

رستگاری در مکتب ودانتیسم و حکمت متعالیه صدرایی

الهه السادات سجاددوست^۱، علیرضا خواجه گیر^۲، مجتبی جعفری اشکانندی^۳، علی ملک زاده^۴

^۱ دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی، گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

^۲ استادیار ادیان و عرفان تطبیقی، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه شهرکرد، ایران

^۳ استادیار فلسفه تطبیقی، گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد خمینی شهر، دانشگاه آزاد اسلامی، خمینی شهر، ایران

^۴ استادیار فلسفه و کلام اسلامی، گروه فقه و حقوق، واحد شهرکرد، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرکرد، ایران

نویسنده مسئول: a.khajegir@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۲۵ / تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۱۷

چکیده

رستگاری انسان و ارتباط او با خداوند، از جمله مباحث فلسفی و عرفانی در مکاتب الهی است. دو مکتب فلسفی، عرفانی که تا حدودی شباهت‌های اساسی در این زمینه دارند و پرچمدار ارائه معرفت در عصر بیداری نسل‌ها، و توجه مردم دنیا به مکاتب الهی و آشتی با فطرت و بازگشت به اصل انسانی که در سایه معرفت الهی حاصل می‌شود و نقش قابل توجهی در بین نسل جوان و خواهان معرفت در عصر حاضر دارند، مکتب هندی ودانتیسم و حکمت ایرانی اسلامی متعالیه صدرایی می‌باشند. در این پژوهش، با استفاده از بهره بردن از متون دینی هندوان از جمله اوپانیشادها و کتب حکمت متعالیه صدرایی، تلاش شده است تا به بررسی این ارتباط به صورت تطبیقی و توصیفی پرداخته شود. از مفاهیمی که در تبیین این ارتباط لازم است مورد بررسی قرار گیرد اصول و مبانی کلی است که از مولفه‌های شناخت هر مکتبی است و تمام مکاتب به واسطه آنها معرفی می‌شوند و جزء مواردی است که هر کس بخواهد به حقانیت مکتبی اقرار کند ابتدا به سراغ آنها می‌رود و سپس به مطالعه موارد دیگر می‌پردازد، توجه شده است. از جمله آنها در مکتب ودانتیسم می‌توان اوپانیشادها و سوترها و برهماناها و در مکتب متعالیه صدرایی قرآن، احادیث و روایات معصومین و نظریات فلسفی پیشینیان اهمیت به سزایی دارند. علاوه بر آن به مراحل رستگاری که جزء اصول عملی هر دو مکتب است نیز پرداخته شده است هدف از این پژوهش این است که مولفه‌ها و زمینه‌های رسیدن به رستگاری که جزء اصول اولیه و بنیادین هر دو مکتب الهی است را بررسی کند که این مراحل در مکتب ودانتیسم شامل مرحله عمل به تکالیف دینی، راه علم و معرفت و راه عشق و اخلاص و بالاخره راه ریاضت است که در مکتب متعالیه هم به همین شکل راه عمل به تکالیف دینی و طی معرفت و اخلاص و عشق به خداوند به مرحله اتصال به عقل فعال که همان رسیدن به مقام قرب الهی است را سالک می‌پیماید و همچنین منبعی غنی برای آشنایی افرادی که خواهان شناخت سلوک عملی در این دو مکتب الهی ودانتیسم و حکمت متعالیه صدرایی دارند راهنمایی باشد اندک برای درک و شناخت و آسان شدن مقایسه برای شناخت شباهت‌ها و تفاوت‌هایی که در این دو حکمت الهی وجود دارد.

کلیدواژه: ودانت، اوپانیشادها، متعالیه، رستگاری، حکمت

مقدمه

سرزمین هند از روزگاران کهن تا امروز به سبب آنکه مهد پیدایش ادیان، مذاهب، فرق و گرایش‌های عرفانی و معنوی گوناگون بوده همواره کانون توجه مشتاقانه ی پژوهشگران دینی قرار گرفته است. این اشتیاق ناشی از ظهور جریان‌های معنوی است که در این سرزمین و در پاسخ به تمنای کسب آرامش در این جهان پر غوغا و به منظور نیل به سرچشمه‌های اصیل ذات آدمی پدید آمده‌اند از میان مکاتب فلسفی هندویی، مکتب ودانتیه را کاملترین و بهترین نمونه سنت اصیل هندو و آیین برهمنی دانسته‌اند، اساس مکتب ودانتیه بر پایه اوپانیشادها، بهگودگیتا و برهمه سوتره بنا شده است تعلیمات اصلی ودانتیه یعنی تعلیمات مستفاد از اوپانیشادها، در مجموعه‌ای از کلمات قصار موسوم به برهمه - سوتره‌ها (Brahma - Sutras) یا شاریزکه - میمانسا (Shariraka Mimansa) مرتب و به نحو اجمال مضبوط است شایان ذکر است که برهمه سوتره‌ها به رده مآثورات موسوم به سمرتی متعلق است حال، آنکه اوپانیشادها همچو همه نصوص دیگر ودایی بخشی از شروتی (Shruti) ولی حجیت سمیرتی ماخوذ است از حجیت شروتی که رکن آن باشد. (شروتی ثمره نوعی کشف یا الهام بی‌واسطه است. به طوری که حجیت راستین آن از خود آن است.) (گنون، ۱۳۹۷، ۷۷) هدف اساسی اوپانیشادها شناختن و فعلیت بخشیدن به واقعیت باطن است. که طالب حقیقت نه از طریق پرداخت به مادیات و قربانی، بلکه از طریق جستجوی اسرار عالم ذهنی، ریشه هستی را در خود می‌یابد.

در عصر اوپانیشادها قربانی کردن امری درونی شد و قربان همان ریاضت بود. باطنی گشتن مراسم عبادی و قربانی، معنا و مفهوم عبادت را تغییر داد. انسان خود معبدی شد و عابد و معبود همان جسم و روح و نفس او بودند. انسانی که این مراحل را طی کند عروج می یابد و پس از طی مراحل آسمانی به دیدار برهمن (خدای مطلق) می رسد. (بهار، ۱۳۷۵، ۱۷۰) مسئله اساسی اوپانیشادها یکی همانندی محض دو اصل آتمن و برهمن و دیگری مبحث وحدت وجود است که بنا بر آن وحدت در کثرت منتشر است و کثرت در وحدت مستغرق و سوم وجود پروردگار بزرگ و مطلق است که بر جهان فرمانرواست. (همان، ۱۷۱) در اوپانیشاد به نجات فرد نیز پرداخته شده است. برای نجات باید آتمن را شناخت آنان که آن را بشناسند و از راه مراقبه به راز درون دست یابند، خویشتن را از غم و شادی رهانده اند. آتمن حقیقتی است که نه می میرد و نه پدید می آید، نه از چیزی به وجود می آید و نه چیزی به وجود می آورد، او ازلی و قدیم است و با مرگ تن از میان نمی رود. آزادی و نجات تنها از طریق شناختن آتمن میسر است. (همان، ۱۷۳) حکمت متعالیه صدرایی فلسفه ای است خالی از تعصب و طرفداری یکجانبه، و با ریختن این طرح، آشتی و صلحی دائم بین فلسفه و عرفان به وجود آمد. ملاصدرا شخصیتی است که دارای سیر و سلوک عملی و چنان که خود گفته است مدعای عرفان را یافته و حقیقت آن شهود کرده است. ایشان روش خاص معرفتی در پیش گرفت که توانست بر همه عرصه های علم و فرهنگ و هنر و اندیشه اسلامی، تاثیر گذارده و روحی تازه بدمد، بطن نظام حکمی او، با نبوغ صدرا و با تکیه بر میراث گذشتگان، چنان اتقانی پیدا کرد که توانست تنه های تکیده اندیشه و معرفت اسلامی را با تکانی اساسی، روح تازه بخشد و نوید و تحقق بخش شکوه و اعتلای همه جانبه آن باشد، صدرا خود با وحدت دادن به نظر و عمل در وجود خویش، هیکل مجسم یک جریان معرفتی گشت که نام براننده حکمت متعالیه را به خود اختصاص داده است. (بابایی، ۱۳۹۱، ۱۵) حکیم مسیر تکامل را با ریاضت شروع می کند، قالب دریافت را آماده می دارد، پس از دریافتش با آمادگی، روی به منبع فیاض بخش می نماید. (همان) برجسته ترین اندیشه در فلسفه ملاصدرا نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است که آن را یک کشف شهودی می داند به هر حال قبول اصالت وجود او را به اعتقاد وحدت وجود کشاند. این اعتقاد نیز زمانی امکان پذیر شد که صدرا نظریه وحدت تشکیکی وجود را مطرح کرد. ایشان نفوس را روحانیه البقاء می داند. یعنی نفس در اول حدوث همان بدن مادی می باشد که تدریجاً با حرکت جوهری تجرد پیدا کرده و بالاخره از بدن مفارقت می نماید. (مصباح، ۱۳۹۳، ج ۲، ۱۱-۲۱۰)

منابع حکمت ودانتیسم

کتب مقدس هندوئیسم در مدت زمانی طولانی در شرایط گوناگون و به دست افراد و گروه های مختلفی نوشته و گردآوری شده است به همین جهت تنوع بسیاری در آنها دیده می شود، به گونه ای که هر نوع عقیده و باوری را می توان در آنها سراغ گرفت اما هیچ کدام از این نوشته ها مدعی رد و انکار یکدیگر نیستند و همواره موارد اختلاف را با تفسیر و تأویل حل می کنند. البته پژوهشگران، متون دینی هندوان به دو دسته تقسیم نموده اند. کتب وحیانی و کتب غیر وحیانی که در اینجا ما به کتب وحیانی اکتفا می کنیم که عبارتند از:

شروتی

شروتی همان وحی آسمانی است که بوسیله عرفای بزرگ گذشته کشف شده و از راه طریقت و سیر و سلوک، سینه به سینه به نسلهای آینده انتقال یافته است و در زمان نامعلوم و شاید در آغاز آفرینش به حکیمان وحی شده و سروده های انسانی نیستند (Dasgpta, 1966: 15) به همین دلیل آنها را اپوروشیا یا متونی می دانند که منشأ انسانی ندارد و همین ویژگی است که اعتبار و مرجعیتی خاص و گسترده به این متون می بخشد و آنها را از دیگر متون جدا می کند. باسانتا کومارچاترجی در این باره می گوید: «وداها بصورت خلل ناپذیری طی ادوار متوالی آفرینش و انحلال عالم موجود بوده اند. در انحلال جهان فقط خداوند است که بقای سرمدی دارد. هنگامی که خدا قصد آفرینش دارد برهمن را خلق می کند و به او معرفت عطا می کند و برهمن طبق احکام ودا عالم را می آفریند... عالم بر اساس ودا خلق شده است پس در واقع میان عالم و ودا کوچکترین تضاد و ناهماهنگی وجود ندارد.» پس کتب آسمانی ودا از راه وحی نازل شده است و بدین جهت است که نام شروتی را بر آن نهاده اند (Guenon, 1952: 17-19). علاوه بر این، در متون وحیانی که در واقع تفسیری فلسفی - عرفانی از وداهای چهارگانه است، خدایان پیشین؛ یعنی مظاهر و پدیده های طبیعی و قوای موجود در طبیعت و فرد انسانی، مظاهر و جلوه هایی از حقیقت برتر و دست نیافتنی هستند و جهان با همه عظمت و تنوعش پیکر خداست و بین اجزای آن سلسله مراتبی وجود دارد و مبدأ ودا، بنا به سنن هندو مافوق بشری و از خود برهمن صادر شده است. و این وداها را عرفای بزرگ دوران گذشته از راه مکاشفه درک کرده و آن را بصورت اوراد رمزی تنظیم نموده اند و به همین جهت عرفای دوران گذشته را شنوندگان احکام حق می خوانند و ودا را نوشته های وحیانی می نامند. پس ودا در آغاز خلقت بصورت وحی نازل شده و بوسیله سلسله های معنوی از نسلی به نسلی دیگر منتقل شده اند و بر حسب معتقدات فکری و معنوی هر دوره تاریخی صور گوناگون به خود گرفته اند بدون آنکه به مبدا مافوق بشری آن لطمه ای برسد. شانکارا عارف و مفسر بزرگ هندو درباره شروتی می نویسد «شروتی یک ادراک مستقیم است، چون خود مبدأ و اصل است پس قائم به ذات خویش می باشد» (رک، شایگان، ۱۳۸۹: ۶۵۹). به مرور زمان با تغییر و تحول در اندیشه مردم هند مجموعه هایی به وداها افزوده شد که ادبیات دینی و فلسفی ودایی را از نقطه نظر موضوع - و گاهی مخاطب - به چهار گروه تقسیم نمود (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۸۴: ۵۷).

براهمانا

برهمنانها رساله‌های منثورند که برای کاست برهمن تدوین شده و تاریخ آنها به حدود شش قرن قبل از میلاد باز می‌گردد و موضوع اصلی آنها، شرح علل قدسی آیین و مناسک، چگونگی اجرا و بیان سودمندی آنهاست، زبان آنها نمادگرایانه و سرشار از خیال پردازی‌های شاعرانه است و نگارش آنها با پیدایش نظام کاست در هند همراه است که هدف اصلی از نوشتن آنها روشن کردن تکلیف افراد متعلق به هر کاست در خصوص اجرای آیین و مناسک و انجام قربانی، اثبات شرح‌های پیچیده اشتقاق کلمات و افسانه‌های خدایان است (خدایارمحبی، ۱۳۷۸: ۱۴۱). در واقع در پایان دوره ودایی و آغاز دوره‌ای که ویژگی مهم آن پیشرفت‌های ادبی و پیدایش آثار مهم هندوست، شاهد رواج گسترده آیین گرای دینی و تأکید هرچه بیشتر بر مناسک و شعائر دینی و انجام قربانی‌های مفصل و پرهزینه هستیم که تجلی این وضعیت را می‌توان در برهمنه‌ها مشاهده کرد. در این آثار آیین‌های ساده اولیه ودایی به نظام پیچیده‌ای از آیین‌های دینی تبدیل شده و مراسم قربانی که در ریگ ودا صرفاً برای رضایت خدایان انجام می‌شد، دارای کارکردی مستقل می‌شود، به گونه‌ای که حتی خدایان وضعیت خود را مدیون قربانی‌اند، و با این عمل است که نیروهای کیهانی به حرکت در می‌آیند بدین ترتیب برهمنانی که به جزئیات این امر آگاهی داشتند اهمیت زیادی یافتند (رک، محمودی، ۱۳۹۲: ۴۹). بنابراین، ایمان ساده‌ای که به مشیت الهی و تأثیر آن در طبیعت و در زندگی انسان در وداها وجود داشت کم‌کم جای خود را به قدرت روسای مذهبی می‌دهد و تأثیر آداب و رسوم مذهبی قربانی وسیله‌ای برای نیل به آرزوها و جلب رضایت خدایان می‌شود و برپایی آداب عجیب و غریب مذهبی و مراسم قربانی موجب می‌شود تا رساله‌هایی در شرح و جزئیات آن نوشته شود این رساله‌ها بعدها به نام برهمانا نامیده شود به مرور هریک از وداها یک یا چند برهمانا ضمیمه می‌شود (نصری، ۱۳۷۶: ۲۴) و همچنین دوسن معتقد است که برهماناها جهت مراسم عبادی خانوادگی وضع شده‌اند (Deussen, 1966: 2-4).

آرانیاکاهها

آرانیاکاهها به معنای رساله‌های جنگلی است مخاطبان اصلی این دسته آثار افراد کهنسالی‌اند که در سراسیمبی عمر در جستجوی معنای زندگی، در خلوت اندیشه فرو می‌روند و آنها در این دوره زندگی از فضای آیین و مناسک فاصله گرفته و در ژرفای اندیشه دینی و پرسش‌های فیلسوفانه درباره ماهیت زندگی و چیستی واقعیت متوقف شده‌اند، همچنین برای سالمندانی نوشته شده است که در سالهای آخر عمر به خلوت جنگل پناهنده شده‌اند. در واقع آرانیاکاهها راه را برای پدید آمدن اوپانیشادها هموار کردند و زمینه را برای حضور اندیشه‌ورزی فیلسوفانه فراهم نمودند (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۸۴: ۴-۶). پس این نوشته‌ها «یعنی کتابهای جنگلی»، شامل تفسیرات حکمی و جهان‌شناسی است که برای اشخاصی نوشته شده است که از زندگی اجتماعی و خانوادگی فاصله گرفته و به زندگی در حالت انزوا پناه برده و متوجه حقایق درونی شده و به مراقبه احوال باطن می‌پردازند و بطور کلی این نوشته‌ها را حلقه ارتباط میان برهماناها و اوپانیشادها می‌نامند (رک، شایگان، ۱۳۸۹: ۷-۴).

اوپانیشادها

رشد و توسعه اندیشه متفکران هندی سرانجام منتهی به فلسفه و عرفان شد و شاهکاری به نام اوپانیشادها یا به عرصه وجود نهاد که پایان وداها نامیده می‌شوند و در حقیقت آنها مغز و هسته تعلیمات ودایی بشمار می‌روند و در تقسیم‌بندی آثار مقدس کیش هندو جزء نوشته‌های الحاقی «آرانیاکاهها» دانسته‌اند و از میان متون مقدس هندو از حیث سبک، مابعدالطبیعی‌ترین و منظم‌ترین متون هستند (اسمارت، زای جان و پینز، ۱۳۷۸: ۶۰). همچنین این نوشته‌ها مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و تفکرات هند باستان است که بعضی از قسمت‌های آن حدود ۶۰۰ تا ۵۰۰ سال قبل از میلاد تدوین شده است یا مجموعه‌ای از سخنان و گفتارهای دانشمندان هندی است که در حال جذب آنها را بیان داشته‌اند. هرچند این نوشته‌ها مجموعه منظم از افکار و اندیشه‌ها نیست تا جهان بینی منسجمی را ارائه دهد، اما از لابلای همین آثار پراکنده می‌توان اصول فکری هند باستان را شناخت. این متون مربوط به دوران قبل از ظهور بودا و حدود پنج قرن قبل از تولد حضرت عیسی (ع) می‌باشد که با تدوین آنها اندیشه‌های ودایی خاتمه می‌یابد و برخلاف برهماناها و آرانیاکاهها که بیشتر به عمل و رفتار تکیه شده است در اینها به معرفت و حکمت تأکید شده است (نصری، ۱۳۷۶: ۵-۲۴). پس اوپانیشادها یکی از مهمترین منابع اندیشه فلسفی و عرفانی هند می‌باشند که به همراه برهمه سوتره و بهگودگیتا، سه پرستنهانه یا منابع اصلی مکتب ودانته محسوب می‌شوند (رک، محمودی، ۱۳۹۲: ۴۹). پل دوسن هندی‌شناس معروف آلمانی که درباره این دسته از نوشته‌ها تحقیقات جامعی انجام داده و معتقد است که مبانی تقسیم‌بندی «برهمانا» و «آرانیاکاهها» و «اوپانیشادها» بر این اصل می‌باشد که اوپانیشادها برای آن‌های نوشته شده که از قیود عالم مادی رهایی جسته و با اخذ یک روش و اسلوب خاص معنوی (چون آداب جوک و...) به تزکیه نفس می‌پرداختند و راه نجات و آزادی را بر می‌گزیده‌اند (Deussen, 1966: 2-4).

سوتراها

در فاصله بین ۴۰۰ ق.م تا حدود ۶۰۰ ق.م متون اصلی هندو که به سوتره‌ها (به معنای رشته‌ها) معروف است به وجود آمد که کتابچه‌های حاوی کلمات قصار، تلاش منظمی برای تنسیق شاخه‌های مختلف معرفت مثل احکام عبادی، دستور زبان و مابعدالطبیعه بود (اسمارت، زای جان و پینز، ۱۳۷۸: ۶۲).

علاوه بر این، برای حفظ نوشته‌های شروتی و برای بکار بردن دقیق آنها لازم شد نوشته‌های دیگری نگاشته شود که شامل سوره‌های بسیار کوتاهی باشد و مراسم عبادی در آنها را به اختصار هرچه تمام‌تر بیان شود که این نوشته به سوتراها معروف شد و محصول پایان دوره ودایی است. سوترا در لغت به معنای «نخ» است که هدف از نوشتن آن، این بود که شاگرد بتواند رؤس و اصول کلی یک نظام و مکتب را به خاطر بسپرد و در واقع مانند نخ‌های تسبیح را به هم ارتباط می‌دهند، این اطلاعات را به نحوی به هم پیوند دهند و شاگردان بتوانند آنها را به حافظه بسپارند و پشت سرهم به یاد بیاورند و زبان آنها مختصر، مفید، موجز و قصارگونه است (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۸۴: ۶۷).

اصول و مبانی کلی هندوئی

هندوان اصول خود را به دو دسته ناستیکا و آستیکا تقسیم نموده‌اند که مراد از ناستیکا همان اصول و مبانی مثل اصول آیین بودایی، کیش جین و چارواکا است که سندیت آسمانی وداها را نمی‌پذیرند و آنها را آیین‌ها را غیر متشرع نیز می‌نامند و دسته دیگر آستیکا هستند که همان شش مکتب فلسفی برهمنی است که بدون چون و چرا حقایق منزل وداها را پذیرفته و از شریعت برهمنی پیروی نموده و موجودیت خود را قائم بر آن می‌دانند.

اصل کرمه یا کردار و عمل

اعتقاد به اصل کرمه مبتنی بر عقیده تناسخ و زندگی‌های مکرر است و اعمال نیک و بد انسان دارای آثار وضعی است که ثمره‌های خود را در آینده به بار می‌آورد؛ به این معنا که در حیات آینده فرد تأثیر می‌گذارد، به گونه‌ای که وضع فرد در زندگی آینده، نتیجه اعمال و کردار امروز اوست، همانطور که شخص کنونی نتیجه اعمال و کردار او در زندگی گذشته است. روند مرگ و حیات و تأثیر و تأثرها و زندگی‌های مکرر پایان نمی‌یابد، مگر آن گاه که انسان با صعود به اعلی‌ترین رستگار شده و یا به دلیل شدت آلودگی در اسفل السافلین سقوط کند و از این گردونه رهایی یابد (اسمارت، زای جان و پینز، ۱۳۷۸: ۲۶). برخی از مکاتب فلسفی مانند نیایا و وی شه شیکا معتقدند که هدایت و کنترل قانون کارما در دست «وجود متعالی» است که تمام هستی را در هماهنگی و مطابقت با این قانون آفریده است و آنها معتقدند که شایستگی دریافت پاداش و استحقاق تحمل مکافات که روح در اثر کارما کسب می‌کند، خودکار نیست و هر عمل خود به خود به نتیجه‌ای که در خور آن است منتهی نمی‌شود و خدا نظام پاداش خیر و مکافات عمل شر را هدایت می‌کند و تمام لذت‌ها و رنج‌های زندگی ما، بر اساس کارمایمان به ما عطا می‌کند (چاترجی و موهان داتا، ۱۳۸۴: ۴-۱۰۲).

اصل سمساره یا تناسخ

واژه «سمساره» به معنای «هم رفتن» است و مراد از آن، از قالبی به قالب دیگر در آمدن یا حالت متوالی گرفتن است که دلیل نامگذاری آن به لفظ «بازپیدایی» نیز همین است پس سمساره یعنی پیدایش‌های پی‌درپی و جریان لاینقطع و مسلسل حیات در دگرگونی‌های مختلف است، از این اصل با عنوان گردونه بازپیدایی یا چرخه حیات نیز یاد می‌شود (رک، شایگان، ۱۳۸۹: ۲۶). در وداها مطلب صریحی درباره تناسخ وجود ندارد آنچه در وداها مطرح است، زاده شدن پس از مرگ و گرفتن پاداش در جهان دیگر است. البته عباراتی مبنی بر حلول روح بشر در جانوران و درختان در وداها دیده می‌شود. در اوپانیشادها نیز مشاهده می‌کنیم و به نظر می‌رسد که این اصل از بومیان هند به عاریت گرفته شده است. پس هندویسیسم در پی باور به نامیرایی روح، به تناسخ (انتقال روح از کالبدی به کالبد دیگر) اعتقاد داشته است. این نکته عموماً در هندویسیسم، بعنوان دکترین تولد دوباره مشهور است. مرگ کالبد، صرفاً به معنای خارج شده روح از آن، به منظور بازگشت در کالبد فرد دیگری است تا بدین ترتیب، زندگی ماده و تازه این جهانی آغاز شود (تیواری، ۱۳۷۸: ۱۴). پس ریشه عقیده تناسخ، نخستین بار به صورت مکتوب در اوپانیشادها به چشم می‌خورد ولی احتمالاً این ایده، برآمده از اندیشه آریایی‌ها نیست و آنها این فکر را از دراویدها یعنی بومیان قدیم و ساکنان اصلی هند گرفته‌اند و نزد آریاییها تحول و تکامل یافته است (فعال، ۱۳۸۶: ۶۱).

اصل موکشه یا رهایی

اندیشه موکتی مشتق از موکشا است که یکی از پایه‌های معنویت باستان هندی است همانند جنیانا، کارما و یوگا؛ کلید واژه‌هایی که بنیاد تفکر هندی را تشکیل می‌دهند و وابسته به معرفت و شناخت است و در حکم نتیجه مستقیم و بی‌واسطه آن است به این سبب است که در میحث رهایی و رستگاری، از آن به سمت نظریه‌ها و راه‌های شناخت منتهی به آن سوق داده می‌شود (رک، شایگان، ۱۳۸۹: ۳۸۳). این اصل را تمامی مکاتب فلسفی هندی اعم از متشرع و غیر متشرع پذیرفته‌اند و با عباراتی همچون «نیروانا»، «کوالا، موکتی» آراسته‌اند و کمال انسان را در رسیدن به این مقام رهایی و نجات سنجیده‌اند و هدف نهایی حیات را در وارستگی مطلق و بی‌تعلقی کامل به دنیا دانسته‌اند. بنابراین موکشه به معنی نجات و رهایی است و در واقع رهایی انسان از قید و بند تعلقات بشری است، تا آنجا که انسان در سایه رهایی از بند تعلقات بشری بتواند از گردونه بازپیدایی (سمساره) نجات یابد و دوباره متولد نشود و به عبارت دیگر پس از مرگ، گرفتار تولد مجدد و کالبد نگردد و روحش تا ابد آزاد و رها باشد (قرایی، فیاض، ۱۳۸۲: ۵-۱۶۴). بنابراین در اندیشه هندی، درد

و رنج و وجهه غالب و رنگ مسلط همه مظاهر و پدیدارهای گذرای هستی است. ضرورت رهایی از چنین وضعی اصل مشترک است که همه مکاتب هندی به آن معتقدند که بر اساس اختلاف مشرب از طریق سعی و ریاضت، تمرکز حواس، عشق و محبت، معرفت مطلق و... از زنجیره تولدهای مکرر رهایی یافته و به حالتی آرمانی و غیر قابل توصیف مثل وحدت با برهمن، صعود به ملکوت و یا وصول به نیروانه و... نایل می‌شوند (اسمارت، زای جان و پینز، ۱۳۷۸: ۲۶).

اصل اهیمسایا بی آزاری

اصل اهیمسایا؛ مهمترین اصل عملی هندوییزم که از تکالیف کلی هندوان می‌باشد و به طبقه خاصی تعلق ندارد. مطابق با این اصل، انسان نباید به هیچ موجود زنده-اعم از انسان و حیوان-آزاری برساند، چه رسد به اینکه آنها را بی‌جان سازد، به همین دلیل گوشتخواری حرام شمرده شده است و همه طریق گیاه خواری را در پیش گرفتند (بی‌ناس، ۱۳۷۷: ۲۵۲)، زیرا لازمه گوشتخواری انسان، سلب حیات از موجود زنده دیگری است چون موجود زنده غیر از انسان نیز دارای حیات هستند و مثل انسان احساس درد دارد، دلیلی ندارد که انسان برای راحتی خود و لذت بردن از زندگی، موجودات زنده را فدا خود نماید و از آنها سلب حیات نماید. از این روست که در شرح حال مردان باطنی هندو آمده است که آنان به شدت مراقب بودند تا حتی ناخودآگاه موجودی هرچند موذی را بی‌جان نسازند. به همین خاطر است که برخی از سادوها (مرتاضان)، دهان بند بر دهان خود دارند و یا موقع راه رفتن پیش پای خود را جارو می‌کنند تا مبادا موجود زنده ریزی از قبیل حشرات را بی‌جان سازند. در اهمیت این اصل می‌توان به این مساله اشاره کرد که این اصل یکی از مبانی مهم اخلاقی آئین جین است و طهارت و تنزیه نفس در پیروی از این اصل می‌دانند. و همچنین بنا بر همین اصل است که نهضت عدم آزار گاندی بوجود آمد و بزرگترین عبرت را به بشر آموخت و استقلال هند را از راهی که برای دنیای امروز تصور آن نیز دشوار است، بدست آورد.

مراحل چهارگانه رستگاری هندو

هندوییزم هرگز مدعی پیامبر ویژه و یا مسیر ایمانی ویژه‌ای نیست و به تحمیل قوانین خشکی برای پرستش، عبادت و مانند آن باور ندارد در واقع، در این آیین، شیوه پرستش، عبادت و اینگونه راه‌ها، تنها راه نزدیکی به خدا و یا دستیابی به رستگاری نیست (تیواری، ۱۳۷۸: ۱۱). از نظر فلسفه هند از چهار طریق می‌توان به رستگاری رسید که عبارتند از:

مرحله کرمه مارگه یا طریق عمل یا کردار

یکی از راه‌های رسیدن به رستگاری طریق عمل است که منظور از آن، انجام تکالیف دینی و رعایت امور اخلاقی است که تحت عنوان کرمه آمده است که تلاش و ممارست در این طریق تأثیر متناسب خود را بر انسان می‌گذارد و سرنوشت او در تولدهای بعدی رقم می‌زند و می‌تواند جایگاه او را در زندگی بعدی ارتقا دهد تا آنجا که حتی انسان می‌تواند با کوشش در انجام اعمال مذکور از تعلقات بشری آزاد شود و از تولد مجدد در چرخه حیات رهایی یابد (قرایی، فیاض، ۱۳۸۲: ۱۶۷). این طریقه از زمان‌های دور نزد هندوها باقی مانده است اگرچه در نزد خواص و متفکران، این روش جایگاه چندانی ندارد، اما نزد عوام و اکثریت هندوها بسیار پسندیده می‌باشد البته این روش هم سهل و قابل فهم است و هم حافظ روایات و آداب تاریخی است و مطابق با این طریقه، سالک عابد سعی می‌کند بوسیله انجام اعمال و عبادات به نجات برسد، افکار فلسفی و مباحث عقلانی کمتر مورد توجه است و تنها یک سلسله تشریفات و رسوم و مناسک که موجب نجات و رستگاری است که افراد باید انجام دهند تا آماده سعادت گردند. این طریقه آداب و قوانینی است که در مجموعه ای به نام مانو تدوین شده است (فعالی، ۱۳۸۶: ۳۰).

مرحله جنانه مارگه یا طریق علم یا معرفت

این طریقه به منزله باطن و طریقت سن هندو محسوب می‌شود و شانکارا در تفسیر ایشا اوپانیشادها درباره این طریقه می‌گوید: راه نهی از کردار است که خاصیت آن تجرد و رهایی از قیود عالم است و راهی است که اوپانیشادها آن را برگزیده‌اند که بوسیله آن می‌توان به عالم خدایان رسید. ایشان در جای دیگر دو راه معرفت و عمل را متضاد یکدیگر تصور می‌کند و و بیان می‌کند راه کردار تا آن هنگامی که نور معرفت خود را نمایان ننموده، مفید می‌داند و به محض اینکه معرفت پدیدار شود و انسان از دریای سمساره عبور کند، اعمالی دیگر سودی نمی‌بخشد و کسانی که راه معرفت را امن‌ترین راه برای نجات می‌پندارند و در این راه به مقامات عالی می‌رسند، می‌بایست از انجام دادن احکام شرع بپرهیزند یعنی راه نجات فقط از طریق معرفت، نه از راه انجام دادن احکام شرع و وظایف دینی حاصل می‌شود (رک، شایگان، ۱۳۸۹: ۹۰ و ۲۸۸).

مرحله بهکتی مارگه یا طریق عشق و اخلاص

طریق عشق مبحث کاملاً جدیدی است که در رساله‌های اوپانیشادها فقط بطور غیر مستقیم و بصورت «اوپاسانا» (عبادت) اشاره شده است و راه تازه ای

رستگاری می‌باشد و آیین «بهاکاواتا» طریق محبت را برگزید و توجه محض به ذات ستودنی؛ کریشنا را امن‌ترین راهها انگاشت (همان: ۲۱۸). همچنین مطابق با این طریقه، سالک برای رسیدن به حقیقت و آزادی مطلق باید از تعلقات دل بشوید و سراپا عشق به حقیقت مطلق گردد، بگونه‌ای که جایی برای غیر آن باقی نماند در این صورت است که آتش عشق با دل سالک آن می‌کند که حتی از ریاضت‌های شاق طولانی مدت ساخته نیست و چنان ریشه تعلقات را می‌سوزاند که عاشق غیر از معشوق ازلی چیزی نشناسد. یکی از متون مهمی که طریق عشق را آسان‌ترین و در عین حال کارترین طریق معرفی می‌کند، کتاب مشهور بهگود گیتا است که در منظومه گیتا دروازه عالم اخلاص را بر روی تمام خلائق می‌گشاید و هر سالک را به درون این عالم صدا می‌زند و می‌گوید: «یقین کن که هرکس به من ایمان آورد هلاک نخواهد شد. ای روح گرچه در مکمن گناه متمکن باشی و هر چند آدمی پست و فرومایه باشی، اما اگر قدم در طریق من بگذاری، هر آینه به مرتبه اعلا کمال خواهی رسید، دل و خیال خود را با من متحد سازی و در من ثابت بمانی و مرا پرستش کنی و در برابر من به سجده درآیی. و مرا منتهای شادی و سعادت خود بدانی تا روح سرگردان تو در دامن من آرامش حاصل کند» (بی‌ناس، ۱۳۷۷: ۲۶۷).

مرحله یوگا مارگه یا طریق ریاضت

یوگا از ریشه «یوج» و در لغت به معنای پیوستن، مهار کردن و جفت کردن است و معادل این ریشه به فارسی «یوغ» است. یوگا در اصطلاح، آیین عملی، سری طریق سیر و سلوک است. از لحاظ آیین نظری یوگا مبانی آیین سانکھیا را می‌پذیرد و فقط یک اصل تازه به اصول بیست و پنج گانه آن افزوده است و آن «ایشوارا» است، پس از لحاظ فرضیه نظری مطلب جدیدی تقدیم مکاتب فلسفی نمی‌کند. یوگا می‌خواهد راه زنده آزادی را بیاموزد که این میسر نمی‌شود مگر با تعلیم مرشدی که خود به پایه مقام زنده آزادی رسیده باشد. در واقع یوگا آیین سری است که از مرشد به مریدی طی سلسله‌های معنوی از سینه به سینه منتقل گردیده است و گام نهادن در این طریقت؛ یعنی مردن به دنیا و زنده شدن به معنا می‌باشد، به همین دلیل است که یوگیان را دوباره زاده می‌گویند، زیرا ورود به یوگا را در حکم زایش نوی می‌دانند و هنگامی که یوگی پا به عرصه مرتبه جدیدی می‌نهد، مرتبه پیشین را ترک می‌گوید و نسبت به آن گسستگی و عدم تعلق کامل حاصل می‌کند. این طریق از دیر باز در سرزمین کهن هند متداول بود و پاکبازان کهن هندی از دیر گاهی متوجه اسرار و نیروهای سحر آمیز عالم باطنی گردیدند و کششی چنان شدید آنان را بسوی منشأ فیاض تجلیات برمی‌انگیخت که در گشودن معمای درونی همت بسیار گماشتند و راه خویشتن شناسی و خود شکفتگی را برای نسل‌های آینده به میراث گذاردند تا به تدریج این فن ریشه دوانید و با مراقبه تزلزل‌ناپذیر پاکبازان و یوگیان عارف پیشه‌ای منتهی به راه آزادی مطلق و طریق وصول و اتصال به واقعیت نهائی و آیین پرشکوه «زنده آزادانی» گردید که فرآیندی آراسته و از درجه آدمیت وارسته به مقام الوهیت پیوسته بودند (رک، شایگان، ۱۳۸۹: ۳۰-۳۰۶). «سوامی ویکانندا» در خصوص این طریقه می‌گوید: که انسان در زندگی این جهانی برای تعالی روح خود به سه چیز علم و عشق و ریاضت نیاز دارد. علم و عشق به منزله دو بال پرنده برای پرواز است و ریاضت نیز چون دم پرنده، برای حفظ تعادل پرواز است (Vivekananda, 1994: 95/3).

اصول و مبانی حکمت متعالیه صدرایی

از نظر ملاصدرا وجود زیربنای قواعد حکمی و مبنای مسائل الهی و کانون بسیاری از مباحثی مانند توحید، معاد و ... است و به همین علت او اصول و مبانی حکمت متعالیه را بر اساس وجود قرار داده است که عبارتند از:

اصل اصالت وجود

اهمیت اصالت وجود در دیدگاه حکمت متعالیه بدین علت است که آنچه واقعیت خارجی را پر کرده است وجود است و همه کائنات مصادیق وجود هستند. ملاصدرا در مقدمه کتاب مشاعر می‌گوید: چون مسئله وجود و بحث هستی راس قواعد فلسفی و پایه مسائل الهی است و مانند قطبی تواند بود که آسیا سنگ توحید و معاد و حشر جانها و تنها و بسیاری از آنچه از اندیشه خود بیرون آوردیم، و بدان تفرد یافتیم به گرد آن می‌گردد از این روی نخستین بار از آن مایه گرفت و گوهر آن را باید شناخت. زیرا آن کس که گوهر وجود را نشناسد و از آن مدد نجوید، از درخواست‌های کلان فرو می‌ماند، و معارف پنهان و آشکار رویبویات و نبوات و شناسایی گوهر جان و پیوند و رجوع آن به آغاز همه آغازها و فرجام همه فرجام‌ها را فرو می‌گذارد و بدانها دست نمی‌یازد. (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ۶) او در این کتاب خاطر نشان می‌کند که چون مسئله وجود اصل تمام حقایق و قواعد عرفان و حکمت است و اینکه وجود در هر موجودی اصل ثابت است و جز آن عکس و کالبد و سایه می‌باشد. سپس به بیان دلایل اصالت وجود می‌پردازد. او ابتدا ۷ دلیل برای اصالت وجود مطرح می‌کند که عبارتند از:

الف- وجود از تعریف بی‌نیاز است: مفهوم وجود آشکارتر و روشن‌ترین چیزهاست و ماهیتش از لحاظ کنه و تصور پنهان و تاریک است. (همان، ۹) مفهوم وجود چون هویدا است به تعریف نیازمند نمی‌باشد. اما اینکه وجود را نمی‌توان تعریف کرد برای آن است که تعریف یا به حد باشد یا به رسم. تعریف وجود از راه حد امکان پذیر نمی‌باشد زیرا جنس و فصل ندارد آنچه که جنس و فصل ندارد، تاگذیر حد هم نخواهد داشت. تعریف به رسم هم درباره وجود درست نیست، زیرا ادراک وجود به چیزی هویداتر یا برابر، تصور پذیر نیست. (همان)

ب- چگونگی وجود شامل موجودات می‌شود: حقیقت وجود بر اشیا موجوده، مانند کلی بر جزئیات شامل نمی‌شود. حقیقت وجود جنس و نوع و عرض و کلی طبیعی نیست. شمول وجود بر موجودات نوع دیگری است که جز راسخون در علم نمی‌دانند. (همان، ۱۲) با اینکه وجود معنی واحدی است، و تشخیص و تعیین ذاتی دارد و ذوات و ماهیات بدان تشخیص و تعیین جسته اند، از این پس چگونگی اتحاد وجود با ماهیات و صدق ماهیات بر وجود در بیرون ذهن و عروض مفهوم وجود بر ماهیات به عروض ذهنی و تحلیل عقلی دانسته می‌شود. (همان، ۱۳) وجود حقیقتی واحد است و به میانجیگری ماهیات گوناگون گونه گون می‌شود و هر ماهیتی با درجه خاصی از درجات وجود اتحاد دارد و حق اول با ماهیت نیامیخته و وجود صریح و هویدا و آشکار است و کامل تر از او یافته نمی‌شود. (همان، ۱۳)

ج- عینیت وجود در خارج: در این مورد ملاصدرا هشت گواه برای اثبات ادعای خود می‌آورد تا نشان دهد که وجود از هر چیزی سزاوارتر است که در بیرون ذهن و جهان خارج یافته گردد و حقیقت داشته باشد. (همان، ۲۳-۱۴)

د- دفع گمانها که بر عینیت وجود کرده اند: در این قسمت ملاصدرا جهت کسانی که برای عینیت وجود شبهاتی را مطرح می‌کنند خود هشت پرسش مطرح کرده و برای هر کدام نیز یک پاسخ مطرح کرده است. (همان، ۲۴-۳۷)

و- چگونگی انصاف ماهیت به وجود: ملاصدرا در این باب برای اثبات مدعای خود از حکمتی اشراقی استفاده کرده و در نهایت با بیانی تشبیهی خاطر نشان می‌کند که انصاف ماهیت به وجود پیش ما امری مجازی و از باب توسع است، زیرا ارتباط میان آنها اتحادی است نه مانند معروض و عارض و موصوف و صفت که اتحاد آنها خارجی است، بلکه انصاف وجود به ماهیت از قبیل انصاف جنس به فصل در نوع بسیط است، در آن هنگام که عقل آن نوع بسیط را به جنس و فصل تحلیل نمایند، از این روی که این دو جز جنس و فصلند نه از این روی که ماده و صورت عقلی هستند. (همان، ۴۶-۳۸)

ه- تخصیص افراد وجود به چیست: در این قسمت ملاصدرا درباره اینکه وجود چگونه تخصیص می‌پذیرد و شناخته می‌گردد سخنانی را بیان می‌دارد. از جمله اینکه تخصیص وجود به ماهیت‌ها و این تخصیص به اعتبار صدق مفاهیم است بر افراد خارجی بر آنگونه که این مفاهیم از آن وجودها بیرون می‌آید و چنان که می‌دانیم بیرون آوردن این مفاهیم از این وجودها در ذهن است. این مفاهیم و طبیعت‌های کلی بر افراد خارجی صدق ذاتی دارند. حکما مفاهیم کلی را ماهیت و صوفیه اعیان ثابت نامیده‌اند. (همان، ۵۰-۴۷) تخصیص وجود به وجه اول یعنی در واجب الوجود و دیگر مجردات به حسب ذات و هویت‌های آنها تواند بود، و به وجه دوم تخصیص وجود را به اعتبار چیزی دانسته که با وجود پیوسته می‌گردد. (همان، ۵۱)

ن- اثر جاعل در وجود است نه در ماهیت: در این قسمت ملاصدرا معقول بالذات و فاضل از علت قدیم مورد بحث قرار می‌گیرد و بر اینکه جاعل، نخستین بار به وجود تعلق گرفت گواه‌هایی می‌آورد. (همان، ۵۹-۵۲)

تشکیک وجود

ملاصدرا بعد از بیان اصالت وجود به تبیین معنای تشکیک وجود می‌پردازد و می‌گوید معنای کلیه شدت و ضعف قبول نمی‌کنند چه ذاتیات باشند و چه اعراض، فقط وجود است که به ذات خود با کمال و نقص و تقدم و تأخر و نیاز و غنا تفاوت و تمایز پیدا می‌کند. زیرا وجود به ذات خود متعین است در نتیجه به ذات خود متقدم، متاخر و تأخیر می‌باشد. همانطور که به ذات خود کامل و اکمل، برتر و بهتر است. عدم وجودش، نقص و ناقص و شر و شریر می‌باشد. اما معنای کلیه به هر نحو و هر کجا که باشند تقدم و تاخر و کمال و نقص بر آنها به واسطه وجودهای خاصشان الحاق می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ۱۴۳) درباره چیستی تشکیک، صدرالمتهلین ضابطه آن را در این می‌داند که یک طبیعت مطلق و مرسل در افراد خود به یکی از سه نحو به اختلاف حمل شود: اول: به اولیت. دوم: به اقدمیت. سوم: به اتمیت، و اتمیت نیز یک معنای جامعی است که برای آن سه مصداق تصویر می‌شود: الف: اشدیت که در کیفیت است.

ب: اعظمیت که در کم متصل می‌باشد.

ج: اکثریت که در کم منفصل راه دارد. (رک، جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۵، ۴۹۳) بر اساس تعریف، ضابطه تشکیک این است که چند شی در یک معنای جامع اشتراک داشته باشند و آن معنای جامع نیز بر آن افراد به اختلاف حمل گردد. (همان) صدرالمتهلین اختلاف بین مشائون و رواقیون و اشراقیون را در مورد مسئله تشکیک به صورت چهار مقام بیان می‌کند و به هر کدام نیز پاسخ می‌دهد. در اینجا دو قسمت را ذکر می‌کنیم.

مقام اول: تشکیک مستلزم تفاوت ذات نیست زیرا افراد حقیقت واحد که در شدت و ضعف اختلاف دارند، وجود دارد. مفهوم وجود حقیقت واحد و مشترک معنوی است که دارای جنس و فصل نیست و حقیقت وجود نیز واقعیت اصیلی است که مصداق این مفهوم است. و حقیقت وجود دارای درجات شدید و ضعیف است، و علیت و جعل در مراتب شدید و ضعیف وجود است، و این مراتب دارای حقایق متباینه نیستند. (همان، ۴۹۵) صدرالمتهلین بر اساس مبانی حکمت متعالیه تشکیک در وجود را اثبات می‌کند و برای تنبه به اختلاف تشکیکی در حقیقت ذوات شی از زمان و اجزاء آن به عنوان شاهد و مثال یاد می‌کند. اجزاء زمان دارای ماهیت و حقیقت واحد هستند و برخی از اجزای آن بر برخی دیگر در نفس زمان و نه در شیء دیگری که در خارج از زمان باشد، تقدم و تاخر دارند. (همان، ۴۹۷)

مقام دوم: دومین مورد اختلاف، استلزام تشکیک به نحو اشد و اضعف اختلاف نوعی آنهاست. اگر تشکیک در ذاتیات نفی شود شدید و ضعیف بودن دو شی مستلزم تغایر نوعی آنها خواهد بود، صدرالمتألهین شدت و ضعف در شی را مستلزم تنوع در ذات آن نمی‌داند. البته ذات و ماهیتی که در نزد صدرالمتألهین تشکیک در آن جایز است ذات و ماهیت به معنای هویت است که عین وجود می‌باشد، و ماهیت در محل بحث مقابله وجود نمی‌باشد. (همان، ۵۰۵) ملاصدرا کلیه اختلافات و تفاوت‌های حاصل از طریق تشکیک را چنین بیان می‌کند، نزد اصحاب و یاران ما، به انحای وجودات بازگشت می‌کند که در اصل حقیقت موجودیت متفاوت و دارای درجات و مراتب مختلف اند. نمی‌گویم در مفهوم و معنای عام وجود مختلف اند، زیرا معنای عام و مفهوم کلی وجود مانند سایر معانی عامه از قبیل شیء یت، امکان و نظایر آن مفهومی است انتزاعی و موجود در ذهن که عارض بر کلیه موجودات اعم از واجب و ممکن می‌گردد و نزد همه کس امری است زائد بر حقایق و اعیان خارجی، بلکه تشکیک و تفاوت به شدت و ضعف و کمال و نقص و تقدم و تاخر، در آن امری است که مایه تحقق اشیاء در خارج و مقابل عدم است. (بابایی، ۱۳۹۱، ۱۴۴)

وحدت وجود یا حقیقت وجود

ملاصدرا بعد از ارائه نظریه اصالت وجود و تشکیک در وجود مسئله وحدت وجود را مطرح می‌کند. او در اسفار می‌گوید "اعلم ان الوحده رفیق الوجود و یدور معه حیثما دار اذهما متساویان فی الصدق علی الاشیاء... (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ج ۲، ۶۹) وحدت مشترکات فراوانی با وجود دارد و می‌توان گفت هر جا موجود حقیقی ای باشد وحدت نیز هست یعنی آن موجود متصف به وحدت است. حتی کثرت اگر موجود باشد باز متصف به وحدت می‌شود. وحدت و وجود دو جفت متلازمند و از همدیگر جدا نمی‌شوند و احکام یکی به احکام دیگری سرایت می‌کند. البته یکی دانستن مفهوم وجود و وحدت افراطی نادرست است. مفهوم وجود واقعاً با مفهوم وحدت متفاوت است، ولی می‌توان پذیرفت این دو از حیث مصداق متساوق اند، یعنی هر جا وجود صادق است وحدت نیز صادق است و برعکس. (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ج ۱، ۷-۴۶۶) همانگونه که وجود دارای مراتب شدید و ضعیف است، وحدت نیز مراتب شدید و ضعیف دارد هر چه وجود بالاتر و شدیدتر باشد، وحدتش نیز شدیدتر است. (همان) ملاصدرا برای حقیقت وجود سه مرتبه مشخص می‌کند. "فکذالک کون الوجود واقعا فی مرتبه من مراتب الاکوان یلزمه معان لا توجد فی غیر الوجود الواقع فی تلك المرتبه فالواحد لا بشرط فی مثالنا بازاء الوجود المطلق، والوحده...". (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ج ۲، ۸۳) وجود یا به شرط لا و یا لا بشرط و یا به شرط شیء است، و بر مبنای حکمت متعالیه وجود بشرط لا، مبدء عالم و وجود لا بشرط، فیض منسبت و وجود بشرط شیء، وجود موجودات خاص ای است که با ماهیت‌های مخصوص همراه هستند. ماهیاتی که لوازم وجودهای بشرط شیء هستند با یکدیگر متخالف و حتی متباین هستند، و حال آنکه اختلاف مراتب وجود با یکدیگر تباینی نیست و تشکیکی می‌باشد. (رک، جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۷، ۱۳۵) وحدت نظیر وجود یا لا بشرط و یا به شرط لا و یا به شرط شیء است. وحدت لا بشرط مانند وجود لا بشرط و مطلق است و در همه مراتب بدون آنکه ممارج با آنها باشد، حضور دارد. و وحدت به شرط لا همانند وجود واجب که بی واسطه و یا با واسطه متقدم بر جمیع مراتب عددی است و وحدت مقید همانند وجودهای مقید است. (همان)

منابع حکمت متعالیه صدرایی

منابع فکری حکمت متعالیه و سرچشمه های معرفتی که آراء و افکار صدرا بصورت منطقی بر آنها استوار گشته و به مثابه تکیه گاه های برهانی نمودار گشته عبارتند از:

کتاب و سنت

در میان دیگر مکاتب فلسفه اسلامی مکتب متعالیه بیشترین نقل آیات و روایات را به خود اختصاص داده است. در بیشتر موارد در کتب ملاصدرا هر وقت مطلبی بیان می‌شود همراه با استناد به قرآن کریم و یا سخنان پیامبر (ص) و معصومین (ع) می‌باشد. از جمله این استنادات می‌توان به کتاب‌های اسرارالایات و مفاتیح الغیب و شواهدالربوبیه که بیشترین استنادات را در بر دارد و همچنین کتب تفسیری ملاصدرا را اشاره کرد ایشان در کتاب‌های فلسفی برهان را با قرآن و سنت در آمیخته است و در کتب تفسیری آیات الهی را همراه با برهان شرح و توضیح می‌دهد.

آثار متفکران مسلمان

با کمی تأمل در آثار ملاصدرا به وضوح تاثیرپذیری صدرا از متفکران مسلمان دیده می‌شود در میان آثار ایشان از جمله اسفار می‌توان تاثیرپذیری او را از ابن سینا به وضوح مشاهده کرد از جمله در مبحث اصالت وجود آراء سینوی به خوبی قابل مشاهده است. آثار و نظریات شیخ اشراق نیز منبعی دیگر است که صدرا در آثار خود از او به نام شیخ شهید یا صاحب حکمت الاشراق به فراوانی یاد می‌کند. ایشان برخی از آثار خواجه نصیرالدین طوسی را نیز در دسترس داشته و از آنها بهره فراوان برده است. وی در کتاب اسفار در باب نفس آراء خواجه را بیان کرده است. از منابع دیگر می‌توان آثار ابن عربی را نام برد با مراجعه به اسفار در مورد نفس ناطقه همچنین آراء فخر رازی را دریافته و نقدهایی نیز بر آن

دارد. از دیگر متفکران مسلمان، غزالی می باشد که صدرا که در اسفار در ارتباط با عقل و عرفان از سخنان غزالی بهره فراوان برده است. همچنین می توان به متفکرانی چون شیخ مفید، سید مرتضی، علامه حلی و ... اشاره کرد.

آثار و منابع پیش از اسلام

با مراجعه به مجموعه آثار ملاصدرا شمار قابل ملاحظه ای از اندیشمندان و متفکران دوره های پیش از اسلام به چشم می خورد که با قدری تأمل می توان نظراتی را که ذکر شده در دو قالب حکمای یونانی و حکمای فارس نام برد.

حکمای یونانی

در کتاب رساله حدود العالم نام هرمس که از او به پدر حکما نام برده شده و حکمای یونانی چون تالیس ملطی و آناکسیمانس، آغاثادیمون، انباذقلس، فیثاغورس و سقراط آورده شده، او در این کتاب هرمس را در ردیف متفکران بزرگ یونان آورده است. (ملاصدرا، ۱۳۹۵، ۹)

حکمای فارس

صدرا موارد فروانی از حکمای فارس آورده که قابل ملاحظه است. توجه صدرا به حکمت ایران باستان یا حکمت خسروانی به واسطه علاقه ایشان به اندیشه های شیخ اشراق است. از آنجا که سهروردی خود از این مکتب و شخصیت های آن نام برده و گاه تأثیر خود از آن را نشان داده است صدرا نیز به این مباحث پرداخته و به اقوال ایشان توجه و استناد کرده است از جمله: کیفیت صدور اشیا از واجب (ملاصدرا، ۲۰۰۷، ج ۱، ۲-۱۹۱) تعداد و اسامی ارباب انواع و مبالغه حکمای فرس در اثبات ارباب انواع و طلسمات (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ج ۸، ۶۰ و ۵۹)

مراحل رستگاری در حکمت متعالیه صدرایی

از آنجا که رستگاری هدف تمامی مکاتب الهی است و حکمت متعالیه صدرایی نیز مکتبی است که در جهت شریعت گام برداشته و به رستگاری توجه خاصی دارد مراحل را برای رستگاری معرفی می کند که عبارتند از:

استکمال عملی

ملاصدرا بر ریاضت های عملی و تقید به آداب و احکام شریعت نیز در آثار گوناگون خود اصرار می ورزد. وی استکمال قوای عملی را در طی ۴ مرتبه می داند:

اول، تهذیب ظاهر با انجام قوانین و نوامیس الهی و شرایع نبوی، دوم، تهذیب باطن و تطهیر قلب از ملکات و اخلاق پست و ظلمانی، سوم، تنویر باطن و قلب با صورت های علمی و صفات پسندیده، چهارم، فنای نفس از ذات خود و انحصار و اختصاص نظر بر ملاحظه پروردگار ازلی و کبریای او این مرحله پایان را نفس در سیر و سلوک به سوی خداوند است. (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ۲۱۷) بعد از این مراتب، منازل و مراحل زیادی است که از آنچه انسان قبلا طی کرده کمتر نیست، اما در مواردی که انسان به خاطر کمی واژه و تعبیر، در بیان چیزی که تنها با نور مشاهده قابل رویت است و انسان جز با مشاهده و حضور نمی تواند آن را درک کند، رعایت اختصار و گزیده گویی واجب است. از این رو کاملان راه کمال را بعد از سیر به سوی خداوند و رسیدن به آن، سفرهای دیگری است که بعضی راه کمال را، بعد از سیر به سوی خداوند و رسیدن به آن سفرهای دیگری است که بعضی من الحق اما بالحق و با نیروی نور اوست، همان طور که پیشتر با یاری نیروها و مشاعر بود. هر چند که آن هم با هدایت و لطف حق نسبت به همه کسانی بود که می خواست اما فرق بین این دو حال به اندازه ای است که قابل چشم پوشی نیست و به حساب نمی آید. (همان)

اتصال به عقل فعال

از نظر ملاصدرا، مراتب عقل نظری از ضعیف به قوی عبارتند از: یک، عقل هیولانی که خالی از هر صورت و نیز مستعد جمیع مقولات است، دو، عقل بالملکه که در این مرتبه، صور و رسوم محسوسات، که معقولات بالقوه هستند، برای نفس حاصل می شوند و این همان مرتبه ای است که همه مردم در آن مشترک هستند، به نحوی که قادر به درک اولیات، تجربیات و نیز اموری چون "کل از جز بزرگتر است" و مانند اینها می باشند. سه، عقل بالفعل که به منزله کمال ثانی برای عقل منفعل یا عقل بالملکه است و همان مرتبه سعادت حقیقی است که انسان به واسطه آن به زنده بالفعل مبدل می شود، حیاتی که نیازمند ماده نیست. آدمی با افعال ارادی به این مرتبه می رسد، اما ریزش و فیضان نور عقلی به اراده او نیست، بلکه به تائید خداوند است. چهار، عقل بالمستفاد که به نظر ملاصدرا همان عقل بالفعل به اعتبار مشاهده معقولات و حقایق ملکوتی است. (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ۱۷-۲۱۲) در نظر ملاصدرا، انسان از جهت اتصال

به عقل فعال و دریافت حقایق معقول از او، نمونه تام و کامل مرتبه‌نهایی صورت عالم عود (در آغاز قوس صعودی) است. همان‌طور که عقل فعال در عالم بدو (انجام و انتهای قوس نزول) کمال و غایت آن است، زیرا غایت قصوا در ایجاد این عالم، آفرینش انسان بوده است و غایت این آفرینش، نیل به مرتبه عقل مستفاد، یعنی مشاهده معقولات و اتصال به مبدا اعلاست. (ملاصدرا، ۱۳۹۳، ۷۴۷) ملاصدرا بعضا به واژه اتحاد هم تصریح کرده است: "همانا نفس انسان عین مقولات می‌گردد و با عقل فعال متحد می‌شود." (همان، ۷۵۱) نفس در آغاز حدوث خویش در عالم طبیعت، موجودی جسمانی است و به دیگر سخن، حدودی جسمانی دارد. لیکن از ویژگیهای نفس آن است که بر خلاف سایر جسمانیات، نشاء وجودیش منحصر به عالم طبیعت نیست، بلکه از طریق تصرف در بدن، به تدریج استکمال وجود می‌یابد و بر اساس حرکت جوهری و اشتدادی خود به مرحله تجرد برزخی می‌رسد پاره‌ای از نفوس به تجرد برزخی اکتفا نمی‌کنند و پس از طی مراتب کمالی نشاء مثالی، به نشاء عقلی وارد می‌شوند و در اینجاست که نفوس متکثر جزئی با عقل فعال متحد می‌گردند و تبدیل وجودی می‌یابند و نحوه وجود آنها، وجودی تجردی و عقلی می‌شود. بدین ترتیب، سرانجام نفس، آن است که در قوس صعودی خود با مبدا فاعلیش متحد گردد و مبدا و منتهاش یکی گردد. (ر ک، مصباح، ۱۳۹۳، ج ۲، ۳-۴۲۲)

نتیجه‌گیری

هدف اساسی در تمامی عرفان‌ها و فلسفه‌هایی که ریشه دینی دارند مسئله رستگاری است. این موضوع در مکتب ودانته و حکمت متعالیه صدرایی به وفور یافت می‌شود و توجه بسیاری به آن شده است. در مکتب ودانته برای رسیدن به رستگاری توجه انسان را می‌بذول می‌دارند به حفظ اخلاقیات و رعایت امور اخلاقی و رهایی از قید و بند‌های دنیایی، تحمل ریاضت‌های معنوی که باعث سیر و سلوک انسان می‌شود و از جمله مواردی که به آن تاکید فراوان شده است عشق ورزی است که این عشق از مراتب پایین‌تر شروع شده و نهایت به عشق رسیدن به مطلق و اصل و اساس وجود آدمی منتهی می‌گردد. در مکتب متعالیه صدرایی نیز رستگاری به همین نحو است منتها ما وقتی وارد وادی کلمات و به نوعی بازی با کلمات می‌شویم احساس می‌کنیم که تفاوتها اساسی است در حالی که اگر در عمق مسئله وارد شویم و بدون هرگونه پیش‌داوری و قصد و غرض و متواضعانه رو به سوی حقیقت کنیم متوجه می‌شویم که تفاوت اساسی وجود ندارد این دو مکتب جز در مورد مسئله ریاضت‌هایی که منجر به ترک دنیا و افراط در ریاضت است، در زمینه رستگاری با هم تفاوت چندانی ندارند. شباهت آنها در عشق ورزی به همه ماسوی الله و در نهایت رسیدن به عشق ابدی و واقعی که همان اتصال به دریای مطلق است و همچنین پایبندی به اصول اخلاقی در انجام وظایف و تکالیف دینی که در اصطلاح اطاعت محسوب می‌شود می‌باشد. البته لازم به ذکر است که در هر مکتبی هستند افرادی که به صورت قشری و تعصبی با مسائل و مبانی و اصول برخورد می‌کنند و یک جانبه نگر هستند (افراطی‌ها) و هستند کسانی که توجه به هیچ چیز ندارند و تنها نامی از مکتبی را به دوش می‌کشند و خونسردانه عمل می‌کنند (تفریطی‌ها) و هستند کسانی که متواضعانه و متعادل اهل عمل و اهل دانش هستند که این دو مکتب و پیروانشان نیز مستثنا نیستند و برخورد هر قشر از آنها باعث برداشتی متفاوت از آن مکتب می‌شود.

منابع و ماخذ

- اسمارت، نینیان و زای چان، وینگ و شلومو، پینز (۱۳۷۸)؛ سه سنت فلسفی (گزارشی از فلسفه‌های هندی، چینی و یهودی)؛ ابوالفضل محمودی؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، اول.
- اکبریان، رضا، (۱۳۸۶)، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران بنیاد حکمت صدرا بهار، مهرداد؛ (۱۳۷۵). ادیان آسیایی؛ تهران: نشر چشمه، چاپ دوم.
- بی‌ناس، جان (۱۳۷۷)؛ تاریخ جامع ادیان؛ علی اصغر حکمت؛ تهران: علمی و فرهنگی، نهم.
- تیواری، کدانات (۱۳۷۸)؛ دین‌شناسی تطبیقی؛ سید ابوطالب فنایی و محمد ابراهیمیان؛ تهران: محسن، اول.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)؛ ریح مختوم شرح حکمت متعالیه: ۱۷ جلدی؛ قم: مرکز نشر اسراء
- خدایار محبی، منوچهر (۱۳۷۸)؛ اسلام‌شناسی و دین‌تطبیقی؛ تهران: توس، اول.
- چاترجی، ساتیش چاندراموهان داتا، دریندرا (۱۳۸۴)؛ معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ترجمه فرنازناظرزاده کرمانی، قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، اول.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات، به تصحیح سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- شایگان، داریوش (۱۳۸۹)؛ ادیان و مکتب‌های فلسفی هند (۲ جلدی)؛ تهران: امیرکبیر، چاپ هفتم.
- صدرالمتألهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۳۹۳، مفاتیح الغیب ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌جوی، تهران، مولى
- صدرالمتألهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۳۸۷، الشواهد الربوبیه، ترجمه علی بابایی، تهران، مولى
- صدرالمتألهین شیرازی، ملاصدرا، ۲۰۰۷م، المبدأ والمعاد (دو جلدی)، تصحیح محمد ذبیحی، جعفر شاه نظری، بیروت، موسسه التاريخ العربی
- صدرالمتألهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۳۹۰، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، (۹ جلدی) قم، سلیمانزاده
- صدرالمتألهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۳۹۵، رساله حدوث العالم، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولى
- صدرالمتألهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۴۲۸، المظاهر الالهیه، بیروت، موسسه التاريخ

صدرالمتألهین شیرازی، ملاصدرا، (۱۳۱۵ق) شرح الهدایه الشریه، تهران، چاپ سنگی، قم، بیدار
 صدرالمتألهین شیرازی، ملاصدرا، (۱۳۹۲) مشاعر، ترجمه غلامحسین آهنی، چاپ دوم، تهران، مولی
 صدرالمتألهین شیرازی، ملاصدرا، (۱۳۷۵) رساله اجوبه المسائل الکاشانیه از مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تهران، حکمت
 فعالی، محمد تقی (۱۳۸۶)؛ آفتاب و سایه ها؛ تهران: نجم الهدی، سوم.
 قرایی، فیاض (۱۳۸۲)؛ «انسان آرمانی از نظر هندوئیسم»؛ مطالعات اسلامی، ۶۳، (۱۶۲ تا ۱۶۸).
 کبیر، یحیی، ۱۳۹۰، ۱۰، ترجمه و شرح و تحقیق شواهد الربوبیه، دو جلدی، قم، بوستان کتاب.
 گنون، رنه، (۱۳۹۷) انسان و صیوروت او بنا بر ودانته، بابک عالیخانی و کامران ساسانی، تهران، بوستان کتاب.
 لاهیجی، ملامحمدجعفر، (۱۳۴۳) شرح رساله المشاعر ملاصدرا، تعلیق و تحقیق و مقدمه سید.
 مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۳، شرح الاسفار الاربعه قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
 محمودی، ابوالفضل (۱۳۹۲)؛ مشرق در دو افق مقدمه ای بر مطالعه مقایسه ای عرفان اسلامی و هندی (ابن عربی، شنکره و رامانوجه)؛ قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، اول.
 نصری، عبدالله (۱۳۷۶)؛ سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، چهارم.

Deussen, Paul (1966); The Philosophy of the Upanisads, trans by S. Geden, Dorer, New York.
 Dāsguptā, Surendranath (1996); Hindu Mysticism, Combridge: Motilal Banarsidass.
 Guenon, Rene, (1952); L'homme et son devenir selon le vedanta, paris, Quatrieme Edition.
 Vivekananda (1994); The Complete Works of Swami Virekananda, 8 vols, Calcutta.