

حقیقت نهایی در دین هندو با تأکید بر دیدگاه شانکارا و رامانوجا

علی نقی باقرشاهی*

چکیده

آیین هندو دین اکثر مردم هندوستان بوده، ولی درباره ماهیت و پیدایش این دین و واژه هندو برای این آیین، میان مستشرقان و محققان هندی اختلاف نظر وجود دارد. دین هندو از منابعی چون *اوپانیشادها* برخوردار است که سرچشمه اصلی مکتب‌های فلسفی و عرفانی هندی است. در *اوپانیشادها* نجات انسان از طریق معرفت است؛ معرفت به حقیقت نهایی که همان آتمان و برهمن هستند. آتمان و برهمن دو حقیقت جداگانه‌ای نیستند، بلکه حقیقت واحدی هستند. شانکارا برای آتمان و برهمن دو جنبه تنزیهی و تشبیهی قائل است که اولی را نیرگونا می‌نامد که وصف‌ناپذیر است و دومی را ساگونا می‌نامد و آن را قابل توصیف می‌داند. از نظر او، نیرگونا حقیقت نهایی است، ولی رامانوجا نیرگونا و ساگونا را با هم حقیقت نهایی می‌داند. مکتب ودانتا بیشترین اهتمام را در تبیین این مفاهیم کرده و در میان مفسران این مکتب، شانکارا و رامانوجا بیشترین سهم را در این مباحث داشتند. در این مقاله برخی از آرای متافیزیکی آنها مخصوصاً اختلاف نظر آنها درباره حقیقت نهایی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: دین هندو، حقیقت نهایی، شانکارا، رامانوجا، *اوپانیشادها*، مکتب ودانتا.

۱. مقدمه

منابع اصلی دین هندو عبارت‌اند از: وداها (Vedas)، اوپانیشادها (Upanishads)، بهاگوات

* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) abaqershahi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۲/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۵/۵

گیتا (Bhagavadgita)، حماسه بزرگ ماهابهاراتا (Mahabharata) و رامایانا (Ramayana)، پوراناها (Puranas) و سوتراها (Sutras). در میان این منابع، اوپانیشادها از نظر فلسفی و عرفانی از جایگاه خاصی برخوردار است. در واقع، اوپانیشادها سرچشمه اصلی اندیشه‌های عرفانی و فلسفی دین هندو هستند. درباره‌ی واژه هندو و اطلاق آن بر آیینی در هند نیز بحث‌های فراوانی میان مستشرقان و محققان هندی شده‌است که باید در جای خود مورد بررسی قرار بگیرند (Hastings, 1981: 686; Eliad, 1995: 336; Cush, 2008: 317). مکتب بزرگ ودانتا (Vedanta) که سستی‌ترین و اصیل‌ترین نماینده دین هندو است، اصول فکری خود را از اوپانیشادها گرفته است. در مکتب ودانتا اعتقاد بر این است که خداوند یگانه حقیقت نهایی است و او در عین تنزه و تعالی، در همه‌جا حضور داشته و بر همه جهان سیطره دارد. از این رو، دیدگاه این مکتب را نسبت به خدا و حقیقت نهایی نمی‌توان نوعی همه‌خدایی (pantheism) نامید، بلکه درست‌تر آن است که آن را همه — در — خدایی (Pannentheism) نامید، زیرا این مکتب این عالم را با خدا برابر و یکی نمی‌داند، بلکه معتقد است با آنکه همه چیز در خداست، خدا والاتر و منزّه از همه چیز است.

مکتب ودانتا مفسران بزرگی دارد که هر یک از آنها بر حسب ذوق و مشرب فکری خود به تبیین مبانی آن پرداخته‌اند. در میان آنها، شانکارا (Shankara) و رامانوجا (Ramanuja) از شهرت بیشتری برخوردارند و در بسط این مکتب سهم بیشتری دارند. در حکمت ودانتا، برخلاف سنت غرب، فلسفه و عرفان از معنای وسیع‌تری برخوردار است و برای آن از واژه‌ای به نام دارشانا (Darshana) استفاده شده‌است که به معنای دیدن و ابزار دیدن است و شامل حکمت نظری و حکمت عملی است. هدف از دارشانا درک حقیقت نهایی یعنی آتمان (Atman) و برهمن (Brahman) است (شایگان، ۱۳۵۶: ۴۳). آتمان حقیقت انسان یا عالم صغیر است و برهمن نیز حقیقت عالم کبیر است. در این مکتب اعتقاد بر این است که حقیقت واحد است و آتمان و برهمن نیز مانند دو روی سکه هستند. پس، آموزه اصلی این مکتب بحث درباره حقیقت نهایی است؛ معرفت حقیقت را نیز تنها طریق رستگاری می‌داند. در خصوص حقیقت نهایی (Ultimate Reality) میان حکمای ودانتایی مخصوصاً شانکارا و رامانوجا اختلاف نظرهایی وجود دارد، ولی از نقاط مشترکی نیز برخوردارند؛ از جمله اینکه هر دو وحدت‌گرا بوده و در مقابل ثنویت‌گرایی به مبارزه برخاستند.

هر دو حکیم متفق‌القولند که یک علت غیرشعورمند نمی‌تواند پدیدآورنده جهان باشد. همچنین، هر دو بر آن‌اند که وجود دو واقعیت غایی و مستقل که یکی از آن دو شعورمند

(خدا) و دیگری غیرشعورمند (ماده) باشد و با همکاری یکدیگر جهان را ساخته باشند، به اندازه لازم اقناع کننده نیست. لذا، هر دو فیلسوف با رجوع به اوپانیشادها که می گویند: «همه چیز برهمن است»، نتیجه می گیرند که ماده و روح دو واقعیت مستقل نیستند و هر دو دارای یک مبدأ و منشأ واحد هستند که همان برهمن است. از این رو، هر دو وحدت گرا هستند، به این معنا که به یک واقعیت یگانه، مطلق و مستقل باور دارند (چاندرا چاترجی و موهان داتا، ۱۳۸۴: ۶۵۲).

به رغم اشتراکاتی که میان این دو حکیم ودانتایی هست، اختلافاتی اساسی میان آنها وجود دارد که ریشه در برخی از مسائل بنیادی کلامی و فلسفی آنها دارد که در اینجا با توجه به دیدگاه کلی آنها در مسائل فلسفه، به برخی از آنها اشاره می شود.

۲. شانکارا

شانکارا یکی از بنیان بزرگ مکتب ودانتا و از مروّجان و مدافعان راسخ آیین یکتاپرستی مطلق عاری از ثنویت غیرمتعین ((non-qualified monism (advaita)) است. درباره تاریخ زندگی او اختلاف نظر وجود دارد. برخی مانند تلانگ (Telang) بر آن است شانکارا در قرن ششم میلادی زندگی می کرد، در حالی که ماکس مولر (Max Muller) و مکدونل (Macdonel) بر این نظرند که او در سال ۷۸۸ میلادی به دنیا آمد و در ۸۲۰ میلادی از دنیا رفت (Radhakrishnan, 1983: 447). مسلم آنکه او عمر کوتاهی داشت، ولی در این دوره کوتاه زندگی (در ۳۲ سالگی از دنیا رفت)، بیشترین سهم را در بسط مکتب ودانتا داشت. وی در سراسر کشور هند سفر کرد و برای مبارزه با بوداییان و ثنویت پرستان به قیام برخاست و با مناظرات و مجادلات و براهین محکم خویش، عقاید و آرای آنها را درهم کوفت و بر همه مخالفان خود غلبه یافت و سپس برای آنکه به آیین خویش بقا و استمرار همیشگی و تزلزل ناپذیر ببخشد، در چهارگوشه سرزمین هند چهار مرکز دینی ایجاد کرد که هنوز هم پابرجاست و سران هر یک از این مراکز عنوان شانکارا دارند. شانکارا تمایلات یکتاپرستی / اوپانیشادها را بسط و ترویج داد و به عقاید و آرای براهماسوترا سازمان بخشید و اساس و محمل تغییرناپذیر همه واقعیت های جهان را برهمن دانست؛ یعنی، اصلی که در بُعد تنزیهی و جنبه لایتناهی خود به هیچ صفتی موصوف نیست و آن را فقط به صفات سلبيه بیان توان کرد (شایگان، ۱۳۵۶: ۷۸۳).

۱.۲ حقیقت نهایی

از نظر شانکارا، حقیقت نهایی همان آتمان یا برهمن است. آتمان یا برهمن عین هستی محض، آگاهی محض یا آگاهی از خود محض است که عاری از هر نوع صفتی و فراتر از تمام مقولات عقل (نیرویششا: Nirvishesha) است (نیرگوننا: Nirguna). برهمن همراه با قدرت خود (شاکتی: Shakti) یا مایا (Maya)، به صورت برهمن متعین (ساگوننا: Saguna) یا ساویششا (Savishesha) یا برهمن آپارا (Apara) یا خدای ایشوارا (Ishvara) ظاهر می‌شود. در *اوپانیشادها*، برهمن هم به صورت نیرگوننا و هم به صورت ساگوننا مطرح شده است که شانکارا معتقد است نیرگوننا حقیقت نهایی است، ولی رامانوجا معتقد است حقیقت نهایی هم نیرگوننا و هم ساگوننا است (Vatsyayan, 1983: 204).

شانکارا درباره برهمن بر آن است که واژه برهمن از ریشه بره (brh) یعنی رشد و گسترش مشتق شده و مفهوم وجود نامحدود و اسم بلارسم ذات باری را دربردارد. این شوکت و عظمت برهمن از یک سوی معرف پاکیزگی و جاویدانی اوست و از سوی دیگر نشان‌دهنده هشپاری او به وجود خود او است؛ دیگر آنکه، وجود برهمن آن حقیقتی است که ما بدان «خود» یا ضمیر می‌گوییم، زیرا هر موجودی از وجود خود به صورت «من هستم» آگاهی حاصل می‌کند. پس، برهمن هم مبدأ عالم است که از آن همه موجودات صادر می‌شوند و هم ضمیر و لطیفه وجود ماست که ما بدان آتمان می‌گوییم و هر که به کنه حقیقت خود پی‌برد، به کنه حقیقت هستی پی‌برده است (شایگان، ۱۳۵۶: ۸۰۸).

از نظر شانکارا، خدا یا برهمن را از دو منظر می‌توان دید و توصیف کرد: یکی در رابطه با جهان و دیگری در رابطه با ذات خود. خدا در رابطه با جهان به عنوان خالق، برپادارنده، نابودکننده، عالم مطلق، و قادر مطلق قابل توصیف است (تشبیه)؛ لیکن در رابطه با ذات خود که از هر ربط و نسبتی منزّه و متعالی بوده و شعور مطلق و هستی محض است، توصیف‌ناپذیر است (تنزیه). شانکارا خدا را در جنبه تنزیه‌اش نیرگوننا می‌گوید و در جنبه تشبیه‌اش ساگوننا می‌گوید و می‌کوشد میان تشبیه و تنزیه خدا سازشی ایجاد کند.

او معتقد است خدا در جنبه تنزیه‌اش به هیچ وجه توصیف‌پذیر نیست و به همین خاطر او را نامتعین یا بی‌مشخص و یا نیرگوننا می‌نامد. حتی، موصوف کردن خدا با صفت‌هایی چون: نامتناهی، واقعیت محض، شعور مطلق و غیره نیز، با آنکه به نسبت توصیف او با صفت‌های عرضی از صحت بیشتری برخوردار است، هنوز هم برای توصیف برهمن، رسا و بلیغ نیست و فقط می‌تواند ذهن را به سوی این هدایت کند که برهمن از صفت‌هایی

چون تناهی، غیرواقعی بودن و ناشعورمندی بری و برکنار است (چاندرا چاترجی و موهان داتا، ۱۳۸۴: ۷۰۸). ولی خدا از جنبه تشبیهی‌اش (ساگونا) خدایی است که دانای مطلق و قادر مطلق و خالق جهان است و مورد پرستش واقع می‌شود، ولی این صفات آشکارکننده ذات خدا نیست. شانکارا در واقع از دو جنبه به خدای واحد می‌نگرد و می‌کوشد میان جنبه تشبیهی و تنزیهی خدا سازش ایجاد کند، ولی رامانوجا به علت اینکه هم نیرگونا و هم ساگونا را حقیقت نهایی می‌داند و این جهان و مایا را واقعی می‌پندارد، نمی‌تواند میان تشبیه و تنزیه سازشی ایجاد کند.

شانکارا معتقد است که پرستش خدا و قراردادن او در جایگاه عبودیت بر مبنای این باور است که میان نفس عبادت‌کننده و خدای عبادت‌شونده تمایز و تفاوتی وجود دارد. در اثر جهل ما، نفس محدود یا «من» را یکی از اشیای جهان دانسته و آن را واقعی می‌پنداریم. زیرا از فهم اینکه فقط خدا واقعیت دارد و «یگانه چیزی است که واقعی است»، ناتوانیم. به غیر از اینکه ما نفس را یک واقعیت در مقابل خدا می‌دانیم، علت دیگر پرستش این است که ما خدا را خالق و هدایت‌کننده جهان می‌شناسیم. از این رو، مبنای عبادت خدای معبود، نگرش ما به خدا از منظری پایین‌تر و فروتر است. از این دیدگاه، جهان واقعی است و خدا نیز در رابطه و نسبت با این جهان، مکیف به کیفیت‌های فراوان است. این خدای مکیف یا ساگونا یا ایشوارا نام دارد که او معبود و موضوع پرستش واقع می‌شود (همان: ۷۰۷).

شانکارا بر آن است این جهان از دیدگاه پدیداری وهم نیست، بلکه کاملاً واقعی است؛ یعنی، از نظر عملی واقعی است. او میان حالت خواب و حالت بیداری تمایزی قائل است و معتقد است که اشیاء در خواب واقعی هستند تا زمانی که خواب ادامه داشته‌باشد، ولی زمانی که انسان بیدار می‌شود، آن اشیاء محو می‌شوند. این جهان نیز واقعی محسوب می‌شود تا زمانی که معرفت واقعی نسبت به حقیقت نداشته‌باشیم. رؤیا یک امر شخصی است و مخلوق جیوا (Jiva) است، ولی جهان عام است و مخلوق ایشوارا است. جیوا از وحدت عالم ناآگاه است و کثرات را واقعی می‌پندارد. همان‌طور که ملاحظه شد، از نظر شانکارا این جهان نمودی بیش نیست و آن ناشی از جهل ماست و تا زمانی که برای مقاصد عملی جهان را واقعی قلمداد کنیم، خدا را خالق این جهان می‌پنداریم. از نظر او، مایا قدرت شگفت‌انگیز خدا برای آفرینش جهان واقعی است، ولی این صفت ذاتی خدا نیست؛ از این رو، خردمندان فریب ظاهر دنیا را نمی‌خورند، زیرا می‌دانند که این جهان نمودی بیش

نیست. چنین نقطه‌نظراتی از طرف شانکارا باعث شده‌است که برخی او را تحت‌تأثیر ایده‌آلیسم بودایی بدانند، هرچند او با اندیشه‌های بودایی مبارزه می‌کرد. اینکه آیا می‌توان از طریق براهین فلسفی و عقلی خدا را ثابت کرد، شانکارا معتقد است چنین تلاشی بیهوده است (Radhakrishnan, 1983: 542). اساساً، عقل در فلسفه او جایگاه نخستین ندارد، زیرا بر این نظر است که از طریق عقل هم می‌توان حقیقتی را هم اثبات کرد و هم انکار، ولی از عقل می‌توان در فهم متون دینی استفاده کرد (Dasgupta, 2000: 434). او حتی معتقد است نمی‌توان به نحو فلسفی وجود نفس را اثبات کرد. به طور کلی، حکمای ودانتا معتقدند که از ابتدا ممکن نیست از راه عقل و استدلال به وجود خداوند پی‌بریم، بلکه نخست باید از طریق کتاب‌های دینی به وجود خدا ایمان داشته باشیم و سپس از طریق منطق و استدلال فلسفی، به توجیه آنچه در متون دینی آمده‌است اقدام کنیم. البته، این گرایش شانکارا باعث شده‌است که منتقدانش او را به ضدعقل‌گرایی متهم کنند که او این اتهام را رد می‌کند.

۲.۲ جیوا (جان)

مکتب شانکارا بین خود اعظم (پاراماتمان: Paramatman) و تکرر جان‌های انفرادی تمایز آشکاری قائل است: اولی همه‌آگاه، همه‌جاباشنده و متعالی یا فرازرونده است، دومی به شرایطی اتفاقی محدود می‌شود که ظهور آن به یک اصل «متمتع» وابسته بدان‌هاست؛ اولی خنثی است و جدا از همه تعینات است، دومی با اصول خودآگاهی یا انیت و فردانیت (آهامکارا)، نیروهای حسی و ماناس (ذهن) بستگی دارد. پس روح سیار است که به نحوی پایان‌ناپذیر در جریان زایش‌های دوباره (سامسارا) درگیر است. این همه خود است که به نیروی مایا در تکرر بی‌پایان جان‌های انفرادی شکسته می‌شود و رابطه این جان‌ها با آتمان، در عین حال رابطه عدم است، زیرا این جان‌ها در شرایط محدودکننده مقید و اسیرند و از آنجا که جز به شکلی توهمی از آتمان تشخیص‌پذیر نیستند، با آن تفاوتی ندارند. در *اوپانیسادهای کهن*، بین جان جهانی و فردی تمایزی نیست. *اوپانیساد* می‌گوید «آن خود توست که درون همه چیز است» (شایگان، ۱۳۸۲: ۷۶).

جیوا یا نفس فردی ترکیبی از سوژه و ابژه است. آگاهی محض عنصر سوژه‌ای آن را تشکیل می‌دهد که به آن ساکسین (Saksin) می‌گویند و اندام درونی آن نیز عنصر ابژه‌ای آن را تشکیل می‌دهد که به آن آنتاکارانا (Antakarana) گویند و آن از پنج عنصر

تشکیل شده است که نور (تجاس: Tejas) عنصر غالب آن بوده و باعث تحرک آن می شود، به جز در حالت خواب عمیق یا خلسه و یا بیهوشی. آویدیا (Avidya) منشأ اصلی اندام درونی است که منشأ تفرد آن نیز است. وقتی اندام حسی با یک شیء بیرونی برخورد می کند، اندام درونی صورتی از آن را دریافت می کند. ورتی (Vrtti) نیز نحوه ای از اندام درونی است. ورتی ملهم از ساکسین به صورت معرفت حسی ظاهر می شود. در حالت بیداری ادراک حسی به کمک اندام درونی می آید، ولی در حالت رؤیا به تنهایی عمل می کند، اما در خواب عمیق غرق در علت خود یعنی آویدیا می شود. در این حالت نیز تفرد یا تشخیص وجود دارد، زیرا ساکسین همراه آویدیا است. در حالت آزادی، آویدیا از طریق جنانا (Jnana) (روح) محو می شود و ساکسین به صورت برهمن تحقق پیدامی کند.

برهمن مبنای جهان است، ولی از طریق مایا ظاهر می شود. وقتی علم واقعی حاصل شود، مایا از بین می رود. مایا یا آویدیا وهم محض یا عدم علم نیست، بلکه نوعی علم ایجابی غلط است و همچنین محل تقاطع حقیقت و غیرحقیقت است. مایا در واقع توصیف ناپذیر است، زیرا نه وجود دارد و نه عدم و نه هردو وجود ندارد، زیرا وجود فقط به برهمن تعلق دارد؛ عدم نیست، زیرا مایا عامل ظهور برهمن در این عالم است؛ همچنین، هردو نیست، زیرا مستلزم تناقض خواهد بود. از این رو، مایا نه حقیقی است و نه غیرحقیقی، بلکه تلفیقی از هر دو است.

۳. رامنوجا

رامنوجا بعد از شانکارا مهم ترین حکیم مکتب ودانتا محسوب می شود که در قرن یازدهم میلادی زندگی می کرد (Raju, 1985: 438). او بزرگترین منتقد شانکارا بوده و معتقد بود که شانکارا تحت تأثیر ایده آلیسم بودایی قرار گرفته است. هدف اصلی رامنوجا این بود که میان مطلق گرایی اوپانیسادی و خداگرایی متشخص (Personal Theism) ویشنوی سازشی ایجاد کند. البته، چنین رویکردی در آیین هندو یک سنت جدید نیست؛ قبلاً نیز در کتاب گیتا، ماهابهاراتا و پوراناها چنین تلاش هایی صورت گرفته بود. این سنت از طریق قدیسین آلوار (Alvars) و مفسران آنها و همچنین آچاریاها (Acharyas) که رامنوجا بسیار وامدار آنهاست، شروع شده بود. اهتمام برای سازش میان مطلق گرایی غیرمتشخص و خداگرایی متشخص به صورت سه جریان مطرح بود که عبارت اند از: ۱. مکتب ویشنو (Vishnuism)؛ ۲. مکتب شیوا (Shivism)؛ ۳. مکتب شاکتی (Shaktism). در این جریانات فکری، خدای

متشخص همان ویشنو یا شیوا و یا شاکتی فرض شده بود و هریک از این جریانات و مکاتب دارای متون مقدس خاص خود بوده که به آنها آگاما (Agama) می‌گفتند و آنها را در سطح وداها دانسته و برخی حتی آنها را ودای واقعی تلقی می‌کردند. این متون از چهار بخش تشکیل شده که یک بخش آن درباره معرفت بوده، بخش دیگر آن درباره تمرکز یا یوگا و بخش‌های سوم و چهارم نیز درباره عمل توأم با احداث معابد و شیوه‌های پرستش و دعاکردن بوده است. به آگامای مکتب ویشنو پانچاراترا سمهیتا (Samhita) و به آگامای مکتب شیوا آگاما و به آگامای مکتب شاکتی تانترا (Tantra) می‌گفتند. عملاً، مکتب شاکتی به مکتب شیوا نزدیک شده، ولی میان مکتب ویشنو و شیوا همیشه نزاع وجود داشت. تاریخ فرهنگی جنوب هند همیشه شاهد نزاع میان مکتب ویشنو و شیوا و آیین جین (Jainism) بوده است؛ به حدی که حتی برخی می‌کوشیدند نظر مساعد حکام را برای سرکوب رقیبان خود جلب کنند. در مکتب ویشنو چهار گرایش وجود دارد که یکی از آنها گرایشی است که رامانوجا به آن تعلق دارد.

۱.۳ قدیسین آلوار

آلوارها از نخستین قدیسان ویشنوی جنوب هند هستند که سروده‌هایی عرفانی به زبان تامیل در وصف خداوند سروده‌اند. واژه آلوار به معنای کسی است که نسبت به خداوند معرفت شهودی و عرفانی دارد و همچنین کسی است که غرق در شهود الهی است. دوازده نفر از آلوارها که یکی از آنها زن بوده است، از مقام روحانی خاصی برخوردار بودند. سروده‌های این آلوارها که حدود چهارهزار سروده است، مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند که در سطح وداها تلقی شده و به ودای تامیل‌ها شهرت دارند. این آلوارها از قرن هفتم تا قرن نهم میلادی زندگی می‌کردند. در متون آلوارها، تسلیم محض به درگاه الهی و چشم‌پوشی کامل از خود و انانیت‌ها بیانگر اوج ایمان یک فرد تلقی می‌شد. بعد از آلوارها، آچاریاها ظاهر شدند. آنها متکلم - فیلسوفانی بودند که کوشیدند به خداگرایی متشخص آلوارها یک مبنای فلسفی بدهند و همچنین سعی کردند نظریه بکتی (bhakti: عشق)، عمل و علم آنها را با یکدیگر ادغام کنند. ناتامونی (Nathamuni: قرن دهم میلادی) نخستین آچاریای مکتب ویشنوی بود. او شاگرد آخرین آلوار بوده است (Sharma, 1983: 135).

رامانوجا متعلق به طبقه برهمنان بود و در سال ۱۰۱۷ میلادی در جنوب هند به دنیا آمد و در سال ۱۱۳۷ از دنیا رفت. او یک زندگی طولانی داشت؛ یعنی، حدود ۱۲۰ سال عمر

کرد. او از ابتدا به تحصیل مکتب ودانتا پرداخت و بعد از طی مراحل بر سر تفسیر متون اوپانیشادی، با استاد خود اختلاف نظر پیدا کرد به طوری که مجلس درسی او را ترک کرده و تحصیل خود را نزد استاد دیگری ادامه داد. او با توصیه دایی خود، در نظر داشت که نزد استاد دیگری تحصیل کند که او از دنیا می‌رود و گویا آن استاد آرزو داشت که تفسیری بر براهماسوترا (Brahmasutra) بنویسد که مرگ به او مهلت نداد و رامانوجا با توجه به آرزوی او، به نوشتن چنین تفسیری اقدام کرد تا آرزوی او را برآورده کند. روزی رامانوجا خیلی دل‌تنگ و گرفته بود که ناگهان ندایی می‌شنود که می‌گوید:

من حقیقت متعال هستم، دارای قدرت مطلقه، این‌همانی در تفاوت (وحدت در کثرت) و از طریق او است، تسلیم کامل در برابر من تنها طریق آزادی است، تلاش فردی خیلی ضروری نیست، آزادی بستگی به بعد از مرگ دارد، بهترین معلم مهاپورانا (Mahapurana) است (Sharma, 1983: 339).

سپس، رامانوجا به نزد مهاپورانا رفته و از طریق او بیشتر با مکتب ودانتا آشنا می‌شود و بعد از مدتی گوشه‌نشینی و عزلت، به عنوان شهریار پارسایان مطرح می‌شود. رامانوجا علاوه بر تألیف کتاب مهم شریاسیا (Shri-Bhasiya)، کتاب‌های دیگری تحت عناوین گیتا - باسیا (Gita-Bhasya)، ودانتا - سارا (Vedanta-Sara)، ودانتا - دیپا (Vedanta-Dipa) گادیا - تریا (Gadya-Trya) و ودانتا - سانگراها (Vedanta-Sangraha) را نگاشت. او همچنین معابد متعددی ساخت و خیلی از هندی‌ها را به آیین ویشنو دعوت کرد.

رامانوجا دارای پیروان برجسته‌ای بوده و آنها آثار او را تفسیر کردند و برخی از آنها نیز آرای شانکارا رقیب رامانوجا را به نقد کشیدند. دو قرن بعد از مرگ رامانوجا، پیروان او به دو گروه مکتب جنوب و مکتب شمال تقسیم شدند. میان این دو گروه درباره متون مقدس سانسکریتی و متون تامیلی (جنوبی) و نقش تزکیه نفس در کسب الطاف الهی و نقش تلاش بشری و همچنین درباره اراده الهی در نجات انسان اختلافاتی وجود داشت. رامانوجا خود بیشتر تحت تأثیر آوارها، آچارها و مخصوصاً استاد خود، یاداوپراکاشا (Yadavaprakasha) بوده است.

۲.۳ نفس، معرفت

رامانوجا معتقد است هر معرفتی مستلزم تمایز (discrimination) است و غیرممکن است که انسان بتواند به یک شیء نامتمایزی معرفت پیدا کند. معرفت همیشه از طریق تفاوت

حاصل می‌شود. او با مکاتب نیایا (Nyaya) و میمانسا (Mimansa) موافق بود به اینکه معرفت همیشه به متعلقی که وجود دارد، تعلق دارد. جوهر از نظر او بستر و حامل کیفیات و اعراض است. یک شیء ممکن است هم جوهر باشد و هم عرض؛ مثلاً، نور نسبت به چراغ عرض است، ولی نسبت به شعاع و پرتو خود جوهر است. کل عالم به عنوان مظهر کمالات خدا نسبت به خود او عرض است، ولی در عین حال خود دارای جوهر فراوانی است؛ مانند نفوس و موجودات مادی. بر همین قیاس، معرفت هم جوهر است و هم عرض. معرفت جوهر است، زیرا از صفت قبض و بسط برخوردار است. معرفت عرض است، زیرا به خدا یا نفسی تعلق دارد. رامانوجا اهمیت خاصی به معرفت قائل است. او جوهر را به دو قسم مادی و روحانی تقسیم می‌کند و معتقد است معرفت به هیچ‌یک از آنها تعلق ندارد، بلکه از یک موضع میانی برخوردار است و غیرمادی است، ولی متمایز از آنهاست. معرفت مانند جوهر مادی ناآگاه نیست، زیرا آن بدون استمداد از دیگری می‌تواند خود را نشان دهد و همچنین باعث بروز و تجلی موجودات دیگر شود. آن همچنین مانند نفوس خود آگاه نیست، زیرا خود نفس آگاه نیست و نمی‌تواند معرفتی به خود داشته‌باشد. نفس همچنین خودنماست؛ یعنی، فقط می‌تواند خود را بنماید نه اشیاء را. ولی معرفت هم خود را می‌نمایاند و هم متعلق خود را، ولی نمی‌تواند به خود و به متعلق خود علم داشته‌باشد. آن مانند چراغی است که هم خود را روشن می‌کند و هم ظرف خود را. رامانوجا میان خودنمایی و خودآگاهی تمایز قائل است. معرفت در نظر او نوعی رابطه میان سوژه و ابژه است و معرفت فقط در رابطه‌ای که با متعلقش پیدامی‌کند، تحقق‌پیدامی‌کند. او با شانکارا موافق است در اینکه نفس یک سوژه خودآگاه ابدی است و معرفت ذاتی او است. ولی با شانکارا مخالف است در اینکه چیزی به نام آگاهی محض وجود داشته‌باشد. او معتقد است چیزی به نام آگاهی محض وجود ندارد. آگاهی همیشه متعین بوده و از صفاتی برخوردار است؛ یعنی، همیشه به سوژه‌ای تعلق داشته و به ابژه‌ای اشاره دارد. هیچ‌کس نمی‌گوید من آگاهی هستم، بلکه می‌گوید من آگاه هستم. نفس یک جوهر خودنماست و آگاهی به آن تعلق داشته و از آن ناشی می‌شود. نفس یک جوهر است و دچار قبض و بسط نمی‌شود و نمی‌تواند چیزی را آشکار کند. نفس می‌تواند خودنمایی کند، ولی می‌تواند به خود و ابژه علم پیداکنند، درحالی که علم و معرفت عرض است و در معرض قبض و بسط قرار می‌گیرد؛ یعنی، هم می‌تواند خود را بنماید و هم اشیاء را، ولی نمی‌تواند به آنها علم داشته‌باشد. معرفت

همیشه وابسته به نفس بوده و برای او است؛ از این رو، به آن علم عرضی نیز می‌گویند. آن همچنین مقوم ذات نفوس و خدا است.

۳.۳ وحدت در کثرت

در خصوص حقیقت نهایی، رامانوجا به عدم‌ثنویت متعین یا مشروط به تفاوت (non-dualism qualified by difference) اعتقاد دارد. او معتقد است حقیقت یا وجود مطلق از یک وحدت اندام‌واری برخوردار است؛ وحدتی که از طریق تفاوت متعین می‌شود. این وجود یک کل انضمامی است که شامل عناصری است که از یک ارتباط درونی و وابستگی متقابلی برخوردار است و به آن روح هدایت‌کننده و ساری در کل عالم نیز گویند. وحدت به معنای تحقق وجود مقوم عضو حیاتی این کل اندام‌وار است. خدا یا وجود مطلق همین کل است. او هدایت‌کننده درون ذات و متعالی است که وحدت را حفظ کرده و ماده و نفوس فردی حکم بدن او هستند. رامانوجا سه موجود را موجود نهایی و حقیقی می‌داند که عبارت‌اند از: ماده، نفس و خدا. همه آنها حقیقی هستند، ولی دو موجود اول مطلقاً به خدا وابسته هستند. هرچند آنها خود جوهرند، نسبت به خدا عرض هستند. آنها مانند بدن خدایی هستند که او نفس آنهاست. خدا نفس طبیعت است. خدا نفس نفوس است. نفس‌های ما نسبت به ابدان ما نفس هستند، ولی نسبت به خدا بدن او بوده و خدا نفس آنها محسوب می‌شود. رابطه نفس و بدن مانند رابطه جوهر و عرض تفکیک‌ناپذیر است. این رابطه یک رابطه درونی، حیاتی و اندام‌وار است. خدا از طریق ماده و نفس متعین می‌شود. بدن از نظر رامانوجا آن چیزی است که تحت هدایت نفس بوده و به او وابسته بوده و در خدمت او است. آنها مانند خدا ابدی هستند. رابطه خدا با آنها طبیعی و ابدی است. خدا هم علت مادی و هم علت ابزاری آنهاست. او هم حال در جهان است و هم از جهان منزله است. او یک خدای مشخص کاملی است و دارای کمالاتی چون وجود، علم، زیبایی، عشق و قدرت است.

۴.۳ خدا

درباره خدا سه نکته مهم در دیدگاه رامانوجا مشاهده می‌شود که عبارت‌اند از:

۱. خدا عین وجود مطلق است. او برهمن است و برهمن باید یک وحدت متعین باشد (Raju, 1985: 449). عالم مظهر خداست و ماده و نفوس بدن او هستند و او خود نیز نفوس

آنهاست. خدا به عنوان وجود مطلق، وحدت نهایی در - از طریق - تثلیث و همچنین به صورت یک کل انضمامی در دو مرتبه ظاهر می‌شود: یکی به صورت معلول و دیگری به صورت علت. خدا به صورت علت همراه با ماده لطیف و نفوس غیرمتجسد که تشکیل‌دهنده بدن او هستند، ظاهر می‌شود. کل عالم به صورت پنهان در او ملحوظ است. در مقام خلقت، ماده لطیف ناخالص و نفوس غیرمتجسد بر اساس کارمای (Karma) خود متجسد می‌شوند. در این حالت یعنی حالت معلول، جهان آشکار می‌شود. حالت اولی حالت علت برهنه است.

۲. خدا حال در عالم است؛ یعنی، هدایت‌کننده‌ای است که در ذات عالم است. او جوهر متعینی است که لایتغیر است. او همچنین محرک نامتحرکی است در فرآیند جهانی. در ذات او هیچ تغییری وجود ندارد و صفات و حالات او نیز تغییرناپذیر است. رامانوجا میان صفات و حالات تفاوتی قائل نیست. او معتقد است ماده و نفوس را شاید بتوان صفات یا حالات نامید، ولی آنها کاملاً وابسته به خدا هستند و از او جداناپذیرند. آنها بدن او هستند و او نفس آنهاست. همان‌طور که در یک فرد این بدن او است که در معرض تغییر است، ولی نفس تغییرناپذیر است. بر همین قیاس، فقط بدن خدا یعنی ماده و نفوس فردی در معرض تغییر قرار می‌گیرد، نه خود خدا که حکم نفس آنها را دارد. از این رو، خدا هدایت‌کننده ثابت تمام تغییرات بوده و محدودیت‌های موجود در ماده و نقص موجود در آنها هیچ تأثیری در ذات خدا ندارد.

۳. خدا همچنین منزّه و متعالی است. او از یک تشخص کاملی برخوردار است. او یک بدن الهی دارد. ولی، تجسم خدا به هیچ‌وجه باعث انقیاد او نمی‌شود؛ فقط کارما باعث انقیاد می‌شود. از این رو، خدا هرچند متجسد است، مقید نیست، زیرا او خود خدای کارماست. دو نکته نخست درباره خدا از اوپانیشادها گرفته شده است، ولی نکته آخر نتیجه تأثیر گیتا بر اندیشه رامانوجاست. رامانوجا می‌کوشد میان وجود مطلق حلولی اوپانیشادی و خدای منزّه گیتا سازشی ایجاد کند. خدا به عنوان یک وجود کامل، از هر نوع نقصی عاری بوده و دارای همه کمالات است. او از یک بدن الهی برخوردار بوده و خالق و حافظ و ویران‌کننده این عالم است. لاکشمی (Lakshmi) نماد قدرت و رحمت او است. او خود واحد است، ولی برای کمک به ایمان‌آوردگان به پنج شکل و صورت متجلی می‌شود. او به عنوان نفسی که حال در جهان است، ظاهر می‌شود که آن صورت اول است. او به عنوان خدای منزّه و متشخص ظاهر می‌شود که صورت دوم است و به عنوان خالق، حافظ و فناکننده، صورت

سوم را تشکیل می‌دهد که به چهار شکل تجلی می‌کند. وقتی او همچنین در زمین به صورت انسانی ظاهر می‌شود، به آن آواتار (Avatar) گویند که همان صورت چهارم است. علت تجلی او در قالب این صور، آن است که او بدین طریق نیکوکاران را کمک کند و بدکاران را تنبیه کند و همچنین قانون و عدل الهی را حاکم کند. آواتار دو نوع است: نوع نخست، همان حضور خود خدا در زمین است؛ مانند کریشنا (Krishna)، و دیگری زمانی که برخی از نفوس از خدا الهام می‌گیرند؛ مانند شیوا، بودا و غیره. از میان این‌ها، فقط نوع نخست باید برای رسیدن به رستگاری مورد پرستش قرار بگیرد. صورت پنجم و نهایی او نیز زمانی تحقق‌پیدامی‌کند که او از روی نهایت ترحم خود به صورت اصنام مقدسی در معابد ظاهر می‌شود تا فرصتی فراهم‌کند برای دینداران برای ادای دین خود به او.

۴. اختلاف نظر شانکارا و رامانوجا

۱. در خصوص وجود مطلق (Absolute Being) میان این دو حکیم اختلاف نظر اساسی وجود دارد (Dasgupta, 2000: 3/ 165). وجود مطلق در نظر شانکارا یک امر انتزاعی و ذهنی است، بدون اینکه اثری از تفاوت در آن تصور شود، در حالی که رامانوجا معتقد است چنین رویکردی نسبت به وجود مطلق حاکی از نوعی نگاه ثابت، بی‌حرکت و منجمد به حقیقت است. با توجه به چنین نظری درباره مطلق، برخی خدای شانکارا را قابل‌قیاس با خدای اسپینوزا و شلینگ می‌دانند؛ یعنی، آن را مانند لانه شیری می‌دانند که از جای پای حیواناتی که وارد آن می‌شوند اثری مشاهده می‌شود، ولی اثری از خروج آنها مشاهده نمی‌شود. شانکارا مانند شلینگ وجود مطلق را مانند شب تاریکی می‌داند که در آن گاوهابی به رنگ سیاه در حرکت‌اند، در حالی که از نظر خود رامانوجا، وجود مطلق از یک تشخیص انضمامی برخوردار است؛ یعنی، در عالم نوعی وحدت در کثرت و یا وحدت از طریق کثرت وجود دارد و آن قابل‌قیاس با مطلق هگلی است (Sharma, 1979: 367).

۲. وجود مطلق رامانوجا همان خدای متشخص (Personal God) او است. واقعیت این است که رامانوجا دغدغه دینی دارد و با این نظریه خود می‌کوشد گرایشات کلامی دین هندو را با اندیشه‌های فلسفی سازش دهد. ولی این به معنای این نیست که شانکارا برخلاف رامانوجا به احساسات دینی بی‌اعتنا بوده است، زیرا وجود مطلق که شانکارا از آن سخن به میان می‌آورد، عین وحدت محض نیست. او از وجود مطلق به آدویتا (Advaita) تعبیر می‌کند که آن وحدت محض نیست. آدویتا به معنای عدم‌ثنویت و رد

تفاوت نهایی (Ultimate Difference) است. موضع شانکارا حتی در جهت انکار وجود این عالم، نفس، عمل، فلسفه و دین و همچنین خدا نیست. با نگاهی به اشعار شانکارا می‌توان به عمق تعلق دینی او پی‌برد: «خداوندا این هنوز منم که به تو وابسته‌ام، تو به من وابسته نیستی، همان‌طور که این موج است که به دریا وابسته است، ولی دریا به موج وابسته نیست» (Ibid: 365). برای کسی که وحدت برهمن را درک کرده است، انتساب چنین مطالب نادرستی به شانکارا باطل است. او از وحدتی سخن به میان می‌آورد که نه از نوع مقوله وحدت است و نه وحدت محض، بلکه چنین وحدتی نوعی وحدت آگاهی بنیادی است که اساس همه مقولات را تشکیل می‌دهد. این وحدت همچنین برخلاف وحدت ادراک نفسانی (Apperception) کانت، یک وحدت صوری نیست. مفهوم وحدت برهمنی شانکارا یک مفهوم عقلی نیست، بلکه وحدتی است که به علت نبود واژه مناسب می‌توان از آن به عدم تفاوت یا عدم کثرت یادکرد، زیرا عقل نمی‌تواند چنین وحدتی را درک کند، ولی می‌تواند به آن اشاره کند. خودآگاهی به معنای معرفت شهودی بی‌واسطه می‌تواند این وحدت برهمن را آشکار کند که آن نیز وحدت صرف نیست، بلکه یک وحدت مبنایی است که ضرورتاً مفروض بوده و در عین حال فراتر از تمام مقولات وحدت، کثرت و وحدت در کثرت است. فقط برای کسانی که توانایی حرکت در مسیر ناهموار و دشوار را داشته‌باشند و با برهمن متحد شوند، تمایزات به چشم نمی‌آیند. شانکارا برای دیگران راه عمل و ایمان را توصیه می‌کند و خود نیز در زندگی عملی‌اش این راه را اختیار کرده بود. از این رو، نباید تصور کرد که فلسفه شانکارا وحدت محض بوده و همچنین هیچ نشانی از احساس و عاطفه دینی و عمل در آن مشاهده نمی‌شود.

در نظر شانکارا، جهان عینی و تجربی هرچند پرداخته و بارآورده می‌آید، دارای یک واقعیت نسبی است. مادام که واقعیت را از غیر واقعیت تفکیک نکرده‌ایم، جهان تجربی دارای یک حقیقت نسبی است و هر ادراک و معرفتی درست است مگر خلافش به اثبات برسد. پس، واقعیت جهان مادام که عکسش ثابت نشده، حقیقت دارد و مظاهر صرفاً غیرواقعی همان عالم رؤیا هستند. عالم نه وجود است و نه غیروجود، بلکه حقیقتی است دوپهلوی؛ یعنی، مانند مایا نه هستی است و نه نیستی و ماهیت آن چون خود مایا وصف‌ناپذیر است. مکتب شانکارا با مکاتب ایده‌آلیستی بودایی تفاوت دارد. مکاتب بودایی همه پدیده‌های جهان را نیستی صرف و عدم می‌پنداشتند، درحالی که

شانکارا آنها را هم عدم و هم هستی تشخیص می‌دهد و می‌گوید فقط هنگامی می‌توان از بی‌بودی آنان یقین حاصل کرد که خلافتش (معرفت تفکیکی بین حق و باطل) به اثبات برسد (شایگان، ۱۳۵۶: ۷۸۷).

۳. برخلاف شانکارا، رامانوجا نظر دیگری دربارهٔ حقیقت دارد. به طور کلی، او در تأملات فلسفی خود بیشتر تحت‌تأثیر آوارها (Alvars) و آچارایها (Acharyas) بوده و همچنین به آموزهٔ بدابدوادین (Bhedabhedavadin: وحدت در کثرت) اعتقاد داشت. در واقع، هدف او این بود که میان خداگرایی پانچاراترا (Pancharatra) و مطلق‌گرایی اوپانیشادی نوعی سازش ایجاد کند. او می‌کوشید که از طریق مکتب ودانتا برای خداگرایی ویشنوی (Vaishnava) یک توجیه فلسفی بیابد و بدین طریق میان اقتضانات دینی و تفکر منطقی نوعی هماهنگی و سازش ایجاد کند، ولی او بدون اینکه بخواهد میان فلسفه و دین سازشی ایجاد کند، عملاً به توجیه خداگرایی پانچاراترا از طریق مطلق‌گرایی اوپانیشادها پرداخت؛ در صورتی که میان فلسفه و دین تلفیق ایجاد کردن یک چیز است و میان یک نظریهٔ فلسفی و یک اعتقاد دینی سازش ایجاد کردن چیز دیگر. در حالی که شانکارا کوشید میان فلسفه و دین سازشی ایجاد کند. تکیهٔ اصلی شانکارا به متون ودانتایی به عنوان متون مقدس دینی بوده است. او از طریق تفاسیر خود بر آنها، کوشید میان تفکر منطقی و احساسات دینی سازشی ایجاد کند. ولی، برای رامانوجا علاوه بر متون ودانتایی متون دیگری مانند پورانا‌های ویشنوی (Puranas Vaishnava)، پانچاراترا - آگاما (Pancharatra Agama) و پراباندام تامیلی (Tamil Prabandham) هم جزء متون مقدس محسوب می‌شدند و او در تفاسیر خود به آنها نیز توجه داشته‌است. هدف اصلی او این بود که ثابت کند نظریات خداگرایی ویشنوی در انطباق کامل با سنت فکری ودانتایی است. ولی واقعیت این است که فقط برخی از نظریات خداگرایی ویشنوی را می‌توان با مطلق‌گرایی ودانتایی انطباق داد نه همهٔ آنها را. از این رو، اگر رامانوجا نتوانست توفیق کاملی در این عرصه به‌دست‌آورد، دلیل آن این بود که اساساً چنین سازشی در تمام حوزه‌های این دو سنت فکری امکان‌پذیر نبود و این هیچ ربطی به بی‌کفایتی رامانوجا در عرصهٔ فلسفی ندارد. همان‌طور که اشاره شد، رامانوجا گرایش شدید دینی داشت و حاضر نبود در برخورد با مسائل فلسفی از آن چشم‌پوشی کند. او تقریباً در تمام عرصه‌ها به سبب تعلقات دینی خود با شانکارا، در تفاسیر متون ودانتایی مشکل داشت و در بسیاری از موضوعات نظر شانکارا را صریحاً رد می‌کرد (Sharma, 1979: 368).

۴. رامانوجا اعتقاد داشت هر نوع معرفتی متضمن تمایزات (Discrimination) است و هیچ آگاهی محض نامتمایزی وجود ندارد. وحدت محض و کثرت محض حقیقت ندارد. همان‌طور که هگل نیز در این خصوص مانند رامانوجا فکر می‌کرد (Radhakrishnan, 1983: 533). این‌همانی همیشه متّصف به کثرت است. وحدت همیشه در کثرت و از طریق کثرت و به خاطر کثرت است. هستی محض عین عدم محض است. او این نظر شانکارا را رد می‌کند به اینکه برهمن عین هستی و عدم‌غیریت محض است. به نظر رامانوجا، برهمن یا حقیقت جوهری نامتعین، نامتمایز و لایوصف نیست. وقتی او پانیشاد سخن از برهمن به عنوان وجودی که عاری از صفت است به میان می‌آورد، منظور او این است که برهمن عاری از صفات بد است، نه اینکه هیچ صفتی ندارد. او منشأ صفات خوب بوده و در واقع مظهر تمام کمالات است. از این رو، از نظر رامانوجا تمایزی که شانکارا میان برهمن و ایشوارا، میان برهمن نیرگونا و برهمن ساگوننا قائل می‌شود، ناموجه و بی‌پایه است. برهمن یک هستی بی‌صورت نیست، بلکه او یک خدای مشخص است؛ خدایی که متّصف به ماده و نفس بوده و در واقع آنها بدن او محسوب می‌شوند.
۵. رامانوجا همچنین اعتقاد داشت که نفس عین علم نیست، بلکه جدا از علم است. بدون تردید، نفس یک فاعل شناسای خودآگاه ابدی است. نفس همچنین جوهری است که روشن‌کننده خود است؛ از این رو، نمی‌توان گفت که نفس یا خود همان آگاهی محض است، بلکه نفس بستر و لایه زیرین آگاهی است. تمام نفوس فردی جواهر روحانی حقیقی هستند که رنگ الهی دارند و بدن او محسوب می‌شوند. نفوس از یک ماهیت اتمی برخوردارند و در خدا ادغام نمی‌شوند، بلکه به او نزدیک می‌شوند و در خدمت او هستند و خود را بدن خدا می‌دانند. رامانوجا این تفکر شانکارا را رد می‌کند به اینکه من یا خود عین برهمن است و کاملاً می‌تواند در او ادغام شود.
۶. رامانوجا معتقد بود که معرفت نه تنها به سوژه تعلق دارد، بلکه به ابژه‌ای نیز اشاره‌ای دارد که در خارج وجود دارد. در نظر او، تمام اشیای عالم حقیقت دارند. این حقیقت است که متعلق آگاهی قرار می‌گیرد. از دید او، شانکارا اشتباه می‌کند وقتی می‌گوید هرآنچه به ابژه تبدیل می‌شود، کاذب است. شانکارا همچنین در خطاست وقتی می‌گوید سوژه محض یا معرفت محض هرگز به ابژه تبدیل نمی‌شود، زیرا ضرورتی وجود ندارد که یک ابژه به واسطه همان واقعیت ابژه مادی بشود. حتی خدا، نفس و معرفت به

صورت ابژه مطرح می‌شوند. دو مورد اول روحانی هستند و مورد آخر نیز غیرمادی است. از نظر او، تمایزی که شانکارا میان دو دیدگاه برتر و پست‌تر مطرح می‌کند، ناموجه و نادرست است. تمام ابژه‌ها، چه روحانی و چه مادی، واقعاً حقیقت دارند. تفسیر شانکارا از آویدیا یا مایا کاملاً بی‌معنی است.

۷. از نظر رامانوجا، مایا قدرت واقعی خدا در آفرینش جهان است و جزئی از ماده‌ای است که در خداست؛ در صورتی که در نظر، شانکارا مایا که قدرت خلاقیت خداست، صفت ذاتی خدا نیست. به نظر او، مایا قدرت خلاقیت خدا برای کسانی که فقط نمود جهان را می‌بینند و از دیدن حقیقت جهان عاجزند، همان ماده اولیه یا پراکتی این عالم است. تفاوت میان دیدگاه این دو فیلسوف درباره مایا این است که به نظر رامانوجا، ماده نخستین یا پراکتی، پاره‌ای از وجود خداست که به معنای واقعی دچار تغییر و تبدل شده و به صورت جهان درآمده‌است، ولیکن شانکارا بر آن است که در خدا واقعاً هیچ دگرگونی پدید نیامده است. این دگرگونی و همه جهان فقط ظاهری است و نمودی بیش نیست و به جز خدا هیچ چیز واقعیت ندارد (ساتیش چاندرا و موهان داتا، ۱۳۸۴: ۶۶۹).

۵. نتیجه‌گیری

مفهوم حقیقت نهایی از مفاهیم کلیدی مکاتب فلسفی هند بوده، مخصوصاً در مکتب ودانتا که اصیل‌ترین و سنتی‌ترین نماینده آیین هندو محسوب می‌شود، مورد بحث بوده‌است. از میان حکمای مکتب ودانتا، شانکارا و رامانوجا بحث‌های مهمی درباره این مفهوم داشته‌اند. هرکدام از این دو حکیم بر اساس پیشینه فکری و دغدغه‌های ذهنی خود، به تبیین آن پرداختند. دغدغه اصلی رامانوجا این بود که میان فلسفه و دین سازشی ایجاد کند؛ از این رو، در برخی موارد با شانکارا موافق نبود، زیرا احساس می‌کرد که شانکارا بدون توجه به ملاحظات دینی به نظریه پردازی درباره حقیقت نهایی پرداخته‌است. در واقع، رامانوجا می‌کوشد میان خدای متشخص و خدای نامتشخص سازشی ایجاد کند. آرای این دو حکیم ودانتایی در تاریخ فلسفه هند از اهمیت بالایی برخوردار است، به طوری که حکمای بزرگ معاصر هند مانند اورویندو، ویویکاندا، تاگور و راداکریشنان تحت تأثیر این دو حکیم بوده و آنها در آثار خود گاهی به دیدگاه شانکارا نزدیک می‌شوند و گاهی به دیدگاه رامانوجا. تبیین دقیق آرای این دو حکیم در خصوص مسئله حقیقت نهایی می‌تواند راه را برای درک بهتر موضع آیین هندوی فیلسوفان روشن کند.

منابع

- چاترجی، ساتیش چاندرا؛ و داتا، دریندرا موهان (۱۳۸۴). *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه دکتر فرناز ناظرزاده کرمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- شایگان، داریوش (۱۳۵۶). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۲). *آیین هندو و عرفان اسلامی*، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- Cush, Denise (2008). *Encyclopedia of Hinduism*, London: Routledge Publications.
- Dasgupta, Surendranath (2000). *A History of Indian Philosophy*, New Delhi: Motilal Banarsidas Publishers.
- Eliade, Mircea (1995). *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan Library Reference, USA.
- Hastings, James (1981). *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Charles Scribner's Sons, Harvard University: Clark Publication.
- Radhakrishna, S. (1983). *Indian Philosophy*, New Delhi, Blackie and Son Publishers PVT. LTD.
- Raju, P.T. (1983). *Structural Depths of Indian Thought*, New Delhi: South Asian Publishers.
- Sharma, C. (1983). *A Critical Survey of Indian Philosophy*, New Delhi, Motilal-Banarsidas Publishers.
- Vatsyayn (1983). *Indian Philosophy*, New Delhi: Kedar Nath Ram Nath.