

Research Journal of
Association For Islamic
Thought of Iran
Vol. 1, No. 1, Winter 2005

فصلنامه علمی -
پژوهشی
انجمن معارف اسلامی
ایران
صفحات ۱۳۹ - ۱۲۱
شماره ۱، زمستان

حکمت اوپنیشادی

*ابوالفضل محمودی**

چکیده:

اوپنیشادهای کهن از مهم‌ترین منابع تفکر فلسفی - عرفانی هند بوده و هست، به‌گونه‌ای که تقریباً همه مکاتبی که خود را در چارچوب باورهای سنتی هندو می‌دانند (مکاتب آستیکه) کوشیده‌اند حقانیت و اعتبار دیدگاه‌های خود را با استناد به عباراتی از آنها اثبات نمایند. در این متون که توجه بسیاری از اندیشمندان در سراسر جهان را به خود معطوف ساخته است، می‌توان لطیف‌ترین و دقیق‌ترین اندیشه‌های حکمی هندو را مشاهده کرد. این آثار که به اعتقاد محققان نشان‌دهنده ترکیبی از اندیشه‌های آریایی و ماقبل آریایی هند است، بیانگر آموزه‌ها و نگرش‌های گوناگونی است، اما گرایش کلی آنها نشان‌دهنده نوعی چرخش از اندیشه‌ها و آثار پیشین هندو (بویژه وداها در معنای خاص) است، که می‌توان آن را چرخش از جهان بیرون به جهان درون و از ظاهر به باطن دانست. مهم‌ترین آموزه اوپنیشادی تأکید بر وحدت حقیقت (که آن را برهمن می‌نامند) و معرفت به «خود» حقیقی انسان یا آتمن به مثابه معبری برای درک و دریافت آن حقیقت یگانه است که با دیدن پرده‌های جهل و با عبور از لایه‌های گوناگون خودهای دروغین و غیرحقیقی انسان امکان‌پذیر می‌شود.

کلید واژه‌ها: اوپنیشاد، برهمن، آتمن، خود، تناسخ، کرمه، مایا.

* استادیار گروه الهیات دانشگاه آزاد اسلامی قم و مدرس گروه ادیان و عرفان تطبیقی واحد علوم و تحقیقات تهران.

مقدمه:

از منابع مهم تفکر هندو و یا به تعبیری مهم‌ترین منبع اندیشه فلسفی و عرفانی هند، *اوپنیشادها*^۱ هستند که به همراه دو کتاب *برهمه سوتره*^۲ و *بهگودکیتا*^۳، سه *پرستهانته*^۴ یا منابع اصلی مکتب و دانته^۵، مهم‌ترین مکتب فلسفی عرفانی هندو، محسوب می‌شوند.

زمینه پیدایش اوپنیشادها

مجموعه اصلی ادبیات ودای، یعنی *سمهیتا*^۶ (= ودا در معنای خاص آن)، *براهمنه‌ها*^۷، *آرُنیکه‌ها*^۸، اوپنیشادها که مجموعاً «شروتی»^۹ یا ادبیات وحیانی هندو را تشکیل می‌دهند، به همین ترتیبی که ذکر شد بوجود آمده‌اند. در واقع در پایان دوره ودایی (۱۵۰۰ - ۶۰۰ ق. م) و آغاز دوره‌ای که ویژگی مهم آن پیدایش آثار مهم هندو است آیین‌گرایی دینی و تأکید هرچه بیشتر بر مناسک و شعائر دینی بویژه انجام قربانی‌های مفصل و پرهزینه گسترش می‌یابد که تجلی این وضع را می‌توان در *براهمنه‌ها* مشاهده کرد. در این آثار آیین‌های ساده اولیه ودایی به نظام پیچیده‌ای از آیین‌های دینی تبدیل شده و مراسم قربانی دارای کارکردی مستقل می‌شود به گونه‌ای که حتی خدایان وضعیت خود را مدیون انجام قربانی‌اند، و با قربانی است که نیروهای کیهانی به حرکت درمی‌آیند. بدین ترتیب و در نتیجه این امر برهمنانی هم که به جزئیات این اعمال آگاهی داشتند اهمیت زیادی یافتند. در کنار این جریان و شاید در واکنش به آن روش‌ها و نگرش‌های دیگری نیز رشد کرد. یکی از اینها پیدایش اندیشه‌های الحادی بود که همه امور انسانی و الهی را به تمسخر می‌گرفت و با انکار وجود خدایان بدنبال بهره‌مندی از لذات دنیوی بود. از این گروه با این‌که اثر مستقلی باقی نمانده، اما می‌توان نشانه‌های آن را در ادبیات به‌جا مانده از این دوره مشاهده کرد. جریان دیگر، در نقطه مقابل، مرتاضان و جنگل‌نشینانی بودند که با تأملات و ریاضت‌های شدید بدنبال آن بودند تا نه تنها هرچه می‌خواهند از خدایان بگیرند، بلکه آنها را در جایگاه جلال و جبروت خود تحت تأثیر قرار داده و عرش آنها را در اختیار خود گیرند.^{۱۰} *آرُنیکه‌ها*، یا متون جنگلی نشان‌دهنده این جریان است. رویکرد سوم که اوپنیشادها نماینده آن است، بیش از هر چیز بر جنیانه یا معرفت تأکید می‌ورزد، و سمت‌گیری مباحث در مورد وجود و

1. Upanisads

2. Brahmasūtra

3. Bhagavadgītā

4. prasthāna

5. Vedānta

6. Samhita

7. Brāhmana

8. Āranyaka

9. Śruti

10. Cr. A. S. Geden, "God", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, edited by James Hastings, p. 282.

ماهیت خداوند، نظری و عرفانی و در تقابل با دیدگاه عملی و جبرانی کفاره‌ای) کتاب‌های آیینی و شعائری بود.^۱

دوسن، از هندشناسان مشهور، معتقد است که براهمنه‌ها برای کسانی نوشته شده که در مرحله دوم سلوک هستند، یعنی زندگی عادی داشته و می‌توانند تأهل اختیار کنند، آرئیگه‌ها برای کسانی است که در سومین مرحله سلوک بوده و خلوت اختیار کرده بودند و اوپنیشادها برای آنهایی است که دنیا را رها کرده و در طلب نجات نهایی در تفکر و مراقبه و ترک و تجرید به سر می‌برند، یعنی کسانی که در آخرین مرحله زندگی روحانی به مرتبه سنپاسه (تارک دنیا) رسیده‌اند.^۲

اگر فرایندی را که از وداها آغاز و به اوپنیشادها انجامید مورد توجه قرار دهیم، می‌توانیم تحول اندیشه و تغییر تدریجی علایق از ظاهر به باطن و از عین به ذهن را مشاهده نمائیم. در اینجا ترس و حیرت از خدایان و جهان بیرون که به طور مشخص در سمهیتا (ودا در معنای خاص) انعکاس یافته است، جای خویش را به تأمل و توجه به معنا و اهمیت «خود» می‌دهد و «خود» انسانی چونان نشان و سررشته‌ای از کل حقیقت، پدیدار می‌شود. در اینجا همه حقیقت و هستی با همه عظمتش را می‌توان در ژرفای «خود» جست و این همان سلوکی است که تعلیم اصلی اوپنیشادهاست. اوپنیشادها می‌کوشند تا پیچیدگی‌ها و ظرافت‌های این سلوک درونی به ازلیت را با شیوه‌های مختلف و با تمثیل‌های گوناگون توصیف کنند. براساس تعلیم اوپنیشادها، برهمن حقیقت است و در درون ماست. خدایان و نیروهای مختلفی که در سرودهای ودایی مطرح شده‌اند همه در درون ما هستند. در اینجا قربانی‌های ودایی و آئین‌هایی که با آن انجام می‌شود تقریباً زائد و حتی بی‌معناست. راه رسیدن به مقصود از طریق کرمه یا اعمال آئینی نیست، بلکه از راه معرفت به «خود» است و قربانی حقیقی نیز قربانی کردن همه وجود خویش و رها کردن «من» (Sarramedha) است.^۳

در تقسیم‌بندی ادبیات ودایی به کرمه کاندِه (Karma Kanda = بخش مربوط به اعمال و آئین‌ها) و جنانه کاندِه (Jnana Kanda = بخش مربوط به آگاهی و معرفت)، اوپنیشادها به دسته اخیر تعلق دارد که ماهیتاً فلسفی است. «این اثر و نظام‌های بزرگی که بر آن مبنی هستند در چنان وسعتی در تصور هندی از خدا و غیب تأثیر گذارده‌اند که نمی‌توان بر آن یافت. در یک کلام اندیشه هندی در سیطره اوپنیشادهاست.^۴»

امروز بیش از دویست اثر به عنوان اوپنیشاد، شناخته می‌شود که بسیاری از آنها از آثار متأخر

^۱. Ibid.

^۲. ر. ک: س. ا. قدیر، «تفکر فلسفی در هند پیش از اسلام»، در تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۲۷، ترجمه دکتر فتح‌الله مجتبی‌ای.

^۳. Cr. Surcn Navlakha, 'Introduction' in *Upanishads*, Translated by Max Muller, p. XII.

^۴. Geden, *Loc. Cit.*

محسوب می‌شوند. معمولاً سیزده اوپنیشاد را به عنوان اوپنیشادهای اصلی یا ودایی می‌شناسند که مربوط به قرن ششم تا چهارم ق. م هستند آنها عبارتند از: کتّهه (Katha)، ایشه (Kena)، تیتیریه (Taittiriya)، ایتریه (Aitareya)، موندکه (Mundaka)، ماندوکیه (Māndukya)، شوتاشوتره (Shvetāshvatara)، بریهدارنیکه (Brihadāranyaka)، میتراینی (Maitrāyaṇī)، چاندوگیه (Chândogya)، پرشنه (Prashna)، کئوشیتکی (Kaushîtaki).

با توجه به اینکه این آثار، برحسب اختلافاتی که وجود دارد، در طول تقریباً پنج قرن توسط افراد مختلف در سراسر قاره هند به وجود آمده‌اند، انتظار نمی‌رود که به لحاظ شکل و محتوا کاملاً یک دست بوده و اندیشه واحدی را دنبال کنند، بلکه برعکس، آکنده از ایده‌ها و اندیشه‌های گوناگون هستند که گاه ناسازگار و حتی متناقض به نظر می‌آیند. به همین دلیل به اعتقاد اکثر محققان غربی نباید به دنبال دستگاه فکری کاملاً منسجم و یا حتی یک دیدگاه فکری کاملاً قطعی در سراسر آن بود. گو اینکه سنت وجودشناختی^۱ مسلط در هند همیشه بر این باور بوده است که همه متون اوپنیشادی در مقام بسط و تبیین یک حقیقت کامل و منسجم درباره حقیقت غایی هستند؛ یعنی اینکه همه چیز یکی و آن برهمن است، «خود» یا آتمن نیز همان امر یکتا و همسان با آن است. این آموزه محوری اوپنیشادها سنگ بنا و شالوده اصلی فلسفه ودانته است.^۲ از تأمل در اوپنیشادها می‌توان سه آموزه را به عنوان تعالیم اصلی اوپنیشادها برشمرد.

۱. بحث در حقیقت غایی، خود کلی یا برهمن؛ «آنچه از آن این موجودات زاده می‌شود، و پس از زادن با آن می‌زیند و پس از مرگ در آن وارد می‌شوند.»^۳

۲. بحث از خود حقیقی فردی یا آتمن که «شخص به وسیله آن به همه اینها آگاهی می‌یابد،^۴ و تأکید بر تمایز آن با حیوه (jiva) یا خود محسوس.^۵

۳. بحث در همسانی و عینیت برهمن و آتمن؛ «تو او هستی»، «او خود من است.»^۶

اگر بخواهیم همه اینها را در یک آموزه که مضمون اصلی اوپنیشادها را تشکیل می‌دهند خلاصه کنیم، آن آموزه توحید وجودی و اندیشه‌های مرتبط با آن است: «همه جهان برهمن است.»^۷ اکنون با تأمل بیشتری این آموزه‌ها را در اوپنیشادها مورد توجه قرار می‌دهیم:

^۱ Ontological tradition

^۲ Suren Navlakha. Op. cit. , pp. XXV – VI.

^۳ Tairiya Up., 3.1.

^۴ Brihadaranyaka, Up., 4.5. 15

^۵ empirical self

^۶ Chândogya Up., 3. 14. 3.

^۷ Chândogya. Up., 3. 14 1.

۱. برهمن یا حقیقت غایی

در اوپنیشادها در اشاره به حقیقت غایی از واژه‌ای استفاده می‌شود که به لحاظ زبان‌شناختی بسیار مناسب است و بعدها همین واژه، واژه محوری فلسفه ودانته شد. واژه برهمن (Brahman) از ریشه بریه (Brith) است که به معنای روئیدن^۱، بیرون جهیدن^۲ (شکفتن)، باز شدن^۳ است، که به معنای چیزی است که ازلی می‌باشد و بی‌وقفه دارای رشد و رویش است. گویا این واژه در ابتدا به معنای «نماز و دعا» بوده است در این صورت با توجه به ریشه مذکور مقصود از آن چیزی بود که خود را در سخن رسا و شنیدنی ظاهر می‌سازد. معنای بعدی فلسفه برهمن در اوپنیشادها نیز به نوعی، تحول همین معناست؛ علت اولیه جهان یا آنچه به صورت طبیعت به عنوان یک کل شکفته شد.^۴

در اوپنیشادها برهمن به صورت‌های مختلف و گاه متعارض توصیف شده است. از یک‌سو حقیقت مطلق، بدون تغییر و جهت و موجود بنفسه و تنهاست، و از سوی دیگر او این جهان است؛ جهان پدیداری تغییر و کثرت: «آنچه اینجاست، همان است که آنجاست و آنچه آنجاست، همان است که اینجاست، هر کسی که تفاوتی ببیند، از مرگی به مرگ دیگر می‌رود.»^۵

در مواردی، برهمن حقیقتی است مطلق، نامشخص و برتر از هرگونه صفت و کیفیت و در مواردی دیگر، روح اعظم و وجود اعلیٰ است و متصف به جمیع صفات. در اطلاق صفت است: کسی که برهمن را نیستی^۶ بداند، خودش نیستی^۷ می‌شود. کسی که برهمن را هستی بداند دیگران او را موجود می‌دانند.^۸

و سپس در ادامه همین اوپنیشاد آمده است که:

در آغاز، این نیست^۹ بود، از آن، آنچه هست زاده شد.^{۱۰}

در چاندوگیه / اوپنیشاد پس از نقل نظریهٔ اخیر، یعنی نیستی‌بودن سرآغاز و مبدأ موجودات، به‌صراحت آن را نفی می‌کند:

چگونه ممکن بود آنچه هست^{۱۱} از آنچه نیست^{۱۲} زاده شود؟ نه عزیزم، در آغاز تنها آن چه هست، وجود داشت، تنها یکی، بدون دومی^{۱۳}.

^۱ . to grow

^۲ . to burst forth

^۳ . to expand

^۴ . Cr. Suren Navlakha, op. cit., T. XI; M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, p. 54

^۵ . Katha Up., 2. 1. 10.

^۶ . non - existing

^۷ . non - existing

^۸ . Taittiriya Up., 2. 6.

^۹ . non - existent

^{۱۰} . Taittiriya Up., 2. 7

^{۱۱} . That Which is

^{۱۲} . That Which is not

^{۱۳} . Chandogya Up., 6. 2. 1-2.

شاید وجه جمع این دو گونه گزارش، همان گونه که برخی مطرح کرده‌اند، این باشد که در آنجا که نیستی را از مبدأ وجود و حقیقت غایی نفی می‌کند، مقصود نیستی محض باشد، و آنجا که این صفت را به آن نسبت می‌دهد مقصود از نیستی عدم تعین و عدم عینیت باشد. به‌طور کلی دو گونه نگرش مونیستی، یا وحدت وجودی را در ارتباط با برهمن یا امر مطلق در اوپنیشادها تشخیص داده‌اند:^۱ ۱. نگرش کیهانی^۲ (saprapañca). ۲. نگرش غیرکیهانی^۳ (misprapañca).

براساس نگرش اول، برهمن اصلی است کیهانی که ماهیتاً جامع و دربرگیرنده همه چیز است. بهترین توصیف از این نوع نگرش در چاندوگیه اوپنیشاد آمده است. در این اوپنیشاد پس از تعریف رمزگونه برهمن به عنوان تَجَلان (tajjlan)، آنکه (tat = تت) موجب (ja = ج) جهان است و آن را در خود فرو می‌کشد (li = لی) و از آن پشتیبانی (an = آن) می‌کند، در ادامه آن را چنین توصیف می‌کند:

آنکه در همه کارها، همه خواسته‌ها، همه بوها، همه مزه‌ها، از او سرچشمه می‌گیرد، او همه این جهان را فراگرفته^۴ است.

سپس همسانی آن را با خود حقیقی فرد (آتمن) مطرح می‌کند:

او خود من در درون دل است، کوچک‌تر از دانه برنج خردتر از دانه جو... او خود من در درون دل است، بزرگ‌تر از زمین، بزرگ‌تر از آسمان، بزرگ‌تر از همه این جهان.^۵

اما مطابق نگرش کیهانی، برهمن اصلی است جدای از همه چیز. در فرازی از بریهده آرْتیکه / اوپنیشاد^۶ این نگرش تجربی توضیح یافته است. در این اوپنیشاد که گفتگویی است میان بانوبی فرهیخته به نام گارگی^۷ و دانشمند بزرگی به نام جنه ولکیه،^۸ دانشمند در پاسخ به سؤال بانو که درباره شالوده و اساس جهان از او پرسش کرده بود نهایتاً به اصلی اشاره می‌کند که فقط با توصیف سلبی می‌توان آن را وصف کرد به این معنا که حقیقت غایی فراتر از دسترس تجربه آدمیان است:

^۱ Cr. M. Hiriyanna, op. cit., pp. 56 – 60

^۲ cosmic

^۳ acosmic

^۴ reaching all

^۵ Ch. Up., 3. 14

^۶ Brh. Up., 3. 8.

^۷ Gārgī.

^۸ jānāvalkya.

گارگی، فرزندگان آن را اکشرَ (akshara = فناپذیر) می‌نامند. آن کلان نیست و خرد نیست و عریض نیست و طویل نیست و قرمز نیست [چون آب]؛ آن بدون سایه، بدون تاریکی، بدون هوا، بدون فضا، بدون ضمیمه، بدون بو، بدون مزه، بدون چشم، بدون گوش، بدون سخن، ... درون و بیرون ندارد و چیزی او را نمی‌خورد و او چیزی را نمی‌خورد.

دانشمند، برای پرهیز از القای این امر که آن اصل بنیادین عدم است بلافاصله ادامه می‌دهد که هر آنچه وجود دارد، وجودش را مرهون اوست، به این معنا که اگر حقیقت غایی عدم باشد، نمی‌تواند ایجادکننده جهان باشد.

دیدگاه شنکره در مورد دو نگرش مذکور، یعنی کیهانی و غیرکیهانی، این است که این دو حقیقتاً یکی هستند و تفاوت‌های ظاهری میان آنها ناشی از تفاوت منظری است که از آن به حقیقت مطلق نگریسته می‌شود. نگرش کیهانی از منظری تجربی و نگرش غیرکیهانی از منظری فراتجربی به حقیقت مطلق نگریسته است. این نظر شنکره را فرازهایی از اوپنیشاداها که در آنجا این دو نگرش در کنار و یا نزدیک هم مطرح شده‌اند، تأیید می‌کنند. مثلاً در *موندکه اوپنیشاد* آمده است:

آنچه آن را نمی‌توان دید و یا بدان چنگ زد، که نه متعلق به این نظام اجتماعی است و نه آن، نه چشم دارد، نه گوش، نه دست دارد، نه پا؛ امری ازلی، همه جا منتشر،^۱ بی‌نهایت کوچک^۲ [یا لطیف و نامحسوس]، فناپذیر، همان است که فرزانه آن را منشأ همه این موجودات می‌داند.^۳

در این مورد دیدگاه کیهانی را باید به صورت سلبی فهمید که معنای آن این می‌شود که جهان، بیرون از برهمن نیست و نگرش غیرکیهانی را باید به صورت اثباتی فهمید که در آن صورت به این معناست که برهمن بیش از جهان است. جهانی جدای از برهمن وجود ندارد. اما نتیجه آن این نیست که غیرحقیقی است، زیرا اساس و شالوده آن در برهمن است. برهمن نیز عدم نیست، زیرا تعیین‌کننده جهان است، بنابراین نمی‌تواند نیستی باشد. به هر صورت دیدگاه کیهانی بر حلول و درون بودن برهمن تأکید دارد و نگرش غیرکیهانی بر تعالی و تنزه او، اما بینش اوپنیشادی این است که او هم حال است و هم متعالی و منزّه.^۴

با توجه به ماهیت ادارک‌ناپذیر برهمن، فرزندگان اوپنیشادی در تعیین او و پاسخ به پرسش‌های

^۱ . all pervading

^۲ . infinitesimal.

^۳ . *Mundaka Up.*, 1. 1. 6.

^۴ . Cf. M. Hiriyanna, op. cit , 61 – 2.

مربوط به او روش‌های متفاوتی در پیش گرفته‌اند. در بسیاری موارد، فرجام پرسش و پاسخ‌ها به پاسخ‌های سلبی منتهی می‌شود؛ (نه این، نه این^۱ = neti neti). گاه سکوت به عنوان بهترین پاسخ در بیان ماهیت برهمن انتخاب شده است^۲ و در مواردی نیز پاسخ‌های تردیدآمیز (ممکن است چنین باشد، ممکن است چنین نباشد) جوابی مناسب برای ابراز دست‌نیافتنی بودن او تشخیص داده شده است. استفاده از نمادها از دیگر روش‌های به کار رفته برای اشاره به حقیقت غایی است؛ مشهورترین و مهم‌ترین این نمادها عبارتند از: اوم / Aum = Om (که از سه حرف متفاوت تشکیل شده که هر کدام به یکی از حالات به یکی از حالات سه‌گانه ما [یعنی: بیداری، رؤیا و خواب عمیق بدون رؤیا] اشاره دارند)، پِرانه (Prana = نَفَس حیاتی)، آکاشه (akasha = مکان، فضا)، مَنَس (manas = ذهن)، آدیتیه (aditya = خورشید)، وایو (Vayu = باد، هوا).^۳ در اینجا ذکر فراز آغازین ماندوکیه / اوپنیشاد برای پایان بردن این بخش مناسب می‌نماید:

اوم، این هجا همه چیزهایی است که وجود دارد. معنای این سخن این است که اوم همه چیزهایی است که اکنون وجود دارد، همه چیزهایی که در گذشته وجود داشته و همه آنچه در آینده وجود خواهند داشت، و هر آنچه دیگر فراسوی این سه وجود دارد.
همه آنچه ما می‌بینیم [یعنی جهان بیرون] برهمن است، و همه آنچه ما نمی‌بینیم [عنی خود درون] برهمن است.

۲. آتمن یا خود حقیقی فرد

یکی دیگر از مفاهیم اساسی اوپنیشادها که پیوند نزدیکی نیز با مفهوم پیشین دارد مفهوم «آتمن» است. ریشه‌شناسی این واژه نامشخص است. در ریگ‌ودا (x. 16) به معنای نَفَس یا جوهر حیاتی به کار رفته.^۴ غالباً نیز همین معنا را به عنوان معنای اصلی آن ترجیح داده‌اند.^۵ به هر صورت، این واژه بعدها در دو معنا به کار رفته است: یکی به معنای خود باطنی شخص و یا ژرف‌ترین و نهفته‌ترین جنبه وجودی انسان که حقیقت حقیقی او را تشکیل می‌دهد. دیگری به معنای برهمن یا حقیقت غایی و خود کیهانی، که البته براساس تعلیم اوپنیشادها، همان‌گونه که خواهیم دید، این دو در حقیقت یکی هستند. موضوع بحث ما در این بخش آتمن، به عنوان خود

¹ Brh. Up., 17.5. 15.

² Sankara, *Brahma – sutra - Bhasya* (= S. B), III. 2. 17.

³ Cf. Suren Navlakha, op. cit., pp. XX – XXX; Dâs Gupta. *A History of Indian Philosophy*, Vol. I,

⁴ Radhakrishnan, *Indian Philosophy* Vol. I, P. 151.

⁵ Cf. M. Hiriyanna, op. cit., pp. 54 – 5; Dâs Gupta, op. cit., p. 45

اصلی فرد است. در اوپنیشادها دو صورت از «خود» مطرح است یکی خود مجسم^۱ و محسوس^۲ که فعالیت می‌کند و دارای احساسات و رنج و لذت و تغییر است که به آن جیوه (jiva) اطلاق می‌شود که همین شخصیت ظاهری انسان است، و دیگر آن خود حقیقی انسان که جوهره و اساس انسان را تشکیل می‌دهد و در عین حال نامحسوس، بدون تغییر و فارغ از رنج و انفعال و پیری و غیره است که همان آتمن است. در واقع جیوه همان آتمن است که با ضامم مادی و امور جسمانی درآمیخته و اگر آن را از این امور پیراسته سازیم آنچه می‌ماند آتمن است.

بخش مهمی از تعالیم اوپنیشادها تأکید بر تمایز میان این دو، و عدم اشتباه آنها با یکدیگر است، که به اعتقاد فرزندگان اوپنیشادی، انسان به دلیل جهل یا/اویدیا (avidya)، معمولاً بدان دچار می‌شود. تمایز خود حقیقی از خود محسوس و یا جیوه، و معرفت به سرشت راستین خود، و درک همسانی آن با برهمن (که بدان خواهیم پرداخت) والاترین آرمان اوپنیشادهاست.

اصل وجود آتمن یا «خود» (و یا با مقداری تسامح روح و نفس) در اوپنیشادها به‌عنوان امری مسلّم فرض شده که نیاز به برهان ندارد، بلکه خود پیش‌فرض و مبنای هر برهانی است؛ کما اینکه در بریهد/رُنیکه/اوپنیشاد (II. IV. 13) به این امر اشاره شده است. با وجود این هیرنیکه معتقد است در مواردی به طور ضمنی برای اثبات آن استدلال شده؛ از جمله توصیف آن به صورت «پوروشه»^۳ که با توجه به معنای لغوی آن پوری - شی (śaya - puri) که «چیزی که در پناه بدن قرار دارد» می‌باشد، به‌طور ضمنی می‌گوید وجود بدن مادی با اعضای مختلف و متناسب، مستلزم وجود چیزی است که هدف بدن خدمت به آن است و بدون وجود آن، بدن بی‌معناست. گاه نیز استدلالی به این صورت در توجیه وجود روح مطرح شده که زندگی محدود انسان برای برداشت از ثمرات آن کافی نیست و تا جایی که توجه ما فقط به همین زندگی معطوف است توضیحی برای خوبی و بدی نداریم، برای فهم همه حقایق زندگی نیز یک زندگی کافی نیست. بنابراین اگر اعتقاد عمومی به اخلاق درست باشد، باید وجود یک خود (آتمن) منتقل‌شونده را بپذیریم و نیز جبران بی‌عدالتی‌های او را در زندگی فعلی، در تداوم زندگی او در آینده بجوییم (کتهه اوپنیشاد: ۲:۴:۷)^۴

نکته اصلی در مورد آتمن که در اوپنیشادها مورد توجه قرار گرفته، چیستی آتمن یا خود حقیقی انسان است که اوپنیشادهای مختلف در قالب تشبیه و تمثیل به توضیح ماهیت آن پرداخته‌اند که مشهورترین آنها در اوپنیشادهای چاندوگیه، ماندوکیه و تیتیریه مطرح شده است. براساس تیتیریه اوپنیشاد «خود» انسان چند لایه است و از پوسته‌ها و غلاف‌های متعددی

¹ embodiedself.

² emprical self.

³ purusa.

⁴ Cf. M. Hiriyanna. Op., p. 66

تشکیل شده که برحسب هر کدام از اینها «خود»، نام خاصی پیدا می‌کند.

پنجمین غلاف یا لایه از این لایه‌ها که از رویه به ژرفا و یا از محسوس به نامحسوس و از کثیف به لطیف تداوم دارد، خود ناب و حقیقی است که در برگزیده همه است. این غلاف‌ها به ترتیب عبارتند از: قشر جسمانی یا زمینی انسان یا *آنَمَیَه* (annamaya)، نَفَس حیوانی یا حیاتی^۱ یا *پَرآنَمَیَه آتمن* (prānamaya ātman)، قشر ذهنی و یا پوسته متشکل از خواست و اراده^۲ *مَنومَیَه آتمن* (manomaya ātman)، قشر متشکل از شعور و آگاهی یا ویجنانه *مَیَه آتمن* (vijñānamaya ātman) سرانجام جوهره اصلی و نهایی که بهجت و سرور محض است *آنندَه مَیَه آتمن* (ānandamaya ātman)^۳.

پیام اصلی و عملی اوپنیشادها این است که انسان در این لایه‌ها و قشرهای گوناگون وجودش، خود حقیقی خود را که وجود ناب (ست = sat)، آگاهی ناب (چیت = cit) و بجهت ناب (آنندَه = ānanda) است گم نکند و آن را با لایه‌های روئین و محسوس، بویژه خود جسمانی اشتباه نگیرد. این مسئله در فراز مشهوری از *چاندوگیه اوپنیشاد*^۴ به گونه‌ای دیگر مطرح شده است. در این دو اوپنیشاد که هر دو یک مضمون را، اما اولی با تفصیل و دومی به اختصار، مطرح ساخته‌اند، با اشاره به «خود» در حالت‌های مختلف بیداری، رؤیا، خواب عمیق بدون رؤیا، و حالت چهارمی که «توریه» نامیده می‌شود، مراحل وجود آدمی تا خود حقیقی را که در حالت توریه متجلی می‌شود، تبیین می‌کنند:

این **خود** در چهار حالت می‌زید. اولین حالت، بیداری است، **خود** در این حالت *ویشناوَرَه* (vaishnavara) نامیده می‌شود. *ویشناوَرَه*، تنها به موضوعات عینی و بیرونی آگاهی دارد و بنابراین، این عالم [مادی] موضوعات خارجی [یعنی جهان مادی]، عرصه فعالیت او را تشکیل می‌دهد... او، تجربه‌کننده موضوعات واضح^۵ [محسوس] است.

دومین حالت **خود**، حالت رؤیاست. **خود** هنگامی که در این حالت قرار دارد *تَیجَسَ* (taijasa) نامیده می‌شود. او فقط به موضوعات باطنی که در اینجا در ذهن قرار دارد آگاهی دارد. این جهان درونی موضوعات روانی عرصه فعالیت او

¹ vital breath.

² consisting of will.

³ Cf. S. Dāsgupta, op. cit., pp 45 – 46.

⁴ Ch. Up. VIII. 7- 12.

⁵ gross.

را تشکیل می‌دهند... او تجربه‌کننده موضوعات لطیف‌تر [نامحسوس‌تر]ی است که از آثار بجا مانده در ذهن، در نتیجه اعمال انجام شده در گذشته، و یا در حالت بیداری، تشکیل شده است.

هنگامی که شخص در خواب عمیق بدون رؤیا و امیال است، پُراجَنَه (prajna) نامیده می‌شود، که خود در سوّمین حالت است. همان‌گونه که تاریکی شب، جهان محسوس را از خود می‌راند،^۱ خواب بدون رؤیا نیز جهان موجودات ظاهری و باطنی را به کنار می‌زند.^۲ در این حالت تجربیات، در مرحله‌ای نامتمایز و تفکیک‌ناپذیر^۳ از آگاهی، آرامش و بهجت، فانی می‌شوند. پُراجَنَه استاد^۴ همه است. او داننده و منشأ همه، و مدبّر درونی^۵ است. آن آغاز و انجام شدن است. اکنون در مورد خود در چهارمین حالت. [خود در این حالت متفاوت از همه حالات دیگر است]. او نه در جهت درونی است و نه بیرونی. او به هیچ‌وجه جهت‌دار^۶ نیست؛ از این‌رو به چیزی آگاهی ندارد،^۷ خودش نیز آگاهی‌ناپذیر است او چیزی را نمی‌داند، خود نیز غیرقابل دانستن است. او نادیدنی، مصرف‌ناشدنی^۸ و دست‌نیافتنی^۹ است. او بدون نشانه‌ها^{۱۰} بدون علائم،^{۱۱} و غیرقابل اندیشه و غیرقابل توصیف است. تنها دلیل و برهان او، حضور اوست: آرام،^{۱۲} مهربان،^{۱۳} یگانگی محض.^{۱۴}

این چهارمین حالت خود است. آن خود متعال است. بکوش تا آن را بدانی. این خود است.

هجای اوم با سه جزئش از سرشت این خود است، سه جزئش یعنی «الف»، حرف «و»، و حرف «م»، حالت‌های سه‌گانه خود هستند....

حالت چهارم، بسیار فراتر از همه اجزا و حروف است. هیچ مباشرتی^{۱۵} با او

1 . drives away.
2 . push aside .
3 . undifferentiated.
4 . Master.
5 . inner controller.
6 . directed.
7 . cognises not.
8 . unusable.
9 . ungraspable.
10 . signs.
11 . indications.
12 . peaceful.
13 . benign.
14 . pure oneness.
15 . commerece.

نیست. آن همه تمایز است و پیشرفت‌ها را به پایان می‌برد به معنای دقیق کلمه آن کاملاً بی‌بار^۱ است. آن فقط سکون^۲، آرامش^۳ و یگانگی^۴ است. اوم این چنین است، به‌راستی همان خود است. کسی که یان را بداند، «خود» او در «خود متعال»^۵ محو می‌شود. آری، او کسی است که این را می‌داند.

۳. همسانی آتمن و برهمن یا خود و خدا

آموزه دیگر اوپنیشادها که در پیوند با دو آموزه پیشین و شاید مهم‌ترین آموزه اوپنیشادهاست همسانی و عینیت آتمن با برهمن است که در ضمن مباحث پیشین و در فرازهایی که از اوپنیشادها نقل شد اشارات مکرر به آن وجود داشت. این آموزه که آن را در یک کلام چنین می‌توان خلاصه کرد که «خود حقیقی انسان همان خداست» و یا «آتمن همان برهمن است»، در مَهَاوَاکیه‌ها (Mahāvākya) یا جملات بزرگ و مهم اوپنیشادها، از قبیل «آن تو هستی»، «من برهمن هستم» و یا در معادله «برهمن = آتمن» به صراحت بیان شده است. براساس این آموزه، «خود همان خداست که در نتیجه آمیختن با ناخود، یا ضنائم مادی، حقیقت الهی خود را فراموش کرده است. درک این همسانی و همانی نقطه اوج معرفت، و غایت سلوک فرزندگان هندی است و این مهم، با معرفت به خود، که در حقیقت همان معرفت به برهمن است، حاصل می‌شود، همان که:

در درون دل است و از دانه‌ای برنج و یا بذر جوی کوچک‌تر ... [در عین حال]
از زمین ... و آسمان ... و همه جهان بزرگ‌تر است.^۶

درک خود یعنی درک سه ویژگی ذاتی خود؛ یعنی هستی محض (satyam)، آگاهی محض (jnanam)، و بهجت محض (ânantam)، که در حقیقت سه ویژگی ذاتی برهمن است. کسی که به چنین آگاهی به خود نایل شد؛ همان‌گونه که در ماندوکیه اوپنیشاد و سایر اوپنیشادها بدان تصریح شده «خود او در خود متعال^۷ محو می‌شود»^۸، چنان‌که گفته‌اند: «گر به خود آیی به خدایی رسی!»

نتیجه همسانی آتمن و برهمن، حضور الهی در ذات انسان است. با وجود آنکه به گفته

^۱ unavailing.

^۲ prance.

^۳ repose.

^۴ oneness.

^۵ self.

^۶ Ch. Up., 3. 14 1 - 4.

^۷ Self.

^۸ Mand. Up., 12.

اوپنیشادها برهمن غیرقابل شناخت و توصیف است، این میل به شناخت برهمن که در ما وجود دارد از همان حضور ناشی می‌شود، و اگر چنان نبود چنین خواستی نیز در ما نبود، و توانایی ما بر چنان شناختی نیز محصول همین حضور است اگر ما در شناخت برهمن توفیقی می‌یابیم بدان دلیل است که برهمن در ما به خود آگاه می‌شود.^۱ به همین دلیل است که برهمن را که در روح انسان جای دارد تنها از طریق تجربه روحانی و نه به وسیله منطق می‌توان شناخت. درک او هنگامی میسر می‌شود که تجربه‌کننده، تجربه و موضوع تجربه، در یک کل واحد درهم آمیزند و حجاب‌هایی که شناسای و موضوع شناسایی و یا ذهن و عین را از هم جدا می‌کند، کنار روند و در آن صورت در یک تجلی ناشناختنی و توصیف‌ناشدنی «حقیقت حقیقی^۲»^۳ مکشوف می‌گردد.^۴

به اعتقاد برخی هندشناسان، نظریه همانی آتمن و برهمن که به اعتقاد آنها «مهم‌ترین تحول در کل تاریخ اندیشه هندی است»^۵ نتیجه فرایندی است که از دوره منتره‌های متأخر و براهمنه‌ها آغاز می‌شود و در اوپنیشادها تداوم می‌یابد، که براساس آن گرایشی وجود دارد به یافتن نوعی مطابقت میان فرد و جهان و یافتن مطابق و المثنایی از اجزای مهم هر کدام در دیگری، در واقع تلاش می‌شد تا جهان برحسب فرد توضیح یابد. این تلاش برای رفتن از جزئی معلوم به کلی نامعلوم را در ریگ ودا، در سرود مشهود پرورشه سوکته (purusasūkta) و یا یکی از سرودهای مربوط به آئین تدفین که در آنجا آمده است: «بگذارید چشم به خورشید، نفس به باد و ... برود»^۶ می‌توان مشاهده کرد. تعمیم پرانه یا نفس حیاتی فردی به پرانه کیهانی نیز در همین راستا صورت می‌گیرد. چنین نگرشی به جهان، به صورت یک فرد کیهانی به طور طبیعی بر مفهوم آتمن نیز تأثیر گذارد و چیزی را که فقط یک اصل روانی است به اصلی کیهانی متحول ساخت و آتمن به عنوان روح یا درونی‌ترین حقیقت انسان به عنوان روح کیهانی یا درونی‌ترین حقیقت جهان شد.^۷

به جز آموزه‌هایی که به عنوان تعالیم اصلی اوپنیشادها بدان پرداخته شد، نکات دیگری نیز وجود دارد که ذکر آنها برای انعکاس دیدگاه‌های کلی اوپنیشادها ضروری می‌نماید. مباحثی از قبیل مراتب هستی، برهمن و جهان، مایا، حقیقی بودن یا نبودن جهان، کرمه و مسئله تناسخ. به هر کدام از مباحث مذکور به اختصار اشاره می‌کنیم.

مراتب حقیقت و یا نظام سلسله مراتبی موجودات

همان‌گونه که «خود» دارای مراحل و یا به اصطلاح قشرهایی بود که در نهایت به خود حقیقی

¹ knows itself in us.

² Reality of real.

³ Br. Up, 2. 3. 6.

⁴ Cf. Suren Navlakho, op. cit., pp. XXI.

⁵ M. Hiriyanna, op. cit., p. 58

⁶ RV. X. 16.

⁷ M. Hiriyanna, op. cit., pp 55 – 56.

می‌انجامید، عالم وجود نیز دارای مراتبی است. این مراتب، به صورت پراکنده، در اوپنیشادها مطرح و تصدیق شده است. در مکاتب گوناگون نیز این مراتب به صورت‌های مختلف ذکر شده‌اند. رسیدن به نظری جامع و دقیق که ناظر به کل ادبیات ودایی باشد کاری است مشکل و شاید دست‌نیافتنی. در عین حال، می‌توان با توجه به اشارات مکرر اوپنیشادها طرحی اجمالی بسیار ساده شده از نظامی بسیار پیچیده را به صورت زیر عرضه داشت که در ترتیبی نزولی سامان یافته است:

برهمن (Brahman)

پوروشه (Purusha = شخص، یا اولین روح یا افعال افعال)

پرکرتیتی (Prakriti = یا اولین افعال منفعل که دوشادوش و در عرض اصل پیشین است)

یشوره (Ishvara = روح خالق)

ویرات (Virât = روح کیهانی)

هیرنیه گرنهه (Hiranyagarbha = بیضه طلایی یا روح جهان)

برهما (Brahmâ = سازنده جهان)

پرچاپتی (Prajâpati = اصل و نیای همه مخلوقات، خدایان و ارواح)

دوها (Devas = خدایان^۱ و الهه‌ها^۲. شامل نیروهایی که اساس موجودات آسمانی، پدیده‌های

طبیعی، حواس^۳، عناصر اصلی آتش هوا، آب و فضا^۴ و زمین)

پتراها (pitrâs = ارواح نیاکان)^۵

جهان موجودات فردی^۶

برهمن و آفرینش: برهمن، حقیقتی مطلق و کاملاً غیرشخصی است و بیشتر دارای معنایی

متافیزیکی است تا الهیاتی. بدین لحاظ در اوپنیشادها مگر در مواردی که ضرورت سیاق اقتضا

نموده است با ضمیر «آن» و نه «او» بدان اشاره شده است. بنابراین نمی‌توان آن را با خدای

آفریدگار اسلامی و یا یهودی - مسیحی، مقایسه نمود. در اینجا و به تبع آن در مکتب ودانته،

آفرینش در مفهومی که در ادیان ابراهیمی مطرح است، وجود ندارد. جهان از برهمن به بیرون

بسط یافت. عبارات زیادی از اوپنیشادها بر این امر دلالت دارد، از جمله:

برهمن با تمرکز و مراقبه بسط می‌یابد^۷ [متجلی می‌شود]، آنگاه ماده^۸ [غذا]

¹ deities.

² divines.

³ senses.

⁴ space.

⁵ The ancestral Spirits.

⁶ Cf. Suren Navtakha, op. cit., p. xv.; Dâsgupta, op. cit., p. 52

⁷ expands.

⁸ matter.

بوجود می‌آید از ماده [غذا]، حیات، ذهن،^۱ عقل^۲ و هفت جهان. و از کارهایی که در جهان‌ها انجام می‌شود، رشته بی‌منت‌هایی از آثار و نتایج کارها بدنبال می‌آید.^۳

مفهوم مایا: در مورد وجود مفهوم مایا در اوپنیشادها دو دیدگاه کلی وجود دارد. برخی معتقدند که این آموزه در اوپنیشادها نامعلوم و ناشناخته است. دیدگاه دیگر بر این عقیده است که وجود دیدگاه غیرکیهانی از برهمن در اوپنیشادها که پیش‌تر بدان پرداختیم، مستلزم وجود مفهوم و اندیشه مایاست؛ زیرا مایا اصلی است که برهمن غیرکیهانی را به صورت برهمن کیهانی نشان می‌دهد. به اعتقاد این گروه این اندیشه از قبل در اوپنیشادها وجود داشته، اما طبیعتاً همه جنبه‌هایی را که بعدها در نتیجه توضیح و تفصیل این نظریه در ادویته ودانته بدان داده شد، دارا نبود. البته خود تعبیر «مایا» به ندرت در اوپنیشادهای قدیمی به کار رفته، اما در ادبیات حتی کهن‌تر نیز این تعبیر یافت می‌شود، گو اینکه معنای آن همیشه به‌وضوح مشخص نیست. در ادبیات پس از آن که چندان هم متأخر نیست این تعبیر به کار رفته است. (ر. ک: شو‌تاشو‌تره اوپنیشاد: ۱۵:۴). در اوپنیشادهای قدیمی‌تر نیز که در آنجا واژه مایا را نمی‌یابیم، واژه هم‌معنای آن یعنی اویدیا وجود دارد. (ر. ک: کتهه اوپنیشاد: ۵:۲:۱). عباراتی نیز در آنها از این قبیل وجود دارد که:

تنها هنگامی که، به عبارتی، ثنویتی وجود دارد، در آن صورت، شخص دیگری را می‌بیند، شخص دیگری را می‌بوید...^۴

عباراتی نیز در اوپنیشادها وجود دارد که جهان را غیرحقیقی و تنها برهمن را حقیقی معرفی می‌کند:

مرا از غیرحقیقی به حقیقی رهنمون باش مرا از تاریکی به نور رهنمون باش.^۵

و یا مثلاً در چاندوگیه اوپنیشاد تجربه متعارف ما از زندگی را دروغ معرفی می‌کند که حقیقت غایی را از ما پنهان می‌دارد.^۶ این عبارات و نظایر آن همان‌گونه که پژوهشگرانی چون دوسن نیز تصدیق می‌کنند به وضوح به ایده پدیداری بودن جهان اشارت دارند^۷ و می‌توانند به طور حتمی

¹ mind.

² intellect.

³ Mundaka Up., I. I. 8.

⁴ Br. Up., IV. V. 15.

⁵ Br. Up., I. 3. 28

⁶ Suren Navlakha, op., cit., XIV.

⁷ Cf. M. Hiriyanna, op., cit., p. 65

همان مفهوم مایا را القا کنند. با وجود این، برخی محققین همچون *رادهاکریشنان* تأکید می‌کنند که به‌سختی می‌توان در اوپنیشادها این نظر را یافت که همهٔ جهان متغیر یک بافته بی‌اساس خیالی، یا یک نمایش پدیداری صرف و یا جهان سایه‌ها باشد.^۱ این گروه عبارات مذکور از اوپنیشادها را به‌گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کنند.^۲ به هر صورت به تعبیر *داسگوپتا*:

آموزه مایا که در *بریه‌د/زتیگه* اوپنیشاد تقریباً یکبار و در *شوتا شوتره* چندین بار اشاره شده، به مبنا و شالوده فلسفه ودانته شنکره تبدیل شد که در آن فقط برهمن حقیقی است و هر آنچه غیر از آن است غیر حقیقی است.^۳

تناسخ و گرمه: این دو اندیشهٔ مرتبط که امروز از ارکان باور هندویی به شمار می‌روند در دوره ودایی چندان مطرح نبوده‌اند. به اعتقاد مردمان ودایی هر کدام از اعضای انسان پس از مرگ به یکی از بخش‌های متناسب با آن در جهان می‌پیوندند، چشم به خورشید، نفس به باد و غیره. در این دوره اعتقاد به مکافات اعمال خوب و بد در زندگی دیگر نیز وجود داشته است. در اوپنیشادها شاهد رشد چشمگیر عقیده به حیات پس از مرگ در قالب اعتقاد به تناسخ هستیم که شاید از خارج از سنت برهمنی و آریایی و احتمالاً تحت تأثیر اندیشه‌های بومی به این منابع راه یافته باشد.

به اعتقاد *داسگوپتا* اعتقاد به تناسخ در اوپنیشادها در دو مرحله و یا در دو خط متمایز رشد کرده است. براساس یکی از ایندو که بیان روشن آن را در *چاندوگیه/وپنیشاد*^۴ مشاهده می‌کنیم، عقیده به مکافات *آخروی* ودایی با آموزه تناسخ درهم آمیخته است. بر این اساس، در حیات پس از مرگ دو راه تصور می‌شود؛ یکی راه پدران یا *پیتریانه* (*pitryāna*) و دیگر راه خدایان یا *دویانه* (*devayāna*). آنهایی که کارهای خیر و یا عام‌المنفعه از قبیل حفر چاه‌ها انجام می‌دهند پس از مرگ راه پدران را می‌گیرند که مطابق آن، روح پس از مرگ ابتدا وارد دود، سپس وارد شب و نیمه تاریک ماه‌ها [ی سال] و نهایتاً وارد ماه می‌شوند. تا مادامی که ذخیره کارهای نیک آنها باقی است در ماه هستند و سپس از طریق ائیر، باد، دود، بخار، ابر، باران، علف، غذا، دانه، و از طریق جذب غذا توسط انسان، به رحم مادری وارد و مجدداً زاده می‌شوند. براساس این روایت، روح هم در ماه مکافات می‌بیند، و هم مجدداً در این جهان زاده می‌گردد. اما راه خدایان برای کسانی است که به پرورش ایمان و ریاضت پرداخته‌اند؛ این ارواح پس از مرگ با موفقیت به شعله داخل می‌شوند و از طریق روز، نیمه روشن ماه‌ها [ی سال]، نیمه روشن سال، خورشید، ماه، آذرخش،

^۱ Radhakrishnan. Op. cit., p. 186.

^۲ Cf. Suren Navlakha, op. cit., p. XIV – V.

^۳ S. Dāsgupta, op. cit., p. 50

^۴ Cf. Ch. Up., V. 10 *Kanshitaki* Up., I.

نهایتاً به برهمن می‌روند و هیچگاه باز نمی‌گردند، به تعبیر دوسن معنای همه اینها این است که روح در راه خدایان به قلمروهایی از روشنایی دست می‌یابد که دائماً در حال فزونی هستند و در این مسیر همه روشن‌ها و درخشان‌ها چونان ایستگاهی در راه برهمن نورالانوار (jyotisâm) جمع شده‌اند.^۱

آموزه دیگر موجود در اوپنیشادها در مورد آخرت، همان آموزه تناسخ بدون ترکیب با عقیده برداشت ثمرات اعمال در زندگی‌های دیگر و دو را مذکور است. تفصیل این آموزه در بریهد آرینیکه اوپنیشاد مطرح شده است. از تأمل در این اوپنیشاد معلوم می‌شود که روح پس از آنکه دوره حیات فعلی‌اش به پایان می‌رسد خودش بدن را نابود می‌کند و با اعمالش قالب و ساختاری جدید بنا می‌کند. ترک بدن در هنگام مرگ، تنها برای ساختن بدنی جدیدتر در این جهان دیگر است. بدنی که در اینجا نوزایی را تجربه می‌کند؛ انباشتی از مقولات مختلف و اتحادی از گرایش‌های اخلاقی و روانی و نیز عناصری است که بدن مادی را بوجود می‌آورند.

مجموعه این فرایند تغییر و تحول و تولد مجدد، از طبیعت روح ناشی می‌شود؛ زیرا میل و خواسته موجود در آن موجب اراده، و اراده موجب عمل، و ثمرات مترتب بر عمل موجب نوزایی و بازگشت مجدد به جهان می‌شود. مهم‌ترین جنبه متمایز این آموزه این است که به امیال، و نه گرمه به‌عنوان علت نوزایی می‌نگرد، به‌گونه‌ای که اگر این امیال متوقف شوند رنج تولدی دیگر نخواهد بود، کرمه فقط، عامل ارتباط میان امیال و نوزایی است.^۲ بنابراین «هیچ‌کدام از پیچیدگی‌های آموزه کرمه را که مابعدها در پیشرفت‌های متأخر تفکر هندو مشاهده می‌کنیم، در اوپنیشادها نمی‌توان یافت.»^۳

منابع و مأخذ

۱. رادها کریشنان، سروپالی، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ج ۱.

۲. م. شریف. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱.

3. *The thriteen principal Upanishads Translated* by Max – Müller revised by suren Navlakha, wordsworth classics of world Littrature, 200.

4. Dāsgupta, surendranath, *A History of Indian Philosophy*, (Vol. L), motilal Banarsidas Delhi, 1997.

5. Hiriyanan, M., *Outlines of Indian Philosophy*, Motilal, Delhi, 1993.

6. Radhakrishnan, sarvepali, *Indian Philosophy*, Macmillan company, NewYork, 1958.

¹ . Cf. *Ibid.*, pp. 55 – 56

² . Cf. *Ibid.*, pp. 55 – 56

³ . *Ibid.*, p. 57.

-
7. Smart, Ninian, "Indian Philosophy", *the Encyclopedia of Philosophy*, edited by Paul Edwards, Macmillen company, New York, 1967.
 8. Navlakha, suren, "Introduction" to *upanishads*, wordsworth classies, of world Litratue, 2000.
 9. Geden, A. S., "God", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, edited by James Hastings, charles scribner's sons, New York.
 10. Sankarācārya, *Brahma sura Bhaāsyā*, translated by swami Gamb hirananda, Advaita Asharma, calcutta, 2000.
 11. *Vedic Hymns* (in 2 Vols) translated by F. Max Müller and H. Oldenberg curzon press.