

فلسفه دین

سال هشتم، شماره نهم، بهار ۱۳۹۰

صفحات ۵۳ - ۷۱

رویکرد دینی راداکریشان

علی نقی باقرشاهی*

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه بین المللی امام خمینی^(ره)

(تاریخ دریافت: ۸۹/۷/۱۴؛ تاریخ تصویب: ۹۰/۱/۲۵)

چکیده

راداکریشان یکی از متفکران معاصر هند است که در اندیشه‌های فلسفی و دینی خود تحت تأثیر مکتب ودانتاست. ولی در آرای او رگه‌هایی از ایدئالسم هگلی، فلسفه وایتهد و شلایرماخر نیز دیده می‌شود. مکتب ودانتا کامل‌ترین و سنتی‌ترین مکتب فلسفی هند است که اکثر متفکران معاصر هند از جمله رابیندرانات تاگور، اوروبیندو، و ویوکاناندا از این مکتب متأثر بوده‌اند. تعالیم این مکتب در کتاب اوپانیشادها ریشه دارد و این کتاب مهم‌ترین سرچشمه مکاتب عرفانی و فلسفی هندی‌ها شمرده می‌شود. مکتب ودانتا مبتنی بر یکتاپرستی مطلق عاری از ثنویت است که مفسرینی مانند شانکارا و رامانوجا قرائت‌های مختلفی از آن ارائه کرده‌اند. راداکریشان در برخی آثار خود به شانکارا و در برخی نیز دیدگاه رامانوجا را می‌پسندد و در برخی دیگر، می‌کوشد تا بین آن‌دو سازش ایجاد کند. راداکریشان توجه خاصی به مسئله دین داشته، در اکثر آثار خود به آن اشاره کرده است. وی در بررسی فلسفه‌های شرق و غرب نیز به مسائل دینی اهمیت خاصی داده است. از این‌رو، در اندیشه‌های فلسفی خود رویکرد دینی خاصی دارد که در این مقاله برخی از آنها از جمله حقیقت نهایی، حقیقت، خدا، برهن، تجربه دینی و چیستی دین بررسی می‌شود تا در پرتو آن آرای دینی او مشخص شود.

واژگان کلیدی

راداکریشان، حقیقت نهایی، برهن، تجربه دینی، ودانتا.

مقدمه

سروپالی راداکریشنان^۱ آخرین حلقه از زنجیره متفکران معاصر هند است که در فلسفه هند جایگاه خاصی دارد. وی افزون بر فعالیت در حوزه‌های فلسفی از جمله تدریس در دانشگاه‌های میسور و کلکته و تألیف آثار متعدد فلسفی، در سال ۱۹۲۶ به دعوت دانشگاه آکسفورد به انگلستان سفر کرد و با همکاری اساتید فلسفه هند، کنگره فلسفی هند را برگزار کرد و به منزله فردی آشنا با سنت‌های دینی شرق و غرب، اقداماتی برای نزدیک شدن آنها انجام داد. او مسئولیت‌های اجرایی مهمی نیز بر عهده داشت، از جمله ریاست دانشگاه بنارس از سال ۱۹۳۹ الی ۱۹۴۸، سفیر هند در شوروی سابق در سال ۱۹۴۹، معاونت ریاست جمهوری هند در سال ۱۹۵۲ و در نهایت ریاست جمهوری هند از سال ۱۹۶۲ الی ۱۹۶۷. از این رو، برخی بر این عقیده‌اند که ایده فیلسوف-پادشاه افلاطونی در هند از طریق راداکریشنان تحقق یافت. در ضمن، پنجم سپتامبر، مصادف با تولد راداکریشنان، در هند به نام روز معلم تعیین شده است.

راداکریشنان در تفکر فلسفی خود شدیداً تحت تأثیر مکتب ودانتا^۲ بوده، در آرای او عناصری از ایدئالیسم هگلی و فلسفه وایتهد^۳ نیز مشاهده می‌شود. گرایش کلی او در فلسفه به نظریه آدوایتا^۴ (عاری از ثنویت) ودانتایی است آن‌گونه که در فلسفه شانکارا^۵ و رامانوجا^۶ مطرح است.

1. S. Radhakrishnan

2. Vedanta

۳. آلفرد نورث وایتهد (۱۷۶۸-۱۸۳۴)، فیلسوف و ریاضیدان انگلیسی در رامسگیت به دنیا آمد و در دانشگاه‌های کمبریج و هاروارد تدریس می‌کرد. وایتهد، همراه با برتراند راسل، مؤلف کتابی به نام «اصول ریاضی» بودند که در آن سعی نمودند ریاضیات را به منطق تحویل نمایند. او بعد از عزیمت به دانشگاه هاروارد، علاقه‌اش به متافیزیک بیشتر شد و کتاب معروف خود به نام «پویش و حقیقت» را در این خصوص نگاشت و در آن فلسفه پویش را مطرح نمود. الهیات پویشی که در قرن بیستم مطرح شد، متأثر از این کتب بوده است. آثار دیگر او عبارت‌اند از: «علم و جهان مدرن»، «سرگذشت اندیشه‌ها» و «شئون تفکر».

4. Advaita

5. Shankara

6. Ramanuja

هرچند او در آثار مختلف خود مواضع مختلفی اتخاذ کرده است، مثلاً در کتاب "فلسفه هند" بیشتر به دیدگاه شانکارا نزدیک است، و در کتاب "سلطه دین در فلسفه معاصر" گرایش او بیشتر به دیدگاه رامانوجا و هگل است، در کتاب "نگاهی آرمانی به زندگی" خود می‌کوشد بین دیدگاه شانکارا و رامانوجا سازش ایجاد کند (راجو^۱، ۱۹۸۵، ص ۵۴۲).

مکتب ودانتا کامل‌ترین و سنتی‌ترین مکتب فلسفی هندی است که اکثر متفکران جدید و معاصر هند مانند رابیندرانات تاگور^۲، اورویندو^۳، ویویکاناندا^۴ و گاندی تحت تأثیر این مکتب قرار گرفته و از این دیدگاه به مسائل فکری می‌پردازند. تعالیم این مکتب نیز، در کتاب اوپانیشادها^۵ ریشه دارد. کلمه ودانتا از دو جزء "ودا" و "انتا" به معنای انتها ترکیب یافته است و مراد از آن تعلیمات عرفانی وداها^۶ یا همان اوپانیشادها است. مکتب ودانتا اولین بار، به منزله یک مکتب فلسفی در رساله معروف "براهما سوترا"^۷ جلوه‌گر شد و آنچه امروز کلمه ودانتا افاده می‌کند، همان مکتبی است که مفسرانی چون شانکارا، رامانوجا، نیم بارکا^۸، مادوا^۹، و والابا^{۱۰} تأسیس کرده‌اند. این پنج مفسر بزرگ درصدد تفسیر و تعبیر براهما سوترا برآمدند و شیوه تمثیلی مطالب فشرده آن را با براهین محکم و مباحثات فلسفی آشکار ساختند و هریک از آنان سوتراها را با مذاق و مشرب فلسفی خود منطبق ساخت و قریحه و استعداد سرشار خود را مصروف کشف معانی رمزی آن نموده، براساس آن، مشرب جدیدی پی‌ریزی کرد. بین پنج حکیمی که سوتراها را تفسیر کردند، شانکارا شهرت کم‌نظیری به دست آورد. این شهرت خیره‌کننده را هم باید بر شخصیت شگرف آن حکیم عظیم‌الشان حمل کرد و هم بایستی به قدرت تجزیه و تحلیل و شیوه مجادله و مباحثه و سبک نگارش بدیع و کلام بلیغ و اندیشه دقیق آن استاد بزرگ نسبت داد. تأثیر

1. P. T. Raju
2. Rabindranath Tagore
3. Aurobindo Ghosh
4. S. Vivekananda
5. Upanishads
6. Vedas
7. Brahma Sutra
8. Nimbarka
9. Madhva
10. Vallabha

فلسفه شانکارا آنچنان فراخ و وسیع بود که هرگاه سخن از ودانتا به میان می‌آید، برای بسیاری از افراد، غرض همان مکتب ودانتایی است که وی ابداع کرده است.

شانکارا تمایلات یکتاپرستی اوپانیشادها را بسط و ترویج داد و به عقاید و آرای براهماسوترا سازمان بخشید و محمل تغییرناپذیر کلیه واقعیت‌های جهان را برهمن دانست. یعنی اصلی خشتی که در بعد تنزیهی و جنبه لایتناهای خود به هیچ صفتی موصوف نیست و فقط آن را با صفات سلبیه می‌توان بیان کرد. برهمن که هستی صرف است و رای تعیینات ذهنی و عینی بوده، معادل آتمان است. آتمان و برهمن دو قطب واقعیت در عالم کبیر و صغیرند. به آیین ودانتای شانکارا، آیین عدم ثنویت می‌گویند (شایگان، ۲۵۳۵، ج ۲، ص ۷۸۳).

تفکر راداکریشنان در چارچوب مکتب ودانتا بوده، به خدا، انسان و عالم از این دیدگاه می‌نگریست. فلسفه دین دغدغه اصلی او بود و اکثر آثار او به دین و بحث‌های دینی مربوط می‌شود. آثاری مانند "ادیان شرقی و اندیشه غربی"، "دیدگاه هندو درباره زندگی"، "سلطه دین در فلسفه معاصر"، "دین و جامعه"، "بازیابی ایمان" و "نگاهی آرمانی به زندگی" همه بیانگر تعلق خاطر او به فلسفه دین است. به‌طورکلی، راداکریشنان در برخی آثارش بیشتر مایل است او را فیلسوف دین بخوانند (سوکوماران^۱، ۱۹۸۶، ص ۱۳۲)؛ زیرا به‌زعم او موضوع اصلی فلسفه بحث درباره حقیقت نهایی و تبیین عالم به‌منزله مظهر اوست.

چیستی دین

راداکریشنان بیان ماهیت یا چیستی دین را کار بسیار دشواری می‌داند. سخن از چیستی دین، عین سخن از تجربه دینی است. در طول تاریخ اندیشه بشری، دین همواره با احساس، عاطفه، آداب و رسوم، درک، ایمان و اعتقاد، توأم بوده است. راداکریشنان معتقد است در دین عنصری شناختی، احساسی، عبادی و اخلاقی وجود دارد. او تأکید می‌کند گاهی اختلاف و نزاع ادیان به‌خاطر تأکید بر یک جنبه از دین و فراموش شدن جنبه‌های دیگر آن است. در صورتی که جنبه‌های مختلف دین، هم‌ارزش‌اند. با توجه به کنه دین درمی‌یابیم که تقریباً همه ادیان وحدت بنیادی متعالی دارند. چنانچه پیروان یک دین، در مقطعی از زمان، یکی از جنبه‌های دین را

مفهوم اصلی خود قرار دهند، نزاع‌های دینی شروع می‌شود. مطمئناً چنین نزاع‌هایی ربطی به ذات دین نداشته، ناشی از عدم تفاهم بین پیروان ادیان است. به هر تقدیر، همه ما در دامن سنت‌های دینی خاصی به دنیا آمده و پرورش یافته‌ایم و برای بیان وجود مطلق از نمادها و تعبیر خاص خود استفاده می‌کنیم. این نمادها و تعبیر محصول زمان و شرایط خاص تاریخی انسان‌ها بوده، در بطن هر یک معنای خاصی نهفته است. به عبارت دیگر، هر دینی ظاهر و باطنی دارد؛ از این رو، صورت را نباید با حقیقت واحد دین خلط نمود. دین حقیقتی واحد، با صور گوناگون بوده، تعدد ادیان به واسطه صور مختلف آن است. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که ذات دین یا عنصر مشترک همه ادیان، چیست؟ راداکریشن معتقد است، دین فقط مجموعه‌ای از اصول و اعتقادات نیست، بلکه نگاهی خاص به حقیقت است (کومار^۱، ۱۹۷۸، ص ۲۹۲). این نگاه بیانگر حقیقت دین است و براساس آن، همواره انسان با موجودی متعالی مواجه است که در خود ریشه دارد. این موجود، حقیقت مطلق است که به صورت اسرارآمیزی در وجود انسان بوده، واسطه متناهی و نامتناهی، و عین حقیقت دین است. بنابراین، دین همان اصل یا نحوه زندگی است که انسان را وامی‌دارد با ایجاد تحول در خود، زمینه را برای تجلی الهی در وجود خود فراهم کند. دین به معنای ایمان به هدف نهایی، حقیقت مطلق، ارزش‌ها و سیر زندگی در جهت آنهاست. چنین ایمانی متضمن آگاهی به حقایق متعالی و اعتقاد به امکان دستیابی به چنین آگاهی‌ای برای انسان است. از این رو، بیشتر ادیان بزرگ جهان از طریق پیامبران ابلاغ می‌شوند و بر تجربه و شهود آنها استوارند.

راه دین

از نظر راداکریشن، انسان فقط از طریق تجربه دینی می‌تواند رستگار شود؛ هر چند، داشتن تجربه دینی کار آسانی نیست و نیاز به مبارزه نفسانی دارد. مبارزه با پدیده‌های طبیعی مانند طوفان و حیوانات وحشی آسان است ولی جهاد با امیال و اوهام کار بسیار دشواری است (راداکریشن، ۱۹۵۲، ص ۳۶۳). امیال و اوهامی که انسان به آنها مبتلا می‌شود، بر اثر تأکید بیش از حد او بر انانیت حاصل می‌شود و اگر نزاعی رخ می‌دهد، در انانیت ریشه دارد.

1. Kumar, Lal

راداکریشنا معتقد است، گاهی چنین نزاعی در دو مرحله صورت می‌گیرد؛ مرحله تغییرات در تفکر، اخلاق، و احساسات انسانی، یعنی تحول در نظر و ایمان؛ و مرحله تأمل، شهود، و عشق. راداکریشنا درباره خودشناسی و راه دستیابی به آن می‌گوید: ما به یک خلوص باطنی توأم با عزت نفس و گذشت، نیازمندیم (راداکریشنا، ۱۹۴۷، ص ۱۱۱). نخستین مرحله خودشناسی، نظم و انضباط است. انضباط برای رسیدن به مقصد، و تزکیه نفس برای نیل به کمال لازم است. ایجاد نظم و انضباط در زندگی به معنای کنترل امیال و احساسات بوده، پالایش ذهن نیز، به تغییر اساسی در دیدگاه فکری انسان می‌انجامد.

پیروی از امیال نفسانی موجب گمراهی انسان می‌شود. از این رو، باید آنها را تحت کنترل قرار داد. انسان با استفاده از احساسات و عواطف خود، می‌کوشد تعلقاتش را گسترش دهد. از این رو، آنها باید کنترل شوند. عاطفه‌گرایی هیجان‌زده که به دنبال احساسات و حالات پرشور هیجانی انسان ایجاد می‌شود، با بیش کامل متفاوت است (راداکریشنا، ۱۹۳۹، ص ۷۸). هیجان، تجلی طبیعت پرشور انسان است که با عشق، نفرت و ناکامی همراه است. این نوع هیجان با هیجان دینی بسیار متفاوت است. امیال نفسانی به جهت تأکید بیش از حد بر انانیت سعی در عرضه خود می‌نمایند. انانیت معضل همیشگی و عامل جهل ماست و تا زمانی که بر آن غلبه نیافته‌ایم، نمی‌توانیم در ارتقای روحی خود موفق شویم (راداکریشنا، ۱۹۳۹، ص ۹۵). بنابراین، دیدگاه ما باید تغییر کند. ما باید با جهل خود مبارزه کنیم تا جا برای معرفت باز شود. برای درک حقیقت نباید خودمان را با انانیت یکسان بدانیم، بلکه تلاش کنیم از بند تعلقات دنیوی رها شویم. راداکریشنا به این پیشرفت یک پیشرفت عقلی می‌گوید. این اقدام باعث تصفیه فضای ذهن از خطاها، اوهام و جهل می‌شود. او معتقد است چنین توفیقی به آسانی به دست نمی‌آید، بلکه به مجاهدت، تدبیر، تحمل سختی‌ها، انضباط واقعی، و ایثار نیازمند است.

در اینجا راداکریشنا از نوعی نظم اخلاقی سخن می‌گوید. نظم اخلاقی عبارت است از مجموعه اقداماتی که هدف آن کسب آگاهی و عمل به وظایف است. طبق نظر راداکریشنا وظایف و تکالیف فرصت‌هایی هستند که باعث می‌شوند انسان انانیت خود را از بین برده، عالم شود (راداکریشنا، ۱۹۸۳، ص ۶۱۴). بنابراین، هر فردی باید احساسات فردی خود را که موجب انانیت او می‌شود مهار کند. غرور باید جای خود را به خضوع، خشم جای خود را به بخشش و تعلقات تنگ‌نظرانه خانوادگی جای خود را به خیرخواهی عام بدهد.

مثلاً، عشق به همسایه فقط یک اصل اخلاقی نیست، بلکه جزئی از تلاش انسان برای تحقق عشق به دیگران و از خودگذشتگی است. انسان باید حس عدم وابستگی به مادیات را در خود ایجاد کند. برای ایجاد آرامش باید از منافع تنگ‌نظرانه خود صرف نظر کنیم که این، خود، کار آسانی نیست. این همان باطن نظم اخلاقی است. با این مقدمات، زمینه برای درک اتحاد با وجود مطلق فراهم می‌شود که در پی آن، تحول درونی در فرد رخ می‌دهد؛ یعنی تلاش مستمر برای حضور در محضر الهی. همه اینها فقط از طریق سکوت، مراقبه، تأمل و شهود کامل میسر است. نظم اخلاقی، فکری و عاطفی، نفس انسان را آماده می‌سازد. راداکریشنان می‌گوید: بدین طریق، فرد، نفس خود را از تمام حوادث بیرونی دور ساخته، به باطن خود معطوف می‌نماید (راداکریشنان، ۱۹۵۲، ص ۲۹۱). بنابراین، این مرحله، مرحله تمرکز است که طی آن نفس خود را از قید احساسات و انانیت‌ها رها ساخته، بر وجود حق تعالی متمرکز می‌شود. راداکریشنان می‌گوید: این مرحله، مرحله اجتماع تمام انرژی‌های توزیع شده، قوای عقلی، عواطف قلبی، آرزوهای حیاتی و به‌طور کلی، تمرکز همه آنها بر یک هدف متعالی است (راداکریشنان، ۱۹۴۷، ص ۱۱۳).

در نظر راداکریشنان، دعا، انجام مختلف پرستش، مراسم عبادی و آداب دینی، هریک اهمیت خاصی دارند، ولی اساسی‌ترین چیز مراقبه نفس و سکوت است. او برای بیان چنین حالتی از واژه‌های یوگا، تمرکز ذهن، درک شهودی و غیره استفاده می‌کند. شاید این واژه‌ها به موضوعات متفاوتی دلالت کنند، ولی راداکریشنان به نوعی غایت‌مندی در این مراحل معتقد است. آن اندازه‌ای که حیات دینی با مراقبه و مکاشفه نسبت دارد، با آداب و مراسم عبادی نسبت ندارد. مراقبه به انسان کمک می‌کند شخصیت خود را تحت نظر گرفته، آن‌طور که می‌خواهد به آن شکل دهد. از این‌رو، راه دین به اندیشه‌های انسان عمق می‌بخشد و عواطف او را تصفیه کرده، شرایط را برای ارتقای روح فراهم می‌آورد. کسانی که چنین حالاتی دارند، یعنی اهل مراقبه‌اند، نسبت به دنیا و تمام موجودات جهان نگاه متفاوتی خواهند داشت. آنها در حالی که در این عالم‌اند، تعلق به این عالم ندارند. اگرچه آنها در این عالم قدم می‌زنند و حرکت می‌کنند، تحت تأثیر این عالم قرار نمی‌گیرند. برای بررسی دقیق‌تر رویکرد دینی راداکریشنان بررسی آرای او درباره حقیقت نهایی ضروری است.

1. Meditation

حقیقت نهایی^۱

به اعتقاد راداکریشنان، هدف فلسفه تبیین عالم است که آن نیز از طریق فهم حقیقت نهایی میسر است. او در ارائه تصویری از حقیقت نهایی شدیداً متأثر از مکتب ودانتاست. حقیقت نهایی در مکتب ودانتا اصل برهمن^۲ است که آن نیز، از طریق صفات ثبوتیه قابل اثبات نیست بلکه باید آن را پذیرفت؛ زیرا، بدون فرض چنین اصلی هیچ چیزی قابل تفکر نیست. او برهمن را مبنای منطقی تمام موجودات عالم می‌داند. او با رویکرد طبیعت‌گرایان در تبیین عالم شدیداً مخالف است؛ زیرا به‌زعم او در طبیعت‌گرایی تبیین عالم، مبتنی بر حقیقت زمان به نحو کمی بوده، از چارچوب پدیدارهای زمانی فراتر نمی‌رود. از این رو، طبیعت‌گرایان از درک حقیقت نهایی عاجزند (راداکریشنان، ۱۹۴۷، ص ۳۱۴). طبیعت‌گرایان می‌کوشند از طریق نظم عالم و قوانین حاکم بر آن عالم را تبیین کنند، غافل از اینکه نمی‌توان حقیقت را از طریق نظم طبیعت مکانیکی درک کرد. راداکریشنان با رد طبیعت‌گرایی در درک حقیقت، سعی در معرفی حقیقتی دارد که بتوان از طریق آن، همه موجودات از جمله خود انسان را شناخت. قطعاً در طبیعت نمی‌توان چنین اصلی را یافت که محیط بر کلیه موجودات باشد. از نظر او چنین اصلی باید روحانی باشد. یعنی اصلی فراتر از عالم ماده. راداکریشنان به تأسی از مکتب ودانتا معتقد است، اگرچه نمی‌توان تصویر روشنی از حقیقت نهایی ارائه نمود، باید کوشید تا حداقل امکان با توجه به محدودیت‌های زبانی تصویری ارائه کرد که قابل قبول باشد.

برهمن

برهمن در مکتب ودانتا، «سات»^۳ یعنی وجود صرف، یا وجود مطلق است که ورای تعینات ذهنی و عینی است. راداکریشنان در آثار خود به چنین اصل غیرمادی یا حقیقت واحدی اشاره، و آن را هم از طریق مکاتب فلسفی هند، و هم به روش فیلسوفان غربی تشریح می‌کند. او، گاهی از آن اصل به وجود مطلق و گاهی به برهمن یاد می‌کند. وجود مطلق در ذهن او، هم

-
1. Ultimate Reality
 2. Brahman
 3. Sat

تداعی کننده وجود مطلق در سنت هگلی، و هم وجود مطلق به معنای ودانتایی است. وجود مطلق یا ایده مطلق در سنت هگلی در سیر دیالکتیکی بوده، سوژه و ابژه از مظاهر آن شمرده می‌شوند. ایده مطلق همان بودن است، جامعه و طبیعت نیز تجلی همان ایده مطلقند که در سیر دیالکتیکی بوده‌اند. راداکریشنان معتقد است، حقیقت نهایی را نمی‌توان به‌طور انتزاعی درک نمود، بلکه تبیین حقیقت نهایی عالم و درک آن باید وحدت‌گرایانه باشد، یعنی وجود مطلق را باید ذاتاً واحد دانست. در مکتب ودانتا وجود مطلق هیچ تغایر و تمایزی ندارد. اگر تمایزی هست فقط از نگاه مخلوقات است. هر چند به یک معنی، هر موجودی مظهری از وجود مطلق است، این تجلیات هیچ تأثیری در واحدیت مطلق ندارند. اگرچه وجود مطلق خود را در تمام موجودات به طرق مختلف آشکار می‌کند، در عین حال، واحد بوده، از هیچ‌یک از جلوه‌ها متأثر نیست. تأکید راداکریشنان بر ویژگی وحدانیت مطلق به این دلیل است که به‌زعم او، عالم کثرت مظهر وحدت است. سیر عالم به نحوی است که بیانگر اتفاقی بودن آن نیست، بلکه بیانگر نوعی وحدت غایتمند است. این وحدت، زمانی قابل تبیین است که حقیقت نهایی به‌صورت واحد تلقی شود. از این‌رو، وحدت‌گرایی راداکریشنان ریشه در دیدگاه غایت‌انگارانه وی دارد.

وجود مطلق از نظر او، عین آگاهی و آزادی محض، و امکان نامتناهی است (راداکریشنان، ۱۹۲۰، ص ۴۳). وجود مطلق به این معنا، هم در مکتب ودانتا، و هم در ایدئالیسم مطلق هگلی مطرح شده است. وجود مطلق، آگاهی محض است؛ زیرا آگاهی محض، غیرقابل توصیف‌ترین ذاتی است که واجد یک وجود مستمری است. یعنی لحظه‌ای نمی‌توان وجود آن را بدون ارتباط آن با آگاهی تصور کرد. وجود مطلق امکان نامتناهی است؛ زیرا امکان ظهور عوالم مختلف از طریق آن به‌طور نامتناهی وجود دارد. وجود مطلق همچنین آزادی محض است؛ زیرا در فعلیت بخشیدن به هر قوه‌ای، مقید به هیچ قیدی نیست. یعنی او یک فعل آزادانه‌ای دارد و می‌تواند عالمی را متفاوت از عالم فعلی خلق کند. اگر فعلی رخ می‌دهد و فعل دیگری با تأخیر صورت می‌گیرد، ناشی از آزادی محض اوست. درحقیقت، راداکریشنان معتقد است، نحوه وجود و نظم حاکم بر عالم و سیر تکاملی آن و همچنین هدفمندی آن مستلزم یک وجود مطلق است.

وجود این عالم، خود، بر وجود مطلق دلالت دارد که عالم از آن به‌وجود آمده است. از نظر راداکریشنان، این وجود مطلق باید روحانی باشد. اصول شناخته شده قادر به تبیین عالم نیستند؛ از این‌رو، از طریق اصول ناشناخته باید دست به تبیین عالم زد. نگاه ضعیف ما به حیات

روح بیانگر این است که کیفیات روحانی می‌توانند ما را فراتر از شناخته شده‌ها ببرند. وجود مطلق واجد آزادی مطلق است. به طوری که هیچ چیز نمی‌تواند او را محدود کند. او غیری ندارد؛ از این رو، چیزی فراتر از او وجود نداشته، آزادی او پیوسته است. وجود مطلق او نامتناهی است؛ زیرا متناهی وابسته به غیر است. همچنین وجود مطلق، حقیقت نهایی است، زیرا قائم به ذات و اصل همه موجودات بوده، نامتغیر و نامتناهی است. از آنجا که نامتناهی است قائم بذات است. متغیر بودن به معنای تبدیل شدن به چیزی است که او از آن مبرا است. از آنجا که وجود مطلق کاملاً غنی است، مطلقاً قائم به ذات است. همچنین او ابدی بوده، ابدی بودن ناشی از ابدیت و ثبات و قائم بذات بودن وجود مطلق است. ابدی بودن او به معنای زمانی نیست. بلکه از نظر وجودی ابدی است، یعنی فراتر از زمان بوده و اساساً زمان نسبتی با مطلق ندارد. راداکریشن و وجود مطلق را کمال مطلق، و غیر او را عدم کمال می‌داند. شاید درجاتی از کمال در این عالم وجود داشته باشد، ولی کل کمال وجود مطلق است. از این رو، او معتقد است، وجود مطلق فراتر از تمام جلوه‌های خود است، هر چند عالم مجلای حقیقت است، حقیقت نهایی قابل تحویل به طبیعت نیست. مفهوم حقیقت در نظر راداکریشن وحدت وجودی نیست، بلکه چیزی بین وحدت وجودگرایانه و خداگرایانه است. به اعتقاد او، تلاش انسان برای توصیف وجود مطلق بی‌ثمر است؛ زیرا انسان نمی‌تواند ماهیت وجود مطلق را توصیف کند. او در کتاب خود به نام "بازیابی ایمان" می‌گوید: به وجود صرف که مطلق است فقط می‌توان اشاره کرد. این سخن بیانگر نفوذ اندیشه‌های شانکارا در او است (راداکریشن، ۱۹۵۶، ص ۸۷). البته نظر راداکریشن در برخی از آثارش مانند «سلطه دین در فلسفه معاصر» با این نظر مخالف بوده، به دیدگاه رامنوجا نزدیک‌تر می‌شود. به نظر رامنوجا، مفهوم وجود مطلق و خدا یکسان است.

خدا

وی افزون بر وجود مطلق یا همان برهمن، از وجود خدا نیز سخن گفته است. اگرچه در مکتب ودانتای شانکارا، به چنین بحثی اشاره شده است، این دو وجود یکی تلقی نشده، بلکه دو حقیقتی تلقی شده‌اند که می‌توان آنها را از دو طریق درک نمود. شانکارا میان این دو حقیقت تمایز قائل است. راداکریشن نیز، در برخی از آثار خود میان وجود مطلق و خدا تمایز قائل است؛ ولی برخلاف مکتب ودانتا تمایز آنها را متعالی نمی‌داند. به اعتقاد او

برای تبیین عالم باید به اصلی اندیشید که از طریق آن بتوان نظم و غایت‌مندی این جهان را تبیین نمود. او مانند وایتهد معتقد است، خداوند اصل نظام عالم است.

وایتهد معتقد است خداوند در وجود خویش نظم امکانات را تجسم می‌بخشد، یعنی صور بالقوه رابطه‌ای را که حتی پیش از تحقق آشوبناک نیستند، بلکه بسامان‌اند. این جنبه از خداوند پاسخ‌دهنده این پرسش است که چرا جهان دارای این نوع نظم (فی المثل ابعاد مکانی) و نه انواع دیگر نظم است؟ این نقش خداوند، خود، به‌خودی خود، بی‌اراده و تغییرناپذیر می‌نماید. او یک اصل متافیزیکی انتزاعی است، یعنی ماهیت نانسان‌وار و ناخودآگاه جهان (ایان باربور، ۱۳۶۲، ص ۴۶۹). راداکریشنان معتقد است حق تعالی خود را به دو طریق آشکار می‌کند. یکی به‌صورت وجود مطلق و دیگری به‌صورت خدا. حقیقت نسبت به خودش مطلق است و نسبت به خلق خدا است. خدا مطلق بالفعل است. او معتقد است نیازهای عقل باید با نیازهای تجربه منطبق باشد. یعنی، هم نیاز متافیزیکی و هم نیاز دینی انسان باید تأمین شود. وجود مطلق نیاز متافیزیکی و خدا نیاز دینی انسان را تأمین می‌کند.

او برخلاف شانکارا قصد نداشت خدا را به غیرحقیقی تحویل نماید و آن را محصول مایا^۱ بداند. خدا حقیقت است تا زمانی که خلقت حقیقت است. او می‌گوید خدا جنبه‌ای از وجود مطلق است. خدا از نظر غایت بشری مطلق است. اما وقتی نسبت وجود مطلق را با آن امکانی که به‌صورت خلق ظاهر شده است، محدود می‌کنیم آن وجود به‌صورت خالق، حکمت، عشق، خیر و خدا ظاهر می‌شود. راداکریشنان می‌گوید: ما زمانی که وجود متعالی را جدا از عالم در نظر می‌گیریم، وجود مطلق، و وقتی آن را در رابطه با عالم، در نظر می‌گیریم، خدا می‌نامیم. وجود مطلق ماهیت پیش‌جهانی خداست و خدا از دیدگاه جهانی مطلق است.

از این رو، می‌توان تمام صفات خدا را به مفهومی که راداکریشنان از او دارد، نسبت داد؛ و در اینجا براهین اثبات خدا اعتبار و اهمیت خاص خود را خواهند داشت. او ضمن پذیرش تمام براهین اثبات وجود خدا، برهان غایی، برهان اخلاقی، و برهانی را که مبتنی بر تجربه شهودی است مناسب‌ترین براهین می‌داند. او گاهی به برهان علی اشاره می‌کند ولی قرائت او از آن شبیه برهان دکارت است. او مانند دکارت معتقد است، برای تبیین وجود خود باید به علت متوسل شد. یعنی

1. Maya

باید علت خلاق را تصور کنیم که خالق موجوداتی چون ماست؛ و چنین علتی، الهی و لایتعلل است. در نظر او برهان غایی اهمیت بسیاری داشته، خلق عالم از روی صدفه و اتفاق نیست، بلکه خلقت غایتمند است. او در کتاب "نگاهی آرمانی به زندگی" می‌گوید: «ماهیت عقلی و غایی عالم می‌تواند فرض وجود عالم روحانی را توجیه کند» (راداکریشنان، ۱۹۴۷، ص ۳۴۵).

برهان اخلاقی برهانی است که براساس آن، وجود یک نظام اخلاقی در این عالم، پیش‌فرض زندگی اخلاقی ماست. تلاش و حس اخلاقی ما بر این فرض استوار است که انسان پاسخ‌گوی اعمال زشت و زیبای خود بوده، عالم در سیطره یک حاکم اخلاقی به نام خدا است که ناظر بر اعمال خوب و بد انسان‌هاست. از نظر راداکریشنان مهم‌ترین دلیل وجود خدا، تجربه شهودی یا معنوی حق تعالی است. او معتقد است، هرکسی نوعی تجربه معنوی دارد. تلاش انسان برای فهم چیزی فراتر از امکانات مادی ما، خود، دلیلی بر وجود حقیقتی به نام تجربه معنوی یا روحانی است. حاصل وجود چنین تجربه‌ای این است که بی‌نظمی بر عالم حاکم نبوده، عالم دارای غایتی است که انسان می‌کوشد آن را درک کند. افزون بر آن، کسانی که قابلیت‌های شهودی و معنوی خود را پرورش دهند، می‌توانند حقایق معنوی را درک کنند. وجود این تجربه‌ها خود، گویای آن است که حقیقت به منزله علت اصلی تجربه‌های معنوی و عامل گسترش و تقویت آن، باید معنوی باشد.

راداکریشنان به معتبر و اطمینان بخش بودن چنین تجربه‌هایی بسیار خوشبین و امیدوار است. حتی معتقد است برای اثبات وجود خدا نیازی به برهان نیست؛ یعنی برهان می‌تواند در تقویت ایمان مردم مؤثر باشد، ولی در نهایت، آن نیز مبتنی بر تجربه شهودی و معنوی است. از نظر او، خدا عقل اعلاست. او به منزله عقل اعلا، خلقت را از قوه به فعل تبدیل می‌کند. او همچنین عشق و خیر مطلق است. راداکریشنان با اشاره به تثلیث هندی یعنی برهما، ویشنو، و شیوا^۳، می‌گوید، خدای واحد مانند برهما خلق می‌کند، مانند ویشنو به رستگاری می‌رساند، و مانند شیوا حکم می‌کند. این سه مرحله در نظام عالم، بیانگر یک طرح واحداند. او مبدأ موجودات بوده، نشاط آنان ناشی از اوست. خیر او به همه موجودات تعلق می‌گیرد. خدا همه را دوست دارد. او ما را خلق کرده، بر ما حکومت می‌کند. خلقت، رستگاری و حکم، نام‌های

-
1. Brahma
 2. Vishnu
 3. Shiva

گوناگون خدای واحدند (راداکریشنان، ۱۹۴۷، ص ۳۳۸).

نظر راداکریشنان درباره رابطه خدا و مخلوقات، از وایتهد نیز متأثر است. او مانند وایتهد معتقد است خدا با جهان رابطه اورگانیک دارد، یعنی غیرممکن است بتوان خدا را از جهان جدا کرد. برخلاف آنچه خداشناسان طبیعی^۱ می‌پندارند، این‌طور نیست که خدا ابتدا جهان را خلق، و سپس آن را رها کرد تا از طریق علل ثانوی و فرعی به رشد خود ادامه دهد. خدایی که در آغاز خلقت همه‌چیز را منظم و مرتب کرده است، اگر نتواند در آن تغییری ایجاد کند، خدا نیست. اگر عالم مخلوق است، خداوند باید دائماً خالق باشد. خدا علیم است و پیوسته آن را در جهت رسیدن به غایت خود هدایت می‌کند. او منزّه است؛ یعنی عین عالم نیست. عالمی که در حال تکامل است و به سوی کمال خود پیش می‌رود. در امر خلقت همیشه جنبه‌ای از خدا تحقق نخواهد یافت که آن موجب تنزیه او از عالم می‌شود. احتمالاً این جنبه سرانجام ناپدید شده، خلقت کامل می‌شود و خدا به حالت مطلق بازمی‌گردد. وقتی راداکریشنان خدا را به منزله اصل خلقت جهان می‌داند، نتیجه عالم در نظر او به صورت موجودی روحانی تلقی می‌شود. او می‌گوید، آغاز و پایان، مفاهیمی محدود کننده‌اند و بهره عظیم عالم در روند برزخی آن بین آغاز و پایان است (راداکریشنان، ۱۹۴۷، ص ۳۴۰).

تجربه دینی^۲

به نظر می‌رسد راداکریشنان در خصوص تجربه دینی نیز، از شلایرماخر^۳ متأثر است. به اعتقاد او باید به خدای واحدی که از همه خدایان فراتر است، اعتقاد داشت. خدایی فراتر از تصورات

1. Deists

2. Religious experience

۳. فردریک شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴)، فیلسوف آلمانی و بنیانگذار هرمنوتیک جدید است که در برسلو به دنیا آمد. او در هرمنوتیک اصل را بر سوء فهم قرار داد و اصول عامی را برای فهم هر متنی مطرح نمود. او همچنین مؤسس الهیات اعتدالی است. به نظر او مبنای دیانت نه تعلیم و حیانی و نه عقل نظری است. آن‌طور که در الهیات طبیعی مطرح است و نه حتی اراده اخلاقی، آن‌طور که در نظام فلسفی کانت مطرح است، بلکه در آگاهی دینی است که با همه آنها فرق می‌کند. او معتقد است ذات دین عین احساس و وابستگی به نامتناهی است. یعنی دیانت موضوع تجربه زنده است. آثار شلایرماخر عبارت‌اند از: درباره دین، حدیث نفس، نگاهی اجمالی به دین، دین مسیحیت.

و مفاهیم، خدایی غیرقابل شناخت، ولی قابل تجربه؛ خدایی که اصل حیات انسان‌ها، و غایت نهایی موجودات است. تجربه حضور خدا، خود، والاترین نوع دین است. انسان از طریق تجربه دینی می‌تواند حضور خدا و روحانیت عالم را درک کند. وی معتقد است، تجربه دینی مانند تجربه‌های معمولی از نوع معرفت نیست؛ بلکه نوعی درک مستقیم حقیقت توأم با وجد و رضایت درونی بوده، به هیچ‌نوع تجربه دیگری تحویل‌پذیر نیست. این نوع تجربه، تلاش برای کشف حقایق ابدی از طریق ارتقای روح است. برخلاف تجربه‌های دیگر، هدف تجربه دینی کشف امکانات پنهان و آرمانی حیات بشری و تلاش در جهت رهایی انسان از تنگناها و فشارهای وجود متناهی است. وی معتقد است انسان باید به حقیقت و ارزش چنین تجربه‌ای اعتقاد داشته باشد؛ هرچند، امروزه مخالفت با چنین تجربه‌هایی یک نوع مد روشن‌فکری است. او می‌گوید: «شاید بتوان در مفهوم این نوع تجربه مناقشه کرد، ولی نمی‌توان واقعیت آن را زیر سؤال برد» (راداکریشنان، ۱۹۴۷، ص ۹۳).

در حقیقت، هرچند ممکن است شهود کامل محقق نشود، در سطحی پایین‌تر چنین تجربه و شهودی برای هرکسی ممکن است. راداکریشنان در جایی می‌گوید: «فقط رهبران دینی نیستند که تجربه دینی دارند، بلکه عامه مردمی که در کوچه و بازار زندگی می‌کنند نیز، تجربه دینی دارند» (راداکریشنان، ۱۹۳۹، ص ۶۱). وقتی ما روشنگری علم جدید، وجد یک شاعر، تسلیم نفس مقابل یک مقامی بزرگ‌تر و از خودگذشتگی و عاشق شدن انسان‌ها را تجربه می‌کنیم، بدین معناست که واجد یک حالت ضعیف عرفانی هستیم (راداکریشنان، ۱۹۴۷، ص ۹۳). برای مثال، تحلیل یک عشق خالص می‌تواند به روشن شدن این موضوع کمک کند. در احساس عشق یا هر احساس دیگری از این قبیل، معمولاً ما اطراف خود را فراموش می‌کنیم و در تجربه دیگری غرق می‌شویم. اگر فردی از روی صداقت، برای نیل به اهدافی، به کاری اقدام کند، می‌تواند چنین تجربه‌ای را به‌طور باطنی حس کند. راداکریشنان در کتاب «دین و جامعه»، ضمن بیان این نوع تجربه، می‌گوید: دین سرچشمه هر نوع پی‌گیری جدی آراء، هر نوع جست‌وجویی بعد از ایمان، و هر ماجرای بعد از فضیلتی است. جست‌وجوی انسان برای درک جمال، خیر و حقیقت، جست‌وجوی خداوند است. طفلی که از سینه مادر خود شیر می‌نوشد، فرد بیسوادی که به آسمان خیره شده و ستاره‌های آسمان را نظاره می‌کند، دانشمندی که در آزمایشگاه خود با میکروسکوپ خود حیات موجودات را مطالعه می‌کند،

شاعری که در خلوت خود به تأمل درباره زیبایی‌های طبیعت می‌پردازد، فردی که در زیر مهتاب آسمان ایستاده به بلندی‌های هیمالیا و یا دریای آرامی نگاه می‌کند، همه آنها یک حس الهی دارند (راداکریشن، ۱۹۴۷، ص ۴۷)؛ بنابراین، چنین تجربه‌ای باعث می‌شود انسان هرچند به‌طور موقت، مشکلات زندگی را فراموش کند. این واقعیتی است، انکارناپذیر؛ و رستگاری و رهایی انسان نیز از طریق چنین تجربه‌ای میسر است.

ویژگی‌های تجربه دینی

راداکریشن در کتاب‌های "نگاهی آرمانی به زندگی"، و "سلطه دین در فلسفه معاصر" ویژگی‌هایی را برای تجربه دینی قائل است که عبارتند از:

۱. تجربه دینی نوعی تجربه است نه امری خارق‌العاده و مافوق طبیعی؛ و هر فردی می‌تواند چنین تجربه‌ای داشته باشد. افزون‌براین، این تجربه متضمن نوعی آگاهی است، نه آگاهی به ارزش‌های اخلاقی، آن‌طور که کانت مطرح می‌کرد، و نه آن‌گونه که هگل دین را نوعی آگاهی می‌دانست.
۲. تجربه دینی یک آگاهی بی‌کم‌وکاست و کامل است و با تجربه معمولی تفاوت دارد. در تجربه معمولی بین سوژه و ابژه دوگانگی وجود دارد، ولی در تجربه دینی، بین سوژه و ابژه تمایزی وجود ندارد. راداکریشن ماهیت تجربه دینی را به زبان ساده چنین بیان می‌کند: تجربه دینی شرایطی از آگاهی است که در آن احساسات باهم ادغام، و آرا با یکدیگر متحد می‌شوند و مرزها برداشته، و تمایزات عادی کنار گذاشته می‌شوند؛ گذشته و حال نیز از بین می‌رود، و آگاهی و وجود با یکدیگر تفاوتی نخواهند داشت. کل آگاهی عین وجود و کل وجود عین آگاهی می‌شود. اندیشه و حقیقت در هم آمیخته و ترکیبی از سوژه و آگاهی ایجاد می‌شود. در چنین حالتی از زندگی، مدرک و مدرک متحد می‌شوند (راداکریشن، ۱۹۴۷، صص ۹۱ و ۹۲).
۳. تجربه دینی تا زمانی که به‌صورت یک کارکرد مستقل ذهنی مطرح است، ماهیتی مستقل دارد، یعنی تحت تأثیر عوامل خارجی نبوده، یک الهام باطنی و خودجوش است.
۴. تجربه دینی تجربه‌ای است که در باطن انسان شکل می‌گیرد، یعنی حیاتی است که در درون سوژه جای دارد. راداکریشن در این خصوص نیز، تحت تأثیر وایتهد معتقد است، تجربه دینی یک تجربه باطنی و شخصی است.

۵. تجربه دینی نسبت به تعلقات دنیوی بی تفاوت است؛ درحالی که معمولاً انسان‌ها در زندگی خود نسبت به آنها بی تفاوت نیستند. راداکریشنان معتقد است، این نوع تجربه از متناهی و گذرا بودن تعلقات دنیوی راضی نیست و هدف او فقط نیل به کمال است.
۶. تجربه دینی واکنش کل وجود انسان به کل حقیقت است. این تجربه یک تجربه جزئی نیست، بلکه کل وجود انسان را دربر می‌گیرد. واکنش انسان در این تجربه نسبت به جنبه‌ای از حقیقت نیست، بلکه مقابل حقیقت، به صورت کلی است. راداکریشنان می‌گویند: این تجربه یک رویت شهودی است که همه داشته‌های نفس در جنبه‌های مختلف زندگی در آن جلوه می‌کند. پس این تجربه یک واکنش معرفتی و احساسی نیست، بلکه کل وجود انسان، یعنی جنبه عاطفی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی انسان را در برمی‌گیرد (راداکریشنان، ۱۹۲۰، ص ۳۰۵).
۷. این تجربه هیچ اضطراب و تشویشی در زندگی فرد ایجاد نمی‌کند، بلکه نوعی آرامش خاطر نیز به ارمغان می‌آورد. راداکریشنان واژه «شانتی»^۱ را برای این حالت به کار می‌برد و معتقد است این تجربه در مواجهه با ناکامی‌ها، به انسان آرامش، اطمینان، سرور و قدرت می‌بخشد. یونانی‌ها برای چنین حالتی از واژه «آتارکسی»^۲ استفاده می‌کنند که به عقیده راداکریشنان، بار منفی دارد. در چنین تجربه‌ای، هیجان و نگرانی‌های زندگی از بین می‌رود و انسان امنیت و آرامش خاصی را تجربه می‌کند (راداکریشنان، ۱۹۴۷، ص ۹۳).
۸. همراه با وجد و سروری که در تجربه دینی وجود دارد، می‌توان نوعی آزادی باطنی را نیز حس کرد. ناآرامی‌های انسان و آگاهی او به آلام زندگی ناشی از اضطراب و نگرانی‌های موجود است که برخاسته از تعلقات دنیوی اوست. تجربه دینی به انسان کمک می‌کند ضمن رهایی از چنین تعلقاتی، آزاد و بانشاط باشد.
۹. فضائل تجربه دینی قابل توصیف نیست. این تجربه اگر لحظه‌ای به انسان دست دهد می‌تواند تأثیر عمیق و شدیدی بر کل زندگی او داشته باشد، به طوری که هرگز آن را فراموش نکند. راداکریشنان می‌گویند، کسی که واجد تجربه دینی است، نه با تردید و ابهام، بلکه با صراحت و اطمینان سخن می‌گوید.

1. Shanty

2. Ataraxy

۱۰. قطعیت و وصف‌ناپذیری تجربه دینی قابل اثبات یا رد نیست. راداکریشنان برای آن از واژه خود اثباتی و بداهت استفاده می‌کند. قطعیت و یقینی بودن چنین تجربه‌ای مبتنی بر استدلال‌های عقلی نیست. تجربه دینی، خود، درک محض و دلالت تمام، و اعتبار کامل بوده، انکار آن غیرقابل قبول است (راداکریشنان، ۱۹۴۷، صص ۹۲-۹۳).

۱۱. برخی بر این عقیده‌اند که چنین سخنانی درباره تجربه دینی بیهوده و بی‌معناست. خود راداکریشنان نیز از ناکافی بودن و محدودیت‌های زبان آگاه بود و اذعان داشت که زبان انسان قادر به توصیف کامل ماهیت تجربه دینی نیست؛ زیرا توصیفات بشری نمی‌تواند حقیقتی غیرقابل توصیف را تبیین کند. این نوع تجربه فراتر از بیان انسان است. در این تجربه نفس فردی در یک کل ادغام شده و تمایز میان عالم و معلوم از بین می‌رود؛ از این رو، نمی‌توان آن را به توصیفات عقلی که مبتنی بر تمایز بین سوژه و ابژه است، تحویل کرد. راداکریشنان معتقد است، قالب‌های مفهومی برای بیان تجربه‌های غیرقابل توصیف دینی کافی نیستند؛ یعنی هرتلاشی برای بیان چنین تجربه‌ای تا حد زیادی بیهوده خواهد بود (راداکریشنان، ۱۹۴۷، ص ۹۶). از این رو، او می‌گوید: شهود عمیق در چنین مواردی عین سکوت است؛ بدین معنا که انسان از طریق سکوت، خودبه‌خود، به وجود چنین تجربه‌ای اذعان می‌کند، بدون اینکه لب به اعتراف بگشاید. عظمت حیات معنوی غیرقابل بیان، و حتی فراتر از عقل و زبان است. این تجربه یک راز غیرقابل درک بوده، سخن درباره آن نامعتبر است (راداکریشنان، ۱۹۴۷، ص ۱۰۱). معمولاً برای بیان ماهیت تجربه دینی از علائم و نمادهایی که در سنت‌های تاریخی وجود دارد الهام گرفته می‌شود ولی این علائم، فقط برای فهم بهتر ماهیت دینی و نه فهم کامل آن، به کار برده می‌شوند.

نتیجه

با بررسی آثار راداکریشنان می‌توان نتیجه گرفت، او در موضع فلسفی خود تحت تأثیر مکتب ودانتا بوده؛ عناصری از آرای فکری هگل، شلایرماخر و وایتهد در تفکرات او مشاهده می‌شود. به اعتقاد او حقیقت واحد است؛ از این رو، وحدت‌گراست. یکی از دغدغه‌های او حیات دینی انسان‌هاست. او این دغدغه را در آثار مختلف خود بیان نموده است. منبع الهام او در مواجهه با این مسئله، نیز مکتب ودانتا با شرح شانکارا بود. البته او در برخی از آثار خود مانند "سلطه دین در فلسفه معاصر" به رامانوجا گرایش نشان می‌دهد، ولی در کتاب "نگاهی آرمانی به زندگی" می‌کوشد میان شانکارا و رامانوجا که هر دو از مشاهیر مکتب ودانتا هستند، سازش ایجاد کند. او معتقد است همه ادیان یک وحدت بنیادی داشته، دین جنبه‌های مختلفی دارد؛ از جمله، جنبه شناختی، احساسی، عبادی و اخلاقی. نزاع‌های دینی زمانی رخ می‌دهد که پیروان یک دین فقط به جنبه‌ای از دین توجه کرده، از جنبه‌های دیگر آن غفلت نمایند. به عبارت دیگر، حقیقت دین، واحد بوده، صور گوناگونی دارد. وی درباره ذات دین نیز، به تجربه دینی رهبران دینی اشاره می‌کند. او در این خصوص، تحت تأثیر شلایرماخر، به تجربه دینی اعتقاد داشته است. به نظر او، انسان می‌تواند از طریق تجربه دینی حضور خدا و روحانیت عالم را تجربه کند. تجربه دینی نوعی درک مستقیم حقیقت توأم با وجد، نشاط و اقناع درونی است. همچنین او برای تجربه دینی ویژگی‌هایی قائل است که در این مقاله به آنها اشاره شد. راداکریشنان معتقد به حقیقت واحدی است که عین هستی و آزادی محض بوده، دارای امکان نامتناهی و عاری از ثنویت است که در مکتب ودانتا به آن برهمن گویند. او در این خصوص نیز شدیداً تحت تأثیر مکتب ودانتا است. به‌طور کلی، راداکریشنان واجد گرایش دینی و معنوی خاصی بوده، با هر نوع برخورد مکانیستی و مادی‌گرایانه با حیات بشری مخالف و معتقد بود، تا زمانی که حس معنوی انسان بیدار نشود حالت یأس، ناامیدی و اضطراب بر زندگی وی حاکم خواهد بود. وی در این خصوص از غربی‌ها انتقاد می‌کرد.

منابع و مأخذ

۱. باربور، ایان (۱۳۶۲). علم و دین. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲. شایگان، داریوش (۲۵۳۶). ادیان و مکتب‌های فلسفی هند. ج ۲، تهران: انتشارات امیر کبیر.
1. Radhakrishnan, S. (1920). *The Reign of Religion in Contemporary Philosophy*. London: Macmilan.
2. ————— (1939). *Eastern Religions and Western Thought*. U.K: Clarendon Press, Oxford.
3. ————— (1947). *An Idealist View of Life*. London: George Allen & Unwin.
4. ————— (1947). *Religion and S* London: George Allen & Unwin.
5. ————— (1954a). *East and West in Religion*. London: George Allen & Unwin.
6. ————— (1954b). *The Hindu View of Life*. London: George Allen & Unwin.
7. ————— (1955). *East and West*. London: George Allen & Unwin.
8. ————— (1956). *The Recovery of Faith*. London: George Allen & Unwin.
9. ————— (1983) *Indian Philosophy*. NewDelhi: Blackie & Son Publishers PVT.
- 10 Raju, P. T. (1985). *S* NewDelhi: South Asian Publishers.
- 11 Kumar Lal, B. (1978). *Contemporary Indian Philosophy*. NewDelhi: Motilal Banarsidass.
- 12 Sukumaran Nair, G. (1986). *A Dissertation on Contemporary Indian Philosophizing*. Bombay: Amrita Prakashan Publishers.