



پژوهشنامه ادیان

نیمسال نامه تخصصی ادیان و عرفان تطبیقی
سال اول / شماره اول / بهار و تابستان ۱۳۸۶

صاحب امتیاز: واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

سر دبیر: دکتر فتح الله مجتبابی

مدیر مسئول: دکتر طاهره حاج ابراهیمی

مدیر داخلی: طاهره توکلی

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

ژاله آموزگار	استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران
شهرام پازوکی	دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
محمد جواد شمس	استادیار واحد اسلامشهر دانشگاه آزاد اسلامی
هادی عالم زاده	استاد واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی
فاطمه لاجوردی	استادیار واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی
فتح الله مجتبابی	استاد واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی
ابوالفضل محمودی	استادیار واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

مترجم و ویراستار انگلیسی: طاهره توکلی
طرح روی جلد و صفحه آرای: محمد رضا عدلی

نشانی: تهران، پونک، حصارک، واحد علوم و تحقیقات دانشکده علوم انسانی (۱)، دانشکده الهیات و فلسفه

تلفن: ۰۵-۴۴۸۰۴۱۵۱ (داخلی ۲۴۸)

آدرس الکترونیکی: adyan@tpf-iau.ir

ناشر: انتشارات واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

شمارگان: ۶۰۰

راهنمای تهیه مقاله

- هدف این نیمسال نامه گسترش پژوهش های تطبیقی درباره جنبه های گوناگون ادیان، همچون جهان بینی، الهیات، عرفان، آئین ها و احکام است.
 - این مجله تنها به بررسی مقاله ای می پردازد که:
 - ۱- حاصل پژوهش و تفحص نویسنده آن باشد.
 - ۲- پیش از این به چاپ نرسیده باشد.
 - ۳- به طور همزمان برای چاپ به نشریات دیگر داده نشده باشد.
 - ۴- ترجمه مقاله ای از زبانهای دیگر نباشد.
 - مقاله تنها پس از ارزیابی داوران و پذیرش هیئت تحریریه، در مجله به چاپ خواهد رسید.
 - مجله حق رد یا پذیرش مقاله ها، و نیز ویرایش آنها را برای خود محفوظ می داند و از بازگرداندن مقاله های پذیرفته نشده معذور است.
 - مقاله های فرستاده شده باید دارای ساختار زیر باشند:
 - ۱- صفحه عنوان، که شامل نام مقاله، نام و نام خانوادگی، عنوان (رتبه علمی)، آدرس، تلفن و پست الکترونیکی نویسنده است. در صورتی که مقاله ای برگرفته از رساله یا طرحی پژوهشی باشد، ذکر نام رساله یا طرح، و نام استادان راهنما و مشاور ضروری است. نام مقاله باید کوتاه، روشن و بیانگر محتوای آن باشد.
 - ۲- صفحه اول مقاله، که دربردارنده نام مقاله (بدون ذکر نام نویسنده)، چکیده فارسی و کلید واژه ها است. چکیده فارسی باید مسئله، موضوع و حاصل پژوهش را به شکلی موجز و حداکثر به اندازه دو سوم صفحه اول بیان کرده باشد، چنان که با خواندن آن بتوان به محتوای مقاله پی برد. کلید واژه ها نیز باید چنان انتخاب شوند که امکان جستجوی رایانه ای در مجله را فراهم آورد و در بردارنده مهمترین مفاهیم و اصطلاحات به کار رفته در مقاله باشند.
- ۳- متن مقاله

- ۴- فهرست منابع که در آن مشخصات کتابشناسی بدون شماره گذاری و به ترتیب الفبایی و به شرح زیر آمده باشد:
- کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام او، *عنوان کتاب*، نام مترجم یا مصحح، محل نشر، ناشر، سال انتشار.
- مقاله چاپ شده در کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام او، «عنوان مقاله»، *عنوان کتاب*، نام خانوادگی نویسنده، محل نشر، ناشر، سال انتشار
- مقاله چاپ شده در نشریه: نام خانوادگی نویسنده، نام او، «عنوان مقاله»، *عنوان نشریه*، جلد و شماره مجله، سال انتشار، شماره صفحات مقاله.
- ۵- چکیده انگلیسی که ترجمه صفحه اول مقاله است.
- معادل لاتین نام های خاص و اصطلاحات، ارجاعات، توضیحات و دیگر مواردی که نویسنده لازم ی داند، در پانوشت های مقاله آورده شود.
 - آوانگاری اصطلاحات علمی موجود در مقاله و صورت لاتین آنها باید مطابق با صورت چاپ شده در *Encyclopedia of Religion & Ethics* ویراسته J.Hastings ، یا *Encyclopedia of Religion* ویراسته M.Eliade باشد.
 - حجم مقاله بر روی هم متجاوز از ۲۵ صفحه نباشد.
 - مقاله در ۳ نسخه، در صفحات A4 ، یک رو، با نرم افزار 2000 word تحت محیط windows xp با قلم لوتوس، فونت ۱۴ ، حروفچینی به همراه فلایپی آن به آدرس: تهران، پونک، حصارک، واحد علوم و تحقیقات دانشکده علوم انسانی(۱)، دانشکده الهیات و فلسفه ، فرستاده شود.
 - مسئولیت درستی یا نادرستی مطالب ذکر شده در مقاله بر عهده نویسنده است.

فهرست

- ۱ ویژگی‌های انسان کامل در *فصوص الحکم* و مقایسه آن با اوصاف آدم علیون در *ژهر*
علیرضا ابراهیم
- ۳۱ اندیشه‌های دینی مهاتما گاندی
دکتر محمد سرگل زایی
- ۶۱ خداشناسی اوپنیشادی
دکتر محمد جواد شمس
- ۱۰۱ خداشناسی و جهان‌شناسی شنکره و رامانوجه
علی صادقی شهپر
- ۱۳۹ راه‌های رابطه انسان با خدا از نظر ترزا و مولوی
دکتر بخشعلی قنبری
- ۱۶۹ آداب و احکام ازدواج در دین هندویی
دکتر عبدالحسین لطیفی
- ۲۰۱ مکشا از دیدگاه مکتب بهکتی ویشنویی (از رامانوجه تا نانک)
دکتر ابوالفضل محمودی، سمانه تولیتی

ویژگی‌های انسان کامل در *فصوص الحکم* و مقایسه آن با اوصاف آدم علیون در *ژهر*

علیرضا ابراهیم*

چکیده

یهودیت و اسلام دو دین بزرگ هستند که باور به توحید و یگانگی خداوند، در محور عالم قدسی آنها قرار دارد. این رویکرد درگرایشات عرفانی این دو دین نیز لحاظ شده است؛ به این گونه که *ژهر*، مهمترین مکتوب قبلائی یهودی و *فصوص الحکم* به مثابه مؤثرترین متن تصوف اسلامی، هر دو با محوریت توحید تدوین یافته اند. در هر دو اثر، خداوند دارای دو شأن تنزیهی و تشبیهی است و فرایند خلقت که از میل خداوند برای ظهور نشات گرفته، بر پایه ظهور و تجلی صفات خداوند استوار است. این صفات که اولین مرتبه تعیین خداوند محسوب می شوند، با وجود کثرت اعتباری‌شان، در مجموع هویتی واحد دارند که صورتی خداانسان انگارانه بنام آدم علیون یا انسان کامل را می سازند. او مظهر جامع صفات خداوند است و بر سایر مخلوقات، تقدم و تفوق دارد. با توجه به سریان عقاید وحدت وجودی در *ژهر* و *فصوص الحکم*، آدم علیون یا انسان کامل با همه هستی وحدت دارد و منشأ و مرجع کلیه موجودات تلقی می شود. نسبت او با خداوند نیز همچون ظاهر و مظهر است و به همین دلیل شناخت او، شناخت خداوند است. نویسندگان دو کتاب مزبور که هریک داعیه الهامی بودن کار خویش را دارند، با تأویل آیات متون مقدس کوشش نموده اند تا راهی را برای حصول این شناخت فراهم آورند. از این جهت شاید بتوان محور تفکر عرفانی *ژهر* و *فصوص الحکم* را آدم علیون یا انسان کامل قلمداد کرد.

کلید واژه‌ها

آدم علیون، سفیروت، قبلا، حقیقت محمدیه، فیض اقدس، فیض مقدس

* دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

مقدمه

تحقیق حاضر، محصول مطالعه آراء و اندیشه های دو متفکر برجسته، به نام‌های موسای لئونی^۱ و ابن عربی از دو دین بزرگ یهود و اسلام است که به روش تطبیقی انجام شده است. فارغ از مقدمه و نتیجه، بدنه اصلی این تحقیق در سه بخش متمایز عرضه می شود. به این صورت که بخش نخست، آشنایی مختصری با ابن عربی و *فصوص الحکم* ارائه می دهد و سپس به ترتیب، نگرش ابن عربی به خداوند، عوالم وجود، و انسان بیان گردیده است. در ادامه نیز مباحثی تکمیلی پیرامون جایگاه انسان کامل در عوالم وجود و ارتباط آن با آخرت شناسی مطرح می شود. در بخش دوم، روندی تقریباً مشابه در مورد موسای لئونی و کتاب *ژهر طی* گردیده است؛ و سرانجام در بخش سوم، مقایسه‌ای میان وجوه اشتراک و افتراق *ژهر و فصوص الحکم* به عمل آمده است. لازم به ذکر است که در برخی موارد نظرات ابن عربی و مهمترین شارح او یعنی قیصری، با تسامح در کنار یکدیگر آورده شده است، زیرا آراء این دو بسیار با یکدیگر همخوانی دارد. در ادامه آراء بعضی از مفسرین مکتب عرفانی قبلاً^۲ نیز در کنار عبارات مأخوذ از *ژهر* عرضه می گردد.

معرفی ابن عربی و کتاب *فصوص الحکم*

ابوعبدالله محمد بن علی العربی الحاتمی الطائی (د. ۶۳۸ ق) ملقب به ابن عربی یا شیخ اکبر، یکی از عرفا و اندیشمندان بزرگ تاریخ اسلام است که در مرسیه اندلس (اسپانیای فعلی) متولد گردید و سپس به مشرق مهاجرت نمود.^۳ دوران زندگانی پر بار وی اغلب در همنشین با عرفا سپری شد. آثار متعددی از او برجای

1. Mosheh de Len

2. Qabbala

۳. شرح *فصوص الحکم*، داوود قیصری، به کوشش: جلال الدین آشتیانی، صص شانزده و هفده.

مانده است^۱ که از میان آنها می توان به دو کتاب ارزشمند فتوحات مکتبه و فصوص الحکم اشاره کرد.

فصوص الحکم اثری است که تألیف آن به اواخر زندگانی شیخ باز می گردد و از این رو، انسجام و پختگی خاصی در مطالب آن به چشم می خورد. البته وی این کتاب را حاصل املاء و القای پیامبر اسلام (ص) بر خودش می داند.^۲ در معنای عنوان این اثر باید گفت که لغت فصوص، جمع فصّ به مفهوم "خلاصه و زبده یک چیز" است، اما گاهی هم معنی نگین دارد. کلمه حَکَم نیز در این میان به اسرار و رموز تعبیر می شود، بنابراین، معنی کلّ ترکیب فصوص الحکم عبارت است از: خلاصه و زبده اسرار و رموز.^۳ متن این کتاب به زبان عربی تألیف گردیده است و همانطور که از نامش پیداست، نثری دشوار و رمزآلود دارد. لذا تاکنون بالغ بر ۱۱۰ شرح مختلف بر آن نوشته شده است^۴ که از میان آنها می توان به شرح فیصری، شرح مؤید الدین جندی، شرح عبدالرزاق کاشانی و شرح عبدالرحمان جامی اشاره کرد.

برخی از محققین بر این باورند که او در این اثر، از آراء مکاتب و متفکران غیر اسلامی (از جمله فیلون یهودی) متأثر بوده است.^۵ این دسته از محققان، اموری همچون اعتقاد شیخ به وحدت وجود، و اتخاذ روش تأویل در متن را برای اثبات فرضیه خویش دلیل می آورند،^۶ اما به تصور نگارنده ریشه عقاید وی هر چه باشد، هنر اسلامی سازی او را نباید از نظر دور داشت؛ زیرا به نظر برخی از شارحین وی، نبوغ سرشار ابن عربی در زمینه تبیین و تشریح معارف اسلامی سبب گردیده است تا

۱. شرح فصوص الحکم، مؤید الدین جندی، ص شانزده.

۲. فصوص الحکم، محی الدین ابن عربی، تعلیقات: ابوالعلاء عفیفی، ص ۷.

۳. شرح فصوص الحکم، مؤید الدین جندی، ص بیست و شش.

۴. همان، ص بیست و نه.

۵. شرحی بر فصوص الحکم، ابوالعلاء عفیفی، ص ۲۱.

۶. همان، ص ۶۱.

در میان عرفا و حکمای متأخر، کمتر کسی یافت شود که به نوعی از امواج اندیشه های وی برکنار مانده باشد.^۱

خداشناسی ابن عربی در کتاب *فصوص الحکم*

هستی در اندیشه ابن عربی به دو بخش تقسیم می شود؛ نخست، وجود "بذاته لذاته" که همان خداوند است و از هر تقیدی به دور می باشد و دوم، وجودی که از اولی ناشی شده و مثل جهان مادی، "ممکن" است و تقید دارد.^۲

خداوند وجودی است که از دو وجه تنزیهی و تشبیهی برخوردار است. او از جنبه تنزیهی، موجودی غیر قابل درک و ناشناختنی بوده و در این مرتبه - که اصطلاحاً به احدیت، شهرت دارد - تنها صفتی را که می توان تا حدی به او نسبت داد، صفت هستی است. اما از جنبه تشبیهی، خداوند حائز اسماء و صفات است، متکثر می گردد و تقید می یابد. از این مرتبه به واحدیت یاد می کنند.^۳ امهات اسماء حق عبارتند از: حی، عالم، قادر، مرید، قائل، سمیع و بصیر.^۴ البته گاهی مقسط و جواد به جای سمیع و بصیر ذکر می شوند.^۵ در هر حال، اسماء به معنی حقایقی نیستند که وجودشان متمایز از وجود حق باشد، بلکه وجودشان عین وجود حق است.^۶ ابن عربی صورت این حقایق معقول در علم خداوند را، "اعیان ثابتة" می نامد.^۷ در اصل، اعیان ثابتة عبارتند از تعیین حق به شؤون خودش در نشئه علم.^۸

۱. شرح *فصوص الحکم*، مؤید الدین جندی، ص شش؛ نیز:

Chittick, William, *Ibn Arabi And His School In Islam*, p.49.

۲. شرح *فصوص الحکم*، داوود قیصری، صص ۱۳-۱۵.

۳. همان، ص ۶۱؛ نیز: Chittick, op.cit., p.58.

۴. همان، ص ۴۴.

۵. شرح *فصوص الحکم*، داوود قیصری، ص ۷۰.

۶. همان، ص ۵۰.

۷. همان، صص ۱۱۱ و ۱۱۵.

۸. همان، ص ۶۸.

نسبت اعیان ثابت به اسماء، چیزی شبیه نسبت روح است به بدن؛ از این رو، خلقت هنگامی آغاز می شود که نخست، صورت این اعیان ثابت در علم خداوند حاصل شوند و سپس این اعیان، در خارج با لوازم و توابع خودشان ظاهر می گردند. این دو مرحله را به ترتیب "فیض اقدس" و "فیض مقدس" می نامند؛^۱ زیرا در هر دو، وجود فائز از خداوند است، یعنی از او سرچشمه گرفته است و به مخلوقات تسری می یابد.

اما آنچه سبب می شود که اعیان از حالت علمی به حالت عینی درآیند، "تفیس" خداوند است.^۲ به این وجه که او ابتدا به اعیان ثابت نظر انداخت و آنها را چون شبیحی بی روح دید که می توانستند قابل روح الهی باشند. پس به وسیله نفخه - یعنی دمیدن در آنها- قابلیت استعداد قبول وجود عینی را به ایشان عطا فرمود.^۳

عوامل وجود

ابن عربی عوامل وجود را از جهات مختلف به صور متنوعی تقسیم بندی کرده است. البته، به کار بردن اسامی و اصطلاحات مختلف و گاهی اوقات مترادف، سبب گردیده است تا مفسران وی اندکی در ترتیب عوامل با یکدیگر اختلاف داشته باشند. از نظر او حقیقت واحد وجود دو شأن دارد: یکی قبل از تجلی و دیگری بعد از تجلی، که شأن دوم برای خودش دارای مراتب و مراحل مختلفی است. همه شؤونات مزبور در مجموع پنج مرتبه وجودی یا "حضرات خمس" را شامل می شوند که عبارتند از: ۱- حضرت ذات (عالم غیب مطلق یا غیب الغیوب)، ۲- حضرت اسماء و صفات (حضرت الوهیت)، ۳- حضرت افعال (حضرت ربوبیت)، ۴- حضرت مثال

۱. همان، صص ۶۱-۶۳.

۲. همان، ص ۵۸۳.

۳. همان، ص ۳۳۳.

وخیال، ۵- حضرت حسن^۱ و مشاهده. قیصری در یک تقسیم بندی دیگر، حضرات خمس را چنین برمی شمارد: ۱- حضرت غیب مطلق که عالم آن عالم اعیان ثابتہ در علم حق است. ۲ و ۳- حضرت غیب مضاف که خود شامل دو عالم ارواح جبروتیه و ملکوتیه (عالم عقول و نفوس مجردہ) و عالم مثال می شود. ۴- حضرت شهادت مطلق که عالم آن عالم ملک است و ۵- حضرت جامع که همه عوالم مذکور را در خود داشته و عالم انسان کامل است.^۲

ابن عربی در جای دیگری، عوالم را به ترتیب از عرش تا فلک اول مرتب نموده است و هر یک را مظهر اسمی از اسماء حق قرار می دهد. به این صورت که عرش مظهر رحمان، کرسی مظهر رحیم، فلک هفتم مظهر رزاق، فلک ششم مظهر علیم، فلک پنجم مظهر قهار، فلک چهارم مظهر نور و محیی، فلک سوم مظهر مصور، فلک دوم مظهر باری و فلک اول مظهر خالق است.^۳ این رابطه ظاهر و مظهر در کلیه مخلوقات تسری دارد، به این مفهوم که هر موجودی تحت ربوبیت یکی از اسماء خداوند بوده و مظهر آن اسم محسوب می شود.^۴

باید توجه داشت که همه عوالم مذکور (اعم از اسماء، اعیان ثابتہ و مظاهر آنها)، وجود حقیقی ندارند، زیرا وجود حقیقی تنها از آن حق است^۵ و مابقی همگی ظلّ و سایه او هستند.^۶ البته این سایه ضمن ممکن بودن، عین وجود حق و هویت اوست.^۷

۱. شرح فصوص الحکم، عبدالرزاق کاشانی

۲. شرح فصوص الحکم، داوود قیصری، صص ۹۰ و ۶۶۹.

۳. همان، صص ۶۴.

۴. همان، صص ۶۴۸.

۵. همان، صص ۶۹۸.

۶. همان، صص ۶۹۱ و ۷۰۲.

۷. همان، صص ۵۰۹ و ۶۹۷.

خلقت انسان

بحث خلقت انسان در فصوص الحکم، بر پایه آموزه تجلی بیان گردیده است. در این نوع از خلقت، اسماء الهی در علم خداوند دارای صورتی علمیه هستند که در اصطلاح اعیان ثابته نامیده می شود. هنگامی که این صورت علمی، ظهوری عینی به خود می گیرد، انسان کامل نیز ظاهر می شود.^۱ به عبارت بهتر، انسان کامل اولین چیزی است که حق به آن متعین می شود^۲ و در حقیقت، او تعین اسماء و صفات خداوند است. در این راستا، ابن عربی و شارحان او حدیث «خلق الله آدم علی صورته» را مکرر به کار برده اند تا ثابت کنند که انسان کامل اولیّه بر صورت اسماء و صفات حق خلق شده است.^۳

بنابراین، انسان کامل مظهر و مجلای ظهور جمیع اسماء و صفات حق بوده و با توجه به اینکه اسم مبارکه الله در میان سایر اسماء، اسم اعظم جامع محسوب می شود، به همین اعتبار انسان کامل نیز مظهر اسم الله است. اصطلاح متداولی را که ابن عربی و شارحان او، اغلب معادل با انسان کامل به کار برده اند، "حقیقت محمدیه" است. لفظ "محمدیه" در ترکیب فوق، مأخوذ از نام پیامبر اسلام (ص) می باشد و گویای اعتقاد و ارادت والای شیخ به اوست. حال چنانچه در توصیفات که از مراتب خلقت بیان داشتیم جای این دو اصطلاح را عوض کنیم، مشخص می شود که حقیقت وجودی حضرت محمد (ص) مظهر جمیع اسماء و صفات حق و نخستین عین ثابتی بود که در علم ذاتی خداوند به صورت عقل اول، ظهور علمی یافت. سپس این حقیقت، در فیض مقدس به عنوان روح مقدس حضرت رسول (ص)، ظهور عینی به خود گرفت و منشاء همه مخلوقات گردید.

۱. همان، ص ۶۶۹.

۲. همان، ص ۷۳۱.

۳. همان، ص ۱۱۱۶.

لازم به ذکر است که بنیان اندیشه ابن عربی بر روایات مختلفی از رسول الله (ص) استوار است که از آن جمله می توان به احادیث « اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ » و « اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي » اشاره کرد. شیخ، منظور از عقل را در این عبارت روح پیامبر و نور تعین او می داند.^۱

ابن عربی انگیزه خداوند از خلقت انسان کامل را حبّ به ظهور و شناخته شدن می داند، یعنی همان عاملی که با استناد به حدیث معروف « كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًّا... »^۲، در ابتدا سبب خلقت کل هستی گردید. اما نتیجه مهمی که شارحان شیخ از این مقدمه استنباط نموده اند، چنین است که معرفت به انسان کامل، به شناخت و معرفت حق منجر می شود.^۳

مطلب آخر در مورد خلقت انسان کامل این که طبق آنچه گفتیم، انسان کامل مظهر اسماء و صفات خداوند است و اسماء و صفات نیز ازلی و قدیم محسوب می شوند. بنابراین، انسان کامل نیز دارای قدم است و ازلی می باشد. البته، این صفت برای او از حیث زمانی اعتبار دارد و ذاتی نیست، زیرا قدمت ذاتی فقط خاص ذات متعالی حق است.^۴

جایگاه انسان کامل در عوالم وجود

از آنجا که انسان کامل مظهر اسم جامع الله است، در کلیه عوالم وجود - اعم از غیب، شهود، ظاهر و باطن - حاکمیت دارد.^۵ این حاکمیت به معنای سرریان انسان کامل در جمیع موجودات است و به این اعتبار، مجموعه آنها را به عنوان عالم کبیر

۱. همان، صص ۳۹۴-۳۹۵ و ۱۱۸۰.

۲. همان، ص ۳۲۷.

۳. همان، ص ۱۱۱۶.

۴. همان، ص ۳۹۰.

۵. همان، ص ۶۳.

یا انسان کبیر تعبیر کرده اند.^۱ بنابراین، مرتبه انسان کامل عبارت است از جمع همه مراتب الهیه و کونیه، از عقول و نفوس کلیه گرفته تا عقول و نفوس جزئیه و مراتب طبیعت و آخرین تنزلات وجود. لازم به ذکر است که برای این مرتبه انسان کامل، اصطلاحات دیگری نیز وجود دارد، همچون مرتبه عمائیه که شبیه به مرتبه الوهیت است؛ با این تفاوت که در این شأن، خداوند رب انسان کامل و او مربوب خداوند است.^۲ یا مرتبه کون جامع که معنای «آینه تمام نمای عین حق برای رؤیت صورت عوالم و مخلوقات مختلف وجود» را دارد.^۳

ابن عربی معتقد است که اسماء خداوند از حیث ذات، عین مسمی (یعنی خود خداوند) هستند؛ اما از حیث معانی که مختص خود آنهاست، غیر از ذات حق اند.^۴ همین شأن غیریت سبب می شود که وجود انسان کامل نیز به یک مفهوم، وجودی ظلّی باشد.^۵

باید توجه داشت که هر اسمی از اسماء خداوند، مظهر خاص خود را دارد و بر آن مظهر ربوبیت می کند. البته اسم جامع الله در این میان استثناء است، زیرا به واسطه اینکه حقیقت همه اسماء در آن لحاظ گردیده است بر همه مظاهر ربوبیت دارد و از این رو انسان کامل نیز که خود مظهر اسم جامع است بر همه مظاهر ربوبیت می کند.^۶

البته پرسش مهمی در اینجا مطرح می شود و آن این است که، اولیاء و انبیاء الهی - و به طور خاص پیامبر اسلام (ص) - چه ارتباطی با انسان کامل دارند؟ ابن عربی و

۱. همان، ص ۱۱۸.

é. همان، ص ۲۴؛ نیز: Chittick, op.cit., p.65.

ê. همان، صص ۳۲۵ و ۳۲۹.

ë. همان، ص ۵۶۷.

ì. همان، ص ۷۰۲.

í. همان، ص ۲۸.

اغلب شارحان او، بر این باور هستند که حقیقت محمدیه به عنوان عقل اول یا مظهر اسماء الهی، در هر دوره ای از ادوار هستی دارای تعینات مادی و معنوی مختلف بوده است.^۱ اگر چه به یک اعتبار همه مخلوقات عوالم وجود تعین انسان کامل محسوب می شوند، ولی حقیقت وجودی انسان کامل در انبیاء ظهور بیشتری دارد. بنابراین همه ایشان - از آدم ابوالبشر گرفته تا ابراهیم و موسی و عیسی (ع) - تعین حقیقت محمدیه هستند.^۲ البته، کامل ترین مرتبه تعین این حقیقت، در وجود حضرت محمد (ص) به ظهور رسیده است. یعنی آن فردی که به نام محمد بن عبدالله (ص) در حدود ۱۴۲۷ سال پیش در سرزمین حجاز زندگی می کرد، کامل ترین صورت اجمالی حقیقت محمدیه بود.^۳

طبیعی است که نظریه انسان کامل ابن عربی، با موضوع خاتمیت پیامبر اسلام اندکی اصطکاک پیدا می کند. به این دلیل که بعد از وفات رسول الله (ص)، دیگر مظهري برای حقیقت محمدیه باقی نمانده است و از این رو، انسان کامل ظهور و بروزی نخواهد داشت. شیخ در پاسخ به این شبهه و در تکمیل مبحث انسان کامل، ولایت را به عنوان محمل حقیقت محمدیه مطرح نمود. از نظر ابن عربی، ولایت شأنی ارجح و اعم نسبت به رسالت دارد^۴ و هر رسولی به یک اعتبار، ولی خداوند نیز هست؛ از این رو، با توجه به دائمی بودن ولایت، حتی با انقطاع رسالت نیز سیر ظهور حقیقت محمدیه در اولیاء الهی ادامه یافته است و به خاتم الاولیاء که خاتم ولایت مطلقه است، ختم می شود.^۵ لازم به ذکر است که یک ولی، همه امتیازات یک رسول را دارد، به استثنای تشریح که خاص پیامبران است و اولیاء در این مورد پیرو

۱. همان، ص ۱۲۸.

۲. همان، ص ۱۲۹.

۳. همان، ص ۱۲۴.

۴. همان، ص ۸۳۷.

۵. همان، ص ۱۲۹.

آنان هستند. البته شیخ، در برخی موارد حقّ اجتهاد در تشریح را نیز - به حکم حدیث: العلماء ورثة الانبیاء- برای اولیاء محفوظ می شمارد.^۱

ایراد دیگری که بر نظریه انسان کامل ابن عربی وارد می شود، این است که مستلزم تناسخ روح محمدی در کالدهای متعدد و در نتیجه منافی باورهای اسلامی است. قیصری در این باره پاسخ می دهد که به واسطه عدم عمومیت این قاعده برای سایر مردمان و اختصاص آن به کاملین، چنین ایرادی وارد نیست.^۲

در کیهان شناسی عرفانی فصوص الحکم، نسبت انسان کامل به عالم همچون فلک شمس به سایر افلاک است.^۳ گویا او در رأس همه افلاک قرار گرفته و سایر انبیاء و اولیاء در فلک های مادون وی هستند. به عنوان مثال، آدم(ع) در آسمان اول، یحیی و عیسی(ع) در آسمان دوم، یوسف(ع) در آسمان سوم، ادریس(ع) در آسمان چهارم، هارون(ع) در آسمان پنجم، موسی(ع) در آسمان ششم و ابراهیم(ع) در آسمان هفتم جای دارند.^۴

روح انسان کامل یا روح اعظم در عالم کبیر، دارای مظاهر و اسمائی چون: عقل اول، قلم اعلی، نور، نفس کلّیه، لوح محفوظ و... می باشد و در عالم صغیر انسانی هم، به حسب ظهورات به نامهای: سرّ، خفی، روح، قلب، کلمه، روع، فؤاد، صدر، عقل و نفس شناخته می شود.^۵

رابطه انسان کامل با بحث تنفیس نیز به این صورت است که او تعیین نفس رحمانی بوده^۶ و با انبساط وجود از حق، همه صور الهی از اسماء را در نشئه انسانی

è. همان، ص ۸۳۴.

é. همان، ص ۴۶۸.

ê. همان، ص ۵۴۴.

ë. همان، ص ۹۸.

ì. همان، ص ۱۳۷.

í. همان، ص ۸۸۵.

-که جامع نشئات عنصری و روحانی است- ظاهر می کند. به این طریق همه کمالات بالقوه از طریق او بالفعل می شوند.^۱ واسطه تبدیل قوه به فعل، همان امر " کُن " است که انسان کامل با در اختیار داشتن آن، به اذن خداوند قادر به خلقت است.^۲

سایر ویژگی های عمومی انسان کامل

پاره ای از خصوصیات هستند که به تبع آنچه که تا به حال در مورد انسان کامل بیان کردیم، حاصل می شوند. به عنوان مثال، شأن واسطه بودن وی در خلقت عوالم اقتضا می کند که هرگونه امر دیگری نیز از طریق او به مخلوقات افاضه شود. انسان کامل همچون آئینه ای است که تجلیات ذاتی و اسمائی خداوند را به بندگان منعکس می نماید.^۳ وی در این مقام، به اصطلاح دارای قرب فرائض است و خداوند صاحب جوارح اوست.^۴ لذا همه حقوق و ارزاق موجودات به واسطه او توزیع می گردد.^۵ اما نتیجه دیگری که از این مقدمه به دست می آید، این است که با شناخت انسان کامل، می توان به معرفت خداوند نیز نائل شد؛ زیرا وی آئینه و مظهر جمیع اسماء خداوند و تجلیات او بوده و با فعل خویش به آن مقولات عینیت می بخشد، از این رو، شناختن او مرادف با شناخت حق است.^۶

انسان کامل دارای مقام قرب نوافل نیز هست؛^۷ به این مفهوم که سمع و بصر خداوند در میان مخلوقات می باشد و دعا و مناجات، حمد و ثنا، و عجز و لابه

٤. همان، ص ٣٦٣.

٥. همان، ص ٩٢٥ و اشاره به آیه شریفه: واذا اراد بشیء فیقول له کن فیکون.

٦. همان، ص ٣٢٥.

٧. همان، ص ٣٥٠.

٨. همان، صص ١٢٨ و ١١٨١.

٩. همان، صص ٥٠-٦٤٨.

١٠. همان، ص ٣٥١.

بندگان از طریق او به حقّ تعالی می رسد،^۱ البته لازم به ذکر است که فضایل فوق برای انسان کامل جنبه اکتسابی ندارد. یعنی هیچ کس نمی تواند به خواست و کوشش خودش به انسان کامل تبدیل شود، بلکه این موضوع کاملاً به انتخاب و اراده خداوند بستگی داشته اصطلاحاً امری وهبی است.^۲ البته سایر انسانها می توانند با کسب فیض از محضر انسان کامل بسیاری از مدارج کمال را حاصل نمایند.

انسان کامل و آخرت شناسی

عالم آخرت به طور معمول در ادبیات عرفانی دارای دو معنای عمده است: یک معنی آن بر عوالم غیبیه دلالت دارد که در مقابل عالم شهود تعریف می شوند، و دیگری به معنای عالم پس از مرگ و ظرف رخدادهای مربوط به سرانجام انسان و کیهان است. ابن عربی عالم آخرت را به هردو معنی به کار برده و نسبت انسان کامل را با آنها مشخص کرده است.

در معنای نخست، انسان کامل به واسطه احاطه ای که بر دیگر عوالم مخلوق دارد، قادر است که نشأت دنیوی و اخروی را به طور همزمان مشاهده کند.^۳ او این توانائی را دارد که در ملک و ملکوت تصرف نموده و روحی از ارواح را به عوالم دیگر سیر دهد.^۴

ارتباط انسان کامل با معنای دوم واژه آخرت نیز بسیار گسترده است. همانطور که پیشتر بیان داشتیم، حقیقت محمدیه در هر دوره ای به صورت یکی از اولیاء الهی ظهور می کند. در میان همه صور مزبور، آخرین نفر از اهمیّت به سزائی برخوردار است و در اصطلاح به خاتم الاولیاء شهرت دارد. پیرامون کیفیات وجودی

۱. همان، ص ۷۰۱.

۲. همان، ص ۹۴۶.

۳. همان، صص ۲۴ و ۱۰۷۵.

۴. همان، ص ۶۸۸.

این شخص و اسم و رسم او، بین شارحان ابن عربی اختلافات فراوانی بروز کرده است که نمود روشن آن را در تفاسیر متنوع ایشان بر فصّ شیشی می توان ملاحظه نمود.^۱ به عنوان نمونه، قیصری (به تبع ابن عربی)، حضرت عیسی(ع) و حتّی خود شیخ را صاحب مقام خاتمیت می شناسد،^۲ اما عبدالرزاق کاشانی و صدرالدین قونوی، خاتمیت ولایت را خاص مهدی موعود(ع) می دانند.^۳

در توضیح باید افزود که خاتم الاولیاء، آخرین فرد از سلسله کسانی است که در هر زمان انسان کامل تلقی می شده اند. او ظاهرترین صورت حقیقت محمّدیه است و همه کمالات وجودی خود را در عالم خارج محقق خواهد ساخت. به تعبیر بهتر، ظهور وی به معنای کمال عالم کبیر و عالم صغیر است.^۴ این کمال از یک جهت نیز نقطه پایان خلقت و آغاز قیامت خواهد بود. ابن عربی احادیث دلالت کننده بر اینهمانی انسان کامل و قیامت را بدین گونه تأویل می کند که چون ولیّ خداوند، دائم، فانی و مستهلک در وجود خداست، و فناء وجود هم از لوازم قیامت به شمار می رود، بنابراین وجود ولیّ، عین وجود قیامت است.^۵ قیامت هنگامی برپا می شود که او در آخرالزمان ظهور نموده و خلقت را به کمال وجودی خویش برساند.^۶ ظهور قدرت وی در آن زمان به حدّی است که می تواند آشکارا احیاء و امات کند، ارواح و افرادی که محبوس در برزخ هستند را خارج نماید و در هر عالمی که بخواهد جای دهد.^۷

è. همان، ص ۴۴۰.

é. همان، ص ۱۰.

ê. همان، ص ۴۴۶.

ë. همان، ص ۳۵۵.

ì. همان، ص ۸۳۳.

í. همان، ص ۳۵۶.

î. همان، ص ۱۱۲.

بخش دوم

معرفی ژهر و مؤلفین آن

ژهر عنوان عبری کتاب حجیمی است که در سده ۱۳ میلادی توسط نویسندگانی برجسته از مکتب عرفان یهودی قبلا به رشته تحریر در آمده است. بنیان این اثر بر تفاسیری عرفانی از *اسفار* خمسه قرار دارد که البته ملحقاتی با موضوعات متفاوت را نیز شامل می شود.^۱ اغلب محققان، موسای لئونی (د. ۱۳۰۵.م) را گردآورنده اصلی متن می دانند.^۲ او اهل گراندای اسپانیا بوده و بخش هایی از ژهر را به زبان آرامی و بخش هایی را به عبری تألیف نموده است. البته خود وی، این کتاب را به معلمی تلمودی به نام شمعون بن یوحای^۳ نسبت داده که در سده دوم میلادی می زیسته است. لئونی بر این باور بود که شمعون نیز به الهام الیاس نبی (ع)، دست به تألیف ژهر برده است.^۴ اما فارغ از این اقوال، سبک های مختلف نگارشی نشان می دهند که نه تنها نویسندۀ این متن بیش از یک نفر بوده است، بلکه تاریخ تألیف بخش هایی از آن با بقیه تفاوت دارد.^۵

در توصیف ژهر، همین بس که بدانیم این اثر مهمترین مکتوب قبلا می باشد و هیچ متن یهودی بعد از تلمود چنین تأثیری را بر یهود (وحتی غیر یهود) نداشته است.^۶ هم زمان با ظهور ژهر، قبلائی های مختلفی بر آن شرح و تفسیر نوشتند که از آن جمله می توان به اسحاق لوریایی^۷ و داود بن یهودای حسیدی^۸ اشاره کرد.

1. Idel.Moshe, "Zohar", in *ER*, Ed. By Eliade, vol.15, p.578.

2. Idem, op. cit.

3. Shim'on bar Yoh'ai

4. Epstein, Isidore, *Judaism*, p.234.

5. Idel, p.578; *Zohar (The Book of Splendour)*, Ed. by Sholem, p.14.

6. *Ibid.*, p.7; Epstein, p.234; Gaster, "Zohar", in *ERE*, Ed. by Hastings, vol.12, p.858.

7. Isaac of Luria

8. David ben Yehudah he-Hasid

ترجمه هایی عبری از ژهر وجود دارد که قدیمی ترین آن به اواخر سده ۱۳ باز می گردد. این کتاب، به زبان های لاتینی و انگلیسی نیز ترجمه شده است.^۱ کلمه ژهر به معنای روشنائی، درخشش و پرتو نور است و این تسمیه، به واسطه ماهیت اشراقی و شهودی متن آن می باشد؛ زیرا همانطور که در سفر خروج آمده است، موسی(ع) پیام یهوه را به صورت فرامینی مکتوب بر الواح سنگی از کوه طور به ارمغان آورد، اما بعد از اطلاع یافتن از گوساله پرستی قومش، آن الواح را شکست و به ظاهر معدوم کرد.^۲ اما از ابتدا، میان پیروان مکتب قبلا این تصور وجود داشت که فرامین مزبور هیچگاه مفقود نگردیده اند و به صورت تعالیم رمزی در بین سلسله مشخصی از عرفا باقی مانده اند. این تعالیم سرّی به صورت نوری باطنی از فردی به فرد دیگر منتقل گشته اند، تا اینکه سرانجام توسط نویسندگانی از همین مکتب، صورت مدون یافتند و نام ژهر به خود گرفتند.^۳ معنای لغوی ژهر نیز به درخشش همان نور باطنی دلالت دارد که - به واسطه موسی(ع) - مقتبس از خداوند بوده است^۴ و بارقه الهی محسوب می شود.^۵ این نور، زوایای تاریک تورات را روشن می سازد و گفتار حکماء بنی اسرائیل (که در ژهر با عنوان رئوس حیات از ایشان یاد شده است) را بازگو می کند.^۶

در مورد ساختار متن، توجه به این نکته الزامی است که ژهر به لحاظ نوشتاری، همگون و روشمند نیست.^۷ این کتاب، در غالبی نمادین تالیف گردیده است و احساس نیاز به تفسیر عبارات آن کاملاً احساس می شود.^۸ این خصوصیت سبب

1. Idel, p.579.

è. سفر خروج ۳۲:۱۹۰

3. Schaya, Leo, *The Universal Meaning of the Kabbalah*, translated by: N. Pearson, p.16.

4. *The Zohar*, translated by: H. Sperling & M. Simon, v. I, p.15b.

5. *Ibid.*, v. III, p.48a-49a.

6. *Ibid.*, v. I, p.15b-16a.

7. *Zohar (The Book of Splendour)*, p.10.

8. Giller, Pinchas, *Reading the Zohar*, p.139.

گردیده است تا در ادوار مختلف، افراد متعددی به شرح و تفسیر ژهر اقدام کنند. البته همین امر، از یک جهت انگیزه ظهور مکاتب مختلفی در قبّالا نیز شده، به طوری که هر مکتب بسته به دیدگاه های خویش، تفاسیر مستقلی از ژهر را ارائه نموده است.^۱

رئوس مطالب ژهر از این قرار هستند: ۱- سرشت خداوند، ۲- طریقی که خداوند به آن وسیله خود را به هستی می شناساند، ۳- رموز نام های الهی، ۴- روح انسان، ۵- سرشت و سرنوشت انسان، ۶- طبیعت نیک و بد، ۷- اهمیت تورات و ۸- مسیحا و نجات انسان.^۲ قابل ذکر است که علیرغم باور پیروان قبّالا در باب الهامی بودن این اثر، برخی دین پژوهان اعتقاد دارند که ژهر از تأثیرات اندیشه ها و مکاتب غیر قبّالایی - همچون متفکران افلاطونی و به طور خاص فیلون - برکنار نبوده است.^۳

خداشناسی ژهر

در کتاب ژهر، خداوند دارای دو وجه تنزیهی و تشبیهی است. وجود او از یک نظر توصیف ناپذیر است و ورای تصور آدمیان قرار دارد؛ و از سوی دیگر، به اقتضای خلق جهان و نسبت به مخلوقات، دارای اسامی و صفات مختلف است.^۴ ژهر برای اشاره به ذات خداوند کلمه "عین - سوف"^۵ را به کار می برد که به معنی بی کران است و در این مرتبه، هیچ خصوصیتی غیر از وجود را نمی توان به او اطلاق کرد.^۶ اما در مرتبه ای پایین تر و در ارتباط با مخلوقات، خداوند دارای صفاتی می شود که در اصطلاح کلی به آنها سفیروت^۷ می گویند. این کلمه، به معنای اعداد

1. Idem, op.cit, pp.71&108.

2. Epstein,p.234.

3. Gaster,p.858.

4. *The Zohar*,v. ,p.42b.

5. Ein Sof

6. Sholem,Gershom,G," Ein Sof ", In *Encyclopedia Judaica* , v.6 , p.535.

7. sefirot

بوده و احتمالاً وجه تسمیه آن، تبدیل مطلق به کثیر در آفرینش است. تعداد سفیروت ها یا صفات خداوند حدّ و حصری ندارد؛^۱ اما ده سفیروت در میان سایرین از اهمّیت بیشتری برخوردار هستند که به ترتیب اولویّت عبارتند از: کتر^۲ یا تاج، خُخمه^۳ یا حکمت، بینه^۴ یا آگاهی، حَسَد^۵ یا لطف و عظمت، دین^۶ یا قضاوت و قدرت، تیفرث^۷ یا زیبایی و رحمت، نتسه^۸ یا پیروزی، هود^۹ یا شکوه، یسود^{۱۰} یا عدالت و ملکوت (پادشاهی و حضور خداوند).^{۱۱}

همه سفیروت ها به گونه ای از عین - سوف متجلی و صادر می شوند، از این رو همگی با آن وحدت ذاتی دارند. این وحدت درکتر بیش از بقیه مشهود است، به صورتی که کتر - یعنی برترین و نزدیک ترین سفیروت به عین - سوف - ضمن اینکه تا حد زیادی همچون عین - سوف قابل وصف نیست و صورتی تنزیهی دارد، به هر حال جزو سفیروت ها و صفات خداوند محسوب می شود. دلیل برتری کتر نیز مظهریّت، مصدریّت و احاطه آن نسبت به سفیروت های دیگر است.^{۱۲} نگارگری قبّالایی این وضعیّت را اغلب به صورت دوائر متحد المרכזی نشان می دهد که بزرگترین و محیطی ترین دایره نشان دهنده کتر و کوچکترین و محاطی ترین دایره، ملکوت را نمایش می دهد.^{۱۳}

-
1. Schaya,p.36
 2. keter
 3. hokhmah
 4. binah
 5. hesed
 6. din
 7. tif'eret
 8. netsah
 9. hod
 10. yesod
 11. Schaya,p.21.
 12. Ibid.,p.36-8.
 13. Ibid.,p.28.

هر سفیروت، با وجود آن که در صورت خویش با دیگران تمایز دارد، از نوعی وحدت با سفیروت های دیگر نیز برخوردار است و مظهر آنها تلقی می شود.^۱ البته تفاوت های میان ایشان به مراتب چشمگیرتر است. به عنوان نمونه، سفیروت ها را از جهت کارکرد می توان به دو دسته تقسیم کرد: نخست سفیروت هایی که مظهر شؤونات جلالی خداوند هستند (همچون دین)، و دیگر آنهایی که جمال او را جلوه گر می کنند (مثل تیفرث).^۲ در ضمن تقسیم بندی دیگری نیز بر مبنای مذکر یا مؤنث بودن سفیروت ها وجود دارد که طبق آن، برخی شأن مذکر و بعضی هم شأن مؤنث پیدا می کنند. لازم به ذکر است که این طرز تلقی از الوهیت، سبب شده است تا جریان قدرتمندی از عقاید و باورهای عاشقانه در ژهر جلب توجه نماید.^۳

عوالم وجود

از دیدگاه ژهر، خلقت عوالم وجود هنگامی آغاز می گردد که وحدت مطلق و ذاتی خداوند با انبساط وجودی او در قالب سفیروت ها تبدیل به کثرت می شود.^۴ اگرچه تئوری خلقت مبتنی بر نظریه سفیروت ها، تنها روایت خلقت در کتاب ژهر نیست،^۵ اما در ظاهر مهمترین آنها محسوب می شود؛ زیرا با سایر آموزه های ژهر ارتباط روشمندی دارد. در این تئوری، بارقه ای قلم زدنی (شبیبه آنچه بعدها با اراده خداوند به صورت کلمات ده فرمان بر الواح سنگی حک گردید و اصطلاحاً قلم زده شد) از عین - سوف صادر گردید و وسیله صدور سفیروت های ده گانه قرار گرفت. سپس، جهان پدیداری از طریق همین قلم، رنگ (وجود) پذیرفت. این قلم، کار تقدیر

1. *The Zohar*, I,19b.
 2. Schaya, p.31.
 3. Giller, p.71,106.
 4. Schaya, p.22.
 5. *Zohar*, I,15a-15b; Giller, p.140.

را نیز برعهده دارد وحدّ و حصر هر چیز (حتّی سفیروت ها) را مشخص می کند و آنها را به نوعی از صادر کننده نامحدود متمایز می سازد.¹

ترتیب قرار گرفتن سفیروت ها، در حقیقت نحوه ظهور و صدور عوالم را بازگو می کند. کتر به واسطه اینهمانی با عین- سوف، بدون ظهور و تجلی است. از سفیروت های دوّم یعنی خُخمه و بینه است که تجلیات آغاز می شوند.² خُخمه (حکمت) از این حیث، حاصل تأمل و نظر خداوند در وجود خودش است. همین نظر و تأمل (یا تفکر اولیّه) است که باعث پیدایش پیش نمونه هر موجودی در علم خداوند می شود. به این اعتبار، حالت علمی هر پیش نمونه ای در بارقه های خُخمه قرار دارد.³ خُخمه در برابر بینه قرار می گیرد که به معنای فهم شهودی است. این دو، همچون دروازه ای هستند که الوهیت از طریق آنها در جهان پدیداری ظاهر می شود. با توجه به روابط عاشقانه موجود بین سفیروت ها، سایر مراتب تجلی در واقع فرزندان خُخمه و بینه به شمار می روند.⁴ روایت دیگر آن است که کتر (اصل متعالی) خود و هفت وجه دیگر خود را از طریق خُخمه (اولین تجلی) در آیین بینه (ادراک بیکران) مشاهده می کند. این تصاویر همگی در ملکوت که نازلترین آیین برای کتر محسوب می گردد، تصویر متکثّری را شکل می دهند که در حقیقت همان خلقت است. بنابراین، مشخص می شود که همه خلقت، جز بارقه های نور خداوند و ایده هائی که همچون پرتوهای از حکمت و اندیشه او منشعب و متجلی می گردند، چیز دیگری نیست.⁵ سفیروت ها در این میان ابزار و اسباب خلقت هستند،⁶ البته گاهی بحث دمیدن نفس حیات توسط وجوه و چهره های⁷ سفیروت های بالاتر

1. Ibid., p.70; *Zohar*, II,2333a.
 2. Schaya, p.33.
 3. Ibid., p.39.
 4. *The Zohar*, III,289b; Giller, p.126.
 5. Schaya, p.62.
 6. Giller, p.140.
 7. parzufim

در سفیروت های پایین تر به هدف انجام خلقت نیز مطرح است.^۱ پیرامون این چهره ها در فصل مربوط به جایگاه آدم علیون در عوالم، بیشتر توضیح خواهیم داد. در باب انگیزه و مقصود خداوند از خلقت جهان، چند مقوله در ژهر بیش از بقیه جلب توجه می کنند. نخست این که، مبنای خلقت بر سود رسانی خداوند به جهانیان بوده است. انگیزه دوم این که، او از سر محبت و تمایل به غیر، هستی را به وجود آورده و عشق درونی وی برای دیدن شکوه الهی خویش در آینه ای دیگر، باعث خلقت گردیده است.^۲ و انگیزه سوم، میل خداوند به بازی است که البته از معانی نمادین و عاشقانه خالی نیست.^۳

عوالمی که در خلقت وجود دارند، چهار مرتبه را شامل می شوند: ۱- عالم صدور، تجلی و سفیروت ها. ۲- عالم روحانی یا ایده آل که مملو از حضور الهی (شخینا) است. ۳- عالم صور ملائک، ارواح و اجنه و ۴- عالم مادی محسوس.^۴ البته همان طور که گفتیم، سفیروت ها به مراتب در هر یک از عوالم فوق به صورتی ظهور و تجلی دارند. این حضور سبب می شود که همه مخلوقات از طریق سفیروت ها با خداوند اتحاد داشته باشند. لازم به ذکر است که کل عالم مخلوق، حتی خود سفیروت ها تکثری نسبی دارند و وجود آنها وهمی و فریبنده است.^۵

خلقت انسان

یکی از آموزه های محوری ژهر، طرح مدلی انسان خداانگارانه از آدمی و هستی است که در ظاهر، بر پایه جمله ای از سفر پیدایش قرار دارد که طبق آن آیه، انسان شبیه خداوند خلق گردیده است.^۶ طرح مزبور تقریباً بر تمامی تفاسیر ژهر از

1. Ibid., p. 113; *The Zohar*, III, 130b.

2. Giller, p. 86.

3. Ibid., p. 85.

4. Schaya, p. 26.

5. Ibid., pp. 23-27.

خدا، انسان، کیهان و رابطه این سه با یکدیگر سایه افکنده است و بر این مبنا تکیه دارد که خداوند به صورت انسان در هستی ظهور می یابد. در حقیقت، مجموعه سفیروت های او، یک انسان کیهانی را می سازند.¹ این انسان کیهانی از نظر قبالیی های اولیه آدم علیون² یا انسان متعالی و در ژهر با اصطلاح آدم إلاه³ یا آدم کادمون⁴ (آدم قدیم) نامیده می شود و دارای دو وجه انسانی و کیهانی است.⁵ در شأن کیهانی، هر سفیروت نسبت به کارکردی که دارد، همچون عضوی از اعضاء وی عمل می کند. مثلاً سفیروت بینه، حکم قلب یعنی مرکز آگاهی باطنی وی را دارد⁶ و سفیروت های دین و حسد دستان او هستند.⁷ از این رو، انسان کیهانی یا آدم علیون، خودش عالم و مرتبه وجودی پنجمی است که با توجه به شأن سفیروت ها نسبت به عوالم دیگر، به نوعی بر عوالم وجود احاطه دارد. از این جهت او را می توان واسطه خلقت عوالم و موجودات نیز قلمداد کرد.

آدم علیون دارای ظهوراتی در همه عوالم از جمله عالم مادی است و صورت جسمانی هم دارد. این صورت مادی، نمود کوچکی از شأن انسانی اوست که سر منشاء بنی آدم نیز به شمار می رود.⁸ از نظر ژهر، هر انسانی شامل سه وجه مختلف است: نفش⁹ یا بُعد مادی، روح¹⁰ و نشامه¹¹ یا بارقه متعالی از الوهیت.¹² روح و نفش اغلب با هم می آیند و معرف خود هستند.¹³ ارتباط اجزای مذکور و آدم علیون به

1. *The Zohar*, I,50b,51b,81a-II,94b,142a,455a.

2. Adam Elyon

3. Adam ila'ah

4. Adam Kadmon

5. Scholem, Gershom, G, "Adam Kadmon", In *Encyclopedia Judaica*, Vol.2, p.248.

6. Schaya, p.35.

7. Giller, p.127; *The Zohar*, III, 142a-b.

8. Scholem, "Adam Kadmon", in *Encyclopedia Judaica*, v.2, p.248.

9. nefesh

10. ruah

11. neshamah

12. *The Zohar*, III, 170a.

13. *Ibid.*, II94b-114a; Giller, p.38.

این صورت است که بُعد مادی حیات، بیشتر از بخش فروتر وجود انسان کیهانی (یعنی سفیروت های ملکوت، هود، یسود، نتسه)، روح از بخش میانی وجود او (یعنی سفیروت های دین و تیفرت) و نشامه از قسمت فوقانی وجود وی (یعنی سفیروت های خُخمه، بینه) حاصل می شوند.^۱ بنابراین، هر انسانی - و به طور عام هر موجودی - تجلی آدم علیون است. البته باید توجه داشت که فهم صورت نمادین زبان دینی در این مقوله، دقت بسیاری را طلب می کند.

جایگاه آدم علیون در عوالم وجود

همانطور که متذکر شدیم، فرایند تسری الوهیت در هستی، از طریق آدم علیون انجام می گیرد که مظهر همه سفیروت ها محسوب می شود.^۲ اما لازم به ذکر است که سفیروت ها به خودی خود عینیت ندارند، بلکه توسط جوهری که اصطلاحاً به چهره های خداوند موسوم هستند، پوشیده می شوند. این چهره ها یک سری ساختارهای خدا انسان انگارانه تلقی می گردند که آدم علیون مظهر و مجلای آنهاست و سلسله مراتبی از الوهیت تا حقیقت حاضر را تشکیل می دهند. به عنوان مثال، نخستین چهره، *Arikh Anpin* نام دارد که پوششی برای سفیروت های خُخمه، بینه و جسد است.^۳ البته تحلیل روابط پارزوفیم و سفیروت ها بسیار مبهم و دشوار است و بیان آنها تا حد زیادی از زبان متعارف به دور می باشد.^۴

اما همانطور که گفتیم، آدم علیون در بردارنده همه عوالم و مخلوقات است و همه هستی کیهانی و انسانی، ظهور و تجلی وی محسوب می شوند.^۵ زیرا سفیروت ها از یک جهت، ظرف پیش نمونه همه موجودات محسوب می شوند و آدم علیون

1. Ibid., 37; *The Zohar*, I, 13a, 80b, 205b.

2. Giller, p. 125.

3. Ibid., p. 105.

4. Ibid., p. 107.

5. Ibid., p. 105; Schaya, p. 34

نیز مظهر همه سفیروت هاست. بنابراین، اوست که ساختار هستی را براساس آن پیش نمونه ها شکل می دهد و در دو قالب انسان و کیهان عینیت می بخشد، که البته این عینیت نیز کاملاً بر اصل شباهت به خداوند انطباق دارد. او به واسطه حقیقت روحانی وجود خودش (که شبیه خداوند خلق شده است و مستجمع کیفیات الوهیت)، برعوالم غیر مادی و ارواح آدمیان احاطه دارد و بر همه عوالم و عناصر مادی حاکم است.^۱

خصوصیات عمومی آدم علیون

یکی از معانی تصوّرات خداانسان انگارانه ای که در ژهر جریان دارد، این است که نه تنها آدم علیون، بلکه هر انسانی مظهر سفیروت ها محسوب می شوند و سفیروت ها در وجود هر فردی مستتر هستند.^۲ به عنوان نمونه، اگر وجود یک انسان را در نظر بگیریم، کتر عبارت از ذات خالص و الوهی او، خُخمه عبارت از معرفت وی به خداوند، بینه عبارت از توانایی او برای تمایز نهادن میان حقیقی و غیر حقیقی، حسد عبارت از طبیعت آسمانی او که همواره مشتاق خداست، دین عبارت از قضاوت وی در مورد همه اشیاء، تیفرث عبارت از زیبایی درونی و عشق او، نئسه عبارت از قدرت روحانی وی، هود عبارت از قوای طبیعی او، یسود عبارت از فعّال بودن وی و در نهایت، ملکوت نشانگر قوه ادراک و گیرندگی او هستند.^۳

به این صورت، مشاهده می شود که خداوند در وجود هر انسانی حضور دارد و سرنوشت نشامه (شأن الهی روح انسان) در حقیقت داستان اقامت موقت الوهیت در این جهان است.^۴ خداوند خود را در لباس سفیروت ها پیچانده^۵ و به صورت آدم

1. Ibid.,p.34-5; Giller,p.107.

2.Schaya,p.22.

3.Ibid.,p.35.

4.Giller,p.37.

5.Schaya,p.22.

علیون در همه جای هستی حاضر و فعال است. زیرا سفیروت ها اصولاً واحدی فعال و دینامیک هستند که آهنگ آشکار شدن آنها، در حقیقت آهنگ بنیادین همه خلقت است و در هر سطحی از خلقت قابل جستجویی باشد.^۱ بنابراین، شاید بتوان تلقی خدا انسان انگارانه از وجود آدم علیون را به این معنی تعبیر کرد که راز الوهیت از طریق تأمل در وجود انسان قابل ادراک و فهم است.^۲

نکته دیگر این که سفیروت ها، پیش نمونه اولیه و معنوی کلام خداوند (شامل همه تعالیم مقدس مکتوب و مخصوصاً ده فرمان) شمرده می شوند^۳ و با توجه به اینهمانی سفیروت ها و آدم علیون، می توان نتیجه گرفت که تورات صورت کتیبه و عینیت یافته آدم علیون است. بنا بر عقاید قبالیایی ها، آن الواح اولیه در حقیقت نور و تعلیم ماشیح (همان مسیحا یا کامل ترین ظهور و تجسد آدم علیون) بودند.^۴ البته نقش سفیروت حُخمه به واسطه پیوند معنوی با علم و آگاهی، اهمیت بسیار دارد.^۵ در ضمن به تأکید ژهر، چهره ها با آدم علیون در تعامل قوا هستند. به این صورت که وجود آدم علیون مبادله نیروها را در میان چهره ها گسترش می دهد و چهره ها هم باعث دوام وجودی آدم علیون می شود.^۶

مطلب آخر در این قسمت آن است که، روابط رمزی اعداد و حروف در قبالا از اهمیت بسیاری برخوردار است و به واسطه همین امر، وجود هر گونه تطابق حرفی یا عددی در مسائل مختلف سبب می شود تا آن موضوع از استحکام و تأیید بیشتری برخوردار باشد، از این رو، در این مورد نیز برابری ارزش عددی نام اعظم خداوند (یعنی یهوه) و آدم در عدد ۴۵ را نشانه رابطه ظاهر و مظهري ایشان قلمداد می کنند.^۷

1.Scholem,Gershon,G, "Sefirot",in *Encyclopedia Judaica*,v.14,p.1106.

2.Giller,p.38.

3.Schaya,p.21.

4.Ibid.,p.16.

5.Ibid.,p.19.

6.*The Zohar*,III,295b-296a; Giller,p.131.

7.Scholem,"Adam Kadmon", in *Encyclopedia Judaica*, v.2,p.248.

آدم علیون و آخرت شناسی

این قاعده مهم که همه هستی کیهانی و انسانی از سفیروت ها صادر شده است و در نهایت دوباره به آنها باز خواهد گشت،^۱ بنیاد آخرت شناسی عرفانی ژهر را تشکیل می دهد. حال اگر این قاعده را با قاعده اینهمانی سفیروت ها و آدم علیون پیوند دهیم، نقش مهم آدم علیون در امور اخروی آشکار می شود. از جنبه انسانی، با توجه به ارتباط روح و نشامه با سفیروت ها، بازگشت هر روحی بعد از مرگ به جانب آدم علیون خواهد بود. تمایز مراتب و ابعاد معنوی انسان در هنگام مرگ بهتر مشخص می شود؛ به این صورت که روح به نزد نیکان و قدیسان در بهشت عدن می رود و ایام مقدس (به خصوص شنبه ها) اجازه می یابد که در پیشگاه اریکه خداوند حاضر شود. اما نشامه به عنوان بارقه الهی، دوباره در الوهیت جذب می شود و همه هویت های ذاتی خود را از دست می دهد.^۲ البته روح کسی که گنهگار است و شایستگی نجات ندارد، دوباره محکوم به تناسخ می گردد و همراه نشامه خودش به کالبدی جدید وارد می شود.^۳ به طور متقابل، از بُعد کیهانی نیز ماشیح به عنوان آخرین و کامل ترین تجسد آدم علیون، با ظهور خویش مقدمات رستاخیز را مهیا خواهد کرد.^۴ البته لازم به ذکر است که همه قبلاهی ها ماشیح را تجسد آدم علیون نمی دانند، بلکه برخی گروه ها همچون پیروان شبتای ظوی^۵ بر این باور بودند که ماشیح چنین شأنی دارد.^۶

1. Schaya, p.26.

2. Giller, p.37.

3. *The Zohar*, I, 62a, 72a & II, 97b, 98a, 99b & III 169a.

4. *Ibid.*, III, 139b, 140b.

5. Shabbetai Zevi

6. Scholem, "Adam Kadmon", in *Encyclopedia Judaica*, v.2, p.249.

بخش سوم

مقایسه انسان کامل فصوص الحکم و آدم علیون ژهر

همان طور که ملاحظه می شود، شباهت های فراوانی میان آراء ژهر و فصوص الحکم در مورد آدم علیون و انسان کامل وجود دارد. البته همواره باید به خاطر داشت که وجوه تشابه به معنی اینهمانی آموزه های فوق با یکدیگر نبوده و یا الزاماً مفهوم تأثیر و تأثر متقابل را هم ندارد. با این مقدمه، پاره ای از موارد تشابه را به صورت اجمالی در پی ذکر می کنیم.

نخستین مطلب این که، نویسندگان هر دو متن در اسپانیا(اندلس) متولد شده و رشد کرده اند. البته ابن عربی فصوص الحکم را در خارج از اسپانیا تألیف نموده، اما زمینه اولیه و مشترک این دو اندیشمند بسیار قابل توجه است؛ خصوصاً این که یهودیان مهاجر به اسپانیا و اسلاف خاورمیانه ای ایشان از دیرباز به زبان عربی نیز تکلم نموده و حتی می نوشتند. این اشتراک زبانی، زمینه مناسبی را جهت مبادلات فرهنگی فراهم نمود که تأثیر آن را می توان در مشابَهت های نظریات فیلون با ابن عربی و موسای لثونی جستجو کرد که البته بسط آن جای تحقیق فراوان دارد.

مطلب دیگر این که، هر دو نویسنده، ساختار تأویلی را برای متن خود برگزیده و آن را حاصل نوعی الهام نبوی می دانسته اند. توجه به آیات متون مقدس و تفسیر عرفانی آنها روند کلی تألیف را مشخص می کند. وجه تسمیه هر دو اثر، کنایه از رمزی بودن آنان دارد و همین خصوصیت، باعث پیدایش شروح متعددی گردیده و این دو کتاب را به عنوان مهمترین مکتوبات عرفانی در یهود و اسلام مطرح نموده است.

در زمینه خدانشناسی، دو وجه تنزیهی و تشبیهی در هر دو اثر مشهود است و با اندکی تسامح می توان مرتبه عین-سوف را مشابه و معادل احدیت قرار داد. آموزه تجلی نیز از نظریات مهم و مشترک در بحث خلقت است که فرایند تبدیل وحدت به کثرت را توجیه می کند. در این میان نخستین مراتب تجلی، مختص سفیروت ها

یا اسماء و صفات است. برترین سفیروت یعنی کتر، به لحاظ نسبتی که با عین - سوف و سفیروت های غیر خودش دارد، هم رتبه واحدیت قرار می گیرد. البته بین سفیروت های یهوه و امهات اسماء الله چندان قرابتی به لحاظ معنایی وجود ندارد و فقط تناظری میان خُخمه و علم، بینه و اراده، دین و قدرت به چشم می خورد. با این وجود در هر دو حوزه، وحدت ذاتی وجود متعالی خداوند و صفات او و یا وحدت صفات با یکدیگر کاملاً مشهود است. در *فصوص الحکم* از رابطه عاشقانه میان صفات الهی چندان نشانی نیست، اما همچون ژهر، تقسیم بندی آن صفات بر دو صورت جمالی و جلالی مکرر دیده می شود.

مرتبه بعدی تجلی، به خلقت پیش نمونه موجودات در علم خداوند منتهی می شود که نزد ابن عربی شبیه خلقت اعیان و صور علمی موجودات در علم حق است. همان طور که گفتیم، خُخمه متناظر با علم خداوند است که به ترتیب، محلّ پیش نمونه ها یا اعیان ثابته هستند. این پیش نمونه ها یا اعیان در مراتب بعدی با تنفیس خداوند صورت عینی به خود می گیرند. لازم به ذکر است که در هر دو کتاب، میل خداوند به ظهور و رؤیت خویش در آئینه مظاهر، علت عمده خلقت محسوب می شود.

در باب عوالم وجود، تشابهات چشمگیر است؛ مثلاً: عالم سفیروت ها با عالم اسماء و صفات (حضرت الوهیت)، عالم روحانی و ایده آل با عالم عقول و نفوس مجرد، عالم صور ملائک و ارواح با عالم مثال و در نهایت عالم مادی با عالم حسن و مشاهده قرابت بسیار دارند. از همه مهم تر، صورت وهمی عوالم فوق نسبت به وجود خداوند است که هم در ژهر وهم در *فصوص الحکم* مورد تأکید قرار گرفته است.

خلقت آدم علیون بر صورتی خدا انسان انگارانه، همچون آفرینش انسان کامل است و اصل شباهت به خداوند در هر دو مشترک می باشد. احاطه این موجود بر عوالم دیگر، و ارتباط او با سفیروت ها و یا اسماء و صفات نیز قابل توجه است و

بر اهمیّت نقش وی به عنوان عامل انتقال پیش نمونه ها یا اعیان از صورت علمی به حالت عینی می افزاید. رابطه اینهمانی سفیروت ها و آدم علیون یا اسماء وانسان کامل نتایج جالب تری نیز دارد؛ از جمله این که شناخت ایشان به شناخت خداوند منجر خواهد شد. یکی از راه های این شناخت، مطالعه متون مقدّس بر اساس این ساختار معرفتی است، زیرا *تورات* (به عنوان کلام خداوند) صورت کتبی ای از آدم علیون و *قرآن* هم صورت کتبی ای از انسان کامل است.

نکته آخر، به نقش آدم علیون وانسان کامل در آخرت شناسی اختصاص دارد. در هر دو کتاب *ژهر* و *فصوص الحکم*، بازگشت همه عوالم و موجودات آنها به سفیروت ها و اسماء خواهد بود. اما اینهمانی آدم علیون یا انسان کامل با سفیروت ها و اسماء سبب می گردد که رجوع نهائی خلقت به وسیله و به سوی آدم علیون یا انسان کامل باشد، همان طور که ظهور ایشان به واسطه آن دو بوده است. البته، با وجود این که ابن عربی و موسای لئونی هر دو قائل به ظهور آدم علیون و انسان کامل در هر دوره ای از ادوار زمان به صورتی مادی و بشری (در قالب قدیسان و اولیاء خداوند) هستند، اما در عرفان اسلامی بحث تناسخ ارواح، جایگاه قابل توجهی ندارد. با این حال، موضوع آخرین ظهور آدم علیون و انسان کامل در هر دو حوزه یهودی و اسلامی بسیار مورد توجه است و بطور ویژه ابعاد عرفانی آن نیازمند بررسی های دقیق و مفصّلی می باشد.

منابع

- ابن عربی، محی الدین، *فصوص الحکم*، با تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، قاهره، ۱۹۹۲م.
- جندی، مؤید اللّین، شرح *فصوص الحکم*، به کوشش آشتیانی، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱ ش.
- کاشانی، عبد الرزاق، شرح *فصوص الحکم*، مطبعه مصطفی البابی، قاهره.
- عفیفی، ابوالعلاء، شرحی بر *فصوص الحکم*، ترجمه نصر الله حکمت، انتشارات الهام، ۱۳۸۰ ش.

- قیصری، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

- Chittick.W, "Ibn Arabi and His School in Islam", in *Islamic Spirituality*, Ed. by:S.H.Nasr, New York, 1997.
- Epstein,Isdore, *Judaism*, Pelican book, London,1989.
- Gaster,M, "Zohar", In *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Ed. by:Hastings, England, 1980.
- Giller, Pinchas, *Reading the Zohar*, Oxford University Press, 2001.
- Idel,Moshe, "Zohar",in *Encyclopaedia of Religion*, Ed. by: M. Eliade, Vol.15, Macmillan Pub, 1995.
- Scholem,Gershom,G, "Adam Kadmon", in *Encyclopedia Judaica*, Vol.2, Keter Pub, Jerusalem,1996.
- Scholem,Gershom,G,"Ein-Sof",in *Encyclopedia Judaica*, Keter Pub, Jerusalem,1996.
- Scholem,Gershom,G, "Sefirot", in *Encyclopedia Judaica*, Keter Pub,Jerusalem,1996.
- Schaya,Leo, *The Universal Meaning of the Kabbalah*, translated by:N.Pearson, Allen&Unwin Ltd,1971.
- *The Zohar*, translated by:H.Sperling&M.Simon,5vol,Rebecca Bennet Pub,New York,1934.
- *Zohar (The Book of Splendour)*, Ed. by:Gershom.G.Scholem, Ride&co, London, 1977.

اندیشه‌های دینی مهاتما گاندی*

محمد سرگل زایی**

چکیده

مهاتما گاندی رهبر فره‌مند استقلال هند، که در نیمه اول قرن بیستم نقش عظیمی را در بیداری دینی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی هندوان ایفا نمود، به شدت تحت تأثیر انگیزه‌های دینی، اخلاقی و عرفانی قرار داشت و به همین سبب نیز از سوی جامعه هندو به "مهاتما" یعنی روح بزرگ، که عنوانی دینی و عرفانی محسوب می‌شد، ملقب گشت. در بینش وی، دین جایگاهی اساسی داشت و از همین رو، دیدگاه‌های نقادانه علیه دین در جهان جدید، دغدغه‌های فراوانی برای او فراهم ساخت که منجر به شکل‌گیری اندیشه‌های اصلاحی دینی و اجتماعی وی گردید. دین در نگاه او بیشتر در عرصه عمل و تجربه قابل فهم بود و از همین رو، از نظر او آدمی می‌بایست با عمل به آموزه‌های دینی و اخلاقی از سطح دین عبور کرده و به ژرفای آن دست یابد و حقیقت را رو در رو تجربه نماید. در این مقاله تلاش شده است تا ضمن تبیین برخی ابعاد مهم شخصیت دینی او، مهمترین آراء و اندیشه‌های وی در حوزه دین به ویژه دین هندوئی مورد بررسی قرار گیرد.

کلید واژه ها

خدا، دین، دین هندوئی، دهرمه، ستیاگرهه، برهمه چریه، اهیمنسا، اصلاح دینی، وحدت ادیان

* این مقاله بخشی از رساله دکتری نگارنده است که با عنوان « بررسی اندیشه های دینی مهاتما گاندی و اقبال لاهوری و مقایسه آنها » و به راهنمایی دکتر مسعود جلالی مقدم، در دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، تدوین و دفاع شده است.

** عضو هیأت علمی واحد شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی

مقدمه

هرچند مهاتما گاندی در نوجوانی و سالهای اولیه جوانی اش اعتنای چندانی به دین نداشت، اما تحولات بعدی زندگی اش، به ویژه اقامتش در آفریقای جنوبی، او را به سوی دینداری و دین‌مداری سوق داد. وی تا قبل از آنکه توجه جدی به دین مبذول دارد، مردی اخلاقی بود، اما از آن هنگام که مطالعات دینی و گفتگوهایش با دینداران مسیحی، مسلمان، هندو و زرتشتی را افزایش داد، به تجربه‌های جدیدی از دین دست یافت که در طول سالهای طولانی عمر گاندی درکی عمیق از دین به او بخشید و شخصیت او را تحت تأثیر جدی قرار داد.

مطالعات تطبیقی وی در ادیان موجب گشت تا با روح ادیان مسیحی، اسلام، زرتشتی و بودائی آشنا شود و پس از مشورت با عالمان دینی هندوئی، از جمله رای چندبهای^۱ بر آن شد که دین هندوئی را به عنوان دین رسمی خود بپذیرد و دستورات آن را به مرحله عمل درآورد.^۲ وی که در خانواده‌ای دیندار تولد یافت، در کودکی به معابد ویشنوئی رفت و آمد می‌نمود و گاهی برخی متون دینی هندوئی را مطالعه می‌کرد اما به دلیل روابط پدرش با دوستان مسلمان، زرتشتی و جاینی، تسامح و بردباری اش نسبت به ادیان دیگر فزونی یافت و معتقد شد که اخلاق اساس هر چیز، و راستی جوهر اخلاق است.^۳

جستجوهای دینی گاندی در انگلستان وارد مرحله جدیدی شد و برای اولین بار اهمیت دینی و اخلاقی به‌گودگیتا را دریافت. اما چند سالی گذشت تا تلاوت این متن عرفانی بخشی از کار روزانه او گردد. در لندن به توصیه برخی دوستان مسیحی اش به مطالعه کتاب مقدس پرداخت. در این مطالعات عهد عتیق برای او

1. Raychandbhai

2. M. K. Gandhi, *An Autobiography of My Experiment with Truth*, Vol. 1, Trans. by Mahdev Desai, Navajivan press, Ahmedabad, 1968, p. 203.

3. *Ibid*, pp. 45-50.

چندان جاذبه‌ای نداشت، اما عهد جدید و به ویژه "موعظه بر سر کوه"^۱ او را تحت تأثیر قرار داد و کوشید تا آن را با تعلیمات بهگودگیتا مقایسه نماید. در همین ایام، درباره زندگی پیامبر اسلام نیز به مطالعه پرداخت و تحت تأثیر جاذبه‌های شخصیت او قرار گرفت.^۲

این مرحله از جستجوهای دینی گاندی بعدها در آفریقای جنوبی به کمال خود رسید. برخوردهای وی با مسیحیان و مسلمانان او را بر آن داشت تا تحقیقات گسترده‌تری در مورد دین برتر داشته باشد. در این هنگام، وی بر آن بود تا دینی را که به شکلی جامع‌تر او را به سوی حقیقت رهنمون شود، بپذیرد. از این روی بود که برخی دوستان مسیحی و مسلمانش او را به مسیحیت و اسلام فرا می‌خواندند.^۳

مطالعه آثار تولستوی نیز بر وی تأثیر فراوان نهاد. اما بالاخره با توصیه استادش، رای چندبهای تردیدهایش در پذیرش دین هندوئی را به یک سو نهاد و آماده قبول دستورات دینی آن گشت و به کار بستن اصول و مبانی آن را در زندگی خویش آغاز نمود. اما پذیرش رسمی دین هندوئی موجب آن نگشت که نسبت به تعالیم ادیان دیگر بی تفاوت باشد. وی در کنار تلاوت بهگودگیتا، اوپنیشادها و راماینه، به تلاوت قرآن، انجیل و اوستا می‌پرداخت و از الهامات آن سرشار می‌گشت. زهد و ریاضت از ابعاد برجسته شخصیت او بود و مطالعه متون مقدس هندوئی همچون یوگه سوتره،^۴ راجه یوگه^۵ و گیتا به ریاضت‌هایش عمق بیشتری می‌بخشید.

1. The sermon on the mount.

2. *Ibid.*, pp. 99-103.

3. *Ibid.*, pp. 181-85.

4. *Yogasutra*

5. *Rajayoga*

اصول اپریگره^۱ یا عدم تملک و نیز سمبوه^۲ یا برابری، سخت او را تحت تأثیر قرار داد و در سال ۱۹۰۶ طی نام‌ای به برادرش اعلام نمود که دیگر هیچ تعلق به مادیات ندارد و می‌کوشد اموال خود را در راه خدا صرف کند.^۳

مطالعه آثار جان راسکین^۴، نویسنده و منتقد انگلیسی، او را یک شبه از یک وکیل دعاوی شهرنشین به یک دهقان روستانشین تبدیل نمود، چندان که تصمیم به ایجاد یک جامعه مشترک اخلاقی - دینی - اقتصادی در آفریقای جنوبی گرفت و با رها کردن حرفه وکالت، زندگی ساده یک ده‌نشین و پیشه‌ور را برگزید و با این کار از جاه‌طلبی حرفه‌ای دست کشیده و تصمیم گرفت که همسان با توده‌های فقیر زندگی نماید.^۵ وی این شیوه زندگی را تا پایان عمر و به مدت حدود سی سال در هند ادامه داد.

در سال ۱۹۲۱ تصمیم گرفت برای همدلی با فقیرترین انسانها، لباس‌های معمول خویش را برای همیشه به کناری نهد و تا پایان عمر همچون فقیری نیمه‌عریان زندگی کند.^۶ او با برقراری سوگندهای شش‌گانه راستی، عدم خشونت، تجرد، دزدی نکردن، کنترل ذائقه و عدم مالکیت، و رعایت بسیار دقیق و شدید آنها سعی در پرورش جامعه نمونه کوچکی بر پایه زهد و ریاضت داشت و بر آن باور بود که نتیجه منطقی رعایت این سوگندها، خودکفائی و بی‌باکی است.^۷ گاندی اولین بار روزه را به عنوان وسیله‌ای برای تهذیب نفس در آفریقای جنوبی به کار برد و در پی مطالعات دینی‌اش بارها برای تسلط بر قوای نفسانی روزه گرفت.^۸ وی بعدها مفهوم

1. aparigraha

2. samabhava

3. *Ibid*, vol. 2, pp. 394-395.

4. John Ruskin

۵. رامین جهان‌بگلو، گاندی و ریشه‌های فلسفی عدم خشونت، ترجمه هادی اسماعیل‌زاده، تهران، نشر نی، ص ۹۱.

6. Ved Mehta, *Mahatma Gandhi and His Apostles*, New York, 1976, pp. 142-143.

7. D. G. Tendulkar, *Mahatma, Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, vol. 1. Bombay, 1951, pp. 208-209.

8. M. K. Gandhi, *An Autobiography*, vol, 2, p. 492.

روزه را توسعه بخشید و آن را برای تزکیه اجتماعی و اعتراض بر علیه ظلم سیاسی به کار بست.^۱

مهمترین مرجع دینی و اخلاقی مورد استفاده گاندی، کتاب بهگود گیتا بود که آنرا قانون عشق و محبت می دانست، نه کتابی صرفاً علمی.^۲ از نظر او تعلیم اساسی گیتا آن است که شخص بدون توجه به نتایج اعمال و تنها از سر وظیفه‌ای که دارد، خالصانه به انجام آنها مبادرت ورزد.^۳ وی بر آن بود که مقام گیتا عاری از هر نوع خشونت و تجویز جنگ فیزیکی است و خشونت ظاهری مندرج در آن، تنها لفظی است. از این رو، تفسیر تحت‌اللفظی آن گمراه‌کننده است و در زیر الفاظ خشن آن روح زندگی جاری است.^۴

گاندی نیایش را روح و اساس دین می دانست و معتقد بود که نیایش باید محور زندگی انسان باشد. از نظر او کسی که با غرور اعلام می کند که از دین بی نیاز است، مانند کسی است که بگوید بدون نیاز به بینی می تواند تنفس کند.^۵ وی بر آن باور بود که این که خدا را با چه نامی نیایش کنیم چندان اهمیتی ندارد، بلکه مهم روح نیایش است که در همه ادیان یکی است.^۶ او خود در برنامه نیایش صبحگاهی، که حدود چهل سال بصورت سنتی ثابت در صومعه اش برگزار می شد، خدا را با عبارات مختلفی از متون مقدس سایر ادیان اعم از بودائی، زرتشتی، اسلامی، مسیحی و هندو ستایش می نمود.^۷

۱. رامین جهان‌بگلو، همان، ص ۸۰

2. M. k. Gandhi. *The Teaching of Gita*, ed. by Anand T. Hingorani, New Dehli, 1998, p. 36.

3. *Ibid.* p. 4.

4. *Ibid.*, lic. Cit.

5. M. K. Gandhi, *Food for Soul*, ed. by Anand, T. Hingorani, Ahmedabad, 1998.

p. 1.

6. *Ibid.* p. 12.

7. cf. Ved Mehta, *op. cit.*, pp. 7-11.

گانندی سکوت را نیز همچون فرصتی برای ذکر و مراقبه به کار می‌برد. فکر استفاده از سکوت به عنوان نیروئی مؤثر، از زمانی که وی در آفریقای جنوبی بود مورد توجه او قرار گرفت و از آن پس معمولاً یک روز در هفته را به سکوت می‌گذراند و اگر ضرورتی برای ارتباط با دیگران پیدا می‌شد، یادداشتی بر کاغذ می‌نوشت.^۱ وی دربارهٔ ضرورت اخلاقی و روحانی سکوت نوشت:

«در آغاز برای رهائی از فشارها خاموشی برگزیدم. سپس می‌خواستم از وقت آن برای نوشتن استفاده نمایم. پس از آنکه مدتی تمرین سکوت کردم، ارزش روحی آن را دریافتم. ناگهان مانند برقی در ذهنم جرقه زد که این بهترین وقت برای پیوند با خداست و حال حس می‌کنم که فطرتاً برای خاموشی ساخته شده‌ام.»^۲

تجربه‌های عملی گانندی در طول حیات طولانی و مراقبه و نیایش او گاهی منجر به این می‌شد که لمحات و لحظاتی از دیدار حقیقت را دریابد و تمام تلاش گانندی از جوانی تا لحظه مرگ در پی دستیابی به این شهود مصروف گشت. او عقیده داشت که خداوند خود را در صور بی‌شماری در هستی آشکار می‌سازد و این تجلی و ظهور الهی تکریم او را برمی‌انگیخت.^۳

گانندی از خلال تحول و تغییر هر آنچه در اطراف بود درمی‌یافت که باید نیرویی زنده و ثابت در ورای این تغییر دائمی وجود داشته باشد، نیرویی که می‌آفریند و نابود می‌سازد.^۴ وی معتقد بود وجود آدمی شکننده‌تر از شیشه است، چندان که در یک چشم به هم زدن از میان می‌رود. از این رو، همواره توصیه می‌کرد که تا نفس باقی است، تمایزات بالا و پست را برداریم، قلب‌های خود را پاک کنیم و آماده دیدن خالق خود باشیم، که ممکن است هنگام آمدن یک فاجعه طبیعی و یا

۱. جورج وودکاک، گانندی، ترجمه محمود تفضلی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۳، ص ۸۳.

2. M. K. Gandhi, *Truth is God*, Trans. by R. K. Prabhu, Ahmedabad, 1980, p. 55.

3. M. K. Gandhi., *The Selected Works of Mahatma Gandhi* vol. 6, [The Voice of Truth], ed., by Shriman Narayan, Ahmedabad, 1968, p. 108.

4. *Ibid*, p. 104.

مرگ طبیعی فرا رسد.^۱ به نظر او حضور خداوند تنها با براهین عقلی قابل اثبات نیست، بلکه این ادراک با قلب میسر می‌گردد.^۲ به همین سبب گاندی علاقه چندانی به اثبات عقلانی خدا نداشت و به دنبال تجربه‌هایی بود که حضور او را در قلب خویش احساس کند.

دین در نگاه گاندی نظامی از عقائد و مناسک بود که شخص را با خالق خویش پیوند می‌دهد. از این رو، او دین را امری تجربی می‌شمرد که تنها هنگامی اصالت دارد که توسط شخص تجربه و احساس شود. از نظر او وصول به حقیقت و درک الوهیت هنگامی قابل تحقق است که شخص حاضر باشد آگاهانه و آزادانه عقائد و مناسک دینی را در جهان بیرونی و درونی خویش بیازماید و نتایج آن را نقادی کند. این دیدگاه تجربی در باب دین موجب شده بود تا خود او بصورت آزمایشگاهی از اصول دینی و اخلاقی درآید. وی واژه دهرمه^۳ را به جای واژه دین به کار می‌برد و آن را در معنای وسیع آن، از زهد دینی تا سلامت و بهداشت عمومی در نظر می‌گرفت و رعایت اصول اخلاقی و ایمان و پارسایی را لازمه آن به شمار می‌آورد. گاندی گوهر دین را شفقت و عدم خشونت می‌دانست و احیای آن را ضرورتی اساسی می‌شمرد.^۴ نهر و درباره درک متفاوت گاندی از دین می‌نویسد:

«گاندی اساساً مرد دین، و در ژرفنای وجودش هندو بود. در عین حال تصور او از دین به هیچ وجه با عقائد جزمی و آئین‌های معمول هندوئی ارتباطی نداشت. دین او اساساً با ایمان استوارش به قانون اخلاقی پیوند داشت که او آن را قانون حقیقت یا محبت می‌نامید. وی مدعی بود که روح دین هندو را دریافته است و از همین رو، هرگونه متن مقدس یا عملی را که با تفسیر آرمانی او از دین منطبق نبود،

1. M. K. Gandhi, *My God*, Ahmedabad, 1999, p. 33.

2. Margaret Chatterjee, *Gandhi's Religious Thought*, London, The Macmillan Press, 1983, p. 3.

3. Dharma

4. Margaret Chatterjee, *op. cit.*, p. 16.

مردود می‌شمرد و می‌گفت که نمی‌تواند بردهٔ سنتهایی باشد که قادر نیست آنها را درک کند یا از مبانی اخلاقی آنها دفاع نماید.^۱

رومن رولان نیز با اشاره به درک خاص گاندی از دین، معیارهای اساسی او را در دین، وجدان و عقل دانسته است. بدین معنا از نظر او هر آنچه مربوط به دین است، تنها در صورتی که با محک عقل و وجدان قابل پذیرش باشد، پذیرفتنی است.^۲

خدا و ایمان در بینش گاندی

مفهوم خدا در ادوار مختلف تاریخ اندیشه هندوئی از صورت چند خدائی^۳ تا وحدت وجود بسیار پیچیده مکتب ادویته ودانته^۴ تحول یافته است. این تحول محصول عواملی بسیار از جمله تأثیر عقائد غیر ودائی به ویژه اندیشه‌های دراویدی^۵ و همچنین ژرف کاوی جنگل‌نشینان^۶ آریایی بوده است. راه‌های فراوان معرفت خدا که هر یک نه به تنهایی، بلکه در کنار سایر راهها دارای ارزش‌اند، به دین هندوئی تنوع وسیعی می‌بخشند و عقاید و اعمال دینی را در مکاتب مختلف هندوئی پرشمار می‌سازند، چندان که هند را به مجموعهٔ عظیمی از تجربه‌های متنوع دینی مبدل ساخته‌اند.^۷

از آن رو که دین هندوئی در طول تاریخ پذیرنده، جذب کننده و هماهنگ‌کننده بوده است، نسبت به گوناگونی عقائد تساهل بسیاری از خود نشان داده است، تا

1. Jawahar Lal Nehru, *The Discovery of India*, Calcutta, 1948, pp. 302-303.

2. Romain Roland, *Mahatma Gandhi*, trans. by Catherine, D. Groth, New Dehli, 2002, p. 23.

3. polytheism

4. advaita vedanta

5. dravidic

6. aranyaka

7. K. M. Sen, *Hinduism*, London, 1961, p. 37.

آنجا که در درون این دین، از یک سو عارفانی پیدا می‌شوند که به خدای شخص‌وار^۱ معتقد نیستند و از سوی دیگر، کثرت‌گرایان دینی و طیف وسیعی از جان‌پرست‌ها^۲ و چندگانه‌پرستان وجود دارند و در این میان موحدانی نیز هستند که به خدائی واحد و شخصی عشق می‌ورزند.^۳

تصور مهاتما گاندی از خدا، از یک سو متأثر از جریان‌های دینی ای که وی در طول زندگی به مطالعه آنها پرداخت و از سوی دیگر ناشی از تجربه‌های شخصی او از خدا بوده است. از نظر اعتقادی، گاندی به خدای واحد ایمان داشت و چندگانه‌پرستی و بت‌پرستی موجود در صورتهای گوناگون پرستش هندوئی را به یکتا‌پرستی تحویل می‌نمود. وی خود را هم معتقد به ادوئته^۴ (وحدت وجود) و هم معتقد به دوئته^۵ (ثنویت) معرفی می‌نمود^۶ و با بیان اینکه دیدگاه‌هایش در مورد خدا متأثر از مکتب‌های جاینی و رامانوجه^۷ است، نوشته است:

« من از خدا دقیقاً به عنوان وجود^۸ سخن می‌گویم و معتقدم که او هم خالق است و هم غیرخالق و این امر به اصل تکثر حقیقت مربوط می‌شود که مورد پذیرش من است. من از موضع مکتب جاینی جنبه عدم خالقیت خدا را اثبات می‌کنم و از موضع رامانوجه جنبه خالقیت او را. حقیقات آن است که از آنجا که همه ما می‌کوشیم چیزهای غیرقابل تصور را تصور کنیم، امور غیرقابل شرح را شرح دهیم و چیزهای ناشناختنی را بشناسیم، اغلب سخنان ما لرزان و ناشایست و توأم با تناقض است. به همین سبب *وداها* برهمن را «نه این و نه آن»^۹ معرفی می‌کنند و این بدان

-
1. personal
 2. animists
 3. *Ibid.*
 4. advaita
 5. dvaita
 6. M. K. Gandhi, *Truth is God*, p. 10.
 7. Ramanuja
 8. Sat
 9. neti neti

معناست که اگر ما وجود داریم و پدران و نیاکان ما وجود داشته‌اند، پس منشاء همه مخلوقات هم وجود دارد و اگر او نیست ما هم نیستیم. به همین دلیل است که ما با یک صدا، خدای واحد را به نامهای متفاوت پرم آتمن، ایشوره، شیوه، ویشنو، رامه، الله، اهورا مزدا، یهوه و خدا می‌خوانیم.^۱

مهاتما گاندی به وحدت مطلق خدا و به تبع آن وحدت انسانیت اعتقاد داشت و اظهار می‌داشت: «من به ادویته معتقدم. به وحدت اساسی انسان و به تبع آن وحدت همه زندگان باور دارم و معتقدم که اگر یک فرد از نظر روحی رشد کند، همه جهان خواهد بالید اگر یک فرد سقوط نماید، کل جهان ساقط خواهد شد.»^۲

گاندی وجود نامها و صور بی‌شمار را برای خداوند، دلیل بی‌نامی و بی‌صورتی در شکل مطلق آن می‌شمرد و بهترین نام را برای او «حقیقت» می‌دانست. وی عبارت «حقیقت خداست» را جامعتر از «خدا حقیقت است» شمرد، زیرا بر آن باور بود که در این صورت ملحدان نیز که به شیوه خود به دنبال حقیقت می‌گردند، در زمره جویندگان حقیقت قرار می‌گیرند. وی با مقایسه مفهوم کلمه «لا اله الا الله» در اسلام، با آنچه در فلسفه هندوئی در مورد برهمن به عنوان وجود مطرح شده است چنین نتیجه گرفت که تنها خدا وجود دارد.^۳

ایمان گاندی به خداوند ایمانی صرفاً عقلانی و قابل اثبات با استدلالهای خشک عقلی نبود. او به خدا از آن جهت ایمان داشت که وجودش را در قلب خویش احساس می‌کرد و معتقد بود که همان گونه که محبت مادر نسبت به فرزند بی‌نیاز از اثبات عقلانی است، وجود خداوند نیز با عقل اثبات‌ناپذیر است و همان‌گونه که محبت مادر توسط طفل تجربه می‌شود، وجود خدا نیز تجربه می‌شود.^۴ نیروی ایمان از نظر او نیروئی بسیار عظیم است که آدمی را از میان امواج سهمگین طوفان‌های

1. *Ibid.*, pp. 11-12.

2. M. Chatterjee, *op. Cit.*, p. 104.

3. M. K. Gandhi, *My God*, pp. 11-13.

4. *Ibid.*, p. 19.

زندگی می‌رهاند و موجب بیداری و آگاهی باطنی شخص می‌شود. بگونه‌ای که از ثروت‌های روحانی سرشار می‌گردد.^۱

از نظر گاندی ایمان زنده به خدا بزرگترین سرگردانی‌های زندگی را برطرف می‌کند.^۲ وی با انتقاد از کسانی که انسان متجدد را بی‌نیاز از ایمان می‌دانند و معتقدند که نوع برتری از زندگی بدون نیاز به ایمان ممکن است، می‌نویسد:

«امروزه بیرون راندن کامل خدا از صحنه زندگی و پافشاری بر اینکه رسیدن به نوع عالی‌ای از زندگی، بدون ایمان زنده به خدای زنده ممکن است، رائج شده است. ... تجربه شخصی‌ام مرا به این معرفت رسانده است که دستیابی به کمال نهایی حیات، بدون ایمانی استوار به قانون زندگی ممکن نیست. انسان بدون ایمان همچون قطره‌ای که از اقیانوس بیرون افتاده باشد، محکوم به فناست و هر قطره که در اقیانوس قرار دارد، در عظمت آن شریک است.»^۳

وی معتقد است که جهان بدون ایمان حتی لحظه‌ای ارزش ندارد و ایمان نسبت به پیامبران و اوتاره‌ها که در اعصار دور زندگی کرده‌اند، خرافه‌ای بیهوده نیست، بلکه ناشی از یک میل روحانی باطنی است.^۴

گاندی مطلق‌گرایی در عقلانیت را نوعی بت‌پرستی جدید برشمرده و می‌نویسد: «مکتب عقل‌گرایی آنجا که خود را قادر مطلق می‌داند، جانوری وحشتناک می‌شود. صفت قادر مطلق برای عقل و عقلانیت بدتر از بت‌پرستی و پرستش سنگ و درخت است. دعوی من برای سرکوبی عقل نیست، بلکه برای آن است که آن را پاک و ناب گردانم.»^۵

1. *Ibid.*

2. M. K. Gandhi, *Pathway to God*, trans. by M.S. Deshpand, Ahmedabad, 1999, p. 36.

3. *Ibid.*, p. 35.

4. M. K. Gandhi, *My God*, p. 20.

5. *Ibid.*, p. 19.

دین هندوئی از نظر گاندی

موضع گاندی نسبت به دین هندوئی، موضع مصلحی دینی بود. وی جنبه‌هایی از این دین را که با اصول مسلم وجدان، عقل و اخلاق مخالف است، نقد و طرد می‌کرد و جنبه‌های مثبت و موافق آن را می‌پذیرفت. از نظر گاندی مهمترین ویژگی دین هندوئی که آن را از سایر ادیان متمایز می‌سازد، رواداری و تسامح آن با پیروان سایر ادیان است. او در این باره می‌نویسد:

«رهائی دین هندوئی از جزم‌اندیشی به آن جذائیتی خاص بخشیده است که دیندار را به تعالی‌های فوق‌العاده‌ای از خودشناسی می‌رساند. این خصلت نه تنها دیندار را به احترام به سایر ادیان وا می‌دارد، بلکه به شخص امکان می‌دهد که عناصر خوب ایمان‌های دیگر را نیز جذب و هضم نماید. دین هندوئی نه تنها به وحدت زندگی انسان‌ها معتقد است، بلکه به وحدت کل حیات باور دارد و تقدس گاو در آن نیز از همین روست.»^۱

گاندی به جهان شمولی دین هندوئی اعتقاد داشت و در این باره به سخن ویاسه^۲ استناد می‌جست که معتقد بود هر آنچه در دیگر ادیان وجود دارد، اغلب در دین هندوئی یافت می‌شود و هرچه در دین هندوئی وجود ندارد، یا غیرضروری است یا غیرواقعی.^۳ وی به دلیل تسامح دینی موجود در دین هندوئی و همچنین به جهت ظرفیت بالای آن در جذب تعالیم دیگر پیامبران، بر خود می‌بالید که یک هندو است.^۴

1. M. K. Gandhi, *What is Hinduism*, New Delhi, 1994, p. 4.

2. Viāsa

3. *Ibid.*, p. 2.

4. D. G. Tedulkar, *op. cit.*, vol., 3., p. 222.

به نظر او دین هندوئی فاقد برنامه‌ای برای تغییر دین دیگران است و آنچه در نهضت تبلیغی آریه سماج^۱ دیده می‌شد را تقلیدی ناقص از برنامه تبلیغات مسیحی می‌دانست. وی از ناسزاگوئی آریه سماج‌ها به پیروان دیگر ادیان ناخشنود بود و باور داشت که همه ادیان کم و بیش حقیقت دارند، چرا که همه آنها از خدا نشأت می‌گیرند، اما همه تحت تأثیر دخالت انسان، ناقص می‌نمایند.^۲ از نظر او دین هندوئی در زندگی شخصی قابل توصیف و تعبیر است، نه به وسیله بیان و تبلیغ. بنابراین یک هندوئی حقیقی بی‌نیاز از تبلیغ است و به طور طبیعی خود، تبلیغ خود خواهد بود. وی حتی خود را نیز جز از طریق زندگی عملی‌اش شایسته تفسیر دین هندوئی نمی‌دانست.^۳

گاندی بر آن باور بود که تنها علم محض نسبت به *ودها* نمی‌تواند معلمان روحانی هندوئی پرورد و اگر چنین بود، ماکس مولر^۴ باید یکی از روحانیان بزرگ می‌شد. در حالی که میلیون‌ها گرسنه در هند وجود دارند، یک برهمن نمی‌تواند آسوده خاطر به تعلیم *ودها* پردازد. از همین رو، نزد او ریسندگی از بسیاری اعمال دینی بالاتر بود و اعتقاد داشت که این عمل پیروان تمام فرقه‌ها را تعالی می‌بخشد، زیرا نزد او چرخ نخریسی همسنگ ذکر و تسبیح و تلاوت متون مقدس بود.^۵

وی علت ضعف و انحطاط دین هندوئی را خستگی و واماندگی آن در جستجوی حقیقت و عدم خشونت می‌دانست و معتقد بود که به محض آن که این واماندگی از میان برود، دین هندوئی با درخششی بی‌نظیر خواهد شکفت.^۶ او علیرغم پذیرش نظام طبقاتی کاست، هرگز وجود طبقه نجس در دین هندوئی را نپذیرفت و آن را یک ناهنجاری و لکه ننگی بر دامان دین هندوئی که در قاموس عقل و عشق

-
1. Arya samāj
 2. M. K. Gandhi, *What is Hinusim*, pp. 19-22.
 3. *Ibid.*, p. 4.
 4. Max Müller
 5. *Ibid.*, p. 13.
 6. *Ibid.*, p. 1.

نفرت‌انگیز است، می‌دانست. از نظر او دینی که بر محبت و پرستش گاو تأکید می‌ورزد، نمی‌تواند تحریم‌های غیرانسانی را در وجودهای انسانی تحمل کند.^۱ گاندی در طول عمر خود به قصد آن که پیام منابع دینی هندوئی را از طریق عمل به تعالیمشان درک نماید، این متون را به دقت مطالعه نمود. او خاطر نشان می‌کرد که گرچه متون دینی *وداها* و *اوپنیشادها* را خوانده است، اما در این متون همچون دانشمندان، ژرف‌اندیشی عالمانه نکرده است بلکه، همچون یک هندو آنها را از سر شوق و برای عمل خوانده و روح حقیقت را در آنها به دست آورده و دریافته است.^۲

گاندی مناسک ظاهری دین هندوئی را فاقد ارزش ذاتی می‌شمرد و بر آن باور بود که جوهر واقعی دین آن است که انسان تشخیص دهد که خدا در نهاد اوست و اگر بشر خدا را خدمت و پرستش کند، خدا نیز به او نزدیکتر می‌شود و شخص را علو حال می‌بخشد. او باور داشت که زرق و برق ظاهری دین در مقایسه با جستجوی باطنی حقیقت، امری غیرضروری است. وی در باب مهم‌ترین معتقدات هندوئی خود نوشت:

«من خودم را از آن رو سنه‌تنه^۳ می‌خوانم که به *وداها*، *اوپنیشادها*، *پورانها* و همه متون مقدس هندوئی عقیده دارم و از این رو به *اوتاره*^۴ و *تناسخ* معتقدم. من به *ورنا شرمه دهرمه*^۵ به معنی دقیق *ودائی* آن، نه به معنی عامیانه و خام فعلی عقیده دارم. حرمت گاو نیز، نه به صورت عامیانه، بلکه به معنی حقیقی آن مورد اعتقاد من است.»^۶

1. *Ibid.*, pp. 8-9.

2. *Ibid.*, p. 113.

۳. *sanatana dharma*: پیرو قوانین و حقایق ابدی در دین هندوئی را می‌گویند.

۴. *avatāra*: تجسم‌های دهگانه ویشنو در صورتی انسان یا حیوانی یا ترکیبی از آن دو، که در شرایط بحرانی جهان و انسان برای نجات آنها به زمین آمده‌اند.

۵. *varnāshrama dharma*: اعتقاد به تقسیم طبقاتی کاست و نیز مراحل چهارگانه زندگی هندوئی.

6. *Ibid.*, p. 6.

گاندی ادیان بودائی و جاینی را نیز از دین هندوئی جدا نمی‌دانست و به بسیاری از تعالیم آنها عملاً پای‌بند بود. از نظر او دینداری وراثتی، به ویژه آنجا که با اخلاق و رشد روحی سازگار نباشد مردود است.^۱

آهیمسا^۲ یا عدم خشونت

یکی از معتقدات هندوئی گاندی آهیمسا یا عدم خشونت بود که وی آن را محوری‌ترین ویژگی آئین هندوئی می‌دانست، ویژگی که موجب شده تا این دین در طول حیات چند هزار ساله خود با سایر ادیان در تعامل و تساهل بی‌مانند به سر برد و در برخی موارد آنها را جذب و هضم نماید. واژه آهیمسا در زبان سنسکریت از دو بخش a و himsā ترکیب یافته است. a از ادات نفی، و himsā به معنی آزار است و ترکیب آن دو به معنی بی‌آزاری و پرهیز از اعمال زور و خشونت می‌باشد.

ویاسه آهیمسا را به معنی عدم ظلم^۳ به همه موجودات در هر جا و به هر وسیله دانسته است. آهیمسا در دین هندوئی مبنای پرهیزکاری‌های دیگر است و سایر منهیات برای تحقق یافتن این اصل ممتاز اخلاقی وضع گردیده‌اند، چندان که گفته‌اند که شخص برهمن هرچه بیشتر زهد و تقوی بورزد، به همان اندازه از منشاء آزار که غفلت است، روی می‌گرداند و اصل عدم آزار را روسفید می‌سازد.^۴

آهیمسا اولین بار به عنوان ارزشی اخلاقی در جهان‌دوگیه / اوپنیشاد^۵ به معنای خویش‌شننداری و فداکاری آمده است. بعدها در یوگه‌سوتره بر آن به عنوان عهدی برای کسانی که تمرینات یوگه را به کار می‌بستند، تأکید گردید و در قرن ششم قبل از میلاد در تعلیمات بودا و مهاویره^۶ اهمیت یافت.^۷

1. *Ibid.*, p. 4.

2. ahimsa

3. an-abhidroha

۴. داریوش شایگان، *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، ج ۲، انتشارات امیرکبیر، ص ۶۶۹.

5. Chāndogya Upaniṣad

6. Māhāvira: بنیان‌گذار آیین جاین.

7. Mark Juergen Smayer, "Nonviolence", *Encyclo. Of Religion*, Ed. by M. Eliade., vol. 10, p. 464.

در دین جاینی عمل به اهیمنسا بر عشق و محبت نسبت به همه موجودات زنده استوار است. اهیمنسا همه فعالیت‌های اندیشه و سخن و بدن را دربرمی‌گیرد و شخص باید از همه صور آزار به دیگران چه به وسیله فعالیت‌های جسمانی و چه در سخن گفتن و چه در اندیشیدن بپرهیزد. صرف اندیشه آزرده دیگران مثل عمل آزرده موجب گناه است. حتی از نظر اخلاقیون جاینی شخص باید از آزار غیرمستقیم نیز بپرهیزد.^۱

مارگارت چترجی در باب درک مهاتما گاندی از مفهوم اهیمنسا، به برداشت مثبت او از محتوای آن اشاره کرده و می‌نویسد:

«واژه‌های سنسکریتی که با a شروع می‌شوند در ورای شکل گرامری منفی ظاهری خود معنایی مثبت دارند. به همین سبب گاندی نیز لازم می‌دانست که این معنای مثبت را از دل آن بیرون کشد. از این رو می‌گفت که اهیمنسا در شکل مثبت خود به معنی والاترین عشق و عظیم‌ترین محب است و اگر من پیرو اهیمنسا هستم، باید دشمن خود و فرد غریبه را همچون فرزند خطاکارم دوست بدارم.»^۲

عقیده به اهیمنسا در اندیشه گاندی به شدت متأثر از آئین‌های جاینی، بودائی و هندوئی، به ویژه تعالیم گیتا و یوگه‌سوتره بوده است و همچنان که هدف نهائی در این سه مکتب رسیدن به کمال اهیمنسا است، محوری‌ترین آرمان گاندی نیز رسیدن به کمال اهیمنسا در همه جنبه‌های زندگی انسان بوده است. وی اولین تأثیرات اهیمنسا را بر خود، در دوره اقامت در آفریقای جنوبی می‌دانست که موجب گردید وی در اندیشه و سخن گفتن خود مراقبت بیشتری نماید و از دشنام دادن به دشمنان احساس رنج و ناراحتی کند.^۳ از نظر گاندی آزار نرساندن آشکار به زندگان، کمترین درجه اهیمنسا است و مراتب بالاتر آن دوری از آزار و موجودات زنده با اندیشه بد،

1. A. Chakravarti, "The Jaina Philosophy", *History of Philosophy Eastern and Western*, Ed. by S. Radha Krishnan, vol. 1, p. 149.

2. Margaret Chatterjee, *op.cit.*, p. 90.

3. M. K. Gandhi, *An Autobiography*, vol. 1, pp. 256-257.

بی حوصلگی و شتابزدگی بی مورد، نفرت و آرزوی بد برای دیگران می باشد. وی حتی احتکار آنچه را که جهان به آن نیاز دارد نیز خلاف اهیمنسا می شمرد.^۱ به عقیده گاندی اهیمنسا قاعده‌ای فوق طاقت مردم و تنها ویژه ریشی‌ها^۲ و اولیاء نیست، بلکه قانونی است که برای عموم مردم قابل اجرا است. چنانکه خشونت قانون جانوران است، اهیمنسا قانون نوع انسان است. رفعت مقام آدمی مستلزم اطلاعات از قانونی برتر است، تا روح او را نیرومند سازد. انسان به مثابه یک حیوان، خشن، و به مثابه یک روح، عاری از خشونت است. لحظه‌ای که آدمی از روحی که در اوست آگاه شود، دیگر نمی‌تواند خشن باقی بماند و به همین دلیل است که پیامبران و اوتاره‌ها درس حقیقت، همدلی، برادری و عدالت را که همگی صفات اهیمنسا هستند، به ما آموخته‌اند.^۳

گاندی رابطه اهیمنسا با حقیقت را رابطه وسیله با هدف می‌دانست. وی جستجوی حقیقت را بدون اهیمنسا ناممکن می‌شمرد و بر آن باور بود که حقیقت و اهیمنسا چنان درهم تنیده‌اند که جدا کردن و تجزیه آنها حقیقتاً غیر ممکن است. آنها همانند دو روی یک سکه، یا به عبارت بهتر همانند دو روی یک قرص فلزی صاف و بی‌نقش‌اند که کسی نمی‌تواند پشت و روی آن را تشخیص دهد. اهیمنسا وسیله، و حقیقت هدف است و وسیله برای آنکه وسیله باشد، باید در دسترس باشد و از همین رو اهیمنسا عالیترین وظیفه آدمی است و اگر انسان وسائل را به دقت انتخاب نماید، دیر یا زود به هدف خواهد رسید.^۴

1. M. K. Gandhi, *From Jeravda Mandir*, trans., by Valji Govindji Desai, Ahmedabad, 1998, p. 6.

۲. rishis: بینشورانی بوده‌اند که سرودهای ودائی بر ایشان الهام شده است.

3. M. K. Gandhi, *Pathway to God*, 1999, p. 26.

4. M. K. Gandhi, *From Jeravda Mandir*, p. 7.

وی بر آن بود که شجاعت نیز با اهیمنسا رابطه‌ای مستقیم دارد و اگر شخص به کمال بی‌باکی برسد، می‌تواند به کمال اهیمنسا و عدم خشونت نیز دست یابد. به تعبیر او عدم خشونت نه فرزند بزدلی، بلکه فرزند دلیری است.^۱

ستیاگره^۲

واژه ستیاگره مرکب از دو بخش satya به معنی حقیقت و agraha به معنی ثبات و پایداری است و مفهوم آن پایداری در راه حقیقت می‌باشد.^۳ این واژه نخستین بار در سال ۱۹۰۸ توسط گاندی در روزنامه عقیده هندی^۴ به کار رفت و عنوانی برای مبارزه هندیان در آفریقای جنوبی شد. از آن پس، این واژه به جای واژه نارسای مقاومت منفی^۵ به کار گرفته شد، که در زبان انگلیسی سلاح ضعیفان شمرده می‌شد و بوی نفرت و خشونت از آن به مشام می‌رسید.^۶ مقاومت منفی عنوانی بود که تا قبل از آنکه واژه ستیاگره ابداع شود، بر مبارزه هندیان نهاده شده بود، اما با محتوا و اهداف مبارزه مذکور سنخیتی نداشت. زیرا از نظر گاندی با انفعال، ضعف و ناتوانی روحی همراه بود، در حالی که در ستیاگره قدرت روحی و فعالیت بسیار شدید توأم با رعایت حقیقت وجود دارد.^۷ ستیاگره از نظر او مستلزم رعایت اصول اخلاقی است و نافرمانی مدنی یا اخلاقی در جایی رخ می‌دهد که یک قانون ضد اخلاقی وجود داشته باشد.^۸

1. Ved Mehta, *op. cit.*, p. 243.

2. Satyāgraha

3. M. K. Gandhi, *Satyagraha in South Africa*, trans. by Valji Govindji Desai, Ahmedabad, 1928, p. 150.

4. *Indian Opinion*

5. passive resistance

6. M. K. Gandhi, *An Autobiography* vol. 2, p. 474.

۷. رامین جهان‌بگلو، همان، ص ۵۰.

8. M. K. Gandhi, *The Collected Works*, vol., XV, Ahmedabad, 1965, p. 482.

در سال ۱۹۰۶ در جلسه‌ای که در ژوهانسبورگ آفریقای جنوبی تشکیل گردید، ستیاگره طی قطعنامه‌ای با نام خدا آغاز شد و گاندی طی آن مشقت‌های این راه را برشمرد و اراده خود را در تحمل هر آنچه پیش آید، حتی اگر یکه و تنها بماند، اعلام نمود.^۱ اعتقاد و پای‌بندی گاندی به ستیاگره در عرصه مبارزه اجتماعی ریشه در عشق او به حقیقت و راستی داشت که در عرصه اخلاق فردی بدان ملتزم بود، و آن نیز برخاسته از پرهیزکاری ستیه^۲ یا راستگوئی است که از ارکان طریق یوگه می‌باشد. در این طریق، ستیه عبارت از انطباق گفتار و پندار با مصادیق آنان است، به طوری که گفتار و پندار با آنچه دیده، اندیشه و شنیده شده تطابق کامل داشته باشد.^۳

از نظر گاندی، در فلسفه ستیاگره انسان و اعمال او دو چیز جدا از هم‌اند. او معتقد بود که در حالی که عمل نیک شخص باید تأیید شود و عمل زشت او تقبیح گردد، فاعل اعمال، چه نیک و چه بد، باید همیشه به تناسب اعمالش مورد احترام یا ترحم باشد. بر این اساس باید از گناه نفرت داشته باشیم، نه از گناهکار.^۴ گاندی بر آن باور بود که شخص مؤمن به ستیاگره هرگز از چیزی نمی‌ترسد و اگر رقیبش بیست بار هم او را بفریبد، برای بیست و یکمین بار نیز به او اعتماد می‌کند، چرا که اعتماد اساسی او اعتقاد محض به طبیعت بشری است.^۵

از نظر گاندی، ستیاگره معیار مهم زیبایی‌شناسی نیز هست و عمل بر پایه آن، به شخص و اعمال او زیبایی می‌بخشد، حتی اگر خود شخص ظاهری زشت داشته باشد. مثال او در این باره سقراط بود که علیرغم چهره زشتش، بدان دلیل که

1. Cf., M. K. Gandhi, *Satygraha in South Africa*, pp. 143-147.

2. satya

۳. داریوش شایگان، همان، ص ۶۶۹.

۴. جورج وودکاک، همان، ص ۴۹.

5. Louis Fischer, *Gandhi, His Life and Message for The World*, London, The New American Library, 1963. p. 37.

زندگی‌اش وقف مبارزه و جستجوی حقیقت شده بود، شخصیتی بسیار زیبا و جذاب برای بشریت به شمار می‌رود.^۱

خود گاندی نیز در پیروی از شیوه ستیاگره چنان جذابیتی داشت که نهرو درباره‌اش می‌گفت:

«او در حوزه‌ی مربوط به اقدام مستقیم مبتنی بر ستیاگره عالی بود و گزینه‌ی خطاناپذیرش وی را در برداشتن گامهای درست هدایت می‌نمود.»^۲

بره‌مه‌چریه^۳ یا عفت جنسی

یکی از مهمترین پرهیزگاری‌ها در مکتبهای یوگه^۴ و جاین^۵، بره‌مه‌چریه یا پرهیز جنسی است. ویاسه آن را مهار ساختن اعضای پنهان یا به عبارت دیگر مهار اعضای تناسلی تعریف نموده است.^۶ گاندی معنای گسترده‌تری از بره‌مه‌چریه را مد نظر داشت. به باور او charya به معنی سیر و سلوک است و سلوک بره‌مه‌چریه در حقیقت شخص را به جستجوی برهما یا حقیقت سوق می‌دهد که عبارت از کنترل تمامی نیروهای حسی برای ادراک حقیقت است. به همین سبب، گاندی معنای ناقص بره‌مه‌چریه را که به محدود شدن شخص در جنبه‌های صرف جنسی می‌انجامد، نمی‌پذیرد.^۷

براساس متون مقدس هندوئی، حفظ منی یا نیروی حیاتی برای حفظ قدرت بدنی و روحی ضروری است و از دست رفتن آن سبب رنجوری و مرض می‌گردد. در این متون قوانین سختگیرانه‌ای برای حفظ عهد یک بره‌مه‌چری وضع شده است.

1. M. K. Gandhi, *The Collected Works*, vol. XXV, pp. 249-250.

2. Jawaher Lal Nehru, *An Autobiography*, New Delhi, 1982, p. 127.

3. Brahmacharya

4. Yoga

5. Jain

۶. داریوش شایگان، همان، ج ۲، ص ۷۰.

7. M. K. Gandhi, *From Jeravda Mandir*, p. 10.

از جمله این احکام نظر نکردن به زنان، ننشستن بر نشیمنگاهی که ایشان بر آن نشسته باشند، و نیز نپذیرفتن شاگردی زنان است. همچنین شخص باید از هر نوع محرک جسمی نظیر شیر، سرشیر، روغن حیوانی، شستشو با آب داغ و ماساژ با روغن اجتناب نماید. او نه تنها از زنان بلکه از حیوانات نیز باید بپرهیزد.^۱

تصمیم نهایی مهاتما گاندی بر پای بندی مطلق به نذر برهمه چریه در سال ۱۹۰۶ و در آفریقای جنوبی، قبل از شروع مبارزه موسوم به ستیاگره گرفته شد. قبل از آن تجارب ناقصی از این نذر را آزموده بود، اما آمادگی کامل او در سی و هفت سالگی اتفاق افتاد. انگیزه اساسی در گرایش او به این سلوک روحی، خدمت خالصانه به مردم بود، زیرا وی معتقد بود برای رسیدن به آرمان خالصانه خدمت باید توجه به زن و فرزند و ثروت و زندگی به کلی از میان برود و شخص به مرتبه یک ونه پرسته^۲، یعنی فرد بی اعتنا به خانه و خانواده تعالی یابد.^۳

از نظر گاندی عمل جنسی عملی مستقل همچون خوردن و خوابیدن نیست که ارضاء آن امری اجتناب ناپذیر باشد، بلکه هدف از آن تولید نسل و بقای زندگی است و از این رو تجلی خداوندی محسوب می گردد.^۴ وی عقیده داشت که کمال یک برهمه چری آن است که از نظر روحی و فیزیکی مانند یک زن شود یا حداقل صفات مردانه و زنانه را توأمان واجد گردد. چنانکه معروف بود، رامه کریشنه عارف هندو در قرن نوزدهم چنان با زنان احساس همانندی می کرد که قادر بود بطور متناوب حائض شود. گاندی نیز اظهار می داشت که اعضای جنسی او در برخی اوقات متفاوت به نظر می رسد.^۵

1. Ved Mehta, *op. cit.* p. 180.

2. Vanaprastha

3. Cf. M. K. Gandhi, *An Autobiography*, vol. 1. pp. 305-308.

4. *Ibid.*, p. 304.

5. Ved Mehta, *op. cit.* p. 182.

گانندی لذت ذائقه را عامل مهمی در تمایلات شهوانی آدمی می‌دانست و تجربه خود را در کنترل شهوات جنسی در مسیر برهمه‌چریه دردناکتر از راه رفتن بر لبه تیغ معرفی می‌کرد. وی معتقد بود که حس چشائی به عنوان منشاء اولین کامجویی یک طفل، سرچشمه همه لذائذ آدمی است و خود او سالها از محرکات چشائی نظیر ادویه‌ها پرهیز می‌کرد، اما نظیر برخی گیاهخواران به فرآورده‌های لبنی وابسته بود و سبب اصلی شهوات حیوانی‌اش را همین مواد می‌دانست.^۱

وی برای آزمودن میزان تسلط نفس خویش در رعایت نذر برهمه‌چریه، دست به آزمونهای عجیبی زد که انتقاداتی را نیز علیه او برانگیخت. اما او این آزمون‌ها را یک یجنه^۲ یا قربانی می‌دانست که لازم بود برای تهذیب، به هر قیمتی حتی روی گرداندن تمام مردم جهان از او، آزادانه و بی‌پروا انجام شود.^۳

وحدت ادیان

وحدت ادیان از مهمترین وجوه اندیشه دینی گانندی به شمار می‌رود. گانندی در هند و آفریقای جنوبی با پیروان ادیان دیگر همچون مسلمانان، مسیحیان، زرتشتیان و جاینی‌ها، برخورد و تعامل مستقیم داشت. وی در زندگینامه خود از معاشرت ایشان با پدرش و مدارای دینی وی با آنها سخن به میان آورده و گفته است که او این فرصت را داشت که در گفتگوهای ایشان حضور داشته باشد و نسبت به ایمان‌های دیگر به نوعی مدارا دست یابد.^۴ به تعبیر مارگارت چترجی، گجرات با ادیان گوناگونش محیط مناسبی برای این‌گونه برخوردها به شمار می‌رفت که در آن پیروان اسلام، هندوئی و دیگر ادیان با هم می‌آمیختند.^۵

1. *Ibid.*, p. 181.

2. yajna

3. Cf. *Ibid.*, p. 196.

4. M. K. Gandhi, *an Autobiography*, vol. 1, pp, 47-48.

5. Margaret Chatterjee, *op. cit.*, p. 15.

گاندی در دوره دانشجویی و اقامت در لندن برای اولین بار فرصت یافت تا کتاب مقدس را مطالعه کند. این دوره، نخستین کوشش‌های او برای فهم تعالیم دیگر ادیان، در جهت رسیدن به یک انتخاب صحیح دینی به شمار می‌رفت. وی در دوره اقامت در آفریقای جنوبی مطالعات تطبیقی خود در ادیان را گسترش داد، در مجامع دینی مسیحی شرکت نمود، کتابهای زیادی را درباره مسیحیت مطالعه کرد و ترجمه‌های قرآن و اوستا را بررسی نمود. همچنین کتابهایی درباره زندگی قدیسان خواند و کوشید تا به یک انتخاب رضایتبخش دینی دست یابد، اما به بیان خودش دچار نوعی سردرگمی و اضطراب گشت، تا اینکه مرشد عارف او، رای چندبهای، با وصفی که از جامعیت اندیشه هندوئی نمود، وی را به دین هندوئی پای‌بند کرد.^۱ اما این انتخاب مانع از احترام و پژوهش گاندی نسبت به حقیقت آموزه‌های سایر ادیان نگشت، زیرا وی هیچگونه نگرانی از کثرت‌گرایی دینی^۲ نداشت و این مسئله، آن‌گونه که دغدغه برخی الهی‌دانان مسیحی است، هیچگاه به عنوان معضلی فکری برای او مطرح نشد.^۳

عقیده گاندی در باب تنوع ادیان آن بود که ادیان اساساً با هم وحدت دارند و برابرند. از این رو وی توصیه می‌کرد به جای آنکه با ادیان دیگر صرفاً مدارا کنیم، آنها را مانند دین خود محترم بشماریم.^۴ او برابری ادیان را همچون برابری افراد انسانی با یکدیگر می‌دانست و معتقد بود همان‌گونه که در هنگام تولد، کودکی و برهنگی فرقی میان آدمیان نیست، ادیان نیز چنین‌اند و چه از نظر واجد حقیقت بودن و چه از نظر نقایص با هم یکسانند. به نظر او ادیان همچون شاخه‌های یک درخت

1. M. K. Gandhi, *op. cit.*, p. 203.

2. religious pluralism

3. Margaret Chatterjee, *op. cit.*, p. 114.

4. M. K. Gandhi, *What is Hinduism*, p. 106.

واحدند که گرچه از نظر ظاهری شبیه یکدیگر نیستند، لیکن در رشد با یکدیگر وحدت دارند و در امر دین هیچ بالا و پستی وجود ندارد.^۱

گانندی بر آن باور بود که محتوای کتابهای مقدس چنان با هم نزدیک‌اند که ضرورتی برای تغییر دین باقی نمی‌گذارند. بنابراین، متهای تلاش هر شخص باید آن باشد که در دین خود یک دین‌دار خوب باشد.^۲ وی تا آنجا انحصار دین را مردود می‌شمرد که می‌گفت: «اگر مسیحی‌ای شیفته بهگودگیتا شود و بخواهد تغییر دین دهد، من مانع او خواهم شد، زیرا آنچه که بهگودگیتا دارد، انجیل نیز دارد.»^۳

به نظر گانندی دین هندوئی به معنی مصطلح کلمه یک دین تبلیغی نیست، بلکه به هر شخصی می‌گوید که خدا را براساس ایمان خود پرستش نماید.^۴ اساساً پافشاری بر شکل خاصی از عبادت یا نیایش دینی از نظر او عامل قدرتمندی در بسط خشونت بود.^۵ او معتقد بود که هر قدر ما در کسب معرفت صحیح بکوشیم، بهتر خواهیم دانست که نباید با کسانی که از نظر دینی پیرو ما نیستند جدال نمائیم.^۶ وی با تأکید بر اینکه ادیان به سوی یک نقطه روان‌اند، این سؤال را می‌پرسد که آیا خدای هندو با خدای مسلمان یکی نیست؟^۷

گانندی در زندگی عملی خود پای‌بند نظریه وحدت ادیان بود. عبادت صبحگاهی و شامگاهی وی، چنانکه گذشت، ترکیبی از نیایش‌های هندو، اسلامی، مسیحی، زرتشتی و بودائی بود. وی یکبار در پاسخ به سؤال خبرنگاری که از او پرسیده بود آیا او یک مسیحی است؟ گفت: «در عین حال که هندوست، یک

1. *Ibid.*, pp. 111-112.

2. *Ibid.*, p. 107.

3. *Ibid.*, pp. 106-107.

4. *Ibid.*, p. 8.

5. *Ibid.*, pp. 105-106.

6. M. K. Gandhi, *The Selected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 4, [*The Basic Works*], pp. 137-138.

7. *Ibid.*, p. 137.

مسیحی، یک مسلمان و یهودی نیز هست». یکی از مبلغان مسیحی نیز از او به عنوان شبه مسیحی‌ترین فرد تاریخ که هرگز مسیحی نامیده نشد، نام برد.^۱

گاندی در مزرعه موسوم به تولستوی که در آفریقای جنوبی ایجاد کرده بود، عملاً بر وحدت تساهل دینی تأکید می‌ورزید. در آنجا جوانان مسیحی، زرتشتی و مسلمان و هندو در کنار یکدیگر آموزش می‌دیدند و احکام دینی خود را آزادانه به جای می‌آوردند. او در آنجا بر درک همدلانه عقائد و شعائر دینی هر دین توسط پیروان ادیان دیگر تأکید می‌کرد، تا آنجا که در ماه رمضان پیشنهاد کرد که مسیحیان، زرتشتیان و هندوان نیز در روزه گرفتن، مسلمانان را همراهی کنند و در طول شبانه‌روز تنها یک وعده غذا بخورند.^۲

اصلاح دینی

یکی از مهمترین نقش‌های گاندی در هند اصلاح‌گری او در معتقدات دینی و اجتماعی هندوان بود. از این نظر گاندی را می‌توان ادامه‌دهنده جریان اصلاح دینی و اجتماعی دانست که در اوایل قرن نوزدهم در هند پدید آمد. این جریان اصلاحی که در اثر برخورد اندیشه‌های دینی مسیحی و اسلامی با اندیشه دینی هندوئی از یک سو، و ورود افکار مدرن غربی به هند از سوی دیگر پدید آمد، سعی داشت عقائد و اندیشه‌های غیر عقلانی و خرافی هندوئی را که آثار سوء دینی، اخلاقی و اجتماعی داشت، از ساحت دین هندوئی بزدايد.

مهمترین جریان اصلاح دینی مذکور، نهضت براهموسماج^۳ به رهبری رام موهن روی^۴ بود. وی نه تنها به اصلاح دینی نظر داشت، بلکه به اصلاح جامعه هندو نیز می‌اندیشید. رام موهن روی که تحت تأثیر اندیشه‌های اسلامی و مسیحی بود، با

1. Louis Fischer, *op. cit.*, p. 130.

2. M. K. Gandhi, *An Autobiography*, vol. 2, pp. 493-494.

3. Brāhmo Samāj

4. Rām Mohan Roy

چندگانه‌پرستی، اساطیر و بت‌پرستی رایج در دین هندوئی به مخالفت برخاست و بر آن بود که تنها برهمن به عنوان خدا باید به صورتی خاص پرستش شود. از دیدگاه فلسفی، خداپرستی او نقطه مقابل وحدت وجود شنکره^۱ بود که براساس آن، برهمن همه چیز و در عین حال ورای همه چیز است. این تعالیم هیچ کدام تعالیمی نو و مغایر با اندیشه‌های رسمی نبودند، اما رام موهن روی پا را از این فراتر نهاد، تمایزات طبقاتی کاست را ملغی نمود، ازدواج زنان بیوه را در میان پیروانش مجاز شمرد و به الغای رسم ستی^۲ همت گماشت.^۳ گاندی نیز در حقیقت در دین هندوئی در نقش یک پروتستان ظاهر شد و بر علیه هرگونه فروپاشی زندگی در صورتهای فردی و اجتماعی آن مبارزه کرد.^۴

سابقه اندیشه‌های اصلاحی گاندی به دوران نوجوانی‌اش باز می‌گشت، یعنی هنگامی که کوشید تا علیرغم حرمت خوردن گوشت در دین هندوئی، تحت تأثیر یکی از دوستان خود به خوردن گوشت مبادرت ورزد. وی هنگام خوردن گوشت در پی آن بود که از نظر جسمانی قوی و بلند قامت شود و با انگلیسی قوی و بلند قامت به مبارزه پردازد.^۵

گاندی از وضع بد معابد هندوئی خوشنود نبود و از زرق و برق موجود در آنها و نیز از کارهای خلاف اخلاقی که در آنها صورت می‌گرفت به شدت انتقاد می‌کرد.^۶

1. Shankara

۲. satī: رسمی بود که براساس آن زنان بیوه بطور زنده در مراسم سوزاندن جسد شوهرانشان سوزانده می‌شدند.

3. P. T. Raju, "Contemporary Indian Thought", *History of Philosophy Eastern and Western*, p. 527.

4. Margaret Chatterjee, *op. cit.*, p. 2.

5. Cf. M. K. Gandhi, *An Autobiography*, vol. 1. pp. 26-69.

6. *Ibid.*, p. 45.

جنبه‌های بت‌پرستانه دین هندوئی نیز که انتقادات بسیاری را به ویژه در محافل مسیحی، اسلامی و روشنفکری برانگیخته بود، گاندی را به تأمل وامی‌داشت.^۱ گاندی در دوره تحصیل در لندن، به دلیل رویارویی با جامعه متجدد و متمدن غرب بیشتر به جنبه‌های خرافی دین هندوئی توجه نمود، ولی در دوره اقامت در آفریقای جنوبی بود که عملاً به عرصه فعالیت‌های اصلاح دینی و اجتماعی وارد شد و در رساله معروف خود به نام *هند سواراج*^۲ بر لزوم مبارزه با خرافات و پیراستن دین هندوئی از آنها تأکید نمود.^۳

یکی از دیگر جنبه‌های اندیشه اصلاحی گاندی مبارزه بر علیه عقیده نجسی بود که در نظام طبقاتی موسوم به کاست^۴ وجود داشت. نجس‌ها که از نژاد دراویدیان و خارج از طبقات چهارگانه آریائی قرار داشتند، از تمامی حقوق اجتماعی محروم بودند و به سبب نجس شمرده شدن، تماس هر یک از طبقات با این افراد ممنوع بود. گاندی برای اولین بار در سال ۱۹۰۵ اعلام نمود که از نظر او تفاوتی میان برهمنان و نجس‌ها وجود ندارد. وی تصریح نمود که منشاء دیدگاه‌های او در باب الغای نجسی اندیشه‌های غربی نیست، بلکه برخاسته از تعالیم گیتا است.^۵ او در سال ۱۹۱۵ با پذیرفتن خانواده‌ای از نجس‌ها در معبد خود، موجب شد تا کمک‌های مالی به معبد قطع شود و جامعه معبد او در معرض تحریم اجتماعی قرار گیرد و تعدادی نیز آن را ترک گویند. اما او به این فشارها اعتنائی نکرد و تصمیم گرفت که در صورت نرسیدن کمک مالی به محله نجس‌ها نقل مکان کنند و با کار دستی امرار معاش نمایند.^۶

1. Romain Roland, *op. cit.* p. 5.

2. *Hind Swaraj*

3. M. K. Gandhi, *Hind Swaraj or Indian Home Rule*, Ahmedabad, 1998, p. 39.

4. cast

5. M. K. Gandhi, *What is Hinduism*, p. 116.

6. M. K. Gandhi, *An Autobiography*, vol. 2, pp. 592-593.

گانندی به صراحت تأکید می‌کرد که مسئله نجسی مورد تصدیق دین نیست، بلکه وسیله‌ای شیطانی است و اگر این موضوع به دین هندوئی متعلق باشد، چنین دینی به کار او نمی‌آید.^۱ وی برای مبارزه با طرد نجس‌ها در سال ۱۹۱۹ برنامه اصلاحات اجتماعی را به کنگره هند پیشنهاد کرد و خود با نجس‌ها معاشرت نمود و در کارهای نظافت با آنان همکاری می‌کرد و نشریه خود را نیز هریجن^۲، به معنی فرزند خدا نامید و برای کسب اجازه ورود آنها به معابد چندین نوبت روزه گرفت.^۳

منابع

- جهان‌بگلو، رامین، *گانندی و ریشه‌های فلسفی عدم خشونت*، ترجمه هادی اسماعیل‌زاده، تهران، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
- شایگان، داریوش، *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، ج ۲، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۷۵.
- کیا، خجسته، *مهاتما گانندی در جستجوی حقیقت*، تهران، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۲.
- وودکاک، جورج، *گانندی*، ترجمه محمود تفضلی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۶۳.
- Chakravarti, A., "The Jaina Philosophy", *History of Philosophy Eastern and Western*, Ed. Sarvepalli Radhakrishnan, London, 1967.
- Chatterjee, Margaret, *Gandhi's Religious Thought*, London, The Macmillan press, 1983.
- Ficsher, Louis, *Gandhi, His Life and Message for the World*, London, The New American Library, 1963.
- Gandhi, M. K., *An Autobiography or the Story of My Experiment With Truth*, Books 1 and 2, Mahadev Desi(trans.), [*The Selected Works of Mahatma Gandhi*, vols 1 and 2], Shriman Naryan(ed.), Ahmedabad, Navajian Publishing House, 1968.
- Idem, *Food For Soul*, Anand T. Hingorani(ed.), Ahmedabad, 1998.
- Idem, *From Jeravda Mandir*, Balju Guvindji Desai(trans.), Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1998.

1. Cf. M. K. Gandhi, *What is Hinduism*, pp. 113-115.

2. Harijan

۴. خجسته کیا، مهاتما گانندی در جستجوی حقیقت، تهران، ۱۳۷۲، صص ۱۷-۱۸.

- Idem, *Hind Swaraj or Indian Home Rule*, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1999.
- Idem, *Pathway to God*, M. S. Deshpande(trans.), Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 199.
- Idem, *Satygraha in South Africa*, Valji Govindji Desai(trans.), [*The Selected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 3], Ahmedabad, Navajivan Press, 1968.
- Idem, *The Selected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 4, [*The Basic Works*], Shriman Naryan(ed.), Ahmedabad, Navajian Publishing House, 1968.
- Idem, *The Collected Works* (100 vol.), Ahmedabad, Publication Division Ministry of Information, Navajivan Trust, 1958-1994.
- Idem, *The Selected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 6, [*The Voice of Truth*], Shriman Naryan(ed.), Ahmedabad, Navajian Publishing House, 1968.
- Idem, *Truth is God*, R. K. Prabhu(trans.), Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1980.
- Idem, *The Teaching of Gita*, Anand T. Hingorani(ed.), New Delhi, Ramakrishnan, 1998.
- Idem, *What is Hinduism*, New Delhi, Navajivan Trust, 1994.
- Smayer, Mark Juergen, "Nonviolence", *Encyclopedia of Religion*, M. Eliade(ed.), New York, Mac Millan, 1987.
- Mehta, Ved, *Mahatma Gandhi and His Apostles*, New York, Viking Press, 1976.
- Nehru, Jawaherlral, *An Autobiography*, New Delhi, Oxford University Press, 1982.
- Idem, *The Discovery of India*, Calcutta, Signet Press, 1948.
- Raju, P. T., "Contemporary Indian Thought", *History of Philosophy Eastern and Western*, S. Radha Krishnan(ed.), London, 1967.
- Roland, Romain, *Mahatma Gandhi*, Catherine D. Groth(trans.), New Delhi, 2002.
- Sen, K. M., *Hinduism*, London, Penguin Books, 1961.
- Tendulkar, D. G., *Mahatma, Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, Bombay, Navajivan Trust, 1951-1953.

خداشناسی اوپنیشادی

محمد جواد شمس*

چکیده

تمایلات فلسفی سروده هایی ودایی، در اوپنیشادها به صورتی مبسوط مورد بحث قرار گرفته است و به جای سرودهای ستایش آمیز ودایی که مخاطبانشان خدایان و الهه ها بودند، در اوپنیشادها جستجوی حقیقت نهفته در اشیاء، و یافتن اصل ثابت و بی تغییر پنهان در وقایع متغیر و ناپیدار مطرح شده است. در حالی که سروده های ودایی از انشعابات مختلف و پراکنده وجود متعال سخن می گویند، اوپنیشادها از حقیقت واحدی سخن به میان می آورند که پنهان و متعالی تر از تغییرات و دگرگونی های دنیا است. خدایان ودایی پیام آوران نور و فروغ یگانه اند که به صورت آفرینش کلی و جهانی ظاهر شده است. هنگامی که از سروده های ودایی به اوپنیشادها روی می آوریم، با تغییر و دگرگونی جالب توجهی روبرو می شویم که انتقال از عینیت به ذهنیت (از عینی به ذهنی) یا انتقال از سرگردانی اضطراب آور دنیای خارج به تفکر و تأمل در معنا و مفهوم ذات و نفس است. اوپنیشادها به صورت تفصیلی به شرح و بیان طریق صعود باطنی می پردازند، سفری باطنی و درونی که از طریق آن، ارواح فردی (نفوس فردی) به حقیقت غایی دست می یابند، یعنی حقیقتی که در درون خود ماست، حقیقتی مطلق و متعالی که از یک سو کاملاً منزّه و به دور از جهان پدیداری و متفاوت از همه هستی و از سوی دیگر، عین هستی و عین پدیده آن است.

کلید واژه ها

اوپنیشادها، برهمن نیرگونه، پربرهمن، برهمن سگونه، ابربرهمن، حقیقت مطلق، وحدت وجود

* استادیار واحد اسلامشهر، دانشگاه آزاد اسلامی

در *اوپنیشادها*، دین آیین گرایانه مورد انتقاد قرار گرفته و تهی و بی ثمر خواننده شده است. از نظر *اوپنیشادها*، قربانی های حیوانی، پست و نازل اند، و قادر به نجاتِ نهایی انسان و رهانیدن او از چرخهٔ بازپیدایی نیستند. همه چیز از آن خدا است و لذا چیزی برای تقدیم و پیشکش کردن به او وجود ندارد، مگر ارادهٔ شخص و خود او. *اوپنیشادها* در قید و بند طبقه و کاست^۱ نیستند و هدف آنها دست یابی به سعادت و مرتبه ای بهشتی و یا تولدی دوباره در موقعیتی بهتر نیست، بلکه آنها قاعدهٔ روح کیهانی را تبلیغ و نشر می کنند و هدفشان آزادی از عالم عینی و واقعی، رهایی از قاعدهٔ کیهانی کرمه^۲ و یکی شدن با آگاهی متعالی و سرانجام نجات است. بهشت ودایی، یعنی سورگه^۳، نیز از نظر *اوپنیشادها* مرحله ای از رشد فردی است^۴. با این همه، در *اوپنیشادها* از *ودها* با احترام یاد شده و مطالعهٔ آنها یکی از وظایف مهم به شمار آمده است. در *چهاندوگیه اوپنیشاد* در این باره گفته شده است: «وظیفه و تکلیف سه شعبه دارد و شامل سه بخش است: قربانی، مطالعهٔ *ودها* و صدقه و خیرات^۵» همچنین در *میتیری اوپنیشاد* آمده است: «آنچه در *ودها* بیان شده، حقیقت است، و خردمندان بر اساس آنچه در *ودها* ذکر شده است زندگی می کنند^۶». از نظر *اوپنیشادها*، *ودها* دارای علم و معرفت پنهان اند و این علم، و یا سرّ متعال، به کسی که آرام و ساکن نیست و همچنین به کسی که پسر و مرید نیست عطا و تعلیم داده نمی شود^۷.

1.caste

2.karma

3.svarga

4.Radhakrishnan, *Indion Philosophy*, p.48-51; Keith, *The Religion and Philosophy...*, p.516.5.*The Thirteen principal Upanishads*, p.200 (*Chāndogya Upanishad*, 2.23.1); cf. *Ibid*, p.421 (*Maitri Upanishad*, 4.3).6.*Ibid*., p.456 (*Maitri Upanishad*, 7.10).7.*Ibid*., p.411 (*Śvetāśvatara Upanishad*, 622).

۱- حقیقت متعال و وجود یگانه و مقدّس در اوپنیشادها

مهمترین و شاید محوری ترین آموزه اوپنیشادها موضوع حقیقت متعال و یگانه، و آموزه وحدت وجود، و وحدت آتمن و برهمن، یعنی وحدت روح یا نفس فردی و روح یا نفس کلی است. به گفته برخی، اندیشمندان و فرزندگان هندو از همان آغاز، یعنی از دوران ودایی و پس از عهد برهمنه ها به دنبال یافتن و درک عامل و نیرویی بوده اند که در سراسر علم هستی ساری و جاری، و مایه حیات و حرکت و پویایی تمام عناصر و پدیده ها بوده است. آتش، آب، باد و غذا از جمله عناصری بوده اند که هر یک در دوره ای و نزد گروهی خاص به عنوان نیرو، عامل و علت غایی حیات و وجود تصوّر می شده اند سرود آفرینش یا ناسدیه سوکته و نیز پروروشه سوکته و برخی دیگر از سرودهای ریگ ودا نتیجه این گونه تأملات و تفکرات است. در این سرودها، به زبان استعاره و تمثیل، و در قالب اسطوره از حقیقت هستی و علت غایی سخن به میان آمده است. این تفکرات در اوپنیشادها نیز ادامه یافت، تا آنجا که به جرأت می توان گفت که محور اصلی و فکر اساسی تعلیمات آنها همین موضوع است.

در اوپنیشادها بارها از اصل عالم و علت غایی هستی پرسش شده است و فرزندگان و ریشی ها کوشیده اند تا از طریق تمثیل، تصویری از آن حقیقت به دست دهند و آن را تا حدودی به مخاطبان خود بشناسانند. مهمترین این تمثیلات در بریهاد آرنیکه آمده است که از جمله آنها می توان به گفتگوی درپیتّه بالاکی^۱ با آجاتشرو^۲ و همچنین گفتگوها و مناظره های اوشسته چاکرینه^۳، کهوله کوشیستکیه^۴ و گارگی و اچکنوی و شاکلیه^۵ با یاجنه ولکیه^۶ اشاره کرد.^۷

1. Dṛiptabālāki

2. Ajātaśatru

3. Ushasta Cākṛāyaṇa

4. Kahola Kaushītakeya

5. Śākalaya

6. Yājñavalkya

7. *The Thirteen Principal Upanishads*, p.92-95,111-114,119-120 (*Bṛihad-āranyaka*,2.1.1-2,3.4-6,3.9).

تمایل به یگانه پرستی و توحید و سپس وحدت وجود، بدان گونه که در سرودهای ریگ ودا ملاحظه کردیم، در *اوپنیشادها* به صورت برجسته تر مطرح شده تا آنجا که می توان گفت اندیشه محوری و تعلیم اصلی این آثار حول همین موضوع است. این دیدگاه، به ویژه در پاسخ یاجنه ولکیه به این پرسش که چند خدا وجود دارد، کاملاً آشکار است. او نخست تعداد خدایان را ۳۳۰۶ ذکر می کند و چون پرسش ادامه می یابد، اعداد خدایان را به ترتیب سی و سه، شش، سه، دو، یک و نیم، و در نهایت یک می داند و می گوید: «آنها [یعنی خدایان متعدّد] همه فقط قدرتهای و نیروهای^۱ او هستند». نام این خدای یگانه برهمن است.^۲

به گفته رادهاکریشنان، یکی از سوالات اساسی مردمان آن عصر آن بوده است که مبدأ و سرچشمه این جهان کجاست؟ دانشمندان و فرازنگان هندو سرانجام به وحدت ازلی هستی پی بردند و دانستند که این جهان متنوع، از یک حقیقت و یک هستی نشأت گرفته، و در اصل همان هستی واحد است که خود را به صورت های مختلف ظاهر ساخته است. این وجود، در عین آنکه جهان را فرا گرفته، همچنان ورای آن است و خدایان، انسانها و دیگر موجودات هستی، بخشی از آن به شمار می روند. البته درک و شناخت این حقیقت متعال فقط از طریق^۳ عقل و برهان امکان پذیر است. در *اوپنیشادها* گاه از سایر خدایان نیز سخن به میان آمده و در چند مورد نیز از آب به عنوان اصل و بنیان هستی یاد شده است.^۴ با این همه، چنانکه اشاره

1. mahiman

2. Ibid., p. 119-121 (Ibid., 3.9.1-7); Deussen, *op. cit.*, p. 38.

3. Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 52.

۴. از جمله در "بریهدارنیکه" آمده است: «در آغاز این جهان فقط آب بود. وجود حقیقی یا برهما از آن آب نشأت یافت و از برهما، پرجابتی و از پرجابتی خدایان وجود یافتند. این خدایان، آن حقیقت یا ستیم (satyam) را حرمت نهادند.» (CF. Ibid., p. 151, *Bṛihad-āranyaka*, 5.51)؛ و در "چهندوگیه اوپنیشاد" نیز آمده است: «در حقیقت این زمین، فضا، آسمان، خدایان، انسانها، چهارپایان، پرندگان، گیاهان، درختان، و همه حیوانات حتی کرم ها، پشه ها و مورچه ها، همه از آب سفت و سخت شده به وجود آمدند. و آنها همان آب سخت شده اند» (CF. Ibid., p. 256, *Chāndogya*, 7.10.1)

شد، اندیشه محوری/وپنیشادها، همان حقیقت متعالی است که فرزاتگان هندو آن را بدان اعتبار که حقیقتی غیر قابل تغییر و در پس این جهان « برهمن » خوانده و به آن اعتبار که روح نابود نشدنی انسان را نیز شامل می شود « آتمن » نامیده اند.^۱

۲- برهمن یا حقیقت مطلق

درباره واژه و اصطلاح برهمن نظریات و دیدگاه های مختلفی ارائه شده است.^۲ براساس مهمترین و شاید رایج ترین دیدگاه، واژه برهمن از ریشه bṛh یا brih انشقاق یافته که معنی رویدن، بیرون جهیدن یا شکفتن، باز شدن، رشد کردن و توسعه یافتن است. افزون برآن، معانی دیگری نیز برای آن ذکر کرده اند. از جمله آن را به معنی جوشیدن و فوران یافتن، جوش و خروش داشتن، رشد مدام و بی وقفه، و بریهتوم^۳، به معنی بُرز و بلند دانسته اند. شنکره آن را برگرفته از ریشه بریهتی^۴، به معنی فراتر رفتن می داند و گوندا^۵ نیز آن را مشتق از ریشه bṛh، اما به معنی قوی و نیرومند می شمارد، درحالی که پُل تیمه^۶، ضمن ردّ نظریه گوندا، آن را به معنی نظم و صورت بندی فرض کرده است. از طرف دیگر، جورج دومزیل^۷ اصل آن را از

1. Hume, " An Outline of the Philosophy of the Upanishads", p.9ff.

۲. درباره ریشه و معنای واژه و اصطلاح برهمن مقالات متعددی نوشته شده است که مهمترین آنها عبارتند از:

Renou Louis, "Sur la notion de brehman", *Journal asiatique*, 237, 1949, pp.7-46;
Gonda, Jan, *Notes on Brahman*, Utrecht, 1950; Thieme, Paul, "Brahman",
Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 102, 1952, pp.91-129;
Schmid, Hanns-peter, *Bṛhaspati und Indra*, Wiesbaden, 1968, pp.16-22, 239ff;
Henning, W.B., "Brahman", " W.B.Henning Selected Papers" , in *Acta Iranica*,
vol II (15), pp.193-203.

3. Bṛhattvam

4. bṛhati

5. Gonda

6. Paul Thieme

7. Goroge Dumézil

ریشه ی barh یا barh ، و به معنی معمّوار سخن گفتن می شمرد، که البته این نظریه از طرف هیسترمین نیز تأیید شده است ^۱ .

پیشینه کاربرد واژه برهمن به ود/ها - به ویژه به ریگ ود/ - باز می گردد. البته مفهوم برهمن در ود/ها چندان توسعه نیافته و از شکوه و عظمتی که در فلسفه ودانته دارد برخوردار نیست، و گاه فقط در حدّ یک واژه به کار رفته و معانی لغوی متعدّدی یافته است. بنا به قول داسگوپتا ، ساینه ^۲ و مفسّر و شارح پر آوازه ود/ها، معانی متعدّد این واژه در ود/ها به دست داده و هوگ ^۳ آنها را گرد آورده است. این معانی عبارتند از: الف- غذا، تقدیم کننده غذا (تقدیم غذا)؛ ب- سرود و آوای خواننده سامه؛ ج- قواعد یا متن جادویی؛ د- مراسم و آیین های حقّاً کامل؛ ه- سرود و هدیه مربوط به قربانی؛ و- شرح و گزارش روحانی هوتری؛ ز- بزرگ ^۴. افزون بر آن، برهمن در ود/ها، به معنی علم یا متن مقدّس، سرود، تجربه عینی از عقل و خرد، دعا، نیایش و سحر نیز به کار رفته است. به گفته برخی، برهمن در ود/ها، به معنی قدرت و نیروی اسرار آمیزی است که همه چیزها را در خود دارد. روث ^۵ معتقد است که این واژه هم چنین به معنی دل بستگی و سرسپردگی است که مشتاقانه و با رضایت دل و جان ظهور می یابد و به پیشگاه خدایان تقدیم می شود ^۶. او و برخی دیگر محقّقان و دانشمندان وداسناس، بریهسپتی ^۷، یعنی پروردگار سخن، یکی از خدایان انتزاعی ریگ ود/ را مظهر کامل دعا یا برهما دانسته اند ^۸. مک دائل نیز این خدا را نمونه کامل و الگوی نخستین

1. Heesterman, "Brahman", in *Encyclopaedia of Religion*, vol.1, p.294; cf. Gough, *The Philosophy of the Upanishads* ..., p.39

2. Sāyana

3. Haug

4. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol.1, p.20.

5. Roth

6. *Loc. cit*

7. Bṛhaspati

8. *The Thirteen Principal Upanishads*, p.79 (*Bṛihad-āranyaka*, 1.3.20-21); cf. Zimmer, *Philosophies of India*, p.76-77.

برهما شمرده است.^۱ به گفته وی، در *یجورودا* و در متون بعدی، عنوان *ویشوه* کرمن، یعنی خالق همه، به عنوان یکی از القاب برهما مطرح شده و در *وداهای* متأخر برای نخستین بار از ارتباط برهما با اسطوره کیهان آفرینی هسته زرین یا تخمک طلایی (یعنی هیرنیه گربهه) سخن به میان آمده است. در قانون مانو گفته شده است که هسته طلایی از نطفه برهما که در آبهای نخستین پنهان بود نشأت گرفت و برپا خاست، و بعد از دوره جنینی، برهما همچون انسان [مرد] کیهانی، یا پوروشه ناراینه^۲ از آن تخمک طلایی زاده شد. یعنی برهما به عنوان تنها اصل و علت هستی، قائم بالذات یا *سَوِیْمَبهُو*^۳ است.^۴

با این همه، به گفته داسگوپتا، مفهوم برهمن در ریگ *ودا* چندان ظهور و نمود ندارد؛ و نخستین بار در کتاب *شته پتهه براهمنه* است که به عنوان اصلی متعالی و برتر، که حاکم و محرک همه خدایان است، مطرح می شود و اهمیت بسیار می یابد. در جای دیگر گفته شده است که برهمن، امر [موجود] غایی جهان و با پرچاپتی، پوروشه و پرانه^۵ یکی است؛ و در جای همچون موجودی قائم به ذات (خود زاد) توصیف شده است، موجودی که با ریاضت و زهد ورزی، خود را در مخلوقات و مخلوقات را در خویش قربانی کرد (ظاهر ساخت). بنابراین، بر همه آفریدگان برتری و پادشاهی (اقتدار و تسلط) و ربوبیت یافت^۶. هیسترمین نیز معتقد است که نخستین بار در *براهمنه ها* بود که برهمن به عنوان اصلی ازلی، غیر مشخص و علت نخستین و غایی هستی مطرح شد.^۷ برهمن در *براهمنه ها* را با عنوان قادر مطلق نیز توصیف شده و البته با آیین ها هم ارتباط یافته است. کسی که

1. Macdonell, *art. cit.* vol.12, p.606-607.

2. Puruṣa-Nārāyaṇa

3. svayambhū

4. Heesterman, *loc. cit.*

5. Prāna (نفس حیاتی)

6. Dasgupta, *op. cit.*, vol. 1, p.20-21.

7. Heesterman, *Loc. cit.*

برهمن را بشناسد، جهان را می شناسد و بر آن تسلط می یابد. برهمن اصل مهم و نخستین، و هدایت کننده روح کیهان و جهان است. او قدیم ترین و درخشان ترین است و هیچ چیز قدیم تر و درخشان تر از او نیست. برهمن همچنین به معنی خرد و دأ، یعنی علم، نیز آمده است. او علم مقدس است. از یک سو، از او با عنوان نخستین آفریده سخن آفریده سخن به میان می آید، و از سوی دیگر، اصل خلاق و علت غایی همه هستی دانسته می شود.^۱

اما در *اوپنیشادها* محوری ترین بحث، وجود برهمن و وحدت برهمن و وحدت برهمن و آتمن، و شناخت و درک این حقیقت است. در این آثار، برهمن به عنوان حقیقت مطلق و وجود غایی و اصلی و بنیان هستی، هم از لحاظ و وجودشناسی و هم از نظر معرفت شناسی اهمیت می یابد و مورد بحث و بررسی قرار می گیرد. به گفته ماهونی، وجود شناسی اوپنیشادی بسیار نزدیک و مرتبط با معرفت شناسی اوپنیشادی است.^۲

۳- صفات و ویژگی های برهمن. در *اوپنیشادها* از اوصاف و ویژگی های برهمن به تفصیل سخن به میان آمده، که البته این صفات بسیار متنوع و متفاوت و گاه حتی متعارض و متضاد است. او از یک سو، حقیقتی مطلق و متعالی و کاملاً منزله و به دور از جهان پدیداری و متفاوت از همه هستی است و از سوی دیگر، عین هستی و عین پدیده هاست؛ که البته این امر، مرتبط با موضوع تنزیه و تشبیه، هم چنین ناظر به دو جنبه یا دو وجه برهمن است؛ زیرا در *اوپنیشادها* از دو جنبه یا دو چهره برهمن سخن به میان آمده است: برهمن عاری و تهی از هرگونه صفت و ویژگی^۳، یعنی برهمن قبل از ظهور و پیش از مرتبه ی تجلی و مقیم مقام اطلاق؛ و برهمن متصف به صفات^۴ و برخوردار از ویژگی های مختلف، یعنی برهمن تجلی

1. Cf. Zimmer, *op.cit.*, p.74-83; Radhakrishnan, *op.cit.*, p.52-53.

2. Mahony, "Upaniṣads", in *The Encyclopedia of Religion*, vol.15, p.149

3. Nirviśesha

4. Saviśesha

یافته در مرتبه ظهور. نخستین جنبه را برهمن متعالی یا پَربرهمن^۱ یا برهمن نیرگونه^۲ و یا برهمن غیرکیهانی^۳، و دومی را برهمن نازل یا اَپَربرهمن^۴ و یا برهمن سگونه^۵ و برهمن کیهانی^۶ می نامند. در بریهدآرنیکه آمده است: «یقیناً دو شکل از برهمن وجود دارد: یکی دارای صورت^۸ و دیگری بدون صورت؛ یکی فانی و دیگری غیر فانی؛ یکی ساکن و دیگری متحرک؛ یکی واقعی^۹ و دیگری غیر حقیقی^{۱۰}». در مِتری/وپنیشاد نیز دقیقاً همین عبارت آمده است.^{۱۱}

گاه نیز با عباراتی متناقض از این دو جنبه ی برهمن سخن به میان می آید. به عنوان مثال گفته شده است که او «هم قابل درک است و هم غیر قابل درک^{۱۲}»؛ هم حرکت می کند و هم حرکت نمی کند؛ هم دور است و هم نزدیک؛ او هم داخل همه چیز است و هم بیرون از همه چیز؛^{۱۳} و هم وجود^{۱۴} و هم لاوجود^{۱۵} است^{۱۶} یکی از زیباترین قسمت های اوپنیشاد در باب حقیقت برهمن، گفتگوی میان یاجنه و لکیه^{۱۷} و مِتری^{۱۸} در باب ذات مطلق است که در بریهدآرنیکه آمده است.

1. Para Brahman

2. Nīrigūna

3. a-cosmic

4. Apra Brahman

5. Sagūna

6. Cosmic

7. *The principal Upaniṣads* (trans. by S. Radhakrishnan), p. 192-193; *The Thirteen Principal Upaniṣads*, p. 97 (*Bṛihad-āraṇyaka*, 2.3.1).

8. Mūrta

9. Sat

10. Tya

11. Ibid., p. 425 (*Maitri Upaniṣad*, 6.3).

12. Ibid., p. 363 (*Kaṭha Upaniṣad*, 6.31).

13. Ibid., p. 363 (*Iṣā Upaniṣad*, 5).

14. sad

15. asad

16. Ibid., p. 372 (*Muṇḍaka Upaniṣad*, 2.21).

17. Yājñavalkya

18. Maitreyi

در ادامه این گفتگو، پرسش و پاسخی میان گارگی و اچکنوی^۱ و یاجنه ولکیه مطرح شده است. گارگی از بنیاد هستی می پرسد و سرانجام وقتی از برهمن سخن به میان می آید، یاجنه ولکیه از ادامه پرسش و پاسخ سر باز می زند و خطاب به گارگی می گوید: « بیش از این ممکن است سرت را از دست بدهی »^۲

عاری بودن برهمن از صفات و تعینات بدان معناست که برهمن قابل اشاره و توصیف، و نیز قابل درک و شناخت نیست. از این رو، این برهمن نامتعیّن یا نامقیّد یا « لابلشرط » یا نیروی کلبه^۳ خوانده می شود. این برهمن از هر تعین یا نیروی پادهی^۴ عاری است. در بریهدآرنیکه، « حقیقت الحقایق^۵ » خوانده می شود و در تعریفش عبارت سلبی « نه این ، نه این »^۶ و نیز عبارت « این گونه نیست »^۷ می آید.

او از همه قیود و محدودات عاری است. نه در مکان و فضاست و نه در زمان، بلکه بی مکان و بی زمان است او در قانون علیت نمی گنجد و مستقل و آزاد از آن است. بنابراین، آنگاه که زمان و مکان و علیت از بین برود، او همچنان باقی و پابرجاست. او یگانه و نامحدود و در تمامی جهات - شرق و غرب، شمال و جنوب، پایین و بالا - تا بی نهایت گسترده است. از آنجا که نامحسوس و بی جزء است، غیر قابل رؤیت است. او ازلی و جاودانی، فنا ناپذیر یا اکشره (اکشرم^۸) و لایتناهی^۹ است. نه زاده می شود و نه می میرد، نه زوال می پذیرد و نه رشد و نمو می یابد و

1. Gāragī Vācaknavī

2. *The Principal Upanishads*, p.223; *The Thirteen Principal Upanishads*, p.113-114 (*Bṛihad-āranyaka*, 3.6).

3. nirvikalpa

4. nirupādhi

5. Satya sya satyam (satya sys satya)

6. Netī netī (not so not so or not thus not so) or naiti naiti

7. itina

8. akṣara (aksharam)

9. Bhumā

نه دچار نقصان می شود. او ذات و جوهر جهان و حقیقتی پنهان و ظریف است.^۱ همچنین گفته شده است که برهمن موجود بالذات یا «قائم به خود»^۲ است.^۳ او کمال، و موجود به نفسه حتی ورای کمال است و کمال از او نشأت می گیرد. برهمن اثیر^۴ است، اثیری ابدی و ازلی، اثیری که می دمد.^۵ برهمن، ابدی و بی ترس و غیر مخلوق است.^۶ سخن و نطق^۷ قادر به آشکار ساختن او نیست و توانایی بیان و ذکر او را ندارد، بلکه سخن خود از او نشأت می گیرد و به وسیله او ظاهر می شود. او در حقیقت برهمن است.^۸ همه جانها نشأت یافته از او و وابسته به اوست و کسی فرارتر از او نمی رود.^۹ او کسی است که در میان متغیرها و ناپایدارها، ثابت و پایدار است. فقط او عاقل و هوشمند است.^{۱۰} چهره و صورت^{۱۱} او را نمی توان دید، کسی نمی تواند او را با چشم سر ببیند.^{۱۲} او تمام چیزها و همه جنندگان این جهان متحرک و گذار را احاطه کرده است.^{۱۳} او محیط بر همه، روشن و درخشان، بی جسم و بدن، بی نشان فاقد عضو، پاک^{۱۴} و منزّه از شرّ و بدی^{۱۵} عاقل و خردمند^{۱۶} و هوشمند^{۱۷} و محیط^{۱۸} است.^{۱۹} او حتی مبدأ و سر منشأ نیز نیست بلکه

1. *Loc. Cit.* ; cf. Mahony, *loc. Cit.*; Geden, "Upaniṣads", in *The Encyclopedia of Religion & Ethics*, vol.12, p.542; Deussen, *op.cit.*, p.146- 147; Gough, *op.cit.*, p.38ff.

2. The self-existent (svayam-bhū)

3. *Ibid.*, p.149 (*Ibid.*, 4.6.1).

4. Kha

5. *Ibid.*, p.149 (*Ibid.*, 4.1).

6. *Ibid.*, p.286, 273 (*Chāndogya Upanishad*, 8.7.4, 13).

7. Vāc, Voice

8. *Ibid.*, p.336 (*Kena Upanishad*, 1.4).

9. p.337 (*Kaṭha Upanishad*, 5.8).

10. *Loc.cit.* (*Ibid.*, 5.13)

11. rūpa

12. *Ibid.*, p.359 (*Ibid.*, 6.9).

13. *Ibid.*, p.362 (*Iṣā Upanishad*, 1).

14. Śuddha

15. a-pāpaviddha

16. kavi

17. manīṣin

18. paribhū

19. *Ibid.*, p.363 (*Ibid.*, 8).

غیر مبدأ و فراتر از آن است.^۱ او نامرئی، دست نیافتنی (غیر قابل درک)، بدون خانواده، بدون طبقه، بدون چشم و گوش، بدون دست و پا، ابدی، حاکم مطلق، همه جا حاضر، بی نهایت ظریف و لطیف، آسمانی، بی شکل و صورت،^۲ ظاهر و باطن، زاییده نشده، بی نیاز از نفس و ذهن،^۳ پاک،^۴ و حتی بالاتر و متعالی تر از آن زوال ناپذیر متعال است.^۵ او لطیف تر از لطیف، حقیقی، فنا ناپذیر، بی رنگ، بدون اجزا و نورالانوار است.^۶ او دانای مطلق،^۷ ناظر باطنی،^۸ اول و آخر،^۹ و نه معرفت درونی و علم باطنی^{۱۰} و نه معرفت بیرونی و علم خارجی^{۱۱} است، و نه هر دو،^{۱۲} و نه یک مجموعه شناخت و معرفت؛^{۱۳} بلکه او نه معرفت^{۱۴} است و نه غیر معرفت^{۱۵}. او نامرئی^{۱۶} و دست نیافتنی^{۱۷} است و هیچ علامت و نشان مشخصی^{۱۸} نیز ندارد، لذا نه می توان با او ارتباط برقرار کرد^{۱۹} و نه می توان درباره ی او اندیشید. زیرا او متعلق اندیشه و فکر^{۲۰} نیست^{۲۱}. او اخفی الاخفیا، غیر قابل تصوّر و تأمل، بی آغاز و

-
1. Ibid,p.364(Ibid,13).
 2. a-varṇa
 3. a-mūrtta
 4. a-prāṇa
 5. a-manas
 6. subhra
 7. Ibid,p.367,370(*Muṇḍaka Upanishad*,1.1.6,2.2.2).
 8. Ibid,p.373(Ibid,2.2.9)
 9. sarva-jñā(all knowing)
 10. antaryāmin
 11. prabhavā pyayau
 12. antaḥ-prajñā
 13. bahiḥ-prajñā
 14. ubhayataḥ-prajñā
 15. Pranana-ghana
 16. prajna
 17. a- prajna
 18. a-dṛṣṭa
 19. a-vyavahārya
 20. a-grāhya
 21. a-lakṣaṇa
 22. a-cintya
 23. Ibid,p.392(*Muṇḍaka Upanishad*,1.5,7.1-3)

بی آغاز و بی انجام، ناشناخته و مخفی، تردید ناپذیر و استوار، نفوذ ناپذیر و غیر قابل درک، عاری از کیفیات و صفات، پاک و درخشان، متّصف به صفات^۱، با هیبت، زاده نشده، یوگی بزرگ^۲، عالم مطلق، کریم، لایتناهی و بی حد و حصر، هستی و وجود باطنی همه چیزها، اندازه ناپذیر، ساکن و بی حرکت، بی صدا، فاقد ترس و غم، سعتمند و مسرور است.^۳

بنابر آنچه گفته شد، شاخص ترین صفات برهمن نیرگونه عبارتند از:

۱- نامتعیّن و لابشرط بودن^۴؛ یعنی از همه قیود و محدودات عاری است و حتّی درباره او نمی توان اندیشید.

۲- شناخت ناپذیری. از آنجا که او فاقد هر نوع وصف و ویژگی است و در قالب واژه ها قابل وصف نیست، لذا اندیشه ها توانایی شناخت او را ندارند. او نه صورت دارد، نه صدا، نه بو، نه مزه، نه قابل لمس است. از این رو قابل درک نیست.^۵ قوه محدود کننده ذهن و فکر، بودهی^۶ خوانده می شود. موضوعی که از طریق بودهی به دست می آید به وسیله ی بودهی مقید می شود؛ درحالی که نیرگونه برهمن، بی نهایت، غیر مقید و نامحدود^۷ است. در چاندوگیه بی نهایت بودن برهمن این گونه تصویر شده است: « آنجا که شخص چیز دیگری نبیند چیز دیگری نشود و چیز دیگری نفهمد، آنجا بی نهایت است.»^۸

۳-۵. سچید (سچهد) آنده.^۹ یعنی: ست = وجود مطلق^{۱۰}، چیت = علم مطلق^۱، آنده = سعادت و سرور مطلق^۲. این اصطلاح را بدین صورت در اوپنیشادها نمی توان

1.guṇa

2.a master Yogī

3.Ibid ,p.423,453(Maitri Upanishad,1.5,7.1-3).

4.Niupādhika

5. The Principal Upaniṣads,p.644(Kaṭha Upanishad,2.3.9)

6.Buddhi

7.Bhumā

8.Ibid,p.486; cf. The Thirteen Principal Upaniṣads,p.260(Chāndogya,7.24)

9.Sachchid ānanda

10.Sat

نمی توان یافت اما در فلسفه ودانته، برهمن اغلب با این سه صفت و همچنین با صفت مصطلح « سچید آننده » توصیف می شود. در *اوپنیشادها* از او با عنوان حقیقت آگاهی و سعادت سخن به میان می آید و فکر و اندیشه و سرور و برکت خوانده می شود. « همه موجودات از سرور و سعادت آفریده شده اند و در سعادت با سعادت زیسته اند. »^۳ این صفات برهمن نخستین بار در *بریهدارنیکه* آمده و خواسته شده است که با عنوان *پرچنآ*، یعنی آگاهی، با عنوان *سَتیم*، یعنی حقیقت، و با عنوان *آنندم*، یعنی سعادت و سرور مورد پرستش قرار گیرد.^۶

در *اوپنیشادها* سعادت و سرور یک صفت برهمن نیست، بلکه آن خود برهمن است، و برهمن اقیانوس بی کران لذت و سعادت است. شایان ذکر است که لذت و سعادت حقیقی همواره همراه معرفت و آگاهی است.^۷ برهمن سرور و سعادت مطلق است، زیرا او به طور مطلق و محض عاری از غم و اندوه و تأسف است و هر چیز و هرکس غیر از برهمن آمیخته با رنج و عذاب است. نیرگونه برهمن نه متعلق پرستش و مناجات و دعا قرار می گیرد و نه می توان درباره او تأمل و تعمق کرد و به همین دلیل، برخی معتقدند که حتی نمی توان صفات *سَت*، *چیت* و *آننده* (آنندم) را به او نسبت داد و این صفات در اصل اشاره به سگونه برهمن است. به گفته آنان این اصطلاحات بیان کننده خصوصیات مثبت و صفات ایجابی اند و چون نیرگونه برهمن یا برهمن متعالی از هر گونه صفت و اشاره ای می راست، این صفات را نمی توان به او نسبت داد. نیرگونه برهمن نه موجود است و نه لاموجود، نه شادی است و نه غم، و نه آگاهی است و نه نا آگاهی. از این رو، نسبت دادن صفات موجود،

1.Cit

2.ānanda

3. *The Principal Upaniṣads*,p555,557(*Taittirīya*,3.4.1,3.6.1)

4.prajñā

5.satyam

6. *The Thirteen Principal Upanishads*,p.97,151(*Bṛihad-āranyaka*,2.3. 1-6,5.5.1-2); cf.p.222(*Chāndogya*,4.10.4).7.Ibid,p284(*Taittirīya*,2.1)

سرور و آگاهی به او جایز نیست. در مقابل کسانی که این صفات - یعنی ست، چیت، آنندم - را به نیرگونه برهمن نسبت داده اند، معتقدند که این صفات به معنای سلبی به نیرگونه نسبت داده می شود، بدین ترتیب، ست، یعنی برهمن لاجود نیست، چیت، یعنی برهمن جاهل و نادان نیست، و آنندم، یعنی درد و الم نیست و فاقد درد الم است.^۱

البته در اوپنیشادها نیز در اطلاق صفت وجود^۲ و لاجود^۳ به برهمن اتفاق نظر وجود ندارد. در موندکه/وپنیشاد، برهمن هم وجود خوانده شده و هم لاجود^۴؛ و در تیتیریه/وپنیشاد آمده است: «به درستی که در آغاز این جهان لاجود بود، و وجود از آن لاجود ظهور یافت.»^۵ اما در چاندوگیه ضمن رد نظریه لاجود بودن برهمن گفته شده است: «در آغاز این جهان فقط وجود بود. یکی بدون دومی.^۶ برخی از مردم می گویند: در آغاز این جهان فقط لاجود بود؛ فقط یکی بدون دومی، و از آن لاجود وجود پدید آمد... این چگونه ممکن است؟ چگونه وجود از لاجود ظهور می یابد؟ برعکس، در آغاز این جهان فقط وجود بود.»^۷ افزون بر آن، او را نفس حیات بخش، خلا^۸، و نیز هادی درونی^۹ نیز خوانده اند.^{۱۰}

با این همه، برهمن نیرگونه نمی تواند کاملاً منزوی و مجزا و جدا از هستی باشد؛ زیرا هرچند فقط یک وجود است، که در گذشته، حال و آینده موجود بوده و موجود هست و خواهد بود و آن هستی، برهمن است؛ اما او بنیاد هستی و ریشه

1. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, p.44-45; cf. Mahony, *art. cit.*, vol. 15, p. 149; Deussen, *op. cit.*, p. 126ff; Keith, *op. cit.*, p. 519-521.

2. sat

3. a-sat

4. *The Thirteen Principal Upanishads*, p. 372 (*Mundaka*, 2.2.1)

5. *Ibid.*, p. 287 (*Taittirīya*, 2.7); cf. p. 74 (*Bṛihad-āraṇyaka*, 1.2.1).

6. *Ekamevadvitiyam*

7. p. 241 (*Chāndogya*, 6.2.1-2); cf. p. 84 (*Bṛihad*, 1.4.11).

8. ākāṣa

9. antaryāmin

10. Mahony, *loc. cit*

جهان است. همچنان که درخت از طریق ریشه، رشد و نمو و شکل می یابد، همه مخلوقات نیز ریشه در آن حقیقت دارند، اصلشان از آن است، در آن زندگی می کنند و در آن باقی اند^۱. علاوه بر آن، او بنیان و اساس سگونه برهمن یا به تعبیری خدای شخصی است، و سگونه برهمن همان برهمن محدود و مقید و متعین و به گفته برخی خالص ترین و ناب ترین جوهر همه هستی است. البته باید توجه داشت که این تعین حقیقی نیست، بلکه صرف ظهور و نمود است، نه بود. در *اوپنیشادها*، نیرگونه برهمن با ضمیر خنثی (ضمیر It) و سگونه برهمن با ضمیر فاعلی (ضمیر He) مشخص می شود. با این همه، در مواردی برای اینکه نشان داده شود که نیرگونه برهمن و سگونه برهمن هر دو اشاره به یک حقیقت اند، برای اشاره به آنها گاه از هر دو ضمیر مذکر و خنثی استفاده می شود. نیرگونه برهمن شبیه اقیانوس آرام و بی موج است، و سگونه برهمن شبیه اقیانوسی است که باد آن را متلاطم و پر موج کرده است. بنابراین نیرگونه برهمن و سگونه برهمن دو حقیقت مجزا نیستند، بلکه دو جنبه ی یک حقیقت اند^۲.

در *بریهدهآرنیکه*، ضمن گفتگوی اوشسته چاکراینه^۳ با یاجنه ولکیه، به روشنی از این دو جنبه حقیقت سخن به میان آمده است. یاجنه ولکیه نخست در شرح و معرفی برهمن می گوید: «او روح و ذات شماست و در همه اشیاء وجود دارد. او در دم^۴ و نفس شماست و همراه با دم شما، دم فرو می برد و نفس می کشد... او در بازدم^۵ شماست و با بازدم شما نفس می کشد... و نزدیک و در همان محیط تنفس شما تنفس می کند...». سپس در پایان می گوید: «شما بیننده بینایی را نمی توانید ببینید، شما شنونده شنوایی را نمی توانید بشنوید. شما نمی توانید اندیشه کننده

1. *The Principal Upaniṣads*, p.447-448, 451 (Chāndogya, 6.2.1-2, 6.8.4)

2. Cf. Mahony, *art. cit.*, vol. 15, p. 149

3. Ushasta Cākṛāyaṇa

4. Prāṇa

5. apāna

اندیشه ها را اندیشه کنید. شما نمی توانید فهم کننده فهم ها را بفهمید . او ذات و روح شما و در همه چیز هاست.»^۱

در ادامه شخص دیگری به نام کهوله کوشیتکیه^۲ نیز از حقیقت برهمن می پرسد و یاجنه ولکیه می گوید:

« او متعالی تر از تشنگی و گرسنگی ، غم و گمراهی، پیری و مرگ است. براهمنانی که آن ذات را شناخته اند، بر امیال مختلف، از جمله میل به فرزند، میل به ثروت، میل به دنیا تسلط یافته اند و زندگی فقیرانه را برگزیده اند.»^۳

برهمن سگونه، که برهمن نازل نیز خوانده می شود، دارای اسامی و صفات و ویژگی های مختلف و متعددی است. او را مهیشورَه^۴ یعنی ایشوره بزرگ - و بهگوان^۵ - یعنی خدای بزرگ - می خوانند . برخی از صفات برهمن سگونه، که بارها در اوپنیشادها تکرار شده عبارتند از: برهما، هیرنیه گربهه^۶، ویرات^۷، پرانه^۸ و سوتراتما^۹ که همه این صفات عموماً بر روح و نفس جهانی، روح کیهانی، عقل و خرد کیهانی و شخص و فرد کیهان اشاره و دلالت دارند. آنگاه که جهان ناخالص خشن او (آن وجود مطلق یا آگاهی محض) را مقید و محدود می سازد، - ویرات ، و آنگاه که با جهان لطیف و نامحسوس مقید می گردد، هیرنیه گربهه و آنگاه که جهان اسباب و مسببی یا جهان علی و معلولی او را محدود و متعین می کند، پرانه یا سوتراتما نامیده می شود. او مجهز به مایا^{۱۰} است و مایا به عنوان قدرت مرموز او تلقی می گردد و صفت آفرینندگی او در ارتباط با مایاست. او هم آفریننده است و

1. *The Principal Upaniṣads*, p.219-220 (*Bṛihad-āraṇyaka*, 3.4.1-2)

2. Kahola Kauṣītakeya

3. *Ibid.*, p.221 (*Ibid.*, 3.5.1).

4. Maheśvara

5. Bhagavān

6. Hiraṇyagr̥bha

7. Virāt

8. Prāna

9. Sutrātmā

10. Māyā

هم حمایت کننده و هم ویران کننده. از این رو، برهما، ویشنو، رودره یا شیوه (شیوا) نیز نامیده می شود؛ و این سه خدا در اصل سه صفت او هستند. او از سه نیروی رَجَس^۱، نیروی آفرینندگی، سَتْوَه^۲، نیروی محافظ و نگهدارنده، و تَمَس^۳، نیروی نابود کننده، برخوردار است. او را هم چنین ویدها^۴ یا مشیت الهی نیز خوانده اند. هم چنان که اشاره شد، مهمترین و مشهورترین عنوان برهمن سگونه، ایشوره^۵ است، زیرا او قدرت مطلق، پروردگار همه و حاکم بر جهان است. در شوتاشوتره آمده است: « به وسیله اوست که کل این جهان آفریده و محاط شده است. او داننده و پدیدآورنده زمان و در بردارنده همه صفات^۶، عالم مطلق و حاکم بر همه است و فعل و عمل^۷ اوست که خاک، آب، آتش، و فضا را به گردش درمی آورد.»^۸ همه هستی و همه کثرات از او نشأت گرفته است. در *وینیشادها* نشأت گرفتن کثرات از آن اصل واحد، ضمن تمثیلات متعدّد و به صورت های مختلفی تصویر شده است. از جمله در *تیتیریه / وینیشاد* آمده است: « برهما، غذا، نفس، فکر و اندیشه، فهم، سعادت و سرور است... همه چیز ها از آن به وجود می آید.»^۹ شاید به همین دلیل است که در *بریهاد آرینیکه*، گرسنگی با مرگ برابر دانسته شده است: « در آغاز چیزی نبود و این جهان با مرگ یعنی با گرسنگی پوشیده شده بود، زیرا گرسنگی مرگ است.»^{۱۰} افزون بر آن در *موندکه* نیز صدور کثرت از آن اصل واحد، به زبانه کشیدن شراره های بسیار از آتش مشتعل تشبیه شده است: « این حقیقت است، همچنانکه از

1. rajas

2. sattva

3. tamas

4. vidhātā

5. Iśvara

6. guṇin

7. karman

8. Ibid., p.408 (*Śvetāśvātara*, 6.2); Deussen, *op. cit.*, 172, 180; cf. Keith, *op. cit.*, p.5429. *The Thirteen Principal Upanishads*, p.290-291 (*Taittirīya*, 3.1ff); cf. Hume, *op. cit.*, p.16.10. *The Thirteen Principal Upanishads*, p.74 (*Bṛihad*, 1.2.1)

یک آتش مشتعل، جرقه ها و شراره های بسیار شعله می کشد، به همین نحو، موجودات متنوع از آن فناپذیر به وجود می آیند.^۱ او اصل دربردارنده همه تجلیات و همه خدایان است؛ «اینکه مردم می گویند: این خدا را عبادت کن، آن خدا را عبادت کن، همه این خدایان در حقیقت آفریده های او هستند و او خود همه ی این خدایان است.»^۲

او همچنین حامل علم و معرفت برهمن است. در *موندکه اوپنیشاد* گفته شده است:

« برهما به عنوان نخستین خدا و به عنوان سازنده همه و حامی و نگهدارنده جهان از میان خدایان برخاست. او علم برهمن^۳ را که بنیان و شالوده و اساس همه علوم است، به آتھرو^۴، بزرگترین پسر خود تعلیم داد.^۵ به علاوه، او ماده یا هیولی، حیات، بینایی، شنوایی، فکر و اندیشه و کلام نیز خوانده شده است.^۶ او در همه جا حضور دارد و قبل و بعد، یمین و یسار، امام و خلف و فوق است و در حقیقت در همه این هستی گسترده است^۷ و همه این جهان و هرچه در آن هست اوست.^۸ او در بردارنده همه صور عالم و دارای هزار شعاع است^۹، و در عین فردیت و یگانگی همه هستی است^{۱۰} و تمامی پدیده های هستی در اصل خود او هستند. از این رو، او خورشید، باد، زمین، ماده، جسم^{۱۱}، حیات، روح دمنده، متنفس^{۱۲}، سرور، شادی و

1. Ibid., p.370 (*Muṇḍaka*, 2.1.1); cf. p.440 (*Maitri*, 6.26).

2. Ibid., p.82 (*Bṛihad*, 1.4.6); cf. p.371 (*Muṇḍaka*, 2.1.7).

3. Brama-Vidyā

4. Atharvan

5. Ibid., p.366 (*Muṇḍaka*, 1.1.1).

6. Ibid., p.290 (*Taittirīya*, 3.1.1).

7. Ibid., p.373 (*Muṇḍaka*, 2.2.11); cf. p.449 (*Maitri*, 6.35)

8. Ibid., p.209, 391 (*Chāndogya*, 3.14.1; *Māṇḍukya*, 2).

9. p.429 (*Maitri*, 6.8).

10. p.223, 286, 290 (*Taittirīya*, 2.1, 2.5, 3, 1).

11. rayi

12. Prāṇa

خلاً است^۱. او همچون آتش گم می کند و بخشنده باران^۲ است. بنابراین قابل درک نیز هست. او را می توان دید، اما نه با چشم سر^۳ و می توان شنید نه با گوش^۴. او نفس می کشد^۵ اما نه با تنفس کردن^۶.

جالب توجه آنکه هجای اُم (Om) که از کلمات رمزی اوپنیشادهاست، گاه معادل هر دو برهمن و گاه فقط معادل برهمن سگونه فرض شده است. از جمله در پرشنه اوپنیشاد آمده است که هجای اُم هم برهمن نیرگونه یا برهمن متعادل است و هم برهمن سگونه یا برهمن نازل، و شخص با حمایت و پشتیبانی اوست که می تواند به قرب و وصال یکی از این دو برهمن دست یابد^۷. در میتری اوپنیشاد نیز گفته شده است: « آن که هم متعال است و هم نازل، آن خدا با نام اُم شناخته می شود^۸. » اما در همین اوپنیشاد از تمایز برهمن صدا و برهمن بی صدا و یکی بودن اُم با برهمن صدا سخن به میان آمده است:

«درحقیقت دو برهمن وجود دارد ... صدا و بی صدا. برهمن بی صدا به وسیله برهمن صدا آشکار و هویدا می شود. برهمن صدا همان اُم است و شخص از طریق آن به نهایت برهمن بی صدا می رسد... دو برهمن وجود دارد که باید شناخته شوند: برهمن صدا و برهمنی که بالاتر و متعالی تر است. کسانی که برهمن صدا را می شناسند به برهمن بی صدا هدایت می شوند.»

در برخی جاها نیز بر یکی بودن هجای اُم با برهمن صدا تأکید شده است.^۹

1.p.222,307(*Chāndogya*,4.10.5; *Kaushitaki*,2.1)

2.Parjanya

3.p.381(*Praśna*,2.5).

4.cakṣus

5.śrotra

6.prāṇiti

7.p.336(*Kena*,1.6-8)

8.p.387-388(*Praśna*,5.2).

9.p.438(*Maitri*,623).

10.p.437-438(*Maitri*,6.22-23); cf.p.279-280(*Taittirīya*,1.8); p.348-349 (*Kaṭha*,2.16); cf.Gough,op.cit.p.67ff.

برهمن سگونه با مایا نیز ارتباط دارد و مایا به عنوان قدرتِ مرموز تلقی می‌گردد و صفات آفرینندگی او در ارتباط با مایا است. رامانوجا از مایا به عنوان پرده و حجابی که ماهیت حقیقی پروردگار را می‌پوشاند یاد کرده است. هنگامی که این حجاب در برابر برهمن قرار می‌گیرد، درخشندگی آن را می‌پوشاند و زمانی که کنار می‌رود، برهمن درکاملترین جمال خود می‌درخشد. مایا به تازی تشبیه شده که برهمن بر اطراف خود تنیده است. مایا، توهم کیهانی است که برهمن بر آن همچون آفریننده، نگهدارنده و فنا کننده جهان ظاهر می‌شود تحت تأثیر اویدیآ^۱، یا جهل و بی‌علمی، است که این جهان حقیقی و واقعی به نظر می‌رسد. آجنانه^۲ یا نادانی نیز وجود مطلق را به صورت نسبی، یا واحد را به صورت کثیر نمایان می‌سازد. از مایا تقسیمات مختلفی به دست داده‌اند؛ از جمله آن را به دو نوع مایای فردی و مایای کیهانی تقسیم کرده‌اند. مایای کیهانی با سگونه برهمن یا ایشوره مرتبط و در اصل خمیرمایه‌ای است که با آن هستی را می‌آفریند. اما مایای فردی با جیوه^۳ یا روح و نفس فردی مرتبط است و آن را محدود و مقید می‌سازد.^۴

آتمن، حقیقت برتر یا خود متعال و فردی

چنانکه پیش از این اشاره شد در اوپنیشادها حقیقت متعال بدان اعتبار که روح وصف ناپذیر انسان را هم در برمی‌گیرد، آتمن نامیده می‌شود. محققان درباره‌ی اصل و ریشه‌ی این واژه اختلاف نظر دارند. از جمله دوپسن معتقد است که اصل آن از دو جز ā، به معنی "من" که aham نیز مشتق از آن است، و "ta" به معنی "این"

1. avidyā

2. ajnāna

3. Jiva

4. cf. Dāgupta, *op. cit.*, vol. 1, p. 50; Mahony, *art. cit.*, vol. 15, p. 149; Deussen, *op. cit.*, p. 42, 101, 226ff; Keith, *op. cit.*, p. 508, 531-532; Gough, *op. cit.*, p. 45ff.

آموزه مایا که یک بار در بریهادآرنیکه و سه بار در شوتاسوتره مطرح شده است. بنیان فلسفه ودانته شنکره را تشکیل می‌دهد (cf. *loc. cit.*)

اشتقاق یافته و به معنی "این من" است. اما کیث ضمن ردّ این نظریه، اصل این واژه را از ریشه an به معنی نفس کشیدن دانسته است. برخی دیگر آن را از ریشه at به معنی جنبیدن و حرکت کردن و نیز از ریشه va به معنی وزیدن و دمیدن پنداشته اند.^۱

نخستین کاربرد اصطلاح آتمن در ریگ ودا فاقد هر نوع معنی عرفانی و اسرارآمیز و راز ورزانه و به معنی خورشید، ذات و بنیان همه اشیاء و موجودات زنده ای که زمین، فضا و آسمان را پر می کنند، است. به گفته داسگوپتا واژه آتمن در ریگ ودا به دو معنی ذات و جوهر غایی هستی، و همچنین نفس حیاتی انسان به کار رفته است. اما بعدها این اصطلاح در معنی مابعدالطبیعی برای دلالت کردن بر مفهوم فردی و یگانه حقیقت و واقعیت و همچنین برای متمایز ساختن آن از خود تجربی، یعنی جیوه^۲ به کار رفت، و در اوپنیشادها معنی وسیع تر و دقیق تری یافت و بر درونی ترین و عمیق ترین جوهر و ذات یا روح انسان دلالت کرد.^۳ بنابراین آتمن هم به معنی روح یا خود کلی و کیهانی، و هم به معنی روح یا خود جزئی فردی است.^۴ به گفته دویسن، در اوپنیشادهای قدیمی این دو جنبه از یکدیگر قابل تمییز نیستند.^۵ عبارت "تو اویی"^۶ یا "آن این است"^۷، در اصل تأکیدی بر این مطلب است.^۸ از جمله در بریهد آرئیکه آمده است: او روح و نفس شماس، آنکه در همه چیزهاست [آن روحی که در همه چیزهاست].^۹ هم چنین در همین اوپنیشاد ضمن گفتگوی میان

1. cf., *A Dictionary of Hinduism*, Margaret et al, p.31.

2. Jiva

3. *Loc. cit.*, Daguپتا, *op. cit.*, vol. 1, p.45-46

4. Hume, *op. cit.*, p. 24-25; cf., Keith, *op. cit.*, p.507,524,551-552.

5. Deussen, *The Philosophy Upanishads*, p.257.

6. tat tvam asi

7. etad vai tat

8. *The Thirteen Principal Upanishads*, p. 101ff, 140 (*Bṛihad*, 1.4.10, 2.4.7,

2.5.1.4.4.5; *Chāndogya*, 2.4.6).

9. *Ibid*, p.111 (*Bṛihad-āranyaka*, 3.4.1).

اوڈالکه آرونی^۱ و یاجنه ولکیه نیز این دو جنبه آتمن از هم تفکیک نشده است. در این پرسش و پاسخ، یاجنه ولکیه ضمن برشمردن ویژگی‌ها مظاهر و تجلیات مختلف آتمن، دائم بر این نکته تأکید می‌کند که: «او روح و نفس شماسست» بنا به گفته وی :

« او که در زمین مستقر و ساکن است، اما غیر از زمین او را نمی‌شناسد، و زمین بدن و جسم است و او که درون و به طریق باطن، زمین را هدایت و اداره می‌کند، او نفس و روح شماسست، او ناظر درونی و فناپذیر است. او که در آبهای ساکن است، اما غیر از آبهاست و آبها نیز او را نمی‌شناسند، و آبها بدن و جسم او هستند و او هادی و ناظر باطنی آنهاست، او روح و نفس شما، و ناظر و هادی درونی و غیر فانی است. او که در آتش ساکن است، اما غیر آتش او را نمی‌شناسد و آتش جسم و بدن اوست و او به طریق باطن، آتش را اداره می‌کند، او نفس و روح شما و ناظر درونی و فناپذیر است.»

در ادامه از سکونت و استقرار او در همه پدیده‌های طبیعی و به تعبیری در سایر بخش‌های "عالم کبیر" از جمله محیط و فضا، باد، آسمان، خورشید، ماه، ستارگان، جو و فضای میانه سخن به میان می‌آورد و در پایان این قسمت می‌گوید:

« او که در نور ساکن است، اما غیر نور است و نور او را نمی‌شناسد و نور جسم و بدن اوست و او به صورت باطنی نور را هدایت و اداره می‌کند، او نفس و روح شما و ناظر و هادی درونی و فناپذیر است. او که در همه چیزها ساکن است، اما غیر آنهاست، و اشیا او را نمی‌شناسند و اشیا جسم و بدن او هستند و او از طریق باطن آنها را هدایت و اداره می‌کند، او نفس و روح شما و ناظر درونی و فناپذیر است.»

پس از آن از حضور و استقرار آتمن در "عالم صغیر" و اجزای مختلف این عالم سخن به میان می آورد:

« او که در تنفس ساکن است، اما غیر از تنفس است و تنفس او را نمی شناسد و نور جسم و بدن اوست و او به صورت درونی و باطنی تنفس را هدایت و اداره می کند، او روح شما، ناظر درونی و فنا ناپذیر است. او که در سخن و نطق ساکن است و غیر سخن است و سخن او را نمس شناسد و سخن بدن و جسم اوست و او به صورت درونی سخن را هدایت و اداره می کند، او نفس و روح شما، ناظر درونی و فنا ناپذیر است. او که در چشم ساکن و غیر چشم است و چشم او را نمی شناسد و چشم بدن و جسم اوست و او از طریق باطن، چشم را هدایت و اداره می کند، او نفس و روح شما، ناظر درونی و فنا ناپذیر است... او که در فهم ساکن است و غیر فهم است و فهم او را نمی شناسد و فهم بدن و جسم اوست و او از طریق باطن فهم را هدایت و اداره می کند، او نفس و روح شما، ناظر درونی و فنا ناپذیر است. او که در نطفه ساکن است و غیر از نطفه است، و نطفه او را نمی شناسد و نطفه بدن و جسم اوست و او از طریق باطنی نطفه را هدایت می کند، او نفس و روح شما، ناظر و هادی درونی و فنا ناپذیر است.»

در پایان گفته شده است:

« او بیننده دیده ناشدنی، شنونده شنیده ناشدنی، اندیشنده اندیشه ناشدنی، فهمیده و مدرک فهمیده ناشدنی (درک ناشدنی) است. بیننده ای غیر او نیست. شنونده ای جز او نیست. متفکری و اندیشنده ای جز او نیست. مدرکی جز او نیست. او روح و نفس شماست، ناظر درونی و باطنی و فنا ناپذیر است.^۱»

همچنین گفته شده است که: «او در درون انسان و در فضای بیکران است^۲». «آن وجود آرام و ساکت، آن که از این جسم بیرون می رود و به بالاترین و متعالی ترین

1. Ibid, p. 114-117 (Ibid., 3.7.1-23); cf. Deussen, *op. cit.*, 157-159, 231-232.

2. *The Thirteen Principal Upanishads*, p. 356 (Kāṭha, 5.2).

نور می رسد و به شکل خویش ظاهر می شود، او همان آتمن است^۱». به علاوه، آنجا که از عشق به همه هستی سخن به میان می آید، یاجنه ولکیه خطاب به همسرش میتیری^۲ همه عشق ها را معطوف و متوجه به آتمن می داند.

نه فقط همه هستی در درون آتمن است، بلکه به گفته یاجنه ولکیه حتی طبقات برهمنان و کشتریه ها نیز در درون او جای دارند و برای دست یابی و شناخت آنها باید سراغ آتمن رفت.^۳ همچنین در جایی دیگر گفته شده است که « این شخص یا خود درخشان فناپذیر که در این زمین است... و این شخص یا خود درخشان فناپذیر که در بدن است، درحقیقت همین آتمن یا روح، این فناپذیر، این برهما و همه است ». در این سرود بر دو نکته تأکید شده است، نخست وحدت عالم کبیر و عالم صغیر، و دیگر وحدت روح کلی و روح جزئی. زیرا در ادامه آمده است که آتمن همان خود درخشان فناپذیری است که در آبها، آتش، باد، خورشید، ماه، آسمان، رعد و برق، فضا و همه موجودات است. افزون بر آن، او همان خود درخشان و فنا ناپذیری است که در آدمی و در نفس و روح است. « این خود درخشان فناپذیر که در آتمن است... و این خود درخشان فناپذیر که همچون روح و نفس است، درحقیقت همین، آتمن یا روح است...»

گفته شده است که همه چیز از آتمن سرچشمه می گیرد. نفس حیاتی (پرانه^۴)، امید، حافظه، فضا یا آکاشه^۵، حرارت، آب ظاهر و باطن (آشکار و نهان)، غذا، نیرو و توان، تعمق و تأمل، فکر و اندیشه، درک، ذهن و عقل، سخن، نام، گفته های مقدس^۶، اعمال مقدس^۷، و درحقیقت همه عالم از آتمن است.^۸ در حقیقت این روح

1. Ibid., p.265 (Chāndogya, 8.3.4).

2. Maitreyi

3. Ibid., p.100 (Ibid., 2.4.6); Deussen, *op. cit.*, p.237.

4. Prāna

5. ākāśa

6. mantra

7. Karman

8. *loc. cit.* (Ibid., 7.27.1)

یا آتمن، پروردگار همه چیزها و پادشاه همه چیزهاست؛ و همچنانکه همه پره های یک چرخ به محور و کانون متصل اند و به وسیله آن حفظ و نگهداری می شوند و کانون محل وحدت آنهاست، تمام چیزها، همه خدایان، همه عوالم، همه چیزهای زنده، و همه ارواح و نفوس، در آتمن به هم می رسند و وحدت می یابند.^۱ « به راستی، این بیننده، لمس کننده، شنونده، بوکننده، چشنده، متفکر^۲، فهم کننده^۳، عمل کننده، و آن خودآگاه^۴، میعادگاهش آن روح فناپذیر، یعنی آتمن است^۵». در کتبه *اوپنیشاد* نیز آمده است: «آتمن، روح و نفس کیهانی، با روح و نفس فردی و با همه آفریده ها یکی است^۶». در *اوپنیشادهای بعدی*، روح فردی از روح کلی جدا، ولی مبتنی و متکی بدان تصور شده است. از جمله در *شوتاشوتیره* در تمثیل دو مرغ آمده است: «دو پرنده (مرغ) سخت وابسته به هم و رفیق و مونس، بر یک درخت چنگ می زنند، یکی از آنها میوه شیرین می خورد، و دیگری بدون آنکه بخورد نگاه می کند».^۷

در کتبه *اوپنیشاد* نیز هر چند بر وحدت روح کلی و روح جزئی تأکید شده، اما گفته شده است: «دو موجودند که در عالم اعمال نیک، از راستی و درست^۸ی می آشامند. آن دو به مکان سرّی (یعنی قلب) و به بالاترین قلمرو آسمان وارد می شوند^۹». در *میتیری اوپنیشاد* نیز از تمایز دو جنبه آتمن سخن به میان آمده و گفته شده است:

1. Ibid., p.102-104 (*Bṛihad-āraṇyaka*, 2.5.1-15); cf., p.85 (Ibid., 1.4.16).

2. mantṛ

3. boddhṛ

4. Vijnāna ātman (the conscious self)

5. Ibid., p. 387 (*Praśna*, 4.9)

6. Ibid., p.354 (*Kaṭha Upanishad*, 4.4).

7. Ibid., p.403 (*Śvetāśvatara*, 4.6)

8. ṛta

9. Ibid., p.351.354 (*Kaṭha*, 3.1.4.3).

« او [آتمن یا روح] در بردارنده خودِ دوگانه^۱ است: روح متنفس در اینجا و دیگری خورشید^۲. همچنین راهها و طرق آنها نیز دو گانه است، یکی درونی و دیگری بیرونی... در حقیقت آن خورشید، آتمن یا روح و نفس بیرونی است، و آتمن درونی [یا روح و نفس درونی] همان روح و نفس متنفس است. راه و مسیر روح متنفس یا آتمن درونی با راه و مسیر نفس و روح [یا آتمن] بیرونی سنجیده و تعیین می شود و راه و مسیر آتمن بیرونی نیز با راه و مسیر آتمن درونی [یا روح درونی] سنجیده و تعیین می شود.^۳»

علاوه بر آن در اوپنیشادها بر مبنای لایه و غلافهای پنجگانه وجود انسان، نظریه لایه و غلافهای^۴ پنجگانه آتمن^۵ (البته آتمن فردی و درونی) مطرح شده است. این غلافها و پوسته های پنجگانه عبارتند از: ۱- آنه میه آتمن^۶ که همان قشر جسمانی و خود مبتنی بر غذاست که عبارت است از تجسد و تجسم آتمن در جسم انسان و در طبیعت مادی؛ ۲- پرانه میه آتمن^۷، که عبارت است از نفس حیاتی. این آتمن مبتنی بر نفس حیاتی و اصل حیات و زندگی طبیعی است. به گفته دویسن، در معنای کیهانی، همه فضا بدن و جسم او، و زمین اساس و شالوده اوست؛ ۳- منومیه آتمن^۸، که عبارت است از آتمن مبتنی بر اراده و اختیار یا به تعبیری همان لایه اختیار و اراده ۴- ویجنانه میه آتمن^۹، که عبارت است از قشر آگاهی و فهم یا آتمن مبتنی بر علم و آگاهی؛ ۵- آننده میه آتمن^{۱۰}، که عبارت است از عمیق ترین جوهر و هسته مرکزی انسان و طبیعت. این لایه همان بهجت و سرور محض، و همان خود مبتنی

1.āt mānam (himself two fold)

2.āditya

3.Ibid.,p.424(Maitri Upanishad,6.1); cf. Keith ,op.cit.,p,522

4.Košas

5.Purushas

6.anna maya ātman (the self dependent on food)

7.prāṇameye ātman (the self dependent on the vital breath).

8.manomaya ātman (the ātman dependent on manas)

9.vijnānamaya ātman(the self dependent on knowledge)

10.ānandamaya ātman (the self dependent on bliss)

بر سرور است.^۱ در *اوپنیشادها* گفته شده است که واژه ها و افکار و اندیشه ها توانایی شناخت این لایه و غلاف را ندارند، زیرا این لایه، وصف ناپذیر، غیر قایل فهم و درک ناشدنی است و به همین دلیل است که عدّه ای میان خویشتن خود به عنوان امری عینی، و آتمن به عنوان امری ذهنی تمایز قائل اند.^۲ تمثیل دانه انجیر نیز که در *چاندوگیه* نقل شده، اشاره به این جنبه از آتمن است. در این *اوپنیشاد*، اوذالکه آرونی ضمن تعلیم پسرش شوه ته کتو (شوه تکتو)، از او خواهد که انجیری را بیاورد و تخم های ریز آن را بشکند. سپس از او می پرسد که در آن چه می بینی؟ و او پاسخ می دهد هیچ؛ و اوذالکه می گوید:

«ای عزیز، به راستی از آن خردترین جوهر و لطیف ترین ذات که تو نمی توانی آن را ببینی و درک کنی، این درخت عظیم و مقدس انجیر^۳ به وجود آمده است. عزیزم، بدان که آن خردترین و لطیف ترین جوهر و عنصر، روح این جهان است. آن حقیقت است. آن آتمن است و آن تو هستی ای شوه ته کتو!»^۴

این لایه های مختلف آتمن فردی، که به گفته دویسن برعالم کبیر هم به نوعی قابل تطبیق است^۵، نشان می دهد که آتمن در تمامی جنبه ها و ابعاد عالم صغیر، و همچنین در همه پدیده ها اجزای عالم کبیر حضور دارد. در *تیتیرییه اوپنیشاد* مراحل و کیفیت پیدایش انسان از آتمن بدین گونه تصویر شده است: آتمن ← آکاشه (فضا) ← باد ← آتش ← آب ← خاک ← غذا ← نطفه ← انسان.^۶

در *اوپنیشادها* ضمن تمثیلات مختلف بارها از صفت حضور آتمن، و ساری و جاری بودن او در تمامی هستی سخن به میان آمده است. جالب توجه ترین این

1. Deussen, *op. cit.*, p.97-98; Dasgupta, *op. cit.*, p.45-46

2. Deussen, *Loc. cit.*

3. Nyagrodha (sacred fig)

4. *The Thirteen Principal Upanishads*, p.247-248 (*Chāndogya*, 6.13.1-3).

5. *Loc. cit.*

6. *Ibid.*, p.284 (*Taittirīya*, 2.1)

تمثیلات، تمثیل آب و نمک است که هم در بریهد آرنیکه و هم در جهانندوگیه نقل شده است. در جهانندوگیه، اوڈالکه در ادامهٔ تعلیم فرزندش به او می گوید:

«این قطعه نمک را در آب بینداز و صبحگاهان نزد من بیا و او چنین کرد. پس به او گفت: آن قطعه نمک را که دیشب در آب انداختی بدینجا بیاور. او دست کرد که نمک را بگیرد، اما آن را نیافت؛ زیرا نمک کاملاً حل شده بود. پس به او گفت: لطفاً جرعه ای از آن بنوش، آن چگونه است؟ گفت: نمک است. پس به او گفت: جرعه ای از وسط آن بنوش، چگونه است؟ گفت: نمک است. گفت: جرعه ای از ته آن بنوش، چگونه است؟ گفت: نمک است. پس گفت: آن را به کناری بنه و نزد من بیا... سپس به او گفت: عزیز من، درحقیقت شما وجود را که در این جاست نمی توانی ببینی و درک کنی. آنچه لطیف ترین جوهر و ذات است، روح این جهان است، آن حقیقت است، آن آتمن است، آن تو هستی، ای شوه ته کتو^۱».

عبارت اخیر، که چندین بار در سرودهای دیگر تکرار شده^۲، در اصل تأکیدی بر وحدت عالم کبیر و عالم صغیر است. آتمن در همهٔ عالم هستی، از جمله در آینه، سایه، صدا، خواب، بدن، چشم و... حضور دارد، و اصل آنهاست و سرانجام نیز همهٔ آنها به اصل خود، یعنی به آتمن باز می گردد.^۳

علاوه بر آن، در اوپنیشادها از لایه ها مراتب دیگر و جنبه های مختلف ظهور و تجلی آتمن سخن به میان می آید که مهمترین و مشهورترین آنها همان حالتهای مختلف بیداری، رویا، خواب عمیق و حالت یا مقام توریه^۴ است، که در جهانندوگیه، مانندوکیه، میتیری و به نوعی در بریهد آرنیکه مطرح شده است. در جهانندوگیه ضمن داستانی فقط از سه حالت نخست سخن به میان می آید. در این داستان ایندره و

1. Ibid., p.284 (Ibid., 6.13.1-3); cf. Ibid., p.101 (*Bṛihad-āranyaka*, 2.4.12).

2. Ibid., p.249-251 (*Chāndogya*, 6.14.3, 6.15.3, 6.16.3).

3. Ibid., p.3311-334 (*Kaushitaki*, 4.11-20).

4. Turya (Turīya)

ویروچنه^۱ - از اسوره ها - که شنیده اند هرکس به معرفت آتمن نایل آید به همه آرزوها، و از جمله به بی مرگی دست خواهد یافت، به نزد پرچاپتی می آیند تا آنان را از ماهیت و حقیقت آتمن آگاه کند. پرچاپتی نیز ضمن گفتگوهای بسیار، برای آتمن سه مقام و مرتبه، و یا به تعبیر بهتر سه تجلی و ظهور کلی، قائل می شود و می گوید: ۱- در نگاه به طشت و ظرف آب، آنکه (یا آنچه) نمایان می شود آن آتمن است؛ ۲- آنکه در خواب و عالم رویا ظاهر می شود و با اراده و میل خود به سیر و سیاحت می پردازد، آن آتمن است؛ ۳- آنگاه که شخص، آرام و ساکت به خواب عمیق بی رویا می رود، آن آتمن است. در واقع آتمن همان است که در عالم خواب بی رویاست. در این عالم، فارغ از لذت و درد، ترس و شادی و غم است.^۲

این مرحله سوم یا حالت سوم، آخرین تعلیمی است که پرچاپتی به ایندیره می دهد. اما در چهلاندوکیه، که رساله ای مختصر است و تماماً به همین موضوع اختصاص دارد، از حالت و مرتبه چهارم نیز سخن به میان می آید. در این اوپنیشاد گفته شده است که آتمن یا خود چهار چهارم دارد که عبارتند از:

۱- مقام بیداری^۳، که یک چهارم کل آتمن را تشکیل می دهد و دارای هفت اندام و نوزده دهان و همچنین زمخت و خشن^۴ است. این مقام ظاهراً شناختی و دانستی^۵، و لذا مشترک میان همه انسانها^۶ است و به همین دلیل آن را ویشوانره (وایشوانره) می نامند؛ یعنی مقامی که مربوط به همه نیروهای حیاتی، از جمله منس و حواس ظاهر و باطن^۷ است.

1. Virocana

2. Ibid, p.284-272 (Chāndogya, 8.7-12); cf. Ketih, op.cit., p.517-518.

3. jāgarita-sthāna

4. Stūla-bhuj

5. outwardly cognitive

6. Vaiśvānara

7. jagarana

۲- مقام خواب و رویا^۱، که دو چهارم کل آتمن، و لطیف^۲ و درخشان^۳ و باطناً شناختی و دانستی^۴ است. هفت اندام و نوزده دهان دارد. در این مرتبه، بودهی^۵، آهمکاره^۶ و منس^۷ درکاراند، اما حواس خوابند.

۳- مقام خواب عمیق بی رویا^۸، که سه چهارم آتمن است. در توصیف و توضیح آن گفته شده است: «اگر فرد خوابی (خوابیده ای) هیچ گونه میل و آرزویی نداشته باشد و به هیچ وجه خواب نبیند، این خواب عمیق است». این سه مرحله با سه حرف "aum" یکی دانسته و گفته شده است که مقام بیداری مطابق حرف نخست "a" است که از حرف نخست "āpti" به معنی کسب کردن و به دست آوردن، یا از حرف نخست "ādīmatvā" یعنی نخستین وجود اخذ شده است. مقام رویا مطابق حرف "u" است که از "utkarṣa" به معنی تعالی (یا تجلیل و ستایش) یا از "ubhayatvā" به معنی واسطه بودن (یا میانجی) گرفته شده است. مقام خواب عمیق بی رویا نیز مطابق حرف "m" است که از "miti"، به معنی برپا ساختن و رسم کردن یا از "apīti"، به معنی فرو رفتن و پنهان شدن اخذ شده است. aum یا om در حقیقت همان آتمن است.

۴- مقام توریه یا توریبه، مقامی است که آتمن در آن از همه عوالم خواب و بیداری در گذشته و به تعبیری جامع همه عوالم خواب و بیداری است. چنانکه در *ماندوکیه آمده*، این مقاوم فاقد حرف است و با سکوت قبل از a و بعد از m، که در بردارنده همه عوالم هستی است، برابر است. این مرتبه، چهارچهارم آتمن است^۹. در

1. svapna-sthāna

2. pravivikta-bhui

3. taijasa

4. inwardly cognitive

5. Buddhi

6. ahamkāra

7. CF. Keith, *op. cit.*, p. 554.

8. suṣupta-sthāna

9. *Ibid.*, p. 391-393 (*Māṇḍūkya*, 3-12); Keith, *op. cit.*, p. 250.

میتیری این مقام بزرگتر از سه مقام قبل دانسته و گفته شده است که در سه مقام قبل یک چهارم برهمن حرکت می کند و در مقام چهارم، سه چهارم برهمن^۱.

۵- صفات و ویژگی های آتمن

چنانکه اشاره شد در *اوپنیشادها* در موارد متعدّد از چیستی و حقیقت آتمن پرسش می شود و فرزندگان هندو می کوشند تا با توسّل و تمسک به تمثیلات متنوع و مختلف بدین پرسش پاسخ گویند و حقیقت آتمن را آشکار سازند. آنان علاوه بر تمثیلات، از صفات و ویژگی های مختلف آتمن نیز سخن به میان می آورند و همچون برهمن - صفات سلبی و اثباتی بسیاری به آتمن نسبت می دهند. از جمله در *بریهاد/رنیکه* آتمن با صفات سلبی و با این عبارت که آن روح، یعنی آتمن، نه این است و نه آن، توصیف می شود. او قابل درک و سیطره و احاطه نیست. او فناپذیر است، زیرا هرگز معدوم نمی شود. او دریافت ناشدنی و نامحدود است. او مضطرب و لرزان نیست، و ضرر و زیان نمی بیند. در پایان آمده است: «اینها هشت منزل، هشت عالم، هشت خدا و هشت شخص [یا هیکل] اند^۲». در سایر *اوپنیشادها* نیز از صفات سلبی آتمن سخن به میان می آید و از جمله گفته می شود که آتمن منزّه از شرو بدی است. او همیشه جوان، زوال ناپذیر و ابدی، و فارغ از غم و گرسنگی و تشنگی است. اراده و خواست و تصوّر و ایده او واقعی و حقیقی است. آن کس که طالب فهم است، باید آتمن را جستجو و طلب کند^۳. او غیر قابل تصور، بی شکل، اداریک ناپذیر، مستور، تردیدناپذیر، نفوذناپذیر، عاری از هر نوع وصف و کیفیت، پاک و منزّه، زاده نشده، بی اوّل و بی آخر، آرام و بی حرکت، بی صدا، فاقد ترس و غم^۴.

1.p.458(*Maitri*,7.7-8); Keith,*op. cit.*,p.567-570; Deussen,*op. cit.*,p.90,96-97,296-297, 300,312.

2.Ibid.,p.125(*Bṛihad*,3.9.26); cf. p.132,147(Ibid,4.2.4,4.5.15).

3.p.268 (*Chāndogya*,87.1)cf. p.454 (*Maitri*,7.7) ;p.265,270-271 (*Chāndogya*,8.3.4,8.10.1,8.11.1).

4.Ibid.,p.423(*Maitri*,5.1,6.27,7.1-2).

عاری از علم باطنی و ظاهری (معرفت دونی و بیرونی)، نامرئی، دست نیافتنی، فاقد هر نوع علامت و نشانه است.^۱ او فراتر از درست^۲ و نادرست^۳، فراتر از عمل کردن و عمل نکردن، و فراتر از آنچه بوده و آنچه خواهد بود است.^۴ او نه زاده شده و نه می میرد و ازلی وابدی است.^۵

اما با آنکه آتمن را فراتر و متعالی تر از هر وصفی دانسته و او را حقیقة الحقایق (حقیقة الحقیقه)^۶ خوانده اند^۷، صفات متعددی - از جمله صفات تشبیهی بسیاری - به او نسبت داده اند، گاه در یک سرود هم از صفات سلبی و هم از صفات اثباتی آتمن سخن به میان می آید، از جمله در کتبه اوپنیشاد گفته می شود: «او با آنکه نشسته و ساکن است، به دوردستها می رود و با آنکه خوابیده است، به همه جا می رود».^۸ «او دورتر از دور است و در عین حال نزدیک و قابل دسترس است».^۹

یکی از مهمترین صفات آتمن صفت خالقیت است، و شاید به همین دلیل غذا عالی ترین مظهر آتمن دانسته می شود.^{۱۰} در اوپنیشادها، آفرینش از عدم و به یاری ابزار و مصالح نیست، بلکه بیشتر نوعی صدور واحد از واحد، و یا تجلی و انبساط آتمن است. آتمن آرزو می کند و یا می اندیشد که از تنهایی و وحدت مطلق به درآید. به دنبال آرزو کردن و یا اندیشیدن اوست که پدیده یا موجودی زنده صادر می شود و حیات می یابد و لذا آن پدیده یا موجود است که سر منشأ کثرات می گردد.^{۱۱} در پرشنه اوپنیشاد، خلقت نوعی انبساط تلقی شده است: «این حیات از

1. Ibid., p.392 (*Māṇḍūkya*, 7).

2. dharma

3. a-dharma

4. Ibid., p.348 (*Kāṭha*, 2.14).

5. Ibid., p.349 (Ibid, 2.18).

6. saty sya satyam (satya sya satya)

7. cf. Ibid., p.352 (*Kāṭha*, 3.10-11).

8. Ibid., p.350 (*Kāṭha*, 2.21).

9. Ibid., p.375 (*Muṇḍaka*, 3.1.7).

10. Ibid., p.432 (*Maitri*, 6.11).

11. Ibid., p.85-86, 294, 372 (*Bṛihad*, 1.4.17 ; *Aitareya*, 1.1.1 ; *Muṇḍaka* , 2.2.5).

آتمن به وجود آمده است؛ همانند شخصی که سایه اش انبساط و گسترش می یابد [این حیات و هستی سایده منبسط آتمن است]^۱؛ و لذا سر انجام نیز همه کثرات به وحدت، یعنی آتمن، باز می گردد^۲.

صفات دیگر آتمن عبارتند از: مدرک، متفکر، رونده، خیال کننده، موجد، فاعل، متکلم، چشنده، بوکننده، بینا، شنوا، لمس کننده، محیط و نافذ مطلق، پروردگار (ایشانه)^۳؛ نیکوکار (شَمَبهو)^۴؛ موجود (بُهَو)^۵؛ هولناک (رودره)؛ خدای آفرینش (پرجاپتی)؛ آفریننده همه (ویشوه سَریچ)^۶؛ هسته زرین (هیرنیه گریهه) حقیقت (ستیه)؛ حیات (پرانه)؛ روح (همسه یا هنسه)^۷؛ مجازات کننده، فرمانده و معلم (شاستری)^۸؛ فراگیرنده و حکومت کننده (ویشنو)؛ پسرانسان (ناراینه)^۹؛ درخشان و مشعشع (آرکه)^{۱۰}؛ خورشید (سویتری)؛ آفریننده (دهاتری)^{۱۱}؛ تقدیر کننده (ویدهاتری)^{۱۲}؛ عالی مقام و حاکم مطلق (سَمراج)^{۱۳}؛ ایندره، ماه (ایندو)^{۱۴}. علاوه بر آن گفته شده است که او عالم مطلق، عقل کل، پاک و نور مستقر در آسمان و عرش و فضا، و همچنین ساکن قلب است. اوست که حرارت می بخشد و دارای هزار چشم و یک گوی زرین است. او همانند آتش و پوشیده از آتش است. دارای

-
1. Ibid., p.385 (*Praśna*,3.3).
 2. Ibid., p.294 (*Aitareya*, 1.1.1-2. 1.4).
 3. Iṣāna
 4. Śambhu
 5. Bhava
 6. Viśvasṛij
 7. hamsa
 8. Śāṣṭri
 9. Nārāyaṇa
 10. Arka
 11. Dhātri
 12. Vidhātri
 13. Samrāj
 14. Indu

همه اشکال و صور، هدف و مقصود غایی، نور تنها، دارا ی هزار پرتو و همان خورشید است که همه موجودات حیات و زندگی می بخشند.^۱

در حقیقت آتمن و خود است که در درون قلب است، پاک و لطیف، مشتعل همچون آتش، پذیرنده همه اشکال و صور. همه عالم غذای اوست. آفریده ها بر او ساخته شده و بر او پدید آمده اند... او پروردگار بزرگ و فرمانروای همه موجودات و حامی همه آنهاست. او پل و سد متمایز کننده^۲ است.^۳ او پروردگار همه^۴، عالم مطلق^۵، ناظر درونی^۶، سرچشمه^۷ همه هستی، مبدأ و معاد^۸ همه موجودات است.^۹

« تو [ای آتمن] ^{۱۰} یمه هستی، تو زمین هستی، تو همه هستی. تو ثابت و استوار و تزلزل ناپذیری... وجود در تو تنوع می یابد. درود بر تو ای پروردگار همه، ای روح همه، ای علت همه افعال، ای سرور و شادی مطلق، تو حیات و زندگی هستی، ای پروردگار ^{۱۱} همه لذت ها و سرودها^{۱۲}».

۶- وحدت آتمن و برهمن و بررسی اجمالی نظریه وحدت وجود

چنانکه دوینس اشاره می کند، آموزه و تعلیم اصلی اوپنیشادها حول محور برهمن و آتمن، و وحدت آتمن و برهمن است؛ و به ویژه موضوع یگانگی و وحدت برهمن و آتمن - یا خدا و روح - و همچنین آموزه وحدت وجود، اندیشه و

1. Ibid., p.427-437, 455 (Maitri, 6.7-9, 7.8) ; cf. Ibid., p.373, 375 (Munḍaka, 2.2.7, 3.1.5, 7).

2. setu

3. Ibid., p.454 (Maitri, 7.7).

4. Yama

5. Prabhu

6. p.423 (Ibid., 5.1).

7. Sarveśvara

8. sarva-jña

9. antaryāmin

10. yoni

11. prabhavāpyayau

12. Ibid., p.392 (Māṇḍūkya, 6) .

تعلیم اساسی و محوری/اوپنیشادها را تشکیل می دهد. برهمن، یعنی قدرت و نیرویی الهی و ازلی و ابدی که در تمام هستی که خود آن را آفریده و حفظ و نگهداری کرده است و سرانجام نیز همه را به خود باز خواهد گرداند، خویشتن را به صورت مادی و محسوس بر ما آشکار و نمایان می سازد، با آتمن، یعنی آن حقیقتی که در درون ماست و ذاتی ترین و اصلی ترین خود حقیقی ما را تشکیل می دهد، یکی است.^۱ به گفته دویسن، در اوپنیشادهای قدیمی هیچ گونه تمایزی میان برهمن و آتمن وجود ندارد.^۲ به ویژه در بریهدآرنیکه و جهانندوگیه بر وحدت آتمن و برهمن بسیار تأکید می شود و با تعابیر مختلفی از این موضوع سخن به میان می آید و عباراتی چون: «تو اوپی (او تویی)»^۳، «آتمن برهماست»^۴، «حقیقتاً برهما آتمن است»^۵، «من برهما هستم»^۶، «برهمن و آتمن در درون ماست»^۷، «هستی برهمن است»^۸، و «آتمن همه هستی است»^۹ بارها تکرار می شود.^{۱۰} بنابراین تعلیم، آتمن و برهمن یک حقیقت اند. در جهانندوگیه می خوانیم: «این یگانه آرام که از این جسم برمی خیزد و به عالی ترین درجه از نور و روشنایی می رسد و با شکل خودش ظاهر می شود، او آتمن است، او فناپذیر، بی ترس و برهماست»^{۱۱}. در همین اوپنیشاد، آنجا که از مراتب و ظهورات سه گانه آتمن سخن گفته، ضمن تعمیم این

1. Deussen, *op.cit.*, p.38-40.

2. *Ibid.*, p.85; cf. Dasgupta, *op.cit.*, vol.1 , p.45-46.

3. tat tvam asi

4. brahna-ātma-aikyam

5. savā ayam ātmā brahma

6. aham brahma asmi

7. eshama ātmā antar hṛdaye

8. sarvam khalu idam brahma

9. idam sarvam yad ayam ātmā

10. *The Thirteen Principal Upanishads*, p.102ff,140 (*Bṛihad*, 1.4.10, 2.4.7, 2.5.1,4.4.5; *Chāndogya*, 2.4.6); Deussen, *loc.cit.*; Dasgupta, *op.cit.*, vol.1, p.48-50; Gough, *op.cit.*, p.92-94.

11. *The Thirteen Principal Upanishads*, p.265 (*Chāndogya*,8.3.4);

cf.p.414(*Maitri*,22)

مراتب به برهمن، عبارت « او [آتمن] فناپذیر، بی ترس و برهمن است»، بارها تکرار شده است.^۱

با این همه، برخی از محققان معتقدند که تمایزاتی میان آتمن و برهمن وجود دارد. از جمله دویسن به سه نوع تمایز میان آتمن و برهمن اشاره کرده است: ۱- برهمن اصطلاح و تعبیری قدیمی تر و کمتر عقلانی و ذهنی است، درحالی که آتمن، تعبیری متأخرتر و بیشتر عقلانی و ذهنی است. ۲- برهمن، همچون مجهولی است که باید شرح و توصیف و شناخته شود، درحالی که آتمن، مفهومی روشن، و همچون معلومی است که به وسیله آن مجهولات شناخته می شوند؛ ۳- برهمن به عنوان اصل نخست در کل هستی بسط یافته، درحالی که آتمن، خود پنهان و مستور در جان نهاد آدمی است.^۲

در اوپنیشادهای بعدی نیز به تدریج با نوعی ثنویت و حداقل تمایز ذهنی میان برهمن و آتمن روبرو می شویم. از جمله در تیتیریه اوپنیشاد، آتمن همچون یکی از مراتب و تجلیات برهمن در نظر گرفته می شود، زیرا «برهمن خود را همچون آتمن (یا یک روح) نمایان ساخت».^۳

نظریه وحدت وجود نیز به همین نحو دچار تناقض شده است. چنانکه پیش از این گفتیم، نظام دینی اوپنیشادها بیشتر توحیدی و همچنین وحدت وجودی است. در این آثار هرچند از خدایان دیگر هم سخن به میان می آید، اما آنها همه تجلیات و مظاهر خدای واحد به شمار می روند: «اینکه مردم می گویند، این خدا را عبادت کن، آن خدا را عبادت کن، همه این خدایان در حقیقت آفریده های او هستند و او خود همه این خدایان است.^۴ یگانه و نامحدود و در تمامی جهات تا بی نهایت

1. Ibid., p.268ff (*Chāndogya*, 8.7.4ff).

2. Deussen, *op. cit.*, p.38 ; cf. Dasgupta, *op. cit.*, vol.1, p.45.

3. Ibid., p.287(2.7).

4. Ibid., p.82, 84-85, 119-120 (*Bṛihad*, 1.4.6, 1.4.11-12, 3.9.1) ; cf. p.371 (*Muṇḍaka*, 2.1.7); Keith, *op. cit.*, p 525.

گسترده است. او روح و ذاتِ همه هستی و همه انسانهاست و در دم و بازدم و در همه اشیا در همه اطراف حضور دارد.^۱

«به راستی آنچه برهما نامیده می شود، درست همان است که فضای خارج از شخص است و به راستی آنچه فضای خارج از شخص است دقیقاً همان فضای درون شخص است».^۲

حقیقت مطلق در همه هستی و در همه پدیده های عالم کبیر و در همه اعضا و جوارح عالم صغیر حضور دارد.^۳ نه فقط همه هستی در درون آتمن است، بلکه - به گفته یاجنه ولکیه - حتی طبقات برهمنان و کشتریه ها نیز در درون او جای دارند.^۴ آسمان درخشان سر او، خورشید چشم او، باذ نفس او ... است.^۵ به راستی آتمن، همه این عالم است.^۶ آتمن، به عنوان روح و نفس کیهانی، با روح و نفس خود و با همه آفریده ها یکی است.^۷ عبارات «او تویی»، «من برهما هستم»، «برهمن و آتمن در درون ماست»، «آتمن همه هستی است» و «هستی، برهمن است»، نیز تأکیدی بر نظریه وحدت وجود است. افزون بر آن، در اثبات و قابل فهم کردن این نظریه، تمثیلات متنوع و گوناگونی در اوپنیشادها نقل شده است که از آن جمله می توان به تمثیل حل شدن نمک در آب، تمثیل توده ای گل و تمثیل آتش و شراره های آن اشاره کرد.^۸

1. Ibid, p.112,118(*Bṛihad*,3.4.1,3.8.8.).

2. Ibid, p.208(*Chāndogya*,3.12.7-8).

3. Ibid, p.114-117(*Bṛihad*,3.7.1-23).

4. Ibid, p.100(Ibid,2.4.6).

5. Ibid, p.221-238(*Chāndogya*,5.10-18).

6. Ibid, p.261(*Chāndogya*,7.25.2); cf.p.279(*Taittirīya*,1.8).

7. Ibid, p.354(*Katha*,4.4); cf. p.391(*Māṇḍukya*,2).

8. Cf. Ibid, p.101,248,370,440 (*Bṛihad*,2.4.12; *Chāndogya*, 6.12.1-3; *Muṇḍaka*, 2.1.1.; *Maitri*, 6.26); Deussen, op.cit. , p.43, 157; Gough, op.cit. , p.43-44, 91-92; Dasgupta, op.cit., vol.1, p.48.

در برخی از اوپنیشادها، حقیقت مطلقاً با همه هستی - چه کبیر و چه عالم صغیر - یکی فرض می شود^۱ و همین امر موجب گردیده است که عده ای از محققان نظریه همه خدایی را مطرح کنند و وحدت وجود اوپنیشادها را پانتئیستی بدانند.^۲ این نظریه هرچند با برخی از عبارات اوپنیشادها متناسب است، اما با آموزه اصلی و اندیشه کلی حاکم بر این آثار، به ویژه با عباراتی که در تنزیه حقیقت مطلق و همچنین در باب جمع میان تنزیه و تشبیه آمده است، ناسازگار می نماید. از جمله در بریهده/آرنیکه، ضمن تأکید بر استقرار و سکونت و حضور وجود مطلق در تمامی هستی و در تمامی پدیده های عالم کبیر و در همه اعضای و جوارح عالم صغیر، از تمایز و غیریت او با همه هستی نیز سخن به میان می آید و گفته می شود:

«او که در زمین مستقر و ساکن است، اما غیر از زمین است... او در آبهای ساکن است، اما غیر از آبهاست... او که در آتش است، اما غیر آتش است... او که در نور ساکن است، اما غیر نور است... او که در چشم ساکن است، اما غیر از چشم است... او که در نطفه ساکن است، اما غیر از نطفه است...»^۳.

چنانکه داسگوپتا اشاره کرده است، در اوپنیشادهای بعدی، با نظام توحیدی و با نوعی ثنویت خدا و جهان روبرو می شویم و برهمن یا آتمن، دیگر با جهان و هستی یکی نیست، بلکه او فقط منشأ و به وجود آورنده و خالق همه هستی است.^۴ از جمله در پرشنه اوپنیشاد گفته می شود که هستی و حیات از آتمن به وجود آمده است.^۵ آتمن نیز نه عین انسان است و نه غیرجهان، بلکه روح انسان و روح جهان است. از

1. *The Thirteen Principal Upanishads*, p.114-117,128-130(*Bṛihad*,3.1-23,41.4-6).

2. Keith, *op.cit.*, p.510,522; Dasgupta, *op.cit.*, vol.1, p.50; id, *Hindu Mysticism*, p.51.

3. *The Thirteen Principal Upanishads*, p.114-117(*Bṛihad*,3.1-23); cf. Deussen, *op.cit.*, p.157-159, 231-232.

4. Dasgupta, *op.cit.*, p.46ff; id, *A History of Indian Philosophy*, vol.1, p.48-49.

5. *The Thirteen Principal Upanishads*, p.383(*Praśna*,3.3).

این رو می توان گفت که در اوپنیشادهای بعدی به تدریج از وحدت وجود^۱ به توحید^۲ نزدیک می شویم.^۳

منابع

- Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, 1969.
- Dasgupta, Surendranath, *Hindu Mysticism*, New York, 1927(1959).
- Deussen, Paul, *The Philosophy of the Upanishads*, New York, 1966.
- Geden, A.S., "Upanishads", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, James Hastings(ed.), New York, 1958
- Gough, A. Edward, *The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics*, London, 1891.
- Heeterman, Jan C., "Vedism and Brahmanism", *The Encyclopaedia of Religion*, Mircea Eliade(ed.), New York, 1995.
- Hume, Robert Ernest, "An Outline of the Philosophy of The Upanishads", *The Thirteen Principal Upanishads*, Madras, 1951.
- Keith, Arthur Berriedale, *The Religion and Philosophy of Veda and Upanishads*, Delhi, 1970
- Mahony, W.K., "Upanishads", *The Encyclopaedia of Religion*, Mircea Eliade(ed.), New York, 1995.
- *The Principal Upanishads*, ed., intro., and trans. by S. Radhakrishnan, London, 1969.
- Radhakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, New York, 1958.
- *The Thirteen Principal Upanishads*, trans. by Robert Ernest Hume, Madras, 1951.
- Zimmer, Heinrich, *Philosophies of Indian*, New York, 1953.

1. monism
 2. monotheism
 3. Dasgupta, *Loc. cit.*

خداشناسی و جهان‌شناسی شنکره و رامانوجه

علی صادقی شهپیر*

چکیده

از نظر شنکره برهمن (خدا) دارای دو مرتبه نیرگونه و سگونه است: نیرگونه ناظر به مرتبه عاری از تعین و صفات برهمن است و سگونه (ایشوره) ناظر به مرتبه تعین و دارای صفات او است، که در این مرتبه جهان به واسطه توهم یا مایا پدیدار می‌شود. از نظر او جهان گرچه واقعیت دارد، اما واقعیت آن امری توهمی و غیر حقیقی (vivarta) است و حقیقتی غیر از برهمن وجود ندارد. در مقابل، رامانوجه گرچه به ذات یگانه برهمن باور دارد و ارواح و جهان را جزئی از برهمن و جسم او می‌داند، اما در عین حال به واقعیت حقیقی و متمایز آنها از برهمن معتقد است. بر همین اساس پدیدار شدن جهان از مایا که نیروی خلاقه و شکستی برهمن است، واقعیتی حقیقی (parināma) دارد.

کلید واژه‌ها

برهمن، مایا، ویورته، پَرینامه

* عضو هیأت علمی واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی

پیدایش و تکامل تاریخی مکتب ودانته

کلمه ودانته^۱ از دو جزء "ودا" به معنی دانش و "انته" به معنی پایان ترکیب یافته است و مراد از آن، پایان و نتیجه ودها یا به عبارت دیگر /وینیشادهاست. در واقع ودانته بیانگر کمال تفکر، معرفت و آگاهی ودایی است.^۲

در میان مکاتب ششگانه فلسفی هندویی، ودانته بهترین نمونه سنت اصیل هند و وارث شرعی آیین برهمنی است. ودانته هم یک دین و هم یک فلسفه است، به عنوان دین به کشف حقایق دنیای باطنی می پردازد، و به عنوان فلسفه، علم دنیای باطنی را با سایر علوم ظاهری ترکیب می کند تا تصویر واحدی از کل هستی ارائه دهد. بر اساس مکتب ودانته، دین معرفت فراحسی است، از این رو آنچه در حوزه حواس قرار دارد، صلاحیت قرار گرفتن در حوزه دین را ندارد.^۳

به لحاظ تاریخی می توان از سه دوره تکوین و تکامل مکتب ودانته یاد کرد:

الف - دوره پیدایش، که با ظهور /وینیشادها از قرن ششم پیش از میلاد آغاز می شود. سیزده /وینیشادهای قدیمی و اصیل که مبنای مکتب ودانته قرار گرفته اند، عبارتند از: ایشه^۴، کینه^۵، پرشنه^۶، موندکه^۷، ماندوکیه^۸، چاندوگیه^۹، تیتیریه^{۱۰}، بریهد آرانیکه^{۱۱}، آیتریه^{۱۲}، شوتاشوتره^{۱۳}، کئوشیتکی^{۱۴}، و میتیرایتی^{۱۵}. بدین ترتیب،

1- Vedānta

2- Dandekar, A. N, "Vedanta", in *ER*, vol.15,p.207.

3- Single, N.; *A Study of Hinduism*, p.26.

4- Iśha

5- Kena

6 - Praśna

7- Muṇḍaka

8- Māṇḍūkya

9- Chāṇḍogya

10- Taittiriya

11- Brhadāranyaka

12- Aitareya

13- Śvetāśvatara

14- Kauṣītaki

15- Maitrāyani

تفاسیر مکتب ودانته صرفاً ناظر به *اوپنیشادهای قدیمی* و اصلی هستند و بر کل جریان تاریخی آنها دلالت نمی‌کنند، زیرا *اوپنیشاد* نویسی در هندوستان یک سیره است و هنوز هم ادامه دارد.^۱

اوپنیشادها در واقع رسالات فلسفی نظام مندی نیستند، بلکه بیانگر جستجوی بی‌پروای حقیقت توسط اذهان ماهیتاً بی‌پروا و با صراحت در همهٔ زمانها می‌باشند. آنها حاصل تجربهٔ بی‌واسطهٔ حقیقت غایی اند، اما چون پیش‌فرضها و انتظارات چنین تجربه‌هایی در هر زمان متفاوت است، نوع نگارش و محتوای *اوپنیشادها* نیز یکسان نیست. البته با وجود تفاوت روش و نحوهٔ تعلیم در *اوپنیشادها*، مشابهت‌هایی نیز در نوع نگارش و هدف غایی آنها وجود دارد.^۲

از این رو، در *اوپنیشادها* تقریباً دو سیر فکری متفاوت را می‌توان یافت: یکی اینکه برهمن با روح فردی و دنیا یکی است و دوم اینکه این دو از یکدیگر متمایزند. *اوپنیشادها* علی‌رغم تعلیم نظریه وحدت وجود، اغلب تکثر را نیز تأیید می‌کنند.^۳

ب- دوره قاعده مند کردن، در این دوره تعلیم *اوپنیشادها* در رسالهٔ برهمه سوتره یا *ودانته سوتره* به صورت نظام مندی خلاصه و تنظیم گردید. در دورهٔ بعد از *اوپنیشادها* تفکر برهمنی تداوم یافت. برهمه سوتره در واقع به عنوان جنبشی فرهنگی و فراگیر در صدد احیاء تفکر برهمنی و قاعده مند ساختن، ساده کردن، عمومیت دادن و رفع تضاد موجود در متون *اوپنیشادها* بود که توسط شخصی به نام *بادراینه*^۴ صورت پذیرفت. تعیین تاریخ نگارش برهمه سوتره مشکل است. به نظر *داسگوپتا* چون این رساله دیگر مکاتب هندی و به ویژه مکاتب بودایی را نقد کرده است، احتمال نمی‌رود که بسیار کهن باشد و بی‌گمان تاریخ نگارش آن در

1-Lipner, Jalius ; *Hindos*, p.38.

2- Dandekar, art. cit, p.208.

3- Garbe, R.; "Vedanta", in *The Encyclopedia of Religion & Ethics*, vol.12, p.597.

4- Bādarāyana

سده دوم پیش از میلاد بوده است.^۱ پروفیسور یاکوبی^۲ تصنیف برهمه سوتره ها را مؤخرتر از ناگار جونه^۳ و در حدود قرن سوم میلادی می داند. برهمه سوتره به چهار فصل یا آدهیایه^۴، و هر یک از آنها نیز به چهار بخش یا پاده^۵ تقسیم شده است و جمعاً ۵۵۰ سوتره می باشد.^۶

بدراینه در این متن، تمام/وینیشادها را خلاصه کرده است. سوتره ها به صورت عبارات موجز و رمزگونه ای نوشته شده اند تا سالکان آنها را به آسانی به حافظه بسپارند؛ از این رو به قدری پیچیده، غامض، مبهم، و درعین حال عمیق و پرمغز اند که حتی در زمان مؤلف نیز نیازمند شرح و تفسیر بوده اند و همین تفاسیر و تأویلات، قرنها ادامه داشته است که در نتیجه، پنج مکتب عمده و متمایز به وسیله مفسرانی چون شنکره^۷، رامانوجه^۸، نیم بارکه^۹، مدهوه^{۱۰} و وکته^{۱۱} به وجود آمد، زیرا هر یک از مفسران ودانته، سوتره ها را با مذاق و مشرب فکری خود تفسیر می کرد و شیوه تمثیلی مطالب فشرده آنها را با براهین محکم و مباحث فلسفی آشکار می نمود.

ج- دوره تفسیر و شرح جزئیات، که به وسیله مفسران بزرگ مکتب ودانته شکل گرفت. در جریان تکامل تفکر فلسفی مکتب ودانته در دوره تفسیر، نخستین کوشش ها توسط شخصی به نام گنوده پاده^{۱۲} در سال ۷۷۰ میلادی انجام شد. وی

1- Dasgupta; *A History of Indian Philosophy*, vol.1, p.421.

2- Jacobi

3- Nāgārjuna

4- adhyāya

5- pāda

6- Idem., pp.421-423.

7- Śankara

8- Rāmānuja

9- Nimbārka

10- Madhva

11- Vallabha

12- Gauḍapāda

تفسیری بر *ماندوکیه/وینیشاد* نوشت که به ماندوکیه کاریکا^۱ معروف است. به نظر داسگوپتا وی مهمترین شخصیت بعد از حکیمان *وینیشادی* است که نظریه وحدت وجود را به طور منظم و منسجمی عرضه کرده است.^۲ شنکره (۷۸۸-۸۲۰م) که مفسر اصلی مکتب ودانته است، به واسطه استاد خود گویندا^۳ بهره‌های زیادی از وی برده است.^۴

گنوده پاده در اثر خود به نام *گنوده پاده کاریکا*^۵ کوشید تا منطق منفی مکتب مادهیه میکه^۶ بودایی مبنی بر عدم جوهر ثابت را با نظریه آتمن *وینیشادها* تلفیق کند و طرحی نو بیفکند. تأثیر آیین بودایی در کتاب او آشکار است و از این رو برخی او را بودایی پنداشته اند.^۷

او برای اثبات واقعی نبودن امور خارجی موضوع ادراک حسی، درست همان احتجاجات بودایی را بکار می‌برد، تا آنجا که شناسنده را مانند موضوع شناسایی، غیر واقعی می‌داند و مانند ناگارجونه اعتبار علیت و امکان تحول را نفی می‌کند. او معتقد است جهان تجربی زاده آویدیا^۸ و به تعبیر ناگارجونه سم و ریتی^۹ (حقیقت نسبی) است.^{۱۰}

بدین ترتیب گنوده پاده راه را برای تفاسیر بعدی برهمه سوتره هموار کرد. رساله وی را می‌توان نخستین شرح اصول اساسی فلسفه ودانته شمرد. شنکره در دیدگاه

1- Māndūkya Kārikā

2- Idem, p.422.

3- Govinda

4- Idem, p.423.

5- Gauḍapāda kārikā

6- Mādhyaṃika

1- شایگان؛ ادیان و مکتبهای فلسفی هند، ج ۲، ص ۷۷۹.

8- avidyā

9- saṃvṛtti

10- Radhakrishnan, S., "Sankara", in *History of Philosophy Eastern and Western*, ed. by S. Radhakrishnan, vol.1, p.273.

های خود به شدت از او متأثر است^۱، چندان که برخی از عقاید، شروح و ادله او به وضوح با نظریات گنوده پایه مشترک است. شاید بتوان گفت که شنکره در تعلیمات خود فلسفه او را فارغ از تاثیرات بودایی عرضه کرده است.^۲ نگارنده در این نوشته کوشیده است که ابتدا نظریات شنکره را مطرح کند و سپس دیدگاه رامانوجه را جهت تکمیل آن مورد بحث قرار دهد. از آنجا که از دیدگاه شنکره چیزی جز برهمن وجود حقیقی ندارد، تاکید نگارنده نیز در طرح مطالب بر خداشناسی او خواهد بود.

برهمن (خداشناسی)

شنکره در تفسیر خود بر برهمنه سوتره، اساس دیدگاه خود را درباره برهمن بیان کرده است. تفسیر او از قدیمی ترین تفاسیر، و اولین شرح موجود و کامل بر برهمنه سوتره است که در مجموعه ۵۰ جلدی کتب مقدس شرق، ویراسته مکس مولر به چاپ رسیده است.^۳ شنکره همچنین تفاسیری بر اوپنیشادها و بهگودگیتا نیز دارد. او در بین مفسران مکتب ودانته از مقام بالاتر و ممتازی برخوردار است، تا آنجاکه گاه مکتب ودانته به طور عمومی به نام او شناخته و معرفی می شود. مکتب شنکره، به عدم ثنویت مطلق یا ادویته ودانته^۴ نیز معروف است.

در نظام فکری شنکره، تأمل درباره خداوند و مفهوم برهمن جایگاهی محوری دارد. دیدگاه وی درباره برهمن بر اوپنیشادها مبتنی است. در اوپنیشادها و نیز مکتوبات متأخر ودانته، واژه برهمن هم به "اصل اعلی" یا "حقیقت مطلق" و هم به خالق جهان و معبود انسان اطلاق می شود. در ادبیات متأخر نیز گاه واژه ایشوره^۵

1- Dandekar, art.cit, p.208.

2- Idem., p.210.

3- Cf. *The Vedānta-sūtras (With Sankaracarya's Commentary)*, Trans. by G. Thibaut, *Sacred Books of the East*, Ed. by Max Müller, vol.34.

4- Advaita Vedānta

5- Íśvara

برای نامیدن خدای خالق به کار می‌رود. واژه "مطلق" (absolute) به وجه تنزیهی، و واژه "خدا" (God) به وجه خالقیت او دلالت می‌کند، اما گاه واژه خدا به طور وسیع‌تر و به عنوان مدلول در برگیرنده هر دو مفهوم به کار می‌رود. در این نوشته، واژه برهمن و خدا به هر دو معنا به کار رفته است، زیرا برهمن دو چیز نیست، بلکه حقیقت یگانه‌ای است که دو جنبه دارد.^۱

شنکره در تفسیر برهمنه سوتره درباره برهمن می‌نویسد:

« لغت برهمن از ریشه bṛh، به معنای "رشد و گسترش" مشتق شده است، بر همین اساس مفهوم آن از وجود نامحدود خداوند تا وجودهای مقید گسترش می‌یابد.»

از نظر رامانوجه نیز کلمه برهمن در لغت به معنای بزرگ و بی‌پایان در ذات و صفات می‌باشد. از این رو، برهمن وجود متعالی و عاری از عیوب و نقایص و دارای صفات بی‌پایان و پروردگار همه اشیاء است.^۲

از نظر شنکره برهمن وجود محض (sat)، آگاهی محض (cit) و سرور محض (ānanda) است. او ازلی و ابدی است، یکی و بدون اجزاء، فنا ناپذیر و بی‌مرگ است. در همه چیز نفوذ و حضور دارد، اما خود نفوذ ناپذیر است و از چیزی تأثیر نمی‌پذیرد. یگانگی او مانع تعدد تجلیاتش نیست. او وحدت بخش کثرات است و همه کثرات از اوست. همه چیزها از برهمن می‌آیند و سرانجام همه در او محو می‌شوند. او را نمی‌توان به هیچ اسمی محدود کرد، اما می‌توان او را به هر اسمی خواند. او از همه القاب و صفات (گونه)^۳ پاک است، اما می‌توان او را به هر وصفی توصیف کرد، زیرا همه چیز از اوست. برهمن از کوچکترین چیزها، حتی از اتم نیز کوچکتر، و از بزرگترین چیزها بزرگتر است. او در همه جا حاضر، ولی از همه

è - چترجی، ص ۶۶۰.

2- Sinha, Jadunath, *The Philosophy of Visistadvaita*, p. 49. ; *The Vedanta Sutras*, I,i.

3- guna

اشیای عالم جدا، و ماورای همه آنهاست، در همه جا و همه چیز هست، ولی در هیچ جا و هیچ چیز نیست. هم دور و منزه است و هم نزدیک و حاضر و موجود. با وجود این، از نظر شنکره این کلمات در توصیف برهمن هرگز رسا نیستند. به اعتقاد شنکره، برهمن دارای دو مرتبه نیرگونه^۱ و سگونه^۲ است: نیرگونه که مرتبه تنزیهی است، منفعل و عاری از هر نوع وصفی است و تنها با کلمات سلبی و منفی قابل توصیف است، هر چند این نوع توصیف نیز شایسته او نیست. او حتی از خلق جهان و موجوداتش نیز کاملاً منزه است. اما مرتبه سگونه یا ایشوره، که مرتبه تشبیهی برهمن است، فعال و دارای صفاتی چون خالقیت و غیره می باشد. از نظر شنکره تنها وجود حقیقی نیرگونه برهمن است و بقیه زاده توهم (māyā)، و غیر واقعی هستند. برهمن جهان هستی، خدایان و انسان را به عنوان موجوداتی خیالی به همکاری مایا نمایان ساخته است. او این کارها را در عالم خارج چون جادوگری ماهر چنان انجام می دهد که گویی واقعی اند، اما در حقیقت از خود هیچ واقعیت وجودی ندارند. نیرگونه برهمن همه این کارها را در مرتبه سگونه (ایشوره) انجام می دهد. مرتبه ایشوره نیز مرتبه وهمی و خیالی است، یعنی بر طبق این نظر، ایشوره و صفت خالقیت برهمن نیز عرضی است نه ذاتی؛ در حالی که رامانوجه، مفسر دیگر مکتب ودانته، صفات برهمن را ذاتی و چون ذاتش نامحدود می داند. شنکره همچنین برای برهمن دو مرتبه برتر و فروتر قایل می شود؛ به طوری که هر جا/وپنیشادها از خدای غیرشخصی و فراتر صفات سخن می گویند، از آن به برهمن فروتر (ایشوره) تعبیر می کند. او در عین حال خدای برتر و تنزیهی را خدای حقیقی، و خدای فروتر و تشبیهی را صورت وهمی از نیرگونه برهمن، که با جهان مادی مرتبط است، معرفی می کند.

1- Nirguna
2- Saguna

در مقابل، از دیدگاه رامانوجه برهمن خدای شخصی است و از این رو، او تنها بر عباراتی از *وینیشادها* تأکید می‌کند که خدای شخصی، یعنی خدای صاحب صفات را توصیف می‌کنند، هر چند که ممکن است در همین عبارات نیز اشاراتی به خدای تنزیهی وجود داشته باشد. در مکتب فکری رامانوجه یعنی ویسیشت ادویته^۱، خدا (ایشوره) از مقام فرمانروایی به مقام منجی تنزل می‌کند تا نفوس سرگشته را نجات دهد. رامانوجه بر خلاف شنکره کثرات را توهم محض نمی‌داند و استدلال می‌کند که همه کثرات واقعیت و حقیقت دارند. از نظر او برهمن در (ذات) خود دارای عناصر متمایز اعم از روح و ماده می‌باشد؛ همان طور که انسان دارای کالبد است، ماده و ارواح نیز بدن و جسم برهمن است.^۲ از نظر رامانوجه صفات و کیفیات برهمن بی‌نهایت است. او بر این باور است که منظور *وینیشادها* از تنزیه برهمن از صفات و کیفیات، این است که او از همه کیفیات بد و نقص‌ها و کاستی‌ها منزّه است.^۳

از دیدگاه شنکره فقط افراد نادان جهان را واقعی، و خالق بودن برهمن را صفت ذاتی او می‌پندارند، اما در حقیقت ارتباط برهمن با خلقت صرفاً ظاهری و وهمی است و خالق بودن صفت ذاتی خدای برتر نیست. از نظر او این جهان مایا، و برهمن گرداننده آن است. او بر این باور است که نیرگونه برهمن و سگونه برهمن دو امر مستقل نیستند، بلکه سگونه برهمن همان نیرگونه برهمن است که نقش بازی می‌کند. نسبت نیرگونه برهمن به ایشوره مثل پادشاهی است که از روی همدردی و دل‌جویی در نقش یک گدا در بین مردم ظاهر می‌شود.

از طرف دیگر، شنکره به کارکرد پرستش سگونه برهمن نیز اعتقاد دارد، زیرا پرستش سگونه برهمن به تدریج انسان را به نیرگونه برهمن می‌رساند. از نظر او،

1- Viśiṣṭādvaita

2- *The Vedānta-sūtras*, p.cxxiii.

بدون گذر از مراحل پرستش نمی توان به نیرگونه برهمن (خدای تنزیهی) رسید. از این رو، وی حتی جا را برای پرستش خدایان به عنوان مظاهر طبیعت و عبادت اصنام باز می گذارد، زیرا آن را منزلی برای سیر و سلوک و نیل به حقیقت اعلی می داند.^۱

در مقابل، از نظر رامانوجه برهمن برتر در مرحله ظهور سه صورت به خود می گیرد که هر سه به یک اندازه از ارزش و واقعیت برخوردارند: ۱- خدای خالق یا ایشوره، که به واسطه مایا جهان را به عنوان بازی (lilā) می آفریند ۲- خدای عارفان یا فرمانروای قلوب، که توسط انسانهای پاک بی واسطه مکاشفه می شود ۳- خدای عابدان، که در معابد پرستش می شود.^۲ از نظر او همه این خدایان چون ابری برهمن را پوشانده اند و برهمن زیر این ابرها پنهان باقی مانده است. از این رو، برهمن را نمی توان شناخت زیرا به محض شناختن آن، دیگر آتمن و روح مشخصی باقی نمی ماند.

به طور کلی از دیدگاه رامانوجه برهمن چهاروجه دارد: ۱- پَربرهمن^۳ یا آگاهی و شعور محض ۲- ایشوره یا خدا در تجلی بالقوه ۳- هیرانیه گربَهه^۴ یا خدا در شکل اشیای لطیف ۴- ویشوانره^۵ یا خدا در صورت همه اشیای خشن. از نظر او، با آنکه این چهار وجه مراحل متوالی تحول و تطور ظهور و تجلی جهان اند، با این حال هیچ استبعادی ندارد که همه آنها هم زمان موجود باشند. این چهار وجه برهمن در همه امور وجود دارند، اما در برهمن وجه تنزیهی و در ویشوانره وجه تشبیهی غلبه دارد.^۶

è- همو، ص ۷۰۹ و ۷۱۱.

2- Raju, P.T., "Post – Sankara", in *History of Philosophy, Eastern and Western*, vol. 1, p.295.

3- Parabrahman

4- Hiranyagarbha

5- Vaiśvānara

۶- چاترجی، ص ۷۱۸.

از دیدگاه شنکره همان طور که برهمن بی نام و با همه نامها و اسامی بیگانه است، آتمن و روح نیز بی نام است. از این رو، این تشابه نشان می‌دهد که این دو در ذات خود یکی هستند، اما در عین حال باهم تفاوت مرتبه ای دارند. او بر این باور است که یکی بودن آتمن و برهمن به واسطه جهل و نادانی (اویدیا) تیره و تار گشته و الوهیت در روح پنهان می‌شود. برهمن خود را آن اندازه به آتمن نشان می‌دهد که او خود را از کثرات و کرمه^۱ جدا و خود را در برهمن فنا کرده باشد. افراد نادان می‌پندارند که خدا در جایی قرار دارد و اینها در جای دیگر، از این رو آنها به دنبال خدا می‌گردند. اما در واقع چنین نیست، بلکه فقط برهمن وجود دارد و بقیه موجودات، اعم از خدایان، انسانها و دیگر کثرات مایا و توهم اند و این خود برهمن است که خود را می‌شناسد، نه چیز دیگری به نام آتمن یا جیوه^۲ و غیره.^۳

اما رامانوجه بر این باور است که آتمن و برهمن ازهم متمایزند و در عین حال، وجود آتمن کاملاً وابسته به برهمن است. آتمن در خدایی که ذاتش کنترل کننده باطنی اوست شریک است، یعنی آتمن و جهان هر دو در هستی خدا شریک و در عین حال از ذات او متمایز هستند. ارتباط برهمن با آتمن و جهان در این تحلیل مشهور بیان می‌شود که آتمن و جهان به مثابه جسم برهمن اند و برهمن روح آنها است. البته، در اینجا نمی‌توان به دقت روشن نمود که زبان رامانوجه نمادین و تمثیلی است یا واقعی؟ از نظر وی، رهایی انسان از قید کثرات و عبور به ساحت برهمن، به مفهوم رفع نادانی (توهم) و تحقق وحدت وجودی با برهمن نیست، بلکه به مفهوم رفع و نابودی کرمه های گذشته و معرفت واقعی به برهمن است و روح انسانی بعد از این مرحله همچنان متمایز از برهمن باقی می‌ماند.^۴

1- Karma

2- Jiva

3- Otto, Rodolf, *Mysticism East and West*, pp.28-29.

4- Cf. Flood, Gavin, *An Introduction to Hinduism*, pp.244-245.

آتمن

آتمن از نظر لغوی به معنای Brive، یعنی نفخه است و آن نفخه ای است که در وجود ماست.^۱ این واژه از ریشه "an" (دم زدن یا نفس کشیدن)، "at" (حرکت کردن)، "va" (دمیدن) می باشد که در کل به معانی مختلف نظیر دم، نفس، روح، جان و روان تعبیر شده است.^۲

از دیدگاه شنکره آتمن خود برهمن است، ولی به واسطه مایا متعین می شود و در پس مظاهر متغیر اسمها (nāma) و صورتها (rūpa) که کثرات را تشکیل می دهند، پنهان می گردد و در اثر مایا به ظاهر خود را جدای از برهمن تصور می کند، در حالی که اگر به آگاهی محض برسد، این خیال شکسته می شود و یکی بودن آن با برهمن آشکار می گردد.

اما رامانوجه آتمن را در قالب موضوع جیوه دنبال می کند. به نظر او، با این که جیوه بخشی از برهمن و به مثابه کیفیت جوهر اوست، اما عین برهمن نیست و از آن جداست. جیوه مانند برهمن حقیقی، ابدی و دارای شعور و خودآگاهی است و در مقام وصال، به شخصیت خود متمایز و موصوف است.^۳

بدین صورت می بینیم که از نظر شنکره هستی واحد در نمود و ظاهر دویی می نماید، ولی در باطن و حقیقت یک چیز بیشتر نیست و آن آتمن است که عین برهمن است. از دیدگاه شنکره آتمن اساس و بنیاد همه کاینات، و به تعبیر دیگر نورالانوار است و با نور خود همه چیز را به ظهور می رساند.^۴ آتمن در عین حال که

۱- ریخته گران، محمدرضا، "مراتب هستی از دیدگاه مولوی و تطبیق آن با ودانته"، عرفان پلی میان فرهنگ ها، ج ۱، ص ۸۶.

۲- داراشکوه، محمد، مجمع البحرین، تصحیح محمد رضا جلالی نایینی، ص ۵۵.

3- Kaith, A.Beriedale, "Ramanuja", in *The Encyclopedia of Religion & Ethics*, vol.10, p.573.

4- Katha.Up.III, 3, *The Thirteen Principal Upanishads*, Trans. by F. Max Müller.

فاعل و اساس همه قوا و استعدادهاست، از همه عوارض افعال، نظیر غم و شادی، و از همه قوای ممکن و حیات روانی جداست.^۱ آتمن هم مبنا و بنیاد نفس انسان، و هم مبنا و بنیاد جهان بیرونی است، اما آگاهی و شعور آن در نفس نسبت به جهان بیرونی آشکارتر است. از این رو، به دلیل اینکه نفس و جهان بیرونی به مثابه عالم صغیر و عالم کبیر بنیان مشترکی دارند، امکان شناخت جهان بیرونی توسط نفس وجود دارد. آتمن مانند رشته ای نامریبی تمام مراتب و درجات وجود را به هم می پیوندد و در کنه همه موجودات از عالی ترین تا پست ترین درجه هستی مستتر است. اما در واقع یک وجود بیش نیست و آن آتمن - برهمن است.

در مقابل، در فلسفه رامانوجه جیوه صرفاً مبنای نفس انسانی است، نه مبنای جهان بیرونی؛ جهان بیرونی واقعی جدای از جیوه دارد و به اراده برهمن و بیرون از آن خلق می شود و در واقع دگرگونی و تغییر شکل ابعاد لطیف پرکریتی به ابعاد کثیف و مادی آن است. جهان شناسی رامانوجه به جهان شناسی مکتب سانکیه بسیار نزدیک است، با این تفاوت که در نظر رامانوجه، علی رغم تمایز بین سه واقعیت برهمن، ارواح و جهان، آنها نمی توانند از برهمن جدا باشند، و هر سه واقعیت واحدی را تشکیل می دهند.^۲

از دیدگاه شنکره در جریان تعین خیالی آتمن، پنج قشر جسمانی (Kośa) دور آتمن را فرامی گیرد و آتمن در اثر این گرفتاری، چنین می پندارد که این قشرهای جسمانی از آن اوست. از این رو، نسبت به آنها احساس تعلق می کند، دچار انانیت می گردد و در نتیجه، به ظاهر روحی متعین و منفرد می شود که در این صورت به آن "جیوه" می گویند. این پنج قشر جسمانی عبارتند از: قشر طعام (anna)، دم حیاتی (prāna)، نفس و حس مشترک (manas)، عقل (vijñāna)، و شادی (ānanda). در بیان تمثیلی، آتمن در این مرحله مثل هوای محبوس در داخل کوزه

1-Cf. Zimmer, Heinrich, *Philosophies of India*, p.410.; Otto, op.cit, p.99.

2- Lipner, op.cit, p.47.; Raju, art.cit, p.289.

است، اگر به مرتبه خود آگاهی برسد و این قالب کوزه را، که به مثابه قشرهای جسمانی است بشکند، هوای داخل آن با هوای بیرون کوزه یکی می‌گردد، یعنی آتمن عین برهمن می‌شود. این مرتبه‌رهایی آتمن از قشرها و تعینات را کیوالیه^۱ می‌گویند.

شنکره هیچ‌گاه اصل تکثر ارواح را نپذیرفت. آتمن از نگاه او حاصل جمع کلیه ارواح شخصی نیست، بلکه جوهر کل و وصف ناپذیر است. آتمن نه فاعل است و نه منفعل و نه در بند خودآگاهی و انانیت، بلکه ناظر مطلق، شاهد بی‌مانند و خود برهمن است و در عباراتی چون "tat-twam-asi" (تو همان برهمن هستی) توصیف می‌شود. اما در فلسفه رامانوجه اصل تکثر ارواح به مانند مکتب سانکیه پذیرفته شده است و ارواح گرچه جزئی از برهمن و وابسته به آن اند و به وسیله آن کنترل می‌شوند، اما در عین حال دارای استقلال و حقیقت متمایز هستند.

به طور کلی، در مکتب ودانته برای تبیین برهمن و خلقت از نیرویی به نام "مایا" استفاده می‌شود. مایا از نظر شنکره، نیروی خلاقه برهمن در مفهوم توهم و غیر واقعی است، ولی از نظر رامانوجه، قدرت خلاقه و شکتی^۲ برهمن در مفهوم واقعی و حقیقی است. از نظر شنکره صفت مایا همواره با برهمن بوده، ولی او هر گاه که اراده کند، می‌تواند خلقت و هستی را چون خیال توهم شکسته، محو و نابود سازد، اما از نظر رامانوجه هستی امر پایداری است.

مایا

1- kaivalyam

2- Śakti

اصطلاح مایا^۱ جز در شوتاشوتره^۲ و میتیری^۳ اوپنیشاد، در دیگر اوپنیشادهای کهن دیده نمی‌شود، مگر احتمالاً در بریهده آرانیکه اوپنیشاد^۴ که به نیروی خلاقه و جادویی ایندیره^۵ اشاره دارد. محققان در مورد اینکه نظریه مایا در نظریات اولیه اوپنیشادها مستتر بوده، یا اینکه دستاوردی بیگانه است و در زمانی متاخر از طریق بادارینه یا شنکره وارد شده است، عقاید مختلفی دارند، اما بسیاری از هندشناسان همچون دویسن^۶ و رنیو (P.Regnaud)^۷ بر این باورند که نظریه مایا نتیجه گسترش و کاربرد طبیعی و خودجوش اصول موجود در اوپنیشادها، به خصوص در بریهده و چاندوگیه اوپنیشاد است.

به طور کلی، مایا مفهومی پیچیده است که به "افسون" یا "جادو" نیز اشاره دارد. در داستان آفرینش، مایا به عنوان توهم جهانی، با پرکریتی یعنی هیولای اولی همسان است، اما در پورانها^۸ با افسانه‌های خلقت یکی می‌شود و از مایای ویشنو نیز سخن می‌رود. در مکتب ادویته ودانته مایا توهمی جهانی است که از طریق بر نهادن مجازی (adhyāsa) بر ذات، معادل برهمن - آتمن عمل می‌کند و در سطح فردی، به صورت آویدیا و نادانی ظاهر می‌شود.^۹

در متون هندی، مایا در معانی مختلف آمده است: کلمه مایا در ریگ ودا در مفهوم قدرت ماورایی یا مهارت اعجاب انگیز و در اتهروه ودا^{۱۰} به مفهوم جادو یا توهم بکار رفته است. در نوشته‌های پالی بودایی فقط به مفهوم فریب یا حقه بازی

1- māyā

2- Śvetāśvatara

3- Maitri

4- Brhad.Up,II,5,19.

5- Indra

6- Deussen, Paul; *The Philosophy of Upanishads*, pp.42-44.7- "The Vedanta Sutras", in *Sacred Books of the East*, vol.I, p.cxxu.

8- Purānas

- شایگان، آیین هندو و عرفان اسلامی، ص ۶۲.

10- Atharva Veda

می آید. ناگارجونه آن را در مفهوم توهم به کار می برد^۱ و داراشکوه در مجمع البحرین آن را معادل "عشق" در عرفان اسلامی می گیرد.^۲ واژه مایا در نظام فکری شنکره دارای معانی و کاربردهای گوناگونی به شرح زیر است:

۱- این نکته که دنیا خود را نمی شناساند، دلیلی بر ماهیت نمودی آن است که با کلمه مایا مشخص می شود.

۲- مسئله ارتباط بین برهمن و دنیا، برای ما که هستی خالص برهمن را از دیدگاه شهودی می پذیریم، اما خواستار تبیین منطقی آن با جهان هستیم، به وسیله مایا تبیین می شود.

۳- اگر بپذیریم که برهمن علت دنیاست، این فقط می تواند بدان معنی باشد که دنیا متکی به برهمن است، حال آنکه برهمن تماسی با آن ندارد و دنیا که متکی به برهمن است، مایا خوانده می شود.

۴- اصلی که مبتنی بر ظهور برهمن به صورت دنیاست، مایا نامیده می شود.

۵- اگر توجه خود را به جهان تجربی محدود کنیم و جدل منطقی را به کار گیریم، تصور شخصیتی کامل (ایشوره) به ذهن می آید که دارای نیروی شناساندن خویش است و این نیرو یا توانایی نیز مایا نامیده می شود. این نیروی ایشوره مبدل به اوپدهی^۳ یا محدودیت مادی پنهانی می شود که تمام موجودات از آن بر می خیزند.^۴

کارکرد دوگانه مایا

1- Dasgupta, op. cit, vol.1, p.470.

آ- داراشکوه، همان، ص ۴.

3- upadhi

4- Radhakrishnan, art. cit, p.279.

شنکره و همهٔ پیروان مکتب ادویته ودانته بر این باورند که مایا دارای دو کارکرد منفی و مثبت است که عبارتند از: ۱- آفرینندگی و نمودسازی (ویکشپه شکتی)^۱ ۲- استتار و نهفتن حقیقت (آوریتی شکتی)^۲ برهمن از یک سو به واسطهٔ نیروی مایا، خود را از مرتبهٔ علمی به مرتبهٔ عینی و به اشکال مختلف مادی و روحانی (البته وهمی) در می‌آورد. در واقع او در این جنبه، استعدادها و نیروهای بالقوه و خفتهٔ خود را آزاد و آشکار می‌سازد. اما از سوی دیگر، این نوع آشکارسازی او باعث پنهان ماندن حقیقت اصلی و ذات او می‌شود و آثار مایا چون پرده‌ای بر روی نیرگونه برهمن می‌افتد و او را از دید مخلوقات و کثرات مخفی می‌سازد، گویی ابری است که در برابر خورشید قرار می‌گیرد. کلمه "avrti" نیز از ریشه "avri" به همین معنای پوشاندن و پنهان ساختن آمده است.^۳

به طور کلی ارتباط برهمن و مایا مشابه ارتباط "پوروشه" و "پرکرتی" سانکیه است، اما مکتب ودانته بر خلاف سانکیه، که در آن معلول به شکل بالقوه در علت موجود است، معتقد به این است که اصل علت است و معلول توهمی بیش نیست، یا به عبارت دیگر، معلول بازتاب ناپایدار علت است. در حقیقت خود برهمن است که به کمک مایا به مثابهٔ معلول ظاهر می‌شود، حال آنکه معلولی مستقل در خارج از علت، که بازتاب خیالی آن است، وجود ندارد.^۴

برهمن و مایا با یکدیگر علت مادی جهان را می‌سازند و از این رو، در جهان پدیداری، دو شخصیت متمایز وجود دارد: هستی (satta) از برهمن و ماده (jādyā) از مایا. برهمن به عنوان اساس نامتغییر مایا، علت است و مایا به عنوان

1- vikṣepaśakti

2- āvrtiśakti

1- cf: Zimmer, op.cit,p.43; Otto, op.cit,p.113. ص ۶۴؛

4- Raju, art. cit, p.294.; The Vedanta Sutrās, II, 1, 14.

ماده تغییر ناپذیر، علت است. و اچسپتی میشره^۱ نیز برهمن همراه مایا را علت مادی جهان می داند.^۲

شنکره معتقد بود که تنها واقعیت حقیقی برهمن و دنیا مایا است. از شاگردان و پیروان او سروه جنیه^۳ معتقد است که خود برهمن علت دنیاست، پدمه پاده^۴ و پیروانش معتقدند که برهمن و مایا به اتفاق هم علت دنیا هستند، ولی پرکاشاننده^۵ در قرن شانزدهم معتقد بود که مایا به تنهایی علت دنیاست. مندنه^۶ می گوید که ارواح فردی از مایا منتج می شوند و همین ارواح اند که دنیا را می آفرینند. سورشوره^۷، سروه جنیه و نیز و اچسپتی میشره، علت اصلی جهان را برهمن و مایا را صرفاً همدست او معرفی می کنند، اما نظر متعادل و نزدیک به نظر خود شنکره را، و یورنه^۸ مطرح می کند که علت جهان مادی ایشوره و آن برهمن همراه با مایا است.^۹

بدین ترتیب از دیدگاه مکتب ادویته ودانته، مایا یا قدرت سحرآفرین برهمن را نمی شود از خود او منفک دانست. مایا به عنوان شکتی، متعلق به خود برهمن و همکار درونی اوست. در اثر مایا است که برهمن به صورت ایشوره، جهان و ذره های عقلانی به نام جیوه ظاهر می شود و حقیقت همه این کثرات برهمن است.^{۱۰} در سطح بالاتر، مایا قدرت جادویی است و برهمن، مایایی^{۱۱} بزرگ، یعنی سرشار از مایا است. بر طبق معنای اصلی مایا، این عامل جادو (جادوگر) به واسطه قدرتش

1- Vācaspati Mīśra

2- Dasgupta, op.cit, vol. 2, pp. 10-11.

3- Sarvajña

4- Padmapāda

5- Prakāśananda

6- Manḍana

7- Sureśvara

8- vivarna

9- Raju, art. cit, pp. 290-291.

10- *The Vedanta Sūtras*, pp. xxv,xcv.

11- māyain

جهان را چون جادویی می‌آفریند که در خود نیمی از حقایق را دارد، اما یقیناً ظهور صرف در معنای معمول کلمه نیست، بلکه نسبت آفرینش به آفریننده، نسبت حباب و امواج به دریاست. با وجود اینکه موج، کف و حباب آب از یک جوهر مشترک، یعنی آب تشکیل شده اند ولی میان موج، کف و حباب اختلافاتی وجود دارد که آنها را از هم جدا می‌کند. اما در واقع امواج همان دریاست و از آن جدا نیست.^۱

هر چند برخی از پیروان شنکره کم و بیش دیدگاه او را درباره توهمی بودن دنیا پذیرفتند و توجه خود را به واقعیت مطلق درونی معطوف کردند، ولی اغلب آنها نتوانستند در مقابل نیاز به شناخت حقیقت اصلی دنیا مقاومت کنند. آنها مایا را نه به عنوان یک مفهوم ارزشی، بلکه به عنوان مبنای آفرینش تلقی کردند. بر همین اساس، مایا هر قدر هم که مرموز باشد، کارهای او باید مبتنی بر روشی باشد، و این روشی بود که آنها در پی دریافت عقلی آن بودند.

مایا در حقیقت به معنی توجیه ناپذیر بودن است، ولی از آنجا که مایا به عنوان مقوله ای عینی به کار رفته و با پرکریتی که علت اصلی دنیا است همراه است، برخی از پیروان شنکره احساس کردند که مایا و برهمن به اتفاق یکدیگر باید به طریقی اصل توجیه کننده علیت دنیا به حساب آیند.^۲

مایا چنانکه خود شنکره هم می‌پذیرد، در برخی از /وینیشادها، اویکته^۳ (اصل ناپیدا و ظهور نیافته) و یا حتی پرکریتی نیز خوانده شده که دارای سه خاصیت سَئوه^۴، رَجَس^۵ و تَمَس^۶ است. اما باید توجه داشت که این پرکریتی را نباید با پرکریتی مکتب سانکیه یکی گرفت، زیرا مکتب سانکیه پرکریتی را یک واقعیت مستقل

1- Otto, op.cit, p.113.

2- Raju, art.cit, p.290.

3- avyakta

4- satva

5- rajas

6- tamas

می‌داند، در حالی که در مکتب ودانته، پرکریتی یکی از قدرتهای خدا و به طور مطلق وابسته به اوست.^۱

از نظر شنکره، جهان به عنوان نمود، توهمی و غیر حقیقی است و بایستی نشان جادویی صرف از توهم (مایا) باشد. با وجود این شنکره هرگز سعی نکرد اثبات کند که جهان مایا است، بلکه براین باور بود که این موضوعی غیر قابل بحث است، زیرا اگر خویشتن بی نهایت، حقیقی است، بایستی همه چیزهای غیر از آن توهم (مایا) باشد. او از یک طرف با واقعیات مورد نظر میمانسا^۲ و از طرف دیگر با واقعیات مورد نظر سانکیه مخالفت کرد.^۳ او در واقع از طرح مسأله مایا جهت تنزیه برهمن استفاده نمود و مایا را واسطه میان برهمن و جهان مادی قرار داد تا دوری و تنزیه برهمن از ماده حفظ شود. وی بر خلاف رامانوجه جهان مادی را به عنوان محصول مایا، صرفاً وهمی می‌پنداشت تا هیچ نوع تغییر و تبدل واقعی در برهمن قابل تصور نباشد.

مایا و اویدیا

ماهیت مایا و اویدیا هر دو نادانی یا جهل است. برخی تصور می‌کردند که باید تمایزی بین این دو قایل شد، زیرا در نظر آنها نادانی متعلق به ایشوره باید از نادانی متعلق به جیوه بالاتر باشد، در غیر این صورت ایشوره و جیوه باید دارای قدرت یکسانی باشند. با وجود این، برخی مانند سروه جنیه اظهار می‌کنند که مایا و اویدیا مترادف اند، ولی بنا به نظر پرکتارتهه-ویورنه^۴، اویدیا فقط بخشی از مایاست. به گفته تّوه-ویوکه^۵ مایا و اویدیا دو صورت موله-پرکریتی^۶ یا ماده اصلی هستند که

1- *The Vedanta-sutras*, p.xciii.

2- *Mimāmsā*

3- Dasgupta, op.cit, vol.1, p.435.

4- *Prakṛārtha-vivaraṇa*

5- *Tattva-viveka*

6- *mūla-prakṛti*

دارای سه گونه (ستوه، رجس و تمس) یا صفت است. اگر ستوه بر دو گونه دیگر غالب آید، موله-پرکریتی همان مایا است، ولی اگر ستوه تابع رجس یا تمس باشد، اویدیا به شمار می‌رود. به عبارت دیگر می‌توان گفت که موله-پرکریتی در مقام صادرکننده و آفریننده، مایا است و در مقام پوشاننده و حاجب بودن، اویدیا خوانده می‌شود.^۱

به طور کلی، جهلی که سبب پدید آمدن تجربه وهم و رویا می‌شود، شخصی و از نظر ماهیت، گذران و موقتی است، اما جهلی که باعث تجربه اشیاء در بیداری می‌شود، عمومی است و ماهیتی نسبتاً پایدارتر و دایمی تر دارد. به همین معنا گاهی تجربه نوع اول را جهل فردی (اویدیا) و تجربه نوع دوم را جهل عمومی (مایا) می‌نامند. البته گاهی نیز هر دو اصطلاح (اویدیا و مایا) برای هر جهلی که موجب توهم شود، به صورت مترادف و هم معنا به کار می‌رود.^۲

از طرف دیگر، اویدیا مربوط به جیوه یا ارواح شخصی می‌شود، اما مایا کیهانی و عینی و مربوط به ایشوره است. پیروان ادویته ودانته بین این دو تمییز قائل می‌شوند: اولی را جهل ریشه‌ای (mūlavidyā) و دومی را جهل مشابه (tūlavidyā) می‌خوانند. ما انسانها که فریب مایا را می‌خوریم و به جای دیدن برهمن یگانه، اشیاء متکثر جهان را می‌بینیم، دچار اویدیا یا آجانانه^۳ هستیم.

نادانی یا اویدیا را اساساً نمی‌توان از طریق عقل و استدلال شناخت، زیرا خود استدلال و عقل جدای از نادانی نیست. جستجوی نادانی به واسطه تاریکی (استدلال عقلی) کاری بیهوده است، اما به واسطه دانش و معرفت شهودی نیز نمی‌توان آن را شناخت، زیرا به محض ظهور دانش و آگاهی، دیگر نادانی و اویدیا باقی نمی‌ماند تا آن را بشناسیم. تحلیل نادانی با دانش مثل مطالعه و بررسی تاریکی به وسیله نور

1- Raju, art.cit, p.294.

۱- چاترجی، ص ۷۰۲.

3- ajnāna

درخشان است.^۱ با آنکه نادانی (اویدیا) در آغاز زمان به عنوان اساس تجربه جهانی و خودآگاهی است، دوباره می تواند از هستی ساقط شود. بر همین اساس، باید گفت که اگر نادانی (اویدیا) واقعاً وجود داشت، بایستی هرگز نابود نمی شد و تجربه آتمن - برهمن تنها امر حقیقی می بود. نیز اگر اویدیا نیستی محض بود، نبایستی هرگز این تأثیرات خود را نشان می داد. بدین ترتیب، وجود نادانی را می توان با این آگاهی که "من نادان هستم" اثبات کرد.^۲

می توان گفت که نادانی صرفاً در تعدد و کثرت وجود دارد. جنبه توده ای و جامع نادانی در اساطیر به موجودات الهی شخصی نسبت داده می شود که خالق، حاکم و ناظم کیهان شمرده می شود. بر همین اساس، خود برهمن است که در جنبه لطیف نادانی به صورت خدایان متشخص، همچون خدای ویشنو در قالب کریشنا در بهگودگیتا، ظاهر می شود. پس خدایان صورت لطیف، و کیهان و موجودات جهان، صورت خشن مایای برهمن هستند.^۳

شنکره در تفسیر خود بر رساله گئوده پاده^۴ می گوید که وقتی یک تکه طناب به اشتباه به صورت مار ظاهر شود، این صرفاً حمل خطا یا ظهور است، نه وجود. این ظهور توهمی مار واقعاً ماری را به وجود نمی آورد، بلکه وقتی با معرفت و شناخت صحیح آن را بررسی می کنیم، به نیستی تبدیل می شود و مشخص می گردد که توهم صرف بوده و طناب - مار اصلاً وجود نداشته است. او با تأیید نظر گئوده پاده، توضیح می دهد که جهان متعلق به تجربه عادی، همچون رویا و همی است. از نظر او رویاها خطا هستند، زیرا انسان در رویا ممکن است تجربه رفتن به جاهای دور را داشته باشد، اما وقتی بیدار می شود می فهمد که فقط چند ثانیه خوابیده و حتی یک گام هم از جای خود حرکت نکرده است. بدین ترتیب، تجربیات رویاها به دلیل

3- Zimmer, op.cit,p. 422.

2- Idem., p. 423.

3- Idem, p. 424; Otto, op.cit, p. 111.

4 Gaudapada's karika, 1:17

تناقض با تجربیات بیداری، و تجربیات بیداری نیز به دلیل شباهت به تجربیات رویاها، هر دو کاملاً خطا هستند. شنکره در مقدمه تفسیر خود بر برهمه سوتره‌ها می‌گوید:

« یک نیرو یا قوه شکتی^۱ نادانی وجود دارد که ماده را می‌سازد و این قوه ای است که خود را به ماده و جهان پدیده‌ها تبدیل می‌کند.»^۲

به طور کلی می‌توان گفت که مکتب ادویتیه ودانته، توهم را صرفاً ذهنی نمی‌داند، بلکه آن را عملاً به عنوان پدیده‌ای بیرونی نیز تلقی می‌کند. از نظر این مکتب، توهم اشیاء عینی (avidyā) بر خلاف توهم ذهنی (vrtti)، محصول تأثرات حواس (doṣa) نیست. در ودانته سه حقیقت وجود دارد: مطلق، تجربه عادی و عملی، و توهم. اولی حقیقت مطلق را نشان می‌دهد و دو تای بعدی ظهور و نمود به واسطه تأثرات حواس اند. تفاوت تجربه عملی و توهم این است که تأثرات حواس مربوط به تجربه عملی، نه مبهم است و نه تا زمان رهایی از میان می‌رود، اما تأثرات حواس از توهم حقیقت که در اشکال متعدد بیرونی رخ می‌دهد، در جهان تجربه عادی مان ادراک می‌شود و بنابر این تجربه توهم گذران تر و کم دوام تر از تجربه عملی است.^۳

در مکتب ودانته با آنکه رامانوجه و شنکره هر دو به مایا اعتقاد دارند، اما در تفسیر آن اختلاف دارند. شنکره مایا را حقیقی نمی‌داند، زیرا هیچ هستی مجزای از برهمن وجود ندارد، اما از نظر رامانوجه مایا، شکتی و واقعی است. رامانوجه مفهوم اجنانه (اویدیا) را از دیدگاه معرفت‌شناسی به شدت مورد انتقاد قرار داد. او بر این باور است که اجنانه به معنای فقدان دانش است. اما، چگونه فقدان محض دانش که

1- Śakti

2- Dasgopta, op. cit, vol.2, p.6.

3- Idem., pp.486-487.

جوهری منفی است می تواند علت جهان باشد؟ از این رو، پیروان ادویته در جواب ادعا کردند که اجنانه صرفاً یک مفهوم منفی نیست، بلکه مفهومی مثبت نیز هست.^۱ پیروان مکتب ودانته، مایا را بی آغاز و ازلی (anādi) دانسته اند. از نظر آنها برای خردمندانی که فریب توهم مایا را نمی خورند، دیگر جهلی وجود ندارد و میان برهمن و مایا رابطه ای نیست. مایا از نظر رامانوجه قدرت، شگفت انگیز خدا برای آفرینش واقعی جهان و آن ماده نخسین لایزال و غیرشعورمند موجود در برهمن است که به طور واقعی به شکل جهان درآمده است. اما از نظر شنکره، همانطور که گفتیم، مایا قدرت خداست و بر خلاف نظر رامانوجه این قدرت خلاقیت، صفت ذاتی برهمن نیست که دایمی باشد، بلکه فقط اراده ای آزاد است که هر گاه برهمن آن را نخواهد، رهایش می کند و به کارش نمی برد. پس از نظر رامانوجه، مایا ابدی است، اما از نظر شنکره می تواند ابدی نباشد.^۲

به طور کلی، از دیدگاه مکتب ودانته دو نوع تغییر در مورد مایا وجود دارد: الف- تغییر و تحول ناشی از توهم که ویورته^۳ نام دارد. برای نمونه، در توهم ریسمان به شکل مار، ریسمان به طور واقعی به صورت مار تغییر و تبدیل نمی یابد، بلکه فقط زائیده یک توهم است. این تغییر و تبدیل از نوع ویورته است که شنکره بدان اعتقاد داشت. ب- تغییر و تبدیل واقعی یا پَرینامه^۴ که رامانوجه بدان معتقد بود و برای مثال در تبدیل شیر به ماست دیده می شود که در آن شیر به طور واقعی تغییر می کند. رامانوجه برخلاف شنکره بر این باور بود که عنصر غیرهوشمندی در برهمن هست که واقعاً دچار تغییر و تبدیل می شود و به شکل جهان در می آید. بدین

1- Raju, art. cit, pp. 289, 300-301.

۱- چاترجی، صص ۶۶۸-۶۶۹.

3- vivarta

4- parināma

ترتیب نظریهٔ او دربارهٔ آفرینش جهان، به "پرینامه- واده"^۱ یا "نظریهٔ دگرگونی واقعی" معروف است.^۲

مراتب وجود از دیدگاه شنکره

شنکره برای وجود چهار مرتبه قائل است که مبنا و اساس همهٔ آنها آتمن می باشد. این چهار مرتبه به ترتیب عبارتند از:

۱- مرتبه بیداری (jāgrat)؛ که مرتبهٔ کثرات و محدودیت ها، و علم به واقعیت های بیرونی و ظاهری، و غفلت از مبنای غایی این تعینات است.

۲- مرتبهٔ رویا و خواب (svapna sthāna)؛ در این مرتبه شخص فقط به واقعیت های درونی آگاهی دارد، اما هنوز جریان ارتباط او با عالم بیرون برقرار است و تأثرات ذهنی حاصل از حواس بیرونی حضور دارند. جنبهٔ جزئی و فردی این تأثرات ذهنی تیجاسه^۳، و مرتبهٔ جمعی و کلی آن هیرانیه گرهه نام دارد که مخزن تمام تأثرات جهانی است. در این مرتبه، تشابه و تقابل عالم کبیر و صغیر همچنان محفوظ و موجود است.^۴

۳- خواب عمیق بدون رویا (susupti)؛ این مرتبهٔ انقطاع آگاهی و شعور نسبت به واقعیت های بیرونی و درونی، و رسیدن به مرتبهٔ وحدت و عدم تمایز است. به قول شنکره، همان گونه که در تاریکی شب تمام ادراکات ناشی از اشیای محیط ما، یکسان می گردد، در خواب عمیق نیز تمام تجلیات مراتب نفسانی و ذهنی در مقام وحدت و یکپارچگی محو و خاموش می شوند.^۵

1- parināma-vāda

۵- همو، ص ۶۷۰.

3- tajjasa

۲- شایگان، ادیان و مکتب های فلسفی هند، ج ۲، ص ۸۲۳

۳- همو، همان، ص ۸۲۶

۴- مرتبه توریه (turiya)؛ این مرتبه، مرتبه ظلمت محض است، اما ظلمتی که ورای نور و ظلمت محسوس می باشد. این مرتبه، نه مشعر به واقعیت های بیرونی و درونی، و نه مرتبه یگانگی است، بلکه ورای همه اینها و مرتبه آتمن است. آتمن در این مرتبه از کلیه ادراکات و حتی از آگاهی نسبت به این مرتبه منزّه می باشد و لذا این مرتبه غیر قابل ادراک و توصیف ناپذیر است. شنکره این مرتبه را مانند ناگارجونه، خلأ محض یا شویتا^۱ نمی بیند، بلکه آن را وجود محض، آگاهی محض و شادی محض تعبیر می کند.^۲

در نظام فکری شنکره، این چهار مرتبه هستی با پنج قشر جسمانی قابل تطبیق است: مرتبه بیداری با قشر طعام که آن را جسم مادی می گویند، مرتبه رویا با دم حیاتی، نفس و حس مشترک و عقل که همان حس باطن است و آن را جسم لطیف می گویند، و مرتبه خواب عمیق با قشر پنجم، یعنی آنده^۳ منطبق است که همان ایشوره است، و آتمن ورای این پنج تعیین است.

برهمن و جهان

شنکره بر یگانگی مطلق برهمن پای نمی فشارد، بلکه فقط تفاوت و تمایز جهان و برهمن را انکار می کند. او تنها منکر وجود دنیا به صورت مستقل و مجزا از برهمن است. بر خلاف مکتب سانکیه که جهان را محصول تکامل پرکریتی می داند و پرکریتی (ماده) را اساساً جدای از پوروشه و در تقابل با آن تلقی می کند، شنکره بر این باور است که این پرکریتی همان مایا است که کاملاً متکی به برهمن می باشد و جدا و مستقل از آن نیست. به طور کلی در ادویته ودانته برهمن همراه با پرکریتی یا مایا، همان برهمن سگونه یا ایشوره است که شامل ارواح و اعیان گوناگون

1- Sūnyatā

۵- همو، آیین هندو و عرفان اسلامی، ص ۲۰۸.

3- ānanda

می باشد و خود ایشوره به عنوان خالق، و نیز همه مخلوقاتش، اساساً مایا و غیر واقعی هستند.^۱

در کتاب جوک باسشت آمده است:

« همه چیز، اعم از آسمانها و زمین و موجودات عالم و تعینات، همگی جلوۀ برهمن اند و اوست که در صورت های مختلف و اشکال گوناگون ظهور می کند و وحدت بخش کثرات است. این منی و تویی، و این از آن من و آن از آن او هم، از آن برهمن است، و گوینده این عبارت که این منم نیز ذات برهمن و نور غیب است.»^۲

در مقابل، رامانوجه با آنکه خدا را "حقیقت مطلق" می داند، در عین حال او را دارای دو جزء متفاوت - ماده و ارواح نامتناهی - می شمارد. از نظر او، در خود خدا هم اشیاء مادی و هم ارواح متناهی وجود دارند، و هر دو نیز به یک اندازه واقعی اند. بر طبق نظر رامانوجه، برهمن علت مادی، کافی، و اعدادی جهان است. جهان در او ریشه دارد و بر او قایم است و در او محو می شود. جهان صدور جلال او، واقعی و موثر است و خلقت نمودی، خطا و وهمی نیست. برهمن ساری و حاضر در اشیاء (Immanent) و در عین حال منزله از آنهاست (Transcendent). او روح الارواح و روح جهان است، یعنی همان طور که قبلاً اشاره کردیم، ارواح و جهان جسم برهمن اند. البته از دیدگاه رامانوجه در بُعد تشبیهی، عالم مادی و ارواح پیکر برهمن هستند، اما در بُعد تنزیهی برهمن از همه آنها پاک و مبرا می باشد.^۳

شنکره ارتباط واحد و کثرت را گذرا نمی داند، بلکه آن را متافیزیکی و وجودی می شمرد. او در این مورد به چاندوگیه / اوپنیشاد استناد می کند که در آن، برهمن

1- Radhakrishnan, art. cit, p. 276.

۳- جوک باسشت، ترجمه نظام پانی پتی، به تصحیح محمدرضا جلالی نایینی، ص ۲۱۱.

3- Sinha, op. cit, p.49-50.

"ست" (sat) است، و sat هم شامل وجود است و هم موجودات. از این رو، جهان هستی را چیزی خارج از برهمن نمی داند، با این تفاوت که از نظر او همه چیز از برهمن صادر شده، اما خود برهمن از چیزی صادر نشده است، یعنی ارتباط برهمن و عالم ارتباطی یک طرفه است. برهمن هم علت فاعلی عالم است و هم علت مادی آن؛ برای مثال در ارتباط کوزه و کوزه گر، برهمن هم کوزه (جهان) است و هم کوزه گر (خالق)، هم گل و هم چرخ کوزه گر (موادسازنده عالم). ولی جهان برهمن نیست، بلکه ارتباط این دو نسبت سایه به خورشید یا نسبت موج به دریاست. با وجود این در نظر شنکره جهان عینی و تجربی هر چند پرداخته و بار آورده میا است، اما در عین حال دارای واقعیت نسبی می باشد.^۱

از دیدگاه شنکره، ایشوره و همه مخلوقاتش میا و جادوی برهمن اند. خدا (ایشوره) تنها برای اذهان اشراق نیافته واقعی به نظر می رسد، اما در واقع ایشوره صورت پدیداری و جادویی است که بر لوح سفید برهمن طراحی شده است. با وجود این، برهمن جادوگر عملاً مغفول و گرفتار جادوی خویش نیست، همچنان که خورشید آلوده تاریکی نمی شود، برهمن نیز آلوده جهان میا و نادانی (avidyā) نمی گردد.^۲ با این حال، میا و موجودات پدیداری و وهم آلود، نیستی صرف نیستند، زیرا آن مبتنی بر برهمن اند، همانطور که مار متوهم بر برهمن مبتنی است. از نظر شنکره، به چستی این جادو نمی توان پی برد و نیز نادانی را نمی توان شناخت، زیرا به محض شناخت برهمن، جادو و نادانی از میان می رود. در هر صورت، معمای میا و اویدیا از راز برهمن هم پیچیده تر است. میا طبیعتی دوگانه دارد: از یک طرف علم و ذهن برهمن را متحقق و آشکار می کند و از طرف دیگر موجب استتار خود برهمن، و حجابی بر حقیقت ذات او می شود.

1- Cf: Otto, op.cit, pp.21-22; Dasgupta, op.cit, p.438.

2- Zimmer, Heinrich; op.cit, pp.427-28.

شنکره در پی تفسیر گفته‌های متناقض نمای *اوپنیشادها* (به‌طور برجسته در *بریه‌د آرانیکه* و *چاندوگیه*) درباره کثرت و وحدت بود. در *اوپنیشادها*، از یک طرف تنها هستی واقعی برهمن است و از طرف دیگر، جهان مشهودات نمود و آفریده برهمن (برهمن فروتر یا ایشوره) به شمار می‌آید و در حقیقت، ایشوره نیز وجودی غیر از برهمن نیست. شنکره برای حل این معما بیشتر از کلمات مایا و لیل^۱ بهره می‌جوید. او جهان را مایا و موهوم، و تنها برهمن را حقیقی معرفی می‌کند. بدین صورت، با این تلقی از جهان مسئله دویی و کثرت از نظر او حل می‌شود. اما این نظرهم در زمان خود شنکره و هم بعد از او نزد پیروان مکتب ادویته ودانته بحثها و مناقشات زیادی را از ناحیه خود آنها و مخالفانشان برانگیخت.

در ریگ ودا آمده است که ایندیره با استفاده از قدرت سحرانگیز خود (مایا) به صورتهای گوناگون ظاهر می‌شود، در *بریه‌د آرانیکه* و *شوتاشوتره اوپنیشاد* نیز به صراحت آمده که مایا قدرت سحر آفرین برهمن، و منشأ و مبدأ جهان (پرکرتی) است.^۲ در مکتب ادویته ودانته و نیز در ویشیشت ادویته ودانته رامانوجه، برهمن جهانی خارج از خود نمی‌آفریند، بلکه از نظر شنکره مایا به عنوان اساس جهان از صفات برهمن، و از نظر رامانوجه جهان در ذات برهمن است.

از نظر شنکره تنها کسانی که به معرفت "برهمن بودن" نرسیده‌اند، جهان را واقعیت حقیقی می‌بینند، در حالیکه همه خلقت و خود خالق (ایشوره) نیز مایا و غیر حقیقی‌اند و جهان مخلوق امری وهمی است.

شنکره حقیقت را اصل ثبات و تغییر ناپذیری می‌شمارد و بر همین اساس، از نظر او جهان به دلیل آنکه گذران همیشه در حال تحول است حقیقت ندارد، اما برهمن یا "وجود" به دلیل ثابت و تغییر ناپذیر بودنش، حقیقت دارد. او آن تجربه

ای را واقعی می داند که نه تنها در عالم بیرون نقض نشود، بلکه از لحاظ منطقی و فلسفی نیز نقض ناپذیر باشد.^۱

اما شنکره دریافت که جهان و اشیای موجود دارای ماهیتی دوگانه اند: از یک سو نمی توان آنها را حقیقی دانست، زیرا ثبات ندارند، و از سوی دیگر نمی توان با قطع و یقین آنها را مانند "فرزند زن نازا" انکار کرد. به هر حال جهان مشهود را - هر چند وهمی - تجربه می کنیم، گرچه ماهیت آن وهمی و غیر حقیقی است، اما وجود خود توهم غیرقابل انکار است. مصادیق خیال و خواب ممکن است تکذیب شوند، اما وجود تجربه خواب و خیال را نمی توان انکار کرد. از این رو، از نظر شنکره "وجود" تنها واقعیت انکارناپذیر است و وجود جهان تا حدی حقیقی است، اما درستی کیفیت این تجربه عادی از جهان مورد تردید است، یعنی وجود جهان - هر چند در نمود وهمی - حقیقی باشد، اما کیفیت نمود جهان، وهمی و غیر واقعی است و صرف ادراک تجربی ما از جهان نمی تواند درستی واقعیت این تجربه را اثبات کند.^۲

بدین ترتیب شنکره واقعیت جهان را چیزی میان هستی (sat) و نیستی (asat) می شمارد. جهان، "asat" محض نیست و نمی توان گفت که دنیا لا وجود است، زیرا ما آن را تجربه می کنیم.^۳ رودولف اُتو از این حد وسط به "شدن" (becoming) تعبیر می کند، یعنی شدن بین هستی و نیستی است.^۴ شنکره تأکید می کند که نباید دنیا را نمود رؤیایی محض تصور کرد، زیرا دنیا مجموعه ای منظم از علت ها و معلول هاست و چنین نظامی در عالم رؤیا و خیال به هیچ روی نمی تواند وجود داشته باشد.^۵ نظر شنکره درباره دنیای مایا و خیالی یادآور تفسیر ابن عربی در

۲- همو، صص ۶۸۷-۶۸۹.

2- Dasgupta, op. cit, vol. 1, p.442.
3- Radhakrishnan, art. cit, p. 277.
3- Otto, op. cit, p.35.
5- Loc. cit.

"فص یوسفیه" از حدیث پیامبر (إن الناس نیامٌ اذا ماتوا فانتبھوا) است که دنیا را خواب بزرگ در برابر خواب های کوچکی که هرشب می بینیم، می داند.^۱

رامانوجه بر خلاف شنکره جهان را حقیقی و شناخت پذیر می داند. از نظر او اگر برهمن حقیقی است، باید دنیایی هم که در برهمن ریشه دارد حقیقی باشد، با این تفاوت که حقیقت جهان به حقیقت برهمن وابسته است.^۲

اما این گفته شنکره که جهان توهم و مایا است، به این معنا نیست که با دست یافتن به معرفت برهمن، دیگر جهان نیست و نابود می شود، بلکه به این معناست که فقط برای کسی که به این معرفت رسیده باشد، مایا و توهمی بودن جهان آشکار می شود، ولی برای کسانی که هنوز به رهایی نرسیده اند، جهان همچنان کارکرد حقیقی خود را دارد. به عنوان مثال، در بین جمعی که به غلط ریسمان را مار پنداشته باشند، فقط کسی نمی ترسد که به توهمی بودن مار پی برده باشد، اما هنوز ممکن است افرادی در آن جمع از روی ناآگاهی از مار بترسند یا فرار کنند. از نظر شنکره حقیقت یکی است، اما ممکن است از طریق مایا به طور وهمی متعدد بنماید و این تعدد، صرفاً وهمی و ناشی از مایاست: مایا از جهت برهمن و اویدیا از طرف جیوه. همکاری برهمن نیز با مایا حقیقی نیست، بلکه وهمی است و مایا هیچ تأثیری بر برهمن نمی گذارد، همچنان که جادو بر خود جادوگر تأثیری ندارد.

تکامل جهان و فنای آن

آثار مکتب ودانته، مانند خود/وپنیشادها، درباره اینکه جهان چگونه، با چه فرایندی و در چه سلسله مراتبی با قدرت مایا از برهمن زاده شده و تکامل یافته

۵- خوارزمی، حسین، شرح فصوص الحکم، تحقیق و تصحیح حسن زاده آملی، صص ۴۶۷-۵۰۳.

2- Srinivasa Chari, P. N.; "Ramanuja", in *History of Philosophy, Eastern and Western*, vol. 1, pp. 307-308.

است، دیدگاه یکسانی ندارند. قول مشهور این است که در ابتدا از آتمن - برهمن پنج عنصر لطیف به ترتیب زیر ایجاد می شود:

- ۱- آکاشه^۱ یا اثیر، ۲- وایو^۲ یا هوا، ۳- اگنی^۳ یا آتش، ۴- آپ^۴ یا آب،
۵- کشتی^۵ یا خاک

این عناصر در پنج حالت مختلف با یکدیگر ترکیب می شوند و از ترکیب آنها پنج عنصر خشن یا همان نامه ها^۶ پدید می آیند. شنکره نیز این تبیین از پیدایش جهان را می پذیرد، اما او این نظریه را در پرتو نظریه ویورته یا آدهیاسه که خود مبدع آن است، تفسیر می کند.^۷ از دیدگاه شنکره، ویورته راه حلی برای منزه شمردن خداوند از ماده است، زیرا اگر خدا خالق جهان باشد، ولی جهان را از ذات دیگری غیر از خود (مثلاً ماده) آفریده باشد، ناگزیر لازم می آید که بپذیریم علاوه بر خدا حقیقت دیگری نیز وجود دارد و در این صورت دیگر خدا حقیقت یگانه و جهان شمول نخواهد بود و اگر چنین باشد، دیگر او لایتناهی نیست. اما اگر ماده را چیزی واقعی که در درون خدا هست، بدانیم و جهان را تغییر و تبدیل واقعی آن ماده بشماریم، آنگاه گرفتار مشکلی اساسی می شویم: یا ماده جزئی از خداست، یا کل و همه خداست. اگر راه اول را بپذیریم (چنانکه رامانوجه می پذیرد)، به این سخن یاوه و باطل می رسیم که خدا، یعنی آن ذات قدسی مجرد، مانند اشیاء مادی متشکل از اجزاء است و سرانجام نیز مانند ذوات مادی، در معرض فساد و فنا قرار می گیرد. اما اگر راه دوم را بپذیریم، یعنی قبول کنیم که ماده اولیه هستی، کل و همه خداست، آنگاه ناگزیریم این را هم بپذیریم که با خلقت و پیدایش جهان، کل یا همه خدا به

1- ākāśa
2- vāyu
3- agni
4- ap
5- kśīti
6- nāma

جهان تغییر و تبدیل یافته است و لذا با تقلیل یافتن خدا به جهان، دیگر خدایی باقی نمانده است. حال اگر خدا، خواه به طور جزئی و خواه به طور کلی تغییر یافته باشد، چنانچه این دگرگونی حقیقی باشد، دیگر نمی‌تواند حقیقتی جاودان و تغییر ناپذیر باشد، زیرا او به جهان تبدیل شده است و دیگر نمی‌تواند خدا باشد. شنکره برای رفع این مشکل، نظریه "ویورته" را بیان نمود که بر اساس آن، این دگرگونی صرفاً ظاهری و توهمی است نه واقعی.^۱ او خلق از عدم را نمی‌پذیرد، بلکه معلول را در علت موجود می‌داند. از نظر او، معلول از علت مادی خود جدایی ناپذیر است و موجودیتی مستقل از علت ندارد، همان‌گونه که نمی‌توان کوزه را از گل رس، و انگشتر را از طلا جدا کرد. بنابراین، از نظر عقلانی، این تصور که معلول چیز جدیدی است که در گذشته غایب بوده و حالا ایجاد شده است، تصور درستی نیست.^۲

شنکره نظریه "وجود معلول در علت" سانکیه را می‌پذیرد، اما معتقد است که سانکیه همه تبعات آن را لحاظ نکرده است. بر مبنای نظر او، اشکال سانکیه در این است که می‌پندارد چیز تازه ای از علت پدید آمده است، در حالی که معلول نتیجه یک دگرگونی حقیقی در علت نیست و از این رو، چیز تازه ای پدید نیامده است.^۳

شنکره و رامانوجه هر دو در این نکته توافق دارند که علت غیرهوشمند نمی‌تواند پدیدآورنده جهان باشد. همچنین هر دو بر آن باورند که حتی مفهوم سازی و نظریه پردازی ثنویت گرایانه مبنی بر وجود دو حقیقت غایی و مستقل، که یکی از آن دو دارای شعور(خدا) و دیگری فاقد شعور(ماده) باشد و با همکاری یکدیگر جهان را ساخته باشند، به اندازه لازم قانع کننده نیست. لذا هر دو فیلسوف با رجوع به /وینیشادها که می‌گویند: "همه چیز برهنه است"، نتیجه می‌گیرند که ماده و

۲- همو، ص ۶۷۳.

2- Srinivasa Chari, art. cit, pp. 312-313.

۲- چاترجی، ص ۱۷۷.

روح حقایقی مستقل نیستند و هر دو مبدأ و منشأ واحدی دارند که همان برهمن است. از این رو، هر دو مکتب ثنویت مکتب سانکیه را رد می کنند و هر دو وحدت گرا (monist) به شمار می آیند.^۱

مکتب ادویته ودانته اصل انحلال جهان را می پذیرد. بر مبنای این مکتب، در پایان یک کَلِپَه^۲ یا عصر بزرگ جهانی، کل موجودات هستی در جمع بلا تعین مایا، که به اعتباری توهم جهانی و قوه متخیله مطلق و معادل تقریبی پرکریتی است، مستهلک می شوند، ولی بقایا و آثار ناشی از اعمال گذشته (کَرَمَه) از میان نمی روند و همچون نطفه های خفته در اقیانوس آخرالزمان، بالقوه باقی می مانند و در آغاز آفرینشی نو می شکفند و هر یک بنابر امکانات و نیروهای موجود در آن، توسعه و تکامل می یابد.^۳

از دیدگاه شنکره، برهمن یگانه به وسیله کشش خلاقه درونی خود مبدل به دنیای اسم (nāma) و صورت (rūpa) می شود، اما زمانی که شرارت بر فضیلت غلبه کند، ایشوره دنیا را نابود می کند و بدین سان شر را از میان بر می دارد. نیروهای عامل شر برای مدتی به وسیله اراده نجات بخش ایشوره از جیوه بازستانده می شوند و آفرینش و انهدام به طریقی درونی و بی پایان رخ می دهد و منظور کلی از فراشد دنیا همانا آزادی ارواح است.^۴

اما نکته ای که باید بدان توجه داشت این است که شنکره انهدام جهان را حقیقی نمی داند، بلکه آن را فنای امری توهمی و غیر حقیقی می داند که در اثر معرفت حقیقی انسان نسبت به برهمن رخ می دهد و در نتیجه، همه کثرات در وجود برهمن محو و ناپدید می گردند.

۳- همو، ص ۶۵۲.

2- kalpa

۱- شایگان، آیین هندو و عرفان اسلامی، ص ۳۶۲.

4- Srinivasa Chari, art. cit, p. 313.

البته دیدگاه شنکره درباره جهان مورد انتقادات زیادی واقع شده است که برخی از آنها عبارتند از:

- ۱- بیشترین اعتراض به آراء شنکره از طرف پیروان سانکیه صورت گرفته است. پیروان مکتب سانکیه معتقدند که برهمن دارای آگاهی و شعور محض است و لذا نمی‌تواند علت جهانی باشد که ناآگاه (acit) و ناخالص است. شنکره به این نقدچنین پاسخ می‌دهد که معلول لزوماً شبیه علت خودش نیست. چیزهای بی‌جان مثل ناخن و مو از موجودات جاندار می‌روید و همینطور حیوانات زنده اشیاء بی‌جان مثل فضولات از خود به وجود می‌آورند.
- ۲- اعتراض دیگر مکتب سانکیه این است که در زمان فروپاشی (pralaya)، جهان وقتی به برهمن برمی‌گردد، ممکن است ناخالصی‌های آن علت خود، یعنی برهمن را آلوده کند.

شنکره در جواب چنین پاسخ می‌دهد که: اثر و معلول وقتی به علت خود بر می‌گردد، هیچ تأثیری بر آن نمی‌گذارد، همان‌گونه که طلا و نقره وقتی ذوب می‌شوند، اشکال و قطعات مختلف آنها بر مواد اصلی تأثیری نمی‌گذارند. از نظر او همان‌گونه که آفرینش‌های جادویی به دلیل غیر حقیقی بودن، هیچ تأثیری بر خود جادوگر نمی‌گذارند، جهان نیز چون جادو غیر حقیقی است و هیچ تأثیری بر برهمن ندارد و فقط کسانی تحت تأثیر جهان قرار می‌گیرند که نسبت به ماهیت خیالی و جادویی آن آگاهی نداشته باشند.^۱

- ۳- نقد دیگر بر آراء شنکره این است که برهمن بدون کمک دستیارانش (مثلاً ایشوره) نمی‌تواند جهان را خلق کند. پاسخ شنکره در این مورد این است که هم جهان و هم ایشوره مایا است و چیزی غیر از برهمن و خارج از او نیست، یعنی

1- Dasgupta, op. cit, vol.2, p.36-37.

خود برهمن است که در نقش ایشوره جهان را ظاهر می کند و نیز خود برهمن است که به صورت جهان ظاهر می شود.

۴- و سرانجام آنکه اگر برهمن کامل و بی نیاز است، پس چرا جهان را خلق کرده است؟ شنکره در پاسخ این اشکال از واژه لیل^۱ و بازی را به کار می برد و می گوید: جهان بازی برهمن است و او هیچ نیازی به این بازی ندارد و تنها از روی تفریح و سرگرمی، جهان را خلق می آفریند. از نظر او، برهمن در بازی خلقت و آفرینش هیچ هدف خاصی را دنبال نمی کند، بلکه صرفاً اراده کرده تا بازی (لیلا) کند.^۲

در پایان می توان چنین جمع بندی کرد که هر دو مکتب ودانتیه (شنکره و رامانوجه)، عدم ثنویت وجود را تعلیم می دهند. از نظر آنها فقط یک هستی فراگیر (برهمن) وجود دارد و باور به اجزاء متعدد و اساساً متمایزی مثل پوروشه و پرکریتی مطابق با حقیقت هستی نیست. با وجود این، از نظر شنکره فقط یک مطلق محض (برهمن) وجود دارد و بقیه، هر چه هست توهم و مایا است، ولی بر طبق نظر رامانوجه، با آنکه هر چه هست برهمن است، اما برهمن دارای ذاتی یکسان و یکپارچه نیست، بلکه در درون خود عناصر متکثری دارد که به واسطه آنها خود را به شکل جهان کثرات حقیقی متجلی می سازد.

منابع

- جوک باسشت، ترجمه نظام پانی پتی، به کوشش محمد رضا جلالی نایینی و ن. س. شوکلا، دهلی، اقبال، ۱۳۶۰.

1- lilā

2- Idem., pp.41-46.

- چاترجی، ساتیش چاندر، و درندراموهان داتا، معرفی مکتب های فلسفی هند، ترجمه فرناز ناظر زاده کرمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
- خوارزمی، حسین، شرح فصوص الحکم، به کوشش حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹.
- داراشکوه، محمد، مجمع البحرین، به کوشش محمد رضا جلالی نایینی، تهران، قطره، ۱۳۶۶.
- ریخته گران، محمد رضا، "مراتب هستی از دیدگاه مولوی و تطبیق آن با ودانته"، عرفان پلی میان فرهنگ ها، ج ۱، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- شایگان، داریوش، ادیان و مکتبهای فلسفی هند، ج ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵.
- همو، آیین هندو و عرفان اسلامی، ترجمه جمشید ارجمند، تهران، فرزانه، ۱۳۸۴.
- Dandekar, A. N., "Vedanta", in *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade(ed.), vol.15, New York, 1987.
- Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1-3, Cambridge University, 1968.
- Deussen, Paul, *The Philosophy of the Upanishads*, A.S. Geden(trans.), T.& T.Clark, Edinburg, 1906.
- Flood, Gavin, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge, 1999.
- Garbe, R., "Vedanta", in *The Encyclopedia of Religion & Ethics*, James Hastings(ed.), vol.12, New York, 1964.
- Kaith, A. Beriedale, "Ramanuja", in *idem*, vol.10.
- Lipner, Jalius, *Hindus*, Routledge, London & New York, 1999.
- Otto, Rodolf, *Mysticism East and West(A Comparative Analysis of The Nature of Mysticism)*, Berthe L. Bracey & Richenda C. Pane(trans.), Macmillan Publishing Co.Inc, New York, 1976.
- Radhakrishnan, S., "Sankara", in *History of Philosophy Eastern and Western*, S.Radhakrishnan(ed.), vol. 1, London, 1967, pp. 212-286.
- Raju, P. T., "Post – Sankara", in *idem*, pp. 287- 304.
- Single, N., *A Study of Hinduism*, Publishing House PVT Ltd, New Delhi, 1999.
- Sinha, Jadunath, *The Philosophy of Vsistadvaita (Ramanuja)*, Publishing House PVT Ltd, Calcutta, 1972.
- Srinivasa Chari, P. N., "Ramanuja", *History of Philosophy Eastern and Western*, S.Radhakrishnan(ed.), pp. 305-321.
- *The Thirteen Principal Upanishads*, F. Max Müller(trans.), Worth Classics of World Literature, 2000.
- *The Vedanta – Sutras With Sankaracarya's Commentary*, G. Thibaut(trans.), in *Sacred Books of the East*, Max Müller(ed.), vol.34, Delhi, 1998.
- Zimmer, Heinrich, *Philosophies of India*, Joseph Campbell(ed.), Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1969.

راه‌های رابطه انسان با خدا از نظر ترزا و مولوی*

بخش‌شعلی قنبری**

چکیده

خدا اساسی‌ترین موضوع عرفان است. از این رو، تمام کوشش عارفان در جهت ایجاد رابطه با او صورت می‌گیرد. در طول تاریخ و در سنت‌های عرفانی مختلف راه‌های گوناگونی برای ایجاد رابطه انسان با خدا پیشنهاد شده است. در دو سنت بزرگ عرفانی مسیحیت و اسلام نیز عارفان در این زمینه هم نظریه پردازی کرده و هم راه‌هایی در عمل پیموده‌اند. هر چند که این راه‌ها دارای مشابهت‌هایی هستند که امکان تطبیق آنها را فراهم می‌آورد، اما اختلافاتی نیز دارند که به مبانی رویکرد آنها به رابطه انسان و خدا برمی‌گردد. خدا در مسیحیت، در قالب عیسی وارد جریان تاریخی بشریت می‌شود و با تجسد خود نحوه دیگری از رابطه را رقم می‌زند. بدیهی است که چنین خدایی با خدای متعالی و نامحدود اسلام قابل مقایسه نخواهد بود. با وجود این در هر دو سنت خدا جنبه تشخیص دارد و همین امر موجب آن شده است که بتوان میان آنها مقایسه و تطبیق به عمل آورد.

ترزای آویلائی و جلال‌الدین محمد مولوی از برجسته‌ترین عارفان این دو سنت دینی‌اند، که موضوع رابطه با خدا را مبنای سیر و سلوک خود قرار داده بودند. در این پژوهش کوشیده ایم تا موضوع رابطه انسان با خدا را از دید این دو عارف بررسی کنیم، نظرات آنها را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم تا برای تحقیقات بیشتر در زمینه عرفان تطبیقی راهگشا باشد. روش نگارنده در این مقاله پدیدار شناختی و تحلیلی تطبیقی است.

کلید واژه‌ها

عشق الهی، نیایش، دژ درون، دژ هوش ربا

* این مقاله بخشی از رساله دکتری نگارنده است که با عنوان «بررسی تطبیقی عرفان ترزا و مولوی» و به راهنمایی دکتر فتح‌الله مجتبابی و دکتر نجمه شبیری، در دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، تدوین و دفاع شده است.

** عضو هیأت علمی واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی

۱) گزارش زندگی

ترزا در ۲۸ مارس ۱۵۱۵ در شهر کوچک آویلا، در کاستیل قدیمی^۱، در خانواده ای نسبتاً پرجمعیت مسیحی یهودی تبار به دنیا آمد. پدرش دون آلونسو سنچز د ثپذا^۲ و مادرش دونا بیتزا داویلا ای آهومادا^۳ است. پدر ترزا از افراد مشهور و معتبر شهر آویلا بود که پارسایانه زندگی کرد، به امور دینی پایبند بود و تا آخر عمر به کلیسا وفادار ماند.

قدیس ترزا در خود زندگی نامه ای که در اواخر عمر خود نگاشت، توصیفی از والدینش را به همراه ارزیابی خود تحقیرانه ای از خود ارائه می دهد:

«داشتن والدینی پرهیزکار که عمری را در ترس از خدا سپری کرده اند به همراه تمام عنایاتی که خداوند نصیب کرده بود، ممکن بود از من انسانی نیک سرشت بسازد، به شرطی که رذیلانه نمی زیستم»^۴.

این نگرش بدبینانه به خود، ناشی از توجه عمیق و جدی او به فضیلت اخلاقی تواضع بود که در نظر او در کسب الطاف الهی اهمیت بسزایی دارد.

ترزا از کودکی به داستانهای عارفان، شهیدان و شوالیه ها علاقه داشت. این اشتیاق چنان وافر بود حتی در هفت سالگی به همراه برادرش رودریگو^۵ تصمیم به فرار به سوی شمال آفریقا گرفتند تا به دست مراکشی ها به شهادت برسند، ولی نقشه آنها عملی نشد و ناکام برگشتند.^۶ وی از همان اوان نوجوانی به خلوت گزینی و زهد گروهی علاقه شدیدی از خود نشان می داد.^۷

1. old Castile

2. Don Alonso Sanchez de Cepeda

3. Dona Beatriz Davila Y Ahumada

4. Teresa of Avila, *Life*, Allison Peers(trans.), New York, 1991, p 65.

5. Roderigo

6. Rohrbach, Peter, "Teresa of Avila", *Encyclopaedia of Religion*, Mircea Eliade(ed.), New York, 1993, vol.13, p. 405.

7. Plassmann, Thomas, *Lives of Saints*, New York, 1954, p. 358.

ترزا در چهارده سالگی مادرش را از دست داد (سال ۱۵۲۹ م)^۱ مرگ مادر هم از نظر روحی و هم از نظر جسمی آسیب بزرگی به وی وارد نمود. در سال ۱۵۴۳م پدر ترزا نیز درگذشت. این حوادث، همراه با نوع تربیت دینی و مطالعات ترزا، در ورود او به حیات عرفانی نقش داشتند. هنگامی که او در مراحل عرفانی به بن بست می‌رسید و، یا با مشکلاتی مواجه می‌شد، از سرمشق های بزرگی چون مریم مجدلیه و قدیس آگوستین یاد می‌کرد و از روح آنان استمداد می‌نمود. او در گفته های خود با صراحت از این دو و کمک آنها، یاد می‌کند.^۲ مطالعه برخی از آثار عرفانی که از طرق مختلف به دست او می‌رسید، از قبیل *سومین الفبای روحانی*^۳ نوشته پدر فرانسیسکو د اوزونا^۴ که در آن نحوه نیایش توضیح داده شده است و در جهت یابی مذهبی او تاثیر بسزایی داشت. ترزا علاوه بر کتاب یاد شده کتاب های نویسندگان دیگری را نیز مطالعه می‌کرد که همه آنها در روی آوردن وی به زندگی عرفانی نقش داشته‌اند که برخی از آنها به قرار زیرند: ۱- آثار لوئیس گراندایی،^۵ ۲- قدیس پیتر آلکانترایی،^۶ ۳- قدیس جان کاسین،^۷ ۴- وینسنت فرر^۸، ۵- کتاب *ممارست های معنوی*^۹ نوشته قدیس ایگناتیوس.^{۱۰} به علاوه کتاب های ترجمه شده از لاتین به کاستیلی نیز مورد توجه و مطالعه وی قرار می‌گرفت.^{۱۱}

علاوه بر موارد یاد شده شنیدن خطابی از جانب خدا باعث شد که ترزا در

۱. در برخی منابع سال مرگ مادر ترزا سال ۱۵۲۸ دانسته شده است.

Peers, Allison, Preface to the *Life of Teresa of Avila*, p.27

2. Plassmann, *op.cit*, p.361.

3. Third Spiritual Alphabet

4. Francisco de Osuna

5. Louis of Granada

6. St. Peter of Alcantra

7. St. John Cassian

8. Vincent Ferrer

9. *Spiritual Exercises*

10. Ignatius of Loyola

11. Jeagher, Paul de, *Christian Mystics of The Middle Ages*, Donald Attwater and Others(trans.), New York, Dover, 2004, p.127.

تصمیم خود مبنی بر ورود به زندگی عرفانی جدی‌تر شود. خدا در این الهام به ترزا گفت: «دوست ندارم که تو با مردان صحبت کنی بلکه دوست دارم تنها با فرشتگان هم سخن شوی» از همان روز قلب ترزا لرزید و تصمیم جدی گرفت که همه چیز را به عهده خدا بگذارد و به خاطر او در این مسیر به خود تردید راه ندهد.^۱

روی هم رفته می‌توان زندگی او را به سه دور نسبتاً متمایز تقسیم کرد: ۱- دوره اول از ورود به دیر تجسم مسیح در اوایل آغاز شد. در این دوره تمام سعی ترزا آن بود که حواس خود را به خدا متمرکز کند تا نجات خود را تضمین نماید. ۲- دوره دوم از سال ۱۵۳۳، تقریباً بیست و دو سال ادامه یافت. کوشش‌های او در این دوره منجر شد که ترزا برای سرسپاری به خداوند تصمیم‌های جدیدی اتخاذ کند. ۳- دوره سوم، از سال ۱۵۵۵ تا ۱۵۵۸ می‌باشد. در این دوره شاهد نشانه‌های چشمگیری از زندگی معنوی در ترزا نیستیم؛ اما در سال آخر این دوره ترزا توانست بر گرایش به دنیا غالب آید.^۲

ترزا پس از ورود به حلقه رهبانی کرملی، و انجام اصلاحاتی در آن، در سال ۱۵۶۸ طریقه کرملی پابرهنه^۳ را بنیان نهاد تا بتواند اصلاحات خود را به خوبی محقق سازد.

آثار گوناگون ترزا در فرهنگ و ادب اسپانیا و همچنین جهان مسیحیت از اهمیت قابل توجهی برخوردار است. به همین دلیل در سال ۱۶۱۷ کورتس اسپانیایی^۴ او را به عنوان حامی اسپانیا معرفی کرد.

ترزا پس از تحمل سه سال بیماری شدید، بعدازظهر ۴ اکتبر ۱۵۸۲ در ۶۷ سالگی،

1. Leuba, James, H. *The Psychology of Religious Mysticism*, London and Boston, Routledge and Kegan Paul, 1972, p.103.

2. Leuba, *op.cit*, pp.104-105.

۳. Discalced Carmelite: آنان به علت فقر و نداشتن عایدی، پوشیدن پارچه‌های خشن و زمخت و

دمپایی به جای کفش، به «پابرهنگان» یا بی‌کفش‌ها شهرت یافته و خوانده می‌شدند.

4. Spanish Cortes

دار فانی را وداع گفت.^۱

تعالیم ترزا متأثر از نحوه زندگی دیندارانه او و خانواده اش بوده است. حقیقت آن است که ترزا در خانواده ای معنوی و دین دار و خدا محور به دنیا آمد و در چنین فضایی تربیت یافت. این تربیت در چگونگی شکل گیری شخصیت او تأثیر بسزایی گذاشت و ریشه های معنویت گرایی او را باید در همان تربیت اولیه جست و جو کرد. اما از آنجا که او در دو سنت معنوی زیست کرده است، از این رو، تعالیم و سلوک عرفانی او نیز متأثر از دو سنت یهودی و مسیحی بوده است.^۲ زیرا ترزا در ابتدا یهودی بود ولی به مسیحیت گرایش پیدا کرد. البته شواهد و قراینی در دست است که او از اندیشه های اسلامی نیز تأثیر پذیرفته بود، چون خانواده اش در محله ای مسلمان نشین سکونت داشتند و آثار مسلمانان به سهولت در اختیار او قرار می گرفت. علاوه بر این که در عرفان خویش سخت تحت تأثیر معنویت و روش یسوعیان و فرانسسیسی ها و عرفان یهودی به ویژه عرفان قبلا بوده است.^۳

روی هم رفته ترزا تعالیم و تعبیر شهودهای عرفانی اش را در قالب نیایش های چهارگانه و منازل^۴ هفت گانه بیان کرده است. این آثار در دو حوزه قرار می گیرند: نیایش و انواع آن، که ترزا در کتاب *زندگی نامه خود نوشت*، بدان پرداخت و موضوع عمارت های هفت گانه که در کتاب *دژ درون*^۵ مطرح نمود.

مجموعه نوشته های او شامل چهار اثر نثر، مجموعه ای از رساله های کوچک شعر و تعدادی نامه است؛ که ۴۴۵ صفحه آنها تا به حال باقی مانده است. آثار نثر وی عبارتند از: ۱- *زندگی نامه خود نوشت*،^۶ ۲- *دژ درون*،^۷ ۳- *راه کمال*^۸ و

1. Ibid., p 371.

2. King, Ursula, *Christian Mystics*, Routledge, New York and London, 2004, p.149.

3. Idem, *Christian Mystics*, pp.149-150.

4. Prayers

5. Mansions

6. *Interior Castle*

7. *The Life of Teresa of Jesus ; The Autobiography of Teresa of Avila.*

8. *Way of Perfection.*

۴) بنیادها^۱. درباره نسخه‌های اصلی و ترجمه‌های آثار ترزا باید گفت: این نوشته‌ها توسط دو اندیشمند دومینیکی ویرایش شدند و در سال ۱۵۸۷ انتشار یافتند. پس از آن آثار وی در ویرایش‌های متفاوت به زبان اسپانیایی انتشار یافتند و به زبان‌های مختلفی ترجمه شدند.^۲ شایان ذکر است که ترزا ابتدا کتاب *زندگی‌نامه*، سپس کتاب *دژ درون* و پس از آن *راه کمال* را نوشته است.^۳

۲) رابطه انسان و خدا از نظر ترزا و مولوی

هم ترزا و هم مولوی رابطه انسان و خدا را امکان پذیر می‌دانند و هر دو مدعی آن‌اند که چنین رابطه‌ای هم برای ایشان و هم برای سایر افراد به وجود می‌آید. مبانی نظری دیدگاه‌های ترزا و مولوی درباره رابطه انسان و خدا کم و بیش یکسان است زیرا که هر دو بر آن باورند که به لحاظ وجودی، معرفتی و انسان شناختی تحقق چنین رابطه‌ای امکان پذیر است. به علاوه، خدانشناسی هر دو نیز این نظر را تأیید می‌کند.

رابطه با خدا از نظر ترزا به دو صورت تحقق می‌یابد: ۱- از طرف خدا ۲- از طرف انسان. به تعبیر دیگر گاهی سلوک، که انسان آغاز کننده آن است، بر جذب که خداوند آن را شروع می‌کند، تقدم دارد، و گاه جذب بر سلوک تقدم می‌یابد. البته وقتی انسان در ایجاد رابطه نقش اساسی را بازی می‌کند، خدا همچنان حضوری جدی دارد و نقشی تعیین کننده را ایفا می‌کند، زیرا این خداست که استعداد و ابزار لازم برای چنین رابطه‌ای را در اختیار انسان قرار می‌دهد، بلکه، بیش از آن، اراده چنین رابطه‌ای را نیز همو در ذهن و دل انسان انداخته است.

1. *Foundations*

2. Plassmann, *op.cit*, p.371.

3. Smith, Margaret, *An Introduction of the History of Mysticism*, Amsterdam, 1973, p.100.

اما آنچه مهم تر به نظر می رسد این است که این ارتباط، در مجموعه اشخاص تثلیث مسیحیت به دو صورت تحقق می یابد: ۱- ارتباط با جنبه واحدیت خدا که همانا ارتباط با خدای پسر است ۲- ارتباط در قالب شهود الوهیت^۱، که وراى اشخاص تثلیث است و در عمارت هفتم دژ درون صورت می پذیرد. در عرفان ترزا از میان این دو جنبه غالباً ارتباط با خدای پسر مطرح شده است. در آثار ترزا کم تر جایی پیدا می شود که وی از رابطه اش با خدا سخن بگوید، مگر آن که خدای مسیح (پسر) مطرح شود. از این جهت می توان ارتباط ترزا با خدای پسر را به دو صورت تبیین کرد: ۱- این که مسیح (پسر) بیان کننده جنبه واحدیت خداوند، و مصداق تحقق آن است (۲) این که پسر را خدای مستقل در نظر بگیریم. بیشترین ارتباط انسان ها با همین خدا صورت می گیرد، زیرا تنها خدایی که دارای ماهیت الوهی و بشری است همو است. آنچه در آثار ترزا مطرح می شود، اغلب معطوف به این خدا است، زیرا ارتباط با او مایه نجات انسان است.^۲

مولوی از میان رابطه های یاد شده، دو نوع رابطه را مطرح کرده است: رابطه با جنبه واحدیت خدا، که گفت و گوهای انسان و خدا، دعا و نیایش همه موید وجود چنین رابطه ای است و اشاره به آن در آثار مولوی به فراوانی یافت می شود. دیگر رابطه شهودی با جنبه احدیت خدا یا الوهیت بی تکلیف و وراى هرگونه تعیین است که چنین رابطه ای تنها پس از وصول به حق تحقق می یابد.^۳

البته در عرفان مولوی به جای رابطه با مسیح (خدای پسر)، سالکان می توانند با روح پیامبر یا روح یکی از اولیای حق رابطه برقرار کنند. اینان همان کارکردی را دارند که مسیح نزد ترزا دارد.

1. Godhead
2. Ibid., p.215.

۳. مولوی، مثنوی، ۱۷۶۰/۴.

بیشترین مطالب مربوط به رابطه انسان و خدا از نظر مولوی، به رابطه اولیا با خدا اختصاص یافته است، چرا که ایشان بیشترین مراحل عرفانی را طی کرده‌اند و به جایی که شایسته انسان است، یعنی به مقام خلافت الهی، دست یافته‌اند. آنان در سایه چنین رابطه‌ای به جایی می‌رسند که از انسانیت خود پلی به الوهیت خدا می‌زنند و تبدل صفاتی پیدا می‌کنند.^۱

۲-۱) انواع رابطه انسان و خدا: هم مولوی و هم ترزا از انواع مختلف رابطه انسان و خدا سخن گفته‌اند. تقسیم‌بندی رابطه انسان و خدا از دیدگاه ترزا و مولوی با توجه به صورت‌های مختلف ارتباط انسان و خدا تنظیم شده است، زیرا گاهی موارد انسان سالک به طور طبیعی و تکوینی با خدا رابطه دارد و در ایجاد آن هیچ نقشی ایفا نمی‌کند. گاه نیز این رابطه به اراده او یا اراده خدا یا اراده هر دو صورت می‌گیرد و گاه همراه با کلام است و گاه بدون وساطت کلام. از این جهت است که این عرفا از انواع مختلف رابطه انسان و خدا سخن گفته‌اند.

۲-۱-۱) **رابطه عاشقانه:** مهم‌ترین و مطلوب‌ترین رابطه انسان و خدا از نظر ایشان، رابطه عاشقانه است. از نظر ترزا، آغازگر رابطه عاشقانه خداوند است، زیرا اولین نگاه عاشقانه از سوی او صورت می‌گیرد. خدا به انسان می‌نگرد تا نگاه و نظر او را به سوی خود جلب کند. اگر آدمی نتواند چنین موقعیتی برای خود فراهم کند، نشان دهنده ضعف اوست نه اراده خداوند.^۲

غم و شادی سالک و خدا به هم گره خورده است، به گونه‌ای که سالک جز غم و شادی خدا چیزی نمی‌بیند.^۳ بدون همراهی خدا هیچ کاری پیش نخواهد رفت و انسان بسان موجود پژمرده‌ای خواهد شد که هیچ کاری از دستش بر نمی‌آید.^۴ ضمن

۱. مولوی، همان، ۳۱۹۲/۶.

2. Teresa, "Way of Perfection", *The Complete Works*, p.107.

3. Idem, *Life*, p.92.

4. Ibid., p.154.

این که وقتی رابطه انسان و خدا عمیق تر شود، سالک حاضر خواهد شد تمام عمر خود را صرف خدمت به خدا بکند.^۱

مولوی هم از رابطه عاشقانه با خدا سخن گفته است. مسلماً عنصر اساسی این رابطه عشق است. از نظر مولوی عشق نقطه نهایی محبت است که جز برای کسی که بدان دچار شده است قابل فهم نیست.^۲ البته مولوی معتقد است که انسان هم استعداد عشق ورزی به خدا را دارد و می تواند عشقی برگزیند که باقی باشد.

عشق آن زنده گزین کاو باقی است کز شراب جان فرایت ساقی است^۳

اما همیشه اینگونه نیست که انسان آغازگر رابطه عاشقانه باشد، بلکه در مواردی هم خدا خود بنده ای را بر می گزیند و او را به میدان عشق ورزی خویش فرا می خواند. در واقع، خداوند در این زمینه خود بسان درمانگری است که با اراده خود به سراغ درد می رود و عشق خود را صید معشوق می سازد.^۴ به تعبیر دیگر رابطه عاشقانه میان انسان و خدا متقابل است و در این تقابل ممکن است خدا آغازگر باشد یا انسان. البته در ادبیات عرفانی تأکید بر این است که آغاز کننده اصلی عشق خداوند است زیرا بار عشق آن قدر سنگین است که آدمی بدون کمک گرفتن از خداوند توانایی تحمل آن را ندارد. پس عاشق اول خداست.

۱-۱-۲) مفهوم عشق: از آثار اصلی پذیرش نظریه وحدت شهود شکوفایی عشق در سالک است. اعتقاد به این که خدا وجود دارد و انسان هم وجود دارد، و باور به امکان ایجاد روابط مختلف، از جمله رابطه عاشقانه، میان این دو، زمینه ساز تحقق عشق در انسان است. ترزا و مولوی به این مسأله توجه کافی داشته اند.

1. Peers, *Mystics of Spain*, p.90.

۲. مولوی، مثنوی، مقدمه دفتر دوم.

۳. مولوی، همان، ۲۱۹/۱.

۴. مولوی، همان، ۱۹۳۸/۲-۱۹۳۹.

ترزا از عشق و عوارض و نتایج و انواع آن سخن به میان آورده است. البته سخنان وی در این زمینه به قدری صریح است که در میان عارفان مغرب زمین معروف و مشهور است. ترزا از عشق به عنوان خدمت صادقانه به خدا، بردباری و تواضع یاد کرده است.^۱ از نظر ترزا اشک ریختن و برخورداری از تسلیات از جمله نشانه‌هایی است که عاشقان دارند.

ترزا عشق را محصول کوشش آدمیان نمی‌داند، بلکه آن را محصول کشش و لطف الهی می‌شمارد. به تعبیر دیگر، عشق یکی از الطاف الهی است که خداوند آن را به برخی از افراد عنایت می‌کند.^۲ این فضل به قدری برای سالک مهم و شیرین است که وی در سایه آن تمام دردها و رنج‌های خود را فراموش می‌کند. به تعبیر دیگر عشق درمان همه دردها و رنج‌های عاشق است و برای عاشق تحمل زایدالوصفی پدید می‌آورد.^۳ به علاوه، از نظر ترزا عشق در هستی انسان ریشه دوانده است و هر روز در حال افزایش است و به هیچ وجه قابل پنهان شدن نیست.^۴

پیشتر اشاره کردیم که مولوی عشق را امری تجربی می‌داند و آن را محبتی بی‌اندازه توصیف می‌کند و برای عشق ویژگی‌هایی می‌شمارد که در مواردی با نظر ترزا هماهنگی دارد. از جمله این که او هم مانند ترزا عشق را به دست آوردنی نمی‌داند و کوشش انسان را علت موجدۀ عشق نمی‌شمرد، بلکه چنین حالتی را محصول عنایت حق تعالی می‌شمارد، زیرا عشق صفت حق است به حقیقت، و صفت بنده است به مجاز.^۵

1. Teresa, *Life*, p.137.

2. *Ibid.*, p.110.

3. *Ibid.*

4. Idem, "Way of Perfection", *The Complete Works*, Vol.II,

۵. مولوی، مقدمه دفتر دوم مثنوی.

مولوی هم مانند ترزا عشق را درمان دردها و زایل کننده رنج‌ها می‌داند.^۱ البته این امر دو معنا دارد: معنای اول آن که عشق در مواردی حقیقتاً از طریق تأثیرگذاری بر آن دسته از اعضای بدن که به روح و تن مرتبطاند، درد را درمان می‌کند و در آثار گذشتگان از آن به عنوان «عشق درمانی» یاد شده است. معنای دوم این است که عشق دست کم دردها را تسکین می‌بخشد، یعنی حقیقتاً علت یا علل دردها را از بین نمی‌برد، بلکه همانند مسکن عمل می‌کند و این نظر در روانشناسی قدیم و جدید نیز مورد تأیید قرار گرفته است.

مولوی مانند ترزا، عشق را آفتابی می‌داند که بر وجود عاشق می‌تابد و هرگز خاموش نخواهد شد. اگر از یک سو جلو تابش آن گرفته شود، از سویی دیگر حجاب را پاره می‌کند و می‌درخشد.

ترسم از خامش کنم آن آفتاب	از سوی دیگر بدرآند حجاب
در خموشی گفت ما اظهر شود	که ز منع آن میل افزون‌تر شود
حرف گفتن بستن آن روزن است	عین اظهار سخن پوشیدن است ^۲

عاشق اگر سخن نگوید نشانه‌ی سردی عشق وی نیست، بلکه از فرط عشق توان بیان را از دست داده است.

من ز شیرینی نشستم رو ترش	من ز پری سخن باشم خمش ^۳
--------------------------	------------------------------------

عشق کارکردهای زیادی دارد که ترزا به برخی از آنها اشاره کرده است. مهم‌ترین کارکرد عشق از دیدگاه او، خودشکنی و فروتنی است، زیرا کسی که به گوهر عشق دست یافته است صفاتی از قبیل حسد، ستیزه‌گری، خودبینی، دنیا دوستی، لذت پرستی را به کلی در خود از میان می‌برد.

۱. همو، همان، ۱۱۲/۱-۱۱۵.

۲. همو، همان، ۶۹۶/۶-۶۹۷ و ۶۹۹.

۳. همو، همان، ۱۷۶۰/۱.

هر که را جامه ز عشقی چاک شد
 او ز حرص و جمله عیبی پاک شد^۱
 عاشقان کسانی هستند که همه زندگی خود را فدای یک نگاه خدا می‌کنند، تا به
 مردم بیاموزند که چگونه می‌توان رضایت او را کسب کرد.^۲

کارکردهایی که مولوی برای عشق بر شمرده است به مراتب بیشتر از آنهایی
 است که ترزا برآورد کرده است. کارکردهایی که در بالا ذکر شده عیناً در آثار مولوی
 هم وجود دارد. مولوی اشاره می‌کند که عشق تمام بیماری‌های روحی و
 ناهنجاری‌های اخلاقی را از بین می‌برد.

شادباش ای عشق خوش سودای ما
 ای طیب جمله علت‌های ما
 ای دوای نخوت و ناموس ما
 ای تو افلاطون و جالینوس ما^۳

۲-۲) راه‌های ایجاد رابطه با خدا: هم ترزا و هم مولوی در قالب دو موضوع
 راه‌های ایجاد رابطه با خدا را بررسی نموده و طی کردن مراحل آن‌ها را به سالکان
 طریقت پیشنهاد کرده‌اند. این دو طریق در عرفان ترزا در قالب چهار روش آبیاری و
 عمارت‌های هفتگانه مطرح شده است. اما مولوی برای بیان این دو روش، از مراحل
 مختلف نیایش و دژ هوش ربا بهره گرفته است. البته مولوی نیایش را همانند ترزا به
 صورت تمثیلی بررسی نکرده، ولی مراحل رسیدن به وصال را نظیر ترزا در قالب
 دژ هوش ربا بیان کرده است.

۲-۲-۱) راه نیایش: در این جا به مقایسه نظرات این دو عارف درباره نیایش
 می‌پردازیم. ترزا برای بیان نظریه خود، نفس را باغ و آدمی را باغبان آن فرض می
 کند و چهار روش برای آبیاری آن بر می‌شمارد و به تبع این چهار روش آبیاری،

۱. همو، همان، ۲۲/۱.

2. Teresa, "Way of Perfection", *The Complete Works*, Vol.II, p.173.

۳. همو، همان، ۲۳/۱-۲۴.

نوع نیایش هایی با عناوین نیایش های ذهنی (مراقبه)، ذکر، سکوت و وصال را مطرح می کند، که در جای خود به تفصیل به آنها پرداخته شده است.

برخلاف ترزا، که به طور منظم و دقیق به این مباحث پرداخته است، مولوی در آثار خود به طور پراکنده آنها را آورده است، بدون آنکه از نامهایی همانند ترزا استفاده کند. اما اگر نیک بنگریم و دقت لازم را به کار بریم، می توانیم همانندی های قابل ملاحظه ای را استخراج و استنباط کنیم که ذیلاً به چند نمونه از آنها اشاره می شود:

۱. مراد از نیایش در اینجا مجموع اعمال تعبدی، اعم از نماز، ذکر و دعا، است که انسان سالک به منظور ایجاد رابطه با خدا به جا می آورد.

۲. هم مولوی و هم ترزا تمام اقسام نیایش را در آثار خود آورده اند.

۳. هم مولوی و هم ترزا به فلسفه نیایش پرداخته اند، اما مولوی مثل بسیاری از موضوعات دیگر، با گستردگی بیشتری نسبت به ترزا این موضوع را بررسی کرده است.

۴. هم مولوی و هم ترزا در نیایش به دنبال ایجاد رابطه با خدا و درک تجربی آن هستند. درک مهرورزی خدا در نیایش ترزا موید این معنا است^۱ و توجه جدی به حضور و دریافت اشارت های ربانی در نیایش مولوی اهمیت این مقوله در نیایش را می نمایاند.^۲

۵. پیشتر اشاره شد که ترزا نیایش را در چهار مرحله مورد بررسی قرار می دهد و میان این مراحل نیز ترتیب منطقی مناسبی به وجود آورده است. نیایش های ترزا را به شرح ذیل می توان با نیایش های مولوی مقایسه کرد:

(۱) نیایش ذهنی: این نیایش ترزا را می توان با مراقبه اختیاری در نظر مولوی مقایسه کرد. به این صورت که از نظر مولوی شخصی که می خواهد به نیایش بپردازد، باید تصویرهای ذهنی خود را از بین ببرد و تصویر خدا را جایگزین آنها

1. Ermanno, *op.cit*, p.79.

۲. مولوی، متنوی، ۳/۲۱۷۴.

سازد. این هدف جز از طریق عشقی سوزان امکان پذیر نیست و سالک می‌تواند این کار را از طریق بهره‌گیری از قوه خیال به انجام رساند. مولوی در یکی از غزلیاتش به نقش قوه خیال در نیایش ذهنی چنین اشاره می‌کند:

دل من رای تو دارد، سر سودای تو دارد	رخ فرسوده‌ی زردم غم صفرای تو دارد
سر من مست جمالت، دل من دام خیالت	گهر دیده نثار کف دریای تو دارد
ز تو هر هدیه که بردم به خیال تو سپردم	که خیال شکرینت فر و سیمای تو دارد
غلطم، گر چه خیالت به خیالات نماند	همه خوبی و ملاحظت ز عطاهای تو دارد ^۱

مولوی در این ابیات به حضور تصویر زیبایی خدا در دل اشاره می‌کند، خود را به خیال او می‌سپارد و از خیال شیرین او شکوه و جمال خداوند را می‌جوید. نظر مولوی در این زمینه با نظر ترزا درباره نیایش ذهنی بسیار مشابه است. برای درک زیبایی خدا لازم است ذهن و دل بر یک نقطه متمرکز شود و سالک چندان مراقبه کند تا چنین تمرکزی حاصل آید. از این نظر است که نیایش ذهنی در نظر هر دو عارف مشروط به تحقق مراقبه است. پس داشتن تصویر ذهنی معشوق در مراقبه را از دیدگاه مولانا، می‌توان با مراقبه بر روی تصویر مسیح در نیایش ذهنی ترزا مقایسه نمود و در هر دو زمینه شرط توفیق در نیایش ذهنی حفظ خیال محبوب است و بس.^۲

(۲) نیایش ذکر: در این نیایش سالک تمام قوای خود را متمرکز می‌کند، به ذکر معبود می‌پردازد و اراده خود را به خدا واگذار می‌نماید.^۳ چنین نیایشی نیز در آثار مولوی کم و بیش مطرح شده است. ذکر در نظر مولانا معانی متعددی دارد، اما در این معنای یاد شده، ذکر باعث جمعیت خاطر می‌شود و حتی موجب احیای قوای

۱. مولوی، کلیات شمس تبریزی، غزل ۷۵۹.

۲. مولوی، مثنوی، ۲۱۳۵/۳-۲۱۳۶.

3. Smith, *op. cit.*, p.100.

نفس و معطوف شدن آنها به سوی خدا می‌گردد. به این ترتیب، ذکر از جنبه این کارکرد خود با ذکر مورد نظر ترزا قابل مقایسه است، زیرا هر دو متوجه تمرکز قوای ذهن می‌باشند.

این قدر گفتیم باقی فکر کن
فکر اگر جامد بود رو ذکر کن
ذکر آرد فکر را در اهتزاز
ذکر را خورشید این افسرده ساز^۱

به علاوه نیایش ذکر موجب برافروختن قوای سالک می‌شود و همه آنها را متوجه خداوند می‌کند.^۲

(۳) نیایش سکوت: از نظر ترزا در نیایش سکوت قوای انسان مجذوب خدا گشته و نسبت به دنیا بی‌تفاوت می‌شوند.^۳ به تعبیر دیگر، سکوت در واقع هدف اصلی سالک نیست، بلکه ابزاری است برای تقویت قوای او. این سکوت برای سالک به منزله استراحتی کوتاه مدت جهت تجدید قوا برای حرکت بیشتر به سوی هدف است.^۴ مولوی هم اشاره می‌کند که در مرحله‌ای از نماز، نمازگزار نسبت به امور بیرون کاملاً بی‌خبر می‌شود.^۵

(۴) نیایش وصال: در این نیایش میان عاشق و معشوق وصال رخ می‌دهد و رو در روی هم قرار می‌گیرند و به لحاظ وصفی با هم یکی می‌شوند. بنا به گفته ترزا خدا در سالک زندگی می‌کند، به گونه‌ای که او به طور مستقل چیزی را درک نمی‌کند.^۶

چنین نیایشی در آثار مولوی بازتاب گسترده‌ای دارد. در این نیایش قوای درونی و بیرونی سالک کاملاً نسبت به امور دنیوی می‌میرند و تنها در خدا زنده می‌شوند.

۱. همو، همان، ۱۴۷۵/۶-۱۴۷۶.

۲. مولوی، کلیات شمس تبریزی، غزل ۲۸۳.

3. Ermanno, *op.cit.*, p.92.

4. Happold, *op.cit.*, p.75.

۵. مولوی، کلیات شمس تبریزی، غزل ۲۸۳۱.

6. Teresa, *Life*, p.178.

نمونه های متعدد چنین استغراقی درباره خود مولوی نقل شده که در طی آنها مولوی کاملاً غرق در حضرت حق می شد و پاک از دنیا و آنچه در اوست، می برید و حتی از کارهایی که دیگران نسبت به او می کردند، کاملاً بی خبر می شد.^۱ در این وصال، سالک بسان سایه ای می ماند که هیچ استقلالی از خود ندارد، بلکه تابع مطلق خدا می شود و هر جا که خدا خواهد، او نیز خواهد رفت.^۲

۲-۲-۲) **دژ درون و دژ هوش ربا:** ترزا برای ایجاد رابطه با خدا طی کردن مراحل مختلف عرفانی را در قالب دژ درون با عمارت های هفت گانه اش بیان کرده است. هر یک از عمارت های این دژ مرحله ای از مراحل مختلف عرفانی است و سالک برای رسیدن به عمارت هفتم باید تمام جهد خویش را به کار گیرد تا خود را به آن برساند.

مراحل مختلف همین راه در عرفان مولوی با تمثیل دژ هوش ربا مطرح شده است. البته تفاوت های زیادی میان این دو وجود دارد، اما از آنجا که آغاز و انجام مسیر در این دژها کم و بیش یکسان اند، مقایسه آنها امکان پذیر و منطقی می نماید. شایان ذکر است که این مراحل و نحوه طی آنها در آثار مختلف مولوی به اشکال گوناگون آمده است و در سنت عرفان اسلامی از آنها با عنوان مقامات هفت گانه یاد می شود.

عمارت های هفتگانه ترزا به ترتیب عبارتند از: ۱) عمارت خودشناسی؛ ۲) عمارت آغاز نیایش؛ ۳) عمارت شناخت دقیق تر خود؛ ۴) عمارت عشق ورزی؛ ۵) عمارت نامزدی روحانی؛ ۶) عمارت وصال موقت؛ ۷) عمارت نکاح روحانی.

هنگامی که سالک توانست تمام این مراحل را طی کند، موفق به ایجاد رابطه با خدا، و نهایتاً وصال او می گردد. مسلم است که طی این مراحل زمان زیادی به طول

۱. زرین کوب، پله پله تا ملاقات خدا، صص ۱۸۲-۱۸۳.

۲. مولوی، کلیات شمس تبریزی، غزل ۲۸۳۱.

می‌انجامد و او پس از طی هر مرحله باید احتیاط‌های لازم را به کار بندد تا شیطان فریبش ندهد. همانطور که در نیایش‌های چهارگانه ملاحظه کردیم، در اینجا نیز قوای نفس یکی پس از دیگری با طی مراحل توان خود را از دست می‌دهند و در نهایت در مرحله هفتم تمام قوا به خاموشی می‌گرایند و در دنیا و نسبت به آن می‌میرند و نسبت به خدا در خدا می‌زیند. سالک در عمارت هفتم کاملاً به وصال حق نایل می‌شود و به لحاظ صفاتی با خدا یکی می‌شود و حتی تصور جدایی از او را از سر به در می‌کند.^۱

واقعیت آن است که مولوی به لحاظ محتوایی چنین مراحل را در آثارش آورده است، اما از نظر ترتیب به هیچ وجه با مراحل مختلف آن در عرفان ترزا قابل مقایسه نیست و خواننده آثار مولوی به زحمت می‌تواند چنین چیزی را استخراج کند. اما در عین حال مولوی به دو صورت به بررسی این موضوع پرداخته است: یکی در بیان مقامات مختلف عرفانی که در جای جای آثار او به طور پراکنده آمده است و خوانندگان آثارش خود باید نسبت به تنظیم آنها اقدام کنند، و دیگر، طی مرحله‌ای است که مولوی در آخرین داستان مثنوی، یعنی دژ هوش‌ریا، به آن پرداخته است، اما این پرداخت به هیچ وجه به صراحت و نظم مطالب ترزا نیست. مولوی بر این نکته تأکید کرده است که سالک یا سالکان می‌بایست مراحل را طی کنند و اگر پخته و ورزیده شدند، می‌توانند به کاخ پادشاه وارد شوند. پس از آن پادشاه افراد را می‌آزماید و اگر در این آزمون موفق نشوند، به تیر غیب او کشته خواهند شد و مسیر آغاز شده را در عالم بعدی ادامه خواهند داد. اگر سالک یا سالکان با توفیق مواجه شدند، می‌توانند در کاخ بمانند و چهره به چهره به معاشقه با خدا بپردازند.^۲

برای مقایسه این دو دژ ابتدا لازم است هر یک از آنها را به اختصار توضیح دهیم تا مقایسه امکان‌پذیر شود.

1. Teresa, *Interior Castle*, p.129.

۲. مولوی، مثنوی، دفتر ششم، قلعه ذات‌الصور یا دژ هوش‌ریا، ابیات ۳۵۸۳-۳۷۹۸.

الف) دژ درون: اگر بخواهیم برای دژ درون معادل خوب و مناسبی در ادبیات عرفانی اسلام بیابیم، می توانیم هفت گنبد نظامی را در نظر بگیریم که گنبدهای آن با عمارت‌های هفت‌گانه ترزا کاملاً قابل مقایسه است. گنبد اول، گنبد سیاه، گنبد دوم گنبد زرد، گنبد سوم گنبد سبز، گنبد چهارم گنبد سرخ، گنبد پنجم گنبد پیروزه رنگ، گنبد ششم گنبد صندلی، و گنبد هفتم گنبد سپید است و پادشاه هر روز در یکی از این گنبدها به سر می‌برد.^۱ تفاوت اصلی این گنبدها با عمارت‌های هفت‌گانه ترزا این است که گنبدهای هفت‌گانه نظامی هم جنبه کیهان شناختی، و هم جنبه های انسان شناختی و معرفت شناختی، دارد در حالی که عمارت‌های هفت‌گانه ترزا بیشتر به حوزه معرفت نفس مربوط می شود. ویژگی‌های کلی دژ درون چنین است:

۱. دژی وجود دارد که دارای هفت عمارت و هر یک از آنها دارای منازل است.
۲. میانی‌ترین عمارت‌های این دژ، قرارگاه پادشاه است.
۳. اطراف این دژ از جانوران موذی از قبیل مار، کژدم و انواع درندگان آکنده است.
۴. بیرون این دژ بسیار زیباست و از سنگ‌های قیمتی نظیر الماس ساخته شده است. به علاوه، درون آن هم زیباتر و هم نورانی‌تر است.
۵. آدمیان در مواجهه با این دژ چند دسته می‌شوند: دسته که نسبت به آن کاملاً بی‌توجه‌اند و از کنار آن می‌گذرند، دسته‌ای که علاقمندند به ظاهرش بنگرند و از زیبایی ظاهری آن لذت ببرند و به همین اندازه قناعت می‌کنند، دسته‌ای دیگر که می‌خواهند داخل دژ شوند، اما به دیدن یک عمارت آن اکتفا می‌کنند، دسته‌ای که در صددند تمام عمارت‌های آن را مشاهده کنند، و بالاخره دسته‌ای که می‌خواهند پس از دیدن تمام عمارت‌ها به میانی‌ترین عمارت پا بگذارند و چشم درچشم پادشاه بدوزند و از زیبایی‌های ظاهری و معنوی او حظ کافی

۱. نظامی، الیاس بن یوسف، هفت پیکر، به کوشش سعید حمیدیان، تهران، نشر قطره، صص ۱۴۵-۲۶۸.

ببرند. این دسته اخیر خود به چند گروه تقسیم می‌شوند: برخی از آنها تنها به دیدن پادشاه قناعت می‌کنند و برخی درصدد وصال با پادشاه‌اند و خود را به نکاح او در می‌آورند و بسا که گروهی هم باشند که بر آن اند تا با پادشاه یکی شوند.

۶. این دژ تحقق عینی دژی است که در عالم بالا قرار گرفته است. در همان دژ بالایی هم موجودات اهریمنی اطراف آن را فرا گرفته‌اند.

ب) دژ هوش ربا: دژ هوش ربا (ذات‌الصور) دژی سخت آراسته و مزین به انواع نقش و نگارها و صورت‌های زیبا و دلفریب است که چشم بیننده را به خود خیره می‌سازد و آنقدر زیبا است که هیچ تماشاگری از دیدن آن سیر نمی‌شود. این دژ، پنج در به به سوی دریا و پنج در به سوی خشکی دارد و در درون آن تندیس‌ه دختری سخت زیبا و فریبا، و در عین حال با شکوه قرار دارد که تجسم دختر پادشاه است که در آن کشور سکنی گزیده است.

تأویل دژها: هم دژ درون و هم دژ هوش ربا جنبه‌های نمادین قابل توجهی دارند که هر یک را به تفکیک مورد توجه قرار می‌دهیم:

الف) تأویل نمادهای دژ درون: تأویل عناصر اصلی تشکیل دهنده دژ درون که تقریباً تمام عمارت‌ها را شامل می‌شود به قرار زیر است:

۱. کلیت دژ نماد نفس انسان است و در واقع توانمندی‌ها و استعدادهای نفس آدمی را نشان می‌دهد. مسلماً زیبایی‌هایی که در بیرون و درون دژ وجود دارد، هم نشانه دهنده امکانات و زیبایی‌های ظاهری انسان، و هم نشان دهنده توانمندی‌های درونی و معنوی اوست.

۲. عمارت‌های این دژ بیانگر مراحل مختلفی است که سالک به تناسب اراده و کوشش خود طی کرده است. به تعبیر دیگر، این عمارت‌ها معرف مقامات عرفانی است که سالک باید آنها را برای رسیدن به وصال و آماده شدن برای نکاح

روحانی با خدا پشت سر گذارد. در واقع این عمارت‌ها جایگاه‌هایی‌اند که با ورود سالک به آنها دو حادثه برای او رخ می‌دهد: ۱) از موهبت‌های مخصوص هر مرحله برخوردار می‌شود؛ ۲) با خطرات متناسب آن مواجه می‌شود و به تناسب هر کدام، باید اقداماتی جهت مصون ماندن از آنها و نیز صعود به مرتبه بالاتر انجام دهد.

۳. جانوران موزی اطراف این دژ نماد تمام موانع و عوامل مزاحم و منحرف‌کننده‌ای است که ممکن است سالک در طی طریق با آنها مواجه شود.

۴. پادشاه در این دژ نماد خدا، و به ویژه خدای پسر، است که سالکان مسیحی عمدتاً با وی رابطه برقرار می‌کنند.

۵. عمارت پنجم نماد پذیرفته شدن سالک از سوی خداوند است.

۶. عمارت ششم نشانه وصال موقتی است که عاشق و معشوق برای مدتی بدان نایل می‌شوند.

۷. عمارت هفتم نماد اتحاد و وصال دائمی عاشق و معشوق است.

ب) تأویل دژ هوش ربا: عناصر اصلی تشکیل دهنده دژ هوش ربا را به قرار زیر می‌توان تأویل کرد: ۱) اصل دژ نماد نفس آدمی است که اگر از حجاب‌های مختلف رها شود، هم زیبایی خودش را خواهد دید و هم پادشاه زیبا را در آن رویت خواهد کرد. به تعبیر دیگر، ظاهر این دژ نماد جهان ظاهر است؛ ۲) مراد از پادشاه چین خداوند است؛ ۳) پدر نماد عقل مصلحت‌اندیش است؛ ۴) سفر فرزندان نماد سختی‌های سیروسلوک است؛ ۵) کشور چین نماد سرزمین عجایب است؛ ۶) تندیس زیبا نماد عشق مجازی است؛ ۷) دختر زیبای پادشاه چین، نماد جمال حقیقی خدا و دستیابی به آن نشانه رسیدن به عشق حقیقی است. ۸) پیر سخنگو که درباره دژ سخن می‌گوید، نماد شیخ و راهنما است؛ ۹) برادر بزرگ نماینده سالکان مجذوب اما کمال نیافته است؛ ۱۰) برادر میانی نماد اهل معنی و باز کمال نیافته است؛ ۱۱) برادر کوچک نماد مجذوبان سالک است.

موضوعات قابل مقایسه: دژ درون و دژ هوش ربا را در موضوعات و از جهات مختلف می توان مقایسه کرد، به ویژه از این جهت که هم به لحاظ اسمی مشترک اند، شخصیت هایی در آنها نقش ایفا می کنند، برای رسیدن به نقطه مرکزی دژ مراحل وجود دارد، طراحان دژها هر دو اهداف عرفانی را دنبال می کنند و در هر دو مال دنیا، قوای نفس و ترجیح عنایت، عشق و اطاعت بر عقل مطرح می شود و عوامل و موانع دستیابی به مقصود مورد توجه قرار می گیرد، ضمن آن که در هر دو دژ پادشاه نقش اول را به عهده دارد. به علاوه، هر دو دژ نماد نفس انسانی اند و آدمیان را برای ورود به آن و ژرف نگری در آن تشویق و دعوت می کنند. نکته جالب این که هم ترزا و هم مولوی اعراف المعارف را معرفت نفس می دانند و خدا را نیز در آن جستجو می کنند. اما در نحوه پرداخت به دژها تفاوت وجود دارد، چنان که ترزا به طور مستقیم به توضیح دژ درون می پردازد، در حالی که مولوی نظرات و تأویلات خود را در قالب داستانی نسبتاً طولانی بیان می کند. به علاوه، در دژ هوش ربا دو پادشاه مطرح شده است که یکی از آنها پدر فرزندان است، که مولوی از موطن او سخن نمی گوید، و دیگری پادشاهی که در درون دژ هوش ربا است، در حالی که در دژ درون تنها یک پادشاه وجود دارد.

در ادامه به مقایسه آنها از چشم انداز عناصر تشکیل دهنده می پردازیم:

۱) **از حیث ظاهر و ساختار:** نخست اینکه دژ درون و دژ هوش ربا هر دو در وهله اول دژاند، یعنی آنکه در اصل برای دفاع از آنچه در درون دژ است ساخته شده اند؛ دوم، ظاهر هر دو دژ زیباست؛ و سوم، درون آنها از بیرونشان زیباتر است. دژ هوش ربا به طور کلی معرفی شده است و از درون آن چیزی جز ساکنانش نمی دانیم، اما دژ درون بطور کامل توضیح داده شده است، به این صورت که دارای عمارت های هفت گانه است و برای رسیدن به آنها باید مراحل طی شود. اما در دژ هوش ربا تنها چیزی که مطرح می شود، نحوه ورود به آن و نشستن در برابر

پادشاه است^۱، که ابتدا این کار را برادر بزرگ انجام می‌دهد و با بوسیدن زمین، به حضور پادشاه شرفیاب می‌شود.^۲

ترزا درون عمارت را به تفصیل توضیح می‌دهد و عمارت‌های هفت‌گانه آن را به دقت مشخص می‌کند، اما مولوی به طبقات مختلف درون دژ هیچ اشاره‌ای ندارد و تنها چیزی که مورد توجه اوست، جایگاه پادشاه و محل حضور دربانان و محل ملاقات وارد شونده‌گان با پادشاه است. ضمن آن که دژ هوش ربا همانند دژ درون نمود آسمانی ندارد.

(۲) شخصیت‌های دژها: در هر دو دژ دو دسته افراد با آنها نسبتی دارند: (۱) افرادی که در داخل دژند؛ (۲) افرادی که خارج از دژ با آنان در ارتباط‌اند. شخصیت‌های اصلی درون دژ درون، پادشاه است که در عمارت مرکزی ساکن است^۳، و نیز سالکانی که توانسته‌اند به هر یک از این عمارت‌ها وارد شوند. در بیرون دژ درون نیز افراد زیادی هستند، یعنی عموم انسان‌هایی که در واقع در بیرون این دژ قرار دارند و آنها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: عده‌ای که هیچ حساسیتی نسبت به دژ ندارند، و گروهی که دغدغه ورود به دژ را دارند. این دسته به گروه‌های زیادی تقسیم می‌شوند که پیشتر به آن اشاره شد.^۴

در درون دژ هوش ربا نیز همانند دژ درون پادشاهی حضور دارد و اطراف پادشاه نیز خادمان و دربانان قرار گرفته‌اند.^۵ در بیرون این دژ نیز همه انسان‌ها حضور دارند

۱. مولوی، مثنوی، ۶/۴۳۹۱-۴۳۹۲.

2. Teresa, *Interior Castle*, p.5.

3. Teresa, *op.cit*, p.193.

4. *Ibid.*, p.5.

۵. شاهزاده پیش شه زانو زده ده معرف شارح حالش شده . مولوی، مثنوی، ۶/۴۴۰۱.

معرف کسی از درباریان بوده که وظیفه معرفی افراد تازه وارد را بر عهده داشت. (همای، همان، ص ۱۲).

و همانند دژ درون، آنها نیز به دسته هایی قابل تقسیم‌اند، و در روایت مولوی تنها سه نفر اراده ورود به درون آن را دارند.^۱

ترزا افراد انسانی را تشویق می‌کند که به دژ وارد شوند. مولوی هم چنین توصیه‌ای می‌کند اما توصیه‌ها به دو شکل متفاوت صورت گرفته است. مولوی با توجه به تأویلی که از داستان دارد، از زبان پدر به فرزندان توصیه می‌کند که بدانجا وارد نشوند،^۲ اما نتیجه داستان نشان می‌دهد که قصد مولوی آن است که افراد باید به دنبال ورود به آنجا باشند. ولی پیش از هرکاری باید راه و چگونگی ورود به آن را یاد بگیرند، تا سرانجام به مقصد و مقصودشان نایل آیند. مولوی اشاره می‌کند که توصیه پدر مبنی بر نرفتن به طرف دژ، خود تأکیدی بود بر این که آنها باید به این دژ هم سری بزنند و گرنه می‌توانست مثل هزاران مساله‌ای که با ایشان در میان نگذاشت، آن را نیز مسکوت بگذارد.^۳ پس معلوم می‌شود که قصد اصلی پدر این بود که فرزندانش حتماً وارد این دژ هم بشوند.

شخصیت‌های اصلی دژ درون به قرار زیر معرفی می‌شوند:

۱. پادشاه، که در عمارت هفتم ساکن است و تمام دژ در اختیار اوست و روشنی سایر عمارت‌ها از نور وجود اوست. عمارت‌ها به تناسب نزدیکی‌شان به این عمارت از روشنایی بیشتری برخوردار می‌شوند. این پادشاه در واقع خداوند است که در دژ نفس انسان ساکن است.

۲. سالک یا سالکان هم از شخصیت‌های مطرح در دژ درون‌اند که هر کدام به تناسب توان و خواستشان می‌توانند در هر یک از این عمارت‌ها ساکن شوند. این افراد ممکن است زن یا مرد باشند. و مثالهای ترزا اغلب از میان زن هاست.

۱. مولوی، همان، ۶/۳۸۸۷-۳۸۹۱.

۲. همو، همان، ۶/۳۶۳۳-۳۶۳۵.

۳. همو، همان، ۶/۳۷۰۰-۳۷۰۲.

۳. اطراف دژ درون موجودات درنده و موذی قرار گرفته‌اند که نماد افکار پلید و کارهای ناشایست آدمیان به ویژه سالکان‌اند.

۴. خود ترزا که در سال‌های پس از وقوع شهود دژ درون، وارد آن شد و در عمارت هفتم ساکن می‌گردید و به وصال پروردگار نایل آمد. شخصیت‌های اصلی دژ هوش‌ریا نیز در موارد زیر خلاصه می‌شوند:

۱. پادشاه که در نقطه مرکزی دژ ذات‌الصور قرار یافته و بر کل دژ حکم فرماست. این پادشاه هم صاحب جلال و هم دارای کمال و هم جمال است. در اغلب داستان‌های مثنوی پادشاه نماد خداوند است و در اینجا نیز اینگونه است.

۲. پادشاه پدر و سه پسر او که در سرزمینی بی‌نام و نشان زندگی می‌کند.

۳. دختر زیبای پادشاه چین که نماد جمال الهی، و انگیزه‌ای برای کشاندن افراد به سمت آن است.

۴. تندیس دختر زیبای پادشاه چین، که در دژ قرار دارد و از بیرون دژ نیز دیده می‌شود و زیبایی آن سه پسر را به سوی آن می‌کشاند. این تندیس در واقع همان امر زیبایی است که پسران در وهله اول با آن مواجه می‌شوند و از طریق آن مشتاق می‌شوند که به دژ راه یابند تا سرانجام ما به ازای خارجی آن را پیدا کنند.

۵. سه فرزند که هر کدام نماد گروهی از سالکان‌اند که به دنبال ورود به این دژ هستند.

۶. دربانان دژ که وظیفه حفاظت از دژ و اجازه ورود دادن یا ندادن به کسانی را دارند که می‌خواهند به این دژ وارد شوند. ضمن این که مشایعت وارد شدگان و معرفی آنها به پادشاه نیز با ایشان است.

در باره مقایسه شخصیت‌های دژ درون و دژ هوش‌ریا باید گفت که پادشاهان مستقر در هر دو دژ از اهمیت والایی برخوردارند و جایگاه و کارکرد تقریباً مشابهی دارند. پادشاه در هر دو دژ شخصی است که واردشوندگان به دژها باید به حضور او

برسند. میزان ارجمندی واردشوندگان، با میزان پذیرفته شدنشان به حضور او مشخص می گردد.

در تأویل پادشاه نزد ترزا باید گفت که پادشاه در واقع خدای پسر یا مسیح است که با حضور خود در عمارت هفتم نفس، سالک را به وصال می پذیرد، اما نزد مولوی پادشاه خدای متعالی است که اراده کرده است تا خود را در نفس برای سالک آشکار سازد. هر دو پادشاه مردن را شرط وصالشان می دانند. این کار در دژ درون از طریق مردن در دنیا و نسبت به خود، و زیستن در خدا معنا، و تحقق پیدا می کند. ولی در دژ هوش ربا از طریق اراده پادشاه که از راه غیر معمول به جسم سالک زخم می زند و او را از پا در می آورد صورت می گیرد، چنانکه پادشاه دژ هوش ربا همین کار را با برادر بزرگ و برادر میانی انجام داد.^۱

البته مولوی همه جا از ساکن اصلی دژ هوش ربا با عنوان پادشاه یاد می کند، در حالی که ترزا گاه از او به عنوان پادشاه، گاه پروردگار و گاه صریحاً عیسی مسیح نام می برد.^۲ البته در مواردی هم از او با عنوان خدای پدر یاد می کند.^۳ به علاوه، در نظر مولوی رسیدن به این پادشاه، وصال نهایی سالک است، در حالی که ترزا وصال را در دو مرحله مورد توجه قرار می دهد: در مرحله اول وصال، سالک به خدای پسر می رسد و در مرحله دوم سالک از طریق خدای پسر (حضرت مسیح) به حضور خدای پدر می رسد. به تعبیر دیگر این خدای پسر است که واسطه رسیدن سالک به خدای پدر می شود.^۴

افزون بر این، وقتی سالک وارد دژ درون می شود با پادشاه ساکن در آنجا ازدواج روحانی می کند،^۵ در حالی که در دژ هوش ربا تنها وصال و دیدن پادشاه و استمرار

۱. مولوی، همان، ۶/ ۴۴۳۹-۴۴۴۱، ۴۸۶۴-۴۸۷۰.

2. Teresa, *op.cit*, p.5.

3. *Ibid.*, p.8.

4. Ermanno, *art.cit*, p.81.

5. Peers, "Introduction to Interior Castle", *The Complete Works*, Vol.II, p.192.

این وصال هدف اصلی است. ترزا به طور مفصل به توضیح این نکته پرداخته است و بخش‌های زیادی از آثارش، به ویژه دژ درون را به این موضوع اختصاص داده است،^۱ در حالی که در دژ هوش‌ربا چنین مسئله‌ای اساساً طرح نمی‌شود. سالک یا سالکانی که وارد این دژ می‌شوند در اصل سلوک کم و بیش مشابه‌اند و در هر دو دژ مسیر نسبتاً مشابهی را طی می‌کنند، با این تفاوت که مولوی از اصناف مختلف سالکان، به طور نمادین سه دسته را معرفی می‌کند که به دژ راه می‌یابند، اما ترزا فرد یا صنف خاصی را در نظر نمی‌گیرد و از نظر او، هر کسی که اراده کند می‌تواند به دژ وارد شود. به تعبیر دیگر، مولوی به طور مصداقی سالکان و واردشوندگان دژ را مورد توجه قرار می‌دهد، در حالی که ترزا به طور عموم و بدون مصداق خاصی آنها را در نظر می‌گیرد.

دست آورد وارد شونده‌گان به این دژها نیز متفاوت است. کسی که وارد دژ درون می‌شود، تازه مراحل سلوک را آغاز می‌کند، در حالی که وارد شونده به دژ هوش‌ربا پیش از ورود باید مراحل طی کند. البته ویژگی مشترک بین آن دو طلب است، یعنی وارد شونده‌گان به هر دو دژ بایست پیش از ورود اهل طلب باشند. به علاوه، سالک دژ هوش‌ربا در درون دژ مراحل را طی نمی‌کند و مهم‌ترین کاری که باید انجام دهد، حفظ و تحقق تواضع و تسلیم مطلق خود به پادشاه، و نیز ندیدن خود است. همه این‌ها نیز بدون در نظر گرفتن مراحل مختلف انجام می‌شود، در حالی که در دژ درون هر یک از اینها باید در عمارت خاصی انجام شود و در درون عمارت هفتم نیز باز مراحل طی می‌شود. مثلاً پرهیز از خودخواهی در عمارت نخست، فروتنی در عمارت دوم، و تسلیم مطلق در عمارت هفتم تحقق می‌یابند. به علاوه، در دژ هوش‌ربا سالک در حضور پروردگار به تنهایی و بدون ارشاد مرشدی همه این

1. Cf. Teresa, *Interior Castle*, pp.5-8.

کارها را انجام می دهد، در حالی که در هر یک از عمارت های هفتگانه حضور راهنما امری ضروری است.

در دژ درون، در هر عمارتی تجارب و مشاهدات مختلفی رخ می دهد، اما در دژ هوش ربا تنها مشاهده نهایی و وصال با پروردگار تحقق می یابد. به هر حال در دژ هوش ربا هیچ تفکیکی بین اعمال و رفتار سالک صورت نگرفته است، در حالی که در دژ درون تمام اعمال بلکه مشاهدات سالک جدا می شوند و در عمارت های ویژه تحقق می یابند.

در دژ درون دربانان حضور ندارند و میان پادشاه و سالک هیچ واسطه و فاصله ای وجود ندارد. ولی در دژ هوش ربا حاجبان و دربانان حضور دارند و سالک به همراه آنها باید به حضور پادشاه برسد.^۱

همچنین در دژ درون از دختری زیبا خبری نیست، در حالی که در دژ هوش ربا تندیس دختر زیبایی وجود دارد. به تعبیر دیگر، ترزا جمال خداوند را به طور انتزاعی و از طریق مشاهدات زیبایی شناسانه نشان می دهد و از نمادهای جسمانی استفاده نمی کند، در حالی که مولوی برای بیان این موضوع از نمادهای جسمانی بهره می گیرد. وجود همین تندیس دلیل این ادعا است.^۲

سالک در دژ هوش ربا به هدف نهایی سلوک یعنی وصال پروردگار می رسد، اما در دژ درون سالک پس از ورود به دژ، باید سیر و سلوک عملی را ادامه دهد و هر آن احتمال سقوط و خطر وجود دارد. همان گونه که در برخورد پادشاه با برادر کوچک تر مشاهده می کنیم که با پذیرش او وصال نهایی تحقق می یابد.^۳

۱. شاهزاده پیش شه زانوزده

ده معرف شارح حالش شده. مثنوی، ۴۴۰/۶.

۲. قرن ها صورت سنگین بسوخت

آتشی در دین و دلشان برفروخت. همو، همان،

۳۷۶/۶

۳. و آن سوم کاهل ترین هر سه بود

صورت و معنی به کلی او ریود. همو، همان، ۴۸۷/۶.

٤) **قوای نفسانی سالک:** در هر دو دژ از قوای نفسانی سخن به میان می آید و در هر دو دژ از سالک خواسته می شود که به قوای نفسانی خود تکیه و تأکید نکند، بلکه به الطاف الهی دل ببندد. از این جهت است که مرگ قوا در هر دو دژ مطرح می شود. ترزا با صراحت به خواب یا تعطیلی قوا اشاره می کند و به تناسب هر عمارتی به آنها نیز می پردازد^۱، اما مولوی از طریق مرگ سالک توسط خدا به این امر اشاره کرده است.^۲ به علاوه، در هر دو دژ بر این نکته تأکید شده است که سالک باید خود را از عقل فراتر ببرد و به مرتبه و مرحله عشق برسد. در این مقام است که تسلیم مطلق رخ می دهد. چنانکه ترزا در عمارت های پنجم و به ویژه ششم تأکید می کند که سالک مراحل زیادی را طی کرده و به عشق هم رسیده است، اما عشقش هنوز مغلوب عقل است^۳، در حالی که در عمارت هفتم، عقل مغلوب عشق می شود. مولوی نیز بر این امر تأکید می کند و بر عنصر اراده پادشاه و عنایت او پای می فشارد.

منابع

- استیس، والتر ترنس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۵۸.
- زرین کوب، عبدالحسین، پله پله تا ملاقات خدا، تهران، علمی، ۱۳۷۳.
- سعادت، اسماعیل، «راه کمال»، فرهنگ آثار، به کوشش سید رضا حسینی، تهران، سروش، ۱۳۸۰.
- مولوی، جلال الدین محمد، کلیات شمس تبریزی، (۱۰جلد)، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.

1. Peers, "Introduction to Interior Castle", *The Complete Works*, Vol.II, p.191.

۲. نک: مولوی، مثنوی، دفتر ششم، داستان دژ هوش ربا.

3. Peers, loc.cit.

- مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، (۲جلد)، به کوشش عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- همایی، جلال الدین، *مولوی نامه (مولوی چه می گوید)*، (۲جلد)، تهران، هما، ۱۳۶۶.
- Ermanno, "The Degrees of Teresa Prayer", *Teresa of Avila* (ed) Father Thomas and Father Gabriel, Dublin, Clonmore and Reynolds Ltd, 1963
- James, William, *The Varieties of Religions Experience*, New York, The Modern Library, 1902.
- Jeagher, Paul de, *Christian Mystics of The Middle Ages*, Donald Attwater(tr.), New York, Dover, 2004.
- King, Ursula, *Christian Mystics*, Routledge, 2004.
- Leuba, James, H, *The Psychology of Religions Mysticism*, London & Boston, Routledge & Kegan Paul, 1972.
- Peers, Allison, "Introduction to Interior Castle", Teresa of Avila, *The Complete Works*, London & New York, Sheed & Ward, 1957.
- Peers, Allison, *Mysticism of Spain*, Mineola, New York, Dover Publication 2002.
- Peers, Allison, Preface to *The Life of Teresa of Avila*, New York, Image Books, 1991.
- Plassmann, Thomas, *Lives of Saints*, New York, John J.Crawely & Co.Inc, 1954
- Rohrbach, Peter, T., "Teresa of Avila", *Encyclopaedia of Religion*, Mircea Eliade(ed.) ,Vol.13, New York, 1993.
- Smith, Margaret, *An Introduction To The History of Mysticism*, Amsterdam Philo Press, 1930.
- Teresa of Avila, "Life", *The Complete Works*, Vol.I, Allison Peers(tr.), London and New York, Sheed & Ward, 1957.
- Teresa of Avila, "Way of Perfection", *The Complete Works*, Vol.2, London and New York, Sheed & Ward, 1957.
- Teresa of Avila, *Interior Castle*, Robert Van de Weyer(ed.), London Fount, 1995.

آداب و احکام ازدواج در دین هندویی*

عبدالحسین لطیفی**

چکیده

این مقاله در قالب دو بخش کلی احکام و آداب تنظیم گردیده است: در بخش اول یعنی احکام ازدواج مقوله هایی همچون صحت عقد نکاح، روابط زناشوئی، تکالیف زن و مرد نسبت به یکدیگر، محرّمات مربوط به ازدواج و زنا مورد بررسی قرار گرفته است. از آنجا که ازدواج در همه ادیان از اهمیت زیادی برخوردار است، در دین هندوئی نیز احکام مربوط به آن در شمار اولین و مهمترین احکام شرعی قرار می گیرد؛ چراکه ازدواج نقش تعیین کننده ای در وضعیت فردی و اجتماعی انسان ایفا و روابط افراد را در جامعه تنظیم می کند. بخش دوم نیز به آداب ازدواج اختصاص دارد و آداب و رسوم در دوره های مختلف مانند دوره وداها و دوره سوترها مورد بررسی قرار گرفته است. در این بخش مراسم مربوط به روز عروسی، خواستگاری و انتخاب روز فرخنده برای خواستگاری بررسی شده است.

کلید واژه ها

احکام ازدواج، محرّمات ازدواج، کاست، سنی، زنا، مراسم خواستگاری

* این مقاله بخشی از رساله دکتری نگارنده است که با عنوان « بررسی تطبیقی احکام و آداب ازدواج در ادیان هندوئی، مزدائی، یهودیت و مسیحیت » و به راهنمایی دکتر فتح الله مجتبابی، در دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، تدوین و دفاع شده است.

** عضو هیأت علمی واحد شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی

احکام ازدواج

از آنجا که ازدواج در همه ادیان از اهمیّت بسیار زیادی برخوردار است، احکام مربوط به آن نیز در شمار اولین و مهمترین احکام شرعی قرار می گیرد. بر این اساس، افراد به محرم و غیرمحرم، و نیز خویشاوند و غیرخویشاوند طبقه بندی می شوند و محدوده و چگونگی روابط ایشان تعریف می گردد. در قوانین مانو در زمینه احکام ازدواج آمده است:

« فرد باید متعهد باشد که مدت ۳۶ سال، یا نصف این مدت یا یک چهارم آن، و یا تا وقتی که به طور کامل ود/ها^۱ را فرا بگیرد، زیر نظر معلم به مطالعه سه ود/ا بپردازد. شاگردی که سه ود/ا، یا دو یا یکی از آنها را بدون نقض قوانین شاگردی مطالعه کند، می تواند وارد نظام خانواده گردد. مردی که "دوباره متوگد شده"^۲ است، می تواند پس از این که با اجازه استاد استحمام کرد و به خانه بازگشت، با زنی که از سلامت جسمی برخوردار است، ازدواج کند »^۳.

"مرد دوباره متوگد شده"، باید با دوشیزه‌ای که از لحاظ نسبی نه به خانواده پدر و نه به خانواده مادر تعلق دارد، ازدواج کند. چنین مردی در امر ازدواج باید از خانواده های زیر به دقت اجتناب ورزد؛ گرچه آن خانواده‌ها بسیار بزرگ و ثروتمند باشند و اسب و گوسفند و گله و دارایی‌هایی دیگری داشته باشند.

این خانواده‌ها عبارتند از:

- خانواده‌ای که از شعائر مقدّس غافل باشد؛
- خانواده‌ای که فرزندان ذکور نداشته باشد؛
- خانواده‌ای که به مطالعه ود/ها نپردازد؛

1. *Veda*

۲. "مرد دوباره متوگد شده" به عضو هریک از سه کاست بالای جامعه (برهمن، کشتریه، وایشیه) گفته می شود و دلیل آن این است که چنین فردی در چرخه تناسخ به مرتبه ای بالاتر صعود کرده است.

3. Cf. Buhler, George, *Sacred Laws of the Aryas, S B E*, vol.25, pp.74-5

- خانواده‌ای که اعضای آن بدنی پر مو داشته باشند؛
- خانواده‌ای که اعضای آن بواسیر داشته باشند؛
- خانواده‌ای که اعضای آن سیل داشته باشند؛
- خانواده‌ای که اعضای آن ضعف هاضمه داشته باشند؛
- خانواده‌ای که اعضای آن صرع داشته باشند؛
- خانواده‌ای که مبتلا به جذام باشند؛

چنین مردی نباید با دوشیزه سرخ‌مو، دوشیزه‌ای که دارای عضو زاید است یا دوشیزه بیمار، دوشیزه‌ای که بدنی بی‌مو یا پُرمو دارد، دوشیزه پُرگو یا چشم قرمز، ازدواج کند. چنین مردی نباید با دختری که دارای نام صور فلکی، درخت، رودخانه، کوه، پرنده و مار است، و یا دختری که نامش القاکننده ترس است، ازدواج کند. او باید با زنی ازدواج کند که از نظر جسمی بی‌عیب باشد، نام قابل قبولی داشته باشد، دندان‌هایش ریز، و دست و پایش لطیف باشد. اما مرد عاقل نباید با دوشیزه‌ای که برادر ندارد، یا پدر او مشخص نیست، ازدواج کند؛ چرا که در مورد اوّل این ترس وجود دارد که او دختر خوانده باشد و در مورد دوم، این نگرانی وجود دارد که پدر او مرتکب گناه شده باشد.¹

توصیه می‌شود که "مردان دوباره متولد شده" با زنانی از طبقه خودشان ازدواج کنند. اما کسانی که بخواهند دوباره ازدواج کنند، می‌توانند از طبقه خود یا کاست‌های پایین‌تر از خود همسر اختیار کنند. البته بهتر آن است که از طبقات پایین‌تر انتخاب نکنند. حتی در داستان‌های کهن نیز هرگز گفته نشده است که مرد "برهمن" یا "کشتریه"، با آنکه ممکن است به شدت تنگدست باشد، اولین همسر خود را از طبقه "شودره" انتخاب کرده باشد. "مردان دوباره متولد شده" ای که با زنانی از طبقه پایین (شودره) ازدواج می‌کنند، خانواده و فرزندان خود را به

1. Buhler, George, op.cit., vol.25, pp.75-8

درجهٔ "شودره‌ای" فروکاهش می‌دهند. طبق گفتهٔ اتری^۱ و گوتمه^۲، کسی که با زن شودره ازدواج کند و صاحب فرزندی پسر شود، یا طبق نظر بهریگو^۳، کسی که تنها از زن شودرهٔ خود صاحب فرزند ذکور گردد، در هر حال بی طبقه خواهد شد. برهمنی که با زنی از طبقهٔ شودره همبستر گردد، پس از مرگ به قعر جهنم فرو خواهد رفت و در صورتی که از آن زن صاحب فرزند گردد، مرتبهٔ برهمنی خود را از دست خواهد داد. ارواح نیاکان و خدایان پیشکش‌هایی را که چنین مردی به کمک همسر شودرهٔ خود تهیه کرده است، نمی‌پذیرند و چنین مردی وارد بهشت نخواهد شد. از کسی که لب بر لب زن شودره گذاشته و یا با نفس زن شودره آلوده شده و یا از آن زن صاحب فرزندی شده باشد، کفاره پذیرفته نخواهد شد^۴.

پسر تولد یافته از زنی که طبق شعیرهٔ "برهمنه"^۵ ازدواج کرده است، در صورتی که کارهای شایسته‌ای انجام دهد، ده جدّ و ده نسل خویش و خود را نیز به عنوان فرد بیست‌ویکم از گناه رهانده است. پسر تولد یافته از زنی که طبق شعیرهٔ "دایو"^۶ ازدواج کرده است، هفت جدّ و هفت نسل خود، پسر تولد یافته از زنی که طبق شعیرهٔ "پرجاپتیا"^۷ ازدواج کرده است، شش جدّ و شش نسل خود، و پسر تولد یافته از زنی که بر طبق شعیرهٔ "آرشه"^۸ ازدواج کرده است، سه جدّ و سه نسل خود را از گناه رهانده است. از این چهار ازدواج، فرزندان که عالم به ود/، متّصف به

1. Atri
2. Gautama
3. Bhriḡu
4. Ibid., p.79

۵. Brahmana – تقدیم دختر پس از آراستن وی با جامه های گران قیمت و جواهرات قیمتی از سوی پدر دختر به فردی که ود/ها و رفتار نیکو را آموخته شعیرهٔ برهمنه نامیده می شود.

۶. Daiva – تقدیم دختر توسط پدرش به روحانی مسئول قربانی گزاری هایش، شعیرهٔ دایوه نامیده می شود.

۷. Prajāpatia – دختر را به این شرط به داماد بدهند که همواره خود را مکلف به دهرمه بداند.

۸. Arshā – اینکه پدر طبق شریعت، دختر خود را به داماد دهد، و از طرف داماد به منظور اجرای کامل شرع مقدّس یک گاو ماده و یگ گاو نر، و یا یک جفت از هر دو دریافت کند، شعیره آرشه نامیده می شود.

صفات خوب، دارای ثروت و شهرت، و بسیار پرهیزگارند که صد سال زندگی خواهند کرد، به وجود می آیند. اما از چهار ازدواج دیگر، پسرانی متولد می شوند که ظالم، گوینده سخن ناحق، و متنفر از ود/ و شرع مقدسند. فرد باید از این گونه ازدواج‌ها پرهیز کند.^۱

مسئله مهم دیگری که باید رعایت شود این است که، مرد باید تحت آزمایش‌هایی جهت اثبات قوه مردانگی قرار گیرد و در صورت اثبات این توانایی، می‌تواند دوشیزه‌ای را به همسری اختیار کند. تشخیص ناتوانی جنسی و انواع آن، به واسطه حکما و بر اساس روش‌های عملی صورت می‌گیرد. بر این اساس، این ناتوانایی‌ها به دو دسته قابل درمان و غیرقابل درمان تقسیم می‌شوند. این ناتوانایی‌ها علل مختلفی دارند که عبارتند از: ناتوانی طبیعی، بریده شدن بیضه‌ها، نفرین معلم، بیماری، خشم خدایان، و حسادت. اگر مردی در برابر زن دیگری توانا اما در مقابل همسر خود ناتوان باشد، باید با زن دیگری ازدواج کند.^۲

شرایط عقد نکاح: در احکام مربوط به ازدواج، مسئله سن مناسب ازدواج به ویژه درباره دختران، از اهمیت زیادی برخوردار است. در ریگ ود/^۳، اشاراتی وجود دارد که نشان می‌دهد دختران در سن بلوغ ازدواج می‌کردند. ایشان برای انتخاب شوهر خود باید به اندازه کافی رشد می‌یافتند. در عین حال در ریگ ود/ اشاراتی که بر ازدواج دختران در خردسالی دلالت می‌کند، نیز وجود دارد. در ریگ ود/ آمده است که سن داماد برای ازدواج ۱۸ و سن عروس ۱۶ است.^۴ ازدواج دختران خردسال در متون سنسکریت کلاسیک به تدریج مطرح و بیشتر در میان طبقات بالای جامعه رایج شد.^۵ در گرهیه سوتره‌ها^۶ و سوتره‌های اولیه اشاراتی زیادی گواه بر

1. Ibid., pp.82-3

2. Cf. Chatterjee Nath, Krishna, *Hindu Marriage- Past and Present*, p.247

3. *Rig Veda*

4. Cf. Raghunatha, R. Rao, *The Aryan Marriage*, p.121

5. Cf. Jolly, Julius, *The Minor Law Book, S B E, Part 1*, vol.33, p.739

6. *Graha- sūtra*

ازدواج دختران در سنّ خردسالی وجود دارد. در گرهیه سوتره‌ها، دختر خردسال بهترین نوع عروس خوانده شده است. در گوتمه دهرمه سوتره^۱ می‌بینیم که حدّ سنّ ازدواج برای دختر پایین آورده شده است. مانو^۲ توصیه می‌کند که دختر در صورت عدم وجود خواستگاری مناسب، می‌تواند تا نوجوانی صبر کند، اما اگر به سنّ نوجوانی رسید، دیگر نباید بیش از آن صبر کند و حتی اگر مرد مناسبی یافت نشد، باید با مرد فاقد شرایط، ازدواج کند. بودایانا^۳ نیز چنین عقیده دارد. او همچنین می‌گوید: «اگر پدر و مادر یا سرپرستان دختری پس از رسیدن او به سنّ بلوغ، او را به شوهر ندهند، آن دختر خود می‌تواند پس از سپری شدن سه دوره ماهانه، اقدام به ازدواج کند.»^۴ دهرمه سوتره‌ها نیز می‌گویند پدر باید دختر خود را پیش از رسیدن به سنّ بلوغ شوهر دهد. اما این مسأله که آیا در زمان نوشته شدن این آثار ازدواج با دختران خردسال رایج بوده یا نه، محل تردید است.

در مانوسمهتیه^۵ آمده است که مرد ۳۰ ساله باید با دختر ۱۲ ساله و مرد ۲۴ ساله باید با دختر ۸ ساله ازدواج کند. در مه‌بهارته گفته شده است که مرد ۳۰ ساله باید با دختر ۱۰ ساله و مرد ۲۱ ساله باید با دختر ۷ ساله ازدواج کند. در وایکانه سوتره^۶ آمده است که مرد برهنه باید با دختر "نگنیکا"^۷ یا "کلی"^۸ ازدواج کند. در اینجا منظور از "نگنیکا" دختری است که بین ۸ تا ۱۰ سال سن داشته باشد و مقصود از "کلی"، دختری است که بین ۱۰ تا ۱۲ سال سن داشته باشد و هنوز دوره قاعدگی خود را تجربه نکرده باشد. برطبق متون برهنه‌های همزمان با دوره اولیه مسیحیت، پدر از این که دختر خود را در سنّ ۱۰ تا ۱۲ سالگی شوهر داده است،

-
1. Dharmasutra
 2. Manu
 3. Buddhayana
 4. Chatterjee Nath, Krishna, op.cit., pp.248-50
 5. Mumu samhita
 6. Vaikana sutra
 7. negnika
 8. koli

احساس خوشحالی می‌کرده است. اما همین متون می‌گویند دختر پس از رسیدن به سنّ بلوغ باید صبر کند و پس از این دوره، پدر موظّف است که همسری برای وی پیدا کند؛ در غیر این صورت، پدر یا سرپرستان وی مسئول گناه اویند. البته عکس این مطلب نیز در این متون وجود دارد. براین اساس، اگر مردی با شرایط مناسب یافت نشود، دختر بهتر است تا مرگ در خانه پدر خویش باقی بماند. در کامه سوتره^۱، که در همین دوره نوشته شده، آمده است که دختر باید دست‌کم سه سال از شوهر خود کوچکتر باشد. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که در این دوره، سنّ مطلوب ازدواج برای دختر، حداقل سن بلوغ است. بودایانه نیز چنین عقیده ای دارد.^۲

مقارن میلاد مسیح، این مسأله که دختر چند ماه یا چند سال پیش یا پس از بلوغ ازدواج کند، اصلاً مسأله مهمی نبود. اما در حدود ۲۰۰ سال بعد از میلاد، مخالفت با ازدواج دختران پیش از سنّ بلوغ آغاز شد. دلایل این امر را می‌توان در تحولات روان‌شناختی و جامعه‌شناختی جامعه هند جستجو کرد. کشور هند در آن دوره دچار تحولات سریعی شد. این دوره در حقیقت دوره گذار بود و دین بودایی با دین هندویی و ایده‌آلهای آن در چالش بود و پس از این که آموزه بدبینی به دنیا گسترش پیدا کرد، توجه دین هندویی به خانواده بیشتر شد.^۳

یکی از نتایج نهضت اصلاحی راجا رام موهان روی^۴ این بود که حداقلی برای سنّ ازدواج دختر و پسر تعیین شد. بر این اساس، پسرها پیش از ۱۸ سالگی و دخترها پیش از ۱۱ سالگی حقّ ازدواج نداشتند. در ۱۸۴۶، کمیسیون قانون گذاری ارتباط جنسی زن و شوهر پیش از سنّ قانونی را ممنوع دانست. در سال ۱۸۶۰،

1. *Kāma sutra*

2. Cf. Kapadia, K. M, *Marriage and Family in India*, pp.138-9; Buhler, George, op.cit., vol.14, pp.91-2/56; Brihaspati, Narada, *The Miner Book, S B E*, vol.30, p.170

3. Chatterjee Nath, Krishna, op.cit., pp.250-2

4. Raja Ram Mohan Roy

قانونی به تصویب رسید که بر اساس آن، برگزاری مراسم زفاف دربارهٔ دختر پایین‌تر از ۱۰ سال جرم تلقی شده است.^۱ در سال ۱۸۹۱ در بنگال قانونی گذرانده شد که بر اساس آن، ازدواجی که سن هر یک از طرفین آن پایین‌تر از ۱۲ سال باشد، باطل اعلام شد. حکومت ایالت میسور طی قانونی در سال ۱۸۹۴، ازدواج دختر پیش از ۹ سالگی و پسر پیش از ۱۸ سالگی را ممنوع اعلام کرد. همین ایالت در ۱۹۱۸، طی قانونی حداقل سن پسر برای ازدواج را ۱۴ و حداقل سن ازدواج برای دختر را ۱۲ سال مشخص کرد. در سال ۱۹۲۹، پسر زیر سن ۱۸ و دختر زیر سن ۱۴ کودک قلمداد شدند. در سال ۱۹۵۵، حداقل سن دختر برای ازدواج ۱۵ سال تعیین شد.^۲ سلامت عقلانی و جسمانی طرفین و نیز داشتن دین مشترک از دیگر شرایط عقد ازدواج است.

احکام زناشویی: در آئین هندوئی، تولید نسل به کاشتن بذر در زمین تشبیه شده است.^۳ همان‌گونه که در زراعت، بذریاشی فصل خاصی دارد، همبستری به منظور تولید نسل نیز موسم خاصی دارد و تا شانزده شب پس از به پایان رسیدن دورهٔ قاعدگی ادامه می‌یابد. از آنجا که در هفت روز اول و دو روز یازده و سیزده از این شانزده روز نزدیکی جایز نیست، تنها هفت روز برای این کار باقی می‌ماند.^۴ اگر مردی در دورهٔ مجاز ماه با همسر خود نزدیکی نکند و این کار را در شبهای بدر و هلال انجام دهد و یا به خاطر بیماری همسرش با وی نزدیکی نکند، باید سه روز روزه بگیرد.^۵ اگر مرد در موسم مقرر با همسر خود همبستر شود و همواره از او بهره‌مند گردد، او نیز باید در جهت خشنود کردن همسر خود بکوشد.

1. Kapadia, K. M., op.cit., p.151

2. Idem., p.147

3 Raghuntha, R. Rao, op.cit., p.199

4. Idem., p.202-4

5. Cf. Jolly, Julius, *The Institutions of Visnu*, S B E, vol.30, p.176

نطفهٔ پسران در شب‌های مجاز و نطفهٔ دختران در شب‌های حرام بسته می‌شود. بنابراین، مردی که بخواهد صاحب فرزند پسر شود، باید در موسم زنان یعنی در شب‌های مجاز با وی همبستر شود. پسر از غلبهٔ نطفهٔ مرد و دختر از غلبهٔ نطفهٔ زن به وجود می‌آید. اگر هر دو نطفه برابر باشند، فرزند دو جنسه و یا دوقلو می‌شود و چنانچه هر دو نطفه ضعیف یا ناقص باشند، ناباروری روی می‌دهد.^۱ همبستری باید در جای خلوت و دور از چشم دیگران انجام شود؛ چرا که تمرکز زن و شوهر نباید مختل شود. ایشان در طی این عمل باید ویژگی‌های فرزند خود و هر آنچه را که در زندگی به او ارتباط پیدا می‌کند، تصور کنند. در آن هنگام، آنان باید نیکو بیاندیشند و با یکدیگر به طور خوشایندی سخن بگویند.^۲ آپستمبه^۳ می‌گوید: «مرد نباید در طول روز با همسر خود همبستری کند. او باید در زمان‌های مناسب و یا در صورت درخواست همسر خود، آن هم با رعایت محدودیت‌های شرعی، چنین کاری را انجام دهد.»^۴ در وداها آمده است نهایت بی‌خردی است که مرد به لذت جنسی پردازد، او در طی شب فقط یکبار باید نزدیکی کند.^۵ در گوتمه فصل ۹ آمده است که مرد پس از همبستری باید غسل کند. او هنگامی که با همسر خود در یک بستر می‌خوابد، نباید به خواندن ودا/ پردازد و اگر در نیمه شب به مطالعهٔ ودا/ پرداخت، نباید دوباره به بستر بازگردد. اگر زن، بیمار و یا در حال گذراندن دورهٔ قاعدگی خود باشد، مرد نباید با وی همبستر شود. در چنین شرایطی او حتی نباید به همسر خود نزدیک شود و به او نگاه کند.^۶ گوتمه^۷ در فصل ۲۴ می‌گوید: «اگر مردی با زنی در دورهٔ قاعدگی ارتباط برقرار کند، باید به مدت سه شبانه‌روز ریاضت بکشد

-
1. Buhler, George, op.cit., pp.83-4
 2. Raghunatha, R. Rao, op.cit., p.208
 3. Apastamba
 4. Buhler, George, op.cit., vol.2, part 2, p.102
 5. Raghunatha, R. Rao, op.cit., p.210
 6. Buhler, George, op.cit., pp.221-2
 7. Gautama

و مراسم قربانی‌گزاری انجام دهد.^۱ در گرهیه‌سوتره آمده است که مرد پس از نزدیکی باید غسل کند یا دست کم خود را بشوید. اگر مردی در زندگی، خودنگهدار باشد، عمری طولانی همراه با تندرستی خواهد یافت. اما اگر به دنبال لاداید نفسانی باشد، به انواع بیماری‌ها مبتلا می‌شود و از فرزندان سالم و قوی برخوردار نمی‌گردد.^۲

بودایانا در فصل ۱۹ می‌گوید: «پس از انقضای دوره قاعدگی، مرد می‌تواند با زن خود همبستر شود و پس از آن دعا کند که فرزندشان پسر شود.»^۳

احکام بارداری: کادیره^۴ در فصل ۶ می‌گوید: «در ماه سوم از نخستین بارداری، زن باید قربانی‌گزاری کند و این عمل به منظور سلامت فرزند در هنگام تولد انجام می‌پذیرد. در این مراسم، پس از این که زن غسل کرد، شوهر وی به او جامه‌ای نو می‌دهد که هنوز شسته نشده است. سپس، مرد پشت سر زن می‌ایستد و موه‌ای او را می‌برد. در ماه چهارم یا ششم بارداری نیز شبیه همین مراسم انجام می‌شود.»^۵ در فصل ۲۲ *سانکھے یانه*^۶ آمده است که در ماه هفتم حاملگی، زن پس از این که غسل کرد و جامه‌ای را که هنوز شسته نشده است پوشید، شوهر وی از او می‌خواهد که در برابر آتش بنشیند. سپس مرد در حالی که دست در دست همسر خود دارد، قربانی خود را، یعنی غذایی (معمولاً برنج) را که پخته است، به آتش تقدیم می‌کند.^۷ زن در دوره بارداری و شیردهی، باید از ارتباط جنسی بپرهیزد. ارتباط جنسی در دوره بارداری، عامل اختلال است و در سلامت و رشد جنین تأثیر

1. Ibid., p.291

2. Raghunatha, R. Rao, op.cit., p.210

3. Cf. Oldenberg, Herman, *The Grahya Sutras, S B E*, vol.29, p.45

4. Kādira

5. Ibid., pp.385/393-4

6. *Sāṅkhayāna*

7. Ibid., p.47

منفی دارد. زن باردار باید مواظب تغذیه خود و جنین باشد. در این دوره، وی نباید به کار سخت پردازد و البته از تنبلی نیز باید پرهیزد.^۱

تکالیف زن و شوهر: نائل آمدن به دهرمه، از مسائل مهم زندگی مشترک است. زن و شوهر هر دو، باید درصدد ساختن یک زندگی پاک و معنوی باشند و باید از هر چیزی که "کوشه‌های" ایشان را ناپاک می‌سازد اجتناب کنند. ایشان باید از خوردن گوشت، نوشیدن مسکرات، و استعمال مواد مخدر پرهیز کنند.^۳

در مانو آمده است که زنان شب و روز باید در اختیار و وابسته به همسران خود باشند، از این رو، در صورت تمایل مردان برای داشتن ارتباط جسمانی، باید خود را در اختیار ایشان قرار دهند. زنان باید خود را در برابر تمایلات پلید - هر چند جزئی - حفظ کنند؛ چرا که در غیر این صورت، باعث صدمه وارد آمدن به خانواده می‌گردند. بالاترین وظیفه هر مرد، حتی مرد ضعیف در هر کاستی، حفاظت از همسر خویش است. کسی که به خوبی از همسر خود محافظت کند، در حقیقت از پاکی و طهارت فرزندان، رفتار پرهیزگارانه، خانواده، و لوازم فراهم کننده شایستگی خود حفاظت کرده است. هیچ مردی نمی‌تواند به زور از زنی حفاظت کامل کند، اما می‌تواند با عوامل تشویقی این کار را انجام دهد. برای مثال: مرد از زن خود در جمع‌آوری و نگهداری ثروت، نظافت اشیاء، انجام تکالیف دینی و تهیه غذا کمک بگیرد.^۴ مرد تاجر تنها پس از تأمین هزینه و نفقه زن می‌تواند از خانه بیرون رود، چرا که یک زن حتی اگر پرهیزکار باشد، ممکن است به خاطر رفع نیازهای اولیه دچار فساد گردد.^۵ براساس نظر کوتیلیه^۶، زن می‌تواند از شوهر خود نفقه دریافت کند، اما اگر بخواهد که از حمایت یکی از اعضای خانواده شوهر برخوردار

1. Raghunatha, R. Rao, op.cit., pp.214-5

۲. عناصر و مؤلفه‌های وجودی انسان

3. Idem., p.197

4. Buhler, George, op.cit., vol.25, p.327

5. Ibid., p.340

6. Kutiliya

گردد و یا به صورت مستقل زندگی کند، شوهر موظف به پرداخت نفقه نخواهد بود.^۱ اگر مردی برای انجام امر مقدسی از خانه بیرون رود، زن باید به مدت هشت سال در انتظار او بماند. اگر به منظور کسب علم یا شهرت سفر کند، زن باید شش سال در انتظار او باشد، و اگر در طلب لذات مسافرت کند، همسرش باید به مدت سه سال منتظر او باشد.

نوشیدن مسکرات، ارتباط با افراد شرور، جدایی از شوهر، بی‌هدف پرسه‌زدن در بیرون از خانه، خوابیدن در ساعات نامناسب و ماندن در خانه یک مرد دیگر علل ششگانه تباهی زن محسوب می‌شوند. زنان از طریق عشوه و نرمش در برابر مردان بیگانه، خائن به شوهران خود تلقی می‌شوند. از این رو مرد با لحاظ این امر که این خوی را خداوند در فطرت زن به ودیعه نهاده است، باید به شدت از همسرش حفاظت کند.^۲ زن نیز حق اقامت در خانه‌ای غیر از خانه پدر یا شوهر یا فرزند خود را ندارد.

زن در تولیدنسل، تربیت فرزندان و اداره زندگی روزمره، شریک مرد است. تولیدنسل، انجام صحیح مناسک، عبادت مقبول و سعادت زناشویی به زن بستگی دارد. زنی که بر پندار، گفتار و رفتار خود تسلط دارد و وظایف خود را نسبت به همسر خویش خوب انجام دهد، یک زن پارسا تلقی می‌شود. اما زن به واسطه خیانت به همسر خود باید ملامت شود، همچنین، چنین زنی در زندگی آینده‌اش در رحم شغال قرار می‌گیرد و از آن زاده می‌شود و به بیماری‌های گوناگونی دچار می‌گردد.^۳

از جمله تکالیف دیگر زن برخاستن جلوی پای دیگران، احترام گذاشتن به بزرگان خانواده، تدارک دیدن غذا و استفاده از نشیمنگاه و بستر پایین‌تر است. زن

1. Cf. Sengupta, Nilakshi, *Evelusion of Hindo Marriage*, p.160

2. Lok.cit.

3. Lok.cit.

خوب باید چنان خود را وقف شوهر کند که مصیبت شوهر، مصیبت وی و خشنودی شوهر، خوشنودی وی به حساب آید؛ هنگام غیبت شوهر آرام و خاموش باشد و با مرگ وی بمیرد. زن نباید در هنگام غیبت شوهر، خود را بیاراید، برقصد، آواز بخواند یا در جشن‌ها و اجتماعات شرکت کند. او باید از خوردن گوشت پرهیزد. زنی که پرهیزکاری و نیک‌اندیشی پیشه کند، حتی اگر فرزندی نداشته باشد به بهشت می‌رود. زن، نیمه شوهر محسوب می‌شود و در اعمال نیک با وی سهیم است و می‌تواند زمینه سعادت او را در آن جهان فراهم کند. یکی از راه‌های این کار این است که زن به منظور تولید نسل برای شوهر متوفای خود، با برادر وی ازدواج کند.^۱

اما بخشی از تکالیف زناشویی، مربوط به پس از مرگ یکی از طرفین می‌شود که در این باره بیشتر بر وظایف زن پس از مرگ شوهر تأکید شده است. مهمترین وظیفه شوهر پس از مرگ زن، برگزاری مراسم تدفین برای اوست. اما در مورد وظایف زن پس از مرگ شوهر، بودایانا می‌گوید: « زن پس از مرگ شوهر خود باید از خوردن گوشت، نمک، عسل و نوشیدن شراب خودداری کند، بر روی زمین بخوابد، و در صورتی که پسر نداشته باشد، باید از طریق "نیوگ‌شدن"^۲ جبران کند.» ویسیشته نیز چنین نظری دارد. در حقیقت، نظر مانو در این باره تقریباً در همه متون سوتره ای تکرار شده است. زنی که بیوه شده است، بهتر است به خواست خود از طریق تغذیه از گلها، ریشه‌های گیاهان و میوه‌ها، بدن خود را نحیف سازد و نباید نام هیچ مرد بیگانه‌ای را بر زبان بیاورد. وی تا پایان مرگ باید بر پیمان خود باقی بماند و تجرد اختیار کند، و چنان رفتار کند که از یک

1. Jolly, Julius, op.cit., pp.367-8

۲. nioga: زنی که با برادر شوهر متوفی خود ازدواج می‌کند.

زن نسبت به شوهر خود انتظار می‌رود. زن بیوه اگر چنین کند، حتی اگر پسر نداشته باشد، به بهشت می‌رود. برهسپتی^۱ نیز به چنین وظایفی برای زن بیوه قائل است.^۲

"ستی"^۳ نخستین جایی که در آن به ستی یا خودسوزی بیوه اشاره شده است، در ویشنودهرمه سوتره است. مهمترین تکلیف زن پس از مرگ شوهر، به ویژه در دوره‌هایی که ازدواج مجدد زن بیوه معمول نبوده، انجام ستی است. این رسم در بعضی دوره‌ها، از جمله دوره پیش از وداها به شکل عملی برگزار می‌شد؛ اما در بعضی دوره‌های دیگر مانند دوره وداپی، شکلی نمادین به خود گرفت.^۴

یکی از دلایل انجام ستی، این عقیده بود که زن وجود مستقل ندارد و تنها در کنار شوهر معنای وجودی پیدا می‌کند. بر این اساس، زن با مرگ شوهر، فلسفه وجودی خود را از دست می‌دهد و از این رو، زیستن پس از مرگ شوهر برای او وجهی ندارد. دلیل دیگر انجام ستی این است که رستگاری زن در گرو همراهی با شوهر است، بنابراین، زن با انجام ستی پایبندی خود را به این ملازمت نشان می‌دهد و زمینه رستگاری خویش را فراهم می‌آورد. در ویشنودهرمه سوتره آمده است که زن پس از مرگ شوهر، یا باید تجرد اختیار کند یا به دنبال شوهر خود برود، یعنی بمیرد. مانو درباره ستی سخنی به میان نمی‌آورد. در مهابهارته چندین بار به این مسأله اشاره شده است. اسولایانه^۵ که از گوتمه و مانو متأخرتر است، این عبارت را چنین تفسیر می‌کند که بیوه برهنه نباید در مراسمی جداگانه عمل ستی را انجام دهد؛ یعنی او باید در مراسم تدفین شوهر خود چنین کاری بکند. در مهابهارته با این که در چند مورد به عمل ستی اشاره شده است، اما از انجام ستی توسط بیوه

1. *Brhaspati*

2. Chatterjee Nath, Krishna, op.cit., p.305

۳. sati: خود سوزی زن پس از مرگ شوهر

4. Idem., p.285

5. Esvalāyāna

زنان کاست برهمن یا کشتریه سخنی به میان نمی‌آید.^۱ نویسندگان متأخرتر مانند اپرارکه^۲ و مدهوه^۳ دیدگاه متاتیتی^۴ را رد کرده و گفته اند که *متره ای ودایی* در تأیید این رسم وجود دارد و این سنت در تضاد با *متون شروتی*^۵ نیست. در ادبیات سنسکریت کلاسیک مانند: *کوماراسان بابا*^۶ و *برهسپتی*^۷، اشارات متعددی به رسم سستی شده است. *راگوناندانا*^۸ نیز رواج این سنت را تأیید می‌کند.^۹

رسم سستی در ریگودا به صورت نمادین انجام می‌شود. در این مراسم، همسر مرد متوفی در کنار جسد شوهر خود بر روی پشتنه هیزم می‌خوابد. در آنجا به او گفته می‌شد همین که تو تا دروازه‌های مرگ به دنبال شوهر خود رفته‌ای، آن چه که از تو انتظار می‌رود، انجام داده‌ای، لذا بازگرد. او با این کار، وفاداری و عشق خود را به همسر خویش حتی پس از مرگ نشان می‌دهد. درحقیقت، هیچ یک از دهرمه‌سوتره‌های اولیه و یا متأخر به انجام این رسم به صورت عملی اشاره نمی‌کنند، و تنها در ویشنو دهرمه‌سوتره که احتمالاً پس از *مانو* نوشته شده، به این مراسم اشاره رفته است. *مانو* ازدواج مجدد زن و نیز "نیوگه" را محکوم می‌کند.^{۱۰} از سال ۶۰۰ پیش از میلاد تا سال ۳۰۰ پیش از میلاد نیز سخن از خودسوزی حقیقی زن بیوه به میان نمی‌آید.

اسولایانه گرهیه‌سوتره^{۱۱} توصیه می‌کند در مراسم قربانی‌گزاری که به مناسبت مرگ بزرگی برگزار می‌شود، زنان جوان خویشاوند باید چشمان خود را تدهین کنند.

1. Lok.cit
2. Aparārka
3. Madhva
4. Metatithi
5. śruti
6. *Kumārā sānbābā*
7. *Brhaspati*
8. *Rāgunāndānā*
9. Idem, pp.290-2
10. Idem, pp.293-5
11. *Svalāyāna Grahya-sutra*

آنگاه همسر مرد متوفی را در جهت شمالی پیکر قرار دهند. سپس، برادرشوهر متوفی یا فردی دیگر مثلاً کنیزی سالخورده به نمایندگی از وی به او می‌گوید: «ای زن! من تو را به جهان زندگان می‌برم؛ تو در کنار همسر در گذشته خویش بخواب! همسری که دست تو را در دست خود نهاد و به تو عشق ورزید.» منتره‌ای دیگر در /تهروه ود^۱ در این باره وجود دارد که می‌گوید: «ای مرد متوفی! این زن با انتخاب جهانی که تو در آن هستی، در کنار تو خوابیده است تا این رسم دیرینه را انجام دهد، در این جهان به او فرزند و ثروت عطا کن!» این عبارت نشان می‌دهد که زن پس از مرگ شوهر یا می‌تواند مجدداً ازدواج کند یا "نیوگه" گردد.^۲

تا وقتی که ازدواج مجدد زن و "نیوگه" در جامعه معمول بود، دلیلی بر انجام عمل "ستی" وجود نداشت. در دوره‌های متأخر (دوره بعد از دهرمه سوتره ها یا اواخر دهرمه سوتره ها) است که این رسم شکلی عملی به خود می‌گیرد.^۳

بر اساس مه‌بهارته، پس از مرگ شوهر، زن ممکن است اغفال شود و از آنجا که خلقت زن تنها به منظور تولیدنسل است و با مرگ شوهر این هدف منتفی می‌شود، پس باید سوزانده شود تا فرزندان نامشروع از وی به وجود نیایند. باید به خاطر داشته باشیم که در این دوره ازدواج مجدد و "نیوگا" شدن زن ممنوع شده بود. البته این امر ملّت زیادی نیاید. زن بیوه که نه می‌توانست دوباره ازدواج کند و نه قادر بود "نیوگا" شود، تنها می‌توانست از راه پذیرفتن کودکی به فرزندخواندگی، از رسم ستی نجات یابد. این امر باعث شد که رسم ستی کمتر انجام شود.^۴

درباره قوانین مربوط به ناپاکی عقاید متفاوتی وجود دارد. برخی بر این عقیده‌اند که دوره ناپاکی باید به طور کامل رعایت شود و ستی باید یک روز پس از

1. Atharava Veda
2. Idem., pp.293-5
3. Lok.cit.
4. Idem., pp.295-9

پایان این دوره انجام شود. از سوی دیگر، در *براهمه پورانه*^۱ آمده است که تنها سه روز اول ناپاکی باید رعایت شود؛ اما عده‌ای دیگر مانند همسپدی^۲ و سولاپانی^۳ معتقدند در صورتی که زن بیوه بخواند همراه با شوهر خود رسم سستی را اجرا کند، نباید دوره ناپاکی را رعایت کند، و در صورتی که بخواند بعداً سستی را انجام دهد، باید سه روز از دوره ناپاکی را نگه دارد.

سرانجام، راجا رام موهان روی، موفق شد دولت را قانع کند که این رسم را براندازد.^۴

نظریه تخم و زمین: در فرایند تکامل ازدواج "میان‌کاستی"، نظریه تخم و زمین مطرح شد که بر اساس آن مرد، تخم و زن، زمین محسوب می‌شد. پیش از این، ایستمبا، بودایانا و گوتمه از این نظریه سخن گفته بودند. مانو نیز به تبیین این نظریه پرداخته است. مانو در بحث از این نظریه می‌گوید: «فرزند به پدر تعلق دارد و ویژگی‌های او را به ارث می‌برد. بر این اساس است که در ازدواج‌های میان‌کاستی، فرزند به طبقه پدر تعلق پیدا می‌کند. همچنین بر همین اساس است که ازدواج "پرتیلومه" مورد پذیرش نیست.^۵

نارده^۶ می‌گوید: «طبق قانون تخم و زمین، در صورتی که مردی با پرداخت پول به منظور تولیدمثل با زنی ارتباط برقرار کند، فرزندی که از این ارتباط حاصل می‌شود به آن مرد تعلق دارد. اما اگر بهایی پرداخت نشود، آن فرزند به شوهر شرعی آن زن تعلق دارد. اگر تخمی بدون اجازه صاحب زمین در زمین پاشیده شود، محصول آن تخم به صاحب بذر نمی‌رسد و به صاحب زمین تعلق می‌گیرد. اما اگر بذر با رضایت صاحب زمین پاشیده شود، محصول به طور مشترک به صاحب بذر و

1. *Brāhma purāna*
 2. Hamespadi
 3. Sulapāni
 4. Idem., pp.330-2
 5. Idem., pp.184-5
 6. *Nārada*

صاحب زمین تعلق خواهد گرفت. این مسأله نشان می‌دهد که در زمان نارادا خرید و فروش زن امری رایج بوده است.^۱

همه حکما برآنند که فرزندان ذکور زن به سرور وی تعلق دارند. اما واژه "سرور" در متون مقدس معانی مختلفی دارد: عده‌ای به وجود آورنده فرزند را سرور می‌دانند و برخی دیگر صاحب خاک را سرور می‌دانند. بر اساس سنت مقدس، زن، خاک و مرد، بذر نامیده می‌شود و محصول، از آمیزش بذر و خاک به وجود می‌آید. در بعضی موارد بذر و در بعضی موارد، زهدان زن برتری دارد، اما هنگامی که این دو مساوی باشند، فرزند مطلوبترین وضعیت را پیدا می‌کند. همانگونه که درباره گاو ماده، اسب ماده، شتر ماده و کنیز، ایجادکننده فرزند مالک وی نیست، درباره زن نیز چنین است. کسانی که فقط دانه در اختیار دارند و آن را در زمین دیگران می‌پاشند، از محصول آن بهره‌ای نخواهند گرفت. همانطور اگر گاو نر کسی صد گاو ماده دیگران را آبستن کند، گوساله‌های به دنیا آمده به صاحبان گاوهای ماده تعلق دارند.^۲

ازدواج‌های حرام: یکی از مسائل مهم در ارتباط با ازدواج، حرمت ازدواج در میان بعضی از خویشاوندان است. موارد چنین حرمتی با تفاوت‌هایی در همه ادیان وجود دارد و درحقیقت، وجود چنین حرمتی در ازدواج، نظامی از ارزش‌ها را به وجود می‌آورد که دامنه آن خانواده و جامعه را در برمی‌گیرد. بر همین اساس است که کیفیت روابط و تعامل افراد در درون خانواده و در بین خویشاوندان و در سطحی وسیع‌تر در کل جامعه تنظیم می‌شود. کتب مقدس هندوی، ازدواج میان اخلاف یک جلد مشترک (سپیندا) تا هفت نسل ذکور و پنج نسل انث را حرام می‌دانند. متون اسمریتی به صراحت چنین ازدواج‌هایی را حرام می‌دانند: همسران پدر، مانند مادرند

1. Jolly, Julius, op.cit., p.176

2. Buhler, George, op.cit., pp.333-6

و برادران ایشان، همچون دایی و دخترانشان، بسان خواهرند؛ بنابراین، نمی‌توان با ایشان ازدواج کرد.^۱

زنا: تلقی هندوها از زنا بر ماهیت زن و ازدواج مبتنی است. در ادبیات هندویی نسبت به ثبات و وفاداری زن بدینی وجود دارد و از افراط‌کاری‌های لجام گسیخته او شکایت به میان می‌آید. نظام چندزنی که از زمان‌های باستان در کنار تک‌همسری در هند مطرح بود و بی‌حرمتی روا داشته شده نسبت به زن در این نظام‌ها، به ناچار می‌بایست به وقوع زنا منجر شده باشد. از سوی دیگر، گاهی دیده می‌شود که به سبب همین کم‌ارزش دانستن زن، قضاوت درباره او در امر زنا با تسامح صورت می‌گیرد. از آنجایی که شریعت هندو از اساس طلاق را برای زن و مرد جایز نمی‌داند، زنا جرمی بزرگ محسوب می‌گردد و در واقع دادگاه تنها هنگامی در این مسأله دخالت می‌کند که مرد بدون کمک، از کنترل همسر خود ناتوان باشد. به شهادت ریگ‌ودا، در هند باستان مسأله زنا به هیچ وجه مطرح نبوده است و کلمه "زنا" در ود/ کاربرد ندارد. زنانی که به شوهران خود خیانت کرده‌اند، در ریگ‌ودا به شیوه‌ای مقایسه‌ای ذکر می‌شوند: افراد شریر و بدکار که در راه‌های بد گام برمی‌دارند، مانند زنانی هستند که به شوهران خود خیانت می‌کنند؛ اینان حتماً به وسیله آگنی داوری خواهند شد.^۲

اما در دوره‌های متأخر، قانون ازدواج ترقی کرد و این تنها در شرایطی بود که نظرات روحانیون درباره زنا تغییر کرد. بر این اساس، زنا برای نظام کاستی که توسط برهمنان تأسیس شده بود، خطرناک تلقی شد و به منظور شفاف‌کردن این موضوع، تلاشی از طریق مجازات‌های شدید صورت گرفت. بر اساس دیدگاه تمایز طبقاتی، زنا در متون اسمریتی مورد تأکید قرار گرفته است. اگر زنی به شوهر خود خیانت کند، خدا اراده خواهد کرد که او توسط سگان بیابان تکه‌تکه شود و مرد متجاوز بر

1. Raghunatha, R. Rao, op.cit., pp.154/161-3

2. Cf. Fick, R., «Adultery Hindu», *E R E*, vol.1, p.128

روی آهن گذاخته، خواهد سوخت. این موارد که در مجازات زنا ذکر شد، متفاوت از مجازاتی است که در دوره‌های بعد وضع شده است. جرمی که بسیار سنگین است و مجازات شدیدی در پی دارد، تنها ارتباط زن برهمن با مردی از طبقات پایین‌تر است. این مطلب در متونی از *مه‌بهارته* وجود دارد: اگر زنی شوهر شریفتر خود (یعنی برهمنی) را ترک کند و با مردی از طبقه پایین‌تر ازدواج کند، خدا اراده خواهد کرد که توسط سگان بیابان تکه‌تکه شود. اگر مردی از طبقه پایین‌تر با زنی از طبقه بالاتر ارتباط جنسی داشته باشد، مستحق مرگ خواهد بود.^۱

مجازات‌ها در *مانو* نیز بر اساس طبقه فرد خطاکار درجه‌بندی می‌شود. مثلاً اگر مردی از طبقه شودره با زنی از سه طبقه برتر زنا کند، اموال او ضبط و اندام مردانگی اش قطع می‌گردد. در صورتی که آن زن شوهر داشته باشد، مجازات مرد خطاکار شودره، مرگ است. درباره زنا‌ی مردی از طبقه وایشیه و یا کشتریه با زنی از طبقه برهمن، مجازاتی مشابه اعمال می‌گردد یا آنکه به جای این مجازات، مرد زناکار باید جریمه پرداخت کند و سرش تراشیده شود. اگر برهمنی عمل مشابه انجام دهد، تنها باید جریمه پرداخت کند که مقدار آن نیز از جریمه‌ای که یک کشتریه پرداخت می‌کند کمتر است.^۲

مانو همچنین می‌گوید: «مردی که با زن دیگری زنا کند، باید توسط شاه چنان مجازات شود که باعث ترس دیگران شود؛ پس از آن باید از آنجا اخراج شود.» و *ویسیشته*^۳ می‌گوید: «مردی که زن مرد دیگری را برپاید باید کشته شود و کشتن او جرم محسوب نمی‌شود.» زنا از سوی اکثر شارعان گناهی بسیار بزرگ تلقی می‌شود. *مانو* درباره مجازات زن زناکار می‌گوید: «اگر زنی برخلاف میل خود مورد تجاوز قرار گرفت، باید او را در خانه نگاه داشت. او باید بر روی زمین بخوابد و از

1. Lok.cit

2. Idem., pp.129-30

3. Visishta

حداًقلّ امکانات برخوردار گردد. اگر مردی که تجاوز کرده از طبقه برابر باشد، زن باید توبه کند. اما اگر مرد تجاوز کننده از طبقه پایین تر باشد، زن باید بمیرد. اما اگر زن خود باعث وسوسه مرد شود باید بینی، لبها و گوشهای او بریده و سپس در آب انداخته شود و یا در انظار عموم توسط سگان تکه تکه گردد.^۱ یجنولکیه درباره زنی که برخلاف میلش مورد تجاوز قرار گرفته، می گوید: « باید به او لباسهای کثیف پوشاند و تنها در حدی به او غذا داد که بتواند زنده بماند.»^۲ اگر زنی به خانه مردی برود و با اغواگری شهوت وی را برانگیزد، باید مجازات شود و برابر نیمی از آن مجازات نیز متوجه مرد می گردد.^۳

از نظر براهسپتی زنا به سه گونه است: دو نوع اول به ترتیب با تجاوز به عنف و اغفال، و سومی با هوی و هوس و شهوترانی ارتباط دارد. اگر مردی در خفا با زنی به رغم میل باطنی وی و یا در حال خواب و یا ناهوشیاری همبستر شود، مرتکب تجاوز به عنف شده است. اما اگر مردی با بهانه ای واهی زنی را به خانه خود ببرد و پس از مست ساختن وی با او ارتباط برقرار کند، این امر مصداق زنا بر اساس اغفال محسوب می شود. اما هنگامی که مردی با زنی به تبادل نگاه و پیام پردازد و با وی همبستر شود، این امر مصداق زنا هوس آلود خواهد بود. از میان این سه گونه زنا، جریمه زنا نوع اول سبک تر و جریمه نوع سوم سنگین تر از جریمه متعلق به انواع دیگر زنا است. بیشترین جریمه نقدی متوجه مردی است که با زنی از کاست خود زنا کند و نصف آن جریمه، متعلق به مردی است که با زنی از کاستی پایینتر از کاست خود زنا کند. اما اگر مردی با زنی از کاست بالاتر زنا کند، مجازات وی مرگ است.

1. Sengupta, Nilakshi, op.cit., p.155

2. Chatterjee Nath, Krishna, op.cit., p.234

3. Jolly, Julius, op.cit., p.363

نارادا می‌گوید: « اگر مردی با زنی در خانه‌ای غیر از خانه خود آن زن و به رغم میل او با وی همبستر شود، این امر زنا تلقی می‌شود و فرزند حاصل نامشروع است، اما اگر زن به این کار راضی باشد، این ارتباط مصداق زنا نخواهد بود.»^۱

آداب ازدواج

آداب و رسوم مربوط به ازدواج و چگونگی برگزاری آنها، در هر جامعه ای با اخلاقیات، روحیات و اعتقادات آن ارتباط دارد. اما آنچه در همه این ادیان و جوامع مشترک است، این است که والاترین مفاهیم دینی مانند خلقت، پرستش، نیایش، ایثار و وفاداری، به بهترین نحو در آئین ازدواج تجلی می‌یابند و بعضی از این مفاهیم در ازدواج به خوبی نماد پردازی می‌شوند: غسل عروس و داماد نماد بی‌آلشی و خلوص ایشان است؛ حلقه، نشان پابندی و وفاداری است؛ قرار گرفتن دستان عروس و داماد در یکدیگر، علامت اتحاد و یک دلی است. سادگی یا پیچیدگی برگزاری مراسم ازدواج در هر دینی به نوع نگرش آن دین به مفهوم ازدواج بستگی دارد: در دین هندویی، که ازدواج بر تجرد رجحان دارد و انجام آن تکلیفی دینی به حساب می‌آید، ازدواج با آداب و تشریفات بیشتری برگزار می‌شود.

مراسم ازدواج در دوره ودایی - خواستگاری: در فرایند پیوند زناشویی اولین

کار، انتخاب دختر به عنوان همسر توسط مرد است. پس از انتخاب عروس، طی مراسمی عروس و داماد دست یکدیگر را می‌گیرند. در مرحله همسرگزینی، هر مرد بهتر است از کاست خود زنی را اختیار کند و بر همین اساس، برای زن بهترین شوهر کسی است که از کاست خود باشد.^۲

خواستگاران جهت مذاکره نزد پدر عروس می‌روند و با خود میوه، گل، غله و یک ظرف آب می‌برند. که همگی نماد باروری هستند. وقتی که مذاکرات به نتیجه

1. Lok.cit.

2. Jolly, Julius, op.cit., p.165

رسید و دو طرف ابراز رضایت کردند، به ظروف محتوی پیشکشی‌ها دست می‌زنند و روحانی مربوط به خانه عروس، ظرف‌ها را روی سر عروس می‌گذارد.^۱ پدر یا قیم عروس نیز دو تن از دوستان نزدیک و خردمند خود را به خانه داماد می‌فرستد تا در این باره تصمیم بگیرند. سپس طرفین عروس و داماد در حضور شاهدان یکدیگر را ملاقات می‌کنند.^۲ پس از آنکه پدر عروس رضایت خود را نسبت به ازدواج اعلام کرد، داماد به قربانی‌گزاری می‌پردازد. داماد به این منظور فضایی را آماده می‌کند که در طرف جنوبی آن برای نیاکان و در طرف شمالی آن برای خدایان قربانی می‌گزارد. سپس باید از شمال تا جنوب این مکان آب پاشی گردد.^۳ اما اگر مردی نتوانست دختری را برای همسری پیدا کند، باید از یک آتشدان، زمین شخم زده شده، یک حوضچه، یک اصطبل، محلی که چهار جاده با یکدیگر تلاقی می‌کنند، یک محل قمار، محلی که در آن جنازه‌ها سوزانده می‌شوند، و از یک زمین بایر، خاک بردارد و بخشی از هر یک از این ۸ خاک را با یکدیگر بیامیزد تا ۹ بخش به وجود آید. سپس آنها را بدست گرفته و به نزد دختری برود. آنگاه باید نام آن دختر را بر زبان بیاورد و بگوید یکی از این ۸ قسمت را برگیرد. اگر آن دختر یکی از چهار بخش اول را برداشت، باید با او ازدواج کند. البته برخی برآند که چنانچه دختر آن بخش ترکیبی را برداشت نیز باید به عقد ازدواج آن مرد درآید.^۴ مراسم ازدواج در دوره ودایی ساده برگزار می‌شد. در عروسی، عروس با آبی که از سروده‌های ودایی بر آن خوانده‌اند، غسل می‌کرد.^۵

یکی از مهمترین مراسم پیش از ازدواج که در *تهره ود*^۶ آمده است، غسل عروس است. در *تهره ود* توصیه شده است که برهنه آب غسل عروس را تهیه

1. Sengupta, Nilakshi, op.cit., p.38

2. Raghunatha, R. Rao, op.cit., p.16

3. Senghupta, Nilakshi, op.cit., p.39

4. Oldenberg, Herman, op.cit., pp.42-3; Cf. Senghupta, Nilakshi, op.cit., p.36

5. Chatterjee Nath, Krishna, op.cit., p.195

6. *Atharva Veda*

کند.^۱ عروس دستمالی بر سر می‌اندازد. پس از آن، در حالی که از قطعات *ودها* می‌خواند لباس می‌پوشد، آنگاه مراسم اصلی آغاز می‌شود.

یکی از آدابی که در این مراسم انجام می‌شود، گردیدن به دور صخره است.^۲ این مراسم مربوط به *تهروه ود* است و در *ریگ‌ودا* نیامده است. در این مراسم عروس و داماد به گرد صخره می‌گردند و آرزوی فرزند و عمر دراز می‌کنند.^۳ سپس عروس پای خود را بر روی صخره می‌گذارد. داماد دست عروس را می‌گیرد و متتره‌های *ودایی* برای دور کردن شیاطین خوانده می‌شود. آنگاه عروس باید به همراه داماد در برابر آتش مقدس بنشیند و نیایش کند. سپس درباره عروس دعا می‌شود که خوشبخت شود، برای خانواده خدمت کند و صاحب فرزندان گردد. مراسم زفاف بلافاصله پس از انجام مراسم عروسی انجام می‌شود. در هنگام زفاف قطعاتی از *ودا* خوانده می‌شود. در پایان جامه‌های عروس و داماد به فرد روحانی داده می‌شود تا ارواح خبیث را از آنها دور کند. سپس فرد روحانی اورادی را بر عروس و داماد می‌خواند. این مراسم کم و بیش در *ریگ‌ودا* و *تهروه ود* به صورت مشابه وجود دارد و تنها در بعضی موارد در *تهروه ود* زمان ترتیب مراسم متفاوت است. گرفتن دست عروس توسط داماد، مهمترین بخش مراسم عروسی است.^۴

مراسم ازدواج در دوره سوتره‌ها - توسعه ادبیات سوتره‌ای در دوره ۵۰۰ پیش از میلاد تا ۲۰۰ پیش از میلاد صورت گرفته است. آداب و شاعری که در *دهرمه سوتره‌ها* آمده است به دوره ودایی بازمی‌گردد، اما در اینجا از قوت و انسجام بیشتری برخوردار است. بر اساس *دهرمه سوتره‌ها* مراحل ازدواج، با مخاطراتی همراه است که باید آنها را با اعمال جادویی دفع کرد.^۵

1. Senghupta, Nilakshi, op.cit., p.18

2. Chatterjee Nath, Krishna, op.cit., p.195

3. Senghupta, Nilakshi, op.cit., p.18

4. Chatterjee Nath, Krishna, op.cit., pp.196-7; Cf. Senghupta, Nilakshi, op.cit., p.165

5. Senghupta, Nilakshi, op.cit., p.28

آداب و رسوم ازدواج، روز عروسی و ترتیب آنها در دهرمه‌سوتره‌هایی مانند سنگه‌یانه^۱، آپستمبه^۲، کادیره^۳، پاراسکاره^۴، گبهیله^۵، اسولایانه^۶، مانوه^۷ و هیرنیه‌کشین^۸ مطرح شده‌اند. این آداب و رسوم و ترتیب آنها در این دهرمه‌سوتره‌ها تقریباً به طور مشابه آمده است. ما در اینجا براساس این دهرمه‌سوتره‌ها این آداب و رسوم را می‌آوریم و به ذکر موارد خاصی که در بعضی از این دهرمه‌سوتره‌ها - و نه در همه آنها - مطرح شده است، می‌پردازیم:

(۱) **انتخاب روز فرخنده:** در مرحله همسرگزینی، مرد روز فرخنده و مبارکی را برای خواستگاری انتخاب می‌کند تا بدین وسیله فرایند ازدواج، آغاز خوش و میمونی داشته باشد.

(۲) **انتخاب عروس:** همان طور که پیش‌تر گفتیم، مسأله مهم در انتخاب عروس این است که عروس در وهله اول، باید از کاست خود مرد و چنانچه میسر نبود، از کاست‌های پایین‌تر وی باشد. اما اگر در نهایت نتوانست برای خود همسری بیابد، باید به همان روشی که پیشتر توضیح دادیم، یعنی آمیزش هشت نوع خاک، دختری را برگزیند.

(۳) **خواستگاری و مذاکرات جهت ازدواج:** در دوره ودایی، مرد اگرچه همسر خود را از پدر یا قیم وی خواستگاری می‌کرد، اما عقیده بر آن بود که در حقیقت این خدایان هستند که دختر را به مرد می‌دهند. اما در دوره سوتره‌ها مرد، دختر را از پدر یا قیم وی خواستگاری و دریافت می‌کند. از آنجا که درباره این

-
1. *Sanghayāna*
 2. *Āpastamba*
 3. *Kādīra*
 4. *Pārāskāra*
 5. *Gobhīla*
 6. *Esvalāyāna*
 7. *Mānava*
 8. *Hiranyakeśin*

مسأله در بخش آداب ازدواج دوره ودایی سخن گفتیم، از تکرار آن صرف نظر می‌کنیم.

۴) **قربانی‌گزاری توسط داماد:** پس از مذاکرات و موافقت پدر یا قیم عروس، داماد در حضور آتش به قربانی‌گزاری می‌پردازد و خوراکی‌هایی را که خود آماده کرده است، به آتش تقدیم می‌کند.

۵) **رقص زنان:** پس از قربانی‌گزاری، زنان خویشاوند عروس و داماد به رقص و پایکوبی می‌پردازند.

۶) **غسل:** در دهرمه‌سوترها توصیه شده است که عروس در ابتدای مراسم عروسی غسل کند؛ چرا که فرض بر این است که عروس تحت تأثیر ارواح خبیث قرار دارد و این آب آنها را دور می‌سازد. هرچند این مراسم برای اولین بار در *تهرودا* آمده، و در *ریگ‌ودا* از آن ذکری به میان نیامده است، اما باید گفت که در دوره‌های اولیه نیز چنین رسمی معمول بوده است. در دهرمه‌سوترها آمده است که داماد برهمنان را به منظور تهیه آب غسل عروس می‌فرستد. این آب توسط یکی از دوستان عروس باید سه بار بر سر او ریخته شود، به طوری که تمام بدن او خیس گردد. امروزه غسل پیش از عروسی از اهمیت زیادی برخوردار است و در بیشتر نواحی هندوستان عروس و داماد پیش از ازدواج غسل می‌کنند.^۱

۷) **لباس پوشاندن و تدهین عروس:** پس از غسل، داماد جامه ای نو به عروس تقدیم می‌کند و پس از نیایش او را تدهین می‌کند. عروس نیز پس از رفتن به خانه داماد او را تدهین می‌کند.^۲

۸) **مراسم دست‌گیران:** مراسم دست در دست هم گذاشتن، درباره ازدواج‌هایی که میان کاست‌های برابر صورت می‌گیرد، مجاز است. اما درباره ازدواج‌هایی که در بین کاست‌های ناهمگون صورت می‌گیرد قانون ذیل صادق است:

1. Senghupta, Nilakshi, op.cit., pp.39/40-5

2. Lok.cit.

در صورتی که دختری از طبقه کشتریه با مردی از طبقه بالاتر ازدواج کند، باید تیری در دست بگیرد و چنانچه، دختری از طبقه وایشیه با مردی از طبقه بالاتر ازدواج کند، باید سیخکی در دست بگیرد و اگر دختری از طبقه شودره با مردی از طبقه بالاتر ازدواج کند، باید لبه جامه داماد را بگیرد^۱.

۹) **نیایش عروس:** در مانوه^۲ آمده است که عروس، هنگام عزیمت از خانه پدری به خانه داماد باید به نیایش پردازد^۳ و از خدایان، خوشبختی و فرزندان نیکو مسألت کند.

۱۰) **سفر عروس به خانه داماد:** عروس پس از نیایش، همراه با داماد بر ارابه‌ای که با گل تزیین شده است سوار می‌شود. در این ارابه، آتش مقدس قرار داده می‌شود که در طول راه باید برافروخته بماند. این آتش، ارواح خبیث را که ممکن است در طول راه متعرض عروس و داماد شوند، دفع می‌کند. علاوه بر آتش افروخته، آنچه باعث دور داشتن ارواح خبیث می‌گردد، منتره‌هایی است که عروس و داماد در طول راه می‌خوانند.^۴

۱۱) **استقبال از عروس در خانه داماد:** پای عروس در هنگام ورود به خانه داماد، نباید با چارچوب در تماس پیدا کند. او باید به کمک خویشاوندان از چارچوب در عبور کند و فرد روحانی نیز باید این نکته را به ایشان خاطر نشان کند.^۵

۱۲) **گردیدن به دور آتش و پا نهادن بر روی صخره:** در این هنگام، عروس دست داماد را می‌گیرد و به اتفاق هم سه دور گرد آتش می‌گردند و در هر بار، داماد

1. Buhler, George, op.cit., p.83
 2. *Mānava*
 3. Senghupta, Nilakshi, op.cit., p.171
 4. Idem., p.23
 5. Idem., p.63

از عروس می‌خواهد که پای راست خود را بر روی صخره بگذارد. سپس عروس و داماد غلّه خشک به آتش تقدیم می‌کنند.^۱

اما بر اساس *ماناوا*، عروس و داماد چهار بار به دور آتش می‌گردند و در هر بار، عروس و داماد هر دو، پای راست خود را بر روی صخره می‌گذارند.^۲ این مراسم مربوط به *تهروه ود* است و در *ریگ‌ود* نیامده است.^۳ این عمل نماد وفاداری و پایبندی عروس نسبت به داماد و نیز استواری پیوند ایشان است.^۴

۱۳) برداشتن هفت گام: در این مرحله، داماد از عروس می‌خواهد که هفت قدم به طرف شمال شرقی بردارد و در هر گام متره‌ای بخواند.^۵ این رسم نماد برابری و دوستی است.^۶ عروس و داماد هر یک از این هفت گام را به منظور خاصی برمی‌دارند:

گام اول برای سلامتی، گام دوم به منظور شادی و سرور، گام سوم به جهت کسب مال و مکنت، گام چهارم برای راحتی و آرامش، گام پنجم به منظور به‌دست آوردن گله، گام ششم برای جشن‌ها و اوقات خوش، و گام هفتم جهت خوشی و سعادت.^۷

۱۴) نشستن عروس بر پشت گاو نر: در این مرحله، عروس را بر پشت گاو نر سرخ مویی می‌نشانند و به او میوه می‌دهند. این امر، نماد باروری است. در صورتی که عروس آرزو داشته باشد که اولین فرزندش پسر گردد، پسربچه‌ای را در دامان او می‌نشانند.^۸

-
1. Idem., p.48
 2. Idem., p.88
 3. Idem., p.18
 4. Idem., p.26
 5. Idem., p.48
 6. Kapadia, K. M, op.cit., p.251
 7. Oldenberg, Herman, op.cit, p.38
 8. Senghupta, Nilakshi, op.cit., p.64

۱۵) **نگریستن به ستاره قطبی:** پس از نشستن عروس بر پشت گاو نر، عروس و داماد باید تا طلوع ستاره قطبی ساکت بنشینند. با ظاهر شدن ستاره قطبی، داماد آن را به عروس نشان می‌دهد و می‌گوید: «نسبت به من وفادار باش.» آنگاه عروس می‌گوید: «من ستاره قطبی را می‌بینم، باشد که از تو صاحب فرزند شوم.»^۱

۱۶) **زفاف:** زفاف آخرین مرحله ازدواج است.^۲ این مراسم در شب پنجم عروسی یا شب‌های پس از آن انجام می‌گیرد.^۳ اما *پاراسکارا* در این باره می‌گوید: «عروس و داماد باید به مدت یک سال یا دوازده شبانه‌روز یا شش شبانه‌روز یا دست کم سه شبانه‌روز، از ارتباط جنسی بپرهیزند.» از نظر او ایشان در این مدت باید از خوردن غذاهای نمکین اجتناب کنند و بر روی زمین بخوابند.^۴ پس از این مدت عروس، به بستر زفاف می‌رود. بعد از شب زفاف طی مراسم، لباس‌های عروس برای تطهیر، به فرد روحانی داده می‌شود.^۵

پاراسکارا در فصل ۹ می‌گوید: «در شب زفاف یعنی پس از غروب آفتاب و پیش از طلوع آفتاب روز بعد، آتش مقدس باید برافروخته شود.»^۶ همانجا در فصل ۱۱ آمده است: «در شب چهارم، داماد آتش را در خانه برمی‌افروزد و در سمت جنوب آن می‌نشیند و ظرف آبی را در طرف شمال آن قرار می‌دهد. سپس غذایی را که باید به آتش تقدیم شود، می‌پزد و در هنگام تقدیم آن به آتش، اینگونه نیایش می‌کند: «ای آگنی!^۷ آنچه در این زن باعث مرگ شوهر می‌شود، از وی دور کن، ای وایو!^۸ آنچه باعث می‌شود فرزند این زن بمیرد، از وی دور ساز. ای سوریه!^۹ آنچه

-
1. Oldenberg, Herman, op.cit., p.43
 2. Senghupta, Nilakshi, op.cit., p15
 3. Raghunatha, R. Rao, op.cit., p.53
 4. Oldenbergh, Herman, op.cit., 286
 5. Senghupta, Nilakshi, op.cit., p.18
 6. Idem., p.286
 7. Agni
 8. Vāyo
 9. Sūrya

در این زن باعث از بین رفتن گله می‌گردد، از وی دور کن. ای ایندیره^۱! آنچه در این زن باعث ویرانی خانه می‌گردد، از وی دور کن. ای گندهروه^۲! آنچه در این زن باعث از بین رفتن نام و شهرت می‌شود، از وی دور کن». داماد با خواندن هر یک از این فراها دست در ظرف آب می‌کند و بر سر عروس آب می‌ریزد.^۳

در کادیر/ آمده است که پس از انجام این مراسم، عروس باید غسل کند. به این ترتیب با غسل عروس، آداب ازدواج پایان می‌پذیرد.

بد نیست متذکر شویم که در دوران جدید، رسوم دیگری نیز با توجه به بهبود جایگاه زن در جامعه هندی متداول شده است که از آن جمله، دادن حلقه از سوی داماد به عروس است که نماد پیمان زناشویی است. بر این اساس، زن متعهد می‌شود که همواره نسبت به این پیمان ملتزم بماند.

در پایان، متذکر می‌شویم که اهمیت ازدواج در دین هندویی تا آنجاست که این دین، تجرد را وضعیتی نامطلوب و اجتناب از ازدواج را گناه دانسته‌اند، بطوریکه تأکید می‌کند که انجام تکالیف و شعائر دینی مانند قربانی‌گری توسط مرد مجرد از سوی خدایان پذیرفته نمی‌شود.

این دین در مسأله ازدواج همزمان دو هدف تولید مثل و دیگر ارضاء نیازهای عاطفی و جسمانی را دنبال می‌کند. براین اساس، دین هندویی با آن که چند همسری را جایز می‌داند، اما ازدواج تک همسری را به‌ویژه در زمینه تأمین نیازهای عاطفی، بر ازدواج‌های دو یا چند همسری ترجیح می‌دهد.

در آئین هندوئی، روابط زن و مرد تنها در قالب ازدواج مشروعیت دارد و هرگونه رابطه زن و مرد پیش از پیمان ازدواج و یا خارج از آن، زنا تلقی می‌شود و مجازات‌های سنگینی به دنبال دارد. دلیل این امر آن است که روابط خارج از

1. Indra

2. Gandharva

3. Oldenbergh, Herman, op.cit., pp.288-9

چارچوب ازدواج، باعث بی بند و باری و در نتیجه ازهم پاشیده شدن خانواده و آشفتگی در روابط اجتماعی می گردد.

روشن است که بررسی موضوع ازدواج و مسائل مربوط به آن می تواند به شناخت بهتر ما از این ادیان کمک کند، چرا که مسائل مربوط به ازدواج بخش مهمی از احکام و اعتقادات این ادیان را تشکیل می دهد.

منابع

- Brihaspati, Narada, *The Miner Book*, S B E, vol.30, Motilal Banarsidass, Delhi, Oxford University, 1889.
- Buhler, George, *Sacred Laws of the Aryas*, Part 2, S B E, ed., Max Muller, Motilal Banarsidass, Dehli, vol.2, 2001.
- _____, vol.14, 2001.
- _____, vol.25, 2001.
- Fick, R., "Adultrey Hindu", E R E, ed., James Hastings, Charles Scribner's Sons, Edinburgh, vol.1, 1962.
- Jolly, Julius, *The Institution of Vishno*, S B E, ed., F. Max Muller, Motilal Banarsidass, Delhi, vol.30, 1994.
- Jolly, Julius, *The minor Law Books*, Part 1, S B E, ed., F. Max Muller, Motilal Banarsidass, Delhi, vol.33, 1994.
- Kapadia, K. M., *Marriage and Family in India*, Third Edition, Oxford University, Calcutta, 1966.
- Oldenberg, Herman, *The Grihya Sutras*, S B E, ed., F. Max Muller, Motilal Banarsidass, Delhi, vol.29, 1997.
- Raghunatha, R. Rao, *The Aryan Marriage*, Cosmo, Delhi, 1975.
- Sengupta, Nilakshi, *Evelusion of Hindu Marriage*, Bomby Popular Prakashan, 1965.

مکشا از دیدگاه مکتب بهکتی ویشنویی (از رامانوجه تا نانک)

ابوالفضل محمودی*

سمانه تولیتی**

چکیده

انسان ها در طول تاریخ همواره به دنبال رسیدن به نجات و سعادت ابدی بوده اند و از آن به تعبیر مختلف یاد کرده اند. هندوان نیز در پی اعتقاد به آموزه تناسخ و کرمه، این هدف را مترادف با مکشا یا نجات از چرخه سمساره و کرمه دانسته اند که روح در این حالت به اتحاد غایی با برهمن می رسد و می تواند سعادت و زندگی جاوید را تجربه کند. در این میان، اندیشمندان مکتب بهکتی با تکیه بر تعالیم بهگودگیتا (یکی از کتب مقدس هندو)، تفاسیر مختلفی را از راههای رسیدن به مکشا و چگونگی این جایگاه بیان کرده اند.

این نوشتار بر آن است تا ضمن معرفی مکشا و انواع گوناگون آن، مختصری از دیدگاه ها و نظرات شخصیت‌های برجسته مکتب بهکتی همچون رامانوجه، نیمبارکه، مدهوه، ولبهه، کبیر و نانک را ارائه دهد.

کلید واژه ها

سمساره، کرمه، مکشا، بهکتی، جیون موکتی، ویدهه موکتی، رامانوجه

* استادیار واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی

** دانش آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان تطبیقی، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

نوشته های هندی با گرایش سیاسی اغلب سه هدف - ورگه^۱ - را درزندگی دنیوی بیان می کنند که عبارتند از: ارتهه^۲ ، کامه^۳ و دهرمه^۴ . مکشا نیز به عنوان هدف چهارم در یک متن دینی - فلسفی اضافه می شود. اندیشمندان در تقدّم و تأخّر ارتهه و کامه اختلاف دارند، عدّه ای کامه را نخستین هدف و ارتهه را دومین هدف ذکر کرده اند.

ارتهه از لحاظ لغوی، به معنای امور مادی و شامل چیزهایی است که فرد می تواند آنها را در زندگی دنیوی خود به دست آورد و از این امور ، لذّت ببرد. ارتهه حاکی از " رسیدن به ثروت و مال دنیوی ، امتیاز، سود و" است. کامه ، همان خوشی و عشق است و در اسطوره شناسی هند، مترادف الهه عشق می باشد. آن با سینه و پنج تیر از گل ، اشتیاق و علاقه را تحریک می کند و آن را به درون قلب می فرستد. مکتب هندو بر زهد ، تجرّد و ریاضت بسیار تأکید می کند و کامه بر خلاف تفکّر اصلی هندوئیسم، ازدواج با عشق را می آموزد. دهرمه، سوّمین هدف ازاهداف چهارگانه است که شامل کلّ متون دینی و وظایف اخلاقی می شود. دهرمه شاستره ها^۵ و دهرمه سوتره ها^۶ یا کتب قوانین از متونی به شمار می روند که با این هدف مرتبط هستند. ارتهه ، کامه و دهرمه به عنوان تریورگه^۷ (دسته سه تایی)^۸ شناخته می شوند و مکشا به عنوان چهارمین هدف در رأس سه هدف قبلی قرار می گیرد.^۹

-
1. varga
 2. artha
 3. Kāma
 - 4 . dharma
 5. *Dharmaśāstras*
 6. *Dharmasutras*
 7. trivarga
 8. group of three
 9. Cf. Zimmer, Henrich , *Philosophies of India*, pp.35_41.

مکشا

هندوان نجات و رستگاری (مکشا) را مبتنی بر رهایی کامل از سمساره و کرمه و نتایج ناشی از آن دو می دانند. به اعتقاد آنها، واژه کرمه از ریشه سنسکریت "کری" ^۱ به معنای "عمل کردن، انجام دادن و به وجود آوردن" مشتق می شود.^۲ کرمه در اصطلاح، قانون کیفیت نتیجه عمل و نیروی محرک در پشت چرخه تولدهای مجدد یا تناسخ (سمساره) است. هر عملی که توسط فردی انجام می گیرد، از خود اثری باقی می گذارد و دارای نیرویی است تا طبق خوبی و بدی آن عمل، برای او در آینده خوشی یا مصیبت را مقدر کند.^۳ بر طبق این اصل، هر آنچه می کاریم درو می کنیم. دانه و بذر خوب، یک محصول خوب و دانه و بذر نامرغوب، محصولی بد را در پی خواهد داشت.^۴

این آموزه، سمساره را به دنبال خود دارد. سمساره در لغت به معنای سیار، مسافر و دوره گرد^۵ و در اصطلاح، "چرخیدن در دسته ای از مراحل" ^۶، "تناسخ"، یا "تولد دوباره" است. به عبارت دیگر، فلاسفه هندی وجود یک روح را در ارتباط با کرمه می پذیرند که برای دریافت جزا و پاداش از بدنی به بدن دیگر می رود. اصطلاح مکشا، صیغه مذکر سنسکریت است و صیغه مؤنث آن، موکتی^۷ از ریشه "موچ"^۸ یا "مکش"^۹ به معنای "نجات یافتن" و "رهایی" مشتق می شود. این

1. kr

2. Cf. Mohony, K. William, " Karman " , *The Encyclopedia of religion* , vol.8, p.262.3. Cf. Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy* , vol.1, p.71.4. Cf. Radhakrishnan, S , *Indian Philosophy* , vol.1, p.244.5. Bowker, John , *The Oxford Dictionary of World Religion* , p.849.6. Cf. Smith , Brian.K, " Samsāra " , *The Encyclopedia of Religion* , vol . 13, p.56.

7. mukti

8. muc

9. mokṣ

واژه در زبان پالی، به دو صورت "ویموتی" ^۱ و "ویموکھے" ^۲ می آید و همیشه در یک معنای دینی خاص به نجات از چرخه ملالت آور سمساره دلالت دارد. ^۳

اقسام مکشا

مکشا دارای دو جنبه سلبی و ایجابی است. جنبه سلبی آن به معنای رها شدن یا از شر چیزی خلاص شدن است و جنبه ایجابی اش، آرامش، امنیت و حصول را در بر دارد. چنانچه این دو جنبه با هم در نظر گرفته شوند، جنبه ایجابی بیشتر به ذهن خطور می کند و محور اعتقادات دینی مردم هند را به وجود می آورد. مکشا به دو قسم "جیون موکتی" ^۴ و "ویدهه موکتی" ^۵ تقسیم می شود. "جیون موکتی" به معنای نجات یافتن در این زندگی است، در حالی که هنوز مرگ فرد، فرا نرسیده است. انسان هایی که قبل از مرگ نجات یافته اند، به دور از شهوت و امیالی هستند که به تولد مجدد منجر شود. این افراد، از جایگاه اندیشه و اعمال (لوکیکه) ^۶ فراتر رفته و به جایگاهی فراتر (لکتره) ^۷، قدم گذاشته اند. آنها به زندگی خود ادامه می دهند، زیرا نیروهایی که باعث ادامه حیات می شود، از بین نرفته اند. این اشخاص به بالاترین هدف خودشان رسیده اند، بنابراین منتظر می مانند تا عمرشان به پایان رسد. ^۸ فرد در "ویدهه موکتی" - قسم دوم مکشا - در

1. vimutti

2. vimo(k) kha

3. Cf. Zimmer, Henrich, *op.cit*, p.41; Bowker, John, *op.cit*, p.650; Rhys Davids, C.A.F., "mokṣa", *The Encyclopedia of Religion & Ethics*, vol.8, p.770; Esnoul, A.M., "Mokṣa", *The Encyclopedia of Religion*, vol.10, p. 28.

4. jivanmukti

5. videhamukti

6. loukika

7. lokottara

8. Cf. Guota, sanjukta, "Jivanmukta", *The Encyclopedia of Religion*, vol.8, p.95; De la vatee, "Jivanmukta", *The Encyclopedia of Religion & Ethics*, vol.7, pp.563-564.; Bowker, John, *op.cit*, p.503.

حالی که از قید بدن آزاد شده است، نجات می یابد. در این حالت، آتمن شخص به وسیله معرفت و بدون پیکر به رستگاری نائل می شود.^۱

اعتقاد به این آموزه در سمهیتاها و براهمنه ها به صورتی نامحسوس وجود دارد و در اوپنیشادهای متقدم مشاهده می شود. اوپنیشادهای متأخر توانستند تعریف بسیار مناسبتری از مکشا ارائه دهند. در سراسر اوپنیشادهای، دو برداشت مختلف در مورد مکشا وجود دارد. این دو، همانندی^۲ با خدا و یکی شدن^۳ با او هستند.

هنگامی که روح رستگار شده با خداوند یکی می شود، خود را خالق جهان میداند.^۴ در این حالت هیچ معنایی از فردیت وجود ندارد و آن را می توان به خواب بدون رؤیا تشبیه کرد. با یکی شدن روح با برهمن، یک جنبه سلبی و یک جنبه ایجابی به چشم می خورد. روح در جنبه سلبی، به نظر می رسد به طور کلی تمایز را از دست می دهد و تبدیل به چیزی می شود که نه آتمن است و نه برهمن؛ و این حالت، تا حدی گنگ و مبهم است. روح رستگار شده در جنبه ایجابی به عنوان فردی به کمال رسیده با روح متعال یکی می شود.

دیدگاه دیگر همانندی با خداوند است. در این طرز تلقی، خود (آتمن) انسان از بین برده نمی شود. مانند اشعه خورشید نسبت به خورشید، موج نسبت به اقیانوس و نت های موسیقی در یک ترانه؛ در عین اینکه اشعه خورشید از خورشید، موج از اقیانوس و نت های موسیقی از آهنگ تفاوت دارند، در عین حال، مانند خورشید، اقیانوس و آهنگ هستند. فردیت در این مرحله حفظ می شود و این امکان برای شخص نجات یافته وجود دارد که عمل کند.^۵

1. Cf. Bowker, John, *op.cit*, p. 1021.

2. likeness

3. oneness

4. Cf. Radhakrishnan, S, *op.cit*, vol.1, p.239.

5. Cf. Radhakrishnan, S, *op.cit*, vol.1, pp.236-242; Spencer, Sidney, *Mysticism in World Religion*, pp.26-29; Dasgupta, Surendranath, *op.cit*, vol.1, pp.58-61.

گیتا - بخشی از حماسه مهابهارته - مکشا را آرمانی متعالی می داند . این اثر مانند/وینیشادها به مکشا از دو جنبه سلبی و ایجابی می نگرد. چنانچه جنبه سلبی آن مد نظر باشد، به معنای رهایی از عمل، مرگ و تولد مجدد است و اگر جنبه ایجابی اش مورد توجه قرارگیرد، کمال و جایگاه برتر، برترین خوشی، آرامش، بی مرگی معنا می شود.^۱ گیتا اغلب مکشا را به عنوان "جایگاه برهن" ^۲، "نیروانه" ^۳ برهن" ^۴ و " رسیدن به برهن" ^۵ بیان می کند.

بنا بر گفتارهای این اثر، روح نجات یافته در مکشا شبیه^۶ ذات الهی می شود و به استغراق^۷ نمی رسد.^۸ او با اراده خداوند به فعالیت می پردازد و صورتی از وجود (بهاوه)^۹ خداوند را به دست می آورد. چنین روحی باید در زندگی دنیوی اعمالی را به جا آورد، اما به نتایج آنها هیچگونه دلبستگی نداشته باشد.^{۱۰}

متون ودانته ای متعلق به سده های میانه که به صورت تفاسیری بر برهنه سوتره^{۱۱} هستند، اصطلاح مکشا را ترجیح داده اند. تفاسیر شنکره^{۱۲} (۸ میلادی)، رامانوجه^{۱۳} (۱۱ تا ۱۲ میلادی)، نیمبارکه^{۱۴} (۱۳ میلادی)، مدهوه^{۱۵} (۱۴ میلادی) و

1. Cf. Dhavamony , Mariasusai , *Love of God* , p.80.

2. *Bhagavadgītā* , V.19-20; trans by Franklin Edrgerton.

3. nirvāṇa

4. *Ibid* , VI.15.

5. *Ibid* ; VIII.24 ; XVIII.50.

6. assimilate

7. absorption

8. Cf. Radhakrishnan , S , *The Bhagavadgītā* , p.76; Dhavamony , Mariasusai , *op.cit* , p.83.

9. bhāva

10. Cf. Radhakrishnan , S , *op.cit* , pp.76-77.

11. *Brahmasūtra*

12. Śankara

13. Rāmānuja

14. Nimbārka

15. Madhva

ولبهه^۱ (۱۵ میلادی) از همه حائز اهمیت بیشتری هستند. فلاسفه هندی قرن نوزدهم و اندیشمندان معاصر نیز به تأسی از این افراد، به اصطلاح مکشا وفادار ماندند و همچنان این واژه را در آثار خود به کار می برند.^۲

مکشا از دیدگاه اندیشمندان بهکتی

۱- رامانوجه

رامانوجه از شخصیت های برجسته مکتب بهکتی است. از دیدگاه او نجات مبتنی بر از بین رفتن "خود"^۳ نیست، بلکه در اثر آن، روح از قیود سمساره رها و خصوصیات ماهوی عقل تجلی می یابند. زیرا هویت فردی و ذاتی در سمساره تحت تأثیر اویدیآ^۴ (جهل و نادانی) و کرمه قرار می گیرد. از روح نجات یافته با عنوان سورات^۵ نام برده می شود، به این معنا که تحت تأثیر قانون کرمه قرار نمی گیرد.^۶ هیچ تفاوتی در مکشا بین ارواح خدایان، انسان ها، حیوانات و گیاهان وجود ندارد. تفاوت بین ارواح در عالم سمساره، و ناشی از ارتباط آنها با بدن های مادی است که به روح، کیفیت منحصربه فرد و معنایی خاص عطا می کند.^۷ روح رستگار شده به صورت دائمی با خداوند متحد می شود، اما هرگز همسان با او نمی شود.^۸

رامانوجه در آثار متأخر خود، از مکشا به عنوان "کنیمکاریه پراپتی"^۹ یا خدمت ابدی به خداوند تعبیر می کند.^۱ این خدمت به ایشوره مانند خدمات دیگر انسان ها خسته کننده و ملال آور نیست.^۲ او در شری بهاشیه می گوید:

1. Vallabha

2. Cf. Rhys Davids, C.A.F, *art.cit*, vol.7,pp.770-772; Esnoul, A.M, *art.cit*, vol.10,pp.28-29.

3. self

4. avīdyā

5. svarāt

6. Śrutaprakāśika, i.I.I; Quoted by Radhakrishnan in *Indian Philosophy*, vol.2,p.710.

7. Cf. Radhakrishnan, S, *op.cit*, vol.2,pp.709-710.

8. Cf. A.L. Basham, "Hinduism", *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, p.234.

9. kaimkāryaprāpti

«شخصی که با تمام وجود در برهمن استغراق می یابد، از یک معرفت شهودی نسبت به برهمن برخوردار خواهد شد، و این امر زمانی تحقق می یابد که فرد مورد نظر با احترام عمیقی بر او متمرکز شود. عابدی که این شهود را با اخلاص شدید درک می کند، هیچ چیزی را جدا از او نمی بیند؛ زیرا کل حقیقت در ذات برهمن و تجلی صورتی یا ویبھوتی او قرار می گیرد. در نظر چنین انسانی با این ویژگی، تصوّر کثرت، معنایی ندارد.»^۳

رامانوجه "جیون موکتی" را ردّ می نماید و بر این باور است که با داشتن کرمه و بدن مادی، نجات امکان پذیر نیست.^۴

۲- مدهوه

به اعتقاد مدهوه، نجات یا مکشا مبتنی بر تجلی ذات حقیقی جیوه آتمن است. وقتی جیوه، بهکتی و معرفت لازم را به دست می آورد، پروردگار با لطف خود، ذات حقیقی و صفت آنده (بهجت و سرور) او را که بر اثر اویدیا مخفی مانده بود، متجلی می سازد. تجلی آنده، به معنای همسانی با برهمن نیست، بلکه حتی در حالت مکشا نیز، روح فردیت و شخصیت خود را حفظ می کند.^۵

او به وجود سلسله مراتب مکشا در میان ارواح نجات یافته معتقد است و این تفاوت در مراتب را ناشی از معرفت و بهکتی می داند. به اعتقاد او، همانطور که ظرف، رودخانه، و اقیانوس، ظرفیت های مختلفی برای گنجایش آب دارند، جیوه ها نیز بر اساس "سادهنه"^۶ یا ساختار ذهنی شان، از سعادت و بهجت

1.Cf. Klostermier , Klaus.K , *Hindu Writings* , p.40.

2.Cf. Dasgupta , Surendranath , *Loc.cit.*

3. Cf. Veliath S.J , Cyril , *The Mysticism of Rāmānuga* , p.168.

4.Cf. Shivkumar , Muni , *The Doctrine of Liberation in Indian Religion* , p.145 ; Radhakrishnan , S , *op.cit.* , vol.2,p.710.

5.Cf. Dasgupta , Surendranath , *op.cit* , Vol.4,p.60; Narain , K , *An Outlines of Mādhva Philosophy* , p.166.

6. sādhana

بهره مند می شوند. بعضی، طالب سعادت اندک و برخی دیگر، خواستار سعادت بیشتر هستند.^۱ مدهوه در پی اعتقاد به وجود سلسله مراتب، چهار قسم از موکتی را برمی شمارد:

(۱) **سالکیه - موکتی**^۲: روح در این مرحله، به محلّ اقامت پروردگار یعنی "وئیکونتهه"^۳ وارد می شود.

(۲) **سمیپیه - موکتی**^۴: در این کیفیت، موکته - جیوه^۵ در جوار قرب الهی قرار می گیرد.

(۳) **سروپیه - موکتی**^۶: در این مقام، حالت ارواح بسیار سعادت مند است. آنان در عین زیستن در وئیکونتهه و قرارگرفتن در قرب الهی، تقریباً شکل و نمودی از خداوند را به خود می گیرند، تا نشان دهند که بهجت و ذات آنها شبیه به پروردگار است.

(۴) **سایوجیه - موکتی**^۷: بالاترین و برترین جایگاه رستگاری است. در این مرحله، بهجت و سعادت روح نجات یافته، کاملاً شبیه به برهمن می شود، شکل پروردگار را به خود می گیرد، و با او یکی می شود. شاید بعضی آن را با مکشای شنکره یکی بدانند، اما ویاسه - تیرتهه^۸، یکی از مفسران آثار مدهوه در *نیایامرتیه*^۹ خود، توجه همه را به این نکته جلب می کند که

1. Madhya , *Bṛhadāraṇyaka Upanisad Bhāṣya* XIV , English trans. in *Sacred Books of the Hindus* (Vol.14) by Bahadur sri chand vasu , 1916, Reprinted by AMS press , New york 1974 ; Quoted by Klaus K. Klostermaier in *Hindu Writings* ,pp.48_49.

2. sālokya_mukti

3. vaikunṭha

4. samīpya _ mukti

5. mukta_ jīva

6. sarūpya_ mukti

7. sāyujya _ mukti

8. Vyāsa_ Tīrtha

9. *Nyāyāmṛta*

سایوجیه موکتی، هرگز نباید به اینهمانی کامل^۱ تفسیر شود. او بیان می کند که یگانگی در این جایگاه مانند مخلوط شدن شیر با آب است^۲ که اجزای سازنده آن، هویت خود را از دست نمی دهند.^۳

ویژگی قابل توجه دیگر در خصوص مکشا این است که ارواح نجات یافته، دارای بدن هایی از جنس شعور محض^۴ هستند که بهجت و شادی را تجربه می کنند. این بهجت، کاملاً غیر مادی و الوهی است و باعث محدودیت جیوه نمی شود.

مدهوه و پیروان او به وجود اوپاسنا^۵ (عبادت) در طول مکشا اعتقاد دارند. آنها بر این باورند که موکته – جیوه ها اوپاسنا را با رضایت خودشان و بدون هیچ چشمداشتی انجام می دهند. این نظریه، ویژگی و خصوصیت منحصر به فرد مکتب مدهوه و متفاوت از سایر مکاتب هند است.

پیروان مکتب مدهوه به جیون موکتی اعتقاد دارند و بر این باورند که فرد در جایگاه جیون موکتی هیچ علاقه ای به امور جهان نشان نمی دهد تا دچار تشویش شود. تشویش باعث توهم و محدودیت می گردد. انسان در این جایگاه، با معرفتی که به دست می آورد، ویشنو را به عنوان عامل کل^۶ و خودش را وابسته به او می پندارد و با مشاهده تعالی ویشنو، از توهم (مهه)^۷، رنج، و ناراحتی^۸ (شکه)^۹ رها می شود.^{۱۰}

1. total identity

2. *Nyāyāmṛta*, p.46. ; Quoted by K. Narain in *An Outline of Mādhva Philosophy*, p.168.

3. Cf. Narain, K, *op.cit*, p.168.

4. pure consciousness

5. upāsana

6. all_doer

7. moha

8. misery

9. śoka

10. Cf. Raghavendracher, H.N, " Madhva 's Brahma-Mīmāṃsā", *The Cultural Heritage of India*, vol.3,p.331.

۳- نیمبارکه

نیمبارکه نیز مانند رامانوجه و مدهوه، معتقد است که ذات حقیقی جیوه در طول حیات مادی تحت تأثیر اویدیا پوشیده می ماند، درست مانند نور چراغی که در کوزه ای تابانده شود. با از بین رفتن اویدیا، ذات حقیقی جیوه متجلی می گردد و جیوه خودش را در یک رابطه بهدابنده (همانی در عین ناهمانی) با برهمن درک می کند. روح نجات یافته اگرچه به همسانی با برهمن می رسد، اما هرگز کاملاً با برهمن یکی نمی شود و متمایز از او باقی می ماند. جیوه حتی در مکشا اندازه خود را حفظ می کند و به اندازه ذره باقی می ماند. این ویژگی جیوه، او را از برهمن متمایز می سازد. تنها برهمن است که قدرت خلقت، حفظ، و انهدام اجهان را دارد و جیوه در حالت مکشا فاقد این خصوصیات است. روح رستگار شده، فردیت خود را حفظ می کند و همچنان وابسته به برهمن باقی می ماند و تحت حفاظت و حمایت او قرار می گیرد.^۱

نیمبارکه به جیون موکتی در طول زندگی مادی اعتقاد ندارد. به عقیده او، توانایی های ذاتی روح در ارتباط با بدن نمی توانند متجلی شوند. شاید معرفت در طول حیات جسمانی جیوه حاصل شود، اما نتیجه واقعی ویدیا (معرفت)، با از بین رفتن "پراریده کرم"^۲ ها و خلاص شدن از شر بدن حاصل می گردد. بدین ترتیب نیمبارکه آموزه ویده مکتی یا نجات بعد از مرگ را مطرح می کند.^۳

1. Cf. Chaudhuri, Roma, "The Nimbārka School of Vedānta", *The Cultural Heritage of India*, vol.3, pp.340-342; Satyanand, Joseph, *Nimbārka*, pp.282-286.

۲. کر مه ای که در طول زندگی تجربه می شود. prārabdhakarman.

3. Cf. Satyanand, Joseph, *op.cit*, p.278; Chaudhuri, Roma, *art.cit*, vol.3, p.339.

۴- ولبّه

از منظر ولبّه، اویدیا سبب می شود تا جیوه ها از وجود خودشان به عنوان بخشی از برهمن، غافل شوند و تصوّر کنند که وجودی مستقل هستند و می توانند امور مختلف را با اراده خودشان انجام دهند. این امر، باعث پیدایش گناه و جدایی از برهمن می شود. سمساره نیز دستاورد اویدیا و تصوّر جیوه در اثر عدم معرفت است.^۱ جیوه می تواند با معرفت درست به جیون موکتی دست یابد.^۲ ولبّه، جیوه ها را به سه دسته تقسیم می کند:

(۱) پرواهه^۳: جیوه هایی که تحت تأثیر اویدیا قرار دارند و به امور دنیوی می پردازند. این گروه، علت ارتباطشان با بدن های مادی تجربه می کنند. از این دسته، تعبیر به "جیوه های مادی"^۴ (سمسارین)^۵ می شود.

(۲) مریاده^۶: این دسته از جیوه ها به دستورات توصیه شده در وداه^۷ عمل می کنند و در محدودیت عمل قرار دارند.

(۳) پوشتی^۸: این قسم از جیوه ها، پروردگار را با عشقی که با لطف (انوگره)^۹ الهی ایجاد شده، عبادت می نمایند.

این سه دسته به ترتیب، سه نوع مسیر متفاوت یعنی: پرواهه مارگه^{۱۰}، مریاده مارگه^{۱۱} و پوشتی مارگه^۱ را در پیش می گیرند.

1. Cf. Barz , Richard , *The bhakti sect of Vallabhāchārya* , p.70.

2. Cf. Dasgupta , Surendranath , *op.cit* , Vol.4.p.347.

3. pravāha

4. mundane

5. Samsārin

6. maryāda

7. puṣṭi

8. anugraha

9.Cf. Radhakrishnan , S , *op.cit* , vol.2,p.757. ; Barz , Richard , *Loc.cit* . ; Hargovind Bhatt , Govindlal , " The School of Vallabha",*The Cultural Heritage of India* , vol.3.p.352.

10. pravāhamārga

11. maryādamārga

ولبیه، پوشتی جیوه ها^۲ و مریاده جیوه ها^۳ را "دثیوه جیوه ها"^۴ (ارواح الوهی، ارواحی که قابلیت رسیدن به اوذهاره^۵ را دارند) می نامد. پرواهه جیوه ها^۶، جیوه های اهریمنی هستند که استعداد کمی برای اوذهاره دارند. دودسته از پرواهه جیوه ها را می توان برشمرد: (۱) پرواهه جیوه هایی که آگاهانه و از روی عمد گناهکار و شرور هستند؛ (۲) آن دسته از پرواهه جیوه ها که از روی سهو گناهکار و شرور می باشند.^۷

"پره برهمن شری کریشنه"^۸ به منظور لیلا^۹ ی خود، دو گروه مختلف از پوشتی جیوه ها را متجلی می سازد: (۱) جیوه های پاک و خالص^{۱۰} (شودده)^{۱۱} که دارای صفت ائیشوریه پره برهمن هستند و تحت تأثیر اویدیا قرار نمی گیرند. این گونه از جیوه ها، اخلاصی کامل را نثار شری کریشنه می نمایند.^{۱۲} (۲) گروه دیگر، جیوه های مرکب^{۱۳} (میشره)^{۱۴} نامیده می شوند که سه نوع مختلف از پوشتی جیوه ها را به وجود می آورند:

1. puṣṭimārga
2. puṣṭi jīva
3. maryāda jīva
4. daiva jīva

۴. uddahāra : رهایی از سمساره

6. pravāha jīva
7. Cf. Barz , Richard , *op.cit* , pp.71-72.

۷. parabrahman śrī kṛṣṇ: بالاترین ذات از دیدگاه ولبیه، پره برهمن کریشنه است.

۸. līlā: لیلا در لغت به معنای "شادی و سرور" و از نظر فلسفی تجلی برهمن در تمام جنبه های جهان مادی است. به اعتقاد نیمبارکه و سایر اندیشمندان مکتب ودانته، لیلا با فزونی بهجت و سرور پروردگار به مرحله عمل در می آید؛ به عبارت دیگر، جهان از بهجت و سرور نشأت می گیرد و با آن حفظ و منهدم می شود.

10. pure
11. śuddha
12. Cf. Radhakrishnan , S , *Loc.cit* . ; Barz , Richard , *op.cit* , p.75.
13. mixed jivas
14. mishra

(۱) در این نوع از پوشتی جیوه ها، که پوشتی جیوه ای دیگر با پوشتی جیوه ترکیب می شود. معرفت این نوع از جیوه ها، به طور ذاتی نامحدود است و به همه چیز معرفت دارند.

(۲) پوشتی جیوه هایی که پوشتی جیوه، با یک مریاده جیوه درهم می آمیزد. اینها به گونه های بهگوان شری کریشنه معرفت دارند و معرفت آنها، فراتر از محدودیت های جهان مادی است.

(۳) پوشتی جیوه هایی که پوشتی جیوه، با یک پرواهه جیوه ادغام می شود. این دسته از جیوه ها به امور دنیوی و تعلقات سمساره علاقه نشان می دهند.^۱

از دیدگاه ولبهه، پروردگار خودش را به صورت پنج کریا^۲ (عمل و تلاش) و معرفت متجلی می سازد. افرادی که آئین های ودایی را به جا می آورند و برطبق *اوپنیشادها* نسبت به برهمن معرفت کسب می کنند، به تدریج با در پیش گرفتن راه خدایان (دویانه) به مکشا خواهند رسید و از لذت الهی^۳ برخوردار خواهند شد. خداوند خودش را به شش صورت برای آنها متجلی می سازد، اما اگر این افراد مورد لطف خداوند قرارگیرند، به طور مستقیم بعد از مرگ به مکشا خواهند رسید. اشخاصی که آئین های ودایی را بدون چشمداشت و فقط برای خداوند انجام می دهند، اما هیچگونه معرفتی به برهمن ندارند، از آتمانده^۴ (بهجت روح) بهره مند خواهند شد. آتمانده از لحاظ معنوی به معنای لذت و شادی بی آلیش^۵ و ابدی روح است که نسبت به خوشی و بهجت افرادی که مورد لطف الهی قرار گرفته اند، در درجه پائین تری قرار دارد. اما آن دسته از افرادی که قربانی های ودایی را صرفاً

1. Cf. Barz, Richard, *Loc. cit.*

2. kriyā

3. divine joy

4. ātmānanda

5. the bliss of the soul

6. unmixed

برای تحقّق خواسته هایشان انجام می دهند، یا به عبارت دیگر، راه پرواهه مارگه را درپیش می گیرند، وارد سورگلکه^۱ (بهشت) خواهندشد. این اشخاص تا زمانی که شایستگی و نتایج اعمالشان به پایان رسد، در آنجا خواهندماند و پس از آن به دنیا بازمی گردند و در چرخه تناسخ قرارخواهندگرفت.^۲

فردی که به برهمن معرفت دارد و از نظر او، هر چیزی در جهان برهمن است، عارف حقیقی محسوب می شود و به جای استغراق^۳ در برهمن یا "پورنه پوروشتمه"^۴، در "اکشره برهمن"^۵ مستغرق خواهدشد. زیرا چنین فردی تنها بر "اکشره برهمن" به عنوان حقیقت غایی متمرکزی می شود و آن را بالاترین حقیقت می پندارد. اما چنانچه این معرفت با اخلاص همراه شود، عارف مخلص در "پورنه پوروشتمه" مستغرق خواهد شد که بالاتر از استغراق در "اکشره برهمن" است.

به علاوه مرحله دیگری فراتر از این دو مرحله وجود دارد که شاید برترین مرحله قلمدادشود. هنگامی که خداوند می خواهد روحی را موردلطف خود قراردهد، او را از خودش متجلی می سازد، به او جسمی الوهی مانند خودش می دهد، و تا ابد با او بازی می کند. پروردگار در این تفریح و سرگرمی (نیتیه-لیلا)^۶ تحت تأثیر انسان مخلص قرار نمی گیرد و تنها به او از خوشی و لذّت مصاحبت خود عطا می نماید. از این بهجت عموماً با عنوان "بهجتاننده"^۷ (بهجت اخلاص)^۸ به "سوروپاننده"^۹ (بهجت خود پروردگار)^۱ نام برده می شود.

1 .Svargalaka

2 .Cf .Harigovind Bhatt , Govindlal , *art.cit* , vol.3.p.353.

3 .absorb

4 . pūrṇa puruṣottama

۵ . Akṣarabrahman : صورت دیگر برهمن ، اکشره برهمن است . اکشره (لایزال) در مرتبه ای پائین تر از برهمن قرار می گیرد و واسطه ای بین برهمن و ماده است.

6 .nitya-līlā

7 .bhajanānanda

8 .the bliss of devotion

9 .svarūpānanda

ولبهبه بالاترین هدف را نجات یا موکتی نمی داند ، بلکه آن را در خدمت ابدی به شری کریشنه و شرکت کردن در لیلای او می بیند. او ارواح نجات یافته را به سه دسته تقسیم می کند :

(۱) دسته ای که خودشان را از عمل حیات قبلی رها ساخته اند، مانند سنکه^۱.

(۲) گروهی که در شهر خدا زندگی می کنند و در آنجا از طریق لطف خداوند نجات می یابند.

(۳) افراد دیگری هم وجود دارند که بهکتی را در پیش می گیرند، به عشق کامل می رسند، و خودشان را وقف پروردگار می نمایند.^۳

۵- کبیر و نانک

کبیر و نانک پس از رامانوجه ، مدهوه ، نیمبارکه و ولبهبه، از مکشا تعبیر به "سهج سمادهی"^۴ می کنند. از نظر آنان، فرد می تواند با کنترل ذهن و ایجاد یک احساس پوچی بدانجا دست یابد.

کبیر، سهج را به عنوان جایگاهی توصیف می کند که سرشار از آرامش و سعادت است و هیچ اثری از دوگانگی در آن وجود ندارد. او در این رابطه می گوید: « همه در مورد سهج سخن می گویند ، اما هیچ کس نمی داند سهج حقیقتاً چیست. سهج حقیقتاً زمانی محقق می شود که فرد از همه خواسته هایش دست می کشد و حواس خود را تحت کنترل درمی آورد. در این هنگام، او فرزند، همسر، ثروت و

1. the bliss of the Lord Himself

2. Sanaka

3. Cf. Radhakrishnan , S , *op.cit* , vol.2.p.760.

4. sahaj samādhi

خواسته خود را کنار می گذارد. هنگامی که کبیر خدمتکار رامه^۱ می شود. آن سهج حقیقی است؛ وقتی که فرد با رامه، پروردگار به یک شیوه طبیعی متحد می شود.^۲ به اعتقاد کبیر، سهج، اتحاد دو جنسیت مادی نیست، بلکه اتحاد دو اصل، یعنی خود فردی^۳ و خود کلی^۴ است.

نانک نیز مانند کبیر، هدف غایی انسان را اتحاد با خداوند می داند و از آن به "بیروان"^۵ یا "سهج"^۶ تعبیر می کند که تجربه ای غیر قابل وصف است. او می گوید:

«آتما^۷ در خداوند فانی و مستغرق می شود. آتما (فرد) با پرم آتما^۸ یکی می شود و دوگانگی از بین می رود.»^۹

او پنج مرتبه از سلوک را برمی شمارد که هر یک "کهند" یا "ساحت" نامیده می شوند و به هدف غایی "سجه کهند"^{۱۰} منجر می گردند.

این مرحله، مرحله غایی سلوک فرد است که در آن، انسان به یک آمیختگی کامل با مطلق می رسد. در مورد آن نمی توان سخنی گفت و شناخت آن تنها با تجربه میسر است. فراتر از سه گونه^{۱۱}، یعنی تمس، رجس و ستوه قرار

1. Rāma

2. Syamsundar Das, ed. Kabīr Granthāvalī (Hindi), Nagari Pracharini Granthmālā, pp.41-42. ; Quoteb by Niharranjan Ray in *Medieval Bhakti Movements in India*, p.21.

3. Individual self

4. Universal self

5. Nirvān

6. Sahaj

7. ātmā

8. Paramātmā

9. Meleod, p.224. ; Quoted by Anil Chandra Banerjee in *The Sikh Gurus and the Sikh Religion*, p.105.

10. Sach khand

۱۱. guṇa: گونه در لغت، به معنای ریسمان و طنابی است که برای بستن لوازم و اشیاء به کار می رود و در اصطلاح، بر عوامل تشکیل دهنده ماده دلالت دارد. ماهیت مادی از سه عامل به نام گونه تشکیل می شود که عبارتند از ستوه (sattva) به معنای خیر و پاکی، رجس (rajas) به معنای میل شدید و فعالیت، و تمس (tamas) به معنای ظلمت و تاریکی. این سه عامل از یک طرف مانند ریسمان های یک طناب ←

دارد، از این رو به "چهووتها پد"^۱، مرحله چهارم معروف است. همچنین به نام های دیگری از قبیل "سهج پد"^۲، "توریه پد"^۳ یا "اوستها"^۴ نیز خوانده می شود. این جایگاه، جایگاه آرامش و راحتی^۵ مطلق، بیمرگی، سعادت، و شگفتی ابدی است. نور و شکوه غیر قابل وصفی در آن جا به چشم می خورد و بر فراز "دشم دوار"^۶ و در همین می تابد. این آمیختگی، مانند آمیختگی یا ادغام نور فرد با نور خداوند، و قطره آب با اقیانوس است که طی آن، آتما^۷ فردی در پرم آتما^۸ فانی و مستغرق می شود و دیگر هیچ اثری از دوگانگی باقی نمی ماند. در این مرحله فرد به طور مسلم با معشوق غایبی درونی^۹ متحد می شود. گورو نانک، شخصی را که به این مرحله می رسد، به عنوان جیون موکنه و این جایگاه را، جیون موکتی می داند.

نانک علاوه بر خصوصیات فوق، ویژگی دیگری را برای این جایگاه برمی شمارد که "اناهد شبده"^{۱۰} یا ندای غیبی است و خودش آن را در حالت غایبی تجربه کرده است. او بر این باور است که اگر کسی این اتحاد و استغراق را تجربه کند، دچار هیچ شک و تردیدی نمی شود.^{۱۱}

← "عوامل سازنده مادی" و از طرف دیگر "صفات ماده" هستند. فزونی هرکدام از آنها باعث تعیین خصوصیت یک ماده می شود.

1. chauṭhā pad
2. sahaj pad
3. turia pad
4. avasthā
5. tranquillity
6. daśam duār
7. ātmā
8. paramātmā
9. the ultimate in-dwelling Beloved
10. anāhad śabad
11. Cf. Ray , Niharranjan , " The Concept of Sahaj in Guru Nanak's Theology and It's Antecedents " , *Medieval Bhakti Movements in India* , pp.18-19.

نتیجه

از آن چه گذشت می توان نتیجه گرفت که اعتقاد به مکشا در تمامی کتب مقدّس هندو اعمّ از سمهیتاها، براهمنه ها، اوپنیشادها و بهگود گیتا وجود دارد و اندیشمندان بزرگی نظیر شنکره ، رامانوجه ، نیمبارکه ، مدهوه و ولبهه در آثار خود این اصطلاح را به کار برده اند و در تفسیر آن بسیار نگاشته اند. اوپنیشادها، دو برداشت مختلف از مکشا را مطرح می کند که این دو، شباهت با خدا و یکی شدن با پروردگار هستند. گیتا نیز مانند اوپنیشادها، بر این باور است که در این حالت، روح نجات یافته شبیه ذات الوهی می شود و به استغراق نمی رسد.

از نقطه نظر رامانوجه، نیمبارکه، مدهوه و ولبهه، نجات با از بین رفتن اویدیا حاصل می شود و روح رستگار شده به اتحاد دائمی با خداوند می رسد؛ اما هرگز همسان با او نمی شود. نیمبارکه و رامانوجه با ردّ جیون موکتی، بر این باورند که توانایی های ذاتی روح در هنگام ارتباط با بدن نمی توانند متجلی شوند و نجات با از بین رفتن بدن به دست می آید.

کبیر و نانک بر خلاف سایر افراد از مکشا با عنوان "سهج سمادهی" یاد می کنند که فرد می تواند با کنترل ذهن بدانجا دست یابد. آنها این حالت را به عنوان جایگاهی توصیف می کنند که سرشار از آرامش و سعادت است، هیچگونه نشانی از دوگانگی در آنجا وجود ندارد، و برای آن پنج مرحله برمی شمارند.

منابع

- Banerjee, Anil Chandra, *The Sikh Gurus and the Sikh Religion*, Monshiram Manoharlal Publishers.
- Barz, Richard, *The Bhakti Sect of Vallabhāchārya*, New Delhi ,Munshiram Manoharlal , New Delhi , 1992.

- Editor: Bhattacharyya, N.N., *Medieva Bhakti Movement in India* , New Delhi , Munshiram Manoharlal , 1999.
- Editor: Bowker, John, *The Oxford Dictionary of World Religion* , New York , Oxford University Press , 1997.
- Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy* , 5 vol , Delhi , Motilal Banarsidass , Reprinted by Cambridge , 1973-2000.
- De La Valey, Louis, "Jivanmukta" ,*Encyclopedia of Religion & Ethics*, James Hastings (ed) , vol.7, Edinburgh T&T Clark , 1980.
- Dhavamony, Mariasusai, *Love of God, According to Saiva Siddhanta (A study in the Mysticism & Theology of Saivaism)* , Oxford , At the Clardon Press, 1971.
- Edjerton, Franklin: *The Bhagvad Gita* , Massachusettsand London England , Harvard Cambridge, 1997.
- Esnoul, A.M, "Mokṣa", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed), vol.10, New York , Macmillan , 1986.
- Guota, Sanjukta, "Jivanmukta", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed), vol.7, New York, Macmillan, 1986.
- Editor: Haridas Bhattacharyya, M.A.,B.L.,P,R,S,Darśanasagara , *The Cultural Heritage of India* , vol.1,2,3,4, India , The Ramakrishna Mission Institute of Culture Calcutta.
- Klostermaier, Klaus K, *Hindu Writings*, London, Oneworld Publications, 2000.
- Mohony, K.William, "Karman", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade(ed), vol.8, New York , Macmillan , 1988.
- Narain, K, *An Outline of Mādḥva Philosophy*, Allahabad, Munshiram Manoharlal, second edition, 1986.
- Radhakrishnan, S, *Indian Philosophy*, 2 vols, George Allen and Unwinltd and New York: Humanities Press Inc.1969.
- Rhys Davids, C.A.F, "Mokṣa", *The Encyclopedia of Religion & Ethics*, James Hastings (ed),vol. 8 , Edinburgh T&T Clark , 1980.
- Satyanand, Joseph, *Nīmbārka*, New Delhi , Munshiram Manoharlal , 1997.
- Shivkumar, Muni, *The Doctrine of Liberation in Indian Religion: With Special Reference to Janism* , with a forward by L.M. Joshi , New Delhi , Munshiram Manoharlal , 2000.
- Smith, Brian, K,"Samsāra", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed) vol.13 , New York , Macmillan , 1986
- Spencer, Sidney , *Mysticism in World Religion*, London , Allen & Unwin .
- Veliath S.J. Cyril , *The Mysticism of Rāmānuj* , with a forward by Dr. Sengaku Mayada , New Delhi , Munshiram Manoharlal , 1993.
- Editor:Zaehnar, Robert Charles , *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, Boston , Beacon press , 1967.
- Zimmer, Henrich, Robert, *Philosophies of India*, New York , Patheon Books, 1953.

**Mokṣa from the Viewpoint of Vaiṣṇava Bhaktī School
(from Rāmānuja to Nānak)**

Dr. A. Mahmoodī , S. Towliatī

Eternal deliverance and salvation has been searched and undergone various expressions by human beings during the different ages of history. In Hinduism, According to doctrine of rebirth and karma, this goal is identical with mokṣa or liberation from cycle of samsāra and karma; by which spirit can reach ultimate unity with Brahman and experience the eternal life and deliverance. Bhakti thinkers have expressed different interpretations of acquiring mokṣa and quality of this station by relying on teachings of the *Bhagavadgītā*- one of the sacred Hindu books.

We intend to introduce mokṣa, its various kinds, and opinions of some dominant thinkers of Bhaktī School such as Rāmānuja, Nimbārka, Madhva, Vallabha, Kabīr and Nānak.

Key words: samsāra, karma, mokṣa, bhaktī, jīvanmukti, Rāmānuja, Nānak.

Marriage Laws and Ceremonies in Hinduism

Dr. A. Latīfi

This article is arranged in two main sections: the first part examines some injunctions of marriage such as: contract of matrimony and its veracity, the relations of spouses in matrimony, their obligations with each other, forbidden cases of the marriage, and adultery.

Since marriage possesses a high significance in all religions, precepts of marriage are among the most important religious rules in Hinduism too. Marriage has a determinative role in individual and social situation of men and regulates their relations in society.

The second part is allotted to ceremonies of marriage in different eras like Sutra and Vedic time.

In this section, ceremonies of wedding, marriage proposal and choosing a blessed day for wedding are considered.

Key words: Precepts of marriage, forbidden cases of the marriage, Cast, satī, adultery, marriage proposal, ceremonies

**Manners of the Man's Relation with God
in Mawlānā's and Tresa's Viewpoint**

Dr. B. Qanbarī

God is the central theme in mysticism. Therefore, all the mystics' endeavors are in direct of establishing a relation with Him. During the history of different mystical traditions, various paths are recommended for such communication. In both Islamic and Christian mystical traditions, mystics have both theorized and practiced in various kinds. Although these two traditions, have some similarities for a comparative study, but their different attitudes toward God and man has caused some divergences too. In Christianity, God enters into the course of the history within the Christ's body and causes a totally different relation by His incarnation. It is obvious that such a God is not comparable with Islamic concept of the unconditioned God. Instead of all these facts, in both traditions God has personification and this is their most significant similarity that facilitates a comparison.

Tresa of Avila and Jalāl al-Dīn Moḥammad Mawlawī, are among the most significant mystics of these two traditions. Both Tresa and Mawlānā, have considered a personal relation with God as the basis of their journey towards Him, and their works testify to this fact. This survey may be significant in opening a new view to comparative studies of mysticism. The Author's method is phenomenological and comparative. At first, a concise biography of Tresa is reported, but for Mawlānā's reputation among the readers, the author has withheld from referring to his biography.

Key words: Divine Love, prayer, interior castle

Theology and Cosmology of Šankara and Rāmānuja

A. Sādeqī Shahpar

In Šankara's opinion, Brahman possesses two significantly different aspects: sagūna and nīrigūna. Nīrigūna is the indeterminate and beyond qualities aspect of Brahman, while sagūna (Īšvara) includes Brahman's determination and specification which is manifested in this world by illusion or māyā. According to Šankara, reality of the world is merely illusory (vivarta) and it doesn't contain any reality other than Brahman.

In contrast, Rāmānuja, in spite of the fact that he believes in the unique essence of Brahman and views the phenomenal world and selves related to him as the body is to the soul or as a part of Brahman, but he maintains they themselves have a reality essentially distinctable from Brahman. According to him, appearing of the world from māyā, which is the creative force of Brahman and his Šakti, has reality (Parināma) per se.

Key words: Brahman, Cosmos, Māyā, Vivarta, Parināma

The *Upaniṣadic* Theology

Dr. M.J.Shams

Philosophical inclinations of *Vedic* hymns are considered in *Upaniṣads* in detailed. Instead of *Vedic* commendatory hymns addressing Gods and Goddesses, searching the hidden Truth and finding a fixed and unchangeable principle within transitory and unstable phenomena is viewable in *Upaniṣads*. While *Vedic* hymns speak of various and scattered divisions of the supreme being, *Upaniṣads* suppose one concealed Reality more transcendent than all the transitions and changes of the mundane world. The *Vedic* Gods are messengers of the one light which is appeared as the universal creation. By referring to *Upaniṣads*, we encounter with an interesting transformation: transition from objective to subjective, from anxious wandering of the external world to a quiet meditation in depth and meaning of the essence and self. The *Upaniṣads* notice to the rout of the esoteric ascension extensively, an interior travel by that, the individual selves would be able to acquire the Ultimate Reality, the same reality which is within us. It is a supreme and Absolute Truth which is completely different and far from the phenomenal world and the whole cosmos; and on the other hand, is indeed identical with all the phenomena and universe.

Key words: *Upaniṣads*, Nīrigūna Brahman, Para Brahman, Sagūna Brahman, Apara Brahman, absolute reality, unity of being

Mahatma Gandhi's Religious Thoughts

Dr. M. Sargolza'i

Mahatma Gandhi, the charismatic leader of India's independence movement, who played a great role in religious, moral, social and political awakening of Indians in the early twentieth century, was extremely impressed by religious, moral and mystical motivations. Therefore, he was entitled Mahatma (The Great Soul) by Indian society, which is considered a mystical and religious award.

In his point of view, religion had a fundamental status. Consequently, the critical viewpoints against religion in the modern world greatly concerned him and later on, brought about his religious and social reformatory thoughts.

In his opinion, religion was more comprehensible in practice and experience; hence, he thought that man must pass through superficial aspects of religion by practicing all religious and moral instructions, then penetrates into its depths, so that he would experience the Truth face to face.

In this article, we have tried to clarify the religious dimensions of his personality, and also scrutinize simultaneously his most significant ideas and reflections on religious realm, specially on Hinduism and some subjects such as God, faith, Brahmacharya, Ahimsā, satyāgraha, unity of religions and religious reformations.

Key words: Gandhi, Hinduism, religion, ahimsā, reformations

**Characteristics of Perfect Man in *Fuṣūṣ al-Hikam* and its
Comparison with Adam Elyon's Qualities in *Zohar***

A. Ebrāhīm

Judaism and Islam are two great religions believe in monotheism and place it in the centre of their sacred world. This attitude is regarded in their mystical inclinations too, so that *Zohar* as the most important writing in Qabbalah and *Fuṣūṣ* as the most influential text in Taṣawwuf, are composed on the centrality of unity of God. In both texts, God is both transcendent and immanent; and process of creation, which has been originated from God's tendency to manifestation, is based on presentation and appearance of God's attributes. These attributes form the first level of God's determination and in spite of their illusory plurality, they contain a unique essence which shapes an anthropological form named "Adam Elyon" and "Perfect Man". He is a comprehensive manifestation of divine attributes and has superiority over other creatures. According to significant role of "unity of being" doctrine in *Zohar* and *Fuṣūṣ*, Adam Elyon or Perfect Man has unity with the entire universe and is regarded as the origination of all other creatures. He is in relation to God as his manifestation; so knowing him is as the same as knowing God. The authors of these two books attempt to provide a way for acquiring this knowledge by interpretation of verses of sacred books. So, it is possible we claim that Adam Elyon and Perfect Man are in the center of mystical thought of *Zohar* and *Fuṣūṣ*.

Key words: Adam Elyon, Sefirot, Qabbalah, Ḥaqīqat-e Moḥammadiyah, Feiz-e Aqdas, Feiz-e Moqaddas

Contents

Characteristics of Perfect Man in <i>Fusūs al-Hikam</i> and its Comparison with Adam Elyon's Qualities in <i>Zohar</i> A. Ebrāhīm	1
Mahatma Gandhi's Religious Thoughts Dr. M. Sargolza'i	31
The Upaniṣadic Theology Dr. M.J.Shams	61
Theology and Cosmology of Šankara and Rāmānuja A. Sādeqī Shahpar	101
Manners of the Man's Relation with God in Mawlana's and Tresa's Viewpoint Dr. B. Qanbarī	139
Marriage Laws and Ceremonies in Hinduism Dr. A. Latīfī	169
Mokṣa from the Viewpoint of Vaisnava Bhakti School (From Rāmānuja to Nānak) Dr. A. Mahmoodī , S. Towliatī	201

Journal of Religious Studies

Biannual Journal of
Comparative Study of Religion and Mysticism
Vol.1, No.1, Spring and Summer 2007

License Holder: Islamic Azad University
(Science and Research Branch)

Editor in Chief: Dr. F. Mojtabā'ī

Managing Editor: Dr. T. Hājebrāhīmī

Administrating Manager: T. Tavakkolī

Editorial Board:

J. Āmoozgār (Professor of Iranian Studies)
Sh. Pāzokī (Associate Professor of Philosophy)
M.J. Shams (Assistant Professor of Religious Studies)
H. Ālemzādeh (Professor of Islamic History and Civilization)
F. Lājevardī (Assistant Professor of Religious Studies)
F. Mojtabā'ī (Professor of Religious Studies)
A. Mahmoodī (Assistant Professor of Religious Studies)

English Translation and Edition: T.Tavakkoli

Art Work: M.R. Adli

Address: Faculty of Theology and Philosophy, Science and Research Branch,
Islamic Azad University, Hesarak, Poonak,
Tehran, Iran

Tel: (+9821)44804151

Printing & Binding: Sciences and Researches Press

Email: adyan@tpf-iau.ir

In The Name of God

Islamic Azad University
Science and Research Branch
Faculty of Theology and Philosophy

Journal of
Religious Studies

Biannual Journal of
Comparative Studies of Religion and Mysticism
Vol.1, No.1, Spring and Summer 2007