



University of  
Sistan and Baluchestan

## Comparative study of the philosophical views of the five schools of Vedanta

Yusof Jafarzadeh <sup>1</sup> | Nasrollah Aminkalaybar <sup>2</sup>

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of History of Islamic Culture and Civilization and Religions, Payam Noor University, Tehran, Iran. E-mail: [jafarzadeh@pnu.ac.ir](mailto:jafarzadeh@pnu.ac.ir)
2. Educator, Department of Law, Payam Noor University, Tehran, Iran. E-mail: [aminkalaybar@pnu.ac.ir](mailto:aminkalaybar@pnu.ac.ir)

---

### Article Info

#### Article type:

Research Article

#### Article history:

Received: 30 June 2024

Received in revised form:

10 August 2024

Accepted: 5 September 2024

Published online:

22 September 2024

#### Keywords:

Vedanta,  
Shankara,  
Ramanuja,  
Madhva,  
Nimbarka  
Vallabha.

### ABSTRACT

Vedanta school is one of the six philosophical schools of India. The teachings of this school are based on the interpretation of the Upanishads and their sutras known as "Brahma Sutra" or "Vedante Sutra" by five Indian philosophers and sages named Shankara, Ramanuja, Madhava, Nimbarke and Vallabh. Although the basis of the interpretation of these philosophers is the same, their views on the concepts of God, the world, the soul, knowledge and salvation are different from each other; This article examines the views of these five philosophers with a comparative method and has come to the conclusion that their views range from the unity of existence to the plurality of existence and unlike Shankara, whose views are idealistic and consider the world as Maya (illusion). And it is believed that Atman is the same as Brahman, but other philosophers are inclined to realism and consider the world and spirits to be a relative reality distinct from Brahman. Also, unlike Shankara, who considers knowledge to be the way of salvation, other philosophers also consider bhakti (sincere worship) as a means of salvation; At the same time, according to all of them, reason does not have much place and holy texts are the main source of knowledge.

---

**Cite this article:** Jafarzadeh, Y. & Aminkalaybar, N. (2024). Comparative study of the philosophical views of the five schools of Vedanta. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 8 (2), 31-52.

DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2024.48641.1187>



© The Author(s).

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2024.48641.1187>

---

**Introduction**

The word "Vedante" is composed of two parts "Veda" meaning knowledge and "Ante" meaning the end, and it means the end or the destination of the Vedas, and in fact it expresses the perfection and peak of Vedic thought that is reflected in the Upanishads (Dandekar, 1987). , 15:207). Vedanta school is one of the six philosophical schools of India. This school deals with extrasensory issues and does not consider sensations worthy of study (Dharmdeon, 1999:26). Historically, three periods can be mentioned in the development and evolution of the Vedanta school:

The first period - This period, which began with the appearance of the Upanishads in the sixth century BC, is called the period of creation of Vedanta. Of course, writing Upanishads is a tradition in India and it still continues (Lipner,1999:38). There are thirteen Upanishads that are mainly the basis of the Vedanta school, which are: "Isha", "Kane", "Prishna", "Mondke", "Mandkye", "Chandogye", "Brihadarnike", "Itrie", "Shutashotre", "Keoshitki" and "Maitraini".

There are two different views in the Upanishads: one is that Brahman is one with the individual soul and the world, and the other is that they are distinct from each other. In this way, despite the teaching of the unity of existence in the Upanishads, pluralism has often been considered in it (Garbe, 1968, 15: 597). Based on this, the field of different interpretations has been created in them, and the five schools of Vedanta A kind of product of this approach is the Upanishads.

The second period - In this period, the teachings of the Upanishads are tried to become systematic and coordinated. A person named Badraina summarizes the Upanishads in 550 sutras and aphorisms in the book *Brahma Sutra or Vedanta Sutra* (Dasgupta, 1968, 1: 421). These sutras were brief and cryptic phrases that were written to be committed to the memory of the seekers and sometimes they were so complicated and ambiguous and of course very profound and deep that even in the author's time they needed explanation and interpretation.

Third Period - In this period, the *Brahma Sutra* was explained and interpreted by the five schools of Vedanta. Of course, before these schools, the first interpretation was made by a person named "Gode Padeh" (770 AD). He wrote a commentary on the *Mandukya Upanishad*, which is known as "Karika". In this treatise, he combined the negative logic of the Madhimike Buddhist school, which states that there is no fixed essence, with the Atman theory of the Upanishads (Shaygan, 1375, 2, p. 177). He even considers the identifier as unreal as the object of identification. Shankara was influenced by him in his views (Dandekar, 15: 208).

**Methods**

In this article, we will compare the views of five Vedantic schools on the issues of God, the world, the soul, knowledge and salvation, and in each part, we will present the views of Shankara, Ramanuja, Medveh, Nimbarakeh and Vallabh in order. We will examine the comparison. The main question of this article is that although the Upanishads are the basis of the interpretation of these five philosophers, what similarities and differences do their views have? The authors' hypothesis is that although there are differences in their views on theology, cosmology, psychology, epistemology and salvation, they are all in the structure of Indian religions and have basic similarities.

**Conclusions**

In this article, the viewpoints of five philosophers and sages of the Vedanta school about theology, cosmology, psychology, epistemology and salvation are examined in a comparative manner. In the field of theology, Shankara believes that the absolute truth is only Brahman and that Atman is the same as Brahman and that the world is Maya and illusion, but other philosophers consider Maya as the creative power of Brahman and consider the world as reality; So that Ramanuja accepts the reality of the world and considers it to be the body of God; Medveh considers Lord Vishnu as having no material form but giving existence to the spiritual world; Nimbarkeh believes that Brahman permeates the entire world and rules it from within, and spirits are not different from Brahman even though they are different. Vallabha considers the world to be the metamorphosis of Brahman, but at the same time he believes that Brahman is not affected by anything like Maya. In the field of cosmology, Shankara believes that there is no change in the course of creation, but in the view of other philosophers, there is a change in the course of creation. So that in the opinion of Ramanuja, in the process of creation, the subtle and invisible qualities of Brahman find material and physical form; Medveh believes that the creation of the world takes place with the creative power of God (Maya); Nemmbarke considers creation to be God's entertainment; Vallabha also considers the world to be God's pastime and believes that the world originates from the pure existence of Brahman and not from Maya or the body and power of Brahman. In the field of psychology, Shankara considers Atman (individual soul) to be the same as Brahman, but other

philosophers accept the plurality of souls. In the field of epistemology, Shankara considers knowledge through access to Brahman and considers intuition and direct experience as the source of knowledge and does not place much importance on reason; Other philosophers also do not place much importance on reason and consider the holy texts as the source of knowledge, however, according to Madwa, knowledge can be achieved with the grace of Vishnu. In the field of salvation, Shankara considers the study of Upanishads and yoga practices to be effective in achieving true salvation, which means the union of Atman and Brahman; Ramanuja does not consider the cause of human suffering to be ignorance, but lack of faith in God, and he believes that true salvation can be achieved through sincere faith (bhakti); Madwa also considers knowledge as the way to salvation; Although Nimbarke considers true knowledge to be the way of salvation, but according to him, knowledge is possible with the grace of Krishna; Vallabha also believes that under the grace of Krishna, both knowledge and bhakti are effective in true salvation.

## بررسی تطبیقی دیدگاه‌های فلسفی مکاتب پنجگانه ودانته

یوسف جعفرزاده<sup>۱</sup> | نصراله امین کلیبر<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی و ادیان، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: [jafarzadeh@pnu.ac.ir](mailto:jafarzadeh@pnu.ac.ir)

۲. مربی، گروه حقوق، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران رایانامه: [aminkalaybar@pnu.ac.ir](mailto:aminkalaybar@pnu.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۱۰</p> <p>تاریخ ویرایش: ۱۴۰۳/۵/۲۰</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۱۵</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۷/۱</p> <p>واژه‌های کلیدی: ودانته، شنکره، رامانوجا، مدوه، نیمبارکه و ولّبه.</p>	<p>مکتب ودانته یکی از مکاتب ششگانه فلسفی هند می باشد. تعالیم این مکتب، بر تفسیر اوپانیشادها و سوتره های آنها موسوم به «برهمه سوتره» یا «ودانته سوتره» مبتنی است که توسط پنج فیلسوف و حکیم هندی به نامهای شنکره، رامانوجا، مدوه، نیمبارکه و ولّبه صورت گرفته است. با وجود آنکه مبنای تفسیر این فیلسوفان یکی است اما دیدگاه آنها در مورد مفاهیم خدا، جهان، روح، معرفت و نجات با همدیگر متفاوت است؛ مقاله حاضر با روش تطبیقی به بررسی دیدگاههای این پنج فیلسوف می پردازد و به این نتیجه رسیده است که دیدگاههای آنها از وحدت وجود تا تکثر وجود را دربرمی گیرد و بر خلاف شنکره که دیدگاههای وی ایده آلیستی است و جهان را مایا (وهم) می داند و بر این باور است که آتمن عین برهمن است لیکن فیلسوفان دیگر به واقع گرایی متمایل هستند و برای جهان و ارواح واقعیت نسبی متمایز از برهمن قائل هستند و مایا را قوه خلاقه برهمن می دانند و معتقدند که در جریان آفرینش تغییر رخ می دهد. همچنین بر خلاف شنکره که معرفت را طریق نجات می داند فیلسوفان دیگر بهکتی (عبادت خالصانه) را نیز عامل نجات می دانند؛ در عین حال در نظر همه آنها عقل جایگاه چندانی ندارد و متون مقدس منبع اصلی معرفت برین می باشند.</p>

استناد: جعفرزاده، یوسف و امین کلیبر، نصراله (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی دیدگاههای فلسفی مکاتب پنجگانه ودانته. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۸

DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2024.48641.1187>

(۲)، ۳۱-۵۲.



## مقدمه

واژه ودانته<sup>۱</sup> از دو جزء «ودا» به معنای دانش و «انته» به معنای پایان ترکیب یافته است و مراد از آن آخر یا مقصد ودا است و در واقع بیانگر کمال و اوج تفکر ودایی است که در اوپانیشادها منعکس شده است (Dandekar, 1987, 15: 207). مکتب ودانته یکی از مکاتب ششگانه فلسفی هند می باشد. این مکتب به موضوعات فراحسی می پردازد و محسوسات را شایسته مطالعه نمی داند (Dharmdeon, 1999: 26). از لحاظ تاریخی در تکوین و تکامل مکتب ودانته می توان به سه دوره اشاره کرد:

دوره اول- این دوره که با ظهور اوپانیشادها از قرن ششم پیش از میلاد آغاز شده به دوره آفرینندگی ودانته موسوم است. البته اوپانیشاد نویسی در هند یک سیره است و هنوز هم ادامه دارد (Lipner, 1999: 38). اوپانیشادهایی که عمدتاً مبنای مکتب ودانته قرار گرفته اند سیزده تا می باشند که عبارتند از: «ایشا»، «کنه»، «پرشنا»، «موندکه»، «ماندکیه»، «چاندوگیه»، «بریهداآرنیکه»، «یتریه»، «شوتاشوتره»، «کئوشیتکی» و «مایتراینی»<sup>۲</sup>.

در اوپانیشادها دو تفکر متفاوت وجود دارد: یکی اینکه برهمن با روح فردی و دنیا یکی است و دیگر اینکه آنها متمایز از همدیگر هستند. بدین ترتیب، علی رغم تعلیم وحدت وجود در اوپانیشادها، غالباً کثرت گرایی نیز در آن مورد توجه قرار گرفته است (Garbe, 1968, 15: 597). بر همین اساس، زمینه تفاسیر متفاوت در آنها به وجود آمده است و مکاتب پنجگانه ودانته به نوعی محصول این رویکرد اوپانیشادهاست.

دوره دوم- در این دوره سعی بر این است که تعالیم اوپانیشادها به شکل نظام مند و هماهنگ تبدیل شود. شخصی به نام بادراینه در کتاب برهمه سوتره یا ودانته سوتره، اوپانیشادها را در ۵۵۰ سوتره و کلمات قصار خلاصه می کند (Dasgupta, 1968, 1: 421). این سوتره ها عبارتهای موجز و رمزگونه ای بودند که برای به حافظه سپاری سالکان نوشته شده بودند و گاهی به قدری پیچیده و مبهم و البته بسیار پرمغز و عمیق بودند که حتی در زمان مولف محتاج شرح و تفسیر بوده است.

<sup>۱</sup> -Vedanta

<sup>۲</sup> -Is'a-Kene-Pras'na-Mundaka-Mandukya-Chandogya-Taittiriya-Brhadaranyaka-Aitareya-Svetasvatara-Kausitaki-Maitrayani.

دوره سوم- در این دوره بر همه سوتره توسط مکاتب پنجگانه ودانته مورد شرح و تفسیر قرار گرفت. البته قبل از این مکاتب، نخستین تفسیر توسط شخصی به نام «گوده پاده»<sup>۳</sup> (۷۷۰ م.) صورت پذیرفت. وی تفسیری بر ماندوکیه اوپانیشاد نوشت که به «کاریکا»<sup>۴</sup> معروف است. او در این رساله منطق منفی مکتب مادیمیکه بودائی مبنی بر عدم جوهر ثابت را با نظریه آتمن اوپانیشادها تلفیق کرده است (شایگان، ۱۳۷۵، ۲، ص. ۱۷۷). او حتی شناسنده را مانند موضوع شناسایی غیرواقعی می داند. شنکره در دیدگاههای خود از او تأثیر پذیرفته است (Dandekar, 15: 208).

### پیشینه پژوهش

در خصوص مکتب ودانته علاوه بر آنکه چندین کتاب به زبان فارسی نوشته شده، در سالهای اخیر مقالات زیادی تالیف شده است و البته به صورت تطبیقی در پایان نامه های کارشناسی ارشد و دکتری به آن پرداخته شده است. در این قسمت به چند تا از مقالات تالیفی در این مورد اشاره می شود. خانم رضوانه نجفی سواد باری مقاله ای تحت عنوان «بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه مکتب ودانته در عرفان هندویی با مکتب صدرایی در عرفان اسلامی» در مجله معرفت ادیان تالیف نموده و درباره دیدگاه این دو مکتب در خصوص نسبت کثرات با وجود واحد تقریباً به دیدگاه مشابهی رسیده است و کثرات را در هر دو مکتب، ظهورات وجود واحد تلقی کرده است. خانم مریم السادات سیاهپوش مقاله ای تحت عنوان «ماهیت رهایی یا مکشه در مکتب فلسفی ودانته» در مجله دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی تالیف نموده و به بررسی مکتب ودانته و موضوع نجات در آن پرداخته است. آقای ابوالفضل محمودی مقاله ای تحت عنوان «گذار از آغاز تا رامنوجه» در دو فصلنامه هستی و شناخت تالیف کرده و به تفاوت دیدگاههای شنکره، رامنوجه و مدوه درباره نسبت خدا، جهان و انسان پرداخته است. آقای امیر خواص مقاله ای تحت عنوان «خدا/ وحدت وجود در مکتب ودانته» در مجله معرفت ادیان تالیف نموده و بر این باور است که در مکتب ودانته گرایش به توحید آشکار است. آقای علی صادقی شهپر مقاله ای تحت عنوان «خداشناسی و جهان شناسی شنکره و رامنوجه» در مجله پژوهشنامه ادیان تالیف نموده و در خصوص این موضوعات مطالب منقحی تدوین کرده است. خانم پریا الیاسی مقاله ای تحت عنوان «بهکتی یا عبادت عاشقانه

<sup>3</sup> -Gaudapada

<sup>4</sup> -Karika

از دیدگاه شنکره و رامانوجه» در مجله پژوهشنامه ادیان تالیف نموده و بهکتی را معادل عبادت عاشقانه تلقی کرده و بر این باور است که شنکره به بهکتی تنزیهی و رامانوجه به بهکتی تشبیهی معتقد است.

بدین ترتیب با آنکه در مورد مکتب ودانته تحقیقات زیادی صورت گرفته است ولی رویکرد تطبیقی مکاتب پنجگانه در مقاله حاضر می‌تواند از جنبه تطبیقی تازگی داشته باشد. در مقاله حاضر دیدگاه‌های پنج مکتب ودانته را در موضوعات خدا، جهان، روح، معرفت و نجات به صورت تطبیقی مورد بررسی قرار خواهیم داد و در هر قسمت به ترتیب دیدگاه‌های شنکره، رامانوجا، مدوه، نیمبارکه و ولّبه را مطرح نموده و به شکل تطبیقی مورد بررسی قرار خواهیم داد. سوال اصلی مقاله حاضر این است که با وجود آنکه اوپانیشادها مبنای تفسیر این پنج فیلسوف است دیدگاه‌های آنها چه تشابهات و تفاوت‌هایی دارند؟ فرضیه نگارندگان این است که هر چند در دیدگاه‌های آنها در مورد خداشناسی، جهان‌شناسی، روان‌شناسی، معرفت‌شناسی و نجات‌شناسی تفاوت‌هایی وجود دارد لیکن همگی در ساختار ادیان هندی قرار دارند و دارای تشابهات اساسی هستند.

### خداشناسی

قدیمی‌ترین و اولین شرح موجود کامل بر برهمنه سوتره توسط شنکره<sup>۵</sup> (۷۸۸-۸۲۰ م.) صورت پذیرفت. مکتب شنکره به «ادوایتته ودانته»<sup>۶</sup> یا «ادوایتته کیواله»<sup>۷</sup> در مفهوم وحدت وجود مطلق معروف است (Ghate, 1968, 11: 187). شنکره در تفسیر برهمنه سوتره برای رفع تناقضات موجود به روح تعالیم اوپانیشادها بیش از کلمات آن توجه کرده است (رادا کریشنن، ۱۳۶۷، ۱، ص. ۲۸۰). شنکره بر این باور است که حقیقت مطلق فقط برهمن است و آتمن همان برهمن است و جهان «مایا»<sup>۸</sup> یعنی توهم است که بر برهمن عارض شده است. او در این مورد می‌گوید: «Brahman Satyam Jagan Mithya Jivo Branmative Naprah»؛ یعنی تنها برهمن حقیقی است، جهان غیر واقعی است، خود شخصی (جیوه) تنها خود برتر است و متمایز از برهمن نیست (Ghate, 11: 186). از نظر وی، برهمن، آگاهی محض (Cit)، وجود محض (Sat) و سعادت محض (ananda) است. او بر این باور

<sup>۵</sup> -S'ankara

<sup>۶</sup> -Advaitavedanta

<sup>۷</sup> -Kevaladvaita

<sup>۸</sup> -Maya

است که برهمن دارای دو جنبه لایتعین (نیرگونه برهمن)<sup>۹</sup> و جنبه متعین (سگونه برهمن)<sup>۱۰</sup> است. در واقع سهم عمده و متمایز وی، توسعه دیالکتیک فلسفی تصور برهمن لایتعین است (Dandekar, 15:210). از جنبه تطبیقی، با وجود آنکه در ادیان توحیدی نزد عارفانی نظیر ابن عربی نیز خداوند دارای دو جنبه لایتعین و متعین است اما میان این دو دیدگاه تفاوت ساختاری وجود دارد. از نظر ابن عربی، خداوند به رغم تنزه ذاتی، در جهان متجلی است و لذا جهان دارای مرتبه ای از وجود و واقعیت می باشد اما از نظر شنکره جهان مایا است و فاقد هر گونه واقعیت و توهم محض است. بنابراین تفاوت این دو دیدگاه سبب می شود که به لحاظ معرفت شناسی و سبک زندگی نیز این دو مکتب به نتایج متفاوتی منجر بشوند.

رامانوجا<sup>۱۱</sup> (۱۰۱۷-۱۱۳۷ م.) فیلسوف دیگر ودانته، بیشتر متأثر از آیین ویشنوئی و طریق بهکتی است (Keith, 1968, 10: 572). او تمایز میان نیرگونه برهمن و سگونه برهمن را برمی دارد و بر این باور است که برهمن مطلق و کامل است (سرینیوسه چری، ۱۳۶۷، ۱، ص. ۳۱۹). از نظر وی، سه واقعیت وجود دارد: الف-خداوند ب-ارواح متعدد ج-جهان؛ و با وجود تمایز میان این سه واقعیت، ارواح و جهان به مثابه روح و جسم نمی توانند از خداوند جدا باشند و هر سه واقعیت واحدی را تشکیل می دهند (Dharmdeon, 109). بدین ترتیب او نظریه وحدت وجود متعین را تعلیم می دهد که به «ویسیشتادویته»<sup>۱۲</sup> معروف است (شایگان، ۱۳۷۵، ۲، ص. ۷۹۱). ایده محوری رامانوجا این است که جهان جسم برهمن است و برهمن در جهان زندگی می کند و از درون بر آن حکم می راند. روح نیز بخشی از خداست اما خود خدا نیست. بدین ترتیب آنچه وجود دارد در درون خداست (Lipner, 245; Dharmdeon, 109). در فلسفه رامانوجا، از آن حیث که جهان پیکر خداوند است لذا خداوند برای حفظ و کنترل غایات الوهی در جهان از مقام یک فرمانروا به مقام یک نجات بخش تنزل می یابد. از نظر وی، خدای ویشنو تحت غلبه مهربانی در لحظات بحرانی جهان، خود را به صورت انسان درمی آورد تا بتواند روح گمشده انسان را نجات ببخشد (سرینیوسه چری، ۱۳۶۷، ۱، ص. ۳۲۰).

<sup>9</sup> -Nirguna Brahman

<sup>10</sup> -Saguna Brahman

<sup>11</sup> -Ramanuja

<sup>12</sup> -Vis'istadvaita

سومین فیلسوف ودانته، مدوه<sup>۱</sup> (۱۱۶۷-۱۲۷۶م.) است. او از پیروان کیش ویشنوئی است و مکتب او به «دوایت»<sup>۲</sup> یا ثنویت مشهور است (شایگان، ۸۰۱/۲). او نه تنها نظریه وحدت وجود شنکره را رد می‌کند بلکه وحدت وجود متعین رامانوجا را نیز رد می‌کند. از نظر وی، خداوند یکی است اما به نامهای ویشنو و نارایانه مشهور است و یک همسر به نام لکشمی دارد که جدا از او و وابسته به اوست. از او دو پسر دارد که یکی «برهمان» به عنوان خالق و دیگری «وایو» به عنوان ناجی بشر است (Grierson, 1968, 8: 234). به نظر وی، خداوند فاقد صورت مادی و منزّه از صور ماده اولیه یعنی پرکریتی است ولی بخشنده هستی به عالم روحانی و آگاه به ذات آنهاست (شایگان، ۸۰۲/۲). بدین ترتیب، مدوه به دو جلوه خداوند اشاره می‌کند: وجود مستقل و وجود وابسته؛ اولی اصل است و خدای ویشنو است که منبسط است بر کلیه کائنات، و از هر گونه تمایزی در درون خود عاری است و از طریق آثارش شناخته می‌شود (راگاوندراجر، ۱۳۶۷، ۱، ص. ۳۴۹)، و دومی معلول آن اصل فعال است و در عین حال از وجود مستقل قابل تمییز است. وجودهای وابسته کلا دو نوع اند: الف- وجودهای آگاه که همان ارواح شخصی اند. این وجودها متکثر، فردی، ذره ای، آگاه، فعال و ذاتا پاک هستند. ب- وجودهای ناآگاه که خود بر سه نوع اند: ۱- آنچه مستمرا ایجاد می‌شوند مثل ود. ۲- آنچه وجودشان ترکیبی از ایجاد مستمر و اتفاقی است مثل ماده، زمان و مکان. ۳- آنچه به طور اتفاقی ایجاد می‌شوند مثل کوزه (شایگان، ۲، ص. ۸۰۱). بدین ترتیب، تسمیه نگرش او به عنوان ثنویت مطلق مورد تردید است (Dandekar, 15: 231) و می‌توان گفت که نگرش او گونه ای از یکتاپرستی است که به نوعی ماده گرایی متمایل است و در آن مایا نقشی ندارد (شایگان، ۸۰۲/۲). بنابراین با این اوصاف تعالیم وی با اوپانیساده‌ها و برهمه سوتره تناقض پیدا می‌کند.

چهارمین فیلسوف مکتب ودانته، نیمبارکه<sup>۳</sup> (۱۱۶۲-۱۲۵۰ م) است. او با آنکه اصول و مبانی فکری فکری رامانوجا را پذیرفته است و مثل رامانوجا هستی را به سه مقوله خداوند (که نیمبارکه آن را کریشنا می‌نامد)، ارواح و جهان تقسیم می‌کند اما در عین حال میان دیدگاه آن دو تفاوت وجود دارد: به نظر رامانوجا اصل عدم تمایز میان خداوند و عالم اساسی است اما به نظر نیمبارکه تمایز و

<sup>۱</sup> -Madhva

<sup>۲</sup> -Dvaita

<sup>۳</sup> -Nimbarka

عدم تمایز میان خداوند و عالم هم طراز یکدیگر هستند (همان، ۲، ص. ۸۰۰) و به همین جهت مکتب او به «دوایته دوایته» به معنای «تمایز و عدم تمایز» یا «ثنویت و عدم ثنویت» مشهور است (همان، ۲، ص. ۷۹۸). به نظر نیمبارکه، از یک طرف جهان ارواح و ماده متفاوت از برهمن است؛ زیرا صفات و اعمال آن از قبیل ناخالصی، خشونت، تناهی و اعمال خودخواهانه متفاوت از صفات و اعمال برهمن نظیر خلوص، حضور مطلق و آفرینش است، از طرف دیگر جهان با برهمن تفاوتی ندارد؛ زیرا برهمن در مقام علت در سراسر جهان نفوذ کرده و جهان از برهمن ناشی شده و در برهمن ابقاء و مستحیل می شود و جهان تبدلی واقعی از برهمن است و چیزی جز برهمن نیست. برهمن در جهان سکنی دارد و در مقام روح درونی و کنترل کننده، آن را به تپش درمی آورد (روماچودری، ۱۳۶۷، ۱، ص. ۳۵۸). پنجمین فیلسوف مکتب ودانته، ولّبه<sup>۱</sup> (۱۴۷۳-۱۵۳۱ م.) است. دیدگاه وی به «شودوایته»<sup>۲</sup> یعنی یکتاپرستی منزّه از مایا مشهور است (شایگان، ۲، ص. ۸۰۳). او روش شنکره را در تفسیر متون شروتی که متکی بر منطق خشک و دخالت پیش فرضهای خود بود به شدت مورد انتقاد قرار می دهد و تفسیر تحت اللفظی را برمی گزیند (هرگویندبت، ۱۳۶۷، ۱، ص. ۳۶۲). از نظر ولّبه، واقعیت غایی کریشناست و بندگی و خلوص نسبت به او اساس تعلیم اوست. او کریشنا را به عنوان غایت محوری همه متون تلقی می کند و می گوید: در بخش اولیه وداها، کریشنا در شکل یک قربانی به کار برده شده، در بخش موخر اوپانیشادها آن به عنوان برهمن به کار برده شده، در گیتا آن به عنوان «اوتاره»<sup>۳</sup> مطرح می شود و در بهگودگیتا آن خودش به طور واضح در شکل ارابه ران ارجونه تجسد می یابد (Lipner, 61). از نظر ولّبه، کریشنا یگانه است و دارای تمام کیفیات الهی و حتی صفات متضاد است و مطلقاً از کیفیات مادی عاری است. آن وجود محض، آگاهی محض و سعادت محض است؛ آن قادر است در هر لحظه به صورتی دربیاید و این به واسطه مایا و یا شکتی او صورت می گیرد؛ آن مطلقاً عاری از هر تمایزی است (هرگویندبت، ۱، ص. ۲۶۳). در عین حال از نظر او کریشنا (برهمن) علت فاعلی و مادی ارواح و جهان است، جیوه ها و جهان مادی در حقیقت عین برهمن هستند نه نمود آن و با آن یکی هستند و با آنکه جهان استحاله و تغییر شکل برهمن است

<sup>۱</sup> -Vallabha

<sup>۲</sup> -S'uddhadvaita

<sup>۳</sup> -Avatara

اما در عین حال خود برهمن بدون تغییر باقی می ماند. از نظر او برهمن مطلقا خالص است و به هیچ روی از چیزی نظیر مایا تاثیر نمی پذیرد (Dandekar, 15: 213).

### جهان شناسی

در تلقی شنکره، کل جهان غیر واقعی و وهمی است و فقط برهمن حقیقت لایتغیر است، با وجود این، برهمن اساس و زمینه آفرینش جهان وهمی است. این دیدگاه شنکره به ظهور وهمی<sup>۱</sup> مشهور است که بر اساس آن در جریان آفرینش تغییری رخ نمی دهد در حالی که بر طبق مکاتب دیگر ودانته در جریان آفرینش تغییر<sup>۲</sup> رخ می دهد (Ghate, 11: 188). از نظر شنکره، مایا (Maya) به مفهوم وهم، علت آفرینش است و آن از ازل بوده و معلوم نیست چگونه عارض برهمن شده است (Dasgupta, 1: 452). با عروض مایا و توهم بر برهمن، نوعی جهل متافیزیکی کیهانی (Ajnana) به وجود می آید که دارای سه گونه تمس، رجس و ستوه است. با غلبه جنبه تمس، اثیر به وجود می آید که از آن هوا و از هوا آتش و از آتش آب و از آب زمین بوجود می آید و سپس از غلبه گونه های ستوه و رجس سایر قسمتهای کیهان شکل می گیرد (Dasgupta, 2: 273). بدین ترتیب، برهمن بر اثر عروض مایا به صورت خدای ایشوارا ظهور می کند و در اثر جهل فردی (avidya) به صورت جیوه (روح فردی) ظهور می نماید (راجو، ۱، ص. ۳۰۱).

شنکره بر این باور است که جهان به طور ازلی و ابدی در دوره های بزرگی ظهور یافته و دوباره جذب برهمن می شود و این توالی دائمی ظهور جهان که امری عبث و فاقد هدف است بر اساس قانون کرمه و تناسخ صورت می گیرد. به نظر وی، تا زمانی که معرفت حقیقی حاصل نگردد و از جهل رهایی پیدا نکنیم جهان، واقعیت نسبی دارد و ما نمی توانیم آن را نادیده بگیریم (Ghate, 11: 187).

دومین فیلسوف مکتب ودانته، رامانوجا، بر این باور است که آفرینش فرایندی است که در طی آن صفات لطیف و ناپیدای برهمن صورت مادی و جسمانی پیدا می کنند (شایگان، ۲، ص. ۷۵۹). از نظر وی، برهمن با اراده خود جهان را بیرون از خود خلق می کند و خلقت یک واقعیت و عمل واقعی برهمن است بدون اینکه کوچکترین تاثیری در برهمن داشته باشد (Dandekar, 15: 212).

<sup>۱</sup> - Vivarta

<sup>۲</sup> -Parinama

فرایند تکوین کائنات از نظر وی به همان طریق مورد نظر مکتب سانکیه می باشد. بدین ترتیب، وقتی که زمان خلقت فرا می رسد برهن جهان را به عنوان یک چیز سابقا ساخته شده به خاطر می آورد و تصمیم به تکثیر و توسعه آن می نماید و موجودات را همانطور که در سابق بودند به مرحله وجود می آورد. نخستین موجود «هیرنیه گربهه<sup>۱</sup>» یا برهما است. سپس میل خلاقه برهما یعنی همان مایا سبب می شود که پرکریتی دستخوش تغییر شده و کائنات تکوین یابد. پس از آن برهما (ایشوارا) به عنوان جیوه به درون انسانها وارد می شود و مطابق کرمه های قبلی ابدانی عادلانه اعطا می کند (Lipner, 47).

از نظر رامانوجا، در پایان هر دوره جهان، موجودات منهدم می شوند و این روند به شکل منظم در هستی ادامه می یابد و در اثر انحلال جهان، عالم جسمانی و مادی تغییر می یابد و به حالت لطیف ابتدائی برمی گردد (Kaith, 10: 572). از نظر وی، این سیر تکاملی ادواری جهان، فرصتی برای پیشرفت اخلاقی نفس و نیل آن به الوهیت می باشد (سرینیوسه چری، ۱، ص. ۳۲۲).

سومین فیلسوف ودانته، مدوه، بر این باور است که خلقت جهان با اراده و قدرت خلاقه خداوند یعنی مایا صورت می گیرد (راجو، ۱، ص. ۲۹۵). از نظر وی، در آفرینش الوهی جهان، عمل انسانها یا حوادث دخیل نیستند بلکه خداوند در روند آفرینش حاکمیت دارد (Lipner, 254). نظام کیهان شناسی مورد نظر مدوه همان نظام مکتب سانکیه است و تطور و تکامل عالم مادی از ماده اولیه یعنی پرکریتی صورت می گیرد (Grierson, 8: 234).

چهارمین فیلسوف ودانته، نیمبارکه، بر این باور است که آفرینش محصول «لی لا<sup>۲</sup>» و تفریح خداوند است. خداوند از آن لحاظ که کامل مطلق است و هیچ نقص یا نیازی ندارد سرریز می کند و کارش به تفریح می رسد و در نتیجه جهان را خلق می کند و جهان سرریز کمال خداوند است. البته این تفریح اقتضای اخلاقی هم دارد و از آن حیث که انسانها باید نتایج اعمال خود را ببینند و دیدن نتایج اعمال در یک زندگی مقدر نیست لذا دنیا فرصتی اخلاقی برای دیدن نتایج اعمال و زدودن کرمه های قبلی است (روماچودری، ۱، ص. ۳۵۸). از نظر وی، خداوند عملا خود را به صورت جهان مادی و ارواح شخصی تغییر شکل می دهد اما خودش را در آنها گم

<sup>1</sup> -Hiranya Garbha

<sup>2</sup> -Lila

نمی‌کند (Dandekar, 15: 213). بدین ترتیب، در این نگرش خداوند وجودی نامتغیر نیست بلکه ذاتا پویا و متحول و دائما در حال ظهور و شدن است.

از نظر پنجمین فیلسوف ودانته، ولّبه، خداوند جهان را به خاطر تفریح محض خلق کرد. او بر این باور است که جهان از وجود محض برهمن (sat) نشأت می‌گیرد نه از مایا یا بدن یا نیروی برهمن. بنابراین، جهان وهم نیست بلکه جلوه واقعی برهمن است و میان جهان و برهمن تفاوتی وجود ندارد (هرگویندبت، ۱، ص. ۳۶۵). به نظر وی، جهان توهمی نیست که با معرفت از بین برود بلکه هر زمان که خداوند خودش اراده کند آفرینش برچیده و در وجود او مستحیل می‌گردد. برای شرح تکوین جهان، ولّبه از اصول مکتب سانکیه مدد گرفته است (شایگان، ۲، ص. ۸۰۴).

### روان شناسی

از نظر شنکره، روح فردی (جیوه<sup>۱</sup>) همان آتمن است و آتمن هم عین برهمن است، منتهی وقتی مایا عارض برهمن یگانه و نامتناهی می‌شود آن به شکل جیوه‌های متناهی و متکثر ظاهر می‌شود (Ghate, 11: 187) و در اثر این امر، پنج قشر تعینات جسمانی، آتمن را می‌پوشاند. این پنج قشر عبارتند از: الف-آنا<sup>۲</sup> یا قشر طعام که همان جسم مادی و عنصری است. ب-پرانا<sup>۳</sup> یا قشر دم حیاتی که همان انرژی و نیروئی است که به موجب آن حیات در عالم مستقر می‌شود. ج-منس<sup>۴</sup> یا قشر نفس و حس مشترک. د-ویجنانه<sup>۵</sup> یا قشر عقل. ه-آناندا<sup>۶</sup> یا قشر وجد و شادی. چهار قشر اولی، جسم لطیف را تشکیل می‌دهند که همراه با کرمه، روح را در همه مراحل تناسخ همراهی می‌کنند بدون اینکه ماهیت آن آلوده گردد. قشر پنجم جسم علی را تشکیل می‌دهد و آن در واقع نوعی تعین و محدودیت برای روح است. با وجود این، خود حقیقی که همان آتمن است فراتر از همه اینهاست و وجود محض، آگاهی محض و سعادت محض می‌باشد و چیزی جز برهمن نیست (Ibid).

شنکره هیچگاه اصل تکثر ارواح را نپذیرفت. از نظر او، آتمن حاصل جمع کلیه ارواح شخصی نیست بلکه جوهری است کل و وصف ناپذیر و روحانی که نه فاعل است و نه منفعل و در بند

<sup>1</sup> -Jiva

<sup>2</sup> -Anna

<sup>3</sup> -Prana

<sup>4</sup> -Manas

<sup>5</sup> -Vijnana

<sup>6</sup> -Ananda

خودآگاهی و انیت محصور نمی شود بلکه ناظر مطلق و شاهد بی مانند و عین برهمن است (شایگان، ۲، ص. ۷۸۴). از نظر وی، برهمن یا همان آتمن بر اثر مایا و توهم نسبیت یافته و به چهار مرتبه وجودی تنزل می یابد: الف- حالت بیداری<sup>۱</sup>؛ در این حالت نفس متمتع از مادیات و آگاه به جهان عینی است. ب- حالت رویا<sup>۲</sup>؛ در این حالت انسان غرق در خیالات است و از واقعیت‌های لطیف متمتع می شود. در این مرحله ادراکات ضبط شده مرتبه بیداری در ذهن، در رویا منعکس می شود. ج- حالت خواب عمیق<sup>۳</sup>؛ در این مرحله ارتباط ذهن با عالم خارج قطع می گردد و ذهن دیگر تحت سلطه محسوسات نیست اما هنوز در این مرحله ناخودآگاه ذهن آدمی فعال است و آدمی از قید محدودیت‌های فیزیکی رهایی نیافته است. د- حالت آگاهی مطلق<sup>۴</sup>؛ در این مرحله ذهن از تمام قشرهای جسمانی عبور کرده و به مرتبه آتمن که همان برهمن است دست می یابد (Dasgupta, 1: 476).

اما رامانوجا مانند مکتب سانکیه، اصل تکثر ارواح را می پذیرد (شایگان، ۲، ص. ۷۹۵). به نظر وی، جیوه تغییر شکل روح متعال و کاملا وابسته به آن و به وسیله آن کنترل می شود. با وجود این، آن مانند برهمن، واقعی، ابدی، دارای شعور و آگاهی، غیرقابل نفوذ و غیر قابل تجزیه است (Kaith, 10: 573). او بر این باور است که جیوه به خاطر جهل پیشین (اوپدیا) خود را به جای پرکریتی می گیرد و در زندان تجسد می افتد و از بدنی به بدن دیگر مهاجرت می کند ولی می تواند با انکار خویش، ماهیت حقیقی خود را دریابد (سرینیوسه چری، ۱، ص. ۳۲۳). از نظر او، با اینکه جیوه قسمتی از برهمن و به مثابه کیفیت جوهر اوست ولی عین برهمن نیست و در مقام وصال در عین حال که شبیه خداوند می گردد ولی به شخصیت خود متمایز و موصوف است (شایگان، ۲، ص. ۷۹۶)؛ بدین صورت که ارواح رهایی یافته، قدرت خلق، حاکمیت و از خاطر گذرانیدن جهان را که از خصوصیات برهمن است را ندارند (Kaith, 10: 573).

از نظر مدوه، ارواح (جیوه ها) متعدّدند و هر کدام از آنها ابدی و وجود جداگانه دارند و تابع تناسخ هستند. به نظر او، گرچه جیوه ها از لحاظ عددی نامتناهی هستند ولی تابع خداوند بوده و برای او سودمند هستند. در میان ارواح یک درجه بندی عالی و نازل بر اساس کرمه آنها وجود دارد. این درجه

<sup>۱</sup> - Jagrat

<sup>۲</sup> - Suapna

<sup>۳</sup> - Susupti

<sup>۴</sup> - Turiya

بندی حتی در حالت آزادی روح و رستگاری نیز محفوظ است. آنها به سه گروه تقسیم می‌شوند: الف- ارواح ممتاز که همان خدایان فروترند. این گروه در ریشی‌ها و پادشاهان و معدودی از طبقات برگزیده خوب موجودند و نجاتشان مقدور است. این گروه اوتاره‌های ویشنو هستند. ب- گروه دوم که نه کاملاً خوب و نه کاملاً بد هستند؛ آنها مقدر به تناسخ دائمی هستند. ج- گروه سوم شیاطین و گناهکاران مقدر به جهنم ابدی هستند (Grierson, 8: 234). گروه اول از لحاظ جوهر و نیرو مطابق با جوهر ایزدی هستند اما دو گروه بعدی اجزای متفرقه برهمن اند و از آن کاملاً جدا هستند (شایگان، ۲، ص. ۸۰۲). به نظر مدوه، تمامی ارواح هشت حالت: تولد، وجود، انهدام، موقعیت نسبی، دانش، جهل، اسارت و آزادی را از سر می‌گذرانند. افراد به درجات مختلف دارای این هشت حالت هستند. همه ارواح بر یکدیگر تاثیر می‌نهند، از این رو هیچ کس کاملاً آزاد نیست (راگاوندراجر، ۱، ص. ۳۴۴). نیمبارکه، اصل کثرت و ذره‌ای بودن ارواح را مطرح می‌کند. به نظر وی، تعداد ارواح نامتناهی بی‌نهایت کوچک، نه با یکدیگر همانی دارند و نه با برهمن، به طوری که حتی ارواح رهایی یافته نیز فردیت و مجزا بودن خود را حفظ می‌کنند و در برهمن مستحیل نمی‌گردند (روماچودری، ۱، ص. ۳۵۶). در عین حال از نظر او ارواح چیزی جز برهمن نیستند و کاملاً وابسته به او و تحت کنترل او هستند (Dandekar, 15: 213).

ولبه برای این باور است که هنگام آفرینش دنیا، ارواح مانند اخگرهایی که از آتش بیرون می‌جهند از برهمن صادر می‌گردند. به نظر او، ارواح، متکثر، ابدی، ذره‌ای و اجزای برهمن هستند. برهمن کیفیات وجود (sat) و شعور (cit) را در جیوه‌ها متجلی می‌سازد اما کیفیت سعادت (ananda) در آنها نامتجلی باقی می‌ماند (Ibid)؛ روح که جزئی از برهمن است تفاوتی با برهمن ندارد و به وحدت خالص آن لطمه نمی‌زند. از نظر وی، ارواح سه دسته‌اند: دسته اول به پرواهه<sup>۱</sup> معروفند و بدون هدف در دنیا می‌گردند و کاملاً در دنیا جذب شده و هرگز به خدا نمی‌اندیشند. دسته دوم به مریادا<sup>۲</sup> معروفند و کسانی هستند که متون مقدس را می‌آموزند و طبیعت واقعی خدا را درک و پرستش

<sup>۱</sup> -Pravaha

<sup>۲</sup> -mrayada

می کنند. دسته سوم به پوشتی<sup>۱</sup> معروفند؛ اینان مردمان برگزیده خدا هستند و او را با شوق تمام و از روی عشق بی حد و حصر می پرستند (هرگویندبت، ۱، ص. ۳۶۷).

### معرفت شناسی

شنکره به عوالم سه گانه معتقد است: عالم تجربی، عالم خیال و عالم حقیقی. از نظر او، علمی که از اشیای پیرامون خود حاصل می کنیم تا زمانی که خلافتش به اثبات نرسیده اعتبار خواهد داشت، لذا علم ما از جهان، واقعیت نسبی دارد و به محض حصول آگاهی محض آتمن از بین خواهد رفت (شایگان، ۲، ص. ۸۶۷). از نظر شنکره، انسانها تا زمانی که به معرفت برتر دست نیافته اند می توانند خدایان عمومی را پرستش کنند (Ghate, 11:187). او سه منبع معرفت را برمی شمارد: ادراک حسی، عقل و متون مقدس. از نظر وی، متون مقدس درباره حقایق ماوراء تجربیات حسی تعلیم می دهند. شنکره جایگاه چندانی برای عقل در فهم حقایق ماوراء قائل نیست و معتقد است که عقل صرفاً در راه اثبات و مدلل کردن ایمان کارآیی دارد تا ایمان را از خرافات پاک کند، محدودیتهای آن را نشان دهد و آن را باور کردنی بنماید؛ با وجود این، در جایی که استدلال عقلی علیه متون مقدس باشد آن را رد می کند (Lipner, 177). در نهایت به نظر وی، تجربه مستقیم و شهود می تواند ما را به معرفت حقیقی برهمن متصل گرداند (رادا کریشنان، ۱، ص. ۲۸۰).

اما مبنای معرفت در نظر رانوجا این است که واقعیت شناخت پذیر است و منابع معرفت ادراک حسی، عقل و تجربه مستقیم برهمن هستند (سرینیوسه چری، ۱، ص. ۳۱۵). به نظر وی، معرفت (جنانه) به وسیله جهل (اویدیا) مغشوش و به وسیله کرمه محدود می گردد، لذا وقتی معرفت از قید جهل و کرمه آزاد شود به آگاهی محض تبدیل می گردد (سرینیوسه چری، ۱، ص. ۳۱۶). او بر این باور است که ادراک حسی ناقص است و استدلال عقلی فقط رابطه علی را کشف و ثابت می کند ولی متون مقدس بنیان نهایی معرفت معتبر را فراهم می سازد (سرینیوسه چری، ۱، ص. ۳۱۸).

از نظر مدوه، معرفت با شک مشروع نسبت به منبع دانش حقیقت یعنی برهمن آغاز می شود و این شک شخص را به جستجوی معرفت حقیقت برتر وامی دارد؛ معرفت ابتدا با واسطه است و با تمرین روشن و بلاواسطه می گردد و سرانجام در اثر فیض ویشنو، شخص به معرفت برین دست

<sup>۱</sup> -Pusti

می یابد(راگاوندراجر، ۱، ص.۳۴۸). مدوه به سه منبع معرفت اشاره می کند: ادراک مستقیم، استنتاج و متون مقدس. از نظر وی، متون مقدس یک مرجع اقتدار و دستور نیست بلکه آن شیوه عمل را تجویز می کند، زیرا اقتدار و دستور، شناخت را اسیر می کند(Dandekar,15: 214).

از نظر نیمبارکه، عقل معمولی انسان محدود است و فقط می تواند درباره اعیان معمولی جهان تجربی دست به استدلال و استنباط بزند، ولی آنچه فراجوانی و برتر است ماورای حیطه عقل قرار دارد و در اینجاست که فقط متون مقدس راهنمای انسان می شود. از نظر او، متون مقدس چیزی جز محصول اندیشه قوی و تفکر کمال یافته، الهام عالی و ادراک فراوان ریشی ها نیست. حقایق برتر برای اذهان خارق العاده مستقیماً از طریق اشراق یا قدرت گسترش یافته استدلال قابل درک است. بنابراین از نظر وی افراد خارق العاده توان شناخت مستقیم خداوند را دارند(روماچودری، ۱، ص.۳۵۵).

از نظر ولّبه، جایی برای استدلال مستقل وجود ندارد و مسئله خداوند در تمام جنبه های آن، فقط باید در پرتو متون شروتی تفسیر شود، لذا او متون مقدس را تحت اللفظی تفسیر می کند (شایگان، ۲، ص.۸۰۴). ولّبه چهار کتاب اصلی را به عنوان برترین مراجع معتبر برای حل مسائل فلسفی می پذیرد. به نظر وی، وداها که شامل اوپانیشادها هم است، بهگودگیتا، برهمه سوتره و بهگوته پودانا چهار منبع معرفت هستند و این منابع مکمل یکدیگرند و در صورت شک باید کتاب متقدم را بر اساس کتاب موخر تفسیر کرد(هرگویندبت، ۱، ص.۳۶۲).

### نجات شناسی

از نظر شنکره برای نجات از اسارت کرمه و تناسخ و رسیدن به معرفت حقیقی برهمن، باید مراحل زیر را طی نمود: الف-مطالعه تمام وداها با تلفظ و گرامر و واژگان دقیق و رسیدن به کل دانش ودایی. ب-عدم تمایل به بهره جویی از لذات این جهان و جهان دیگر. ج-نائل شدن به آرامش، خودداری، عزلت، صبر، تمرکز عمیق، ایمان و میل به نجات. به نظر وی، با مطالعه اوپانیشادها می توان به فهم دقیق مراتب فوق نائل شد و سپس با طی مراحل تمرکز و مراقبه یوگا می توان به درک این حقیقت رسید که حقیقت یکی است و آتمن همان برهمن است. بدین ترتیب، کارکرد اعمال یوگایی در ودانته، بر خلاف آنچه در مکتب یوگا که تمایز میان ساحت پوروشه و پرکریتی است، رسیدن به حقیقت اتحاد آتمن و برهمن است. در ودانته عقیده بر این است که مطالعه وداها مرحله اولیه نجات و برای عوام الناس هستند و روش رایج نجات در آنها عمل یا همان کرمه مارگه است،

اما اوپانیشادها متعلق به خواص است و راه نجات در آنها معرفت یا همان جنانه مارگه است که شخص از طریق آن به اتحاد آتمن و برهمن دست می یابد (Dasgupta, 1: 489-492). در این مرحله تمامی نمودهای جهان متوقف می شوند و شخص به معرفت حقیقی و مرحله مکشه (نجات نهایی) نائل می شود. از نظر شنکره این مرحله در واقع ادراک طبیعت حقیقی خود یعنی اتحاد آتمن و برهمن است (Ghate, 11:189).

از نظر رامانوجا، علت گرفتاری انسان در این جهان، جهل نیست بلکه بی اعتقادی به خداوند است؛ بنابراین انسان در گرو اعتقاد مخلصانه (بهکتی) به خداوند می تواند نجات یابد (Garbe, 11:589). از نظر وی، بهکتی ادامه تمرکز بر خداوند است و در این طریق نجات از طرق دیگر نجات یعنی کرمه مارگه و جنانه مارگه نیز استفاده می شود (Kaith, 10:573). از نظر رامانوجا، این تمرکز، به وسیله هفت راه روحانی به مرتبه ادراک شهودی خداوند ترفیع داده می شود. این هفت راه عبارتند از: الف- تنزیه بدن به عنوان معبد زنده خدا. ب- جدایی درونی از امور مزاحم چون هوس و خشم. ج- تمرین بلاوقفه حضور حسی خداوند در مقام نفس درونی همه چیز. د- خدمت به تمام موجودات زنده. ه- تمرین فضیلت به عنوان جنبه درونی وظیفه. و- رهایی از نومیدی. ض- فقدان شادی. بدین ترتیب، هنگامی که بهکتی به سرسپردگی کامل به خداوند تبدیل شد خداوند نیز خود را به صورت معشوق به قالب انسانی درمی آورد تا شوق خود را به اتحاد با شخص مخلص (بهکته) که به منزله نفس خود می انگارد ارضا کند. در اتحادی که آنگاه رخ می دهد اخلاص به خاطر خود اخلاص است و بهکتی بر نجات رجحان می یابد (سرینیوسه چری، ۱، ص ۳۲۶-۳۲۷). از نظر مدوه، روح به طور طبیعی دچار جهل (اویدیا) است و به وسیله معرفت درست به خداوند این جهالت رفع شده و نجات حاصل می گردد. به نظر وی برای کسب این معرفت هیجده وسیله ضروری است که از جمله آنها عبارتند از: دوری از دنیا، متانت، توجه به گورو، اخلاص مستقیم به خداوند، انجام مراسم و مناسک، تعمق و تعقل در تمایز پنجگانه ابدی میان برهمن، ارواح و ماده، طرد عقاید غلط، پرستش و غیره. به نظر وی، پرستش خدای ویشنو به سه صورت میسر است: الف- به وسیله لکه دار و داغدار کردن بدن با نمادهای ویشنو که این صورت پرستش متعلق به تمامی طبقات اعم از راهبان و عوام است. ب- به وسیله پرستش با تفکر، کلمه و عمل؛ پرستش با کلمه عبارت است از: راستگویی، سودمندی، مهربانی، مطالعه متون مقدس، صدقه دادن، دفاع، مراقبه با

تفکر، اشتیاق و ایمان. ج-پرستش به صورت اهداء خود به خدای نارایانه. به نظر وی، در هنگام نجات با آنکه روح به برهمن واصل می‌گردد اما با این وجود، صفت ممیزه خود را حفظ می‌کند. او بر این باور است که ارواح پاک به سعادت ابدی می‌رسند و ارواح ناپاک به جهنم ابدی نائل می‌شوند (Grierson, 8: 234).

از نظر نیمبارکه، نجات واقعی در سایه معرفت حقیقی خداوند حاصل می‌شود و این امر هم جز با لطف کریشنا تحقق نمی‌یابد (Dandekar, 15: 213). با وجود این، وی برای قرار گرفتن در مسیر نجات پنج راه روحانی زیر را پیشنهاد می‌کند: عمل، دانش، سرسپردگی و تعمق، تسلیم نفس به گورو و تسلیم نفس به خداوند (روماچودری، ۱، ص. ۳۵۶).

از نظر ولّبه، هر دو طریق معرفت و محبت در نجات آدمی مؤثر هستند؛ با طریق معرفت می‌توان به اصل باطن پی برد و با طریق محبت هم می‌توان ورای نیکی و بدی قرار گرفت. از نظر وی، ارواح با لطف ویژه خداوندی به مقام ابدی شری کریشنا و جهان سعادت می‌رسند؛ به طوری که همبازی کریشنا شده و به بالاترین بهشت کریشنا نائل می‌شوند (Dandekar, 15: 213). ولّبه بر این باور است که نزدیکترین تماس میان خداوند و روح فقط از طریق عشق پرشور عاشقی و معشوقی میسر می‌گردد و رادا، زن چوپانی که مورد عشق کریشنا قرار گرفت و بعدا به مقام الاهی نائل شد، تجسمی از این عشق است. به نظر او با وصف مذکور فقط زنان، مستعد برخورداری از سعادت الهی هستند و سرسپردگی بدون نوعی زنانگی امکان ندارد؛ برخی از سرسپردگان، کریشنا را به عنوان فرزند خود و برخی او را به عنوان عاشق خود می‌پرستند و در واقع تمامی ارواح زن هستند و شوهر طبیعی آنها خدای کریشناست. بنابراین هر روحی باید کریشنا را بسان زنی که به شوهرش عشق می‌ورزد، دوست بدارد تا به سرمنزل نجات نائل شود (هرگویندبت، ۱، ص. ۳۷۰).

### نتیجه گیری

در مقاله حاضر دیدگاه‌های پنج فیلسوف و حکیم مکتب ودانته درباره خداشناسی، جهان‌شناسی، روان‌شناسی، معرفت‌شناسی و نجات‌شناسی به صورت تطبیقی مورد بررسی قرار گرفته است. در حوزه خداشناسی، شنکره بر این باور است که حقیقت مطلق فقط برهمن است و آتمن عین برهمن است و جهان مایا و توهم است لیکن فیلسوفان دیگر، مایا را قدرت خلاقه برهمن می‌دانند و برای جهان واقعیت قائل هستند؛ به طوری که رامانوجا واقعیت جهان را می‌پذیرد و آن را پیکر خداوند

می داند؛ مدوه خداوند ویشنو را فاقد صورت مادی ولی بخشنده هستی به عالم روحانی می داند؛ نیمبارکه بر این باور است که برهمن در سراسر جهان نفوذ کرده و از درون بر آن حکم می راند و ارواح در عین تمایز، تفاوتی با برهمن ندارند؛ ولّبه جهان را استحاله و تغییر شکل برهمن می داند اما در عین حال بر این باور است که برهمن از هیچ چیز نظیر مایا تاثیر نمی پذیرد. در حوزه جهان شناسی، شنکره به جهت وهمی دانستن جهان، بر این باور است که در جریان آفرینش تغییری رخ نمی دهد لیکن در تلقی فیلسوفان دیگر در جریان آفرینش تغییر (ویورته) رخ می دهد؛ به طوری که در نظر رامانوجا در فرایند آفرینش صفات لطیف و ناپیدای برهمن صورت مادی و جسمانی پیدا می کند؛ مدوه بر این باور است که خلقت جهان با قدرت خلاقه خداوند (مایا) صورت می گیرد؛ نمبارکه آفرینش را تفریح خداوند می داند؛ ولّبه نیز جهان را تفریح خداوند می داند و بر این باور است که جهان از وجود محض برهمن نشأت می گیرد نه از مایا یا بدن و نیروی برهمن. در حوزه روان شناسی، شنکره آتمن (روح فردی) را عین برهمن می داند اما فیلسوفان دیگر تکرر ارواح را می پذیرند. در حوزه معرفت شناسی، شنکره معرفت را طریق وصول به برهمن می داند و منبع معرفت را شهود و تجربه مستقیم می داند و برای عقل جایگاه چندانی قائل نیست؛ فیلسوفان دیگر نیز برای عقل جایگاه چندانی قائل نیستند و متون مقدس را منبع معرفت می دانند با این وصف از نظر مدوه با فیض ویشنو می توان به معرفت دست یافت. در حوزه نجات شناسی، شنکره مطالعه اوپانشادها و اعمال یوگائی را در رسیدن به نجات حقیقی یعنی اتحاد آتمن و برهمن موثر می داند؛ رامانوجا علت گرفتاری انسان را جهل نمی داند بلکه بی اعتقادی به خداوند می داند و بر این باور است که از طریق اعتقاد مخلصانه (بهکتی) می توان به نجات حقیقی دست یافت؛ مدوه نیز معرفت را طریق نجات می داند؛ نیمبارکه هر چند معرفت حقیقی را طریق نجات می داند لیکن از نظر وی معرفت با لطف کریشنا میسر می شود؛ ولّبه نیز بر این باور است که در سایه لطف کریشنا هر دو طریق معرفت و بهکتی در نجات حقیقی موثر است.

### منابع

الیاسی، پریا. (۱۳۹۲). «بهکتی یا عبادت عاشقانه از دیدگاه شنکره و رامانوجه»، *مجله پژوهشنامه ادیان، سال هفتم، شماره ۱، پیاپی ۱۳*.

خواص، امیر. (۱۳۹۶). «خدا و وحدت وجود در مکتب ودانته». *مجله معرفت ادیان*، شماره ۳، پیاپی ۳۱.

راجو، پ.ت. (۱۳۶۷). «ودانته، مکتب ادوئته: عصر پس از شنکره»، *تاریخ فلسفه شرق*، زیر نظر سروپالی رادها کریشنن، ترجمه خسرو جهاننداری، ج ۱، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی. رادها کریشنن، سروپالی. (۱۳۶۷). «ودانته، مکتب ادوئته: شنکره»، *تاریخ فلسفه شرق*، زیر نظر سروپالی رادها کریشنن، ترجمه خسرو جهاننداری، ج ۱، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

راگاوندر اچر، ه.ن. (۱۳۶۷). «مکاتب ویشنوه: مدوه»، *تاریخ فلسفه شرق*، زیر نظر سروپالی رادها کریشنن، ترجمه خسرو جهاننداری، ج ۱، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی. روماچودری. (۱۳۶۷). «مکاتب ویشنوه: نیمبارکه»، *تاریخ فلسفه شرق*، زیر نظر سروپالی رادها کریشنن، ترجمه خسرو جهاننداری، ج ۱، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

سرینوسه جری، پ.ن. (۱۳۶۷)، «مکاتب ویشنوه: رامانوجه»، *تاریخ فلسفه شرق*، زیر نظر سروپالی رادها کریشنن، ترجمه خسرو جهاننداری، ج ۱، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی. سیاهپوش، مریم السادات. (۱۴۰۰). «ماهیت رهایی یا مکشه در مکتب فلسفی ودانته»، *مجله دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی*، سال چهارم، شماره ۳۶.

شایگان، داریوش. (۱۳۷۵). *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، ج ۲، تهران، امیرکبیر. صادقی شهپر، علی. (۱۳۸۶). «خداشناسی و جهان شناسی شنکره و رامانوجه»، *مجله پژوهشنامه ادیان*، دوره ۱، شماره ۱.

محمودی، ابوالفضل. (۱۳۸۱). «گذاری بر فلسفه ودانته از آغاز تا رامانوجه»، *مجله هستی و شناخت*، شماره ۳.

نجفی سواد رودباری، رضوانه. (۱۴۰۰). «بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه مکتب ودانته در عرفان هندویی با مکتب صدرایی در عرفان اسلامی»، *مجله معرفت ادیان*، شماره ۴۹. هرگویندیت، گویندال. (۱۳۶۷)، «مکاتب ویشنوه: ولّبه»، *تاریخ فلسفه شرق*، زیر نظر سروپالی رادها کریشنن، ترجمه خسرو جهاننداری، ج ۱، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

**References**

- Dandekar, R.N. (1987), "Vedanta", *The Encyclopedia of Religion*, Ed. By Mircea Eliade, Vol. 15, New York.
- Dharmdeon, N.S. (1999), *A Study of Hinduism*, New Delhi.
- Dasgupta, S. (1997), *A History of Indian Philosophy*, Vol. 1, Delhi.
- Dasgupta, S. (2000), *A History of Indian Philosophy*, Vol. 2, Delhi.
- Garbe, R. (1987), "Vedanta", *The Encyclopedia of Religion*, Ed. by Mircea Eliade, Vol. 15, New York.
- Ghate, V.S. (1920), "Sankaracharya", *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, Ed. By James Hastings, Vol. 11, New York.
- Grierson, G.A. (1915), "Madhvas", *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, Ed. By James Hastings, Vol. 8, New York.
- Keith, A.B. (1918), "Ramanuja", *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, Ed. By James Hastings, Vol. 10, New York.
- Lipner, J. (1999), *Hindus*, London and New York, Routledge.