پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال دوازدهم،
شماره بیست‌وسوم، سال دوازدهم
پاییز و زمستان ۱۳۹۹،
صفحات ۴۸- ۲۵

وحدت انسان و خدا در مکتب مولوی و آتمن و برهمن در ودانتیسم

محمدرضا افروغ* / علی‌رضا خواجه گیر**

چکیده: شناخت انسان و ارتباط او با خداوند ازجمله مباحثی است که در عرفان هندو به‌خصوص مکتب ودانته و عرفان اسلامی به‌ویژه شعر مولوی دارای اهمیت بسیاری است. در این مقاله با استفاده از متون مقدس هندو و شرح‌های نوشته شده بر *مثنوی معنوی*، پس از بررسی عناصر اصلی این اتصال یعنی آتمن و برهمن در مکتب ودانته و انسان و خدا در *مثنوی معنوی*، به بیان عوامل رسیدن به خداوند و موانع پیش رو پرداخته شده است. معرفت برتر، خودشناسی و بهره بردن از ارشادات پیر یا گورو ازجمله راه‌های مشترک میان دو عرفان برای اتصال با حقیقت مطلق است. علاوه‌بر این موارد، مولانا به بیان عامل برتر دیگری به نام عشق می‌پردازد که مکتب ودانته به‌خصوص شارح اصلی آن یعنی شانکارا کمتر به بیان آن پرداخته است. پژوهش حاضر از نوع نوصیفی تطبیقی است و داده‌ها با استفاده از شیوه تحلیل محتوی به روش کتابخانه‌ای مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار گرفته است.

کلید واژه‌ها: برهمن، آتمن، خودشناسی، نفس ، معرفت، عشق

---

* دانش‌آموخته دانشکده حقوق و الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران
e-mail: afroogh100@yahoo.com
** استادیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهرکرد، ایران (نویسنده مسئول)
e-mail: a.khajegir@yahoo.com
مقاله علمی– پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۹/۱۱؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۱۲/۹

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

مقدمه:

متون دینی هندو به دو دسته شروتی(Sruti) و سمریتی تقسیم می‌شوند. شروتی همان وحی آسمانی است که به‌وسیلهٔ عرفای بزرگ گذشته کشف شده و از راه طریقت و سیر وسلوک سینه به سینه به نسل‌های آینده انتقال یافته است و در زمان نامعلوم و شاید در آغاز آفرینش به حکیمان وحی شده، لذا اپوروشیا (apauruseya) متونی هستند که منشأ انسانی ندارند (Dasgupta,1959: 15). در رأس این متون وحیانی وداها هستند و پس از آن تفاسیر نوشته شده بر وداها اهمیت دارند. برهماناها رساله‌های منثورند که برای طبقه برهمن تدوین شده و تاریخ آن‌ها به حدود شش قرن پیش از میلاد بازمی‌گردد و تم اصلی این نوشته‌ها، شرح علل قدسی آیین و مناسک، چگونگی اجرا و بیان سودمندی آن‌هاست. زبان این نوشته‌ها نمادگرایانه و سرشار از خیال‌پردازی‌های شاعرانه است و نگارش آن‌ها با پیدایش نظام کاست در سرزمین هند همراه است و هدف اصلی از نوشتن آن‌ها روشن کردن تکلیف افراد متعلق به هر کاست درخصوص اجرای آئین و مناسک و انجام قربانی است (چاندرا،۱۳۸۴: ۶۱).

از دیگر متون ملحق شده به وداها آرانیاکاها (Aranyaka) است. معنی اصلی این نوشته‌ها «کتاب‌های جنگلی» و شامل تفسیرات حِکمی و جهان‌شناسی است. این کتاب‌ها 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 شده‌اند و به مراقبه احوال باطن می‌پردازند. به‌طورکلی این نوشته‌ها را حلقه ارتباط میان براهماناها و اپانیشادها می‌نامند (شایگان،۱۳۸۹: ۴۶). اپانیشادها از دیگر منابع مهم تفکر هندی یا به تعبیر دیگر، مهم‌ترین منبع اندیشه فلسفی و عرفانی هند، هستندکه به همراه برهمه سوتره و بهگودگیتا، سه منبع اصلی مکتب ودانته محسوب می‌شوند. درواقع در پایان دوره ودایی و آغاز دوره‌ای که ویژگی مهم آن پیشرفت‌های ادبی و پیدایش آثار مهم هندوست، شاهد رواج گسترده آئین‌گرایی دینی و تأکید هرچه بیشتر بر مناسک و شعائر دینی و انجام قربانی‌های مفصل و پرهزینه هستیم. اپانیشادها درواقع رویکردی باطنی و عرفانی برای تفسیر مناسک دینی و شناخت حقیقت خویش و حقیقت مطلق است (محمودی،۱۳۹۲: ۴۹).

از تأمل در اوپانیشادها می‌توان آموزه‌های اصلی این مکتب را شامل، درک حقیقت نهایی یا روح کلی یا برهمن،حقیقت نهایی درون انسان یا آتمن و همانندی محض دو اصل آتمن و برهمن

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

دانست (Dasgupta,1959:45). حقیقت نهایی یا روح کلی یا برهمناشاره به مفهوم یک نوع آفریننده‌ای بزرگ و بی‌همتاست که جهان تحت فرمانروایی و استیلای اوست و حقیقت جهان، مبدأ و معاد زمین و آسمان و هستی انسان است و همچنین اصل اول هستی است که از هر نوع توصیف مبراست، خارج از هر نوع کم و کیف و جهت است و تمامی عالم محسوس، جلوهٔ یک حقیقت‌اند و آن برهما است و همچنین نفس کلی و منزه از هر نوع نسبت است (محمودی، ۱۳۹۲: ۱۰۰). آتمن نیز اشاره به حقیقت درونی انسان دارد که ورای جنبه‌های صوری و ظاهری اوست. از تأمل در ویژگی‌های این دو اصل درمی‌یابیم که تفکیک این دو کاری دشوار و درحقیقت ناشدنی است. براین‌اساس،آتمن خود حقیقی انسان همان برهمن است که ژرف‌ترین بخش وجود ماست و با ذات و حقیقت جهان یکی است. درک این همانی که با عمل به فضایل، اخلاص و معرفت می‌توان بدان دست یافت حد اعلای معرفت و کلید رهایی است که فهم بی‌واسطه حقیقت است (Smart,1967: 507).

در عرفان اسلامی نیز مولوی در آثار خویش به مسئله مراتب نفس و خداوند و اهمّیت سیر انفسی و اتحاد عاشق و معشوق پرداخته است. در آثار او موضوعات متعدد و متنوعی به چشم می‌خورد، اما موضوع معرفت حق و وحدت میان آن و انسان یکی از اصلی‌ترین آن‌هاست. او سعادت انسان را در معرفت و شناخت خداوند می‌داند و سایر معرفت‌ها را در ارتباط با معرفت حق، دارای معنی و ارزش می‌داند. در باور مولوی انسان در شناخت خداوند همواره دچار حیرت می‌شود و زبانش در توصیف خدا به تناقض‌گویی مبتلا می‌گردد. معرفت خداوند چنان پیچیده و ذوابعاد است که انسان را دچار تناقض می‌کند و انسان را در دریای حیرت غرق می‌کند، از طرف دیگر خداوند به انسان بسیار نزدیک است و به‌وسیلهٔ حواس درونی و قلبی قابل درک است. بنابراین انسان همواره به تشبیه و تنزیه مبتلاست و حقیقت چیزی جز جمع میان تشبیه و تنزیه نیست. زیرا تنزیه به‌تنهایی به دوگانگی خدا و عالم راه می‌برد و تشبیه به تنهایی چندخدایی و شرک است و عارفان واقعی به تشبیه در عین تنزیه باور دارند و خداوند را یگانه وجود حقیقی در همه صور هستی می‌دانند. هرچند انسان برای رهایی از این دوگانگی باید در خدا فانی شود و به مرحلهٔ فنا و بقای الهی دست یابد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

مسئله وحدت و اتحاد بین خداوند و مخلوقات و به‌ویژه انسان در دو مکتب عرفان هندو یعنی ودانتیسم و مکتب عرفانی مولانا در عرفان اسلامی بسیار قابل توجه است. این موضوع به نوعی با بحث وحدت وجود نیز ارتباط مستقیم دارد، اما شاید بتوان گفت این بحث نتیجه اعتقاد این دو مکتب به نوعی از وحدت وجود در عالم هستی است. در میان مکتب‌های فلسفی هند، در باب واحد و کثیر بودن (وجود) و ارتباط وجود مطلق با موجودات محدود و مادی این بحث مطرح شده است. اما در مکتب ودانتیسم که کامل‌ترین شکل عرفان هندو به‌شمار می‌آید، مسئله ارتباط سه ضلع مثلث وجود یعنی خدا یا «برهمن»، جهان «عالم ماده و بدن انسان» و نفس انسان «آتمن» بنیاد اصلی این مکتب را تشکیل می‌دهد. آنچه از مفسران این مکاتب به‌دست می‌آید این است که خدا و نفسِ انسانِ وارسته، یکی هستند و جهان مادی به‌وسیلهٔ قدرت خدا رشد پیدا کرده و استقلال و هستی او، توهّمی بیش نیست. در آموزه‌های عرفانی مولانا نیز ارتباط بین مطلق و مقید و خدا و انسان جزء ستون‌های اصلی تفکر مولاناست که شباهت‌های بسیاری با تفکر ودانتیسم در ارتباط با چگونگی ارتباط بین خداوند و انسان دارد اگرچه تفاوت‌هایی نیز در این دو مکتب به چشم می‌خورد. در هر دو مکتب حقیقت مطلق یا خداوند دارای اشکال وجودی مختلفی است و متناظر با آن انسان نیز دارای مراتب وجودی گوناگونی است که در هر ساحتی با مرتبه متناظر با مرتبه حقیقت ارتباط برقرار می‌کند و هر چه انسان به مرتبه بی نهایت خویش نزدیک‌تر می‌شود در مرتبه حقیقت محض نیز حضور خواهد داشت. بنابراین در این پژوهش چند پرسش اصلی مطرح است.

۱. منظور از وحدت و یکی بودن یا اتحاد خالق و مخلوق در این دو مکتب چیست؟
۲. مراتب نفس و روح در این دو مکتب و ارتباط این دو چگونه ترسیم شده است.
۳. اشکال وجودی خداوند در این دو مکتب چگونه توصیف شده و چه ارتباطی با مراتب روح آدمی دارند.

معناشناسی آتمن در ودانته

آتمن و برهمن دو واژه‌ای است که بی‌تردید بدون درک معانی آن‌ها فهم اوپانیشادها ممکن نیست و درواقع دو ستونی هستند که تمام بنای فلسفه هند برآن‌ها استوار است. اوپانیشادها به دنبال آن هستند که اصل ساده‌ای را به عنوان منشأ لایتغیر جهان معرفی کنند. آن‌ها گاهی این اصل را، که هم

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

اختصاصی و هم جهانی است جان کلی «آتمن» و گاهی آن را به عنوان اصل عالم، وجود کیهانی، روح جهانی «برهمن» می‌نامند (Parrinder,1976: 34).

مفهوم آتمن یکی از مفاهیم اصلی آیین هندو است که پیوند نزدیکی با مفهوم برهمن دارد و ریشه‌شناسی این واژه نامشخص است. درریگ ودا (x.16) به معنای نَفَس یا جوهر حیاتی به‌کار رفته است (Radhakrishna,1991: 151). اغلب نیز همین معنا به‌عنوان معنای اصلی آن معرفی شده است (Hiriyanna,1993: 54). پس«آتمن» در ریگ ودا هم به ذات هم به معنای «دم ، نفس و هوا» که هستی‌بخش حیات است اطلاق شده است (شایگان، ۱۳۸۹ :۱۰۳)، ولی در برخی متون آتمن را مشتق از آت «حرکت کردن»، اَه «مَن»، وا «وزیدن» و اَن «نفس کشیدن» دانسته‌اند(Barth,2000: 93) که موجب حرکت و حیات موجودات زنده و ازجمله انسان می‌شود. پس در این کلمه از همان آغاز نه‌تنها به حقیقت فردی، بلکه به جوهرهٔ غائی جهان نیز اشاره‌ای شده است (Dasgupta,1955: 45). نکتهٔ اصلی در مورد آتمن که در اوپانیشادها مورد توجه قرار گرفته، چیستی آتمن یا خود حقیقی انسان است که در قالب تشبیه و تمثیل به توضیح ماهیت آن پرداخته شده و مشهورترین آن در اوپانیشادهای چاندوگیه، ماندوکیه مطرح شده است، که براساس آن‌ها «خود» انسان چندلایه است و از غلاف‌های متعددی تشکیل شده که برحسب هرکدام از این‌ها خود، نام خاصی پیدا می‌کند. پنجمین غلاف از این لایه‌ها از محسوس به نامحسوس و از کثیف به به لطیف تداوم دارد. این غلاف‌ها به ترتیب عبارت‌اند: از قشر جسمانی یا زمینی انسان یا انمیه (annamaya atman) ، نفس حیوانی یا حیاتی یا پرانمیه آتمن (Pranamaya atman)، قشر ذهنی و یا پوسته متشکل از خواست و اراده، منومیه آتمن،(manomaya atman)، قشر متشکل از شعور و آگاهی یا ویجینانه میه آتمن (vijanamaya atman) ، سرانجام جوهره اصلی و نهایی که بهجت و سرور محض-آننده میه آتمن (anandamaya atman) - است (Dasgupta ,1955:46).

اصل وجود آتمن در اوپانیشادها نیاز به برهان ندارد، بلکه خود پیش‌فرض و مبنای هر برهانی است، با این وصف در مواردی به‌طور ضمنی برای اثبات آن استدلال شده؛ ازجمله توصیف آن به صورت « پوروشه» که با توجه به معنای لغوی آن پوری- شَی (puri-śaya) که « چیزی که در پناه بدن قرار دارد» است، گاه نیز استدلالی به این صورت در توجیه وجود روح مطرح شده که زندگی محدود انسان برای برداشت از ثمرات آن کافی نیست و تا جایی که توجه ما فقط به همین زندگی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

معطوف است، توضیحی برای خوبی و بدی نداریم. برای فهم همه حقایق زندگی نیز یک زندگی کافی نیست، بنابراین زمانی اعتقاد عمومی به اخلاق درست است که وجود یک خودِ (آتمن) منتقل‌شونده را بپذیریم، تا برای آنچه در حیات امروز فرد توضیحی ندارد، در اعمال گذشته‌اش توضیحی بیابیم و نیز جبران بی‌عدالتی‌های او را در زندگی فعلی، در تداوم زندگی او در آینده بجوییم (Hiriyanna,1993:66).

مراتب آتمن در ودانته

نفس انسان به عنوان مُدرِک و از نظر توانِ درک اشیا و امور عالم سلسله مراتبی دارد. او در مرتبه ویشنوَنَرَ (Visvanara) ، مواد را درمی‌یابد و به عنوان تیجسه حس می‌کند و ظرایف را می‌شناسد، در مرتبه پراجنه تخیل می‌کند و می‌اندیشد و در مرتبه توریه، خودِ برتر و حقیقت وجود خود و اشیا و امور عالم را در حالتی که هنوز متجلی نشده‌اند، درک می‌کند (Radhakrishna,1994: 76). به‌عبارت‌دیگر نفس انسان در مرتبه ویشونر، ویراج،در مرتبه تیجسه، ایشوره یا برهما و در مرتبه یراجنه، هیرنیه گربهه و در حالت توریه، برهمن یا مطلق را درمی‌یابد. توریه مرحله‌ای غیرقابل وصف از آگاهی است که در ورای حالت بیداری، رؤیا قرار دارد. در این مرحله بی‌خبری است که انسان می‌تواند از حجاب‌های پنجگانه«پَنجَکُشاش (pancakosas) :قشر طعام، دَم حیات، ذهن، عقل و شناخت» فراتر رود و به حقیقت خود، یعنی آنندمایاکُشاش (Ananda Maya Kosas) که وجد و سرور محض است به رابطهٔ خود با برهمن پی ببرد. در این حالت است که نه جهان مادی (مایا) و نه فردیت،آگاهی و اراده فردی باقی نمی‌ماند (Myers,2001: 141).

معناشناسی برهمن در ودانته

واژه برهمن از ریشه (brith) به معنای روئیدن، شکفتن،باز شدناست، همچنین به معنای چیزی ازلی است کهبی‌وقفه دارای رویش و رشد است.گویا این واژه در ابتدا به معنای نماز و دعا بوده است.(Radhakrishna,1997:25) البته در وداها برهمن هم«سَت»به معنی هستی و هم «اَسَت» به معنی نیستی است و این از حد ادراک ما بالاتر است، او حقیقت و واقعیت این جهان است، او ابدیت است و در زیر این واقعیت محسوس پنهان،او یگانه واقعیت است و تمام کائنات مظاهر اویند. برهمن سه صفت اصلی دارد که در وداها، در مظاهر برهما،ویشنو،شیوا ظاهر می‌شود که آنها همان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

سه همسر خدایان قدیمی را تشکیل می‌دهند که به نام‌های «ساراسوتی» (Sarasuti) همسر برهما و «پرورتی» همسر شیوا و« لاکشمی» همسر ویشنو معروف شده‌اند. مجموعه این سه صفت را «تری دوی» و قدرت آن سه را «شکتی»گویند. دراوپانیشادها دراشاره به حقیقت غایی از این واژه استفاده می شود و بعدها واژه محوری فلسفه ودانته شد و آنرا اصل ممتاز عالم عینی و یکی از دو قطب واقعیت نامیدند (شایگان، ۱۳۸۹ :۱۰۵). مفهوم برهمن را می‌توان این‌گونه بیان کرد؛ برهمن، علت ماقبل زمان است و جهان به‌منزله معلولی است که از آن ظاهر شده است. اتصال باطنی عالم به برهمن و یگانگی آن با ذات برهمن موجب شده است که آفرینش توسط او، و از ذات خود او به وقوع پیوندد (Dasgupta,1995:vol.I, 164).

مراتب برهمن در ودانته

برهمن در مکتب ودانتیسم دارای مراتب مختلفی است، در مرتبه ورای هستی مشهود، وحدت محض، بی‌تحرک و بی‌کیفیت برهمن «نیرگونه» نامیده می‌شود. در این حالت برهمن را تنها به‌وسیله معرفت برتر که تأثیر و عمل خود برهمن در ماست می‌توان شناخت. اما در مرتبهٔ پایین‌تر، همه هستی مشهود، متکثر و متحرک است. همه جهان و عناصر و اجزای فراوان آن برهمن است؛ به شکلی که دارای صفات و کیفیات است و «ساگونا» نامیده می‌شود. او در این حالت، تأمل و مراقبه انسان یا معرفت فروتر را هم می‌تواند دریابد و برهمن ساگونا، واسوها، رودره‌ها و آدیتیاها است. «بهوه (پیدا کننده)، رودره «فناکننده»، پرجاپتی (صاحب عالم) نام اوست. در شوتاشواتره اوپانیشاد، خطاب به برهمن، او را هم آتش، خورشید ، هوا، ماه آسمان، چرخ پرستاره، همه آب‌های جهان، مرد، زن، پروانه، طوطی و آذرخش می‌خواند و هم بی‌آغاز و فراتر از زمان و مکان؛ یعنی برهمن هم همهٔ جهان مادی است و هم فراتر از جهان، هم وحدت محض است و هم متکثر، هم دارای صفات و کیفیات و هم بلاکیف و صفت است. چنین مفهومی را «یکسانی در نایکسانی»می‌نامند. و مراد از آن این است که حقیقت مطلق مجموعه هستی مادی و چیزی فراتر از آن است (استیس،۱۳۷۹: ۲۱۵).

همچنین شانکارا برهمن را به دو قسم، برهمن خنثی که عاری از هرگونه صفت و کیفیت بوده (نیرگونا) و مقام ذات است و دیگری برهمن به صیغه مذکر که کلیه صفات و کیفیات را داراست، (ساگونا)، تعریف می‌کند. برهمن به برکت نیروی مایا از بعد تنزیهی وصف بی‌صفتی درمی‌آید و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

به کلیهٔ صفات موصوف می‌گردد و فاعل و منفعل جلوه می‌کند. برهمن ساگونا که نوعی ذهن کلی است به مدد توهم جهانی، مُثُل اشیا را درخود می‌پروراند و به خارج منعکس می‌سازد، و تسلسل پدیدها را به‌وجود می‌آورد بدون آنکه چیزی از حق بکاهد یا بدان چیزی بیفزاید، بدان‌گونه که شعاع نوری به اثر تابش به اشیا، رنگ آنان را به‌خود می‌گیرد و خود هرگز تغییر نمی‌کند، مانند رویائی که از او صادر شده و مانند رؤیایی که نقش بر آب است، به‌همان گونه نیز این خلقت ظل برهمن است. شانکارا برهمنی را که مزین و آراسته به همهٔ صفات است، «ایشوارا» یا پروردگار نیز نام می‌نهد و این درواقع مقام «تعین یافته» حق است (شایگان، ۱۳۸۹ :۷۸۵).

انواع معرفت در اوپانیشادها

معرفت برتر یا سری و باطنی، یا پراویدیا (Pravidya)

اگر بپذیریم که هم برهمن و هم آتمن داری سلسله مراتبی هستند، بنابراین متناظر با این مراتب آتمن و برهمن، معرفت نیز دارای مراتبی خواهد بود. معرفت برتر ویژه خواص و فرزانگانی است که پس از تأملات و ریاضت‌ها و تهذیب نفس بدان دست می‌یابند. آن‌ها نوعی نگرش متافیزیکی به هستی دارند، درحالی‌که معرفت فروتر از جهان تفسیری عموماً دینی عرضه می‌کند. براساس این معرفت؛ برهمن یکتا و حقیقت مطلق است، از همه اوصاف و کیفیات منزه و یا نیرگونه است، معرفت کامل از طریق نگرش متافیزیکی و معرفت به برهمن برین بدون صفت و کیفیت، یا نیرگونه برهمن، حاصل می‌شود. برای کسی که به چنین معرفتی نایل آید، هرآنچه از معرفت فروتر آموخته است، بی ارزش و زائیده جهل و اویدیاست (Smart,1967:37).

معرفت فروتر، یا همگانی یا آپراویدیا (A-Pravidya)

معرفت فروتر همان دیدگاه یا معرفت تجربی متعارف است که براساس این معرفت، برهمن، واجد اوصاف شخصی یا ساگونه به نظر می‌آید، که جهان را خلق و تدبیر می‌کند و به انسان‌ها براساس اعمال آن‌ها کیفر و پاداش می‌دهد. براساس این نگرش، روح در تنگنای اعضای مادی، حواس جسمانی، اصل حیاتی و مقدرات اخلاقی است، و باید چنین شرایطی دوره تناسخ را تکمیل کرده و با اعتقاد و عبادات و پرستش، به برهمن فروتر یا ساگونه برهمن نایل شود. اما این سطحی نازل از معرفت است و انسان از طریق آن به رهایی کامل نمی‌رسد (محمودی، ۱۳۹۲ :۱۰۵). این معرفت که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

معرفت همگانی یا اپراویدیا نیز نامیده می‌شود، یک دیدگاه تجربی همگانی را می‌پذیرد و از جهان تفسیری عموماً دینی عرضه می‌کند (Radhakrisna ,1991:513). براساس این معرفت است که از تمام علوم تجربی، معرفت مقدسی که به امور و لذایذ ناپایدار در این جهان مربوط است فراهم می‌آید. بنابراین حتی وداها نیز در ردیف معرفت فروتر قرار دارد، به همین دلیل فاقد اهمیت نجات‌بخشی است. از این روست که برای مثال، ناراده (Narada) به‌رغم مطالعه وداها، ادبیات حماسی و دیگر علوم دینی و مقدس، پی می‌برد که غمناک است (Radhakrishna,1997:8). غمناکی و آشفتگی ناراده به این دلیل است که در باب آتمن چیزی نیاموخته است. این در حالی است که معرفت به آتمن هم غم و اندوه را از ساحت وجود آدمی می‌زداید و هم او را به شادی نامتناهی می‌رساند.

مؤلفه های معرفت برتر در ودانتیسم

گورو یا پیر

کسی که می‌خواهد در مسیر معرفت برتر قدم بگذارد، علاوه‌برکمالات اخلاقی و تقوا و فضلیت که در آزادی او دخیل‌اند، باید از خلوت انس پیر و معرفت حضوری و شهودی نزد او نیز بهره‌مند شود، زیرا این مرحله در آزادی و نجات وی نقش مؤثری دارند (شایگان،۱۳۸۹: ۸۰۲). بنابراین معرفت برتر تنها با اعمال و عبادات به‌دست نمی‌آید، علاوه‌براین هم صحبتی مرشد کامل و حصول به آن معرفت بدون عنایت الهی نیز محال است (تاراچند، ۱۹۶۸: ۲۵۱).

به‌کارگیری حواس باطنی

با توجه به اینکه معرفت در اوپانیشادها ذومراتب است گاهی مقصود از معرفت همان علم به دانش رسمی و ظاهری است که مبتنی بر وهم و خیال است و هرچیزی را برخلاف حقیقت اصلی و ازلی آن ادراک می‌کند، اما گاهی مقصود از معرفت نه علم و دانش ظاهری، که مرتبهٔ والاتری از تفکر عقلی است که حواس باطنی نام دارد. در اوپانیشادها، به شدت بر این نکته تأکید می‌شود که انسان نمی‌تواند از طریق حواس ظاهری، آن حقیقت فناناپذیر را شهود کند. مضمون این بحث را اپانیشادها در ضمن «قصه رفتن حواس و دل نزد پره‌جاپتی که از ما کدام بزرگ‌تر است...» نشان می‌دهد.در ادامه همین داستان است که پرجاپتی به حواس یادآور می‌شود که معرفت به آتمن یا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

معرفت به نفس «پرانه» یا جان از همهٔ اعضا و حواس آدمی بیشتر اهمیت دارد (داراشکوه، ۱۳۵۶ : ۷-۶).

مجاهده و ریاضت

تصفیه روحی با زهد و ریاضت به معرفت منتهی می‌شود. مبارزه با نفس و ریاضت، زمینه بروز و ظهور استعدادهای روحی را فراهم می‌کند. داراشکوه دراین باره می‌گوید:

> کسی که گوشه‌ای بگزیند و به کم خوردن خو کند و بدن و دل را زیر کرده، دامن از صحبت خلق فراچیند و پیوسته به مراقبه اشتغال *نماید، آن شخص لایق خلاصی می‌گردد* (داراشکوه، ۱۳۵۹: ۱۳۴).

بنابراین برای رسیدن به معرفت حقیقی باید موانع را شناسایی و برطرف کرد. برخی از این موانع همان تأکید بر علوم ظاهری و برخی صفات ناپسند اخلاقی، خواهش‌ها، آرزوها و تعلقات است.

وصول به معرفت برتر

روش معرفت به‌عنوان یکی از طریقه‌های وصول به حقیقت مطلق در سنت دینی هندویی برای نخستین بار در وداها مطرح شده است. وداها حامل معرفت‌اند و حکیمان و فرزانگان کسانی هستند که احکام ودائی را می‌فهمند (Dasgupta,1995: 7). و پس از وداها، سرچشمه معرفت در اپانیشادهاست. معرفت نجات‌بخش آن معرفتی است که مشتمل بر شناخت وحدت و این همانی برهمن و آتمن است که به شناخت روح جزیی با روح جهانی مربوط می‌شود. درواقع همانندی آتمن و برهمن در عبارت «آن تو هستی» و «من برهمن‌ام»خلاصه شده است. معرفت رسمی و اکتسابی انسان را به نجات نمی‌رساند و حقیقت ذات آتمن حاصل معرفت رسمی و ظاهری نیست. معرفتی برتر است که به حقیقت فناناپذیر مربوط می‌شود و به ساحتی مربوط است که ناشنیده شنیده می‌شود و نا اندیشیده به اندیشه می‌آید و ادراک نشده ادراک می‌شود (Dasgupta,1995:102).

دو رویکرد در مسئله وحدت آتمن و برهمن

از یک جهت واقعیت جهان را می‌توان در این معادله مختصر یعنی «آتمن مساوی است با برهمن» خلاصه کرد، بنابراین آتمن حاصل جمع کلیه ارواح شخصی نیست، بلکه جوهری است کلی و وصف‌ناپذیر و روحانی که نه فاعل است و نه منفعل و در بند خودآگاهی و انیت محصور

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

نمی‌شود، بلکه ناظر مطلق و شاهد بی‌مانند و عین برهمـــن است و در عباراتی چون « تو همانی» مصداق می‌یابد. عبارت «تو همانی» معرف آن است که اگـــر ضـــمائم و قیودی را که به ضمیر «تو» می‌پیوندند و آن را غیر آن چیـــزی که هست جلوه می‌دهنـد، برگیریـم «تو» یعنـی «آتمن» عین «آن» یعنی «برهمن» خواهی شد، زیرا این دو واقعیـــت دو آینه تمام‌نمای یکدیگرند (شایگان، ۱۳۸۹: ۷۸۳). از این منـظر نفس و خدا همانند یکدیگرند، نفـــس همان خدا و خدا عین نفس است به این دیدگاه وحدت‌انگاری (Advaita) می‌گویند (چاندرا، ۱۳۸۴: ۶۳۲). بر این مبنا همه تفاوت‌های میان اشیا، عینـــی با ذهنـــی و نفس و خدا، صرفاً ناشی از وهمی است که مایا ایجاد کرده است.

اما از جهت دیگر رابطه نفس و خدا مانند رابطه جزء با کل است که این دیدگاه را وحدت‌انگاری مکیّف می‌نامند. زیرا برهمن دو نحوه ظهور دارد که یکی روحانی و دیگری عالم مادی است. این دو عالم چون خود برهمن واقعی‌اند و وجه تمایز بین آنان و برهمن نیز بدین معنا ابدی و واقعی است. برهمن نه فقط علت فاعلی عالم است بلکه علت مادی هم جواهر و ارواح و هم عالم مادی و بیجان است. ارتباط برهمن با عالم را می‌توان ارتباط منطقی دانست که در این صورت نسبت جهان به برهمن نسبت عرض به جوهر است یا آن را ارتباط علّی به‌حساب آورد که در این صورت جهان، معلول، علت جوهری است و یا آن را می‌توان ارتباط محیط و محاط تعبیر کرد و در این صورت، نظام ارواح محدود قائم به روحی است که محیط به کلیه آنان است (چاندرا، ۱۳۸۴: ۷۹۲).

براساس این آموزه که «خود حقیقی انسان همان خداست» و یا آتمن همان برهمن است، خود همان خداست که درنتیجه آمیختن با ناخود، یا ضمائم مادی، حقیقت الهی خود را فراموش کرده است. درک این همسانی و همانی نقطه اوج معرفت و غایت سلوک فرزانگان هندی است و این مهم، با معرفت به نفس، یا خود، که درحقیقت همان معرفت به برهمن است حاصل می‌شود. درک خود یعنی درک به ویژگی ذاتی خود؛ یعنی هستی محض، آگاهی محض، و بهجت محض، که در حقیقت سه ویژگی ذاتی برهمن است. کسی که به چنین آگاهی به خود نایل شود، خودِ او در خود متعال محو می‌شود (محمودی،۱۳۹۲: ۶۳).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

نتایج اتحاد آتمن و برهمن

یکی از نتایج همسانی آتمن و برهمن، حضور الهی در ذات انسان است و با وجود آنکه برهمن غیر قابل شناخت و توصیف است، این میل به شناخت برهمن که در ما وجود دارد از همان حضور ناشی می‌شود و اگر چنان نبود، چنین خواستی نیز در ما نبود، و توانایی ما بر چنان شناختی نیز محصول همین حضور است. اگر ما در شناخت برهمن توفیقی می‌یابیم، بدان دلیل است که برهمن در ما به خود آگاه می‌شود. به همین دلیل است که برهمن را که در روح انسان جای دارد تنها از طریق تجربه روحانی و نه به‌وسیله منطق می‌توان شناخت، درک او هنگامی میسر می‌شود که تجربه‌کننده، تجربه و موضوع تجربه، در یک کل واحد درهم آمیزند و حجاب‌هایی که شناسایی و موضوع شناسایی و یا ذهن و عین را از هم جدا می‌کند، کنار روند و درآن صورت در یک تجلی ناشناختنی و توصیف‌ناشدنی «حقیقت حقیقی» مکشوف می‌گردد (Radhkrishna,1997: 21). یکی دیگر از نتایج این همسانی، راه پی بردن به برهمن، آتمن یا همان نفس است. برهمن نفس کلی و آتمن نفس فردی است و درحقیقت این نفس فردی نشان و جلوه‌ای از همان نفس کلی است؛ پس درحقیقت ، بین برهمن و آتمن فاصله‌ای نیست و هدف اعلای آدمی این است که نفس کلی را در خود کشف کند و به مقام وحدت برسد (شفق، ۱۳۶۷: ۱۶). برطبق اوپانیشادها، حقیقتی که در کمون جهان نهفته، در کنه بی‌انتهای نفس شخص منعکس است. برهمن همان آتمن است که با مکاشفه، کشف می‌شودکه نتیجه این همسانی کشف خود با مکاشفه است (Dasgupta,1959: 50).

رابطه انسان و خدا در عرفان مولوی

در عرفان اسلامی برای بیان رابطه انسان و خدا بیشتر از اصطلاح «وصل» استفاده شده که در لغت به معنای پیوند است و منظور از آن وحدت با حقیقت است و مرتبه نهایی چنین رابطه‌ای وصل را محقق می‌سازد. مولوی از پیوند میان انسان و خدا با تعابیری چون تعلق یا اتصال انسان با خدا یاد می‌کند که این ارتباط گاهی از طریق ارتباط روح انسان با خدا معنا پیدا می‌کند و گاه از طریق ارتباط ناشی از شناختی که انسان نسبت به خدا حاصل می‌کند. به‌واسطه چنین شناختی انسان هم تشنه برقراری ارتباط است و هم به غیر از خدا به هیچ موجودی رضایت نمی‌دهد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

بر امید وصل تو مردن خوش است تلخی هجر تو فوق آتش است
(مثنوی، د ۵، ب ۴۱۱۷)

مراتب نفس و روح در اندیشه مولانا

در تعالیم مولانا همان‌طور که خداوند و درک از او ذومراتب است، انسان نیز که باطن این عالم محسوب می‌شود، دارای ساحت‌های درونی گوناگونی می‌باشد و هر ساحتی دریچه‌ای به یکی از عوالم هستی محسوب می‌شود. البته در هر ساحتی موانع و آفاتی مختص به خودش وجود دارد، که مانع گشایش‌های درونی می‌شود. در انسان‌شناسی مولوی انسان دائم در تکاپوی سیر از غفلت به سوی حیرت است (شیمل،۱۳۷۰ :۳۹۱).

آنچه حقیقت آدمی را تشکیل می‌دهد، همان جان آدمی است. این جان و نفس نیز مبدأ افعال انسانی بوده و در عین اینکه حقیقت واحدی است، دارای مراتب و قوای مختلفی است. این معنای باطنی و درجات درونی روح و نفس انسان در میان عرفا به اطوار سبعهٔ قلبیه یا هفت طور نفس معمول است و در هر مشربی به گونه‌ای تفسیر شده است، آنچه در میان بسیاری از عرفا تحت عنوان هفت طور نفسانی یا روحانی مشهور است، تحت عناوین، طبع، نفس، قلب، روح، سرّ، خفی و اخفی بیان شده است (نیکلسون، ۱۳۷۸:۲۵۵). مولوی درمقابل «اطوار سبعه قلبیه» معروف در میان حکما و عرفا در بیان مراتب و مدارج روح و نفس، اصطلاحی مخصوص به خود دارد. او عالم طبع تا خصیصه وحی و الهام درونی را به چهار مرتبه کلّی تقسیم می‌کند. اول جسم است، که شبح و پرتو و سایه ضعیف دل؛ یعنی، لطیفه روح انسانی است، دوم روح، سوم عقل و چهارم وحی است،که از این مرتبه تا مقام «فنای فی‌الله» و «اتصال به حق» نیز مدارج و مراتبی فاصله است، که مولوی آن مراتب را در مواضع مختلف به‌روشنی، بیان نموده است.

جسم ظاهر، روح مخفی‌آمدست جسم همچون‌آستین، جان همچو دست
(مثنوی، د۲:ب ۳۲۵۵)

از این جهت که ماهیت جان و نفس از نظر مولوی علم و آگاهی است، جان احمد را از همه جانها فزون‌تر و بالاتر می‌داند و با در نظر گرفتن میزان علم و آگاهی نفس به حقایق اشیا، جان و نفس آدمی را به چهار مرتبه: «جان حیوانی»، «جان انسانی»، «جان جبرئیل»، «جان احمد» تقسیم می‌کند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

در کتاب مقدس و روایات اسلامی بر این نکته که خدا آدم را بر صورت خویش آفرید، تأکید شده است: «روزی که خدا آدم را آفرید، شبیه خدا او را ساخت» (کتاب مقدس، پیدایش: ۵،۱). در احادیث اسلامی نیز آمده است: «انّ اَللّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَی صُورَتِهِ» (کلینی،۱۳۷۰: ۱۳). مولوی با استدلال به آیات قرآنی برای اثبات وجود نفس چنین می‌گوید:

از نظر عرفا، نفس یا روح بی‌زمان، بی‌مکان، ازلی و ابدی است، ولی در عین حال در نشئه دنیا، زمانمند، مکانمند و دارای تعلقات مادی، زمانی و مکانی است. به همین علت، از دیدگاه عرفای اسلامی آن چیزی که رابط بین حادث و قدیم، زمان و بی‌زمانی است، همانا روح انسان است (Sells,1994: 259). به علت همین ذومراتب بودن است، که نفس گاه می‌تواند به درون خزیده و یا به بالا عروج کند، و از ساحت زمان و مکان بیرون رفته فانی و مدهوش شود. در عین حال از آن ساحت بی‌زمان و بی‌مکان باز هم به عالم دنیا و به هوشیاری در این نشئه بازگشته و خویشتن را در این عالم بیابد. یعنی «فانی» شدن از یک نشئه به معنای «معدوم» شدن آن نیست. بنابراین می‌توان بین ساحتی که مربوط به ذات نفس و ساحتی که مربوط به قوا و افعال نفس است، تمییز قائل شد. زیرا در عمق سطح آگاهی روزمره که متعلق افعال و قوای نفس اعم از تخیل، اراده و احساسات است، ساحتی پنهان و وسیع از وجود ناخودآگاه قرار دارد (Otto,1976:221). اگر بپذیریم که نفس دارای دو ساحت است، ساحت ذات که از همه تعلقات آزاد است و ساحت قوا و ادراکات که هرکدام متعلق خاص خود را می‌طلبند. این تمایز دقیقاً متناظر با تمایزی است که مولانا دربارهٔ خداوند بین مقام ذات و مقام الوهیت قائل است.

اشکال خداوند در اندیشه مولانا

یکی از ارکان خداشناسی مولوی، تفکیک میان ساحت به کلی متعالی و ناشناختنی وجود و ساحت دست‌یافتنی و شناختنی اوست (اسمیت، ۱۳۸۵، ۱۶۲). در بیان عارفان مسلمان از ساحت پنهان الهی اغلب به ذات تعبیر شده است. با وجود این، تعبیرهای دیگری نیز در عرفان اسلامی مشاهده می‌شود. به عنوان مثال عارفان مسلمان ذات الوهی را گاه هاهوت خوانده‌اند. که مرتبه‌ای فراتر از همه ساحت‌های وجودی است (زرین‌کوب، ۱۳۶۸ :۵۵۷). در آثار عارفان خراسانی نیز گاه با تعابیر جسورانه‌ای در این زمینه مواجهیم. برای نمونه خرقانی خواهان« خدای بی‌همه‌چیز» است: «مردمان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

گویند: «خدا و نان» و بعضی گویند «نان و خدا» و من می‌گویم: خدای بی‌نان و بی‌آب، خدای بی همه‌چیز» (شفیعی کدکنی،۱۳۸۷: ۱۷۸). و با این تعبیر به ساحت ناشناخته و بی‌تعین الوهی اشاره می‌کند. هر چندانسان قدرت فهم حقایق عالم هستی را دارد، امّا عقل و فهم انسان در برخی مواقع محدودیت (limitation) دارد و نیازمند ابزارهای نیرومندتری است. از همه مهم‌تر اینکه در شناسایی ذات (essence) خدا ناتوان است. از همین جاست که مولانا تفکر در ذات الهی را موجب گمراهی آدمی می‌داند.

شکل ذات، به تعبیر مولانا، ساحتی است که در غیب محض به‌سر می‌برد و قائم و مقوم غیر است و ازاین‌رو، نسبت و دلبستگی‌ای به خلق ندارد و با مخلوقات بیگانه است. اما ساحت دسترس‌پذیر یا ربوبیت ساحتی است که با خلق، و به نحو اخص با انسان رابطه دوسویه دارد. این بستگی متقابل رب و مربوب، در تفکیک دو ساحت ربوبیت و الوهیت یا خدا و خدای فوق خدا کاربرد دارد. در آثار مولانا مسئله تفکیک میان ساحت ذات، ساحت اسما و صفات، به‌نحوی ملموس، از حدیث نبوی متأثر است. او با اشاره به حدیث: «در آفریده‌های خداوند تفکر کنید نه در ذات خدا» (فروزانفر،۱۳۸۱:۴۱۸) شکل احدیت خداوند را بیرون از حیطهٔ دانش بشری دانسته و هر ادعایی در این مورد را پندار و توهمی بیش نمی‌داند.

زین وصیت کرد ما را مصطفی بحث کم جویید در ذاتِ خدا

(مثنوی، د ۴، ب۳۷۰۰)

ابیات فوق بیانگر این حقیقت‌اند که از دیدگاه مولانا، نهی از تفکر در ذات خدا تنها دستور شرعی نیست، بلکه این نهی در مقام اِخبار و حاکی از آن است که اصولاً تفکر در ذات حق امکان ندارد و آنچه از خدا در ذهن آدمی نقش می‌بندد، ناشی از تصور بشری است.

مراتب معرفت در عرفان مولانا

در جهان‌بینی عرفانی مسئله معرفت و شناخت جایگاه مهم و ویژه‌ای دارد، امّا عرفا عمدتاً به مسئله معرفت در مراتب طولی آن نظر می‌کنند و کمتر به شناخت‌های سطحی و عامه‌پسند تکیه می‌کنند. در میان ساحت‌های وجودی انسان ساحت معرفتی و شناختی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. این ساحت می‌تواند در مراتب وجودی دیگر اثرگذار بوده باشد، ازاین‌رو پرورش صحیح این

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

مرتبه، باعث پرورش دیگر ساحات وجود آدمی است. مولوی در تعالیم خود، اهمیّت والایی برای مقام معرفت (knowledge) قائل شده و از آن به عنوان راه رستگاری انسان یادکرده است. از نظر او انسانیت انسان به اندیشه اوست و اگر اندیشه را از وجود انسان حذف کنیم، جز مشتی استخوان و مواد طبیعی چیز دیگری نخواهد بود. به‌زعم او ملاک ضعف و قدرت جان (spirit) انسان، فهم و آگاهی (consciousness) اوست. هر اندازه فهم آدمی قوی‌تر باشد، مرتبه وجودی وی بالاتر خواهد بود (مولوی، ۱۳۸۱: ۱۲۰).

ای برادر تو همـــین اندیشه‌ای مـــابقی تـــو استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه تو، گلشنی ور بود خاری تـــــو هیمه گلخنی
(مثنوی، د۲، ب ۲۷۷)

برای فهم مراتب شناخت در اندیشه مولانا باید به مراتب و انواع ابزارهای معرفت‌بخشی انسان توجه کرد. این ابزارها را می‌توان در سه مرتبه ابزارهای حسی، عقلی و قلبی (شهود) بیان کرد. هرکدام از این ابزارها دارای ویژگی‌هایی هستند که به‌صورت سلسله مراتبی در وجود انسان حضور و فعالیت دارند. این ابزارها همچون دریچه‌هایی هستند که هرکدام بر حسب توانایی‌ها و حدودشان دروازه‌هایی به عالم حقایق و معرفت به عالم هستی، انسان و خداوند محسوب می‌شوند.

سطحی‌ترین مرتبهٔ ادراک و معرفت انسانی مربوط به حواس ظاهری است. مولوی برای انسان دو نوع حس ظاهری و باطنی قائل است؛ حس ظاهری فقط سطوح واقعیات را درک کرده و به ژرفای حقیقت راه نمی‌یابد. اما حس باطنی به اعماق حقایق هستی نفوذ می‌کند. اگر بناست که فهم آدمی از سطوح جهان طبیعت فراتر رفته و به فهم عمیق نایل شود باید این حس باطنی را به حرکت درآورد.

اگر آدمی فقط به حواس ظاهری توجه کند، یعنی اصالت را از آن حس بداند، توان درک بسیاری از حقایق را از دست خواهد داد. به نظر مولانا مخالفت بسیاری از مردم با پیامبران به این جهت بوده که به‌دلیل توجه به حس ظاهری حس درونی را از کار انداخته بودند.

مولوی در آموزه‌های خود حواس باطنی انسان را که محل الهامّات و اشراقات و منشأ تجربه‌های عرفانی و شهودی است، به نام‌های گوناگونی نظیر حس زر، حس دینی، حس دُرپاش، حس جان، حس دل و حس دیگر نامیده است. این حواس به‌صورت بالقوه (potential) در وجود آدمی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

نهفته است و تنها گروهی خاص می‌توانند آن‌ها را بیدار کرده و به فعلیت برسانند و مراتب کمال را طی کنند (نیکلسون، ۱۳۷۸: ۳۴۲).

مرتبه دیگر معرفت عقلی است، اگرچه مولوی از عناوینی مانند عقل کاذب، عقل حارس، عقل مکسبی، عقل جوششی، عقل عرشی، عقل معاد و عقل معاش نام برده است، امّا در میان آن‌ها سه نوع عقل از برجستگی خاصی برخوردار است؛ اول، عقل جزئی یا عقل بحثی که سطحی‌نگر است و خودبینی، ستیزه‌جویی و شتاب در داوری از خصوصیات این‌گونه عقل است و در شناخت حقایق نهان و اسرار جهان نارسا و ناقص است. دوم،عقل کل یا عقل کلی (intellect) که از خدا نور می‌گیرد و حقایق امور را به‌طور صحیح درک می‌کند. سوم، عقل ایمانی یا عقل عرشی و به تعبیر دیگر عقل لدنی که حقیقت نهان جهان هستی است و عالم هستی صورت آن عقل به‌شمار می‌آید. همچنین گاهی عقل رابه ممدوح و مذموم تقسیم می‌کند و عقل ممدوح را به «عقل جزوی» و «عقل کل» تقسیم می‌کند. او عقل جزوی را که اکثر افراد کمابیش از آن بی بهره نیستند، برای درک حقایق امور کافی نمی‌داند، زیرا در معرض آفت وهم و گمان است. بنابراین نباید عقل محدود را با عقل کل که مخصوص اولیای خداست، پیوند داد تا تبدیل به عقل کلی شود.

در اندیشه مولانا در باب عقل با دو تفسیر متافیزیکی یا وجودی و انسانی یا معرفت‌شناختی مواجه هستیم. در مرتبه متافیزیکی و وجودی عقل را جوهر و زیربنای هستی در تکوین و تنظیم عالم می‌داند، بدان معنا که هرچه در زمین و آسمان‌هاست از پی عقل به وجود آمده و برپایه آن هستی یافته‌اند. این عقل کلی هم چون تمام صفات و کمالات انسان که تجلی اسما و صفات حسنای الاهی است، مظهر کمال حق تعالی است.

عقل کلی از دید مولوی مخصوص صنفی خاص از بندگان مقرب و برگزیدگان حق تعالی است،که شامل انبیا، اولیا، ابدال، اقطاب، مشایخ راستین و عباد مخلص می‌شود. صاحبان عقل جزوی اگر بخواهند، در سلوک طریقت نزدیک‌ترین و سالم‌ترین راه وصول به حق را بپیمایند، چاره‌ای جز این ندارند، که با آن صنف ممتاز بپیوندند و در تسلیم و اطاعت پیر راهبر بدان درجه برسند که وجود ایشان در او فانی و مستهلک شود، طی این طریق نیز جز با عشق میسر نیست (همایی، ۱۳۷۶: ۴۶۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی تاچو عقل کل تو باطن‌بین شوی
(مثنوی، د ۴، ب ۲۱۷۷)

معرفت شهودی و عوامل رسیدن به این معرفت

بالاترین مرتبه معرفت همان درک شهودی است که از دل سرچشمه می‌گیرد و ابزار آن تزکیه و تصفیه روح است؛ یعنی معرفتی نیست که از راه آزمایش و تجربهٔ حسی و یا تمسک به منقولات و مأثورات و یا فکر و اندیشه و استدلال حاصل شود، بلکه از راه سیر و سلوک عملی و تهذیب و تزکیه نفس در دل حاصل می‌شود و قلب انسان آن را واجد می‌گردد. این نوع معرفت، وجدانی و حضوری است.

رسیدن به این مرتبه معرفت مستلزم طی کردن مراحلی است که مهم‌ترین آن‌ها سیر انفسی و خودشناسی، مراقبه، عنایت حق و تهذیب نفس است. از نظر مولوی حکمت بحثی، منجر به یقین نمی‌شود و جز ظن و گمان، علمی را سود نمی‌رساند. امّا حکمت کشفی که مولانا آن را در مقابل حکمت بحثی توصیه می‌کند، این موانع را رفع و کشف می‌کند و به جایی که انسان جز حق نبیند می‌رسد (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۴۶۰).

معرفتی که در این مرحله آشکار می‌شود؛ با مراحل قبلی معرفتی تفاوت دارد، زیرا به جهت لطافت و ظرافتی که روح انسان در این مرحله پیدا می‌کند، قدرت حقیقت‌نمایی آن نسبت به مراتب دیگر بیشتر است. از طرف دیگر این مرتبه از معرفت که بیشتر از جنس شهود و بصیرت درونی است، آن چنان با حقیقت درونی انسان یگانگی پیدا می‌کند، که تفکیک بین آن‌ها به سهولت ممکن نیست. مسلماً در این مرتبه پاکی درون و رسیدن به صفای دل از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. تزکیه و صفای دل موجب می‌شود تا چشم دل انسان روی حقایق گشوده شود. دل انسان همان‌طور که پیامبر(ص) فرموده، تنها جایی است که خداوند در آن خود را متجلی می‌کند.

گفت پیغمبر که حق فرموده است من نگنجم هیچ در بالا و پست
در دل مؤمن بگنجم ای عجب گر مرا جویی، در آن دل‌ها طلب
(مثنوی، د ۱، ب ۲۶۵۷)

سیر انفسی در این مرتبه از معرفت بسیار حائز اهمیت است. رویکرد عرفانی به خودشناسی یکی از مهم‌ترین مسائلی است که عرفا را از غیر آنان و به‌خصوص از فلاسفه و متکلمان متمایز می‌سازد،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

هرچند غایت نهایی عارف معرفت پروردگار است، ولی از دیدگاه عارفان تنها راه و یا حداقل صحیح‌ترین راه این شناخت، همانا شناخت نفس خویشتن است (کاکایی،۱۳۸۲: ۲۷۹). این دیدگاهی است که با فکر بدان نمی‌رسیم، بلکه راه نیل به آن شهود است و این همان فرموده پیامبر(ص) است، که هر کس خود را بشناسد، خدا را می‌شناسد. همه چیز از تو و در توست. امری خارج از تو نیست (ابن‌عربی، ۱۴۰۴ق: ۱۰۱).

در قرآن کریم در تعابیر بسیار پرمعنائی خُسران حقیقی انسان دوری و فراموشی این جنبه الهی وجود انسان بیان شده است. «از آن کسان مباشید که خدا را فراموش کردند و خدا نیز چنان کرد تا خود را فراموش کنند. ایشان نافرمانند» (حشر: ۱۹). خداوند درون انسان را جایگاه تجلی نشانه‌های الهی خویش می‌داند، همان‌طور که می‌فرماید: « زودا که آیات قدرت خود را در آفاق و در وجود خودشان به آن‌ها نشان خواهیم داد تا برایشان آشکار شود که او حق است» (فصلت: ۵۳).

اهمیت تولد ثانوی در سیر انفسی

در وادی سلوک عرفا برای انسان دو تولد قائل‌اند: تولد صوری و تولد معنوی. تولد صوری همان است که کالبد عنصری انسان از رحم مادر گام به پهنهٔ دنیا می‌گذارد، این تولد عام است و همهٔ حیوانات و افراد بشر را شامل می‌شود. در این تولد اختیاری در کار نیست، ولی در تولد معنوی که خاص بندگان برگزیده است، اختیار وجود دارد. بدین‌گونه که انسان با تربیت و تزکیهٔ نفس خود، دل از زنگار هوس‌ها پاک کرده و از محسوسات و تسلط غرایز خارج می‌شود و در جهان معنوی و عرصه ملکوتی تولد می‌یابد. این زایش دوباره که تولد دوم نامیده شده، مستند به کلامی از حضرت عیسی(ع) است که فرمود : «به ملکوت آسمان‌ها و زمین وارد نشود، مگر آن کس که دو بار زاده شود» (انجیل یوحنا، باب۳، آیه ۳).

مولانا تولد دوم را به اشکال متفاوتی بیان کرده است، گاهی با لفظ فطام آن را بیان نموده که در ادبیات تصوف کنایه از زدودن عادات و اخلاق زشت و تجدید حیات روحانی است و حاصل آن مردن از حیات تیرهٔ شهوانی و اخلاق ناپسند، و زنده شدن به حیات روحانی و اخلاق پسندیده است (زمانی، ۱۳۸۴ :۱۹۱).

این تولد ثانوی از یک طرف انسان را به تجرید محض رسانده و همچون آفتاب همه استعدادهای معنوی انسان را شکوفا کرده، او را بر همهٔ کائنات برتری می‌دهد. از طرف دیگر انسان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

وقتی به حیات برین می‌رسد، مزاج روحانی و خلقی او نیز ارتقا می‌یابد، به‌گونه‌ای که دیگر به طعام‌های نفسانی توجه نمی‌کند و گفتار و پندار تیرهٔ خود را در آب زلال صفا و یکرنگی می‌شوید.

ارتباط نفس و خدا در عرفان مولانا

مولانا در رابطه با رسیدن به مقام وصال خداوند بر مسئله فنا و نیستی تأکید کرده است. تأکید مولانا در آثارش بر نی و نیستان و رسیدن به نیستی برای رسیدن به معشوق حقیقی بسیار فراوان است. مرتبهٔ نیستی و فنا دربارهٔ خداوند و انسان با مسئله تعالی مرتبط است. تنزیه گاه به معنی تعالی وجودی خدا از عالم است؛ «هیچ چیز مانند او نیست». (شوری:۱۱) و گاه به معنی تعالی معرفتی است. بدین معنی که خدا از هر آنچه ما درباره‌اش می‌اندیشیم، فراتر است و هیچ نوع معرفت ایجابی محض از او نمی‌توان داشت. لذا همواره او را از صفاتی که از خدا دور است، باید مبرا دانست. این دو نوع جداسازی لازمه یکدیگرند. در عرفان مولانا، تنزیه و تعالی یادشده مربوط به مرتبهٔ ذات خداوند است که نامحدود می‌باشد. لازمهٔ نامحدود بودن ذات این است که به ذهن درنیاید، چرا که هر چیز به ذهن درآید، ذهن بر آن محیط می‌شود و در نتیجه نامحدود نخواهد بود. لازمهٔ چنین امری که به خاطر نامحدود بودن به ذهن درنمی‌آید، این است که بی‌صورت، بی نشان و بی‌نام باشد. پس ذات خداوند بی‌صورت، بی‌رنگ، بی‌نام و نشان است، و هیچ اسم و رسمی ندارد.

اگر بپذیریم که شرط رسیدن به خدا راه یافتن به ذات نفس است و به ذات نفس نمی‌توان رسید، مگر آنکه نفس را در حالتی که عاری از هر حد و قید و اسم و تعلقی است بیابیم. یعنی از خویشتن محدود و مقید و متعین خویش عاری و در وجود بی‌تعین و نامحدود خدا فانی گردیم. بنابراین، آن نیستی که وحدت در آن متحقق می‌شود، فوق وجود و مربوط به ساحت وجود نامحدود است، در اینجا منظور از وحدت این است که خلق از تعیّن و از ظهور خویش دست بکشد و به فنا رسیده، با حقّی که بی‌تعیّن است یکی شود.

در این مرتبه، اگر نفس بخواهد وجود خدا را حفظ کند، چون وجودش محدود و دارای ماهیت است، پس بیشترین تمایز را با خدای نامحدود و بدون ماهیت خواهد داشت. امّا اگر همین نفس از وجود خود دست کشیده به «نیستی» برسد، تمایز از بین خواهد رفت و وجود نفس همین وجود خدا و باقی به خدا خواهد بود (cyprian,1993: 241). در این مرتبه نفس از وجود دست

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

می‌کشد. بدون صدا و در سکوت می‌شنود و بدون نور و تاریکی می‌بیند. حواسش بی‌حس، فاهمه‌اش بی‌صورت و ذاتش بی‌ماهیت می‌شود. مولانا به این وجه متعالی روح و جان انسان در آثارش پرداخته است.

او در *فیه ما فیه* وجود انسانی را اینچنین در ارتباط با خداوند توصیف می کند:

وجود آدمی در یک مثال، همچون کیسه گندم است که در این کیسه گندم پادشاه کاسه طلایی دارد. اگر انسان متوجه آن باشد، به گندم التفات نمی‌کند امّا اگر به گندم مشغول بشود از کاسه طلای پادشاه غافل خواهد بود (مولوی، ۱۳۸۱ :۲۰۰)

بنابراین، اتحاد و یا وحدت بین دو شیء تنها در جایی رخ می‌دهد، که یکی از این دو از وجود یا عین خویش فراتر رفته یا تهی شود، یا آن را ترک گوید و این امر یا در تجلی خدا در قوس نزول رخ می‌دهد، که آنجا مرتبه خلق و ساحت ظهور است و یا در فنا و در قوس صعود حاصل می‌شود، که آنجا مرتبه حق است. حق و خلق در هر دو ساحت حضور دارند. آنجا که حق ظاهر است، خلق مخفی است و آنجا که خلق ظاهر است، حق پنهان است.

نتیجه:

اگر مهم‌ترین هدف را در عرفان اتحاد و اتصال انسان با خدا بدانیم این موضوع در مکتب ودانته و *مثنوی معنوی* به‌طور برجسته منعکس شده است. از طریق مقایسه بین این دو مکتب می‌توان به جهات تشابه و اختلاف در مسئلهٔ مذکور پرداخت. یکی از عوامل تشابه این دو مکتب توجه به مراتب معرفت است که متناظر با مراتب نفس و مراتب حقیقت مطلق است. این معرفت برتر در ودانته و معرفت شهودی یا باطنی در *مثنوی* از عوامل مهم اتصال نفس و خداست. افزون‌براین مراتب نفس و روح در اندیشه مولانا و جیوا و آتمن در ودانتیسم نیز جنبه‌های اشتراک زیادی دارند. تفکیک بین مقام ذات و اسما و صفات در عرفان مولانا و برهمن نیرگونه و برهمن ساگونه نیز از جنبه‌های تشابه این دو مکتب است.

همچنین مسئله راهنمای باطنی و ارشادهای پیر در عرفان مولوی و گورو در مکتب ودانته بسیار در این مسئله قابل توجه است. مسئله ریاضت و تحمل سختی‌های سیر و سلوک نیز از جنبه‌های مشترک این دو مکتب در زمینه‌سازی اتصال روح انسانی با حقیقت مطلق است. در کنار این عوامل و تشابهات اهمیت خودشناسی و سیر انفسی نیز برای رسیدن به اتصال نفس و خدا یا آتمن و برهمن

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

در هر دو مکتب مورد توجه جدی قرار گرفته است. علاوه بر این از نظر وجود موانع برای اتصال و وصال خداوند نیز بین این دو مکتب شباهت‌هایی وجود دارد، زیرا در هر دو مکتب بر رفع جهل و تکیه نکردن بر علوم ظاهری یا اویدیا، دوری از وهم و خیال یا مایا و دوری از بیماری‌های اخلاقی، تأکید شده است.

با وجود این تشابهات جنبه‌های متفاوتی نیز می‌توان بین این دو مکتب مشاهده کرد. ازجمله، می‌توان عشق را برشمرد، که در مکتب ودانته به عشق به‌عنوان یکی از راه‌های مطمئن برای رسیدن به وحدت آتمن و برهمن اشاره چندانی نشده است. درحالی‌که در نظر مولانا نهایت عشق الهی، رسیدن به مقام فنا و وحدت بالله است. این عشق چنان شور و شوق می‌آفریند که از شرح آن نیز ناتوان است. همچنین آنچه انسان را از خود خالی و جدا می‌کند و به حق و در حق بقا می‌بخشد عشق است که خودی را در وجود انسان از میان برمی دارد و به جز خدا را از سر راه طالب حق دور می‌کند و راه را بر سالک هموار، دشواری‌ها را آسان و مشقت‌ها را قابل تحمل می‌کند و انسان در پرتو تکامل و تحول، از خود خالی و به مقام فنا نایل می‌گردد و با فنای از خود، دارای صفات الهی شده، بقای به حق می‌یابد و به جاودانگی می‌رسد.

کتاب‌نامه:

- ابن‌عربی، محیی الدین.(۱۴۰۴ق)، *الفتوحات المکیه*، چاپ سوم، بیروت: الدار الصادر.
- *استیس، و.ت.* (۱۳۷۹)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- اسمیت، هیوستن. (۱۳۸۵)، *معنای زندگی در ادیان جهان*،ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: نگاه معاصر.
- تاراچند و امیرحسین عابدی.(۱۹۶۸)، *جوگ بشیست*، هند: دانشگاه اسلامی علگیره.
- چاندرا، ساتیش چاترچی.موهان داتا،دریندا. (۱۳۸۴)،معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ترجمه فرناز ناظرزاده، دانشگاه ادیان، قم: دانشگاه ادیان.
- داراشکوه، محمد.(۱۳۵۹)، *بهگودگیتا*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸)، *بحر در کوزه*،.تهران: علمی.
- ــــــــــــــــ .(۱۳۶۸)، *سرّ نی*، تهران: علمی.
- زمانی، کریم.(۱۳۸۴). *شرح جامع مثنوی*، تهران: اطلاعات.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- شایگان، داریوش. (۱۳۸۹)، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا.(۱۳۸۷)، *گزینش و تفسیر غزلیات شمس تبریزی*، تهران: نشر سخن.
- شیمل،آنه ماری.(۱۳۷۰)، *شکوه شمس*، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: علمی فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۸۱)، *احادیث و قصص مثنوی*، تهران: امیرکبیر.
- قرآن کریم.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۲)، *وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت*، تهران: هرمس.
- کتاب مقدس. (۲۰۰۷). عهد جدید و قدیم، ترجمه قدیم، تهران: ایلام.
- کلینی، ابی‌جعفر.(۱۳۷۰)، *اصول کافی*، تهران: اسوه.
- محمودی، ابوالفضل.(۱۳۹۲)، *مشرق در دو افق*، مقدمه‌ای بر مطالعه مقایسه‌ای عرفان اسلامی و هندی، قم: دانشگاه ادیان.
- مولوی جلاالدین محمد.(۱۳۷۳)، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد آلن نیکلسون. به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلاالدین محمد.(۱۳۷۵)، *مثنوی معنوی*، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران: علمی و فرهنگی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد.(۱۳۸۱)، *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نگارستان کتاب.
- نیکلسون، رینولد.(۱۳۷۸)، *شرح مثنوی شریف*، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- همایی، جلاالدین.(۱۳۷۶)، *مولوی‌نامه (مولوی چه می گوید؟)*، چاپ نهم، تهران: هما.
- Barth.A.(2000). *The Religions of India*. Roultedge,reprinted.
- Cyprian.S.(1993*). Meister Eckhart on Union of Man with God*.in Mystics or the Books.ed. R. A. Herrera, New York, Peter Lang Publishing.
- Dasgupta.S.(1959).*Hindu Mysticism* .U.S.A .
- ———— .(1955).A History of Indian Philosophy. Motilal Banarsidass Publishers. Delhi.
- Hiriyanna.M.(1993). *outlines of Indian Philosophy*. Motilal,Delhi .
    - Myers.M .Brahman . (2001).*comparative theology Curzon*.
- Otto.R.(1976).*Mysticism East and West* .A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism, Traslated by Bertha L. Brancy and Richenda C. Pane, New York, Macmillan Publishing Co.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- Parrinder.G.(1976). *Mysticism in the world*.Religions pub.
- Radhakrishnan.S. (1991). *Indian Philosophy* .oxford University Press.Oxford.
- Radhakrishnan.S.(1994).*The Principal upanisads*. Edited with hntrodaction text. Humunitiy press.Atlantic Highland.
- Radhakrishnan.S. (1997).*Introduction on the Principall Upanisads*. Harpcollins.Noida.India.
- Sells, M. (1994). *Mystical Languages of Unsaying*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Smart.N. (1967). *Indian Philosophy* .the Encyclopedia of Philosophy.Edited by Paul Edwards.Macmillan Company.New York.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]