

ORIGINAL ARTICLE

A Comparative Study of the Eschatology of Transcendental Wisdom and the Advaita School of Vedanta

Mehdi Malekshahi Sefat¹, Shamsollah Seraj^{2*}, Somayeh Monfared³

1. PhD graduate, Department of Islamic Philosophy and Theology, Ilam University, Ilam, Iran.
2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Ilam University, Ilam, Iran.
3. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Ilam University, Ilam, Iran.

Correspondence:
Shamsollah Seraj

Email: sh.seraj@ilam.ac.ir

Received: 26 May 2025
Accepted: 11 Aug 2026

How to cite

Malekshahi Sefat, M., Seraj, SH. & Monfared, S. (2026). A Comparative Study of the Eschatology of Transcendental Wisdom and the Advaita School of Vedanta. SADRĀ'I WISDOM, 14(2), 15-28.
(DOI:[10.30473/pms.2026.74705.2145](https://doi.org/10.30473/pms.2026.74705.2145))

ABSTRACT

The primary concern of this article, as suggested by its title, is the issue of resurrection and eschatology. Given the diverse analyses and formulations offered by various philosophical schools on the question of resurrection, this article undertakes a detailed comparative examination of the eschatology of two schools: Transcendent Theosophy, as the principal representative of Islamic philosophy and wisdom, and the Advaita Vedanta school, as one of the most prominent Hindu darshanas. The aim of this comparison is to identify points of convergence, alignment, and possible mutual enrichment between these two philosophical schools in the realm of eschatology and resurrection. By consulting the primary texts of both schools and analyzing their key doctrines concerning being, the soul, and the ultimate course of human existence, it becomes evident that the two schools not only do not exhibit any fundamental disagreement regarding humanity's final destiny, but they also demonstrate a precise alignment at the level of principles, aims, and conclusions. In particular, the teleological, unity-oriented, and path-centered outlook of both systems shows that their ultimate objective is the realization of human existential perfection and union with both the Supreme Source and the unity of being. Consequently, despite their apparent differences in language, culture, and history, these schools manifest a genuine and fundamental unity and identity within the deeper layers of eschatological thought.

KEYWORDS

Conclusion, semsareh, adviteh, vedanteh, sadr.



دوفصلنامه حکمت صدرايي

سال چهاردهم، شماره دوم، پیاپی بیست و هشتم، بهار و تابستان ۱۴۰۵ (۱۵-۲۸)

DOI: 10.30473/pms.2026.74705.2145

«مقاله پژوهشی»

بررسی تطبیقی معاد ملا صدرا و مکتب ادویته ودانته

مهدی ملکشاهی صفت^۱، شمس الله سراج^{۲*}، سمیه منفرد^۳

چکیده

مسئله اصلی این مقاله، همان طور که از عنوان آن پیداست، پرداختن به مسئله معاد و فرجام‌شناسی است. با توجه به تحلیل‌ها و تقریرهای مختلف مکاتب فلسفی درباره مسئله معاد، در این مقاله بر آن شدیم که با بررسی دقیق فرجام‌شناسی دو مکتب، یعنی حکمت متعالیه به‌عنوان پرچمدار فلسفه و حکمت اسلامی، و مکتب ادویته ودانته به‌عنوان یکی از مبرزترین درشنه‌های هندویی، به تطبیق و تحلیل تطبیقی آن‌ها بپردازیم. هدف از این تطبیق، یافتن نقاط اشتراک، هم‌راستایی و همچنین احتمال هم‌افزایی این دو سنت فلسفی در حوزه فرجام‌شناسی و معاد است. در فرایند این بررسی، با رجوع به متون اصلی هر دو مکتب و تحلیل اندیشه‌های کلیدی در باب هستی، نفس، و سیر نهایی انسان، مشخص شد که میان این دو مکتب، نه تنها اختلاف بنیادینی در باب فرجام انسان وجود ندارد، بلکه در سطح مبانی، اهداف و نتایج، نوعی تطابق و هم‌راستایی دقیق نیز مشاهده می‌شود. به‌ویژه، نگاه غایت‌گرایانه، وحدت‌محور و سلوک‌محور هر دو نظام فلسفی، حاکی از آن است که هدف نهایی، تحقق کمال وجودی انسان و اتصال به مبدأ اعلی و وحدت وجودی است. در نتیجه، می‌توان گفت این دو مکتب، علی‌رغم تفاوت‌های ظاهری در زبان، فرهنگ و تاریخ، در لایه‌های عمیق‌تر فرجام‌شناسی، به نوعی وحدت و این‌همانی واقعی و بنیادین دست یافته‌اند.

واژه‌های کلیدی

معاد، ملا صدرا، ادویته ودانته، وحدت وجود، تناسخ، حدوث نفس، تجرد.

۱. دانش‌آموخته دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.
۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.
۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.

نویسنده مسئول:

شمس الله سراج

رایانامه: sh.seraj@ilam.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۲۰

استناد به این مقاله:

ملکشاهی صفت، مهدی؛ سراج، شمس‌الله و منفرد، سمیه. (۱۴۰۵). بررسی تطبیقی معاد ملا صدرا و مکتب ادویته ودانته. دوفصلنامه حکمت صدرايي، ۱۴(۲)، ۱۵-۲۸.

(DOI: 10.30473/pms.2026.74705.2145)

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۵ ©. ناشر این مقاله، دانشگاه پیام نور است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشر شده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.

Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)



۱- بیان مسئله

این فرض را مطرح کرد که یک مقدمه واحد فلسفی (وحدت وجود) می‌تواند به دو نتیجه متفاوت در ظاهر اما مشابه در عمق (معاد) منجر شود؟ و آیا این دو مکتب، با وجود تفاوت‌های گفتاری، در نهایت به یک سرنوشت مشترک برای نفس معتقدند؟ این پژوهش بر آن است تا با تحلیل تطبیقی این دو مکتب، نشان دهد که چگونه وحدت‌گرایی هستی‌شناختی در هر دو نظام فکری، به سمت تبیین یک مسیر غایت‌مدار برای کمال و بازگشت انسان به حقیقت مطلق سوق می‌یابد. هدف این تحلیل، نه تنها آشکارسازی تشابه‌های سطحی، بلکه کاوش در لایه‌های عمیق‌تر فلسفی برای یافتن وحدت‌های مبنایی است که در نهایت به هم‌خوانی و هم‌گرایی این دو دیدگاه در مسئله معاد می‌انجامد.

۲- مبانی نظری و چارچوب تطبیقی

برای درک عمیق‌تر تشابهات و تفاوت‌ها در بحث معاد، لازم است ابتدا مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دو مکتب حکمت متعالیه و ادوخته ودانته را بررسی کنیم. این بررسی، چارچوبی برای تحلیل تطبیقی فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که چگونه ساختار فکری هر یک، به تبیین خاصی از فرجام انسان منجر می‌شود.

۲-۱ تشکیک و مراتب عالم

هر نگاه وحدت‌گرایانه در حوزه هستی‌شناسی ناگزیر با این پرسش اساسی مواجه می‌شود که چگونه می‌توان کثرات عالم را با وحدت حقیقت هستی سازگار ساخت. اگر حقیقت عالم امری واحد است، پس این همه کثرت نتیجه چیست؟ در پاسخ به این پرسش، سخن از مراتب هستی، وجود، حقیقت، یا برهمن به میان می‌آید.

۲-۱-۱ در حکمت متعالیه

ملاصدرا، در تبیین هستی‌شناسی خود، بر اصل "اصالت وجود" و "تشکیک در وجود" تأکید می‌ورزد. بر اساس این دیدگاه، تنها وجود اصالت دارد و ماهیات، اعتبارات و ظهورات همان وجود هستند. وجود، دارای مراتب شدت و ضعف است؛ یعنی از جهت غنا و فقر، کمال و نقص، دارای تفاوت است. این مراتب، که به صورت طیف نور یا قوسی از شدت به ضعف تصویر می‌شوند، از مرتبه بسیط‌الحقیقه، واجب‌الوجود، آغاز شده و تا نازل‌ترین مرتبه وجود، یعنی ماده، ادامه می‌یابد.

مسئله معاد و زندگی پس از مرگ از دیرباز کانون توجه اندیشمندان و فلاسفه بوده و نقشی محوری در شکل‌گیری جهان‌بینی‌ها و نظام‌های اخلاقی ایفا کرده است. از یونان باستان تا مکاتب فکری شرق و غرب، دغدغه سرنوشت نهایی انسان و رابطه آن با مبدأ هستی، بنیان بسیاری از مباحث فلسفی و عرفانی را تشکیل داده است. فهم درست معاد نه تنها بر شناخت ما از عالم هستی و جایگاه انسان در آن تأثیر می‌گذارد، بلکه مسیر معرفتی و سلوکی او را نیز تعیین می‌کند. از این جهت در طول تاریخ میان متفکرین مختلف اسلامی در این باره که معاد قرآنی که ظهور در جسمانی بودن دارد به چه نحو خواهد بود، اختلاف اصلی در این مسئله این است که آیا این معاد همان اعاده معدوم و ایجاد بعد از اعدام است و یا این که اتصال بعد از انفصال و یا این که وجود بعد از وجود است از این جهت است که برخی به دلیل این که معاد قرآنی را همان معاد جسم عنصری تفسیر نموده‌اند، قائل به عدم امتناع اعاده معدوم شده‌اند. (شیرازی، ملاصدرا، ۱۰۵۰، ج ۹، ص ۱۶۸) و از طرفی عده‌ای از حکما با توجه به ادله خود در خصوص امتناع اعاده معدوم، ناچار به تاویل ظواهر قرآن و روایات شده و قائل به معاد جسمانی با تبیین خود شده‌اند (شیرازی، ملاصدرا، ۱۰۵۰ ه ق، ج ۹، ص ۲۸۱) عده‌ای نیز مانند ابن سینا معاد جسمانی را فقط تعبداً پذیرفته و عقل مستقل را فقط مصدق معاد روحانی دانسته است. از طرفی عده‌ای از متکلمین با این که معاد قرآنی را معاد جسم عنصری می‌دانند اما نتوانسته‌اند در مقابل ادله امتناع اعاده معدوم حکما تاب بیاورند، لذا در این امر (امتناع اعاده معدوم بعینه) همراه حکما شده (طوسی، ۱۴۰۴، ص ۹۸ و حلی، ۱۴۱۳، ص ۱۹۱ و لاهیجی، ۱۴۲۵، ص ۵۲۰) ولی عده‌ای از آنها به حسب تحلیل محققین معاد را اتصال بعد از انفصال با حفظ یک امر ثابت که ضامن وحدت و این‌همانی معاد و مبتدا است تبیین نموده‌اند (حلی، ۱۴۱۳، ص ۱۹۱). در این میان، حکمت متعالیه ملاصدرا و مکتب ادوخته ودانته به عنوان دو نظام فلسفی عمیق و تأثیرگذار، دیدگاه‌های ویژه‌ای در زمینه فرجام‌شناسی ارائه داده‌اند. هر دو مکتب، با وجود تفاوت‌های ظاهری در اصطلاحات و بستر فرهنگی، به نظر می‌رسد در سطوح عمیق‌تر به درک مشترکی از وحدت هستی و بازگشت همه چیز به مبدأ واحد رسیده‌اند. پرسش اصلی این پژوهش آن است که آیا با وجود تفاوت‌های ظاهری در تبیین معاد در حکمت متعالیه (معاد جسمانی) و ادوخته ودانته (چرخه کارما و موکشا)، می‌توان به هم‌گرایی و هم‌خوانی بنیادینی در مبانی و نتایج فرجام‌شناختی این دو مکتب دست یافت؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان

این تشکیک در وجود، به سه اعتبار قابل بررسی است:

تخصص به ذات: این مرتبه، ذات واجب‌الوجود را در نظر می‌گیرد که بسیط، کمال مطلق، و غنی بالذات است. این همان وجودی است که هیچ‌گونه نقص، محدودیت، یا نیاز به غیر ندارد. در این مرتبه، وجود اصالت تام دارد و هیچ‌گونه کثرتی راه ندارد. این مرتبه، در نگاه عرفا، حقیقت غایی و مبدأ همه چیز است.

تخصص به مراتب (مراتب تفصیلی وجود): در این مرتبه، وجود، خود را در کثرت و تعینات مختلف آشکار می‌سازد. این کثرات، نه وهمی هستند و نه واقعیت مستقل از وجود واحد. بلکه ظهورات و مظاهر همان وجود بسیطند که به سبب اقتضائات عقلی یا ظهورات گوناگون، به صورت شدت و ضعف، ظاهر می‌شوند. این همان عالمی است که در فلسفه اسلامی از آن به "عالم خلق" یا "عالم اعیان" یاد می‌شود. هرچند این مرتبه، با مرتبه اول تفاوت دارد، اما به همان حقیقت وجود واحد بازمی‌گردد. در این دیدگاه، عقل فعال، وجود را در مرتبه تفصیلی و ظهور یافته‌اش درک می‌کند.

تخصص به ماهیات (مراتب اعتباری و ذهنی): این مرتبه، به ماهیات و مفاهیم کلی اشاره دارد که ساخته ذهن و اعتبار عقل هستند. این ماهیات، دارای وجود خارجی نیستند، بلکه در خارج، چیزی جز همان وجود اصیل و تعینات آن نیست. در دیدگاه صدرا، درک عارف کامل، به مرتبه نخست (ذات) بازمی‌گردد و کثرات را به عنوان تجلیات همان حقیقت واحد مشاهده می‌کند. بنابراین، کثرات در این دیدگاه، نه وهم و خیال صرف، بلکه ظهورات و مظاهر همان حقیقت واحدند که در مراتب مختلف تجلی یافته‌اند. (طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۶، ص ۳۴)

در دیوان جامی می‌خوانیم:

کل ما فی الکون وهم او خیال او عکوس فی المرایا او ضلال
هر آنچه در عالم خلقت از کثرات میبینی یا وهم است یا سایه
است یا تصاویری مانند تصاویر در آینه است یا خیال واهی است
حقیقت همان ذات واحد لا یتنهای است که تکرر و غیری ندارد.
(دیوان جامی، فاتحه الشباب، غزلیات، غزل شماره ۵۶۴)

۲-۱-۲ در ادویته ودانته

مکتب ادویته ودانته، که توسط شانکارا (Shankara) بنیان نهاده شد، بر مفهوم "برهمن" (Brahman) "به عنوان حقیقت مطلق و یگانه تأکید دارد. برهمن، واقعیت نهایی، نامتناهی، و بدون صفات است که تمامی کثرات عالم از آن صادر شده و در نهایت به آن بازمی‌گردند. برای تبیین این مفهوم، از نماد "اوم" (Om) استفاده

می‌شود که خود شامل سه بخش "آ"، "او"، و "م" است. این سه بخش، نمادی از مراتب مختلف برهمن در عالم تجلی یافته هستند: تخصص اول (اوم - مقام ذات): این مرتبه، مقام ذات برهمن است که ورای هرگونه توصیف و تصور است. این مرتبه، حقیقت مطلق، غیرقابل ادراک، و خارج از حدود زمان و مکان است. تنها کسانی که به نهایت معرفت و عرفان دست یافته‌اند، می‌توانند به شهود این مرتبه دست یابند. در این مرتبه، هیچ‌گونه کثرت و تمایزی وجود ندارد.

تخصص دوم (او - مقام تجلی): این مرتبه، ناظر به برهمن در حال تجلی است، یعنی زمانی که برهمن خود را در عالم هستی آشکار می‌سازد. این تجلی، به دو صورت قابل تصور است:

۱- **برهمن با صفات (سگونه برهمن):** در این مرتبه، برهمن دارای صفات، خالق، و مدبر عالم است. این همان "ای" swara (ایشورا) است که در برخی تفاسیر، به عنوان تجلی خداوند در عالم در نظر گرفته می‌شود.

۲- **برهمن بدون صفات (نیرگونه برهمن):** این مرتبه، به برهمن در حالت صرف و بدون هرگونه تعین و وصف اشاره دارد. (شایگان، داریوش، ۱۳۸۶، ص ۷۱۶)

تخصص سوم (ا - مرتبه عالم مادی): این مرتبه، ناظر به عالم تجلی یافته و مادی است که ما درک می‌کنیم. این عالم، در نگاه ادویته ودانته، "مایا" (Maya) نامیده می‌شود. مایا، به معنای توهم، سحر، یا نمود ظاهری است که حقیقت واقعی را پنهان می‌کند. کثرات عالم، از قبیل اشیاء، موجودات، و پدیده‌ها، همگی جلوه‌هایی از مایا هستند و واقعیت نهایی آن‌ها، همان برهمن است. (جواهریان، یزدان‌جو، ۱۳۸۷، ص ۱۰۴)

حقیقت برهمن همان حقیقت واحد است که سایر مراتب در نگاه عارف کامل، خیال و وهمی بیش نیست. کثرات و ماهیات متنوع در نگاه سالک واقعی، حاصل جادوی مایا (توهم) است، نه واقعیت عینی عالم هستی و خارج، که آن واقعیت چیزی جز ذات لایتناهی و متعال برهمن نیست.

حق تعالی در مرتبه تشکیکی عالم، خود را به تفصیل آشکار می‌سازد و خلق را مرتبه نشر می‌نامند. در این مرتبه، وجود دو حاشیه دارد:

۱. علت مضیه و عقل فعال پروشا (Purusha): نماد فعلیت محض و حقیقت روح و جان، که صدور فیض از آن به صدور ماده تولید مثل از مرد تشبیه شده است. این همان جنبه فعال هستی است. در تفسیرهای هندی، این مفهوم معادل "روح" یا "آتما" (Atman) درک می‌شود که جزئی از برهمن است.

زیرا دو حیثیت از یک وجود حقیقی هستند و نه آن کثرات حاصله چیزی ورای این دو حاشیه وجود. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۶۰۹ و موحّد، ۱۳۸۵، ص ۱۶۹-۱۷۶)

گاهی از این واقعیت در میان شارحین حکمت متعالیه از عبارت تجلی صفات جلالی و صفات جمالی الهی نیز استفاده می‌شود، که اولین تجلی ذات حق یا حقیقت وجود تجلی صفات جلالی و جمالی است که خلق در مرتبه تشکیکی حاصل از تناکح اسماء و صفات جلالی و جمالی است، لذا نزدیک ترین حالت عبد به مولا را نیز هنگام جفت گیری و آمیزش تعبیر کرده اند(همان)

نتیجه اینکه، چه ذات خدا یا برهمن را به تنهایی علت چهارگانه عالم بدانیم و چه او را در حالت تفصیلی به چهار علت غایی، فاعلی، صوری و مادی تصویر کنیم، علت فاعلی و علت غایی جهان امری واحد است. برهمن خود آغاز و پایان جهان است (هو الاول و الاخر). علت غایی نمی‌تواند چیزی جز خود ذات برهمن یا واجب‌الوجود باشد؛ زیرا کمال مطلق و حقیقت مطلق است و عاری از هرگونه نقص. در ورای ذات برهمن و آن حقیقت مطلق، چیزی در خارج محقق نیست که بخواهد به عنوان غایت برهمن از خلق و تجلی و صدور آن تصور شود. (موحّد، ۱۳۸۵، ص ۱۲۱-۱۲۴) بنابراین، هر آنچه در این عالم است، به همان دلیل که از او صادر شده، لاجرم به او بازمی‌گردد (انا لله و انا الیه راجعون). غایت‌الغایات عالم این است که نفوس به کمال مطلق رسیده و به حقیقت والا دست یابند، که این همان لذت حقیقی و اساسی است که هیچ نفسی تا به حال نه آن را دیده و نه شنیده و نه عقلی آن را توهم کرده است.

۲-۲ پاسخ به اشکالات: حدوث نفس، ابدیت و تناسخ

در این بخش، به مهم‌ترین اشکالات و چالش‌هایی که در مسیر تطبیق معاد در حکمت متعالیه و ادوخته ودانته مطرح می‌شود، پاسخ می‌دهیم. این اشکالات عمدتاً حول محور حدوث و قدم نفس، ابدیت آن و مسئله تناسخ متمرکز هستند.

الف. حدوث نفس و ابدیت آن

یکی از مباحث محوری در فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه، مسئله حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس است. حکما معتقدند که نفس انسان جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقااست؛ یعنی در آغاز با بدن به وجود می‌آید و سپس در مسیر تکامل، تجرد یافته و بقای آن از بین رفتن بدن مستقل می‌شود. (مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۳۸۸) از سوی دیگر، در برخی مکاتب شرقی، مانند ادوخته ودانته، بر ازلیت نفس و تجرد آن از آغاز تأکید می‌شود. این تفاوت ظاهری می‌تواند به عنوان یک چالش جدی در تطبیق دو مکتب مطرح شود.

۲. هیولی اولی پراکریتی (Prakriti): جنبه صرف‌القوه محض و علت قابل، که به رحم زن هنگام پذیرش نطفه تشبیه می‌گردد. این همان جنبه منفعل هستی است. در فلسفه هندی، این مفهوم معادل "ماده" یا "طبیعت" اولیه درک می‌شود. (جوادی آملی، عبدالله، رَحیق مختوم، ج ۲، ص ۱۲۴) کثرات عالم حاصل تناکح و همبستری جنبه فعال و منفعل هستی است. این دو جنبه ذاتاً از هم متمایز نیستند، بلکه دو حیثیت از یک وجود حقیقی‌اند و کثرات حاصله نیز چیزی ورای این دو حاشیه وجود نیستند. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۶۰۹؛ موحّد، ۱۳۸۵، ص ۱۷۰-۱۷۶)

برخی شارحان حکمت متعالیه در تبیین مراتب وجود اختلاف نظر دارند. عده‌ای این مراتب تشکیکی را حقیقی و متعلق به ذات باری تعالی می‌دانند و قائل به وحدت سنخی وجود هستند. اما قدر مشترک این است که ذات واجب تعالی با مراتب خود از جهت درون‌مایه اشتراک دارد. (فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۳) در ادوخته ودانته نیز، برهمن در مرتبه سگونه (تجلی یافته) دارای دو حاشیه پروشا (واجب جان) و پراکریتی (عنصر پذیرنده روح) است که به ترتیب به مرد و زن تشبیه می‌شوند. پروشا پدر جهان، پراکریتی مادر جهان و برهمن خود پدر بزرگ جهان است. (بیرونی، ابوریحان، بی‌تا، ص ۳۰؛ موحّد، ۱۳۸۵، ص ۱۳۷) این کثرات، حاصل همبستری این دو حاشیه برهمن هستند. در تفسیر رامانوجایی، پروشا و پراکریتی دو حیثیت متمایز واقعی از برهمن هستند، اما در نگاه شنکره، پروشا همان ذات واحد برهمن است و پراکریتی همان چیزی است که مایا (توهم) به ما می‌نمایاند. (صادقی‌شهپر، علی، بی‌تا، ص ۱۷)

در نگاه حکمت متعالیه حق تعالی در تخصص دوم و مرتبه تشکیکی عالم، خود را که علت‌العلل جهان هستی است به تفصیل به رخ می‌کشد، و به اصطلاح خلق مرتبه «نشر» بعد از «لف» است، که خداوند از حالت و حقیقت اجمالی خود به حقیقتی تفصیلی متطور می‌گردد، در این مرتبه وجود و هستی دو حاشیه دارد، یکی به عنوان علت مفضیه و عقل فعال که نماد فعلیت محض و حقیقت روح و جان است که در ادبیات حکمت متعالیه صدور فیض از او را به صدور و خروج ماده تولید مثل از مرد تشبیه کرده‌اند، و حاشیه دوم حاشیه صرف‌القوه محض است، که هیچ فعلیتی ندارد جز لا فعلیت، و مرتبه هیولی اولی که علت قابل یا ظرف فیضان صور از آن تعبیر می‌شود که در ادبیات حکمت متعالیه به زن و رحم زن هنگام پذیرش نطفه تشبیه می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۲۴) به عبارت تشبیهی و یا حتی تشبیه مشیر الی الواقع دیگر این کثرات در این مرتبه حاصل از تناکح و همبستری جنبه فعال و جنبه منفعل هستی با یکدیگر است، که نه آن دو جنبه ذاتاً از هم ممتازند

بی معناست، زیرا ابدیت ذاتی معنایی جز عدم تناهی ذاتی ندارد و آنچه ذاتا نامتناهی باشد ذاتا بدون ابتدا نیز خواهد بود، زیرا نهایت بدون ابتدا قابل فهم نیست، پس اگر امری نهایت نداشته باشد یعنی ابتدا نیز ندارد. در نتیجه اگر ما قائل به ابدی بودن چیزی شدیم لا جرم باید قائل به ازلی بودن و قدم آن نیز باشیم.

به دیگر سخن؛ ما دو نوع تضایف داریم، یکی تضایف مصرح و دیگری تضایف مضمّر، آن تضایفی که در وهله اول انسان هنگام مواجهه با آن بدان ملتفت می‌گردد، تضایف مصرح است دقیقا مانند تضایفی که میان بالا و پایین هست، ولی گاهی انسان به تضایف موجود میان دو امر التفات ندارد و با کمی تمرین ذهنی به آن تضایف ملتفت می‌گردد، تصور اولیه ما از ابدیت و ازلیت این است که گمان می‌کنیم هر کدام از دو مفهوم را می‌توانیم بدون دیگری تصور کنیم، اما با تربیت ذهن و ورزش آن می‌توانیم دریابیم که رابطه میان ازلیت ذاتی و ابدیت ذاتی چیزی جز تضایف نیست، چرا که ابتدا و انتها همانا دو طرف یک امتداد هستند در نتیجه اگر چیزی ابتدا نداشته باشد چون ابتدا در یک امتداد تصویر میشود و از طرفی همیشه در هر امتدادی یک انتهایی ولو به شکل انتهایی در میان آن امتداد وجود دارد، - زیرا اقتضای امتداد داشتن یک شیء وجود نهایت‌های متعدد است، چون امتداد امری کمی است و امور کمی قابلیت تقسیم دارند و هر آنچه قابلیت تقسیم داشته باشد از همان جایی که تقسیم می‌کنیم نهایت یک امتداد را رقم می‌زنیم - و هر جا که انتهایی وجود داشته باشد برای آن انتها ابتدایی وجود خواهد داشت، پس اگر چیزی ذاتا ابتدا نداشته باشد، لا جرم ذاتا انتها نخواهد داشت و آنچه ذاتا انتها ندارد ذاتا ابتدا نخواهد داشت، این است که گفته می‌شود فهم لا نهایت بدون لا بدایت و بالعکس ممکن نیست. این بیان تا حد زیادی می‌تواند با دیدگاه ازلیت نفس در ادویته ودانته هم‌خوانی یابد. در ادویته ودانته، "آتما (Atman)" یا نفس فردی، در حقیقت همان "برهمن (Brahman)" است که به دلیل حجاب مایا (Maya) یا توهّم، خود را جدا و محدود می‌پندارد. آتما، ازلی و ابدی است، زیرا بخشی از حقیقت مطلق برهمن است. هر چند ظواهر عالم، از قبیل بدن و ذهن، حادث هستند، اما جوهر نفس، که همان آتماست، ازلی و غیرقابل تغییر است. (موحد، ۱۳۸۵، ص ۵ و جواهریان، یزدانجو ۱۳۸۷، ص ۲۵۹).

بنابراین، با وجود تفاوت در بیان (جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقا در حکمت متعالیه در برابر ازلیت آتما در ادویته ودانته)، هر دو مکتب در نهایت به پیوند نفس با یک حقیقت ازلی و ابدی معتقدند. در حکمت متعالیه، این پیوند از طریق "وجود" و در ادویته ودانته، از

ملاصدرا با طرح مفهوم "حرکت جوهری" و "تشکیک در وجود"، به تبیین این مسئله می‌پردازد. طبق نظر او، نفس انسان، در ابتدا، در مرتبه نازل وجود قرار دارد و از طریق پیوند با بدن مادی، شروع به حرکت و تکامل می‌کند. این حرکت، نه حرکتی عرضی، بلکه حرکتی در جوهر نفس است. بنابراین، نفس، جسمانی‌الحدوث است، به این معنا که وجود آن به صورت تدریجی و از طریق بدن مادی آغاز می‌شود. اما این حدوث، به معنای ماهوی نیست، بلکه به معنای تجلی و ظهور وجودی است. از طرف دیگر، نفس، روحانی‌البقاست. این بدان معناست که پس از حدوث در مرتبه پایین، با طی کردن مسیر تکامل و تجرد، به مراتب بالاتر وجودی دست یافته و از وابستگی به بدن مادی رهایی می‌یابد. در این مرحله، نفس، به صورت مجرد و روحانی باقی می‌ماند و از بین رفتن بدن، تأثیری در وجود او ندارد. (ملاصدرا، ۱۰۵۰، ج ۹، ص ۱۹۰). ملاصدرا با طرح مفهوم "حدوث ذاتی" و "قدم زمانی" سعی در حل این چالش دارد. بر اساس این دیدگاه، نفس هر چند از نظر زمانی حادث است و با بدن موجود می‌شود، اما از نظر ذاتی، یعنی در مرتبه وجودی و حقیقت خود، دارای قدم و ازلیت است، چرا که ظهور و تجلی همان حقیقت ازلی و واحد وجود است. به عبارت دیگر، نفس در عمق وجودی خود، فصلی از همان حقیقت لایتناهی است که ازلی و ابدی است، هر چند ظهور آن در عالم ماده حادث باشد.

در واقع آنچه به ظاهر میان دو مکتب در این مساله محل اختلاف است این است، که در نگاه مکتب ادویته ودانته نفس قدیم و ازلی نیز هست، به این تعبیر که نفس همیشه و همواره بوده و آن را آغازی نیست.

اما دست‌کم به ظاهر جناب ملا صدرا در حکمت متعالیه همان‌طور که گذشت و تبیین شد، قول به قدم نفس را غیر قابل قبول دانسته و قائل به حدوث نفس هستند، و در عوض به روحانی‌الحدوث یا جسمانی‌الحدوث بودن آن با دیگر حکما دچار اختلاف شده‌اند. که بعد از نقض و ابرام‌های فراوان به این نظریه که پس از او تبدیل به قول مشهور گشته رسیده‌اند که نفس جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء است. و این امر به ظاهر اختلافی میان دو مکتب را در حوزه نفس‌شناسی رقم می‌زند، اما واقعیت مطلب این است، که میان دو مکتب در این زمینه لا اقل از جهت منطقی و الزام تفاوتی نیست هر چند از جهت التزام تفاوت باشد. یعنی هر چند ملا صدرا به این مطلب که نفس قدیم است ملتزم نبوده باشد ولی بیانی که دارد منطقا چنین امری را اثبات می‌نماید. دلیل بر این مدعا این است، که رابطه میان ابدیت و ازلیت رابطه تضایف می‌باشد، به این معنا که تصور ابدیت ذاتی بدون ازلیت بی‌معناست، چنانچه تصور ازلیت ذاتی بدون ابدیت

تا رسیدن به کمال ادامه دهند. این ادامه مسیر تکاملی، می‌تواند در عوالم بالاتر یا در مراتبی از وجود باشد که با مفهوم تناسخ به معنای بازگشت به این دنیا متفاوت است، اما در هدف نهایی (رسیدن به کمال) با آن هم‌راستاست.

آنچه مدعی مذکور را که عبارت است از عینیت تکلیف نفوس بر طبق مبانی حکمت متعالیه و مکتب ادویته ودانته تأیید و مستدل می‌سازد بررسی دقیق قاعده لا معطل فی الوجود است. برای توضیح این قاعده بیان مقدماتی لازم است: مقدمه اول:

همان‌طور که بیان گشت هر موجود مادی و خاصه نفس با توجه به اینکه جسمانی‌الحدوث است یعنی صورت نفسانی همان صورت متکامله صورت جسمانی است، وجود ماده اولی‌ای که قابل این صورت‌ها و کمالات باشد ضروری است.

مقدمه دوم:

هر موجودی که در حرکت تکاملی و جوهری خود به کمال اول خود رسید، در نتیجه مستعد پذیرش صورت و کمال بعدی می‌گردد. مقدمه سوم:

عقل فعال به جهت این که دائم الفیض است و هیچ گاه فیض او منقطع نمی‌گردد، هر گاه ظرف قابل و مستعدی باشد که در انتظار قبول صورت تکاملی باشد، واهب الصور آن صورت را به او هدیه و افاضه می‌کند.

در نتیجه اگر در جایی استعدادی وجود داشت محال است این استعداد معطل مانده و به فعلیت بدل نگردد. به این قاعده اصطلاحاً قاعده لا معطل فی الوجود گفته می‌شود، یعنی در عالم وجود موجود مستعدی که امکان تلقی صورت تکاملی داشته باشد و آن صورت به آن افاضه نگردد وجود ندارد.

در نگاه حکمت متعالیه نیز پرسش قبل در باره نفوس متوسطه جای طرح دارد و می‌توان با مقدمات حکمت متعالیه نیز همین پرسش را مطرح کنیم؟ که تکلیف نفوس متوسطه‌ای که به مجرد تام نرسیده‌اند چه می‌شود؟

هر چند جناب ملا صدرا همان‌طور که در بخش تبیین معاد حکمت متعالیه به این پرسش از این قرار پاسخ داده‌اند که نفوس متوسطه‌ای که به مرتبه مجرد و اتصال به عالم عقول نرسیده‌اند، هر کدام با توجه به اعمالی که انجام داده در عالم مثال محشور شده و در آنجا به نتایج اعمال خود می‌رسند، اگر انسان مومن بوده از لذائذی مثل حور و قصور و سیب و گلابی‌های بهشتی و باغ‌های فردوس متنعم می‌شوند و اگر کافر بوده از عذاب اخروی متعذب و متالم می‌گردند. (ملاصدرا، ۱۰۵۰ ه ق، ج ۹ ص ۳۱۹)

طریق "برهمن" حاصل می‌شود. هر دو مکتب، کثرت و محدودیت ظاهری نفس را نتیجه حجاب‌ها و تعینات می‌دانند که با رفع آن‌ها، نفس به حقیقت ازلی خود بازمی‌گردد.

ب. تناقض میان نقد ملاصدرا بر تناسخ و لوازم فرجام‌شناختی او

ملاصدرا به صراحت تناسخ نفوس را باطل می‌داند و آن را مردود می‌شمارد. منظور ملاصدرا از تناسخ، حلول نفس انسانی پس از مرگ در بدنی دیگر، اعم از انسان یا حیوان، در همین عالم مادی است. او این امر را با اصول فلسفی خود، به ویژه حرکت جوهری و وحدت شخصیه، در تناقض می‌داند. زیرا اگر نفس، حرکت جوهری را طی کرده و به سوی مجرد کامل حرکت کند، بازگشت به بدنی مادی، مغایر با سیر طبیعی و کمال اوست. همچنین، وحدت شخصیه به این معناست که هر وجودی، شخصیت و هویت منحصر به فرد خود را دارد و بازگشت به بدن دیگر، به معنای از دست دادن این هویت است.

اما در عین‌حال، تبیین‌های او از سرنوشت نفوس متوسطه، به نظر برخی شارحان و منتقدان، می‌تواند به لوازم مشابه با تناسخ منجر شود. اینجاست که تناقضی ظاهری میان نفی صریح تناسخ و نتایج عملی نظریه او مطرح می‌شود.

برای رفع این ابهام، باید توجه داشت که ملاصدرا تناسخ به معنای حلول نفس کامل به بدن جدید در همین دنیا را رد می‌کند. اما تبیین او از سرنوشت نفوس متوسطه‌ای که به مجرد تام نرسیده‌اند، متفاوت است. ملاصدرا معتقد است که نفوس متوسطه در عالم مثال محشور می‌شوند و در آنجا به نتایج اعمال خود می‌رسند. عالم مثال، عالمی است بین عالم ماده و عقل، که صور مجرد و مثالی اعمال و اخلاق انسان در آن متجلی می‌شود. نفوس متوسطه، بر اساس اعمال و صفات خود، در این عالم به کیفیاتی متناسب با آن‌ها دست می‌یابند.

سوال اینجاست که آیا این سرنوشت ابدی است؟ یا این نفوس نیز مسیر تکاملی خود را ادامه می‌دهند؟

اینجاست که قاعده "لا معطل فی الوجود" ملاصدرا اهمیت می‌یابد. بر اساس این قاعده، محال است استعدادی در عالمی وجود داشته باشد و به فعلیت نرسد. اگر نفوس متوسطه دارای استعدادهایی برای رسیدن به کمال مطلق باشند، این استعدادها باید به فعلیت برسند. بنابراین، اگرچه ملاصدرا به صراحت از تناسخ زمینی به معنای حلول در بدن دیگر سخن نمی‌گوید، اما منطق نظام فلسفی او، یعنی پیوستگی حرکت جوهری و قاعده لا معطل فی الوجود، اقتضا می‌کند که نفوس متوسطه مسیر تکاملی خود را

چیزی جز همان ماده در عالم ماده باشد، به عبارت دیگر عالم مثال یا باید عاری از هر گونه ماده و استعداد باشد، که نتیجه آن کلام فعلیت محض و مطلق است و فعلیت محض و مطلق یعنی تجرد تام که در ما نحن فیه تجرد تام در مورد نفوس متوسط منتفی و خلاف فرض است، و یا این که باید بپذیریم که عالم مثال طبق مقدمات و مبانی حکمت متعالیه چیزی جز همین عالم ماده نبوده و نیست.

در واقع اگر ریشه این اشکال را بخواهیم بیابیم آنجایی مطرح می‌گردد که ایشان ضمن یکی از مقدمات معاد خود این مطلب را ملتزم شده‌اند که با توجه به این که شیئیت شیء به صورت آن است و صورت جسمانی جوهری غیر قائم به ماده است پس ممکن است عالمی به عنوان عالم مثال تصور شود که در آن صورت‌های جسمانی بدون ماده وجود داشته باشند و همین یعنی معاد جسمانی. اما آنچه مسلم است و در جای جای حکمت متعالیه به آن تصریح شده این است، که صورت جسمانی هیچ‌گاه مفارق از ماده نبوده و نیست، یعنی هر گاه صورت جسمانی وجود داشته باشد لاجرم ماده نیز وجود دارد، به عبارت دیگر آن صورتی که از ماده عاری شده باشد دیگر صورت جسمانی نام ندارد، زیرا وجود هیولی اولی و ماده اولی جنس مقوم صورت جسمانی است. (ملا صدرا، ۱۰۵۰، ج ۲ ص ۴۲۱)

حال چگونه قابل قبول باشد که عالمی فرض کنیم که در آن صورت جسمانی وجود داشته باشد که در آن ماده‌ای موجود نباشد، و از طرفی بپذیریم در این عالم حرکت و تکامل نیز به جهت وجود ماده مایی مطرح است، چه این که اگر این عالم عاری از ماده به‌طور مطلق بود می‌شد همان عالم عقول و تجرد که خلاف فرض است. در نتیجه آنچه از مبانی دو مکتب به شکل منطقی لازم می‌آید این است که هر دو مکتب به شکل یکسان بر این عقیده‌اند که نفوس کامل به تجرد تام رسیده و از عالم ماده رها می‌گردند و تکلیف نفوس متوسطه این است که طی طریق تکامل را از آنجایی که آن را ترک گفته شروع نموده به غایت الغایات خود برسند.

به دیگر سخن، آنچه در حکمت متعالیه به عنوان معاد جسمانی مطرح شده چیزی جز همان مطلب مکتب ادویته ودانته در حوزه فرجام شناسی نیست، یعنی سرنوشت نفوس متوسطه‌ای که به تجرد تام نرسیده‌اند و متصل به مومکشه یا عالم عقول نگشته‌اند، منطوقاً و جبلتاً این است که مسیر تکاملی خویش دوباره در عالمی که در آن عالم امکان حرکت وجود داشته باشد از سر بگیرند، که آن عالم نمی‌تواند عالمی باشد خارج از عالم ماده چه نامش را عالم مثال بگذاریم و چه نه!

شایان ذکر است که ملا صدرا هر چند به چنین بیانی در حکمت متعالیه تصریح نکرده باشد، ولی همان طور که مستدل گشت مبانی

اما آنچه جناب ملا صدرا یا عمداً و یا سهواً آن را بیان نفرموده است و به آن نپرداخته است این پرسش است، که برآستی آیا سرنوشت ابدی این نفوس متوسطه همین است یا اینکه در آینده چیزی در انتظار این نفوس است؟ به عبارت دیگر با توجه به اینکه این نفوس به کمال مطلق و تجرد تام یعنی بازگشت به ذات ربوبی نرسیده‌اند و با توجه به این که تخلف از علت غایی عقلا و با تبیینی که پیشتر گذشت محال است، آیا این نفوس تا ابد اسیر نتایج اعمال خود در عالم مثال مانده و هیچ‌گاه طعم اتصال به عالم مجردات را نخواهند چشید؟ یا این که در عالم مثال تکامل نیز مطرح می‌گردد؟ اگر پاسخ به پرسش اول مثبت است، آیا این مصداق بارز تعطیل وجود نیست؟ زیرا در واقع این نفوس به تجرد تام نرسیده‌اند و هنوز فعلیت مطلق نصیبشان نشده است، و این امر بدان معناست که هنوز جنبه‌هایی از استعداد در آنها وجود دارد که به فعلیت متبدل نشده، زیرا اگر چیزی هیچ‌گونه استعدادی در آن نباشد معنایش این است که به فعلیت مطلق رسیده و آنچه به فعلیت مطلق رسیده به تجرد تام رسیده که در فرض ما نفوس متوسطه چنین وصفی را ندارند، یعنی هنوز به فعلیت مطلق نرسیده و رشحه‌هایی از استعداد در آنها موجود است، خوب با توجه به قاعده لا معطل فی الوجود آیا ممکن است نفسی که استعداد رسیدن به غایتی داشته باشد علت مفیضه آن استعداد را فعلیت نبخشد؟ اگر این نفوس را تا ابد در عالم مثال گرفتار بدانیم نقض مسلم قاعده لا معطل فی الوجود است. پس چاره چیست؟ شاید می‌توان گفت که در عالم مثال استعداد و حرکت هست، به این معنا که این نفوس در عالم مثال به حرکت تکاملی خود ادامه می‌دهند، تا سر آخر به تجرد تام و اتصال به علت غایی و رسیدن به فعلیت نائل آیند. اما باز پرسشی اساسی بر سر راه ما قرار می‌گیرد که مگر نه استعداد و حرکت مربوط به عالم ماده است؟ و مگر نه در عالم مثال ماده وجود ندارد و عالم مثال عالمی برتر از عالم ماده است؟ (ملا صدرا، ۱۰۵۰ ه ق، ج ۹، ص ۱۹۴) پس چگونه این حرکت و تکامل در آن عالم تصویر می‌گردد؟

پاسخ صریح ملا صدرا به این مطلب این است که در عالم مثال ماده مایی وجود دارد (ملا صدرا، ۱۳۷۵، ص ۳۱۶) اما باز آنچه عجیب و غریب به نظر می‌رسد این است که ماده ما در کلام ایشان یا عینیت دارد با ماده مذکور در عالم ماده و یا این ماده غیریت بالمعنی الاعم دارد، در صورت دوم این مطلب لازم می‌آید که بین دو ماده مذکور یک وجه اشتراک و یک فصل مقوم به عنوان وجه افتراق موجود باشد، که پذیرش این مطلب با صرافت هیولی اولی و بلکه تجرد آن منافات دارد، در نتیجه این ماده ما مذکور در کلام جناب ملا صدرا منطوقاً نمی‌توان

۳- وحدت وجود در حکمت متعالیه

ملاصدرا، قائل به "وحدت شخصی وجود" است. این بدان معناست که تنها یک وجود اصیل و حقیقی در عالم وجود دارد و آن هم خداوند متعال است. سایر موجودات، وجودی مستقل از او ندارند، بلکه شئون، مظاهر، و تجلیات همان وجود واحد هستند. کثرات عالم، نه تنها واقعیت مستقل ندارند، بلکه خود را در عین وحدت، به صورت مختلف آشکار می‌کنند. این وحدت، نه وحدت عددی، بلکه وحدت حقیقی و ذاتی است. به عبارت دیگر، وجود هر چیزی، به همان وجود خداوند بازمی‌گردد. مثلاً، وجود انسان، بخشی از وجود الهی است که به او تعین یافته است. این دیدگاه، بر "اصالت وجود" و "تشکیک در وجود" استوار است.

به دیگر عبارت در وهله اول شاید این گونه تصور شود که میان عقیده به تشکیک در وجود و پذیرش وحدت وجود تباین و اختلاف وجود دارد ولی حقیقت این گونه نیست چه اینکه هم از جهت تلازم منطقی و هم از جهت تصریحات موجود در کلمات ملاصدرا می‌توان دریافت که ملا صدرا همزمان که معتقد به میث تشکیک است قائل به وحدت وجود نیز هست (ملا صدرا، ۱۰۵۰، ج ۹، ص ۱۸۸). برای فهم این مطلب لازم است قبل از تبیین این تلازم، اصل نظریه وحدت وجود را بیشتر توضیح دهیم:

وحدت وجود عبارت است از عقیده به این نظر که در عالم چیزی جز وجود واحد محقق نیست که این وجود واحد به وحدت حقیقیه حقه واجب الوجود است و با ذات خداوند مساوت دارد (همان).

علامه طباطبایی در مرحله دوازدهم از کتاب بدایه الحکمه که مربوط به واجب تعالی و صفات و افعال وی می‌باشد؛ می‌گوید باری تعالی و حضرت واجب الوجود همان حقیقت وجود بحت بسیط واحدی است که غیر و ثانی و ضدی ندارد (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۸۹).

در نگاه وحدت وجودی عارف و یا حکیم متاله می‌خواهد اثبات کند که واحد من جمیع الجهات یا به عبارت دیگر واحد بالشخص با واجب بالذات مساوت دارد (شهید مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۵۱۰).

اما چگونه می‌توان از دل تشکیک وجودی فلسفی به نحو تلازم منطقی وحدت وجود عرفانی فهمید؟ این کاری است که ملاصدرا شیرازی به نوعی رسالت خود در حکمت متعالیه می‌داند و به گونه‌ای درصدد بیان این مطلب است که تشکیک در وجود و مراتب وجود را باید با نگاه وحدت وجودی تعریف و توضیح نمود.

جناب مصطفوی در کتاب حکمت متعالیه بعد از تبیین مبنای تشکیک در وجود بیان می‌دارد:

«ثم ان وحدة الوجود لا تكون من الوحدة الجنسية و النوعية و غیرهما بل الوحدة تكون من الوحدة الحقة. قال صدر المتألهین: ان

این مطلب در حکمت متعالیه جزء مسلمات این فلسفه و مکتب است، مضاف بر این که جز با این تقریر نمی‌توان نتیجه منسجم با مقدماتی را از کلام موجود در حکمت متعالیه دریافت نمود.

از این منظر، ادوخته ودانته با طرح "چرخه سمساره (Samsara)" (کارما و ویکارما) نیز به دنبال تبیین همین مسیر تکاملی است. در این مکتب، نفوس از طریق تجربیات متعدد در چرخه تولدها و مرگ‌ها، فرصت می‌یابند تا به کمال مطلق (موکشا) Moksha برسند و از این چرخه رهایی یابند. چرخه سمساره، در واقع، نمود و تجلی مفهوم "کارما (Karma)" است؛ یعنی قانون علت و معلول اخلاقی. اعمال انسان، چه نیک و چه بد، پیامدهایی دارند که در این چرخه، گریبان‌گیر او می‌شوند. این چرخه، فرصتی برای آموختن، تصحیح اشتباهات، و تکامل روح است. (ا. سی. باکتی ودانتا سوامی پرا بوپاد، بی‌تا، ص ۴۷-۵۰)

این چرخه نیز در واقع، مصداقی از عدم تعطیل استعدادات نفوس برای رسیدن به نهایت کمال است. نفوس، در طول این چرخه، به تدریج از وابستگی به مایا رهایی یافته و به سوی درک حقیقت برهمن حرکت می‌کنند.

بنابراین، نقد ملاصدرا بر تناسخ، به معنای رد هرگونه سیر تکاملی پس از مرگ نیست، بلکه رد یک مفهوم خاص از تناسخ است. منطبق درونی فلسفه او، یعنی لزوم فعلیت یافتن استعدادها، با مفهوم چرخه سمساره در ادوخته ودانته هم‌خوان است. هر دو مکتب، معتقدند که نفوس، مسیری تکاملی را طی می‌کنند تا به نهایت کمال و رهایی برسند. این مسیر، ممکن است در عوالم دیگر و به اشکال مختلف ظاهر شود، اما هدف نهایی، که همان اتصال به حقیقت مطلق است، در هر دو مکتب مشترک است.

ج. تفاوت در وحدت وجود (وحدت شخصی در برابر وحدت سنخی)

یکی دیگر از چالش‌ها در تطبیق دو مکتب، تفاوت در نحوه تبیین وحدت وجود است. در حکمت متعالیه، معمولاً از وحدت شخصی وجود سخن گفته می‌شود که خداوند را تنها وجود حقیقی و سایر کثرات را شئون و تجلیات او می‌داند. درحالی‌که در ادوخته ودانته، گاهی برهمن به عنوان یک حقیقت غیرشخصی و مجرد از صفات تعبیر می‌شود و کثرات را حاصل مایا (توهم) می‌داند.

برای فهم این تفاوت و یافتن هم‌گرایی، باید به معنای "وحدت وجود" در هر دو مکتب توجه کرد:

وحدته تعالی لیست وحدة عددیة الی ان یذکر عشر وحدات و نفيها فقال: و انما وحدته تعالی وحدة حقیقیة حقة صرفة لا يشوبه كثرة و لا يخالطه تعدد و هي وحدة حقیقة الوجود الذي لا يشوبه العدم و القصور.» (مصطفوی، بی تا، ص ۲۸)

به این معنا که آن اشتراک و وحدتی که در بحث تشکیک در وجود بیان کردیم وحدت سنخی و یا نوعی نیست یعنی مراتب اعلی واجب نوع یا سنخ کمال مرتبه ادنی نیستند بلکه این وحدت وحدتی حقه و حقیقیه هست.

ملاصدرا در شرح اصول کافی می گوید:

و قد علمت ان صفاته ذاته و لا وحدة بالمشابهة و الا لكان له شبه، و لا بالمساواة و الا لكان له کم، و انما وحدته وحدة حقیقة الوجود، و هو الموجود الذي لا يشوبه العدم و القصور، و حقیقة الوجود كما مر لیست بنوع و لا جنس. (ملا صدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۱۵)

در اینجا ملاصدرا به صراحت بیان می دارد که وحدت خداوند متعال و وحدت ذات خداوند متعال همان وحدت حقیقی است که وجود دارد به عبارت دیگر وجود به وحدت حقیقیه حقه متصف می شود و خداوند نیز به وحدت حقیقیه حقه متصف می گردد در نتیجه خداوند همان حقیقت وجود است.

اما چگونه این مطلب را می توان از دل تبیین مذکور از تشکیک در وجود فهمید شاید بهترین روش برای تبیین این مطلب دقت به این عبارت پربسامد در ادبیات حکمت متعالیه است که علت در مراتب تشکیکیه واجد (عین) کمال معلول است نه سنخ آن و نه نوع آن و نه جنس آن اگر علت واجد عین کمال معلول باشد و بنا بر اصالت وجود در عالم جز وجود محقق نباشد و معلول بنا بر تبیین وجود ربطی چیزی جز ربط به علت و خود همان کمال علت در مرتبه ای دیگر و پایین تر نباشد. در این صورت آیا در جهان چیزی جز یک وجود واحد باقی می ماند؟ که همان وجود حق تعالی است. به نظر می رسد تنها تصویر صحیحی که از تشکیک در وجود ممکن است همین است که لاجرم ما را به وحدت وجود می رساند. و شاید از همین جهت است که عرفایی که سعی داشته اند وحدت وجود را مستدل سازند لاجرم مسائل را با نگاهی تشکیکی از این قبیل تبیین نموده اند.

در نگاه عرفا وحدت وجود این گونه مستدل می گردد که برای طبیعت و حقیقت وجود، فرد و تعدد در صورتی حاصل می شود که این حقیقت در کثرت موجودات مختلف و ماهیات جوهری ظهور کند یعنی خود وجود به خودی خود را که ملاحظه کنیم کثرتی ندارد و حقیقتی واحد است و فقط زمانی صاحب کثرت می شود که به صورت اشیاء مختلف ظهور کند که این ظهور یا به صورت جوهر

است یا به صورت عرض؟ اهل عرفان می گویند که حقیقت امری واحد است که به صورت جوهر و به صورت عرض تجلی و ظهور دارد ولی آیا این ظهور و تجلی باعث می شود که در اصل حقیقت وجود کثرت حاصل شود یا خیر؟ طبیعی است که به جهت صدق معنای وجود به شکلی واحد در همه موجودات کثیره، این کثرت منافاتی با آن وحدت حقیقی ندارد لذا تنها راه تبیین این کثرات این گونه است که بگوییم حقیقت وجود در اشکال مختلف ظهور و تجلی های مختلفی می یابد. نه این که خود حقیقت وجود ذاتا متکثر است. زیرا وجود در واجب و ممکن معنائاً مشترک است و حقیقتی واحد دارد (قیصری، ۷۵۱ ه ق، ص ۶۵).

اگر بخواهیم وحدت وجود را بهتر تبیین کنیم شاید لازم باشد مثال هایی مطرح کنیم همان طور که در سایر مباحث علمی جهت تبیین امور هرچه بهتر لازم است مثال بیان شود چون به هر حال اکثریت مردم از جهت توان ذهنی به آن حدی نیستند که بتوانند حقیقت صریح را متوجه شوند و آن را درک کنند لذا مجبور می شویم برای تبیین مطالب از مثال استفاده کنیم. چرا که قبلاً بیان شد که درک معنای معقول کاری بسیار دشوار و سخت است و برای هر کسی ممکن نیست. لذا برای دیگرانی که نمی توانند حقایق معقول را درک کنند مجبوریم در قالب مثال آن را تبیین کنیم از این جهت است که عرفا برای تبیین معنای وحدت وجود از یک سری مثال استفاده کنند و مثال فایده دارد یکی اینکه بالاخره همان کسانی که درک معقول نمی توانند بکنند به هر حال از درک بخشی از حقیقت محروم نمانند. از قبیل این مثال ها عدد است که ما هر عدد را نگاه کنیم تکرار همان واحد است یعنی دو عبارت است از تکرار عدد واحد و هر چند از جهت صورت تفاوت دارد یعنی میزان تکرار تفاوت ایجاد می کند ولی حقیقت آن و محتوای آن عبارت است از تکرار همان واحد یا همان عدد یک.

پس می شود خداوند متعال هیچ گاه از وحدت حقیقی خود جدا نمی شود ولی هر دم و هر آن به شکل و صورتی جدید ظهور و بروز پیدا می کند لذا این تعینات مختلف و ظهورات مختلف باعث تکثری در ذات واحد وی نمی شود (همان).

در واقع سر و راز جمع میان نگاه تشکیکی فلسفی و نگاه وحدت وجودی عرفانی این است که وحدت موجود در مراتب تشکیکی را وحدت سنخی، نوعی، جنسی نبینیم بلکه وحدتی حقه و حقیقیه ببینیم. بیان عبارت اخیر این مطلب است که علت واجب (عین) کمال معلول است و نه نوع یا سنخ یا جنس آن.

به عبارت دیگر باید نگاه ما به مراتب تشکیک نگاه حقیقت و رقیقت باشد یعنی مراتب پایین دست رقیقه مراتب بالا دست و

عنصر منفعل ماده یا هیولی اولی می‌داند و حقیقت کثرات و مراتب مختلف عالم را حاصل از افاضه صور از جانب پروشا به پراکریتم می‌داند، در عوض شنکره معتقد است که ذات برهمن، همان پروشا است که از طریق مایا پراکریتم یا عالم ماده را به ذهن ما می‌نمایاند و چنین عالمی حقیقت و واقعیت ندارد. (صادقی شهپر، علی، بی‌تا، ص ۱۷)

هرچند به ظاهر میان این دو نگاه اختلاف سنخی وجود دارد ولی دقیقاً به همان بیانی که در تبیین رابطه منطقی میان وحدت شخصی وجود و تشکیک وجود در حکمت متعالیه مطرح شد میان این دو دیدگاه می‌توان جمع کرد. چراکه در نگاهی که اصالت و حقیقت امور را امری واحد دانسته باشد و جهان را امری صادر از آن واحد و غیر جدای از آن می‌بیند، حال چه برای مراتب مختلف واقعیت قائل باشیم و چه آن‌ها را اعتبار صرف بدانیم تفاوتی در اصل مطلب ایجاد نخواهد کرد. که لااقل حقیقت برهمن امری است مشکک، حال چه این مراتب تشکیکیه را واقعی بدانیم و چه آن‌ها را وهمی که به نظر می‌رسد تشکیک مقدمه‌ای منطقی برای پذیرش وحدت شخصی است. همان‌طور که در تبیین رابطه این دو مطلب در حکمت متعالیه بیان شد.

۶- روش‌رهایی در نگاه دو مکتب

نکته جالب توجه این است که در نگاه هر دو مکتب نه فقط از جهت مبانی و غایات که از جهت روش و طریقت رسیدن به این نوع از کمال و تجرد و انقطاع از عالم ماده نیز می‌توان از شباهت‌ها بلکه می‌توان گفت همگرایی‌هایی پرده‌برداری کرد!

همان‌طور که پیشتر تبیین گشت، حقیقت معاد همانا رسیدن به علت غایی جهان، یا همان اتصال به عالم عقول و تجرد تام است، که همان حقیقت خوشی لذت و درک کمالی است که هیچ کسی آن را حتی در ذهن نمی‌تواند تصور کند. همین تجرد تام است که حقیقت غایت نفوس عالم است، و انسان همواره و همیشه باید به این حقیقت و به این کمال نگاه داشته باشد. همان‌طور که به تفصیل بیان شد در مکتب ادوئیه ودانته از این حقیقت به خروج از چرخه سمساره، و آکارما و رسیدن به مرتبه موکشه و فلاح و آنندا و سرخوشی و لذت جاودانه است، همان مرتبه‌ای که انسان ذات برهمن را در مرتبه نیگرونه آن شهود نموده و فانی در ذات متعال برهمن می‌شود. در این مرتبه انسان به حقیقت و حق البقین درمی‌یابد که آتمن او و برهمن اتحاد داشته و هیچ‌گاه از آن جدا نبوده است، و به همین جهت است که لذات و سرخوشی‌هایی را درمی‌یابد که به هیچ سمع و نظری نرسیده و هیچ عقل و وهمی تصور ننموده است. همین عاقبت در انتظار کسانی است که بر حسب

ظهورات و تجلیات و تعینات آن مراتب هستند در واقع نفس انسان یا هر موجود دیگر از جهت ذات حقیقتاً با ذات واجب تعالی اشتراک دارد این اشتراک اشتراک سنخی نیست، نوعی نیست زیرا مستلزم شرک خواهد بود بلکه این اشتراک از قبیل اتحاد است، از قبیل ارتباط فقری است یعنی نفس انسان یا هر موجود دیگر از جهت درون‌مایه عینا همان چیزی را داراست که ذات باری تعالی داراست ولی در مرتبه‌ای ضعیف‌تر و رقیق‌تر و آنچه باری تعالی و خدای متعالی یا بفرمایید حقیقت وجود داراست عینا همان چیزی است که نفس انسان یا هر موجود دیگر در این عالم داراست. و این‌گونه است که قول به تشکیک در وجود مستلزم قول به وحدت وجود می‌گردد.

۴- وحدت .جود در ادوئیه ودانته (تفسیر شنکرای)

در تفسیر شنکرای از ادوئیه ودانته، برهمن، حقیقت مطلق، یگانه، و بدون صفات (نیر-گونا) است. این برهمن، نه شخص است و نه شیء، بلکه ورای هرگونه تصور و توصیف است. کثرات عالم، که در قالب "مایا (Maya)" ظاهر می‌شوند، در حقیقت، واقعیتی مستقل ندارند، بلکه توهم یا نمودهای ظاهری برهمن هستند. درک حقیقی، منجر به اتحاد "آتما - Atman" نفس فردی با "برهمن (Brahman)" می‌شود. این اتحاد، به معنای یکی شدن نفس با حقیقت مطلق است. بنابراین، کثرات، در نهایت، در حقیقت برهمن مستهلک می‌شوند. (ا. سی. باکتی. ودانتا سوامی. پرا بوپاد، بی‌تا، ص ۱۵۱)

برهمن حقیقتی است ورای زمان و مکان و کثرت‌ها همان وحدت نهایی و کمال مطلوب و حقیقت لا یتغیری که مآب و مرجع و منتهای حقیقی تمام عالم است، او هم پیداست و هم پنهان، هم شرق عالم است و هم غرب عالم، حقیقت واحدی که علت العلل عالم هستی است، همان‌گونه که در ادبیات ودایی مطرح شده و از آن یاد می‌شود که حقیقت یکی است و شعرا آن را متفاوت گفته‌اند. شایان ذکر است که این اندیشه‌های وحدت وجودی ریشه‌هایی در ریگ ودا قدیمی‌ترین متن ودایی دارد. (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۷)

۵- وحدت وجود در ادوئیه ودانته (تفسیر رامانوجا)

بر خلاف شانکرای که به صراحت نگاه خویش را به مسائل هستی‌شناسانه عالم نگاهی وحدتی آن هم از نوع وحدت شخصی بیان می‌دارد، رامانوجا تفسیری مرتبه‌ای و تشکیکی از عالم دارد و به اصطلاح نگاه وحدت سنخی به هستی دارد.

به عبارت دیگر نگاه شنکره نگاه وحدت شخصیه صرف است و نگاه رامانوجا نگاه وحدت سنخیه است. رامانوجا اولین تجلی ذات برهمن را تجلی «پروشا» یا عنصر فعال و یا روح و دیگر تجلی را «پراکریتم» یا

مبانی حکمت متعالیه اسلامی، از پرده عالم ماده و خیال و مثال جدا گشته و در حیات اولیه خود توانسته‌اند به مجرد تام رسیده، و وارد لذات معقول و عالم مجردات گردند، در واقع مرگ برای این دسته از نفوس چیزی جز موت اختیاری و باز پس زدن بدن نیست، چه این که چنین نفسی از شوق رسیدن به مرتبه مجرد و اتصال به ذات باری تعالی مست و مدهوش گشته، لحظه شماری می‌کند.

گاهی از این مقصد نفس به بهشت مخصوص خدا تعبیر می‌کنند، که در تفسیر آیه: «یا ایته‌ا النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه و ادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی» ای نفس مطمئن گشته به سوی پروردگار خود راضی و مورد رضایت بازگردد و وارد بندگان من و وارد بهشت مخصوص من شو. (بابا طاهر عریان، سید علی همدانی، خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۹۳)

در نگاه حکمت متعالیه این بهشت با بهشت مثالی که برای نفوس متوسطه مومنی که به معرفت نهایی نرسیده‌اند متفاوت است، که آن بهشت چیزی جز انشای نفس نیست، یعنی در واقع نتایج و تجسم اعمال نیک مومنین است که در مرتبه مثالی تحقق می‌یابد، این بهشت عمومی لذت‌هایی را شامل است که نفس مومن با آن‌ها در عالم دنیا مانوس بوده، یعنی اعمال نیکی که در دنیا انجام داده و با آنها مانوس بوده، در عالم آخرت به شکل نعمات بهشتی متناسب با آن اعمال مجسم می‌گردد؛ اما انسان کاملی که به حقیقت ایمان و عین الاعیان رسیده باشد، مبرای از این توصیفات در عالم عقول به لذاتی می‌رسد که نعمات عالم مثال در مقابل آن عذاب تلقی می‌شود، همان گونه که گفته شده حسنات الابرار سیئات المقربین، یعنی اعمال نیک مومنان به نسب مرتبه قربان خدا سیئه و خطا محسوب می‌شوند، پس به تبع آن نتایج این اعمال در عالم مثال نیز هر چند برای مومنین نعمت تلقی شود ولی در مرتبه مقربین درگاه مجرد ربوبی عذابی بیش نیست.

رسیدن به این مقام بدون درک و حضور در محضر استاد امکان‌پذیر نیست، استاد آن کسی نیست که فقط حکمت‌دان باشد و بتواند به خوبی این مطالب را درس داده منتقل کند، بلکه استاد طریقت کسی است که خرقة معرفت را سینه به سینه از انسان کامل که تجلی ذات باری تعالی بر زمین جهت هدایت بشر است تلقی و دریافت نموده باشد. (باقرزاده، لاجوردی، محمودی، ۱۳۹۸ و بحرالعلوم، ۱۴۲۵ ه ق، ۱۲۱) لذا در برخی فرق صوفیه که متأثر از مبانی حکمت متعالیه نیز هستند، اهتمام به این امر و اتصال عمامه و شجره‌نامه خرقة طریقت خویش به یکی از حضرات معصومین به عیان مشهود است، تا جایی که در بسیاری از نشست‌های معرفتی خود در تبیین سلسله اساتید و حلقه معرفت خود همیشه و همواره به

شاگردان جدیدی که بناست وارد در حلقه معرفت آن‌ها گردند، معرفی شده که خیال شاگرد و سالک طریقت از این بابت راحت باشد که استاد حلقه مذکور خرقة از پیر طریقت معرفت دریافت نموده و در سلسله اساتید تا به انسان کامل انقطاعی شکل نگرفته باشد. انسان کامل یا پیر در نگاه حکمت متعالیه همانا واسطه فیض ذات باری تعالی در میان خلق است، یعنی فیوضات کمالی ربوبی که همان‌ها باعث علو و رفعت و قرب الهی می‌شوند، در نتیجه انسان را به عالم مجردات و موت اختیاری می‌رسانند همانا همیشه از طریق همین واسطه فیض و انسان کامل است که محقق می‌گردد. (دارابی شیرازی، ۱۳۷۲، ص ۲۳۲) و چقدر این کلام با مبانی این تفکر همخوانی دارد؛ چه اینکه تنها با وجود همین واسطه فیض است که می‌شود میان نفوس در مرتبه متوسط و پایین با ذات باری تعالی که مرتبه اعلی حقیقت وجود است ارتباط برقرار کرد، و در غیر این تصویر این ارتباط دارای نوعی ارسال و قطع است که باعث می‌شود نفس در مرتبه ادنی با ذات باری تعالی کانتکت نباشد. در نگاه ادویته ودانته نیز هرگونه بازگشت به چرخه سمساره عذاب و رنج تلقی می‌شود، همان‌طور که از واژه سمساره نیز که به معنای چرخه رنج است پیداست، بازگشت در این گردونه چه به جهت مواجهه با کارما باشد و چه به جت مواجهه با ویکارما باشد رنج محسوب می‌گردد، و تنها کسی از این رنج و خستگی و عذاب رهایی می‌یابد که به عالم موکشه و به حقیقت برهمن متصل باشد؛ که اتصال به این عالم و پیوستن به این حقیقت جز با پیمودن راه و رسم آگاهی کریشنا ممکن نیست. (ا. سی. باکنتی. ودانتا سوامی پرا بوپاد، ص ۴۲ تا ۴۷)

راه و رسم کریشنا را باید از «گورو» دریافت، گورو یا انسان کامل و وارسته هرکسی نیست، او کسی است که خرقة را مستقیماً از کریشنا و در سلسله پیران طریقت معترف، سینه به سینه و گام به گام دریافت نموده، که در هر زمان یک نفر بیشتر نیست. (باقرزاده، لاجوردی، محمودی، ۱۳۹۸)

تنها با اتکا به تعالیم و آموزش‌های گورو می‌توان به این نتیجه مطلوب و کمال مطلق رسید، شاگرد باید به‌طور مطلق مطیع اوامر گورو بوده و همیشه او را خادم باشد، باید بی چون و چرا از گورو تبعیت نماید که بتواند با اتکا به تعالیم وی که سینه به سینه از ذات مقدس برهمن که در کالبد کریشنا تجلی نموده و به زمین برای هدایت نفوس آمده دریافت کرده است، سر انجام از چرخه سمساره خلاص شده به فلاح و رهایی دست یابد. (ا. سی. باکنتی. ودانتا سوامی. پرا بوپاد، بی‌تا، ص ۴۲ تا ۴۷)

جوهری و بقای نفس، و ادویتیته ودانته با چرخه سمساره و کارما، در واقع مسیری برای فعلیت یافتن استعدادهای بالقوه نفس برای وصول به کمال ترسیم می‌کنند. قاعده "لا معطل فی الوجود" در حکمت متعالیه، که بر لزوم فعلیت یافتن هر استعدادی تأکید دارد، مکمل مفهوم چرخه تکاملی در ادویتیته ودانته است. این بدان معناست که هر استعدادی برای کمال، باید در نهایت به فعلیت برسد، خواه در این دنیا و خواه در عوالم دیگر.

۳. **پاسخ به تناقضات:** ابهامات مربوط به حدوث و قدم نفس با مفهوم "حدوث ذاتی و قدم زمانی" (در حکمت متعالیه) و ازلیت نفس به عنوان بخشی از برهمن (در ادویتیته ودانته) قابل حل است. همچنین، نقد ملاصدرا بر تناسخ (به معنای حلول در بدن دیگر در این دنیا) با لوازم فرجام‌شناختی او، با درک عمیق‌تر از "لا معطل فی الوجود" و مسیر تکاملی نفوس متوسطه در عوالم دیگر، قابل توجیه و رفع می‌شود. این به معنای هم‌خوانی با مفهوم چرخه سمساره در ادویتیته ودانته است، هرچند با تفاوتی در جزئیات.

۴. **وحدت وجود و مراتب عالم:** تفاوت‌ها در تبیین وحدت شخصی (در حکمت متعالیه) و حقیقت مطلق غیرشخصی (در ادویتیته ودانته)، مانعی برای هم‌گرایی نیست، زیرا در هر دو حالت، همه کثرات به یک مبدأ واحد بازمی‌گردند و هدف، وصول به آن حقیقت یگانه است. هر دو مکتب، عالم را دارای مراتب مختلفی می‌دانند که از حقیقت واحد نشأت گرفته و به آن بازمی‌گردند.

در نهایت، این پژوهش مدعی است که معاد جسمانی ملاصدرا (به معنای بازگشت انسان به کمال وجودی با صور مثالی خود) و مفهوم موکشا (رهایی) در ادویتیته ودانته (رهایی از چرخه سمساره و اتحاد با برهمن)، دو تعبیر از یک حقیقت واحد هستند: رسیدن انسان به نهایت کمال وجودی و اتصال به حقیقت مطلق. این هم‌گرایی عمیق، نشان‌دهنده یک فهم مشترک فلسفی از ماهیت هستی و فرجام انسان در دو سنت فکری متفاوت است.

منابع و مأخذ

آ.ج. بهاکتی ودانتا سوامی پرابهوپاد، بهاگود گیتا همان گونه که هست، (بی‌جا): (بی‌نا)، (بی‌تا).

ا. سی. باکئی. ودانتا سوامی. پرا بویاد، شری ایشو اوپانیشاد، (بی‌تا).
باقرزاده، مریم، لاجوردی، فاطمه، محمودی، ابو الفضل، دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشنامه ادیان، ۱۳۹۸.

باباطاهر عربان، سید علی همدانی، خواجه عبد الله انصاری، مقامات عارفان، تهران: کتابخانه مستوفی، ۱۳۷۰.

شایان ذکر است که این تفاوت در نحوه تبیین، مانعی برای هم‌گرایی نیست، زیرا در هر دو حالت، پیام نهایی، یگانگی و وحدت است.

۱- وحدت غایی: چه کثرات را شئون حقیقی وجود واحد بدانیم (وحدت شخصی) و چه آن‌ها را نمودهای توهمی از حقیقت واحد (وحدت مایا)، در نهایت، همه به یک مبدأ واحد و حقیقتی لایتناهی بازمی‌گردند. هدف نهایی در هر دو مکتب، وصول به همان حقیقت واحد و کمال مطلق است.

۲- تفاوت در "شخصی" بودن: در حکمت متعالیه، خداوند به عنوان "وجود شخصی" در نظر گرفته می‌شود که دارای صفات کمالی است. در ادویتیته ودانته، برهمن، ورای صفات و تصورات شخصی است. اما این تفاوت، بیشتر در نحوه بیان و ابزار فلسفی است تا در اصل وحدت. حتی در برخی تفاسیر هندی، مفهوم "ایشورا (Ishvara)" به عنوان تجلی خداوند در عالم، شبیه به مفهوم خداوند شخصی در فلسفه اسلامی است.

۳- نتیجه عرفانی: در هر دو مکتب، رسیدن به معرفت حقیقی، از طریق شهود عرفانی و خروج از حجاب‌های کثرت و توهم، حاصل می‌شود. این معرفت، منجر به اتحاد یا اتصال با حقیقت مطلق می‌گردد. بنابراین، حتی با وجود تفاوت در تبیین هستی‌شناختی وحدت وجود (وحدت شخصی در برابر حقیقت مطلق غیرشخصی)، هر دو مکتب به یک حقیقت واحد و غایی باور دارند و مسیر رسیدن به آن را، که همان تزکیه نفس و عرفان است، مشترک می‌دانند.

۷- نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که با وجود تفاوت‌های ظاهری در اصطلاحات و شیوه‌های بیان در حکمت متعالیه ملاصدرا و مکتب ادویتیته ودانته، می‌توان به هم‌گرایی و وحدت‌بنیادینی در مسئله فرجام‌شناسی دست یافت. این هم‌گرایی ریشه در مبانی هستی‌شناختی مشترک، به ویژه مفهوم وحدت وجود و مراتب هستی، دارد.

۱. **وحدت غایت:** هر دو مکتب معتقدند که غایت نهایی هستی و تکامل نفوس، بازگشت به حقیقت مطلق و کمال لایتناهی (واجب‌الوجود یا برهمن) است. این بازگشت، به معنای رسیدن به لذت حقیقی و رهایی از رنج‌هاست. در حکمت متعالیه، این بازگشت از طریق اتحاد با عقل کل و رسیدن به کمال معنوی است. در ادویتیته ودانته، این بازگشت به معنای "موکشا" (رهایی) از چرخه سمساره و اتحاد با برهمن است.

۲. **مسیر تکاملی:** هر دو نظام فکری بر اهمیت طی مسیر سلوکی و تکامل نفوس تأکید دارند. حکمت متعالیه با تبیین حرکت

شیرازی، ملا صدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مصطفوی، ۱۰۵۰ ه. ق.

شیرازی، ملا صدرا، ۱۳۶۶، شرح اصول کافی، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران.

شیرازی، ملا صدرا، مجموعه رسالات فلسفی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.

صادقی شهپر، علی، خداشناسی و جهان شناسی شنکره و رامانوجا، نیم سال نامه تخصصی پژوهشنامه ادیان، (بی تا).

طباطبایی، محمد حسین، بداية الحکمة، قم: جامعه مدرسین، (بی تا).

طباطبایی، محمد حسین، نهاية الحکمة، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) مرکز انتشارات، ۱۳۸۶.

طوسی، نصیر الدین، شرح الاشارات و التنبیهات، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.

لاهیجی، عبد الرزاق، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ۱۴۲۵ ه. ق، قم، موسسه مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۶.

موحد، محمد علی، گیتا سرود خدایان، تهران: کتابخانه ملی ایران، ۱۳۸۵.

References

- A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, Bhagavad-gita As It Is, (n.p.): (n.n.), (n.d.).
- A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, Sri Isopanishad, (n.d.).
- Baqerzadeh, Maryam, Lajavardi, Fatemeh, Mahmoudi, Abolfazl, Pazhuheshnameh-ye Adyan (Scientific-Research Biannual), 1398.
- Baba Taher Oryan, Sayyid Ali Hamadani, Khwaja Abdullah Ansari, Maqamat-e Arifan, Tehran: Mostofi Library, 1370.
- Bahr al-Ulum, Muhammad Mahdi ibn Murtada, Resaleh-ye Seyr va Soluk, Mashhad: Malakut-e Nur-e Qur'an, 1425 AH.
- Jami, Nur al-Din Abd al-Rahman ibn Nizam al-Din, Divan-e Ash'ar / Fatehat al-Shabab, Ganjoor Website.
- Javaherian, Mahdi, Yazdanjoo, Payam, The Upanishads: Books of Wisdom, Tehran: Ghazal, 1387.
- Javadi Amoli, Abdollah, Rahiq-e Makhtum, researcher: Hamid Parsania, Qom: Nashr-e Esra, 1386.
- Hasanzadeh Amoli, Hasan, Mumid al-Himam fi Sharh Fusus al-Hikam, Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1378.
- Hilli, Hasan ibn Yusuf, Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-I'tiqad, 1414 AH, Jame'eh-ye Modarresin.
- Darabi Shirazi, Sharif, Tohfah al-Murad, Tehran: Al-Zahra Publications, 1372.
- Razi, Fakhr al-Din, Lubab al-Isharat wa al-Tanbihah, Cairo, Egypt: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1986.

- بحر العلوم، محمد مهدی ابن مرتضی، رساله سیر و سلوک، مشهد: ملکوت نور قرآن، ۱۴۲۵ ه. ق.
- جامی، نور الدین عبد الرحمن بن نظام الدین، دیوان اشعار / فاتحه الشباب، پایگاه اینترنتی گنجور.
- جواهریان، مهدی، یزدانجو، پیام، اوپانیشاد ها کتاب های حکمت، تهران: غزال، ۱۳۸۷.
- جوادی، آملی، عبد الله، رحيق مختوم، محقق: حمید پارسانیا، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶.
- حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
- حلی، حسن ابن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۱۴۱۴ ه. ق، جامعه مدرسین.
- دارابی شیرازی، شریف، تحفة المراد، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
- راز، فخرالدین، لباب الاشارات و التنبیهات، قاهره مصر: مکتبه الکلیات الازهریه، ۱۹۸۶ م.
- شایگان، داریوش، ادیان و مکتب های فلسفی هند، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۶، چاپ ششم.
- فیاضی، غلامرضا، درس اسفار اربعه ملا صدرا، سایت مدرسه فقاقت، ۱۳۸۳.

- Shayegan, Daryush, Religions and Philosophical Schools of India, Tehran: Amir Kabir Publications, 1386, 6th ed.
- Fayyazi, Gholamreza, Dars-e Asfar-e Arba'eh-ye Mulla Sadra, Madrasa-ye Fiqahat Website, 1383.
- Shirazi, Mulla Sadra, al-Hikmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah, Qom: Mostafavi, 1050 AH.
- Shirazi, Mulla Sadra, Sharh Usul al-Kafi, 1366, Ministry of Culture and Higher Education, Tehran.
- Shirazi, Mulla Sadra, Majmu'eh-ye Resalat-e Falsafi, Tehran: Hekmat Publications, 1375.
- Sadeqi Shahpar, Ali, Theology and Cosmology of Shankara and Ramanuja, Pazhuheshnameh-ye Adyan (Specialized Semiannual), (n.d.).
- Tabataba'i, Muhammad Husayn, Bidayat al-Hikmah, Qom: Jame'eh-ye Modarresin, (n.d.).
- Tabataba'i, Muhammad Husayn, Nihayat al-Hikmah, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute, Publications Center, 1386.
- Tusi, Nasir al-Din, Sharh al-Isharat wa al-Tanbihah, Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Public Library, 1404.
- Lahiji, Abd al-Razzaq, Shawariq al-Ilham fi Sharh Tajrid al-Kalam, 1425 AH, Qom: Imam Sadiq Institute.
- Motahhari, Morteza, Collected Works of Martyr Morteza Motahhari, Tehran: Sadra Publications, 1376.
- Movahed, Muhammad Ali, Gita: Song of the Gods, Tehran: National Library of Iran, 1385.