

## بررسی تطبیقی فنای فی الله در عرفان اسلامی و مکشه در مکتب ادویته ودانته با تأکید بر آرای ابن عربی و سنکره

abdi@bou.ac.ir

elahimanesh@chmail.ir

حسن عبدی / استادیار گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم، قم

رضا الهی منش / استادیار دانشکده عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۰۱ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۱۷

### چکیده

در عرفان اسلامی، «فنا فی الله» مقصد نهایی است و در مکتب ادویته ودانته «مُکشه». با توجه به شباهت‌های میان عرفان اسلامی و مکتب مذکور، مقایسه این دو آموزه می‌تواند به درک عمیق‌تر «فنا فی الله» کمک کند. پرسش این است: چه وجوه اشتراک و تفاوتی میان مقام «فنا فی الله» در عرفان اسلامی با تأکید بر آرای ابن عربی و مقام «مُکشه» در مکتب ادویته ودانته با تأکید بر آرای سنکره می‌توان یافت؟ برای پاسخ، در مرحله جمع‌آوری اطلاعات، روش توصیفی، و برای تجزیه و تحلیل اطلاعات، روش تحلیلی - مقایسه‌ای به کار رفته است. بر اساس یافته‌های تحقیق، وحدت‌گرایی، معرفت‌محوری، و نقش ابزار عمل، وجوه شباهت این دو آموزه است و تفاوت‌های آن دو عبارت است از: وجودی - معرفتی بودن فنا به‌رغم شهودی بودن مُکشه؛ مبدأ بودن حرکت حبی برای فنا به‌رغم مبدأ بودن سَمساره برای مُکشه؛ نقش انسان کامل در فنا به‌رغم عدم توجه به انسان کامل در مُکشه؛ تأکید بر وجه خاص در آموزه فنا به‌رغم عدم توجه به آن در مُکشه؛ توجه به مرحله بقای بعد الفنا در آموزه فنا و عدم توجه به آن در مُکشه.

**کلیدواژه‌ها:** فنا فی الله، مکشه، ادویته ودانته، رهایی، فلاح، ابن عربی، سنکره.

یکی از مهم‌ترین مباحث در علم عرفان عملی، بررسی غایت و مقصد نهایی در عرفان عملی است. هم در عرفان اسلامی و هم در عرفان هندویی به تفصیل به تبیین مقصد نهایی سیر و سلوک پرداخته شده است. عارفان مسلمان، از جمله ابن‌عربی، برای اشاره به این امر تعبیر مختلفی مانند «فنا»، «بقای بعد الفنا»، «صحو بعد المحو»، یا «صحو ثانی» را به کار برده‌اند. در عرفان هندویی نیز عارفان بسیاری، از جمله سَنَکَرَه / آچاریه، به تبیین این امر پرداخته‌اند. سَنَکَرَه به منزله مؤسس مکتب ادویته ودانته و یکی از برجسته‌ترین عارفان وحدت‌گرای هندی، به تفصیل به تبیین غایت سلوک یا «مُکْشَه» پرداخته است. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که با اتخاذ رویکردی تطبیقی و مقایسه‌ای، چه وجوه اشتراک و چه وجوه تفاوتی میان مقام «فنا فی الله» در عرفان اسلامی با تأکید بر آرای محیی‌الدین ابن‌عربی و مقام «مکشه» در مکتب ادویته ودانته با تأکید بر آرای سَنَکَرَه می‌توان یافت؟ فرضیه اصلی این تحقیق این است: به‌رغم وجوه اشتراک فراوان میان فنا فی الله و مُکْشَه در ابعاد مختلف، به‌ویژه در تأکید بر نقش «معرفت» در ایصال انسان به غایت سیر و سلوک، وجوه تفاوت عمیقی به‌ویژه از نظر «بقای تعیین ربی در فنا و عدم بقای آن در مُکْشَه» به چشم می‌خورد. برخی از پیش‌فرض‌های این تحقیق نیز عبارت‌اند از: الف) امکان بررسی تطبیقی و مقایسه‌ای میان مکاتب مختلف عرفانی، مانند عرفان هندی و عرفان اسلامی، وجود دارد؛ ب) مکتب ادویته ودانته و عرفان اسلامی، فی‌الجمله دارای وجوه اشتراکی‌اند. برای انجام این پژوهش، از روش کتابخانه‌ای برای جمع‌آوری اطلاعات، و از روش تحلیلی - مقایسه‌ای برای تجزیه و تحلیل اطلاعات گردآوری‌شده استفاده شده است.

## ۱. فنا فی الله در عرفان اسلامی با تأکید بر آرای ابن‌عربی

ابتدا به بررسی این پرسش می‌پردازیم که «حقیقت مقام فنا فی الله در عرفان اسلامی با تأکید بر آرای محیی‌الدین ابن‌عربی چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟»

### ۱-۱. چیستی فنا فی الله و حقیقت آن

ابن‌عربی در تعریف فنا می‌گوید: «الفنا هو فنا رؤیة العبد لعلمه بقیام الله بذلک، وهو شبه البقاء» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص 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 (همان، ۱۹۹۷، ص ۱۳). در این نگرش می‌توان به‌رغم لحاظ وحدت شخصی وجود، برای کثرات هم نحوه‌ای از کثرت شأنی، ربطی و مظهری در نظر گرفت که لحاظ نخست، حضرت حق است و لحاظ دوم، عالم خلق (ابن‌ترکه، ۱۳۸۱، ص ۱۹۵). این لحاظ‌ها، حیثیت نفس‌الامری‌اند که ناظر به واقعیت

خارجی‌اند و صرف نگرش و پدیدار ذهن سالک و عارف نیستند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۴۵). وصول به مقام فنا بدین معناست که سالک از منظر نخست به حقیقت وجود می‌نگرد. بر پایه این لحاظ، ماسوی‌الله معدوم‌اند. حضرت حق، وجود همه اشیاست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷۵) و در وجود چیزی جز حضرت حق ظهور نیافته است (همان، ج ۲، ص ۵۱۷). حضرت حق دارای نحوه‌ای از «وجود سریانی» است که در همه اشیا ساری و جاری است (ابن عربی، ۱۹۹۷، ص ۴۵). اگر گفته می‌شود ماسوی‌الله «عدم» است، اصطلاح فلسفی عدم یا نابود شدن مقصود نیست، تا وجود اشیا، خواه متقوم به وجود حضرت حق و خواه به صورت مستقل، نفی شود؛ بلکه مراد آن است که ماسوی‌الله «وجود رابط» و «تجلی محض» اند. این دیدگاه گونه‌ای از نگرش وحدت‌گرایانه است؛ چه اینکه کامل‌ترین مرتبه اخلاص آن است که صفات را از حضرت حق نفی کنیم (همان، ۲۰۰۳، ص ۹۸). حضرت حق دارای تجلیاتی است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۵۹). این تجلیات، یا تعینات خلقی یا همان عوالم خلقی عبارت‌اند از: عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۵۲۵). از میان تجلیات حضرت حق، انسان واجد هر سه عالم است. از این رو انسان از یک سو دارای سه ساحت عقل، مثال و ماده، و از سوی دیگر واجد ویژگی «صیوروت وجودی» است. تحقق انسان در عالم ماده، به منزله حجاب است که تنها بر اساس «صیوروت وجودی» از این عالم به عالم مثال تعالی پیدا می‌کند و واجد «سعه وجودی» می‌شود؛ سپس بر سعه وجودی او افزوده می‌گردد و به عالم عقل راه می‌یابد. تحصیل «سعه وجودی» به معنای کاستن از قیودات «وجودی» و تقرب به مقام اطلاقی است. گذر از تقیدات و تقرب به مقام اطلاقی، زمانی حاصل خواهد شد که سالک سه مرحله طولی را پشت سر بگذارد: نخست در مرحله نفسانی به درک توحید افعالی یا همان فنای افعالی نایل می‌شود، سپس در مرحله روحانی درمی‌یابد که صفتی جز صفت حضرت حق تحقق ندارد و به فنای صفاتی نایل می‌شود، و سرانجام در مرحله عقلی در اثر صیوروت وجودی، تعلقات خلقی خود را از دست می‌دهد و به فنای ذاتی نایل می‌گردد. اساس فرایند فنا بر حرکت حبی حضرت حق استوار است. به نظر ابن عربی، همه حرکت‌ها «حرکت حبی» اند (قیصری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۲۲). اساسی‌ترین حرکت، حرکت عالم از عدم به ساحت وجود (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۰۳) و در اینجا فاعلیت حضرت حق نسبت به تجلیات، «فاعلیت بالعشق» است (همان).

## ۲-۱. ابعاد فنای فی الله

در عرفان اسلامی برای فنا سه مرتبه مطرح شده است: الف) فنای افعالی، که در هرچه به مثابه فعل محقق می‌گردد، مستند به حضرت حق است؛ ب) فنای صفاتی، که در آن سالک هرگونه صفتی را صفات حضرت حق می‌یابد؛ ج) فنای ذاتی، که اساساً نوعی «صیوروت وجودی» است؛ نه اینکه سالک صرفاً چنین «بیابد» یا چنان «شهود کند»؛ بلکه اشتعال وجودی پیدا می‌کند و این امر، تحول در حقیقت وجودی سالک را به دنبال دارد. البته سالک علاوه بر تحول وجودی، واقعیتهای نفس‌الامری را می‌بیند و بطلان خودش را هم می‌یابد؛ یعنی سالک ماسوای حق، از جمله ظهور خود را مستهلک در ذات حق می‌یابد (یزدان‌پناه، بی‌تا، ص ۱۸۸-۱۸۱). در فنا، سالک با «وجه الهی» یا همان

ذات الهی به اعتبار تجلی مواجه می‌شود (جوادی آملی، بی‌تا، ج ۱۵۷). از نظر ابن‌عربی، پس از تحقق فنای فی الله، حقیقت سالک فانی یا همان انسان کامل در مقام ذات، فاقد هرگونه تعینی است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۵). در فرایند فنای فی الله، سالک به مقام غیب‌الغیوب نایل نمی‌شود؛ زیرا این مقام در دسترس احدی نیست. در فنای ذاتی و بقای بعد الفناء، سالک بهره‌ی وجودی خود را از وجود مطلق درک می‌کند و خود را همان حصه‌ی وجودی از وجود مطلق می‌یابد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۶۲۸).

تحلیل مقام فنا در انسان کامل و انسان غیرکامل متفاوت است. فنای فی الله، مظهر اسم «الواحد القهار» حضرت حق است و چون اسمای الهیه ازلی و ابدی‌اند، تجلی این اسما نیز ازلی و ابدی است و برای انسان کامل که در عین اعتدال مزاج و عدل اسمایی است، اسم «الواحد القهار» همسنگ سایر اسما تجلی و ظهور دارد. از این‌رو انسان کامل از همان ازل واجد مقام فنای فی الله بوده است. شاید به نظر رسد که حضرت حق با اسمای ذاتی خود بر انسان کامل تجلی می‌کند و از آنجا که این تجلی، تجلی ذاتی است، نباید هیچ نحوه‌ی وجودی برای انسان کامل باقی باشد؛ در نتیجه انسان کامل قادر به مشاهده و معاینه‌ی حضرت حق خواهد بود. حال چگونگی است که در خطاب قرآنی پس از درخواست حضرت موسی علیه السلام، این پیامبر اولی‌العزم الهی پاسخ منفی شنید؟! (الاعراف: ۱۴۳) در پاسخ باید گفت که بر اساس تحلیل هستی‌شناختی از تجلی ذاتی، آنچه واقع می‌شود تحقق انسان کامل به جمیع اسمای الهیه است؛ ولی نباید از این مطلب چنین برداشت شود که انسان کامل از جهت شدت وجودی نیز مظهر کمالات حضرت حق می‌شود. شدت وجودی حضرت حق، همان‌گونه که ذات حضرت حق است که حتی انسان کامل نیز بدان راه ندارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۳۱).

اما نسبت به غیر انسان کامل، دستیابی به مقام فنای فی الله مستلزم طی منزل‌هاست. برای این افراد، راه وصول به مقام فنای فی الله بر دو گونه متصور است: الف) وجه خاص؛ که گونه‌ای از ارتباط بی‌واسطه با حضرت حق است که بر اساس آن، سالک از طریق عین ثابت خود، به‌نحو بی‌واسطه با حضرت حق مرتبط می‌شود؛ ب) وجه عام؛ که سالک فیض حضرت حق را از راه سلسله‌ی وسایط دریافت می‌کند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۳). در مقام فنا، هنگامی که حضرت حق بر سالک تجلی می‌کند، هم وجود سالک تحت تأثیر قرار می‌گیرد و هم مراتب معرفتی او (ابن‌عربی، ۱۳۶۱، ص ۲)؛ زیرا تعینات خلقیه دارای دو قوس‌اند: قوس نزول و قوس صعود. در قوس نزول طبق تجلیات اسمایی، حضرت حق از وحدت به کثرت می‌آید و تعینات خلقیه متکثره شکل می‌گیرند و اختفای حضرت حق در مخلوقات واقع می‌شود و حضرت حق در خلق پوشیده می‌شود (یزدان‌پناه، بی‌تا، ص ۱۸۷)؛ و در قوس صعود طبق تجلی ذاتی، این تعینات خلقیه متکثره رو به وحدت می‌نهند و در حق «جمع» می‌شوند. از این فرایند به «تجلی ذاتی» تعبیر می‌شود (همان، ص ۱۸۷-۱۸۵). از آنجا که در نفس الامر غیر از وجود حق چیزی نیست، فنای از خدای تعالی به هیچ وجه امکان ندارد؛ زیرا در این میان وجودی غیر از او نیست (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۸۴). پس بر اساس اضطرار، سالک را به سوی خدای تعالی باز می‌گردانند (همان، ج ۴، ص ۴۵). همچنین فنای فی الله

زمینه تحقق کمال استجلا نیز هست؛ زیرا استجلا به معنای «مشاهده خود در غیر» به کار می‌رود و کمال استجلای حضرت حق محقق نمی‌گردد، مگر با تحقق فنای فی الله (جندی، ۱۴۲۳، ص ۱۵۰). آن مظهری از مظاهر حضرت حق، که بیشترین اشتغال را بر تجلیات اسمایی داشته باشد، زمینه تحقق کمال استجلا خواهد بود و از آنجا که انسان کامل به دلیل داشتن اعتدال وجودی، بیش از هر مظهر دیگری از تجلی اسمای الهی بهره‌مند گشته و از همین‌رو خلیفه الهی شده است، ملاک در نیل به مقام خلافت الهی، دارا بودن اسمای الهی است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۰۱).

از جمله امور مرتبط با فنای فی الله، فنای بعد الفنا است. توضیح آنکه برخی از سالکان، از مقام فنای ذاتی نیز بالاتر می‌روند و به مقام بقای بعد الفنا نایل می‌شوند و احکام اطلاقی حضرت احدیت را درمی‌یابند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۵۰۸) و همه تعینات را حقانی می‌بینند (یزدان‌پناه، بی‌تا، ص ۱۸۶). «بقای بعد الفنا» برای این دسته از سالکان در سفر سوم از اسفار اربعه عرفانی یا «السفر من الحق الی الخلق بالحق» حاصل می‌شود. شاید تصور شود اصولاً در صورتی فنا فنای حقیقی خواهد بود که همه تعینات سالک از میان بریزد و آنچه می‌ماند، جز ذات حضرت حق نباشد. در غیر این صورت، تنها چیزی که برای سالک حاصل می‌شود، وحدت شهود است و لا غیر (حسینی طهرانی، ۱۴۱۷، ص ۲۷۹). در پاسخ باید گفت که تعینات بر دو قسم است:

الف) تعینات حقی که مربوط به نفس رحمانی است و در صقع ربوبی قرار دارد. این تعینات، تعین‌های علمی‌اند و در قلمرو علم حضرت حق قرار دارند و هنوز به عرصه خلق قدم ننهاده‌اند.

ب) تعینات خلقی که مراتب و تعینات نفس رحمانی است که در عالم خلق است و خارج از صقع ربوبی است (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۳۱۴-۳۱۳). بر اساس آموزه فنا، آنچه از میان می‌رود، تعینات خلقی سالک است، و تعینات حقی او همچنان باقی است. این تعینات حقی، مطلق‌اند و با توجه به اینکه عالم خلق، عالم محدود است، ظرفیت لازم برای آنکه تعینات حقی را در خود آشکار سازند، ندارند و تنها آثار آنها در عالم خلق ظهور و بروز می‌یابد (الهی‌منش، بی‌تا، صص ۱۲۹-۱۲۸).

ابن عربی معتقد است که فنای فی الله به معنای فانی شدن از همه اکوان و اعیان است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۵). تعبیر ابن عربی درباره نزدیک‌تر بودن سالک به حضرت حق در حین اتصاف به عدم نسبت به نزدیکی حین اتصاف به وجود (ابن عربی، بی‌تا، ص ۵۲۸) نیز ناظر به همین زوال تعینات خلقی و فنای در ذات تجلی‌یافته است که همان بازگشت به عین ثابت در قوس صعود است، پس از آنکه در قوس نزول از تعین حقی به سمت تعین خلقی سیر کرده است. همچنین تعبیری مانند ازلی بودن اعیان ثابت<sup>۳</sup> - که در متون اصیل عرفانی مطرح شده‌اند - بر این مطلب دلالت دارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۴۳). البته ازلی بودن اعیان ثابت - که بسیاری از محققان عرفان نظری بر آن تأکید کرده‌اند - با فنای همه گونه‌های تعینات سالک، حتی تعینات حقی، سازگار نیست؛ زیرا اگر تجلیات از ازل در علم حضرت حق به صورت متمایز و متعین به تعین حقی نمی‌بودند، زمینه‌ای

برای خطاب حضرت حق به آنها با کلمه «کُن» وجود نمی‌داشت (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۹). افزون بر اینکه بر پایه تفسیر فنای فی الله به فنای هرگونه تعینی حتی تعینات حقی، دیگر مسئله «بقای بعد الفنا» به کلی منتفی می‌بود؛ در حالی که بسیاری از عارفان بر وجود مرحله بقای بعد الفنا تأکید کرده‌اند<sup>۴</sup> (همان، ج ۱، ص ۶۶۴؛ ج ۴، ص ۲۷۲). از این رو تفسیر منسجم و دقیق از آرای عارفان مسلمان مقتضی آن است که فنای فی الله با بقای تعینات حقی سالک سازگار باشد. از این رو نهایت سلوک آنجاست که سالک از تعینات خلقی رهایی یابد و با عین ثابت خود که در علم حضرت حق بوده است، متحد شود. در این صورت است که همه تعینات خلقی از میان می‌رود و همه موجودات با چشم الهی به هستی می‌نگرند. چنین نیست که سالک فانی که به مقام انسان کامل دست یافته است، تنها در فکر تکامل خویش باشد و تکامل او نقشی در تکامل انسان‌های دیگر نداشته باشد. از آنجا که انسان کامل در اثر رسیدن به مقام فنا دستخوش صبرورت وجودی شده است، مجرای فیض حضرت حق می‌شود و از این رو «مجرا» و «واسطه» تدبیر عالم خواهد شد و از این حیث می‌توان او را «رب» نامید. نایل شدن انسان کامل به چنین مقامی بدان معناست که وی ربوبیت اشیا را بر عهده بگیرد و از همین رو «خلیفه الله» نیز خوانده می‌شود (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۲۲-۲۱). از این رو انسان کامل توانایی آن را دارد که سالکان دیگر را در مسیر سلوکشان به سوی فنای فی الله مدد رساند و از آنان دستگیری کند؛ چه اینکه او در سفر سوم یا «سفر من الحق الی الخلق بالحق»، به سوی خلق بازمی‌گردد و به همه عالم خلق، تنها از دریچه حقانی می‌نگرد. در این مرحله است که وی واسطه رسیدن فیض به موجودات دیگر می‌شود و از همین رو به سالکان طریق حضرت حق برای وصول به مقام فنای فی الله یاری می‌رساند و واسطه افاضه از حضرت حق به دیگر مظاهر است. بنابراین، تحقق مقام فنای فی الله برای سالکان، جز از طریق انسان کاملی که خلیفه حضرت حق شده است، میسر نخواهد شد<sup>۵</sup> (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۶۰).

نکته دیگری که درباره فنای فی الله باید گفت، مسئله «عشق» است. بر اساس مبانی عرفان عملی، سالک در اثر ریاضت‌ها به تدریج به عشق سوزانی در قلب خویش نسبت به حضرت حق می‌رسد و این عشق رو به اشتداد می‌نهد؛ تا آنجا که در شدیدترین مرحله به فنای سالک و وصال او با حضرت حق می‌انجامد. آنچه مهم است، این است که «نهایی‌ترین شهودهای عرفانی» در همین مقام فنا و اتصال به حضرت حق رخ می‌دهد و سالک به حقایق و اسرار هستی، البته در عمیق‌ترین سطح آن، آگاه می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۶۶).

## ۲. مکشه در مکتب ادویته ودانته با تأکید بر آرای شَنگَره

یکی از مکاتب عرفانی هندو، «ودانته»<sup>۶</sup> (Vedanta) است (سن گیشیتی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۳-۱۱۲) که شارحانی با گرایش‌های متفاوت داشته است. از میان آنها، شَنگَره<sup>۷</sup> به ترویج اندیشه وحدت‌گرایانه پرداخت و گسترش آموزه‌های او به آنجا رسید که به منزله رایج‌ترین و گسترده‌ترین آیین هندی شناخته شد (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۷۸۸).

## ۱-۲. چیستی مُکشه و حقیقت آن

بر اساس آموزه‌های این مکتب، هر آنچه هست، چیزی جز یک وجود واحد نیست و هرگونه کثرتی نیز جز سراب نیست. تمایزی میان خالق و مخلوق وجود ندارد و آنچه به منزله کثرات مشاهده می‌شود، همان برهمن است که در جهان محسوس متجلی شده است (همان، ص ۸۰۷). در این مکتب، آموزه‌رهایی یا مُکشه بر پایه وحدت‌انگاری تفسیر می‌شود. مقصود از وحدت آن است که آتمن و برهمن یک چیز بیشتر نیستند. آتمن همان برهمن است و برهمن نیز حقیقتی و رای آتمن نیست (چاترجی، ۱۳۸۴، ص ۶۳۲). به باور سَنَکَره، عامل اصلی مُکشه و به عبارت دقیق‌تر «نقطه آغاز سیر رسیدن تا مُکشه»، شناخت نادرست است؛ از این‌رو لازم است فرد همه تلاش خود را صرف مقابله با این شناخت نادرست و تصور جاهلانه کند. هدف نهایی آن است که انسان دریابد که جهان چیزی جز یک ظاهر و نمود نیست و تنها واقعیت حقیقی، برهمن است. فرد هنگامی که به شناخت و مشاهده برهمن نایل شود، همه کثرات محو و نابود خواهد شد (همان، ص ۶۶۴). در مکتب ادویته ودانته، انگیزه اصلی برای رسیدن به مکشه عبارت است از رهایی از رنج؛ رنجی که ناشی از شناخت نادرست و تصور جاهلانه از چیستی جهان است. هنگامی که سالک به حالت موکتی<sup>۱</sup> دست می‌یابد (ر.ک: شایگان، داریوش، ۱۳۶۲، ص ۳۲۲). «احساس ناب خوشبختی» به او دست می‌دهد. این احساس «خوشبختی ناب» (pure happiness) با «معرفت ناب و بی‌نهایت» (:anantajñāna) همراه است (داسگوپتا، ۱۹۰۰، ص ۱۴۳).

## ۲-۲. ابعاد مُکشه

رهایی مطرح در مُکشه، رهایی از چرخه تناسخ است. فرایند رهایی از چرخه تناسخ، یک حرکت است که متحرک آن، آتمن است. این موجود متحرک، مسیر خود را از مخصمه اساسی یا همان سَمساره آغاز می‌کند؛ حالتی را از سر می‌گذراند که محصول فعالیت و خلاقیت عاملی به نام مایاست، و این حرکت سرانجام در نقطه‌ای پایان می‌یابد که برهمن باشد. بنابراین ارکان مُکشه عبارت است از: آتمن، سَمساره، برهمن و مایا. آنچه در این میان جای پرسش دارد، این است که این ارکان مُکشه در مکتب توحیدگرایی مانند ادویته ودانته چگونه تحلیل و تفسیر می‌شود. برای رسیدن به پاسخ این پرسش، نخست به توضیح هر یک از این ارکان می‌پردازیم و در فراز پایانی نوشتار به پاسخ این پرسش خواهیم رسید.

### ۱-۲-۲. آتمن

مهم‌ترین گام در شناخت آتمن، پی بردن به حقیقت و لایه‌های مختلف آن است. آتمن شش لایه دارد که همانند پوست پیاز همدیگر را دربرگرفته‌اند و هرچه از سطح بیرونی به سطح درونی پیش می‌رویم، بر میزان لطافت لایه‌های آتمن افزوده می‌شود تا به لطیف‌ترین بخش وجود انسان برسیم؛ و هرچه لطافت بیشتر باشد، محدودیت

آتمن هم کمتری شود. بدن انسان بیرونی‌ترین بخش آتمن را تشکیل می‌دهد و بخشی از روح است که با امور مادی و محسوس مربوط است و از امور دنیوی لذت می‌برد (تیاگاندا، ۱۹۴۹، ص ۲۸۴). شش لایهٔ یاد شده به این شرح است: الف) لایهٔ جسمانی (Annamaya) و خاکی؛ ب) لایهٔ حیوانی (Pranamaya) یا همان نفس حیوانی که به فعالیت‌های حیوانی انسان مربوط می‌شود؛ ج) لایهٔ ذهنی یا همان بُعدی که به حیات ذهنی، خواست و ارادهٔ انسان مربوط می‌گردد؛ د) لایهٔ آگاهی که بر اساس آن انسان به شعور و آگاهی دست می‌یابد؛ ه) لایهٔ بهجت ناب (Anandamaya) که موجب درک سعادت و سرور محض می‌شود (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۳۳۲)؛ و) جیوه (Jiva) که عمیق‌ترین لایهٔ خود یا همان آتمن کلی است که جاودانه و ابدی است. آتمن، با اینکه در درون هر فردی مأوا گزیده، فاقد ویژگی‌های آن فرد است.

شناخت و آگاهی، به وسیلهٔ آتمن انجام می‌گیرد (سینگ، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶). جسم انسان در فرایندی از رشد، مراحل نوزادی، کودکی، جوانی و پیری را پشت سر می‌گذارد و با وقوع مرگ، جسم از میان می‌رود؛ اما روح باقی است و در چرخه‌ای، پیوسته از جسمی به جسم دیگر منتقل می‌شود (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۲۴). مبدأ فاعلی برای سیر و سلوک، همان روح است. در مقابل، روح کلی و غیر اسیر وجود دارد. روح دارای قوای ادراکی است و ادراک چهار مرتبه دارد: الف) ویشوئره (Vaisvanara) یا حالت بیداری روح، که صرفاً توانایی درک امور محسوس و مادی را دارد؛ ب) تیجسه یا حالت رؤیا در روح، که توانایی درک احساسات را دارد و حوزهٔ آگاهی آن، جهان درونی ذهن و روان است؛ ج) پراجنه (Prajna) یا حالت خواب عمیق روح، که توانایی درک امور عاری از هرگونه تمایز و تفاوت است و به فرد توانایی تجربه کردن وحدت، آرامش و سرور را می‌بخشد؛ د) توریه یا بُعدی از روح، که نه معطوف به درون است و نه معطوف به برون. در این مرتبه، روح قدرت درک حقیقت خود را به دست می‌آورد (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۳۳۲).

#### ۲-۲-۲. سمساره

دومین رکن در مُکشه، سَمساره است. آنچه باعث می‌شود تا «احساس خوشبختی ناب» و «معرفت ناب و بی‌نیامت» به دست نیاید، واقع شدن در چرخهٔ سَمساره است. هنگامی که نفس در چرخهٔ سَمساره گرفتار باشد، با اینکه جوهر نفس یکسان باقی می‌ماند، همه چیز دچار تغییر و دگرگونی می‌شوند و از این رو همواره حالت جدیدی به نفس دست می‌دهد و این عامل موجب می‌شود تا نفس از دستیابی به حالت ناب و پایدار معرفت و سعادت بازماند (داسگوپتا، ۱۹۲۲، ص ۱۴۳). علت اصلی سمساره و چرخهٔ تناسخ، گرفتار شدن انسان در دام «نادانی» است (گوشه، ۱۳۸۱، ص ۸۰). با جدا شدن روح از بدن، روح فرد بر اساس اعمالی که آن فرد در زندگی دنیوی خود انجام داده است، به بدن دیگری حلول می‌کند و دوباره به دنیا می‌آید. گناهی که وی در دورهٔ قبلی زندگی خود انجام داده است، در تعیین بدنی که بناست در آن حلول کند، نقش اساسی دارد و تا زمانی که آثار گناهان قبلی از میان نرفته و در فرد تمایل به امور دنیوی وجود داشته باشد، وی در



این چرخه تناسخ باقی خواهد ماند (جوگ باسشت، ۱۳۶۰، ص ۵۲۶). زمان دستیابی به مکشه، قبل از مرگ است؛ ولی در برخی افراد، این حالت هنگام مرگ اتفاق می‌افتد (سینگ، ۱۳۸۱، ص ۶۲).

### ۲-۳-۲. برهمن

یکی از ارکان اصلی آموزه مکشه، مقصد و منتهای حرکتی است که آتمن آغاز می‌کند. عارفان هندی از یک حقیقت با دو تعبیر یاد می‌کنند. آن‌گاه که مطلق و بدون تعین باشد، به آن «برهمن» می‌گویند، و زمانی که به آن شخصیت بخشیده باشند، از آن با نام «ایشوره» تعبیر می‌کنند (جلالی مقدم، ۱۳۸۰، ص ۳). به همین نحو، سنکره میان دو حیث برهمن تمایز می‌نهد: نیرگونه برهمن (Nirguna Brahman) و سگونه برهمن (Saguna Brahman). مقصود از نیرگونه برهمن، حیثیت و لحاظی است که در آن درباره برهمن جز با الفاظ و تعابیر سلبی نمی‌توان سخن گفت. در مقابل، مراد از سگونه برهمن، حیثیت و لحاظی است که برهمن از دریچه دید و پنجره نگاه انسان در نظر گرفته شود. از منظر نخست، برهمن چیزی نیست جز وجود و هیچ‌گونه وصفی برای آن نمی‌توان بیان کرد؛ درحالی‌که از منظر دوم، برهمن خالق جهان و انسان است. پس این دو کاربرد واژه برهمن بدان معنا نیست که دو برهمن در کار باشد (سنکره، ۱۹۹۷، ص ۳۷-۳۶). در متون مقدس، آنچه بیش از هر چیز دیگری بر آن تأکید شده، ویژگی «بیان‌ناپذیری» نیرگونه برهمن است (داسگوپتا، ۱۳۹۴، ص ۵۶). از این‌رو «نیرگونه برهمن» فاقد هرگونه صفتی و عاری از هر تعینی است (شمس، ۱۳۸۹، ص ۲۶۴). نیرگونه برهمن را تنها می‌توان بر اساس صفات سلبی بیان کرد (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۷۸۳). نیرگونه برهمن و رای اندیشه و سخن است (تیاگیساندا، ۱۹۴۹، ص ۴۷). و افزون‌براین، وجودی نیست که ثانی داشته باشد. برهمن حقیقتی و رای نفس انسانی یا همان آتمن نیست. «آتمن، ذاتاً همان چیزی است که جوینده نجات، بدان نیاز دارد» (اتو، ۱۳۹۷، ص ۷۰). از این روست که گاهی تعبیر می‌شود: «آغاز این عالم منم و انجام آن نیز من» (گیتا، ۱۳۸۵، ص ۱۲۲). آنچه در این میان نیاز است، این است که آتمن به اعتبار شکوه الهی خود، «بازشناسی» شود (اتو، ۱۳۹۷، ص ۱۷۰). به باور سنکره، برهمن «نفس کلی، بی‌آوا، صورت‌ناپذیر، لمس‌ناپذیر... و بی‌طعم، و بی‌بوست... صفت کلی این است که نه این است و نه آن» (استیس، ۱۳۸۴، ص ۱۶۹). آنچه باعث می‌شود تا نیرگونه برهمن از بُعد تنزیهی و بی‌صفتی خود خارج شود، و به صفات متصف گردد، مایاست (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۷۸۵). بر اساس تفسیری که سنکره از متون مقدس ارائه می‌کند، اصولاً چیزی جز برهمن وجود ندارد (سنکره، ۱۹۲۱، ص ۱۱۴) و هر آنچه به‌عنوان جهان یا عالم کون شناخته می‌شود، چیزی جز وهم نیست (همان، ۱۹۹۷، ص ۳۱). در مکتب ادویته ودانته به تقریری که سنکره از آن به‌دست می‌دهد، از صفاتی مانند قهار و غالب درباره برهمن خبری نیست.

### ۲-۳-۴. مایا

مایا حقیقتی در خود برهمن است و خارج از آن نیست (سنکره، ۱۹۲۱، ص ۱۰۹). از این‌رو، همان‌گونه که برهمن را نمی‌توان به واقعی یا ناواقعی توصیف کرد، مایا را نیز نمی‌توان به واقعی یا ناواقعی توصیف

کرد (رامباچان، ۱۹۸۴، ص ۳۴۶). مایا قدرتی است درون برهمن. گویی برهمن بر اساس قدرت «خلاقیت» (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۸۴۸) خود، کائنات و موجودات جهان را به میزان و مقیاس خاصی به وجود آورده است. انسان‌ها از همان ابتدا تحت سیطرهٔ مایا یا همان قدرت خلاقهٔ برهمن پدید آمده‌اند (رامباچان، ۱۹۸۴، ص ۸۹). مایا دو کارویژه دارد: پوشیده کردن برهمن و وانمود کردن کثرت (شنکره، ۱۹۹۷، ص ۳۸). آنچه به نام جهان شناخته می‌شود، چیزی نیست جز آنچه مایا «درون برهمن» پدید آورده است (رامباچان، ۱۹۸۴، ص ۳۴۶). این «پدید آوردن» به معنای خلق اشیای عینی نیست؛ بلکه مایا اشیا را به صورت امور وهمی در ذهن افراد پدید می‌آورد (رائو، ۲۰۱۲، ص ۳۷). اگر جهان را آمیخته با کثرت و تغییر درک می‌کنیم، این امر ناشی از تأثیرپذیری ذهن از مایاست (شنکره، ۱۹۹۷، ص ۳۷). بر اساس آموزهٔ مایا، ریشهٔ اصلی چرخهٔ تناسخ، «جهل» است (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۳۴۴). ویدیا یا همان نادانی، ریشهٔ همهٔ رنج‌ها و مشکلات انسان است. این نادانی در همسان‌پنداری جسم (Sharira) و روح (Atman) و به عبارت دیگر، متناهی پنداشتن امر نامتناهی ریشه دارد (رامباچان، ۱۹۸۴، ص ۳۰۹). شنکره در این زمینه می‌گوید: «به دلیل نادانی است که همیشه تصور تمایز میان عمل، عامل و نتیجه دربارهٔ خود مطرح می‌شود. این نادانی است که به صورت «کار من»، «من کنندهٔ کار هستم»، «من این کار را برای آن نتیجه خواهم کرد» به ظهور می‌رسد» (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۳۴۵).

دربارهٔ منشأ مکشه، از دو منظر می‌توان به بررسی پرداخت: منظر آتمن و منظر برهمن. از منظر آتمن، عامل اصلی مکشه، وجود حقیقتی به‌نام سَمساره است و اگر سَمساره‌ای وجود نمی‌داشت، تلاشی هم برای رهایی از آن در کار نمی‌بود؛ اما از منظر برهمن، زمینه‌ساز مکشه، وجود نیروی خلاقهٔ مایاست. این مایاست که حقیقت واحد را بر آتمن کثیر جلوه می‌دهد و همین نگرش کثرت‌بین است که او را در دام توهمی می‌افکند که گمان برد سَمساره‌ای در کار است و باید برای رهایی از آن تلاش کرد. با توجه به اینکه مایا نیرویی در خود برهمن است و کارویژهٔ آن فریبندگی است، از منظر برهمن آنچه مقتضی مکشه شده، همین قدرت فریبندگی است. رابطهٔ میان نیرگونه برهمن با کثرات، بر اساس مفهوم ویورته (Vivarta) تبیین می‌گردد. مقصود از ویورته، آشکارشدگی و تجلی است (شمس، ۱۳۸۹، ص ۲۶۵).

سالک برای رسیدن به مکشه باید مراحل چهارگانهٔ سلوک یا «آشرمه» (ویتمن، ۱۳۸۲، ص ۶۶) را پشت سر بگذارد: الف) بر همه چریه: تشرف به خدمت یک پیر و مرشد و اطاعت محض از او و تأمل در متون سمهیتا (شنکره، ۱۹۹۷، ص ۳۲)؛ ب) گرّه‌ستهیه: تشکیل خانواده و ادامهٔ مطالعهٔ متون دینی و انجام فرایض دینی، به‌ویژه قربانی (ویتمن، ۱۳۸۲، ص ۶۶)؛ ج) وَتَه پَرشتهه: دوری از خانواده و عزلت‌نشینی و مراقبه؛ د) سنیاسه: تأمل در این حقیقت که او کاره‌ای نیست و فاعل حقیقی، نیرگونه برهمن است (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۱۷). در این مرحله، سالک

تلاشی حتی برای به دست آوردن غذا نمی کند؛ بلکه منتظر است تا غذا و خوراک به سوی او آید (شنکره، ۱۹۲۱، ص ۲۳۶). او تنها بر اساس جنانه کندا یا همان جنانه یوگه عمل می کند. مقصود و هدف نهایی سالک از این مرحله، رسیدن به مقام «جیون موکتی» (Jivan Mukta) یا همان «زننده آزاد» است (ویتمن، ۱۳۸۲، ص ۶۶). برای چنین سالکی، دیگر خوب و بد معنا ندارد؛ زیرا خوب و بد در صورتی مطرح می شود که سالک رابطه خود را با این یا آن در نظر بگیرد؛ در حالی که سالک نایل شده به سنیاسه یا همان ترسنیاسین، غرق در وحدت است و خود را با واقعیت یکی یافته است (شنکره، ۱۹۲۱، ص ۲۳۷).

در مکتب ادویته ودانته، سه راه مهم برای دستیابی به مکشه بیان شده است: الف) «کرمه» یا کردار نیک: فرد با انجام کرمه یوگه تلاش کند تا کارهای نیک را برای خودشان - نه انتظار پاداش - انجام دهد. استمرار بر این رویه باعث می شود رفته رفته پرده خوداصیل بینی کنار رود و سالک به حقیقت برهمن معرفت و علم پیدا کند (رامباچان، ۱۹۸۴، ص ۳۱۸؛ ب) «بهکتی» (bhakti) یا عشق و اخلاص: سالک باید برای رسیدن به مکشه، شیوه خلوص، توکل و عشق را پیشه خود سازد (جلالی مقدم، ۱۳۸۰، ص ۱۲۶؛ ج) «جنانه» یا معرفت اشراقی است (سن، ۱۳۸۶، ص ۲۸). از نظر سنکره معرفت اشراقی آن است که انسان میان امر حقیقی و امر غیرحقیقی تمایز نهد (شنکره، ۱۹۹۷، ص ۳۱) و عامل اصلی در این زمینه، همان تحول معرفتی است. به عبارت دیگر، «معرفت اشراقی» و «نور معرفت» که در یک لحظه بر قلب سالک می تابد و سراسر وجود او را دربرمی گیرد، تنها راه حقیقی و اصلی مکشه و رسیدن به نجات است. بر این اساس، از یک سو در صورتی که سالک به چنین معرفتی نایل نشود، انجام هرگونه عمل و مناسکی هیچ گونه سودی برای او نخواهد داشت؛ و از سوی دیگر، در صورت تحقق چنین معرفتی، اگر سالک هیچ گونه استمراری را بر انجام مناسک نداشته باشد، به سعادت حقیقی خود نایل شده است. در این نقطه از سیر و سلوک است که در نظر سالک هر آنچه غیر از معرفت اشراقی باشد، برخاسته از جهل است (کاربی، ۲۰۰۰، ص ۵۹۷-۵۹۸).

جنانه یوگه حتماً باید زیر نظر یک مربی انجام گیرد (شاتوک، ۱۳۸۷، ص ۶۷). از این رو استفاده از این شیوه، تنها به دسته خاصی از سالکان اختصاص می یابد که مراحل مختلف ریاضت را پشت سر گذاشته باشند. تنها در مورد این دسته از افراد است که انجام مناسک و آیین های سنتی مطرح نیست. برای آنان، تنها راه رسیدن به مکشه عبارت است از «معرفت ناب». جنانه کندا معرفتی اشراقی و آنی است که سالک از طریق آن توانایی درک عالی ترین خیر را به دست می آورد (شمس، ۱۳۸۹، ص ۸۷). در فرایند رهایی از چرخه سمساره، تنها کافی است که فرد مفهوم کلی برهمن را بر مصداق حقیقی آن - که همان آتمن واقعی است - تطبیق دهد که این تطبیق در حقیقت، نوعی تحول معرفتی در سالک است؛ نه چیزی بیشتر. بنابراین نباید سیر آتمن از آغاز تا نایل به مکشه را نوعی تحول وجودی به شمار آورد (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۳۴۵-۳۴۶). این تحول معرفتی، تحولی آنی و بسیط است (شنکره، ۱۹۹۷، ص ۴۹). ثمره اصلی این تحول معرفتی، همان «نایل

شدن به آزادی و رهایی» حقیقی است که غایت اصلی مُکْشه و البته هدف اصلی در همهٔ مکاتب عرفان هندی است (فلد، ۱۹۹۶، ص ۲۲۵). از این رو نباید تصور کرد که سَنَکَره با ارائهٔ این تجزیه و تحلیل درصدد راه رسیدن به معرفت است؛ برای او، آنچه اهمیت اصلی دارد، همان آزادی و رهایی است. لوازم مُکْشه عبارت‌اند از: تأویل‌گرایی شهودی؛ «تو آن هستی»؛ تشکیکی نبودن؛ و نفی رابطهٔ عاشقانه.

### اول - تأویل‌گرایی شهودی

یکی از لوازم مُکْشه، لزوم اتخاذ روش «تأویل‌گرایی شهودی» است. سَنَکَره با مراجعه به این متون مقدس و مشاهدهٔ تعابیر و عبارات متفاوت و در مواردی متناقض دربارهٔ مسئلهٔ مُکْشه، تنها راه چاره را توسل به روش تأویل‌گرایانه یافته است (داسگوپتا، ۱۳۹۴، ص ۳۹). سَنَکَره برای فائق آمدن بر این تعابیر متعارض، به دو سطح از معرفت توسل می‌جوید: «معرفت همگانی» (Apara Vidya) و «معرفت برتر» (Para Vidya) (مجتبایی، ۱۳۸۳، ص ۴۴). انسانی که هنوز به معرفت حقیقی نایل نشده است و در سطح معرفت همگانی قرار دارد، از برهمن به‌مثابهٔ خالق اشیا تعبیر می‌کند. انسانی که به معرفت حقیقی آتمن نایل شده است، درمی‌یابد که تنها برهمن دارای «واقعیت» (sat) است و غیر از او همه چیز جز «توهم» نیست (ادوارد، ۱۹۷۲، ص ۱۵۹). به عبارت دیگر، برهمن چیزی نیست جز یک «معرفت اشراقی ثابت ازلی غیرقابل تغییر» و هر گونه کثرت و تکثری اوهام و خیالاتی است که مایا آن را بر سالک القا کرده است (لئامن، ۱۹۹۹، ص ۲۱۹). و البته سالک نباید فریفتهٔ این کثرت و تکثر شود.

سَنَکَره عبارت‌هایی از کتاب مقدس را که دال بر وجود کثرات است، بر اساس سطح دوم از فهم تفسیر می‌کند و تعابیری که در کتاب مقدس ناظر به تنزیه برهمن وارد شده است، بر پایهٔ سطح اول از فهم توضیح می‌دهد (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۷۸۷). از جمله عبارات‌های به‌گود که به‌صراحت بر نفی کثرت دلالت دارد، این عبارت است: «کسی که دنیا را در قالب کثرت ببیند، به رنج همهٔ مرگ‌ها تن می‌دهد» (داسگوپتا، ۱۳۹۴، ص ۵۶).

### دوم - «تو آن هستی»

سالکی که به مُکْشه دست یافته است، در یک آن درمی‌یابد که خود حقیقی او چیزی جز «او» نیست و به‌اصطلاح «تو آن هستی». (Tat-Twam-Asi) این توجه و التفات در اثر تحول هستی‌شناختی حاصل نمی‌شود، بلکه فرایند و تحولی معرفت‌شناختی است (مجتبایی، ۱۳۸۳، ص ۴۵). نیل به این معرفت با لایه‌های آتمن مرتبط است. پنداری‌ترین و موهوم‌ترین بُعد آتمن، همان لایهٔ بیرونی یا بدن است (چاترجی، ۱۳۸۴، ص ۷۲۰). هرچه از لایه‌های بیرونی آتمن به‌سمت لایه‌های درونی پیش می‌رویم، از میزان موهوم بودن آن کاسته می‌شود؛ تا آنجا که به درونی‌ترین لایهٔ آتمن برسیم که بهجت ناب است (مجتبایی، ۱۳۸۳، ص ۳۱). در متون مقدس آمده است: «تو آن

هستی» (شاتوک، ۱۳۸۱، ص ۳۵). یکسانی میان برهمن و آتمن تا آن حد است که گاهی درباره توضیح رابطه میان آنها، این گونه تعبیر می‌شود: «من [این آتمن]، برهمن هستم» (اتو، ۱۳۹۷، ص ۱۶۴).

#### سوم - تشکیکی نبودن

مُکشه، امری بسیط است و فاقد هرگونه مراتب است و رهایی از دام توهم، در یک آن و در جریان شهودی درونی رخ می‌دهد و وضعیت سالک از دو حال بیرون نیست: یا به مُکشه دست می‌یابد یا نه. سالکان از نظر میزان دستیابی به مُکشه هیچ گونه تفاوت و تمایزی با یکدیگر ندارند.

#### چهارم - نفی سلوک عاشقانه

از منظر شنکره، هرگونه سلوک عاشقانه (Bhakt) نسبت به برهمن، غیرحقیقی و پنداری شمرده می‌شود (ادوارد، ۱۹۷۲، ص ۱۶۰). اصولاً جز حقیقت برهمن، چیز دیگری در کار نیست و هر آنچه به منزله امور متکثر شمرده می‌شود، امور پنداری و ناشی از فریب مایاست؛ تا آنجا که سَنکره در برخی از تعابیر خود، مُکشه و رهایی را چیزی جز ذات و وجود برهمن نمی‌شمارد (هالاب فاس، ۱۹۹۲، ص ۴۵). چنین تفسیری از برهمن، مستلزم نفی هرگونه تأثیر و عنایت از سوی هر مبدأ خارجی در دستیابی سالک به مکشه نفی می‌شود (ادوارد، ۱۹۷۲، ص ۱۵۹) از سوی دیگر، به‌رغم آنکه در بسیاری از مکاتب عرفان هندی، تأکید بیش از حد بر انجام مناسک، موجب نوعی ظاهرگرایی و در نتیجه گونه‌ای از اصالت عمل و مناسک شده است، بر پایه همین تجزیه و تحلیل، گرایش به آیین خلوص و نگرش ناب - که در آیین هندوی اولیه مورد توجه بوده است - نیز تأمین خواهد شد (کینسی، ۱۹۸۲، ص ۲۰-۲۱).

#### نتیجه‌گیری

بر اساس مطالب بیان شده به‌دست می‌آید که میان مقام «فنای فی الله» در عرفان اسلامی با تأکید بر آرای ابن عربی و مقام «مُکشه» در مکتب ادویته ودانته با تأکید بر آرای سَنکره، وجوه اشتراکی به چشم می‌خورد. برخی از این وجوه اشتراک عبارت‌اند از: الف) وحدت‌گرایانه بودن: یکی از مهمترین وجوه اشتراک میان نگرش عرفان اسلامی به‌ویژه ابن عربی به فنا با جایگاه مُکشه در مکتب ادویته ودانته به‌ویژه با تأکید بر آرای سَنکره، تبیین وحدت‌گرایانه ناب از فنا و مُکشه است. دو متفکر، هر امر دیگری در ساحت وجود مطلق را «معدوم» به شمار می‌آورند؛ ب) تأکید بر نقش اساسی معرفت: در هر دو مکتب بر نقش بی‌بدیل معرفت اشراقی و شهودی در فراهم‌سازی فنا و مُکشه تأکید شده است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان گفت بدون چنین معرفتی؛ فنا و مُکشه محقق نخواهد شد؛ ج) جایگزین‌ناپذیر بودن: از منظر هر دو مکتب، فنا و مُکشه یگانه راه رسیدن به کمال نهایی انسان است؛ د) پذیرش تأثیر عمل: هر دو مکتب بر عنصر «عمل» به‌مثابه زمینه رسیدن به معرفت شهودی تأکید دارند؛ ه) این‌همانی مبدأ و مقصد: بر اساس عرفان اسلامی و بر پایه سیر «انا لله و انا الیه راجعون»، سالک در قوس نزول

سیر خود را از تجلی علمی حضرت حق آغاز می‌کند و سرانجام در قوس صعود به اتحاد با عین ثابت خود نایل می‌شود. در مکتب ادویته ودانته نیز سیر تحول معرفتی از آتمن گرفتار در سَمساره آغاز می‌شود و سرانجام در این نقطه به پایان می‌رسد که سالک درمی‌یابد، آتمن همان برهمن است.

به‌رغم وجوه اشتراک یاد شده، به‌نظر می‌رسد تفاوت‌هایی میان نگرش عرفان اسلامی به مسئلهٔ فنای فی الله با دیدگاه مکتب ادویته ودانته دربارهٔ مُکشه وجود داشته باشد:

(الف) تحول وجودی و معرفتی یا تحول معرفتی صرف: بر اساس آموزه‌های عرفان اسلامی، سالک در سیر و سلوک خود تحولاتی درونی را از سر می‌گذراند و وجود او همواره در حال صیوریت است. از این‌رو دستیابی به مقام فنا گونه‌ای از تحول وجودی و باطنی است؛ اما بر پایهٔ مکتب ادویته ودانته دستیابی به مقام مُکشه به هیچ‌گونه تحول هستی‌شناختی نیاز ندارد. برای نیل به مُکشه، تنها کافی است که فرد به معرفت واقعی و ناب دست یابد؛ معرفتی که بر اساس آن، «آتمن، همان برهمن است».

(ب) سلوک همراه جذبیه یا سلوک عاری از جذبیه: بر اساس نگرش سَنکَره، ریشه و خاستگاه نجات، درون وجود خود انسان نهفته است و عامل خارجی در رسیدن به نجات نقش ندارد؛ اما بر پایهٔ عرفان اسلامی و به‌ویژه ابن‌عربی، هرچند راه و مسیر نجات و فنا از درون وجود انسانی می‌گذرد، جذبیهٔ الهی باید انسان را به‌سوی خودش بکشد؛ و‌گرنه سالک روی نجات و فنا را نخواهد دید.

(ج) سلوک همراه عشق یا سلوک عاری از عشق: در مکتب ادویته ودانته هرگونه حال و احوال متغیر سالک، زائیدهٔ مایا و امری موهوم تلقی می‌شود و بر این اساس، اصولاً زمینه‌ای برای تصویر رابطهٔ عاشقانه میان سالک و حضرت حق فراهم نمی‌گردد؛ درحالی‌که بر اساس نگرش ابن‌عربی، روش ریاضت عاشقانه، نه‌تنها یکی از روش‌های دستیابی به فناست، بلکه یکی از بهترین روش‌هاست.

(د) آغاز حرکت از حرکت جیبی یا از تناسخ: از منظر مکتب ادویته ودانته، آنچه سالک را به سیر و سلوک وامی‌دارد، چرخهٔ تناسخ و گرفتاری انسان در مرگ و تولدهای متوالی است؛ درحالی‌که در عرفان اسلامی خاستگاه اصلی سیر و سلوک، حرکت جیبی حضرت حق است.

(ه) پذیرش وجه خاص یا رد آن: بر اساس نگرش عارفان مسلمان، برخی از سالکان به‌صورت مستقیم با حضرت حق مرتبط می‌شوند و از طی طریق سلسله‌مراتب بی‌نیازند. مرور دیدگاه مکتب ادویته ودانته گواه آن است که چنین تمایزی در نگرش این مکتب به مُکشه به چشم نمی‌خورد و تنها مطلبی که می‌توان به آن اشاره کرد، تحلیل و تفسیر متفاوت از مناسک دینی نسبت به عموم سالکان و خواص است.

(و) مسئله انسان کامل: در عرفان اسلامی به وجود انسان کامل اذعان می‌شود؛ انسانی که از همان آغاز واجد مقام فنای فی الله است؛ اما در مکتب ادویته ودانته، به‌ویژه با تأکید بر اندیشه‌های سَنکَره، اصولاً هیچ فرد انسانی نیست که دچار مخمصهٔ سَمساره نشده باشد و بر همهٔ افراد لازم است برای رهایی خود از این چرخه تلاش کنند.

ز) حقیقی بودن مبدأ یا پنداری بودن آن: بر اساس آموزه‌های مکتب ادویته ودانته، هر چیزی غیر از برهمن ناشی از نقش مایاست، که لازمه آن این است که «سمساره» نیز ساخته و پرداخته مایا باشد! درحالی که در عرفان اسلامی، فنای فی الله بر اساس «انا الیه راجعون» تفسیر می‌شود که خود بر «انا لله» استوار شده است و به تعبیر دیگر، مبدأ سیر، امری پنداری و ساختگی نیست؛ همان گونه که مقصد نیز اتحاد با عین ثابت است و واصل شدن سالک به «ذات تجلی یافته» مطرح است نه اتحاد یا وصول به خود ذات. از این رو مادام که سالک در مقام تنزیه باشد، نمی‌تواند از وحدت وجود به معنایی که هرگونه کثرتی را توهم می‌شمارد، دم زند؛ زیرا با نفی هرگونه کثرتی زمینه برای تنزیه از میان می‌رود؛ و به عبارت دیگر، این تقریر از وحدت وجود، افراط در تنزیه است (نیکلسون، ۱۳۵۷، ص ۵۷). تفاوت اساسی در این است که بر اساس وصول به ذات تجلی یافته، سالک و هرگونه تجلی معدوم است (کاکایی، ۱۳۹۱، ص ۳۴۷)؛ درحالی که بر پایه تفسیر سَنَکَرَه، سالک «خود خدا» خواهد بود!

ح) این - او در تقابل با او - این: بر اساس تعالیم عرفان اسلامی، سالک در اثر سیر و سلوک به این حقیقت می‌رسد که خود حقیقی‌اش، «او» است؛ به عبارت دیگر، وجود متعین و مقید خود را در وجود مطلق می‌یابد؛ درحالی که بر اساس آموزه‌های مکتب ادویته ودانته، نهایت سیر و سلوک سالک به اینجا ختم می‌شود که برهمن چیزی جز خود او نیست. به عبارت دیگر، او یا همان برهمن، «این» است.

ط) ابعاد اجتماعی فنا و فردی بودن مکشه: در عرفان اسلامی، تلاش سالک و انسان کامل برای رسیدن به مقام فنای فی الله، افزون بر اینکه سعادت و فلاح حقیقی و نهایی را برای او به ارمغان می‌آورد، مجرا و واسطه دست‌یابی دیگران به مقام فنای فی الله و رسیدن به سعادت و فلاح حقیقی را نیز مهیا می‌سازد؛ درحالی که تعابیر سَنَکَرَه به گونه‌ای است که گویا سالک تنها وظیفه دارد تا خود را از مخصمه سَمَساره برهاند.

ی) بقای بعد الفنا یا فنای صرف: بر اساس عرفان اسلامی، گاهی سالک از مقام فنای ذاتی نیز بالاتر می‌رود و به مقام بقای بعد الفنا نایل می‌شود (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۵۰۸)، درحالی که مرور متون و منابع مکتب ادویته ودانته گواه آن است که هرگونه بقای بعد الفنا به معنای عدم نایل شدن به مکشه است.

## پی‌نوشت

۱. از تعبیر «صبرورت وجودی» نباید برداشت کرد که نیل انسان کامل به مقام فنای تام، بعداً محقق می‌شود، بلکه از همان ابتدا نور «الواحد القهار» تجلی کرده بوده است.
۲. «فارتد الرجوع الی العدم فانّی الی العدم اقرب الی الحقّ فی حال اتصافی بالعدم منّی الیه فی حال اتصافی بالوجود لما فی الوجود من الدعوی والطلب حالة الفناء عن الحقّ للبقاء بالحقّ هو ان یرجع الی حالة العدم التی کان علیها».
۳. «فلا تظهر الاعیان فی الوجود الا بصورة ما هی علیه فی الثبوت، اذ «لا تبديل لکلمات الله» ولیست کلمات الله سوی اعیان الموجودات، فینسب الیها القدم من حیث ثبوتها وینسب الیها الحدوث من حیث وجودها وظهورها».
۴. «شرع له تعالی طرق القرّبة الیه الی ان کان مع هذا البعد سمعه وبصره وجمیع قواه بفعله ما شرع له ان یفعل فهو لذّله وافتقاره ضد وهو بالصورة لکونه مثلاً ضدّ فصیح بالذّله والافتقار اضافة الفعل الیه فیما شرع له فتقرّب الیه بما نسب الیه من الفعل فقرب القرب الذی اخبّر الحقّ أنّه جمیع قواه واعضائه بهویّته واقرب من هذا فلا یكون فانّه اثبت عین العبد باعادة الضمیر علیه من قوله سمعه وبصره ولسانه ویده ورجله واثبت انه ما هو هو فانّه لیس هو هو الا بقواه فانّها من حدّه الذاتی».
۵. «ألا ترى الانسان الكامل إذا... فارق وانتقل من الدنيا إلى الآخرة ولم یبق فی الافراد الانسانی من یكون متّصفاً بکماله لیکوم مقامه ینتقل معه الخزانة الالهیة إلى الآخرة إذ الکمالات کلّها ما كانت قائمة مجموعة ومنحصرة محفوظة إلا به فلما انتقل انتقلت معه».
۶. واژه «بودانته» به معنای «آخر ودها» و «بخش پایانی ودها» است. کتاب ودها مشتمل بر عبارات و سروده‌هایی است که مشتمل بر مضامین مختلفی است. در این کتاب، عمدتاً بر توصیف خدایان متعدد و مختلف تأکید شده است؛ جز آنکه در بخش پایانی آن، عباراتی صریح در «توحید» و «وحدت وجود» به چشم می‌خورد و هنر شنکره آن بود که دیگر بخش‌های ودها را بر پایه و اساس این بخش تفسیر کرد (ر.ک: زیمر، ۱۹۹۰، ص ۴۴).
۷. شنکره (Sankara) در سال ۷۸۸م در جنوب هند به دنیا آمد. وی در پنج‌سالگی زبان سنسکریت را فراگرفت و به مطالعه اشعار و متون اساطیری پرداخت. او پس از سپری کردن سه سال از تحصیل در این مدرسه، روش ریاضت را در پیش گرفت. شنکره در طی مراحل سیر و سلوک جدیت بسیار کرد تا آنکه در این وادی صاحب رأی و نظر شد. رفته‌رفته تعلیم و آموزه‌های توحیدی شنکره در سراسر سرزمین هند گسترش یافت. وی سرانجام در سال ۸۲۰م در سن ۳۲ سالگی درگذشت. ر.ک: شنکر، معرفه‌الذات، ترجمه حلقه‌ی الدراسات الهندیة، بیروت: نوفل، ۱۹۹۷م، ص ۲۴-۳؛ محمودی، ابوالفضل، مشرق در دوافق، قم: نشر ادیان، ۱۳۹۲ش، ص ۹۳.
۸. حالتی در فرد در شرف نایل شدن به مُکشه را حالت موکتی می‌نامند.



## منابع

- املی، سیدحیدر، ۱۳۶۸، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تصحیح هنری کرین و عثمان یحیی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابن ترکه، صائت‌الدین، ۱۳۸۱، *تمهید القواعد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۶۱، *مجموعه رسائل ابن عربی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، ج ۴، بیروت، دار الصادر.
- ۱۳۶۶، *انشاء الدوائر*، لیدن، مطبعه بریل.
- ۱۹۹۷، *رسائل ابن عربی*، محمد شهاب‌الدین عربی، بیروت، دار الصادر.
- ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق ابوالعلا عقیفی، تهران، الزهراء.
- ۲۰۰۳، *کتاب المعرفة*، دمشق، دار الصادر، دار التکوین.
- استیس، والتر ترنس، ۱۳۸۴، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
- امینی‌نژاد، علی، ۱۳۹۴، *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- اوتو، رودولف، ۱۳۹۷، *عرفان شرق و غرب: تحلیلی مقایسه‌ای درباره ماهیت عرفان*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، سوفیا.
- جلالی مقدم، مسعود، ۱۳۸۰، *سه گام کیهانی: پرستش ویشنو در دین هندو*، تهران، نشر مرکز.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- جوادی املی، عبدالله، بی‌تا، *شرح فصوص الحکم*، نوارهای صوتی تدریس استاد.
- جوگ باسشت، ۱۳۶۰، *ترجمه نظام پانی پتی*، تصحیح و تحقیق سید محمدرضا جلالی نائینی و ن. س. شوکلا، تهران، اقبال.
- چاترجی، ساتیش چاندر، و همکاران، ۱۳۸۴، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- حسینی طهرانی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷، *مهر تابان*، مشهد، علامه طباطبایی.
- داسگوپتا، سورندرانانده، ۱۳۹۴، *سیر تحول عرفان هندی*، ترجمه ابوالفضل محمودی، تهران، سمت.
- سن، کیشیتی موهان، ۱۳۸۶، *هندوئیسم*، ترجمه ع. پاشایی، تهران، نگاه معاصر.
- سینگ، دارام ویر، ۱۳۸۱، *آشنایی با هندوئیسم*، ترجمه سید مرتضی موسوی ملایری، تهران، فرهنگ اسلامی.
- شاتوک، سی بل، ۱۳۸۱، *دین هندو*، ترجمه حسن افشار، تهران، نشر مرکز.
- ۱۳۸۷، *آیین هندو*، ترجمه محمدرضا بدیعی، تهران، امیرکبیر.
- شایگان، داریوش، ۱۳۶۲، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، امیرکبیر.
- شمس، محمدجواد، ۱۳۸۹، *تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی*، قم، نشر ادیان.
- شنکر، ۱۹۹۷، *معرفة الذات*، ترجمه حلقه‌الدراسات الهندیه، بیروت، نوفل.
- قونوی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۱، *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- قیصری، داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۴۱۶، *مطلع خصوص الکلم فی شرح فصوص الحکم*، قم، انوار الهدی.
- کاکایی، قاسم، ۱۳۹۱، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت*، تهران، هرمس.
- گوشه، اشوه، ۱۳۸۱، *بیداری ایمان در مهیاانه*، ترجمه و تحقیق ع. پاشایی، تهران، مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر.
- موحد، محمدعلی، ۱۳۸۵، *ترجمه گیتا (بهگود گیتا): سرود خدایان*، تهران، خوارزمی.
- مجتبایی، سیدفتح‌الله و همکاران، ۱۳۸۳، *آشنایی با ادیان شرقی*، جزوه درسی دوره دکتری مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم.
- محمودی، ابوالفضل، ۱۳۹۲، *مشرق در دو افق*، قم، نشر ادیان.

نیکلسون، رینولد البین، ۱۹۴۷، *فی التصوف الاسلامی*، نقلها الى العربيه و علق عليها ابوالعلا عفيفی، قاهره، لجنه التألیف و الترجمة و النشر. ویتمن، سیمن، ۱۳۸۲، *آیین هندو*، ترجمه علی موحدیان عطار، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب. الهی منش، رضا، ۱۳۹۳-۱۳۹۲، *شرح و تفسیر مقدمه قیصری*، تدوین طبعه سادات طبایی، بی تا، تقریر درس های استاد الهی منش در دانشگاه ادیان و مذاهب. یزدان پناه، سید یدالله، بی تا، *دروس شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، جزوه منتشر نشده. — ۱۳۸۸، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.

Dasgupta, Surendranath, A History of Indian Philosophy, Cambridge: Cambridge, 1922, First Edition, Vol 1, online at [www.gutenberg.net](http://www.gutenberg.net), 2018.

Edwards, Paul, The Encyclopedia of Philosophy, London: Collier Macmillan Publishers, 1972, 10 Vols.

Flood, Gavin, An Introduction to Hinduism, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Garbe, R., "VEDANTE" in: Hastings, James ed., Encyclopedia of Religion and Ethics, New York: T & T Clark, 2000, Vol. 11, PP. 597-598.

Halbfass, Wilhelm, Vivekachu On Being and What There IS, New York: State University of New York Press, 1992.

Kinsley, David R, Hinduism a cultural Perspective, New Jersey: Prentice Hall, 1982.

Leaman, Oliver, Key Concepts in Eastern Philosophy, New York: Routledge, 1999.

Rambachan, Anant Anand, The Attainment of Moksha According to Shankara and Vivekananda with special Reference to The Significance of Scripture and Experience, England: Leeds University, A Ph.D. thesis submitted for philosophy, 1984.

Rao, Srinivasa, Advaita; A Contemporary Critique, New Delhi: Oxford University Press, 2012.

Sankara, Sri, Vivekachudamani of Sri Sankaracarya, English translation by Swami Madhavananda, Mayavati, 1921.

Tyagisananda, Swami, Svetasvatopanisad, India, Madras: Sri Ramakrishna Math, 1949.

Zimmer, Heinrich, Philosophies of India (trans by Cample), Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1990.