

جلد اول

ادیان و مکتبهای فلسفی هند



داریوش
شایگان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ادیان و مکتبهای فلسفی هند

جلد اول

تألیف

داریوش شایگان



مؤسسه انتشارات امیرکبیر

تهران، ۱۳۸۹

شایگان، داریوش، ۱۳۱۳ -

ادیان و مکتبهای فلسفی هند/ تألیف داریوش شایگان. - تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷.

۲ ج. - (مجموعه هندشناسی؛ ۲. مجموعه مطالعات هندی؛ ۲)

ISBN 978-964-00-0206-3 (دوره دوجلدی)

ISBN 978-964-00-0938-3 (جلد اول)

ISBN 978-964-00-0939-0 (جلد دوم)

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

ص. ع. به فرانسه:

Daryush Shayegan: Religions et Philosophies de L, Inde.

کتابنامه.

چاپ هفتم: ۱۳۸۹.

۱. فلسفه هندی. ۲. هند - دین. الف. عنوان.

۱۳۵۷ ۴ الف ۲ ش/ ۱۳۱ B

کتابخانه ملی ایران

۱۸۱/۴

م۷۵۸۵۲۲

شابک دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۰۰-۰۲۰۶-۳

شابک جلد اول: ۹۷۸-۹۶۴-۰۰-۰۹۳۸-۳



مؤسسه انتشارات امیرکبیر

تهران: خیابان جمهوری اسلامی، میدان استقلال، صندوق پستی: ۱۱۳۶۵-۴۱۹۱

ادیان و مکتبهای فلسفی هند (جلد اول)

© حق چاپ: ۱۳۵۷، ۱۳۸۹، مؤسسه انتشارات امیرکبیر www.amirkabir.net

نوبت چاپ: هفتم

مؤلف: داریوش شایگان

چاپ و صحافی و لیتوگرافی: چاپخانه سپهر، تهران، خیابان ابن سینا (بهارستان)، شماره ۱۰۰

شمارگان: ۵۰۰۰

بهای دوره: ۱۴۰۰۰۰ ریال



مجموعه هندشناسی - ۲

پیشگفتار

یادداشت

کتاب ادیان و مکتب‌های فلسفی هند در حدود ده سال پیش در مجموعه انتشارات دانشگاه تهران به طبع رسید. بی‌گمان لازم بود در آن تجدید نظر شود و چون این کار مستلزم حروف‌چینی مجدد بود و حروف‌چینی کتاب بعلت و فور کلمات سانسکریت، با اشکالات بسیار مواجه می‌شد و اصلاحات احتمالی نسبت به اصل مطالب ناچیز می‌نمود، از اینرو کتاب را به صورت پیشین دوباره چاپ کرده‌ایم. و امید است در آینده با فراغت بیشتر ناهمواریهای آن را اصلاح کنیم.

راهنمای آوانویسی این کتاب

برای نوشتن حروف سانسکریت به خط لاتینی، ازالفبای ویژه‌ای که در کنگره مستشرقین سال ۱۹۱۲ در آتن بتصویب رسیده، استفاده شده است ولی چون تعدادی از آن حروف مانند m, n, r در مطبعه موجود نبود، در برابر آنها بترتیب حروف ایتالیک m, n, r بکار برده شده است. برای n حلقی همان n دندانی و برای h (visarga) معمولی و برای s' صغیری، s' با «اپستروف» بکار رفته است. در زیر نویسی‌ها بالعکس هنگامی که مطلب با حروف «ایتالیک» چیده شده در همین مورد، حروف عادی بکار رفته است.

جدول الفبا و آوانویسی حروف «داواناگاری» (Devanāgarī)

अ a	आ ā	इ i	ई ī	उ u	ऊ ū
ऋ ṛ یا r	ॠ ṝ	ऌ ḷ			
ए e	ऐ ai	ओ o	औ au		

क k	ख kb	ग g	घ gh	ङ ṅ
च c	छ cb	ज j	झ jh	ञ ñ
ट ṭ	ठ ṭh	ड ḍ	ढ ḍh	ण ṇ یا n
त t	थ th	द d	ध dh	न n
प p	फ ph	ब b	भ bh	म m
य y	र r	ल l	व v	
श s' یا s'	ष s	स s	म̐ ṃ یا m	ह h.

شانهای اختصاری

C. H. I.	The Cultural Heritage of India
H. C. I. P.	The History and Culture of the Indian People
H. O. S.	Harvard Oriental Series
S. B. E.	Sacred Books of the East
S. B. B.	Sacred Books of the Buddhists
S. B. H.	Sacred Books of the Hindus
P. T. S.	Pāli Text Society
J. R. A. S.	Journal of the Royal Asiatic Society
J. P. T. S.	Journal of the Pali Text Society
E. R. E.	Encyclopaedia of Religion and Ethics
R. V.	Rg Veda
A. V.	Atharva Veda
S'at. Brāh	S'atapatha Brāhmaṇa
Brhad. Up.	Brhadāranyaka Upaniṣad
Chānd. Up.	Chāndogya Upaniṣad
Kauṣī. Up.	Kauṣītaki Upaniṣad
Mund. Up.	Mundaka Upaniṣad
Mānd. Up.	Māndūkya Upaniṣad
Taitt. Up.	Taittirīya Upaniṣad
B. G.	Bhagavad Gītā
N. S.	Nyāya Sūtra
V. S.	Vaiśeṣika Sūtra
S. K.	Sāṃkhya Kārikā
Y. S.	Yoga Sūtra
M. S.	Mīmāṃsā Sūtra
G. K.	Gauḍapādiya Kārikā

فهرست مطالب

۱	فصل اول - مقدمه
۱۰	دوران بزرگ فلسفه هند
۲۰	اصول مشترکی که ادیان و مکاتب مختلف فلسفی هندی قبول داشته اند
۲۰	فرضیه کارما
۲۳	مبحث آزادی
۲۴	جوهر ثابت
۲۵	ادوار جهانی
۳۰	فصل دوم - وداها
۳۰	کلیات
۳۲	تفسیر و تأویل وداها
۳۹	مفهوم زمان و تاریخ در هند
۴۱	شیوه تمثیلی اساطیر
۴۴	تقسیم بندی وداها
۴۶	براهماناها
۴۶	آرانیاکاها
۴۷	سوتراها
۴۸	علم الاساطیر ودائی
۴۹	مکتب ژرژ دومزیل
۵۴	نظام سه گانه و امشاسپندان
۵۶	خدایان فرمانروائی : میترا و وارونا

شماره	ادیان و مکتب‌های فلسفی هند
۶۰	وارونای هندی و اهورای ایرانی
۶۴	ایندرا
۶۷	اگنی
۷۲	خدایان گروهی
۷۳	واسوها
۷۳	رودراها و ماروتها
۷۵	آدی‌تیاها
۷۷	مفهوم یکتاپرستی در ریگ ودا
۷۸	مفهوم خدای یگانه : «ویشواکارما» و «پراجاپاتی»
۸۰	آفرینش و جهان‌شناسی
۸۲	آئین قربانی در وداها و براهماناها
۸۸	فصل سوم - اوپانیشادها
۸۸	کلیات
۹۱	قربانی باطنی
۹۴	ارتباط عالم عینی و ذهنی
۹۶	معنی کلمه اوپانیشاد و تعداد و تفسیرهای اوپانیشادها
۹۸	تقسیم بندی اوپانیشادها
۹۹	اسامی اوپانیشادها و تفسیر و ترجمه آنها در عصر جدید
۱۰۲	آئین اوپانیشادها
۱۰۳	مفهوم آتمان
۱۰۵	مفهوم برهمن در اوپانیشادها
۱۰۸	سعادت و سیر روح در سلسله مراتب هستی
۱۱۳	نطفه قانون کارما
۱۱۵	نجات و آزادی
۱۲۰	فصل چهارم - دین بودا
۱۲۰	تاریخ پیدایش دین بودا

هفده	فهرست مطالب
۱۲۶	آئین بودا و اوبانیشادها
۱۲۹	آثار کهن بودائی
۱۳۲	زندگی بودا
۱۴۱	فرضیه رنج جهانی و چهار حقیقت شریف
۱۴۵	عدم دوام و نا پایداری اشیاء
۱۴۸	عدم جوهر ثابت
۱۵۴	سلسله علل و معلولات
۱۵۷	نادانی
۱۵۸	تأثرات ذهنی
۱۶۱	آگاهی
۱۶۲	اسم و صورت
۱۶۳	شش ادراک حسی
۱۶۴	تماس و احساس و سیل
۱۶۵	مرتبه هستی و پیدایش
۱۶۵	نیروانا
۱۶۹	فصل پنجم - تراوادا و ماهايانا
۱۷۵	بودی ساتوا
۱۷۸	بودای تفکر و مراقبه
۱۷۹	آوالوکیتا
۱۸۳	فصل ششم - دین جین
۱۸۳	کلیات
۱۸۷	آثار مقدس جین ها
۱۸۷	مبحث وجود در آئین جین
۱۸۹	آئین چندگانگی نسبی
۱۹۰	فرضیه نایاها

هژده	ادیان و مکتب‌های فلسفی هند
۱۹۱	سه صورت «دراویانا یا»
۱۹۱	نیگاما نایا
۱۹۲	سامگراها نایا
۱۹۲	ویاواهارا نایا
۱۹۳	پاریایا نایا
۱۹۴	فرضیه نسبت قضایا
۱۹۸	مآخذ شناخت درست
۱۹۹	ادراک
۲۰۰	دارما ، ادارما، فضا و زمان
۲۰۲	زمان
۲۰۳	ماده
۲۰۴	ارواح
۲۰۵	فرضیه کار ما
۲۰۸	مبانی اخلاقی و نجات و رستگاری
۲۱۰	فصل هفتم - دوره حماسی
۲۱۰	کلیات
۲۱۳	مکتب «چارواکا» یا اعتقاد به اصالت ماده
۲۱۴	آئین «بهاگاواتا»
۲۱۶	مبانی آئین بهاگاواتا
۲۲۰	مذهب شیوانی
۲۲۱	آئین «لاکولیشاپا شوپاتا»
۲۲۲	آئین «پراتیا بیجنیا» یا آئین بازشناسائی کشمیری
۲۲۵	اصول سی و ششگانه
۲۲۹	آئین «شیواسیدانتا»
۲۳۲	آئین «ویراشیوا»
۲۳۴	مهابهاراتا
۲۴۰	وجه تمثیلی مهابهاراتا
۲۴۲	رامایانا
۲۴۷	وجه تمثیلی و مبانی فلسفی رامایانا

۲۴۸	تثلیث اساطیری
۲۵۱	شیوا یا اصل فانی کننده
۲۶۱	ویشنو، اصل حفظ کننده
۲۶۵	مظاهر ویشنو
۲۶۶	۱- ظهور ویشنو بصورت ماهی
۲۶۶	۲- ظهور ویشنو بصورت لاک پشت
۲۶۷	۳- ظهور ویشنو بصورت گراز
۲۶۸	۴- ظهور ویشنو بصورت موجودی نیمه آدم و نیمه شیر
۲۶۹	۵- ظهور ویشنو بصورت کوتوله
۲۶۹	۶- ظهور ویشنو بصورت رامای تبر دست
۲۷۰	۷- ظهور ویشنو بصورت رامای قهرمان رامایانا
۲۷۰	۸- ظهور ویشنو بصورت کریشنا
۲۷۳	۹- ظهور ویشنو بصورت بودا
۲۷۴	۱۰- ظهور آینده ویشنو بصورت کالکی
۲۷۴	برهمن ، اصل آفرینش
۲۷۷	پورانانا
۲۷۹	تاریخ نگارش
۲۸۱	موضوع پورانانا
۲۸۱	فرضیه ادوار جهانی
۲۸۳	جدول ادوار جهانی
۲۸۵	فصل هشتم - بهاگاوات گیتا
۲۸۵	تاریخ و منابع گیتا
۲۸۸	آثار مربوط به بهاگاوات گیتا
۲۹۱	موضوع بهاگاوات گیتا
۲۹۱	وجه تمثیلی بهاگاوات گیتا
۲۹۳	نظام طبقاتی
۲۹۵	مراحل چهارگانه زندگی هندو
۲۹۷	کلمات سانکیها و یوگا در بهاگاوات گیتا

۳۰۱	فلسفه سانکیها در گیتا
۳۰۲	سه جوهر
۳۰۵	پراکریتی سفلی و علیا
۳۰۵	پوروша
۳۰۶	فلسفه یوگا در بهاگاوات گیتا
۳۱۱	طریق یوگا در گیتا
۳۱۴	طریق کردار
۳۱۹	اجرای وظائف شرعی و مراسم قربانی در بهاگاوات گیتا
۳۲۳	معاد
۳۲۳	قانون علیت
۳۲۴	مراتب هستی
۳۲۵	راه خدایان و نیاکان
۳۲۶	قانون کارما در گیتا
۳۲۷	راه رستگاری
۳۲۷	پیوستگی خالق و مخلوق
۳۲۸	درخت واژگون
۳۳۱	نزول حق در عالم محسوسات
۳۳۳	وحدت وجود
۳۳۷	طریق عشق

فصل نهم - مکاتب فلسفی بودائی

۳۴۳	مکاتب فلسفی تراوادا
۳۴۴	مبانی مکاتب «ویباشیکا» و «سوترانتیکا»
۳۴۵	عدم جوهر ثابت
۳۴۵	علیت
۳۴۹	چهار شرط و شش علت و شش نتیجه
۳۵۰	شش علت
۳۵۲	چهار نتیجه

۳۵۲	عناصر گذرنده و برق آسا
۳۵۴	ریشهٔ مکتب «مادیامیکا»
۳۵۶	نیروانا
۳۵۷	عناصر حیات
۳۵۸	مفهوم ماده
۳۵۹	مفهوم دارما
۳۶۰	ماده و ذهن و نیرو
۳۶۰	عناصر مادی
۳۶۴	عناصر ذهنی
۳۶۷	نیروها
۳۶۹	کارما
۳۷۰	جبر و اختیار
۳۷۲	سطح‌های مختلف کارما
۳۷۴	مبحث شناخت
۳۷۷	جدول هفتاد و پنج عنصر بودائی
۳۸۲	دوازده گروه آیاتانا
۳۸۳	هیجده داتو
۳۸۳	مکاتب فلسفی‌ماهایانا
۳۸۵	مکتب «ویجنیاناوادا» طبق آئین اشواکهوشا
۳۸۷	فلسفهٔ «تاتاهاتا» متعلق به اشواکهوشا
۳۸۹	اصل روشنائی و اصل عدم روشنائی
۳۹۰	مظاهر نادانی
۳۹۲	ذهن و خود آگاهی
۳۹۴	ارتباط ذهن و دنیای خارج
۳۹۴	مکتب «ویجنیاناوادا» یا «یوگاچارا»
۳۹۵	هشت ویجنیانا
۳۹۷	منشأ آگاهی
۳۹۸	دگرگونیهای ذهن جهانی
۴۰۰	خلاء هفتگانهٔ عناصر

پیست و دو	ادیان و مکتب‌های فلسفی هند
عالم رؤیا	۴۰۱
مظاهر سه گانه ذهنی	۴۰۲
۱- ماهیت توهمی مظاهر ذهنی	۴۰۳
۲- ماهیت نسبی و جنبه علی مظاهر ذهنی	۴۰۳
۳- ماهیت مابعدالطبیعی مظاهر ذهنی	۴۰۵
عقل نسبی و عقل مطلق	۴۰۵
مراتب سه گانه علم	۴۰۶
مکتب «مادیامیکا» یا «شونیاوادا»	۴۰۸
مبانی آئین مادیامیکا	۴۰۹
شیوه جدلی ناگارجونا	۴۱۱
نسبیت جهانی	۴۱۳
حرکت و سکون	۴۱۷
ادراک	۴۱۹
هستی و نیستی	۴۱۹
ایجاد و بقاء و فنا	۴۲۰
نیروانا	۴۲۴
مکتب «شونیاوادا» و تفاسیری که از آن شده است	۴۲۷

فهرست اعلام و موضوعات و رسائل و اصطلاحات سانسکریت و
منابع و مآخذ در پایان مجلد دوم آورد شده است

فصل اول

مقدمه

فلسفه هندی در دامن دین هندو پرورش یافت و باستانای کیش بودائی و جین (jaina) ، علوم نظری هندو هرگز از دین جدا نگردیدند و با اینکه اتصال و پیوستگی آنان به سنت هندو که بزعم خود هندوان سنتی است پیوسته و ابدی (sanātana dharma) ، گاهی سست و گاهی پایدار بوده است ، باوصف این ، هرگز گسستگی و انفصالی که در اروپا خاصه بعد از قرون وسطی بین فلسفه و دین بحصول پیوست در هند مصداق نیافت.

دین هندو مجموعه ایست وسیع و نامتجانس از نوشته های آسمانی و آراء گوناگون نظری و مکاتب فلسفی و افسانه های مقدس و اساطیری که نظم و ترتیب خلل ناپذیر آن علیرغم پیچیدگی و تعدد و تنوع مطالب ، شگفت آور و در خور ستایش است. آنچه در این دین موجب حیرت است، نیروی احیاء و پیوستگی مدام آن است. ازدوران باستانی ودائی تا پیدایش مکتب «تانترا» (tantra) که آنرا ودای پنجم نام نهاده اند، رنگ معنویت هندو که بیش از هر چیز دست یافتن به راه نجات و تجرد و اطلاق است و بی گمان قریحه و نبوغ فکری این قوم کهنسال ، در هر پدیده معنوی پویای آن و در هر علمی جویای همان بوده است ، تغییری در کنه خود نکرد و همان دین برای آنکه بتواند جوابگوی مقتضیات فکری و اجتماعی دوره ای از تاریخ باشد، شاخ و برگ بسیاری به ساقه اصلی خویش افزوده است. نظام برهمنی که مدام در گسترش همه جانبه بوده است با نرمش و تدبیری خاص آراء و عقاید دیگر را ولو آنکه به ثنویت روح و ماده اعتقاد داشته اند یا در شیوه تحقیقی خود اصول سنت هندو را مراعات نمی کرده اند، یا اساساً در محیطی غیر از نظام برهمنی پیدا شده و عناصر بومی و جدیدی داخل

نحوه تفکر برهمنی کرده‌اند، بعلت اندک توجهی که این نظرات فلسفی به سنت هندو داشته‌اند پذیرفته‌است، و بتدریج کیش برهمنی که ابتدا در قبضه طبقه خاص روحانیون و برهمنان بود و عامه مردم از استفاضه آن محروم بودند، با سایر پدیده‌های فکری آن سرزمین درهم آمیخت و امتزاج و تلفیق شکفت انگیزی پدید آورد که در آن کلیه تجلیات فلسفی و نظری هند بر طبق سلسله مراتب تزلزل ناپذیری نظام یافت و هر عضو این پیکر واحد در درجه‌ای از درجات جای گرفت و سازمان فراخی بوجود آمد که بصورت کیش میلیون‌ها هندو جلوه کرد و در نتیجه دین هندو منبسط و محیط به همه اموری شد که در آن مرزوبوم ظاهر شده و تکوین یافته بود.

هند سرزمین عجائب است و این عبارت سخنی گزاف آمیز و دور از واقعیت نیست، زیرا کلیه مراتب و سطح‌های مختلف فرهنگ بشریت از اعتقادات ابتدائی پرستش درخت و آب گرفته (که هند از تمدن مهنجودارو به میراث برده است) تا غور و بررسی در کیفیت یگانگی وجود در آن سرزمین بموازات یکدیگر وجود دارند و هم‌زیستی می‌کنند و در عصری که هنوز برخی از دهقانان هندو مشغول پرستش مار و درخت‌اند و آنرا بدون شک از نیاکان بومی و غیرآریائی خود به ارث برده‌اند، نهضت «عدم آزار» (ahimsā) گاندی که از سنن کهن اخلاقی هند سرچشمه می‌گرفت، بزرگترین عبرت را به بشریت آموخت و استقلال هند را از راهی که برای دنیای امروزی تصور آن نیز دشوار است، بدست آورد. رؤیائی که فیلسوف یونانی افلاطون در ذهن می‌پروراند و می‌خواست عنان حکومت و زمام شهریاری را به حاکمان حکیم ببخشد در هند تحقق یافت. نظام طبقاتی هندو در اصل همان مفهوم «جمهوری ایده آل» افلاطونی را می‌رساند که بموجب آن حاکم حکیم و حکیم حاکم بوده است. برهمنان که طبقه روحانیون و حکما بودند برخلاف معتقداتی که امروزه رواج و رونق یافته، بیکاره افسوس خوار و استعمارگر نبوده‌اند. نظام طبقاتی هندو هرگز به تقسیم‌بندی اجتماعی و مبارزه طبقاتی چنانکه در مغرب زمین پس از انقلاب کبیر فرانسه در قرن هیجدهم و انقلاب صنعتی قرن نوزدهم پدید آمد، نگرائیده

است. عاملی که در بدو امر در نظام طبقات چهارگانه (caturvarna) هندوان باعث برتری طبقه‌ای به طبقه دیگری گردیده، نه امور مالی بوده و نه امور اقتصادی، چه بسا برهمنان فقیر و تنگدست و «شودراهای» (s'udra) ^۱ غنی و ثروتمند دیده شده است. مراد از نظام طبقاتی برقرار ساختن سلسله مراتبی براساس امکانات فطری و معنوی اشخاص بوده است. راست است که این نظام چهارگانه رو به زوال نهاد و گسسته گردید و مفسد بزرگی از آن ظاهر شد و برخی از برهمنان طماع شدند و سرانجام آنچه در بادی امر نظام اخلاقی و معنوی عالم بود، بر اثر انحطاط تدریجی، تاحدی مبدل به مبارزه طبقاتی گردید، معذک مفهوم «دارما» یا «شریعت»، «عدالت»، «نظام اخلاقی» هرگز از اذهان هندوان محو نگردید و همواره منشأ سرشار الهام بماند. یکتاپرستی (monothéisme) و چندخدائی (polythéisme) و «مونیسیم»^۲ (monisme) و کلیه پدیده‌های دیگری که در هند پدیدار شد و امروزه چون جنگل انبوه و بن‌بستی به دیده مبتدیان جلوه می‌کند، موجب شد که عوام ظاهر امر را با اصل آن اشتباه کنند و هندوان را بت پرست و صنم پرست بدانند. کیش هندو هیچگاه ماده پرست نشد و از واقعیت ازلی و بارگاه ایزدی دیدی بزرگتر از آن داشت که نامتناهی را محدود دربند بتی ناپایدار ببیند و مجازی را مطلق بپندارد و به چندخدائی صرف بگراید. «کوماراسوامی» می‌گوید: «پنداشتن اینکه کیش هندو آئین چندخدائی صرف است بسان چندخدائی یونانیان و رومیان، خود ساده اندیشی محضی است که فقط در خور آن دانشجوی غربی است که وارث «پاگانیزم» (paganisme) رومیان و یونانیان بوده است»^۳. فرضیه چندخدائی هندوان همواره مبتنی بر یک سلسله تمثیل و صور تمثیلی بوده است و «میت‌ها» (mythe) و ارباب انواع گوناگون در حکم

۱- لفظ «شودرا» اشاره به آخرین طبقه این نظام است و شامل کشاورزان و پیشه‌وران است.

۲- عقیده مبتنی بر یک گوهری، یک حقیقی، وحدت موجود.

۳- A. K. Coomaraswamy : *The Transformation of Nature in Art*, New York,

1956, p. 157.

آئینه‌ها و مظاهری بوده‌اند که صفات ربانی در آن‌ها متجلی است. عالم مشهود آئینه ظهور تجلیات (ābhāsa) حق است و بنابه گفته حکیم شهیر «شانکارا» (S'ankara) «این ضمیر الهی است که در کنه واقعیت خود، جهان را رسم می‌کند و در آن منظر، خویشتن را تماشا کرده و از نمایش خویش محفوظ می‌گردد». بین خالق و مخلوق و شاهد و مشهود، تشابه و ارتباطی است (sādrs'ya) و این ارتباط کلی، شامل تمامی درجات آفرینش است و خدایان و بتها و اصنام، مظهر (pratika) صفات برهمن لایتناهی‌اند و این ارتباط و پیوستگی کلی بین اشیاء و مراتب هستی موجب گردید که در کیش متأخر هندو صفات ایزدی را به تمائیل هندسی (yantra)، سمعی (mantra) و صوری و بصری (mūrti) توجیه بکنند و میان الوان، اصوات، اشکال و افکار، تشابه و ارتباط کلی پدید بیاورند و به اسرار دهر و هستی و عالم صغیر و کبیر با دیدی ترکیبی و یکپارچه بنگرند و فیض هستی را در کلیه موجودات ساری و منتشر بیاوند و همه اشیاء را لازم و ملزوم یکدیگر بحساب بیاورند.

سه دوره ودائی^۱ (۱۰۰۰ الی ۵۰۰ پیش از میلاد) و برهمنی (۵۰۰ قبل از میلاد الی ۸۰۰ بعد از میلاد) و هندو (از قرن هشتم میلادی به بعد)، توسعه و گسترش و تکامل همه جانبه جریانی است که از چشمه ساران فیاض مبدأ ودائی روانه می‌گردد و پیچ و خم زمان را می‌پیماید و از آبشارهای تحولات اندیشه گذر می‌کند و جویبارهای عقاید و آراء نوشکفته بدان می‌پیوندد و بتدریج مبدل به رودی بزرگ می‌شود که بر اثر افزایش و گسترش روزافزون توانا می‌گردد و سرانجام با سکوت و وقاری بی‌مانند در دریای خاموشی و یگانگی محض که هدف غائی معنویت هندو است می‌آساید و می‌آرامد. این مثال بدان آورده شد تا وحدت معنویت هندو که فلسفه و حکمت نیز جزء آن بوده و یکی از ارکان آن بشمار می‌آید آشکار بگردد، زیرا با توجه باینکه افکار و آراء مردمان این سرزمین روبه تکمیل و گسترش بوده است، هندوان نخواسته‌اند

۱- دانشمندان و مستشرقین غربی تاریخ تکامل کیش هندو را به سه دوره تقسیم کرده‌اند

و آنرا دوره ودائی و برهمنی و هندو نام نهاده‌اند.

مکاتب فلسفی خود را بیرون از سنت دینی خود بررسی بکنند ، و معتقد بوده‌اند که هیچیک از مکاتب فلسفی هند و رانمی توان در حاشیه سنت هندو، همچون واحدی مستقل و آزاد، در نظر آورد چه در این صورت نه فقط از طریق صواب منحرف می گردیده‌اند بلکه دیدی محدود از جوانب مختلف متن واقعیت می داشته‌اند ، و بدیهی است که چنین دیدی ناقص و یکجانبه است . هندوان چنانکه بعداً در فصل شش مکتب فلسفی برهمنی مذکور خواهد شد، هرگز لفظی مترادف با «فلسفه» نداشته‌اند . واژه فلسفه که گویا پیدایش آن به « فیثاغورث » منسوب است ، فقط عشق به حکمت (philo - sophia) بوده است و نه خود حکمت . هندوان علوم نظری خود را «دارشانا» (dars'ana) یادیده گاه فلسفی و نظری می گویند و حکمت و فرزانی را یا «آتماویدیا» (ātmaavidyā) یعنی «خود شناسی» و یا «براهماویدیا» (brahmaavidyā) یعنی «معرفت به برهن» می خوانند. غرض از دید گاه نظری، دیدی است که ما از یک جنبه واقعیت داریم و این دید گاه‌ها نه فقط منکر یکدیگر نیستند بلکه اگر هم آنان را در سلسله طولی و عمودی در نظر بگیریم می بینیم که مکمل یکدیگر بوده و بر قاعده سلسله مراتب وجودی بنا گردیده‌اند .

بدانگونه که مادری ، ماه را به طفل خویش نشان می دهد و آنرا همچون قرصی فروزان و آویزان از سر شاخه‌ای بیان می کند و طفل بدرک آن نائل می آید و مادر از گفتن جزئیات مربوط به فاصله ماه و زمین امتناع می کند و می پندارد که کودک وی توانائی درک آنرا ندارد، بهمانگونه نیز، دید گاه‌های متعدد فلسفه هندی با سطح های متغیر ادراکات افراد تطبیق داده شده است^۱. این مثال هندی گویای آنست که واقعیت یکی است و فقط افق دیدها و سطح ادراکات انسانها متغیر است و دیدی که ما از جنبه های واقعیت داریم نسبی است و هر مکتب و مشرب فلسفی یکی از این جنبه ها را در نظر می گیرد . از این رو مکاتب فلسفی نه فقط متضاد با یکدیگر نیستند بلکه

۱ - S. Radhakrishnan : *Indian Philosophy*, London, 1962, vol. II, p. 48 .

یکدیگر را تکمیل می‌کنند و بتدریج نقاب از چهره جمال حق برمی‌کشند و هدف آنان یکی است و آن دست یافتن به راه آزادی و نجات است. باید گفت که مکاتب فلسفی هندی در آن واحد پدید نیامده‌اند و اگر تاریخ تکامل آنان را تا آنجائی که مدارك موجود میسر می‌کنند، مطالعه بکنیم بخوبی سیر تکامل و تکوین پاره‌ای از آنان را مشاهده خواهیم کرد و علت اینکه سنت هندو نخواستہ است آنان را در این جهت تحقیق کند، اینست که اعتقاد به اصل سیر تکامل بر سبیل گسترش افقی عقاید و آراء که بموجب آن اندیشه از صورت ابتدائی خود به صورت کمال می‌گراید و مفاهیم بتدریج نشو و نما می‌کنند و صورت قاطعی می‌یابند، برای هندوان اهمیت بسزائی نداشته است. یعنی هند آگاهی به وقایع تاریخی ندارد و معتقد به اصل سیر تکامل و تطوّر نیست و چون به این پدیده توجهی نداشته، بدیهی است که در این باب کوچکترین تحقیق و تأمل را روا ندانسته است، بدین سبب تاریخ پیدایش مکاتب فلسفی هندی و الویت و برتری یکی بردیگری، از معماهای ناگشودنی جهان هند شناسی است. اعتقادی که هندو به « ادوار جهانی » داشته و مفهومی که وی از مراتب آفرینش و انحلال‌های پیوسته‌ای که در زمان بی‌آغاز و بی‌پایان همچنان ادامه دارد، مستفاد می‌کرده، باعث شد که کوچکترین ارزشی به لحظه، زمان و دوره تاریخی نداشته باشد و چون نفس موشکاف و کنجکاو هندو، به پدیده تاریخی اهمیتی قائل نمی‌شد و عاشق وحدت و نگران حیات اخروی بود، از این رو نه فقط هیچ همتی برای پی بردن به نحوه وقوع حوادث و افکار فلسفی، مصروف نداشت بلکه همواره سعی کرد که بی‌اعتباری و بی‌اهمیتی آنان را به نحوی از انحاء به اثبات برساند. درست است که مکتب طبیعیات چون « وی شیشیکا » (vais'eshika) زمان را امری کمی و متشکل از لحظات پیشین و پسین و مؤخر و مقدم می‌داند و مفهومی عینی از آن استنباط و استنتاج می‌کند ولیکن با توجه به گرایش عمومی این قوم به اعراض از دنیا و اقبال به آخرت، و نیز نحوه تفکری که باعث می‌شد هندو از واقعیتهای عینی جهان دوری بکند و بر فراز آنان بال و پر بگشاید، هیچ جای تعجب نیست که مفهوم تاریخ در آن مرز و بوم

ریشه‌ندوانید و هرگز یک شعور تاریخی برای غور و بررسی در اطراف حوادث تاریخی و سیر تکامل عقاید پدید نیاورد.

مکاتب فلسفی هندی در چنین محیطی مملو از عطر معنویت و لبریز از می وحدت ظهور یافت و اگر بگفته بعضی‌ها هندوان اهتمام موشکاف و مورچه‌وار خود را که مصروف اکتشاف و استخراج حقایق روحانی و روانی عالم و انسان کرده‌اند، صرف کشف نیروهای طبیعت و طریق بکار بستن این نیروها و نحوه استفاده از آنان می‌کردند، و اگر شیوه بغایت تحلیلی خود را متوجه امور مادی و علوم تجربی می‌ساختمند، بی‌گمان قرن‌ها پیش به قواعد «علوم جذب» پی می‌بردند و سیر تاریخی و سرنوشت خود را تغییر می‌دادند، ولیکن این قوم هرگز علوم مادی را غایت نهائی خود نپنداشت و با وصف اینکه تبحر شگرفی در علوم طبیعی و ریاضیات و نجوم و طب داشت، و پیش از هرملتی به قواعد دستور زبان پی برده و در سده چهارم پیش از میلاد مسیح، «پانینی» (Pāṇini) با مهارت خیره‌کننده‌ای شالوده قوانین زبان سانسکریت را پی‌ریزی کرده است، مع الوصف تحقیقات آنان در باره علوم طبیعی و تجربی هیچگاه به مرحله کمال علوم الهی نرسید و هند هرگز از نیروهای مادی برای تسلط بر عالم طبیعت و بدون توجه به نیاز معنوی انسان، استفاده نکرد و هیچگاه نخواست علوم را صرفاً بر اساس «تجربه» به معنی امروزی بررسی کند و هند هرگز از مسیری که سرنوشت برایش برگزیده بود، منحرف نشد و بدین سبب ندای دلکش اسرار درون و وعده باز یافتن بهشت کم‌گشته پیوسته در روح پر جلالش طنین می‌انداخت.

عجیب اینجاست، هند در حالیکه از بکار بستن نیروهای صرفاً مادی امتناع می‌کرد و نمی‌خواست خویش را اسیر «علوم تجربی» بگرداند، در جستجوی طریق انهدام کامل نفس اماره انسان و دست یافتن به واقعیت لایتناهی و بقای سرمدی روشی صد در صد عملی برگزید و کوشید تا فلسفه را به حلیه عمل بیاراید و به هدف نهائی آن که رستگاری و وارستگی است جامه عمل بپوشاند. آنچه برای غرب «منطقه ممنوعه» و «دست نیافتنی» بود، برای هند مقصد ممتاز و قبله گاه حاجت و بار گاه امید و ژرفنای

«نیروانا» (nirvāṇa) بود که آدمی با انهدام کامل تموجات ذهنی خود بدان ممتاز می‌گشت و از دریای «بازپیدائی» می‌گذشت و به ساحل آرامش و آسایش می‌پیوست. «گلاسناپ» در باره این نحوه تفکر می‌گوید: «هم‌نظر با حکمای عهد باستان و قرون وسطی، فلاسفه هند معتقد بودند که مساعی آنان نباید صرفاً موقوف بر تحقیق در ماهیت واقعیات بشود بلکه پیش از هر چیز باید به تعقیب هدفی عملی بپردازند. این است که علم به ذات راستین کائنات باید در نشأت این حیات مایه نشاط فناپذیر روح عالم و محقق گردد، روان وی را تعالی بخشد و ترس و خواهش‌های نفسانی را از وی بزداید. از آنچه گذشت، این نکته روشن می‌گردد که حکیم هندی، معیار صحت یک آئین فلسفی را در شیوه زندگی گروندگان بدان آئین فلسفی می‌داند و معتقد است که معمار یک آئین فلسفی باید زندگی خود را بر اساس اعتقاد خویش استوار بکند و بین این و آن جدائی نیندازد و عبارت آخری علم و عمل را صمیمانه درهم آمیزد. مردی چون «روسو» (J. J. Rousseau) که در باره تعلیم و تربیت نظرات بس بدیعی داشت ولیکن کودکان خود را به «دارالایتام» رواه می‌ساخت یا فیلسوف بزرگی چون «شپنهاور» (Schopenhauer) که مبلغ ریاضت بود و خود هرگز بدان تن در نمی‌داد در هند هیچ مریدی نمی‌توانستند یافت زیرا فلسفه و زندگانی برای هندوان و جینه‌ها و بودائی‌ان، دو امر متمایزی نیستند بلکه این دو بایستی صمیمانه درهم بیامیزند^۱. مستشرق فرانسوی «رنه گروسه»^۲ درباره فلسفه «شانکارا» که یکی از حکمای بزرگ و مفاخر عالم فلسفی است و عالم را مصنوع قوه خلاقه و نیروی متخیله ایزدی می‌داند می‌گوید: «به نظر می‌آید که آئین شانکارا نمونه هندی فلسفه کانت است. فلسفه شانکارا گوئی پیش درآمد رساله «نقادی عقل مطلق»^۳ کانت است ولی

۱ - H. de Glasenapp : *La philosophie indienne*, traduction française par A. M. Esnoul, Paris, 1921, p. 25.

۲ - René Grousset : *Histoire de la philosophie orientale*, Paris, 1923, p. 70.

۳ - Critique de la raison pure.

چنانکه گفته شد بهتر است از مقایسه سطحی فکر هندی و اروپائی اجتناب بورزیم. بدون شک شانکارا بسان کانت می‌پندارد که شخص عالم از شیئی معلوم فقط شناختی نسبی و اعتباری مستفاد تواند کرد ولیکن شانکارا براساس این تحقیق، استنتاج می‌کند که شیء معلومی وجود ندارد و علم به امور نسبی یا علم به پدیده‌ها، یعنی علم به واقعیتهای عینی (faits)، (چنانکه ما آنرا در اروپا تصور می‌کنیم) توهمی بیش نیست یا عبارت دیگر عدم شناخت (جهل) است. حال که دنیای واقعیتهای عینی بر اصل تحول، تطور، تحرك، بی‌قراری بنا شده است، پیروان مکتب «ودانتا» (vedānta) از صحنه نمایش آن روی گرداندند و چون متفکرین رهبانی بودند تصور کردند که فقط اصل مطلق که یگانه وجود باقی و حقیقی است درخور تحقیق آنان است. اینک دیده می‌شود که علی‌رغم شباهتهائی چند که از لحاظ روش فلسفی بین این دو حکیم موجود است، نقادی شانکارا در بادی امر منجر به نتایجی می‌گردد که کاملاً متضاد با انتقاد کانت است. فلسفه کانت از آن جهت صفت ذهنی بودن معلومات را عرضه می‌داشت که فیلسوف را از تعمق در فلسفه اولی برحذر بدارد و تحقیق او را محدود به شناخت پدیده‌ها بکند ولیکن شانکارا از قضایا و مقدمات مشابه نتیجه می‌گیرد که غور در پدیده‌ها، بی‌ارزش است و فقط فلسفه اولی درخور اهمیت است. اگر خود را سرگرم این بکنیم که نتایج فلسفه شانکارا را به لباس اصطلاحات کانت بیارائیم، به عبارتی شگفت‌آور می‌رسیم مانند اینکه یگانه معرفت همان علم به معقولات و ذوات (noumènes) است و تنها شناخت، شناخت ناشناختنی است.

فلسفه هندی را «بدیین» و «منفی» و «متحجر» و معتقد به اصالت تصور (ایده‌آلیست) دانسته‌اند. آنچه مربوط به بدیینی فلسفه هندی است باید گفت که «بدیینی» فلسفه هندی نه اینست که چون به واقعیت رنج جهانی پی بردیم قطع امید بکنیم و بیندیشیم حال که چنین است پس باید هرچه زودتر از این جهان رخت بربست

و در صورت امکان با انتحار و خودکشی به صحنه خنده آور آن خاتمه داد. بدینی فلسفه هندی، « درام » نومیدی و باس روح ناتوانی نیست که در خفقان بندهستی محصور می‌ماند و هیچ روزنه امیدی نمی‌بیند و آرامش خویش را در انهدام کامل خود می‌یابد. بدینی هندی نه « یاس » صادق هدایت و نه « تنگنای بیزاری » (spleen) « بودلر » (Baudelaire) و نه فرضیه بیهودگی محض (absurde) « کامو » (Camus) است، بلکه می‌توان مصداق این مفهوم را در عبارت زیبای « پاسکال » (Pascal) یافت که در تاریکی هراسناک شب بدان شاعر شد و گفت: « آرام باش و ببقاری مکن تو اگر مرا تا کنون یافته بودی دیگر بجستجویم بر نمی‌خاستی ». فلسفه هندی رنج را انگیزه اصلی وارستگی می‌داند. رنج انسان را تا آن هنگام می‌آزارد که روح در جستجوی حق بی‌آرام باشد و غافل از آن برایش نه آسایش باشد و نه قراری، بعبارت دیگر حال که رنج موجود است و اجتناب ناپذیر، راه گریز و رهائی نه اینست که خویش را قربانی رنج بسازیم، بلکه بایستی به مبدأ رنج پی برد و فقط پس از برکشیدن تیغ جانکاه رنج از جان است که می‌توانیم خویش را از رنج منزه بسازیم و بی‌نیاز بگردانیم و این بار، رنج را قربانی خود بسازیم تا بفرار از خویش، خویش را بجوئیم و از تنگنای جهان زیرین بدرائیم و به « نیروانا » واصل گردیم.

از این مبحث رنج جهانی مفهوم آزادی و « ایده آل » زنده آزادی (jivan mukti) انتزاع گردید، یعنی آدمی که در این حیات خاکی بقای سرمدی یافته است و در سرحد بین مرگ و حیات و در تناقض هستی و نیستی یکچند باز بر حسب اقتضای وجود زیست می‌کند و بسان فرزانه حکیمی است که در محور دایره هستی قرار ابدی یافته و برگردش دورانی چرخ حیات با دیده بی‌اعتنائی می‌نگرد، هیچ علاقه‌ای بدان نمی‌ورزد و نه در هستی است و نه در نیستی و نه در زمان است و نه در ابدیت بلکه در حالت اعتدال وصف ناپذیری است که نقطه تقاطع و برخورد کلیه تمایلات و جهات متضاد است، و بدانگونه که پره‌های گردونه‌ای نیروهای خود را به مرکز منتقل می‌سازند

و کلیه نیروهای متضاد در محور این چرخ خشی می‌شوند، بهمانگونه نیز کشمکش اضداد که از هزاران جهت سر برآورده‌اند در مرکز وجود « زنده‌آزادی » می‌آسایند و به اعتدال و توازن محض می‌گرایند.

« ایده‌آل » زنده‌آزادی هند ایجاد مردان عالی بر فراز بشریت عادی است چون « ابرمرد » نیچه (Nietzsche) یعنی انسانی آراسته به فضائل و کرامات ملکوتی که بمصدق حافظ « ازهرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است ». این مرد ممتاز، نه زنده است و نه مرده، یعنی به دنیا مرده و به عقبی زنده است و حواس را از محسوسات برکشیده و متوجه واقعیت کرده است، مفهوم « ارهات » (arhat) بودائی‌ان نیز ایجاد چنین مردان اولی بوده است. تیره « تراوادای » (theravāda) بودائی این نوع مردان را خالی از هرگونه عواطف و سرد تصور کرد و یکی از انتقاداتی که تیره ماهایانای (mahāyāna) (چرخ بزرگ) بودائی بدان کرد این بود که « بودا » هرگز چنین طرفه معجون خودخواهی نبوده است که با انسان و بشریت سروکاری نداشته باشد و در نتیجه ماهایانا واکنشی در قبال این نحوه تفکر از خود نشان داد و صفات احسان و اکرام و عنایت و لطف و ترحم را که بوداهای پیشین به بشریت مبذول می‌داشته‌اند و خود بودای تاریخی (شاکیامونی) بعد و فوراً از آن برخوردار بوده است جایگزین مفهوم متحجر « ارهات » تیره « تراوادا » کرد.

انتقاد دیگری که به فلسفه هندی کرده‌اند صفت منفی بودن آن است. پیش از آنکه سخن از مثبت بودن یا منفی بودن به میان آید، باید دید مراد از منفی چیست و مثبت کدام است؟ اگر منفی بودن را به معنی اعراض از دنیا و گوشه‌گیری و خلوت‌گزینی تعبیر کنیم بایستی گفت که از لحاظی فلسفه هندی منفی است یعنی منفی نسبت به حیات ظاهری اجتماع زیرا کسی که در صومعه معتکف می‌شود یا به خویشتن کاوی و نفس‌کشی می‌پردازد در واقع عملی بغایت مثبت انجام داده است. آنچه را عوام منفی تشخیص می‌دهند، احتمال دارد برای صومعه نشینان و خلوت‌گزینانی که در آرامکده دل سکوت ابدی یافته‌اند عملی بینهایت مثبت و بسیار

دشوار باشد و اگر اندکی به زندگی یوگیان و پاکبازان هندو توجه بشود، معلوم خواهد شد که نحوه زندگی آنان بهیچوجه نه منفی است و نه کاری آسان. منفی و مثبت مفاهیمی بسیار نسبی است و نحوه تفکر قومی را که از دیرباز معتقد به این بوده است که مراتب آگاهی بسیار است « و آنچه را همه روز گویند فرزانه حکیم شب می‌داند و شب عوام روز خواص است»، چگونه می‌توان به معیار عباراتی تهی و پوچ چون منفی و مثبت سنجید و قضاوت در باره مفاهیمی کرد که در هیچیک از مقولات متعارف تفکر مانمی گنجد و نسبت خوب و بد و درست و غلط به اعمال آنان صدق نمی‌کند، زیرا آنان سلسله مراتب ارزشهای جاری و عادی را کاملاً دگرگونه و معکوس ساخته‌اند و می‌خواهند آدمی درست عکس آنچیزی که هست بشود یعنی مردی اولی و متمایز از بشریت عادی.

نقص دیگری که برخی در فلسفه هندی دیده‌اند ثبات و سکون آن است، هندوان بسان سایر مشرق‌زمینی‌ها «گذشته‌گرای» و «ثبات‌جوی» اند. اصولاً این اتهام را نه فقط به هند وارد می‌کنند بلکه آنرا به تمام مشرق‌زمین نسبت می‌دهند و شرق را «تغییرناپذیر و ساکن» می‌خوانند. حکمت و فرزانیگی در بند زمان و مکان نیست و تغییری نمی‌کند ولی امکان دارد موضوع و تم‌های (thème) فلسفه تغییر بکند و یکی از علل اینکه بعد از قرون وسطی در غرب فلسفه از دین جدا شد این بود که فلسفه به عالم مابعدالطبیعه دست یافته بود، یا می‌بایستی قدمی فراتر نهاده و در آن مستغرق می‌گردید چنانکه فلسفه هند شد یا می‌بایستی از آن منحرف می‌شد و شالوده و اساس فلسفه مدرسی را از هم می‌پاشید و شیوه تازه و موضوع جدیدی برای فلسفه ابداع می‌کرد. البته باید افزود که غرب این طریق اخیر را انتخاب کرد و بین این دوراهی، راهی را برگزید که در آن، موضوع فلسفه تغییر می‌کرد. مباحث مربوط به مبدأ و معاد و ارتباط و هم‌بستگی انسان و عالم و هم‌آهنگی آدمی با طبیعت از برنامه فلسفه حذف شد و نیروی عقلانی خود انسان معیار هر ارزشی و اساس هر تحقیقی بحساب آمد.

فلسفه هندی هرگز گذرش به این دوراهی نیفتاد و هندوان خواه به حق ، خواه به ناحق دمی از عاقبت غافل نشدند و فلسفه نزد آنان به تک روشی و تک اندیشی صرف نگرائید و اغلب بصورت مکتب ماند و هر حکیمی مفسر حکیم پیشین شد و همواره اعتراف کرد که سخنی تازه نمی گوید بلکه افکار و عقاید اساتید و متقدمان را تعبیر و تفسیر می کند . ولیکن باید گفت که نقش این سلسله حکما فقط منفعل و پذیرنده نبوده است و این فلاسفه مکتبی را که بدان تعلق داشتند، بتدریج تکمیل کردند و بدون شک یکی از عللی که باعث نضج و شکوفائی بیسابقه مکاتب فلسفی هندی گردید، رقابت و مجادلات قلمی ای بود که پیوسته بین پیروان مکاتب مختلف انجام می پذیرفت . پیدایش کیش بودائی و رقابتی که بین آن و مکتبهای هندو ایجاد شد، موجب گردید که شیوه استدلالی و تعقل و روحیه انتقادی ایجاد بشود و توسعه بیابد . مکتب «نیا یا- وی شیشیکا» (nyāya - vais'ṣṭika) که به مقولات شانزده گانه احتجاجات جدلی و مقولات ششگانه طبیعت (چون جوهر و عرض و فعلیت و غیره) و قیاس منطقی و مبحث ادراک و شناخت و فنون و آداب مجادله ، توجهی خاص مبذول می داشت سلاح خطرناکی در دسترس فیلسوفان هندو می گذاشت و بودائیانی نیز برای مقابله با حریف، خویش را بهمان سلاح آراستند و پیدایش روش استدلالی بودائی بالاخص منطقیونی چون « دیناگا » (Dignāga) و « چاندرا کیرتی » (Candrakīrti) تعادل را برقرار ساخت و این روش استدلالی دست کمی از مکتب متقابل هندو ندارد و اگر از آن برتر نباشد لااقل مساوی است .

گفته شده است که فلسفه هندی واقعیتهای عینی جهان را انکار کرده و خود را مشغول مفاهیم انتزاعی کرده است و در عوالم ملکوتی طیران می کند و در فضای لایتناهی بال و پر می گشاید . این انتقاد هم درست است و هم نادرست، زیرا فکر هندی، این جهان مست بنیاد را همیشه با دیده بی اعتنائی نگریسته است و همواره کوشیده که نسبت ارزشهای حادثات جهان را آشکار بسازد و آدمی را متوجه ثبات حقایق عالم و اسرار آن بگرداند، چون تجربه هزار ساله این قوم راه مراقبه احوال درون

و طریق وارستگی را به آن می‌آموخت و چون لذت ساحل آرام «نیروانا» را چشیده بود از آن دست برنکشید و خواست فقط در کسب و تحصیل آن همت بگمارد و بس. مکتب «ایده‌آلیسم»^۱ هندو مانند آئین و دانتای عاری از ثنوبت در شخص «گوداپادا» (Gauḍapāda) و بعد «شانکارا» باوج کمال خود رسید و «شانکارا» با توسل به فرضیه «مایا» (māyā) که تخیل جهانی و نیروی سحرآمیز خلقت و نیروی استتار است، جهان را سرابی بس فریبنده پنداشت و واقعیت معادله «آتمان مساوی است با برهمن»^۲ را به شیوه «طرد مساوی حق» آموخت. در مکتب‌های فلسفی تیره «ماهانایای» بودائی، حکمای بزرگی چون «اشوا گهوشا» (As'vaghosa) و «ناگارجونا» (Nāgārjuna) برخاستند که اولی جهان را مصنوع ذهن می‌دانست و معلومات را به عوارض و ظواهرناپایدار تعلق می‌داد و عین و ذهن را تجلیات نیروی تخیلی می‌پنداشت، و دیگری «ناگارجونا» است که برای اثبات نسبت کلیه مقولات به شیوه مجادله خاص (prasanga) گرائید که همه چیز را ظواهر و پدیده‌هایی بی بود و نسبی جلوه می‌داد و آنان را یکی پس از دیگری طرد می‌کرد و خلاء همه گانه و همه جانبه هستیها و کائنات را جایگزین مبحث وجودی اوپانیشادهای نمود. هیچ تردیدی نمی‌توان کرد که «بودا» و «شانکارا» و «ناگارجونا» بزرگترین فلاسفه و ژرف اندیشترین حکمائی هستند که سرزمین هند به عالم بشریت تقدیم کرده است.

۱- در اصطلاح فلسفه اسلامی هر مکتب فلسفی که مبتنی بر یک واقعیت مطلق است و دید فلسفی خود را بر اساس آن می‌نهد، باید در واقع مکتب «اصالت واقعیت» یا «رئالیست» نامیده بشود، ولی کلمه «رئالیسم» در فلسفه اروپا به مکتب‌هایی اطلاق می‌شود که مرتبه عینی عالم ماده را اصل و واقعیت می‌دانند، در حالیکه کلمه «ایده‌آلیسم» به مکتب‌های معتقد به اصالت تصور یا عوالم برتر از ماده داده می‌شود. از لحاظ فلسفه اسلامی مکتب شانکارا و بیشتر مشارب فلسفی هندی «رئالیست» یا اصالت واقعیت است، اما چون در این کتاب از منابع اروپائی نیز استفاده شده، کلمه «ایده‌آلیسم» بنا به استعمال متداول آن در اروپا در باره مکتب‌های فلسفی هند بکار برده شده است.

۲ آتمان (ātman) یعنی واقعیت اصل و عالم حقیر، و برهمن یعنی واقعیت عالم کبیر.

ولی هند از واقعیت‌های عینی جهان نیز چندان غافل نبوده است. مکتب «چارواکا» (cārvāka) که معتقد به اصالت ماده بود، در آن سرزمین از دیرگاهی وجود داشته است. پیروان این مکتب معتقد بودند که دم را بایستی غنیمت شمرد و عاقبت و آخرت و آزادی و «وداها» مفاهیم سرگرم کننده‌ای بیش نیستند و کسی از بهشت باز نگشته است تا چگونگی آنرا به ما بیان کند. این مکتب بعلاوه بُعد ضد دینی و ضد برهمنی که داشت، نضجی نگرفت و بزودی روبه انحلال و اضمحلال نهاد. اما بین مکتب‌های متشرع (āstika) هندو، آئین «نیایا-وی شیشیکا» و «سانکھیا» (sāṃkhya) از جمله مکاتب «رئالیستی» هستند که هم اصالت عالم عینی را می‌پذیرند و هم اصالت عالم ذهنی را قبول دارند و حس و تجربه را مآخذ معلومات می‌دانند ولی چون در هند مبحث «زایش دوباره» و «گردونه بازپیدائی» و قانون عمل و عکس العمل (karma) و زندگی اخروی و آزادی یکی از اصول مشترک و انکارناپذیر کلیه این مکاتب بوده است، بدین سبب، حتی مکتب‌هایی که «رئالیست» بودند به همان نتیجه مکاتب «ایده‌آلیستی» رسیدند و کمال و مقصد غائی را در نجات و آزادی و گریز از بند دایره هستی یافتند.

دوران بزرگ فلسفه هند - حال بی‌فایده نیست که سخنی چند در باره دوران بزرگ تاریخ فلسفه هندی ایراد شود. «رادها کریشنان» تاریخ فلسفه هند را به چهار دوره بزرگ بخش کرده است که عبارت است از:

- ۱- دوره ودائی^۱ (۱۵۰۰ الی ۶۰۰ سال پیش از میلاد).
- ۲- دوره حماسی^۲ (۶۰۰ سال پیش از میلاد الی ۲۰۰ سال بعد از میلاد).
- ۳- دوره سوتراها^۳ که از سده دوم میلادی آغاز گردید.
- ۴- دوره مدرسی^۴ (این دوره نیز از سده دوم میلادی آغاز می‌گردد).
- ۱- دوره ودائی با هجوم اقوام هند و اروپائی و استقرار آنان در شبه قاره هند

۱- Radhakrishnan : *op. cit.* p. 52 رجوع شود به

۲- Epic period

۳- Sūtra period

۴- Scholastic period.

آغاز می‌گردد. در این دوره، تمدن و فرهنگ آریائی بسط یافت و ریشه دوانید. این دوره آغاز سرودهای «ریگ‌ودا» (*rgveda*) و «براهماناها» (*brāhmanas*) و آغاز دوران «ایده‌آلیسم ملکوتی» «اوپانیشادها» است (*upaniṣads*). کهنترین اثری که از قوم هند و اروپائی بدست ما رسیده، سرودهای «ریگ‌ودا» است. در باره مفهوم این سرودهای تمثیلی که در مدح و ثنای خدایان سروده شده بعدها به تفصیل بحث خواهد شد. اساس این نحوه تفکر اولیه قوم هندی، آئینی است که علاوه بر خاصیت صرفاً عبادی بی‌گمان مفهوم فلسفی نیز داشته است، و آن ایجاد وحدت و پیوستگی دنیای فانی آدمیان با دنیای باقی خدایان بوده است. مراسم مربوط به چیدن محراب آتش و «بازسازی» مراتب هستی به شیوه مجازی و طریقی که فدیه و قربانی یاری موکل آتش اگنی (*Agni*) به بارگاه خدایان ارسال می‌شده، گواه بردید بغایت ترکیبی این قوم کهنسال از متن واقعیت جهان است.

در دوره بعدی که بدان دوره برهمنی گفته‌اند چه آن همزمان با پیدایش آثار معروف به «براهماناها» و دوره استیلای طبقه برهمنان و کاهنان است، مراسم عبادی بسط و ترویج یافت و سرانجام بصورت معتقدات قشری و جزمی درآمد و اندیشه در بند آن محصور ماند و از حدودی که موبدان ابداع کرده بودند، تجاوز نکرد ولی بتدریج واکنشی در قبال این مراسم منجمد پدید آمد و با ظهور «اوپانیشادها» که بدون تردید ارزنده‌ترین آثاری است که معنویت هندو به عالم فلسفی تقدیم کرده، شیوه تحقیق «باطنی» گردیده و دید فلسفی از خارج به درون گرائید و قربانگاه مبدل به پیکر مرتاض و قربانی مبدل به حیات او و هدف قربانی مبدل به ذات و حقیقت او شد. این گرایش به باطن و جستجوی مفتاح حقایق درون، یکی از صفات متمیزه «اوپانیشادها» است. این آثار با «طرد ماسوای حق» و گفتن اینکه آتمان (*ātman*) ذات و حقیقت عالم صغیر و برهمن (*brahman*) ذات عالم کبیر بر فراز این دنیا است (*neti, neti*)^۱ و آن

۱ - نتى (*na - iti, = neti*) يعنى نه اين است و مراد اينكه برهمن ورای

کثرات است.

منزه از تعینات عینی و ذهنی است و فقط به صفات سلبیه بیان تواند شد بعد تنزیهی ولایتناهی آئین یکتاپرستی صرف راهی ریزی کرد و دیدی ژرف به کنه هستی جهان و عمق وجود انسان گشود و همانندی و اتحاد این دو را با عباراتی سحر و دلپذیر و در قالب الفاظ فشرده ابراز داشت. اوپانیشادها بدون شک منشاء فیاض و سرشار بیشتر تجلیات معنوی هند است و آئینه تمام نمای عمده معتقداتی است که در آن زمان در شرف وقوع و در حالت تکوین بوده است. این « آئین پاکبازی » در قرون وسطی بصورت مکتب «ودانتا» (vedānta) درآمد وبانیان مکتب «ودانتا» کوشیدند که سرآمد تعلیمات اوپانیشادها را که در رساله معروف «براهماسوترا» (brahma - sūtra) منعکس گردیده بود بفراخور همت خود و بنابه مذاق و مشرب شخصی و طبق سنی که بدان تعلق داشتند تفسیر کنند و تعلیماتی چند بر آن بنگارند.

۲ - در دوره حماسی اتفاقات عمده و شگرفی در سرزمین هند روی داد. آئین برهمنی که چهار رساله ودا و براهماناها را شامل بود کلیه شئون مذهبی و دینی را قبضه کرد و سازمان دینی خود را در سطح اجتماعی بصورت نظام طبقاتی منعکس ساخت و بدین نحو شالوده سازمان استواری را پی ریزی کرد که به کلیه امور معنوی آن سرزمین تسلط داشت. در حاشیه این نظام خاصه در میان طبقات سلاطین و سلحشوران (kṣatriya) فعل و انفعالاتی روی می داد و روش های مستقل عقلانی و استدلالی همچون واکنشی در قبال آئین برهمنی ظاهر گردیدند. این پدیده های معنوی عبارت بودند از کیش بودائی وجین و پرستش «واسودواکریشنا» (Vasudeva Kṛṣṇa) که بعدها تبدیل به مذهب «ویشنوئی» (vaiṣṇavism) شد و پرستش و عبادت «پاشوپاتی» (Paś'upati) که بعدها تبدیل به مذهب شیوائی گردید. این رشته اعتقادات اخیر که در ذهن عوام نقش بسته بود و از قشرهای پائین اجتماع ظاهری گردید امکان دارد بقایای تمدن بومی هند بوده باشد.

بهر حال این سلسله اعتقادات باستانی کیش بودائی وجین در حماسه بزرگ «مهابهاراتا» (mahābhārata) که آئینه تمام نما و دائرة المعارف جمله معتقدات

موجود در آن عصر بوده است، و عنوان « دوره حماسی » مشتق از همان است منعکس گردید. آثار بدیع دیگری نیز که در آن هنگام در شرف وقوع و تدوین بوده است رساله‌های معروف به « پوراناها » (purāṇas) است که مجموعه عوام‌پسندانه‌ای از افسانه‌های کهن و اساطیری آن مرزوبوم است و یکی از مهمترین مآخذ تحقیقات اساطیری است.

دین بودا و جین با اینکه در محیطی هندو پدیدار شده بودند معذک روش نوی اتخاذ کردند و سندیت آسمانی وداها را نپذیرفتند. کیش بودائی به اصل «آتمان - برهن» اوپانیشادها که در آن ایام سندیتی انکار ناپذیر یافته بود و خوان بیدریغ و زبده حقایق منزل و وحی شده (s'ruti) محسوب می‌شد کوچکترین اعتنائی نورزید. کیش بودائی مبحث وجود را در جهت معکوس مطرح ساخت و منکر سلسله مراتب هستی گردید و وجود را پراکنده و متکثر یافت و آنرا به مثابه عناصر و عوارض گذرنده و غیراصیل انگاشت که یکچندی ظاهر می‌گردند و علت و معلول یکدیگر واقع می‌شوند و فانی می‌گردند. بودائی‌ان معتقد شدند علت اینکه جهان همچون واحد پیوسته‌ای جلوه می‌کند اینست که استمرار لحظات برق‌آسای پیدایش‌ها و انهدام‌های اشیاء آنچنان سریع انجام می‌پذیرد که پندار پیوستگی و ثبات بما دست می‌دهد. آفرینش و درجات هستی همانا صحنه نمایش عناصر و مظاهر و حادثات‌اند و این پدیده‌ها بسان امواج هستند که روی سطح بی‌قرار «دریای باز پیدائی» ظاهر می‌شوند و آنی خویشتن را می‌نمایانند و سپس فانی می‌گردند و دم پسین با دم پیشین متفاوت است و در پس این مظاهر ناپایدار، جوهر و «خودی» (anattā)^۱ که این عناصر بدان متصل باشند وجود ندارد و یگانه هدف، «نیروانا» یا خاموشی (nirodha) جمله هستیها و کائنات است. «سامسارا» (samsāra) یعنی «دریای باز پیدائی» و «بحر صیورت» و «نیروانا» یعنی انقطاع و انهدام و

۱ - «آناتا» (anattā) به پالی یعنی غیر خود «یا عدم جوهر ثابت» معادل آن

به سانسکریت «آناتمان» (anātman) یا «عدم آتمان» است.

خاموشی. نیروانا معمای لاینحل است زیرا نه مثبت است و نه منفی و بودائیان از توضیح کیفیت آن همواره اجتناب ورزیده‌اند.

در دوره حماسی شالوده کلیه مکاتب فلسفی هندی ریخته شد و فقط در دوره سوتراها است که این مکتب‌ها بصورت شش مکتب متشکل ظاهر گردیدند.

۳ - دوره سوتراها (sūtra).

مراد از «سوترا» سبک نگارش مبانی فلسفی بصورت آیات و سوره‌های بسیار کوتاه و مختصر است که مطالب را به اختصار و ایجاز هرچه تمام‌ترین می‌کند. در پایان دوره حماسی مطالب مختلف مکتبهای فلسفی آنچنان بسط و گسترش یافته بود که ضروری شد رئوس مطالب را بنحوی ازانحاء در اذهان مردم محفوظ بدارند و نیز به افکار و آرائی که پراکنده و پریشان در هر سو در شرف تکامل بودند نظام بخشند. دانستن اینکه کدام یک از این مکتبها مؤخر و کدام یک مقدم است کاری است بسیار دشوار. بهر حال شش مکتبی که در این دوره آثارشان بصورت «سوترا» نگاشته شده بود عبارت‌اند از نیایا (nyāya) وی شیشیکا (vais'eṣika) سآنکھیا (sāṃkhya) یوگا (yoga) می‌مانسا (mīmāṃsa) و ودانتا (vedānta).

۴ - دوره بعدی معروف به دوره «اسکولاستیک» است که از سده دوم شروع می‌شود. این دوره تا قرن پانزدهم الی شانزدهم میلادی ادامه می‌یابد. حکمای بزرگ این دوره از هندوان حکمائی چون کوماریل (Kumārila) و شانکارا و رامانوجا (Rāmānuja) و وچاسپاتی میسرا (Vācaspati Miśra) و وینیاننا بهیکشو (Vijñāna Bhikṣu) و غیره بوده‌اند و از میان بودائیان فلاسفه‌ای چون ناگارجونا (Nāgārjuna) و آشواکهوشا (As'vaghōṣa) و بوداگهوشا (Buddhaghōṣa) و غیره برخاستند. ادبیات فلسفی در این زمان بصورت مجادلات و مشاجرات قلمی درآمد و نظراتی بس بدیع و ارزنده ابداع گردید و شیوه تعقل و استدلال عقلی بر اثر رقابت همه جانبه این مکاتب بسط و ترویج یافت. اصطلاحات فنی مکاتب بتدریج معنی تخصصی بخود گرفت و تصنیفات بسیار بدیع در کلیه امور فلسفی همراه با تفاسیر و تعلیقات حکمای

برجسته تحریر شد. از قرن هفدهم بعد فلسفه هندی روبانحطاط نهاد و رفته رفته نیروی خلاقه خود را از دست داد. حکمای بعدی نه فقط مطلب تازه‌ای به مفسرین و حکمای پیشین نیفزودند بلکه آثار آنان نیز در زمینه‌های مختلف فلسفی از هر لحاظ کم‌ارزشتر از پیشینیان است.

بین مکاتب فلسفی هندی گاه‌گاه اختلافات فاحشی از لحاظ روش تحقیق و موضوع تتبع دیده می‌شود، ولی در عین حال این مکتبها از عقایدی چند پیروی می‌کنند که می‌توان گفت به منزله صفات مشترک و اصول کلی همه آنان بشمار می‌رود.

اصول مشترکی که ادیان و مکاتب مختلف فلسفی هندی قبول داشته‌اند

هندوان نظرات فلسفی خود را بدو گروه « ناستیکا » (nāstika) و « آستیکا » (āstika) تقسیم کرده‌اند. مراد از « ناستیکا » (نیست - na - asti) اشاره به عقاید و آرائی است که سندیت آسمانی و دهاها را نمی‌پذیرد مانند آئین بودائی و کیش جین و « چارواکا » که غیرمشرع هستند و غرض از « آستیکا » شش مکتب فلسفی برهمنی است که بدون چون و چرا حقایق منزل و دهاها را قبول دارند و از شریعت برهمنی پیروی می‌کنند و موجودیت خود را قائم بر آن می‌دانند. این شش مکتب را شش « دارشانا » (dars'ana) گفته‌اند.

فرضیه کارما^۱ - یکی از فرضیه‌هایی که کلیه مکاتب ششگانه هندو و حتی آئینهای غیر مشرع هندی پذیرفته و شالوده عقاید فلسفی خود را بر آن نهاده‌اند مبحث قانون کارما (karma) و تولد ثانی در گردونه بازپیدائی است. این مشارب نظری و فلسفی بر آن بودند که نظام طبیعی عالم در نظام اخلاقی جهان نیز منعکس است. هر کردار و گفتار و پندار و کنشی دربردارد یعنی بمحض آنکه فعلی را انجام دهیم تولید نیرو و تأثیری می‌کنیم که برحسب آنکه نیک یا بد و خیر یا شر بوده باشد،

۱ - کارما یعنی کردار، و مراد از آن عمل و عکس‌العمل کردار است که همچون تأثرات دیرینه و بگیر در ضمیر ناخود آگاه موجود است.

ثمره خوب یا بد ببار می‌آورد و بسان دانه‌ای است که چون شرایط ضروری حاصل شد می‌روید و رشد می‌کند و میوه خویش را به ثمر می‌رساند. تأثرات لطیف ناشی از کردار گذشته، واقع در زمان و متمکن در مکان نیستند، چه بسا آثار آنان در حیات دیگری نمایان میگردد. دانه‌ای که من در زندگی پیشین کاشته‌ام امروز در بنداین حیات خاکی نمایان می‌شود و تخمی که امروز می‌کارم در زندگی آینده من تحت شرایط خاصی ظاهر می‌گردد و مرا گریبانگیر آثار خود می‌سازد و سرنوشت تلخ و یا شیرین مرا تعیین می‌کند. قانون کارما حتی قدمی فراتر می‌نهد و معتقد است که خود انسان محصول کردارها و اعمال زندگیهایی پیشین است و در این راه دراز پیدایشهای پی‌درپی، مرکب فرجام کار و پایان راه نیست بلکه آغاز حیات دیگر و سرنوشت دیگری است و مادام که انسان به معرفت مطلق و وارستگی کامل نائل نیاید از این گردونه آزاد نخواهد شد.

شاید بتوان ریشه این قانون را در نحوه قرائت سرودهای ودائی جستجو کرد یعنی در دعاها و اورادی که در مراسم قربانی و نیایش بکار می‌رفت. زیرا هندوان را عقیده بر این است که اگر این اوراد و منترها بنحو احسن و بدون دخالت کوچکترین لغزشی در تلفظ و وزن آنان قرائت گردد اثر کیمیائی و سحرآمیزی پدید می‌آورد که بواسطه آن خواسته‌های طالب به اجابت می‌پیوند و قربانی‌ای که بدین نحو صورت پذیرد نیروئی لطیف و وصف ناپذیر از خود باقی می‌گذارد^۱ که آثار آن چندی بعد بطور مرموزی محسوس می‌شود. مبحث اجروکیفر کردار پیشین نیز در چهار گروه «سامهیتا» (samhita) مطرح شده است و آدمی برحسب آنکه کارهای نیک و بد انجام داده باشد در عوالم اخروی از آثار متقابل آنان متمتع می‌گردد. اساس این پاداش و مکافات را در سرودهای کهن ودا، نظام عالم «ریتا» (ṛta) می‌دانستند که بعدها مبدل به مفهوم «دارما» (dharma) گردید.

۱ - این نیرو را آدریشتا (adr̥ṣṭa) (نیروی ناسرئی) و آپوروا (apūrva) یا نیروی «نوظهور» و «بی سابقه» نیز گفته‌اند.

روح آدمی از زمانی بی‌آغاز در چرخ بازپیدائی محصور شده است و هر دم و هر آن از مرتبه‌ای بمرتبه دیگر و از قالبی به قالب دیگر درمی‌آید. تجاری که وی در این مراحل پیوسته دگرگونی بدست می‌آورد و اعمالی که مرتکب می‌شود بصورت تأثراتی بس لطیف و سوانقی پیگیر در ضمیرش انداخته می‌شوند و چون نیروهائی نهفته و پذیرنده و منفعل ضبط می‌گردند و بعلت شکوفائی و بشمر رسیدن این تأثرات است که انسان به قالب دیگری درمی‌آید و حیات نوی آغاز می‌کند. مدت عمر و لذت و عذاب روزگار همچنین موفقیت و شکست و زیبائی و زشتی و کمال و نقص و بطور عمومی کلیه صفاتی که سرشت آدمی را تشکیل می‌دهد و او را از سایرهم‌نوعان خود متمایز می‌سازد بعلت همین تأثرات دیرینه و سوانقی گذشته بحصول پیوسته و به‌فعل درآمده است. کلیه مکاتب فلسفی هندی با توجه باین امر باین نتیجه رسیدند که سرگردانی انسان در سلسله مراتب هستی امری است قهری، وجبری است احتراز ناپذیر ولیکن برگزیدن راه گریز و نجات در دست خود انسان است. یگانه‌راه رستگاری و فرار از این گردونه بازپیدائی آنست که انسان بندهائی که او را به جریان هستی بخش وجود می‌پیوندد بگسلد و خویش را از دریای « ساسارا » نجات دهد. مبحث آزادی و نجات (mokṣa) راتمامی مکاتب فلسفی هندی چه متشرع و چه غیرمتشرع پذیرفته‌اند و آنرا به عباراتی چون « نیروانا »، « کوالا »، « موکتی » آراسته‌اند و شأن و کمال آدمی را در طلب و درجه وصول او باین مقام رستگاری سنجیده‌اند و هدف غائی حیات را در وارستگی مطلق و بی‌تعلقی کامل خواطر به دنیا، بدانگونه که درخور زنده آزادان فرزانه (jivan mukti) است یافته‌اند و بالاخص تأکید کرده‌اند که راه برگزیدگان سوای راه عوام است و مراد از حکمت و خرد و معرفت نه اینست که اندیشه در قالب مفاهیم ذهنی محصور ماند و چون بوزینه‌ای چابک از شاخه‌ای بشاخه دیگر بجهد بلکه غرض آنست که فکر و اندیشه از قفس احساسات و تنگنای آلایشها و تعلقات آزاد گردد، تیشه به ریشه خود زند و در مشاهده هستی صرف بیاساید و همانگونه که رشته امواج پیوسته در ساحل دریا دامن برمی‌کشد و می‌آرامد همانطور نیز روح

آزاد از بند زندان هستی وارسته و در کناره بیکران خلاء « نیروانا » می‌آساید و دیگر بار بدین جهان باز پیدائی بازمی‌گردد.

مبحث آزادی : مکاتب فلسفی هندی بالاتفاق آئین آزادی را پذیرفته‌اند و در راه وصول به آن هریک بساطی دیگر گسترده‌اند که بمنزله صفت ممیزه هریک آنها است. اعتقاد به عدم ثبات اشیاء و سلسله پیدایشهای پی‌درپی حاکی از این بود که این دیر کهن اقامتگاهی بس گذران و ناپایدار است و مملو از مشقت و رنج بی‌پایان. رنج و خوشی، مشقت و لذت آنچنان بهم آمیخته و ممزوج گشته‌اند که هر آسایشی آستن ناکامی است و هیچ لذتی قرار و ثباتی ندارد. این نحوه تفکر ناگزیر باین اعتقاد منجر شد که اساس عالم رنج است و بقول بودا مقدار اشکی که انسان در سرگردانی خود در گردونه باز پیدائی ریخته است از مقدار آب اقیانوسها بیشتر است. حال که این رنج اجتناب ناپذیر و عالمگیر است یگانه راه گریز از آن اخذ مشرب و روش اخلاقی درست است تا انسان یاری متانت عقلی و مناعت طبعی و کمالات اخلاقی امن‌ترین راه‌ها را برگزیند و از پلیدیها امساک ورزد و با توسل به ریاضت معنوی و ضبط حواس و آداب جوک، جوهر هستی خود را منقلب سازد و سرچشمه امواج ذهنی و دماغی را خاموش گرداند و بدان مقامی رسد که فرزندان و زنده آزادان رسیدند بالنتیجه کلیه مکاتب‌های فلسفی هندی در مقابل ناپایداری کائنات و ناثباتی روزگار طرز تفکر بدینی اتخاذ کردند که وجه مشترک همه تجلیات فکری آن سرزمین است و رنگ خاصی است که این مشرب‌های فلسفی بدان متمایزاند. از طرف دیگر چون هدف غائی حیات نجات است، جملگی بر آن شدند که برای نیل باین مقصود اصول اخلاقی چندی برگزینند تا بدین نحو پلیدیهای تأثرات دیرینه را بزدايند و حق حیات را محترم شمردند (ahimsa) و طرق گوناگون تصفیه و تزکیه نفس بر اساس این اصول اخلاقی که مهمترین آنان نظام طبقاتی و مراحل چهارگانه زندگی (ās'rama) بوده است نهاده شود. با اینکه اختلافات فاحشی از لحاظ سبانی

حکمی و فلسفی بین این مکاتب موجود است اما طرز رفتار آنان در قبال ناپایداری دنیا و برگزیدن راه و اخذ وسائلی که منجر به آزادی مطلق می‌گردد اساساً یکی است. فکر هندی اصولاً «ملو از رایحه معنویت و دیانت است». در هند اخلاقیات پایه تفکر و اتصال به سنتی است که فطرتاً لایتغیر و نامتناهی است و حکمت و فلسفه توجه به اصول لایتناهی و تمیز حق از باطل است و مذهب و معنویت، آرامش اخروی و هدف نهائی هم اخلاق است و هم فلسفه. مکاتب فلسفی هندی چه متشرع و چه غیرمتشرع فلسفه و دیانت و اخلاقیات را از هم جدا نکرده‌اند و این سه را اعضای مختلف واحدی تفکیک ناپذیر پنداشته‌اند و هر یک را مرتبه‌ای برای وصول به مرتبه دیگر دانسته‌اند و این یگانگی و وحدت فکر در کلیه شئون معنویت هندی بخوبی محسوس است.

جوهر ثابت: کلیه مکتب‌های فلسفی هندی باستانی آئین بودائی، اصل و جوهر ثابتی در پس مظاهر گذران و ظواهر ناپایدار عالم یافته‌اند و آنرا به عباراتی چون «آتمان»، «جیوا»، «پوروша» نام نهاده‌اند و معتقد بوده‌اند که این اصل ممتاز فطرتاً پاک و پاکیزه است و آنچه موجب کدورت و تاریکی این اصل لایتناهی می‌گردد پرده اوهام و پندار (māyā) و نادانی (avidyā) عالمگیر است که رخ جهانتاب حق را به حجاب تعینات محجوب کرده و در پس هزاران پرده لطیف و کثیف پنهان نموده است. ادراک غیب و وصول باین اصل، به مکاشفه و مشاهده میسر است و بس و دست عقل و استدلال از درک اسرار آن کوتاه است و مراتب و مدارج آگاهی بسیار است و همانگونه که نفس ناطقه وجه تمایز انسان و حیوان است بدانگونه نیز مراتب عالی آگاهی خواص را از عوام تمیز می‌دهد. تا رو بود عالم از رشته تعینات عینی و ذهنی بافته شده است و آنرا بعبارات مختلف چون «پراکرتی»، «مایا» و ذره نام نهاده‌اند. در تأیید همین مطلب حکیم بزرگ «ویجنیانا بهیکشو» در رساله «یوگاوارتیکا» (yogavarttika) می‌گوید: «آنچه را که در آن عالم قرار دارد

و به صفات اسم و صورت موصوف می‌گردد گروهی پراکرتی گویند پاره‌ای مایا و برخی ذره نامند.^۱

ادوار جهانی: کلیه مکاتب هندو به فرضیه ادوار جهانی معتقد بوده‌اند و آنرا بصورت دوران منظم انحلال و خلقت پی‌درپی می‌دیده‌اند که بموجب آن آفرینش در آغاز زمان بوقوع می‌پیوندد و ادوار انحطاط و اضمحلال خود را می‌پیماید و بر اثر انحلال، کائنات و موجودات باصل باز می‌گردند و از نو بنیان می‌شوند. اعصار و ادوار خلقت و انهدام آفرینش تا ابد ادامه دارد. چهار عصر خلقت که ذکر مبانی آن در فصل پوراناها خواهد آمد در حکم دوری تدریجی از اصل و ریشه معنویت است و از عصر طلایی تا عصر آهنین اخلاقیات و معنویت قوس نزولی خود را طی می‌کند.

نگارنده در طبقه‌بندی این شش مکتب فلسفی مسأله تقدم تاریخی این مکاتب را مراعات نکرده است بلکه کوشیده تا آنها را براساس تقدم منطقی بررسی کند. اینست که نخست به «نیایا» و «وی شیشیکا» که جنبه تحلیلی دارند و نمودار شیوه استدلالی و مشرب جدلی فکر هندی هستند پرداخته، سپس مکتب «سانکها» و «یوگا» را که یکی جهان‌شناسی ترکیبی و دیگری طریق عملی وصول به واقعیت را دربردارد در نظر گرفته است و سرانجام دو مکتب «می مانسا» را که یکی در تکالیف مذهبی غور می‌کند و دیگری به معرفت برهمن دیده می‌گشاید و می‌کوشد تا حقایق منزل ودائی (s'ruti) را با شیوه تفحص و تحقیق فلسفی تلفیق دهد، مورد استقصا قرار داده است.

در خاتمه باید گفت که این شش مکتب را جفت جفت نیز بحساب می‌آورند. در ادبیات متأخر فلسفی هند «نیایا» و «وی شیشیکا» در قالب یک مکتب قرار گرفتند و «سانکها» و «یوگا» مکمل یکدیگر شدند و دو «می مانسا» از بدو ایجادشان

۱ - nāmarūpavinirmuktam yasmin samtiṣṭhate jagat tam āhuh prakṛtim
kecin māyām anye pare tvanūn

دو جنبهٔ یک جریان فکری بوده‌اند که یکی به شریعت می‌پرداخته و دیگری مربوط به حقیقت و طریقت بوده است.

بزرگترین اشکالی که نگارنده برای انشاء این کتاب داشته است برگزیدن و یافتن معادل‌های فارسی و عربی در برابر واژه‌های زبان فلسفی سانسکریت بوده است. اصطلاحات فلسفی سانسکریت بسیار سنجیده و دقیق است و چه بسا اتفاق می‌افتد که واژه‌ای معانی چند ادا می‌کند و برحسب آنکه به یکی از مکاتب فلسفی هندی تعلق داشته باشد معنی خاصی بخود می‌گیرد. من باب مثال کلمهٔ « دارما » (dharma) که در سنت هندو نظام اخلاقی و جهانی است و مفهوم فضیلت و عدالت و شریعت و قانون و آئین و حتی مذهب و دین را دربر دارد در مکاتب فلسفی بودائی مفهوم « عنصر » یا شیء و پدیده را پیدا کرده است. « پوروша » (puruṣa) که معنی روح یا اصل لم یلد و لم یولد مکتب سانکهایا است و در مقابل مادهٔ اولیه (prakṛti) قرار گرفته است، در برخی از اوپانیشادها مترادف با مفهوم آتمان (ātman) یا « خود » و واقعیت ذاتی انسان گردیده است. واژه « سامسارا » (saṃsāra) که مفتاح آئین بودائی است اگر تحت‌اللفظی به فارسی برگردانده شود به معنی « هم‌رفتن » (sam) و (sāra) است ولی مراد از آن از قالبی به قالبی دیگر درآمدن، یا حالات متوالی بخود گرفتن است و بدینجهت آنرا به لفظ « باز پیدائی » ترجمه کرده‌ایم چه مراد از « سامسارا » پیدایشهای پی‌درپی و جریان لاینقطع و مسلسل حیات در دگرگونیهای گوناگون است.

در این رساله سعی شده است که کلیهٔ واژه‌های سانسکریت به لاتینی نگاشته شود. متأسفانه نوشتن واژه‌های سانسکریت به حروف عربی دچار اشکال بسیار می‌شود و خط عربی بعلت نداشتن حروف « صدادار » برای این منظور بهیچ وجه مناسب نیست. دیگر اینکه عبارات و جملات بسیاری به سانسکریت در پاورقی ذکر گردیده و در بسیاری از جاها عبارات سانسکریت تحت‌اللفظی به فارسی برگردانده

۱ - سارا نیز از ریشه $\sqrt{sr}$ به معنی جریان داشتن مشتق گردیده است.

شده است علت این اقدام آشنا ساختن خواننده با اصطلاحات زبان فلسفی سانسکریت است و بدیهی است که اصطلاحات مفتاح علوم نظری است. مطالعه فلسفه هندی بدون آشنائی با اصطلاحات لااقل جاری آن به همان اندازه دشوار است که کسی بخواهد فلسفه اسلامی را بدون دانستن اصطلاحات علمی زبان فلسفی عربی مورد استقصا قرار دهد.

نگارنده اعتراف می کند که این کتاب فقط مدخل و مقدمه ای برای آشنائی با ادیان و مکتب های حکمی هندی است. با اینکه رئوس مطالب کلیه پدیده های فکری آن سرزمین باستانی دین « تانترا » (tantra) بر حسب اهمیت آنان گاهی به تفصیل و گاهی به اختصار و ایجاز تحقیق شده، ولیکن این رساله هیچ ادعائی ندارد که تاریخ کامل حکمت هندی را بررسی کرده باشد و نگارنده خود بخوبی به نقائص این اثر مسبوق است.

منابع و مآخذی که از آن برای انشاء این کتاب استفاده شده است بیشتر دست اول است و مربوط به متون اساسی مکاتب و مشارب فلسفی هندی است که بیشتر به زبان سانسکریت تحریر شده است ولی نگارنده باید بیفزاید که صدها رساله و تصنیف درباره هریک از مکتب های فلسفی هند موجود است که نه فقط بیشتر آنان هنوز به طبع نرسیده بلکه فقط چندتای آنان بزبانهای اروپایی ترجمه شده است. بیشتر این رسالات هنوز بصورت کتابهای خطی در کتابخانه های ملی و خصوصی و دانشگاه های مختلف هند موجود است. دانشمند عالیقدر «سورندراناث داسگوپتا» (Surendranath Dasgupta) با اینکه خود برهن زاده ای بود و از اوان کودکی سانسکریت را بخوبی می دانست و به بیشتر علوم نظری هندی احاطه و تسلط داشت معذک نیم قرن تمام برای انشاء کتاب «تاریخ فلسفه هند» همت گماشت و بی تردید به کلیه مآخذ آن دست نیافت. امروز هند شناسی آنچنان گسترش یافته است که باستانی همت نابغه آسای افرادی چون داسگوپتا، سایر خاورشناسان فقط به جنبه ای از مکتبها و ادیان هندو و بودائی می پردازند و در آن تخصص می یابند و بهترین نمونه این قسم تحقیقات تخصصی آثار بدیع خاورشناس

و قاضی معروف انگلیسی «سرجان وودراف» (Sir John Woodroffe) است که فقط به تحقیق آئین «تانترا» که بی‌گمان یکی از آخرین آفرینش‌های قریحه و نبوغ فلسفی هند بشمار می‌آید پرداخته است.

منابع و مآخذ مربوط به دین بودا و جین بیشتر دست دوم است و علتش آن که آثار این دو دین به زبانهای پالی و پراکريت تأليف شده است و نگارنده با این زبانها آشنائی ندارد، از این رو کوشیده است که از ترجمه‌های انگلیسی و فرانسه آنان استفاده کند و در صورت لزوم به منابع فرعی و تألیفات خاورشناسان بزرگ و برگزیده رجوع کند. منابع فرعی و مآخذ دست دومی که نگارنده را در انشاء این رساله یاری کرده بسیار است و در درجه اول می‌توان از «تاریخ فلسفه هند» اثر دامسکوپتا نام برد و بعد «تاریخ فلسفه هند» تألیف رادها کریشان . ولی نگارنده از آثار خاورشناسانی از قبیل کوماراسوامی (Goomaraswamy)، زیر (Zimmer)، کلاسناپ (Glasenapp)، رنو (Renou)، لاکمب (Lacombe)، چرباتسکی (Stcherbatsky)، الیاد (Eliade)، کیث (Keith)، مولر (Müller)، دوسن (Deussen)، رایس دیویدس (Rhys Davids)، اُلدنبرگ (Oldenberg)، واله پوسن (Vallée Poussin)، یاکوبی (Jacobi)، گارب (Garbe)، گروسه (Grousset)، گنون (Guénon)، دانیلو (Daniélou)، دومزیل (Dumézil)، گانگانا تاجها (Ganganatha Jha)، وودس (Woods)، ماکدونل (Macdonell) و مستشرقین بسیار دیگر که ذکر اسامی آنان در اینجا بی‌ضرورت است بهره کامل برده است.

در پایان وظیفه خود می‌دانم که از سروران و دوستان ارجمندی که مرا در کار تدوین این رساله یاری کرده‌اند سپاسگزاری کنم.

از استاد بزرگوار آقای دکتر مقدم رئیس گروه زبان شناسی و زبانهای ایرانی که لطف فرموده و چاپ این کتاب را به شورای دانشکده ادبیات پیشنهاد فرمودند سپاسگذارم. از دوست و همکار دانشمند آقای دکتر بهرام فره‌وشی سپاسگذارم که بیشتر اوراق را از مد نظر خود گذرانیدند و مرا در کار تنقیح و تصحیح این کتاب

یاری فرمودند. از دوست فاضل آقای دکتر سیدحسین نصر استاد دانشگاه نیز سپاس دارم که کمک‌های ذی‌قیمتی بمن کردند و مرا بیر دقایق و نکات مهمی متوجه گردانیدند. از دوستان دانشمند آقایان بزرگ نادرزاد و جلال ستاری متشکرم که ایشان نیز قسمتی از این اوراق را با حوصله هرچه تمام‌تر خواندند و نظرات مفیدی در برخی از فصول اظهار کردند که مرا سودمند افتاد.

آرزومند است که این اثر ناچیز مقدمه و آغاز تحقیقات وسیع‌تر و تازه‌تر در این زمینه که به زبان فارسی بکر و دست نخورده است بشود و دانشمندان در آینده نقائص آنرا تکمیل کنند و علم‌هند شناسی در کشوری که با سرزمین هند از هر لحاظ پیوستگی و خویشاوندی لژادی و معنوی دارد آغاز شود.

داریوش شایگان

تهران - اسفند ماه ۱۳۴۴

فصل دوم

وداها

کلیات

« ریگ ودا » بدون شک کهنترین سندی است که از اقوام هندو اروپائی بدست آمده. تعیین دقیق تاریخ پیدایش این اثر کار بسیار دشواری است و در این باب اختلاف نظر فاحشی بین اهل فن و محققان یافت می شود. به نظر « ماکسن مولر » ریگ ودا از لحاظ دیرینگی بر سایر وداها مقدم است و در سالهای ۱۲۰۰ الی ۱۰۰۰ پیش از میلاد مسیح پدید آمده^۱ است.

هوگ (Haug) را عقیده بر این است که سرودهای ریگ ودا در حدود سال ۱۴۰۰ پیش از میلاد بوجود آمده اند و منجمین هندو تاریخ پیدایش آنرا به هزاره سوم و ششم پیش از میلاد رسانده اند. « ماکدونل » نظر منجمین هندو را رد می کند و معتقد است که امکان چنین قدمت با توجه به خویشاوندی ای که بین سرودهای « ریگ ودا » و قسمتهای کهن « اوستا » موجود است نادرست بنظر می رسد. چون تاریخ پیدایش قسمتهای کهن « اوستا » پیش تر از سنه ۸۰۰ قبل از میلاد نبوده است و از سوی دیگر خویشاوندی بین « اوستا » و « ودا » آنچنان است که اگر مدارکی مربوط به زبان اوستائی پانصد سال قبل از تاریخ تدوین آن وجود می داشت بین این دو زبان کوچکترین تفاوتی نمی بود^۲. پس نتیجه ای که وی می گیرد این است که جدائی اقوام هند و ایرانی نمی توانست پیش از سنه ۱۲۰۰ قبل از میلاد بوقوع پیوسته

۱ - F. Max Müller : *The Vedas*, Gacutta, 1956, p. 17.

۲ - A. A. Macdonell: *A Vedic Reader for Students*, Oxford, 1960, p. XI

باشد و این رقم بقول ماکدونل بهترین تخمینی است که می‌توان از تاریخ آغاز دوره ودائی کرد.

«وداها» بدون تردید برای مدت مدید و نامعلومی شفاهاً از سینه بسینه منتقل می‌شده‌اند و تاریخ نسبتاً جدید^۱ نگارش آنها را نبایستی حمل بر عدم قدمت آنان کرد. زیرانگارش و تدوین آثار کهن اصولاً هنگامی صورت می‌پذیرد که نیازی جهت حفظ گنجینه‌هایی که در معرض فراموشی قرار گرفته‌اند، احساس شود و باینکه به نظر هندوان دوران باستانی این سرودها مقدس‌تر از آن بوده‌اند که در قید حروف و الفاظ درآیند و بدینسان نیمی از برکت ذاتی خود را از کف دهند، مع الوصف این کار سرانجام تحقق یافت و سرودهایی که طی قرون متمادی در اذهان موبدان راسخ نقش بسته بودند و از سینه به سینه، از مرشد بشاگرد طی سلسله‌های گسست ناپذیر انتقال می‌یافتند، بعلمی که امروزه مشکل می‌توان موجبات آنرا دریافت مدون گشتند و طبقه ممتاز کاهنان در حفظ یکپارچگی این متون و در تنظیم فهرست‌هایی (anukramanis) که در آنان تعداد ابیات سرودها و اسامی خدایان و وزن خاص هریک از این سرودها قید شده بود، آنچنان همت گماشتند که کمتر متن مذهبی در جهان یافت می‌شود که طی ۲۵۰۰ سال با چنین دقت و امانتی بما رسیده باشد.^۲

کلمه ودا (veda) از ریشه وید /vid/ یعنی دانستن به لاتینی ویدر (videre) مشتق شده است و مراد از آن معرفت و دانائی ممتاز است. «ودا» با کلمه ائیدا (oida) یونانی (من میدانم) پیوستگی و خویشاوندی دارد.^۳ «ودا» را «آپاورشیا» (apauresya) یا «غیرانسانی»، «مافوق انسانی» می‌نامند. زیرا این سرود به عقیده هندوان زائیده طبع شاعر پیشه هیچ مخلوقی نیست بلکه از مبدأ غیرانسانی وحی شده است و باز

۱ - تاریخ نگارش و تدوین وداها را در سده ششم پیش از میلاد مسیح دانسته‌اند.

۲ - A. A. Macdonell : *op. cit*, p. XIII

۳ - کلمه «ویت» (wit) انگلیسی نیز از همین ریشه است.

همین امر موجب می‌شود که «ودا» ها را جزء دسته نوشته‌های منزل (s'ruti) به حساب آورند. بعبارت دیگر این سرودها از منشأ فیاض الهی سرچشمه گرفتند و در دل فرزندان باستانی هند جویان یافتند و جزء لاینفک وجود آنها گردیدند. «سایاناچاریا» (Sāyanācārya) مفسر بزرگ «ودا» در آغاز تفسیری که به «یاجورودا» (yajur veda) تحریر کرده است، می‌نویسد: «این کتابی است که روش و اصول مابعدالطبیعی را (alaulika upāya) جهت دست یافتن به هدف مطلوب و نیز جهت احتراز از نامطلوب عرضه می‌دارد». «بنابه «ویشنویورانا» (viṣṇu purāṇa) ودای اولیه نخست از مبدأ به متقدمان و عرفای دوران کهن (ṛṣi) وحی شد و آن مشتمل بر صدهزار بیت بود که به چهار قسمت تقسیم می‌شد، ولیکن بر اثر پیشرفت زمان و تغییر ادوار جهانی اساس این تقسیم‌بندی دگرگونه شد و مطالب آن فراموش گردید. اما در آغاز عصر دوم (dvāpara) کریشنادوی پایانا (Kṛṣṇa Dvaipāyana) «ودا» را از نو احیاء کرد و بدان حیات نوبخشید و تقسیم‌بندی سابق را که شامل ریگ (ṛg) یاجور (yajur) ساما (sāma) و آتھاروا (atharva) بود از نو برقرار ساخت و برای آنکه این اثر مقدس را از گزند زمان و فراموشی در امان بدارد و بدان بقای جاویدانی بخشد، این چهار «ودا» را به چهار شاگرد خود سپرد. «ریگ» را به «پایلا» (Paila)، «یاجور» را به «وی سامپایا» (Vaisampaya)، «ساما» را به «جیمینی» (Jaimini) و «آتھاروا» را به «سومانتا» (Sumanta) داد و چون «کریشنادوی پایانا» به «ودا» از نوسازمان داده و بدان نظام بخشیده بود، اینست که شهرت «ودا و یاسا» (Veda Vyāsa) یعنی سازمان دهنده و ناظم ودا بدو تعلق گرفت^۱.

تفسیر و تأویل وداها

تفسیر رمزی سرودهای ریگ ودا از مسائل پیچیده جهان خاور شناسی است

۱ - Swami Sharvananda : *The Vedas and their Religious Teachings. The Cultural Heritage of India*, Catcutta, 1956, vol I, p. 182 در مجموعه

که آراء و عقاید گوناگونی برانگیخته و اصولاً بین محققین هندو و هند شناسان اروپائی دودستگی ایجاد کرده است. بیشتر مستشرقین قرن نوزدهم معتقد بوده‌اند که سرودهای «ودا» پرداخته و ساخته تخیلات ساده و بچگانه بشر اولیه است. یعنی آدمی که در مقابل نیروهای اسرارآمیز طبیعت احساس ترس و وحشت می‌کرد و خویشتن را هردم دستخوش غضب این عناصر درهم گسیخته می‌یافت و می‌کوشید که بدانان صفاتی چندبخش و آنها را تحت مفهوم رب‌النوعی جلوه دهد و پرسش و نیایش کند تا مگر با قربانی و نثار هدایا و خیرات گوناگون نظر لطف و مرحمت آنان را جلب کند و از گزند خشم آنها در امان باشد. «ماکس مولر» می‌گوید: «آنهائی که سرودهایی چند از ریگ‌ودا بخوانند به وضوح خواهند دانست که اینان اشاره به پدیده‌های اصلی طبیعت‌اند و بدین ترتیب برای درک این سرودها نیازی به آشنائی پیشین نیست زیرا کودکان نیز قادر به درک آنان هستند»^۱. «سرمونیه ویلیامز» می‌گوید: «مذهب ودائی عبادت پدیده‌های طبیعی مانند آتش و خورشید و باد و باران است. این پدیده‌ها گاهی تحت صورت شخصی یک رب‌النوع جلوه می‌کند و شایسته پرستش است و گاهی تحت یک مفهوم کلی و مبهم خدائی یگانه درمی‌آید»^۲. ولی بین خاورشناسان نیز اختلاف نظر است. «آلبررگین» هندشناس مشهور قرن نوزدهم فرانسه معتقد است که در سرودهای «ودا» شیوه مجازی و رمزی مراعات شده است. به نظر او بین جهان آدمیان که کارگردانان مراسم قربانی‌اند و در حکم عالم صغیر هستند و جهان بزرگ خدایان که دریافت کنندگان قربانی و بمنزله عالم کبیراند تقابل و ارتباطات رموزی موجود است.^۳

«راگوزین» می‌گوید: «احتمال دارد که نطنه جمله مذاهب و مکاتب فلسفی که بعدها در خاک هند توسعه و ترویج یافت در آغاز در ریگ‌ودا موجود

^۱ - Max Müller : *op. cit*, p. 47

^۲ - Sir Monnier Williams : *Brahmanism and Hinduism*, New York, 1891

^۳ - A. Bergaigne : *La religion védique d'après les hymnes de Rig Veda*, Paris 1878 - 1883.

بوده باشد ولی مفهوم اصلی این کتاب کتابها.... لااقل در نصف بیشتر سرودهای آن ساده و تعریف‌آن سهل و آسان است. دینی که در این مرحله ابتدائی وی‌آلایشی تمدن بشری منعکس شده، همان پرستش طبیعت است و بس. یعنی عبادت نیروهای طبیعت بصورت موجودات نیک‌باستثنای خدایانی چند که چون خشک سالی و تاریکی اهریمنی هستند و بندرت دیده می‌شوند. این اهریمنان بدون قید و شرط مورد تنفر آدمیان بوده‌اند و نیروهای ایزدی با آنان به جنگ و ستیزه برمی‌خاسته و آنان را مغلوب می‌ساخته‌اند.^۱

نظر بیشتر محققین هندو خلاف و عکس نظر خاورشناسان باختر زمین است. «رام‌موهان روی» (Ram Mohan Roy) معتقد است که خدایان ودائی مظاهر تمثیلی خدائی یگانه‌اند. «اورویندو» (Aurobindo) عارف و محقق بزرگ هند معاصر می‌پندارد که خدایان سرودهای ریگ‌ودا نمود حقایق روانی انسان‌اند: «سوریا» (Sūrya) یعنی عقل، آگنی (Agni) یعنی حس و اراده و سوما (Soma) یعنی احساس. به نظر این محقق دین ودائی بسان آئین «ارفه» (Orphée) و «اسرار الوزیس» (Eleusis)^۲ است که قبل از پیدایش مکاتب فلسفی یونان باستان موجود بوده‌اند. «اورویندو» می‌نویسد:

۱ - Z. R. Ragozin : *Vedic India*, London, 1923, pp. 133 - 34

۲ - آئین دیونیزوس (Dyonisos) که در حدود هزاره اول پیش از میلاد از تراس (Thrace) و مقدونی وارد کیش یونان باستان شده بود، در معتقدات موبدان دلف (oracle de Delphes) رخنه کرد و سرانجام در سنه ۷۰۰ قبل از میلاد بوسیله طریقت‌های دین ارفه که «تیوسوئی» (Thiosoi) نام داشت ترویج و توسعه یافت. مدارکی که از این دین کهن در دسترس ما است بسیار ناچیز است و مربوط به اطلاعات جسته و گریخته‌ایست که در آثار افلاطون و سرودهای (odes) پندار (Pindare) بدست آمده است. در ضمن لوح‌های طلایی که در کرت و جنوب ایتالیا کشف شد روشنائی جدیدی بر این مطالب افکند. در این لوح‌ها سرود نیایش آئین ارفه منعکس است. این آئین با معتقدات سنن کهن یونانی تفاوت دارد و می‌گوید که روح از مبدأ الهی عبوط کرده و وارد زندان جسم شده و به پلیدیهای عالم عنصری بقیه پاوری در صفحه بعد

«فرضیه‌ای که من پیشنهاد می‌کنم این است که «ریگ‌ودا» بخودی خود مهمترین مدرکی است که از دوران باستان اندیشه انسانی بما رسیده و آئین «ارفه» و «اسرار الوزیس» بازماندگان منحنی آن بشماراند. در آن هنگام علوم معنوی این قوم بعللی که امروزه تعیین آن دشوار است، زیر پرده صورمادی اصنام و رموزی که معنی «ودا» را از عوام کتمان می‌کرده و به خواص آشکار می‌ساخته است، پنهان شد. یکی از اساسی‌ترین اصول عرفا این بوده است که «آئین خویششناسی» را مقدس بشمارند و راز آنرا در خود نگاهدارند و علم واقعی خدایان را تحصیل کنند، چه آنها می‌پنداشتند که این معرفت نه فقط متناسب با افکار عوام نیست بلکه خطراتی نیز دربردارد. زیرا بیم آن می‌رفت که در صورت ابراز آن به افراد معمولی و ناپاک این معرفت تغییر کند و استفاده سوئی از آن بعمل آید و یا این معرفت کیفیت فطری خود را از دست بدهد. پس آنها هم مقدمات یک عبادت ظاهری و ناکاملی را که از برای عوام مؤثر می‌افتاد، فراهم ساختند و هم روشی معنوی جهت خواص منظور داشتند و بدین ترتیب سرودهای خود را به لباس الفاظ و استعاراتی بدیع آراستند که هم برای برگزیدگان مفهوم داشت و هم پرستندگان عادی از معانی آن بهره می‌بردند. سرودهای ودائی بر مبنای این اصل بنیان شده بودند^۱».

بقیه پاورقی از صفحه قبل

آلوده گشته است و انسان با پرهیزکاریهای مداوم و تزکیه نفس می‌تواند آنرا آزاد گرداند تا روح پاکیزگی فطری خود را بازیابد. در ضمن با انجام دادن مراسم خاص که مبنی بر سحر و جادو است روح می‌تواند هم در این دنیا و هم در آخرت به مقام اتحاد و وصال بحق برسد و از این وحدت متمتع گردد. معتقدات دیگر آئین ارفه این بوده است که روح پس از مرگ در عوالم برزخی نیز سیر می‌کند و بر حسب رفتار و کرداری که در زندگی خاکی داشته در آن دنیا پاداش گرفته و یا مجازات می‌شود. البته اقامت او در عالم برزخی دائمی نیست. «اسرار الوزیس» (Eleusis) بیشتر جنبه پان یونانی داشته و با دین ارفه ارتباط نزدیکی دارد. رجوع شود به :

L.R. Farnell : *Greek Religion*, E. R. E, pp. 448 - 49

۱- Aurobindo Ghosh: *Arya*, vol.I p. 60.

یا کشا (Yakṣa) مؤلف اثر معروف علم‌الاشتیاق ودائی می‌گوید: «بینندگان ودائی آنهایی بوده‌اند که تجربهٔ بستقیم (علم‌شهودی) از کنه واقعیت داشته‌اند.» (nirukta, 1, 41). «رنه‌گون» فرانسوی که در ادیان تطبیقی تبخیر خاصی داشت و یکی از مدافعین سرسخت جمله تمدن‌هایی بوده که بقول او براساس آئین سنتی (doctrine traditionnelle) استوار شده‌اند، دربارهٔ ودا و بطور کلی دربارهٔ هرگونه اثر بزرگ معنوی می‌گوید: «ودا چون یگانه معرفتی است که براساس سنن فنا‌ناپذیر بنیان شده است، از اینرو شالودهٔ کلیهٔ شعب علوم فرعی‌ایست که از آن سرچشمه گرفته‌اند. مسألهٔ تاریخ نگارش و گسترش این علوم کوچکترین اهمیتی ندارد باید که این سنت و تمام جوانب آنرا بطور کلی و یکجا پذیرفت و هیچ لزومی ندارد که ما از خود همواره بپرسیم چه قسمت این آئین ابتدائی و چه قسمت آن متأخر است، زیرا آئین هندو مجموعه‌ایست که تمام اعضای آن بهم مربوط و پیوسته‌اند. یعنی تمام جوانب آنرا می‌توان هم بر اصل توالی و هم بر اصل مقارنه در نظر گرفت.»

حال با توجه باین آراء و نظرات متضاد، چه روشی می‌توان برگزید؟ بایستی اصولاً به منشأ این اختلافات که بطور عمومی شرق و غرب را مقابل هم قرار می‌دهد و امور مربوط به حسن تفاهم را دشوار می‌سازد پی‌برد. مسائلی چند وجود دارد که سازش فکری و معنوی بین شرق و غرب را امری غامض و پیچیده جلوه داده است. غربی به پیشرفت و سیر تکامل و تاریخ معتقد است. حال آنکه عدم توجه شرقی به زمان و تصور اینکه مفهوم زمان امری است بغایت اعتباری و اصولاً آنچه که ما بدان پیشرفت می‌گوئیم در واقع پیشرفت نیست، بلکه انحراف و دوری تدریجی از مبدأ حقایق الهی است، زمینهٔ این سازش فکری راناهموار ساخته است. دیگر اینکه مسألهٔ تاریخ لا اقل بین اقوامی که برای بیان مطالب جهان‌شناسی و حقایق معنوی به علم‌الاساطیر توسل یافته‌اند جنبه‌ای کاملاً اساطیری دارد که مفهوم

۱ - René Guénon : *Introduction à l'étude générale des doctrines hindoues*,

Paris, 1952, p. 162.

زمان تاریخی را تحت الشعاع قرار داده. سوم اینکه اعتقاد و اتکاء به شیوه رمزی و تمثیلی و تأویل آنچنان در روح مشرق زمینی ریشه دوانیده که تجلیات آنرا نه فقط در کتب آسمانی ادیان مختلف می بینیم بلکه ادبیات و حتی افسانه و داستانها نیز مشحون از اینگونه استعارات رمزی هستند، بدان حد که اصالت معنوی برخی از این آثار را بایستی بانهایت احتیاط پذیرفت. معادل چنین شکفتگی عرفانی در غرب دیده نمی شود.

درست است که عرفان مغرب زمین افرادی چون «مایسترا کهارت» (Meister Eckhart) و «یاکوب بوهم» (Jacob Boehme) پرورانده و امروزه بین ارباب ذوق و فن سخن از تأویل نمایشنامه های «شکسپیر» است و گروهی راعقیده براینست که شاعر بزرگ انگلیسی تحت نفوذ عقاید هرمسی بوده است و گروه دیگر «رابله» (Rabelais) را گنجینه اسرار معنوی دانسته اند. و پاره ای دیگر نیز قدسی فراتر نهاده «نی سحرآمیز» «موتسارت» و حتی اپراهای «واگنر» را که سخت متأثر از علم الاساطیر اقوام «ژرمانیک» است در زمره آثار تمثیلی و رمزی درآورده اند، ولیکن جای تردید نیست که بعد از انقراض فلسفه «اسکولاستیک» در پایان قرون وسطی و طلوع مکتب «اومانیزم» (humanisme)^۱ در «رنسانس» و پیدایش فلسفه و روش «دکارت» (cartésianisme) در قرن هفدهم و بوجود آمدن ادبیات کلاسیک فرانسه و بعد مکتب «آنسیکلوپدیستها» در قرن هجدهم و بالاخره پدید آمدن انقلاب بزرگ فرانسه و اعلام اصول مقدس و جاویدان حقوق بشر، منطق و استدلال بدرجه اساطیری یک الهه الهام^۲ بخش

۱ - لفظ «اومانیزم» بسیار گویا است، چه باتوسل باین مشرب، منشأ هرگونه علم خود انسان می گردد و مبدأ الهی علوم انسانی تکذیب می شود. بعبارت دیگر آدم اندازه و میزان همه چیز می گردد.

۲ - در دوران حکومت «کنوانسیون» (convention) «رېسپیر» جشن بزرگی برای عبادت الهه منطق «Déesse Raison» در «شان دومارس» پاریس برپا کرد و خود ریاست معنوی این مراسم را بعهده داشت. رجوع شود به André Maurois : *Histoire de France* فصل انقلاب فرانسه.

صعود کرد و ادبیات اروپا جنبه کاملاً غیر معنوی و حتی ضد دینی بخود گرفت و آنچه مربوط به علم اشراق و حقایق معنوی بود از اذهان دانشمندان و متفکرین بزرگ عصر محو شد.

در آغاز قرن نوزدهم تحول «رومانتیزم» خاصه رومانتیزم آلمان و پیدایش مکتب «شلینگ» (Schelling) و شاعرانی چون «نوالیس» (Novalis) و «هولدرلین» (Hölderlin). در واقع نوعی واکنش در مقابل افکار قرن هیجدهم بود ولی این تحول نیز بقائنی نداشت و در نیمه دوم قرن نوزدهم مکتب اثباتی (positivisme) که عصر طلا را در آینده می‌دید و اعتقاد به ترقی و پیشرفت خلل ناپذیر بشر داشت، غوغا به پا کرد و همه چیز از دریچه این دیدگاه جدید مورد بررسی قرار گرفت. در همان عصر بود که غرب برای اولین بار به ترجمه آثار بزرگ مشرق زمین پرداخت و شرق شناسی که تا آن هنگام سرگرمی نجیب زادگان بود به صورت یک پیشه و فن درآمد و مهمترین آثار معنوی شرق از قرآن مجید و اوستا گرفته تا آئین تائو (Tao) مورد تحقیق اهل فن قرار گرفت. البته تحقیقات شرق شناسان بسیار ثمربخش بود، چه اگر مکتب زبان شناسی وقفه اللغة بوجود نمی‌آمد، خویشاوندی زبانهای هند و اروپائی و علم الاساطیر آریائی روشن نمی‌شد و از این لحاظ مشرق زمین بدون شک مدیون زحمات و کوششهای خستگی ناپذیر یک سلسله از دانشمندان بزرگ اروپائی است که بدون کوچکترین چشم داشتی، عمری را صرف فرا گرفتن زبانهای کهن مشرق زمین کردند. اما آنچه مربوط به مسائل دینی و فلسفی بود تعصبات گوناگون از قبیل برتری تمدن یونانی و تصور این که یونان منشاء هر گونه مکتب فلسفی و تفکر و اندیشه بوده است قضاوت آنها را تحت تأثیر قرار داد و در نتایجی که گرفتند بقول «کنون» آثار این «تعصب کلاسیک»^۱ و معتقدات قرن نوزدهم بخوبی روشن و منعکس است.

۱ - préjugé classique.

فلاسفه یونانی بارها دین خود را نسبت به تمدنهای بین النهرین و بالاخص تمدن مصر ابراز داشته‌اند و سفر «فیثاغورث» به مصر جهت فرا گرفتن علوم نظری مصریهای باستان و اقامت او در معبد بزرگ «تب» معرف این حقیقت است.

پس با توجه باین عوامل و تضادی که بین این دو نحوه تفکر موجود است جای شگفتی نیست که مبحث تعبیر و تأویل وداها دستخوش یکچنین پریشانی و اختلاف نظر شده باشد.

مفهوم زمان و تاریخ در هند : سنت هندو معتقد است که زمان بصورت ادوار منظم جلوه می کند. «مارسل گرانه» چین شناس فرانسوی در باره مفهوم زمان و مکان در فلسفه چین می گوید: «هیچ فیلسوف چینی نخواست است که زمان را بمشابه مدت یکنواخت متشکل از توالی لحظاتی که متحرک به حرکتی ساده و مساوی بایکدیگر (از لحاظ کیفیت) هستند بیانگارد، و نه کسی سودی در این دیده که مکان را فضائی ساده که بتوان در آن عناصر متجانس با یکدیگر را در سطح افقی پهلوی هم قرار داد و یا قسمتهای مختلف آن را در سطح عمودی روی هم گذاشت بپندارد. همه مایل اند که زمان را متشکل از ادوار و فصول مختلف بدانند و مکان را مجموعه ای مرکب از اماکن گوناگون و جهات مختلف تصور کنند.^۱ آنچه «گرانه» درباره فلسفه چینی می گوید با فلسفه هندی نیز قابل تطبیق است. چون زمان در هند هم گذشته از جنبه کمی، دارای کیفیت خاصی است و در هند «عاری از زمان^۲»، زمان را یا بصورت یک حقیقت مطلق دریافته و اساس آنرا بمشابه «ترکه تقسیم ناپذیر»^۳ (akhandā - dandāyamāna) تصور نموده اند و یا آنرا «ابدیتی دائم الحاضر» تعبیر کرده اند که با فضای مطلق، واحد تفکیک ناپذیری را تشکیل می دهد، و یا آنرا بصورت زمان نسبی پنداشته اند که انعکاس زمان ابدی است و طی ادوار خاصی به کیفیات گوناگون متجلی می گردد.

مفهوم گردش دورانی زمان در فرضیه چهار عصر ادوار جهانی منعکس شده است. یک دوره جهانی را بترتیب عصر کمال (krta) و عصر سوم (treta) و عصر

۱ - Marcel Granet : *Pensée chinoise*, Paris 1950, p. 86.

۲ - Heinrich Zimmer : *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, New York, 1962, p. 97.

ثنویت (dvāpara) و عصر تاریکی (kali) می‌نامند. این چهار عصر از لحاظ کیفی از یکدیگر متمایزاند و نسبت‌آنها یکدیگر نسبت چهار به یک است. در عصر طلائئ یا کمال، حقایق ودائی نیازی به تفسیر و تعبیر نداشتند. آدمیان حقایق آنها را با مکاشفه درک می‌کردند و لیکن بر اثر گردش دائمی چرخ گیتی و پیدایش ادوار بعدی که هریک در حکم سقوط و فقدان تدریجی معنویت بوده، علوم شهودی روبه فنا رفتند و آئینه دل غبار آلود شد و پلیدیهای گوناگون نفسانی، آدمی را از درک حقایقی که نیاکان دوران عصر طلائئ بدان شاعر بودند بازداشت.

باید متذکر بود که مبحث ادوار جهانی در «ودا» منعکس نیست و یکی از فرضیه‌های متأخر آئین هندو است. اما علت اینکه نگارنده در حاشیه مطلب اصلی سخن می‌گوید اینست که مبانی تفکر هندوان و مفهومی که آنان از زمان و پیشرفت و علم الاساطیر دارند، روشن گردد تا معتقداتی که این قوم از اصول جهان‌شناسی و فلسفه و حکمت داشته است تحت افق این دید خاص که با مبانی فلسفه غرب متباین و متضاد است مورد بررسی قرار گیرد. زیرا بدیهی است که برای پی بردن باین مطالب لااقل نظر هندوان معاصر که بازماندگان تمدن باستانی هند و امانت داران سنن کهن آن مرز و بوم هستند مهم و حتی ضروری است. پس حال که پیشرفت به مفهوم هندوان مترادف با سقوط و فقدان معنویت است، و عصر طلائئ در گذشته دور است و فهم گنجینه‌های معنوی بر اثر همین بُعد و دوری از مبدأ دشوار شده است، و «ودا» که معرفت نیاکان عصر طلائئ و امانت‌گرانهای بهشت کم‌گشته است در معرض فراموشی و انقراض قرار یافته، سنت هندو چگونه می‌توانست به آئین کهن خود بقاء و استمرار بخشد؟

همین نگرانی موجب شد که متون دینی بعدی چون «براهماناها» (brāhmaṇas) سعی کنند که امور مربوط به قربانی و آئین نیایش را بسط و ترویج دهند و مراسم آنرا با شرح مبسوطی بیان کنند و «اوپانیشادها» به‌کنه مطلب پردازند و حقایقی را که

بقول هندوان در « ودا » بصورت نطفه پنهان و زیر پرده استار مخفی بود باز گویند و زبده مطالب را باشیوه‌ای نو و بدون تکلف ابراز بدارند.

شیوه تمثیلی اساطیر - مطلب دیگری که سزاوار دقت و شرح بیشتری است چون در این فصل و در فصل دوره حماسی همواره بدان اشاره خواهد شد، مبحث تعبیر علم الاساطیر و حقایق آن است. تاریخ در نزد هندوان جنبه‌ای اساطیری دارد. بایستی پیوسته به ذهن سپرد که انسان دوران ودائی بین این عالم و عالم بالانه شکاف مطلق می‌بیند و نه حد فاصل قاطعی بین آن دو قائل می‌شود.

این جهان آئینه جهان بالا است و آنچه در عالم بالا بوقوع می‌پیوندد مانند حماسه خدایان و قهرمانان و کشمکش موجودات اساطیری، حوادثی نیست که در گذشته تاریخی بحصول پیوسته و در تذکرة‌های عصر منعکس شده باشد. بلکه حوادثی است بغایت واقعی که خط مشی آدمیان را تعیین می‌کند و در تهذیب اخلاقی و پیشرفت معنوی آنها نقش بسزائی دارد. وقوع حوادث در فلان تاریخ و فلان محل کوچکترین اهمیتی ندارد. بلکه آنچه در خور اعتنا است بعد و رای تاریخی وقایع مقدسی است که در ازل (in illo tempore) (یعنی هنگام وقوع حوادث اساسی جهان شناسی که مبنای این عالم هستی است) یکبار برای همیشه بوقوع پیوست و از آن پس بصورت رب النوع و نمونه عالی و اصلی (prototype) ظاهر شد و منشأ الهام آدمی گردید. چنانکه « براهمانا » می‌گوید: « آنچه را که خدایان

۱ - The mythical narrative is of timeless and placeless validity, true however and everywhere; just as in Christianity, «In the beginning God created» and through him all things were made, regardless of the millennia that come between the dateable words, amount to saying that the creation took place at Christ's «eternal birth». In the beginning (*agre*) or rather «at the summit», means «in the first cause», just as in our still told myths, «once upon a time» does not mean «once» alone but «once for all»

A. K. Coomaraswamy : *Hinduism and Buddhism*, New York, p. 6

در آغاز انجام دادند مانیز بایستی انجام دهیم» (s'atapatha brāhmaṇa, VII 2, 1, 4). «میرسثالیاد» محقق رومانی که درباره این موضوع تحقیقات جامعی کرده می‌گوید: «هر «میتی» معرف یک تاریخ مقدس است. یعنی «میت» اشاره به حادثه‌ای است که در زمان ازلی و افسانه‌ای پیدایش‌های متوالی جهان بوقوع پیوسته است. بعبارت دیگر «میت» بیان می‌کند چگونه بدستکاری موجودات خارق‌العاده، جنبه‌ای از واقعیت مصداق یافت. و این واقعیت ممکن است حقیقتی کلی چون پیدایش جهان باشد، یا یکی از جوانب آن، چون ظاهر شدن یک جزیره.... با ایجاد یک نظام و قانون خاص. ولی در هر حال مراد از آن اشاره به حدیث آفرینش و خلقت است یعنی اینکه بدانیم چگونه شیئی پدید آمد و چگونه تکوین یافت. دیگر اینکه چون «میت» مبین آئین نیایش و نحوه ظهور نیروهای آسمانی موجودات خارق‌العاده است، خود بصورت نمونه و خط مشی و الگویی درآمده که آدمیان باید بدان اقتداء کنند و کردار و رفتار خود را با آن تطبیق دهند».

عدم توجه به وقایع تاریخی نه اینست که تاریخ فاقد هر گونه واقعیتی شود، بلکه در مقابل واقعیت بزرگتری که در برابر آن جمله پدیده‌های عالم فانی و اعتباری است، تاریخ لحظه‌ای ناپایدار در زمان بی‌انتهای و موجی‌گذران در دریای ابدیت است. در واقع این دواصل یعنی عدم اعتقاد به عوامل ترقی و سیر تکامل که در لحظات خاص تاریخ بر اثر پیشرفت زمان تحقق می‌پذیرد، و مفهوم اینکه زمان این دنیا نسبی و انعکاس آن وقایع بزرگ اساطیری است که در ازل بوقوع پیوسته است، لازم و ملزوم یکدیگرند. کافی است که انسان روی به «اوپانیشادها» بگرداند و نظری به «پورانها» بیفکند تا متوجه شود وقایعی که در این زندگی خاکی می‌گذرد تاچه حد تقلید حوادث ازلی است و تاچه حد هندو در قید اعمال و رفتار موجودات اساطیری است که با انجام دادن یک سلسله کارهای اساسی و شاخص رفتار و کردار آدمیان

رایکبار برای همیشه تنظیم کرده‌اند. درخاتمه عقیده یک محقق معاصر هندو را درباره ودا نقل می‌کنیم:

«وداها بصورت خلل‌ناپذیری طی ادوار متوالی آفرینش و انحلال عالم موجود بوده‌اند. در انحلال جهان فقط پروردگار است که بقای سرمدی دارد. هنگامی که خداوند قصد آفرینش دارد برهن را می‌آفریند و باو حکمت «ودا» را می‌بخشد و برهن طبق احکام الهی «ودا» و جهان را می‌آفریند و گاهگاهی نیز فرزانه‌گانی یافت می‌شوند که اسرار آنرا از طریق مکاشفه درک می‌کنند.... هستی براساس «ودا» خلق شده و میان آن دو کوچکترین تضاد و ناهم‌آهنگی نمی‌تواند باشد.^۱»

۱ - Basante Kumar Chatterjee: *What is Hinduism*.

نقل از کتاب: J. Herbert, *Spiritualité hindoue*, Paris, 1947, p. 285.

تقسیم‌بندی وداها

« وداها » عبارت‌اند از « ریگ‌ودا » (rg) « یاجورودا » (yajur) « ساماودا » (sāma) و « آتھارواودا » (atharva). هر «ودا» به دو گروه «سامهیتا» (samhitā) یعنی مجموعه سرودها (mantras) و «براهماناها» (brāhmanas) که شامل تفاسیر سرودهای « ودا » است تقسیم شده است. هر براهمانا از سوی دیگر بدو گروه «آرانیاکا» (āranyakas) که مربوط به عبادت و نیایش و مناجات است و «اوپانیشاد» (upaniṣads) که مربوط به حکمت الهی و طریق وصول به معرفت ایزدی است تقسیم شده است. این است که «سامهیتا» و «براهماناها» را «کارماکاندا» (karma kanda) یا فصل مربوط به نحوه اجرای مراسم عبادی می‌نامند. و «آرانیاکا» را «اوپاساناکاندا» (upasāna kanda) یا فصل مربوط به مناجات و تفکر و نیایش درونی می‌نامند و «اوپانیشاد» را «جنیاناکاندا» (jñāna kanda) یا فصل مربوط به معرفت ممتاز و دانائی مطلق نام نهاده‌اند.

«ریگ‌ودا» از سایر وداها معتبرتر است و هم از لحاظ دیرینگی و هم از لحاظ اهمیت و ارزشندگی مطالب بر آنان حق تقدم دارد. این « ودا » شامل هزارویست و هشت سرود است که دو نوع تقسیم‌بندی در آن صورت گرفته است. یکی آن که این کتاب به هشت قسمت مساوی (aṣṭaka) بخش شده و هر قسمت شامل هشت مبحث (adhyāsa) است. دیگری اینست که « ودا » به ده فصل یا دوره بخش گردیده (maṇḍala) و هر دوره شامل سرودهای گوناگون (śūkta) است.

اشعار « ریگ ودا » سرودهایی را شامل‌اند که در مدح و جلال خدایان و موجودات گوناگون اساطیری گفته شده‌اند. بسیاری از سرودهای « ریگ‌ودا » در «یاجورودا» منعکس گردیده‌اند، ولی مطالب آنان بر حسب احتیاجات این «ودای»

بخصوص تغییر کرده است. یاجورودا دو قسم است: « یاجورودای سفید » و « یاجورودای سیاه ». یاجورودای سیاه شامل اوراد مربوط به آئین قربانی و تفسیرهای آنست. حال آنکه یاجورودای سفید فقط شامل اوراد قربانی است.

«ساماودا» ارزش و اهمیت مستقلی ندارد. زیرا بیشتر سرودهای آن از ریگودا گرفته شده است. گروه سامهیتای چهارم «آتها رواودا» است که از سایروداها متأخرتر است و یک پنجم مطالب ریگودا در آن منعکس است. باوصف این، این «ودا» دارای کیفیت خاصی است که آنرا از سایر وداها متمایز می‌سازد. «آتها رواودا» کتاب سحروجادو است و بسیاری از اوراد و سرودهای آن جهت تسلط بر نیروهای اهریمنی ساخته شده و بقول «ماکدونل» «آتها رواودا» با «ریگودا» اختلاف زیادی ندارد بلکه نمودار یک مرتبه ابتدائی تر فکر بشر است، در حالیکه ریگودا باخدایان بالاتر طبقه متمدن موبدان سروکار دارد. آتها روایکی از کتب اساسی سحر و جادو است که مربوط به دنیای اهریمنی است و مطابق با آنگونه معتقدات سحر و جادویی است که فقط میان گروه فرومایه جامعه متداول تواند شد. اعتقادات مندرج در این اثر بسیار کهن است. این دو رساله (یعنی ریگ و آتها رواودا) نسبت به مطالبی که در آنان مندرج شده، مکمل یکدیگراند و مهمترین آثار «ودا» بشمار می‌آیند.

کلمه «ترایی» (trayi) که غالباً به وداها اطلاق شده نشان می‌دهد که در آغاز وداها سه گانه بودند و «آتها رواودا» بعدها بدانها پیوسته است. چهار گروه «سامهیتا» هنگام اجرای آداب و مراسم قربانی مورد استفاده کاهنان قرار می‌گرفته است. «برهما» (brahma) که نام گرداننده اصلی مراسم نیایش بود در قسمت شمالی محراب قربانی قرار می‌یافت و طرف راست آن کاهنی معروف به «اود گاتری» (udgātr) می‌نشست و سمت راست او، کاهنی بنام «هوتری» قرار می‌یافت. «برهما» مراسم قربانی را با سرودن قطعات «آتها رواودا» آغاز می‌کرد و «هوتری» ریگودا را می‌سرود و «اد گاتری» ساماودا را می‌خواند. در حالیکه کاهنی بنام «آد هواریو» (adhvaryu) هدایای

قربانی رانثار آتش پاک‌جاویدانی می‌کرد و اوراد «یا جورودا» راقرائت می‌نمود. این بود باختصار، مراسم قربانی آتش (agnihotra).

براهماناها (Brāhmanas)

مراد از «براهماناها» مجموعه تفاسیر و مباحث متولیان و متخصصین آئین نیایش و طریق انجام دادن مراسم قربانی است. کلیه تفصیل اساطیری و جهان‌شناسی دور همین آئین که در مرکز ثقل همه این آثار است، قرار می‌گیرد. بعنوان مثال رساله‌های براهماناهائی که پیوسته به «ریگ‌ودا» هستند، وظائف و تکالیف موبد (hotr) را تعیین می‌کنند و اوراد مطابق و موافق با مراسم خاص عبادی را به او عرضه می‌دارند.

مطالب مهم «براهماناها» تحت دو عنوان آمده است که یکی «ویدهی» (viddhi) یا دستور و احکام دینی است و دیگری «آرتهاواردا» (arthavāda) یا توضیحات و معانی این احکام است. کلیه امور مربوط به قربانی یعنی دعاها و اوراد و سرودها و وزن کلمات، تحت عنوان «آرتهاوادا» آمده و با توسل به یک داستان اساطیری، (itihāsa) یا یک داستان عادی، (akhyāna) یا افسانه‌ای مبنی بر حوادثی که درازل هنگام آفرینش بوقوع پیوست (purāna)، مورد بحث قرار گرفته است.^۱

آرانیاکاها (Āranyakas)

«براهماناها» چنانکه دیده شد بدو گروه «آرانیاکا» و «اوپانیشاد» تقسیم می‌شوند. «آرانیاکا» معروف به کتابهای جنگلی است که بطور یقین برای آن گوشه گیران و خلوت‌گزینانی منظور شده بود که به جنگلهای دور دست پناه می‌بردند و در آن خلوتگاه، وسائل کافی و ضروری برای انجام دادن وظائف شرعی خود نداشتند. پس ناگزیر متوجه به حقایق درونی می‌شدند و به مراقبه احوال باطن می‌پرداختند. اندیشه و مناجات و توجه به عالم باطن، نقش مهمی در آئین نیایش آنها داشته است تا آنجائی که

۱- V. M. Apte: *Vedic Rituals*, C. H. I, vol. I, p. 240

بمرور زمان قربانی باطنی گشت و رنگ تمثیلی و رمزی بخود گرفت و رفته رفته جایگزین قربانی واقعی شد، و این گرایش قربانی از خارج به باطن باعث شد که مرکز ثقل قربانی تغییرپذیرد و جسم انسان مبدل به محراب و قربانگاه شود. «آرانیا کاه» در واقع حلقه رابط بین «براهماناها» و «اوپانیشادها» هستند، و بقول «داسکوپتا» به عقاید و مجادلات فلسفی که در «ودا» بالقوه موجود بودند، فعلیت بخشیدند و راه را برای پیدایش و توسعه اوپانیشادها هموار ساختند بدانسان که «اوپانیشادها منشأ فیاض هر اندیشه‌ای شدند که در دنیای حکمت هندو پدید آمد»^۱.

«سوتراها» (Sūtras)

کایه کتب مقدسی که بدانان اشاره شد، باضافه اوپانیشادها که در فصل جدا بررسی خواهند شد، جزء گروه نوشته‌های شروتی (śruti) یا منزل آمده‌اند. برای حفظ این آثار و نیز برای استعمال و بکار بستن دقیق آنان، به نظر ضروری آمد که نوشته‌های دیگری بنگارند که شامل سوره‌های بسیار کوتاهی (sūtra) باشد و مراسم عبادی را به ایجاز و اختصار هرچه تمام تر بیان کند. این آثار بدین قرارند:^۱

۱- «شراوتاسوترا» (śrauta sūtra) یعنی «سوتراهایی» که مبنی بر «شروتی» (وحی) هستند و خلاصه و زبده مطالب مربوط به آئین نیایش و قربانی را بیان می‌کنند.

۲- «سمارتاسوترا» (smārta sūtra) که مربوط به سمریتی است (smṛti)^۲ یعنی احادیث و روایات یا آثاری که مبدأ انسانی دارند و قائم بر شروتی هستند.

«سمارتاسوترا» بشرح زیر است:

الف - «گریهاسوترا» (grhya sūtra) که مربوط به مراسم نگاهداری آتش خانوادگی و انجام دادن آداب نیایش صاحبخانه و همسرش جهت حفظ منافع معنوی و مادی خانواده است. این مراسم مربوط به اجرای پنج قربانی روزانه (pañcamahajajñā) است.

۱- S. Dasgupta: *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, 1922, vol. I, p. 14

۲ - معنی سمریتی یعنی حافظه غرض از آن نوشته‌هایی است که مبدأ انسانی دارند و نه الهی. غیر از آثار ودا و براهمانا و اوپانیشادها سایر آثار کیش هندو را سمریتی گفته‌اند.

ب - « دارماسوترا » (dharma sūtra) یعنی اسورمربوط به « دارما » یا وظیفه ، « ناموس » ، « شریعت » ، « نظام اخلاقی » . این اثر وظائف دینی و مذهبی افراد را تعیین می‌کند .

۳ - « شولواسوترا » (śulva sūtra) . شولوایعنی اندازه گیری . در این رساله فنون هندسی برای ساختن محراب آتش و قربانی ذکر شده است .

علم الاساطیر ودائی

سرودهای « ریگ‌ودا » بیشتر در مدح خدایان بزرگ اساطیر آریائی سروده شده‌اند . کوشش بسیار برای تفسیر معانی آن از طرف خاورشناسان بعمل آمده و مکاتب گوناگون ظاهر شده است که هریک این سرودها را از دریچه مشربی خاصی تعبیر و تفسیر کرده است . مکتب « ماکس مولر » مبنی بر اینکه مذهب « ریگ‌ودا » و اصولاً مذهب هندو اروپائی پرستش طبیعت بوده و بمنزله آئینه معتقدات ابتدائی بشر اولیه است ، با آنکه بسیاری از تحقیقات آن هنوز هم قابل استفاده است ، دیگر اعتبار مطلقى ندارد . « مولر » معتقد است که سرودهای ودائی را نمی‌توان فقط در مقوله چند خدائی (polythéisme) گنجانید . چه در « ودا » خدایان هریک به نوبه خود به مقام ممتاز می‌رسند و حتی خدایانی که در مراتب پائین جای داشتند بدرجه ممتاز پروردگاران بزرگ ارتقاء می‌یابند و این وضع خاص را بایستی « هنوتیسم » (henothéisme) یا « کاتنوتیسم » (kathenotheisme) ، یعنی پرستش خدایان شخصی که هریک بنوبه خود دارای مقام ممتازند ، نامید^۱ .

مکتب دیگری که بیشتر متکی بر تحقیقات ناشی از فقه اللغه است سعی کرده که خصائص خدایان را از معانی اشتقاقی اسامی آنها بجوید . این مکتب با اینکه پرتوتازه‌ای به مبحث پیچیده اسامی خدایان افکنده است ، معذک موفق نشده که تمامی جوانب آن را در دیدی ترکیبی بگنجانند . چون خدایان دائم در تغییر

۱ - Max Müller: *The Vedas* p. 85 .

و تبدیل اند و رشد می کنند و بصوری که با ماهیت ابتدائی آنان متفاوت و حتی متناقض است درمی آیند. بعنوان مثال الهه مادر (magna mater) که در تمدنهای ماقبل آریائی ایران و هند و بین النهرین مورد عبادت بود و آنرا سومریها « اینینی » (Innini) و یونانیها « دمتِر » (Demeter) می نامیدند، بر اثر یک سلسله دگرگونی بصورت خدایان بودائی « آوالو کیتشوارا » (Avalokites'vara) و « بودای ساتوا » (Bodhisattva) درآمد.

در هند نیز پس از فتح و پیروزی اقوام آریائی و ایجاد نظام برهمنی این الهه مقتدر دوران گذشته، بصورت زن وفادار برهمن درآمد. در «ودا» آنرا «شری لاکشی» (S'ri Lakṣmi) و یامادر جمله موجودات می گفتند (prajānām bhavasi mātā). در سنت بودائی همین نمونه الهه مادر بصورت خدای نیلوفر بدست و بعد « بودای ساتوا » یا « بودای بالقوه » که هنوز بمقام « نیروانا » نرسیده، متجلی است و همین نمونه « خدای نیلوفر بدست » باز به نقاط دور دست مهاجرت کرد و در چین بصورت « کوان یین » (Kwan yin) و در ژاپن بشکل « کوانون » (Kwannon) و در تبت بصورت « یاب یوم » (Yab yum) درآمد و سرانجام در آئین بودائی تیره ماهایانا، به الهه ای معروف به « پراجنا پارامی تا » (Prajñāpāramitā) که عالیتین مقام خرد و فرزانی است مبدل گردید. این الهه، ذات و حقیقت جمله « بوداها » است و معرفت ممتازی است (prajñā) که انسان را به بالاترین فضائل اخلاقی (pāramitā) که به « نیروانا » و فنا می انجامد (nirvāṇa) راهبر است.

مکتب ژرژ دومزیل - ولیکن مکتب « ژرژ دومزیل » (G. Dumézil) افق نوی در تحقیق و شناسائی خدایان هند و اروپائی باز نمود. وی معتقد است که برای درک دین و مذهب هر تمدنی بایستی به الهیات و علم الاساطیر و ادبیات مقدس و حتی سازمان و نظام مذهبی و اجتماعی آنان توسل یافت. حال اگر هندو اروپائیان

زبان مشترکی داشته‌اند که از زبان مادر هندو اروپائی مشتق و جدا شده است، پس منطق حکم می‌کند که فرض کنیم معتقدات آنها نیز در ایام قدیم مشترک بوده است. «دومزیل» پس از تحقیقات ارزنده موفق شد که در آئین ایرانیان و هندوان باستان و سایر اقوام هندو اروپائی یک طبقه‌بندی سه گانه‌ای بیابد و باین نتیجه رسید که این مراتب سه گانه خدایان براساس نظام جهانی و اجتماعی بنیان شده است و فقط در اساطیر اقوام هندو اروپائی یافت می‌شود و بس. در این مراتب سه گانه، هر دسته خدایان، موظف به وظیفه‌ای هستند و این وظیفه از سوی دیگر با یکی از مراتب عالم تطبیق می‌کند. عالیت‌ترین وظیفه دسته خدایان ممتاز، قدرت و فرمانروائی است و این مقوله خود دو جنبه دارد: یکی جنبه قانونی و قضائی و دیگری جنبه سحر و جادو^۱.

این نظام سه گانه که براساس وظائف خدایان گوناگون نهاده شده است از طرف دیگر با نظام طبقاتی و اجتماعی برهمنان (brāhmaṇa) و «کشاتریاها» (kṣatriya) و «ویشیاها» (vaiśya) هم‌آهنگی کامل دارد. مقام حاکمیت و فرمانروائی که عالیت‌ترین درجه نظام سه گانه است، چنانکه گفته شد، دو جنبه دارد که یکی نظام قانونی و اخلاقی است و دیگری نیروی سحر و جادو است. این دو جنبه بدو خدای ودائی یعنی «میترا» و «وارونا» (Mitra, Varuna) تعلق گرفته است و با مفهوم طبقه بودان و برهمنان هم‌آهنگی دارد. مرتبه دوم خدایان که نماینده نیرو و قدرت دنیوی و طبیعی عالم است با طبقه کشاتریا و جنگجویان و ارباب اسلحه موافق است، و مرتبه سوم که نمودار جنبه فراوانی و نعمت و قدرت نامیه طبیعت و زمین است با طبقه کشاورزان (vaiśya) و گله‌داران تطبیق می‌کند.

در «ریگ‌ودا» و متون بعدی نیز چنین کوششی جهت طبقه‌بندی خدایان مشهود است. «ریگ‌ودا» می‌گوید: «ای یازده خدائی که جایگاهتان در آسمان

۱ - G. Dumézil : *Les dieux des indo - européens*, Paris 1952, pp. 5 - 8

است. ای یازده خدائی که در آنها زیست می کنید. ای خدایان، این قربانی را با خوشی و مسرت بپذیرید» (R. V. 139,11). در رساله «نیروکتا» (nirukta, 7,5) کتاب علم الاشتقاق ودائی که منسوب به یاکشا (Yakṣa) است، خدایان ودائی به سه گروه تقسیم شده اند و عبارت انداز خدایان زمینی (prthivisthāna) و برزخی یا فضایی میانه (madhyamasthāna) و آسمانی (dyusthāna).

باید متذکر بود که طبقه بندی ای که دومزیل از خدایان هندو اروپائی کرده است با تقسیم بندی سنت هندو متفاوت است. «دومزیل» این طبقه بندی را براساس وظیفه و صفات کلی هریک از این خدایان کرده است، حال آنکه تقسیم بندی «یاکشا» مبنی بر مراتب سه گانه جهان شناسی است. البته باید افزود که بر اثر قانون ارتباط کلی که بین سلسله مراتب هستی موجود است، این عالم و نظام اجتماعی آن، خود انعکاس و آئینه نظام الهی است و طبقه بندی دومزیل و تقسیم بندی یاکشا با یکدیگر منافاتی ندارند بلکه می توان گفت که مکمل هم هستند زیرا عالم صغیر آئینه تمام نمای عالم کبیر است و نظام اجتماعی، عکس و آئینه عالم بالاست که بدان «ریتا» (ṛta) می گفته اند.

از طرف دیگر خود هندوان بین طبقات اجتماعی و دینی خود از یک طرف و خدایان از طرف دیگر ارتباط و تقابلی می دیده اند و معتقد بودند که خدای آتش «آگنی» با طبقه کاهنان و «ایندرا» با طبقه سلحشوران و «ویشوادوا» (Viś'vedevāh) با مردم عادی برابر است.^۱

مراتب سه گانه خدایان یا بصورت انفرادی جلوه می کند یا بصورت گروهی. ابتدا به دسته انفرادی آنها می پردازیم، خدایانی که بر مبنای مراتب سه گانه عالم تقسیم شده اند عبارت اند از:

۱ - خدایان آسمانی چون «دیاوس» (Dyaus)، «وارونا» (Varuna)،

۱ - R. C. Zaehner : *Hinduism*, Oxford 1962, p. 23

« میترا » (Mitra) ، «سوریا» (Sūrya) ، «ساویتری» (Savitr) ، «پوشان» (Puṣān) ، «ویشنو» (Viṣṇu) ، «اوشا» (Uṣas) ، «آشوین» (As'vins) .

۲ - خدایان برزخی که بین زمین و آسمان (antariksa) قرار یافته‌اند مانند « ایندرا » (Indra) ، «آپام‌ناپات» (Apāmnāpāt) ، «ماتاریشوا» (Mataris'va) ، «رودرا» (Rudra) ، «وایوواتا» (Vāyuvātaḥ) ، «پارجانیا» (Parjanya) و «آپا» (Apāh) .

۳ - خدایان خاکی چون «پری‌تی‌وی» (Prthivī) ، «آگنی» (Agni) ، «بری‌هاسپاتی» (Brhaspati) ، «وسوما» (Soma) ^۱ .

طبقه‌بندی‌ای که دوزیل براساس وظایف گوناگون کرده است بصورت زیر

است ^۲ .

۱- گروه اول -	۱- وارونا	Varuna	تنها یا با شرکت «میترا» (Mitra) بصورت لفظ مرکب تشبیه «میترا وارونا» آمده است
۲- گروه دوم -	۲- ایندرا	Indra	تنها یا با آگنی بصورت ایندرا گنی آمده است
۳- گروه سوم -	۳- آشوین	As'vin	اسم دیگر این گروه «ناساتیا» (Nasātya) است

در طبقه‌بندی دوزیل «آشوینها» جزء گروه سوم آمده‌اند. حال آنکه در تقسیم‌بندی هندوان آنها متعلق به گروه خدایان آسمانی‌اند. در «ریگ‌ودا» خدایانی که علاوه بر «ایندرا» و «آگنی» و «سوما» بیش از دیگران مورد نیایش قرار گرفته‌اند، همین آشوینها، یاجفت‌جاویدانی وجدائی‌ناپذیراند که اغلب درسرودهای «ریگ‌ودا» با اعضای جفت بدن انسان (R. V. II, 39) مقایسه شده‌اند، مانند دو چشم، دودست، دوپا و غیره.

«آشوینها» راهم جوان وهم کهنسال (R. V. VII, 67, 10) دانسته‌اند وصفی که بدانها تعلق می‌گیرد ناساتیا (Nāsātya) است که از دو جزء «نا» (na) و «آساتیا»

۱ - V. M. Apte : *Vedie India*, H. C. I. P. vol. I, London 1957, p. 363

۲ - Dumézil : *op. cit.*

(asatya) ترکیب یافته ومعنی آن « نه غیر واقعی » است. یکی دیگر از صفات مهم این جفت جاویدانی این است که اینان را پزشکان آسمانی (R. V. VIII, 18) دانسته‌اند که بیماریهای انسان را درمان می‌کنند، (R. V. VIII, 22, 10) و به نایبانیان بینائی می‌بخشند و به آدمی جوانی و سلامتی ارزانی می‌دارند. بنابه نظر دومزیل این زوج آسمانی را می‌توان با خرداد (Haurvatāt) و امرداد (Ameretāt) که در سنت ایران قدیم جزء دسته فرشتگان مقرب یا امشاسپندان (Amesha Spentas) آمده‌اند سنجید.^۱ «دومزیل» درباره این دومی گوید: « این دو مقوله، جفت بسیار نزدیکی را تشکیل می‌دهند. اسم آنها نماینده وظائف اصلی پزشکان است که عبارت بوده است از نجات دادن و درمان بخشیدن و جوان کردن. انسانها، آبها و گیاهانی که تحت فرمانروائی این جفت‌اند، رابطه محرزی با طب قدیم و ابتدائی دارند. سنت اسلامی درباره فرشتگان هاروت و ماروت^۲ یعنی « هورواتات » و « آمِرتات » از افسانه‌ای یاد کرده است که با داستانهای اساطیری مربوط به « ناساتیا های » هندی شباهت عجیبی دارد.^۳ »

به نظر دومزیل امرداد و خرداد نمونه‌های اصلی هاروت و ماروت هستند که دو قرآن مجید از آنان یاد شده است و بطور قطع رودخانه‌های دو گانه « هُرت » و « مُرت » که در فلکلور آرامنه منعکس گشته باز اشاره بهمان امرداد و خرداد است. زیرا فلکلور آرامنه سخت متأثر از علم الاساطیر ایرانی است. پس از آنچه گفته شد برمی‌آید که این دو فرشته یعنی امرداد و خرداد جایگزین ناساتیا های (Nasātya)

۱ - J. Darmesteter : *Zend Avesta*, Paris 1960, Vol. I p. 25

Haurvatāt, ph. Khordad, p. Khordād, et Ameretāt, ph. Amurdāt, p. Murdād, ont été primitivement la « Santé » et le « Non - Mourir » (Longue vie), ils règnent sur les eaux et les plantes qui repoussent la maladie et la mort.

۲ - وما أنزل على الملائكة من بابل هاروت وماروت - قرآن مجید سورة البقرة ۱۰۱

۳ - G. Dumézil : *Naissance d'archanges*, Paris 1954, p. 157.

هندو ایرانی شدند و صفات اساطیری آنان را بخود گرفتند. «آشوینها» با توجه به خویشاوندی‌ای که با خرداد و امرداد دارند در مرتبه سوم نظام سه گانه «دومزیل» براحتی می‌گنجند و مفهوم فراوانی و نعمت و بهداشت را که باین مرتبه تعلق گرفته است بخوبی اداسی کنند.

در خاتمه بی‌فایده نیست که بینیم دومزیل فرشتگان مقرب دین زرتشت را چگونه با نظام سه گانه خود تطبیق کرده است.

نظام سه گانه و امشاسپندان - در برخی از قسمتهای اوستای جدید اسامی خدایان سه گانه کهن از نو ظاهر می‌شود، پس باید تصور کرد که این خدایان در اصل هندو اروپائی یا هندو ایرانی بوده‌اند. این موجودات اساطیری بدو دسته خدایان و اهریمنان تقسیم می‌شوند و در «ساخت اساطیری» آنان طبقه‌بندی سه گانه هند و اروپائی هویدا است. جدولی که دومزیل از این خدایان ترتیب داده بشرح زیر است^۱.

اهریمنان	«اوستا»	«ریگ‌ودا»
گروه اول	خدایان اهورامزدا میثرا (Mithra) ائیرین (Airyaman) بگ (Baga)	خدایان وارونا میترا آریامان (Aryaman) بهاگا (Bhaga)
گروه دوم	ایندرا سوروا	رودرا ایندرا شاروا (S'arva)
گروه سوم	نانگه‌ئیثیا (Nanhaiithya)	ناساتیا (Nāsātya)

ولی بعد از اینکه زرتشت دین قدیم ایران را اصلاح کرد و اهورامزدا بدرجه خدای مطلق صعود کرد و صفات انتزاعی چون امشاسپندان دور او گردآمدند،

۱ - G. Dumézil : *Les dieux des indo-européens*, pp. 16 - 17.

طبقه سه گانه خدایان هندو اروپائی چه شد؟ دومیل جدول جدیدی از امشاسپندان می سازد و باین نتیجه می رسد که علیرغم این دگرگونی اساسی ، فرشتگان مقرب هنوز هم ساخت سه گانه خدایان هندو ایرانی را حفظ کرده اند.

جدول دوم چنین است ^۱:

عناصری که تحت فرمانروائی اینان هستند	مقوله های انتزاعی
- گاومیش	۱) منش نیک Vohu Manah
- آتش	۲) نظام Asha
- فلز	۳) نیرو Xshathra
- خاک-زمین	۴) پنداریاک - زمین Armaiti
- آبها	۵) سلامت وصحت Haurvatāt
- گیاهان	۶) زندگی جاویدانی و بی مرگی Ameretāt

دوصفت آخر (۵ و ۶) یعنی خرداد و امرداد که در گروه امشاسپندان آمده اند معادل همان ناستایاهای هند و ایرانی هستند که چنانکه مذکور شد، جوانی و حیات می بخشند و بیماریها را درمان می کنند. « ارمیتی » (Armaiti) که علاوه بر پندار پاک ، مفهوم مادر هستی بخش و قوه نامیه و حاصلخیزی زمین را دربردارد و معادل ایرانی « ماترفامیلیالیس » (mater familialis) است ، در مرتبه سوم نظام سه گانه قرار یافته است. « خشاثرا » (Xshathra) ^۲ با کشتار یا هندی خویشاوندی دارد و اشاره به نیرو و قدرت طبقه سلحشوران و رزمیان است.

۱ - Ibid, p. 17 .

۲ - ایرانیان قدیم نیز نظام طبقاتی داشته اند و اجتماع دینی خود را به سه گروه بخش می کرده اند :

اول پیشوایان یا آتربانان (āthravan) دوم رزبان (rathaeshtar) و سوم کشاورزان

(vāstrya). رجوع شود به « یسنا » بخش دوم گزارش پورداود . تهران ۱۳۳۷ ، ص ۲۳

فرشته دوم که از سایر امشاسپندان باستثنای « منش نیک » به اهورامزدا نزدیکتر است عبارت است از : « اشا » (Asha) که معادل « ریتای » (rta) ودائی و « دارمای » (dharma) دوره متأخر آئین هندو است. « ریتا » بمعنی نظام جهانی و اجتماعی آمده و در حیطه فرمانروائی « وارونا » و « آدی تیاها » (Aditya) است. منش نیک که فرشته نخست این جدول است در پاره‌ای از قسمتهای « گائاها » نمودار صفتی است که از سایر صفات فرشتگان به انسان نزدیکتر است، و از جمله خصائص « میترا »، دوست انسانهاست و جنبه « این دنیائی » یعنی ناسوتی دارد. حال آنکه « اشا » بیشتر جنبه علوی داشته است و این دو فرشته اول و دوم، گرداننده نظام این دنیا و آن عالم‌اند و با مفهوم لفظ مرکب « میتراوارونا » (Mitravaruna) که یکی نظام اخلاقی و قضائی عالم و دیگری نیروی سحر و جادو بوده است ارتباطی دارند. به نظر دومزیل مصلحان مذهبی یکتاپرست بعدها مفهوم امشاسپندان را جایگزین نظام سه گانه هند و اروپائی کرده‌اند، ولی در سلسله مراتب این فرشتگان، نظام سه گانه خدایان هند و ایرانی هنوز هم به چشم می‌خورد.

خدایان فرمانروائی : میترا و وارونا

یکی از کهنترین خدایان هندو اروپائی « دیاوس » (Dyaus) بوده است که از لحاظ اشتقاق باریشه دیو (V̥div) سانسکریت و دیس (V̥dis) لاتینی خویشاوندی دارد. این خدا، با « دیاوس پیتا » (Dyauspita) هندیها و « زوس پاتر » (Zeuspater) یونانیها و « ژوپیتر » (Jupiter) « رومیها » و « تیرزیو » (Tyr Zio) طوائف ژرمانیک خویشاوندی دارد.

« دیاوس » خدای مشترک جمله اقوام هندو اروپائی بوده است و با همسر خود زمین (prthivi) جفت جدائی ناپذیر « آسمان - زمین » را تشکیل می‌داده است.^۱

۱ - در بریها دآرانیایا کا اوپا نیشاد (Brhad. Up. V, 4, 20) جفت انسانی را با این جفت آسمانی مقایسه کرده‌اند. شوهر به همسرش می‌گوید: « من آسمانم و تو زمین هستی » (dyauraham, prthivitvam).

ولی بمرور زمان این خدا از مقام فرمانروائی خود سقوط کرد و بدرجه پدیده‌های آسمانی چون روشنائی روز و غیره درآمد. با نزول «دیاوس» مفهوم خدایان فرمانروائی از افق علم‌الاساطیر آریائی بکلی محو نشد، بلکه خدای دیگری جایگزین «دیاوس» شد و این خدای نوظهور «وارونا» بود. این تغییر و تبدیل گویا از همان آغاز دوران ودائی بوقوع پیوسته است، زیرا نام «وارونا» جزء اسامی خدایانی است که در معاهده بغازکوی ذکر شده است. متن این قرارداد در سال ۱۹۰۷ کشف شد^۱.

ریگ‌ودا «وارونا» را «ویشوادارشتا» (vis'vadars'tā) یا «ظاهر درهمه‌جا» نام نهاده است (R. V. VIII, 41, 3). «ودا» میگوید: «ای سیتراوارونا، ای شاهنشاهان آسمانی که برعرش مقدس حکومت می‌کنید و به روشنائی نظر می‌افکنید و با ابرهای رنگارنگ خویش، در رعدوبرق ظاهر می‌شوید و با معجزه‌های ایزدی خود آسمان را می‌گریانید» (R. V. V, 63, 2-5). «ای جفت جاویدانی از حکومت جهان که بر هزاران ستون استوار شده است نگاهداری کنید» (R. V. V, 62).

نیروی اعجاز‌آمیز وارونا را «مایا» (māyā) یعنی سحر و جادو نام نهاده‌اند. زیرا وارونا محافظ نیروی مابعدالطبیعی عالم است، اوست که از تخت آسمانی خود زمین را اندازه‌گیری می‌کند و سپیده دم را می‌نمایاند و خورشید را بر آسمان می‌درخشاند، و باز اوست که نقاب بر چهره تابناک خورشید می‌افکند (R. V. V, 63).

وارونا هزار چشم و دیده بانان بیشمار دارد (Sahasrarākṣa). هیچ چیز از نظر باریک بین او در امان نیست. چه او بر همه چیز آگاه و توانا و نیرومند و حاکم

۱ - در سال ۱۹۰۷ در بغازکوی میان پرونده‌های پادشاه هی‌تیت معروف به «سولبی لولیوما» (Sulbiluliuma) متن قراردادی کشف گردید که به زبان هی‌تیت و آگادی نگاشته شده است. این معاهده گویا بین سلطان هی‌تیت و پادشاه میتانی در سال ۱۳۸۰ پیش از میلاد مسیح منعقد شده است رجوع شود به :

E. Weidner: *Politische Dokumenten aus Kleinasien, Boghazköi - Studien, VII*

Leipzig 1923, pp. 2 - 27.

است. وارونا چون حاکم مطلق است اوراناظم نظام عالم و ناموس ایزدی (ṛta) گفته‌اند.^۱ ریتا همان مفهوم دارما است که بعدها در آئین هندو جایگزین ریتا شد و مراد از آن، شریعتی است که بموجب آن جهان پایدار و استوار است. ریتا نظامی است که براساس آن پایه قربانی و آئین نیایش بنیان شده است. « ریتا » ناموس معنوی و اخلاقی است که ناظم رفتار انسانها با یکدیگر است و چون آدمی مرتکب گناهی شود، روی به گرداننده این نظام جهان یعنی وارونا می‌آورد و از او طلب بخشش و آمرزش می‌کند (R. V. V, 7).

« وارونا » ضامن میثاقها و پیمانها و معاهدات و قولهایی است که آدمیان را بهم مربوط می‌سازد. دیگر اینکه « وارونا » نیروی الزامی است که باعث اجرای این پیمانها و میثاقها می‌شود. « وارونا » پیمان شکنان را در تور و بند و زنجیر خود می‌کشد و اسیر می‌سازد: « ای وارونا بندهای بالا را بگشای، بندهای میانه را بگشای و بندهای پائین را بگشای » (R. V. I, 24, 15).

حتی از لحاظ اشتقاق نیز نام وارونا بمعنی پیوستن و پیوند کردن آمده است. اسم او از ریشه هند و اروپائی «ور» (√wer) پیوستن مشتق شده است.^۲ مراسم زیادی در ایام ودائی جهت آزاد کردن افراد از بندهای « وارونا » انجام می‌پذیرفته است. « وارونا » را « مایین » (māyin) یا دارنده نیروی اعجاز آمیز « مایا » نیز گفته‌اند. تمامی این صفات وارونا اعم از تور و بند و نیروی معجزه آسایش، حاکی از قدرت حاکمیت و فرمانروائی او است.

۱- معادل مفهوم ریتا در اوستا « آرتا » (arta) است، و این کلمه در اسامی شهریاران ایران باستان منعکس بوده است. مانند « آرتاخشثرا » (Artaxshathra). ضد این مفهوم لفظ « دروج » (drūj) بوده است که بمعنی حيله و تزویر آمده است. این دو مفهوم را می‌توان به مثابه دارما (dharma) و آدارما (adharma) هندی سنجید.

رجوع شود به: J. Duchesne Guillemin: *Zoroastre*, Paris 1948, pp. 28 - 71.

۲- وارونا را از ریشه (vrnoti) یعنی پوشاندن نیز تعبیر کرده‌اند.

حال بایستی دید وارونا چه ارتباطی با « میترا » دارد. « میترا » از ریشه « می » (V̄mei) به معنی تعهد اختیار کردن و پیمان بستن آمده و پساوند آلتی « ترا » (tra) بدان اضافه شده است. پس میترا مفهوم آن چیزی است که بیاری آن پیوند و تعهدی اختیار می‌شود. این دو خدا، نماینده دو جنبه قانونی و سحرآمیز مرتبه اول طبقه سه گانه خدایان هندواروپائی اند و طبق این نظام سه گانه، میترا همان جنبه قانونی و قضائی است که آدمیان را با یکدیگر مربوط می‌سازد زیرا او نمودار صفت پیوستن و اتصال دادن بین افراد است. و از لحاظ وظیفه، شبیه به طبقه برهمنان و محافظین سنن معنوی است، درحالیکه « وارونا » حاکم و « کشاتریا » است و ضامن اجرای این تعهدات است.

« وارونا » چنانکه گفته شد نیروی الزامی و اجرائی و مابعدالطبیعی است که بموجب آن نظام وناسوس استوار می‌شود و قانون و پیمان شکسته از نوبنیان می‌گردد. صفتی که غالباً به « میترا » تعلق می‌گیرد، « پیوند دهنده افراد » (yātayaj - jana) است و این خود گواه بر وظیفه اصلی اوست. فعل « پیوستن » در « ریگ ودا » اصولاً به واژه مرکب تثنیه « میترا وارونا » منسوب است و علت آن اینست که تعهد بدون نیروی التزامی‌ای که ضامن اجرای آن باشد سودی نخواهد بخشید، از این روی توان گفت که این دو خدا مکمل یکدیگراند و با همکاری و تشریک مساعی خود، چرخ نظام گیتی را می‌گردانند. اینست که آنها را « ریتاوان » (rtavān) یا « صاحبان ریتا » و « ریتاسیا گوپا » (rtasya gopa) یا « نگهبانان ریتا » نام گذارده‌اند.

۱ - « دومزیل » این دو صفت متضاد و مکمل یکدیگر را در علم الاساطیر رومی بصورت رومولوس (Romulus) و نوما (Numa) یافته‌است. رومولوس نیروی مجریه است و نوما نیروی معنوی است. این وظائف دو گانه در نظام اجتماعی روم قدیم نیز دیده می‌شده است. وظائف دو گانه « راج برهما » (Rāj - Brahma) که در مفهوم « رکس فلامن » (Rex - Flamen) رومی منعکس است نمونه کهن هندواروپائی « رگ بلهگما » (Rēg Blelghma) است. رجوع شود به: C. Dumézil: *Mitra-Varuna*, Paris 1948. pp. 25 - 30 et pp. 55 - 64
G. Dumézil: *La religion indo-européenne*, dans: « *Histoire générale des religions* », Paris 196۰. Tome I, pp. 372 - 382

وارونای هندی و اهورای ایرانی

« وارونا » ازسوی دیگر با خدای « اورانوس » (οὐρανός) یونانیها و اهورای ایرانیان خویشاوندی دارد. از همان دوران هندو ایرانی خدایان به دو گروه «دوا» و « اسورا » [در اوستا (daeua) و (ahura)] بخش می‌شده‌اند. در ایران این جدائی صورت قاطعی یافت و کلیه اهوراها در شخص اهورامزدا جمع شدند و «دواها» یعنی خدایان بردیف اهریمنان تنزل یافتند. در هند عکس این قضیه انجام پذیرفت. در «ریگ‌ودا» چنین جدائی و تضادی دیده نمی‌شود و «اسورا» صفتی بود که اغلب به خدایان فرمانروائی از قبیل «آدی تیاها» (Aditya) اطلاق می‌شد، و چون «وارونا» در رأس آنان قرار داشت، «اسورا» عنوان مطلق او بود. سایر خدایان مانند آگنی و سوما و ایندرا کمافی‌السابق در ردیف خدایان ماندند ولی بعدها، بعلت مسخ تدریجی خدایان و دگرگونی مداوم کیفیات و ماهیات آنان، ایندرا جایگزین وارونا شد و اسوراها از مقام خود سقوط کردند و از ردیف خدایان فرمانروائی جهان خارج شدند و در پایان ودا همگام با اهریمنان گردیدند.

«دومزیل» درباره اهورامزدا می‌نویسد: «آیا اهورامزدا وارث همان اهورای اصلی و بالتیجه معادل اسورای بزرگ و دائی یعنی وارونا است؟ این فرضیه که برای مدتی بدون بحث پذیرفته می‌شد بعدها مورد بحث قرار گرفت و به نظر ما این بحث اخیر بی‌مورد است. ما متأسفیم از این که با نظر «میتولوگ» بزرگی چون آقای لومل موافق نیستیم، زیرا تمام تحقیقات ما وظیفه فرمانروائی را که «برگین» (Bergaigne) به «اسوراوارونا» نسبت می‌داد تأیید می‌کند. به نظر ما قاطعیت این امر بیش از احتمال آنست که صعود اهورامزدا از این جهت بوده است که وی ذات صفات فرمانروائی خدایان پیش از زرتشت است. کوشش مصلحان دینی مصروف این شده که از طرفی بدین مخ‌کهن، صفات اخلاقی ارزانی دارند و ازسوی

دیگراو را جدا از همه ، برفراز سایر موجودات الهی جای دهند »^۱ .

«الیاد» در تحقیقاتی که دربارهٔ خدایان فرمانروائی جهان کرده است می نویسد:

« طبق نظر هرودوت، ایرانیان باستان نیز خدای مطلق آسمانی را می پرستیدند آنها برقلهٔ کوهی بلند می رفتند و به « زوس » (Zeus) فدیة و قربانی می بخشیدند و نام او را به تمام فضای کروی آسمان منتسب می کردند ، متأسفانه ما نمی دانیم که در زبانهای ایرانی نام این خدای مطلق آسمانی چه بوده است . خدائی که در اوستا با آن برخورد می کنیم و آئین زرتشت ماهیت آنرا تغییر داده و رکن اساسی دین خود گردانده است، معروف به اهورامزدا... است . اهورامزدا را بینندهٔ بزرگ یا فراخ بین نیز گفته اند (Nyberg, Die Religionen des Alten Irans, 99) و این خود گواه بر مبدأ و ساخت آسمانی (ouranien) اوست . اما تحول دینی ای که زرتشت پدید آورد صفات اولین این خدا را تحت الشعاع قرار داد، و فقط در متون متأخر بعدی است که ما آثار واقعی این خدای قدیم فرمانروائی را می بینیم . توضیح آنکه این متون بعدی از جهتی باز گشت به چند خدائی کهن ایرانی است^۲ .

طبق نظراین محققین اهورای ایرانی و وارونای هندی در اصل یکی بوده اند ، زیرا که هردو به صفات خدایان فرمانروائی جهان آراسته هستند . دیگر اینکه در « ودا » عنوانی که به « وارونا » غالباً تعلق می گیرد کلمهٔ « آسورا » (asura) است . و اهورای ایرانی و اسورای هندی هردو از ریشهٔ «اسو» بمعنی « مولا » و «سرور» مشتق شده اند و در اشتقاق لغوی خود خویشاوندی دارند .

در برخی از سرودهای « یشتها » که در مدح فروشکوه اهورامزدا سروده شده است، پاره ای از صفات کهن اهورامزدا ظاهر می شود که معرف خصائص فرمانروائی و مبدأ آسمانی او است . بعنوان مثال اهورامزدا به اسپنتمان زرتشت در فروردین

۱ - G. Dumézil : *Mitra - Varuna*, p. 109

۲ - M. Eliade : *Traité d'histoire des religions*, Paris 1953, p. 74 .

یشت (۳-۲/۱۳) می‌گوید: «از فروغ فرآنان است ای زرتشت که من آسمان را در بالا نگاه می‌دارم که از فراز نورافشانند که این زمین و گرداگرد آن را مانندخانه‌ای احاطه کرده است. آن آسمانی که از مینویان برافراشته استوار و بعیدالحدود برپاست... آسمانی که مانندجامه ستاره نشان مینوی ساخته شده که مزدابهمراهی مهر (Mithra) و رشن (Rashnu) و سپندارند (Spenta Armaiti) در بردارند، (آسمانی) که آغاز و انجام آن دیده نشود.»^۱ در این سرود ساخت آسمانی اهورامزدا که یکی از خصوصیات خدایان فرمانروائی است بسی روشن و آشکار است. اهورامزدا جامه ستاره نشان مینوی برتن دارد. صفات دیگری نیز بدو تعلق گرفته‌اند که مانند هوش و خرد و هشیاری و غیره نماینده جنبه فرمانروائی اوست.

در هرمزدیشت (۱۴-۱/۱۲) اهورا درباره این صفات خود می‌گوید: «منم پشتیبان. منم آفریننده و نگهبان. منم... بسیار بینا نام من است. بسیار بینا تر نام من است. دورین نام من است. دور را بهتر بیننده نام من است. پاسبان نام من است. پشت و پناه نام من است. آفریدگار نام من است... (کسی که) نفرید نام من است (کسی که) بستیزه غلبه کند نام من است (کسی که) بهتر شکست دهد نام من است». اهورامزدا نیز مانند وارونای هندی بیننده‌ای تیزبین و «همه‌جا حاضر» و هشیار و فریب‌ناپذیر است و چون او بر همه چیز غلبه می‌کند و همه‌جا دیدبان دارد و هیچ نباشد که او نفهمد و نداند چه او خردمند و نیرومند است. اهورامزدا نیز ضامن پیمان‌ها، میثاق‌ها و سوگندهائی است که بین افراد برقرار می‌شود. در سرودی که در آن علت آفرینش مهر بیان شده است، اهورا می‌گوید: «ای اسپنتمان مهر و پیمان شکننده نابکار سراسر مملکت را ویران سازد مثل صد (تن) از اشخاص (است) که بگناه کید (kayadhas) آلوده باشد و قاتل مرد پاک‌دینی باشد، ای اسپنتمان تو نباید مهر و پیمان بشکنی. نه آن (پیمان که) تو بایک دروغ پرست و نه آن که

۱ - ترجمه و تفسیر پورداد. «یشتها» جلد دوم. بمبئی، ص ۶۰

تو بایک راست پرست بستی. زیرا معاهده با هردو درست است. خواه دروغ پرست و خواه راستی پرست^۱ (مهریشت ۳ - ۱۰/۲).

« میترا - اهورا » بصورت یک لفظ مرکب در « اوستا » نیز دیده شده و با « میترا وارونای » هندی مرتبط است.^۲

در سرودبالا اهورا مهر را پیمان و میثاق و عهد (mithra) جلوه داده است، زیرا مهر، میثاق و عهدی است که آدمیان را بهم می پیوندد. اونیز «دارنده دشتهای فراخ» است و آگاهی و هشپاری خاصی دارد، یعنی «ده هزار دیده بان و هزار گوش دارد» (ارت یشت ۱۶/۱۷). و اگر عهد و پیمان بشکند «اهورامزدا» واکنشی در برابر آن نشان خواهد داد. چه اهورا ضامن اجرای معاهدات آدمیان است و بکسی که پیمان نشکند و دشمن مهر (mithro druj) نگردد اهورا وعده های بسیار می دهد. «مهردارنده دشتهای فراخ اسبهای تیزرو دهد بکسی که بمهر دروغ نگوید (پیمان نشکند) آذر مزدا اهورا راه راست نماید بکسی که بمهر دروغ نگوید» (مهریشت ۳/۱۰)^۳. مهرنیز مانند اهورا هزار دیدبان دارد، او نیز دائم پاسبانی می کند و از «کلام راستین آگاه است» و «دارای هزار چشم است و بالای برج پهن (ایستاده) زورمندی که بی خواب است» (مهریشت ۷-۱۰/۲).

اهورامزدا بر اثر صفت حاکمیت و فرمانروائی خود حافظ قوانین و تنبیه کننده مجرمین است. پس با توجه به برخی از صفاتی که در قسمتهای متأخر اوستا به اهورامزدا تعلق گرفته و بانظر به روابط نزدیکی که بین «میترا» و «اهورا» موجود است و گاهی ما را به یاد جفت ودائی «میترا - وارونا» می اندازد، می توان گفت که اهورا و وارونا در آغاز یعنی هنگام دوران هندو ایرانی وظائف مشابهی داشته اند و بعدا بر اثر تحول دینی زرتشت تغییر یافتند و تحت الشعاع آئین جدید او قرار گرفتند.

۱ - ترجمه و تفسیر پورداد. «یشتها» جلد اول. بمبئی ص، ۴۲۴ - ۴۲۳

۲ - E. Benveniste. L. Renou : *Vrtra et Vrthragna*, Paris 1935

۳ - ترجمه پورداد.

« وارونا » بعدها از مقام خود سقوط کرد و « ایندرا » (Indra) جایگزین او گردید. نظامی که او گرداننده آن بود در تحولات بعدی آئین هندو مبدل به « دارما » (dharma) شد و نیروی سحرآمیز وارونا تبدیل به قدرت خلاقه (māyā) « رودراشیوا » (Rudra S'iva) گردید و خود مفهوم « مایا » چنانکه در فصل « ودانتا » بدان اشاره خواهد شد، یکی از ارکان اساسی مکتب « ودانتا » (advaitavedānta) شد، و « وارونا » از صحنه خدایان بزرگ بیرون افتاد و « رودراشیوا » وارث میراث معنوی او گردید. « رودرا » که کلمه شیوا (یعنی خجسته و فرخنده) یکی از صفات اوست و خود او یکی از خدایان ودائی است بمنزله نسخه تند خوی « وارونا »^۱ است، و این دو در واقع دو جنبه شدت و ضعف حقیقتی واحداند. در آئین هندوی کلاسیک « رودرا » بصورت شیوا « خدای سه چشم »، (trilocana) « سلطان رقص » (natarāja) و خدای فانی کننده عالم ظاهر شد.

ایندرا

چنانکه دیده شد « ایندرا » در ردیف آن خدایانی است که در فضای میانه واقع بین زمین و آسمان قرار یافته‌اند. « ایندرا » یکی از خدایان بسیار محبوب « ریگ‌ودا » است و در بیش از یک چهارم از سرودهای « ودا » نام او ذکر شده است. صورت و علائم او از سایر خدایان « ودائی » مشخص تر است و بیشتر صورت انسانی (anthropomorphique) دارد. او پیش از هر چیز، خدای طوفان و رعد و برق است. سلاح او را « واجرا » (vajra) یعنی رعد گویند و این سلاح مطلقاً بدو تعلق گرفته است. « واجرا » از آهن (āyasa) ساخته شده و شاهکار « تواستری » (Tvāstr) آهنگر خدایان است. نام دیگر « ایندرا » « واجرا باهو » (vajra bahu) است یا « بازوانی که واجرا را نگه میدارند ».

۱ - R. C. Zaehner : *op. cit.*, p. 43 .

«ایندرا» علاقه وافر به نوشیدن شربت جاویدانی «سوما» (Soma)، [«اوستا» (Hoama)] می‌ورزد و اغلب دریاچه‌های پراز آن را درآنی می‌نوشد (R. V. V, 29, 7) و بهمین علت است که او را «سوماپا» (somapā) می‌گویند، یعنی کسی که سوما می‌نوشد. پیدایش او نیز بطریق اعجاز آمیز و شکفت‌آوری انجام پذیرفته است. هنگامی که «ایندرا» پابعرضه هستی نهاد، آنچنان بیم دهشت انگیزی در کائنات برانگیخت که آسمان و زمین بلرزه درآمدند (R. V. IV, 17, 2) و جمله خدایان پا بگریز نهادند.

«ایندرا» با خدایان بسیاری مربوط بوده است. مهمترین متحدین و دوستان او گروه «ماروتها» اند و اسم دیگر «ایندرا»، «ماروتوان» (marutvant) ^۱ است یا آنکسی که ماروتها همراه او هستند. «ایندرا» نیرومند و تنومند است و در بزرگی و فراخی بازمین پهناور برابری می‌کند و هیچیک از خدایان و آدمیان راتاب رقابت و برابری با او نیست. همین امر موجب شده که او را «شاکرا» (s'akra) یا «شاپیوان» (s'acivant) (نیرومند) و «شاپاتی» (s'acapati) یا «صاحب نیروهای عالم» بنامند.

یکی از ارزنده‌ترین شاهکارهای او بدون شک کشتن اهریمنی است بنام «وری‌تا» (Vrta) این عمل پهلوانی آنچنان در ذهن شاعران «ریگ‌ودا» نقش بسته است که پیوسته بدان اشاره می‌کنند تا آنجائی که این شاهکار در نام او نیز رسوخ کرده و او را «ویتاهان» (vrtahan) ^۲ یا «زننده وریتا» نام نهاده‌اند. ولی لفظ «وریتا» به صیغه خنثی بمعنی دفاع و «نیرو» نیز آمده و اگر این مفهوم را اندکی گسترش دهیم می‌توانیم بگوئیم که «ایندرا» فانی کننده جمله دشمنها است.

۱ - A. A. Macdonell: *The Vedic Mythology*, Varanasi 1963, p. 54

۲ - این اسم «ایندرا» هند و ایرانی است و معادل آن در اوستا همان «ورثراگنا» (Verethraghna) است که در پهلوی (Vrahran) و (Vrahram) و بعد، در تحول پهلوی به فارسی (Vahram) و بهرام شده است.

« وریتا » در ضمن اشاره بدان اهریمن واژدهای هراس‌انگیزی است که آبهای زمین را یکجا نوشیده و در شکم خود محبوس کرده بود، بطوریکه قحطی و خشک سالی جهان را فرا گرفت. « وریتا » را می‌توان به تعبیر دیگر اهریمن خشکسالی و قحطی دانست، و « ایندرا » را خدای توانائی پنداشت که آبها را به زمین باز می‌گرداند و رودهای آسمانی را از نو احیاء می‌کند و بجریان می‌اندازد و به زندگی خاکی، هستی و طراوت می‌بخشد. این داستان را می‌توان بعنوان مختلف تفسیر کرد. ولی آنچه از این شاهکار « ایندرا » ما را دستگیر می‌شود، بی‌گمان صفت حاصلخیزی اوست و نمونه‌های این صفت خاص در علم الاساطیرهای گوناگون طوایف کهن دیده شده است و اسامی‌ای که به « ایندرا » تعلق گرفته است چون « هزار بیضه » (*sahasramus'ka*) (R. V. VI, 46, 3) یا « دارنده دشتهای فراخ » (*urvāpati*) یا « صاحب گاو آهن » (A. V. XII, 16) این مبحث را روشن می‌کند. « ایندرا » نماینده نیروهای متحرک زندگانی و قوه نشوونما و حیات است^۱. اوشیره حیات را در عروق پیکر جهان ب جریان می‌اندازد و به نیروهای فرسوده و نطفه‌های را کد و بخواب رفته زندگی، دم تازه می‌بخشد.

داستان قتل اهریمن بزرگ را بعنوان گوناگون تأویل کرده‌اند. تفسیر تاریخی این داستان اینست که « ایندرا » خدای جنگ اقوام هندو اروپائی است و « وریتا » نیروی مقاومت دشمن است که سرانجام درهم می‌شکند. کوه‌هایی که « ایندرا » جابجایی کند، همان برجهای قلعه‌های دره‌سند است که در مقابل یورش تند و خستگی ناپذیر سلحشوران آریائی معدوم شد، و یا بایستی به زبان رمزی اساطیری توسل بجوئیم و بپنداریم که مراد از احتکار آبهای هستی بخش حیات، اشاره به دگرگونی تعادل جهان است که بعللی بوقوع پیوسته و « ایندرا » که نیروی متحرک زندگی است این آبها را از نو روانه می‌کند و نظام برباد رفته را دیگر بار استوار می‌سازد. درباره سلحشوری و پهلوانی « ایندرا » کوچکترین تردیدی نمی‌توان کرد،

۱ - M. Eliade : *op. cit* , p. 83 .

چه « ایندرا » نماینده قدرت طبیعی عالم است و درحالیکه « وارونا » جنبه سحرآمیزی دارد و قلمرو فرمانروائی اوافقهای یکران آسمانهاست ، « ایندرا » سلطان و شهریار سرافراز این جهان است که با بازوان توانا و با خوی سلحشورانه خویش، موانع را یکی بعد از دیگری از میان برمی دارد و عناصر را تحت سلطه فرمانروائی خود درمی آورد و جمله سدها را از راه خود برکنار می سازد و بر آنان غلبه می یابد .

بین « ایندرا » و « وارونا » سرانجام کشمکش پدید آمد و همکاری آنها تبدیل به رقابت شد (R. V. VII, 82-85) و رفته رفته « وارونا » نیروهای خویش را از کف داد و « ایندرا » وارث اختیارات و فرمانروائی او شد و نیروی گرداندن نظام عالم به او واگذار گردید . به نظر « زینر » ایندرا قهرمانی نزدیک به انسانها است و نمونه « کریشنا » است (Kṛṣṇa) که در حماسه بزرگ « مهابهاراتا » (mahābhārata) و « بهاگوات گیتا » (bhagavadgītā) نقش بسزائی داشته است . در خاتمه می توان افزود که « ایندرا » مظهر کشاتریا است و در جدول دومزیل نماینده نیروی طبیعت است .

اگنی

بنابه طبقه بندی ای که از خدایان ودائی شده است، « اگنی »^۱ جزء دسته خدایان خاکی است و در بیش از دویست سرود ریگ ودا نام او آمده است . ولی همانند خدایان دیگر او را صفات گوناگون بسیار است . اصولاً هیچ موجود اساطیری در یک عنوان معین و صورت قاطعی نمی گنجد و اغلب دیده شده که خدایان در مراتب مختلفی متجلی می شوند و گاهگاهی نیز صور متناقض بخود می گیرند ، زیرا خدایان دائم در تغییر و تبدیل اند و نشیب و فراز دارند و در دوره ای پدید می آیند و بر تخت سلطنت عالم جلوس می کنند و بعد سقوط می کنند ، فراموش می شوند و خدایان

۱ - اگنی کلمه خالص هند و اروپائی است به لاتینی « ایگنیس » (Ignis) و به زبان اسلاوی کهن « اگنی » (ogni) است . احتمال دارد که « اگنی » از ریشه (√āj) یعنی راندن و رفتن مشتق شده باشد . لاتینی (ago) و یونانی (αγω) یعنی چابک و زیرک اشاره به لطافت گریزان عنصری است که اگنی حامل آنست .

دیگر نشوونما می‌کنند و جایگزین آنها می‌شوند، ولی هیچگاه نمی‌توان گفت که خدائی بکلی از قیدهستی ناپدید شده، زیرا پاره‌ای از صفات ممتاز و برجسته آن علیرغم دگرگونیهای پی‌درپی، همچنان باقی می‌ماند و صور نوی بخود می‌گیرد و سرانجام از خدایان دیگر و زمان و مکان دیگر سربرمی‌آورد.

«اگنی» از جمله خدایانی است که نقشهای بسیار متضادی ایفا می‌کند. او با آنکه خدای خاکی است مع الوصف کلیه مراتب هستی را می‌پیماید. آئین نیایش و قربانی متوجه این خدای قربانی بوده است و دهان اگنی را محراب مقدس آتش می‌دانستند که در آن هدایا و نذرهای قربانی فرومی‌ریخته‌اند. اگنی محصول ازدواج زوج «زمین - آسمان» است (Prthivi, dyaus) (R. V. III, 2, 2) و از آهمن هفتم پدید آمده است (R. V. I, 143, 2). ذات او در آسمان هفتم بالقوه موجود بود و «ماتاریشوان» (Mataris'van) که معادل هندی پُرومته (Promethée) یونانی است او را به زمین آورد.

پیدایش آتش بین انسانها بزرگترین هدیه آسمانی تعبیر شده است و از اینروست که «اگنی» را مهمان محراب قربانی گویند. ظهور او در سه مرتبه هستی موجب شد که او را سه گونه‌ای (triśadhastha) (R. V. VIII, 39, 8) نام گذارند. «اگنی» چون پیامبر خدایان است از اینرو در زمین و فضای میانه و آسمان متجلی است. او در خانه هرآریائی بصورت «اگنی ویشوانارا» (Vais'vanarah) یعنی «اگنی بین همه» موجود است. اوست که در آسمان در فروغ خورشید (sūrya) می‌درخشد و باز همان اوست، که در فضای میانه بین زمین و آسمان در همان جایگاهی که آتش بشکل رعد و برق از ابرهای رنگارنگ جرقه‌های فروزان می‌افشاند، ظاهر می‌شود و بدینسان در کلیه مراتب هستی در آن واحد موجود و متجلی است.

«اگنی» را فرزند آبهای فضای میانه دانسته‌اند. مبدأ پیدایش او روی زمین

یک جفت چوب آتش زنه است (asranis) که بر اثر اصطکاک متداوم آتش را بوجود می‌آورد. این دو چوب را که یکی نرینه و دیگری مادینه است می‌توان به مصداق دو اصل فاعل و منفعل جهانشناسی پنداشت که بر اثر امتزاج و ترکیب، اگنی را پدید می‌آورند، و بهمین مناسبت است که این دو را اقوام «اگنی» دانسته‌اند (R. V. III, 29, 3). طفلی که از ازدواج آنان بوجود آمده یعنی آتش گریزان و فراری و بی‌قرار است (R. V. I, 68, 2). دیگر اینکه چون آب، گیاهان را می‌رویاند و نیروی نامیه زمین را تقویت می‌کند و از گیاهان چوب پدید می‌آید و از اصطکاک چوب، آتش، پس «اگنی» را «فرزند آبها» (apamnapāt) نیز نام نهاده‌اند.

«اگنی» آن موجود الهی است که چون رشته‌ای نامرئی سه عالم را بهم می‌پیوندد و در آسمان چون خورشید درخشان است و در فضای میانه همچون رعد و برق آتش می‌افروزد و روی زمین از دو دست آدمی (که چوبها را بهم می‌مالند) بوجود می‌آید. او همان پیوند و میثاقی است که بینخدایان و آدمیان از ازل موجود بوده. اوست که نیایش آدمی را بسوی بارگاه ایزدی می‌رساند.

«اگنی» در ناف (nabhi) زمین جای گزیده است (R. V. I, 59, 2) و معنی ناف زمین مثال دیرینه‌ای است که در فرضیه جهانشناسی کهنترین اقوام بشریت متداول بوده است. در «بند هشن» ناف زمین همان «ایران وج» (aeranya vija) است که، در مرکز آن کوه البرز قرار یافته و رود «دایتی» از چشمه‌های آن مایه هستی می‌گیرد. در پورانها (purāṇa) مرکز جهان «جامبودیپا» (jambu dvīpa) است که در وسط آن کوه مرو (meru) جای یافته و برهن برقله آن اقامت گزیده است. «یونانیها ناف زمین را «اُمفالوس» (omphalos) می‌گفتند و سنگ سفید دلف در مرکز عالم قرار داشت.

در علم الاساطیر اقوام کهن، مرکز جهان محلی است مقدس که در آن مراتب هستی بهم مربوط می‌شوند و درجات عمودی عالم هستی، در آن نقطه بخصوص، همسطح و هموار می‌شوند و زمین و آسمان یکی می‌گردند. به محوری که در آن

مرکز جای می‌یافت و عامل وحدت مراتب هستی بود، محور جهانی (axia mundi) نام نهاده‌اند. این محور می‌تواند خواه بصورت کوه جهانی چون کوه البرز درآید، خواه بصورت درختی غول آسا چون «آشوتای» (as'vāttha) هندوان - که بقول «بهاگاوات گیتا» ریشه‌هایش در آسمان و شاخه‌هایش روی زمین است - جلوه کند، و خواه بصورت چشمه‌ای معجزه‌آسا و غیره. بازگشت به ناف زمین یعنی بازگشت به اصل و گرایش به وحدت و یگانگی، و یهوده نیست که پیامبران بزرگ و ارباب ادیان پس از انجام وظیفه پیامبری خود به مرکز زمین بازمی‌گشتند و در آنجا ناپدید می‌شدند.

«اگنی» نظرباین که در سه مرتبه هستی متجلی است و رشته نامرئی است که مراتب عالم را بهم می‌دوزد و به‌مبدأ متصل می‌سازد، می‌بایستی که در مرکز زمین قرار یابد زیرا که او را نیز، نوعی محور عالم قربانی تعبیر کرده‌اند که درجات وجود را بهم مربوط می‌سازد. «اگنی» هم‌مبود قربانی یا «هوتری» (hotr) است و هم خود قربانی و تمام هدایا و نذرها در دهان مقدس و گیتی افروز او ریخته می‌شوند و بدین ترتیب او هم میانجی بین خدایان و آدمیان است و هم عامل وحدت و یگانگی بین این دو.

مبحثی که درخور اهمیت است و بی‌فایده نیست که سخنی چند درباره آن گفته شود، معنی تمثیلی آنها است. در بیشتر کتب آسمانی دیده‌ایم که می‌گویند: «در آغاز فقط آب بود». «این عالم در آغاز فقط از آبهای نامتشکل پر شده بود» (R. V. X, 82, 6). و در تورا در فصل تکوین عالم (genesis) چنین آمده: «روح خداوند روی آبها در حرکت بود»^۱. علت ارتباط اگنی و آب را بایستی به عقیده نگارنده در صفت «از نو هستی بخشیدن» او یافت، زیرا «اگنی» حامل نیروهائی است که به اشیاء و موجودات دم تازه و حیات نو می‌بخشد و آب تمثیل نیروهای بینهایت عالم و مبدأ

Genesis - et spiritus Dei ferebatur super aquas ۱

و بطن کلیه صور آفرینش است که پیش از خلقت بصورت نامنظم و بلا تعین بالقوه موجود بوده است.

آفرینش در واقع نظامی است که باین نیروهای نهفته سازمان می بخشد و آنان را از قوه به فعل درمی آورد. آبهای بدوخلقت، به تعبیر دیگر، همان ماده اولیه جهان است که کائنات از آن پدید می آیند و هنگام انحلال عالم و بطلان صور اشیاء، همه چیز بدان بازمی گردد و بصورت نطفه های بخواب رفته در آن باقی می ماند. ویشنو (Viṣṇu) در انحلال عالم جمله کائنات را در دریای اسباب و علل بصورت نطفه های نهفته نگه میدارد و هنگام آفرینش بدانان از نو مصداق و هستی می بخشد. تماس با آب که عنصر خالص جهانشناسی است یعنی تجدید حیات و زایش نو و بازگشت به عنصر لطیف و پاک اولیه. در مراسم عبادی مسیحیت چون غسل تعمید این تمثیل بخوبی هویدا است^۱.

« اگنی » که آتش پاک جاویدانی و آئین نیایش پاکدینان و عامل بخشنده حیات است از آب بوجود آمده است و او را پاکترین فرزند آبها و حامل نیروهای هستی بخش حیات انگاشته اند. تماس با آب یعنی به اصل بازگشتن و درنشات دیگر پیدا شدن. تماس با « اگنی » نیز همین معنی را دارد، چه هنگامی که این پیک آسمانی پیام دیرینه آدمی را به بارگاه خداوند می رساند و روح او را به مبدأ فیض ایزدی متصل می سازد، عابد به اصل خویش می پیوندد و بامعبود یکی می گردد. در علم الاساطیر متأخر هندو،خدایان دیگری این صفت « اگنی » را بخود گرفتند. در « براهماناها »، « نارایانا » (Narayāna) است که روی آبهای بدوخلقت

۱ - غسل تعمیدی بمنزله فرا گرفتن حیات تازه و معنوی و بازگشت به اصل انسان است با انجام دادن این رسم، انسان بنحوی بدین زندگی می میرد و تجدید حیات می کند. یحیی تعمید دهنده می گفت: « من شمارا با آب تعمید می دهم ولی خواهد آمد آن بزرگتر از من که شمارا با آتش روح القدس تعمید خواهد داد ». (Luc 3, 16).

آرمیده است و از ناف او درخت جهانی سربرمی‌آورد. در «پورانها» گل نیلوفری (padma) جایگزین این درخت گردیده است و برهن از میان جام گل نیلوفری پا بعرضه وجود می‌نهد و او را «از نیلوفر پدید آمده» (abjaja) می‌گویند. خدایان دیگری چون «پراجاپاتی» (Prajāpati) و «پوروша» (Puruṣa) و «ویشنو» نیز این صفت اگنی را بخود گرفتند، یعنی از آبها بوجود می‌آمده‌اند و بدان باز میگشته‌اند. «ویشنو» در انحلال عالم روی آبها که نمودار شب و تاریکی سهمگین انقراض و انهدام کلیه موجودات و کائنات است، بر تخت مار شکل خویش (Ananta) می‌آرامد و به صورت دیرینه‌ای که در حین خواب جهانی در ذهن خود پرورانده بود، هنگام سپیده آفرینش، فعلیت می‌بخشد و جهان را براساس آن می‌آفریند.

خدایان گروهی

در برخی از سرودهای ودا به گروه خدایان دسته‌جمعی اشاره شده است. این خدایان گروهی، سه قسم‌اند و عبارت‌اند از «آدی‌تیاها» (Ādityas) «رودراها» (Rudras) و «واسوها» (Vasus) ۱. «براهمانها» نیز باین گروه سه‌گانه خدایان اشاره کرده‌اند (S'at. Brah. I, III, 4, 12). در «اوپانیشاد» (Brhad. Up. III, 9, 2) مریدی نزد مرشد خویش می‌رود و تعداد خدایان را از او می‌پرسد. مرشد در پاسخ می‌گوید: «براستی فقط سی‌وسه خدا وجود دارد و مابقی در حکم تجلیات اینان‌اند. این سی‌وسه خدا عبارت‌اند از هفت «واسو» یازده «رودرا» و دوازده «آدی‌تیا» اینها باضافه «ایندرا» و «پراجاپاتی» سی‌وسه خدای اصلی را تشکیل می‌دهند». دوزیل این خدایان را در نظام سه‌گانه خود چنین گنجانیده است:

۱ - «آدی‌تیاها» در مرتبه خدایان فرمانروائی‌اند.

۲ - «ماروتها» در ردیف خدایان سلحشور.

رجوع شود به:

(R. V. II, 31, 1 - X, 66, 12,) و به A. A. Macdonell : *The Vedic Mythology* - ۱

۳ - «واسوها» مطابق با گروه سوم خدایان اند که بخشنده سلامتی و نعمت و فراوانی هستند.

واسوها

بنابه «اوپانیشادی» که نام آن در بالا مذکور شد «واسوها» عبارت اند از: آتش و خاك و باد و هوا و آسمان و ماه و خورشید و ستارگان و اینها را از آن جهت «واسو» گفته اند که تمامی این عالم بر اساس آنان استوار شده است.^۱ (Brhad. Up. III, 9, 3).

این هشت واسو در آئین متأخر هندو تبدیل به افلاك هشتگانه حیات گردیدند که عبارت بوده اند از زمین (prthivi) که روی آن آتش یعنی «اگنی» قرار یافته، فضای میانه (antarikṣa) که در آن باد (vāyu) که اصل زندگی است جای گزیده، آسمان (dyaus) که اقامتگاه خورشید (sūrya) و اصل خرد است، و ستارگان که جایگاه سوما (soma) و اصل حیات جاویدانی هستند.^۲ این افلاك و نیروهائی که در آنان وجود دارند اساس زندگی طبیعی و عنصری را تشکیل می دهند.

رودراها و ماروتها

فقط در سه سرود «ریگودا» بهر سه گروه این خدایان اشاره شده است: «ای میترا و ارونا ای دوستان جفت و جدائی ناپذیر ما را همراه با «واسوها» و «رودراها» و «آدی تیاها» یاری کنید» (R. V. II, 31, 1). «ماروتها» و «رودراها» خدایان فضای بین زمین و آسمان اند. «رودرا» از ریشه «رود» (√rud) یعنی

۱ - واسوبه صیغه خنثی در جمع، «واسونی» (vasūni) می دهد که بمعنی نعمت و فراوانی آمده و با عبارت (δοττες) (هومر) که بمعنی بخشنده نعمت ها است خویشاوندی دارد. «واسو» نمونه همان الهه ای است که در علم الاساطیری رومی بدان (Vesuva) می گفتند و بعدها این لفظ تبدیل به «فرتونا» (Fortuna) خدای بخت و موفقیت و غیره گردید.
رجوع شود به ۱۳۷ - Alain Daniélou: *Le polythéisme hindou*, Paris 1960 p. ۲

گریستن مشتق شده است و «رودرا» را به «بانگ برآوردن» تعبیر کرده‌اند. در «اوپانیشاد» (Brhad. Up. III, 9, 4) این یازده «رودرا» را با حواس ده گانه و نفس که حس باطن است منطبق ساخته‌اند و «اوپانیشاد» می‌گوید: «هنگامی که حواس از جسم خارج می‌شوند خویشاوندان می‌گیرند و بهمین علت این حواس را «رودرا» یا مسبین گریه و زاری نام نهاده‌اند».

نام «ماروت‌ها» در بیش از سی و دو سرود «ریگ‌ودا» ذکر شده است و اغلب بصورت دسته‌ای متشکل (gana) جلوه کرده است. آنها را در «ودا» پسران «رودراها» می‌خوانند و گاهی نیز آنان را رودرا می‌گویند (R. V. I, 39, 4, 7). ماروت‌ها همه با هم برادرند و همسن هستند (R. V. I, 165, 1) و با هم بزرگ شده و متحدال فکراند (R. V. VIII, 20, 1). «ماروت‌ها» با رعد و برق (vidyut) پیوستگی دارند و همچون خورشید و آتش‌های آسمانی فروزان هستند و غریبی چون رعد دارند (R. V. I, 23, 11). «ماروت‌ها» در بیشتر جنگ‌های «ایندرا» شرکت کرده‌اند و از دوستان نزدیک او بشمار می‌آیند و گاهی نیز آنان را برادران ایندرا خوانده‌اند. بعلت گرایشی که ماروت‌ها به رعد و برق و طوفان دارند بایستی که آنها را با ایندرا هم‌بسته و هم‌اصل تصور کرد. «کوهن» و «بنفی»^۱ را عقیده بر این است که این خدایان فضای میانه ممکن است تمثیل ارواح مردگان باشند. ماکدونل می‌گوید: «این عقیده احتمال دارد از لحاظ تاریخی صحت داشته باشد و لیکن در «ریگ‌ودا» مدرکی نیست که بر این ادعا صحت قبول نهد»^۲.

کلمه ماروت از لحاظ اشتقاق لغوی احتمال دارد که از ریشه «مار» (V̄mar) «مردن» یا «درخشیدن» آمده باشد. بنابر «پوران‌ها» ماروت به معنی «گریه‌نکن»

۱ - A. Kuhn and Benfey نقل از «Vedic Mythology» اثر ماکدونل ص ۸۱ - ۱

۲ - A. A. Macdonell : Vedic Mythology, p. 81

(mā-rodhih) آمده است (bhāgavata purāṇa, 6, 18, 64). «دانیلو»^۱ نیز مانند ماکدونل معتقد است که ریشه لغوی ماروتها نامعلوم است و می‌تواند هم به معنی «درخشیدن» باشد و هم می‌تواند از ریشه «مار» (√mar) «مردن» مشتق شده باشد. و اگر این احتمال اخیر را بپذیریم، ترکیب آن باپساوند «اوت» (ut) مفهوم جاویدانی و بی‌مرگی را خواهد داشت. به اجمال می‌توان گفت که «رودراها» و «ماروت‌ها» نماینده همان صفات پهلوانی و سلحشوری طبقه «کشاتریا» اند و به همین جهت است که در کارزارها و نبردهای بزرگ اساطیری اغلب دوشادوش ایندرا به جنگ و ستیز می‌پردازند و از او حمایت می‌کنند.

آدی‌تیاها

تعداد این خدایان در «ریگ‌ودا» از عددشش تجاوز نکرده است (R. V. II, 27, 1). در «آتھاروا ودا» (A. V. VIII, 9, 21) تعداد آنها را هشت دانسته‌اند، و در «براهمانا» (S'at. Brah. VI, 1, 2, 8) تعداد آنها دوازده است که با دوازده ماه سال تطبیق می‌کند. «آدی‌تیاها» در آسمان زیست می‌کنند و بر عناصر عالم تسلط دارند. آدی‌تیاها فرزندان «آدی‌تی» (Āditeh putrāḥ) الهه بزرگ (Devi) هستند.^۲ این الهه را به آسمان بی‌حد و حصر و شب بی‌پایان منتسب ساخته و مادر خدایان دانسته‌اند (devamātr).

عنوان‌هایی که به «آدی‌تیاها» نسبت داده‌اند چون «درخشان» (s'uci) «زرین» (hiraṇyaya) «ژرف» (gabhira) «بی‌گناه» (avṛjina) «پاک» (dhārapūta) و «گرداننده ریتا» (rtavan)^۳ یا «نظام جهان»، صفتی است که به «وارونا» تعلق

۱ - A. Daniélou : *op. cit.*, p. 165

۲ - «آدی - تی» به معنی «عدم‌بند و پیوست» است چه کلمه «دی - تی» (Di - ti) که به معنی پیوست است از ریشه (√dā) «بند زدن» و «پیوستن» آمده است و به همین علت مفهوم ابدیت را دربردارد. رجوع شود به : A. A. Macdonell : *Ibid.* p. 121

۳ - A. A. Macdonell : *Ibid.* p. 45

میگرفته است و این عنوان از جمله خصائص خدایان فرمانروای جهان است. از سوی دیگر « اوپانیشاد » (Chānd. Up. III, 8, 1) نیز « وارونا » را سرور و مولای جمله «آدیتاها» می‌داند. آدی‌تیاها بنابه ریگ‌ودا عبارت‌اند از « میترا » (Mitra) « وارونا » (Varuna) ، « آریامان » (Āryaman) ، « بهاگا » (Bhaga) ، « داکشا » (Dakṣa) و « آمشا » (Ams'a) .

«بهاگا» بمعنی بخشنده است ، یعنی کسی که نعمت و فراوانی ارزانی می‌دارد. و در «ریگ‌ودا» گاهی بمعنی دارائی و بخت ، گاهی بمعنی بخش‌کننده (vidhartā) و گاهی بمعنی بخشنده (vibhaktā) (R. V. V, 46, 6) آمده است. معادل ایرانی « بهاگای » هندی بگ است که بمنزله یکی از صفات اهورامزدا است. در کلیسای قدیم 'ارتدکس' « بهاگا » را « بگو » (Bogu) می‌گفتند. این کلمه بدون شک منشأ هندو اروپائی دارد.

«آمشا» تقریباً مترادف همان مفهوم بهاگا است. و «داکشا» مفهوم زیرکی و هشیاری و دانائی و مهارت را دارد. این دوازده اصل فرمانروائی را با دوازده ماه سال منطبق می‌کنند و گاهی نیز آنها را با دوازده پره چرخ زمان مقایسه می‌نمایند و با دوازده جهت فضا یکی می‌دانند. در اینصورت آدیتی - الهه بزرگ - همان فضای بیکران و مبدأ پیدایش فضا است. یا اگر بخواهیم به مثالی توسل جوئیم می‌توان گفت که آدیتی مرکز چرخ عالم است که از آن جهات مختلف (آدیتا) بوجود آمده و هریک بسوئی گسترش یافته و عالم هستی را پدید آورده است. برای اتمام مبحث نظام سه گانه خدایان هندو اروپائی و نیز برای نشان دادن تشابه عالم کبیر و عالم صغیر می‌توان چنین جدولی ساخت :

عالم صغیر		عالم کبیر		سطح اجتماعی
corpus	جسم	vasus	زمین-پرتیوی	vais'ya ویشیا
anima	نفس	Rudra, marut	فضای سیاه-آنتاریکشا	kṣatriya کشاتریا
spiritus	عقل و روح	Aditya	آسمان - «دیاوس»	brahmana برهمن

ارتباط سه عالم جهانشناسی و سه طبقه قشرهای اجتماعی را می‌توان براساس تقابلی که بین نظام آسمانی و خاکی موجود است برقرار ساخت، ولی از طرف دیگر انسان که خود عالم صغیر (microcosme) و نسخه کامل کلیه مراتب هستی است و در بیشتر ادیان او را آئینه تمام نمای خلقت دانسته‌اند بایستی با مراتب هستی هم‌آهنگی کامل داشته باشد. این است که از لحاظ جسم، انسان با عالم عنصری و مادی مرتبط است و از لحاظ نفس با عالم روانی که برزخی است بین ماده و معنا، پیوستگی دارد، و از لحاظ عقل و روح با عالم معنا و آسمانی مربوط است. این تقسیم‌بندی سه گانه انسان به جسم و نفس و روح در بیشتر زبانها آمده و یونانیهای قدیم نیز به این امتیاز اساسی شاعر بوده‌اند و بترتیب جسم را «سوما» (σῶμα) و نفس را «پسوک» (ψυχή) و روح را «پنوما» (πνεῦμα) می‌گفته‌اند.

مفهوم یکپارستگی در ریگودا

در آخرین سرودهای «ودا» خدای یگانه‌ای جلوه می‌کند که سایر خدایان را تحت الشعاع قرار می‌دهد و بصورت واحد مستقلی متجلی می‌شود. این خالق و پروردگار جهان بعنوان مختلفی بیان شده. اورا «ویشواکارما» (Vis'vakarma) «پوروشا» (Puruṣa) و «پراجاپاتی» (Prajapati) نام گذارده‌اند. مطالبی چند از این مفهوم خدای یگانه انتزاع میشود: یکی صفت خلاقیت و آفرینش است که به این پروردگار عالم منتسب است (R. V. X, 121, 2) دیگری آئین قربانی است (R. V. X, 90, 1) که بویژه در رساله‌های «براهماناها» بنحواً کامل ترویج توسعه یافته و صفت ممیزه آن شده است، و سرانجام مفهوم آفرینش و اشاره به اصول کلی عالم است که در سرود آفرینش (R. V. X, 129, 1) «ریگودا» مذکور است.

۱ - مفهوم خدای یگانه « ویشواکارما » و « پراجاپاتی »

نام « ویشواکارما » فقط پنج بار در سرودهای ریگ‌ودا ذکر شده و هر پنج بار در فصل (mandala) دهم که یکی از فصلهای متأخر ریگ‌ودا است منعکس شده است. سرودهای ۸۱ و ۸۲ کتاب دهم صرفاً به این خدای یگانه اختصاص یافته است. صفاتی که در سرود ۸۱ به او تعلق گرفته است صفات صانع و خالق عالم است. این مفهوم خلّاقیت در اسم او نیز آشکار است. « ویشوا » یعنی « همه » و « کارما » یعنی « بوجود آورنده » « ویشواکارما » عبارت دیگر بوجود آورنده جمله عجائب و صنایع عالم است.

« ویشواکارما » که بیننده همه چیز است زمین را پدید آورد و با توانائی بزرگ خود آسمانها را آشکار ساخت (R. V. X, 81, 2). « اوپدری است که ما را بوجود آورده. او است که همچون پروردگار و سازمان دهنده جهان (vidhātṛ) تمام اقوام و موجودات زنده را می‌شناسد » (R. V. X, 82, 3). « چشمان او در همه سو موجود و دهان او بهر سو گشوده است. دستها و پاهاى او در همه جا حاضراند » (R. V. X, 81, 3). « ویشواکارما » را در ضمن موبد « هوتری » (hotṛ)، « عارف » یا « ریشی » (ṛṣi) و سلطان گفتار (vacaspati) نیز می‌گویند. او قرار دهنده (dhātṛ) و سازمان بخشنده (vidhātṛ) زمین و آسمان است. پراجاپاتی که همان ویشواکارما است در یکی از سرودهای « ریگ‌ودا » (R. V. X, 121) با تمثیل جهان‌شناسی معروف به « هسته جهانی » (hiraṇyagarbha) مرتبط است در آغاز این سرود چنین آمده است :

« در آغاز، هیرانیا گاربها، « هسته طلایی » برخاست که شهریار (pati) جمله مخلوقات بود. او این آسمان و زمین را استوار ساخت... او خدای خدایان است. »
 « ای پراجاپاتی، توئی که بر همه موجودات فرمانروائی میکنی و جز تو کس نیست. »
 در اینجا پراجاپاتی اطلاق به خدای یگانه جهان است. کلمه « هیرانیا گاربها » (هسته یا بیضه جهانی) فقط یکبار در ریگ‌ودا ذکر شده ولی « آتھارواودا » شرح

مبسوطتری درباره این هسته جهانی عرضه داشته است. . . . « در آغاز، این بیضه پلائی رشد و نما کرد و چون پدید آمد، آنرا یگانه سرور حیات و موجودات دانستند و آن زمین و آسمان را استوار ساخت. . . و پوست این بیضه زرین بود. . . . » (A. V. IV, 2, 7, 8). در سرود دیگر ریگ ودا (R. V. X, 82, 5) که در مدح «ویشوا کارما» (سازنده همه چیز) سروده شده، به آبهای بدو خلقت اشاره شده است و می گویند که هسته عالم روی این آبها می غلظد و برناف آن «ویشوا کارما» جای گزیده است. این عنصر جهان شناسی که در «ودا» وجود داشت، بعدها در ادبیات و رساله های «براهماناها» توسعه یافت و یکی از خصائص مهم پراجاپاتی یا «شهریار مخلوقات» گردید.^۱ در براهمانا (S'at. Brah. XI, I, 6, ۱) چنین آمده: «براستی در آغاز این عالم آب بود. فقط آب دریا. آبها اظهار داشتند. چگونه می توانیم تولید مثل بکنیم و به ریاضت (tapas) پرداختند و چون حرارت تولید شد، هسته زرینی پدید آمد. در آن هنگام زمان وجود نداشت.

بعد از یکسال مردی (یعنی پراجاپاتی) از آن بوجود آمد بعد، یک زن ظاهر شد، سپس یک گاو. . . پراجاپاتی این بیضه پلائی را شکست و مدت یکسال روی آبها ماند.

در پایان سال او کوشش کرد تا سخن گوید، نخست گفت: «بهو» (bhūh) و این کلام زمین شد، بعد گفت «بهوواه» (bhuvah) و این سخن هوا شد، بعد افزود «اسواه» (svah) و این گفتار آسمان شد. و بدانگونه که کودکی در پایان سال سخن باز می کند پراجاپاتی نیز بهمانگونه در پایان سال سخن باز کرد.

در ایس داستان جهان شناسی باز مسأله آبهای بدو خلقت نقش مؤثری دارد. آبها در اینجا نیروهای بالقوه آفرینشی اند که در حکم مادر و بطن همه موجودات اند

۱ - در رساله قوانین مانو معروف به (manava dharma s'astra, I, 5) به این بیضه

جهان شناسی اشاره شده است.

وهسته‌ای که روی آب ظاهر می‌شود، جمع کلیه امکانات آفرینش است و پراجاپاتی را که محصول این هسته جهانی است، شهریار مخلوقات خوانده‌اند، زیرا که او نمونه عالی و اصلی بشریت است.

در سرودهای دیگر «ریگ‌ودا» چنانکه خواهیم دید آفرینش عالم بر اثر یک قربانی بدوی تحقق می‌پذیرد یعنی قربانی‌ای که بموجب آن، تمام اعضای این انسان اولیه از هم جدا می‌شود و هریک قسمتی از عالم را تشکیل می‌دهد. مثال هسته جهانی در علم الاساطیر هندو نقش بسزائی دارد و پراجاپاتی در آئین متأخر هندو به برهمن (به صیغه مذکر) که خدای خلقت و آفرینش است، مبدل می‌شود. در رساله‌های موسوم به «پورانا» نیز هسته جهانی منعکس شده. ویشنوپورانا (viṣṇu purāṇa, V) برای شرح این مطلب روش خاصی برگزیده است. در این کتاب ابتدا به دواصل کلی جهانشناسی که اصل فاعل و منفعل است اشاره شده و سپس اصول دیگر جهانشناسی را، برحسب درجه تقدم آنها یکدیگر، و بنابه سلسله مراتب پیدایش و ایجاد آنان، (چون عقل و نفس و غیره) شرح داده‌اند و «پورانا» می‌افزاید: «کلیه اشیاء بصورت هسته‌ای درآمد که تدریجاً چون حبابی برفراز آبها گسترش یافت، و این اقامتگاه ویشنو بود بصورت برهمن.»

آفرینش و جهانشناسی

در سرود مشهور آفرینش «ریگ‌ودا» (R. V. X, 129, 1) چنین آمده است: «در آن هنگام نه نیستی بود (asat) و نه هستی (nasat)، هوا و آسمانی که برفراز آنست نبود. این چهره‌ای می‌پوشاند و چهره‌دارا بود؟ (kim āvarivah) در کجا و تحت حمایت که؟ (kuha, kasya s'arma) آیا نقطه آب بود؟ آبهای ژرف (gambhīram) و نفوذناپذیر. در آن هنگام مرگ و جاویدانی هم نبود، نشانی از شب و روز هم نبود... در ازل تاریکی را تاریکی مستور ساخته بود (tama āsit tamasāgū/ham agre). همه این، آب بود و بی‌نشان (تشخیص‌ناپذیر) آن موجودی که پدید می‌آمد

از خلا^۱ (tuchyenābhu apihitam) پوشانده شده بود ، آن (موجود) یگانه (ekam) به برکت نیروی حرارت (tapas) به حرکت درآمد .

میل (آفرینش) (kāmah) در آن « تاریکی » بوجود آمد و این (میل) نخستین هسته عقل بود . دانایان به کمک عقل به جستجوی آن حقیقت در قلب خود (hrdi) همت گماشتند و دانستند که بند هستی در نیستی است .

این یکی از زیباترین و پرمعناترین سرودهای ریگ ودا است و به سیاق اوپانیشاد که میراث معنوی ودا را با شیوه‌ای دلپذیر بیان کرده نزدیک است . در این سرود مبدأ عالم وپیدایش هستی را از نیستی دانسته‌اند . آنها به معنی ماده اولیه جهان است که از آن موجودی بزرگ و پروردگاری بی‌هتا، فرخنده و پرفروشکوه (prahinā) خویش را بیاری نیروی حرارت (ریاضت) می‌آفریند . این سرود آغاز فرضیه‌های بزرگ جهان‌شناسی است که بعدها بصورت مکتب « سانکھیا » (sāṃkhya) درآمد .

« کیث »^۱ هند شناس انگلیسی معتقد است که در این سرود مقدمات تثلیثی وجود دارد که عبارت است :

- ۱ - مفهوم خالق که پدید آورنده و هستی بخش آبهای بدوخلقت است .
- ۲ - آنها که بمنزله ماده اولیه و بطن صور عالم‌اند .
- ۳ - مفهوم خدائی که روحش بر سطح آنها ظاهر می‌شود و به تکوین سایر سلسله مراتب هستی می‌پردازد . باجمال می‌توان افزود که این سه اصل بدین قراراند :
- ۱ - اصل فاعل که محرك نخستین است .
- ۲ - ماده اولیه و ابتدائی جهان یعنی آنها .
- ۳ - نخستین موجود آفرینش^۲ . چنانکه گفته شد بنابه نظر این محقق نطفه

۱ - A. B. Keith: *The Religion and Philosophy of the Vedas* , Cambridge 1952, vol.II , H. O. S.

۲ - این تثلیث راسی توان باراز تثلیث مسیحیت مقایسه کرد . پدر بمثابه اصل اول است و حضرت سریم همان ماده اولیه است و موجودی که از آن پیدا می‌شود مسیح است که عقل کل یعنی لوگوس (logos) ونوس (nous) است . روح القدس پیوند مسیح است به مبدأ یعنی پدر .

سه اصل بزرگ مکتب سانکھیا یعنی اصل فاعل یا «پوروشا» (puruṣa) و اصل منفعل یا «پراکرتی» (prakṛti) و اولین موجودی که از امتزاج این دو پدید می‌آید یعنی عقل کل (mahat buddhi) را می‌توان در همین سرود خلقت و تکوین «ریگ‌ودا» باز شناخت.

آئین قربانی دروداها و براهماناها

آئین نیایش و قربانی یکی از اساسی‌ترین مباحث «ودا» وادیان هند و اروپائی بوده است و یکی از تجلیات اصیل آن که قربانی جهانی است در سرودی موسوم به «پوروشاسوکتا» (Puruṣa sūkta) ذکر شده است (R. V. X, 90, 1). «این «پوروشا» (Puruṣa) هزار سر دارد، هزار چشم و هزار پا دارد. او پس از احاطه کردن این زمین (bhūmim) باز به اندازه ده انگشت (daś'āṅgula) فراختر (و بزرگتر) است.

پوروشا جمله چیزهائی است که پدید آمده (bhūtam) و جمله آن (چیزهائی که) پدید خواهد آمد (bhaviam).

اینچنین است بزرگی او (mahimā) و این پوروشا از این هم بزرگتر است (jyāyāms) یک پای او (یک چهارم او) (pāda) این موجودات اند، و سه پای او (سه چهارم او) ابدیت آسمانها است (amṛtam divi).

هنگامی که خدایان (devā) این «پوروشا» را بد قربانی دادند (yajñam)، فصل بهار، روغن این قربانی^۱ بود، تابستان سوخت (این قربانی) و پائیز خود این قربانی بود.

هنگامی که اعضای «پوروشا» را جدا می‌کردند آنرا به چند قسمت بخش کردند؟ دهان او چه شد؟ بازوان، رانها و پاهای او را چه نام نهادند؟

۱ - اشاره به «آجیام» (ājyam) یعنی کره ذوب شده است که بخدایان در مراسم قربانی فدیہ می‌کنند.

دهان او طبقه برهمنان شد ، بازوان او سلحشوران شد و رانهای او طبقه « ویشیا » (vais'ya) شد و از دوپای او (padbhyām) طبقه « شودراها » پدید آمد . ماه از اندیشه (عقل) (manasah) او بوجود آمد و از چشمان او خورشید پیدا شد و از دهانش ایندرا و اگنی هستی یافتند و از دم او « وایو » بوجود آمد

در این سرود، خدایان انجام دهندگان این نخستین قربانی اند و ماده‌ای که از آن جهان مایه هستی می‌گیرد، جسم نخستین آفریده یعنی « پوروشا » است . آفرینش در اینجا نوعی قربانی تلقی شده و موضوع این قربانی بزرگ خود « پوروشا » است و اعضای قطع شده او درجات آفرینش اند . در دوران بعدی چنانکه متذکر شدیم این « پوروشا » تبدیل به « پراجاپاتی » و برهمن شد و از اینرو برهمن را « از خود پدید آمده » (svayam bhava) گفته اند .

در علم الاساطیر متأخر آئین هندو ، برهمن از جام گل نیلوفری که به ناف ویشنو متصل بوده بوجود می‌آید . قربانی چنانکه واژه لاتینی^۱ آنهم می‌رساند عملی است بغایت مقدس . آفرینش در مفهوم این اقوام کهن یکنوع فداکاری و از خود گذشتگی تعبیر می‌شده است . قطعه قطعه شدن اعضای « پوروشا » و تنزل او بصورت درجات هستی و موجودات ، عملی بغایت مقدس و یکنوع فداکاری و از خود گذشتگی جهت تکوین کائنات تعبیر شده است . اعضای « پوروشا » را خدایان از هم جدا کردند تا عالم هستی تحقق پذیرد ، تا سلسله مراتب هستی پدید آید ، تا ذات نامحدود ایزدی که پاکیزه است از نشان آفریده‌ها بواسطه صفات خود، محدودیت پذیرد و به کلیه صفات عالم که شامل اضدادی چون نیکی و بدی ، سردی و گرمی ، غم و شادی است مصداق بخشد و تمامی امکانات بی‌حد و حصر وجود خویش را از قوه به فعل درآورد، زیرا که تا سردی نباشد گرمی لذت نبخشد و تا مرگ

۱ - در لاتینی کلمه (sacre - fare) از دو جزء (sacre) مقدس (fare) عمل ترکیب

یافته است .

نباشد حیات جاوید حاصل نشود و اگر جنگ نباشد صلح نیاید و بقول سجستانی :
 « همه حد محتاج بود به محدودی و همه محدودی محتاج بود بهدی. زیراك اگر
 حد نبود محدود نبود و اگر محدود نبود حد نبود ».

این قربانی عالم دوجنبه دارد یکی جنبه ظاهری که با سال خورشیدی تطبیق
 یافته بدین معنی که « پوروشا » در واقع قربانی زمان و مکان گردیده و بعالم کون
 و فساد تنزل کرده است. ولی جنبه دیگر آن، حقیقت ذاتی و باطنی « پوروشا » است
 که هیچگاه ظاهر نمی‌شود و رنگ تعین نمی‌پذیرد و نامحدود و لایتناهی است. همین
 سرود می‌گوید : « یک چهارم او این موجودات است و سه چهارم او ابدیت آسمانها
 است ». آنچه جاوید و ابدی است حقیقت ذاتی او است. زیرا که « پوروشا » در عین
 حال هم قربانی قربانی ، هم هدف قربانی و هم خود قربانی است. چه او هم آفریننده
 و آفریده و هم ظاهر و مظهر است.

حال که آفرینش توسط قربانی واقعیت می‌یابد و وحدت کثرت می‌گردد و
 اعضای « پوروشا » از هم جدا می‌شوند و هر یک جزئی از کائنات را تشکیل می‌دهد، وظیفه
 انسان اینست که به نحوی این اعضای پراکنده موجود اولی را جمع کند و بهم پیوندد
 و پیکر درهم شکسته او را باز سازد و بدین ترتیب کثرت را به وحدت باز گرداند.
 مراسم نوسازی جسم « پراجاپاتی » بوسیله آئین قربانی صورت می‌پذیرفته است :
 فدیة دهنده خود را با محراب آتش که بر اصل سلسله مراتب عالم ساخته شده و
 ابعاد آن بر اساس تناسبات جسم انسان چیده شده بود یکی می‌گرداند. بدین معنی
 که روح او با آتش پاک قربانی متحد می‌شد و از این طریق به کنه حقیقت پراجاپاتی
 پی می‌برد. این روش تمثیلی چیدن محراب آتش (agni khayana) یکی از مبانی
 اساسی تعلیمات براهماناها است. بدانگونه که تجزیه اعضای « پراجاپاتی » (شهریار
 مخلوقات) درازل به برکت قربانی اولی بر قریع می‌پیوسته و در حکم فعل اساسی آفرینش

بشمار می‌رفته‌است، بهمانگونه نیز مراسم قربانی، تکرار و تقلید آن فعل خلایق بدوی است و قربانی‌های پی‌درپی آدمیان، تمثیل احیاء و انحلال لاینقطع ماده و حیات در سطح عالم صغیر است. بدین ترتیب قربانی به پراجاپاتی همین حوادث جهان‌شناسی را در سطح عالم کبیر منعکس می‌سازد^۱.

مفهوم دیگر « بازسازی » جسم پراکنده « پراجاپاتی » احیاء و تجدید عالم و بازگردانیدن چرخ حیات به نقطه اول حرکت و گردش آن است. زیرا مراد از انجام دادن قربانی‌های پیوسته در وقتها و فصول بخصوص، این بود که اعضای پراکنده و درهم شکسته پراجاپاتی را بخود او بازگردانند تا او نتواند از نو شالوده صورعالم را فرو نهد و به انحلال و آفرینش‌های ابدی جهان ادامه دهد. این اعتقادات کهن در ساختمان محراب آتش بخوبی آشکار است. در تنظیم و ترتیب ساختمان این محراب « کار معماری بازگردانیدن اعضای جدا شده جسم پراجاپاتی است زیرا جسم او مثال عالم است^۲ ». ساختمان محراب آتش (agni khayana) بصورت زیر بوده است:

محراب از چند قشر آجر تشکیل می‌یافت و در ته محراب گل نیلوفری می‌گذاشتند. این گل تمثیل آبھائی است که از آن قربانی کننده یعنی پراجاپاتی بصورت « اگنی » بوجود می‌آمد. روی این گل قرص زرینی که گویا مثال خورشید بود قرار می‌دادند و روی آن، تمثال طلائی مردی را می‌نهادند. در رساله « براهمانا » (S'at. Brāh. X, 5, 2, 1) این تمثال طلائی را با « روحی که در چشم راست » انسان متجلی است یکی می‌دانند. زیرا که « چشم راست » اشاره به همان « پوروша » در شخص انسان بوده است و بالنتیجه مثال « پوروша » در این محراب همان تمثال زرین بود و آنرا با « اگنی »

رجوع شود به:

۱ - J. Eggeling: *S'atapatha Brāhmaṇa*, S. B. E, Delhi 1963, Part IV, p. XV

۲ - Stella Kramish: *The Hindu Temple*, Calcutta 1946, vol. 1, p. 70

و «پراجاپاتی» و قربانی کننده یکی می‌پنداشتند. روی این تمثال زرین در قشر اولی و سومی و پنجمی، سه آجر سوراخ شده قرار می‌دادند که نماینده سه درجه هستی یعنی زمین و فضای میانه و آسمان بود.

«مرد زرین» یا قربانی کننده از دریچه آنان تنفس می‌کرد و از طریق آنان به آسمان چهارم که جایگاه و آرامگاه ابدی روح است راه می‌یافت. در میان این محراب اجاقی می‌گذاشتند که به سه درجه تقسیم شده بود. این سه درجه تقلید سه مرتبه هستی بود.

رابطه اگنی و پراجاپاتی در این مراسم بسیار پیچیده است. در «براهمانا» «پراجاپاتی» را خدای سی و چهارم می‌نامند. زیرا همه خدایان در ذات او جمع‌اند و او را صورت کلی عالم می‌گویند و «اگنی» فرزند او است (S'at. Brāh. VI, 1, 2, 26) ولی خود «پراجاپاتی» را در عین حال فرزند «اگنی» می‌انگارند. پس از لحاظ اینکه «پراجاپاتی» «اگنی» را بوجود آورده او را پدر «اگنی» گویند، ولی از لحاظ اینکه «اگنی» «اعضای پراکنده» او را به خود او باز می‌گرداند و به پیکر او وحدت می‌بخشد، «اگنی» پدر «پراجاپاتی» است (S'at. Brāh. VI, 7, 4, 4) و «پراجاپاتی» فرزند «اگنی» است. در خاتمه می‌توان افزود که مجموعه صفات «اگنی» یعنی وجود او در مراتب سه گانه هستی، معادل همان مفهوم «پراجاپاتی» است. ولی «اگنی» صفت توحید بخش «پراجاپاتی» است که بموجب آن اعضای پراکنده «پراجاپاتی» از نوینان می‌شوند، کثرت بوحدت می‌گراید و همه چیز به اصل خود باز می‌گردد. توضیح آنکه «پراجاپاتی» هم خالق است و هم مخلوق.

آئین قربانی سرانجام کارش به افراط و تفریط کشید و آنچنان توسعه یافت که امور معنوی و فلسفی را تحت الشعاع قرار داد. قربانی «اسب» (as'vamedhah) و غیره که در آن ایام سالیان دراز بطول می‌انجامید، خزانه پادشاهان هندو را تهی می‌ساخت و مانع گسترش فلسفه و اندیشه می‌شد، بطوری که واکنشی در این جهت

ضروری می نمود و این عکس العمل هنگامی مؤثر افتاد که تعلیمات « اوپانیشادها » درافق فلسفی هند طلوع کرد و راه جستجوی باطن را نشان داد و از مراتب افراط آمیز احکام شرع و مراسم دراز قربانی که در اواخر « دوره برهمنی » بصورت مراسم منجمد و جزمی و خالی از هر گونه محتوی معنوی درآمده بود پا فراتر نهاد و طریق وصول به حقایق باطن را به طالبان راه حقیقت و رستگاری آموخت ، و فصل نوی در تاریخ فلسفه هند گشود .

فصل سوم

اوپانیشادها

کلیات

« اوپانیشادها » قسمت آخر وداها هستند و بهمین علت آنها را « ودانتا » (vedānta) یا « پایان ودا » خوانده‌اند ، چه « اوپانیشادها » در واقع مغز و هسته تعلیمات ودائی بشمار می‌آیند . بطور کلی در تقسیم‌بندی آثار مقدس کیشن هندو « اوپانیشادها » را جزء نوشته‌های الحاقی « آرانیا کاهها » (āranyaka) دانسته‌اند و این دسته اخیر نیز از سوی دیگر مربوط به « براهماناها » (brāhmaṇa) است . ولیکن بین این سه دسته از نوشته‌های کهن سنت هندو وجه تمایز قاطعی از لحاظ مطالب نمی‌توان یافت چون بسیاری از مطالب « براهماناها » در « آرانیا کاهها » آمده و مطالب « آرانیا کاهها » در « اوپانیشادها » منعکس است . پس بایستی تصور کرد که این آثار در آغاز گسترش خود همگام بوده و بموازات هم توسعه یافته‌اند و علیرغم اختلافاتی که از لحاظ موضوع دارند می‌توان این سه را اجزاء گوناگون ادبیاتی واحد بحساب آورد^۱ .

« پل دوسن^۲ » (Paul Deussen) هندشناس معروف آلمانی که درباره « اوپانیشادها » تحقیقات جامعی کرده، معتقد است که مبنای تقسیم‌بندی « براهمانا » و « آرانیا کاهها » و « اوپانیشاد » بر این اصل نهاده شده است که « براهماناها » جهت مراسم عبادی

۱ - S. Dasgupta : *A History of Indian Philosophy*, vol. I, Cambridge, 1922, p. 29

۲ - Paul Deussen : *The Philosophy of the Upaniṣhads*, Edinburgh, 1906, pp. 2 - 4 .

خانوادگی وضع گردیده و «آرانیاکاها» برای آن افزادی منظور شده است که از زندگی اجتماعی گوشه گیری می کرده و به خلوت و سکوت جنگلهای (āranya) دور دست پناه می برده اند. درحالیکه «اوپانیشادها» برای آنهایی نوشته شده است که از قیود عالم مادی رهائی می جسته و با اخذ یک روش و اسلوب مخصوص معنوی (چون آداب جوك و غیره) به تزکیه نفس می پرداختند و راه نجات و آزادی را برمی گزیده اند.

«دوسن» درباره «ودا» و تقسیمات آن می گوید که هر کدام از چهار ودا «ریگ» (ṛg)، «یاجور» (yajur)، «ساما» (sāma) و «آتهاوا» (atharva) شامل یک مجموعه سرودها (samhitā) یک «براهمانا» (brāhmaṇa) و یک «سوترا» (sūtra) است و هر «براهمانا» از سوی دیگر به سه دسته تقسیم می شود که عبارت اند از: «ویدهی» (viddhi) یعنی احکام و دستورات، «آرتهاوادا» (arthavāda) یعنی توضیح احکام شرعی و «ودانتا» یا «اوپانیشادا». جدولی که وی پیشنهاد می کند بصورت زیر است:

I - ṛg veda	}	A. samhitā	}	a. viddhi
II - sāma veda		B. brāhmaṇa		b. arthavāda
III - yajur veda				
IV - atharva veda		B. sūtra		c. vedānta (upaniṣad)

باوصف این، از همان دوران پیشین، «اوپانیشادها» در ردیف نوشته های خاص تمثیلی درآمدند که به شیوه رمزی طریق معرفت و راه نجات (jñānamārga) را در مقابل راه کردار (karmamārga) و طریق انجام دادن مراسم عبادی که از رساله های «براهماناها» الهام می گرفت، عرضه می داشتند. بیشتر تعلیمات ودائی دستور عمل گروهی از مراسم و نهی از پاره ای دیگر بوده است. و این دو وظیفه را بترتیب دستور (viddhi) و نهی (niṣedha) می نامیده اند.

شانکارا در تفسیر « ایشا اوپانیشاد »^۱ درباره وجه تمایز این دو طریق که نتایج متضادی دربردارند و بمنزله ظاهر و باطن و شریعت و طریقت سنت هندو محسوب می‌شوند ، مطالبی چند ایراد می‌کند و می‌گوید: « این دو طریق که بر آن تمام اصول «ودا» بنیان شده عبارت‌اند از راه کردار و انجام دادن تکالیف شرعی ، که خاصیت آن تعلق و علاقه به عالم است و دیگری راه نهی از کردار که خاصیت آن تجرد و رهایی از قیود عالم است ». تعلیمات ودائی در واقع مربوط بهمان راه کردار و طریق انجام دادن وظائف و مراسم عبادی بوده است ، حال آنکه « اوپانیشادها » طریق تجسس باطن و راه وصول به عالم تجرد و اطلاق و نجات و آزادی را می‌آموخته‌اند . « اوپانیشاد » می‌گوید : « به عالم خدایان فقط از راه معرفت راه توان یافت »^۲ درحالیکه « پیروان راه جنوبی (طریق مراسم عبادی) را بدانجای راه نیست »^۳ .

تبدیل و تغییر معنویت هندو از دوره « براهمانا » به دوره « اوپانیشاد » یکی از شگفتیهای اعجاز‌آمیز تاریخ فلسفه بشمار است^۴ . آنچه در این تحول مایه شگفتی است، درونی شدن مسائل و مباحث بزرگ فلسفی و جهان‌شناسی است . در سرودهای متأخر ودائی ، مبحث یکتاپرستی بالحن روشن و بسیطی بیان شده است . نباید تصور کرد که چند خدائی دوران ودائی ناشی از اندیشه نارس بشر اولیه است ، زیرا چنین تصویری با توجه به علم الاساطیر تطبیقی و تحقیقاتی که اخیراً در این باب شده ، نارواست و ناشی از ناشناسائی علم تأویل و شیوه رمزی تمائیل اساطیری است . ولی بهر حال باید افزود که این تغییر و تبدیل مرکز ثقل ، آنچنان دگرگونی‌ای ایجاد کرد که برای اولین بار مطالبی که زیر پرده استار پنهان بود ، ناگهان حجاب از اسرار خویش برداشت و مسائل پیچیده فلسفی ، که تمام اصول هستی عالم و وجود

۱ - *Is'ā. Up. II*

۲ - *Brhad. Up. I, 5, 16*

۳ - *Ibid. I, 5, 16*

۴ - S. Dasgupta : *op. cit* , p. 31

انسان را بررسی می‌کرد ، لخت و بی‌پرده و با شیوه‌ای سحر و دلپذیر نمایان گشت و آئین کهن نیایش و مراسم عبادی را تحت‌الشعاع قرار داد .

با اینکه در « اوپانیشادها » مرکز ثقل ، حقیقت باطن انسان و اسرار درون اوست و این دگرگونی اندیشه و درون‌کاوی نوظهور ، نوعی گرایش حقایق بیرون به‌درون ، تلقی شده است ، معذک در قبال این حرکت درونی ، جهت متضادی نیز دیده می‌شود و آن آشکار شدن و نمایان گشتن حقایقی است که تا آن هنگام تحت احتجاب هزاران تصنیعات لفظی و استعارات رمزی پوشیده بوده است . از جهتی انسان و عالم جسمانی و روانی و روحانی او که جهانی کامل و مشتمل بر تمام مراتب هستی است ، مرکز تحقیق و پژوهش قرار می‌گیرد ، و از سوی دیگر ، اشارات و رموری که تا آن هنگام بعنوان گوناگون ، در سرودهای مرموز و اسرار آمیز « وداها » پنهان بودند ، پرده از اسرار خود برمی‌کشایند و راز دیرینه خود را عیان می‌سازند . امروزه کمتر کسی می‌تواند ادعا کند که مفاهیم پیچیده « وداها » را که فرزندگان ژرف اندیش (ṛṣi) و عارف پیشه (kavi) دوران کهن آریائی ، از طریق مکاشفه و اشراق و با علم حضوری دریافته‌اند ، درک می‌کند : حال آنکه لحن « اوپانیشادها » مستقیم و دلپذیر است و حقایق ناگفتنی را به شیواترین و بی‌پیرایه‌ترین تعبیر بیان می‌کند و هر کس که طالب حقیقت است ، مجذوب زیبایی شگفت انگیز آن گشته و دل‌باخته اندیشه بلند آن شده است .

قربانی باطنی - چنانکه متذکر شدیم تبدیل معنویت هندو از دوران «براهمانا» به دوران « اوپانیشاد » گام نوی در حکمت هندو بشمار است و آنچه قبل از هر چیز توجه را بخود جلب می‌کند تغییر و تحولی است که در جهت تحقیق حقایق عالم پدید می‌آید .

مسأله بزرگ « اوپانیشادها » جستجوی ظاهری سلسله علل و معلولات و نیروهای مرموز طبیعت نیست ، بلکه مراد شناختن و فعلیت بخشیدن به واقعیت باطن و حقیقت درون است که بدان «خود» (ātman) گفته‌اند . دیدگاه فلسفی گذشته

دگرگونه می‌شود و طالب حقیقت، دیده از عالم عینی برمی‌گرداند و به تفحص اسرار عالم ذهنی می‌پردازد و می‌کوشد ریشه‌هستی و علت اصلی اسباب جهان را درخود یابد و مفتاح معمای عالم را در خود جوید.

«در کوشتیاکی اوپانیشاد» (kauṣītaki) مسأله درونی شدن قربانی آتش بخوبی هویدا است. «اوپانیشاد» می‌گوید: «ریاضت» (sāmyamanam)، «پراتاردانا» (Pratārdana) را قربانی باطن (āntaram agnihotram) می‌خوانند (ācakṣate). انسان تا آن هنگام سخن می‌گوید که از دم برآوردن بازماند، یعنی اینکه دم را قربانی سخن کند و نیز مادامی که دم برمی‌آورد از سخن گفتن باز می‌ماند، یعنی اینکه سخن را قربانی دم می‌کند و انسان لا ینقطع و مادام‌العمر، و چه در حالت بیداری، و چه در حالت خواب، این دو قربانی (āhuti) ابدی (anante) و جاویدانی (amrte) را انثار خدایان می‌کند (juhoti). قربانی‌های دیگر (anyāh) پایان‌پذیر (antavatya) و پیوسته به کردارند و دانایان کهن (pūrve vidvāmsah) چون این می‌دانستند از قربانی ظاهری آتش امتناع ورزیدند (na juhavāmcakruh)¹.

چنانکه در فصل مکتب «یوگا» (yoga) نیز این مبحث به تفصیل بحث خواهد شد، باطنی گشتن مراسم عبادی و قربانی، مفهوم عبادت و آئین نیایش را تغییر داد تا آنجائی که قربانی ظاهری تبدیل به قربانی باطنی شد و اعضای بدن انسان جایگزین اشیائی شدند که در مراسم واقعی بکار می‌رفت. قربانی باطنی

۱ - Kauṣī. Up. II, 4

athātah sāmyamanam prātardanam āntaram agnihotram ityācakṣate, yāvadvai puruṣo bhāṣate na tāvat prānitum s'aknoti, prānam tadā vāci juhoti, yāvadvai puruṣah prāniti na tāvad bhāṣitum s'aknoti, vācam tadā prāne juhoti, etc anante amṛtāhuti jāgracca svapams'ca samtatamavyayacchinna juhoti, athah yā anyāh āhutyō' ntavatyastāh karmayyo hi bhavanti, etaddha vai pūrve vidvāmsō' gñihotram na juhavāmcakruh

دیگر توسط اشیاء خارجی و ساختمان تمثیلی محراب آتش صورت نمی پذیرفت، بلکه انسان، خود مبدل به نوعی معبد می شد و عابد و معبود و آتش عبادت همان جسم و روح و نفس او بودند و بس.

باز در همان «اوپانیشاد»^۱ گفته اند: «روح مسعودی که به آزادی ممتاز شده، مراتب هستی را می پیماید، ابتدا به درخت «ایلیا» (Ilya) می رسد و در آنجا رایحه سکرآور برهن (brahmagandhah) به مشامش می رسد، سپس بشهر «سالاجیام» (Sālajyam) راه می یابد و در آنجا مزه برهن (brahmarasa) به مذاقش می رسد، بعد به کاخ «آپاراجیتا» (Aparājita) وارد می شود، و شکوه برهن (brahmatejas) بدو روشنائی می بخشد. از دیدن او «پراجاپاتی» و «ایندرا» که نگهبانان آن کاخ اند پابه فرار می نهند. سپس روح رستگار به تخت خرد و فرزانی راه می یابد و به بالین فروغ بی پایان می رسد که بر آن برهن جای گرفته است. روح مسعود بانوک پازان بالین بالامی رود و برهن از او می پرسد: «کیستی تو» (kah asi) وی بایستی بگوید: «چهار فصل منم، طفل زمان منم، آنکه از اثیر بی پایان (ākās'āt) که برهن و بطن عالم است ظاهر گشته، منم، آنکه از روشنائی خویش هستی یافته، منم. او (برهن) روشنائی و مبدأ زمان است او ذات گذشته و حال عناصر است و تو همان «حقیقت باطنی» (tvam ātmā asi) و «تو آنچه باشی من نیز همانم» (yah tvam asi sah ahamasmi) برهن از او می پرسد: «کیستم من؟» روح مسعود بایستی بگوید راستی و حقیقت (satyam)^۲ او می پرسد: «راستی چیست؟» روح رستگار بایستی پاسخ دهد: «آنچه بر فراز خدایان و دم های حیاتی است. آن هستی محض (sat) است و آنچه خدایان

۱ - Kauṣī . Up . I, 5 - 6

۲ - «ساتیام» (satyam) در این اوپانیشاد از دو جزء «سات» (sat) یعنی هستی و «تیام» (tyam یا tyad) که ضمیر اشاره است مرکب شده است. معنی تمثیلی آن در این اوپانیشاد اینست که «سات» (sat) اشاره به ذات نامتناهی برهن است و «تیام» (tyam) اشاره به کثرات است که ظل و سایه برهن است.

و دم‌های حیاتی (prānāh) را شامل است آن «. تیام (tyam) است ».

ارتباط عالم عینی و ذهنی - پس بنا به گفته بالا انسان آن حقیقت دو جانبه و دو پهلوئی است که هم ابدی و هم فانی است، هم دیواست و هم فرشته، هم متعلق به عالم عنصری است و هم اتصال و پیوستگی جوهری به ذات ایزدی دارد. سپس «اوپانیشاد» به تضاد و تقابل عالم عینی و ذهنی می‌پردازد و می‌گوید: «سخن (vācam) را نباید شناخت (na vijijñāsītā) بلکه گوینده سخن را باید شناخت (vaktāram)، صورت را نباید دید، بلکه بیننده صورت را باید شناخت. صوت را نباید شنید، شنونده صوت را باید شناخت..... فعل را نباید طلبید بلکه کارگردان افعال را باید شناخت... ده حس دراکه هم در حکم عناصر عینی اند (bhūtamātrāh) نسبت به آگاهی درون (adhiprajñam) و هم بمنزله مراتب آگاهی اند (prajñāmātrāh) نسبت به عناصر عینی (adhibhūtam). اگر عالم عینی وجود نداشته باشد عالم ذهنی موجود نخواهد بود، و بالعکس اگر عالم ذهنی نباشد عالم عینی نخواهد بود». بدانگونه که دائره چرخ ارا به‌ای برپره‌های آن قرار یافته و پره‌ها به مرکز متصل شده است، بهمانگونه نیز عالم عینی به مراتب ذهنی اتصال یافته و اینان به دم‌های حیاتی پیوسته شده‌اند و دم‌های حیاتی ابدی و فنا پذیراند.

در این بحث مسأله جدید «اوپانیشاد» که جستجوی حقایق باطن و ارتباط آن با عالم خارج است بالحن محرز می‌بیان شده. موضوع مهم در این مطلب، ارتباط و پیوستگی عالم عینی و ذهنی است. اگر حواس را از لحاظ آگاهی درون (adhiprajñam) در نظر بگیریم همان عناصر عینی خواهد بود، چون ارتباط آگاهی درون با عالم خارج فقط بوسیله حواس صورت می‌پذیرد، یعنی اینکه اشیاء عینی بواسطه حواس در حس

۱ - Kauṣī. Up. III, 8

etā das'aiva bhūtamātrā adhiprajñam das'a prajñāmātrā adhibhūtam, yaddhi
bhūtamātrā na syurna prajñāmātrā syuryadvā prajñāmātrā na syurna
bhūtamātrā syuh

باطن (antahkarana) منعکس و ضبط می‌شود. بعبارت دیگر، دنیای ماده معادل همان مأخذ حسی است یا معادل آنچیزی است که از طریق حواس مستفاد می‌شود. حال اگر عالم عنصری و عینی را در نظر بگیریم می‌بینیم که عالم عینی جلوه گاه تجلیات نفسانی و ذهنی است، یعنی صوری که در ذهن نقش بسته بود سایه به پدیده‌های جهان می‌افکند و بدانگونه که عالم عینی در مراتب نفسانی منعکس است بهمانگونه نیز صور ذهنی در عالم عینی متجلی است و در واقع هنگام ادراک و شناخت، تضاد و دوگانگی این دو عالم از بین می‌رود و اتحاد حاصل می‌شود. مبحث شناخت و ادراک در فصل ودانتا مورد بحث قرار خواهد گرفت.

برهمن و خدایان دیگر- «کنا اوپانیشاد» (Kena . Up. IV, 1 - 10) مثالی آورده و نشان می‌دهد چگونه تمامی خدایان مطیع برهمن اند و در مقابل نیروی نبی همتای او هیچ هستند.

«اوپانیشاد» می‌گوید که برهمن بخاطر خدایان در جنگی پیروز شد و خدایان این پیروزی را از آن خود پنداشتند و دستخوش کبر و خود پسندی شدند. برهمن که از کبر آنان مطلع بود خواست آنها را بیازماید و غرور آنها را درهم شکند. پس خویشان را به برکت نیروی خلاقه و متخیله خود، (māyā) بصورت ادراک پذیری ظاهر ساخت و بدانها نمایان شد. خدایان از شناسائی هویت او غافل ماندند و در حیرتی ژرف فرو رفتند. خدایان ابتداء «اگنی» را مأمور کردند تا نزد او رود و از هویتش آگاه شود. «اگنی» بسوی آن ناشناس شتافت. برهمن از او پرسید: «کیستی» گفت: «من موکل آتشم و جهانی را می‌توانم سوزاند». برهمن برگ کاهی را در مقابل او جای داد و گفت: «بسوزان» اگنی شعله‌های خویش را برکشید ولیکن موفق بسوزاندن آن نشد. سپس «وایو» (Vāyu) خدای باد نزد برهمن شد و باز همان صحنه تکرار گردید و «وایو» نیز با تمام نیرو و توانائی خود موفق به تکان دادن آن برگ کاه ناچیز نشد، سپس این مأموریت به «ایندرا» (Indra) شهریار خدایان محول شد. ولی پیش از آنکه امتحانی از «ایندرا» بشود این موجود ناشناس

ناپدید شده بود. برهمن از برخورد با « ایندرا » احتراز ورزیده بود تا غرور وی را درهم شکند و « ایندرا » را بر کنه واقعیت واقف گرداند. ولی « ایندرا » برخلاف سایر خدایان مایوس نشد و در آنجا بماند و در اندیشه‌ای ژرف درباره آن موجود اسرارآمیز فرو رفت و به مراقبه احوال او پرداخت. در همان محلی که برهمن ناپدید شده بود زن زیبا و ماهروئی بصورت «اوما» (Umā) دختر «هیماوات» (Himavat) که به جامه‌ای فاخر و با شکوه آراسته بود، ظاهر شد و « ایندرا » را از هویت آن ناشناس آگاه ساخت. « اوما » معرفت الهی بود که در دل طالب حقیقت یعنی ایندرا سریان می‌یافت. و این معرفت را «اوپانیشاد» بصورت جمال فرشته‌آسای زن زیبایی مجسم ساخته است چه معرفت الهی زیباترین و باشکوه‌ترین شگفتگی‌های جهان است.

معنی کلمه اوپانیشاد و تعداد و تفسیرهای اوپانیشادها

«اوپانیشاد» از سه جزء « اوپا » (upa) نزدیک، « نی » (ni) پائین و « ساد » (sad) نشستن، مرکب شده است و طبق نظر « ماکس مولر »^۱ مراد از آن تعلیماتی شفاهی است که مرشدان به‌مریدان نزدیک خود می‌داده‌اند. عده‌ای دیگر از محققان معتقداند که کلمه «اوپانیشاد» بمعنی حقیقت درون و علم رمزی (ésotérique) است. « دوسن »^۲ معتقد است که « اوپانیشاد » آئین سری و تمثیلی است و این نظر از طرف دیگر با لفظ « راهاسیا » (rahasya) (سری و باطنی) که سنت هندو به « اوپانیشاد» نسبت داده هم‌آهنگی دارد. غرض اینکه تعلیمات «اوپانیشادها» را فقط بدان کسی می‌توان آموخت که بهره‌ای چند از وارستگی و فرزانی برده و شایستگی پذیرفتن این کان خرد را تحصیل کرده باشد.

شانکارا «اوپانیشاد» را از ریشه « ساد » (√sād) بمعنی از بین رفتن انگاشته است چه به نظر او هدف غائی «اوپانیشاد» اینست که نادانی را منهدم سازد و معرفت الهی را که پل رستگاری و آئین زنده آزادی است به برگزیدگانی چند عرضه دارد.

۱ - Max Müller : *Upaniṣads*, S. B. E, vol. I, p. LXXXI

۲ - P. Deussen : *op. cit*, pp. 10 - 15

« اوپانیشادها » جزء دسته نوشته های مقدس و منزل آمده اند و بدین جهت آنان را « شروتی » (s'ruti) نام نهاده اند.^۱ کهنترین « اوپانیشادها » به نثر تحریر شده اند و لیکن « اوپانیشاد » هائی که دنبال این گروه اول ظاهر شدند منظوم اند و شباهت بسیاری از لحاظ ساخت دستور زبان به سانسکریت « کلاسیک » حماسه بزرگ (مهابهاراتا) دارند. « اوپانیشاد » های کهن زیبایی و رسائی اسرارآمیزی دارند و طراوت لطیفی از عبارات دلکش آنان تراوش می کند. شیوه نگارش این گروه بسیار ساده و دلپذیر است و نوعی تازگی بکر و بی پیرایه دارد و نیروئی گسست ناپذیراز خلال جملات سحرآنان به چشم می خورد، گوئی سرایندگان این رساله های باستانی، حقایق عالم غیب را از مبدأ فیض تجلیات الهی مستقیماً درک نموده و در قالب محدود فکر و معنا ریخته اند. گاهی نیز در این رسالات، ناتوانی و عجز دستگاه مدرکه انسان، جهت رساندن این معانی ملکوتی، بخوبی احساس می شود و اوپانیشاد ناگزیر به تناقص های بزرگ می گراید و ناتوانی انسان را از برای تعریف حقایق لایتناهی ای که در بند زمان و مکان نمی گنجند و بهیچ قیدی مقید نمی شوند، بیان می کند.

سرایندگان « اوپانیشادها » بنابه سنن هندو آن فرزندگان و شنوندگان احکام حق (kavayah satyas'rutāh) بودند که در قعر جنگلهای بکره‌ند، خلوت می گزیدند و به خویشتن کاوی می پرداختند و تجارب معنوی را که از مبدأ فیاض ایزدی بدانان الهام می شد و با علم حضوری و اشراق در وجود آنان سریان می یافت، به سیاق وحدت وجود ابراز می داشتند، و به لباس جملات مرموز می آراستند و در قالب افکار ترکیبی و فشرده می ریختند. این دوران جنگل نشینی را که بارساله های « آرانیا کاه » آغاز گردید و به « اوپانیشادها » انجامید دوران دانشگاه های جنگلی گفته اند.

کهنترین « اوپانیشادها » در سالهای ... ه الی ... ۸۰۰ قبل از مسیح نگاشته

۱ - عنوان اوپانیشادها را که بمعنی رساله سری و رسی بکار رفته است می توان با لفظ یونانی « اناگیون » (evangelion) یا با کلمه انگلیسی « گوسپل » (gospel) سنجید.

شده و بطور قطع ماقبل بودائی است. قریب . . ۲ « اوپانیشاد » در دسترس ماست که دیرینه‌ترین آنها عبارت‌اند از « ایشا » (is'ā) ، « کنا » (kena) ، « کاتها » (kaṭha) ، « پراشنا » (pras'na) ، « مونداکا » (munḍaka) ، « ماندوکیا » (māṇḍūkya) ، « تی‌تیریا » (taittiriya) ، « ایتاریا » (aitareya) ، « چاندوکیا » (chāndogya) و « بریهادآرانیاکا » (brhadāraṇyaka) . مفسر بزرگ ودا « شانکارا » تفسیرهایی استادانه به این ده « اوپانیشاد » و « شوتاشواتارا » (s'vetās'vatara) نگاشته است. این یازده « اوپانیشاد » باضافه « کوشیتاکی » (kauṣītaki) و « ماهانارایانا » (mahānārāyaṇa) و « میتری » (maitri) ، اوپانیشادهای اساسی راتشکیل می‌دهد^۱.

تقسیم‌بندی اوپانیشادها

بهترین تقسیم‌بندی که از « اوپانیشادها » شده روشی است که « پل‌دوسن » برگزیده است. البته بایستی بخاطر سپرد که هرگونه تقسیم‌بندی این نوشته‌های کهنسال اعتباری است و نمی‌تواند ادعای قاطعیت کند. تاریخ تدوین آنها بدرستی معلوم نیست و مدارك کافی برای دست یافتن به تاریخ نگارش آنان وجود ندارد. بیشتر کوششی که در این زمینه کرده‌اند، مبتنی بر سبک شناسی زبان سانسکریت است، چه این اصل را می‌توان پذیرفت که هرچه تاریخ « اوپانیشاد » متأخرتر می‌شود سبک آن نیز بهمان اندازه تغییر می‌یابد و به سانسکریت « کلاسیک » نزدیک‌تر می‌گردد، درحالی‌که « اوپانیشادهای » قدیم از لحاظ زبان شناسی شباهتهائی چند با سانسکریت ودائی دارند.

۱ - کهنترین گروه « اوپانیشادها » که شامل شش رساله‌اند بدین قراراند : « بریهادآرانیاکا » و « چاندوکیا » اوپانیشاد که نمونه‌های کامل آئین « اوپانیشادها » هستند و به نثر تحریر شده‌اند. رساله‌های دیگر شامل « تی‌تیریا » « ایتاریا » و « کوشیتاکی » است.

۱- S. Radhakrishnan and C. A. Moore: *A Source Book in Indian Philosophy*,

Princeton, 1957, p. 37

۲ - گروه دوم منظوم است و عبارت است از «کاتها» که از سایر رساله‌های این گروه کهنتر بنظر می‌رسد و «ایشا»، «شوتاشواتارا»، «مونداکا» و «ماهانا رایانا».

۳ - نوشته‌های این گروه نیز منشوراند ولی از لحاظ زبانشناسی با گروه اول اختلافاتی دارند چه شیوه نگارش این گروه از «اوپانیشادها» بیشتر به سانسکریت کلاسیک شبیه است. این گروه عبارت است از «پراشنا» «متیری» یا «متیرایانی یا» (maitrāyaṇīya) و «ماندوکیا» که به «آتهارواودا» مربوط است.

۴ - بیشتر «اوپانیشاد» هائی که تحت عنوان گروه چهارم آمده‌اند رساله‌هائی هستند که خاصیت اولی خود را از دست داده‌اند و به فرقه‌های گوناگون و مکاتب مختلف فلسفی تعلق یافته‌اند. بیشتر این «اوپانیشادها» منشوراند ولی رساله‌های منظوم نیز میان آنان یافت می‌شود. کلمه «اوپانیشاد» در این گروه فقط در حکم عنوانی است که مکاتب مختلف برای بسط و ترویج آئین خود برگزیده‌اند. مهمترین «اوپانیشاد» های این دسته، شامل مصنفاتی است که متعلق به مکتب «یوگا» است و تحت عنوان «یوگا اوپانیشاد» (yoga upaniṣad) آمده. پاره‌ای از این «اوپانیشادها» بر سایرین تقدم والویت دارند و بطور عمومی بدین قراراند: «آتما بودها» (ātmabodha) «نارایانا» (nārāyaṇa)، «آراتها واشیرا» (arthavas'iras)، «کیوالیا» (kaivalya) (که مربوط بر فرقه شیوا پرستان است) «برهماویدیا» (brahmavidyā)، «جابالا» (jabalā)، «آرونی» (aruneya)، «سانیا سا» (sannyāsa) و «یوگاتاتوا» (yogatattva) و غیره.

اسامی اوپانیشادها و تفسیر و ترجمه آنها در عصر جدید

هنگامی که سرودهای «ودا» بشکل مجموعه (samhitā) گرد هم آمدند و صورتی متشکل یافتند، مراسم عبادی و آئین نیایش و طرز عمل آنان از سینه به سینه طبق سلسله‌های معنوی به مریدان انتقال می‌یافت و این جریان در سراسر کشور هند انجام می‌پذیرفت. رفته رفته این تعلیمات گرانبها و نفیس بصورت «براهماناها» (brāhmaṇa) نظام یافت، ولی چون مطالب این دسته از تعلیمات، بر اثر ذوق و مشرب

شخصی تغییر می‌یافت و پس از چندی نسخ متعددی از آنها در میان طبقه برهمنان که امانت داران راسخ سنن کهن ودائی بودند رواج و رونق یافته بود، مکتبهای گوناگونی (sa'khā) جهت تفسیر و تعبیر این مراسم عبادی ظاهر شد و هریک عنوان یکی از «براهماناها» را برگزید. مانند «کوشیتاکی» و غیره (aitareya, kauṣṭaki). از طرف دیگر چون هریک از «اوپانیشادها» متعلق یکی از این مکاتب بود، اینست که روش تحقیقی «اوپانیشادها» برحسب تعلق به هریک از این مکاتب، تغییر یافت و بالنتیجه «اوپانیشاد» هائی که متعلق به مکتب‌های «ایتاریا» و «کوشیتاکی» بودند، بترتیب نام «ایتاریا» و «کوشیتاکی» را بخود گرفتند و آنهائی که تعلق به مکتب «تی تیریا» (taittiriya) داشتند به «تی تیریا» و «ماهانارایانا» معروف شدند. این مکاتب‌های مختلف در حفظ اصالت متون ودائی همت بسیار گماشتند و آنها را از گزند نابودی زمان و فراموشی در امان داشتند، ولی پیش از آنکه «اوپانیشادها» بصورت نظام یافته‌ای که اکنون در دسترس ما است، در آیند دستبردهای متعددی بر آنان وارد گشت و نسخ گوناگونی از آنان بجریان افتاد.

اولین ترجمه «اوپانیشادها» که در دسترس ما است برگردانده فارسی آن است که توسط شاهزاده داراشکوه فرزند ارشد شاه جهان در سال ۱۶۵۶ میلادی تحت عنوان «سراکبر» تحریر شده است^۱.

این ترجمه بمدد علماء و دانشمندان (pandit) هند انجام پذیرفته و داراشکوه «اوپانیشاد» را به فارسی برگردانده است. صرف نظر از اهمیت تاریخی این اثر، مؤلف آن همواره کوشیده که مفاهیم مهم فلسفه هند را در قالب تصوف اسلامی درآورد و وحدت و یگانگی این دو سنت بزرگ را به اثبات رساند. رساله «مجمع البحرین» داراشکوه نیز برای نیل به همین مقصود نگاشته شده و معرف همان سعی و کوشش است. این روش عرفان تطبیقی که در تاریخ ادیان کم نظیر است و در زمان خود

۱ - این اثر بسی و اهتمام دکتر تارا چاند و سید محمد رضا جلالی نائینی در سال ۱۳۴۰ در تهران به طبع رسید.

داراشکوه نوعی کفر ولامذهبی تلقی شد در خور ستایش و تحسین است، چه داراشکوه گاه به حق و گاه به ناحق کوشیده است که به مفاهیم هندو معادل های اسلامی بدهد، بعنوان مثال تثلیث بزرگ هندوان یعنی «براهما» (Brahma)، «ویشنو» (Viṣṇu) و «شیوا» (S'iva) را با معادل اسلامی آنها یعنی جبرئیل و میکائیل و اسرافیل مقایسه کرده است و انحلال بزرگ عالم را (mahāpralaya) که در پایان هر دوره جهانی (kalpa) بوقوع می پیوندد به مصداق قیامت کبرای سنت اسلامی تعبیر کرده است. تا چه اندازه این مطالب صحت دارد خود مبحثی است جدا که می بایستی روزی مورد تحقیق و استقصاء دقیق قرار گیرد.

ترجمه فارسی «اوپانیاشادها» برای نخستین بار توسط «آنکتیل دوپرن»^۱ به زبان لاتینی ترجمه شد و مغرب زمین برای اولین بار از مندرجات «اوپانیاشادها» آگاه گشت، بطوری که فیلسوف نامور آلمانی «شوپنهاور» (Schopenhauer) از خواندن آن چنان تحت تأثیر قرار گرفت که نوشت: «من مطمئن هستم که کشف فلسفه هند برای قرن نوزدهم همان اندازه اهمیت دارد که کشف فلسفه یونان برای دوره «رونسانس» داشت. در تمام عالم هیچ تتبعی برای من ارزنده تر از مطالعه متون اصلی «اوپنکت» نبوده است. این مطالعه تسلی زندگانی من بوده و تسکین و آرامش دوران پیری من خواهد شد.»^۲ سی سال بعد دانشمند بزرگ هندی «رام موهان روی» (Ram Mohan Roy) مؤسس جمعیت «براهما ساماج» (Brahma samāj) «اوپانیاشادها» را به زبانهای بنگالی، هندی و انگلیسی برگرداند و به هزینه خود آنرا به طبع رسانید و بعد از آن، «اوپانیاشادها» از اصل متن سانسکریت به زبانهای انگلیسی، فرانسه و آلمانی به همت دانشمندان بزرگی چون «کلبروک» (H. T. Colebrooke)، «کاول»

۱ - Anquetil Duperron : *Oupnekhat (id est, Secretum Tegendum)* , Paris , 1801 - 2, en 2 vols .

۲ - Schopenhauer : *Welt als Wille und Vorstellung* . traduction française par A . Burdeau : *Le monde comme représentation de ma volonté*, Paris, 1945

(E. B. Cowell)، «رنیو» (P. Régnaud) و «ماکس مولر» و «پل دوسن» (P. Deussen) ترجمه^۱ شد. و هنوز هم ترجمه‌های جدید و متعدد آنان ادامه دارد. نفوذ «اوپانیشاد» در توسعه مکاتب هندوئی نظیر بوده است. «بلومفیلد» (Bloomfield) هند شناس بزرگ می‌گوید: «هیچ مکتب مهم نظری هند و حتی بودائی را نمی‌توان یافت که از «اوپانیشاد» سرچشمه نگرفته باشد^۲». «ماکنزی» (J. S. Mackenzie) می‌گوید: «دیرینه‌ترین کوشش بشرجهت بنیان ساختن یک فرضیه جهانی، وبدون شک دلکش‌ترین و مهمترین آنان، همان بنیاد فلسفی‌ایست که در «اوپانیشادها» نهاده‌اند^۳».

آئین اوپانیشادها

با نظری اجمالی به «اوپانیشادها» در آن چندین جریان فکری مربوط به مفهوم و فرضیه برهن می‌توان یافت که تاروپود این رساله‌ها بشمار می‌روند اولین اصلی که اساس و بنیاد کلیه تعلیمات «اوپانیشادها» است همانندی محض و پیوستگی دو اصل فلسفی یعنی آتمان و برهن است و این دو واقعیت، دو قطب بزرگ و حقیقت مطلق در عالم صغیر و عالم کبیر هستند. جریان دیگر مبحث وحدت وجود است که بموجب آن وحدت در کثرت منتشر و کثرت در وحدت مستغرق است. جریان سوم اشاره به مفهوم یک نوع آفریننده و پروردگار بزرگ و بی‌همتا است که جهان تحت فرمانروائی و استیلای او است، و اوست که چرخ گیتی را می‌گرداند. بدون تردید این مفاهیم از بدو نگارش «اوپانیشادها» در آنان بالقوه و بطور

۱ - رجوع شود به : *Upaniṣad* در مجموعه E. R. E.

۲ - M. Bloomfield : *The Religion of the Veda*, p. 51 .

نقل از S. Radhakrishnan : *Indian Philosophy*, p. 138

۳ - J. S. Mackenzie : *Metaphysics*, E. R. E, vol. VIII, p. 597.

استتار موجود بوده است ولی صورت خاص یک نظام فکری را نیافته بود و گسترش و توسعه آنان در هریک از جهاتی که در بالا اجمالاً مذکور شد امکان داشته است. این است که بانیان بزرگ مکتب « ودانتا » چون « شانکار » ، « رامانوجا » « نیمبارکا » ، « والابا » و غیره برای اشاعه فرضیه های خود از « اوپانیشادها » اتخاذ سند کردند و هریک برحسب مذاق و سلیقه شخصی و ذوق عرفانی خود، یکی از این امکانات فکری را در پیش گرفتند و توسعه دادند و بنیاد آئین خود را براساس آن نهادند و بدان سازمان بخشیدند و بصورت متشکل یک مکتب فلسفی درآوردند. بعنوان مثال مفهوم «مایا» (māyā) که فقط در چند «اوپانیشاد» از جمله «بریهادآرانیاکا» و «شوتاسواتارا» به اختصار هرچه تمام تر منعکس شده است، یکی از اساسی ترین مفاهیم فلسفی «شانکارا» گردید و منجر به این شد که فقط برهمن واقعی است و جهان ناپایدار و فانی و توهمی بیش نیست.

مفهوم آتمان

اساس تعلیمات «اوپانیشاد» اینست که آتمان مساوی است با برهمن. مفهوم «آتمان» در «ریگودا» هم به ذات عالم اطلاق شده است و هم به «دم»، «نفس»، «هوا» (prāna) که هستی بخش حیات است تعلق گرفته است. «اوپانیشاد» بیشتر به معنی اولی این مفهوم اتکاء می کند و بر اثر همان باطنی شدن مفاهیم فلسفی که بدان در آغاز این مقدمه اشاره شد، «آتمان» (ātman) را بمعنی ذات و واقعیت درون انسان تعبیر می کند، و بسبب انطباق و تشابه عالم صغیر و عالم کبیر، آنرا مساوی و معادل برهمن می داند. این آتمان چنانکه در فصل ودانتا بطور مفصل مورد بحث قرار گرفته است در عالم کبیر بصورت سه مرتبه هستی و در عالم صغیر بشکل پنج قشر تعینات جسمانی (kos'a) تجلی می کند. در حالیکه واقعیت لایتناهی در پس مظاهر و پدیده های عالم خود اواست و پدیده های عالم در حکم عروسکهای خیمه شب بازی هستند که روی صحنه اعتباری جهان پدید می آیند و یک چندی عرض اندام

می‌کنند و ناپدید می‌شوند. « اوپانیشاد » برای آنکه ذات نامتناهی آتمان و برهمن را تا حد امکان بیان کند، متوسل به روش نفی ماسوای حق شده است، یعنی می‌کوشد که او را با صفات سلبیه و تنزیهی تعریف کند و این شیوه نفی در عباراتی چون « او این نیست » (neti, neti) منعکس است.

در « بریهادآرانیاکا اوپانیشاد »^۱، « یاجنیاولکیا » (Yajñavalkya) در پاسخ شاگرد خود « می‌ترئی » (Maitreyi) که درباره اسرار آتمان از او سؤال کرده است می‌گوید: « آنجائی که دوگانگی باشد » (dvaitam bhavati) آدمی چیزی دیگر می‌بیند (itaram pas'yati) چیزی دیگر می‌بوید، چیزی دیگر می‌چشد، چیزی دیگر می‌گوید، چیزی دیگر می‌شنود، چیزی دیگر می‌اندیشد، چیزی دیگر لمس می‌کند (sprs'ati) و چیزی دیگر می‌شناسد (vijānāti) ولی چون همه چیز آتمان گردد (sarvam ātmaivābhūt) دیگر که چه را بیند، دیگر که چه را بوید، دیگر که چه را چشد و که چه گوید و چه اندیشد (tat kena kam vijāniyāt) آنرا که تواند شناخت، آنکه بوسیله خود او، همه چیز شناخته می‌شود (yena idam sarvam vijānāti). در واقع اوست آتمان و نه این (عالم) و نه این (na - iti, neti). او ادراک ناپذیر است، چون او درک نمی‌کند... او تعلق ناپذیر است، چون به هیچ چیز دل نمی‌بندد... او هرگز نمی‌میرد و معدوم نمی‌شود. داننده واقعی را چگونه توان شناخت ای دوست» (vijñātaram, are kena vijāniyāt)

در همین « اوپانیشاد » آمده: « بدانگونه که قطعه نمکی (saindhavaghana) با تمام شکل و صورتش فقط یک مزه بیش ندارد (rasaghana)، بهمان گونه نیز این آتمان نه درون دارد و نه خارج و یک شعور محض و یکپارچه است (prajñānaghana) ».^۲ او نامحدود است و به قالب محدود فکر و ادراکات حسی در نمی‌آید. او متمکن در مکان و واقع در زمان نیست، و از هر بزرگی بزرگتر و از هر کوچکی کوچکتر

۱ - Brhad. Up. IV, 5, 15

۲ - Ibid : IV, 5, 13

است. «شانکارا» در رسالهٔ براهماسوترا^۱ می‌گوید: «مریدی بنام «واشکالی» (Vas'kali) از مرشد خود «باهوا» (Bahva) دربارهٔ معرفت برهمن سؤال کرد. مرشد سکوت اختیار کرد ولی شاگرد سؤال خود را چندین بار تکرار نمود و اصرار ورزید و گفت: «علم برهمن را بمن بیاموز». استاد پاسخ داد من علم برهمن را بتو می‌آموزم ولی تو از درک آن غافل، برهمن همان سکوت است».

مفهوم برهمن در اوپانیشاد

برهمن اصل ممتاز عالم عینی است، چنانکه اصل ممتاز عالم ذهنی^۲ آتمان بود و این دو چنانکه گفته شد دو قطب واقعیت هستند. «اوهم ساکن است و هم متحرک، هم دور است و هم نزدیک» (Is'ā. Up. V) «او در جنوب و شمال و در همه جا است» (Chānd. Up. III, 14, 4). همانگونه که تمام رودهایی که از اقیانوس سرچشمه می‌گیرند باز بدان بازمی‌گردند، همانطور نیز همه چیز از برهمن صادر می‌شود و باو باز می‌گردد. برهمن بقول «دوسن» علت ماقبل زمان است و جهان بمنزلهٔ معلولی است که از آن ظاهر شده است. اتصال باطنی عالم به برهمن و یگانگی آن با ذات برهمن موجب شده است که آفرینش توسط او، و از ذات خود او بوقوع پیوندد^۳.

در «تی تیریا اوپانیشاد» (Taitt. Up. III, 1 - 7) فرزندی^۴ نزد پدر می‌شود و از او می‌خواهد که معرفت برهمن را بدو بیاموزد. پدر در پاسخ (برای آنکه ذوق تحقیق او را برانگیزد) می‌گوید: «غذا و دم حیاتی و چشم و گوش و نفس و گویائی مآخذ شناخت برهمن اند» و می‌افزاید: «آنچه را که تمام موجودات از آن صادر می‌شوند (yato vā imāni bhūtāni jāyante) و چون پدید آمده، در آن زنده

۱ - S'ankarāchārya : *Brahmasūtra bhāṣya* III, 2, 18

۲ - کلمهٔ عینی و ذهنی را در اینجا به معنی ظاهر و باطن استعمال کرده‌ایم.

۳ - P. Deussen : *op. cit*, p. 164

۴ - نام این فرزند (Bṛguvārūni) است و پدر او (Varuna) نام دارد.

می‌مانند (yena jātāni jivanti) و چون منهدم گشته، بدان باز می‌گردند (yat prayanti abhisamvis'anti)، آنرا باز شناس...»

فرزند در بادی امر تصور می‌کند که غذا (عالم ماده) اصل عالم است. چون همه چیز از آن پدید می‌آید و بواسطه آن زنده می‌ماند و بدان باز می‌گردد. ولی پس از مدتی تعمق و تأمل متوجه می‌شود که عالم ماده علت‌العلل عالم نمی‌تواند شد چه عالم عنصری فانی است و برهنه باقی. و فقط مادیان (lokāyatas) هستند که چنین تصور ناپایداری را در مغز خود می‌پرورانند. فرزند دوباره بسوی پدر می‌رود و معرفت آتمان را طالب می‌شود این بار پدر می‌گوید که معرفت برهنه را از طریق ریاضت و زهد و تقوی (tapas) جستجو کن. فرزند به تزکیه نفس می‌پردازد و می‌پندارد که «دمهای حیاتی» (prāṇa) اصل عالم‌اند و همه چیز از آن بوجود آمده و بدان باز می‌گردد. ولی باز خویش را دستخوش شک و تردید می‌یابد و بسوی پدر روانه می‌شود و سؤال دیرینه خود را تکرار می‌کند. پدر راه رضایت و زهد را دوباره تجویز می‌کند. فرزند این بار نفس و ذهن (manas) را اصل عالم می‌پندارد و لیکن این اعتقاد نیز سست می‌گردد و سپس می‌اندیشد که عقل (vijñāna)، اصل و اساس عالم است. چه عقل، قدرت تصدیق دارد و اصل آگاهی انسان است و همه ادراکات دیگر تحت سلطه آن هستند، ولی مزید از این مهم نیز پا فراتر می‌نهد و باز بسوی پدر مرشد می‌رود و طلب معرفت می‌کند. پدر باز طریق زهد و ریاضت را می‌نماید. میرید این بار به این نتیجه نهائی می‌رسد که وجد و شادی بی‌پایان (ānanda) که مقام سرمدی و لا یتغیر و بلا تعین هستی است، (turiya) اصل واقعی عالم و ذات نامتناهی برهنه است. چون در این مقام بی‌مقامی اضداد از جنگ و ستیز باز میماند و دوگانگی‌ها معدوم می‌شود و آرامش بیکران در ژرفنای مرکز هستی انسان به حصول می‌پیوندد. پس «آناندا» منشأ جمله صور عالم است و همه موجودات از آن صادر می‌شوند و بدان باز می‌گردند و این آفتاب حقیقت در آسمان (vyoman) دل آدمی فروزان و درخشان است. «شانکارا» در تفسیر این «اوپانیشاد»، «آناندا» را معادل آتمان

نمی‌داند و می‌گوید مقام آتمان از سرور و شادی نیزمبری است. «آناندا» پرتوحق است و نه خود حق. حال آنکه «رامانوجا» (Rāmānuja) مفسر دیگر «ودانتا»، «آناندا» را معادل مقام وجد و سرور آتمان می‌داند.

مبحث خالق و پروردگاری که گرداننده چرخ کیتی و ناظم کائنات باشد در «اوپانیشاد» چندان توسعه نیافته است. البته در گروهی از «اوپانیشادها» کلمه «ایشا» (is'a) یا «ایشانا» (is'ana) به چشم می‌خورد ولی هیچگاه این مفهوم صانع و پروردگار به نتیجه نهائی خود نمی‌رسد و در اغلب سرودها پس از ستایش صفات خالقیت او، او را به واقعیت‌های درونی نسبت می‌دهند. چنانکه «کوشتیایکی اوپانیشاد»^۱ می‌گوید: «او نگاهدارنده جهان و مالک و پادشاه عالم و همه است. او ضمیر باطن (ātman) من است». در «کاتا اوپانیشاد» او را با درختی مقایسه کرده‌اند (as'vatthah)^۲ که ریشه‌هایش در آسمان فرو رفته و شاخ و برگ‌هایش روی زمین شکفته است. او برهنه است و ابدی است و کسی را یارای برابری با او نیست.

نتیجه فرضیه آتمان و برهنه شامل نکات زیر است:

۱ - مبحث وحدت وجود. ریشه این مفهوم «در ریگ‌ودا» نیز مشهود بوده است، چنانکه از دوران ودائی گفته‌اند: «هستی یکی است و شعرا آنرا بسیار گویند». (ekam sad viprā bahudhā vadanti) این گفته مشهور، گویای این حقیقت است که تمام کثرات از دوگانگی‌ها پدید می‌آید و مبنی بر همین لفظ «شعرا آنرا بسیار گویند» است، یعنی عبارت دیگر لفظی است پوچ و تهی و نتیجه حاصله این است که آتمان یگانه شخصیت آگاه وجود ما است. چنانکه «اوپانیشاد» می‌گوید: «او می‌بیند و دیده نمی‌شود. می‌فهمد و فهمیده نمی‌شود و کسی جز او نمی‌فهمد و نمی‌داند»^۳.

۲- آتمان را که شخصیت داننده وجود ما است نه، می‌توان شناخت و نه می‌توان

۱ - Kauṣī. Up. III, 9

۲ - Katha. Up. VI

۳ - Brhad. Up. III, 8, 11

در بند تفکر آورد، یعنی به سطح ادراکات مانتزل نمی‌کند. چنانکه «اوپانیشاد» می‌گوید: «تویننده‌بینائی رانمی‌توانی دید وشنونده‌شنوائی رانمی‌توانی شنید...» ۳ - آتمان یگانه واقعیت و واقعیت واقعیت است (satyasya satyam) هر که آتمان را ببیند و بشنود و بشناسد به اسرار این جهان پی‌می‌برد و به معرفت ممتاز می‌گردد^۲ و اسرار آتمان را فقط بوسیله خود و در خود می‌توان یافت و بس.

معاد و سیر روح در سلسله مراتب هستی

«پل دوسن» در کتاب معروف (The Philosophy of the Upanishads) مطالب

مهم «اوپانیشاد» را به چهار مبحث بزرگ تقسیم کرده است که عبارت‌اند از:

۱ - الهیات و آئین برهمن.

۲ - جهان‌شناسی و آئین تکوین عالم.

۳ - روان‌شناسی و آئین روح.

۴ - معاد و سیر روح در سلسله مراتب هستی.

نگارنده پس از ذکر مطالب کلی درباره آئین «اوپانیشادها» فقط مبحث

چهارم را که آئین معاد است بررسی کرده، زیرا بسیاری از مطالب «اوپانیشادها»

در فصل ودانتا به تفصیل درج گردیده است. مسأله مربوط به معاد و سیر روح در

درجات آفرینش در «چاندوگیا» و «بریهادآرانیاکا» «اوپانیشاد»^۲ مطرح شده است.

در «چاندوگیا» در گفتگوی بین مرشد و مریدی چنین آمده است: «آیا می‌دانی

که موجودات از این جهان به کجا می‌روند؟» - نه نمی‌دانم. «آیامی‌دانی چگونه

بازمی‌آیند؟» - نه سرور من. «آیا نقطه آغاز این دو را یعنی راه خدایان (devayāna)

و راه نیاکان (pitryāna) را میدانی؟» - نه سرور من.

در اینجا برای ارواح پس از مرگ دو راه وجود دارد که بترتیب راه خدایان

۱ - Ibid. III, 4, 2

۲ - Ibid. III, 4, 5

۳ - Brhad. Up. VI, 2, 2 - Chānd. Up. V, 3, 2

و راه نیاکان نام دارند. از همان دوران ودائی هندوان معتقد بودند که پس از مرگ، چشم انسان به خورشید باز می‌گردد و دم و تنفس او به باد، و کلام او به آتش می‌پیوندد و اعضای مختلف پیکرش به کائنات اتصال می‌یابند^۱، اما مبحث سیر روح در سلسله مراتب هستی‌آنجنان که در «اوپانیشادها» بعداً توسعه و گسترش یافته، در ریگ‌ودا روشن نبوده است، ولی بالعکس به مبحث اجر و کیفر کردار در ودا اشاره شده است. ارواح نیک و مسعود میان خدایانی چون «اگنی» و «ماروت» و «میترا» و «وارونا» و «سوما» تحت فرمانروائی «یاما» (Yāma) زیست می‌کنند، و ارواح ملعون و تیره به پرتگاه نیستی روی می‌آورند و رنج بسیار می‌برند. ارواح مسعود بسوی «یاما» می‌شتابند و «یاما» را گرد آورنده موجودات (samgamana janānām)^۲ می‌پندارند.

«یاما» نمونه اصلی بشریت و دادخواه ارواح مردگان بوده است. ارواح برای آنکه به او راه یابند ابتدا می‌بایستی که از جلوی سگهای مهیب وی بگذرند و سگهای «یاما» را حیوانات وحشتناکی شرح داده‌اند که چهار چشم و پوزه‌ای بلند و کشیده دارند. «یاما» به کرده‌های آنها داوری می‌کند و ارواح را طبق رفتاری که روی زمین داشته‌اند مجازات می‌کند یا پاداش می‌دهد. «ریگ‌ودا» می‌گوید: «با یاما برخورد کنید، به نیاکان بپیوندید و از نتایج کارهایی که آزادانه یا بنا به احکام شرع انجام داده‌اید در آسمان بالا بهره‌گیرید.... و از بدی و گناه اسماک ورزید» (R. V. XI, 4, 8). «یاما» برای شما پارگاهی که باروشنائی روز و فروغ آسمانها آراسته است آماده کرده است.^۳

ولی «اوپانیشاد» به مبحث مجازات و پاداش آخرت، مسأله نوی افزوده که نظیر آن در «ودا» صراحتاً یافت نمی‌شود و آن سیر روح در سلسله مراتب هستی

۱ - R. V. X, 16, 3.

۲ - R. V. X, 14, 1

۳ - R. V. X. 14, 9

است. راه نیاکان را چنین شرح داده‌اند: ارواح آنهایی که این راه را می‌پیمایند ابتدا مبدل به دود می‌شوند و از دود وارد شب و بعد به نیمه تاریک شب می‌روند و سرانجام به جهان نیاکان می‌پیوندند و از آنجا به‌اثیر (ākāś'a) متصل می‌شوند و از اثیر به ماه می‌روند^۱. ارواح تا آن هنگام در ماه می‌مانند که از توشه کرداری که در قید حیات اندوخته بودند، بهره‌برداری کنند و بمجرد اینکه ذخائر و خرمن فضائل به پایان رسید، دوباره از همان راهی که آمده بودند باز می‌گردند. ابتدا به‌اثیر، سپس به هوا می‌روند بعد تبدیل به دود و به ماه می‌شوند. سپس ابروباران می‌گردند و بعد چون دانه، روی زمین سبز می‌شوند و می‌رویند و بعد تغذیه می‌شوند و در بطن جدیدی ظاهر می‌گردند.

درک این مطالب پیچیده بسیار دشوار است، چون لحن «اوپانیشاد» بغایت تمثیلی است. اول باید دید ماه در علم الاساطیر کهن بشریت چه مفهومی داشته و چه صفاتی را بدان منسوب می‌داشته‌اند؟ نخستین خاصیت ماه که امکان دارد بشر کهن را متحیر ساخته باشد، افزایش و کاهش تدریجی آنست، زیرا این چراغ آسمانی طی ادوار منظم رشد می‌کند: ابتدا بصورت داس و بتدریج بصورت قرص درخشان جلوه می‌کند و بعد باز بتدریج تحلیل می‌رود و کاهش می‌یابد و این ادوار افزایش و کاهش در زمان لایتناهی ادامه داشته و دارد. هنگامی که ماه به انتهای کاهش خود می‌رسد آسمان تاریک می‌گردد و پرده ظلمانی سراسر گیتی را فرا می‌گیرد، ولی باز دوره جدیدی آغاز می‌گردد^۲ و چراغ شب از نو می‌افروزد و پرتو نقره‌فام خود را به اشیاء می‌افکند و گوئی جهانی از نو پدید آمده است.

این ادوار منظم و پی‌درپی افزایش و کاهش، بدون شک اثر عمیقی در روح بشر

۱- ماه در سانسکریت از ریشه «مه» (√ me) اندازه گرفتن مشتق است چون ماه دستگاه

اندازه‌گیری جهانی است. ماه در اوستائی (mah) و در یونانی (mene) و در لاتینی (mensis) است.

۲- M. Eliade : *Traité d'histoire des religions*, pp. 144 - 147

اولیه بخشید و آدمی آنرا به مصداق گردش گردونه مرگ و حیات و چرخ پیدایش و انحلال متوالی عالم پنداشت و آنرا تمثیل و مظهر اصل صیورت و تغییر و تبدیل و گردش فصول و مرگ و حیات دانست. در هند نیز افزایش و کاهش ماه را تمثیل گردش دورانی زمان بی پایان تصور کردند و بالنتیجه ظهورمه نو، نشانه آفرینش جهان شد و تحلیل و کاهش آن نمودار انحلال و انقراض جهان در پایان یکی از ادوار جهانی تعبیر شد.

راه نیاکان راهی است که ارواح^۱ افراد عادی طی می کنند یعنی افرادی که به بندهای کردار پیوسته اند و به مقام آزادی و نجات نرسیده اند و بدیهی است که اینان بنا به نظر هندوان پس از مرگ رهائی نمی یابند و چون میراث پیگیر معنوی خود را معدوم نساخته و نسوزانده اند، سزاوار بازگشت و اسارت در گردونه باز پیدائی اند، از اینرو محلی که بدان می روند ماه است. چون ماهیت ماه تغییر و تبدیل و دگرگونی است و ماه نوعی « حافظه جهانی » است که در آن جمله تأثرات ناشی از اعمال پیشین ضبط می شود و حسابهای دیرینه تصفیه می گردد. در ضمن ارواح نیاکان که ظاهر سازنده ادوار بعدی بشمار می آیند در آنجا اجتماع کرده و گرد هم آمده اند. ارواحی که در زندگی خاکی خود از خرمن فضائل توشه ای برگرفته باشند این راه را می پیمایند و در آنجا که نوعی « بهشت موقتی » تعبیر شده است آنقدر توقف و درنگ می کنند تا ذخائر و اندوخته ها سوزانده شود و بمجرد این که اندوخته آنها « چون چراغی که بر اثر اتمام سوخت خاموش می شود^۲ »

۱ - در کیش زرتشتی ارواح مردگان پس از عبور از پل چنوت بسوی ستارگان رهسپار می شوند و اگر ارواح، مسعود باشند تا ماه ارتقاء می یابند و از ماه نیز گذشته به خورشید راه می یابند، در حالیکه ارواح ممتاز به روشنائی بی پایان اهورامزدا می رسند رجوع شونده :

Dadistan - i - Dinik, 34. West Pahlvi texts, II, 76

۲ - S'ankara : *Chānd . Up . bhāṣya* V, 10, 5.

به پایان رسید، بازار همان راه به روی زمین بازمی‌گردند و چنانکه دیده شد، در رحم و بطن جدیدی جای می‌گیرند.

علت بازگشت این ارواح اینست که آنان تأثرات ناشی از کردار زندگی‌های پیشین را نسوزانده‌اند و این تأثرات در جسم لطیف (sūkṣma s'arīra) آنان همچنان بقوت خود باقی است و این میراث پیگیر روانی فقط با آتش فرزانی منهدم می‌شود. «شانکارا» می‌گوید: «هستی و تولد انسان، ساخته و بارآورده آن اعمالی است که وی در زندگی پیشین مرتکب شده است».

راه خدایان راهی است که بنابه «اوپانیشاد»^۱ دانایان و فرزندگان که در عزلت جنگلها، خلوت گزیده‌اند و برائت اعراض از دنیا به واقعیت مطلق نائل آمده‌اند، می‌پیمایند. این ارواح پس از مرگ بترتیب بآتش می‌روند و سپس به روشنائی روز و نیمه روشنائی ماه راه می‌یابند، بعد به نیمه روشنائی سال راه می‌یابند و به خورشید و ماه می‌رسند و سرانجام به بارگاه خود برهن ارتقاء می‌یابند. منظور از آتش و نیمه روشنائی روز و خورشید و غیره، مقاماتی است که ارواح برسبیل متصاعد در سلسله مراتب هستی بدست می‌آورند و سرانجام به مبدأ که برهن است نائل می‌آیند. راه خدایان همان راهی است که «اگنی» خدای آتش در سرودهای «ودا» می‌پیموده تا آتش پاک قربانی را به خدایان برساند. بقول «دوسن» معنی این مطالب این است که روح هنگام صعود در راه خدایان به نواحی پرفروغ تر روشنائی که در آن تمام روشنائی جهان متمرکز شده است راه می‌یابد. این مراتب روشنائی مقاماتی است که در راه برهن قرار یافته و خود برهن، نورانوار و روشنائی روشنائی‌ها است (jyotiṣām jyotis)^۲ و هرآنکس که باطن خویش را به فرایزدی می‌آراید از گردونه

۱ - Chānd. Up. V, 10, 1

۲ - P. Deussen : op. cit, p. 335

مرگ و حیات خلاصی می یابد و بدان ساحل دریای «سامسارا» یعنی سیروت می پیوندد .
نقطه قانون کارما - در «بریهادارانیا کا اوپانیشاد» درباره جدائی روح از جسم آمده: «بدانگونه که کِرم موجود در برگ (trna-jalāyukā) چون بانتهای آن برگ رسد (antaram gatvā) قرارگاه (برگ) (ākrama) دیگری گرفته و پیکر خویش را جمع می کند (ātmanam upasamharati)، بهمانگونه نیز آتمان (ātmā) چون این جسم را رها کند (idam s'ariram nihatya) آنرایی حس و جان می گرداند (avidyām gamayitvā) و قرارگاه دیگری (جسم) می گیرد و خویش را اندر آن جمع می کند^۱. بدانگونه که زرگری اندکی زر می گیرد و بدان صورتی بهتر و تازه تر می بخشد بهمانگونه نیز آتمان چون این جسم را رها کند آنرایی حس و جان می گرداند و بدان صورتی بهتر و تازه تر می بخشد، بدانسان که این صورت نو شایسته دنیای نیاکان (pitr) و فرشتگان آسمانی (gandharva) و غیره..... باشد» (Brhad. Up. IV, 4, 4).

« اوپانیشاد » سپس می افزاید : « آدم نیک کردار ، به نیکی می گراید و بد کردار به بدی . با کردار فرخنده ، فرخنده توان شد و با کردار گناه آلود گناهکار^۲ »
 «اوپانیشاد» می گوید که انگیزه کردارهای انسان همانا حس تمایل است و روح مشحون از این حس تمایل است . «اوپانیشاد» درباره این تمایل می گوید: «میل روح هرآنگونه که باشد اراده (او) نیز بدانگونه خواهد بود. (sa yathā kāmo bhavati tat kratuḥ bhavati) هرآنگونه که اراده باشد کردار نیز بدانگونه انجام خواهد شد . (yat kratuḥ bhavati tat karma kuruṣv) و هر کرداری که (روح) انجام دهد (نتیجه ای متناسب با آن)

۱ - Brhad. Up. IV, 4, 3

tadyathā trñajalāyukā trñasyāntaram gatvānyamākramamākramya ātmānam upasamharati, evamevāyamātmedam s'ariram nihatya, avidyām gamayitvā, anyamākramamākramyātmanam upasamharati

۲ - Ibid. IV, 4, 5

sādhukārī sadhur bhavati, pāpakārī pāpo bhavati, punya punyena karmaṇā bhavati, pāpān pāpena

بدست خواهد آورد»^۱.

این مطالب در واقع نطفه قانون کارما است. یعنی قانون کنش و واکنش متقابل که بعدها یکی از ارکان مهم جمله مکاتب فلسفی هندی گردید. داسگوپتا می‌گوید: «مطالب پیچیده آئین کارما که در تکامل بعدی فکر هندو می‌یابیم در «اوپانیشادها» منعکس نشده است. تمام جریان کنش و واکنش متقابل مبتنی بر همان اصل تمایل و خواهش (kāma) است و نتیجه کردار، حلقه رابطه بین تمایل و آثار آن است»^۲.

فرق اساسی بین این مبحث و آئین «کارمائی» که بعدها گسترش می‌یابد ممکن است در این باشد که در «اوپانیشاد» علت زایش دوباره، تأثرات پیشین که همچون نطفه‌های نهفته، در جسم لطیف جای می‌گیرند و بضمیمه روح از قالبی به قالب دیگر انتقال می‌یابند، نیست. بلکه چنانکه گفته شد علت آن همانا تمایل است. ریشه زایش دوباره تمایل روح جهت انجام دادن کارهاست. «میل هرآنگونه که باشد اراده نیز بدانگونه است». یعنی ما افعال راهشیارانه و بنابه اراده شخصی خود انجام می‌دهیم و کرداری که مرتکب می‌شویم متناسب بانیت و میلی است که داشته‌ایم و نتیجه کرداری است که هشیارانه صورت پذیرفته و موجب بازپیدائی و گردش گردونه مرگ و حیات شده است. هرگاه روح متمایل بانجام دادن اعمال باشد محصول آنرا درو می‌کند و دیگر بار بدین جهان باز می‌گردد تا کارهای نوی صورت دهد. این جهان میدان عمل است و عوالم دیگر جایگاه تمتع و استفاده از ثمرات کردار است. آنهایی که راه نیاکان را می‌پیمایند نطفه تمایلات خویش را معدوم نساخته و عطش میل را فرو ننشاندند، از این سبب، از میوه‌های کردار بهره‌ای چند می‌گیرند و دوباره به دنیای کون و فساد باز می‌گردند، ولیکن آنهایی

۱ - Ibid. IV, 4, 5

۲ - S. Dasgupta : op. cit, p. 57

که حس تمایل و عطش کام‌ها را برای ابد سوزانده‌اند، از گردونه بازپیدائی گریز حاصل می‌کنند و دیگر بار بدین جهان باز نمی‌گردند.

بنظر نگارنده باتوجه به تعبیری که «داسکوپتا» از آئین کارمای «اوپانیشاد» کرده، فرق مهم این مبحث با آئین متأخر کارما ممکن است این باشد که انگیزه کردار و نتیجه‌کردار در «اوپانیشادها» از نشأت همین حیات ناشی می‌شود و منشأ آن تمایل و اراده است و نه تأثرات دیرینه «ضمیرناخودآگاه» که مکاتب فلسفی بودائی یا «یوگا» و «سانکھیا» از آن مراد می‌کرده‌اند. در مکتب «یوگا» این تأثرات دیرینه رود تموجات پیگیر ذهنی را تشکیل می‌دهد که از منشأ «ناخودآگاه» حیات‌های پیشین سرچشمه می‌گیرد و سرنوشت ما را تعیین می‌کند. دیگر اینکه در «اوپانیشاد» این تمایل اختیاری است، چنانکه «اوپانیشاد» می‌گوید: «هرآنگونه که اراده باشد. کردار نیز بدانگونه خواهد بود». ولیکن در آئین کارمای متأخر، انسان در حیطه نیروی آن اعمالی است که در زندگیهای پیشین مرتکب شده و جبر و تقدیر نقش بسزائی در چگونگی احوال او دارد البته این جبر تا اندازه‌ای تعدیل شده است زیرا انسان هر گاه بخواهد می‌تواند راه نجات و آزادی را در پیش بگیرد و خویشتن را از گردونه بازپیدائی خلاصی بخشد.

آنچه از این ملاحظات برمی‌آید اینست که بهر حال نطفه قانون «کارما» در «اوپانیشادها» بوده و بعدها تکامل و ترویج یافته و بمنزله یکی از ارکان اساسی کیش برهمنی و حتی بودائی وجین درآمده است.

نجات و آزادی (mokṣa)

مبحث آزادی و نجات را کلیه مکاتب فلسفی هندی چه متشرع و چه غیرمتشرع پذیرفته‌اند، و آنرا غایت حیات و ساحل آرام آسایش و خاموشی محض شهوات و تعلقات دانسته‌اند. در «اوپانیشاد» نجات و آزادی نتیجه منطقی فرضیه معاد و سیر صعودی ارواح در سلسله مراتب هستی است. چون حال که انسان محکوم به بازگشت دائمی به این دارفانی است و تسلسل مرگ و حیات و چرخ گیتی آنی درنگ نمی‌کند

و گردش دورانی بازپیدائی و ظهور و انحلال پی‌درپی هستی‌ها و کائنات لاینقطع ادامه دارد، تنها راه گریز آنست که آدمی هم‌اکنون در نشأت این حیات ناپایدار و سست بنیاد، فکرچاره باشد و خود را از بنداین آمد و رفت مسلسل آزاد گرداند. از طرف دیگر، این نحوه تفکر در «اوپانیشادها» مربوط به آئین «آتمان» است حال که آتمان همه چیز است و همه چیز از آن بوجود آمده و بدان باز می‌گردد و به برکت آن بظهور می‌پیوندد و یکچندی هستی می‌یابد و آتمان واقعیت حیات بوده و در ژرفنای وجود ما چون گوهری فروزان نهفته است، چگونه می‌توان از آن غافل شد؟ پی‌بردن به کنه واقعیت آتمان یعنی پی‌بردن به راز هستی و دست یافتن به حیات ابدی و بقای سرمدی، گمراهی یا نادانی (avidyā) ندانستن این واقعیت و روی گرداندن از واقعیت^۱ درون است. حال آنکه فرزانه حکیم آنست که گوهر هستی خود را بشکفاند و خود اندر آن حقیقت، مستغرق شود و بداند که گویائی گویائی‌ها و شنوائی شنوائی‌ها و بینائی بینائی‌ها همانا اوست و آنچه بدان حواس و ذهن و نفس می‌گوید و آنچه را که بخود نسبت می‌دهد و از آن خود می‌پندارد، رشته تخیلات و مظاهر بی‌بودی هستند که به متن لایتناهی «آتمان - برهمن» سایه می‌افکنند و حقیقت را مجازی جلوه می‌دهند و قدیم را حادث می‌نمایانند.

در «کاتا اوپانیشاد»^۱ بحث دلبذیری بین ملک الموت «یاما» (Yāma) و عارف جوانی موسوم به «ناچی کتا» (Naciketa) صورت می‌گیرد و در آن خدای مرگ اسرار نهان هستی و راه پاکبازی و «زنده آزادی» را بتدریج به این جوان عارف می‌آموزد. «اوپانیشاد» می‌گوید: پدر «ناچی کتا» نذر کرده بود که اگر خدایان با و فرزند عطا فرمایند او تمام هستی‌های خود را نثار خدایان سازد. هنگامی که هدایا را جهت توزیع بین موبدان آوردند، «ناچی کتا» که هنوز کودک بیش نبود با خود می‌اندیشید: «براستی خالی از شادی و سروراند آن عواملی که به برکت این هدایا بدست می‌آیند، چه این گاوهای قربانی پیر و سالخورده‌اند و شیر آنان خشک

۱ - Katha . Up. I, 1 - 29

شده و توانائی توالد و تناسل نیز از آنان سلب گردیده است. «ناچی کتا» دانسته بود که پدر از بخشیدن تمامی هستیهای خود منصرف شده و نمی خواهد دین خویش را به خدایان ادا کند. «ناچی کتا» با خود می گفت که چون من نیز متعلق به پدرم هستم و از جمله هستیهای او محسوب می شوم، پس پدر، من را نیز بایستی به درگاه خدایان هدیه کند. از اینرو دخالت در این مهم را واجب شمرد و روی به پدر گردانده گفت: «پدر، مرا به که خواهی داد؟». وی پرسش خود را چندین بار تکرار کرد و پدر با خشم باو گفت: «ترا به خدای مرگ می بخشم».

«ناچی کتا» به اقامت گاه ملک الموت شتافت و چون او را در خانه نیافت، سه روز تمام در انتظار او بدون خورد و خوراک بماند. خدای مرگ «یاما» پس از بازگشت، چون بدانست که میهمانی عالیقدر از طبقه ممتاز برهمنان برای دیدن او آمده و سه روز تمام در انتظارش نشسته و در حین این مدت مراسم مهمان نوازی را در حق او انجام نداده اند، سخت خجل شد. به «ناچی کتا» گفت: «در برابر هر روزی که در انتظار من گذرانده ای آرزوئی ابراز دار تا من آنرا برآورم». اولین آرزوی «ناچی کتا» این بود که پدرش «گوتاما» او را ببخشد و خشمش آرام گیرد و از باز یافتن او خوشنود شود. این آرزو به اجابت پیوست. سپس «ناچی کتا» خواست که «یاما» او را از اسرار آتش پاک و جاویدانی قربانی که روح رستگار را به بهشت راهبر است آگاه گرداند. این آرزو نیز به اجابت پیوست و «یاما» راز کهن قربانی آتش (agnihotra) و ساختمان تمثیلی محراب آتش و مصالحی را که در ساختن آن بکار می بستند به «ناچی کتا» یاد داد.

«ناچی کتا» سپس گفت: «هنگامی که انسان (manuṣya) درمی گذرد (prete) تردیدی پدید می آید و گروهی می گویند او زنده است و پاره ای می افزایند او نیست شده است. من راز این مهم را می خواهم بدانم. و این آرزوی سوم من است»^۱.

« یاما » پاسخ داد: خدایان نیز در ماهیت این امر متحیر مانده‌اند. چه این مطلب لطیف است و درك آن مشکل، آرزوی دیگری ابرازدار و مرا از این محظور آزاد گردان. « ناچی کتا » گفت: حال که خدایان نیز از درك آن عاجزاند جز تو کسی نمی‌توانم یافت تا این موضوع را بمن بفهماند. « یاما » گفت: بجای این سؤال از من چیزهای دیگر بخواه، دارائی و ثروت بطلب، سرزمینهای پهناور فرمانروائی جهان و عمر دراز. من جمله شادمانیها و لذایذ را از برای تمتع تو فراهم می‌آورم. نفیس‌ترین و گرانبها ترین اشیاء را بتو می‌بخشم: پریچهرگان کامروا و نوازندگان بزم آرا و ارا به‌های آسمان پیما و اسبها و پیلان بسیار بتو می‌دهم « ناچی کتا » گفت: اینان زود گذرانند، ای خدای مرگ و نیروی حواس را می‌کاهند (sarvendriyānām) jarayanti tejas و عمر بس کوتاه است و اسبها و پیلان را بدیگری ده. من آرزوی دیگری ندارم و از تو می‌خواهم که راز بزرگ زندگی بعد از مرگ را بمن بیاموزی. « یاما » گفت: تو راه لذایذ و شادمانیهای دنیا را برنگزیدی ای « ناچی کتا » چه این راهی است که در آن مردمان گمراه شوند (manuṣyāḥ majjanti)^۱ از شادمانیهای که من بتو ارزانی می‌داشتم روی گرداندی، چه این راه کوتاه فکran و تیره روانان است، راه آنهایی است که در ژرفنای نادانی غوطه‌وراند و خویشان را دانا می‌پندارند و این سو و آن سو سرگردان‌اند و در گردونه باز پیدائی محصور. اینان بسان کورهای هستند که کورهای دیگری آنان را رهبری کنند (andhenaiva niyamānā yathāndhāḥ). این حقیقت (خود) (ātmā) از هر لطیفی لطیف‌تر است. دست استدلال از درك آن کوتاه است. فرزندگان چون بدین حقیقت قدیم از راه مراقبه به راز درون (adhyātmayogādhigama) ممتاز گردیدند خویشان را از کشمکش غم و شادی برهاندند. آن حقیقت درون نه می‌میرد و نه پدید می‌آید. نه چیزی بوجود می‌آورد و نه چیزی از آن بوجود می‌آید. آن لم یلد (ajah) و دائمی و ابدی و قدیم است و با انحلال جسم معدوم نمی‌شود. هر آنکس که آنرا ضارب بپندارد و هر آنکس که

آنها مضروب بداند هر دو در خطا هستند ، چه آن نه ضارب است و نه مضروب (nāham hanti, na hanyate) او با اینکه نزدیک است به هر سو و هر جهت می‌شتابد و با آنکه قرار ابدی یافته در همه جا در سیلان است. او را با علم « ودا » نتوان آموخت ، عقل و خرد و دانائی را به کنه آن راهی نیست. حق هر که را برگزیند همان او به حق (بصورت واقعیت درون خویش) (ātmā svām) نائل آید^۱.

آزادی و نجات فقط از راه خویششن شناسی تحقق می‌پذیرد و انسان خود را بوسیله خود و اندر خود می‌یابد و بدان ممتاز می‌گردد و چون بدین مقام رستگاری و «زنده‌آزادی» برسد بقول کتاب « یوگا و اسیشتا » (yoga vāsiṣṭha) « مانند کوزه‌ای است تهی که در آسمان آویزان است و در داخل آن هیچ است و در خارج آن پوچ ، یا مانند کوزه‌ای است پُر ، در دریای پر که در داخل پر است و در خارج پر^۲ ».

۱ - Ibid. II, 23

۲ - antas's'ūnyo bahis's'ūnyas's'ūnyakumbha ivāmbare antah pūrno bahih pūrno pūrnakumbha ivārṇave

فصل چهارم

دین بودا

تاریخ پیدایش دین بودا

اگر به وضع فلسفی سرزمین هند پیش از طلوع آئین « بودا » نظری بیفکنیم متوجه خواهیم شد که سه جریان بزرگ معنوی و خط سیر فکری ، در آن سرزمین در فعل و انفعال بوده‌اند . یکی آئین نیایش و قانون « کارما » است که بواسطه مراسم عبادی ناشی از سحر و جادو انجام می‌پذیرفته و بموجب آن، آدمی آرزوهای دیرینه خود را برمی‌آورده است . دیگری آئین «اوپانیشاد » است که بعد نامتناهی و جنبه تنزیهی آتمان و برهمن را عرضه می‌داشته و توجه انسان را به کنه وجود و اسرار هستی خود معطوف می‌ساخته است و برهمن را یگانه واقعیت باقی محسوب می‌داشته و جهان را صحنه نمایش صور فانی می‌پنداشته است . علاوه بر این دو راه رستگاری که یکی بمنزله شریعت آئین هندو ، و دیگری در حکم طریقت و حقیقت آن بشمار می‌آمده است ، رشته معتقدات فلسفی دیگری نیز موجود بوده است که ماده را مقدم می‌دانسته و به اصالت آن معتقد بوده است . این مکتب را «چارواکا» (cārvāka) می‌نامیدند .

مکتب «چارواکا» مبدأ و معاد و روح را انکار می‌کرد و وجدان خودآگاه را مرکب از ذرات ماده‌ای می‌دانست و به زندگی بعد از مرگ معتقد نبود و می‌گفت: «جهان دیگری وجود نمی‌تواند داشت، چون هیچکس در آن جهان زیست نمی‌کند»^۱

۱ - *Tattvopaplavasimha*, p. 45

paralokino'bhāvāt paralokābhāvāh

«ویرگ، خود راه طبیعی آزادی و نجات است»^۱. فقط باید دم را غنیمت شمرد و «نفع مادی و کام دل دو هدف نهائی حیات‌اند»^۲، و «همه چیز به زوال و نیستی می‌گراید». مکتب «چارواکا» از ریشه «چاروا» ($\sqrt{\text{carva}}$) یعنی خوردن، مشتق شده است. بدین معنی که پیروان این آئین از لذایذ زندگی بهره‌کامل می‌بردند و به آخرت و تصفیة باطن و تهذیب اخلاق توجهی نداشتند و کوچکترین مسئولیت مذهبی و اخلاقی را نمی‌پذیرفتند^۳.

در چنین سه راهه بزرگ معنوی هند بود که آئین «بودا» طلوع کرد و نفعه تازه‌ای به روح کهنسال این سرزمین دمید و باب نوی در پژوهش چگونگی رنج جهانی گشود و کیش هندو را برای مدت مدیدی تحت الشعاع قرار داد، بدانسان که یکی از علل گسترش و توسعه فلسفه هندو، بدون شک بر اثر همین کشمکشی بوده که میان آن و کیش بودائی رخ کرده است و همین امر خود باعث شد که کیش هندو احساس خطر کند و روش جدیدی برای مقابله با دین «بودا» برگزیند تا از پیشرفت روز افزون آن جلوگیری کند و سرانجام بر آن غلبه یابد و باز همین کوشش آئین هندو، برای حفظ و بقای خویش، آنچنان بسط و گسترش یافت که بالاخره موفق شد نفوذ آئین «بودا» را در سرزمین هند تقلیل دهد و آنرا از هند براند.

پیدایش مکتب «ودانتا» و ظهور «شانکارا» یکی از حوادث مهمی است که در بطن فلسفه هندو حادث شده و سهم عظیمی در احیای آئین برهمنی داشته است. کیش بودائی که بوسیله «گوتامابودا» در قرن ششم قبل از میلاد مسیح بنیان‌گذاری شد، یکی از بزرگترین مذاهب جهان است و بیش از پانصد میلیون پیرو دارد. با اینکه آئین «بودا» قرنهای متمادی است که از زادگاه خود یعنی هند برای ابد خارج شده است و بکشورهای خاور دور روی آورده و در مرزوبومی

۱ - maraṇamevāpavargah

۲ - Advaitabrahmasiddhi, p. 99

arthakāmau puruṣārthau

۳ - A. A. Mishra : History of Indian Philosophy, Allahabad, 1954, p. 187

تازه و دیاری دور دست توطن اختیار کرده و باتمدنهای دیگر و طرز فکر و روحیه‌های دیگری درهم آمیخته است، معذک زادگاه اصلی آن، هندوستان است و شخص «بودا» شاهزاده هندی بوده است. حیات معنوی این کشور هزار سال تحت نفوذ آئین بودائی بوده است و کهنترین و مقدس‌ترین آثار بودائی به زبانهای هندی یعنی «پالی» و نوشته‌های متأخر، به «سانسکریت» نگاشته شده است و حتی سلسله‌های مقتدری چون سلسله «موریا» و سلاطین بزرگی چون «آشوکا» پیرو و حامی آن بوده‌اند و تاریخ معنوی هند جزء لاینفک آئین «بودا» است.

بنابه آنچه در متون پالی آمده بعد از رحلت بودا در سال ۴۸۰ پیش از میلاد یا بقول بودائی‌ان «هنگامی که چراغ خرد راباد عدم خاموش کرد»، مریدان نزدیک «بودا» و از جمله «کاشیاپای بزرگ» پیشنهاد کردند حال که سرور و مولای بزرگ از میان رفته است شورائی از مریدان و برگزیدگان نزدیک وی تشکیل شود و تعلیمات بودا و مبانی آئین (dharma) و رهبانیت و آداب و رسوم جمعیت بودائی (vinaya) بطور قاطع مدون گردد، تا از گزند فراموشی در امان بماند. اجتماعی از مریدان در شهر «راجاگریها» دورهم گرد آمدند و نخستین شورای بودائی‌ان در همان تاریخ تشکیل شد.

دومین شورای بودائی‌ان طبق سنن بودائی یکصد سال بعد از پیوست «بودا» به «نیروانا» در «ویشاشالی» (Vais'as'ali) تشکیل یافت. شورای سوم بودائی‌ان هنگام سلطنت امپراطور بزرگ بودائی «آشوکا» صورت پذیرفت. «آشوکا» که به تمام سرزمین هند، به استثنای جنوب آن، تسلط یافته و آنرا تحت فرمانروائی خود درآورده بود، یکی از درخشانترین و پرجلالت‌ترین دوران تاریخ بودائی را پدیدآورد. حمایت پادشاهی چون «آشوکا» بدون شک سهم مهمی در بسط و گسترش آئین «بودا» داشته و محرکی اساسی در انتشار آن بوده است، چه همین حمایت و پشتیبانی سالاری چون «آشوکا» که «هم شهریار سرافراز بود و هم راهب راسخ»^۱

۱ - Romila Thapar: *As'oka and the decline of the Mauryas*, Oxford, 1963 p. ۱

باعث شد آئین « بودا » که در آغاز ، کیش فرقه‌های متفرقی بود به مقام دین ملی یک امپراطوری معظم ارتقاء یابد و مذهب رسمی سلسله‌ای چون «موریا» (maurya) شود.

شورای دوم بودائی که یکصد سال بعد از «پاری‌نیروانای» بودا انجام می‌شد، منجر به جدائی دو گروه راهبانی گردید که درباره اصول دهگانه آداب معنوی، اختلاف نظر داشتند. گروه محافظه کار و معتقد به تعلیمات اصیل بودائی که اقلیتی را تشکیل می‌دادند شورا را ترك گفتند و شورا پس از رفتن آنها بکار خود ادامه داد و همین دسته بعدها به «شورای بزرگ» (māsangha) یا قرائت سرود بزرگ (mahā sangita) معروف شد. گروهی از دانشمندان معتقداند که همین شورای بزرگ آغاز «ماهایانا» (mahāyāna) یا «چرخ بزرگ» است، چه «هی‌نایانا» (hīnayāna) علاوه بر معنی «چرخ کوچک» مفهوم «چرخ مردود» را نیز در برداشته است و «ماهایانا» اشاره به چرخ است که اکثریت بدان پیوسته‌اند. در این شورای بزرگ راهبان تغییراتی چند در آئین پدید آوردند و مکتب «ماهایانا» از همین جا آغاز شد. در دوران سلطنت «آشوکا» جنبش جدیدی برای اشاعه و ترویج آئین «بودا» در خارج از هند پدید آمد. روشی که در پیش گرفتند فرستادن مبلغین راسخ و متبحری بود که چون حواریون مسیح، به کشورهای گوناگون راه یافتند و در وظیفه‌ای که بدیشان محول شده بود همت فراوان گماشتند. و نتایج درخشان بدست آوردند. از جمله این مبلغین برادر کوچک «آشوکا» «ماهیندا» بوده است. «ماهیندا» دامنه فعالیت مذهبی خود را به جزیره سیلان کشانید و کوششهای خلل‌ناپذیر وی سبب شد که سیلان آئین «بودا» را بپذیرد. کشمیر هم بر اثر مساعی مبلغی بنام «مادیانتی‌کا» به آئین «بودا» گروید.

در همان عصر سلطنت «آشوکا» یک شیوه جدید معماری احداث شد و

ستونهای عظیم که بدون تردید از سنن ایرانی و آداب در باره خامنشی الهام می‌گرفت و بزرگ منشی شاهنشاهان ایران را تقلید می‌کرد، پدید آمد و معبد‌های بزرگ بودائی (stūpa) بنیان شد که هنوز 'هم گویای دوران درخشان آن تمدن در سرزمین هند است.

طی مدت ۳۳۲ سال که از تاریخ مرگ «آشوکا» تا سال ۱۰۰ بعد از میلاد می‌گذرد، آئین «بودا» گسترش یافت و در شمال هند هم ریشه دوانید. در قرن دوم پیش از میلاد آئین «بودا» بر اثر نفوذ سلاطین یونانی (yavana) هند، به شمال غربی آن کشور رخنه کرد و مستقر شد. یکی از بزرگترین سلاطین یونانی این دوره، پادشاهی است بنام «مناندر» (Menander). این پادشاه به آئین «بودا» گروید و یکی از مدافعین و مروجین ثابت قدم آن شد. در همان عصر کیش «بودا» از حدود هند گذشت و از یک سو به چین راه یافت، از سوی دیگر به بلخ و افغانستان روی آورد. ولی در خود هند اختلافات ناشی از فرقه‌های گوناگون آنچنان دامن‌دار شده بودند که در پایان این دوره هجده فرقه مخالف دوشادوش هم موجود بوده‌اند. چون «کانیشتا» از سلسله «کوشانا» سلطنت یافت دوره نئی در تاریخ «بودائی» آغاز شد. «کانیشتا» مانند «آشوکا»، پادشاه و فرمانروای جهانگشائی بود و مناطق بسیاری را زیر سلطه خود درآورد و به کابل و «گاندارا» و کشمیر دست یافت و آنها را در زمره مستملکات خود درآورد. بودائیان خاطره این سلطان بزرگ را همچون «آشوکا» گرامی داشته و شکوهش را ستوده‌اند. در دوره سلطنت

۱ - Ibid. p. 231

The particular and quite special phase of Buddhist imperial art represented in the royal columns of As'oka was of non - Indian origin . It was a provincial reflex of a proud, heraldic style developed in Persia, at the court of Achaemenian king of kings

«کانیشتا»^۱ شورای جدید بودائی‌ان در سال ۱۰۰ میلادی در «جالاندرا» تشکیل شد و در این شورای بزرگ نمایندگان هیجده فرقه بودائی شرکت کردند و نمایندگان دو مکتب تراوادا، (هینایانا) و ماهایانا نیز حضور داشتند. مهمترین نتیجه‌ای که این شورابدست آورد حل و فصل اختلافات فاحشی بود که فرقه‌های گوناگون «تراوادا» را علیه هم برمی‌انگیخت. ولی مکتب نسبتاً جدید «ماهایانا» همچنان بقوت خود باقی ماند. سیاح بزرگ چینی «هوئن تسیانگ» (Huen Tsiang) که در آن ایام در هند سیاحت می‌کرده، می‌گوید در آن تاریخ، آثار مقدس بودائی بجای زبان پالی به سانسکریت نوشته می‌شده است.^۲

آئین «ماهایانا» که کیش کهن بودائی را بطرز خاصی تعبیر می‌کرد و تغییراتی چند در آن پدید آورده بود، رفته رفته پیشرفت کرد، نضج گرفت و توسعه یافت و آئین «بودا» را بصورت مذهبی عالمگیر درآورد و کیش کهن بودائی که مبنی بر نوشته‌های پالی بود، محدود به سیلان و تایلاند و غیره شد و نفوذ خود را در هند بتدریج از دست داد.

تا دویست سال بعد از دوران «کانیشتا» آئین «بودا» بموازات دین جین در «ماتورا» مستقر شد ولی در قرن هشتم و نهم میلادی کیش هندو برسیله دو فیلسوف بزرگ جدلی: «کوماریلا» (Kumārila) و «شانکارا» از نواحیاء گردید. و این دو حکیم بزرگ نفعه جدیدی بر کالبد افسرده آن دمیدند و برای مبارزه با

۱ - برای اطلاعات بیشتری درباره سلاطین بزرگ خارجی که در تاریخ هند نقش مهمی داشته‌اند و عبارت بوده‌اند از: «شاکاها» (S'aka) یاسیتها، و پاهلاواها (Pahlava) یا «پارتها» و «یونانیها» (yavana) رجوع شود به :

The Cambridge History of India, Delhi, 1962, vol. I, pp. 508 - 592

۲ - تحریر آثار بودائی به سانسکریت گواه بر نفوذ روز افزون «ماهایانا» است، رجوع

شود به :

The Age of Imperial Unity, H. C. I. P, Bombay, 1960 p. 141

معتقدات بودائی‌ان قیام کردند. قدرت آئین بودائی بعلت مبارزه این دو فیلسوف بزرگ، و نیز بسبب انحطاطی که در سازمان داخلی خود آن پدید آمده بود، کاهش یافت و فتوحات مسلمین در سال ۷۱۲ میلادی، انقراض و دگرگونی آنرا در داخل هند بصورت فاحشی تسریع کرد. همزمان با اضمحلال آئین بودا، مکتب جدیدی بنام « تانتریزم » (tantrisme) که طرفه معجونی از عناصر گوناگون آئین هندو بود، و در آن آداب «یوگا» و آئین سحر و جادو و فنون مختلف ریاضت تلفیق یافته بودند، پیدا شد و در دوران سلطنت سلسله « پالا » در بنگال (۸۰۰ - ۱۰۵۴) که حامیان آئین « بودا » بودند، ترویج و توسعه یافت. سرانجام حمله مسلمین و تسلط آنها بر سرزمین هند، ضربت دیگری بر آئین « بودا » وارد کرد و این دین از آن پس هر روزه انحطاط گرائید و رفته رفته از سرزمین هند ریشه کن شد و آئین هندو جایگزین آن گردید.

آئین بودا و اوپانیشادها

آئین « بودا » در محیطی کاملاً هندو ظاهر شد. زندگی خود «بودا» چنانکه افسانه‌ها می‌گویند در میان گروهی از مرتاضان وجوکی‌ها گذشته است. با اینکه «بودا» پاره‌ای از معتقدات هندوان را طرد کرده و روش تازه‌ای برای نجات و گریز از دایره مرگ و حیات برگزیده بود، معذک افکار و معتقدات او متأثر از رایحه « اوپانیشادها » و آئین هندو است. « رایس دیویدس » محقق بزرگ بودائی معتقد است که « گوتاما بود » هندو دنیا آمد و هندو در گذشت.... یگانه امتیاز و تازگی بودا نسبت به دیگران، سازمان و توسعه دادن آئین و تلطیف و تعالی مطالبی است که دیگران نیز به خوبی بودا ادا کرده بودند.... فرق اساسی بین او و اساتید دیگر هندو ناشی از جدیت عمیق و توجه خاص او به بشر دوستی است.

آئین قدیم بودائی در ابتدای امر چون اندیشه‌ای نوساخته، در رشته معنوی

هندو جلوه نمی کند و بودا خود همواره اذعان داشته است آئینی که وی بمکاشفه از نو باز یافت، راه کهن و طریقه جاودانی آریائی است. « اولدنبِرگ » معتقد است که آئین « بودا » نه فقط وارث مبانی مهم کیش برهمنی است بلکه زنگ فکری و معنوی و احساس دینی آن هم تحت تأثیر معنویت هندو است^۱.

هنگام ظهور آئین بودا رساله های گرانبهای « اوپانیشادها » که چکیده نبوغ معنوی هند است، رونق و رواج یافته بود و کیش بودا بی گمان، نمی توانست در برابر آن بی علاقه بماند و از گنجینه های سرشار معنوی که سر راه آن قرار داشتند، بهره نگیرد. « اوپانیشادها » و آئین بودا وجه مشابهتی دارند. هردو نسبت به مراسم عبادی و آئین ظاهری نیایش که در دوران « پراهماناها » به افراط و تفریط گرائیده بود واکنش مشترکی از خود نشان دادند و بدان چندان اعتنائی نورزیدند. قانون کارما و اعتقاد به نجات و رهائی از چنگال مرگ و حیات در این دو آئین و بطور عمومی در تمام مکاتب فلسفی هندی منعکس است و می توان گفت فرضیه مشترک کلیه پدیده های معنوی و فلسفی ایست که در سرزمین هند ظاهر شده اند. هردو آنها معتقداند که آزادی از گردونه بازپیدائی بیاری انجام دادن مراسم قشری عبادی و ریاضتهای طاقت فرسا تحقق نمی پذیرد و فقط از راه کشف و شهود می توان به واقعیت مطلق و « نیروانا » نائل آمد.

دیگر اینکه فرضیه « رنج جهانی » در این دو مشرب فکری و معنوی و بطور کلی در تمام مکاتب فلسفی هند پذیرفته شده است و جنبه « بدبینی » معنویت هندو است و ارتباط نزدیکی با قانون « کارما » و دایره مرگ و حیات دارد و یکی از عوارض اجتناب ناپذیر آن بشمار است. به نظر « رادا کریشنان » آئین بودا لااقل در آغاز پیدایش خود بمنزله شاخه ای از آئین هندو بوده است^۲. و « رایس دیویدس »

۱ - Hermann Oldenberg : *Buddha*, Calcutta, 1927, p. 52

English translation

۲ - S. Radhakrishnan : *Indian Philosophy*, vol I, p. 361

می‌گوید: این آئین در داخل نظام شرعی (برهمنی) شکفته شد^۱. ولی جای تردید نیست که هرچند هم که رایحه معنویت هندو بالاخص «اوپانیشادها» در آن رخنه کرده باشد، اختلاف فاحشی نیز در آغاز بین این دو وجود داشته که منجر به جدائی قاطع آنها گردید و آئین هندو، کیش بودائی را غیر متشرع و خارج از نظام خود دانست. زیرا کیش بودا در بدو امر، سندیت معنوی «وداها» را نمی‌پذیرفت و آئین «آتمان» را که اساس تعلیمات «اوپانیشاد» بود تکذیب می‌کرد.

بزرگترین اختلاف این دو آئین درباره حقیقت ثابت عالم صغیر و عالم کبیر است (brahman - ātman). بودا می‌گفته است: «هرآنچه تغییری کند رنج‌بار می‌آورد و هرآنچه رنج‌بار آورد حقیقت باطن یعنی آتمان نمی‌تواند بود^۲». «اوپانیشادها» از سوی دیگر معتقد به اصل ثابتی هستند که در پس مظاهر جهان متجلی است و وجد و شادی محض (ānanda) و تغییر ناپذیر است و می‌گویند که این جوهر ثابت باطن نه این است و نه آن (neti, neti)، بلکه بر فراز مقولات عینی و ذهنی است و ورای دوگانگی روح و ماده است (advaita).

نوشته‌های کهن پالی می‌گویند اصل ثابتی که اشیاء بدان متصل باشند و از آن مایه هستی گیرند و آن خود تغییر نپذیرد و رنگ تعین بخود نگیرد، در این جهان سست بنیاد و متغیر که یک دم آن با دم دیگر متفاوت است نمی‌توان یافت و کلیه کائنات و جهان هستی پدیده‌های ناپایدار و گذران و برق‌آسا و رنج‌آلود و «غیرخود» اند (anattā). و هرآنچه غیر خود باشد از آن من نیست و نه من بدان تعلق دارم و نه آن بمن «چون من» (اصل ثابت من) تعلق دارد. جوهر ثابت باطن و یا آنچه «اوپانیشاد» بدان «خود» اطلاق کرده است تجربه‌ایست عرفانی و وصف ناپذیر. این حقیقت هم در ورای مقولات ذهنی و روانی قرار یافته و هم در عین حال

۱ - Rhys Davids : *op. cit.*, p. 85

۲ - *Samyutta Nikāya*, III

واقعیت فطری انسان و یگانه اصل خلل ناپذیر و باقی ، در پس مظاهر فانی عالم است. ولی آئین « بودا » می گوید این « آتمان » که ضمیر باطن انسان و اصل تغییر ناپذیر است، پندار و گمانی بیش نیست و واقعیت ندارد و انسان اسیر نادانی است و نادانی به چهار گونه متجلی می گردد :

- ۱ - ندانستن رنج.
- ۲ - ندانستن مبدأ رنج.
- ۳ - ندانستن اینکه این رنج باید خاموش شود.
- ۴ - ندانستن وسائلی که منجر به فرونشاندن این رنج میشوند. اینست نادانی (پالی) (avijjā) چهارگانه^۱.

نادانی (avidyā)^۲ در « اوپانیشادها » ندانستن آئین « آتمان » است و آنرا در مقابل دانائی (vidyā) یا « معرفت به خود » آورده اند. برای مزید توضیح می توان افزود که در « اوپانیشادها » واقعیت مطلق ، اصل ثابت باطن است ولی در کیش « بودا » هیچ امری ثابت نیست و همه چیز در تغییر و تبدیل است و چون متغیر و متحول است، پس رنج و درد فراوان دربر دارد و این اساس تعلیمات « بودا » است. چهار قسم نادانی که بدان اشاره شد در برابر چهار حقیقت شریف بودائی (پالی āriya sacca) قرار یافته اند. که عبارت اند از دانستن رنج جهانی. دانستن علت پیدایش این رنج. دانستن اینکه این رنج باید فرو نشیند و دانستن وسائلی که بکمک آن این رنج عالمگیر فرو می نشیند.

آثار کهن بودائی

نوشته های کهن بودائی به زبان پالی است و شامل سه مجموعه یا « سبد » است که عبارت اند از : « سوتاپی تاکا » (sutta piṭaka) و « وینایاپی تاکا »

۱ - S. Dasgupta : *op. cit*, p. ۱۱۱ نقل از *Majjhima Nikāya*

۲ - « آویدیا » (avidyā) معادل مانسکریت « آویجای » (avijjā) پالی است.

(vinaya piṭaka) و «آبهی داماپی تاکا» (abhidhamma piṭaka). تاریخ دقیق نگارش این آثار هنوز تعیین نشده است. «سوتاها» نسبت به «آبهی داماه» قدیمی‌تراند. کلیه این نوشته‌های مقدس احتمال دارد که در سده ۴۱۰ پیش از میلاد مسیح، در تاریخ تشکیل سومین شورای بزرگ بودائیان، هنگام فرمانروایی امپراطور بزرگ بودائی آشوکا، به پایان رسیده باشد. «سوتاها» بیشتر مربوط به مبانی آئین بودائی است ولی «وینایاها» آداب و قوانین مربوط به راهبان و مقررات دیر و صومعه و بطور عمومی اصول رهبانیت را تعیین می‌کنند. «آبهی داماه» مطالب و امور مربوط به آئین را، بنحو مبسوط‌تر و مشروح‌تر از «سوتاها» بررسی می‌کنند و به تفسیر و تعبیر آن می‌پردازند. «بودا کهوشا» (Buddhaghosa)^۱ در رساله «آتها سالینی» (atthasālinī) معتقد است که «آبهی داماه» (abhidhamma) حقایق مندرجه در «سوتاها» را بنحوی مبسوط‌تر بیان می‌کند و فرق اساسی بین این دو گروه رساله در این است که اولی (sutta) منجر به تفکر و مراقبه (samādhi) می‌شود و دومی (abhidhamma) طریق وصول به معرفت را میسر می‌سازد.

«سوتاها» شامل پنج مجموعه یا «نیکایا» (nikāya) است :

- ۱ - «دیگانیکایا» (dīgha nikāya) این دسته شامل عبارات طویل «بودا» است و به سی و چهار «سوتا» بخش شده است و در آن امور مربوط به ریاضت و رابطه آئین «بودا» و کیش هندو و قانون سلسله علل و معلول و نظرات آئین درباره نظام طبقاتی و اصولاً مبانی مهم دین «بودا» بحث شده است.

۱ - حکیم معروف بودائی است که در قرن پنجم میلادی می‌زیسته است و آثار مهم او عبارت‌اند از «ویسودی ماگا» (visuddhi magga) که مجموعه‌ای از آئین بودائی است. سایر آثار او شامل تفاسیری است که وی بر نوشته‌های مقدس بودائی از قبیل چهار «نیکایا» (nikāya) و «آبهی داماه» و «وینایا» و «داماپادا» (dhammapada) و «جاتاکا» (jātakas) نگاشته است. رساله «آتها سالینی» نیز با و منسوب است. رجوع شود به :

T. W. Rhys Davids : *Buddhaghosa*, E. R. E, vol. II, p. 885 - 887.

۲ - «ماجھیما نیکایا» (majjhima nikāya) این دسته شامل عبارات و مصاحباتی است که نه دراز است و نه کوتاه. و بهمین جهت لفظ «ماجھیما» یا میانه بدان اطلاق شده است.

۳ - «سامیوتانیکیا» (samyutta nikāya) مربوط به عباراتی است که طی مناظرات مخصوص (samyutta) گفته شده است و موعظه معروف «بودا» در باره گرداندن چرخ آئین (داما) (dhamma chakka pavattanasutta) در این مجموعه آمده است.

۴ - «آنگوتارانیکیا» (anguttara nikāya) به . . ۲۳ «سوتا» و یازده فصل تقسیم می شده است.

۵ - «کودا کانیکیا» (khuddaka nikāya) شامل مجموعه های کوتاه است.^۱

رساله های «آبهی داما» (abhidhamma) عبارت اند از «پاتھانا» (paṭṭhāna)، «داماسانگانی» (dhammasaṅgāṇi)، «داتوکاتا» (dhātukathā)، «پوگالوپانیاتی» (puggalapaññatti)، «ویبانگا» (vibhaṅga)، «یاماکا» (yamaka) و «کاتاواتهو» (kathāvatthu).

اضافه براین سه گروه اثر مقدس، مآخذ مهم دیگر شامل تفاسیری است که درباره آثار مقدس بجا مانده و به «آتها کاتها» (atthakathā) معروف است. رساله

۱ - این مجموعه های کوتاه عبارت اند از :

- | | |
|-------------------|------------------------|
| ۱ - Khuddakapāṭha | ۲ - dhammapada |
| ۳ - udāna | ۴ - itivuttaka |
| ۵ - suttanipāta | ۶ - vimānavatthu |
| ۷ - petatvatthu | ۸ - theragathā |
| ۹ - therīgāthā | ۱۰ - jātika |
| ۱۱ - niddesa | ۱۲ - paṭisambhidāmagga |
| ۱۳ - apadāna | ۱۴ - buddavaṃsa |
| ۱۵ - caryāpiṭaka | |

مشهور به «می‌لینداپانها» (milinda pañha) یا «پرسش می‌لیندا» دارای اهمیت بسزائی است.

مطالب مربوط به آئین بودائی که در رساله‌های فوق‌الذکر منعکس است به‌عنوان «ستاریراودا» (sthariravāda) یا «تراودا» (theravāda) (آئین نیاکان و بزرگان) معروف است.

زندگی بودا

«گوتاما بودا» در سال ۵۶۰ پیش از میلاد مسیح در بیشه «لومبینی» (Lumbini) نزدیک شهر کهن «کاپیلاواتسو» (Kapilavatsu) در جنوب نپال پابعرضه هستی نهاد. «گوتاما» پسر «سودودانا» (Suddhodana) یکی از شاهزادگان قبیله «شاکیا» (S'akya) یا طبق بعضی روایات، پادشاه «شاکیاها» بود.

اسم «گوتاما» (Gautama) عنوانی است که قبیله‌های «شاکیاها» بنابه سنن کهن خانوادگی از اسامی پاکبازان کهن ودائی گرفته بوده‌اند. «بودا» پیش از آنکه به‌واقعیت بیدار شود^۱ معروف به «گوتاماشاکيامونی» (S'akyamuni) یا «مرتاض شاکیاها» بوده است، بعد از آنکه وی به‌واقعیت رسید. او را «بودا» (Buddha) یا «آنکه به‌واقعیت بیدار شده است» نام گذاردند و اسامی دیگری نیز چون «سیدارتا» (Siddhārta) «آنکه به‌هاف‌نهایی رسیده است» و «تاتها‌گاتا» (Tathāgata) «آنکه بدان ساحل پیوسته است» یا «چنین رفته» (یا چنین آمده است) باو تعلق گرفت. رساله‌های «جاتاکا» (jātakas) شرح زندگی «بودا» را توأم با افسانه‌های معجزه آسا جلوه داده‌اند و ما بودا را بنا به همین افسانه‌ها معرفی خواهیم کرد.

پیش از آنکه بودا در این جهان ظاهر شود، «بودی ساتوائی» (Boddhisattva)

۱- چون به‌روشنائی و به‌واقعیت رسیدن در دین بودا نوعی «بیدار شدن» تعبیر شده است و این «بیداری» در اسم خود بودا که به‌معنی «بیدار شده» است مستتر است از این رو نگارنده به واقعیت رسیدن بودا را با جمله به «واقعیت بیدار شدن» تعبیر کرده است.

(زبودای بالقوه) بوده است که در فردوس معروف «توشیتا» (Tuṣita) می زیسته است. خدایان او را مأمور ساختند تا ظاهر شود و برگستن زنجیر اسارت همت بگمارد. بودای آینده پدر و مادر و خانواده نجیبی را که می بایستی در آن دنیا آید و بزرگ شود برگزید. مادر آینده او «ماهامایا» (Mahāmāyā) همسر پادشاه «شاکیاها» شبی بخواب دید که فیل سفید و باشکوهی از آسمان پائین آمده و در بطنش جای گرفته است. منجمین شاه در تعبیر این رؤیا متفق الراء گفتند که ملکه فرزندی در بطن دارد که یا به مقام فرمانروائی جهان (cakravartin) خواهد رسید و یا خانه و دنیا را ترک گفته و بودا خواهد شد. ملکه که روزی برای دیدن خویشاوندان خود بسوی شهر «دماهرادا» رهسپار بود در نزدیکی بیشه «لومبینی» احساس کرد که هنگام وضع حمل فرا رسیده است. وی دست راستش را برای گرفتن شاخه درختی دراز کرد و درخت خم شد و شاخه خود را در دست ملکه جای داد و ملکه بدون احساس کوچکترین دردی، فرزندی از پهلوی بدنیا آورد. پیدایش بودا طبق این روایت نوعی تولد بکر و زایش دوشیزگانه بوده است و از اینرو شباهت بسیاری به وجود آمدن مسیح دارد^۱.

تمام خدایان از قبیل «اینندرا» و غیره در این وضع حمل معجزه آسا حضور داشتند و چهار فرشته برهنه، نوزاد را در دست گرفتند. نوزاد پس از دنیا آمدن پای روی زمین نهاد، سرود پیروزی خواند و هفت گام بسوی ده جهت فضا برداشت و کسی را نیافت که در جهان بتواند با او برابری کند. همزمان با تولد بودا همسر آینده او و درختی که بعدها زیر سایه آن بواقعیت بیدار شد، بوجود آمدند. هنگام تولد بودا تمام جهان هستی در جوش و خروش بود. زمین لرزه های بی درپی بوقوع پیوست. گل های زیبا و رنگارنگ شکوفا شدند و دانه های ملایم و لطیف باران فرو ریختند. سرودهای آسمانی از هرسوی بگوش میرسید و عطر سکرآور و دلپذیری تمام فضای عالم را فرا گرفته بود و آب های شور دریاها تلخی خود را

۱- A. K. Coomaraswamy : *Hinduism and Buddhism*, p. 51

از دست داده و شیرین شده بودند. این علائم در واقع غیر عادی تعبیر نشده‌اند، چون هرگاه بودائی ظاهرشود چنین علائم خارق‌العاده‌ای دربر خواهد داشت.

نوزاد را نزد پدر بردند و برهمنان نشان‌های او را باز شناختند و گفتند که وی در سن سی و پنج سالگی یا فرمانروای جهان خواهد شد و یا بودا. «سودودانا» پدر «بودا» اطلاع حاصل کرد که فرزندش پس از دیدن چهار علامت که شامل یک پیرمرد و یک بیمار و یک جسد و یک راهب است، زندگی دنیوی را ترک خواهد گفت و خرقة راهبان را بتن کرده و راه «بوداها» را در پیش خواهد گرفت. «سودودانا» چون براین امر واقف شد، گفت: «از این پس هرگز نگذارید چنین افرادی نزد فرزند من شوند، من مایل نیستم که فرزندم بودا شود می‌خواهم که او فرمانروای چهار اقلیم و دو هزار جزیره اطراف آن گردد.... و چون این گفت سپاهیان بسیار در هریک از جهات فضا نهاد تا هیچیک از چهار علامت به نظر فرزندش نیاید».

بیشتر افسانه‌ها، «گوتاما» را جوانی نیرومند جلوه داده‌اند که دست به کارهای پهلوانی بسیار می‌زده است. وی در ضمن هوش سرشاری نیز داشته و مطالب مشکل را در اسرع اوقات می‌آموخته است. در سن شانزده سالگی در مسابقه تیراندازی، تیر او هفت درخت را در آن واحد سوراخ کرد و وی قهرمان مسابقه بزرگ شناخته شد و همچون پاداش، دختر عمویش را که «یاشودا» (Yasodha) نام داشت برای همسری وی برگزیدند و «گوتاما» بعد از ازدواج دارای پسری شد که او را «راهولا» (Rahula) نامیدند.

«بودی ساتوا»^۲ روزی که در شهر گردش می‌کرد با چهار علامت پیش‌بینی شده برخورد کرد. با اینکه «سودودانا» پدر بودا تمام راهبان و بیماران و اجساد و پیرمردها را از شهر دور کرده بود، معذک تقدیر چنین بود و خدایان خود،

۱ - *Jātaka*, I, 50

۲ - «بودی ساتوا» یعنی «بودای بالقوه»، بودا را قبل از آنکه بیدار شود «بودی ساتوا» می‌گفته‌اند. برای اطلاعات بیشتر در این باره رجوع شود به فصل پنجم «تراوادا و ماهاپانا».

بصورت این چهار علامت ظاهر شده بودند و شاهزاده جوان برای نخستین بار باپیری و بیماری و مرگ و وارستگی شخصی که از بند حیات و مرگ گریز یافته است، برخورد کرد و آنچنان تحولی ژرف در وجود خود احساس نمود، که بیدرنگ نزد پدر شد و قصد خود را برای گوشه گیری از دنیا، ابراز داشت. پدر موفق نشد که «گوتاما» را از تصمیم خود منصرف سازد و ناگزیر دستور داد تا تمام دروازه های شهر را ببندند و احدی را نگذارند که از شهر خارج شود.

بودای آینده همان شب نزد همسر و فرزند شد و درحالی که این دو بخواب ژرفی فرو رفته بودند، «گوتاما» در سکوت شب آرام آنها را وداع گفت و با ارا به ران و اسب خود «کانتاکا» (Kanthaka) از دروازه های شهر که بدست خدایان گشوده شده بود، خارج شد و بدون آنکه کسی او را ببیند، دوارخانه و زندگی و مقام و سلطنت، گوتامای جوان به سکوت مرگبار شب تاریک پناه می برد تا آرامش روح و بقای ابدی بدست آورد و از بند جهان ناپایدار و فانی بگریزد. پشت سراو «مارای» (Marā) حیلۀ گرهم چون سایه ای او را تعقیب می کرد تا لحظه ای پیش آید و خللی در روح ریاضت جوی «گوتاما» پدید آید و بودای آینده در چنگال او افتد. کتب مقدس می گویند: «بودا در همان شب خانه خود را ترک گفت و به مکان لامکانی رهسپار شد.» گوتاما راه بزرگ غربت جهان را در سن بیست و نه سالگی و در شباب زندگی در پیش گرفت.

هنگامی که بودا به قعر جنگلهای بکر رسید، گیسوان خود را برچید و لباسهای فاخر را از تن درآورد و بصورت راهب دوره گردی درآمد و ارا به ران و اسب خود را به شهر بازگرداند. از این پس دوره ریاضت بزرگ آغاز می گردد. «بودا» نزد داور شد تا از آنها «راه آرامش ابدی» و «مقام جاویدانی نیروانا» را بیاموزد، ولی روش این دو استاد او را راضی نکرد و وی آنها را ترک گفت به دهکده «اوروولا» در سرزمین «ماگادا» رفت و در آنجا باتفاق پنج مرتاضی که بدو پیوسته بودند، به ریاضات طاقت فرسائی پرداخت و در اسساک و پرهیزکاری و خلوت گزینی و ریاضت

جسمانی و معنوی آنچنان افراط ورزید که نیرویش تحلیل رفت و جسمش طراوت و جلال جوانی را از کف داد و سرانجام از شدت ضعف و ناتوانی، وی همچون پیکری بیروح، نقش بر زمین شد، ولی روشنائی «نیروانا» در دلش نمی‌تابید و به هدف مطلوب نزدیک نمی‌شد.

مدت شش سال «گوتاما» در تحمل این ریاضات مافوق بشری اهتمام ورزید و در پایان این مدت برای او واضح شد که واقعیت مطلق را از این راه بدست نمی‌توان آورد. پس به زندگی عادی بازگشت و خوراک خورد و شیر نوشید تا نیروی گم‌گشته خویش را باز یابد. همراهان و هم‌مشربان او گمان کردند که خللی در اراده مرتاض بزرگ پدید آمده است و از او مأیوس شدند و او را ترک گفتند و «گوتاما» تنها ماند. در باره این شش سال ریاضت بودا می‌گویند: «این زمان صرف بستن گره‌های (خیالی) در هوا بوده است».

بودا زیر درختی که از آن پس آنرا درخت «بیداری و روشنائی» نام گذارده‌اند در جهت مشرق نشست و با خود گفت «تا هنگامی که بواقعیت نرسم از این محل تکان نخواهم خورد» سپس به تفکر و تمرکز نیروی معنوی و مراقبه احوال درون پرداخت، ولیکن «مارای» حيله‌گر و شیطانی مدام سعی می‌کرد تا او را اغوا کند. نخست با تهدید و بعد با فرستادن ماهرویان افسونگر، کوشید تا شهوات مرتاض بزرگ را برانگیزد و توجه او را از حق منحرف سازد و او را از وصول به واقعیت جهان باز دارد. ولی کوچکترین خللی در اراده گسست‌ناپذیر «گوتاما» پدید نیامد و سرانجام هنگام شب، واقعیت نقاب از چهره فروغ آگین خویش برداشت و وی بتدریج بمراتب بالاتر و ممتاز تر آگاهی و هشیاری شاعر شد، و فروغ بی‌پایانی در اعماق وجودش سریان یافت و با علمی شهودی، به‌کنه اسرار جهان پی‌برد و به واقعیتهای شریفی همچون سرگردانی روح در گردونه باز پیدائی و دائره مرگ و نیستی و مبدأ رنج و اسارت جهان و راهی که منجر بفرانشاندن این رنج می‌شود، بیدار شد و بعدها درباره این لحظه بودا گفته است: «در این لحظه متوجه شدم که

روح من از پلیدیهای هوس و از پلیدیهای دنیا و از پلیدیهای نادانی آزاد گردیده است و در مقام آزادی، معرفت آزادی طلوع کرد و براستی دانستم که دیگر دایره بازپیدائی درهم شکسته و وظیفه من به پایان رسیده است و هرگز بدین جهان هستی باز نخواهم گشت».

بودا برای مدت هفت هفته، در ناحیه همان درخت بیداری سکنی گزید و از لذت آرامش و آزادی در سکوت تنهایی بهره مند شد. در این مدت دو حادثه مهم بوقوع پیوست که یکی حیل‌های جدید «مارا» برای اغوا و انحراف بودا است. «مارا» می‌اندیشید حال که «بودا» بر تمام موانع دنیوی غلبه یافته است، یگانه راه اغوای او اینست که وی هرچه زودتر به «نیروانا» نائل آید و از اشاعه آئین خود اجتناب ورزد، تا سایر آدمیان از راه آزادی و نجاتی که «بودا» بدست آورده است متمتع نگردند. بودا در پاسخ این وسوسه جدید می‌گوید: «ای مارای شیطان صفت من هنگامی وارد «نیروانا» خواهم شد که مریدان دانا بدست آرم. مریدانی که در آئین من ورزیده شوند... و در راه آئین گام بردارند و آنچه از اساتید خود آموخته و شنیده‌اند به دیگران بیاموزند و آنرا بسط و گسترش دهند... ای مارای شیطان صفت من هنگامی به «نیروانا» خواهم پیوست که راه مقدس من جهانگیر شود و به جهانیان پرتوافکند و میان آنان شکرافا گردد و همه آنرا بشناسند و بدانند». اتفاق دیگری که در آن لحظه حساس حیات بودا رخ داده است تردیدی است که در دل او سایه می‌افکند و وی در «گرداندن چرخ آئین» مردد می‌شود و باخود می‌گوید: «به‌کنه اسرار نهفته پی‌بردم اسراری که درک آن مشکل است. اسراری که آرامش می‌بخشد و برقرار اندیشه‌های انسانی پرواز می‌کند فقط فرزنانگان می‌توانند به درک آن ممتاز شوند ولی برای آدمی که در محیط خاکی زندگی می‌کند و از لذا یذ آن بهره‌مند است، درک قانون علیت و سلسله علت و معلول بسی دشوار خواهد بود، و گوشه‌گیری از دنیا و فرونشاندن عطش حیات... و سرانجام پایان همه اینها یعنی «نیروانا» بسی دشوار خواهد بود. آیا شایسته است که آئین خویش

را اشاعه دهم و مردم آنرا دریابند و مدام در ذهن سرور بزرگ ، این آوازی که بگوش احدی تابحال نرسیده بود، طنین انداز بود^۱ . خدایان چون این ندای تردید را شنیدند بانگ برآوردند که جهان در پرتگاه نیستی است و جملگی به دامن برهن متوسل شدند و از اومدد طلبیدند . برهن به بودا فهماند که گروهی را وقت فرا رسیده تا آئین او را دریابند . « بودا » پذیرفت و بسوی شهر « بنارس » شتافت و در خطبه معروف بنارس « چرخ آئین را بگردش درآورد » و خطاب بدوستان قدیم خود ، پنج مرتاضی که او را چندی پیش ترك گفته بودند بودا گفت :

«آنکه به کمال رسیده است ای راهبان آنکه مقدس و ممتاز است بودا است . گوش‌های خود را باز کنید ای راهبان چون راه گریز از مرگ یافت شده است » . « آنان که به زندگی اخروی می‌گرایند از این دو افراط و تفریط باید اجتناب ورزند ... یکی زندگی این دنیا است که لذت و خوشی دربردارد و غیر حقیقی است . دیگری راه ریاضت است ... که ناهموار است و غیر حقیقی ... کامل (بودا) از هردو اینها دوری جسته و راهی که بین این دواست در پیش گرفته است و این راه میانه است که به چشم و ذهن و روح روشنائی می‌بخشد و منجر به دانائی و بیداری و « نیروانا » می‌شود . این راه هشت گانه است . ایمان راست ، نیت راست ، گفتار راست ، کردار راست ، طریق زیستن راست ، کوشش راست ، پندار راست ، و توجه و مراقبه راست » .

« اینست ای راهبان راه میانه که «بودا» کشف کرده است راهی که به چشم و ذهن و روح روشنائی می‌بخشد و منجر به آرامش دانائی و بیداری و «نیروانا» می‌شود^۲ . »

پنج مرتاض آئین «بودا» را پذیرفتند و اولین اعضای جامعه بودائی (sangha) شدند . از آن پس تعداد مریدان و پیروان روبه افزایش رفت و « بودا » راهبان را

۱ - *Mahāvagga*, I, 5, 2

۲ - H. Oldenberg : *op. cit* , pp. 129 - 131

به چهارکنج هند فرستاد تا آئین او را ترویج و بسط دهند و آئین (dharma) را به آدمیان بیاموزند و راه گریز از مرگ را بدیشان نشان دهند. مهمترین مریدان قدیمی «بودا»، «سارپیوتا» (Sāriputta) و «موگالانا» (Mogallāna) بوده‌اند که حقیقت بودائی را از دهان راهبی بنام «آساجی» (Assaji) ^۱ فرا گرفتند. می‌گویند سخنان «آساجی» آنچنان روشنائی‌ای در دل ایشان تابانید که بیدرنگ این حقیقت اساسی بودائی را که «هرآنچه به هستی می‌گراید است محکوم به زوال و نیستی است» با علم مکاشفه درک کردند و از آن پس مریدان راسخ بودا شدند. مریدان مهم دیگر بودا «کاشیاپا» (Kas'yapa) و «آناندا» (Ānanda) بوده‌اند. «آناندا» پسرعموی «بودا» بوده و از سایر مریدان به او نزدیکتر بوده است.

«بودا» طبق روایات بودائی چهل سال تمام در کشور هند سفر کرد و در همه جا آئین خود را ترویج داد و بیشتر کوشش او مصروف بنیان‌گذاری جمعیت بودائی و اشاعه آئین بوسیله خطبه‌های گوناگونی که در مقابل جماعت مریدان و برهمنان ایراد می‌کرده، شده است. در مباحثات با برهمنان بودا اغلب برتری معنوی و جدلی خود را باثبات می‌رسانده است.

در سن هشتاد سالگی «بودا» متوجه شد که هنگام وداع و پیوستن به «نیروانا» فرارسیده است. به مرید نزدیک خود «آناندا» که از شنیدن این خبر سخت اندوهگین و پریشان شده بود بودا می‌گوید: «درحالی‌که گروهی از مریدانی که هنوز به زندگی دنیوی دلبستگی دارند از شنیدن این خبر اندوهگین شده و خواهند گفت: «چه زود چشم جهان درمی‌گذرد، گروه دیگر که بر خود تسلط یافته‌اند و براستی می‌دانند که جمله عناصر ناپایدار و زودگذراند و نطفه‌های نابودی خویش را دربر دارند، خاطره مرا محترم خواهند شمرد و زندگی خود را باراهی که من آموخته‌ام تطبیق خواهند داد.» بودا پیش از رحلت به مریدی که برای دیدن او آمده بود

۱ - آساجی نام یکی از پنج مریدان اولیه «بودا» است.

می‌گوید: «ترا از دیدن این جسم ناپاک چه سودی خواهد بود؟ هرآنکس که آئین را ببیند مرادیده‌است و هرآنکس که مرا ببیند آئین (dharma) را دریافته‌است»^۱. سرانجام وقت وداع فرا رسید، بودا دستور داد که تختی بین درختان «شالا» (s'ala) بگذارند و خود روی آن جای گرفت و شاخه‌های تازه رس، شکوفه‌های نوشکفته گسترده و باران گلبرگ بروی تخت او فرو ریختند. بودا آخرین لحظات عمر خود را صرف پیروان کرد و از آنها خواست تا هرگونه شکی که درباره بودا و آئین و جامعه بودائی دارند مطرح سازند و با او در میان گذارند تا وی پاسخ دهد و تردید آنها را فرو نشاند. «ممکن است ای راهبان یکی از شماها درباره بودا یا آئین یا جامعه بودائی یا طریق و طرز رفتار بودائی تردید و شکی داشته باشید، هر پرسشی که دارید حال از من بکنید تا بعدها خود را نکوهش نکنید و نگوئید مرشد ما نزد ما بود و ما از او درمان اشکالات خویش را نپرسیدیم. بعد از این گفتار همه راهبان ساکت ماندند».

در پایان بودا می‌افزاید: «حال من شمارا وداع می‌گویم، بدانید که جمله عناصر ناپایدار و زودگذراند، فقط در راه آزادی و نجات همت بگذارید و بس»^۲. سپس آن روح مقدس وارد مقام تفکر و مراقبه (dhyāna) شد و بعد از مقام مشاهده و مراقبه برخاست و به مقام دوم پیوست و از مقام دوم برخاست و به مقام سوم راه یافت و از مقام سوم برخاست و به مقام چهارم اتصال یافت و از مقام چهارم برخاست و به عالم فضای لایتناهی نائل آمد و از فضای بینهایت برخاسته به عالم آگاهی بینهایت پیوست و از آگاهی بینهایت برخاست و وارد خلا شد و از آن نیز برخاست و به مقامی رسید که در آن نه ادراک بود و نه غیرادراک و از این نیز برخاست و به حالتی پیوست که خاموشی و انقطاع هم ادراک بود هم احساس^۳.

۱ - *Samyutta Nikāya*, III, 120

۲ - *Mahāprannibhāna sutta*, IV, 1, 6 - 11

فرضیه^۱ رنج جهان و چهار حقیقت شریف (سانسکریت ārya satya پالی āriya sacca).

روزی بودا نزدیک بیشه درختان « سینسپا » (sinsapā) نشسته بود و چند برگ از آن درخت را در دست داشت. ناگهان روی بسوی مریدان گردانیده پرسید: « به نظر شما ای مریدان آیا این چند برگی که در دست گرفته‌ام از برگهائی که به درختان آن بیشه آویزانند بیشتر است ؟ مریدان همه گفتند البته برگهائی درختان آن بیشه از این چند برگ بیشتر است بودا گفت: « همچنان نیز ای مریدان آنچه که من دانستم و به شما نگفتم از آنچه که به شما ابراز داشتم بیشتر است و علت آنکه آنرا به شما نگفتم اینست که دانستن آن برای شما سودی ندارد و در راه پیشرفت بسوی حق یاری تان نمی کند و آدمی را به راه گوشه گیری از دنیا و فرونشاندن تمایلات و خاموشی سلسله علل ناپایدار و آرامش و دانائی و بیداری و نیروانا هدایت نمی کند. از اینرو در باره آن سکوت اختیار کردم ولی ای مریدان به شما چه گفتم و چه آموختم ؟ - این حیات رنج است - چنین گفتم به شما - این است مبدأ رنج - چنین گفتم به شما - و این است خاموشی رنج - چنین گفتم به شما - و این است راهی که به خاموشی رنج منتهی میشود - چنین گفتم به شما^۱ ».

در این مباحثه کوتاه تمام فرضیه رنج جهانی بیان شده است. بودا پس از ریاضت و رنج فراوان به کنه چهار حقیقت شریف آگاه شد که :

- ۱ - هر آنچه به هستی می گراید محکوم به رنج و درد بی پایان است.
- ۲ - مبدأ این رنج تولد و پیدایش است.
- ۳ - ایستاندن گردونه مرگ و حیات باعث رهایی از رنج خواهد بود یا بعبارت دیگر بایستی این رنج را فرو نشانند.
- ۴ - راهی که بسوی آزادی مطلق می رود هشت گانه است. این چهار حقیقت

شریف بودائی شالوده آئین بودا است. آن شبی که بودا زیر درخت «آشواتا» جای گزید و غرق تفکر در ماهیت اشیاء جهان شد، فروغ این حقیقت در دل او تابید و از آن پس هسته تعلیمات او شد و چون به واقعیت آگاه گشت بسوی بنارس شتافت و به برهمنان گفت :

« گوشه‌های خود را باز کنید. ای راهبان راه گریز از مرگ یافت شده است من به شما آئین را خواهم آموخت ». و سپس این چهار حقیقت شریف را بدیشان باز خواند و از آن پس همواره به آنها اشاره کرد. چنانکه در قسمت اول دیده شد، آئین کهن بودائی به مباحثات صرفاً فلسفی و نظری توجه نداشته است. بلکه به جنبه « عملی » واقعیت توجه مبذول داشته و معتقد است زندگی یعنی رنج. علت این رنج دائرة مرگ و حیات و سرگردانی انسان از ازل در سلسله مراتب پیدایش‌های بی‌پایان است و تا انسان آزاد نشود و نداند رنج چیست و چگونه پدید می‌آید^۱ از گردونه بازپیدائی گریز حاصل نخواهد کرد و آزادی ذهن و آزادی دل (cetovimuttisampannā)^۲ بدست نخواهد آورد و این رنج انتها نخواهد داشت و برای آنکه به هدف مطلوب برسد و از چنگال تولد و پیری و مرگ آزاد شود بایستی راه هشت گانه بودا را در پیش گیرد، بعبارت دیگر، بمجرد اینکه انسان به مبانی رنج حیات پی‌برد، باید در نابودی و انهدام آن همت بگمارد. « چنانکه دریای پهناور، ای مریدان فقط یک مژه دارد و آن مژه نمک است، همچنان‌ای مریدان یگانه مژه آئین من آزادی و نجات است^۳ ».

بودا درباره رنج جهانی و سرگردانی انسان در اقیانوس پیدایش‌های پیوسته و لاینقطع (samsāra) می‌گوید: آغاز سرگردانی موجودات ای مریدان در ازل و از زمانی بی‌آغاز است. هیچ منفذی (مبدأ) نمی‌توان یافت که این موجودات از

۱ - Sutta Nipāta, III, 12

۲- Ibid.

۳ - Cullavagga, IX, 1, 4

آن سرچشمه گرفته باشند ، موجوداتی که غوطه‌ور در نادانی‌اند و بعلت عطش بوجود آمدن موجود شده و پریشان و سرگردانند ، آیا به نظر شما ای مریدان ، مقدار آب چهار اقیانوس بیشتر است یا مقدار اشکهای که از دیدگان شما جاری شده است و اشکهایی که شما طی سرگردانی خود در این راه دراز باز پیدائی (samsāra) بعلت اندوه فراوان از دیده خود فرو ریخته‌اید .

بودا در خطبه معروف بنارس خطاب به پنج راهبی که او را در گذشته ترك گفته بودند می‌گوید : « اینست ای راهبان حقیقت شریف رنج جهانی : تولد رنج است و بیماری رنج است و مرگ رنج است ، وصال با آنکه دوست ندارید رنج است و فراق از دوست رنج است و نیافتن آنچه دل می‌طلبد رنج است »

« اینست ای راهبان حقیقت شریف مبدأ رنج و آن عطش بوجود آمدن است که انسان را از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر پیدایش می‌کشانند و شهوات و میل‌بیار می‌آورد و این سو و آن سو ، پاداشی جهت ارضای خواهش‌های خود ، می‌جوید . اینست عطش شهوت ، عطش بوجود آمدن و عطش توانائی و قدرت .

« اینست ای راهبان حقیقت فرونشاندن رنج ، فرو نشاندن رنج بمدد نابودی کامل جمله تمایلات ، بدانسان که آنان را از خود دور سازید و از خویش جدا کنید و خویشی را از آنها تمیز دهید و آنان را در وجود خود جای ندهید .

« اینست ای راهبان حقیقت شریف راهی که منجر به فرونشاندن رنج می‌شود و آن طریق مقدس هشت گانه است : ایمان راست ، نیت راست ، گفتار راست ، کردار راست ، طریق زیستن راست ، کوشش راست ، پندار راست و توجه و مراقبه راست . »

ترجمه آزاد از : H. Oldenberg : *op. cit* , p. 221 - ۱

این راه مقدس هشت گانه به زبان پالی عبارت است :

۱ - ایمان یا درك راست (sammā diṭṭhi) .

۲ - نیت یا فکر راست (sammā sankappa) .

در آئین بودا مسأله رنج و ناپایداری پدیده‌های جهان توأم با مدح و ستایش آنکسی که خویش را از بند زندان جسم آزاد گردانیده، آمده است. درست است که رنج جهانی غم و حزن دربردارد و غبار اندوهی در دیده آدمی می‌افکند، ولی فرضیه رنج جهانی در آئین بودا همچون فلسفه‌ای «اندوه گرای» تعبیر نمی‌تواند شد. تنگنای اندوه برای آنهایی است که از مبدأ رنج و طریق فرو نشاندن آن، آگاهی حاصل نکرده باشند، امادر دل یک بودائی که خویش را از این رنج آزاد گردانیده است، این اندوه مبدل به ترحمی آکنده از مهر می‌شود که وی برای تیره روانانی که هنوز دست بگریبان نادانی‌اند و در بند اسارت یکچندی بسر می‌برند، احساس می‌کند و خود او نه فقط کوچکترین احساس اندوه نمی‌کند بلکه نوعی وجد و شادی هم در ژرفنای وجودش متجلی است. همان شادی فرزانه حکیمی که از «رنگ هرچه تعلق پذیرد آزاد است». همان سروری که از آزادی نشئت می‌گیرد و در آن، معرفت بر این آزادی هم تحقق می‌پذیرد. در کتاب مقدس «داماپادا» این اندوه و این شادی بموازات هم آمده‌اند:

«آدمی دسته گلی می‌آراید و دلش شاد می‌شود و مرگ فرا می‌رسد و چون میل آنها بسوی دهکده‌ای، او را می‌کشاند و همراه خود می‌برد».

«از خوشی است که اندوه ببار آید، و از خوشی است که ترس پدید آید. هر آنکسی که از خوشی رهائی یابد و در بند اندوه نیز نباشد ترس از چه پدید آید؟»

→

۳ - گفتار راست (sammā vācā).

۴ - کردار راست (sammā kammanā).

۵ - طریق یا وسائل زیستن راست (sammā ājiva).

۶ - کوشش راست (sammā vāyāma).

۷ - پندار یا توجه راست (sammā sati).

۸ - مراقبه و توجه راست (sammā samādhi).

از مهر است که اندوه ببار آید و از مهر است که ترس پدید آید. هر آنکس که از مهر رهائی یابد و در بند اندوه نباشد ترس از چه پدید آید؟ «
جهان را همچون حبابی رویائی بنگر، جهان را همچون سرایی بنگر، ملک الموت نبیند کسی را که جهان را چنین بنگرد. »

« اورا برهنه واقعی بپندارم که راه اهریمنی و ناهموار « ساسارا » را بپیماید و از این جهان و بیهودگی آن نیز بگذرد و به پایان آن رسد و بر ساحل آن پای نهد، از بند تمایلات رهائی یابد ، و بمقام توجه رسد ، و آزاد از شک و تردید ، فارغ از بند هستی ، آرامش بدست آورد . »^۱

« در شادی محض می آسائیم عاری از خصم در این جهان خصومت ، و بین مردم کینه توز کینه ای نداریم . »

« در شادی محض می آسائیم چون سالمی میان بیماران ، و بین بیماران بیماری نداریم . »

« در شادی محض می آسائیم عاری از رنج بین رنجکشان ، و بین رنجکشان رنجی نداریم . »

« در شادی محض زیست کند آنکه بدو هیچ تعلق نگیرد «
« راهبی که در مکانی پراز خالی سکنی گزیند و روحش آرام شود و به حق توجه کند از شادی مافوق انسانی بهره مند گردد . »

عدم دوام و ناپایداری اشیاء (سانسکریت anitya و پالی anicca)

سه رکن (lakṣaṇa) آئین کهن بودائی عبارت است از رنج جهانی (پالی dukkha) و ناپایداری اشیاء (پالی anicca) و عدم جوهر ثابت (پالی anattā) . تصور اینکه جهان صحنه گذران پدیده های بی بود ، و منشأ درد و رنج بی پایان است منجر به این می شود حال که همه چیز رنج و مشقت است ، پس ثبات و سکونی در پس مظاهر

۱ - ترجمه آزاد از سرورهای « داماپادا » Dhammapada, 47, 212, 213, 170, 414.

هم نمی‌توان یافت و پدیده‌ها دائم در تغییر و تبدیل‌اند و عوارض گذرنده‌اند و مرگ در بردارند. و « نه در آسمان ، و نه در اعماق دریاها ، و نه در پناهگاه مغاره‌های کوهساران ، هیچ جایی در این جهان نمی‌توان یافت که آدمی بدان پناه برد و از گزند مرگ در امان باشد ».

هرآنچه پدید می‌آید محکوم به فنا است و مانند شعله شمعی است که با اینکه می‌افروزد و ثابت و پیوسته به نظر می‌رسد مع الوصف ، هر لحظه آن با لحظه بعدی متفاوت است و شعله آن یک اعتبار هستی است، و یک اعتبار نیستی است، و زندگی به مثابه جریان آبی است که دم پیشین بادم پسین متمایز است و حیات بمنزله یک سلسله مظاهر پیدایشهای زود گذر است که بمجرد اینکه پدید می‌آیند ، نیست و فانی می‌شوند و در عالم هیچ جوهر ثابت و واقعیت ساکنی که بتوان آنرا اساس اشیاء و اسباب جهان دانست، نیست. همه چیز غیر واقعی، بی‌بود و بی اساس است و « و غیر خود » (anattā).

در رساله « می‌لیندا پانها » عارف بزرگ بودائی خطاب به پادشاه می‌گوید :
 « ای سرور بزرگ مه امر است که در این جهان نمی‌توان یافت. یکی آن امری است که خواه خود آگاه، خواه ناخواه آگاه ، محکوم به زوال و مرگ نباشد. دیگر این که هیچ صفتی وجود ندارد که به امری متعلق باشد و پایدار بماند و سرانجام هیچ امری نیست که بتوان بدان صفت هستی را نسبت داد ».

« بودا » در « سامیوتانیکایا » (samyutta nikāya) می‌گوید : « این جهان ای کاجانا (Kaccāna) قائم بر این دوگانگی است که بپنداریم « فلان امر هست » و « فلان امر نیست ».

« هر آنکس که برآستی و با خرد ببیند چگونه اشیاء پدید می‌آیند در چشم او

این مفهوم « همه چیز هست » نقش می‌بندد و هرآنکس ای کاجانا برستی و باخرد بداند چگونه اشیاء فانی می‌شوند ، این مفهوم « هیچ چیز نیست » درچشمش نقش می‌بندد . حال اگر بگویم « همه چیز هست » این افراط است و اگر بگویم « هیچ چیز نیست » این تفریط ، ولی ای « کاجانا » واقعیت بین این دو است .

در جهان مظاهر ، هیچ لحظه ساکنی نمی‌توان یافت که در آن امری به هستی بگراید و استقرار یابد و سکون اختیار کند ، چه بمجرد اینکه این چیز را بمدد صورت و نامش درک می‌کنیم ، متوجه می‌شویم که آن چیز دیگر است و صورت دیگری یافته و خاصیت دیگری بدست آورده است . پس هر حادثه ، حلقه‌ای ناپایدار در سلسله علل و اسباب است و بدانگونه که معلول علت پیشین بوده است ، خود علت معلول پسین خواهد بود و این حلقه‌های پی‌درپی ، زنجیر سلسله اسباب جهان‌اند و همین استمرار لحظات متوالی است که به اشیاء پیوستگی ظاهری می‌بخشد و چنین می‌نماید که جوهر ثابتی در پس مظاهر ایستاده و پدیده‌ها را بخود متصل کرده است . همانگونه که مشعلی را چون بچرخانیم ، دایره کاملی تشکیل خواهد شد ، حال آنکه در واقعیت امر ، این دایره متشکل از مجموعه نقطه‌های فروزان و پیوسته‌ایست که بر اثر توالی و استمرار ، بصورت دایره جلوه گر می‌شود و پیوسته به نظر می‌رسد ، بهمانگونه نیز مراتب پیدایشها و انهدام‌های مظاهر است که به عالم پیوستگی فانی و اعتباری می‌بخشد و ما می‌اندیشیم که اصل ثابت و ساکنی آنها را بهم می‌آمیزد و بهم می‌پیوندد .

وجود یعنی مسخ و دگرگونی مراتب متوالی پیدایش و انهدام . همه اشیاء محکوم بدین نظام دگرگونی است ، اشیاء پدید می‌آیند (utpāda) یکچندی می‌مانند ، (stṭhiti) رشد و نمو می‌کنند (jarā) و معدوم می‌گردند (nirodha) و تمام این فعل و انفعالات لحظه‌ای (kṣana) بیش درابدین نیست . بودا خطاب به مریدی می‌گوید : « من بتو آئین را خواهم آموخت چون آن امر به هستی گراید ، این نیز خواهد بود ،

از پیدایش آن این نیز پدید آید، چون آن نباشد این نیز نباشد از نابودی آن این نیز نابود شود^۱.

علم جوهر ثابت (پالی anattā)

اصل عدم جوهر ثابت یا «غیرخود» نیز مربوط بدو اصل پیشین یعنی فرضیه رنج جهانی و ناپایداری مظاهر است. بودا در خطبه بنارس خطاب به پنج مرتاض می‌گوید: «صورت مادی ای راهبان «خود» نمی‌تواند بود زیرا اگر صورت مادی «خود» می‌بود محکوم به بیماری نمی‌شد و آدمی درباره آن می‌توانست بگوید: «جسم من چنین وچنان خواهد بود»، ولی ای راهبان حال که صورت مادی «خود» (ātman) نمی‌تواند شد و محکوم به بیماری است، آدمی را روانیست تا درباره آن سخن بگوید و بیافزاید: «جسم من چنین وچنان خواهد بود»^۲.

«احساسات نیز ای راهبان «خود» می‌تواند شد.... و ادراکات و تأثرات ذهنی و آگاهی نیز «خود» نمی‌توانند شد....»

«حال به نظر شما ای راهبان جسم مادی، متغیر است یا ثابت؟ - متغیر است ای سرور بزرگ - آیا آنچه متغیر است خوشی دربر دارد یا رنج؟ - رنج دربردارد سرور بزرگ - اگر مردی به آنچه که نا ثابت و رنج آلود و متغیر است نگاه کند، می‌تواند بگوید: «این مال من است، این منم، این خود منم»؟ - این امکان ناپذیر است سرور بزرگ.... پس ای راهبان هرآنچه که مربوط به جسم و احساس و ادراک و تأثرات ذهنی و آگاهی است و در گذشته بوده و در حال موجود و در آینده خواهد بود، و یا متعلق به موجودات ذی روح است یا نیست، و یا لطیف است و یا کثیف، و یا بزرگ است و یا کوچک، و یا دور است و یا نزدیک «خود» یعنی آتمان (ātman)^۳ نمی‌تواند بود.... هرآنکس که به معرفت محتاز می‌گردد این

۱- *Majjhima Nikāya*, II, 32

۲- *Mahāvagga*, I, 6, 38

۳- *Ibid* . I, 6, 39 - 46

واقعیت را باید بداند. هرآنکس که ای راهبان پدیده‌های جهان را در پرتو این واقعیت دریابد و به فرزانی آراسته گردد، و از صور مادی روی گرداند، و از احساس و ادراک و تأثرات ذهنی و آگاهی فارغ گردد، از تمایلات نیز آزاد شود و از فرونشاندن تمایلات، نجات حاصل گردد و در دل هرآنکس که آزاد شده، آگاهی و هشیاری این آزادی نیز طلوع کند و «بازپیدائی» خاموش شود و تقدس بدست آید و وظیفه انسان به پایان رسد و او بداند که دیگر بار به این جهان صیورت برنخواهد گشت.

فرضیه عدم جوهر ثابت در این مصاحبه بودا بخوبی روشن است. آنچه که در فلسفه برهمنی بدان خود (آتمان - ātman) اطلاق می‌شود، واقعیت لایتناهی برهن است که در دو سطح عالم کبیر و صغیر منعکس است و واقعیت درونی انسان محسوب می‌شود و مانند رشته‌ای نامرئی، جمله کائنات را بهم می‌دوزد و سلسله مراتب هستی را بهم متصل می‌سازد و بقول «اوپانیشاده‌ها» در کلیه شئون هستی ساری و منتشر است و از هر کوچکی کوچکتر، و از هر بزرگی بزرگتر و در داخل و خارج، ظاهر و باطن، اول و آخر، در هر سو و هر جا متجلی است و خود و رای همه این مقولات قرار یافته و در عین حال اساس همه موجودات عالم است و آنرا برهن گفته‌اند، و برهن همان «خود واقعی» یا ضمیر انسان یا «آتمان» است.

در آئین بودا بالعکس اشیاء و صور عالم از منشأ نامعلومی سرچشمه می‌گیرند و روانه می‌شوند و همچون رودی در جریان‌اند و به مقصد نامعلومی رهسپار. مسأله اینکه اشیاء از چه پیدا شده‌اند، و چه انگیزه‌ای سبب ایجاد آنها شده است، و یا هدف عالی خلقت و آفرینش چیست، در دین بودا مطرح نشده است. آنچه مهم است اینست که پیدایش است و نابودی، تولد است و مرگ، و بین دو لحظه گذرانی که آغاز و پایان و ابتدا و انتهای حیات انسان و موجودات جهان را تشکیل می‌دهد، یکدنیا رنج و ناکامی و تلخی و جدائی و پیری و بیماری و مرگ را باید

متحمل شد. پس حال که ما هرجا می‌رویم و هرچه می‌کنیم با رنج مواجه هستیم و از چنگال آن خلاصی نمی‌یابیم، بایستی مبدأ آنرا بجوئیم و آنرا بشناسیم تا از آن آزاد بگردیم.

بودا به این نتیجه می‌رسد که مبدأ رنج، پیدایش و تولد است و چون پیدایش و تولد وجود دارد، نابودی و مرگ نیز خواهد بود، زیرا این دو همواره بایکدیگر قرین و متلازم و تفکیک‌ناپذیراند. عناصر و موجودات دائم در تغییر و تبدیل‌اند و چون همه چیز متغیر است و روبه زوال و نیستی می‌نهد و در واقع تغییر و تبدیل و رنج مترادف یکدیگراند، پس چگونه می‌توان ثبات و آرامشی در این دریای متلاطم «سامسارا» بدست آورد؟ و کجا می‌توان ایستاد و به چه پناه می‌توان برد، درحالی‌که همه چیز می‌جنبد و آنی از حرکت ابدی خود باز نمی‌ماند. پس پناهگاهی آرام و ثابت در آنجائی که اساس تغییر است و لایتغیر خیالی یش نیست، و اشیاء همچون امواجی پشت سرهم ظاهر می‌شوند و درآنی معدوم می‌گردند، وجود ندارد و انسان در میان این رود حوادث ناتوان ایستاده است و تسلطی بر این عناصر درهم گسیخته‌ای که آنی قرار نمی‌یابند ندارد، و بهر سو می‌نگرد رنج می‌بیند و به آرامش و صلح دسترسی ندارد.

حال که انسان قادر به مهار کردن عناصر نیست، یگانه راه گریز اینست که خود را از آنها بی‌نیاز بگرداند و از پلیدیهای آنان دوری بجوید و از تماس با آنها امساک بورزد تا خود او، محور چرخ گیتی بشود و در میان سراب هستی و رقص و گردش عناصر گذرنده، ثابت و ساکن بنماید و مانند آنکسی بشود که بقول کتاب «داماپادا»: «در سرور محض می‌آساید عاری از رنج بین رنجکشان، میان رنجکشان رنجی ندارد».

راست است که آئین بودا به اصل ثابت و «آتمان» اوپانیشادها توجهی ندارد و صانع و خالق را انکار می‌کند، و یا بهتر بگوئیم بدان توجهی معطوف

نمی‌سازد ، و لیکن نمی‌توان گفت که معتقد به اصالت ماده و منکر « واقعیت » مطلق عالم است . زیرا آئین بودا جسم و ماده را هم با همان نظر می‌نگرد زیرا در این آئین جسم و روح هردو بمنزلۀ مظاهر ناپایدار جهان‌اند . « نا گارجونا » (Nāgārjuna) فیلسوف بزرگ جدلی در تفسیر « پراجینا پارامیتا » (prajñāpāramitā) می‌گوید: « مکتب تاتها گاتا » (tathāgata) ^۱ گاهی معتقد بوده است که آتمان واقعیت دارد و گاهی نیز منکر آن بوده است ، آنگاه که این مکتب تعلیم می‌داده است که « آتمان » وجود دارد غرض آن بوده که مردم را از کفر « تکذیب واقعیت‌های جهان » (ucchedavāda) در امان بدارد و چون تعلیم می‌داده است که آتمان بمعنی پروردگار و اصل خود مختار و آزاد و خارج از همان گروه پنج « اسکاندا » که در آئین بودا به « خود » یعنی آتمان اطلاق می‌شود وجود ندارد ، مراد این بوده است که مردم را از کفر « جاوید پرستی » (s'as'vatavāda) بر حذر بدارد . حال کدام یک از این دو نظر معرف واقعیت است ؟ بدون شک فرضیۀ انکار و تکذیب آتمان . ^۲

در رسالۀ معروف « می‌لیندا پانها » گفتگوئی بین « می‌لیندا » که همان « ملاندر » (Melander) پادشاه یونانی هند (در قرن دوم پیش از میلاد) است و راهبی بودائی بنام « نا گاسنا » در گرفته است که قسمتی از آن را نقل می‌کنیم .^۳

« می‌لیندا » از « نا گاسنا » پرسید : « ای راهب ستودنی شهرت و اسم شما چیست ؟ »

راهب پاسخ داد : « مرا نا گاسنا گویند ای شاه بزرگ ولی نا گاسنا ، ای شهریار بزرگ فقط نام و صفت و لفظی بیش نیست ، زیرا شخصیت ثابتی در پس مظاهر عالم نیست . » « می‌لیندا » روی به پانصد « یاوانا » (yavana)^۴ و راهبان

۱ - این مکتب در فصل مکاتب بودائی بررسی شده است

۲ - S. Radhakrishnan : *Ibid* . p. 389

۳ - *Milinda Pañha*, II, 1, 1

⁴ Translated from Pāli by T. W. Rhys Davids, S. B. E, Part I, vol XXV

۴ - « یاوانا » یعنی یونانی

گردانید، آنها را به شهادت طلبید و گفت: «ناگاسنا مدعی است که شخصیت ثابتی وجود ندارد، آیا می‌توان با چنین گفته‌ای توافق کرد؟» - سپس خطاب به «ناگاسنا» گفت: «اگر شخصیت ثابتی وجود ندارد پس کیست که راهبان صومعه شما را لباس و خوراک و مسکن می‌دهد؟ کیست که بیماران را درمان می‌کند؟ کیست که از این مزایا برخوردار می‌شود؟ کیست که بمقام «نیروانا» و آزادی و نجات می‌رسد؟ (arhattā) کیست که دست به کشتن می‌زند؟ کیست که سرقت می‌کند؟ کیست که به زندگی پست و تمایلات دنیوی می‌گراید؟ کیست که دروغ می‌گوید می‌گساری می‌کند؟ بعبارت دیگر کیست که مرتکب یکی از معاصی بزرگ می‌شود؟ گنا‌هانی که در قید این حیات، میوه‌های تلخ بار می‌آورند. اگر چنین باشد نه نیکی خواهد بود و نه بدی، و پدیدآورنده اعمال نیک و بد هم نخواهد بود و اعمال نیک و بد ما، نه میوه‌های خوب بار خواهند آورد و نه میوه‌های تلخ. ای «ناگاسنا» اگر بینداریم که مردی شما را هلاک کند و ضاربی در کار نباشد نتیجه این خواهد بود، که استاد و مرشدی در طریقت شما یافت نمی‌شود، و احکام شما تهی و پوچ‌اند. می‌گوئی که هم کیشانت ترا «ناگاسنا» می‌گویند. «ناگاسنا» چیست؟ آیا این گیسوان ناگاسنا است؟» - «نه سرور من».

«این ناخن‌ها و دندان‌ها، پوست و گوشت، «ناگاسنا» است؟» - «نه سرور من».

«آیا صورت جسمانی (rūpa) احساسات، و ادراکات و تأثرات ذهنی و آگاهی «ناگاسنا» هستند؟» - «نه سرور من».

«آیا غیر از این پنج گروه ترکیبات (skandha) ناگاسنائی وجود دارد؟» - «نه سرور من».

«پس بهر سویی که می‌نگرم ناگاسنائی نمی‌بینم و «ناگاسنا» لفظی بیش نیست و ناگاسنائی که در پیش من ایستاده، کیست؟»

«ناگاسنا» از پادشاه پرسید: «آیا سرور بزرگ بدینجا پیاده آمده است، یا با ارا به؟» - «با ارا به آمده‌ام» - «حال که با ارا به آمده‌اید، ای شاه بزرگ بمن بگوئید ارا به چیست؟ آیا ارا به قرارگاه آن است؟ آیا چرخ و ریسمان و یوغ و پره‌های

چرخ را ارا به گویند؟ - پادشاه بهمه این سؤالات منفی پاسخ می دهد. «آیا همه این صفات را ارا به می گویند؟» - «نه چنین نگفتم». «پس غیر از این صفات، چیزی هست که مابدان ارا به گوئیم؟» - «نه چنین نگفتم».

«پس بهرسوی که می نگرم ارا به را نمی بینم و ارا به لفظی بیش نیست. ای پادشاه بزرگ سخن راست نگفته اید». سپس «ناگاسنا» روی به پانصد «یاوانا» برگرداند، آنها را به شهادت طلبید و گفت: «سرور بزرگ می گوید که با ارا به آمده است و چون از او سؤال شد ارا به چیست در تعریف ماهیت آن عاجز ماند و نتوانست آنرا بیان کند، آیا می توان با چنین امری موافق بود؟». «می لیندا» پاسخ داد: «من دروغ نگفتم، بعلت داشتن همه این اجزاء مختلف چون: ریسمان، یوغ، چرخ و غیره است... که آنرا تحت لفظ کلی «ارابه» بیان می کنند». «بسیار خوب شهریار بزرگ شما واقعیت ارا به را دریافتید من هم، بعلت داشتن موی و پوست و گوشت و آگاهی و غیره است که تحت کلمه «ناگاسنا» معروف شده ام. ولی شخصیت ثابتی در پس این مظاهر وجود ندارد... همانگونه که اجزاء مختلف ارا به باتفاق، لفظ «ارابه» را تشکیل می دهند، بدانگونه نیز گروه پنج «اسکاندا» بهم می آمیزند و مفهوم مشترک وجودی را بیان می کنند.»

پس آنچه از این مطالب برمی آید اینست که «آتمان» (ātman) یعنی مجموعه پنج گروه کیفیات گذران، و پنج گروه «اسکاندا» که باهم ترکیب می یابند و مظاهر شخصیت انسان و اشیاء را تشکیل می دهند، بقاء و ثباتی ندارند چه بمجرد اینکه پدید می آیند فانی می شوند و واقعیت ثابت و اصل ساکنی وجود ندارد.

۱ - اسکاندا (skandha) به پالی (khandah) در اصل به معنی ساقه درخت است و در فلسفه بودائی اشاره به پنج گروه عناصری است که جسم و روح انسان را تشکیل می دهند. در دین بودا این پنج گروه جایگزین آئین آتمان اوپانیشادها گردیده است. پنج اسکاندا عبارت اند از جسم و احساس و ادراک و تأثرات ذهنی و آگاهی.

سلسلهٔ علل و معلولات (سانکریت pratitya samutpāda)

قانون سلسلهٔ علل و معلول را «پراتی تیا ساموتپادا» (پالی *pratīcca samuppāda*) می‌گویند یعنی «علیت متکی بر شرایطی چند». این فرضیه یکی از پایه‌های اساسی آئین بودائی است و در اغلب رساله‌های کهن بودائی مورد بحث قرار گرفته است. در «دیگانیکا یا»^۱ چنین آمده است: «آناندا نزد بودا شد و پس از درود و ستایش، پهلوی او جای گرفت و گفت: «ای سرور بزرگ عجیب و شگفت‌آور است که این آئین سلسلهٔ علل درحالی‌که چنین ژرف است و چنین ژرف می‌نماید به نظر من اینچنین روشن جلوه کند....»

«بودا» گفت: «چنین نگو، ای «آناندا» عمیق است آئین حوادثی که از علل پدید می‌آید و عمیق نیز به نظر جلوه می‌کند. بعلت نفهمیدن همین است که این نسل توانائی ندارد که از راه اندوهناک دایرهٔ مرگ و حیات عبور کند». اگر از تو، ای «آناندا» سؤال می‌شد: «آیا پیری و مرگ علت خاصی دارد؟» تو باید بگوئی: - «آری» و به سؤال اینکه: - «از چه علتی پیری و مرگ پدید آمده است؟» تو باید بگوئی: - «تولد و پیدایش علت پیری و مرگ است». اگر از تو، ای «آناندا» پرسش می‌شد: - «آیا پیدایش علت خاصی دارد؟» تو باید بگوئی: - «آری» و به سؤال اینکه: - «از چه علتی پیدایش پدید آمده است؟» تو باید بگوئی: - «صیورت علت پیدایش است».

اگر از تو سؤال می‌شد: - «آیا صیورت علت خاصی دارد؟» تو باید بگوئی: - «آری» و سؤال اینکه: - «از چه علتی صیورت پدید آمده است؟» تو باید بگوئی: - «دلبستگی علت صیورت است».

اگر از تو سؤال می‌شد: - «آیا دلبستگی علت خاصی دارد؟» تو باید بگوئی: - «آری» و به سؤال اینکه: «از چه علتی دلبستگی پدید آمده است؟» تو باید بگوئی: - «عطش و میل علت دلبستگی است».

اگر از تو سؤال می‌شد: « آیا عطش و میل علت خاصی دارد؟ » تو باید بگوئی: - « آری » و به سؤال اینکه: - « از چه علتی عطش و میل پدید آمده است؟ » تو باید بگوئی: - « احساس علت عطش و میل است ».

اگر از تو سؤال می‌شد: - « آیا احساس علت خاصی دارد؟ » تو باید بگوئی: - « آری » و به سؤال اینکه: - « از چه علتی احساس پدید آمده است؟ » تو باید بگوئی: - « تماس علت احساس است ».

اگر از تو، ای « آناندا » سؤال می‌شد: - « آیا تماس علت خاصی دارد؟ » تو باید بگوئی: - « آری » و به سؤال اینکه: « از چه علتی تماس پدید آمده است؟ » تو باید بگوئی: - « علت تماس اسم و صورت (nāma - rūpa) است ».

و اگر، ای « آناندا » از تو سؤال می‌شد: - « آیا اسم و صورت علت خاصی دارد؟ » تو باید بگوئی: - « آری » و به سؤال اینکه: - « از چه علتی اسم و صورت پدید آمده است؟ » تو باید بگوئی: - « علت اسم و صورت آگاهی است ».

در این رساله (mahānidāna suttanta) فقط به نه علت (nidāna) اشاره شده است، آثار دیگر بودائی چون « پاچایا کارا » (paccayākara) که جزء دسته « آبی آداماها » (abhidhamma) است به سه علت دیگر یعنی شش زمینه ادراک (āyatana) که علت احساس اند و تأثرات زند گیهای پیشین که بصورت ترکیبات و تأثرات ذهنی موجوداند (saṃskārah) و نادانی (پالی vijjā) مانسکریت avidyā) اشاره کرده‌اند. پس اگر سلسله علل را دنبال کنیم می‌توانیم بیافزائیم که علت آگاهی، تأثرات ذهنی ناشی از تأثرات گذشته است و علت این تأثرات گذشته (saṃskārah) نادانی (avidyā) است. حال می‌توان این سلسله دوازده علت را در جهت معکوس بررسی کرد. بدین معنی که اگر نادانی معدوم گردد تأثرات ذهنی (saṃskārah) از بین خواهند رفت و چون تأثرات ذهنی معدوم گردند، آگاهی (vijñāna) خاموش خواهد شد. اگر آگاهی از بین رود، اسامی و صور (nāma rūpa) نیز معدوم خواهند شد و بعلا

انهدام و بطلان اسامی و صور، شش‌زمینه ادراک (āyatana) که پدیدآورنده تماس حسی‌اند از بین می‌روند و چون تماس (سانسکریت spars'a پالی phassa) معدوم شود، احساس (vedanā) نیز خاموش خواهد شد، و اگر احساس از بین رود عطش و میل (سانسکریت trṣṇa پالی tanhā) روبزوال خواهد نهاد و اگر عطش و میل فرونشاند شود، دلبستگی (upādāna) نیز متعاقب آن خاموش خواهد شد و چون دلبستگی از میان رود، میراث روانی انسان که محرک بازپیدائی است و مرتبه وجودی او را تشکیل می‌دهد (bhava) از بین خواهد رفت و چون مرتبه هستی و «شدن» معدوم شود، زایش و پیدایش (jāti) هم خاموش خواهد شد. و اگر تولد از بین رود پیری و مرگ (jarāmaraṇa) نیز معدوم خواهد شد و در نتیجه رنج و درد و اندوه نیز از بین خواهند رفت.

این سلسله دوازده علت را چرخ حیات (bhavacakra) نام گذارده‌اند. حال اگر این علت را برحسب عناصری که از گذشته همچون میراث معنوی بمانند منتقل شده‌اند، و یا عناصری که در زندگی کنونی ما موجوداند، و یا عناصری که در سرنوشت زندگی آینده ما مؤثر واقع می‌شوند در نظر بگیریم چنین جدولی می‌توان ترتیب داد :

نادانی - سانسکریت (avidyā) پالی (avijjā) تأثرات گذشته - سانسکریت (saṃskārah) پالی (saṃkhārah)	علل و عناصری که از زندگی‌های پیشین بما منتقل شده‌اند.
آگاهی - سانسکریت (vijñāna) پالی (viññāna) اسم و صورت (جسم و نفس) سانسکریت و پالی (nāma rūpa) شش منشأ ادراکات (ṣaḍāyatana) تماس - سانسکریت (spars'a) پالی (phassa)	عناصری که در قید همین حیات موجوداند

احساس (vedanā) عطش و میل - مانسکریت (trṣṇā) پالی (tanhā) دلبستگی (upādāna)	}	عناصری که در قید همین حیات موجوداند
--	---	--

میراث روانی پیشین ، شدن ، مرتبه هستی (bhava) زایش و پیدایش (jāti) پیری و مرگ (jarāmarana) ^۱	}	عناصر و عللی که مربوط به حیات آینده‌اند
--	---	--

نادانی - تعداد این علل چنانکه گفته شد دوازده است و هریک معلول علت پیشین و علت معلول پسین بشمار است و در آغاز این سلسله نادانی است. حال باید دید مفهوم نادانی در آئین « بودا » چیست؟ آیا معنی آن مترادف همان مفهومی است که در فلسفه ودانتا بدان « مایا » (māyā) و « اجنیانا » (ajñāna) گفته‌اند؟. عبارت دیگر آیا این نادانی مقوله‌ای حکمی و فلسفی است؟

مفهوم نادانی در آئین « بودا » در واقع ندانستن حقایق بودائی مربوط به رنج عالم و مبدأ این رنج و طریقی که منجر به انهدام آن می‌شود، است، عبارت دیگر این نادانی ندانستن موجباتی است که این سلسله دوازده علت را پدید آورده است. پس نادانی اشاره به نیروی جهان‌شناسی و سحرآمیزی که موجب تکوین صور عالم بوده باشد، نیست بلکه حقیقتی است تجربی که در قلمرو حیات خاکی ما قرار یافته است. چنانکه « ساری پوتا » (Sariputta) شاگرد « بودا » در رساله « ماهاولاگا » (mahāvagga, VI, 29) می‌گوید: « نادانی رنج است ای دوست یعنی ندانستن مبدأ رنج، ندانستن اینکه این رنج باید خاموش بشود و ندانستن وسائلی که منجر به فرونشاندن رنج می‌شود. اینست نادانی ای دوست... این نادانی چهارگانه

۱ - S. Radhakrishnan : *op. cit.*, p. 411

درمقابل چهارحقیقت شریف بودائی آمده است. زیرا اگر ماهیت چهار حقیقت بودائی را درنیاییم در راه دراز «سامسارا» از پیدایشی به پیدایش دیگر از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر همچنان آواره و سرگردان خواهیم ماند، ولی اگر این چهار حقیقت را به سرشت خود بیامیزیم، جریان هستی بخش وجود متوقف می‌شود و ریشه رنج از بن کنده می‌گردد و انسان از گردونه باز پیدائی خلاصی می‌یابد و دیگر بدین جهان دگرگونی باز نمی‌گردد.

تأثرات ذهنی - بنابه فرضیه سلسله علل، از نادانی ترکیبات ذهنی ناشی از تأثرات اعمال گذشته پدید آمده است. کلمه «سامکارا»^۱ (یا سانسکریت: سامسکارا) (samskārah) از ریشه سامسکری (√ samskr) مشتق گردیده است و مفهوم «پرداختن» «ساختن»، «جور کردن» و «به هم آمیختن» را دربر دارد. مفهوم کلی آن هم بمعنی ساختن آمده است و هم به معنی ساخته شده، هم صانع و هم مصنوع. مراد از آن اینست که موجودات محصول آن اعمالی هستند که درزندگیهای پیشین مرتکب شده‌اند و آنچه ما حال هستیم بارآورده آن دانه‌هایی است که در سرگردانی خود در مراتب پیدایش‌های بی‌پایان افشانده و کاشته‌ایم. «سامسکارا» را می‌توان از لحاظی مترادف با مفهوم «کارما» یا عمل دانست چنانکه تعلیمات بودائی درباره این امر می‌گویند: «عمل من، هستی من است. عمل من، میراث من است. عمل من، کلمه‌ای است که حامل من است. عمل من نژادی است که من بدان تعلق دارم. عمل من، پناهگاه من است»^۲. آنچه به نظر انسان همچون جسم جلوه می‌کند درواقع تأثرات اعمال پیشین است که صورت یافته و تحقق پذیرفته‌اند و به شکل موجودی مادی درآمده‌اند. این مطلب مربوط به قانون «کارما» (سانسکریت karma پالی kamma) است. قانون «کارما» تعادل و توازن نظام اخلاقی جهان است که بموجب

۱ - «سامکارا» در مکاتب فلسفی «تراوادا» به معنی نیرو و اراده نیز آمده است.

این بحث در فصل مکاتب بودائی مورد بحث قرار خواهد گرفت.

آن روح در سلسله مراتب بازپیدائی سرگردان است و به کیفر اعمال گذشته خود می‌رسد و از مرتبه‌ای بمرتبه دیگر برای تصفیه کردارهای پیشین خویش تجسم می‌یابد و بدنیا می‌آید و معدوم می‌شود و دوباره پدید می‌آید. اساس فرضیه و قانون «کارما» در «اوپانیشادها» توسعه یافته است و بطور قطع ماقبل بودائی است چنانکه «اوپانیشاد» می‌گوید: «هرآنگونه که اراده (نیت) باشد کردار نیز بدانگونه انجام خواهد شد» (yat kratuṛ bhavati tat karma kurute. *Brhad. Up.* IV, 4, 5).

در رساله «می‌لینداپانها» پادشاه از راهبی بنام «ناگاسنا» (Nāgasena)، می‌پرسد: «چرا آدمیان یکسان نیستند، و گروهی عمر طویل می‌کنند و گروهی عمر کوتاه، گروهی سالم‌اند و گروهی بیمار، گروهی خوشگل‌اند و گروهی زشت، گروهی نیرومنداند و گروهی ناتوان، گروهی غنی‌اند و گروهی فقیر، گروهی خواص‌اند و گروهی عوام، گروهی خردمنداند و گروهی نادان؟». «ناگاسنا» در پاسخ می‌گوید: «چرا گیاهان همه یکسان نیستند، و پاره‌ای از آنها ترش‌اند و پاره‌ای شور، پاره‌ای تند و تیزاند و پاره‌ای بسیار ترش، پاره‌ای قابض‌اند و پاره‌ای شیرین؟». پادشاه می‌گوید: «علتش آنست که این گیاهان از دانه‌های مختلف بوجود آمده‌اند». «ناگاسنا» می‌افزاید: «اختلافات بین افراد نیز ناشی از همین علت است، زیرا «بودا» گفته است موجودات هریک صاحب کارمای خویش‌اند، آنها وارث «کارما» هستند، متعلق به قبیله «کارمای» خوداند، و بعلمت «کارما» بهم مربوط می‌شوند. «کارما» است که آنها را به موجودات گران مایه و فرومایه و سایر اختلافات تقسیم می‌کند».

«ناگاسنا» درباره خاموشی سلسله علل که نابودی تأثرات اعمال پیشین، یعنی آثار «کارما» را هم دربر دارد، می‌گوید: «نادانان، ای شهریار، از حواس و مدرکات حواس لذت می‌برند، و بدان دل می‌بندند، و بهمین علت است که طعمه سیل شهوات می‌شوند، و از زایش، پیری و مرگ خلاصی نمی‌یابند

و از اندوه و رنج و غصه و نومیدی خلاصی نمی‌یابند... ولی دانا، ای شهریار، از حواس و مدرکات حواس لذت نمی‌برد، و بدانان دل نمی‌بندد، و چون از آنان لذت نمی‌برد، عطش و میل (raṇhā) فرو می‌نشیند، و چون عطش و میل فرونشیند، دلبستگی (upādāna) خاموش می‌شود، و چون دلبستگی خاموش گردد، مرتبه هستی یعنی شدن (bhava) خاموش می‌شود و بر اثر خاموشی این اخیر، زایش، و پیری و مرگ و اندوه و رنج و غیره همه فرو می‌نشینند... و این خاموشی همانا «نیروانا» است.

هنگامی که حرص و عطش معدوم می‌شود دانا و «زنده آزاد» (arhat) از چنگال کنش و واکنش‌های متقابل آزاد می‌گردد و اعمال او نه‌میوه‌ای بیار می‌آورد و نه تخمی می‌افشاند و او دیگر در بند سلسله علت و معلول نیست و بهیچ‌امری پیوستگی و تعلق ندارد. «کارما» چند قسم است و برحسب آنکه «کارما» از جسم و گفتار و ذهن پدید آید آنرا کارمای جسمانی (kāyika) و کارمای ناشی از گفتار (vācika) و کارمای ذهنی (manasika) می‌گویند. ولی سرچشمه همه «کارماها» همان ذهن و آگاهی (cetanā) است و اگر کارمای ذهنی متوقف شود کارماهای دیگر اثری نخواهند داشت. در واقع هیچکس از کیفر کردار گذشته خود نمی‌تواند بگریزد. و «نه در آسمان و در میان دریاها و نه در مغاره‌های کوهساران، هیچ‌جائی نمی‌توان یافت که انسان بدان پناه برد و از گزند اعمال زشت خود در امان باشد».^۱ «بدانگونه که سفر کرده‌ای هنگام بازگشت بخانه از استقبال دوستان و خویشاوندان برخوردار است، بهمانگونه نیز آنکه اعمال نیک انجام داده است چون این جهان را ترک گوید و بدان بیوندد از استقبال اعمال نیک خود در آنجا برخوردار خواهد شد».^۲ داستان راهزنی بنام «آنگولیمالا» (Angulimalā) گواه این حقیقت است. این

۱ - *Dhammapada*, 127

Translated from Pāli by F. Max Müller, S. B. E., vol X

۲ - *Ibid.* 219 - 220

راهزن که گذشته‌ای تیره داشته است نزد « بودا » می‌رود و به آئین او می‌گردد و مبدل به راهبی بسیار مقدس می‌شود. روزی که وی برای گدائی به شهر « شاواتی » رفته بود، اهالی شهر که از شهرت پیشین او آگاه بودند بسوی او هجوم می‌آوردند و سنگبارانش می‌کنند. راهب بیچاره با پیراهنی پاره و سیمائی خون آلود نزد « بودا » می‌آید و لب بشکایت می‌گشاید، « بودا » در پاسخ می‌گوید: « دیدی حال ای برهنه کیفر کردارهای گذشته را، کرداری که ممکن بود باعث شود سالیان دراز رنج بری و سرگردان شوی و هزاران سال در جهنم بمانی، در صورتی که تو حال در قید همین حیات آنها را تصفیه می‌کنی »^۱.

آگاهی - آگاهی (vijñāna) حلقه سوم سلسله علل است که از ترکیبات ذهنی پدید آمده است. « بودا » در باره آگاهی به شاگرد خود « آناندا » می‌گوید: « اگر آگاهی وارد بطن مادری نمی‌شد، آیا صورت و اسم در آن پدید می‌آمدند؟ - نه سرور من. اگر آگاهی پس از دخول در بطن مادری از آن خارج می‌شد، آیا اسم و صورت (nāmarūpa) در این مرتبه هستی بوجود می‌آمدند؟ - نه سرور من. اگر آگاهی از یک پسر بچه یا دختر بچه‌ای، برکنده می‌شد، آیا صورت و اسم در آن بچه هارشد و نمو می‌کردند و توسعه و گسترش می‌یافتند؟ - نه سرور من^۲ ».

هنگام مرک در حالیکه عناصر دیگر چون جسم و احساس و ادراک معدوم می‌شوند، آگاهی همچنان باقی می‌ماند و حلقه رابطه بین زندگی گذشته و آینده است. آگاهی هنگامی باطل می‌شود که سلسله علل قطع گردد و روح به « نیروانا » نائل آید. همانطوری که جسم انسان از عناصر مادی تشکیل یافته، بهمانگونه نیز آگاهی از عناصر معنوی و لطیف مرکب است و چون انسان درگذرد، آگاهی‌ای که از اعمال گذشته و آگاهیه‌های پیشین وی حاصل شده بود، وارد بطن دیگری می‌شود

۱ - H. Oldenberg : *Buddha*, p. 243

۲ - *Mahānidāna suttanta*, II, 62

و در آن رشد و نمو می‌کند و به سیر تکامل خویش می‌پردازد و مرتبه جدید هستی بوجود می‌آورد. در واقع آگاهی نطفه‌ای است که از وجود پیری به وجود جوانی منتقل می‌شود، مانند دانشی که از استادی به شاگردش انتقال یابد یا نوری که از چراغی به چراغ دیگر رود و یا مهری که بر سندی حک شود. آگاهی است که صورت و اسم یعنی جسم و روان را پدید می‌آورد.

حال همانطوری که صورت و اسم (nāmarūpa) یعنی عالم جسمانی و روانی قائم بر آگاهی است، آگاهی نیز قائم بر آنها است و همچنانکه اگر آگاهی وارد بطنی نمی‌شد، صورت و جسمی بوجود نمی‌آمد، بهمانگونه نیز اگر اسم و صورتی که قرارگاه آگاهی است وجود نداشت، نه پیدایش بود و نه پیری، نه مرک بود و نه رنج. پس این دو لازم و ملزوم یکدیگر اند. و آنها را بادو دسته نی‌مقایسه کرده‌اند که بر اثر اتکاء بر یکدیگر می‌ایستند و قرار می‌یابند.

اسم و صورت - حلقه چهارم این سلسله علل است. این لفظ مرکب در «اوپانیشادها» نیز به چشم می‌خورد، ولی معنی آن در «اوپانیشادها» اشاره به تعینات و محدودیتهائی است که نقاب بر چهره آتمان می‌افکنند و همچون حجابی بین خالق و مخلوق جای می‌گیرند و مانع تجلیات حق می‌شوند، درحالیکه در آئین «بودا» اسم و صورت یک مفهوم کاملاً دیگری دارند و معنی خاصی یافته‌اند «بودا گهوشا» (Buddhaghosa) در رساله «ویسودی ماگا» معتقد است که مراد از اسم (nāma) اشاره به سه گروه احساس و ادراک و تأثرات ذهنی است و غرض از صورت همان چهار عنصر و صور ناشی از آنها است. سپس می‌افزاید که «ناما» (nāma) بخودی خود می‌تواند تغییرات طبیعی از قبیل خوردن و حرکت کردن و غیره بوجود بیاورد، ولی «روپا» (rūpa) قادر بانجام دادن این تغییرات نیست، بلکه مانند کور و چلاق این دو لازم و ملزوم و مکمل یکدیگر اند، و بمدد یکدیگر تغییرات را پدید می‌آورند^۱

۱ - Visuddhi - Magga XVII - XVIII

H. Clarke Warren : *Buddhism in Translations*, Cambridge, 1953, pp. 184 - 85

اما هیچ مخزنی نمی‌توان یافت که مواد « ناماروپا » در آن انباشته شده و موجود شود و بدانگونه که هنگام نواختن نی، هیچ مخزن پیشینی وجود ندارد که نغمات نی از آن مایه هستی گرفته باشد و چون نوای آن قطع گردد بهیچیک از جهات فضا نیز نمی‌رود، بهمانگونه نیز تمام عناصر هستی، چه با صورت چه بی‌صورت، از عدم به هستی می‌گرایند و پس از پیدا شدن رو به زوال می‌نهند.

شش ادراک حسی - از « ناماروپا » (اسم و صورت) شش ادراک حسی (sadāyatana) بوجود می‌آیند که عبارت‌اند از پنج حس یا زمینه ادراک و ذهن (manas). حال این شش زمینه ادراک یا بقول بودائی‌ان شش « دروازه » با اشیاء عینی برخورد می‌کنند و تماس حاصل می‌شود (spars'a)، چنانکه در سلسله علل منعکس است: « از شش حس، تماس پدید می‌آید و از تماس احساس بوجود می‌آید ».

رابطه بین آگاهی و ادراکات چیست؟ آگاهی را در رساله « می‌لینداپانها » به « نگهبانی تشبیه کرده‌اند که در محل تقاطع چهار راهی ایستاده و مشغول تماشای اشیاء ایست که از جهات مختلف عبور می‌کند ». حال اگر بخواهیم بقول « داسگوپتا » خصوصیات این ارتباط را شرح دهیم بایستی بگوئیم: « آگاهی می‌داند (vijñāna) به پیش می‌رود (pubhangama) مرتبط می‌سازد (sandhāna) و بر « ناماروپا » استوار است ».

هنگام ادراک شیئی، آگاهی است که آن ادراک را تعقل می‌کند و هنگامی که مدرکات بشکل صور ذهنی درمی‌آیند، باز آگاهی است که به‌ماهیت آنها شاعر است و از کیفیات آنان یقین حاصل می‌کند. مراتب آگاهی همچون امواجی پشت سرهم ظاهر می‌شوند، و این توالی آنچنان سریع انجام می‌پذیرد که مراتب ذهنی پیوسته و متصل و یکپارچه ظاهر می‌گردند، حال آنکه هر مرتبه آگاهی سه مرحله دارد: ایجاد (utpāda) توسعه (sthitī) و انحلال (bhāṅga)، و به لحظه بسیار کوتاهی که

در آن این سه امر متوالی تحقق می‌یابند ، لحظه ذهنی (cittakṣaṇam) گفته‌اند. آنچه از مرتبه آگاهی پیشین پدید آمده حال موجود نیست و در آینده نیز نخواهد بود ، آنچه بایستی که از مرتبه آگاهی آینده پدید آید، در گذشته موجود نبوده ، و در حال وقوع نپیوسته است ولی در آینده موجود خواهد بود. آنچه از مرتبه آگاهی حاضر پدید می‌آید ، حال موجود است و در گذشته وجود نداشته و در آینده نیز موجود نخواهد بود^۱.

تماس و احساس و میل - در سلسله علل چنین آمده : « از تماس ، احساس پدید می‌آید و از احساس میل و عطش بحصول می‌پیوندد ». مراد از احساس حالات متضادی است که مارابسوی خوشی و تلخی و کامیابی و ناکامی و غیره می‌کشاند. همین احساسات از سوی دیگر هستی بخش عطش و میل و حرص (سانسکریت *trṣṇā* پالی *tanhā*) است. در آئین « بودا » عطش و میل را مبدأ و سرچشمه همه دردها و رنج‌ها دانسته‌اند و می‌گویند : همانگونه که اگر ریشه درخت بریده‌ای سالم بماند ، درخت دوباره رشد و نمو می‌کند و شاخ و برگ بسیار می‌گستراند ، همانطور نیز اگر محرك اصلی میل و عطش معدوم نگردد ، رنج نضج می‌گیرد و از نوظفیان و عصیان می‌کند^۲. و اگر آتش میل و عطش فرو نشیند ، آدمی از گردونه مرگ و زندگی خلاصی نخواهد یافت و در اقیانوس « سامسارا » سرگردان خواهد ماند، زیرا رنج و محنت از همین بلای پیگیر سرچشمه می‌گیرد. عطش و میل بر حسب اینکه یکی از مراکز حسی بخصوص موجب پیدایش آن شده باشد، شش قسم است و با عضو حسی‌ای که باعث ایجاد آن شده است، هم‌بستگی نزدیک دارد و بدان دل می‌بندد و علاقه می‌ورزد.

همین علائق و توجه به دنیای خارجی مظاهر ، سبب می‌شود که دلبستگی (*upādāna*) از عطش و میل بوجود آید ، ولی وجود دلبستگی‌ها مستلزم آنست که

۱ - *Visuddhi - Magga*, VIII

۱ - H. Oldenberg : *Buddha*, p. 230

، محرکی چون میل و عطش موجود باشد. چنانکه «اوپانیشاد» می گوید: «هرآنچه انسان میل می کند درانجام دادن آن همت می گمارد». این دلبستگی و علاقه به جهان را با مواد سوخت شعله آتشی مقایسه کرده اند و زندگی آدمی را بمثابة شعله آتشی پنداشته اند، یعنی زندگی انسان مانند آتشی بی قرار مدام می افروزد و زبانه می کشد و مادام که سوخت به پایان نرسیده است، شعله همچنان به آتش افروختن و روشنائی افکندن ادامه می دهد و تا موقعی که سوخت «دلبستگی» های انسان بدان هستی می بخشد، این شعله می افروزد و از محلی به محل دیگر و از مرتبه ای به مرتبه دیگر، از جهنم تا بهشت و از فردوس تا دوزخ، سرگردان می ماند و بر سبیل متصاعد مدتی چند بالا می رود و بر سبیل متنازل نزول می کند و بر حسب دگرگونیهای آدمی که بر اثر گردش پایان ناپذیر چرخ حیات بوجود آمده، صورت نوی می یابد و همچنان می سوزد و دمی آرام نمی گیرد، مگر آنکه سوخت آن به پایان رسد و چراغ هستی همچون شمع در سکوت شب آرام «نیروانا» خاموش شود.

مرتبه هستی و پیدایش - از دلبستگی ها مرتبه وجود (bhava) پدید می آید و از مرتبه وجود، زایش و تولد (jāti) پیدا می شود و از تولد، پیری و مرگ (jarāmarana) حاصل می شود. پس این دایره انتها ندارد و بمثابة حلقه بسته ایست که تا ابد در گردش است و آنی از حرکت دورانی خود باز نمی ماند.

نیروانا (سانسکریت nirvāṇa - پالی nibhāna)

«نیروانا» هدف ممتاز آئین بودا است. «نیروانا» یعنی فرونشاندن عطش تمایلات و گریز و آزادی از سلسله علل پیدایش ها و رنج جهانی و ساحل ممتاز و کمال مطلوبی که بر اثر طریق هشت گانه بودائی تحقق می پذیرد. چنانکه «بودا»

۱ - غرض از مرتبه هستی یا وجود، «شدن» به انگلیسی «becoming» و به فرانسه «devenir» است، در آئین بودا وجود معادل نمود و شدن است.

می‌گفته است: اینست ای راهبان حقیقت شریف فرونشاندن رنج، یعنی خاموشی میل و عطش بواسطه نابودی کامل تمایلات^۱ و این خاموشی، ای راهبان بمثابة چراغی است که با سوخت (روغن) می‌سوزد ولی چراغی که دیگر بدان سوخت ندهند و از فتنه آن نگاهداری نکنند، بعلت تمام شدن و تجدید نشدن سوخت، شعله آن، ای راهبان، فرونشیند و آن چراغ خاموش گردد.»

در تفسیر «نیروانا» بین ارباب تحقیق اختلاف نظر وجود دارد. «پوسن^۲» آنرا مقام سرور و شادی و خاموشی و «موجودیت تصورناپذیر» و «مقام تغییرناپذیر» بیان کرده است. آیا «نیروانا» مقامی است مطلق که بر فراز مظاهر و پدیده‌های عالم جای گرفته؟ آیا باید آنرا نوعی خلا^۳ تعبیر کرد؟ در بسیاری از آثار مقدس بودائی چون «ماجهیما نیکایا» (majjhima nikāya) و «سامیوتانیکایا» (samyutta nikāya) این مطلب رانزد بودا عنوان کرده‌اند، ولی وی از دادن پاسخ مثبت همواره اجتناب ورزیده اینست که هر گونه تفسیری که از «نیروانا» در جهت مثبت و یا منفی بعمل آید نزد بودائیان کفر محض تعبیر خواهد شد.

«پوسن» معتقد است که از «نیروانا» دو قسم تعبیر شده است: یکی مفهوم گریز و آزادی از ناپایداری مظاهر جهان است و احتمال دارد که این مفهوم گروهی را به این عقیده واداشته باشد که بمثابة برهنه و آتمان اوپانیشادها، مراد از «نیروانا» ارتقاء یافتن به مقام مطلق و جاویدانی و بقای سرمدی است، ولی در عین حال عدم اعتقاد و اعتناء به اصل ثابت و جوهر ساکن، ممکن است پاره دیگری را به این نتیجه رسانیده باشد که «نیروانا» انقطاع و خاموشی پدیده‌ها و سکوت محض است. البته باید متذکر بود که بیشتر بودائیان مفهوم ثانی «نیروانا» را پذیرفته و حجت قرار داده‌اند^۳.

۱- Ibid . p. 211

۲- L. de la Vallée Poussin : *Nirvāna*, E. R. E, vol.IV, pp. 376 - 379

۳- L. de la Vallée Poussin : *Nirvāna*, Paris, 1925

« داسکوپتا » می گوید : « به نظر من کوشش کاملاً یهوده ایست که بخواهیم «نیروانا» را بعنوان یک تجربه جهانی شرح بدهیم و هیچ طریق بهتری برای بیان آن نیست، مگر آنکه بگوئیم «نیروانا» فرونشاندن جمله رنجها است، و مقامی است که در آن کلیه تجارب عالم خاموش می شوند و این نه می تواند مثبت تلقی شود و نه منفی. هرآنکس بکوشد که «نیروانا» را همچون مقام مثبت یا منفی یا فقط مقام عدم و انهدام تعبیر کند، نظری در پیش گرفته که در آئین بودا آنرا کفر و الحاد می دانند. درست است که این طرز بیان مردمان عصر جدید را ارضاء نمی کند و ما می خواهیم مطالبی بیشتر درباره معانی آن بدانیم ولی پاسخ دادن قطعی برای آنکه «نیروانا» چیست امکان ناپذیر است زیرا خود بودائیان این سؤالات را بی ربط و غیر شرعی تعبیر کرده اند^۱.

«نیروانا» چنانکه گفته شد سکوت محض است و سکوت را به لباس اصوات نتوان آراست و آنرا بهیچ عبارت و گفتاری مزین نتوان ساخت، زیرا آن بیرنگ و صفت است و رنگ ادراکات بدان تعلق نمی گیرد. «نیروانا» خود دلیل خود است. و تا کسی بدان مقام نرسیده و ارتقاء نیافته باشد، بحث در اطراف آن بی حاصل و اتلاف وقت خواهد شد. چگونه می توان به نایبائی نقش طراوت بخش طلوع خورشید را در آفاق یکران دریاها آرام، بیان کرد، و یا منظره سایه روشن لکه ابری را که نیمه نقابی برچهره تابناک ماه می افکند و جهانی نیمه خیال انگیز و نیمه واقعی پدید می آورد در نظر او مجسم کرد.

«نیروانا» انتها و هدف غائی تعلیمات بودائی است و مستلزم آنست که جوینده حق ابتداء به واقعیت حق، بیدار شده باشد، مانند خود بودا که زیر درخت روشنائی ناگهان به واقعیت مطلق رسید و بقول بودائیان روشنائی محض در اعماق وجودش تابید و در حالیکه شمع هوا و هوس دنیا، خاموش می شد،

چراغ روشنائی حق در دل او می‌افروخت و پرتو برسایه‌های تیره نادانی می‌افکند و لبخند اسرارآمیزی بر لبان مرتاض بزرگ نقش می‌بست. لبخندی که قرنهای متمادی است که در تمثالها و مجسمه‌ها و تصویرهای بودا و «بودی ساتواها» منعکس است و راز آن در دل هر بودائی واقعی متجلی است. لبخندی که هم‌نوعی استهزاء به عدم ثبات اشیاء و ناپایداری سلسله علل و گردش بی‌پایان ذرات هستی و رقص کائنات تعبیر می‌تواند شد و هم نوعی ترحم پاک و خالص و شریف و خالی از گزند احساسات، ترحم به‌اندوه و رنج پایان ناپذیر موجودات سرگردانی که گریبانگیر چرخ «باز پیدائی» اند و زیر چرخ آسیاب هستی، در انتظار آرامش خیالی، عمری را به تلخی سپری می‌کنند و مقدار اشک‌هایی که طی آوارگی خود در سلسله مراتب هستی از دیده فرو ریخته‌اند از مقدار آب اقیانوسها بیشتر است - ترحم برای حال آنهایی که همت گام برداشتن در راه آزادی ندارند.

فصل پنجم

تراوادا و ماهایانا

تاریخ دقیق پیدایش مکتب «ماهایانا» (mahāyāna) بدرستی معلوم نیست. ولی جدائی فرقه «ماهاسانگیکا» (mahāsāṅghika) از فرقه «تراوادین» (theravādin) در سال چهارصد پیش از میلاد تحقق یافت و فرقه «ماهاسانگیکا» بعدها بصورت مکتب «ماهایانا» درآمد. لفظ «هی نایانا» و «ماهایانا» را چرخ کوچک (کوچک hīna - چرخ yāna) و چرخ بزرگ (بزرگ mahā - چرخ yāna) گفته اند. ولی بایستی بخاطر آورد که کلمه «هی نایانا» عنوانی است که مکتب مقابل یعنی «ماهایانا» متداول کرده و شایسته است بجای «هی نایانا» لفظ «تراوادا» (theravāda) استعمال شود. این دو تیره را شمالی و جنوبی نیز نام گذارده اند، چه گسترشی یکی یعنی «ماهایانا» در شمال آسیا بوده و توسعه دیگری یعنی «تراوادا» در جنوب بوده است. «آسانگا» در رساله «ماهایاناسوترا لانکارا» (mahāyānasūtrālaṃkāra) اختلافات بین این دو تیره را بیان می کند و معتقد است که مقام «تراوادا» از «ماهایانا» از لحاظ هدف و تعلیمات پائین تر است و از همین جهت آنرا «هی نا» (hīna) کوچک نام گذارده اند. یعنی هدف غائی «تراوادا» رسیدن به نجات و آزادی شخصی است. حال آنکه «ماهایانا» این نجات را نه فقط از جهت شخصی می جوید بلکه می خواهد که تمام موجودات عالم از برکت آن برخوردار شوند. رساله ها و آثار «تراوادا» به زبان پالی نگاشته شده است حال آنکه آثار و مآخذ «ماهایانا» بیشتر به سانسکریت است. «تراوادا» مدعی است که اصالت تعلیمات بدوی بودا را حفظ کرده و صفات پاک و بی تکلف و سازمان رهبانی آنرا نگاه داشته است، حال آنکه

می‌توان گفت «ماهایانا» به تفسیر آئین بودا رنگ عرفانی بخشیده است^۱.

تیره «تراوادا» توسعه و گسترش آثار مقدس پالی است و مبانی آن در رساله‌های «آبی دارما» متعلق به مکتب فلسفی «وی‌باشیکا» (vaibhaṣikas) و آثار مفسرین پالی چون «بودا گهوشا» (Buddhaghosa) منعکس است. مبانی فلسفی این مکتب در فصل مربوط به مکاتب «تراوادا» بحث خواهد شد. در اینجا فقط به جوانب کلی آن اشاره می‌شود.

بنابه این تیره آئین بودائی، همه عناصر و واقعیتهای جهان گذرنده‌اند و یا طبق مکتب «سوترانتیکا» (sautrāntikas) آنی و برق آسا هستند (yat sat, tat kṣanikam). جوهر ثابت و حقیقت جاویدی وجود ندارد، و نه می‌توان در پس مظاهریا در وجود انسان «خود» یا حقیقت ثابتی (anattā) یافت. اشیاء متشکل از استمرار عناصر گذرانده و برق آسا (dharma) و ناپایداراند که بمجرد اینکه پدید می‌آیند فانی می‌شوند. شخصیت ثابتی که بیاندیشد و احساس کند وجود ندارد، و ما فقط با یک سلسله تفکرات و احساسات مواجه هستیم. جهان بمنزله صحنه پیدایش و انهدام پدیده‌هایی چند است که گردهم می‌آیند و باهم می‌آمیزند و علت و معلول یکدیگر واقع می‌شوند و مظاهر شخصیت و وجود (skandhas) را تشکیل می‌دهند. هدف نهائی رسیدن به «نیروانا» است و بحث درباره مبدأ و معاد و اصول جهان‌شناسی و غیره بی‌فایده و بی‌حاصل است. ولی در گروهی از رساله‌های پالی اشاراتی به این مسائل شده و «تراوادا» نتیجه‌ای از آن نگرفته است. بعنوان مثال در گفتگویی که بین پادشاه «کوشالا» و یک راهبه انجام می‌پذیرد راهبه درباره حیات بعد از مرگ می‌گوید: «وجود آن شخصی را که به کمال رسیده است دیگر نمی‌توان با محک عالم جسمانی

۱- A. K. Coomaraswamy : *Buddha and the Gospel of Buddhism*, Bombay,

1956, p. 223

سنجید ، چون او دریای بزرگ و ژرف و بی انتها و عمیق است^۱ . در جای دیگر چنین آمده: «ای بهیکو (پالی - bhikku یعنی راهب) اصلی هست که زائیده نشده و بوجود نیامده و آفریده نشده و صورت پذیرفته است ، چه اگر این اصل زائیده نشده ، بوجود نیامده ، ناآفریده ، صورت پذیرفته ، واقعیت نمی داشت، گریز از جهان بوجود آمده ، آفریده شده ، و صورت پذیرفته ، میسر نمی بود^۲ .»

« تراوادا » معتقد است که نجات را در قید همین حیات نیز می توان تحصیل کرد . انسان باید مبدل بیک « ارهات » (arhat) « یا زنده آزاد » (jivan mukti) بگردد . بعبارت دیگر بایستی از سلسله علل و اسباب که پدیدآورنده و هستی بخش جمله دردها و رنج ها است ، بگریزد و طریقی که برای این خلاصی تجویز می شود شامل مراتب شهود حقایق (dars'ana) و تفکر و مراقبه (bhavanā) چهار حقیقت شریف بودائی است . برگزیدگان این راه نجات بجائی می رسند که عطش شهوات را فرو می نشانند و گردونه مرگ و حیات از حرکت بازمی ایستد و آنها وارد جزیره و شهر « نیروانا » می شوند .

در نظر پیروان این مکتب « بودا » موجود اساطیری و الهی نیست ، بلکه آدمی است چون همه انسانها فقط از این جهت سزاوار نیایش است که راه «نیروانا» را به انسانها آموخته و خود در این جهان خلاصی حاصل کرده است . عبادت او بمنزله یادبود خاطره اوست و مبحث عشق عرفانی (bhakti) که بین عابد و معبود برقرار می شود و عبادت را بنوعی حالت وصال عرفانی و عشق الهی مبدل می سازد در آئین « تراوادا » دیده نمی شود . یکی از علل گسترش و موفقیت « ماها یانا » ، بوجود آوردن همین عشق و عبادت توأم باشوق بوده است که مفهوم خشک «زنده آزاد» « تراوادا » را تعدیل کرد و توده های مردم را که بیشتر متمایل به راه قلب بوده اند تا احتراز خشک و خالی از آایشها، بخود جالب کرد . ولی درباره این مطلب

۱ - A. K. Coomaraswamy : Ibid. p. 224 نقل از Avyākala Samyutta

۲ - Ibid. p. 224

نیز باید خاطر نشان ساخت که در برخی از کتب مقدس پالی شوق و جذبه عرفانی‌ای که موجب پیوند عابد و معبود می‌شود بکرات دیده شده است. چنانکه «بودا» خود می‌گفته است: «هر کس بمن عشق ورزد و ایمان داشته باشد، ملکوت آسمان از آن او خواهد بود».

حال ضروری است نکته‌ای چند دربارهٔ اختلافات بین این دو مکتب گفته شود:

الف - در مکتب «تراوادا» چنانکه گفته شد، راه آزادی و نجات فقط برای بعضی‌ها گشوده بود و این برگزیدگان می‌توانستند در قید همین حیات به «نیروانا» نائل آیند و زنده آزاد شوند. در حالیکه «ماهایانا» معتقد است، انسان برای آنکه بتواند عطش تمایلات خود را فرونشاند بایستی در بادی امر از خرمن فضائل اخلاقی و معرفت «بودی ساتواها» توشه‌ای برگرفته باشد، بعبارت دیگر بایستی وارد راه صعودی بوداهای آینده (boddhisattvācharya) شده باشد. این طریقت را بقول «پوسن»^۲ بجای «چرخ بزرگ» (mahāyāna)، می‌توان «چرخ بوداهای آینده» (boddhisattvayāna) یا «روش بدست آوردن فضائل و کرامات بودی ساتواها» (pāramitayāna) که ترحم و صبر را نیز شامل است نام گذارد.

راه بوداها راهی است که برای همه باز است و همه می‌توانند قوس صعودی «بودی ساتواها» را بپیمایند و سرانجام به «نیروانا» نائل آیند.

«سوزوکی» (Suzuki) محقق بزرگ ژاپنی دربارهٔ مفهوم روشنائی و «به واقعیت رسیدن» در آئین بودا می‌گوید: «مفهوم روشنائی (بیداری) بودا تأثیر عمیقی در گسترش آئین «ماهایانا» داشته است. رسالهٔ «سادارما پونداریکا» (saddharma puṇḍarika) بمنزلهٔ بزرگ‌ترین اعتراض پیروان «ماهایانا» علیه تصویری است که مکتب «تراوادا» از «بودا» داشته است. «تراوادا» بودا را انسانی چون همهٔ انسانها می‌پنداشت که تحت شرایط تاریخ و عوامل روانشناسی (معمولی)

۱ - Majjhima Nikāya, 122

۲ - L. de la Vallée Poussin : Mahāyāna, E. R. E, vol VIII, pp. 330 - 336

می زیسته است، ولی پیروان « ماهایانا » به چنین تعبیر عادی و در خور عقل سلیم، اکتفاء نکردند. زیرا آنها در امر روشنائی و بیداری « بودا » واقعیتی می دیدند که در اعماق قلب ایشان تأثیر می کرد و طلبی جهتِ وصال به این واقعیت، در دل آنان، پدید می آورد و سرانجام به این نتیجه رسیدند که بودا به بیداری و روشنائی مطلق خود، هزاران سال (kotis) پیش نائل آمده است. حوادث تاریخی که از نوشته های « آگاما » و « نیکایا » برمی آید و سائل ماهرانه (upāya kauṣalya) ایست که برای پیشرفت معنوی انسانها و نیز جهت ارشاد و هدایت آنان، در راه « بوداها » عرضه شده. پس روشنائی و بیداری بودا همان واقعیت جهان و اساس « مقام بودائی » است و به « روشنائی و بیداری » نائل آمدن یعنی فعلیت بخشیدن به واقعیت مطلق که در ضمیر انسان است^۱.

ب - مکاتب فلسفی « تراوادا » واقعیت وجود انسان را مرکب از ترکیبات گذران عناصر ناپایدار (skandhas) می دانستند و واقعیت عینی و ذهنی جهان را می پذیرفتند. ولیکن مکاتب فلسفی « ماهایانا » چون مکتب « مادیامیکا » (mādhyamika) و « ویجنیانوادا » (vijñānavāda) به این نتیجه رسیدند که نه فقط « خود » (ātman) یعنی « واقعیت ثابتی » وجود ندارد بلکه واقعیتهای عینی نیز بهمانسان غیر حقیقی اند و بمنزله خلأئی (s'ūnya) بیش نیستند.

فرضیه عدم خود (anattā) که در مکاتب فلسفی « تراوادا » هم وجود داشت، در « ماهایانا » مبدل به خلأ عالمگیر و جهانی شد و بالنتیجه فرضیه تهی بودن عناصری که در ترکیبات موجودات گردهم می آیند و نیز اعتقاد اینکه « آتمان » هم خلأئی بیش نیست (dharmanairātmya)، جایگزین فرضیه « عدم جوهر ثابت » آئین « تراوادا » گردید و بدین وسیله « ماهایانا » شالوده فلسفه جدیدی را می ریخت

۱ - D. Suzuki : *Essais sur le bouddhisme Zen*, traduction française, Paris

1943, vol. I, pp. 83 - 85

که بموجب آن نه فقط « اصل ثابتی » (آتمان) وجود نداشت بلکه کلیه اشیاء خلأ^۱ و تهی بودند و عالم و معلوم، مصنوع ذهن و پدیده‌های بی‌بود بودند و خارج از ذهن (مخصوصاً در مکتب ویجینانا وادا) هیچ محمل و اساسی وجود نداشت.

ج - نکته سومی که اهمیت بسزائی دارد، ایجاد علم الاساطیر مفصل و دامنه‌داری است که نظیر آن در آئین « تراوادا » دیده نمی‌شود. « بوداها » در گذشته بسیار بوده‌اند و خود « بودا شکامونی » پیش از آنکه بدین جهان ظاهر شود، « بودی ساتوائی » بوده است که در فردوس برین (tuṣita) می‌زیسته است. فرضیه سه جسم (trikāya) بودا، عناصر جدید جهان‌شناسی و عرفانی وارد آئین « ماهایانا » کرده است :

۱ - اولی جسم حق و قانون یا « آئین » است (dharma) که آنرا « داراما کایا »

(dharmakāya) می‌گویند. این جسم حقیقت ذاتی بودا و همه موجودات است و آنرا « حالت بودن آنچیزی که هست » (dharmānām dharmatā) تعبیر کرده‌اند. مکتب « مادیامیکا » آنرا معادل همان مفهوم خلأ^۲ (s'ūnyatā) دانست، بطوری که انسان فقط در « نیروانا » به واقعیت آن می‌تواند پی‌برد و بدان ممتاز گردد. مکتب دیگر « ماهایانا » که به « یوگاچارا » معروف است این جسم را چنانکه در فصل مربوط به این مکتب مشاهده خواهد شد، « بطن بوداها » (tathāgata garbha) و اساس و همانندی محض همه موجودات (bhūtatathatā)^۱ یا « مخزن آگاهی » (ālayavijñāna) که هستی بخش جمله واقعیتهای جهان است، تعبیر کرد. آنچه از این مفاهیم برمی‌آید اینست که « داراما کایا » ذات مطلق و نامتناهی بودا و آئین است و این واقعیت جاویدانی است و از ازل بوده و خواهد بود.

۲ - جسم دیگر بودا را « سامبهوگا کایا » (sambhoga kāya) یا جسم « سرور و شادی » و روشنائی دانسته‌اند. این جسم در واقع جسم آسمانی و ماوراء طبیعی « بودا » است که فقط به قدیسین و عرفای بزرگ مشهود است و صورت ملکوتی

۱ - ترجمه تحت‌اللفظی « بوتاتاتها تا » یعنی « آنچنانی همه موجودات »

جمله بوداها و « بودی ساتواها » است که در عوالم آسمانی زیست می کنند. این جسم را رویتی اعجاز آمیز و باشکوه و تصور ناپذیر بیان می کنند که فقط بابصیرت باطن و خلوص کامل آن برگزیدگانی که از دریای ساسارا عبور کرده و به ساحل آرامش پیوسته اند ، دیده می شود.

۳ - جسم سوم « نیرمانا کایا » (nirmāṇa kāya) است این جسم را می توان جسم « ظاهری » و تخیلی بودا دانست. یعنی جسمی که بواسطه نیروی جاودانه و متخیله و به برکت افسون ظاهر می شود و مراد از آن جسمی است که بودا هنگام نزول و ظهور به جهان پدیده ها بخود می گیرد و بدیهی است که این جسم تخیلی بیش نیست و نه گوشت دارد و نه استخوان و آثاری از خود باقی نمی گذارد^۱.

تمام بوداها از این جسم لطیف بهره منداند چنانکه بودا « شاکيامونی » خود می گفته است « من حلقه ای در سلسله یشمار بوداها هستم ، بوداهای بسیار پیش از من پدید آمده اند و بوداهای بسیاری نیز بعد از من خواهند آمد »^۲.

بودی ساتوا - یکی از خصائص دیگر « ماهایانا » عبادت و پرستش بوداهای آینده است که آنها را « بودی ساتوا » (boddhisattva) می گویند. « بودی ساتوا » مرکب است از دوجزه « بودی » (boddhi) یعنی خرد و عقل و « ساتوا » (sattva) یعنی جوهر ، عبارت دیگر « بودی ساتوا » کسی است که جوهرش خرد و دانائی است. « بودی ساتواها » موجودات اساطیری هستند که از جسم نورانی (sambhoga kāya) بوداها بهره منداند و در فردوس « توشیتا » روی تخت مجلل جای گرفته و گروه قدیسین و اولیاء گرداگرد آنها نشسته اند و آنها پیامبرانی جهت نجات انسانها به زمین می فرستند و سرنوشت انسانها دست این خدایان است. انسان باید این موجودات بزرگ (mahāsattva) را عبادت کند (bhakti) و در مدح و ثنای

۱ - L. de la Vallée Poussin : *Ādibuddha*, E. R. E, vol.I, pp. 97 - 98

۲ - *Anguttara Nikāya* نقل از S. Radhakrishnan : *op. cit*, p. 599

آنها لب به ستایش بگشاید و اگر خواستار آزادیِ «نیروانا» است بایستی راه این «بودی ساتواها» را بپیماید و جوهر پاک آنان را در دلش پیوراند. «بودی ساتوا» میجانجی و واسطه‌ایست که موجبات وصول به مقام «نیروانا» را فراهم می‌سازد. در آئین «تراوادا» طریق رسیدن به مقام «بودا» بکمک راه هشت گانه انجام می‌پذیرفت ولی در آئین «ماهایانا» این طریق هشت گانه مبدل به مقامات ده گانه و فضائل ششگانه (das'a bhūmi, pāramitā) ^۱ «بودی ساتواها» گردیده است.

این شش فضیلت «بودی ساتواها» عبارت‌اند از: بخشش و ترحم (dāna)، همت و نیروی معنوی (vīrya)، تهذیب اخلاق (s'īla)، صبر و بردباری (kṣānti)، تفکر و مراقبه (dhyāna) و بالاخره خرد و فرزاندگی (prajñā).

مقامات دهگانه «بودی ساتوا» به اختصار عبارت‌اند از:

- ۱- مقام سرور و شادی (pramudita) که در آن کمالات بخشایشگری و ترحم (dāna) ^۲ «بودی ساتوا» جلوه گر می‌شود.
- ۲- مقام پاکی (vimalā) که در آن کمالات اخلاقی (s'īla) ظاهر می‌شود.
- ۳- مقام سوم را تجلیات (prabhākari) صبر و بردباری (kṣānti) می‌گویند و در این مرحله «بودی ساتوا» از خشم و نفرت و سایر لکه‌های تیره روح آزاد می‌گردد و بر آنها غلبه می‌یابد.

۱- کلمه فضیلت یا پارامیتا (pāramitā) مرکب است از دو جزء «پارام» (pāram)

- یعنی آن ساحل، و «اتیا» (ita) یعنی «رسیده»، «پیوسته» و مراد از آن یعنی «آنکسی که بدان ساحل پیوسته است»، یا کسی که از دریای «سامسارا» عبور کرده و به ساحل آرامش «نیروانا» نائل آمده است. اگر این کلمه چون صفت استعمال شود مفهوم «به نیروانا پیوسته» را دربر خواهد داشت و اگر چون اسم استعمال شود به معنی فضیلت و کرامت خواهد بود.
- ۲- در این مقام «بودی ساتوا» سوگند یاد می‌کند که در راه معرفت و فرزاندگی همت گمارد و راه باشکوه «بوداها» را برگزیند و بارگناه‌های جمله موجودات را بدوش خود گیرد و مادام که جمیع موجودات به‌رستگاری نرسیده‌اند او نیز از پیوستن به «نیروانا» اجتناب ورزد.

۴ - مرحله چهارم را درخشان و فروزان (arcismati) می گویند. در این مقام همت معنوی (vīrya) ظاهر می شود و «بودی ساتوا» بر نفس و خود آگاهی خویشتن تسلط پیدا می کند.

۵ - به مرحله پنجم صفت «تسخیر ناپذیر بودن» (sadurjayā) اطلاق شده است، چه در این مرحله نیروی مکاشفه و حالات مراقبه (dhyāna) ظاهر می شوند و «بودی ساتوا» به کنه چهار حقیقت شریف بودائی پی می برد.

۶ - مرحله ششم را «آبی موکی» (abhimukhi) یا «روی بسوی بودا گردانیده» می گویند. در این مرحله مقام معرفت متجلی می شود و «بودی ساتوا» به حقیقت سلسله علل و معلولات واقف می شود.

۷ - مقام هفتم را «دوررو» (durangamā) می گویند. مقام هفتم مرحله جمع مقامات پیشین است. خرد «بودی ساتوا» در این مقام به اوج قدرت معنوی و منتها درجه کمال خود رسیده است. ولی «بودی ساتوا» هنوز انسان است و نه خدا. «بودی ساتوا» را در این مقام، فرمانروای جهان یا «گرداننده چرخ گیتی» (cakravartin) می گویند، وی با اینکه در این مقام از پلیدیهای بشریت پاک و منزّه است و لیکن هنوز بمقام خدائی نائل نیامده است. «بودی ساتوا» در این مقام واجد کلیه شرایط یک بودای آینده است، از اینرو مقام هفتم را مرحله واپسین دوران آمادگی جهت کسب سه مرحله آخر می دانند که نهایت آن دست یافتن به معرفت بوداها است.

۸ - مقام هشتم راسکون و «بی حرکتی» (achalā) می گویند چه در این مقام «بودی ساتوا» از جهان صیروت و بازپیدائی خلاص می شود و بر حقیقت ژرف عدم پیدایش اشیاء واقف می گردد.

۹ - مقام نهم مقام «نیکسرشتان» (sadhūmatī) است، زیرا او در این مقام کاملاً منزّه است و کردارش آلوده به ثمرات خوب و بد نیست. «بودی ساتوا» حتی در این مقام نیز به آرامش شخصی خود اکتفاء نمی کند و در صدد اشاعه و انتشار آئین برمی آید و می کوشد که همه موجودات را از برکت آن برخوردار سازد.

۱. - مقام دهم را «ابر آئین» (dharmamegha) می‌گویند. «بودی ساتوا» در این مرحله به معرفت بودائی رسیده است و خود مبدل به ابر و میغ آئین شده که باران ترحم و مرحمت به زمین می‌افشاند، تا گردوغبار پلیدیها پاک شود و آئینه دل انسانها صیقلی گردد و درخت فضائی اخلاقی ریشه بدواند و شاخساران آن بهرسو گسترش یابد و انسان از دریای «ناپیدا کرانه» «سامسارا» خلاص گردد و از گزند رنج و درد در امان باشد^۱.

بودای تفکر و مراقبه - در «ماهایانا» مفهوم یکتاپرستی نیز به چشم می‌خورد. طبق این مفهوم همه بوداها تجلیات بودای نخستین (Ādibuddha) اند. این بودای اولی بی‌شبهت به برهمن آئین هندو نیست. یعنی «خود پرورده» و قائم به خویشتن است (svayambhū). بودای نخستین همواره در نیروانا است و روشنائی محض است. او بواسطه قوه متخیله و شهودی خویش، پنج بودا پدید می‌آورد که آنها را «بودای تفکر و مراقبه» (dhyāni buddha) می‌گویند و عبارت اند از: «ویروچانا» (Vairochana)، «آکشویا» (Akṣobhya)، «رانتاسامباوا» (Ratnasambhava)، «آسی تابا» (Amitābha)، و «آموگاسیدا» (Amogasiddha).

اینان نیز بترتیب چهار «بودی ساتوا» بوجود می‌آورند که آنها را «بودی ساتوای تفکر و مراقبه» (dhyāni bodddhisattva) می‌گویند و عبارت اند: «سامانتابهادرا» (Samantabhadra)، «واجراپانی» (Vajrapāṇi)، «آوالوکیتا» (Avalokita) و «یشوآپانی» (Viśvavapāṇi). این چهار «بودی ساتوا»، پروردگاران عالم طبیعی هستند و آفرینش آنان ناپایدار و فانی است. گویا سه آفرینش پیشین از میان رفته است و اینک عصر آفرینش «بودی ساتوای» چهارم «آوالوکیتا» (Avalokita) است، و بودای محافظ این آفرینش «آمی تابا» (Amitābha) نام دارد، و بودای آموزنده

۱ - رجوع شود به:

Mahāvastu, translated by J. J. Jones, London, 1949, 2 volumes

L. de la Vallée Poussin : *Bodddhisattva*, E. R. E, vol. II, pp. 739 - 753

این عصر آفرینش که تجسم یافت و ظاهر شد، همان «بودا شاکیامونی» است. طبق سنن یکتاپرستی بودائی که اصولاً در نپال گسترش یافت و احتمال دارد متأثر از علم الاساطیر هندو و فرضیه ادوار جهانی هندوان باشد، چهار بودای انسانی نیز (manuṣibuddha) موجوداند که مطابق و موافق همان پنج «بودای تفکر و مراقبه» هستند و بمنزله تجلیات و انعکاس (pratibimbā) آنها بشماراند^۱. این آئین یکتاپرستی بودائی را «ایشواریکا» (aiś'varika) می‌گویند. احتمال می‌رود که این آئین مبانی فلسفی «ماهایانا» را بشیوه یکتاپرستی و یک حقیقتی تعبیر کرده و اساساً متأثر از عناصر کیش هندو باشد.

آوالوکیتا - آخرین مبحثی که شایسته است در علم الاساطیر «ماهایانا» بدان اشاره شود، معنی تمثیلی «آوالوکیتشوارا» (Avalokites'vara) است. این یکی از خدایان مهم «ماهایانا» است. سرودهای بسیار در مدح او گفته شده است. درباره اشتقاق این کلمه مرکب، عقاید گوناگونی توسط خاورشناسان از یک سو، و سنن بودائی از سوی دیگر ابراز شده است. اسم او مرکب است از دو جزء «آوالوکیتا» (avalokita) یعنی «کسی که نگاه می‌کند» و «ایشوارا» (is'vara) یعنی «خدا» و معنی این لفظ یعنی «خدائی که با ترحم به موجودات نظر می‌افکند»، یا «خدائی که نگاهش آکنده از مهر و ترحم است»، یا «خدائی که چهره‌اش به‌رسو و هر جهت نگاه می‌کند»، یا «خدائی که ما می‌بینیم»، یا «خدائی که ظاهر شده است»، یا «خدائی که به‌رسو نگاه می‌کند» (samanta mukha)^۲. سنن تبتی می‌گویند که معنی این خدا یعنی «خدائی که نگاه می‌کند». گروهی نیز معتقداند که معنی

۱ - L. de la Vallée Poussin : *Ādibuddha*, E. R. E, vol. I, pp. 93 - 100

Brian H. Hodgson: *Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepal and Tibet*, London, 1874

۲ - «ایشواریکا» از کلمه «ایشوارا» (is'vara) یعنی خدای یگانه مشتق شده است.

۳ - *Saddharmapundarika*, XXIV, Translated by H. Kern, S. B. E, vol. XXI

این کلمه یعنی «خدائی که به پائین می‌نگرد»، ولی «پوسن» با این تعبیر مخالف است و می‌گوید «آوالوکیتا» مانند همه «بودی ساتواها» فقط به بودا می‌نگرد و بس^۱. «آوالوکیتا» را «پادماپانی» (padmapāni) یا «خدای نیلوفر بدست» نیز می‌گویند و به عقیده محقق آلمانی «زیمر»^۲ چنانکه در فصل ودا دیده شد رب‌النوع اصلی و نمونه عالی این خدای بودائی، «الهه مادر» تمدنهای باستانی بین‌النهرین مانند «سومر» و «مهنجودارو» بوده است، و این الهه حاصلخیزی بر اثر یک سلسله دگرگونیهای متوالی سرانجام به صورت «آوالوکیتشوارا» و «کوان‌ئین» (Kwan yin) در چین و «کوانون» (Kwannon) در ژاپون ظاهر شده است. توضیح آنکه «آوالوکیتا» یک «بودای ساتوا» است، ولی بودی ساتوائی که هرگز بمقام بودائی نخواهد رسید تا مگر آخرین ذره هم رستگار شود زیرا او آکنده از مهر و رحم است و از برای آزادی انسانها آنی غفلت نمی‌ورزد.

سرودهایی که در مدح او سروده‌اند گواه بر این خلوص نیت و رحم بی‌حد و حصر است: «او که در تمام فضائل به کمال رسیده و به تمام موجودات بادیده، رحم و مهر می‌نگرد، او که خود فضیلت شده و دریای بزرگ فضائل است، او همان «آوالوکیتشوارا» است و شایان ستایش است. او است که در این جهان خویشتن را به رحم آراسته و در سفر آینده بودا خواهد شد، «آواموکیتشوارا» را که نابودکننده جمله رنج و ترس و اندوه است، می‌ستایم»^۳.

از لحاظ «ایکونوگرافی» یعنی علمی که می‌پردازد و به تحقیق در باب شمایل مقدسان و خدایان (icônographic)، «آوالوکیتا» خدائی است موظف به وظایف گوناگون و با شخصیت بسیار غامض. «آوالوکیتا» چهار بازو دارد و گل نیلوفری بدست گرفته او را «یوگی» بزرگ و صاحب کرامات بسیار می‌دانند و از این جهت

۱ - L. de la Vallée Poussin : *Avalokites'vara*, E. R. E, vol.II, p. 257

۲ - H. Zimmer : *Myths and Symbols in Indian Art...* p. 97

۳ - *Saddharmapundarika*, XXIV, 21 - 27

شبهاتهایی باشیوا خدای فانی کننده تثلیث هندوان دارد. درخاتمه باید افزود «ورد سحاری» (Om maṇi padme hūm) که در تیرهٔ تبتی «ماهایانا» یکی از مقدس‌ترین «اوراد» بشمار آمده است فقط متعلق به اوست و از کرامات مهم او محسوب می‌شود. آئین «ماهایانا»، تبت و تمام‌خاور دور را فراگرفت و پبای ادیان و کیشهایی چون آئین «تائو» (tao) و کنفیوس و شینتو (shinto) گسترش یافت و گاهی نیز با آنها درهم آمیخت. ژرف‌ترین تأثیر بودائی در چین و ژاپن بواسطهٔ مکاتب بودائی که راه اشراق و طریق کشف و شهود (dhyāna) را می‌آموخته‌اند بوده است. طبق سنن چینی راهب هندی بنام «بودی دارما» (Boddhidharma) ^۱ این آئین را که بنابه نظر چینی‌ها چراغ معرفت بودائی است به چین آورد.

در تاریخ افسانه‌ای پیدایش این مکتب بودائی که در چین به «چانگ» (chang) و در ژاپن به «زن» (zen) معروف است [این دو لغت صورت چینی و ژاپنی کلمهٔ دیانای (dhyāna) سانسکریت است] چنین آمده: می‌گویند بودا در یکی از خطبه‌های معروف خود ناگهان سکوت اختیار کرد و دسته‌گلی را که یکی از مریدان به او تقدیم کرده بود برافراشت، هیچیک از مریدان مفهوم این حرکت را دریافتند، مگر مرید بزرگ او «کاشیاپا» که با تبسمی به بودا فهماند که رمز این عمل را دریافته است. بودا گفت: «من گرانبهاترین گنجینه معنوی خود را بتو منتقل می‌کنم ای کاشیاپای ستودنی»، این چراغ حقیقت بودائی از نسلی به نسل دیگر منتقل شد و «بودی دارما» که بیست و هشتمین امانت‌دار این چراغ فرزانی بود، در سال ۵۲۰ میلادی وارد امپراطوری چین شد و آئین «دیانا» را در آنجا ترویج داد. در رسالهٔ چینی معروف به «یادداشت‌های مربوط به انتقال روشنائی چراغ آئین» اسامی این بیست و هشت حکیمی که وارث معنوی بودا بوده‌اند ذکر گردیده است. کوتاه سخن آنکه مبانی اساسی آئین «زن» (zen) بدین قرار است: تماس مستقیم

۱ - D. Suzuki : *op. cit* , pp. 209 - 289

و نیز C. Hsiang Kuang: *Dhyana Buddhism in China*, Allahabad, 1960

با مرشد. انتقال شفاهی آئین بدون توسل به کتب مقدس. آزادی از قیود آثار نوشته. توجه به اسرار باطن و سرانجام بیداری و روشنائی درون یا بعبارت دیگر برافروختن چراغ حق در کنه وجود انسان. اینست در نهایت اختصار مبانی آئین «چانک» و یا «زن».

مبانی آئین «ماهایانا» در سرزمین چین ابتدا درك وهضم شد و سپس بقالب فکر چینی‌ها که بقول «سوزوکی» بغایت عملی است، ریخته شد. «سوزوکی» می‌گوید: «هند سرزمین حکمت و تخیلات عرفانی است و کشور ایده‌آل مکتب «یوگاچارا».... و «مادیکامیکا» است، مکتب «زن» برعکس به موطنی احتیاج داشت که با تفکرات و احساسات عرفانی شخصی چون «لاتسئو» (Lao Tseu) درآمیخته بدون آنکه جزئیات حقایق روزانه را فراموش کرده باشد. یعنی اگر آئین «ماهایانا» چنانکه «ناگارجونا» و «آشواگهوشا» تعلیم دادند و بدانسانی که در رساله‌های «پراجنیا پارامیتا» (prajñāpāramitā) و «لنکاواتارا» (lankāvatāra) منعکس است بیاری نبوغ چینی ساخته و پرداخته نمی‌شد، آئین «زن» چنانکه امروز وجود دارد هرگز پدید نمی‌آمد».

فصل ششم

دینِ جین

کلیات

کیشِ جین^۱ مانند آئین بودا در آغاز پیدایش خود سازمانی رهبانی بوده است که به تهذیب اخلاق می پرداخته و از طریق ترحم و گرامی داشتن حق حیات و پرهیزکاری و امساك می خواسته است از اقیانوس « سامسارا » بگذرد و به ساحل آرامش ابدی راه یابد، و بهمین جهت قدیسین و فرزنانگان این آئین را « تیرتامکارا » (tirthankara) می گفته اند، یعنی آنهایی که گذرگاهی (thirtha) برای عبور از دریای « سامسارا » پیدا کرده اند.

آئین جین مانند کیش بودا سندیت آسمانی و حقایق منزل و دها را نمی پذیرفت و از لحاظ آئین هندو غیر متشرع تعبیر شد و پیروان آن را جزء نظام طبقاتی هندوان نشمردند. کیش جین در آغاز مانند آئین « بودا » و « اوپانیشادها » می کوشید تا با اخذ اصول اخلاقی و معنوی درست، از دائرة جهنمی باز پیدائی رهایش بجوید و راهی برای گریز از رنج عالم بدست آورد.

کیش جین چون مکتب « سانکھیا » (sāṃkhya) و « یوگا » (yoga) بسیار دیرینه است و همزمان با پیدایش آئین « بودا » است و مانند اغلب ادیان و مکاتب فلسفی هندی به زندگی دنیوی بدبین است و معتقد است که درخت زندگی میوه های تلخ و اندوهناك بیار می آورد و تنها چاره گریز از این تنگنای هستی، برگزیدن راه آزادی و نجات (mokṣa) است که بوسیله معرفت بدست می آید. قانون « کارما » و دائرة مرگ و حیات و سرگردانی ارواح در سلسله مراتب هستی نیز در این مکتب مطرح شده است.

آئین جین شباهتهای بسیار با مکتب «یوگا» و «سانکھیا» دارد. ولی روشی که هر یک از آنها برای آزادی و نجات برگزیده‌اند جدا و متفاوت است. فرضیه و فلسفی روح و ماده در مکتب «سانکھیا» و کیش جین بالحن و عبارات مشابهی عنوان شده است، و لیکن در واقع، این شباهت ظاهری است و بقول «یا کبی» مکتب «سانکھیا» بعلت وابستگی و پیوستگی خود به «ودا» و آئین برهمنی به عقاید و جهان بینی برهمنی گرویده است، درحالیکه کیش جین در داخل نظام برهمنی رشد نکرد و مبانی آنرا نپذیرفت و متکی بر گروهی از معتقدات «آنی میستی»^۱ (animiste) بود که در اغلب تمدنهای کهن بشریت دیده شده است.^۲

از لحاظ مبانی حکمی و جهان‌شناسی کیش جین اختلافاتی اساسی با آئین بودا دارد. بودائی‌ان چنانکه مکرراً گفته شد معتقد به جوهر ثابتی نبوده‌اند و عناصر را فانی و ناپایدار همچون لحظات برق‌آسا و پی‌درپی می‌دانسته‌اند، ولی سازمان این دو آئین و نیز پاره‌ای دیگر از شباهتهای ظاهری بین این دو، موجب شد که برخی از دانشمندان اروپائی و حتی محققان هندو آئین جین را شاخه‌ای از کیش بودائی بدانند، ولی امروزه جای هیچ‌شک و تردید نیست که این عقیده پایه و اساسی ندارد و کیش جین در قدمت با آئین بودا برابر است، بطوری که در گروهی از نوشته‌های مقدس و کهن بودائی جین‌ها رقیب کیش بودا دانسته شده و آنها را به اسم قدیمی آنان یعنی «نیگانتا» (Nigantha) و «ناتاپوتا» (Nātaputta) بیاد آورده‌اند.

«ناتاپوتا» یکی از اسامی دیگر آخرین پیامبر جین‌ها یعنی «وارداماناهاویرا» (Vardhamāna Mahāvīra) است. از طرف دیگر طبق نوشته‌های مقدس جین سلاطین دوره «ماهاویرا» با پادشاهانی که در زمان حیات «گوتاما» می‌زیستند معاصر بوده‌اند.

۱ - اعتقاد به اینکه موجودات بیجان نیز دارای نوعی نفس و روان هستند.

۲ - Hermann Jacobi : *Jainism*, E. R. E, vol. VII, p. 465

برخلاف «گوتاما بودا» «ماهاویرا» مؤسس و بنیان‌گذار آئین جین نیست، چه قبل از او پیامبر دیگری به اسم «پارشوا» (Pārs'va) ظهور کرد که در قرن هشتم پیش از میلاد می‌زیست، بعلاوه سنن جین ادعا می‌کنند که پیش از «پارشوا» هم پیامبر دیگری بنام «آریشتانمی» (Ariṣṭanemi) وجود داشته که هشتاد و چهار هزار سال (۸۴۰۰۰) پیش به «نیروانا» پیوسته است. بنابه سنن جین، کیش جین ابدی و نامتناهی است و طی ادوار خاص جهانی، بوسیله تیرتامکارهای گوناگون وحی شده است و در دوره کنونی جهانی نخستین «تیرتامکارا»، «ریشابا» (Rṣabha) نام داشته است و آخرین آنها که بیست و چهارمین «تیرتامکارا» است به «ماهاویرا» (قهرمان بزرگ، نیروی بزرگ) معروف بوده است.

«ماهاویرا» مانند بودا شخصیت تاریخی است و مانند وی شاهزاده و نجیب‌زاده (kṣatriya) بوده است. او رافاتج (jina) نیز گفته‌اند و لفظ جین از همین صفت «جینا» مشتق شده است. طبق سنن جین «ماهاویرا» در «ویشالی» (Vais'ālī) در منطقه بهار شمالی در قرن ششم پیش از میلاد در خانواده‌ای کشاورز بدینا آمد. وی در سی سالگی دنیا را ترک گفت و به پرهیزکاری و ریاضات گوناگون مشغول شد و چون به واقعیت رسید و بقول جین‌ها منزّه و مجرد (kevala) شد، به اشاعه آئین خود پرداخت و آنرا در مناطق «وی دها» و «کوشالا» و «ماگادا» گسترش داد. این مناطق همان جاهائی است که در زندگی «بودا» نیز بدانها اشاره شده است.

«ماهاویرا» در سال ۵۲۶ پیش از میلاد در شهر «پاوا» نزدیک «باتنا» به «نیروانا» پیوست. بعد از رحلت او پیروانش به نقاط دور دست هند راه یافتند و جامعه جین مستقر شد. وقایعی که در زندگی «ماهاویرا» رخ داده است و نیز وضعیت خانوادگی و حتی شهرها و مناطقی که وی از آنها دیدن کرده است، انسان را آنچنان بیاد زندگی «بودا» می‌اندازد که «بارت»^۱ هندشناس فرانسوی این دو را شخصیت

^۱ - S. Radhakrishnan : *op. cit.*, p. 290 نقل از A. Barth : *The Religions of India*, p. 148

واحدی پنداشته است. ولی دانشمند دیگر فرانسوی «گرینو» توجه را به پنج اختلاف اساسی در زندگی این دو پیامبر بزرگ معطوف می‌سازد و فرضیه‌ی یکی بودن «ماهاویرا» و «بودا» را رد می‌کند.^۱

جین‌ها بدو فرقه «شوتامبارا» (s'vetāmbara) یا «سفید پوشان» و «دیگامبارا» (digambara) یا «آسمان پوشان» (یعنی عربان) تقسیم شده‌اند. اولین اختلاف اصولی در جامعه جین گویا در قرن چهارم پیش از میلاد آغاز شده است و این اختلاف در سال ۷۰۰ قبل از میلاد منجر به جدائی دائمی این دو فرقه گردید. «آسمان پوشان» معتقداند که به سنن کهن کیش جین که به فقر و عزلت از دنیا توجه خاصی داشته است، وفادار مانده‌اند و بهمین دلیل لخت و برهنه راه می‌روند و حتی از پوشاندن تن خود نیز امتناع می‌کنند.

راهبان هردو فرقه بایستی در نهایت فقر و بی‌نیازی بسر برند. آنها احتیاجات ابتدائی و خوراک خود را از راه تکدی و گدائی تأمین می‌کنند. سفید پوشان پارچه سفیدی بر تن دارند و جاروئی در دست می‌گیرند و بادستمالی دهان خود را می‌پوشانند. آنها با جارو، راهی را که از آن گذرشان می‌افتد پاک می‌کنند تا موجود زنده و ریزی چون مور زیر پایشان لگد نشود و کشته نگردد و پارچه‌ای که بدشان بسته‌اند از بلعیدن احتمالی حشرات جلوگیری می‌کند، چه اصل «آهیما» (ahimsā) یا «عدم آزار» به موجودات زنده، یکی از مبانی مهم اخلاقی آنها بشمار است. «آسمان پوشان» نیز بهمان وسائل آراسته‌اند، ولی جامه‌ای بتن ندارند و جاروی آنان از پرتاوس ساخته شده. اختلافات این دو فرقه اساسی نیست زیرا هردوی آنها مبانی حکمی و جهان‌شناسی و منطقی کیش جین را پذیرفته‌اند.

۱- Guérinot: *La religion djaina, histoire, doctrines, culte, coutumes, institutions*, Paris, 1926

و نیز رجوع شود به :

H. Jacobi: *Jaina Sūtras*, S. B. E, Part I, vol. XXII, pp. XVII - XVIII

آثار مقدس جین‌ها

آثار مهم جین عبارت است از یازده «آنگا» (angas) ^۱ و دوازده «اوپانگا» (upangas) و ده «پراکیرنا» (prakīrṇas) و شش «چداسوترا» (chedasūtras) «آنگاها» مهم‌ترین آثار این مصنفات مقدس است. زبان اصلی این آثار طبق نظر جین‌ها «آرداما گادی» (ardhamāgadhī)، یکی از مشتقات زبان سانسکریت بوده است. ولی این زبان بر اثر مرور زمان تغییر یافت و حال آنرا بایستی «پراکرت جین» نام نهاد. ادبیات مفصلی از قبیل رسالات و تفاسیر گوناگون در اطراف آثار مقدس جین محفوظ مانده است. رساله‌های بسیاری نیز وجود دارند که مستقل‌اند و وابستگی به کتب آسمانی جین ندارند و به زبان پراکرت و «سانسکریت» نگاشته شده‌اند. مهم‌ترین آنها رساله «تاتوارتا دیگاما سوترا» (tattvārthādhigamasūtra) اثر «اوماسواتی» (Umāsvāti) است که در سال ۸۵ بعد از میلاد نوشته شده است. رساله دیگری که اهمیت بسزائی دارد معروف به «لوکا پراکاشا» (lokaprakāś'a) است که نوعی دائرةالمعارف جین است و در سال ۱۶۵۲ میلادی برشته تحریر درآمده است. در ضمن اشعار بسیاری نیز به سبک حماسه‌های «مهابهاراتا» و «پوراناها» (purānas) و نمایش‌نامه‌های متعدد به سانسکریت و پراکرت از شاعران و نویسندگان جین بجا مانده که مجموعاً ادبیات پرارزشی را تشکیل می‌دهند.

مبحث وجود در آئین جین

مبحث وجود در آئین جین روشی است میانه بین فرضیه «آتمان» اوپانیشادها و فرضیه «عدم جوهر ثابت» بودائیان. در «چاندوگیا اوپانیشاد» مثالی جهت اثبات جوهر ثابت آمده است. «اوپانیشاد» می‌گوید: ماده‌ای چون گل، صور گوناگون

ācāra, sūtrakṛta, sthāna, sanivāya,

۱- آنگاه عبارت‌اند از:

bhagavati, jñātadharmakathās, upāsakadas'ās, antakṛtadas'ās,

ānuttaraupapātikadas'ās, pras'navyākaraṇa, vipāka

بخود می‌گیرد و به کاسه و کوزه و بشقاب تبدیل می‌شود، حال آنکه در کلیه این دگرگونیها، ماده کلی تغییری نکرده و ثابت مانده است و صوری که از آن پدید آمده‌اند، بمنزله مظاهر آن ماده تغییرناپذیراند و یگانه واقعیت همان محمل و جوهر ثابت، یعنی ماده کلی است و ظروف متشکله از ماده کلی همانا اسماء و صور (nāma - rūpa) توهمی است و جوهر و اساسی ندارد.

بودائیان می‌گفته‌اند که ما در جهان هستی فقط مظاهر متغیری را در می‌یابیم که بواسطه سلسله علت و معلول پدید می‌آیند و لحظه‌ای چند می‌مانند و معدوم می‌گردند، و جوهر ثابتی در پس این مظاهر ناپایدار نمی‌توان یافت که این پدیده‌ها بدان متصل شوند و از آن مایه هستی گیرند. صوری که از ماده کلی بوجود آمده‌اند عناصر و کیفیات ناپایداراند و گل کیفیت است و کوزه کیفیت است و اصل ثابت و نامتناهی در «اوپانیشادها» آفرینش خیالی است، و «آتمان» در واقع ترکیبات گذران همان عناصر و کیفیات است و جوهر صرفی که قائم بخود بوده و قابل ادراک و استنتاج باشد، وجود ندارد. جین‌ها در برابر این دو فرضیه متضاد، روشی میانه گرفته‌اند و می‌گویند این دو فرضیه افراط و تفریط است و واقعیت بین این دو است. تجربه نشان می‌دهد که در هر تغییر و تبدیل و دگرگونی سه امر دخالت دارد: ۱- گروهی از کیفیات تغییر نمی‌کنند (dhrauvya). ۲- گروهی دیگر بوجود می‌آیند (utpāda). ۳- گروهی از میان می‌روند و معدوم می‌شوند (vyaya).

در مثال بوجود آمدن کوزه از گل: ۱- کیفیت گل از میان می‌رود و مبدل به کوزه می‌شود یعنی در این خصوص کیفیت گل از میان رفته است. ۲- از سوی دیگر، ظاهر شدن کوزه بمنزله ایجاد کیفیات جدیدی است که پدید آمده است. ۳- ولی خود گل فقط تغییر صورت داده و ماده آن از میان نرفته است. پس بعبارت دیگر، گل بیک اعتبار صورت خود را از دست می‌دهد و صورت دیگری می‌پذیرد و

در عین حال در صورت ثابتهایی ثابت و تغییر ناپذیر باقی می ماند. بخاطر وجود این کیفیات تغییر ناپذیر است که می توان سخن از ثبات اشیاء بمیان آورد. طبیعت و ماهیت واقعی اشیاء، نه آن اصل ثابت «اوپانیشادها» است و نه فرضیه «غیرخود» (anattā) «بودائیانه»، بلکه واقعیت برزخی است بین این دو. وجود (sat) بعبارت دیگر واحد ثابتی را شامل است که هر لحظه کیفیاتی چند از دست می دهد و کیفیات دیگری بخود می گیرد.

آئین چندگانگی نسبی (anekāntavāda)

جین ها اشیاء را (na - ekānta) ^۱ یعنی «غیر مطلق» می خوانند. هیچ حکم و قضیه ای مطلق نمی تواند شد و احکام ما فقط تحت شرایط خاصی واقعیت دارند، بعنوان مثال ^۲ جام زرین از لحاظ اینکه ترکیبی از ذرات است، جوهر (dravya) به شمار می آید و لیکن از لحاظ جواهر غیر ذره ای دیگر چون ائیر (ākās'a) و زمان و مکان ^۳، جوهر نیست. جام زرین از لحاظی جواهر است و از لحاظی جوهر نیست. حال علت اینکه جام زرین مرکب از ذرات است، اینست که در جوهر این جسم، ذرات خاکی بهم می آمیزند و بصورت طلا درمی آیند، ولی در عین حال می توان افزود که در ترکیب این جام، ذرات بطور مطلق دخالتی نداشته اند، بدین معنی که ذرات آب و هوا و غیره در آن موجود نیست. دیگر اینکه جام زرین را از آن جهت می توان مرکب از ذرات خاکی دانست که طلا یکی از اعراض خاک است، ولی از لحاظ اعراض دیگر خاکی چون گل و سنگ، این جام بخصوص وجود ندارد. بعبارت دیگر جام زرین هم از ذرات خاکی ترکیب یافته و هم نیافته است.

۱ - آئین «آنکانتاوادا» یعنی نسبت و غیر مطلق بودن احکام و قضایا.

۲ - این مثال از رساله (S. Dasgupta : Ibid. p. 175) گرفته شده است. رجوع شود به:

Tattvārthādhigamasūtra

۳ - بنا به آئین جین و مکتب «نیایا - وی شیشیکا» ائیر و زمان و مکان جوهرهای

غیر ذره ای هستند. این بحث در فصل مکتب «وی شیشیکا» مورد بحث قرار گرفته است.

از سوی دیگر گفتن اینکه جام زرین مرکب از ذرات فلزی است نیز نسبی است و هنگامی اعتبار خواهد داشت که آنرا عارضه ذرات زر بدانیم و نه عارضه فلزهای دیگر چون مس و آهن و روی. حال زرین بودن جام نیز امری است اعتباری. هنگامی که می‌گوئیم جام زرین از ذرات طلا ترکیب یافته است، منظور طلای ذوب شده و تصفیه شده است، نه طلای غیر خالص، دیگر اینکه چون سخن از طلای ذوب شده و تصفیه شده به میان آید مراد آن طلای ذوب شده و تصفیه شده است که بوسیله صنعت و هنر زرگری تغییر یافته و صورتی خاص پذیرفته است. باز زرین بودن این کوزه مبنی بر این امر خواهد بود که فلان زرگر آنرا ساخته باشد و نه هر زرگر، و سرانجام صحت این قضیه آخری مشروط بر اینست که ذرات زر بصورت جام درآمده باشند و نه بصورت کوزه و بشقاب و پیاله... همه این شرایط بیک اعتبار درست‌اند و بیک اعتبار نادرست و واقعیت بر حسب جهات گوناگون دید مافرق می‌کند. اشیاء نیز دارای کیفیات بسیاراند و هر کدام آنها تحت شرایطی خاص واقعیت دارد. جام زرین احتمال دارد موضوع قضایای بیشماری گردد و کیفیات بیشماری را دارا باشد ولی هریک از آنان امکان دارد از لحاظی درست باشد و از لحاظی نادرست. پس واقعیت این کیفیات امری بغایت محدود است و هیچگاه نمی‌توان آنرا مطلق پنداشت و دیدگاه‌های گوناگونی را که موجب می‌شوند امری واجد گروهی از شرایط گردد و فاقد پاره دیگر نایا (naya) گفته‌اند. « نایا » عبارت دیگر راه‌های مختلف شناخت اشیاء است.

فرضیه نایاها (nayas)^۱

در طرح قضاوت خود در باره اشیاء دوراه می‌توان برگزید: یکی اینست که چون شیئی به نظر ما آید آنرا امری واحد بپنداریم و خصائص و کیفیات آنرا از آن جدا بدانیم و شیئی و کیفیات آنرا جزء لاینفک یکدیگر بشمار آوریم. راه دوم اینست

۱ - Uttarādhyayana, XXVIII, 24.

Translated by H. Jacobi : *Jaina Sūtras*, S. B. E, Part II, vol. XLV

که خصائص و کیفیات را از شیء مورد نظر متمایز بدانیم و خودشیء را پدیده‌ای خیالی تصور کنیم. بعنوان مثال اگر در تعیین ماهیت شیئی چون صندلی فقط اجزای متشکله آنرا بحساب آوریم و واقعی بپنداریم و بگوئیم صندلی جایگاهی است که بر آن بشینند و پایه‌های آن روی زمین استوار است و رنگ چوب آن چنین است و جنس آن چنان. در این مورد فقط کیفیات صندلی موضوع ادراک واقع شده است و صندلی بدون این کیفیات موجودیت وهستی ندارد. این دو روش و دید را بترتیب « در او یانایا » (dravyanaya) یعنی « دید جواهر » و « پارایانایا » (paryāyanaya) یعنی « دید مظاهر » تعبیر کرده‌اند ، « در او یانایا » به سه صورت ظاهر می‌گردد و « پارایانایا » ، به چهار صورت.

سه صورت در او یانایا (dravya naya)

« در او یانایا » چنانکه گفته شده به صورت ظاهر می‌شود که آنها را بترتیب « نیگاما » (naigama) و « سامگراها » (samgraha) و « ویاواهارا » (vyavahāra) می‌نامند.

۱ - نیگاما نایا (naigama naya)

این دیدی است که بموجب آن ما از اشیاء شناخت تجربی حاصل می‌کنیم. بعنوان مثال اگر کتابی در دست داشته باشم و از من پرسش شود چه در دست دارم ، در پاسخ می‌توانم بگویم شیئی در دست دارم ، یا می‌توانم بگویم که این کتاب است که در دست گرفته‌ام'. در صورت اول کتاب را در مفهوم کلی اشیاء می‌کنجانم و این را کیفیات کلی اشیاء یا کلیت (sāmānya) می‌نامند، و در صورت دوم کتاب را تعریف می‌کنم و به شیئی خاص نسبت می‌دهم و این را کیفیات خاص یا جزئیت (vis'cṣa) می‌گویند. دید تجربی چنان است که شیئی می‌تواند در آن واحد هم به کیفیات کلی آراسته باشد و هم به کیفیات خاص مزین ، و ما می‌توانیم یکی از دو

گروه کیفیات کلی و جزئی اتکاء بکنیم و دیگری رادر نظر نیاوریم. بنابه عقیده جین‌ها این نظری است که مکتب «نایا» (nyāya) و «وی شیشیکا» (vais'esika) از عالم تجربی داشته‌اند، ولیکن این مکاتب وجه تمایز این دو گروه کیفیات را مطلق می‌پندارند، حال آنکه این وجه تمایز به نظر جین‌ها نسبی و اعتباری است^۱.

۲- سامگرا‌هانایا (samgraha naya)

این دید و طریق شناخت فقط به کلیت و عمومیت (sāmānyamāva) اشیاء توجه دارد و کیفیات خاص را در نظر نمی‌گیرد و اشیاء را از لحاظ مبحث وجودی آنها بررسی می‌کند. به نظر جین‌ها این دیدی است که مکتب «ودانتا» از واقعیت عالم دارد. مکتب «ودانتا» فقط به واقعیت آتمان و برهمن اتکاء می‌کند و واقعیت کثرت را منکر می‌شود.

۳- ویاوا‌هارانایا (vyavahāra naya)

این دید و طریق شناخت که از ادراکات حسی حاصل می‌شود، تجربی است. در این دید بخصوص، اشیاء را از لحاظ کیفیات کلی و خاص در نظر نمی‌گیریم، بلکه آنان را همچون اشیاء انفرادی که شامل کیفیات کلی و جزئی و غیره است بررسی می‌کنیم. بعنوان مثال کتاب هم یک جنبه اشتراکی دارد که آنرا با سایر کتابها مربوط می‌سازد و هم یک جنبه امتیازی که بموجب آن، کیفیات خاصی فقط بیک کتاب بخصوص، تعلق می‌گیرد. ذرات این کتاب نیز مدام در دگرگونی و حالت جدائی و پیوستگی بیک دیگراند و این کتاب در گذشته چون کتاب موجود بوده و درآینده نیز چون کتاب موجود خواهد بود. کلیه صفات اعم از کیفیات اشتراکی و امتیازی و دگرگونی و بهم آمیختگی ذرات در زمان، مجموعاً ماهیت انفرادی این کتاب را تشکیل می‌دهند. در این دید بخصوص، تمامی این صفات قطع نظر از

۱ - J. Sinha: *A History of Indian Philosophy*, Calcutta, 1952, vol.II, p. 201

کیفیات کلی و جزئی و دگرگونیهای ذره‌ای، مجموعاً انتزاع می‌شوند. بنابه عقیده جین‌ها این دید فلسفی مکتب سانکھیا (sāṃkhya) است.

پاریایانایا (paryāya naya)

این دیدی است که جنبه مظاهر و عوارض را در نظر می‌گیرد. یعنی منکر جواهر می‌گردد. به نظر جین‌ها این رویه بودائیان است و آنرا «ریجوسوترا» (rjusūtra) خوانده‌اند و آن عبارت از اینست که وجود اشیاء را در گذشته و آینده منکر شویم و آنها را ترکیبی از خصائص و کیفیاتی چند بپنداریم که در لحظه‌ای معین و بخصوص منشأ اثر می‌شوند، بطوری که هر لحظه، کیفیات جدیدی گردد هم می‌آیند و با هم می‌آمیزند و عناصر ناپایداری را تشکیل می‌دهند و ماهیت اشیاء طبق این دید مرکب از مجموعه همین عناصر ناپایدار است.

تعداد «نایاها» چنانکه متذکر شدیم بشمار است. چهار دیدی که در بالا بدان‌ها اشاره شده نظراتی است که مکتب‌هائی چون «نایا-وی شیشیکا» و «ودانتا» و «بودائیان» داشته‌اند، و هریک از آنها مدعی بوده است که افق دید او واقعیت مطلق است و سایر نظرها نادرست و باطل‌اند، حال آنکه جین‌ها این ادعا را اشتباهی محض می‌پندارند. جین‌ها معتقداند که هریک از این دیدگاهها بمنزله دید محدودی است که ما از یک جنبه واقعیت داریم و واقعیت را جوانب بسیار است، پس برای آنکه اظهارات ما اعتباری داشته باشند بایستی جمله «امکان دارد»، «ممکن است» و «احتمال دارد» (syāt) را همواره ضمیمه گفته‌های خود بکنیم. چه این عبارت، نسبت قضایا را نشان می‌دهد و ما را از وضع کردن قضایا و احکام یک‌جانبه و مطلق بر حذر می‌دارد. با افزودن جمله «امکان دارد» ما می‌خواهیم بگوئیم که فلان چیز از یک لحاظ و یک دید بخصوص و تحت شرایط خاص واقعیت دارد و هرگز مطلق نمی‌تواند بود.

فرضیهٔ نسبت قضایا (syātvāda)^۱

قضایا و قضاوت‌های مطلق فقط در «فرضیهٔ وجود مطلق» (ekānta) میسر است و بس، ولی در فرضیهٔ چندگانگی نسبی (anekāntavāda) اشیاء را با یکچنین دیدی نمی‌توان دریافت، چه اشیاء را جوانب متناقص و متضاد بسیار^۱ شناخت آنها بی‌حد و حصر است و بایستی همواره عبارت «ممکن است»، «احتمالاً» و «امکان دارد»^۲ را (syāt) به احکام خود بیافزائیم.

در منطق جین دیدهای گوناگون شناخت را «آئین هند»^۳ و «شناخت» (saptabhangivāda) گفته‌اند و بنیاد آنرا فیلسوف بزرگ قرن ششم میلادی معروف به «سامانتابهادرا» (Samantabhadra) پی‌ریزی کرده است. این طرق هفت‌گانه شناخت شامل مراتب زیر است:

۱ - تمام قضایای ما ممکن است از لحاظی درست باشند و شیئی از لحاظی وجود داشته باشد (syādaṣṭi). مثال: «کوزه از لحاظی سرخ است».

۱ - *Sūtrakṛtāṅga*, II, 2, 5

syāt را مشتق از ریشهٔ $\sqrt{as}$ «بودن» دانسته‌اند، ولی دانشمند آمریکائی «بورچ» (Burch) در تحقیق اخیر خود دربارهٔ منطق جین می‌نویسد:

«all the jain scholars whom I consulted insisted that this is erroneous - Syāt is not a form of as and does not mean may be but an indeclinable adverb, meaning in some «aspect» - or «somehow»

به نظر این محقق باید کلمهٔ syāt را به معنی از «جهتی» «از لحاظی» تعبیر کرد رجوع شود به:

G. B. Burch: *Seven - Valued Logic in Jaina Philosophy*, International Quarterly, vol. IV, No. 1. Feb 1964, p. 83

برای مبحث نسبت قضایا رجوع شود به: G. Hanumant Rao

The Jaina Instrumental Theory of Knowledge, Proceedings of the First Indian Philosophical Congress, 1925, p. 132.

- ۲ - تمام قضایای ما ممکن است از لحاظی نادرست باشند و شیئی از لحاظی وجود نداشته باشد (syānnāsti) . مثال : « کوزه از لحاظی سرخ نیست » .
- ۳ - ممکن است قضایای ما غیر مشخص و تعریف ناپذیر باشند . (avaktavya) مثال : « رنگ کوزه در تاریکی غیر مشخص است » .
- ۴ - تمام قضایای ما ممکن است هم از لحاظی درست باشند و هم از لحاظی نادرست (syādaṣṭi, syānnāsti) شیئی هم از لحاظی وجود دارد و هم از لحاظی غیر موجود است . مثال : « کوزه چون کوزه وجود دارد ، نه چون پارچه » .
- ۵ - تمام قضایای ما ممکن است از لحاظی هم درست باشند و هم تعریف ناپذیر (syādaṣṭicāvaktavyam) . شیئی هم وجود دارد و هم غیر قابل تعریف و تشخیص است . مثال : « کوزه وجود دارد و رنگ آن در روشنائی سرخ است و در تاریکی غیر معلوم » .
- ۶ - تمام قضایای ما ممکن است از لحاظی نادرست باشند و تعریف ناپذیر . (syānnāsti avaktavyam) شیئی از لحاظی وجود ندارد و غیر قابل تعریف است . مثال : « کوزه چون پارچه وجود ندارد و رنگ آن در تاریکی نامعلوم است » .
- ۷ - سرانجام تمام قضایای ما ممکن است از لحاظی هم درست باشند ، هم نادرست و هم تعریف ناپذیر (syādaṣṭi - syānnāsti - syādaṣṭicāvaktavyas'ca) شیئی هم از لحاظی وجود دارد ، هم وجود ندارد و هم از لحاظی غیر قابل تعریف است . مثال : « کوزه چون کوزه وجود دارد ، و چون پارچه وجود ندارد ، و رنگ آن در تاریکی نامعلوم است » .
- کتاب مقدس جین می گویند : « آیا ذره چون آتمان وجود دارد ؟ از لحاظی وجود دارد و از لحاظی وجود ندارد ، و از لحاظی غیر قابل تعریف است - چگونه ؟ از لحاظ جوهر و زمان و مکان و عوارض خود ذره ، ذره وجود دارد ، ولی از لحاظ جوهر و زمان و مکان و عوارض اشياء دیگر ، ذره وجود ندارد . حال از هر دو لحاظ ، (یعنی وجود و عدم) ذره تعریف ناپذیر است . چون این دورانی توان در آن واحد با ثبات رسانید^۱ .

۱ - G. Burch : *op. cit*

۲ - *Ibid*

هنگامی که سخن از وجود و هستی شیئی بمیان می‌آید، برای اینکه بگوئیم فلان شیء چون کوزه موجود است، شایسته است اظهار داریم ممکن است از لحاظی (syāt) کوزه وجود داشته باشد، چه اگر هستی این شیء بخصوص را بمعنی مطلق فرض کنیم، مشتمل بر تمام هستی‌ها خواهد بود و جمله «کوزه هست» این مفهوم را در بر خواهد داشت که اشیاء دیگری از قبیل گل و خانه و آسمان نیز وجود دارند. عبارت «کوزه هست» اشاره بموجودیت نسبی شیئی خاص است، یعنی اینکه در این مورد فقط موجودیت کوزه در نظر گرفته شده است و نه موجودیت اشیاء بطور کلی و مطلق، زیرا اگر مفهوم مطلق را در این عبارت منعکس می‌ساختیم وجود کوزه شامل هستی اشیاء دیگری چون درخت و زمین آسمان نیز می‌گردید. دیگر اینکه موجودیت کوزه بواسطه نفی و سلب اشیاء دیگر تعیین می‌شود و فقط با نفی پی‌درپی خصوصیات بی‌حد و حصر دیگری که در مقوله «کوزه» نمی‌گنجند می‌توانیم ماهیت کوزه را تعریف کنیم. یعنی کوزه هم وجود دارد و هم چون اشیاء غیر، وجود ندارد و از یک لحاظ و از یک دید خاص، کوزه بیک اعتبار موجود است و به اعتبار دیگر غیر موجود.

حال می‌توانیم طریقی دیگر در پیش بگیریم و بگوئیم که عبارت «کوزه هست» این معنی را دارد که کوزه در «اینجا» است و نه در «آنجا»، پس اظهار اینکه «کوزه هست» در یک محل اعتبار دارد و واقعی است، و در محل دیگر غیرموجود است و از درجه اعتبار ساقط. حال اگر این دو حالت «اینجا» و «آنجا» را ترکیب دهیم و بگوئیم که از لحاظی کوزه امکان دارد وجود داشته باشد و از لحاظ دیگر امکان دارد وجود نداشته باشد، هر دو این قضیه بر حسب آنکه به یکی از آن دو بیشتر از دیگری اتکاء شده باشد، واقعیت خواهند داشت. حال اگر بهیچیک از این قضایا تأکید نکنیم و سعی کنیم که این تناقض هستی و عدم کوزه را در یابیم،

بدین نتیجه خواهیم رسید که ماهیت کوزه غیرقابل تعریف و تصور ناپذیر است. چگونه می‌توان شیئی را در آن واحد هم موجود دانست و هم معدوم پنداشت؟ ولی ماهیت اشیاء چنان است که ناگزیر به چنین تناقضی می‌گراییم و اشیاء را هم عدم، و هم وجود و هم امتزاج و تلفیق این دو، می‌پنداریم، بطوری که قضایا گاهی درست‌اند و گاهی نادرست، و گاهی غیرقابل تعریف‌اند.

حال اگر این سه یا چهار حالت اخیر یعنی: ۱- تمام قضایا از لحاظی درست‌اند، ۲- تمام قضایا از لحاظی نادرست‌اند، ۳- تمام قضایا از لحاظی هم درست‌اند و هم نادرست، ۴- تمام قضایا از لحاظی غیرقابل تعریف‌اند را بهم بیامیزیم و ترکیب دهیم، سه طریق آخر قضایا مستفاد خواهند شد: ۵- ممکن است از لحاظی چیزی وجود داشته باشد، ولی در عین حال تعریف ناپذیر باشد، ۶- ممکن است چیزی از لحاظی وجود نداشته باشد و در عین حال غیر قابل بیان و تعریف باشد، ۷- سرانجام ممکن است چیزی هم از لحاظی وجود داشته باشد، و هم وجود نداشته باشد، و هم در عین حال تعریف ناپذیر باشد. «بورچ» در باره مبانی منطق جین می‌گوید: «منطق جین» نوعی «آهیمسای» (ahimsā) (عدم آزار) ذهنی است. بدانگونه که فرد پیرو اصول اخلاقی جین به حیات تمامی موجودات احترام می‌گذارد، بهمانگونه نیز یک پیرو اصول منطقی جین ارزش و اعتبار تمام قضایا و احکام را قبول دارد.^۱

این روش استدلالی، خود نتیجه منطقی «آئین عدم واقعیت مطلق» (anekāntavāda) است. مکتب «ودانتا» جوهر و اصل ثابت را می‌پذیرد و صیورت را انکار می‌کند. آئین بودا جوهر را رد کرده و فقط به صیورت و شدن اکتفا می‌کند. کیش جین هر دو این نظریه را می‌پذیرد و هیچیک را مطلق نمی‌پندارد.^۲

۱ - S. Dasgupta : *A History of Indian Philosophy*, pp. 180 - 181

۲ - G. Burch : *op. cit*, p. 72

۳- «ناگارجونا» فیلسوف جدلی مکتب «مادیاسیکای» (Mādhyamika) بودائی نه جوهر را می‌پذیرفت و نه کیفیت را، وی کلیه مقولات را یکی پس از دیگری رد کرده است.

حکمای آئین ودانتا چون «شانکارا» و «رامانوجا» مبانی روش استدلالی جین را سخت مورد انتقاد قرار دادند و گفتند که شیئی نمی‌تواند هم وجود باشد و هم عدم و این دو مقوله متناقض نمی‌توانند در آن واحد به‌امری واحد تعلق گیرند. تاریکی و روشنائی نمی‌توانند بموازات هم و براساس مقارنه موجود باشند. «سیمها»^۱ محقق هندو می‌نویسد: شانکارا و رامانوجا آئین جین را درست تعبیر نکرده‌اند. جین‌ها می‌گویند اشیاء هم ثابت‌اند و هم در تغییر و تبدیل و دگرگونی پی‌درپی هستند و این آئین یگانگی در کثرت است. جین‌ها قبول دارند که دو صفت متناقض نمی‌توانند در شخصی واحد و در محلی واحد و در لحظه‌ای واحد موجود باشند. ولی این دو صفت متناقض امکان دارد در محلهای مختلف یک شیء واحد وجود داشته باشند. درخت خود ساکن است، در حالیکه شاخه‌های آن متحرک‌اند. پس از لحاظی، درخت هم ساکن است و هم متحرک. شخصی می‌تواند هم نسبت به (A) پدر محسوب شود و هم نسبت به (B) فرزند بشمار آید. جین‌ها خاصیت چندگانگی اشیاء را که صفات و کیفیات ییشمار دارند و نسبت بیک دیگر اموری نسبی محسوب می‌شوند، پذیرفته‌اند، و لیکن همانندی محض آئین «آتمان برهمن» را منکر شده‌اند^۲ و اصولاً روشی میانه بین مکتب «ودانتا» و کیش بودائی اتخاذ کرده‌اند.

مآخذ شناخت درست (pramāṇa)

علم درست و معتبر آن علمی را گویند که بسوی نیکی گراید و از بدی اجتناب ورزد، و این علم درست را «پرامانا» (pramāṇa) می‌گویند. بودائی‌ان نیز علم را آن شناختی می‌دانند که برای وصول به مقصد مفید واقع می‌شود و سود و نفعی در بر دارد. به نظر جین‌ها علم و دانائی بخودی خود ارزشی ندارد و معیار ارزش آن نتیجه مطلوبی است که از آن گرفته می‌شود. بعبارت دیگر، علم وسیله‌ای است که ما را

۱ - J. Sinha : *op. cit*, p. 208

۲ - *Ibid*

به هدف نیک می‌رساند و از بدی برحذر می‌دارد. جین‌ها مکاتب «ماهایانا» را که به اصالت تصورات ذهنی معتقد بود سخت انتقاد کردند و گفتند اشیاء خارجی فقط تجلیات ذهنی نیستند و واقعیت دارند، زیرا اگر آنان واقعیت نمی‌داشتند ادراک و شناخت میسر نمی‌بود.

آنچه در مبحث شناخت در نظر جین‌ها اهمیت بسزائی دارد این است که اشیاء خارجی، تحت شرایط خاص، استعداد (yogyatā) خود را جهت شناخته شدن آشکار می‌سازند، بطوری که ماتحت شرایطی خاص از شیئی شناخت بدست می‌آوریم. درحالی‌که در شرایط دیگر چنین شناختی حاصل نمی‌شود^۱. از سوی دیگر تجربه نشان داده است که علم، هم بصورت عالم جلوه می‌کند و هم چگونگی معلومات را آشکار می‌سازد و بدین ترتیب علم، یکی از مهمترین مآخذی است که برای وصول به معلومات در اختیار ما است. و علم را برحسب آنکه مستقیم باشد یا غیر مستقیم، بترتیب ادراکی (pratyakṣa) و غیر ادراکی (parokṣa) گفته‌اند. این علم اخیر شامل استنتاج و «بازشناختن» و حافظه است.

ادراک (pratyakṣa)

فرضیه ادراک در این آئین با بودائیان متفاوت است. اشیاء خارجی به نظر جین‌ها واقعی‌اند، نه مصنوعات ذهنی چنانکه مکاتب فلسفی «ماهایانا» می‌انگارند. ادراک کننده واقعی و اصل همانا روح است. روح یا «جیوا» که فطرتاً پاک و منزّه است، آلوده به پلیدیهای عناصر و مواد لطیف کارما (karma) می‌گردد و کدر می‌شود. در موقع ادراک، استعداد شیء جهت شناساندن خود (yogyatā) باعث می‌شود پرده کارمائی که جیوا را می‌پوشاند و مستور می‌ساخت از میان برداشته شود و شناخت حاصل گردد. بعنوان مثال: من به گلی می‌نگرم، علم گل همیشه بالقوه در «جیوای» من موجود و زیر پرده «کارما» مستور بوده است. هنگام برخورد حس بصری با گل،

استعداد خاص این شیء جهت شناساندن خود، و نیز استعداد متقابل « جیوا » جهت شناختن آن ، به فعالیت می‌گرایند و حجابی که صورت این گل را در ذهن من پنهان کرده بود از میان برداشته می‌شود و شناخت حاصل می‌گردد.

جین‌ها حواس را بـمـثـابـه پنـجـره‌هائی می‌دانند که بوسیله آنان « جیوا » اشیاء خارجی را ادراک می‌کند و بدانگونه که چراغی، اطاق را روشن می‌کند، بهمانگونه نیز « جیوا » به حواس روشنائی می‌افکند و درواقع قوه‌ی مدرکه حقیقی همان « جیوا » است. رساله « جیناوارتیکا » می‌گوید : « حس وجود ندارد، بلکه حس همان خود «جیوا» است^۱ . (tanna indriyam bhautikam kimtu ātmā caindriyam) علم اشیاء در خود «جیوا» بالقوه نهفته است و بمجرد اینکه شیء را ادراک می‌کنیم استعداد آن شیء بخصوص ، جهت شناساندن خود ، و استعداد « جیوا » برای شناختن آن، متقابلاً ظاهر می‌شوند و بر اثر انهدام پرده « کارمائی » (karmakṣayopas'amatvād) که شیء را پنهان می‌ساخت ، شناخت حاصل می‌شود.

برخلاف مکاتب فلسفی بودائی و «سانکھیا»، جین‌ها مرحله‌ی ابتدائی ادراکات (nirvikalpa) را که در آن صور ادراکات هنوز متعین نشده و ذهن در تصرف آن دخالت نداشته است قبول ندارد ، درحالیکه بودائی‌ان این مرحله‌ی اول را اصیل می‌دانند و آنرا یگانه مرحله‌ی معتبر ادراک بشمار می‌آورند. زیرا به نظر آنها در مرحله‌ی بعدی ادراک که آنرا ادراک معین (savikalpa) گفته‌اند، مقولات ذهنی از قبیل خیال و حافظه و غیره به تصرف ادراک می‌پردازند و از اصالت آن می‌کاهند.

دارما (dharma) ادارما (adharmā) فضا (ākāśa) و زمان (kāla)

تمام اشیاء و هستیها در آئین جین بدو گروه جانداران یا ارواح (jīvas) و اجسام بی‌جان (ajīvakāya) بخش می‌شوند. اجسام نیز از سوی دیگر، به سه مقوله فضا (ākāśa)

۱ - *Jaina - Vārtika - Vṛtti*, II, p. 98

۲ - *Uttarādhyaṇa*, XXVIII, 7 - 9

و دو جوهر لطیف « دارما » و « ادارما » (dharma, adharma) و ماده (pudgala) تقسیم می‌شوند. مفهوم « دارما » در آئین جین به معنی نظام اخلاقی عالم ، چنانکه در « ودا » دیده شده یا ناموس و شریعت و تکلیف شرعی بدانگونه که در مکاتب و ادیان هندو بدان اشاره شده ، نیست. بلکه « دارما » در آئین جین یکی از شرایط حیات و حرکت ماده و ارواح است ، یا بعبارت دیگر اصل حرکت و محیط ادراک ناپذیری است که در آن اجسام و ارواح حرکت می‌کنند.

دارما اصل منفعل و جوهر غیر قابل ادراک است و آنرا یاری پنج حس ، ادراک نمی‌توان کرد. اگر « دارما » وجود نداشت موجودات و ارواح از حرکت باز می‌ماندند. «دارما» مانند آبی است که فضا را احاطه می‌کند ولیکن بقول جین‌ها در فضای لایتناهی‌ای که بر فراز فضای این دنیا است ، دارمائی وجود ندارد. اجسام و ارواح بمثابة ماهی‌هائی هستند که در داخل این آب حرکت می‌کنند. ارواح در حرکت و جنبش خود آزادند ولی حرکت آنها مشروط بر بودن این مایه لطیف است که تمام این دنیا را فرا گرفته و پر کرده است. حال جوهری که باعث می‌شود اشیاء و ارواح سکون اختیار کنند و از حرکت باز مانند اصل متضاد «دارما» است و آنرا « ادارما » می‌گویند.

فضا (ākās'a) عنصر لطیفی است که در تمام جهان هستی ، سریان می‌یابد و همه چیز را فرا می‌گیرد و خود عاری از صورت (amūrṭi) است. فضا به نقطه‌های بیشمار (prades'a) تقسیم شده است و هر روح و هر شیء موجود در این جهان مقداری از حجم آنرا اشغال می‌کند.

فضا موجب می‌شود که اشیاء درهم آمیزند. ماورای فضای این دنیا (lokākās'a)، فضای دیگری (alokākās'a) نیز موجود است که کاملاً تهی است و نوعی خلأ و هیچ است. فضای ورای این دنیا، ابدی و لایتناهی و عاری از هر گونه جوهر (dravya varjita) است و فقط در قلمرو دید عرفا یا بقول جین‌ها «همه چیز دانان» (sarvajñānadṛṣṭigocara)

قراری گیرد و در آنجا نه «دارمائی» وجود دارد و نه «ادارمائی». در فضای این دنیا، اشیاء و ارواح بعلت سه مقوله «دارما» و «ادارما» و فضا، که در اصل جدائی ناپذیر و هم بعد و گسترش هستند، موجوداند. دارما «موجب تحرك اشیاء است. «دارما» علت سکون آنان است. و فضا (ākāś'a) محل گسترش اشیاء و علت بهم آمیختگی آنها بشمار است.^۱

زمان (kāla)

جین‌ها زمان را دو قسم می‌دانند: یکی زمان مطلق و واقعی است (pāramārthika kāla) که موجب پیوستگی و بقاء اشیاء است و نه آغاز دارد و نه پایان، و دیگری زمان نسبی و تجربی (vyavahārika kāla) است که علت فرعی تبدیلات و دگرگونیهای مادی است. زمان واقعی را از استمرار تغییرات و دگرگونیهای جوهرهایی که بعلت گردش زمان منقلب شده‌اند، انتزاع می‌کنیم. مثلاً اگر برنج را در دیگی پر از آب بگذاریم و آنرا بجوشانیم و آن طی مدتی چند پخته شود، در این مثال زمان حقیقی آنست که از استمرار و بقای برنج، که علیرغم دگرگونیهای پی‌درپیِ صوری خود، محفوظ مانده است استنتاج شود. حال آنکه حالات متوالیِ دگرگونیهای برنج، بعلت زمان نسبی و ظاهری بوجود آمده است.^۲

زمان در نظر گروهی از حکماء جین نوعی جوهر تعبیری می‌شود که مرکب است از ذرات یشمار (kalānu) و این ذرات هرگز باهم نمی‌آمیزند. تعداد ذرات زمانی مساوی با تعداد نقاط فضائی (prades'a) است و در هر نقطه، فقط یک ذره زمانی موجود است. زمان به مدت و لحظات متوالی تقسیم می‌شود. و «ذره» یا لحظه زمانی مساوی با مدتی است که طی آن، یک ذره مادی از نقطه‌ای به نقطه دیگر فضا حرکت می‌کند. جین‌ها معتقداند که یک ذره مادی و یک ذره زمانی و یک نقطه

۱ - Tattvārthādhigamasūtra, V, 18

۲ - J. Sinha : op. cit, p. 234

فضائی بصورت واحد تفکیک ناپذیری موجوداند و همه با هم تاروپود جهان طبیعی را تشکیل می دهند.

ماده (pudgala)

ماده به نظر جین ها ابدی است و متشکل از ذرات (anu) بشمار است و دو قسم است که یکی ماده عنصری است و این ماده عبارت از اشیائی است که موضوع ادراک ما واقع می شوند و دیگری ماده ایست لطیف. این ماده از مواد کارمائی تشکیل می یابد و چون حجابی ارواح را می پوشاند. تمام اجسام از ترکیبات ذرات بوجود آمده اند. کوچکترین واحد ماده، ذره (anu) است. ذرات ابدی اند و دارای کیفیات لمسی و سمعی و ذوقی و بصری و غیره هستند. جواهر از ترکیبات مختلف هندسی ذرات پدید می آیند. این ترکیبات ذره ای بر حسب آنکه صورت خاص هندسی یافته باشند، و یا فضای معینی بین ذرات متشکله آنان، موجود بوده باشد تغییر می کنند و جوهرهای گوناگون جهان هستی را بوجود می آورند.

ذرات بهم پیوسته اند (bandha) و تمام اشیاء مادی متشکل از ترکیبات ذره ای هستند. هنگامی که دو ذره نرم و درشت بهم پیوندند، یک جسم مرکب ساده که متشکل از دو ذره است، بوجود می آید. و این اجسام مرکب ساده باز بهم می آمیزند و اشیاء مادی گوناگون را ظاهر می سازند. ولی اجسام مادی مدام در تغییر و تبدیل و دگرگونی (parimāna) هستند و دائم کیفیاتی چند از دست می دهند و کیفیاتی تازه (guna) بخود می گیرند و رشد و نمومی کنند و توسعه می یابند و معدوم می گردند. به نظر جین ها عناصر اربعه یعنی زمین و خاک و هوا و آتش نیز دارای نوعی نفس اند که هر چند هم ابتدائی باشد و در درجه پست سلسله مراتب هستی قرار یافته باشد، باز نوعی نفس تعبیر شده است و بهمین دلیل است که می توان سخن از نفوس عنصری بمیان آورد. به نظر «یاکی» این رشته تفکرات از بقایای عقاید کهن «آنیست» است و مربوط بدان دوران دیرینه تمدن هندی است که هنوز

طبقات اجتماعی و دینی هندی تحت نفوذ عقاید برهمنی قرار نگرفته بودند.^۱

ارواح (Jīvas)^۲

اشیاء و جواهر بدو گروه ارواح و اجسام بی‌جان یا مادی (ajīva) بخش می‌شوند. جهان مملو از ارواح بیشمار است. جوهر روح، معنوی است و ابعاد آن برحسب قالبی که در آن جای گرفته، متفاوت است. «جیوا» یا روح در پاکیزگی فطری خود، ادراک بی‌نهایت (anantadars'ana)، علم بی‌نهایت (anantajñāna) و شادی و سرور بی‌نهایت (anantasukha) است و به‌استثنای ارواحی چند که به آزادی مطلق رسیده و منزّه شده‌اند، سایر ارواح ناپاک‌اند و بمواد و پلیدی‌های «کارما» آلوده هستند. این مواد لطیف «کارما» بتدریج طی سرگردانی ارواح در گردونه بازپیدائی افزایش می‌یابد و در «جیوا» بصورت مواد لطیف اندوخته و ذخیره می‌گردد.

ارواح پاک را آزاد (mukta) می‌گویند و به ارواحی که هنوز گریبانگیر چرخ مرگ و حیات‌اند، لفظ «سامسارین» (samsārin) اطلاق شده است. یعنی روحی که در گردونه بازپیدائی سرگردان است. فرق اساسی بین این دو قسم روح، این است که اولی کاملاً پاک و منزّه و آزاد از آلودگی و کدورت صور مادی است، حال آنکه دومی آغشته بمواد «کارما» است و بمثابه کیسه‌ایست که از شن (مواد کارما) پر شده باشد.^۳ ارواح نقاط بیشماری را در فضا اشغال می‌کنند و بهمین جهت آنها را «جیوا استیکایا» (jīvastikāya)، یعنی متمکن در فضا و مکان می‌گویند. ابعاد ارواح متفاوت است و متناسب با ابعاد جسمی است که در آن جای گرفته‌اند و روح فیل بقول جین‌ها از روح زنبور بزرگ‌تر است. جین‌ها می‌گویند که روح مانند چراغی

۱ - H. Jacobi : *Jainism*, E. R. E, vol VII, p. 468

۲ - *Uttarādhyayana*, XXVIII, 14

۳ - *Ibid*

به جسم روشنائی می بخشد و بدان نفعه حیات می دمد. تعداد «جیواها» بیشمار است و صفت ممیزه آنان در این است که آگاهی و شعور (cetanā) دارند.

جین ها ارواح را بر حسب تعداد حواسی که در اختیار دارند طبقه بندی کرده اند. پست ترین طبقه جیواها شامل نفوس گیاهان و نباتات است که بنابه نظر جین ها فقط یک حس دارند و آن حس لامسه است. درجه بعدی طبقه کرمها است که دو حس دارند یعنی حس لامسه و شامه. طبقه بالاتر شامل موریانه است که از کلیه پنج حس برخوردارند. حیوانات کاملتر بویژه انسان و خدایان به اضافه این پنج حس، دارای حس مشترك و باطن نیز هستند که آنرا «ماناس» (manas) می گویند. جین ها چنانکه گفته شد معتقداند که عناصر اربعه و فلزات نیز دارای نوعی نفس هستند که آنرا می توان به نفس عنصری تعبیر کرد.

فرضیه کارما (karma)

علت اینکه روح در قالب جدیدی ظهور می کند اینست که آغشته به مواد پیگیر «کارما» است. صفات فطری روح، علم و بصیرت و شادی و سرور بی نهایت است، ولی این صفات پاک که در واقع سرشت اصلی ارواح را شامل است، بسبب پرده «کارما» که سایه بر چهره پرفروغ روح افکنده است پنهان شده. اتصال مواد کارما به روح بمثابة پیوند ذرات گردوغبار به جسمی است که آغشته به مواد چربی است و این ذرات «کارما» آنچنان روح را احاطه کرده اند که روح مانند جسمی مادی جلوه گر می شود.

مواد لطیف «کارما» بتدریج در جوهر روح نفوذ و رخنه می کند و این فعل رانفوذ یا دخول (āsrava) می گویند. بر اثر همین دخول، فعل و انفعالات شیمیائی بین مواد «کارما» و روح صورت می پذیرد و پیوند و امتزاجی بین آن دو (bandha)

تحقق می‌یابد و مواد کارمائی مبدل به هشت قسم^۱ پرده^۲ «کارما» می‌شود که مجموعاً جسم لطیف را تشکیل می‌دهد. این جسم لطیف همان میراث روانی موجودات است که بموجب آن انسان گریبانگیر گردونه^۳ بازپیدائی و زایش دوباره است. همانطوری که مواد کارمائی از اعمال نیک و بد سرچشمه می‌گیرد، بهمانگونه نیز این مواد لطیف بنوبه خود به فعل می‌گراید و آثار خوب و بد متقابلی ایجاد می‌کند. «کارما» بعد از آنکه میوه‌های خود را بیار آورد و فعل و انفعالاتش به پایان رسید، از روح خارج می‌شود و این عمل را تخلیه و تصفیه (nirjarā) می‌خوانند. اگر این فعل تخلیه و تصفیه همچنان ادامه داشته باشد، روح رفته رفته از پلیدیهای مواد «کارما» منزّه می‌گردد و به عالمی راه می‌یابد که در آن ارواح آزاد و منزّه مستقر شده‌اند. ولیکن در شرایط عادی، دو فعل دخول (āsrava) و تخلیه (nirjarā) در آن واحد انجام می‌پذیرد. اینست که روح دائم محصور در دائره حیات و از مرتبه‌ای بمرتبه دیگر هستی سرگردان است.

حال «کارما» بر حسب آنکه ناشی از اعمال نیک و بد بوده باشد، رنگهای گوناگون چون سیاه و آبی و خاکستری و زرد و سرخ و سفید بخود می‌گیرد و این الوان

هشت قسم کارما که هشت نوع پرده و حجاب ایجاد می‌کنند عبارت‌اند :

- ۱ - پرده‌ای که روح را کدر می‌کند و نادانی پدید می‌آورد (jñānāvaraṇīya).
- ۲ - پرده‌ای که ادراک فطری روح را مستور می‌سازد (dars'anā varaṇīyah).
- ۳ - پرده‌ای که وجد و شادی فطری روح را می‌پوشاند (vedaṇīya) و خوشی و ناخوشی بیار می‌آورد.

- ۴ - پرده‌ای که روح را گمراه می‌کند (mohanīyah) و شک و تردید ایجاد می‌کند.
- ۵ - پرده‌ای که مدت عمر را در حیات خاکی تعیین می‌کند (āyuhkārman).
- ۶ - پرده‌ای که به خصائص جسمانی صورت معینی می‌بخشد (nāman).
- ۷ - پرده‌ای که خصائص خانوادگی و نوعی شخص را تعیین می‌کند (gotrā).
- ۸ - پرده‌ای که مانع فضیلت روح است و نمی‌گذارد که به نیکی گراید (anatarāya).

رجوع شود به : Uttarādhyayana, XXXI, 1 - 3.

را «لشیا» (les'ya)^۱ می‌خوانند. مبحث تمثیل الوان که نمودار کدورت یا پاکی روح است یکی از معتقدات کهن بشریت است و آثار آن در ضرب‌المثل‌های زبانهای مختلف چون دل سیاه و چرخین و قلب پاک و درخشان منعکس شده و بعید نیست که انسان ابتدائی، این رنگهای تمثیلی را بمعنی تحت‌اللفظی تعبیر کرده باشد و اصولاً در آئین جین چنانکه دیده شد، بقایای معتقدات کهن تمدنهای ابتدائی بشر دیده می‌شود. سه رنگ اولی یعنی سیاه و خاکستری و آبی به صفات اهریمنی نسبت داده شده و سه رنگ آخری یعنی زرد و سرخ و سفید به صفات نیک تعلق گرفته است.

چگونه می‌توان از گزند دخول و نفوذ «کارما» در امان بود؟ چگونه می‌توان مجراهایی را که بیاری آنان، مواد کارمائی ناشی از اعمال نیک و بد، به جریان می‌افتد و روح را آلوده می‌سازد مسدود ساخت؟ هدف عالی جین‌ها تخلیه و تصفیه روح از مواد «کارما» است. یعنی اینکه نه فقط بایستی «کارمای» موجود را تخلیه کرد، بلکه بایستی از دخول «کارمای» جدید نیز ممانعت نمود. بطور کلی جمله کارهایی که انجام داده و می‌دهیم، منابع تولید «کارما» است. ولی اگر شخصی طبق اصول اخلاقی جین رفتار کند و طریق درستی در پیش گیرد و بقول جین‌ها به تهذیب اخلاق پردازد، از بار پیگیر میراث روانی خود آزاد خواهد شد و بدین ترتیب «کارمائی» که از اعمال او پدید می‌آید بقائی نخواهد داشت و بمجرد اینکه ظاهر می‌شود خود بخود محو خواهد گردید.

تمام سازمان و تشکیلات رهبانی جین مبنی بر این اصل است که بایستی کارمای انباشته و ذخیره شده ریشه کن کرد و از تولید کارمای جدید نیز جلوگیری بعمل آورد. پس اصول اخلاقی و رهبانی جین نتیجه منطقی فرضیه کارمای آنها است و می‌کوشد تا کارمای موجود را معدوم سازد و روح را از زندان تن آزاد گرداند و او را بعالم لایتناهی و پاک ارواح آزاد هدایت کند.

مبانی اخلاقی و نجات و رستگاری (mokṣa)

هدف اصول اخلاقی جین، رسیدن بمقام نجات و «نیروانا» است. روش معنوی و طریق سیروسلوکی که جهت دست یافتن به این آزادی برگزیده‌اند نوعی «یوگا» (yoga) تعبیر می‌شود و عبارت است از معرفت درست (jñāna)، ایمان به کتب مقدس جین (s'raddhā)، و طرز رفتار درست یا اسساك از گناه (cāritva). این سه اصل را سه گوهر گرانبها (triratna) می‌خوانند.

طرز رفتار درست از سوی دیگر عبارت است از پنج پرهیزکاری بزرگ یعنی:

- ۱ - عدم آزار به دیگران و محترم شمردن حق حیات جمله موجودات (ahimsā)،
- ۲ - راست گفتن و از دروغ امتناع کردن (sunṛta)، ۳ - پرهیز از دست برد بمال دیگران (asteya)، ۴ - پرهیز از تمایلات نفسانی و جسمانی (brahmacarya)،
- ۵ - تجرد از دلبستگی‌های دنیوی و بی‌نیاز بودن از مال دنیا (aparigraha). راهبی که وارد طریقت و سازمان رهبانی جین (dikṣa) شده است، بایستی که این اصول اخلاقی و معنوی را مراعات کند.

مقام اطلاق و تجرد که یاری این اصول اخلاقی و معنوی تحقق می‌یابد مستلزم اینست که روح از مواد پیگیر کارمای گذشته پاکیزه گردد و پاکی فطری خود را بازیابد، زیرا هنگامی که مواد کارما در آتش فرزاندگی و ایمان درست و رفتار درست سوزانده می‌شود (dhyānāgnidagdhakam)، روح به مقام تنزه و تجرد کامل می‌رسد و کارمای گمراه کننده (mohaniya) معدوم می‌گردد و مجرای «دخول» و «نفوذ» کارمای جدید نیز مسدود می‌شود، و پرده‌هایی که ایمان و آگاهی و معرفت را مستور می‌ساختند، از میان برداشته می‌شوند و مقام وارستگی کامل در دل شخص منزّه متجلی می‌شود و در این مقام، او را پاک و بیدار (buddha) و واقف بر کلیه امور (sarvajñā) می‌دانند و «جینا» (jina) یعنی فاتح و منزّه (kevala) می‌خوانند. از طرف دیگر چون سایر پرده‌های «کارما» که طول عمر (āyuh) و خصائص شخصی و

خانوادگی (nāma, gotra) او را تعیین می کرده‌اند، منهدم شوند، روح آزاد وارد «نیروانا» می‌شود و به عالم ارواح منزه می‌پیوندد و از ادراک و معرفت و شادی و سرور بینهایت برخوردار می‌گردد و از دریای پرتلاطم «سامسارا» می‌گذرد و از چرخ بازپیدائی و تولد رهایی می‌یابد و مبدل به یک «تیرتامکارا» می‌شود یعنی آنکسی که گذرگاهی در اقیانوس «سامسارا» بدست آورده و به ساحل آرامش و آسایش پیوسته است.

فصل هفتم

دوره حماسی^۱

کلیات

در پایان دوره ودائی که تقریباً از سال ۱۰۰۰ پیش از میلاد آغاز گردید و در سده ششم پیش از میلاد به پایان رسید، آئین نیایش و قربانی به افراط و تفریط رسیده بود و اندیشه از قیود این مرسومات منجمد و این افراطیات جزئی تجاوز نمی کرد. ظهور آئین عرفانی «اوپانیشادها» تغییرات عمده‌ای در سرنوشت فلسفی آن سرزمین پدید آورد و در دوران بعدی گسترش فلسفه هند که آنرا دوره حماسی نام نهاده‌اند و از سده ششم پیش از میلاد آغاز گردیده و تا قرن دوم میلادی ادامه می‌یابد، حوادث بسیار مهمی روی داد که اینک به شرح آن می‌پردازیم.

هنگام مهاجرت اقوام هند و اروپائی به شبه جزیره هند، گروهی از طوائف مهاجم در مرکز هند یعنی در نواحی دهلی استقرار یافتند و آن ناحیه را کشور میانه (madhya des'a) خواندند. پاره‌ای دیگر از این طوائف به شرق و غرب و جنوب شبه قاره هند راه یافتند و در آنجا متوطن شدند. آئین پاک و خالص برهمنی که در قلمرو طبقه برهمنان بود، در کشور میانه نشوونما کرد، در حالیکه خارج از این نظام برهمنی، خاصه میان طبقه «کشاتریا» یعنی ارباب اسلحه و سلحشوران که در مناطق دیگر هند مستقر شده بودند، پیامبران، متفکرین و حکمای بزرگی برخاستند که ادبیات سرشاری در زمینه‌های گوناگون فلسفه و عرفان پیراستند. دین بودا و کیش «جین» از میان طبقه «کشاتریا» بوجود آمد.

«وداها»، «براهماناها» و «اوپانیشادها» که مقدس‌ترین آثار کیش برهمنی محسوب می‌شد فقط در دسترس طبقه ممتاز برهمنان بود. حتی «کشاتریاها» نیز از استفاده آن محروم بودند. دیگر اینکه مبانی صرفاً حکمی «اوپانیشادها» عالی‌تر از آن بود که مقبول مذاق عوام الناس قرار گیرد. بموازات آثار مقدس برهمنی، ادبیات دیگری در شرف ترویج و تکامل بود که در دسترس همه قرار داشت و تمامی طبقات، اعم از ارباب اسلحه و پیشه‌وران و بازرگانان می‌توانستند از آن استفاده کنند و یا در تکوین آن نقشی را عهده‌دار باشند. این ادبیات عامی که در حاشیه نظام برهمنی رشد می‌کرد، سرانجام به قالب حماسه بزرگ «مهابهاراتا» (mahābhārata) ریخته شد و این حماسه را بدون شک می‌توان دایرة المعارف کلیه معتقدات آن روزگار بشمار آورد. بموازات حماسه بزرگ، یک سلسله آثار اساطیری نیز پدید آمد که به «پوراناها» (purāṇa) معروف است و در آن جمله افسانه‌های کهن و عقاید و آراء فلسفی و جهان‌شناسی منعکس شده است. در این دوره بارور فلسفه هند، سه جریان فکری پدید آمدند که عبارت‌اند از:

۱ - پیدا شدن ادیان مستقلی چون دین بودا و «جین» که بدون توجه به سندیت آسمانی «وداها» و میراث کهن «اوپانیشادها» طریق آزاد و بی‌تکلفی (جهت رستگاری) را در دسترس همگان می‌گذاشتند. آئین «چارواکا» (cārvāka) که معتقد به اصالت ماده بود و کتب آسمانی و مبدأ و معاد را نیز انکار می‌کرد در همین دوره پدید آمد.

۲ - پیدایش آئین «واسودوا کریشنا» (Vasudeva Kṛṣṇa) و کیش «بهاگاواتا» (bhāgavata) که مبحث یکتاپرستی (ekāntin dharma) و طریق محبت و عشق (bhakti) را عرضه می‌داشت. این آئین اخیر در سده دوم پیش از میلاد گسترش کامل یافته بود و احتمال دارد که تاریخ پیدایش آن ماقبل بودائی باشد. مهمترین اثر این مکتب، همان حماسه بزرگ یعنی «مهابهاراتا» و علی‌الخصوص رساله «بهاگاوات گیتا» است. آئین «بهاگاواتا» منجر به مذهب «ویشنوئی» (vaiṣṇavism) گردید. فرقه

دیگری بنام « پاشوپاتا » (pās'upata) که « شیوا » (S'iva) اصل فانی کننده عالم را می‌پرستید در همین دوره ظاهر شد که بعدها به صورت مذهب «شیوایی» (s'aivism) درآمد.

۳ - این دوره شکفت‌انگیز فلسفه هند را به آزمایشگاه بزرگ فلسفی تشبیه می‌کنند ، زیرا کلیه عقاید و آراء فلسفی ، حکمی ، جهان‌شناسی ، منطقی و روشهای استدلالی وجدلی و فنون و آداب ریاضت و شیوه تعقل و مناظره ، در این عصر موجود بوده‌اند . نطفه این علوم نظری بتدریج رشد کرد، ریشه دوانید ، صورت قاطعی یافت و در دوره «سوتراها» بصورت شش مکتب فلسفی برهمنی که ذکر آنان در فصل‌های جدا خواهد آمد، نظام یافت . ولیکن بیشتر مبانی این رشته تفکرات در حماسه بزرگ و پاره‌ای از « پوراناها » مذکور است و چون صفت ممیزه این دوره حاصلخیز نبوغ هندی ، پیدایش حماسه بزرگ بوده است، از این رو آنرا دوره حماسی نام نهاده‌اند . در ضمن باید متذکر بود که بقایای تمدن باشکوه ماقبل آریائی هند ، بالاخص « مهنجودارو » و « هاراپا » که پس از استیلای اقوام هندو اروپائی و انقراض تمدنهای شهرنشین آن دیار ، بکلی محو نشده بود و به قشرهای پائین و پست جامعه مذهبی هند روی آورده و در بطن آن مستهلک شده بود ، رفته رفته سربرآورد و در قرون وسطی ، این عناصر غیر آریائی بوسیله آئین برهمنی جذب شد و بسان مکتب « یوگا » و عبادت « شیوا » یکی از ارکان مهم دین هندو بشمار آمد .

دین « بودا » که در دوران سلطنت سلسله « موريا » خاصه امپراطور بزرگ « آشوکا » به مقام دین ملی یک امپراطوری معظم ارتقاء یافته بود ، به انحطاط گرائید و پس از انقراض سلسله‌های بودائی و جلوس سلاطین هندو به سلطنت هند، خاصه سلسله « گوپتا » در قرن چهارم ، نفوذ دین بودا کاهش یافت و آئین کهن برهمنی از نو احیاء گردید . دوره انتقال آئین برهمنی به آئین هندو را دوره « نئوبراهمانیسم » یا آغاز « دوره هندو » نیز می‌گویند . اینک به ذکر ملاحظات چند درباره رشته تفکرانی که در این دوره تکوین یافته ، اقتصار می‌کنیم .

مکتب چارواکا (Cārvāka) یا اعتقاد به اصالت ماده

مکتب «لوکایاتا» (lokāyata)^۱ یا «چارواکا» (cārvāka) بسیار کهن است و در برخی از آثار قدیمی چون «شوتاسواتارا اوپانیشاد» و کتاب «سیاست نامه» (artha s'āstra) اثر «کوتلیا» (Kauṭilya) از آن یاد شده است. در رساله «ساروادارشاناسامگراها» (sarvādars'ana samgraha) یعنی «مجموعه دیدگاههای مختلف فلسفی» مبانی این آئین به ایجاز بیان شده است. طبق این رساله پیروان مکتب «چارواکا» آلاشهای نفسانی را یگانه هدف زندگی می دانستند و به مبدأ و معاد اعتقادی نداشتند. اساس حیات در نظر آنان تمتع از لذایذ و شهوات است. زیرا خرد و عقل بما حکم می کند که دم را غنیمت شمردیم و از تعقیب هدفهای بی حاصل و عقیم احتراز جوئیم. آئین نیایش کاملاً بیهرده است. حیات اخروی رشته خیالبافی های پریشان است. و چون حیات بعد از مرگ وجود ندارد انجام دادن مراسم عبادی سودی نمی بخشد و اتلاف وقت است.

حکمای ودائی عبارات ضدونتیض و بی سروته می گویند. آنهایی که پیرو راه معرفت اند، طریق اعمال را خوار می پندارند و آنهایی که راه کردار را برگزیده اند راه معرفت را تقبیح می کنند. و لیکن هردو در اشتباه محض اند، زیرا نه بهشتی است که ما بدان روی آوریم و نه دوزخی است که از آن بهراسیم. یگانه اصل واقعی همان حیات خاکی است که آثار آنرا چشم جهان بین همگان می بیند و یگانه آزادی و نجات همانا بطلان جسم و انحلال آن است. روح همان جسم است و عباراتی چون

۱- لفظ «لوکایاتا» را به عبارات گوناگون تعبیر می کنند. گروهی آنرا به معنی «اساس دنیای مادی» تاویل کرده اند. چه «لوکایاتا» مرکب است از دو جزء «آیاتا» (āyata) یعنی اساس یا پایه و «لوکا» (loka) یعنی دنیا و مفهوم پایه و اساس عالم مادی رلی رساند. مستشرق انگلیسی (Cowell) در ترجمه رساله «ساروادارشاناسامگراها» (sarvādars'ana samgraha) این کلمه را به معنی «آنچه بین عوام معمول است» (lokeṣu - āyata) تعبیر کرده است.

« من لا غرم » « من فربه‌ام » مؤید انیت و خود آگاهی ما است که در جسم ما موجود است و جزء لاینفک آن بشمار می‌آید.

جهان متشکل از چهار عنصر خاك و آب و آتش و هرا است. و عقل و خرد از بهم آمیختگی این عناصر اربعه پدید می‌آیند و عقل همان جسم و ماده است. یگانه مأخذ شناخت، ادراك است و استنتاج و استقراء، غیر واقعی‌اند و چون ادراك تنها مأخذ شناخت است، از این رو، ماده یگانه واقعیت جهان محسوب می‌شود و انسان ماده را از طریق حواس انتزاع می‌کند و می‌شناسد. خوشی و لذت غایت حیات است. پیروان مکتب « چارواکا » از معاد و زندگی بعد از مرگ بیم و واهمه‌ای نداشتند و آخرت و نجات و عالم مابعد الطبیعه را یکسره تکذیب می‌کردند و آثار مقدس هندوان بالاخص « وداها » را مورد استهزاء قرار می‌دادند و آنرا به گناه عدم راستگویی، تناقض و تکرار بیهوده، و اطناب ممل متهم می‌ساختند و به طعنه می‌گفتند: « اگر حیوانی که طبق مراسم قربانی (jyotiṣṭoma) به قتل رسیده، به بهشت واصل می‌گردد پس چرا قربانی کننده پدر خود را قربانی نمی‌کند... اگر روح پس از فوت از تن جدا می‌گردد و به بهشت می‌رود پس چرا دیگر بار به زمین و زندگی خاکی باز می‌گردد. »^۱

سرایندگان « وداها » بنابه پیروان « چارواکا » دروغ گویان گستاخ و دلقکانی اهریمنی بوده‌اند که یک سلسله گفته‌های دروغ آمیز را سرهم کرده و مردم را فریب می‌داده‌اند. آئین « چارواکا » بعلمت بُعد ضد دینی و ضد ودائی خود سروسامانی نگرفت و بزودی روبه زوال نهاد و بجز اطلاعات جسته و گریخته‌ای که در باره این آئین در کتب هندو ذکر شده، آثار دیگری از آن بجا نمانده است.

آئین بهاگاواتا (Bhāgavata)

طریق محبت و عشق که در دوره حماسی ظاهر شد، بارآورده آئین « بهاگاواتا »

۱- Madhva: *Sarvadas' anasamgraha*, E. B. Cowell, A. E. Gough, Varanasi, 1961, pp. 2 - 11

است. این آئین از سنت « واسودوا کریشنا » سرچشمه گرفته ، و مبانی آن در رساله « بها گاوات گیتا » منعکس است. مذهب « ویشنوئی » (vaishnavism) که بعدها یکی از فرقه‌های مهم کیش هندو شد، بدون شک از همین آئین کهن جدا شده است. « گارب » مستشرق بزرگ آلمانی تاریخ تکامل این آئین را به چهار دوره مشخص بخش کرده است:

دوره اول ظهور این نحوه تفکر است که گویا در حاشیه نظام برهمنی پدید آمده. کیش برهمنی چنانکه بکرات گفته‌ایم در بادی امر تحت حیطه طبقه موبدان و برهمنان بود ، ولیکن در شرق و غرب شبه قاره هند مناطقی وجود داشت که هنوز تحت تأثیر نفوذ مستقیم برهمنی قرار نگرفته بود، این جوامع آریائی که تابع حکومت معنوی برهمنان نبودند و قشر بندی اجتماعی بر آنان تحمیل نشده بود، ادیان بزرگی ظاهر ساختند که دین بودا و جین از جمله تجلیات آن بشمار است. آئین « بها گاواتا » که به عبادت « کریشنا » شاهزاده قبیله « یاداوا » اتکاء داشت، احتمال دارد که از میان « کشاتریاها » برخاسته باشد. این مرحله اول تکامل آئین « بها گاواتا » گویا در سده سوم پیش از میلاد بوجود آمده است.

مرحله دوم ، دوره امتزاج و تلفیق آئین « بها گاواتا » با کیش برهمنی است بدانسان که « کریشنا » و « ویشنو » (که یکی از خدایان ودائی بود) درهم آمیختند و یکی گردیدند و « کریشنا » یکی از مظاهر بزرگ « ویشنو » بحساب آمد.

مرحله سوم، تبدیل آئین « بها گاواتا » به کیش « ویشنوئی » است که هنوز هم باقی است. در این مرحله ، مبانی مکتب « ودانتا » ، « سانکهایا » و « یوگا » با دین « ویشنوئی » درهم آمیخت و بصورت متشکل یک کیش فلسفی جلوه کرد. این تغییر و تبدیل به نظر « گارب » در سال ۱۲۰۰ میلادی تحقق پذیرفته است.

مرحله چهارم، تکامل آئین « بها گاواتا » و نظام یافتن آن در مکتب مفسر بزرگ آئین « ودانتا » یعنی « رامانوجا » است. جزئیات این مکتب در فصل « ودانتا » بحث شده است.

بنیان‌گذار این آئین «کریشنا» (Kṛṣṇa) فرزند «واسودوا» (Vasudeva) متعلق به طبقه «کشاتریاها» بوده است. کریشناییکی از سران قبیله «یاداوا» (yādava) بود و او را «بهاگاوات» (Bhagavat) یعنی ستودنی (از ریشه «ستودن» bhāj) نیز می‌گفتند. پیروان او را «بهاگاواتا» یا عبادت‌کنندگان آنکه ستودنی است، می‌خواندند. آئین «بهاگاواتا» یکتاپرست (ekāntin dharma) بوده است. ولیکن به‌مرور زمان مبانی مکتب «سانکویا» و «یوگا» در آن رخنه کرد و چون این دو مشرب‌فکری نیز به‌نظر «گارب» خارج از نظام برهمنی پدید آمده و در نحوه پژوهش و تحقیق خود مقید به اصول برهمنی نبودند، از این رو بدون هیچ اشکال وارد کیش «بهاگاواتا» شدند و درکنه آن مستهلک گردیدند.

آئین «بهاگاواتا» را مذهب «پانچاراترا» (pañcarātra) نیز نام نهاده‌اند. «پانچاراترا» شامل دویست رساله است که در باب آئین یکتاپرستی تحریر شده. معنی این کلمه چندان روشن نیست. «پانچاراترا» به معنی پنج شب آمده و امکان دارد که غرض از «پنج شب» اشاره به مشرب‌های دیگر فلسفی باشد که درمقابل روشنائی جهان افروز «بهاگاواتا» سایه و تاریکی بیش نیستند، یا ممکن است مراد از پنج شب تلفیق پنج آئین گوناگون فلسفی باشد. مجموعه این رسالات را «سامهیتا» (sāṃhitā) هم گفته‌اند و مهمترین آنان عبارت‌اند از «جایاکیا سامهیتا» (jāyākyasāṃhitā)، «آهیربودنیا سامهیتا» (ahirbudhnya sāṃhitā)، «ویشنو سامهیتا» (viṣṇu sāṃhitā)، «وی‌هاگندرا سامهیتا» (vihagendra sāṃhitā)، «پاراما» (parama) و «پوشکارا» (pauskara). این رسالات در وضع کنونی بیشتر بصورت کتابهای خطی موجوداند و هنوز هم به‌طبع نرسیده و در این باب تحقیقات لازم بعمل نیامده است.

مبانی آئین بهاگاواتا

مباحث اساسی این کیش بدین قرار است: ۱ - مبحث «آواتارا» (avatāra)

یا نزول حق در عالم محسوسات. این مبحث در «ریگودا» نیز تاحدی بررسی شده بود ولی در آئین «بهاگواتا» توسعه یافت و یکی از ارکان آن بشمار آمد. مبحث «آواتارا» بیشتر متوجه «ویشنو» بوده است که پس از تلفیق این آئین با معتقدات برهمنی، خصائص «کریشنا و اسودوا» را در خود جمع کرد. مظاهر یا تنازلات «ویشنو» به عالم کون و فساد بنابه سنن هندو دهگانه است. «ویشنو» به صورت جانوران گوناگون از قبیل ماهی، لاکپشت، خرس، و غیره ظاهر می‌شد و جهانی را از پرتگاه نیستی و انهدام نجات می‌بخشید. پس از آنکه معتقدات کیش «بهاگواتا» در دین برهمنی رسوخ کرد، مظاهر انسانی «ویشنو» چون «راماچاندرا» و «کریشنا» به تنازلات دیگر او مزید شد.

۲ - یکی از ارکان دیگر مذهب «بهاگواتا» مبحث موهبت و فیض ایزدی (prasāda) است. خدا یکی است و او ورای کائنات و هستیها است و نور بی‌پایان و فناپذیر و پناه‌گاه ابدی ولایتناهی است. اوست که برهن و «شیوا» و خدایان بسیار دیگر را پدید می‌آورد تا احکام او را به آدمیان بیاموزند، و شریعت او را بسط و ترویج دهند و بر کائنات حکمرمائی نمایند و ناموس ایزدی را استوار سازند. ولی ایزد تعالی گاهی هم بعلت فیض و موهبت یکرانه خود ظاهر می‌شود و عینیت می‌پذیرد تا گناه آدمیان را بزداید و آنان را از عذاب الیم روزگار برهاند. کاملترین این مظاهر ایزدی در شخص «کریشنا» تحقق یافته است.

۳ - مبحث دیگری که در این آئین مطرح شده، فرضیه مظاهر چهارگانه (vyūha) است. «سرچارلزالیوت»^۱ معتقد است که چون کیش «بهاگواتا» در شمال غربی هند توسعه یافت و این منطقه تحت نفوذ ایران و عقاید زرتشتی بوده است، احتمال می‌رود که فرضیه مظاهر چهارگانه (vyūha)^۲ متأثر از مبحث «امشاسپندان»

۱ - Sir Charles Eliot : *Hinduism and Buddhism*, London, 1962, vol.II, p. 198

۲ - «ویوها» (Vy - ūha) یعنی، تقسیم، توزیع، جدا نهادن چیزی، صف‌آرایی سپاهیان، در اینجا غرض از آن ظهور چهارگانه «پوروشتاما» (Puruṣottama) یعنی «ویشنو» است.

بوده باشد. مظاهر چهارگانه بدین قرار است: «واسودوا» (Vasudeva) که عین «ویشنو» است، منشأ کل تجلیات آفرینش است. از «ویشنو» نخست «سامکارشانا» (Samkāraṇa) (که یکی از اسامی برادر ویشنو است) بوجود آمد. این تجلی اول را با جوهر اولیه و هیولای اولی در فلسفه «سانکهایا» یعنی «پراکرتی» (prakṛti) یکی می‌انگارند.

این دو باتفاق (یعنی کریشنا و سامکارشانا) «پرادیومنا» (Pradyumna) را که پسر «کریشنا» است پدید آوردند و پسر کریشنا را با عقل و ذهن جهانی (manas) یکی می‌پندارند. سپس نوه «کریشنا»، «آنی رودها» (Aniruddha) بوجود آمد. نوه «کریشنا» را با «خودآگاهی» و «انیت» (ahamkārah) تطبیق داده‌اند. سپس بوجه ترتیب متنازل سه صفت متشکله یاسه جوهر (guna) که ذکر آنان در مکتب «سانکهایا» مذکور گشته است، بوجود آمد و بعد برهن (Brahman) پروردگار کائنات پا به عرصه هستی نهاد.

در کیش بهاگاواتا روح جزئی از خدا است. ولیکن عین آن نیست. ارواح فردی و جهان مادی، باوصف اینکه از لحاظ ماهیت و کیفیت از خدا متمایزاند اما در عین حال جزئی از آن هستند این نحوه تفکر چنانکه بعد خواهیم دید منجر به آئین «عدم ثنویت متعین و نسبی» (vis'istādvaita) مکتب «رامانوجا» (Rāmānuja) گردید.

۴- طریق محبت (bhakti) مبحث تازه‌ایست که در اوپانیشادها وجود نداشت. طریق محبت و عشق راه جدید رستگاری است. «اوپانیشادها» فقط به طریق دوگانه معرفت و عمل اشاره کرده بودند، و به محبت و عشق و عبادت و التهاب و جذبه مجذوبین حق چندان توجه‌ای مبذول نمی‌داشتند و راه معرفت و ژرف‌اندیشی و کوشش طاقت فرمای روح ریاضت‌جو را به سایر راه‌های عبادی ترجیح می‌دادند، اما آئین «بهاگاواتا» طریق محبت را برگزید و توجه محض به ذات ستودنی یعنی «کریشنا» را

امن ترین راهها انگاشت وخواست که توکل کامل در دل عابد مستقر شود وروانش به نور موهبت ایزدی منور گردد. عابد می باید یکتاپرست (ekāntin dharma) باشد وطلب آخرت و وصال با خدای یگانه و معبود ازلی را بر همه چیز مقدم شمرد و تمام خواسته های خود را تسلیم خواسته های حق کند تا خداوند فیض و عنایت خود را بدو ارزانی دارد.

ه - طریق کردار و عمل نیز از راههای نجات و آزادی است. کارهایی که مرتکب می شویم البته ثمری دربردارد و کارهای خوب و بدما، میوه های تلخ و شیرین ببار می آورند، اگر عملی نیکو جهت طلب ثمره مطلوب صورت پذیرد البته شاد کامی حاصل می شود ولی این کامروائی و شاد کامی گذران و ناپایدار است و بمجرد اینکه روح در اقامتگاه بهشتی خود از توشه ذخائر اخروی بهره گرفت و آنرا به پایان رساند، دیگر بار سقوط می کند و گرفتار زندان جسم می شود. راه خلاصی آنست که انسان به مقام رستگاری و وارستگی رسد و از کردار و آثار آن بی نیاز گردد و کار را بدون قصد انتفاع انجام دهد و تمامی کارها و افکار خویش را نثار حق کند تا خداوند فیض خویش را بدو ببخشد و چراغ فرزانی را در دل عاشقش بیفروزد.

۶ - آخرین مبحث این کیش مربوط به معاد و بقای جاودانی روح است. کلیه این مباحث در فصل مربوط به « بها گاوات گیتا » که بی تردید یکی از زیباترین آثار معنوی جهان و آئینه تمام نمای معتقدات این کیش است بررسی شده است.

نهضت طریق عشق در جنوب هند بوجود آمد و پیروان این طریق را «آلوار» (ālvārs) یا عابدین و مجزوبین مستغرق در محبت ایزدی می گفتند. مبانی طریق عشق در سرودهایی (prabandhah) مملو از شوق عرفانی و مشحون از احساسات رقیق و آکنده از مهری بی آرایش منعکس است. این سرودها سراسر جنوب هند را که کشور تاملیل زبان بود فرا گرفت و آنچنان شور و هیجانی بپا کرد که منشأ الهام بخش یک سلسله از دانشمندان بزرگ نظیر «رامانوجا» و غیره گردید. طریق محبت که ابتدا

بصورت آئین « بهاگاواتا » و بعد به شکل مذهب « ویشنوئی » درآمده و سپس در سرودهای « آوارها » متجلی شده بود ، سرانجام صورت قاطعی یافت و مبانی آن با کتب مقدس و اساسی کیش برهمنی که در آن ایام تقدس تزلزل ناپذیری یافته بود، درهم آمیخت ، هم‌آهنگ شد و سرانجام توسط « رامانوجا » در یک مشرب فکری شگرف نظام یافت . آخرین مرحله تکامل آئین « بهاگاواتا » در قرن دوازدهم میلادی تحقق پذیرفت .

مذهب شیوائی (S'aivism)

گفتن اینکه فرقه شیوائی کی وازچه منابعی نشأت گرفته مسأله دشواری است . کشف تمدن بومی هند بالاخص تمدنهای شهرنشین دره سند که به تمدن « هارابا » معروف است، پرتو تازه‌ای به این مبحث افکند، زیرا باستان شناس انگلیسی « سرجان مارشال » مجسمه‌هایی کشف کرده که بی گمان نمونه‌های عالی « شیوا » تعبیرتواند شد . یکی از این مجسمه‌ها خدائی را تجسم می کند که روی گاونری قرار یافته و جانوران دیگری او را احاطه می کنند، و لیکن بمثابة سایر پدیده‌های فکری هند ، مذهب « شیوائی » نیز بتدریج در کیش برهمنی رخنه کرد ، جزئی از آن گردید و به فرقه‌های گوناگون تقسیم شد .

قدیمی‌ترین تیره این کیش کهن که « شیوا » را چون « شهریار حیوانات » (Pas'upati) می‌پرستید معروف به دو فرقه « کاپالیکا » (kāpalikas) و « کالاموکا » (kālamukhas) است. « رامانوجا » در تفسیر رساله « برهماسوترا » (brahmasūtra, II, 2, 37) به معتقدات این دو فرقه اشاراتی کرده و آنها را غیرمشرع و مخالف با مبانی ودائی تشخیص داده است .

درباره این دو فرقه کهن اطلاعات زیادی در دسترس نیست مگر آنکه مراسم عجیبی داشتند: قربانیهای انسانی انجام می‌دادند و جام‌های پراز شراب نثار

« شیوا » می کردند. شراب را ابتداء در کاسه سر مرده می ریختند و می نوشیدند و به نظام طبقاتی و قانون کارما کوچکترین توجهی مبذول نمی داشتند. پیروان این کیش کهن پیکر خود را با خاکستر می آغشتند و به باده گساری تن درمی دادند و در آمیزش جنسی با فراط و تفریط می گرائیدند و در گورستان ها اقامت می گزیدند. احتمال دارد که برخی از این مراسم عجیب عبادی وارد آئین « تانترا » شده باشد. زیرا که امروز نیز بقایای پاره ای از این مراسم را میان پیروان آئین « تانترا » می بینیم. بهر حال باید متذکر شد که فلسفه شیوائی در قرن هشتم میلادی تمام شبه قاره هند را فرا گرفته و در تمام نقاط هند رخنه کرده و ریشه دوانیده بود.

آئین لاکولیشا پاشوپانا (Lakulis'a pās'upata)

در رساله « ساروادارشاناسامگراها » (sarvadarśana samgraha) به دو تیره دیگر آئین « شیوائی » اشاره شده است که یکی معروف به « لاکولیشا پاشوپاتا » و دیگری مشهور به « پراتیایجنیا » (pratyabhijñā) است. ابتداء به تیره اول می پردازیم. این فرقه، مذهب پیروان « شهریار حیوانات » (pas'upati) یعنی شیوا بوده اند. بنابه پیروان این فرقه بانی و بنیان گذار این کیش یکی از مظاهر « شیوا » موسوم به « لاکولین » (lakulin) یعنی « گرز بدست » بوده است.

آئین « پاشوپاتا » تمام اهتمام خود را مصروف کشف حقیقت ذاتی شیوا می گرداند و سعی می کند طریقی را که بموجب آن وصول به ذات « شیوا » تحقق می پذیرد بنمایاند. خداوند یعنی « شیوا » فقط علت فاعلی جهان است و نه علت مادی آن - او با آنکه منزله از جسم و صورت است، معذک بر حسب ضرورت صورتی بخود گرفته و ظاهر می شود. آزادی و نجات از راه مراسم عبادی و طریق تزکیه نفس و آداب « یوگا » و پاره ای از مراسم بخصوص دیگر، همچون آغشتن جسم به خاکستر و قرائت اوراد اسرار آمیز و سحر انگیز تحقق می یابد. آواز و خنده و رقص و گفتن عبارات بی سروته و متناقض نیز گویا در امر نجات و آزادی مؤثر است، زیرا که بدین وسیله

رشته‌تعلقات می‌گسلد و روح از بندخاطرات آزاد می‌گردد. یکی از خصائص دیگر این کیش پرستش « آلت تناسلی » (linga) است که تمثیل نیروی آفرینش « شیوا » است. آداب و فنون ریاضت این طریقت بیشتر شبیه به آداب « یوگا » است و لیکن یکی از خصوصیات سالکین این مسلک اینست که آنها باید طرز رفتار غیرعادی و دیوانه‌واری برگزینند و خود را به‌مجنونی و دیوانگی بزنند تا مردم آنها را نکوهش و ملامت کنند، و این سرافکنندگی باعث می‌شود که غرور سالکین درهم شکند و نفس سرکش آنها آرام گیرد. بطور کلی مراسم عبادت این کیش با مراسم برهمنی متفاوت است، وسائل عجیب و غریبی از قبیل خنده و رقص و آواز که پیروان این مذهب چون مراسم عبادی بکار می‌بستند با روحیه مراسم ودائی متباین است و اصولاً غیر ودائی است^۱. پایه فلسفی این مذهب، مبانی مکتب « نیایا » و « وی شیشیکا » است.

آئین پراتیایجینا (Pratyabhijñā) یا آئین بازشناسایی کشمیری

درحالیکه تعلیمات فرقه « پاشوپاتا » آئین ناقص فلسفی بود، آراء و عقاید تیره‌های دیگر « شیوائی » برعکس، بصورت مکاتب کامل فلسفی جلوه‌گر شد، و مباحث فلسفی همراه با دید جهان‌شناسی و طریق گریز از گردونه بازپیدائی درهم آمیخت و بصورت متشکلی درآمد. سه مکتب بزرگ فلسفی « شیوائی » عبارت بودند از مکتب « پراتیایجینا » که در کشمیر ظاهر شد، مکتب « شیوا سیدانتا » (s'aiva siddhānta) که در جنوب هند در کشور تامیل زبان پدید آمد و بیشتر آثار آن به زبان تامیل است و مکتب معروف به « ویراشیوا » (vīras'aiva).

ادیات کهن کیش « شیوائی » به سانسکریت تحریر شده و به « آگاما » (āgamas) معروف است. درباره سه گروه رساله‌های « آگاما » و « تانترا » (tantras) و « سامهیتا »

۱ - R. W. Frazer : S'aivism, E. R. E, vol. 11, pp. 91 - 96

یا (pañcarātra) «سِرچارلزالیوت»^۱ می گوید: «اگر این دسته مصنفات را بطور اعم در نظر بگیریم، مترادف با یکدیگر خواهند بود. ولیکن عرف و سنت گروه اول یعنی «آگاماها» را به عبادت کیش شیوائی اختصاص داده و گروه دوم یعنی «تانتراها» را به عبادت نیروی خلاقه شیوای یعنی «شاکتی» (s'akti) منظور داشته و گروه سوم یا «سامهیتاها» را به پرستش «ویشنو» منتسب ساخته است. اما صفت مشترک این نوشته ها در اینست که اینان مراسم ودائی را با مرسومات عبادت فرقه ای درهم نیامیخته و با جسارت هرچه تمام تر معتقداند، حال که انجام دادن مراسم عبادی «ودا» برای عصر کنونی دشوار است خداوند طریق آسانتر و سهل تری در اختیار بندگان خود گذارده است»^۲.

رساله های «آگاما» بزودی تحت الشعاع آثار دیگری قرار گرفت. این آثار جدید به زبان تامیل انشاء شده بود و از جنوب هند که سرچشمه آثار عرفانی «آلوارها» (ālvārs) (عابدین و مجذوبین حق) و طریق محبت آمیز پرستش معبود ازلی بود،

۱ - Sir Charles Eliot : *op. cit*, p. 188

۲ - مبانی فلسفی سه مذهب بزرگ آئین هندو یعنی مذهب «شیوائی»، مذهب «شاکتی» (که همان آئین تانترا tantra است) و مذهب «ویشنوئی» مبتنی بر آثار معروف به «آگاماها» (āgama) است. پیروان مذهب «شیوائی» یست و هشت «آگاما» می پذیرند که مهمترین آنان مشهور به «کامیکا» (Kāmika) است. به نظر آئین «شیواسیدانها» (s'aiva siddhānta) و آئین «بازشناسائی کشمیری» (pratyabhijñā) که هر دو مذهب «شیوائی» هستند، «آگاماها» بعد از «وداها» مهمترین آثار مقدس بشمار می آیند. به مذهب «شاکتی» (s'akti) که به آئین «تانترا» نیز معروف است هفتاد و هفت «آگاما» تعلق می گیرد که به رساله های «تانترا» (tantra) نیز شهرت یافته. مذهب «تانترا» (پاشاکتی) و مذهب «شیوائی» در واقع هم بسته بیکدیگر و مکمل یکدیگراند. مذهب «ویشنوئی» نیز مبتنی بر یک سلسله از نوشته های «آگاما» است که به «پانچاراترا» (pañcarātra) هم مشهور است. به نظر پیروان مذهب «ویشنوئی» این گروه از «آگاماها» توسط «نارایانا» (Nārāyaṇa) یعنی «ویشنو» نازل شده است. رجوع شود به :

T. M. P. Mahadevan : *Outlines of Hinduism*, Bombay, 1960, pp. 36 - 37

برمی‌خواست. این سلسله رسالات جدید که در ضمن بسیاری از مطالب «آگاماها» را با شیوه نو عرضه می‌داشت، در قرن چهاردهم میلادی مدون شد و به «شیوا سیدانتا» (s'aiva siddhānta) شهرت یافت. این رسالات چهارده گانه بدون شک مهمترین آثار مقدس جنوب هند بوده است.

مکتب «شیوائی» کشمیری سعی کرد که به مبانی رساله‌های «آگاماها» صورت فلسفی بخشد و آنرا با مباحث آئین یکتاپرستی ودانتا (advaita) تلفیق دهد. علت اینکه مکتب کشمیری را آئین «بازشناسائی» (pratyabhijñā) گفته‌اند اینست که به نظر پیروان این مکتب آزادی میسر نمی‌گردد مگر آنکه سالک، باطن خویش را چون آئینه تمام نمای شیوا «بازشناسد». گویا بنیان‌گذار این مکتب حکیمی بنام «واسوگوپتا» (Vasugupta) بوده که در قرن نهم می‌زیسته است. سنت «شیوائی» معتقد است که «شیوا» بطرز معجزه‌آسایی این آئین کهن آباء و اجدادی را که در معرض اضمحلال و فراموشی بود، به او بازشناساند. «واسوگوپتا» بخواب دید که در کوهستان «ماهادوا» در «هیمالایا» تخته سنگی است که روی آن رساله «شیواسوترا» که بعدها رساله اساسی این کیش شد، کنده شده است.

«واسوگوپتا» در واقع تفسیر و تعبیر نوی به رساله‌های کهن شیوائی کرده است و امکان دارد که طریق اعجاز‌آمیزی که این اثر به «واسوگوپتا» الهام شد، مبین آن باشد که سنت «شیوائی» خواسته به شیوه نو پردازی این مفسر جسور، صحنه قبول نهد و او را از گزند کفر و العاد در امان بدارد. پس از آنکه در قرن چهارم دین اسلام به کشمیر راه یافت آئین شیوائی رو به انحطاط نهاد و لیکن تأثیر آن از سرحد کشمیر بیرون رفت و پیروان بسیاری در شبه قاره هند یافت.

مکتب شیوائی کشمیری اعتقاد دارد که عالم، «صورت عینیت یافته» اندیشه ایزدی است. مراتب هستی جهان و درجات آفرینش مانند عالم بیداری و عالم رؤیا و عالم خواب عمیق، تغییرات و دگرگونیهای یک جوهر یگانه است و آن ضمیر لایتناهی الهی است که بیک اعتبار جهانی را می‌آفریند، آنرا نگاه می‌دارد و سرانجام

آنها باطل می‌سازد و بخود باز می‌گرداند. نیروی خلاقیت ایزدی را به هنر نقاشی تشبیه می‌کنند که بدون مدد رنگ و قلم و نسج، تصویری را در ذهن پیروRAND و آنها به برکت نیروی خلاقه خویش درخارج منعکس سازد، و بدان مصداق بخشد. «شیوا» هم علت فاعلی و هم علت مادی جهان است. شیوا عالم را به یاری نیروهای محرآمیز خویش (s'akti) می‌آفریند. این نیروها عبارت‌اند از: «نیروی آگاهی» (cit - s'akti) «نیروی شادی بی‌پایان» (ānanda - s'akti)، «نیروی ارادی» (icchā s'akti)، «نیروی معرفت و دانائی» (jñāna s'akti) و «نیروی فعالیت» (kriyā s'akti). شیوا با بکار بستن این نیروها، اشیاء را پدید می‌آورد و از طرفی، صور کثرات را روی صحنه جهان هستی می‌نمایاند و از طرف دیگر به برکت فیض و عنایت بینهایت خود، این صور را ابطال می‌سازد و به ذات بیکران خود بازمی‌گرداند، و بدین ترتیب عالم یک‌صیورت و دگرگونی دائم است که با نیروی خلاقیت شیوا مصداق می‌یابد و در بحر فیض بیکران او محو می‌گردد.

اصول سی‌وششگانه - برای بیان آفرینش عالم، آئین «شیوانی» متوسل به بیست و پنج اصل جهان‌شناسی «سانکها» شده است که آنان را بطور اعم «تاتوا» (tattva) ^۱ یا درجه و اصل می‌گویند. ولیکن به این اصول بیست و پنج گانه، یازده اصل دیگر افزوده است و بدین نحو، درجات آفرینش شامل سی‌وشش اصل هستند که بروجه ترتیب متنازل با «شیوا» که اساس کلیه کائنات است آغاز می‌گردند و به عناصر کثیف بالاخص خاک منتهی می‌شوند. کلیه این درجات یا «اصول»، صفات اصل مطلق‌اند و «شیوا» یاری آنان، خویشتن را بتدریج محدودتر می‌سازد و بترتیب تعین بیشتری می‌پذیرد و دایره اشیاء را تنگ‌تر می‌کند و نور وجود خویش را برآئینه این کثرات می‌تاباند.

رجوع شود به:

۱ - H. de Glasenapp : *La philosophie indienne*, Paris, 1951, pp. 217 - 220
نگارنده یادآور می‌شود که بیشتر مبانی مکاتب «شیوانی» که در این چند صفحه آمده، مأخوذ از کتاب «گلاسناپ» است.

اصول‌سی‌وشش گانه بدین قرار است: اصل مطلق که شیوای ممتاز (parames'vara) است خود را بدو مقوله (۱) نورآگاهی (s'iva tattva) و (۲) نیروی صرف (s'akti tattva) که قرین یکدیگراند تنصیف می‌کند. در مرحله بعدی (sadās'iva tattva) (۳) اصل خود آگاهی در ذات بیکران حق ظاهر می‌شود، و «شیوا» به آگاهی اینکه «من هستم» واقف می‌شود. سپس (۴) احساس بزرگی و عظمت و شوکت فناپذیر

«شیوا» (ais'vara tattva) پدید می‌آید و در مرحله بعدی (۵) «شیوا» به اصل اینکه جمله تجلیات او عین ذات اوست (sadvidyā tattva) آگاه می‌گردد. ولی بتدریج اعتقاد اینکه، عین و ذهن، ظاهر و باطن، دو قطب واقعیت واحدی هستند، در آگاهی «شیوا» تیره و مست می‌شود و در مرحله بعدی (۶) که ایجاد اصل توهم جهانی است، (māyā tattva) توهمی مبنی بر اینکه موجودات و مخلوقات و کائنات - که از تجلیات صفات او هستند - هر یک واحد مجزا و مستقلی را شامل‌اند ایجاد می‌شود و «شیوا» خلقت خود را بیگانه بخود می‌پندارد و بدین ترتیب محدودیت‌هایی که به برکت نیروهای خلاق «شیوا» ظاهر شده بودند، رفته رفته تنگ‌تر می‌شوند و متعاقب این دوری تدریجی از مبدأ، پنج قشر دیگر ظاهر می‌گردند که چون دایره‌های متحدالمرکز ذات او را محصور می‌گردانند و آنرا در قالب ارواح فردی متجلی می‌سازند. این پنج قشر یا «سپر» (kañcuka) عبارت‌اند:

۱ - اصل زمان (۷) «کالاتاتوا» (kāla tattva) که بموجب آن روح خود را محدود در بند زمان و مسبوق به ماده می‌داند و دیگر «جاویدانی بودن» خود را ادراک نمی‌کند.

۲ - اصل تقدیر (niyati tattva) (۸). بموجب این اصل روح نمی‌تواند از بند بعد و مکان و قانون علیت رهایی یابد و گریبانگیر سرنوشت خود می‌شود.

۳ - اصل علاقه و عشق (rāga tattva) (۹). بموجب این اصل روح دیگر شاعر به کمال و جمال خود نیست و اشیاء را چنانکه باید بادیدی یکرنگ و عشقی یکسان و متجانس نمی‌بیند و به پاره‌ای از اشیاء عشق می‌ورزد و از برخی دیگر روی

می گرداند. پس بدین ترتیب حس نارضائی و نگرانی در آن بوجود می آید.

۴ - اصل دانائی (vidyā tattva) (۱۰). بموجب این اصل علم به کثرات و محسوسات جایگزین معرفت فطری روح جهان بین می گردد.

۵ - اصل فعالیت (kalā tattva) (۱۱). (کالا یعنی جزء، قسمت، هنر، پیشه) بموجب این اصل، روح دیگر به نیروی خلاقیت خود آگاه نیست و خویش را آلتی بس محدود و محتاج می انگارد. بعلت محدودیتهای ناشی از توهم جهانی و تعینات پنجگانه، روح به صورت روح فردی (puruṣa) درمی آید و این اصل را «پوروشاترا» (puruṣa tattva) (۱۲) می گویند. پس از آنکه روح به قالب محدودی درآمد خویش را در مقابل واقعیتی غیر از خود می یابد و این واقعیت عینی همانا ماده است که مشتمل است به کلیه چیزهائی که سوای عالم معنوی و روحانی است و این اصل را «اصل مادی» (prakṛti tattva) (۱۳) می گویند. همانگونه که تعداد ارواحی که روح کل به قالب آنان درآمده، بیشمار است، بهمانگونه نیز در مقابل هر روح فردی یک اصل مادی قرار یافته است.

اصل مادی مزین به سه جوهر روشنائی (sattva) تحرك (rajas) و سکون (tamas) است. این سه جوهر را با سه احساس لذت و رنج و بی تفاوتی تطبیق می کنند. اما در خود ماده این سه جوهر در کمال اعتدال اند. تعادل و توازن این سه جوهر بعلت ضربه ای (kṣobha) بهم می خورد و پس از آنکه این توازن بدوی ماده دگرگون شد، بیست و سه اصل دیگر «سانکیها»^۱ یعنی اصول ۱۴ تا ۳۶ پدید می آیند و اینان بوجه ترتیب متنازل عبارتند از: عقل (buddhi)، خود آگاهی یا انیت (ahamārah)، ذهن و یا حس مشترک (manas)، پنج حس شناخت (buddhīndriya)، پنج عضو فاعله (karmendriya)، پنج عنصر لطیف (tanmātra)، و پنج عنصر کثیف (bhūta).... این دگرگونیهای ماده اولیه، اعم از عقل و نفس و حواس

۱- بیست و پنج اصل «سانکیها» در فصل مکتب سانکیها مورد بحث قرار گرفته است.

و عناصر لطیف و کثیف پدید آورنده همان قشر مادی است که درازاء روح قرار می‌گیرد و روح خویش را سوای آن می‌پندارد. ولیکن روح، در واقعیت فطری خود عین خداوند یعنی «شیوا» است و کائنات، هستیها و جمله تعینات، مظهر و انعکاس (ābhāsa) واقعیت مطلق اند.

موجودات در دریای «سامسارا» سرگردان‌اند و چون نمی‌دانند که عین خداونداند از این رو غافل از شوکت و عظمت روح خود، در بند هستی محصور می‌مانند و اسیر توهم جهانی می‌گردند و واقعیت فطری خویش را محجوب به حجاب کثرات می‌بینند. علت بازپیدائی و سیر ارواح در سلسله مراتب هستی همانا نادانی روح انفرادی است که خویش را واحدی اصیل و غائی می‌انگارد و بدین سبب آلوده به کردار می‌شود. هر کنش البته واکنشی دارد و نتایج کردار از طرف دیگر بنابر سرشار از نیرو است. همین نیرو، حلقه رابط بین بطلان جسم و ظهور آن در قالب دیگری است. سه آلودگی‌ای که بموجب آن روح اسیر بند هستی و صیورت می‌شود عبارت است از:

۱ - آلودگی تشخص (ānava - mala)، یا توهم اینکه شخصیت اصیل و واحدی وجود دارد.

۲ - آلودگی کردار و آثار کردار (karma - mala)، یعنی حلقه رابط بین آنچه که کرده و می‌کنم و آنچه که از این کردار حاصل خواهد شد.

۳ - آلودگی توهم جهانی (māyā - mala)، بموجب این آلودگی، روح خویش را متعلق به کثرات می‌یابد و جهان عینی را واقعیتی غیر از خود می‌پندارد.

این سه آلودگی تا آنگاه وجود خواهند داشت که جهان نیز موجود باشد. ارواحی را که در بند این جهان‌اند «سا کالا» (sa - kalā) یعنی «ارواح محدود» گفته‌اند. هنگام انحلال و بطلان عالم، آلودگی توهم جهانی معدوم می‌گردد و ارواح از حجاب ماده‌ای که برایشان محیط بود فارغ می‌شوند. آنان را در این حال «ارواح نامحدود» (palaya - akalā) می‌گویند. البته این وضع موقتی است چه بمجرد

اینکه عصر جدیدی آغاز گردید و آفرینش از نو بوقوع پیوست ارواح اسارت و آلودگی سه گانه خود را باز می یابند.

طریق انهدام نادانی و تعیناتی که از آن پدید آمده، شامل مراتب کشف و شهود و اشراق است. هنگامی که روح عیاناً واقعیت را مشاهده کرد و براستی دانست که عین و ذهن و روح فردی و روح کلی یکی است، آنگاه استغراق در ذات خداوند و وصول بدان (samaves'a) تحقق می پذیرد.

شرایط رستگاری و وارستگی اینست که سالک وارد طریقت شیوائی شود (dikṣa) و در محفل انس مرشدی (guru) معرفت بیاموزد و به ریاضت معنوی تن در دهد و اوراد مقدس قرائت بنماید و در تمرکز نیروی ذهنی و دماغی اهتمام ورزد و به مراقبه احوال درون پردازد، و چون طریق و سیروسلوک را پیمود، نیروی سحرانگیز (s'akti) «شیوا» در وجودش سریان می یابد و بر دلش مستولی می شود. این نزول نیروی ایزدی (s'akti - nipāta) یکی از مظاهر فیض و عنایت بینهایت (anugraha) «شیوا» است. اگر سالک به وصال حق برسد کلیه محدودیت هائی که چون پرده ای بین خالق و مخلوق سایه افکنده بودند و ارواح را واحدهائی مجزا و مستقل جلوه می دادند برطرف می شوند و سالک خود را عین «شیوا» (s'ivatulya) می داند و در وحدت ذات او مستغرق می شود.

آئین شیوا سیدانثا (S'aiva siddhānta)

«شیوا سیدانثا» یا «آئین تکامل یافته» (siddhānta) «شیوا» برخلاف مکتب کشمیری که فقط بیک جوهر اعتقاد داشت، سه جوهر جدا می پذیرد که عبارت اند از خداوند و روح و ماده، ولی در عین حال می افزاید: شیوا که اساس جمله کائنات است خود اصل ممتاز و یگانه و عاری از ثنویت روح و ماده است (s'ivādvaita). این مکتب در جنوب هند بوجود آمد و هنوز هم در آن دیار منشأ اثر است. شاعران بزرگ شیوائی از قبیل «تیرومولا» (Tirumūla) و «سوندارا» (Sundara) که در قرن نهم

میلادی می‌زیستند، شکوه این آئین را با عبارات دلپذیر شاعرانه و به زبان تامیل ستوده‌اند، اما بدون شک مبانی این مکتب در قرن سیزدهم میلادی توسط حکیمی معروف به «می‌کاندا» (Meykandā) نظام‌یافت. رساله این حکیم که به «بیداری به آگاهی شیوا» (s'ivajñānabodha) معروف است، گویا ترجمه‌ای از رساله سانسکریت «روراوا آگاما» (raurava - āgāma) است.

پیروان این کیش ادعا دارند که رساله‌های «آگاماها» در اصل به زبان تامیل بوده است و این رسالات در دوران ماقبل آریائی، یعنی پیش از هجوم اقوام هندو اروپائی به رشته نگارش درآمده و بعدها بعلى مفقود شده و فقط قسمتی از آنان به زبان سانسکریت ترجمه شده است. به نظر «گلاسناب»^۱ ممکن است که یک نوع بخصوص این آئین در جنوب هند بوجود آمده باشد و بعدها به شمال هند مهاجرت کرده و از نو بصورت تکامل یافته‌ای به زادگاه خود بازگشته باشد، ولی فرضیه این که رسالات «آگاماها» در اصل به زبان تامیل تحریر شده بود درست به نظر نمی‌رسد، زیرا کلیه رسالات «آگاماها» فقط در اصل سانسکریت بجا مانده است. از طرف دیگر ادبیات تامیل مربوط به مذهب «شیوائی» از اصطلاحات سانسکریت استفاده می‌کند و رساله «ساروادارشاناسامگراها» (sarvadaś'ana samgraha) اشاره به مکتب «شیواسیدانتائی» می‌کند که عمده آثار آن به زبان سانسکریت بوده، و پیش از تولد «می‌کاندا» (حکیم تامیل زبان) موجود بوده است. با استناد باین دلایل می‌توان نتیجه گرفت که آثار زبان تامیل موقوف بر رساله‌های سانسکریت «آگاما» است و تاریخ پیدایش این مکتب به‌ظن قوی هم‌زمان با پیدایش مکتب شیوائی کشمیری است، چه وجه مشابهت قابل ملاحظه‌ای از لحاظ مبانی فلسفی بین این دو مکتب دیده می‌شود و احتمال می‌رود که هردوی این مکتب‌ها ناشی از یک آئین قدیمی شیوائی بوده باشد. آثار «شیواسیدانتا» شامل چهارده رساله است و به زبان تامیل نگاشته شده

۱ - H. de Glasenapp : *op. cit*, p. 221

و در قرن چهاردهم میلادی تدوین یافته است. این آثار مطالب « آگاماها » را با شیوه‌ای نو بیان می‌کند و در مندرجات خود متأثر از مبانی « آلوارها » است.

« شیوا شیدانتا » با توسل به اصطلاحات کهن شیوایی عالم را « سه مقوله یاجوهر لایتناهی تقسیم می‌کند. خداوند را « پاتی » (pati) یعنی شهریار، و ارواح را « پاشو » یعنی « حیوان » یا « موجود » (pas'u) و ماده را « پاشا » (pas'a) یعنی « بند »، « زنجیر » یا « آچید » (acid) یعنی « ماده » می‌گوید^۱. « ماده » رابطه و بندی است (pas'a) که بواسطه آن خداوند (شهریار pati) ارواح را به عالم می‌پیوندد (pas'u).

خداوند همان شیوا است که شهریار موجودات است (Pas'upati). ماده متشکل از سه آلودگی اساسی است که بدان قبلاً در مکتب کشمیری اشاره شد. یعنی آلودگی تشخص (ānava) کردار (karma) و توهم جهانی (māyā). بین این آلودگیها، توهم جهانی نقش بسزائی دارد. توهم جهانی، جوهری سرشار از نیرو است که بمدد آن جمله کائنات و هستیها و ارواح، قدم بر عرصه هستی می‌نهند.

آفرینش هنگامی صورت می‌پذیرد که شیوا با نیروی خلاقه خویش، یعنی « شاکتی » (s'akti) درهم آمیزد. شاکتی با اینکه « هم جوهر » با شیوا است با وصف این عین آن نیست و تاحدی مستقل است. آمیزش شیوا و شاکتی (نیروی خلاقه) توهم جهانی را بکار می‌بندد و نسبت شیوا به توهم جهانی نسبت کوزه گر است به چرخ کوزه گر و ماده گلی. از آمیزش شیوا با شاکتی و ایجاد توهم جهانی، سیزده اصلی که بدانان در مکتب کشمیری اشاره کرده بودیم بوجود می‌آیند. البته بین این اصول (در این دو مکتب) اختلافاتی نیز وجود دارد که ذکر آن در اینجا بی ضرورت است پس از آنکه اصل دوازدهم که روح فردی است بوجود آمد سایر دگر گونیهای ماده که شامل اصول ۱۳ تا ۳۶ است پدید می‌آیند.

« شیوا » اصل لایتناهی و مطلق وعاری و از ثنویت و ورای دو جوهر دیگر

است. او در عین حال گرداننده و ناظم کائنات است و عالم معنا و مادی را بیاری نیروهای خلاق و سحرانگیز خود، که بصورت « معرفت »، « اراده » و « فعلیت » جلوه می‌کنند می‌گرداند. رستگاری و آزادی به برکت فیض و عنایت « شیوا » تحقق می‌پذیرد و وصال با حق، استغراق در ذات او نیست چنانکه مکتب کشمیری می‌پنداشت بلکه در حین وصال، روح شخصیت و صفات ممیزه خویش را حفظ می‌کند و از وجد و شادی بی‌پایان شیوا متمتع می‌گردد. مبانی این آئین شباهتهای بسیار با مکاتب ویشنوئی و دانتا خاصه مکتب « رامانوجا » دارد. در حالیکه مکتب کشمیری شباهتی چند با مکتب و دانتای شانکارا داشت. مکاتب « و دانتا » در فصل « و دانتا » بررسی شده است.

آئین ویراشیوا (Viras'aiva)^۱

« ویراشیوا » یعنی قهرمان شیوا. این فرقه را « لینگایات » (lingayat) یا « حاملان آلت تناسلی » (linga) که مظهر نیروی آفرینش « شیوا » است نیز می‌گویند. اینان شیوا را خدای ممتاز می‌دانند و او را به تمثیل « لینگا » (آلت تناسلی) عبادت می‌کنند. جامعه مذهبی این فرقه گویا در قرن دوازدهم میلادی نظام یافت و بنیان‌گذار آن حکیمی معروف به « باساوا » (Basava) بوده که نزد یکی از سلاطین هند به مقام صدارت اشتغال می‌ورزیده است. این حکیم مدعی است که آئین « ویراشیوا » بسیار قدیمی است و وی فقط به مقام اصلاح آن برخاسته و سعی کرده است که بدان نفع‌های تازه بدمد.

گویا در آغاز، این کیش نهضتی جهت اصلاح نظام طبقاتی و برتری طبقه موبدان و برهمنان بوجود آمده بود و فقط بمرور زمان است که این نهضت مبدل به آئین فلسفی می‌گردد و مبانی « آگاماها » را بتدریج در خود مستهلک می‌سازد. با اینکه آئین « ویراشیوا » نسبت به بسیاری از معتقدات ودائی و برهمنی نظر خوشی

نداشته ، معذک راه سازش و آشتی را در پیش گرفت و در تفسیری که « شری پاتی » در قرن چهاردهم میلادی بر « برهمناسوترا » انشاء کرد سعی کرد که مبانی آئین « شیوا ویرا » را هم آهنگ با کتب مقدس ودائی جلوه دهد. آثار حکمائی چون « شری پاتی » و « رواناریا » (Revānārya) در قرن چهاردهم و « ماهالینگادوا » (Mahālingadeva) در قرن پانزدهم، اساس مبانی حکمی این آئین بشمار است.

پیروان این کیش به «یکتاپرستی متعین یا نسبی» (vis'cādvaita) معتقداند. بموجب این آئین « شیوا » واقعیت یگانه و واحد است و عالم ارواح بشمار و عالم مادی واقعتهائی هستند که شیوا یاری نیروی خلاق خود می آفریند.

عالم کثرات بنا به این آئین رویائی نیست که چون در فلسفه «شانکارا»، به کنه واقعیت اضافه گردیده باشد، مانند اینکه از دور طنابی را ببینیم و آنرا مار بپنداریم و بدینسان غیر واقعیت را به واقعیت نسبت بدهیم، و نه می توان بنا باین مکتب کثرات را به مصداق فلسفه «رامانوجا» پنداشت. «رامانوجا» معتقد بود که کثرات همیشه در خود برهمن موجود بوده اند و نسبت عالم به حق، نسبت جسم است به روح، یعنی برهمن و عالم هم یکی هستند و هم در عین حال، مقولات مجزائی هستند. به نظر پیروان این کیش خداوند عالم را به برکت نیروی (s'akti) خود می آفریند و علت اینکه ارواح محدود و مستقل به نظر می رسند اینست که خداوند بمدد نیروی خلاق خود، خویش را هم بصورت ارواح بشمار نمایانده و هم در عین حال مالک و صاحب این ارواح است. عالم مادی (acid) که روح را محدود می سازد و بدان صورت می بخشد و روشنائی حق را از آن پنهان می دارد بار آورده و ساخته نیروهای سحرانگیز «شیوا» است.

طریق رستگاری، راه محبت و عشق به « شیوا » است. هنگامی که شیوا خویش را بدو صورت گرداننده عالم، و ارواح بشمار تنصیف کرد، ارواحی که از او جدا گردیده و در بند مادیات محصور مانده بودند، نور ایمان ژرفی احساس کردند،

و بعلت این ایمان فطری است که روح می‌کوشد تا به اصل خویش باز گردد و راز درون را بشکفاند و با آن درهم‌آمیزد و به وصال معبود ازلی رسد.

شاکتی (نیروی آفرینش) نیروی تحرك (pravṛtti) و گرداننده کائنات است. «بهاکتی» (bhakti) که محبت و عشق است نیروی خاموش‌کننده و فرونشاندۀ (nivṛtti) تحرك و گردش را یکنقطع عناصر است. «بهاکتی»، «عشق کیمیائی» است که شمع هوی و هوس را خاموش می‌کند و مقام توجه را در دل طالب ایجاد می‌کند و او را به اصل خویش باز می‌گرداند. مقام وصال در این مذهب شیوائی استغراق و محو و فناء در ذات بیکران شیوا نیست بلکه آنرا اتحاد صمیمانه خالق و مخلوق می‌دانند، زیرا که بنا به مکتب «بهاکتی» فقط آنکسی را می‌توانیم دوست بداریم که عین آن نباشیم^۱. این طریق خاص وصال که نوعی اتحاد تعبیر شده و در آن خالق و مخلوق عین هم نمی‌گردند و صفات ممیزه خویش را حفظ می‌کنند، در کلیۀ مکاتب «ویشنوئی» و «شیوائی» باستانی آئین کشمیری و حتی در مکتب «رامانوجا» و غیره مطرح شده است و می‌توان گفت که یکی از خصائص برجسته طریق محبت و عشق (bhakti) است.

مهابهاراتا (Mahābhārata)

هنگام انتقال دوره ودائی به دوره حماسی و بوجود آمدن آثار سانسکریت «کلاسیک» ادبیاتی ظاهر شد که از لحاظ مندرجات و شیوه نگارش با آثار پیشین ودائی فرق عمده داشت. در مرکز شبه قاره هند که مقر حکومت برهمنان و کانون فرهنگ ودائی بود، تحولات سرشاری بوقوع پیوست. تمدن کهن آریائی بر اثر تماس دائم با عناصر بومی ناگزیر بود که رویه خود را تغییر دهد و افق دید خویش را بگستراند و درهائی را که تا آن هنگام به روی عناصر غیرآریائی بسته بود، بگشاید.

۱ - Ibid. p. 226

فرهنگ برهمنان از دیرباز به طبقه خاص برهمنان اختصاص یافته بود و چون از طرف دیگر مقام برهمنان موروثی بود و از پدر به فرزند انتقال می‌یافت و طبقات پائین جامعه را مجال آن نبود که بدین منصب ممتاز ارتقاء یابد، از این رو بیشتر طبقات جامعه هند از فرهنگ ودائی محروم ماندند، و ناچار ادبیاتی مستقل از کتب مقدس برهمنان پدید آمد که در آن افسانه‌های کهن اساطیری و عقاید و آراء فلسفی رفته رفته نشوونما کرد، صورت پذیرفت، ریشه دوانید، در یکدیگر تأثیر کرد، درهم آمیخت، و سرانجام بصورت حماسه بزرگ و «پورانها» درآمد. اما آئین برهمنی بتدریج چنانکه بکرات گفته‌ایم گسترش یافت و جمله پدیده‌هایی را که در خارج از قلمرو دینی آن بوجود آمده بود، در خود مستهلک ساخت و تلفیق شگفت‌انگیزی پدید آورد که در قرون وسطی منجر به آئین هندو گردید.

هفت قرنی که از پایان دوران ودائی تا آغاز دوره «سوتراها» می‌گذرد بی‌تردید عجیب‌ترین دوران فلسفه هند است. علاوه بر پیدایش کیش «شیوائی» و «ویشنوئی» و دین بودا و جین که ذکر آنان آمد، علم الاساطیر کهن ودائی نیز تغییر کرد. پاره‌ای ازخدایان قدیم ودائی تغییر ماهیت دادند، گروهی از مقام فرمانروائی سقوط کردند و در ردیف خدایان دسته دوم درآمدند. برخی صعود کردند و مانند «برهمن» و «ویشنو» و «شیوا» تثلیث بزرگی را تشکیل دادند که در آن وجودیگانه حق، به سه صفت ایجاد و بقا و فنا جلوه گرمی‌شود. «مهابهاراتا» ساخته و پرداخته این دوران خلاق فلسفه هندو است و چون صفت ممیزه این عهد تحریر تدریجی این حماسه است از این رو آنرا دوره حماسی نام نهاده‌اند.

حماسه در هند بدو قسم است: یکی «ایتی‌هاسا» (itihāsa) (یعنی چنین بود در آغاز) یا بعبارت یونانی «میت» (muthos) و «آکیانا» (ākhyāna) (افسانه، داستان) و «پورانانا» (purāna) (افسانه کهن و مقدس) است، و دیگری حماسه ساختگی

یا تصنعی است که آنرا «کاویا» (kavya) می‌گویند. حماسه «رامایانا» (rāmāyana) متعلق به این دسته است. «مهابهاراتا» به دسته اول تعلق دارد ولی چنانکه بعد گفته خواهد شد، مندرجات «مهابهاراتا» بعلت اشتغال بر مطالب گوناگون از حدود یک حماسه عادی قدمی فراتر نهاده است.

«مهابهاراتا» اثری است منظوم که دارای صدهزار بیت (śloka) است و بی‌گمان بزرگترین حماسه ادبیات جهان است. شیوه نگارش آن یکدست نیست و معرف آنست که شاعران متعددی در تحریر آن دست داشته‌اند. زبان «مهابهاراتا» را «سانسکریت کلاسیک» و حماسی می‌خوانند و این زبان اختلافات فاحشی با «سانسکریت ودائی» دارد و نسبت سانسکریت کلاسیک به سانسکریت ودائی، نسبت یونانی افلاطون است به یونانی «هومر». شالوده قواعد زبان سانسکریت کلاسیک را «پانینی» (Pāṇini) در رساله معروف «آشتادیایی» (aśtādhyāyī) یا رساله «هشت فصل» در آخر رساله چهارم پیش از میلاد پی‌ریزی کرد. با ظهور «پانینی» قواعد زبان سانسکریت نظام یافت و از آن پس دیگر چندان تغییری نکرد و باستان‌های فرهنگ و اصطلاحات ادبی و فلسفی، قواعدی که «پانینی» وضع کرده بود، بقوت خود باقی ماند. پس از «پانینی» زبان ادبی و فلسفی آن مرزوبوم را «سانسکریتا» (saṃskṛta) یعنی «تکامل یافته»، پرداخته، «ظریف» نام نهادند، توضیح آنکه زبان‌های عامی را در آن ایام «پراکریت» (prakṛt) یا «جلانیافته»، «نارسا»، «نازیبا» می‌گفتند. «مهابهاراتا» بی‌تردید منشأ فیاض‌الهام هم‌از برای شاعران و قصه‌سرایان و نمایش

۱ - برای اطلاعات بیشتر درباره «کاویا» (kavya) که شیوه نگارش آراسته و سبک با تکلف است، و طی قرون متمادی قواعد شعر و ادب سانسکریت را پی‌ریزی کرده و در کلیه شئون ادبی اعم از منظومه غنائی، نمایش نویسی، حماسه سرائی، سرودهای فلسفی و مذهبی، رخنه و رسوخ نموده، رجوع شود به:

Daṇḍin : Kāvyaḍars'ah,

M. Winternitz : History of Indian Literature, Delhi, 1963, vol. III, Part 1

نویسان، هم حکماء و ژرف اندیشان و هنرمندان بوده است. گفته اند «ویاسا» (که بنابه سنت هندو سراینده نامور این رساله است) کلیه امور را در «مهابهاراتا» بررسی کرده است و مطلبی در آفاق و انفس نمانده که وی بدان نپرداخته باشد (vyāsacchiṣṭam jagat sarvam). «مهابهاراتا» را «ودای پنجم» نام نهاده اند، زیرا آن کتابی است جامع جمیع صفات، و مطلوب مذاق خاص و عام و هر طبقه ای از طبقات جامعه هندو، بفرخورفهم و دانائی خویش از آن بهره مند گردیده است. علت اینکه آنرا «مها» (mahā) یعنی بزرگ و «بهاراتا» (bhārata) یعنی هند می خوانند، اینست که از لحاظ عالی بودن و ارزندگی مطلب (mahattāva) و وقار و متانت (bhāravattva) و صفت هندی بودن (bhāratatva) هیچیک از کتب کیش هندو را یارای برابری با آن نیست.

«مهابهاراتا» را خصائص گوناگون بسیار است و کتابی است جامع که به کلیه شئون فلسفی و اساطیری و اخلاقی کیش هندو احاطه دارد. از این رو آنرا «داستان» (ākyaṇa)، افسانه کهن (purāṇa)، منظومه (kavya)، شرعیات (dharma s'āstra)، آئین سیاست (artha s'āstra)، آئین شهریاری (rāja dharma)، اخلاقیات (nīti s'āstra)، آئین نجات و رستگاری (mokṣa s'āstra)، آئین مهرورزی و کام جوئی (kāma s'āstra)، می گویند.

مبانی کیش «شیوائی» و «ویشنوئی»، مبحث نزول حق درعالم محسوسات (avatāra)، طریق محبت و عشق (bhakti)، اصول مکتب «سانکھیا»، «ودانتا»، «یوگا» و «وی شیشیکا» در این حماسه بزرگ منعکس است بدان حد که آنرا آئینه تمام نما ودائرة المعارف جمله معتقدات آن دوره، اعم از فلسفی و اخلاقی و ادبی و اساطیری می پندارند. سنت هندو درباره آن می گوید: «هرآنچه در اینجا است در جای دیگر نیز تواند بود. هرآنچه در اینجا نیست در هیچ جا یافت نمی شود». (yad ihāsti tad anyatra yad nehāsti natat kvacit).

«مهابهاراتا» به هیجده جزء بزرگ (parvan) تقسیم شده نوزدهمی را که به

« هاری واشا » (harivams'a) معروف است فصل‌الحاقی می‌دانند. بیشتر این جزء‌ها به فصل‌های گوناگون بخش شده و فصل‌ها به فصول کوچکتری (adhyāya) منقسم شده است. به نظر « ماکدونل » هسته حماسی « مهابهاراتا » که آنرا « نبرد بزرگ بازماندگان بهاراتا » نیز خوانده‌اند، شامل بیست هزار بیت بوده که جنگ هیجده روزه « کوروها » و « پاندوها » را شرح می‌داده است^۱. ولی شاخ و برگ بسیاری بدین ساقه اصلی داستان افزوده شد و افسانه‌های گوناگون خدایان و سلاطین، مبانی جهان‌شناسی و افسانه آفرینش (cosmogonic) والهیات و اخلاقیات و معتقدات مختلف دینی، احکام شرع و اصول نظام طبقاتی، بتدریج در آن رخنه کرد و «مهابهاراتا» را بصورت دائرةالمعارفی جامع جلوه داد.

احتمال می‌رود که این هسته حماسی از یک حادثه واقعی تاریخی الهام می‌گرفته است و کشمکش دو طایفه « پاندوها » و « کوروها » که بعدها بصورت قومی واحد درهم آمیختند در « یاجورودا » منعکس شده و این متن کهن این دو قوم را یکی دانسته است. بنظر « ماکدونل » باید مبدأ تاریخی این حماسه را در دوران باستان ودائی جستجو کرد، و وقوع این حادثه تاریخی نمی‌تواند بهر حال متأخرتر از هزاره اول پیش از میلاد بشود. اما هسته حماسی این داستان به نظر همان محقق انگلیسی در سده پنجم پیش از میلاد تکوین یافته و بتدریج به رشته نگارش درآمده است.

هسته حماسی این داستان بدین قرار است : تخت و تاج « کوروها » که مقر حکومت آن شهر « هاستی ناپورا » (Hastināpura) بود به « دری تاراشترا » (Dhṛtarāṣṭra) رسید. ولیکن « دری تاراشترا » نابینا بود و ناگزیر برادر کوچک او « پاندو » زمام شهرباری را بدست گرفت. « پاندو » نیز از پادشاهی دست کشید و بهمراهی دو همسر خود، در خلوتگاهی واقع در « هیمالایا » معتکف شد و برادر نابینای خویش را به سلطنت برگماشت. پس از درگذشت « پاندو »، پنج پسر او یعنی « یودیشتی‌را » (Yudhiṣṭhira)، « بهیما » (Bhīma)، « آرجونا » (Arjuna)، « ناکولا » (Nakula)

۱- A. A. Macdonell: *A History of Sanskrit Literature*, Delhi, 1962, pp. 238 - 39

و «ساهدوا» (Sahadeva) که کودکانی بیش نبودند به شهر «هاستی ناپورا» فرستاده شدند تا به پشتیبانی عموی تاجدارشان فنون جنگی را فرا گیرند. «دری تاراشترا» صدپسر داشت و فرزند ارشدش «دوریودانا» (Duryodhana) بود. پسر بزرگ «پاندو» یعنی «یودیشتی را» چون بسن بلوغ رسید، او را جانشین «دری تاراشترا» دانستند، ولی فرزندان «دری تاراشترا» به او رشک بردند و قصد هلاک او کردند و حيله‌ها گسترده و دسیسه‌ها چیدند. پنج برادر «پاندو» که از این شورشورتن به سلامت برده بودند برآن شدند که این سرزمین شوم را ترك گویند. پس به دربار پادشاه «پانچالا» پناه بردند و در آنجا مستقر شدند.

«آرجونا» در مسابقه بزرگ تیراندازی چیره‌دستی و مهارت شگرف خود را بروز داد و کمان تسخیرناپذیر «پانچالاها» راخم کرد و در تیراندازی مقام اول را احراز نمود. دختر پادشاه پانچالا را که در مراسم «همسرگزینی» (svayamvara) شرکت کرده بود، همچون پاداش به «آرجونا» اهداء کردند. «دروپادی» (دختر پادشاه پانچالا) برای جلوگیری از نزاع و اختلاف، هر پنج برادر را به همسری برگزید و همسر مشترك آنان گردید. «پاندوها» در این مسابقه بزرگ با «کریشنا» قهرمان طایفه «یاداوا» آشنا شدند و با او طرح دوستی ریختند. پس از چندی «دری تاراشترا» برادر زادگان خویش را به دربار باز خواند، خود را از پادشاهی برکنار ساخت و کشور پهناورش را بین فرزندان و برادرزادگان خویش تقسیم کرد.

پنج برادر «پاندو» در محلی معروف به «ایندراپراستانا» (Indraprasthāna) نزدیکی دهلی، پایتخت عظیمی بنا کردند و لیکن فرزندان «دری تاراشترا» دست از کینه‌توزی و حسد ورزی و توطئه‌چینی برنداشته بودند و «دوریودانا» بیاری عموی حيله گر خود «شاکوتی» که در فن طاس بازی متبحر و حذاقت او در این هنر شایع بود، بساط قمار را گسترده و «یودیشتی را» را به بازی دعوت کردند. «یودیشتی را» عايرغم مهارتی که داشت برمکائد دشمن پیروز نشد و تمام هستی و دارائی و ملک و شهر یاری و همسرو برادران را نیز از کف داد. اما طرفین تدبیری اندیشیدند و قرار

بر آن شد که پنج برادر بهمراهی همسر مشترک برای مدت سیزده سال تبعید شوند و طی این مدت غربت و گمنامی را پیشه کنند و در پایان این دوره به ملک خویش بازگردند، و پادشاهی بازستانند.

مدت مقرر سپری شد پنج برادر پیکی نزد «دوریودانا» فرستادند و حق خود را مطالبه کردند. «دوریودانا» پاسخی بدانان نداد و به قول خود وفانکرد. برادران «پاندو» خویش را از برای کارزار آماده ساختند و سپاه‌یانی چند آراستند. «دوریودانا» نیز تدارکات جنگ را فراهم ساخت و خود را برای مقابله با آنان مجهز کرد. تمام سلاطین آن مرز و بوم اعم از یونانیان، بلخی‌ها و چینی‌ها به یکی از این دو دسته پیوستند و دولشکر عظیم در میدان «کورو» (Kuruksetra) روبروی هم ایستادند. جنگ و نبرد هیجده روز بطول انجامید، همه دلاوران و پهلوانانِ دو دسته کشته شدند و فقط پنج برادر «پاندو» و «کریشنا» زنده ماندند. «یودیشتی‌را» پس از پیروزی تاج بر سر گذاشت و یاری پنج برادر، پادشاهی داد گسترشده، رسم‌های نیکو نهاد و از انصاف خود همگان را بهره‌مند گرداند، بنیاد جور و ستم را باطل ساخت و شالوده صلح و عدالت را در سراسر کشور پهناور خود فرو نهاد. «یودیشتی‌را» چون سالخورده شد، تخت و تاج «بهاراتا» را به نوه «آرجونا» که «پاری‌کشیت» (Parikshit) نام داشت واگذار کرد و باتفاق همسر و پنج برادر خود دنیا را ترک گفت، روی بجانب خلوتگاه‌های «هیمالایا» نهاد و راه غربت را پیش گرفت و از «هیمالایا» به سوی کوه «مرو» (Meru) رهسپار شد و از کوه «مرو» نیز بالا رفت و به شهر جاویدانی خدایان پیوست.

وجه تمثیلی مهابهاراتا

باید بخاطر سپرد که سنت هندو از افسانه‌های کهن و اساطیری خود فقط به یک تعبیر ظاهری و قشری اقتصار نمی‌کند و همواره می‌کوشد که از پس مظاهر به معقولات پی‌برد و مظاهر را نمود حقایق عالیه‌تری بداند. این گرایش به تأویل در کلیه شئون معنوی هندو مشهود است. «مهابهاراتا» نیز که از لحاظ اعتبار و ارزش معنوی

به « ودای پنجم » معروف شده بسان سایر آثار تمثیلی کیش هندو در پس الفاظ و پیرایه سخن آرائی مفاهیم عمیق و حقایق بلیغ گنجانده و خواسته است که مردمان از خواندن آن بهره‌ای مقبول مذاق خود تحصیل نمایند و عوام به زیبایی ظاهری آن اکتفاء کنند و خواص از حقایق باطن آن متمتع گردند.

هندوان از دیرباز به وجه تمثیلی این اثر آگاه بوده‌اند و حکیم بزرگ «مادواچاریا» (Madhvācārya) می‌گوید معنی «مهابهاراتا» تا آنجائی که مربوط به حوادث تاریخی و ارتباط «کریشنا» و «پاندوها» است حقیقت تاریخی (āstikādi) دارد. ولی تعبیر دیگری که بیان کننده پند و اندرز و محبت الهی و وظائف شرعی و خط مشی خدایان است به تعبیر اخلاقی و مذهبی (manvādi) معروف است و تعبیر سومی که در آن هر لفظ مظهریکی از صفات ذوجلال پروردگار است، مابعدالطبیعی (auparicara) خوانده شده است.^۱

محقق معاصر هندی «سوتهانکار» (Suthankar) پس از تحقیق در این حماسه بزرگ، ابعاد سه گانه‌ای یافته که عبارت است از: ۱- بعد ناسوتی. ۲- بعد اخلاقی. ۳- بعد مابعدالطبیعی.

۱- بعد ناسوتی و دنیوی همان هسته تاریخی این حماسه است که مربوط به کشمکش و جدال دو قوم کهن آریائی است.

۲- در بعد اخلاقی این کشمکش شکل تمثیل و رمز بخود می‌گیرد و نبرد تاریخی مبدل به مبارزه خوب و بد و خیر و شر می‌گردد. یعنی جنگ بین حق (dharma) و ناحق (adharma) و یا خوب و بد. و در این کارزار دو قوم مجاهد مظاهر خدایان و اهریمنان هستند. فرجام کار پیروزی حق و عدالت است.

حال اگر این جدال را در سطح جهانی تعبیر کنیم می‌بینیم که جنگ بزرگ «بهاراتا» یکی از مراحل ادوار جهانی است. «کریشنا» تجسم و ظهور «ویشنو»

۱- A. D. Pulsakar : *The Mahābhārata : Its History and Character*

The Cultural Heritage of India, Calcutta, 1962, vol.II, p. 68

است. پنج برادر « پاندو » بترتیب مظهر خدایانی چون « دارما » (Dharma) ، « وایو » (Vāyu) ، « ایندرا » (Indra) و « آشوین‌ها » (As'vins) هستند. « کوروها » نیز بترتیب تجسم اهریمنانی چون « آسوراها » (Asuras) ، « دیتیاها » (Daityas) و « داناواها » (Dānavas) و « راکشاساها » هستند. میدان جنگ « کورو » (Kurukṣetra) همانا میدان عدالت و حقانیت است. علت اینکه این کارزار بوقوع می‌پیوندد اینست که نظام عالم و ناموس الهی در معرض مخاطره و اضمحلال قرار یافته و دروغ و فساد جهانی را فرا گرفته است، ازاین‌رو « پاندوها » که حق را سپر خود قرار داده‌اند به‌مراهی « کریشنا » که مظهر « ویشنو » است به‌جنگ و ستیزه می‌پردازند و سرانجام فاتح و پیروز می‌شوند.

۳- در بعد مابعدالطبیعی که منزه از کشمکش خوب و بد و حق و ناحق است، میدان جنگ فقط در آفاق یعنی در « میدان کوروکشترا » بوقوع نمی‌پیوندد بلکه در انفس و اذهان نیز منعکس می‌شود. خیر و شر در این تعبیر نماینده هویت و انیت یا روح و نفس است. و این نبرد را نوعی جهاد باطنی جهت بیداری و شکفتگی وجدان درون می‌پندارند. « آرجونا » قهرمان این داستان ، روح فردی (jīvātman) و « کریشنا » که آموزگار اخلاقی اوست روح عالم (paramātman) است. « آرجونا » به برکت ارشاد مرشد خود، بتدریج پلیدیهای نفس و خود آگاهی را که در این حماسه همان فرزندان قاصب « دری تاراشترا » است می‌زداید ، و با تیغ بران معرفت تاروپود نادانی و گمراهی را درهم می‌شکند و نفس اماره خود را که در اینجا همان « دری تاراشترا » است می‌میراند و بر نفس خود غلبه می‌یابد. کشتن دشمن و خویشاوندان یعنی نابودی نفس و شهوات که جزئی از شخصیت ما هستند و پیروزی و فتح یعنی اتحاد روح فردی و روح کلی ، یعنی اتصال « آرجونا » به « کریشنا » و دست یافتن به زندگی جاویدانی و ابدی.

رامایانا (Rāmāyana)

« رامایانا » بانضمام « مهابهاراتا » و « پوراناها » ادبیات حماسی هند را

تشکیل می‌دهد. «رامایانا» از لحاظ شیوه نگارش و مندرجات از «مهابهاراتا» متفاوت است. بحث درباره کلیه جوانب این اثر در این مختصر نمی‌گنجد و نگارنده به ذکر چند فقره از ملاحظات که عمده آنها راجع به رئوس مطالب است اقتصار کرده است. از لحاظ حجم و طول «رامایانا» در حدود یک چهارم «مهابهاراتا» است و بین هفت جزء مهم آن، قسمت اول و آخر بنابه نظر «یاکبی» الحاقی است و طی عهود بعدی بدان مزید شده است. سبک تحریر این اثر یکپارچه و یکدست است و گواه آنست که شخص واحدی در نگارش آن دست داشته. طبق سنن هندو مؤلف و سراینده این حماسه «والمیکی» (Vālmiki) است که گویا معاصر با قهرمان این حماسه یعنی «راما» (Rāma) بوده است. احتمال می‌رود که این اثر به استثنای قسمت اول و آخر، یکی دو قرن پیش از میلاد تدوین شده باشد و تاریخ تحریر آن بهرحال از «مهابهاراتا» متأخرتر است.

«رامایانا» متعلق به گروه نوشته‌های «کاویا» (kavya) و «حماسه ساختگی» است و چون «رامایانا» یکی از اولین آثار بدیع اینگونه ادبیات بشمار می‌آید از این رو آنرا «آدی کاویا» (ādikavya) یا نخستین اثر «کاویا» نام نهاده‌اند.

داستان «رامایانا» به اجمال بدین قرار است: «داشاراتا» (Das'aratha) پادشاه «کوشالا» (Kos'ala) چهار فرزند ذکور داشت که از سه مادر متفاوت بوجود آمده بودند. نامهای پسران عبارت بود از «راما» (Rāma)، «بهاراتا» (Bhārata)، «لاکشمانا» (Lakṣmana) و «شاتروگنا» (S'atrughna). چهار برادر اولی در مجلس بزمی که پادشاه «جاناکا» (Janaka) آراسته بود شرکت کردند. «راما» در مسابقه تیراندازی پیروز شد. «جاناکا»، «سیتا» (Sita) دختر زیبایش را چون پاداش به «راما» داد. «راما» و «سیتا» ازدواج کردند و یکچندی در دربار «داشاراتا» به خوشی و خرمی گذراندند.

«داشاراتا» پا بسن نهاد و بر آن شد که «راما» را به سمت جانشینی خود برگزیند. همسر دوم پادشاه، ملکه «کیکی» (Kaikeyi) که مادر «بهاراتا» بود

نزد شاه رفت و یادآور شد که پادشاه در گذشته به او وعده کرده و قول داده است که هرگاه هوس و میلی در دلش پیدا شود آنرا بی‌چون و چرا برآورد و اینک آرزویش آنست که سلطان «راما» را از سلطنت محروم بدارد و «بهاراتا» را بجای او برگزیند. پادشاه پیر سراسیمه و نالان شد و هرچه اصرار ورزید ملکه زیر بار نرفت، پس ناگزیر «راما» را نزد خود خواند و او را از سر نوشت شومش آگاه ساخت. «راما» این خبر را با متانت و خرسندی هرچه تمام‌تر پذیرفت و لب به شکایت نگشود و خویش را برای مفارقت و تبعید آماده کرد و سرانجام به‌مراهی همسر و برادر وفادارش «لاکشمانا» ناچار از حرکت بسوی تبعید گاه شدند. پادشاه پیر از غم هجران فرزند بیمار شد و چهره در نقاب خاک نهان کرد.

«بهاراتا» که جوانی رادمرد و بزرگ‌منش بود و سلطنت را حق مسلم خویش نمی‌شمرد از جلوس به تخت «کوسالا» امتناع کرد و خویش را فقط قائم مقام برادر غائب پنداشت، پس از چندی بسوی تبعید گاه برادر شتافت تا او را به پایتخت بازگرداند و حق را که تقدیر از او ربوده بود، بدو باز دهد. «راما» از برادر جوانمرد خود سپاسگزاری کرد، ولیکن به خواهش او تن در نداد و گفت وظیفه به او حکم می‌کند که به خواست پدر وفادار ماند و سپس کفش‌های خود را درآورد و به «بهاراتا» داد. «راما» می‌خواست با این کار مقام شهریاری را به برادرش تفویض کند. «بهاراتا» هنگام بازگشت به پایتخت کفش‌های «راما» را روی تخت سلطنت زیر چتر شاهانه نهاد، و خود نزد آن نشست و بنام «راما» زمام امور و عنان حکومت را بدست گرفت.

«راما» به‌مراهی همسر و برادر، در جنگلهای دوردست خلوت گزید و آنزوا و گوشه‌گیری پیشه کرد. در آن دیار زهاد و مرتاضین بسیاری وجود داشتند که ترك لذات دنیوی نموده و به ریاضت می‌پرداختند ولی اهریمنان مانع ریاضت آنان می‌شدند و بیم و هراسی در دل ساکنان می‌افکندند. «راما» علیه اهریمنان قیام کرد و بیشتر آنان را با تیرهای معجزه آسای خویش از میان برد. سلطان اهریمنان

«راوانا» (Ravana) کینه «راما» را بدل گرفت و برآن شد که خون همگنان خویش را از او بازخرد. پس به برکت افسون یکی از گماشتگان خود را به صورت غزال خوشروئی جلوه داد و بسوی خلوتگاه «راما» روانه ساخت. «راما» و «لاکشمانا» به تعقیب آن غزال دویدند و از صومعه دور شدند، سپس «راوانا» بصورت راهبی دوره گرد درآمد، و وارد خلوتگاه «راما» شد و «سیتا» را برپود و او را در اربابه آسمان پیمای خودجای داد و به پایتخت خود برد.

برادران هنگام بازگشت، «سیتا» را نیافتند پریشان و اندوهگین شدند ولی ندائی از آسمان رسید و راه آزادی «سیتا» رابه «راما» نشان داد. «راما» پیمانی با پادشاه بوزینگان که به «سوگریوا» (Sugriva) معروف بود بست، «هانومات» (Hanumat) ^۱ نیز که سردار «سوگریوا» بود خدمت به «راما» را با جان و دل پذیرفت و به جستجوی «سیتا» پرداخت و سرانجام او را در کاخ پادشاه اهریمنان یافت. «راما» به کمک بوزینگان پلی سنگی روی دریا بنا کرد و از رب النوع دریا استمداد طلبید. دریا به ندای «راما» پاسخ داد و امواج خود را فرو نشاند، لشکر بوزینگان به فرماندهی «راما» به جزیره سیلان که مقر حکومت «راوانا» بود، راه یافتند و جنگ آغاز گردید. زدوخورد و نبردهای خونینی در گرفت. «راما» تیرهای مهلک خویش را به سوی «راوانا» پرتاب می کرد و سرش را از تن جدا می نمود.

۱- «هانومات» بنابه سنت هندو نمونه یک عابد کامل است. «هانومات» عمر و هستی خویش را وقف «راما» کرد. بعد از پایان این ماجرا، «راما» به جمله بوزینگان هدیه داد و خلعتی نیز به «هانومات» بخشید. «هانومات» خلعت خود را که گلوند مرواریدی بود در دست گرفت و دانه های آنرا یکی پس از دیگری جوید و بزمین انداخت. «لاکشمانا» که از این کار سخت متحیر شده بود نزد «راما» رفت و سبب این کار را جویا شد «راما» در پاسخ گفت علت این کار را از خود «هانومات» پرس. «هانومات» در پاسخ «لاکشمانا» گفت: «این دانه ها کوچکترین ارزشی ندارند چه اسم «راما» بر آنان نقش بسته است.» «لاکشمانا» پرسید: «آیا تو اسم برادرم را می شناسی؟». «هانومات» با ناخنهای تیزش سینه خویش را درید و قلب خود را بیرون کشید و اسم مقدس «راما» روی آن پرتوافکنده بود.

ولی مردم سرهای دیگری می‌روید و اهریمن غول آسا عمر تازه‌ای می‌یافت. «راما» ناگزیر به سلاح اعجاز آمیز (s'astra) خود متوسل شد و تیری که از قبضه کمان «راما» می‌پرید به بال «وایو» خدای باد آراسته بود و خورشید بر نوک آن جای گرفته و سنگینی آن با کوه «مرو» (Meru) برابری می‌کرد. این تیر آسمانی سینه «راوانا» را شکافت و سلطان اهریمنان در خون خود غلتید و جان سپرد.

«راما» ابتداء از دیدن همسرش امتناع کرد چه او می‌خواست پاکیزگی «سیتا» را بیازماید و بی گناهی او را به همگان ثابت کند. «سیتا» از بی‌اعتنائی «راما» سخت پریشان شد، آتشی برافروخت نزد آن شد و با دستهای بسته زانو زد گفت: «بدانگونه که قلب من آنی از تذکر نام «راما» فارغ نشده، تو نیز ای «اگنی»، ای شاهد جهانی از من روی مگردان». سپس خویش را در زبانه‌های فروزان آتش افکند و درحالیکه تماشاگران شیوه و ناله برمی‌آوردند، آتش چون ستونی عظیم برخاست و «سیتا» را در تاج درخشان خود مانند خورشید جهانتاب نگاهداشت. این داوری ایزدی پاک‌ی و بی‌آلایشی «سیتا» را بهمگان ثابت کرده بود. «راما» «سیتا» را در آغوش گرفت و گفت: «من می‌دانستم که «سیتا» پاک و پاکدامن و پاکیزه سرشت است ولی می‌خواستم که همه جهانیان نیز چون من بدان واقف شوند.»

«رامایانا» در هند شهرت کم‌نظیری دارد از شنیدن این داستان احساسات مردم آنچنان برانگیخته می‌شود که می‌گیرند، حتی «گاندی» هرگاه فراغتی می‌یافت آنرا صرف خواندن یا شنیدن «رامایانا» و «بهاگوات گیتا» می‌کرد. سه قهرمان بزرگ «رامایانا» نمونه فضائل بزرگ انسانی هستند.

«راما» مظهر انسان کامل و متانت روح و مناعت طبع است و نمونه روح عاشق است که به عشق معبود ازلی یعنی «سیتا» می‌سوزد و برای وصول به مطلوب هفت دره عشق را می‌پیماید. «سیتا» مظهر پاک‌ی و پاکیزگی و عشق و معرفت الهی است. «بهاراتا» برادر «راما» مظهر رادمردی و جوانمردی است و این صفت بزرگ منشی

آنچنان مقبول طبع نسل های آینده گردید که پیاس جوانمردی او سرزمین هند را کشور « بهاراتا » نام نهادند^۱.

وجه تمثیلی و مبانی فلسفی رامایانا

مبحث فلسفی «رامایانا» همان آئین نزول حق در عالم محسوسات (avatāra) است که ذکر آن در آئین « بهاگاواتا » مذکور شد. « راما » ظهور و تجسم «ویشنو» خدای محافظ جهان است. پاره ای از دانشمندان از قبیل « یاکبی » معتقداند که « رامایانا » در اصل فقط حماسه ای بیش نبوده که کشمکش و نبردهای پهلوانی چون « راما » را نقل می کرده است، و مبحث « آواتارا » بعدها در آن رسوخ کرده و جزء لاینفک آن شده است. برخی از محققان دیگر که بیشتر هندو هستند می گویند که مبحث « آواتارا » در ذهن سراینده این حماسه وجود داشته و این مبحث اصیل است و نه الحاقی.

مسأله تعبیر و تأویل این حماسه نیز عقاید گوناگونی بین ارباب تحقیق پدید آورده. به نظر « ویر » (Weber) و « لاسن » (Lassen) سفر « راما » به جنوب هند، مظهر هجوم و نفوذ اقوام آریائی به جنوب شبه قاره هند است. این دو دانشمند معتقداند که سفر « راما » بمنزله ترویج و بسط فرهنگ آریائی در جنوب هند بوده است. « ماکدونل » این فرضیه را رد می کند و می گوید سفر « راما » در هیچ جای این حماسه معرف این نیست که تغییر و تکاملی در جنوب هند بوجود آمده باشد و سرایندگان این حماسه کوچکترین اطلاعاتی در باره مناطق جنوب هند چون کشور « دکان » ندارند، مگر آنکه صومعه های برهمنی در آنجا بسیار بوده است^۲.

« یاکبی » می پندارد که «رامایانا» معنی تمثیلی دارد و متکی بر علم الاساطیر ودائی است. «سیتا» در «ریگ ودا» به معنی «شیار» آمده و چون مربوط به زمین و کشت و زراعت است، پس باید «سیتا» را الهه حاصلخیزی پنداشت، مضافاً باینکه در «رامایانا»

۱ - J. Herbert : *Mythologies*, Larousse, Paris, 1964, p. 232

۲ - A. A. Macdonell : *A History of Sanskrit Literature*, p. 265

صفت حاصلخیزیِ « سیتا » بوضوح مشهود است. موقعی گفته پدر « سیتا » زمین را شخم می‌زد. « سیتا » بوجود آمد و هنگام مرگ نیز، « سیتا » به آغوش « الهه » مادر که مظهرش همان خاك و زمین است باز می‌گردد. « راما » به نظر « یاکشی » دراصل همان « ایندرا » خدای سلحشور ودائی بوده است و سلطان اهریمنان « راوانا » همان اژدها و دیو خشک سالی و قحطی است که در « ریگ‌ودا » به « وریتا » (Vṛta) معروف بود. نبرد « راما » با « راوانا » معادل همان نبردی است که سابق « ایندرا » با « وریتا » کرد و بموجب آن او را « کشنده وریتا » (Vṛtahan) نام نهادند^۱.

« شانکارا » وجه تمثیلی این داستان را بخوبی بیان کرده است و می‌گوید : « یوگی » (yogī) یعنی روح [که « راما » است] پس از گذر از جنگل توهم (mohāṛnavam) و پس از کشتن اهریمنان شهوت و تنفروغیره (rāgadveṣādi rakṣasān) به وصول آرامش باطن (که همان سیتا است) می‌رسد و مجذوب حقیقت درون می‌گردد و می‌درخشد (sāntisītāsamāyukta ātmārāmo virājate)^۲ « این تعبیر حکیم بزرگ « ودانتا » به نظر نگارنده مطابق و موافق مذاق هندوان است و معرف تصویری است که آنان از قهرمانان خود دارند.

تثلیث اساطیری

مبحث تثلیث یا ظهور سه گانه واقعیت مطلق، مخصوص آئین هندو نیست و تجلیات مشابه آن را در علم الاساطیر مصر کهن در گروه خدایان سه گانه « اوزیریس » (Osiris) و « ایزیس » (Isis) و « هرروس » (Horus) و در فلسفه فلوطین بصورت حقایق اصیل و قدیم سه گانه (archikai hupostaseis) و در آئین مسیحیت بصورت

Jacobi: نقل از 18 p. vol.II, C. H. I, *The Rāmāyana*, A. D. Pulsakar - 1
Das Rāmāyana, pp. 86, 127, 131

2 - S'ankara : *Ātmabodha*, 50
 tīrtvā mohāṛnavam hatvā rāgadveṣādirākṣasān, yogī s'āntisamāyukta
 ātmārāmo virājate

راز تثلیث یعنی پدر و پسر و روح القدس ، می یابیم . این مبحث در مسیحیت نیز مانند آئین هندو مربوط به نزول (avatāra) حق در عالم محسوسات است .

در آئین کهن تاوئی (Tao) چین ، واقعیت سه گانه در مبحث وجود منعکس می شود و مراتب هستی و درجات آفرینش سه مقوله آسمان و انسان و زمین تقسیم می گردد . انسان کامل در کیش چینی به شخص پادشاه و شهریار اطلاق می شود که حلقه رابط بین زمین و آسمان و دارنده راه بزرگ پادشاهی (Wang Tao) است ، و تنها راهی است که بوسیله آن آسمان و انسان و زمین می توانند بهم مربوط بشوند و متصل گردند . انسان نوعی میانجی و برزخ است که بین آسمان و زمین قرار می یابد و پادشاه که نمونه انسان کامل است « محلی » که در آن اصل فاعل (yin) و اصل منفعل (yang) تلفیق می یابند و کثرت و وحدت یکی می گردند .

بدیهی است که بین این فرضیه های گوناگون اختلافات ظریفی نیز موجود است و گفتن اینکه تثلیث مسیحیت معادل مفهوم تثلیث هندو است چون در هر دو مورد سخن از اصل سه گانه بمیان آمده ، اشتباه محض است . زیرا بین اعضای متشکله این تثلیث ها ، تشابه و تقابل کامل نمی توان یافت و هریک از آنها مبحث تثلیث را از افق دید خاص خود بررسی می کند و یکی از جوانب آنرا در مرکز توجه خود قرار می دهد . چنانکه در تثلیث مسیحیت اتکاء خاصی به شخص مسیح شده است ، در حالیکه خدایان سه گانه هندوان با اینکه در اصل یکی هستند و گروهی « ویشنو » (Viṣṇu) را مورد عبادت و پرستش قرار می دهند و پاره ای شیوا (S'iva) را معبود مطلق خود می پندارند ، مع الوصف این سه خدای بزرگ یعنی « برهن » و « ویشنو » و « شیوا » از لحاظ جهان شناسی مقام هم طراز دارند ، و هریک از آنها بمنزله یکی از ارکان واقعیت سه گانه است : « برهن » اصل آفرینش و ایجاد ، و « ویشنو » اصل هم بستگی موجودات و بقای آنها و « شیوا » اصل فناء و بطلان موجودات و کائنات است .

نطفه‌پیدایش این تثلیث را که در کیش متأخر هندو سایرخدایان را تحت الشعاع قرارداد و چند خدائی هندو را بصورت واحد حقایق سه گانه ، جلوه داد می‌توان در تجلیات « اگنی » (Agni) خدای قربانی ادبیات مقدس ودائی یافت . « اگنی » خدای قربانی است و دهان « اگنی » محراب آتش بوده که در آن فدیة و هدیه و قربانیها را فرو می‌ریخته‌اند . « اگنی » محصول ازدواج زوج « زمین - آسمان » (prthivī - Dyaus) بوده است^۱، و سه صورت داشته: در آسمان بصورت خورشید درخشان بوده و در فضای میانه همچون رعد و برق از ابرهای رنگارنگ ، جرقه‌های فروزان می‌افشاند ، و روی زمین چون آتش گیتی افروز موجود بوده است . آئین نیایش ودائی بر اصل همین « خدای سه صورت » استوار بوده است . زیرا « اگنی » فدیة قربانی آدمیان را به بارگاه ایزدی می‌رساند و حلقهٔ رابط بین انسانها و خدایان بوده است .

در گروهی از سرودهای ریگ‌ودا چون: «ای «سوریا» (خورشید) ما را از آسمان محافظت کن ، ای «واتا» (Vāta) ما را از فضای میانه محافظت کن و ای «اگنی» ما را از زمین محافظت کن^۲ ، کوشش شده که جمله خدایان را در سه مفهوم ، که هر یک مظهر یکی از مراتب هستی است بگنجانند . تکامل بعدی این مبحث در « اوپانیشاد » ها یافت می‌شود . در « می‌ترایانی اوپانیشاد^۳ » « برهمن » و «رودرا» (Rudra) و « ویشنو » را سه ظهور (tanavah) حقیقت مطلق می‌دانند و این سه خدا را با سه نیروی تصاعدی و انبساطی و نزولی جهان (sattva, rajas, tamas) تطبیق می‌دهند . « مهابهاراتا » (mahābhārata)^۴ دربارهٔ این تثلیث می‌گوید : « بصورت برهمن می‌آفریند ، بصورت « ویشنو » حفظ می‌کند ، و بصورت « رودرا » معدوم می‌سازد و اینان سه مقام « پراجاپاتی » (Prajāpati) هستند . »

۱ - R. V. III, 2, 2

۲ - Ibid. X, 158, 1

۳ - Maitrāyaṇi, Up. IV, 5 - 6

۴ - Mahābhārata, III, cclxxii, 46

شخصیت هر یک از این سه خدا، برحسب فزقه های گوناگون، بر دیگری غلبه دارد. بین پیروان فرقه «شیوائی»، «شیوا» بر سایر خدایان مقدم است و اصل مطلق و مبدأ نخستین است که بصورت «ویشنو» و «برهمن» متجلی شده. پیروان فرقه «ویشنوئی»، «ویشنو» را اصل ممتاز می دانند و «برهمن» و «شیوا» را تجلیات او می پندارند. ولی بایستی گفت که این «سه شخصیت در اصل تفکیک ناپذیراند و بقول کتاب «ماتسیا پورانا» (matsya purāṇa) «سه صورت خدای واحدی هستند» (ekā mūrtistrayo devāh).

در دوران نسبتاً متأخر آئین هندو، سه نیروی مؤنث ضمیمه این سه خدا شد و بمنزله نیروی خلاقه (s'akti) آنها درآمد. نیروی خلاقه و همسر برهمن «واج» (Vāc) یا «ساراسواتی» (Sarasvatī) است. نیروی خلاقه و همسر «ویشنو»، «شری لاکشمی» (S'rī Lakṣmī) یا «رادها» (Rādhā) است، و نیروی خلاقه «شیوا»، «اوما» (Umā) و «دورگا» (Durgā) یا «کالی» (Kālī) است. «کیث»^۱ معتقد است که احتمال دارد مفهوم تثلیث هندو بر اثر نفوذ فرضیه «سه جسم» (trikāya) آئین «ماهایانا» (mahāyāna) یا «چرخ بزرگ» بودائی بوجود آمده باشد. مبحث سه جسم بودائی در فصل آئین بودا مورد بحث قرار گرفت.

شیوا یا اصل فانی کننده

خصائص این خدای غامض بسیار پیچیده است. نمونه اصلی «شیوا» را می توان ابتداء در مجسمه هائی یافت که در «مهنجودارو» کشف شد. این مجسمه ها خدائی را نشان می دهد که بر گاونر نشسته در حالیکه حیوانات دیگری او را احاطه می کنند و این همان صفت «شهربار حیوانات» (Pas'upati) است که متعلق به «شیوا» است. دیگر اینکه تمثیل «لینگا» (linga) یا «آلت تناسلی» در آن مجسمه ها به چشم می خورد

و این امتیاز خاص و صفت برجسته‌ایست که این خدای فانی کننده عالم بدان متمایز و موصوف است.

نمونه دیگر این خدا را بایستی در صفات دهشت انگیز «رودرا» خدای خشم و نابودی «وداها» جستجو کرد. در «ریگ‌ودا» او را خشمگین چون ستوری وحشت‌انگیز^۱ و نیرومندترین نیرومندان^۲ نام نهاده‌اند. او در خشم آسمانی خود پرستندگان خود را معدوم می‌سازد و کودکان و پدران و احشام آنان را نیز نابود می‌کند^۳. عبادت کنانش از او درخواست ایمنی و لطف و رحمت می‌کنند. سلاح او رعد است و تیروکمان مهلکی دارد و بر اربابه‌ای نشسته و چون خشمناک گردد تمامی موجودات را نابود می‌سازد. ولی صفات بخشایشگر و پزشک و درمان کننده بیماریها نیز به او منسوب است، زیرا او از خشم خدایان جلوگیری می‌کند و موهبت و فیض آسمانی بر آدمیان ارزانی می‌دارد. او صاحب داروهای معجزه آسائی است و پزشک پزشکان است^۴، و بیماریهای ما را معالجه می‌کند:

ترس و وحشتی که خشم این خدا در اذهان شاعران دوران ودائی برمی‌انگیخت موجب شد که صفت خجستگی و فرخندگی یعنی «شیوا» بدو تعلق گیرد و همین صفت نام رب النوعی است که در آئین متأخر هندو جایگزین او گردید و یکی از ارکان تثلیث هندوان شد. یعنی دو نمونه اصلی این خدا (شهریار حیوانات و رودرا) بر اثر یک سلسله مسخ و دگرگونی تغییر یافتند، بهم آمیختند و شخصیت چند جانبه این رب النوع گران مایه یعنی «شیوا» را پدید آوردند.

هزارویک اسم به «شیوا» تعلق می‌گیرد ولی بیشتر صفات اورامی توان در پنج مقوله

۱ - R. V. II, 33, 11

۲ - Ibid. II, 33, 3

۳ - Ibid. I, 114, 7-8

۴ - Ibid. II, 33, 4

بزرگ خلاصه کرد: ۱- صورت اکرام واحسان (anugraha mūrti). ۲- صورت نابود گری وفانی کنند، (samhāra mūrti). ۳- صورت قلندر دوره گرد (bhikṣāṭanamūrti) ۱. ۴- صورت سلطان رقص (nṛtamūrti). ۵- صورت شهریار بزرگ (mahes'amūrti). دو صفت نابود گری و خجستگی «شیوا» در دو اسم او یعنی «رودرا» و «شیوا» مشهود است. در عالم کون و فساد هر آنچه به هستی می گراید محکوم به نیستی و زوال است و کلیه صور آفرینش نابود و فانی می شود و آن عدم لایتناهی که همه چیز در آن محو می شود و هیچ می گردد، آن انحلال عالم که همه موجودات و کائنات را باطل می کند و به اصل باز می گرداند و از نو می آفریند، «شیوا» سلطان خواب است. «شیوا» ظهور قوه تاریکی ژرف (tamas) و رای روشنائی است، و این ظلمت را مانند خلأی عمیق می پندارند که در ژرفنای خواب سنگین و بی رؤیا که مقام ابدیت و یگانگی محض است، موجود است.

«شیوا» با انهدام عالم دو کار صورت می دهد: یکی از هم پاشیدن صور جهان است که بواسطه آن، پرده جهل و نادانی از میان برداشته می شود و دیگری، نیروی احیاء و آفرینش نو است.

نابودی عالم مستلزم آنست که آفرینش جدیدی صورت بندد شیوا هم سلطان مرگ و نابودی است و هم منشأ حیات و سیلان نیروهای زندگی. شیوا با انهدام عالم همه موجوداتی را که گریبانگیر چرخ باز پیدائی گشته و در بندهای نادانی و جهل سرگردان اند آزاد می گرداند و هنگامی که موسم آفرینش آغاز می گردد،

۱- نامهای دیگری که به شیوا تعلق گرفته است به اجمال عبارت است از: «خدای

تاج مه برگیسو» (candrās'ekhara)، «حامل رود گنگ» (gangādhāra)، «کشنده

اهریمن پیل پیکر» (gajasamhāra)، «خدای نیمه مرد و نیمه زن» (ardhanaris'vara)،

«پادشاه پزشکان» (vaidyanātha)، «فانی کننده زمان» (kālasamhāra)، «خجسته»

و «فرخنده» (s'iva).

«شیوا» چون رقاصه‌ای دیوانه بر کوهساران و مرغزاران و دشتها پسی کوبد و دست می‌افشاند و غریو رستاخیز از طبل و دهل خود بیرون می‌آورد و بتمام هستیها صورت می‌بخشد و عوالم نوی بنیان می‌سازد و موجوداتی جدید می‌آفریند و نطفه هستی بخش خود را بر بال بادهای تیزرو می‌افکند، گوهر حیات می‌افشاند و بروجۀ عالم، نقش و نگار می‌آراید و تا دامن قیامت و انحلال به تناسل و توالد می‌پردازد و هنگام خزان حیات، خرمن روزگار را درو می‌کند و همه چیز را در گودال شب تار نیستی، فرو می‌افکند.

تمثالها و مجسمه‌های شیوا بدین قرار است: شیوا چهره‌ای جذاب و سه چشم دارد، داس مه نوجبینش را می‌آراید، از تاج زلفهای آشفته‌اش، رود گنگ که چون شیر پاک و سفید است، جاری است. بازوان او نیرومند است و چون خرطوم پیل لطیف است. تنش آغشته به خاکستراست^۱ و بر بازوانش بازو بندهایی آراسته به گوهران فروزان دارد. گردن بندی از مروارید بر گردنش آویخته است. پوست پلنگی تنش را می‌پوشاند. دو دست او یکی نیزه‌ای سه سر و دیگری تبری گرفته است، در حالیکه دو دست دیگری در حالت فرونشاندن خشم و وحشت برخاسته و دیگری نعمتهای آسمانی ارزانی می‌دارد.

پیش از آنکه به شرح این صفات پرداخته شود بی‌فایده نیست نکته‌ای چند درباره تمایل بطور کلی گفته شود. اصولاً در نمایش صفات خدایان اساطیری هیچ امری بدون دلیل نیست و هر نکته گویای حقایق لطیف و مطالب ظریف است. تمثیل خود نماینده حقایق حکمی و جهان‌شناسی است. تمثیل یا بقول یونانیان

برای خصائص «شیوا» رجوع شود به: Arthur Avalon: *The Great Liberation* - ۱

Mahānirvāṇa Tantra, Translation and Commentary, Madras, 1963,

« سیمبولون » ($\sigma\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$)^۱ نشان دهنده مرتبه‌ای از واقعیت در مرتبه دیگر است. و چنانکه برای ابراز افکار و عقاید مارا به الفاظ حاجتی است و الفاظ نیز به کمک رموزی چون حروف بیان می‌شود، همچنان حقایق جهان‌شناسی و حکمی نیز بوسیله این تمائیل ابراز می‌گردد و مادام که کلید این کان خرد و چشمه اسرار بدست نیاید و علم تاویل چنانکه بناید درک نشود و معمای این رموز گشوده نگردد نه فقط معانی گنج‌انیده در تمائیلِ خدایان مفهومی نخواهد داشت بلکه کلیه آنان همچون تخیلاتی پوچ و بی بود جلوه خواهد کرد. دیگر اینکه جهان مظهر رموز حقایق بالا است و عالم کبیر و عالم صغیر دو آئینه تمام‌نمای یکدیگر اند. اینست که صفات ایزدی را می‌توان با توسل به تمائیل بصری و سمعی و غیره و عناوین مختلف بیان کرد. پس شخصیت خدائی چون « شیوا » متشکل از یک سلسله تمثیل است و هریک مظهر حقیقتی و منشأ فضیلتی است.

متون شیوائی رنگ «شیوا» را بارنگ کافور مقایسه می‌کنند و می‌گویند اعضای او چون گوهران فروزان تابناک است ($s'iva, purāṇa I, 21, 82$). در تمثیل الوان سفیدی اساس رنگها است و تمامی رنگها بدان افزوده می‌شوند و مبدأ و اساس الوان دیگر همان سفیدی است و همانگونه که جمله رنگها بالقوه در سفیدی موجود است و بر اثر

۱ - به نظر نویسندگان یونان باستان، « سنبل » علامت مرئی شیئی نامرئی بوده است. خود کلمه « سنبل » از فعل « سوم بالثین » ($\sigma\upsilon\mu\beta\alpha\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$) یعنی « سرهم کردن »، « جفت کردن »، « جور کردن » آمده است. پس در واقع « سنبل » مظهر، یا « روی » مرئی واقعیتی نامرئی است و نقطه اتصال و محل تماس این « رو » و آن « روی » واقعیت واحدی است. پس از شناختن این « روی » چیزی، بدان « روی » آن پی می‌توان برد. کلمه تاویل یا « به اصل بازگشتن » در عرفان تشیع همین معنی را دارد. معادل « سنبل » به مانسکریت کلمه « پراتیکام » ($pratikam$) است و این کلمه از « پراتیانچ » ($prati - āñc$) یعنی « روی به سوی غرب گردانیده » یا « روی به عقب گردانیده » به روی بسوی ما گردانیده « آمده است و سراد از آن روی مشهود و مرئی چیزی نامشهود و نامرئی است.

تاریکی تدریجی آنست که الوان دیگری ظاهری می‌شود بهمانگونه نیز، کلیه خدایان اساطیری بالقوه در «شیوا» موجوداند.

«شیوا» سه چشم دارد و سه چشم او بترتیب نماینده فروغ خورشید و ماه آتش است و سرچشمه روشنائی زندگی است که به زمین و آسمان و اثیر پرتو می‌افکند. سه چشم «شیوا» زمان گذشته و حال و آینده را در آن واحد درمی‌یابد. چشم سوم^۱ او بر پیشانی‌اش جای گرفته و چشم جهان بین اوست که به کمک آن «شیوا» حقایق ماوراءالطبیعه را می‌بیند و به اسرار خلقت و راز آفرینش پی می‌برد. هنگامی که این چشم عالمتاب می‌گشاید تمامی هستیها اعم از زنده و بیجان در طرقة العین معدوم می‌شوند. همین چشم است که خدای عشق «کاما» (Kāma) را در آنی مبدل به خاکستر کرد و باز همین چشم سوم است که در پایان خلقت جمله صور را باطل می‌کند و جهانی را مبدل به گورستان می‌سازد. مه نو که بر جبین خدای رقاص می‌درخشد جام «سوما» (soma)، اکسیر جاویدانی قربانی است که پهلوی چشم گیتی افروزش قرار یافته و تمثیل نیروی توالد و تناسل و آفرینش است.

رود گنگ که از تاج زلفهای پریشان «شیوا» آویزان است اشاره به پاکیزگی فطری آبهای آسمانی است چنانکه اثر معروف شیوائی می‌گوید: «شیوا در حالیکه رود گنگ از سرش جاری بود، تمام وسائل رستگاری و نجات عالم را در اختیار گرفت». (s'iva tattva siddhānta). چهار دست «شیوا» اشاره به چهار جهت فضا و نشان فرمانروائی او بر جهان و استیلا بر عناصر است که معادل آن تمثیل صلیب در مسیحیت و چرخ گیتی در آئین بودا است. نیزه سه سر اشاره به سه جوهر متشکله جهان (guna) است که صفات ایجاد و ابقاء و افناء اوست. شاعر بزرگ هندی «کالیداسا» در منظومه «پیک ابر»^۲ او را «مالک سه عالم» خوانده است.

۱ - Puṣpadanta : Mahimnastotram, XIV, XXIX

۲ - Kālidāsa : Meghadūta, 36

ولی بین این خصائص که اجمالاً بدان اشاره شد، مهمترین خاصیت «شیوا» بدون تردید آلت تناسلی و رقص دیوانه‌وار اوست. آلت تناسلی (linga) اشاره به نیروی خلاقه «شیوا» است و در معبد بزرگ شیوا در جزیره «الفانتا» (Elephanta) نزدیک بمبئی که در سینه کوه تراشیده شده، و بدون تردید یکی از زیباترین آثار دوران «گوپتای» (Gupta) هنر هندی است، «لینگا» در محراب درونی یعنی «بطن محراب» (garbhagruha) قرار یافته، این مرکز معبد است. در «الفانتا»، «لینگا» بر تخته سنگی گرد جای گرفته و این سنگ، «یونی» (yoni) یا اصل منفعل عالم است. «لینگا» و «یونی» بترتیب نماینده دو نیروی جهان‌شناسی فاعل و منفعّل و مذکر و مؤنث است که بعلت پیوند و آمیزش که نوعی «ازدواج مقدس» (hicros - gamos یونانی) تعبیر تواند شد، جهانی را که بمثابة طفل و فرزند آنها است بوجود می‌آورند و می‌پرورانند.

«لینگا» و «یونی» یا عبارت دیگر «شیوا - پارواتی» (Parvātī) پدر و مادر جهان تعبیر شده‌اند. چنانکه در «ریگ‌ودا» آسمان را پدر و زمین را مادر می‌دانند و یونانیان این دو را بترتیب آسمان «اورانوس» (Ouranos) و زمین «گائیا» (Gaia) می‌نامیدند. شیوا جمع و تلفیق این دو نیروی متضاد است و بهمین جهت او را «خدای نیمه زن و نیمه مرد» (Ardhanaris'vara) می‌خوانند. «شیوا»، در واقعیت لایتناهی خود عاری از هر گونه جنس و کیفیت است و ساکن و ابدی است (linga purāṇa, I, 3)، ولی هرگاه میل و خواهش آفرینش پدید آید، «شیوا» نیروی خود را بکار می‌بندد و با «لینگای» خود نطفه (bija) جمله امکانات آفرینش را در بطن (yoni) همسرش «پارواتی»^۱ جای می‌دهد و دست به تکوین عناصر و کائنات

۱ - برای اطلاعات بیشتر درباره مفهوم اصل مؤنث و «شاکتی» در آئین «تانترا»

رجوع شود به :

Arthur Avalon : *Hymn to Kālī, Karpūrādī - Stotra*, Madras, 1953

Arthur and Ellen Avalon : *Hymns to the Goddess*, Madras, 1952

می‌زند. برای آنکه آفرینش بوقوع بپیوندد ضروری است که اضداد جمع شوند: فاعل و منفعل، مذکر و مؤنث بهم آمیزند و این ازدواج «شیوا» با نیروهای طبیعت را آمیزش (maithuna) می‌گویند. نیروی خلاقه شیوا یا عبارت دیگر همسر او را «شاکتی» (s'akti) نیز می‌خوانند و این فرضیه جهان‌شناسی، اساس آئین تانترا (tantra) است که در قرون وسطی در هند نضج گرفت و امروز هم منشأ اثر فراوان است.

در پایان این مطلب بی‌فایده نیست که سخنی چند نیز دربارهٔ رقص «شیوا» گفته شود. «شیوا» علاوه بر اسامی و خصائصی که اجمالاً مذکور داشتیم سلطان و شهریار رقص (naṭārāja) است. رقص نیروی سحر و جادو است و در معتقدات کهن چون آئین «باکوس» (Bacchus) در یونان باستان و در مراسم «دلف» که معروف به «ارژی» (orgies) های مقدس است نقش مهمی داشته و حتی بین اهل تصوف چون طریقه مولوی دیده می‌شود.

«کوماراسوامی» دربارهٔ «رقص شیوا» می‌گوید: «عالم صحنه رقص اوست رقصهای متعددی در برنامه او موجود است او هم تماشاگر و هم نمایش است»^۱. در هند رقص روش خاص معنوی است که هم طراز با آداب «یوگا» چون حبس دم و تمرکز نیروی فکری است و بموازات آنها رشد و نمو کرده است. رقص در نزد این اقوام خاصیت کیمیائی داشته که بموجب آن رقص حرکات و حالات خود را با حرکت افلاک و جنبش و نیروی متحرکه عالم طبیعت تطبیق می‌داده و می‌کوشیده که با انجام دادن این حرکات بخصوص، خود را به درجه موجودات اساطیری ارتقاء دهد و حتی خویش را مبدل به سحر و جادوی اهریمنان افسونگر سازد. رقص از سوی دیگر جنبه جهان‌شناسی نیز داشته و رقص نیروهای نهفته در طبیعت خود را بوسیله خاصیت کیمیائی رقص برمی‌انگیخته و خویش را صحنه نمایش و ظهور نیروهای مرموز طبیعت می‌کرده است. رقص «شیوا» سه خاصیت دارد: ۱ - رقص ضربه‌ای او که منشأ

۱ - A. K. Coomaraswamy : *The Dance of Shiva*, New York, 1959, p. 66

حرکت وجنبش همه کائنات است. ۲- هدف این رقص آزاد ساختن ارواح بیشمار است که در گرداب توهم سرگردانند. ۳- محل اجرای این رقص طبق سنن هندو در «چیدام بارام» (Chidambaram) واقع شده که مرکز عالم است.

صورت خدای دست افشان در مجسمه های برنزی جنوب هند بدین قرار است: شیوا چهار بازو دارد دست راست بالا، طبل کوچکی را گرفته که بوسیله آن ضرب می گیرد. طبل علامت صوت و اشاره به وحی الهی و کلام مقدس (Om) است. دیگر اینکه صوت در جهان شناسی هندو مربوط به اثیر (ākāś'a) است که «اُم العنصر» است و سایر عناصر اربعه از آن پیدا شده است. دست چپ بالا، لاله ای آتشین گرفته و آتش مظهر شعله های فانی کننده خلقت و انحلال عالم در پایان یک دوره جهانی است. دست راست پائین را «آبا گامودرا» (abhaga mūdra) یا «حالت عدم ترس» می گویند. انگشتهای این دست بسمت بالا برافراشته است و این حالت حمایت موجودات است. دست چپ پائین، چون خرطوم پیل کشانیده شده و آن اشاره به «گانشا» (Ganes'a) فرزند «شیوا» است که معدوم کننده موانع است.^۱ پای چپ او بلند شده و آن مظهر آزادی ارواح است و پناهگاه ابدی آنها است. پای راستش روی اهریمنی «لاک پشت مانند» قرار یافته است که آنرا اهریمن فراموشی و «نسیان» (apasmāra) خوانده اند. یعنی شب غفلت و جهل که موجب فراموشی حقایق باطن می گردد و توجه انسان را به سوی حق معطوف می سازد. مجسمه «شیوا» روی پایه گل نیلوفری قرار یافته و حلقه آتشی تن او را احاطه می کند. این هاله فروزان که بر آن گل های آتشین گونا گونی می افروزند و خاموش می شوند تمثیل ایجاد و احیاء پی در پی کائنات ناپایدار و گذران است که طی ادوار بیشمار جهانی یکچندی باقی می مانند و فانی می شوند.

در رقص شیوا این پنج نیرو مشهود است: ۱- آفرینش (sr̥ṣṭi). ۲- ابقاء (sthiti). ۳- انهدام (samhāra) یعنی باز گردانیدن کائنات به مبدأ. ۴- استتار

۱ - H. Zimmer : *Myths and Symbols*, p. 153

و احتجاب (tiro - bhāva) واقعیت‌لایتناهی در پس‌مظاهر تخیلی (māyā) . . . - عنایت و اکرام و لطف (anugraha) و بخشش صلح و آرامش ابدی^۱ .

« زیمر » می‌گوید : کششی بین اعجاز این رقص و آرامش پاک چهره بظاهر « بی‌حالت » آن وجود دارد و مراد از آن کششی بین زمان و ابدیت و تناقض میان مطلق و مجازی و باقی و فانی و حق و خیال است . توضیح آنکه صورت مرتاض بزرگ در آرامشی مرگبار فرو رفته و خود منزّه و مبرا از طغیان و آشوبی است که برپا ساخته است .

رقصهای شیوا متعدد است و در اینجا فقط به سه قسم آنها اشاره شده است :

۱ - رقص غروب گاهی که در « هیمالایا » در قلّه کوه « کیلاسا » صورت می‌پذیرد و « شیوا » در آنجا باتفاق خدایان دیگر پاکوبی می‌کند . ۲ - رقص دیگر او معروف به « تانداوا » است (tandava)، یعنی گسترش نیروی فانی کننده (tamas) . این رقص در گورستان و اماکنی که مردگان را می‌سوزانند انجام می‌پذیرد، « شیوا » در این رقص بهمراهی نیروی خلاقه خود می‌رقصد و مجسمه‌های « شیوا » در این حالت در معابد « الفانتا » و « بهاوانشوارا^۲ » موجود است . احتمال می‌رود که این رقص متأثر از مراسم بومی و ماقبل آریائی هند باشد . ۳ - رقص سوم همان رقصی است که « شیوا » در « چیدامبارام » در مقابل انجمن بزرگ مرتاضین و عارفان اجراء کرد و این رقص ممتاز که حالات مختلف آن در مجسمه‌های « بُرنزی » جنوب هند منعکس شده ، مظهر صفات متضاد این خدای عجیب است که هم می‌آفریند و هم می‌آزارد و هم می‌بخشد و هم حجاب توهم و سراب روزگار را درهم می‌شکند و ارواح تیره روان رابه راه پر فروغ آزادی سوق می‌دهد و خشم و خوی تند او نه از جهت صفات اهریمنی اوست ، بلکه کمال لطف و احسان است که وی به موجودات

۱ - Ibid. p. 154

۲ - Bhavanes'vara

آزرده می‌بخشد تا ایشان را از دریای پرتلاطم « ساسارا » بگذرانند و به ساحل آسایش راهنمایی کند.

ویشنو اصل حفظ کننده

«ویشنو» یکی از خدایان «ریگ‌ودا» است. از خصائص مهم این خدا این بوده که می‌توانسته بایرداشتن سه گام تمام فضای عالم را بپیماید. ریگ‌ودا می‌گوید که دو قدم «ویشنو» به جهانیان مشهود و گام سوم او نامرئی است و ورای خط سیر پرندگان است (R. V. I, 155, 5). امکان دارد سه گام «ویشنو» مظهر سه درجه هستی یعنی زمین و فضای میانه و آسمان باشد. «ویشنو» را گرداننده کائنات نیز می‌گویند. «ویشنو» گردونه ۳۶ روز سال را به حرکت باز می‌دارد. تمامی کائنات قائم بر او است، و «ویشنو» در کلیه شئون حیات منتشر است و در عین حال اصل و اساس حیات و زندگی است. بنابه «ریگ‌ودا» «ویشنو» نیروی گسترش بینهایت دارد و کسی را یارای آن نیست که در انبساط و بزرگی با او برابری کند (R. V. VII, 99, 1). در آئین متأخر هندو، «ویشنو» مبدل به اصل حفظ کننده کائنات می‌گردد. یعنی نیروئی که بواسطه آن عناصر و کائنات بهم می‌پیوندند و انتظام و هیأت کیهان استوار می‌شود. «ویشنو» علت پیوستگی و هم‌بستگی حیات و ماده و هستی است، یعنی هر آنچه که بمرکزی بگراید و دور مدار و محوری بچرخد و در هیأت عالم قرار و بنیادی داشته باشد، قائم بر «ویشنو» است. «ویشنو» از انحلال و بطلان و از هم پاشیدگی عناصر ممانعت می‌کند و در کلیه شئون عالم منتشر و جاری است.^۱

۱- در رساله «ویشنوپورانا» (Viṣṇu Purāṇa, II, 6, 29-31) در باره نیروی حفظ کننده ویشنو آمده: «طبیعت و ماده که خصائصی ناشی از مشارکت با یکدیگر دارند، بوسیله نیروی «ویشنو» که بصورت ذات کلیه موجودات متجلی است، احاطه می‌شوند، این نیرو، علت جدائی مشارکت این دو (طبیعت و روح) هنگام انحلال عالم بوده و نیز علت فعلیت همین دو هنگام خلقت است. بدانگونه که باد صدها حباب روی سطح آب پدید می‌آورد،

واژه « ویشنو » بنابه « بریهاد دواتا » (brhad devatā, 2, 7, 1) امکان دارد از ریشه « ویش » (V̄viṣ) یعنی « گسترش یافتن » (viṣṇāti) یا « ویش » بمعنی « نفوذ کردن » یا « ویشلری » (viṣṭ) بمعنی پوشانیدن مشتق شده باشد و بهرحال مفهوم رسوخ و نفوذ و محافظت در این ریشه‌ها مستتر است .

« ویشنو » اصل بقاء و استمرار حیات است و محور خلل ناپذیری است که دور آن کائنات ، سیارات و اجرام سماوی طبق حرکت منظم و مستدیری می‌گردند و هریک در نظام و منظومه خویش قرار می‌یابد و برحسب مدارج قرب و بعدخوداز مبدأ ، وبنابه شدت وضعف وجودی خویش، ازبرکت و عنایت « ویشنو » بهره‌منداست . « ویشنو » حیات و زندگی و بارگاه حاجت، قبله گاه امید تمامی مخلوقات و موجودات است و درحالیکه « شیوا » سلطان مرگ و خواب و نابودی است، « ویشنو » اصل زندگانی ، نشأت حیات و زایش و نیروی نامیه هستی است . این دو (شیوا و ویشنو) قرین و متلازم یکدیگراند ، چه حیات بدون مرگ و بیداری بدون خواب و بود بدون نبود، موجود نمی‌توانند شد و هرآنچه به هستی می‌گراید محکوم به فناء است و هرآنچه که نیست شده ، قدم بر عرصه هستی می‌نهد .

بیشتر تمثال‌ها و مجسمه‌ها این خدا را درحالت خواب نشان می‌دهند . « ویشنو » هنگام انحلال عالم بر تخت مار شکل خود که بدان « شیشا » (śeṣa) گفته‌اند می‌آرامد . این مار حلقه‌های بیشماری دارد و حلقه‌ها، مظهر ادوار جهانی است . « ویشنو » کائناتی را که طی ظهور ادوار جهانی ، در آینده ، بوجود خواهند آمد در خیال

→

بهمانگونه‌نیز، نیروی « ویشنو » درعالمی که مرکب از روح و ماده است ساری و منتشر است .

pradhānam ca pumāms'caiva sarvabhūtātmabhūtayā viṣṇus'aktyā
mahābuddhe vṛtau sams'raya dharminau tayoh saiva prthagbhāvakāraṇam
sams'rayasya ca kṣobhakāraṇabhūtā ca sargakāle mahāmate yathā sakta"
jale vāto bībharti kaṇikas'atam s'akti sāpi tathā viṣṇoh pradhānapuruṣātmakam

خلاق خود که نوعی رؤیا و خواب جهانتاب است، می‌پروراند و هنگام آفرینش، بدانان بصداق می‌بخشد. « ویشنو » درباره خود می‌گوید « چهار دست من بوق، چرخ، و گرز و کمان گرفته و بازوانم به دستبندهای زیبا آراسته است. حلقه گل و نیم تاج گوهر نشانی بر سر نهاده‌ام و گوشواره‌های من بشکل حیوانات دریائی تزئین یافته است » (gopāla uttara tāpinī. Up. 46 - 49).

چهار دست و چهار بازوی « ویشنو » اشاره به چهار جهت فضا و مظهر فرمانروائی جهان است. مفهوم دیگر چهار بازو، چهار مرحله زندگی هندو، یا چهار هدف زندگی است که بترتیب شامل: زندگی دنیوی، خانواده‌گی، طلبگی و گوشه‌گیری از دنیا است.

بوق مظهر صوت و اثیر و عناصر خمسه است که در قلمرو حواس است. چرخ (cakra) که چون خورشیدی می‌تابد، مظهر نیروی ذهنی است. کمان تمثیل توهم و رؤیای جهانی و کل نیلوفری مظهر گردش چرخ کیتی است. گرز مظهر معرفت و نخستین خرد (adyāvidyā) ^۱ است.

بوق مبدأ صور عالم است و آنرا بصورت یک گوش ماهی نشان می‌دهند که حلقه‌های آن از نقطه مرکزی برخاسته و بشکل دایره‌های مارپیچی توسعه یافته است. گوش ماهی از آب پیدا می‌شود و آب اشاره به دریای اولیه و اقیانوس اسباب و علل است. صوتی که از گوش ماهی صادر می‌شود مظهر اولین نوسان و ارتعاشی است که روی دریای اولیه پدید می‌آید و به امواج پی‌درپی هستی صورت می‌بخشد. چرخ « ویشنو » متشکل از شش شعاع است که دایره را به مرکز متصل می‌سازد و در محور چرخ اسم اعظم و کلام مقدس « حریم » (hrim) منعکس شده. دایره این گردونه، مظهر نیروی متخیله و قوه خلاقه (māyā) است.

دایره را می‌توان از لحاظ دیگر مراتب امواج ذهنی تعبیر کرد و مرکز و محور

۱ - Alain Daniélou : *Le polythéisme hindou*, Paris, 1960, p. 233

آنها نقطه خاموشی کایه ارتعاشات ذهنی پنداشت. توضیح آنکه مراتب ذهنی آنگاه فرو می‌نشیند که انسان در کنه اندیشه خود مستغرق شود و تمام نیروی فکری و معنوی خویش را بدان متمرکز سازد. گل نیلوفری معادل همان گردونه و چرخ حیات است و در علم الاساطیر هندو و بودائی به مصداق نقش جهان (imago mundi)، یا آئینه صیورت و دگرگونی اشیاء و کائنات آمده.

کمان مظهر معرفت و مراتب کشف و شهود است. زیرا که بوسیله کمان ریاضت، انسان تیرهای معرفت را پرتاب می‌کند و حجاب توهم‌رایی دردد. تمائیل دیگر « ویشنو » عبارت است از چتر (مظهر شهریاری) شمشیر (مظهر معرفت) باد بیزن که مظهر قربانی و مراسم عبادی است زیرا بواسطه آن آتش قربانی را می‌افروزند و غیره... که شرح آنهمه در این مختصر نمی‌گنجد.

اینک شایسته است سخنی چند درباره مرکب « ویشنو » بگوئیم. « ویشنو » سوار پرنده عجیبی است که نیمه عقاب و نیمه انسان است و آنها « گارودها » یا « کلام بال دار » (Garuda) می‌گویند. این لفظ امکان دارد از ریشه « گری » (Vṛi) که بمعنی کلام و گفتار است مشتق شده باشد. « گارودا » مظهر الفاظ مرموز و سحرآمیز « وداها » است و هر آنکس که بر بال تیزرو این کلام الهی قرار یابد عرصه گیتی و کائنات را به سرعت برق آسائی طی می‌کند و از مرتبه‌ای بمرتبه دیگری هستی در طرفه العین راه می‌یابد.

ماری که « ویشنو » روی آن می‌خوابد و می‌آساید به « ششا » (s'eṣa) معروف است. رساله « ویشنو پورانا » می‌گوید: « ویشنوی بزرگ تمام موجودات جهان را می‌خورد و جهان را با دریائی عظیم می‌پوشاند و بر تخت مار شکل خود می‌خوابد و هنگامی که از خواب بیدار می‌شود دیگر بار جهان را بصورت برهنه می‌آفریند ».

۱ - *Viṣṇu Purāṇa*, I, 2, 63 - 65

bhakṣayitvā ca bhūtāni jagatyekārnnavikṛte nāgaparyanḱas'ayane s'ete ca parames'varah prabuddhah ca punah sṛṣṭim karoti brahmarūpadhrk

حلقه های این مار غول آسا که آنرا بعبارت دیگر « پایان ناپذیر » (ananta) نیز گفته اند همانا ادوار پی در پی آفرینش و انحلال عالم است. کلمه « ششا » (s'cša) که بدین مار منتسب است بمعنی « آثار »، « بقایا » نیز آمده و غرض از آن « بقایا » و آثار آفرینش های پیشین است که چون امکانات و « نطفه های نهفته » در دریای اسباب و علل بالقوه موجود است. « ویشنو » به برکت رؤیای متخیله خویش، این امکانات را از قوه به فعل درمی آورد و آنان را در عالم ظاهر منعکس می سازد.

مظاهر ویشنو

مظاهر و تنازلات ویشنو ده است. هرگاه بحران و خللی در هیأت عالم پدید می آید، « ویشنو » ظاهر می شود و به صور اعجاز آمیز خود پیرایه ای متناسب با اوضاع و احوال می بندد، جهانی را از پرتگاه نیستی نجات می دهد و در طاعت آوردن موجودات همت می گمارد و فساد و پلیدیها را از عرصه گیتی می زداید، و بنیاد شریعت و ناموس ایزدی را از نفرو می نهد و آن رشته از معتقداتی را که خصائل نیکو و فضائل گران مایه می پروراند، تقویت می کند. « بهاگاوات پورانا » می گوید: « همانگونه که از دریاچه ای پایان ناپذیر، رودها و جویبارها چشمه می گیرند و از هرسو به جریان می افتند، بهمانگونه نیز از آنکه فرو نشاننده رنج و جامع جمیع حقایق است، مظاهر و تنازلات بیشمار پدید می آید. بینندگان حق، پیامبران که آورنده شریعت اند، خدایان و نژادهای گوناگون، از جمله تجلیات او بشمار می آیند^۱. همان رساله می افزاید: « برای نگاهداری از عالم و موبدان، خدایان و قدیسین و کتب مقدس، و برای اینکه هر کس بتواند به تکمیل و تعالی باطنی و خارجی وجود خویش، تحقق بخشد، « ویشنو » بصورت پیکری زنده تجسم می پذیرد^۲. »

تاریخ مقدس این دوره فعلی جهان متشکل از ده ظهور « دورانی » ویشنو است

۱ - Bhāgavata Purāṇa I, 3, 26 - 27

۲ - Ibid. VIII, 24, 5

(yuga avatāra) که عبارت است از مظاهراو بصورت ماهی، لاک‌پشت، گراز، موجود نیمه آدم و نیمه شیر، کوتوله، رامای تبر بدست، رامای، کریشنا، بودا، و کالکی. (matsya purāṇa, 6 - 7) این ظهور آخری در آینده بوقوع خواهد پیوست.

۱ - ظهور ویشنو بصورت ماهی (Matsya)

«ویشنو» بصورت ماهی کوچک به «مانو» که قانونگذار الهی و آورنده شریعت دوره کنونی جهان و معادل هندی حضرت نوح است، ظاهر شد و بدو گفت که بارانی سیل آسا بزودی سراسر گیتی را فرا خواهد گرفت و موجودات از میان خواهند رفت. «مانو» این ماهی کوچک را ابتدا در کاسه‌ای جای داد ولی ماهی رشد کرد. «مانو» او را در حوضی قرار داد ولی ماهی باز رشد کرد و پیکرش دوچندان شد و سرانجام آنچنان گسترش یافت که اقیانوس نیز از حمل آن عاجز ماند. آنگاه «مانو» او را باز شناخت و دانست که این ماهی غول آسا «ویشنو» است. «ویشنو» بدو تکلیف کرد که کشتی بزرگی بسازد و انواع گیاهان و موجودات و حیوانات و دانایان را در آن جای دهد. چون سیل فرا رسید و عالم در قعر آبهای خروشان فرو رفت. «ویشنو» بصورت ماهی غول پیکر، بسوی عرش «مانو» شنا کرد و از مار «شِشا» چون ریسمان مدد طلبید و کشتی را به دم خود بست و «مانو» را درآبها هدایت کرد.^۱

۲ - ظهور ویشنو بصورت لاک‌پشت (Kūrma)

این تجسم مربوط به اختلاط اقیانوس شیر است. پس از انهدام عالم بوسیله آبهای سیل آسا و مفقود شدن اشیاء نفیس و گرانبها، «ویشنو» بصورت لاک‌پشتی ظهور یافت و در قعر اقیانوسها فرو رفت تا نعم گم شده را باز یابد. خدایان و اهریمنان، کوه «مرو» (Meru) را بر پشت او نهادند و دو دسته شدند. سپس مار غول آسا (شِشا) را چون ریسمانی پیرامون کوه گره زدند و هر دسته آنرا بسمت خود کشید و کوه

رجوع شود به: *Matsya Purāṇa*, 7. *Bhāgavata Purāṇa*, VIII, 16-38. *Agni Purāṇa*, II

A. Daniélou : *op. cit*, p. 255

و کتاب

به حرکت درآمد. پس از اختلاط «اقیانوس شیر»، شربت جاویدانی (amṛta) به همراهی پزشک خدایان که آنرا بدست گرفته بود ظاهر شد. سپس الهه بخت و فرخندگی یعنی «لاکشمی» (Lakṣmī) و الهه شراب و میگساری و عصاۃ قربانی (soma) واسب آسمانی و درخت بهشتی و گاو نعمت و فراوانی، پیل شاهانه و سایر اشیاء نفیس پدید آمد.^۱

در تعبیر جهان‌شناسی این داستان می‌توان گفت که خدایان و اهریمنان بترتیب مظاهر دو نیروی فاعل و منفعل عالم‌اند که متحرك بدو حرکت متضاداند و این دو حرکت را می‌توان قوس نزولی و صعودی و نشیب و فراز دواصل جهان‌شناسی پنداشت. کوه اشاره به محور عالم است که بر پشت «ویشنو» قرار یافته. «ویشنو» در این داستان هم بصورت لاک پشت در قعر اقیانوس است و هم در عین حال روی کوه نشسته و ناظر کشمکش خدایان و اهریمنان است. زیرا که اوقطب و پایه کائنات است.

۳- ظهور ویشنو بصورت گراز (Varāha)

اهریمنی بنام «هیرانیاکشا» (Hiranyākṣa) یا «چشم طلائی» زمین را به قعر آبها فرو افکنده بود. «ویشنو» بصورت گرازی غول‌آسا ظاهر شد و اهریمن را از پای درآورد. سپس با پوزه خود زمین را از قعر آبها برافراشت، بدان شکل بخشید و به کوه و دریا و دشت آراست و سپس آنرا به هفت کشور (dvīpa) تقسیم کرد.^۲

۱ - *Mahābhārata*, I, 18, 48-53. *Bhāgavata Purāna*, VIII, 8.

Rāmāyaṇa, I, 45. A. Daniélou : *Ibid.* p. 256

رجوع شود به :

۲ - *Padma Purāna*, VI, 264. *Vāyu Purāna*, VI. *Agni Purāna*, IV. *Brahma*

Purāna, 213. *Kūrma Purāna*, I - 6. A. Daniélou : *Ibid* p. 257

۴ - ظهور ویشنو بصورت موجودی نیمه آدم و نیمه شیر (Nara - simha)

«پراهلادا» (Prahāda) فرزند اهریمنی موسوم به «زرین پوش» (Hiranya Kas'ipu) بود. وی به «ویشنو» مهر بسیار می‌ورزید و او را ستایش می‌کرد. پدرش از اخلاص او خشمگین شد و کوشید تا او را از این کار بازدارد و چون به مقصود خود نرسید فرزند را شکنجه‌های بسیار داد و قصد جان او کرد. ولی گوئی که نیروی اعجاز آمیزی «پراهلادا» را همواره حمایت می‌کرد. «زرین پوش» روئین تن بود. او را نه می‌شد در روز کشت و نه در شب. هیچ موجود زنده‌ای را توانائی کشتن او نبود. نه انسان می‌توانست او را بکشد و نه حیوان. نه می‌شد او را در داخل کاخش به هلاک رسانید و نه در خارج آن. «ویشنو» برای خلاصی جان «پراهلادا»، غروب گاهان که نه روز است و نه شب و بسان موجودی که نه آدم بود و نه حیوان و از درون ستونی که نه در داخل کاخ بود و نه در خارج آن، ظاهر گشت و با ناخنهای تیز خویش شکم این اهریمن را بدرید.

در این داستان، «ویشنو» مظهر دو صفت ممتاز است: آدم که اشرف مخلوقات است و شیر که اشرف حیوانات. اهریمنی که مانع عبادت فرزند خویش می‌شود همان جهل و نادانی و دیو تعصب و تاریکی است.^۱

این چهار ظهور بزرگ در عصر نخست دوره جهانی که به عصر طلایی و کمال (kṛta yuga) معروف است بوقوع پیوست. مظاهر عصر دوم (treta) عبارت است از ظهور بصورت کوتوله، «رامای» تبر بدست و «رامای» شاهزاده که قهرمان حماسه «رامایانا» است.

رجوع شود به:

۱ - *Bhāgavata Purāṇa*, VII. *Agni Purāṇa*, 189. *Viṣṇu Purāṇa* I. *Mahābhārata*,

III, 273, 57 - 61. A. Daniélou: *Ibid.* p. 258.

۵ - ظهور ویشنو بصورت کوتوله (Vāmana)

اهریمنی بنام « بالی » (Bali) به ریاضت پرداخت و آنچنان در زهد و تقوی افراط ورزید که نیروهای شگفت‌انگیزی حاصلش گشت و فرمانروای سه عالم شد. خدایان سخت ترسیدند و از تدبیر این کار قاصر ماندند. پس ناگزیر روی بسوی « ویشنو » آوردند و دخالت او را در این امر واجب شمردند. « ویشنو » بصورت کوتوله‌ای ظاهر شد و از اهریمن طلب قطعه زمینی کرد که بتوان عرض آن را با سه قدم پیمود. « بالی » قبول کرد و به کوتوله زمین داد. کوتوله ناگهان رشد کرد و آنچنان گسترش یافت که با برداشتن دو گام زمین و آسمان را در آنی طی نمود و قدم سوم خویش را نیز بر سر « بالی » نهاد و او را به قعر زمین که عالم دوزخ است فرو برد. « بالی » قولی را که به کوتوله داده بود تأیید کرد و به پیروزی وی وشکست خویش معترف شد. « ویشنو » بیاس فضائل معنوی و کرامات او عالم دوزخ را در اختیار او گذاشت تا وی بساط شهریاری خود را در آنجا بگستراند و دیگر بار به قلمرو خدایان تجاوز نکند. به نظر مفسرین ودا، سه گام « ویشنو » اشاره به سه صورت « اگنی » خدای آتش است که روی زمین همچون آتش قربانی، در فضای میانه چون رعد و در آسمان چون خورشید موجود و تابان بوده است.^۱

۶ - ظهور ویشنو بصورت رامای تبر بدست (Paras'urāma)

ویشنو بصورت « رامای تبر بدست » ظهور کرد و طبقهٔ سلحشوران و ارباب اسلحه را که علم قیام علیه موبدان و برهمنان برافراشته بودند، درهم شکست. طبقهٔ رزمیان می‌خواستند که برهمنان را برکنار سازند و خود زمام امور معنوی را بدست گیرند.

طغیان و عصیان طبقهٔ سلحشوران موجب می‌شد که نظام « دارما » دگورگونه

۱ - Bhāgavata Purāṇa, VIII, 161 - 167. Padma Purāṇa, 266 - 267

شود و عالم در معرض انهدام قرار گیرد و طومار ارزشهای معنوی واژگونه شود. اگر این قیام به حصول می‌پیوست ارباب اسلحه جای طبقه برهمنان را می‌گرفتند و بتدریج سلحشوران نیز قربانی طغیان خویش می‌شدند و طبقه بازرگانان و کشاورزان و پیشه‌وران به تقلید از کشاتریاها قیام می‌کردند و جای آنها را می‌گرفتند.^۱

«رامای تبر بدست» فرزند برهمنی بنام «جاماداگنی» (Jamadāgni) بود که بدست پادشاه «کارتاویرا» (Kārtavīra) و فرزندان او کشته شده بود. «راما» به انتقام خون پدر برخاست و به کمک تبر نیرومند خود تمام شاهزادگان را هلاک کرد. «مهابهاراتا» می‌گوید: «این دلاوریست و یک بار زمین را از شرورشور «کشاتریاها» آزاد گرداند و باخون آنان پنج دریاچه بزرگ «سامانتا» (Samanta) را پر کرد^۲». «راما» پس از شکست طبقه کشاتریاها نظام طبقاتی را برقرار ساخت و برهمنان حکیم را در رأس آن نهاد پس از پایان جنگ، «راما» به کوه بزرگ «ماهندرا» پناه برد و در آنجا زهد و خلوت را پیشه کرد.

۷ - ظهور ویشنو بصورت راما، قهرمان رامایانا (Rāma)

«راما» در واقع مظهر وظیفه و کمال و شریعت (dharma) است. داستان «راما» در «رامایانا» نقل شد.

۸ - ظهور ویشنو بصورت کریشنا (Kṛṣṇa)

کریشنا ظهور «ویشنو» در عصر سوم جهانی (dvāpara yuga) است. «کریشنا»

۱ - «رنه گنون» این دگرگونی نظام طبقاتی را که بعد از سقوط و انقراض فتودالیت در مغرب زمین بوجود آمده بررسی کرده است. در «رنسانس» کلاس «آریستوکراسی» علیه کلیسا قیام کرد و لیکن «آریستوکراسی» نیز بنوبه خود پس از انقلاب کبیرفرانسه قربانی «بورژوازی» شد. پس از طلوع فلسفه «مارکس» و پیدایش «پرولتاریا» (prolétariat)، «بورژوازی» نیز سقوط کرد و این بار طبقه کارگران زمام امور و حکومت را بدست گرفت: رجوع شود به:

René Guénon : *L'autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, 1929

نقل از ۲ - *Mahābhārata*, III, 118, 9. A. Daniélou : *Ibid.* p. 262

مظهر محبت و خوشبختی است که نابود کننده اندوه و رنج است. « دانیلو » نقل از متون سانسکریت می گوید : « کلمه کریش (kr̥ṣ) به معنی کشش ، جذب و رنج دادن آمده و غرض از آن کشمکش و نزاع عصر تاریکی (kali yuga) است. کافی است که نام « کریشنا » در ذهن عبادت کنندگانش متجلی شود تا اینکه این نام جمله رنج هائی را که از عصر تاریکی پیدا شده اند محو گرداند ^۱ ».

داستان « کریشنا » بدین قرار است : « کریشنا » متعلق به قبیله ای موسوم به « یاداوا » (yādava) و فرزند « واسودوا » (Vasudeva) بود. « کریشنا » در شهر « ماتورا » (Mathurā) پابصره هستی نهاد. معبد « کریشنا » در ماتورا امروز هم یکی از مهمترین زیارت گاههای هندوان است. مادر « کریشنا » « دواکی » (Devaki) نام داشت و خواهر پادشاه ستم جوئی به نام « کامسا » (Kamsa) بود. منجمی به « کامسا » گفته بود که یکی از خواهر زادگان او در آینده سؤدای سلطنت در دماغ پخته و او را از پای در خواهد آورد. پادشاه خواهر را دستگیر کرد و دستور داد تا فرزندان او را بکشند. شش فرزند اولی هلاک شدند و لیکن هفتمی « بالاراما » (Balārāma) و « کریشنا » (Kṛṣṇa) از این قتل تن سلامت بدر بردند. « کریشنا » را با دختر گاوبانی معاوضه کردند و « کریشنا » میان گاوداران بزرگ شد.

هنگام کودکی « کریشنا » کارهای پهلوانی بسیار صورت می داد. مجسمه های « کریشنا » ، او را بصورت کودکی خوش خوی و خوش روی نشان می دهند که نی می زند و با نعمات دلپذیر خود دل دوشیزگان روستائی (دخترهای گاوبانان) (gopīs) را می رباید. عشق « کریشنا » و « رادها » (Rādhā) در هند شهرت بسیار دارد.

دوران کودکی « کریشنا » سپری گشت و وی مردی نیرومند و دلیر شد. « کریشنا » آهنگ سلطنت کرد و با دائی خویش در افتاد و او را از پای در آورد و

۱ - A. Daniélou : *Ibid.* p. 268

حکومت ظلم و ستم را از بین برد و به تخت سلطنت جلوس کرد و پایتختی عظیم در « دواراکا » (Dvārakā) بنا نمود. در حماسه بزرگ او را دوست صمیمی برادران « پاندو » جلوه می‌دهند و در « بهاگاوات گیتا »، « کریشنا » ارا به‌ران « آرجونا » است که نزد او ایستاده و از افاضه تعلیمات آسمانی خود، او را بهره‌مند می‌گرداند. « کریشنا » بعد از جنگ بزرگ « بهاراتا » به پایتخت خود بازگشت و بر آن شد که از فسق و فجور قوم خویش جلوگیری کند. استعمال مشروبات سکرآور را منع کرد، در مجلس بزم بزرگی، ناگزیر شد که حکم خویش را لغو کند. سران قبیله « یاداوا » به باده‌گساری و بزم‌آرائی پرداختند و آنچنان افراط ورزیدند که عقل و اراده را از کف دادند و مجلس بزم مبدل به میدان رزم شد. « کریشنا » نتوانست این موج عصیان را مهار کند، فرزندش را در مقابل او هلاک کردند و اموالش را به تاراج بردند. « کریشنا » ملول و مأیوس بایکدنیا اندوه به جنگل پناه برد و برای عزیزان مقتول و آشیان برباد رفته خویش ناله‌ها کرد و اشکها ریخت. شکارچی‌ای او را از دوز بدید و شکار پنداشت، تیر خود را رها کرد و تیر به پاشنه « کریشنا » که یگانه‌جای حساس این پهلوان روئین‌تن بود اصابت کرد و « کریشنا » درگذشت. شهر « دواراکا » در قعر آبهای دریا فرو رفت و ناپدید شد^۱.

افسانه « کریشنا » بسیار پیچیده است و امکان دارد که عناصر غیر آریائی در آن نفوذ و رخنه کرده باشد. « راما » و « کریشنا » که مظهر کامل « ویشنو » است از میان طبقه سلحشوران و رزمیان برخاستند. « کریشنا » بانی مذهب عشق و محبت پر جذبه و التهاب و آئین عبادت عرفانی است، عصری که وی در آن ظاهر شد، عصر سوم جهانی یعنی عصر کشمکش خوب و بد، جنگ خدایان و اهریمنان است. « گوبی‌ها » (gopis) یادوشیزگان روستائی و پارساتی که « کریشنا » بدانان مهر می‌ورزید، مظهر روح مجذوب و عاشق‌اند. هنگامی که « کریشنا » نی می‌نواخت و نغمات پر شور

۱ - A. L. Basham: *The Wonder that was India*, New York, 1959, pp. 303 - 304

و گدازش در فضا طنین می انداخت ، گویی ها واله و شیدا خانه و شوهر را ترك می گفتند و بیدرنگ بسوی اومی شتافتند و در روشنائی خیال انگیز ماهتاب همراه او دست می افشاندند و پا می کوبیدند . نغمه های « کریشنا » کشش آهنگ الهی است و « گویی ها » روح مجذوب و دلباخته هستند که دنیا را ترك می گویند و در جستجوی ندای آسمانی دل به کوه و بیابان می زنند .

صفت دیگر « کریشنا » جنبه کودکی و بی آلاشی اوست . « کریشنا » را بصورت کودکی پاک و بی گناه نشان می دهند که دست به هزاران حیلۀ کود کانه و شیرین می زند و با بازیگوشی های خود همه را سرگرم می کند . این صفت بچگانه « کریشنا » گویا حس مادری زنهای هندی را سخت برمی انگیزد بدان حد که هر زن هندو خویش را مادر آن طفل و مادر « کریشنا » می داند . « کریشنا » قطب دین « بهاگاواتا » است و مبانی این دین در فصل آئین « بهاگاواتا » مذکور شد .

۹ - ظهور ویشنو بصورت بودا (Buddha)

« بوداشاکیامونی » را از جمله مظاهر « ویشنو » دانسته اند . آوردن « بودا » در ردیف مظاهر « ویشنو » گواه بر قوه جاذبه شگرف آئین برهمنی است که طی هزاران سال گسترش خود همواره کوشیده که دامن خود را بگستراند و عناصر غیر برهمنی را در خود مستهلک سازد . « بودا » و دینی که وی واضع آن بود بی شبهه نسبت به مبانی آئین برهمنی فقط غیر متشرع می توانست شد ، ولی باید بخاطر سپرد که شخصیت « بودا » و شریعتی که وی می آموخت ، آنچنان مقبول قریحه و نبوغ معنوی هند بود ، و چنان هاله تقدسی شخص بودا را احاطه می کرد و به چهره جهانتاب او پیرایه می بست ، که کیش برهمنی بهتر دانست که او را خودی بیندارد تا اینکه سایه غول آسایش را همچون دیوی ، مقابل خویش برافرازد . اما چون تعلیمات بودائی ناقض کیش برهمنی بود ، ناگزیر از تدبیری شدند و راه حلی که یافتند این بود که بودا ظهور « ویشنو » در عصر تاریکی (kali) است . و این ظهور بدانجهت بوقوع

پیوسته که « ویشنو » می‌خواسته آن طبقات پست و فرومایه جامعه را که به تحصیل معارف ودائی می‌پرداختند و در این راه موفقیتی چند حاصلشان شده بود ، علیه کتب آسمانی بشوراند و آنان را به گمراهی و نادانی وا دارد. از این رو « بودا » مظهر نیروی توهم و گمراه‌کننده « ویشنو » بوده است. کیش برهمنی با توسل به این تدبیر با یک تیر دو نشان می‌زد بدین معنی که بودا هم مقام خود را حفظ می‌کرد و هم آئینش که جهت گمراهی طبقات پست جامعه هند ترویج یافته بود ، تقبیح می‌گردید^۱.

۱۰- ظهور آینده ویشنو بصورت کالکی (Kalki)

دهمین ظهور « ویشنو » در آینده خواهد بود و این مفهوم مهدویت و مهدی موعود است که نظیرش را در اغلب ادیان جهان می‌توان یافت. در پایان عصر تاریکی که همان عصر فعلی ما است « ویشنو » بصورت (کالکی) (Kalki) ظاهر خواهد شد. وی سوار اسب سفیدی خواهد شد و شمشیر درخشانی در دست خواهد گرفت. بدکاران و بد دینان به کیفر کردار خود خواهند رسید و پاک‌دینان و نیک سرشتان از نعم اخروی بهره‌مند خواهند گردید. کائنات منهدم خواهند شد و بشریتی تازه و جهانی نو ، بنیان خواهد یافت و رسم‌های نیکو نهاده شده و عصر طلایی از نو آغاز خواهد کرد. « بهاگاواتاپورانا » می‌گوید : « در غروب گاه عصر فعلی آنگاه که شهریاران این دیرجمله دزد شده‌اند، امیر کائنات از برهمن بوجود آمده و او را « کالکی » نام خواهند گذارد^۲ ».

برهمن اصل آفرینش

برهمن یا به صیغه خنثی استعمال می‌شود و در این صورت اشاره به ذات

۱ - *Matsya Purāṇa*, *Agni Purāṇa*, 16. *Bhāgavata Purāṇa*, I, 3, 24

رجوع شود به A. Daniélou : *Ibid.* p. 277

نقل از ۲ - *Bhāgavata Purāṇa* I, 3, 26. A. Daniélou : *Ibid.* p. 277

نامتناهی و بُعد تنزیهی حق است ، و یا به صیغه مذکری آید و در این صورت آنرا خدای آفرینش و مظهر نیروی انبساط می‌دانند . برهن یکی از خدایان تثلیث هندوان است و نمونه‌های او را در ریگ‌ودا بصورت « پوروша » و « پراجاپاتی » می‌توان یافت . « شیوا » اصل فانی کننده و « ویشنو » اصل حفظ کننده و برهن اصل آفریننده هستیها و کائنات است . چون آفرینش و ظهور عالم در حکم اسارت و بندگی انسان است ، از این رو هندوان چندان توجهی به برهن مبذول نداشته‌اند .

برهن خدای چهار سر است (caturmukha) . وی چهار دست دارد و هر دستی یکی از «ودا» های مقدس را گرفته . برهن را بصورت مردی سالخورده نشان می‌دهند که ریش انبوه و سفیدی دارد . مرکب او قواست (Hamsa) و قوم مظهر دانائی و معرفت است . در افسانه‌های اساطیری برهن از جام گل نیلوفری که از ناف « ویشنو » برخاسته ظاهر می‌گردد ، و هر سر او یکی از چهار جهت فضا نظاره می‌کند و هر دست او یکی از کتب اربعه را برگرفته . افسانه‌ها می‌گویند هنگامی که برهن از جام گلی نیلوفری سر برآورد از خود پرسید : « کیستم بن ، این گل نیلوفری که در خلوت آفاق بیکران پدید آمده ، و روی عرصه پهناور آبهای لایتناهی می‌غلطد چیست ؟ شاید که موجودی آنرا نگه میدارد » . سپس داخل ساقه گل نیلوفری شد ، تا انتهای آنرا بیابد ولی چون مسافتی چند راه پیمود ، دانست که آن نه پایان دارد و نه انتها ، از راهی که رفته بود بازگشت و بخود فرو رفت و به مراقبه احوال درون و استکشاف باطن پرداخت . « ویشنو » در مقابلش ظهور یافت و او را به خویشتن کاوی و درون نگری خواند . برهن بر ریاضت بسیار اشتغال ورزید و حرارت تولید کرد و همین حرارت موجب تکوین کائنات گردید .

در « اوپانیشادها » و در « وداها » نیز ، « پراجاپاتی » عالم را بواسطه نیروی ریاضت آفریده است . چنانکه « اوپانیشاد » می‌گوید : « پوروша » بخود گفت : باشد

که تولید مثل کنم و چون این بگفت حرارت پدید آورد و چون خویشتن را برافروخت
 غالم را آفرید (Taittiriya. Up. II, 6, ۱).

مبحث تولید حرارت و ریاضت و تکوین کائنات از تمائیل کهن جهان‌شناسی
 است که ذکر آنان در فصل وداها آمد. باوصف اینکه در پاره‌ای از متون، برهن را
 سرچشمه و نشأت حیات و کائنات می‌دانند^۱ و او را بصورت برهن، ناظر آفرینش
 و بصورت «ویشنو» محافظ آن، و بصورت «شیوا» فانی‌کننده همان می‌پندارند
 ولی در آئین متأخر هندو، صفات خلاقیت او به «شیوا» و «ویشنو» منتقل شد و
 اهمیت برهن بتدریج کاهش یافت و سرانجام مفهوم «شاکتی» یعنی الهه خلاقیت
 واصل مؤنث، جایگزین آن گردید. از «پوروشا» تا برهن والهه خلاقیت، دگرگونی‌های
 پیاپی اصل آفریننده کائنات، بخوبی مشهود است و این مفهوم اساسی جهان‌شناسی
 برحسب معتقدات هر عصر و بنابه اقتضای هر دوره آئین هندو، رنگ خاصی بخود
 گرفته و به جلوه دیگری متجلی شده است اما علیرغم این دگرگونی‌های صور، وقفه‌ای
 در کنه مفهوم آن حاصل نشده است.

در صفاتی که به برهن تعلق می‌گیرند از قبیل: «از خود پدید آمده»
 (Svayambhū) یا «شهریار مخلوقات» (Pājāpati)، «استاد بزرگ» (Brhaspati)، «نخستین
 سخنگوی» (Ādikavi)، «سازمان‌بخشنده» (Vidhi)، «ترتیب دهند» و غیره این صفت
 آفریننده بخوبی آشکار است.

برهن منشأ هردانش و فرزاندگی است و همسر او را «ساراسواتی» (Sarasvātī)
 یا مظهر کلام (vāc) یا چشمه رود کلام ایزدی می‌دانند. برهن معرفت حق
 (brahma - vidyā) را به «آتاروان» (Atharvan) آموخت و از آن پس این کانِ خرد
 از سینه به سینه منتقل شد (Mund. Up. II, 6, 3).

بنابه رساله‌های «براهماناها»، «مانو» (Manu) که آورنده شریعت این دوره

جهانی است، در آغاز آنها را آفرید، و روی آن دانه‌ای افشاند و دانه مبدل به بیضه‌ای زرین شد (hiranya garbha) و «مانو» بصورت برهمن در آن ظاهر گردید. تمثیل هسته جهانی یا «بیضه زرین» در فصل وداها مذکور شد و چون این هسته جهانشناسی جامع جمیع امکانات آفرینش بوده، بی دلیل نیست که این تمثیل جهانشناسی به برهمن مربوط شده باشد، چه برهمن چنانکه بکرات گفته شد در آغاز اصل آفریننده و هستی بخش حیات بوده است.

این سه خدای بزرگ علم الاساطیر هندوان یعنی «ویشنو» و «شیوا» و «برهمن» با اینکه بظاهر، نقش‌های گوناگونی را ایفاء می‌کنند و لیکن در اصل واحد تفکیک ناپذیری هستند و چه بسا هریک از آنان صفات آن دیگری را بخود می‌گیرد و حدفاصل بین آنان نمی‌یابیم و نمی‌توانیم آنان را در مقوله‌ای مستقل بگنجانیم. به نظر پیرو دین «ویشنوئی»، «ویشنو» هم برهمن است و هم «شیوا». یعنی اوهم می‌آفریند، هم می‌پروراند و هم معدوم می‌سازد. بنظر پیرو دین «شیوائی»، «شیوا» می‌آفریند، نگاه می‌دارد و منهدم می‌سازد. آنچه مسلم است این که هریک از این خدایان مظهر یکی از نیروهای جهانشناسی است و «برهمن» مظهر جوهر تحرک و انبساط (rajas)، «ویشنو» مظهر جوهر صعودی و روشنائی (sattva) و «شیوا»، مظهر جوهر سکون و تاریکی (tamas) است و این سه جوهر، در کنه ثابت جوهر اولیه جهان (prakrti) در کمال اعتدال و توازن اند و فقط در طلوع آفرینش است که هریک از این سه نیرو به یکی از جهات گسترش می‌یابد و موجب تکوین کائنات می‌گردد.

پورانها (Purāṇas)

«پورانها» شامل یک دسته از ادبیات مقدسی است که به زبان سانسکریت تحریر شده و در آن مبانی «افسانه آفرینش» (cosmogonie)، جهانشناسی (cosmologie) و الهیات، شجره‌نامه خدایان و سلاطین و عرفای بزرگ (ṛṣi) منعکس شده و با

معتقدات گوناگون دینی و رسومات و آداب مختلف و آئینهای فلسفی و غیره درهم آمیخته است و این سلسله مطالب از هم گسیخته، در ضمن، مزین به قصه‌ها و ضرب‌المثل‌های متعدد، و آرامته به اساطیر و افسانه‌های متنوعی است. «پارجیتر» می‌گوید: «پوران‌ها نماینده عوام پسندانه این مباحث محسوب می‌شوند، درحالی‌که ادبیات ودائی مظهر نحوه تفکر و تعلیمات صرفاً برهمنی این مطالب دینی است».^۱

«پوران‌ها» از لحاظ مطالب و مندرجات از سنخ حماسه بزرگ است و کلمه «پورانا» (purāṇa) در «براهماناها» به معنی تحقیق در مباحث جهان‌شناسی آمده و در «مهابهاراتا» مراد از آن میراث افسانه‌های کهن است.^۲ سنت هند تعداد «پوران‌ها» را همواره هیجده دانسته، تاریخ نگارش گروهی از این آثار، متقدم و پاره‌ای متأخر است و جمعی مفصل و برخی مختصر است. اما بطور کلی می‌توان این سلسله تصنیفات را دائرة المعارف عامیانه آئین کهن و جدید هندو بحساب آورد.

هیجده «پورانا» عبارت‌اند از: «برهما» (Brahma)، «پادما» (Padma)، «ویشنو» (Viṣṇu)، «شیوا» (S'iva)، «بهاگواتا» (Bhāgavata)، «نارادیا» (Nāradiya)، «مارکاندیا» (Markandeya)، «اگنی» (Agni)، «بهاویشیا» (Bhaviṣya)، «برهماویرواتا» (Brahmavairvata)، «لینگا» (Linga)، «واراها» (Varāha)، «اسکاندا» (Skanda)، «وامانا» (Vāmana)، «کورما» (Kūrma)، «ماتسیا» (Matsya)، «گارودا» (Garudā)، «برهماندا» (Brahmāṇḍa). در این فهرست به «وایوپورانا» (Vāyu) اشاره شده است ولی بدون تردید «وایو» و «برهماندا» در آغاز یکی بوده و بعدها از هم جدا شده‌اند زیرا مطالب این دو «پورانا» با یکدیگر، گاهگاهی کلمه به کلمه و لفظ به لفظ تطبیق می‌کند. هر پورانائی بشکل سخنرانی و نقل مطلبی جلوه می‌کند که بوسیله یک مقام صلاحیت‌دار در مقابل

۱ - F. E. Pargiter : *Purāṇas*, E. R. E, vol.X, p. 447

۲ - A. A. Macdonell

A History of Sanskrit Literature, p. 251

یک یا چند مخاطب ایراد می‌گردد. بیشتر «پوراناها» منظوم‌اند ولی قسمتهای منثور نیز به چشم می‌خورد.

تاریخ نگارش - تاریخ تحریر این آثار چندان روشن نیست و هنوز هم تحقیقات جامعی در این باب نشده، سنت هندو این آثار را به شخص افسانه‌ای «ویاسا» (Vyāsa) منتسب ساخته است. نحوه پیدایش این رساله‌ها را در خود پوراناها شرح داده‌اند.^۱ حکیم بزرگ «کریشنا دوی‌پایانا» (Kṛṣṇa Dvaipayana) «وداها» را به چهار قسمت بخش کرد و از این رو او را «سازمان‌بخشنده» (Vyāsa) وداها می‌گویند: وی هریک از «وداها» را به یکی از شاگردان خود داد و سپس به گرد آوردن افسانه‌ها و سرودها و داستان‌های کهن پرداخت و آنان را در مجموعه‌ای معروف به «پورانا سامهیتا» (Purāṇa samhitā) فراهم ساخت و به شاگرد پنجم خود که موسوم به «رماهارشانا» (Romaharṣana) بود، آموخت. پس از جمع‌آوری این افسانه‌ها، وی به تألیف حماسه بزرگ یعنی «مهابهاراتا» پرداخت و «رماهارشانا» را امانت‌دار این دو گنجینه بزرگ که بترتیب معروف به اساطیر و حماسه (itihāsa) و افسانه‌های کهن (purāṇa) بودند، گرداند.

سنت هندو «پوراناها» را برابر و هم ارزش با وداها تشخیص داده و آنها را «ودای پنجم» نام نهاده است. حتی برخی از «پوراناها» قدمی فراتر نهاده و این آثار را متقدم‌تر و پرارزتر از وداها پنداشته‌اند.

«مارکاندیا پورانا»^۲ می‌گوید: «در آغاز پوراناها و وداها از دهان برهمن صادر شدند». بعضی از پوراناها می‌گویند برهمن پیش از آنکه در باره کلام مقدس ودا، لب بسخن بگشاید مطالب «پوراناها» را در ذهن خویش احیاء کرد و این میراث کهن، نخستین اندیشه‌ای بود که در ذهن آفریدگار نقش می‌بست.

۱ - *Brahmāṇḍa*, II, 36. *Vāyu*, 60. *Viṣṇu*, III

نقل از *Bhāgavata*, XII, 7, 4-7. F. E. Pargiter : *op. cit.*, p. 448

۲ - Pargiter : *Ibid.* نقل از

پوراناها از طرف دیگر ادعا کرده‌اند که صرف قرائت یا استماع پوراناها موجب آزادی و رستگاری روح است و ثوابی که از این طریق آدمی را حاصل می‌شود برتر از آن ثوابی است که او را از خواندن یا شنیدن «وداها» دستگیر می‌گردد.

به نظر «پارجیت» بین «ودا» و «پورانا» رقابتی آشکار وجود داشته و ادعای پوراناها چندان هم بی‌اساس نبوده است. زیرا پیش از پدید آمدن سرودهای «ریگ‌ودا» سنت بسیار کهنی موجود بوده که از سینه به سینه منتقل می‌شده است و سرودهای ودا به افراد و حوادثی اشاره می‌کنند که در پوراناها نیز شرح آنان آمده و فقط یک سنت کهن شفاهی می‌توانسته است که این گنجینه‌ها را محفوظ بدارد.^۱ پس احتمال آن هست که پاره‌ای از مندرجات «پورانا» مربوط به سنن کهن و اولیه اقوام هند و اروپائی باشد که طی قرون متمادی در ذهن نقالان و شاعران مضبوط بود و بموازات آثار مقدس کیش برهمنی بسط و ترویج یافته و بین قرن چهارم و هشتم میلادی برشته نگارش درآمده است.

ممکن است که قدیمی‌ترین «پوراناها» در دوره بعد از جنگ برزگ «بهاراتا» یعنی پانصد سال پیش از میلاد مسیح فراهم شده باشد. زیرا شجره‌نامه پادشاهان و عارفان و فرزندان بزرگ آن مرزو بوم که در «پوراناها» مندرج است در همان تاریخ پایان می‌پذیرد. اما باید خاطر نشان ساخت که صورت ابتدائی «پوراناها» در دسترس ما نیست. «پوراناها» کنونی بی‌گمان مأخوذ از منابع قدیمتر است و حکم کردن قطعی بر اینکه این متون چسان پدید آمده و از آن کدام عصر است معنائی است لاینحل. «ویلسون» معتقد است که تاریخ نگارش «پوراناها» فعلی را می‌توان قرن هشتم و نهم میلادی تخمین کرد، و این آثار، قدیمی‌تر از عصر حکیم بزرگ «ودانتا» یعنی «شانکاراچاریا» که در قرن هشتم و نهم میلادی می‌زیسته است^۲ نمی‌تواند بود.

۱ - Ibid.

۲ - H. H. Wilson : *The Vishnu Purāṇa*, Calcutta, 1961, p. IX

موضوع پوراناها

پنج موضوع مهمی را که کلیه «پوراناها» می‌پذیرند عبارت‌اند از: ۱. حدیث آفرینش (sarga). ۲. انحلال و خلقت نو (pratisarga). ۳. ادوار جهانی یا ادوارمانو (manvantara). ۴. شجره‌نامه دودمان پادشاهان و فرزانشان کهن (vams'a). ۵. شرح احوال قهرمانان این شجره‌نامه (vams'yānucharita).

موضوع اول و دوم طی فصل‌های گوناگون این رساله مورد بحث قرار گرفت. و خواننده را شمه‌ای از چگونگی و ماهیت آفرینش و اصول جهان‌شناسی حاصل شد. موضوع چهارم و پنجم حاوی اسامی دراز و داستانهای تکراری وحشو و زواید است که فاقد اهمیت فلسفی است. ولی موضوع سوم یعنی فرضیه ادوار جهانی که بدان طی این رساله اجمالاً اشاره شد، اهمیت بسزائی دارد زیرا بدون پی‌بردن به مفهوم خاصی که هندوان از زمان داشته‌اند و بدون استعانت از نظراتی که آنان در این باب ابداع کرده‌اند، دید آنان از غایت حیات و سقوط انسان و رستگاری او و انحطاط تدریجی و روز افزون ارزشهای معنوی، چنانکه باید روشن نخواهد شد و اینک برای توضیح این مطلب به شرح فرضیه ادوار جهانی می‌پردازیم.

فرضیه ادوار جهانی

بنابه «پوراناها» هر دوره جهانی یا «ماهایوگا» (mahāyuga) به چهار عصر بخش شده است که عبارت‌اند از: «کرتایوگا» یعنی عصر کمال یا طلائی (kṛta)، «ترتایوگا» (treta)، «دوآپارایوگا» (dvāpara) و «کالی یوگا» (kali). این چهار عصر را می‌توان با چهار عصر طلا و نقره و برنج و آهن سنت یونانی مقابله کرد. در آغاز خلقت (sr̥ṣṭi) برهمن که پروردگار عالم است «ودا» را برآدمیان مکشوف می‌کند و عصری که بلافاصله دنبال آن آغاز می‌گردد، عصر طلائی و کمال یعنی «کرتایوگا» است. اسم این چهار عصر، از بازی طاس و شماره مهره‌های آن گرفته شده است. «کرتایوگا» (kṛta) از ریشه «کری» (kr) یعنی «انجام دادن» و

«کردن» مشتق گردیده است و در بازی طاس مهره برنده و ممتاز است.

در عصر طلائی مردمان در علم شهودی و معرفت حضوری بسر می‌بردند. و حقایق عالم علوی را از راه مکاشفه و شهود ادراک می‌کردند. در حماسه بزرگ «مهابهاراتا» این عصر را چنین شرح داده‌اند: «در این عصر نه خدایان وجود داشتند و نه اهریمنان. معامله خرید و فروش هرگز انجام نمی‌پذیرفت. . . . ضعف و بیماری وجود نداشت. اشک و خون دل و کبر و ترس و آرزو و طمع و ظلم و بخل موجود نبود. در آن زمان نظام طبقاتی و ناموس ایزدی (dharma) استوار و همه، خدای یکتا را می‌پرستیدند و به ریگ‌ودا معتقد و مؤمن بودند».

عصر بعدی «ترتایوگا» است. ترتا مهره شماره ۳ بازی طاس است و بمعنی مجموعه سه چیز یا ثلاثه آمده است. در این عصر بر اثر گردش گردونه زمان، یک چهارم «دارما» به فراموشی سپرده می‌شود و نظام طبقاتی متزلزل می‌گردد و آدمیان یک چهارم معرفت فطری خویش را از کف می‌دهند.

عصر سوم «دوآپارایوگا» است، «دوآپارا» مهره جفت بازی طاس و از ریشه «دوی» (V dvi) مشتق شده است. در این دوره، کشمکش اضداد ظاهر می‌گردد و جنگ اساطیری خدایان و اهریمنان بوقوع می‌پیوندد. در نظام طبقاتی تشتت‌های نسبتاً شدیدی پدید می‌آید و طبقه برهمن‌ها و کشاتریاها که طبقات ممتاز دین هندو را تشکیل می‌دهند وظایف خود را چنانکه باید، عمل نمی‌کنند. در این عصر نیمی از ناموس ایزدی فراموش شده است.

عصر چهارم «کالی یوگا» یعنی عصر تاریکی و جنگ و اختلاف. در بازی طاس «کالی» مهره بازنده است. در این عصر سیاه و ظلمانی فقط یک چهارم «دارما» باقی می‌ماند و همه چیز روبه انحطاط و اضمحلال می‌گراید و ارزشهای معنوی و اخلاقی نابود می‌شوند. «ویشنو پورانا» (viṣṇu purāṇa, IV, 23) می‌گوید: «فساد بر همه چیز حکمفرما خواهد شد، دولت و ثروت تنها معیار ارزش و مقام، شهوت،

یگانه پیوند میان زن و مرد ، دروغ تنها راه موفقیت در امور دنیوی محسوب خواهد شد. نظام طبقاتی متلاشی شده و دستورات و احکام ودائی را کسی دیگر رعایت نخواهد کرد. برهمن ها و کشاتریاها از مقام خود سقوط خواهند کرد و پست ترین طبقه یا « شودراها » (śudra) حاکم بر زمین خواهند بود .

طبق این سنن گویا مایینک در « کالی یوگا » هستیم. نسبت این ادوار چهارگانه یکدیگر از لحاظ مدت ، نسبت چهار به یک است. هزار « ماهایوگا » (mahāyuga) معادل یک « کالپا » (kalpa) یا یک روز برهمن است و هر روز برهمن با آفرینش آغاز می گردد و با انحلال عالم (pralaya) پایان می پذیرد. در این انحلال تمام کائنات و بشریت از بین می رود و طی یک شب برهمن که از لحاظ مدت معادل یک روز آنست ، تمامی امکانات آفرینش بصورت نطفه در دریای علل و اسباب باقی می ماند. هر « کالپا » به چهارده « مانوانتارا » (manvantara) یا عصر « مانو » (Manu) تقسیم می شود و هر « مانوانتارا » معادل هفتاد و یک « ماهایوگا » است ولی عمر خود برهمن نیز محدود است ، چون در پایان صد سال عمر برهمن که از روزها و شبهای برهمن تشکیل می شود ، انحلال بزرگ و قیامت کبری (mahāpralaya) بوقوع می پیوندد ، که بموجب آن آنچه که هست و نیست، کائنات و عوالم سه گانه (triloka) و تمام مراتب وجود به مبداء بازمی گردند و طی مدت صد سال برهمن در نیستی و عدم مطلق بسر می برند و دوباره جهانی آغاز می شود.

جدول ادوار جهانی

Mahāyuga	{	krta	۱۷۲۸۰۰۰	سال	}	عصر جهانی عادی
		treta	۱۲۹۶۰۰۰	سال		
		dvāpara	۴۸۶۰۰۰	سال		
		kali	۴۳۲۰۰۰	سال		

71 Mahāyuga = Manvantara

{ عصر جهانی میانه .
هر «مانوانتارا» با طوفانی
بزرگ پایان می‌یابد

یا 14 Manvantara = ۴/۳۲۰/۰۰۰/۰۰۰ سال
یا یک «کالپا» 1000 Mahāyuga = Kalpa

{ عصر جهانی بزرگ

یا ۳۱۱/۰۴۰/۰۰۰/۰۰۰/۰۰۰ سال
یا ۷۳۰۰ «کالپا» یا ۷۳۰۰ شب و روز برهمن

{ عصر جهانی کبری

فصل هشتم

بهاگاوات گیتا

تاریخ و منابع گیتا

«بهاگاوات گیتا» (bhagavad gītā) بدون شک یکی از مقدس ترین آثار مذهبی هندوان است. کمتر اثر معنوی و ادبی چه در هند، و چه در ادبیات مقدس جهان می توان یافت که از لحاظ رسائی و زیبایی عبارات و فصاحت و بلاغت و فشردگی مطالب و مبانی عالی اخلاقی با «گیتا» برابری کند. «ویلیام فن هومبلت» آنرا زیباترین و بلکه یگانه سرود فلسفی در میان تمام زبانهای جهان دانسته است. گارب می گوید: «هیچ اثر مذهبی دیگر ادبیات هندی توانائی آنرا ندارد که از لحاظ عالی بودن اندیشه و قدرت بیان... پهلوی بهاگاوات گیتا جای گیرد»^۱. «کوماراسوامی» آنرا زیباترین و کوتاهترین سرود مذهبی جهان می انگارد. آنچه از این مطالب برمی آید اینست که «گیتا» مقام بی مانندی در ادبیات مقدس هندوان دارد و با اینکه آنرا در گروه نوشته های منزل (s'ruti) نمی آورند و در ردیف «احادیث» (smṛti) یا آثار دسته دوم کیش هندو جای می دهند، معذک بقول «رادا کریشان»^۲، «اگر تأثیری که نوشته های مقدس در ذهن مردمان می کند بتواند معیار اهمیت آن محسوب شود، باید اذعان داشت که «بهاگاوات گیتا» پیش از هر اثر دیگر در فکر و اندیشه هندی اثر بخشیده است»^۳.

۱ - W. von Humboldt : *Über die unter dem Namen Bhagavad Gītā bekannte Episode des Mahābhārata*, Berlin, 1862

۲ - R. Garbe : *Bhagavad - Gītā*, E. R. E, vol. II, p. 536

۳ - S. Radhakrishnan : *Indian philosophy*, p. 519

تاریخ نگارش «گیتا» نظرات متضادی بین ارباب تحقیق برانگیخته است. برخی از محققان چون «لُورینسر» (Lorinser) نظر افراط آمیزی در پیش گرفته و معتقداند که این اثر بعد از تاریخ پیدایش دین «بودا» و چند قرن هم پس از میلاد مسیح تحریر شده است و متأثر از اناجیل اربعه است. «تلانک» (Telang) در مقدمه ترجمه «بهاگاوات گیتا»، نظر «لورینسر» را رد می‌کند و «داسگوپتا» می‌گوید: «امکان اینکه «گیتا» مدیون آئین مسحیت باشد تخیلی بیش نیست»^۱. به نظر گارب «گیتا» در آغاز، رساله‌ای مبنی بر فلسفه «سانکھیا» بوده است که در نیمه اول سده دوم پیش از میلاد نگاشته شده و بعد بر اساس مبانی آئین «ودانتا» اصلاح شده است^۲. «هوپکینز» می‌گوید: «گیتا در وضع فعلی، نمونه کریشنائی (kr̥ṣṇaite) سرود قدیمی ویشنوئی بوده است. این سرود ویشنوئی در آغاز بهیچ نوشته و هیچ فرقه‌ای تعلق نداشته و احتمالاً یک اوپانیشاد بوده است»^۳. «رودلف اتو» می‌گوید: «گیتا در آغاز حماسه‌ای زیبا بحساب می‌آمده و هیچ مبانی آئینی را دارا نبوده است»^۴. وی معتقد است که مبانی فلسفی بعدها به متن اصلی گیتا افزوده شده.

«داسگوپتا» که در اغلب مسائل صاحب نظر است می‌گوید: «در پرتو سنن قاطع مبتنی بر «مهابهاراتا» و «پانچاراترا» (Pañcarātra)، بعد کفایت به اثبات رسیده که گیتا را بایستی اثر مکتب «بهاگاواتا» (Bhāgavata) پنداشت. تجزیه و تحلیل باطنی این نوشته نشان می‌دهد که «گیتا» نه اثر مکتب «سانکھیا» و نه بار آورده مکتب «ودانتا» است، بلکه نمودار یک سیستم فکری دیرینه تری است

۱ - S. Dasgupta : *A History of Indian Philosophy*, vol.II, Cambridge, 1961, p. 549 .

۲ - S. Dasgupta : *Ibid.* p. 550

۳ - Hopkins : *Religions of India*, London, 1908, p. 389

۴ - R. Otto : *The Original Gītā*, London, 1939, pp. 12 - 14

که در آن مبانی ابتدائی « سانکھیا » با معتقدات مکتب « ودانتا » (که سوی مکتب شانکارا است) تلفیق یافته اند^۱ .

این نظریه کاملاً درست است و با مبانی تعلیمات « گیتا » تطبیق می کند و چنانکه بعد مذکور خواهد شد، اصول مکاتب « سانکھیا » و « یوگا » که در گیتا منعکس شده با نمونه های اصیل این مکاتب تفاوت دارد و نمودار مرحله ابتدائی تکاملی است که در آن افکار فلسفی هنوز صورت قاطع و متشکلی بخود نگرفته است^۲ . دیگر اینکه طریق عشق (bhakti) مبحث کاملاً نوی است که در رساله های « اوپانیشادها » بدان فقط بطور غیر مستقیم و بصورت « اوپاسانا » (upasāna) (عبادت) اشاره شده است . شیوه نگارش « گیتا » از سوی دیگری کهن است و آنرا « اوپانیشاد » نام نهاد ملند، چنانکه سنن هندو می گویند: « اوپانیشادها را گاو می دانند و « کریشنا » پسر چوپانی است که شیر آن گاو را می دوشد . « آرجونا » گوساله است و دانا کسی است که این شیر را می نوشد و گیتای جاوید شیر ممتاز آن است^۳ .

« بها گاوات گیتا » یکی از کهنترین آثار مکتب « بها گاواتا » است و چون پیدایش این مکتب بسیار قدیمی و حتی پیش از طلوع آئین جین (قرن هشتم

۱ - S. Dasgupta : *op. cit*, p. 550

۲ - الیویه لاکمب (O. Lacombe) در رساله معروف خود « *L'absolu selon le védānta* »

چاپ Paris, 1937 در ص ۲۶ می گوید :

... la Bhagavad - Guīta nous apparait à la fois comme l'expression littéraire la plus ancienne de l'ekāntika dharma et aussi la moins particulière, la moins « sectaire »; elle ne veut pas être le livre d'une école déterminée, mais celui de toutes les écoles orthodoxes. Autour de la personnalité de Krichna elle sonne le rappel de toutes les forces traditionnelles par un élan nouveau. Et c'est ce qui explique sa valeur universelle dans l' Hindouisme

۳ - sarvapaniṣado gāvo dogdhā gopālanandanah pātho vatsah sudhīr
bhoktā dugdham gītā amṛtam mahat

پیش از میلاد) وجود داشته و چون از طرف دیگر کوچکترین نفوذ بودائی در گیتا دیده نمی‌شود اینست که «داسگوپتا» می‌گوید: «به نظر من این اثر ماقبل بودائی است. هرچند هم این عقیده غیر عادی به نظر برسد». پس احتمال می‌رود که «گیتا» اثر مکتب «بهاگاواتا» بوده باشد و قرن‌ها پیش از حماسه بزرگ یعنی «مهابهاراتا» نگاشته شده، و بعدها بعلت اهمیت و تقدسی که طی این قرون متمادی کسب کرده بود، آنرا به حماسه بزرگ پیوسته و جزء لاینفک آن کرده‌اند.

آثار مربوط به بهاگاوات گیتا

سنت هندو «بهاگاوات گیتا» رایگی از گرانبهاترین گنجینه‌های معنوی می‌داند که متقدمان و فرزنانگان کهن همچون میراث به نسل‌های آینده گذشته‌اند و مقام «گیتا» در همان ردیف «اوپانیشادها» و «برهمناسوترا» (brahma sūtras) است و این سه را باتفاق راه سه گانه (prasthāna traya) نام نهاده‌اند. همین شهرت و سندیت معنوی «گیتا» موجب شده که تفاسیر بسیاری بر آن بنگارند.

دیرینه‌ترین تفسیری که در این باب بدست ما رسیده، اثر «شانکارا» (۷۲۰ - ۷۸۸) حکیم شهیر مکتب «ودانتا» است. «شانکارا» در تفسیر خود، دو طریق معرفت و عمل را متضاد و متباین بایکدیگر تصور کرده است. به نظر وی طریق کردار تا آن هنگام مفید تواند شد که نور معرفت، نقاب از جمال خویش برنگشوده باشد و بمجرد اینکه معرفت تحقق یابد و انسان از دریای «سامسارا» عبور کند، اعمال، دیگر سودی نمی‌بخشد وثمرثمری نمی‌شود. احکام شرع از برای آنهایی وضع گردیده که در چنگال نادانی و لذا یذ حواس عمری تلخ می‌گذرانند و خلاصی می‌طلبند. ولیکن آنهایی که راه معرفت و نجات را امن‌ترین راه‌ها می‌پندارند و در این راه به مقامات عالی می‌رسند بایستی از انجام دادن احکام شرع پرهیزند.

خلاصه اینکه نجات فقط از راه معرفت بدست می‌آید و نه از راه انجام دادن احکام شرع و وظائف دینی.

«آناندا جینا» (Ānandajñāna) تفسیری به تفسیر «شانکارا» انشاء کرد که معروف به «بها گاوات گیتا باشیا و یوارانا» است (bhagavad - gītā - bhāṣya - vivaraṇa) و «رامانا» (Rāmānanda) تفسیر دیگری موسوم به «بها گاوات گیتا باشیا واکیا» (bhagavad - gītā - bhāṣya - vākhyā) بر آن نگاشت. در سال ۹۰۶ میلادی «یامونا» (Yamuna) استاد «رامانوجا» مطالب گیتا را در ابیاتی چند، تحت عنوان «گیتا رتاسامگراها» (gītārthasamgraha) به رشته تحریر درآورد. وی معتقد بود که در «گیتا» حقیقت ایزدی را از طریق عشق و محبت می‌توان یافت و طریق محبت بر اصل متابعت احکام شرع و نظام طبقاتی شخصی (svadharma) و معرفت درست و امساک از لذایذ دنیوی (vairāgya) استوار شده است.

مفسر دیگر «گیتا»، «رامانوجا» (Rāmānuja) حکیم دیگر ودانتا و مفسر معروف «برهمناسوترا» است. در حالیکه شانکارا «گیتا» را براساس فلسفه خود (advaita vedānta) (عدم ثنویت) تفسیر کرده است. «رامانوجا» که بانی فلسفه «ویشیشتادوی تا» (viśiṣṭādvaita) یا «عدم ثنویت متعین» است، تفسیر «گیتا» را براساس این فلسفه نگاشته. وی بطور کلی از تفسیر استاد خود «یامونا» پیروی می‌کند و انجام دادن احکام شرعی را لازم و ضروری می‌داند و پرهیزکاری و وارستگی از بند کردار را روا می‌پندارد.

وظائف شرعی را از آن جهت بایستی انجام داد که احکام ایزدی است. ولی نباید گذاشت که انتظار و طلبی جهت بدست آوردن نتایج آنان، در دل انسان بوجود آید. «رامانوجا» معتقد است که طریق کردار بر طریق معرفت مقدم است، چون طریق عمل سرانجام منجر به معرفت خویشتن می‌شود و هر آنکس که به طریق معرفت پیوندد ناگزیر بایستی وظائف شرعی و ضروری خویش را هم انجام دهد و بواسطه انجام دادن درست همین وظائف است که انسان به معرفت و اشراق نائل می‌آید. «رامانوجا»

به طریق عشق نیز اشاره می‌کند و معتقد است که بزرگترین وظیفه انسان این است که دل خود را با روشنائی نور محبت بی‌آراید و از طریق عشق و محبت نسبت به خدای خود، به معبود ازلی واصل گردد.

مفسر دیگر «بهاگوات گیتا»، «مادهوا» (Madhva) است که در قرن سیزدهم میلادی می‌زیسته است. تفسیر وی به «گیتا باشیا» (gītābhāṣya) معروف است. وی نیز مانند مفسران دیگر، «گیتا» را براساس فلسفه خود یعنی «آئین ثنویت» (dvaita) تفسیر کرده است. «مادهوا» معتقد است که خداوند سوای آفرینش است و یگانه طریق وصول باو راه محبت و عشق (bhakti) است.

«نیم بارکا» (Nimbarka) یکی از مفسرین مکتب «ودانتا» و بانی آئین «دویتا دوتیا» (dvaitādvaita) یا (ثنویت و عدم ثنویت) است. شاگرد او «کشاواکاشمرین» (Ke'avaśmṛin) تفسیری به «گیتا» تحت عنوان «تاتواپراکاشیکا» (tattvāprakāṣikā) نگاشته است.

«نیم بارکا» معتقد است که روح (jīva) و جهان و خداوند حقایق جداگانه‌ای هستند. ولی جهان مادی و روح قائم بر اراده و خواست الهی‌اند و بهمین دلیل است که این آئین را ثنویت و عدم ثنویت نام نهاده‌اند. «نیم بارکا» نیز پیرو طریق محبت است.

یکی از مفسرین دیگر گیتا «والابا» (Vallabha) است. «والابا» بانی مکتب «عدم ثنویت محض» (s'uddhādvaita) است. به نظر این مکتب اگر روح بتواند پاکیزگی ذاتی و فطری خود را باز یابد با برهمن نامتناهی یکی خواهد گردید و ارواح بمثابه جرقه‌هائی هستند که از آتش برهمن برخاسته‌اند و فقط هنگامی آزاد می‌شوند و بنور حق منور می‌گردند که انسان طریق محبت و عشق را برگزیند و به وصال ذات ایزدی برسد.^۱

۱ - S. Radhakrishnan : *The Bhagavad - Gītā*, London, 1690, p. 19

موضوع بهاگوات گیتا

موضوع «بهاگوات گیتا» جنگ بزرگ «مهابهاراتا» است. در میدان کارزار دو قوم «کوروها» و «پاندوها» صف‌آرایی کرده و سپاهیان را از برای نبرد آراسته‌اند. قهرمان گیتا، «ارجونا» است. «ارجونا» یک «کشاتریا» یعنی سلحشور و متعلق به قبیله «پاندوها» است. او در میدان «کوروکشته» (kuruksetra) حاضر شده است تا با پادشاه غاصب «دوریودانا» (Duryodhana) که خویشاوند اوست به جنگ و ستیزه پردازد. سپاهیان و سلحشوران و پهلوانانی که «دوریودانا» دور خود گرد آورده، همه خویشان و دوستان ارجونا هستند. «کریشنا» که ظهور نور ایزدی در عالم محسوسات است، ارابه‌ران و دوست «ارجونا» است و نزد او قرار یافته و از او حمایت می‌کند.

وجه تمثیلی بهاگوات گیتا - «ارجونا» کریشنا و میدان کارزار را می‌توان تمائیل حقایق معنوی دانست. رادا کریشان می‌گوید: «میدان جنگ «کوروکشته» نمود حیات روح است و «کوروها» بمنزله دشمنان (نیروهای اهریمنی) اند که مانع تکامل و گسترش آن می‌شوند».

«رنه گنون» فرانسوی تعبیر مجازی بسیار زیبایی از این داستان کرده است. وی معتقد است که حقیقت نامتناهی عالم هم در سطح عالم کبیر ظاهر می‌شود و هم در سطح عالم صغیر (macrocosme - microcosme) و در گیتا حق، در عالم صغیر یعنی در یک مرتبه بخصوص وجود، ظهور کرده است. «کریشنا» و «ارجونا» بترتیب نمودار هویت (soi) و انیت (moi) ذات ایزدی و انسانی‌اند که می‌توان آن دو را بعبارت سانسکریت «آتمان» (ātman) و «جیوآتمان» (jīvātman) دانست. تعلیمی که کریشنا به ارجونا می‌دهد همان علم حضوری و کشفی است که بموجب آن «آتمان» و «جیوا» یکی می‌گردند. دیگر اینکه این دو، در ارابه‌ای مشترک قرار یافته‌اند

و ارا به اشاره به یکی از مراتب وجود است. در حالیکه «ارجونا» می‌جنگد و فعالیت می‌کند، «کریشنا» کوچکترین کاری انجام نمی‌دهد و منزله از هر فعل و انفعال است. میدان «کوروکشته» میدان عمل است. یعنی میدانی که در آن تمامی امکانات وجودی انسان از قوه به فعل می‌گراید و این فعل، و انفعال کوچکترین اثری به اصل فنا ناپذیری که اساس و واقعیت عالم است یعنی «کریشنا» نمی‌بخشد.^۱

مثال «ارجونا» و «کریشنا» که در ازابه‌ای مشترک قرار یافته‌اند، ما را به یاد مثال دو مرغ «اوپانیشاد» می‌اندازد که یکی میوه درخت را می‌خورد و لذت می‌برد و دیگری از خوردن می‌پرهیزد و این دو مرغ اشاره به «آتمان» و «جیوا» است.^۲

گیتا رساله بسیار جامعی است و آنرا می‌توان به انواع گوناگون تشریح و تفسیر کرد، تاویلی که «گینون» از گیتا کرده است بدون شک صحیح و زیبا است، ولی این یک تعبیر حکمی و فلسفی است چنانکه از لحاظ دیگر می‌توان یأس و نومیدی «ارجونا» را بقول شاعر عارف اسپانیائی «سان خوان دولا کروس»^۳، شب تاریک روح دانست یعنی تاریکی سهمگینی که پیش از طلوع آفتاب حق در دل سالک سایه می‌افکند و او را در یأس و اندوهی ژرف غوطه‌ور می‌سازد. تفسیر دیگر «گیتا» بیشتر مربوط به اصول اخلاقی و نظام طبقاتی و انجام دادن احکام شرعی است که اینک بشرح آن می‌پردازیم.

«ارجونا» در میدان کارزار دچار ناتوانی می‌شود و می‌گوید: «هنگامی که خویشاوندان خود را که مایل به جنگ در اینجا قرار یافته‌اند می‌بینم، ذهانم خشک می‌شود (mukham paris'usyati) و لرزه بر اندامم می‌افتد^۴. ولی کریشنا او را تسلی

۱ - René Guénon : « L' Atmā Gītā », *Le Voile d' Isis*, Paris 1930, pp.

142 - 143

۲ - *Mund. Up.* III, 1, 1

۳ - San Juan de la Cruz

۴ - *B. G.* I, 29

می دهد و وظیفه اش را بدو باز می گوید و می افزاید وظیفه «کشاتریا» جنگ و جهاد است و هیچ وظیفه ای عالی تر و پسندیده تر از جنگ و ستیزه درست از برای یک کشاتریا نیست و نمی تواند باشد و احکام شرعی و نظام طبقاتی بدو تکلیف کرده اند که به جنگ و ناموس ایزدی را که در معرض اضمحلال است نجات دهد. حال پیش از آنکه به تجزیه و تحلیل این امر پرداخته شود، ضروری است نکته ای چند در باره نظام طبقاتی که یکی از مهمترین مبانی اجتماعی و دینی آئین هندو است گفته شود.

نظام طبقاتی - هندوان طبقه جامعه خود را «وارنا» (varna) و «جاتی» (jāti) نام نهاده اند. معنی اصلی کلمه «وارنا» رنگ است. مراد از رنگ داشتن کیفیت خاصی است که گوهر درونی شخصی را تعیین می کند و او را از سایر طبقات از لحاظ کیفیت ممتاز می سازد.

معنی دیگر آن «جاتی» (jāti) یا تولد است، زیرا میراث اجدادی مانقش بسزائی در کیفیات اخلاقی و استعداد های ذاتی مادارد. این تولد از یک سو، مبتنی بر کیفیاتی است که جزء میراث شخصی (nāmika) خودمان محسوب می شود و از سوی دیگر مبنی بر مجموعه کیفیاتی است که از طریق میراث نوعی (gotrika) به ما منتقل می شود. پس هر شخصی بالذاته دارای خصوصیات است که او را برای انجام دادن وظیفه ای تعیین می کند و چنانکه کلیه موجودات عالم را نظام معین و خاصی است و هر کدام در مرتبه خود قرار یافته است، افراد نیز بر اثر کیفیات شخصی و میراث اجدادی و نوعی، یکسان نیستند و هر کس از برای انجام دادن وظیفه ای آفریده شده، و مبنای اجتماعی و دینی هندو بر این است که سلسله مراتب نظام طبقاتی بر اساس استعدادها و امکانات شخصی افراد، بنیان گردد و هر که در مرتبه مطابق با امکانات وجودی خود قرار یابد، بطوری که ناموس الهی (dharma) مراعات شود و هم آهنگی کامل بین اعضای مختلف جامعه پدید آید، چه افراد بهم پیوسته و عضو یک پیکراند و لازم و ملزوم یکدیگراند و هر کس بر حسب طبیعت فطری خود برای حفظ هم آهنگی نظام عالم ضرور است.

نظام طبقاتی چهارگانه عبارت است از: ۱- برهمنان (brāhmanas) یعنی طبقه موبدان و روحانیون. وظیفه این طبقه حفظ سنت هندو براساس احکام ودائی است. ۲- کشاتریاها (kṣatriyas) یا سلحشوران و جنگجویان و ارباب اسلحه. ۳- «ویشیاها» (vais'yas) یا طبقه بازرگانان. ۴- «شودراها» (s'udras) طبقه کارگران و کشاورزان و بطور کلی آنهایی که به کارهای پست اجتماع اشتغال دارند. برهمنان بایستی به صفاتی چون تسلط بر نفس، حکمت و فلسفه، بردباری و شکیبائی و متانت اخلاقی آراسته شوند. سلحشوری و شجاعت و مهارت از جمله صفات کشاتریاها است. هر طبقه می‌تواند با انجام دادن درست وظائف شرعی و طبقاتی خود راه، صعودی رستگاری را بی‌یابد.

«ارجونا» متعلق به طبقه کشاتریا است و چون وظیفه مقدس کشاتریا دفاع از احکام خلل ناپذیری است که بوسیله وحی الهی نازل می‌شود و نظام عالم را استوار می‌سازد، اینست که «کریشنا» به او می‌گوید: «اگر کشته شوی به بهشت خواهی رفت و اگر فتح کنی از نعمتهای زمین بهره‌مند خواهی شد». بزرگترین گناه کشاتریا اینست که قوانین و وظائف شرعی خود را زیر پای بنهد و از انجام دادن آن سرپیچی بکند. ممکن است این گمان پیش آید که کشتن خویشاوندان و بستگان و ریختن خون دیگران جزء معاصی کبیره است. ولی تمام کوشش «گیتا» مصرف این شده که آدمی بایستی عمل را بدون دل‌بستگی و انتظار هیچگونه ثمری انجام دهد. «ارجونا» نباید در انتظار ثمرات این کارزار دست به چنین اقدامی بزند و آنرا از برای سود شخصی یا منافع خصوصی خود انجام دهد یا خودپسندی و نخوت و کبری بدو دست دهد، بلکه فقط باقتضای وظائف طبقاتی‌اش که مطابق با طبیعت و فطرت اوست، وی بایستی دست به چنین جهادی بزند و اگر لازم شد در راه آن هلاک شود. اگر تمامی افعال و افکار او وقف خداوند بشود و او بتواند خویشتن را

۱- نظام طبقاتی در بیشتر آثار مقدس هندوان آمده است *Manava dharma s'astra*, I, 21

و R.V. X, 90

از گزند اعمال برهاند، آنگاه وی نه فقط مرتکب کوچکترین گناهی نمی‌شود بلکه راه آزادی و رستگاری را برای خود هموار می‌سازد و توشه آخرت را فراهم می‌کند.

مراحل چهارگانه زندگی هندو - زندگی هر هندو، شامل چهار مرحله بوده است: مرحله اول را «برهماچارین» (brahmacharin) می‌گفته‌اند و آن شامل دوره طلبگی و تحصیل علم و معرفت بوده است. مرحله دوم را «گریهاستا» (grhastha) (اقامت در خانه) می‌گفته‌اند و در این دوره، هندو به وظائف قومی و خانوادگی خود می‌پرداخته است. مرحله سوم معروف به «واناستا» (vanastha) (اقامت در جنگل) بوده است که بموجب آن هندو دنیا را ترك می‌گفته و معتکف می‌شده و به سکوت جنگل پناه می‌برده و به تزکیه نفس و کمالات معنوی می‌پرداخته است. مرحله چهارم را «بهیکشو» (bhikṣu) یا دوره گدائی می‌گفته‌اند. در این دوره، هندو از تمام تعلقات دنیوی رهائی می‌یافته و از طریق تکیه امرار معاش می‌کرده است. این چهار مرحله زندگی هندوان به چهار «آشراما» (āś'rama) معروف بوده است.

مبانی اصول اخلاقی هندوان مبنی بر نظام طبقاتی و وظائف گوناگون مراتب چهارگانه زندگی آنها بوده و این دورا با تفاق «وارناشرامادارما» (varnās'ramadharma) یا نظام طبقاتی و مراحل چهارگانه زندگی می‌نامند. ولی بموازات این سلسله وظائف، تکالیف دیگری نیز موجود بوده که جنبه کلی داشته و به طبقه بخصوصی تعلق نمی‌گرفته است. این تکالیف را «سadarana دارما» (sādhāraṇadharma) می‌گفته‌اند که در کتاب فقه و قوانین هندوان (manava dharma s'āstra) که به قوانین «مانو» (Manu) نیز معروف است منعکس شده.

این وظائف کلی بطور عمومی عبارت بوده است از بخشش (kṣamā) تسلط بر نفس (dama)، پاکیزگی و پاکیزگی (s'auca) حکمت و عقل (dhī)، راستی (satya). عدم آزار به حیات دیگران (ahimsā) نیز جزء این گروه وظائف بوده است.

«داسکوپتا» در تجزیه و تحلیل این دو گروه وظائف کلی و طبقاتی، معتقد است که گاهی این دو با یکدیگر متضاد بوده و حتی کشمکش هم بین این دو،

پدید آمده است. بعنوان مثال «آهیمسا» (ahimsā) که عدم آزار به حیات دیگران است جزء وظائف کلی بشمار آمده، در حالیکه نظام سلحشوران ایجاب می‌کند که آنها دست به کشتن بزنند و دشمنان را نابود بسازند. یا پاره‌ای از قربانیهای دوران ودائی شامل قتل و کشتن حیوانات بوده است. در صورت وقوع چنین تضاد و دوگانگی، همیشه وظائف طبقاتی بر تکالیف کلی مقدم بوده‌اند و همین اصل نیز در «بهاگاوات گیتا» رعایت شده است. با اینکه «ارجونا» رغبت کشتن خویشاوندان و بستگان را نمی‌کند و در مقابل چنین اقدام ناپسندیده ایستادگی می‌کند و ضعف بدو دست می‌دهد، لکن «کریشنا» وی را سرزنش و نکوهش می‌کند و وظائف فناپذیر طبقاتی را به او باز می‌گوید و می‌افزاید: «این رفتار تو غیر آریائی (anāryajusṭam) و مایهٔ رسوائی است (akīrtikaram) و مخالف راه بهشت (asvargyam) است، ای «ارجونا»»

باجمال فرضیهٔ طریق عمل و اصول اخلاقی «گیتا» اینست که اگر عمل را با ذهنی منزّه از هرگونه آلودگی و کدورت انجام دهیم، آثار آن کوچکترین تأثیری در ما نخواهد بخشید و اگر در این راه از هیچ کوششی فروگذار نکنیم و همواره اهتمام ورزیم، بهمان مقامی خواهیم رسید که فرزنانگان و دانایان از طریق معرفت بدان می‌رسند. انسان ولو اینکه به مقام وارستگی و معرفت نائل آمده باشد، راه صواب او اینست که در انجام دادن وظائف شرعی کوتاهی نکند و به احکام طبقاتی خود (svadharma) وفادار بماند. نیکی و بدی کارها، بخودی خود ارزش مطلق ندارد، آثار خوب و بد آنان ساخته و پرداختهٔ انگیزهٔ درونی و ذهنی‌ایست که آنان را پدید می‌آورد و اگر نیت سوئی موجب افعال بوده باشد نتیجه‌ای ناروا و ناپسندیده حاصل خواهد شد.

مسألهٔ اصول اخلاقی در «گیتا» کاملاً شخصی و ذهنی است. ولی از طرف

دیگر این «ذهنی بودن» و «باطنی بودن» ارزش افعال و اخلاقیات محدود شده است. و محدودیت آن احکام شرع است. یعنی ما در انجام دادن کارهای خود آزادیم، مشروط بر اینکه اولاً، اعمال ما مقرون به ثمر و نتیجه نباشد و ثانیاً، منافاتی با احکام شرع نداشته باشد، چه احکام شرع و وظائف طبقاتی ارزش مطلق دارند و آدمی نمی‌تواند در انجام دادن آنها شانه از زیر بار مسئولیت خالی کند و بهمین جهت است که «کریشنا»، «ارجونا» را به جنگ و کارزار دعوت می‌کند، ولی در همان اثناء راه وارستگی و تجرد و گسستگی از نتایج و ثمرات کارها را بدومی آموزد زیرا این راه، خود یکی از طرق مطمئن وصول به حق و خداوند است.

کلمات سانکھیا و یوگا در بهاگاوات گیتا

«سانکھیا» (sāṃkhya) و «یوگا» (yoga) در گیتا گاهی مترادف‌اند و گاهی معنی متمایز از هم دارند. شانکارا در تفسیر فصل دوم می‌گوید: طبیعت واقعی آتمان را در اینجا سانکھیا می‌گویند چه آتمان فاقد فعل (akartā) و عاری از هرگونه تغییر و تبدیل است. درحالیکه مراد از «یوگا» انجام دادن اعمالی است که راه را برای وصول به آزادی و نجات هموار می‌سازد. یعنی اعمالی که مبنی بر شناسائی خوب و بد باشد و آتمان را از جسم جدا بداند.^۱

در گیتا طریق معرفت (jñāna mārga) را از طریق کردار^۲ و عمل (karma mārga) جدا می‌دانند و «کریشنا» به «ارجونا» که «اندوه‌گین میان دو لشکر ایستاده است»^۳ معرفت آتمان و طریق شناسائی خویشتن را می‌آموزد و تعلیماتی که در باره مبدأ و معاد می‌دهد خود گواه بر مفهومی است که «گیتا» از معرات یا «سانکھیا» دارد.

۱ - S'ankara : *Bhagavad Gītābhāṣya*, II, ۱۰

۲ - غرض از طریق کردار انجام دادن مراسم عبادی و شرعی است.

۳ - B. G. II, ۱۰, senayorubhayormadhye viśīdantam . . .

«سانکھیا» و «یوگا» در «گیتا» مربوط به فرزاندگی و بقای جاویدانی روح و معاد است. «کریشنا» می‌گوید: «نه‌اینکه من هرگز نبوده‌ام، نه‌اینکه این پادشاهان هرگز نخواهند بود، ما همیشه بوده و در آینده هم خواهیم بود».^۱

«روح هرگز رو به زوال و نیستی نمی‌نهد و در گذشته و در حال و آینده و در سه زمان (triṣu kāleṣu) استمرار و بقای خود را حفظ می‌کند. و حیات سرمدی دارد». روح از جسمی به جسمی دیگر منتقل می‌شود و چنانکه روح تجسم یافته (dehin) در این جسم سه مرحله کودکی و جوانی و پیری را می‌گذراند (asmin dehe kaumaram^۲ (yauvanamjarā)، بدانگونه نیز پس از مرگ، به قالب جدیدی درمی‌آید، بدون آنکه چیزی از آن بکاهد یا چیزی بدان بیفزاید. «تماس با حواس و مدرکات حواس (mātrāspars'āh) است که سردی و گرمی و خوشی و ناخوشی پدید می‌آورد. «یعنی احساسات متضادی که آغاز و پایان پذیراند (āgamāpāyinah) و ناپایدار» (anityāh)^۳. دانا آنست که براین اضداد پیروز شود و برآنان تسلط یابد، بطوری که آرامش بدست آورد و تمامی این احساسات متضاد را یکسان و هموار و یکرنگ مشاهده کند و درخوشی و ناخوشی یکی گردد (samaduhkhasukham)^۴. فقط در آن هنگام است که وی به بقای جاویدانی نائل می‌آید.

اساس عالم (یعنی آتمان) هرگز از میان نمی‌رود و نه فاعل است و نه منفعل. «هرآنکس که آنرا ضارب بیندارد و هرآنکس که آنرا مضروب بیندیشد هر دو خطا

۱ - B. G. II, 12

na tvevāham jātu nāsam na tvam neme janādhipāh na caiva na bhaviṣyāmahi
sarve vayam atah param

۲ - B. G. II, 13

۳ - B. G. II, 14

۴ - B. G. II, 15

هستند، چه آن نه ضارب است و نه مضروب^۱. « او هرگز بوجود نمی آید و نمی میرد و ابدی و قدیم (purāṇa) و دائمی است. هنگام بطلان جسم معدوم نمی شود » (na hanyate hanyamāne ś'arire)^۲. همانگونه که انسان لباس کهنه رارهای می کند و لباسهای تازه بدست می آورد، بدانگونه نیز « آتمان » اجسام کهنه را رها می کند و وارد اجسام نو می گردد^۳. و هیچ تغییر و تبدیل در آن پدید نمی آید. « سلاحها آنرا نمی شکافند (na chindanti ś'astrāni)، آتش آن را نمی سوزاند و آبها آنرا تر نمی کنند و بادهای آنرا خشک نمی سازند^۴. و آن شکاف ناپذیر دائمی و ابدی و تصور ناپذیر و بلا تغییر (avikārya) است^۵.

عالم کون و فساد و جهان محسوسات، صحنه تغییر و تبدیل و ناپایداری سلسله علت و معلول است زیرا آنچه بوجود می آید محکوم به مرگ است و هر آنچه می میرد از نو پیدا می شود. « برای آنها تیکه غم نباید خورد (as'ocyān) تو غم می خوری. فرزندان، غم مرده و زنده نمی خورند » (gatasūnagatasūms'ca nānus'ocanti paṇḍitāḥ)^۶. پس دانا آنست که خوشی و ناخوشی و سود و زیان را یکی گرداند و در پیروزی و شکست یکی باشد.

در پایان این فصل « کریشنا » می گوید: « این معرفت سانکھیا بود ای « پاراتا »، حال به حکمت « یوگا » گوش فراده که چون حکمت آن در تو ملکه شد (buddhyā yayāyuktah)

۱ - B. G. II, 19

ya enam veti hantāram yas'cainam manyate hatam ubhau tau na vijānīto
nāyam hanti na hanyate

۲ - B. G. II, 20

۳ - B. G. II, 22

۴ - B. G. II, 23

۵ - B. G. II, 25

۶ - B. G. II, 11

تو بندهای کردار را درهم شکنی» (karma bandham prahāsyasi)^۱.

کلمه «سانکها» در «کیتا» معانی گوناگونی به خود گرفته است. یکی از معانی آن چنانکه دیده شد، همان راه معرفت و خرد است که بموجب آن آدمی به معرفت آتمان و حقایق معنوی شاعر می‌گردد و به ناپایداری عالم واقف می‌شود و حق را ماورای این عالم می‌انگارد. «کریشنا» در فصل پنجم می‌گوید: «کودکان سانکها یوگا را از هم جدا می‌شمارند و نه دانایان، هرآنکس که به یکی از این دو بگردد از میوه هردو بهره‌مند می‌گردد» (ubhayor vindate phalam)^۲.

حال باید دید که اگر سانکها، طریق معرفت، و یوگا، طریق کردار و انجام دادن احکام شرعی است، چگونه می‌توان این دو را یکی بحساب آورد و از تعقیب یکی از آن دو به نتیجه مأخوذ از هردو رسید. در اینجا «سانکها» و «یوگا» بترتیب اشاره به طریق وارستگی از اعمال (karma samnyāsa) و طریق انجام دادن اعمال است، بدین معنی که هرآنکس که در راه خویشتن شناسی همت گمارد و از واقعیت درون خود وقوف حاصل کند، دیگر پای بند اعمال و کارهای دنیوی نخواهد بود و چشم داشتی به ثمره کارهای خود نخواهد داشت. در این بند «سانکها» به معنی وارستگی ایست که همچون نتیجه معرفت حاصل می‌شود، یعنی بی‌نیاز بودن از اعمال و انتظاری به ثمرات آن نداشتن، خود نتیجه منطقی معرفت است. ولی از سوی دیگر «کیتا» می‌گوید: هرآنکس که به یوگا بگردد و روحش پاک و پاکیزه بگردد (viṣuddhātma) و بر نفس خویشتن غالب بشود (vijitātma) و حقیقت خویشتن را در باطن همه موجودات (sarvabhūtātma) دریابد، اگر عملی هم انجام بدهد آلوده نخواهد شد و با اینکه می‌بیند، می‌شنود، می‌بوید، می‌خورد و راه می‌رود، مع الوصف از گزند همه این فعل و انفعالات در امان است و در حین عمل

۱ - B. G. II, 39

۲ - B. G. V, 4

منزه از پلیدیهای آنست و مانند نیلوفری است که برآب بنشیند و ترنگردد (lipyate na sa pāpena padma patramivāmbhasā).

بدیهی است که این نوع طریق عمل که مترتب بر بی توجهی محض به نتایج آن است (karma yoga) با طریق گسستگی از کردار و بی نیاز بودن از ثمرات آن، (karma samnyāsa) مفهوم مشترك دارد و در اصل یکی است و بهمین جهت می گویند دانایان « یوگا » و « سانکھیا » را یکی می پندارند، و امتیازی بین آن دو قائل نمی شوند. کلمه « سانکھیا » در « گیتا » به معنی ترك اعمال و معرفت حقیقی (tattvajñāna) یا معرفت خویشتن (ātmabodha) نیز آمده است، و با مفهوم « سانکھیا » چنانکه در مکتب کلاسیک سانکھیا از آن مراد می شود متفاوت است.

فلسفه سانکھیا در گیتا

مفهوم « سانکھیا » در گیتا مطابق با مبانی سانکھیائی که در رساله معروف « سانکھیا کاریکا » (sāṃkhyā kārikā) منعکس شده نیست، بلکه این کلمه بیشتر به معنی خرد و دانش آمده است. ولی از طرف دیگر دو اصل فاعل و منفعل فلسفه « سانکھیا » که در واقع پایه جهانشناسی این مکتب است، تاروپود فلسفی گیتا را تشکیل می دهد و در حین خواندن « گیتا » ماهره به این دو اصل یعنی روح (puruṣa) و ماده (prakṛti) بر می خوریم. در فصل سیزدهم کریشنا خطاب به ارجونا می گوید: « بطن من، برهن بزرگ است (mama yonirmahad brahma) و در آن من نطفه تمام (موجودات) را جای می دهم (yasmin garbham dadhāmyaham) جمله موجودات از این مبدأ پیدا شده اند ای بهاراتا ».

۱ - B. G. XIV, 3

mama yonirmahad brahma yasmin garbham dadhāmyaham sambhavaḥ sarva
bhūtāni tatah bhavati bhārata

مراد از برهن در این بند همان پراکرتی یا اصل منفعل است.

سه جوهر - «پراکرتی» ماده اولیه واصل منفعل و مؤنث آفرینش و بطن صورعالم است و نطفه‌ای که بدان اشاره شده، روح یا بعبارت جهانشناسی (cosmologique) اصل فاعل و مذکر است که جوهر اولیه را تلقیح می‌کند و آنرا «آبستن» می‌سازد. پیوند نطفه باجوهر اولیه را می‌توان نوعی از ازدواج جهانشناسی تعبیر کرد که بموجب آن تکوین صورعالم تحقق می‌پذیرد. «کرشینا» می‌گوید: «پراکرتی» بزرگ بطن همه موجوداتی است که در بطن‌های گوناگون بوجود می‌آیند و پدر نطفه بخش آنهاست (aham bījapradah pitā)^۱. سه جوهریاسه‌صفت متشکله یعنی «گونا» (guna) از «پراکرتی» پدیدمی‌آیند (gunāha prakṛti sambhavāh) و عبارت‌اند از «ساتوا» (sattva) «راجاس» (rajas) و «تاماس» (tamas).

«ساتوا» در گیتا جوهر روشنائی یا تمایل تصاعدی است که درخشان و منزه است و انسان را بسوی معرفت و شادی و سرور (sukham) رهبر است.^۲ «راجاس» جوهر تحرك یا تمایل انبساطی است که ایجادکننده عطش حیات و دلبستگی است (trṣṇā sāga)^۳ و «تاماس» جوهر تاریکی و سکون یا تمایل نزولی است که پدید آورنده نادانی (ajñānājam) و عامل گمراهی همه موجودات است.^۴ «ساتوا» انسان را بسوی معرفت راهبر است. «راجاس» بسوی فعالیت و «تاماس» آدمی را گمراه می‌کند.^۵ اگر روشنائی عقل در دل کسی مستولی شود، بایستی آنرا حمل به برتری بودن نیروی «ساتوا» کرد. اگر طمع و حرص (labhah) طغیان کند، نیروی «راجاس» بر سایر نیروها غلبه و پیروزی می‌یابد. و اگر تاریکی و گمراهی (mohah) و سکون

۱ - B. G. XIV, 4

۲ - B. G. XIV, 6

۳ - B. G. XIV, 7

۴ - B. G. XIV, 8

۵ - B. G. XIV, 9

(*apavrtti*) پدید آید، نیروی «تاماس» بر سایر نیروها تقدم یافته است.^۱
 فرضیه «گوناها» (*guna*) یا سه صفت متشکله در مکتب «سانکهایا» نیز مطرح شده، ولی در آنجا این سه «گونا» در جوهر اولیه یعنی پراکرتی در کمال اعتدال هستند و فقط بعلت گسترش این سه جوهر، در سه جهت تصاعدی و انبساطی و نزولی و دگرگونی تعادل بدوی جوهر اولیه است، که اشیاء عینیت می یابند و صورت می پذیرند. در سانکهایای کلاسیک، این سه صفت هم به مراتب اخلاقی و ذهنی تعلق می گیرند و هم ارتباطی با مقولات دیگر جهان شناسی چون عناصر لطیف و عناصر اربعه و سایر اصول بیست و پنج گانه «سانکهایا» دارند. ولی در «بها گاوات گیتا» این سه صفت یا جوهر، فقط به مراتب روانی و ذهنی و اخلاقی منسوب شده. بعنوان مثال: سه نوع ایمان (*s'raddhā*) سه قسم ریاضت (*tapas*) یا سه نوع قربانی (*yajñā*). سه نوع ایمان را بترتیب ایمان «ساتویکا» (*sattvika*) یعنی ایمانی که در آن تمایل ساتوا (تصاعدی) برتری دارد، و ایمان «راجاسیکا» (*rājasika*) و «تاماسیکا» (*tamasika*) می گویند.^۲

«گیتا» می گوید: آنهایی که به ایمان «ساتویکا» آرامسته اند خدایان را عبادت می کنند. «راجاسیکاها» «یا کشاها» (*yakṣas*) یا موجودات نیمه الهی رامی ستایند. و «تاماسیکاها» تنها و اهریمنان را می پرستند. سه قسم ریاضت هم می تواند بترتیب «ساتویکا»، «راجاسیکا» و «تاماسیکا» بشود. ریاضتی را که فقط به قصد تصفیه و تزکیه باطن صورت پذیرد و در آن چشم داشتی به نتیجه و ثمره آن نباشد، ریاضت «ساتویکا» می گویند. ریاضتی را که جهت تحصیل مقام و منصبی صورت پذیرد، ریاضت «راجاسیکا» می گویند و ریاضتی را که در آن نیت سوئی وجود داشته باشد و آنرا جهت آزار به دیگران انجام دهند، «تاماسیکا» می گویند.

۱ - B. G. XIV, 11 - 13 این سه جوهر را جوهر عقل و فعالیت و مادی نیز می دانند

این مبحث در فصل «سانکهایا» به تفصیل بحث شده است.

۲ - B. G. XVII, 2

«گیتا» در بارهٔ طریق کردار می‌افزاید: عملی را که بدون مهر و نفرت انجام پذیرد و در آن انتظار و چشم‌داشتی به نتیجهٔ عمل نباشد «ساتویکا» گویند^۱ ولی عملی را که در آن انیت و خودخواهی دخالت داشته باشد و از برای برآوردن تمایلات نفسانی صورت گیرد «راجاسیکا» گویند، و عملی را که بعلت گمراهی و اغواء آدمیان و جهت آزار به دیگران انجام پذیرد «تاماسیکا» گویند^۲.

از آنچه گفتیم برمی‌آید که «ساتوا» و «راجاس» و «تاماس» بیشتر مربوط به عواملی هستند که صفات و خصائص ذهنی و اخلاقی ما را تعیین می‌کنند و حتی نظام طبقاتی و کیفیات فطری افراد این طبقات نیز، براساس تناسبات گوناگون این سه جوهر بوجود آمده. چنانکه کریشنا می‌گوید: «چهار طبقه هم براساس کیفیات گوناگون کارهای گذشته و گوناها، توسط من آفریده شده است»^۳. ولی در مکتب «سانکهایای» کلاسیک «گوناها» علاوه بر مفهوم کیفیات روانی و ذهنی و غیره، مفهوم جهان‌شناسی نیز دارند، حتی در عناصر اربعه هم این سه صفت متشکله موجوداند و در هریک از عناصر یکی از این سه «گوناها» بر دیگری غلبه دارد. چنانکه در آتش «ساتوا» بشدت موجود است و سایر گوناها به ضعف درحالی که در عنصر خاک «تاماس» بشدت موجود است و «ساتوا» و «راجاس» به ضعف.

در گیتا گوناها از پراکرتی پیدامی‌شوند (gunāms'ca viddhi prakrtisambhavān)^۴. اما در سانکهایای کلاسیک «گوناها» جزء لاینفک «پراکرتی» هستند و هنگام انحلال عالم و بطلان صور جهان و بازگشت کثرات به وحدت، سه جوهر به پراکرتی مراجعت می‌کنند و خصائص خود را از دست می‌دهند و با آن یکی می‌گردند.

۱ - B. G. XVIII, 23

۲ - B. G. XVIII, 24 - 25

۳ - B. G. IV, 13

cāturvarṇyam mayā sṛṣṭam guṇakarmavibhāgas'ah

۴ - B. G. XIII, 19. XIV, 5

پراکرتی سفلی و علیا - در « بها گاوات گیتا » به دو قسم پراکرتی اشاره شده است. یکی پراکرتی سفلی (aparāpraktih)^۱ است و دیگری پراکرتی علیا (parāmpraktih). کرشنا می گوید: « بدان که این دو « پراکرتی » بطن همه موجودات اند، من نیز مبدأ این عالم و عامل انهدام آنم » (aham kṛtsnasya jagatah prabhavah pralayah)^۲. « پراکرتی سفلی » دنیای کون و فساد و صیورت است و برحسب تغییرات و تبدیلات عالم تجربی، دگرگونه می شود و صورت نوی بخود می گیرد. « پراکرتی علیا »، کوچکترین تغییری نمی کند و در میان تحولات و بی قراری عناصر، همچنان ساکن و ثابت می ماند و تغییرناپذیر است.

« داسگوپتا »^۳ معتقد است که این دو پراکرتی ما را بیاد تمثیل دو مرغ « اوپانیشادها » می اندازد، که بردرختی واحد نشسته اند، یکی میوه می خورد و لذت می برد، درحالی که دیگری از خوردن می پرهیزد و دوست خود را تماشا می کند. در « اوپانیشاد » این دو مرغ اشاره به ضمیر تجربی (jīva) و ضمیر الهی (ātmā) است، ولی در « گیتا » رابطه این دو « پراکرتی » چنانکه شاید و باید، روشن نشده است. « داسگوپتا » معتقد است که مبانی آئین « سانکها » در « بها گاوات گیتا » هنوز صورت قاطعی نیافته بود و بعدها این دو « پراکرتی » تلفیق یافتند و در مکتب سانکهای کلاسیک بصورت یک اصل واحد درآمدند.

پوروша - « پوروشا » (روح یا اصل فاعل) نیز در « گیتا » دو قسم است چنانکه « گیتا » می گوید: « درجهان دو قسم « پوروشا » موجود است (dvau imau puruṣau) که یکی فناپذیر (akṣara) و دیگری فناپذیر (kṣara) است ». موجودات عالم همان پوروشای فناپذیراند، درحالی که پوروشای فناپذیر را روح ممتاز (puruṣottamah) و واقعیت مطلق و نامتناهی (paramātmā) می گویند که ورای سه جهان قرار می یابد

۱ - B. G. VII, 5

۲ - B. G. VII, 6

۳ - S. Dasgupta : op. cit, p. 465

(lokatrāyam avis'ya) و آنها را نگاه می‌دارد (bibharti) ^۱. سپس کریشنادرباره خود می‌گوید: « من از پوروهای فناپذیر برایم و از پوروهای فناپذیر بالاترم و مرا در جهان و در « ودا » روح ممتاز می‌خوانند ^۲ ». ولی باز در اینجا رابطه بین دو « پوروها » روشن نیست و امکان دارد که مانند دو « پراکرتی »، اینها نیز باهم ترکیب یافته و بعدها بصورت یک پوروهای واحد درآمده باشند.

بطور کلی زمینه فلسفی « گیتا » بدون شک متأثر از مبانی « سانکها » و « یوگا » است. ولی باید خاطر نشان ساخت که اصول این دو مکتب چنانکه در گسترش بعدی این دو مشهود است، با تعلیمات « گیتا » اختلافاتی دارد زیرا « گیتا » در زمانی نوشته شده بود، که هنوز مکاتب فلسفی هندی صورت متشکل بخود نگرفته بود و فقط در « دوره سوتراها » است که اصول این مکاتب در آیات و سوره‌های بسیار کوتاهی (sūtras) منعکس می‌شود و از آن پس بصورت متشکل یک مکتب فلسفی در می‌آید.

فلسفه یوگا در بهاگوات گیتا

« پاتانجالی » مؤلف « یرگاسوترا » (yoga sūtra) « یوگا » را چنین تعریف می‌کند. « یوگا » حذف و قطع (nirodha) مراتب نفسانی و ذهنی و عقلانی است (yoga cittavṛttinirodha) ^۳. این مراتب نفسانی که موجب تشتت و آشفتگی ذهن است بی‌حد و حصر است و باید تمامی این مراتب نفسانی و ذهنی را خاموش کرد، تا متعاقب آن، اتحاد عالم و معلوم میسر گردد.

۱ - B. G. XV, 16 - 17

۲ - B. G. XV, 18

yasmāt kṣaramatīto'hamakṣarādapi cottamah ato'smi loke vede ca prathitah
puruṣottamah

۳ - Patañjali : Yoga - Sūtra, I, 2

« داسگوپتا »^۱ در باره اشتقاق کلمه « یوگا » معتقد است که این واژه سه معنی دارد: ۱- از ریشه « یوج » ($\sqrt{yuj}$) مشتق شده و در ترکیب « یوگا » ($yoga$) به معنی پیوستن ، جفت کردن ، دیده می شود . ۲- ریشه دیگر آن در عبارت ($yuj samadhau$) منعکس است و به معنی تمرکز و توجه فکر به نقطه ای واحد جهت اطفای تموجات ذهنی آمده . ۳- ریشه دیگر آن در ترکیب ($yuj samyamane$) مشهود است و معنی آن تسلط یافتن ، آماده ساختن ، و مهار کردن ، است .

در « گیتا » کلمه « یوگا » معانی گوناگونی دارد ولی مفهوم کلی آن به نظر « داسگوپتا » از همان ریشه ($\sqrt{yuj}$, $yoga$) یعنی پیوستن و مربوط ساختن ، مشتق شده است و چون پیوستگی به امری مستلزم گسستگی با امر دیگر است ، اینست که ارتباط و پیوست با « یوگا » منجر به جدائی از تعلقات و قیود عالم می گردد، توضیح آنکه تجرد از عالم ماده و ضمائم آن ، نوعی گسستگی در مقابل پیوستگی به عالم معنی تعبیر می شود .

در « گیتا » ، « یوگا » به مفهوم حذف و قطع مراتب نفسانی نیامده ، بلکه مفهوم آن اتصال و پیوست به بارگاه ایزدی است که از طریق یوگا های گوناگون چون « کارمایوگا » یعنی طریق کردار و انجام دادن وظائف و تکالیف شرعی و « دیانایوگا » ($dhyāna\ yoga$) یا طریق مراقبه و معرفت و غیره تحقق می یابد . « کریشنا » در فصل دوم می گوید : « آنچه را ترک اعمال می گویند آنرا « یوگا » بدان ای « پاندو » چه هر آنکس که از مراتب خیالی و ذهنی آزاد نگردیده ($na\ hya\ samnyasta\ samkalpah$) هرگز یوگی نمی تواند شد^۲ . فقط پس از امتناع از تمتعات دنیوی و فرونشاندن تمایلات نفسانی است که معرفت حق ، در دل یوگی مستولی می شود و سالک در

۱ - S. Dasgupta : *Ibid.* p. 444

۲ - B. G. VI, 2

«یوگا» قرار می‌یابد (yogārūḍha) و آرامش را، علت این استقرار می‌گویند (yogārūḥasyatasyaiva s'amah karṇamucyate) و هرآنکس که از کلیه تخیلات ذهنی فارغ شد (sarva saṃkalpasamnyāsi) او را مستقردر «یوگا» می‌گویند.

برای آدمی که می‌خواهد خویش را از تنگنای هستی و گردش لاینقطع چرخ حیات نجات دهد و به ساحل عالم معنی برساند، بدیهی است که کشمکش بین دو طبیعت آسمانی و اهریمنی او موجود خواهد بود. این است که «گیتا» می‌گوید: «انسان باید خویش را بوسیله خویش ارتقاء بدهد و نه اینکه خویش را به تنزل بکشانند، زیرا خود او، هم دوست خویش و هم دشمن خویش است»^۱. «هرآنکس که بیاری خویش بر خویشن غالب می‌شود، ذات (آتمان) او دوست اوست، ولی برای آنکه بر خویشن غالب نشده، ذات او در دشمنی می‌ماند و همچون دشمن جلوه می‌کند»^۲ (anātmanastu s'atruve vartetātmaiva s'atruvat). اگر آدمی به تمایلات نفسانی میدان دهد و نفس طغیان کند، وی در دریای «سامسارا» سرگردان می‌ماند و بدین وسیله بزرگترین گناه را در حق خود می‌کند و دشمن خود محسوب می‌شود. ولی اگر خویش را بوسیله خویش ارتقاء بدهد و در تحصیل حقایق ذاتی خود، همت بگمارد و به کان اسرار وجود خویش پی ببرد، دوست خویش محسوب می‌شود، چه بدین وسیله نفس سرکش او آرام می‌گیرد و وی از مصائب روزگار خلاصی می‌یابد و برواقعیت مطلق حق (paramātmā) واقف می‌گردد و در این حال، خوبی و بدی، نیکنامی و رسوائی برای او یکسان است و خاك و سنگ و زر در نظر او ارزش مساوی (samloṣṭās' makañcana) دارند.

۱ - B. G. VI, 3

۲ - B. G. VI, 5

uddharedātmanā ātmānam nātmānam avasādayet ātmaiva hyātmano
bandhurātmaiva ripurātmanah

۳ - B. G. VI, 6

پس فعالیت یوگا از یک سو مبتنی بر همتی است که بموجب آن یوگی خود را از ادراکات حواس مجرد می کند و از سوی دیگر مبتنی بر آن همت معنوی است که بمدد آن یوگی خود را بعالم ملکوتی می رساند و با واقعیت مطلق که در «گیتا» بدان «خود ممتاز» (paramātmā) اطلاق شده، متحد می شود.

حال روشی که «گیتا» جهت انجام دادن آداب «یوگا» عرضه می دارد با یوگای کلاسیک «پاتانجالی» متفاوت است. «گیتا» می گوید: «یوگی باید در محلی پاک (s'uccau des'e) و ناهموار خلوت گزیند، و ذهن خویش را متوجه نقطه ای واحد گرداند (ekāgram krtvā) و بر ذهن و حواس تسلط یابد. (yatacittendriyakriyah) و برای زدودن پلیدیهای دل به آداب یوگا متوسل شود.^۱ سروگردن و جسم بایستی قرار یابد و یوگی سکون اختیار بکند و توجه ذهنی را به نوك بینی معطوف بسازد (samprekṣyanāsikāgram) و از پراکندگی حواس به جهات گوناگون پرهیزد.^۲

طریق «یوگا» را در «گیتا» راه میانه نام نهاده اند و «گیتا» می گوید: یوگا برای آنکسی که در خوردن افراط می ورزد، میسر نیست و نه برای آنکسی میسر است که از خوردن می پرهیزد، و نه مناسب حال آنکسی است که زیاد می خوابد و نه مناسب حال آنکه شب زنده دار است (jāgratah)؛^۳ ولی برای آنکه در خوراک و تفریح (yuktāhāra - vihārasya) و همت و کوشش و خواب و بیداری، معتدل باشد، «یوگا» طریق انهدام کلیه مصائب است (duḥkhaḥā).^۴

حال این طریق معتدل و میانه رو با یوگای کلاسیک «پاتانجالی» چنانکه در رساله «یوگاسوترا» آمده، متعارض است. یوگای مکتب «پاتانجالی» خاصیت غیر انسانی و حتی ضد انسانی دارد و مبتنی بر روشی افراط آمیز در زمینه ریاضت

۱ - B. G. VI, 11

۲ - B. G. VI, 12

۳ - B. G. VI, 13

۴ - B. G. VI, 17

است و کوچکترین توجهی به احتیاجات طبیعی انسان نمی‌کند و می‌خواهد غول‌های اساطیری و ابرمردان زنده آزادی که از طریق ژرف‌اندیشی و درون‌نگری و خویش‌شناسی، کلیه مراتب ذهنی و نفسانی خود را منهدم ساخته‌اند و دیگر در بند و قید هیچ چیز نمی‌باشند، پروراند.

یوگای «پاتانجالی» چنانکه در فصل یوگا به تفصیل بیان شده می‌خواهد آدمی درست عکس آن چیزی که هست بشود، یعنی خلوت‌گزینی و سکون و اعتکاف، جایگزین تحرك عادی بدن گردد. حبس دم و تنظیم دو جریان دم فرو بردن و دم برآوردن، جای تنفس طبیعی و متشتت انسان را بگیرد. خاموشی افکار، و ایجاد جریان یکپارچه تفکر که سالک را در حالت مراقبه حاصل می‌شود، جایگزین اندیشه‌های جوال و تیزرو گردد، اندیشه‌ای که مانند بوزینه‌ای چابک، از شاخه‌ای بشاخه دیگر، می‌جهد و آنی قرار نمی‌یابد.

یوگای «پاتانجانی» می‌خواهد به تزلزل دائمی حواس، که از استمرار لحظات متوالی شناخته‌های متضاد، بوجود می‌آید، قرار تزلزل‌ناپذیری، بخشد و آنرا به نقطه‌ای واحد متوجه گرداند، تا بدین ترتیب، رود تسلسل افکار، منقطع گردد و آدمی بمدد آداب و فنون «یوگا» از عالم و صحنه پریاهوی آن، بگسلد و بعالم معنی پیوندد، و این اتصال به مبداء میسر نمی‌تواند شد مگر آنکه حیات درونی و ذهنی انسان بکلی منهدم شود و طومار ارزشهای عالم و از گونه گردد.

زنده آزاد در مکتب یوگای «پاتانجالی» آدمی است که بر فراز اخلاقیات بشریت عادی و ورای ارزشهای جاری سیر می‌کند و با عواطف انسانی و عشق و محبت کوچکترین ارتباطی ندارد، بلکه بسان قهرمانان و غول‌های اساطیری ایست که در سرحد وصف‌ناپذیر بین هستی و نیستی، و در تناقض حیات و مرگ قرار می‌یابند و به دنیا مرده و به عاقبت زنده‌اند و بهمین جهت می‌توان این صفت متناقض حال آنها را «زنده آزاد» نام نهاد.

«گیتا» بالعکس چنین ریاضت‌طلبان فرسا و یک‌جانبه‌ای را تجویز نمی‌کند

و طریق عمل و طریق عشق (bhakti) را نیز چون راه سیروسلوک و وسیله آزادی و رستگاری عرضه می‌دارد و معتقد است که بایستی روش میانه «نه زیاد خوردن و نه در غذا اسساک ورزیدن» را برگزید، تا آرامش و صفای باطن از راه این قاعده طلایی که اعتدال و هم‌آهنگی بین نیروهای حیات است، تحقق یابد.

طریق یوگا در گیتا - باید متذکر بود که مسأله تزکیه نفس و ضبط حواس و عبادت و استغراق در ذات معبود ازلی در «گیتا» نیز عنوان شده و «گیتا» بسان سایر پدیده‌های معنوی هند، هیچگاه از جنبه عملی ریاضت غافل نبوده، اما چنانکه بعداً دیده خواهد شد، «گیتا» مبحث عشق و عبادت پرسوز و گداز را چون طریق مستقل راه آزادی، عرضه می‌دارد، و در «گیتا» جنبه عاطفی عبادت اگر از جنبه صرفاً عقلانی آن مهمتر نباشد لااقل با آن مساوی است. «گیتا» می‌گوید: سالک باید به زندگی معنوی و خلوت گزینی (brahmācārvrata)^۱ بگراید یعنی به قول «شانکارا» باید در خدمت به مرشد، همت بگمارد و طعام خود را از راه تکدی تأمین کند. وی باید با ذهنی قرار یافته (sthita manah) به مراقبه در معبود ازلی بپردازد، و هنگامی که ذهن خاموش وی، در واقعیت باطن استقرار یافت (vinīyatam cittamātmani - eva - avatiṣṭhate)^۲ و خواهشها او را ترك گفتند، آنگاه سالک را «متصل به حق» (yukta) می‌توان خواند و بدانگونه که (شعله) چراغی در پناهگاهی (یعنی محلی که بادنمی‌وزد) حرکتی نمی‌کند (dīponivāstho nengate)، بهمانگونه نیز این مثال مطابق حال آن یوگی ایست که ذهنش قرار یافته (yatacitta) و به مراقبه واقعیت درون اشتغال می‌ورزد.^۳

۱ - Bhagavad - Gītābhāṣya, VI, 14

۲ - B. G. VI, 18

۳ - B. G. VI, 19

yathā dīponivāstha nengate sopamā smṛtā yoginah yatacittasya yuñjato
yogamātmanah

یوگی در این مقام ، خویشتن را بوسیله خویش می‌بیند و در باطن خویش، مسرور است^۱. یعنی به‌نهایت وجد و شادی درونی رسیده و از عذاب روزگار وارسته است و این مقام را حالت « گسستگی از پیوند رنجها » (*duhkhasamyoga - viyoga*) می‌گویند^۲.

مقام وصال در « گیتا » لحن وحدت وجودی دارد ، یوگی پس از آنکه به مقام وارستگی رسیده و از پلیدیها و کدورتها مجرد شد، از شادی بی‌پایانی که بر اثر تماس با برهنه پدید می‌آید متمتع می‌شود (*sukhena brahmsamsparśamatyantam sukham as'nute*)^۳ و همین وصال به‌حق و استغراق در ذات ابدیت ، موجب می‌شود که وی همه چیز را بادیده تجانس و یکرنگی (*samadars'nah*) بنگرد. آتمان را مستقر در همه موجودات (*sarvabhūtastham ātmānam*) و کلیه موجودات را در آتمان (*sarvabhūtāni ātmani*)^۴ با دیدی یکرنگ مشاهده کند، و متعاقب این حالت یگانگی و وحدت خالق و مخلوق، مقام بقاء در ذات الهی حاصل می‌شود و « کریشنا » به « ارجونا » می‌گوید: « هر آنکس که مرا در همه چیز و همه چیز را در من ببیند ، نه من از او منفصل می‌شوم و نه او از من جدا می‌گردد^۵ ». یعنی بقول « شانکارا » چون یوگی، مرا که ذات همه موجوداتم ، در همه موجودات ، ببیند و خالق و مخلوق را در من که ، ذات همه موجوداتم ، دریابد و به وحدت عالم پی‌برد ، او هرگز از من جدا نمی‌شود و من

۱ - B. G. VI, 20

yatra caivātmanātmānam pas'yannātmani tuṣyati

۲ - B. G. VI, 23

۳ - B. G. VI, 28

۴ - B. G. VI, 29

۵ - B. G. VI, 30

yo mām pas'yati sarvatra sarvam ca mayi pas'yati tasyāham na pranas'yāmi
sa ca na me pranas'yati

از او دور نمی‌شوم، چه ذات او با ذات من یکی است و در این مقام، ذات آدمی بخود آدمی رخ می‌نماید.^۱

در این مقام اتحاد عابد و معبود، یوگی از یک سو به حق اتصال یافته و به مبدأ پیوسته است، و از سوی دیگر هنوز در کثرات است ولی چون در همه چیز و همه جا، تجلیات رخ معبود را می‌بیند و خویشتن را پرتوی از نور الهی می‌یابد، از این رو، خود را از سایر موجودات جدا نمی‌داند و همه چیز و همه موجودات را بانگاهی یکرنگ و یکدست و متجانس می‌نگرد، زیرا پرده و حجابی که بین او و معبود سایه افکنده بود، از میان رفته و او خود محور دایره گیتی گردیده و تضادی بین «تو» و «من» نمانده است. آنکه در این مقام قرار یافته، خوب و بد، سردی و گرمی و کلیه تضادها را با همان معیار تجانس و یکرنگی می‌سنجد و می‌بیند و این طریق را «یوگای همانندی» (sāmya) می‌گویند.

در «گیتا» کلمه «یوگا» معنی و مفهوم خاصی ندارد. اینست که نمی‌توان از آن تعریف قاطعی داد. واژه «یوگا» گاهی به «کارمایوگا» (karma yoga) یا «یوگا» و طریق عمل اطلاق شده، گاهی به طریق عشق و محبت (bhakti)، گاهی به طریق معرفت و اشراق (sāṃkhya yoga)، ولی صفت مشترک تمام این مفاهیم گوناگون، همان پیوست و اتصال به معبود ازلی است.

مبحث حبس دم (prāṇāyama) که یکی از ارکان یوگای کلاسیک «پاتانجالی» است در «گیتا» چندان نقشی ندارد و فقط در برخی از آیات از آن چون طریق «قربانی باطنی» یاد کرده‌اند. «گیتا» می‌گوید: برخی از یوگیان اشیای مادی را در راه خدایان قربانی می‌کنند. پاره‌ای دیگر خویشتن را بوسیله خویشتن در راه آتش برهن (brahmāgni) قربانی می‌کنند (upajuhvati)^۲ گروهی حواس را در راه آتش تزکیه نفس قربانی می‌کنند^۳ (samyamāgni). جمعی دارائی و ریاضت را قربانی می‌کنند

۱ - Bhagavad - Gītābhāṣya, VI, 30

۲ - B. G. IV, 25

۳ - B. G. IV, 26

و برخی معرفت «وداها» را قربانی می‌کنند و گروهی دمه‌های حیاتی (prānas) را قربانی حق می‌کند، و به حبس دم می‌پردازند و غیره.

مراد از این آیات، اشاره به همان قربانی باطنی است که در فصل «اوپانیشادها» مذکور شد. یعنی بعثت گرایش به واقعیتهای باطن، و تغییر مرکز ثقل از ظاهر به باطن، و از شریعت به طریقت، قربانی ظاهری «ودائی» مبدل به قربانی درونی شد، و اعضای جسم انسان جایگزین آن اشیائی شد که در قربانی واقعی بکار می‌رفت. حبس دم در «گیتا» فقط به معنی قربانی باطنی آمده است. در حالیکه در یوگای «پاتانجالی» حبس دم، یکی از اعضای هشت گانه «یوگا» است و یوگیان از دیرباز، بر ارتباطی که بین مراتب آگاهی و تنفس هست واقف گردیدند و تنظیم تنفس و متوقف کردن دوجریان دم فرو بردن و دم برآوردن را عاملی بس مؤثر در ایجاد یکپارچگی و یکنواختی مراتب ذهنی پنداشتند و طریق بکار بستن آنرا نیز بررسی کردند.

از آنچه گفته شد برمیآید که یوگای «گیتا» بایوگای «پاتانجالی» متفاوت است. یوگای «پاتانجالی» خود متأثر از یوگای بودائیان است. در حالیکه در «گیتا» یکچنین تأثیری را مشاهده نمی‌کنیم، و نه می‌توانیم یوگای «گیتا» را با یوگائی که در برخی از «اوپانیشادها» از قبیل «آمری تانادا» (amṛtanāda) و «آمری تابنیدو» (amṛta - bindu) که بطور کلی به «اوپانیشادهای» یوگا معروف‌اند، مقایسه بکنیم. یوگای «گیتا» حتی با آداب یوگائی که در حماسه بزرگ (مهابهاراتا) ذکر گردیده، متفاوت است. فقط در رساله‌های «پانچاراترا» (pañcarātra)، اثر آئین «بهاگاواتا» است، که مفهوم یوگای «گیتا» به معنی تسلیم به اراده خداوند، دیده می‌شود و به نظر «داسگوپتا» احتمال دارد که «گیتا» و «پانچاراترا» از مبدأ مشترکی سرچشمه گرفته و مربوط به سنن مشابهی باشند.

طریق کردار (karma yoga)

یوگا بر سه قسم است که عبارت است از یوگای معرفت (sāṃkhya - jñāna yoga)

یوگای عشق و محبت (bhakti yoga) و یوگای کردار (karma yoga). طریق معرفت در مبحث «سانکھیا» و یوگا بحث شد، حال به طریق کردار می پردازیم. «کریشنا» در فصل سوم «گیتا» می گوید: «در آغاز (خلقت) ای «ارجونا» من طریق دوگانه عبادت را بیان داشتم» (dvidhā niṣṭhā purā proktā mayā) ^۱ یکی طریق معرفت برای فرزنانگان است (jñāna yoga) و دیگری طریق کردار برای یوگیان (karma yoga). این دو طریق کردار و معرفت را بترتیب طریق فعالیت (pravṛtti) و عدم فعالیت یا اعراض از فعالیت (nivṛtti) نیز می گویند.

«نی ویریتی»، عدم فعالیت یا پرهیز از کردار، تجردی است که بر اثر فرزنانگی و معرفت یعنی «سانکھیا» (sāṃkhya) تحقق می پذیرد و بهمین علت است که این دو کلمه یعنی معرفت (sāṃkhya) و اعراض از فعالیت و عمل (nivṛtti) مترادف هستند. «کریشنا» می افزاید: «از عدم انجام دادن کردار (karmanām - anārambhāt) به تجرد از کردار (nais'karmya) نمی توان رسید. صرفاً از خلوت گزینی و ترك دنیا (samnyasana) کمال (siddham) تحقق نمی یابد» ^۲. غرض این که گیتا به تلفیق دورویه مذکور معتقد است و می پندارد فقط با انجام دادن اعمال است (وظائف شرعی) که انسان اعمال را زیرپای می نهد و از آنان بی نیاز می گردد. زیرا بقول «گیتا» بدون انجام دادن فعلی (akarmakṛt) حتی لحظه ای نیز نمی توان قرار داشت ^۳ و کلیه افعال و کردارها بعلت سه جوهر تصاعدی و انبساطی و نزولی، بی اراده، به فعل می گرایند و هیچ امری مادام که در قلمرو طبیعت و نیروی گرداننده آن باشد، آنی قرار نمی یابد و همه امور متحرك به حرکت لاینقطع است و فقط دانایانی که خویشتن را از استیلا و اقتدار سه نیروی طبیعت خلاصی بخشیده اند، می توانند به مقام تجرد از کردار (nais'karmya) نائل آیند.

۱ - B. G. III, 3

۲ - B. G. III, 4

۳ - B. G. III, 5

« کریشنا » می‌افزاید: « پس آنچه را که باید انجام بشود (یعنی وظیفه اجباری و شرعی) (kārya) بدون دلبستگی بدان، (asaktah) همیشه انجام بده. زیرا مردی که بدون دلبستگی کاری انجام دهد، به مقام ممتاز (param) می‌رسد^۱ ».

پس « کریشنا » برای آنکه مخاطب خود را متنبه کند می‌افزاید: « ای ارجونا در این سه جهان (triṣu lokeṣu) برای من هیچ کاری که باید انجام پذیرد، مانده (na me kartavyam asti) و نه چیزی مانده که تا حال بدست نیامده (anavāptam) و نه چیزی مانده که باید بدست آید (avāptayam) ولی من با وصف این به فعل می‌گرایم^۲ (varta eva ca karmani) ، چه اگر از فعالیت بازمانم یعنی توجهی باین عالم نداشته باشم، هستی این دیر کهن به مخاطره می‌افتد، نظام و هیأت کیهان از هم می‌گسلد، نظام طبقاتی دگرگون می‌شود و موجودات منهدم می‌گردند^۳ ».

نظام عالم بدانگونه است که هر کس در مرتبه موافق با امکانات وجودی خود قرار یافته و این هم‌آهنگی را نظام شخصی (svadharma) می‌گویند. هرفردی از افراد می‌بایستی طبق احکام این ناموس شخصی، کار انجام دهد، و چون «ارجونا» متعلق به طبقه سلحشوران است، وی نیز موظف است که از احکام طبقه خود تبعیت کند و برای حفظ ناموس و شریعتی که به مخاطره افتاده به جنگ و ستیزه برخیزد و در این جهاد شرکت جوید. « کریشنا » می‌گوید: پیروان طریق کردار بایستی جمله افعال و کارهای خود را متوجه من بسازند و خویشان را مستغرق در تفکر راز درون بگردانند و بدانند که فاعل کلیه افعال منم. فعل از من است و بمن می‌انجامد و آدمیان آلتی بیش نیستند و چون این بدانند و به نتیجه کردار علاقه‌ای

۱ - B. G. III, ۱۹

tasmādasaktah satatam kāryam karma samācara asakto hyacaran karma
paramāpnoti puruṣaḥ

۲ - B. G. III, ۲۲

۳ - B. G. III ۲۴

نخواهند ورزید و دیگر کار و عمل ، آنان را آلوده نخواهد ساخت و همانطوری که گُل نیلوفری روی آب نشسته و از گزند آن در امان است ، بهمانگونه نیز آدمیان از گزند کردار و از میوه های خوب و بد آن ، در امان خواهند بود و آنان را دیگر حاجتی به نتیجه عمل نخواهد بود .

عطش حیات، شهوت، حرص و آزار است که اعمال را پلید می سازد و آلوده می کند . بدانگونه که دود آتش را احاطه می کند (vahni dhūmena āvriyate) ، همانطوری که گرد و غبار آئینه را کدر می کند (ādars'ah malena) ، بهمانگونه نیز طمع و آزار معرفت را می پوشاند^۱ و آتش خاموشی ناپذیر (duṣpūrenānalena)^۲ این خواهش است که آدمی را در بند زندان تن اسیر می گرداند .

« کریشنا » در فصل چهارم می گوید : « نه اعمال مرا آلوده می سازند و نه من دلبستگی ای به نتایج آنان دارم (na me karmaphale sprhā) ، هر آنکس که مرا چنین عبادت کند ، از بند کردار آزاد خواهد شد^۳ . یعنی به قول « شانکارا » خواهد دانست که فاعل هیچ فعلی نیست بلکه فاعل واقعی کس دیگری است و اگر افعال و اعمال را منفک از فاعل واقعی که حق است بداند، میل و خواهش از او سلب می شود و همین بی علاقهگی و بی نیازی موجب فروتنی و خاکساری می گردد و آتش آگاهی و انیت خاموش می شود و چون این آتش فرو نشست، اعتقاد باینکه اینکار را من انجام می دهم ، نیز از بین می رود ، در نتیجه آدمی باینکه مشغول به کار است (karmāṇi abhipravṛttah) هیچ کاری انجام نمی دهد (nakiṃcit karoti)^۴ و این هنر ممتاز بی نیاز بودن از نتایج کردار را « هنریوگا » (yoga karmasu kaus'alam)^۵

۱ - B. G. III, 38

۲ - B. G. III, 39

۳ - B. G. IV, 14

۴ - B. G. IV, 20

۵ - B. G. IV, 50

می‌گویند. یعنی پیوستگی به نفس عمل ونه به میوه‌های خوب و بدان (mā phaleṣu) ^۱ (kadācana) .

هیچگاه نباید سبب تولید نتایج عمل بود (mā karmaphalahetuh) ^۲. هر آنکس که از دل‌بستگی‌ها منزّه شد و پیروزی و شکست (siddhyasiddha) ^۳ را یکسان دید، در هنر یوگا که همانندی و تجانس ذهن در قبال تضادها است، استقرار می‌یابد و نتیجه بی‌نیاز بودن، وعدم دل‌بستگی به کردار، در اینست که شخص از بند بازپیدائی رها می‌گردد و به مقامی که ورای پلیدیهای این عالم ناسوتی است، دست می‌یابد و «همانطوری که لاک‌پشتی اعضای بدنش را در خود جمع می‌کند، بهمانگونه نیز (آنکه به مقام تجرید و تفرید رسیده) حواس را از مدرکات حواس (indriyāni - indriyārthebhyah) برمی‌کشد». «و آنچه شب (غفلت) است از برای همه موجودات، اندر آن عارف (آنکه ضبط حواس کرده) (samyamī) شب‌زنده‌داری می‌کند (jāgati) و آنچه روز است برای همگان، آن شب است به دیده جهان بین عارف (pas'yato muneh) ^۴». در واقع هدف «گیتا» ترکیب و تلفیق طریق عمل وعدم عمل (pravṛtti - nivṛtti) است. عدم کردار به تنهایی ملاک نمی‌تواند شد، زیرا امکان دارد انسان ظاهرآ مرتکب هیچ عمل ناشایسته‌ای نشده باشد ولی افکارش پلید باشد. آنچه آدمی را در این جهان آلوده می‌سازد، صرف عمل نیست، بلکه نیتی است که محرك آن عمل بوده است. اگر نادانی از انجام دادن اعمال امتناع کند در واقع عمل مثبتی انجام داده

۱ - B. G. II, 47

۲ - Ibid.

۳ - B. G. II, 48

۴ - B. G. II, 58

۵ - B. G. II, 69

yā nis'ā sarvabhūtānām tasyām jāgrati samyamī yasyām jāgrati bhūtāni sā
nis'ā pas'yato muneh

است، درحالیکه افعال عارفانی که از نتایج کردار بی نیاز شده‌اند، خود این افعال، همان پرهیز واقعی از کردار است. پس آنچه عملی را خوب یا بد جلوه می‌دهد علل ظاهری آن نیست بلکه فقط علل باطنی و ذهنی است که کیفیت اعمال را تعیین می‌کند.

اگر در پس افعال و کردار، خودخواهی و سودجوئی نباشد، اعمالی که مرتکب می‌شویم کوچکترین اثری نخواهد داشت، و بهمین دلیل است که «کریشنا» «ارجونا» را به جنگ دعوت می‌کند، چون این جهاد برای «ارجونا» در واقع ترکیب دو طریق «تلفیق یافته» کردار و معرفت است. از یک سو جهاد، وظیفه شرعی اوست و احکام نظام طبقاتی چنین وظیفه‌ای را باو تکلیف کرده است، از سوی دیگر، وی اگر تعلیمات «کریشنا» را بی‌آموزد و به مقام معرفت برسد در واقع به مقام تجرد از کردار (nais'karmya) یا به مقام «عدم فعالیت» (nivrtti) که مترادف با فرزانگی است ممتاز گردیده، و چون این مقام در دلش مستولی شود، او دیگر تحت نفوذ تأثرات کردار نخواهد بود، و اگر هزاران سپاه را هم هلاک کند و از پای درآورد کوچکترین گناهی مرتکب نشده است، زیرا در این مقام، محرکی که مسبب این عمل بوده، عاری از حرص و طمع و منفعت جوئی و خودخواهی بوده است و بقول «شانکارا» گناه «ارجونا» که از جنگیدن امتناع می‌کرد در این بود که می‌پنداشت این «خویشاوندان از آن من هستند و من از آن آنها»، درحالیکه این احساس ناشی از خودآگاهی وی بوده است. زیرا هر آنکس که خود را ضارب می‌پندارد و هر آنکس که خود را مضروب می‌انگارد هر دو در خطا هستند، چه «خود» نه ضارب است و نه مضروب.

اجرای وظائف شرعی و مراسم قربانی در بهاگاوات گیتا

مکتب «می‌مانسا» می‌گوید: «وظیفه شرعی (dharma) آن امری است که

مبنی بر حکم ودائی است و آدمی را بسوی مطلوب (artha) راهبراست^۱. طبق مکتب «می‌مانسا» (mīmāṃsa)، غایت قربانی وصول به هدف مطلوب است و این هدف از آن جهت مطلوب است که بواسطه آن، آدمی آرزوهای خود را برمی‌آورد و خوشبخت و کامیاب می‌شود.

مکتب «نیایا» در تأیید همین روش معتقد بود که انگیزه واقعی قربانیها، همان میل برآوردن نذرها و آرزوها است. «گیتا» این مفهوم قربانی و وظیفه شرعی را نپذیرفت و قربانی را پیوندی بین خالق و مخلوق یافت که بموجب آن، تعاون متقابلی بینخدایان و انسانها تحقق می‌یافت.

آئین نیایش باعث می‌شود که باران رحمت ببارد. از باران طعام بوجود می‌آید (parjanyaṭ annasambhavaḥ)^۲ و قربانی را از برای سود و منفعت شخصی انجام نمی‌کنند، بلکه نعمتی را که خدایان ارزانی می‌دارند برای همگان است. چنانکه «گیتا» می‌گوید: آنهایی که طعام قربانی را از برای خود می‌پزند، گناهکارانی هستند که گناه می‌خورند^۳.

اعتقاد کلی در «گیتا» این بود که سعادت و خوشبختی مردم مبتنی بر حاصلخیزی زمین است و محصول را هم باران تأمین می‌کند و باران هم مرهون مواهب خدایان است و خدایان هنگامی نعم آسمانی و فراوانی را ارزانی می‌دارند که آدمیان از بخشیدن قربانیها غفلت نورزیده باشند. اگر آدمیان خدایان را بستانند، خدایان نیز انسانها را خواهند ستود و بر اثر این نیایش متقابل، فضیلت ممتاز (param s'reyah)^۴ حاصل خواهد شد^۵. «گیتا» می‌گوید: اگر خدایان از قربانیهای شما راضی شوند آرزوهای شما را بر خواهند آورد (iṣṭān bhogān hi vo devā dasyante)^۶.

۱ - *Mīmāṃsa Sūtra*, I, 2 : codanā lakṣaṇo'rtha dharmah

۲ - *B. G.* III, ۱۴

۳ - *B. G.* III, ۱۳ : bhuñjate te tvagham pāpā ye pacantyātmakāranāt

۴ - *B. B.* III, ۱۱

۵ - *B. G.* III. ۱۲

قربانی هسته تعلیمات ودائی بود و «ودا» نیز از منشا فیضی بخش برهن بود وجود آمده بود^۱، پس دائره پیوسته‌ای از برهن به قربانی، از قربانی به نعمتهای خدایان، و از نعم خدایان به سعادت و کامیابی آدمیان، موجود است و هرآنکس که این گردونه پگردش درآمده را (pravartitam cakram) دنبال نکند (na-anuvartayati) در بند حواس محصور می‌ماند و بیهوده زیست می‌کند^۲.

«ایده‌آل» قربانی در «گیتا» با «می‌مانسا» متفاوت است. درحالیکه مکتب «می‌مانسا» در قربانی، انگیزه‌ای جز سودجوئی نمی‌یابد، «گیتا» برکت قربانیها را برای همگان می‌خواهد و انجام دادن مراسم عبادی را ضرورتی خلل ناپذیر، برای گرداندن چرخ هم‌بستگی آدمیان و خدایان، تشخیص می‌دهد و معتقد است که بموجب رضایت متقابل آنان، نظام عالم غیب و شهادت برقرار می‌گردد و شکاف بین زمین و آسمان از میان می‌رود.

فلسفه رساله‌های «براهمنها» متکی بر آئین نیایش بود. در آغاز، آفرینش جهان بر اثر یک «قربانی جهانی» پدید آمد. شهریار مخلوقات «پراجاپاتی» خود را فدای عالم کرد و اعضای پراکنده او، هریک مبدل به قسمتی از جهان شد. در قربانی ودائی، ساختمان محراب آتش و مراسم مربوط بآن، نوعی «بازسازی» جسم پراکنده «پراجاپاتی» تعبیر شده است. در فلسفه «اوپانیشادها» چنانکه دیده شد، این قربانی ظاهری معنی رمزی و باطنی (pratika-upāsana) بخود گرفت و اعضای داخلی انسان مبدل به اشیائی شد که در قربانی واقعی بکار می‌رفت. «گیتا» نیز تاحدی از این آئین باطنی قربانی پیروی می‌کند و می‌گوید: قربانی برهن

۱ - B. G. III, 15

«بدان که مراسم عبادی از برهن بوجود می‌آیند و برهن نیز از ذات فنا ناپذیر (حق) ظاهر می‌شود. پس برهن که در همه جا حاضر است، همواره بر قربانی استوار است»:

karma brahmodbhavam viddhi brahmākṣarasamudbhavam tasmāt sarvagatam
brahma nityam yajñe pratiṣṭhitam

۲ - B. G. III, 16

است، و نثارهدایائی چون کره پاک (haviḥ)، برهن است، و این قربانی را خود برهن به آتش برهن تقدیم می‌کند.^۱ قربانی را گاهی قربانی خدایان (daiva yajña)، و گاهی قربانی حواس به آتش تزکیه نفس (samyamāgni)^۲، یا قربانی وداها (svādhyāya yajña) و غیره نام نهاده‌اند، و بطور کلی قربانیها در فصل چهارم «گیتا» پنج قسم‌اند: ۱- قربانیهای مادی (dravyayajña) در این قربانی، دارائی و ثروت و اشیاء مادی را نثارخدایان می‌کنند. ۲- قربانی حواس و ریاضت (tapoyajña). ۳- قربانی «یوگا» (yogayajña)^۳. در این قربانی سالک دم‌های حیاتی (prāṇa) و حبس دم و تجرد از محسوسات (pratyahāra) را قربانی آتش حقیقت درون می‌کند. ۴- قربانی وداها و احکام شرعی، این قربانی شامل قرائت سرودهای «ریگ‌ودا» و سایر آثار مقدس (śāstra) سنت هندو است.^۴ ۵- سرانجام قربانی علم و معرفت (jñāna yajña)^۵.

کلمه قربانی در «گیتا» به مراتب گوناگون قربانی منسوب است، در این قربانی پنجگانه، نوعی تکامل وجودی و قوس صعودی، برای وصول به واقعیت مطلق دیده می‌شود. از قربانی مادی تا قربانی علم و معرفت، انسان مدارج و مراتب عروجی وجودی را می‌پیماید، و این سیر تکامل معنوی که در جهت طولی مراتب وجود، منعکس گردیده، از لحاظی نیز، گرایش تدریجی قربانی به واقعیت‌های درونی است و غایت آن اتحاد و وصال با ذات نامتناهی برهن است. باطنی گشتن قربانی از طرف دیگر، معرف آنست که انسان رفته رفته از شریعت (مراسم عبادی و قربانی

۱ - B. G. IV, 24

۲ - B. G. IV, 26

۳ - B. G. IV, 28

۴ - S'ankara : *Bhagavad - Gītābhāṣya*, IV, 28

۵ - *Ibid*

۶ - B. G. IV, 28

مادی) روی می گرداند و به تدریج به طریقت و حقیقت که راز درون و شکفتگی اسرار باطن است روی می آورد.

در پایان می توان گفت که «گیتا» نه پیرو مکتب «می مانسا» و نه پیرو مکتب «ودانتا» است - که کوچکترین اعتنائی به مراسم عبادی نمی ورزد و فقط راه معرفت را درخور اعتناء می داند و طریق کردار را خوار می پندارد - بلکه «گیتا» راه میانه ای برگزیده است که در آن انسان هم باید به تجرد نفس، و معرفت به خود نائل آید و هم در عین حال، احکام شرعی را مراعات بکند و به ناموس ایزدی وفادار بماند.

معاد

مبحث جاوید بودن روح در «گیتا» به نحو آشکاری بیان شده، بدون تردید «گیتا» این مبحث را از آئین «اوپانیساده» گرفته است. در فصل دوم این رساله به این مطلب صراحتاً اشاره شده و «گیتا» می گوید: نه اینکه ما هرگز نبوده ایم، نه اینکه در آینده هم نخواهیم بود^۱. یعنی ما همیشه وجود داشته و از ازل نیز بوده ایم. آتمان نه بوجود می آید و نه می میرد و نه از نیستی به هستی می گراید بلکه همواره وجود داشته و تغییر ناپذیر و لم یلدولم یولد است و هنگام انهدام جسم از میان نمی رود و باقی است. هیچ چیزی در آن تأثیر نمی کند. سلاحها آنرا نمی شکافند و آتش را نمی سوزانند. آنچه وجود ندارد موجود نمی تواند شد (nāsato vidyate bhāvah) و آنچه وجود دارد غیر موجود نمی تواند شد (nābhāvo vidyate satah).

قانون علت - این گفته اخیر مبین آنست که نه چیزی از میان می رود و نه چیزی بوجود می آید، بلکه خلقت بمنزله معلولی است که در خود علت مستتر بوده است (satkāryavāda) و خلقت عبارت دیگر یعنی به فعلیت درآمدن معلولی که در

۱ - B. G. II, 12

۲ - B. G. II, 16

علت بالقوه موجود بوده است. این قانون علیت را مکتب «سانکھیا» ابداع کرده است. مکاتب دیگر فلسفی هندو از قبیل «ودانتا» و «نیایا - وی شیشیکا» نظرات دیگری درباره قانون علیت دارند که در آخر فصل «مکتب نیایا» مورد بحث قرار گرفته است.

پس «گیتا» بدون آنکه صراحتاً اعلام بدارد، قانون علیت «سانکھیا» را پذیرفته است و بدین ترتیب به نظر «گیتا» آفرینش بمنزله بفعلیت درآمدن همان معلولی است که در علت‌العلل بالقوه موجود بوده، و انحلال در حکم بازگشت این معلول به علت، و پیوست به اصل است.

مراتب هستی - کلیه مراتب هستی متصل به حق است. جسم انسان دوران کودکی و جوانی و پیری را طی می‌کند و سپس مرگ فرا می‌رسد که نوعی دگرگونی صورت است و روح از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر هستی انتقال می‌یابد و لباس جدیدی می‌پوشد و همانگونه که افراد لباسهای کهنه را از تن درمی‌آورند و لباس نوی بتن می‌کنند، روح نیز که فناپذیر است، جسم کهنه را از خود رها می‌کند و جسم و قالب تازه‌ای اختیار می‌نماید. اگر سلسله مراتب هستی را همچون خط عمودی تصور کنیم، آن رشته‌ای که از مبدأ تا جهان کون و فساد، همه موجودات و درجات آفرینش را بخود متصل می‌سازد و می‌پیوندد و مانند شعاعی از خورشید جدا می‌گردد، همان اصل فناپذیر و پایه و اساس موجودات است، و تغییرات و تبدیلات بمنزله خطوط افقی‌ای هستند که این شعاع عمودی را قطع می‌کنند و قائم بر آن هستند. مرگ و زایش را می‌توان نوعی معادله ریاضی تصور کرد: «هرآنچه بوجود می‌آید معکوم به فنا است و هرآنچه معدوم می‌گردد باز بوجود می‌آید». تسلسل این پیدایش‌ها و خاموشی‌های پی‌درپی، همانا چرخ بازپیدائی و «سامسارا» است. از مبدأ تا موجودات زنده و عالم مادی و از عالم مادی تا برهن دو حرکت متضاد موجود است که بموجب یکی، امواج آفرینش از دریای غیب به ساحل هستی می‌شتابند و بموجب دیگری اشیاء و هستیهای گرگونه می‌شوند و در طلب اصل خویش

صور نوبی بخود می گیرند، و از مراتب مادون به مراتب مافوق خود انتقال می یابند و قوس صعودی را بتدریج طی می کنند و سرانجام به مبداء می پیوندند و این دو حرکت متضاد را در فلسفه های هندو، آفرینش (sṛṣṭi) و انحلال (pralaya) می گویند. " بدیهی است که موجودات بر حسب مدارج قرب و بعد از مبداء، مقامات گوناگونی دارند و سیر تکامل و پیشرفت، در سطح افقی گسترش نمی یابد بلکه آن تصاعد و ارتقاء در سطح عمودی است و هر آنکس که به کمال برسد، بقول « گیتا » به هدف مطلق (paramāṅgati) که اصل ناپیدا (avyakta) و فنا ناپذیر (akṣara) عالم است راه می یابد و دیگر بار بدین جهان باز نمی گردد^۱.

راه خدایان و نیاکان - « گیتا » نیز مانند « اوپانیشادها » به دو راه خدایان (devayāna) و نیاکان (pitryāna) اشاره می کند. در « چاندوگیا اوپانیشاد » (Chānd. Up. V, 5, 1 - 2) از آن سخن به میان آمد. این دو راه، راه شمالی (uttarāyana) و جنوبی (dākṣiṇāyana)^۲ نیز می گویند.

« گیتا » این دو طریق را چندان روشن نکرده است. ولی می توان تصور کرد که این دوره، اشاره به سیر ارواح در سلسله مراتب هستی است و مربوط به مبحث معاد است. آنهایی که بعد از بطلان جسم، راه نیاکان را در پیش می گیرند، یکچندی در ماه اقامت می گزینند و پس از مصرف و اتمام اندوخته فضائی که در قید حیات خاکی خود، بدست آورده بودند، باز به زمین برمی گردند. آنهایی که راه خدایان را در پیش می گیرند به بارگاه ایزدی راه می یابند و دیگر بار به زمین بر نمی گردند. راه خدایان راهی است که «اگنی» خدای آتش در سرودهای «ریگ ودا» می پیموده و آتش پاک قربانی را به خدایان می رسانده است.

« گیتا » دربارهٔ مرک و زندگی می گوید: « مرک هر آنچه بوجود آمده، حتمی

۱ - B. G. VIII, 21

۲ - B. G. VIII, 24 - 25

است و پیدایش دوباره هرآنچه که در گذشته قطعی است^۱». این بند ما را به یاد یکی از حقایق شریف چهارگانه بودائی می‌اندازد که می‌گوید: «هرآنچه که به هستی می‌گراید محکوم به فنا است». ولی باید متذکر بود که «گیتا» به سلسله علل و معلولات دیگر بودائی اشاره نمی‌کند و فقط می‌گوید که دلبستگیها، منشأ و ریشه کلیه مصائب روزگار اندوهمین دلبستگیها از طرف دیگر ایجاد تأثراتی می‌کنند و باعث می‌شوند که آدمی در گردونه بازپیدائی سرگردان بماند. مبحث رنج و مبدا^۲ رنج، و طریق فرونشاندن آن، در «گیتا» مطرح نشده، اما «گیتا» مانند سایر ادیان و مکاتب فلسفی هند، قانون «کارما» یعنی عمل و مکافات عمل را می‌پذیرد و برخلاف آئین بودا که شخصیت انسان را متشکل از گروه عناصری چند می‌پنداشت و به اصل ثابتی معتقد نبود، «گیتا» بدون چون و چرا آئین آتمان را می‌پذیرد و بر اصالت آن صحه قبول می‌نهد.

قانون کارما در گیتا - در باره قانون کارما در «گیتا» داسگوپتا می‌گوید: در «گیتا» دو نظر متناقض درباره «کارما» وجود دارد، یکی اینست که «کارما» علت ناهمواریها و عدم تساوی در زندگی است و دیگری آنست که «گیتا» برای کارهای خوب و بد، هیچگونه ارزشی قائل نمی‌شود. تنها راهی که یاری آن می‌توان این دو طریق را آشتی و تلفیق داد، اینست که بپنداریم «گیتا» به واقعیت عینی خوب و بد (punya - pāpa) اعتقاد ندارد. اعمال بخودی خود، نه خوب اند و نه بد. فقط نادانی و حماقت ما است که آنان را خوب و بد می‌پندارد. فقط تعلقات و دلبستگیهای ما است که باعث می‌شود که کرده‌های ما نسبت بخودمان نتایج ناپسندیده ببار آورند و در نظر ما آلوده به گناه جلوه کنند. حتی انجام دادن عمل ناپسندیده‌ای را چون کشتن خویشاوندان در میدان کارزار، که ظاهراً می‌بایستی گناهی ببار آورد، نمی‌توان جرم بحساب آورد، در صورتی که این عمل را بنا به احکام شرع انجام داده باشیم

ولی اگر همان عمل بادل بستگی صورت پذیرد، گناه تلقی خواهد شد. مسأله اخلاق در «گیتا» امری است نسبی و شخصی^۱ ولی این صفت شخصی بودن و نسبی بودن کردار تاحدی محدود شده است زیرا ارزشهایی در گیتا وجود دارند که بایستی آنانرا چون اصول تغییرناپذیری پذیرفت مانند احکام شرعی یا نظام طبقاتی، و اگر عملی را براساس احکام شرع انجام دهیم ولو آنکه در ظاهر ناپسندیده و حتی حرام باشد ثواب خواهد بود و فاعل آن مرتکب کوچکترین گناهی نخواهد شد.

راه رستگاری - مسأله آزادی در «گیتا» گریز و فرار از گردونه باز پیدائی است و به سه طریق صورت می‌بندد: ۱- راه معرفت و فرزانیگی. ۲- طریق کردار یعنی انجام تکالیف و بی‌نیاز ساختن خود از نتایج آن. ۳- طریق عشق که التهاب و جذبه عرفانی و پیوند عابد و معبود است.

پیوستگی خالق و مخلوق

منشأ یکتاپرستی «گیتا» را می‌توان در سرود آفرینش «ریگ‌ودا» که معروف به «پورو شاسوکتا» است (puruṣa sūkta)^۲ یافت و در آنجا چنین آمد: «یک چهارم (پورو ش) این موجودات اند. سه چهارم او ابدیت آسمانها است» (amṛtamdivi). همین موضوع در «چاندوگیا اوپانیشاد» و (Chānd. Up. III, 12, 6) و «می‌ترایانی اوپانیشاد»^۳ (Mait. Up. VI, 4) نیز عنوان شده است و می‌گویند: «سه چهارم برهن، ریشه‌های او است در بالا (ūrdhva - mūlamtripād brahma). در «کاتا اوپانیشاد» عالم غیب و شهادت را به درختی مقایسه می‌کنند و «اوپانیشاد» می‌گوید: «این درخت «آشواتا» ابدی است و ریشه‌های آن در بالا و شاخه‌های آن در پائین است. و آن پاک است و آن برهن است و آن را اصل جاوید گویند»^۴.

بکار بستن تمثیل درخت به حقایق جهان‌شناسی مخصوص تمدن هندو نیست

۱ - S. Dasgupta : A History of Indian Philosophy, vol. II, p. 522

۲ - R. V. X, 90, 1

۳ - Katha. Up. VI, 1

و ما آنرا در اکثر تمدن‌های دیگر می‌یابیم. « دانتِه » (Dante) در کمدی الهی افلاک را همچون تاج درختی می‌پندارد که ریشه‌ها آن بسوی آسمان برافراشته‌اند^۱. در علم الاساطیر «اقوام تتونیک» (Teutonic) این درخت را «ایگدراسیل» (Yggdrasil) می‌نامند، که ریشه‌های آن در قعر زمین یعنی در عالم دوزخ فرو رفته است و چشمه معجزه‌آسایی از کنار آن روان است (völuspā, ۱۹). ابن عربی در رساله «شجرة الکون» جهان را مانند درختی تصور می‌کند که از تخم کلمه مقدس «کون» بوجود آمده و رسول‌الله (ص) که نور حقیقت محمدیه است، ریشه و میوه آن درخت جهانی است^۲. این درخت اغلب به معنی «محور جهان» (axia - mundi) در مرکز و ناف زمین مستقر است.

درخت واژگون - « گیتا » برای نشان دادن رابطه آفریده و آفریننده به تمثیل درخت واژگون^۳ متوسل می‌شود. درخت «آشواتا» را در «گیتا» چنین شرح می‌دهند: « درباره درخت «آشواتای» ابدی سخن می‌گویند درختی که ریشه‌های آن در بالا و شاخه‌های آن در پائین است (ūrdhva - mūlam - adhas'akham) و وداها برگ‌های آن هستند. شاخه‌های آن بسوی بالا و پائین سر برمی‌آورند و سه جوهر [تصاعدی و ونزولی و انبساطی] آنرا می‌پرورانند (gunappravṛddhāh)، مدرکات حواس، شکوفه‌های آن درخت‌اند (viṣayappravālāh) و در جهت پائین (adha) یعنی در دنیا یا آدَمیان (manuṣyaloke) این درخت ریشه دوانیده (mūlāni - anusantatāni) و به اعمال آدَمیان گره خورده و پیوسته است. (karmānubandhīni). سپس «گیتا» می‌افزاید: «کسی صورت آغاز و انجام و گسترش این درخت را نمی‌یابد، بایستی

۱ - *Paradiso* XVIII, 28 sp.

۲ - A. Jeffery : «Ibn Al - Arabi's Shajarat Al - Kawn», *Studia Islamica*, No. X - XI, Paris, MCMLIX

۳ - A. K. Coomaraswamy : « The Inverted Tree », *Quarterly Journal of the Mythic Society*, Bangalore, ۱۹۳۸

با تبر نیرومند بی‌علاقگی (*asanga s'astrena*) این درخت «آشواتا» را که ریشه محکم دارد، قطع کرد (*chittvā*) سپس آن مقامی را جستجو کرد که چون انسان بدان نائل آید (*yasmin gatā*) دوباره (باین جهان هستی) بر نمی‌گردد.^۱»

یکی از خصوصیات درخت «آشواتا» در «گیتا» اینست که این درخت ریشه‌هایی دوگانه دارد. از یک سو، ریشه آن در دل آسمان بیکران فرو می‌رود و آن همان عالم غیب و برهمن است و از سوی دیگر، همان ریشه در دنیای آدمیان گسترانده شده و به اعمال آنها متصل شده است. «شانکارا» در تفسیر این بند می‌گوید: «چون برهمن بعلت نیروی ناپیدای خود یعنی «مایا» (*māyā*) بغایت لطیف است در زمان و علت‌العلل و ابدی و بزرگ است، آنرا «بالا» می‌گویند و ریشه درخت می‌دانند... سپس می‌افزاید «عقل و انیت شاخه‌های آن درخت‌اند که بسوی پائین سر بر می‌آورند و چون شاخه‌های آن فانی هستند (*na s'vah - apisthātā*) آنرا درخت «آشواتا» (*as'vatthah*) می‌گویند». یعنی شاخه‌های این درخت هر لحظه از بین می‌روند و تجدید می‌شوند (*ksana pradhramsinam*).

«شانکارا» این درخت را درخت «سامسارا» یا «صیورت» می‌نامد و می‌افزاید: «چون توهم «سامسارا» از زمانی بی‌آغاز بوده، از این رو درخت «سامسارا» را ابدی می‌دانند، زیرا قائم بر سلسله پیدایش‌های بی‌آغاز و بی‌پایان است و بدینجهت

۱ - B. G. XV, ۱ - 4

udhvamūlamadhahs'ākhamas'vattham prāhṛavyayam chandāmsi yasya
parṇāni adhas'cordhvam prasṛtāstasya s'ākhāḥ gunapravṛddhā
viṣayappravālāḥ. adhas'ca mūlānyanusantatāni karmānubandhīni manuṣyaloke.
na rūpamasyeha tathopalabhyate nānto na cādirna casaṃpratiṣṭhā.
as'vatthamenam savirūḍhamūlam asangas'astrena drḍhena chittvā. tatah
padam tatparimārgitavyam yasmingatā na nivartanti bhūyah.

ابدی به نظر میرسد^۱ .

در بند (B. G. XV, 2) آمده « شاخه‌ها بسوی بالا و پائین سر برمی‌آورند » . شانکارا می‌گوید: « مراد از پائین یعنی از آدم تا موجودات بیجان ، و مراد از بالا، یعنی از آدم تا برهن که پروردگار عالم است و مقاماتی که انسانها همچون پاداش برحسب کرده‌های خوب و بد پیشین خود ، تحصیل می‌کنند، بمنزله شاخه‌های این درخت‌اند و چون از طرف دیگر، هر عملی که انجام دهیم و اکنشی در برخواهد داشت، اینست که مدرکات حواس را همچون شکوفه‌هایی می‌دانند که بسبب شکفتگی تأثرات پیشین، روی شاخه‌های این درخت ظاهر می‌شوند^۲ . توضیح آنکه شاخه‌ها ثمره کارهایی است که انسانها در قید زندگی‌های پیشین مرتکب شده‌اند .

ریشه‌های پائین درخت که پیوسته به عالم ناسوتی است از کردار آدمیان تغذیه می‌کند و پرورش می‌یابد و بهمین جهت است که می‌گویند ریشه‌آن به اعمال انسانها اتصال یافته است . باجمال تمثیل درخت کیهانی را در « گیتا » چنین می‌توان بیان کرد: «ریشه‌های آسمانی که در دل عالم غیبت فرو می‌رود، همان برهن و علت‌العلل عالم است، ریشه نزولی، در عالم ناسوتی قرار می‌یابد و از تأثرات کردار گذشته که همچون شیره هستی بخش این درخت است، مایه هستی می‌گیرد و پرورش می‌یابد و شکوفه‌هایی که روی شاخسارانش ظاهر می‌شوند ، اشاره به نتایج و ثمره اعمالی است که در قید حیات مرتکب شده‌ایم . حال آنکه شاخه‌ها، که نمودار سلسله مراتب هستی از کثرات تا مبدأ است ، اشاره به مقاماتی است که انسان همچون پاداش

۱ - *Gitābhāṣya* XV, ۱

kālatah, sukṣmatvāt, karaṇatvāt nityatvāt mahattvāt ca urdhvam ucyate brahma avyaktamāyā s'aktimat tad mūlamasya iti avyayam saṁsāramāyāmayam anādikālapravṛttatvāt sah ayam saṁsāravṛkṣah avyayah anādyantadehādisamtā nāsr'ayahi suprasiddhah . tam avyayam

۲ - *Ibid* XV, 2

برحسب کرده‌های نیک و بد خویش ، طی سرگردانی خود در گردونه بازپیدائی ، بدست می‌آورند .

نزول حق درعالم محسوسات - خداوند در « گیتا » فقط واقعیت درونی نیست بلکه واقعیتی است لایتناهی که ورای همه چیز است و به مصداق ریشه درخت جهانی است . خداوند اساس و پایه جمله واقعیت‌های عالم است . ظهور عالم چون در آئین « ودانتا » ، تجلیات نیروی متخیله و توهم جهانی یعنی « مایا » ، نیست ، بلکه نوعی تکوین و پرورش از ریشه برهن است . ولی « گیتا » بارها خاطر نشان می‌سازد که ذات خداوند ورای این ریشه است و نوعی نفی و سلب تمام صفات ثبوتیه است و بهیچ عباراتی بیان نمی‌شود و به هیچ صفتی موصوف نیست و نفی نفی و سلب سلب است و آنچه بدان « ریشه » و مبدأ اطلاق می‌شود فقط یک جنبه « تعیین یافته » حق است که در واقعیت لایتناهی و بعد تنزیهی خود، ورای مقولات آفریننده و آفرینش است و مافوق توحید و برهن است .

حال مبحثی که در « اوپانیشادها » وجود نداشت و « گیتا » با صراحت کم نظیری عنوان کرده است ، نزول و ظهور (avatāra) حق درعالم کون و فساد است . « کریشنا » به « ارجونا » می‌گوید: « هرگاه پایه « دارما » سست شود و عدم عدالت طغیان کند، آنگاه من خویش را در این عالم می‌آفرینم ^۱ . با آنکه من لم یلد و تغیر ناپذیر و شهریار موجوداتم ، و لیکن بعلت بکار بستن پراکرتیتی (جوهر اولیه) (prakṛtiṁ adhiṣṭhāya) و بواسطه نیروی « مایای » خود ، (ātmamāyayā) خویش را بوجود می‌آورم ^۲ .

۱ - B. G. IV, 7

yadā yadā hi dharmasya glānirbhavati ahārata abhyutthānam adharmaṣya tadātmānam sṛjāmyaham

۲ - B. G. IV, 6

prakṛtiṁ svāmadhiṣṭhāya sambhavāmyātmamāyayā

مسأله نزول حق در کثرات یکی از مبانی مهم فلسفه هند است. در «گیتا» این مطلب با صراحت هرچه تمام‌تر بحث شده. اگر حق می‌تواند تجسم یابد و صورت بپذیرد، علتش اینست که خداوند هم واقعیت باطن و هم ظاهر عالم است و هرگاه نظام و هیأت جهان دگرگون شود، یا خللی در تعادل و توازن عالم پدید آید، آنگاه حق محدودیت اختیار می‌کند. و تجسم می‌یابد و بصورت انسانی ظاهر می‌شود تا پیمان شکسته را جبران کند و احکام الهی را به انسانها باز شناساند و درحالیکه نزول، ظهور حق در سطح عالم محسوسات است، صعود انسان به حق هنگامی بوقوع می‌پیوندد که روح آزاد گردد و از زندان جسم رهائی حاصل کند و به‌مبدأ اتصال یابد. در «گیتا» فرمانروائی احکام حق که انعکاس آن در سطح زمین سلطنت و شهریاری است بخطر افتاده، و نیروهای اهریمنی روی زمین حکمرفا شده‌اند و جهان در پرتگاه نیستی قرار یافته است. «ارجونا» که نمودار روح ریاضت جوی است، در تاریکی شک و تردید سرگردان و گمراه است و همین گمراهی باعث شده که وی حق و باطل را از هم تمیز ندهد. در چنین بحران بزرگ است که «کریشنا» چراغ معرفت را در دل او می‌افروزد و در میدان جنگ و ستیز، احکام خلل‌ناپذیر حق را بدو می‌آموزد، بطوری که میدان کارزار مبدل به عبادتگاهی می‌شود که در آن عابد و معبود در پیوند ناگسستنی عبادت، بهم می‌آمیزند و یکی می‌گردند و هیاهوی جنگ و قیل و قال سپاهیان چون سایه‌های فراری، معو می‌شوند و فقط نوای خوش‌الحان «کریشنا» در «محراب دل» عابد (ارجونا) طنین می‌اندازد و بس.

مبحث «اواتارا» گویای این حقیقت است که هرانسان فی‌الذاته و در واقعیت فطری خود، نوعی نزول حق و انسان کامل است و پرتو حق در دل او متجلی است. ظهور «کریشنا» از برای اینست که «ارجونا» بیدار شود و چراغ خرد که از ازل در دل او نهفته بود، بی‌فروزد و «ارجونا» به‌مقام رستگاری صعود بکند و بدان حاصل «سامسارا» راه یابد.

نزول « کریشنا » از لحاظی مساوی با صعود « ارجونا » است و آنجائی که این دو بهم متصل می‌شوند همانا معرفت آتمان و وصال و اتحاد عابد و معبود و عالم و معلوم است زیرا اگر « ارجونا » بدان معرفت نائل آید و براستی بداند که روح فنا ناپذیر و دائمی و ابدی و لم یلد و نامتناهی است ، خواهد دانست که در این کارزار مقدس ، نه ضاربی است و نه مضروب و نه کسی می‌تواند بکشد و نه مسبب کشتن کسی گردد^۱ . چه واقعیت ضمیر انسان جاوید است و هنگام انحلال جسم از میان نمی‌رود^۲ .

« گیتا » فقط رساله فلسفی و حکمی نیست ، بلکه آئین عملی زندگی و طرز رفتار درست است که خود حق در یکی از مظاهر خویش بصورت « کریشنا » تعلیم داده است ، و در این گفتگوی آسمانی، مبانی و اصول فلسفی مبدل به خلوت انس عابد و معبود می‌شود و خدای « گیتا » آن حقایق انتزاعی فلاسفه نیست، بلکه واقعیتی است بغایت زنده که بصورت انسان ظهور می‌یابد و با آدمی راز و نیاز می‌کند^۳ .

وحدت وجود - مبحث وحدت وجودی در این رساله به تفصیل بحث شده .

چنانکه « کریشنا » می‌گوید : « ماورای من چیز دیگر وجود ندارد ای « ارجونا » (*mattah parataram nānyat kiñcit asti*) ، همانگونه که دانه های گوهری بارشته ای متصل اند (*sut্রে manigānāh*) ، بدانگونه نیز تمام موجودات بمن پیوسته اند (*mayi sarvam idam protam*)^۴ . سپس برای آنکه تجلیات ایزدی در تمام کائنات و اشیاء آشکار شود ، « کریشنا » در باره خود می‌افزاید : « تری آبها منم ، روشنائی خورشید و ماه منم ، و بین الفاظ ودا کلمه « اُم » (اسم اعظم) منم عطر دلپذیر

۱ - B. G. II, 21 : *katham sa puruṣaḥ pārtha kaṁ ghātayati hanti kaṁ*

۲ - B. G. II, 20 : *na hanyate hanymāne s'arire*

۳ - S. Dasgupta : *op. cit*, p. 525

۴ - B. G. VII, 7

خاک منم ، و روشنائی آتش منم ، حیات همه موجودات منم و زهد زاهدان (tapas'cāmi tapasviṣu) منم^۱ نطفه همه موجودات منم ، خرد خردمندان منم (buddhir buddhimatāmāsmi) . دلیری دلاوران منم^۲ . با اینکه تمام موجودات و کائنات و جهان هستی، تجلیات صفات بی‌حد و حصر من است ولی صورت ناپیدای من (avyakta mūrti) به تمام این عالم محیط است و تمام موجودات در من مستقراند (matsthāni sarvabhūtāni) ولی من در آنها قرار نیافته‌ام (na cāham teṣu - avasthitah)^۳، من محمل موجوداتم (bhūtabhṛt) و نه موجود در موجودات (na bhūtabhṛt)^۴ . با اینکه تمام جهان هستی از آن من است، من در عین حال و رای مقولات هستی و نیستی‌ام . پس از این رهگذر، حق هم در خارج همه موجودات است و هم در باطن همه آنان، ولی نمی‌توان تصور کرد که بین آفریده و آفریننده پیوستگی جوهری وجود داشته باشد و این معادله یک جانبه است : مخلوق همان تجلیات خالق است ولی خالق هم مخلوق است و هم ماورای حقایق آن .

« کریشنا » می‌گوید : « در پایان هر دوره جهانی (kalpa) جمیع موجودات به اصل منفعل و جوهر اولیه (prakṛti) من بازمی‌گردند و پس از بطلان صور عالم، همه چیز چون نطفه‌ای نهفته در جوهر بی‌تعیین من موجود است ، و در آغاز عصر جدید ، کائنات را از نو می‌آفرینم (punastāni kalpādaḥ visṛjāmyaham) »^۵ . بعلت بکار بستن جوهر اولیه خویش، من کلیه موجودات را از نو ظاهری سازم، درحالی‌که این افعال کوچکترین اثری در من نمی‌بخشد، چه من مانند اصلی خنثی (udāsīnavat)،

۱ - B. G. VII, 8 - 9

۲ - B. G. VII, 10

۳ - B. G. IX, 4

mayā tatamidam sarvam jagat avyaktamūrtinā matsthāni sarvabhūtāni na cāham teṣvasthitah

۴ - B. G. IX, 5

۵ - B. G. IX, 7

منزه هستم و به این (آفرینش) کوچکترین دلبستگی ای ندارم» (asaktam teṣu karmasu)^۱. همین تحرك جوهر اولیه من است که چرخ گیتی را به گردش و حرکت وا می‌دارد. خداوند در «گیتا» هم پدر موجودات است، بدین معنی که او منزه است و بقول «گیتا» موجود در موجودات نیست، ولی در عین حال او را، مادی کلّیه اشیاء و موجودات می‌دانند و «گیتا» مراحل آفرینش را ناشی از بطن جوهر اولیه (prakṛti) می‌انگارد، یعنی جوهری که آلت تکوین و خلقت است و خداوند صانع و هنرمند بی‌همتا است که تمام اسباب و اشیاء را از این ماده اولیه ظاهر می‌سازد در حالیکه خود، نه دخالت مستقیمی در این کار دارد و نه دلی بدان می‌بندد. «کرشنا» می‌گوید: نه این اعمال در من اثری می‌بخشد و نه من بدین کارها دلی می‌بندم. بلکه در تمام این فعل و انفعالات روشی بیطرفانه دارم و بسان چراغی هستم، که به برکت پرتو جهان افروزش همه چیز روشن می‌شود.

در گروهی از آیات «کرشنا» جمله صفات تشبیهی و تنزیهی را بخویش نسبت می‌دهد و می‌گوید: «پدر و مادر و نگاهدار این جهان منم، لفظ مقدس (omkārah) منم. سرود «ریگ»، «ساما»، «یاجور ودا»، منم. طریق، محمل (bhartā) و شهریار و شاهد (sākṣī)، جایگاه (nivāsaḥ)، پناه گاه، دوست، مبدأ و انحلال و اساس و مخزن (nidhāna) و نطفه لایتنای منم» (bījam avyayam)^۲... مرگ و بی‌مرگی منم (amṛtam caiva mṛtyuh)، هستی و نیستی منم (sadasadcāham)^۳. خداوند هم صفات تنزیهی دارد و هم صفات تشبیهی و این دو صفت متضاد خالق و مخلوق، آفریننده و آفریده، در ذات نامتناهی او مستغرق می‌شوند و «گیتا» برای آنکه تمام صفات و هستیها را تجلیات حق جلوه دهد، جمیع اضداد را به او نسبت می‌دهد و حتی عالیتین و پست‌ترین صفات را نیز تجلیات حق می‌داند. چنانکه

۱ - B. G. IX, 9

۲ - B. G. IX, 17-18

۳ - B. G. IX. 19

« کریشنا » می‌گوید، قمار کلاه برداران ، منم (dyūtam chalayatām asmi) نیروی نیرومندان منم . پیروزی منم ، نیکی نیک سرشتان منم تدبیر جهانگشایان منم (jigīṣatām nītirasmi) ، وسکوت رازهامنم (maunam caivāsmi guhyānām) ، علم دانایان منم ^۱ (jñānam jñānavatām aham) .

« کریشنا » بتدریج خود را به « ارجونا » ظاهر می‌سازد و در فصل یازدهم تمام جلال و فرو شکوه خود را در رؤیتی بی‌مانند، می‌نماید و به سؤال « ارجونا » که طالب دیدن صورت جهانی اوچون « ایشوارا » (is'vara) است، « کریشنا » می‌گوید: « به صورت‌های گوناگون آسمانی من که رنگها و اشکال مختلف دارند و صدها هزاراند، نظر افکن ای « پارتا » ، به عجائبی که تا حال ندیده‌ای بنگر » . « سپس « کریشنا » آن استاد « یوگا » صورت « ایشواری » خود را به « ارجونا » می‌نماید . گوئی که هزاران خورشید در آسمان ناگهان طلوع می‌کنند هزاران چشم ، هزاران دهان (anekavaktra nayanam) ، هزاران عجائب دیدنی (anekādbhūtadars'ana) ، هزاران تزیینات و هزاران سلاح‌های آسمانی ظاهر می‌شوند ^۲ . و تمام عالم در وحدت و یگانگی قرار می‌گیرد (kṛtsnam jagat ekastham) ^۳ و « ارجونا » در حالت تعظیم و ستایش می‌گوید : « صورت بی‌پایان ترا که هزاران بازو ، و شکم ، و دهان ، و چشم دارد می‌بینم اما پایان، وسط و آغاز آن را نمی‌بینم ، ای سلطان کائنات، ای صورت عالم ^۴ » . تو به آسمان و زمین و فضای میانه و به کلیه جهات ، احاطه داری . از دیدن صورت مهیب و شگفت‌آور تو، سه عالم از ترس لرزان است ، تمامخدایان و فرشتگان از دیدن تو لرزانند، « و بدانگونه که رودها بسوی دریا روانند (samudramevābhimukhe dravanti) بهمانگونه نیز قهرمانان عالم انسانها

۱ - B. G. X, 96 - 98

۲ - B. G. XI, 10 - 11

۳ - B. G. XI, 13

۴ - B. G. XI, 16

به درون دهانهای گداخته تومی شتابند». «و همانطوری که حشرات روی به شعله های فروزان (pradiptam jvalanam) می آورند و معدوم می شوند، بهمانگونه نیز این موجودات و کائنات، در دهان های گشوده تو منهدم می گردند».

«کریشنا» بعد از نمایاندن صورت جهانی خود می گوید: «من زمان توانا وفانی کننده ام» (kālo'asmi lokakṣayakṛt)^۱، زمانی که برای ظهور کائنات، بگردش درآمده. بدونِ تونیزای «ارجونا» این سپاهیان از میان خواهند رفت، چه تو بخواهی، چه نخواهی، این سپاهیان معدوم خواهند شد، زیرا من فانی کننده جهانم و خرم هستیِ موجودات را دور می کنم. آنهایی که حال در این کارزار حاضر شده، و از برای جنگ سپاه آرائی می کنند قبلاً نیز بوجود آمده و منهدم شده بودند. تو ای «ارجونا» آلتی بیش در دست تقدیر نیستی. پس برخیز و دشمنان خود را نابود ساز و به فرمانروائی جهان نائل آی. «اگر کشته شوی به بهشت خواهی رفت و اگر پیروز شوی از نعمتهای زمینی برخوردار خواهی شد»^۲.

طریق عشق (bhakti mārga)

تاحال صحبت از دو طریق معرفت (jñāna) و طریق انجام دادن احکام شرعی (karma) در میان بوده است. در «گیتا» تضادی بین این دو طریق نیست، چون طریق وظائف شرعی و معرفت، دو راه هم بسته و متکی بیک دیگراند. راه معرفت در «گیتا» مقام بسیار ممتازی دارد و «گیتا» می گوید: «بدانگونه که آتش برافروخته، چوبی را مبدل به خاکستری کند (bhasmasātkurute)، بهمانگونه نیز آتشِ معرفت، جمله (تأثرات) اعمال (karma) را می سوزاند و خاکستر

۱ - B. G. XI, 32

۲ - B. G. II, 37

hato vā prāpsyasi svargam jītvā vā bhokṣyase mahīm tasmād uttiṣṭha
Kaunteya yuddhāya kṛtanis'cayah.

می‌کند»^۱. «حتی اگر بزرگترین گناهکار، بین گناهکاران باشی، باقی‌بق معرفت از دریای گناه عبور خواهی کرد.»^۲

طریق اعمال چنانکه گفته شد براین اصل استوار شده که شخصِ فاعل، خود را از آلودگیهای فعل و کردار بی‌نیاز گرداند، و قصد انتفاع و چشم‌داشتی به نتایج و ثمره‌کرده‌های خود، نداشته باشد و در حین عمل، منزله از عمل و نتایج خوب و بد و خیر و شر آن باشد. اگر طریق اعمال بدینسان انجام شود، نتیجه آن معرفت و وارستگی خواهد بود و تضادی بین راه معرفت و کردار نخواهد بود زیرا هر دوی آنان منتهی به وارستگی و تجرد از تمایلات نفسانی مانند سودجوئی و منفعت شخصی خواهند گردید.

حال طریق وصال به حق بردو قسم است یکی آن است که حق را در بُعد تنزیهی‌اش چون برهمن دریابیم و به حکمت و اشراق نائل آئیم و برهمن را مبدأ جمله کائنات و منشأ همه مظاهرو پدیده‌های جهان بشمار آوریم و طریق دیگر راه انس و الفت و تماس و ارتباط با «جنبه خصوصی» حق است و این طریق محبت و عشق است. تاریخ پیدایش طریق عشق بسیار کهن است. مدح و ستایش سرودهای «ریگ ودا» و عبادت (upāsana) «اوپانیشاده‌ها» و التهاب و جذبه نیایش عارفانه آئین «بهاگاواتا»، سرانجام تلفیق یافتند و در «بهاگاوات گیتا» منجر به آئین و طریق عشق گردیدند.

باکتی (bhakti) از ریشه باج (bhāj) مشتق شده و غرض از آن خدمت به خداوند است. تمام فصل دوازدهم «گیتا» مربوط به همین طریق عشق است. «ارجونا»

۱ - B. G. IV, 37

yathaidhāmsi samiddho' gnirbhasmasātkurute'rjuna jñānāgnih sarvakarmāni
bhasmasātkurute tathā

۲ - B. G. IV, 36

سؤال می کند : کدام یک از دسته ها در یوگا مستقرتر شده اند ، آنهائی که ترا عبادت می کنند یا آنهائی که اصل فناپذیر و ناپیدا (akṣaram, avyaktam) را می پرستند^۱ ؟ « کریشنا » پاسخ می دهد : « آنهائی که تمام توجه ذهنی را بمن معطوف می سازند (mayi āves'yamanah) و قراربندی می یابند (nityayukta) و باایمان پاسخ مرا می ستایند، آنها به نظر من در « یوگا » مستقرتر هستند » ، آنهائی که فقط به عبادت اصل « ناپیدا » اشتغال می ورزند با اشکالات بسیاری مواجه می شوند ، چه اتصال به این اصل دشواراست ، « ولی آنهائی که همه کارها را بمن وا گذارمی کنند و مرا هدف ممتاز قرارمی دهند (matparah) و با مراقبه بی همتائی (ananyenayogena) غرق در مشاهده من می گردند (dhyāyanta) و مرا می ستایند (upāsate)، من آنهائی را که ذهنشان متوجه من است (mayi - āves'ita - cetasām) ، بزودی (na - cirāt) از دریای « ساسارا » و مرگ می گذرانم و ناجی آنها می شوم^۲ .

در این بند، « گیتا » طریق عشق را به طریق معرفت ترجیح داده است، نه اینکه طریق عشق بر راه معرفت مقدم باشد ، بلکه به نظر « گیتا » از این راه زودتر می توان به نتیجه رسید و وصول به معبود از این راه آسانتر است . راه عشق و محبت طریقی است که در آن عابد روی به معبود خود ، آورد و بکوشد تا با او یکی بگردد و بین او حق الفت و انسی برقرار بشود و عابد سعی کند که همه چیز را با دیده یکرنگی و تجانس بنگرد ، نه از کسی تنفر داشته باشد و نه اندوهی به دل خود راه بدهد، عطش تمایلات خود را فرو بنشانند ، خوب و بد را یکسان ببیند . ودلش آکنده از مهر و ترحم بگردد . خود آگاهی را مهار کند و به مقام تنزه برسد و حواس و ذهن

۱ - B. G. XII, 1 - 2

۲ - B. G. XII, 6 - 7

ye tu sarvāṇi karmāṇi mayi samnyasya matparah ananyenaiva yogenā māṁ
dhyāyanta upāsate teṣāṁ ahaṁ samuddhartā mrtyusaṁsārasāgarāt bhavāmina
cirātpārtha mayyāves'itacetasām

خود را متمرکز خداوند کند و با معبود دلخواه خود (iṣṭa devatā) خلوت گزیند و از او مدد بطلبد و او را شهریار خویش و سرور خود بیندارد. خویشتر را در برابر اراده حق تسلیم کند و از او آرامش باطن بجوید و روح و دل و روانش مملو از رابحه معبود بگردند و مستغرق در تفکر او شوند، آنگاه عنایت و فیض الهی بدو روی آورد و او را در تاریکی شب گمراهی، به ساحل ایمنی هدایت کند. « گیتا » می گوید: « بعلت ترحم به آنهائی (anukrampārtham) که بمن روی می آورند من که در قلب همه آنها پاسداری می کنم ، با چرخ گیتی افروز معرفت (jñānadīpena bhasvatā) حجاب نادانی شان را معدوم می سازم ' ».

پس انسان باید با خلوص هرچه تمام تر به سوی حق روی آورد و او را قبله گاه حاجت و بارگاه امید بداند و معجزه طریق عشق و محبت در این است که فیض و موهبت ایزدی از غناء طبع خود همچون باران محبت و مهر بردل سالک فرو

۱ - S'ankara : *Gītābhāṣya*, X, 11

شانکارا در تفسیر این بند می گوید : « چراغی که به معرفت [تفکیکی بین شاهد و مشهود] آراسته باشد (viveka - pratyaya - rūpena) و سوخت آن را عشق پاک تأمین کند (bhakti - prasāda - sneha - abhiṣiktena) و آتش آن بواسطه نسیم مراقبه ای که متوجه من (کریشنا) است یافروزد (madbhāvana - abhinives'a - vātā - īritena) و فتیله آن از آگاهی محتازی زاده شود که بر اثر تحقق پذیرفتن فضائل اخلاقی، پاک شده است.

از آگاهی محتازی زاده شود که بر اثر تحقق پذیرفتن فضائل اخلاقی، پاک شده است. از خواطر دنیوی است، قرار گیرد (virakta - antahkaraṇādhārena) و در قرارگاه بسته ذهنی که پاکیزه از خواطر، و وارسته از حواس است، جای گیرد.

(viṣayavyāvṛtta - citta - rāga-dveṣa - akaluṣita - nivāta - apavāra-kasthena) و بنور معرفت درستی که بار آورده تمرین دائمی مراقبه و تمرکزی نیروی ذهنی است ، منور گردد (nitya - pravṛtti - ekāgrya - dhyāna - janita - samyagdars'ana - jñānadīpena) متن مانسکریت شانکارا :

bhaktiprasādasnehaḥbhiṣiktena madbhāvanābhinives'avāteritena brahmacary - ādisādhanaśaṃskāravatprajñāvartināviraktāntahkaraṇādhārena viṣayavyāvṛt - tarāga-dveṣākaluṣitanivātāpavāra-kasthena nityapravṛttaikāgryadhyānajanitasa myagdars'anajñānadīpena

می‌چکد و بقول « گیتا » هر که خدای خود را عبادت کند اگر هم گناهکار باشد آرامش ابدی می‌یابد (B. G. IX, 30-32) و اگر انسان یک گام بسوی حق بردارد، حق ده گام بسوی او برخواهد داشت. هرآنگونه که آدمیان مرا نیایش کنند من نیز بهمانگونه آرزوهای آنها را برمی‌آورم، آدمیان از هر سو در راه من گام برمی‌دارند. اگر آدمی توانائی ریاضت و معرفت را نداشته باشد می‌تواند در دامن حق پناه جوید، چه این راه برای همه باز است و هر بنده و مخلوقی، خواه برهنه ممتاز، خواه شودرا، خواه خردمند، خواه نادان و چه پرهیزکار و چه گناهکار، می‌تواند به معبود ازلی پناه برد و او را با خلوص نیت بستاید و عبادت کند و از عنایت فیض الهی برخوردار شود و بهمان مقامی برسد که فرزندگان رسیده‌اند.

طریق عشق و محبت برای اولین بار چون راه مستقل عبادی بموازات راه معرفت و کردار در « بها گاوات گیتا » منعکس شده و مزیت این طریق بر راه معرفت در اینست که در حالیکه سالکین راههای دیگر با کوشش طاقت فرسای ریاضت و تزکیه نفس، خویشان را منزّه می‌سازند و از بند کارما آزاد می‌گردانند، پیروان طریق محبت تمام اراده و خواسته‌های خود را تسلیم اراده حق می‌کنند و خواسته‌های او را برهوی و هوس دنیا مقدم می‌شمارند و خویشان را از هر گونه استقلال شخصی ساقط می‌گردانند و آلتی در دست خداوند می‌پندارند و هر پیشرفت معنوی و هر مقامی را که حاصلشان می‌شود مرهون لطف و فیض بی‌پایان خداوند می‌دانند.

از یک سو راه معرفت نمایانده شده که مبتنی بر ورزش ذهنی و مراقبه و تمرکز نیروی فکری است و سالک با تزکیه نفس و فرونشاندن جمله مراتب نفسانی و ذهنی به مقام زنده آزادی می‌رسد، و از سوی دیگر، طریق محبت و عشق که تسلیم محض و صرف در برابر اراده ایزدی و استعداد عابد، جهت پذیرفتن تجلیات فیض او است. البته باید خاطر نشان ساخت که حد فاصل قاطعی بین این دونمی‌تواند موجود باشد، زیرا هر پیرو راه معرفت تا حدی تسخیم اراده حق است و هر کمال معنوی مرهون عنایت الهی است و از طرف دیگر پیرو طریق محبت هم خواه و ناخواه ریاضت می‌کشد

از این رو اصل تجرید و تفرید در نفس عبادت مستتر است و پیوند عابد و معبود و انس و الفتی که بین او و معبودِ مطلوب برقرار می‌شود، نوعی وارستگی و تزکیهٔ نفس و مراقبه احوال ذهنی تعبیر می‌تواند شد. طریق محبت ناشی از مکتب کهنسال « بهاگواتا » (bhāgavata) است و « گیتا » آنرا برای نخستین بار همچون راه مستقل وصول به معرفت و حق عرضه داشته است.

درخاتمه، یکی از مهمترین مبانی طریق عشق اینست که در « گیتا » خداوند هم از لحاظ واقعیت نامتناهی و بُعد تنزیهی در نظر گرفته شده و هم آنرا ناظم و محمل و اساس کائنات و موجودات و مبدأ کلیهٔ صور جهان می‌دانند، و هم آنرا بصورت دوست و مرشد مهربانی تصور می‌کنند که بصورت « کرشنا » ظهور می‌یابد و شریک و همدم اندوه و شادی « ارجونا » می‌شود و او را در بحرانی‌ترین ساعات زندگی یاری می‌کند. خدائی که هم دوست عزیز و مهربانی است که می‌توان بدو در مواقع سخت زندگی، پناه برد و از او مدد طلبید، و هم شهریار بی‌همتائی است که چون خورشید در آفاق و انفس می‌درخشد، و هم مرشد بی‌مانندی است که در کنار عابد می‌ایستد و آنی از ارشاد مریدش غفلت نمی‌ورزد، مرشدی که باتعلیمات آسمانی خود، راه رستگاری و نجات ابدی را می‌آموزد.

فصل نهم . مکاتب فلسفی بودائی مکاتب فلسفی تراوادا

تیره تراوادای بودائی دو مکتب مهم فلسفی پدید آورد که عبارت‌اند از :
« وی باشیکا » (vaibhāṣika) و « سوترانتیکا » (sautrāntika) . در سده دوم پیش از
میلاد مسیح مکاتب بسیار بودائی شکوفا گردید و تیره‌ها و فرقه‌های گوناگونی
بوجود آمد . یکی از مهمترین این مکتب‌های نظری و فلسفی معروف به « هتروادین »
(hetuvādin) یا « سارواستی‌وادین » (sarvāstivādin) است که به اصالت عینی واقعیت‌های
عالم معتقد بود و بدینجهت آنرا « سارواستی‌وادین » (همه چیز هست sarva - asti)
می‌خوانده‌اند . از این ساقه کهن فلسفه بودائی دو شاخه بزرگ فلسفی زاده شد که
بترتیب به « وی باشیکا » و « سوترانتیکا » معروف گردیدند .

« وی باشیکا » به هفت « آبی دارمای » (abhidharma) ^۱ آئین « سارواستی‌وادین »
اتکاء می‌کرد و این آثار را کتب منزل می‌دانست و تفسیر این آثار مقدس را که
به « وی باشا » (vibhāṣa) معروف بود ، کهنترین رساله‌های دین بودائی می‌پنداشت ،
بطوری که اسم این مکتب از همین کتاب تفسیر « وی باشا » گرفته شده . یکی از
تصنیفات مهم این مکتب رساله ایست بنام « آبی دارما کرشا » (abhidharmakos'a)
که مؤلف آن حکیمی بنام « واسوباندو » (Vasubandhu) بوده است که در قرن پنجم
میلادی می‌زیسته است .

مکتب دیگر « تراوادا » ، « سوترانتیکا » است . این مکتب برخلاف آئین
« وی باشیکا » هفت رساله « آبی دارما » را وحی منزل نمی‌دانست و مبدأ و منشأ

۱ - رجوع شود به « آثار مقدس بودائی » در فصل « دین بودا »

الهام‌آنها انسانی می‌شمرد و فقط به رساله‌های اصلی تراوادا یعنی «سوتاها» (suttas) متکی بود، و اسم خود را از همین آثار مقدس و کهن کیشی بودائی گرفته است. یکی از بانیان این نحوه تفکر، فیلسوفی موسوم به «کومارالاتا» (Kumāralata) بود که در قرن دوم میلادی می‌زیست. «یاشومیترا» (Yas'omitra) حکیم بزرگ دیگری است که بدین مکتب تعلق داشته و تفسیری بر رساله «آبی دارما کوشا» انشاء کرده است که معروف به «آبی دارما کوشاواکیا» (abhidharmakos'avākhyā) است. «واسوباندو» نگارنده رساله مشهور «آبی دارما کوشا» تفسیری بر رساله خود بنام «آبی دارما کوشاباشیا» (abhidharmakos'abhāṣya) نگاشت و در آن اصول و مبانی «وی باشیکا» را انتقاد کرد و از مکتب «سوترانتیکا» حمایت نمود. همین حکیم عالیقدر بعداً بر اثر نفوذ برادرش «آسانگا» (Asanga) به آئین مکتب «ماهایانا» که به «یوگاچارا» (yogacāra) یا «ویجنیاناودا» (vijñānavāda) معروف است گروید.

مبانی مکاتب وی باشیکا و سوترانتیکا

در تعلیمات ابتدائی بودا، به مباحث صرفاً حکمی چندان توجهی نشده است. باینکه «بودا» هیچ ادعائی برای تعریف و تشریح مبانی مهم فلسفی از قبیل مبدأ و معاد و هستی و نیستی نکرده، مع الوصف در تعلیمات او بدون شک و تردید، یک دید خاص فلسفی وجود دارد که پایه و شالوده مکاتب بزرگ فلسفی بودائی بوده است. «بودا» چنانکه مکرراً گفته شد، جوهر ثابت و روح رایکپارچه تکذیب کرد و فقط به تشریح واقعیتهائی که یکدم پدید آمده و دم دیگر فانی می‌شوند، اکتفا کرد. برای «بودا» ادراکات و مفاهیم و افکار، بانضمام محیط طبیعی‌ای که با این افکار و ادراکات مرتبط است، تشکیل دهنده همان روح یا شخصیت ذاتی بوده است و «بودا» آنها جریان حیات (saṃtāna) می‌نامید که بر اثر اجتماع عناصری

۱ - این واقعیت‌های گذران را در فلسفه بودائی «دارما» یعنی شیء، «عنصر» گفته‌اند. نگارنده آنها به کلمه عنصر تعبیر کرده است.

چند زاده شده یا بعبارت دیگر شخصیت انسان را ترکیب « عناصر گردهم آمده » یا « مجموعه » (samghāta) می پنداشت.

بودا بجز این عناصر مرکب، هیچ حقیقت دیگری در ذات آدمی نمی یافت. این عناصر را بودائیان « نامارویا » (nāma - rūpa) یا « اسم و صورت » نیز گفته اند، و مراد از صورت (rūpa) عناصر روانی و ذهنی است که در ترکیب ساخت درونی انسان وجود دارد و اسم (nāma) اشاره به عناصر طبیعی و مادی است که تن عنصری آدمی را شامل است. در واقع « بودا » همان عنصری را اصیل و واقعیتهای نهائی عالم دانست که « اوپانیشادها » می کوشیدند دائم آنها را رد کنند و واقعیت مطلق عالم را سوای آن ها جلوه دهند. « بودا » اشیاء خارجی را نیز بسان واقعیتهای روانی ناپایدار می یافت و آنان را بمشابه کیفیاتی چند می پنداشت. به نظر « بودا » ادراکات حاصله مطابق کیفیاتی است که به اشیاء تعلق دارد چون رنگی که از کوزه مستفاد گردد. در نظر « بودا » همین کیفیات تشکیل دهنده اشیاء خارجی است و « بودا » جوهری بجز مجموعه این کیفیات نمی پذیرفت و وحدت و ثباتی در پس تغییر مداوم آنان نمی یافت.

عدم جوهر ثابت - آئین عدم جوهر ثابت (nairātmyavāda) تعریف منفی فلسفه « بودائی » است، در حالیکه مبحث « عناصر گردهم آمده » (samghāta) جنبه مثبت تعریف همان آئین بشمار می آید. در آئین عدم جوهر ثابت، محمل و اساسی در پس مظاهر وجود ندارد تا بتوان به مصداق آئین برهمنی پنداشت که اشیاء بهم متصل اند، بهمانگونه که سلسله مرواریدی با رشته ای مشترک پیوسته است. بلکه به نظر « بودا » عناصر از یکدیگر جدا هستند و حرکتی منقطع و مسلسل دارند و در پیدایش پی در پی خود جریانی را پدید می آورند که بر اساس ارتباطات چند گانه و متقابل عناصر به یکدیگر ظاهر شده است.

علیت - اشیاء در تغییر و تبدیل اند و بمشابه جریان آب هستند. استمرار هر

شیئی در واقع تسلسل حادثات مشابهی (vīthi) است که پی‌درپی تکرار می‌شوند و مفهوم ثبات و وحدت، توهمی بیش نیست و چون این تسلسل پیوسته است، جریان دنیا یک ضرورت پیوسته و یک انهدام مستمر است. پیدایش و ظهور عناصر در کیش «بودا» فقط بفعلیت درآمدن معلول از علت نبوده است این پیدایش هنگامی تحقق می‌پذیرد که شرایطی چند وجود داشته باشد. من باب مثال در پیدایشهای متوالی شعله شمعی که پیوسته و یکپارچه به نظر می‌رسد، پیدایش هنگامی بوقوع می‌پیوندد که شرایطی چند از قبیل سوخت و فتیله موجود باشند و چون تسلسل آغاز گردد تا آن هنگام ادامه خواهد داشت که یکی از شرایط مقتضی از کار باز نایستد و منقضی نشود و بهمین جهت پیدایش مظاهر را «علیت متکی بر شرایطی چند» (pratītya samutpāda) یا عبارت دیگر «پیدایش ترکیبی» (sam - utpāda) عناصری چند از عناصر دیگر می‌گویند.

قانون علیت در مکاتب بودائی با مکاتب برهمنی متفاوت است. بودائیان می‌گویند «پیدایش به‌خودی‌خود پدید نمی‌آید بلکه مترتب بر شرایطی چند است» (pratītya tat samutpannam notpannam tat svabhāvatah). «اشیاء نه از خود، نه از غیر، و نه بی‌دلیل، بوجود نمی‌آیند، و اصلاً هم موجود نمی‌شوند، بلکه پیدایش آنان مترتب بر شرایطی چند است^۱». قانون علیت بودائی نتیجه منطقی آئین عدم جوهر ثابت است. هنگامی که بودائیان می‌گویند: «اشیاء از خود بوجود نمی‌آیند» غرض نفی آئین علیت مکتب «سانکھیا» (sat - kāryavāda) است که می‌پندارد معلول صورت توسعه یافته خود علت است و معلول قبل از بفعلیت درآمدن، در خود علت بالقوه موجود و مستتر است. هنگامی که بودائیان می‌گویند، «نه از غیر» مراد رد آئین علیت مکتب «نیا یا - وی شیشیکا» (asat - kāryavāda) است که می‌انگارد انهدام علت، خود موجب پیدایش معلول می‌گردد. علل مادی و فاعلی چون گِل

۱ - na svato, na parato, nāpyahetutah, pratītya tat samutpannam, notpannam tat svabhāvatah

و کوزه گرو چرخ کوزه گر، گرد هم می آیند و ماده گیلی را منهدم می سازند و کوزه موجود می شود، پس بدین ترتیب از بین رفتن ماده گیلی است که باعث پیدایش کوزه شده است. هنگامی که بودائیان می گویند « نه بی دلیل »، هدف طرد مکاتبی است که معتقد به پیدایش اتفاقی اشیاء هستند. پس « پیدایش مترتب بر شرایطی چند» مترادف همان « پیدایش ترکیبی عناصری چند از عناصر دیگر است». حال این شرایط کدام اند.

کتب بودائی می گویند: « چیزی یگانه از چیز یگانه دیگر بوجود نمی آید» (na kimcit ekam ekasmāt) و « چیزی چند گانه نیز از چیز یگانه پدید نمی آید» (nāpyekasmād anekam). همین جمله را عبارت دیگر گفته اند: «چیزی یگانه از چیز یگانه دیگر بوجود نمی آید، از اجتماع چیزهاست که همه چیز زاده می شود» (na kimcit ekam ekasmāt, samgryāh sarvasampatteh).

غرض از اجتماع چیزها (samagri) همان جمع شرایط و علل است^۱. کلیه علل « همراه »، جریان لا ینقطع لحظاتی را تشکیل می دهند که سرشار از نیرو بوده و معطوف به مرکزاند. این علل را علل « خزنده »^۲ (upasarpana pratyaya) می گویند، زیرا حرکت آنان منقطع و منفصل است. در نقطه ای که کلیه این علل گرد هم می آیند و بهم نزدیک می شوند و دورو برهم می پیچند، تسلسل جدیدی آغاز می گردد، یعنی نقطه اتصال این علل بهم، علت واقعی معلول است و این معلول همان تسلسل جدید است^۳. « چربا تسکی » محقق بزرگ روسی می گوید:

۱ - Th. Stcherbatsky : *Buddhist Logic*, The Hague, 1958, vol I, p. 127

۲- کلمه « اوپاسارپانا » یعنی نزدیک شدن به چیزی، بطرفی حرکت کردن، خزیدن،

و غیره .

۳ - Th. Stcherbatsky : *Buddhist Logic*, p. 129

All cooperating causes are convergent streams of efficient moments. They are called «creeping» causes since their movement is a *staccato* movement. In their meeting point a new series begins .

« نیرو، لحظه، علت، اسامی گوناگون واقعیت واحدی است^۱ ». لحظه « برق‌آما » در مکاتب فلسفی بودائی، همان همبودی، و همکاری این علل « خزنده » است که بمحض اجتماع و تمرکز آنان در نقطه‌ای معین، تسلسل نوی شروع می‌شود. « چرباتسکی » می‌گوید: هنگامی که تسلسلی متشکل از لحظات خاك، رطوبت، گرما، و دانه افشانده شده، گرد هم می‌آیند، آخرین لحظات بقای این « همبودی شرایط و علل »، آغاز اولین لحظات ظهور نهال نورسته است^۲. وقوع حادثه‌ای متضمن این است که کلیه شرایط و علل ضروری اعم از اصلی و فرعی موجود باشد و معلول خود، همان همبودی و اجتماع شرایط و علل است^۳. هنگامی که دانه و مقادیر ضروری هوا، خاك، گرما و رطوبت حاضراند خود نهال در واقع موجود است.

با اینکه عناصر هر یک جدا هستند و نسبت یکدیگر چون رشته‌ای متصل جلوه نمی‌کنند و جوهر ثابتی در پس آنان وجود ندارد که آنان را بهم پیوندند و لیکن بین آنان ارتباطی هست که بموجب آن، عناصر در زمان و مکان، تحت شرایط و قواعد خاص علیت ظاهر می‌شوند. سلسله دوازده علت بودائی که یک جریان هستی‌رانشکیل می‌دهد، خط عمودی این قانون علیت است، درحالیکه شرایط دیگر، علل افقی این پیدایشهای پی‌درپی هستند.

بودا می‌گفته است « اگر آن باشد این نیز خواهد بود » (asmin sati, idam bhavati)^۴، « از پیدایش آن، این نیز پیدا شود » منظور از این جمله این است که اگر یکی از علل پدید آورنده معلول معدوم بشود یا یکی از شرایط ضروری مفقود گردد این تسلسل منقطع می‌شود و بهمین دلیل « بودائیان » می‌افزودند: « چون آن نباشد این نیز نبود؛ از خاموشی آن، این نیز خاموش شود »، « بودا » با

۱ - Ibid .

۲ - Ibid .

۳ - Ibid. p. ۱۳۱

۴ - Vasubandhu : *Abhidharmkos'a*, III, ۱۸. II, ۴۷. II, ۵۰

تجزیه و تحلیل این مراتب پی‌درپی علت و معلول، به‌مبداء پیدایش کلیه آنان که ظاهر سازنده چرخ حیات است پی‌برد و بر مبنای همان مبدأ که زایش و تولد و بازپیدائی است، شالوده راه آزادی دین خویش را پی‌ریزی کرد.

چهار شرط و شش علت و چهار نتیجه - به نظر مکتب « سارواستی وادین »

در پیدایش اشیاء، چهار شرط و شش علت مدخلیت دارند. بین شرط و علت وجه تمایز قاطعی نیست. این شرایط (pratyaya) بدین قراراند:

۱- علت یا شرط ناشی از می‌حمل خارجی یا موضوع عینی (ālambana - pratyaya).

مثل لکه رنگی که در شناخت بصری دیده می‌شود. این علت اصولاً کلیه اشیائی را که شناخته می‌شوند در بردارد.

۲ - علت متجانس، یا شرط تسلسل، یا عامل بی‌واسطه پیشین (samanantara -

pratyaya). این علت مربوط به تسلسل مراتب ذهنی است. ذهن متشکل است از استمرار لا ینقطع یک سلسله لحظات برق‌آسائی که پی‌درپی و بدون فاصله زمانی تکرار می‌شوند و یک‌دست و یکپارچه بنظر می‌رسند. کلمه ذهن یا آگاهی (vijñāna) اسم قراردادی این سلسله زنجیری لحظات ذهنی است. در رود پیوسته آنات ذهنی، هر لحظه، می‌حمل و مایه (upādāna) لحظه بعدی است. این لحظه پیشین که مایه سیال خویش را به لحظه پسین منتقل می‌کند، همان عامل بی‌واسطه پیدایش لحظه بعدی است. آنرا متجانس نیز می‌گویند، چه این لحظات پی‌درپی ذهنی، در واقع از یک « مایه » و یک « جوهر » اند بدانگونه که آنات متوالی آنها از همان مایه آب است. انتقال یک لحظه به لحظه دیگر، بی‌واسطه و بی‌هیچ فاصله زمانی تحقق می‌پذیرد. این علت تقریباً معادل همان علت مادی (samavāyi - kāraṇa) مکاتب فلسفی برهمنی از قبیل مکتب « نیایا - وی شیشیکا » است. مثلاً: گل علت مادی کوزه است، الیاف علت مادی پارچه است.

۳ - علت یا عامل غالب (adhipati - pratyaya). همانطوری که از اسم این

شرط برمی‌آید، غرض از آن، شرطی است که خاصیت و کیفیت و چگونگی نتیجه

فعلی را تعیین می‌کند. مثلاً عضو بصری عامل غالب در امر بینائی است.

۴ - شرط یا علت فرعی یا « همراه » (hetu - sahakāri - pratyaya) مانند نور هنگام اداراک بصری.

مثلاً : در احساس بصری ، ۱ - علت متجانس ، همان لحظات پی‌درپی ذهن است که بصورت یکپارچه و مستمر ، همان آگاهی را تشکیل می‌دهد و حاوی تأثرات و سوانق لطیف است ، ۲ - علت غالب ، در اینجا ، عضو حسی ، یعنی بینائی است ، ۳ - علت ناشی از محمل یا موضوع ، لکه رنگ یا صورت شیء یا چیز است ، پس لحظه‌ای از موضوع ، لحظه‌ای از عضو حسی ، و لحظه‌ای از ذهن ، از سه منشأ مختلف ، در آن واحد ، پدید می‌آیند و جریان سه نیروی « همراه » و معطوف به مرکز را تشکیل می‌دهند ، و در نقطه‌ای بهم می‌آمیزند و یکی می‌شوند . این نقطه اتصال سه نیرو ، همان احساس (spars'a) است .

شش علت

۱ - علت کلی (kāraṇa - hetu) یا علت غیر مستقیم . هر عنصر در واقع علت کلی پیدایش همه عناصر دیگر است مگر ظهور خودش . غرض از آن ، علت کلی ایست که موجبات پیدایش عنصری را فراهم می‌کند و مانعی در راه آن ایجاد نمی‌کند (avighna) . معنی دیگر آن اتکاء و ارتباط کلی هفتاد و دو عنصر بودائی است که بموجب آن کلیه عناصر عالم ، علل پدیده‌ای خاص هستند ، باستثنای ذات خود پدیده که علت خویش نمی‌تواند شد .

۲ - علت تقارن عناصر (sahabhū - hetu) و علت سومی که علت قائم بر اتکاء متقابل عناصر (samprayukta - hetu) است ، بسیار نزدیک‌اند و وجه تمایز قاطعی بین آنان نیست . علت تقارن عناصر ، مربوط به عناصر اربعه و عالم ماده است . چنانکه بعد خواهد آمد ، در مکاتب فلسفی بودائی ، ماده همان مأخذ حسی است یا محدود بدان چیزی است که از طریق حواس مستفاد می‌شود . عناصر اربعه ، هیچگاه بصورت

خالص و مطلق ظاهر نمی‌شوند، فقط بهمراهی مشتقات مادی خود چون رنگ و مزه و بو و لمس پذیری پدید می‌آیند، نه چون عناصر مطلق که آب و آتش و هوا و خاک باشد. آتش همان رنگ است، آب مزه است و خاک بو است و عناصر بزرگ (mahā - bhūta)، بدون مشتقات (bhautika) خود هرگز ظاهر نمی‌شوند و بین این دو مقارنه است و نه توالی.

۳ - علت قائم بر اتکاء متقابل عناصر (samprayukta - hetu)، شامل مراتب ذهنی است. بدین معنی که ذهن خالص، با اینکه عنصر مجزا و مستقلی است، هیچگاه تنها و بخودی خود ظاهر نمی‌شود و پیوسته بهمراهی عناصر دیگر از قبیل احساسات (vedanā)، مفاهیم (samjñā)، و اراده‌ها (cetanā) جلوه گرمی‌شود.

۴ - علت تجانس عناصر (sabhāga - hetu). نتیجه این علت، خود کارانه (niṣyanda - phala) به جریان می‌افتد و مراد از آن استمرار لحظات یکسان و متجانس است که همچون «نقاط زمانی» پی‌درپی ظاهر می‌شوند و احساس بقاء و دوام و استمرار ایجاد می‌کنند.

۵ - علت اخلاقی (vipāka - hetu, karma) و آن اشاره به قانون «کارما» و نتایج کردار و اجر و کیفر عمل است. در اینجا مبحث رشد (upacaya) نیز به قانون علیت «متجانس» مزید شده است. در عالم جمادی، لحظات برق‌آسای پیدایشهای متوالی، تابع قانون تجانس و یکنواختی است. هر لحظه بعدی کور کورانه و خود کارانه دنبال لحظه پیشین ظاهر می‌شود ولی اگر «جریان رشد» و نفوذ نتیجه عمل را بدان بیافزائیم، آنگاه پاداش و اجر کردار و مکافات عمل که همان اساس قانون «کارما» است بوجود خواهد آمد.

۶ - علت همه‌گانه و همه‌جانبه (sarvatraṅga - hetu). غرض از آن عناصر پلید (kles'a) ناشی از اعمال پیشین است که غرایز و شهوات ناخودآگاه آدمی را تشکیل می‌دهند.

این علت همه‌گانه و نیرومند، باعث اسارت انسان و سرگردانی وی در

سلسله پیدایشهای لاینقطع است و مانع خرد و فرزانی است و نمی‌گذارد انسان به مقام « زنده آزادی » برسد .

چهار نتیجه

۱ - نتیجه خود کار (niṣyanda - phala) و آن چنانکه مذکور شد از « علت تجانس عناصر » حاصل می‌گردد .

۲ - نتیجه ناشی از اعمال آدمیان (puruṣakāra - phala) و آن مربوط به قانون « کارما » و فعل و انفعالات شگرف آن است .

۳ - نتیجه منفک از عامل غالب (adhipati - phala) . بعنوان مثال در امر بینائی ، عامل غالب ، عضو بصری است و نتیجه آن ، همان احساس یا ادراک بینائی است .

۴ - نتیجه‌ای که منجر به آزادی می‌شود (visamyoga - phala) و آن « نیروانا » است که هدف غائی حیات است^۱ .

عناصر گذرنده و برق‌آسا - نطفه بیشتر مکاتب بودائی که بعدها گسترش یافت و به چهار مکتب بزرگ تقسیم شد، در تعلیمات بدوی « بودا » موجود بوده است . مبحث عدم دوام اشیاء که « بودا » بدان همواره اشاره کرده بود و زندگی را بمثابة حرکت مسلسل لحظات متوالی می‌یافت در مکتب « سوترانتیکا » به منتهای درجه خود رسید و آئین « آنی بودن ثبات اشیاء » (kṣāṇika vāda) از آن مستفاد شد .

عناصر حیات مظاهر آنی و برق‌آسای پدیده‌هایی است که از یک مبدأ مجهول مایه هستی گرفته است . همانگونه که این عناصر در مکان و بُعد منقطع‌اند و جوهر و محمولی آنان را بیکدیگر نپیوسته است ، بهمانگونه نیز می‌توان آنان را در زمان

۱ - این مطالب مأخوذ از کتاب « چریاتسکی » است رجوع شود به :

Th. Stcherbatsky : *Buddhist Logic*, vol.I, pp. ۱۳۸ - ۱۴۱

Edward Conze : *Buddhist Thought in India*, London, ۱۹۶۲, pp. ۱۵۴ - ۱۵۵

هم منفصل و جدا از یکدیگر تصور کرد ، چه بقاء و عمر آن لحظه‌ای بیش نیست و بدین ترتیب هر لحظه مترادف با پیدایش عنصر جدیدی است ؛ دو لحظه یعنی دو عنصر. عنصر یا واقعیت عالم، عبارت دیگر نقطه‌ایست که در شرایط زمان و مکان پدید می‌آید. عناصر و واقعیتهای جهان در واقع تغییر نمی‌کنند بلکه بمحض ظهور، فانی می‌شوند و مانند صور سینمایی یک لحظه ظاهر می‌گردند و در لحظه دیگر منهدم می‌شوند.

مسلمانان چنین آئینی با انتقادات شدید مکاتب فلسفی هندو مواجه شد و نخستین انتقادی که بدان کردند این بود ، حال که همه چیز بمثابة جریان پیوسته «صیروت» است و هر چیز مردم بطور مستمر تجدید می‌شود، چگونه می‌توان مبحث «بازشناختن» اشیاء را با چنین دیدی آشتی داد؟ بودائی‌ان در پاسخ می‌گفتند دو لحظه متوالی‌ای که در آنها یک شیء تغییر می‌یابد فقط شبیه بهم‌اند و نه همانند یکدیگر ، ولی ما آن دو لحظه را عین هم می‌پنداریم. عبارت دیگر بازشناسائی‌ای که ما از اشیاء حاصل می‌کنیم خطا است ، زیرا آنچه را که فقط تشابه دو لحظه است ، ما همانندی محض تصور کرده‌ایم.

در پاسخ اینکه ثبات ظاهری وجود انسان و اشیاء را چگونه می‌توان با آئین «آنی بودن» عناصر مرتبط ساخت، بودائی‌ان معتقداند : هر لحظه حیاتی که یکدم پدید می‌آید و در لحظه بعدی نیست می‌شود، نقشی است که بر نسج نمود عالم مرتسم می‌شود بنحوی که هر لحظه پیشین ، کلیه امکانات لحظه پسین را دارا است و این امکانات تحت شرایطی خاص ظاهر می‌گردند. بدین ترتیب انسان در دو لحظه متوالی صیروت یکسان نمی‌تواند بود ، و لیکن این دو لحظه پی‌درپی با یکدیگر کاملاً هم‌متفاوت نیستند. اگر اشیاء را به گروه مسلسل $A_1, A_2, A_3, \dots, A_n$ و $B_1, B_2, B_3, \dots, B_n$ تقسیم کنیم می‌بینیم که اعضای سلسله $A_1, A_2, A_3, \dots, A_n$ با اینکه عین هم نیستند ولی یک پیوستگی و خویشاوندی‌ای در توالی مستمر آنها می‌توان یافت. درحالی‌که، اگر گروه A را با گروه مسلسل B مقابله کنیم چنین خویشاوندی و تقابل و تشابهی نخواهیم یافت.

دین «بودا» اساس وجوه انسان را چون واحدی ثابت که در پس مظاهر و عوارض گذرنده همچنان باقی بماند و کوچکترین تغییری نکند، نپذیرفت ولی در قبال آن بقول «هی‌ری‌یانا» محقق معاصر هندی، به نوعی «جوهر سیال» معتقد بوده است که بعلت همان سیال بودنش نمی‌توان آنرا متشکل از سلسله عناصر کاملاً متمایز و متفاوت از یکدیگر بحساب آورد^۱، بلکه پیوستگی‌ای در پس مراتب متوالی تغییر اشیاء موجود است که آنان را یکپارچه و غیر منقطع نمایان می‌سازد. دیگر اینکه وجود انسان، یا اشیاء، بعلت استمراری که در لحظات پی‌درپی پیدایش و انهدام خود دارد، ماورای لحظه و آنِ بخصوصی است، و بدین نحو نسبت آن به لحظات متوالی، مانند نسبت رود است به آنات پی‌درپی گذر آبها. رود، چون جوهر سیال و پیوسته، سوای آناتی است که آنرا تشکیل می‌دهد، ولی اساس آن، تکرار پی‌درپی و استمرار همان لحظات گذر آبها است. از این رو جوهر سیال «بودائیان» رانمی‌توان بامعیار آئین آتمان برهمنی سنجید و آن دو را یکی دانست.

ریشهٔ مکتب مادیامیکا - کیش بودا مبحث وجود را بکلی دگرگونه ساخت و اصل تکثر عناصر را جایگزین آن کرد. در واقع هیچ چیز وجود باقی ندارد تا بتوان مبحث هستی را از آن انتزاع کرد. واقعیت‌های ناپایدار عینی و ذهنی، که تا روپود هستی گذرندهٔ اشیاء را تشکیل می‌دهند، بدو قسم جلوه می‌کنند: یکی بصورت مثبت، چون عناصر «گردهم‌آمده» (*samghāta*)، و دیگری بصورت منفی که «عدم جوهر ثابت» است. این مبحث اخیر که تیشه به ریشهٔ آئین «آتمان» اوپانیشادها و معنویت کهن هندو می‌زد، منجر به آئین «خلأ جهانی» (*s'ūnyavāda*) مکتب «مادیامیکا» (*mādhyamika*) شد. این مکتب تیرهٔ «ماهایانا» که بعداً به تفصیل بدان اشاره خواهد شد، روش استدلالی بغایت جدلی خود را در بین دوراهی آئین «آتمان» اوپانیشادها و فرضیهٔ عناصر گذرنده و عوارض ناپایدار مکاتب «تراوادا» نهاد،

۱ - M. Hiriyanna : *Outlines of Indian Philosophy*, London, 1958, p. 146

و با مقابله این دو نحوه تفکر، و اقامه براهین و دلائلی که به نفی و طرد هردو آنان می انجامید، قضایا را یکی پس از دیگری باطل ساخت و با توسل به احتجاجات جدلی، تهی بودن و پوچ بودن آنان را به اثبات رسانید و مبحث خلا و نسبت جهانی را جایگزین مقولات باطل شده گرداند.

این مکتب روش خود را میانه (mādhyamika) می خواند، چه آن از احکام یک طرفه اجتناب می ورزد و بین افراط و تفریط مباحثی چون هستی و نیستی، روشی دو پهلو و نسبی اتخاذ می کند و بهمین جهت برخی از دانشمندان آنرا آئین نسبت جهانی تعبیر کرده اند.

شایسته است بگوئیم که به نظر نگارنده، بودا اساس و شالوده عالم را با معیار مبحث وجود نمی سنجید و بهمین دلیل مسأله درجات وجود، مبدأ و معاد و غیره بهیچ وجه در این آئین عنوان نشده است، بلکه معیار سنجش، مبحث واقعیت و عدم واقعیت است و این دو را می توان از لحاظی دو رکن اساسی کیش بودائی پنداشت. عدم واقعیت یعنی هستی ناپایدار، تسلسل اشیاء گذرنده، پیدایشهای پی در پی چرخ بازپیدائی، و زایش و جریان لاینقطع ایجاد (samsāra). واقعیت یعنی خاموشی و انقراض و ابطال این تسلسل، و گریز از بازپیدائی یعنی «نیروانا» (nirvāna).

درست است که کیش بودا به پروردگاری معتقد نبوده است، راست است که بودائیان منکر جوهر ثابت و ذات لایتناهی و بعد تنزیهی آتمان اوپانیشادها شدند و بدین امور کوچکترین توجهی مبذول نداشتند، و لیکن آیا «نیروانا» که واقعیت محض و خاموشی و آسایش و آرامش بیکران و فنا و استغراق کلیه عناصر حیات است جواب کلیه پرسشهای دینی را در بر ندارد؟ آیا مبحث خداوند و مبدأ و معاد در همین اصل وصف ناپذیر «نیروانا» مستتر نیست؟ این سؤالی است که همواره در ذهن آدمی نقش می بندد.

بودائیان از تعریف کیفیت و چگونگی احوال «نیروانا» خودداری کرده اند

و خواسته‌اند که این سر و رمز ممتاز از پیرایه سخن‌آرایی درامان باشد و فقط به مکاشفه و بدیده جهان بین زنده آزادان عیان گردد و بس.

نیروانا - مبحث «نیروانا»، در مکاتب فلسفی «ماهایانا» خاصه در آئین «ویجیناواادا» (vijñānavāda) که به اصالت ذهن اعتقاد دارد، واقعیت مطلق و اساس جمله موجودات یا بقول «اشوا گهوشا» (As'vaghosa)، «آنچنانی» (tathatā) تعبیر شده است. رفته رفته واقعیت مطلق جهان که جنبه مثبت آن «آنچنانی» و جنبه منفی آن «نیروانا» بود، رنگ «آتمان» اوپانیشادها را بخود گرفت. ولی باید متذکر بود که سایر مسائل فلسفی کمافی السابق به شیوه بودائی وضع گردید. برای وصول به واقعیت مطلق و بیداری و روشنائی، بودائیان متوجه شدند که کلیه عناصری که جریان هستی‌ای را تشکیل می‌دهند سرشار از رنج (duhkha) هستند. مفهوم رنج به نظر دانشمندان و مستشرق بزرگ روسی «چرباتسکی» نوعی حالت تنگنا و خفقان عناصر است و هدف غائی حیات اینست که عناصر را بتدریج فرو بنشانیم و منهدم سازیم.

فرضیه «عناصر گذرنده» (dharma) بودائی مستلزم خاموشی و انهدام پی‌درپی آنان نیز بوده است و بدین ترتیب هدف عملی این فرضیه آزادی و نجات است. عناصر در راه تدریجی آزادی، بدو قسم جلوه می‌کنند. یا عناصر متوجه جریان هستی و متحرک به تحرك دائمی هستند و در این صورت عناصر را «ساسوارا» (sasvara) ^۱ یا محصور در بند شهوات می‌گویند، یا اینکه تمایل وجهتی بسوی نیستی از خود نشان می‌دهند و بتدریج رو به زوال و اضمحلال و انحطاط می‌نهند و رفته رفته خاموش می‌شوند و دیگر تحت نفوذ شهوات نیستند. آنان را در این صورت «اناسوارا» (anasvara) یا عاری از تأثیر شهوات می‌گویند.

۱- Th. Stcherbatsky : *The Central Conception of Buddhism*, Calcutta,

1961 p. 41

۲ - لفظ «ساسوارا» از ریشه (√sru) یعنی جریان یافتن اشتقاق یافته است.

تمایل اولی شامل کلیه افراد عادی است که در بند بازپیدائی محصورانند. دومی در بین دانایان و فرزندگان (ārya) مشهود است. «نیروانا» و بیداری درکیش بودا، چون در سایر پدیده‌های فکری هند، فقط از طریق «یوگا» و اشراق و معرفت تحقق می‌یابد، «یوگا» نه فقط جلوگیری ایجاد مراتب و عناصر پلید ذهنی می‌گردد بلکه از ایجاد ماده نیز ممانعت می‌کند. ماده چنانکه دیده شد مترادف همان مأخذ حسی است یا محدود بدان چیزی است که از طریق حواس مستفاد می‌شود. در واقع خود ماده نیز، نوعی نیرو و ظهور لحظات برق آسا است. بودائیان متوجه شدند که اگر ذهن ورزش یابد و به درجه تمرکز کامل نائل آید، احساس مزه و بو و غیره (که مأخذ حسی و مترادف همان مفهوم ماده است) منهدم می‌شود. آنان بترتیب کوشیدند تا نه فقط مراتب و عناصر ذهنی را فرو بنشانند بلکه از ایجاد ماده نیز جلوگیری بکنند، و بدین واسطه به مقام «نیروانا» برسند که در آن کلیه عناصر باطل می‌گردند، از هم متلاشی می‌شوند و ذهن چون صفحه‌ای سفید و پاک جلوه می‌کند و خالی از محتوی خود می‌گردد.

عناصر حیات - بودائیان عناصر حیات را به چند قسم بخش کرده‌اند، یکی از این طبقه بندیها شامل مجموعه پنجگانه عناصر است (skandhas) که عبارت‌اند از ماده و صورت (rūpa)، احساس (vedanā)، مفاهیم (saṃjñā)، نیروها (ترکیبات یا تأثرات ذهنی) (saṃskārah)، و آگاهی (vijñāna). حال آنچه در این طبقه بندی اهمیتی بسزا دارد اینست که بودائیان ماده را همان مأخذ حسی می‌دانند یعنی ماده آن کیفیاتی را شامل است که از اشیای خارجی برمی‌آید، و روح همان چهار گروه احساس و مفاهیم و نیروها و آگاهی است. «چربا تسکی» می‌گوید: «با کمال حیرت می‌بینم که در پس اصطلاحات این آئین شرقی، خلاصه‌ای از مبحث ماده و ذهن وجود دارد که بطرز شگرفی شبیه جهان بینی جدید علمی اروپائی است».

مفهوم ماده - این مفهوم ماده نزد بودائیان، خاصه بین مکاتبی که به اصالت اشیاء خارجی معتقد بوده‌اند نوعی تناقض ایجاد کرد. چه این مکاتب از جهتی واقعیت عینی جهان و مادیات را قبول دارند و از لحاظ دیگر ماده نزد آنان فقط آنچیزی را شامل است که از راه حواس بدست آید: «چربا تسکی» می‌گوید: «رنالیسم مکاتب بودائی رنالیسم خاصی است، و از لحاظی شبیه فرضیه‌های علم جدید است که واقعیت‌های خارجی و باطنی را می‌پذیرد و معتقد است که بین آنان نوعی هم‌آهنگی موجود است. تصور سینمائی‌ای که بودائیان از جهان داشته‌اند و تبدیل کلیه واقعیت‌های عینی و ذهنی جهان (که جریان حیات را شامل بوده است) بیک سازمان درهم پیچیده‌ای که در آن مظاهراتی و برق‌آسا بعلت ارتباطات باطنی ظاهری گردند، همه چیز تواند بود مگر رنالیسم^۱».

در واقع با گفتن اینکه ماده همان مأخذ حسی است، مکاتب «تراوادا» یک بُعد اصالت ذهنی وارد دیدگاه خود می‌ساختند که راه را برای ظهور مکاتب بزرگ «ماهایانا» که به اصالت ذهن معتقد بودند هموار می‌ساخت. مکتب «ویجنیاناوادا» باین نتیجه رسید که تمام جهان ذهنی است (sarvam buddhimayam jagat) و یگانه واقعیت همانا ذهن است و دنیای خارجی رؤیائی بی بود و سرایی در بیابان است. ذهن است که خود را بصورت عالم و معلوم و علم متجلی می‌کند.

با سیر اجمالی در مکاتب نظری بودائی که از مأخذ کهن بودائی سرچشمه گرفته‌اند، دیده شد که نطفه کلیه تجلیات بزرگ بودائی چه در تیره «تراوادا»، چه در تیره «ماهایانا» در همان تعلیمات بدوی کیش بودائی مستتر بوده است. کیش بودائی بدو تیره تقسیم شد که یکی معروف به «تراوادا» و دیگری موسوم به «ماهایانا» بوده است. احتمال می‌رود که بین این دو تیره، «تراوادا» دیرینه‌تر باشد، ولیکن وجه تمایز این دو تیره فقط براین اصل بنا نشده است و بایستی اذعان

۱- Ibid. p. 56

داشت که افق دید آنان متفاوت است. پیروان مکتب فلسفی « تراوادا » واقعیت اشیاء خارجی را می‌پذیرند ولی در باره « رئالیست » بودن آنان نظر « چرباتسکی » مذکور شد و معلوم گردید که رئالیسم آنان با مفهوم رئالیسم امروزی فرق دارد. پیروان « ماهایانا » به اصالت ذهنی واقعیتهای جهان اعتقاد دارند. اختلافات دیگری نیز بین این دو هست که قبلاً مذکور شد.

مفهوم دارما (dharma)

به نظر مکاتب « تراوادا »، عالم متشکل از عناصر ناپایدار و گذرنده است (dharma). لفظ « دارما » که در این مکاتب به عنصر حیات، واقعیت و مقوله تعلق می‌گیرد با « دارمای » هندو که به معنی فضیلت، انتظام، ناموس و غیره است کاملاً فرق دارد. مبحث عناصر حیات به نظر « چرباتسکی » رکن اساسی آئین بودا است و نگارنده برای تشریح این مطالب از کتابهای همان مستشرق عالیقدر روسی استفاده کرده است.

کیش بودائی در پرتو آئین « دارما » فرضیه مابعدالطبیعی جهان را بنیان ساخت، و جهان را متشکل از تكثر عناصر مادی و ذهنی و نیروهائی چند یافت که لطیف و تجزیه ناپذیراند. یگانه واقعیت همین عناصر ناپایدار است و این عناصر واقعیتهای نهائی عالم‌اند. هر ترکیبی که از آنان پدید آید فقط بمنزله مظهری بودی است که عناصر چندی را شامل است. هر عنصر یا مقوله، نیروی مجزائی (prthak) است. عناصر بر سبیل ملازمه بهم تعلق نمی‌یابند. جوهر کیفیاتی چند است، و ماده همان مأخذ حسی است و روح ترکیب عناصر روانی و ذهنی و نیروهائی چند است. عناصر بقائی ندارند، هر لحظه، ایجاد و فنای یک عنصر جدید است و پیوستگی ظاهری جهان، همان ظهور پی‌درپی عناصر جدید در اماکن جدید است. عناصر گردهم می‌آیند (samskṛta) و این پیوند عناصر یا بعبارت بهتر این همکاری و همراهی و همبودی عناصر، بر سبیل قانون « علیت مترتب بر شرایطی چند » نهاده شده است.

جریان ایجاد هستی بر اثر هم‌بستگی و همکاری و همبودی هفتاد و دو عنصر لطیف و گذرنده و برق آسا و آنی بوجود آمده و این عناصر از عللی پیدا شده (hetu - prabhava) اند و بسوی فنا و نابودی مستمر، می‌گرایند (nirodha). اگر این جریان ایجاد هستی تحت تأثیر عنصر نادانی (avidyā) درآید به‌منتهای درجه بی‌قراری و جنبش خود می‌رسد و اگر عنصر فرزانی و آگاهی (vidyā) بر سایر عناصر چیره شود، جریان هستی رو به آسایش و آرامش می‌نهد و سرانجام کاملاً خاموش می‌شود. در صورت اول جریان ایجاد، منطبق با افراد عادی است و در صورت دوم که مرحله آسایش و آرامش عناصر است، رود تسلسل با وضع حکماء و دانایان تطبیق می‌کند، و اگر این جریان بکلی منهدم شود، مقام بودائی حاصل خواهد شد. هدف غائی و مقصد نهائی جریان هستی در واقع انهدام خود آنست، بنحوی که هرگونه همکاری همراهی و هم‌بستگی بین عناصر منهدم شود و سکون و آرامش و خاموشی، جای گردش و سیلان لاینقطع عناصر را بگیرد.

ماده و ذهن و نیرو - بودائی‌ان واقعیت‌های جهان را خواه عینی و خواه ذهنی بدو گروه تقسیم کرده‌اند: ۱- گروه مادی، ۲- گروه عناصر روانی و ذهنی. این عناصر روانی نیز از طرفی بدو گروه عناصر ذهنی و نیروهای لطیف بخش شده‌اند، اینست که در واقع می‌توان یک طبقه‌بندی سه‌گانه از عناصر متشکله عالم بعمل آورد و گفت عالم فعل و انفعالات درهم پیچیده سه گروه ماده، عناصر ذهنی، و نیروهای مرموز است و تعداد آنان هفتاد و پنج است که هفتاد و دو تای آنها بصورت مجموعه بهم پیوسته (samskṛta) ظاهر می‌گردند و سه تای آخری غیر ترکیبی و لایتناهی هستند.

عناصر مادی

تعداد عناصر مادی یازده است، آنها عبارت‌اند از پنج عضو حسی: ۱- حس باصره (cakṣurindriya)، ۲- حس سامعه (śrotendriya)، ۳- حس شامه (ghrāṇendriya)، ۴- حس ذائقه (jihvendriya)، ۵- حس لامسه (kāyendriya).

پنج موضوع ادراک : ۱ - رنگ و صورت (rūpa)، ۲ - صوت (s'abda)، ۳ - بو (gandha)، ۴ - مزه (rasa)، ۵ - لمس پذیری (spars'tavya) .

خاصیت کلی عناصر مادی صفت نفوذ ناپذیر بودن (sa - pratighatva) یا نیروی مقاومت آنان است. یعنی اگر یکی از این عناصر مادی در نقطه‌ای در فضا قرار گرفته باشد، عنصر دیگری در همان لحظه، آن نقطه مکان را اشغال نمی‌تواند کرد.

این تقسیم ماده به موضوع ادراک و حس، خود گواه بر اینست که بودائیان ماده را همان مأخذ حسی می‌دانند. اعضاء حسی از ماده لطیفی پوشیده شده است که چون گوهری فروزان شفاف و متشکل از ذرات است. اشیاء خارجی مرکب از ذرات کوچک (paramānu) هستند، این ذرات را بطور جدا و واحد درک نمی‌توان کرد، چه آنان تقسیم ناپذیر و غیر قابل ادراک‌اند، ولی اگر گرد هم آیند، بصورت مجموعه ذرات (anu) ترکیب می‌یابند. ذرات غیر ابدی هستند و هر دم پیدا می‌شوند و فانی می‌گردند و در هر لحظه منهدم می‌شوند (kṣana bhanga). کلیه عناصر از ذرات تشکیل یافته‌اند. ذرات زمین درشت و منجمداند و حالت ظهور آنان، مقاومت است. ذرات آب بهم پیوسته و مجهز به نیروی جاذبه هستند. ذرات آتش چون حرارت نمایان می‌شوند. ذرات هوا متحرک‌اند.

این چهار عنصر بزرگ در کلیه اشیاء به نسبت متساوی ظاهر می‌شوند. در آتش برافروخته، همان اندازه عنصر آتش هست که در چوب یا آب و بالعکس. یگانه وجه تمایز این عناصر، شدت و ضعف کیفی ذرات موجود در آنان است.

به نظر «چربا تسکی» تقسیم ماده بدو قسم لطیف و کثیف شباهت بسیاری با فرضیه مکتب «سانکھیا» (sāṃkhya) دارد که پیدایش ماده را در جهت تصاعدی (sattva) لطیف و در جهت نزولی، کثیف (tamas) می‌داند.

مبحث شباهت این دو آئین و نفوذ و رسوخ احتمالی «سانکھیا» در کیش بودائی

در فصل «سانکھیا» بررسی شده است.^۱ اشیاء در «سانکھیا» یا بصورت لطیف چون مراکز سرشار از نیرو (tanmātras) موجوداند یا بصورت عناصر مادی (mahābhūtas) خاورشناس روسی می‌افزاید که عناصر لطیف «سانکھیا» شباهت بسیاری با عناصر بودائی اعم از مادی و لطیف دارند. فرق اساسی بین این دو مکتب در اینست که در «سانکھیا» عناصر، تغییرات و دگرگونیهای جوهر منفعل و ماده اولیه جهان هستند ولی در کیش بودائی ماده مترادف همان مأخذ حسی است و از جوهر ثابت و اصل منفعلی پیدا نشده است.

عناصر مادی دو قسم اند: یکی عناصر بزرگ (mahābhūtas) چون خاک (prthivī) آب (ap)، آتش (tejas)، و هوا (تحرك) (irāna). این عناصر بزرگ، می‌جمل مشتقات دیگر مادی (bhautika) هستند. خصائص این عناصر بزرگ بترتیب عبارتند از: مقاومت و انجماد (خاک) جذب و رطوبت (آب)، حرارات (آتش)، و حرکت (هوا). بین این عناصر و خصائص آنان که قابل ظهور است، وجه تمایزی وجود دارد، زیرا افعال مقاومت، جذب، حرارت و حرکت خصائص، (lakṣana) عناصر هستند، نه خود عناصر که می‌بایستی سوای خصائص خود باشند، از سوی دیگر

۱- «چرباتسکی» می‌گوید که در باره تسلسل جهانی دو گونه فرضیه می‌توان یافت. حرکتی که بموجب آن دگرگونیهای متوالی اشیاء تحقق می‌پذیرد یا حرکتی متصل و پیوسته (legato) تعبیر می‌تواند شد یا حرکتی منقطع و گسسته. این حرکت اخیر متشکل از تعداد بیشمار لحظات برق آسائی است که پشت سرهم، پی‌درپی و تقریباً بدون فاصله با انقطاع زمانی ظاهر می‌شوند. در مورد اول یعنی حرکت متصل و پیوسته، پدیده‌ها بمنزله امواج و نوساناتی هستند که بر سطح ماده‌ای ابدی و تعین نیافته ظاهر می‌گردند و با آن در واقع یکی هستند. عالم در این فرضیه حرکتی مستمر و پیوسته (legato) دارد (parināma-vāda). در صورت حرکت دوم که حرکت منفصل و منقطع است، ماده‌ای وجود ندارد فقط توده‌های برق آسای نیرو، پشت سرهم ظاهر می‌شوند و پندار و گمان پدیده‌های پایداری را پدید می‌آورند. عالم در این وضع متحرك به حرکتی منقطع (staccato) است. مکتب «سانکھیا» نظریه اولی را پذیرفته و فرضیه دومی در مکاتب بودائی وضع شده است.

رجوع شود به: Th. Stcherbatsky : *Buddhist Logic*, vol. I, p. 83

امکان دارد که این عناصر بصورت خالص و عاری از کیفیات ، اشاره به واقعیت‌های مرموز و لطیفی باشند که از لحاظی شبیه فرضیه سه جوهر (تصاعدی - انبساطی - و نزولی) فلسفه « سانکها » هستند^۱.

قسم دوم ماده ، مشتقات ماده اولیه است (bhautika) چون رنگ و بو و صوت و غیره این ماده نیز از ذرات تشکیل شده است ولی برای اینکه مشتقات ماده ظاهر شوند ضروری است که با ذرات عناصر بزرگ بیامیزند یعنی چهار ذره عناصر بزرگ بایستی با یک ذره عنصر فرعی یا مشتقات عناصر اربعه ترکیب یابند.

یازدهمین عنصر مادی عنصر مخصوصی است که در ابتدای امر مادی جلوه نمی کند و آنرا « آوی جنیاپتی » (avijñāpti) می گویند. معنی این کلمه یعنی « فعل نامرئی» یا « تصورناپذیر ». « واسوباندو » در باره این عنصر می گوید: «آن عنصری است که در ذهن شخصی پریشان و ناخودآگاه وجود دارد و نه خوب است و نه بد، و از عناصر بزرگ پدید آمده است^۲ ».

این عنصر بخصوص تقریباً معادل همان تأثرات کردار پیشین (karma, saṃskārah) است. افعال و اعمال هم جسمانی (kāyika) توانند بود ، هم ذهنی (cetanā) و هم از گفتار و پندار سرچشمه توانند گرفت (vācika). آنان از طرف دیگر هم پیدا (vijñāpti) هستند و هم ناپیدا (avijñāpti) مراد از افعال ناپیدا ، آن افعالی است که در حال حاضر انجام می دهیم و در آینده محصول آنرا خواهیم دید. اگر راهبی به ریاضت بپردازد، فعلی جسمانی و ظاهر (vijñāpti) انجام داده است ، ولی اثر ممتاز و باقی آن ، یک فضیلت معنوی است که در آگاهی وی موجود است و آن همان نتیجه غیرظاهر یا ناپیدا (avijñāpti) است. این عنصر حلقه رابط بین فعل و بشمر رسیدن

۱ - Ibid. p. 12

۲ - Abhidharmakos'a, I, 11

آن است و معادل همان مفهومی است که در آئین برهمنی بدان «آپوروا» (apūrva) یعنی «ندانسته» یا «آدریشتا» (adr̥ṣṭa) یعنی «نادیده» و یا «سامسکارا» (saṃskāra) یعنی تأثرات دیرینه گفته‌اند. علت اینکه این عنصر را جزء عناصر مادی می‌آورند اینست که آن ارتباط نزدیکی با افعال جسمانی و طبیعی دارد و مانند ظل و سایه‌ای فعل مرتکب شده راتعقیب می‌کند.

عناصر ذهنی

عناصر ذهنی شامل چهل و شش مقوله است که اسامی آنان را در آخر این فصل بصورت جدول خواهیم داد.

هفتاد و پنج عنصر بودائی عبارت‌اند از یازده عنصر مادی، چهل و شش عنصر ذهنی، ذهن (چون عنصر واحد)، چهارده نیروی لطیف و سه عنصر لایتناهی و غیر ترکیبی. سه عنصر غیر ترکیبی (asamskṛta) بدین قراراند:

۱ - فضای لایتناهی (ākāś'a).

۲ - عنصری که بموجب آن عناصر دیگر خاموش می‌شوند و انسان آگاه می‌شود که وجود مظاهر در واقع صفحه‌ای سفید و هیچ است و وهمی بیش نیست (pratisaṃkhyānirodha).

۳ - عنصر سوم، ادامه همان خاموشی عناصر بطریق طبیعی است و این حالت اشراق و معرفت است. این فنا بدان ماند که شمع بعلت پایان سوخت خاموش شود و علل همراه و معطوف به مرکزی که موجب ظهور پدیده‌های پی‌درپی آن بودند نیر بدانسان نابود شوند. این دو «عنصر» اخیر، حالات «نیروانا» است. اصل جدائی و تفکیک (prthagdharma) بین عناصر ذهنی نیز مراعات شده است. ذهن را می‌توان بدو قسمت بخش کرد و دو جنبه خاص برای آن قائل شد. یکی جنبه باطن و جنبه ادراک کننده و در یابنده آنست که آنرا «چیتا» (citta) یا «ماناس» (manas)، و «ویجنیانا» (vijñāna) می‌گویند. ذهن بخودی خود خالی

از هر تخیل یا هر محتوی است و خلائی بیش نیست و آگاهی و احساس صرف است. یا عبارت بهتر روشنائی محض است که به مفاهیم و تصورات پرتومی افکند و آنان را منور می‌سازد. این مفهومی که بودائیان از ذهن داشته‌اند وجه مشابهتی با آگاهی و روح چنانکه در مکتب «سانکھیا»، مطرح شده است، دارد. روح و آگاهی (puruṣa) در «سانکھیا» نیز خالی از هر گونه محتوی ذهنی و عاری از هر فعل و انفعال است. حال اگر جنبه ظاهری ذهن را در نظر بگیریم می‌بینیم که شامل عناصری است از قبیل احساس (vedanā)، مفهوم (samjñā)، اراده و خواست (cetanā)، که جمعاً چهل و شش عنصر هستند. ذهن علاوه بر این چهل و شش عنصر، دارای چهارده نیروی لطیف (samskāras) است که شرح آنان بعداً خواهد آمد.

ذهن، واقعیتهای ذهنی را بدون واسطه حواس تعقل می‌کند. ذهن (citta) و پدیده‌های ذهنی (caitta) با توجه باینکه جنبه ظاهری و باطنی فعالیت امر واحدی هستند، معذک آنچنان بهم مربوط و پیوسته‌اند که این دو را نمی‌توان از یکدیگر جدا و تفکیک کرد. ذهن بصورت خالص هرگز ظاهر نمی‌گردد مگر در حالت «نیروانا» که خاموشی کلیه پدیده‌هاست و ما فقط با پدیده‌های ذهنی سروکار داریم. در تقسیم‌بندی پنجگانه‌ای که از عناصر شده است یعنی گروه پنج «اسکاندا» که عبارت بودند از ماده (rūpa) و احساس (vedanā) و مفهوم ذهنی (samjñā) و اراده و خواست یا ترکیبات دیرینه ذهنی (samskāra)، و آگاهی خالص (vijñāna)، ماده و احساس و مفهوم ذهنی، تحت عنوان جدا می‌آیند و هریک مساوی با یک عنصراند، در حالیکه سایر عناصر بانضمام اراده‌ها (cetanā) در ردیف نیروهای ذهنی (samskāra) می‌آیند.

مفاهیم ذهنی را فعل و انفعالات اندیشه می‌گویند. اندیشه واقعی است که بمدد آن خاصیت مشترک اشیاء انتزاع گردد. این امر همان ادراک تصدیقی

است که در مکاتب فلسفی برهمنی بدان ادراک معین (savikalpa) می گویند. مکاتب های منطقی بودائی از قبیل مکتب « دیناگا » (Dignāga) مبحث جدیدی وارد فلسفه هندی کردند. آنان بین ادراک خالص (sva-lakṣaṇa) که در حکم ذوات (chose en soi) است و ادراکی که خیال و تعقل در آن مدخلیت دارد وجه تمایزی قائل شده اند. این ادراک خالص در واقع همان ذهن خالص خالی از هر رنگ و تعین است، درحالیکه تعقل و انتزاع فکری از قبیل اینکه بگوئیم فلان چیز زرد یا آبی رنگ است، یا نروماده است، یا خوب و بد است بمنزله آفرینش ذهنی است که در آن، خیال، انتزاع ذهنی و تعقل دخالت کرده اند و کلیه مفاهیم ذهنی از این فعل و انفعالات پدید می آیند.

اراده یا اختیار (cetanā) آنچه‌ی است که موجب پیدایش عناصر ترکیبی می گردد^۱. غرض از آن نیروی خاصی است که به عناصر «گردهم آمده» صورت مخصوصی می بخشد و عناصر بوسیله آن، تحت صورتی خاص و طبق قوانینی معین نظام می یابند. این نیرو، عناصر را بصورت جریانات حیات (saṃtāna) سازمان می دهد (saṃcetanayati). این نیروی ارادی (مراد فقط اراده شخصی نیست بلکه منظور، اراده ناشی از طبیعت فطری خود عناصر است) مترادف مفهوم «کارما» (karma) یا نیروی تقدیر و نیروی حیاتی است که در آئین بودا جای اراده الهی و خواست خداوند را گرفته است. نیروی ارادی در کلیه عناصر ذهنی موجود است و در دین «بودا» همان نقشی را بعهده دارد که مشیت الهی و خواست و اراده خداوند در ادیان دیگر دارد.

بطور کلی در هر یک از احوال ذهنی، ده عنصر کلی موجوداند که همیشه و در هر حال حاضر هستند و عبارت اند از: احساس، (خوشی و ناخوشی)، مفاهیم ذهنی، اراده (cetanā)، تماس، (تماس بین حس و موضوع ادراک و آگاهی)، فهم و شعور، حافظه و توجه و تمرکز ذهنی و غیره. ده عنصر دیگر موجودند که در پیشرفت ذهن

۱ - Stcherbatsky : *op. cit.*, p. ۱۷

بسوی « نیروانا » نقش مهمی دارند و عبارت‌اند از ایمان و شجاعت و غیره. این عناصر نیک و متصاعد، جریان‌هستی را بسوی خاموشی و آسایش راهبراند. عناصر ده‌گانه دیگری وجود دارند که همراه‌کننده آدمی‌اند و درحکم افکار پلید و ناخوش آیند هستند. این عناصر نیک و پلید و غیره، دائمی نیستند و فقط گروهی از آنان در برخی از لحظات برق‌آسای آگاهی متجلی می‌گردند.

نیروها

اراده (cetanā) و نیرو (samskāra) مترادف‌اند. نیرو، آن چیزی است که موجب ظهور عناصر می‌گردد، یعنی این نیروها، عناصر را باهم هم‌آهنگ می‌سازند و موجب فعلیت هم‌بسته آنان می‌گردند. مهمترین این نیروها نیروی ایجاد و نیروی انهدام است که در ظهور مظاهر و نابودی آنان مشهود است. در واقع بین اراده عنصری (cetanā) که سازمان دهنده جریان حیات و پدیده‌هاست و عناصر را تحت صور خاص در ترکیبات اشیاء عالم، سازمان می‌دهد، و نیروهای ترکیبی، که موجب جمع و تفریق عناصر و پیدایش و انهدام آنان است، فرقی نیست. این دو عنصر یعنی اراده و «نیرو» از طرف دیگر مربوط به قانون «کارما» است. «کارما» تأثرات دیرینه ذهنی است و آنرا اراده (cetanā) یا محصول ارادی (cetayitva) نیز می‌گویند. این سه مقوله (اراده، نیرو، و کارما) نوعی جبر و تقدیر عنصری هستند که از طبیعت فطری خود عناصر و واقعیت‌های گذرنده عالم مستفاد می‌گردند و اگر بخواهیم خالق و پروردگاری برای جهان تصور کنیم بایستی گفت که به نظر بودائیان کردگار و سازمان‌بخشنده عالم، گذشته دیرینه خود عالم است. سه اصل یعنی ماده، و ذهن، و نیرو، شباهت شگرفی با سه «گونای» (guna) آئین «سانکھیا» دارند که عبارت‌اند از: نیروی تصاعدی، (جوهر نیکی)، نیروی انبساطی، (جوهر تحرك)، نیروی نزولی، (جوهر تاریکی). نیرو در دین «بودا»

۱ - اراده، عنصر ذهنی (citta-samprayukta) یا نیرو (samskāra) متشکل از جریان لحظات پی‌درپی و برق‌آسائی است. هر لحظه ذهن مترتب بر کلیه (sāmagrī) شرایط و علل لحظات پیشین است.

صورت لطیف عنصر است. ولی بقول «چربا تسکی»^۱ خود عنصر بودائی باندازه کافی از لطافت برخوردار است، اینست که تعریف این عناصر یا منابع سرشار از نیرو بسیار دشوار است. عناصر گوناگون بر اصل سلسله مراتب بنیان شده‌اند و از ماده تا نیروی صرف، بتدریج رو به لطافت و پاکی و ظرافت می‌گرایند. نیروهای خالص (viprayukta - samskāra)، لطیف‌ترین عناصر موجود در جهان‌اند، چه در عالیترین و ممتازترین مراتب آگاهی هنوز بکار خود ادامه می‌دهند و منشأ اثر هستند، فقط در خاموشی محض «نیروانا» است که این نیروها از کار بازمی‌ایستند. وفانی می‌شوند. چنانکه گفته شد مهمترین این نیروها همان نیروی ایجاد و بقاء و فناء است، ولی نیروهای دیگر نیز وجود دارند، از جمله نیروی «پراپتی» (prāpti)، و «اپراپتی» (aprāpti) که بسیار لطیف هستند. اولی نیروئی است که مجموعه عناصری را که در جریان یک حیات، گردهم آمده‌اند، نگاهداری می‌نماید و از گسیختگی احتمالی آنان جلوگیری می‌کند. دیگری نیروئی است که از ظهور عنصری که با مجموعه مزبور هم‌آهنگ نیست و سنخیت ندارد، ممانعت می‌کند. دو حالت «نیروانا» نیز که بدان قبلاً اشاره شد از جمله این نیروهای لطیف بشمارانند.

در «پراتی سانکھیانیروانا» (pratisamkhyā nirvāna)، انسان «خودآگاهانه» به خاموشی عناصر پی می‌برد و در «اپراتی سانکھیانیروانا» (apratisamkhyā - nirvāna) انسان ناخودآگاهانه از عالیترین مقام آگاهی ویداری و هشیاری استعار می‌یابد. از نیروهای دیگر، یکی نیروئی است که به الفاظ معنی می‌بخشد (nāmakāya) و دیگری نیروئی است که به عبارات و جملات معنی می‌دهد (pāḍakāya).

مبحث ایجاد صوت یکی از مسائل مهم فلسفه هند بوده است، مکتب «می‌مانسا» (mīmāṃsa) به اصالت صوت معتقد بود و الفاظ و معنی آنان را ابدی و ازلی چون مُثُل افلاطونی می‌پنداشت و اعتقاد داشت که صوت بالقوه موجود است و فقط به نیروی

تلفظ مصداق می‌یابد و از قوه به فعل می‌گراید . بودائیان می‌انگاشتند که نیروی سه گانه‌ای باعث شده که الفاظ معنی پیدا کنند: یکی ، نیروی صوت (vyañjana) دیگری نیروی الفاظ (nāma) ، و سومی نیروی جملات (pāda) است .

کارما (karma)

کارما مترادف مفهوم اراده (cetanā) و نیروی ذهنی (saṃskāra) است . بودائیان علاوه بر اینکه توجه خاصی به پیدایشهای پی‌درپی عناصر دارند، می‌کوشند که به نظام اخلاقی عالم نیز پی ببرند . مبحث نیروهای « شناخته نشده » (apūrva) و « نادیده » (adṛṣṭa) در کلیه مکاتب برهمنی مورد بحث قرار گرفته است . کیش بودائی قانون « کارما » را که بی‌شبهه یکی از اصول مشترکی است که کلیه مکاتب فلسفی هندی پذیرفته‌اند، بدون کم و کسر قبول کرد و آنرا با دید خاص فلسفی خود منطبق ساخت . بودائیان قانون علیت خود را در سطح عالم جمادی که در آن قانونِ تجانس کامل (sabhāgaḥetu) حکمفرما است و در سطح عالم نباتی که در آن پدیده رشد و نمو نیز ظاهر شده است ، و سرانجام در سطح انسانی که علیت روانی و اخلاقی نیز ضمیمه علیت طبیعی شده است، بررسی کرده‌اند . عناصری که جریان مستمر حیاتی را شامل‌اند علاوه بر اینکه متأثر از سیر طبیعی حادثات‌اند، تحت تأثیر تأثرات دیرینه‌ای که از کردار پیشین زاده می‌شوند، قرار می‌گیرند .

این تأثرات پیگیر مملو از عناصر روانی و میراث نوعی و قوه مرموزی هستند . هر فعلی بخودی خود، منشأ سرشار اثر و تعیین‌کننده سرنوشت آینده عناصر حیات و سازمان بخشنده تقدیر جهان است . هر فعلی خواه خوب، خواه بد ، امکان دارد جریان هستی را در جهت معینی هدایت کند و آثار خود را در آینده نزدیک یا دور ظاهر ساخته و بروز بدهد . هر پدیده‌ای که از ثمره این تأثرات دیرینه اخلاقی و روانی (vipāka) ظاهر می‌گردد بدون قید و شرط به عالم حیات تعلق دارد ولی این پدیده بخودی خود خنثی و اصولاً بی‌تفاوت است ، چون نتیجه فعل دیرینه‌ایست که ناخودآگاهانه

و خود کارانه بظهور پیوسته است. امکان دارد، فعلی که من اکنون خود آگاهانه مرتکب می‌شوم، سرچشمه جریان جدیدی باشد. بدین ترتیب نتایج و ثمرات کردار پیشین نیروهای ناخودآگاهی هستند که واکنش کنش‌پیشین بوده و نتیجه‌ای متناسب با کیفیات و خاصیت عمل دیرینه دارند.

به نظر «واسوباندو»، کارمانیروی ارادی (cetanā) است. مراد، نه اراده شخصی است بلکه اراده فطری عناصری است که بر اثر نتیجه افعالی چند صورت‌هائی چندبخود می‌گیرند و جریان هستی را در جهت معینی رهبری می‌کنند. غرض از کلمه اراده، اراده جبری و جبر اخلاقی است و معیار سنجش کیفیات این جبر، مبحث عدالت و اجر و کیفر کردار است. این جبر از جهتی خود کارانه و کورکورانه بسوی هدف که تثمیر نتیجه کردار پیشین است می‌رود، ولی از طرف دیگر، این جبر خلل ناپذیر، بعلت اختیار و آزادی که انسان دارد، تعدیل شده است. یعنی انسان می‌تواند سرنوشت جبری خود را بکمک اختیاری که دارد اصلاح کند و طریق آزادی و نجات را برگزیند.

جبر و اختیار - درباره مبحث جبر و اختیار و تناقضات ناشی از آن «چرباتسکی»^۱ مطالبی چند ایراد کرده که ما آنرا نقل می‌کنیم. این مبحث بسیار ظریف است و یکی از معماهای غامض مکاتب فلسفی هندو و بودائی است.

در دین بوداهم، صحبت از جبر عناصر بمیان آمده و هم به اختیار و آزادی انسان، جهت انجام دادن اعمال، اشاره شده است. «بودا» می‌گفته است من واضع آئین اختیار و آزادی هستم، ولی در عین حال، طبق قواعد علیت مکاتب فلسفی بودائی، هیچ چیز بی دلیل ظاهر نمی‌شود و همه چیز مترتب بر شرایطی چند است. بنابه نظر «واسوباندو» چنانکه گفته شد، سه منشأ ایجاد عمل عبارت‌اند از جسم، و گفتار، و ذهن، ولی جسم و گفتار نیز مترتب بر اراده‌های (cetanā) ذهنی است و لحظه ذهنی نیز متکی بر شرایط و علل لحظه‌بی واسطه پیشین (samanantara - pratyaya)

۱ - Th. Stcherbatsky : *Buddhist Logic*, vol.I, pp. ۱۳۲ - ۳۳

است. در مقابل جبرخلل ناپذیر سیلان عناصری که همچون امواج مسلسل پی در پی ظاهر می‌شوند و فانی می‌گردند، سخن از اختیار و مسئولیت بمیان آمده، و در مقابل اختیار و آزادی، بودائی‌ان جبر تزلزل ناپذیر قواعد علی را علم می‌کنند. حیات، جریانی متشکل از توده‌های نیروی برق آسانی است که بسوی خاموشی و آزادی (nihsarana - mokṣa) می‌گراید. این حرکت همه جانبه امواج صیورت، هدفی معین و مقصدی غائی دارد، بعبارت دیگر بقول «چرباتسکی»، «علیت مساوی است با غایت»، و هیچ لحظه‌ای در سلسله لحظات زنجیری ذهنی نیست که برحسب اتفاق پدید آمده باشد و متکی بر شرایط و علل بی‌واسطه پیشین نباشد.

اراده‌ای (cetanā) که موجب پیدایش اعمال جسمانی و اعمال ناشی از گفتار می‌شود، یانیرومند و قوی می‌تواند بود، یا ضعیف. اگر ضعیف باشد عمل منفک از آن، خود کارانه انجام خواهد شد، و نتیجه اخلاقی و اخروی، یا بعبارت دیگر اجر و کیفر دربر نخواهد داشت. اعمال عادی جسمانی همچون خوردن، خوابیدن، و غیره از جمله نتایج خود کار انگیزه‌های ضعیف ذهنی است، ولی اگر اراده نیرومند باشد، عمل منتج از آن، ثمره‌ای «اخلاقی» دربر خواهد داشت، یعنی عملی خیر یا شر خواهد بود. چنین عملی بی‌شبهه و واکنشی در جهت اجر و کیفر پدید خواهد آورد. قانونی که براساس آن یک عمل خیر یا شر، خواه و ناخواه بشمر می‌رسید، همان قانون «کارما» است.

«چرباتسکی» می‌گوید اتفاقی که بر اثر بشمر رسیدن اعمال پیشین بوقوع می‌پیوندد، «کارما» نیست، زیرا این عمل خود کارانه به حصول می‌پیوندد و سپس عقیم می‌شود. برای آنکه این عمل اجر و پاداشی دربر داشته باشد، می‌بایستی که آزادانه انجام شده و انگیزه آن، اراده‌ای نیرومند بوده باشد.

قانون «کارما» در واقع نظام خود مختار و خلل ناپذیر است. آنچه را که ما آزادی اختیار می‌پنداریم، در واقع ندانستن نظامات شگرف جبر عناصر است که خود کارانه و کورکورانه بسوی هدفی معین و غائی روانه‌اند و چون از فعل و انفعالات این

شرایط و علل « خود کار » بی اطلاع هستیم ، می‌پنداریم که اینان آزادند درحالی‌که این آزادی نسبی همان جهل و نادانی ماست . « چربا تسکی » می‌گوید: اختیار فقط در داخل حدود قواعد علیت و جبر میسر است . آزادی‌ای که از مرزهای قانون علیت تجاوز نکند ، یعنی آزادی در داخل زندان قانون علیتِ مترتب بر شرایطی چند .

سطح‌های مختلف کارما - در عالم جمادی، عناصر روانی و اخلاقی کوچکترین نقشی ندارند ، زیرا در آنجا نه رشدی هست و نه نموی و نه کرداری . در عالم جمادی لحظات برق‌آسای پیدایشهای پی‌درپی، تابع قانون یکنواختی و پیدایش متجانس (sabhāgaja) اند . هر لحظه بعدی خود کارانه دنبال لحظه پیشین ظاهر می‌شود . حال اگر جریان رشد (upacaya) و نفوذ و تسمیر علل روانی و اخلاقی به متن نظام پیدایش متجانس اضافه گردد ، آنگاه حیات انسانی و ناموس اخلاقی بر سبیل کنش و واکنشهای متقابل ظاهر می‌گردد .

عناصر و تأثرات دیرینه که از قالبی به قالب دیگر انتقال می‌یابند گاهی نیز چون عناصر پلید (kles'a) در جریان حیاتی ظاهری گردند و بصورت نیروهای نهفته به فعل و انفعال می‌گرایند . « واسوباندو » می‌گوید: « انهدام اشیاء خود بخود است . اشیاء منهدم می‌شوند زیرا طبیعت فطری آنان چنین اقتضاء می‌کند . آنان بمحض انهدام ، باز پیدا می‌شوند و چون بمجرد نابود شدن از نو بوجود می‌آیند از این رو آنی هستند^۱ . این پدیده‌های فانی که مردم معدوم می‌شوند ، میراث دیرینه خود را به دیگران منتقل می‌سازند ، بدانگونه که موج دریا ، حالت تحرك و صفت سیال بودن خود را به موج دیگری انتقال می‌دهد ، این میراث نیز بدو صورت منتقل می‌شود : یکی بر سبیل انتقالات آنی عناصر روانی و ذهنی که سلسله آن محدود در زمان است و این تسلسل عناصر، در بُعد زمانی، شخصیت انسان را شامل است و دیگری انتقال همان عناصر از قالبی به قالب دیگر طی پیدایشهای متوالی که تسلسل آن محدود در زمان

و محصور در مکان نیست، یعنی عناصر روانی و ذهنی‌ای که از حدود حیات انفرادی قدمی فراتر می‌نهند و به حیات دیگری انتقال می‌یابند، در قلمرو قانون «کارما» هستند.

«گروسه» در باره انتقال ماورای زمانی «کارما» می‌گوید: «برای درک این مبحث بایستی من باب مثال تسلسل مستقیم (افقی) یک سلسله نسل‌های پیوسته حشرات را بنظرآورد که از زمان «کاربونifer» (carbonifère) فقط ماعتی چند زیست کرده‌اند، نه آفریدگان خود را شناخته‌اند و نه شاهد شکفتگی تخمهای خویش بوده‌اند و طی اعصار بیشمار زمین‌شناسی نوعاً منتقل شده‌اند... چه، هر حشره‌ای هر چند هم مدت پرواز لرزان آن زیر آفتاب کوتاه بوده باشد، معذک وقت آنرا داشته که لحظه‌ای از حیات کیهانی را در خود ضبط کند و نیز فرصت آنرا داشته است که نتایج اکتسابی تجارب زندگی و بقایای وجودی خویش را به میایونها حشراتی که درآینده خواهند آمد، انتقال بدهد».

حال در باره نیروهای پلید ذهنی می‌توان گفت که اینان عناصر دیگر حیات را آلوده می‌سازند و موجب انحراف آنان می‌گردند و عناصر را به حالت خفقان و گردش دورانی می‌کشانند. توضیح آنکه مبداء پیدایش این آلودگی که بتدریج تمام عناصر را فرا می‌گیرد، همان نادانی (avidyā) است که حلقه‌اول سلسله دوازده علت بودائی بوده و محرك اصلی چرخ حیات و باز پیدائی است. عنصری که چون داروی ضد این بیماری است و آنرا درمان می‌بخشد، حکمت و فرزانی است (prajñā). این حکمت رفته‌رفته پلیدیها را تصفیه می‌کند و ذهن را بتدریج از پلیدیها و کدورت‌ها پاک می‌گرداند و جریان حیات را بسوی آرامش و آسایش رهبری می‌کند و رفته‌رفته تمامی پلیدیها خاموش می‌شوند و تصفیه و تخلیه می‌گردند و انسان در فنای محض «نیروانا» استقرار می‌یابد و هدف ممتاز کیش بودائی همین است.

مبحث شناخت

شناخت یکی از مباحث عمده فلسفه هند است و هریک از مکاتب هندی نظر خاصی نسبت به این مبحث داشته است. مکتب «نیا یا - وی شیشکا» ادراک را تماس واقعی بین حس و موضوع ادراک می‌داند. بنابراین مکتب حواس با اشیاء تماس حاصل می‌کنند و سپس ادراک حاصله با حس مشترک برخورد می‌کند و حس مشترک بنوبه خود با روح تماس حاصل می‌کند و روح آنرا تعقل می‌نماید و شناخت بوجود می‌آید. در مکتب «سانکهایا» عقل، صورت‌تصورات را به روح (پروشا) نمایش می‌دهد و روح آنان را تعقل می‌کند.

فرضیه شناخت در مکاتب فلسفی بودائی هم‌آهنگ با مبحث تکثر وجودی و پیدایش و انهدام پی‌درپی عناصر حیات است، یعنی شناخت بسان عناصر متکثره حیاتی، پدیده‌هایی چندگانه و مرکب از عناصری چند است که براساس مقارنه همین عناصر «همراه» و معطوف به مرکز، در آن واحد چون لحظات آنی و برق‌آسا، ظاهر می‌گردد. در واقع عناصر بهم نمی‌آمیزند و تماس و برخوردی بین آنان بوقوع نمی‌پیوندد و حس موضوع ادراک را اخذ نمی‌کند و به تصرف در آن نمی‌پردازد، بلکه بنا به قانون علیت، گروهی از عناصر موجب پیدایش عناصری می‌شوند که با آنان ارتباط نزدیک داشته‌اند. شناخت بصری بعبارت دیگر متشکل است از لحظه‌ای از رنگ (rūpa)، لحظه‌ای از ماده بصری (cakṣus)، لحظه‌ای از ذهن که براساس مقارنه و ارتباط نزدیک آنان بیکدیگر ظاهر می‌شود و لحظه‌ای از ادراک بصری (spars'a) را پدید می‌آورد^۱ نقطه‌ای که در آن این عناصر همراه و معطوف به مرکز گرد هم می‌آیند و یکی می‌شوند، همان لحظه‌ای از شناخت است^۲.

۱ - Th. Stcherbatsky : *The Central Conception of Buddhism*, p. 46

۲- در مبحث ادراک علت متجانس یا محمل بی واسطه پیشین (samanantara-pratyaya) لحظه پیشین ذهن است، علت غالب (adhipati-pratyaya) لحظه‌ای از ماده بصری است، موضوع (ālambana) لحظه‌ای از رنگ یا صورت است و علت فرعی و «همراه» (hetu-sahakāri) لحظه‌ای از نور و روشنایی است.

اعتراضی که باین فرضیه شناخت شده است اینست که : حال که شناخت آنی است چگونه حالت استمرار از شناختهای گوناگون مستفاد می گردد؟ و چگونه آنچه که در واقعیت امر تسلسل لحظات برق آساست ، پیوسته و یکپارچه جلوه می کند. بودائیان معتقداند که سلسله شناخت های آنی و متوالی بسان امواج پی درپی دریا هستند ، هر موجی ، « محرك » موج دیگر است و عنصر سیال خود را بدان منتقل می سازد ، یا شناخت به مصداق شعله های پی درپی آتش شمع می است که پیوسته به نظر می رسد. و آنچه ما بدان شناخت می گوئیم فقط تسلسل لحظات برق آسا و بی درپی آگاهی است.

هر گاه ، لحظه ای از رنگ ، و لحظه ای از حس ، و لحظه ای از آگاهی ، چون علل متقارن و همراه و معطوف به مرکز گرد هم آیند ، لحظه ای از شناخت را پدید خواهند آورد . این شناخت بمجرد اینکه پدید آید فانی است و بسان موجی است که حرکت سرنگونی آن ، موج دیگری را پدید می آورد و عنصر مایع خود را به دیگری انتقال می دهد . لحظه شناخت گروهی از صفات خود را به لحظه بعدی شناخت منتقل می سازد . البته این لحظات همانندی کامل ندارند ، چنانکه دو موج عین هم نیستند ولی خویشاوندی و تشابهی بین آنان هست و همین خویشاوندی و تشابه موجب می گردد که حافظه و باز شناسائی میسر گردد .

لحظات شناخت که پی درپی نمودار می شوند سرعتی چنان دارند که آنچه در واقعیت امر استمرار لحظات پی درپی و آنی و برق آسا است به نظر ما ثابت و پیوسته و یکپارچه جلوه می کند و این وضع بمثابة تیری است که گلبرگهای کلی را بشکافد ، با اینکه تیر مزبور گلبرگها را یکی پس از دیگری سوراخ می کند ما احساس می کنیم که این کار در آن واحد صورت پذیرفته است . یا اگر آتش گردانی را بچرخانیم حلقه و دایره ای آتشین می بینیم ، حال آنکه این دایره در حقیقت تسلسل پی درپی نقطه های فروزان آتش است و حلقه آتشین نیست .

حواس را بدو گروه تقسیم کرده‌اند: حواس بصری و سمعی، اشیاء را از دور ادراک می‌کنند^۱ ولی حواس ذائقه و لامسه می‌بایستی که با اشیاء تماس مستقیم داشته باشند. حال می‌توان پرسید تماس چگونه حاصل می‌شود؟ تماس یعنی اشتراک و تقارن و همراهی ذو عنصری که در نزدیکی و همجواری یکدیگر قرار گرفته‌اند. مکتب «وی‌باشیکا» (vaibhāṣika) که اختلافات نظری با مکتب «سوترانتیکا» دارد می‌گوید که این نزدیکی و قرابت مطلق است یعنی تماس در واقع وجود دارد و بین این دو هیچ فاصله‌ای نیست. ولی «واسوباندو» می‌گوید: «تماس یا ارتباط نزدیک بین دو چیز (spars'a)، حالتی (sprṣṭi) است که از برخورد (sammipāti) موضوع ادراک و عضو حسی و آگاهی (vijñāna) مستفاد می‌شود». در این شناخت، گوئی حس و شیء و آگاهی هر سه در تماس‌اند. «واسوباندو» می‌گوید: «گوئی در تماس‌اند» ولی تماس واقعی و مطلق صورت نپذیرفته است. وی عطف بدو حکیم بزرگ «واسومیترا» (Vasumitra) و «بادانتا» (Bhadanta) می‌کند و می‌گوید که یکی معتقد بوده است: «اگر ذراتی که اشیاء گوناگون جهان را تشکیل می‌دهند می‌توانستند با هم تماس واقعی حاصل کنند، در لحظه بعدی ظهور پدیده‌ها نیز، وجود می‌داشتند ولی این میسر نیست چون ذرات آنی هستند و عمر آنان مساوی با لحظه‌ای برق‌آسا است». و دیگری می‌گفته است «در واقع تماس وجود ندارد و تماس نزدیکترین فاصله بین ظهور دو پدیده است»^۲.

حال در خاتمه این فصل ضروری است نکاتی چند درباره اختلافات دو مکتب بزرگ «تراوادا» یعنی «وی‌باشیکا» و «سوترانتیکا» ایراد گردد.

۱- «سوترانتیکا» ماده را متشکل از رنگ می‌داند و منکر صورت (rūpa) است.

۲- فضا به نظر این مکتب ذهنی است (prajñāptimātram) و بمنزله ذره‌ایست

(paramāṇu) خالی از هر گونه واقعیت.

۱ - *Abhidharmakos'a*, I, 43

۲ - Stcherbatsky : *Ibid.* p. 21 نقل از

۳ - مکتب « سوترانتیکا » مبحث عدم ثبات اشیاء را به‌منتهای درجه کمال رسانیده و آئین «آنی بودن» بقای عناصر را عرضه داشته است و در حالیکه به‌نظر «وی باشیکا» آینده و گذشته وجود دارد، « سوترانتیکا » فقط زمان حاضر را قبول دارد.

۴ - مهمترین فرضیه این مکتب یعنی «سوترانتیکا» همان آئین آنی بودن بقای عناصر است که بطور کلی تمام مکاتب فلسفی بودائی آنرا کم و بیش پذیرفته‌اند و حکمائی چون « اشوا گهوشا » و « بودا گهوشا » بدان اشاره کرده‌اند ولی تنها شرح مبسوطی که از این فرضیه در دست است نوشته‌های « رانتا کیرتی » (Ratnakīrti) '۱ است.

جدول هفتاد و پنج عنصر بودائی

I - یازده عنصر مادی (rūpa) عبارتند از :

- ۱ - عضو باصره (cakṣurindriya) که ایجادکننده احساس بصری است.
- ۲ - عضو سامعه (śrotendriya) که ایجادکننده احساس سمعی است.
- ۳ - عضو شامه (ghrāṇendriya) که ایجادکننده احساس شامه است.
- ۴ - عضو ذائقه (jivendriya) که ایجادکننده احساس مزه است.
- ۵ - عضو لامسه (kāyendriya) که ایجادکننده احساس لمس پذیری است.

پنج موضوع ادراک عبارتند از :

- ۶ - رنگ و صورت (rūpa)
- ۷ - صوت (ś'abda)
- ۸ - بو (gandha)
- ۹ - مزه (rasa)
- ۱۰ - لمس پذیری (spars'tavya)
- ۱۱ - ماده ناپیدا (avijñāpti) که محمل کیفیات اخلاقی و تأثرات دیرینه کردار است.

۱ - L. de la Vallée Poussin : *Sautrāntikas*, E. R. E, vol. XI, pp. 212 - 213

II - ذهن (*citta - manas - vijñāna*)

III - چهل و شش عنصر ذهنی (*caitta dharma*) عبارتند از :

الف - ده عنصر ذهنی که در هر لحظه^۱ یک اندیشه موجود است

(*citta - mahābhūmika - dharma*)

- ۱ - احساس (*vedanā*) احساس خوشی ، ناخوشی یا احساس بی تفاوتی .
- ۲ - ادراک و مفهوم (*saṃjñā*)
- ۳ - تماس (*spars'a*) احساسی که از اولین تماس عضوحسی و موضوع ادراک پدید آید .

۴ - اراده و نیت (*cetanā*)

۵ - میل (*chanda*)

۶ - عقل و قوه تمیز (*prajñā-mati*)

۷ - حافظه (*smṛti*)

۸ - توجه ذهنی (*manaskāra*)

۹ - تصدیق (*adhimukti*)

۱۰ - تمرکز نیروی معنوی یا استغراق ذهن در موضوع ادراک (*saṃādhi*) .

ب - ده فضیلت یا عنصر نیکی که در هر لحظه^۲ اندیشه^۳ یک موجود است

(*kuś'ala - mahābhūmika - dharma*)

۱ - قوه ایمان ، پاکی ، توکل به عدالت (*s'raddhā*)

۲ - شجاعت در انجام دادن اعمال نیک (*vīrya*)

۳ - یکنواختی و تجانس احوال ذهنی (*upekṣā*)

۴ - شرم ، حیا ، فروتنی (*hrī*)

۵ - شرم و اعتراض از کردار ناپسندیده (*apatrapā*)

۶ - عدم حرص (*alobha*)

۷ - عدم نفرت (*adveṣa*)

۸ - عدم آزار و ظلم (ahimsā)

۹ - آرامش ذهنی (pras'rabdhi) یا بی‌آلایشی ذهنی

۱۰ - تحصیل و حفظ فضائل (apramada)

ج - شش عنصر تاریکی که در لحظهٔ اندیشه تاریک موجود است

(kles'a - mahābhūmika - dharma)

۱ - گمراهی ، نادانی (moha) و عدم فرزاندگی.

۲ - عدم توجه و عکس عنصردهم که بموجب آن فضائل تحصیل می‌شود

(pramada)

۳ - نابسامانی و سنگینی ذهن (kausidhya) که عکس آرامش ذهنی است

(pras'rabdhi)

۴ - ذهن متشتت و شکاک (as'raddhā) که عکس ایمان (s'raddhā) است

۵ - تنبلی و عدم مراقبت (styāna)

۶ - تمایل به لذایذ (auddhatya)

د - دو عنصر پلیدی که در هر لحظهٔ اندیشه پلید موجود است

(akus'ala - mahābhūmika - dharma)

۱ - عدم احترام و حرمت به بزرگان (ahrikya)

۲ - عدم شرم و حیا از بیشر می دیگران (anapatrapya)

ه - ده عنصر گناه پروری که بقای آنها محدود است

(upakles'a - parita - bhūmika - dharma)

۱ - غضب ، تندخوئی ، خشم (krodha)

۲ - ریا کاری و دورویی (markṣa)

۳ - حسرت (matsarya)

۴ - حسادت و آرز (irṣya)

۵ - پشتیبانی از کردار ناپسندیده (pradāta)

۶ - ظلم بدیگران (vihiṃsā)

۷ - پیمان شکنی (upanaha)

۸ - تزویر (māyā)

۹ - حيله ، اغفال (catya)

۱۰ - خود گرایی و خودپسندی (mada)

این ده عنصر گناه پرور فقط ذهنی اند (mano - bhūmika - eva) و از نادانی و

گمراهی (avidyā) سرچشمه می گیرند و بایستی آنان را از راه معرفت و فرزاندگی درهم شکست.

و - هشت عنصری که در هیچ یک از مقولات بالا نمی گنجند ولی در ترکیب

آنان دخالت می کنند (anīyata - bhūmika - dharma)

۱ - پشیمانی (kaukrtya)

۲ - فراموشی و ابهام ذهنی (middha - nidrā)

۳ - ذهن متجسس (vitarka)

۴ - ذهن قرار یافته (vicāra)

۵ - عشق و شهوت (rāga)

۶ - تنفر (dveṣa)

۷ - غرور و کبر (māna)

۸ - وضع شکاف ذهن (vicikitsā)

IV - چهارده نیروئی که نه در ردیف عناصر مادی هستند و نه عناصر ذهنی

و نیروهای صرف اند (rūpa - citta - viprayukta - samskārah)

۱ - نیروئی که به گروه موجود در یک جریان حیات، نظام می بخشد (prāpti).

۲ - نیروئی که از نفوذ عناصری که با جریان یک حیات نا هم آهنگ است ممانعت

می کند (aprāpti).

- ۳ - نیروئی که پدید آورنده تجانس و کلیت و یکپارچگی عناصر حیات است و از لحاظی شبیه به «کلیت» ، مکتب «وی شیشیکا» است (nikāya - sabhāgatā) .
- ۴ - نیروئی که (خود کارانه و ناخود آگاهانه بعثت تأثرات پیشین) شخص را به عوالم وجد و سماع رهبری می کند (āsamjñika)
- ۵ - نیروئی که بر اثر ورزش معنوی امواج ذهنی را خاموش می سازد و حالت وجد و استغراق «نا آگاهی» بوجود می آورد (āsamjñi - samāpatti) .
- ۶ - نیروئی که ذهن را خاموش می سازد و حالات وجد و استغراق «آگاهی» پدید می آورد (nirodha - samāpatti)

۷ - نیروی حفظ حیات یا نیروئی که هنگام زایش ، مدت عمر را تعیین می کند (jīvita)

۸ - نیروی پیدایش (jāti)

۹ - نیروی بقاء (sthitī)

۱۰ - پیری (jarā)

۱۱ - مرگ یا خاموشی (anityatā)

۱۲ - نیروئی که به الفاظ معنی می بخشد (nāma kāya)

۱۳ - نیروئی که به جملات معنی می دهد (pāda kāya)

۱۴ - نیروئی که به اصوات تلفظ شده ، مفهوم می دهد (vyañjana kāya)

۷ - عناصر لابتناهی (asamkrta dharma) که عبارتند از :

۱ - فضای تهی (ākāś'a)

۲ - خاموشی عناصر بوسیله آگاهی و وجدان (pratisamkhyānirodha) ، هنگامی

که بدانیم که حیات توهمی بیش نیست و خلائی جاویدانی است

۳ - ادامه همان خاموشی بطریق طبیعی (apratisamkhyānirodha) یعنی بر اثر

اطفای علل ترکیبی ای که موجب پیدایش عناصر گردیده بود، و در این مقام، تسلسل

فرو می نشیند، مانند شمع که بر اثر سوخت خاموش شود .

دوازده گروه آیاتانا (āyatana)

عناصر حیات در این تقسیم‌بندی براساس اعضاء حسی و اشیاء متقابل آنان بررسی شده است. واژه «آیاتانا» (āyatana) یعنی «ورود» و «دخول» به عبارت دیگر، «آیاتانا» در ورودی پدیده‌های ذهنی است (citta caittanam). ذهن بخودی خود آگاهی و احساس خالص است و پدیده‌های ذهنی متکی بر حس و موضوع ادراک‌اند و بدین جهت حس و موضوع ادراک را درهای (dvara) ظهور آگاهی می‌گویند. «آیاتانا» راسی‌توان «پایه شناخت» تعبیر کرد و دوازده پایه شناخت بدین ترتیب عبارت‌اند از شش پایه باطنی (ādhyātmika - āyatana) و شش پایه خارجی (bāhya - āyatana) یا شش موضوع ادراک.

- ۱ - حس باصره (cakṣur - indriya - āyatana)
- ۲ - حس سامعه (s'rotra - indriya)
- ۳ - حس شامه (ghrāṇa - indriya)
- ۴ - حس ذائقه (jihvā - indriya)
- ۵ - حس لامسه (kāya - indriya)
- ۶ - ذهن و آگاهی (mana - indriya)
- ۷ - رنگ و صورت (rūpa)
- ۸ - صوت (s'abda)
- ۹ - بو (gandha)
- ۱۰ - مزه (rasa)
- ۱۱ - محسوس (spars'tavya)
- ۱۲ - عناصر دیگر (dharma)

در این تقسیم‌بندی یازده واحد اولی، مساوی بایک «دارما» یا عنصر است، ولیکن واحد دوازدهمی (dharma - āyatana) مابقی عناصر - را که جمعاً ۶ هستند -

شامل است و بدین ترتیب یازده عنصر باضافه شصت و چهار عنصر مساوی است با همان هفتادوپنج عنصر که در جدول عناصر مذکور گردید.

هیجده داتو (dhātu)

« داتو » هم نوعی عنصر است. در این تقسیم‌بندی که شباهت بسیاری به طبقه‌بندی دوازده « آیاتانا » دارد، همان دوازده واحد تقسیم‌بندی پیشین (آیاتانا) تکرار شده است، اما بدین اصل دوازده گانه، « شش پایه » ادراک ذهنی را نیز اضافه کرده‌اند. بدین قرار :

۱۳ - آگاهی بصری (cakṣur - vijñāna - dhātu)

۱۴ - آگاهی سمعی (s'rotra - » »)

۱۵ - آگاهی شمی (ghrāṇa - » »)

۱۶ - آگاهی ذوقی (jihvā - » »)

۱۷ - آگاهی لمسی (kāya - » »)

۱۸ - آگاهی ذهنی (mana - » »)

ذهن که فقط مساوی با یک « عنصر » است اینجا به هفت واحد تقسیم شده که یکی خود « ذهن » و شش تای دیگر شش آگاهی ذهنی است. حال اگر بخواهیم این طبقه‌بندی را با ۷۵ عنصر تطبیق کنیم، می‌بینیم که واحد ششم که خود ذهن است باضافه واحدهای ۱۳ تا ۱۸ فقط در حکم یک عنصراند و واحد دوازدهم بسان تقسیم‌بندی پیشین شامل ۶۴ عنصر است و در اینجا نیز ۶۴ باضافه ۱۱ مساوی با ۷۵ عنصر است

تقسیم‌بندی دیگر عناصر حیات براساس گروه پنج « اسکاندا » است که قبلاً مذکور شده است و تکرار آن ضروری نیست.

مکاتب فلسفی ماهایانا

هنگامی که مکاتب « تراوادا » آئین عدم ثبات و آنی بودن بقای عناصر را بنیان

می‌ساختند یکی از نتایج منطقی و طبیعی این آئین ناگزیر می‌بایستی این باشد که هیچ چیز، هیچ جا و به هیچ عنوان، واقعیت ندارد و بدین ترتیب بزرگترین واقعیت همان عدم واقعیت عناصر و هیچ بودن و خلأ کلیه جوهرها و هستیها است. ولی آئین کهن بودائی و مکتب «سارواستی وادین» (sarvāstivādin) مبحث عدم ثبات اشیاء را به منتها درجه منطقی آن که فقط آئین خلأ می‌توانست شد نرساند و واقعوت عینی و ذهنی عناصر را پذیرفت و فقط مکاتب «ماهایانا» بودند که سرانجام باین نتیجه رسیدند که نه فقط عناصر آنی و گذرنده هستند بلکه خالی از هر جوهر و حقیقت می‌باشند و در واقع همه چیز هیچ است و خلائی بیش نیست^۱.

بزرگترین مکاتب بودائی «ماهایانا» عبارت بوده‌اند از مکتب «شونیاوادا» (s'ūnyavāda) یا «مادیامیکا» (mādhyamika) و مکتب «ویجنیاناوادا» (vijñānavāda) یا «یوگاچارا» (yogacāra). مبانی این دو آئین بهم بسیار نزدیک است و اختلافاتی اساسی بین آنها نمی‌توان یافت. این دو مکتب دنیای خارجی و عالم عینی را در خور اعتنا نمی‌دانند و آنرا خالی از هر جوهر و حقیقت می‌پندارند و بمثابه رؤیا و سحر و سرابی بی‌بود بحساب می‌آورند. درحالیکه آئین «شونیاوادا» منکر واقعیت عینی و ذهنی جهان است و این دو را بمنزله خلائی (s'ūnya) عالمگیر تصور می‌کند، «ویجنیاناوادا» می‌افزاید که باوصف این، در پس عوارض گذرنده و پدیده‌های تهی و خالی، آگاهی مطلق متجلی است و کثرات برائرتأثرات دیرینه ذهنی مصداق می‌یابند و این تأثرات منشأ کلیه تموجات نفسانی و ذهنی هستند که توهم و خیال جهانی را بوجود می‌آورند.

مکتب‌های «تراوادا» باینکه ماده را همان مأخذ حسی می‌دانند، اشیاء عینی را واقعیتی انکار ناپذیر می‌پندارند و بهمین مناسبت آنها را مکاتب «رئالیست» می‌خوانند.

۱- S. Dasgupta : *Indian Idealism*, Cambridge, 1962, p. 76

مکاتب فلسفی «ماهایانا» واقعیت دنیای خارج را یکسره تکذیب کردند و آنرا مصنوع ذهن فعال انگاشتند، و یکی از آنان «ویجنیاناوادا» معتقد به اصالت ذهن مطلق شد و آنرا مکتب «ایده‌الیسم صرف» گفتند، و دیگری که بنیان گذار آن حکیم نامور جدلی «ناگارجونا» (Nāgārjuna) بود، قانون طرد ماسوای خلاء را به کلیه مفاهیم و پدیده‌های نسبی جهان نسبت داد و معتقد باین شد که مفاهیم و تصورات، نه بخودی خود قابل فهم‌اند و نه بوسیله افکار و مفاهیم دیگر، و هر کوشش و سعی‌ای که ما جهت درک آنان بکنیم ناگزیر به پیریشانی و آشفتگی افکار منجر می‌شود چه پدیده‌ها نسبی‌اند و در واقعیت فطری خود خالی از هر گونه جوهر بوده و تصورناپذیر و متناقض‌اند.

مکتب ویجنیانارادا (Vijñānavāda) طبق آئین اشواگهوشا (As'vaghōṣa)

یکی از ارزنده‌ترین متفکرین این آئین «ایده‌الیسم صرف» که فرضیه «تاتهاتا» (tathatā) را بنیان ساخت، حکیم نامور «اشواگهوشا» (As'vaghōṣa) است. این حکیم برهن زاده‌ای بود که به کلیه علوم نظری برهمنی احاطه داشت و جوانی خود را صرف سفر و سیاحت در نقاط مختلف هند کرده بود. وی بعدها به آئین بودا گروید و یکی از مفاخر فلسفه بودائی شد و در ردیف حکمای بزرگ تیره «ماهایانا» درآمد. «اشواگهوشا» در سال ۱۰۰ میلادی می‌زیست و یکی از آثار ارزنده و بدیع او رساله‌ای معروف به «ماهایاناشرادوتپادا» (mahāyānas'raddhotpāda) است. این رساله در سال ۵۰۳ میلادی به زبان چینی گردانده شد. مبانی این تصنیف مربوط به مکتب «ویجنیاناوادا» است. «سرچارلزالیوت» می‌گوید: «در این رساله سه تمایل بزرگ تیره «ماهایانا» یعنی بعد مابعدالطبیعی، و جنبه اساطیری و عبادت توأم بالتهاب و جذبه عرفانی، بخوبی هویدا است».

نوشته دیگر او، معروف به «بوداچاریتا» (buddhacarita) و «ماها لامکارا شاسترا»

(mahālamkāras'āstra) است. از رساله « شرادوتپاشاسترا » فقط ترجمه چینی آن بجا مانده و اصل سانسکریت آن مفقود است. بودا شناس بزرگ ژاپنی «سوزوکی» (Suzuki) این رساله را از نسخه چینی به زبان انگلیسی تحت عنوان « بیداری ایمان » (Awakening of Faith) ترجمه کرده است و بیشتر اطلاعاتی که از افکار این حکیم بزرگ هندی در دسترس ما است مدیون همین ترجمه انگلیسی دانشمند ژاپنی است. از نویسندگان و متفکرین متأخر این مکتب یکی « اسانگا » (Asanga) است که رساله‌های بسیار تصنیف کرده است که عبارت‌اند از « ساپتاداشابومی سوترا » (saptadas'a bhūmi sūtra)، « ماهایانا سوترا » (mahāyāna sūtra)، « ماهایانا سامپاریگراها شاسترا » (mahāyānasamparigraha s'āstra)، « یوگاچارابومی شاسترا » (yogacāra bhūmi s'āstra) و « ماهایانا سوترا لامکارا » (mahāyānasūtrālmkāra). همه این رساله‌ها باستانی‌ترین از میان رفته و برگردانده‌های چینی و ژاپنی آنها در دسترس ما است. مکتب « ویجنیاناوادا » را « یوگاچارا » نیز نام نهاده‌اند، چه این مکتب معتقد بوده است که روشنائی مطلق که در ذات « بوداها » متجلی است، فقط از راه « یوگا » (yoga) بدست می‌آید.

رساله معروف دیگر این مکتب « لانکاواتاراسوترا » (lankāvatāra sūtra) است که به نظر « سوزوکی » در سنه ۴۰۰ میلادی انشاء شده و در سال ۴۴۳ میلادی بوسیله « کونابادو » (Gunabhadru) به زبان چینی ترجمه شده است.

یکی از حکمای بزرگ دیگر این مکتب « واسوباندو » نگارنده همان رساله معروف « آبی دارما کوشا » (abhidharmakos'a) است که در فصل مکاتب « تراوادا » بدان اشاره شد. این حکیم برادر کوچک « اسانگا » بود که بر اثر نفوذ برادرش بعدها به آئین « ویجنیاناوادا » روی آورد و تفاسیر بسیاری بر نوشته‌های بزرگ « ماهایانا » از قبیل « سادارما پونداریکا » (saddharmapundarika) و « پراجنیا پارامیتا » (prajñapāramitā) نگاشت. در این فصل ابتدا به فلسفه « تاتهاتا » اشاره می‌کنیم

و بعد به مکتب «ویجنیانوادا» چنانکه در رساله «لنکاواتاراسوترا» آمده خواهیم پرداخت.

فلسفه تاتهاتا (Tathatā) متعلق به اشواگهوشا

«اشواگهوشا» واقعیت مطلق را «تاتهاتا» یا «آنچنانی»^۱ نام نهاده است. «تاتهاتا» واقعیت لایتناهی، ورای دوگانگی و تضاد عین و ذهن است و شبیه برهمن «اوپانیشادها» است. «تاتهاتا» حقیقت ثابت و ذات همه موجودات عالم است و دو جنبه دارد که یکی جنبه حقیقی است و آن مصداق و محمل موجودات (bhūtatathatā) و تجسم قانون ابدی (dharmakāya) و همانندی و یگانگی محض کلیه عناصر (dharmadhātu) است و دیگری گردونه بازپیدائی و نسبیت جهانی (saṃsāra)^۲ است.

تمام هستیها و عناصر بر اثر حافظه «ناخودآگاه» تجارب زند گیهای پیشین (smṛti) به صورت واقعیت های عینی و ذهنی جلوه کرده اند. «سوزوکی» می گوید: «تمام عناصر در طبیعت فطری خود تعریف ناپذیر و بی نام و نشان اند و آنان را نمی توان بطور مبسوط به قالب الفاظ هیچ زبانی درآورد. جمیع این عناصر به صفت همانندی محض (samatā) متمایزند، و نه محکوم به دگرگونی هستند و نه محکوم به فنا. چون کلیه آنان در حکم روحی واحد بشمار می آیند و آن روح همان «آنچنانی» «وتاتهاتا» است. نه چیزی می توان بدان افزود و نه می توان چیزی از آن کاست، چه آن خلأ عالمگیر و جهانی (s'ūnya) است و بهیچ صفتی موصوف نیست و نه وجود است و نه عدم، و نه وحدت است و نه کثرت و بقول «ناگارجونا» نه پیدایش

۱ - «تاتهاتا» به زبان انگلیسی به کلمه «thatness» و «suchness» یعنی «آنچنان بودن» و «آنچنانی» تعبیر شده است.

۲ - دورکن آئین بودا «سامسارا» یا جریان پی در پی پیدایشها، و «نیروانا» یا خاموشی تسلسل ایجاد است. معیار سنجش، همان واقعیت و عدم واقعیت است و مبحث هستی و نیستی، مبدأ و معاد در آئین کهن بودائی مطرح نشده است.

است و نه انهدام و نه بقاء است ، و نه کثرت ، نه آمدن است و نه رفتن ، و ماهیت آن خلاء است و نفی نفی و سلب سلب است ، و پاکیزه از هرگونه صفات است و نامتناهی است . همه چیز از آن موجود است و خود عاری از تأثرات حافظه دیرینه است که بموجب آن این دایره هستی پدید آمده .

این محمل همه موجودات (bhūtataṭṭhā) که همانندی محض است (samatā)، بمدد قوه متخیله نادانی (avidyā) ظهور می‌یابد و به صور گوناگون متجلی می‌شود و چون نور کاشفه فرزانهگی (prajñā) بتابد، کثرات مانند سرابی ناپدید خواهند شد . « سوزوکی » درباره روابط این واقعیت مطلق و پدیدده‌های پی‌درپی حیات می‌گوید : « نادانی، جرقه آگاهی است که خود بخود از عمق و ژرفنای بی‌کران « تاتها تا » بوجود می‌آید و بیداری آگاهی ، نخستین گام بسوی ظهور از ژرفنای یگانگی « تاتها تا » است . ظهور آگاهی مستلزم آنست که عین و ذهن و حس و موضوع ادراک از هم جدا شوند و در مقابل یکدیگر قرار یابند »^۱ .

روح موقع مرگ وتولد (saṃsāra) از بطن « تاتها گاتا » (tathāgatagarbha)^۲

۱ - D. T. Suzuki: *Outlines of Mahāyāna Buddhism*

۲- «تاتها گاتا» (tathāgata) صفتی است که از بدو تأسیس آئین بودا، مریدان به سرور خود نسبت می‌دادند. این لفظ مرکب است از دو جزء «تاتها» (tathā) یعنی «چنین» و «گاتا» (gata) یعنی «رفته» ، و مراد از آن یعنی آنکه از این جهان رفته است و بساحل نیروانا پیوسته یا او را آنکه چنین رفته نام نهاده‌اند و آن اشاره به واقعیت درونی بودا است . «تاتها گاتا» موجودی است که به «نیروانا» می‌پیوندد و طریق آزادی را به آدمیان می‌آموزد و از همان راه، خود به «نیروانا» نائل می‌آید و «بدانگونه که سخن می‌گوید ، بهمانگونه نیز عمل می‌کند» (yathā vādi tathā kāri) .

رجوع شود به: M. Anesaki: *Tathāgata*, E. R. E, vol. XII, p. 202

برطبق نظر یکی از مفسرین که « بورنوف » (Burnouf) بدان اشاره کرده است. لفظ «تاتها گاتا» را دوجور تعبیر می‌توان کرد. یکی مرکب از دو جزء (tathā - āgata) یعنی «آنکه چنین آمده است» و این اشاره به ظهور «بودا شاکیامونی» است که مانند بوداهای قبلی ظاهر

که واقعیت لایتناهی جمله بوداها است بوجود می‌آید، ولیکن چون این واقعیت مطلق جنبه‌نسبی بخود گرفته وبه‌ظهور پیوسته‌است، آنرا ذهن‌جهانی یامخزن‌آگاهی یا «آلایاویجینانا» (ālaya - vijñāna) می‌گویند، و در نتیجه کلیه دگرگونیهای ذهنی بواسطه نیروی متخلیه و نادانی از منشأ «تاتها‌تا» صادر می‌شود.

«تاتها‌گاتا‌کاربا»، یا «بطن تاتها‌گاتا»، آگاهی مطلق عالم کبیر است و واقعیت نامتناهی جمله بوداها بوده و مترادف همان لفظ «تاتها‌تا» است، ولی «آلایاویجینانا» راسی‌توان جنبه متحول همان واقعیت مطلق، در سطح عالم کبیر و عالم صغیر تعبیر کرد. آگاهی انفرادی نیز، بعلت تحرك نادانی به واقعیت‌های عینی و ذهنی ظاهری گردد و پدیده‌ها را که در واقع استقطاب آگاهی به‌عین و ذهن است بوجود می‌آورد.

اصل روشنائی واصل عدم روشنائی

«آلایاویجینانا» جلوه‌گاه دواصل است که بترتیب عبارت‌اند از اصل روشنائی (پیوست به نیروانا) واصل عدم روشنائی.

اصل روشنائی و تجلی را تصفیه ذهن از پلیدیهای افکار (jñeyāvaraṇa) و پلیدیهای احساسات و شهوات (kles'āvaraṇa) می‌گویند، بنحوی که ذهن از تأثرات دیرینه و فعل و انفعالات حافظه ناخودآگاه (smṛti) منزله‌بگردد و چون آئینه پاک و جلا یافته، فروغ «تاتها‌تا» رادر خود بنمایاند. این اصل، اساس وجسم (dharmakāya) «تاتها‌گاتاها» و واقعیت درونی بوداها است. علت اینکه بیشتر مردم از برکت

→ شد. تعبیر دیگر (tathā - gata) یعنی «آنکه چنین رفته است» و آن اشاره به رفتن بودا شاکیاسونی است که همان راه بوداهای پیشین را طی کرده است. رجوع شود به :

E. Burnouf : *Introduction à l'histoire du bouddhisme*, Paris, 1845, p. 76

۱ - «آلایا» (ālaya) یعنی خانه، مخزن، منشأ، و غرض از آن منشأ و مخزن

آگاهی است.

این روشنائی محروم‌اند اینست که نادانی و جهل برعالم استیلا دارد و بر آن حکومت می‌کند. تسلسل‌جهانی که متشکل از حافظه تأثرات پیشین است، ازمنشأ ضمیر «ناخودآگاه» روانه می‌گردد و دائم برسطح آگاهی سایه می‌افکند و هرگاه ذهن خویش را از این صور پی‌درپی تأثرات دیرینه، فارغ بگرداند، آنگاه بخودآمده و خواهد دانست که نه پیدایشی هست و نه انهدام و نه ظهور و نمودی، بلکه پدیده‌ها بر ساخته و بار آورده ذهن فعال ما هستند و از چشمه‌های نهفته ضمیر دیرینه، مایه هستی می‌گیرند.

رابطه نادانی و اصل روشنائی یعنی «تاتها تا» چیست؟ «اشوا گهوشا» معتقد است که نادانی جنبه نسبی این واقعیت است و فقط از لحاظ نسبت جهانی است که می‌توان جدائی و شکافی بین این دو مشاهده کرد. این دو در اصل یکی هستند، رابطه آنان به مثابه رابطه امواج است با دریا. امواج دریا تا آن هنگام به تحرك می‌گیرند که باد بوزد، و لیکن چون باد از وزیدن بازماند، امواج خاموش می‌شوند و دریا آرام می‌گردد. بهمانگونه نیز ذهن آدمی که در اصل پاك و صاف است، تحت تأثیر ارتعاشات نادانی قرار می‌گیرد و به فعالیت می‌گراید و تموجات و ارتعاشات ذهنی پدید می‌آیند و ذهن خود را به خارج منعکس می‌سازد و سراب دنیای خارج را بوجود می‌آورد و به صورت «خودآگاهی» ظاهر می‌گردد و اشیائی را که خود پرداخته و ساخته بود حال ادراک می‌کند.

مظاهر نادانی - اصل عدم روشنائی نسبی و هم‌بسته با اصل روشنائی بشمار است.
عدم روشنائی همانا نادانی است و در اصل بار روشنائی یکی است و چنانکه گفته شد فقط از لحاظ نسبت جهانی است که به مصداق موج و دریا از یکدیگر جدا شده‌اند.
مظاهر اصل عدم روشنائی به سه طریق صورت می‌بندد:

۱- اولین ظهور، دگرگونی «آلایا» است که به انگیزه نادانی به فعالیت می‌گراید و به رنج و مشقت و دوگانگی عین و ذهن آلوده می‌شود.

۲ - پدید آمدن « خود آگاهی » واصل مدرکی است که تحت تأثیر مظاهرو پدیده‌های جهانی قرار می‌گیرد.

۳ - انعکاس و مصداق یافتن پدیده‌های عینی و رؤیای دنیای خارجی است که مصنوع ذهن است و اساس و بودی ندارد. دنیای خارجی صحنه و جلوه‌گاه تجلیات نفس است و خارج از ذهن و پدیده‌های ذهنی هیچ چیز وجود و مصداق ندارد. اکنون سراب خیال انگیزی که از ذهن تراوش کرده بود، بنوبه خود به فعالیت می‌پردازد و این بار ذهن را تحت تأثیر هفت پدیده قرار می‌دهد :

۱- ابتدا پدیده احساس است. ذهن بر اثر احساسی که از پدیده‌های دنیای خارجی ناشی می‌شود، تحت تأثیر تجارب خوب و بد و خوشی و ناخوشی واقع می‌شود.

۲ - پدیده دوم، ایجاد تسلسل و نظام توالی است. ذهن تحت تأثیر تجارب خوشی و ناخوشی قرار می‌گیرد و آنان را همچون استمرار پی‌درپی و برق‌آسای احوال باطنی احساس می‌کند.

۳ - بر اثر ضبط و انعکاس این خوشی و ناخوشی‌های پی‌درپی در ذهن، دبستگی‌ای جهت حفظ آنان ایجاد می‌شود.

۴ - پدیده چهارم موجب می‌گردد که ذهن به مفاهیم و تصورات ذهنی (samjñā) علاقه بورزد و بخواهد که بمدد آنان، ماهیت اشیاء را تعریف بکند.

۵ - بر اثر تعلق خاطری که به اشیاء پیدا می‌شود، میل متقابلی جهت فعلیت دادن بآن تصورات، برانگیخته می‌شود و این اعمال، تقدیر و سرنوشت آدمی را تعیین می‌کنند.

۶- پدیده ششم رنج و مشقتی است که آدمی را از انجام دادن کردار حاصل می‌شود.

۷ - بر اثر این رنج ناشی از اعمال، ذهن اسیر بند تعلقات عالم می‌گردد و آزادی فطری خویش را از کف می‌دهد.

مفهوم شناخت در مکاتب « مایایانا » هیچ شباهتی به مکاتب‌های فلسفی « تراوادا » ندارد. در مکتب « سارواستی وادین » هنگامی که لحظه‌ای از موضوع، لحظه‌ای از ماده بصری، لحظه‌ای از ذهن، بصورت سه جریان همراه و معطوف به مرکز،

در نقطه‌ای ملاقات می‌کنند، احساس (spars'a) بوجود می‌آید. این سه لحظه، از نقاط مختلف پدید آمده‌اند. در «ماهایانا» خود ذهن است که بصورت عالم و معلوم، مدرک و مدرک، جدا می‌شود، زیرا دنیای خارجی همان نمایش و تجلی گاه ذهن است بخودش. استقطاب ذهن به باطن و خارج، نوعی «برنهادی»، «اضافه کردن» (āropa) غیر واقعیت به خود واقعیت تعبیر شده است. این «برنهادی» بر ساخته قوه تخیل است. بجای سه جریان موضوع، ماده بصری (من باب مثال) و ذهن مکاتب «تراوادا»، در اینجا فقط دو جریان تصنعی و ساختگی موجود است. این دو تسلسل ساختگی عبارت‌اند از استقطاب ذهن به لحظات برق آسای مدرکات و لحظات برق آسای آگاهی، که بر اثر تأثیر متقابل در یکدیگر، احساس صرف یا احساس ذهنی (nirvikalpa) و سرانجام مفاهیم ذهنی (savikalpa) را بوجود می‌آورند.

ذهن و خودآگاهی (manas)

در بالا گفته شد که اصل عدم روشنائی به سه طریق صورت می‌بندد: اول دگرگونی ذهن، دوم، ظهور و بفعلیت درآمدن خودآگاهی و سوم، انعکاس پدیده‌های ذهنی در خارج.

«آلایای» متحول که بصورت خود آگاهی (manas) تنزل می‌کند، پنج قسم فعالیت دارد که عبارت‌اند از:

۱- آگاهی فعال (karma - vijñāna). آگاهی، به انگیزه نادانی، فروغ ذاتی خویش را از دست می‌دهد و متشت می‌شود و دگرگونه می‌گردد و بفعل و انفعال می‌گراید.

۲- آگاهی تکاملی یا ذهن مدرک (pravṛtti - vijñāna). آگاهی چون دگرگونه گردید و امواج و ارتعاشات ذهنی به ظهور پیوست و دنیای خارجی که مصنوع ذهن است مصداق یافت، نیروی ادراک کننده ذهن ظاهر می‌شود.

۳- آگاهی تصویری. ذهن صور اشیای خارجی را در خود منعکس می‌سازد،

بدانگونه که آئینه‌ای عکس اشیاء را در خود می‌نمایاند.
 ۴ - آگاهی تمیز دهنده. ذهن صور اشیای ادراک شده را بر حسب کیفیات و ماهیات -
 نشان از یکدیگر تمیز می‌دهد.

۵ - آگاهی ایست که نظام توالی تجاربی را که در ذهن انعکاس یافته بود،
 حفظ می‌کند، و طوری می‌کند که پدیده‌های پی‌درپی ذهنی، میراث خود را به دیگری
 انتقال بدهند و به اجر و کیفر «تأثرات» خود برسند. یعنی ذهن در این مرحله ناظم عدالت
 اخلاقی جهان است و نمی‌گذارد هیچ کنشی ولو آنکه در گذشته دوری بوقوع پیوسته
 باشد، به پاداش و کیفر خود نرسد.

از آنچه گفته شد برمی‌آید که کلیه عناصر، اعم از جسمانی (rūpaloka) و غیر
 جسمانی (arūpaloka)، مصنوعات مراتب ذهنی ناشی از «آلایا» هستند و «آلایا» خود
 بر اثر جهل و حافظه پیگیر تأثرات گذشته، به فعل می‌گراید و صورت نسبی می‌پذیرد
 و به عناصر و هستیها مصداق می‌بخشد. هنگامی که نسیم نادانی می‌وزد امواج
 کثرات طغیان می‌کنند و از ژرفنای خلأ بیکران سر برمی‌آورند و عناصر حیات را
 بوجود می‌آورند و چون پندار و گمان نادانی درهم شکند، کثرات نیز خاموش می‌شوند
 یا بعبارت دیگر، هنگامی که ذهن متشتت می‌شود، کثرات مصداق می‌یابند و چون
 ذهن آرام می‌گیرد کثرات و مظاهر خاموش و معدوم می‌شوند. اصل عدم روشنائی
 انگیزه ظهور بازپیدائی است و اگر آن فانی بشود شرایط دنیای خارجی نیز منهدم
 می‌گردند و خاموشی محض جایگزین سیلان و گردش لا ینقطع عناصر پی‌درپی حیات
 می‌شود.

«اشوا گهوشا» منکر واقعیت نسبی مظاهر و تجارب نیست بلکه واقعیت وجودی
 آنان را تکذیب می‌کند. این آئین بی‌شباهت به آئین «ودانتای عاری از ثنویت»
 نیست. «تاتها تا» شبیه به برهمن «ودانتا» است و اصل نادانی و عدم روشنائی
 را می‌توان با فرضیه «مایا» (māyā) که هم نیروی متخیله و هم نیروی استعار و
 احتجاب است، منجید. احتمال می‌رود که مکتب «شانکارا» تحت تأثیر مکاتب فلسفی

« ماهایانا » بوده باشد و این مبحث در فصل « ودانتا » مورد بحث قرار گرفته است. ارتباط ذهن و دنیای خارج - « اشوا گهوشا » برای نشان دادن ارتباط دنیای ذهنی و دنیای خارجی که همان مأخذ حواس است و « تاتهاتا » یا « آنجنانی » که واقعیت مطلق است، مثال زیبایی می‌آورد که آنرا ذکر می‌کنیم. وی می‌گوید « تاتهاتا » پاک و منزّه است از کدورت و پلیدیها، ولیکن نادانی ناپاک و ناصاف است. رایحه نادانی « تاتهاتا » را آلوده می‌کند و تأثرات دیرینه را برمی‌انگیزد. تأثرات نیز بنوبه خود نادانی را معطر می‌سازند و دنیای خارجی را که همانا استقطاب عین و ذهن و مصنوع آگاهی است ظاهر می‌سازند. دنیای خارجی نیز بنوبه خود منشأ اثر می‌شود و ذهن را تحت تأثیر فعل و انفعالات خود قرار می‌دهد و تعلق و دلبستگی‌ای در ذهن ایجاد می‌کند و بر اثر این علاقه، شکوفه‌های رنج می‌شکفند و بعلت رنج، اسارت بوجود می‌آید. پس سرمنشأ کلیه این مصائب همان نادانی است.

حال جهت مخالفی نیز دیده می‌شود که بموجب آن گوئی قوس صعودی رستگاری جهان و خلاصی از بند نادانی بتدریج بحصول می‌پیوندد. « تاتهاتا » نادانی را معطر می‌سازد، و مهر (maitrī)، و ترحم (karunā) جمله بوداها و « بودی ساتواها » را به دل انسانها فرو می‌ریزد، و احساس عدم دلبستگی در ذهن ایجاد می‌شود و آدمی بر اثر همین برکت عطر « تاتهاتا »، به حقیقت « تاتهاتا »، آگاه می‌شود و پی می‌برد که دنیای خارجی رؤیای خیال انگیز اندیشه خود او است. پس ذهن از از این مظاهر و پدیده‌های فریبنده، روی می‌گرداند و راه آزادی و نجات « بوداها » را برمی‌گزیند و بسبب همان گرایش و کشش « تاتهاتا »، گام در راه مقدس بوداها برمی‌دارد و به مقام « بودی ساتوا » می‌رسد و در سکوت پرفروغ درون و در خاموشی شمع هوی و هوس، و در فنای مظاهر و بقای « نیروانا » به صلح و آرامش جاویدانی ممتاز می‌گردد.

مکتب ویجیاناوادا (Vijñānavāda) یا یوگاچارا (Yogacāra)

مکتب « ویجیاناوادا » چنانکه در رساله « لانکاواتاراسوترا » منعکس گردیده،

شبهات بسیار به آئین « تاتهاتای »، « اشوا گهوشا » دارد و معتقد باصالت ذهن است. بنابراین رساله، تمام جهان هستی ذهنی است (sarvam buddhimayam jagat)، یگانه امر واقعی همانا ذهن است (cittamātrā) و دنیای خارجی و عالم عینی رؤیای بزرگ (māyāsvapna) و سرایی در یابان (mrgatṛṣṇā)، گلی در آسمان (khaṇuṣṣpa)، نقشی بر آب و شهر خیالی در آسمان (gandharvanagara) است. اشیاء نه بودند و نه نبود، بلکه نمودند و آفرینش های خیال انگیز و توهمی (vikalpamātrā) ذهن اند. جمله عناصر گذرنده ای (dharma) که مکاتب « تراوادا » بدان اعتقاد داشتند و تاروپود جریان حیات را تشکیل می دادند در این آئین بار آورده خیال، پرداخته و بر ساخته توهمی بی بود تعبیر شده است. بعبارت دیگر عالم عینی، تجلیات ذهنی خودمان است (svacittadṛṣṭya - vikalpa) ^۱.

آگاهی دو قسم فعالیت دارد: یکی نیروی ضبط کننده ادراکات است (khyātivijñāna)، و دیگری نیروئی است که به ادراکات صورت خیالی میبخشد (vastu-prativikalpa-vijñāna) ^۲. این دو نیرو، متکی بر یکدیگر اند و آنها را نمی توان از هم جدا ساخت، چه این دو بر اثر فعل و انفعالات مستمر و پیوسته تأثرات دیرینه ای که در زمان نیز، آغازی نداشته اند (anādika prapañca vāsanā)، به فعالیت گرائیده اند. علمی که از محسوسات مستفاد می گردد فقط آنگاه از کار باز می ایستد که تأثرات (vāsanā) گوناگون (vicitra) و خیالی (parikalpa) و غیر واقعی (abhūta)، حذف بگردند (nirodha). علمی که از پدیده های پی در پی عناصر بدست می آید اساس و واقعیت ندارد (niḥsvabhāva) و آفریده و پرداخته نیروی متخیله (māyā) و رؤیای بی بودی است.

هشت ویجنیانا - برای پی بردن به روانشناسی رساله « لانکاواتاراسوترا » بی فایده نیست که به کلماتی چون « ویجنیانا » (vijñāna)، « ماناس » (manas)، « چیتا »

^۱ - *Lankāvatāra Sūtra*, II, 149 - 160

Translated into English by D. T. Suzuki, London, 1966

^۲ - *Lankāvatāra Sūtra*, II, IV

(citta) ، « مانوویجینا » (manovijñāna) ، و « آلیاویجینا » (ālaya - vijñāna) توجه بشود زیرا مفاهیم گنجانده در این کلمات، در واقع کلید درک این مکتب صرفاً « ایده‌آلیستی » است .

« ویجینا » (vijñāna) مرکب است از پیشوند « وی » (vi) یعنی جدائی و ریشه « جینا » (√jñā) یعنی دانستن ، معنی این کلمه یعنی تمیز دادن ، ادراک کردن ، دانستن . تعداد « ویجیناها » شش است و عبارت است از قوه باصره که بموجب آن صورت و رنگ اشیاء را تمیز می‌دهیم ، (cakṣur-vijñāna) قوه سامعه که بموجب آن صوت ادراک می‌شود (śrotra - vijñāna) ، قوه شامه (ghrāṇa - vijñāna) ، قوه ذائقه (jihvā - vijñāna) و قوه لامسه (kāya - vijñāna) ، ششمی همان « مانو ویجینا » یا ذهن است که از سایر قوه‌ها مهمتر است . ذهن ابتدا به اشیاء دل می‌بندد و علاقه می‌ورزد ، سپس آنان را بر حسب کیفیات و صفاتشان از هم تمیز می‌دهد . تمیز دادن ، یعنی جدا کردن و بین اشیاء ، وجه تمایز قائل شدن ، و جدا کردن منجر به تضادها و دوگانگی‌ها می‌شود و بالنتیجه ذهن پدیده‌های جهان را براساس این تضادها را ملاحظه می‌کند .

کلمه « چیتا » (citta) ، از ریشه (√cit) یعنی اندیشیدن آمده ولی معنی « اندوختن » و « ذخیره کردن » را هم می‌رساند . این کلمه در « لانکاواتاراسوترا » به‌هر دو معنی استعمال شده است . « چیتا » بیک اعتبار ، مخزن و انباری است که در آن دانه‌های کلیه افکار و اعمال جمع و ذخیره می‌شود ، و باعتبار دیگر فکر و اندیشه است که مربوط به فعالیت‌های ذهنی است و انعکاس « آلیاویجینا » در عالم نسبی است .

کلمه « آلیا - ویجینا » مرکب است از دو جزء « آلیا » (ālaya) یعنی انبار یا مخزن و « ویجینا » یعنی قوه تمیز ، آگاهی ، غرض از این لفظ مرکب ، انبار و مخزنی است که در آن ، تأثرات و غرایز ناشی از افکار و اعمال ، اندوخته و انباشته می‌شوند ، این مبحث بعداً روشن خواهد شد .

هشت فعالیت ذهنی عبارت‌انداز: پنج «ویجنیانا» ، «ماناس» (manas)، «مانوویجنیانا» (manovijñāna) ، و «آلایاویجنیانا». این هشت «ویجنیانا» را تحت دو عنوان کلی می‌آورند که عبارت‌انداز نیروی ضبط و ادراک‌کننده (khyāti - vijñāna) و نیروئی که ادراکات را از یکدیگر تمیز می‌دهد و بدیشان صور خیالی می‌بخشد (vastu - pravikalpa - vijñāna). در واقع این وجه تمایز توهمی است، زیرا این دو نیرو، در آن واحد ویرسبیل مقارنه به فعل می‌گرایند. ادراک همان تمیز دادن است. هرگاه مدّ رکّی همچون شیئی نرم یا درشت، ادراک بگردد، در واقع تمیز دادن نیز بهمانسان و در همان آن لحظه، صورت گرفته است. زیرا تمیز دادن بدون ادراک کردن، امکان ناپذیر است. هریک از قوه‌های حواس (vijñāna) این دو کار را در آن واحد انجام می‌دهد. ادراک کردن و تمیز دادن، از جمله فعالیت‌های حواس و ذهن است و ارتباطی با «آلایاویجنیانا» ندارد^۱.

منشأ آگاهی - حال که تمام دنیای خارجی تجلیات ذهنی و زائیده اندیشه فیاض ماست و از آن مایه هستی می‌گیرد و همه چیز متوهم و خیالی اندر خیال و بی‌بود است، این مظاهر چگونه پدید می‌آیند و مبنی بر چه اصلی هستند؟ آگاهی‌ای که بواسطه تحرك و تشّت آن، مظاهر عینی و ذهنی مصداق می‌یابند، یا آگاهی‌ای که بر اثر استقطاب عین و ذهن به فعالیت می‌گراید، در حالیکه خود هیچگاه به ظهور نپیوسته و در اصل نه فانی است و نه باقی، همان مخزن و منشأ آگاهی است که به «آلایاویجنیانا» (ālaya - vijñāna)^۲ معروف است و بدان در فلسفه «اشواکهوشا»

۱ - D. T. Suzuki : *Lankavatara Sūtra*, pp. XXI - XXIII

۲ - «آلایاویجنیانا» در واقع یک مقوله مابعدالطبیعی است و نه روانی. فقط بر اثر انعکاسش روی اذهان متمکن در عالم نسبی است که «آلایا» شناخته می‌شود. «آلایا» (ālaya) بخارج انعکاس می‌یابد، رنگ تعین می‌پذیرد (kliṣṭa)، تصنیف تدریجی ذهن از این تعینات، نوعی انقلاب (parāvṛtti) یا بازگشت به اصل، یا صاف و پاک شدن (vis'uddhi) تعبیر شده است، یعنی تصفیه‌ای که بموجب آن، ذهن پاکیزگی فطری خویش را باز یابد.

اشاره شد. به نظر «سوزوکی»، «آلایاویجنیانا» نوعی ذهن جهانی است و نفس، انعکاس آن در سطح عالم صغیر و تجربی است.^۱ و لیکن ذهن ما در اصل با آن یکی است. «آلایا» مخزن و «کان» تأثرات پیگیر حیات است که از زمانی بی‌آغاز ظاهر شده و در آن ذخیره و اندوخته شده اند. باینکه «آلایا» خود پاک و منزّه از آلودگیهای این تأثرات است، معذک که این صور دیرینه، همچون نطفه‌هایی نهفته در کنه آن موجوداند و آنرا بصورت نوعی «حافظه کیهانی» جلوه داده‌اند. «آلایا» جایگاه و بطن کلیه «تاتهاگاتاها» (tathāgatagarbha) است.

حکیم دیگر این مکتب چون «واسوباندو» آلایا را مخزن تمامی نطفه‌های تأثرات پیشین می‌داند ولی می‌افزاید که اساس و محمل خود این آگاهی، آگاهی صرف و محض است که به «ویجنیاپتی ماترا» (vijñāptimātrā) معروف است و آن مانند برهنه «اوپانیشادها» تغییرناپذیر و غیرقابل تعریف و بی‌نام و نشان وابدی است.^۲ پس بدین ترتیب «آلایاویجنیانا» جنبه نسبی آن آگاهی ممتاز وابدی است. **دگرگونیهای ذهن جهانی - علت اینکه این مخزن و منشأ آگاهی به فعالیت**

→

«ماناس» نقشی مضاعف دارد و برزخی است بین «آلایا» و حواس. «ماناس» از درک کیفیت و چگونگی «آلایا» قاصر است، زیرا تمیز دادن، از جمله صفات ممیزه آنست. «ماناس» فقط تضادها را ادراک می‌کند و به اشیاء علاقه و دل می‌بندد، ولی هرگاه فعل تصفیه و انقلاب تحقق پذیرد، نظام هشت «ویجنیانا» دگرگون می‌شود و «ماناس» عین «آلایا» می‌گردد، و در پا کیزگی ذاتی و فطری خویش (svakṣana)، همچون آئینه‌ای «آلایا» را می‌نمایاند. در این مقام «آلایا» و رای تضاد عین و ذهن است. «ماناس» مخزن تمایل، عطش (trṣṇā) و تأثرات پیگیر پیشین است، دانه‌های این تأثرات ناشی از جسم و گفتار و ذهن، در «ماناس» می‌رویند و پرورش می‌یابند و سپس در «آلایا» انباشته می‌شوند، هرگاه باد نادانی روی سطح دریای «آلایا» می‌وزد، این دانه‌های نیروهای نهفته، به امواج لا ینقطع «آلایا»، حیات و هستی می‌بخشند.

۱ - D. T. Suzuki : *Studies in the Lankavatara Sutra*, London, 1957, p. 195

۲ - S. Dasgupta : *Indian Idealism*, Cambridge, 1962, pp. 119 - 121

می‌گراید اینست که آدمی ابتدا به ساکن نمی‌داند که کلیهٔ مظاهرِ مشهود دنیای خارج، مصنوع ذهن خود اوست، و از طرف دیگر، تمایل و غریزه پیگیر و دیرینه‌ای در این دیرکهن موجود است که از ازل بوده و تا ابد خواهد بود. این تمایل و غریزه، منشأ سرشار ایجاد نیرواست. دیگر اینکه کیفیت شناخت بدانگونه است که آگاهی را بدو قطب عالم و معلوم تقسیم می‌کند و در ذهن یک دوگانگی پدید می‌آورد، و سرانجام غریزه‌ای در ذهن ریشه دوانیده که صور ذهنی را به خارج منعکس می‌سازد و ذهن تحت تأثیر مصنوعات خود قرار می‌گیرد^۱.

کلیهٔ این علل باهم ترکیب می‌یابند و ارتعاشاتی در سطح منشأ آگاهی پدید می‌آورند و این امواج و ارتعاشات بصورت حس و موضوع ادراک، نفس عالم و شیء معلوم و شناخت تنزل می‌کنند. هنگامی که بسبب نادانی، نسیم ادراکات بر سطح دریای «آلایا ویجنیانا» می‌وزد^۲ و طوفانی برمی‌انگیزد، شناخته‌های پی‌درپی چون ارتعاشات پیوسته از منشأ سرشار نیروی کیهانی برمی‌خیزند و همانگونه که دریا با امواج خود می‌رقصد و به حرکت یکنواخت و مستمر درگونی متحرک را است، بدانگونه نیز ذهن جهانی بحرکت درمی‌آید و تموجات پی‌درپی ذهنی (vrtti) از خود صادر می‌کند.

این فعالیت خودآگاهی جهانی شامل مراتب زیر است: «آلایا ویجنیا» به سه صورت دیگرگونه می‌شود: ۱- چون «چیتا» (citta) که در اصل از سنج همان آگاهی جهانی است. ۲- چون خودآگاهی (manas). ۳- چون قوهٔ تمیز و شناخت (vijñāna). «آلایا» چون «چیتا»، مخزن تأثرات دیرینه‌است و آنان را در خود جمع می‌کند، چون خودآگاهی، به اشیاء دل می‌بندد و آنها بر حسب کیفیات و صفات گوناگون از هم تمیز

۱ - *Lankāvatāra Sūtra*, II, IX

۲ - *Lankāvatāra Sūtra*, II, 99 - 100

می‌دهد و چون قوه تمیز و شناخت، پنج‌قسم ادراکات بصری و سمعی و ذوقی و غیره را پدید می‌آورد^۱.

رابطه پدیده‌های جهانی نسبت به «آلایا» رابطه موج است به دریا، چه پدیده‌ها نه متمایز از «آلایا» هستند و نه با آن یکی می‌باشند^۲. فقط بعلت توهم و نادانی است که «آلایا» متعین می‌گردد و بصورت عالم و معلوم و علم و مدرک و مدرک و ادراک جدا می‌شود، حال آنکه خود تقسیم ناپذیر و متجانس و یکدست و یکپارچه است. کثرات مانند امواج اند که روی دریای آگاهی یکدم ظاهر می‌گردند و دم دیگر خاموش‌اند و آنی از حرکت لاینقطع و یکنواخت خود باز نمی‌مانند، ولیکن اگر این سیلان و جنبش دائمی متوقف شود و آرامش جایگزین دگرگونی‌های پی‌درپی عناصر گردد، سطح دریا آرام می‌شود و مراتب و ارتعاشات ذهنی فرو می‌نشینند و فقط آگاهی جهانی که خود انعکاس آگاهی مطلق و لایتغیر (vijñāptimātrā) است باقی می‌ماند و بس.

خلافت هفت‌گانه عناصر - جهان پدیده‌ها را دو جور می‌توان دید: یکی جنبه منفی آنست که بموجب آن همه چیز خلافت است و هیچ چیز جوهر و وجودی ندارد (nairātmya) و اصل ثابتی نمی‌توان یافت که براساس آن سلسله مراتب هستی‌رانیان نهاد. اشیاء خالی از هر گونه جوهر اند (niḥsvabhāva). این خلافت جهانی هفت گانه است: ۱- خلافت خصائص و کیفیات (lakṣaṇas'ūnyatā)^۳. یعنی اشیاء متکی به یکدیگر اند، و فاقد خصائص شخصی هستند، و چون خالی از کیفیات اند، اشیاء دیگر را نمی‌توان بمدد آنان سنجید و تعیین کرد، عبارت دیگر، چون ماهیت اشیاء غیر متعین است، پس بدین ترتیب، اشیاء را نمی‌توان با یکدیگر سنجید و مقایسه کرد، از این رو اشیاء وصف ناپذیر اند.

۱ - Ibid. II, 104 - 106

۲ - Ibid. II, 111 - 112, 115

۳ - در ترجمه «سوزوکی» صفحه ۶۵ - ۶۶ Lankāvatāra Sūtra, II, XXVII

- ۲- خلأ جوهر ذاتی و خلأ هستی (bhāva - svabhāvas'ūnyatā)'.^۱ اشیاء جوهر و ذات شخصی ندارند و مانند حبابی از هیچ می آیند و در هیچ فرو می روند.
- ۳- خلأ فعالیت (apracarita - s'ūnyatā). کلیه عناصر «گردهم آمده» (skandhas) فاقد فعالیت طبیعی و فطری هستند، فقط بطور نسبی، فعال و متحرك جلوه می کنند. دلیل دیگر این عدم فعالیت، اینست که عناصر در «نیروانا» خاموش می شوند.
- ۴- خلأ جوهرها و تعریف ناپذیری ماهیت اشیاء (sarvadharmānirabhilāpya s'ūnyatā). عناصر خالی از هر گونه مصداق وجودی اند و بار آورده و پرداخته تجلیات ذهنی محسوب می شوند. از این رو نمی توان آنان را به نحوی از انحاء تعریف کرد.
- ۵- خلأ جهانی یا معرفت شریفی که از تحقق یافتن واقعیت مطلق انتزاع می شود (paramārthāryajñānamātrās'ūnyatā)، هنگامی که واقعیت مطلق در کنه هستی انسان سریان یافت، عناصر در طرفه العین درهم می شکنند و مانند گره های خیالی در آسمان، خیالی اندر خیال جلوه می کنند.
- ۶- خلأ متقابل اشیاء نسبت یکدیگر (itarcta - s'ūnyatā)^۲ و این خلأ آنگاه مصداق می یابد که وجه تمایز بین اشیاء محو بگردد و همه چیز یک رنگ و متجانس جلوه بکند و خلأ جهانی جایگزین عناصر باطل شده بگردد.
- عالم رؤیا - جنبه منفی این آئین، مفهوم خلأ است و جنبه مثبت آن مفهوم «تاتها تا» (Tathatā) یا آنچنانی است که بموجب آن همین خلأ عالمگیر، باعتبار دیگر واقعیت مثبت است و ممتازترین درجه خرد و فرزانی و معادل همان «نیروانا» است که در آن شعله های لرزان مشعل ذهن، فرو می نشیند و ذهن همچون آئینه ای صاف و جلا یافته می شود که خلأ جهانی در آن انعکاس یافته و واقعیت نامتناهی در آگاهی درون (pratyātmatathatājñeya) تحقق می یابد.
- در مکتب «ویجیانا وادا» چنانکه دیده شد عناصر (dharma) مصنوعات

۱ - Ibid.

۲ - Ibid.

ذهنی‌اند و جوهر فطری و ذاتی ندارند (dharmanairātmya). حال برای اینکه این مکتب چگونگی این عناصر را توضیح دهد متوسل به مثال رؤیا شده است.

پدیده‌های عالم رؤیا با نمونه‌های عینی خود متفاوت‌اند. پیل‌هایی که راجبی بخواب می‌بیند چون پیل‌های حقیقی، واقعیت ندارند و پرداخته‌ذهن او بشمار می‌آیند. اگر این پیل را از لحاظ خصائصش در نظر بیاوریم و بگوئیم که آن چیزی است که باید شناخته بشود (jñeya) و ادراک بگردد (grāhya) و تعریف بشود (abhidheya) باین نتیجه می‌رسیم که پیل، در هیچیک از این مقولات منطقی نمی‌گنجد، چه آن در واقع وجود خارجی ندارد. صورت آن (ākṛti) بواسطه اندیشه خیال‌انگیزی تحقق یافته که خود، بر اثر تأثیری (vāsanā) ناشی از شناخت بصری آن شیء بخصوص، ظاهر شده بوده است. عبارت دیگر تأثرات ناشی از شناخت بصری، در ذهن نقش می‌بندند و بمدنیروی خیال، عینیت می‌یابند و روی پرده پندار و رؤیا، سایه می‌افکنند و هنگام خواب شناخت بصری‌ای که پیل را ادراک می‌کند و شناخت ذهنی‌ای که از صفاتش یقین حاصل می‌کند و آنرا تعریف می‌کند، بهمان اندازه واقعی است که خود پیل حقیقی بوده است، یعنی کلیه این فعل و انفعالات حواس و ذهن و ادراک و حتی موضوع ادراک، مصنوعات ذهن بوده‌اند و علمی در واقع حاصل نشده، زیرا معلومی در بین نبوده است. صورت و ماده (rūpa) غیر واقعی است، و سوای ذهن (citta) و پدیده‌های ذهنی (caitta)، چیزی وجود ندارد و نه می‌توان در این جهان، واحد متفکری یافت که بیندیشد و بداند و ما فقط بایک سلسله تفکرات ذهنی مواجه هستیم و تعداد تفکرات مساوی با تعداد موجودات زنده روی زمین است.^۱

مظاهر سه‌گانه ذهنی - مظاهر ذهنی سه ماهیت دارند (lakṣaṇa) که عبارت‌اند

از ماهیت توهمی (parikalpita)، ماهیت نسبی و قائم بر علت پیشین (paratantra)، و ماهیت مابعدالطبیعی و مطلق (pariniṣpanna).^۲

۱ - L. de la Vallée Poussin : *Mahāyāna philosophy*, E. R. E, vol. IX. p. 850

۲ - *Lankāvatāra Sūtra*, II, 182 - 202. II, XXIII

۱- ماهیت توهمی مظاهر ذهنی (parikalpita)

این مرتبه دوگانگی ذهن است که به عین و ذهن متجلی می شود. این دوگانگی هیچ اساس وجودی ندارد و عارضه ذهن ما است، و به طفیل آن مصداق می یابد. ذهن بر اثر دوگانگی، مقابل خود قرار می یابد و به مصداق رؤیت پیل در رؤیا، عینیت می پذیرد و بشکل معلومات تنزل می کند و معلوماتی که بدینگونه حاصل می شوند سه گانه هستند و عبارت اند از : ۱- جسم و اعضاء حسی (deha - āyatana) . ۲- عناصر، اشیاء یا مدرکات (viśaya - artha) که می باید بمدد این اعضاء حسی ادراک بگردند. ۳- بعد و مکان و دنیای مادی بطور کلی (bhājanaloka) .

ذهن از طرف دیگر پس از آنکه بصورت معلومات تنزل یافت ، خود مبدل به آن شناختی می شود که از این معلومات حاصل می گردد. این شناخت احتمال دارد که بصری باشد یا سمعی و نفسانی و ذهنی و غیره.... بقول بودا شناس بلژیکی « پوسن » اندیشه خود را هم بصورت موضوع ادراک (grāhya) نمایان می سازد و هم خود، مبدل به ادراک و شناختی (grāhaka) می گردد که از این موضوع ادراک برآمده است. تمامی مقولات : هستی ، نیستی ، ذات و ماهیت و غیره از این دوگانگی ذهنی (dvaya) سرچشمه گرفته اند و این دوگانگی از سوی دیگر در کلیه تموجات ذهنی (pravṛtti - jñāna) موجود است و واقعیت آن چنانکه گفته شد، نسبی است و نه وجودی. مادام که تضاد و استقطاب ذهن موجود باشد مظاهر توهمی و تخیلی خواهد بود.

۲- ماهیت نسبی و جنبه علی مظاهر ذهنی (paraśantra)

ماهیت دیگر پدیده های ذهنی خاصیت «معلول بودن» آنها است. این بحث مترادف قانون علیت (pratītyasamutpāda) بودائی است. ولی مکتب «ویجنیاناوادا» بعلت گرایشی که به اصالت ذهنی جهان دارد و بسبب آنکه منکر هر گونه واقعیت عینی اشیاء است، این سلسله علت و معلول را بصورت درونی و ذهنی بررسی کرده است. «پوسن»

از آن تفسیری کرده که ما نقل آنرا می‌کنیم. باید متذکر بود که مبحث سلسله علل درونی یکی از مسائل دشوار و پیچیده این مکتب است.

کلیه حکمای بودائی به آئین «کارما» معتقد بودند و می‌گفتند که افکار و تصورات ما، باینکه آنی هستند و بعضی ظهور فانی می‌شوند، مع الوصف، پدید آورنده افکار بعدی هستند، یعنی بدانگونه که موج دریا، تحرك و صفت «سیال بودن» خود را به موج دیگری منتقل می‌کند، بهمانگونه نیز، پدیده‌های پی‌درپی فکری، میراث خود را به دیگری انتقال می‌دهند. حال مکاتب «تراوادا»، چون ماده را مأخذ حسی می‌دانستند و آدمی را مجموعه عناصر «گردهم آمده» می‌پنداشتند، در تعریف قانون علیت با اشکالی مواجه نبوده‌اند، زیرا به نظر آنان، حواس محمل مادی دارند و چون دنیای خارجی حقیقی است پس علل خارجی‌ای حواس را برمی‌انگیزند، اما مکاتب «ماهایانا» که واقعیت عینی اشیاء و عناصر را یکپارچه انکار می‌کنند می‌بایستی قانون علیت را بدون توجه به بعد و مکان و زمان، بنحوی از انحاء حل و فصل بکنند.

مکتب‌های «ماهایانا» می‌گفتند که مکاتب «تراوادا» معتقداند که شناخت‌های حسی (بصری - سمعی و غیره) تأثراتی در ذهن ایجاد می‌کنند یا بعبارت دیگر دانه‌هایی (bija) می‌افشانند که بموقع بارور خواهند شد، ولیکن این «دانه‌ها» یا تأثرات منتج از حواس، مربوط به شناخت‌های حسی پی‌درپی‌ای که در فاصله بین کاشتن، و بارور شدن آن دانه‌ها، زاده شده‌اند، نیست، یعنی در فاصله بین کاشتن دانه فلان شناخت، و بشر رسیدن آن، شناخت‌های پی‌درپی جدیدی بوقوع پیوسته که مربوط باین دانه نیست. بعنوان مثال شناخت بصری‌ای که «فردا» از رنگ نیلی، بر اثر یک سلسله شناخت‌های منسوب به «من»، پدید خواهد آمد، عطف بآن سابقه ذهنی است که «دیروز» حاصل شده و دانه آن در شناختی که «امروز» من می‌خواهم ز این رنگ بخصوص بعمل آورم، موجود نیست، پس باید به شش قسم شناخت مکاتب «تراوادا» که شناخت‌های خود آگاه هستند مانند شناخت بصری و سمعی

و غیره ، شناخت دیگری را افزود که « ناخودآگاه » بوده و تأثرات لطیفِ دیرینه را شامل است. اینان متشکل از تسلسل صور لطیف و برق آسائی هستند که طی جریانی لاینقطع، گسترش می یابند و از خود مایه هستی می گیرند. اینها را «آلایاویجنیانا» یا مخزن و خانه آگاهی می گویند. این تأثرات در دور و بر شناخت های فعلی واقع می شوند و چون رود پیوسته صورِ ترکیبی ، دائم در حرکت اند و حامل نطفه های پیشین و مخزن نطفه های نوی هستند که در زمان حال بوجود می آیند و هنگامی از کار باز خواهند ماند که دانه های پیشین میوه های خود را به بار آورند و دانه های جدیدی کاشته نشوند.

۳- ماهیت مابعدالطبیعی مظاهر ذهنی (pariniṣpanna)

علت اینکه در ذهن دوگانگی پدید آمده ، اینست که ذهن به تضادی مانند عالم و معلوم ، اندیشه و اندیشیده ، مدرک و مدرک می گراید. این دوگانگی عین و ذهن اعتباری است و بود و جوهری ندارد ، بلکه پرداخته و بارآورده قوه متخیله است. برای آنکه بتوانیم به کنه آگاهی شاعر بشویم ضروری است که ابتدا از تضادهای ذهنی آزاد بگردیم و چون ذهن از این کشمکش اضداد گریز یابد ، بیان ناپذیر (anabhiṣpya) و مبرا از خصائص خواهد بود و در باره چنین ذهنی بایستی گفت که آن « هست » (bhavati - eva) و « چیز خالص » و « چیز صرف » (vastumātrā) است. دیگر اینکه این مقام تنزیهی ذهن خودانعکاس واقعیت مطلق « آنچنانی » (tathatā) است و آنرا فرزانی (samyagjñāna) و حکمت و معرفت (prajñā) می خوانند.

عقل نسبی و عقل مطلق - رساله « لانکاواتاراسوترا » مانند ، « مادیامیکا » که ذکر آن بعداً به تفیل خواهد آمد، فهم و عقل را بردو قسم می داند: یکی را نسبی

۱- « پوسن » لفظ (vastumātrā) سانکریت را به فرانسه « chose sans plus »

« chose tout court » تعبیر کرده است.

رجوع شود به: L. de la Vallée Poussin: *Buddhist Philosophy*, E. R. E, vol. IX. p. 851

وتوهمی (samvrtti) می‌انگارد و دیگری رامطلق و نامتناهی (paramārtha)^۱ تشخیص می‌دهد. عقل نسبی و توهمی همانا ماهیت توهمی (parikalpita) و نسبی و ناخودآگاه (paratantra) تفکر ذهنی است و عقل مطلق ماهیت مابعدالعبیعی عناصر ذهنی (pariniṣpanna) را شامل است.

عقل نسبی و توهمی دو قسم فعالیت دارد: فعالیت اول آنست که اشیاء را به چهار طریق ادراک و تصور کنیم. شیء مورد نظر یا این است، و یا آن دیگر، یا هردو است، و یا هیچ کدام، یا ابدی است، یا غیر ابدی (nityānitya)، یا وجود دارد، یا وجود ندارد (astināsti)^۲، و لیکن پدیده‌های ذهنی در هیچیک از این مقولات نمی‌گنجند.

فعالیت دیگر آنست که ذهن مقولات گوناگونی بوجود می‌آورد و اختلافاتی بین آنان قائل می‌شود و اشیاء را برطبق نظام منطقی سازمان می‌دهد و ارتباط موضوع و محمول و علت و معلول و سایر ارتباطات را در نظر می‌گیرد. هرآنکس که به کنه این مقولات تصنعی پی‌برد می‌داند که دنیای خارجی مصنوع ذهن است و هرگاه سخن از آب به میان آید منظور، صفت نرمی و چسبندگی (sneha) است که ذهن ایجاد می‌کند و این صفت را همچون جوهر خارجی از خود به بیرون منعکس می‌سازد، یا حس فعالیت و نیرو است که جوهر خارجی آتش را پدید می‌آورد و مصداق هوا، حس حرکت است که چون جوهر خارجی به بیرون منعکس شده و واقعیت یافته است^۳، و لیکن در واقع هیچ چیز نه پدید می‌آید و نه معدوم می‌شود و کلیه امور، مصنوعات ذهن و نیروی متخلیه‌اند.

مراتب سه‌گانه علم - معرفت سه مرتبه دارد که عبارت‌اند از: ۱ - علم دنیوی (laukika-jñāna) یعنی علمی که عوام الناس بدان شاعراند. ۲ - علم برتر از

۱ - *Lankāvatāra Sūtra*, II, 187

۲ - *Lankāvatāra Sūtra*, II, L

۳ - *Ibid.* II, LI

دنیا (lokottara - jñāna). ۳ - برترین علم ، و رای دنیا (lokottaratama - jñāna). معرفت اخیر علم «بودی ساتواها» و بوداها است که به کنه اشیاء پی برده و براستی می دانند که جوهری وجود ندارد (nairātmya) و معرفت شریف (āryajñāna) «بودی ساتواها» است که وصول به ذات باطنی بوداها (svapratyātmā) را هموار می سازد^۱. این معرفت ممتاز و شریف را تصور ناپذیر (acintya) و ابدی و «تاتها» یا «آنچنانی» می گویند.

«بودی ساتواها» (بوداهای بالقوه) منها درجه خرد و فرزانی را بواسطه مراقبه و تفکر (dhyāna)^۲ چهارگانه بدست می آورند. چهارمین درجه این مراقبه ها، همانا مقام «نیروانا» است که ذهن در آن به مقام «تاتها» می رسد و خلأ و تهی بودن کلیه عناصر حیات تحقق می یابد و ریشه و منشأ تسلسل تأثرات ذهنی (vāsanā) منهدم می گردد و ذهن آرام می گیرد و این مقام نه مرگ است و نه نابودی. آنرا مرگ از آن جهت نمی توان گفت که تولد ثانوی و زایش نوی دربر ندارد ، و نابودی

۱ - *Lankāvatāra Sūtra*, III, LXVI, in Suzuki's translation, pp. 135 - 36

۲ - این مراقبه چهارگانه چنین است : ۱ - مراقبه اول مبتنی بر اینست که جهان را عاری از جوهر و اصل ثابت بپنداریم (pudgalanairātmya) ، یعنی ابتدا متوجه بشویم که جوهری وجود ندارد و اشیاء متمایز به صفات کلی و جزئی اند ، و جسم سایه و اسکلتی بیش نیست و ناپایدار و مملو از رنج و ناپاکی است. سپس این حقایق را آغاز کار قرار دهیم و بدین وسیله به مرحله خاموشی افکار واصل گردیم . ۲ - مرحله دوم، مراقبه مبنی بر معاینه معانی (artha - pravacāya - dhyāna) است . و این مقام افرادی است که چون به بی جوهری اشیاء و عدم جزئیت و کلیت و ناپایداری عقایدی همچون وجود و عدم و وجود عدم در عین حال پی بردند، و از این مرحله نیز قدمی فراتر نهادند ، به تفکر و مراقبه درباره صفات و معانی این حقایق پردازند . ۳ - مراقبه ایست که در آن ذهن متوجه می شود که دوگانگی مظاهر، زائیده نیروی متخیله عالم است، پس واقعیت مطلق یا آنچنانی (yathābhūta) را موضوع مراقبه خود قرار می دهد :

رجوع شود به : *Lankāvatāra Sūtra*, II, XXXVII

نیز بدان اطلاق نتوان کرد، چون فقط عناصر ترکیبی (samskṛta) رو به نیستی و زوال می‌نهند. پس آن مقام متناقض است که دست فهم و عقل از درک آن کوتاه است و فقط فرزانه حکیمی که قوس تصاعدی «بودی ساتوا» را پیموده و سرشت وجود خویش را با خرد شریف آنان درهم آمیخته، قادر بدرك آن است و بس.

مکتب مادیامیکا یا شونیاوادا (Mādhyamika, S'ūnyavāda)

«آئین مادیامیکا» بسیار کهن است و تاریخ پیدایش آن را باید در تعلیمات خود بودا یافت. بودا آئین خود را راه میانه (madhyam) می‌خواند و مریدان را از افراط و تفریط ریاضت (tapas) و زندگی دنیوی برحذر می‌داشت. در مسائل فلسفی هم از اظهارات قاطعی چون وجود وعدم و مبدأ و معاد و غیره خودداری می‌کرد و روشی میانه و برزخی بین امور مثبت و منفی در پیش می‌گرفت. یکی از بانیان و مروجین بزرگ این مکتب «ناگارجونا» (Nāgārjuna) است که در آخر قرن دوم میلادی می‌زیسته است و بدون تردید یکی از بزرگترین متفکرین و فلاسفه جدلی است که از هند برخاسته. «رنه گروسه» در باره «ناگارجونا» می‌گوید: «شخصیت وی آنچنان استثنائی و قوی است که هنوز هم تندبها و لحن سخرآمیز عبارات او را می‌توان از خلال قرن‌ها و ترجمه‌های گوناگون مشاهده کرد. روش او، یک‌روش خاص، ژرف، دلپذیر و حتی مستأصل‌کننده نابغه‌ای بغایت جسور است که همه مسائل فلسفی را از نو بررسی می‌کند و مشرب روحی است بسیار انتقادی که هیچ سنتی مانع گسترش آن نمی‌شود».^۱

«ناگارجونا» نگارنده رساله معروف «مادیامیکا کاریکا» (mādhyamika-kārikā)^۲

۱ - René Grousset : *Les philosophies indiennes*, vol. I, Paris, 1931, p. 212

۲ - برای ترجمهٔ تبتی رجوع شود به : Max Walleser : *Die Mittlere Lehre des*

Nāgārjuna nach der tibetischen Version übersetzt, Heidelberg, 1911

برای ترجمهٔ چینی رجوع شود به :

Max Walleser : *Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna nach der Chinesischen Version übersetzt*, Heidelberg, 1912

است که شامل . . . عیت بوده و به ۲۷ فصل تقسیم شده است. وی تفسیری هم بر رساله خود تحت عنوان «آکوتوبایا» (akutobhayā) نگاشته که فقط ترجمه تبتی آن محفوظ مانده است. رساله های «ماهایاناویمشاکا» (mahāyāna vimś'aka) و «ویگراهاویا وارتانی» (vigrahavyāvartanī) نیز باو منسوب است. تفسیرهای دیگری که بر رساله «مادیامیکا کاریکا» نگاشته شده، اثر «بوداپالیتا» (Buddhāpalita) و «باویو-کا» (Bhaviveka) است. این آثار در ترجمه های تبتی باقی مانده است و یگانه تفسیری که به زبان سانسکریت به ما رسیده رساله «پراساناپادا» (prasannapāda) تألیف «چاندرا کیرتی» (Candrakīrti) است که در نیمه دوم قرن هفتم میلادی تحریر شده.

مهمترین متفکرین این مکتب عبارت اند از: «آریادوا» (Āryadeva) که اهل سیلان و شاگرد خود «ناگارجونا» بوده است و مؤلف رساله های «شاتاشاسترا» (s'atas'astra)، و «چاتوشاتاکا» (catuh s'atakah) است. این حکیم در قرن سوم میلادی می زیسته است. «شانتی دوا» (S'antideva) حکیم دیگری است که در نیمه دوم قرن هشتم میلادی می زیسته است و مؤلف رساله های «بودی چاریاواتارا» (bodhicaryāvatāra) و «شیکشاساموچایا» (s'ikṣā - samuccaya) است. رساله اولی آنچنان شهرت یافت که یازده تفسیر متعدد بر آن نگاشتند و بین آنان تفسیر «پانجیکا» (pañjikā) تألیف «پراجنیا کاراماتی» (Prajñākaramati) بی تردید یکی از مهمترین تفاسیری است که به زبان سانسکریت محفوظ مانده. رساله دیگر این مکتب «پراجنیا پارامی تاسوترا» (prajñāpāramitā sūtra) است.

مبانی آئین مادیامیکا

«ناگارجونا» فرضیه خلأ جهانی و تهی بودن و خالی بودن عناصر (s'ūnyatā) را وارد آئین خود کرده است. ترجمه خود این کلمه با اشکالات بسیار مواجه است. «شونیاتا» (s'ūnyatā) از لحاظ اشتقاق لغوی مفهوم «تهی بودن» و «خالی بودن»

و خلاصه را می‌رساند. «چرباتسکی^۱» آنرا «نسبیت جهانی» (universal relativity) و دانشمند ژاپنی «یاموچی» آنرا «عدم جوهر» تعبیر کرده است. «پوسن» درباره این مطلب می‌نویسد: «بودائیاد قدیمی می‌گفته‌اند: «همه چیز خلاصه است»... مکتب «هی‌نایانا» این گفته را خالی از حقیقت «آتمان» پنداشت و تصور کرد که نه فقط اشیاء «آتمان» نمی‌توانند بود بلکه خود، خالی از هرگونه واقعیت ثابت و لایتنغیراند و بالنتیجه اندیشه واقعیت ثابتی نیست و در واقعیت ثابتی قرار نمی‌یابد و بهیچ اصل ثابتی متصل نمی‌تواند شد، همچنین ماده و صورت (rūpa) و غیره...»

عناصر بواسطه عللی چند ظهور می‌یابند و بعلت رابطه علت و معلول (pratītya - samutpanna) پدید می‌آیند و بهمین دلیل دارای موجودیتی نسبی بوده و خالی از «آتمان» اند... ولی «ناگارجون» گفت: «اشیائی که بموجب سلسله علل و معلولات، ظاهر می‌شوند، نه فقط عاری از واقعیت جوهری بوده، بلکه خالی از هرگونه جوهر فردی (svabhāva) و خصائص شخصی (svalakṣaṇa) هستند. در اینجا فقط سخن از خلاصه جوهر و عدم ثبات اصولی که مکاتب «هی‌نایانا» تکذیب می‌کرده‌اند، در میان نیست، بلکه مراد نیستی و عدم همان واقعیتهای نسبی است. زیرا آنچه که از علتی پیدا می‌شود در واقع بوجود نیامده است. «هی‌نایانا» پدیده‌ها را بی‌بود و مأخذ می‌دانست ولیکن آنها را واقعی می‌پنداشت، حال آنکه روش تحلیلی و شیوه استدلالی «ناگارجون» عدم واقعیت این پدیده‌ها را به اثبات می‌رساند، و فقط بدین معنی می‌توان این گفتار را که سلسله علت و معلول مساوی با همان خلاصه جهانی (sūnyatā) است، پذیرفت^۲».

برای بیان آئین «ناگارجون» از رساله «مادیامیکا کاریکا» چنانکه در کتاب

رجوع شود به :

۱- Th. Stcherbatsky : *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad, 1927

۲ - نقل از R. Grousset : *op. cit.*, p. 203 - 204

« فلسفه های هندی » ، « رنه گروسه » تجزیه و تحلیل شده و در آن به مآخذ تبتی و چینی این اثر نیز اشاره شده، مدد طلبیده ایم. باید خاطر نشان ساخت که بیشتر مدارک مربوط به آئین « ناگارجونا » به تبتی و چینی بجا مانده و اصل سانسکریت آنان از میان رفته است.

شیوه جدلی ناگارجونا - روشی که « ناگارجونا » در این رساله برگزیده ، این است که تمام واقعیتهای عینی و ذهنی و مقولات مکاتب « تراوادا » را یکی پس از دیگری تجزیه و تحلیل کند و باتوسل به اصل تناقض و تعارضی که از امور نسبی مستفاد می گردد ، و با استفاده از شیوه استدلالی و احتجاجات جدلی ، واقعیتهای را پی در پی باطل بکند و فرضیه خلأ (sūnyatā) را جایگزین آنان بگرداند. این روش را می توان « طرد ماسوای خلأ » نیز نام نهاد زیرا اشیاء نه بوجود می آیند و نه معدوم می گردند و آنها را در هیچ مقوله ای نمی توان گنجاند.

آغاز استدلال « ناگارجونا » همان جهان بینی فلسفی « تراوادا » است بدانگونه که در رساله « آبی دارما کوشا » (abhidharmakos'a) توسعه یافته . « ناگارجونا » شیوه بغایت جدلی خود را متوجه مکاتب فلسفی « تراوادا » کرده است. یعنی ابتداء به قانون «علیت مترتب برشرایطی چند» (pratītya - samutpāda) ^۱ - که بموجب آن تسلسل جهانی و پدیده های عالم (dharma) که فاقد هر گونه مصداق وجودی هستند پی در پی همچون لحظاتی برق آسا ظاهر می شوند - می پردازد ، و سپس این تصور « سینمایی » وجود را به باد انتقاد می گیرد و باتوسل به مباحثاتی دو پهلو که هم به ابطال مبحث

۱ - درباره مفهومی که مکتب « مادیامیکا » از قانون « علیت متکی برشرایطی چند

دارد « (pratītya - samutpāda). مورتی می نویسد : Pratītya - samutpāda is not the principle of temporal sequence, but of the essential dependence of things on each other, i.e., the unreality of separate elements (naissvābhāvyā - dharma - nairātmya) ...

T. R. V. Murti : *The Central philosophy of Buddhism*, London, 1960, p. 7

وجودی عقاید برهمنی می‌انجامد و هم‌تیشه به‌ریشهٔ تسلسل مکاتب بودائی می‌زند، و با مقابلهٔ این مباحثات ضد و نقیض با یکدیگر، و استفاده از یکی علیه دیگری، و ابطال متقابل آنان، می‌گوید: آنچه که بعلت اتکاء برامری دیگر پدید می‌آید (yat pratītya yat utpanna) یعنی آنچه که نسبی و متعین است، وجود ذاتی (sva - bhāva) نمی‌تواند داشت، و چون فاقد وجود ذاتی است پس عاجز از هرگونه پیدایش و تولید است، و نه وحدت هست، نه کثرت، و نه تسلسل لحظات پی‌درپی وجود، زیرا آنچه که نسبی است قائم به‌خود نمی‌تواند بود، از این رو کلیهٔ این مقولات باطل است. برای اثبات این مبحث «ناگارجون» متوسل به‌مثال «دانه و نهال» می‌شود: دانه و نهال ظهور واقعی ندارند، زیرا آنها دگرگونیهای پیشین مراتب گیاهی بشماراند. آنها معدوم نیز نمی‌گردند چه انهدام آنها، مساوی با پیدایش دانه و گیاه دیگر است، آنان ثابت و لایتغیر نیز نیستند، چون همه چیز در تغییر و تبدیل و دگرگونی است. در ضمن، نهال و دانه در واقع تغییر نمی‌کنند، چه این دو دائم در یک دایرهٔ بسته ظاهر می‌شوند و معدوم می‌گردند و باز بصورت ابتدائی خود باز می‌گردند. در بارهٔ این دو نمی‌توان صحبت از وحدت و یگانگی کرد، زیرا این دو مدام به‌دانه و نهال‌های نوی تقسیم می‌شوند، و نمی‌توان سخن از کثرت و چندگانگی بمیان آورد چون نوع و جنس فطری آنها از ازل یکی بوده و تغییری در آن حاصل نشده است.

چنانکه دیده شد «ناگارجون» با استفاده از اصول «رنالیست» مکاتب «تراوادا» تیشه به‌ریشهٔ همان اصول می‌زند و مقوله‌های این مکتب را یکی پس از دیگری رد می‌کند. این روش مخصوص جدلی را «پراسانگاپادانام» (prasangāpādanam) یا «نفی نامطلوب از چیزی» (parasya - anīṣṭa - āpādanam)، یا بعبارت لاتینی (reductio ad absurdum)، یعنی بهیچ و پوچ رسانیدن مباحثات، می‌گویند. «مورتی» محقق هندو می‌گوید این مکتب جنبهٔ «متناقض بودن» مباحثات را نشان می‌دهد، استدلال در این مکتب یک سلسله مناظرات جدلی ایست که منجر به هیچ و پوچ می‌شود،

هر بحثی خود بخود باطل می‌شود، پیرو این مکتب نظرات حریف را رد می‌کند ولی خود هیچ نظری ارائه نمی‌دهد و هیچ بحثی را به اثبات نمی‌رساند^۱.

به نظر «کارل یاسپرس» حکیم معاصر آلمانی، در آئین «ناگارجونا»، منطق وسیله‌ای جهت وصول به واقعیت مطلق است. این وصول به حقیقت بکمک معرفت به مبدأ و وجود چنانکه در مکاتب فلسفی برهمنی از آن مراد شده، صورت نمی‌پذیرد، بلکه بوسیله شیوه خاص جدلی تحقق می‌یابد، شیوه‌ای که در آن اندیشه خود بخود باطل می‌شود «یاسپرس» می‌نویسد: «اندیشه و اندیشیده متعلق به عالم نسبی است، اساس اندیشه درست آن است که از اندیشه روی بگردانیم و به نااندیشیدنی واصل بگردیم^۲»

پس این شیوه خاص جدلی فقط بازی با الفاظ و سرگرمی ناموجه حکیمی سوفسطائی وجدلی نیست، بلکه غرض انهدام و خاموشی مقولات متعارف ذهنی است تا بدین وسیله، اندیشه خود بخود باطل شود و ذهن پاکیزگی فطری خویش را که همان خلأ جهانی است بازیابد. در روش‌هایی که اساتید مکتب «زن» (zen) بکار می‌بندند و سعی می‌کنند مریدان را از طریق غیر منطقی و حتی عجیب و غریب در «آنی معجزه‌آسا» متنبه سازند (satori)، مسلک خاص فلاسفه‌ای چون «ناگارجونا» و پیروان مکتب او بخوبی روشن و هویدا است.

نسبیت جهانی - جوهر و عرض، جزء و کلی، فقط بعزت اتکاء متقابل یکدیگر موجوداند و بطور مطلق هیچکدام وجود ندارند و بطور نسبی، همچون مظاهری واقعی، جلوه گر می‌شوند، درحالیکه آنها ظواهراند، نه حقایق. مادام که امری متکی بر امر دیگر باشد و قائم بخود نباشد، جوهر و استقلال ذاتی نمی‌تواند داشت و پدیده‌های عالم نسبی هم بسته یکدیگراند و مانند نسبت الیاف‌اند به پارچه. پارچه مرکب

۱ - Ibid, p. 131.

۲ - Karl Jaspers : *Les grands philosophes*, Paris, 1963, pp. 937, 943

Traduction française par Gaston Floquet

از الیافی است که بعلت بافت و پیوستگی یکدیگر، چون پارچه جلوه کرده است. الیاف همان پارچه است و پارچه همان الیاف. این دو بعلت نسبت و ارتباط یکدیگر، همچون «پارچه»، موجوداند، و بخودی خود واقعیتی ندارد. رابطه کل و جزء نیز بهمانسان است. کل و جزء بهم مربوطاند، کل بدون اجزاء متشکله خود، موجود نمی‌تواند شد و جزء بدون کل وجود نخواهد داشت. ولی باز واقعیت هریک از این دو متکی بر دیگری است و استقلال ندارد. عناصر بسبب ارتباط یکدیگر موجوداند و بدین نحو، مظاهر و ظواهری بیش نیستند و فاقد مصداق وجودی بوده و درکنه خود عدم و هیچ‌اند. «ناگارجونا» می‌گوید: هرآنچه که بعلت اتکاء به چیزی دیگر پدید می‌آید (yat pratiya yat utpannam) امری است نسبی و اعتباری و واقعیت وجودی و ذاتی (svabhāva) ندارد و چون استغناء ذاتی نباشد، ضرورت و تکامل هم نخواهد بود. پس حال که عناصر نسبی و بی‌بوداند، همه مقولات نیز از قبیل وحدت و کثرت و ایجاد و بقاء و فنا که به طفیل اشیاء و عناصر ظهور می‌یابند، بهمانسان غیر واقعی خواهند بود.

حال برای تشریح روش استدلالی «ناگارجونا» مثالی چند از رساله «مادیا میکا کاریکا» می‌آودیم تا شیوه جدلی این حکیم بزرگ روشن گردد. فصل اول این رساله مربوط به شرایط و علل (pratyaya) است. «ناگارجونا» می‌گوید: «هیچ عنصر و واقعیتی (dharma) هرگز نه بخودی خود، و نه بواسطه فعلیت امر دیگر، و نه بدون علت، در هیچ محل و هیچ نقطه از زمان و مکان، پدید نمی‌آید». سپس می‌افزاید: «ایجاد و پیدایش عناصر در هیچ مکان و هیچ جا دیده نمی‌شود، زیرا درعللی که این اشیاء را ظاهر می‌سازند جوهر و واقعیت وجودی نمی‌توان یافت و نه می‌توان تصور کرد که جوهر خارجی‌ای [که موجب این پیدایش و ظهور شده]

وجود داشته باشد^۱. بعبارت دیگر آنجائی که وجودی مستغنی و قائم بخود، تحقق نمی‌یابد موجودیت نسبی نیز نمی‌تواند بود.

بوداثیان می‌گفته‌اند که عناصر جهان، استمرار لحظات پی‌درپی و برق آسای واقعیت‌های بی‌جوهری است که بمحض ظهور فانی می‌شود. آئین برهمنی اعتراض می‌کند و می‌گوید که واقعیت شیئی قائم به جوهر آنست و شیئی خالی از هر گونه محتوی وجودی، موجود نمی‌تواند شد، ولیکن «مادیامیکا» که روش میانه را در پیش می‌گیرد، می‌گوید: پس در اینصورت هیچگاه و در هیچ مورد، وجودی نمی‌توان یافت. چهار شرط ظهور اشیاء بنابه حکمت مکاتب «تراوادا» عبارت بوده‌اند از علت فرعی یا «همراه» (hetu)، موضوع ادراک یا محمل مادی ادراک (ālambana)، عامل بی‌واسطه پیشین (anantara) و عامل غالب (adhipateya). این چهار شرط شامل کلیه موجودات جهان‌اند و پیدایش اشیاء را تحت چهار مرتبه فعلیت (kriyā)، تولید (utpāda)، ظهور (sambhava) و علت کل عناصر (hetu) تعیین می‌کنند.

«ناکار جونا» با روش بغایت تحلیلی خویش این مقولات را به نتایج پوچ می‌رساند و آنها را یکی پس از دیگری طرد می‌کند. ابتدا به تجزیه فعلیت (kriyā) می‌پردازد و می‌گوید: فعلیت را نه بواسطه شرائط مذکور (pratyaya)، و نه بوسیله شرائطی غیر از آن، نمی‌توان شناخت^۲ و اگر این فعلیت وجود نداشته باشد، شرایط نیز موجود نخواهند بود. در شرایط جهان نسبی، وجود مستغنی و مستقلی پیدا نمی‌شود، حال که هستی قائم بخود، وجود ندارد، وجود هم محکوم به فنا و هیچ است. یا شرایط، مربوط به شیء موجودی هستند یا مربوط به شیء غیر موجود. اگر اشیاء وجود ندارند و به اصل ثابتی متصل نیستند شرایط را چه سودی خواهد بود؟ و اگر هم اشیاء موجود و قائم بخود هستند باز شرائط را چه سودی خواهد بود؟^۳

۱ - *Mādhyamika Kārikā*, I, 3

۲ - *Ibid.* I, 3 - 4

۳ - *Ibid.* I, 6

یاما با اصل مطلق حکمای برهمنی سروکار داریم و در این صورت اصل ممتازی هست و پدیده‌ها در برابر آن واقعیت لایتناهی، سایه‌ای بیش نیستند و یا به نظر بودائیان اصل ثابت و مطلق وجود ندارد و در این صورت پدیده‌ها ظواهر نسبی‌اند و به امری متصل نیستند. و چون نسبت هیچ‌اند بهیچ، معدوم می‌گردند. عبارت دیگر مَحِل و مصداقی نیست که این پدیده‌ها بر آن بایستند و قرار یابند.

در باره پیوستگی مظاهر و پدیده‌ها «ناگارجونا» می‌گوید: «حال که اشیاء نه‌بوجود می‌آیند، و نه معدوم می‌گردند، سلسله علل نیز هستی نمی‌تواند داشت» یعنی برای آنکه معلولی پدید آید، ضروری است که علتی وجود داشته باشد ولی حال که اشیاء تهی‌اند و خالی از هرگونه جوهر هستی، دیگر چه علتی، پدید آورنده چه معلولی خواهد بود؟ و چه امری بواسطه چه امر دیگر، پیدا خواهد شد؟ پس سلسله علل، پدیده‌هایی هستند متکی برهیچ و قانون علیت و گفتن اینکه: «چون آن نباشد این نیز نبود» پوچ است، زیرا «آنی» وجود ندارد تا «این» از آن موجود شده باشد. و نه پیدایش هست و نه انهدام، نه ابدیت هست و نه زمان، نه وحدت هست و نه کثرت، نه آمدن هست و نه رفتن. سلسله علل، سراب خیال انگیز ورشته خیالبافی پوچی است و بزرگترین مقام خرد و غرزانگی، همانا فرو نشانیدن و ابطال کلیه پدیده‌هاست (prapañcapas'am)

عالم خالی از مبدأ و بقاء و فناء است. وجود و انعدام سایه‌های لرزان عدم‌اند و در پس پرده پندارهای ناپایدار، روشنائی ثابتی هم نیست که این سایه‌های توهم را بوجود آورده باشد. پس اشیائی که تحت این شرایط پدید می‌آیند، بخودی خود، اعتبار و ارزش مطلق ندارند، و چون ارزش مطلق ندارند، فاقد واقعیت‌اند و گفتن اینکه فلان امر بعلت، فلان امر دیگر به ظهور می‌پیوندد ناروا است، چه ارتباط بین این دو امر نیز پوچ و بالنتیجه شرایطی که موجب ظهور اشیاء می‌شده‌اند بدینسان پوچ و تهی خواهند بود.

این شرایط خواه جدا از هم باشند و خواه پیوسته ، خواه متصل باشند ، خواه منفصل هیچگاه نخواهند توانست سیوه‌ای ببار آورند . چون ریشه این درخت نیز بر هیچ بنیان شده ، دیگر چه درختی ، چه سیوه‌ای ببار تواند آورد ؟ و چه علتی چه معلولی را ظاهر تواند ساخت ؟ ماحصل مطلب این که ، قانون علیت یا «پیدایش ترکیبی (sam - utpāda) عناصری چند از عناصر دیگر» ، در حکم ارتباطات نسبی و فانی است و پدیده‌ها که متشکل از آنات متوالی جریانات هستی (samtāna) هستند و یکدم ظاهر می‌گردند و دم‌دیگر خاموش می‌شوند جوهری ندارند (nihsvabhāva) و این عدم جوهر خود گواه بر اینست که نه ایجاد هست و نه بقاء و نه فناء ، چون در واقع امری هرگز نبوده است که حال نابود شود .

حرکت و سکون - درباره حرکت « نا گارجونا » می‌گوید که حرکت (gati) تصور ناپذیر است . سپس متوسل به مثالی شده و می‌افزاید: « A از راهی که قبلاً از آن گذر شده است عبور نمی‌کند ، و نه از راهی می‌گذرد که باید از آن عبور شود ، و راهی که نه از آن گذر شده و نه از آن گذر خواهد شد تصور ناپذیر است . و رامسومی بجز این دوراه نمی‌توان یافت . یعنی راه را می‌توان به دو بخش تنصیف کرد . راهی که از آن گذر شده ، و راهی که باید از آن گذر شود . و شق سوم وجود ندارد . راهی که از آن گذر شده ، مربوط به گذشته است ، راهی که باید از آن گذر شود ، هنوز وجود پیدا نکرده و مربوط به آینده است ، و لیکن می‌توان گفت که حرکت در زمان حال امکان پذیر است ، ولی « نا گارجونا » می‌گوید : زمان حال را گذشته و آینده تعیین می‌کنند و چون این دو باطل شده‌اند زمان حال هم باطل شده است .

اگر حرکت نباشد متحرك (gantr) هم نخواهد بود . اگر فعلی نباشد فاعلی هم در میان نخواهد بود . اگر متحرك از حرکت جدا باشد باید تصور کرد که متحرك می‌تواند بدون حرکت وجود داشته باشد ، و حرکت هم بهمانسان بدون متحرك واقعیت داشته باشد . متحرك از سوی دیگر نمی‌تواند عین حرکت باشد . چه عین هم بودن مستلزم آنست که دو امر کیفیات مشابه داشته باشند و در این مورد اگر متحرك

و حرکت عین هم می‌بودند می‌توانستند به جدائی و بدون دیگری، وجود داشته باشند و هریک از آنها از خصوصیات دیگری بهره‌مند و برخوردار باشد، اما چنین نیست زیرا حرکت و متحرك هم عین هم‌اند و هم جدا از هم، و بالنتیجه حرکت و متحرك و تحرك و عابر و عبور و معبر سه ظهور بی‌بوداند و واقعیت ندارند^۱.

« ناگارجونا » دربارهٔ حرکت می‌گوید: حال که شما از راهی که از آن قبلاً عبور نشده گذر نمی‌کنید و از راهی هم که از آن گذر نخواهد شد نمی‌گذرید و از راهی هم که از آن عبور می‌شود، نمی‌گذرید، پس از چه راهی می‌گذرید؟ عابر و عبور راهم نمی‌توان عین هم دانست، چه عابر بدون فعل عبور وجود ندارد. اگر بگوئیم که عابر از عبور متمایز است باین نتیجه می‌رسیم که عابر بدون عبور و عبور بدون عابر، جدا از یکدیگر توانند بود، و این محال است. چه این دو نه عین هم‌اند و نه جدا و متمایز از یکدیگر، و یگانه نتیجه‌ای که از این مطلب می‌توان گرفت این است که عابر و عبور و معبر مظاهر غیر واقعی و بی‌بوداند.

سکون (sthiti) نیز تصورناپذیر است. آیا اصل متحرکی (gantr) می‌تواند ساکن شود؟ یا غیر متحرکی (agantṛ) سکون اختیار کند؟ متحرك نمی‌تواند بایستد و قرار یابد، چه سکون و حرکت متناقض بایکدیگر اند^۲ و شیئی نمی‌تواند هم متحرك باشد و هم ساکن. غیر متحرك هم نمی‌تواند ساکن شود، زیرا خود، ساکن است و راه سومی که در آن امری بتواند هم متحرك باشد و هم غیر متحرك و هم بتواند در عین حال سکون اختیار کند یافت نمی‌شود و حرکت و سکون نسبت بیکدیگر امری نسبی بشماراند و در حکم مظاهر غیر حقیقی‌اند.

۱ - *Mādhyamika Kārikā* II, 1, 6, 7, 8, 14, 18 - 21, 25

Mādhyamika Kārikā II, 1

gatam na gamyate tāvad agatam naiva gamyate gatāgatavinirmuktam
gamyamānam na gamyate

۲ - *Mādhyamika Kārikā*, II, 15

ادراک - فصل سوم این رساله مربوط به ادراک و حواس (āyatana) است. در این فصل مبحث ادراک با روش همیشگی باطل شده است. « نا گارجونا » چشم را عنوان می کند و می گوید: عضو بصری (rūpa - indriya) که از دیدن خود هم عاجز است، چگونه می تواند واقعیت های دیگر را ببیند، پس چشم نمی بیند و بدون فعل دیده نه بیننده وجود دارد و نه شیء دیده شده^۱. آنچه که قبلاً دیده شد، حال دیده نمی شود، و آنچه در آینده دیده خواهد شد، حال دیده نمی شود. شیء مورد نظر، باید یا آن چیزی باشد که در پیش دیده شده، و یا آن چیزی که در آینده دیده خواهد شد. شیء مشهود حال وجود ندارد و شیئی که در آینده دیده خواهد شد هم، حال وجود ندارد پس در واقع شیئی که ما می بینیم، واقعیت ندارد و اگر واقعیت نداشته باشد فعل دیدن نیز واقعیت نخواهد داشت و اگر فعل دیدن نباشد، شناخت بصری هم بهمانسان غیر ممکن است و عالم و معلوم و شاهد و مشهود موجود نخواهند بود^۲. چون هر علمی مبنی بر تلازم و هم بستگی عالم و معلوم است و اگر این دو نباشند علمی هم نخواهد بود. پس علم و عالم و معلوم مظاهر غیر واقعی اند.

هستی و نیستی - « نا گارجونا » در باره هستی و نیستی در فصل پانزدهم این رساله می گوید: هیچ امری هستی مستقل و ذاتی (sva - bhāva) ندارد. طبیعت اصلی شیئی مستقل، فقط آن واقعیت را شامل می تواند شد که تحت شرایط و تعینات نباشد، یعنی عاری و منزله از هر محدودیت و تعین باشد، زیرا وجودی که قائم بر علل و شرایط (hetu, pratyaya) است فقط عرض و تصنع خواهد بود^۳. اگر هستی بالنفسه (svabhāva) را منکر شویم، مفهوم هستی بالغیر (para-bhāva) هم نمی تواند

۱ - *Mādhyamika Kārikā*, III, 2

۲ - *Mādhyamika Kārikā*, III, 4 - 5

۳ - *Mādhyamika Kārikā*, XV, 1 - 2

بود و حال که نه هستی بالنفسه و نه هستی بالغیر وجود ندارند، اشیاء مظاهر غیر واقعی ویی بوداند^۱.

هستی و نیستی امور هم بسته بشماراند، اگر هستی نباشد نیستی نیز نخواهد بود^۲، یعنی اگر هستی نباشد نیستی را سلب و نفی چه وجودی به حساب توان آورد^۳؟ پس حال که نه هستی است و نه نیستی، می‌توان تصور کرد که فقط صیورت و «شدن» وجود دارد. «ناگارجونا» می‌گوید: چنین نیست، زیرا اگر اشیاء قائم بخود باشند، هیچگاه تغییر نمی‌کنند، و اگر تغییر بکنند و دگرگونه بشوند جوهری ندارند و قائم بخود نیستند. پس طبیعت اصلی و فطری اشیاء، عدم هستی بالنفسه (asva - bhāva) است، عبارت دیگر شیء مورد نظر نه هست است، و نه نیست و این دو نسبت یکدیگر در حکم امور نسبی بشمار می‌آیند و واقعیت ندارند.

ایجاد و بقاء و فناء - در فصل هفتم «ناگارجونا» مسأله مهم سه زمان ایجاد و بقاء و فناء (utpāda - sthiti - bhanga) عناصر را مورد بررسی قرار می‌دهد. در مکاتب «تراوادا» این سه واقعیت در حکم عناصر لطیف بودند و آنان را نیروهای مرموز می‌دانستند. اینان از سوی دیگر خصائص (lakṣaṇa) عناصر را تشکیل می‌دهند. «ناگارجونا» می‌گوید: این سه حالت را بایستی یا متقارن و همزمان با یکدیگر به حساب آورد و یا آنان را جدا از هم، چون تسلسل آفات متوالی و برق آسا، در نظر گرفت. چگونه می‌توان این سه را بر اساس مقارنه تصور کرد، درحالیکه این سه حالت، متوالی هستند و در محل معین و زمان معین ظاهر نمی‌شوند، و نیز چگونه می‌توان این سه حالت را متوالی پنداشت درحالیکه این سه مرتبه‌پی‌درپی،

۱ - *Mādhyamika Kārikā*, XV, 4

۲ - *Mādhyamika Kārikā*, XV, 5

۳ - *Mādhyamika Kārikā*, XV, 9 .

فقط بعلت اتکاء متقابل یکدیگر، و تحت شرایط و علل متقارن و «همراه» موجوداند.^۱ «ناگارجون» به تجزیه امر پیدایش و ظهور می‌پردازد و با روش بسیار ماهرانه‌ای آنرا به سه مرحله تقسیم می‌کند و می‌گوید، بدانگونه که چراغ پیش از آنکه روشنائی به سایر اشیاء بيفکند می‌بایستی که علت روشنائی خویش بوده باشد، ایجاد نیز قبل از آنکه مسبب ظهور امری بگردد می‌بایستی که در بدو امر، باعث ظهور خود بوده باشد. و انگهی چگونه می‌توان آن هنگام حساسی را که روشنائی تاریکی را نابود می‌کند منجید^۲؟ چه بمجرد اینکه نور پدید می‌آید تاریکی نیست شده است. چگونه ظهور روشنائی می‌تواند سبب نابودی تاریکی بگردد در حالیکه این دو متعارض و متضاداند و هرگز در مقوله مشترکی نمی‌گنجد و سنخیتی ندارند پس باید تصور کرد که نور ظاهر نمی‌شود بلکه در موقع خاصی «هست»^۳.

«ناگارجون» مسأله ظهور را به سه مرحله تقسیم می‌کند: ۱ - آنچه که هنوز ظاهر نشده است. ۲ - ظهور آنچه که باید ظاهر شود. ۳ - ظهور آنچه که ظاهر شده است. و اگر در تجزیه و تحلیل این سه مرتبه ظهور، زمان حال را مَحْمِلِ ثابتي فرض بکنیم، ظهور و ظاهر شدن، مراتب بعدی تجربه بوده و منوط به آینده خواهند بود، ولی آینده هنوز بوقوع نپیوسته، و آنچه که ظاهر نشده است وجود نمی‌تواند داشت. چون یا امری وجود ندارد و در این صورت ظهورش هیچگاه تحقق نمی‌پذیرد و یا وجود دارد و در این صورت امری است ثابت و عملی است انجام شده بعبارت دیگر همیشه وجود داشته و بوجود نیامده است.

آنچه از این مطالب برمی‌آید اینست که ظهور جدید و ایجاد جدید هرگز

۱- *Mādhyamika Kārikā*, VII, 2

۲- *Mādhyamika Kārikā* VII, 10

۳- «رنه گروسه» در تجزیه و تحلیل این قسمت می‌نویسد:

En d'autres termes la lumière n' apparaît pas : à un moment donné elle est.

R. Grousset : *op. cit*, p. 226

بحصول نمی‌پیوندند، چون یا سخن از امری است که به‌ظهور پیوسته و یا از امری که ظهور آن منوط به مراتب بعدی پیدایش است ولی زمان حال، چنانکه دیده شد، قائم به دو زمان گذشته و آینده است. اگر این دو باطل شوند زمان حاضر نیز مفهوم نخواهد داشت و بالتیجه ظهور و ایجاد و بقاء و فناء نسبت بیکدیگر اموری نسبی‌اند و واقعیت ندارند.

درباره نابودی (bhanga) می‌گوید: «آنچه ناپدید شده، نمی‌تواند حال ناپدید شود. زیرا در گذشته ناپدید شده، آنچه که ناپدید خواهد شد هنوز ناپدید نشده و انهدام احتمالی آن متعلق به آینده است و آنچه حال دارد ناپدید می‌شود که حد فاصل بین دو حالت گذشته و آینده است، واقعیت نمی‌تواند داشت چه بمجرد اینکه بخواهیم حال را دریابیم، آن ناپدید شده است. فنا و نابودی غیر ممکن است، زیرا نابودی مبنی بر رابطه هستی و نیستی است و اگر هستی نیست می‌شد و مبدل به نیستی می‌گردید، ضروری می‌بود تصور کنیم که لحظه‌ای برزخی می‌بایستی وجود می‌داشت که در آن، هستی و نیستی در آن واحد و در زمان و مکان واحد، با هم می‌بودند و این امر محال است. پس نه پیدایش است و نه بقاء و فناء، نه هستی است و نه نیستی. و اینان سرابی بیش نیستند و «شهرهای آسمانی» و پندارهای ناپایدار و رویائی هستند». در فصل هشتم رابطه بین فاعل و مفعول بررسی شده است. مکتب «تراوادا» معتقد است که اگر فعلیت (karma) واقعیتها و عناصر حیات (dharma) را در نظر بگیریم ما را نیازی به فاعلی که این افعال از آن جدا و منفک گردیده‌اند، نخواهد بود. مکتب «اوپانیشاد» بالعکس معتقد است که اگر فاعل و اصل ثابتی را بپذیریم جمله افعال مظاهر و تجلیات آن «فاعل» اصلی بشمار خواهند آمد.

«ناگارجونا» هردوی این رویه را نسبی می‌داند و باز همان راه میانه را که روش خاص این مکتب است اتخاذ می‌کند. در جواب مکتب برهمنی و «اوپانیشادها» می‌گوید: هستی نمی‌تواند نیستی را پدید بیاورد زیرا مبدأ اصیلی که وجودش قائم

بخود او است چگونه می تواند، ظاهر سازنده مظاهرناپایداری گردد، و در پاسخ مکاتب « تراوادا » می گوید : « نیستی نیز هستی را بوجود نمی آورد. اصل غیر موجودی چگونه می تواند جهان واقعی و عینی را پدید آورد ».

پس حال که نه فاعل است و نه فعل، مظاهر از چه ریشه ای سرچشمه می گیرند و پدید می آیند؟ به نظر «ناگارجونا» اشیاء زائیده شرایط و ارتباطات نسبی جهان اند و کلیه این مظاهر بی بود است فقط از لحاظ نسبیت جهانی است که می توان واقعی اعتباری برای آنان قائل شد و سخن از فاعل و فعل و انفعال و پیدایش و نابودی به میان آورد. در ضمن این نسبیت جهانی خود بار آورده و پرداخته نادانی (avidyā) است و در مقام واقعیت مطلق که همانا خلأ محض (paramārtha satya) است نه فاعل است و نه فعل، نه پیدایش و ظهور است و نه زوال و انهدام.

در فرضیه «ناگارجونا» سلسله علت و معلول، مترتب بر نسبیت جهانی است. مکتب های « تراوادا » اصل ثابت را انکار می کنند و فقط واقعیتهای عینی و ذهنی را می پذیرند که چون عناصری مجزا و لطیف گردهم می آیند و استمرار نسبی حیات ناپایداری را ظاهر می سازند. آئین برهمنی در پس مظاهر و عوارض گذرنده جهان و صیورت و دگرگونیهای صور، اصل ثابتی می یابد و جهان را بمثابة آئینه ای تصور می کند که روی آن، صور ماهیات متجلی اند و کلیه مظاهر در اصل متصل به واقعیت لایتناهی برهمن است، بدانگونه که سلسله مرواریدی بارشته ای پیوسته است. و برهمن اصل تغییر ناپذیر و باقی در پس ظواهر فانی است و محمل و اساس کلیه موجودات و هستیها است.

«مادیامیکا» معتقد است که اساس پدیده های جهان نه اصل ثابت «اوپانیشادها» است، و نه چنانکه در مکاتب «تراوادا» آمده، حقایق ناپایدار و جریانات هستی است که از لحظات برق آسای عناصری در پی تشکیل می شود، بلکه اساس آن همان نسبیت جهانی

است که نه‌این است و نه آن. نه وجود است و نه عدم. پدیده‌ها نسبی‌اند و یگانه واقعیت که نفی و سلب هر واقعیت دیگر است همان خلا^۱ جهانی (s'ūnya) است که خود نوعی حقیقت مطلق (paramārtha) است.

روش استدلالی «ناگارجون» نه‌اینست که به نوعی هیچ‌گرایی (nihilisme) منجر شود، و جهان را خالی از هرگونه اساس و محمل یابد، بلکه به نظر می‌رسد که این خلا^۲ جهانی او نوعی واقعیت نامتناهی و نفی و سلب واقعیت‌های دیگر است و ورای مقولات عینی و ذهنی و عنصری و برقرار هستی و نیستی است. این واقعیت آنچنان منزّه و عاری از صفات ثبوتیه و سلبیه و غیره است، و آنچنان از واقعیت‌های نسبی جهان بری است که آنرا فقط به طریق نفی و سلب تعریف می‌توان کرد. محتمل است، صفت تهی بودن و خلا^۳ که بدان اطلاق شده از این جهت باشد که این مقام بی‌مقامی را که متناقض و وصف ناپذیر است به وجهی از وجوه بیان کند.

در مکتب «مادیامیکا» مظاهر برد و قسم‌اند که یکی همان جنبه غیرمظهري آنان است و این را واقعیت مطلق گویند که در «نیروانا» مصداق می‌یابد و دیگری واقعیت جهان نسبی (samvṛttisatya) است که پرده استار و نقاب نادانی و تاروپود رشته ارتباطات نسبی است. خود این واقعیت نسبی نیز برد و قسم است که یکی نسبت جهان تجربی (lokasamvṛtti) و دیگری نسبت عالم وهم است (alokasamvṛtti) که عالم‌رؤیا و غیره است. این سه مقوله را می‌توان با سه مرتبه وجود مکتب «ودانتا» مقایسه کرد.

نیروانا (nirvāṇa)

«نیروانا» در واقع تحقق یافتن عدم واقعیت پدیده‌های جهان است. در آن مقام بی‌مقامی، نه‌پیدایش است (utpāda) و نه زوال (uccheda)، نه هیچ‌شدن است (nirodha) و نه‌ابدیت (s'as'vata)، نه وحدت است (ekārtha) و نه کثرت (nānartha)،

ند آمدن است (āgamana) ، و نه رفتن (nigamana). «نیروانا» آئینه هیچ نمای استمرار و تسلسل پدیده‌ها و نابودی کلیه نسبت‌هایی است که بین آنان برقرار می‌شود. این مقام ، هستی نمی‌تواند شد چه در این صورت محکوم به مرگ و پیری می‌شود (jarāmarāṇa)، نیستی هم نمی‌تواند شد چه گفتن اینکه نیست، بودن هست تناقض است و «نیروانا» جنبه غیرمتعین پدیده‌ها است ، درحالی‌که نیستی ، وجود و تعینی ندارد تا غیر متعین باشد^۱. مکتب «تراوادا» می‌تواند اعتراض بکند چال که همه چیز خلا^۲ است و نه پیدایش است و نه نابودی، «نیروانا» را چگونه می‌توان دریافت^۳. «ناکارجون» در پاسخ این سؤال می‌گوید: اگر اشیاء و پدیده‌ها، خیالی در خیال نباشند و جوهر باشند، عرضی وجود نخواهد داشت تا «نیروانا» خاموشی آن شود^۴. پس «نیروانا» نه خاموشی است و نه ابدیت و نابودی است و نه پیدایش چیزی^۵. و چنانکه گفته شد آن نه هستی است و نه نیستی. اگر بتوانیم تعیناتی را که چون نسبت جهانی و امور اعتباری در جهان ظاهر می‌شوند ، انتزاع بکنیم، آن «وضع خاصی» که بعد از نفی و سلب این تعینات بجا می‌ماند، «نیروانا» خواهد بود. «نیروانا» عدم جریان استمرار و پیوستگی (apavṛtti) مرگ و حیات است و این عدم جریان، نه هستی تواند بود و نه نیستی ، و نه می‌توان آنرا توقف پدیده‌ها دانست چه پدیده‌ها هرگز پدید نمی‌آیند تا متوقف شوند^۶.

۱ - *Mādhyamika Kārikā*, XXV, 4

۲ - *Ibid.* XXV, 7 - 8

۳ - *Ibid.* XXV, 1

۴ - *Ibid.* XXV, 2

۵ - *Ibid.* XXV, 3

۶ - le non - processus de la continuité naissance - et - mort est établi comme nirvāṇa, étant entendu que ce pur non - processus (apavṛtti) ne saurait être ni être (bhāva), ni non - être (abhāva), et aussi que ce non - processus n'est pas un arrêt, puisque, en vérité les choses ne procedent pas

ترجمه لوئی دولاوله بوسن L. de la Vallée Poussin نقل از R. Grousset : *op. cit.*, p. 262

پس عبارت دیگر «نیروانا» واقعیتی است و رای پدیده‌های جهان و بر فراز مقولات هستی و نیستی^۱. آنرا ترکیب و تلفیق هستی و نیستی هم نمی‌توان گفت چون در این صورت «نیروانا» نیز بسان هستی و نیستی متعین می‌گردد، حال آنکه «نیروانا» مطلقاً غیر متعین است^۲. میان گردونهٔ مرگ و حیات (samsāra) و «نیروانا» تفاوتی اساسی نیست، اگر تسلسل (saṃtāna) عناصر حیات را بر اساس جبر جهانی در نظر بگیریم، فقط دائرةٔ مرگ و زندگی مشاهده می‌شود، و عوام آئین سلسله علت و معلول را که «بودا» تعلیم می‌داده چنین درک کرده‌اند، ولی بالعکس اگر این سلسله علت و معلول را بر اساس خلأ طبیعت ذاتی اشیاء (svabhāva s'ūnyatā)، تعبیر کنیم به «نیروانا» خواهیم رسید^۳. و «نیروانا» آن مقامی است که در آن خلأ تحقق می‌یابد و شخص، عین آن خلأ می‌گردد و نه حالت مثبتی بدست می‌آید، و نه حالت منفی حاصل می‌شود، زیرا در آن مقام، چشم دیگر نمی‌بیند و عقل نمی‌اندیشد و این واقعیت مطلق است، و کلیهٔ مظاهر را «سامسارا» که نادانی است ظاهر ساخته است. بقول «ناگارجونا» بدانگونه که راهبی که چشمانی بیمار دارد موئی را که بر کاسه نیست می‌بیند و در واقع چیزی نمی‌بیند، زیرا علم آن شیء بهمان اندازه غیر واقعی است که خود شیء بوده است، بهمانگونه نیز راهبی که چشمان سالم دارد، اصلاً موئی نمی‌بیند و از این باب ناراحت نمی‌شود. چشم بیمار یعنی جهل و نادانی، یعنی همان دائرةٔ مرگ و زندگی (samsāra). چشمان سالم یعنی «نیروانا» و مقام خاموشی و بطلان پدیده‌ها و عدم نمایش و عدم ظهور مظاهر. معرفت مطلق فقط در «نیروانا» تحقق می‌پذیرد. و این معرفت یعنی عدم علم به اشیاء و آگاهی باینکه پدیده‌ها اصلاً وجود ندارند، و وجود نداشته، و نخواهند داشت^۴.

۱ - *Mādhyamika Kārikā*, XXV, 10

۲ - *Mādhyamika Kārikā*, XXV, 12 - 13

۳ - *Mādhyamika Kārikā*, XXV, 19 - 20

۴ - S. Radhakrishnan : *op. cit.*, pp. 661 - 662

« نا گارجونا » در پاسخ انتقاد مکتب « تراوادا » که می گوید اگر همه چیز خلا^۱ است چهار حقیقت شریف (āryasatya) بودائی و قانون « کارما » (karma) و شخص بودا و آئین بودا (saddharma) و رهبانیت (samgha) هم سرابی بیش نخواهد بود ، می گوید تعلیمات بودائی دو جنبه داشته است، یکی جنبه ظاهری برای عوام (lokavyavahāra) و دیگری جنبه باطنی جهت خواص و دانایان حق (paramārthasatya). بودا به عوام و « شنوندگان عادی » (s'ravaka) آئین « چرخ کوچک » (hīnayāna) را آموخت و به برگزیدگان، آئین « مایایانا » و شیوه رمزی و تمثیلی « سوتراها » (sūtra)^۱ را فهماند. اگر به عمق و کنه این آئین پردازیم « نیروانا » حاصل خواهد شد، زیرا آئین خلا^۲، مفتاح تعلیمات بودائی^۲ است و بدون فرضیه خلا^۳ ذاتی اشیاء (svabhāva s'ūnyatā) هیچ چیز مفهوم نخواهد داشت.

مکتب شونیاوادا و تفاسیری که از آن شده است

این آئین با روش خاصی که در طرد و رد کلیه مقولات فکری و معنوی بکار برده، تفسیرها و تعبیرهای گوناگونی بین ارباب تحقیق برانگیخته است و مفهوم خلا^۴ و تهی بودن و « خالی بودن » عناصر عالم ، گروهی را بر این عقیده واداشته که این مکتب منکر همه چیز بوده و هیچ گرای (nihiliste) است. ولی « نا گارجونا » خود، درباره واژه خلا^۵ و نسبت دادن آن به واقعیت مطلق می گوید : « آنرا نه خلا^۶ (s'ūnya) توان گفت و نه عدم خلا^۷ (as'ūnya) و نه هیچ یک از آنان (nobhayam) و نه هردوی آنان (ubhayam) ، ولیکن برای تعلیم آن و اطلاع حاصل کردن از آن، (prajñāpti - artham) آنرا خلا^۸ گفته اند^۲ » و در جای دیگر می گوید : سلسله علت

۱ - Mādhyamika Kārikā, XXIV, 8 - 9

۲ - Mādhyamika Kārikā, XXIV, 11 - 12

۳ - Mādhyamika Kārikā, XV, 6

s'ūnyamiti na vaktavyamas'ūnyamiti na bhavet ubhayam nobhayam ceti
prajñāptyartham kathyate

و معلول را همان خلا گویند^۱.

«شانکارا» حکیم بزرگ هندو و بانی مکتب ودانتای عاری از ثنویت (advaitavedānta)، مکتب «مادیامیکارا» را سخت انتقاد کرد و آنرا هیچ‌گرایی دانست. «کوماریلا» (Kumārila) حکیم مکتب «می‌مانسا» در باره آئین «ناگارجونا» می‌گوید: «بایستی پذیرفت که هرآنچه وجود ندارد هیچگاه هستی نخواهد یافت و آنچه وجود دارد واقعیت مطلق است و نمی‌توان دو نوع واقعیت را پذیرفت (na satya dvaya kalpanā)^۲».

«رادا کریشان» می‌گوید: «بیان اینکه اشیاء وجود ندارند و موجودیت آنها قائم بخود آنان نیست، یک مطلب است، و گفتن اینکه اشیاء جوهر نداشته و اصلاً وجود ندارند مطلب دیگری است، هر دوی این جنبه‌ها در رساله‌های آئین «مادیامیکا» منعکس است ولی به نظر می‌آید که این آئین به جنبه اولی این مسأله بیشتر توجه کرده است^۳».

«داسگوپتا» می‌نویسد: «پدیده‌ها (در این آئین) نه وجوداند و نه عدم، در باره «ابدی بودن» (s'as'vatavāda) یا «هیچ بودن» (ucchedavāda) آنها هیچ عقیده قاطعی نمی‌توان اظهار داشت و بهمین دلیل است که این آئین را میانه (mādhyaṃika) می‌خوانند. عدم وجود این پدیده‌ها، فقط واقعیتی نسبی (samvrtti satya) است و هیچ واقعیت مطلق (paramārthasatya)، نه در آنان و نه در امور دیگر، نمی‌توان یافت^۴».

تعریف «داسگوپتا» زبده مطلب را بخوبی می‌رساند، ولیکن باید افزود که

۱ - *Mādhyaṃika Kārikā*, I, 7

yah pratītyasamutpādaḥ s'ūnyatām tam pracakṣmahe

۲ - *S'lokavārttika*, 115, 3, 10

۳ - S. Radhakrishnan : *op. cit*, p. 663

۴ - S. Dasgupta : *op. cit*, pp. 143 - 144

خلأ جهانی در واقع نوعی مقام مطلق و نامتناهی است و بی‌شبهات به مفهوم «برهما نیرگونای» (brahma - nirguna) (یعنی برهمن منزّه و عاری از هرگونه صفت) مکتب «ودانتا» نیست، خلأ، عاری از علت و شرط (hetu - pratyaya - s'ūnya) است و مقام تنزیهی است که اندیشه و تخیل (kalpanārahita) و خصائص (alakṣaṇa) را بدان راه نیست و آنرا فقط از طریق کشف و شهود (nirvikalpa) درک توان کرد و پس «سیمها» محقق دیگر هندو عقیده دیگری در باره «ناگارجون» دارد، وی می‌گوید: «این حکیم فقط معتقد به اصالت نسبت جهانی و اصالت پدیدهای تهی نبوده، و فقط فیلسوف شکاک و «جدلی» نیست بلکه او به اصالت واقعیت مطلق نیز اعتقاد دارد و یکتاپرست و عارف است و به مراتب کشف و شهود نیزایمان دارد»^۱.

در پایان می‌توان افزود که این آئین شباهتهائی با مکتب «ودانتا» دارد و بدون شک آئین «ودانتا» تحت تأثیر «مادیامیکا» بوده است. در مکتب ودانتا برهمن نامتناهی بر اثر توهم جهانی (māyā) به سه درجه وجود تنزل می‌یابد که عبارت‌اند از: ۱ - عالم بیداری (jāgarita - sthāna)، ۲ - عالم رؤیا (svapna - sthāna)، ۳ - عالم خواب عمیق (suṣupta - sthāna). «مایا» که قوه متخیله و توهم است، آفرینش را بر اثر یک سلسله «برنهادی»^۲ (adhyāsa) یا نسبت دادن غیر واقعیت به واقعیت، ظاهر می‌سازد. این «برنهادی» در عالم بیداری بصورت جهان تجربی (vyāvahārika)، و در عالم رؤیا، بصورت عالم مظاهر صرف (prātibhāsika) و در عالم ذات که همان مقام توحید است، بصورت عالم حقیقت (pāramārthika) جلوه گرمی‌شود. این طبقه‌بندی سه گانه بامبانی مکتب «مادیامیکا»

۱ - J. Simha : *A History of Indian philosophy*, Calcutta 1952, vol. II, p. 488

۲ - «شانکارا» نسبت دادن مجازی به مطلق و باطل به حق را «ادیاسا» (adhyāsa) یا «چیزی بر روی چیزی گذاردن» یا «برنهادی» نام نهاده است. مثلاً اگر از دور ریسمانی را بینم و آنرا مار بیندارم، این نسبت غلط مار به ریسمان، همان «برنهادی» است.

که جهان را به دو درجهٔ واقعیت نسبی (*samvrtti-satya*) و واقعیت مطلق (*paramārtha - satya*) تقسیم می‌کند، قابل انطباق است، توضیح آنکه در این مکتب، عالم نسبی خود به دو بخش منقسم می‌شود که عبارتند از عالم تجربی (*lokasamvrtti*) و عالم وهم (*alokasamvrtti*)، و این اخیر تقریباً معادل همان عالم مظاهر صرف مکتب ودانتا است. در ضمن اصل نادانی در هر دو مکتب مطرح شده است. البته باید متذکر بود که فرق اساسی بین این دو مکتب، آئین «آتمان» است که «ناکار جونا» و مکتب «مادیامیکا» بسان سایر مکاتب فلسفی بودائی آنرا نپذیرفته و یکسره تکذیب کرده است.

۱-۸۹۱۰۳-۷

مجموعه مطالعات هندی - ۲

Daryush Shayegan

Religions et Philosophies de l'Inde

Tome II



بهای دوره: ۱۴۰۰۰۰ ریال