



داریوش شایگان قیامت و معاد در عرفان اسلامی و هندو

در این تحقیق به مقایسه دو مفهوم اساسی قیامت و معاد در عرفان اسلامی و هندو پرداخته‌ایم و کوشیده‌ایم وحدت دید این دو بینش را درباره مفاهیم مذکور نشان دهیم. پیش از آنکه به اصل مطلب پردازیم ضروری است سخنی چند درباره نحوه برداشت و روشی که در این مطالعه برگزیده‌ایم بگوییم، زیرا نخستین مسأله‌ای که در یک چنین تحقیقی به چشم می‌خورد، اینست که چگونه می‌توان مفاهیم عرفانی جهان بینی های مختلف را که بظاهر هیچ وجه اشتراکی با هم ندارند، مقایسه کرد؟ من باب مثال، داراشکوه، شاهزاده هندی و فرزند ارشد شاه جهان که اولین مترجم اوپانیشادها به زبان فارسی است، در رساله خود معروف به مجمع‌البحرین می‌کوشد که مفاهیم فلسفی و عرفانی هندو و اسلامی را مقایسه کند و به نتایجی می‌رسد که دربرخورد اول هم عجیب و هم بعید است. به عنوان مثال وی معتقد است که مبحث عشق و «حب ظهور» در عرفان اسلامی با مفهوم «مایا» *māyā*، که همان «توهم جهانی» در مکتب «ودانتا» است، یکی است، و یا انحلال در پایان یک عصر جهانی در اساطیر هند معادل دقیق قیامت در عرفان اسلامی است، یا چهار مرتبه حضور «آتمان» *ātman* همان عوالم اربعه در تصوف اسلامی است. البته روشی که این محقق برگزیده بر این اصل استوار است که ادیان همه از چشمه‌ای واحد و

۱- آتمان به سانسکریت یعنی «خود» و غرض از آن ذات انسان و وجود است.

فیاض مایه هستی می گیرند و چون حقیقت یکی است، از این رو تجلیاتش به لباس مفاهیم مختلف و به قالب صور متنوع درمی آید و در نتیجه، داراشکوه جمیع مفاهیم و معتقدات اسلامی و هندو را حتی اگر فقط اندک شباهت ظاهری داشته باشند، یکی می پندارد. ضعف این روش بی گمان در اینست که بین مفاهیم گوناگون عرفان اسلامی و هندو نمی توان معادله ای صرف، بدانگونه که داراشکوه راغب است، برقرار ساخت، زیرا بین معتقدات مشابه اغلب اختلافات ظریف نیز موجود است که مربوط به ساخت خاص و جهانی بینی ویژه ایست که زیر بنای تفکر این دو پیش عرفانی را تشکیل می دهد، و اگر به این اختلافات مهم توجه نکنیم به نتایجی می رسیم که اصولاً سطحی و نادرست است، از قبیل اینکه، مانند داراشکوه، پنداریم که همه مفاهیم موجود در عرفان اسلامی عین مفاهیم موجود در عرفان هندو است و فقط اصطلاحات متفاوت اند و بس.

حال اگر نمی توان میان مفاهیم هندو و عرفان اسلامی معادلات دقیق برقرار کرد و آنها را عین هم پنداشت پس چگونه می توان اصلاً به چنین کاری دست یازید؟ در پاسخ این سؤال باید گفت «تم»ها و معادلاتی که من باب مثال در رساله مجمع البحرین آمده، مانند: عشق در تصوف = «مایا» در هند، یا قیامت = انحلال، یا چهار حضور «آتمان» = عوالم اربعه، یا سه خدای بزرگ هندو = سه فرشته اسلامی، و غیره پایه ایست که روی آن می توان مبانی يك عرفان تطبیقی را بنا کرد. «مایا» در فلسفه و داننا و حب ظهور در عرفان اسلامی «وسیله» ایست که به مدد آن حقیقت یگانه از وحدت به کثرت می گراید، عوالم اربعه و چهار حضور «آتمان» مدارج پی در پی بعد از مبدأ است که بواسطه آن حقایق معنوی به تدریج ویر وجه ترتیب متنازل به قالب جسمانی درمی آیند، و قیامت در عرفان اسلامی و انحلال در هند، همان حرکت تصاعدی و بازگشت به اصل است که بموجب آن هر چیز و هر فرعی به اصل خود رجعت می کند زیرا چه از لحاظ عرفان اسلامی، و چه از لحاظ عرفان هندو، نقطه آخر هر چیز متصل به نقطه اول همان چیز است و بموجب این اتصال دایره وجود آن چیز به پایان می رسد، یا به عبارت دیگر غایت هر چیز متصل، به علت آغازین همان چیز است.

معادلات مذکور در بالا در ضمن تشکیل دهنده پایه يك عرفان تطبیقی است و در مورد عرفان اسلامی و هندو گویای اینست که این دو از حقایق مهم عرفانی، برداشتی مشابه دارند و به تجربه ای یکسان اشاره می کنند، یا به عبارت دیگر بین مفاهیم آن دو می توان «نسبتی متشابه» *analogie de rapports* یافت. هندشناس بزرگ فرانسوی، «ماسون اورسل» در کتاب خود موسوم به فلسفه تطبیقی^۱ می نویسد: «نحوه تفهیم شیوه تطبیقی نه در ایجاد وجه اشتراك است و نه وجه افتراق. حالت اول منجر به وضع قواعد مشابه میان کثرت واقعیات خواهد شد و حالت دوم فقط نمودار اصالت ویژه داده های تجربی خواهد بود.

فلسفه تطبیقی نه اینست و نه آن، اصل حاکم بر آن تشابه است که براساس آنچه در ریاضیات بدان نسبت می گویند استدلال می کند، غرض از آن تساوی دو نسبت است:

1- P. Masson - Oursel: *La Philosophie Comparée*, Paris, 1923, pp 26-7

A با B همان نسبتی را دارد که X با Z.»

شیوه‌ای که ما در روش تطبیقی خود انتخاب کرده‌ایم یافتن نسبت‌های متشابه بین مفاهیم مهم این دو بینش بزرگ عرفانی است و این کار میسر نمی‌بود اگر عرفان اسلامی و عرفان هندو بینشی مشابه و دریافتی قابل مقایسه از حقایق حکمت الهی نمی‌داشتند: یعنی از ارتباط مطلق با مجازی، از سلسله مراتب هستی، از یکی بودن غایت و مبدأ، از ارتباطات مرموزی که میان کلیه مراتب وجود موجود است و بموجب آن هر مرتبه‌ای از درجات وجود، مظهر تجلی حقایق مافوق خود است و غیره. همه این مفاهیم مهم، در عرفان اسلامی و هندو، با بینشی مشابه مطرح شده‌اند. بعنوان مثال قوه متخیله در تصوف اسلامی با مفهوم «مایا» در حکمت هندو شباهت بسیار دارد. ابن عربی، عارف بزرگ اسلامی، در کتاب الفتوحات المکیه در الجزء الثانی (ص ۳۱۵)، خیال مطلق را به ابری رقیق تعبیر می‌کند و می‌گوید: «از رسول الله صلی الله علیه و سلم پرسیدند: «کجا بود رب ما پیش از آنکه آفرید گانش را بیافریند.» گفت: در عماء یعنی در ابری رقیق، بالایش هوا بود و پایشش هوا^۱». ابن عربی سپس می‌افزاید که در زبان عربی ابر رقیق را عماء گویند. عماء صادره از نفس فیض رحمانی است که ایجادکننده این ابر رقیق است و خداوند در این ابر صور کل ماسوای خویش را گنجانده است و به همین سبب آن را خیال «مطلق» و خیال «محقق» نیز می‌گویند، چه مظاهر و «اعیان ثابته» جمیع موجودات، به نیروی افسون همین قوه متخیله تحقق یافته است. ابن عربی در ضمن به دو قسم خیال اشاره می‌کند و یکی را «خیال منفصل» می‌نامد و آن دیگر را «خیال متصل»^۲. خیال منفصل معادل همان خیال مطلق و عالم ملکوت است و خیال متصل نیروی تخیل انسانی است که پرتوایست از خیال مطلق. در حالیکه خیال منفصل قائم بخود است و عالم ملکوت را در بر می‌گیرد، خیال متصل قائم به آن و با عالم صور مثالی مرتبط است. بنا به قول محسن فیض کاشانی: «خیال منفصل در عالم کبیر بمنزله خیال در عالم صغیر است»^۳. آنچه از این مطالب بر می‌آید، اینست که نیروی متخیله در دو سطح عالم کبیر و عالم صغیر متجلی می‌شود، یعنی این نیرو به یک اعتبار قوه خلاقه است که بصورت خیال محقق، عالم ملکوت نفوس مجردة و عالم برزخ صور مثالی^۴ را در بر می‌گیرد، و به اعتبار دیگر، به علت اتصالش به خیال انسان و تنزل یافتنش به قالب خیالات ذهن انسانی مبدل به حجابی می‌شود که میان حق و خلق حایل می‌گردد. خیال انسان نیز به نوبه خود نقشی مضاعف دارد، یعنی هم نور خود را مانند شبکه‌ای از عالم ملکوت و مثال می‌گیرد و از این طریق به دنیای

۱- قيل لرسول الله صلی الله علیه وسلم، این کان ربنا قبل ان یخلق خلقه قال کان فی عماء مافوقه هوا و ماتحته هوا.

۲- ایضاً ص ۳۱۱.

۳- محسن کاشانی، کلمات مکنونه. تهران ۱۳۱۶. ص ۶۸. فهو فی العالم الکبیر بمنزله الخیال فی العالم الانسانی الصغیر.

۴- عالم مثال جزئی از عالم ملکوت است و عالم ملکوت بین عالم جبروت که عالم مجردات محض است و عالم ناسوت که عالم مادیات محض است قرار گرفته است.

صور مثالی راه می یابد و هم این قوه تخیل موجب احتجاب و خفای حقایق معنوی می گردد. مفهوم «مایا» *māyā* یا «توهم جهانی» نیز در هند، نقشی دوگانه دارد، یعنی از یک سو نیروی خلاقه و کاشفه است و از سوی دیگر، نیروی تاریکی و استتار و در این حالت بصورت نادانی *avidyā* جلوه گر می شود.

آنچه را می توان در اینجا مقایسه کرد، مفهوم «مایا» و خیال مطلق نیست، بلکه آنچه قابل مقایسه است، نقش مضاعف و متشابهی است که هر یک از این دو مفهوم، در دنیای جداگانه خود به عهده دارد. در این صورت می توانیم بگوییم که دو جنبه «مایا» در قبال مطلق و مجازی و عالم کبیر و صغیر همان «نسبت متشابهی» را دارد که دو بعد مفهوم خیال در عرفان اسلامی. اگر عرفان هندو و عرفان اسلامی نزول و وحدت به کثرت را به شیوه ای مشابه بررسی نمی کردند و نخستین را حقیقی و دومی را موهوم می پنداشتند این دو مفهوم باهم قابل مقایسه نمی بود. برای آنکه وجود واحد بتواند از وحدت به کثرت بگراید و از بساطت متجانس خود تنزل کند و به لباس کثرات جلوه نماید، وجود «واسطه» ای ضروری است که به یاری آن این دگرگونی صورت پذیرد و درجات قوس نزولی تحقق یابند، بدون آنکه آسیب و لطمه ای به وحدت تغییر ناپذیر حق برسانند، و باز برای حل و رفع این تناقض است که از یک سو، مکتب ودانتا در هند متوسل به مفهوم «مایا» می شود و از طرف دیگر این عربی به مفهوم خیال مطلق روی می آورد.

اینک با توجه به شیوه تطبیقی ای که برگزیده ایم می بینیم که بین مفهوم قیامت در عرفان اسلامی و مفهوم انحلال در تفکر هند می توان نسبت های متشابهی یافت. قیامت و حشر در عرفان اسلامی برخلاف انحلال *pralaya* در آیین هندو، حاکی از پیدایش و انحلال پی در پی ادوار جهانی نیست، زیرا که عرفان اسلامی ادوار جهانی را آنطوری که تفکر اساطیری هند بدان پرداخته، نمی پذیرد. خلقت و قیامت در عرفان اسلامی، به استثنای مذهب اسماعیلیه که بانی و واضع نوعی ادوار جهانی است، دو حرکت متضاد قوس نزولی و عروجی است، این دو حرکت، چنانکه بعد به تفصیل گفته خواهد شد، لازم و ملزوم یکدیگرند و نمی توان یکی را بدون توجه به دیگری در نظر گرفت. قیامت در عرفان اسلامی از هم نظام پاشیدن کیهانی نیست، بلکه بازگشت به اصل است چه در عرفان اسلامی، تعطیل فیض و انهدام کائنات، بدانگونه که در اساطیر هند بدان اشاره شده، تصور ناپذیر است. ولی بادر نظر گرفتن اینکه عرفای اسلامی و موحدان هندو بینشی مشابه از عاقبت دارند، می توانیم وجه مشابهی بین این دو سنت بیابیم: چه قیامت در عرفان اسلامی و انحلال در هند، هر دو حرکت بازگشت به اصل است که بموجب آن عاقبت هر چیز متصل به آغاز همان چیز است یا به عبارت دیگر غایت و علت یکی است مضافاً اینکه قیامت «عارف بالله» در عرفان اسلامی و انحلال مطلق عارف هندویی که به کمال معنوی خویش رسیده هر دو مستلزم علم شهودی و رفع حجاب از کثرات است.

در این مقاله ابتدا به مفهوم قیامت و معاد در عرفان اسلامی می پردازیم سپس فرضیه ادوار جهانی و انحلال و معاد را در هند بررسی می کنیم و سرانجام به نسبت های متشابهی که از مقایسه این مفاهیم، برمی آید، اشاره می کنیم.

در تصوف اسلامی تعطیل فیض رحمانی غیر ممکن است و مدارج و معارج فیض الهی دایره وجود را تشکیل می دهد و فیض از مرتبه احدیت بتدریج تنزل می یابد و مراتب وجود را پی در پی طی می کند و هنگامی که به مرتبه انسان کامل رسید، قوس نصف دایره نزولی به اتمام می رسد، مرتبه انسان هم آخر تنزلات است و هم ابتدای ترقی و آغاز سیر عروجی که حرکتش عکس حرکت سیر نزولی است. سیر عروجی به نقطه اول که مرتبه احدیت است می پیوندد و قوس نصف دایره تصاعدی وجود در جهت معکوس به پایان می رسد و نقطه آخر به نقطه اول متصل می شود و دایره وجود به کمال می رسد. محمد لاهیجی می گوید: «بدانکه چنانچه نقطه احدیت به اعتبار تنزل مبدأ و به اعتبار ترقی منتها است مرتبه انسان به اعتبار تنزل نقطه منتها و به اعتبار ترقی و عروج مبدأ است و به حقیقت مبدأ و منتها حق است.» در قوس نزولی مبدأ حق است و انتها انسان و در قوس عروجی و بازگشت، مبدأ انسان است و انتها حق، چه بازگشت به احدیت فقط انسان را حاصل می شود و بس. زیرا که انسان مظهر جمیع اسماء و صفات الهی است. ولی اگر بخواهیم دو حرکت نزولی و عروجی دو نصف دایره وجود را در نظر بگیریم، می بینیم که هر مرتبه وجود هم علت آغازین و هم علت نهایی مرتبه مادون خود است. من باب مثال: عالم جبروت که عالم مجردات محض است هم علت آغازین و هم علت نهایی عالم ملکوت و عالم مثال است و این اخیر هم علت آغازین و هم علت نهایی عالم ناسوت است و برعکس عالم ناسوت آئینه عالم مثال است و عالم مثال، آئینه عالم جبروت. در معارج قوس عروجی که راه بازگشت به اصل است هر مرتبه مادون غایت خود را در مرتبه مافوقش، که علت آغازین آن بوده است، می یابد و نقطه آخر به نقطه اول می رسد و هر فرعی به اصل خود می پیوندد. این پیوند فرع به اصل به قیامت تعبیر شده است، و فقط انسان است که به قیامت، به معنی رفع حجاب و علم شهودی، دست می یابد.

جماد تکامل خود را در گیاه می یابد و گیاه در حیوان و حیوان در انسان و انسان در انسان کامل چنانکه مولای روم می فرماید:

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم به حیوان سرزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شوم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا بر آرم از ملائک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو	کل شیء هالك الا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون	گویدم کانا لیه راجعون

تکامل معارج بازگشت که مولای روم بدان اشاره کرده است در سطح عالم کبیر نیز منعکس است. عالم ناسوت تکامل خود را در عالم مثال می یابد، عالم مثال در ملکوت و ملکوت در جبروت. در واقع قیامت یا حشر گذر از یک نحوه وجود به نحوه دیگر است،

یا به عبارت دیگر قیامت پهلوی است که دونحوه بودن را بهم می پیوندد و این مستلزم آنست که فرعی به اصلش بازگردد و در آن تکامل خود را بازیابد و دور وجودی اش را به کمال برساند، یعنی به اعتباری بمیرد و به اعتبار دیگر احیاء شود و هر قیامت مرگی در بردارد و مرگ، چنانکه بعد خواهیم دید، در مورد انسان رفع حجاب از تعینات جسمانی است، ولی انسان در دستگاه خلقت مقامی شاخص و وضعی مرکزی دارد چه هم آخر تنزلات است و هم آغاز و مبدأ ترقی، نظر به اینکه انسان نسخه عالم و مظهر کلیه اسماء و صفات الهی است باهریک از مراتب وجود ارتباط و سنخیت دارد. از این رو است که عالم صغیر آینه تمام-نمای عالم کبیر است. انسان به علت جسمش مرتب با عالم جسمانی و طبیعی است، به سبب حس مشترك و نفس و نیروی وهمیه و متخیله هم سنخ با عالم صور مثالی است و بموجب نیروی روحانی و معنوی با عالم ارواح ارتباط دارد. اما علت آغازین و نهایی انسان مرتبه احدیت است زیرا که انسان مظهر اسم اعظم و آینه کلیه اسماء و صفات الهی است. بنابراین انسان آنگاه به کمال می رسد که نقطه آخر کمالش، به نقطه اول خلقتش متصل شود و این اتصال موقعی تحقق می پذیرد که انسان در فنای حق فانی شود و به بقایش باقی و «آنچه اندر وهم ناید» آن شود و فانی شدن او در ذات به نوعی قیامت کبری تعبیر شده است، چه کسی به یافتن چنین مقام عالی ممتاز می گردد از بند مرگ رهایی می یابد و از سرگردانی در عوالم برزخی خلاصی می جوید و در قید همین حیات خاکی، به بقای ابدی می رسد. از این روست که برخی از عرفا به سه نوع قیامت اشاره کرده اند که اینک به شرح آنان می پردازیم.

قیامت صغری، قیامت وسطی و قیامت کبری

لاهیجی در شرح گلشن داذ از عبدالرزاق کاشانی یاد می کند و می گوید: «شیخ کمال الدین عبدالرزاق کاشانی در اصطلاحات می فرماید که قیامت برانگیخته شدن است به حیات ابدیه بعد از موت و این سه قسم است اول انعباث است بعد از موت طبیعی به حیات ابدیه برزخی یا علوی یا سفلی بحسب حال میت در حیات دنیوی، چنانچه حضرت رسالت فرمود: «کما تعیشون تموتون و کما تموتون تبعثون» و این قیامت صغری است و اشاره به این قیامت آن حضرت فرمود که: «من مات فقد قامت قیامته». دوم انعباث است بعد از موت ارادی به حیات ابدیه قلبیه در عالم قدس... و این قیامت وسطی است... و سوم انعباث بعد از فناء فی الله به حیات حقیقت بقاء بالله و این قیامت کبری است.»

آنچه در این متن توجه را بخود جلب می کند اینست که سه قسم قیامتی که لاهیجی از قول کاشانی یاد می کند اشاره به سه نوع علم شهودی و حضوری است، یعنی قیامت چه صغری، چه وسطی و چه کبری نمودار سه نحوه حضور یا مکاشفاتی است که انسان را حاصل می شود. در متن عربی عبدالرزاق کاشانی (للغلايق ثلاث برزات) ظهور و بروز هر یک از این سه قیامت به رفع حجاب تعبیر شده است. به عنوان مثال در قیامت صغری

۱- ایضاً - ص ۳۹۷ .

۲- سید جلال الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری - مشهد ۱۳۴۴ - ص ۵۸.

رفع حجاب از جسد است و ظهور در عرصه حساب و جزاء. در قیامت وسطی رفع حجاب از صفات نفس است و بروز بر عرصه قلب و رجوع به فطرت. در قیامت کبری رفع حجاب از انیت است و فنای محض در فضای وحدت حقیقی^۱. در هر سه مورد مفهوم رفع حجاب و در نتیجه کشف آمده، چه در واقع قیامت رفع حجاب تعینات و ظهور مکاشفات معنوی است. قیامت صغری رفع حجابی است که به هر حال هر انسانی را حاصل می شود زیرا حجابی که در این مورد برداشته می شود تعین جسمانی است که توسط مرگ صورت می پذیرد. انسان به مجرد اینکه نشأت دنیوی را رها می کند وارد عوالم برزخی می شود و سرنوشت او مربوط به کیفیت و نوع ملکاتی است که وی در زندگی خاکی خود اندوخته است زیرا کلیه افعال و ملکات و اخلاقی که در نفس مخزون بوده است، در یوم الحشر، متشکل به اشکال گوناگون و متمثل به صور مناسب ظاهر می گردند، یعنی جمله ملکات ناشی از افعال خیر و شر که در نفس انباشته شده اند در عالم برزخ از قوه به فعل درمی آید و انسان را اگر بیافکیر عذاب یا لذت اخروی می کنند و به همین مناسبت است که می گویند «کما تعیشون تموتون کما تموتون تبعثون».

قیامت وسطی برعکس به موت ارادی تعبیر شده است، زیرا حجابی که در این قیامت رفع می شود همان کشفی است که همگان را ناگزیر بعد از مرگ حاصل خواهد شد. به همین دلیل است که قیامت وسطی را به مرگ ارادی تأویل می کنند و عرفاً می گویند: «موتوا قبل أن تموتوا» یعنی بمیرید قبل از آنکه می میرید. این مرگ ارادی رفع حجاب از صفات نفس و بروز دنیای معنوی قلب و رجوع به فطرت است. و قلب به نظر عرفا مرکز مکاشفات و مشاهدات معنوی است. داود قیصری در شرح این قیامت می گوید: موت ارادی اعراض از متاع دنیا و طبیعت آن و امتناع از مقتضیات نفس و لذت است و آنچه سالک را در این راه مکشوف می شود همان است که «میت را بعد از مرگ حاصل می گردد»^۲. و از آن جهت به این قیامت لفظ وسطی اطلاق شده که واقع است بین قیامت صغری، که موت طبیعی حاصل از نشأت سابق است، و قیامت کبری که فناء در ذات است^۳.

حال اگر بخواهیم قیامت وسطی را آنطوری که عارف واقعی را حاصل می شود بیان کنیم باید بگوییم که قیامت وسطی نوعی رفع حجاب است که عارف در همین نشأت دنیوی بدست می آورد و از این رهگذر، به حقایق نهفته در باطن خود آگاه می شود و به ماهیات ملکات و آثار اعمالی که در نفس خود انباشته است واقف می شود و در قید همین حیات خاکی، به استقبال نشأت اخروی خود می رود و آنچه برای دیگران بعد از مرگ طبیعی ظاهر می شود برای او در مرتبه همین حیات دنیوی هویدا و روشن است، زیرا در این

۱- ایضاً - ص ۵۸۵، للمخلایق ثلاث برزات: برزة عندالقیامه الصغری بموتالجسد و بروز کل احد من حجاب حده الی عرصه الحساب و الجزاء و برزة عندالقیامه الوسطی بالموت الارادی عن حجاب صفات النفس و البروز الی عرصه القلب بالرجوع الی الفطرة و برزة عندالقیامه الکبری بالفناء المحض عن حجاب الانیه الی فضاء الوحده الحقیقیة.

۲- ایضاً - ص ۵۱۷.

۳- ایضاً .. أنه يقع بین القیامة الصغری الی الموت الطبیعی الحاصل له فی التشاة السابقه و القیامه الکبری الی الی فناء فی الذات.

مقام، جسم مثالی مانند آئینه‌ای صاف و پاک است و صور مثالی همه ملکات و اخلاق روی آن منعکس می‌شوند و سالک به علت رسوخ در مراتب کشف و شهود به سیر معنوی خود ادامه می‌دهد و رفته رفته به مراتب بالاتر آگاهی دست می‌یابد و هدف نهایی این سیر و سلوک استغراق در ذات احدی است که آن را به قیامت کبری تعبیر کرده‌اند.

اگر قیامت وسطی مجرد نفس از تعلقات دنیوی و روشن شدن دل به صیقل مکاشفات است، قیامت کبری فنای محض در ذات احدی است. بنا به قول داود قیصری، در قیامت کبری شمس ذات احدیه از مغرب مظاهر خلقیه طلوع می‌کند و حقیقت کل مکشوف می‌گردد و وحدت تام پدیدار می‌شود و کثرات از میان برداشته می‌شوند.^۱

قیامت در هر سه نوعش، از میان برخاستن تعینات کثرات و رفع حجاب است همانگونه که صفات جمالی حق مانند حی، رحمان، رحیم، موجب افاضه فیض و استقرار تعینات خلقی است، همانطور نیز تجلی صفات جلالی و اسماء قهری موجب انهدام و بطلان کلیه تعینات می‌گردد. به همین مناسبت است که قیصری^۲ می‌گوید که در قیامت خورشید احدیت از مغرب مظاهر خلقیه ظاهر می‌شود و هنگام تجلی ذاتی که منجر به بطلان تعینات می‌شود، همه چیز معدوم می‌گردد، مگر وجه خداوند (کل شیء هالک الاوجه). بنا به قول قیصری^۳ بطلان تعینات خلقی، فنای «وجه عبودیه» در «وجه ربوبیه» است، مانند انهدام قطرات هنگام وصول به دریا، و وجه عبودیه از سوی دیگر شامل جمیع صفات سوای حق است و هنگام تجلی ذاتی و ظهور اسماء جلالی مانند احد، واحد، قهار، تمام تعینات خلقی سوای حق، همچون قطرات ناچیز در بحر وحدت فانی می‌شوند، و مقید در مطلق و فرع در اصل مستهکک می‌گردد. همانطوری که در دنیا «وجه ربوبیه» حق پنهان است و «وجه عبودیه» اش ظاهر، همانطور نیز در آخرت «وجه ربوبیه» آشکار می‌شود و «وجه عبودیه» باطل، و این باز مربوط به تجلی اسماء جلالی است که مغرب و دافع همه تعینات خلقی است. آیات قرآن مجید، مانند: «فاذا جات الطامه الکبری»^۴ یا «یوم نطوی السماء کطی السجل الکتب»^۵ یا «کل شیء هالک الاوجه»^۶ اشاره به تجلی احدی و رفع تعینات است که عارف را حاصل می‌شود زیرا در آن دم، شیب و بالا و پستی و بلندی، دیده نمی‌شوند و زمین بدن انسانی، زمین هموار (قاعاً صافصفاً)^۷ می‌شود و «در آن تو نه پستی می‌بینی و نه ارتفاع و انحراف» «لاتری فیها عوجاً ولا امتاً»^۸. یعنی افتداد و اختلافات ناپدید می‌شوند و همه چیز به اعتدالی محض که تنزیه از ما سوای حق است می‌گراید و تعیناتی که عارض ذات هستی گشته بودند، به تجلی جلالی و ذاتی حق مرتفع و نابود می‌گردند. این اشاره به قیامت کبری است که فنای محض است ولی قیامت به اعتبار دیگر و بصورت قیامت صغری و وسطی، آشکار شدن کلیه ملکاتی است که بر اثر مرگ طبیعی یا مرگ ارادی بر عرصه نفس نمایان می‌شوند و به اشکال و صور مختلفی که متناسب با کیفیات ناشی از اعمال مرتکب شده است در می‌آیند. برای روشن ساختن این مطلب بی‌فایده نیست

۱- ایضاً - ص ۵۱۷ ۲- ایضاً - ص ۵۱۷ ۳- ایضاً - ص ۵۷۰

۴- آیه ۷۹، سوره ۳۵ ۵- آیه ۲۱، سوره ۱۰۴ ۶- آیه ۶۰، سوره ۲۷

۷- آیه ۱۰۷، سوره ۲۰ ۸- ایضاً -

که سخنی چند درباره عالم برزخ که گروهی آن را به «جابلسا» نیز تعبیر کرده اند بگوییم.

معاد و عالم برزخ

انسان به مجرد اینکه می میرد و از سرحد نظام طبیعی و مادی عالم می گذرد و وارد عالم برزخ می شود، از لحاظ مقام در سلسله مراتب وجود، عالم برزخ بعد از موت، همپایه با عالم صور مثالی، یا به قول سهروردی عالم «مثل معلقه» است که بدان «جابلقا» نیز اطلاق شده است، ولی بین این دو یعنی «جابلسا» و «جابلقا» اختلافاتی نیز موجود است. «جابلقا» در قوس نزولی نصف دایره وجود قرار گرفته، یعنی در مرتبه مافوق عالم جسمانی، از سوی دیگر عالم مثال یا «جابلقا» خود نوعی برزخ است بین عالم روحانی که عالم مجردات محض است و عالم حسی که عالم مادیات محض^۱ است. صور موجود در این عالم از ماده مجردند ولی ملتبس به مقدار اند مانند صور خیالی، و به همین علت بعدی دو گانه و مضاعف دارند، بدین معنی که چون مجرد از ماده اند، متناسب با عالم مجردات اند و چون ملتبس به مقدار و شکل اند با عالم مادی تناسب دارند. هر موجودی از موجودات دو عالم را مثالی است در این عالم برزخ و به همین مناسبت است که می گویند در این عالم ارواح اجسادند و اجساد ارواح (ارواحنا اجسادنا، اجسادنا ارواحنا). اگر حقیقتی روحانی به دل عارف ظاهر شود، در این عالم نمایان می شود و به سبیل تنزل، مقدار و شکل می پذیرد و برعکس اگر وجودی مادی به مرتبه این عالم ارتقاء یابد بر سبیل ترقی خلع ماده می کند، و صورتی مثالی می پذیرد. این عالم را خیال «منفصل» نیز می گویند و نیروی تخیلی انسان که بدان خیال «متصل» گفته اند با آن مرتبط است و نور خود را از آن می گیرد. عالم برزخ بعد از موت یا «جابلسا» در مقابل «جابلقا» قرار گرفته ولی با این تفاوت که در حالیکه «جابلقا» در قوس نزولی جای گرفته، «جابلسا» در قوس عروجی ظاهر می شود و در حالیکه «جابلقا» از لحاظ وجودی مقدم به عالم جسمانی است «جابلسا» مؤخر از آن است و در حالیکه صور متجلی در «جابلقا» اصیل و نورانی هستند، صور متمثل در «جابلسا» تاریک و تیره اند، چه این صور شامل جمله ملکات و اخلاق و نتایج اعمالی هستند که در نفس بالقوه موجود بودند و در نشأت اخروی به فعل درمی آیند و متمثل به اشکال گوناگون و متمثل به صور مختلف می شوند. بمحض اینکه روح انسان از لباس تعین جسمانی منزّه می گردد، جمیع صور افعال و اعمالی که در نفس مکنون بود اعم از خیر و شر و نیک و بد، به شکل ها و مثال های متناسب با اعمال مرتکب شده، ظاهر می شوند و جسم مثالی بمثابه آینه ایست صاف که همه این آثار را در خود منعکس می سازد. لاهیجی می گوید: «چنانچه در آب صافی صور اشیاء محاذیه منعکس می گردند، در بدن معنوی جمیع اعمال و افعال و اخلاق بصور مناسبه آن عالم منعکس می گردند و ظاهر می شوند چون قطع تعلق روح از بدن موجب رفع حجاب و اطلاع به نتایج ملکات و اخلاق و اعمال می گردد، یعنی جمیع اعمال و اخلاق مدخره مرکوزه در نفس بسبب رفع حجاب ظلمانی بدن و طبیعت در عالم برزخ مثال مصور به صور مناسبه پیدا شود و ظاهر گردد و هر چه در نقش مکنون بود بروز و ظهور یابد و آشکار گردد چه آن عالمی است که در آنجا ظاهر باطن است و باطن ظاهر می شود»^۲.

۲- شرح گلشن (از ص ۵۲۲)

۱- عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۴۳۴

«جابلسا» در واقع صحنه شکفتگی ملکات موجود در نفس است، یعنی هر عملی را که در مدت زندگی خود مرتکب می‌شویم هر پندار و خیالی که از ذهنمان می‌تراود، اثری از خود باقی می‌گذارد و این آثار بر حسب انگیزه‌هایی که مسبب ایجاد آنان بوده‌اند ممکن است خوب باشند یا پلید، صادق باشند یا کاذب، به هر حال این آثار محزون در نفس به مجرد عبور به عالم برزخ رفع حجاب از خود می‌کنند و به اشکال و صور متناسب با کیفیات خود ظاهر می‌شوند. ولی این سؤال به ذهن می‌آید: چرا نتایج اعمال به صور و اشکال گوناگون ظاهر می‌شوند؟ در پاسخ این سؤال باید گفت که روح انسان باید در هر نشأتی از نشأت اعم از حسی و مثالی و معنوی، مظهري لایق آن عالم داشته باشد، و چون خاصیت عالم برزخ نمایاندن صور مثالی است از این رو تمثیل صور اعمال در آنجا، تابع نظام همان عالم خواهد بود. بعد از مرگ جسم مثالی که خود عاری از ظلمت و کثافت است مانند آینه‌ای صاف کلیه آثار را در خود می‌نمایاند و در نتیجه نفس خود سازنده بهشت و دوزخ خویش است. باز بهمین مناسبت است که سوخت دوزخ درونی را از این جهان مادی همراه خود به ارمغان می‌بریم و دوزخ اصالت ندارد بلکه بالعرض است.

در باره تمثیل ملکات نیک و بعد در روز حشر لاهیجی می‌گوید: «چنانچه قوت باطنیه مبدأ در معاش بروفق این نشأت حسی ظهور یافت، دیگر باره قوت باطنیه معاش بدنی و نفسی در معاد، بروفق آن نشأت اخروی و معادی به فعل آید و اخلاق و اعمال مناسب آن نشأت مجسم و مشخص گردد، مانند آنکه اگر بر شخص عشق و محبت غالب بود بصورت جویهای شراب ظاهر گردد و گاه بصورت اشتران مست پیدا آید، و اذکار و تسبیح بصورت انگور و سیب ظهور یابد و لذت طاعت و عبادت بصورت گل‌های رنگارنگ هویدا شود و صدق و اخلاص و ورع و تقوی و معرفت و توجه تمام بصورت حور و قصرهای ازدر و مروارید و لعل و فیروزه جلوه‌گری نماید و شهوت بصورت سنگ و مار ظاهر گردد و بی‌غیرتی و دیوثی بصورت خوکی بنماید... و تکبر بصورت شیری و درندگی بصورت گرگی ظاهر شود و بخل و حرص بصورت کژدم و مور ظهور نماید و علی هذا القیاس.»^۱

عبارات و تشبیهات لاهیجی در اصل اشاره به «صور نوعی» اساطیری است که در اساطیر کهن ادیان بصورت جنگ خدایان و اهریمنان ظاهر می‌شود، این «صور نوعی» میراث بی‌گیر ضمیر ناخودآگاه را تشکیل می‌دهد و عرفای اسلامی مانند «یوگیان» هند قرن‌ها پیش از ظهور مکتب «روانشناسی اعماق» به حقایق مثالی خفته در ضمیر ناخودآگاه پی برده بودند و مکتب «یوگا» در هند، در جهت نمایاندن تأثرات بی‌گیر ذهنی که سازنده دنیای تاریک و ناشناخته ضمیر ناخودآگاه است، و نیز برای تلطیف و سرانجام برای انهدام آن، راه‌های مؤثری را ارائه کرده بود، و همچنین عرفای اسلامی از طریق ذکر و تخلیه و تجلیه باطن و بیداری دید دروغی، به راه‌های نهفته در نفس، آگاهی یافته بودند ولی هم عارف اسلامی و هم عارف هندو، به این نتیجه رسیده بودند که به‌رهایی صرف فقط از راه تخلیه و آزادی درون می‌توان رسید و آنگاه انسان به «فتافی‌الله» یا به «نیروانا» نائل می‌آید که از بندهوای نفس خلاصی یابد و طریق تسلط بر آن، برخلاف مکتب روانکاوی امروزی، فقط شناخت و

تلطیف آن نیست بلکه یگانه راه خلاصی، تجرد از آن و فرونشاندن خود خواهش است و این میسر نمی شود مگر به مدد تفکر و مکاشفه و توکل.

اینک با توجه به اینکه دوزخ و بهشت در عرفان اسلامی توشه راهی است که انسان در نشأت اخروی از آن بهره می جوید ضروری است که چند کلمه ای هم در این باره بگوییم.

بهشت و دوزخ

داود قیصری^۱ در شرح فصوص المحکم این عربی تعبیر بسیار زیبایی عارفانه ای از بهشت و دوزخ کرده و معتقد است که بهشت و دوزخ در جمیع عوالم مظهری دارند و شکی نیست که «اعیان ثابته» آنها در مرتبه «واحدیت» که همان مرتبه عقل اول یا حضرت علمیه از آن مراد است، ظهور یافته است. بهشت پیش از آنکه در عالم جسمانی مظهری بیاید در عالم روحانی نیز وجود داشته و همچنین دوزخ، توضیح آنکه مظهر دوزخ در این مرتبه، بعد عدمی مرایا (اعیان ثابته) است که بدون تجلی نور حق عدم محض اند. سپس قیصری به اثبات بهشت و دوزخ در سلسله مراتب هستی می پردازد و می گوید که وجود این دو را در دنیا الله تعالی بموجب این گفته که: «این دنیا زندانی برای مؤمن و جنتی برای کافر است.»^۲ به اثبات رسانیده است و همچنین درباره وجود این دو، در عالم برزخ فرموده: «قبر باغی از باغهای بهشت برای مؤمن یا حفره ای از حفره های آتش برای کافر است.»^۳ قیصری وجود این دو را سپس در عالم انسانی نیز نشان می دهد و می گوید که مقام روح و قلب و کمالات آن عین بهشت است و مقام نفس و مقتضیات آن عین دوزخ و نفس حجیم هر کس که به مقام قلب و روح راه بیابد و خویش را به فضایل درونی بیاراید از نعم بسیار متمتع خواهد شد و هر کس که تن به خواسته های نفس در دهد و از لذایذ شهوی بهره جوید به انواع و اقسام عذاب گرفتار خواهد شد.

مطلبی که در گفته های قیصری توجه را بخود جلب می کند برداشت عارفانه او از این دو مفهوم دینی است و چنانچه ملاحظه شد برداشت او با تصویری که متشرعین و قشریون از بهشت و دوزخ دارند سخت متفاوت است.

ابتدا آنکه بهشت و دوزخ در سطح عالم صغیر که انسان باشد مظاهری دارند و نفس مظهر دوزخ است و مقام روح و قلب که مرکز مکاشفات معنوی است مظهر بهشت. در سطح عالم کبیر که آئینه تمام نمای عالم صغیر است، بهشت و دوزخ در ابتدا در مرتبه «واحدیت» که بنا به عرفان نظری، «ظهور صور معقوله اسماء الهی» است ظاهر می شوند، و بتدریج بوجه ترتیب متنازل در کلیه مراتب وجود اعم از عالم روحانی، مثالی و جسمانی متجلی می شوند. ولی بهشت مظهر صفات رحمانی است و وجودی اصیل و مستقل دارد در حالیکه وجود دوزخ بالعرض است و در مرتبه اسماء و صفات (واحدیت) دوزخ مظهر تاریکی و «بعد عدمی» اعیان ثابته و ممکنات است که بدون فیض نور رحمانی هیچ است. دوزخ در قوس عروجی که مبدأش، چنانکه دیده شد، مرتبه انسانی است، به وجود می آید و در واقع عرصه

۱- سید جلال الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ص ۵۱۷

۲- الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر

۳- القبر روضة من رياض الجنة للمؤمن او حفرة من حفرة النيران للكافر.

ظهور همه ملکات پلید و بالفعل است که در روز حشر به صور و اشکال مناسب متمثل می-
شوند. در واقع سوختی که آتش دوزخ را روشن می کند، در حیات خاکی فراهم می آید و
دوزخ پرورده و بر ساخته اعمال و اعمال پلیدی است که انسانها در حین زندگی خود انجام
داده اند و خارج از ملکات پلیدی که در نفس انسان مکنون و در نشأت اخروی به فعل می-
گیریند، دوزخی نیست که اصالت داشته باشد.

به استثنای سالکانی که در نشأت دنیوی به قیامت وسطی یا کبرای خود دست می یابند و
به مراتب کشف و شهود و به «فنا فی الله» می رسند، همه موجوداتی که از پل قیامت صغری
می گذرند یا اهل دوزخ اند یا اهل جنت، یا اهل هردو، زیرا مراتب بهشت و دوزخ بسیار
است و اصولاً سوای افرادی که خلاص شده اند، دیگران بر حسب کیفیات اعمال گذشته، در
مراحل گوناگون بهشت و دوزخ قرار می گیرند. به عنوان مثال آنهایی که در زندگی مؤمن و اهل
فضیلت و تقوی بوده اند و ملکات نیکو اند و خسته اند اهل «جنت افعال» می شوند یا به بهشت «حور
و نصور» راه می یابند. غرض از «حور و نصور» ملکات نیکویی است که به این صورت متمثل
شده و در تأیید همین مطلب است که قیصری می گوید: «قبر باغی از باغهای بهشت برای
مؤمن یا حفره ای از حفره های آتش دوزخ برای کافر است.» می توان در این باره افزود که معنی
تمثیلی بهشت و دوزخ در واقع اشاره به مراتب قرب و بعد از مبدا یا مراتب حضور به حق یا قصور
از آن، یا مراتب نفس و قلب است. اگر قیامت به معنی رفع حجاب باشد و رفع حجاب نیز
خود مراتبی را دارا باشد بنابراین هر چه حجاب بیشتر مرتفع شود مشاهده تجلیات حق
قوت خواهد یافت و هر چه حجاب تیره تر باشد، دوری عمیق تر و غفلت بیشتر. در انسان که
عالم صغیر است، مراتب بهشت و دوزخ دوشادوش هم موجودند و جنگ اساطیری ای که
مرتاضان هندو در جستجوی راز درون، با نفس خود می کنند و آرامشی که به دست می آورند،
نابودی همان دوزخ درونی است، همچنین سیر و سلوک سالکان راه طریقت در عرفان اسلامی
و مراقبه و پاسداری آنها برای پی بردن به ملکات انباشته در درون، جهادی است پارسایانه
برای نابودی دوزخ نفس. ولی چرا دار دنیا زندانی برای عارف و بهشتی برای کافر است؟
این جمله انسان را به یاد این دو بیت رساله معروف هند موسوم به «بهاگات گیتا» می اندازد
که می گوید: «آنچه شب است از برای همه موجودات در آن بیدار است کسی که ضبط حواس
کرده و آن (روز) که در آن بیدارند همه موجودات شب است از برای عارت بینا».

غرض اینکه نظام نشأت دنیوی عکس نظام نشأت اخروی است و اگر بخواهیم این
دو نشأت را به معنی علم حصولی و حضوری یا بعد و قرب یا غفلت و بیداری تعبیر کنیم
(قبلاً گفته شد که قیامت بطور کلی رفع حجاب است و علم شهودی) آنگاه متوجه خواهیم
شد که دوزخ و وجود ما در دنیا مبنی بر مشاهده تجلیات حق یا غفلت از آنست و بینش ما بر-
حسب آنکه شهودی و حضوری باشد یا حصولی، بر حسب آنکه يك بعدی باشد یا گشوده
به اتق بیکران، در جهل مرکب غافل می مانیم و یا به مقام اشراق می رسیم. در پایان مژده
ای که مفهوم قیامت در عرفان اسلامی می دهد دست یافتن به نحوه دیگر آگاهی است که در
دنیای «علم زده» امروزی مانده ارجی دارد و نه مکانی. اگر بنا به گفته عرفا، دنیا هر لحظه
و هر دم در قیامت است و هر لحظه به علت انقباض و انبساط نفس رحمانی، موجودات فانی و

احیاء می‌شوند و تجدد فیض رحمانی آنچنان سریع است که لحظات پی در پی افتاء و احیاء متصل و مستمر به نظر می‌رسند، قلب انسان نیز که مقررینش اخروی و مرکز مکاشفات معنوی است می‌تواند در لحظه‌ای از آنات حضور رفع حجاب از کثرات بنماید و اساس جهان را آنطوری که در روز حشر ناگزیر به دیدگان همگان ظاهر خواهد شد، در همین نشأت خاکی بینند و بدان واقف‌شوند. اینک به فرضیه انحلال عالم چنانکه در مکاتب فلسفی هند بدان اشاره شده می‌پردازیم.

انحلال و فرضیه ادوار جهانی در هند

آفرینش *srsti* و انحلال *pralaya* در مکاتب فکری هند مربوط به فرضیه ادوار جهانی است و برای اینکه مفهوم ادوار جهانی روشن شود ناچاریم مطالبی چند در این باره بگوییم. فرضیه ادوار جهانی در رساله‌های اساطیری معروف به «پودانا» *Purāna* بسط و توسعه یافته است. هند تعداد پیدایش و انحلال پی در پی جهان را به ابعاد جنون‌آمیزی رسانده است. در رساله ویشنو پودانا کلیه واحدهای زمانی به دقت بررسی شده است ولی در اینجا از ذکر جزئیات این مسأله اجتناب می‌ورزیم و فقط به شرح رئوس مطالب می‌پردازیم. ما حاصل آنکه هر دوره جهانی یا «ماه‌یوگا» *mahayuga* به چهار عصر تقسیم شده که به ترتیب عبارتند از: «کریتایوگا» *kṛtāyuga*، «ترتایوگا» *tretā yuga*، «دواپاریوگا» *dvāparayuga* و «کالی‌یوگا» *kaliyuga*. این چهار عصر را می‌توان با چهار عصر طلا، ونقره و برنج و آهن اساطیریونانی مقابله کرد. مدت ادوار بتدریج روبه کاهش است «کریتا» ۴۰۰۰ سال الهی به طول می‌انجامد، توضیح اینکه یک سال انسانی معادل یک روز و یک شب الهی است. مدت «ترتا» ۳۰۰۰ سال الهی، مدت «دواپارا» دوهزار سال الهی و مدت «کالی» هزار سال الهی است. دوره‌ای که مقدم به یک عصر است «سامدیا» *samdhya* یعنی «پگاه» نام دارد و مدت آن مساوی است با $\frac{1}{10}$ زمان موجود در عصری که دنبال آن می‌آید. بنابراین «پگاه» عصر طلایی ۴۰۰ سال الهی خواهد بود و «پگاه» «ترتا» ۳۰۰ سال الهی و قص علی هذا. دوره‌ای که بلافاصله بعد از یک عصر می‌آید، «سامدیامشا» *samdhyaṃsa* یا «غروب» نام دارد و مدت این نیز مساوی با مدت پگاه پیشین است. زمانی که بین یک «پگاه» و یک «غروب» قرار می‌گیرد «یوگا» نام دارد. «کریتا»، «ترتا»، «دواپارا» و «کالی» تشکیل دهنده یک عصر بزرگ یا «ماه‌یوگا» *mahayuga* هستند. و هزار «ماه‌یوگا» یک روز «برهمن» است و هر روز «برهمن» نیز بنوبه خود متشکل از چهارده عصر جهانی میانه موسوم به «مانواتارا» *manvantara* است و هر «مانواتارا» شامل هفتاد و یک «ماه‌یوگا» است و خلاصه هر روز برهمن یک «کالپا» *kalpa* نام دارد. ترتیب این ادوار جهانی در پایان این فصل بصورت جدول تنظیم شده است. در آغاز خلقت برهمن و ۱۵ (کتاب آسمانی) را بر آدمیان مکشوف می‌کند و عصری که به دنبال آن آغاز می‌گردد عصر طلائی و کمال است. اسم این چهار عصر از بازی طاس و شماره مهرهای آن گرفته شده است. «کریتا» یا به عبارت دیگر عصر کمال از ریشه «کری» \sqrt{kr} یعنی انجام دادن مشتق گردیده است، و در بازی طاس مهره برنده است. در عصر

کمال مردمان در معرفت حضوری محض به سر می‌برند و حقایق عالم بالا را بیواسطه و به-
مکاشفه ادراک می‌کنند. «مهابهاراتا» Mahābhārata، حماسه بزرگ هند می‌گوید:
«در این عصر نه خدایان وجود داشتند و نه اهریمنان، معامله خرید و فروش هرگز انجام
نمی‌پذیرفت. ضعف و بیماری نبود، اشک و خون دل، حرص و طمع و ظلم و بخل نبود. در آن
زمان، نظام جهانی dharma استوار بود و همه خدای یکتارا می‌پرستیدند و به دیگران
(کتاب آسمانی) معتقد و مؤمن بودند.»

عصر بعدی، «ترتایوگا» نام دارد. «ترتا» مهره شماره ۳ بازی طاس است و به معنی
مجموعه سه چیز آمده. در این عصر یک چهارم dharma (نظام جهانی) به فراموشی سپرده
شده است. نظام طبقاتی متزلزل می‌گردد و انسانها یک چهارم علم حضوری خود را از دست
می‌دهند و اولین آثار «از خود بیگانگی» ظاهر می‌شود.

عصر موسوم موسوم به «دو اپاریوگا» است. «دو اپارا» مهره جفت بازی طاس است،
و از ریشه «دوی» \sqrt{dvi} مشتق شده است. در این دوره کشمکش اضداد پدید می‌آید. جنگ
اساطیری خدایان و اهریمنان می‌آغازد، در نظام طبقاتی و نظام جهانی تشتت‌های شدیدی
پدید می‌آید، و برهمنان و طبقه جوانمردان از انجام دادن وظایف خود سرپیچی می‌کنند.
در این عصر نیمی از نظام جهانی dharma از بین می‌رود و انسانهایی از علم حضوری
خود را از کف می‌دهند.

عصر چهارم معروف به «کالی یوگا» است، یعنی عصر تاریکی و جنگ و اختلاف و
نادانی. در بازی طاس، «کالی» مهره بازنده است. در این عصر واژگونی ارزشها، فقط یک
چهارم نظام جهانی باقی مانده و نادانی جایگزین معرفت و غفلت جای آگاهی را گرفته است.
کلیه ارزشهای معنوی رو به انحطاط می‌نهند و ویشنوپودانا^۱ در این باب می‌گوید: «فساد
بر همه چیز حکمفرما خواهد بود، دولت و ثروت تنها معیار ارزش و مقام، شهوت یگانه
پیوند میان زن و مرد، دروغ تنهاراه موقعیت در امور دنیوی محسوب خواهد شد. نظام
طبقاتی متلاشی شده و دستورات و احکام ودایی را کسی دیگر رعایت نخواهد کرد. برهمنان
و «کشاتریا»ها (طبقه ارباب اسلحه) از مقام خود سقوط خواهند کرد و پست‌ترین طبقه یا
«شودرا»ها خاکم بر زمین خواهند بود.»

البته نیازی به توضیح نیست که پیش‌بینی‌های ویشنوپودانا بطرز معجزه آسایی تحقق
یافته است، خاصه آنکه طبق نظر هندوان ما اینک در «کالی یوگا» یعنی در آخرین مرحله
این عصر تاریک هستیم و به نظر هندوان اضمحلال و دیگر گونی ارزشهای امروزی، خواست
حوالت تاریخی و مقتضای «کالی یوگا» است. در پایان هر «روز» برهن kalpa یک انحلال
«علی» naimittika به وقوع می‌پیوندد، ولی عمر برهن نیز محدود است، چون در پایان
صد سال عمر برهن که از «روز»ها و «شبها»ی برهن تشکیل می‌شود، انحلال کبری
mahāpralaya تحقق می‌یابد که بموجب آن آنچه که هست و نیست، کائنات و عوالم
سه گانه به حالت آغازین خود برمی‌گردند و طی مدت صد «سال» عمر برهن در نیستی و
عدم مطلق بسر می‌برند و دوباره جهانی از نو آغاز می‌شود.

1- *Viṣṇu Purāna, IV, 23*

جدول ادوار جهانی

Mahāyuga	krta	سال ۱,۷۲۸,۰۰۰	عصر جهانی عادی
	treta	سال ۱,۲۹۶,۰۰۰	
	dvapara	سال ۴۸۶,۰۰۰	
	kali	سال ۴۳۲,۰۰۰	
71 Mahayuga = Manvantara			عصر جهانی میانه هر «مانو انتارا» یا عصر «مانو» با طوفانی بزرگ پایان می‌یابد.
14 Manvatara = ۴,۳۲۰,۰۰۰,۰۰۰ سال			عصر جهانی بزرگ
1000 Mahayuga = kalpa یا یک «کالپا»			
Mahāpralaya	سال ۳۱۱,۰۴۰,۰۰۰,۰۰۰,۰۰۰ صدسال عمر برهن = ۷,۳۰۰ «کالپا» یا ۷,۳۰۰ شب و روز برهن		عصر جهانی کبری

فرضیه «انحلال» در مکتبهای فکری و اساطیری هند

بیشتر مکاتب فلسفی هند به استثنای مکتب «پوروامی مانسا» *pūrvāmīmsā* فرضیه ادوار جهانی را پذیرفته‌اند. بنا به نظر مکتب «وی شیشیکا» *vaiśiṣṭika* که جهان را مرکب از ذرات تجزیه‌ناپذیر *paramāṇu* می‌داند، انحلال جهان در حکم متلاشی شدن کلیه اجسام مرکب است. طبق رساله پادارتا دارما سامگراها^۱ انحلال جهان به اراده و میل «ایشوارا» *Is'vara* یعنی پروردگار تحقق می‌یابد. هنگام انحلال، نیروی مرموزی که پاسدار هیأت کیهان بود ناگهان از کار می‌افتد و در نتیجه کلیه فعل و انفعالات از قبیل تولد و تناسل، قبض و بسط و نیروی محرکه تأثرات ذهنی که پدیدآورنده زنجیر سلسله علت و معلول است، خاموش می‌شوند. سپس ذراتی که در اجسام مرکب و انواع و اقسام ترکیبات ذره‌ای موجود بودند و بر اثر ترکیبات گونه‌گون، کون و فساد را ایجاد می‌کردند، از هم می‌پاشند و پیوندهای آنان می‌گسلد و جهان رو به تجزیه و تحلیل می‌نهد و عناصر به صورت ذره‌ای سابق خود در می‌آیند. کلیه ذرات بسیط عناصر اربعه به انضمام ارواح و تأثرات دیرینه ذهنی *karma* در حالتی عاری از هر گونه هشیاری و آگاهی بسر می‌برند. این انحلال مدت یک «شب» *kalpa* برهن که معادل یک «روز» آن است بطول می‌انجامد. تجزیه و تحلیل مرکبات در جهت معکوس آفرینششان صورت می‌پذیرد. هنگام آفرینش «ایشوارا» «میلی» به آفرینش ابراز می‌کند و دست به تکوین کائنات و هستیها می‌زند. ذرات گرد هم می‌آیند و بر اثر ترکیبات تدریجی «مولکول»های دو ذره‌ای، سه ذره‌ای و الی غیرالنهایی، جهان عنصری را پدید می‌آورند و آتش و آب و خاک و هوا بتدریج ایجاد می‌شوند.

در مکتب «سانکھیا» *sāṅkhya* انحلال جهان در جهت معکوس تحول و

1- *The Padārtha dharmasamgraha*, trans. by Ganganatha Jha, Allahabad, 1916, V, PP 112-4

۲- رجوع شود به کتاب ما، ادیان و مکتبهای فلسفی هند، جلد دوم، ص ۵۳۶-۶۲۴، تهران، چاپ دانشگاه ۱۳۴۶

دگرگونی‌های مقولات بیست و پنجگانه آنست. دو اصل آغازین که پدید آورنده عالم هستند عبارتند از «پوروشا» purusa که تقریباً معادل روح است و «پراکرتی» prakrti که تقریباً معادل هیولای اول یا ماده اولین است. بر اثر ازدواج و پیوند این دو اصل است که جهان به وجود می‌آید. «سانکھیا» تناکح این دو را به اتحاد کوروچلاق تعبیر کرده است. «پراکرتی» یا طبیعت اولین آن کور است که نیروی فعالیت و تحرك دارد اما از روشنایی چشم محروم است. روح مانند آن چلاق است که از فعالیت و تحرك عاجز است ولی از فروغ دیدگان متمتع. اصل اولی که از اتحاد این دو به وجود می‌آید «ماهات بودهی» mahat buddhi یا عقل نخستین و بزرگ است. از عقل بزرگ «خودآگاهی» ahamkara به وجود می‌آید و از خودآگاهی گروه شانزده اصل که عبارتند از پنج عنصر لطیف tavmatra، پنج حس buddhindriya، پنج عضو فاعله karmendriya و حس باطن manas. از پنج عنصر لطیف عناصر پنجگانه پدید می‌آیند. «پراکرتی» و عقل بزرگ و خودآگاهی و شانزده اصلی که مذکور شد، به اضافه عناصر خمس و «پوروشا» که روح است اصول tattva بیست و پنجگانه آیین «سانکھیا» را تشکیل می‌دهند.

پیدایش و دگرگونی‌های پی‌درپی این اصول بر اساس قانون علیت تحقق می‌یابد. قانون علیت را در این مکتب «ساتکاریا وادا» satkaryavada می‌گویند و بموجب این قانون معلول در خود علت بالقوه مضمر و مستتر است. پیش از آنکه علت به فعل بگراید و معلولی از خود ظاهر سازد، این معلول خود بالقوه در علت موجود بوده است، و دگرگونی parinama یعنی در واقع حرکت تکاملی و بفعلیت در آمدن جمله امکاناتی که در «پراکرتی» بالقوه موجود بودند. هنگام انحلال، دگرگونی‌هایی که بعلمت تحرك ابتدایی «پراکرتی» نظام یافته بودند در جهت معکوس بحرکت در می‌آیند و هر اصل مادون به اصل مافوق خود باز می‌گردد: عناصر مادی به عناصر لطیف باز می‌گردند و اینان در خود آگاهی مستهلك می‌شوند، خودآگاهی در ضمن عقل بزرگ ناپدید می‌شود و عقل بزرگ مستغرق در «پراکرتی»، ماده اولین می‌گردد و «پراکرتی» نیز به توازن و سکون و تعادل محض می‌گراید و سه نیروی محرکه و سازمان بخشنده جهان guna که در آغاز خلقت در سه جهت نزولی و انبساطی و تصاعدی، تعادل ماده اولین را بهم می‌زنند و اولین نوسان تحرك را در جمع بلاتعین آن پدید می‌آورند، خاموش می‌شوند و همه چیز در سکوت مرگبار «شب» برهنه محو می‌گردد.

مکتب «ادویتاودانتا» advaitavedanta اصل انحلال جهان را می‌پذیرد. بنا بر این مکتب در پایان يك «کالپا» یا عصر جهانی بزرگ، کلیه موجودات و هستیها در جمع بلاتعین «مایا» maya که به اعتباری «توهم جهانی» و قوه متخیله مطلق و معادل تقریبی «پراکرتی» است، مستهلك می‌شوند. ولی بقایای آثار ناشی از اعمال گذشته karma از بین نمی‌روند و همچون نطفه‌های خفته در اقیانوس آخر زمان بالقوه باقی می‌مانند و در آغاز آفرینشی نو می‌شکفند و هر يك بنا به امکانات و نیروهای موجود در آن، توسعه و تکامل

می‌یابد. طبق نظر بیشتر مکاتب فکری و اساطیری هند، عالم بی‌آغاز *anadi* است و آنچه در این مکاتب فکری، توجه را بخود معطوف می‌کند اینست که «پروردگار» کوچکترین مسؤولیتی در برابر تنوع موجودات و بیعدالتی‌های مشهود در جهان احساس نمی‌کند، زیرا دانه‌ها و نطفه‌هایی که در دریای آخر زمان به صورت اجمالی باقی مانده‌اند، در آغاز خلقت، به تفصیل تکامل می‌یابند و سرنوشت جهان آینده را تعیین می‌کنند. ارتباط این بقایای ناشی از اعمال پیشین با جسمی که در آن می‌شکفتد، ارتباط دانه است با درخت. همانطوری که تسلسل «دانه - درخت» آغازی ندارد، زیرا دانه درخت را به وجود می‌آورد و این نیز بنوبه خود دانه را پدید می‌آورد و الی آخر، همانطور نیز دایره «اعمال گذشته - روح» در زمان آغاز و انجامی ندارد. یگانه راه نجات از آن، درهم شکستن این دایره است و این به وقوع نمی‌پیوندد مگر بمدد معرفت حضوری که گریز از زمان دورانی و پیوستن به زمان ازلی است.

خاموشی و استتار بنایای اعمال پیشین را در مکتب اساطیری هند به اقیانوس آخر زمان، یا اقیانوس اسباب و علل تعبیر کرده‌اند. هنگامی که بعثت انحلال جهان بقایای آن در اقیانوس ازلی غوطه‌ور می‌شوند، «ویشنو» *Viṣṇu* که خدای محافظ جهان است، بر تخت خود می‌آرمد. تخت «ویشنو» به شکل ماری است غول آسا موسوم به «ششا» *S'esa*. در آغاز خلقت «ویشنو» از خواب اخروی خود، بیدار می‌شود و جهانی را از نو در ذهن خویش می‌پروراند و به مدد نیروی متخیله خود آن را می‌آفریند.

فرضیه انحلال در رساله‌های معروف به پودانا منعکس شده است. طبق ویشنو پودانا^۱ چهار قسم انحلال وجود دارد که عبارتند از: ۱- انحلال علی *naimittika* که به موجب آن «برهنه» خدای آفریننده جهان به خواب اخروی خود فرو می‌رود، ۲- انحلال «پراکرتی» که به موجب آن «هسته جهانی» در جمع متجانس و بلا تعین ماده اولین *prakṛti* مستهلک می‌شود، ۳- انحلال مطلق که به موجب آن «یوگی» یا عارف هندو به وحدت مطلق می‌رسد، ۴- انحلال دائمی که به موجب آن اشیاء و موجودات هر دم و هر لحظه فانی می‌شوند.

۱- انحلال علی *naimittika*

این انحلال در پایان یک «کالپا» *kalpa*^۲ که شامل هزار «ماه‌یوگا» است و هر «ماه‌یوگا» از طرف دیگر به چهار «یوگا» بخش شده است، تحقق می‌یابد. هنگامی که این انحلال فرا می‌رسد خشکسالی روی زمین حکمفرما می‌شود و صدسال بطول می‌انجامد و در نتیجه کلیه موجودات فانی می‌شوند. سپس «ویشنو» بصورت رودرا *Rudrarūpa* که خدای مخرب جهان است، در می‌آید: ابتدا به هفت اشعه خورشید می‌پیوندد و در آن واحد تمام آبهای گیتی را می‌نوشد. دریاها، رودها، چشمه‌ها و آبهای اقالیم زیرزمینی *patala* خشک می‌شوند. بخار متصاعد از آبها موجب می‌شود که هفت خورشید دیگر نیز پدید آیند. این خورشیدهای نورسته، آبهای سه مرتبه عالم را خشک می‌کنند. سپس

۱- «ششا» به معنی آثار و بقایا است.

2- *Viṣṇu Purāṇa* I, VII, 41-3

3- *Ibid* I, III, 12-3

«ویشنو» به شکل «رودرا» که آتش زمان است kali - agni - rudra درمی آید و بعد به صورت «ششا» S'esa یا ماراساطیری، تنوره می کشد و اقالیم زیرزمینی را مبدل به خاکستر می کند. گردابی متشکل از گلهای آتشین فضا و جهان خدایان را نابود می کند و سه جهان یاسه مرتبه عالم اینک مانند اجاق گداخته ای است که در آن هیچ موجودی دیگر زنده نیست. ساکنان این سه جهان به جهان چهارم maharloka می روند و چون این نیز آتش می گیرد به جهان بالاتر janaloka روی می آورند. پس از آنکه «ویشنو» به شکل «رودرا» جهانی را فانی کرد، ابر و بخار مهیبی از دهان خود بیرون می آورد. این ابرها، مانند پیلان مست می غرند و تمام فضا را در بر می گیرند و به انواع و اقسام رنگها درمی آیند: برخی سپیدند مانند گلهای نیلوفر، گروهی سرخند، پاره ای چون دود غلیظ، تیره و سیاه اند، بعضی چون زمرد سبزند، و جمعی چون بالهای طاوسان رنگارنگ. پیکر این ابرها به بزرگی شهرها و بلندی شان به طول ستونهای عظیم است. ابرها تمام فضا را در بر می گیرند و آبهای سیل آسا خود را روی زمین فرو می ریزند و جهان غرق در آب می شود و مدت صدسال بدین منوال می گذرد.

سپس به قول کتاب ویشنو پورانا هنگامی که آبهای آسمانی همه جا را فرا گرفت، سه مرتبه عالم مبدل به اقیانوسی عظیم می شود.

آنگاه تندبادی که از دم «ویشنو» به وجود می آید، کلیه این ابرهای سهمگین را می پراکند و «ویشنو» - که ذاتش شامل هستی جمیع موجودات است و خود آغاز و انجامی ندارد - روی اقیانوس آخر زمان می آرد و به خواب عمیق اساطیری خود فرو می رود، خوابی که «ناشی از نیروی سحرآمیز توهم جهانی» atmamayamim divyam اوست. این انحلال را از آن جهت علی می گویند که در آن «ویشنو» به شکل «برهمن» علت آغاز این آفرینش است. آنگاه که «ویشنو» از خواب اساطیری خویش برمی خیزد، جهان بیدار می شود و موجودات احیاء می گردند و هر گاه پلکهای خود را می بندد جمیع هستیها در خواب اخروی خود مستغرق می شوند.

۲- انحلال «پراکرتیتی» Prakṛtika

این انحلال کبری در پایان یک عمر کامل «برهمن» که صدسال است به وقوع می پیوندد. در این انحلال «بیضه برهمن» brahmanḍa نیز در جمع متجانس «پراکرتیتی» مستهلک می شود. طبق رساله بهاگاواتا پورانا آغاز این انحلال مصادف با پایان انحلال علی است که بدان اشاره کردیم. در انحلال علی، جهان مستغرق در آبهای ازلی می شود، ولی هر گاه انحلال کبری فرا می رسد، آبها نیز بنوبه خود بخار می شوند و سپس آتش به هوا تبدیل می گردد و هوا مبدل به آتیر می شود. در انحلال علی که در پایان یک «کالپا» به وقوع می پیوندد «هسته جهانی» یا «بیضه برهمن» آسیبی نمی بیند اما در انحلال کبری، هفت قشر این «بیضه جهانی» بتدریج منهدم می شوند و اصول متشکله آن بوجه ترتیب متنازل در یکدیگر حل می شوند و سرانجام همه چیز در جمع متجانس «پراکرتیتی» مستهلک می گردد.

1- Viṣṇu Purāṇa VI, II, 1-11

2- Bhāgavata Purāṇa XII, IV, 1-43

و به توازن محض می گراید. «عقل بزرگ» mahat buddhi «خودآگاهی» را نابود می سازد، و به نوبه خود توسط «پراکریتی» که ماده اولین است منهدم می شود، و بالنتیجه «پراکریتی» که «ریشه بی ریشه» جمله هستیهاست به وضع آغازین خود بر می گردد و سه نیروی سازمان بخشنده جهان، یعنی سه نیروی انبساطی، نزولی و تصاعدی همدیگر را خنثی می کنند و در جمع بسیط «پراکریتی» به تعادل می رسند و همه چیز در خاموشی محض فرو می رود. دوره انحلال که استتار و کمون همه چیز در ذات ابدیت است صدسال متشکل از «روز» و «شب» برهنه به طول می انجامد. هنگام آفرینش نو، کلیه موجودات و اصول عالم طبق نظام دیگرگونهایی که بدان در مکتب «سانکھیا» اشاره شد، به وجود می آیند.

۳- انحلال مطلق atyantika

بهاگواتا پودانا^۱ در این باره می گوید: «هنگامی که به نیروی سلاح معرفت تفکیکی (حق از ناحق)، کلیه تعییناتی که ذات انسان را به صورت نفس و انیت جلوه می دهند، معدوم گردند، آنگاه نور معنوی «کریشنا» بر دل انسان مستولی می گردد و این انحلال مطلق است». این انحلال معادل همان قیامت کبرای مالک اسلامی بود که در قید حیات خاکی خود به وصال حق می رسید و در فنای ذات احدیت فانی می شد. فنای در ذات حق که هندوان بدان وصال مطلق نیز می گویند هدف نهایی تمام مکتبهای فکری هنداست و فقط بطریق آداب «یوگا» تحقق می یابد و بس. رسیدن به این «انحلال مطلق» یعنی گریختن از دایره مرگ و حیات و چرخ جهنمی زایش دوباره و ارزش معنوی هر انسان واقعی در هند به معیار این آزادی سنجیده می شود و تمام مکاتب فکری هند این آزادی را پیشه خود می سازند و در دنیا جویای آن و در آخرت پویای همان هستند.

۴- انحلال دائمی nitya

این انحلال شامل انهدام و احیای بی در پی اشیاء و موجودات است. طبق نظر بهاگواتا پودانا^۲، موجودات همواره محکوم به فنا هستند و هیچ چیز از گزند زمان در امان نیست. این زمان مخرب، انعکاس زمان بی آغاز ادوار جهانی است و هر لحظه موجودات را پدید می آورد، دمی آنها را می نمایاند و دم بعد معدوم می سازد. حال با توجه به اینکه آیین انحلال مانند مفهوم قیامت در اسلام مربوط به معاد و سیر روح در مراتب بعد از مرگ است ضروری است که سخنی چند نیز درباره معاد در مکتبهای فکری هند بگوییم زیرا هند معتقد به قانون «کارما» karma است و معادل این قانون را در اسلام و تصوف اسلامی نمی یابیم.

جسم لطیف و سرگردانی آن در دایره باز پیدایی

مرگ در هند به اعتباری امتداد اخروی «شخصیت دنیوی» انسان است، شخصیتی که پس از مرگ به شکلی لطیف در می آید و سیر دیگرگونی خود را در دایره بازپیدایی شروع می کند، مگر آنکه انسان در زندگی خاکی خود به مقام «زنده - آزادی» رسیده و

1- Bhāgavata Purāna XII, IV, 32-4

2- Ibid. XII, IV, 32-7

برای همیشه از بند گردونه مرگ و تولد خلاصی یافته باشد.

جسم لطیف *Sūkṣma Śārīra* مملو از تأثرات اعمال پیشین است و مخزن میراث روانی و ذهنی انسان است. جسم لطیف را به «جان» *Jīva* نیز تعبیر می‌کنند، چه جان از لحاظ آنکه اصل حیات است مشعون به دم‌های حیاتی، *Prāna* است و از لحاظ آنکه سازنده جسم زنده آینده است، حامل کلیه دستگاه‌های ادراک ظاهری و باطنی است. «شانکارا» فیلسوف بزرگ هند (قرن نهم میلادی) می‌گوید: جسم لطیف شامل مجموعه هفده قشر است که عبارتند از ده حس مدرکه، پنج دم حیاتی حس باطن *manas* و عقل *buddhi*. و جسم لطیف در ضمن، چنانکه گفته شد، مخزن جمله تأثرات بالقوه *vasana* ناشی از اعمال پیشین است که ما در زندگی‌های گذشته و طی سرگردانی خود در دایره بازپیدایی مرتکب شده‌ایم. توضیح آنکه این تأثرات شامل صور اعمال نیک و بدی است که به میراث به‌ما منتقل شده است. هر گاه جسم لطیف وارد تن ذوی شود این نیروهای بالقوه، می‌شکنند و مانند دانه‌های نورسته سر بر می‌آورند و شاخ و برگ می‌گسترانند. از سوی دیگر جسم لطیف که آن را چنانکه دیده‌شد جان یا «جیوا» نیز می‌گویند، مظهر انعکاس روح *atman* است. مادام که «جیوا» به آزادی مطلق نرسیده و بعلت اشراق معرفت حضوری ضمائم خود را نسوزانده است، روح آن را ترک نمی‌گوید ولی بمحض اینکه نور معرفت بتابد «آتمان» عین برهن می‌شود، زیرا در اصل هیچگاه از آن متمایز نبوده است و به موجب همین اصل است که می‌گویند: «تو آن هستی» *tat tvam asi* یعنی تو که (آتمان) یا ذات درونی عین برهن یعنی عین وجودی.

در مکتب «سانکھیا» جسم لطیف را «لینگا» *linga* می‌گویند، و می‌افزایند که این جسم قدیم *puro - utpanna* است و هرگز به جسمی بطور مدام متصل نیست، جسم لطیف مشعون به حالات باطنی و فطری *bhāvairadhivasitam* است و مجموعه‌ای است از فعالیت‌های روانی و «فیزیولوژیک». جسم لطیف شبیه صدفی است که در بطن خود روح *puruṣa* را محبوس نگاه داشته. هنگامی که مکتب «سانکھیا» می‌گوید جسم لطیف قدیم است، غرضش آنست که این جسم در لحظه آغازین خلقت موجود بوده. بنا به قول همین مکتب «جسم لطیف» از برای تمتع و تماشای روح پدید آمده و بعلت نیروی خلاقه طبیعت خود، نقشش را مانند بازیگری ماهر ایفا می‌کند. همانطور که بازیگری نقش‌های گوناگونی را بخود می‌گیرد، همانطور نیز «جسم لطیف» گاه به صورت انسان، گاه به صورت حیوان، و گاه گیاه ظاهر می‌شود. جسم لطیف به قالب اجسام مختلف درمی‌آید و نیروهایی را که در خود انباشته داشت از اجمال به تفصیل و از قوه به فعل درمی‌آورد و صورتی خاص *vis'eṣa* می‌پذیرد. همانطوری که تابلویی بدون پایه نمی‌تواند بایستد، همانگونه نیز جسم لطیف بدون تنی که حامل جسمانی آن باشد هیچ قراری ندارند^۲. حالات فطری و تأثرات بی‌گیری که در آن پنهانند، تعیین کننده نوع، و صورت تجسم آینده روح است، و همین تأثرات دیرینه باعث می‌شوند که جسم لطیف از آغاز آفرینش تا پایانش (انحلال بزرگ) *adisargad - mahāpralaya* همچون سایه‌ای سرگردان بماند. «واچاسپاتی»

1- *Brahmasūtrabhāṣya* II,3-47 2- *Sāṃkhya Kārikā* XXXIX 3- *Ibid.* XLI

میشرا» حکیم بزرگ مکتب «سانکھیا» می گوید، علت آنکه جسم لطیف دائم در دایره بازپیدایی سرگردان است، اینست که موصوف به صفات «گونا» (سه نیروی انبساطی، نزولی، تصاعدی) است یعنی هم آرام است هم عاصی و هم ناآگاه، و از طرف دیگر مملو از نیروی های بالقوه است که بصورت تأثرات ناشی از نیک و بد، علم و نادانی، قدرت و ضعف در آن موجودند و ذهن مشحون از همه اینهاست و جسم لطیف حامل ذهن است. همانطوری که جامه ای بر اثر تماس با گل، مملو از عطر و رایحه آن می شود، همانطور نیز جسم لطیف مملو از رایحه میراث کردار گذشته است، هنگام آزادی مطلق، این جسم در جمع «پراکرتی» مستهلك می شود^۱.

حال ناگزیریم چند کلمه ای نیز درباره قانون «کارما» بگوییم، زیرا جسم لطیف چنانکه گفته شد مخزن تمام تأثرات ناشی از اعمال گذشته است، مضافاً اینکه قانون «کارما» یکی از ارکان مهم تفکر هند است.

قانون کارما karma

نطفه قانون «کارما» را در رساله های کهن اوپانیشادها upanishad می یابیم. اوپانیشاد^۲ اشاره به دو راه می کند که ارواح بعد از مرگ می پیمایند، این دو راه عبارتند از: «راه نیاکان pitryāna و «راه خدایان» devayāna. راه خدایان راه آن افرادی است که می دانند و در سکوت جنگلها معتکف می شوند و به ریاضت می پردازند و می دانند که راه پارسایان راه ایمان است. پس از مرگ اینان بتدریج به مراتب نورانی تری راه می یابند، و به خورشید می رسند و سرانجام وارد جهان برهمن می شوند^۳. آنهایی که این راه را می پیمایند دگر بار به این دیار فانی بر نمی گردند. در واقع راه خدایان راه پارسایان و پرهیزکاران است که به ریاضت تن در داده اند، بنا به قول فیلسوف شهیر «شانکارا»، سالکان راه خدایان، فقط تا درجه «ایشوارا» که مقام تعیین اول وجود است، راه می یابند در حالیکه آزادی مطلق آنگاه به وقوع تواند پیوست که سالک قدمی فراتر از این درجه بنهد و در نیستی مطلق فانی شود. «راه نیاکان» راه افراد نیکوکار است که خیرات می کنند و صدقه می دهند و به خدایان قربانی می بخشند. پس از مرگ اینان مراحل را می پیمایند و به ماه راه می یابند و پس از آنکه اندوخته نیک اخروی خویش را به اتمام رسانند به زمین بر می گردند: ابتدا ابر می شوند و بعد همچون باران روی زمین فرو می ریزند و چون گیاه می رویند و پس از آنکه خورده شدند دوباره در جسمی نو، احیاء می شوند^۴. این راه شامل افرادی است که به مردم خدمت می کنند و اصولاً مردمان نیکوکاری هستند ولی به آزادی مطلق نرسیده اند و فقط به اندازه اندوخته خود از لذایذ اخروی بهره می جویند و بمحض اینکه اندوخته آنها مانند چراغی که بعلت ته کشیدن سوخت خاموش می شود، به پایان رسد، به زمین بر می گردند، باران می شوند و چون گیاه می رویند و سپس خورده شده و بعلت آمیزش، در بطنی جای می گیرند

1- Tattvakaumadi XI

2- Chandogyopanishad V, 10, 1-2

3- Ibid, IV, 15, 5

4- Ibid, V, 10, 3-5

ودوباره زاینده می شوند.

آنچه در این مرحله قانون «کارما» توجه را جلب می کند، تناسبی است که بین عمل و نتیجه آن دیده می شود، یعنی هر کنشی و واکنشی متناسب در بردارد و کیفیت و نوع اعمال در اصل، تعیین کننده وضع روح در نشأت اخروی و معادی است. مرتاضان و پارسایان، که عمری را به ریاضت سپری کرده اند، تا به عالم برهمن ارتقا می یابند، آنهایی که در انجام دادن کارهای نیکو، همت می گمارند از نتایج اعمال خود متمتع می شوند ولی بمحض اینکه اندوخته شان به پایان رسید، دیگر بار، طعمه چرخ بازپیدایی و زایش دوباره می شوند. به موازات این دو راه، طریق سیمی است، راه آن افرادی که نه قابل «راه خدایان» اند و نه لایق «راه نیاکان»، اینان بیچارگانی هستند محکوم به بازگشت دائمی، یعنی افرادی هستند دون و خوار که آنی این «کنج محنت آباد» را ترك نمی گویند، تنها حکمی که می شناسند اینست: «زندگی کن و بمیر»^۱.

اوپانیشاد می گوید: «آدم نیک کردار، به نیکی می گراید و بد کردار به بدی، با کردار نیک، فرخنده توان شد و با کردار پلید، گناهکار»^۲ ولی در «اوپانیشاد» منشأ عمل، مبل و خواهش *kāma* است. اوپانیشاد در این باره می افزاید: «خواهش هر آنگونه که باشد، اراده نیز بدانگونه خواهد بود، هر آنگونه که اراده باشد، کردار نیز بدانگونه خواهد بود، و هر کرداری که روح انجام بدهد (نتیجه ای متناسب با آن) دریافت خواهد داشت»^۳. پس بر حسب آنکه آثار منتج از اراده که خود ناشی از خواهش است، خیر باشد یا شر، جسم آینده یا محکوم به زایش دائمی، یا سالک راه خدایان، یا مهمان راه نیاکان است. جسم آینده امکان دارد در زندگی های بعدی یا بصورت برهمن زاده شود، یا «کشاتریا» (شاهزاده) یا به صورت حیوانات تنازل یابد و یا به صورت سنگ و درخت درآید، همه چیز مربوط به نوع و کیفیت عمل است و عمل خود، مبنی بر خواهش است و نتیجه کردار حلقه رابط است بین خواهش و آثار آن.

قانون کارما در آیین متأخر هندو، نضج گرفت و آنچنان بسط و تکامل یافت که کلیه مکاتب فلسفی آن سرزمین را تحت الشعاع قرار داد. البته بی شبهه این دین بودا و مکاتب فلسفی بودند که به این آیین نظام محکم و استوار می بخشیدند. دین بودا مبحث وجود و روح را یکپارچه تکذیب کرد و به معادله «آتمان = برهمن» اعتنایی نکرد و فقط به تشریح واقعیهایی که یکدم پدید می آیند و دم دیگر فانی می شوند، اکتفا کرد. در پس مظاهر «بی بود» جهان حقیقتی ثابت و جوهری قائم بخود، وجود ندارد و روح به مفهوم بودایی حقیقتی ابدی نیست، بلکه متشکل از تسلسل افکار، ادراکات، و مآخذ حسی است و این تسلسل را جریان حیات *santana* می نامند که بر اثر اجتماع عناصری^۴ چند زاده می شوند یا به عبارت دیگر شخصیت انسان را ترکیبی از عناصر گرد هم آمده یا «مجموعه» *saṃghāta* می پندارند. آیین «بی جوهری» *nairātmyavāda* که بودا واضح آن بود، این معنی را داشت که اساس و محملی در پس مظاهر فانی عالم وجود ندارد تا بتوان به مصداق

1- Ibid. V, 108

2- *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* IV, 4, 3

3- Ibid. IV, 4, 5

۴- غرض از عنصر *dharma* در دین بودا همان واقعیت های کنده است.

آین برهنمی پنداشت که اشیاء به هم متصل اند به همانگونه که سلسلهٔ مرواریدی بارشته‌ای مشترک پیوسته است، بلکه به نظر بودا، عناصر از یکدیگر جدا هستند و حرکتی منقطع و مسلسل دارند و جریانی را پدید می‌آورند که بر اساس ارتباطات چندگانه و متقابل عناصر به یکدیگر، ظاهر می‌شود. تعبیر و تبدیل عناصر به مثابهٔ جریان آب است و استمرار هر شیئی در واقع تسلسل حادثات مشابهی است که پی در پی تکرار می‌شوند و مفهوم ثبات و وحدت، توهمی بیش نیست و چون این تسلسل پیوسته است، جریان دنیا یک سیوروت پیوسته و یک انقطاع مستمر است. پیدایش و ظهور عناصر در کیش بودا فقط به فعلیت درآمدن معلول از علت (مانند «سانکیها») نبوده است، این پیدایش هنگامی ظاهر می‌شود که شرایطی چند موجود باشند. من باب مثال در پیدایشهای متوالی شمعی که پیوسته به نظر می‌رسد، پیدایش آنگاه تحقق می‌یابد که شرایطی چند از قبیل سوخت و فتیله موجود باشند. و چون تسلسل آغاز گردد تا آن هنگام ادامه خواهد داشت که یکی از شرایط ضروری از کار نیفتد و به همین جهت پیدایش مظاهر را «علیت متکی بر شرایطی چند» *pratitya - samutpada* می‌گویند.

جریان حیات نه آغازی دارد و نه انجامی. حرکت جریان‌های حیات، از زمانی بی‌آغاز پدید آمده و به تحریک مجموعهٔ تأثرات اعمال پیشین تحریک یافته است. جریانهای حیات بایستی اندوختهٔ ناشی از کردار و عمل پیشین را به نحوی از انحاء به ثمر برسانند و تمتع از نتیجهٔ عمل، همان تجربهٔ زندگی است. موقعی که جریان حیاتی به پایان دورهٔ خود می‌رسد، هنوز هم مقادیری از اندوختهٔ افعال و اعمال پیشین وزاده شده در همین حیات، در آن موجودند که بالقوه مانده‌اند و به ثمر نرسیده‌اند، این اندوخته ناگزیر می‌بایستی به جریان حیات بعدی انتقال یابد و در قالبی جدید، نیروهای بالقوهٔ آن، به فعل آیند و دانه‌ها بشکفتند و به نتیجه رسند و بر حسب کیفیات آثارشان به صور گونه‌گون جلوه کنند. قالب جدید تجسم یافته، در اصل ماحصل نتایج اعمال پیشین است. تجارب تلخ یا شیرینی که این قالب از آن برخوردار است مربوط به اجر و کیفر اعمال گذشته است. در دین بودا در واقع کرده‌گاری *kartṛ* وجود ندارد فقط عمل هست و ثمرهٔ آن، حواس و ادراکات و عناصر متشکلهٔ جهان به منزلهٔ میوه‌های خوش و ناخوش عمل است و بس.

دین بودا اهمیت بسزایی به «فعل ذهنی» *cetana* قائل بود و معتقد بود که هیچ فعلی پدید نمی‌آید مگر به تحریک یک کوشش ذهنی، هیچ فعلی به ثمر نمی‌رسد مگر اینکه ارادی و معطوف به نیتی^۱ بوده باشد. فعل ذهنی ناگزیر اثری *vasana* در تسلسل جریان تفکر *vijnana - samtana* می‌گذارد و این دیر یا زود به ثمر می‌رسد *vipaka*. در مکتب بودایی معروف به «سارواستی وادا» *sarvastivada*، کلمهٔ «کارما» *karma* مترادف با «چتانا» *cetana* یا ارادهٔ ذهنی و «سامسکارا» *samskara* است.

«ارادهٔ ذهنی» یا «چتانا» کوششی است که مقدم به فعل است و غرض از آن همان نیرویی است که محرک جریان حیات است و چون در دین بودا روح به معنی حقیقتی پایدار

۱- مبحث *Intentionalite* (یا معطوف بودن ذهن به نیتی) را که پایه فلسفهٔ فنومنولوژیک هوسرل *Husserl* است، بوداییان قرنها پیش کشف کرده بودند.

وجود ندارد بنابراین، این نیرو در حکم انرژی‌ای تعبیر شده که عناصر جهان را گرد هم می‌آورد و آنان را طبق قوانینی خاص سازمان می‌بخشد، یا به عبارت دیگر عناصر حیات dharma را بصورت تسلسل و استمرار لحظات برق‌آسایی که بمحض ظهور فانی می‌شوند، نظام می‌دهد. در سطح کلی جهانی «چنانا» با نیروی عظیم کیهانی که به موجب انگیزه تأثرات پیشین جریان یافته، یکی است. کلمه «سامسکارا» نیز همین معنی را دارد. به نظر «چرباتسکی»^۱ بوداشناس معروف روسی، آنچه که عناصر مرکب جهان را به وجود می‌آورد، همین نیروی سازمان‌بخشنده، یعنی «چنانا» است ولی درحالی‌که «چنانا» مجموعه نیروهای ترکیب دهنده و سازمان‌بخش يك جریان حیات است، «سامسکارا» مظهر تك تك آنهاست.

«سامسکارا» بنا به گفته «چرباتسکی»، مظهر نیروهای پیش‌از تولد^۲ است که ناخودآگاهند و از ادامه علل پیشین صادر می‌شوند و همچون نیروهای «معطوف به مرکز» در نقطه‌ای معین تمرکز می‌یابند و جریان جدید حیاتی را تشکیل می‌دهند و این جریان جدید همان مجموعه پنج گروه skanda صورت rupa، ادراک vedana، فکر samjna، تأثر vāsana و آگاهی vijñana است که تشکیل دهنده شخصیت روانی و جسمانی انسان است. در مکاتب دیگر فلسفی بودایی از قبیل مکتب «ویجینیانا وادا» vijñanavāda و «یوگاچارا» که به اصالت تفکر اعتقاد دارند، مبحث آیین «کارما» ارتباطی مستقیم با «مخزن تفکر» ālaya - vijñana دارد. این «مخزن» انبار جمیع نطفه‌های «کارما»ی منتج از تأثرات اعمال پیشین است و آن را به اقیانوسی تشبیه می‌کنند که به سبب وزش گردبادهای ذهن به حرکت در می‌آید و متلاطم می‌شود. این وزش ذهن است که نطفه‌های «بی‌طرف» «مخزن تفکر» را به جنبش در می‌آورد و باعث می‌شود که اینان بصورت اضداد: عالم و معلوم، حس و موضوع شناخت، در مقابل هم وضع بگیرند، با توجه به اینکه خارج از این «مخزن تفکر» که منشأ جمیع این نطفه‌هاست هیچ چیز دیگری وجود ندارد.

مفهوم تأثرات بالقوه ذهنی vāsana و همچنین مفهوم «سامسکارا» که به فعلیت در آمدن همین تأثرات خفته در ضمیر ناخودآگاه است، وارد مکاتب فلسفی برهمنی شد و از آن پس در تفکر هندو اهمیت بسیاری یافت. مکتب «یوگا» که روشی است به غایت عملی برای تخلیه و تجلیه ذهن، بر آن شد که جمیع امواج ذهنی و روانی انسان را نابود سازد و ذهن را به صفحه‌ای سفید و پاک مبدل سازد. برای نیل به این مقصود مکتب «یوگا» نحوه فعالیت و ظهور «واسانا»ها و «سامسکارا»ها را مورد بررسی قرار داد و به این نتیجه رسید که «واسانا»ها زیر بنای ضمیر ناخودآگاه فردی و کلی^۳ را تشکیل می‌دهند، اینان چون بصورت «سامسکارا» بفعل در می‌آیند امواج ذهنی vritti را تحریک می‌کنند و

1- Th. Stcherbatsky: *The Central Conception of Buddhism*, Calcutta, 1961, pp 16-7
 چاپ جدید ۲- 14, pp. Ibi
 ۳- این دید شباهت بسیار با فرضیه آرکتیپ archetype مکتب روانشناسی اعماق «یونگ» Jung دارد که در «سیر ناخودآگاه جمعی» Archetypen der Kollektiven Unbewussten بالقوه موجودند؛ «یونگ» خودش به این مطلب اشاره کرده است. رجوع شود به G. G. Jung: *Psychologie de l'Inconscient* در زیر نویس 143, Genève, 1963.

موجب فعالیت مدام ارتعاشات و تموجات ذهنی و روانی می گردند، این ارتعاشات به نوبه خود سبب پیدایش افعال karma می شوند و افعال دوباره تأثرات ذهنی جدیدی را پدید می آورند. این دور باطل بر اساس قانون سلسله علت و معلول ادامه می یابد و فقط آن دم آرام می گیرد که جمیع «واسانا»های موجود در ضمیر ناخودآگاه معدوم گردند. یوگا با نابود ساختن این تأثرات پی گیر آدمی را از گردونه بازپیدایی آزاد می گرداند.

حال با در نظر گرفتن کلیاتی که درباره مفهوم قیامت و معاد در تصوف اسلامی و آیین انحلال و سیر دگرگونیهای روح در مکاتب فلسفی و اساطیری هند گفتیم ببینیم چگونه می توانیم این مفاهیم را باهم مقایسه بکنیم.

نسبت های متشابهی که از مقایسه قیامت و معاد در اسلام و هند به دست می آید

۱- در هند آفرینش و انحلال پی در پی جهان مربوط به فرضیه ادوار جهانی است. عرفان اسلامی بطور کلی معتقد به فرضیه و ادوار جهانی نیست مگر در مذهب اسماعیلیه که برداشتش اصولاً با نظریه مکاتب اساطیری هند متفاوت است. آفرینش و قیامت در عرفان نظری اشاره به دو قوس نزولی و عروجی است که لازم و ملزوم یکدیگرند و یکی بدون دیگری موجود نمی تواند بود و اتصال نقطه آخر قوس عروجی به نقطه اول قوس نزولی دایره وجود را یکی می کند و قوسین سر به هم می پیوندند. مضافاً اینکه تعطیل فیض رحمانی در عرفان اسلامی تصورناپذیر است. آیات کلام الله مجید را که اشاره به روز قیامت می کنند، باید از لحاظ دید عرفانی در جهت رفع حجاب و کشف تعینات دنیوی و بروز نشأت اخروی تاویل کرد، زیرا چه عارفی که در همین حیات به قیامت وسطی یا کبرای خود دست می یابد و چه مرده ای که پس از موت، وارد عالم برزخی می شود، هر دو رفع حجاب از تعین جسمانی می کنند و تابع نظام دیگری از وجود هستند که با نظام طبیعی و جسمانی این دنیا متفاوت است. قیامت از لحاظ دیگر، همانطوری که در قسمت مربوط به آن گفته شد، به معنی علم شهودی و یقینی آمده، و آدم زنده را آنگاه حاصل تواند شد که وی به مقام اشراق و مکاشفات معنوی رسیده باشد، انحلال مطلق در هند نیز همین منزلت و مرتبت را داراست. قیامت در اسلام، انحلال به مفهوم هندی نیست چه قیامت مستلزم نابودی کائنات و بازگشت به اقیانوس اخروی بدانگونه که در مکاتب اساطیری هند آمده نیست، در عرفان اسلامی دنیا دائم در قیامت است و تجدد فیض به علت نفس رحمانی، اشیاء و موجودات را هر لحظه فانی و احیاء می کند و فیض حق هر دم از مبدأ طبق مدارج تنزیلی قوس نزولی افاضه می شود و هر لحظه، هر قرعی طبق مدارج تصاعدی قوس عروجی بازگشت به اصل می کند. ولی علیرغم این تفاوت فاحش، بین قیامت عرفان اسلامی و انحلال هندی نسبتی متشابه می توان یافت: قیامت و انحلال هر دو حرکت بازگشت به اصل اند، و گویای این هستند که مبدأ و غایت و اول و آخر یکی است و این دو لازم و ملزوم یکدیگرند و عاقبت هر چیز متصل به علت آغازین همان چیز است، یعنی قیامت در واقع آنجایی است که نقطه آخر که غایت باشد، به نقطه اول که علت و مبدأ

1- Vyāścāśya, IV, 9

باشد متصل می‌شوند یا به عبارت دیگر قیامت اتصال مبدأ به منتهاست و این در مورد انسان میسر نمی‌گردد مگر به موجب رفع حجاب و علم شهودی که اشراق است.

در هند نیز بازگشت به اصل در حکم اتصال نقطه آخر و نقطه اول است و همانطوری که در مکتب «سانکھیا» ملاحظه شد، سیر بازگشت اصول بیست و پنجگانه این مکتب در جهت معکوس آفرینش آنها صورت می‌پذیرد و اصول بر حسب مدارج متصاعد و به شیوه استهلاك مادون در مافوق، به ترتیب در یکدیگر مستحیل می‌شوند و سرانجام همه چیز در جمع متجانس و بی‌رنگ و صفت «پراکرتی» فانی می‌گردد.

انحلال علی‌در مکتب اساطیری هند، جهان را مبدل به اقیانوس اسباب و علل می‌کند که در آن، نطفه‌های جمله هستیها، خفته و بالقوه موجودند و به موجب این انحلال عالم صورت بسیط و ساده آغازین خود را بازمی‌یابد. از این دیدگاه و از لحاظ غایت و عاقبت چیزها، قیامت عرفان اسلامی و انحلال هندی در اصل دو جنبه یک پدیده است.

۲- مطلب دیگری که در این دو دید عرفانی قابل مقایسه است، ارتباط عالم صغیر و عالم کبیر است که در هر دو مورد نقش مشابهی دارد. یعنی بین انحلال شخصی و انحلال جهانی از یک سو در هند، و بین قیامت وسطی و قیامت عام از سوی دیگر در اسلام، می‌توان نسبتی متشابه یافت، به این معنی که قیامت عام برای بشریت همان نقشی را عهده‌دار است که قیامت وسطی برای آن کسی که در زندگی خاکی، رفع حجاب از تعین جسمانی کرده است، همچنین در هند انحلال جهانی در قبال همه موجودات، همان نقشی را دارد که انحلال مطلق در مقابل «زنده-آزادی» که در قید همین نشأت خاکی به معرفت حضوری نائل آمده و از چنگال گردونه بازپیدایی رهایی یافته است. هرگاه «زنده-آزاد» jivan-mukti به انحلال مطلق atyantika می‌رسد از گردونه سرگ و زندگی آزاد می‌شود، همچنین عارف مسلمان که به قیامت کبرای خود رسیده و در ذات احدیت فانی گشته، از سیر در عوالم برزخی خلاصی می‌یابد، ولی در حالیکه «زنده-آزاد» هندی از گردونه بازپیدایی رهایی می‌یابد، آزادی عارف اسلامی خلاصی از سرگردانی در عوالم برزخی است چه اسلام به قانون «کارما» و «چرخ زایش دوباره» آنطوری که نبوغ هندی بدان شاخ و برگ داده است، اعتقاد ندارد.

اما هم «عارف بالله» اسلامی و هم «زنده - آزاد» هندی نظامی مشابه دارند: هر دو ترك ترك کرده‌اند، یعنی هر دو از دنیا و عقبی خلاصی یافته‌اند. اولی در فنای حق فانی گشته و به بقای او باقی، دومی به مقام اتحاد کامل samādhi نائل آمده و آخرین اندوخته ناشی از تأثرات اعمال پیشین را سوزانده است. هر دو هم زنده‌اند هم مرده، هم زمان‌اند و هم ابدیت، هر دو به عبارت دیگر نمونه‌های «ابر مردانی» هستند که در اسلام انسان کامل می‌پروراند و در هند «زنده-آزاد».

۳- مسأله معاد و سرنوشت روح بعد از مرگ در این دو دید عرفانی متفاوت است و علت این اختلاف در این است که هند معتقد به گردونه بازپیدایی samsara و قانون «کارما» است، در حالیکه اسلام بدان توجهی ندارد. «جسم مثالی» در عرفان اسلامی، صحنه شکوفایی جمله ملکات و اخلاق بالقوه‌ای است که به فعل درمی‌آیند و به صور و اشکال

گونه گون متمثل می‌شوند، این ملکات ناشی از کیفیات صور و نتایج اعمال خیر و شر، نیک و بد است که در نفس نقش بسته و مکنون گشته‌اند و در یوم الحشر به‌صورت مختلف متمثل می‌شوند: بین صورت عمل و نحوه تمثل یافتن آن، چنانکه دیده شد، تناسب و ارتباطی هست و نفس پس از آنکه رفع حجاب از تعین جسمانی کرد، خود سازنده بهشت و دوزخ خویش است: «جسم لطیف» در فلسفه هند، مانند جسم مثالی در اسلام، مملو از تأثرات بالقوه پیشین است ولی در حالیکه جسم مثالی در اسلام حامل آن افعالی است که فقط در نشأت حیات دنیوی سابق به‌وقوع پیوسته است، جسم لطیف هندی حامل نه فقط تأثرات ناشی از زندگی پیش از مرگ است بلکه وارث کلیه تأثرات پی‌گیری *vasana* است که طی سرگردانی و دگرگونیهای بی‌شمار خود در گردونه بازپیدایی به میراث برده است، و باز در حالیکه نتایج و صور اعمال در دیدگاه عرفان اسلامی تعیین‌کننده سرنوشت جسم برزخی و سازنده بهشت یا دوزخ آن است، تأثرات پی‌گیر پیشین در هند تعیین‌کننده نوع قالب آینده و جسم جدیدی است که دوباره به نشأت دنیوی باز می‌گردد. توضیح آنکه تأثرات بالقوه‌ای که در جسم لطیف هندی خفته است در حکم دانه *یک نهال* نو است و شکفتن دانه و رویدن نهال در حکم زایشی است دوباره.

معاد در اسلام به منزله «امتداد عمودی» شخصیت انسانی در جهت تصاعدی قوس عروجی است، در حالیکه معاد در هند نه فقط می‌تواند در جهت «عمودی» بلکه امکان دارد در جهت نزولی نیز تحقق یابد و جسم «دوباره زاده» به صورت یکی از موالید سه گانه یا حیوان دربیاید، یا محتمل است در جهت افقی صورت پذیرد و جسم همچنان سرگردان بماند، یا ممکن است از یک دوره جهانی به دوره‌ای دیگر انتقال یابد یعنی امتداد آن «بین‌الادوار» باشد.

۴- در عرفان اسلامی فطرت انسان را آیه «الست بربکم»^۱ یعنی «آیا نیستم رب شما» تعیین می‌کند. پیمانی که خداوند با انسان می‌بندد، همانا فطرت انسان است که در اصل مظهر «حقیقت محمدیه» است. این پیمان در زمان ازلی و آغازین یامی توان گفت «اساطیری» بسته شده و کمال انسان کامل در اینست که به فطرت مستتر در این پیمان ازلی تحقق بخشد، و «قرعه فالی» را که به نام او افتاده است بپذیرد. ولی انسان بر اثر هبوط در عالم کثرات این پیمان را به فراموشی سپرده است و دارویی که عرفان اسلامی جهت درمان این نسیان تجویز می‌کند ذکر نام اعظم است و این دارو را بنا به قول رساله مرصاد العباد الله تعالی در «شفاخانه قرآن» به انسان تجویز کرده است. روزی که انسان بار «امانت جامعیت» را به دوش خود گرفت موظف شد که بدان تحقق بخشد و دل خود را به صیقل ذکر بیاراید و فطرت خویش را بشکفاند و به مقام انسان کامل برسد. اینست در اصل سرنوشت انسان و قرعه فالی که به نام او افتاده است. ولی فطرت انسان از لحاظ حکمت هندو، مربوط به «قانون کارما» است. سرنوشت هر روحی که در آغاز آفرینشی نو، پایه عرصه هستی می‌نهد، منوط به اندوخته «کارمایی» است که او در دوره جهانی پیشین جمع‌آوری کرده است. همانطوری که دایره «دانه - درخت» آغازی ندارد، همانطور نیز دایره

«کارما» روح سرگردان در گردونه بازپیدایی «آغازی ندارد و مدام در زمان بی‌زمان پیدایش و انحلال بی‌دری جهان، سرگردان است، تا آنکه به علت اشراق این دایره باطل را بشکند و از بند آن بگریزد. در هند، پروردگار نسبت به خلقت خود بی‌تفاوت است و آینده جهان و موجودات را گذشته همان جهان و همان موجودات تعیین می‌کنند. این یکی از اختلافات فاحش بین دیدگاه عرفان اسلامی و هندو است.

۵- بی‌تفاوتی و عدم مسؤلیت گرداننده گیتی در قبال جهان را «شانکارا» فیلسوف بزرگ هند، چنین تعریف می‌کند: «همانطوری که پارچانیا» (خدای باران) فقط علت رشد و نشو و نما گیاهان است که هر یک بنا به استعداد خود می‌رویند و صورتی می‌پذیرند، همانطور نیز پروردگار فقط علت کلی خلقت موجودات است و اینان هر یک بر حسب استعدادهای ذاتی خود که ناشی از تأثرات اعمال پیشین است، ظاهر می‌شوند و به صورت مختلف درمی‌آیند.» «شانکارا» می‌افزاید اگر جهان می‌توانست بدون علت ناشی از تأثرات اعمال پیشین پدید آید، چنین نتیجه می‌گرفتیم که ارواحی که به آزادی رسیده‌اند ناگزیرند از نو زاده شوند و چون معیاری نمی‌بود که تقسیم‌بندی نامساوی شادیه‌ها و لذتها را تعیین بکند و بسنجد ناگزیر به این نتیجه می‌رسیدیم که اجر و کیفر اعمال نیک و بد، تحقق می‌پذیرد، بدون آنکه اعمال نیک و بد گذشته را به حساب بیاوریم، در این صورت قانون «کارما» منهدم می‌شود.

۶- در عرفان اسلامی ما حاصل تأثرات ناشی از اعمال پیشین نیست که تعیین‌کننده خلقت و سرنوشت آدمیان است، بلکه حسب ظهور «گنج مخفی»^۲ از برای شناختن اسماء و صفات خود است که باعث می‌شود ذات احدیت از استار کمون محض کشف حجاب کند و خود را روی عرصه «اعیان ثابت» که همانا مقام «واحدیت» است بنمایاند. آفرینش در عرفان اسلامی تجلی و ظهور اسماء و صفات مستتر در ذات احدی است و تجلی حق بر روی مرایای «اعیان ثابت» مانند ظهور آفتاب است روی آبگینه‌هایی که از لحاظ الوان و اشکال مختلف‌اند و صفا و تیرگی هر یک از آنها نور وحدت را بنحوی از انحاء می‌نمایاند و هر یک آن نور را به رنگی و صورتی و صفتی منعکس می‌سازد در حالیکه در اصل یک نور بیش نیست. یعنی تجلی ذات در دو حرکت آنی تحقق می‌یابد: اسماء الهی که ذات به اضافه صفاتند، طالب مظهرند و نیازمند آئینه و آینه‌ها در این مورد «اعیان ثابت» که خود عدمند و هیچ، نیازمند نور و صورتی هستند که آنها را روی عرصه هستی بنمایاند. «اعیان ثابت» (مرایا) در طلب حضورند و اسماء در طلب مظهر، کشش متقابل این دو را به هم «تناکح» یا «ازدواج» نیز می‌گویند و این «تناکح» در مرتبه «واحدیت» صورت می‌پذیرد که همان «عقل کل» یا به عبارت دیگر «قلم» و «لوگوس» است. مظاهر و مرایا در حقیقت هیچ‌اند، زیرا غیر از یک نور ساری در کلیه ممکنات عالم هیچ چیز دیگری نیست، از این رو بدی و تاریکی و پلیدی بالعرض‌اند و نه اصیل، و تنوع و اختلافات موجودات و اشیاء بعلت تکثر «اعیان ثابت» یا مرایای صورت می‌پذیرد، اینان نیز از طرف دیگر، پرورده حب ظهور

1- *Brabmasūtrabhāṣya* II, 1, 36

۲- بنا به حدیث قدسی: کنت کنزاً مخفياً فاحیبت ان اعرف فخلقت الخلق.