

آفرینش انسان در قرآن و اوپنیشادهای کهن

ابوالفضل محمودی*

عصمت بسطامی**

چکیده

کتاب آسمانی قرآن و اوپنیشادهای کهن، دو اثر مقدّس دین اسلام و هندو هستند. که هر کدام در روشن‌گری مسیر ایمان، اندیشه، عمل و رستگاری پیروان خود نقش اساسی دارند. در این نوشتار کوشیده‌ایم آفرینش انسان را در این دو اثر مقدّس بررسی کنیم. نگاه جهانی اوپنیشادها به مسائل، در عقیده و تحلیل آن‌ها از باورشان بسیار تأثیرگذار است. در آفرینش انسان، به انسان کلی و کیهانی «پوروشه» برمی‌خوریم که به عنوان روح و منشأ اصلی جهان مطرح می‌گردد. در اوپنیشادها جنبه مادی انسان چندان موضوعیتی ندارد و بیشتر به خود حقیقی و باطنی او (آتمن) پرداخته می‌شود؛ حال آنکه قرآن کریم در کنار توجه به روح انسان، به جسم او هم توجه کرده است. در ادیان ابراهیمی، آفرینش انسان متمایز از دیگر جان‌داران و مرحله کمال ایجاد است، ولی به نظر می‌رسد آفرینش انسان در اوپنیشادها چیزی در کنار دیگر اشیاء و موجودات است و نوعی رابطه درونی میان انسان با تمام پدیده‌های عالم تجربی وجود دارد که یک هستی واحد و عام است و تنها در وحدت آتمن با برهمن معنا می‌یابد.

واژگان کلیدی: قرآن، اوپنیشاد، انسان، آتمن، برهمن.

* استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.
** کارشناسی ارشد ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.

آفرینش در قرآن کریم

در جهان بینی دینی یا فلسفی اسلامی، هستی و وجود انسان مسئله‌ای مهم است. بی‌گمان برای فهم چگونگی پیدایش انسان به عنوان جزئی از کل کیهانی، باید به پیدایی جهان پرداخت. آغاز خلقت چگونه بوده است؟ آیا خالق با تدبیر این همه را پدید آورده است؟ یا آن که همه چیز خود به خود و تصادفی با ترکیب ماده و تحوّل پدیده‌ها در طول زمان به وجود آمده‌اند؟

به نظر می‌رسد قرآن کریم به طور مستقل و مستقیم به ذکر آفرینش جهان و چگونگی وجود آسمان‌ها و زمین پرداخته است و این دسته از آیات، مبهم به نظر می‌رسند که هدفشان بیشتر روشنگری و هدایت انسان‌هاست (مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ص ۲۲۵).

قرآن، آفرینش جهان را در شش دوره و مرحله ترسیم می‌کند؛ در حالی که عرش خدا بر آب بود (هود(۱۱): ۷). در جایی دیگر، ماده اصلی جهان را گازها بیان می‌کند (فصلت(۴۱): ۱۱). همچنین از آفرینش آسمان‌ها و زمین سخن به میان می‌آورد (اعراف(۷): ۵۴). و بیان می‌شود که آفرینش زمین و برقراری نظم هفت آسمان در دو روز بوده است (فصلت(۴۱): ۱۲و۹). و نیز به خلقت شب و روز، کوه‌ها، رودها و دریاها، رعد و برق، ابرها و باده‌ها، گیاهان، جانوران، پرندگان، فرشتگان و جن و انسان اشاره شده است.

وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّنْ مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّنْ يَّمْشِيْ عَلٰى بَطْنِهٖ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّمْشِيْ عَلٰى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّمْشِيْ عَلٰى اَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللّٰهُ مَا يَشَاءُ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ (نور(۲۴): ۴۵).

و خداوند هر جنبنده‌ای را از آب آفرید؛ برخی از آنان بر شکم می‌خزند و برخی روی دو پا راه می‌روند و بعضی روی چهار پا. بی‌گمان، خدا بر همه چیز تواناست.

قرآن ترتیب منسجم و خاصی را در آفرینش موجودات ارائه نمی‌دهد، ولی به تکرار به خلق موجودات به دست خالق توانا اشاره دارد و این را برای تفکر و معرفت انسان‌ها بیان می‌کند، تا ایمان بیاورند و کفر نوزند و از آنچه خداوند آفریده و مسخر انسان گردانیده است، در جهت حرکت تکاملی خویش بهره گیرند. تا به مبدأ وجود که از آن سرچشمه گرفته‌اند، واصل شوند (مصباح یزدی، همان: ص ۲۲۸).

آفرینش آدم و حوا در قرآن

آفرینش انسان در قرآن کریم با حضرت آدم علیه السلام شروع می‌شود که هم نیای همه ابنای بشر و هم پیامبر خداست. به صراحت قرآن کریم، همسرش نیز از سرشتی بسان خودش به وجود می‌آید (روم (۳۰): ۲۰). و به تعبیر برخی از روایت‌های که به احتمالی از منابع یهودی و مسیحی تأثیر پذیرفته‌اند و مفسران مسلمان نیز آن را نقل کرده‌اند، همسر حضرت آدم از یکی از استخوان‌های پهلویش به وجود آمده است (زمخشری، بی‌تا: ص ۱۶۸). آن دو به امر خداوند در بهشت ساکن می‌شوند و در کمال آرامش از نعمت‌های خداوندی برخوردار می‌گردند؛ به شر آنکه به یک درخت نزدیک نشوند. آن‌گاه وسوسه‌های شیطانی شروع می‌شود و شیطان به آن دو می‌گوید: خداوند بدان سبب شما را از این درخت نهی کرده است تا عمر و سروری جاودانه نیابید (اعراف (۷): ۲۰؛ (بقره (۲): ۳۶؛ (طه (۲۰): ۱۲۰).

سپس آن دو از مقام معنوی خود تنزل یافتند و از نظر برخورداری از نعمت و کرامت الهی و یا بهشت جاویدان، موقعیت آن‌ها تضعیف شد و هبوط یافتند و با اخراج از بهشت، در زمین سکنا گزیدند (زمخشری، همان: ج ۱، ص ۱۲۷).

درباره آفرینش و زندگی آدم در دین‌های سه‌گانه یهود، مسیحیت و اسلام، روایت‌های همسانی وجود دارد و این به دلیل یکی بودن مبدأ وحی در این سه دین است. واژه آدم از «آدم» (a'dam) عبری گرفته شده است. آدم با ساختار مؤنث آن آدمه، در سفر پیدایش به معنی خاکی یا ساخته شده از خاک آمده است (مجتبایی، ۱۳۶۹: ج ۱، ص ۱۷۲). هنگامی که خداوند آدم را آفرید، به فرشتگان فرمود:

من بر روی زمین خلیفه‌ای خواهم گماشت، گفتند: پروردگارا، آیا کسانی را خواهی گماشت که بر روی زمین فساد می‌کنند و خون‌ها می‌ریزند و حال آنکه ما خود تو را تسبیح و تقدیس می‌کنیم (بقره (۲): ۳۰).

فرشتگان از عمل خداوند شگفتی می‌کنند که چگونه کسی را که اهل معصیت است و خون‌ریزی و فساد می‌کند، جانشین خویش قرار می‌دهد. برخی مقصود از «خلیفه» را سکنا گزیدن آدم و ذریه‌اش در زمین دانسته‌اند (زمخشری، همان: ج ۱، ص ۱۲۴). همچنین از این آیه برخی وجود انسان‌هایی پیش از آدم را استنباط کرده‌اند که آدم جانشین ساکنان پیشین زمین شده است. این نظریه، مورد اختلاف مفسران مسلمان است.

نگرش قرآن درباره خاستگاه پیدایش انسان

نظریه‌هایی درباره آیات قرآنی در زمینه پیدایش انسان و چگونگی آفرینش او ارائه گردیده است. برخی به تکامل تدریجی انسان معتقد شده‌اند و برخی دیگر، این نظریه را مردود دانسته‌اند. برخی گفته‌اند موجوداتی که انسان نامیده می‌شوند، دارای ریشه مشترکی هستند و از یک مرد و زن «آدم و حوا» پدید آمده‌اند و این پدر و مادر خاص، نخستین انسان‌ها بوده‌اند و آفرینشی استثنایی و نه طبیعی داشته‌اند، ولی برخی دیگر گفته‌اند آدم و حوا از حیوانات یا موجودات انسان نما تولد یافته‌اند. بدین ترتیب، ما با دو نظریه در مورد آفرینش انسان مواجهیم؛ یا نوع انسان از حضرت آدم به وجود آمده است که به امر خدا، آفرینشی دفعی و آنی داشته است و از گل آفریده شده و نسل او، از نطفه آدمی است. یا آنکه حضرت آدم از نسل انسان‌های پیش از خود است که خداوند به او نیروی عقل بخشیده و او را برگزیده است. برگزیده شدن او هم دلیل بر این است که کسانی بوده‌اند که وی به عنوان پیامبر آن‌ها و برای هدایتشان فرستاده شده است.

قرآن کریم، آفرینش انسان را از «خاک» (آل عمران(۲): ۵۹)، «آب» (فرقان(۲۵): ۵۴)، «گل» (انعام(۶): ۲)، «طین لازب؛ گل چسبنده» (صافات(۳۷): ۱۱)، «حماء مسنون؛ لجن ریخته شده» (حجر(۱۵): ۲۶)، «صلصال؛ گل خشک»، «صلصال کالفخار؛ گل خشک مانند سفال» (الرحمن(۵۵): ۱۴)، «علق؛ خون بسته یا گل منجمد» (علق(۹۶): ۲)، «عجل؛ گل ولای و لجن»، «سلاله، جزء جدا شده از یک چیز» (مؤمنون(۲۳): ۱۲)، «ماء مهین؛ آب پست و بی مقدار» (سجده(۳۲): ۸)، «ماء دافق؛ آب جهنده»، «نطفه؛ آب یا منی»، «مضغه؛ پاره گوشت»، «علقه؛ خون لخته» (مؤمنون(۲۳): ۱۴) و ... می‌داند.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که چرا در قرآن این موارد به عنوان منشأ پیدایش انسان ذکر شده است؟ و آیا تناسبی میان آن‌ها وجود دارد؟ چگونه می‌توان تناسب میان خاک، آب، نطفه و علقه را تفسیر کرد؟ آیا آدم خلقت آنی داشته است یا پیشینه وجود قبلی داشته است؟ به عبارتی، آیا آدم نخستین انسان است یا آنکه پیش از او انسان‌هایی بوده‌اند؟

مفسران قرآن کریم از شیعه و سنی و معتزلی و اشعری و فرقه‌های دیگر، هر کدام با

توجه به بینش مکتبی و کلامی خود در برخورد با آیات، گاهی استنباط‌های متفاوتی داشته و نظریه‌هایی را عنوان کرده‌اند برخی از مفسران نیز کوشیده‌اند تا با توجیه‌های مختلف، نظریه تکامل تدریجی را استنباط کنند. برخی گفته‌اند، در قرآن به صراحت به خلقت انسان از خاک اشاره می‌شود:

... إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي (ص (۳۸): ۷۱-۷۲).

و یا

وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ (سجده (۳۲): ۷).

اما معتقدان به فرضیه تکامل تدریجی بر این باورند که آیات قرآنی بیان نمی‌کنند که چگونه آدم از گل آفریده شده است. آیا در آفرینش او عوامل خارق العاده نیز نقش داشته است؟ و یا آفرینش به تکوین الهی و آنی بوده و بدون صرف زمان از جسم گلی تبدیل به بدن معمولی شده است. یا آنکه در زمان‌های طولانی، این دگرگونی صورت گرفته است و استعدادهایی یکی پس از دیگری در او تبدیل یافته و به مرحله‌ای رسیده که استعداد پذیرفتن روح انسانی را یافته است. هیچ کدام از این احتمال‌ها از نظر ایشان در قرآن کریم نیامده است (سحابی، ۱۳۶۵: ص ۱۷۶-۱۸۵).

داروین یکی از معتقدان نظریه تغییر تدریجی صفات طبیعی انواع موجودات زنده و پیوستگی نسلی در انواع یاد شده بوده است. برخی بر آنند که در این نظریه، داروین فرد اول نیست و پیش از او دانشمندانی دیگر و به ویژه دانشمندان قدیم اسلامی این نظریه را اظهار کرده‌اند.

آن‌گونه تقسیم بندی طبیعی موجودات که داروین از نظر اتصال نسلی آن‌ها دارد، امروزه قطعیت علمی ندارد. همچنین علتی را که او در تغییر تدریجی انواع مؤثر می‌دانست، به طور کامل مورد تأیید و اتفاق نمی‌باشد (سحابی، همان: ص ۱۸۷).

بدین ترتیب، نظریه تکامل تدریجی، نظریه‌ای جدید است و از تفسیرهای اولیه در می‌یابیم که رأی پذیرفته شده، عقیده به آفرینش مستقل از انواع و آنی آدم، بدون گذشت زمان و بدون وجود پدر و مادر بوده است؛ چنان که تأیید این مطلب به صراحت در تفسیرهای طبری و کشاف ذیل آیه ۵۹ سوره آل عمران آمده است:

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (طبری، همان: ج ۳،

ص ۲۹۵؛ زمخشری، همان: ج ۱، ص ۳۶۷).

در ادامه، برخی از آیاتی که درباره آفرینش آدم در قرآن کریم آمده است، نقل می‌گردد. گفتنی است در عصر جدید، تفسیرهای متفاوتی از این آیات شده است. در حالی که گروهی معتقدند این آیات به وجود انسان‌هایی پیش از آدم و سیر تکاملی خلقت او اشاره دارد، گروهی دیگر این آیات را بیانگر انسان اولی بودن آدم دانسته‌اند که نوع بشر از نطفه او و با گذراندن مراحل خلقت پدید آمده است. به همین دلیل، از تقسیم بندی آیات در دو حیطه تدریجی و دفعی خودداری می‌گردد؛ زیرا مقصود، اثبات یا ردّ یک نظریه از طریق آیات نیست بلکه طرح آیات و نظریه‌ها، مورد توجه است.

در قرآن، از صورت بخشیدن انسان‌ها پس از مرحله آفرینش سخن به میان آمده است:

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِّنَ السَّاجِدِينَ (اعراف: ۷-۱۱).

همچنین از آفرینش مرحله‌ای انسان یاد می‌شود که خداوند نخست انسان را از خاک و سپس از نطفه به وجود آورد و در او روح خود را دمید و او را دارای چشم و گوش و قلب گردانید:

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ (سجده: ۳۲، ۷-۹).

که مقصود، آفرینش انسان اولی (آدم) از خاک و نسل انسان از صلب او است.

آیاتی در قرآن کریم به خلق انسان از «نفس واحده» اشاره دارد:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ... (اعراف: ۷، ۱۸۹).

الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ... (نساء: ۴، ۱).

خداوند، انسان را از نفس واحده آفرید.

در این جا مقصود از نفس واحده، نفس آدم و همسر او، حوا دانسته شده است. آدم پدر بشر است و آفرینش‌های بعدی از اصل واحدی بوده است که حضرت آدم باشد (زمخشری، همان: ص ۱۸۶).

خداوند در سوره انسان می‌فرماید:

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا * إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (انسان: ۷۶، ۲-۱).

مقصود آیه، هنگامی است که انسان چیز قابل ذکری نبود، یعنی زمانی که در دنیا نبود و هنوز روح در او دمیده نشده بود؛ نه اینکه در مرحله خاصی از تاریخ، یک موجود ناشناخته بوده است و سپس با تحول و تکامل، موجودی قابل ذکر گردیده است (زمخشری، همان: ص ۶۶۵). و مقصود از خلق انسان از نطفه‌ای مختلط، جنس بنی آدم است.

همچنین قرآن به مراحل مختلفی در آفرینش انسان اشاره دارد:
وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا (نوح: ۷۱): ۱۴.

شما را در مراحل مختلف آفریدیم، اول از خاک، سپس نطفه، علقه، مضغه، عظام و لحم و آن‌گاه آفرینش دیگری را آفریدیم که به دمیدن روح در بدن انسان؛ یعنی همان مراحل جنینی اشاره دارد (مشکینی، ۱۳۶۷: ص ۳۶-۳۵).

قرآن کریم در موارد فراوانی از آفرینش انسان و آدم یاد می‌کند و بیشتر واژه «انسان» را به کار می‌برد و در مواردی نیز به صراحت واژه «آدم» را به کار برده است. قرآن به طور مستقیم از برگزیده شدن آدم به عنوان پیامبر سخن می‌گوید (آل عمران (۳): ۳۳). و فرزندان آدم را بر بسیاری از آفریده‌ها برتری می‌دهد (اسراء (۱۷): ۷۰). همچنین مقام خلافت الاهی و تعلیم اسماء را ویژه انسان می‌داند (بقره (۲): ۳۰-۳۱). حتی انسان در قرآن، چنان ارزشی می‌یابد که خداوند با خلق انسان خود را احسن الخالقین می‌نامد:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَظْفَةً فِي فَرَاقٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلاَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا * ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (مؤمنون (۲۳): ۱۲-۱۴).

از دیدگاه قرآن، انسان دارای دو بُعد مادی و غیر مادی است؛ هم داری جسم و بدن و هم دارای روحی الاهی است. او آفریده خالقی تواناست و بنده‌ای است که باید از استعدادهای خدادادی در جهت تعالی خود بهره گیرد و اگر گاهی علت بعضی از پدیده‌ها می‌شود، به سبب استعداد خدا نهاده و نقشی است که خداوند در جهان برای او قرار داده است.

آفرینش در اوپنیشادها

اوپنیشادها از خدایان یا علت اولی نام می‌برد که هر کدام در آفرینش جهان و پدیده‌ها سهیم‌اند، گاهی با یکدیگر هم رتبه‌اند و یک نقش را ایفا می‌کنند و اسامی آن‌ها به جای هم به کار می‌رود. گاهی این خدایان، جنبه‌ی علیت و وجود بخشی نسبت به هم دارند و یکی در

مرتبه برتر از دیگری قرار می‌گیرد. به عنوان مثال، برهمن، پرچاپتی را و پرچاپتی خدایان را پدید می‌آورد (Radhakrishnan, 1997: pp. 292-293). و یا اینکه برهما از تخمه زرین که در آب است پدید می‌آید و سپس برهما، «ویراج» را می‌آفریند و ویراج به صورت خالق دوم، گاهی با «پرچاپتی» و گاهی با «برهما»، «آگنی» و «پوروشه» یکی شناخته می‌شود.

برخورد اوپنیشادها با مسئله آفرینش، یک رویکرد پان‌تئیستی است و در برخی موارد هم جنبه‌ای غیرپان‌تئیستی می‌یابد. گاهی برای جهان، نوعی الوهیت قائل است؛ گویی خداوند در ذات و گوهره جهان حضور دارد و جهان همان خداست و وحدت وجود حاکم است. گاهی نیز جهان را برخاسته از خدا می‌داند که نتیجه و حاصل اوست و با اینکه از خدا برآمده است، از خدا جدا نیست و به نوعی تجلی الاهی است. همه چیز در خداست، ولی خداوند با مجموعه همه چیز برابر نیست و متعالی‌تر از آن است.

در سنت هندویی طرح مسئله آفرینش، ابهام آمیز به نظر می‌رسد و از انسجام کافی برخوردار نیست. در اوپنیشادها، بر ماده ازلی یا علت اولیه کائنات توجه خاصی قرار می‌شود (دارا شکوه، ۱۳۶۸: ص ۲۹۹، ۲۹۶). پیشگامان اولیه اوپنیشادها برای درک «برهمن» مشکلی نداشتند، ولی بعدها، پرسش‌های متفکران اوپنیشادی و پاسخ‌هایی که به آن‌ها داده شد، مسیر رشد اوپنیشادها را به نمایش گذاشت. پرسش‌هایی همچون ریشه و منشاء جهان از کجاست؟ و انسان با درک بیشتر اشیاء و جهان تجربی و پدیداری اطرافش به چه چیز می‌رسد؟ این فیلسوفان پذیرفتند که در حقیقت، تکثر جهان به یک واحد مجرد که همان «برهمن» باشد، تحول می‌یابد. حقیقت اولیه‌ای که «خود» را برای انسان فهم پذیر می‌سازد. سپس این پرسش مطرح شد که چگونه آن حقیقت یگانه با وجود تغییر و تحول، ثابت باقی می‌ماند و تداوم می‌یابد؟

واژه «برهمن» (Brahman) پاسخی است که در اوپنیشادها برای اشاره کردن به آن حقیقت متعالی به کار رفته است. برهمن از ریشه (brh) به معنای «رشد و رویش» و «بیرون جهیدن» اشتقاق یافته است و جهان از رویش و تحول و گسترش برهمن است که پدید می‌آید (Radhakrishnan, ibid , p.52).

در موندکه اوپنیشاد آمده است:

برهمن با قدرت تمرکز و مراقبه بسط می‌یابد. آن‌گاه ماده به وجود می‌آید و از ماده حیات،

ذهن، عقل، هفت جهان و از کارهایی که در جهانها انجام می‌شود، رشته بی‌منتهایی از آثار و نتایج کارها به دنبال می‌آید (Mund. U p. 1.1.8).

اوپنیشادها از خدای خالق با عنوان «هیرنیه گربهه؛ تخمه زرین» (Hiraṇyagarbha) نام می‌برد که مظهر صورت‌های متکثر است (Stutley, 1985: p.112). صورت‌های مختلف موجودات پیش از ظهور در او وجود داشته‌اند و هیرنیه گربهه با تجلی و کثرت یافتن آن‌ها را می‌آورد و هر کدام دارای نام و شکل می‌شوند.

البته این خالق گاهی با عنوان هیرنیه گربهه است و گاهی از او به عنوان «آتمن» (Ātman) نام برده می‌شود که به شکل یک انسان یا «پوروشه» (Puruṣa) است. نام این خالق با عنوان «ویراج» (Virāj) و «پرجاپتی» (Prajāpati) هم آمده است. ماجرای تکثر یافتن او به صورت اسطوره‌ای در اوپنیشاد آمده است؛ بدین گونه که چون این خالق جست و جو می‌کند، غیر از خود دیگری را نمی‌بیند و دچار ترس و وحشت می‌شود از این رو، به آهم (Ahum)، یعنی «من» یا هستی من توجه می‌یابد. خود (Self) اولین موجود تجسد یافته از تخمه کیهانی است که محصول مراقبه‌ها و آیین‌های ودایی است. این خود، صورت یک انسان را داشت و بدین ترتیب، ویراج به عنوان اولین موجود تجسد یافته با صورت انسانی مطرح شد. این موجود که دارای بدن و اعضا بود، به سبب تصویری نادرست از انقراض و نابودی‌اش دچار ترس شد. به همین دلیل، موجوداتی را در زمین به وجود آورد و مستقر گردانید. ترس ویراج به سبب جهل محض بود که در تضاد با معرفت و آگاهی از روح کیهانی بوده است (Śāṅkarācārya, 1997.B: pp. 64-69).

متفکران هندویی در مورد چگونگی تجلی روح کیهانی در جهان مادی گفته‌اند روح کیهانی با حقیقت خودش وارد جهان نمی‌شود، بلکه به صورت‌های که ظاهر می‌شود و از باب مجاز است که گفته می‌شود روح کیهانی وارد جهان شده است؛ مانند اینکه می‌گوییم، آب در شیر نارگیل وجود دارد. در تیریه اوپنیشاد آمده است:

برهما همه جهان را با موجوداتی که در آن است آفرید و بعد خود داخل آن شد (Taitt. Up. 2.1-6).

همچنین در موندکه اوپنیشاد آمده است:

برهمن، روح کیهانی، ذات مستقل، بدون شکل و اجزاء و بی حرکت و تغییری است که عاری از تولد و ذهن و نفس است. اما از او حبات، ذهن تمام اعضای حسی، اثر، هوا، روشنایی

آب و زمین به وجود می‌آید و او حامی و پشتیبان همه پدیده‌هاست (Muṇḍ.Up. 2.1.1-2).

در این جا ورود جنبه کیهانی برهنم به جهان مورد نظر است، نه جنبه فراکیهانی و تنزیهی آن؛ چون برهنم آن ذات مستقلی است که تقید و محدودیت نمی‌پذیرد. هم متن‌های شروتی و هم عقل و استدلال، دلالت می‌کند که ورود برهنم به جهان با جنبه کیهانی آن بوده است و نه جنبه فراکیهانی (Śāṅkarācārya, Ibid: pp. 77-81).

آفرینش جهان از عدم در تفکر هندویی سبب طرح بحث‌ها و اختلاف نظرهایی شده است. گاهی در اوپنیشادها شاهدیم که مبدأ اولی ایجاد عالم، عدم و نیستی دانسته شده است که کل عالم از عدم به وجود آمده است. در جهان‌دوگیه اوپنیشاد آمده است:

در آغاز این وجود تنها بود، یکی بدون دومی. برخی از متفکران می‌گویند در آغاز نیستی بود، فقط یکی بدون دومی. بعد از آن نیستی، هستی به وجود آمد. اما چطور از نیستی هست می‌تواند پدید آید؟ در آغاز تنها وجود بود، بدون داشتن همتا و دومی. آن موجود خواست که بسیار شود و صورت‌های گوناگون را آشکار سازد. بعد از نور ذات خود، آتش را به وجود آورد و آتش آب را و آب غذا یا ماده (خاک) را به وجود آورد. بدین ترتیب، غذا یا ماده از آب به وجود می‌آید. با وحدت (sat) وجود خود برهنم با سه عنصر آتش، آب و خاک تمام تجلیات مختلف جهانی به ظهور می‌رسد (Dasgupta, 1997: p. 51).

برخی ایجاد عالم را از نیست می‌دانند و معتقدند هر آنچه در جهان مادی وجود دارد، غیر حقیقی است؛ مثل طنابی که به شکل یک مار دیده می‌شود. اما برابر متن‌های اوپنیشادی، نیستی چیزی نیست و هیچ جا وجود ندارد. همواره خود وجود است که به گونه‌ای دیگر از طریق دوگانگی صورت‌های مختلف مورد ادراک قرار می‌گیرد و در جهان، هر کدام از اشیا به شکل‌هایی ظاهر می‌شوند و گرچه یک قطعه زمین و ظروف و ... متمایز از یکدیگرند، ولی متفاوت از زمین نیستند و در، واقع همه به یک حقیقت بر می‌گردند (Śāṅkarācārya, 1997.A: pp. 420-421).

شنکره درباره وجود واقعی یا غیرواقعی داشتن جهان مادی بیان می‌کند که وجود محض پیش از خلق جهان بوده است، ولی در حال حاضر او در جهان، با نام و شکل محدود و مقید شده است؛ مانند کسی که در خواب عمیقی بوده است و پس از برخاستن پی می‌برد که در خواب چیزهایی وجود داشت که وجود صرف بودند. وجود محض هم پیش از آفرینش جهان، نام و صورتی نداشته است؛ مانند کوزه‌گری که از خاک‌های از

زمینی، ظروفی را می‌سازد، که پس از ظهر همان روز، کوزه‌ها و ظروف به وجود آمده‌اند؛ در حالی که پیش از ظهر زمین بوده‌اند، اما در عین حال باز هم همان زمین هستند (Ibid, pp.413-414). در شوتاشوتره اوپنیشاد (Śvet .Up.1.1.2-9) مواردی به عنوان علت یا ماده پیدایش جهان عنوان شده است؛ از جمله، برهمن، زمان، ماهیت ذاتی، ضرورت، تصادف و اتفاق، عناصر، زهدان یا شخص که از آن به هیرنیه گربهه تعبیر می‌شود. او سبب پیدایش عالم است. برخی نیز مجموع این‌ها و گروهی دیگر، جیواتمن (خودفردی) را سبب می‌دانند. نکته‌ای که در این جا اهمیت دارد، مفهوم «مایا» (maya) است که به عنوان علت آفرینش مطرح می‌شود. مایا با برهمن آمیخت و سبب پیدایش عالم شد. مایا به عنوان قدرت خداوند از او جدا ناشدنی و تمیزناپذیر است. با قدرت مایاست که خداوند نمایش این جهان را ترتیب می‌دهد.

فرد نادان و غافل، گرفتار ظاهر این نمایش و کثرات موجود در آن شده است و آن را حقیقی می‌پندارد؛ در حالی که فرد عاقل درورای صحنه نمایش، تنها حقیقت موجود، یعنی خدای مطلق را می‌بیند.

بدین ترتیب، آفرینش در واقع به معنای ظهور این عالم از برهمن به طریق قدرت مایا است. این مایا، گاهی تحت عنوان پرکریتی (prakriti) آمده است.

در برخی از نظریه‌های کیهان‌شناختی، جهت درک حقیقت برهمن یا همان عامل حقیقی و سرچشمه وجود تمام چیزها، این اصل اسرار آمیز با تمثیل به عناصر طبیعی معینی نقل می‌شود. در برخی آیات اوپنیشادها، ماده اولیه و ازلی عالم، آب و هوا (باد)، آتش و یا عناصر دیگر دانسته شده است. آب دانسته می‌شود، چون سرچشمه تمام موجودات و پدیده‌هاست و از آن، «ستیه» (satya)، یعنی وجود محسوس و مادی می‌آید. در آغاز این جهان، فقط آب بود ... (Bṛhad .Up . 5.5.1).

در جهان‌دوگانه اوپنیشاد، هوا یا باد، به عنوان ماده جذب کننده تمام چیزها از جمله آتش و آب است.

همه چیزها در باد محو می‌شوند. آتش، آفتاب، ماه و آب ... (Chānd .Up . 4.3.1-2).

همچنین در مورد آتش آمده است:

گویی که آتش وارد تمام اشکال و صورت‌های جهان شده است و آتش در هر چه که افتد،

صورت آن چیز را می‌گیرد (Kath . Up. 2.9).

چهاندوگیه اوپیشاد تکمیل می‌کند که آتش، اولین شکل از موجودات اولیه است:

و از آتش، آب و از آب، زمین به وجود می‌آید. در هنگام مرگ، زمین در آب محو و زایل می‌شود و آب در آتش و آتش در هستی اولیه قرار می‌گیرد (Chānd .Up. 6.8.4).

گاهی اوقات هم «آکاشه» (Akāśa) یا فضا و اثیر را به عنوان ماده اولیه بیان کرده‌اند، ولی ماده و عناصر طبیعی نمی‌تواند اشکال و صورت‌های حیات را توجیه کند. به نظر می‌رسد اوپیشادها نظریه طبیعت گرایانه تکامل را نمی‌پذیرد. از این رو، فعالیت‌های حیاتی همچون تنفس (پرانه) و هوش (منس) بارها در اوپیشادها به عنوان منشأ حیات مطرح می‌گردند. بدین ترتیب، اصل سازمان یافتن موجودات به واسطه ذرات بی روح و بدون حیات در اوپیشادها پذیرفته نیست؛ چون ماده نمی‌تواند خودش پدید بیاید و در معرض رشد و تحوّل درونی قرار گیرد، بلکه به چیزی بالاتر از خودش نیاز دارد که از نظر درجه وجودی و اهمیت و ارزش از آن بالاتر باشد. چون همیشه، علت در درجه بالاتر از معلول قرار می‌گیرد. و درجه پایین‌تر برای درجه بالاتر، ماده محسوب می‌شود. برای مثال، حیات (Life) برای ذهن، ماده و برای ماده جسمانی، صورت است. یا عقل برای ذهن، صورت و برای روح، ماده است (Radhakrishnan, ibid: p.58). و سرانجام این برهمن است که کائنات را پدید می‌آورد، حفظ می‌کند و از میان می‌برد. «سگونه برهمن» (Saguna Brahman) بهترین عصاره همه چیز در جهان است؛ مانند غسل که عصاره موم زنبور غسل است. بدین صورت، برهمن ماده جهان است، ولی این بدان معنا نیست که برهمن یک چیز مادی و جسمانی است، بلکه برعکس، برهمن یک حقیقت پنهان است که به همه چیز این امکان را می‌دهد که در جای اولیه خود قرار گیرند (Mahony .1987: p. 149).

این مطلب به روشنی در موندکه اوپیشاد نقل گردیده است:

همه چیز را او آفریده است. حرکت دهنده پنهان در میان تمام چیزهایی است که حرکت می‌کنند، نفس می‌کشند و چشم بر هم می‌زنند (Muṇḍ .Up . 2.2.1).

در واقع، همه عالم از متحرک و جاندار و جسم زنده در میان برهمن است و او اصل همه است. تنزیه فراکیهانی و جهان شمولی کیهانی هر دو از وجوه حقیقی آن یگانه مطلق‌اند.

آفرینش انسان در اوپنیشادها

در طرح آفرینش جهان، پیدایش موجودات و پدیده‌ها از جمله انسان به میان می‌آید. نگاه اوپنیشادها به پیدایش انسان، یک نگاه کلی به پیدایش خورشید و ماه و آسمان و زمین و... است. به نظر می‌رسد پیدایش انسان در جنبه مادی‌اش، چندان موضوعیتی ندارد؛ به استثنای چند مورد که به بیان آفرینش جسم و بدن انسان پرداخته است، در دیگر موارد بیشتر به خود حقیقی و باطنی او (آتمن) می‌پردازد و حتی طرح آتمن به عنوان خود کیهانی و قادر مطلق و وحدتش با برهمن، چنان فضای اوپنیشادها را پوشانده است که واقعیت مادی انسان بسیار ناچیز به نظر می‌رسد.

از نظر اوپنیشادها، انسان موجودی دو ساحتی است که بعد مادی و غیرمادی دارد و دارای جسم و روح است. او متشکل از «جیوآتمن» (Jivātman) خود فردی و «پرم آتمن» (Paramātman)، یعنی خود کلی یا کیهانی است، که جیوآتمن از نتیجه اعمال لذت می‌برد و پرم آتمن تماشاگر اعمال است و آن دو، حکم سایه و روشنی را نسبت به یکدیگر دارند (Śvet. Up. 4.6; Kaṭh. 1.3.1).

همچنین برای درک آتمن، جسم مادی انسان و اعضای بدن او به عنوان تمثیل آورده می‌شود (Bṛhad. Up. 2.2.1-4). و تفاوت جسم با آتمن ذکر می‌گردد که تا بدن حیات دارد، محل آتمن است و آتمن به جسم تعلق دارد، ولی پس از مرگ آن رازها می‌کند (Chānd. Up. 8.1.12). رابطه خاستگاهی آدمی با الوهیت و اینکه انسان به طریقی فرزند خدا دانسته می‌شود در اوپنیشادها مطرح است. در بریهدآرنیکه اوپنیشاد از خدایان (فرشته‌ها) و انسان‌ها و دیو‌ها به عنوان فرزندان پرجاپتی نام برده می‌شود (Bṛhad. Up. 5.2.1).

خدا و انسان، رابطه مستقیمی دارند و خدا، انسان را از عنصر یا سرشت خودش می‌آفریند. هیرنیه گربهه یا پرجاپتی، آروزی همسری را می‌کند و زنی را می‌آفریند؛ خود را به اندازه یک زن و مرد بزرگ می‌سازد و خود را به دو قسمت می‌کند. هر دو از یک عنصر و سرشت هستند، ولی این به معنای دوگانگی نیست. حکیم «یاجنه ولکیه» (Yājñavalkya) می‌گوید: این بدن یک نیمه از خودش است، و نیمه خالی با همسر پر می‌شود و از اجتماع آن دو، نوع انسان پدید می‌آید و در این اسطوره، با تغییر زن و مرد به صورت حیوانات مختلف، انواع حیوانات به وجود می‌آیند (Radhakrishna, ibid: pp. 164-165).

این اسطوره به صورتی مشابه نیز نقل شده است. مکان ویراج در جهان مادی بود. برای همین خوش حال نبود و دلیل ناراحتی او نیز تنهایی بود. برای از میان بردن آن، تنهایی او خواست همسری داشته باشد. همسرش را از بدن خودش جدا کرد و دو تا شدند، ولی باید بدن جدید (زن) و علت آن (مرد) را متمایز دانست. بدن اصلی از ویراج است و جوهر اولیه او تغییری نیافته است. ویراج بدن همسرش را با محو کردن وجود اولیه و بدن خود به وجود نیاورده است. از جدایی آن دو که با ایجاد بدنی برای همسرش صورت گرفت. شوهر به نام (Pati) و همسر به نام (Patnī) به وجود آمدند. به بیان دیگر، ویراج، «منو» (Manu) خوانده شده است که همسرش «است روپا» نام داشت و آن دو، نوع انسان و حیوانات را به وجود آوردند (Śaṅkarācārya, 1997.B: pp. 69-70).

شیوه‌های آفرینش پدیده‌های مادی در اوپنیشادها معین می‌گردد. این جان‌داران از سه منشاء پدید می‌آیند، از تخم (نطفه)، متولد شدن از یک موجود زنده (زهدان) و جوانه زدن (Chānd.Up.6.3.1).

مفهوم دیگری که در اوپنیشادها درباره انسان مطرح می‌شود و گاهی برابر با آتمن گرفته می‌شود، «پوروشه» (puruṣa) است، به معنی آنچه در پناهگاه قلب ساکن است؛ یعنی روح یا روان فرد، مرحله دیگری از مراحل زیستی را سپری می‌کند (Radhakrishnan, ibid: p. 90). و این پوروشه که جایگاه آن در قلب بوده است، هنگام مرگ به عنوان روح و روان فرد به همراه نیروها، جسم مادی را ترک می‌کند و به جسم لطیف می‌پیوندد. معنای دیگر آن، انسان اولیه است که روح و منشأ اصلی جهان است. پوروشه مانند خدایان به عنوان یک موجود قدیم و ازلی که پیری ندارد و جان همه است و در میان همه است و محیط بر همه معرفی می‌شود (Śvet. Up. 3.2.). اوپنیشاد پوروشه را همان آتش، آفتاب، باد، فضا، هیرنیه گربه، برن (موکل آب) و پرجاپتی (موکل کل عام) معرفی می‌کند (Śvet. Up. 4.2). همچنین این گونه از پوروشه یاد می‌کند که تو زنی، تو مردی، تو پسری، تو دختری، تو پیری که هنگام راه رفتن با افت و خیز راه می‌روی و مردم را به غلط می‌اندازی و تو در همه جا حضور داری (Śvet. Up. 4.3). اگر پوروشه را به عناصر طبیعت یا به چیزهای دیگر تشبیه می‌کند، مقصود وحدت آتمن و برهمن است که به جز آتمن (پوروشه) چیزی وجود ندارد و هر چه هست همان است.

اوپنیشادها با ایجاد هماهنگی میان مفهوم کیهانی پوروشه با مفهوم شخصی آن، ایده نظام طبقاتی را مطرح می‌کنند؛ بدین گونه که خدایان، پوروشه را به عنوان قربانی بر می‌گزینند و از این قربانی بزرگ، جهان شکل می‌گیرد. پوروشه بشر کیهانی است که قسمت های مختلف جهان، اعضای بدن او هستند و از اندام‌های او اجزای عالم هستی ساخته می‌شوند؛ ماه از ذهنش، خورشید از چشمش ایندره و آگنی از دهانش و ایو از نَفَسش و از پای او زمین پدید می‌آید. پوروشه ماده اولیه‌ای است که تمام عالم را پوشانده است و از اعضای بدن او، طبقات اجتماعی به وجود می‌آیند؛ از دهان او «براهمن‌ها» (Brāhmin) که تعلیم وادها و اجرای مراسم قربانی، ذکر و ... را به عهده داشتند؛ از دو دستش، «کشریه‌ها» (Kśatriya) که طبقه فرمان‌روا بودند و حفاظت از مردم و تقدیم قربانی و مطالعه وده‌ها را به عهده داشتند و از ران‌هایش، «ویشیه‌ها» (Vaiśya) که گروه پیشه‌ور و صنعتگر بودند و تجارت و کشت زمین و مراقبت از دام‌ها و دادن قربانی را به عهده داشتند. «شودره» (Śūdra) نیز، از پاهایش پدید می‌آید که به عنوان پایین‌ترین طبقه و کاست اجتماعی، خدمت به طبقات را برعهده داشتند. پوروشه، مظهر انسان کبیر است که از اجزای او، عالم صغیر شکل گرفته است.

این بدن، منزلگاه خود مجرد (in corporeal self) و فنا ناپذیر است. هیچ غم و شادی در آن تأثیر ندارد و مانند باد و ابر و رعد و برق است که جسم ندارند و زیر آسمان پنهان شده‌اند و دوباره بیرون می‌آیند و نور شدیدی را می‌آفرینند. این خود مجرد هم، به شکل وجودی آرام از این جسم بر می‌خیزد و به بالاترین روشنایی دست می‌یابد (Deussen, 1980: vol.2, p.197).

این وجود، نخستین بار در ریگ ودا مطرح شد؛ روح کیهانی به عنوان نخستین موجود از آب‌های آغازین متولد شده است. اما جای شگفتی است که در اوپنیشادهای اولیه، به روح کیهانی (برهمن) اشاره‌ای نشده است. در متن‌های مورد نظر نیز، فرآیند آفرینش بیشتر به صورت یک اسطوره مطرح شده است و به عنوان یکی از ابتدایی و قدیمی‌ترین فرآیندهای خلقت کیهانی پوروشه (Puruṣa)، «ویشوه کرمن» (Viśva-Karman) و «هیرنیه گربه» (Hiraṇyagarbha) مورد توجه قرار می‌گیرند. اما تقریباً از نظر گسترش توسعه برهمن یا آتمن هیچ اهمیت و نقشی ندارند. و بعدها در متن‌های متأخر اوپنیشادها مانند شوتاشوتره اوپنیشاد است که این خدایان به عنوان روح کیهانی خودنمایی می‌کنند.

(Dasgupta, ibid: p. 52)

شواتاشوتره اوپنیشاد، برهمن را چهار پا، پرنده و حشره، انسان پیرلرزان، پسر و دختر معرفی می‌کند و این برهمن است که کائنات را تداوم می‌بخشد و خود هر شخصی است. اما در کنار این جنبه کیهانی برهمن، تنزیه فراکیهانی او مطرح می‌شود باید دانست «نیر گونه برهمن» (Nirguṇa Brahman) و «سگونه برهمن» (Saguṇa Brahman) دو چیز متفاوت و متمایز از یکدیگر نیستند، بلکه یک حقیقت‌اند. جنبه کیهانی برهمن نیز چیزی در حد اوصاف بشری نیست؛ چون از دیدگاه اوپنیشادها نمی‌توان ویژگی‌های بشری را به الوهیت نسبت داد. اگر متفکران هندو در تفسیر ماهیت کامل حقیقت متعالی، چهار مرتبه و شأن از حقیقت را عنوان کرده‌اند، به دلیل الوهیت‌های منطقی بوده است و این‌ها ذات و ماهیت‌های مجزا از یکدیگر در نظر گرفته نمی‌شوند. این چهار مرتبه، به قرار زیر است: ۱. خدای مطلق (برهمن)؛ ۲. روح خَلَق (ایشوره) که قدرت آفرینش الوهیت است؛ ۳. روح جهانی (هیرنیه گربهه) که جاری و ساری در جهان است؛ ۴. جهان مادی (ویراج). قدرت و خلاقیت تمام خدایان در خدای مطلق که بحت و بسیط و توصیف ناپذیر است، متمرکز می‌شود. همچنین مجموعه هستی و کائنات در این حقیقت محض تفسیر می‌شوند (Radhakrishnan, ibid: pp. 64-65).

مقایسه آفرینش انسان در قرآن و اوپنیشادها

پیدایش انسان که به نوعی در ادامه تکوین جهان بوده است، از نظر اسلام و هندوئیسم امری روشن است؛ اما تفاوت، تنها در نوع نگاه به این موضوع است. در اوپنیشادها، فرآیند آفرینش به صورت فلسفی و عرفانی و تا حدودی اساطیری مطرح می‌شود و اغلب دیدگاه‌های متفکران آن ایدئالیستی و پندارگرایانه است که منکر وجود جهان متکثرند و به نوعی رابطه وجودی واحدی را برای جهان پذیرفته و به پان تیسیم روی آورده‌اند. این جهان با آتمن و برهمن یکی دانسته می‌شود و این هم ذات پنداری میان برهمن و آتمن که اغلب در اوپنیشادها تکرار می‌شود، برای کسانی که در فضای فکری فلسفی هندو قرار نگرفته‌اند و یا آشنایی کافی ندارند، مبهم به نظر می‌رسد. در دوه‌های بعدی، نگرش برخی مکتب‌های فلسفی هندو به فرآیند آفرینش، جنبه رئالیستی و واقع‌گرایانه می‌یابد (Deussen, 1966: p. 257). اما می‌توان گفت قرآن کریم دیدی کاملاً واقع‌گرایانه به آفرینش انسان دارد. فلاسفه

مسلمان، برداشت‌های فلسفی و واقع‌گرایانه و برخی از عارفان برداشت‌های عرفانی و ایدئالیستی از آیات مربوط به آفرینش داشته‌اند و این امر، به دلیل مبنای فکری مورد قبول هر کدام از گروه‌هاست. با این بیان، رویکرد وحدت وجودی به مسئله آفرینش، می‌تواند محور وحدت متفکران اوپنیشادی و عارفان مسلمان به شمار آید.

علت یا ماده پیدایش جهان در اوپنیشادها، برهمن، پرانه و گاهی عناصر طبیعی چون آب، هوا و آتش و ... دانسته شده است. در قرآن، ماده پیدایش جهان، نخست آب و گاهی گاز و دود دانسته شده است. در اوپنیشادها، در چندین مورد، تأکید خاصی روی آب دیده می‌شود که نخست آب تمام جهان را پوشانده بود و سپس زمین و آسمان برای تکمیل شدن دیگر مراتب خلقت از هم جدا می‌شوند.

در اوپنیشادها، جهان از دو منظر واقعی و غیرواقعی نگریسته می‌شود. در جنبه واقعی آن، شکل واقعی و تجربه‌پذیر دنیای مادی انکار شدنی نیست. شنکره می‌گوید، اگر اوپنیشادها به جهان خارجی اشاره دارد و آن را به صورت واقعی جلوه داده است، منظور آن یک واقعیت صرفاً نسبی است؛ زیرا به محض شناختن برهمن به عنوان حقیقت غایی، جهان مادی به طور غیرواقعی جلوه خواهد کرد. بدین گونه تلاش شده است تا ناسازگاری واقعی بودن جهان خارجی با تنها واقعیت غایی بودن برهمن با یکدیگر مطابقت داده شوند. بدین ترتیب، این جهان واقعی است، هر چند با برهمن برابر نیست، ولی به واسطه او آفریده شده و به وسیله او حفظ می‌شود و به او برمی‌گردد (Däs Gupta, ibid: p. 51). در جنبه غیر واقعی آن نیز معتقدند که تمام آنچه با عنوان نام و شکل در جهان مشاهده می‌شود، غیرحقیقی و مایاست و با قدرت مایاست که خداوند نمایش این جهان را ترتیب می‌دهد و باید پرده این نمایش را کنار زد تا به حقیقت محض برسیم.

جنبه غیرواقعی جهان در اوپنیشادها را می‌توان مشابه و مطابق نگرش عرفان اسلامی در این رابطه دانست. تجلی الهی برخاسته از عشق الهی در عرفان اسلامی، با توهم کیهانی (مایا) هر دو نقش دوساحتی یک تخیل خلاقه را بیان می‌کنند. مایا و تجلی الهی، از سوی جنبه آفرینشی دارند و باعث تجلی عشق الهی‌اند و از سوی دیگر، پرده‌ای حائل میان خالق و مخلوق هستند و قدرت استتار وحدت به کثرت‌اند. انگیزه آفرینش در عرفان اسلامی، «عشق» است و عشق چیزی جز تجلی جمال الهی نیست. اما در اوپنیشادها،

ایجاد مخلوقات تنها یک «بازی» است که این بازی چیزی بر وجود فیاض خالق نمی‌افزاید و چیزی از آن نمی‌کاهد، بلکه تنها خالق، فزونی فیض بخشی خود را آشکار می‌سازد. با وجود اختلاف‌هایی، ایده جمال دوستی میان هر دو مشترک است. در عرفان اسلامی و اوپنیشادها، خلق و ایجاد، ظهور و تجلی اسماء و صفات جمالی و جلالی حق است. بدین ترتیب، عماء ظرف وجودی در اسلام و مایا، نمونه مطابق در هندو است که گذار از وحدت به کثرت را نشان می‌دهند؛ هر چند قرآن، جهان مادی را واقعی می‌داند و آن را حاصل توهم و پندار انسان معرفی نمی‌کند، بلکه واقعیتی می‌داند که مراحل از زندگی انسان را در برمی‌گیرد.

همچنین آفرینش «برهمن» نمی‌تواند مانند آفرینش «الله» باشد؛ زیرا برابر دیدگاه قرآن کریم، «الله» آن حقیقت منزّهی است که پدیده‌ها را از عدم می‌آفریند؛ در حالی که برهمن حقیقت فراکیهانی است که پدیده‌ها را از عدم نمی‌آفریند، بلکه با بسط و رویش خود تکثر می‌یابد و جهان و آفریده‌ها را به وجود می‌آورد. در ادیان ابراهیمی، خداوند غالب بر اشیاء است و موجودات را از عدم می‌آفریند. به محض اراده خداوند، آن موجود به طور حتم به وجود می‌آید، ولی آفرینش از دید عارفان مسلمان از عدم نیست، بلکه از «لامن شیء» است و ذات حق خواست از آینه مخلوقاتش خود را ببیند، از این رو، متجلی گشت و جهان عین به وجود آمد. این نظر، شباهت بیشتری با دیدگاه هندویی دارد.

در سلسله مراتب هستی، قرآن خدای واحد بی همتا را معرفی می‌کند که علت العلل است و این ذات یگانه، خود دیگر مراتب هستی را می‌آفریند که شامل فرشتگانی است که با اختلاف رتبه، در ایجاد و خلق مراتب پایین تر از خودشان به امر خدا مشارکت دارند. آن‌ها علت مراتب پایین تر از خود هستند؛ در حالی که مخلوق آن ذات مطلق‌اند. تا اینکه سلسله هستی فرشتگان، به آن دسته از فرشتگانی می‌رسد که تدبیر امور عالم (جهان مادی) را به عهده دارند. در بینش اوپنیشادی هم، برهمن، همان خدای مطلق است و بعد خدای ایشوره و هیرنیه گربهه و ویراج که هر کدام مانند فرشتگان عهده دار اموری هستند تا نظم جهان انتظام یابد. تفاوت در خدایان متعددی است که در سنت هندویی هر کدام به جای دیگری مطرح می‌شوند. گرچه اوپنیشادها به سمت اندیشه مونیستی و طرح خدای واحد گرایش دارد، ولی اندیشه‌های پراکنده‌ای که انسجام کافی ندارند، به چشم می‌خورد. یک

تعریف مشخصی از آتمن، برهمن، پوروشه و ویراج و... از آغاز تا پایان متن دیده نمی‌شود، بلکه گاهی پوروشه، نقش برهمن را به عنوان خالق جهان بازی می‌کند (جنبه کیهانی) و گاهی در نقش آتمن ظاهر می‌شود گاهی ویراج جای هیرینه گربه را می‌گیرد و...

گفتنی است که نگرش ادیان ابراهیمی (یهود، مسیحیت، اسلام) درباره آفرینش موجودات مشترک است. طبیعی است که هر برداشت دینی از این مسئله، به ساختار کلی و مبانی اعتقادی آن دین باز می‌گردد. اگر نگرش بنیادین دینی بر اساس جدایی کامل خالق از مخلوق باشد، این نظر بر چگونگی پیدایش آدمی نیز تسری خواهد یافت و انسان آفریده و بنده خداوند خواهد بود که بر اساس لطف خداوندی از نفخه الاهی برخوردار شده است. برعکس، اگر چنین جدایی وجود نداشته باشد و یک دین به هستی واحد، عام و شاملی قائل باشد که تمایزهای موجود در آن تنها به اعتبار مراتب فیض از آن هستی معنای بیابد، انسان موجودی الاهی و افاضه‌ای است از ذات او و بدین سبب نزدیکی خاصی با او دارد. در نتیجه، یا انسان (و تمام موجودات دیگر) آفریده خداست که به سبب فعل خلاقه الاهی از عدم به وجود آمده است که نظر قرآن کریم است و یا صادری است از مبداء وجود که با ذات مطلق وحدت دارد که نظر اوپنیشادها است.

زندگی آدم و حوا در بهشت پیش از هبوط به زمین هیچ زمینه‌ای در اوپنیشادها ندارد؛ هر چند شاید بتوان دوره طلایی را که انسان در شادی کامل می‌زیست و هر آرزویی که داشت بر آورده می‌شد و آدمیان همه خوب بودند و بی شهوت و بدون مرض و بدون مشکل زندگی می‌گذراندند را در سنت هندو مشابه زندگی آدم در بهشت دانست. اما این وضع ادامه نمی‌یابد و با تغییر دوره زندگی، انسان نیز دچار دگرگونی می‌شود و تبه‌کاری و زشتی و شهوترانی و حرص و طمع و مال دوستی و صفت‌های ناپسند دیگر به زندگی انسان راه می‌یابد. گناه و تمرد آدم و حوا از امر الاهی که در مسیحیت گناه ذاتی تلقی می‌شود، باعث شد نسل آدم به طور ذاتی و جبلی گناه‌کار و شرور تلقی شود. در اسلام آن گناه با توبه و پشیمانی آدم و حوا بخشیده می‌شود و با هبوط آنان به زمین، هویت بهشتی‌شان تغییر می‌کند و هویت جدیدی می‌یابند که اقتضائات جدید زندگی زمینی را دارد و حال باید بکوشد تا به آرامش و سعادت ابدی برسند. تصویر اوپنیشادها نیز از دنیا و تلاش برای رسیدن به آرامش و سعادت ابدی به عنوان یک هدف، صرف نظر از روش‌های

متفاوت این دو دین در رسیدن بدان، همین‌گونه است. البته نظر هندوها نسبت به دنیا بدبینانه‌تر از اسلام است.

در قرآن از انسان به عنوان اشرف مخلوقات یاد می‌شود که عهده دار امانت الهی است و مقام خلیفه اللهی می‌یابد که فرشتگان به سجده بر او امر می‌شوند و او بر دیگر موجودات امتیاز و برتری می‌یابد. اما در اندیشه اوپنیشادی، امتیاز از پیش تعیین شده‌ای برای انسان از این نظر وجود ندارد. او مانند دیگر حیوانات، جسم مادی‌اش خلق می‌شود و وجه برتری و امتیاز او به تلاش‌های بعدی‌اش بستگی دارد تا زمانی که به معرفت آتمن و برهمن برسد.

تفاوت در منزلت بخشی به انسان، به نوع نگرش دو دین برمی‌گردد. در اوپنیشادها گاهی در بیان اساطیری، انسان یک بشر کیهانی است که پوروشه نام می‌گیرد و کل عالم در قالب یک انسان شکل می‌گیرد و یا خدایی است که آرزوی همسری را می‌کند و سپس با دو نیم شدن، همسرش را از بدن خود جدا می‌سازد و هر یک به صورت نر و ماده حیوانات درآمده از اجتماع آن دو، کلیه مخلوقات مادون تا مورچه به وجود می‌آیند؛ در حالی که ترسیم قرآن از پیدایش انسان این است که انسان با نفخه الهی خلق شده است. همچنین نوع نخستین هر موجود را خداوند آفریده است. و انواع بعدی از طریق تکثیر و تولید مثل از نوع خود به وجود آمده‌اند و همسر او از جنس و سرشتی نظیر خودش به وجود آمده است. در روایت‌های اسلامی، ترتیب خلق موجودات تا انسان بیان گردیده است و انسان مرحله کامل این خلقت معرفی می‌شود که جامع همه کمالات هستی است و از نظر نوعی، نسبت به دیگر موجودات برتری رتبه دارد؛ نه آن که خود خدایی شود که در عمل خلقت موجودات به طور مستقیم دخالت کند.

در اوپنیشادها گویی طبقات اجتماعی مفهومی زنده است که در جریان آفرینش، خلقت آن لحاظ می‌گردد. در این اندیشه، پوروشه ماده اولیه عالم است که از اعضای بدن او طبقات اجتماعی به وجود می‌آیند و مطابق با کارکرد این اندام‌ها، هر کدام از طبقات جامعه وظایفی دارند. در نظام کاستی، انسانی نیکوکار است که به وظیفه کاست خود به خوبی عمل کند. این موضوع، هیچ ریشه‌ای در قرآن کریم ندارد و با دیدگاه آن مبنی بر برابری انسان‌ها در تضاد است.

نتیجه گیری

پیدایش انسان که به نوعی در ادامه تکوین جهان بوده است، از نظر اسلام و هندوئیسم یک امر روشن و استوار است؛ ولی تفاوت در نوع نگاه به این موضوع است. در اوپنیشادها، فرآیند آفرینش به صورت فلسفی و عرفانی و تا حدودی اساطیری مطرح می‌شود و بیشتر دیدگاه‌های متفکران آن ایدئالیستی و پندارگرایانه است که منکر وجود جهان متکثرند و به نوعی پان تئیسیم روی آورده‌اند. این جهان با آتمن و برهمن یکی دانسته می‌شود و این هم‌ذات پنداری میان برهمن و آتمن که بارها در اوپنیشادها تکرار می‌شود، برای کسانی که در فضای فکری فلسفی هندو قرار نگرفته‌اند و یا آشنایی کافی ندارند، مبهم به نظر می‌رسد. در دوه‌های بعدی، نگرش برخی مکاتب فلسفی هندو به فرآیند آفرینش جنبه رئالیستی و واقع‌گرایانه می‌یابد، ولی می‌توان گفت قرآن کریم یک دید کاملاً واقع‌گرایانه به آفرینش انسان دارد و خلق انسان اولی از عدم و به امر الاهی صورت می‌گیرد؛ نه از طریق بسط و رویش خدا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. داراشکوه محمد (مترجم)، *اوپنیشاد (سرآکبر)*، به اهتمام تاراچند و محمدرضا جلالی نایینی، تهران، انتشارات علمی، چاپ سوم، ۱۳۶۸ش.
۲. زمخشری خوارزمی، محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت، لبنان، دارالمعرفة، بی تا.
۳. سحابی، یدالله، *خاقت انسان*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۵ش.
۴. طباطبایی، محمد حسین، *تفسیر المیزان*، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هشتم، ۱۳۷۵ش.
۵. طبری، ابی جعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، لبنان، دارالمعرفة، ۱۳۶۲ - ۱۳۸۲ق.
۶. مجتبابی، فتح الله، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، واژه «آدم»، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۱.
۷. مشکینی، علی، *تکامل در قرآن*، قم، دفتر نشر هادی، ۱۳۶۷ش.
۸. مصباح یزدی، محمد تقی، *معارف قرآن*، قم، انتشارات در راه حق، چاپ اول، ۱۳۶۷ش.
9. Dāsgupta .S., *A History of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi, vol .1, 1997.
10. Deussen. P, "Ātman ", ERE, Jamis Hastings, ed, vol .2, England, 1980.
11. _____, *The Philosophy of the Upaniṣads*, trans by A. S. Geden, Dover, New York, 1966.
12. Mahony. W. K., "Upaniṣads", ER, Mircea Eliade, ed, vol. 15, Macmillan, New york, 1986.
13. Radhakrishnan . S, *Introduction on The Principal Upaniṣads*, Harpcollins, India, Noida, 5nd impression, 1997.A.
14. Radhakrishnan, ed, and Tvans *The Principal Upaniṣads*, edited with text and translation and notes, by, Harpercollins, India, Noida, and impression, 1997.A.
15. Śāṅkarācārya, Com, *Chāndogya Upaniṣads*, trans by Swāmi Gambhīrānanda, advaita Ashrama, calcutta, 3nd Reprint, 1997.A.
16. Śāṅkarācārya, com, *The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣads*, trans by Swāmi Mādhavānanda, Advaita Ashrama, calcutta, 9nd impression, 1997.B.
17. Stutley James and Margaret, *A Dictionary of Hinduism*, Routledge / Kegan Paul, London, Melbourne and Henley, 1985.