

حکمت اوپنیشادی

ابوالفضل محمودی*

چکیده:

اوپنیشادهای کهن از مهم‌ترین منابع تفکر فلسفی - عرفانی هند بوده و هست، به‌گونه‌ای که تقریباً همه مکاتبی که خود را در چارچوب باورهای سنی هندو می‌دانند (مکاتب آستیکه) کوشیده‌اند حقانیت و اعتبار دیدگاه‌های خود را با استناد به عباراتی از آنها اثبات نمایند. در این متون که توجه بسیاری از اندیشمندان در سراسر جهان را به خود معطوف ساخته است، می‌توان لطیف‌ترین و دقیق‌ترین اندیشه‌های حکمی هندو را مشاهده کرد. این آثار که به اعتقاد محققان نشان‌دهنده ترکیبی از اندیشه‌های آریایی و ماقبل آریایی هند است، بیانگر آموزه‌ها و نگرش‌های گوناگونی است، اما گرایش کلی آنها نشان‌دهنده نوعی چرخش از اندیشه‌ها و آثار پیشین هندو (بویژه وداها در معنای خاص) است، که می‌توان آن را چرخش از جهان بیرون به جهان درون و از ظاهر به باطن دانست. مهم‌ترین آموزه اوپنیشادی تأکید بر وحدت حقیقت (که آن را برهن می‌نامد) و معرفت به «خود» حقیقی انسان یا آتمن به مثابه معبری برای درک و دریافت آن حقیقت یگانه است که با دیدن پرده‌های جهل و با عبور از لایه‌های گوناگون خودهای دروغین و غیرحقیقی انسان امکان‌پذیر می‌شود. کلید واژه‌ها: اوپنیشاد، برهن، آتمن، خود، تناسخ، کرمه، مایا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

*. استادیار گروه الهیات دانشگاه آزاد اسلامی قم و مدرس گروه ادیان و عرفان تطبیقی واحد علوم و تحقیقات تهران.

مقدمه:

از منابع مهم تفکر هندو و یا به تعبیری مهم‌ترین منبع اندیشه فلسفی و عرفانی هند، *اوپنیشادها*^۱ هستند که به همراه دو کتاب *برهمه سوتره*^۲ و *بهگودکیتا*^۳، سه *پُرشتهانه*^۴ یا منابع اصلی مکتب و دانته،^۵ مهم‌ترین مکتب فلسفی عرفانی هندو، محسوب می‌شوند.

زمینه پیدایش اوپنیشادها

مجموعه اصلی ادبیات ودایی، یعنی *سمهیتا*^۶ (= ودا در معنای خاص آن)، *براهمنه‌ها*^۷، *آرنیکه‌ها*^۸، اوپنیشادها که مجموعاً «شروتی»^۹ یا ادبیات وحیانی هندو را تشکیل می‌دهند، به همین ترتیبی که ذکر شد بوجود آمده‌اند. در واقع در پایان دوره ودایی (۱۵۰۰ - ۶۰۰ ق. م) و آغاز دوره‌ای که ویژگی مهم آن پیدایش آثار مهم هندو است آیین‌گرایی دینی و تأکید هرچه بیشتر بر مناسک و شعائر دینی بویژه انجام قربانی‌های مفصل و پرهزینه گسترش می‌یابد که تجلی این وضع را می‌توان در *براهمنه‌ها* مشاهده کرد. در این آثار آیین‌های ساده اولیه ودایی به نظام پیچیده‌ای از آیین‌های دینی تبدیل شده و مراسم قربانی دارای کارکردی مستقل می‌شود به گونه‌ای که حتی خدایان وضعیت خود را مدیون انجام قربانی‌اند، و با قربانی است که نیروهای کیهانی به حرکت درمی‌آیند. بدین ترتیب و در نتیجه این امر برهنانی هم که به جزئیات این اعمال آگاهی داشتند اهمیت زیادی یافتند. در کنار این جریان و شاید در واکنش به آن روش‌ها و نگرش‌های دیگری نیز رشد کرد. یکی از اینها پیدایش اندیشه‌های الحادی بود که همه امور انسانی و الهی را به تمسخر می‌گرفت و با انکار وجود خدایان بدنبال بهره‌مندی از لذات دنیوی بود. از این گروه با این‌که اثر مستقلی باقی نمانده، اما می‌توان نشانه‌های آن را در ادبیات به‌جا مانده از این دوره مشاهده کرد. جریان دیگر، در نقطه مقابل، مرتاضان و جنگل‌نشینانی بودند که با تأملات و ریاضت‌های شدید بدنبال آن بودند تا نه تنها هرچه می‌خواهند از خدایان بگیرند، بلکه آنها را در جایگاه جلال و جبروت خود تحت تأثیر قرار داده و عرش

۱. Upanisads
۲. Brahmasūtra
۳. Bhagavadgītā
۴. prasthāna
۵. Vedānta
۶. Samhita
۷. Brāhmana
۸. Āraṇyaka
۹. Śruti

آنها را در اختیار خود گیرند.^۱ آرژیکه‌ها، یا متون جنگلی نشان‌دهنده این جریان است. رویکرد سوم که اوپنیشادها نمایند آن است، بیش از هر چیز بر جنیانه یا معرفت تأکید می‌ورزد، و سمت‌گیری مباحث در مورد وجود و ماهیت خداوند، نظری و عرفانی و در تقابل با دیدگاه عملی و جبرانی کفاره‌ای (کتاب‌های آیینی و شعائری بود).

دوسن، از هندشناسان مشهور، معتقد است که براهمنه‌ها برای کسانی نوشته شده که در مرحله دوم سلوک هستند، یعنی زندگی عادی داشته و می‌توانند تاهل اختیار کنند، آرژیکه‌ها برای کسانی است که در سومین مرحله سلوک بوده و خلوت اختیار کرده بودند و اوپنیشادها برای آنهایی است که دنیا را رها کرده و در طلب نجات نهایی در تفکر و مراقبه و ترک و تجرید به سر می‌بردند، یعنی کسانی که در آخرین مرحله زندگی روحانی به مرتبه سنیاسه (تارک دنیا) رسیده‌اند.^۲

اگر فرایندی را که از وداها آغاز و به اوپنیشادها انجامید مورد توجه قرار دهیم، می‌توانیم تحول اندیشه و تغییر تدریجی علایق از ظاهر به باطن و از عین به ذهن را مشاهده نمائیم. در اینجا ترس و حیرت از خدایان و جهان بیرون که به طور مشخص در سمهیتا (ودا در معنای خاص) انعکاس یافته است، جای خویش را به تأمل و توجه به معنا و اهمیت «خود» می‌دهد و «خود» انسانی چونان نشان و سررشته‌ای از کل حقیقت، پدیدار می‌شود. در اینجا همه حقیقت و هستی با همه عظمتش را 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. براساس تعلیم اوپنیشادها، برهن حقیقت است و در درون ماست. خدایان و نیروهای مختلفی که در سرودهای ودایی مطرح شده‌اند همه در درون ما هستند. در اینجا قربانی‌های ودایی و آئین‌هایی که با آن انجام می‌شود تقریباً زائد و حتی بی‌معناست. راه رسیدن به مقصود از طریق کرمه یا اعمال آئینی نیست، بلکه از راه معرفت به «خود» است و قربانی حقیقی نیز قربانی کردن همه وجود خویش و رها

۱. Cr. A. S. Geden, "God", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, edited by James Hastings, p. ۲۸۲.

۲. Ibid.

۳. رنک: س. ا. قدیر، «تفکر فلسفی در هند پیش از اسلام»، در تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۲۷، ترجمه دکتر فتح‌الله مجتباتی.

کردن «من» (Sarramedha) است.^۱

در تقسیم‌بندی ادبیات ودایی به کرمه کاندِه (Karma Kanda) = بخش مربوط به اعمال و آئین‌ها) و جنانه کاندِه (Jnana Kanda) = بخش مربوط به آگاهی و معرفت)، اوپنیشادها به دسته اخیر تعلق دارد که ماهیتاً فلسفی است. «این اثر و نظام‌های بزرگی که بر آن مبنی هستند در چنان وسعتی در تصور هندی از خدا و غیب تأثیر گذارده‌اند که نمی‌توان بر آن یافت. در یک کلام اندیشه هندی در سیطره اوپنیشادهاست.»^۲

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

کَته (Katha)، ایشه (Kena)، تیتیریَه (Taittiriya)، ایتیریَه (Aitareya)،
 ماندوکیه (Mundaka)، ماندوکیه (Māndukya)، شوتاشوتَرَه (Shvetāshvatara)،
 صیتراینی (Maitrāyanī)، چاندوگیه (Chāndogya)،
 پرشنه (Prashna)، کئوشیتکی (Kaushitaki).

با توجه به اینکه این آثار، برحسب اختلافاتی که وجود دارد، در طول تقریباً پنج قرن توسط افراد مختلف در سراسر قاره هند به وجود آمده‌اند، انتظار نمی‌رود که به لحاظ شکل و محتوا کاملاً یک دست بوده و اندیشه واحدی را دنبال کنند، بلکه برعکس، آکنده از ایده‌ها و اندیشه‌های گوناگون هستند که گاه ناسازگار و حتی متناقض به نظر می‌آیند. به همین دلیل به اعتقاد اکثر محققان غربی نباید به دنبال دستگاه فکری کاملاً منسجم و یا حتی یک دیدگاه فکری کاملاً قطعی در سراسر آن بود. گو اینکه سنت وجودشناختی^۳ مسلط در هند همیشه بر این باور بوده است که همه متون اوپنیشادی در مقام بسط و تبیین یک حقیقت کامل و منسجم درباره حقیقت غایی هستند؛ یعنی 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 بنا و شالوده اصلی فلسفه ودانته است.^۴

از تأمل در اوپنیشادها می‌توان سه آموزه را به عنوان تعالیم اصلی اوپنیشادها برشمرد.
 ۱. بحث در حقیقت غایی، خود کلی یا برهن؛ «آنچه از

^۱. Cr. Suren Navlakha, 'Introduction' in *Upanishads*, Translated by Max Muller, p. XII.

^۲. Geden, *Loc. Cit.*

^۳. Ontological tradition

^۴. Suren Navlakha. *Op. cit.*, pp. XXV - VI.

آن این موجودات زاده می‌شود، و پس از زادن با آن می‌زیند و پس از مرگ در آن وارد می‌شوند.»^۱

۲. بحث از خود حقیقی فردی یا آتمن که «شخص به وسیله آن به همه اینها آگاهی می‌یابد،^۲ و تأکید بر تمایز آن با جیوه (jiva) یا خود محسوس.^۳

۳. بحث در همسانی و عینیت برهن و آتمن؛ «تو او هستی»، «او خود من است».^۴

اگر بخواهیم همه اینها را در یک آموزه که مضمون اصلی اوپنیشادها را تشکیل می‌دهند خلاصه کنیم، آن آموزه توحید وجودی و اندیشه‌های مرتبط با آن است: «همه جهان برهن است.»^۵ اکنون با تأمل بیشتری این آموزه‌ها را در اوپنیشادها مورد توجه قرار می‌دهیم:

۱. برهن یا حقیقت غایی

در اوپنیشادها در اشاره به حقیقت غایی از واژه‌ای استفاده می‌شود که به لحاظ زبان‌شناختی بسیار مناسب است و بعدها همین واژه، واژه محوری فلسفه ودانته شد. واژه برهن (Brahman) از ریشه بریه (Brith) است که به معنای روئیدن^۶، بیرون جهیدن^۷ (شکفتن)، باز شدن^۸ است، که به معنای چیزی است که ازلی می‌باشد و بی‌وقفه دارای رشد و رویش است. گویا این واژه در ابتدا به معنای «نماز و دعا» بوده است در این صورت با توجه به ریشه مذکور مقصود از آن چیزی بود که خود را در سخن رسا و شنیدنی ظاهر می‌سازد. معنای بعدی فلسفه برهن در اوپنیشادها نیز به نوعی، تحول همین معناست؛ علت اولیه جهان یا آنچه به صورت طبیعت به عنوان یک کل شکفته شد.^۹

در اوپنیشادها برهن به صورت‌های مختلف و گاه متعارض توصیف شده است. از یکسو حقیقت مطلق، بدون تغییر و جهت و موجود بنفسه و تنهاست، و از سوی دیگر او 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

^۱. Tairiya Up., ۳.۱.

^۲. Brihadaranyaka, Up., ۴.۵. ۱۵.

^۳. empirical self

^۴. Chândogya Up., ۳. ۱۴. ۳.

^۵. Chândogya. Up., ۳. ۱۴. ۱.

^۶. to grow

^۷. to burst forth

^۸. to expand

^۹. Cr. Surcn Navlakha, op. cit., T. XI; M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, p. ۵۴.

مرگ دیگر می‌رود.^۱»

در مواردی، برهمن حقیقتی است مطلق، نامشخص و برتر از هرگونه صفت و کیفیت و در مواردی دیگر، روح اعظم و وجود اعلیٰ است و متصف به جمیع صفات. در اطلاق صفت است:

کسی که برهمن را نیستی^۲ بداند، خودش نیستی^۳ می‌شود. کسی که برهمن را هستی بداند دیگران او را موجود می‌دانند.^۴

و سپس در ادامه همین اوپنیشاد آمده است که:

در آغاز، این نیست بود، از آن، آنچه هست زاده شد.^۵

در چاندوگیه / اوپنیشاد پس از نقل نظریهٔ اخیر، یعنی نیستی‌بودن سرآغاز و مبدأ موجودات، به صراحت آن را نفی می‌کند:

چگونه ممکن بود آنچه هست^۶ از آنچه نیست^۷ زاده شود؟ نه عزیزم، در آغاز تنها آنچه هست، وجود داشت، تنها یکی، بدون دومی.^۸

شاید وجه جمع این دو گونه گزارش، همان‌گونه که برخی مطرح کرده‌اند، این باشد که در آنجا که نیستی را از مبدأ وجود و حقیقت غایی نفی می‌کند، مقصود نیستی محض باشد، و آنجا که این صفت را به آن نسبت می‌دهد مقصود از نیستی عدم تعین و عدم عینیت باشد.

به‌طور کلی دو گونه نگرش مونیستی، یا وحدت وجودی را در ارتباط با برهمن یا امر مطلق در اوپنیشادها تشخیص داده‌اند:^۹ ۱. نگرش کیهانی^{۱۰} (saprapañca). ۲. نگرش غیرکیهانی^{۱۱} (nisrapañca).

براساس نگرش اول، برهمن اصلی است کیهانی که ماهیتاً جامع و دربرگیرنده همه چیز است. بهترین توصیف از این نوع نگرش در چاندوگیه اوپنیشاد آمده است. در این اوپنیشاد پس از تعریف رمزگونهٔ برهمن به عنوان تَجِلان (tajjlan)، آنکه (tat = تت) موجب (ja = ج) جهان است و آن را در خود فرو می‌کشد (li = لی) و از آن پشتیبانی (آن an =) می‌کند، در ادامه آن را چنین توصیف می‌کند:

آنکه در همه کارها، همه خواسته‌ها، همه بوه‌ها، همه مزه‌ها، از او سرچشمه می‌گیرد، او همهٔ این جهان را فراگرفته^{۱۲} است.

^۱. Katha Up., ۲. ۱. ۱۰.

^۲. non - existing

^۳. non - existing

^۴. Taittiriya Up., ۲. ۶.

^۵. non - existent

^۶. Taittiriya Up., ۲. ۷

^۷. That Which is

^۸. That Which is not

^۹. Chandogya Up., ۶. ۲. ۱-۲.

^{۱۰}. Cr. M. Hiriyanna, op. cit., pp. ۵۶ - ۶۰.

^{۱۱}. cosmic

^{۱۲}. acosmic

^{۱۳}. reaching all

سپس همسانی آن را با خودِ 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 زمین، بزرگتر از آسمان، بزرگتر از همه این جهان.^۱

اما مطابق نگرش کیهانی، برهن اصل است جدای از همه چیز. در فرازی از بریه آرنیکه اوپنیشاد^۲ این نگرش تجربی توضیح یافته است. در این اوپنیشاد که گفتگویی است میان بانویی فرهیخته به نام گارگی^۳ و دانشمند بزرگی به نام جنه ولکیه،^۴ دانشمند در پاسخ به سؤال بانو که درباره شالوده و اساس جهان از او پرسش کرده بود نهایتاً به اصلی اشاره می‌کند که فقط با توصیف سلبی می‌توان آن را وصف کرد به این معنا که حقیقت غایی فراتر از دسترس تجربه آدمیان است:

گارگی، فرزندگان آن را اکشر (akshara = فناپذیر) می‌نامند. آن کلان نیست و خرد نیست و عریض نیست و طویل نیست و قرمز نیست [چون آب]؛ 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.

دانشمند، برای پرهیز از القای این امر که آن اصل بنیادین عدم است بلافاصله ادامه می‌دهد که هر آنچه وجود دارد، وجودش را مرهون اوست، به این معنا که اگر حقیقت غایی عدم باشد، نمی‌تواند ایجادکننده جهان باشد.

دیدگاه شنکره در مورد دو نگرش مذکور، یعنی کیهانی و غیرکیهانی، این است که این دو حقیقتاً یکی هستند و تفاوت‌های ظاهری میان آنها ناشی از تفاوت منظر است که از آن به حقیقت مطلق نگریسته می‌شود. نگرش کیهانی از منظر تجربی و نگرش غیرکیهانی از منظر فراتجربی به حقیقت مطلق نگریسته است. این نظر شنکره را فرازهایی از اوپنیشادها که در آنجا این دو نگرش در کنار و یا نزدیک هم مطرح شده‌اند، تأیید می‌کنند. مثلاً در موندکه

^۱. Ch. Up., ۳. ۱۴.

^۲. Brh. Up., ۳. ۸.

^۳. Gārgī.

^۴. jānavalkya.

اوپنیشاد آمده است:

آنچه آن را نمی‌توان دید و یا بدان چنگ زد، که نه متعلق به این نظام اجتماعی است و نه آن، نه چشم دارد، نه گوش، نه دست دارد، نه پا؛ امری ازلی، همه جا منتشر،^۱ بی‌نهایت کوچک^۲ [یا لطیف و نامحسوس]، فناناپذیر، همان است که فرزانه آن را منشأ همه این موجودات می‌داند.^۳

در این مورد دیدگاه کیهانی را باید به صورت سلبی فهمید که معنای آن این می‌شود که جهان، بیرون از برهن نیست و نگرش غیرکیهانی را باید به صورت اثباتی فهمید که در آن صورت به این معناست که برهن بیش از جهان است. جهانی جدای از برهن وجود ندارد. اما نتیجه آن این نیست که غیرحقیقی است، زیرا اساس و شالوده آن در برهن است. برهن نیز عدم نیست، زیرا تعیین‌کننده جهان است، بنابراین نمی‌تواند نیستی باشد. به هر صورت دیدگاه کیهانی بر حلول و درون بودن برهن تأکید دارد و نگرش غیرکیهانی بر تعالی و تنزه او، اما بینش اوپنیشادی این است که او هم حال است و هم متعالی و منزّه.^۴

با توجه به ماهیت ادا رکناپذیر برهن، فرزندگان اوپنیشادی در تعیین او و پاسخ به پرسش‌های مربوط به او روش‌های متفاوتی در پیش گرفته‌اند. در بسیاری موارد، فرجام پرسش و پاسخ‌ها به پاسخ‌های سلبی منتهی می‌شود؛ (نه این، نه این) = این^۵ (neti neti). گاه سکوت به عنوان بهترین پاسخ در بیان ماهیت برهن انتخاب شده است^۶ و در مواردی نیز پاسخ‌های تردیدآمیز (ممکن است چنین باشد، ممکن است چنین نباشد) جوابی مناسب برای ابراز دست‌نایافتنی 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 عبارتند از: اوم Om = Aum (که از سه حرف متفاوت تشکیل شده که هر کدام به یکی از حالات به یکی از حالات سه‌گانه ما [یعنی: بیداری، رؤیا و خواب عمیق بدون رؤیا] اشاره دارند)، پرانه (Prana = نَفَس حیاتی)، آکاشه (akasha = مکان، فضا)، منَس (manas = ذهن)، آدیتیه (aditya = خورشید)، وایو (Vayu = باد، هوا).^۷ در اینجا ذکر فراز آغازین ماندوکیه اوپنیشاد برای پایان بردن این بخش مناسب می‌نماید:

^۱. all pervading

^۲. infinitesimal.

^۳. *Mundaka Up.*, ۱. ۱. ۶.

^۴. Cf. M. Hiriyanna, op. cit., ۶۱ - ۶۲.

^۵. *Brh. Up.*, ۱۷, ۵. ۱۵.

^۶. Sankara, *Brahma - sutra - Bhasya* (= S. B), III. ۲. ۱۷.

^۷. Cf. Suren Navlakha, op. ci ., pp. XX - XXX ; Dâsgupta. *A History of Indian Philosophy*, Vol. I,

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] برهن است، و همه آنچه ما نمی‌بینیم [عنی خود درون] برهن است.

۲. آتمن یا خود حقیقی فرد

یکی دیگر از مفاهیم اساسی اوپنیشادها که پیوند نزدیکی نیز با مفهوم پیشین دارد مفهوم «آتمن» است. ریشه‌شناسی این واژه نامشخص است. در ریگودا (x. ۱۶) به معنای نفس یا جوهر حیاتی به کار رفته.^۱ غالباً نیز همین معنا را به عنوان معنای اصلی آن ترجیح داده‌اند.^۲ 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 برهن یا حقیقت غایی و خود کیهانی، که البته براساس تعلیم اوپنیشادها، همان‌گونه که خواهیم دید، این دو در حقیقت یکی هستند. موضوع بحث ما در این بخش آتمن، به عنوان خود اصلی فرد است. در اوپنیشادها دو صورت از «خود» مطرح است یکی خود مجسم^۳ و محسوس^۴ که فعالیت می‌کند و دارای احساسات و رنج و لذت و تغییر است که به آن جیوه (jiva) اطلاق می‌شود که 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 و انفعال و پیری و غیره است که همان آتمن است. در واقع جیوه همان آتمن است که با ضمایم مادی و امور جسمانی درآمیخته و اگر آن را از این امور پیراسته سازیم آنچه می‌ماند آتمن است.

بخش مهمی از تعالیم اوپنیشادها تأکید بر تمایز میان این دو، و عدم اشتباه آنها با یکدیگر است، که به اعتقاد فرزندگان اوپنیشادی، انسان به دلیل جهل یا آویدیا (avidya)، معمولاً بدان دچار می‌شود. تمایز خود حقیقی از خود محسوس و یا جیوه، و معرفت به سرشت

^۱. Radhakrishnan, *Indian Philosophy* Vol. I, P. ۱۵۱.

^۲. Cf. M. Hiriyanna, op. cit., pp. ۵۴ - ۵; Dāsgupta, op. cit., p. ۴۵.

^۳. embodiedself.

^۴. empirical self.

راستین خود، و درک همسانی آن با برهن (که بدان خواهیم پرداخت) والاترین آرمان اوپنیشادهاست. اصل وجود آتمن یا «خود» (و یا با مقداری تسامح روح و نفس) در اوپنیشادها به عنوان امری مسلم فرض شده که نیاز به برهان ندارد، بلکه خود پیشفرض و مبنای هر برهانی است؛ کما اینکه در بریه‌آرتنیگه اوپنیشاد (II. IV. ۱۳) به این امر اشاره شده است. با وجود این هیرینه معتقد است در مواردی به طور ضمنی برای اثبات آن استدلال شده؛ از جمله توصیف آن به صورت «پروشه»^۱ که با توجه به معنای لغوی آن پوری - شی (šaya - puri) که «چیزی که در پناه بدن قرار دارد» می‌باشد، به طور ضمنی می‌گوید وجود بدن مادی با اعضای مختلف و متناسب، مستلزم وجود چیزی است که هدف بدن خدمت به آن است و بدون وجود آن، بدن بی‌معناست. گاه نیز استدلالی به این صورت در توجیه وجود روح مطرح شده که زندگی محدود انسان برای برداشت از ثمرات آن کافی نیست و تا جایی که توجه ما فقط به همین زندگی معطوف است توضیحی برای خوبی و بدی نداریم، برای فهم همه حقایق زندگی نیز یک زندگی کافی نیست. بنابراین اگر اعتقاد عمومی به اخلاق درست باشد، باید وجود یک خود (آتمن) منتقل‌شونده را بپذیریم و نیز جبران بی‌عدالتی‌های او را در زندگی فعلی، در تداوم زندگی او در آینده بجوییم (کته اوپنیشاد: ۲:۲:۷)^۲

نکته اصلی در مورد آتمن که در اوپنیشادها مورد توجه قرار گرفته، چیستی آتمن یا خود حقیقی انسان است که اوپنیشادهای مختلف در قالب تشبیه و تمثیل به توضیح ماهیت آن پرداخته‌اند که مشهورترین آنها در اوپنیشادهای چاندوکیه، ماندوکیه و تیتیه مطرح شده است.

براساس تیتیه اوپنیشاد «خود» انسان چند لایه است و از پوسته‌ها و غلاف‌های متعددی تشکیل شده که برحسب 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، خود ناب و حقیقی است که در برگیرنده همه است. این غلاف‌ها به ترتیب عبارتند از: قشر جسمانی یا زمینی انسان یا اَنَمَیَه (annamaya)، نفس حیوانی یا حیاتی^۳ یا پَرانَمَیَه آتمن (prānamaya ātman)، قشر ذهنی و یا پوسته

^۱. purusa.

^۲. Cf. M. Hiriyanna. Op., p. ۶۶.

^۳. vital breath.

متشکل از خواست و اراده^۱ منومیه آتمن (manomaya âtman)، قشر متشکل از شعور و آگاهی یا وچنانه میه آتمن (vijñānamaya âtman) سرانجام جوهره اصلی و نهایی که بهجت و سرور محض است آنند میه آتمن (ânandamaya âtman)^۲.

پیام اصلی و عملی اوپنیشادها این است که انسان در این لایه‌ها و قشرهای گوناگون وجودش، خود حقیقی خود را که وجود ناب (ست = sat)، آگاهی ناب (چیت = cit) و بهجت ناب (آنند = ânanda) است گم نکند و آن را با لایه‌های روئین و محسوس، بویژه خود جسمانی اشتباه نگیرد. این مسئله در فراز مشهوری از چاندوگیه اوپنیشاد^۳ به‌گونه‌ای 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:

این خود در چهار حالت می‌زید. اولین حالت، بیداری است، خود در این حالت ویشناوَرَه (vaishnavara) نامیده می‌شود. ویشناوَرَه، تنها به موضوعات عینی و بیرونی آگاهی دارد و بنابراین، این عالم [مادی] موضوعات خارجی [یعنی جهان مادی]، عرصه فعالیت او را تشکیل می‌دهد.... او، تجربه‌کننده موضوعات واضح [محسوس] است.

دومین حالت خود، حالت رؤیاست. خود هنگامی که در این حالت قرار دارد تَیجَس (taijasa) نامیده می‌شود. او فقط به موضوعات باطنی که در اینجا در ذهن قرار دارد آگاهی دارد. این جهان درونی موضوعات روانی عرصه فعالیت او را تشکیل می‌دهند... او تجربه‌کننده موضوعات لطیفتر [نامحسوس‌تر] است که از آثار بجا مانده در ذهن، در نتیجه اعمال انجام شده در گذشته، و یا در حالت بیداری، تشکیل شده است.

هنگامی که شخص در خواب عمیق بدون رؤیا و امیال است، پُراجَنَه (prajna) نامیده می‌شود، که خود در سومین حالت است. همان‌گونه که تاریکی شب، جهان محسوس را از

^۱. consisting of will.

^۲. Cf. S. Dāsgupta, op. cit., pp. ۴۵ - ۴۶.

^۳. Ch. Up. VIII. ۷-۱۲.

^۴. gross.

خود می‌رانند،^۱ خواب بدون رؤیا نیز جهان موجودات ظاهری و باطنی را به کنار می‌زند.^۲ در این حالت تجربیات، در مرحله‌ای نامتمایز و تفکیک‌ناپذیر^۳ از آگاهی، آرامش و بهجت، فانی می‌شوند.

پُر اَجْنَه استار^۴ همه است. او داننده و منشأ همه، و مدبّر درونی^۵ است. آن آغاز و انجام شدن است. اکنون در مورد **خود** در چهارمین حالت. [خود در این حالت متفاوت از همه حالات دیگر است]. او نه در جهت درونی است و نه بیرونی. او به هیچ‌وجه جهت‌دار^۶ نیست؛ از این رو به چیزی آگاهی ندارد،^۷ خودش نیز آگاهی‌ناپذیر است و چیزی را نمی‌داند، خود نیز غیرقابل دانستن است. او نادیدنی، مصرف‌ناشدنی^۸ و دست‌نیافتنی^۹ است. او بدون نشانه‌ها^{۱۰} بدون علائم،^{۱۱} و غیرقابل اندیشه و غیرقابل توصیف است. تنها دلیل و برهان او، حضور اوست: آرام،^{۱۲} مهربان،^{۱۳} یگانگی محض.^{۱۴} این چهارمین حالت **خود** است. آن خود متعال است. بکوش تا آن را بدانی. این خود است.

هجای اوم با سه جزئش از سرشت این خود است، سه جزئش یعنی «الف»، حرف «و»، و حرف «م»، حالت‌های سه‌گانه خود هستند....

حالت چهارم، بسیار فراتر از همه اجزا و حروف است. هیچ مباشرتی^{۱۵} با او نیست. آن همه تمایز است و پیشرفت‌ها را به پایان می‌برد به معنای دقیق کلمه آن کاملاً بی‌بار^{۱۶} است. آن فقط سکون،^{۱۷} آرامش^{۱۸} و یگانگی^{۱۹} است. **اوم** این چنین است، به‌راستی همان **خود** است. کسی که یان را بداند، «خود» او در «خود متعال»^{۲۰} محو می‌شود. آری، او کسی است که این را می‌داند.

۳. همسانی آتمن و برهنن یا خود و خدا

آموزه دیگر اوپنیشادها که در پیوند با دو آموزه پیشین و شاید مهم‌ترین آموزه اوپنیشادهاست همسانی و عینیت آتمن با برهنن است که در ضمن مباحث پیشین و در

^۱. drives away.

^۲. push aside .

^۳. undifferentiated.

^۴. Master.

^۵. inner controller.

^۶. directed.

^۷. cognises not.

^۸. unusable.

^۹. ungraspable.

^{۱۰}. signs.

^{۱۱}. indications.

^{۱۲}. peaceful.

^{۱۳}. benign.

^{۱۴}. pure oneness.

^{۱۵}. commeree.

^{۱۶}. unavailing.

^{۱۷}. prace.

^{۱۸}. repose.

^{۱۹}. oneness.

^{۲۰}. self.

فرازهایی که از اوپنیشادها نقل شد اشارات مکرر به آن وجود داشت. این آموزه که آن را در یک کلام چنین می‌توان خلاصه کرد که «خود حقیقی انسان همان خداست» و یا «آتمن همان برهمن است»، در *مهاواکیه‌ها* (Mahāvākya) 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. براساس این آموزه، «خود همان خداست که در نتیجه آمیختن با ناخود، یا ضمام مادی، حقیقت الهی خود را فراموش کرده است. درک این همسانی و همانی نقطه اوج معرفت، و غایت سلوک فرزندگان 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.^۱

درک خود یعنی درک سه ویژگی ذاتی خود؛ یعنی هستی محض (satyam)، آگاهی محض (jnanam)، و بهجت محض (ânantam)، که در حقیقت سه ویژگی ذاتی برهمن است. کسی که به چنین آگاهی به خود نایل شد؛ همان‌گونه که در ماندوکیه اوپنیشاد و سایر اوپنیشادها بدان تصریح شده «خود او در خود متعال^۲ محو می‌شود»،^۳ چنان‌که گفته‌اند: «گر به خود آیی به خدایی رسی!»

نتیجه همسانی آتمن و برهمن، حضور الهی در ذات انسان است. با وجود آنکه به گفته اوپنیشادها برهمن غیرقابل شناخت و توصیف است، این میل به شناخت برهمن که در ما وجود دارد از همان حضور ناشی می‌شود، 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 می‌یابیم بدان دلیل است که برهمن در ما به خود آگاه می‌شود.^۴ به همین دلیل است که برهمن را که در روح انسان جای دارد تنها از طریق تجربه روحانی و نه به وسیله منطق می‌توان شناخت. درک او هنگامی میسر می‌شود که تجربه‌کننده، تجربه و موضوع تجربه، در یک کل واحد درهم آمیزند و حجاب‌هایی که شناسایی و موضوع شناسایی و یا ذهن و عین را از هم جدا می‌کند، کنار روند و در آن صورت در یک تجلی ناشناختی و توصیفناشدنی «حقیقت

^۱. Ch. Up., ۳. ۱۴. ۱-۴.

^۲. Self.

^۳. Mand. Up., ۱۲.

^۴. knows itself in us.

حقیقی^۱»^۲ مکشوف می‌گردد.^۳

به اعتقاد برخی هندشناسان، نظریه همانی آتمن و برهمن که به اعتقاد آنها «مهم‌ترین تحول در کل تاریخ اندیشه هندی است»^۴ نتیجه فرایندی است که از دوره منتره‌های متأخر و براهمنه‌ها آغاز می‌شود و در اوپنیشادها تداوم می‌یابد، که براساس آن گرایشی وجود دارد به یافتن نوعی مطابقت میان فرد و جهان و یافتن مطابق و المثنايي از اجزای مهم هر کدام در دیگری، در واقع تلاش می‌شد تا جهان برحسب فرد توضیح یابد. این تلاش برای رفتن از جزئی معلوم به کلی نامعلوم را در ریگ ودا، در سرود مشهود پروشه سوکته (purusasūkta) و یا یکی از سرودهای مربوط به آئین تدفین که در آنجا آمده است: «بگذارید چشم به خورشید، نفس به باد و ... برود»^۵ می‌توان مشاهده کرد. تعمیم پرانه یا نفس حیاتی فردی به پرانه کیهانی نیز در همین راستا صورت می‌گیرد. چنین نگرشی به جهان، به صورت یک فرد کیهانی به طور طبیعی بر مفهوم آتمن نیز تأثیر گذارد و چیزی را که فقط یک اصل روانی است به اصلی کیهانی متحول ساخت و آتمن به عنوان روح یا درونی‌ترین حقیقت انسان به عنوان روح کیهانی یا درونی‌ترین حقیقت جهان شد.^۶

به جز آموزه‌هایی که به عنوان تعالیم اصلی اوپنیشادها بدان پرداخته شد، نکات دیگری نیز وجود دارد که ذکر آنها برای انعکاس دیدگاه‌های کلی اوپنیشادها ضروری می‌نماید. مباحثی از قبیل مراتب هستی، برهمن و جهان، مایا، حقیقی‌بودن یا نبودن جهان، کرمه و مسئله تناسخ. به هر کدام از مباحث مذکور به اختصار اشاره می‌کنیم.

مراتب حقیقت و یا نظام سلسله مراتبی موجودات

همان‌گونه که «خود» دارای مراحل و یا به اصطلاح قشرهایی بود که در نهایت به خود حقیقی می‌انجامید، عالم وجود نیز دارای مراتبی است. این مراتب، به صورت پراکنده، در اوپنیشادها مطرح و تصدیق شده است. در مکاتب گوناگون نیز این مراتب به صورت‌های مختلف ذکر شده‌اند. رسیدن به نظری جامع و دقیق که ناظر به کل ادبیات ودایی باشد کاری است مشکل و شاید دست‌نیافتنی. درعین حال، می‌توان با توجه به اشارات مکرر اوپنیشادها طرحی اجمالی بسیار ساده شده از نظامی

^۱. Reality of real.

^۲. Br. Up, ۲. ۳. ۶.

^۳. Cf. Suren Navlakho, op. cit., pp. XXI.

^۴. M. Hiriyanna, op. cit., p. ۵۸.

^۵. RV. X. ۱۶.

^۶. M. Hiriyanna, op. cit., pp. ۵۵ - ۵۶.

بسیار پیچیده را به صورت زیر عرضه داشت که در ترتیبی نزولی سامان یافته است:

برهمن (Brahman)

پوروشه (Purusha = شخص، یا اولین روح یا افعال افعال)
پَرَکَریتی (Prakriti = یا اولین افعال منفعل که دوشادوش و در عرض اصل پیشین است)

ایشوَرَه (Ishvara = روح خَلَق)

ویرات (Virât = روح کیهانی)

هَیرَنیه گَربَهه (Hiranyagarbha = بیضه طلایی یا روح جهان)

برهما (Brahmâ = سازنده جهان)

پَرَجَپَتی (Prajâpati = اصل و نیای همه مخلوقات، خدایان و ارواح)

دَوما (Devas = خدایان^۱ و الهه‌ها^۲. شامل نیروهایی که اساس موجودات آسمانی، پدیده‌های طبیعی، حواس^۳، عناصر اصلی آتش هوا، آب و فضا^۴ و زمین)

پِترَها (pitrâs = ارواح نیاکان)^۵

جهان موجودات فردی^۶

برهمن و آفرینش: برهمن، حقیقتی مطلق و کاملاً غیرشخصی است و بیشتر دارای معنایی متافیزیکی است تا الهیاتی. بدین لحاظ در اوپنیشادها مگر در مواردی که ضرورت سیاق اقتضا نموده است با ضمیر «آن» و نه «او» بدان اشاره شده است. بنابراین نمی‌توان آن را با خدای آفریدگار اسلامی و یا یهودی - مسیحی، مقایسه نمود. در اینجا و به تبع آن در مکتب ودانته، آفرینش در مفهومی که در ادیان ابراهیمی مطرح است، وجود ندارد. جهان از برهمن به بیرون بسط یافت. عبارات زیادی از اوپنیشادها بر این امر دلالت دارد، از جمله:

برهمن با تمرکز و مراقبه بسط می‌یابد^۷ [متجلی می‌شود]،
آنگاه ماده^۸ [غذا] بوجود می‌آید از ماده [غذا]، حیات،
ذهن،^۹ عقل^{۱۰} و هفت جهان. و از کارهایی که در جهان‌ها
انجام می‌شود، رشته بی‌منتهایی از آثار و نتایج کارها
بدنبال می‌آید.^{۱۱}

^۱. deities.

^۲. divines.

^۳. senses.

^۴. space.

^۵. The ancestral Spirits.

^۶. Cf. Suren Navtakha, op. cit., p. xv.; Dâs Gupta, op. cit., p. ۵۲.

^۷. expands.

^۸. matter.

^۹. mind.

^{۱۰}. intellect.

^{۱۱}. Mundaka Up., I. I. ۸.

مفهوم مایا: در مورد وجود مفهوم مایا در اوپنیشادها دو دیدگاه کلی وجود دارد. برخی معتقدند که این آموزه در اوپنیشادها نامعلوم و ناشناخته است. دیدگاه دیگر بر این عقیده است که وجود دیدگاه غیرکیهانی از برهن در اوپنیشادها که پیشتر بدان پرداختیم، مستلزم وجود مفهوم و اندیشه مایاست؛ زیرا مایا اصلی است که برهن غیرکیهانی را به صورت برهن کیهانی نشان می‌دهد. به اعتقاد این گروه این اندیشه از قبل در اوپنیشادها وجود داشته، اما طبیعتاً همه جنبه‌هایی را که بعدها در نتیجه توضیح و تفصیل این نظریه در ادویته ودانته بدان داده شد، دارا نبود. البته خود تعبیر «مایا» به ندرت در اوپنیشادهای قدیمی به کار رفته، اما در ادبیات حتی کهن‌تر نیز این تعبیر یافت می‌شود، گو اینکه معنای آن همیشه به وضوح مشخص نیست. در ادبیات پس از آن که چندان هم متأخر نیست این تعبیر به کار رفته است. (ر. ک: شوتاشوتره اوپنیشاد: ۱۵:۴). در اوپنیشادهای قدیمی‌تر نیز که در آنجا واژه مایا را نمی‌یابیم، واژه هم‌معنای آن یعنی اویدیا وجود دارد. (ر. ک: کتته اوپنیشاد: ۵:۲:۱). عباراتی نیز در آنها از این قبیل وجود دارد که: تنها هنگامی که، به عبارتی، ثنوی وجود دارد، در آن صورت، شخص دیگری را می‌بیند، شخص دیگری را می‌باید....^۱

عباراتی نیز در اوپنیشادها وجود دارد که جهان را غیرحقیقی و تنها برهن را حقیقی معرفی می‌کند: مرا از غیرحقیقی به حقیقی رهنمون باش مرا از تاریکی به نور رهنمون باش.^۲

و یا مثلاً در چاندوگیه اوپنیشاد تجربه متعارف ما از زندگی را دروغ معرفی می‌کند که حقیقت غایی را از ما پنهان می‌دارد.^۳ این عبارات و نظایر آن همان‌گونه که پژوهشگرانی چون دوسن نیز تصدیق می‌کنند به وضوح به ایده پدیداری بودن جهان اشارت دارند^۴ و می‌توانند به طور حتمی همان مفهوم مایا را القا کنند. با وجود این، برخی محققین همچون رادهاکریشنان تأکید می‌کنند که به سختی می‌توان در اوپنیشادها این نظر را یافت که همه جهان متغیر یک بافته بی‌اساس خیالی، یا یک نمایش پدیداری صرف و یا جهان سایه‌ها باشد.^۵ این گروه

^۱. Br. Up., IV. V. ۱۵.

^۲. Br. Up., I. ۳. ۲۸.

^۳. Suren Navlakha, op., cit., XIV.

^۴. Cf. M. Hiriyanna, op., cit., p. ۶۵.

^۵. Radhakrishnan. Op. cit., p. ۱۸۶.

عبارات مذکور از اوپنیشادها را به‌گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کنند.^۱ به هر صورت به تعبیر داسگوپتا:

آموزه مایا که در *بریهَد آرْتیکه* اوپنیشاد تقریباً یکبار و در *شوتا شوتزه* چندین‌بار اشاره شده، به مبنا و شالوده فلسفه ودانته شنکره تبدیل شد که در آن فقط برهمن حقیقی است و هر آنچه غیر از آن است غیرحقیقی است.^۲

تناسخ و کَرْمه: این دو اندیشه مرتبط که امروز از ارکان باور هندویی به شمار می‌روند در دوره ودایی چندان مطرح نبوده‌اند. به اعتقاد مردمان ودایی هر کدام از اعضای انسان پس از مرگ به یکی از بخش‌های متناسب با آن در جهان می‌پیوندند، چشم به خورشید، نفس به باد و غیره. در این دوره اعتقاد به مکافات اعمال خوب و بد در زندگی دیگر نیز وجود داشته است. در اوپنیشادها شاهد رشد چشمگیر عقیده به حیات پس از مرگ در قالب اعتقاد به تناسخ هستیم که شاید از خارج از سنت برهمنی و آریایی و احتمالاً تحت تأثیر اندیشه‌های بومی به این منابع راه یافته باشد.

به اعتقاد داسگوپتا اعتقاد به تناسخ در اوپنیشادها در دو مرحله و یا در دو خط متمایز رشد کرده است. براساس یکی از ایندو که بیان روشن آن را در *چاندوگیه اوپنیشاد*^۳ مشاهده می‌کنیم، عقیده به مکافات آخروی ودایی با آموزه تناسخ درهم آمیخته است. بر این اساس، در حیات پس از مرگ دو راه تصور می‌شود؛ یکی راه پدران یا پیتریانه (*pitryāna*) و دیگر راه خدایان یا دویانه (*devayāna*). آلهایی که کارهای خیر و یا عام‌المنفعه از قبیل حفر چاه‌ها انجام می‌دهند پس از مرگ راه پدران را می‌گیرند که مطابق آن، روح پس از مرگ ابتدا وارد دود، سپس وارد شب و نیمه تاریک ماه‌ها [سال] و نهایتاً وارد ماه می‌شوند. تا مادامی که ذخیره کارهای نیک آنها باقی است در ماه هستند و سپس از طریق ائیر، باد، دود، بخار، ابر، باران، علف، غذا، دانه، و از طریق جذب غذا توسط انسان، به رحم مادری وارد و مجدداً زاده می‌شوند. براساس این روایت، روح هم در ماه مکافات می‌بیند، و هم مجدداً در این جهان زاده می‌گردد. اما راه خدایان برای کسانی است که به پرورش ایمان و ریاضت پرداخته‌اند؛ این ارواح پس از مرگ با موفقیت

^۱. Cf. Suren Navlakha, op. cit., p. XIV – V.

^۲. S. Dāsgupta, op. cit., p. ۵۰.

^۳. Cf. Ch. Up., V. ۱۰; *Kanshitaki Up.*, I.

به شعله داخل می‌شوند و از طریق روز، نیمه روشن ماه‌ها [ی سال]، نیمه روشن سال، خورشید، ماه، آذرخش، نهایتاً به برهن می‌روند و هیچگاه باز نمی‌گردند، به تعبیر دوسن معنای همه اینها این است که روح در راه خدایان به قلمروهایی از روشنایی دست می‌یابد که دائماً در حال فزونی هستند و در این مسیر همه روشن‌ها و درخشان‌ها چونان ایستگاهی در راه برهن نورالانوار (jyotisâm jyotih)، جمع شده‌اند.^۱

آموزه دیگر موجود در اوپنیشادها در مورد آخرت، همان آموزه تناسخ بدون ترکیب با عقیده برداشت ثمرات اعمال در زندگی‌های دیگر و دو را مذکور است. تفصیل این آموزه در بریهد آرنیکه اوپنیشاد مطرح شده است. از تأمل در این اوپنیشاد معلوم می‌شود که روح پس از آنکه دوره حیات فعلی‌اش به پایان می‌رسد خودش بدن را نابود می‌کند و با اعمالش قالب و ساختاری جدید بنا می‌کند. ترک بدن در هنگام مرگ، تنها برای ساختن بدنی جدیدتر در این جهان دیگر است. بدنی که در اینجا نوزایی را تجربه می‌کند؛ انباشتی از مقولات مختلف و اتحادی از گرایش‌های اخلاقی و روانی و نیز عناصری است که بدن مادی را بوجود می‌آورند.

مجموعه این فرایندهای تغییر و تحول و تولد مجدد، از طبیعت روح ناشی می‌شود؛ زیرا میل و خواسته موجود در آن موجب اراده، و اراده موجب عمل، و ثمرات مترتب بر عمل موجب نوزایی و بازگشت مجدد به جهان می‌شود. مهم‌ترین جنبه متمایز این آموزه این است که به امیال، و نه کرمه به‌عنوان علت نوزایی می‌نگرد، به‌گونه‌ای که اگر این امیال متوقف شوند رنج تولدی دیگر نخواهد بود، کرمه فقط، عامل ارتباط میان امیال و نوزایی است.^۲ بنابراین «هیچ‌کدام از پیچیدگی‌های آموزه کرمه را که مابعدها در پیشرفت‌های متأخر تفکر هندو مشاهده می‌کنیم، در اوپنیشادها نمی‌توان یافت.»^۳

منابع و مأخذ

۱. رادها کریشنن، سروپالی، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ج ۱.
۲. م. م. شریف. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱.
۳. *The thirteen principal Upanishads Translated* by Max – Müller revised by suren Navlakha, wordsworth classics of world Littrature, ۲۰۰.
۴. Dāsgupta, surendranath, *A History of Indian Philosophy*, (Vol. L), motilal Banarsidas Delhi, ۱۹۹۷.
۵. Hirianna, M., *Outlines of Indian Philosophy*, Motilal, Delhi, ۱۹۹۳.
۶. Radhakrishnan, sarvepali, *Indian Philosophy*, Macmillan company, NewYork, ۱۹۵۸.

^۱. Cf. *Ibid.*, pp. ۵۵ – ۵۶.

^۲. Cf. *Ibid.*, pp. ۵۵ – ۵۶.

^۳. *Ibid.*, p. ۵۷.

۷. Smart, Ninian, "Indian Philosophy", *the Encyclopedia of Philosophy*, edited by Paul Edwards, Macmillan company, New York, ۱۹۶۷.
۸. Navlakha, suren, "Introduction" to *upanishads*, wordsworth classics, of world Litature, ۲۰۰۰.
۹. Geden, A. S., "God", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, edited by James Hastings, charles scribner's sons, New York.
۱۰. Sankarācārya, *Brahma sura Bhaāsyā*, translated by swami Gamb hirananda, Advaita Asharma, calcutta, ۲۰۰۰.
۱۱. *Vedic Hymns* (in ۲ Vols) translated by F. Max Müller and H. Oldenberg curzon press.



پروہ شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی