

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۱۷

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۳/۲۹

سال نوزدهم، شماره ۷۴، زمستان ۱۴۰۱

DOR: [20.1001.1.20080514.1401.19.74.16.8](https://doi.org/10.20080514.1401.19.74.16.8)

مقاله پژوهشی

تجربه مشترک انحلال فردیت در عرفان اسلامی و عرفان هندی

مهناز دانائی فر^۱

علی عین علیلو^۲

شهین اوجاق‌علیزاده^۳

چکیده:

هدف از این تحقیق بررسی تجربیات مشترکی است که دو مکتب عرفانی اسلامی و هندی در باب انحلال فردیت دارند. انحلال فردیت به معنای گذشتن از خود تن و یکی شدن با خالق است که در عرفان اسلامی با نام فنا فی الذات شناخته می‌شود. در این پژوهش به روش تحلیلی، با بررسی متون عرفان هندی و عرفان اسلامی به دنبال یافتن مشترکات و مفاهیم کلی که تحت این مشترکات توسعه داده شده‌اند، بودیم. نتیجه این‌که در متون اوپانیشاد و عرفان اسلامی؛ انسان علت غایی آفرینش دانسته شده و در هر دو مکتب عرفانی انسان مظهر و آینه صفات الهی است. در عرفان هندی، روح انسان تحت تأثیر کرمه بر جیوه؛ در چرخه سمساره؛ از جسمی به جسمی بالاتر یا حضيض‌تر حلول می‌کند. و تنها راه نجات از این چرخه و انحلال در برهمن؛ همانا دانش، عمل یا عشق می‌باشد. در عرفان اسلامی اما تناسخ وجود ندارد و موضوعیت انحلال فردیت و فنای در ذات با رها شدن از قیود مادی و یافتن صدق و صفای باطنی؛ ممکن است. انحلال فردیت به عنوان تجربه مشترک بین دو اندیشه عرفان اسلامی و عرفان هندی را از نظر مفاهیم کلی شبیه به همدیگر است اما از نظر جزئیات و توسعه مفاهیم با یکدیگر تفاوت دارند. هرچند در هر دو مکتب عرفانی؛ عشق نجات‌بخش روح انسان معرفی شده است.

واژگان کلیدی:

عرفان اسلامی، عرفان هندی، انحلال فردیت.

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران.

۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران. نویسنده مسئول:

ali.alilou@riau.ac.ir

۳- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن، ایران.

پیشگفتار

به طور معمول بررسی‌های تطبیقی در ادیان و مذاهب و همچنین نحله‌های فکری به منظور دستیابی به تجربیات مشترک این ادیان به آموزه‌ها و اشتراکات ادراکی آنان نسبت به موضوعات مختلف، سامان داده می‌شود. بررسی‌های پژوهشگران نشان می‌دهد تمام مکاتب عرفانی، تجربه مشترکی از وحدت غایی دارند که تجربه‌گر یا سالک و یا عارف شهود می‌کند و نیز در این تجربه، خود را فانی و محو در آن حقیقت یگانه می‌یابد. بنابر این، سه مقوله تجربه وحدت، شهودی بودن و احساس یا ادراک فنا، شاخص‌های مشترک تجارب عرفانی‌اند و بدون این شاخص‌ها هیچ تجربه باطنی و معنوی به حریم عرفان وارد نمی‌شود، اگرچه بتوان آن‌ها را تجارب اخلاقی یا انواع دیگری از تجربه دینی نامید. (مظاهری سیف، ۱۳۸۸: ۹-۶). هرچند معنای این تجربه مشترک فقط در کلیات و نه در جزئیات تبلور می‌یابد.

در این پژوهش، با عنایت به همین اصل یعنی تجربه مشترک مکاتب عرفانی؛ به دنبال سامان دادن به تحقیقی پیرامون تجربه مشترک انجلال فردیت در عرفان اسلامی و عرفان هند هستیم. منابع مورد پژوهش ما در باب عرفان هند نیز متون اوپانیشادها هستند. «اوپانیشاد از سه جزء «اوپا» به معنی «نزدیک»، «نی» به معنی «پایین» و «ساد» به معنی «نشستن»، ترکیب شده است و طبق نظر ماکس مولر، مراد از آن تعلیمات شفاهی است به مریدانی که در پایین و نزدیک مرشدان خود می‌نشستند» (شایگان، ۱۳۷۶: ۹۷).

«شنکره معتقد است اوپانیشاد از ریشه «ساد» به معنی «از بین رفتن» است؛ چه، به نظر او، هدف نهایی اوپانیشاد، این است که نادانی را منهدم‌سازد و معرفت را به برگزیدگان عرضه‌دارد» (شایگان، ۱۳۷۶: ۹۸).

«اوپانیشاد، مجموعه سخنان و گفتار افرادی است که زندگی خود را موقوف بر جستجوی کمال حقیقت نموده‌اند تا بر طبق آن زندگی کنند. به نظر اینان، شخص باید آن چه در چشم وی عزیز و گرامی است، صرف نظر نماید تا بتواند بدون دغدغه خاطر و با توجه و تمرکز کامل به جستجوی حقیقت پردازد» (داراشکوه، ۱۳۸۱، مقدمه، ۲۹۲). ویل دورانت، اوپانیشاد را کهن‌ترین فلسفه و روان‌شناسی بشریت می‌داند و معتقد است که اوپانیشاد، کوشش لطیف و صبورانه حیرت‌آور انسان است برای فهمیدن جان و جهان. شوپنهاور گفته است: «در تمام جهان، هیچ مطالعه‌ای هم چون

اوپانیشاد تا این حد سودمند و تعالی بخش نبوده است، تسلای زندگی من بوده و تسلای مرگ من هم خواهد بود» (دورانت، ۱۳۷۵: ۴۷۴). «کهن ترین اوپانیشاد در سال های ۵۰۰ الی ۸۰۰ قبل از میلاد مسیح نگاشته شده است و به طور قطع ماقبل بودایی است؛ اولین ترجمه اوپانیشاد که در دسترس ماست، ترجمه ای است که محمد داراشکوه در سال ۱۰۶۷ ه. ق. (تولد بیدل ۱۰۵۴ ه. ق.) به فارسی برگرداند و تحت عنوان "سراکبر" تحریر شد» (شایگان، ۱۳۷۶: ۱۰۰).

یکسانی مضامین و مفاهیم به کاررفته در عرفان اسلامی و عرفان هند را می توان یک تجربه مشترک عرفانی دانست که تا حدود زیادی آنچنان که استیسی و دیگر پژوهشگران عرفان در غرب ادعای کنند از خواص عرفان شرقی است.

روش پژوهش

انحلال فردیت یکی از ویژگی های مشترک و عمیق در تجارب عرفانی اسلامی و عرفان هند محسوب می شود. این مقاله به صورت تحلیلی و گردآوری اطلاعات براساس مطالعه منابع کتابخانه ای این موضوع مورد کاوش و تبیین قرار گرفته است.

پیشینه پژوهش

درباره پیشینه پژوهش باید گفت با توجه به بررسی های انجام شده، مقاله ای مستقل و مجزا با عنوان «تجربه مشترک انحلال فردیت در عرفان اسلامی و عرفان هندی» تألیف نشده است؛ بلکه به صورت جداگانه، نظریه پردازان در کتب گوناگون مباحث فلسفی و عرفانی به این نظریه پرداخته اند.

مفهوم انحلال فردیت

اصل انحلال فردیت یکی از مفاهیم چالش برانگیز و همچنین پر رمز و راز در عرفان است. در عرفان اسلامی مرحله فناء آخرین مرحله از مراحل و سیر و سلوک است. اغلب عرفا برای فنا سه مرحله قائل می شوند: فناى افعالی، صفاتی و ذاتی. فناى افعالی، فناى اراده سالک در اراده حق است؛ زیرا سالک در این مرحله تسلیم اراده حق شده و تنها فعل حق را دیده و از نسبت دادن آن به خود می پرهیزد؛ ولی در فناى صفات؛ سالک از صفات خود بی صفت گشته و صفات حق را متجلی می گردد، در این مرحله فرد به طور کامل از خویشتن بی خبر نمی گردد (فدوی، ۱۳۹۶: ۱۰۰).

سالک در سیر عرفانی می کوشد به مرور فردیت خود را از دست داده و به سمت وحدت حقیقی حرکت کند. استیسی معتقد است: «در تجربه عرفانی انفسی، تکثر و تمایز راه ندارد. اگر قرار باشد که در تربیت عرفانی، شخص به سمت ادراک «واحد»، «نفس کلی»، «مطلق» یا خدا باشد، باید پذیرفت که نفس جزئی فردی، که آزماینده این تجارب عرفانی است، باید فردیت خود را از دست بدهد؛ دیگر

فردی جدامانده و جداگانه نباشد و بر اثر پیوست به واحد یا مطلق یا خدا، هویت خود را ازدست- بدهد.» (استیس، ۱۳۸۴: ۱۱۲).

انحلال فردیت در عرفان اسلامی و عرفان هندی

برای درک اصل انحلال فردیت در عرفان اسلامی و عرفان هند ناگزیر به فهم تجربیات این دو مکتب عرفانی از خالق و خلقت و همچنین مفهوم «وحدت وجود» هستیم. ابتدا در عرفان هند و سپس در عرفان اسلامی این موضوع را بررسی می‌کنیم:

انحلال فردیت در عرفان هندی

زائل شدن هویت فردی در سنخ انفسی آگاهی عرفانی یافت شده است. در فرهنگ مکتوب عرفان هندی عباراتی که مفهوم و متضمن این مرحله تجربه عرفانی است به وضوح دیده می‌شود. استیس می-گوید: «اوپانشادها» و در مرحله نازل تری «گیتا» (بهاگاواد گیتا) سرچشمه‌های بزرگ عرفان هندو هستند. انتظاری رود که در آثار و مدارک هندی، تعبیر و توصیف‌هایی از این محق یا انحلال هویت فردی بیابیم. در «بریهاد آرانیاکا اوپانشاد» به این عبارات برمی‌خوریم: «همچنان که قطعه‌ای از نمک در آب منحل می‌شود، آری می‌ترئی نفس منفرد نیز چون منحل شود، ابدی است، آگاهی محض است، لانهایت است، متعالی است. فردیت از هویت نفس می‌خیزد، و از جهل، و از پرداختن به شواغل طبیعت. و چون استشعار به کثرت، به مدد اشراق لاهوت، زوال پذیرد، آن نیز زائل می-گردد.» (استیس، ۱۳۵۸: ۱۱۹).

خلقت و خالق در عرفان هندی

در عرفان هند، مطابق آموزه‌های شوتاشوتره اوپانشاد، برهمن کسی است که همه جهان‌ها به وسیله نیروهای او حمایت می‌شود و یگانه است و دومی ندارد. شنکره برای توصیف برهمن، نقل قولی از شوتاشوتره می‌آورد و می‌گوید: برهمن خدایی است که برای همه شناخته شده است، علت هستی است. این هستی جز او فرمانروایی ندارد. هیچ نشانه مشخصه‌ای غیر او نیست. او خودش علت و عامل احساس است. هیچ منبعی غیر از او وجود ندارد. برهمن واقف به همه چیز است. به همین دلیل، او علت هستی است و هیچ چیز دیگری غیر از او نیست. (Roodurmun, 2002: 187)

۱- Sankar فیلسوف بزرگ هندوی، مؤسس مکتب غیرثنوی ادویته که در سال ۷۸۸_۸۲۰ م می‌زیسته است.

این تعریف نشان‌دهنده این است که برهمن اداره‌کننده جهان است و به نوعی بر یکتا بودن او تأکید می‌کند و او را منشأ همه امور و علت کیهان می‌داند. از نظر شوتاشوتره اوپانیشاد، جهان از طریق قدرت او آفریده شده است.

این تعریف در کاتها اوپانیشاد، نیز تأیید شده است. آنجا که خدای مرگ درباره «جان» چنین می‌گوید: «جان آگاه بر همه چیز، نه زاده شده است و نه خواهد مرد، معلول علتی نیست، ابدی است، قائم به ذات خویش، زوال‌ناپذیر و قدیم.» (اوپانیشادها، ۱۳۸۷: ۷۱).

در آیتارا اوپانیشاد، که داستان آفرینش را بیان کرده؛ چنین می‌خوانیم: «در آغاز جان بود، چشمی پلک نمی‌زد. جان با خود اندیشید: -اقلیم‌ها بیافرینم؟- اقلیم‌ها آفرید... باز با خود اندیشید: -اقلیم‌ها پدید آمد، حال، نگهبانان‌اش بیافرینم.» (اوپانیشادها، ۱۳۸۷: ۲۸).

جان، خدایان که نگهبانان اقلیم‌ها هستند را آفرید و در پاسخ به تقاضای ایشان که از جان درخواست خانه‌ای کرده بودند؛ ابتدا گاو و اسب را آفرید و خدایان هربار گفتند: «نه، این بس نیست.» در نهایت، جان انسان را آفرید و خدایان از خلقت انسان خشنود شدند: «جان انسان را آفرید. خدایان گفتند: -چه نیکوکاری!- انسان، خدایان را خشنود کرد، پس او است که اشرف آفریده- هاست.» (اوپانیشادها، ۱۳۸۷: ۲۹).

برهمن یا جان در آئین هندو حقیقت غایی هر چیز محسوب می‌شود در همه این آئین او را به عنوان حقیقت ازلی معرفی می‌کنند که وجود هر موجودی از اوست. برای او اوصافی می‌آورند که در برگیرنده همه چیز است. آن‌ها او را سرچشمه همه چیز می‌دانند.

برهمن تنها حالت وجود است. نه وجود شخصی دارد و نه شیء است. بلکه مفهومی غیرشخصی است او را می‌توان حالتی دانست که از تمامی موضوعات و اشیاء آزاد و بر همه برتری دارد. او را می‌توان نامی برای تجربیات بی‌پایان موجودات کامل دانست. مکتب ادویتیه، برهمن را به نام سچید-آننده^۱ می‌شناسند که به معنای وجودست^۲، آگاهی چیت^۳ و سرور آننده^۴ است. البته باید این مسئله مورد توجه قرارگیرد که این عناوین جزء ویژگی‌های برهمن محسوب نمی‌شود بلکه این موارد واژگانی هستند که بشر بتواند توسط آن برهمن را درک کند. سچیت آننده نماد برهمن است که توسط ذهن برای شناخت هر چه بهتر برهمن توضیح داده شده است (Gupta, & Mohanty, 2000: 34).

1. Satcittānanda
2. Sat
3. Citt
4. Ananda

برهمن، محافظ همه جانداران چه انسان و چه موجودات تکسلولی است. او در همه چیزی نفوذ دارد. این حالت در انسان بیشتر از سایر موجودات است. روح همان روح است اما از لحاظ ساختار بدنی و احساسات تغییر نموده است (Aurobindo, 1995: 107).

وحدت وجود در عرفان هندی

«[اعتقاد به وحدت وجود] قریب دو هزار سال قبل از میلاد یا پیشتر وجود داشته است و تفکر هندی، عالیتین فلسفه وحدت وجود را تشریح کرده است.» (ضیاء نور، ۱۳۷۹: ۲۳). اوپانیشاد در یک قضیه اصلی ثابت است و آن عبارت از این که کل اشیاء در دریای حقیقت وحدت مستغرق است. (مهدی زاده نادری، ۱۳۵۴: ۵۲).

در تعالیم عرفانی هند مبتنی بر آموزه‌های اوپانیشادها، آتمن و برهمن حقیقتی واحد هستند. آتمن از جمله مفاهیم کلیدی اوپانیشادها و یا به عبارتی متون هندو می‌باشد. دو واژه آتمن و برهمن تقریباً در تمامی متون در کنار هم به کار برده شده‌اند. این دو برای فهم آیین هندو از اهمیت بسیاری برخوردارند چرا که مبنای فلسفه این آیین، بر این دو واژه استوار است.

آتمن از ریشه ات (At) (جنسش) یا ریشه An (نفس) ترکیب شده است (Jones & James, 2007: 51).

برخی دیگر آن را مشتق از واژه At به معنای حرکت کردن، Am به معنای من، Va به معنای وزیدن و An به معنای نفس کشیدن دانسته‌اند که موجب حرکت و حیات موجودات زنده از جمله انسان می‌شود (Barth, 2000: 93).

شاید بتوان آتمن را اولین واژه‌ای دانست که با برهمن برابری می‌کند، زیرا آن روح است و در همه چیز جاری است. برای شناخت موجودات و جهان آفرینش باید آتمن را شناخت چرا که او روح نامیرای همه موجودات است که حتی مرگ هم نمی‌تواند به آن آسیبی برساند. برای آتمن مفاهیم متعددی وجود دارد که می‌توان آن را برابر با واژه روح دانست.

آیتارا اوپانیشاد از حلول «جان» به جسم انسان سخن می‌گوید و آن را سبب زنده ماندن انسان دانسته است: «جان باز اندیشید: - این‌ها بی من زنده می‌مانند؟ چگونه به جسم وارد شوم؟ - ... پس، جان فرق جمجمه را شکافت، از دروازه سرخوشی داخل شد...» (اوپانیشادها، ۱۳۸۷: ۳۱). در پراشنا اوپانیشاد، وحدت وجود؛ عیان‌تر بیان شده است: «سوکشا بهاردواجا گفت: - ... کجاست آن آفریدگار؟ - حکیم گفت: - فرزندم! آفریدگار و شانزده برهه‌اش، همه این‌جاست، در همین تن!» (اوپانیشادها، ۱۳۸۷: ۵۹).

ظهور و تجلی انوار آفریدگار در جهان هستی، باعث شده است که کثرات و امور اعتباری زیادی ظاهر شود و در عین این که حقیقت عالم، همان وجود متجلی شده خداوند است، به رنگ‌ها و اشکال

مختلفی جلوه‌گری می‌کند. ظاهری و دن کثرت‌ها با تعلیماتی که در اوپانیشاد آمده‌است، تبیین شده است: «ای نیکوخوا! این کثرتی که به نظر درمی‌آید، همه عین یک آتماست و در این آتما، هیچ کثرت نیست. و این کثرت، همه جلوه‌های آن حقیقت واحد است و این اشیاء و نمودها ظاهری است و اصل و منشأ یک واحد است» (داراشکوه، ۱۳۸۱: ۸۳).

نظریه وحدت وجود فقط به یک وجود واقعی اعتقاد دارد و دویی را نفی می‌کند. از این رو وجود، یکی بیش نیست و هستی این همه موجودات، عارضی و اعتباری است. بنابراین اگر سالکان پدیده‌های مختلفی از هستی و کائنات را می‌بینند، به این دلیل است که به حقیقت نرسیده‌اند و اگر سالکی به منزل مقصود رسیده‌باشد، همه این کائنات را در نور حق محو می‌بیند. بنیان هستی شناسانه اوپانیشاد بر وحدت است. جویندگان حقیقت در اوپانیشاد، همه اشیاء و پدیده‌ها را به عنوان تجلیات و مظاهر یک قدرت واحد یعنی برهمن می‌دانند. به عبارت دیگر تجلی حقیقت در جهان هستی باعث شده است که کثرات و امور اعتباری زیادی ظاهر شود؛ در حالی که حقیقت عالم همان وجود متجلی شده برهمن است. در اوپانیشاد آمده‌است: «او از هر لطیفی، لطیف‌تر است و در میان همه عالم می‌باشد و پیداکننده همه عالم است و همه صورت‌های مختلف صورت اوست و آن تمام عالم را احاطه کرده است» (داراشکوه، ۱۳۸۱: ۲۰۶).

استیس معتقد است حکمت ودانته که در متونی همچون اوپانیشادها نمود یافته، بی‌گمان وحدت وجودی است. از نظر وی، در این متون، تعبیر درستی از وحدت وجود به دست داده نشده؛ اما بدون تردید مراد اصلی گویندگان آن سخنان همان «وحدت وجود» بوده است. به اعتقاد استیس، اوپانیشادها زبانی دارد که اگر صرفاً به منطقی‌توجه شود، قائل به یکسانی و یگانگی خدا و جهان است. البته، وی این تعبیر را تعبیر درستی از وحدت وجود نمی‌داند؛ اما اعتقاد دارد که در هر حال، مفاد اصلی آن وحدت وجود است. او آن‌گاه به نقل جملاتی از اوپانیشادها می‌پردازد که در اشاره به «وحدت وجود» صراحت زیادی دارند؛ مثلاً در ماندوکیا اوپانیشاد، چنین می‌خوانیم: «هرچه هست برهمن است.» همچنین، در سوتاسواتارا اوپانیشاد، آمده‌است:

تو همانا آتشی، تو همانا خورشیدی، تو همانا هوایی، تو همانا ماه آسمانی، تو همانا چرخ پرستاره‌ای، تو همانا برهمن متعالی هستی، تو همانا همه آب‌های جهانی. تو ای آفریننده همه، تو زنی، تو مردی، تو همانا جوانمردی، دوشیزه‌ای، تو همانا پیرمرد فرتوت فرسوده‌ای، تویی که چهره‌ات همه‌جا هست، تو همانا پروانه تیره‌رنگی، تو همانا طوطی سبزپر و سرخ‌چشمی، تو همانا ابر آذرخش‌افروزی، چهارفصلی، دریا‌هایی، بی‌آغازی تو، فراتر از زمان و فراتر از مکان.

فنا فی ذات در عرفان هندی

برای فهم بیشتر «فنا» یا همان انحلال فردیت در عرفان هندی، اینجا بایستی مفاهیم «جیوه»، «کرمه» و «سمساره» را توضیح دهیم.

بحث جیوه در ادیان هندی به عنوان یک اصل مطرح شده است. آئین جینه، جیوه را به عنوان یک عنصر زنده می‌شناسد. آن‌ها همه جهان را پر از ارواحی می‌دانند که ازلی و نامیرا هستند که هیچگاه از میان نمی‌روند. جیوه‌هایی که در گردونه زاد و مرگ گرفتار شده‌اند ارواح تجسم‌یافته در اشکال زندگی می‌باشند اما آن‌ها معتقدند که مکتب^۱ها، ارواح روشنی‌یافته می‌باشند. جینه معتقد است، جهان از دو مفهوم زنده و غیرزنده یعنی جیوه و اجیوه^۲ تشکیل شده است (Gain, 2009: 40). «این جیوه آتمن (روح، نفس ناطقه) اول همان آتمای بزرگ بود و بعد از آن که بزرگ را شناخت عین او شد...؛ چه، به واسطه دور ساختن و هم دویی و برخاستن کثرت عین برهم شد و این من و ما مظاهر است و اصل اوست» (داراشکوه، ۱۳۸۱: ۱۶).

کرمه در ادیان مختلف آیین هندو، معانی متفاوتی دارد. آیین بودا، کرمه را مترادف با سنکهاره^۳ می‌داند، به این معنا که موجودات، نتیجه اعمالی هستند که در زندگی‌های پیشین مرتکب شده‌اند. در این آیین، کرمه به معنای عمل است که بوداییان معتقدند این عمل باعث سرگردانی در چرخه‌ی بازپیدایی می‌شود (E, Buswell, 2004: 415). از نظر آن‌ها کرمه به معنای بازگشت عمل به شخص است، چنانچه در تعالیم آن‌ها آمده است، هر عملی که انجام دادی بازخورد آن را مشاهده خواهی نمود (D, Alldritt, 2005: 13).

در آیین جینه، کرمه به معنای عمل و عکس‌العمل است که نتیجه‌ای را به همراه دارد و باعث نگهداشتن جیوه در چرخه زاد و مرگ خواهد شد. کرمه باعث می‌شود که جیوه دچار رنج‌های بزرگ یا کوچک شود. نتیجه اعمال بد، کرمه سنگین است که باعث نزول جیوه و ورود آن به زندگی‌های جدید در درجات پایین می‌شود و اعمال خوب باعث می‌شود که جیوه در زندگی بعدی‌اش به درجات بالا صعود کند و در آنجا رنج کمتری را متحمل شود (Benedict, 2007: 157).

با توجه به مطالعه مفهوم کرمه در این آئین‌ها متوجه می‌شویم که آیین هندو معتقد است که راه‌هایی برای از بین بردن کرمه وجود دارد اما آئین جینه، معتقد است با این اعمال نمی‌توان کرمه را از بین برد. اما در هر صورت کرمه باعث ایجاد چرخه حیات و تناسخ می‌شود که رنج و سختی را بر جیوه تحمیل می‌کند.

1. Mokta
2. Ajiva
3. Sankhara

«سمساره» واژه‌ای است سنسکریت به معنای انتقال و معادل لاتین **Reincarnation** به معنای تناسخ است یعنی حلول روح متوفی در بدن انسان یا جانور دیگر، باز پیدایی و چرخه زاد و مرگ نیز به آن می‌گویند (L. Herman, 1993: 146-147).

سمساره تنها برای ارواحی است که از نظر آئین هندو به راه نیاکان می‌روند. از نظر آن‌ها، ارواح پس از مرگ دو راه پیش رو دارند: راه خدایان (دوه‌پانه)^۱ و راه نیاکان (پیتریانه)^۲. راه خدایان، راه کسانی است که از طریق دانش و عقیده توانسته‌اند به جهان برهمن که فراتر از خورشید است رسیده و از وجود مادی و زمینی رهایی پیدا کنند. اما راه نیاکان، راه کسانی است که کارهای نیک انجام داده و اعمال قربانی را به‌جامی آورند و از ثمره این اعمال در ملکوت بهره‌مند می‌شوند اما توانایی اینکه از بازگشت به وجود مادی جلوگیری کنند را ندارند (Halbfass, 1991: 323).

شوتاشوتره همان‌طور که گفته شد خدا را علت کیهان می‌داند، او دنیا را از طریق قدرت خود یعنی شکتی^۳ آفریده است و از آن حمایت می‌کند. او متعالی است و فراتر از کیهان است. در همه جا حاضر و در قلوب تمامی موجودات حضور دارد. در آیین هندو و متون مقدس آن‌ها شبیه به همین مطلب در خداشناسی ویشنویی که در مهاناراینه اوپانیشاد^۴ و بهگود گیتا آمده است. البته به نظر می‌رسد تمایزی بین خدا و روح فردی قائل شده‌اند. شوتاشوتره در هویت خداشناسانه با آن‌ها متفاوت است. در این متن مقدس، روح بدون توجه به جنسیت، سفری را از بدنی به بدن دیگر بر اساس کرماهش آغاز می‌کند تا اینکه از طریق یوگه و لطف الهی (پرساده)^۵ که با آن یکی می‌شود از چرخه، رهایی می‌یابد (Flood, 1996: 153).

در عرفان هند؛ ذات انسان مانند پرنده‌ای ملکوتی است اما بال‌هایش در این جهان گرفتار شده، زمانی که انسان ذات خود را بشناسد یاد می‌گیرد که درهای زندانش را باز کند و از آن فرار کند و فرا می‌گیرد که چگونه هویت خویش را حفظ کند و متوجه می‌شود جسمی که مغلوب شود زندانی می‌شود و درها را به روی خود قفل نمی‌کند و زمانی که مرگ می‌آید این قفل باز می‌شود و راه‌هایی به سمت خواسته‌هایش گشوده می‌شود آن زمان، حقیقت متعالی را می‌فهمد و می‌گوید زندگی هیچ چیزی برای انجام دادن با جسم و مکان مادی‌اش ندارد (Flood, 1996: 152).

کرمه جریان یک گردونه تغییر و دوباره زاده شدن و تأثیر اعمال بر آن است. اگرچه هر عملی بازخوردی دارد و اعتقاد ادیان هندی بر آن شکل گرفته و همین امر باعث به‌وجود آمدن تناسخ و ایجاد

1. Devayāna
2. Pitriāna
3. Shakti
4. Mahānārāyana Upanishad
5. Prasāda

چرخه بازپیدایی شده است، اما تأکید به این امر لازم است که برخی از ادیان هندوئی معتقدند که تنها اعمال ارادی انسان باعث کرمه می شوند و از آنجا که انسان دارای ابعاد وجودی مختلفی دارد، روشن است که این قانون بر دو بعد او یعنی جیوه و شریبه تأثیر گذاشته و زندگی بعدی او را شکل خواهند داد. تنها راه رهایی از این چرخه، رسیدن به برهمن از طریق دانش، عمل یا عشق است.

انحلال فردیت در عرفان اسلامی

نظریه انحلال فردیت یا به تعبیر متصوفه اسلامی، حال یا مقامی که عرفای مسلمان «فنا» می نامند، بحثی گسترده و مفصل است. استیس می گوید: «در عرفان اسلامی یا تصوف، حالت از دست دادن فردیت و محو شدن فرد در وجود لانهایت چندان مشهور است که اصطلاح فنی خاصی از آن خویش دارد. این حالت را فنا می نامند که لغتاً به معنای ذهاب و زوال است. متضایف فنا، بقاست که به معنای پایدار ماندن نفسی است که از مرحله فنا گذشته و در راه خدا بقا یافته است و به تعبیر دیگر همان «دقیقه‌ای» است که اکهارت می گوید» (استیس، ۱۳۵۸: ۱۱۶).

خلقت و خالق در عرفان اسلامی

در میان مسلمانان از صدر اسلام تاکنون، تصورات گوناگونی از خداوند به وجود آمده است. عده‌ای با تمسک به ظاهر آیاتی از قرآن معتقد شدند که خداوند دارای جسم و دست و پا است که بر تختی در آسمان تکیه زده است. عده‌ای دیگر چنان در تنزیه مطلق خداوند اغراق کردند که او را موجودی بریده و جدای از جهان و انسان دانستند که آدمی به هیچ وجه درک درستی از او نمی تواند داشته باشد. گروهی دیگر خداوند را همه چیز دانستند و از آنجا که همه چیز قابل انکار نیست، وجود او را بدیهی می دانستند (شجاری، ۱۳۸۹: ۴۰).

ابوحامد غزالی «عشق» را محبت مفرط و حقیقت آن را تنها در حق خداوند جایز می داند. (غزالی، ۱۴۰۳: ۱۵۶). او خداوند را «معشوق حقیقی» می داند. (غزالی، ۱۴۰۳: ۵).

غزالی بر جنبه تنزیهی خداوند تأکید می کند. از نظر او خدا برتر از مکان و زمان است، اما در عین حال در نظام زمانی و مکانی هم هست و به حکمت ازلی و حسن و جمال الهی و در عجایب صنع تجلی کرده است. او کمال خیر، کمال حسن و جمال و غایت عشق است. (اکبریان، ۱۳۸۶: ۳۸۹).

ابن عربی همه عالم را نگارش و فعل خداوند می داند (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۱۵۸-۱۵۷). خداوند هر چیزی را از عدم به وجود آورده است و به جز دهریون یا طبیعیون هیچ کس منکر آن نیست (السعاده، ۱۹۸۱: ۳۸۹). خداوند در زمانی معین عالم را از عدم آفریده است. او تنها صور را نیافریده، بلکه همواره با آنها ماده و زمان را هم که آغاز معینی دارند و در نتیجه متناهی اند، آفریده است. (اکبریان، ۱۳۸۶: ۳۸۵) خداوند بر عالم مقدم است، تنها این معنا را بیان می کند که خداوند وجود

داشته و عالم وجود نداشته و خداوند آن را از وجود بهره‌مند ساخته است (اکبریان، ۱۳۸۶: ۳۸۶) و هر که به عالم از آن جهت که صنع خداوند است، معرفت داشت باشد، در مصنوعات، صفات صانع آن‌ها را می‌بیند و لذا معرفت و عشق او منحصر در خداوند خواهد بود و به غیر خدا عدول نمی‌کند. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۵۸-۱۵۷).

عشق به خدا برخلاف عشق‌های دیگر قابل مشارکت نیست؛ زیرا هر محبوبی غیر از خدا یا در عالم هستی و یا در عالم امکان نظیری دارد، اما جمال الهی نه در عالم امکان و نه در عالم هستی قابل تصور نیست؛ بنابراین، اسم «عشق» بر دوستی غیر خدا مجاز محض است. کسانی که در نقصان معرفت همانند چهارپایان هستند، از لفظ عشق جز طلب وصال که عبارت از تماس جسمانی و شهوت هم‌آغوشی است، درک می‌کنند و لذا نباید در برابر این چهارپایان، الفاظ عشق، شوق، وصال و انس را به کار برد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۵۷-۱۵۸).

ابن عربی در فصوص الحکم می‌گوید: خداوند، جهان را مانند جسم بی‌جان آفرید که به آینه‌ای تار می‌ماند و لازم بود که این آینه را جلا دهد، پس آدم وجود و روح پیکر عالم شد. انسان همچون مردمک دیده حق است که خدا به واسطه او به خلق می‌نگرد و به آنان رحمت می‌آورد. جهان به وجود انسان برپاست و او به نگین انگشتی آفرینش و نشانه‌ای می‌ماند که خدا بر خزانه هستی زده است و به همین سبب خلیفه‌اش نامیده است (شیخ الاسلامی، ۱۳۵۴: ۲۶۳).

از دیدگاه عرفای اسلامی فلسفه آفرینش انسان، عشق است، مشایخ صوفیه در این اعتقاد به این حدیث قدسی استناد جسته‌اند که: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِئاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ». (فروزانفر، ۱۳۹۰: ۱۲۰).

یعنی خدا به عشق این که شناخته‌شود انسان را آفرید؛ و این همان امانتی است که حافظ درباره آن چنین سروده است:

دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند گل ادم بسرشتند و به پیمانه زدند
ساکنانِ حرمِ ستر و عفافِ ملکوت با من راه نشین باده مستانه زدند
اسمان بارِ امانت نتوانست کشید قرعه کار به نام من دیوانه زدند
(حافظ، ۱۳۷۹: ۲۴۸ - ۲۴۷، غزل ۱۸۴)

نجم‌الدین دایه که از عرفای بزرگ قرن هفتم است، در فصل چهارم از کتاب مرصادالعباد، درباره آغاز خلقت انسان می‌گوید:

«مجموعه‌ای می‌بایست از هر دو عالم روحانی و جسمانی که هم آلت محبت و بندگی به کمال دارد و هم آلت علم و معرفت به کمال دارد تا بار امانت مردانه و عاشقانه در سفت جان کشد، و این جز ولایت دو رنگ انسان نبود چنانکه فرمود: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ

فَأَيِّنَ أَنْ يَحْمِلَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا». (احزاب / ۷۲). (رازی، ۱۳۸۹: ۴۱).

از آن جا که انسان مجموعه دو عالم روحانی و جسمانی بود او را به کرامت حمل بار امانت مکرّم گردانید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا: ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم. و آن ها را در خشکی و دریا (بر مرکب مراد) سوار کردیم و از (غذاهای لذیذ و) پاکیزه آن ها را روزی دادیم. و آنان را بر بسیاری از مخلوقات خود برتری بخشیدیم». (اسرا / ۷۰).

«حق - تَعَالَى - چون اصناف موجودات می آفرید، از دنیا و آخرت و بهشت و دوزخ، وسایط گوناگون در هر مقام بر کار کرد. چون کار به خلقت آدم رسید، گفت، «أَنْتِي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ» خانه آب و گل آدم، من می سازم... بی واسطه؛ که در او گنج معرفت تعبیه خواهم کرد». (رازی، ۱۳۸۹: ۶۸). از «گنج معرفت» می توان «گوهر شناخت» را تعبیر نمود. چنان که در حدیث قدسی آمده است: «فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرِفَ». (فروزانفر، ۱۳۹۰: ۱۲۰).

خداوند خود، آغازگر محبت بود، از این روی که خود فرموده است: «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ: آن ها را (بسیار) دوست دارد و آن ها نیز خدا را دوست دارند». (مائده / ۵۴). حق - جل جلاله - در آن لحظه که فرمود: «نَفَخْتُ مِنْ رُوحِي: از روح خود در او بدمیدم». (ص / ۷۲) تمام قابلیت ها و استعدادها را به عنایت نفس الرحمانی خود در انسان دمید. به همین سبب بود که وقتی فرمود: «أَنْتِي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً = من در زمین خلیفه ای خواهم گماشت». (بقره / ۳۰) و با اعتراض ملائکه مواجه شد، فرمود: «أَنْتِي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ: من چیزی (از اسرار خلقت بشر) می دانم که شما نمی دانید». (بقره / ۳۰).

«شما چه دانید که مرا با این مثنی خاک از ازل تا ابد چه کارها در پیش است؟»

عشقی است که از ازل مرا در سر بود کاری است که تا ابد مرا در پیش است

معدورید که شما را سر و کار با عشق نبوده است. شما خشک زاهدان صومعه نشین حظایر قدس اید، از گرم رُوان خرابیات عشق چه خبر دارید، سلامتیان را از ذوق حلاوت ملامتیان چه چاشنی؟». (رازی، ۱۳۸۹: ۷۱).

نقش بند جان که جانها جانب او مایلیست عاقلان را بر زبان و عاشقان را در دل است

(مولانا، ۱۳۸۹: ۱۴۶، غزل ۴۰۲)

شیخ محمود شبستری درباره خلقت آدم می گوید:

توانایی که در یک طرفه‌العین ز کاف و نون پدید آورد کونین
 چو قاف قدرتش دم بر قلم زد هزاران نقش بر لوح عدم زد
 از آن دم گشت پیدا هر دو عالم وز آن دم شد هویدا جان آدم

(شبستری، ۱۳۹۰: ۶ - ۵، ب ۵ - ۳)

«مقصود شیخ محمود شبستری از «یک دم» همان دم الهی وجودی؛ یعنی دم ظهوری و دم اطلاقی است. در دم الهی و نَفْسِ الرَّحْمَنِ، فاصله و تدریج و مسافت زمانی و مکانی معنی ندارد. به عبارتی دیگر صِبْغَةُ مَادِي ندارد. در دم الهی و در نفس الرحمن فاصله جهان‌ها و از جمله جهان خلق و امر برداشته می‌شود و عوالم یکی می‌شوند به همین جهت است که اولیای کامل، در همین دنیا، حق را می‌بینند. در وصول به حق هم همین عالم را می‌بینند، چون در یکی شدن خلق و امر، واحد و کثیر یکی می‌شوند. مانند وجود انسان که در عین این که یک مجموعه است، یک شخص واحد عینی نیز است.» (فیضی، ۱۳۹۲: ۶۰ با تلخیص)

مقصود از ایجاد موجودات و کائنات، معرفت و شناخت حضرت باری تعالی است؛ چنان که در حدیث قدسی نیز آمده است که «داوود» پیغمبر از حضرت حق سؤال نمود که: «لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ؟» فَأَوْحَى اللَّهُ - تعالی - إلی «داوود»: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ». (فروزانفر، ۱۳۹۰: ۱۲۰).

«گنج مخفی بُد ز پری چاک کرد خاک را تابان‌تر از افلاک کرد»

(مولانا، ۱۳۷۱: ۱ / ۲۸۶۲)

چنان که حق تعالی در قرآن کریم می‌فرماید: «مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ: (و جن و انس را نیافریدم مگر برای این که مرا (به یکتایی) پرستش کنند». (ذاریات / ۵۶).

وحدت وجود در عرفان اسلامی

از دیدگاه عرفان اسلامی گرچه وجود، اصیل است، اما مصداق بالذات و اصیل وجود، یکی بیش نیست و آن ذات حق تعالی است و کثرات، مظاهر و شئون آن ذات واحد هستند. البته از منظر عرفانی، کثرات، هیچ و پوچ نیستند، اما در عین حال، وجودی در مقابل وجود حق تعالی نیستند تا همچون نظریه تشکیک خاصی (که در فلسفه اسلامی مطرح می‌شود) حق سبحانه در بالاترین مرتبه هستی بوده و کثرات، مراتب پایین‌تر آن را اشغال کرده باشند. بلکه به طور کلی کثرات، مظاهر و شئون آن ذات واحد هستند، یا به اصطلاح دقیق‌تر، کثرات مجازاً وجوددارند. در نظریه تشکیک خاصی، مصداق حقیقی و بالذات وجود، حقیقتاً متکثر است و در عین حال، حقیقت واحدی در این کثرات

حقیقتاً سربان دارد. اما «در عرفان نمی‌توان گفت که مصداق بالذات وجود، یکی بیش نیست و دارای اطلاق و عدم تناهی است و از قضا همین خصیصه موجب می‌شود که هیچ چیز دیگری نتواند وجود حقیقی پیدا کند» (حسنی، ۱۳۸۵: ۱۰).

مسأله وحدت وجود توسط ابن عربی و در قرن هفتم هجری مطرح شد. قبل از وی این مسئله در عرفان مطرح بود، اما نمی‌توان گفت که حتماً شهودی یا وجودی بوده است. وحدت شهودی یعنی این که عارف به مقامی برسد که «به جز خدا نبیند». این وحدت از آن جنبه است که انسان عارف به دلیل همان عشق عارفانه که قهراً خاصیت عشق تک‌بینی است - جز معشوق چیز دیگری را نمی‌تواند ببیند. برخی معتقدند که اگر هم عرفای قدیم - قرون سوم و چهارم - مانند قشیری از وحدت دم‌زده‌اند، چیزی بالاتر از وحدت شهود نگفته‌اند. دیگران معتقدند که در جهان‌بینی عرفانی همان واقعیت وحدت وجود بوده است، اما آن‌ها تعبیر فلسفی در مورد این مطلب نداشته‌اند و کاری که شیخ اکبر کرده، این است که برای این مطلب تعبیر فلسفی آورده؛ یعنی آن‌چه را عرفا از طریق مکاشفه می‌یافته‌اند، در قالبی مأنوس با فکر بیان کرده‌است (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۱۰). پس از وی، کسی که این مطلب را خوب پایه‌گذاری کرد، شاگرد وی، صدرالدین قرونوی بود (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۲۳۶).

علامه جوادی آملی پس از بیان اقوال مختلف درباره وحدت شهودی و وحدت وجودی می‌گوید: «سخن اهل عرفان همان است که ملاصدرا (ره) پس از گذر از قول چهارم، آن را به عنوان نظر نهایی انتخاب کرده‌است. در نزد اهل عرفان، حقیقت هستی همان ذات احدی و صمدی است که غیری در جهان باقی نمی‌گذارد. براساس این قول، جهان امکان به ذات، وصف و فعل خود، جوهری جز ارائه و نشانه آن هستی واحد ندارد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۹۰).

این قول، دستاورد آن دسته از عرفا که در مشاهدات خود به جز خدا را نمی‌بینند، نیست. زیرا جز خدا ندیدن، حکم جز خدا بودن را به ارمغان نمی‌آورد. وحدت شهود غیر از وحدت وجود است. تنها کسانی می‌توانند به احدیت خداوند، حکم کرده و عالم را سراسر نشانه او ببینند که خداوند بر آن‌ها به اسم عزیز قهار خود تجلی کرده باشد و تنها این گروه‌اند که آن‌چه را همگان در نفخه صور می‌یابند، هم اینک مشاهده می‌نمایند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۹۱).

ابن عربی، در پاره‌ای از کلمات خود، کثرت را به کلی نفی می‌کند و وجود را منحصر به حق می‌داند و می‌گوید: تمام موجودات، نسب وجود حق‌اند و مراد از نسب، اضافه اشراقیه است؛ یعنی ظل وجود حق. «الم تر الی ربک کیف مد الظلل» این وجودات ظلّیه و نسب عرفانیه، از حقیقت وجود نیست و حقیقت وجود همان مرتبه ذات حق است و بس و شئونات و تجلیات ذاتیه حق عبارت از همین نسب می‌باشد (آشتیانی، ۱۳۸۵: ۱۴).

اصل وجود واحد است و ثانی از سنخ خود ندارد. هرچه در دار وجود غیر از او دیده می‌شود، تفصیل آن اجمال و فرق آن جمع و فرق آن قرآن است و این قول مبتنی بر وحدت شخصیه وجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲۰۱).

رجوع به اصل آفرینش و انحلال فردیت در عرفان اسلامی

همان‌گونه که اصل در هندسی شکل دایره شناخته می‌شود، شکل اصلی اجسام نیز شکل کره به-شمار می‌آید. زیرا آنچه از یک نقطه آغاز می‌شود و بدون برخورد با موانع و امور مزاحم به طور متساوی و یکسان گسترش می‌یابد ناچار به شکل کره ظاهر و آشکار می‌گردد.

کسانی که از مطابقت عوالم با یکدیگر سخن می‌گویند به همین مسئله اشاره می‌کنند. در هر مرتبه از فرآیند نزولی یک عالم تشکیل می‌شود که با مراتب قبل و بعد خود تفاوت دارد. در سیر صعودی نیز وضع به همین منوال است و هر مرتبه‌ای از مراتب آن با مراتب قبل و بعد خود متفاوت شناخته می‌شود، ولی آنچه در این میان مسلم به‌شمار می‌آید این است که مراتب موجود در سیر صعودی همان مراتب گوناگونی است که در فرآیند نزولی تحقق پذیرفته است.

نکته‌ای که نباید نادیده گرفته شود این است که مطابق بودن هر یک از مراتب در سیر صعودی با هر یک از مراتب در فرآیند نزولی به معنی وحدت و یگانگی نیست، زیرا آنچه در سیر صعودی تحقق می‌پذیرد در عین این که با فرآیند نزولی مطابقت دارد، غیر از آن به‌شمار می‌آید.

در این طرز تفکر که از فرود و فراز سخن گفته می‌شود و به صورت قوس نزولی و صعودی ترسیم می‌گردد، مسأله دیگری مطرح می‌شود که می‌توان آن را در نظر عرفا و حکمای متأله یک اصل به شمار آورد. در این اصل گفته می‌شود هر موجودی در جهان هستی علاوه بر جنبه ظاهری خود از جنبه‌های باطنی نیز برخوردار است و انسان نیز که فهرست عالم هستی شناخته می‌شود افزون بر جنبه ظاهری دارای مراتب گوناگون باطنی بوده و در هر مرتبه از مراحل باطنی خود با مرتبه‌ای از باطن عالم مطابقت و هماهنگی دارد. در این نوع نگاه به جهان هستی است که نزول و صعود معنی پیدامی‌کند و مسأله بازگشت به اصل جایگاه خود را باز می‌یابد. جلال‌الدین مولوی به همین مسئله اشاره کرده آن‌جا که می‌گوید:

هر کسی کاو دورماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

(مولانا، ۱۳۷۱: ۱/ ۴)

«در عرفان اسلامی تعطیل فیض رحمانی غیر ممکن است و مدارج و معارج فیض الهی دایره وجود را تشکیل می‌دهد و فیض از مرتبه احدیت به تدریج تنزل می‌یابد و مراتب وجود را پی در پی طی می‌کند و هنگامی که به مرتبه انسان کامل رسید، قوس نصف دایره نزولی به اتمام می‌رسد، مرتبه

انسان، هم آخر تنزلات است و هم آغاز ترقی و شروع سیر عروجی که حرکتش عکس حرکت نزولی است. سیر عروجی به نقطه اول که مرتبه احدیت است می‌پیوندد و قوس نصف دایره تصاعدی وجود در جهت معکوس به پایان می‌رسد و نقطه آخر به نقطه اول متصل می‌شود و دایره وجود به کمال می‌رسد». (شایگان، ۱۳۸۷: ۳۲۸).

«قیامت صغری و وسطی و کبری، نمودار سه نوع علم شهودی و حضوری است که از هر یک به رفع حجاب تعبیر می‌شود. در قیامت صغری رفع حجاب از جسد است و ظهور در عرصه حساب و جزا؛ در قیامت وسطی رفع حجاب از نفس است و بروز بر عرصه قلب و رجوع به فطرت؛ و در قیامت کبری رفع حجاب از انیت و فنای محض در فضای وحدت حقیقی. در هر سه مورد به رفع حجاب و در نتیجه به کشف شهود اشاره شده است، زیرا در واقع قیامت رفع حجاب تعینات و ظهور مکاشفات معنوی است. قیامت صغری رفع حجابی است که هر انسانی را شامل می‌شود و وارد عالم برزخی شده و بسته به کیفیات و نوع ملکاتی که در عالم خاکی اندوخته است (افعال خیر و شر که در نفس انباشته شده است)، از قوه به فعل درمی‌آید و گریبان‌گیر او می‌شود. قیامت وسطی همان موت ارادی است که بین قیامت صغری و کبری واقع شده است و سالک و عارف واقعی در همین نشأه دنیوی آن را حاصل می‌کند و به حقایق نهفته در باطن خود آگاه می‌شود و در همین حیات دنیوی به استقبال نشأه اخروی خود می‌رود و آن چه برای دیگران پس از مرگ هویدا می‌شود برای او پیش از مرگ آشکار می‌شود و سالک در این مقام به علت رسوخ در مراتب کشف و شهود به سیر معنوی ادامه داده و به تدریج به مراتب بالاتر آگاهی دست می‌یابد و هدف نهایی او استغراق در ذات احدیت است که از آن به قیامت کبری تعبیر می‌شود و در این نوع قیامت، با بطلان تعینات، وجه عبودیت در وجه ربوبیت فنا می‌گردد، همچون پیوستن قطرات به هنگام وصول به دریا». (همان: ۳۵۲ - ۳۴۹ با تلخیص).

در عرفان اسلامی برای برای توصیف مقام «فنا» تعبیر مختلفی به کار برده‌اند. به طور مثال ابن عربی برای این امر توصیفاتی چون: «فنا»، «بقای بعد الفنا»، «صحو بعد المحو»، یا «صحو ثانی» را به کار برده است.

ابن عربی هنگامی که می‌خواهد فنا را تعریف کند، چنین می‌گوید: «الفنا هو فنا رؤیة العبد فعلمه بقیام الله بذلک، وهو شبه البقاء» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۳۳). در نظر او فنا آن است که عبد در یابد خداوند است که به همه امور قیام کرده است. اگر سالک به سیر و سلوک خویش ادامه داد تا به مقام محو، و سپس مقام محو و بعد مقام غیبت، و در ادامه مقام فنا، و سپس مقام محق رسید، در صورتی که آثار هر مرتبه در وی به کمال رسید... به مرتبه ثبات، و سپس مرتبه حضور و در ادامه به مرتبه جمع نایل خواهد شد. (ابن عربی، ۱۹۹۷: ۱۳).

به اصل خویش راجع گشت اشیا همه یک چیز شد، پنهان و پیدا

(شبستری، ۱۳۹۰: ۱۵، ب ۱۲)

این بیت از شیخ محمود شبستری، ناظر است بر این سخن که: «كُلُّ شَيْءٍ يَرْجِعُ إِلَىٰ أَصْلِهِ». ابراهیمی دینانی در تفسیر این بیت از گلشن راز می‌گوید:

«این سخن، همان وحدت اطلاق و سیر صعودی است. در این سیر و در نگاه اطلاق - نه نگاه جزء نگر - اشیا به اصل خودشان برمی‌گردند. بازگشت به اصل، به معنی رجعت است. بازگشت به اصل یعنی بازگشت از قید [بند] به اطلاق [رهایی] و رسیدن از خلق به امر و از جزئی به کلی و از ناسوت به ملکوت. همه چیز به وحدت اطلاق برمی‌گردد و اصل همین وحدت است». (فیضی، ۱۳۹۲: ۶۱).

همان‌طور که ابراهیمی دینانی اشاره کرده، همه امور که جزو کثرات و تجلیات وجود مطلق - یعنی حق - هستند، الی‌النهایت به اصل خود - یعنی حق - بازگشت دارند و این میسر نیست مگر با رها شدن از قیود مادی و یافتن صدق و صفای باطنی.

«اشیا همان‌طوری که در وجود، معلول حق‌اند در استکمالات و حرکات متوجه به آن مبدأ اعلی هستند، و این توجه به مبدأ اعلی که جبلی هر موجودی است، همان قوه جاذبه‌ای است از مبدأ وجود که فضای عالم وجود را به مقتضای کریمه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء / ۴۴) به خروش «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» پر کرده و این خود همان عشق فطری و حب ذاتی به مبدأ اعلی است که هستی موجودات را حفظ نموده است». (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۲۹۶).

گاهی بازگشت امور بدو، پیش از قیامت کبری، به قیامت دائمی که مشاهد عارفان است حاصل می‌گردد، و آن نوعی از انواع قیامت‌هاست، و آن بدان جهت است که حق تعالی در هر آنی خلق جدیدی خلق می‌کند، چنان‌که فرمود: «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ = بلکه آنان از خلق جدید به شبهه دراند. - ۱۵/ق» و موجودات را به انواع تجلیات ذاتی و صفاتی مدد و یاری می‌دهد، و آن فیض را به انسان، که آخرین موجودات [به حسب نشأه عنصری] است می‌رساند، سپس از او - به بیرون آمدن معنوی - به سوی پروردگارش بازمی‌گردد». (قیصری، ۱۳۹۰: ۲۰۲ - ۲۰۱).

در عرفان اسلامی، خداوند اول و آخر است. «آخریتش عبارت از فنای موجودات است از جهت ذات و صفت و فعل، در ذات و صفت و افعال او - به واسطه ظهور قیامت کبری و بازگشت تمام امور بدو - و از آن جهت گفت: بعد، نسبتش به ما، چون اشیا نخست از آن خدای هستند و سپس به ما نسبت پیدامی‌کنند، پس هنگام بازگشت به اصل خودشان، در او فنا پیدامی‌کنند، مانند فنای قطره در دریا، و آب شدن یخ در آب، پس مطلقاً معدوم نمی‌گردند، بلکه تعینشان معدوم می‌گردد و در تعیین ذاتی، که آن تعینات منشعب و متفرع شده‌اند نابودی و استهلاک می‌یابند، زیرا اصلش عدم بوده‌است،

بنابراین به اصل خودش بازمی‌گردد، از این روی گفته شده است: «التَّوْحِيدُ إِسْقَاطُ الْإِضَافَاتِ: تَوْحِيدٌ عِبَارَتٌ مِنْ إِفْكَانٍ مِنْ إِضَافَةٍ نَسَبَتْ هِيَ». (قیصری، ۱۳۹۰: ۲۰۱).

نتیجه‌گیری

در متون اوپانشاد و عرفان اسلامی؛ انسان علت غایی آفرینش دانسته شده و او را از جهت عظمت با جهان هستی مورد مقایسه قرار داده‌اند. همچنین در اوپانشاد انسان مظهر و آینه صفات الهی است آن‌چنان‌که در عرفان اسلامی اعتقاد بر این است که هر جا جمال الهی جلوه‌ای داشته باشد، انسان آینه آن جلوه است.

در موضوع انحلال فردیت در اوپانشادها و شروح آن، روح انسان تحت تأثیر کرمه بر جیوه؛ در چرخه سمساره؛ از جسمی به جسمی بالاتر یا حسیض تر حلول می‌کند. و تنها راه نجات از این چرخه و انحلال در برهمن؛ همانا دانش، عمل یا عشق می‌باشد.

در عرفان اسلامی اما تناسخ موضوعیتی ندارد و انحلال فردیت و فنای در ذات با رها شدن از قیود مادی و یافتن صدق و صفای باطنی؛ ممکن است.

بنابراین انحلال فردیت به عنوان تجربه مشترک بین دو اندیشه عرفان اسلامی و عرفان هندی را از نظر مفاهیم کلی شبیه به همدیگر است اما از نظر جزئیات و توسعه مفاهیم با یکدیگر تفاوت دارند. هرچند در هر دو مکتب عرفانی؛ عشق نجات بخش روح انسان معرفی شده است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۰)، فلسفه و ساحت سخن، تهران: هرمس.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، الفتوحات المکیه، بیروت، دارالصادر.
۴. آشتیانی، سید جلال (۱۳۸۷)، هستی از نظر فلسفه و عرفان، تهران: بوستان کتاب.
۵. اکبریان، رضا، (۱۳۸۶)، مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام، تهران، فرهنگ اندیشه اسلامی.
۶. اوپانیشادها، (۱۳۸۷)، کتاب‌های حکمت، ترجمه مهدی جواهریان و پیام یزدان‌جو، تهران: نشر مرکز.
۷. استیس، والتر ترنس، (۱۳۵۸)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش، چاپ اول.
۸. جوادی آملی، عبد‌الله، (۱۳۷۵)، رحیق مختوم. قم: نشر اسراء.
۹. حافظ، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۹)، دیوان غزلیات، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: انتشارات صفی‌علیشاه.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۷)، شرح فصوص الحکیم خوارزمی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۱. حسنی، سیدحمیدرضا، (۱۳۸۵)، وحدت و کثرت وجود در حکمت متعالیه و عرفان، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره ۲۷
۱۲. داراشکوه، محمد. (۱۳۸۱)، اوپانیشاد. به سعی محمدرضا جلالی نایینی، تهران: کتابخانه طهوری.
۱۳. دورانت، ویل، (۱۳۷۵)، تاریخ تمدن. ترجمه احمد آرام، ع. پاشایی. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۴. رازی، نجم‌الدین ابوبکر، (۱۳۸۹)، مرصادالعباد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. السعاده، رضا، (۱۹۸۱)، مشکله الصراع بین الفلسفه و الدین، بیروت، دارالعالمیه و النشر و التوزیع.
۱۶. شایگان، داریوش (۱۳۷۶)، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند. تهران: امیرکبیر.

۱۷. شایگان، داریوش (۱۳۸۷)، آیین هندو و عرفان اسلامی (بر اساس مجمع‌البحرین دارا شکوه)، ترجمه جمشید ارجمند، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
۱۸. شبستری، محمود، (۱۳۹۰)، گلشن راز، تصحیح و توضیحات حسین محی‌الدین الهی قمشاهی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
۱۹. شجاری، مرتضی، (۱۳۸۹)، تصور خداوند در عرفان اسلامی، فصلنامه علامه، ش ۲۶.
۲۰. شیخ الاسلامی، علی، (۱۳۵۴)، مقاله تصویر انسان در فصوص و مثنوی و مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، شماره ۴-۳ سال ۲۲.
۲۱. عقیقی، ابوالعلاء، (۱۳۸۰)، شرحی بر فصوص الحکم، شرح و نقد اندیشه ابن عربی، ترجمه نصراله حکمت، تهران: نشر الهام.
۲۲. غزالی، محمد، (۱۴۰۳)، احیاء علوم الدین، بیروت، درالاحیاء
۲۳. فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۹۰)، احادیث و قصص مثنوی، ترجمه و تنظیم مجلد، حسین داوودی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۲۴. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۳۷۶)، تفسیر صافی، ترجمه محمد باقر ساعدی، تهران.
۲۵. فیضی، کریم (۱۳۹۲)، راز راز (تفسیر دکتر دینانی از گلشن‌راز)، تهران: اطلاعات.
۲۶. قیصری، داوود (۱۳۹۰)، شرح فصوص الحکم ابن عربی، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، انتشارات مولی.
۲۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۶)، شرح مبسوط منظومه حاج ملاهادی سبزواری، تهران: انتشارات حکمت.
۲۸. ملاصدرا، (۱۳۶۸)، الاسفار الاربعه. قم: مکتبه المصطفوی.

منابع انگلیسی:

1. Aurobindo, Sri,(1995), *Bhagarad Gita and its message*, edited by Arilbaran Roy, With text, Tranlational SriAurobindo s Commentary, USA.
2. Benedict, G. T,(2007), *One God in one Man*, United States of America, Indiana.
3. D, Alldritt, Leslie,(2005), *Buddhism*,USA.
4. E, Buswell, Robert,(2004), *Encyclopedia of Buddhism*, USA, vol 1.

5. Edward Gough, Archibald,(2000), *The philosophy of the Upanishads and ancient Indian metaphysics*, Great Britain.
6. Eliadeh, Mircea, *The encyclopedia of religion*, New york, vol 8, 1987, p 262 & Lindsay, Jones, *Encyclopedia of religion*, vol 8, 2005.
7. Flood, Gavin,(1996), *An introduction to Hinduism*, United Kingdom, Cambridge university press.
8. Gain, Arun,(2009), *Faith and philosophy of Jainism*, India.
9. Gupta, Bina and Mohanty.J. n,(2000), *Philosophical Questions (East and West)*, United States of America.
10. Halbfass, Wilhelm,(1991), *Tradition and reflection*, United States of America.
11. Jones, Constance A. and D_Ryan James ,(2007), *Encyclopedia of Hinduism*, , United States of America.
12. L. Herman, Arthur,(1993),*The problem of evil and Indian thought*, Indian.
13. Manna, Samita and chakraborti, Suparna,(2010), *Values and ethics in business and profession*, New Delhi.
14. Poe, Harry Lee & H. Davis, Jimmy,(2010), *God and cosmos*.
15. Roodurmun P. S,(2002), *mmmmii aaaaaa schools of Advaitavedanta (A critical approach)*, Delhi.
16. Rosen, Steven,(2007), *Krishna s Song*, United states of America

The Common Experience of Dissolving Individuality in Islamic Mysticism and Indian Mysticism

Mahnaz Danaeifar, Ali Einalilu*, Shahin Ojaghalizadeh

PhD Student, Persian Language and Literature, Rudehen Branch, Islamic Azad
University, Rudehen, Iran.

Assistant Professor, Persian Language and Literature, Rudehen Branch, Islamic
Azad University, Rudehen, Iran. * Corresponding Author, ali.alilou@riau.ac.ir
Assistant Professor, Persian Language and Literature, Rudehen Branch, Islamic
Azad University, Rudehen, Iran.

Abstract

The purpose of this study is to investigate the common experiences of Islamic and Indian mystical schools regarding dissolution of individuality. Dissolution of individuality means the transcendence of the body and oneness with the Creator, which in Islamic mysticism is known as annihilation. In this research, by analytical method, by examining the texts of Indian mysticism and Islamic mysticism, we sought to find commonalities and general concepts that have been developed under these commonalities. The result is that in the Upanishad texts and Islamic mysticism; Man is considered the ultimate cause of creation and in both mystical schools man is the manifestation and mirror of divine attributes. In Indian mysticism, the human soul is influenced by cream on mercury; In the cycle of Samsara; Dissolves from body to body higher or lower. And the only way out of this cycle and dissolution in Brahman; It is knowledge, action or love. In Islamic mysticism, however, there is no reincarnation And the subject of the dissolution of individuality and annihilation in essence by freeing oneself from material constraints and finding esoteric truth and purity; May be. The dissolution of individuality as a common experience between the two ideas of Islamic mysticism and Indian mysticism is similar in general concepts But in terms of details and development of concepts are different from each other. Although in both mystical schools; Love has been introduced as the savior of the human soul.

Keywords: Islamic mysticism, Indian mysticism, dissolution of individuality.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی