

A Mystical Comparison: The Effects of Annihilation (*Fanā*) from the Viewpoint of Sayyid Baḥr al-‘Ulūm and Liberation (*Mokṣa*) from the Perspective of Shankara

Mohammad Mahdi Alimardi¹

Mehdi Hassan Ahangari²

(Received on: 2024-06-25; Accepted on: 2024-10-08)

Abstract

The aspiration for “liberation from the sufferings of the natural world” has always been a common desire among humans across different eras and cultures. This perennial human aspiration could not remain hidden from philosophical and gnostic schools of thought; therefore, each gnostic school has addressed it under a specific title and method. In Islamic mysticism (Irfan), this lofty goal is generally referred to as “*Fanā*” (annihilation in God), while in Indian philosophical schools, it is known by the concept of liberation or salvation, or in Sanskrit (*Sanskṛt*)—the ancient religious language of Hinduism — as “*Mokṣa*”. Between Islamic mysticism and some Indian philosophical schools, there are commonalities in their ultimate goal, which is absolute liberation from suffering and a monistic view of existence, as well as a liberation that is epistemological rather than ontological. There are also points of divergence, including the perspective on multiple entities, differences in the theistic background, and the differing status of ascetic practices. Among Islamic mystics, Sayyid Baḥr al-‘Ulūm, as a Shiite mystic, holds specific views on the issue of “*Fanā*” that bear significant resemblance to the opinions of Shankara, the Hindu sage. This article, using an analytical-comparative method, explores the concepts of *Fanā* and liberation (*Mokṣa*) based on the viewpoints of these two intuitive thinkers from two seemingly distant religions. Ultimately, after explaining both views separately and listing the points of commonality and difference in the concept, effects, and requirements of *Fanā* and liberation from the perspective of these two sages, a new window is opened in the field of comparative mystical studies among religions.

Keywords: Annihilation (*Fanā*), liberation, *Mokṣa*, Islamic mysticism (‘Irfan), Hindu, Vedanta.

1. Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: alim536@outlook.com

2. PhD student in Sufism and Islamic Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran mahdihassanahangari@gmail

مقایسه عرفانی: آثار فنا از نظر سیدبحرالعلوم و رهایی (مُکْشَه) از نگاه شنکره

محمد مهدی علیمردی^۱

مهدی حسن آهنگری^۲

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۷]

چکیده

آرزویی با عنوان «رهایی از رنج‌های عالم طبیعت» همواره یکی از آمال مشترک میان انسان‌ها در اعصار و اقوام مختلف بوده است. این آرزوی همیشگی انسان نمی‌تواند از نظر مکاتب معرفتی و فلسفی مخفی مانده باشد؛ از این رو در هر مکتب معرفتی با عنوان و طریقی به آن پرداخته شده است. در عرفان اسلامی از این هدف والا به صورت کلی با عنوان «فنا» یاد شده است و در مکاتب فلسفی هند با مفهوم رهایی یا نجات، یا بر اساس زبان سنسکریت (Sanskrit) که زبان باستانی و مذهبی آیین هندو است، با عنوان «مُکْشَه» (Mokṣa) یاد شده است. در میان عرفان اسلامی و برخی مکاتب فلسفی هند، اشتراک‌هایی در غایت که همان رهایی مطلق از رنج‌ها و نگرش وحدت‌گرایانه به وجود و رهایی معرفتی و نه وجودی و همچنین نقاط افتراقی از جمله نوع نگاه به موجودات متکثر و اختلاف در پیش‌زمینه خداباوری و تفاوت جایگاه ریاضت مشاهده می‌شود. از عارفان اسلامی سیدبحرالعلوم در جایگاه عارفی شیعی نظرات ویژه‌ای در مسئله «فنا» دارد که شباهت بسیاری با آرای شنکره حکیم هندو دارد. این نوشتار با روش تحلیلی - مقایسه‌ای به مفهوم فنا و رهایی یا مُکْشَه مبتنی بر دیدگاه این دو اندیشمند اهل شهود از دو دین به ظاهر بعید می‌پردازد. در نهایت ضمن تبیین هر دو نظر به طور جداگانه، با ذکر نقاط اشتراک و افتراق مفهوم، آثار و لوازم فنا و رهایی از منظر این دو حکیم، روزه‌ای جدید در حوزه مطالعات تطبیقی عرفانی در میان مذاهب گشوده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: فنا، رهایی، مُکْشَه، عرفان اسلامی، هندو، وِدانتَه.

۱. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) alim536@outlook.com

۲. دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران mahdihassanahangari@gmail.com

مقدمه

در عرفان اسلامی با اینکه مفهوم لقاء الله و فنا آموزه‌ای مشترک میان همه عارفان است، اختلاف‌هایی در تعبیر و مفهوم‌شناسی و غایت و طریق رسیدن به این مفهوم وجود دارد؛ برای مثال عده زیادی از آن به فناء فی الله، عده‌ای به اتصال به عالم لاهوت و برخی هم مانند سید بحر العلوم با عنوان دخول در عالم خلوص از این آموزه متعالی عرفان اسلامی یاد می‌کنند. عده‌ای نیز غایت فنا را وصول سالک به فیض مقدس می‌دانند که برزخ میان حق و خلق است، عده‌ای دیگر اتصال و اتحاد و وحدت با اسم شریف الله و عده‌ای با فیض اقدس. در طریق وصول سالک هم وضعیت چنین است؛ مثلاً عده‌ای وصول سالک به فنا را از طریق ریاضت و عده‌ای دیگر مثل عارفان مکتب نجف در معرفت نفس می‌داند (رخشاد، ۱۴۰۰ هـ. ش، ص ۳۲۹). مفهوم رهایی یا مکشه هم آموزه‌ای کلیدی و مشترک در همه مکاتب فلسفی هند اعم از باورمند به اصل مرجعیت متون مقدس یا آستیکه (Āstika) و همچنین ناباوران به این اصل یا ناستیکه (Nāstika) مطرح شده است؛ به گونه‌ای وجه اشتراک آنها به شمار می‌آید. اما همین مفهوم مشترک دارای تعاریف، غایات و لوازم و آثار متعدد در میان این مکاتب است؛ چونان که مرزی برای این نحله‌ها به صورت کلی و جزئی است، مثلاً در مکاتب خدا باور، مکشه تا وصول به برهمن (Brahman) و خودشناسی مطرح است؛ ولی در مکاتب خدا ناباور مثل بودا غایت رهایی، خاموشی و رهایی از رنج‌هاست. حتی در میان مکاتب خدامحور هم در این مفهوم اختلاف‌هایی مشاهده می‌شود؛ برای مثال مکتب سانکھی (Sāṃkhya)، تأملات فلسفی و مابعدالطبیعی را شرط لازم و کافی رهایی می‌داند؛ ولی مکتب یوگا (Yoga) افزون بر تأملات فلسفی برای تحقق نجات، آداب و فنون عملی خاصی را هم مطرح می‌کند (Eliade, 1970, p. 48-49).

شباهت میان مفهوم‌شناسی، آثار و لوازم آموزه فنا و سعادت و رهایی در تعالیم عرفان اسلامی به ویژه با قرائت شیعی و گزاره‌های معرفتی مکاتب هستی‌شناسانه هندو [با توجه

به عدم قرابت خاستگاه عقیدتی این دو مکتب]، سبب شده است میان آرای دو سالک نامداریکی از خاستگاه عقیدتی تشیع یعنی سیدبهرالعلوم و دیگری با اعتقاد به آیین هندو یعنی شنکره (Śāṅkara) بحث و نظری شکل گیرد. سیدبهرالعلوم به دلیل نوآوری مبتنی بر کلام مرجع وحی و عصمت در مباحث سلوکی به ویژه در رابطه با مقام‌رهایی و فنا از عارفانی است که به آرای ایشان کمتر توجه شده است و روش ایشان یعنی اظهار سخنان نو با مرجعیت متون مقدس اسلامی و شیعی بسیار شباهت با روش شنکره دارد که ضمن حفظ مرجعیت وداها، نظرات بدیع و نو در فلسفه هندو ارائه کرده است.

هر دو شخصیت مدنظر در حیطه مکتب معرفتی خود نوآوری‌هایی داشتند؛ مثل آثاری که سیدبهرالعلوم برای فنا یا به تعبیر خود ایشان دخول در عالم خلوص با استناد به آیات قرآن در رساله‌اش ذکر می‌کند. بسیاری از این موارد هرچند دارای اختلاف در الفاظ و تعابیر هستند، در مفهوم اشتراک و تشابه دارند.

از سوی دیگر، هر دو سالک به شدت باورمند به مرجعیت متون مقدس آیین خود هستند که این امر در تطبیق آرای ایشان نقشی بنیادی دارد و به تطابق مفاهیم قرآنی و برخی گزاره‌های متون مقدس هندو منجر می‌شود.

سیدمهدی بن سیدمرتضی الطباطبایی النجفی معروف به سیدبهرالعلوم (م ۱۲۱۲ ق) در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی دارای نظر و تألیف بود. آثاری از او در عرصه‌های مختلف چون مصابیح الأحکام، الدرة النجفیه - رساله‌ای منظوم - و مشکاة الهدایه در علم فقه، فوائد الاصولیه در علم اصول، فوائد الرجالیه در علم رجال، رساله منسوب به ایشان یعنی رساله سیروسلوک (مبنای نوشتار حاضر) و ... برجای مانده است (حسینی طهرانی، ۱۴۴۳ هـ، ص ۲۲ - ۳۱)¹.

شنکره سال ۷۸۸ میلادی زاده شد و سال ۸۲۰ میلادی درگذشت (محمودی، ۱۳۹۲ هـ.ش، ص ۹۳). او از شارحان و مفسران مکتب ودانته (Vedānta) بود و با اثر معروفش یعنی ودانته سوتره بهاشیه (Vedānta - Sutra - Bhāṣya) که شرح او بر برهمه سوتره (Brah-

ma Sutra) با دَرَاینه (Bādarāyaṇa) است، مکتب ادوئیه ودانته (Advaita Vedānta) را بنیان گذاشت. از دیگر آثار او، شرح بر اوپه نیشدهای اصلی به ویژه جهان‌دگیه اوپه نیشده (Chāndogya Upaniṣad) و بریهدارنیکه اوپه نیشده (Bṛhadāranyaka Upaniṣad) و شرح بهگودگی تا (Bhagavad Gītā) و همچنین ویوکه چودامنی (Vivekacūdāmaṇi) را می‌توان نام برد که عرضه‌کننده دیدگاه و مواضع کلی او درباره ودانته است.

نوشتار حاضر در پی مقایسه تطبیقی و تحلیلی آرای شنکره با سید بحر العلوم با عنوان دو شخصیت تأثیرگذار در عرفان هندو و اسلامی، درباره مفهوم و غایت و لوازم و آثار مکشه و فنا است. مطالعه تطبیقی میان این عارف شیعی و آن سالک هندو در فضای علمی بی‌سابقه است. امید است از این رهگذر بتوان ضمن تثبیت برخی از گزاره‌های عرفان اسلامی با استفاده از روش تواتر، پنجره تازه‌ای به جویندگان معرفت برای درک بهتر از آرزوی دیرینه بشر یعنی رهایی از رنج‌ها باز شود.

در مقایسه تطبیقی آرای شنکره با عارفان مسلمان تحقیقات ارزنده‌ای انجام گرفته است؛ همانند کتاب مشرق در دوافق اثر ابوالفضل محمودی که مطالعه‌ای مقایسه‌ای میان نظرات شنکره و ابن عربی است. مقالاتی هم تألیف شده است که به ذکر چند نمونه بسنده می‌کنیم: «فلاح و مکشه در آرای امام خمینی (ره) و شنکره» نوشته علی غفاری و ملیحه ملکی (۱۳۹۳ ه.ش)، «بررسی تطبیقی مراتب حکمت در منظومه فکری شنکره چاریه و عزیزالدین نسفی» اثر سعید گراوند و حسین نقدی عشرت‌آبادی و مینا سلیمانی (۱۴۰۱ ه.ش).

۱. مفهوم‌شناسی فنا از منظر سید بحر العلوم

۱-۱. فنا در لغت و اصطلاح عرفان اسلامی

فنا در لغت اسم مصدر عربی است؛ به معنای نیست شدن و نابود شدن است و در بیشتر فرهنگ‌های لغت عربی نقیض بقا معنا شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ ه.ج، ۸، ص

۳۷۶، صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ هـ، ج ۱۰، ص ۴۰۰). شاید نخستین کسی که واژه فنا را در میان صوفیه مطرح و تبیین کرد، ابوسعید خراز از مشایخ مکتب بغداد بود. هجویری از او چنین نقل می‌کند: «فنا، فنای بنده باشد از رؤیت بندگی و بقا، بقای بنده باشد با شاهد الهی» (هجویری، ۱۳۷۵ هـ.ش، ص ۳۱۶). نکته‌ای که در تبیین اصطلاحی و مفهومی فنا شایستگی بیان دارد، این است که در عرفان عملی در طریق سیر و سلوک از دو اصطلاح یاد می‌شود: مقام و حال.

«مقام» به مرتبه‌ای گویند که برای سالک پس از مدت‌ها تحمل سختی و مجاهده و مبارزه با نفس و اتمام مرحله‌ای از مراحل سیر حاصل می‌شود و اگر در مقابل حال قلمداد شود، همراه با اختیار خود و به صورت فعالانه بدان نایل گردیده است (ابن عربی، ۱۴۲۱ هـ، ج ۱، ص ۵۵۴). بنابراین از بین رفتن آن عادات، غالباً به آسانی ممکن نیست. به عبارتی، مرارت تدریجی و سلوک همراه با ممارست سالک، در این مسیر نورانی او را لایق رسیدن به این مقام ویژه کرده است و چون این مراحل و منازل همراه با تهذیب نفس و مجاهده طی شده، به راحتی از میان نخواهد رفت.

«حال» با مقام متفاوت است؛ یعنی نوعی حالت خاص و کیفیت نفسانی است که با طی مقامات و به صورت منفعلانه بر جان سالک وارد می‌شود؛ یعنی اختیار او در رخ دادن این حالت نقشی ندارد (ابن عربی، ۱۴۲۱ هـ، ج ۱، ص ۵۵۴). بنابراین همان‌گونه که ناگهانی رخ می‌دهد، ممکن است ناگهانی هم زوال یابد. پس «حال»، حالت مستقری نیست و مدام دستخوش تغییر است. انسان در مقام فنا، خود و حتی عبودیت خود، تمنیات ظلمانی و حتی نورانی خود و تمام هستی را در مقابل عظمت حق، هیچ قلمداد می‌کند و فقط حق را متجلی می‌یابد. در این حالت، تفاوت مفهوم فنا با معنای لغوی اش مشخص می‌گردد؛ از این رو برخلاف تبادری که از معنای لغوی فنا می‌شود که نوعی عدم و در نتیجه نقص است، تحقق مفهوم فنا برای سالک بالاترین کمال انسانی است. پس اهل الله می‌گویند:

نتیجه فنا، پاینده شدن و در اصطلاح بقا در محضر کمال مطلق است که همان حق باشد. به این فنا، در اصطلاح عارفان، «فناء فی الله» می‌گویند و به تعبیر قشیری: «هر کسی سلطان حقیقت بر او غالب گرفت تا از اغیار هیچ چیز نبیند نه عین و نه اثر، او را گویند از خلق فانی شد و به حق باقی گشت» (قشیری، ۱۳۷۴ هـ.ش، ص ۱۰۸).

البته فنا، شیوه اتصال و اتحاد و در نهایت وحدت با مراتب ربوبی است؛ چون سالک تا منتهای عوالم خلقی که همان عالم عقل یا ثوابت مجزّد باشد، سیر می‌کند؛ ولی دخول در عوالم ربوبی سخن بی معنایی است؛ چون آن مُلک، صمدی است و داخل شدن در آن سخن صحیحی نیست، بلکه مراتب فنا از اتصال سالک با عالم ولایت آغاز و سپس گسترش دایره ولایت به میزان ظرفیت و عبودیت او در پی می‌آید. شاهد این سخن مرام‌نامه عرفان شیعی یعنی «مناجات شعبانیه» است؛ آنجا که می‌فرماید: «... وَأَنْزِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تَخْرِقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ الثُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعَظْمَةِ وَتَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ. إِلَهِي وَاجْعَلْنِي مِمَّنْ نَادَيْتَهُ فَأَجَابَكَ وَلَا حَظَّتْهُ فَصَعِقَ لَجَلَالِكَ: خدایا چشمان قلب ما را به پرتو نگاه به سوی خود روشن گردان تا جایی که دیدگان قلب حجاب‌های نورانی را دریده و متصل به معدن عظمت گردند و ارواح ما آویخته به شکوه قُدس تو گردند. خدای من، مرا از کسانی قرار ده که ندایشان دادی، پس تو را پاسخ گفتند و نظر به ایشان افکندی، از خود بی خود گشتند [دچار صعقه یا همان فنا فی الله گشتند]» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴ هـ.ش، ص ۷۸۶).

در این دعای مأثور از مشاهدات قلبی و سپس عبور از حجاب نورانی سخن به میان می‌آید؛ اما وقتی نوبت به معدن عظمت می‌رسد که همان مراتب ربوبی باشد، از عبارت «اتصال» استفاده می‌شود و در انتها مقام «صَعِقَهُ»^۲ که مراد از آن همان فنا باشد، ذکر می‌گردد. البته این نکته هم گفتنی است که از دیدگاه اهل معرفت، فنا یا به تعبیری تجلی حق بر سالک مراتبی دارد:

الف) تجلی صفاتی (از آن به فنا یا تجلی فعلی هم تعبیر شده است): به این معنا که سالک جز صفت یا فعل خدا را در عالم نبیند و هیچ فاعلی را جز او ادراک نکند؛
 ب) تجلی اسمائی: برای مثال تنها علیم را در عالم حق شهود کند به علم صرف انتها و اسماء دیگر بر همین ترتیب؛
 ج) تجلی ذاتی: همان فنای ذاتی است و اعلی درجه کمال است که سالک از اسم و رسم می‌گذرد و خود را به طور کلی گم می‌کند و جز حضرت حق در عالم نمی‌یابد (حسینی طهرانی، ۱۴۴۳ هـ، ص ۱۵۹ - ۱۶۰).

۲-۱. نگاه عرفانی سیدبحرالعلوم به رهایی و فنا

همان طور که گذشت از غایت سلوک و مقام «فناء فی الله» در میراث عرفان اسلامی تعبیر مختلفی شده است؛ از جمله مقام جمع الجمع، مقام احدیت، لقاء الله، اتصال به کشور لاهوت و ... اما تعبیر سیدبحرالعلوم در جایگاه دانشمند و عارف شیعی را می‌توان منحصربه‌فرد قلمداد کرد؛ زیرا دیدگاه ایشان در باب طریقت رسیدن به این مقام بسیار کاربردی است. او با طرح معرفت اجمالی از آن مقام شریف در پی ایجاد شوق در سالکان الی الله است؛ همچنین مطالب و مبانی سیدبحرالعلوم به شدت مستظهر به آیات و روایات و متون دینی است و حتی اصطلاحات بدیع ایشان از منابع مقدس دینی اخذ شده است. سیدبحرالعلوم در ابتدای رساله سیروسلوک، مباحث را حول یک روایت مشهور نبوی (ص) سامان داده است و آن خبر شریف را چنین روایت می‌کند: «... به طرق عدیده از سید رُسل و هادی سُبُل مرویست که: مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ إِلَى لِسَانِهِ: هر کسی خود را چهل روز برای پروردگار خالص نماید، چشمه‌های حکمت از قلبش بر زبانش ظاهر می‌گردد»^۳ (الطباطبایی النجفی، ۱۴۴۰ هـ، ص ۳۸).

سید بحر العلوم بر مبنای این روایت و سیر مباحث خود از مقام فنا و رهایی به «دخول در عالم خلوص» تعبیر می‌کند. البته ایشان در بحثی تحت عنوان «معرفت اجمالی مقصد» به منظور ایجاد شوق در سالک الی الله به دو تعبیر با عنوان مقصد نهایی سلوک اشاره می‌نمایند:

الف) ظهور ینابیع حکمة (ظهور چشمه‌های حکمت): به نظر می‌آید این تعبیر از طرفی اشاره به زیربنای معرفتی وصول به سعادت و رهایی است و از طرفی از آثار این مقام است و نه اشاره‌ای به خود این مقام.

ب) دخول در عالم خلوص: تعبیری رساتر و کلیدی‌تر برای اشاره به مقام فنا و رهایی است (الطباطبایی النجفی، ۱۴۴۰هـ، ص ۵۵ - ۵۷).

توضیح آنکه سید بحر العلوم خلوص و اخلاص را دو قسم می‌دانند و در بابی با عنوان «دخول به عالم خلوص و معرفت آن» مراد خویش از دخول به این حیطه شریف را تبیین می‌نمایند. تعبیر سید چنین است: «پس بدان که خلوص و اخلاص بر دو قسم است: اول: خلوص دین و طاعت از برای خدای تعالی؛ دوم: خلوص خود از برای او».

اشاره مورد اول به آیه «لِیَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّینَ» (بینه ۹۸: ۵) است. به نظر سید بحر العلوم، این قسم از نقاط اولیه و زیربنایی درجات ایمان است و کسب آن برای همه افراد لازم است؛ چراکه اگر حاصل نشود، عبادات شخص فاسد است و تدارک آن یکی از مقدمات تشرف به مرتبه دوم خلوص و اخلاص است.

جناب بحر العلوم آیه «الْأَعْبَادُ لِلَّهِ الْمُخْلِصِينَ» (صافات ۳۷: ۴۰، ۷۴، ۱۲۸، ۱۶۰)، را اشاره به مقام دوم قلمداد می‌کند. استدلال سید این است که در این آیه خلوص برای خود عبد ثابت شده است؛ ولی در اول برای دین او و بنده تنها نقش خالص‌کننده دین را دارد. سید در ادامه می‌فرماید: «با توجه به قسم دوم حدیث «مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ» یعنی خود خالص شود. و اول به صیغه فاعل ادا می‌شود و ثانی به صیغه مفعول ادا می‌شود. و این قسم از خلوص

مرتبه‌ای است و رای مرتبه اسلام و ایمان و نمی‌رسد به آن مگر منظور نظر عنایه الله. و موحد حقیقی نیست مگر صاحب این مرتبه، و مادامی که سالک به این عالم داخل نشده، دامن او از خار شرک مستخلص نشود» (الطباطبایی النجفی، ۱۴۴۰هـ، ص ۶۱-۶۲).

با بیان توضیحات سیدبحرالعلوم و مراد تبیین شده ایشان از عالم خلوص، مدعی اولیه اثبات می‌گردد که تعبیر نهایی سید از فنا و رهایی، همان «دخول در عالم خلوص» است. با توجه به تبیین پیش‌گفته درباره فنا در عرفان اسلامی، به نظر می‌رسد سیدبحرالعلوم در اینجا به اتصال به عالم ربوبی اشاره دارد و تعبیر ایشان از دخول در عالم خلوص، به مقامی اطلاق می‌گردد که سالک از سیر در عوالم خلقی گذشته که همان خلوص دین برای خداوند در کلام سید است و پس از آن نوبت خلوص خود برای خداست که در صورت تحقق سالک به تعبیر مناجات شعبانیه متصل به معدن عظمت که همان عالم لاهوت است، می‌گردد که این شروع مراتب ولایت و فناست و از این پس همت سالک در گسترش دایره ولایت شرط نیست، بلکه چون به مقام مخلصین درآمد، هر چه خضوع و ذلت نفس و عبودیت و رهاشدگی او در دامن حق بیشتر باشد، از تجلی صفاتی به اسمائی و در نهایت به توفیق حق به تجلی ذاتی یا همان فنا و صَبَقَه نایل می‌شود.

۳-۱. طریقت رسیدن به نجات و سعادت و فنا از دیدگاه سیدبحرالعلوم

با توجه به سیر بحث سیدبحرالعلوم در رساله منتسب به ایشان که مبنا را بر روایت شریف نبوی (ص) قرار می‌دهد که مبتنی بر اخلاص چهل روزه بوده است، در ادامه مباحث با ذکر روایاتی از جمله روایت دیگر نبوی (ص) که «از چهار جهت خانه هر کس تا چهل خانه همسایه اند»،^۴ ضمن تأکید مضاعف بر خاصیت عدد چهل در سلوک و منظومه دینی، به تأویل روایت پیش‌گفته روی آورده تا از این رهگذار راه رسیدن به عالم خلوص که همان رهایی است را به مشتاقان راه نشان دهد.

سید با توجه به روایت حد همسایه می‌فرماید: «چون این عدد تمام شد، گویا از عالم هم جدا گشتند. و تأویل آن در مناسبت و جوار، از جهت قوای اربعه است که عقلیه و وهمیه و شهویه و غضبیه است. و هر که چهل مرحله از مراحل این قوی از دیگری دور نشود، از عالم آن خارج نشده و با یکدیگر جوار دارند» (الطباطبایی النجفی، ۱۴۴۰هـ، ص ۴۶ - ۴۷). علامه سید محمد حسین حسینی طهرانی - شارح رساله سید بحر العلوم - ذیل این کلام، نظر سید را به روشنی بیان می‌دارند که عبور و خروج از این قوا، طریقه رسیدن به فنا فی الله است. علامه طهرانی مراد سید را چنین شرح می‌دهند که گویی انسان (نفس ناطقه نورانی آدمی) با چهار همسایه چهارگانه یعنی قوای عقلیه، وهمیه، شهویه و غضبیه، هم جوار است و تا از هر یک از آنها چهل منزل دور نشود، به فنا نایل نمی‌شود (الطباطبایی النجفی، ۱۴۴۰هـ، ص ۴۶). از منظر سید، دور شدن از وهم به عنوان قوه از سنخ فرماندهی سالک را به عقلانیت می‌رساند که او هم فرمانده است و نه فرمانبر. با رسیدن به درجه مجرد عقلانی، قوای غضبیه و شهویه تحت فرماندهی عقل درمی‌آیند و در این نقطه فرد به دروازه ملکوت می‌رسد. حال با جذبه‌ای از سوی حق بنا بر لطافت و اخلاصی که در سیر به عقلانیت و شهود نفس ناطقه خود کسب کرده است، می‌تواند از این حجاب نورانی هم عبور و اتصال و دخول به عالم خلوص پیدا کند که همان فنا و رهایی است و سیر در مراتب ربوبی و معرفت به نوعی وحدت و توحید برای او آغاز می‌گردد.

البته این نکته مهم نباید مغفول واقع شود که در مکتب تربیتی سید بحر العلوم مقدم بر همه این مراحل عملی، نوعی معرفت و شناخت به‌ویژه برای مقصد لازمه وصول به مقصد می‌دانند؛ ایشان معتقدند تا کسی به اجمال مقصد راه را تصور نکند، به طلب آن نمی‌رود (الطباطبایی النجفی، ۱۴۴۰هـ، ص ۵۱ - ۵۲)؛ زیرا معرفت به مقصد است که شوق حرکت را ایجاد می‌کند.

۱-۴. لوازم و آثار وصول به فنا از منظر سیدبحرالعلوم

سیدبحرالعلوم با رویکردی مستند به آیات شریف قرآن، لوازم و آثاری برای سالکی که به مقام فنا یا به تعبیر سید داخل در عالم خلوص شده است، بیان می‌کند که به مهم‌ترین لوازم در ادامه اشاره خواهد شد.

الف) از مجموع مباحث سیدبحرالعلوم برمی‌آید که او نیز هم‌نوا با بسیاری از عارفان اسلامی، حصول این معنا را قبل از مرگ طبیعی ممکن می‌داند و موت غیراختیاری را شرط لازم نایل شدن به این مقام نمی‌داند.

ب) داخل شدگان در عالم خلوص از هول و محاسبه محشر و قیامت آفاقی معاف هستند؛ سید دلیل این امر را این‌گونه بیان می‌دارد: «... آن‌که از محاسبه محشر آفاقی و حضور در آن عرصه معاف و فارغ است: «فَإِنَّهُمْ لُمُحْضَرُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ» (صافات: ۳۷: ۱۲۸) چه این طایفه به توسط عبور بر قیامت عظمای انفسیه، حساب خود را پس داده‌اند؛ پس حاجت به محاسبه دیگر ندارند» (الطباطبایی النجفی، ۱۴۴۰هـ، ص ۶۲).

ج) در قیامت کبری همه افراد در مقابل کردار و اعمال خود ثواب و پاداش دریافت می‌کنند، مگر اهل فنا و مخلصین که سیدبحرالعلوم دلیل را این می‌داند که کرامت و الطاف برایشان ورای طور عقل و فوق پاداش و کردار اوست. استناد ایشان به آیه ۴۰ سوره «صافات» است که می‌فرماید: «وَمَا تَجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ». البته شاید رازی دیگری هم در این اثر باشد که اهل فنا فی الله عملی برای خود قائل نیستند که در مقابل آن پاداش و عقابی باشد از ذات و صات و عمل اتحاد با حق پیدا نمودند.

د) این اثر را در واقع نوعی اثر معرفتی می‌توان قلمداد کرد که مخلصین و اهل عالم خلوص به آن نایل می‌شوند که عموم مردم از آن محروم هستند. اینان به معرفتی عالی و متعالی دست می‌یابند که می‌توانند ثنای الهی را به آنچه سزاوار بارگاه اوست، به جا آورند. عبارت سید در رساله منسوب بسیار گویاست: «این مرتبه‌ای است عظیم و مقامی است کریم و در آن اشاره

به مقامات رفیع و مناصب منیع است و آن آنست که ایشان را می‌رسد و شاید ستایش و ثنای الهی، با آنچه سزاوار آن ذات مقدس است «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ» (صافات ۳۷: ۱۶۰)؛ یعنی ایشان می‌توانند ثنای الهی به آنچه سزاوار بارگاه اوست، به جا آورند و صفای کبریایی را بشناسند، و این غایت مرتبه مخلوق است و نهایت منصب ممکن...» (الطباطبایی النجفی، ۱۴۴۰ هـ، ص ۶۲ - ۶۳). البته موارد دیگری هم در رساله آمده است که به دلیل رعایت اختصار به همین مقدار بسنده می‌شود.

۲. مفهوم‌شناسی رهایی (مُکَشَّه) از منظر شنکره

۲-۱. مکشه در لغت و اصطلاح

واژه مُکَشَّه واژه‌ای سنسکریت و مترادف موکتی (Mukti) آزادی، رهایی و نجات از تولدهای پی‌درپی است؛ این واژه همچنین مترادف موکتی از ریشه سنسکریت موک (Muc) به معنای آزادی و رهاکردن است. کسی که از چرخه ملالت بار سمساره به رهایی می‌رسد، اگر مرد باشد، موکته و اگر زن باشد، موکتا نامیده می‌شود (Klostermaier, 2004, p 288). مکشه هرچند بر وجه سلبی به معنای رهایی دلالت دارد، وجه دیگر آن ایجابی است؛ یعنی مفهوم آرامش و نشاط را نیز در ذهن مؤمنان هندو ترسیم می‌کند. مُکَشَّه، رهایی از تمام غم و اندوه و رسیدن به روشنائی است. مکشه در دین هندو به رهایی از چرخه تولد و مرگ اشاره دارد؛ زیرا اعتقاد بر این است که زندگی انسان پر از درد و رنج است. به این ترتیب، مکشه هدف نهایی اعمال مذهبی هندو است. یکی از مؤثرترین راه‌ها برای رسیدن فرد به مرتبه مَکَشَّه، شناخت او از حقیقت آدمی و هستی است که این حقیقت همانا روح یا آتَمَن (Ātman) است. آتَمَن به صورت ابتدایی دو معنای ذات و جوهر غایی هستی و نفس مدبره حیات آدمی معنا شد؛ ولی در تطوّر مکاتب فلسفی هند به‌ویژه در حوزه انسان‌شناسی، دارای یک معنای ماورایی خاص برای متمایز کردن بُعد واحد و یگانه مجرد

آدمی با جنبه مادی او شد و سپس در اوپه‌نیشدها این مفهوم دارای معنای بسیار وسیع‌تر، عمیق‌تر و دقیق‌تر گشت که همان درونی‌ترین و عمیق‌ترین جوهر و ذات انسان است (p Stutley, 1977, Dasgupta, vol 1. 1969, p 31, 45-46). البته آتمن هم به معنای روح جزئی که در عبارت قبلی آمد و هم به معنایی به مراتب وسیع‌تر و عمیق‌تر که همانا روح جاری در کل هستی که ساری در عالم کبیر و کل مراتب وجود است، معنا شده است و این لایه عمیق آدمی و باطن هستی گویایگانگی با هم دارند که در متن‌های قدیمی اوپه‌نیشدها اصلاً نمی‌توان به درستی دریافت که منظور کدام است (Deussen, 1966, p 257). این روح رها شده گویا کامل، پیوسته، ابدی، روشن و بی‌پایان است و بازگشتی به سمساره ندارد؛ چون از هر جهت کامل و تمام است (Parthasarathy, 2016).

۲-۲. کرْمه و سَمْساره

از آنجاکه برای تبیین دقیق مکشه شناخت برخی از مفاهیم از منظر آیین هندو ضروری است، به مفهوم‌شناسی دو واژه کلیدی می‌پردازیم که در مسیر درک صحیح از آموزه‌رهایی بسیار مؤثر است.

کرْمه و سَمْساره: هر عملی که در چرخه زندگی پی‌درپی آدمی مؤثر باشد، کرْمه (Kar-ma) است. بر این اساس هر آنچه را کشت نماید، همان را برداشت خواهد کرد. کرْمه عامل سَمْساره (Saṃsāra) یا گردونه بازپیدایی است و بدین سان ارواح در اجسام و صورت‌های مختلف بارها متولد می‌شوند. در نظریه کرْمه و سَمْساره، علت زایش دوباره روح در جسمی دیگر پس از مرگ تنها به دلیل تمایل روح برای انجام کار است. وقتی روح برای انجام کاری تمایل دارد، بار دیگر بدین جهان باز می‌گردد تا کارهای جدیدی را شکل دهد. شنکره در تبیین این نگاه انسان را با گیاه مقایسه می‌کند؛ چنانچه گیاه به وجود می‌آید، رشد می‌کند، در نهایت به زمین باز می‌گردد؛ ولی کاملاً نابود نمی‌شود،

بلکه به وسیله بذرهايش همچنان باقى است. اعمال انسان نيز هنگام مرگ همانند بذر در سرزمين نادانى افشانده شده و وجود ديگرى را مطابق با ويژگى خود به وجود مى آورد (عليمردى و روحانى، ۱۴۰۰ هـ.ش، ص ۱۴۰).

۲-۳. مفهوم مکشه از دیدگاه شنکره و مکتب ادوئته ودانته

يکى از مکاتب عرفانى هندو، ودانته است که واژه‌اى سنسکريت و معنای لغوى آن پاين و داهایا دانش است. شاکله محتوایى ودانته اين است که مى‌کوشد به دیدگاه وحدت‌گرایانه بر جهان هستى پشتوانه و نظامى منطقى دهد (سن‌گيشيتى، ۱۳۸۶ هـ.ش، ص ۱۱۲ - ۱۱۳). کهن‌ترين اثر اين مکتب متعلق به بادرایانه (۲۰۰ ق.م) با عنوان برهمه سُوتره (Barahma sutra) است که شارحان مختلفى دارد؛ از جمله شنکره که تفسیرى را از اين مکتب با عنوان ادوئته ودانته عرضه نمود. اگر بخواهيم به فهم دقيق مکشه یا رهاى از منظر شنکره و مکتب ادوئته ودانته برسیم، بايد نظاره‌اى بر نگاه وى به جهان هستى داشته باشیم. او معتقد به اصل وحدت برهمن است، همان واقعيت مطلق و بى‌قيد و شرط و آتمن که همان واقعيت واحد، کلى و ثابت است. در ادوئته ودانته، جهان مخلوق قلمداد نمى‌شود، بلکه جهان هستى، اگر به واقعيت آن بنگرى، همان حقيقت مطلق و بى‌قيد و شرط است و نه چيز ديگرى جدا از آن. بنا بر اين حتى ميان موجودات نيز دوگانگى وجود ندارد، بلکه هر چيز در نفس خود همه چيز است؛ زيرا آتمن پذيرنده همه اشکال و صور است و [در مقام تمثيل از باب پذيرنده بودن هر صورتى از صور مختلف هستى بدون قيدى] عالم غذاى اوست (Hume, 1951, p. 454).

البته نکته مهمى که در دیدگاه وحدت وجودى او پهنشدى^۵ بايد مدنظر قرار داد، اين است که دیدگاه اين دسته از متون به خداوند و رابطه آن با هستى پنتئيسم (pantheism) یا همه خدایى نیست، بلکه پَننتئيسم (panentheism) است، همه در خدایى مى‌گویند؛ چون

همه چیز را با خدا برابر و یکی نمی‌داند، بلکه معتقد است با آنکه همه چیز در خداست، اما خدا خود بزرگ‌تر از همه چیزهاست. پس برای ذات برهمن ساحتی فراتر از خلاق هم در نظر می‌گیرند؛ زیرا در اندیشه او هرگز میان خلق و حق مطلق این‌همانی یا همان اندیشه همه‌خدایی مطرح نیست، بلکه برهمن یا خداوند به لحاظ حقیقت و ذات همیشه از جهان کثرات برتر و متعالی است. همه وجود اجزای یک شخص کبیر است که در همه جهان حضور دارد و همه چیز را فراگرفته است. در او همه چیز وحدت داشته، دارد و خواهد داشت (چاترجی، ۱۳۸۴ هـ.ش، ص ۶۳۸). در اندیشه او برای برهمن دو ساحت وجود دارد؛ ساحت نیرگونه (Nirguna) یا منزله از همه اوصاف و کیفیات که همان ساحت متعالی ذات خداوند است و ساحتی که دارای اوصاف شخصیه است که سگونه (Saguna) نام دارد. از منظر نخست (نیرگونه) حیثیتی از برهمن است که جز با الفاظ و تعبیر سلبی نمی‌توان درباره آن سخن گفت و برهمن چیزی نیست جز وجود و از منظر دوم (سگونه) برهمن خالق جهان و انسان است و از پنجره نگاه انسان در نظر گرفته می‌شود (علیمردی و روحانی، ۱۴۰۰ هـ.ش، ص ۱۱۹).

حال با این توضیح مختصر درباره هستی‌شناسی از منظر شنکره می‌توان گزاره‌ای را در آموزه‌های شنکره مطرح و در ادامه اثبات نمود که همانا مکشه یا رهایی از دیدگاه او یک امر وجودی نیست، بلکه امری معرفتی است و به معنای رهایی از جهل یا اویدیا (Avidya). معرفت به حقیقتی متعالی که همانا وحدت برهمن با آتمن باشد و شهود حقیقت متعالی برهمن اطلاق می‌گردد. در این مکتب، آموزه رهایی یا مکشه بر پایه وحدت‌انگاری تفسیر می‌شود. مقصود از وحدت آن است که آتمن و برهمن یک چیز بیشتر نیستند (چاترجی، ۱۳۸۴ هـ.ش، ص ۶۳۲).

شنکره به دلیل پایبندی که مرجعیت متون ودایی به‌ویژه اوپه‌نیشدها داشت، همواره می‌کوشید در موارد تعارض میان کتب مرجع و آموزه‌های خود، طریقه‌ای را برای جمع میان

آنها ابداع و عرضه نماید. در این باب هم او برای این منظور به دو سطح از معرفت قائل شد: الف) معرفت برتر یا سری و باطنی یا پراویدیا (Parā Vidyā) که ویژه خواصی است که با تفکرات و تأملات و ریاضت‌ها و تهذیب‌ها به آن نایل می‌شوند.

ب) معرفت فرودست یا اپراویدیا (Aparā Vidyā) که معرفت همگان است. معرفت برتر نگرشی فرامادی به هستی دارد، در حالی که معرفت فروتر از جهان تفسیری تبعیدی و تحت تعالیم دینی عرضه می‌کند. از روزنه این معرفت برهمن در ساحت سگونه و دارای اوصاف شخصیه است که جهان را تدبیر می‌کند و برای اعمال انسان‌ها پاداش یا مجازات در نظر می‌گیرد. بر اساس این دیدگاه، روح در تنگنای اعضای مادی و حواس جسمانی، اصل حیاتی و مقدرات اخلاقی است و غایت این تفکر برای سرانجام آدمی، نایل گشتن به ساحت سگونه برهمن پس از طی تناسخ است.

اما از نگاه شنکره این سطحی نازل از معرفت است و مکشه یا رهایی حقیقی با این نوع معرفت حاصل نمی‌گردد.

معرفت کامل و رهایی مطلق با زیربنای معرفت برتر که همان پراویدیا است، حاصل می‌گردد؛ یعنی نجات نیز هر چند تأثیرات وجودی دارد، امری معرفتی است. شخصی که به معرفت برتر دست یافت، از همه تعلقات و محدودیت‌ها رها می‌شود و به معرفت نیرگونه برهمن دست می‌یابد (شمس، ۱۳۸۹ هـ. ش، ص ۴۸۹).

برای چنین شخصی معرفت و شهود برهمن در ساحت نیرگونه و منزّه از هر وصف و صفتی وفانی شدن و وحدت همه چیز در او مکشه و رهایی واقعی است. برای سالکی که به این معرفت برسد، هر آنچه از جهان بینی فروتر آموخته بود، بی ارزش و زائیده جهل یا اویدیا می‌باشد که همانا همان شهود وحدت برهمن با همه کثرات است؛ کثراتی که بر اساس جهل در مرتبه فروتر برای ما متجلی شده و رنگ و بوی حقیقت گرفته بودند (محمودی،

۱۳۹۲ هـ.ش، ص ۱۰۴ - ۱۰۵). بنابراین بر اساس آموزه‌های این مکتب، هر آنچه هست چیزی جز یک وجود واحد نیست و هرگونه کثرتی نیز چیزی جز سراب نیست (شایگان، ۱۳۶۲ هـ.ش، ج ۲، ص ۸۰۷).

۲-۴. طریقت رسیدن به نجات و مکشه از دیدگاه شنکره

شنکره مدعی است مکشه می‌بایستی از طریق کرمه و عمل به دست بیاید، هرچند عمل همیشه محدود است؛ اما در هر رویدادی برهمن حضور دارد (Rambachan, 1984, p 130). از دیدگاه شنکره، برای رسیدن به مکشه و رهایی باید سلسله‌ای تأملات نظری و ریاضت‌های عملی طی شود؛ اما شاه‌کلید رسیدن به رهایی مطلق، معرفت به برهمن است. چنان‌که می‌گوید: «درک و دریافت کامل برهمن بالاترین هدف انسان است؛ زیرا این امر ریشه همه شرور و همچون جهل را که بذر همه سمساره است، از بین می‌برد». اما چنین درک و دریافتی از برهمن وجه دیگری از درک و دریافت آتمن یا خود حقیقی انسان است؛ به دیگر بیان، آتمه‌ویدیا (Ātmavidyā) یا خودآگاهی روی دیگری از سکه برهمنه‌ویدیا (Brahmavidyā) یا برهمن آگاهی است (محمودی، ۱۳۹۲ هـ.ش، ص ۳۴۴). پس معرفت به برهمن و آتمن و شهود اتحاد آنها شاهراه رسیدن به مکشه در اندیشه شنکره است.

۲-۵. لوازم و آثار مکشه و رهایی از منظر شنکره

اندیشه مکشه از ارکان اصلی تعالیم شنکره است. بنابراین به موارد متعدد از آثار و لوازم این تعلیم می‌توان پرداخت؛ ولی برای رعایت اختصار به چند مورد متمایز و مهم اشاره می‌شود. الف) زمان مکشه در هندو برای برخی قبل از مرگ و برای برخی پس از مرگ معرفی شده است (سینگ، ۱۳۸۱ هـ.ش، ص ۶۲). کسانی که به این تجربه ناب در زمان زندگی نایل

شوند، از قید امیال و شهواتی که منجر به تولد مجدد آنها شود، رها شده‌اند؛ ولی چون قوای حیاتی آنها هنوز از بین نرفته است، به حیات خود ادامه می‌دهند. به این قسم از تجربه رهایی «جیون مُوکتی» (Jivanmukti) اطلاق می‌شود. در اینجا می‌توان پرسید که آیا این جیون موکتی (که رهایی در حین زندگی) است؟ چگونه به وجود می‌آید؟ در واقع اسارت یک موجود زنده عبارت است از آن دسته از کارکردهای ذهن که با احساس لذت و درد همراه با عمل و لذت مشخص می‌شود، آن‌گاه حواس پرتی زیادی (از شرایط طبیعی) ایجاد می‌شود. آزادی از این اسارت «آزادی در حین زندگی» است (Vidy-، 13 p 1897, aranyasarswati). اما آن عده‌ای که به دلیل علو درجه پس از مرگ وقتی که روح ایشان از قید تن رها شده است، با عنوان «ویدیه مُوکتی» (Videhamukti) از آنها یاد می‌گردد، یعنی وصول رهایی پس از مرگ (Bowker, 1997, p. 1021). هرچند وجود بدن در حالت جیون موکتی با ویدیه موکتی تفاوت ایجاد کرده است، اما در واقعیت آن دو حالت هیچ دوگانگی وجود ندارد (Vidyaranyasarswati, 1897, p. 21). حال سخن در اینجا است که آیا امکان تجربه رهایی قبل از مرگ وجود دارد یا تنها پس از رهایی روح از وابستگی به تن یا ویدیه موکتی وصول به رهایی و مکشه امکان‌پذیر است؟

در اندیشه شنکره، حصول معرفت رهایی بخش مکشه در این زندگی [قبل از مرگ] ممکن است و زمانی که حاصل شد، دارای تشکیک و شدت و ضعف نیست و رهایی ناشی از آن نیز چنین است. از نظر شنکره، چهره چنین کسی نه سرخ می‌شود و نه محو می‌گردد؛ زیرا لذت یا درد او بی حرکت می‌ایستد؛ به دلیل اینکه ذهن خود را با تذکیه نفس خالی کرده است و اکنون ذهنیت خاصی ندارد. این محو شدن چهره یعنی فقر روح که نشان نمی‌دهد، هرگونه نیاز به روح حتی در هنگام ازدست دادن مال، تحقیر مردم و مصیبت‌هایی از این دست که پیش می‌آید، او همچنان «بی حرکت ایستاده، هرچه ممکن است بیاید یا برود» چنین کسی جیون موکتی نام دارد (Vidyaranyasarswati, 1897, p. 22). برخلاف دیدگاه

رامانوج (Rāmānuja)^۶ دیگر شخصیت بارز مکتب ودانته که حصول این معرفت را تنها پس از مرگ و رهایی روح از بدن ممکن می‌داند (محمودی، ۱۳۹۲ ه.ش، ص ۳۵۰)
(ب) از دیدگاه شنکره، رسیدن به مکشه و رهایی امری وجودی نیست، بلکه امری معرفتی است. بنابراین وحدت و همانی خود با برهمن که معرفت به آن مکشه و آزادی مطلق است، وضعیت جدیدی نیست که سالک بدان دست می‌یابد، بلکه حصول معرفت به چیزی است که از قبل تحقق داشته است (محمودی، ۱۳۹۲ ه.ش، ص ۳۴۶).

(ج) از آنجاکه علت اصلی سمساره و چرخه تناسخ، گرفتار شدن انسان در دام «نادانی» است (داسگوپتا، ۱۹۹۲ م، ص ۱۴۳)، حصول مکشه به معنای معرفت در این زندگی شخص را از سمساره یا همان چرخه حیات و مرگ می‌رهاند و شاید بتوان گفت چنین امری از ویژگی‌های اندیشه شنکره است؛ زیرا از دیدگاه او غایت چرخه سمساره، معرفت به مکشه و رهایی است و زمانی که فردی در همین زندگی به آن معرفت سراسر بهجت و رهایی نایل شد، دیگر لزومی ندارد در این چرخه واقع شود. البته این نکته توضیحی لازم است که برای فرد [چنان‌که در بند قبلی گذشت] اتفاقی وجودی نمی‌افتد، بلکه تنها او به واقعیت آنچه تا حال در آن واقع بوده است، آگاه می‌شود. او به صراحت می‌گوید درک و دریافت این وحدت مطلق غیر ثنوی یک تغییر روانی صرف است (Sankaracarya, 1997, p 5).

(د) از دیدگاه شنکره، فردی که به مکشه می‌رسد، از تحمل قانون اجتناب‌ناپذیر کرمه که همانا آثار اعمال گذشته است، رهایی می‌یابد. هرچند این مطلب از ویژگی‌های آرای شنکره نیست، بلکه بسیاری از مکاتب هندی مثل بودایی‌ها نیز چنین برداشتی از مکشه دارند. (Grimes & Mittal & Thursby, 2006, P 121).

۳. بررسی تطبیقی میان آرای سیدبهرالعلوم درباره فنا و شنکره در باب رهایی (مکشه)

قبل از ذکر موارد تطبیقی میان آرای شنکره و سیدبهرالعلوم در باب سعادت و رهایی

مطلق، گفتنی است هر چند معنای متبادر از تطبیق، بیان مشابَهت‌ها میان دو نظر است، اگر این مفهوم بخواهد با دقت علمی مطرح گردد، باید با رویکرد مقایسه پیاده شود که شامل بیان نکات اشتراک و افتراق دو اندیشه است. اگر هم مشابَهتی بین آرای عارفان مسلمان به ویژه تابعان مکتب اهل بیت (ع) و اندیشمندان مکاتب فلسفی هند هر چند خدا باور مطرح می‌گردد، همراه با اندکی مسامحه است.^۷

۳-۱. موارد اشتراک

الف) به نظر می‌رسد موافقت زیادی در مفهوم‌شناسی آموزه مکشه و دخول در عالم خلوص وجود دارد؛ زیرا هر دو بشارت به رهایی از رنج‌های حاصل از کثرات و قوای وهمی یا اویدیا و رسیدن به بهجت و آزادی از قیود می‌دهند.

ب) در دیدگاه هر دو مکتب، رهایی امری معرفتی است و نه وجودی؛ چون از دیدگاه عارفان اسلامی، وجود تبدیل به عدم نمی‌گردد؛ زیرا مستلزم انقلاب در ذات است که محال است و شنکره هم بر همین معنا تأکید می‌ورزد؛ زیرا در اندیشه هر دو، سالک با رسیدن به دخول در عالم خلوص یا همان فنا یا رسیدن به رهایی یا مکشه هیچ اتفاق وجودی برای او رخ نمی‌دهد، بلکه تنها با حقیقت هستی به شکل معرفت شهودی روبرو می‌شود. حقیقتی که قبل از شهود او در جهان حاکم بود، فقط به دلیل پرده جهل او و مابقی مردم از آن غافل بودند.

ج) در مقوله آثار نیز تطابق زیادی وجود دارد؛ شنکره در آموزه مکشه به نوع خاصی از معرفت برتر با عنوان پراویدیا اشاره می‌کند که حاصل مکشه است که عموم مردم از آن بی‌بهره هستند و در این معرفت متعالی فرد برهمین یا خداوند را منزّه از اوصاف و در ساحت نیرگونه معرفت و شهود می‌کند. سید بحر العلوم نیز به استناد آیه ۱۶۰ سوره «صافات» یکی از آثار دخول در عالم خلوص را معرفتی خاص می‌داند که عموم

مردم در آن راهی ندارند. او از این معرفت با عناوینی چون مقامات رفیع و مناصب کریمه یاد می‌کند که همانا ستایش و ثنای الهی، با آنچه سزاوار آن ذات مقدس است می‌باشد و تنها این افراد به این معرفت متعالی می‌رسند و حتی رخصت توصیف الهی به آنها داده می‌شود که این معرفت متعالی که مخلصین دارند و حتی مؤمنان از آن بی‌بهره‌اند، به شدت مشابهت با ویژگی‌های پراویدیا یا همان معرفت برتر در مکتب شنکره دارد.

د) یکی از موارد مهم تطبیق در مقوله آثار فنا و مکشه از دیدگاه سیدبحرالعلوم و شنکره، معاف بودن مخلصین از دیدگاه سید از محشر آفاقی است. سیدبحرالعلوم این اثر را به استناد آیه ۱۲۸ سوره «صافات» ذکر می‌کند. اگر به دیدگاه عارفان اسلامی با دقت نظر بیشتری بنگریم، مواقف برزخ و حتی قیامت غایتی جز رسیدن افراد به یقین و معرفت وحدانی ندارد و اگر در قالب مثالی بیان شدنی باشد، مواقف برزخ و قیامت تشبیه به درمانگاه‌ها و بیمارستان‌های متعدّد می‌گردد که از این طریق ملکات رذیله مرتفع و شخص به لطافت رسیدن به رهایی نایل گردد.

بنابراین با توجه به توضیحات درباره دیدگاه عارفان اسلامی به مواقف پس از مرگ و اندیشه سمساره و چرخه مرگ و حیات (البته با اندیشه ودایی) با مقداری مسامحه می‌توان گفت اندیشه شنکره در مورد معافیت فردی که در این زندگی به مکشه نایل می‌شود، از سمساره یا همان چرخه مرگ و حیات، تطابق قابل توجهی با اندیشه سیدبحرالعلوم در مورد معافیت مخلصین از محشر کبرای آفاقی دارد.

۲-۳. موارد افتراق

الف) یکی از اصلی‌ترین نقاط افتراق اندیشه‌های شنکره و سیدبحرالعلوم را می‌توان در قالب دیدگاه ایشان به کثرات مربوط به عالم خلق بیان کرد. در دیدگاه شنکره، مایا

(Māyā) که همان توهم حقیقی دانستن گونه‌گون بودن و رنگارنگ قلمداد کردن جهان هستی است، امری است که با اویدیا ارتباط مستقیم دارد (محمودی، ۱۳۹۲ ه.ش، ص ۱۰۵)؛ امری که در صورت وصول به مکشه به کلی از بین می‌رود. در واقع می‌توان گفت در اندیشه او جهان کثرات به راستی وهم و خیال و سراب است. او و تابعان مکتبش بر این باور هستند که جهان به گونه‌ای که مشاهده می‌کنیم، هیچ حقیقتی ندارد و توهم و خیال محض است. وی به صراحت می‌گوید: «همه کثرات‌ها جز خیال برهمن نیستند و همه جهان پدیدآمده تنها خیال برهمن است و حقیقتی ندارد» (Sankaracarya 1997, p I.4.10).

اما در عرفان اسلامی نگرش به کثرات و جهان متنوع هستی دارای تفاوت ظریفی با نگرش شنکره است. در عرفان اسلامی، تحقق موجودات و واقعیت داشتن کثرات امری بدیهی است. عارفان بر اساس نظریه وحدت شخصیه وجود تنها یک مصداق بالذات و واقعی برای وجود می‌شناسند و او همان وجود واحد اطلاق می‌شود؛ ولی کثرات تجلیات و به صورت بالعرض مصداق وجود می‌شوند؛ یعنی موجوداتی که دارای نحوه خاصی از تحقق وجود هستند که در اصطلاح حیثیت تقییدیه گفته می‌شود و معروض وجود ذاتی هستند (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰ ه.ش، ص ۱۰۸)؛ همچنان که ماهیت معروض حقیقت خارجی بالذات است که همان وجود باشد.

ب) یکی از تفاوت‌های اندیشه شنکره و عارفان مسلمان از جمله سید بحر العلوم، التزام به شریعت و تصدیق انزال کُتب و ارسال رُسل است. افزون بر اختلاف‌ها در توصیه‌های عملی و سلوکی می‌توان گفت از وجوهی که سبب شده است عارفان مسلمان با وجود اندیشه وحدت‌گرایانه به پوچ بودن کثرات قائل نشوند [فارغ از مطالب و دلایل فلسفی و برهانی که در بند پیش آمد]، لازمه ابطال این عقیده است؛ زیرا اگر معتقد به وهم بودن عالم خلق شوند، بعث رسل و گسیل ایشان به سوی امور

وهمی، کاری لغو و بیهوده خواهد بود؛ در حالی که سیدبحرالعلوم در شرح تفصیلی عوالم دوازده‌گانه مقدم بر عالم خلوص، اولین مرحله ورود در طریقت رسیدن به فنا و رهایی را اسلام اصغر می‌داند و در تعریف این مرتبه چنین می‌گوید: «و آن اظهار شهادتین است و تصدیق به آن به لسان و اتیان به دعائم خمس^۱ به جوارح و اعضا» (الطباطبایی النجفی، ۱۴۴۰هـ، ص ۹۲).

نتیجه

مطالعات تطبیقی یکی از رویکردهای ضروری دانش عرفان است؛ زیرا با این امر گستره دانش بالا می‌رود و راه برای تعامل فرهنگ‌های معنویت‌محور گشوده می‌شود. در این نوشتار با مقایسه آرای دو عارف نامدار از دو فرهنگ به ظاهر بعید یعنی هندو و تشیع، حول آموزه مکشه و فنا در حد بضاعت به نقاط افتراق و اجتماع پرداخته شد. در مفهوم و ماهیت این آموزه اجتماعات فراوانی هویدا شدند که هر دو تفکر به سعادت و رهایی از جهل و توهم و نیل به معرفت وحدانی به عنوان غایت سلوک نظر دارند. اما در حیطه آثار رهایی و سعادت هرچند افتراقاتی بود؛ ولی نقاط اجتماع و تطابق افزون بود؛ برای مثال هر دو اندیشه به ظهور معرفت والایی در مورد خداوند که عموم مردم از آن بی‌بهره‌اند، در صورت نیل به رهایی بشارت می‌دادند یا ضمن تصدیق امکان رسیدن به معرفت رهایی‌بخش در همین زندگی، در هر دو تفکر یکی از آثار این امر مبارک را رهایی از چرخه‌های متعدد برای رسیدن به یقین وحدانی قلمداد شده است. حال چه به تعبیر عارفان اسلامی برزخ و قیامت یا به تعبیر ودایی چرخه مرگ و حیات (البته با اندکی مسامحه). گشودن راهی برای تثبیت گزاره‌های متعالی عرفان شیعی به‌ویژه عرفان اهل بیت (ع) گاهی از طریق تطبیق با مکاتب دیگر فراهم می‌آید که امیدوارم این مهم تحقق یافته باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. این نکته هم شایان ذکر است که هرچند در انتساب این رساله به سید بحر العلوم اختلاف وجود دارد، شارح مشهور این رساله مرحوم علامه طهرانی در مقدمه خود بر شرح این رساله، دلایلی را دال بر صحت انتساب این رساله به جناب بحر العلوم اقامه می‌فرماید.
۲. بیهوش شدن در اصطلاح صوفیه مرتبه فنا است در حق.
۳. در کتاب شریف عیون اخبار الرضا (ع) (ص ۶۹، روایت ۳۲۱) با اسناد به حضرت ابالحسن الرضا (ع) روایت چنین نقل شده است: «و باسناده قال (ع): قال رسول الله (ص): ما أخلص عبد الله عز وجل أربعين صباحاً إلا جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه».
۴. کلینی با اسناد خود از حضرت صادق (ع) نقل می‌کنند که امام صادق (ع) فرمود: «قال رسول الله (ص): كُلُّ أَرْبَعِينَ دَارًا جِرَانٌ مِنْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ وَعَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ شِمَالِهِ».
۵. اوپه‌نیشدها: قسمت فلسفی عرفانی متون مقدس آیین هندو.
۶. رامانوجه آجاریه (۱۰۱۷ - ۱۱۳۷ م) مؤسس دومین مکتب و شاخه بزرگ ودانته.
۷. زیرا در مکاتب فلسفی هند به دلیل فقدان شریعتی که اصول و مبانی آن مورد اتفاق همه مکاتب و تشبیت شده و مضبوط باشد و همچنین عدم بهره از ولایت ولی خدا و شهودات تام حضرت ختمی مآب (ص)، بسیاری از آرا و مشاهداتشان با کلماتی نارسا و گاه چالش برانگیز بیان شده است.
۸. دعایم خمس طبق روایات وارده به صلاة، صوم، زکاة، حج و ولایت اطلاق می‌شود.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

- ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۳۷۸ ه.ش). عیون اخبار الرضا (ع). تصحیح و ترجمه: سید مهدی حسینی لاجوردی. تهران: نشر جهان.
- ابن‌ترکه اصفهانی، علی بن محمد. (۱۳۶۰ ه.ش). التمهید فی شرح قواعد التوحید. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی با مقدمه سید حسین نصر. تهران: انجمن فلسفه ایران.

- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۴۲۱ هـ). مجموعه رسائل ابن عربی. بیروت: دارالمحجّه البیضاء.
- چاترجی، ساتیش چاندرا؛ و همکاران. (۱۳۸۴ هـ.ش). معرفی مکتب‌های فلسفی هند. ترجمه: فرناز ناظرزاده کرمانی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- حسینی طهرانی، محمدحسین. (۱۴۴۳ هـ). رساله لُبُّ الباب در سیروسلوک اولی الالباب. مشهد: انتشارات علامه طباطبائی (ره).
- داسگوپتا، سورندراناته. (۱۳۹۴ هـ.ش). سیر تحول عرفان هندی. ترجمه: ابوالفضل محمودی. تهران: انتشارات سمت.
- رخشاد، محمدحسین. (۱۴۰۰ هـ.ش). در محضر علامه طباطبائی (ره). قم: انتشارات سماء قلم.
- سن‌کیشیتی، موهان. (۱۳۸۶ هـ.ش). هندوئیسم. ترجمه: ع. پاشایی. تهران: نشر نگاه معاصر.
- سینگ، دارام ویر. (۱۳۸۱ هـ.ش). آشنایی با هندویسم. ترجمه: سیدمرتضی موسوی ملایری. تهران: فرهنگ اسلامی.
- شایگان، داریوش. (۱۳۶۲ هـ.ش). ادیان و مکتب‌های فلسفی هند. تهران: امیرکبیر.
- شمس، محمدجواد. (۱۳۸۹ هـ.ش). تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی. قم: نشر ادیان.
- صاحب بن عباد. (۱۴۱۴ هـ). المحيط فی اللغة. بیروت: نشر عالم الکتب.
- الطباطبائی النجفی (مشهور به بحر العلوم)، سیدمهدی بن سیدمرتضی. (۱۴۴۰ هـ). رساله سیروسلوک منسوب به بحر العلوم. مقدمه و شرح: علامه حاج سیدمحمدحسین حسینی طهرانی. چ ۱۳. مشهد مقدس: انتشارات علامه طباطبائی (ره).
- علیمردی، محمدمهدی؛ و سیدمحمدروحانی. (۱۴۰۰ هـ.ش). ادیان بزرگ شرق آیین هندو. قم: نشر ادیان.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ هـ). العین. قم: مؤسسه دارالهجره.
- القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم. (۱۳۷۴ هـ.ش). الرسالة القشیریه (ترجمه). محقق/ مصحح: بدیع الزمان فروزانفر. تهران: نشر علمی فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ هـ.ش). الکافی. به اهتمام محمدحسین الدرایتی. قم: دارالحديث.
- محمودی، ابوالفضل. (۱۳۹۲ هـ.ش). مشرق در دو افق (مقدمه‌ای بر مطالعه‌ای مقایسه‌ای عرفان

اسلامی و هندوی - ابن عربی، شنکره و رامانوجه). قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۴ ه.ش). کلیات مفاتیح نوین. قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب (ع).
هجویری، ابوالحسن. (۱۳۷۵ ه.ش). کشف المحجوب. تحقیق: ژوکوفسکی / والنّین آلکسی یریچ.
تهران: طهوری.

Bowker John, (1977), "The Oxford dictionary of world religions", Oxford

Oxford university press

Dasgupta Surendranath, (1969), (" A History of Indian Philosophy", Cambridge , Cambridge University

Deossen, Paul, (1906), The philosophy of the Upanishads, Edinburgh: Morrison & Gibb.

Deossen, Paul, (1966) " The Philosophy of The Upanishads " ,New York ,Dover Publications

- Eliade Mircea, (1970) "Yoga: Immortality and Freedom" , by Princeton University Press

- Grimes John , Mittal Sushil , Thursby Gene (2006) "Religions of South Asia: Hindu dharma.
" London ,Routledge

-Guoata ,Sanjukta,)1986(, " Jivanmukta " ,The Encyclopedia of Religion Mircea Eliade(ed(
,New York, Macmillan

-Hume,Robert Ernest,)1951("The Thirteen principal Upanishads"Oxford university press Madras

-Klostermaier,Klaus, (2004) "Moksa" *The Hindu World*, Ed By SushilMittal, Gne
Thursby,Routledge,.

-Parthasarathy,R, (2016), *Moksha in Visishtadvaita Philosophy*, By Tirumala Tirupati
Devasthanams, Tirupati.

-Rambachan, Anant Anand, (1984), The Attainment of Moksha According to Shankara and
Vivekanand with Special Reference to the Significance of Scripture (Sruti) and Experience
(Anubhava), The University of Leeds Department of Theology and Religious Studies.

_ Sankaracarya, (1997), "Commentary on Brahadaranyaka Up ." Calcutta ,Translated by
Swami Gambhiranand Advaita Ashrama, .

Sankaracarya, Commentary on Chandogya Up." Calcutta ,Translated by Swami Gambhiranand
Advaita Ashrama, India.

-Stutley, Margaret and James, (1977), "A Dictionary of Hinduism", London, Routledge & K. Paul.

Vidyaranyasarwati, (1897), "The Jivanmukti-Viveka or the Path to Liberation in this Life"
Manilal N.Dvivedi, B.A. TookaramTatya.F.T.S.

References

A. Persian and Arabic Sources

The Holy Qur'an.

Al-Farāhīdī, Khālil ibn Aḥmad. 1409 AH. **[Kitāb] Al-ʿAyn**. Qom: Mu'assasah Dār al-Hijrah. (Original work published 1409 A.H.

ʿAlīmardī, Muḥammad Mahdī; & Sayyid Muḥammad Rūḥānī. 1400 Sh. **Adyān-i Buzurg-i Sharq; Āyīn-i Hindū (Great Eastern Religions; The Hindu Religion)**. Qom: Nashr-i Adyān.

Al-Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. 1388 Sh. **Al-Kāfī**. Through the Offices of Muḥammad Ḥusayn al-Dirā'ī. Qom: Dār al-Ḥadīth.

Al-Qushayrī, Abū al-Qāsim ʿAbd al-Karīm. 1374 Sh. **Al-Risālah al-Qushayrīyah (Translation)**. Researcher/Editor: Badī' al-Zamān Furūzānfar. Tehran: Nashr-i ʿIlmī Farhangī.

Al-Ṭabāṭabā'ī al-Najafī (Known as Baḥr al-ʿUlūm), Sayyid Mahdī ibn Sayyid Murtaḍā. 1440 AH. **Risālah Sayr u Sulūk Mansūb bi Baḥr al-ʿUlūm (Treatise on Spiritual Wayfaring Attributed to Baḥr al-ʿUlūm)**. Introduction and Commentary: ʿAllāmah Ḥājj Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ḥusaynī Tehrānī. 13th ed. Holy Mashhad: Intishārāt-i ʿAllāmah Ṭabāṭabā'ī (RA).

Chatterjee, Satishchandra et al [; & Datta, Dhirendramohan]. 1384 Sh. **An Introduction to Indian Philosophy**. Translated by: Farnāz Nāzīrāda Kirmānī. Qom: Markaz-i Muṭāla'āt wa Taḥqīqāt-i Adyān wa Madhāhib [Center for Studies and Researches on Religions and Denominations].

Dasgupta, Surendranath. 1394 Sh. **Sayr-i Taḥawwul-i ʿIrfān-i Hindī (A History of Indian Mysticism)**. Translated by: Abulfazl Maḥmūdī. Tehran: Sāzmān-i Muṭāla'a wa Tadwīn-i Kutub-i ʿUlūm-i Insānī-i Dānishgāhhā (SAMT). [Note: Based on his multi-volume "A History of Indian Philosophy"]

Hujwīrī, Abū al-Ḥasan. 1375 Sh. **Kashf al-Maḥjūb (Unveiling the Veiled)**. Researched by: V.A. Zhukovskiy (Valentin Alekseevich Zhukovsky). Tehran: Tāhūrī.

Ḥusaynī Tehrānī, Muḥammad Ḥusayn. 1443 AH. **Risālah Lub al-Lubāb dar Sayr u Sulūk-i Ūlī al-Albāb (The Treatise: The Quintessence of the Core on the Spiritual Journey of the Possessors of Intellect)**. Mashhad: Intishārāt-i ʿAllāmah Ṭabāṭabā'ī (RA).

Ibn ʿArabī, Muḥyī al-Dīn. 1421 AH. **Majmū'ah Rasā'il Ibn ʿArabī (Collected Treatises of Ibn Arabi)**. Beirut: Dār al-Miḥjah al-Bayḍā'.

- Ibn Bābawayh al-Qummī, Muḥammad ibn ‘Alī. 1378 Sh. **‘Uyūn Akhbār al-Riḍā (AS) (The Wellsprings of the Stories of al-Riḍā (AS))**. Edited and Translated by: Sayyid Maḥdī Ḥusaynī Lājwardī. Tehran: Nashr-i Jahān.
- Ibn Turkah Iṣfahānī, ‘Alī ibn Muḥammad. 1360 Sh. **Al-Tamhīd fī Sharḥ Qawā‘id al-Tawḥīd (The Preparation: A Commentary on the Foundations of Monotheism)**. Edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī with an introduction by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Anjuman-i Falsafah-i Īrān (Iranian Philosophical Society).
- Maḥmūdī, Abulfazl. 1392 Sh. **Mashriq dar Du Ufuq (Muqaddimah-ī bar Muṭāla‘ah-ī Muqāyisah-ī ‘Irfān-i Islāmī wa Hindū‘ī - Ibn ‘Arabī, Shankara wa Rāmānuja) (The East on Two Horizons (An Introduction to a Comparative Study of Islamic and Hindu Mysticism - Ibn Arabi, Shankara and Ramanuja))**. Qom: University of Religions and Denominations Publications.
- Makārīm Shīrāzī, Nāṣir. 1384 Sh. **Kulliyāt-i Maḥāṣin-i Novīn**. Qom: Madrasah al-Imām ‘Alī ibn Abī Ṭālib (AS).
- Rukhshād, Muḥammad Ḥusayn. 1400 Sh. **Dar Maḥḍar-i ‘Allāmah Ṭabāṭabā‘ī (RA) (In the Presence of Allama Tabatabai (RA))**. Qom: Intishārāt-i Samā‘-i Qalam.
- Ṣāḥib ibn ‘Abbād. (1994). **Al-Muḥīṭ fī al-Lughah**. Beirut: Nashr-i ‘Ālam al-Kutub.
- Senkeshiti, Mohan. 1386 Sh. **Hinduism**. Translated by: A. Pāshā‘ī. Tehran: Nashr-i Nigāh-i Mu‘āṣir.
- Shams, Muḥammad Jawād. 1382 Sh. **Tanzīh wa Tashbīh dar Maktab-i Vedānta wa Maktab-i Ibn ‘Arabī (Transcendence and Immanence in the Vedanta School and the School of Ibn Arabi)**. Qom: Nashr-i Adyān.
- Shaygān, Dāryūsh. 1362 Sh. **Adyān wa Maktab-hā-yi Falsafī-yi Hind (Religions and Philosophical Schools of India)**. Tehran: Amīr Kabīr.
- Singh, Daram Vir. 1381 Sh. **Āshnā‘ī bā Hindū‘izm (Introduction to Hinduism)**. Translated by: Sayyid Murtaḍā Mūsawī Malāyirī. Tehran: Farhang-i Islāmī.

B. English Sources

- Bowker, John (Ed.). 1997. **The Oxford Dictionary of World Religions**. Oxford: Oxford University Press.
- Dasgupta, Surendranath. 1969. **A History of Indian Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press.

- Deussen, Paul. 1906. **The Philosophy of the Upanishads**. Edinburgh: T. & T. Clark.
[Translated by A.S. Geden]
- Deussen, Paul. (1966). **The Philosophy of the Upanishads**. New York: Dover Publications. [Reprint]
- Eliade, Mircea. 1970. **Yoga: Immortality and Freedom**. Princeton: Princeton University Press.
- Grimes, John; Mittal, Sushil; & Thursby, Gene (Eds.). 2006. **Religions of South Asia: An Introduction**. London: Routledge.
- Gupta, Sanjukta. 1986. "Jivanmukta". In Mircea Eliade (Ed.), **The Encyclopedia of Religion** (Vol. 8). New York: Macmillan.
- Hume, Robert Ernest. 1951. **The Thirteen Principal Upanishads**. Oxford: Oxford University Press. [(2nd ed., revised)]
- Klostermaier, Klaus K. 2004. "Mokṣa". In Sushil Mittal & Gene Thursby (Eds.), **The Hindu World**. New York: Routledge.
- Parthasarathy, R. 2016. **Moksha in Visishtadvaita Philosophy**. Tirupati: Tirumala Tirupati Devasthanams.
- Rambachan, Anantanand. 1984. **The Attainment of Moksha According to Shankara and Vivekananda with Special Reference to the Significance of Scripture (Sruti) and Experience (Anubhava)**. (PhD thesis). University of Leeds, Department of Theology and Religious Studies.
- Śaṅkarācārya. 1997. **Commentary on Brhadāranyaka Upaniṣad**. Translated by Swami Gambhirananda. Calcutta: Advaita Ashrama.
- Stutley, Margaret & James. 1977. **A Dictionary of Hinduism [: Its Mythology, Folklore and Development 1500 BC-AD 1500]**. London: Routledge & Kegan Paul.
- Vidyāraṇya. 1897. **The Jīvanmukti Viveka or The Path to Liberation in this Life**. Translated by Mohanlal D. Dvivedi and Tookaram Tatya. Bombay: Theosophical Society.