

خدا و وحدت وجود در مکتب ودانته

amirkhavas@yahoo.com

امیر خواص / دانشیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۰۶ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۹/۲۵

چکیده

این مقاله درصدد بررسی مسئله خدا و تفسیر وجودشناختی او در مکتب «ودانته» می‌باشد. این مکتب، مهم‌ترین و عمیق‌ترین مکتب فلسفی - عرفانی آیین هندو است که مبتنی بر آخرین قسمت‌های «وده‌ها»، به عنوان مقدس‌ترین متون آیین هندو تلقی می‌شود. گرچه در سرودهای آغازین وده‌ها، سخن از ستایش خدایان است، اما در سرودهای پایانی، خدای یگانه حضور می‌یابد و گویی خدایان دیگر، جلوه این خدای واحد بودند. مکتب ودانته نیز بر آخرین بخش‌های وده‌ها، که گرایش به توحید در آن آشکار است، مبتنی شده است. متفکران این مکتب، تفاسیر متعددی در باره خدا و مسئله وحدت وجود ارائه کرده‌اند که مهم‌ترین این تفاسیر، از سوی شنکره و رامنوجه ارائه شده است. شنکره مکتب «ادویته ودانته»، یعنی عدم ثنویت مطلق را پایه‌گذاری و هرگونه دوگانگی میان انسان و خدا را نفی کرده، و به وحدت وجود مطلق معتقد شد. در مقابل، رامنوجه عدم ثنویت را تعدیل کرد که به این دیدگاه، آیین عدم ثنویت تعدیل شده یا «ویشیشته‌دویته» می‌گویند. رامنوجه، تمایز میان انسان و خدا را پذیرفت و از وحدت وجود مطلق فاصله گرفت. به نظریه رامنوجه، «نظریه وحدت مکیف» می‌گویند.

کلیدواژه‌ها: هند، وده‌ها، دوره کلاسیک، مکاتب فلسفی، آستیکه و ناستیکه.

در هر سرزمینی که فلسفه جوانه زده و به رشد و بالندگی رسیده است، در واقع به دنبال پاسخ به پرسش‌های بنیادین آن مردمان دربارهٔ عالم و آدم بوده است. سرزمین هند، نیز از این قاعده مستثنا نیست. در سرزمین هند با چند دوره مواجه هستیم که مهم‌ترین آنها، دوران آیین کلاسیک است، که مهم‌ترین مباحث فلسفی در این دوره شکل گرفته است. این ادوار به صورت فهرست‌وار عبارتند از:

۱. دوران اولیه که به دوران پیش از تاریخ مشهور است (شاتوک، ۱۳۸۱ ص ۲۱).
۲. دورهٔ ودهای از ورود آریایی‌ها که حدود ۱۵۰۰ ق.م بوده است تا شکل‌گیری و تدوین وده‌ها^۱ و براهمنه‌ها^۲ و اوپنیشدها^۳ (همان، ص ۲۳).
۳. دورهٔ کلاسیک تقریباً از ۵۰۰ ق.م تا ۵۰۰ ب.م در این دوره مکاتب فلسفی نه‌گانه^۴ هندی شکل گرفته و به رشد، بالندگی و پختگی می‌رسد.
۴. دورهٔ میانه، از حدود ۵۰۰ م تا ۱۸۰۰ م، ویژگی اصلی این دوره، میانه‌روی در زمینه‌های مختلف از جمله دوری از مناسک‌گرایی و پرهیز از ریاضت شدید می‌باشد.
۵. دورهٔ معاصر؛ یعنی دویست سال اخیر. در این دوره، شاهد جنبش‌های دینی و فرهنگی مانند براهمو سماج و آریا سماج (موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۸۶، ص ۷۸-۷۹؛ شاتوک، ۱۳۸۱ ص ۱۲۰-۱۱۸)، برای بازگشت به خلوص اولیهٔ آیین هندو، یا تمایل به نوگرایی و کنار گذاشتن برخی از باورها، اعمال و مناسک هندویی هستیم (کینزلی، ۱۹۸۲، ص ۲۰-۲۱).

مکتب ودانته

«ودانته»، در لغت یعنی «آخر» و «خاتمه» و «مقصد و مقصود وده‌ها»، در ابتدا به اوپنیشدها این نام اطلاق می‌شد، اما به مرور مدلول آن گسترده شد و به هر اندیشهٔ مبتنی بر اوپنیشدها ودانته اطلاق شد (دندکار، ۲۰۰۵، ج ۱۵، ص ۲۰۷). اوپنیشدها را می‌توان از چند جهت به عنوان پایان وده‌ها تلقی کرد: از جمله اینکه، اوپنیشدها آخرین محصول دورهٔ وده‌ای هستند. دیگر اینکه، شخص در دوران بلوغ فکری و دورهٔ پایانی عمر برای فهم معنای زندگی و اندیشه دربارهٔ راز هستی، سراغ مطالعه اوپنیشدها می‌رود. در نهایت، اوپنیشدها اوج تفکر و نقطهٔ اعلای اندیشه‌ورزی وده‌ای هستند (ساتیش و داتا، ۱۳۸۴ ص ۶۲۷-۶۲۹). ودانته، یکی از مکاتب فلسفی هند است و جزء مکاتب آستیکه است که حجیت وده‌ها را پذیرفته و خداباور است. در ودانته، مفسرانی برای برهما سوتره، که کتاب اصلی آن است، ظهور یافته‌اند. هریک مدعی فهم درست این مکتب شدند. از این‌رو، گرایش‌ها یا مکاتب ودانته‌ای شکل گرفت مانند «شنکره»، «رامانوجه»، «مادهوه»، «والبه»، «نیم‌بارکه» و

لازم به یادآوری است که اساس تفکرات مکتب ودانته، بر محور وده‌های چهارگانه شکل گرفته است؛ یعنی بر اساس قبول حجیت و مرجعیت وده‌ها. اصولاً اکثر اندیشه‌ها و آرای فلسفی در هند، مبتنی بر متون مقدس بوده و

غایت این مکاتب نیز نوعاً مبتنی بر مدار دین است. این مقاله، به یک بررسی کلی، تحلیلی و روشن‌گر می‌پردازیم و امکان ورود انتقادی به محتوای مباحث این مکاتب، مجال دیگری می‌طلبد.

مبانی مکتب ودانته

پیش از بیان مبانی مکتب ودانته، یادآوری این نکته لازم است که این مبانی ضرورتاً اختصاص به مکتب ودانته نداشته، بلکه در مکاتب فلسفی دیگر نیز پذیرفته شده‌اند. هرچند در تفسیر آنها، ممکن است تفاوت‌هایی مشاهده شود.

۱. باور به «کرمه»، یکی از مبانی مکتب ودانته است. کرمه به معنای قانون تأثیر و تأثر عمل است؛ یعنی اعتقاد به اینکه هر عملی تأثیر خاص خود را دارد و همین اعمال و تأثیرات آنها، نوع زندگی بعدی و کیفیت آن را برای انسان‌ها مشخص می‌کند (ر.ک: شایگان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰-۲۱).

۲. اعتقاد به «سمساره» یا «تناسخ» است (ویتمن سیمن، ۱۳۸۲، ص ۶۰)؛ یعنی اینکه انسان در یک چرخه تولد و مرگ مکرر گرفتار است. دلیل گرفتاری در این چرخه، همان اعمالی است که فرد در زندگی قبلی خود انجام داده است.

۳. «اعتقاد به رنج» یکی دیگر از مبانی این مکتب فلسفی است. مراد از «رنج» این است که هر انسانی در زندگی خود، با رنج سر و کار دارد. اما میزان این رنج در نگاه مکاتب متفاوت است. مثلاً، در آیین بودا جهان سراسر رنج است؛ از تولد تا مرگ و اساساً اندیشه خود را بر مفهوم رنج و عوامل آن و امکان رهایی و راه‌های رهایی از رنج بنیان می‌نهد، اما مکتب ودانته، جهان را سراسر رنج نمی‌داند.

۴. مگشه (موکشه) و رهایی از چرخه سمساره به عنوان هدف، یکی دیگر از مبانی این مکتب هندویی است (کانستنت و رایان، ۲۰۰۶، ص ۲۹۲). در همه مکاتب هندویی، اعتقاد به رهایی از رنج وجود دارد، اما راه‌های پیشنهادی این مکاتب برای نجات از رنج مختلف است. درباره رهایی از این چرخه، که «سمساره» یا «سنساره» نامیده می‌شود، مجموعاً سه راه برای و نجات (موکشه) از سوی مکاتب گوناگون ارائه شده است: یکی، راه عمل است که «کرمه مارگه»^۵ نامیده می‌شود. دوم، راه معرفت است که «جنانه مارگه»^۶ نام دارد. سوم، راه عشق و محبت و اخلاص است که آن را «بهکتی مارگه»^۷ می‌نامند. همچنین در برابر این پرسش که آیا رهایی از رنج، یک حالت وجودی است، یا به معنای تمام شدن انسان و خاموشی و عدم است، پاسخ مکاتب، مختلف است. ودانته راه رهایی از رنج را معرفتی خاص می‌داند.

۵. اعتقاد به وجود «جوهر ثابت» یکی دیگر از مبانی این مکتب است. مقصود از «جوهر ثابت»، چیزی است که در پس مظاهر گذران و ظواهر ناپایدار عالم وجود دارد و با عباراتی مانند «آتمن»، «جیوه» و «پوروشه» از آن یاد می‌شود (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۴).

۶. اعتقاد به «فرضیه آوار جهانی» نیز از مبانی مکتب ودانته است. این مکتب معتقد است: دوران منظمی از خلقت و

انحلال آن بر جهان، پی در پی می‌آید و می‌رود. هریک از این ادوار خلقت، چهار مرحله دارد که از عصر طلایی و نیکویی شروع و به عصر تباهی می‌انجامد. (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵).

۷. باور به «رتا» از دیگر مبانی این مکتب است؛ یعنی وجود یک قانون به نام نظم اخلاقی لایزال در عالم هستی می‌گویند. هدف از این قانون، فقط پاسداری از نظم و انضباط حاکم بر عالم نیست، بلکه استقرار عدالت نیز هست.

یادآوری

لازم به یادآوری است در بحث فلسفی، محور استدلال، عقل و برهان است، اما مکتب ودانته^۱ بسیاری از نظریات خود را بر پایهٔ ودها و اوپه‌نیشدها پایه‌گذاری کرده است. البته نظریه‌های فلسفی آن، به گونه‌ای نیست که اگر این منابع غیرعقلی کنار گذاشته شوند، این نظریه‌ها به لحاظ عقلی فرو بریزند، بلکه در کنار نظریات سایر مکاتب قابل ارائه هستند (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۸۸-۸۹).

دوم اینکه، در مکاتب فلسفی هند از جمله در مکتب ودانته، مقاصد و اهداف عملی بیش از اهداف نظری دارای اهمیت برخوردار است؛ زیرا این مکاتب از تاریکی‌ها و زشتی‌هایی که زندگی هندوها را فرا گرفته، ناخرسند بوده و درصدد بوده‌اند که با این اندیشه‌ورزی عقلانی، سرچشمه و منشأ این پلیدی‌ها و شرور را پیدا کنند (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۹۸).

خدا در مکتب ودانته

در مکتب ودانته، باور به خدا از متون مقدس سرچشمه می‌گیرد. بیشتر مردم باور به خدا را به صورت غیرمستقیم، بر اساس گواهی این متون می‌پذیرند. البته در ادامهٔ کار این معرفت‌حصولی، می‌تواند تبدیل به معرفت حضوری شود. این مکتب سعی می‌کند ثابت کند که همهٔ عبارات اوپه‌نیشدها، اگر درست تفسیر و تأویل شود، درصدد توجیه یک اصل هستند و آن اصل «وحدت وجود» است. این مکتب، کامل‌ترین و متشروع‌ترین مکتب از مکاتب شش‌گانهٔ فلسفی آستیکه است که حجیت وده‌ها را پذیرفته و نیز مکتبی خدا باور و توحیدی است. ودانته، بهترین نمونهٔ سنت اصیل هندو و وارث شرعی کیش براهمنی است (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۶۵). حکیمی به نام *بادرایانه* کتاب سوتره‌های ودانته را با نام «برهما سوتره» نوشته که از منابع این مکتب است و مشتمل بر قواعد و کلمات قصار بسیار کوتاه و مشکل هستند. این کتاب، که آموزه‌های اوپه‌نیشدها را به نظم و سامان درآورد، دارای چهار بخش است: ۱. پیوستگی و انسجام تعالیم اوپه‌نیشدها؛ ۲. عدم تناقض در مبانی نظری و قواعد منطقی این تعالیم؛ ۳. وسایل نیل به مشاهده و تجلی؛ ۴. دستاوردهای مشاهده و تجلی. بادرایانه، یک قرن قبل از میلاد می‌زیسته است. مفسرانی برای این مکتب و برهما سوتره ظهور یافته‌اند و هریک، مدعی فهم درست این مکتب شدند. لذا مکاتب ودانته‌ای شکل گرفت. مانند «شنکره»، «رامانوجه»، «مادهوه»، «ولبه»، «نیم‌بارکه» و ... (ساتیش و داتا، ۱۳۸۴، ص ۶۳۱).

در مکتب ودانته، اعتقاد به وجود خدا نسبت به مکاتب دیگر در اوج قله قرار دارد. حقیقت خدای یگانه پذیرفته شده است، گرچه در برخی از گرایش‌ها و تفاسیر، عده‌ای از مفسران این مکتب به تجلیاتی هندویی برای خدا قائل هستند. اختلاف مکاتب ودانته درباره رابطه نفس با خداست. درباره ارتباط نفوس انسانی و خدای متعال، تفاسیر متعددی ارائه شده است که دو تفسیر از همه مهم‌تر است: یکی نظریه «وحدت وجود» و دیگری نظریه «اتحاد وجود» (ساتیش و داتا، ۱۳۸۴، ص ۶۳۲). توضیح اینکه برخی مانند مادهوه معتقدند: نفس و خدا دو ماهیت کاملاً جداگانه‌اند. به این دیدگاه دوگانه انگاری یا «دویت» می‌گویند. برخی دیگر، مانند سُکره، خدا و نفس را یکی می‌پندارند. به این دیدگاه وحدت انگاری یا «آدویت» گفته می‌شود. برخی نیز مانند رامانوجه، رابطه خدا با نفس را رابطه جزء و کل می‌دانند. شاید بتوان با مسامحه این دیدگاه را «وحدت‌انگاری مکیف» نامید (همان، ص ۶۳۲).

یادآوری این نکته ضروری است که دیدگاه‌های بسیار دیگری نیز درباره رابطه نفس با خدا وجود دارد که از محور این بحث خارج است. از نظر معرفت‌شناسی در مکتب ودانته، انسان می‌تواند به معارف گسترده و عمیقی دست یابد. از جمله به معرفت حضوری وحدت «آتمن» (نفس انسانی) و «برهمن» (حقیقت مطلق)، بر طبق برخی تفاسیر (کیشیتی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۳) و یا اتحاد «آتمن» و «برهمن»، بر اساس برخی تفاسیر دیگر. بنابراین، از نظر معرفت‌شناسی در مکتب ودانته انسان می‌تواند به معارف گسترده و عمیقی دست یابد از جمله به معرفت حضوری وحدت «آتمن» (نفس انسانی) و «برهمن» (حقیقت مطلق) بر طبق برخی تفاسیر (همان) و یا اتحاد «آتمن» و «برهمن» بر اساس برخی تفاسیر دیگر.

در مکتب ودانته، علت پیدایش جهان نیاز برهمن نیست، بلکه از خلفت جهان به یک ذوق هنری تعبیر کرده‌اند که منجر به ایجاد یک شاهکار هنری شده است که هدف آن، حس زیبایی‌طلبی و جمال‌خواهی است (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۵۳).

راه نجات در مکتب ودانته

در این مکتب، راه‌هایی از چرخه سمساره، معرفت است؛ آن هم معرفتی خاص. مکتب ودانته، کسانی را که گمان می‌کنند تنها با انجام مناسک می‌توانند به نجات برسند، سرزنش می‌کند (ساتیش و داتا، ۱۳۸۴، ص ۶۴۵-۶۴۶). معرفتی که موجب نجات از سمساره است، همان معرفت نسبت به برهمن یا آتمن و «وحدت» یا «اتحاد» آن دو است. این اختلاف (وحدت وجود آتمن و برهمن یا اتحاد آتمن و برهمن)، نیز ناشی از تفاسیری است که از سوی اندیشمندان این مکتب ارائه شده است که در ادامه این تفاسیر بررسی خواهند شد.

وحدت وجود

ریشه اندیشه وحدت وجود را می‌توان در سرودهای ریگ وده از جمله در «پوروشه سوکته» مشاهده کرد. در این سروده، همه هستی و وجود، اجزای یک موجود و شخص بزرگ هستند که حضوری فراگیر در عالم دارد و تمام

هستی را فراگرفته و خود منز و متعالی است (ریگ وده، ۱۰۹۵) این دیدگاه را می‌توان «پانن تیسسم» یا «همه در خدایی» نامید. این اصطلاح، با مکتب ودانته سازگار است که همه چیز را در خدا می‌داند، اما خدا را بالاتر و والاتر از همه می‌داند. در سرود دیگری به نام «ناسادی یاسوکت» (ریگ وده ۱۰۱۲۹)، با مفهوم مطلق غیرشخصی مواجه هستیم که توصیف‌ناپذیر است:

در آغاز نه نبودن بود، نه بودن، نه هوا بود و نه آسمان آن سوی آن...، آن که این آفرینش از اوست، خواه او آن را بنا کرده باشد و خواه نکرده باشد، آن که برترین بینا در برترین آسمان است، او به راستی آن را می‌داند، یا شاید که نمی‌داند.

در اوپه‌نیشدها، که از مهم‌ترین منابع مکتب ودانته است، پرسشی دربارهٔ چیستی حقیقت مطرح می‌شود. همان حقیقتی که در همه هستی حضور دارد و بر آن مسلط است. نام این واقعیت گاهی «برهمن»، گاهی «آتمن» و گاهی «سات» یا «وجود» است. توصیفات مشابهی از این سه صورت می‌گیرد که نشان از وحدت یا اتحاد این سه واقعیت در اوپه‌نیشدها دارد. حتی گاهی به صراحت گفته می‌شود که این نفس، همان برهمن است (ر.ک: ساتیش و داتا، ۱۳۸۴، ص ۶۴۳).

در اوپه‌نیشدها، گاهی خالق عالم، «برهمن» و گاهی «آتمن» است که در ابتدا تنها بوده و تصمیم به خلقت می‌گیرد و از وحدت کثرت زاییده می‌شود. اما آیا این کثرت، که عالم باشد، واقعی است، یا نمود و ظهور و تجلی است؟ برای پاسخ به این پرسش «بادرینه» کتاب برهما سوتره را نگارش کرد. اما به دلیل موجز بودن و دشواری این کتاب، شروچی بر این کتاب نوشته شد. تفاسیری از کلمات قصار بادرینه صورت گرفت که از میان آنها، دو مکتب «ادویته ودانته» و «ویشیشته دویته» از همه معروف‌تر هستند. مؤسس اولی شنکره و مؤسس دومی رامانوجیه است. در ادامه دیدگاه آنها بررسی می‌شود.

دیدگاه شنکره

شنکره (Shankara)، از جمله مفسران مکتب ودانته در قرن هشتم میلادی (متولد ۷۸۸ م / متوفای ۸۲۰ م) است که مکتب «آدویته ودانته» را پایه‌گذاری کرد (فریدهلم، ۱۳۸۵، ص ۲۶۳). دربارهٔ زندگی او، اطلاعات دقیقی در دست نیست. گویا تنها ۳۲ سال در این جهان زیسته است. در اهمیت او همین بس که مکتب ودانته، بیشتر با او و آثار علمی و شرح‌های او بر اوپه‌نیشدها شناخته می‌شود (دندیکار، ۲۰۰۵، ج ۱۵، ص ۲۱۰). بعد از شنکره، شاگردان او تلاش کردند که اندیشه‌های او را تبیین کنند و مبنای عقلانی‌تری برای آن بیابند، اما در این هدف توانستند به تفسیر واحد و هماهنگی برسند و دچار اختلاف شدند و در میان آنان، دو مکتب به وجود آمد (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۹۷). آثار متعددی را به او نسبت داده‌اند که مهم‌ترین آنها، شرح بر متون مقدس هندی، به‌ویژه اوپه‌نیشدهای اصلی است.

شنکره گرایش اوپه‌نیشدها به یکتاپرستی را بسط و ترویج داد و اساس عالم را برهمن دانست و معتقد شد: برهمن در بعد تنزیهی و جنبهٔ لایتناهی خود، به هیچ صفتی موصوف نیست. تنها با صفات سلبی می‌توان آن

را بیان کرد. او قایل به عدم ثنویت مطلق است و هیچ‌گونه دوگانگی بین انسان و خدا را نمی‌پذیرد. «آدویت» به معنای «نه‌دوگانه» می‌باشد. در تفکر او، پدیدارها، حالات و خدایان همگی پندار و خیال برهمن هستند؛ یعنی وجودی منحاز از برهمن ندارند(سنسکاره کاریا، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۱۰)، لذا نجات از چرخه «سمساره»، عبارت می‌شود از: رفع این توهم و فهم وحدت آتمن و برهمن(شایگان، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۸۵-۷۸۳)؛ زیرا از نظر شنکره، روح انسان بر اثر جهل، خودش را با بدن (لطیف یا خشن) یکی یا یگانه می‌پندارد و فراموش می‌کند که او واقعاً برهمن است. لذا مانند موجودی متناهی رفتار می‌کند. اما اگر از این جهل رها شود و بداند که شعور محض و خالص است و از همه جزئیات مبراست و با برهمن، که جوهر و نفس هستی است، یکی است و جز برهمن موجودی در عالم وجود ندارد، نجات یافته، و به سعادت و سرور ابدی و نامتناهی نایل می‌شود. پس راز هستی، چیزی جز همانندی محض آتمن و برهمن نیست.

از نظر شنکره، برهمن متعلق شهود است، نه ادراک حسی(سروپالی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۸۰). جهان نه یک واقعیت، بلکه یک ظاهر و نمود است که خدا با قدرت خلل‌ناپذیر و جادویی‌اش(مایا) آن را به نظر ما واقعی جلوه می‌دهد. جهل ما به حقیقت «واحد» و «احد» برهمن، سبب می‌شود که ما اشیای متکثر را به جای برهمن می‌پنداریم. اگر دیدگاه متکثر داشته باشیم، خدا را خالق عالم می‌پنداریم. اما اگر به وحدت وجود برسیم، غیر از خدا هیچ موجودی نیست. لذا دیگر خالقیتی مطرح نمی‌شود(ساتیش و داتا، ۱۳۸۴، ص ۱۶۵-۱۶۴). دیدگاه اول، مربوط به انسان‌های به اشراق نرسیده است. در این دیدگاه، خدا ساگونه برهمن، یا «ایشوره»، به معنای خدای برگزیده است(همان، ص ۷۰۷). اما در دیدگاه دوم، جهان نمودی از برهمن است و وجود واقعی ندارد. در این دیدگاه، خدا نامتعین و بی‌تشخص است. لذا «نیرگونه برهمن» یا برهمن فاقد هرگونه کیفیت نامیده می‌شود(همان، ص ۷۰۹-۷۰۷). به عبارت دیگر، برهمن یگانه وحدت و برترین حقیقت است(سنسکاره کاریا، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۳۲۹). در این دیدگاه، تمایزی بین انسان و خدا نیست، حقیقت غایی به این معنا، خلأ و یا نیستی صرف نیست، بلکه سرشار از هستی و به تعبیر دقیق‌تر، هستی ناب است(سروپالی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۸۰).

مکتب ودانته، بر کتب مقدس یعنی ودها و اوپه‌نیشدها متکی است. در اوپه‌نیشدها نیز سخن از آفرینش عالم به میان آمده است. لازمه آن، کثرت در عالم و توصیف برهمن به عنوان خالق است. از سوی دیگر، اگر انسان به مشاهده برهمن نایل شود، همه اشیای کثیر در عالم در وجود او محو و ناپدید می‌گردند. حال چگونه می‌توان این دو بیان اوپه‌نیشدها را با هم جمع کرد؟ شنکره، از جمله کسانی است که تلاش می‌کند این مشکل را حل کند. او بر این نکته تکیه می‌کند که خلقت جهان به‌مثابه یک نمایش است که برهمن آن را با قدرت جادویی خویش، یعنی «مایا» به نمایش در می‌آورد و هنگامی که انسان برهمن را شناخت و به مشاهده او نایل آمد، این کثرت ناپدید شده، و معلوم می‌شود که جهان امری غیرواقعی بوده که واقعی به نظر می‌رسیده است(ساتیش و داتا، ۱۳۸۴، ص ۶۶۵). از نظر شنکره، «مایا» قدرت خداست، اما این قدرت خلاقیت، صفت ذاتی خدا نیست که دائمی و پایدار باشد، بلکه

اراده‌ای آزاد است که هرگاه لازم نباشد، خدا آن را به کار نمی‌برد. خردمندی که فریب دنیا را نمی‌خورد و می‌فهمد که آنچه می‌بیند نمودی بیش نیست، نیازی ندارد که خدا را به کارگیرنده این قدرت توهم‌ساز بداند.

شنکره، برای اینکه وجود کثرات را توجیه کند و وحدت را بر کرسی بنشاند، می‌گوید: وجود خاص و محض که علت مشترک همه کثرات است و در اشکال و صورت‌های متعددی ظهور می‌یابد، خود موجودی بی‌صورت است. گرچه در اشیای قابل تجزیه ظاهر می‌شود، اما خودش بسیط و غیرقابل تجزیه است. همچنین در اشیای متناهی ظهور می‌یابد. اما خود نامتناهی است. این موجود همان برهمن است و تنها موجود عالم هستی است (ساتیش و داتا، ۱۳۸۴، ص ۶۸۳). برهمن تا هنگامی که در مقام تنزه و بی‌تعیین خود، حضور دارد، قابل شناخت نیست، اما هنگامی که در کسوت اسماء و صفات و در مقام خالقیت تجلی می‌کند، قابل شناخت می‌شود. بنابراین، شنکره هیچ‌گاه اصل تکثر ارواح را نپذیرفت و آتمن را حاصل جمع تمامی ارواح ندانست، بلکه آتمن جوهری است کلی و وصف‌ناپذیر و روحانی، که نه فاعل است و نه منفعل و در بند خودآگاهی و انیت محصور نمی‌شود، بلکه ناظر مطلق و شاهد بی‌مانندی است که عین برهمن است و چیزی غیر از آن نیست (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۸۴).

ارتباط برهمن و عالم، ارتباطی یک‌طرفه است. برهمن، علت فاعلی و مادی عالم است، اما جهان برهمن نیست. بین این دو پیوستگی جوهری وجود ندارد، بلکه ارتباط این دو، همانند نسبت سایه به درخت و موج به دریاست. برهمن، نامتناهی بر اثر توهم نسبیت می‌یابد و به چهار مرتبه وجود تنزل می‌کند: ۱. عالم بیداری؛ ۲. عالم رؤیا؛ ۳. عالم خواب عمیق؛ ۴. مقام بی‌مقامی خود آتمن که هرگز ظاهر نمی‌شود. این تعینات، در عالم صغیر به صورت تعینات پنج‌گانه ظهور می‌کند: ۱. قشر طعام؛ ۲. قشر نفس؛ ۳. قشر ذهن؛ ۴. قشر عقل؛ ۵. سایر قشرها. این تعینات، حجاب و پرده‌ای می‌شود که ما نور باطن خویش را نبینیم. نادانی و جهل در عالم کبیر، به صورت قوه متخیله «مایا» و توهم جهانی و در عالم صغیر، به صورت جعل و نادانی «اودیا» ظاهر می‌شود. نادانی، همان عجز و ناتوانی ما برای تشخیص و تفکیک واقعیت از غیر واقعیت است (همان، ص ۷۸۶ و ۸۳۴).

دلیل بر وجود برهمن، معرفت انسان (آتمن) به خودش است؛ یعنی هر کس حقیقت وجود خود را بشناسد، به معرفت «برهمن» که حقیقت هستی است، دست می‌یابد. حقیقت انسان، همان روح اوست که شعور و آگاهی است. حقیقت برهمن نیز شعور و آگاهی نامتناهی است که خود مبین ذات خود است (ساتیش و داتا، ۱۳۸۴، ص ۷۲۲). از این رو، در مکتب ودانته گفته می‌شود: خود را با خود و در خود بجوید. بدین ترتیب، تمام قیودی که میان «تو» و «آن» موجود بوده، از میان می‌رود و رابطه مستقیم و بی‌واسطه تو و او باقی می‌ماند (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۱۴). و در واقع، با شناخت خود به شناخت برهمن می‌رسیم.

دلیل شنکره، بر توهمی و غیرواقعی بودن کثرت این است که جهان محسوس در حال تغییر است؛ و هیچ امر متغیری حقیقی نیست. دلیل دیگر اینکه، جهان پر از تناقضات است. لذا نمی‌تواند حقیقی باشد (سنسکاره کاریا، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۳۲۹). البته شاید با توجه به مجموع بیانات شنکره، بتوان به این نکته رسید که او عالم خارج و کثرات را نه

حقیقی می‌داند و نه غیرحقیقی، بلکه عالم خارج صرف نموده است (سنسکاره کاریا، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۳۳۳-۳۳۴)؛ یعنی جهان پدیداری چیزی جز نام و صورت نیست که بر شالوده حقیقت مطلق یعنی برهمن استوار است.

دیدگاه رامانوجه

در مکتب ودانته شخص دیگری به نام رامانوجه (Ramanuje) ظهور کرد. او فردی از طبقه براهمن‌ها و مربوط به قرن یازدهم و دوازدهم میلادی است (متولد ۱۰۱۷ یا ۱۰۲۷ م). رامانوجه اولین استاد بزرگی است که علیه شنکره قیام کرد. او تعلیمات خود را از حکیمی که پیرو مکتب شنکره بود، فرا گرفت، اما گرایش شدیدی به پرستش «ویشنو» داشته و به آیین بهاگاواتا و به طریقه عشق و محبت علاقه می‌ورزید. رامانوجه، از یکسو تحت تأثیر یک سلسله از تفاسیر «براهما سوتره‌ها» بوده است. از سوی دیگر اشعار «آلوارها» (۱۲ مرد شاعر مقدس) که در مدح و ستایش «ویشنو»، به زبان تامیلی انتشار یافته بود، در تکوین آیین وی مؤثر بوده‌اند. آثار متعددی را پدید آورد که از مهم‌ترین آنها، شرح او بر «براهما سوتره» است که به «شری بهاشیه» معروف است.

رامانوجه، وجود را به سه مقوله تقسیم می‌کند: ۱. برهمن؛ ۲. عالم ارواح، هوشیاری و آگاهی؛ ۳. عالم مادی و بی‌جان. به عبارت دیگر، برهمن دو ظهور دارد: یکی، به صورت عالم روحانی. دیگری، به صورت عالم مادی و جسمانی. این دو عالم، مانند خود برهمن واقعی، عینی و ابدی هستند. به این دیدگاه، آیین عدم تثویت تعدیل شده یا «ویشیشته دویته» می‌گویند. رامانوجه معتقد است: خدا یگانه واقعیت هستی است (دندکار، ۲۰۰۵، ج ۵، ص ۲۱۴). اما متشکل از اجزاء است و در وجود خدا، بسیاری از اشیای مادی بی‌شعور و موجودات و ارواح با شعور حضور دارند و جان‌های ما و جهان واقعی، به مثابه تن خدا هستند (کیشیتی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴). رامانوجه با این اندیشه، که خدا وجود محض و بدون صفت و کیفیت باشد، به شدت مخالف بود (داسکوپتا، ۱۹۹۹، ج ۳، ص ۲۰۰). او خدا را دارای صفات متعالی علم مطلق، قدرت مطلق و... می‌دانست. به اعتقاد او، نفی کیفیات از حقیقت یگانه محض، در برخی از عبارات متون مقدس، به معنای نفی کیفیات نامطلوب است. اشاره به یگانه واحد، به این معناست که جهان هیچ علت دومی، که در عرض برهمن باشد، ندارد؛ نه اینکه وحدت او به این صورت باشد که هیچ کیفیتی نداشته باشد (همان، ج ۳، ص ۱۹۵). البته رامانوجه، تعیین و تمایز خداوند از مخلوقات را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که تعارضی با عدم تناهی، تمایز و مقام الوهیت خداوند نداشته باشد (رادا کریشنه، ۲۰۰۱، ج ۲، ص ۶۸۲-۶۸۵).

از نظر رامانوجه، خدا جهان را از خودش می‌آفریند (ساتیش و داتا، ۱۲۸۴، ص ۱۶۸-۱۶۷). این دیدگاه را می‌توان «همه در خدایی» (pantheism) نامید. پس، خدا علت فاعلی و مادی جواهر و ارواح و نیز عالم مادی و بی‌جان است (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۹۲).

در دیدگاه او، ماده بی‌شعور اولیه که در خدا حضور دارد، همان پراکرتی به معنای اصل و ریشه است و واقعیتی نامخلوق و فرازمانی است. اما جزئی از وجود خدا و تحت کنترل و هدایت اوست. این ماده بی‌صورت، با اراده الهی به

سه عنصر آب، آتش و خاک تبدیل می‌شود. این عناصر، دارای سه کیفیت شادی، لذت و درخشندگی (ستوه)، فعالیت، اندوه و درد و رنج (رجس) و بی‌تفاوتی، سستی و تنبلی (تمس) هستند. از ترکیب عناصر سه‌گانه، با نسبت‌ها و کیفیت‌های گوناگون اشیای مادی جهان پدید می‌آیند (چاندرا و داتا، ۱۳۸۴، ص ۷۴۹). بنابر این، *رامانوجه* خدا را خالق عالم و موجودات را واقعی می‌داند (سنسکاره کاریا، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۸۸). از جمله دلایل *رامانوجه*، بر واقعی بودن کثرت این است که مایا هم در رؤیا اشیایی را مشاهده می‌کنیم و هم در خواب. آنچه در رؤیا مشاهده می‌شود، مایای محض است؛ چون ویژگی آنها با اشیایی که در بیداری مشاهده می‌شوند، تفاوت دارند. لذا اشیای عالم خارخ حقیقی هستند (همان، ص ۸۶) دلیل دیگر اینکه، خدا موجودی حقیقی است و علت او نیز حقیقی است، بنابراین، جهان به عنوان مخلوق او نمی‌تواند وهمی یا خیالی باشد (بارتلی، ۲۰۰۲، ص ۷۴).

ارتباط برهمن با عالم، یا نسبت عرض به جوهر است، یا نسبت علت به معلول است و یا نسبت محیط به محاط است؛ یعنی نظام ارواح محدود، قائم به روحی است که محیط بر آنهاست (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۸۴).

رامانوجه مانند *شنکره* یگانه هدف برهمن از خلقت این عالم را که مطابق اراده او بنا شده و ترکیبی از روح و ماده است و پر از موجودات رنگارنگ است، نوعی لعب و سرگرمی دانسته و می‌گوید: چنان که سلطانی شجاع و مقتدر، که هفت اقلیم در قلمرو سلطه اوست، از برای تفریح و سرگرمی، خویش را با توپ بازی مشغول می‌کند. همچنان برهمن، که هدفی جز بازی و تفریح ندارد، جهانی را بنا به خواست اندیشه خویش در آنی ظاهر می‌سازد، حفظ می‌کند و از بین می‌برد (همان، ص ۸۵۳-۸۵۴). برهمن هم علت فاعلی عالم و هم علت مادی آن است.

رامانوجه، در پاسخ به این پرسش که اوپه‌نیشدها منکر کثرت اشیا هستند و این چگونه با اعتقاد به واقعیت اشیا سازگار است، می‌گوید: اوپه‌نیشدها منکر واقعیت اشیا کثیر نیستند، بلکه می‌خواهد بگوید: برهمن در همه اشیا عالم حضور دارد و اشیا وابسته به برهمن هستند و هیچ استقلالی ندارند. پس، اوپه‌نیشدها منکر استقلال اشیا از خدا هستند، نه منکر وجود مستقل و واقعی آنها.

رامانوجه، بر خلاف *شنکره* «مایا» را به معنای قدرت شگفت‌انگیز و خلاق خداوند می‌داند، نه صرفاً یک قدرت برای شعبده‌بازی و نمایش متوهمانه کثرت؛ زیرا وی به حقیقی بودن جهان مادی و ارواح باور دارد و متعلقات شناخت را موجود می‌داند، اما موجودات وابسته که استقلال از برهمن ندارند.

از آنجا که *رامانوجه*، وحدت برهمن و آتمن را به معنایی که *شنکره* بیان می‌کرد، قبول ندارد و «نیرگونه برهمن» *شنکره* را که فراتر از هر توصیفی است و تعیین نمی‌یابد، موضوع بینش و کوشش دینی نمی‌داند (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۲). لذا ظاهر برخی از عبارات اوپه‌نیشدها، را که موهم وحدت است، توجیه می‌کند. از جمله عبارتی که می‌گوید: آن تو هستی (Tat tvam asi) را این‌گونه توجیه می‌کند که منظور از «آن» خدای عالم مطلق و قادر مطلق است که هستی را آفریده و منظور از «تو» آن خدایی است که به صورت انسان یا روح تجسد یافته درآمده است. در اینجا، بین خدای دارای یک سری کیفیات و صفات، با خدای دارای کیفیات و صفات دیگر، نسبت همانندی وجود دارد؛

یعنی وحدت در ذات به رغم تفاوت داشتن در کیفیت‌ها. از این رو، به فلسفهٔ *رامانوجه* همانندی یا وحدت مُکِّف می‌گویند (ساتیش و داتا، ۱۳۸۴، ص ۷۶۴).

رامانوجه، استدلال شکره را رد کرده، می‌گوید: ناپایداری اشیا و تناقضات آنها دلیل بر وهمی بودن آنها نیست، بلکه نشان ازلی نبودن آنهاست و ناپایداری آنها به تناقض نمی‌انجامد (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۸). آگاهی از بودن یک شیء در زمانی و نبودن آن در زمان دیگر، نشان تناقض نیست، بلکه نمایان‌گر تفاوت است؛ تناقض هنگامی رخ می‌دهد که آگاهی ما به بودن و نبودن یک شیء، در زمان و مکان واحد تعلق بگیرد. در متون مقدس نیز تفاوت‌ها و تمایزها آمده است و خدا، جهان را با همین تفاوت‌ها آفریده و به آنها جزا و پاداش می‌دهد (سنسکاره کاریا، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۴۷).

رامانوجه، ارتباط نفس و خدا را ارتباط جزء و کل می‌داند؛ یعنی در وجود خدا موجودات و ارواح با شعور حضور دارند و اگر چه با خدا از نظر ماهیت تفاوت دارند، اما به صورت دائمی با خدا مرتبط و به او وابسته هستند. مانند رابطهٔ جزء با کل و علت با معلول و صفت با ذات خود. بنابراین، همان‌گونه که هرگز کل، جزء نمی‌شود و ذات، صفت نمی‌شود، برهمن نیز هرگز تبدیل به نفس نمی‌شود و با نقایص و کاستی‌های نفس مواجه نمی‌شود.

از نظر *رامانوجه*، اسارت انسان و گرفتاری او به معنای محدودیت او در این جسم مادی است و علت آن جهل انسان است، گویی انسان غیر از بدن نیست و روح و بدن را یکی می‌پندارد. درحالی‌که روح سرمدی، فرازمانی و باقی است، اما جسم مادی و مرکب، لذا فانی است. پس با رفع این جهل و معرفت حاصل از ودانته، زمینهٔ رهایی و آزادی حاصل می‌شود و با جدایی روح از بدن، آزادی محقق شده و شخص از چرخهٔ سمساره رها می‌گردد. البته انجام فرامین و احکام تعبدی، بدون چشم داشت و توقع پاداش، کرمه‌های متراکم‌شده را نابود کرده، و انسان را برای نیل به معرفت کامل یاری می‌رساند (ساتیش و داتا، ۱۳۸۴، ص ۷۷). بنابراین، صرف مطالعهٔ اوپنیشدها برای رهایی کافی نیست، بلکه نیازمند یک سلسله اعمال و مراقبه و یاد همیشگی خداست که سبب علم حضوری به خدا و نیل به رهایی می‌شود. البته خداست که پاداش اخلاص و سرسپردگی بنده را می‌دهد و او را نجات می‌دهد.

رامانوجه معتقد است: بعد از نجات، تشخیص ذات انسان باقی می‌ماند. لذا بین برهمن و آتمن، یک پیوند برقرار می‌شود که همان اتحاد برهمن و آتمن است، نه وحدت برهمن و آتمن که شکره معتقد بود.

نتیجه‌گیری

با تأمل در مکتب فلسفی ودانته، به دست می‌آید که در این مکتب تأملات نسبتاً عمیقی دربارهٔ عالم و آدم صورت گرفته است. این مسایل با رویکردهای منطقی - فلسفی و عرفانی و تحلیلی بررسی شده است. در مکتب ودانته «برهمن و آتمن» به‌منزلهٔ دو ستون بنیادین است که این مکتب فلسفی بر آن استوار شده است. ادعا بر این است که در این مکتب، خالق و مخلوق یکی هستند. بین آنها تمایز و دوگانگی نیست. گرچه تفاسیر متعددی در این مکتب برای ارتباط «برهمن و آتمن» ارائه شده که مهم‌ترین آنها مربوط به شکره و *رامانوجه* است. شکره تفسیری

وحدت‌گرایانه از ارتباط برهمن و آتمن ارائه می‌کند. اما *رامانوجه*، به اتحاد آتمن و برهمن معتقد است و وجود کثرات را پذیرفته و تفسیر خاص خود را از ارتباط برهمن و آتمن ارائه می‌کند. مکتب ودانته، تلاش می‌کند نشان دهد که همه صفات و کثرات در این عالم کون و فساد پدید می‌آیند و به منزله حجاب‌هایی هستند که میان حق و خلق قرار می‌گیرند و فروغ بالا را در سطح هزاران آئینه منعکس می‌کنند. آدمی می‌اندیشد که اشیا از هم متمایز هستند و وجود مستقلی دارند و قائم به خودند، درحالی‌که در دیده عارفان، کثرات به مثابه آئینه‌ای است که برهمن در آن منعکس شده و این آئینه «نمود بی بود» حقایق معنوی است که در سطح محسوسات متجلی شده است. همه تلاش ودانته در این است که ما را از این سراب و وهم این افکار بی‌بود، آزاد سازد و توجه ما را به مبدأ فیض عالم، که در کنه وجود ما نیز جاری است، معطوف سازد (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۰۸-۸۰۷).

دستاوردهای این مکتب قابل مقایسه با دستاوردهای فلسفی و الهیاتی سایر مکاتب است. جالب اینکه این تأملات، هم‌زمان با تلاش‌های فکری فلاسفه و عرفا در فرهنگ‌ها و ادیان دیگر بوده است. ما در زمینه عرفان، مباحث متعددی از جمله بحث وحدت وجود که در حکمت و عرفان اسلامی طرح شده، در میان اندیشمندان این مکتب فلسفی و عرفانی هند مشاهده می‌کنیم. از این رو، جای تحقیقات تطبیقی متعددی وجود دارد که داد و ستدها و وجوه تشابه و تمایز، مباحث فلسفی و عرفانی هندی، با حکمت و فلسفه اسلامی و نیز با فلسفه غرب به انجام برسد.

پی‌نوشت‌ها

۱. «وده» در لغت، به معنای دانش است. اینها در ابتدا به صورت شفاهی سینه به سینه نقل می‌شده و به صورت سرودهای مذهبی بوده و در سال‌های بعدی، به صورت مکتوب درآمده است که مهم‌ترین آنها ریگ وده است. سه وده دیگر عبارتند از: سامه وده، یجور وده و اتهروه وده. به ودها «شروتی» یعنی وحی و الهام و علوم مقدس موروثی نیز اطلاق می‌کنند (ر.ک: کانستنت، جونز، جیمز و دی‌راین، ۲۰۰۶، ص ۴۸۰-۴۸۲).
۲. «براهمنه‌ها» رساله‌هایی هستند که ناظر به شیوه‌های انجام وظایف دینی و مناسک مذهبی هستند. در این نوشته‌ها، که پس از وده‌ها به وجود آمده‌اند، وظایف هریک از طبقات چهارگانه هندی را بیان می‌کنند. براهمنه‌ها در مدت زمانی طولانی (۸۰۰ ق.م تا ۳۰۰ ق.م) نوشته شده‌اند. ریگ وده و یجور وده، دارای دو براهمنه و سامه وده و اتهروه وده هریک به ترتیب دارای هشت و یک براهمنه هستند.
۳. «اوپه نیشدا» به معنای نشستن در حضور و نزدیک معلم است. اوپه نیشدها مجموعه آثاری است که راه رسیدن به حقیقت را می‌نمایاند. این نوشته‌ها توسط روحانیون و براهمن‌های گمنام اهل ریاضت به وجود آمده است. ویژگی این متون و دوره پیدایی آنها، بر خلاف دوره پیشین، دوری از شعایرگروی و تمایل به تجارب عرفانی شخصی است. لذا در آنها دستورالعملی برای انجام مناسک وجود ندارد، بلکه به دنبال شناخت حقیقت متعالی هستند.
۴. این مکاتب نه‌گانه، به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: مکاتب آستیکه، که شش مکتب هستند. مکاتب ناستیکه که سه مکتب است. مکاتب آستیکه که مرجعیت وده‌ها را پذیرفته‌اند و نگاه مثبت به آنها دارند، عبارتند از: نیایه، وی‌شیشکه، سانک‌هییه، یوگه، می‌ماسه، ودانته. اما مکاتب ناستیکه، که مرجعیت وده‌ها را نپذیرفته‌اند، عبارتند از: ۱. مکتب مادی‌گرایی چارواکه؛ ۲. مکتب جینه؛ ۳. مکتب بودا(ساتیش و داتا، ۱۳۸۴، ص ۸۵ پاورقی).
۵. کرمه به معنای عمل و مارگه در زبان هندی به معنای راه، جاده و خیابان است.
۶. طرفدار راه معرفت هستند، تفاسیری برای این معرفت ارائه کرده‌اند. مانند معرفت به اینکه عالم توهم محض است و جز «برهمن» یعنی حقیقت مطلق چیزی وجود ندارد. این همان وحدت وجود محض است. برخی هم این معرفت را به معنای فهم اتحاد «برهمن و آتمن» یعنی اتحاد حقیقت مطلق و من انسانی دانسته‌اند.
۷. بهکتی به معنای عشق و محبت و دلدادگی به یکی از خدایان هندی است تا او در اثر این دلدادگی، شخص را به نجات و رهایی برساند. در این راه سوم نیز مکاتب و گرایش‌هایی ظهور کرده است.
۸. واژه «می‌مانسا» به معنای تحقیق و تعمیق و ژرف اندیشیدن است. این واژه در ادبیات مقدس هندوها راه یافته است. مقصود از آن، توجه خاص و اهتمامی است که از دیدگاه براهمنان برای تفسیر و تعبیر الفاظ و واژه‌های وده‌ای و تأویل مراسم عبادی مصرف داشته‌اند. مکتب می‌مانسا به طور عمومی دو هدف داشته و بر حسب اینکه متوجه وظایف و تکالیف شرعی بوده، به «پوروه می‌مانسا» یا می‌مانسای اولی معروف شده است. و اگر به غور و بررسی در ماهیت برهمن می‌پرداخته که دیده به معرفت برهمن لایتنه‌ای می‌گشوده است، به «وتارامی‌مانسا» یا می‌مانسای دوم معروف شده است. وجه تشابه این دو در این است که هر دو از ادبیات مقدس وده‌ای سرچشمه گرفته‌اند، ولی موضوعات تتبع آنها متفاوت است، اما مکمل یکدیگر هستند و نسبت آثار این دو گرایش همانند نسبت براهمنه‌ها و اوپه‌نیشدهاست؛ یعنی نسبت طریق مراسم عبادی و رفتار است نسبت به معرفت و اشراق. کلمه اولی و دومی در می‌مانسا اشاره به تقدم منطقی و رفعت دومی نسبت به اولی دارد نه تقدم زمانی.

منابع

- تاپار رومیلا، ۱۳۸۷، *تاریخ هند*، ج ۱، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، قم، نشر ادیان.
- تارا چند، *گزیده ریگ وده*، ترجمه جلالی نائینی، تهران نشر نقره، ۱۳۷۲
- دارا شکوه، *اوپه نیشد(سراکبر)*، تصحیح تارا چند، ترجمه جلالی نائینی محمدرضا، تهران، انتشارات علمی.
- ساتیش چندرا چاترجی و دریندا موهان داتا، ۱۳۸۴، *معرفی مکاتب فلسفی هند*، ترجمه ??? ناظرزاده کرمانی، قم، ادیان.
- سروپالی رادا کریشان، ۱۳۶۷، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ترجمه خسرو جهانداری، تهران، شرکت انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- سیمین ویتمن، ۱۳۸۲، *آیین هندو*، علی موحدیان عطار، قم، دانشگاه ادیان.
- شاتوک سی بل، ۱۳۸۱، *دین هندو*، حسن افشار، تهران مرکز.
- شایگان داریوش، ۱۳۸۶، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، امیرکبیر.
- فریدهلم، هاردی، ۱۳۸۵، *ادیان آسیا*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ک. م. سن (کیشیتی مهن، سن)، ۱۳۸۸، *هندوئیسم*، ترجمه عسگری پاشایی تهران، نگاه معاصر.
- کازینز، ال اس، ۱۳۸۴، *آیین بودا در جهان امروز*، ترجمه علیرضا شجاعی، قم، ادیان.
- محمودی، ابوالفضل، ۱۳۹۲، *مشرق در توافق*، قم، ادیان.
- موحدیان علی و رستمیان محمدعلی، ۱۳۸۶، *در سنامه ادیان شرقی*، قم، طه.
- Bartley, C. J, 2002, *Theology of Ramanuja*, Routledge Curzon.
- Constant A. Jones & James D. Ryan, 2006, *Encyclopedia of Hinduism*, Facts On File, New York.
- Dasgupta, Surendranath, 1999, *A History of Indian Philosophy* Motilal Banaresidas Delhi.
- Dandekar, R.N, 2005, "Vedanta", in *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, [editor in chief] Vol.15, Macmillan Reference USA.
- Kinsley, David R, 1982, *Hinduism a cultural Perspective*, New Jersey, Prentice Hall.
- Radhakrishnan, 2001, *Commentary on Vedante- Sutras*(Sribhasya, translated by Geoge Thibau, Curzon.
- Radhakrishnan, S. V, and Moore Charles, 1973, *A Source book in Indian philosophy*, Princeton University Press, New Jersey.
- Ramanuja. Commentary On The Vedanta Sutras , Translated by George Thibaut. The Sacred Books of the East, Oxford, Clarendon Press, 1904. Copywright, 2002 Alex Scott
- Sankaracarya, 1997, *Commentary on Brhadarnyaka Upanisad*, Translated by Swami Madhavananda, Advaita Asherama, Calcutta.
- Sankaracarya, 2000, *Brahma-Sutra-Bhasya*, Translated by Swami Gambhirananda, Advaita Asharama, India.