

# دین و حکمت و ادبی

ابوالفضل محمودی\*

## چکیده

از ویژگی‌های دین هندو که به طور معمول پژوهشگران بدان اشاره می‌کنند، آمیختگی و پیوستگی دین و فلسفه در این آیین است. این امر را می‌توان به ویژه در متون اصلی این آیین که به عنوان متون «شروتی» یا «وحنانی» شهرت دارند، مشاهده کرد. «وداها» که بخش اصلی ادبیات وحنانی یا «شروتی» را تشکیل می‌دهند، مهم‌ترین متن مقدس هندو هستند که کهن‌ترین اسناد مکتوب اقوام هندو اروپایی شمرده می‌شوند. در این آثار، افزون بر اندیشه‌های اولیه دینی هندوان، نخستین بذرهای اندیشه‌های فلسفی و عرفانی هندو را می‌توان مشاهده کرد که البته در ادوار بعد از تحول یا تکامل برکنار نمانده‌اند.

این نوشتار بر آن است تا ضمن معرفی این ادبیات کهن مهم‌ترین اندیشه‌های مطرح در این مجموعه را از دیدگاه هندشناسان مشهور به اختصار گزارش دهد.

**واژگان کلیدی:** ودا، شروتی، هنوتنیزم، مونوتنیزم، مونیزم.

در بنیاد حیات دینی و تفکر هندی متون مقدس، شروتی یا ادبیات وحنانی قرار دارد. این مجموعه، در طول شاید سه هزار سال، چنان تأثیری بر فرهنگ و اندیشه هندی بر جای نهاده که به سختی می‌توان در خارج از هند نمونه‌ای برای آن یافت. به تعبیر گِدِن، «هر نوع ارزیابی از اشکال و

\* استادیار گروه الهیات دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم.

\* تاریخ دریافت: ۸۳/۹/۶ تاریخ تأیید: ۸۳/۱۰/۷

پیشرفت‌های تفکر دینی به طور طبیعی و به ضرورت، از همین جا آغاز می‌شود. تحقیق و بررسی در ماهیت تصور یا تصوراتی را که مردم هند از الوهیت دارند، باید در مرحله اول از تعالیم و شواهد متون معتبر و موثق دینی اخذ کرد» (f.Geden, 1987, 282- 30) و نخستین بذره‌های اندیشه فلسفی و عرفانی هندی را نیز می‌توان در این آثار یافت؛ بنابراین، لازم است با جزئیات بیشتر به این آثار که در معنای عام «ودا» نامیده می‌شوند پرداخته، ساختار، تاریخ، و اندیشه‌های اصلی موجود در آن را مورد توجه قرار دهیم.

«ودا» یا «شروتی» به معنای گسترده آن، نام هیچ کتاب خاصی نیست؛ بلکه نام ادبیات دوره‌ای خاص و طولانی است که حدود ۲۰۰۰ سال را در برمی‌گیرد. واژه «ودا» به معنای «دانش»، و گویا به معنای دانش مقدس است. «شروتی» (Sruti) نیز از «شرو» (Sru) گرفته شده که معنای شنیدن دارد و ادبیات شروتی، ادبیاتی است که به اعتقاد هندوها به وسیله خدا به فرزندانگ و اهل بصیرت تعلیم یا الهام شده است؛ پس این متون هیچ گاه به وسیله انسان‌ها تألیف نشده و فقط شنیده شده است. در اعتقاد آن‌ها این آثار، متونی بسیار کهن تلقی می‌شدند، به حدی که کهن که گاه این اعتقاد نیز وجود داشت که آن‌ها آغاز زمانی ندارند یا در دوره‌ای دور و نامعلوم در آغاز هر آفرینش پدید می‌آیند. به طور عام اعتقاد بر این است که متون مقدس هندو، کهن‌ترین اسناد مکتوب نژاد هند و اروپایی است. تخمین تاریخ کهن‌ترین جزء این مجموعه مشکل است و گمانه‌هایی را نیز که در این زمینه مطرح شده نمی‌توان به طور قطع اثبات کرد. ماکس مولر این تاریخ را ۱۲۰۰ قبل از میلاد می‌داند، هوگ (Haug) ۲۴۰۰ قبل از میلاد را مطرح می‌کند و بال گنگادهر تیلاک (Bal gangahar tilak) ۲۴۰۰ را حدس می‌زند (Cf. Dasgupta, 1997, v.1, P, 10\_12)

چون این ادبیات ارائه دهنده دست آورده‌های کلی مردم هند در جهات گوناگون و در مدتی چنین طولانی است، به ضرورت دارای ویژگی‌های متنوع است. اگر بخواهیم به طور تخمینی این ادبیات بزرگ را از نظر عمر، زبان و موضوعات تقسیم بندی کنیم، چهار بخش متفاوت در آن خواهیم یافت که عبارت اند از:

۱. سُمّهیتا (samhita) [sam به معنای آمیختن، hita یعنی قرار دادن]؛

۲. براهْمَنه‌ها (Brahmana)؛

۳. آرَنیکه‌ها (aranyaka = رساله‌های جنگلی)؛

۴. اوپنیشادها (upanisad)؛

سمهیتا هسته مرکزی ادبیات ودایی و آمیخته‌ای از نظم و نثر است. سایر بخش‌ها را می‌توان تعلیقات، ضمایم، شروح و تفاسیری دانست که درباره این هسته مرکزی و مرتبط با آن شکل گرفته است. تعبیر «ودا» در معنای محدود خود، گاه فقط به همین بخش اطلاق می‌شود و همین بخش است که موضوع این نوشتار را تشکیل می‌دهد. این بخش، خود از چهار جزء تشکیل می‌شود: ریگ ودا، سامه ودا، یجور ودا و آتهره ودا.

اُپنیشدها نیز به طور سنتی بخشی از براهمنه‌ها یعنی بخش نهایی آن شمرده می‌شوند؛ اما به دلیل تمایز اساسی اوپنیشادها در جهات گوناگون و نیز اهمیت بسیار والاتر آن‌ها، به طور معمول به صورت بخشی مستقل مطالعه و بررسی می‌شوند. به اعتقاد بسیاری، اوپنیشادها سرچشمه فلسفه و عرفان هندی است. (Cf. Hiriyanna, 1993, 29\_30)

در بخش سمهیتا، ریگ سمهیتا و اتهره سمهیتا، کهن‌ترین بخش ادبیات ودایی و از این جهت مهم‌ترین بخش‌های آن هستند و از این میان نیز از ریگ ودا، کهن‌تر بوده و بیشترین تأثیر را بر تفکرات بعد داشته است. سرودها یا منتره‌هایی که در این دو بخش باقی مانده، نه محصول یک فرد هستند، نه دستاورد یک دوره؛ بلکه احتمالاً در ادوار گوناگون به وسیله حکیمان متعدد پدید آمده‌اند و احتمالاً بخشی از آن‌ها، به ویژه در ریگ ودا، قبل از ورود آریاها به هند تألیف شده است. آن‌ها دهان به دهان انتقال یافته و در طول زمان اضافاتی را نیز پذیرفته‌اند تا سرانجام به صورت فعلی درآمده‌اند. (Cf. Dasgupta, 1997, 14) اکنون با توجه به ساختار کلی این مجموعه و نیز به این دلیل که آن‌ها به طور عمده برای اهداف آیینی فراهم آمده‌اند نمی‌توان انتظار داشت که تصویری منظم و شفاف از کل اندیشه‌ها و عقاید موجود در آن زمان ارائه کنند. (Cf. Hiriyanna, 1993, 14-15) به این مطلب، این را نیز باید افزود که این سرودها به ویژه بخش اول آن یعنی ریگ ودا به زبان سنسکریت خیلی قدیم نگاشته شده که فهم معنای دقیق آن آسان نیست (Ibid, 29-30) با این همه، تردیدی وجود ندارد که سرودهای ودایی منعکس‌کننده اعتقادات مهم و جدی مردم کهن آریایی هستند؛ همان گونه که اتهره ودا منعکس‌کننده افسانه‌ها و خواسته‌ها و امیال نیروهای غیر طبیعی و را طبیعی و حیل‌ها و میل انسان ابتدایی در برابر تأثیر و نفوذ نیروهای شیطانی است. (Cf. Geden, 1987, 282-3)

## پرستش خدا در وداها

تقریباً همه سرودهای ودایی در پرستش خدایان و خطاب به آنها سروده شده است؛ اما با توجه به تفاوت‌هایی که پیش‌تر به آن اشاره کردیم، ارائه تفسیری واحد و روشن از پرستش ودایی امکان‌پذیر نیست. در وداها نام مجموعه‌ای از خدایان مطرح شده است بدون آن‌که تعداد آن‌ها به طور کامل مشخص باشد. گاه شماره آن‌ها ۳۳ ذکر شده که براساس منزلگاه آن‌ها در سه گروه یازده‌تایی طبقه بندی شده‌اند: خدایان آسمان از قبیله میترا\* و ورونا، خدایان فضای میانه از قبیله ایندرا و ماروت‌ها، و خدایان زمین از قبیله آگنی و سوما.

وجود اسامی مشترک میان این خدایان و خدایان دیگر اقوام هند و اروپایی در ایران و یونان و غیره، نشان دهنده سوابق برخی از این خدایان است. به دلیل گذر دین هندو از دو مرحله هند و اروپایی و هند و ایرانی، پانتئون ودایی، هم شامل خدایان دو مرحله ماقبل هند و هم دربرگیرنده خدایان دیگری است که تصویر آن‌ها پس از استقرار آریایی‌ها در هند ایجاد شد؛ از قبیل الاهی رودها یا سرسوتی و غیره.

با این همه، کیفیت پرستش این خدایان و چگونگی اعتقاد به آن‌ها که گاه همچون آگنی ارتباط نزدیکی نیز با پدیده‌های طبیعی دارند، روشن نیست. در وداها، همه نوع گرایش را از طبیعت پرستی تا پرستش خدایان متعدد و توحید و وحدت‌گروی می‌توان مشاهده کرد. اغلب برای حل این تعارض این اعتقاد وجود دارد که حالت‌های پیشین که نشانه‌های هرکدام از آن‌ها را می‌توان در وداها یافت، علایم گذر از مرحله‌ای ابتدایی از پرستش که همان پرستش قوای طبیعی است، به صورت‌های عالی‌تر یعنی خدایان متعدد تشخیص یافته؛ هنوتئیزم (henotheism) یا پرستش خدایی برتر از میان خدایان و مونوتئیزم (monotheism) یا پرستش خدایی واحد و سرانجام، گرایش به مونیزم (monism) یا وحدت وجود است. اگر چنین نظریه‌ای را بپذیریم، باید بگوییم که در نخستین مرحله، ارتباطی تنگاتنگ میان خدایان و نیروهای طبیعی وجود دارد یا به عبارت دیگر، آن‌ها نمود نیروهای گوناگون طبیعت از قبیل طوفان و باران، رعد و آتش هستند؛ اما به تدریج از این پدیده‌ها تجرید شده، تا حدودی تشخیص می‌یابند و به صورت شخصیت‌های انسان‌گونه، اما

\* . میترا، ورونا، ایندرا، ماروت‌ها، آگنی، سرسوتی، سوما، عناوین خدایان مختلفی هستند که در وداها به آن‌ها اشاره شده است.

مجرد که بر قوای پیش گفته سلطه دارند و تشکیل دهنده ذات و اساس آن‌ها هستند درمی‌آیند. در عین حال، این خدایان به طور کامل از هم مجزا و متمایز نیستند. همان گونه که نیروهای گوناگون طبیعت از قبیل طوفان و ابر و باران و غیره با هم ارتباطی تنگاتنگ دارند، خدایانی که با آن‌ها مرتبط هستند نیز همین خصوصیات را دارند؛ به همین دلیل، به این خدایان گوناگون اوصافی همانند یا بسیار نزدیک به هم، نسبت داده می‌شود؛ البته این خدایان در آثار بعدی و اسطوره‌های متأخر هندو که به پورانه‌ها شهرت دارند، کاملاً تشخیص یافته و از خصایصی انسانی همچون شادی و اندوه و دیگر حالات انسانی بهره‌مند شده‌اند؛ اما در وداها این تشخیص کامل اتفاق نمی‌افتد (Cf. Dasgupta, 1997, 16-17; Hirianna, 1993, 38\_9). منبع بروز می‌دهند، اغلب بروز و بیان نیروهای طبیعت هم‌چون آتش یا آگنی بود. (Cf. RV.I.143. 3-4: x. 168. 3-4) بخش‌هایی از وداها که نشان دهنده فراوانی خدایان هستند، نماینده این دوره از پرستش هندیانند.

به جز ارتباط نزدیک خدایان ودایی با طبیعت، ویژگی قابل توجه دیگر، ارتباط این خدایان با مفهوم ریتا (rita) است که در سرودها جایگاه روشنی دارد. عباراتی از قبیل «حافظان ریتا» (gopa trasya)، «عاملان ریتا» (rtaya) که درباره خدایان و وصف آن‌ها آمده، گویای اهمیت این مفهوم است. این واژه که در اصل، ما قبل هندی است به طور معمول به معنای همسانی و یکپارچگی طبیعت و جریان منظم اشیا و حوادث است؛ مثل جایگزینی منظم شب و روز و غیره. غیر از نظم طبیعی، در وداها نظم اخلاقی نیز اهمیت دارد و خدایان هم حافظ نظم کیهانی و هم نگاهبان نظم اخلاقی‌اند. آن‌ها به طور کلی حامی خوبی و راستی و دشمن بدی و ناراستی‌اند و انسان مؤمن کسی است که درستکار باشد تا مشمول رحمت خدایان قرار گیرد. ورونا بویژه حافظ همزمان نظام کیهانی و اخلاقی است. او، هم قوانین طبیعت، و هم قوانین اخلاقی را استحکام بخشید. در آن جا نیز قوانین او ازلی و تخلف ناپذیرند (Geden, 1987, 282\_3; Hirianna, 1993, 32-5).

نکته قابل توجهی که همین زمان در پرستش خدایان گوناگون در وداها مشاهده می‌کنیم و خود زمینه ساز یکتاپرستی یا مونوتئیزی شمرده شده است که در مرحله بعد شکل گرفت و آثار آن‌ها را نیز در وداها شاهدیم، چیزی است که ماکس مولر آن را مونوتئیزم می‌نامد که به اعتقاد او، دین این مرحله از سروده‌هایی ودایی است؛ یعنی اعتقاد و پرستش خدایان منفردی که هرکدام به نوبت در جایگاه خدای شاخص و برتر، برجستگی می‌یابند و آن هنگامی بود که نیاز و طلب عبادت کننده

در حوزه این خدا قرار داشت. این عقیده، مبتنی بر اندیشه حاکمیت هر خدا بر قلمروی خاص بود. در این حالت، آن خدا چنان مورد توجه و خطاب قرار می‌گرفت که با حضور او جایی برای سایر خدایان یا دست کم خدایان رقیب باقی نمی‌ماند. صفات بزرگی و عظمت به گونه‌ای به او نسبت داده می‌شد که گویی فقط او است و قرینی ندارد؛ اما هنگامی که نیاز به این خدا تمام می‌شد، خدایی دیگر که در قلمرو نیاز جدید قرار داشت، با همان اهمیت و با همان اوصاف عظمت و جلال مورد توجه و خطاب قرار می‌گرفت؛ البته این به معنای توهین یا گناه به خدایان دیگر نبود. این جنبه اصلی هنوتئیزم است؛ یعنی پرستش یک خدا در یک زمان که در آن زمان برترین خدا تلقی می‌شود.

برخی از دین‌شناسان از قبیل مک دانل (Macdonell) این تحلیل ماکس مولر را نپذیرفته و هنوتئیزم را نوعی نمود می‌دانند تا حقیقت. به عبارتی، آن را نوعی اغراق گذرا درباره‌ی خدای مورد نظر می‌دانند. نظام خدایان مطرح در وداها را چه هنوتئیزم بدانیم یا چیز دیگر، آن چه روشن است، این است که در این مرحله، نه می‌توان آن را چند خدایی دانست و نه توحید و یک خدایی؛ بلکه چیزی است که گرایش به هر دوی این حالت‌ها را می‌توان در آن دید؛ اما به حد کافی توسعه نیافته است که منطبق با یکی از این دو باشد (Dasgupta, 1997, 17-18; Geden, 1987, 282-3).

گِدِن معتقد است که نتیجه منطقی توسعه هنوتئیزم، مونوتئیزم (یکتاپرستی) است؛ اما در مورد اندیشه هندی معتقد است:

اندیشه‌وران هندی از این پیشرفت رو به جلو کنار کشیدند. شروق، کمتر مراقب منطق و انسجام در معنای دقیق غربی آن است. [از آن پس] دین ودایی به چند خدایی پیچیده و انبوهی بازگشت که از یک سو خود را با نظام ناسازگاری از شعایر و مناسک که جهان تاکنون کمتر به خود دیده است، پیوند زد و از سوی دیگر، آزادترین فضا را برای جسارت‌های نظر پردازانه (speculative daring) که اندیشه خدا را در نوعی پانتئیزم مبهم و عرفانی استحاله (resdved) کرد، فراهم ساخت (mandala). (Geden, 1987, 282-3)

گرایش به خدایان متعدد، چه به صورت هنوتئیزم یا چیز دیگر، به تدریج جاذبه خود را از دست داد و هندیان ودایی از آن پس نه به دنبال علل پدیده‌های طبیعی، بلکه در جست و جوی علت اولیه یا غایی آن‌ها برآمدند. آن‌ها دیگر نمی‌خواستند پدیده‌هایی را که مشاهده می‌کردند به شمار فراوانی از خدایان نسبت دهند؛ بلکه در جست و جوی علت اولیه یا غایی آن‌ها برآمدند؛

علتی که منشأ و اصل همه موجودات است. گرایش به این اندیشه را احتمالاً می‌توان در آن قسمت مشهور از ریگ ودا مندله اول قطعه ۱۶۴، عبارت ۴۶ مشاهده کرد که پس از آن که می‌گوید «او را به نام‌های گوناگون ایندرا، میترا و آگنی و گاروت می‌خواند»، تصریح می‌کند «حقیقت جز یکی نیست. فرزانه آن را با نام‌های گوناگون می‌خواند همچون آگنی، یمه و ماتریشون» پیدایی تصور پُرجاپتی (Prajapati)، یا پروردگار موجودات، در همین زمینه قابل تفسیر است؛ البته این امر یک فرایند تدریجی آگاهانه در جهت تعمیم و جهانی کردن اندیشه خدا نبود؛ بلکه به تعبیر داسگوپتا، مرحله‌ای ضرور در توسعه و رشد ذهن انسان بود که قادر شد خدایی را تصور کند که مرکز همه نیروهای اخلاقی و مادی باشد؛ هر چند نتوان حضور بی‌واسطه او را مشاهده کرد. ( Cf. Hiriyanna, 1993, 38-40; Dasgupta, 1997, 19)

تقسیم خدایان به سه دسته یا ادغام همه آنها در مفهوم بزرگ‌تر ویشودوا (Visvedevah) پانتئون یا مجمع خدایان در همین جهت صورت می‌گیرد. تأکید بر مفهوم ریتا (rita) نیز به واقع نوعی حمایت از یکتاپرستی و بیان آن است؛ زیرا اگر تنوع پدیده‌های جهان مقتضی تنوع خدایان باشد، در آن صورت چرا نباید وحدت طبیعت مقتضی خدای یکتایی باشد که همه چیزهای موجود را در برگیرد. به عبارت دیگر، اعتماد به قانون طبیعی به معنای ایمان به خدای واحد است؛ ( Cf. Radhakrishnan, 1958, vol. I 89-91 ) از این رو عنوان پُرجاپتی که در آغاز، صفت و عنوانی برای دیگر خدایان بود، به صورت خدایی مستقل و مجزا شناخته شد که برترین و بزرگ‌ترین خدایان و مسؤول آفرینش و حاکم و هدایت کننده جهان است. این خدا گاه با عنوان هیرتی‌ه گربُ‌ه (Hiranyagarbha = تخمه زرین) نیز مطرح شده است: «در آغاز هیرتی‌ه گربُ‌ه پدیدار شد. او همین که زاده شد، یگانه پروردگار همه موجودات بود (R.V, X. 82. 3). صفات مشابهی نیز به ویشوکر مه (visvakarama) = آفریدگار همه) نسبت داده شد. گفته شده که او پدر و ایجاد کننده همه موجودات است؛ اما خودش آفریده نشده است. او آب‌های اولیه را پدید آورد. «او پدر ما، آفریدگار ما و سازنده ما است (R. V, X. 82. 3) (Dasgupta, 1997, 19).

اصل این دو خدا در ظاهر یکی است. پرجاپتی در براهمنه‌ها مقام اول را دارا است. در یک براهمنه آمده که ۳۳ خدا وجود دارد و پُرجاپتی سی و چهارم است که همه آنها را دربردارد. (Hiriyanna, 1993, 40).

رادهاکریشانان مجموعه عواملی که در گرایش به یکتاپرستی (مونوتئیزم)، به اندیشه هندی

یاری رسانده است، چنین خلاصه می‌کند:

تجربه تدریجی مفهوم خدا به گونه‌ای که در آیین ورونا آشکار است، منطق دین که به ادغام خدایان گرایش دارد، هنوتئیزم که رو به سوی مونوتئیزم (یکتاپرستی) دارد، مفهوم ریتا یا وحدت طبیعت و تکانه سامان بخشی و نظم دهی ذهن انسان، همه این‌ها در جهت جایگزینی مونوتئیزم [یکتاپرستی] معنوی به جای آیین بشرپنداری کثرت‌گرایانه یاری رساند. در این مقطع، روشن دلان ودایی علاقه‌مند بودند تا علت خلاقه جهان را که خود نامخلوق باشد، بیابند. ( Radhakrishnan, 1958, 91-2)

با این همه، همان گونه که از عبارت گِدِن برمی‌آید، برخی محققان برآنند با وجود تلاش‌هایی که در دوره ودایی در جهت یکتاپرستی انجام شد مثل ترکیب برخی خدایان در خدایی واحد (میترا - ورونا)، تجربه هنوتئیزم و برجسته شدن خدایانی مثل ورونا و ایندرا که هرکدام شایستگی تبدیل شدن به خدای واحد و تحقق آیین توحیدی را داشتند. این امر در آنجا اتفاق نیفتاد و یکتاپرستی در دوره ودایی ناتمام ماند. به تعبیر هیریئنه:

با آن که هندوی ودایی در مورد وجود علت نهایی غایی در جایگاه علت موجودات متقاعد شده بود، در مورد ماهیت و کیفیت این امر دچار حیرت بود و از این رو، تصورات گوناگونی را یکی پس از دیگری تجربه کرد. تصویری که ناکافی می‌نمود، به زودی جای خود را به تصویری دیگر می‌داد (Hiriyanna, 1993, 39-40).

مفهوم برهمن نیز که در فلسفه ودانته شکوه و عظمتی فوق العاده دارد، در ریگ‌ودا ظهور چندانی نیافته است. در بررسی‌هایی که هوک (Haug) در آثار ساینه (Sayana)، مشهورترین مفسر ودا به عمل آورده است، نشان می‌دهد که معانی گوناگونی که او برای این واژه در وداها ذکر کرده مثل غذا، غذا دهنده، سرود و ترنم خواننده سامه، مجموعه یا متن جادویی، مراسمی که به طور مناسب کامل است، بزرگ و ... هیچ کدام نشان دهنده اصل متعالی مشابه آنچه در ودانته مطرح است نیست. فقط در کتاب شته پتهه براهمنه (Satapatha Brahmana) است که این مفهوم به عنوان اصلی متعالی اهمیت یافت. در این براهمنه آمده است:

هر آینه در آغاز این (جهان) برهمن بود. آن خدایان را آفرید، در حالی که آن‌ها را می‌آفرید، آن‌ها را بالای این جهان‌ها قرار داد...؛ سپس خودش به قلمرو آنسو (beyond) رفت. پس از آن که به آنسو رفت، آن‌گاه اندیشید که من چگونه می‌توانم دوباره به این



جهان‌ها پایین روم. او پس به وسیلهٔ این دو، یعنی «صورت» و «نام» پایین رفت... این‌ها به راستی دو نیروی بزرگ برهمن هستند و هر آینه کسی که این دو نیروی بزرگ را بداند، خودش نیروی بزرگ می‌شود.

دیگر گفته شده: برهمن موجود غایی در جهان است و همسان با پُرْجَاطی، پرورش و پرآنه در جایی (هوای حیاتی)، در جایی دیگر برهمن به عنوان «خود زاد» (self-born) وصف شده که ریاضت کشید و خود را در مخلوقات، و مخلوقات را در خود، قربانی کرد؛ بنابراین، بر همهٔ آفریدگان، برتری، سلطه و ربوبیت یافت (Dasgupta, 1997, 20).

به اعتقاد برخی (تاراچند، ۱۳۶۸، ۲۹۰) پیدایی تصور برهمن پیش درآمدی بر پیدایی مفهوم مونیزم یا وحدت وجود بود.

از دیگر نگرش‌هایی که نشانه‌هایی از آن در وداها وجود دارد، گرایش به نوعی مونیزم یا وحدت وجود است. آمیختگی اندیشه مونوتئیزم (یکتاپرستی) با مونیزم (وحدت وجود) در وداها بازشناسی آن‌ها را از یک‌دیگر مشکل ساخته است. مونوتئیزم، مستلزم نوعی دوگانگی است که مقصود از آن، وحدت الوهیت است یا کاهیدنِ خدایانِ کثیر به خدای یگانه‌ای که جدا از جهان اما آفریدگار و مدبّر آن است؛ اما مونیزم، از وحدت، برداشتی بالاتر دارد که همهٔ وجود را به منبعی واحد باز می‌گرداند.

به اعتقاد هیریئنه، دو نشانه از مونیزم در وداها وجود دارد که یکی پان‌تئیستی و دیگری غیرپان‌تئیستی است. در پان‌تئیزم، خدا جدا از طبیعت و منزّه از آن نیست؛ بلکه با طبیعت یکی است و به تعبیر دیگر حالاً در آن و در ذات آن است. جهان از خدا نشأت نمی‌گیرد؛ بلکه خودش خدا است. به اعتقاد وی، قسمتی از ریگ ودا که در آن جا الالهٔ آدیتی (Aditi) = بی‌کران) با همهٔ خدایان و همهٔ انسان‌ها یا آسمان و فضا و در حقیقت با هر آن چه خواهد بود یکی انگاشته شده، به این آموزه مربوط است (Cf. Hirianna, 1993, 41-2) به جز این مورد که او ذکر می‌کند، شاید بتوان مضمون سرود معروف به پوروشه سوکته (sukta - purusa) را نیز که به انسان کبیر مربوط است که با اجزای او همه جهان پدید آمد، بر این آموزه گواه گرفت. نشانهٔ دیگر، در سرود آفرینش است که گل سرسبد اندیشهٔ هندی خوانده شده که به اعتقاد هیریئنه، عصارهٔ اندیشهٔ وحدت وجود در آن وجود دارد. فرزندگان ودایی در این سرود به تصدیق علیتی پرداخته‌اند که نه تنها جهان را به منشئی واحد بازمی‌گرداند، بلکه همهٔ تضادهای موجود در آن از قبیل وجود و عدم، مرگ و

زندگی، خیر و شر را رشد و رویشی در درون اصلی بنیادین می‌نگرد که در آن، همه سازگار و آشتی پذیرند. در واقع به جای آن که برای جهان، آفریدگار بیرونی فرض شود، همه جهان بروز و ظهور خود به خودی علت اولیه فراحسی پنداشته شده است. (Ibid)

## جهان‌شناسی وداها

جهان و انسان، هر دو موضوع اندیشه و تأمل فرزنانگان ودایی هستند. جهان خارج که هیچ‌گاه مورد تردید قرار نگرفته، به سان کل منظمی در نظر گرفته شده که به سه قلمرو زمین، فضا (جو) و آسمان تقسیم شود که هر کدام را خدا یا خدایان خاص آن اداره می‌کنند. خدایان با آن که کثیرند، جهانی که اداره می‌کنند، واحد است. نظریه تحول و آفرینش، هر دو در وداها حضور و نمود دارند؛ اما هرگاه که از آفرینش سخن رفته است فقط به یک آفرینش اشاره دارد و اعتقادی به زنجیره‌ای از آفرینش و اضمحلال‌ها که در دوره‌های بعد در تفکر هندو رواج یافت، وجود ندارد. در امر آفرینش، جهان‌شناسی وداها را از دو دیدگاه می‌توان نگریست: یکی از دید اسطوره‌شناختی و دیگر از منظر فلسفی. از منظر اسطوره‌شناختی به اعتقاد مک دانل دو گرایش را می‌توان در وداها مشاهده کرد: یکی این که جهان، محصول فرایند ایجاد و تولید مکانیکی است همچون بنای ساختمان یا اثر نجار، و دیگر این که جهان نتیجه فرایند ایجاد و تولید طبیعی باشد؛ همچون رویش و زایش درختان و حیوانات؛ از این رو، گاه سخن از چوب‌ها و تیرک‌هایی است که زمین از آن ساخته و آسمان بر آن برافراشته شده است، و گاه آسمان و زمین یا آدیتی و غیره در جایگاه والدین و اصل و نسب معرفی شده‌اند. از متداول‌ترین ارزیابی‌هایی که درباره آفرینش صورت گرفته، این است که ابتدا آب آفریده شد و همه چیز دیگر بعد از آن نشأت گرفت. (cf. Dasgupta, 1997, 23; Hirianna, 1993, 44\_5)

در جنبه فلسفی، برخی گرایش‌های پان‌تئیستی توجه برانگیز است؛ مثل آنچه در سرود مشهور پوروشه سوکته (Purusa - sukta) که پیش‌تر نیز بدان اشاره کردیم، مطرح شده که در آن‌جا انسان کبیر یا کیهانی که خودش از هستی برین پدیدار شده است، با قربانی خود مواد همه جنبه‌های مختلف جهان را مهیا ساخت و ماه از ذهن او، خورشید از چشم او، ایندرا و آگنی از دهان او، وایو (از دیگر خدایان ودایی) از تنفس او، ناحیه میانی از ناف او و آسمان از سر او، زمین از پای او، فصل‌ها از گوش او پدید آمدند. «پروشه همه این جهان است آنچه بوده و خواهد بود» (R. V. X. 90. 2).

همین طور عبارتی که می‌گوید: حقیقت «یکی است فرزندگان آن را با اسامی گوناگون می‌خوانند» (Ibid, I. 194. 49) گاه نیز وجود متعالی در جایگاه پروردگار متعالی که هرنیه گربُهه (Hiranyagarbha = تخمه زرین) نامیده می‌شود، ستوده شده است. در قسمتی نیز آمده که «برهنسپتی (Brahmanaspati) این زایش‌ها و پیدایی را همچون آهنگر دمید. در نخستین عصر خدایان، هست (existent) از نیست (non-existent) برآمد؛ سپس قلمروها به ناگاه ... پدیدار شدند...» (Da sgupta, 1997, 23).

قابل تأمل‌ترین سرودی که در آن، نخستین بذرهای تأملات فلسفی ناظر به راز شگفت آور اصل و بنیان جهان پدیدار شده، همان سرود صد و بیست و نهم مُنڈله دهم ریگ ودا یا همان سرود ناسُدیبه (Nasadiya) یا نیستی است که به سرود آفرینش شهرت دارد (ترجمه این جانب براساس ترجمه انگلیسی ماکس مولر انجام گرفته است).

در آن هنگام نه هست‌ها (what is) بودند و نه نیست‌ها (what is not). نه هوایی بود و نه آسمانی که فراسوی آن است ... .

[آن هنگام] مرگی وجود نداشت. چیز جاویدی هم نبود. نور (تمایزی) میان شب و روز وجود نداشت... آن [حقیقت] یگانه به خودی خود بدون نَفَس تنفس می‌کرد (breathed by itself without breath). غیر از آن هیچ چیز نبود. سیاهی بود، و در آغاز همه این‌ها دریایی بدون نور بود. آن [حقیقت] یگانه از نطفه‌ای که در پوسته‌ای پیچیده بود، با نیروی حرارت تپس (tapas) زاده شد. در آغاز، عشق و اشتیاق بر او فایق آمد که بذری بود که از اندیشه ناشی می‌شود (which was the seed springing from mind).

فرزانگانی که با خرد (wisdom) در دل خویش کاویده‌اند، رشته پیوند هست را در نیست یافته‌اند... رادها کریشتان در تحلیل زیبایی از این سرود نکاتی را از آن استنباط می‌کنند که خلاصه‌ای از آن را در این جا ذکر می‌کنم:

در این سرود، حقیقتی مطرح شده است که فراسوی هست و نیست است. حقیقتی که معقولات مرسوم در بیان آن ناکافی است. چیزی غیر از آن حقیقت نیست. علت آغازین همه موجودات، قدیم‌تر از همه جهان است و فراسوی زمان و مکان، مرگ و بی مرگی قرار دارد. در مورد چستی آن نمی‌توانیم چیزی بگوییم، جز این که آن هست. در درون این شعور مطلق نخستین «من» شکل می‌گیرد که لازمه آن وجود «غیرمن» است که «من» از آن آگاه است؛ زیرا اگر

«غیری» نباشد، «من» بی معنا است. این تضاد میان خود و ناخود نخستین انتی‌تزی است و تپس عامل رشد و توسعه این مفهوم از مطلق است. بقیه تحولات در عالم وجود نتیجه عملکرد متقابل این دو اصل مقابل و متضاد است. بر اساس این سرود، سرّ وجود جهان را باید در شوق و عشق یافت. شوق یا کامه، نشانه خودآگاهی است. خودِ خودآگاه، شوق و کشش‌هایی داشت که با حضور ناخود، در او رشد کرد. در این سرود، متافیزیک ثنوی، در مونیزم (وحدت وجود) بالاتری مغلوب می‌شود. مطلق، خودش، نه خود است و نه دیگری. نه خودآگاه است از نوع «من» و نه ناخود آگاه است از نوع نه من. آن فراتر از هر دوی این‌ها است. آن شعوری فراتر از همه چیز است و تضاد، درون خود او رشد می‌کند (Cf. Radhakrishnan, 1958, 101\_3).

با توجه به تحلیل مذکور، رادها کریشان مراحل منطقی آفرینش را به تعبیر امروزی، از این سرود چنین استفاده می‌کند:

۱. مطلق متعالی؛

۲. خودآگاهی محض، من منم یا انانیت؛

۳. محدودیت خودآگاهی در صورت غیر.

آن کل بی‌زمان، در زنجیره‌ای از شدن‌ها سریان می‌یابد، و این فرایند ادامه خواهد یافت تا خود، خودش را به طور مطلق، در مضامین متنوع تجربه، تصدیق کند؛ بنابراین، جهان هیچ گاه در سکون و آرامش نخواهد بود. بدین لحاظ در این سرود، چگونگی آفرینش مطرح شده است و نه چه زمانی آن، تبیینی از حقیقت آفرینش است (Cf. Ibid).

از مضمون این سرود به وضوح روشن است که هیچ اشاره‌ای به غیر واقعی بودن جهان یا بی‌هدفی بودن آن وجود ندارد. جهان فقط تحول خداوند است. هرگاه نیز واژه مایا (که بعد در اندیشه غالب هندو به معنای توهم به کار رفت که به جهان کثرت اطلاق می‌شود) در سرودهای ریگ ودا به کار رفته به معنای نیرو یا قدرت است. (R. V. VI. 47. 18) گاه نیز واژه مایا و مشتقات آن در اشاره به اراده دیوان. (R. V. V. 2.9 I. 32.4) و گاه نیز در اشاره به معنای توهم یا نشان دادن به کار رفته است (R. V. X. 542): بدین لحاظ می‌توان گفت: گرایش کلی ریگ ودا، رئالیسم خام است.

اندیشه وران بعدی هند، پنج عنصر اتر یا آکاشه، هوا، آتش، آب و زمین را مشخص کردند؛ اما ریگ ودا فقط یک عنصر یعنی آب را مفروض گرفته است. آب ماده اولیه‌ای شمرده می‌شد که بقیه موجودات به تدریج از آن پدید آمدند.

نکته‌ای که باید بدان توجه کرد، این است که معنای سرود مذکور این نیست که در اصل، عدم بود و وجود از آن نشأت گرفت. شرایط اولیه، عدم مطلق نیست؛ زیرا این سرود حقیقت وجود یکتایی را که تنفس می‌کند و خودش بدون نفس است، تصدیق می‌کند. وجود و عدم نیز که تعبیری متناظر هستند نمی‌توانند بر حقیقت یکتایی اطلاق شوند که فراسوی هر تضاد و تغایری است. عدم، فقط به این معنا است که چیزی که اکنون به طور مشهود وجود دارد، بعد وجود متمایزی نداشته باشد. در بند یک سرود بیست و هفتم مُنْدُلَه دهم گفته شده است که موجود از معدوم آشکار شد. حتی در این جا معنای سرود این نیست که وجود از عدم برآمده است؛ بلکه فقط به این معنا است که آن وجود مشخص، از وجود نامشخص پدیدار شد ( Radhakrish nan, 1958, 104).

## آتمن و زندگی پس از مرگ

در وداها گویا اعتقادی وجود دارد که روح می‌تواند در حالاتِ ضعیف، از بدن جدا شود، و می‌تواند پس از مرگ نیز وجود داشته باشد؛ اما هیچ ردپایی از آموزه تناسخ در شکل پیشرفته آن، در وداها نمی‌یابیم. در شته پتهه براهمنه (از متون مقدس هندو) آمده است: آنهایی که مراسم مذهبی را درست انجام ندهند، پس از مرگ دوباره زاده می‌شوند، و دوباره رنج مرگ را تحمل خواهند کرد. در سرودی از ریگ ودا (R.V,X,58) از مَنَس (manas) یا روح انسانی که به ظاهر ناآگاه است، خواسته می‌شود از درخت ... آسمان، خورشید و غیره به آن بازگردد.

در بسیاری از سرودها اعتقاد به وجود جهان دیگر نیز وجود دارد که در آن جا کسانی که اعمال قربانی را به شایستگی انجام داده‌اند، از بالاترین لذات بهره‌مند می‌شوند، و بدکاران نیز در دوزخ زیرین جزا خواهند دید. در مجموع می‌توان گفت: اصل اعتقاد به نوعی حیات پس مرگ در وداها و مرگ پایان کار نیست وجود دارد؛ اما آموزه مشخصی در مورد زندگی پس از مرگ را نمی‌توان دید. مردگان پس از مرگ در جایی، که گویا محل غروب خورشید و قلمرو پُمه است (یمه و یمی نخستین میرندگان هستند که به جهان دیگر رفتند و حاکم آن‌جا شده‌اند)، وارد می‌شوند. در شته پتهه براهمنه می‌خوانیم که مرده از میان دو آتش می‌گذرد که بدکاران را سوزانده؛ اما به نیکان اجازه رفتن می‌دهد، و نیز گفته شده است که هرکس پس از مرگ زاده شود، با میزان، سنجیده شده و طبق نیکی یا بدی کردارش پاداش و جزا می‌بیند.

مجموعه این آموزه‌ها و باورها در پیوند باهم، مقدمه و مبادی مناسبی برای شکل‌گیری آموزه بعدی تناسخ در شکل پیشرفته آن بودند. این اندیشه که روح مطابق کارهای خوب یا بدی که انجام می‌دهد، در جهان دیگر یا در بازگشت به همین جهان لذت و رنج خواهد دید، نخستین سرآغازهای شکل‌گیری نظام اخلاقی هندو است، و البته در هند و دایمی آن زمان، کردار خوب، بیشتر در ارتباط با وظیفه قربانی، معنا یافت. (Cf. Dasgupta, 1997, 25; Radhakrishnan, 1958, ).

(113\_116).

## منابع و مأخذ

۱. تاراچند، مقدمه سر اکبر.
  ۲. رادها کریشنان، سروپالی، تاریخ فلسفه شرق و غرب ج ۱.
  ۳. شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند.
4. Vedic Hymns (in 2Vols) ,translated by:F.Max Muller, H. Oldenberg Corzon
  15. Dasgupta, Surendranath, A History of Indian Philosophy, (vol.i) Motilal Banarsidas delhi, 1997
  6. Hiriyanna, m., Outline of indian Philosophy, motilal, Delhi, 1993
  7. Radadkrishnan, Sarvepali, Indian Philosophy, Machmillan Company, New York, 1958
  8. Smart, Ninian, (Indian Philosophy), The Encyclopedia of Philosophy, edited by Paul Edwards, Macmillan Company, New York, 1967.
  9. Geden, A.S., (God), Encyclopedia of Religion and ethicas, edited by James Hastings, Charles Scribners Sons, New York, 1987
  10. Flood, Gavin, An Introduction to Hinduism, Cambridg, 1996 .

