

بررسی اجمالی آراء و افکار

رامانوجا عارف و فیلسوف بزرگ هندی

انگیزه این جستجو معرفی اجمالی آراء و اندیشه های فیلسوف بزرگ هندی، رامانوجا، است که تأثیر بسزایی در رونق بخشیدن به مکتب ودانته و احیای طریق بهکتی داشته است. رامانوجا نامی آشنا در تاریخ تفکر هندوان است و بانی مکتبی که به "غیر ثنویت مقید" معروف است. اما پرداختن به اندیشه های او بدون آشنایی با آراء و اندیشه های شانکارا میسر نیست. شانکارا حدود سه قرن پیش از رامانوجا می زیسته و بانی مکتبی است که آن را "غیر ثنویت نامقید" [یا مطلق] نامیده اند. معمولاً مکتب رامانوجا را واکنشی در مقابل مکتب شانکارا تلقی می کنند. اختلاف نظرهای این دو متفکر در مواضع متعددی بسیار آشکار است.

شاید بتوان گفت اساس این اختلافات در دو امر خلاصه می شود:

۱- مسئله رهایی و راه رسیدن به آن.

۲. نحوه ارتباط با خدا و جهان.

شانکارا طریق معرفت را تنها راه رهایی می داند، حال آنکه رامانوجا معتقد است طریق عشق انسان را بسیار زودتر از راه های دیگر به رهایی می رساند. در عین حال هر دو متفکر، طریق دیگر را به نحوی در جهان بینی

خود، به عنوان مقدمه‌رهایی، معتبر می‌دانند.

درباره ارتباط خدا و جهان نیز شانکارا جهان کثرت‌ها را زاییده‌مایا [توهم] می‌داند و هیچ اصلاتی برای آن قائل نیست درحالی که برای رامانوجا، جهان کثرت‌ها تجلی آن ذات یگانه است و بهره از واقعیت دارد. به سبب پیوستگی بسیار اندیشه‌های این دو متفکر، در این نوشته، پس از توضیحات کلی درباره مکتب ودانته و منابع آن، ابتدا به رئوس افکار شانکارا اشاره شده است و پس از آن، آراء و اندیشه‌های رامانوجا مطرح شده‌اند و در برخی از موارد مقایسه‌هایی بین نظرات آنان صورت گرفته است.

مکتب ودانته

در میان شش مکتب فلسفی برهمنی، مکتب ودانته بی‌گمان کامل‌ترین و متشروع‌ترین آنان است. ودانته در عین حال بهترین نمونه سنت اصیل هندو، و وارث شرعی کیش برهمنی است. این مکتب فلسفی طی قرون متمادی آنچنان وسعت و دامنه یافت که امروزه بسیاری از افرادی که به همه مکاتب فلسفی هند احاطه ندارند، فلسفه هند را مترادف با مکتب ودانته می‌دانند. مکتب ودانته سرنوشتی بس شگرف داشته و از دوران پیش از بودا تا آستانه قرون اخیر همچنان در گسترش و ترویج بوده است و آثار بدیع اساتید و حکمای آن در تکامل و اشاعه مبانی آن بسیار مؤثر بوده‌اند.

کلمه ودانته [Vedanta] از دو جزء ودا [Veda] و انته [anta] به معنای "پایان" ترکیب شده، یعنی پایان وداها و مراد از آن تعلیمات عرفانی وداها یا به عبارت دیگر اوپانیشادهاست.* در اوپانیشادها [Upanishads] به طریق معرفت و فرزانگی [jnana-marga] اشاره شده است. در واقع اوپانیشادها هسته مرکزی مکتب ودانته است، مع ذلك اولین بار دیدگاه فلسفی این نوشته‌ها در رساله معروف برهمه سوتره [Brahma-sutra] جلوه‌گر شد که توسط بادراینه [Badrayana] به رشته تحریر درآمده بود. برهمه سوتره و

* زیرا اوپانیشادها بخش آخر وداها هستند.

اوپانیشادها و بهکود گیتا [Bhagavadgita] سه متن اصلی مکتب ودانته هستند. برهمه سوتره شامل کلمات قصاری است که در قرن اول پیش از میلاد تدوین شده است. قصد بادراینکه از تدوین این مجموعه آن بود که سالکان، این جملات کوتاه را به حافظه بسپارند. این سخنان اگرچه بسیار عمیق و پرمغزند، چنان پیچیده و غامض و مبهم هستند که حتی در زمان حیات مؤلف محتاج شرح و تفسیر شفاهی شد و این تفاسیر و تأویلات در طول قرون ادامه داشت و شعبه های مختلف مکتب ودانته را پدید آورد. شارحان براساس برداشت های شخصی خود تفاسیر متفاوتی ارائه داده اند. امروزه کلمه ودانته به پنج مکتب بزرگ اطلاق می شود که توسط شانکارا [Sankara] رامانوجا [Ramanuja] نیم بارکه [Nimbarka] مدهوا [Medhva] و ولآبها [Vallabha] بنیان نهاده شده است.

معروف ترین مفسر برهمه سوتره بدون شک شانکارا، است. از نظر شانکارا اوپانیشادها برای انسان های برتری نوشته شده است که قبلاً مسائل مربوط به آسایش زمینی و بهشتی را پشت سر گذارده اند و وظایف ودایی دیگر توجهشان را جلب نمی کند. فیلسوفان باستانی هند اوپانیشادها را متونی کاملاً متفاوت از دیگر ادبیات ودایی می انگاشتند. در نظر آنان، اوپانیشادها، در مقابل طریقت عمل [Karma-marga] - که محتوای وداها را تشکیل می داد - به راه معرفت اشاره می کند.^۱

شانکارا - زندگی و آثار

در تاریخ فلسفه هند هیچ نامی مشهورتر از نام شانکارا نیست و هیچ آموزه ای همچون آموزه او در تفکر هندوان تأثیر گذار نبوده است. در نیمه دوم قرن هشتم میلادی به دنیا آمد. سنت هندو تاریخ تولد او را ۷۸۸ میلادی و وفات وی را ۸۲۰ میلادی می دانند. به رغم شهرت بی نظیر او، جای شگفتی است که درباره زندگی اش اطلاعات اندکی موجود است. براساس کتاب مدهوه، شانکارا در یک خانواده برهمن در روستایی در جنوب هند دیده به جهان گشود. والدینش سال های بسیاری بی فرزند

بودند، اما سرانجام خدای شیوا پذیرفت تا به صورت پسرشان مجسم شود و عبادت آنها را پاداش دهد. این پسر، شانکارا بود. زندگی‌نامه اش با افسانه‌های بسیاری آمیخته است. اغلب او را در حد یک اله و قهرمان بالا برده‌اند و او را تجسد خدای شیوا می‌دانند که به منظور پایان دادن به دوره بودیسم و ثنویت‌گرایی و بنیان نهادن آیین و فلسفه برهمنی به دنیای ما آمده است. بزرگترین کار شانکارا تجدید حیات نظام دینی و فلسفی‌ای بود که در اوپانیشادها تعلیم داده می‌شد. به همین دلیل [او] سفرهای زیادی در سرتاسر هند انجام داد و معبدهایی را ساخت. اما عمرش کوتاه بود و در ۳۲ سالگی پس از ابتلا به بیماری‌ای در کدارنات [Kedarnath] در هیمالیا درگذشت.

آثار شانکارا دو دسته‌اند. آثار تفسیری و آثار مستقل. بهترین تفسیر او، تفسیرش بر برهمنه سوتره است که در سن ۲۰ سالگی آن را نوشت که گذشته از ارزش فلسفی اش، شاهکاری ادبی است. نیز تفاسیری بر اوپانیشادها و بهکودگیتا دارد. موضوع عمده این تفاسیر نشان دادن این امر است که اوپانیشادها و بهکودگیتا آموزه‌ای جز "تک‌بن‌انگاری مطلق"^۱ را تعلیم نمی‌دهند. رساله‌های مستقل او درباره بعضی از موضوعات عمده در آموزه‌های مکتب و دانته است.^۲

مکتب شانکارا

نظام تفکر شانکارا به ادویته [Advaita] معروف است که آن را "غیرثنوی" ترجمه می‌کنند. او درصدد بررسی ارتباط برهمن [Brahman] یا قوه الهی جهان با آتمن [atman] یا خود فردی انسانی است. شانکارا معتقد است که واقعیت در نهایت یکی است و کثرت ظاهری خودهای فردی و ماهیات تجربی، زائیده وهم و ناشی از خطای ادراک است. خود فردی [atman] در واقع و اساساً غیر از خود کلی [Atman] نیست، درست

همانگونه که فضای داخل یک ظرف متفاوت با فضا به طور کلی نیست. خودِ کلی با برهن یکی است و هدف انسان باید دستیابی به رهایی از وهم جدایی خود از برهن باشد. انسان با تحقق کامل یگانگی خود با خودِ کلی، به یگانگی خودِ کلی و برهن پی خواهد برد.^۲

جهل مهمترین مانع است

آموزه شانکارا را غیرثنویّ مطلق نامیده‌اند که به صورت خلاصه در این جمله بیان شده است: "برهن واقعی است، جهان غیرواقعی است، خودِ فردی همان خودِ برین است نه چیز دیگر". بدین سان وحدت و یگانگی برهن، از نظر شانکارا، مطلق است و کثرت به هیچ وجه در آن راهی ندارد. کثرت به جهانِ بی‌دوام و تجربی تعلق دارد. اما این وحدت مطلق، چگونه با کثرتی که ما را احاطه کرده و گریزی از آن نیست سازگار است؟ شانکارا این سؤال را با توسل به مفهوم "مایا" [Maya] یا "وهم" جواب می‌دهد. منظور شانکارا از این کلمه دقیقاً چیست؟ یکی از فیلسوفان هندی^۱ می‌گوید: این کلمه حداقل سه معنا دارد که در ارتباط باهم باید فهم شود. مایا به معنای روانشناختی، گرایش انسان به تلقی ظاهر به عنوان حقیقت و حقیقت به عنوان ظاهر است. به معنای شناخت‌شناسی، دالّ بر غفلت انسان از درک تمایز ظاهر و حقیقت است. به معنای وجودشناسی، قوه‌ی خلاقه برهن است. مایا قدرت خلاق حقیقت مطلق است که به سبب آن جهانِ کثرت‌ها و انواع به وجود می‌آید. گاهی مایا را "بازی جهانی حقیقت" [lila] می‌دانند. براین اساس جهان "وهمی"، از نظر شانکارا، واقعی نیست اما بهره‌ای از واقعیت دارد و پندار محض نیست زیرا تجربه‌های ما در بیداری با خواب‌های ما متفاوتند. (Ibid, p. 71) شانکارا نمود جهان را با تمثیلی توضیح می‌دهد: "انسان ممکن است ریسمانی را به جای مار بگیرد. ماری در کار نیست، اما کاملاً هم پندار نیست، چرا که ریسمانی هست.

نمود مار تا آن هنگام که ریسمان از نزدیک بررسی نشود وجود دارد. جهان را می‌توان به مار و برهمن را به ریسمان مانند کرد. چون به محض آنکه شناسایی حقیقی را به دست آریم، درخواهیم یافت که جهان تنها تجلی برهمن است، لذا جهان نه واقعی است و نه یکسره ناواقعی، بلکه نمودی است بر بنیاد هستی برهمن. رابطه کامل برهمن و جهان نگفتنی است، اما با استفاده از مایا تا حدی توضیح پذیر می‌شود. شانکارا این که جز خدا چیزی هست را انکار می‌کند. جهان تجلی اوست، تنها او واقعی است و جهان مایاست. این جهل ماست که مانع از درک این واقعیت است.^{۲۰}

به رغم آنکه جهل موجب واقعی پنداشتن عالم کثرت‌ها است، شانکارا جهان عینی را برای مقاصد عملی، واقعی می‌شمارد. از نظر او، برهمن به عالی‌ترین معنای کلمه وجود دارد، جهان عینی نیز هست اما در سطحی ثانوی و نسبی. تا وقتی که معرفت صحیح پدید نیامده و پرده جهل دریده نشده است، نباید از این جهان عینی غفلت کرد. (Ghate, art., cit.)

نیرگونه برهمن و سگونه برهمن

اعتقاد به مایا، آموزه شانکارا را در همه قلمروها دارای دو وجه ظاهری و باطنی می‌کند. از نظر شانکارا برهمن شخصیتی دوگانه دارد: از لحاظ باطنی معرفت محض است، بی هیچ قید و صفتی، مطلقاً ثابت، ناشناختنی، غیرقابل توصیف و یگانه است و چیزی جز وجود و عقل و برکت نیست. در این ساحت برهمن را Para یا نیرگونه برهمن [nirguna Brahman] می‌نامند. اما از لحاظ ظاهری برهمن مقید، شمار نامحدودی اسماء حسنی دارد. نیز دارای قدرت تولید جهان و دوباره جذب کردن آن به سوی خود است. در این ساحت ایشوارا [Isvara] یا خدا یا [apara] یا سگونه برهمن [saguna Brahman] است. بنابراین ایشوارا، برهمن همراه با صفات، برهمن متعین است. برهمن بری از کیفیت [= نیرگونه برهمن] بنیان جهان پدیده‌هاست. عالم تجربی دربردارنده خدا [ایشوارا]،

نفوس انسانی و جهان است. نفس فردی عامل فعالیت است. این نفس همان نفس کلی یا آتمن است که توسط جسم محدود شده و خصلت فردی یافته است. داسکوپتا می گوید: در مکتب ودانته رستگاری با طلوع این معرفت همراه است که برهنن تنها واقعیت حقیقی است و اینکه این واقعیت همان نفس ذاتی آدمی است، زیرا همان گونه که در اوپانیشادها آمده است: "توانی"

جهان شناسی

شانکارا می گوید: خلقت واحد برای همه ادوار وجود ندارد، بلکه جهان در دوره های بزرگ توسط برهنن خلق می شود و در پایان هر دوره، دوباره جذب برهنن می شود و این توالی خلقت و دوباره جذب شدن از ابدیت تاکنون ادامه دارد. اما از لحاظ باطنی، همه این دوره ها نمایانگر حقیقت مطلق است. این جهان متکثر وهم و تصویر و رؤیایی بیش نیست. هرکس اگر به خلوت صمیمانه روح خود بازگردد واقعیتی لازمان و لامکان و لایتغیر را خواهد یافت. همچون نظر افلاطون که این جهان را جهان سایه ها می انگاشت نه جهان واقعیات.

روان شناسی

از لحاظ باطنی، روح فردی یا Jiva، همان روح برین است که علم و حضور مطلق و ابدیت دارد، اما این صفات الوهی در انسان مخفی اند و فقط پس از رهایی نهایی ظاهر خواهند شد.

خود برهنن که نامحدود است به صورت Jiva، که محدود و کثیر است، ظاهر می شود. ارواح فردی چنانند که جریان کرمه [Karma] و تناسخ سرشت الهی شان را آلوده نمی سازد. جهان پدیداری تنها به خاطر جهل [avidya] و تناسخ سرشت الهی شان را آلوده نمی سازد. جهان پدیداری تنها به خاطر جهل [avidya] ریشه دار در انسان پدید آمده است. اما این جهل ناشی از چیست که باعث این همه ابهام و غفلت و خطاست؟ هیچ پاسخ رضایت بخشی در تفکر شانکارا به این سؤال وجود ندارد.

دو نوع معرفت و دو نوع رهایی [موکشه]

متناظر با تمایز دو گانه برهمن، سگونه برهمن و نیرگونه برهمن که ناشی از مایا یا دو نوع واقعیت، مطلق و نسبی، است دو نوع معرفت و دو نوع موکشه [moksha] وجود دارد. معرفت والاتر همان معرفت به یگانگی مطلق برهمن است که جدا از آن چیزی واقعاً وجود ندارد. موکشه والاتر که همزمان با چنین معرفتی حاصل می شود، جذب کامل روح فردی در برهمن است. این مقام یک کشف و یک بازگشت است. بازگشت روح به حالت اولیّه اش، آنچنان که همواره بوده و زنده شدن سرشت واقعی اش است. (Ibid).

از سوی دیگر معرفت پایین تر، همان پرستش برهمن در ساحت سگونه برهمن است که همچون خدایی شخصی، خالق [= ایشوارا] تصور می شود. این پرستش بر همه کسانی که هنوز به معرفت والا نرسیده اند لازم است. عابدانی که ایشوارا را می پرستند در واقع برهمن والا را در وجه پدیداری اش می پرستند؛ به آنان جزا داده خواهد شد، نه فقط جزای زمینی و آسمانی، بلکه این کار مقدمه نوعی رهایی دست دوم است که معمولاً به رهایی کامل یا والاترین رهایی می انجامد.^۵

اما وسیله رسیدن به موکشه فقط و فقط معرفت است. زیرا موکشه چیزی نیست که تولید شود یا به دست آید، بلکه تحقق سرشت واقعی ماست که ما هرگز از آن محروم نمی شویم اما از آن غفلت می کنیم. بنابراین فقط معرفت [jnana] می تواند وسیله نجات باشد. اما انجام وظایف دینی و کسب فضائل اخلاقی به عنوان مقدمه وصول به معرفت مجازند. اعمال نیک حتی کارهای صرفاً تشریفاتی، اگر با نیت خالص انجام بشوند، و در آنها چشمداشت پاداش نباشد، مقدمه عالی ای برای رسیدن به والاترین معرفت، که هدف نهایی مکتب ودانته رسیدن به آن است، فراهم می کنند. اما همین که معرفت به برهمن والا به دست آمد دیگر، اعمال خوب و بد از میان می روند. زنجیرهای تناسخ در این مقام پاره می شود و انسان رها شده که به موکشه رسیده است از چرخه سمساره [samsara] بیرون می رود. رسیدن به آزادی

و رهایی موجب تغییر جهان نمی‌شود، بلکه صرفاً دید ما از آن تغییر می‌کند. موکشه برابر با اضمحلال جهان نیست، آزادی انسان به معنای جابجایی دیدگاهی نادرست [= جهل = Avidya] با دیدگاهی درست [= حکمت = Vidya] است.^۶

”تو آنی“ Tat Tvam asi

این بیان معروف که مدعی هویت روح کلی [Atman] و واقعیت مطلق [Brahman] است، طبق نظر شانکارا، بدین صورت تفسیر می‌شود: tat از لحاظ معنوی به معنای برهمن است که علم مطلق دارد، نامحدود است و ساری و جاری در همه چیز است؛ tvam از لحاظ لغوی یعنی Jiva، یا خود فردی با علم و قوای محدود؛ و فعل کمکی asi دال بر عطف این دو برهم است. اگر جمله را به معنای ظاهری آن بگیریم، امر ممکن نیست. اما باید توجه کرد که حقیقت روح فردی همان روح کلی یا آتمن است، و برهمن نیز آگاهی صرف، غیرقابل مشاهده و بدون صفات است که همه موجودات تجلیات او هستند. به عبارت دیگر، هویت این دو ممکن نیست مگر اینکه یکی فقط واقعی باشد و دیگری غیرواقعی. بیان ”همه اینها برهمن است“ [دراوپانیشاده‌ها] نیز به همین معنا فهم می‌شود (البته این بیان مدعی هویت جهان و برهمن است).^۷

پاسخ نهایی به پرسش از ماهیت آتمن، افسانه‌ای است که شانکارا آن را در شرح برهمه سوتره ثبت کرده است. براساس این افسانه، واشکالی [Vashkali] از باوا [Bahva] در مورد آتمن سؤال می‌کند. او نخست ساکت می‌ماند و پس از اصرار فراوان چنین پاسخ می‌دهد: ”به راستی که من به تو می‌آموزم، اما تو درک نمی‌کنی، آتمن همان سکوت است.“

اما ماهیت جهان پدیداری چیست؟ شانکارا می‌گوید: اوپانیشاده‌ها به جهان خارجی اشاره کرده‌اند و آن را آگاهانه واقعی به شمار آورده‌اند، زیرا هدفشان این است که خصلت صرفاً نسبی واقعیت جهان را آشکار کنند، جهانی که غیرواقعی بودن آن، در نهایت با شناخته شدن حقیقت غایی یا

برهمن نمایان می‌شود.^۸

لذا تنها وسیلهٔ رسیدن به آزادی معرفت صحیح [jnana] است که به اشراقی معنوی می‌انجامد. این رهایی پس از مرگ کامل می‌شود. طریقت عمل و عشق نیز می‌توانند به تجدیدحیات بهتر در این جهان یا در جهان خدایان بینجامند، اما برای حصول اشراقی که رهایی مطلق را محقق می‌کند به کار نمی‌آیند.

تفکر شانکارا در متفکران پس از خودش به شدت تأثیر گذاشت و در سنت هندو بنیانی پر نفوذ داشت. اما تک‌بن‌انگاری متصلب آن موجب بروز واکنشی شدید شد: تقسیری از ودانته که ضرورت تمایز در وحدت برهمن را اثبات می‌کرد. در این تفسیر جدید، آتمن و برهمن موجود واحدی هستند که نیز می‌توانند از یکدیگر متمایز باشند. سلسله جنبان این طرز تفکر رامانوجاست.

رامانوجا: زندگی و آثار

اولین استاد بزرگی که علیه آراء شانکارا قیام کرد رامانوجا بود. او متعلق به طبقهٔ برهمنان بود و در جنوب هند در قرن یازدهم میلادی می‌زیست (۱۱۳۷ - ۱۰۱۷). رامانوجا تعلیمات خود را ابتدا از حکیمی که پیرو مکتب شانکارا بود فراگرفت، ولی چون به مکتب ویشنو [Visnavism] گرایش بسیار داشت، روش به غایت نظری شانکارا، را کنار گذاشت و طریق عشق را برگزید و شاگرد کسی شد که پیرو کیش فلسفی ویشنویی بود. استادش یمونه مونی [Yamunamuni] معرف وجه فلسفی عقیدهٔ آوارها* بود. ستایش ویشنو در سرودهای عرفانی آوارها به شیوه ای شاعرانه نمایان شده است و در آن زمان در کشور تامیل رایج بود. پس از مدتی رامانوجا، جانشین استادش شد و در رأس این مکتب قرار گرفت و در شهر سری رینگام^۱ مستقر شد و بیشتر ایام عمر خود را در آنجا گذراند. در

* Alvars، اشاره به دوازده مرد مقدس است که سرودهای آنان (Prabandha) در مدح و ثنای ویشنو سروده شده است.

سنین پیری مورد غضب شاه چولا [Chola] قرار گرفت، زیرا او پیرو معتقدات شیوایی بود و تبعیت رامانوجا از کیش ویشنوی را نمی‌پسندید. رامانوجا به دربار سلاطین میسور [Mysore] در شمال هند، در قلمرو شاهزاده هویسالا [Hoysala]، پناه برد و موفق شد شاه و نایب‌السلطنه را به کیش خود درآورد و سرانجام در همانجا در سن صد و بیست سالگی از این جهان رخت برپست.

آثار بسیاری را به وی نسبت داده‌اند که مهم‌ترین آنها ودانته دیپه [Vedantadipa]، یعنی نورِ ودانته، و دارته سمگره [Vedarthasamgraha]، یعنی خلاصه معانی ودا، است. این تصنیفات در ردیف آثار شخصی وی به شمار می‌روند. تفاسیر مهم او عبارتند از: تفسیر بر بهکود گیتا و تفسیر بر برهمه سوتره.^۹

اهمیت رامانوجا در تاریخ معنویت هند در این است که وی کوشید تا در قبال تک بن انگاری متصلب شانکارا، که کوچکترین توجهی به طریق عشق و محبت مبذول نمی‌داشت، کیش ویشنوی را به صورت مکتبی نظری و فلسفی درآورد. رامانوجا خود اذعان دارد که هیچ نحوه تفکر نوینی ابداع نکرده است. در آغاز تفسیر برهمه سوتره با لحن فروتنانه ای می‌گوید که وی ادامه دهنده تفکرات حکمای پیشین کیش ویشنوی است: "این شرح مفصل بر همه سوتره است که استاد محترم با درآینه تحریر کرده است. اساتید پیشین آن را فراهم ساختند. پس عبارات این سوتره‌ها، بنا به نحوه تفکر آنان به تفصیل تفسیر خواهد شد."

رامانوجا نقطه تلفیق و شکوفایی چند جریان فکری است. از طرفی تحت تأثیر یک سلسله از تفسیرهای برهمه سوتره بوده است که از منابع ویشنوی سرچشمه می‌گرفته‌اند، و از طرف دیگر اشعار آلوارها که در مدح و ستایش ویشنو به زبان تامیل انتشار یافته، در تکوین آیین او مؤثر بوده است. آشنایی اش با نظرات شانکارا نیز او را در اجرای وظیفه‌ای که برعهده داشت، یعنی ترقیق "تک بن انگاری" او و توجه به طریق عشق، یاری کرد. طریق عشق در سرودهای مملو از شوق عرفانی و مشحون از

احساسات رقیق و آکنده از مهری بی‌آلایش منعکس شد که آوارها یا عابدین و مجذوبین مستغرق در محبت خدا آن را سراییده بودند. این سرودها سراسر جنوب هند را، که کشور تامیل زبان بود، فراگرفت و آنچنان شور و هیجانی به پا کرد که منشأ الهام بخش یک سلسله از دانشمندان بزرگ، نظیر رامانوجا و غیره شد. طریق عشق، که به صورت آیین بهاگواتا و بعد به شکل مذهب ویشنوی درآمد و سپس در سرودهای آوارها متجلی شد، سرانجام به دست رامانوجا صورت قاطعی یافت و در یک مشرب فکری شگرف نظام مند شد. آخرین مرحله تکامل آیین بهاگواتا در قرن دوازدهم میلادی تحقق پذیرفت.^{۱۰}

تفسیر اوپانیشادها

بهکتی [Bhakti] مبحث تازه‌ای است که در اوپانیشادها وجود نداشت. اوپانیشادها فقط به طریق دوگانه معرفت و عمل اشاره کرده بودند، و به محبت و عشق و عبادت و التهاب و جذبۀ مجذوبین حق چندان توجهی مبذول نمی‌داشتند، و معرفت و ژرف‌اندیشی را بر سایر راه‌های عبادت ترجیح می‌دادند. اما طریق بهکتی توجه محض به ذات ستودنی را امن‌ترین راه‌ها می‌داند. عابد می‌باید یکتاپرست باشد و طلب آخرت و وصال با خدای یگانه و معبود ازلی را بر همه چیز مقدم شمرد و تمام خواسته‌های خود را تسلیم خواسته‌های حق کند تا خدا فیض و عنایت خود را بدو ارزانی دارد.^{۱۱}

رامانوجا سیصد سال پس از شانکارا شرح و تفسیر جدیدی بر اوپانیشادها نگاشت و سعی کرد ثابت کند که ویشنو تنها روح یگانه و معبود حقیقی است. او به اصل وحدت فلسفی با شرایط و قیودی چند قائل شد. از این رو مکتب او را "غیرثنویت مقید" نام نهاده‌اند. او گفت: عالم جسم و روح شخصی و حقیقت نهایی همه در حد خود واقعیت دارند، اما درعین حال همه واحدند، زیرا مانند بدن و روح‌اند. روح جزئی و روح کلی هر دو صورتی هستند که حق در آنها تجلی کرده و حق در واقع هم در جزئیات متجلی می‌شود و هم در کلیات و آن همان خدای ویشنوست؛ به عبارت دیگر ویشنو

و برهمن یکی هستند. ویشنو در عرش جلال خود قرار دارد، اما در عالم مخلوق خود رابه صورت نفوس جزئیه و موجودات زمینی، با تجسم مادی، نیز ظاهر می‌کند. گاهی به شکل انسان و گاه در پیکر حیوان ظهور می‌کند. این ظهور در زمان‌های خطیر و مواقع مهم روی می‌دهد که عالم احتیاج به خیر و عنایت او دارد. پس ویشنو با تجسمات مخصوص به خود [Avatara] در روی زمین ظاهر می‌شود. سعادت‌مند کسی است که طریق اخلاص و عشق [بهکتی] را بییامد.^{۱۲}

رامنوجا می‌گوید: برهمن، ماده و ارواح فردی در واقع یک واحد غایی هستند، چرا که ماده و ارواح، پیکره برهمن را می‌سازند و هیچ موجودی جدا از برهمن وجود ندارد. اما ماده و ارواح، ذاتاً متفاوت از برهمن‌اند، گرچه مستقل از او نیستند. ثنویت برهمن و جهان وجود ندارد، اما غیرثنویتی هست که به وسیله نوع خاصی از کثرت مقید شده است. رامنوجا آموزه شانکارا درباره مایا، یا توهم، درباره واقعیت را رد می‌کند، و به جای آن می‌گوید که جهان تغییرات و تمایزات، کاملاً واقعی است.

چالش رامنوجا با آرای شانکارا به صورت مقابله ای مستقیم نیست، اما در مواضع مختلف خواه ناخواه متوجه آرای او می‌شود. رامنوجا برخی انتقادات مفصل و نظام مندی درباره آموزه های شانکارا مطرح کرده است. او می‌گوید: هیچ برهانی بر این ادعای شانکارا که "برهمن غیرمقید است" وجود ندارد. او دلیل می‌آورد که قول به اینکه برهمن آگاهی صرف، بی نهایت، مطلق و... است، در واقع نسبت دادن صفات به برهمن است. معرفت به موجودی که هیچ صفتی نداشته باشد به هیچ وجه میسر نیست.

منشأ معرفت

رامنوجا برای معرفت سه منشأ می‌شناسد: درک، استنتاج، متن مقدس. او بین درک معین و نامعین فرق می‌گذارد. درک نامعین از چیزی، هنگامی است که صفاتش را کاملاً درنیافته‌ایم. درک معین درک بعدی است که وجوه متمایز شیء دریافت می‌شود و فهم ما کاملتر می‌شود. او در

مقابل شانکارا می‌گوید: اگر عملِ شناخت تنها یک متعلق می‌داشت دیگر تمایز قابل ادراک نبود و همه داورى‌هاى ما درباره موضوع‌هاى گوناگون بی‌معنا می‌شد.

استنتاج، معرفتی است که مشتق از اصل مشاهده و درک است و بیش از پیش مبتنی بر صفات و ویژگی‌های شیء است. معرفت همواره واقعی است، حتی در خواب و خطا، درکی آشفته یا استنتاجی غلط از چیزی است که واقعاً وجود دارد.

متن مقدّس نیز، اگرچه مطلقاً معتبر است، مبتنی بر تمایزات است. متن مقدّس حاصل ترتیب و نظمى از کلمات است و هر کلمه‌ای معنایی دارد که باعث تمایز آن از دیگر کلمات می‌شود. بدینسان طبق نظر رامانوجا، هیچیک از صور معرفت نمی‌تواند معرفت به یگانگی مطلق موجود محض را - که شانکارا مدعی آن است - فراهم کند. معرفت مستلزم تمیز دادن و وجود تمایزهاست و هرگز نمی‌تواند به یک موضوع نامتمایز تعلق پیدا کند.

رامانوجا برخلاف آموزه شانکارا در مورد دو ساحت حقیقت، معتقد است که متون مقدّس همه در یک ساحت اند، بنابراین تضادهای ظاهری یا تناقضات درونی باید رفع شوند، بی‌آنکه یک طرف در سطح پایین‌تری قرار بگیرد. لذا تأکید بر وحدت در بعضی از متون و بر ثنویت یا کثرت در برخی دیگر، با اصل ترکیبی‌ای که رامانوجا به کار می‌برد قابل حل و فصل است.

نفس جزئی و نفس کلی

رامانوجا تحلیل دقیقی از "نفس" [یا خود فردی] ارائه می‌دهد. او می‌گوید: خود هرگز هوهویتش را درآگاهی محض از دست نمی‌دهد. این رأی باز برخلاف نظر شانکاراست که می‌گفت: ماهیتی که "خود" به آن برمی‌گردد دو بخش دارد که یکی از آنها آگاهی محض است و دیگری خود فردی که وابسته به آگاهی محض است. اما رامانوجا منکر آن است که خودی باشد که آگاهی محض نیز باشد.

اصرار رامانوجا نه تنها بر واقعیت تمایز بین ذهن و عین بلکه بر عدم

ثنویّت بنیادین آنهاست. او می‌خواهد نشان دهد که برهمن هم متعالی است و هم ساری و جاری در جهان، و این معنا قابل استخراج از متون مقدّس اند، متونی که به اعتقاد او کاملاً سازگار و مرتبط باهم اند، البتّه به شرطی که درست فهم شوند. بنابراین با اثباتِ واقعیتِ برینِ برهمن آغاز می‌کند.

برهمن از نظر رامنوجا

او می‌گوید: ما نمی‌توانیم شکوه برهمن را درک کنیم، زیرا او بی‌نهایت و نامحدود و دور از تنگناهای جوهر و زمان و مکان است و به صورت ثابتی کامل است. جهان پیکره برهمن است و متونی که منکر آنند که برهمن صفتی دارد، در واقع فقط صفات نادرست یا محدود را از او نفی می‌کنند. آنچه مورد انکار این گونه متون است، مفهوم هر واقعیتی است که جدا از واقعیت یگانه برهمن است. در عین حال او تفسیر جمله معروف اوپانیشادی "آن تویی" را رد می‌کند، تفسیری که این بیان را دال بر یگانگی مطلق برهمن و آتمن می‌گیرد. او می‌گوید: اگر فرقی بین این دو نباشد ممکن نخواهد بود که مدعی یگانگی شان شویم. اینها دو مفهومند که به یک جوهر تعلق دارند. این نوع تفکر، بنیان خداباوری رامنوجاست. تمایز بین برهمن و آتمن، شخصیت را به نیرویی که برهمن است نسبت می‌دهد و اساسی برای یک ارتباط عابدانه بین خدا و ارواح فراهم می‌کند.

رامنوجا روشن می‌سازد که روح فردی را نباید یک اشتباه یا خطا پنداشت بلکه باید آن را چیزی واقعی، واحد، و ابدی دانست. روح از بدن متمایز است، گرچه در تجلی بشری اش مقید به بدن به عنوان عالم و عامل است. روح اساساً ثابت می‌ماند، گرچه به دفعات در جهان مادّی زاده می‌شود. قانون گرمه نیز چیزی مستقل از خدا نیست، بلکه بیانگر اراده اوست. بنابراین خدا منشأ همه چیز است.

متون مقدّس به یک نفس کلی [یا خود برین] شهادت می‌دهند که خودِ درونی خودهای محدود است. بدینسان نسبت خود محدود به خود برین مانند نسبت بدن مادّی به خود محدود است. خودهای محدود و خود برین

شبهه هم اند، اما یکی نیستند. ویژگی اساسی هر دو بهجت و آگاهی است. اما خود محدود مقید است، حال آنکه خود برین فراگیر و ساری و جاری در جهان است. رامنوجا اصرار می کند که کل جهان پیکره خداست.

ماده و روح

رامنوجا وجود را به سه مقوله تقسیم می کند:

۱- برهن که دو نحوه ظهور دارد: عالم روحانی - عالم مادی.

۲- عالم ارواح، آگاهی و هشیاری [cit]

۳- عالم مادی [acit]

عالم ارواح و مادی مانند برهن واقعی اند، و تمایز آنان و برهن نیز بدینسان ابدی است. رامنوجا می افزاید، برهن نه فقط علت فاعلی عالم است بلکه علت مادی جواهر و ارواح و نیز عالم مادی است. ارتباط برهن با عالم را می توان ارتباط منطقی دانست، در این صورت نسبت جهان به برهن نسبت عرض است به جوهر؛ یا آن را ارتباط علی به حساب آورد و در این صورت جهان، معلول علت جوهری است؛ و یا آن را می توان ارتباط محیط و محاط تعبیر کرد، در این صورت نظام ارواح محدود قائم به روحی است که محیط به همه آنهاست.

دیگر اینکه جسم و ماده نحوه ظهور روح به شمار می روند. عالم ارواح و ماده به منزله پیکر الهی اند و به نظر رامنوجا وحدت و کثرت هر دو به یک اندازه واقعیت دارند، و ارواح فردی و جهان مادی با اینکه از لحاظ ماهیت و کیفیت متمایز از برهن اند، مع ذلک جزئی از آن هستند، زیرا بدون برهن استقلال و وجود نمی توانند داشت.

از نظر شانکارا، عالم مادی و روحانی تخیلی بیش نبود، اما برای رامنوجا عالم روحانی و مادی صفات و اعراض جوهری لایتناهی اند و خدا در بُعد تنزیهی خود ورای اجسام و ارواح است و با آنان پیوستگی جوهری ندارد. آیین شانکارا روش نظری و عقلانی را به منتها درجه کمال رسانیده است و کوچکترین امتیازی به محبت و عشق و عواطف رقیق و حالات

پرسوزوگداز عبادت نمی دهد، ولی رامنوجا خدای خویش را معبود ازلی و معشوق ستودنی می داند و راه وصال به او را در طریق عشق جستجو می کند. خدا در فلسفه رامنوجا منشأ فیاض و سرچشمه همه نیکی ها و فروغ بی پایان دانش و معرفت است. خدای رامنوجا رنگ مسیحائی دارد، بدین معنی که هم لایتناهی است و هم متمایل به خلقت، و معبود مهربانی است که عابد خود را یاری می دهد و بدو لطف و عنایت ارزانی می دارد.^{۱۳}

قانون علیّت

قانون علیّت در فلسفه رامنوجا شبیه مکتب سانکهییه است. برهنم آفریننده و علت است و در این علت که علت العلل است جمله امکانات آفرینش به صورت لطیف موجودند. در این مرتبه، اسامی و صور هنوز متعین نگشته اند و بالقوه نهفته اند. خلقت جهان از برهنم، ایجاد اشیای جدیدی نیست بلکه مراد از آن دگرگونی صفات و شرایط است، یا دگرگونی و تحوّل است که به واسطه آن، آنچه لطیف و ناپیدا بود به آنچه که مادی و جسمانی و پیداست می گراید، و انحلال جهان نیز حرکت متضادی است که به موجب آن عالم جسمانی و مادی دگرگونه می شود و به حالت لطیف ابتدایی خود بازمی گردد. رابطه علت و معلول در فلسفه رامنوجا تغییر و توسعه علت به صورت معلول است و معلول پیش از آنکه به فعل بگراید، در علت بالقوه موجود است و بدین سبب آفرینش، فقط دگرگونی و تبدیل صور لطیف به اشیاء مادی و انحلال جریان عکس آن است.

این تغییرات کوچکترین تأثیری در ماهیت برهنم ندارد، یعنی بدانگونه که جسم از روح متمایز است و نقایص جسم آسیبی به روح نمی رساند، به همین ترتیب نیز بین خدا که گرداننده مطلق است و پیکرش که نظام روحانی و مادی را شامل است، فرق اساسی ای وجود دارد و نقایص و محدودیت های این دو عالم روحانی و مادی هیچ نقودی در طبیعت لایتناهی برهنم نمی کنند و برهنم، در ورای محدودیت و عاری از عجز و نقص، و کمال مطلق است که به همه صفات کمال آراسته و کمال او را حد و حصری نیست.

رامانوجا اصل تکثر ارواح را می پذیرد. عالم روحانی قوه فعل و منشأ آگاهی و سرور و شادی است و به تعداد بی شمار ارواح فردی [Jiva] وجود دارند. روح فردی از همان جوهر برهمن است و همچون او مزین به هشیاری و آگاهی معنوی است، ولی وجه تمایز این دو، در آن است که روح، مانند برهمن تسلط بر کائنات ندارد. یکی از علل سرگردانی ارواح در چرخه سامسارا، این است که ارواح به واسطه نادانی [avidyā] با ماده ممزوج شده و اسیر عذاب روزگار می شود.

اهتمام رامانوجا متوجه این نکته حساس است که یکتاپرستی و عدم ثنویت پیشینیان را با مبحث دوگانگی روح و ماده آشتی دهد و نظام سه گانه ای از برهمن و روح و ماده پدید آورد. از نظر شانکارا، آفرینش و جهان شناسی توهم جهانی است، اما از نظر رامانوجا، آفرینش، عینیت یافتن امکاناتی است که در برهمن به صورت لطیف و ادراک ناپذیر وجود دارند.

از نظر شانکارا، یگانه راه گریز از نادانی، معرفت و اشراق است و غرض از آن، تفکیک واقعیت از غیرواقع است. انجام مراسم عبادی و پرستش بتهایی که نمودار صفات برهمن اند از نظر او، در خور عوام است و نه در شأن فرزنانگان. معرفت به آتمن - برهمن است که آدمی را در همین حیات به مقام آزادی می رساند.

رامانوجا نیز آداب یوگا و اصل تمرکز معنوی و خلوت گزینی را می پذیرد، ولی برخلاف شانکارا، طریق عمل و راه معرفت را هم طراز هم می داند. روح در مقام وصال با اینکه پاکی فطری خود را به دست می آورد، اما شخصیت خود را حفظ می کند. اتحاد روح با برهمن از نظر رامانوجا ارتباطی تفکیک ناپذیر است، اما از نوع همانندی محض، چنانکه شانکارا می پندارد، نیست.

چنانکه دیده می شود، فلسفه رامانوجا آکنده از رایحه یگانه پرستی است و می کوشد یگانه پرستی اوپانیشاده را، که صرفاً عقلانی است، با کیش عاطفی بهاگواتا، که خدا را معبود ازلی و نزدیک به انسان می داند،

آشتی دهد و به همین دلیل است که رامانوجا جسم و پیکر خدا را با عالم روحانی و مادی تطبیق می‌دهد.^{۱۲}

راه‌رهایی

مکتب ودانته دلمشغول یافتن معرفت مناسب از واقعیت است تا راه رهایی از جهل و خطا را بیابد. در تفسیر رامانوجا از ودانته هم انجام وظایف دینی و هم معرفت، وسایل کمکی در جستجوی رهایی‌اند، اما وسیله عمده همان بهکتی [عشق و خلوص و پرستش] است. عابد با ذکر صفات خدا، آنچنان بی‌واسطه او را درک می‌کند که حس می‌کند بی‌حضور فراگیر او نمی‌تواند زندگی کند. بدینسان، واقعیت غایی‌ای که در پرستش "به یاد آورده می‌شود"، اصلی انتزاعی نیست، بلکه ملموس‌ترین و اساسی‌ترین واقعیت، همان خدای شخصی، است. آنان که عمیق‌ترین احساس را به نیازشان به حضور خدا دارند، ژرفترین راز را می‌آموزند: خدا نیز به آنان نیاز دارد.

طبق نظر رامانوجا، موکشه پایان "خود" نیست، بلکه ناپدید شدن محدودیت‌هایی است که سد راه وصول به خداست. هنگامی که موکشه به دست آمد، همه آرزوها رخت برمی‌بندد و بازگشت به چرخه سامسارا محال می‌شود. روح در این حالت ظرفیتی عظیم برای آگاهی و شادی مقدس می‌یابد و از تشخص حاصل از بدن می‌رهد. این بدان معنا نیست که روح فردیت خود را از دست می‌دهد، بلکه به این معناست که تمایزات معمول از میان برمی‌خیزند و او خود را به عنوان اصلی کلی در جهان می‌یابد. این روح هرگز در خدا جذب نمی‌شود. از نظر رامانوجا، این روح ماهیتی اتمیک دارد که سرشت فردی‌اش را به صوت ابدی نگاه می‌دارد، حتی در آن مرحله که به کمال غایی‌اش می‌رسد. او اشتیاق عارف برای از دست دادن کامل شخصیت خود در اتحاد با خدا را امری ناممکن می‌شمرد. رامانوجا معتقد است کسی که خدا شده است، نمی‌تواند برگردد و تجربه‌اش را برایمان بیان کند. کسی که این داستان را روایت می‌کند

نمی‌تواند خدا شود. (Wilkinson: 72-6)

بدین سان رامانوجا مدافع پرشور عدم ثنویت است، تا آنجا که خاطر نشان می‌کند که روح و خدا اساساً یکی هستند، اما این ادعا را مقید به این اعتقاد می‌کند که روح در همه مراحل رشد و کمال خود "خودآگاه" می‌ماند، و لذا می‌تواند ارتباطی بیرونی با خدا داشته باشد. آراء او انگیزه‌ای قوی برای خدا باوری و رشد طریق عشق [بهکتی] در مقابل طریق معرفت، که سه قرن پیش از او توسط شانکارا بنیان نهاده شده بود، فراهم کرد. تفکر رامانوجا یک قرن پس از مرگش توسط مدهاوا به صورت یک ثنویت صریح بسط یافت.

اما فلسفه رامانوجا نشانگر این واقعیت است که، برخلاف گمان بسیاری از محققان، تفکر هندو طرفدار تمام عیار نظریه "تک بن انگاری انتزاعی" نیست، رأیی که تنها یک ذات را واقعی می‌داند و جذب کامل فرد را در این ذات یگانه تنها ارزش واقعی می‌شمرد. رامانوجا به جای چنین رأیی بر واقعیت خدا و روح تأکید می‌کند، در عین حال که روح را کاملاً وابسته به خدا می‌داند و امکان هوهویت این دو را رد می‌کند.

رامانوجا برخلاف شانکارا، اعتقاد داشت که برتری مربوط به تفوق معنوی است و نظام کاست باید کنار گذاشته شود. اما شانکارا برای طبقه‌ای از مردم - شودراها - امکان رسیدن به حقیقت برین را منتفی می‌دانست. رامانوجا علاوه بر آنکه از مفسران بزرگ اوپانیشادها و بهکودگیتا و آثار فلسفی متأخر دین هندو بود، از مبلغان برجسته‌ای بود که در میان تمام طبقات مردم موعظه می‌کرد. شرح حال نویسان بر مهارت عقلی رامانوجا تأکید کمتری کرده‌اند [برخلاف شانکارا که قدرت استدلال و بیان او را اغلب ستوده‌اند] اما پرستش صمیمانه اش را نسبت به خدای ویشنو و تلاش‌های صادقانه اش در بسط و گسترش آئین ویشنو و مهارتش را در بیدار کردن وفاداری در شاگردانش و توفیق بسیارش در متقاعد کردن بسیاری از بستگانش و دیگر برهمنان به پیوستن به جماعت چند کاستی عابدان ویشنو را مدنظر قرار داده‌اند.^{۱۵}

اصناف مردم

از نظر رامانوجا مردمان سه گروه اند:

۱- آنان که در طلب امور صرفاً دنیوی اند.

۲- آنان که در طلب سعادت های بهشت اند.

۳- آنان که به برکت ابدی رهایی و آزادی دل بسته اند.

این سه گروه خدا را می پرستند اما راهشان با هم تفاوت هایی دارد. بهره مندی از نعمات دنیوی تنها برای سه طبقه بالاتر - منهای شودراها - میسر است و گرمه یوگا و جنانه یوگا مقدمه ای برای طی طریق در راه بهکتی است. اما گروه سوم تنها وقتی به مقصد می رسند که خود را به اراده خدا بسپارند و تسلیم محض را در پیش بگیرند. از نظر رامانوجا، بهکتی عبادت مجذوبانه نیست بلکه استمرار تمرکز بر خداست. این تمرکز با اموری چند تقویت می شود مانند: نخوردن غذاهای آلوده، عفت، انجام مناسک، کسب فضایی مانند تواضع و شفقت، دوری از سلب حیات، درستی و راستی و نداشتن غرور بیجا. بدین ترتیب، بهکتی منجر به درک شهودی از خدا می شود. تسلیم شدن به خدا [Prapatti] شامل و انهدان خود، دوری از مخالفت، اعتماد به حمایت خدا و انتخاب او به عنوان ناجی روح انسان است.^{۱۶}

بدین سان رامانوجا به معرفت دل بستگی کمتری دارد تا به عشق، و در نظر او رنج بزرگ نه "نادانی" بلکه بی ایمانی است. تفسیر رامانوجا از فلسفه ودانته نه تنها بر پیروان وی بلکه در سرتاسر هند تأثیر وسیعی گذاشت و بسیاری از جنبش های آزاداندیشانه نوین، اگر هم اساس اعتقادات خود را بر این مبانی استوار نساخته باشند، لااقل مواضع فلسفی خویش را مرهون اویند. رامانوجا معتقد است بزرگترین وظیفه انسان این است که دل خود را با روشنایی نور محبت بیاراید و از طریق محبت و خلوص به معبود ازلی خود واصل شود.^{۱۷}

منابع:

۱. ابازری، یوسف و...، ادیان جهان باستان، پژوهشگاه ۱۳۷۲، تهران، ج ۱، صص ۲۴۰ و ۳۸۷ همچنین مأخذ شماره ۹، ص ۷۶۵.
2. Cf. Carman, Jahn B. Ghate, v.s., "Sankärachärya", Enc. of religion and Ethics, Ed. James Hastings, Edinburg, 1958, vol. 11. p. 185-9.
3. Wilkinson, Robert, Thirty five Oriental philosophers, Routhledge, 1994, p.68.
۴. س.ک.م.، هندوئیسم، ترجمه ع.پاشایی، فکر روز، ۱۳۷۵، تهران.
۵. شوایتزر، آلبرت، متفکرین بزرگ هند، ترجمه علی اکبر بامداد، ص ۱۶۳، ۱۳۴۸، تهران.
۶. همان، ص ۱۸۸.
۷. همان، ص ۱۸۹.
۸. منبع شماره ۱، صص ۴۸ و ۲۵۲.
۹. شایگان، داریوش، ادیان فلسفی هند، امیرکبیر، ۱۳۶۲، تهران، ج ۲، ص ۷۸۹.
۱۰. همان، ج ۱، صص ۲۱۸-۹.
۱۱. همان، ص ۲۱۸.
۱۲. ناس، جان بی.، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، ص ۲۷۴، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۷۰.
۱۳. منبع شماره ۹، ج ۲، ص ۷۹۲.
۱۴. همان، ص ۷۹۳.
۱۵. منبع شماره ۲.
16. Cf. Berriedale Kei the "Ramanuja", Enc. of Religion and Ethics, Ed. James, Hastings, Edinburg, 1958, Vol 10, p. 572-4.
۱۷. منبع شماره ۱۲.
18. Encyclopedia of Religion, Ed. Mircea Eliade, New York, 1987.