

## آتمن و برهمن در اوپنیشادها و مکتب ودانته

پروین کاظم زاده\*

### چکیده

اوپنیشادها در بردارنده شالوده فلسفی و عرفانی آیین هندو است و بر آن است تا به لایه‌های عمیق‌تر دین راه برده و با کسب خود آگاهی، به دیدی وحدت‌نگر درباره عالم، انسان و خدا برسد. مهم‌ترین آموزه اوپنیشادها تأکید بر وحدت حقیقت (برهمن) و معرفت به خود حقیقی انسان (آتمن) است؛ به مثابه معبری برای درک و دریافت آن حقیقت یگانه که با از بین رفتن پرده‌های جهل و با عبور از لایه‌های گوناگون خودهای دروغین انسان امکان‌پذیر است.

«مکتب ودانته» که معرفت تعلیمات اوپنیشادهاست، بر پایه نظریه وحدت وجود بنا نهاده شد. ودانته سعی در اثبات وجود واقعی و مطلق دارد که واحد و عاری از هر گونه تعیین است و تمام هستی و مراحل کون و فساد آن، چیزی جز تجلی او در جلوه‌های متکثر نیست. ودانته تصریح می‌کند درون انسان، گوهری ارزشمند به نام

---

\*. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی.

آتمن وجود دارد که عین برهمن است و انسان باید بکوشد تا از توهم نیروی مایا و اسارت جهل (اویدیا) خلاص شود و به خود حقیقی‌اش، آگاهی یابد.

## واژگان کلیدی:

اوپنیشاد، وحدت وجود، برهمن، آتمن، مایا، اویدیا.

### مقدمه

اوپنیشادهای<sup>۱</sup> کهن از مهم‌ترین منابع تفکر فلسفی - عرفانی هندند که همراه دو کتاب برهمه سوتره<sup>۲</sup> و بهگود گیتا،<sup>۳</sup> سه پرستنه<sup>۴</sup> یا منابع اصلی مکتب ودانته،<sup>۵</sup> مهم‌ترین مکتب فلسفی عرفانی هندو محسوب می‌شوند.<sup>۶</sup> در یک تقسیم‌بندی کامل می‌توان متون دینی هندو را در هفت دسته کلی، یعنی سروتی‌ها،<sup>۷</sup> سمّرتی‌ها،<sup>۸</sup> سوتره‌ها،<sup>۹</sup> ودانگه‌ها،<sup>۱۰</sup> اوپروده‌ها، متون فرقه‌ای و متون کلاسیک ارائه کرد. متون سروتی به یک معنا و حیانی‌اند؛ اما نه به این معنا که خدایی به آنها برای پیامبری وحی کرده است؛ بلکه صداهای کیهانی، حقیقت را که از ازل وجود داشته است، به سمع ریشی<sup>۱۱</sup>ها - فرزندگان و رازبینان باستان - رسانده است و آن‌گاه ریشی‌ها

- 
1. Upanisads.
  2. Brahmasutra
  3. Bhagavadgita.
  4. Prasthan.
  5. Vedanta.

۶. ابوالفضل محمودی، «حکمت اوپنیشادی»، فصل‌نامه انجمن معارف اسلامی ایران، ش ۱، ص ۱۲۲.

7. Sruti.
8. Smrti.
9. Sutra.
10. Vedanga.
11. Rsi.

این دانش مقدس را نسل به نسل، در خاندان‌های برهمنی منتقل کرده‌اند.<sup>۱</sup> این آموزه‌ها آموزه‌ها بعدها به صورت مکتوب درآمدند.

سروتی فقط شامل وده‌ها (به معنای عام کلمه) هستند. وده‌ها نیز شامل چهار دسته‌اند: ۱. سمهیتاها؛<sup>۲</sup> ۲. برهمنه‌ها؛<sup>۳</sup> ۳. آرنیکه‌ها؛<sup>۴</sup> ۴. اوپه نیشدها.

وقتی از سمهیتاها سخن می‌گویید، مراد چهار متن مهم و اولیه به نام‌های ریگ وده،<sup>۵</sup> سامه وده،<sup>۶</sup> یجوروده<sup>۷</sup> و اتهروه وده<sup>۸</sup> است. این متون که وده نیز خوانده می‌شوند می‌شوند در پهنه تاریخی وسیعی - از ۸۰۰ - ۱۵۰۰ ق.م - شکل گرفته‌اند تا نیازهای دینی آریایی‌هایی را برآورند که به هند کوچیده بودند.

وده در لغت به معنای «دانش» است. عنوان وده در مفهوم خاص خود که از قضا، کاربرد شایع‌تری نیز دارد، در مصداق با سمهیتاهاى اولیه یکی است.<sup>۹</sup>

### اوپنیشادها

اوپنیشاد در سانسکریت به معنای نشستن پایین پا و نزدیک است و اشاره به مجالسی دارد که استادان این متون را به شیفتگان دانش تعلیم می‌دادند. اوپنیشادها، مجموعه مفصل اما ناهمگونی از متون است که منعکس‌کننده عمیق‌ترین و قدیمی‌ترین اندیشه‌های عرفان شرقی است. قدمت برخی را به ۳۰۰ - ۸۰۰ ق.م رسانیده‌اند.

1. Unan Voorst, Anthology of Asian Scriptures, p.۲۳.
2. Samhita.
3. Brahmana.
4. Araniyakha.
5. Rigveda.
6. Sama Veda.
7. Yajur Veda.
8. Atharva Veda.

۹. وده در مفهوم عام‌تر، شامل برهمنه‌ها، آرنیکه‌ها و اوپنیشادها نیز می‌شود.

امروز بیش از دویست اثر به عنوان اوپنیشاد، شناخته می‌شود که بسیاری از آنها از آثار متأخر محسوب می‌شوند. معمولاً دوازده اوپنیشاد را به عنوان اوپنیشادهای اصلی یا ودایی می‌شناسند که مربوط به قرن ششم تا چهارم ق.م و عبارت‌اند از:

بریه‌د آرانیکه اوپه نیشد (Brihadranyaka)، کتهه اوپه نیشد (Katha)، چندو گیه اوپه نیشد (Chandogya)، تیتیریه اوپه نیشد (Taittiriya)، ایتَریه اوپه نیشد (Aitareya)، کوشی تکی اوپه نیشد (Kausi taki)، کنه اوپه نیشد (Kena)، کتهه اوپه نیشد (Katha)، ای شه اوپه نیشد (Isa)، شو تاشو تره اوپه نیشد (Shvetshvatara)، موند که اوپه نیشد (Mundaka)، پَرشَنه اوپه نیشد (Prashna)، مندو کیه اوپه نیشد (Mandukya).

با توجه به اینکه افراد مختلف، این آثار را در طول تقریباً پنج قرن در سراسر قاره هند به وجود آورده‌اند، انتظار نمی‌رود که به لحاظ شکل و محتوا کاملاً یکدست باشند و اندیشه واحدی را دنبال کنند؛ اما همه متون اوپنیشادی در مقام بسط و تبیین یک حقیقت کامل و منسجم درباره حقیقت غایی‌اند. اینکه همه چیز یکی و آن برهن است، «خود» یا آتمن نیز همان امر یکتا و همسان با آن است. این آموزه محوری اوپنیشادها، سنگ بنای اصلی فلسفه ودانته است.<sup>۱</sup>

اوپنیشادها در حقیقت در بردارنده شالوده فلسفی و عرفانی آیین هندو هستند و از آنجا که نقطه اوج دانش ودیی تلقی می‌شوند، به وکدنته<sup>۲</sup> یعنی «پایان وده» مشهور شده‌اند.

اوپنیشادها با دیده احترام به وده‌ها، نمی‌نگریستند؛ گرچه آنها را دارای اصل و منشأ الهی می‌دانستند؛ اما اعتقاد داشتند که آگاهی بر علوم ودیی، فروتر از معرفت حقیقی الهی است و آن را برای تحصیل نجات نهایی مؤثر نمی‌دانستند. اگر به فرایندی توجه کنیم که از ودها آغاز و به اوپنیشادها انجامید، می‌توانیم تحول اندیشه و تغییر تدریجی علایق از ظاهر به باطن و از عین به ذهن را مشاهده کنیم.

1. Suren Navlakha. Op. cit. pp. XXV VI.

2. Vedanta.

در اینجا ترس و حیرت از خدایان و جهان بیرون که به طور مشخص در سمیته (ودا در معنای خاص) انعکاس یافته است، جای خویش را به تأمل و توجه به معنا و اهمیت «خود» می‌دهد و «خود» انسانی مانند نشان و سر رشته‌ای از کل حقیقت، پدیدار می‌شود. در اینجا همه حقیقت و هستی را با همه عظمتش می‌توان در ژرفای «خود» جست، و این، همان سلوکی است که تعلیم اصلی اوپنیشادهاست.

اوپنیشادها می‌کوشند تا پیچیدگی‌ها و ظرافت‌های این سلوک درونی به ازلیت را با شیوه‌های مختلف و با تمثیل‌های گوناگون توصیف کنند. بر اساس تعلیم اوپنیشادها؛ برهن، حقیقت و درون ماست. خدایان و نیروهای مختلفی که در سرودهای ودایی مطرح شده‌اند نیز، همه در درون ما هستند. در اینجا قربانی‌های ودایی و آیین‌هایی که با آن انجام می‌شود تقریباً زاید و حتی بی‌معناست.<sup>۱</sup> اینجا راه رسیدن به مقصود از طریق کرمه یا اعمال آیینی نیست؛ بلکه از راه معرفت به «خود» است و قربانی حقیقی نیز قربانی کردن همه وجود خویش و رها کردن «من» (Sarramedha) است.<sup>۲</sup>

### مکاتب فلسفی هندوی

مکاتب فلسفی هندو از لحاظ اعتقاد و عدم اعتقاد به حجیت وده‌ها به دو دسته

تقسیم می‌شوند:

«مکاتب آستیک» که هم حجیت وده‌ها را می‌پذیرند و هم قائل به وجود خدا در عالم هستی‌اند و مکاتب «ناستیک» که اعتبار و حجیت وده‌ها را انکار می‌کنند و قائل به عدم وجود خدایند و مهم‌ترین این مکاتب، مکتب چاروکه، جین و بودیزم است. مکاتب آستیک، مکاتب ششگانه هندوئیسم‌اند که بر پایه مذهب هند، منعقد شده‌اند و دو به دو مکمل یکدیگرند. مفسران در این مکاتب، کوشیده‌اند از تعلیمات اوپه‌نیشدها پیروی کنند و میان این تعلیمات و متون ودئی، رابطه و توافقی قائل شوند، اگر چه این رابطه در اکثر موارد، باریک و سست به نظر می‌رسد.

۱. محمودی، «حکمت اوپنیشادی»، فصل‌نامه انجمن معارف اسلامی ایران، ش ۱، ص ۱۲۳.

2. Upanishads. Translated by Max Muller. P. XII.

مقصد نهایی مکتب‌های شش‌گانه هندو آن است که روح فردی (آتمن) با درک حقیقت به روح کلی (برهمن) پیوندند و شخص از تسلسل دوری تولد و مرگ و رنج بازپیدایی‌های مکرر نجات یابد. هر یک از مکاتب مزبور بنا بر رویه و نظریه خود، آدمی را به تزکیه نفس و رعایت اصول اخلاقی راهنمایی می‌کنند تا از این طریق به «برهمن» و عالم سرور برسد.<sup>۱</sup>

مکاتب فلسفی هندو عبارت‌اند از:

۱. نیایه درشنه<sup>۲</sup> (یا منطق)؛
۲. سانکھییه درشنه<sup>۳</sup> (جهان‌شناسی)؛
۳. یوگه درشنه<sup>۴</sup> (روان‌شناسی)؛
۴. پوروه می‌مانسا درشنه<sup>۵</sup> (اصالت صورت)؛
۵. وی شیشیکه درشنه<sup>۶</sup> (طبیعیات)؛
۶. ودانته درشنه<sup>۷</sup> (حکمت الهی).

### مکتب ودانته

مکتب ودانته که حکمت الهی نیز خوانده می‌شود، در میان شش مکتب فلسفی هندو، کامل‌ترین و متشجع‌ترین آنهاست. اساس این مکتب، کوشش برای ارائه تفسیری متین و مقبول از تعلیمات اوپه نیشدها به ویژه در باب «وحدت وجود» است.<sup>۸</sup> از میان متون مکتب ودانته، مهم‌ترین آنها برهمه سوتره است.<sup>۹</sup> این رساله، شامل ۵۵

۱. نائینی، هند در یک نگاه، ص ۶۳۳ و ۶۳۴.

2. Nyaya Darsana.

3. Sankhya Darsana.

4. Yoga Darsana.

5. Mimamsa Darsana.

6. Vaisesika Darsana.

7. Vedanta Darsana.

۸. داریوش شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۲، ص ۷۶۶.

۹. رادها کریشنال، تاریخ فلسفه شرق، ج ۱، ص ۴۷۷.

سوتره است که هر یک از دو یا سه کلمه ترکیب می‌یابد و فهم و درک مطالب آن، بسیار پیچیده و مشکل و فهم آن، محتاج تفسیر و تأویل است.<sup>۱</sup>

طبق سنت هندو، نگارنده آن، شخصی افسانه‌ای معروف به «بادریانه»<sup>۲</sup> بوده است که در سده پنجم ق.م می‌زیسته است. شیوه نگارش این اثر که رئوس مطالب را به اختصار و ایجاز هر چه تمام‌تر بیان می‌کند و آنها را به صورت معماهای لاینحل جلوه می‌دهد، از همان ایام ایجاب کرد که تعلقات و حواشی بسیاری بر آن بنگارند. همین ابهام باعث شد که بانیان و مفسرانی، «سوتره‌ها» را بنا به ذوق و مشرب شخصی و طبق سنت خودشان تعبیر کنند. حکم قطعی بر اینکه کدام یک از این تفاسیر، معرف سنت اصیل و تعلیمات شفاهی «سوتره‌ها» بوده است، از اشکالات حل‌نشده‌ی جهان‌شناسی هندی است.

قدر مسلم اینکه «برهمه سوتره» اساس کار مفسران شد و در قرون وسطی، آیین ودانته به صورت تشکیل یک مکتب فلسفی در آمد و پنج حکیم بزرگ آن را به پنج مکتب نظری انشعاب دادند.<sup>۳</sup> این پنج مکتب<sup>۴</sup> را بانیانی چون: شنکره، رامانوجه، نیم بارکه، مدهوه، والایه، بنیان نهادند. بین پنج حکیمی که «سوتره‌ها» را تفسیر کردند، شنکره، شهرت کم‌نظیری به دست آورد. این شهرت خیره‌کننده را هم باید بر شخصیت شگرف آن حکیم عظیم‌الشأن و هم به قدرت تجزیه و تحلیل، شیوه مجادله و مباحثه، سبک نگارش بدیع، کلام بلیغ و اندیشه دقیق آن استاد بزرگ نسبت داد. تأثیر فلسفه شنکره، آن‌چنان وسیع بوده است که هرگاه سخن از ودانته به میان آید، برای بسیاری، غرض، همان مکتب ودانته‌ای است که او ابداع کرده است.<sup>۵</sup>

۱. سید محمد رضا جلالی نائینی، هند در یک نگاه، ص ۷۱۴.

## 2. Badarayana.

۳. ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۲، ص ۷۶۸ و ۷۶۹.

۴. کلاد سترمایر در آخر کتاب خود به نام «Dictionary of Hinduism» ده مکتب ودانته‌ای را ذکر می‌کند؛ ولی به سبب اینکه به طور سنتی، پنج مکتب برجسته ودانته‌ای را نام می‌برند، نگارنده نیز پنج را پذیرفته است.

۵. ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۲، ص ۷۶۷.

## شنکره

اعتقاد شنکره آچاریه به یگانگی حقیقت، یکتاپرستی، همانندی محض آتمن و برهمن و اینکه آتمن (روح فردی) از برهمن (روح کلی عالم) جدا نیست و جهان وجود مستقل ندارد، بلکه وهم و خیال و مایای برهمن است، در تمام آثار مستقل شخصی او نمایان است.<sup>۱</sup> او در تألیفات خود، در اثبات وجود واقعی و مطلق (برهمن) که واحد و عاری از هرگونه تعین است، کوشید تا اثبات کند که در انسان، گوهر ارزشمندی به نام «آتمن» وجود دارد که عین «برهمن» است و این آتمن، واقعیت واقعی انسان است.

ذات مطلق و لایتناهی برهمن غیر قابل شناخت است؛ اما آن گاه که متعین به اسما و صفات می شود، ایشوره یا خدای عالم و عالمیان می شود. او از توهمی که نیروی مایا ایجاد می کند، سخن می گوید و سرانجام از جهلی صحبت می کند که انسان اسیر آن است (اویدیا) و تلاشی که باید برای کسب نجات و رستگاری و خلاصی از بند اویدیا انجام دهد.<sup>۲</sup>

شنکره اساس و محمل تغییر ناپذیر کلیه واقعیت‌های جهان را برهمن می دانست؛ یعنی اصل خنثایی که در بُعد تنزیهی و جنبه لایتناهی خود به هیچ صفتی موصوف نیست و آن را فقط به صفات سلبیه بیان می کند. برهمن که هستی صرف است، ورای تعینات ذهنی و عینی جهان، و معادل آتمن است، آتمن و برهمن، دو قطب واقعیت در عالم کبیر و صغیرند و به قول ودانته: «برهمن، واقعی است، جهان، فانی است، روح، همان آتمن است و بس.»

عالم بر برهمن اضافه شده است و اگر جمیع مظاهر و صور و محدودیت‌ها را از متن واقعیت برگیریم و انتزاع کنیم، آنچه می ماند، همان واقعیت مطلق است که باقی می ماند و به خودی خود می درخشد.<sup>۳</sup>

۱. همان، ج ۲، ص ۷۸۹.

2. Lorenzen, Sankara, P.65

۳. ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۲، ص ۷۸۳.



از نظر شنکره، این واقعیت مطلق، آتمن - برهمن است. آنها متفاوت و مجزا از هم نیستند؛ بلکه یکی‌اند و عین هم. آنها تنها دو جنبه از یک واقعیت‌اند که در ذهن ما به صورت دو مفهوم مجزا ظاهر می‌شوند؛ از این رو از نظر او نجات انسان از گردونه باز پیدایی‌های مکرر در پی بردن به یگانگی آتمن و برهمن است.<sup>۱</sup>

بسیاری از محققان هندو در بیان تفاوت آتمن و برهمن، معتقدند که آتمن، روح و برهمن، خداست؛ اما شنکره هرگز اصل جدایی آتمن و برهمن و نیز تکثر روح را نپذیرفت و عبارت مشهور اوپنیشادها: «آتمن عین برهمن است» را مبنای اندیشه خود قرار داد.<sup>۲</sup> آتمن، حاصل جمع کلیه ارواح شخصی نیست؛ بلکه جوهری وصف‌ناپذیر و مطلق است که نه فاعل و نه مفعول است و در بند خودآگاهی و انیت محصور نمی‌شود؛ بلکه ناظر مطلق و شاهدهی بی‌مانند و عین برهمن است.<sup>۳</sup>

اکنون با تأمل بیشتری به این آموزه‌ها در اوپنیشادها توجه می‌کنیم:

### برهمن یا حقیقت غایی

در اوپنیشادها برای اشاره به حقیقت غایی از واژه برهمن استفاده می‌شود که بعدها به واژه محوری فلسفه ودانته تبدیل شد. واژه برهمن (Brahman) از ریشه بریه (Brith) به معنای رویدن، بیرون جهیدن (شکفتن)، باز شدن و به معنای چیزی است که ازلی است و بی‌وقفه، رشد و رویش دارد. گویا این واژه در ابتدا به معنای «نماز و دعا» بوده است در این صورت با توجه به ریشه مذکور، مقصود از آن چیزی است که خود را در سخن رسا و شنیدنی ظاهر می‌سازد. معنای بعدی فلسفه برهمن در اوپنیشادها نیز به نوعی، تحول همین معناست؛ علت اولیه جهان یا آنچه به صورت طبیعت به عنوان یک کل شکفته شد.<sup>۴</sup>

۱. Chandradhar, Advanta Tradition in Indian philosophy, p.185.

۲. C. Heesterman, Brahman, Encyclopedia of Relligion, Vol. 2, p. 294, 295.

۳. ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۲، ص ۷۸۴.

4. Cf.Suren Navlakho.op.cit.I.XI. M. Hiriyanna, Outlines of Indian Philosophy.p.۵۴.

در اوپنیشادها برهمن به صورت‌های مختلف و گاه متعارض توصیف شده است. از یک سو حقیقت مطلق، بدون تغییر و جهت، موجود بنفسه و تنهاست و از سوی دیگر این جهان است؛ جهان پدیداری تغییر و کثرت: «آنچه اینجاست، همان است که آنجاست و آنچه آنجاست همان است که اینجاست. هر کسی که تفاوتی ببیند، از مرگی به مرگ دیگر می‌رود.»<sup>۱</sup>

در اوپنیشادها آمده است: «برهمن، حقیقت واحد ازلی و از عمق ازل است که همه کاینات، حیات می‌یابند. برهمن در باطن همه پدیده‌ها و در خارج از همه پدیده‌ها، ساکن است. او بزرگ‌تر از هر بزرگی است و بدون نفس و بدون ذهن است و قدرتی است که در تمام هستی منتشر است.»<sup>۲</sup>

در بریهد آرانیکه، یجنه والیکه، تعلیم می‌دهد: «برهمن، دیدنی نیست؛ ولی می‌بیند، شنیدنی نیست؛ ولی می‌شنود، فهمیدنی نیست؛ ولی می‌فهمد، شناختنی نیست؛ ولی می‌شناسد، به جز او بیننده‌ای، شنونده‌ای، فهمنده‌ای و داننده‌ای نیست.»<sup>۳</sup>

در مواردی، برهمن، حقیقتی است مطلق، نامشخص و برتر از هر گونه صفت و کیفیت و در مواردی دیگر، روح اعظم و وجود اعلی و متصف به جمیع صفات است. در موند که اوپه نیشدها می‌خوانیم: «برهمن، ذاتی است مطلق در مطلق‌ترین مطلق‌ها و مبرا از قید اطلاق که تغییرناپذیر است و تجزیه نمی‌گردد. او نور است و نورانیت همه روشنایی‌های عالم چون ماه و خورشید و ستاره و رعد و آتش، از اوست. او قبل از همه بوده و بعد از همه است. او در همه جا جاری است، بالا اوست، راست اوست، در پایین و چپ، اوست.»<sup>۴</sup>

1. Katha Up. ۲ ۱۱۰.

2. Publignandia, Rama krisna, Indian Philosophy, pp. 218, 220.

3. Commentary of sankara, The Brahadaranyaka upanisad, p. 220.

4. Date, V.H, Upanisads Retold, Vol. 2, p. 233.

به این ترتیب، حکمای اوپنیشادی، برهنه را ذات ماورایی و منزهی می‌دانند که تنها مدرک حواس ظاهری انسان نمی‌شود که حتی با تمرکز نیز نمی‌توان او را شناخت.

او ورای اندیشه تجربی است و از راه دانش برهانی نمی‌توان به وی دست یافت. او ذاتی خالصی است که هیچ‌گونه تفسیر ادراکی را به خود نمی‌پذیرد، تقسیم‌ناپذیر و تجزیه‌ناپذیر است، نه خود برونی است و نه باعلیت بیرونی، مشروط می‌شود. تعریف آن در حکم قلب ماهیت آن به عینیت است، ما حتی نمی‌توانیم بگوییم که واحد است؛ از این رو ارائه هر گونه تعریف از برهنه اعلی ناممکن است و عبارت مشهور «نه این، نه این: Neti Neti»<sup>۱</sup> تأکید دیگری است بر اینکه مطلقاً به تجربه در نمی‌آید.<sup>۲</sup>

ذات مطلق و لایزال را تنها می‌توان با سلب صفات بیان کرد، نه با اثبات صفات برای او. تنها می‌توانیم بگوییم او محدود نیست، متعین نیست، متناهی نیست، در مکان نیست، مقید به زمان نیست، حلول ندارد و...

از این رو اوپنیشادها برای تعریف ذات برهنه از واژه (Neti Neti) استفاده می‌کنند؛ چرا که نسبت دادن هر چیزی به او، وی را متعین می‌سازد و نفی هر کیفیت و نسبتی از او، تعالی و نامتناهی ذات را آشکار می‌سازد و اینکه از هر نسبتی، مبراست. به طور کلی دو گونه نگرش مونیستی یا وحدت وجودی در ارتباط با برهنه یا امر مطلق در اوپنیشادها قابل تشخیص است.<sup>۳</sup> نگرش کیهانی (Saprapaca) و نگرش غیر کیهانی (Nisrapaca).

بر اساس نگرش اول، برهنه، اصلی است کیهانی که ماهیتاً جامع و در بر گیرنده همه چیز است. بهترین توصیف از این نوع نگرش در چاندوگیه اوپنیشاد آمده است:

1. Brh. Up, ۱۷.۵. ۱۵.

2. تاریخ فلسفه شرق و غرب، ج ۱، ص ۲۸۰.

3. Cr. M. Hiriyanna, op. cit. pp. ۵۶ – ۶۰.

«آنکه همه کارها، همه خواسته‌ها، همه بوها، همه مزه‌ها، از او سرچشمه می‌گیرد. او همه این جهان را فرا گرفته است.»

سپس همسانی آن را با خود حقیقی فرد (آتمن) مطرح می‌کند: «او خود من در درون دل است، کوچک‌تر از دانه برنج، خردتر از دانه جو. او خود من در درون دل است، بزرگ‌تر از آسمان، بزرگ‌تر از همه این جهان.»<sup>۱</sup>

اما مطابق نگرش غیر کیهانی، برهمن، اصلی است جدای از همه چیز. در فرازی از بریهد آرنیکه اوپنیشاد<sup>۲</sup> این نگرش تجربی توضیح داده شده است: «فرزانگان آن را اکشره (Akshara = فناپذیر) می‌نامند. آن کلان نیست و خرد نیست، عریض نیست و طویل نیست، آن بدون سایه، بدون تاریکی، بدون هوا، بدون فضا، بدون ضمیمه، بدون بو، بدون مزه، بدون چشم، بدون گوش، بدون سخن،... درون و بیرون ندارد و چیزی او را نمی‌خورد و او چیزی را نمی‌خورد.»

در این باره، دیدگاه کیهانی را باید به صورت سلبی فهمید که معنای آن این می‌شود که جهان، بیرون از برهمن نیست و نگرش غیر کیهانی را باید به صورت اثباتی فهمید که در آن صورت به این معناست که برهمن، بیش از جهان است. جهانی جدای از برهمن وجود ندارد؛ اما نتیجه آن، این نیست که غیر حقیقی است؛ زیرا اساس و شالوده آن در برهمن است. برهمن نیز عدم نیست؛ زیرا تعیین‌کننده جهان است؛ بنابراین نمی‌تواند نیستی باشد. به هر صورت، دیدگاه کیهانی بر حلول و درون بودن برهمن تأکید دارد و نگرش غیر کیهانی بر تعالی و تنزه.<sup>۳</sup>

با توجه به ماهیت ادراک‌ناپذیر برهمن، فرزنانگان اوپنیشادی در تبیین او و پاسخ به پرسش‌های مربوط به او روش‌های متفاوتی در پیش گرفته‌اند. فرجام پرسش و پاسخ‌ها در بسیاری از موارد به پاسخ‌های سلبی منتهی می‌شود و گاه سکوت به عنوان

1.Ch. Up, ۳. ۱۴.

2.Brh. Up, ۳. ۸.

3. Cf. M. Hiriyanna, op. cit, ۶۱ ۲.

بهترین پاسخ در بیان ماهیت برهمن انتخاب شده است<sup>۱</sup> و در مواردی نیز پاسخ‌های تردید آمیز (ممکن است چنین باشد، ممکن است چنین نباشد) جوابی مناسب برای ابزار دست نیافتنی بودن او تشخیص داده شده است. استفاده از نمادها از دیگر روش‌های به کار رفته برای اشاره به حقیقت غایی است؛ مشهورترین و مهم‌ترین این نمادها عبارت‌اند از: اوم (Aum=Om) - که از سه حرف متفاوت تشکیل شده است و هر کدام به یکی از حالات سه گانه ما (بیداری، رؤیا و خواب عمیق بدون رویا) اشاره دارند.<sup>۲</sup>

ذکر فراز آغازین ماندوکیه اوپنیشاد در این باره مناسب می‌نماید: «اوم، این هجا همه چیزهایی است که وجود دارد. معنای این سخن، این است که اوم همه چیزهایی است که اکنون وجود دارد، همه چیزهایی که در گذشته وجود داشته و همه آنچه در آینده وجود خواهند داشت و هر آنچه دیگر فراسوی این سه وجود دارد. همه آنچه ما می‌بینیم [یعنی جهان بیرون] برهمن است و همه آنچه ما نمی‌بینیم [یعنی خود درون] برهمن است.»

از دیدگاه شنکره، ذات مطلق برهمن، «احدیت» نامیده می‌شود - یعنی مطلق وجود، حقیقت واحد است - نه خدا. او در متعالی‌ترین مرتبه خود، نه اسم دارد و نه صفت، هیچ نسبت و کیفیتی نمی‌پذیرد و تعریف او و نسبت دادن صفات و کیفیات به او کار سست‌اندیشان است. این ذات مطلق مجرد را هرگز نمی‌توان شناخت. او نامتعیین است؛ از این رو تعین نمی‌پذیرد، او را نمی‌توان به چیزی مانند کرد و هیچ چیز به او مانند نیست،<sup>۳</sup> او شبیه هیچ یک از موجودات عالم نیست؛ ولی وجود تمامی موجودات عالم از اوست، همه چیز از او هستی یافته و عاقبت، همه هستی‌ها به سوی او باز می‌گرد، سر منشأ وجود است، وجود واقعی، اوست و آنچه در عالم تجربی، وجود می‌یابند، در واقع وجودهای نسبی‌اند که از افاضه فیض وجود مطلق، وجود

1. Sankara, Brahma, Sutra – Bhasya (= S. B). III. ۲. ۱۷.
2. cf. suren Navlakha.op.cit.pp.XX – XXX.
- 3.Srinivasa, The Philosophy of Vedanta Sutra, p. 201.

یافته‌اند. وجود آنها واقعی نیست، سایه است وهمی و خیالی است و بدون وجود مطلق، هیچ‌اند.

شنکره می‌نویسد: «فراسوی تضادها - بی‌ثباتی‌ها، تغییرات کلی و جزئی، نسبی و مطلق، متناهی و نامتناهی، تنها یک واقعیت موجود است و آن وجود مطلق برهمن است.»<sup>۱</sup>

برای سخن گفتن از این وجود مطلق و بیان تمایز وجود او و جهان تجربی و پدیده‌های نسبی آن، اوپه نیشدها ناگزیر برای او سه صفت لحاظ می‌کنند و او را به این صفات می‌شناسند؛ اما اذعان می‌دارند که این صفات، ذاتی وجود اویند و از بیرون به ذات الحاق نشده‌اند. این صفات، عبارت‌اند از: وجود مطلق (Sat)، شعور محض (Cit) و سعادت محض (Ananda). از دید اوپنیشادها، این صفات در واقع «یکی» اند و «سه» ای وجود ندارد. این صفات، وجوه متفاوت برهمن نیستند؛ بلکه صفات ذاتی اویند؛ به این معنا که برهمن، وجود مطلق است، آگاهی محض و سعادت سرمدی و جاویدان است.<sup>۲</sup>

اهم صفات سلبی، صفت «Sat» یعنی هستی محض است. اوپه نیشدها برای اثبات مطلقیت وجود و محض وجود واحد، برای برهمن، او را «Asat» می‌نامند. معنای تحت‌اللفظی «Asat» یعنی عدم ولی شنکره در شرح خود می‌نویسد:

«منظور اوپنیشادها از کاربرد این صفت برای ذات برهمن، این است که برهمن، فراتر از هستی محض است، او موجود مطلق نیست، وی مطلق وجود است و وجود عین اوست، نه صفت برای او؛ از این رو اوپنیشادها با به کارگیری صفات سلبی برای برهمن، صفات را از ذات او نفی کرده‌اند، به طوری که به اطلاق ذات هیچ‌گونه خدشه‌ای وارد نشود و نیز با نفی این صفات، او را به عنوان عین مطلق صفات معرفی می‌کنند.

1. Indian Philosophy, p.554.

2. Hiriyanna, Outlines of Indian Philosophy, p. 307.

(Asat) به معنای نیستی و عدمی است که قبل از هست شدن عالم، وجود داشت و از این عدم، هستی در عالم و مظاهر آن، جریان یافت و این نیستی که تأکیدی بر هستی مطلق و ازلی ذات برهمن است و نیستی، تأکیدی بر هستی محض و نامتعیین و نامحدود اوست و نیز اینکه اوپنیشادها می‌گویند که برهمن «Acit» است.

منظور از اچیت این نیست که برهمن، آگاه نیست، برهمن، عین شعور و آگاهی است؛ از این رو با واژه «Acit» صفت آگاهی و شعور را از آن نفی می‌کنند و نیز اینکه می‌گویند برهمن «Ananda» است؛ به این معنا که برهمن سعادت‌مند نیست. او عین سعادت است و این گونه صفت سعادت را از او سلب می‌کنند و به این طریق، عینیت سعادت و ذات را بیان می‌کنند که برهمن، عین سعادت است.

تعریف شنکره از صفت «سچیداننده» برهمن بر این اصول مبتنی است که برهمن «وجود مطلق» (Sat) است؛ وجودی که اساس و شالوده تمام فاعل و مفعولات عالم است. همین اندیشه، مبنای تفکر وحدت وجودی مکتب ودانته شد. برهمن، وجود مطلق نامتناهی است که وجودهای دیگر مجزا از واقعیت ندارند، خیالی و نسبی‌اند؛ اما در عین حال پرتو و تجلی‌هایی از وجود اویند. «آگاهی محض» (Cit) نیز در ادویته ودانته بر نظم اخلاقی دلالت دارد، شعور شاهدهی همیشگی در وجود ماست. شناخت و تجربه برهمن تنها از طریق اشراق امکان‌پذیر است و اشراق نیز در سایه آگاهی رخ می‌دهد و این مرحله‌ای از سعادت واقعی است.

«سعادت» (Ananda) نیز بر اخلاق و فضیلت و دستورالعمل‌های آن صحه می‌گذارد؛ بدین معنا که تجربه برهمن، سعادت است که تمام سرورهای فانی و گذرا در شعاع شکوه بی‌مانند آن سرور سرمدی، رنگ می‌بازند.

از این رو در فلسفه پدیدارشناسی شنکره، برهمن به عنوان کمال وجود تعریف می‌شود که آگاهی می‌بخشد و اشراق که از پس آن، انسان به سعادت سرمدی دست می‌یابد؛ اما شنکره چون اوپنیشادها تأکید می‌کند که برهمن «سچیداننده» نیست، برهمن متعالی‌تر از این صفات است، این صفات با تمام تلاشی که در بیان مطلقیت

برهمن دارند؛ ولی هنوز محدودند و برهمن با این صفات محدود کننده نه به خوبی تعریف می‌شود و نه محدود می‌شود.

شنکره این صفات را ذاتی برهمن می‌داند. اینها اعراضی نیستند که برهمن بر آنان دست یافته باشد؛ اما با این صفات ذاتی نیز تعریف نمی‌شود، آن ذات متعالی فراتر از نسبت و صفت تعریف است. «سچیداننده» تنها نمادی از برهمن و در عین حال بهترین توصیف برای بیان ماهیت برهمن است که ذهن بشر برای درک ماهیت برهمن، آن را بیان می‌دارد؛ در حالی که ماهیت واقعی ذات مطلق فراتر از آن است.»<sup>۱</sup>

شنکره می‌گوید: «از همین رو در محاوره قدما و متون "مقدس هندو"، "آئنده" با پسوند مایا (آئنده مایا) همراه است. مایا به معنای فریب نظر است؛ پس حتی این صفات که به ذات احدیت نسبت داده می‌شود، مجازی است، در نهایت برداشت عارف است، سراب است، فریب خیال است. او فراسوی همه اینان قرار دارد، توصیف ما از ذات او واقعی نیست؛ بلکه سایه این ذات مطلق است که در حالات کشف و شهود، عارف آن را می‌بیند.»<sup>۲</sup>

#### آتمن یا خود حقیقی

در مکتب ودانته بعد از آنکه از واقعیت مطلق (برهمن) صحبت می‌شود، مفهوم مترادفی به نام «آتمن» با آن همراه می‌شود. عبارات حیرت‌انگیزی چون: تو همانی (Tat Tuam esi) و آتمن همان برهمن است (Ayam atma brahma) به کرات در اوپنیشادها دیده شده است.

این عبارات، متفکران ودانته‌ای را واداشت تا در باره آتمن تحقیق کرده، در باره رابطه آن با برهمن بیندیشند و در تفاسیر خود بر این عبارات به مفهوم واقعی آتمن و رابطه آن با برهمن، به کنه واقعیت مورد نظر در اندیشه حکیمان اوپنیشادی پی ببرند.

1. Deutsch, Advaita Vedanta, pp. ۹, ۱۰.

۲. Charavarthi, Advaita Epistemology & Metaphysics, p. ۹۰.



آتمن در ریگ ودا (X. ۱۶) به معنای نفس یا جوهر حیاتی به کار رفته است.<sup>۱</sup> متداول ترین معنای آتمن را روح و نفس یا خود دانسته‌اند.<sup>۲</sup> غالباً نیز همین معنا را به عنوان معنای اصلی آن ترجیح داده‌اند اوپنیشادها نیز «آتمن» را به معنای ذات و واقعیت درونی انسان به علاوه تمام موجودات تعبیر کردند. به هر صورت این واژه، بعدها در دو معنا به کار رفته است: یکی به معنای خود باطنی شخص و یا ژرف‌ترین و نهفته‌ترین جنبه وجودی انسان که حقیقت حقیقی او را تشکیل می‌دهد. دیگری به معنای برهمن یا حقیقت غایی و خود کیهانی که البته بر اساس تعلیم اوپنیشادها، این دو در حقیقت یکی‌اند.

موضوع بحث ما در این بخش آتمن، به عنوان خود اصلی فرد است. در اوپنیشادها دو صورت از «خود» مطرح است: یکی خود مجسم و محسوس که فعالیت می‌کند و دارای احساسات، رنج، لذت و تغییر است که به آن جیوه (Jiva) اطلاق می‌شود و همین، شخصیت ظاهری انسان است و دیگر، آن خود حقیقی انسان که جوهره و اساس انسان را تشکیل می‌دهد و در عین حال نامحسوس، بدون تغییر و فارغ از رنج، انفعال، پیری و... است که همان آتمن است. در واقع جیوه، همان آتمن است که با ضمایم مادی و امور جسمانی در آمیخته و اگر آن را از این امور پیراسته سازیم آنچه می‌ماند آتمن است.<sup>۳</sup>

نکته اصلی در باره آتمن که در اوپنیشادها بدان توجه شده است، چیستی آتمن یا خود حقیقی انسان است که اوپنیشادهای مختلف در قالب تشبیه و تمثیل به توضیح ماهیت آن پرداخته‌اند و مشهورترین آنها در اوپنیشادهای چاندوگیه، ماندوکیه و تیتیره مطرح شده است.

1. Radha krishnan. Indian philosophy. vol. 1. p. ۱۵۱.

2. Brahman, Encyclopedia of Religion & Ethics by Hastings, P. 797.

۳. محمودی، «حکمت اوپنیشادی»، فصل‌نامه انجمن معارف اسلامی ایران، ص ۱۲۹.

بر اساس تئوریه اوپنیشاد «خود» انسان چند لایه است و از پوسته‌ها و غلاف‌های متعددی تشکیل شده است که بر حسب هر کدام از اینها «خود»، نام خاصی پیدا می‌کند.

پنجمین غلاف یا لایه از این لایه‌ها که از رویه به ژرفا و یا از محسوس به نامحسوس و از کثیف به لطیف تداوم دارد، خودِ ناب و حقیقی است که در برگیرنده همه است. این غلاف‌ها به ترتیب عبارت‌اند از:

قشر جسمانی یا زمینی انسان یا انمیه (Annamaya)، نَفَس حیوانی یا حیاتی یا پُرانمیه آتمن (Pranamaya Atman)، قشر ذهنی و یا پوسته متشکل از خواست و اراده مَنومیه آتمن (Manomaya Atman)، قشر متشکل از شعور و آگاهی یا ویجناهِ میه آتمن (Atman Vijnanamaya)، سرانجام جوهره اصلی و نهایی که بهجت و سرور محض است آنده میه آتمن (Anandamaya atman).<sup>۱</sup>

پیام اصلی و عملی اوپنیشادها این است که انسان در این لایه‌ها و قشرهای گوناگون وجودش، خودِ حقیقی خود را که وجود ناب (ست = Sat)، آگاهی ناب (چیت = Cit) و بهجتِ ناب (آنده = Ananda) است گم نکند و آن را با لایه‌های رویین و محسوس، به ویژه خود جسمانی اشتباه نگیرد.

این مسئله در فراز مشهوری از چاندوگیه اوپنیشاد<sup>۲</sup> به گونه‌ای دیگر مطرح شده است. در این دو اوپنیشاد که هر دو یک مضمون را، اما اولی با تفصیل و دومی به اختصار، مطرح ساخته‌اند، با اشاره به «خود» در حالت‌های مختلف بیداری، رؤیا، خواب عمیق بدون رؤیا و حالت چهارمی که «توریه» نامیده می‌شود، مراحل وجود آدمی تا خود حقیقی را - که در حالت توریه متجلی می‌شود - تبیین می‌کنند.

آتمن، سفیر برهمن در مملکت وجود انسان است. بر حسب اوپنیشادها در بحبوحه تغییر و فنا که آدمی دستخوش آن است، آتمن او آسیب‌ناپذیر است. همین آتمن است که تداوم هستی را در مراحل مختلف زندگی (طفولیت، جوانی و پیری) و

1. cf. s. Dasgupta. op. cit. pp. ۴۵ - ۴۶.

2. ch. up. VIII. ۷-۱۲.

در حالات مختلف (بیداری، رؤیا، خواب عمیق) و در حیات و احتضار و پس از مرگ و زایش‌های مجدد تضمین می‌کند.<sup>۱</sup>

در اوپنیشدها آمده است: «ذات درونی فرد به همان اندازه ذات بیرونی عالم اهمیت دارد و نمی‌توان آنها را جدا از هم تصور کرد. برهمن، ذات عالم است و آتمن، ذات فردی. ذات فردی منفرد و مجزا نیست؛ بلکه خود ذات کلی عالم یعنی برهمن است.»<sup>۲</sup>

در بریهدآرانیکه، یجنه والیکه در توضیح مفهوم آتمن به همسرش ماتیریی، چنین تعلیم می‌دهد: «چنان که یک حبه نمک آن گاه که در آب انداخته می‌شود، در آن حل می‌شود و قابل انفکاک از آن نیست؛ اما چنان که آب را بجشیم، طعم نمک می‌دهد. عزیز من! خود فردی نیز حل شده در آگاهی ابدی نامتناهی و متعالی است، فردیت پدید آمده از خود (آتمن) با درخشش روشنایی خود کلی (برهمن) محو می‌شود.»<sup>۳</sup>

وقتی ماتیریی از اسرار آتمن پرسید، پاسخ داد: «آتمن در ذات همه موجودات وجود دارد و به هر یک از ذوات هستی، واقعیتی کامل و مجزا بخشیده است، در هنگام مرگ، آتمن فردیت خود از دست داده و در منبع خویش، آتمن کلی عالم، ادغام و مستهلک می‌شود؛ از این رو این آتمن کلی است که برای آتمن فردی ارزش خلق می‌کند.»<sup>۴</sup>

در چندوکیه اوپنیشاد آمده است: «آن خود من است، درون قلب، کوچک‌تر از یک دانه برنج یا یک دانه جو، یا یک دانه خردل یا یک دانه ارزن یا مغز درون یک دانه ارزن. آن خود درون قلب است، بزرگ‌تر از زمین، بزرگ‌تر از آسمان‌ها، بزرگ‌تر از بهشت‌ها و بزرگ‌تر از همه جهان. آن خود من درون قلب است، آن برهمن است، آن خود حقیقی، واقعیت غایی است.»

1. A Source Book in Indian Philosophy, p. 542.

2. Outlines of Indian Philosophy.

3. Commentary of Sankara Carya, The Brahadaranyaka Upanisad, p. 246.

4. Ibid, p. 24.

باز در همین اوپنیشاد آمده است: «این وجود مطلق (ست) است که جوهر لطیف و حقیقت باطنی همه موجودات عالم است. آن حق، آن آتمن است و تو آن هستی. آتمن، داخل در موجودات نیست؛ بلکه حامل موجودات است و در عین حال موجودات، خارج از آتمن نیستند.»<sup>۱</sup>

در بریهد آرنیکه آمده است: «نفس یا خود، جای همه آن اموری است که می توان در وی جستجو کرد.»

بنابراین عبارات اوپه نیشدها، عبارات آتمن و برهمن را نه تنها همانند محض بلکه یکی گرفته و گفته اند که آتمن، همان برهمن است.

آتمن، روح جهان است که همه عوالم، تجلی اوست. این آتمن - برهمن، در حفرة دل ساکن است و بسان خورشید نامحدودی که در کوزه های آب منعکس و در قالب این کوزه ها محدود می شود، در ابدان مختلف وابسته به جسم مبدل به جیوه (خود فردی) می شود؛ اما در صورت مجرد خود، آتمن چون برهمن، روح کلی عالم است.

در چندو گیه اوپنیشاد در باره یگانگی آتمن و برهمن آمده است: «در اول، این هستی که یکی است و دومی ندارد، وجود داشت، از این نیستی (Asat)، هستی (Sat) پدید آمد. این هستی که جوهر لطیف است و حقیقت باطنی همه موجودات عالم، (Tad) حق است. آن آتمن است و تو آن هستی.»<sup>۲</sup>

به عبارتی آتمن، حقیقت باطنی انسان است و برهمن، منشأ اصل عالم. این دو یکی هستند و آنچه بر اثر تعینات ناشی از جهل فردی (اویدیا) که همچون قشر و غباری بر این دو آینه تمام نمای حقیقی واحد اضافه می شود، سراب و جادوی جهانی مایا (خیال) است. این است که هر کس به معرفت برهمن برسد، خود برهمن می شود.<sup>۳</sup>

1. Commentary of Sankaracarya, Chandogya Upanisad, p. ۲۱۳, ۲۹۵.

۲. ادیان و مکتب های فلسفی هند، ج ۲، ص ۸۰۹.

۳. همان، ج ۲، ص ۸۱۰.

مطابق تفسیر شنکره نیز، برهمن = آتمن، حقیقت متعالی جاری در تمام ذوات هستی است. این حقیقت غایی هم متعالی و هم در عین حال، درونی و ذاتی است. برهمن، مستقل از عالم به عنوان سرمنشأ و جوهر آن وجود دارد. در این معنا، برهمن، امری متعالی دانسته شده است؛ اما در عین حال، او ذاتی و درونی تمام کائنات عالم است و در همه چیز و همه جا حتی تا نوک ناخن انگشتان نیز وجود دارد.<sup>۱</sup> به این ترتیب بین روح فردی (آتمن) و روح کلی عالم (برهمن) همانندی محض وجود دارد.

### عینیت آتمن و برهمن یا خود و خدا

همسانی و عینیت آتمن با برهمن، مهم‌ترین آموزه اوپنیشادها است که با دو آموزه پیشین، پیوندی نزدیک دارد و به اعتقاد برخی، مهم‌ترین تحول در کل تاریخ اندیشه هندی است<sup>۲</sup> که در ضمن مباحث پیشین و در فرازهایی که از اوپنیشادها نقل شد، اشارات مکرری به آن وجود داشت. این آموزه در یک کلام چنین خلاصه می‌شود: «خود حقیقی انسان همان خداست» و یا «آتمن همان برهمن است»، در مَهاواکیه‌ها (Mahavakya) یا جملات بزرگ و مهم اوپنیشادها، از قبیل «آن تو هستی»، «من برهمن هستم» و یا در معادله «برهمن = آتمن» به صراحت بیان شده است. بر اساس این آموزه، «خود، همان خداست که در نتیجه آمیختن با ناخود یا ضمایم مادی، حقیقت الهی خود را فراموش کرده است. درک این همسانی و همانی، نقطه اوج معرفت و غایت سلوک فرزنانگان هندی است و این مهم، با معرفت به خود که در حقیقت، همان معرفت به برهمن است، حاصل می‌شود، همان که «در درون دل است و از دانه‌ای برنج و یا بذر جوی کوچک‌تر... و [در عین حال] از زمین... و آسمان... و همه جهان بزرگ‌تر است.»<sup>۳</sup>

1. Indian Religions, The Spritual Traditions of South Asia, p. 72.
2. M. Hirianna, op.cit.p.۵۸.
3. Ch.Up.3.14 1-4.

درک خود یعنی درک سه ویژگی ذاتی خود، یعنی هستی محض، آگاهی محض و بهجت محض که در حقیقت، سه ویژگی ذاتی برهمن است. کسی که به چنین آگاهی به خود نایل شد، همان گونه که در ماندوکیه اوپنیشاد و سایر اوپنیشادها بدان تصریح شده «خود او در خود متعال محو می شود»؛<sup>۱</sup> چنان که گفته اند: «گر به خود آیی به خدایی رسی!»

نتیجه همسانی آتمن و برهمن، حضور الهی در ذات انسان است. این میل به شناخت برهمن که در ما وجود دارد از همان حضور ناشی می شود و اگر چنان نبود، چنین خواستی نیز در ما نبود و توانایی ما بر چنان شناختی نیز محصول همین حضور است. اگر ما در شناخت برهمن توفیقی می یابیم بدان دلیل است که برهمن در ما به خود آگاه می شود. به همین دلیل است که برهمن را که در روح انسان جای دارد تنها از طریق تجربه روحانی و نه به وسیله منطق می توان شناخت. درک او هنگامی میسر می شود که تجربه کننده، تجربه و موضوع تجربه، در یک کل واحد در هم آمیزند و حجاب هایی که شناسایی و موضوع شناسایی و یا ذهن و عین را از هم جدا می کنند، کنار روند و در آن صورت در یک تجلی ناشناختی و توصیف ناشدنی «حقیقت حقیقی»<sup>۲</sup> مکشوف می شود.<sup>۳</sup>

شنکره نیز به پیروی از اوپه نیشدها، نفس را آتمن می نامد و معتقد است که «وجود مطلق (Sat) جوهر لطیف و حقیقت باطنی، همه توست و تو نیز آن هستی.»<sup>۴</sup> شنکره می نویسد: «آتمن، عین برهمن است؛ از این رو شناسنده آتمن، خود برهمن می شود؛ پس آن کس که خود را شناخت و پرده جهلی را که اویدیا ایجاد

۱. محمودی، «حکمت اوپنیشادی»، فصل نامه انجمن معارف اسلامی ایران، ص ۱۲۳.

2. Br.Up.۲.۳.۶.

3. Cf.Suren Navlakho.op.cit.pp.XXI.

4. Commentary of sankaracarya, Chandogya Uponisad, p.۲۱۳.

کرده تا او را برهنه مهجور کند، کناری بزند و درمی یابد که او (آتمن) عین برهنه است.<sup>۱</sup>

در نصوص قرآنی و احادیث شریفه صحیحه، آنچه مطرح است، وحدت، وحدانیت، واحدیت، احدیت، یگانگی، یکتایی ذات یگانه، یکتا، بی مثل و شبه و نظیر، بی مصاحب و بی شریک و بی ضدّ و ندّ بودن خداوند حی قیوم متعال است.

بر حسب این نصوص، هیچ یک از اشیا و مخلوقات، مثل و شبیه او نیستند و همه غیر اویند و او غیر همه است. وی صاحب همه صفات کمالیه و اسمای حسنی است. توحید، نفی شریک، کفو و همتا برای اوست و اثبات غیر او و عقیده به وجود و تحقق غیر او، مستلزم اثبات کفو، همتا و شریک برای او نیست.

خداوند از شبهه، شریک و نظیر، منزّه و مبراست؛ چه غیر او باشد یا نباشد؛ زیرا هر چه و هر کس باشد مخلوق، مصنوع، مربوب و مرزوق او و محتاج به وی و آیه اوست. تعدد، تکثر، ترکیب، حدوث، فنا، موت و زوال، همه، اوصاف غیر اوست و او با هیچ یک از صاحبان این اوصاف، اتحاد ندارد و در چیزی حالّ و چیزی در او حلول ندارد و اشیا از او مثل امواج از دریا یا نور از شمس یا حرف از حبر، ولادت و وجود نیافته اند. وی خالق همه است و همه مخلوق اویند. توحیدی که باید به آن اعتقاد داشت مفاد «لیس کمثله شیء» است؛ نه «لیس شیء غیره» و «لا شیء غیره».

این جمله کامله، وافی هدایت قرآنی «لیس کمثله شیء» علاوه بر اینکه بر نفی شیئی مثل او دلالت دارد بر وجود شیء «لیس مثله» نیز دلالت دارد، و گرنه نفی شیء مثل او و «لیس کمثله شیء» صادق نمی شود و مثل «لیس مثله» (به لیس تامه) یا «لیس کمثله» نیست که صدق آن اعم از این است که مثل موضوع داشته باشد و یا موضوع نداشته باشد در هر دو صورت قضیه صادق است.

بدیهی است اگر توحید «لا شیء غیره» و «لیس شیء غیره» و به اصطلاح قائل به وحدت وجود «لیس فی الدار غیره دیار» بود، در حالی که «لیس کمثله شیء» هم بر نفی شیئی مثل او دلالت دارد و هم اثبات غیر مثل از آن استفاده می شود.

1. Ibid.

یعنی استفاده می‌شود که «ما هو غیره لیس مثله» یعنی آنچه غیر اوست مثل او نیست، نه اینکه گیری که نیست مثل او نیست؛ اگر چه این «لیس مثله» نیز مفهومی «لا شیء غیره» نیست. این جمله‌ها «لیس کمثله شیء» و «یا ما هو غیره لیس مثله» و «لا شیء مثله» و «لا شریک له» همه به طور مطابقی بر توحید و نفی مثل و شریک دلالت دارند؛ اما «لیس شیء غیره» و «لیس فی الدار غیره دیار» به طور مطابقی بر نفی غیر دلالت دارند و به طور التزامی و از باب سالبه به انتفای موضوع، نفی شریک و نفی مثل، از آن استفاده می‌شود و چنان که گفتیم اگر توحید، نفی غیر باشد، تعبیر از آن به جمله‌ای که ظاهر در نفی مثل و نفی شریک است جایز نیست و خلاف فصاحت و بلاغت است.

اگر مراد از کثرتی که بعضی از آن به کثرت وجود و موجود تعبیر می‌کنند، جدایی و مغایرت بین خدا و اشیای دیگر و حقیقت خالق و حقیقت مخلوق باشد، این غیریت و بینونت و کثرت، ثابت است و عقیده به آن، خلاف توحید قرآن نیست؛ بلکه «عین مستفاده من النصوص» است. از آیات قرآن مجید از «بسمله» سوره مبارکه فاتحه کتاب تا کلمه «والناس» سوره شریفه ناس همه بر این کثرت و تغایر دلالت دارند و این، توحید اسلام، توحید قرآن و توحید انبیاست که سلب و نفی تحقق و وجود از غیر خدا در آن ملحوظ نیست.

اگر این کثرت و تغایر بنا بر قول به اصالت وجود و اشتراک همه موجودات در حقیقت وجود با تمایز وجود خالق از مخلوق و مغایرت آنها از یکدیگر بگویند اگر چه قول به کثرت مصادیق وجود و موجود است؛ ولی بنا بر اینکه وجود خالق غیر از مخلوقات و واحد، فرد، یگانه و بی نظیر است با توحید و یگانگی وجود مستقل و غیر وابسته به وجود دیگر منافات ندارد؛ ولی از جمله نواقص و معایب این قول، آن است که اولاً: قول به وحدتِ سنخیه وجود است که بنا بر این خدا و سایر موجودات در حقیقت کنه و ذات که وجود است با هم مشارکت می‌یابند و اطلاق وجود بر آنها مقول به تشکیک و بر همه حسب مراتب صادق می‌شود و در این حد، مثل و شبیه



برای خدا اثبات شده است که با همه (لیس کمثله شیء) به قول مطلق و با تفرد و یکتایی او در حقیقت ذات منافات دارد.

ثانیاً: برای خدا تعیین کنه شده است؛ هر چند گفته شود که معرفت کنه وجود نیز محال است. علاوه بر اینکه در این جهت عدم امکان معرفت وجود، موجودات دیگر نیز با خدا شریک می‌شوند؛ ولی این معنای دوم به معنای اول - که گفتیم مستفاد از نصوص و عرفان مستقیم و صحیح توحیدی است - از معانی دیگر وحدت وجود - که بعضی به اصطلاح عرفا گفته‌اند - اقرب و کم‌نقص‌تر است و به هر حال، توحید با کثرت وجود و موجود به این معنا که وجود خالق و مخلوق غیر از هم‌اند تنافی ندارد؛ اما باز هم خدا در حقیقت ذاتش متفرد شناخته نمی‌شود و غیر او نیز با وی در حقیقت ذات شریک می‌شود و به توحید مطلق و ناب و نفی شریک در هر باب نمی‌رسد.

اما معانی دیگر، مثل وحدت وجود و موجود به این معنا که کثرات را ثانی ما یراه الاحوال و باطل و غیر واقعی بدانند اگر به این معنا بگویند که همه و هر چه هست را واحد بگویند که کثرت آنها (نه حقیقت ذات آنها) وهمی و پنداری باشد، کفر محض و مخالف صریح آیات قرآن کریم است.<sup>۱</sup>

اگر این سخن به این معنا باشد که با وجود ذات اقدس الهی چیزی را نباید دید و به حساب آورد و به شمار آوردن اشیا و مرئی شدن آنها در جنب وجود خدا، مثل

---

۱. اینان می‌گویند: واجب‌الوجود، وجود صرف است و با تعیین و شکل‌پذیری و خروج از حالت اطلاق به صورت کاینات دیگر درآمده است و در نتیجه، مخلوقات، همان ذات باری‌اند و تفاوتی بین خالق و مخلوق نیست، مگر به اطلاق و تقیید. این معنا در کلمات یونانیان و صوفیان هند و پارسیان قدیم گفته شده است. ابن عربی از عرفای اصطلاحی اهل سنت می‌گوید: «و اذا شهدناه شهدنا نفوسنا و اذا شهدنا شهد نفسه ای ذاته التي تعینت و ظهرت فی صورنا» و هم از او نقل شده است که می‌گوید: «فکل ما تدرکه فهو وجود الحق فی اعیان الممكنات فالعالم متوهم ماله وجود حقیقی و هذا معنی الخیال» و هم می‌گوید: «سبحان من اظهر الاشیاء و هو عینها» و می‌گوید: «فما عبد غیر الله فی کل معبود اذ لاغیر فی الوجود» و از قیصری نقل شده است که می‌گوید: «ان لكل شیء جمادا كان او حیوانا حیاة و علما و نطقاً و ارادة و غیرها مما یلزم الذات الالهیة لانها هی الظاهرة به صورة الحمار و الحیوان» و دیگران و حتی شرع‌ای آنها از این مقوله گفته‌اند. قضاوت در مخالفت صریح این رأی و مذهب، با اسلام و قرآن با خود خواننده است.

مرئی شدن ذره در آفتاب عالمتاب و به حساب آوردن اتم در مقابل منظومه‌ها و کهکشان‌ها و از آن هم کمتر و کمتر و کمتر است و این مثال‌ها که ما می‌زنیم در بیان نسبت بین خالق، مخلوق، خدا و ماسوی الله، همه ناقص است و آنکه چشمش از کهکشان‌ها پر است ذره و اتم را نمی‌بیند؛ اگر به این معنا وحدت وجود و موجود بگویند اشکالی ندارد؛ چون غیر او را کمتر از آن می‌بینند که با وی به حساب آیند.

بیان دیگری که در این باب گفته‌اند وحدت وجود و کثرت موجود<sup>۱</sup> است؛ به این معنا که وجود را واحد و یگانه بدانند که همان وجود حضرت باری تعالی است و

۱. بنا به نقل آقا میرزا مهدی آشتیانی در تعلیقه‌ای که به شرح منظومه نوشته است حکیم سبزواری در حاشیه اسفار چنین گفته است: «در وحدت وجود و کثرت آن، چهار قول است: اول: قول قائلان به کثرت وجود و موجود است با قول به وحدت واجب و عدم اشتراک چیزی با او در صفت وجوب وجود؛ دوم: قول به وحدت وجود و کثرت موجود است به معنای منسوب به وجود؛ سوم: قول به وحدت وجود و موجود است و چهارم: قول به وحدت وجود در عین کثرت موجود و عکس آن. مرحوم فاضل آملی (ره) در تعلیقه‌اش بر شرح منظومه، ص ۵۱-۵۳، مطالبی دارد که شرح این اقوال اربعه است.

این عالم جلیل می‌فرماید کسی که قائل به توحید است یا قائل به کثرت وجود و موجود است و فرد خاصی را از آن واجب می‌داند این مذهب مشائین و اعتقاد گویندگان کلمه توحید است و از آن تعبیر به توحید عامی (توحید عوام) می‌شود و یا قائل به وحدت وجود و موجود است در قبال قول اول و این مذهب صوفیه است و آنان دو طایفه‌اند:

یک گروه از جهال آنها ظاهر کلامشان این است که وجود یک مصداق حقیقی واقعی واحد بیشتر ندارد و این شیء واحد به شئون مختلف و تطورات گوناگون و بسیار تطور می‌یابد در آسمان آسمان و در زمین زمین و... غیر از این تطورات و اشیا که همه طور او هستند حقیقتی مجرد از آنها ندارد و این کثرت، مضر به وحدت او نیست؛ چون امری اعتباری و غیر واقعی است.

گروه دیگر می‌گویند: وجود دارای حقیقت مجرد از مجالی است؛ لکن جمیع افراد آن از مجرد از مجالس و غیر آن واجب هستند و مرتبه واجبیت را مختص به مجرد از مجالی نمی‌دانند که از آن تعبیر به مرتبه به شرط لا می‌نمایند؛ بلکه کل را از دره تا ذره و از قرن تا قدم وجود واجب می‌گویند با این فرق که ماسوای این مرتبه به شرط لائیت را محتاج به این مرتبه بلکه عین فقر به سوی او می‌دانند و اگر از آنها پرسیده شود فقر منافی وجوب است جواب می‌دهند منافات ندارد؛ زیرا این فقر به نفس حقیقت است و افتقار منافی با وجوب، فقر به غیر است نه فقر شیء به خود و این مذهب منسوب به اکابر صوفیه است و به قول او از صدرالمآلهین در کتاب‌هایش خصوص در مبحث علت و معلول از اسفار پذیرش آن ظاهر می‌شود.

بنابراین وجود به جمیع افرادش از مجرد و غیر مجرد واجب شناخته می‌شود و فرق آن با مذهب فهلویین این است که فهلویین می‌گویند: واجب، مرتبه مجرد از مجالی است که از آن تعبیر به شرط لا می‌شود و ماسوای او وجودات ممکنه‌اند؛ بنابراین مذهب فهلویین، قریب به مذهب صوفیه است و تفاوت بین آنان و متصوفه جهله و اکابر صوفیه در این است. فهلویین برای وجود، مراتب قرار می‌دهند و متصوفه قائل به مراتب نیستند و می‌گویند برای وجود فقط مرتبه واحده است و این مرتبه همان واجب است و ماسوای آن شئون و اطوار او است و هم فهلویون مرتبه شدید وجود را که واحد است و فوق ما لایتنهای بما لایتنهای است واجب می‌دانند و اکابر صوفیه، همه را واجب می‌گویند و این را توحید خاصی و توحید خواص می‌گویند و سپس می‌فرماید:

یا قائل به توحید قائل به وحدت وجود و کثرت موجود است که این را مذهب منسوب به ذوق تاله می‌گویند و از آن تعبیر به توحید خاص‌الخاص می‌کنند و می‌فرمایند این مذهب گروه بزرگی از محققان مثل محقق دوانی و محقق داماد است و به گفته ایشان، صدرالمتألهین هم تا مدتی بر آن بود و حاصل این قول، این است که وجود، واحد حقیقی است و در آن اصلا کثرتی نیست، نه به حسب انواع و نه به حسب افراد و نه به حسب مراتب و موجود متعدد است و ماهیت است و موجودیت همه موجودات به انتساب کل آنها به وجود است نه به وجودات خاصه امکانیه به امکان فقری و بنابراین مشتق را اعم از این می‌شمارند که مبدأ اشتقاق مثل ضرب به آن قائم باشد یا مبدأ اشتقاق به آن نسبت داده شود؛ مثل تمّار و حدّاد یا اینکه عین و خود مشتق باشد؛ مثل موجود که بر فرد محقق از وجود اطلاق می‌شود که عین وجود است؛ بنابراین اگر وجود بر واجب اطلاق شود معنای آن عین وجود است (هر چند خلاف قواعد ادبی است) و اگر بر ماهیت اطلاق شود معنای آن منسوب به وجود است و بنابراین قول، ماهیت امور، حقیقیه هستند؛ زیرا اگر حقیقیه نباشند از واجب انتزاع می‌شوند؛ زیرا قائلان به این قول، وجودی غیر از واجب قائل نیستند و اما عکس این قول یعنی وحدت موجود و کثرت وجود از اصل باطل است و کسی به آن قائل نیست. اعتقاد وحدت موجود و کثرت وجود از اصل باطل است و کسی به آن قائل نیست. قول دیگر که قائلان به توحید مطرح کرده‌اند قول به وحدت وجود و موجود در عین کثرت هر کدام است. این قول هم به تعبیر مرحوم آملی مذهب صدرالمتألهین و عرفای شامخین است که از آن به توحید اخص‌الخواص تعبیر می‌کنند و برای تقریب این معنا به ذهن از حاشیه اسفار، مثالی نقل می‌فرمایند به این صورت که اگر انسانی برابر آینه‌های متعدد ایستاده باشد انسان‌ها و انسانیت‌ها متعدّدند و کثیر؛ ولی در عین کثرت به ملاحظه اینکه آنچه در آینه‌هاست همه عکس‌اند و اصل نیستند واحدند اگر در آینه‌ها به طور مستقل ملاحظه شوند کثیر و متعدّدند و به لحاظ اینکه همه عکس عکس‌اند همه واحدند. وجودات نیز اگر ملاحظه شوند از این جهت که مضاف به حق‌اند به اضافه اشراقیه در عین کثرت واحدند و اگر مستقلاً ملاحظه شوند همه در عین اینکه واحدند کثیرند (پایان با مقداری اختصار). حال ما می‌پرسیم گر چه از ظاهر بیان این فاضل متقی نمی‌توان حتی تأیید جزمی او را نسبت به قول اول نیز به دست آورد؛ لیکن شخص منصف درک می‌کند که هیچ یک از این معانی را نمی‌توان به شرع نسبت داد و

اشیای دیگر را منتسب به وجود و مرتبط به او بدانند و به این لحاظ به آنها موجود بگویند؛ یعنی منتسب به وجود، و اگر هم بر نفس وجود که همان ذات اقدس اوست، موجود اطلاق شود به لحاظی که بر اشیای دیگر که وابسته به وجودند یکسان و علی السواء نیست. به هر حال این معنا هم با توحید منافات ندارد؛ ولی باز هم مراد از اطلاق وجود بر حق تعالی اگر حکایت از حقیقت ذات او باشد همان خبر از کنه و تا حدی ادعای معرفت کنه حق است اگر چه معرفت کنه وجود را هم خارج از فهم و ادراک بگویند و خلاصه «الله وجود» اگر مفهومی «لاینال کنهه و لا تدرک حقیقه» باشد اشکالی ندارد و خبر از کنه ذات نیست؛ اما اینکه او وجود است و وجود «لاینال کنهه» است، خبر از کنه اوست و به نظر به طور تمام عیار و کامل مستقیم نمی‌رسد و از سوی دیگر در اسمای حسنی، اسمی نداریم که کنه خدا را معرفی کند و حتی «الله» و «ما یرادفه من الاسماء الحسنی بسائر اللغات» اسم حاکی از کنه و حقیقت نیستند.

به هر حال ممکن است گفته شود رعایت این نکات و دقت‌ها در مرحله ایمان توحیدی لازم نیست. در اینجا هم تذکر این نکته لازم است که مهم، این است که نسبت اشیا به خداوند متعال را چگونه بیان کنند. اگر همان نسبت مخلوق به خالق و ممکن به واجب بگویند، در آن صورت اینکه خالق، وجود و مخلوق موجود باشد

فائلان آنها را مصاب شمرد فقط قول اول - اگر با این اشکال که مستلزم قول به شریک برای خدا در کنه و حقیقت و اختیار از کنه است رد نشود - با توحید مستفاد از قرآن مجید و احادیث منافات ندارد.

این تذکر لازم است که این‌گونه اقوال بر اساس قول به اصالة الوجود است و گرنه بنابر اصالت و تحقق خود اشیا و عدم واقعیت چیزی و رای خود آنها به عنوان وجود عالم ممکنات عالم کثرات و افراد انواع و اجناس است و وحدت مختص ذات بی‌زوال الهی است که بالذات واحد است؛ یعنی ثانی برای او قابل تصور نیست و باعث خلف است. اصولاً این بحث‌ها از قول به اصالت وجود ناشی شده است؛ زیرا این قول را که همه وجود باشند و واجب غیر از ممکن باشد و واحد باشد با اشتراک در حقیقت موافق نمی‌یابند و اثبیت و کثرت وجود را با وحدت وجود واجب معارض می‌بینند و به عبارت دیگر از قول به وجودات متعدد، گویی بوی شرک استشمام می‌کنند؛ از این رو به قول به وحدت وجود گراییده و به سوی صوفیه متمایل شده و در بیان آن به نحوی که با دعوت اسلام و قرآن مخالف نباشد به حیص و بیص افتاده‌اند؛ از این رو تنها قولی که اقرب به هدایت شرع است همان قول اول است و اما بنابر قول حقیقی بودن کاینات و تباین ممکن و واجب به تمام ذات وحدت واجب به شرک و مشارکت چیزی با او در حقیقت، خدشه‌دار نمی‌شود.

خلاف توحید نیست؛ اما اگر نسبت اشیا را به او مثل نسبت موج به دریا یا متناهی به غیرمتناهی به معنایی که غیر متناهی، احاطه وجودی بر متناهی داشته باشد که همه، او باشند و او هیچ یک از آنها نباشد این معانی، مفاسدی دارد که قابل قبول نیست.

قول و بیان دیگر در وحدت وجود، وحدت وجود و موجود در عین کثرت است که اگر مقصود، وحدت سنخی وجود و مقول به تشکیک بودن آن باشد که همه وجودات و موجودات، حقیقت واحده ذات مراتب و درجات باشند و اطلاق موجود بر هر یک از آنها جدا از دیگری به حسب حد وجودی آنها «بالاولیة و الاولویة» باشد که آنها را از هم متمایز و مغایر نشان می‌دهد؛ بنابراین وجود، وحدت سنخی دارد؛ یعنی همه موجودات، حقیقت ذاتشان وجود است که حقیقت واحده است و چیزی غیر از حقیقت وجود نیستند که صاحب مراتب و افراد و مصادیق است؛ بنابراین هم وجود و هم موجود، کثرت دارند و در خارج؛ وجودات و موجودات بسیاری تحقق دارند؛ اما همه غیر یکدیگر و کثرت دارند و هر وجود و موجودی غیر از وجود و موجود دیگر است؛ به این معنا هم وحدت ذات الهیه (واجب الوجود) محفوظ است و هم کثرت خارجیت و تحقق دارد؛ اما اشکال اخبار از کنه و مشارکت سایر موجودات با خداوند متعال در حقیقت ذات برقرار است.

گاهی هم این وحدت وجود و موجود در عین کثرت را به تجلی و متجلی تفسیر می‌کنند و ذی الظل و ظل، ظاهر و ظهور و وجود را بر متجلی و ظاهری و ذی الظل اطلاق می‌کنند؛ به این معنا، وجود یعنی ظاهر به ظهورات متعدده و متجلی به تجلیات کثیره را واحد می‌دانند و کثرت را در ظهورات و تجلیات می‌گویند یا اینکه می‌گویند کثرت در مرآت است، نه مرئی که (از هزار آینه در نظر نشود مشاهده جز یکی) و بلکه به وحدت تجلی قائل شوند و از آن به فیض منبسط تعبیر کنند و از این مقوله بیانات به قول خودشان دقیق تر که جز امثال عبدالرحمان جامی، مولوی، سید حیدر آملی، محی الدین و بالاخره صاحب به قول آنها حکمت متعالیه متقدم و متأخر کسی را از عمق آن آگاه نمی‌دانند و تا چند قرن بلکه یک هزار سال بعد از نزول قرآن و عصر پیغمبر (ص) کسی آن را درک یا بیان نکرده است.

هر چه شخص اندیشمند بیندیشد این بیانات و اصطلاحات و این سازماندهی‌های غریب و عجیب در ارتباط با مسئله حادث و قدیم و کارگاه کائنات را به شرع نمی‌توان نسبت داد و آن را از محدوده «کلُّ ما میّز تموه باوهمکم» خارج شناخت. تجلی واحد و فیض منبسط و خلاصه، تفسیر صدور این کثرات از خدای متعال به تجلی و ظهور و اضافه اشراقیه، همه به او و انکار مجلی و مظهر حقیقی و اصطلاحات بسیار دیگر - که ماورای اصطلاحات مأثوره از شرع یا ماورای تفسیر مستقیم از آن اصطلاحات است - باور بخش و قابل استناد به شرع نیست و این عرفان، عرفانی اسلامی نیست و این عرفا، عرفای اسلام نیستند.

آیا این همان معنای:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد      موسوی با عیسوی در جنگ شد

چون که این رنگ از میان برداشتی      موسی و فرعون، کردند آشتی

خلاصه آنکه در میان مسلمانان، وحدت وجود چهار گونه مطرح شده است:

۱. وحدت وجود یعنی وحدت شهود: در این نظریه هر چند گفته می‌شود که وجود، منحصر به وجود حضرت حق است؛ اما منظور، این است که ذات حق، وجود لایتناهی است و عارف با رؤیت عظمت حق، موجودات متناهی را در برابر او هیچ و غیر قابل اعتنا می‌بیند. این نوع وحدت در حقیقت، وحدت مشهود و موجود است، نه وحدت وجود.

۲. تمام عالم مساوی با خداست و ذات احدیت به صورت مجرد از مظاهر و مجالی بالفعل متحقق نیست و خداوند، مجموع عالم ظاهری است. این نظریه را به «جهله صوفیه» نسبت داده‌اند. این نظریه را عرفای بزرگ، تکذیب و تکفیر کرده‌اند. ملاصدرا نیز این قول را کفر آشکار می‌داند.<sup>۱</sup>

۱. صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۴۵.

در باب این دو دیدگاه مراجعه کنید به: عبدالله جوادی آملی، ریحق مختوم، قم، اسراء، چاپ اول، ۱۳۷۵ش، بخش یکم از ج ۱، ص ۴۷۲ - ۴۹۲ و رضا رنجکار، آشنایی با علوم اسلامی، تهران و قم، سمت و طه، چاپ اول، ۱۳۷۸ش، ص ۱۵۳.

۳. وحدت تشکیکی وجود: این وحدت، عبارت است از اینکه حقیقت وجود، واحد صاحب مراتب است؛ یعنی یک مرتبه از آن حقیقت، واجب است و مرتبه دیگر ممکن. این وحدت وجود در آرای اولیه صدر المتألهین شیرازی وجود دارد که، بر فهم اصالت وجود مبتنی است.

ما در مواجهه با اشیای خارجی دو مفهوم به دست می‌آوریم: یکی وجود و هستی که در میان همه موجودات مشترک است (اشتراک معنوی وجود) و دیگری چیستی و ماهیت که تنها به بخش خاصی از اشیا اختصاص دارد؛ مانند: انسان، آب، اسب و درخت؛ به عبارت دیگر از یک سو همه اشیای موجودند و از طرفی این اشیا، اموری گوناگون‌اند؛ یعنی ذهن ما دو حیثیت اشتراک وجود و هستی و تفاوت و اختلاف را تشخیص می‌دهد. در اینجا این مسئله مطرح می‌شود که کدام یک از این دو مفهوم ذهنی اصالت دارد و کدام یک اعتباری است.

چون بر اساس نظر فلسفی اشیای خارجی تنها یک واقعیت دارند؛ بنابراین فقط یکی از دو مفهوم وجود و ماهیت در ازای آن واقعیت خارجی قرار می‌گیرند. مدعای حکمت متعالیه و صدر المتألهین آن است که وجود اصل است؛ یعنی واقعیت خارجی ما به ازای مفهوم وجود است و ماهیت، تنها نمایانگر حدود و قالب‌های وجود عینی است که در ذهن منعکس می‌شود.<sup>۱</sup>

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا حقیقت وجود که طارد عدم و تشکیل دهنده خارج است واحد است یا کثیر؟ اگر واحد است چگونه امر واحد (که از تمام جهات واحد است) منشأ انتزاع ماهیت کثیر و گوناگون شده است؛ یعنی چرا ذهن ما انواع کثیر و افراد مختلف دریافت می‌کند؟ و اگر کثیر است، وجود به چه نحو است و چرا تنها در ذهن ما مفهوم واحد دارد؟

برای پاسخ به این پرسش، سه نظریه مطرح شده است که برای طرح همه آنها مجال نیست.<sup>۲</sup> یک پاسخ به این پرسش مهم، گونه سوم از وحدت وجود یعنی وحدت

۱. علامه طباطبایی، بدایه الحکمه، ص ۱۲-۱۳ و مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۰۶-۳۰۸.

۲. برای آشنایی با این پاسخ‌ها رک: علامه طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱-۵، ص ۳۸۷-۳۹۰.

تشکیکی وجود است. ملاصدرا پس از طرح اصالت وجود به این بحث می‌پردازد که آیا وجود خارجی همانند مفهوم وجود، امری واحد است یا وجودات متباینی در خارج داریم. وی پس از اثبات این نکات که وجود خارجی نیز امر واحدی است به چگونگی تحلیل این وحدت می‌پردازد. به اعتقاد وی از آنجا که در خارج چیزی جز وجود محض نیست و ماهیت اعتباری است، وحدت موجودات را باید براساس وجود تفسیر کرد، نه براساس ماهیت. از سوی دیگر کثرت و تمایزات موجودات، امری بدیهی و مشهود است؛ بنابراین کثرت نیز نیازمند توجیه و تفسیر است.

به نظر ایشان چون ماهیت، امری اعتباری است نمی‌توان کثرت خارجی را به کثرت ماهوی بازگرداند؛ بلکه کثرت را نیز باید بر اساس وجود تفسیر کرد؛ به این ترتیب، وحدت و کثرت هر دو به وجود بازمی‌گردند؛ یعنی وجود، هم بیانگر وحدت موجود است و هم توجیه‌کننده کثرت آنها. «ما به الاشتراک» موجودات، «وجود» است و «ما به الامتیاز» آنها نیز وجود است؛ مانند مراتب اعداد که کثرت غیرمتناهی را تشکیل می‌دهند و «ما به الامتیازشان» از سنخ «ما به الاشتراک» است؛ زیرا «ما به الاشتراک»، همان عددیت است و عدد یعنی مجموعه‌ای از وحدات؛ پس هر عددی با عدد دیگر در این جهت شریک است که هر دو مجموعه‌ای از وحدت‌هایند و البته هر عددی از عدد دیگر متمایز است؛ زیرا واضح است که عدد چهار غیر از عدد پنج، شش و هفت است؛ اما «ما به الامتیاز» هر عددی از عدد دیگر با «ما به الاشتراک» آنها مغایر نیست؛ یعنی از دو سنخ و از دو جنس نیست؛ زیرا امتیاز هر عددی از عدد دیگر به اضافه شدن واحد یا واحدهایی است؛ یعنی همان چیزی که مناط عددیت و مناط اشتراک اعداد است، مناط اختلاف، کثرت و امتیاز آنها واقع شده است یا مثلاً نور ضعیف و قوی در اصل حقیقت نوریت با هم شریک‌اند و در عین حال، نور قوی و نور ضعیف با هم فرق دارند و از یکدیگر متمایزند.

این تمایز به شدت و ضعف است؛ ولی شدت و ضعف نور خارج از حقیقت نور نیست؛ یعنی نه این است که نور بر اثر اختلاط غیر نور به نور دارای شدت یا ضعف شده و نور شدید مرکب از نور و غیر نور است و نور ضعیف مرکب از نور و غیر نور



است؛ پس «ما به الاشتراک» نور قوی و ضعیف، همان خود نوریت است و «ما به الامتیاز» آنها نیز تراکم و عدم تراکم نور است و تراکم نور، امری خارج از نور نیست که با نور مختلط شده باشد.<sup>۱</sup> موجودات نیز این چنین اند؛ یعنی «ما به الاشتراکشان» همان وجود است و «ما به الامتیازشان» نیز وجود است.

این موضوع، همان وحدت تشکیکی وجود است؛ البته تشکیک در مقابل توطی است. متوطی، مفهومی است که صدق آن بر همه افراد یکسان باشد و تقدم و تأخر و اولویتی در مصداق بودن افراد برای آن مفهوم وجود نداشته باشد؛ مانند مفهوم جسم که بر همه مصدایقش به طور یکسان حمل می‌شود؛ اما مشکک، مفهومی است که صدق آن بر افراد و مصدایقش متفاوت باشد؛ مانند: مفهوم خط و سیاهی. به این گونه مفاهیم «مشکک» می‌گویند؛ زیرا انسان را به شک می‌اندازد که آیا دارای یک معناست یا معانی مختلفی دارد. مفهوم وجود نیز مشکک است و با اینکه مفهوم واحدی است، اتصاف اشیا به وجود یکسان نیست و میان آنها اختلافی مانند اولویت، اولیت و اشدیت وجود دارد.<sup>۲</sup>

از این رو صدق وجود بر واجب، اولی و اشد است بر صدق وجود بر ممکن. هم واجب و هم ممکن هر دو «ما به الاشتراکشان» در وجود است و «ما به الامتیازشان» نیز وجود است؛ ولی صدق وجود بر علت‌العلل که همان واجب است اولی و اقدم است بر صدق وجود بر ممکن که معلول است.

۴. صدرالمتألهین به تدریج، تفسیر چهارم از وحدت وجود را در جلدهای دیگر کتاب گرانسنگ اسفار بر می‌گزیند.<sup>۳</sup> این تفسیر، همان تحلیل خاص عرفاست که ابن عربی و پیروانش تبیین کردند. بر اساس این نظریه، وجود از جمیع جهات، بسیط و واحد است و کثرت طولی و عرضی در وی راه ندارد. این حقیقت واحد، خداست و غیر او وجود نیست؛ بلکه وجود نماست؛ به عبارت دیگر کثرت‌ها نمود است؛ نه بود.

۱. علامه طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۳۹۰-۳۹۴، پاورقی.

۲. الاسفار، ج ۱، ص ۳۶.

۳. الاسفار، ج ۲، ص ۲۸۶-۳۴۷.

وجود خلق و کثرت در نمود است نه هر چه آن نماید عین بود است نظریه «تجلی» که در صدر تبیین کثرت‌های ظاهری و رابطه آنها با حق تعالی است و همچنین تحلیل مراحل و مراتب تجلی ذات الهی بر اساس همین نگرش است.<sup>۱</sup> به هر روی بر اساس این دیدگاه، نسبت کثرات به وجود خداوند، نسبت سایه به صاحب سایه و یا مرآت و آئینه به صاحب تصویر است. همه عالم هستی، سایه آن وجود واحد است و همه موجودات، تجلی آن ذات یگانه؛ ولی این بدان معنا نیست که وجود کثرات و وجود ممکنات همان وجود خداست و یا خداوند متعال در این موجودات حلول کرده است. اینها ادعاهایی بی پایه است و به هیچ وجه در ذهن عرفای بزرگ اسلامی و حکیمان متأله نبوده، نیست و نخواهد بود.

سخن پایانی اینکه: اگر به نفس خود پی بردی، درمی‌یابی که کیستی و آن‌گاه که دریافتی کیستی، پرودرگارت را شناخته‌ای و درخواستی یافت که آیا عین او هستی یا نیستی.<sup>۲</sup>

۱. شرح رساله المشاعر، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۵-۴۱؛ سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ص ۱۳۹-۱۴۱ و سید محمد حسین حسینی طهرانی، مهر تابان، ص ۱۲۱-۱۴۸.

۲. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۶۹۵.

## فهرست منابع

۱. حسین طهرانی، سید محمد حسین، **مهرتابان**، تهران، انتشارات باقرالعلوم، بی تا.
۲. علامه طباطبایی، محمد حسین، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، ج ۱-۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۳. \_\_\_\_\_، **بداية الحکمه**، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۴. مصباح یزدی، محمد تقی، **آموزش فلسفه**، ج ۱، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، بی تا.
۵. صدرالدین شیرازی، **الاسفار الاربعه**، ج ۱ و ۲، قم، منشورات مصطفوی، بی تا.
۶. آشتیانی، سید جلال الدین، **شرح مقدمه قیصری**، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۷. ابن عربی، محی الدین، **فتوحات مکيه**، ج ۱، ترجمه محمد خواجهوی، تهران، مولی، ۱۳۸۱ ش.
۸. جلالی نائینی، سید محمد رضا، **هند در یک نگاه**، تهران، شیرازه، ۱۳۷۵ ش.
۹. شایگان، داریوش، **ادیان و مکتب‌های فلسفی هند**، ج ۲، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. کریشنان، رادها، **تاریخ فلسفه شرق و غرب**، ج ۱، ترجمه خسرو جهان‌داری، بی جا، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.
۱۱. محمودی، ابوالفضل، **«حکمت اوپنیشادی»**، فصل نامه انجمن معارف اسلامی ایران، شماره اول، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. **شرح رساله الشاعر**، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۱۳. A. Hillebrandt, Brahman , Encycolopedia of Religion and ethics , by: j. Hastings, Vol. 2, England , 1987.
۱۴. Chakra Varthi , Ramprasad, Advaita Epistemotogy and Metaphysics , first Pablshed, London , 2002.
۱۵. Commentary of Sankaracarya, chandogya Upanisad , Translated by Swami.
۱۶. Commentary of Sankaracarya , The Brahadaranyaka Upanisad , For the Published , publisher: Sami- Madhavam , 2001.

۱۷. Dasgupta , surendranath, A History of Indian Philosophy, (Vol.L) motilal Banarsidas Delhi.1997.
۱۸. Data ,V. H , Upanisads Retold , Vol. I , II , First Published , New Dehli,1999.
۱۹. Daya , Krishna , Indian Philosophy , New Delhi , First Published , Sar – satjuaru,1997.
۲۰. Eliot , Deutsch , Advaita Vedanta A philosophical Reconstruction , First Published ,Hawaii , 1969.
۲۱. Hees , Peter , Indian Religions , The Spiritual Traditions of South Asia , New Delhi ,Permant – black , 2002.
۲۲. Heesterman , jan , Brahman Encyclopeda of Religion , by: M. Eliade , Vol. 2.
۲۳. Hiriyanna ,M. Outlines of Indian Philosophy,Motilal,Delhi,1993.
۲۴. HiRiyanna , M. , outlines of Indian Philosophy , London , first Published , Pablsher: Allen , 1932.
۲۵. kino , Richard , Indian Philosophy , First Published , New Delhi , 1997.
۲۶. Krishnan , Rablha , Indian Philosophy , London , Two Published , Sumi – Madhavan ,1962.
۲۷. Lorenzen , David , Sankara Encyclopeda of Religion , by: M Eliade , Vol.13,U.S.A,1987
۲۸. Publigandia Rama krishna , Indian Philosophy.
۲۹. Radhakrishnan And Charies A. Moore , A Source Book in Indian Philosophy, Fifth Printing , United States of America , 1987
۳۰. Radhakrishnan,sarvepali,Indian Philosophy,Macmillan company,New York.1958.
۳۱. Sankaracarya.Brahma sutra Bhasya,translated by swami Gamb hirananda, Advaita Asharma,Calcutta.2000.
- ۳۲.Srinivasa , S. M. , The Philosophy of the Vedanta Sutra , first Published , New Delhi ,1996.
۳۳. The Encyclopedia of Philosophy, edited by paul EDWARDS, Macmlen company. new york,1967.

۳۴. The thirteen principal Upanishads Translated by Max Muller revised by Suren Navlakha, Wordsworth Classics of World Literature, 2000.

۳۵. Upanishads. Translated by Max Muller.

۳۶. Upanishads, Wordsworth Classics, of World Literature, 2000.

۳۷. Vedic Hymns (in 2 Vols) translated by F. Max Muller and H. Oldenberg Curzon Press.

