

بَهْکُتی یا عبادت عاشقانه از دیدگاه شنکره و رامانوجه^۱

پریا الیاسی^۲

دانش‌آموخته دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

چکیده

بَهْکُتی به معنی «ستایش عاشقانه» از اصطلاحات مهم در دو مذهب عمده هندویی (ویشنوی و شیوایی) است. هندشناسان اولیه بَهْکُتی را احساس و عاطفه لجام‌گسیخته و مهارناپذیری می‌دانستند که در تقابل با جنانه (معرفت) یا شناخت عقلانی خداوند قرار داشته است، اما علمای هندو هم‌چون شنکره و رامانوجه هرگز جنانه و بَهْکُتی را منفصل از یکدیگر تصور نکرده‌اند، بلکه این دو را همواره مکمل یکدیگر دانسته‌اند. تنها تفاوت دیدگاه آنان نسبت به بَهْکُتی در موضوعی است که بهکتی بر آن حمل می‌شود؛ در واقع، شنکره معتقد به نیرگونه بَهْکُتی (بَهْکُتی تنزیهی) بود و رامانوجه به سگونه بَهْکُتی (بَهْکُتی تشبیهی) باور داشت.

کلید واژه‌ها

بَهْکُتی، جنانه، سگونه بَهْکُتی، نیرگونه بَهْکُتی، بهگودگیتا.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۵/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۷/۱۹

۲. پست الکترونیک: p_elyasi@yahoo.com

مقدمه

در هند هیچ‌گاه «ستایش عاشقانه»^۱ در انحصار مذهب یا فرقه‌ای خاص نبوده است، از این رو، همواره گروه‌های مختلفی بوده‌اند که معبود خویش را عاشقانه ستایش می‌کردند. این گروه‌ها بر مبنای متعلق ستایش به چهار جریان کلی تقسیم می‌گردد: ۱. گروهی که به پرستش خدای شیوا و شکتی‌های او می‌پردازند؛ ۲. آنان که خدای ویشنو، اوتارهای او و همسران آنان را می‌ستایند؛ ۳. گروهی که ایزدبانو یا دوی^۲ را می‌پرستند؛ و ۴. آنان که (به‌طور خاص سیکه‌ها و پیروان کبیر) خدایی انتزاعی و غیرشخصی را می‌ستایند که غالباً ست^۳ (حقیقت)، ستیه^۴ (وجود حقیقی)، یا برهمن نامیده می‌شود. این گروه اخیر که خدایی بی‌شکل را می‌پرستند، اغلب به جنبش‌های «نیرگونی»^۵ منتسب‌اند، زیرا خدایی را می‌ستایند که بدون صفات (نیرگونه) است. سه گروه دیگر، که اشکال انسان‌انگارانه یا حیوان‌انگارانه را می‌ستایند، به سبب ستایش خدایی دارای صفات (سگونه) جنبش‌های «سگونی»^۶ نامیده می‌شوند.^۷ البته چنانکه در ادامه ذکر خواهد شد، تمایز میان سنت‌های سگونی و نیرگونی، همواره تمایزی قاطع نیست.

سیکه‌ها، پیروان کبیر و دیگر جنبش‌های سگونی اغلب از مجموعه اصطلاحات بهکتی ویشنویی استفاده می‌کنند، اما از آن‌جا که اشکال انسان‌انگارانه ویشنو و اوتارهای او را نمی‌پذیرند، منطقاً نمی‌توان آنان را در مجموعه ویشنوپرستان جای داد (اگرچه پیروان کبیر، یا کبیر پنتهی‌ها^۸، گاهی خود را ویشنویی می‌خوانند). افزون بر این، ایدئولوژی

۱. برای اطلاع بیشتر درباره مفهوم بهکتی نک: الیاسی، پریا، «نخستین نمودهای بهکتی یا عبادت عاشقانه در متون هندویی»، پژوهشنامهٔ ادیان، سال ششم، شماره ۱۱، ۱۳۹۱.

2. Devī

3. Sat

4. Satyam

5. nirguṇī movements

6. saṅuṇī movements

7. Lorenzen, David N., "Bhakti", *The Hindu World*, Sushil Mittal and Gene Thursby (eds.), New York, 2004, p. 185; Idem, "Introduction: The Historical Vicissitudes of Bhakti Religion", *Bhakti Religion in North India: Community Identity and Political Action*, David N. Lorenzen (ed.), State University of New York Press, 1995, pp.1-2.

8. Kabīr panthīs

اجتماعی جنبش‌های نیرگونی، به‌ویژه عدم پذیرش نظام طبقاتی (ورنه‌دهرمه)^۱، عملاً آنان را از نهضت‌های ویشنویی سگونی متمایز می‌کند، زیرا بیشتر نهضت‌های سگونی از این نظام حمایت می‌کنند. نهضت‌هایی که از نظام طبقاتی، که به‌طور سنتی ورناشرمه‌دهرمه^۲ خوانده می‌شود، حمایت می‌کنند ورنه‌دهرمی^۳ نامیده می‌شوند؛ در حالی که نهضت‌های دیگر که این نظام طبقاتی را رد می‌کنند، اُورنه‌دهرمی^۴ خوانده می‌شوند. البته ذکر این نکته ضروری است که در نهضت‌های مهم اورنه‌دهرمی، هم‌چون پیروان کبیر و سیکه‌ها، اگرچه نظام کاست به لحاظ نظری رد شده است، اما در عمل تمایزات کاستی دیده می‌شود. از سوی دیگر، در نهضت‌های ورنه‌دهرمی هم‌چون پیروان ولبه‌آچاریه^۵ و چیتتیه^۶، برخی شاعران گاه گاه احساسات ضدکاستی بروز می‌دهند و یا از هرگونه بحث درباره کاست و هنجارهای اجتماعی خودداری می‌کنند. اما به‌طور کلی می‌توان گفت که نهضت‌های ورنه‌دهرمی، ورناشرمه‌دهرمه را به‌عنوان اصلی معتبر می‌پذیرند. از این رو، می‌توان جنبش‌های بهکتی را به جنبش‌های ورنه‌دهرمی و اُورنه‌دهرمی و نیز جنبش‌های سگونه‌بهکتی و نیرگونه‌بهکتی تقسیم کرد.^۷

بهکتی در مکتب شنکره و رامانوجه

برخی از هندشناسان، بهکتی را در تعارض با مکتب ادویته‌ودانتیه شنکره و طریق جنانه فرض کرده‌اند و بدین ترتیب منابع شناخت بهکتی را به آثار آچاریه‌های (استادان) ویشنویی محدود می‌کنند و بهکتی را واکنشی به آراء شنکره می‌دانند. آنان این‌گونه استدلال می‌کنند که خدای غیرشخصی‌ای که شنکره از آن سخن می‌گفت فراتر از ادراک مردمان عامی بوده است، در حالی که عوام نیازمند آن‌اند که خدایی را ستایش کنند که دارای صفات (شخصی) باشد تا بتوانند بدان عشق بورزند و بدان تکیه کنند، از این رو، استادان ویشنویی با توجه به نیاز عامه «آئین بهکتی» را بنیان نهادند، آئینی که جنبشی فراگیر را در دوره میانی در سرزمین

-
1. varṇadharmā
 2. varṇaśramadharmā
 3. varṇadharmī
 4. avarṇadharmī
 5. Vallabhācārya
 6. Caitanya
 7. Lorenzen, David N., "Bhakti", pp. 185-186.

هند به وجود آورد. باری اگرچه این سخنی درست است که ستایش خدای سگونه همواره در دین عامیانه نقش محوری داشته است، اما بدین معنا نیست که طریق بهکتی در تقابل با مکتب شنکره قرار دارد یا آنکه واکنشی به آن است. در این جا با ارائه شواهدی از مکتب شنکره خواهیم دید که در مکتب ادویته و دانته نیز بهکتی جایگاه مهمی داشته است. سپس به مفهوم بهکتی در مکتب رامانوجه اشاره می‌کنیم تا تفاوت دیدگاه این دو حکیم از بهکتی روشن شود.

شنکره

شنکره و رامانوجه دو قرائت متفاوت از فلسفه ودانته ارائه داده‌اند.^۱ ودانته در زبان سنسکریت به معنای «غایت ود» است. این واژه در وهله نخست به /وپنیشدهای کهن اشاره دارد و نیز نام یکی از شش مکتب اصلی فلسفه هندویی است. گفته می‌شود که بنیان‌گذار ودانته یا اولین فردی که آن را به صورت روشمند (در ودانته سوتره یا برهماسوتره) ارائه کرد، بادراینه^۲ است. اما از آن جا که رساله او در قالب عباراتی موجز (سوتره‌ها) بیان شده، به خودی خود قابل فهم نبوده است، از این رو، مفسرانی به تفسیر این اثر پرداختند که مهمترین آنان شنکره (۷۸۸-۸۲۰ م) است. می‌توان گفت تفسیر شنکره بر برهماسوتره سرمنشأ همه تفاسیر فلسفی بعدی مکتب ودانته شد.^۳ شنکره در کنار تفسیر برهماسوتره شروح متعددی بر /وپنیشدها نوشت و رساله‌های متعددی نیز درباره فلسفه ودانته به رشته تحریر درآورد.^۴ نظریه اصلی فلسفه ودانته، مطابق با /وپنیشدهای کهن، این است که آتمن («خود») با برهمن (روح کیهانی) یکی است. از این رو، برهمن ازلی و ابدی، نیرویی که در همه چیز فعال است، نمی‌تواند متشکل از اجزاء باشد یا دچار تغییر گردد (زیرا هرچه که از اجزاء

۱. برای اطلاعات بیشتر درباره دیدگاه‌های آنان نک: شمس، محمدجواد، تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۹، صص ۲۵۷-۲۸۹؛ محمودی، ابوالفضل، مشرق در دو افق: مقدمه‌ای بر مطالعه مقایسه‌ای عرفان اسلامی و هندویی، قم، نشر ادیان، ۱۳۹۲، صص ۹۳-۱۱۶.

2. Bādarāyaṇa

3. Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, 1922, vol. 1, p. 418.

4. Garb, R., "Vedanta", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings (ed.), New York, 1964, vol. 12, pp. 597-8; Barnett, L. D., *Hinduism*, London, 1906, pp. 29-39.

تشکیل شود و در معرض تغییر باشد، نابودشدنی است)، هر فرد به طور ذاتی جزء یا صادری از برهمن نیست بلکه خودِ برهمن تفکیک‌ناپذیر است. چیزی بجز برهمن وجود ندارد؛ «تنها یکی وجود دارد بدون دومی». بنابراین، در هند اصل اعتقادی ودانته آنگونه که شنکره آن را بیان کرده است، «ودانتۀ غیرثنوی» (ادویته ودانته) نامیده شده است.^۱

به هر حال شنکره می‌بایست موضوع تجربیات فردی را، که بر وجود چندگانۀ اشخاص و اشیاء دلالت دارد، و نیز قوانین دینی را، که عقیده به تناسخ و مجازات در آن وجود تعداد بی‌شماری از ارواح فردی را مسلم می‌داند، به نحوی توجیه می‌کرد. او این تناقض را به واسطه مفاهیم توهم (مایا) و جهل (اویدیا) توجیه می‌کند. از نظر او کلّ عالم پدیداری صرفاً فریبی است همانند سراب که با نزدیک شدن به پایان کار ناپدید می‌شود. تنها یک چیز در عالم وجود دارد که تحت تأثیر نیروی توهم قرار نمی‌گیرد و آن «روح فردی» ماست که با برهمن یا «روح کیهانی» یکی است. زمانی که جهل از بین برود، حقیقت امور که از ما پنهان است، آشکار می‌گردد. بنا بر فلسفه ادویته ودانته جهل فقط از طریق معرفت (ویدیا) یا «ادراک کیهانی» (سنیگ-درشنه)^۲ از بین می‌رود.^۳

از آنجایی که شنکره به مرجعیت بی‌چون و چرای اوپنیشدها اعتقاد داشت می‌بایست برخی از مفاهیم آن را که به دوگانگی آتمن و برهمن اشاره داشته و با عقیده وی در تضاد بوده است، توضیح می‌داد. از این رو، دو سطح از معرفت را مطرح کرد: معرفت باطنی و عالی (پرویدیا)^۴، که ناظر بر دیدگاه‌های ماوراءالطبیعی است و بر ماهیت غیرثنوی برهمن تأکید می‌کند؛ و معرفت ظاهری و دانی (آپرویدیا)^۵، که حاصل تجربیات عامیانه است و توصیف دینی عامه‌پسندی را از عالم ارائه می‌دهد. در «معرفت عالی» برهمن از هرگونه صفت و کیفیتی منزّه است (نیرگونه)، اما در «معرفت دانی» با برهمنی موصوف به صفات گوناگون (سگونه) روبرو هستیم. به باور شنکره این صفات به سبب جهل آدمی به برهمن منسوب شده‌اند، زیرا انسان‌هایی که نمی‌توانند به مراتب بالایی از شناخت برسند به

1. Hopkins, E. W., *The Religions of India*, London, 1895, pp. 496-499; Garb, R., pp. 597-8.

2. Saṁnyag-darśana

3. Barnett, L. D., pp. 29-39.

4. para vidyā

5. apara vidyā

موضوعی عینی برای پرستش نیاز دارند. بنابراین، برطبق معرفت دانی، برهمن خدایی شخصی است که عالم را می‌آفریند و بر آن حکومت می‌کند و بنا بر اعمال، پاداش و جزا می‌دهد؛ عالم حقیقی (غیر وهمی) است و اظهارات/وینشدها مبنی بر سرگردانی روح در بدن‌های بیشمار معتبر است. با حصول معرفت دانی فرد می‌پندارد که آتمن در حواس باطن، حواس ظاهر، نیروی حیات و تعینات اخلاقی محصور است و تحت چنین محدودیت‌هایی چرخه تناسخی خود را طی می‌کند تا سرانجام به برهمن شخصی دانی بپیوندد. اما اتحاد با برهمن دانی یا برهمن دارای صفات (سگونه)، سرانجامی موقت است. رهایی کامل تنها از طریق معرفت به برهمن عالی یا برهمن بدون صفات (نیرگونه) امکان‌پذیر خواهد بود.^۱

حال پرسش این است که شنکره در باب بهکتی چه نظری داشته است؟ در پاسخ باید گفت بر خلاف تصور برخی از هندشناسان، شنکره مخالف بهکتی نبوده، بلکه تعریف خاصی از بهکتی ارائه داده است. او در *ویوکه چودامنی*^۲ بهکتی را طلب و جست‌وجوی «حقیقت خود فردی» (سوسوروپه^۳) تعریف می‌کند. او به نظر افرادی اشاره می‌کند که بهکتی را جست‌وجوی «خود حقیقی فرد» (سواتمه-تتوه^۴) می‌دانسته‌اند و می‌گویند که تفاوت میان این دو اصطلاح - سوسوروپه و سواتمه-تتوه - صرفاً تفاوتی لفظی است و بهتر است این دو را یکسان در نظر آوریم، زیرا هر دو بر یک حقیقت دلالت دارند، و آن آتمن است که موضوع بهکتی است.^۵

شنکره بهکتی را در کنار شردها^۶ (ایمان) و یوگه قرار می‌دهد و هر سه را برای نیل به رهایی ضروری می‌داند اما معتقد است مرتبه بهکتی از شردها و یوگه بالاتر است. به نظر او، بهکتی شوق طلب و جست‌وجوی خود حقیقی را در فرد زنده نگاه می‌دارد و منجر به تحقق خود حقیقی^۷ یا «آتمه-جنانه» می‌شود که تنها راه رسیدن به موکشه است. با در نظر

1. Griswold, H. D., *Brahman: A Study in the History of Indian Philosophy*, New York, 1900, pp. 76-77; Deutsch, Eliot, *Advaita Vedanta*, University of Hawaii Press, 1988, pp. 81-86.

2. Viveka Chuḍāmaṇi

3. Svasvarūpa

4. Svātma-tattva

5. Sharma, Krishna, *Bhakti and the Bhakti Movement: A New Perspective*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1987, p.148.

6. Śraddhā

7. Self-realisation

گرفتن این سه اصل به‌عنوان اجزای ضروری طلب معنوی (ساده‌نا)، می‌توان شردها را ایمانی که طلب با آن آغاز می‌شود، یوگه را ارادهٔ فعال، و بهکتی را پیوندی عاطفی دانست که شوق طلب را در آدمی بر می‌انگیزد. به بیان دیگر، بهکتی شنکره مؤلفهٔ عاطفی فرآیند طلب است.^۱

شنکره بهکتی را هم وسیله می‌دانست و هم هدف. بالاترین شکل بهکتی از نظر او، جنانه نیشتها^۲ یا استقرار در معرفت «خود» (مقام معرفت) است. از این رو، بهکتی که در مرحلهٔ نخست طلب معنوی، وسیله‌ای بیش نبود، در نهایت زمانی که منجر به تجربه‌ای از «خود» می‌شود، به‌خودی‌خود به هدف تبدیل می‌گردد، زیرا بهکتی هم در جستجوی خود متعالی و هم در مقام معرفت وجود دارد. باید توجه داشت که در بالاترین شکل بهکتی، که از نظر شنکره جنانه‌نیشتهاست، تناقضی میان بهکتی و جنانه وجود ندارد و هر دو با هم یکی هستند.^۳

منظور شنکره از بهکتی با تمایزی که او میان بهکتی و اوپاسنه^۴ می‌گذارد، آشکارتر می‌گردد. در حالی که تعریف او از بهکتی کاملاً با مفهوم نیرگونه‌برهمن همسوست، توصیف او از اوپاسنه با مفهوم سگونه‌برهمن در ارتباط است. شنکره اوپاسنه را، با توجه به معنای دوگانهٔ آن، هم به‌معنی مراقبه می‌داند و هم به‌معنی فعل ظاهری. اما بهکتی از نظر او، نگرش دورنی‌شدهٔ ذهن و قلب است. اوپاسنه تنها می‌تواند به نزدیکی (سمیپتا و سالوکاتا^۵) به حقیقت غایی منجر شود، اما نتیجهٔ بهکتی احساس اتحاد و اینهمانی (سایوجتا و سوروپاتا^۶) است، که به آتمه‌جنانه (شناخت برهمن) و موکشه می‌انجامد.^۷

دیدگاه شنکره دربارهٔ بهکتی در هماهنگی کامل با مفهوم خدای غیرشخصی او قرار دارد. بنابراین، این تصور که شنکره با تعریفی دوگانه از برهمن به‌عنوان پره (نیرگونه) و آپره (سگونه) خواست تا بابی برای بهکتی باز کند و طریق بهکتی را به وجهی مقبول جلوه دهد، نادرست است. در واقع، این فرضیه که جنانه اختصاص به پره‌برهمن دارد و بهکتی مختص

1. Sharma, Krishna, p. 149.

2. jnāna-nishṭhā

3. Sharma, Krishna, p. 149.

۴. Upasana : به طور تحت الفظی به معنی «نشستن نزد ...»، یکی از اقسام نیایش هندویی است.

5. samīpatā and sālokatā

6. sāyujatā and svarūpatā

7. Sharma, Krishna, p. 149.

به آپره‌برهمن است با توجه به سخنان شنکره قابل اثبات نیست. شنکره مفاهیم نیرگونه‌برهمن و سگونه‌برهمن را جدای از هم نمی‌داند، بلکه از نظر او نیرگونه‌برهمن دربردارندهٔ سگونه‌برهمن است. حقیقت تنها یکی است که در باطن فرد جای دارد. بنابراین تفاوت‌های ظاهری و اقسام گوناگون اندیشه‌ها و نام‌ها که برای توصیف حقیقت به‌کار می‌روند، در اصل موضوع تغییری ایجاد نمی‌کنند. افزون بر این، شنکره در برخی از آثار خود، بهکتی را برای نیرگونه‌برهمن نیز به‌کار می‌برد. از جمله در تفسیر عبارتی از *بریهاد‌آرنیکه* او پندشده می‌گوید: «پرستش‌گر باید اُم^۱ را با شردها و بهکتی پرستش کند، زیرا فهم حقیقت نیرگونه‌برهمن بدون آن میسر نیست»^۲.

هنگامی که شنکره طرفدار طریق جنانه‌ای که در تقابل با بهکتی است توصیف شود، نه تنها گفتار او دربارهٔ بهکتی در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه آموزهٔ جنانهٔ او نیز به درستی تبیین نمی‌گردد. مطابق این تفسیر، جنانهٔ شنکره، به‌عنوان معرفت عقلانی و انتزاعی معنا می‌شود. در حالی که، آن‌گاه که شنکره اصطلاح جنانه را در معنای مطلق آن به‌کار می‌برد، همواره منظورش معرفت خودِ متعالی است که از طریق تجربهٔ شخصی حاصل می‌شود، نه معرفتی که از طریق تعقل و استدلال به‌دست می‌آید. او هیچ‌گونه ارزش غایی برای معرفت اکتسابی (حاصل علوم ظاهری) قائل نیست. از نظر او، متعالی‌ترین معرفت، تجربهٔ برهمن (برهمه‌انوبهوه^۳) است که ورای معرفت تجربی قرار دارد.^۴ اشکال دیگر معرفت همگی صرفاً صرفاً ماهیتی ابزاری دارند و تا جایی ارزشمند به‌شمار می‌روند که روح آلوده به جهل را بیالایند. شنکره تمایز قابل توجهی میان انسانی که به متعالی‌ترین معرفت، یعنی برهمه‌انوبهوه، دست یافته و کسی که عالم علوم اکتسابی است، می‌گذارد. او اولی را مهاتما^۵ (روح بزرگ) و دومی را ویدوان^۶ (دانشمند) می‌خواند. حتی هنگامی که شنکره از جنانه به‌عنوان تجربهٔ معنوی شخصی سخن می‌گوید، معرفت متون مقدس اهمیت خود را از دست می‌دهد. شاستره‌ها یا متون مقدس، می‌توانند معرفت جنبه‌های عملی دین (دهرمه‌جنانه) را منتقل

1. Aum/Om: the Sacred Syllable, Symbolizing the Infinite.

2. *Brihadāranyaka Upanish Bhāshya*, V. I. I. quoted by Sharma, Krishna, p.150.

3. *Brahmānubhava*

4. Date, V. H., *Vedanta Explained*, Bombay, 1954, vol. II, p.452.

5. mahātmā

6. vidvān

کنند، در حالی که در انتقال معرفت برهمن (برهمه‌جنانه) ناتوان‌اند. مطالعه متون مقدس بدون معرفت به متعالی‌ترین حقیقت (تتوه)^۱ بی‌فایده است و با معرفت به تتوه دیگر نیازی به آن‌ها نیست. بنابراین، الفاظ حاصلی جز سرگردانی ذهن ندارند.^۲

از این رو، می‌توان گفت که تناقضی میان بهکتی و جنانه در اندیشه شنکره وجود نداشته است، زیرا او طریق جنانه را در تقابل با طریق بهکتی نمی‌داند، افزون بر این، جنانه را نیز به معنای دانش عالمانه در نظر نمی‌گیرد. بهکتی و جنانه در نظر شنکره رابطه‌ای نزدیک دارند. اگر او متعالی‌ترین شکل معرفت را برهمه‌نوبهوه می‌داند، از متعالی‌ترین شکل بهکتی نیز با عنوان جنانه‌نیشتها یاد می‌کند. بنابراین، بهکتی شنکره در طبقه نیرگونه بهکتی جای می‌گیرد. پیشتر درباره ارتباط نیرگونه بهکتی با مفهوم اتحاد و تجربه انحلال فردیت سخن گفتیم، در ذیل قطعه شعری از شنکره نقل می‌شود که در آن مفهوم نیرگونگی و نیرگونه‌بهکتی در آن به روشنی به چشم می‌خورد. در اینجا شاعر ضمن نفی تمام صورت‌های متکثر، از اتحاد خود با خدای شیوه سخن می‌گوید و در عین حال با نوعی تعبیرات سلیبی به ستایش خود می‌پردازد:

من نه عقلم، نه بینشم،
 نه ضمیرم، نه اندیشه‌ام
 نه گوشم، نه زبانم، نه بینی‌ام، نه چشمم
 نه آسمان، نه زمینم، نه آتشم نه نسیمم
 من شیوایم و شیوایم، از علم و سعادت ابدی.

من نه پرانهام (نیروی حیات)،
 نه پنج نَفَسَم (وایو)، نه هفت عنصرم
 نه پنج اندام درونی‌ام
 نه صوتم، نه دستم، نه پایم، نه اندام دیگری
 من شیوایم و شیوایم، از علم و سعادت ابدی.

1. tattva
 2. Sharma, Krishna, pp.151-152.

نه کینه و نفرتی در من است نه وابستگی و پیوندی
 نه حرصی، نه وهمی، نه غرور و تکبری
 نه رشک و حسادت،
 من وظیفه‌ای (دهرمه) ندارم، نه هیچ ثروتی
 نه میلی (کامه)، نه حتی نجاتی (موکشه)
 من شیوایم و شیوایم، از علم و سعادت ابدی.

مرا نه عمل خیری است و نه گناهی، نه شادی و نه غمی
 مرا نه ذکر مقدسی است، نه آب و کتاب مقدسی، نه آتش قربانی‌ای
 من غذا نیستم، یا خوردنده‌ای که غذا می‌خورد،
 من شیوایم و شیوایم، از علم و سعادت ابدی.

مرا نه مرگی است، نه تردیدی، نه تمایز طبقاتی‌ای
 مرا نه پدری است نه مادری نه حتی تولدی
 مرا نه خویشی است، نه دوستی، نه معلمی، و نه شاگردی
 من شیوایم و شیوایم، از علم و سعادت ابدی.

مرا تردیدی نیست، من شکلی ندارم
 مرا نه پیوندی با این جهان است نه ربطی است با رهایی
 من هیچ آرزویی ندارم، زیرا من همه‌چیزم، همه‌جایم، همه‌زمانم
 من شیوایم و شیوایم، از علم و سعادت ابدی.^۱

1. Sankaracharya, "Nirvana Shatakam", P. R. Ramachander (trans.), at <http://www.sankaracharya.org>.

رامانوجه

رامانوجه در حدود اوایل سده یازده میلادی به دنیا آمد. در جوانی شاگرد یادوه پرکاشه^۱، پیرو سرسخت فلسفه شنکره بود، اما تحت تأثیر ویشنوپرستی آوارهای^۲ جنوب هند به یامونمونی^۳ که پیرو عقیده آوارها بود پیوست. در نهایت، رامانوجه جانشین استادش شد و بیشتر عمر خود را در شیرنگم^۴ گذراند. از او آثار بسیاری برجای مانده است که مهم ترین آن‌ها ودانته دیپه^۵، ودانته ساره^۶ و ودانته سنگره^۷، و شروح او بر برهماسوتره و بهگودگیتاست.^۸

رامانوجه در گسترش نظامی فکری در مقابل ادویته ودانته شنکره نقشی اساسی دارد، نظامی که فلسفه آن، مبنای پرستش خداوندی شد که پیش از آن در اشعار آوارها توصیف شده بود. در واقع، او تفکر اساساً جدیدی را پایه ریزی نکرد بلکه همان گونه که خود در تفسیر برهماسوتره بیان می کند، صرفاً از شرح (وریتی^۹) بودهایته^{۱۰} و عقاید اساتید پیش از خود پیروی کرده است.^{۱۱}

عقاید رامانوجه و استنباط او از اوپنیشدها با شنکره متفاوت است. او انتریامی برهمنه^{۱۲} را، که جزئی از بریهدا رنیکه اوپنیشد است، مبنای عقاید خود قرار داد. در این متن برهمن به تفصیل و به عنوان قدرت ساری در کل اجزای عالم توصیف شده است و بر وحدت سه گانه تجربه کننده (بهکتی^{۱۳})، موضوع تجربه (بهگیه^{۱۴}) و نیروی برانگیزاننده و

1. Yādavaprakāśa

۲. Alwars : شاعر-قدیسانی که به زبان تمیل شعر می گفتند و در سده های ۶-۹م در جنوب هند فعال بودند.

3. Yāmunamuni

4. Śrīraṅgam

5. Vedāntadīpa

6. Vedāntasāra

7. Vedārthasaṅgraha

8. Keith, A. B., "Ramanuja", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings (ed.), New York, 1964, vol. 10, pp. 572-4.

9. vṛtti

10. Bodhāyana

11. Keith, A. B., pp. 572-4.

12. antaryāmi-brāhmaṇa

13. bhokṭṛ

14. bhogyā

نظام‌بخش (پرریتری)^۱ در برهمن تأکید می‌شود. از آن‌جا که مطابق تعالیم/وینیشدها همه‌چیز همه‌چیز برهمن است، رامانوجه در نهایت دیدگاهی وحدت‌گرایانه اتخاذ می‌کند، البته وحدت‌گرایی مشروط یا متصف (ویسیشته‌ادوایته)، زیرا به عقیدهٔ او واقعیت ارواح فردی و عالم ظاهر نیز معتبر است. حقیقت عالی، خداوندی است که علاوه بر معرفت، همهٔ صفات مطلوب دیگر را نیز دارد (از جمله قادر مطلق، ساری در همه‌چیز، و بخشنده و ...) هرچه وجود دارد درون خداوند است و بنابراین، عنصر مستقلی وجود ندارد. اما درون وحدت، عناصر متمایزی از کثرت وجود دارد که اگرچه جنبه‌ها یا حالات (پرکاره)^۲ خداوندند، در عین حال کاملاً واقعی‌اند و حاصل توهم نیستند.^۳

در خداشناسی رامانوجه خداوند خود را به پنج شکل متجلی می‌سازد. نخست اغلاترین (پره) شکلی است که در آن (هم‌چون ناراینه^۴ یا پربرهمن) خداوند در شهر خود ویکونتهه^۵، زیر سقفی از جواهر روی مار شیشه نشسته، آراسته به آرایه‌های آسمانی است و سلاح‌های آسمانی خود را نیز در بر دارد و همسرانش لکشمی^۶ (کامیابی)، بهو^۷ (زمین) و لیلا^۸ (بازی) همراهان او هستند؛ در این حالت ارواح رها شده از حضور او لذت می‌برند. دومین شکل، تجلی‌های (ویوهه‌های)^۹ سه‌گانه یا چهارگانهٔ اوست. ویوهه‌ها اشکالی هستند که خداوند برای اهداف عبادی، آفرینشی و ... در آن متجلی می‌شود؛ از میان آنها سنکرشنه^{۱۰} مظهر صفت معرفت (جنانه) و قدرت برقراری (بله)^{۱۱} است؛ پردیومنه^{۱۲} مظهر قدرت فرمانروایی (آیشوریه)^{۱۳} و دلیری (ویریه)^۱ است؛ آنیرودهه^۲ قدرت خلاقه (شکتی) و

1. preritṛ

2. prakāra

3. Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, New Delhi, Oxford University Press, 2008, vol. 2, pp. 690-696; Phillips, Maurice, *The Evolution of Hinduism*, Madras, 1903, pp. 125-127.

۴. Nārāyana : یکی از نام‌های مهم ویشنو

5. Vaikuṅṭha

6. Lakṣmī

7. Bhū

8. Līlā

9. vyūhas

10. Saṅkarṣaṇa

11. bala

12. pradyumna

13. aiśvarya

و نیروی فایق آمدن (تَجَس)³ را دارد؛ این در حالی است که واسودوه⁴ به عنوان چهارمین ویوهه دارای همه این شش صفت است. سومین شکل، در برگیرنده ده اوتار اسطوره‌ای است. چهارمین شکل، انتریامین⁵ (ضابط درونی) است که در این حالت، خداوند در دل جای می‌گیرد، با شهود ماورایی یوگی دیده می‌شود و روح را در گذار خود به بهشت یا جهنم همراهی می‌کند. پنجمین شکل حالتی است که خداوند در شمایل یا تمثال‌های ساخت بشر مستقر می‌شود.⁶

روح فردی که وجهی از روح متعالی است و کاملاً وابسته به آن و تحت اداره اوست، حقیقی است و همواره برخوردار از ادراک و خودآگاهی؛ و نیز نامتغیر، نامحسوس و تجزیه‌ناپذیر است. ارواح بر دو قسم‌اند: گروهی هم‌چون روح گروهه⁷ (عقاب عظیم الجثه‌ای که مرکب ویشنو است) یا آنته⁸ (به معنی بی‌پایان، یکی از صفات شیشه‌- ماری که ویشنو بر آن می‌نشیند)، که ارتباط پایداری با ناراینه دارند، جاودانه‌اند؛ و گروهی دیگر رها شده (موکته)⁹ یا اسیر (بدهه)¹۰ اند. در میان گروه دوم برخی صرفاً به دنبال بهره‌های مادی هستند و هدف برخی دیگر لذات بهشتی است، در حالی که باقی آنان برای بهجت جاودان رهایی نهایی می‌کوشند. برای این گروه اخیر دو طریق رهایی وجود دارد؛ طریق نخست محدود به سه طبقه بالای اجتماعی می‌شود و شوره‌ها از آن مستثنی هستند؛ این طریق به واسطه کرمه‌یوگا، جنانه‌یوگا و در نهایت بهکتی طی می‌شود؛ البته طریق بهکتی به روی همه آنانی که از انجام این فرآیند طولانی ناامیدند و خود را تسلیم (پرپتی)¹۱ اراده خداوند کرده‌اند، گشوده است.¹۲

- 1 - vīrya
2. Aniruddha
3. tejas
4. Vāsudeva
5. antaryāmin
6. Keith, A. B., pp. 572-4.
7. Garuḍa
8. Ananta
9. mukta
10. baddha
11. prapatti
12. Keith, A. B., p. 573.

کرمه‌یوگا از تعالیم بهگودگیتاست که از انسان‌ها می‌خواهد که بدون طمع پاداش عبادت کنند؛ عبادتی که شامل پرستش آیینی خداوند می‌شود یعنی توبه، قربانی، خیرات و زیارت. این طریق، آماده شدن برای جنانه‌یوگه است که در آن پرستش‌گر به معرفت درباره خود، به‌عنوان موجودی متمایز از ماده که وجهی از برهمن است، دست می‌یابد. این طریق به بهکتی می‌انجامد، که برای رامانوجه علاوه بر عبادت جذبه‌ای، روند پیوسته‌ای از مراقبه است. این مراقبه با اعمال دیگری تکمیل می‌شود، نظیر خوراک ناچیز و پاک، پاکدامنی، انجام آیین‌ها، انجام برخی اعمال نیکو مانند خیرات، شفقت، خودداری از گرفتن جان موجودات، راست‌گویی و درست‌کاری، خوش‌رویی و پرهیز از شادی نابجا. از این رو، بهکتی متعالی منجر به ادراک شهودی خداوند که بالاترین حالت ادراک است، می‌شود.^۱

در واقع، رامانوجه دو حالت مختلف را برای جستجو یا طلب دینی (ساده‌نا) مطرح می‌کند: بهکتی و پرپتی. این دو حالت به‌طور جداگانه تعریف شده‌اند و هر یک به گروهی خاص اختصاص دارند، به این نحو که طریق بهکتی به سه طبقه برتر و طریق پرپتی به شش طبقه اختصاص دارد. واضح است که طریق بهکتی برتر از طریق پرپتی است. حال با توجه به تمایزی که رامانوجه میان بهکتی و پرپتی قایل است، نادرست است اگر بهکتی او را طریق تسلیم محض که در مقابل جنانه قرار دارد، معنا کنیم. افزون بر این، او بهکتی را نوع خاصی از معرفت یا جنانه‌ویشسه^۲ (نوعی خاص از معرفت) توصیف می‌کند. از نظر او این معرفت است که به خاموشی همه علائق و آرزوها می‌انجامد. بنابراین، هرگاه رامانوجه را به‌عنوان شخصیت اصلی طریق بهکتی که در تقابل با طریق جنانه قرار دارد توصیف کنیم، در واقع تعریف او از پرپتی را جایگزین بهکتی او کرده‌ایم و توضیحات او درباره بهکتی را به نوعی کنار گذاشته‌ایم.^۳

باری تمایز میان بهکتی و پرپتی در تعالیم رامانوجه به موضوعی برای جدایی میان دو مکتبی بدل شده است که هر یک ادعا دارد پیرو واقعی تعالیم اوست. این دو مکتب عبارتند از: مکتب وِگِلی^۴ یا مکتب شمالی که زبان سنسکریت را به‌عنوان زبان تعلیمی

1. Klostermaier, Klaus K., *A Survey of Hinduism*, New York, 2007, pp. 181-198.

2. jñāna-viśeṣha

3. Sharma, Krishna, p. 153.

4. Vāḍagalai

به کار می‌برد، و مکتب تِنگَلی^۱ یا مکتب جنوبی که زبان بومی را احیا کرده و ادامه سنت آلوارهاست. مکتب نخست، که به نظر می‌رسد تا اندازه بیشتری بازتابی از خلق و خوی محافظه‌کارانه رامانوجه باشد، ادعا داشت که پرپتی صرفاً یکی از راه‌های رهایی است نه یگانه راه آن، و تنها زمانی باید به آن توسل جست که دست‌یابی به نتیجه دل‌خواه از طریق راه‌های دیگر امکان‌پذیر نباشد؛ افزون بر این، این مکتب فعل بشر را نیز برای نجات لازم می‌داند، در نتیجه در کنار تسلیم فیض خداوند شدن، جایی نیز برای کوشش فردی باز می‌کند. از سوی دیگر، مکتب جنوبی بر این باور بود که پرپتی تنها طریقه رستگاری است که پرستش‌گر را از هر عملی باز می‌دارد، فعل فقط از خداوند صادر می‌شود و این حسن تسلیم نتیجه پرپتی است نه مولد آن. به همین شکل این مکاتب در رویکردشان به شوره‌ها نیز با هم متفاوت‌اند: وکگلی برابری را تنها در حد گفتگو مجاز می‌داند، و تعلیم متتره ارادت به ناراینه را که با پیش‌کلام «أم» همراه باشد، برای آنان و در واقع حتی برای کشریه‌ها و ویشیه‌ها ممنوع دانسته است، در حالی که مکتب جنوبی بر برابری کاست‌ها تأکید می‌کند و کاربرد «أم» را برای همه مجاز می‌داند.^۲

رامانوجه علاوه بر بهکتی و پرپتی، دستیابی به رهایی را از طریق «آچاربابهیمانیه‌یوگه»^۳ (روش سرسپردگی کامل به استاد) نیز مجاز می‌داند، طریقی که در آن فرد عابد خود را تحت کنترل کامل پیر خود قرار می‌دهد، مرشدی که اعمال لازم را برای رستگاری مرید خود انجام می‌دهد.^۴ بهکتی تنها به معنای سهیم شدن با خداوند نیست بلکه ارتباط متقابل با ستایش‌گران خداوند را نیز در بر می‌گیرد. اگرچه انزوای سخت در حیات برخی از پیروان بزرگ بهکتی همراه با زهد و ریاضت‌های جسمانی شدید دیده می‌شود، اما تمرکز اصلی بهکتی، بر اجتماع است. در چنین جماعتی معمولاً رابطه‌ای سلسله‌مراتبی میان استاد و شاگرد و شاگردان نسبت به هم وجود دارد، در حالی که شاگردان از حقوقی برابر برخوردارند.^۵

1. Teṅgalai
2. Keith, A. B., pp.572-4.
3. āchāryābhimānayaoga
4. Klostermaier, Klaus K., pp.181-198.
5. Carman, John B., "Bhakti", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), Vol. 2, New York, 1987, pp.130-133.

به‌طور خلاصه می‌توان گفت که رامانوجه بهکتی را در قالب کیش یا اصل اعتقادی مطرح نکرد، بلکه آن را نوعی عمل ذهنی می‌دانست. او این عمل ذهنی را با اصطلاح دهیانه یا مراقبه تبیین می‌کند. به نظر او، حقیقت ادراکِ شهودی بی‌واسطه (پرتی‌اکشتا^۱) با بهکتی پایدار یا دهیانه محقق می‌گردد. کسی که به این حالت دست می‌یابد، به اعتبار عشق شدیدش به موضوع موجود در ذهنش، به رهایی می‌رسد. به بیان دیگر، بهکتی به نوعی معرفت شهودی می‌انجامد. از این رو، بهکتی در نظر رامانوجه، «اصل اعتقادی» یا «دین» نیست، بلکه تجربه‌ای است که در نتیجه مراقبه عبادانه، همراه با عشق حاصل می‌شود که نوعی معرفت است. اگر این برابری جنانه و بهکتی در نظر رامانوجه را در ذهن داشته باشیم، آن‌گاه می‌توانیم بهکتی او را، هم‌چون شنکره، معرفت معنوی حاصل از تجربه فردی در نظر بگیریم.^۲

نتیجه

با توجه به آن‌چه بیان شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که بهکتی هم برای شنکره و هم برای آچاریه‌های ویشنوی مفهوم مهمی بوده است. جنانه شنکره در تقابل با بهکتی نیست و نیز بهکتی رامانوجه برکنار از جنانه نبوده است. در واقع، هر دو متفکر از بهکتی همراه با جنانه سخن گفته‌اند و مراد آنان از جنانه معرفتی است که از طریق تجربه باطنی حاصل می‌شود نه دانش عقلانی اکتسابی. بنابراین، بهکتی در معنای عام آن و جنانه در معنای شهودی‌اش در دیدگاه شنکره و رامانوجه یکسان است. تفاوت میان آنها ناشی از دیدگاه نیرگونی و سگونی آنان است. شنکره از بهکتی معطوف به نیرگونه‌برهمن سخن می‌گوید و رامانوجه از بهکتی معطوف به سگونه‌برهمن. شنکره مدافع توحید وجودی و رامانوجه هواخواه توحید شهودی است. این دو حکیم تأثیر عمیقی بر متفکران بعد از خود نهادند و به جرأت می‌توان گفت که هیچ اندیشمندی از نفوذ آراء آنان بی‌نصیب نمانده است. سنت بهکتی عصر میانه نیز به نوعی ترکیبی است از آراء شنکره و رامانوجه به‌همراه تأثیراتی که از اسلام و طریق صوفیان پذیرفته است.

-
1. Pratyakshatā
 2. Sharma, Krishna, p. 153.

منابع

- الیاسی، پریا، «نخستین نمودهای بهکتی یا عبادت عاشقانه در متون هندوی»، پژوهشنامه ادیان، سال ششم، شماره ۱۱، ۱۳۹۱.
- شمس، محمدجواد، تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۹.
- محمودی، ابوالفضل، مشرق در دو افق: مقدمه‌ای بر مطالعه مقایسه‌ای عرفان اسلامی و هندوی، قم، نشر ادیان، ۱۳۹۲.
- Barnett, L. D., *Hinduism*, London, 1906.
- Barth, A., *The Religions of India*, London, 1914.
- Carman, John B., "Bhakti", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), Vol. 2, New York, 1987.
- Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, 1922.
- Date, V. H., *Vedanta Explained*, Bombay, 1954.
- Deutsch, Eliot, *Advaita Vedanta*, University of Hawaii Press, 1988.
- Garb, R., "Vedanta", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings (ed.), Vol. 12, New York, 1964.
- Griswold, H. D., *Brahman: A Study in the History of Indian Philosophy*, New York, 1900.
- Hopkins, E. W., *The Religions of India*, London, 1895.
- Keith, A. B., "Ramanuja", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings (ed.), Vol. 10, New York, 1964.
- Klostermaier, Klaus K., *A Survey of Hinduism*, New York, 2007.
- Lorenzen, David N., "Bhakti", *The Hindu World*, Sushil Mittal and Gene Thursby (eds.), New York, 2004.
- Lorenzen, David N., "Introduction: The Historical Vicissitudes of Bhakti Religion", *Bhakti Religion in North India: Community Identity and Political Action*, David N. Lorenzen (ed.), State University of New York Press, 1995.
- Phillips, Maurice, *The Evolution of Hinduism*, Madras, 1903.
- Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, New Delhi, Oxford University Press, 2008.
- Sharma, Krishna, *Bhakti and the Bhakti Movement: A New Perspective*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1987.