

فلسفه دین، دوره ۱۵، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۷  
صفحات ۹۱۵-۹۳۵

## سیر تحول خداباوری در اندیشه هندو

ابوالفضل محمودی\*

دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۲۳)

### چکیده

موضوع اصلی این نوشتار سیر خداباوری در اندیشه هندوان است که به ترتیب تاریخی از خداباوری اقوام هندو - اروپایی آغاز و سپس گرایش‌های گوناگون خداباوری (همچون طبیعت پرستی، چندگانه پرستی، پرستش رب الارباب و یکتا پرستی و وحدت گرایی) در «وده‌ها» را که کهن‌ترین اثر مکتوب اقوام آریایی است مورد توجه قرار خواهیم داد. خداشناسی «اوپنیشدی» با رویکرد غالب وحدت وجودی و سپس اندیشه خدا در «گیتا» با توجه به نگرش‌های سه‌گانه موجود در آن، موضوعات بعدی مورد بحث هستند. نوع نگاه به خدا در «دُرُشَنَه‌ها» یا مکتب‌های فکری هندو، به‌ویژه دو مکتب «ودانته» و «نیایه» که توجه خاصی به الوهیت دارند، موضوعات پایانی این نوشتار هستند. در مجموع چنین به نظر می‌آید که اندیشه هندو با وجود تجربه‌های گوناگون از انواع نگرش‌های خداباورانه در ادوار گوناگون تاریخ خود، در هیچ‌کدام از این نگرش‌ها به‌طور قاطع و فراگیر آرام نگرفت.

### واژگان کلیدی

اوپنیشدها، دُرُشَنَه، گیتا، نیایه، ودانته، وده‌ها.

## مقدمه

باور به خدا یا خدایان در تاریخ ادیان، از اجزای اصلی اندیشه دینی به‌ویژه در ادیان بزرگ شمرده می‌شود و شاید دین بودایی اولیه، تنها استثنا در این زمینه محسوب شود، هرچند در این دین نیز نمی‌توان وجود مفهوم الوهیت را در صورت‌های گوناگون بودایان در دوره‌های متأخرتر و به‌ویژه در مَهایانه بودایی نادیده گرفت. این اصل در آنچه دین هندو خوانده می‌شود نیز صادق است. اما نکته شایان توجه اینکه باور مذکور در طول تاریخ طولانی این دین و در ادوار مختلف، تغییرات و تحولات گوناگونی داشته که توجه و بررسی مهم‌ترین آنها، موضوع اصلی این جستار است.

متون مقدس هندو در مرحله اول، و منابع وابسته به «دَرشَنه‌ها»<sup>۱</sup> یا مکتب‌های فکری هندو چونان آینه‌هایی هستند که می‌توان در آنها این باور و دگرگونی‌های رُخ‌داده در آن را در مراحل گوناگون تاریخ مشاهده کرد. وده‌ها،<sup>۲</sup> اوپنیشدها،<sup>۳</sup> متون حماسی، به‌ویژه گیتا،<sup>۴</sup> پوران‌ها<sup>۵</sup> به ترتیب از متون مقدس «شروتی»<sup>۶</sup> و «سمرتی»<sup>۷</sup> (یا به اصطلاح وحیانی و غیروحیانی) هستند که سیر خداآوری و نیز سایر جنبه‌های دین و فرهنگ هندی از حدود ۱۲۰۰ ق.م تا حدود سال‌های میلادی را نشان می‌دهند. سوتره‌ها<sup>۸</sup> که عمدتاً بعد از این تاریخ تدوین شده‌اند و به‌طور موجز خلاصه‌ای از نظام‌های فکری هندی یا دَرشَنه‌ها را در خود دارند، نمایانگر سیر این اندیشه در مراحل بعدی دین هندو هستند.

**خدا در وده‌ها.** وده‌ها اولین آثار مکتوب مربوط به اندیشه هندی هستند که در تقسیم‌بندی متون دینی هندو، به اصطلاح، از متون «شروتی» (مسموع، وحیانی) محسوب می‌شوند (Hiranmayananda, 1969: 535). برآورد تاریخ کهن‌ترین جزء این مجموعه

- 
1. Darśana
  2. Veda
  3. Upanishad
  4. Gita
  5. Purana
  6. Śruti
  7. Smṛti
  8. Sutra

مشکل بوده و گمانه‌هایی را که در این زمینه مطرح شده است، نمی‌توان به‌طور قطع اثبات کرد؛ مکس مولر این تاریخ را ۱۲۰۰ ق.م می‌داند، هوگ ۲۴۰۰ ق.م را مطرح می‌کند و بال گنگاد هرتیلک ۴۰۰۰ ق.م را حدس می‌زند (Dasgupta, 1997: vol. 1:10 - 12).

در وده‌ها رویکردهای گوناگونی نسبت به الوهیت مطرح شده است، از این‌رو ارائه تفسیر واحد و روشنی از خداپرستی وده‌ای امکان‌پذیر نیست. در این آثار نام مجموعه‌ای از خدایان مطرح شده است، بدون آنکه تعداد آنها کاملاً مشخص باشد. گاه تعداد آنها را سی‌وسه ذکر کرده‌اند که بر اساس منزلگاه آنان، به سه گروه یازده‌تایی طبقه‌بندی شده‌اند: ۱. خدایان آسمانی از قبیل «میتره»<sup>۱</sup> و «ورونه»<sup>۲</sup>؛ ۲. خدایان فضای میانه از قبیل «ایندره»<sup>۳</sup> و «ماروت‌ها»<sup>۴</sup>؛ ۳. خدایان زمین از قبیل «آگنی»<sup>۵</sup> و «سُمه»<sup>۶</sup> (Hiriyanna, 1993: 32).

با وجود ذکر اسامی خدایان متعدد در ریگ وده، نمی‌توان رویکرد اصلی این اثر در زمینه الوهیت را چندگانه‌پرستی یا «پلی تئیزم»<sup>۷</sup> دانست؛ زیرا شواهد متعدد دیگری نیز بر گونه‌های دیگری از پرستش همچون طبیعت‌پرستی، «هنوتئیزم»<sup>۸</sup> یا ربّ الارباب‌پرستی، توحید و حتی وحدت وجود، وجود دارد. مثلاً تقدیس عناصر طبیعی همچون باد، آتش و خورشید و آب و غیره شاید شواهدی بر وجود پرستش طبیعت تلقی شود.

وجود مفاهیمی که به گونه‌ای بر تمرکز الوهیت دلالت دارند، شاید از دیدگاه پژوهشگران، گرایش به توحید دانسته شود. از جمله مفاهیمی که به باور برخی دانشمندان هندوشناس گویای نوعی گرایش به یکتاپرستی هستند، عبارتند از تأکید بر مفهوم «ریتَه»<sup>۹</sup> که به نظام جهانی اشاره دارد، نظامی که هم کیهانی است، هم اخلاقی و هم عبادی. همچون جریان منظم

1. Mirthra
2. Varuna
3. Indra
4. Maruts
5. Agni
6. Soma
7. Polytheism
8. Henotheism
9. Rta

اشیا و حوادث، مثل جایگزینی منظم شب و روز و غیره. همین نظام معیار صحت و درستی عبادات و نیز معیار عمل اخلاقی است. به باور برخی محققان این نظام واحدی که همزمان هم هستی فیزیکی و متافیزیکی و هم عبادات و اخلاق را دربر دارد، گرایش به نوعی وحدت در منشأ هستی را نشان می‌دهد. «زیرا اگر تنوع پدیده‌های طبیعت مقتضی تنوع خدایان باشد، در آن صورت چرا نباید وحدت طبیعت مقتضی خدای یکتایی باشد که همه چیزهای موجود را دربر می‌گیرد. به عبارت دیگر اعتماد به قانون طبیعی به معنای ایمان به خدای واحد است» (Radhakrishnan, 1958: vol. 1: 89 - 91). مفهوم دیگری که به باور پژوهشگران بر نوعی تمرکز در الوهیت و گرایش به یکتاپرستی دلالت دارد، مفهوم «ویشودوا»<sup>۱</sup> است یا «همه خدایان» (Radhakrishnan, 1958, vol. 1: 90).

دو مفهوم «ویشوکرمه»<sup>۲</sup> به معنای «آفریدگار همه» و نیز «پرجاپتی»<sup>۳</sup> نیز نمایانگر گرایش یکتاپرستی هستند. مفهوم اخیر ابتدا صفتی برای سایر خدایان بود، اما بعد خدایی مستقل شد که به عنوان «هیرنیه گربهه»<sup>۴</sup> یا «تخمه زرین» نیز مطرح می‌شود (Dāgupta, 1997: vol 1: 19; Hiriyanna, 1993: 40 - 41).

صریح‌ترین عبارت در گرایش به یکتاپرستی وده‌ای عبارت مشهور «مند لَه اوئل» است که پس از آنکه می‌گوید «او را به نام‌های مختلف ایندره، میتره واگنی و گاروت می‌خوانند» تصریح می‌کند که «آن یکتا را فرزندانگان با نام‌های گوناگون همچون آگنی، یمه و ماتریشون می‌خوانند» (R.V, 1999: I. 164: 4).

به باور مکس مولر شواهد فراوانی نیز در وده‌ها درباره «هنوتئیزم»<sup>۵</sup> یا «کتنوتئیزم»<sup>۶</sup> یا «رب‌الارباب‌پرستی» وجود دارد که بر حسب آن، باور به وجود خدایان متعددی وجود دارد که به ترتیب و احتمالاً به اقتضای شرایط، برترین خدا شمرده می‌شوند. او این گرایش را گرایش

1. viśvedeva
2. Viśvakarma
3. Prajāpati
4. Hiranyagarbha
5. Henotheism
6. Kathenotheism

اصلی ریگ وده می‌داند؛ هرچند «مک دانل»<sup>۱</sup> هندشناس برجسته دیگر، در اثر مشهور و تأثیرگذار خود «اسطوره‌شناسی وده‌ای»<sup>۲</sup> این نظر را نمی‌پذیرد (Dāsgupta, 1997: vol. 1: 18).

دیگر نگرشی که نشانه‌هایی از آن در وده‌ها وجود دارد، گرایش به نوعی وحدت وجود است. به اعتقاد هیرینه دو نشانه از وحدت‌گرایی در وده‌ها وجود دارد؛ یکی «پان تئستی»<sup>۳</sup> و دیگری «غیر پان تئستی». به باور او فرازی از ریگ وده که در آنجا الهه «آدیتی»<sup>۴</sup> با همه خدایان و همه انسان‌ها یا آسمان و فضا و در حقیقت با «هر آنچه هست» یکی انگاشته شده، نوعی «پان تئیزم» یا «همه خدایی» است (Hiriyanna, 1993: 41 - 42).

به جز این آموزه که او ذکر می‌کند، شاید بتوان مضمون سرود معروف به «پوروشه سوکته»<sup>۵</sup> را که مربوط به شخص یا نفس کبیر است (که همه جهان از اجزای او به وجود آمد) گواهی بر این آموزه دانست. «پوروشه همه این جهان است، آنچه بوده و خواهد بود» (R. V, 1999: X. 90: 2 - 16).

نشانه دیگر، در سرود «ناسدیه»<sup>۶</sup> یا «نیستی» است که به سرود آفرینش شهرت دارد و به اعتقاد هیرینه عصاره اندیشه وحدت وجود در آن وجود دارد (Hiriyanna, 1993: 41 - 42).

خدا در اوپنیشدها. اوپنیشدها یکی دیگر از متون مقدس شروتی یا وحیانی هندوست که متأخر از وده‌ها در معنای خاص آن و نقطه عطفی در تاریخ اندیشه دینی، عرفانی و حکمی هندوست. قدیمی‌ترین این آثار که اکنون بیش از صد عنوان از آن وجود دارد، مربوط به ۱۰۰۰ تا ۳۰۰ ق.م (Rādhākṛishnan, 1958, vol. 1: 142) یا دقیق‌تر ۷۰۰ تا ۶۰۰ ق.م است که بین ۱۳ تا ۱۸ اوپنیشده هستند و جدیدترین آنها به سده‌های چهاردهم و پانزدهم میلادی مربوط است (Dāsgupta, 1997, vol. 1: 28). موضوع این نوشتار اوپنیشدهای کهن هستند.

در تقسیم‌بندی ادبیات وده‌ای (در معنای عام آن که اوپنیشدها را نیز شامل می‌شود) به

1. Macdonell
2. Vedic Mythology
3. Pantheistic
4. Aditi
5. Purusa sukta
6. Nāsadya

«کَرَمَه کَنده»<sup>۱</sup> (بخش مربوط به اعمال و آیین‌ها) و «جنیانه‌کنده»<sup>۲</sup> (بخش مربوط به آگاهی و معرفت)،/وینیشدها به دسته‌ اخیر تعلق دارد که ماهیتاً فلسفی است. «این اثر و نظام‌های بزرگی که بر آن مبتنی هستند، در چنان وسعتی بر تصور هندی از خدا و غیب تأثیر گذارده‌اند که نمی‌توان قرینی بر آن یافت، در یک کلام اندیشه هندی در سیطره وینیشدهاست» (Geden: 282 - 3).

موضوع اصلی /وینیشدها به تعبیر دانشمندان هندو «برهماویدیا»<sup>۳</sup> و «آتماویدیا»<sup>۴</sup> یا خداشناسی و خودشناسی است. واژه‌ای که معمولاً در /وینیشدها در اشاره به حقیقت غایی دیده می‌شود «برهمن» است. این مفهوم و شناخت او، مهم‌ترین مضمون و محوری‌ترین موضوع /وینیشدها را شکل می‌دهد از این رو می‌توان گفت که فرزندگان /وینیشدی، بیش از هر موضوعی به این مسئله اهتمام داشته‌اند. برای نمونه در تیتیریه /وینیشد<sup>۵</sup>، «بهریگو» از پدرش «ورونه» می‌خواهد که به او درباره برهمن تعلیم دهد؛ در جهانندگیه /وینیشد<sup>۶</sup> «نارکه»<sup>۷</sup> از «سنته کوماره»<sup>۸</sup> می‌خواهد که به او معرفت برهمن را بیاموزد که به واسطه آن بندهای اسارت از میان برود. در همین /وینیشد پنج خانمندی که در وده‌ها آزموده‌اند از «اودالکه»<sup>۹</sup> فرزانه می‌خواهند که به این پرسش‌ها پاسخ دهد که «خود» چیست؟ «برهمن» چیست؟ همین‌طور در پرشن /وینیشد<sup>۱۰</sup>، بریهدآرنیکه /وینیشد<sup>۱۱</sup>، کتهه /وینیشد<sup>۱۲</sup>، و

- 
1. Karma kanda
  2. Jnana kanda
  3. Berhamavidyā
  4. Ātmā vidyā
  5. Taittinya Up.
  6. Chāndogya Up.
  7. Nārada
  8. Sanata Kumara
  9. Uddālaka
  10. Praśnaup.
  11. Brhadāranyaka Up.
  12. Katha Up

شوتاشوتره/وپنیشد<sup>۱</sup> پرسش‌های مشابهی مطرح می‌شود (Srinavasa Chari, 2002: 219). همان‌گونه که اشاره شد، واژه‌ای که در/وپنیشدها در اشاره به حقیقت غایی به‌کار می‌رود، واژه «برهمن» است. این مفهوم که در/وپنیشدها و سپس در مکتب ودانتیه از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است، در وده‌ها ظهور چندانی ندارد. بررسی‌هایی که «هوک» در آثار «سایته» مفسر مشهور وده‌ها به عمل آورده است، نشان می‌دهد که معانی مختلفی که او برای واژه «برهمن» در این اثر ذکر می‌کند، مثل غذا، غذادهنده، سرود و ترنم خواننده سامه ود و ... هیچ‌کدام نشان‌دهنده اصلی متعالی مشابه آنچه نیست که در ودانتیه مطرح است (Dāsgupta, 1997, vol. 1: 20).

واژه برهمن برگرفته از فعل «بریه»<sup>۲</sup> به معنای «رویدن» و «موجب روییده شدن» است. بر این اساس مفسران/وپنیشدها از این واژه تفسیرهای گوناگونی ارائه داده‌اند. «شنکره»<sup>۳</sup> عالم برجسته مکتب ودانتیه وحدت‌گرای مطلق، واژه برهمن را به معنای «آنچه نامتناهی است» تفسیر می‌کند. «راما نوجه»<sup>۴</sup> حکیم مشهور مکتب ودانتیه نائنوی معتدل، برهمن را «موجودی هستی‌شناختی که هم در ذات و هم در صفات به طرز نامتناهی بزرگ است» تفسیر کرد و «مدهوه» بنیانگذار ودانتیه ثنوی، آن را «آنچه همه صفات به فراوانی در آن قرار دارد» تفسیر کرده است (Chari, 2002: 220 - 221). در/وپنیشدها، به‌ویژه در تیتیریه/وپنیشد<sup>۵</sup> برهمن چنین توصیف شده است «آنچه همه موجودات از آن زاده شده، با آن زندگی می‌کنند و هنگام بازگشت به آن داخل می‌شوند، آن برهمن است، آن شایسته دانستن است» (Tait. Up, 2006: 1).

تعبیر دیگری که به‌مثابه مترادف تعبیر برهمن و در اشاره به آن حقیقت به‌کار می‌رود «آتمن»<sup>۶</sup> است. این تعبیر آنگاه که در اشاره به برهمن باشد، در زبان سنسکریت به‌صورت

1. Svetāśvatara Up.
2. Brh
3. Śankara.
4. Rāmānuja.
5. Taittirya Up.
6. Ātman.

«پَرَم آتما»<sup>۱</sup> یا «نفس متعال» به کار می‌رود و در تمایز با «جیوآتما»<sup>۲</sup> یا «نفس فردی» است. تعبیر دیگری نیز در/وپنیشدها در اشاره به برهمن دیده می‌شود که مهم‌ترین آنها عبارتند از: ست<sup>۳</sup> (هستی، حق)، آکشره<sup>۴</sup> (فناناپذیر، فاسدناشدنی)، پرانه<sup>۵</sup> (نفس، نسیم)، آکاشه<sup>۶</sup> (فضا، مکان)، جیوتیس<sup>۷</sup> (نور)، پوروشه<sup>۸</sup> (روح، نفس، شخص)، ایشه<sup>۹</sup> (پروردگار) و ایشوره<sup>۱۰</sup> (پروردگار) (Chari, 2002: 220).

در بریهد/رنیکه/وپنیشد<sup>۱۱</sup> نام سری برهمن، ستسیه ستیم<sup>۱۲</sup>، یا «حقیقه الحقایق» دانسته شده است (Chari, 2002: 220). واژه مشهور و مهم دیگری که در این اثر در اشاره به برهمن به کار می‌رود و از اذکار مهم هندوان نیز شمرده می‌شود «اوم» است. در ماندوکیه/وپنیشد این تعبیر با سه حرفش و در مجموع، در اشاره به سه حالت ادراکی انسان (بیداری، خواب همراه با رؤیا، خواب عمیق بدون رؤیا) و حالت چهارم یا «توریه» و نیز همسان با همه موجودات گذشته، حال و آینده و نیز «آتمن» دانسته شده که بر اساس این اثر همان برهمن است (Mānd. Up, 2006: 1 - 12).

در/وپنیشدها برای اشاره به حقیقت و سرشت ذاتی برهمن، از این تعبیر استفاده شده است: ستیه<sup>۱۳</sup> (وجود، حقیقت)، جنیانه<sup>۱۴</sup> (آگاهی، معرفت)، پره جنیانه<sup>۱۵</sup> (آگاهی برتر)،

1. Paramātma
2. Jivātma.
3. Sat.
4. Akśara.
5. Prana.
6. Akāśa.
7. Jyotis.
8. Puruśa.
9. Íśa.
10. Íśvara.
11. Brhadaranyaka up.
12. Satyasya satyam
13. Satya
14. jñāna.
15. Pra jnana

ویجنانه<sup>۱</sup> (شعور، ادراک)، چیت<sup>۲</sup> (آگاهی)، آننده<sup>۳</sup> (بهجت، سرور، سعادت)، آنته<sup>۴</sup> (نامتناهی)، آنته ریامی<sup>۵</sup> (مهارکننده درونی) (Chari, 2002: 220).

توصیفاتی که از برهمن در *وینیشدها* آمده است، متفاوت و گاه متعارض به نظر می آید، از یک سو حقیقت مطلق، بدون تغییر و جهت و موجود بنفسه و تنهاست، و از دیگر سو او این جهان است؛ جهان پدیداری تغییر و کثرت «آنچه اینجاست، همان است که آنجاست و آنچه آنجاست، همان است که اینجاست، هر کسی در اینجا تفاوتی ببیند، از مرگی به مرگ دیگر می رود» (katha Up, 2006: 4 - 10).

هیرینه فیلسوف و دانشمند هندی دو گونه نگرش وحدت وجودی را در ارتباط با برهمن یا امر مطلق، در *وینیشدها* تشخیص می دهد: نگرش کیهانی<sup>۶</sup> و نگرش غیرکیهانی<sup>۷</sup> (Hiriyanna, 1993: 60). بر اساس نگرش اول، برهمن اصلی کیهانی بوده که ماهیتاً جامع و دربر گیرنده همه چیز است: «آنکه ... همه کارها، همه خواسته ها، همه بوها، همه مزه ها و همه جهان را دربر گرفته ...» (Ch. Up, 2006: 3. 14. 2.). اما مطابق نگرش غیرکیهانی برهمن اصلی است جدای از همه چیز: «آن کلان نیست، خرد نیست، عریض نیست، طویل نیست، قرمز نیست [چون آتش]، سیال نیست [چون آب]، بدون سایه، بدون تاریکی، بدون هوا، بدون فضا، بدون ضمیمه، بدون بو، بدون مزه، بدون چشم، بدون گوش، بدون سخن، بدون درون و بیرون» (Br. Up, 2006: 3. 8. 8).

شنکره در تفسیر *وینیشدها*، دو نگرش مذکور را یکی می داند و بر این باور بوده که تفاوت های ظاهری میان آنها، به دلیل تفاوت منظری است که از آن به حقیقت مطلق نگریسته می شود. نگرش کیهانی از منظری تجربی و نگرش غیرکیهانی از منظری فراتجربی

1. Vijnana
2. Cit
3. Ananda
4. Ananta
5. Antaryami
6. cosmic.
7. acosmic.

به حقیقت مطلق نگریسته است. دیدگاه کیهانی را باید به صورت سلبی فهمید که معنای آن این می‌شود که جهان، بیرون از برهمن نیست، و نگرش غیرکیهانی را باید به صورت اثباتی فهمید که به این معناست که برهمن بیش از جهان است. به هر حال، دیدگاه کیهانی بر حلول و درون بودن برهمن تأکید دارد و نگرش غیرکیهانی بر تعالی و تنزه او؛ اما بینش /وینیشدی این است که او هم حال است و هم متعالی و منزّه (Hiriyanna, 1993: 61 - 62). با توجه به آنچه تاکنون گفته شد، می‌توان گفت که گرایش اصلی تفکر در /وینیشدها، وحدت وجود است «فقط یکی وجود دارد، بدون دومی» (Mund.Up, 2006: II. 2. 11) یا در همه اینها برهمن است» (Ch. Up, 2006: III. 14. 1). گرایش به وحدت وجود که نقطه عطف اندیشه هندی محسوب می‌شود و در /وینیشدها به اوج خود رسید، لزوماً در مراحل بعدی اندیشه هندی، شاید به جز دو مکتب ادویته ودانته و جریان‌های متأثر از آن (که خود را تفسیری از /وینیشدها می‌دانند) به وضوح ادامه نیافت و اندیشه هندی گرایش‌های دیگری را نیز تجربه کرد، هرچند در اکثر آنها می‌توان رایحه‌ای از وحدت وجود را استشمام کرد.

**خدا در بهگود گیتا.**<sup>۱</sup> بهگود گیتا بخشی از مهابهارته از متون حماسی و به اصطلاح سمربیتی<sup>۲</sup> یا غیرو حیانی هندوست که با آنکه از متون و حیانی شمرده نمی‌شود، بسیار تأثیرگذار و از نظر اهمیت، همپایه آنهاست که بسیاری از عالمان هندو بر آن شرح نوشته‌اند. تاریخ دقیق تصنیف این اثر معلوم نیست، اما رادها کریشنن آن را به حدود سده پنجم ق.م مربوط می‌داند (Rādhakrishnan, 1958: vol. 1: 524). این اثر نسبتاً کوچک را می‌توان متعلق به همه هندوان (و نه گروه و فرقه خاصی) دانست. محتوای این اثر گفت‌وگویی میان «کریشننه»<sup>۳</sup> (اوتاره یا تنزل الهی) و «ارجونه»<sup>۴</sup> قهرمان حماسه مهابهارته<sup>۵</sup> است که در ضمن آن، بسیاری از اندیشه‌های اساسی حکمی و عرفانی هندو بیان می‌شود.

---

1. Bhagavadgita  
2. smṛti  
3. Kṛṣṇa  
4. Arjuna  
5. Mahābhārata

نگرش کلی گیتا به الوهیت یکتاپرستانه است، چنانکه در جایی از زبان کریشنه می‌گوید: «حتی آنان که دلبسته سایر خدایانند و از سر ایمان آنان را پرستش می‌کنند، ای پسر کونتی، آنان نیز تنها برای من قربانی می‌کنند، هرچند که مطابق قانون درست عمل نمی‌کنند ... اینان حقیقت مرا نمی‌شناسند، از این رو سقوط می‌کنند» (Gita, vii: 23 - 24).

اما نظر به اینکه گیتا به باور محققان نقطه تلاقی بسیاری از جریان‌های فکری هندوست، دیدگاه‌های متفاوتی را درباره حقیقت این الوهیت یکتا می‌توان در آن مشاهده کرد، همچون آنها که یادآور نگرش وحدت وجودی/وینیشدهاست؛ چونان این عبارات گیتا که: «ای فرزند کونتی (ارجونه)، طعم آب‌ها منم، نور ماه و خورشید منم، هجای «اوم» در همه وده‌ها منم، بانگ اثیر و مردی مردان منم. رایحه ناب زمین و درخشش آتش منم. زندگی همه موجودات و ریاضت زاهدان منم. ای پارتیه (ارجونه) مرا بذر جاوید همه موجودات بدان. من هوش هوشمندان و شکوه شکوهمندانم (Gita, 2015: vii. 8 - 11). «اول و میانه و آخر هر چیز منم» (Gita, 2015: x. 20). این وجه از الوهیت در گیتا برهمن خوانده شده است (Gita, 2015: v III. 3).

همان‌گونه که از عبارات فوق معلوم می‌شود، در اینجا سخن از مطلق نامتشخصی است که همه چیز است و هیچ چیز خاصی نیست، اما در فرازهای دیگری از گیتا، گاه سخن از خدای متشخصی است که باید با تمام وجود مورد تقدیس و پرستش قرار گیرد. در گیتا معمولاً این حقیقت به عنوان «کریشنه» مطرح شده است که شخصیت اصلی گیتا شمرده می‌شود و نکته جالب اینکه در همین اثر، توجه به الوهیت متشخص و تقدیس و عشق‌ورزی به آن، از ارزش والاتری برخوردار است. آنجا که در آغاز فصل دوازدهم ارجونه از کریشنه می‌پرسد که کدام شخص از معرفت والاتری برخوردار است؛ آن کس که تو را (ذات متشخص انسان‌وار را) می‌پرستد یا آنکه ذات ازلی نامتجلی را می‌پرستد؟ و کریشنه پاسخ می‌دهد: «آنان که اندیشه خود را بر من دوخته و با عشق تمام و ایمان والا مرا می‌پرستند، آنان را در یُگه کامل‌تر می‌دانم. اما آنان که حقیقت زوال‌ناپذیر، وصف‌ناشدنی، نامتجلی، همه جا حاضر، اندیشه‌ناپذیر، بدون تغییر و ثابت و ماندگار را

پرستند ... آنان نیز به من واصل شوند. اما کار آنان که اندیشه خود را بر حقیقت نامتجلی دوخته‌اند، سخت‌تر است، زیرا وصول به حقیقت نامرئی برای موجودات متجسد دشوار است (Gita, 2015: xli. 1 - 6).

به جز این دو صورت از الوهیت، می‌توان صورت سوم را نیز در گیتا مشاهده کرد، یعنی آنجا است که کریشنه (که در گیتا به صورت انسانی ارباب‌ران ظاهر می‌شود) به درخواست ارجونه حقیقت خود را برای او آشکار می‌کند: «مرا با این چشم‌ها نتوانی دید. اینک ترا دیدگانی غیب‌بین دهم تا جلال الهی مرا توانی نگرستی. سرور بزرگ یگه این بگفت و صورت والای الهی خویش به پارتیه باز نمود: صورتی بود با دهن‌ها و چشمان بسیار و عجایب گوناگون و ... سراسر شکوه و شگفتی بیکران و عالمگیر، چنانکه اگر هزاران خورشید یکباره در آسمان نورافشانی کنند، شاید مثالی از روشنایی آن وجود عظیم تواند بود. و آنجا، پسر پاندو، عالم را با همه کثرات آن در قالب خدای خدایان متحد و یکی دید» (گیتا، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۱۴۴). از این وجه از الوهیت در گیتا به عنوان «ویشنو» یاد شده است (گیتا، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۱۴۷).

بنابراین در گیتا به سه نگرش یا سه مرتبه از الوهیت اشاره شده است؛ حقیقت نامتشخص یا «برهمن»، حقیقت متشخص نانسان‌وار یا «ویشنو» و حقیقت متشخص انسان‌وار یا «کریشنه» که مورد اخیر قهرمان اصلی گیتا و یکی از ده تنزل یا «اوتاره» اصلی «ویشنو»، به‌ویژه در فرقه ویشنویی هندوست که صورت انسانی دارد و زندگی انسانی او، در مراحل گوناگون کودکی و جوانی دستمایه حکایات و دلبستگی‌های عاشقانه هندوان به‌ویژه در متونی مثل *بهاگوته پورانه* است.

**خدا در درشنه‌های هندو.** «درشنه‌ها» یا مکتب‌های فلسفی و فکری هندو، نگرش‌ها و تفسیرهای گوناگونی از خدا دارند، حتی مکتب‌های شش‌گانه «آستیکه» یا سنتی هندو نیز که در چارچوب اندیشه برهمنی اندیشیده‌اند و مرجعیت *وِدّه‌ها* را باور دارند، دیدگاه یکسانی نسبت به خدا و اوصاف او ندارند؛ به‌گونه‌ای که برخی از این مکاتب مثل میمانسا در اساس الحادی هستند و منکر وجود خداوند و دلایلی نیز بر نفی آن اقامه کرده‌اند

(محمودی، ۱۳۸۶: ۱۸۹ - ۲۰۷). از میان مکتب‌های شش‌گانه هندو، الهیاتی‌ترین آن‌ها که توجه خاصی به بحث خدا داشته‌اند؛ دو مکتب «ودانتَه» و «نیایه» هستند. در این بخش دیدگاه‌های این دو مکتب را بررسی خواهیم کرد.

**مکتب ودانتَه.** مکتب ودانتَه که خود به شاخه‌های متعدد تقسیم می‌شود، گسترده‌ترین مکتب حکمی و عرفانی هندوست. سه شاخه اصلی این مکتب عبارتند از مکتب «آدویتَه ودانتَه»، «ویشیشتادویتَه ودانتَه» و «دویتَه ودانتَه». بنیانگذاران این شاخه‌ها به ترتیب عبارتند از شنکره، رامانوجَه، و مَلْهَوَه. با توجه به اهمیت دو مکتب اول، به‌ویژه مکتب ادویتَه ودانتَه شنکره دیدگاه‌های خداشناختی آن‌ها را به اختصار مطرح خواهیم کرد.

در اندیشه شنکره انسان با تأمل در جهان پیرامون، آمیختگی آن را با مقولات زمان و مکان و علیت درمی‌یابد این امور انسجام و استحکام ذاتی ندارند، بلکه حاکی از امر مطلق و یگانه‌ای هستند که در همه اینها حضور دارد.

در اندیشه شنکره این حقیقت را از دو منظر می‌توان در نظر گرفت: یکی منظر تجربی یا «ویاوهاریکه»<sup>۱</sup>؛ دوم از منظر برتر و متعالی یا «پارماتهیکه»<sup>۲</sup> (Hiranmayananda, 1969: 539). از منظر اول جهان، واقعی و خدا آفریدگار است و همین‌طور نگه‌دارنده و نابودکننده. «او علت عالم و قادر مطلق است که منشأ و ادامه حیات و انهدام جهان از او سرچشمه می‌گیرد، جهانی که با نام و صورت تعیین یافته است و فاعل‌ها و بهره‌ورهای فراوان در خود دارد و محل ثمرات اعمال است و این ثمرات، مکان‌ها، زمان‌ها و علل محدود و مشخص دارند و ذهن، ماهیت ترتیب آن‌ها را نمی‌تواند ادراک کند، چنین علتی را برهن می‌نامیم» (Sankarācārya, 2007: I. 1. 2; I. 1. 11). او وجودی فی‌نفسه است که همه موجودات و همه کارها و همه خواسته‌ها به او تعلق دارد. او برای رضایت پرستشگران مخلص خود، می‌تواند صورتی که از «مایا» شکل گرفته است را بیافریند (Sankarācārya, 2007: I. 1. 20). او جهان را از باب «لیلا»<sup>۳</sup> یا تفریح بیافرید. در آفرینش جهان شایستگی و ناشایستگی مخلوقات زنده را در نظر داشت، از

1. viāvahārika  
2. pāramārthika  
3. Lila

این رو عدم تساوی موجودات زنده، موجب سرزنش او نمی‌شود. خدا در این جهت «سگونه»<sup>۱</sup> نامیده می‌شود. در این شرایط او را متعلق «آویدیا» می‌دانند (Hiranmayananda, 1969: 539 - 540).

اما اگر خداوند را از منظر متعالی و فراتجربی بنگریم، جهان غیرواقعی است و هیچ چیز جز خداوند به عنوان شالوده و اساس همه چیز، حقیقی نیست. او را در این حالت برهمن می‌خوانند. برهمن خالی از هر صفت است، این جنبه را «نیرگونه»<sup>۲</sup> می‌نامند. به او تنها با این تعبیر/ویپنیشدی «نتی - نتی»<sup>۳</sup> می‌توان اشاره کرد. این دیدگاه وحدت مطلق است (Hiranmayananda, 1969: 540).

اما آیا می‌توان از تقسیم شنکره از الوهیت به «سگونه» و «نیرگونه»، معتقد به دوگانگی سرشت او شد؟ پاسخ این پرسش منفی است، زیرا برهمن سگونه ارزش والایی ندارد. «بنابراین ایشوره<sup>۴</sup> بودن ایشوره [پروردگار]، علم مطلق او، قدرت مطلق او و غیره، همه اینها مربوط به محدودیتی است که خود ناشی از ضمایمی است که از سرشت «آویدیا»<sup>۵</sup> یا نادانی هستند و حال آنکه در حقیقت هیچ کدام از این کیفیات مربوط به آتمن که از منظر آگاهی راستین سرشت حقیقی آن از همه ضمایم پاک و پیراسته است، نیست» (Hirannayananda, 1969: 540; Śankarāērya, 2007, II: 114).

اما رمانوجه در تفسیر عالم وجود، در عین اعتقاد به وحدت، کثرت را نیز واقعی می‌دانست. پس به سه مفهوم متمایز به عنوان حقایق اصلی هستی باور داشت: «برهمن» یا مطلق، «چیت»<sup>۶</sup> یا ارواح، «آچیت»<sup>۷</sup> یا ماده. از نظر رمانوجه برهمن یا مطلق، دارای کیفیت و صفت است و بی‌شبهت به سگونه برهمن شنکره نیست؛ ولی تقسیم‌بندی شنکره به «نیرگونه» و «سگونه» را باور نداشت. به اعتقاد رمانوجه نیرگونه برهمن شنکره که فراتر از

1. Saguna
2. Nirguna
3. Neti\_netī
4. Íśvara
5. avidyā
6. cit
7. acit

هر تعریف و توصیفی است، نمی تواند متعلق و مقصود بینش و کوشش دینی ما باشد. احساس ارتباط شخصی با خدا، مستلزم دوستی و محبت واقعی با یک شخصیت الهی «دیگر» است ( Comans. 1997: 11 - 610; Mahalingam, 2001: 693; Hriyanna, 1993: 217 - 216).

خدای رمانوجه کیفیت و صفت دارد و عالی ترین کیفیات او آگاهی، قدرت و محبت است. صفات «ست»<sup>۱</sup> (هستی)، «چیت»<sup>۲</sup> (آگاهی) و «آننده»<sup>۳</sup> (بهجت، سرور) به او ویژگی و شخصیت می بخشد. برهن برای تشخیص خود، به هیچ چیز بیرونی وابسته نیست و آنچه برای شخصیت لازم دارد، در درون خود داراست. برهن عالم کل است و به همه چیز به طور بی واسطه علم دارد. با آنکه هر کدام از کیفیات برهن، فی نفسه با دیگری متفاوت است، اما همه آنها به یک هویت تعلق دارند و به یکپارچگی وجودی او آسیب نمی رسانند. از نظر رمانوجه «ایشور»<sup>۴</sup>، همان برهن و همان مطلق مکئیف است ( Hriyanna, 1993: 217 - 216; Comans. 1997: 611 - 610; Mahalingam, 2001: 693).

به اعتقاد رمانوجه، خدا به دلیل محبت خود جهان را آفرید و قانون را بنا کرد، اما این آفرینش از عدم نیست، بلکه ظهور و عینیت یافتن است. به عبارت دیگر جهان مادی و ارواح، در طول دوره انحلال عالم یا «پرکبه»<sup>۴</sup> در خدا نهفته هستند و در هنگام آفرینش ظهور می یابند ( Radhakrishnan, 1958: 683; Mahalingam, 2001: 611).

خدا علت مادی و نیز علت فاعلی جهان است و خود را به صورت جهان متحول می کند، اما ذات او با این تغییر، نقص و خلل نمی یابد. او جهان را از باب تفریح یا «لیلا»<sup>۵</sup> می آفریند. او فرمانروای همه و دارای صفات فرخنده ای چون آگاهی، بهجت و قدرت و به نحوی متعالی رحیم است ( Rāmānujācārya, 2001: I. 1. 2).

1. sat
2. cit
3. ānanda
4. pralaya
5. Lila

در خدا نیرو، قدرت، استحکام، خرد و همه صفات و کیفیات شریف دیگر، ترکیب یافته‌اند. وقتی گفته می‌شود که او فاقد صفات و کیفیات است، صرفاً به این معناست که از آسیب هر امر بد و ناپسندی دور است (Rāmānujācārya, 2001: III. 2. 11). او دارای تشخیص و همسان با «ویشنو»<sup>۱</sup> است (Rāmānujācārya, 2001: I. 1.1). «پرجاپتی»<sup>۲</sup>، «شیوه»<sup>۳</sup> و غیره، همه به یک حقیقت متعال که همان «ناراینه»<sup>۴</sup> است، اشارت دارند (Rāmānujācārya, 2001: II, 2: 36).

در مورد رابطه برهن با دو مقوله دیگر، رامانوجه از سویی حقیقی بودن ارواح و جهان ماده را پذیرفته بود و از سوی دیگر از اتحاد آنها با برهن سخن می‌گفت. بنابراین باید ارتباط این سه با هم را به گونه‌ای توضیح می‌داد، تا در عین حفظ وحدت تمایز و کثرت حقیقی آنها نیز محفوظ بماند. او در توضیح این رابطه، به تمثیل‌های گوناگونی توسل جست. به اعتقاد او ارواح و ماده در وحدت ذات پروردگار مندمج هستند و ارتباط آنها با ذات متعال، همچون رابطه صفات با ذات؛ اجزا با کل؛ و بدن با روحی است که آن را زنده نگه داشته است (Comans, 1997: 219 - 20; Rādhakrishnan, 1958: vol. II, 692).

رامانوجه از میان روابطی که برمی‌شمرد، ترجیح می‌دهد که بیشتر بر رابطه روح با بدن تأکید ورزد و به آن وسیله ماهیت وابستگی جهان به خدا را توضیح دهد. ارواح و ماده با آنکه اوصاف خدا هستند، خود فی‌نفسه جواهری هستند که از ویژگی‌ها و عملکردهای خاص خود نیز برخوردارند. اکنون وحدت و کثرت این سه مقوله اصلی را چنین می‌توان توضیح داد: خدا، ارواح و جهان مادی به دلیل تفاوت ماهوی خود متکثرند، اما به دلیل وحدت ذات و صفات یکی هستند، اما این یکی بودن به معنای تفکیک‌ناپذیری است، نه به معنای عینیت و همانندی که شنکره معتقد بود.

**خدا در مکتب نیایه.** از میان دَرُشَنه‌ها یا مکتب‌های فکری هندو، غیر از مکتب ودانتَه

- 
1. Visnu
  2. Prajāpati
  3. Śiva
  4. Nārāyana

که به آن اشاره شد، مکتبی که به صراحت و به‌طور ویژه به مسئله وجود خدا و صفات او پرداخته و حتی کوشیده است تا براهین مدونی در اثبات وجود او فراهم آورد، مکتب نیایه است.

از معروف‌ترین و معتبرترین کوشش‌هایی که در این مکتب برای رسیدن به هدف فوق صورت گرفته، تدوین کتاب *کوسومانجلی*<sup>۱</sup> اثر «اودین آچاریه»<sup>۲</sup> دانشمند برجسته سده دهمی این مکتب است. این اثر و نیز براهین مطروحه در آن، در طول زمان مورد شرح و بسط پیروان و نیز نقد و بررسی فراوان مکاتب رقیب قرار گرفته است.

«اودینه» در آغاز کتاب *کوسومانجلی*، پیش از آنکه به بررسی و اثبات براهین اثبات وجود خدا یا پروردگار یگانه «ایشوره» پردازد که بنا بر تعلقات فرقه‌ای او را «شیوه» می‌داند؛ این پرسش قابل تأمل را مطرح می‌کند که «چه تردیدی درباره وجود پروردگاری وجود دارد که آفریدگان بزرگش در همه جا حضوری آشکار دارند تا نیاز به تحقیق و اثبات او باشد؟» (Udayana, 1996: I. 1. 1: 4). او سپس با اشاره به متونی همچون *اوپنیشدها* و *پورانه‌ها* و نیز بسیاری از مکاتب هندی، حتی جریان‌هایی که به الحاد شهرت دارند، یادآور می‌شود که با وجود همه تنوع‌ها و تفاوت‌های ظاهری، باور به وجود خداوند، به نوعی در میان همه وجود دارد: «انسان به دنبال هر هدفی باشد [پذیرای وجود خداوند است]. اگر پیرو *اوپنیشدها* باشد او را ذاتی بسیط و ذی‌شعور می‌داند، اگر تابع تعالیم «کپله»<sup>۳</sup> [بنیانگذار مکتب سانکھی] باشد، خدا را شعوری ازلی می‌داند، اگر مؤمن به «پتنجلی»<sup>۴</sup> [بنیانگذار مکتب یوگا] باشد، خدا را وجودی می‌داند که دستخوش رنج‌ها و محنت‌های پنج‌گانه [مذکور در این مکتب] و اعمال اخلاقی و غیراخلاقی و انواع سه‌گانه نتایج این اعمال و نقص و کمال می‌شود ... اگر یک «شیوایی» است خدا را به‌عنوان «شیوه» و اگر یک «ویشنوی» است، خدا را به‌صورت «ویشنو» عبادت می‌کند ... دیگر چه نیاز به سخن بیشتر درباره اوست؟ بدین‌سان چه چیزی را باید توضیح داد؟ با وجود

1. kusumanjali
2. Udayanācārya
3. Kapila
4. Patanjali

این نظر عقلی درباره خداوند که همان تفکر است، چیزی جز عبادت خدا یا «اوپاسنا»<sup>۱</sup> نیست و این تفکر نتیجه استماع و مطالعه متون مقدس درباره خداوند است. ما به حد کافی از متون مقدس ... درباره خدا آموخته‌ایم، اکنون نوبت تفکر درباره اوست» (Udayana, 1996: I. 1. 1: 4).

«اودینه» در بخش پنجم اثر خود پس از طرح مباحث کلی، همچون بحث علیت (که می‌توان آن را به‌مثابه مقدماتی برای ورود و طرح مبحث اصلی کتاب دانست) در اشاره به کسانی که به زعم او، به رغم وجود دلایل روشن، آنها را انکار کرده است یا ناکافی می‌دانند، می‌گوید: «بدون تردید اگر شخص نابینا عصا را مشاهده نمی‌کند، تقصیر از عصا نیست» (Udayana, 1996: I. V: 37). او سپس فهرستی از این ادله را به‌طور موجز ارائه می‌کند: «از معلول‌ها (ی جهان)، ترکیب و پیوند (اتم‌ها)، از حفظ و نگهداری (جهان) و غیره (یعنی انهدام و نابودی جهان)، از (فنون کهن) کاربرد اشیا، از حجیت (متون مقدس)، از متون مقدس، از جملات آن و از شماره‌های خاص (همچون دو تا بودن و سه تا بودن و غیره) وجودی لایزال و عالم مطلق اثبات می‌شود»<sup>۲</sup> (Udayana, 1996: I. V: 37).

بر مبنای مکتب نیایه، خداوند علت غایی آفرینش است که جهان را حفظ و منهدم می‌کند. او جهان را از عدم نیافرید، بلکه از اتم‌های ازلی، فضا، زمان، ائیر، اذهان و ارواح آفرید. پس خداوند آفریدگار جهان است، به این معنا که علت فاعلی اولیه جهان است، اما علت مادی آن نیست، یعنی نوعی دمیورگ یا صانع جهان سامان‌مند است. او همچنین نگهدارنده جهان هم هست تا آنجا که جهان با اراده او وجود دارد. او همچنین هر زمان که اقتضایش فرارسد، اسباب نابودی جهان را فراهم می‌کند. خداوند یکتا، نامتناهی و ازلی است و جهان متشکل از فضا، زمان، اذهان، ارواح او را محدود نمی‌کنند، بلکه وابستگی آنها به او، همچون وابستگی بدن به روحی است که در آن حضور دارد. او قادر مطلق است، هرچند که ملاحظات اخلاقی را در اعمالش رعایت می‌کند. او عالم مطلق است تا آنجا که به همه چیزها و رخدادها، علم حقیقی دارد. او دارای هوش ازلی به‌مثابه آگاهی

## 1. Upāsānā

۲. برای توضیح این قطعه نک: محمودی، ۱۹۲: ۱۳۸۶-۱۹۵

مستقیم و کافی به همهٔ موجودات است. هوش و آگاهی ازلی تنها صفت جدایی‌ناپذیر خداوند است، و نه همان ذات او، آن‌گونه که در آدویتیه و دانتیه مطرح است. او دارای کمالات شش‌گانه در حد تام و تمام آن است؛ جلال، تعالی، جبروت، جمال نامتناهی، معرفت بی‌متها و آزادی کامل از وابستگی‌ها (Chatterjee and Datta, 1948: 240 - 242).

### نتیجه‌گیری

هندوان در طول تاریخ دینی پر فراز و نشیب خود، نگرش‌ها و باورهای گوناگونی نسبت به الوهیت را تجربه کرده‌اند؛ از باورهای ابتدایی پرستش مظاهر طبیعی که ظاهر برخی از آیات ودهای گویای آن است، تا توحید و متعالی‌ترین و انتزاعی‌ترین اندیشه‌های وحدت وجودی که نمودهای آن را می‌توان در برخی /وینیشدها، گیتا و برخی پورانه‌ها یافت. با این‌همه برخلاف جریان متعارف اندیشهٔ بشری که پس از تجربهٔ مراحل ابتدایی‌تر در مرحلهٔ متکامل‌تری استقرار می‌یابد، در هند (نیز اگرچه تا حدودی چنین شد، اما) هیچ‌گاه این اتفاق به‌طور کامل و فراگیر رخ نداد. تنوع خداباوری درشنه‌های هندو نیز، نمودی از این ویژگی خاص اندیشهٔ هندوست.

## کتابنامه

۱. گیتا (۱۳۷۴). ترجمه محمد علی موحد، تهران: خوارزمی.
۲. رادها کریشنان، سروپالی (۱۳۶۷). *ویدانته - مکتب ادویته، تاریخ فلسفه شرق و غرب*، جلد ۱، ترجمه خسرو جهاننداری، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۳. محمودی، ابوالفضل (۱۳۸۶). *درشنه های هندی و براهین اثبات وجود خدا، پژوهش های فلسفی کلامی، سال نهم، شماره ۱ دوم، صفحه ۱۸۹-۲۰۷*.
4. Eliade, Mercea (1978). *A History of Religious Ideas*. Vol.1, Chicago: The University of Chicago.
5. Hiranmayananda, Swami (1969). *Indian Theism, Cultural Heritage of India*, Vol.111, Calcutta: The Ramakrishnan Mission Institute of Culture.
6. Dāsgupta, S. (1997). *A History of Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass.
7. Hiriyanan, M. (1993). *Outlines of Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass.
8. Rādhakrishnan, S. (1958). *Indian Philosophy*, New York: Macmillan Company.
9. *Hymns of Rgveda*, (1999). Trans. By Ralph T.H. Griffith. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
10. Bhattacharya, N. N. (1971). *History of Indian Cosmogonical Ideas*, New Delhi: Munshiram Manoharlal.
11. Geden. A. S. (without date). *God, Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edited by James Hastings, New York: Charles Scribners sons.
12. Chari, S.M.S. (2002). *Philosophy of Upanishads*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
13. *The Thirteen Principal Upanishads* (2006). Trans by Robert Ernest Hume, New Delhi: Oxford University Press.
14. *The Bhāgavadgīta* (2015). Translated by s. Rādhakrishnan, India: Harper Element.
15. Śankarācārya (2007). *Commentary on Vedānta Sūtras*, Trans by Georg Thibaut, Edited by F. Max Muller, Delhi: Low Price Publications.
16. Mahalingam, Indra (2001). *Ramanuja, A Companion to the philosophers*, Edited by I. Arrington: Blackwell Publishers.
17. Comans, Micheal (1997). *Vedanta, Companion Enc. of Asian Philosophy*, Edited by Brian Carr and Indira Mahalingam, London: Routledge.
18. Rāmānūjācārya (2001). *Commentary on The Vedānta Sūtras*, Translated by George Thibaut, Richmond: Curzon Press.

19. Udayanācārya (1996). *Nyāyakusumanjali*, Trans. By N, S. Dravid, Delhi: Munishiram Manoharlal.
20. Chatterjee, Satischandra and Datta, Dhirenramohan (1948). *An Introduction to Indian Philosophy*, Calcutta: University of Calcutta.