

### مقایسه «انسان‌شناسی» اسلامی با مکتب یوگا - سانکهییه

مهدی کریمی\*

#### چکیده

بسیاری با یوگا به عنوان نوع خاصی از حرکات تمرکزبخش آشنایی دارند. اما غافلند از اینکه یوگا یکی از نظام‌های مهم فلسفی هند است که در طول زمان با زوج دیگری به نام «سانکهییه» ترکیب شده و نظام خاصی را به وجود آورده است. از این رو، هیچ یک از این حرکات بدون آن پشتوانه و میانی فکری نیست و بدون توجه به آن هم عمل به آن صحیح نمی‌باشد. شاید مهم‌ترین بخش یک نظام فلسفی، نوع نگرش آن به محورهای اصیل انسانی باشد. این امر در این نوشتار ما را به بررسی مقایسه‌ای انسان‌شناسی اسلامی و یوگا - سانکهییه سوق داد تا کشف نقاط اشتراک و افتراق ما را به درک عمیق‌تری از حقیقت نایل گرداند.

در اسلام و در مکتب یوگا، انسان دارای اصلی ماورایی است که معرفت آن، نقش مهمی در نجات انسان دارد. اما مفهوم «نجات» در این دو اندیشه، بسیار متمایز از یکدیگر است. هر دو آیین بر خودسازی، تهذیب، تفکر، عمل و ریاضت تأکید بسزایی دارند، ولی تفاوت‌های مهمی در شرط، نوع، روش و هدف آنها وجود دارد که در این نوشتار تبیین خواهد شد.

کلید واژه‌ها: انسان‌شناسی، اسلام، یوگا - سانکهییه، نجات، نفس.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

\* دانشجوی دکتری کلام اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، دریافت: 89/2/14 - پذیرش: 89/4/30

## مقدمه

بررسی و تحقیق درباره «انسان»، یکی از سه محور و رکن اندیشه بشر در همه دوران حیات عقلانی او بوده و هست. این سه کانون اندیشه عبارتند از: خدا، انسان و جهان. آنگاه که سخن از «انسان‌شناسی» به میان می‌آید، گاه ذهن ما به سوی دانشی معطوف می‌شود که امروزه (Anthropology) خوانده می‌شود و به بررسی اموری چون زبان، هنر، فرهنگ، اقتصاد، روان یا بدن انسان می‌پردازد<sup>1</sup> و یا در مورد دانش‌هایی به کار می‌رود که به زندگی، رفتار، و تجربه انسانی مربوط می‌شود؛<sup>2</sup> اما منظور ما در این پژوهش، کاوشی عمیق و کل‌نگر در محورهای «اصیل و سازنده» انسان می‌باشد؛ یعنی آنچه به بررسی «مسائل کلان ناظر به انسان» می‌پردازد، نه آنچه بُعد خاصی از انسان یا برخی مسائل تجربی در شرایط، و زمان و مکان خاص را مورد توجه قرار می‌دهد. در واقع، سخن درباره اصول و مبانی انسان‌شناسی است که بدون اتخاذ موضع در آنها، هیچ‌کدام از مسائل دیگر انسانی به نتیجه تام و تمام خود نخواهد رسید؛ زیرا اگر انسان را با بنیادهای واقعی‌اش شناسیم، آغاز و انجام، هدف و موقعیت او را در جهان هستی درک نکنیم، چگونه می‌توان یک نظام اجتماعی، اقتصادی یا حقوقی درستی برای او بنا نهاد؟ اگر ابعاد گوناگون وجود انسان، استعدادها و نیازهای او و یا رابطه او با خالقش را درک نکنیم، چگونه در تربیت و رشد او یا دستیابی به تکالیف و وظایف او به توفیقی دست خواهیم یافت؟ روشن است انسان‌شناسی نیز مانند مباحث دیگر، از منظرهای گوناگون مورد بحث قرار می‌گیرد. انسان‌شناسی توصیفی، تجربی، فلسفی، دینی و عرفانی، همه گونه‌های مختلفی از پرداختن به این موضوع می‌باشند که بعضاً با یکدیگر نقاط اشتراک و هم‌پوشانی نیز دارند. آنچه در این نوشتار محل بحث است، نگاهی توصیفی است که به مقایسه رویکرد یوگا - سانکهییه و اسلام درباره اصول شناخت انسان می‌پردازد. از این جهت که سخن ما در فضای اندیشه اسلامی است در ابتدا، فقط به معرفی اجمالی یوگا - سانکهییه، به عنوان یکی از نظام‌های فلسفی - الاهیاتی هندوئیسم (درشنه<sup>3</sup>) می‌پردازیم. سپس، به مباحث انسان‌شناسی وارد می‌شویم.

## آشنایی با یوگا - سانکهییه

در یک تقسیم‌بندی کلی، نظام‌های فکری هند به مکتب‌های آستیکا و ناستیکا تقسیم شده‌اند. «آستیکا» به مکتب‌های فلسفی گفته می‌شود که به حجیت وداها و آسمانی بودن آنها قائل و ملتزم است و در مقابل مکاتبی مانند جین و بودا قرار دارند که «ناستیکا» خوانده می‌شوند. مکاتب آستیکا<sup>4</sup> شامل شش مکتب اصلی است که در طول زمان با یکدیگر ترکیب یافته و به سه جفت تبدیل شده‌اند. ترکیب مکاتب شش‌گانه آستیکا عبارتند از: یوگا<sup>5</sup> - سانکهییه<sup>6</sup>، میمامسا<sup>7</sup> - ودانته،<sup>8</sup> نیایه<sup>9</sup> - وی‌ششیکه<sup>10</sup> و<sup>11</sup>.

از آنچه درباره تاریخ اندیشه هندوان نگاشته‌اند، چنین برمی‌آید که در اواخر دوره ودایی، آیین‌های عبادی به گونه‌ای افراطی به اصولی متحجر تبدیل شدند به گونه‌ای که حتی معرفت را نیز تحت همین مراسم آیینی قابل دستیابی می‌دانستند. این توجه مبالغه‌آمیز، عکس‌العمل خود را در ظهور اوپانیشادها، که اوج عبور از ظاهر به باطن بود، نشان داد. البته در اوپانیشادها، نوعی تمایل تجزیه و تحلیل عناصر متشکله عالم نیز دیده می‌شود. به نظر می‌رسد این تمایل، نوعی برگزیدن یک «راه عقلانی» بین دو طریق مراسم منجمد برهمنی و ذوق به غایت عرفانی، سرمنشأ شکل‌گیری مکتب سانکهیه باشد.<sup>12</sup> هستینگز در این باره می‌گوید: «احتمالاً ریشه شکل‌گیری سانکهیه به مقابله در برابر مونیسم اوپانیشادی مربوط می‌شود.»<sup>13</sup>

«سانکهیه» در لغت به معنای «برشمردن»<sup>14</sup> است که اشاره به الگوهای متفاوت تقسیم مواد دارد؛<sup>15</sup> زیرا سانکهیه به روش خاصی سلسله‌مراتب وجود را برشمرده است. این مکتب دارای قدمتی بسیار طولانی است؛ به گونه‌ای که گرایش‌های فکری آن، بر همه ادبیات کهن هند از جمله شروتی‌ها و... سایه افکنده است و آن را قدیمی‌ترین نظام فلسفی هند دانسته‌اند.<sup>16</sup> این مکتب از بودا نیز با سابقه‌تر بوده و حتی می‌توان آن را مبنایی برای برخی اندیشه‌های بودا تلقی کرد.<sup>17</sup>

به ادعان بسیاری از محققان این مکتب، که بر اساس آموزه‌های حکیم کاپیلا<sup>18</sup> و<sup>19</sup> شکل گرفت، دارای چند ویژگی مهم است. از آن جمله دانش و تحلیلی است که درباره «نفس» انسان ارائه می‌دهد. به جرأت می‌توان گفت این مکتب از همه مکاتب دیگر هند متعالی‌تر است. بنابراین، به خوبی می‌توان ویژگی مکتب سانکهیه را ارائه معرفت متافیزیکی محض درباره نفس دانست. ویژگی دیگر مکتب سانکهیه این است که، این مکتب، برخلاف مکاتب‌های نیانه و وی، ششیکه که موجودات متعدّد (اتم‌ها، ذهن‌ها، روح‌ها و...) را به عنوان واقعیت‌های بنیادین می‌شناسند، فقط قایل به دوگونه واقعیت غایی است: نفس و ماده که به زودی در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت.<sup>20</sup>

«یوگا» نیز دارای قدمتی بلند است. این مکتب را معمولاً به پتنجلی<sup>21</sup> نسبت می‌دهند. وی با بنیان‌گذاری این مکتب، قدمتی مهم در جهت شکوفایی و نمایان ساختن وجود روح به عنوان حقیقتی مستقل و منزّه از همه محدودیت‌ها و قیدهای جسمی، حسی و ذهنی برداشت. و به پاس همین تلاش، این مکتب را به نام منظومه‌ای که پتنجلی نوشت؛ یعنی «یوگا- سوترا»، یوگا (Yoga) نام داده‌اند.<sup>22</sup> البته خود او نیز مانند سایرین به این مطلب اعتراف دارد که پتنجلی فقط نظام بخش آیین - سنت‌های عملی و نظری- یوگا است، نه مبدا آن. در واقع، یوگا در بازکاوی تاریخی بسیار پیش از پتنجلی، در میان مرتاضان هند به صورت یک راز، حفظ و عمل می‌شد.<sup>23</sup> عمدتاً یوگا در فلسفه هند به معنای تکنیک‌های ریاضت<sup>24</sup> و یا هر روش تمرکز<sup>25</sup> می‌باشد که نوع کلاسیک آن یکی از درشنه‌ها به حساب می‌آید. البته در کنار نوع کلاسیک، یوگا‌های

فرقه‌ای بی‌شماری در هند وجود دارد، حتی نزد غیر برهمنیان مانند آیین بودا و جین. اصطلاحاً پتنجلی یوگا را چنین تعریف می‌کند: «یوگا حذف و قطع مراتب نفسانی و ذهنی و عقلانی است».<sup>26</sup> شاهد این معنا، نقلی است از «کریشنا» در فصل دوم گیتا: آنچه را ترک اعمال گویند آن را یوگا بدان چه؛ هر آن کس که از مراتب خیال و ذهن آزاد نگردیده، هرگز یوگی نمی‌تواند شد.<sup>27</sup> اما داسگوپتا پس از بحث درباره‌ی اشتقاق کلمه یوگا چنین می‌نویسد: معانی متعدد این واژه را می‌توان به یک معنا که همان «پیوستن است» بازگرداند؛ زیرا پیوستن به یوگا، مستلزم گسستن از تعلقات و قطع از عالم ماده می‌باشد. وی می‌افزاید: در گیتا نیز یوگا به معنی گسستن رده‌های نفسانی نیامده است، بلکه (یوگا)های سه‌گانه، (کارما یوگا)، (دیانا یوگا) و (بهاکتی یوگا)،<sup>28</sup> نوعی مقام وصال به یک حقیقت، در ورای همه کثرات را برای یوگی حاصل می‌نماید.<sup>29</sup> به هر حال، یوگا پی‌ارائه راهی در برای پرورش نیروها و قوه‌های فراطبیعی انسان است. در واقع، نمود و جلوه‌های عملی و کاربردی فلسفه سانکهییه می‌باشد. این دو مکتب، با در کنار هم قرار گرفتن از یکدیگر در جهت تکمیل و رفع تمایزات بهره‌برده‌اند. به عنوان نمونه، سانکهییه پذیرش خدا (ایشوره) را از یوگا عاریه دارد. در این باره در بخش انسان و خدا، سخن خواهیم گفت.<sup>30</sup>

### حقیقت انسان

از آن هنگام که انسان درباره حقیقت خویش به مذاقه نشست، به این پرسش دست یافت که آیا انسان دارای یک ساحت وجودی است، آن هم ساحت بدن -مانند دموکریتوس، در یونان باستان و راسل در روزگار ما - یا ساحت و یا ساحت‌های دیگری هم مانند ذهن، نفس، قلب، روح و مانند آن<sup>31</sup> نیز وجود دارد؟ و سؤال مهمتر اینکه، آیا حقیقت انسان کدام یک از این ساحت‌های کثیر است؟ در واقع، ریشه این سؤال به این معنا بازمی‌گردد که کدام یک از این ساحت‌ها را باید به «هو هو» بر انسان حمل کرد و کدام یک را به حمل «ذو هو»؟ آیا انسان بدن است یا دارای بدن؟ آیا انسان نفس است یا دارای نفس؟ اگر بگوییم حقیقت انسان نفس اوست، در این صورت می‌توان گفت آنکه نفس‌شناسی می‌کند، انسان‌شناسی هم می‌کند.

### مکتب یوگا - سانکهییه و حقیقت انسان

در فلسفه سانکهییه، بر خلاف مکاتبی چون نیایه، فقط دو گونه واقعیت غایی و بنیادین وجود دارد: پوروша و پراکرتی (نفس و ماده). نفس ماهیتی کاملاً جدا و مستقل از بدن، حواس و ذهن دارد و بر فراز دگرگونی‌های مادی به سر برده و وجودی لازمان و سرمدی دارد.<sup>32</sup> وجود نفس<sup>33</sup> به خودی خود ثابت است و همه به وجود نفس خود، باوری قلبی و یقینی دارند. برخی مکاتب، نفس را همان حواس و برخی، نفس را همسان ذهن یا جریان شعور دانسته‌اند، اما مکتب‌های

نیایه - وی ششیکه، نفس را به خودی خود ذاتی غیر شعورمند که در شرایطی می‌تواند به آگاهی برسد، می‌دانند. پیروان مکتب ادوایتیه - ودانته نیز نفس را آگاهی ناب و خالص دانسته و معتقدند که در همه بدن‌های عالم یک نفس وجود دارد که به خودی خود می‌درخشد و جاودان است.<sup>34</sup> اما «در مکتب سانکهییه، وجود نفس به عنوان یک اصل شعورمند متافیزیکی و سرمدی پذیرفته شده است.»<sup>35</sup> پذیرش این روح متعالی موجب می‌شود که شخص به یک سطح ژرف‌تری از شعور و آگاهی حضوری از عالم حواس باورمند گردد و بپذیرد که نفس انسان با بدن، حواس، ذهن و عقل مغایر است. نفس امری است منحصر به فرد، که فاعل معرفت می‌باشد نه موضوع آن. پس شعور و آگاهی صفت آن نیست، بلکه ذاتش شعور محض است.<sup>36</sup>

حال سؤال این است که اگر نفس امری ثابت است، پس تحولات گوناگون انسان یا انسان‌ها چگونه قابل توجیه است؟ مکتب سانکهییه، به این سؤال این‌گونه پاسخ می‌گوید: همه دگرگونی‌های انسان به امور مادی، یعنی بدن و ذهن تعلق دارند و نفس از همه اینها میراست. پس اینکه ما انسان‌ها نفس را با این امور مادی یکی می‌دانیم، ناشی از وهم و خطای ماست. علاوه بر این‌ها، در جهان «نفس‌های متکثر» وجود دارد که هر کدام به بدنی تعلق دارند چراکه اگر همه یک نفس داشتند، تولد، مرگ و حتی حرکت و فعالیت هریک از انسان‌ها می‌بایست موجب تولد و مرگ و حرکت همه آنها می‌شد.<sup>37</sup>

همین نگاه دوانگاران به جهان و انسان، در مکتب یوگا نیز مورد تأیید قرار می‌گیرد؛ زیرا نتیجه روش عملی تزکیه یوگا نیز دستیابی به معرفت خاصی است که به انسان می‌آموزد ماهیت نفس از همه چیزهای دیگر جهان متمایز و غیر از عالم ماده از جمله بدن، ذهن و انانیت می‌باشد. با کار ویژه‌های خاص یوگا، انسان به تجربه روح متعالی و معنوی دست می‌یابد و پی می‌برد که نفس از مجموعه ذهن - بدن، حواس، عقل و یا لذت و رنجی که انانیت فرد با آن مواجه می‌گردد، متعالی‌تر است و «نفس موجودی است که بر فراز واقعیت‌های فیزیکی و مادی، که با نظم مکانی - زمانی و علت - معلولی اداره می‌شوند، قرار می‌گیرد.»<sup>38</sup>

پذیرش جوهر ثابت منحصر در مکاتبی چون سانکهییه و یوگا نیست، بلکه در کلیه مکاتب فلسفی هند به استثنای آیین بودا، جوهری ورای مظاهر گذران عالم پذیرفته می‌شود که آن را با عباراتی چون آتمن، جیوه و پوروша نام نهاده‌اند. البته با مشاهده این اصل ممکن است اندکی به خواص آن نایل شوند و الا دست عقل و استدلال از آن کوتاه است.<sup>39</sup>

### حقیقت اصیل انسان در اسلام

انسانی که قرآن آن را به تصویر می‌کشد، انسانی است حداقل دارای دو بُعد و دو ساحت. همچنان که دنیا نیز دارای دو ساحت از وجود است: غیب و شهود (عالم الغیب، عالم الشهاده).

ورای این ظاهر مشهود انسان، حقیقتی است ماورایی به نام قلب، روح یا نفس. «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبَكُمْ» (بقره: 74)؛ «ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» (سجده: 9)؛ «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر: 42).

«در همین بُعد است که آدمی به جایگاهی می‌رسد که مسجود ملائکه می‌گردد و در وصف او گفته می‌شود: «و هو بالأفق الأعلى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى» (نجم: 7-9)». حقیقت انسان هم‌تراز وجودات مادی نیست، بلکه واقعیتی قدسی دارد. علامه طباطبائی با بهره‌گیری از آیات الهی، کلامی نسبتاً طولانی در این‌باره دارد که خلاصه آن چنین است:

خداوند در قرآن کریم میان دو عالم خلق و امر تفاوت می‌نهد و برای هر کدام ویژگی‌هایی را بیان می‌دارد که از آیات مختلف قابل اصطیاد است. عالم «امر» در هر شیئی وجود دارد و آن حقیقتی است غیر تدریجی و اصیل؛ به این معنا که خلق متأخر و مترتب بر امر است. این عالم دارای طهارت و قدسی خاص است و دارای موجوداتی است که خود در مرتبه با هم متفاوتند. ... روح از عالم امر است. «قل الروح من أمر ربی» (اسراء: 85). این آیه شریفه استنکاف از بیان حقیقت روح نیست، آن‌چنانکه غالباً گمان می‌شود، بلکه خود بیان حقیقت آن نموده است. به همین جهت انسان با برخورداری از آن، خلقت دیگری می‌یابد «ثم أنشأناه خلقاً آخر». بنابراین، روح غیر از بدن است که بعد از خلق بدن به آن ملحق می‌شود. «فإذا سويته و نفخت فيه من روحي (ص: 72)» روح در جایگاهی است که با نفخ ربانی از مقام علوی خویش هبوط نموده و به بدن متعلق گشته است و به زودی با جذبی ربانی به مکان خویش باز می‌گردد.

براساس بیان بالا روشن می‌شود که روح در مرتبه‌ای مافوق عالم ماده قرار دارد. معاد در قرآن کریم به معنی همین بازگشت و رجوع روح و جدایی آن از بدن است، نه به معنای روز قیامت. آیات «توقی» و نیز مقابله قرآن با منکران معاد با این بیان که شما با تلاشی بدن از بین نمی‌روید و حقیقت واقعی شما غیر از ماده و بدن مادی است، همگی اشاره به بقای روح و مجرد آن دارد. با این بیان روشن می‌شود که در مکتب یوگا - سانکهییه و نیز اندیشه اسلامی، انسان حقیقتی ماورایی دارد که همان نفس اوست. این نفس همواره شأنی برتر و متعالی‌تر و واقعاً جدا و متمایز از بدن و جهان ماده دارد. اگرچه سطحی از معنا که در قرآن دیده می‌شود، هرگز هم‌افق با مکتب مذکور نیست.

از سوی دیگر، در فلسفه اسلامی، بحث ارتباط نفس و جسم از مباحث بسیار عمیق است که از دو جهت قابل بررسی است: نخست اینکه، آیا نفس در تکوین خود از بدن متأثر است؟ و دوم اینکه، نحوه ارتباط آن دو پس از پیدایش چگونه است؟ سؤال اول، در پی یافتن تقدم حدوثی نفس بر جسم است؟ و سؤال دوم، به بررسی این نکته می‌پردازد که آیا نفس و بدن بر هم تأثیر دارند و آیا تأثیر آنها یک جانبه است یا دو سویه؟

دربارهٔ محور اول، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد.<sup>40</sup> ولی ظاهر آیات شریفهٔ «و الله أعلم» (مؤمنون: 14-12) می‌رساند که جسم بر نفس تقدّم وجودی دارد. ملاصدرا نیز در اثبات این ادعا سعی بسیاری نموده است. وی با بیان اینکه نفس در حدود خویش جسمانی است، اما در بقای خویش مجرد و روحانی می‌باشد، حقیقت انسان را در چارچوب حرکت جوهری، حقیقتی واحد می‌داند که مراتب خود را از ماده تا مجرد طی می‌نماید.<sup>41</sup>

اما محور دوم بحث، یعنی نحوهٔ ارتباط و تأثیر نفس و بدن، به اذعان بسیاری از حکما این دو بر هم تأثیر متقابل دارند؛ یعنی برخی حالات نفسانی بر جسم تأثیر گذاشته و آن را از حالی به حالی دیگر درمی‌آورد. مانند سفید شدن مو در اثر یک غم، برخی حالات جسم نیز بر نفس اثر می‌گذارد، مانند یک ادراک حسی که در نفس موجب ایجاد احساس درد می‌شود.

### مقایسه علم النفس با مکتب یوگا

در هر دو مکتب سانکهییه و یوگا، نفس فردی، روحی آزاد است که با بدن مادی (و به مقدار بیشتر با بدن لطیف که قائم بر حواس است) ذهن، انانیت و عقل هم‌نشین شده است. نفس در ماهیت خودش، شعور محض و خالص است که از همه محدودیت‌های بدن و نوسانات ذهن برکنار است.

ذهن (چیت‌تا) نخستین محصول ماده اولیه جهان (پرکرتی) است که بالذات غیرشعورمند است. اما چون از هر چیز دیگری به نفس نزدیک‌تر است، از راه نیروی تجلی خود، آگاهی و شعور نفس را بازتابش می‌کند. بدین سبب، خودش آگاه می‌شود. ذهن در برخورد با اشیای جهان، تصور آنها را در خود دریافت می‌کند و نفس به وسیله آن اشیای عالم را می‌شناسد. بنابراین، در خود نفس هیچ دگرگونی، صورت نمی‌گیرد، بلکه شعور نفس در فرایندهای دگرگون شونده چیت‌تا بازتاب پیدا می‌کند. برای مثال، در تابش ماه به امواج متحرک دریا چنین به نظر می‌رسد که ماه در حال حرکت است و حال آنکه چنین نیست.<sup>42</sup>

از سوی دیگر، نفس مانند آینه در ذهن ظاهر می‌شود و ذهن به نزدیکی خاصی که با نفس دارد، گویا خود نفس به این حالات شناخت دچار می‌شود. از این رو، نفس می‌پندارد که رویدادهایی مانند مراحل زندگی یعنی تولد، رشد و حقیقت نفس فراتر از رویدادهای جسمی و ذهنی است. این ذهن است که از این دگرگونی‌ها عبور می‌کند. نفس به دلیل این برداشت غلط، دچار آفاتی مانند معرفت کاذب و اشتیاق به لذت می‌گردد که موجبات رنج او را فراهم می‌آورد.<sup>43</sup>

تا بنابراین، روشن شد که نفس، حقیقتی ماورایی است که در اندیشه اسلامی با بدن در ارتباط بوده و نزول و صعود می‌یابد، اما در مکتب یوگا امری ثابت و صرفاً شناختی است و عدم این شناخت موجب رنج انسان می‌گردد.

## انسان و خدا

بررسی رابطه انسان و خدا همواره یکی از دغدغه‌های همه دین‌شناسان و نیز انسان‌شناسان دینی بوده است. اعتقاد و یا عدم اعتقاد به خدا، در زندگی انسان، بسیار نقش‌آفرین است. اگر کسی به وجود خدا اعتقاد پیدا کند، همه اعمال و حرکات او صبغه خاصی به خود می‌گیرد. بنابراین، انسان باید قبل از هر شناختی به این مسئله بپردازد که آیا واقعاً برای انسان و عالم خدایی وجود دارد، یا اینکه انسان و عالم بر اثر صدفه و تصادف پدید آمده است؟ خداوند از نگاه دین‌شناسانه، به عنوان خالق انسان و از نگاه دیگر، نه تنها علت ایجاد، بلکه موجودی است که تمام شئون حیات انسان را در برمی‌گیرد. به بیان دیگر، او علت مبقیه و منشأ فیض مدام بر ماسوای خود است.

مکاتب آستیکای هندو در پاسخ به این پرسش، به مکاتب خداباور و غیر خداباور تقسیم شده است. طبق یک تلقی عام، مکاتب خداباور عبارتند از: Niyaya، Vadanta، Yoga، Vayṣeṣika و آن دو تای دیگر (Sankhya و Mimamsa) را نمی‌توان الاهی دانست. البته با قطع نظر از جفت دیگرش. مثلاً sankhya روش عملی و خداباوری را از yoga می‌گیرد؛ زیرا این دو مکتب با کمک یکدیگر می‌خواهند هم از جهت معرفتی و هم از جهت عملی به هدف خود یعنی رهاختی انسان دست پیدا کنند؛ زیرا دغدغه اصلی همه مکاتب هندو، رهایی (از رنج بازپیدایی) است، نه خداباوری.

اما جلوه خداباوری مکتب یوگا را در طرح مسئله پیدایش انسان بهتر می‌توان دید. انسان و جهان از پیوند و به هم آمیختگی پوروشا (نفس) و پراکرتی (ماده) پدید آمده است و با گسست و تجزیه این دو از یکدیگر نابود می‌شوند. این دو ذات، دو اصل مستقل‌اند که بدون علت هوشمند توان ترکیب ندارند. علت مزبور، این دو اصل را در تطابق با قانون ادریشته (پیامد قطعی عمل) با هم ترکیب می‌کند. هیچ نفس فردی توان هدایت و کنترل سرنوشت یا ادریشته خود را ندارد؛ چراکه خود او فهم درست و روشنی از آن ندارد. پس تنها خداست که به عنوان یک وجود مطلق و کامل پیوست و گسست نفس و ماده را مطابق با سرنوشت‌های افراد پدید می‌آورد و جهان را به گونه‌ای ویژه نظم و سامان می‌بخشد.<sup>44</sup>

### رابطه انسان و خدا در مکتب یوگا

در این مکتب خدا «شخصی متعالی و برتر» است که در فراز همه روح‌ها و نفس‌ها بوده و از هر نقصی منزّه است. او وجود کاملی است، ازلی و ابدی که بر همه چیز و همه کس قاهر و چیره است. همه نفس‌های انسانی در معرض نقص و جهل و خودخواهی بوده و ناگزیر به انجام عمل‌های بی‌شمار (karma) و تحمل پیامدها و ثمرات این کردارها می‌باشند. علاوه بر این، همه

این موجودات خواه ناخواه زیر نفوذ آثار پیدا و نهان تجربه‌های گذشته خویش قرار دارند. خدا روح جاودانه‌ای است که نقص و عیب در او نیست. درباره همه چیز، علم تام دارد. بنابراین، تنها به جهت داشتن چنین عملی بر حقایق امور عالم قادر و محق بر اداره جهان می‌باشد. او دارای علم و قدرت بی‌کران و اهداف حکیمانه است.<sup>45</sup>

در مقابل، برخی بر این باورند که پتئجلی بنیانگذار این مکتب، وجود خدا را برای حل مسائل نظری لازم نمی‌دانست، بلکه فقط از آن جهت که تسلیم و اخلاص بخشی نتیجه یوگاست، این اندیشه را سودمند و مهم می‌شمرد. با این وجود، شارحان بعدی به مباحث نظری خداواری نیز توجه جدی نمودند و هم در باب ماهیت خدا و هم در زمینه اثبات وجود او رساله‌هایی نگاشتند.<sup>46</sup>

### رابطه انسان و خدا در اسلام

در اندیشه اسلامی شاید هیچ امری به این روشنی نباشد که قطب و محور تمام هستی «خدای احد» است که تمام ماسوای او مقابل و معارض با او نمی‌ایستد. اوست والاترین کلمه کانونی اسلام که بر همه مراتب هستی و همه میدان‌های معناشناسی مستولی بوده، به حق تنها موجود شایسته «موجود» به تمام معناست. اگرچه «انسان» از این نگاه هیچ تفاوتی با موجودات دیگر ندارد، اما نوعی تعامل با مفهوم انسان در رویکرد دینی اسلام وجود دارد که گویا با هیچ پدیده‌ای دیگر قابل قیاس نیست. او در قطب دیگر هستی جای گرفته است؛ نقطه‌ای در مقابل خدا. ایزوتسو چه نیکو در این باره می‌نویسد:

انسان آفریده‌ای است که قرآن چندان اهمیت برای آن قائل شده که توجه ما را به اندازه توجه نسبت به خدا جلب می‌کند. انسان، طبیعت، وظایف، رفتار و سرنوشت او، در واقع، همان اندازه از اشتغالات مرکزی اندیشه قرآنی است که مسئله خدا چنین است. آنچه خدا هست و می‌گوید و می‌کند مسئله‌ای است که اگر نگوییم انحصاراً، باید بگوییم به صورت عمده در ارتباط با این مسئله است که انسان در برابر آن چگونه واکنش نشان می‌دهد.<sup>47</sup>

خداوند سرچشمه وجود و هستی کل ماسوا و از آن جمله انسان است. و اراده و قانون (سنت) الهی بر سراسر عالم وجود، حاکمیت مطلق دارد. سعادت و شقاوت انسان نیز بر پایه عمل به قوانین الهی استوار است. همین عمل اوست که چرخ سنن الهی را به حرکت درمی‌آورد و حیات ابدی او و سرانجام تاریخ‌ها و حتی ثواب و عقاب افراد و اقوام را نیز شکل می‌دهد. از سوی دیگر، انسان عادی خود توان ارتباط مستقیم یا ساحت قدس ربوبی را ندارد؛ لذا نیازمند واسطه است و این واسطه توسط خداوند برگزیده می‌شود تا به این رسالت عمل نماید. (انعام: 124) و پیام خدا را بی‌عیب و نقص به انسان‌ها برساند و فقط در این هنگام است که حجت

الاهی تمام می‌شود. از آن پس، اگر انسانی برخلاف دعوت حق عمل نماید مستوجب عقاب می‌گردد، (بقره: 159)

شکل دوسویه رابطه اخلاقی خدا و انسان نیز به این معناست که از یکسو، خداوند به واسطه، فیض و رحمت بی‌منت‌های خویش انسان را بیافرید و همواره لطف و رحمت<sup>48</sup> خداوند بر خشم و قهرش غالب است. «یا من سبقت رحمته غضبه»<sup>49</sup> و از سوی دیگر، رابطه اخلاقی انسان با خدا در فرهنگ قرآنی این‌گونه تصویر می‌شود که او خلیفه الله است؛ یعنی جانشین خدا در زمین و جانشینی خدا، برخوردار از صفات و فضایل او را می‌طلبد.

#### انسان و سنت‌های حاکم بر او در یوگا و اسلام

یکی از اصولی که در همه مکاتب شش‌گانه هندو، حتی غیر آنها پذیرفته شده، قانون «کارما» است. این اصل مبتنی بر این معناست که نظام طبیعی عالم در نظام اخلاقی جهان نیز منعکس است. هر کردار، گفتار و پنداری، واکنش و تأثیری را در پی دارد که ثمره‌اش در این زندگی و یا زندگی‌های بعد پدیدار می‌گردد. این نیروی به وجود آمده از عمل را «ادریشتا»، یعنی نیروی نامربی یا اپورا یعنی نیروی نوظهور می‌گفتند.

قانون کارما یا را از این حد نیز فراتر گذاشته و چنین اندیشه‌ای را می‌پروراند که خود انسان نیز محصول کردارها و اعمال زندگی‌های پیشین است. مرگ پایان کار نیست، بلکه آغاز سرنوشتی دیگر است. مادام که انسان به معرفت مطلق و وارستگی کامل نائل نشود، از گردونه مرگ و حیات نجات نخواهد یافت.<sup>50</sup> روح آدمی از زمانی بی‌آغاز در چرخ بازپیدایی محصور شده و هر دم از قالبی به قالب دیگر درمی‌آید. تجارب و اعمالی که می‌اندوزد، چون نیروهایی نهفته موجب حیات نو او می‌شوند که تمام لذت و عذاب و زیبایی و زشتی و حتی طول عمر او را در پی می‌آورند.<sup>51</sup> این سرگردانی انسان در مراتب هستی، امری حتمی و جبری است که آن را «سمساره» می‌نامند.<sup>52</sup>

در واقع، بحث آزادی و نجات که در تمامی مکاتب هندو پذیرفته شده است، از همین جا شکل می‌گیرد. در دیدگاه این مکاتب، هدف غائی حیات انسان آزادی او از «سمساره» با رسیدن به وارستگی مطلق و بی‌تعلقی کامل به خواطر دنیا است. اما نکته مهمی که در اینجا وجود دارد این است که در فلسفه سانکھییه قانون «کرمه» حتی بر فعل الاهی نیز مسلط است و بر او نیز چیره می‌باشد.

در مقابل، قرآن کریم همان‌گونه که از قوانین محکم و غیرقابل تخلفی در طبیعت یاد می‌کند، برای حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها نیز قوانین حاکمی را قایل است. این قوانین بر همه امور و شئون انسان‌ها مسلط بوده و در فرهنگ قرآنی به نام «سنت» خوانده می‌شود. این

واژه در لغت به معنای طریقه، سیره و راه و روش است<sup>53</sup> و بارها در قرآن با تعبیری مانند سنت ابتلاء (آزمایش) سنت استدراج، سنت هدایت، سنت نصرت و... مورد تأکید قرار گرفته است. در اینجا تذکر سه نکته لازم است:

1. این سنت‌ها از جانب خداوند و بدون تغییر می‌باشند: «سنة الله التي قد خلت من قبل و لن تجد لسنة الله تبديلاً» (فتح: 23)

2. برخی از سنت‌ها به جعل الاهی بر برخی دیگر حاکمیت دارند.<sup>54</sup> یعنی اگر سنت حاکم و برتری وجود داشته باشد، سنت دیگر را تحت الشعاع خود قرار داده و از تأثیر آن ممانعت می‌کند. برای مثال، سنت عذاب الاهی در برخی آیات شریفه با سنت پذیرش توبه خنثی می‌گردد. «ما كان الله معذبهم و هم يستغفرون» (انفال: 33)

3. بعضی از سنت‌ها به حیات فردی و بعضی به حیات اجتماعی انسان‌ها مربوط می‌شوند.

4. اختیار انسان در به حرکت آمدن سنن الاهی، نقش تام و تمامی دارد؛ زیرا انسان است که با عملکرد خویش زمینه اجرای سنت‌های مختلف را فراهم می‌آورد.<sup>55</sup> آری «انسان تنها موجود موجود طبیعی است که زنجیر کور علیت را می‌تواند از دست‌وپای اندیشه و عمل خویش باز کند و از جبر حاکم بر تمام پدیده‌ها خود را رها سازد. خود حلقه‌ای از این زنجیر لاپتساهی است. خود معلول جبری علت طبیعی است، اما معلول طبیعی خویش را می‌تواند تغییر دهد، بیاراید، بیافریند و آن چنانکه می‌خواهد انتخاب کند.»<sup>56</sup>

در این بخش نیز برتری و تعالی مطلق اندیشه اسلامی جای هیچ سخنی را باقی نمی‌گذارد. این مطلب علاوه بر بطلان بسیاری از اندیشه‌های هندویی مانند تناسخ است که دلایل مسلم عقلی بر رد آن دلالت می‌کند و حکمای اسلامی نیز در این زمینه مکتوبات فراوانی دارند که خواننده را به نگاشت‌های علم کلام ارجاع می‌دهیم.

### انسان در دنیا

بی‌تردید یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین اشتباهات فلسفه‌های رایج غربی این است که انسان را صرفاً به عنوان یک «پدیده» و بدون توجه به علت فاعلی و خالق و نیز بی ارتباط و منقطع با غایت و هدف نهایی او مورد بررسی قرار می‌دهند. حال آنکه، در انسان‌شناسی دینی و به ویژه اسلامی، آدمی موجودی است که با خدا ارتباط وجودی دارد و حرکت او به سوی هدفی خاص است. قرآن کریم ارتباط انسان را با خدا در این دنیا، نزدیک‌تر از هرچیز دیگر حتی رگ گردنش به او می‌داند: «نحن أقرب إليه من حبل الوريد» (ق: 16) و غایت تلاش و حرکت انسان را برترین موجود یعنی «خدا» معرفی می‌نماید: «يا أيها الانسان انك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه» (انشقاق: 6). پس هم مبدأ و هم غایت و منتها (بقره: 156) و هم أقرب امور به انسان خداست و خدا هرگز از آدمی منقطع نیست.

اما این تمام کلام نیست. «انسان» در نظر قرآن خلیفه خدا «در زمین» دانسته شده است. «و إذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خلیفه» (بقره: 30) این واژه در لغت به معنای پشت سر آمدن و جانشین شدن و از پی چیزی در آمدن است.<sup>57</sup> با تأمل در این تعبیر روشن می‌گردد که خلیفه خدا قائم مقام اوست. پس بیشترین ارتباط و سنخیت را با خداوند دارد. به همین جهت، ارزشمند و والا مرتبه است. قرآن برای اشاره به شأن والای انسان از واژه «کرامت» بهره می‌برد. همین امر موجب برخوردار شدن آنها از نعمت الاهی گردیده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: 70)

در نتیجه، می‌توان ادعا نمود که انسان در دنیا بر پایه توجه به کرامت خویش است که به جایگاه واقعی خود دست می‌یابد آنچه در سقوط انسان نقش بسزایی دارد، بی‌توجهی و غفلت از جایگاه دنیا در نظام هستی است. خدای سبحان در توصیف زندگی دنیوی، آن را لهو و لعب برمی‌شمرد: «إنما الحیوة الدنیا لعب و لهو» (محمد: 36). علامه طباطبائی در توضیح و شرح این آیه می‌فرماید: «لعب فعلی است، غایتی جز خیال ندارد و لهو هر چیزی که انسان را به خود مشغول سازد و موجب فراموشی گردد. بنابراین، آیه بدان اشاره دارد که زندگی دنیایی، که همان تعلق نفس به بدن و توسیط بدن در طریق تحصیل کمالات است، انسان را به خویش مشغول می‌دارد و موجب فراموشی می‌گردد. منشأ این فراموشی آن است که زندگی دنیایی روح را چنان می‌فریبد که خود را با بدن متحد می‌پندارد... و به هر چیز که روی می‌نماید، جز به مقاصد خیالی و آرزوهای وهمیه نیست.»<sup>58</sup> در آیات دیگری از قرآن نیز، زندگی دنیوی متاع، متاع الغرور و زینت (کهف: 7؛ لقمان: 33؛ مؤمن: 39) دانسته شده است که همگی به این معنا اشاره دارد که اگر انسان، دنیا را بذاته محبوب بدارد و تمام توجه و رغبت قلب خود را به آن معطوف سازد، دچار زبانی بزرگ گردیده و فریب آن را خورده است. نتیجه اینکه انسان در زندگی دنیوی هم باید بر پایه نظر به سوی تکامل خویش حرکت کند. حقیقت و کرامت خود را بیابد و کشف نماید. واقعیت دنیا را درک کند و هم اعمال خویش را به جهت کمال واقعی‌اش سوق دهد.

اما چنان که گذشت، در نظام اندیشه یوگا - سانکهییه، نرسیدن انسان به حقیقت موجب عذاب او در چرخه بازپیدایی می‌گردد. این برترین رنج برای انسان است. رهایی از این امر، چندان دارای اهمیت است که برخی بر این باورند که انسانی که یوگا آن را به تصویر می‌کشد، سرانجام از نظام اخلاقی فاصله می‌گیرد؛ زیرا ایشان اعتراف دارند که پیوستن به لایتناهی، یک امر فکری و ذهنی است که هیچ رابطه با عمل و اخلاق ندارد. اعراض از دنیا یعنی کنار گذاردن هر عمل نیک و بد. در اوپانیشاد آمده است: «فنا ناپذیر نه بیم و ترس از بدی که مرتکب شده و نه امید و آرزو از نیکی که انجام داده. نه این و نه آن، هیچ کدام بر آن حاکم نیست.»<sup>59</sup>

بعضی نیز در تثبیت این مطلب این‌گونه می‌نویسند:

روش گیتا در انجام آداب یوگا با یوگای کلاسیک پتنجلی متفاوت است.<sup>60</sup> گیتا راهی معتدل برای زدودن دل از پلیدی‌ها پی می‌گیرد و انسان را از افراط و تفریط برحذر می‌دارد. اما در یوگای کلاسیک، روشی افراط‌آمیز و حتی غیر انسانی در ریاضات پیش گرفته می‌شود. کوچک‌ترین توجهی به احتیاجات طبیعی انسان نمی‌شود. در یوگای پتنجلی، انسان درست عکس آن چیزی می‌شود که هست؛ یعنی خلوت‌گزینی سکون و اعتکاف جایگزین تحرک عادی بدن می‌شود حبس دم و ... جای تنفس طبیعی و متشتت انسان را می‌گیرد و خاموشی افکار و ایجاد جریان یک‌پارچه حواس، که برای سالک در حالت مراقبه حاصل می‌شود، جایگزین اندیشه جوال و تیزرو می‌گردد.<sup>61</sup>

اما اسلام هرگز انسان را از نظام اخلاقی جدا نمی‌کند، بلکه همواره تاکید دارد که پیامبران، مردم را به رها ساختن پلیدی‌های نفسانی فرامی‌خوانند، و از اهداف انبیاء، «تزکیه» و تقوا بوده است؛ چراکه تا انسان‌ها از درون ساخته نشوند و قلب آنها از خودخواهی‌ها آزاد نشود، نمی‌توانند به کمال برسند. آن کسی که به مرحله سلامت نفس نرسد، در روز حساب و میزان از تبهکاران است. قرآن مجید می‌فرماید: «یوم لا ینفع مالٌ و لا بنون اَلا مَنْ اَتى الله بقلبٍ سلیم» (شعرا: 89)؛ روزی که هیچ مال و فرزندی سود نمی‌دهد، مگر کسی که با دلی پاک به سوی خدا آید. یعنی تنها دل سالم و بی‌آلایش سودمند است.<sup>62</sup>

از این‌رو، با اندک توجهی به آیات سوره شمس در خصوص تزکیه و تهذیب نفس، کاملاً مشهود است که در نگاه قرآن «رستگاری» مبتنی بر تزکیه و تهذیب نفس است: «قد اُفْلح من زکیها و قد خاب من دسّیها» (شمس: 9-10)؛ هر کس جان را پاک گردانید، قطعاً رستگار شد و هر که آلوده‌اش ساخت، قطعاً در باخت. طبرسی می‌فرماید: در آیات مذکور اهمیت «فلاح» به واسطه «تزکیه» معلوم می‌شود؛ زیرا پس از چندین سوگند به امر فلاح اشاره شده و مقصود از تزکیه، تطهیر و اصلاح نفس است که به واسطه اطاعت خدا و انجام اعمال صالح انجام می‌شود.<sup>63</sup>

حضرت علی علیه السلام جان آدمی را تشبیه به کشتزاری می‌کند که اگر آب زلال فضایل اخلاقی آن را سیراب نکند، سبزی و شادابی از آن رخت بر بسته و محصولی نخواهد آورد. آنجا که فرمود: «انسان شدیداً نیازمند به تربیت و اصلاح خویش است، همان‌گونه که کشتزار تشنه آب باران است.»<sup>64</sup>

### انسان پس از دنیا

در بازکاوی اندیشه حیات پس از مرگ انسان، در آثار آیین هندو مشاهده می‌کنیم که در «وداها» تمایز بین جسم و روح امری قطعی است؛ به این معنا که در انسان یک حقیقت ماندگار وجود دارد که با فساد بدن فاسد نمی‌شود. مثلاً در برخی از آیات وداها، از روح خواسته شده که به بدن درآید. یا در برخی دیگر آمده که شخص پس از مرگ، روحش به آسمان و چشمش به

خورشید و دمش به هوا می‌رود. یا این مطلب که ارواح به غرب در سرزمین یمه (انسان خدای اولیه که بعد از مرگش خدای سرزمین اموات شد) می‌روند. اینها همگی نشان دهنده بقاء یک حقیقت اصیل انسان است. اما یک نظام مشخص درباره آخرت، چگونگی پایداری روح یا کیفی و پاداش به چشم نمی‌خورد، اگرچه اشارات ضعیفی به تناسخ هم در وداها وجود دارد.

برخلاف وداها، در اوپانیشادها تناسخ به طور کامل دیده می‌شود. البته داسکوپتا می‌گوید: دو اندیشه موازی در اوپانیشادها درباره آخرت رشد کرده است؛ یک تفکر تناسخی و یک تفکر تناسخ همراه با حیات اخروی. در نگرش تلفیقی، هم جزا و پاداش مطرح است و هم تناسخ. در نظریه تلفیقی، انسان‌های نیک پس از مرگ، ممکن است دو راه را بروند: راه پدران و راه خدایان. راه پدران این است که آنها مراتبی را طی می‌کنند، که از دود و نیمه تاریک ماه شروع می‌شود، تا به ماه برسند و در آنجا مستقر می‌شوند. این به معنای استقرار در بهشت است. ایشان هر اندازه که کار نیک انجام داده باشند، در ماه از نعمات بهره‌مند می‌شوند. وقتی پتانسیل اعمالشان تمام شد، در فرایند معکوسی مجدداً زاده می‌شوند.

راه دیگر، راه کسانی است که راه خدایان را می‌روند. آنها خواص اولیا هستند که به «معرفت» رسیده‌اند. در اینجا، برخلاف مورد قبل، تمام مراحل روشن است که از آتش و نیمه روشن ماه و... شروع می‌شود تا به برهمن (نورالانوار) منتهی می‌شود. این افراد به رهایی کامل می‌رسند و دیگر بر نمی‌گردند. و در برهمن فانی و مستغرق می‌شوند. در مقابل این دو دسته، کسانی هستند که اعمال نیک ندارند. آنها دچار دوزخ و عذابی در زیر زمین می‌شوند تا نیروی منفی آنها تمام شود.<sup>65</sup> به هر حال، با گذشت زمان اندیشه تناسخ تثبیت می‌شود، به خصوص در پورانه‌ها و منوها در این آثار، منازل آخرت ذکر شده که یک دوره ده روزه است. روح در این مدت یک بدن مثالی دارد تا دوباره به بدنی جدید برگردد.

اما در اندیشه اسلامی، هدفمندی خلقت انسان و جهان تنها با باور داشتن به معاد و اعتقاد به حیات اخروی و زندگی پس از مرگ معنا می‌یابد.

«در میان کتب آسمانی، قرآن کریم تنها کتابی است که از روز رستاخیز به تفصیل سخن رانده. در عین اینکه، تورات نامی از این روز به میان نیاورده و انجیل جز اشاره مختصری ننموده، قرآن کریم در صدها مورد با نام‌های گوناگون روز رستاخیز را یاد کرده و سرنوشتی را که جهان و جهانیان در این روز دارند، گاهی به اجمال و گاهی به تفصیل بیان نموده است. بارها تذکر داده که ایمان به روز جزا و روز رستاخیز، هم‌تراز ایمان به خدا و یکی از اصول سه‌گانه اسلام است که فاقد آن، از آیین اسلام خارج و سرنوشتی جز هلاکت ابدی ندارد.»<sup>66</sup>

دو آیه زیر نمونه‌ای از مواضع صریح قرآن مجید در مورد غایت‌طلبی انسان و جهان با تأکید بر حیات اخروی می‌باشند:

- «مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى» (احقاف: 3)؛ - «رَبَّنَا إِنَّا أَتَيْنَاكَ جَمِيعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ» (آل عمران: 9)

برخی از متفکرین معتقدند که استدلال‌های قرآن در مورد معاد و جهان پس از مرگ، در واقع سلسله پاسخ‌هایی است به منکران قیامت. این پاسخ‌ها سه گونه است: 1. بیان امکان معاد؛ 2. ذکر نمونه‌های شبیه قیامت در این جهان؛ 3. ضروری و لازم دانستن قیامت. قرآن در مورد اول، به استناد قدرت خداوند، قیامت را امری ممکن و شدنی می‌داند. در مورد دوم، از احیای مردگان و نیز از موت و حیات نظام مشهود جهان سخن می‌گوید. در مورد سوم، قیامت را امر ضروری و حتمی معرفی می‌کند و نبود آن را ناروا و محال می‌داند.<sup>67</sup>

### انسان و نجات

نجات،<sup>68</sup> رهایی از هر موقعیتی است که در آن خطری بالقوه یا بالفعل انسان را تهدید می‌کند. نجات‌شناسی،<sup>69</sup> روش یا نظامی است که یک دین برای نجات یک شخص یا گروهی از آدمیان ارائه کرده است.<sup>70</sup> در واقع، بیشتر ادیان با تمرکز بر پاره‌ای اصول مدعی نجات و تأمین سعادت پیروان خود بوده‌اند. اما این سؤال مطرح می‌شود که، اساساً انسان از چه چیز باید رهایی یا نجات یابد؟ این پرسش را هر دین براساس جهان‌بینی خاص خود و تفسیری که از هستی دارد پاسخ گفته است.

به عنوان نمونه، در مسیحیت که آموزه «نجات» مشخص‌ترین ویژگی آن است، این باور بنیادین که فرزندان آدم به سبب گناه والدین نخستین خود - آدم و حوا - ذاتاً گناهکارند، وجود دارد.<sup>71</sup> و نجات او با دخالت خداوند در تاریخ و به واسطه عیسی مسیح و قربانی شدن او صورت پذیرفته است. در اسلام مفهوم فساد یا گناه ذاتی مطرح نیست. اما گرایش انسان به بدی‌ها و طغیان در برابر پروردگار، مجازات واپسین را در پی خواهد داشت. نجات از عقوبت نیز با تسلیم شدن در مقابل خداوند و به واسطه تقوا امکان پذیر می‌گردد و این هدف غایی ایمان در اسلام است. از این رو، بی‌وجه نیست که گفته شود دغدغه اصلی ادیان به سقوط انسان و نجات وی مربوط می‌شود. شناخت حق و باطل راه نجات را می‌گشاید. به همین علت، ادیان فهرست‌هایی از اعتقادات حق (و باطل) را در اختیار پیروان قرار می‌دهند تا ایشان باورهای خود را براساس آنها تنظیم کنند. شاید منشأ پدید آمدن علم کلام ادیان از همین سرچشمه باشد.<sup>72</sup>

اما بینشی که در تمام سنت‌های فکری هند دیده می‌شود، «رنج» انسان و لزوم رهایی او از این رنج است. بحث‌های مختلفی درباره چیستی رنج و منشأ و علت آن در مکاتب مختلف وجود دارد. باور به بخشی از آنها نزد همه مشترک است؛ زیرا سرچشمه‌ای مقدس دارد. در یوگا سوترا آمده است: «همه چیز رنج است برای حکیم.» عبارتی که در اوپانیشاد متأخر هم دیده می‌شود.

و دلالت بر این مطلب دارد که کشف رنج به عنوان قانون یقینی وجود داشتن حقیقتی است ارزشمند و حرکت ساز.<sup>73</sup> انسان باید بداند که دنیا محل درآمیختگی رنج و خوشی و مشقت و لذت است. آن چنان که هر آسایش آستن ناکامی است و هیچ لذتی قرار و ثبات ندارد. گویا اساس عالم رنج است. خاستگاه این رنج فقط به دنیا باز نمی‌گردد، بلکه طبیعت انسان نیز یکی از عوامل آن است. در «گیتا» انسان در کشمکش بین دو طبیعت آسمانی و اهریمنی خود باید مسیر کمال را طی کند. آنجا که می‌گوید: «انسان باید خویش را بوسیله خویش ارتقا دهد؛ زیرا خود او هم دوست خویش و هم دشمن خویش است.»<sup>74</sup> پس اگر به تمایلات نفسانی میدان دهد و نفس طغیان کند، نجات برای او ناممکن می‌گردد.

یوگا معتقد است که درون انسان بسیار پیچیده است و از بیماری‌های بسیار رنج می‌برد. ذهن انسان به خاطر تمایلات شدید، در ضمیر ناخودآگاهش در حالت بی‌نظمی می‌باشد. تا زمانی که این تمایلات وجود دارند، ذهن به ناچار در جهت‌هایی حرکت می‌کند که اجرای تمایلاتش را جست‌وجو کند. در نتیجه، دچار آشفتگی می‌شود. ذهن آشفته نمی‌تواند متمرکز شود و آن برای تفکر و مراقبه، که او را به سعادت ابدی و درک نفس هدایت می‌کند، نامناسب می‌باشد. انسان با کمک راهکارهای عملی می‌تواند ذهنش را از مشغله‌های جهان آزاد و متمرکز نموده، به تفکری واحد در درون خود دست یابد تا به درک خداوند بزرگ هدایت شود.

در مکتب یوگا- سانکهییه علت و منشأ رنج انسان عبارت است از:

1. معرفت کاذب یا جهل 2. ادراک خطا 3. اشتیاق به لذت 4. نفرت و گریز از درد 5. ترس از مرگ  
بنابراین، اگر خواهان رهایی هستیم، ناگزیر باید فعالیت‌های ذهن و بدن را به گونه‌ای مهار کنیم. در این صورت، نفس واقعیت خود را بشناسد و درک نماید که او متمایز از ذهن و بدن بوده و عقلی است که به خودی خود درخشنده و تابناک است. هدف فلسفه یوگا رسیدن به همین نقطه است.<sup>75</sup>

توجه خاص مکتب یوگا، انجام اعمال یوگاست که وسیله‌ای مطمئن برای نیل به «معرفت» می‌باشد. داشتن آن در مکتب سانکهییه نیز شرط ضروری رسیدن به رهایی انسان است. البته لازم یادآوری است که اکثر مکاتب هندی، ارزش یوگا را به عنوان یک شیوه معتبر برای تحقق معرفت، بی‌واسطه درباره ماهیت نفس و کشف حقایق فلسفی و دینی مورد پذیرش قرار داده‌اند.

### نجات و راه یوگا

گفته شد که مکتب‌های سانکهییه و یوگا هر دو بر این باورند که فقط با بصیرت معنوی نسبت به اینکه نفس، روحی جاودانه و به طور کامل جدای از بدن و ذهن است، می‌توان به نجات نایل شد. مکتب یوگا برای اشراق ذهن اصول هشت‌گانه زیر را ارائه می‌کند:

1. خویشتن‌داری: به معنای صدمه نزدن به زندگی خود و دیگران و اجتناب از ناراستی و دزدی و مهار امیال جسمانی می‌باشد؛
  2. پرورش: یعنی طهارت و پاکسازی برونی و درونی و نیز زهد و رضامندی به داده‌ها و مطالعه منظم در متون مقدس و مطالعه و تعمق درباره خدا و تسلیم در برابر او؛
  3. پرورش اندام: تا بدن از بیماری‌های جسمی رها شده، بتواند انرژی حیات را حفظ و تقویت نماید؛
  4. کنترل تنفس؛ 5. بازگرفتن حواس: تا امور مختلف مزاحم و مغل ذهن نشوند؛ 6. تمرکز بر شیء خاص؛ 7. مراقبه، به این معنا که اندیشه به صورت بی‌وقفه بر روی یک شیء سرازیر شود و حول محور آن متمرکز گردد تا حقیقت و واقعیت آن امر آشکار شود؛
  8. تمرکز (سامان‌دهی)، به گونه‌ای که ذهن در انجذابی ژرف در شیء مذکور محو گردد، به طوری که آگاهی به خود را از دست بدهد و حتی تفاوت میان خود و شیء را درک نکند.<sup>76</sup>
- ابوریحان بیرونی، که در عرصه مطالعه تطبیقی ادیان، صاحب‌نظر است، به همانندی‌ها و داد و ستدهای فرهنگ هندی و ایرانی اشاره می‌کند. به نظر او، دیدگاه‌ها و باورهای صوفیه مسلمان، به جستارهای (یوگه سوتره) پَتَنجلی بسیار نزدیک است. او همچنین همانندی‌های تصوف را با (سانکھییه) و با بهکودگیتا یادآور می‌شود. بیرونی نظر (پَتَنجلی) را درباره نفس، این گونه بیان می‌کند:

«نفس که تخته‌بند علایق گرفتارکننده نادانی است، همچون برنجی است که در غلاف خود قرار دارد. تا زمانی که در غلاف است، قابلیت رستن و درو دارد و در این میان، گاه زاده می‌شود و گاه می‌زاید؛ اما چون پوست و غلاف را از برنج بگیرند، آن دیگر محل بروز حوادث مذکور نخواهد بود.»<sup>77</sup> از این رو، درباره چگونگی رهایی از دنیا چنین روایت می‌کند:

متمرکز ساختن فکر بر یگانگی خداوند، آدمی را مشغول دریافت چیزی می‌دارد، غیر از آنچه بدان اشتغال داشت. هرکس که خدا را بخواهد، بهانه‌ای می‌جوید تا خیرخواه همه آفریدگان بدون هیچ استثنایی باشد. هرکس که به نفس خویش مشغول شود، هیچ دم و بازدمی را برای سود آن نمی‌کشد و برنمی‌آورد، هرکس که بدین غایت برسد، نیروی روحی‌اش بر نیروی بدنی‌اش چیره می‌گردد. در این صورت، قدرت بر انجام دادن هشت چیز به او بخشیده می‌شود که با حصول آنها، بی‌نیازی از غیر تحقق می‌یابد؛ چرا که محال است آدمی از آنچه فراتر از توان اش است؛ بی‌نیاز شود.

و سپس به برابرسازی این سخن اندیشه صوفیان مسلمان می‌پردازد و می‌نویسد:

اشارت صوفیان در مورد عارف، هنگامی که به مقام معرفت رسیده است نیز همان‌گونه است؛ زیرا ایشان برآنند که او را دو روح است: یکی قدیم، که هیچ گونه دگرگونی در آن راه ندارد و با آن از غیب آگاهی می‌یابد و معجزاتی ظاهر می‌کند و آن دیگر، روح بشری است که دگرگون می‌شود و حادث است.<sup>78</sup>

## نجات در اسلام

قرآن کریم فلسفه نزول خود را نجات انسان اعلان می‌نماید و می‌گوید اگر غیر از این بود، هرگز کتاب «فرو فرستاده نمی‌شد». در اندیشه اسلام، انسانی که دین را حق می‌داند و مدعیات آن را صادق می‌شمارد، به نیکی می‌داند که دین برای سعادت و نجات ابدی او آمده است. این نجات «بی‌بدیل»، بدون عمل به دستورات آن ممکن نیست. اینجاست که دو رکن قرآنی «ایمان و عمل صالح» (بقره: 82) شکل می‌گیرد. به همین جهت، یکی از دستاوردهای بعثت انبیاء، نجات بشر دانسته می‌شود. این امر موجبات فوز و فلاح را فراهم می‌سازد. اما سؤال این است که متعلق این نجات چیست؟ آیا متعلق این نجات رنج بشر است؟ و خاستگاه رنج بشر کدام است؟ پرداختن به این سؤالات و یافتن پاسخی جامع، امری مشکل به نظر می‌رسد؛ زیرا از نظر اسلامی، انسان موجودی است دارای حیثیات و جهات متعدّد و دین نیز در جهت کمال‌بخشی انسان در تمامی عرصه‌های اعتقادی، اخلاقی و عملی و همچنین تمامی جهات فردی و اجتماعی ارائه گردیده است. از این رو، کاستی یا غفلت از هر یک از این امور، می‌تواند موجب رنج و عدم کمال انسان گردد. قرآنی که موعظه خود را «شفای مؤمنان» (اسراء: 82 و یونس: 57) می‌داند، به تمامی امور مادی و معنوی انسان توجه دارد. همچنین پیامبری که در هر مکان و زمان به «درمان‌گری» می‌پردازد و «طیب دوار»<sup>79</sup> خوانده می‌شود، از هیچ عیب و فساد بی‌توجه نمی‌گذرد. اما با این وجود، در راهکار نجات اسلامی، گویا سه مؤلفه برای هر ناظر بیرونی برجسته‌تر به نظر می‌رسد:

الف. دنیا محل گذار است نه مأمن بقا. دنیا سرای دگرگونی و عبرت است. از این رو، نجات حقیقی انسان به این دار لهُو و لعب و فانی مربوط نیست. کعبه آمال انسان فراتر از این دنیا است، بلکه نجات از سردرگمی و ظلمت وجودی و دلهره‌های درونی است که فقط با اصلاح دردهای قلبی و بینایی کوردلی‌ها، این مطلوب حاصل می‌گردد. انسان به مقام اطمینان قلب (نفس مطمئنه) نایل می‌شود.

ب. غایت دین، تعالی انسان و رسیدن به خود اصیل اوست. این تعالی بدون علم و عمل ممکن نیست و با طی مسیر کمال است که انسان با عبور از هر مرحله‌ای به مرتبه‌ای از نجات دست می‌یابد. پس هم آگاهی از آغاز مسیر و مقصد لازم است و هم حرکت در مسیر.<sup>80</sup> نه آگاهی صرف او را به نتیجه می‌رساند، نه عمل تهی از معرفت.

ج. نقطه مقابل علم و عمل در اندیشه اسلامی، جهل و هوی است. قرآن راه نجات از جهل یا ظن را از یک سو، رجوع به عقل ناب و فکر عبرت‌آموز می‌داند و از سوی دیگر، حکمت آسمانی و وحی الهی را اصل و نهاد علم و معرفت می‌شمرد. هر دو مطابق با یک امر درونی به نام «فطرت» می‌باشند. این از جانب جهل اما برای رهایی از هوی، که قرآن بیشتر ابتهالات

انسان را از این ناحیه می‌داند، طریق نجات رسیدن به تزکیه درون است. خداوند در هیچ جای قرآن تا این اندازه تأکید ننموده است که در سوره شمس پس از «یازده بار قسم» فلاح و رستگاری انسان را در «تزکیه نفس»، و خُسران او را در آلودن جان خویش می‌داند «قد أفلح من زكاهها و قد خاب من دسأها». اگر کسی از هوی نجات یابد، به هُدی وارد می‌شود. البته هدایت یکی بیش نیست، اما هوا متعدّد و متکثر است. به همین دلیل در آیات قرآن تعبیر جمع آن به کار رفته است: «بل اتبع الذین ظلموا أهواءهم بغير علم» (روم: 28 و 29) که همین نکته بر تاکید معرفت و علم در اسلام دلالتی روشن دارد.

در حقیقت، ایمان و معرفت به خداوند و اسماء و صفات او حالاتی را در روان انسان پدید می‌آورد که به دنبال آن افعال و توجهات او نیز اثر می‌پذیرد. بر همین اساس، علم و معرفت نسبت به ذات، صفات و اسماء و افعال الهی به نوبه خود، تأثیر عمیقی در برانگیختن مایه‌های فطری دارد که با خدای متعال در ارتباطند و پیدایش حالات خاص الهی در روان انسان از این رهگذر، در شکل‌دهی به رفتار وی اثر می‌گذارد. آیات و روایات تأثیر معرفت و ایمان در ایجاد این حالات را مورد توجه قرار داده‌اند: خداوند می‌فرماید: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: 28)؛ تنها دانشمندان از میان بندگان خدا، از وی خشیت دارند. شاید به همین جهت، در روایات اسلامی به شناخت نفس توصیه فراوان شده و آن را سودمندترین معارف طریق خداشناسی، نشانه کمال عقل، بالاترین حکمت و نردبان صعود خوانده و جهل به نفس خویش را بدترین نوع جهل، که خودفراموشی، گمراهی، تباهی و نادانی نسبت به همه چیز را در پی خواهد داشت، دانسته‌اند.<sup>81</sup> یکی از گام‌های نخستین در راه اصلاح نفس، خودشناسی است. انسان از طریق خودشناسی بر کرامت نفس و عظمت این خلقت بزرگ الهی و اهمیت روح آدمی، که پرتویی از انوار الهی و نفخه‌ای از نفخات ربانی است، پی می‌برد.<sup>82</sup> پس آن کس که به معرفت نفس ناقل است، از برترین حکمت برخوردار است، و آن کس که از آن دور است از راه نجات دور مانده و به معرفت خدای خویش نمی‌رسد. علی‌س‌سرانجام کسانی را که در این وادی گام نهند و به خودشناسی نپردازند، هلاکت قطعی دانسته، می‌فرماید: «آن کس که قدر خود شناخت، هلاک خواهد شد».<sup>83</sup>

### انسان در اوج

سیر انسان در مراتب و مدارج مختلف اوج و حضيض، از ویژگی‌های انسان است. انسان در اوج، انسانی است که در همه ادیان و مکاتب بدان و ویژگی‌ها و اعمال و صفاتش پرداخته شده است، او الگو و آرمان سایر افراد بشر دانسته می‌شود و بی‌شک اگر مکتبی یا اندیشه‌ای فاقد آن باشد، دارای نقص بزرگ می‌باشد.

مکتب یوگا سانکھییه نیز از این اندیشه تهی نیست. در مرحله نهایی یوگا، یعنی اسام پرجناتا

شخص به مرتبتی نائل می‌گردد که ذهن او بر هیچ چیز در عالم متوقف نمی‌گردد و در بند چیزی واقع نمی‌شود، یعنی اثر همه اشیای جهان بر یوگا متوقف می‌شود و از آگاهی محض از وجود مطلق، مجرد و قائم به ذات خود بهره‌مند شده که این هدف غایی زندگی انسان و رهایی از ریشه تمام رنج‌هاست که در اندیشه هندوان چیزی جز چرخه سمساره نیست. البته حتی اگر کسی یک بار بتواند به مرحله سامان‌هی برسد، به معنای رهایی همیشگی او نیست و امکان عودت به شرایط قبل وجود دارد، مگر اینکه تمام اعمال و آثار آنها (کارما) از بین رفته باشد.<sup>84</sup>

در واقع در اندیشه یوگی، هدف روش‌های یوگا کشف قلمرو تجربه فرا-مادی و نیز هویدا ساختن واقعیت انسان و جهان یعنی نفس واقعی (tman?) است، چیزی که تا ابد، پاک و روشن و آزاد به حیات خود ادامه می‌دهد و یگانه سعادت راستین و دگرگون‌ناپذیر است که هر کس به آن نایل گردد، به مقصود نهایی یعنی نجات از تناسخ دست یافته است.<sup>85</sup> اما بحث انسان کامل از دیدگاه اسلام بسیار مفصل و دامنه‌دار می‌باشد، در اینجا فقط به اشاره به آن می‌پردازیم: در بررسی‌های قرآنی، کمال نهایی انسان به تهذیب و استکمال نفسانی اوست و آن را هم منوط به استکمال هر دو جنبه علم و عمل می‌داند. انسان کامل کسی است که در این دو عرصه در اوج باشد. آنان در قرآن کریم لایق صفت «مقربین» هستند؛ زیرا به مقام «قرب الاهی» نایل شده‌اند. (واقعه: 11؛ آل عمران: 45)

انسان کامل قرآن این‌گونه نیست که فقط قوه عقلانی‌اش به اوج رسیده باشد و یا اینکه مقام وحدت و حقیقت را شهود کرده باشد، یا اینکه به طبیعت و بیرون خویش بی‌اعتنا گردد؛<sup>86</sup> بلکه او در همه شئون و مراتب و استعدادهای انسانی در حد کمال می‌باشد. چنین انسانی پس از گذار از همه آزمون‌ها به رشد اعلای می‌رسد و «امام» می‌گردد: «و إذا ابتلی إبراهيم ربه بكلماتٍ.. قال إني جاعلك للناس إماماً» (بقره: 124). وصول به چنین کمالی موجب می‌گردد که شخص به نوعی تعادل و توازن دست یابد و همه استعدادهای گوناگون او و همه ارزش‌های انسانی‌اش با هم رشد کنند، و به حدّ اعلای برسد.

آنچه از قرآن کریم برمی‌آید این است که، کامل‌ترین و برجسته‌ترین وصف برای انسان، همان است که او بنده خداوند باشد؛ زیرا انسان و سایر موجودات، مخلوق خدایند و هر موجود مخلوقی، عبد خالق خود است. اگر انسان، خالقیت و مولویت خداوند را دریافت و آگاهی او از همه شئون زندگی و هستی انسان و جهان را پذیرفت و در عمل نیز عبد مطیع خداوند بود، آن گاه به بهترین کمال خود می‌رسد. از این رو، خدای سبحان، مهم‌ترین کمالی را که در قرآن مطرح می‌فرماید، همین عبودیت انسان برای خداست. از این رو، قرآن کریم هم سیر و عروج انسان کامل را بر اساس عبودیت او می‌داند: «سبحان الذی اسرى بعبده» (اسراء: 1) و هم نزول وحی و کتاب الاهی را بر مدار عبودیت وی بیان می‌فرماید: «الحمد لله الذی انزل علی عبده الكتاب» (کهف: 1)

## نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت به دست می‌آید که انسان‌شناسی بر بنیان‌هایی استوار است که بررسی آن بنیان‌ها، مقدم بر همه پژوهش‌هایی است که در علوم مختلف مرتبط با انسان پی‌گیری می‌شود. انسان‌شناسی دینی - تطبیقی، یکی از رویکردهای نو در آشنایی و دستیابی به آن بنیان‌ها است؛ چرا که ربط و پیوند دین و ادیان با عرصه‌های مختلف زندگی بشر دیروز و امروز، چنان ضرورتی را برای محققان پدید آورده که بدون آشنایی با آن، تحقیق و مطالعه در زمینه‌های تاریخی، اجتماعی، مردم‌شناختی، فلسفه، هنر و بسیاری عرصه‌های دیگر، ناکارآمد خواهد ماند.

البته توجه به این نکته ضروری است که آیین هندو یک سنت در حال تکامل است و نه دینی بسیط و متمایز؛ زیرا در آن سخن از پیامبری خاص نیست یا آموزه و اعتقادات جزمی یا عمل خاصی - به جز مواردی اندک - در آن اصالت ندارد، حتی مفهوم خدا در آن محوریتی ندارد. در واقع، ساختار این آیین به دو جهت در تکامل بوده است: یکی به جهت نوآوری‌ها و تحولاتی است که در خود سنت رخ داده و دیگری، به یمن تعامل و سازگاری با دیگر سنت‌ها و مذاهبی که در خود آیین هندو جذب می‌شدند. این دو فرآیند تطور و جذب، تنوع عجیبی از نظام‌های دینی، عقاید و مراسم عبادی پدید آورده است. به همین جهت، در بحث انسان‌شناسی نیز بر مکتبی خاص (یوگا- سانکهییه) تکیه نمودیم تا تمرکز و فایده بیشتری حاصل شود.

انسان در نگاه این مکتب، موجودی صرفاً مادی نیست، بلکه او تعلقش به عالم ماوراء نیز دارد. نفس انسان از بدن و حواس او متمایز است. روح انسان گوهری از عالم برین است که در جهان پست مادی فرو افتاده و به اسارت آن درآمده است. همین امر موجبات از خودبیگانگی و جهل او را فراهم آورده است. این نفس امری ثابت است نه متغیر، به خلاف اندیشه اسلامی. علاوه بر اینکه، محور نجات و آزادی انسان، براساس رنج سمساره شکل می‌گیرد. اما در اسلام انسان به سوی قرب و فلاح در حرکت است و نجات او نیز در این چارچوب معنا می‌یابد؛ یعنی هر اندازه که از غی و ضلالت دوری کند، به هدایت نزدیک می‌گردد. این معنا از طریق عمل و معرفت امکان پذیر است. عمل به احکام و سنت‌های عملی و اخلاقی و معرفت درباره خداوند و درباره خود، روح به این ترتیب عروج می‌کند.

«خودسازی» رکن مهم دیگری است که در هر دو آیین اسلام و یوگا- سانکهییه مورد توجه قرار گرفته است. ذهن و قلب آلوده و مشوش هرگز به درک حقایق عالم بالا نایل نمی‌گردد. بدین جهت، تزکیه نفس ضرورتی غیر قابل انکار دارد؛ زیرا انسان موجودی است برخوردار از جنبه دوگانه خیر و شر و دارای اختیار و قدرت تربیت‌پذیری نامحدود؛ اما تمایزات بسیار جدی نیز در آن قابل رؤیت است. همانند اینکه به ادعان برخی از محققان ریاضت‌های یوگایی، شخص را از اخلاق و اعتدال دور می‌نماید.

پی‌نوشت‌ها .....

1. محمد شریف و عسکری خانقاه، *انسان شناسی عمومی*، ص 13.
2. Encyclopedia AMERICANA, USA, Scholastic Library Publishing, V 2, p 41.
3. Daršana
4. Astika
5. Yoga
6. Sankhya
7. Mimamsa.
8. Vedanta
9. Niyaya
10. Vayşeşika.
11. هرکدام از این جفت‌ها دارای جنبه‌های معروف‌تری هستند که جفت دیگر از او وام گرفته است. Yoga به جنبه عملی، Sankhya به جهان‌شناختی، Mimamsa به مباحث زبان‌شناختی و الفاظ، Vedanta به مباحث الاهیات و متافزیک و وحدت وجود، Niyaya به مباحث منطق و Vayşeşika به نظریه اتمی در جهان‌شناسی بیشتر شهرت دارند.
12. داریوش شایگان، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، ج 2، ص 546-547.
13. James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, V 11, p.189
14. Enumeration.
15. Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, V 13, p 47.
16. نینیان اسمارت و ...، *سه سنت فلسفی*، ترجمه ابوالفضل محمودی، ص 30.
17. James Hastings, *Ibid*, p 189
18. Kapila.
19. کاپیلا متولد حدود 500 میلادی است. امروزه نوشته‌ای از او در دست نیست ولی گفته می‌شود که سانکپیه سوترا که سالیان مدید حدود 1400 م نوشته شده رونوشتی از مکتوبات کاپیلا می‌باشد. ر.ک: *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ص 145.
20. Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, New York, 1986, v 13, p 47.
21. Patanjali
22. ساتیش چاندرا چاترجی، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ص 545
23. Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, New York, 1986, v 15, p 519.
24. ascetic
25. meditation
26. داریوش شایگان، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، ج 2، ص 636.
27. به نقل از همان، ج 1، ص 307.
28. «کارما یوگا»، راه عمل یا راه انجام وظیفه است بدون چشمداشت نتیجه و پاداش. «دیانا یوگا»، یوگای معرفت، اشراق و شناخت است. در این یوگا دانش می‌تواند زنجیر اسارت انسان از سه حلقه جهل، خواهش‌های نفسانی، و فعل را بردارد. راه رسیدن به این دانش درونی، باز داشتن حواس و تمرکز ذهن است. «بهاکتی یوگا»، راه عشق است عشقی که در آن سالک، هیچ گونه سود دنیایی یا اخروی نمی‌جوید.
29. همان، ج 1، ص 306.
30. Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, v 15, p 519.
31. البته برخی از الفاظ نام برده، دستخوش اشتراک لفظی‌اند و بعضاً با هم مترادف دارند. اما غالباً مراد از ذهن، نوعی خودآگاهی است و مراد از نفس، آن چیزی است که اولاً فاعل آگاهی است و ثانیاً، فاعل اراده. مراد از روح هم، ساحتی است که به تعبیر عرفانی، در آن حصار فردیت در هم می‌شکنند و انسان با خدا اتحاد می‌یابد.
32. ساتیش چاندرا چاترجی، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ص 146.
33. Puruṣa.
34. Stephen H. Phillips, *Classical Indian Metaphysics*, U.S.A Open Court publishing company, 1995, p 13.
35. James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, London, T&T Clark last edition, 1976, V11, p 189.
36. ساتیش چاندرا چاترجی، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ص 504.
37. همان.
38. همان.
39. داریوش شایگان، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، ص 24.
40. برخی چون افلاطون نفس را مقدم و برخی مانند بوعلی سینا آنها را همراه می‌دانند. ر.ک: احمد واعظی، *انسان از دیدگاه اسلام*، ص 31.
41. ر.ک: ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج 8، ص 136 و 330 و 370 و 378.
42. ساتیش چاندرا چاترجی، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ص 550.

- 43 همان، ص 551
- 44 ساتیش چاندرا چاترجی، معرفی مکتبهای فلسفی هند، ص 574.
- 45 همان.
- 46 همان.
- 47 توشی هیکو ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، ص 92.
- 48 الله لطیف بعباده . (نساء: 122)
- 49 سید بن طاوس، مهج الدعوات، ص 98.
- 50 داریوش شایگان، ادیان و مکتبهای فلسفی هند، ص 21.
- 51 اساس این پاداش و عقاب را در آثار کهن هندو، نظام عالم «رتیا» می دانستند که بعدها به مفهوم دارما dharma تبدیل شد.
- 52 داریوش شایگان، ادیان و مکتبهای فلسفی هند، ص 22.
- 53 . المنجد.
- 54 عبدالله نصری، مبانی انسان‌شناسی در قرآن، ص 428.
- 55 سیدمحمسن میرباقری، سیمای انسان مختار در قرآن، ص 60-62.
- 56 علی شریعتی، انسان، ص 145.
- 57 دهخدا ذیل همین واژه .
- 58 احمد واعظی، انسان از آغاز تا انجام، ص 51.
- 59 آلبرت شوایتزر، متفکرین بزرگ هند، ترجمه علی اکبر بامداد، ص 45.
60. P.T.Raju , Structural Depth of Indian Thought, p 6.
- 61 داریوش شایگان، ادیان و مکتبهای فلسفی هند، ص 310.
- 62 محمدرضا مهدوی کنی، نقطه های آغاز در اخلاق عملی، ص 41.
- 63 علی بن حسن طبرسی، مجمع البیان، علی بن حسن طبرسی، ج 10، ص 755.
- 64 ان بذوی العقول من الحاجه الی الادب کما یفمأ الزرع الی المطر / محمدرضا مهدوی کنی، نقطه های آغاز در اخلاق عملی، ص 13؛ عبدالواحد تمیمی آمدی، غررالحکم، ج 1، ص 224.
65. Mircea Eliade, The Encyclopedia of Religion, p48.
- 66 سیدمحمدحسین طباطبایی، شیعه در اسلام، ص 102.
- 67 مرتضی مطهری، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ص 642-647 (با تلخیص و تصرف)
- 68 salvation
- 69 soteriology
- 70 Reese, W.L, Dictionary of Philosiphy & Religion, Eastern & Western Thought.
- 71 سفر پیدایش، 13/3 و انجیل یوحنا، 6/3؛ رساله پولس رسول به رومیان، 10/3 – 18.
- 72 ر.ک: حسین توفیقی، «مقدمه ای بر مقایسه ادیان توحیدی»، هفت آسمان، ش 22
73. Mircea Eliade, The Encyclopedia of Religion, v 15, p 520.
- 74 داریوش شایگان، ادیان و مکتب فلسفی هند، ج 1، ص 308 .
- 75 ساتیش چاندرا چاترجی، معرفی مکتبهای فلسفی هند، ص 554.
- 76 همان، ص 563 تا 570.
- 77 تحقیق ماللهند، ابوریحان بیرونی جاب عربی، ص 42.
- 78 همان، ص 34.
- 79 نهج البلاغه، خطبه 108.
- 80 عبدالله جوادی آملی، انسان در اسلام، ص 35.
- 81 ر.ک: محمدتقی مصباح‌یزدی، خودشناسی برای خودسازی، ص 8.
- 82 ناصر مکارم شیرازی، اخلاق در قرآن، ج 1، ص 322.
- 83 نهج البلاغه، قصار 149
- 84 ساتیش چاندرا چاترجی، معرفی مکتبهای فلسفی هند، ص 561-562.
- 85 همان، ص 577.
- 86 مرتضی مطهری، انسان کامل، ص 152-164.

## منابع

- ابن طاوس، سیدرضی الدین، علی بن موسی بن جعفر، *مهج الدعوات*، قم، دار الذخائر، 1411 ق  
 اسمارت، نینیان و...، *سه سنت فلسفی*، ترجمه ابوالفضل محمودی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1378.  
 ایروتنسو، توشی هیکو، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1373  
 بیرونی، ابوریحان، *تحقیق مالههند*، چاپ عربی، حیدرآباد دکن، بی نا، 1377.  
 تاراچند، *تأثیر اسلام در فرهنگ هند*، ترجمه علی پیرنیا، تهران، پازنگ، 1374.  
 تیمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غرر الحکم و دررالکلم*، قم، امام عصر علیه السلام، بی تا.  
 توفیقی، حسین، «مقدمه‌ای بر مقایسه ادیان توحیدی»، *هفت آسمان*، شماره 22، تابستان 1383، ص 67-112.  
 جوادی آملی، عبدالله، *انسان در اسلام*، قم، فرهنگی رجاء، 1372 .  
 — ، *مراحل اخلاق در قرآن*، قم، اسراء، 1377.  
 چاندرا چاترجی، ساتیش، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، ادیان، 1386.  
 شایگان، داریوش، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، امیر کبیر، 1362.  
 شریعتی، علی، *انسان*، تهران، الهام، چ دوم، 1362.  
 شریف، محمد و عسکری خانقاه، *انسان‌شناسی عمومی*، تهران، سمت، 1378.  
 شوایتزر، آلبرت، *متفکرین بزرگ هند*، ترجمه علی اکبر بامداد، تهران، فاروس، 1358.  
 طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه اعلمی، 1974  
 — ، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، قم، الزهراء، 1369، ج 1.  
 — ، *شیعه در اسلام*، ناشر بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، 1360.  
 طبرسی، علی بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، 1408.  
 مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء تراث، 1412ق.  
 مصباح‌یزدی، محمدتقی، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، 1386.  
 مطهری، مرتضی، *انسان کامل*، قم، صدرا، 1373.  
 — ، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1363.  
 مکارم‌شیرازی، ناصر، *اخلاق در قرآن*، قم، امام علی بن ابی طالب، 1377.  
 مهدوی کنی، محمدرضا، *نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی*، تهران، فرهنگ اسلامی، 1371 ش.  
 میرباقری، سیدمحسن، *سیمای انسان مختار در قرآن*، تهران، رایزن، 1378.  
 نصری، عبدالله، *میانی انسان‌شناسی در قرآن*، تهران، موسسه فیض کاشانی، 1372.  
 واعظی، احمد، *انسان از دیدگاه اسلام*، تهران، سمت، 1377.  
 ساتیش چاندرا چاترجی، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، مرکز ادیان، 1386 ش، ص 488.  
 جوادی آملی، عبدالله، *انسان در اسلام*، قم: نشر فرهنگی رجاء، 1372 ش، ص 30.  
 طباطبائی، سیدمحمدحسین، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، قم، الزهراء، 1369 ش.

James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, London, T&T Clark last edition, 1976, V 11  
 Encyclopedia AMERICANA, USA, Scholastic Library Publishing, 2006, V 2  
 Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, New York, 1986, V 13  
 Radha Krishnan, *The Hindu View of Life*, London, George Allen LTD, 1949  
 Reese, W.L., *Dictionary of Philosophy & Religion*; Western Thought, London: Humanities Press, 1993  
 Stephen H. Phillips, *Classical Indian Metaphysics*, U.S.A Open Court publishing company, 1995  
 P.T.Raju, *Structural Depth of Indian Thought*, University of New York Press, 1985