



## Neo-Vedantian Approach to the Notion of Negation with Special Reference to Bhattacharya's Views

Ali Naqi Baqershahi\*

Associate Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University  
(IKIU), Qazvin, Iran.

### Article Info      ABSTRACT

**Article type:** In its confrontation with Western philosophy, the Neo-Vedantian School of philosophy in India had a constructive approach, and Bhattacharya's approach in this regard is considered to be an example of a Neo-Vedantian approach. The present article is an attempt to explore the notion of negation as his metaphysical foundation. Indeed, negation in Bhattacharya's philosophy is rooted in Upanishad's concept of neti neti through which one can attain the absolute. In his view the terrain of negation is the terrain of indetermination, so the absolute should be considered as negation, for any known or affirmative matter may change it into a kind of determined matter. Accordingly, in his view, the only way to achieve the absolute is to follow the process of negation. Moreover, the absolute is understandable only through negation, for its content is not expressible. Yet, it does not mean that it is unknown and unrecognizable. Bhattacharya refers to Kant and Hegel's views and criticizes their views.

**Research Article**

**Received:** 2024/04/17  
**Accepted:** 2022/06/15

**Keywords:** Neo-Vedantian, Bhattacharya, the notion of negation, the absolute, Vedanta school of thought.

**Cite this article:** Baqershahi, Ali Naqi (2024). Neo-Vedantian Approach to the Notion of Negation with Special Reference to Bhattacharya's Views. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 3, No. 1, pp. 37-50.

DOI: 10.30479/wp.2024.17130.1012

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



\* E-mail: baghersshahi@hum.ikiu.ac.ir



## فصلنامه علمی

### فلسفه غرب

سال سوم، شماره اول (پیاپی ۹)، بهار ۱۴۰۳

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



## رویکرد نوودانتایی به مفهوم «نفی» با تأکید بر آرای باتاچاریا

علی نقی باقرشاهی\*

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره)، قزوین، ایران.

### اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۱/۱/۲۸

پذیرش:

۱۴۰۱/۳/۲۵

جریان فکری نوودانتایی در هند، در مواجهه با آرای فلسفی غرب رویکردی سازنده داشته است که یکی از نمایندگان آن، کریشنا چاندر باتاچاریا، متفکر معاصر هندی است. رویکرد وی به مسائل فلسفی را می‌توان نمونه‌ای از یک رویکرد نوودانتایی تلقی نمود. در این مقاله به آرای باتاچاریا درباره مفهوم «نفی» پرداخته شده که در واقع، مبنای متافزیک او را تشکیل می‌دهد. واژه «نفی» که در فلسفه باتاچاریا مطرح شده، ریشه در مفهوم «نتی نئی» (نه این نه آن) او پانیشاد دارد. او آن را مبنای رسیدن به امر مطلق می‌داند و معتقد است حیطة «نفی» حیطة امر نامتعین است و امر مطلق نیز باید به‌عنوان نفی مطلق تلقی شود، زیرا هر مضمون شناخته شده و هر انتساب ایجابی، ممکن است آن را تبدیل به امری متعین نماید؛ از این رو، او معتقد است فقط از طریق فرایند نفی می‌توان به مطلق رسید. از نظر باتاچاریا، امر مطلق فقط به‌طور سلبی قابل فهم است، زیرا مضمون آن به‌طور واقعی قابل بیان نیست. اما این بدین معنا نیست که آن ناشناخته و غیرقابل شناخت است؛ حتی نمی‌توان گفت امر مطلق، ناشناخته و غیرقابل شناخت است، چراکه این نیز نوعی ایجابی سخن گفتن درباره آن است. باتاچاریا نظر کانت درباره حقیقت که معتقد است نه شناخته‌شده و نه قابل شناخت است - را رد می‌کند. او همچنین نظر هگل را درباره امر مطلق نقد می‌کند و امر مطلق را مطابق با دیدگاه ودانتا مطرح می‌نماید.

**کلمات کلیدی:** نوودانتایی، باتاچاریا، مفهوم نفی، امر مطلق، مکتب ودانتا.

استناد: باقرشاهی، علی نقی (۱۴۰۳). «رویکرد نوودانتایی به مفهوم «نفی» با تأکید بر آرای باتاچاریا». فصلنامه علمی فلسفه غرب.

سال سوم، شماره اول (پیاپی ۹)، ص ۳۷-۵۰.

DOI: 10.30479/wp.2024.17130.1012



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره) حق مؤلف © نویسندگان.

\* نشانی پست الکترونیک: baghershahi@hum.ikiu.ac.ir

## مقدمه

جریان فکری نوودانتایی (Neo-Vedanta) به جریانی گفته می‌شود که در قرن ۱۹ میلادی در هند مطرح شد و هدف اصلی آن، تفسیر نظریات فلسفی غرب در پرتو مکتب ودانتا، و همچنین بازبینی سنت‌های فکری هندی از چشم‌انداز یافته‌های فلسفی جدید غربی بوده است. به‌طور کلی، هدف این جریان فکری ایجاد نوعی تعامل سازنده میان فلسفه هند و فلسفه غرب بوده است. نمایندگان اصلی این جریان عبارتند از: ویویکاناندا (Swami Vivekananda)، اورویندو (Sri Aurobindo)، راداکریشنان (Sarvepalli Radhakrishnan)، رایبندرانات تاگور (Rabindranath Tagore)، و کریشنا چاندرا باتاچاریا (Krishna Chandra Bhattacharyya). در این مقاله به آراء باتاچاریا درباره یکی از مفاهیم بنیادی فلسفی، یعنی مفهوم «نفی» (negation) پرداخته می‌شود.

کریشنا چاندرا باتاچاریا (۱۸۷۵-۱۹۴۹م) یکی از متفکران نوودانتایی و معاصر هند بود که در شهر سرامپور واقع در بنگال غربی (کلکته)، در یک خانواده برهمن به دنیا آمد. او تحصیلات خود را در دانشگاه در رشته فلسفه به پایان رساند و سپس، به تدریس فلسفه در دانشگاه کلکته مشغول شد و بعد از بازنشستگی نیز از سال ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۵ ریاست انجمن فلسفه هند را به عهده گرفت. آثار باتاچاریا به دو دسته طبقه‌بندی شده است: آثار تفسیری، شامل تفسیر ودانتا، سانکیها، یوگا، جین و فلسفه‌های دیگر هندی، و آثار سازنده، که حاوی آراء فکری خود او است.

فهم آراء فلسفی باتاچاریا بسیار دشوار است، به‌طوری که راداکریشنان، فیلسوف شهیر معاصر هند، معتقد است برای نقد آراء باتاچاریا، ابتدا باید آراء او را فهمید و برای فهمیدن آراء او نیز باید چندین بار آنها را مورد تأمل و بررسی دقیق قرار داد (Kadankavil, 1972: 7). معرفی فلسفه باتاچاریا حتی براساس هر یک از مدل‌های پذیرفته شده فلسفی، یا با اشاره به چهره‌آی خاص در فلسفه نیز کار دشواری است. راس ویهاری داس (RasVihary Das)، نویسنده معاصر هندی، معتقد است باتاچاریا باهوش‌ترین متفکر معاصر هند است. او در حیات علمی خود کوشید میان ایده‌آلیسم شرق و ایده‌آلیسم غرب تلفیق ایجاد نماید و برای این کار به‌طور جدی به بررسی فلسفه کانت و هگل، و همچنین بازاندیشی مکتب فلسفی ودانتا، مکتب سانکیها و آیین جین پرداخت (Chatterjea, 2003: 77).

محوری بودن سوژه در فلسفه کانت برای باتاچاریا الهام‌بخش بود و او آن را همسو با مکتب ودانتا می‌دانست. او از این طریق کوشید نسبتی میان مکتب ودانتا و فلسفه‌های غربی، به‌ویژه کانت برقرار کند و بدین طریق بتواند به مکاتب فلسفی هندی معاصرت بخشد. در این راستا، او به تحلیل نظر کانت درباره «من» (self) پرداخته و معتقد بود هرچند موضوع اصلی کتاب *نقد عقل محض* کانت، بررسی ماهیت و محدوده معرفت بشری است، ولی آنچه در آن از اهمیت بالاتری برخوردار است، نقش سوژه «من» در معرفت است. باتاچاریا از کانت نیز تأثیر پذیرفته بود و با او موافق بود که «من» غیر قابل فکر و شناخت

است، ولی برخلاف کانت، معتقد بود «من» موضوع باور (object of faith) است نه موضوع باور اخلاقی (object of moral faith) (Kadankavil, 1972: 62).

باتاچاریا به تأسی از مکتب ودانتا معتقد بود «من» نوعی آگاهی خوددرخشنده (self-shining consciousness) است (Ibid: 67). او با هگل نیز در موضوعاتی چون امر مطلق، وارد گفتگو شده و معتقد بود امر مطلق از نظر هگل این‌همانی‌دراین‌نه‌آنی (identity-in-difference) است؛ در این مورد باتاچاریا با هگل موافق نبود. او با اشاره به مکتب ودانتا، معتقد بود امر مطلق، وجود محض (sat)، معرفت محض (cit) و سرور یا بهجت محض (anand) است، بدون اینکه از هیچ دوگانگی برخوردار بوده باشد (Ibid: 79). برخی موضوع او را در مقابل ایده‌آلیسم کانت، یک موضع واقع‌گرایی رمزی یا نهانی نامیده‌اند (Burch, 1976: 14). باتاچاریا در ارائه نظر خود از مکتب سانکیها و آیین جین هم تأثیر پذیرفته بود. سانکیها در لغت به معنی «آنچه مبتنی بر اعداد است» می‌باشد و به طریقی خاص اشاره دارد که این مکتب فکری از طریق آن، به سلسله مراتبی از وجود اعتقاد داشت. معنی دیگر این کلمه، «فرضیه»، «نظر» و «تعمق» در مطلب است (شایگان، ۱۳۵۶: ۲ / ۵۴۸). اعتقاد آیین جین بر عدم قطعیت و کثرت‌گرایی، و همچنین نظریه‌اش درباره حقیقت که به چند-جنبه‌ای (anekandaveda) شهرت دارد، نیز بر آراء باتاچاریا تأثیری به‌سزا داشته است (Kadankavil, 1972: 34).

برخی فلسفه باتاچاریا را نوعی ایده‌آلیسم استعلایی (Transcendental Idealism) می‌دانند. منظور از ایده‌آلیسم در اینجا داشتن تصویری از حقیقت نهایی به‌عنوان فرایندی که در حال تحقق است، می‌باشد. باتاچاریا در تفکر خود هر چیزی را به تجربه نسبت می‌دهد و از حقیقت به‌عنوان پیش‌فرض نهایی تجربه یاد می‌کند، که نه ذهن‌بنیاد (subjective) است و نه عین‌بنیاد (objective)؛ او حقیقت نهایی را فراتر از تمایز میان ذهن‌بنیاد و عین‌بنیاد می‌داند. برخی نیز از فلسفه او با نام ایده‌آلیسم انتزاعی (Abstract Idealism) یاد می‌کنند، زیرا حقیقت نهایی را نه دقیقاً شبیه جوهر اسپینوزایی می‌داند و نه دقیقاً مانند برهمن ودانتایی، بلکه آن را بسیار انتزاعی می‌داند. انتزاعی به این معنی که حقیقت نهایی طی فرایندی به‌صورت انتزاعی حاصل می‌شود (Kumar Lal, 1973: 224).

### نفی به‌عنوان مبنای فلسفه

مبنای متافیزیک باتاچاریا، نفی یا سلب (negation) است، همان‌طور که مبنای فلسفه هگل، دیالکتیک است. برای روشن شدن این سخن، لازم است اشاره‌ای شود به جایگاه این مفهوم در *اوپانیشادها* که سرچشمه اصلی مکتب نو-ودانتایی است. طبق نظر فیلسوفان هندی، *اوپانیشادها* برای اینکه ذات نامتناهی آتمان و برهمن را تا حد امکان بیان کند، متوسل به روش نفی ماسوای حق می‌شود، یعنی می‌کوشد او را با صفات سلبیه و تنزیهی تعریف کند. این شیوه نفی در عباراتی چون «نتی نتی» (neti neti) (نه این نه

آن) منعکس شده است (شایگان، ۱۳۵۶: ۲/ ۱۰۴). باتاچاریا نیز به پیروی از *اوپانیشادها*، نفی را مبنای رسیدن به امر مطلق می‌داند و معتقد است حیطة نفی، حیطة نامتعیین (indefinite) است. به نظر او، مطلق را باید به‌عنوان نفی مطلق تصور کرد، زیرا هر مضمون شناخته‌شده‌ای و هر انتساب ایجابی، ممکن است آن را به امری متعین تبدیل کند. از این رو، فقط از طریق پیگیری فرایند نفی می‌توان به مطلق رسید.

مفهوم نفی آن‌طور که مد نظر باتاچاریا است، با نفی به معنی رایج آن تفاوت دارد. نفی به معنی رد چیزی ممکن است شامل وهم نیز می‌شود. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چه نوع وهمی ممکن است مورد انکار قرار گیرد؟ دو پاسخ برای این پرسش قابل طرح است. پاسخ اول؛ آن چیزی که در اینجا مورد انکار قرار می‌گیرد، عین بنیاد نیست. چنین پاسخی در واقع عینیت یک چیزی که به صورت وهمی درک می‌شود را انکار می‌کند، به این معنا که ممکن است آن چیز غیر عین بنیاد بوده باشد. پاسخ دوم؛ ممکن است اصلاً چنین چیزی وجود نداشته باشد؛ به عبارت دیگر، آن نه عین بنیاد باشد و نه ذهن بنیاد. در اینجا هر نوع چیزی ممکن است مورد انکار قرار گیرد. در شرح این نکته، باتاچاریا می‌گوید: وهم در اینجا ممکن است به دو صورت انتزاعی و تناقض آمیز ظاهر شود. او در توضیح وهم به نظریه شانکارا دربارهٔ مایا اشاره می‌کند و ضمن تحلیل سه مرحله از وهم، به دو نوع نفی نیز اشاره می‌کند که اولی دارای سه نوع استلزام (implication) است. او در کل، چهار نوع نفی برای آن فرض می‌کند (Kumar Lal, 1973: 238).

این چهار نوع نفی بیانگر چهار نوع نگرش متفاوت فلسفی است. به نظر باتاچاریا، اگر این تقسیم‌بندی را با مراحل مختلف توجه ایجابی و سلبی (affirmative and negative attention) مورد انطباق قرار دهیم، در آن صورت، این موضوع را می‌توان به طرق گوناگون مورد بحث قرار داد و گفت: چهار مرحله توجه ایجابی با چهار مرحله توجه سلبی، به صورت زیر قابل انطباق است. در مرحله اول، توجه ایجابی معطوف به خود عین (object) است. در مرحله دوم، توجه میان عین و ذهن (subject) است. در مرحله سوم، توجه هم‌زمان معطوف به عین و ذهن است. در مرحله چهارم، توجه نه به عین است و نه به ذهن، ولی در کل، توجه ایجابی است. بدین طریق، او راه را برای درک نامعین هموار می‌کند.

با توجه به اهمیت این چهار مرحله نفی، لازم است توضیحی دربارهٔ آنها ارائه شود:

۱- اولین مرحله نفی، مطابق است با آن نوع از توجه ایجابی که معطوف به تحلیلی از یک عین از میان توده‌ای نامشخص (confused mass) است. توجه در اینجا از یک توده متعین به سوی یک عنصر عین بنیاد است و عناصر عینی، ایجابی و متعینی توجه‌ها را جلب کرده و هر چیزی غیر از عین بنیاد نفی شده و غیرحقیقی محسوب می‌شود. یعنی آنچه انکار می‌شود غیرعین (non-object) و عین غیروهمی (not-illusory) است. به عبارت دیگر، آنچه متعین است ذهن بنیاد نیست، بلکه عین بنیاد است. باتاچاریا می‌گوید: این سخن که عین در اینجا وهمی نیست، به معنای این نیست که گفته شود این عین بنیاد، ذهن بنیاد نیست، بلکه هوویت (self-identical) است (Bhattacharya, 1956: 1/ 213). این مرحله از

توجه به نفی، ریشه در دیدگاهی فلسفی دارد که به آن «پان-آبجکتیویسم» (pan-objectivism) می‌گویند و نفی در اینجا غیر عین‌بنیاد (non-objective) است که او آن را وهمی (illusory) می‌داند.

۲- در مرحله دوم، توجه نفی فقط معطوف به عین نیست، بلکه ابتدا معطوف به عین و سپس به ذهن است؛ یعنی هر دو امور عین‌بنیاد و ذهن‌بنیاد، هر چند متضاد هم هستند، ولی به صورت امور وهمی ظاهر می‌شوند. به نظر باتاچاریا، وقتی توجه‌ها معطوف به امور عین‌بنیاد می‌شود، امور ذهن‌بنیاد مورد انکار قرار می‌گیرند و وقتی توجه‌ها معطوف به امور ذهن‌بنیاد می‌شود، امور عین‌بنیاد انکار می‌گردند. امور ذهن‌بنیاد و عین‌بنیاد پی‌درپی یا به‌جای یکدیگر، مورد توجه و انکار قرار می‌گیرند. معمولاً نگرش فلسفی با این دیدگاه دوگانه‌انگار مأنوس است.

۳- در مرحله سوم، ممکن است هر دو جنبه با هم مورد توجه قرار گیرند و مانند دو جنبه یک نظام فکری باشند. یکی از ویژگی‌های این مرحله این است که هیچ جنبه‌ای از تفکر به صورت غایت ظاهر نمی‌شود، هر چند هیچ جنبه‌ای از تفکر به صورت ایجابی نامتعیین و غیرقطعی نخواهد بود. در این مرحله، موضوع توجه یکسان بودن عین و ذهن است، یعنی یک چیز یکسان ممکن است هم به صورت عین‌بنیاد و هم به صورت ذهن‌بنیاد باشد. در واقع، در اینجا تمایز میان توجه ایجابی و توجه سلبی از بین می‌رود. باتاچاریا معتقد است هر وضعیتی در میان وضعیت‌های نامتعیین دیگر متفاوت خواهد بود، بنابراین، مقوم آن تعداد نامحدودی از تفاوت‌ها از طریق نفی‌های نامحدود است. در اینجا، هر نفی‌ای، نفی یک وضعیت بی‌پایان است، یعنی نفی‌ای که عین وضعیت بی‌پایان است. بنابراین، تمایز میان یک وضعیت متعیین خاص و نفی مشابه آن از بین می‌رود؛ امر ذهن‌بنیاد ممکن است به صورت عین‌بنیاد ظاهر شود. چنین نگرشی نسبت به توجه و نفی، شباهتی در فلسفه هگل دارد. این سه مرحله‌ای که از آنها یاد کردیم مراحل مختلف توجه ایجابی را تشکیل می‌دهند.

۴- چهارمین مرحله نفی، مرحله ایجابی-سلبی است. در این مرحله توجه‌ها معطوف به هیچ‌یک از امور ایجابی عین‌بنیاد و ذهن‌بنیاد نیست. البته این رویکرد ممکن است در ظاهر به صورت ایجابی باشد. در اینجا ما با یک نفی استعلایی (transcendental negation) به‌عنوان اولین اصل نفی، شروع می‌کنیم. سپس تمام تعین‌ها نفی می‌شوند، وجود پایان می‌یابد و فقط نفی مطلق باقی می‌ماند که نه فقط غیرقابل تبیین است، بلکه به صورت نفی خود یا ارجاع به خود نیز غیرقابل تبیین است؛ البته از حیث عملکرد آزاد است. این نحوه از توجه سلبی، در واقع نوعی توجه کامل و طریق درست درک کردن امر مطلق است. فلسفه‌ای که مطابق با این مرحله از نفی باشد، به مکتب ودانتا نزدیک‌تر است (Kumar Lal, 1973: 239-40).

در فلسفه باتاچاریا چهارمین مرحله نفی جایگاهی خاص دارد و از این طریق است که می‌توان حقیقت را درک کرد. در واقع، اهمیت نفی در این است که ذهن باید مجموعه‌ای از نفی‌ها و انکارها را طی کند تا مطلق را درک نماید. از آنجایی که انسان در زندگی عادی خود در واقع در یک جهان تجربی قرار دارد،

پس اولین نفی باید نفی عین تجربی باشد؛ عینی که از طریق ادراکات حسی آشکار می‌شود، به یک عین محض که مستقل از تفکر است، منتهی می‌شود، سپس این عین محض مورد انکار قرار می‌گیرد. این دومین انکار، منجر به باور به یک امر ذهن‌بنیاد می‌شود، اما این امر ذهن‌بنیاد هم در یک تجربه مورد انکار قرار می‌گیرد؛ مانند تسلیم دینی یا انکار متافیزیکی و حتی انکار «من»، که این نهایت نفی است. نفی در اینجا به اوج کمال خود می‌رسد. انکار بیش از این ممکن نیستک زیرا در اینجا هیچ چیزی فرض نمی‌شود. انکار در جایی است که حکمی صادر می‌شود. این انکار حتی فراتر از من-آگاهی (I-consciousness) بوده و بدین طریق می‌تواند امر مطلق یا بیکران را درک کند (Kumar Lal, 1973: 240).

بر اساس مطالب فوق، باتاچاریا نفی را مبنای فلسفه خود قرار داده و برای آن مراحل مختلفی قائل است که از طریق آن، سیر متافیزیکی به سوی امر مطلق ممکن می‌شود.

### امر مطلق

باتاچاریا نظر خود را درباره امر مطلق با نقد آراء هگل درباره مطلق پیش می‌کشد (Kadankavil, 1972: 78). از نظر باتاچاریا، امر مطلق همان امر نامتعین است که نه عین‌بنیاد است و نه ذهن‌بنیاد. او معتقد است خطای فیلسوفان غربی در این است که می‌کوشند امر مطلق را به نحوی توصیف کنند. برای مثال، کانت هرچند به بیهوده بودن چنین کاری اذعان کرده، ولی وقتی می‌گوید امر مطلق نامعلوم و غیر قابل شناخت است، خود دچار چنین خطایی شده است؛ کانت با این سخن ناآگاهانه آن را توصیف می‌کند. ولی باتاچاریا معتقد است امر مطلق را نمی‌توان توصیف کرد، زیرا نامتناهی است، یعنی فراتر از ذهن‌بنیاد و عین‌بنیاد است. ذهن‌بنیاد و عین‌بنیاد هرگز نمی‌توانند عاری از محتوایی معین باشند.

درباره امر نامتعین رویکردهای گوناگون وجود دارد، مانند مفهوم عدم افلاطونی، خلأ بودائی، نامتعین بودن شور حیات برگسونی، و اطاق تاریک وجود هگلی که هیچ‌کدام بیانگر راستین امر نامتعین نیستند، زیرا هر کدام از آنها امر نامتعین را یا در عین یا ذهن یا در یک قلمرو بی‌طرف می‌بینند، در صورتی که حتی نمی‌توان درباره امر نامتعین فکر کرد (Kumar Lal, 1973: 252). وقتی باتاچاریا سخن از امر نامتعین به میان می‌آورد به نظر می‌رسد دچار تعارض شده است، زیرا او معتقد است نمی‌توان درباره آن حتی فکر کرد، ولی او با توسل به اصل *اوپانیشادی* «نتی نتی»، به آن پاسخ می‌دهد. باتاچاریا به اینکه منطق هگلی بتواند پاسخ‌گوی برخی از پرسش‌های بنیادی متافیزیکی باشد، تردید دارد. برای نمونه، امر نامتعین که نه موجود است و نه ناموجود، جایی در فلسفه او ندارد. باتاچاریا معتقد است منطق باید از یک دوگانه‌انگاری جامع‌تر و انتزاعی‌تری شروع کند، یعنی از نوعی دوگانه‌انگاری متعین و نامتعین (Kadankavil, 1972: 80). از این رو، از نظر وی امر مطلق یا امر نامتعین، فراتر از دیالکتیک هگلی است.

در اینجا ممکن است اشکالی مطرح شود؛ اگر امر مطلق نامتعین، نامعلوم و فراتر از وجود و ناوجود است

و نمی‌توان آن را به صورت منطقی بیان کرد، پس بیهوده و حتی از نظر منطقی ناسازگار خواهد بود که بتوان آن را توصیف کرد. باتاچاریا خود متوجه چنین اشکالی بود. او می‌گوید این توصیف از امر مطلق خصلت نامتعیین بودن را از مطلق نمی‌گیرد. به نظر او، مفهوم برهمن شانکارا هم نامتعیین است. ولی او از آن با عنوان ساکسیداناندا (saccidananda) یاد می‌کند، یعنی این امکان وجود دارد که کسی برای دانستن چیزی که قابل دانستن نیست، تلاش کند. در مکتب ودانتا از برهمن به عنوان وجود، آگاهی و سرور، یعنی چیزی شبیه مطلق، یاد شده است؛ همچنین به عنوان دانستن، اراده کردن و حس کردن. ولی چنین توصیفاتی تأثیری بر ماهیت استعلائی امر مطلق ندارد. باتاچاریا نمی‌خواهد بگوید امر مطلق به سه شکل است؛ او به صراحت می‌گوید: اگر از روی شناخت اظهار شود که سه امر مطلق یا یک امر مطلق وجود دارد، بی‌معنی است. آنچه به عنوان سه نوع یاد شده است، فقط به صورت نمادهای لفظی است. نتیجه اینکه، امر مطلق از محتوایی معلوم برخوردار نیست، بنابراین، نمی‌توان هیچ توصیفی از آن به دست داد (Kumar Lal, 1973: 253).

پس به صراحت می‌توان گفت امر مطلق به نحو عادی قابل درک نیست، در نتیجه بی‌معنی است که کسی بخواهد ویژگی‌های آن را توصیف کند، زیرا چنین توصیفی را فقط از یک موجود معلوم می‌توان ارائه کرد. نتیجه اینکه، امر مطلق را نمی‌توان شناخت، ولی می‌توان آن را باور کرد، زیرا امر مطلق یک هویت باور شدهٔ ایجابی (positively believed entity) است، و تا حدی می‌توان آن را به صورت سلبی فهمید. افزون بر این، فقط بر اساس نمادها می‌توان از آن سخن گفت، زیرا کاملاً نامتعیین است. اینکه چه نوع آگاهی به امر مطلق تعلق می‌گیرد، موضوعی است که باید بررسی شود. به نظر باتاچاریا دو نوع آگاهی وجود دارد؛ یکی آگاهی حسی یا ادراکی که کاملاً خصوصی است و نمی‌توان آن را به دیگری منتقل کرد، و دیگری، آن نوع از آگاهی حسی که هرچند نمی‌توان آن را بیان کرد، ولی نمی‌توان آن را هم انکار کرد (Ghosh, 2008: 29).

### آگاهی نظری

به نظر باتاچاریا، آگاهی نظری (theoretic consciousness) هم به علم تعلق دارد و هم به فلسفه. به بیان دیگر، علم و فلسفه بیان‌های گوناگون آگاهی نظری هستند، زیرا هر دو با قضایایی سروکار دارند که قابل گفتگو و قابل بیان (speakable) هستند، یا دست‌کم به‌طور نظام‌مند قابل انتقال‌اند. آگاهی نظری از آن جهت نظری است که جدا از نمود و تجلیات آن، قابل درک است. همچنین ماهیت آن نظری است، زیرا از یک مضمون باور شده (believed content) برخوردار است، نه از یک محتوای قصد شده (meant content). به نظر باتاچاریا، آگاهی نظری، در پایین‌ترین حدش، فهم یک امر قابل بیان است (Bhattacharya, 1956: 2/ 101). امر قابل بیان در این سطح، از مضمونی معنی‌دار برخوردار نیست، بلکه فقط باور شده است. این مطلب نیاز به توضیح بیشتری دارد؛ باتاچاریا با ذکر مثالی می‌کوشد آن را روشن



نماید. او می‌گوید: دایره‌مستطیل نه باور شده (believed) است و نه باور نشده (disbelieved)، حتی از یک محتوای بیانی و زبانی (spoken content) نیز برخوردار نیست، ولی وقتی به بیان درمی‌آید، گویی به بیان در نیامده است. بنابراین، آن نمی‌تواند جزئی از آگاهی نظری باشد، بلکه فقط بخشی از آگاهی نظری است که قابل بیان بوده و از مضمون باور شده برخوردار است. برای مثال، دروغ می‌تواند جزئی از آگاهی نظری باشد، زیرا هر چند دروغ است، ولی وقتی به زبان و سخن درمی‌آید، از مضمونی برخوردار می‌شود که باور شده است. وقتی یک دروغ به زبان در می‌آید و بیان می‌شود، نظر و عقیده‌ای را اعلام می‌کند به اینکه مرا باور کنید. فهم چنین مضمون به سخن درآمده‌ای تشکیل‌دهنده بخشی از آگاهی نظری است.

این نوع آگاهی از سنخ علم و معرفت نیست، بلکه متضمن نوعی باور است به اینکه چیزی می‌تواند معلوم شود. علم نوعی آگاهی صریح نسبت به یک امر ممکن و واقعی است، ولی آگاهی نظری آگاهی صریح نیست. طبق نظر باتاچاریا، آگاهی نظری متضمن دانستن نیست، بلکه متضمن فهم یک امر قابل بیان است؛ یعنی انسان به‌طور صریح نمی‌داند، ولی آگاه است به اینکه می‌فهمد (Kumar Lal, 1973: 226).

#### چهار مرتبه آگاهی نظری

به‌طور کلی، آگاهی نظری به جنبه‌های متفاوت تفکر مربوط می‌شود و متضمن فهم موضوعی است که قابل بیان است. به نظر باتاچاریا، چهار نوع آگاهی وجود دارد که یکی از آنها آگاهی تجربی است و به علم مربوط می‌شود و سه نوع دیگر آن به مربوط به فلسفه است (Paranjape, 2008: 107-108).

**آگاهی تجربی (empirical awareness):** آگاهی تجربی همیشه اشاره به یک وجود عین‌بنیاد دارد. چنین اشاره و ارجاعی، سطحی و اتفاقی نیست، بلکه خود اشاره مقوم معنای آن است. این آگاهی به مضمونی تعلق دارد که یا درک شده یا قرار است درک شود. در واقع، چنین ارجاعی به یک شیء، بخشی از معنای یک مضمون را تشکیل می‌دهد. در اینجا از شیء به‌عنوان یک واقعیت یاد می‌شود. برای فهم مضمون این آگاهی به شیء، به‌مثابه یک امر واقعی، نیازی به ارجاع آن به تفکر نیست.

**آگاهی عینی (objective awareness):** این نوع آگاهی شبیه آگاهی تجربی، عین‌بنیاد است. تفاوت آن با آگاهی تجربی این است که در دومی ارجاع به ادراک حسی به‌عنوان آشکارکننده واقعیت، ضروری است، ولی در اولی چنین ضرورتی وجود ندارد. به‌علاوه، در تفکر تجربی به ذهن یا سوژه ارجاع نمی‌شود، اما در آگاهی عین‌بنیاد به شیئی ارجاع می‌شود که ارتباطی با یک ذهن دارد. از این‌رو، در آگاهی تجربی از یک شیء به‌مثابه یک واقعیت یاد می‌شود، اما در آگاهی عین‌بنیاد از آن به‌عنوان واقعیت یاد نمی‌شود، بلکه از آن به‌عنوان یک امر خودبنیاد (self-subsistent) سخن می‌رود.

**آگاهی ذهن‌بنیاد یا معنوی (subjective or spiritual awareness):** در این نوع آگاهی به یک امر عین‌بنیاد خاص ارجاع نمی‌شود، بنابراین، این نوع آگاهی کاملاً ذهن‌بنیاد یا درون‌گرایانه است. در واقع،

چنین آگاهی‌ای از محتوایی برخوردار نیست که بتوان نسبت به آن یک رویکرد عین‌بنیاد داشت، بلکه باید یک رویکرد درون‌گرایانه به آن داشت. در این نوع آگاهی، نوعی لذت بردن وجود دارد.

**آگاهی استعلایی** (transcendental awareness): این نوع آگاهی نه به یک عین خاص و نه به یک ذهن خاص تعلق دارد، بلکه فراتر از این تمایز است. محتوای این نوع آگاهی، استعلایی است، یعنی عین حقیقت است (Kumar Lal, 1973: 227).

از نظر باتاچاریا، فلسفه با آگاهی تجربی نسبتی ندارد، بلکه با سه قسم دیگر آگاهی سروکار دارد. تلاش برای تبیین و تمایز بیشتر میان نوع اول آگاهی و سه نوع آگاهی دیگر، باعث روشن‌تر شدن بیشتر تمایز میان فلسفه و علم می‌شود. او معتقد است علم تجربی اساساً تفکری ظاهری یا لفظی (literal) است، ولی فلسفه نوعی تفکر نمادین (symbolic) است. چنین طبقه‌بندی از آگاهی انسان، منجر به ایجاد سه نوع فلسفه می‌شود که عبارتند از: الف) فلسفه عین؛ ب) فلسفه ذهن یا روح؛ ج) فلسفه حقیقت.

#### فلسفه عین (philosophy of object)

محتوای فلسفه عین، امر خودبنیاد (self-subsistent) است. نفی عین به‌عنوان یک واقعیت (که قلمرو علوم تجربی است) به یک امر عین‌بنیاد به‌مثابه امر خودبنیادی منتهی می‌شود. باتاچاریا معتقد است به‌خاطر عدم کفایت نظری رویکرد ما به عین، و همچنین غیرعقلانی بودن ما نسبت به حقایق نهایی، واقعیت‌ها ما را به یک باور عقلانی‌تری از یک عین محض یا امر خودبنیاد، سوق می‌دهند (Malkani, 1950: 44).

پس، عینی که موضوع فلسفه است، امری واقعی نیست، بنابراین، برای بررسی آن باید به رویکردی عین‌بنیاد متوسل شد، زیرا آن چیزی نیست که باید شناخته شود، بلکه شکلی از عین‌بنیادی است که دغدغه آن، کمابیش، آن چیزی است که به آن، داده‌های آزمایشی می‌گویند. فلسفه عین را برخلاف علم، به‌نحو عین‌بنیاد مورد مطالعه قرار نمی‌دهد، بلکه در چنین فلسفه‌ای تأکید بر تجربه درونی و شخصی یک وجود عین‌بنیاد است که پیش‌فرض آن این است که مفاهیمی چون ماده، زندگی، و ذهن، دارای شباهت‌هایی در برخی تجربه‌های درونی هستند و معانی خود را از آن تجربه‌ها می‌گیرند. خطای فلسفی زمانی رخ می‌دهد که میان یک امر عین‌بنیاد و وجود، یا میان یک امر خود بنیاد و امر واقعی، تمایز قائل نشویم، یا این باور ایجاد شود که عین بیرون و مستقل از انسان می‌تواند وجود داشته باشد. باتاچاریا معتقد بود حتی کانت نیز اشتباه می‌کرد که می‌گفت شیء فی نفسه نامعلوم و غیرقابل شناخت است. اشتباه او این بود که فکر می‌کرد شیء فی نفسه، عین بنیاد است. اما اگر ما به‌طریقی به این نتیجه برسیم که شیء فی نفسه یک امر بیرونی برای ما نیست، آنگاه نخواهیم گفت آن نامعلوم است. از طرف دیگر، می‌توان حس کرد که آن کاملاً معلوم است (Kumar Lal, 1973: 230).

پس فلسفه عین با چیزی سروکار دارد که فقط در نسبت با یک سوژه قابل فهم است؛ به‌عبارت دیگر،

با یک عین خودبنیادی سروکار دارد. نقطه اشتراک میان شیء و واقعیتی که علم تجربی با آنها سروکار دارد، عین‌بنیادی بودن آنهاست. عین‌بنیادی در اینجا نوعی واقعیت نیست، بلکه یک مناسبت یا وضعیت است که در آن چیزی را به نحو عینی می‌توان فهمید. عین‌بنیادی بودن واقعیت‌ها صوری نیست، بلکه واقعی است. اما عین‌بنیادی یک امر خودبنیاد صوری است.

بخشی از فلسفه عین که با صور امر خودبنیاد سروکار دارد و آن را شرح می‌دهد، را منطقی می‌گویند. صوری که در منطقی مطالعه می‌شوند، ضرورتاً به واقعیت‌هایی اشاره نمی‌کنند، از این رو منطقی علم محسوب نمی‌شود، بلکه آن نوعی فلسفه عین است. اما این صور منطقی ممکن است به برخی از اشیاء محض اشاره کنند؛ این عین‌های محض، از امور عینی هستند و امور واقعی نیستند. باتاچاریا هنگام سخن گفتن از عین محض، ممکن است مثل افلاطونی را مد نظر داشته باشد که آنها را عین بنیاد می‌داند، ولی واقعی نمی‌داند. به این عین‌های محض، عین‌های متافیزیکی هم می‌گویند.

طبق این سخنان، می‌توان گفت فلسفه دارای دو بخش است: منطقی و متافیزیک.

### فلسفه ذهن یا روح

برای درک بهتر ماهیت فلسفه ذهن یا روح یا سوژه، ابتدا باید نظر باتاچاریا را درباره ذهن بدانیم. طبق نظر او، میان ذهن و مراتب مختلف آگاهی نظری نسبتی وجود دارد و محتوای آن نیز امر خودبنیاد است. متافیزیک، آن‌طور که مشاهده کردیم، به بیان مفهوم عین و نسبت آن با ذهن می‌پردازد. این به معنای آن است که هیچ مفهوم متافیزیکی بدون ارجاع به ذهن یا روح قابل فهم نیست. درواقع، منطقی در قلمرو فلسفه عین یا روح با عین‌های محض سروکار دارد و این عین‌های محض، موضوع متافیزیک را تشکیل می‌دهند. به عبارتی، می‌توان گفت فعالیت‌های منطقی فعالیت‌هایی نمادین هستند که از یک محتوای متافیزیکی برخوردارند. مفاهیم متافیزیکی نمی‌توانند نماد واقعیت‌ها باشند، زیرا آنها خودبنیادند. آنها فقط می‌توانند نماد محتوایی باشند که اعتقاد به آنها به نحوی لذت (enjoyingly believed) است. لذت بردن از فهم یک مضمون، به معنی آگاهی پیدا کردن به نماد یک معنایی است که به نحو عین‌بنیاد قابل تأمل است. این مضامینی که از روی لذت فهمیده می‌شوند، موضوع فلسفه روح را تشکیل می‌دهند (Ibid: 231).

مطالب فوق را از طریق تمایز میان امر خودبنیاد (مضمون فلسفه عین) و حقیقت (مضمون فلسفه ذهن) می‌توان فهمید. آگاهی نسبت به امر خودبنیاد، درواقع آگاهی به عین‌بنیادی است که نسبتی با ذهن دارد. این نوع آگاهی مبتنی بر شیوه‌ای عین‌بنیاد است. اما امر خودبنیاد حقیقت نیست. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه می‌توان نسبت به حقیقت آگاهی پیدا کرد؟ چنین آگاهی‌ای را نمی‌توان به طریق عین‌بنیاد به دست آورد، زیرا حقیقت را فقط می‌توان درک کرد، یعنی به نحوی لذت بخش درک کرد. ایجاد یک رابطه عین‌بنیاد میان عین و ذهن، موجب رضایتی در انسان می‌شود که خودبنیاد است. موضوع

فلسفه روح فعالیت لذت‌بخش ذهن است و از این طریق است که می‌توان حقیقت را درک کرد. این آگاهی لذت‌بخش همیشه معطوف به مرجعی به نام «من» است. لذت بردن از فهم یک مضمون را می‌توان نوعی درون‌کاوی یا خویش‌نگری (introspection) دانست.

باتاچاریا معتقد است درون‌کاوی روشن‌ترین نوع فعالیت معنوی و ذهنی است، زیرا مضمون آن جسم و بدن نیست. آن، نوعی فعالیت ذهنی هم نیست که احتمال خودبنیادی بودن (self-subsistence) در آن وجود داشته باشد، بلکه مضمون آن «من» است که متضمن کناره‌گیری از یک رویکرد عین‌بنیاد است.

به‌طور خلاصه، فلسفه روح نوعی تعامل با یک رویکرد ذهنی محض، در مقابل رویکرد عینی محض علم تجربی یا فلسفه عین است. می‌توان گفت فلسفه روح مطالعه هر نوع مضمونی است که اشاره‌ای صریح به «من» دارد. باتاچاریا به سه مرتبه از این نوع آگاهی اشاره کرده است: الف) آگاهی لذت‌بخش ذهن آن‌طور که تجسم یافته است؛ ب) آگاهی نسبت به دیگران؛ ج) آگاهی به فراتر از خود. به این نوع آگاهی‌ها، آگاهی معنوی و دینی نیز می‌گوید. بدین طریق، می‌توان گفت فلسفه ذهن با درجات گوناگون آن که شامل آگاهی دینی نیز هست، موضوع اصلی فلسفه روح را تشکیل می‌دهد (Ibid: 232).

### فلسفه حقیقت

چنانکه اشاره شد، تلاش برای کسب آگاهی دینی بالاترین فعالیت معنوی است. اما این نوع آگاهی متضمن انکار نظری ذهن به‌عنوان «من» یا «خود» نیست. از طرف دیگر، در این نوع آگاهی که همراه با آگاهی به خود فراشخصی (over-personal self) است، یک نوع آگاهی لذت‌بخش نسبت به «من نیستم» (I am not) وجود دارد. باتاچاریا به امکان وجود چنین آگاهی‌ای اشاره می‌کند و مضمون چنین آگاهی‌ای را حقیقت می‌داند که فراتر از تمایز میان عین و ذهن است. این نوع آگاهی، آگاهی به مطلق یا حقیقت است. امر مطلق عین حقیقت فراشخصی نیست. حقیقت فراشخصی مقوم مضمون آگاهی دینی است و آگاهی دینی نیز فرایندی از درون‌کاوی است؛ فرایندی که در آن، «من» نفی نمی‌شود، بلکه لذت می‌برد. تمام این فرایند کاملاً درونی و ذهنی است. امر مطلق جنبه‌ای از زندگی کامل محض نیست و بالاترین شکل آگاهی نظری است؛ بنابراین، هرچند به‌نحو ایجابی باور شده است، ولی به‌نحو نمادین و به‌صورت سلبی، درک می‌شود. بر این اساس، باتاچاریا می‌گوید: «آگاهی به حقیقت نه به‌نحو عین‌بنیاد و نه به‌نحو ذهن‌بنیاد و نه به‌طور واقعی یا لفظی قابل بیان نیست، بلکه به‌نحو نمادین که نوعی آگاهی استعلایی یا فرادینی است، قابل بیان است» (Bhattacharya, 1958: 2/ 16). بنابراین، امر مطلق آن‌طور که فراتر از عین و ذهن است، مانند امر نامتعیین، تشکیل‌دهنده موضوع فلسفه زندگی است (Kumar Lal, 1973: 233).

باتاچاریا در مقاله «معرفت و حقیقت»، معرفت را عین حقیقت دانسته است. او معتقد است معرفت و حقیقت را باید بر اساس یکدیگر تعریف کرد. البته به نظر او، برای جستجوی حقیقت باید معرفت واقعی

را به کار برد (Kadankavil, 1972: 178). او دربارهٔ معرفت همچنین معتقد است از طریق درون‌کاوی معرفت درمی‌یابیم که قبل از اینکه معرفت پیدا کنیم به یک نوع باور می‌رسیم. معرفت آن‌طور که متمایز از باور صرف است، متضمن آگاهی به تمایز است. معرفت در اینجا بر اساس باور تعریف شده است. طبق این تعریف، هیچ چیزی دانسته نمی‌شود، مگر اینکه ابتدا باور شود. همچنین میان باور و شیء باور شده، تفاوت قائل می‌شود و معتقد است آگاهی به این تمایز جنبه‌های اساسی معرفت را تشکیل می‌دهد.

از نظر باتاچاریا معرفت اساساً نوعی آگاهی است. آگاهی نیز دو نوع است: آگاهی با رویکرد عین‌بنیاد و آگاهی با رویکرد ذهن‌بنیاد. به نظر باتاچاریا، از میان این دو نوع آگاهی، رویکرد عین‌بنیاد از حیث معرفت‌شناسی مهم‌تر است (Bhattacharya, 1958: 2/ xvii). او همچنین معتقد است آگاهی انسان به خود (آگاهی با نگرش ذهن‌بنیاد) نیز معرفت نامیده می‌شود. به علاوه، او ضمن بحث دربارهٔ استلزام متقابل حقیقت و معرفت، معتقد است آن دو را باید بر اساس یکدیگر تعریف نمود؛ اولی را آن‌طور که به تنهایی صادق است و دومی را آن‌طور که به تنهایی معلوم است. دانستن آن‌طور که فقط در آگاهی صریح از حقیقت مضمّن است، معلوم می‌شود و اینکه حقیقت فقط به‌عنوان مضمون می‌معلوم است، اعلام می‌شود. در اینجا معرفت و حقیقت به یکدیگر مربوط‌اند. تصور حقیقت با رویکرد عینی به صورت دانستن نیست (Kumar Lal, 1973: 234).

به‌طور کلی، توصیف معرفت از جانب باتاچاریا کمی مبهم به نظر می‌رسد، و این درک دقیق نظر او را در این‌باره دشوار می‌نماید. آنچه واضح است اینکه، او خود معرفت را به صورت شفاف و روشن مطرح نکرده و در نتیجه، نظر او دربارهٔ معرفت کمی مبهم است. هر چند این واژه در کاربرد عادی و تخصصی آن نیز عاری از ابهام نیست. اگر معرفت را در پرتو نظر او دربارهٔ مفهوم فلسفه در نظر بگیریم، شاید چنین ابهامی بر طرف شود. آنچه مسلم است اینکه باتاچاریا معرفت را یک نوع حالت انفعالی ذهن یا سوژه نمی‌داند، بلکه آن را نوعی عمل فعالانه نفس می‌داند. معرفت در نظر او فعالیت آزادانه از جانب نفس نسبت به یک موضوع خاص است.

### نتیجه و جمع‌بندی

متفکران معاصر هندی در مواجهه با فلسفه‌های غربی، به چند گروه تقسیم می‌شوند. گروهی بعد از آشنایی با فلسفه‌های غربی، موضع تهاجمی به خود گرفته و سعی کردند نقاط ضعف فلسفه‌های غرب را برجسته نموده و از دیدگاه سنت‌های فکری خود، آنها را مورد نقادی قرار بدهند. گروهی نیز با آشنا شدن با فلسفه‌های غرب، شیفته آنها شده و کاستی‌ها و ضعف‌هایی در سنت‌های فکری خود مشاهده کردند و آنها را عامل عقب‌ماندگی خود دانستند و اقدام به نقد آنها نمودند. برخی نیز کوشیدند صرفاً میراث فرهنگی هند را به نگارش درآورده و بدین طریق، غرب را با فرهنگ غنی هند آشنا کنند. عده‌ای نیز، که تعدادشان کم بود ولی از نبوغ بالایی برخوردار بودند، کوشیدند میان فلسفه‌های غربی و فلسفه‌های هندی نوعی

گفتگوی سازنده برقرار کنند و به سنت‌های فکری خود نوعی معاصرت بدهند، که لازمه آن آشنایی کافی با فلسفه‌های غربی و سنت‌های فکری هندی بود. باتاچاریا به این گروه تعلق داشت؛ گروهی که در واقع می‌توان آن را نماینده اصلی مکتب نوودانتایی نامید.

باتاچاریا به‌عنوان یکی از نماینده گان اصلی این مکتب فکری، با احاطه کامل بر سنت‌هایی فلسفی هند و آشنایی با فلسفه‌های غرب، به‌ویژه فلسفه کانت و هگل کوشید گفتگویی سازنده میان آنها برقرار نماید؛ و هر جا لازم می‌دانست به نقد آنها نیز می‌پرداخت. برای مثال، وقتی او متوجه تأکید کانت بر محوریت سوژه و ماهیت شیء فی‌نفسه شد و همچنین وقتی با دیدگاه هگل درباره مفهوم نفی و امر مطلق و نقش دیالکتیک در فلسفه آشنا شد، متوجه نقاط ضعف آنها شده و نظر خود را درباره آنها با الهام گرفتن از مکاتب فلسفی هندی همچون مکتب ودانتا، مکتب سانکیها، مکتب یوگا و آیین جین- مطرح نمود. باتاچاریا این رویکرد خود را یک رویکرد سازنده و نوعی تعامل فکری مفید می‌دانست، از این رو در آثار خود کوشید از یک طرف از چشم‌انداز فلسفه‌های جدید غربی، مکتب‌های فلسفی سنتی هند را مورد بازبینی قرار دهد و از طرف دیگر، از سرمایه‌های فکری مکتب ودانتا، در ارزیابی فلسفه‌های غربی استفاده کند؛ چنین رویکردی در نوع خود یک رویکرد کم‌نظیر بوده و راه را برای تعاملات سازنده فکری بعدی میان سنت فکری هندی و اندیشه‌های غربی هموار نمود.

## منابع

شایگان، داریوش (۱۳۵۶) ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تهران. امیرکبیر.

- Bhattacharya, K. C. (1956) *Studies in Philosophy*, Calcutta: Progressive Publishers.
- Burch, G. B. (1976) *Search for the Absolute in Neo-Vedant*, the University of Hawaii Press.
- Chatterjee, Tara (2003) *Knowledge and Freedom in Indian Philosophy*, New York: Lexington Books.
- Ghosh, Raghunath (2008) *Humanity, Truth and Freedom (Essays on Modern Indian Philosophy)*, New Delhi: Norther Book Center.
- Kadankavil, Kurian T. (1972) *The Philosophy of Absolute, a Critical Study of Krishnachandra Bhattacharya's Writings*, Bangalore, India.
- Kumar Lal, Basant (1973) *Contemporary Indian Philosophy*, New Delhi: Motilal Banarsidass Publication.
- Malkani, G. R. (1950) "Some Points in K. C. Bhattacharya's Concept of Philosophy", *The Philosophical Quarterly*, no. 23, pp. 41-60.
- Paranjape, Makarand (ed.) (2008) *Science, Spirituality, and the Modernization of India*, New Delhi: Anthem Press.