

ودانتا، حکمت الهی دین هندو

مهدی زمانی^۱

استادیار دانشگاه پیام نور اصفهان

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۱/۵/۱۲؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۱/۷/۳۰)

چکیده

در دین هندو مکاتب مختلفی وجود دارد که اصیل‌ترین آن‌ها ودانتا یا حکمت الهی است. این مکتب مفسران متعددی دارد اما برجسته‌ترین تفسیر آن مربوط به شانکارا، حکیم الهی هند، است که به مکتب او ودانتای عاری از ثنویت گفته می‌شود. در این مقاله تلاش شده تا ضمن بحث از اساسی‌ترین آموزه این مکتب یعنی «وحدت وجود» به توضیح واژه‌های برهما، آتما، ایشوارا، مایا و بودهی پرداخته شود. همچنین در ضمن بحث از «مراتب پنج‌گانه» واقعیت در ودانتا به مقایسه آن با «حضرات خمس» در عرفان اسلامی توجه شده است. در پایان اساسی‌ترین شعار مکتب ودانتا یعنی «آتمن همان برهمن است» با توجه به نحوه ارتباط کثرت با وحدت یا نسبی با مطلق و مخصوصاً با عنایت به آثار رنه گنون و فریتیف شوئون مورد بحث قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: ودانتا، شانکارا، برهما، آتما، مایا، حضرات خمس

مقدمه

در گنجینه غنی دین هندو^۱ شش مکتب یا دیدگاه وجود دارد که به هریک «درشن»^۲ گفته می‌شود. واژه «درشن» از ریشه «دریش»^۳ به معنای دیدن اشتقاق یافته و مفهوم آن دیدگاه یا منظر است. بعضی از نویسندگان، این شش دیدگاه را مکتب‌های برهمنی نامیده‌اند (شایگان، ۱۳۶۲: ۱۴). ما می‌توانیم این شش دیدگاه را در سه دسته زیر طبقه‌بندی کنیم:

الف) ۱- منطق (نیایا^۴)
۲- فلسفه طبیعی

ب) ۳- جهان‌شناسی (سانکهایا^۵)
۴- هنر وصال معنوی (یوگا^۶)

ج) ۵- مراقبه (می مانسا^۷)
۶- ما بعدالطبیعه (ودانتا^۸)

-
1. Hinduism
 2. darshana
 3. drish
 4. nyaya
 5. vaisheshika
 6. sankhya
 7. yoga
 8. mimansa
 9. Vedanta

درست است که از میان شش دیدگاه فوق یوگا که نوعی فن و هنر وصال معنوی به شمار می‌آید، در جوامع دیگر شناخته شده تر و معروف تر می‌باشد اما مطمئناً اصیل ترین مکتب یا دیدگاه هندوئی ودانتا است (Stoddart, 1993: 69). واژه ودانتا از دو قسمت تشکیل شده: «ودا»^۱ و «انتا»^۲ به معنای پایان، پس معنای لغوی این واژه پایان ودا (شایگان، ۱۳۶۲، ۲: ۷۶۵) است و مراد از آن تعلیمات عرفانی «وداها» یا به عبارت دیگر «اوپانشیادها» می‌باشد.

مکتب ودانتا مفسرین زیاد دارد که برجسته ترین آن‌ها حکیم الهی هند، «شانکارا»^۳ می‌باشد. به مکتب شانکارا، «ودانتای عاری از ثنویت» یا «آدویتا»^۴ گفته می‌شود، زیرا اساس آن، بر آموزه «وحدت وجود» استوار است. حکیم الهی مسلمان، محمد دارا شکوه می‌گوید حکمت تصوف و ودانتا، یکی هستند و ودانتا تصوف و عرفان آیین هندو است (Stoddart, 1993: 10).

برهما^۵

همان گونه که اشاره شد اساسی ترین آموزه مکتب ودانتا «وحدت وجود» است. بر اساس این آموزه، حقیقت هستی همانا ذات الهی است که برهما نامیده می‌شود. لغت برهمن یا برهما از ریشه Brh به معنای رشد و گسترش اشتقاق یافته است (شایگان، ۱۳۶۲، ۲: ۸۰۸) اما اصطلاحاً به معنای وجود نامحدود یا ذات الهی و «اصل اعلی» می‌باشد.

«اصل اعلی» ذات بی مانند خداوند است که مطلق و بی نهایت می‌باشد و از هر نوع تعین و محدودیت مبرا است و بدین سبب او را «فوق وجود» در نظر می‌گیرند. در این مرتبه ذات الهی از هر وصف و اسم و رسمی برتر است و به هیچ صفتی متصف نمی‌شود. در عرفان اسلامی به این مرتبه، «حضرت ذات» یا «مرتبه احدیت» گفته می‌شود زیرا غیر

1. veda

2. anta

3. Shankara

4. Advaitia

5. Brahma

از او وجودی متصور نیست. به دلیل آن که خداوند در این مرتبه از تمام اوصاف و کلیه اسماء برتر است معمولاً با ضمیر غایب «هو» مورد اشاره قرار می‌گیرد، هر چند اشاره به او نیز نوعی انتساب محدودیت به او خواهد بود و نادرست است اما تنگنای زبان، ما را از این امر ناگزیر می‌سازد. یگانگی ذات در این مرتبه از نوع وحدت «حقه حقیقیه» است، و به همین دلیل فرض کثرت و باور به وجودی غیر از او محال خواهد بود:

که یکی هست و هیچ نیست جز او

وحده لا اله الا هو

پس از مرتبه ذات، مرتبه وجود یا «ایشوارا»^۱ قرار دارد. در این مرتبه خداوند همراه با صفات در نظر گرفته می‌شود، مثلاً خدا با اتصاف به صفت خالقیت. خداوند در مرتبه وجود منشأ مراتب تجلی یا خلقت) سامسارا^۲ یا جاگات^۳ است و گاهی با عبارت «خدای شخصی»^۴ به آن اشاره می‌شود. اتصاف خداوند به صفات موجب نوعی تمایز برای او می‌گردد و این تمایز به معنای فرض جدایی او از غیر است و ناگزیر از این منظر او را هم چون موجودی با تعینات و تشخیصات معلوم منظور کرده‌ایم. در رأس این تعینات اتصاف خداوند به صفت وجود است که اوصاف دیگر را در پی دارد (بینای مطلق، ۳۵:۱۳۸۵). البته باید گفت عبارت «خدای شخصی» بیشتر بر خدای شارع یا قانون‌گذار دلالت دارد یعنی مقصود از آن، خداوند با اتصاف به صفت خاص است، در حالی که مرتبه وجود یا ایشوارا برای اشاره به خداوند با اتصاف به همه صفات می‌باشد. اما اطلاق اسم خاص بر عام ایراد چندانی ندارد و حمل بر تسامح می‌شود. در ودانتا برای تفکیک ذات الهی از مرتبه وجود (ایشوارا) دو واژه وجود دارد. به مرتبه ذات یا فوق وجود «برهمانیر گونا»^۵ می‌گویند که در این مرتبه برهما به هیچ صفتی موصوف نمی‌گردد. اما

1. Ishvara

2. Samsara

3. Jagat

4. Personal god

5. Brahma Nirguna

مرتبه ایشوارا یا «وجود»، «برهما ساگونا» نامیده می‌شود که در آن برهما به اوصاف متصف می‌گردد. تمایز سه مرتبه ذات، وجود و تجلی را می‌توان در طرح ذیل نمایش داد (گنون، ۱۳۷۴: ۷۱).

مرتبه فوق وجود (ذات الهی)	برهما نیر گونا (برهما بدون اتصاف به صفات)	(۱)
مرتبه وجود (ایشورا) (خدای شخصی)	برهما ساگونا (برهمای متصف به صفات)	(۲)
مرتبه خلقت، تجلی، هستی	سامسارا (جاگات)	(۳)

آتما

واژه دیگری که درباره مبدأ برتر یا اصل اعلی بکار می‌رود، آتما^۲ است. اصل اعلی دو جنبه دارد: از طرفی برتر، متعال^۳ و منزّه از همه اشیاء است و از طرف دیگر باید او را حاضر، ظاهر و محیط بر همه موجودات^۴ دانست (Schuon, 1991:81). وقتی واژه‌های برهما و آتما در مورد اصل اعلی بکار می‌روند بر هر دو جنبه آن دلالت دارند اما تصور تعالی و تنزیه بیشتر با واژه برهما پیوند دارد و تصور احاطه و حضور با واژه آتما بیشتر تداعی می‌گردد به همین دلیل شوئون می‌گوید: «مایا آتما «است»-یا «غیر از آن نیست» (دهقان، ۱۳۸۴: ۴۴۲). در عالم تفکر اسلامی جنبه اول «تنزیه» و جنبه دوم «تشبیه» نامیده می‌شود (رضا زاده شفق، ۱۳۶۵: ۴۰-۲۰).

-
1. Brahma saguna
 2. Atma
 3. transcendent
 4. immanent

در اوپانیشادها چنین می‌خوانیم: «آن که در همه اشیاء ساکنست ولی غیر از همه اشیاست همه اشیاء او را نمی‌شناسد، تن او همه اشیاست. همه اشیاء را از درون اداره می‌کند - او نفس شماسست، مدیر درونی است و غیر فانی است» (Brih. Up. 3, 7, 15).

مراتب پنج‌گانه واقعیت

از منظر دین هندو حقیقت هستی در عین وحدت و یگانگی دارای مراتب متعدد است یعنی حقیقت، مراتبی از شدت و ضعف را در برمی‌گیرد که کثرت آن‌ها به وحدت باز می‌گردد. از لحاظی می‌توانیم این مراتب را در پنج مرتبه زیر خلاصه کنیم:

(۱) مرتبه ذات الهی یا اصل اعلی که با واژه‌های آتما و برهما به آن اشاره می‌شود. این مرتبه همان برهما بدون اتصاف به صفات است که فوق وجود یا «برهما نیرگونا» نامیده می‌شود: «آن که خود بی رنگ است در عمل نیروی گوناگون خود را با اراده‌ی نهان خود رنگ‌های گوناگون توزیع می‌کند. و اول و آخر عالم در او منحل می‌شود - او خداست» (Shve. Up. 4. 1).

(۲) مرتبه وجود که با واژه «ایشوارا» به آن اشاره می‌شود. در این مرتبه خداوند با اتصاف به صفات و به تعبیری «خدای شخصی» لحاظ می‌گردد. این مرتبه معادل با مرتبه واحدیت یا الهیت در عرفان اسلامی می‌باشد.

اما از این دو مرتبه که بگذریم تجلی خداوند را در سه مرتبه در نظر می‌گیریم که: عالم عقول، عالم نفوس و عالم اجسام است.

(۳) مرتبه عالم عقول که با واژه «بودهی»^۱ مورد اشاره قرار می‌گیرد و مراد از آن «روح»^۲ یا «عقل قدسی»^۳ است (دهقان، ۱۳۸۴: ۳۷).

(۴) عالم نفس که مرتبه‌ای واسط میان عالم اجسام و عالم عقول را تشکیل می‌دهد، در دین هندو به این عالم «اسواینا»^۴ می‌گویند.

-
1. Buddhi
 2. Spirit
 3. Intellect
 4. svapna

(۵) مرتبه آخر همان عالم اجسام است که به آن «استهولا»^۱ گفته می‌شود. خلاصه این مراتب پنج‌گانه را می‌توان بدین ترتیب ترسیم نمود:

(۱) آتما = برهما نیر گونا = ذات الهی = فوق وجود	خدا	مایا
(۲) ایشوارا = خدای شخصی = مرتبه وجود		
(۳) بودهی = روح = عقل	عالم	
(۴) اسواینا = عالم مثال		
(۵) استهولا = عالم اجسام		

به دو مرتبه اول «خدا» و سه مرتبه آخر «عالم» می‌گوییم یعنی دو مرتبه اول مربوط به مبدأ و سه مرتبه آخر مربوط به تجلی آن می‌باشد. نکته دیگر آنکه می‌توانیم مرتبه دوم و سوم را «لوگوس»^۲ بنامیم. به این ترتیب مرتبه دوم یعنی ایشوارا «لوگوس نامخلوق» و مرتبه سوم یعنی بودهی ، «لوگوس مخلوق» نامیده می‌شود (دهقان، ۱۳۸۴: ۴۴۳):

نامخلوق: (۲) ایشوارا یا خدای شخصی	لوگوس
مخلوق: (۳) بودهی یا عقل و روح	

کاربرد واژه یونانی لوگوس که به کلمه و عقل ترجمه می‌شود از آغاز انجیل یوحنا گرفته شده است: «در آغاز کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود. همه چیز توسط آن آفریده شد». بدین سان اگر در این عبارت خدا وراء هستی در نظر گرفته شود لوگوس

1. sthula

2. Logos

در مرتبه هستی قرار دارد و اگر خدا در مرتبه هستی در نظر گرفته شود لوگوس «کلمه خالقه» خداوند خواهد بود (دهقان، ۱۳۸۴: ۶۲).

مطابق با تفسیر فریتیوف شوئون می‌توانیم لوگوس نامخلوق را حضور پیشین نسبی در مطلق بدانیم و متقابلاً لوگوس مخلوق (بودهی) را انعکاس مطلق در نسبی معرفی نماییم. اگر از واژه های «آتما» و «مایا» به ترتیب به جای مطلق و نسبی استفاده کنیم می‌توانیم بگوییم که «ایشوارا»، «مایا» در «آتما» است و «بودهی»، «آتما» در «مایا» (شوان، ۱۳۸۳: ۷۱). در حقیقت لوگوس با دو مرتبه خود (لوگوس مخلوق و لوگوس نامخلوق) واسط و رابط عالم مخلوق و نامخلوق می‌باشد. لوگوس پلی است که ارتباط خدا و انسان از طریق آن ممکن می‌گردد. قلمرو «نسبیت» یا «مایا» علاوه بر عالم تجلی (سه مرتبه آخر)، مرتبه وجود یعنی «ایشوارا» را نیز شامل می‌گردد (دهقان، ۱۳۸۴: ۲۳). فقط مرتبه اول یعنی آتما یا ورای وجود است که از همه جهات مطلق است و به هیچ حد و صفت و قیدی موصوف نمی‌گردد و از هر نوع اسم و رسمی آزاد است. اما مرتبه دوم یا ایشوارا، خداوند به عنوان مبدأ موجودات همراه با صفات و اسماء لحاظ می‌شود و همین نوعی تشخیص و تعیین محسوب می‌گردد. سر اینکه عرفا مرتبه ذات را فراتر از وجود می‌دانند همین است که آنان اتصاف به وجود را نیز نوعی تعیین و تشخیص و در نتیجه خروج از «مطلقیت» می‌دانند. شوئون در مورد ایشوارا تعبیر «نسبتاً مطلق» را بکار می‌برد تا تفاوت آن را با مرتبه ذات که «کاملاً مطلق» است مشخص نماید (شوان، ۱۳۸۴: ۱۳۵). تعبیر «نسبتاً مطلق» که ظاهراً «متناقض» است برای اشاره به مرتبه ای است که خداوند با اتصاف به صفات لحاظ می‌شود و از مرتبه اطلاق محض خارج می‌گردد. در عرفان اسلامی مرتبه ذات را «مطلق» می‌نامند که از هر قیدی حتی قید «اطلاق» نیز آزاد است یعنی اگر مطلق بودن را به عنوان قید و حد در نظر گیریم خداوند از آن هم برتر است. در عرفان اسلامی این مرتبه را «غیب مطلق» یا «احدیت» می‌نامند. اما اتصاف خدا به صفات موجب می‌شود که مرتبه دوم یا ایشوارا را مرتبه «الهیته» یا «غیب مضاف» بنامند (جامی، ۱۳۷۰: ۳۱).

بنابراین، تعبیر «نسبتاً مطلق» معادل با تعبیر «غیب مضاف» در عرفان اسلامی است. گنون مراتب پنج‌گانه حقیقت را بدین ترتیب خلاصه می‌کند (Guenon, 1945: 35):

فلمرو نسبت (مایا)	مطلق	کاملاً مطلق ← (۱) ورای وجود	مرتبۀ اصل		
		نسبتاً مطلق ← (۲) وجود			
			(۳) تجلی فوق‌صوری	مراتب پنج‌گانه	
			(۴) صوری لطیف (نفس)		مرتبۀ تجلی
			(۵) صوری کثیف (جسم)		

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود در طرح گنون همه مراتب حقیقت که پس از مرتبه ذات قرار می‌گیرند «مایا» نامیده می‌شوند. مقصود از مایا حقیقت نسبی و معین می‌باشد. هر مرتبه‌ای نسبت به مرتبه برتر از خود از تعیین و تشخیص و در نتیجه محدودیت بیشتری برخوردار است و در ضمن مرتبه بالاتر مندرج است. مایا به معنای وهم است و وهم در مقابل حقیقت قرار دارد. هر مرتبه نسبت به مرتبه بالاتر از خود نیستی محسوب می‌شود زیرا دارای هستی مستقل نیست و بر همین اساس «مایا» (وهم) نامیده می‌شود. ابن عربی نیز عالم را خیال می‌نامد:

انما الکون خیال و هو حق فی الحقیقه

والذی یفهم هذا حاز اسرار الطریقه (ابن عربی، ۱۳۶۵: ۱۵۹).

بر اساس مطالب فوق تنها مرتبه‌ای که از نسبت برتر است مرتبه ذات یا «برهما نیرگونا» است زیرا برتر از آن مرتبه‌ای وجود ندارد. اما مرتبه دوم هرچند از مراتب الوهیت بشمار می‌آید و به آن «خدا» می‌گوییم و بدین اعتبار مطلق است اما نسبت به مرتبه برتر از خود

یعنی از آن جهت که نوعی تعیین و تشخیص دارد «نسبی» نامیده می‌شود. این نشان می‌دهد که در عالم الهی بایستی میان ذات و صفات تفاوت قائل شویم. مرتبه ذات از هر صفتی حتی وجود برتر است اما مرتبه صفات و اسماء با نوعی تعیین و تشخیص همراه است. مرتبه ذات که می‌توانیم آن را مرتبه «بی چون» بدانیم، دو جنبه دارد یکی مطلق^۱ بودن و دیگری عدم تناهی^۲. البته توجه داریم که این عقل ما است که بین این دو جنبه تمییز و تشخیص می‌دهد و گرنه مطلق بودن، مستلزم بینهایت بودن است و بینهایت بودن، مستلزم مطلق بودن.

برای فهم بهتر مراتب پنج‌گانه در مکتب ودانتا می‌توانیم آن را با مراتب پنج‌گانه یا «حضرات خمس» در عرفان اسلامی و به ویژه آثار محی الدین ابن عربی مقایسه کنیم:

(۱) احدیت: حضرت غیب مطلق	اصل	حضرة الجمع
(۲) لاهوت: حضرت غیب مضاف (واحدیت)		
(۳) جبروت: عقول و ارواح	عالم	
(۴) ملکوت: عالم مثال		
(۵) ناسوت: عالم شهادت		

بر اساس مطالب فوق می‌توانیم در طرح ذیل به مقایسه مراتب پنج‌گانه در ودانتا و عرفان اسلامی پردازیم:

حضرات خمس در عرفان اسلامی	مراتب پنج‌گانه در ودانتا	توضیح
هاهوت	آتما	فوق هستی (ذات الهی)

1. absolute

2. infinite

لاهوت	ایشوارا	هستی (خدا با صفات خالق و...)
جبروت	بودهی	روح، عقل قدسی
ملکوت	اسواینا	نفس
ناسوت	استهولا	جسم

یکی از کسانی که به مقایسه مراتب هستی در عرفان اسلامی و عرفان دین هندو پرداخته است، محمد داراشکوه، عارف مسلمان ساکن هندوستان است. او در کتاب مجمع البحرین که هدف آن تطبیق مبانی دین هندو و اسلام و نشان دادن یگانگی آنهاست به عوالم اربعه اشاره کرد. و می‌نویسد:

عوالمی که جمیع مخلوقات را ناچار گذر بر آن است، به طور بعضی از صوفیه چهار است: ناسوت، ملکوت، جبروت (و) لاهوت. و بعضی پنج گویند و عالم مثال را داخل می‌کنند. و جمعی که عالم مثال را با ملکوت یکی می‌انگارند، چهار می‌گویند. و به طور فقرا هند: «اوستها»^۱ که عبارت از این عوالم اربعه باشد چهار است «چاگرت» [جاگاریتا]^۲، «سپین» [اسواینا]^۳، «سکهوپت» [سوشوپتا]^۴ [و] «تری»^۵ (داراشکوه، ۱۳۶۶:۱۵).

دارا شکوه هریک از این عالم‌های چهارگانه را با متناظر آن در عرفان اسلامی مقایسه می‌کند:

(۲) «تری» ← لاهوت ← عالم الهی ← الوهیت

(۳) «سکهوپت» ← جبروت ← عالم خواب عمیق ← عالم نفی نقوش

(۴) «سپین» ← ملکوت ← عالم خواب ← عالم ارواح

(۵) «چاگرت» ← ناسوت ← عالم بیداری ← عالم جسمانی

1. Arastha

2. Jagarita

3. Svapna

4. Susupti

5. Turia

در اینجا اشاره به چند نکته درباره مقایسه داراشکوه لازم است. یکی اینکه در مقایسه او عالم‌های چهارگانه پس از مرتبه ذات قرار می‌گیرد و بنابراین اگر مرتبه ذات را به آن‌ها اضافه کنیم تعداد مراتب به پنج می‌رسد و با حضرات خمس تطبیق می‌گردد. مسلماً داراشکوه به تمایز مرتبه ذات و صفات در عالم الهی توجه داشته ولی عنوان «عالم» را فقط به مراتب پایین‌تر از مرتبه ذات اطلاق می‌کند و بر همین اساس به چهار عالم اشاره می‌کند (شایگان، ۱۳۸۴: ۲۱۶).

هم چنین او بر اساس مکتب ودانتا سه عالم ناسوت، ملکوت و جبروت را به ترتیب با عالم بیداری، خواب و خواب عمیق مقایسه می‌کند. در عالم بیداری، حواس ظاهری ما را نسبت به عالم ناسوت یا موجودات جسمانی آگاه می‌کنند. اما در عالم خواب آدمی از قیود زمان و مکان و خواص دیگر اشیاء مادی فارغ می‌گردد. در عالم خواب صورت‌ها وجود دارند اما از خواص جسمانی دیگر خبری نیست (صوری لطیف) و در نهایت عالم خواب عمیق قرار دارد که در آن هیچ صورتی وجود ندارد (فوق صوری).

نکته آخر اینکه داراشکوه در عبارات خود عالم ملکوت را عالم ارواح نامیده است که کاملاً معلوم است که مقصود او از کلمه روح در اینجا همان نفسی است که در مرتبه‌ای واسط میان جسم و بودهی قرار می‌گیرد و جنس آن صوری لطیف است، نه فوق صوری.

آتمن

در مکتب ودانتا نیز همانند مکاتب عرفانی بزرگ، انسان به عنوان «عالم صغیر» یا «کون جامع» تعریف می‌شود. انسان اختصاص به هیچ یک از مراتب ندارد و به تعبیری همه مراتب در او خلاصه می‌شود. از آن جهت که انسان یکی از ظهورات خداوند در عالم تجلی است سه مرتبه عالم تجلی به ترتیب در بدن، نفس و عقل وی پدیدار گشته است اما از آن جهت که آدمی «کون جامع» است، علاوه بر سه مرتبه تجلی یعنی روح، نفس و جسم دو مرتبه اول از مراتب پنج‌گانه نیز در انسان متناظرهایی دارد. متناظر با مرتبه اول یا

برهما نیرگونا در انسان مرتبه‌ای وجود دارد که با واژه «آتمن»^۱ به آن اشاره می‌شود و متناظر با مرتبه دوم یا برهمن ساگوننا نیز مرتبه «جیوا»^۲ قرار می‌گیرد (شایگان، ۲، ۱۳۶۲: ۸۱۶).

عالم کبیر	عالم صغیر	
(۱) برهمن برهمن	آتمن	نیرگونا
(۲) برهمن ایشوارا	جیوا	ساگوننا

«آتمن» حقیقتی است که ما بدان «خود» می‌گوئیم یعنی حقیقتی که ضمیر، ذات و لطیفه و کنه حقیقت ما را تشکیل می‌دهد. اما «جیوا» مرتبه تعیین و تشخیص انسان است. در اوپانیشاد چنین می‌آید: «تو بیننده بینایی را نمی‌توانی دید، شنونده شنوایی را نمی‌توانی شنید، فهمنده فهم را نمی‌توانی فهمید، این آتمن است که در همه این‌ها متجلی است» (Brhad. Vp. III, 3, 3).

در این متن بر اصالت آتمن و احاطه او بر همه ارکان وجودی آدمی تاکید می‌شود. بدین‌سان همان‌گونه که اصل عالم در همه شئون و مظاهر آن حضور دارد و هیچ‌جایی خالی از او نیست، اصل حقیقت آدمی نیز در کلیه مشاعر و افعال وی آشکار می‌گردد.

مایا

مایا از ریشه ma به معنای اندازه‌گیری، تناسب، ظاهر ساختن و صورت بخشیدن است. (شایگان، ۱۳۶۲: ۸۴۸). مقصود از مایا، مظاهر و تجلیات حقیقت مطلق است. و می‌توان آن را «هنر تجلیات الهی» نام نهاد. جهان‌میدان نمایش و ظهور صفات الهی است و وجود مستقل و مکتفی به ذات ندارد و بنابراین می‌توان آن را «توهم جهانی» نامید. مایا،

1. Atman

2. Jiva

ظهور و تجلی است و به همین دلیل نقشی دوگانه دارد زیرا از طرفی مانع دیدن حقیقت و اصل است و حجاب حقیقت می‌شود و شأن آن گمراه نمودن انسان‌ها است ولی به اعتبار دیگر مفتاح و طریقی برای شناخت حقیقت به شمار می‌آید. در تعبیرات قرآن نیز همه چیز آیه و نشانه است. آیه و نشانه از طرفی اصل و حقیقت نیست و حجاب است اما از طرف دیگر راه وصول به اصل و حقیقت محسوب می‌گردد:

مایا توهم یا هنر الهی است که بر حسب حالات بی نهایت متنوع خود، آتما را ظاهر می‌کند و «اویدیا» یعنی جهالتی که باعث احتجاب آتما می‌گردد صرفاً جنبه سلبی دارد و به نحو رموزی از خود آتما ناشی می‌شود. شانکارا چاریا این مطلب را به این شکل بیان می‌کند که «مایا» بی آغاز است (Schuon, 1970: 24).

عالم پرتو خداوند است و پرتوی که از نور ناشی می‌شود نه عین مبدأ نور است و نه غیر از آن. از لحاظی می‌توانیم بگوییم که پرتو غیر از مبدأ نیست اما از طرف دیگر عین مبدأ هم نیست. شوئون درباره این مطلب چنین می‌نویسد:

«همان‌گونه که اصحاب مکتب ودانتا گفته‌اند سخن گفتن از اینکه مایا صفت «ایشوارا» است و از طرفی او را ظاهر می‌کند و از طرف دیگر پرده‌ای بر رخسار اوست، به این معناست که عالم از [جنبه] «عدم تناهی» آتما ناشی می‌شود. همچنین می‌توان گفت که عالم حاصل ضرورت مطلق «وجود» الهی است (Schuon, 1970: 24).

مایا عاملی است که به وسیله آن وجود مطلق به وجود نسبی این جهان مرتبط می‌گردد. به این معنا مایا مقدمه اعتقاد به درجات و مراتب وجود است که به معنایی، ظواهری است که باعث احتجاب حقیقت مطلق می‌گردد. چون جهان واقعیت مستقل ندارد و وجود برهنه یا مطلق یگانه وجود است و جز او وجود دیگری ممکن نیست پس خارج از آتما جهانی وجود ندارد و این جهان ظاهر جز حاصل خطای باصره چیزی نیست اگر از منظر حقیقت محض سخن بگوییم واقعیت منحصر به خداوند است و عالم سراسری فریبنده بیش نیست و دیده حق بین واقعیتی جز خداوند نمی‌بیند.

و آگاه باش که در این عالم، هرچه دیده می‌شود بازی اوست (و صورت‌ها و تعین‌های این عالم که پیش تو به راستی و هستی جلوه گراند «نیست» صرف و اعتبار محض اند) و آن ذات (به صرافت خود)

اصل همه چیز را می‌بیند و هیچ کس او را نمی‌بیند (و آنچه می‌بیند همه آثار و ظهورات اوست) (داراشکوه، ۱۳۷۴: ۷۲).

بر اساس مطالب فوق باید گفت که آنچه در مکتب ودانتا درباره مایا گفته می‌شود کاملاً با دیدگاه کانت در خصوص «پدیدار»^۱ و تمایز آن با «شیء فی نفسه»^۲ متفاوت است.

نظریه کانت در مورد اینکه ما فقط پدیدارها را درک می‌کنیم و ذات اشیاء بر ما پوشیده است دارای مبانی شناخت شناسانه خاصی است که مبادی شناخت را منحصر به حس و عقل می‌کند. در حالی که مبنای نظریه ودانتا در خصوص پدیدار بودن اشیاء اعتقاد به شناخت شهودی و درک بی‌واسطه حقیقت است (Date , 1954:401-6). در فلسفه کانت تلاش می‌شود تا ناتوانی عقل تجربی از درک مفاهیمی مانند ماده و علیت در عالم طبیعی نشان داده شود و محدودیت آن به پدیدارهای حسی مورد تاکید قرار گیرد، اما در مکتب ودانتا با توجه به اعتقاد به اصالت و توان شناخت شهودی در درک اصل حقیقی عالم، ذات و ویژگی‌های اموری که آن‌ها را غیر از او می‌پنداریم فاقد تحقق و واقعیت معرفی می‌گردد.

برهما واقعیت مطلق است و بنابراین هیچ چیز بیرون از او نیست و عالم همانند بعد درونی برهما است. برهما جنبه نسبی ندارد و بنابراین عالم (نسبیت)، جنبه واجب مطلق بودن برهما است. به عبارت دیگر نسبیت جنبه‌ای از مطلق است و اگر نسبی وجود نداشت مطلق، مطلق نبود.

ذات عالم که کثیر است «برهما» است. ممکن است اعتراض شود که برهما نمی‌تواند ذات کثرت باشد زیرا او عدم ثنویت (أدویتا) است. (در پاسخ باید گفت) یقیناً برهما ذات عالم نیست زیرا از منظر مطلق، اصلاً جهان وجود ندارد اما می‌توانیم بگوییم از آن جهت که تو می‌گویی وجود دارد ذاتش برهماست چرا که در غیر این صورت عالم اصلاً واقعیت

1. phenomenon

2. noumenon

نداشت. کثرت به سهم خود وجود دارد اما انعکاس معکوس «بی نهایت» یا «امکان‌عام» برهماست...

پیش فرض کیهانیِ نفس، الهی، «هستی»، «ایشوارا» یا «آپارا برهما» است. تصوف همین مطلب را با فرمول «من گنج پنهان بودم، خواستم شناخته شوم» بیان می‌کند (Schuon, 1970: 28).

آتمن و برهمن

اساسی‌ترین آموزه مکتب ودانتا در این جملات خلاصه می‌شود: «تو همانی»^[1] آتمن همان برهمن است (Chand. UP. VI, 8, 7). «تمام عالم برهمن است و «جیوا» غیر از برهمن نیست بلکه همان است» (Brhad. UP. II, 5, 19).

این عبارات نشان می‌دهد که عالم، وجود مستقل و جداگانه ندارد بلکه مظاهر و نمودهای برهمن (حقیقت مطلق) است: «ای ارجن، هیچ کس از من بزرگتر نیست و این عالم با من اتصال دارد – چنان که دانه با رشته» (داراشکوه، ۱۳۶۶: ۷۵).

ما در اثر توهم و معرفت سطحی فکر می‌کنیم که اشیاء وجود مستقل و اصیل دارند در حالی که اگر به دیده بصیرت حق بین به اشیاء بنگریم آن‌ها را جدا از حق نمی‌بینیم و از سراب و توهم نجات خواهیم یافت. کنه حقیقت ما که «آتمن» نامیده می‌شود جدا و مستقل از برهمن نیست و اگر از قید حجاب‌ها و توهمات رهایی یابیم برای خود هویتی جدا از خداوند نمی‌بینیم (Schuon, 1985: 112). «خود حقیقی» انسان همان لطیفه غیبی و الهی است و آنچه جدا و مستقل از حق تعالی منظور می‌گردد «من پنداری» خواهد بود. «من عرف نفسه فقد عرف ربه»: نفس جدا از رب نیست و اگر حقیقت نفس شناخته شود خدا شناخته می‌شود: «بنابراین رابطه صوفیانه «لا انا و لا انت: هو» (نه من و نه تو بلکه او) معادل است با رابطه «تت تووم اسی» (تو همان اوئی)» (Schuon, 1970: 21).

در عبارت "لا انا و لا انت بل هو" امتیاز و جدایی میان عارف و معروف از میان رخت بر بسته و تلاش می‌شود تا به رغم تنگنای زبان، به گونه ای سلبی، دوگانگی نفی شود. در عبارت "تو همان اوئی" نیز همین مقصود، البته به نحو ایجابی بیان می‌گردد. یگانگی آتمن و برهمن مبتنی بر یگانگی واقعیت است. اصل حقیقت یکی است و کثرت چیزی نیست مگر هنر جلوه گری الهی (مایا): «در ازل این هستی که یکی است و ثانی ندارد وجود داشت» (Chand. Up. VI, 2, 1).

نتیجه

در مکتب ودانتا یگانگی واقعیت، با تعبیر عدم ثنویت یا «ادویتا» بیان می‌شود و در عرفان اسلامی با عبارت «وحدة الوجود» به آن اشاره می‌کنند. بنابراین، دیدگاه عرفان اسلامی و ودانتا درباره حقیقت یکی است تنها تفاوت آن‌ها این است که در ودانتا حقیقت الهی «سوژه محض» است ولی در عرفان اسلامی «ابژه محض». به این معنا که در ودانتا حقیقت الهی به منزله «من» یا «خود» یا «أنا» مطرح است اما در عرفان اسلامی این حقیقت به عنوان «او» یا «هو» منظور می‌گردد. ممکن است این تفاوت در نگاه عده‌ای عمیق، اساسی و ریشه دار به نظر برسد اما از دیدگاه بسیاری نیز این تفاوت، آن چنان نیست که از مقایسه و تطبیق میان ودانتا و عرفان اسلامی مانع شود، زیرا هرچند مکتب ودانتا حقیقت الهی را به عنوان «من» یا «أنا» در نظر می‌گیرد اما مقصود از آن تعیین فردی نیست تا ذات الهی را محدود گرداند. در عرفان اسلامی نیز مقصود از هستی الهی وجود فاقد علم و آگاهی نیست. بنابراین تفاوت ودانتا و عرفان اسلامی تنها در این است که ودانتا بر جنبه «علم»^۱ تاکید می‌کند و عرفان اسلامی بر جنبه «هستی»^۲:

در حالی که عارف در مکتب ودانتا از یگانگی سوژه (یا دقیق‌تر بگوییم عدم ثنویت، ادویتا) سخن می‌گوید، صوفی از یگانگی هستی (یعنی یگانگی واقعیت، وحدت‌الوجود) دم بر می‌آورد. به زبان

1. Chit

2. Sat

هندوئی تفاوت آن‌ها در این است که عارف مکتب ودانتا بر جنبه «چیت» (آگاهی) تأکید دارد و

صوفی بر جنبه «سات» (هستی) (Schuon , 1970: 21).

بنابراین در ودانتا تجلی و ظهورِ اصل الهی به منزله تعین (تبدیل شدن سوژه به ابژه) فهمیده می‌شود زیرا اصل الهی سوژه است و در مرتبه ظهور به ابژه تبدیل می‌شود. اما عرفان اسلامی که حقیقت الهی را به عنوان ابژه در نظر می‌گیرد ظهور آن را همچون بدل شدن ابژه به سوژه یعنی تشخیص و تفرد منظور می‌کند. طرح ذیل به توضیح مطلب کمک می‌کند:

دیدگاه	اصل الهی	ظهور
ودانتا	سوژه محض (آتما)	تعین (بدل شدن سوژه به ابژه) ^۱
عرفان اسلامی	ابژه محض (هو)	تفرد (بدل شده ابژه به سوژه) ^۲

-
1. objectification
 2. Subjectification

منابع

- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۶۵)، *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عقیفی: بیروت.
- بینای مطلق، محمود (۱۳۸۵)، *نظم و راز*، تهران: هرمس.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- داراشکوه، محمد (چاپ چهارم ۱۳۷۴)، *سراکبر اوپانیشاد*، تهران: علمی.
- ——— (۱۳۶۶)، *مجمع البحرین*، تهران: نقره.
- ——— (۱۳۶۶)، *ترجمه بهگودگیتا*، تهران: طهوری.
- دهقان، مصطفی (۱۳۸۴)، *جام نو و می کهن*، مقالاتی از اصحاب حکمت جاویدان، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- رضازاده شفق، صادق (۱۳۶۵)، *اوپه نشیدهها*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۴)، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ترجمه جمشید ارجمند، تهران: فرزانه.
- ——— (۱۳۶۲)، *ادیان و مکتب های فلسفی هند*، تهران: امیرکبیر.
- شوان، فریتیوف (۱۳۸۳)، *اسلام و حکمت خالده*، ترجمه فروزان راسخی، تهران: هرمس.
- ——— (۱۳۸۴)، *عقل و عقل عقل*، ترجمه بابک عالیخانی، تهران: هرمس.
- گنون، رنه (۱۳۷۴)، *معانی رمز صلیب*، ترجمه بابک عالیخانی، تهران: سروش.

References

- Date , V.H. (1954), *Vedata Explained* , Samkara Commentary on Brahma Sutras , Bookseller's Publishing Co. , Bombay
- Guenon , Rene (1945), *Introduction to the Study of Hindu Doctrines*, Luzac , London.
- Muller , F. Max (1965), trans., *The Upanishadas*, Motilal Banarisdass, Delhi.

- ———, F. Max (1955), *Vedanta Philosophy*, Calcutta.
- Schuon, Frithjof (1970), *Spiritual perspectives and Human Facts*, Perennial Books, London.
- ———, Frithjof (1985), *Sufism Veil and Quintessence*, translated by William Stoddart, Lahore, Suhail Academy
- ———, Frithjof (1991), *Roots of the Human Condition*, Indiana, World Wisdom Books.
- Stoddart, William (1993), *Outline of Hinduism*, The Foundation For Traditional Studies, Washington.

