

Towards a Comparative Understanding of Human and Divine Visual Intuition in Suhrawardi's Illuminationism and Shankara's Advaita Vedanta

Hamid Khosravani ¹

1. Corresponding author PhD graduate in Kalam (Islamic Theology) with a specialization in Islamic Kalam from Shahid Motahari University, and adjunct lecturer at Lorestan University.

DOI: 10.22034/nrr.2025.66609.1456 URL: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_20312.html	
Corresponding Author: Hamid Khosravani	ABSTRACT
Email: khosravani.h7@gmail.com	In the philosophy of Illumination (Hikmat al-Ishraq), Suhrawardi refers divine knowledge to the attribute of Basar, and introduces Basar as the most fundamental attribute in the Divine Essence, such that other essential attributes of God, like knowledge and hearing, derive from it. From his perspective, the Divine Essence is pure Light, and Basar is interpreted in close connection with this luminous reality. However, he does not extend this theory to human beings, nor does he examine the relationship between human attributes and human essence. This epistemic gap becomes more significant when, based on the viewpoint of Elahiyat belma'na al-akhass, the relation between the Divine attributes and the Divine Essence is one of Tasaouq, whereas the relation between human attributes and human essence is one of Tasaavi. Can the reference of all attributes to Basar also be applied to human beings? And how can this difference be explained on the mystical and philosophical foundations of the philosophy of Illumination? This article, through a descriptive-analytical method and with a comparative approach between Illuminationist philosophy and the teachings of Advaita Vedanta, addresses this question. Shankara, the prominent Advaita philosopher, regards visual intuition as the most fundamental means of knowledge and extends the role of Basar in cognition beyond the level of the external senses. Using this approach, the article attempts to reconsider Suhrawardi's theory within the framework of Vedantic mystical anthropology and to examine the possibility of extending it to human beings.
Received: 2025/04/03 Accepted: 2025/09/01 Available: 2025/09/06	
Open Access 	
Keywords: Hekmat-e Eshrāq, Suhrawardi, Intuition, Basar, Divine Knowledge, Advaita Vedānta, Unity of Intuition	



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



تحلیل تطبیقی شهود بصری انسان و خداوند در حکمت اشراق و حکمت ادوایته ودانته

حمید خسروانی^۱

۱. دانش آموخته دکتری رشته کلام-گرایش کلام اسلامی، دانشگاه شهید مطهری و مدرس مدعو دانشگاه لرستان.

DOI: 10.22034/nrr.2025.66609.1456

URL: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_20312.html

چکیده

در حکمت اشراق، سهروردی علم الهی را به صفت بصر ارجاع می‌دهد و بصر را اصلی‌ترین صفت در ذات حق معرفی می‌کند، به گونه‌ای که سایر صفات ذاتی الهی همچون علم و سمع از آن ناشی می‌شوند. از منظر او، ذات حق نور محض است و بصر نیز در پیوندی تنگاتنگ با این حقیقت نوری تفسیر می‌شود. با این حال، او این نظریه را به انسان تعمیم نداده و رابطه میان صفات و ذات انسانی را بررسی نکرده است. این خلأ معرفتی زمانی پررنگ‌تر می‌گردد که بر اساس دیدگاه الهیات بالمعنی الاخص، صفات و ذات خداوند رابطه‌ی تساوق دارند و صفات و ذات انسان رابطه‌ی تساوی. آیا می‌توان ارجاع تمامی صفات به بصر را به انسان نیز تعمیم داد؟ و چگونه می‌توان این تفاوت را بر اساس مبانی عرفانی و فلسفی حکمت اشراق توضیح داد؟ این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد تطبیقی میان حکمت اشراق و آموزه‌های ادوایته ودانته، به این پرسش می‌پردازد. شانکره، فیلسوف برجسته ادوایته، شهود بصری را اساسی‌ترین ابزار معرفت می‌داند و نقش بصر را در شناخت به مرتبه‌ای فراتر از حواس ظاهری گسترش می‌دهد. با بهره‌گیری از این رویکرد، مقاله تلاش می‌کند تا نظریه سهروردی را در چارچوب انسان‌شناسی عرفانی ودانته‌یی بازبینی کرده و امکان بسط آن به انسان را بررسی کند.

نویسنده مسئول:

حمید خسروانی

ایمیل:

khosravani.h7@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۱۵



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

حکمت اشراق، سهروردی، شهود، بصر، علم الهی، ادوایته ودانته، وحدت شهود.

در حکمت اشراق، سهروردی رویکردی بدیع نسبت به علم الهی، صفات ذاتی و ذات حق ارائه می‌دهد که از سنت‌های فلسفی پیشین فاصله می‌گیرد. برخلاف دیدگاه رایج در میان متفکران اسلامی که تمامی صفات ذاتی خداوند را به صفت علم ارجاع می‌دهند و آن صفت را نیز به خود ذات یا عقل ارجاع می‌دهند، سهروردی علم خداوند و موجودات مجرد نوری را به صفت بصر آنها باز می‌گرداند. او در حکمه‌الاشراق با صراحت بیان می‌کند: «انوارُ الْمُجَرَّدَةِ كُلُّهَا بَصِيرَةٌ، وَلَيْسَ بَصَرُهَا يَرْجِعُ إِلَى عِلْمِهَا بَلْ عِلْمُهَا يَرْجِعُ إِلَى بَصَرِهَا» (سهروردی، ۱۱۰: ۱۳۹۶-۱۱۳/۲). این نظریه، اگرچه نوآورانه است، اما از یک منظر اساسی نیازمند بررسی و تحلیل است؛ اینکه سهروردی به‌رغم تأکید بر بصر به‌عنوان یگانه صفت اصلی ذات و علم الهی، این نظریه را به حوزه معرفت‌شناسی انسان تسری نداده است. چرا او از بسط این دیدگاه در مورد انسان اجتناب کرده است؟ آیا این عدم تعمیم، ناشی از محدودیت‌های معرفت‌شناختی در فلسفه او بوده یا اینکه اساساً چون رابطه صفات ذاتی انسان با ذاتش نسبت تساوی است و نه تساوق، نسبت بصر با علم انسانی را قابل تحلیل نمی‌دانسته است؟ به عبارت آسان‌تر رابطه صفات و ذات خداوند در نظام سهروردی بر پایه تساوق استوار است؛ بدین معنا که صفات ذاتی^۱ خداوند (حیات، علم، قدرت، سمع و بصر و نور) و خود ذات او یکی هستند و آن جز بصر نیست. این بصر نیز ظهورات مختلفی همچون نور، قدرت، حیات و علم دارد؛ اما در مورد انسان، به دلیل محدودیت‌های وجودی و معرفتی، رابطه صفات و ذات شکلی متفاوت می‌یابد. اگر در مورد خداوند از رابطه‌ی تساوق ذات و صفات سخن می‌گوییم، در مورد انسان می‌توان از نوعی رابطه‌ی تساوی یا صدور صفات از نفس واحد سخن گفت. به بیان دقیق‌تر، نفس انسان موجودی واحد است که در عین بساطت، می‌بیند، می‌شنود و می‌فهمد؛ اما این افعال در او به واسطه ابزارهایی چون چشم، گوش و ذهن تجلی می‌یابد. درحالی‌که در مورد خداوند می‌توان گفت که او می‌بیند چون بصر است، می‌شنود چون بصر است و می‌داند نیز چون بصر است. حال این پرسش مطرح می‌شود که چگونه سهروردی انسان را در زمره‌ی انوار جای می‌دهد، ولی در مورد او، نظریه ارجاع صفات به بصر را بسط نمی‌دهد؟ بنابراین، چگونه می‌توان این تفاوت را با مبانی عرفانی و فلسفی حکمت اشراق توضیح داد و آیا می‌توان نظریه‌ی ارجاع صفات

۱. مسئله تبیین نسبت میان صفات و ذات، هنگامی اهمیت بیشتری می‌یابد که در حوزه هویت شخصی و بقا در معاد نیز جریان دارد. چنان‌که من نشان داده‌ام، کوشش فیلسوفان مادی‌انگار در دفاع از اینهمانی بدن رستاخیزی با بدن مادی انسان، نهایتاً با چالش تبیین حفظ هویت شخصی روبه‌رو می‌شود و راه‌حل‌های آنان در رفع شکاف زمانی و مکانی میان بدن نخستین و بدن اخروی ناکام می‌ماند (خسروانی، ۱۴۰۳: ۳۴). این بن‌بست نشان می‌دهد که هر تلاشی برای توضیح صفات و ذات انسانی نیز ناگزیر باید به مسئله‌ی پیوند بنیادین با هویت وجودی توجه کند؛ و در همین راستا، امکان ارجاع همه‌ی صفات به «بصر» در حکمت اشراق تنها هنگامی معنادار خواهد بود که بتواند نسبت آن با هویت شخصی انسان را روشن سازد.

الهی به بصر را به حوزه‌ی معرفت‌شناسی انسان نیز تعمیم داد؟ تاکنون در هیچ‌یک از متون، رسائل یا مقالات، پاسخی صریح به این پرسش داده نشده و مقاله حاضر درصدد پرداختن به این مسئله است.

در این مقاله، با بهره‌گیری از مبانی تطبیقی میان حکمت اشراق و آموزه‌های ادوایت و دانته تلاش می‌کنیم راهکاری برای این پرسش ارائه دهیم. شانکره، مفسر برجسته ادوایت و دانته، در آثار خود همچون تفسیر بر اوپانیشادها و در کتاب واکیا سودا یا همان دریگ درشیا ویوکا، نقش بصر را در مقام شهود مهم‌ترین ابزار معرفت تحلیل کرده است. این رویکرد، زمینه‌ای برای تکمیل نظریه سهروردی و بررسی امکان تعمیم ارجاع صفات به بصر در انسان فراهم می‌کند.

در زمینه موضوع مقاله همان‌طور که اشاره گردید تحقیق مستقلی صورت نگرفته است. با این حال، مقالاتی در باب رابطه ذات و صفات خداوند از منظر ملاصدرا وجود دارند. مقاله «تساوق صفات ذاتی خداوند در نظام حکمت صدرائی» (هدایت‌افزا، ۱۳۹۷). به بررسی عینیت ذات و صفات الهی در نظام صدرایی پرداخته و با بهره‌گیری از سه رویکرد کلامی، فلسفی و عرفانی، تساوق صفات را بر اساس مبانی فلسفی ملاصدرا تحلیل می‌کند. این مقاله بر ارتباط وجودی میان صفات الهی تأکید دارد اما به صفت بصر یا تطبیق آن با انسان نمی‌پردازد. مقاله دیگری تحت عنوان «ارزیابی قرائت‌های نظریه عینیت صفات با ذات الهی با تأکید بر رویکرد صدرایی» (اسماعیلی و چنگی آشتیانی، ۱۴۰۰). به بررسی عینیت صفات الهی با ذات پرداخته و تفسیرهای مختلف این نظریه را تحلیل کرده است. این مقاله تلاش دارد بر اساس مبانی حکمت متعالیه، نحوه اندماج صفات در ذات الهی را تبیین کند، اما تمرکز آن نیز بر انسان‌شناسی یا صفت بصر نیست.

بنابراین، این مقاله که تطبیقی میان نقش بصر در حکمت اشراق و آموزه‌های ادوایت و دانته ارائه می‌دهد، با بهره‌گیری از نگاه میان‌رشته‌ای و انسان‌شناسانه، گامی نو در این حوزه محسوب می‌شود.

۲. پایه شناخت و علم الهی در حکمت اشراق

برای فهم جایگاه بصر در حکمت اشراق و به‌طور خاص در اندیشه سهروردی، ابتدا باید تصویری دقیق از علم و ادراک در انسان و ارتباط آن با علم الهی ارائه دهیم. بر اساس برداشت عامه، انسان به دو گونه علم دست می‌یابد. الف: علم به محیط پیرامون که از طریق حواس پنج‌گانه، خصوصاً سمع و بصر، حاصل می‌شود. ب: علم به ذات خود که نه از طریق حواس بلکه به واسطه خود علم حاصل می‌گردد؛ یعنی انسان به خویشتن علم دارد و این علم واسطه‌ای جز خود علم ندارد. همین تصور عامه، نزد متکلمان و فلاسفه مسلمان نیز تسری یافته است. آنان علم خداوند را نیز به گونه‌ای مشابه تبیین می‌کنند. در این دیدگاه، صفات الهی مانند سمیع و بصیر، از لوازم عامه صفت علم تلقی می‌شوند؛ بدین معنا که چون خدا علیم است، لازمه آن این است که سمیع و بصیر نیز باشد. به تعبیر علامه طباطبایی:

«وَيَتَفَرَّغُ أَيْضًا أَنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ، كَمَا أَنَّهُ عَلِيمٌ خَبِيرٌ، لِمَا أَنَّ حَقِيقَةَ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ هِيَ الْعِلْمُ بِالْمَسْمُوعَاتِ وَالْعِلْمُ بِالْمُبْصَرَاتِ، وَهُمَا مِنْ مُطْلَقِ الْعِلْمِ وَلَهُ تَعَالَى كُلُّ عِلْمٍ» (علامه طباطبائی، ۱۳۸۶: ۱۱۲۷-۱۱۲۸).

سهروردی، برخلاف این دیدگاه مرسوم، نظریه‌ای بدیع و متفاوت ارائه می‌دهد. او سمع و بصر خداوند که مجموعاً علم هستند را نه به علم، بلکه به بصر ارجاع می‌دهد و بر این باور است که صفات دیگر الهی مانند علیم، سمیع، خبیر، شهید و نور^۱، از بصر ناشی می‌شوند. به عبارتی، برای سهروردی، بصر نقش پایه‌ای و هسته‌ای دارد و سایر صفات الهی از آن تبعیت می‌کنند. این نگرش که ظاهراً خلاف عرف عقلانی و منطقی می‌نماید، نشان‌دهنده انقلاب معرفتی سهروردی است. او بصر را نه صرفاً یکی از حواس، بلکه بنیادی‌ترین ابزار شناخت و وسیله‌ای برای تبیین علم الهی معرفی می‌کند.

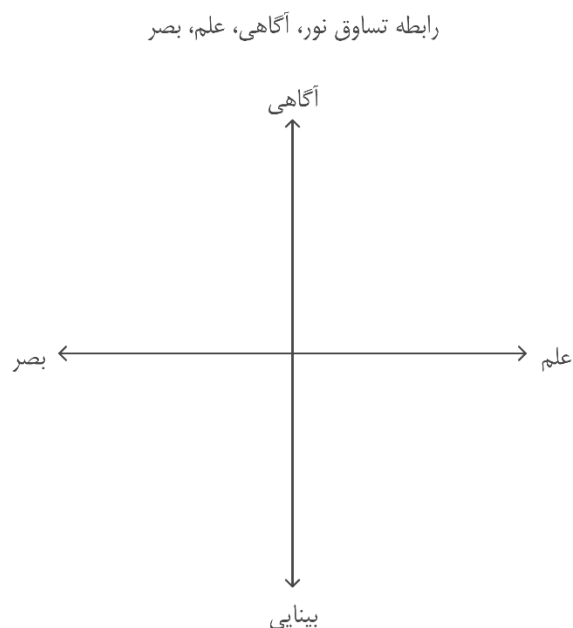
۱.۲. نسبت «نور» با «آگاهی» و «شهود» با «بصر»

از دیدگاه سهروردی، نور حقیقتی است که به‌خودی‌خود ظاهر است و اشیای دیگر را نیز ظاهر می‌سازد. از همین‌رو، ظهور، عین نور است، نه لازمه یا مدلول آن. نقطه‌ی آغاز فلسفه‌ی سهروردی، از شهود حضوری نفس نسبت به خود است؛ یعنی جایی که نفس برای خود روشن و آشکار است و همین روشن‌بودگی، نشانه‌ی نوری بودن آن است (سهروردی، ۱۳۹۶: ۱۱۰-۱۱۳/۲). از این‌رو، نور بودن ملاک آگاهی است، نه آنکه نور را با آگاهی یکسان بگیریم. سهروردی سپس از فقر وجودی نفس، بر وجود انوار برتر استدلال می‌کند و درنهایت، برای همه‌ی انوار — چه نورالانوار و چه انوار مجرد دیگر — علم و آگاهی را به مرتبه‌ی بصر و دیدن ارجاع می‌دهد:

«... فَنُورُ الْأَنْوَارِ وَالْأَنْوَارُ الْقَاهِرَةُ مَرْتَبَةٌ بِرُؤْيَا النَّوْرِ الْأَسْفَهْدِ وَ مَرْتَبَةٌ بِرُؤْيَا بَعْضِهَا بَعْضًا، وَالْأَنْوَارُ الْمَجْرَدَةُ كُلُّهَا بَاصِرَةٌ. وَلَيْسَ بَصَرُهَا يَرْجِعُ إِلَى عِلْمِهَا بَلْ عِلْمُهَا يَرْجِعُ إِلَى بَصَرِهَا: نَوْرُ الْأَنْوَارِ وَ أَنْوَارُ قَاهِرَةٌ بِوَسِيلَةِ نَوْرِ نَفْسِ (اسفهد) قَابِلِ رُؤْيَا وَ مَشَاهِدَةٌ هَسْتَنْدُ وَ بِهَوَاسِطِهِ رُؤْيَا وَ بَيْنَايِي يَكْدِيْكَرُ نِيْز قَابِلِ رُؤْيَا وَ مَشَاهِدَةٌ هَسْتَنْدُ. تَمَامِ أَنْوَارِ مَجْرَدِ بَصَرِ (نگاه) هَسْتَنْدُ. بَيْنَايِي أَنْ هَا بِهَ عِلْمِشَانِ بَرْنَمِيْ گَرْدَدُ، بَلْ كِهَ عِلْمِشَانِ بِهَ بَيْنَايِي شَانِ اَرْجَاعِ دَارَدُ» (سهروردی، ۱۳۹۶: ۲۱۳-۲۱۴).

۱. دو مفهوم علم و آگاهی را دو مفهوم مترادف میدانیم نه دو مفهوم مساوق زیرا آگاهی ترجمه فارسی علم است. اما دو مفهوم شهود و علم رابطه عم و خص مطلق دارند. علم بر مبنای سهروردی مجموعه داده‌هایی است که از طریق حواس مختلف حاصل می‌گردد اما شهود بیشتر بر علم إبصاری سوار است. یعنی علمی که از طریق دیدن حاصل می‌گردد و با دیدن گره خورده است. وقتی سهروردی قائل باشد که همه صفات به بصر بر می‌گردند یعنی بصر جامع جمیع آن صفات است و هم پایه‌ی تمام صفات است. مثلاً خداوند می‌شنود چرا؟ چون قبلش بیننده است. صداها از نگاه آمده است. نه اینکه نگاه از صدا آمده باشد. کلام آخر آنکه در فلسفه سهروردی سرانجام مفاهیم علم یا آگاهی یا شهود رنگ می‌بازد و جای خود را به بصر می‌دهد. به عبارت دیگر مفاهیم علم و آگاهی و شهود در یک مقام نهایی، دیگر مفاهیمی کاربردی نیستند. دیگر باید به جای اینکه بگوئیم خدا به ذات خودش علم دارد یا به اشیاء علم دارد بگوئیم خدا ذات خودش را میبیند یا خدا اشیاء را میبیند. یا خدا به مسموعات و مبصرات مبصر است. خدا نخواست که اینها را می‌شنود یا به آنها علم و آگاهی شهود دارد. در مقام وحدت بصری و شهودی عارف و خداوند با نگاه هم با هم سخن می‌گویند. در نتیجه شاه کلید حکمت اشراق بصیرت است.

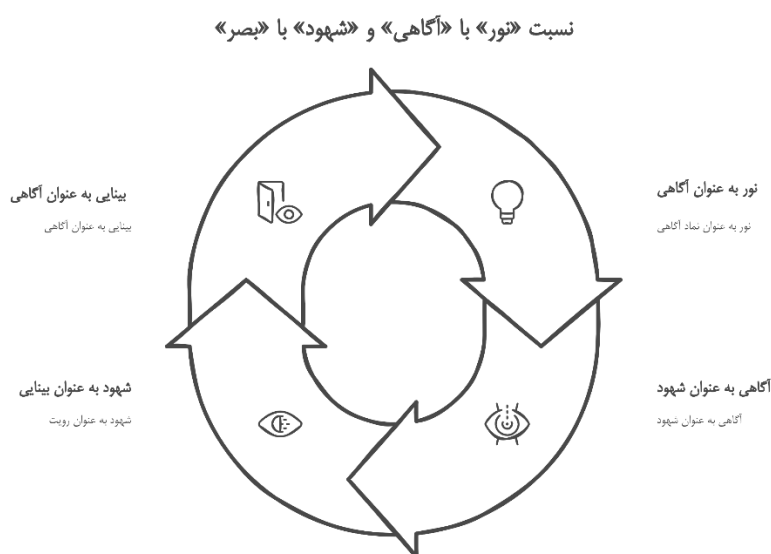
یعنی بینا بودن (دارای نگاه بودن) همان شهود است. شهود همان آگاهی و آگاهی نیز همان عالم بودن است. نور نیز همان بصر و شهود و علم است؛ یعنی همه‌ی این صفات، با هم رابطه‌ی تساوق دارند. دقیقه همین معنی در متن دریگ دریشیا ویوگا که منسوب به شانکره است و تفسیری بر اپنیشدها محسوب می‌گردد هویت آتمان و برهمن را دریگ Drg (بیننده) معرفی می‌کند (Nikhilananda, 1931: 1-2 & 57). همان بیانی که در *اوستا* با رمز مزد دئنا بیان شده است.^۱



در وحدتی که میان رایی و مرئی، یا نفس با انوار قاهره و نورالانوار برقرار است، هیچ «چیز» یا «شیئی» به چشم نمی‌آید؛ زیرا در حکمت اشراق، روشن می‌شود که فقط در مراتب نازل هستی یعنی عالم مثال (خیال) و عالم ماده است که حدود، ماهیت، شکل، اندازه، رنگ و دیگر ویژگی‌های محسوس معنا پیدا می‌کنند و انسان با چشم جسمانی‌اش با «اشیاء» مواجه می‌شود؛ اما انوار قاهره، نه «چیز» اند و نه دارای صورت و حد؛ بلکه محض معنا، شهود و آگاهی‌اند. معنا نه شکل دارد و نه قیافه؛ بلکه ظهور محض است.

^۱. در مانترای یازدهم شِوتاشوتِره اوپنیشاد، خداوند شاهد ابدی و آگاهی خالص در قلب همه پنهان است و اعمال ما را بدون تأثیرگیری نظاره می‌کند. (Easwaran, 2007: 103) واژه ساکشی (संस्कृत: साक्षी) به آگاهی خالصی اشاره دارد که به نظاره‌گری جهان می‌پردازد بدون اینکه در آن دخالت کند یا تحت تأثیر آن قرار گیرد. (Chinmayananda, 2006: 69-70) همچنین، در *ماندوکیه/وپنیشدها* بیان می‌شود که برهمن و آتمن یکی هستند، مفهومی که با وحدت وجود حلاج در گفتن "انا الحق" نیز مشابه است. این ایده‌ها در *گاهان/اوستا* هم دیده می‌شود؛ به خصوص در قطعه ۴۴/۹، که در آن «دئنا» و «خرتو» چشم قلب توصیف شده‌اند و زرتشت از اهورامزدا خواهان پاکسازی آنان است (عالیخانی، ۱۳۷۹: ۱۱۷). همچنین، در *یسن‌ها*، به ویژه در قطعات ۴۰ و ۴۱، مکرر به «مزد دئنا» یا بصر قلب اشاره شده است که از مزدا درخواست می‌شود، و در دعای *آیریمّا* ایشو نیز این مضمون تکرار شده است (عالیخانی، ۱۳۷۹: ۱۱۷).

بنابراین وقتی وحدت باصر و مبصر یا وحدت شاهد و مشهود حاصل می‌گردد، چیزی باقی نمی‌ماند جز یک نگاه. حال وقتی وارد ساحت سخن گفتن از آن می‌شویم، حیثیات آنها را در ذهن و کلام خود جدا می‌کنیم.



۲.۲. وحدت دیده نفس با دیده‌ی انوار قاهره طولیه و عرضیه

حال اگر انسان خود را از موانع و حجاب‌های جسمانی و ظلمانی از طریق مجاهده و تزکیه، رهایی دهد:

«وَمَنْ جَاهَدَ فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ وَقَهَرَ الظُّلُمَاتِ» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۰۰-۲۵۶).

آنگاه است که نور بصر نفس بر هم‌جنسان اصلی خود یعنی انوار مجرد متصل می‌گردد و شعاع‌های آگاهی هر دو طرف در هم آمیخته می‌گردند و پای وحدت رائی و مرئی یا باصر و مبصر یا شهود و مشاهده اتم بازمی‌گردد:

«رَأَىٰ أُنُورِ الْعَالَمِ الْأَعْلَىٰ مُشَاهِدَةً أَتَمَّ مِنْ مُشَاهَدَةِ الْمُبْصَرَاتِ هِهْنًا» (همان).

طرف مقابل نفس دیگر مادیات نیست که با او هم‌جنس نباشند که فقط شهود یک‌طرفه در میان باشد:

«إِذَا الْحِجَابُ إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْبَرَاذِخِ وَالْغَوَاسِقِ وَالْأَبْعَادِ وَلَا جِهَةً وَلَا بُعْدَ لِنُورِ الْأَنْوَارِ وَلَا لِلْأَنْوَارِ الْمَجْرَدَةِ بِالْكُلِّيَّةِ» (همان).

بلکه هر دو، به یک معنا، شهودند. در عین دوگانگی و تمایز، چنان میان مشاهده‌ی نفس و اشراق انوار برتر اتحاد برقرار می‌شود که به یک ادراک حضوری واحد فروکاسته می‌گردد. هرچه تجرد و نورانیت نفس افزایش یابد، اتصال آن با انوار قاهره‌ی طولیه و عرضیه شدیدتر و شهودی‌تر می‌شود. این نوع اتحاد اشراقی و مشاهده‌ای میان نفس و انوار برتر، به ترتیب در سطوح شهود قلبی، سری و روحی تحقق می‌یابد (روزبهان بقلی، ۱۴۲۶: ص ۱۳۷ و ۱۳۸).

اگر این تجرد و مجاهده به حد اعلای خود برسد اینجاست که مشاهده حق و مقام رؤیت (روزبهان بقلی، ۱۴۲۶: ۱۳۸)؛ که از مشاهده قلبی بالاتر است پیش می‌آید؛ اما نفس چون مضیق و مقید است و نورالانوار مطلق است، ظرف نفس در شهود حق، ناتوان است^۱، به‌ناچار برای شهود حق، نورالانوار نگاه نفس را به حریم خود راه می‌دهد و از چشمان خود، خود را به نفس نشان می‌دهد. «وَ هُوَ يُشَاهِدُ نُورَ الْأَنْوَارِ، وَ يُشَاهِدُ ذَاتَهُ لِعَدَمِ الْحِجَابِ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ نُورِ الْأَنْوَارِ: و او به دلیل نبود حجاب بین او و نورالانوار، نورالانوار و ذات خود را مشاهده می‌کند» به قول مولوی «در دیده من اندر آ و ز چشم من بنگر مرا/ زیرا برون از دیده‌ها منزلگهی بگزیده‌ام»^۲ محال است که «خود» حق را مشاهده کرد؛ مگر اینکه او بر سر شخص عارف منتی بنهد و دیده‌اش را در دیده‌ی خود فرو برد و از دیده‌ی خودش نظاره‌گر جمال طلعتش کند. این امر در قسمت‌های بعدی مقاله تشریح می‌گردد.

۴.۲. ارتباط شعاع قیومی طامس و وحدت بصری

بین نفس با انوار قاهره، تکرر و دوئیت حاصل است. هرگز در هم یکی نمی‌گردند؛ بلکه این نگاه و چشمان آنهاست که در هم یکی می‌شود و فقط یک نگاه باقی می‌ماند. همچنین نفس در هر مقامی که باشد و به هر مقامی که برسد نور بالاتر از او استعلا و شهود بیشتر و بهتری دارد؛ زیرا او در جایگاه برتری است و میدان شهود و دید او نسبت به نفس بیشتر است. حال سهروردی این وحدت را که در آن شاهد، غرق در لذت دائمی می‌گردد به معنای حلول و اتحاد نمی‌داند:

«وَ أَمَّا أَصْحَابُ السُّلُوكِ فَإِنَّهُمْ جَرَّبُوا فِي أَنْفُسِهِمْ أَنْوَارًا مُلَذَّةً غَايَةَ اللَّذَّةِ» (سهروردی، ۱۳۹۶: ۵۰۱ -

۱/۵۰۲).

«فَظَنَّ بَعْضُ النَّاسِ أَنَّ هَذِهِ الْأَنْوَارَ إِنَّمَا عُنِينَا بِهَا اتِّصَالَ النَّفْسِ وَ اتِّحَادَهَا بِالْمُبْدِعِ وَ قَدْ بُرِّهِنَ أَنَّ الْإِتِّحَادَ مُحَالٌ» (سهروردی، ۱۳۹۶: ۵۰۱ - ۱/۵۰۲).

بلکه وی از آن در کتاب *مطارحات* به اتصال و اتحاد حالت روحانی:

۱. آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» به نحوی به همین مسئله اشاره دارد که دیده‌ها ذاتا از دیدن او عاجزند و فقر بصری دارند. در مورد معنی ضمنی این آیه برداشت نگارنده این است که خداوند دیده‌ها را می‌بیند نه اشیاء مورد دیده شدن را. به عبارت دیگر او خود دیده‌هایی که چیزی را مشاهده می‌کنند را می‌بیند. خود دیده و نگاه و بصر بدیهی و توضیح آن محال است. همچنین چون او محض و عین دیده است هیچ دیده و نگاهی او را نمی‌بیند. او محض نگاه و دیده و بصر است و همه بصرها از نگاه او ناشی می‌شوند به عبارت بهتر همه نگاه‌ها نگاه‌های اوست. همه چشم‌ها چشم‌های اوست. کل هستی یک نگاه بیشتر نیست. اینجا می‌توان دم از نگرش دیده‌بین زد. کسی که نگرش دیده‌بین به عالم دارد جز نگاه چیزی نمی‌بیند. راز بدیهی بودن دیده و عدم درک و فهم آن این است که دیدن ما از ما به ما نزدیک‌تر است مگر اینکه زمانی از دیده خود فاصله بگیریم آنگاه است که می‌توانیم خودمان را شهود کنیم اما آیا چنین چیز غریبی ممکن است؟ یعنی خودمان خودمان را ببینیم؟

۲. مولوی، دیوان شمس، غزل ۱۳۷۲.

«إِلَّا أَنْ يُعْنَى بِالِاتِّحَادِ حَالَةُ رُوحَانِيَّةٍ تَلِيْقُ بِالْمُفَارَقَاتِ لَا يُفْهَمُ مِنْهَا اتِّصَالُ جُرْمِيٍّ وَامْتِزَاجٌ وَلَا بَطْلَانُ إِحْدَى الْهُوَيَّتَيْنِ» (سهروردی، ۱۳۹۶: ۵۰۱ - ۵۰۲/۱).

و در کتاب تلویحات به اتصال و اتحاد عقلی یاد می‌کند:

«قَالَ: إِنَّمَا هُوَ اتِّصَالٌ عَقْلِيٌّ. فَالْنُّفُوسُ أَيْضًا تَجِدُ بَيْنَهَا فِي الْعَالَمِ الْعُلُوِّ اتِّصَالًا عَقْلِيًّا لَا جُرْمِيًّا وَاتِّحَادًا عَقْلِيًّا سَتَعْرِفُهُ بَعْدَ الْمُفَارَقَةِ» (سهروردی، ۱۳۹۶: ۷۳).

بدین معنی که نفس وقتی به أعلا درجه‌ی علاقه‌ی شوقی به انوار بالاتر دست می‌یابد از جانب انوار، شعاعی نوری به نام طامس که معنی محو کننده است ساطع می‌گردد و نفس به حدی در این مشاهده‌ی علوی مستغرق و فانی می‌گردد که از آن به من و «أنا» تعبیر می‌کند؛ یعنی فکر می‌کند تنها خودش است و بس:

«فَكَذَلِكَ لَا مَانِعَ عَنْ أَنْ يَحْصُلَ لِلنَّفْسِ مَعَ الْمَبَادِي عِلَاقَةٌ شَوْقِيَّةٌ نُورَانِيَّةٌ لَاهُوتِيَّةٌ يَحْكُمُ عَلَيْهَا شُعَاعُ قِيُومِيٍّ طَامِسٌ يَمَحُو عَنْهَا الْاِلْتِفَاتِ إِلَى شَيْءٍ بِحَيْثُ تُشِيرُ إِلَى مَبْدَثِهَا بِ"أَنَا" إِشَارَةً رُوحَانِيَّةً. فَتَسْتَغْرِقُ الْاِنِّيَّاتُ فِي النُّورِ الْأَقْفَرِ الْغَيْرِ الْمُنْتَهَى» (سهروردی، ۱۳۹۶: ۵۰۱/۱ - ۵۰۲).

اینجا سهروردی تفسیر جدیدی از وحدت شهود، انا الحق‌ها و شطحیات عرفای خراسانی ارائه می‌دهد:

«فَقُلْتُ: كُنَّا نُنْكِرُ عَلَى طَوَائِفَ مِنْ إِخْوَانِ التَّجْرِيدِ وَالْحُكْمَاءِ فِي إِطْلَاقِ الْاِتِّصَالِ فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ إِلَّا فِي الْأَجْرَامِ فَقَالَ: إِعْلَمْ أَنَّكَ فِي ذِهْنِكَ تَعْقِلُ اتِّصَالًا مُطْلَقًا بَيْنَ جِسْمَيْنِ مَعْقُولَيْنِ مُجَرَّدَيْنِ وَ تَدْرِكُ أَعْضَاءَ حَيَوَانَ وَاحِدٍ مَعْقُولَةً مَعَ اتِّصَالٍ» (همان).

اما سهروردی این فنا را به معنی صیوریت وجودی و یکی شدن نمی‌داند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۳۲۸) بلکه از بس مشاهده و نگاه نفس در نور طامس گره می‌خورد و از طرف دیگر پای هم‌جنسی نفس با شعاع نور طامس مطرح است وی گمان می‌برد که با او یکی شده است. درحالی‌که اگر نور طامس از روی سالک و عارف برچیده شود جدائی احساس می‌گردد. حکایت نفس مسامحتاً شبیه کسی است که در پایین پشت‌بامی ایستاده است. قطعاً او که بالای بام است میدان دید واضح‌تر و بیشتری نسبت به شخص پایین پشت‌بام دارد؛ اما نفس نه تنها نور بالاتر را در موطن آن نور بالاتر نظاره می‌کند بلکه به واسطه‌ی اشراقات عرضی که از بالا بر او بارش می‌گیرد، او را خیس در مشاهده می‌کند و نفس (در موطن خود) (همان‌جا) نیز نور بالاتر را مشاهده می‌کند. البته در جای دیگری سهروردی بیانی دارد که وحدت شهود بعد از مرگ را به معنای اتحاد و فنا و یکی شدن نفس با انوار بالاتر می‌داند: «وَالْكَامِلُ مِنَ الْمُدَبِّرَاتِ بَعْدَ الْمُفَارَقَةِ يَلْحَقُ بِالْقَوَاهِرِ فَيَزِدُّ عَدَدَ الْمُقَدَّسِينَ مِنَ الْأَنْوَارِ إِلَى غَيْرِ النَّهَايَةِ» (سهروردی، ۱۳۹۶: ۲/۲۳۶).

اینجاست که ملاصدرا بر اساس همین بیان، سهروردی را قائل به صیوریت وجودی بعد از مرگ می‌داند

(ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵۰۸).

به واسطه‌ی همین اشراقات عرضی می‌توان اشکال مقدری که در اینجا بر «وحدت بصری» نزد سهروردی وارد می‌شود پاسخ گفت. آن اشکال این است که اگر نور نفس از نور بالاتر جداست و دوئیت بین آنها وجود دارد پس بین آنها تكثر و جدایی است و به‌جای وحدت بصر با «كثر بصر» روبه‌رویم. با چهار دلیل می‌توان به این اشکال پاسخ گفت:

الف: به محض اتصال شعاع اشراقات عرضی (اصطلاحاً اشعه یا لمعه) با شعاع نور نفس، اتحاد دیدن و شهود حاصل می‌گردد:

«النور السافل إذا لم يكن بينه وبين العالي حجاب، يُشاهد العالي و يُشرق نور العالي عليه» (سهروردی، ۱۳۹۶: ۲/۱۳۳).

درست است که در اینجا نفس در موطن خود، نور بالاتر را می‌بیند؛ اما نگاه و بصر نور بالاتر به سمت پایین ساطع می‌شود

می‌شود و مندمج در نگاه نفس می‌گردد: «شَرَّاقُ نُوْرِ النُّوْرِ عَلَى الْأَنْوَارِ الْمُجَرَّدَةِ لَيْسَ بِانْفِصَالِ شَيْءٍ مِنْهُ كَمَا تَبَيَّنَ لَكَ، بَلْ هُوَ نُوْرٌ شُعَاعِي يُحْصَلُ مِنْهُ فِي النُّوْرِ الْمُجَرَّدِ» (سهروردی، ۱۳۹۶: ۲/۱۳۷) پس «وحدت بصری» نیز حاصل می‌گردد.

ب: خود اشراق جوهری نور بالاتر (همان بصر) که ذات نفس، از آن نور جوهری، ایجاد می‌گردد نیز باعث اتصال شعاع آنها می‌گردد و اتفاقاً «وحدت بصر» در اینجا به نحو اکمل رخ می‌نماید؛ یعنی نفس از خود هیچ نگاهی ندارد بلکه ذات خودش که همان ابصار و مشاهده باشد را از نور بالاتر دریافت کرده است:

«و وجود نور من نور الأنوار ليس بأن ينفصل منه شيء فقد علمت أن الانفصال والاتصال من خواص الأجرام وتعالى نور الأنوار عن ذلك ولا بأن ينتقل عنه شيء إذ الهيئات لا تنتقل وعلمت استحالة الهيئات على نور الأنوار وقد ذكرنا لك فصلاً يتضمن أن الشعاع من الشمس ليس إلا على أنه موجود به فحسب فهكذا ينبغي أن تعرف في كل نور شارق عارض أو مجرد ولا تتوهم فيه نقل عرض أو انفصال جسم» (سهروردی، ۱۳۹۶: ۲/۱۲۸).

ج: سومین دلیلی که راز «وحدت اشراقی» در مکتب سهروردی را آشکارتر می‌سازد - و از دو بیان پیشین نیز قابل استنتاج است - آن است که ذات نفس و ذات انوار قاهره، در حقیقت، چیزی جز نور و آگاهی محض نیستند. حق تعالی، به‌عنوان نور الانوار، از مرتبه اعلی با اشراق نوری، مراتب پایین‌تر را متجلی می‌سازد و این اشراق تا مرتبه‌ی نفس ناطقه، یعنی آخرین درجه از نور مجرد، استمرار می‌یابد. نفس، در ذات خود، نور است و به‌منابه مرتبه‌ای از ادراک حضوری، واجد بصر نوری است. هنگامی که از تعلقات ظلمانی رهایی یابد، به مرتبه‌ی بالاتر تجرد و اشراق متصل شده و در آن مستهلک می‌گردد؛ و این‌گونه «وحدت نوری» یا «وحدت اشراق» میان مراتب نفس و انوار قاهره حاصل می‌شود.

د: وحدت بصری را اگر بعد از مرگ برای کاملین و انوار طاهره در نظر بگیریم بر پایه‌ی گفته‌ی وی به معنی اتحاد و فنا است؛ و دیگر کثرت نوری و کثرت شهودی در میان نیست. بلکه نفس جزء مقدسین از انوار قرار می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۹۶: ۲/۱۳۷). نتیجه‌ای که در این بخش گرفته می‌شود این است که نه تنها «وحدت بصر» در مکتب اشراق ساختار فلسفی و نظری می‌یابد بلکه اگر جرئت به خرج دهیم و بگوییم حکمت اشراق یعنی همان وحدت نگاه و وحدت آگاهی، سخنی بیراه نگفته‌ایم.

۳. تحلیل خلأ دیدگاه سهروردی در مورد شهود بصری انسان نسبت به انوار بر اساس روش‌های ادوایت و دانته
۳. ۱. رؤیت خداوند از منظر ودانته

ودانته که از گسترده‌ترین و عمیق‌ترین شاخه‌های فلسفه‌های معنوی و عرفانی در هند محسوب می‌شود، به دنبال پاسخ به سؤال «من کیستم؟» است. این فلسفه بر جستجوی درونی و شناخت و شهود ذات حقیقی انسان به عنوان بخشی از ذات الهی تأکید می‌کند. عباراتی نظیر «تو آن هستی»^۱ و «من برهنم هستم»^۲ محور اصلی این جستجو هستند.^۳

در فلسفه ودانته، معرفت (شناخت نظری) یا جنانه^۴ به عنوان راه‌حلی برای رهایی از توهّمات و ناآگاهی محسوب می‌شود (شایگان، ۱۳۸۹: ۰۹ و ۲۸۸). در این فلسفه، جهل، اسارت و نادانی یا آویدیا^۵، منبع بسیاری از مشکلات به شمار می‌آیند (Williams, 1872: p. 918). مثال معروف طناب و مار، جایی که فرد به اشتباه طناب را به عنوان مار می‌بیند، نشان می‌دهد که چگونه آگاهی و معرفت قادر است توهم را برطرف کند و چگونه عدم آگاهی ممکن است به تشخیص و تمییز اشتباه منجر شود (Sharma, 1997: p. 50_152).

1 . Tat Tvam Asi

2 . Aham Brahmasmi

۳. "مه‌آواکیا" (महावाक्य) به معنای جملات قصار است و به مجموعه‌ای از جملات شطحی عرفانی و عمیق در اوپانیشادها اشاره دارد که پایه‌گذار اصول متافیزیکی و فلسفی ودانته (ویژه ادوایت ویدانته کسانی چون شانکره) هستند. این جملات بر وحدت آتمان (نفس ناطقه انسانی) و برهنم (واقعیت نهایی یا خدای مطلق) تأکید دارند (داراشکوه، ۱۳۵۶: ۱۰۳). چهار مه‌آواکیا اصلی که معمولاً مورد توجه قرار می‌گیرند عبارتند از:

۱. Prajnanam Brahma (प्रज्ञानं ब्रह्म) – "آگاهی، خود برهنم است." (Olivelle ۲۰۰۸, p. ۱۹۸-۱۹۹)

۲. Aham Brahmasmi (अहम् ब्रह्मास्मि) – "من برهنم هستم." (S Madhavananda, ۲۰۰۰, p. ۹۲-۱۱۸)

۳. Tat Tvam Asi (तत् त्वम् असि) – "تو آن هستی." (Edwin, ۱۹۹۲)

۴. Ayam Ātmā Brahma (अयम् आत्मा ब्रह्म) – "این آتمان برهنم است." (www.classicyoga.co.in)

این جملات مه‌آواکیا، نوعی خلاصه فلسفه ویدانته هستند و تلاش می‌کنند تا رابطه‌ی میان فرد و کل، یا به عبارت دیگر، روح فردی و واقعیت نهایی را روشن کنند. شانکارا و دیگر مفسران ویدانته از این عبارات به عنوان پایه‌ای برای توضیح آموزه‌های خود استفاده کرده‌اند.

4 . Jñāna

5 . Avidyā

شانکره^۱، فیلسوف برجسته ادوئته ودانته، تفاوتی میان دانش و عمل (کارما)^۲ قائل است.^۳ او بر این باور است که فهم عمیق آموزه‌های ودانته از اهمیت بیشتری به نسبت انجام کارهای عبادی یا اعمال سلوکی ظاهری برخوردار است (داسگوپتا، ۱۳۹۴: ۱؛ Nakamura, 2004).

ودانته به کیهان‌شناسی کارمایی اعتقاد دارد که بر اساس آن، جیواها^۴ یا روح‌ها از طریق کارماهای گذشته خود به چرخه تولد و مرگ یا سامسارا^۵ وارد می‌شوند. این فلسفه توضیح می‌دهد که روح‌ها پیش از آفرینش جهان وجود داشته‌اند و پس از پایان جهان نیز می‌توانند به وحدت با خدا دست یابند (باگاواد گیتا، فصل ۲ آیه ۲۰).^۶ جیوا به دلیل ناآگاهی است که محدود به نظر می‌رسد و به صورت جدا از سایر خودها دیده می‌شود اما فعلاً این وحدت برای بسیاری از افراد آشکار نیست و نیاز به شناخت درونی^۷ دارد (رادها کریشنن، ۱۳۶۷: ۱۵). در ادیانی مشابه ویشنویسم^۸، وحدت با خدا از طریق عبادات و تمرینات معنوی ممکن است و این فرآیند به عنوان "سایوجیا باکتی"^۹ شناخته می‌شود.

اما ودانته دیدگاه متفاوتی ارائه می‌دهد. از دید ودانته، یگانگی با برهمن^{۱۰} همواره وجود داشته و نیازی به دستیابی به آن نیست؛ بلکه این جدایی از خدا تنها ناشی از توهم (مایا) و غفلت (آویدیا) است (محمودی، ۱۳۹۲: ۱۰۴). هدف ودانته آشکار کردن این حقیقت است که فرد همیشه با برهمن یکی بوده است. این فلسفه به افراد کمک می‌کند تا توهمات و خطاهایی که درک آن‌ها را از واقعیت تیره‌وتار کرده‌اند، برطرف کنند (شایگان، ۱۳۸۹: ۷۸۴-۹۷). هنگامی که فرد به این آگاهی یا موکشا^{۱۱} می‌رسد، درمی‌یابد که همیشه بخشی از برهمن بوده است و یگانگی با خدا نه هدفی دور، بلکه طبیعت واقعی او است (خسروانی، ۱۴۰۳، ۳۶؛ محمودی، ۱۳۹۲: ۳۴۳).

۳. ۲. داستان مشهور در این رابطه در سنت هندو (نفر دهم)

یکی از داستان‌های نمادین ودانته که توسط فیلسوفانی مانند شانکره و دیگر مفسران به عنوان استعاره‌ای برای مسیر آگاهی از وحدت شهودی با خداوند به کار برده شده است، چنین است: ده نفر در حال سفری بودند و

۱. Śaṅkara

۲. Karma

۳. <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/ishavasya-bhashya-by-sitarama>

۴. Jīva

۵. Saṃsāra

۶. در کلمات "هنگامی که بدون جیوا، قطعاً این بدن می‌میرد، جیوا هرگز نمی‌میرد"، اوپانیشاد آموزه می‌دهد که در واقع این بدن بدون جیوا

است که می‌میرد و عدم مرگ جیوا را اعلام می‌کند. بنابراین، تولد و مرگ به بدن مربوط می‌شوند نه جیوا (Deutsch, Eliot, 1966, pp. ۱۰-۱۱).

۷. Ātma Jñāna

۸. Vaiṣṇavism

۹. Sāyujya Bhakti

۱۰. Brahman

۱۱. Mokṣa

برای عبور از یک رودخانه اقدام کردند. پس از عبور، تصمیم گرفتند مطمئن شوند که همگی سالم به طرف دیگر رسیده‌اند. یکی از آن‌ها شروع به شمارش کرد اما تنها نه (۹) نفر را شمرد. هر یک از آن‌ها به نوبت شمارش کردند و همچنان به همان نتیجه رسیدند؛ زیرا همگی فراموش کرده بودند خودشان را نیز بشمارند. در نتیجه تصور کردند نفر دهم غرق شده و شروع به گریه و زاری کردند. در همین حین، فردی باهوش به آنجا آمد و از آن‌ها پرسید چه مشکلی پیش آمده است. پس از شنیدن داستان، آن فرد اطمینان داد که نفر دهم زنده است و از یکی از آن‌ها خواست بار دیگر اقدام به شمارش کند. او پس از شمارش نه نفر، توسط مرد باهوش بر روی شانه‌اش زده شد و گفت: "ده". بلافاصله همه متوجه غفلت خود شدند و سرشار از شادی گشتند (Vidyaranya, 1967: ch. 7).^۱ این داستان حاوی درس‌های عمیقی است که می‌توان آن را با مراحل هفتگانه روشن‌شدگی (Enlightenment) یا بیداری از طریق اسفار روحانی بر اساس فلسفه ودانته مقایسه کرد (p. 265, Dasgupta, 1991):

۱. نادانی؛^۲ جهل از حقیقت، در داستان با عدم شناسایی نفر دهم نشان داده شده است.
۲. غفلت؛^۳ استنتاج نادرست ناشی از نادانی، مانند اینکه گمان می‌برند نفر دهم غرق شده است.
۳. رنج و اندوه؛^۴ احساس پریشانی و غم که نتیجه غفلت است، مشابه زندگی در چرخه درد و رنج.
۴. دانایی غیرمستقیم؛^۵ آگاهی یافتن از زنده بودن نفر دهم، مشابه دریافت دانش از طریق آموزه‌ها و متون دینی.
۵. شناسایی مستقیم؛^۶ درک مستقیم از حضور نفر دهم، همچون تجربه بی‌واسطه شهودی و حضوری برهنه.
۶. رفع غفلت؛^۷ از بین رفتن باور غلط درباره نفر دهم، معادل پایان یافتن برداشت‌های غلط و اوهام.

۱. داستان "مرد دهم" (The tenth man) در فصل هفتم از کتاب "پانچاداسی" اثر ویدیارانیا شرح داده شده است. این بخش الهام گرفته از یک آیه از "بریهادآرنیکه اوپانی‌شاد" (مانترای ۴.۴.۱۲) است که می‌گوید: "اگر فرد خود را به عنوان 'من این هستم' بشناسد، برای چه چیزی و به چه دلیلی باید درگیر درد و رنج‌های جسمی شود؟" این عبارت می‌گوید که اگر فرد به شناخت واقعی از خود برسد و بفهمد که "من این هستم"، یعنی ذات و ماهیت واقعی خود را درک کند، دیگر دلیلی ندارد که درگیر درد و رنج‌های دنیوی و مادی شود. این بیان به اهمیت خودشناسی اشاره دارد و پرسشی را مطرح می‌کند: چرا وقتی به حقیقت و ذات واقعی خود پی برده‌ایم، باید دچار مشکلات و رنج‌های دنیوی شویم؟ به عبارت ساده‌تر، هنگامی که فرد به شناخت درونی و عمیق از خود دست یابد، می‌تواند از بسیاری از رنج‌ها و دغدغه‌های بی‌مورد و سطحی دنیا رها شود و آرامش بیشتری را تجربه کند. مانترای ۴.۴.۱۲: किमिच्छन्कस्य कामाय शरीरमनुसंज्वरेत् । आत्मानं चेद्विजानीयादयमस्मीति पुरुषः ।

2. Avidyā
 3. Bhrama
 4. Duḥkha
 5. Parokṣa Jñāna
 6. Aparokṣa Anubhūti
 7. Bhrama Nāśa

۷. پایان اندو؛^۱ رسیدن به آرامش پس از رفع غفلت، همانند دستیابی به آرامش معنوی و رهایی از رنج. این داستان به سالکان راه طریقت نشان می‌دهد که حقیقت همیشه با آن‌هاست، اما باید به‌طور مستقیم آن را شهود و تجربه کنند تا از رنج و تصورات باطل آزاد شوند. این مفهوم با آموزه‌های اصلی ودانته درباره آتمان و یگانگی با برهمن همخوانی دارد.

۳.۳. تکنیک‌های دریافت وحدت بصری با خداوند

برای دستیابی به پاسخ برای سؤالات اساسی «من کیستم؟» و «چه هستم؟»، فلسفه ودانته راهکارهای متعددی را معرفی کرده است که به افراد در درک و رؤیت قلبی از خداوند که همان برهمن است، یاری می‌رسانند. این راهکارها عبارتند از:

۱. روش متن اوپانی‌شاد ماندوکیه^۲: در این متن، سخن از چهار حالت مختلف آگاهی در زندگی انسان است: بیداری^۳ (جگرت)،^۴ رؤیا^۵ (سوینا)،^۶ خواب عمیق بدون رؤیا^۷ (سوشوپتی) و حالتی فراتر از این سه به نام توریه^۸ (Hume, 1921, p. 392).^{۱۰}

در حالت بیداری و رؤیا، ذهن به شکل فعالی با تجربه‌های روزمره و ذهنی درگیر است و حتی در خواب عمیق، آگاهی به‌گونه‌ای خاموش می‌شود؛ اما توریه حالتی است که از این تجربه‌های معمولی فراتر رفته و به‌عنوان تجربه‌ای از آگاهی خالص و عمیق خود شناخته می‌شود. این حالت به‌عنوان بیداری معنوی و آگاهی ناب مطرح می‌گردد که از توهمات و تغییرات دنیوی فراتر می‌رود. درواقع، تفاوت بین خواب و بیداری چندان نیست، زیرا هر دو وضعیت‌هایی گذرا هستند و در هر دو ممکن است انسان از واقعیت مطلق فاصله بگیرد. توریه اما به‌عنوان حالتی دائمی و پایدار توصیف می‌شود که فرد را به شناخت واقعی از خود رسانده و او را از محدودیت‌های زمانی

۱. Duhkha Nāśa

۲. Māṇḍūkya Upaniṣad

۳. Jāgrat

۴. این حالت همان وضعیت روزمره‌ای است که در آن با دنیای پیرامون خود در تعامل هستیم. مثلاً، وقتی صبح از خواب بیدار می‌شوید، به کار می‌روید، با دوستان خود صحبت می‌کنید و وظایف روزانه‌تان را انجام می‌دهید، در حالت بیداری قرار دارید.

۵. Svapna

۶. این وضعیت زمانی اتفاق می‌افتد که در خواب هستید و رویا می‌بینید. در این حالت، ذهن شما فعال است و داستان‌ها یا تصاویری را می‌بیند که ممکن است واقعیت نداشته باشد. به عنوان مثال، ممکن است در خواب ببینید که در حال پرواز هستید یا در مکانی دورافتاده‌ای که هرگز به آنجا نرفته‌اید، حضور دارید.

۷. Suṣupti

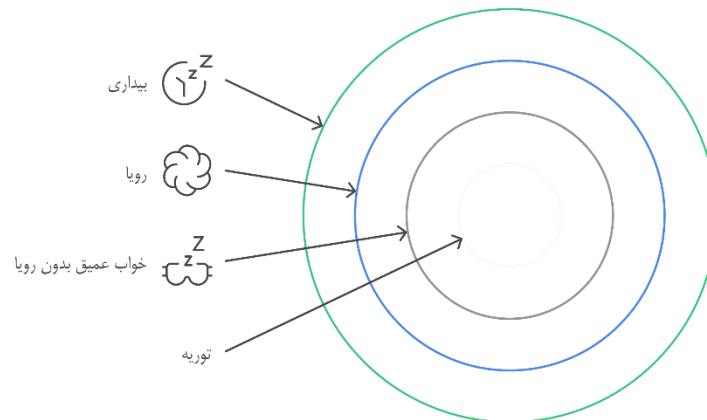
۸. در این حالت، شما در خوابی عمیق و آرامش‌بخش هستید که در آن هیچ رویایی وجود ندارد.

۹. Turīya این حالت به عنوان یک نوع آگاهی خالص و بیداری معنوی تعریف می‌شود که فراتر از تجربیات عادی بیداری، خواب و رویا است. تجربه توریه به معنای رسیدن به نوعی درک و شناخت قلبی و بصری از حقیقت وجودی اتحادی انضمامی با برهمن است.

۱۰. برای این بخش به نسخه انگلیسی اپانی‌شادها چاپ آکسفورد از رابرت ارنست هیوم و پاتریک اولیول رجوع گردیده است.

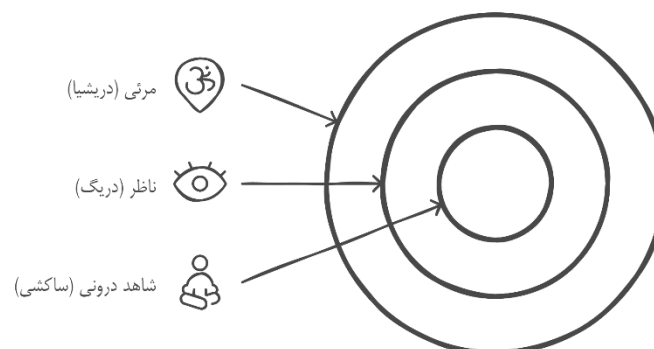
و مکانی رها می‌سازد. فقط با شناخت و تجربه توریه است که می‌توان به حقیقتی پایدار و جامع، در دنیا دست پیدا کرد (Olivelle ۲۰۰۸, p. ۲۸۹).

روش اوپانیشاد ماندوکیه



۲. روش متن دریگ دریشیا ویوکا^۱: این روش به تمایز بین مرئی (دریشیا^۲) و ناظر (کسی که می‌بیند رائی (دریگ^۳)) پرداخته و نشان می‌دهد که هویت واقعی انسان به ویژگی‌های جسمانی و ذهنی محدود نیست، بلکه از آنها فراتر رفته و به‌عنوان شاهد درونی (ساکشی^۴) باقی می‌ماند (Nikhalananda, 1931: p. xiii).^۵

روش دریگ دریشیا ویوکا



^۱ . Dṛg Dṛśya Viveka

^۲ . Dṛśya

^۳ . Dṛg

^۴ . Sākṣī

۵ . به ترجمه انگلیسی پروفیسور سوامی نیکه لاناندا چاپ آشرام راماکریشنا رجوع گردیده است.

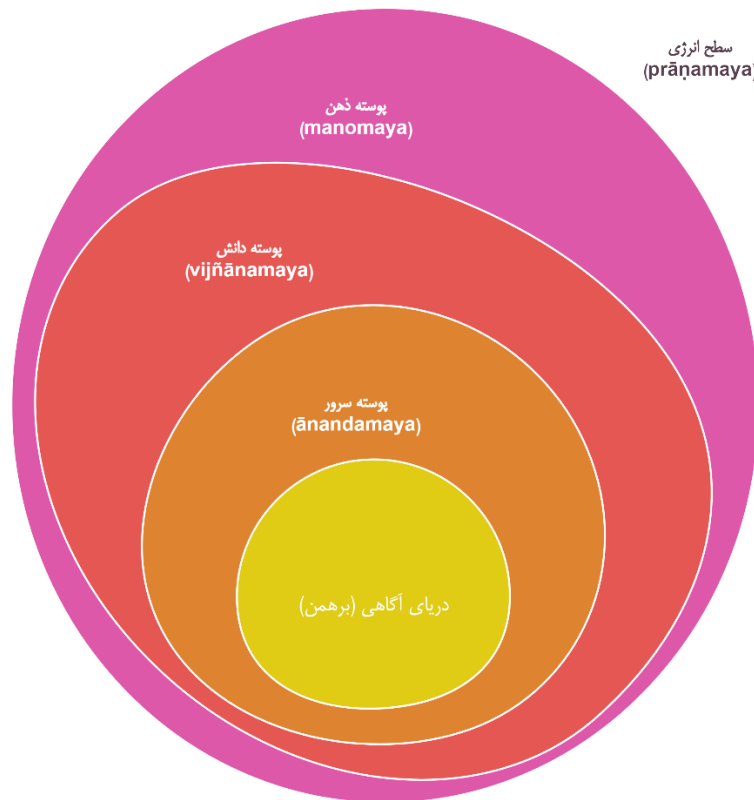
۳. روش متن اوپانی‌شاد تائیتیریا:^۱ این متن به بررسی تفاوت میان دو بخش از اوپانی‌شاد به نام‌های "برهموالی"^۲ و "بهرگوالی"^۳ می‌پردازد. "برهموالی" هدف نهایی یا آنچه را که باید به آن رسید، آموزش می‌دهد، درحالی‌که "بهرگوالی" درباره طبیعت پوسته‌ها به‌عنوان وسیله‌ای برای دستیابی به آن هدف صحبت می‌کند. ایده اصلی این است که حقیقت واقعی آن چیزی است که به‌طور یکنواخت و همسان در همه‌چیز حاضر است. آنچه در بعضی چیزها وجود دارد و در بعضی نیست، نمی‌تواند واقعیت باشد.

برای پیدا کردن عاملی که در همه این لایه‌ها و پوسته‌ها به‌طور یکنواخت حاضر است (anvaya)، باید طبیعت پنج پوسته بررسی شود و از آنچه فقط در برخی حاضر و در برخی دیگر غایب است (vyatireka)، شناسایی شود. این متن بیان می‌کند که پنج پوسته به‌صورت علت و معلول به هم وصل هستند و معلول از علت خود جدا نیست. درحالی‌که علت در معلول خودش حضور دارد، نمی‌توان گفت که معلول در علتش حضور دارد. این پنج پوسته عبارت‌اند از: جسم (annamaya)، انرژی حیات (prāṇamaya)، ذهن (manomaya)، دانش (vijñānamaya) و سرور (ānandamaya). هر پوسته، علت پوسته قبل است و درعین‌حال، نتیجه‌ای برای پوسته بعدی است. برهمن به‌عنوان علت و حمایت‌کننده پوسته سرور (ānandamaya) شناخته می‌شود.

^۱ رجوع کنید به کتاب Taittiriya Upanishad Bhashya Vartika فصل دوم آیه ۳۳۳: <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/taittiriya-vartika/d/doc1204820.html>

^۲ . Brahnavallī

^۳ . Bhṛguvallī



نکته‌ای که متن به آن اشاره می‌کند این است که هیچ‌کدام از این پوسته‌ها درواقع نهایی و حقیقی نیستند، زیرا همه آن‌ها اصولی تحول‌یافته هستند. هنگامی که بهرگو به پوسته سرور (پنجمین مرحله در این بررسی) رسید، تحقیق خود را متوقف کرد و تشخیص داد که برهمن علت یا حمایت‌کننده سرور است.

۳.۳.۱. دریگ دریشیا ویوکا

در فلسفه ودانته، یکی از مفاهیم مهم برای فهم بهتر خود، تمایز "رئی و مرئی" یا همان "دریگ دریشیا" است. این ایده بر این نکته تأکید دارد که هر چه را تجربه می‌کنیم، با خود تجربه‌گر متفاوت است. به عبارت ساده‌تر، وقتی به چیزی مانند یک خودکار نگاه می‌کنیم، چشم‌های ما به‌عنوان بیننده با آن خودکار که دیده‌شده است، دو موجودیت جداگانه دارند. این تمایز اساس تحلیل نحوه تجربه ما از جهان پیرامون را تشکیل می‌دهد. در جریان هر تجربه‌ای که در زندگی با آن روبه‌رو می‌شویم، ما نقش فاعل را بازی می‌کنیم و هر چیزی که مشاهده می‌کنیم یا با آن در تعامل داریم، به‌عنوان مفعول تجربه ما محسوب می‌شود، یعنی از خود ما به‌عنوان تجربه‌گر جدا است.

آیه ۱: چشم به‌عنوان رئی (seer) عمل می‌کند و شکل‌ها و رنگ‌ها چیزهایی هستند که مرئی (seen) هستند؛ اما خود چشم نیز توسط ذهن دیده می‌شود. تنها شاهد (ساکشی) (witness) واقعی، ناظر اندیشه‌ها در ذهن است و خود دیده نمی‌شود. آیه ۲: شکل‌ها به خاطر تفاوت‌های متعددی مانند رنگ‌های آبی، زرد، اندازه‌های

بزرگ و کوچک، یا طول و کوتاهی، بسیار متنوع هستند؛ اما چشم همچنان ثابت می ماند و همه این تفاوت ها را می بیند (Shankara, 1931).

نکته ظریفی در اینجا وجود دارد و آن این است که بیننده نمی تواند به طور مستقیم خود را ببیند. به عنوان مثال، چشم ها برای دیدن خود نیاز به کمک آینه یا عکس دارند؛ زیرا نمی توانند به طور هم زمان فاعل و مفعول باشند. این اصل که تجربه گر و تجربه شده نمی توانند یکسان باشند، نشان می دهد که چگونه از طریق بررسی دقیق تر نقش خودمان به عنوان مشاهده کننده و آنچه مشاهده می شود، می توانیم به درک عمیق تری از ذات و هویت واقعی خود برسیم. در این تحلیل، آموزش ودانته به شیوه ای عملی تر مورد توجه قرار می گیرد تا فرآیند شناخت خود بهتر درک شود. این روش بر اساس تمایز بین مشاهده گر و آنچه مشاهده می شود یا همان بیننده و دیده شده، اجرا می شود.

در ابتدا، خودکار به عنوان "دیده شده" و چشم ها به عنوان "بیننده" عمل می کنند. این امر نشان می دهد که بیننده و دیده شده دو موجودیت جداگانه هستند. کشف این تمایز به ما این امکان را می دهد که به عمق بیشتری از تجربه و فهم خود از زندگی و جهان دست یابیم. سپس این تحلیل به چشم ها و ذهن تعمیم داده می شود. زمانی که چشم ها باز و بسته می شوند، ذهن است که این تغییر را ثبت و تجربه می کند. بنابراین، ذهن به "بیننده" و چشم ها به "دیده شده" تبدیل می شوند. در مرحله بعد، آگاهی و یا شهود و یا نگاه مطلق به عنوان تجربه گر نهایی معرفی می شود. فرد نه تنها از محتوای ذهن آگاه است، بلکه از خود فرآیند فکری نیز مطلع است.

توضیح		
مرئی	رائی	
(Seen)	(Seer)	
چشم ها به عنوان بیننده عمل می کنند، اما خودشان نیز دیده می شوند.	چشم ها	۱
رنگ ها		
ذهن، تغییرات چشم ها (باز و بسته شدن) را مشاهده می کند.	چشم ها	۲
ذهن		
آگاهی ناظر نهایی است که حتی فرآیند فکری را مشاهده می کند.	ذهن و افکار	۳
آگاهی و شهود		

۳. ۴. ۲. جهات اهمیت بصر یا بینایی و نگاه در تجربه حسی انسان

الف: در سطح تجربه حسی، همواره بین بیننده و آنچه دیده می شود تمایز وجود دارد. به طور مثال، وقتی ما به درختی نگاه می کنیم، به وضوح می توانیم بگوییم که درخت، خود ما نیست. این تفاوت بین تجربه کننده و آنچه تجربه می شود، امری بدیهی است.

ب: چشم، به عنوان وسیله‌ای برای دیدن، تنها حسی است که نمی‌تواند به‌طور مستقیم خودش را مشاهده کند. برخلاف گوش که صدایی از خود ندارد که بتواند آن را بشنود یا حس لامسه که لمسی از خود ندارد که بتواند آن را حس کند، چشم قادر نیست خود را ببیند مگر با استفاده از وسیله‌ای دیگر و حتی در این حالت نیز چشم به‌تنهایی کارایی ندارد.

این ویژگی خاص چشم سبب می‌شود تا رابطه‌ای بین بیننده و آنچه دیده می‌شود ایجاد شود که در آن، چشم نقش واسطه‌ای مهم‌تر نسبت به سایر حواس دارد. سهروردی این خاصیت را به علم الهی و ارتباط خداوند با مخلوقات تعمیم می‌دهد و چشم را به عنوان یکی از اساسی‌ترین ویژگی‌ها می‌شناسد. اگرچه سهروردی این نظریه را مستقیماً به انسان مرتبط نمی‌کند، می‌توان با استفاده از مفاهیمی مانند شهود منطقی، قاعده اضافه اشراقیه و وحدت شهود، این ایده را به دانش انسان درباره خود و دنیای پیرامونش گسترش داد و در سطحی بالاتر به چشم نسبت داد.

با گامی فراتر از تجربه حسی ظاهری، انسان وارد قلمرو تجربه حسی باطنی می‌شود. در این وضعیت، فرد با بستن و باز کردن چشم‌های خود، عمل باز و بسته شدن آن‌ها را با چیزی ورای خود چشم‌ها مشاهده می‌کند که این به لطف بصر باطنی انجام می‌شود.

در این حالت، بصر حسی که ابزارش چشم است، به یک موضوع تبدیل می‌شود و مورد مشاهده قرار می‌گیرد. این وضع به وضوح نشان می‌دهد که بیننده و آنچه تجربه می‌شود، متمایز از هم هستند؛ یعنی منِ باصر باطنی، خودِ حواس پنج‌گانه و ابزار فیزیکی مربوط به آن‌ها نیستیم، زیرا آن‌ها نیز به عنوان پدیده‌هایی جداگانه مشاهده می‌شوند.

آیه ۳: ذهن با ثبات خود، ویژگی‌های مختلف چشم را مانند نایبایی، کُندی و تیزبینی می‌شناسد. این موضوع در مورد گوش، پوست و دیگر حواس نیز صدق می‌کند. آیه ۶: ذهن (افکار) به دلیل بازتاب آگاهی که در آن وجود دارد، آگاه به نظر می‌رسد. افکار و اندیشه‌ها (thoughts) به دو بخش تقسیم می‌شود: یک بخش نفس (ego) و بخش دیگر ابزار درونی (شامل ذهن، عقل و حافظه) (Shankara, 1931).

برای مثال، وقتی فرد چشم‌هایش را می‌بندد، چشم که پیش‌تر نقش بیننده را داشت، اکنون به موضوعی برای مشاهده تبدیل می‌شود. این تغییر نقش بیان می‌کند که حواس ظاهری نمی‌توانند نمایانگر حقیقت مطلق شهودی بصری باشند. این داده‌های حسی، از چشم تا سایر ارگان‌های حسی، به یک نقطه مرکزی در درون انسان ارسال می‌شوند که می‌توان آن را چشم یا بصر باطن نامید. در تجربه باطنی، تمامی داده‌های حسی ظاهری به صورت پراکنده جمع می‌شوند و در نقطه‌ای مرکزی حس می‌شوند. این نقطه که در ناحیه سر و به‌ویژه بین دو چشم (محل چشم سوم یا چشم باطن از منظر فلسفه‌های شرقی) قرار دارد، به عنوان مرکز ادراک درک می‌شود.

در این مرحله، انسان احساس می‌کند که تمامی ادراکات حسی از وضعیت پراکنده به سمت تمرکز و وحدت حرکت می‌کنند.

در این مرحله، فرد فراتر از ادراک حسی حرکت کرده و مشاهده افکار خود را تجربه می‌کند. این بدان معناست که من بیننده می‌توانم افکاری مانند «چشم بسته است» یا «چشم باز است» را نیز به عنوان موضوعاتی جداگانه مشاهده کنم. این افکار به صورت ابژه‌هایی درک می‌شوند که از من بیننده متمایز هستند. بر اساس اصل بدیهی تمایز بین تجربه‌کننده و تجربه‌شده:

۱. من حقیقی، افکارم نیستم؛ زیرا این افکار به صورت ابژه دیده می‌شوند.

۲. من بیننده همیشه در پس‌زمینه حاضر است و نه تنها حواس ظاهری، بلکه افکار و داده‌های ذهنی را نیز مشاهده می‌کند.

۳. ۴. ۳. مشاهده‌ناپذیری بیننده نهایی

این بیننده نهایی یا «من حقیقی»، خود قابل مشاهده نیست. او همواره در مقام سوژه باقی می‌ماند و هرگز نمی‌تواند به ابژه تبدیل شود.

آیه ۱: چشم به عنوان رائی (seer) عمل می‌کند و شکل‌ها و رنگ‌ها چیزهایی هستند که مرئی (seen) هستند؛ اما خود چشم نیز توسط ذهن دیده می‌شود. تنها شاهد (ساکشی) (witness) واقعی، ناظر اندیشه‌ها در ذهن است و خود دیده نمی‌شود. آیه ۴: آگاهی (Consciousness) با ثبات خود، اندیشه‌های مرتبط با میل، اراده، تردید، باور یا ناباوری، ثبات یا بی‌ثباتی، تواضع، درک، ترس و موارد مشابه را روشن می‌کند. آیه ۵: این آگاهی زاده نشده و نابود نمی‌شود؛ پایدار و تغییرناپذیر است. به خودی خود درخشان است و بدون هیچ کمکی، دیگر چیزها را روشن می‌کند (Shankara, 1931).

این موضوع بیانگر حقیقتی است که در حکمت اشراق، می‌توان نام آن را بصر محض نامید. بصر محض همان حقیقت انسان است که هیچ‌گاه خود به صورت ابژه دیده نمی‌شود. تنها در یک حالت ممکن است بصر محض، خود به ابژه تبدیل شود و آن زمانی است که بیننده و دیده‌شده به وحدت برسند. این وضعیت در عرفان و حکمت اشراق به صورت وحدت شهود یا وحدت بصر شناخته می‌شود که در بخش‌های قبلی آن را توضیح دادیم (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۰۰-۲۵۶؛ همان، ۱۳۹۶: ۵۰۱-۵۰۲/۱).

در این مرحله، انسان از تمامی حجاب‌های حسی و ذهنی عبور کرده و بصر نهایی (ذات الهی) را شهود می‌کند. در این وضعیت، بصر انسان در بصر الهی مستهلک می‌شود و فرد، خود و خداوند را با نگاه خداوند مشاهده می‌کند. این حالت، تنها از طریق مجاهده و سیر و سلوک روحانی ممکن است.

بصر الهی در این مرحله به حقیقت نهایی همه چیز تبدیل می شود. خداوند که خود بصر محض است، در نهان همه چیز به عنوان شاهد مطلق و ساکشی حضور دارد. به تعبیر قرآن: «إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (سوره حج: ۱۷). این بیننده نهایی که خداوند یا بصر محض است، تنها حقیقتی است که نمی توان آن را به صورت ابژه مشاهده کرد، زیرا او نهان ترین حقیقت هر چیز است (سهروردی، ۱۳۹۶: ۲/۱۳۳، ۲/۱۳۷، ۲/۲۳۶).

۳. ۶. سؤال

این سؤال مطرح می شود که چرا با وجود اینکه می دانیم ما با بدن و ذهن یکی نیستیم، همچنان از آنها آگاه هستیم و احساساتشان را تجربه می کنیم. این مسئله به تفاوت میان "آگاهی از" و "یکی بودن با" برمی گردد. وقتی می گوئیم "به بدن آگاه هستیم"، این نشان دهنده تمایز بین آگاهی و بدن است. این تمایز به فرد کمک می کند تا از محدودیت های هویت بدن و ذهن فراتر برود و به هویت واقعی خود پی ببرد. شانکره یادآور می شود که درد بدن حس می شود، حتی وقتی بفهمیم هویت ما فراتر از بدن و ذهن است.

در فلسفه ودانته، بدن و ذهن به عنوان وسیله هایی برای تجربه آگاهی دیده می شوند، اما این تجربه ها به ما تعلق ندارند. تجربه هایی مانند درد باید به درستی تعریف شوند. درد به بدن و ذهن تعلق دارد، درحالی که ما آگاه به آنها و شاهد این تجربیات هستیم. ودانته با ارائه تکنیک هایی به افراد کمک می کند تا ثابت بودن آگاهی خود را بشناسند. همان گونه که در آیات ۲۲ تا ۲۸ کتاب دریشیا ویوکا آمده است:

آیه ۲۲: بی تفاوت نسبت به نام و شکل بودن و وقف حقیقت، فرد باید همواره تمرین مراقبه را هم در قلب و هم در بیرون انجام دهد. آیه ۲۳: مراقبه درونی به دو نوع تقسیم می شود: با دوگانگی و بدون دوگانگی. مراقبه با دوگانگی خود به دو نوع تقسیم می شود: مرتبط با دیده ها و مرتبط با کلمات. آیه ۲۴: افکاری که در ذهن ایجاد می شوند مانند خواسته ها و غیره به عنوان مرئی ها محسوب می شوند. فرد باید بر آگاهی به عنوان شاهد این افکار مراقبه کند. این نوعی از مراقبه با دوگانگی است که با مرئی ها مرتبط است. آیه ۲۵: من بدون وابستگی، وجود-آگاهی-سعادت هستم که خودمختار می درخشد و از دوگانگی آزاد است. این تمرین مراقبه با دوگانگی مرتبط با کلمات است. آیه ۲۶: اما حالت بدون دوگانگی در مراقبه مانند شعله ای در مکانی بدون باد است، به دلیل جذب کامل در لذت شناخت خود، با نادیده گرفتن هم مرئی ها و هم کلمات. آیه ۲۷: همان طور که در قلب می توان مراقبه ی نوع اول (مرتبط با مرئی ها) را انجام داد، این مراقبه در هر شیء خارجی نیز ممکن است. این مراقبه جداسازی نام و شکل از وجود خالص است. آیه ۲۸: واقعیت غیرقابل تقسیم و از وجود، آگاهی و سعادت ساخته شده است. این نوع تفکر مستمر، به عنوان نوعی از مدیتیشن متوسط شناخته می شود. آیه ۲۹: آرامش کامل درونی که ناشی از تجربه سعادت است، نوع سوم مدیتیشن است که قبلاً توصیف شد. باید همیشه وقت برای تمرین این شش نوع مدیتیشن صرف شود (Shankara, 1931).

این فلسفه به افراد آموزش می‌دهد تا با ایجاد فاصله بین خود و تجربه‌های جسمانی، به فهم عمیق‌تری از ماهیت واقعی خود برسند و از تجربه‌های موقتی فراتر روند. هدف این است که فرد در مواجهه با تجربه‌ها، در حالت درک بی‌نهایت و بدون ترس باقی بماند. مثال یک فیلم سه‌بعدی که تجربه واقعی‌تری از طریق صدا و تصویر رنگی ایجاد می‌کند و فرد ممکن است خودش را واقع در آن فضا حس کند. چطور ممکن است در تجربه‌های حسی و ذهنی غرق شویم و فراموش کنیم که ناظر این تجربه‌ها هستیم؟ با این حال، امکان بازگشت به حالت ناظر و آگاه همیشه وجود دارد، که در آن، تجربه‌ها پدیده‌هایی گذرا شناخته می‌شوند و آگاهی حقیقی، آرامش و لذت بی‌پایان خود را به یاد می‌آورد.

۷.۳. یک اشتباه معرفتی

این بحث به دلایلی می‌پردازد که از منظر ادوایت و دانته ما را از شناخت واقعی خود دور کرده و باعث هم‌هویتی با بدن و ذهن می‌شود. این فرآیند شامل دو مرحله اصلی است:

۱. جهل (مایا): در این مرحله، افراد از آگاهی شاهد درون خود که حقیقت وجود آن‌هاست، بی‌خبرند و فراموش می‌کنند که ماهیت واقعی‌شان فراتر از بدن و ذهن است. آیه ۱۳: مایا دارای دو قدرت است: قدرت افکندن و قدرت پوشاندن. قدرت افکندن جهان را از بدن لطیف تا کل جهان ایجاد می‌کند. آیه ۱۴: آفرینش که تجلی نام‌ها و شکل‌ها است در حقیقت همان وجود، آگاهی و سعادت است، مانند کف‌ها در دریا. آیه ۱۵: قدرت پوشاندن مایا تفاوت بین ناظر و دیده‌شده درون و واقعیت و آفرینش بیرون را می‌پوشاند و باعث سانسار می‌شود (Shankara, 1931).

۲. غفلت (هم‌هویتی): در این مرحله، افراد خود را با بدن و ذهن اشتباه می‌گیرند. این خطا به دلیل عدم شناخت از ماهیت واقعی خود ایجاد می‌شود. این فرآیند شامل عبور از هویت‌های نادرست و پذیرش آگاهی از حقیقت اصلی ما است. در فلسفه و دانته، برهمن به‌عنوان حقیقت نهایی شناخته می‌شود و هدف اصلی زندگی بازگشت به درک یگانگی با برهمن است.

آیه ۷: حکیمان بر این باورند که همان‌طور که توپ آهنی داغ می‌شود، نفس نیز با انعکاس آگاهی هم هویت شدگی (identified) می‌کند. این نفس، با هم‌هویت‌شدگی با بدن، به آن زندگی می‌بخشد. آیه ۸: سه نوع هم‌هویت شدگی وجود دارد: هم‌هویت شدگی طبیعی بین نفس و انعکاس آگاهی، هم‌هویت شدگی ناشی از اعمال گذشته و هم‌هویت شدگی ناشی از جهل، آیه ۹: هم‌هویت شدگی طبیعی بین نفس و انعکاس آگاهی که به هم مرتبط هستند، نمی‌تواند از بین برود؛ اما دو نوع دیگر یعنی هم‌هویت شدگی ناشی از کارما و توهم، با پایان یافتن کارما و با کسب دانش مستقیم از بین می‌روند. آیه ۱۰: در خواب عمیق، وقتی نفس در حالت جذب (absorption) قرار می‌گیرد، بدن ناخودآگاه می‌شود. حالت نیمه‌بیداری نفس در خواب و حالت کامل بیداری

در حالت هشیاری است. آیه ۱۱: تغییرات ذهنی در ابزار درونی، با هم‌هویت‌شدگی با انعکاس آگاهی در حالت خواب، تصورات را به تصویر می‌کشند و در حالت بیداری با چشمان (حواس) اشیای بیرونی را تصور می‌کنند (Shankara, 1931).

اگر ما ذاتاً برهمن هستیم، چگونه ممکن است این آگاهی را از دست دهیم؟ پاسخ به ناآگاهی (مایا) و اشتباه (هم‌هویت با بدن و ذهن) برمی‌گردد. این فرآیند مانند مثالی است که دانشمندی در مشاهده با میکروسکوپ غرق در شیء مورد مشاهده می‌شود و فراموش می‌کند که واقعاً کیست. بنابراین، برای بازیابی شناخت واقعی از خود، ودانته بر آگاهی از هویت واقعی تأکید دارد.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر به بررسی جایگاه بصر در حکمت اشراق سهروردی و مقایسه آن با فلسفه ادوایته ودانته پرداخته است. در حکمت اشراق، بصر نه تنها یک ادراک حسی، بلکه هسته‌ای‌ترین صفت ذاتی خداوند و انوار الهی است. سهروردی بصر انوار را به نور، علم، شهود و آگاهی پیوند تساوقی می‌دهد و بر اساس برداشت ما از حکمت اشراق، حکمت سهروردی معتقد است زمانی که انسان بتواند به وحدت شهودی و یا بصری با انوار و یا نورالانوار دست یابد می‌توان در مورد وی نیز سخن از ارجاع تمام صفات به صفت بصر گفت. وحدت بصری با انوار قاهره از طریق غلبه بر حجاب‌های جسمانی حاصل می‌شود. این وحدت، به معنای حلول یا یکی‌شدن واقعی نیست، بلکه به اتصال روحانی و عقلی اشاره دارد که درنهایت می‌تواند به سیورورت وجودی پس از مرگ منتهی شود. در مقابل، فلسفه ادوایته ودانته نیز بر معرفت و شهود ذات خداوند یگانه تأکید دارد. این مکتب، آگاهی را از طریق تمایز بین رایی یا شاهد و مشاهده‌شده بررسی می‌کند و معتقد است که انسان در ذات خود با برهمن یگانه است، اما توهّم (آویدیا و مایا) این یگانگی را از او پنهان می‌سازد. شناخت حقیقت از طریق درک تمایز بین تجربه‌گر و موضوع تجربه، فرد را از توهّم رهایی بخشیده و به وحدت شهودی با حقیقت مطلق می‌رساند.

در بخش دوم مقاله، تلاش کردیم نشان دهیم که بر اساس نگرش ادوایته ودانته، آموزه‌های شانکره و کتاب دریگ دریشیا ویوکا می‌توان خلأیی را که در معرفت‌شناسی فلسفه سهروردی وجود دارد، تبیین کرد. سهروردی، با وجود تأکید بر بصر به عنوان یگانه صفت اصلی ذات و علم الهی، این نظریه را به حوزه معرفت‌شناسی انسان تسری نداده است. این پرسش مطرح است که آیا این عدم تعمیم، ناشی از محدودیت‌های معرفتی در فلسفه او بوده یا اینکه اساساً به دلیل تفاوت بنیادین در نسبت صفات و ذات انسان و خداوند، او تحلیل چنین رابطه‌ای را ممکن نمی‌دانسته است؟ در نظام سهروردی، رابطه صفات و ذات خداوند بر پایه تساوق است؛ بدین معنا که صفات خداوند و ذات او یکی هستند و آن جز نور و بصر نیست؛ بصری که ظهورات مختلفی همچون قدرت، حیات و علم دارد. در مورد انسان نیز، با آنکه محدودیت‌های وجودی و معرفتی دارد، اما به دلیل نورانی بودن نفس ناطقه،

می‌توان گفت که او نیز می‌بیند چون نور است، می‌شنود چون نور است و می‌داند چون نور است. درواقع، همان‌گونه که در مورد حق تعالی می‌توان گفت: می‌بیند چون بصر است و بصر همان نور است، در مورد انسان نیز می‌توان گفت: می‌بیند و می‌داند چون نور است؛ و نور نیز با بصر تساوق دارد. بااین‌حال، این پرسش باقی می‌ماند که چرا سهروردی، با وجود آنکه انسان را جزئی از سلسله‌مراتب انوار می‌داند، به‌صراحت از ارجاع صفات ذاتی انسان به صفت بصر سخنی نگفته است؟ و چگونه می‌توان این تفاوت را بر مبنای مبانی اشراقی و نیز آموزه‌های معرفت‌شناختی ودانته توضیح داد؟ مقاله‌ی حاضر با تحلیل این مسئله، در پی ارائه تبیینی نو از پیوند ذات، بصر و علم در انسان و خداوند است.

منابع

- انجمن فلسفه دین (۱۴۰۳). چکیده‌های همایش، انجمن فلسفه دین ایران.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۴۲۶ هجری قمری). کشف‌الاسرار و مکاشفات الانوار. تهران: مولی.
- داراشکوه، محمد (۱۳۵۶)؛ اوپانیشادها؛ محمدرضا جلالی نائینی و دکتر تاراجند؛ تهران: طهوری، دوم.
- رادهاکریشنان، سروپالی (۱۳۶۷)؛ تاریخ فلسفه شرق و غرب جلد ۱؛ ترجمه خسرو جهاننداری، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۲). تلویحات. تهران: مولی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۹۶). حکمة الاشراق، تهران: مولی.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۹)؛ ادیان و مکتبهای فلسفی هند ۲ (جلدی)؛ تهران: امیرکبیر، چاپ هفتم.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۲)؛ آیین هندو و عرفان اسلامی؛ ترجمه جمشید ارجمند، تهران: فرزانه روز، چاپ پنجم.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۶). نهائیه الحکمة. قم: دارالفکر.
- عالیخانی، بابک. (۱۳۷۹). بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی. تهران: هرمس.
- محمودی، ابوالفضل (۱۳۹۲)؛ مشرق در دوافق مقدمه‌ای بر مطالعه مقایسه‌ای عرفان اسلامی و هندی (ابن عربی، شنکره و رامانوجه)؛ قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، اول.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). اسفار اربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۳). دیوان شمس، تهران: دانشگاه تهران.
- یزدان‌پناه، سید یدالله. (۱۳۹۶). حکمت اشراق شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی. تهران: سمت.
- خسروانی، حمید. (۱۴۰۳). «تحلیل انتقادی دلایل الهیات ماتریالیستی بر مادی‌انگاری بدن رستاخیزی بر پایه آراء ویلیام هاسکر و چارلز تالیافرو». فصلنامه دین‌پژوهی و کارآمدی، ش، ۳، ص. ۱۹ - ۳۴.
- Olivelle, P. (2008). Upanisads: A New Translation by Patrick Olivelle. Oxford University Press. (Original work published 1996).
- Raphael, E. (1992). The pathway of non-duality, Advaitavada: An approach to some key-points of Gaudapada's Asparśavāda and Śaṅkara's Advaita Vedanta by means of a series of questions answered by an Asparśin. Motilal Banarsidass.
- Madhavananda, S. (2000). Brihadaranyaka Upanishad. Common Books.
- Classic Yoga. (n.d). Retrieved from <http://www.classicyoga.co.in>
- Monier-Williams, M. (1872). A Sanskrit-English Dictionary. Oxford University Press.

- Sharma, A. (1997). *The rope and the snake: A metaphorical exploration of Advaita Vedānta*. Manohar Publishers & Distributors.
- Nakamura, H. (2004). *A History of Early Vedanta Philosophy. Part Two*. Motilal Banarsidass Publishers. (Original work published 1950).
- Deutsch, E. (1966). The Self in Advaita Vedānta - Philosophy Documentation Center. *International Philosophical Quarterly*, 6(1), 10–11. <https://doi.org/10.5840/ipq19666118>
- Vidyaranya, S. (1967). *Pancadasi*. Advaita Ashrama.
- Dasgupta, S. (1991). *A history of Indian philosophy*. Motilal Banarsidass.
- Hume, R. E. (1921). *The Thirteen Principal Upanishads*. Oxford University Press.
- Olivelle, P. (2008). *Upaniṣads*. Oxford University Press. ISBN 978-0-19-954025-9.
- Nikhalananda, S. (1931). *Drg-Drsya-Viveka*. An inquiry into the nature of the 'seer' and the 'seen.' Sri Ramakrishna Asrama.
- Shankara. (1931). *Drg-Drsya-Viveka: An inquiry into the nature of the seer and the seen* (Swami Nikhilananda, Ed.;(7th ed). Advaita Ashrama.
- Wisdom Library. (n.d). *Taittiriya Vartika*. Retrieved from <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/taittiriya-vartika/d/doc1204820.html>