



بررسی و نقد فرضیه کارما از نگاه حکمت متعالیه

پدیدآورنده (ها) : مرادی، حسن

فلسفه و کلام :: نشریه کتاب نقد :: زمستان ۱۳۸۶ - شماره ۴۵

صفحات : از ۲۴۷ تا ۲۷۲

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/248641>

تاریخ داندلود : ۱۴۰۳/۰۸/۲۱

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه **قوانین و مقررات** استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



- تعریف تربیت و تطبیق آن بر حرکت فلسفی
- اصالت وجود
- جایگاه سنت در روش تفسیر قرآن به قرآن
- نقد مقاله «دیدگاه برخی خاورشناسان در مورد قرآن بسندگی و نفی احادیث»
- بررسی نظریه اخبار بین در عدم حجیت ظواهر قرآن
- عشق، درونمایه ی نظام هستی در حکمت متعالیه
- قاعده ی بسیط الحقیقه و کاربردهای آن در حکمت متعالیه
- فراگیری و آموزش اعتقادات و معارف الهی از دیدگاه حکیم فیض کاشانی
- فضیلت از دیدگاه ملاصدرا
- تحلیل درون شناختی ایمان در تفسیر ملاصدرا از قرآن
- نمازآموزی به فرزندان در فقه تربیتی اسلام
- از مالکیت تا حاکمیت: مطالعه تطبیقی محیط زیست در حقوق و فقه اسلامی

بررسی و نقد فرضیه کارما از نگاه

حکمت متعالیه



حسن مرادی*

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

چکیده

کارما یکی از مفاهیم کلیدی در ادیان شرقی مثل هندوئیسم، بودیسم و جینسیم است. این مفهوم در کنار مفاهیم دیگری چون برهمن، آتمان، مایا، سامسارا، موکشا و نیروانا، منظومه معرفتی پیچیده و مبهمی را به وجود می‌آورد. در این مقاله برآنیم که تا آخرین حد ممکن، این مفهوم را به ایجاز اما با دقت تبیین کرده و مورد نقد و بررسی قرار دهیم. به همین منظور، نخست به تعریف این مفهوم در فضای فکری هر یک از ادیان هندوئیسم، بودیسم و جینسیم پرداخته‌ایم. کارما قانونی است که بر این جهان حاکم است و نتیجه اعمال ما را در جهان تعیین می‌کند. هر فرد باید بکوشد با انجام اعمال

* پژوهشگر

خوب مورد نظر در این ادیان، به درجات بالاتر در این جهان برسد. اگر فردی در این کار کوتاهی کند، در چرخه سامسارا مانده و مجبور است دوباره و چند باره در عالم مادی متولد شود و رنج بکشد. مهم‌ترین نتیجه اعتقاد به این قانون، قبول تناسخ و تولدهای مکرر در این عالم است. نتیجه اجتماعی آن نیز به وجود آمدن نظام طبقاتی ظالمانه‌ای است که قرن‌ها در این سرزمین‌ها جریان داشته و دارد. از نگاه حکمت متعالیه این نظریه اشتباه، حاصل بدفهمی آموزه‌های انبیای گذشته در مورد تجسم اعمال و بدن‌های برزخی و اخروی است. برای روشن شدن این اشتباه باید به مبانی حکمت متعالیه در مورد وجودشناسی و نفس‌شناسی آشنا باشیم؛ از این رو کوشیده‌ایم این مبانی به اختصار تمام بیان شود. با داشتن این مبانی، دید ما از انسان و جهان به گونه‌ای می‌شود که نادرستی مفاهیمی چون کارما و تناسخ آشکار می‌گردد.

واژگان کلیدی

کارما، تناسخ، هندوئیسم، بودیسم، جینیسم، حکمت متعالیه، معاد جسمانی.

۱. چیستی کارما

واژه سانسکریت کارما^۱ که معادل آن در زبان پالی، کامما^۲، در چینی، بین یوان^۳، در ژاپنی، اینن^۴ و در زبان کره‌ای، اینیون^۵ است، در لغت به معنای عمل است و در اصطلاح به قانونی گفته می‌شود که پیامد اعمال انسان را تعیین می‌کند و موجب پدید آمدن چرخه بازپیدایی می‌شود. کارما قانونی است که پیامد عمل انسان را تعیین می‌کند؛ اما خودش نه پاداش عمل نیک است و نه جزای عمل بد. (Bowker 2005: 308)

قانون کارما را به طور کلی می‌توان به قانون ماندگاری ارزش‌های اخلاقی، و پابرجا ماندن و قطعی بودن پاداش اعمال خیر و مکافات اعمال شر تعریف کرد. بر اساس این قانون، نتایج اعمال انسان گم نخواهد شد و هر اتفاقی که در زندگی فرد روی می‌دهد، چیزی جز نتیجه کار خود او نیست. (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴: ۱۰۳) بر اساس اصل کارما، در جهان اخلاقی هیچ امر غیر یقینی و هوس‌گونه‌ای وجود ندارد. ما همان را درو می‌کنیم که کاشته‌ایم. دانه نیکی، نیکی را به بار می‌آورد و دانه بدی، بدی را. (Radhakrishnan, 1997 : 248)

کارماها در یک تقسیم‌بندی کلی بر دو گونه است:

۱. کارماهایی که هنوز نتایج خود را به بار نیاورده‌اند.

۲. کارماهایی که آثارشان شروع شده است.

برای مثال بدن ما و آنچه همراه آن است، حاصل کارمای نوع دوم است. کارمای نوع اول، خود به دو صورت است:

۱-۱. کارمایی که از زندگی‌های گذشته جمع شده اما هنوز نتیجه خود را نشان نداده است.

۲-۱. کارمایی که در زندگی کنونی ما به وجود می‌آید و ثمره خود را در آینده ایجاد می‌کند. (Bowker, 2005: 308)

فرضیه کارما مورد قبول تمام نظریه‌های فلسفی هندی است؛ چه نظریاتی که سندیت آسمانی «وداها» را می‌پذیرند؛ یعنی گروه آیین‌های متشرع یا «آستیکها» مثل مکاتب برهمنی نایا (منطق)، وی شیشیکا (طبیعیات)، سانکی‌ها (جهان‌شناسی)، یوگا (روان‌شناسی)، پوروامی مانسا (اصالت صوت)، چه نظریه‌هایی که حقایق منزل وداها را قبول ندارند؛ یعنی گروه آیین‌های غیر متشرع یا «ناستیکها» مثل آیین‌های بودا، جین و چارواکا. (شایگان، ۱۳۶۲، ۲۰)

تفاوت این دو گروه در این است که در مکاتب متشرع، این خدا یا امر متعالی است که هدایت قانون کارما را در دست دارد و یاداش اعمال خیر یا شر را عطا می‌کند؛ اما در مکاتب غیرمتشرع، قانون کارما مستقل است و بدون نیاز به فرض خدا، جهان را هماهنگ و منظم می‌کند، (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴: ۱۰۴) بر اساس آموزه‌های اوپانیشادها، قانون کارما ناهماهنگ با حقیقت برهمن مطلق نیست. قانون اخلاقی کارما بیان‌کننده طبیعت برهمن مطلق است. با نگاهی انسان گونه می‌توان گفت که یک قدرت الهی این قانون را تدبیر می‌کند؛ برای مثال در «وداها»، قانونی به نام «ریتا» است و الهه وارونا حاکم بر آن است. کارما نیز به عمل غیر قابل تغییر خدایان برمی‌گردد. (Radhakrishnan, 1977: 248).

نظریه کارما دارای آثار اجتماعی مهمی است. «ماکس وبر» در تحلیل خود از هندوئیسم و بودیسم به این حقیقت اشاره کرده است که عامل اصلی به وجود آمدن نظام طبقاتی در این جوامع، اعتقاد به نظریه کارما است. نظریه کارما جهان را به عالمی تبدیل می‌کند که از جهت عقلی و اخلاقی نظامی کاملاً متعین و ضروری دارد. بر اساس این نظریه، یک سرسپرده هندو باید در ساختاری اجتماعی که ناشی از اعمال خودش است، باقی بماند. در مانیفست کمونیسم

آمده بود که طبقه کارگر چیزی برای از دست دادن ندارد مگر زنجیرهایش، و این همان چیزی است که در مورد طبقات پایین در نظام طبقاتی هندوئیسم نیز صادق است. او برای اینکه به یک طبقه بالاتر برود و برای مثال برهنه یا حتی خدا بشود، باید صبر کند تا بمیرد تا شاید در زندگی بعدی، در این طبقات متولد شود. (Smith, 2033: 79)

الف. در آیین هندو

بر اساس آیین هندو یک حقیقت در جهان وجود دارد و تمام موجودات جهان، جلوه‌هایی از آن حقیقت واحدند. این حقیقت که برهنه نامیده می‌شود، دارای قدرت بازیگری بسیاری است که آن را «لیلا» می‌نامند. برهنه با این قدرت بازیگری، جهانی را می‌آفریند که آن را «مایا» می‌نامند؛ جهانی که می‌توان آن را «تخیل برهنه» دانست. مایا همین جهان عادی ما است و تمام اشیاء موجود در آن، جلوه‌ای از برهنه و حاصل قدرت بازیگری او یعنی «لیلا» هستند. برهنه، قانون «کارما» را بر این جهان حاکم کرده است که بر اساس آن، هر عملی دارای عکس‌العمل است و یک زنجیره علت و معلولی، تمام موجودات را به هم مرتبط می‌کند؛ به عبارت دیگر، هر چیزی حاصل چیز دیگری است.

انسانی که در این مایا قرار دارد، دارای شرایطی است که بر اساس اعمال گذشته‌اش ایجاد شده است و بر اثر اعمال فعلی‌اش، شرایطی را برای آینده‌اش ایجاد می‌کند. البته آینده، هم شامل زندگی کنونی فرد و هم شامل زندگی بعدی‌اش می‌شود. به همین خاطر است که انسان‌ها بعد از مرگ، دوباره به دنیا برمی‌گردند تا در شرایط جدیدی که حاصل اعمال قبلی آنها است زندگی کنند و به این وسیله از بار کارمایی خود رها شوند. از همین نکته می‌توان به رابطه تنگاتنگ فرضیه کارما و تناسخ پی برد. در واقع، قبول فرضیه کارما، فرد را به پذیرش فرضیه تناسخ وادار می‌کند. یک انسان فقط وقتی می‌تواند از این تناسخ و چرخه بازپیدایی یا «گردونه سامسارا» رهایی یابد که دیگر بار کارمایی نداشته باشد. فقط در چنین انسانی است که روح فرد یا «آتمان» با حقیقت اصلی یا «برهنه» یکی شده است و فرد به حالت آزادی یا «موکشا» می‌رسد.

کارما به معنای کردار است و منظور از فرضیه کارما، قانون عمل و عکس‌العملی است که در جهان در برابر کردار ما وجود دارد. بر اساس این فرضیه، هر فعلی که انجام می‌دهیم، دارای

تأثیری در جهان است و بسته به اینکه خوب یا بد باشد، ثمره خوب یا بد به بار می‌آورد. عمل ما همانند دانه‌ای است که ثمره خاصی خواهد داشت و این ثمره ممکن است در زندگی جدید ما، در تولد بعدی در این جهان، خود را نشان دهد. باید توجه داشت که شرایط زندگی فعلی ما نیز حاصل اعمال ما در زندگی‌های گذشته است و این چرخه بازپیدایی‌های مداوم تا آنجا ادامه دارد که انسان به معرفت مطلق و وارستگی کامل نائل آید و از این گردونه نجات یابد. (شایگان، ۱۳۶۲: ۲۰-۲۱) آنچه برای رهایی از این گردونه لازم است، تلاش برای انجام اعمال نیک بدون چشم‌داشت به نتیجه آن است. کارها باید فقط به خاطر عمل به وظیفه باشد، و نه برای کسب پاداش؛ برای مثال جارو کردن در معابد، غذا پختن برای زائران یا هر کار دیگری که هیچ گونه خودخواهی یا تعلقی در آن نباشد، موجب رسیدن به نجات می‌شود. این گونه اعمال را «کارما یوگا» می‌گویند. (Rodrigues, 2006: 161)

قانون کارما آزادی انسان را به طور کامل از بین نمی‌برد و زندگی انسان فقط حاصل روابط مکانیکی صرف نیست. انسان دارای سطوح مختلفی است. مکانیکی، حیاتی، آگاهی، عقلانی و روحی. این سطوح با یکدیگر پیوند داشته و در هم نفوذ می‌کنند. قانون کارمایی که بر پایین سطح انسان حاکم است، نمی‌تواند در سطح روحی او اثری داشته باشد. قسمت بی‌نهایت انسان به او کمک می‌کند تا قسمت متناهی را تعالی بخشد. آزادی، جوهره روح انسان آزادی است. انسان می‌تواند با تمرین و تلاش، نیروهای طبیعی خود را تحت نظر قرار داده و تدبیر کند. (Radhakrishnan, 1977: 246)

در بین کتب مقدس هندو، لفظ کارما اولین بار در سروده‌های «ریگ ودا» ظاهر شده و به معنای عمل دینی و بخصوص عمل قربانی کردن به کار رفته است و هیچ نشانه‌ای از معنای بعدی آن، که به قانونی گفته می‌شود که موجب چرخه سامسارا می‌گردد، یافت نشده است. (Tull, 2007: 310). در سروده‌های «برهمنانها» اشاره‌هایی به معنای اصطلاحی وجود دارد؛ اما فقط در «اوپانیشادها» است که کارما برای اولین بار، واقعا به معنای قانون علت اعمال به کار می‌رود. (Bowker, 2005: 308) در رساله «بریهاد ارانیاکا اوپانیشاد» قطعاتی آمده است که آموزه تناسخ و کارما را بیان می‌کند. (شایگان، ۱۳۶۲، ۱۱۳)

بدان گونه که کرم موجود در برگی چون به انتهای آن برگ رسد، قرار گاه دیگری گرفته و پیکر خویش را جمع می‌کند، به همان گونه نیز آتمان (روح انسان) چون این جسم را رها کند، آن را بی‌حس و جان

می‌گرداند و قرارگاه دیگری می‌گیرد و خویش را اندر آن جمع می‌کند. بدان گونه که زرگری اندکی زر می‌گیرد و بدان، صورتی بهتر و تازه‌تر می‌بخشد، به همان گونه نیز آتمان چون این جسم را رها کند، آن را بی‌حس و جان می‌گرداند و بدان صورتی بهتر و تازه‌تر می‌بخشد، به انسان که این صورت نو، شایسته دنیای نیاکان و فرشتگان آسمانی و ... باشد. (Brhad, Up, IV, 4, 3)

در این قطعه، آموزه تناسخ به خوبی با دو تشبیه بیان شده است. البته با دقت بیشتر در این قطعه می‌توان به نکات دقیق‌تری پی برد؛ برای مثال در تشبیه اول، روح بدن اول را ترک می‌کند و به بدن و قرارگاه دیگری می‌رود؛ اما در تشبیه دوم، بدن را ساخته و پرداخته روح می‌داند و روح، بدن اول را به بدن دیگری تبدیل می‌کند؛ بدنی که شایسته دنیای نیاکان و فرشتگان باشد. آیا بدن جدید از جنس ماده است و خواص بدن فیزیکی قبلی را دارد، یا بدنی از جنس فرشتگان است؟ اگر بدن دوم، بدنی فیزیکی نباشد، آنگاه این قطعه بیان‌کننده تناسخ به معنای مشهورش نمی‌باشد؛ زیرا روح به دنیا بر نمی‌گردد. همچنین روح از بدنی به بدن دیگر انتقال نمی‌یابد؛ بلکه خودش دو بدن را ایجاد می‌کند. اگر این برداشت صحیح باشد، این قسمت به آموزه‌های حکمت متعالیه نزدیک می‌شود؛ زیرا بر اساس حکمت متعالیه نیز بدن از مراتب نفس است و بدن‌های برزخی و اخروی به وسیله نفس و متناسب با ملکات اخلاقی ساخته می‌شود.

هندوها برای اثبات نظریه تناسخ، غیر از استناد به کتاب مقدس، به دلایلی سست مثل به یاد آوردن خاطرات گذشته اکتفا می‌کنند؛ برای مثال یوگاناندا که از افراد مشهور در دوره معاصر است و پیروان زیادی نیز دارد، ادعا می‌کند که خاطره‌هایی روشن از یک زندگی دور در میان برف‌های هیمالیا دارد که در آن یک یوگی بوده است. او می‌گوید این گونه خاطره‌ها بی‌همتا نیست و چه بسیار یوگی‌هایی که به دلیل گذر غیر عادی از زندگی به مرگ، خودآگاهی خود را حفظ کرده‌اند. (یوگاناندا، ۱۳۸۳: ۱۷-۱۸) او به خاطر اعتقاد به این آموزه، بعد از مرگ یکی از شاگردان مدرسه‌اش، شش ماه با توسل به روشی خاص، به دنبال امواج او می‌گردد و بالاخره او را که اکنون در یک جنین است پیدا می‌کند. (همان: ۳۶۰)

آدم نیک کردار، به نیکی می‌گراید و بدکردار به بدی. با کردار فرخنده، فرخنده توان شد و با کردار

گناه‌آلود، گناهکار. (Ibid, IV, 4, 5)

میل روح هر آن گونه که باشد، اراده نیز بدان گونه خواهد بود. هر آن گونه که اراده باشد، کردار نیز بدان گونه انجام خواهد شد و هر کرداری که انجام دهد، به دست خواهد آورد. (*Ibid*, IV, 4, 5)

در این دو قطعه، آموزه کارما مطرح شده است؛ زیرا اولی علت انجام دادن کار نیک یا بد به گذشته فرد و نیک یا بد بودن ذات او مربوط شده است. علاوه بر این، کارهای فعلی نیک یا بد فرد باعث نیک یا بد شدن او در آینده می‌شود. در دومین قطعه نیز کردار مبتنی بر اراده و اراده مبتنی بر میل روح شده است و معلوم است که میل روح بستگی دارد به آن ملکاتی که از گذشته کسب کرده است. جمله بعدی این قطعه نیز بیان کننده این امر است که هر فعل نیک یا بد ما، در آینده به ما برمی‌گردد. ظاهر جمله این است که خود فعل به سوی ما برمی‌گردد، نه نتیجه متناسب با آن و این، معنایی عمیق تر است.

در کتاب مقدس «بهاگاوات گیتا» دو نظر متناقض درباره فرضیه کارما وجود دارد. از طرفی کارما علت ناهمواری‌ها و عدم تساوی در زندگی افراد مختلف است و از طرفی کارهای خوب یا بد، اموری نسبی‌اند. اعمال، به تنهایی نه خوب‌اند نه بد؛ فقط این نادانی ما است که آنها را خوب یا بد می‌پندارد؛ برای مثال کشتن بستگان نه خوب است نه بد؛ بلکه اگر از روی تعلقات و دلبستگی‌ها باشد ناپسند است؛ اما اگر بنا بر احکام شرع باشد، عملی نیک به شمار می‌رود.

ب. در آیین بودا

از نظر بودا چهار حقیقت شریف وجود دارد که دانستن آنها برای رهایی از رنج لازم است:

۱. هر آنچه به هستی می‌گراید، محکوم به رنج و درد بی‌پایان است. ۲. مبدأ این رنج، تولد و پیدایش است. ۳. تنها راه رهایی از آن، متوقف کردن گردونه مرگ و حیات است. ۴. راه‌های هشت‌گانه توقف این گردونه عبارتند از: ایمان راست، نیت راست، گفتار راست، کردار راست، طریق زیستن راست، کوشش راست، پندار راست و توجه و مراقبه راست. (همان: ۱۴۱)

بنابراین سه رکن آیین بودا عبارت است از: ۱. رنج جهانی ۲. ناپایداری اشیا ۳. عدم جوهر ثابت. جهان فقط زنجیره‌ای بی‌پایان از علت و معلول‌ها است که هر چیزی معلول علت قبلی و علت امر بعدی است. این زنجیره مستمر موجب این گمان می‌شود که اشیا پایدار هستند؛ در حالی که هیچ جوهر ثابتی در جهان وجود ندارد. (شایگان، ۱۳۶۲: ۱۴۶-۱۴۷)

در آیین بودا، روح یا آتمان که امری دارای ثبات باشد وجود ندارد. جسم و روح انسان مرکب از پنج گروه از عناصر ناپایدار یا «اسکاندا» است که عبارتند از: جسم، احساس، ادراک، تأثرات ذهنی و آگاهی. بنابراین نه اجسام از ثبات برخوردارند، نه ارواح و غیر از مظاهر ناپایدار، جوهر ثابتی در جهان وجود ندارد (همان: ۱۵۳). به همین علت است که در آیین بودا این اعتقاد وجود ندارد که در چرخه بازپیدایی و سامسارا، روحی از یک بدن به بدن دیگر منتقل می‌شود. آنچه تداوم پیدا می‌کند یک ویژگی است و نه یک روح. بنابراین در آیین بودا توضیحی برای چگونگی تداوم کارما در دو زندگی‌ای که پدیده مرگ بین آنها فاصله انداخته وجود ندارد و آنها فقط این امر را به مثابه یک پیش‌فرض قبول کرده‌اند. (Radhakrishnan, 1977:444) بوداییان برای اثبات آموزه تناسخ، دلایل سستی ارائه می‌کنند؛ برای نمونه به یاد آوردن خاطراتی از زندگی‌های گذشته یا پوسیده نشدن برخی از بدن‌ها بعد از مرگ را دلیل بر این اعتقاد می‌دانند. (دالایی لاما، ۱۳۸۰، ۶۲-۶۳)

چرخه حیات از دوازده علت تشکیل شده است. بودا در یکی از گفتارهایش به نه علت آن اشاره کرده است. او در پاسخ به صحبت آناندا که در مورد سلسله علل بود، گفت علت پیری و مرگ، تولد و پیدایش است. علت تولد، صیروت است؛ علت صیروت، دلبستگی است؛ علت دلبستگی، عطش و میل است؛ علت عطش و میل، احساس است؛ علت احساس، تماس است؛ علت تماس، اسم و صورت است؛ علت اسم و صورت، آگاهی است. در آثار بودایی به سه علت دیگر اشاره شده است که عبارتند از: شش زمینه ادراک که علت احساس است؛ تأثرات ذهنی ناشی از تأثرات گذشته که علت آگاهی است و نادانی که علت تأثرات گذشته است. اگر نادانی از بین برود، تمام زنجیره علل از بین می‌رود و با از بین رفتن آخرین معلول که مرگ است، تمام رنج و اندوه انسان از بین خواهد رفت. (شایگان، ۱۳۶۲: ۱۵۷)

نادانی که در سلسله علل قرار دارد، به ندانستن همان چهار حقیقت شریف مربوط می‌شود. فردی که این حقایق را نمی‌داند، مجبور است در چرخه بازپیدایی (سامسارا) بماند و آواره و سرگردان از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر برود. اعمال ما در این چرخش‌های متوالی موجب به وجود آمدن تأثرات ذهنی می‌شود و همین تأثرات است که زندگی کنونی ما را می‌سازد. در تعلیمات بودایی آمده است:

عمل من، هستی من است. عمل من میراث من است. عمل من، کلمه‌ای است که حامل من است. عمل من نوادی است که من بدان تعلق دارم. عمل من پناهگاه من است.

حتی آنچه به صورت جسم جلوه می‌کند، در واقع تأثرات اعمال پیشین است که صورت و شکل یافته است. در آیین بودایی به این کار، یعنی ساخته شدن زندگی فعلی از تأثرات پیشین «سامسکارا» می‌گویند که از ریشه «سامسکری» به معنای ساختن، جور کردن و به هم آمیختن است. این واژه معادل واژه «کارما» در آیین هندو است. (همان: ۱۵۸)

قانون «سامسکارا» یا کارما توجیه‌کننده تفاوت‌های میان آدمیان است. بعضی دارای عمر طولانی‌اند و برخی کوتاه، برخی سالم‌اند و برخی مریض. بدون این قانون، انسان‌ها احساس می‌کنند که قربانی بی‌عدالتی شده‌اند؛ بعلاوه، این قانون توجیه‌کننده وجود رنج نیز می‌باشد؛ زیرا شخص احساس می‌کند با رنج کشیدن است که می‌تواند از بدهی گذشته خود خلاص شود. (Radhakrishnan, 1977:440) دلایلی لامای فعلی که رهبر بوداییان جهان است، قانون کارما را برای یک نسل نیز معتبر می‌داند؛ یعنی زندگی یک نسل در زندگی نسل‌های آینده تأثیر دارد. او حتی این قانون را در نحوه پیدایش عالم نیز دخیل می‌داند. (دلایلی لاما، ۱۳۸۱: ۴۳-۴۴)

وقتی پادشاه از راهبی بودایی به نام ناگاسنا می‌پرسد که چرا آدمیان یکسان نیستند، گروهی عمر طولیل می‌کنند و گروهی عمر کوتاه، گروهی سالم‌اند و گروهی بیمار، گروهی نیرومند و گروهی ناتوان، گروهی غنی و گروهی فقیر، گروهی خواص‌اند و گروهی عوام، گروهی خردمنداند و گروهی نادان، او در پاسخ می‌پرسد چرا گیاهان همه یکسان نیستند، پاره‌ای از آنها ترش‌اند و پاره‌ای شور، پاره‌ای تند و تیزاند و پاره‌ای بسیار ترش، پادشاه می‌گوید: «علتش آن است که این گیاهان از دانه‌های مختلف به وجود آمده‌اند.» ناگاسنا می‌گوید: اخلاف افراد نیز ناشی از همین علت است؛ زیرا بودا گفته است موجودات هر یک صاحب کارمای خویش‌اند؛ آنها وارث کارما هستند؛ متعلق به قبیله کارمای خوداند و به علت کارما به هم مربوط می‌شوند. کارما است که آنها را به موجودات گرانمایه و فرومایه و سایر اختلافات تقسیم می‌کند.

ناگاسنا در ادامه می‌افزاید که رهایی از بار کارما و چرخه بازپیدایی فقط به واسطه خردمندی حاصل می‌شود. او می‌گوید: «نادانان ای شهریار، از حواس و مدرکات حواس لذت

می‌پرند و بدان دل می‌بندند و به همین علت است که طعمه سیل شهوات می‌شوند و از زایش پیری و مرگ خلاصی نمی‌یابند و از اندوه و رنج و غصه و نومیدی خلاصی نمی‌یابند ... ولی دانا ای شهریار، از حواس و مدرکات حواس لذت نمی‌برد و به آنها دل نمی‌بندد و چون از آنان لذت نمی‌برد، عطش و میل فرومی‌نشیند و چون عطش و میل فرو می‌نشیند، دلبستگی خاموش می‌شود و چون دلبستگی خاموش گردد، مرتبه هستی یعنی «شدن» خاموش می‌شود و بر اثر خاموشی این اخیر زایش، پیری و مرگ و اندوه و رنج و غیره همه فرومی‌نشینند ... و این خاموشی همانا نیروانا است.»

از نظر او، کارما چند قسم است: کارمای جسمانی، کارمای ناشی از گفتار و کارمای ذهنی. اگر کارمای ذهنی متوقف شود، کارماهای دیگر اثری نخواهند داشت؛ زیرا ذهن منشأ گفتار و جسم است. کسی نمی‌تواند از کارمای اعمال خود فرار کند. فقط با آزاد شدن از حرص و عطش، فرد دانا و «زنده آزاد» از چنگال کنش و واکنش‌های متقابل آزاد می‌شود و اعمال او دیگر نتیجه و بار کارمایی ندارد. (شایگان، ۱۳۶۲: ۱۵۹-۱۶۰)

از نظر مکتب بودایی، آنچه سرنوشت جهان را در دست دارد، اراده و نیروی ایجاد و انهدام است؛ اراده و نیروی که در فطرت عناصر وجود دارد. در واقع، نیرو صورت عنصر است و در سلسله مراتب جهان، عناصر به تدریج از ماده تا نیروی صرف به سوی پاکی و لطافت می‌روند؛ تا جایی که نیروهای خالص، لطیف‌ترین عناصر جهان هستند. اراده و نیرو که الفاظی مترادف‌اند، به همراه قانون کارما، نظم و چگونگی ترتیب عالم را تعیین می‌کنند. درواقع، قانون علیت در تمام سطوح جمادی، نباتی و انسانی برقرار است. در سطح جمادی، قانون «تجانس کامل» حکمفرما است؛ ولی در سطح انسانی، علاوه بر سیر طبیعی حوادث، تأثرات دیرینه اخلاقی ناشی از کردار قبلی آنها نیز دخالت دارد. البته اعمال فعلی افراد نیز در آینده آنها تأثیر دارد و موجب می‌شود تا در سیر حیات تغییراتی به وجود آید. هر یک از افکار ما با اینکه آنی هستند و به محض ظهور فانی می‌شوند، اما پدیدآورنده افکار بعدی هستند؛ همان گونه که هر موجی، صفت حرکت و سیالیت را به موج بعدی منتقل می‌کند. (همان: ۳۶۷-۳۶۹) قانون کارما را نباید نوعی قدرگرایی^۷ یا جبرگرایی^۸ دانست؛ زیرا بینش درونی درست می‌تواند جریان چرخه تداوم و بازپیدایی را تغییر جهت داده، حتی متوقف کند. (bowker, 2005: 308)

ج. در آیین جین

روح در حالت پاکیزگی فطری خود، دارای ادراک بی‌نهایت، علم بی‌نهایت و سرور بی‌نهایت است؛ اما به استثنای افرادی که به آزادی مطلق رسیده و منزّه شده‌اند، باقی ارواح به آلودگی مواد کارمایی مبتلا هستند؛ زیرا ارتباط روح با جهان خارج باعث نفوذ ذرات لطیف کارما به درون روح می‌شود. همین آلودگی است که موجب سرگردانی آنها در گردونه بازپیدایی می‌شود و در طی سرگردانی آنها در گردونه بازپیدایی، بیشتر و بیشتر می‌شود. ذرات کارما مانند ذرات گرد و غباری که بر بدن آغشته به چربی می‌نشینند، روح را احاطه کرده و موجب می‌شوند تا روح به صورت جسم جلوه کند. این بدن که «کارما ناسازیرا»^۹ نامیده می‌شود، تا زمان آزادی نهایی روح همراه آن است. این مواد کارمایی تشعشع و درخشش روح را کند می‌کنند. (Radhakrishnan, 1977:319)

اینکه کدام نوع از ذرات ریز مادی (pudgala) جذب بدن شود، بستگی به خواسته‌ها و رغبت‌های روح دارد. به سخن دیگر، هر روح بدنی را به دست می‌آورد که در اعماق خود خواستار و طالب آن بوده است. امیال و احساسات روح نیز حاصل کارمای ناشی از زندگی‌های گذشته است. اندیشه، سخن و کردار قبلی فرد است که موجب بروز کشش‌های کور و لجام گسیخته در او می‌شود. تمام ویژگی‌های بدن ما ناشی از نوع خاصی از کارما است. در آیین جین، کارماهای متفاوتی معرفی شده است؛ برای مثال، گوت را - کارما^{۱۰} کارمایی است که خانواده‌ای را که فرد در آن به دنیا می‌آید تعیین می‌کند. آیوس - کارما^{۱۱} درازی عمر را معین می‌کند و به همین ترتیب کارماهایی هستند که حجاب معرفت یا حجاب ایمان را به وجود می‌آورند؛ کارماهایی هستند که موجب غفلت یا موجب احساساتی چون لذت و الم می‌شوند. (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴: ۲۴۲-۲۴۴)

مواد کارمایی با نفوذ در روح و ایجاد فعل و انفعالاتی مبدل به هشت قسم پرده کارمایی می‌شوند که در مجموع جسم لطیف را تشکیل می‌دهند و همین جسم است که موجب بازپیدایی‌های مداوم می‌شود. مواد کارمایی از اعمال نیک و بد ما ایجاد می‌شوند و به همین دلیل است که می‌توانند موجب پیدایش اعمال نیک و بد شوند. اگر کارمای اعمال گذشته به ثمر بنشیند، از روح خارج و با اعمال جدید، کارماهای جدید ایجاد می‌شود و همین دخول

کارمای جدید است که موجب توقف روح در گردونه بازپیدایی می‌شود. کارمای اعمال بد به رنگ‌های سیاه، خاکستری و آبی است و کارمای اعمال نیک به رنگ‌های زرد، سرخ و سفید. تنها راه رهایی از گردونه بازپیدایی این است که کارمای اعمال گذشته تخلیه و از ایجاد کارمای جدید جلوگیری شود. از نظر آیین جین، فقط رفتار بر اساس اصول اخلاقی جین است که باعث می‌شود کارمای اعمال او به مجرد ظاهر شدن از بین برود. افراد باید به سه اصل یا سه گوهر گرانبها برسند تا نجات یابند: معرفت درست، ایمان به کتب مقدس جین و رفتار درست یا امساک از گناه. رفتار درست عبارت است از: ۱. عدم آزار به دیگران و محترم شمردن حق حیات تمام موجودات ۲. راستگویی ۳. پرهیز از دستبرد به مال دیگران ۴. پرهیز از تمایلات نفسانی و جسمانی ۵. تجرد از دلبستگی‌های دنیوی و بی‌نیاز بودن از مال دنیا. رعایت این سه اصل موجب سوختن کارمای همراه کننده گذشته و مانع ورود کارمای جدید می‌شود و فرد که از دریای بازپیدایی «سامسارا» رها شده، به مقام نیروانا رسیده و مبدل به یک «تیرتامکارا» می‌شود؛ یعنی کسی که گذرگاهی در اقیانوس سامسارا پیدا کرده و به ساحل آرامش و آسایش پیوسته است. (شایگان، ۱۳۶۲؛ ۲۰۴-۲۰۹)

۲. مبانی وجودشناختی و اصول نفس‌شناسی در حکمت متعالیه

از نظر ملاصدرا، وجود اصیل است؛ یعنی آنچه در خارج است و حقیقت اشیا و از جمله نفس را تشکیل می‌دهد، وجودات آنها است و ماهیات فقط ظهور آن وجودات در ذهن ما هستند. (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱؛ ۴۹) اگر وجود اصیل باشد، آنگاه به مسئله بعدی یعنی رابطه وحدت و کثرت می‌رسیم. اگر وجود را حقیقتی ساری، واحد و دارای مراتب بدانیم، به طوریکه در عین کثرت، وحدت دارد و در عین وحدت، کثرت و «ما به الاشتراک» به «ما به الامتیاز» برگردد، آنگاه وجود را امری دارای «وحدت تشکیکی» دانسته‌ایم. وجود دارای سه مرتبه است: وجود صرف که هیچ قیدی ندارد، وجودهای مقید که همان عقول، نفوس، افلاک، عناصر و مرکبات هستند و «وجود منبسط» که قید آن، اطلاق است. (همان، ج ۲؛ ۳۲۷-۳۲۸)

از نظر ملاصدرا، وجود یا ثابت است یا سیال. حرکت، نحوه وجود سیال است و لذا «تجدد الامر» است و نه «الامر المتجدد». یعنی حرکت، عارض بر جسم نمی‌شود؛ بلکه از عوارض

تحلیلی آن است و به عبارت دیگر، حرکت جوهری از لواحق جسم نیست بلکه از مبادی آن و در واقع، فصل جسم است. (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳: ۷۴)

نظریه حرکت جوهری، زمینه تبیین ملاصدرا از چگونگی حدوث و بقای نفس را فراهم می‌آورد؛ زیرا بر اثر حرکت جوهری ماده است که نفس حادث می‌شود و بر اثر ادامه همین حرکت است که نفس دارای تجرد و بقای روحانی می‌شود. اتحاد علم و عالم و معلوم نیز از نتایج حرکت جوهری است؛ زیرا حرکت جوهری همان اشتداد وجود است و اشتداد وجود یعنی بیشتر عالم شدن و به مراتب بالاتر علم و وجود رسیدن.

ملاصدرا استدلالی بر وجود مطلق نفس بیان کرده (همان، ج ۸: ۶) که این سینا هم آن را ذکر نموده (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۳) این استدلال شامل تمام مراتب نفس می‌شود؛ زیرا چیزی که مبدأ آثار است، یا آثار مختلف دارد یا اثری یکسان. اگر اثرش یکسان و بدون اراده باشد، این مبدأ را صورت معدنی می‌نامند و اگر چنین نباشد، نفس نامیده می‌شود. اگر آثار یکسان ولی از روی اراده باشد، نفس فلکی است. اگر آثار مختلف باشد و بدون اراده، نفس نباتی و اگر با اراده باشد، نفس حیوانی است. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۱: ۹۲) او هفت برهان بر مزاج نبودن نفس می‌آورد. (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸، ۲۸: ۳۸-۳۹) از نظر او نفس، یکی از انواع جوهر است (همان، ج ۸: ۲۵-۲۷) اما جسم نیست؛ زیرا ابعاد سه گانه ندارد، ماده یا صورت نیست زیرا جزء جسم نیست و بالاخره از جنس عقول نیست؛ زیرا بدون واسطه می‌تواند در جسم تصرف کند. (همان، ج ۴: ۲۳۴)

حقیقت نفس از دیدگاه حکمای پیشین امری است که از طرفی دارای وجود لئفسه و از سویی دارای وجود لغیره است. از حیث نخست، جوهری مجرد و از حیث دوم، مقوم و مدبر بدن است. از وجود جوهری و مستقل نفس، در الهیات بحث می‌شود و از وجود عرضی آن در طبیعیات. از نظر ملاصدرا، نفس، جوهری مجرد نیست که به بدن ملحق شده باشد؛ زیرا یک جوهر مفارق نمی‌تواند امری را که ذاتی آن نیست بپذیرد و یک نوع طبیعی مثل انسان، نمی‌تواند حاصل ترکیب امری مجرد با امری مادی باشد. بنابراین همانند یک بنا نیست که از طرفی یک ماهیت جوهری مثل انسان بودن دارد و از طرف دیگر، صفتی عرضی مثل بنا بودن؛ بلکه وجودی خاص است که به طور ذاتی استکمال می‌یابد و بالاخره تبدیل به عقلی فعال می‌شود؛ به عبارت دیگر، نفس به بدن تعلق می‌گیرد و اضافه می‌شود؛ اما یک جوهر است نه

یک چیزی از مقوله اضافه و اعراض. نفس در آغاز وجودی جسمانی دارد و در انتها عقل مفارق می‌شود و بین این دو حد، صورتی مادی است با درجات متفاوت در دوری و نزدیکی نسبت به مبدا عقلی خود. بنابراین نفس، وجودی واحد دارد که مفهوم «اضافی» نفس از آن انتزاع می‌شود؛ به عبارت دیگر، تعلق و اضافه نفس به بدن در ذات نفس نهفته است نه آنکه عارض بر آن شود. (همان، ج ۸، ۱۱-۱۳)

نفس در نظر ملاصدرا نه قدیم است و پیش از بدن خلق شده (نظر منسوب به افلاطون) و نه روحانیه الحدوث است و هم‌زمان با آن به وجود آمده است (نظر ابن سینا)؛ بلکه از خود جسم به وجود می‌آید و بر اثر حرکت جوهری به تدریج مجرد می‌شود. بنابراین نفس «جسمانیه الحدوث و التصرف و روحانیه البقاء و الثقل» است. (همان: ۳۴۷) هر چند او حرف افلاطون را توجیه کرده و می‌گوید منظور او از قدم نفس، قدم منشأ آن است که بعد از انقطاع از دنیا به آن برمی‌گردد (همان، ج ۳: ۴۸۸) نه اینکه نفوس بشری با همین تعینات جزئی، قبل از بدن موجود باشند (همان، ج ۸: ۳۳۲) اما به هر حال، همچون ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۷) نظریه قدیم بودن نفس را رد می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۲۱) او نظر ابن سینا را نیز دارای اشکال می‌داند و معتقد است نمی‌توانیم قبول کنیم که از ترکیب صورتی عقلی با ماده جسمانی، نوع جسمانی واحدی ایجاد شود. در بحث ادراک نیز اتحاد مدرک و مدرک را شرط می‌داند؛ در حالی که با قبول نظر ابن سینا، نفس روحانی نمی‌تواند با بدن جسمانی متحد شود و نیز آن را سایر امور مادی درک کند.

از نظر ملاصدرا، بعد از اینکه طبیعت درجات قوای جمادی را طی کرد و جنین تشکیل شد، در رحم دارای مراتبی از نفس نباتی می‌شود و در این هنگام نباتی بالفعل و حیوانی بالقوه است. بعد از تولد دارای نفس حیوانی می‌شود و حس و حرکت پیدا می‌کند و در این مرحله، حیوانی بالفعل و انسانی بالقوه است. اگر با استفاده از عقل عملی و کسب ملکات اخلاقی به بلوغ معنوی و رشد باطنی برسد، آنگاه اغلب در سن چهل سالگی به مرتبه نفس انسانی می‌رسد و در این درجه، انسانی بالفعل و ملک یا شیطانی بالقوه است. اگر در صراط توحید گام بردارد و با علم، عقل خود را کامل کند و آن را از اجسام پاک مجرد کند، تبدیل به ملکی بالفعل می‌شود. در غیر این صورت، یا از جمله شیاطین می‌شود یا در زمره بهائم و حشرات قرار می‌گیرد. (همان: ۱۳۶-۱۳۷) باید به این نکته مهم توجه داشت که در حکمت متعالیه،

نفس انسان از حیث هویت و ماهیت، مقام معلومی ندارد. او مانند سایر موجودات طبیعی، نفسانی و عقلانی، درجه معینی در مراتب وجود ندارد؛ بلکه مقامات و درجات متفاوتی دارد و دارای عوالمی قبل و بعد از دنیا است و در هر جا صورتی غیر از صور دیگر دارد. (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸: ۳۴۳) به عبارت دیگر، نفس، بعد از حدوثش در ماده، ابتدا تجرد برزخی پیدا می‌کند و سپس تجرد عقلی و در نهایت می‌تواند از مرتبه عقول فراتر رود و به مقام فوق تجرد رسد و وارد عالم اسما و صفات شود.

از آنچه در مورد نفس و مراتب آن گفته شد، می‌توان مطالب بسیاری به دست آورد که ما فقط به چند نمونه از آنها اشاره می‌کنیم.

۱. بدن از مراتب نفس است. در مسئله معاد جسمانی می‌توان گفت روح که مرتبه بالاتر است، می‌تواند بدنی را در قیامت ایجاد کند؛ بدنی که از حیث ظاهر شبیه بدن دنیوی است اما از جنس آن نیست؛ زیرا همان طور که گفته شد، نظام دنیا در آخرت وجود ندارد.
۲. کمال انسان در دستیابی به بالاترین مرتبه خودش است؛ مرتبه‌ای که خداوند به امانت در او نهاد است:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا^{۱۲}

این امانت الهی همان روح الهی است که در انسان دمیده شده است:

فَإِذَا سُوِّتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ^{۱۳}

روحی که چنان ظرفیتی دارد که می‌تواند تمام اسمای الهی را در خود محقق کند:
وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ^{۱۴}
و معلم فرشتگان شود.

انسان با وجود دارا بودن چنین استعدادی در عمل ممکن است در مرتبه جمادات یا گیاهان بماند. قرآن کریم از انسانی خبر می‌دهد که از سنگ سخت‌تر است:

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنْ مِنَ الْحِجَارَةِ لِمَا يُتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنْ مِنْهَا لِمَا يَشَقُّ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنْ مِنْهَا لِمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ^{۱۵}

و از انسانی حکایت می‌کند که از حیوان پست‌تر است:

أَمْ تَحْسَبُ أَنْ أَكْثَرُهُمْ يُسْمِعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا^{۱۶}

کسی که نه عقل دارد نه چشم و نه گوش، در حدّ یک گیاه است:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ^{۱۷}

انسان ممکن است چنان پیشرفت کند و به خدا نزدیک شود که فقط به اندازه دو قاب کمان یا حتی نزدیک‌تر از آن با خدا فاصله داشته باشد:

فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى^{۱۸}

۳. دنیا، برزخ و آخرت از دیدگاه حکمت متعالیه

براساس اصالت و تشکیک وجود، هر مرتبه‌ای علت مراتب پایین‌تر است و بر اساس قاعده امکان اشرف، از وجود مراتب پایین می‌توان به وجود مراتب بالا پی برد. (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۷: ۲۳۵-۲۳۶) زیرا جریان فیض باید از مراتب بالاتر عبور کند تا به مراتب پایین برسد. بنابراین، برای ایجاد قوس نزول، وجود باید از واجب‌الوجود، که غیر متناهی در کمال و فعلیت است تنزل کند تا برسد به مرتبه پایین‌تر، که هیولای اولی است و در امکان و قوه بی‌نهایت می‌باشد. از طرف دیگر، بر اساس قاعده امکان اخس، می‌توان از وجود مرتبه اشرف، پی برد که وجود در سیر صعودی خود بدون هیچ گونه طفره‌ای به سوی مبدأ خود برمی‌گردد و قوس صعود ایجاد می‌شود. (همان: ۲۵۷) بنابراین، مبدأ اعلی به خاطر سعه وجودی‌اش، هم اول است هم آخر. او فاعل و غایت تمام موجودات است و با وحدتی غیر عددی، جامع تمام کثرات است. در آغاز، تمام موجودات از او تنزل کرده و در انتها، تمام موجودات به سوی او صعود می‌کنند. (همان، ج ۹: ۱۴۱)

يُدِيرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مَقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ^{۱۹}

توجه به این نکته، بسیار مهم است که عالم هستی همواره تمام مراتب را دارد. نباید چنین تصور کرد که زمانی فقط خدا بوده و بعد عالم هستی از او تنزل می‌کند و سپس بساط عالم جمع می‌شود و دوباره، فقط خدا می‌ماند؛ زیرا اگر چنین چیزی رخ دهد، جریان فیض الهی قطع می‌شود و اسمای حسنای او ظاهر نمی‌شوند. ترتب عوالم، یک ترتب وجودی و ذاتی است و نه ترتبی مکانی و زمانی؛ بنابراین، قوس نزول و صعود، اموری ابدی و ازلی‌اند. قوس نزول و صعود اموری منطبق بر هم هستند و چنین نیست که عالم هستی دو قسمت داشته باشد

که در یکی فقط بتوان تنزل کرد و در دیگری صعود. عالم هستی، آسانسوری یگانه است با این ویژگی که از هر طبقه‌ای که سوار آن شوید و پایین آیید، فقط دوباره، به همان طبقه می‌توانید برگردید. اگر انسان از مرتبه عالم اسما و صفات باشد، می‌تواند به آن مرتبه هم صعود کند. اگر حیوانات از مرتبه‌ای از مراتب عالم مثال باشند، می‌توانند به همان مرتبه صعود کنند.

به نظر می‌رسد قوس صعود، امری معرفتی است. معنای این سخن آن است که موجودی که برای مثال، از عالم خیال به عالم حس تنزل کرده است و دارای دو مرتبه وجودی می‌باشد، می‌تواند علاوه بر مرتبه حسی، متوجه مرتبه خیالی خود نیز شود. اگر موجودی، مراتب بیشتری داشته باشد، هر قدر که بیشتر متوجه مراتب بالاتر خود شود، بیشتر قوس صعود را طی کرده است. قرآن مجید در تشبیه زیبایی در سوره مطففین، موجود چند مرتبه‌ای مثل انسان را همانند کتاب دانسته است. اسم کتاب مرقوم و نوشته شده فجّار، «سجّین» است و اسم کتاب مرقوم و نوشته شده ابرار، «علیین» است. کتاب ابرار، توسط مقربون مشاهده می‌شود و این نشان می‌دهد که آنها به مراتب بالا و عالی وجود خود رسیده‌اند؛ اما اسم کتاب فجّار که سجّین است، شاید اشاره به زندانی بودن آنها در مراتب پایین باشد. علت رنج و عذاب بودن این سجّین، همان نرفتن به جایگاه اصلی است. این افراد، با اینکه توانایی صعود به علیین و رسیدن به مقام خلیفه الهی را داشتند، خود را در شهوات و تعلقات دنیا زندانی کردند و بزرگ‌ترین عذاب، رنج حاصل از این حسرت است. دنیا، آخرین مرتبه از مراتب هستی و پایان قوس نزول است؛ مرتبه‌ای که در آن ماده، قوه، حرکت و زمان وجود دارد. برزخ، مرتبه بین دنیا و آخرت است؛ مرتبه‌ای که در هنگام خواب یا در هنگام تخیل به آن توجه می‌کنیم؛ مرتبه‌ای که بعد از مرگ متوجه آن می‌شویم:

وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ^{۲۰}

آخرت مرتبه‌ای است که بعد از برزخ و بالاتر از آن است و نه برگشت به دنیا که پایین‌تر

از برزخ است. در آخرت، نظام دنیا و طلوع و غروب خورشید وجود ندارد:

مُتَكِّينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا^{۲۱}

مرگ که از مشخصات زندگی دنیوی است. در آخرت وجود ندارد:

فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى^{۲۲}

برزخ، باطن دنیا و آخرت، باطن برزخ است و انسان با دو بار مرگ به صحنه قیامت وارد می‌شود:

قَالُوا رَبَّنَا أَتُنَا أَتَنْتَنِي وَأَحْيَيْنَا أَتَنْتَنِي فَأَعْرِفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ^۳

در هربار مرگ، انسان از یک مرتبه ظاهر به مرتبه باطن آن می‌رود.

۴. تبیین معاد جسمانی در حکمت متعالیه

ملاصدرا برای نخستین بار دلایلی برای اثبات تجرد قوه خیال مطرح کرده است. او بر خلاف شیخ اشراق معتقد است صور ادراکی قوه خیال نه در عالم «مثل معلقه» بلکه معلول نفس و در «مثال متصل» فرد قرار دارند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱: ۳۰۳) و هر چه انسان در این عالم یا بعد از مرگ مشاهده می‌کند، در درون ذات خود مشاهده می‌کند. (همان، ۱۳۶۰: ۲۴۴) او بر اساس مبانی حکمت متعالیه و بویژه حرکت جوهری، تبیین جدیدی از عالم مثال در قوس صعود ارائه کرده است که با تبیین عرفا بر اساس «تجدد امثال» تفاوت دارد.

۲۶۴

براهین تجرد خیال را می‌توان در سه دسته قرار داد: براهینی که تجرد هر سه مرتبه ادراکی یعنی حس، خیال و عقل را ثابت می‌کنند، براهینی که فقط تجرد خیال و عقل را ثابت می‌کنند و بالاخره براهینی که فقط مربوط به تجرد قوه خیال است. براهین دسته سوم عبارتند از: ۱. محال بودن انطباع کبیر در صغیر (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳: ۴۷۸-۴۸۲) ۲. محال بودن اجتماع دو متضاد در جسم (همان: ۴۸۲-۴۸۴) ۳. محال بودن اقتران دو متضاد در خیال (همان: ۴۸۵) ۴. علم هر موجود مجرد به خود (همان، ج ۸: ۴۳-۴۴)

مهم‌ترین نتایج مادی دانستن قوه خیال عبارتند از:

۱. فابری و بعد از او شیخ‌الرئیس به واسطه انکار تجرد خیال، از اثبات معاد جسمانی و حشر نفوس عاجز مانده‌اند. این سینا در بعضی از کتب خود، برهان بر محال بودن عود نفس به بدن اقامه کرده و عود روح را به بدن دنیایی مستلزم اجتماع دو نفس در بدن واحد دانسته است؛ اما در شفا و نجات، معاد جسمانی را تصدیق کرده است. این امر بسیار مورد تعجب است که چطور یک فیلسوف به مطلبی که برهان بر امتناع آن اقامه می‌کند، به واسطه اخبار صادق اعتقاد پیدا می‌کند؛ در حالی که روشن است مبانی وارد از شرع مقدس و اتبای عظام

کتاب
فقه
تفسیر
و
تجربه

برخلاف عقل صریح نخواهد بود و ممکن نیست انسان به وجود امر محال متعبد و مؤمن شود.
(ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۶۰)

۲. نتیجه دوم، ناتوانی در تبیین بقای نفوس متوسطی است که تا پایان عمر خود به مرحله عقلانی نرسیده‌اند؛ یعنی آنها دارای حداقل ادراکات عقلی مثل داشتن تصور و تصدیقی یقینی از مبادی مفارِق و علل حرکات کلی نیستند. این نفوس با مرگ و نابودی بدن خود، محل و موضعی ندارند که در آن حلول کنند؛ بنابراین یا باید بعد از مرگ، به طور کامل معدوم شوند، که امری مخالف عقاید دینی است یا باید نوعی تعلق به بدنه افلاک پیدا می‌کنند (نظر فارابی) که دلیل محکمی برای آن وجود ندارد. (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۶۹-۴۷۳)

ملاصدرا این مشکل را ناشی از عدم اطلاع آنها از وجود عالمی برای معاد این نفوس مانده در حدّ خیال می‌داند. به نظر او، در مورد نفوس ناقص، داشتن معقولات اولیه کمکی نمی‌کند؛ زیرا این گونه مطالب، لذت یا درد به همراه ندارند و اگر هم داشته باشند، بین قوه خیال و آن معقولات تناسبی نیست. تعلق به اجرام سماوی نیز کمکی نمی‌کند؛ زیرا این نفوس قبل از مرگ هیچ گونه تعلق به آن اجرام نداشتند تا بخواهند به سوی آنها جذب شوند.

حق آن است که مدرکات مربوط به غیب وجود نفس به طور کلی از ماده جسمانی مجرد دارند و قیام صور ذهنیه به نفس، قیامی صدوری است. نفس به واسطه مشاهده امور خارجی، در صقع داخلی خود ایجاد صور می‌کند و احتیاج به امور مُعَدّه فقط در این نشأه است؛ اما در آخرت، نفوس مستکفی بالذات‌اند و به صرف تصور ذات و مدرکات خود دائماً مشغول به ایجاد صورند؛ نفوس سعدا موجد صور حسنه و نفوس اشقیاء محفوف به صور قبیحه‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۸۵)

با آنکه تلاش سهروردی برای اثبات وجود عالم مثال و برزخ نزولی، قدمی رو به جلو بود، اما نتیجه مادی بودن قوه خیال و نبودن برزخ در قوس صعود، در اینجا هم مشکل مربوط به معاد نفوس متوسط است. شیخ اشراق همان راه حل فارابی را درست می‌داند و به عالم «مثل معلّقه» در قوس نزول و برازخ علویه که مظهر آن می‌باشد، متوسل می‌شود. نفوس متوسط سعدا و زُهاد، پس از خلاصی از بدن و رفتن به آن عالم، قادر به ایجاد صور مثالی هستند و از آنها لذت می‌برند. (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۲۳۰) او اشقیاء را استثنا می‌کند؛ زیرا عوالم بالا دارای نفوسی نورانی‌اند و نفوس شقی نمی‌توانند بالا بروند. محل آنها جایی پایین‌تر از فلک

قمر و بالاتر از کره نار و در جرمی کروی است که برزخ میان عالم عنصری و عالم اثیری است و به خاطر اعمال بد خود، اموری چون آتش، مار و عقرب‌هایی که می‌گزند و زقومی که می‌نوشند را تخیل می‌کنند. (همان، ج ۱: ۹۰-۹۱)

ملاصدرا همانند فیلسوفان گذشته، معاد روحانی را برای افرادی می‌داند که به مرحله‌ای از ادراکات عقلانی رسیده باشند؛ اما او همانند آنها در تبیین معاد افرادی که به این مرحله نرسیده‌اند، دچار مشکل نمی‌شود؛ زیرا معتقد است وجود معاد جسمانی را می‌توان برهانی کرد. او برای این کار از چند مقدمه استفاده می‌کند:

۱. قوام هر چیز به فصل اخیر آن است و در انسان، نفس او، فصل واقعی او است.
۲. تشخیص هر چیز به وجود آن است و عوارض، فقط نشانه‌های تشخیص هستند.
۳. انسان در سیر صعودی خود به واسطه حرکت جوهری به هر مرتبه‌ای که برسد همان مرتبه، حقیقت او را تشکیل می‌دهد.
۴. در قوه خیال، صور و مقادیر می‌توانند بدون نیاز به قابل به وجود آیند؛ همان طور که صور افلاک یا مجردات به صورت ابداعی و بدون ماده‌ای قبلی به وجود آمده‌اند.
۵. قوه خیال، امری مجرد است و لذا با فساد بدن فاسد نمی‌شود.
۶. نفس انسان، همانند خالقش، قدرت دارد تا صوری را در درون خود ابداع کند.
۷. نفوس دو دسته‌اند: گروهی به ابدانی تعلق می‌گیرند که در معرض کون و فساد هستند و گروه دیگر دارای ابدانی هستند که از خودشان و بدون کمک ماده، صادر شده است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۶۱-۲۶۷)

بنابراین هر فردی بعد از مرگ، فقط قوای حسی را از دست می‌دهد و نمی‌تواند با عالم ماده رابطه داشته باشد؛ اما قوای خیالی و عقلی او محفوظ می‌ماند. این فرد به واسطه قوه خیال، بدن خود را به همان شکلی که بود تصور می‌کند؛ به عبارت دیگر، هر انسانی در حال حیات، دارای قوه خیالی مجرد و بدنی مثالی است که ساخته نفس خودش و هماهنگ با ملکات اخلاقی‌اش است و پس از مرگ همراه او باقی می‌ماند (اسفار، ج ۹: ۲۲۱). بنابراین نیازی نیست تا برای توجیه حشر نفوس متوسط، به اجرام سماوی یا به عالم مثل معلقه (درقوس نزول) و برازخ علویه که مظهر آن هستند، متوسل شویم. علاوه بر این، با وجود بدن مثالی برای هر نفس، توجیه تکثر نفوس بعد از مرگ بسیار آسان می‌شود.

از نظر ملاصدرا، هم خود وجود و هم درک آن، خیر و سعادت است و هر چه وجود کامل تر و خالص تر باشد، خیر و سعادت آن بیشتر است و بر عکس هر چه نقص آن بیشتر باشد، شر و شقاوت بیشتری در آن یافت می شود. بنابراین هر چه نفس ما کامل تر شود و از بدن مادی قطع علاقه کند و به ذات حقیقی خود و ذات مبدع اش رجوع کند، دارای بهجت و سعادت بیشتر می شود؛ سعادت که قابل قیاس با لذات دنیوی نیست؛ زیرا اولاً در ادراکات عقلی، هم مدرک هم مدرک قوی تر از ادراکات حسی اند، ثانیاً مدرکات عقلی بیشتر اند؛ زیرا کل اشیا را شامل می شوند و ثالثاً صور عقلی، متحد با ذات هستند و باعث کمال آن می شوند؛ بنابراین بیشتر از صور حسی، ملازم با ذات ما هستند. (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹: ۱۲۱-۱۲۲)

کمال نفس ناطقه، اتحاد با عقل کلی و ارتسام صور کلیه موجودات در او است تا عالمی عقلی شود و به جایگاه اصلی خود بازگردد. علت عدم تمایل ما به آن کمال و سعادت برتر، از یک سو ناشی از وابستگی به بدن و تعلق خاطر به مقاصد دنیوی و در نتیجه تخدیر حاصل از آن است و از سوی دیگر، حاصل عدم درک معقولات عینی و اکتفا به درک وجود ذهنی آنها است؛ به عبارت دیگر، با صرف گردآوری و حفظ آن صور عقلی نمی توان به آن لذات دست یافت؛ بلکه باید آنها را مشاهده کرد. کسی که به تقلید بسنده کرده است و نفس پاکی دارد، در بهشت برزخی وارد می شود و از صور آنجا لذت می برد. (همان: ۱۲۸)

ملاصدرا می گوید به گمان من و به طور تقریبی حداقل علم لازم برای رسیدن به سعادت حقیقی عبارت است از:

۱. علم به خدا و وجودی که لایق او است و نیز علم به صفات او مثل علم مطلق و غیر انفعالی او یا قدرت کامل او بر ایجاد تمام ممکنات و نیز عنایت و رحمت واسعه او.
۲. علم به عقول فعاله که کلمات تام و بی انتهای الهی و ملائکه علمیه هستند.
۳. علم به نفوس کلیه که کتب و ملائکه عملیه هستند.
۴. علم به ترتیب نظام نزولی و صعودی، و اینکه وجود از خدا به عقل و از آن به نفوس و بعد به طبایع می رسد تا برسد به اجسام و سپس صعود می کند تا اول معادن و بعد گیاهان و سپس حیوانات را به وجود آورد تا برسد به درجه عقل مستفاد و بالاخره به مبدأ خود بازگردد. (همان: ۱۳۰)

در مقابل سعادت حقیقی که بیان شد، شقاوت حقیقی وجود دارد که دو حالت دارد: حالت اول، شقاوتی است که به خاطر اعراض از کسب این علوم و توجه به بدن و امیال حیوانی حاصل می شود. قرآن این گروه را که از غافلان و قاصرانند، اهل حجاب می داند که بر قلب هایشان مهر نهاده اند. حالت دوم، مربوط به کسانی است که برای رسیدن به مقاصد دنیوی، حقیقت را انکار کرده اند. این گروه دارای این استعداد بودند تا معارف عقلی را بفهمند؛ اما آن را ضایع کردند و به جای آن شیطنت و اعوجاج را در خود پدید آوردند. قرآن این گروه را منافق و اهل عقوبت می نامد. (همان: ۱۳۱-۱۳۳)

۵. نادرست بودن فرضیه تناسخ

ملاصدرا علت گرایش برخی افراد به قبول نظریه تناسخ را نفهمیدن کلام انبیا و اولیا و اکتفا کردن به معنای ظاهری کلام آنها می داند. سخن آن بزرگان، در باره تجسم اعمال در برزخ و قیامت بود و این بدن برزخی و اخروی است که جایگاه روح است؛ بدنی که بر اساس ملکات اخلاقی ممکن است مشابه بدن یک یا چند حیوان باشد. ملاصدرا در ابطال فرضیه تناسخ، دلایل چندی ذکر کرده است که به چند مورد آن اشاره می شود.

برهان عرشی او در رد تناسخ مبتنی بر اصل اتحاد طبیعی نفس و بدن است. بنا بر آنچه در مورد مبادی وجودشناختی و نفس شناسی او بیان شد، نفس و بدن دارای ترکیب طبیعی و اتحادی اند؛ بنابراین دارای حرکت جوهری واحدی هستند. بدن و نفس در آغاز در تمام امور دارای حالت بالقوه اند و به تدریج با هم و به واسطه حرکت جوهری، از نقص به کمال و از قوه به سوی فعلیت می روند. نکته مهم این است که درجات قوه و فعل در هر نفس معین، به ازای درجات قوه و فعل در بدن متعلق به آن در طول حیات دنیوی است. بنابراین هر نفسی در طول حیات دنیوی و بر اساس اعمال خوب یا بد خود دارای نوعی از فعلیت خواهد شد. اگر چنین باشد، آنگاه انتقال یک نفس فعلیت یافته به بدنی جدید و بالقوه، مستلزم بالقوه شدن امری بالفعل یعنی نفس می شود، و این امری محال است و به این می ماند که بدن یک حیوان بعد از بلوغش به حالت جنین و نطفه بودن برگردد. ملاصدرا تذکر می دهد که حرکت جوهری ذاتی نمی تواند سیر قهقرایی داشته باشد؛ چه قسری و اجباری باشد، چه طبیعی یا ارادی یا اتفاقی. (همان: ۲-۳)

دو برهان دیگر ملاصدرا در ابطال تناسخ بر اساس حکمت مشاء تقریر شده است. اولین برهان مبتنی بر این نکته است که یک بدن نمی‌تواند دارای دو نفس باشد. اگر نفس فرد مرده بخواهد به بدن دیگری منتقل شود، آنگاه این بدن دارای دو نفس می‌شود؛ زیرا با تکمیل مزاج در جنین واهب‌الصور، بلافاصله نفسی به آن افزوده خواهد کرد و نفس منتقل شده، در واقع، نفس دوم برای این بدن است. مسلم است که یک بدن نمی‌تواند دو نفس داشته باشد؛ زیرا نفس نحوه وجود بدن است و یک بدن یک وجود دارد؛ به علاوه، هر فرد فقط یک نفس در خود احساس می‌کند. (همان: ۹-۱۰)

برهان دیگر این است که اگر نفس از یک بدن به بدن دیگر منتقل شود، آنگاه در زمان بین انفصال و اتصال، با باید معطل از تدبیر بدنی باشد زیرا بدنی برای تدبیر کردن ندارد و این امری محال است، یا در زمان انتقال نابود می‌شود زیرا نفس بودن نفس به نحوه وجودش (تدبیر یک بدن) است و نه امری از مقوله اضافه که گاه عارض آن شود و گاه نه. (همان: ۱۲)

ملاصدرا علاوه بر این پراهمین عام که هر گونه تناسخی را ابطال می‌کند، پراهمین دیگری نیز برای ابطال انتقال نفوس بشری به حیوانات اقامه می‌کند که از ذکر آنها به علت طولانی شدن خودداری می‌کنیم. (همان: ۱۳-۲۶)

نتیجه‌گیری

از دید یک حکیم متعالیه، نظریه کارما و تناسخ حاصل مبانی نادرست ابداع کنندگان آن در وجودشناسی و نفس‌شناسی است. اینکه اعمال انسان دارای نتایجی است امری مسلم می‌باشد؛ اما انتقال این نتایج از بدنی به بدن دیگر امری باطل است. آنچه موجب ابداع و قبول این نظریه بوده است، عدم علم به وجود برزخ و قیامت است. لزومی ندارد که فرد به دنیا بازگردد تا نتیجه اعمال خود را ببیند؛ بلکه در برزخ و قیامت به جزای نیک یا بد اعمالش می‌رسد. فهم نادرست از آنچه در متون دینی و کلام انبیا و اولیا در مورد تجسم اعمال آمده است و گفته شده که بدن برزخی و اخروی افراد دارای ملکات اخلاقی بد به شکل حیوانات مختلف است، سبب شده تا این افراد گمان کنند روح بعد از مرگ دوباره به دنیا برمی‌گردد و در جنین یک حیوان قرار می‌گیرد. همان گونه که گذشت، این فهم نادرست باعث شده است در طول قرون متمادی تا به امروز، یک نظام طبقاتی بسیار ظالمانه در این گونه جوامع به

وجود آید؛ نظامی که افراد طبقه پست آن باید تا آخر عمر خود رنج بکشند تا شاید در زندگی بعدی خود در یک طبقه بالاتر به دنیا آیند.

پی‌نوشت‌ها

- 1 . karma
- 2 . kamma
- 3 . yin-yuan
- 4 . innen
- 5 . inyon
- 6 . Varuna
- 7 . fatalis
- 8 . determinism
- 9 . karmanasarira
- 10 . gotra-karma
- 11 . ayus-karma



مركز تحقیقات کاپیتویر علوم اسلامی

۲۷۰

کتاب نقد / شماره ۴۵

۱۲ . احزاب (۳۳) : ۷۲.

۱۳ . حجر (۱۵) : ۲۹ ؛ ص (۳۸) : ۷۲.

۱۴ . بقره (۲) : ۳۱.

۱۵ . بقره (۲) : ۷۴.

۱۶ . فرقان (۲۵) : ۴۴.

۱۷ . اعراف (۷) : ۱۷۰.

۱۸ . نجم (۵۳) : ۹.

۱۹ . سجده (۳۲) : ۵.

۲۰ . مؤمن (۴۰) : ۱۰۰.

۲۱ . انسان (۷۶) : ۱۳.

۲۲ . طه (۲۰) : ۷۴.

ا. منابع فارسی

- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن زاده آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵ش.
- همان، الالهیات من کتاب الشفاء، همان.
- چاترجی و داتا، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ترجمه: فرناز ناظرزاده کرمانی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴ش.
- حسن زاده آملی، حسن، الحجج البالغه علی تجرد النفس الناطقه، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱ش.
- دالایی لاما، هتر شاد زیستن، ترجمه انوشیروانی، مؤسسه خدماتی رسا، ۱۳۸۱ش.
- همان؛ زندگی در راهی بهتر، ترجمه: فرامرز جواهری نیا، نشر ماهی، ۱۳۸۱ش.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه: هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ش.
- شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، امیر کبیر، ۱۳۶۲ش.
- ملاصدرا، الحكمه‌المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
- همان، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تحقیق، تعلیقات و مقدمه: سید جلال‌الدین آشتیانی، بیروت: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ش.

ب. منابع لاتین

- Bowker, john, **Oxford Concise Dictionary of World Religions**, Oxford university press, 2005.
- Radhakrishnan, **Indian philosophy**, George Allen And Unwin, 1977.
- Rodrigues, Hillary, **Introducing Hinduism**, Routledge, 2006.
- Smith, David, **Hinduism and Modernity**, Blackwell publishing, 2003.
- Tull, Herman.W, **"Karma"**, in S.Mittal & G Thursby (ed) **The Hindu World**, Routledge , 2007.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی