

مفهوم مایا در مکتب ودائته و مقایسه آن با برخی از مفاهیم اسلامی^۱

مهران رهبری^۲

دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران

چکیده

تمام ادیان و آیین‌ها دارای اصطلاحات کاربردی هستند که در طول زمان و در مکاتب مختلف معانی گوناگون و گاه متضادی به خود گرفته‌اند. مایا یکی از این اصطلاحات است که در این نوشتار سعی بر آن داشته‌ایم که با در نظر گرفتن ریشه لغوی این کلمه، سیر تطور معانی آن را از وداها تا حضور در اوپنیشدها و نهایتاً مکاتب فلسفی هند بررسی کنیم. اما در میان کاربردها و معانی مختلف مایا، این کلمه نقش مهمی در مکتب ودائته به خصوص معروف‌ترین شاخه آن یعنی ادویته ودائته به عنوان یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین مکاتب فکری در هند داشته است. نقش اساسی مایا در هستی‌شناسی و تئوری آفرینش این مکتب و تبیین کارکردهای آن از جمله دستیابی به رستگاری در این نوشتار مورد بحث قرار گرفته است. در پایان نیز از منظری تطبیقی، نگاهی بر دیدگاه پژوهش‌گران مسلمان درباره مایا داشته و شباهت آن با برخی اصطلاحات و مفاهیم اسلامی مورد اشاره قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها

مایا، اوپنیشده، ادویته ودائته، عشق، خیال.

۱. تاریخ دریافت: ۹۷/۶/۱۳ تاریخ پذیرش: ۹۸/۲/۴

۲. پست الکترونیک: mrahbari121@gmail.com

مقدمه

رادهاکریشنان نادیده گرفتن اندیشه هند را موضوعی جدی و عمیق دانسته و برداشت متفکران جدید از اصطلاحات آئین هندوئی را سطحی تلقی می‌کند.^۱ مایا یکی از این اصطلاحات بنیادین است که در گستره فکری مکاتب شبه قاره جایگاه مهمی دارد و در طول تاریخ معانی مختلفی یافته است.^۲ در ادبیات کهن ودایی، لغت مایا بر یک قدرت خارق العاده و دانایی دلالت داشته است.^۳ اما در متون جدید سنت هندی، مایا به یک نمایش جادویی و یک خیال اشاره دارد که چیزها را آن گونه که نیستند، می‌نمایاند.^۴ هم‌چنین مایا به یک مفهوم روحانی و معنوی اشاره دارد که مؤید آن چیزی است که موجود و دائماً در حال تغییر بوده و به همین جهت غیر حقیقی است و هم اوست که بُعد حقیقی واقعیت معنوی جهان را با قدرت خود پنهان می‌سازد. به معنایی دیگر مایا نام دیگری برای قدرت ظهور خداوند و قدرتی برای تجسم بخشی و شکل‌دهی مخلوقات است.^۵

در پورانه‌ها و آیین ویشنوی، مایا به عنوان یکی از شکتی‌های ویشنو توصیف می‌شود.^۶ برخی نیز آن را در معنی ظهور الهی با بسیاری کلمات دیگر مانند لوگوس هم دانسته‌اند.^۷ هم‌چنین در آیین هندو، مایا گاه بر ایزدبانوان اطلاق می‌شده و نامی است که برای ظهور لکشمی - ایزدبانوی ثروت، توانگری و عشق - به کار می‌رفته است.^۸

برای مایا معانی مختلفی پیشنهاد شده است؛ بعضی آن را از ریشه سنسکریت *mā* به

1. Rādhākṛishnān, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, George Allen and Unwin Ltd, vol.1, 1948, p.7.

2. Lochtefeld, James, *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, The Rosen Publishing Group, 2002, p.433.

3. Goudriaan, Teun, *Maya: Divine and Human*, Motilal Banarsidass, 2008, p.1.

4. Bhattacharji, Sukumari, *The Indian Theogony: A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Puraṇas*, Cambridge University Press Archive, 1970, pp.35-37.

5. Hirianna, Mysore, *The Essentials of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, 2000, p.25.

6. Bhattacharji, p.313.

۷. شوان، فریتیف، *اسلام و حکمت خالده*، ترجمه فروزان راسخی، تهران، هرمس، ۱۳۸۳ش، ص ۷۱.

8. Donnell, Alison, *Companion to Contemporary Black British Culture*, Routledge, 2013, p.197.

معنی اندازه‌گیری دانسته‌اند^۱ و برخی دیگر هم‌چون مونیر ویلیامز بر این باورند که مایا در اعصار بسیار دور به معنی حکمت و قدرت خارق‌العاده بوده است که بعدها - در دوران ودایی - معانی مختلفی چون وهم، خیال، غیرحقیقی، فریب، ترفند، جادو و شعبده را به خود گرفته است.^۲ در این میان، شاستری درباره معانی پیشنهادی مونیر ویلیامز می‌گوید «این معنی یک تعریف ضعیف و تعمیمی اشتباه است که با توجه به تفسیر دوران ودایی و متون سنسکریت قرون میانی دقیق نمی‌باشد». وی معنی دقیق مایا را ظهور و نه وهم و خیال می‌داند.^۳

برخی مایا را از ریشه *man* به معنای اندیشیدن می‌دانند چرا که در این معنی است که مایا به نقش خود در تصویرسازی از خلق جهان می‌پردازد. این معنی مایا در ادبیات متأخر ودایی نیز به همین معنی دلالت دارد: قدرت رمزآلود و شگفت‌انگیزی که یک ایده را به یک واقعیت فیزیکی بدل می‌سازد.^۴ طرفه آن‌که مری بویس -ایران‌شناس شهیر- بیان می‌دارد که مایا در اوستا نیز وجود داشته و به معنی قدرت جادویی است.^۵

محقق دیگری ریشه مایا را عدم اطمینان تلقی کرده و امکان اخذ این کلمه از ریشه *may* به معنی ممکن، مرموز، سردرگم، فریب و گمراهی را مطرح کرده است که در این حالت معانی‌ای چون ناپدید و گم‌شده بر مایا مترتب خواهد بود^۶ و از آنجایی که نمی‌توان برای مایا آغازی را متصور بود، آن را بی‌آغاز^۷ نیز نامیده‌اند.^۸ به تعبیر کومارا سوامی، مایا هنر است، چرا که آفرینش کثرات به وسیله او به انجام می‌رسد.^۹

1. Braue, Donald, *Maya in Rādhākṛishnān's Thought: Six Meanings other than Illusion*, Motilal Banarsidass, 2006, p.101.

2. Bhattacharji, pp.35-37.

3. Shastri, P. D., *The Doctrine of Maya*, Luzac & Co, London, 1911, p.5.

4. Mahony, William, *The Artful Universe: An Introduction to the Vedic Religious Imagination*, State University of New York Press, 1997, pp.32-33.

5. Boyce, Mary, *A History of Zoroastrianism: The Early Period*, Brill Academic, 1996, p.38.

6. Southworth, Franklin, *Linguistic Archaeology of South Asia*, Routledge, 2012, p.92.

7. anādi

۸. چاترجی، ساتیش چاندرا، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳ش، ص ۶۶۸.

۹. الیاده، میرچا، یوگای پاتنجلی، ترجمه علی صادقی شهپر، تهران، بنگاه پارسه، ۱۳۹۴ش، ص ۱۶۹.

هدف اصلی این مقاله پاسخ به این پرسش است که نقش مایا در گرایش‌های مختلف مکتب ودانته خصوصاً ادویته ودانته^۱ به عنوان فراگیرترین مکتب فلسفی هند چیست؟ افزون بر آن، به بررسی جایگاه مایا در وداها، اوپنیشدها و مکاتب هندی نیز خواهیم پرداخت. هم‌چنین به این موضوع اشاره خواهیم داشت که آیا اصل اعتقادی مایا مورد توجه متفکران اسلامی بوده است و از این منظر آیا می‌توان آن را با مفاهیم عرفانی تطبیق داد؟

مایا در وداها

در وداها کلمات متعددی وجود دارد که با مایا هم ریشه و هم خانواده هستند.^۲ از این کلمات معانی مختلف و تفاسیر متعددی برداشت شده است که برخی از آن اسامی، نام‌های خدایانی هستند که تنها در متون هزاره اول قبل از میلاد وجود داشته‌اند.^۳

در بخش‌های متعدد ریگ ودا خود کلمه مایا ۳ بار و کلمات هم‌خانواده آن مجموعاً ۷۵ بار تکرار شده‌اند^۴ که در برخی موارد به عنوان قدرت ایشوره^۵ در نبرد میان خوبی و شرارت ظاهر^۶ و در جایی دیگر به صورت قدرت سحرانگیز و توهم‌آفرین ایندره ظاهر می‌شود.^۷ در این ودا به مایا به مثابه یک امر همیشه خوب یا همیشه بد نگاه نمی‌شود، بلکه به عنوان نوعی روش است یا یک قدرت ذهنی و یا یک ابزار^۸ که در دو شکل مایای الهی و مایای غیرالهی خود را نشان می‌دهد.^۹ در حالتی کلی در ریگ ودا از دو نوع مایا سخن رفته است: مایای شرّ و مایای خیر. مایای شرّ، اراده و قدرت ساحرانه اهریمنان برای ایجاد تغییر

1. Rādhākṛishnān, Sarvepalli, "The Vedanta Philosophy and the Doctrine of Maya", *International Journal of Ethics*, vol. 24, no.4, 1914, p.431.

2. Shastri, p.6.

3. Pruthi, Raj, *Vedic Civilization*, Discovery Publishing House, 2004, pp.222–223.

4. Shastri, p.7.

5. Ísvara

6. Patton, Laurie, *Bringing the Gods to Mind: Mantra and Ritual in Early Indian Sacrifice*, University of California Press, 2005, p.132.

7. *The Thirteen Principal Upanishads*, Translated by R. E. Hume, Oxford University, 1921, p.38.

8. Scharfstein, Ben-Ami, *A Comparative History of World Philosophy: From the Upanishads to Kant*, State University of New York Press, 1998, p.376.

9. Ashram, Sri Aurobindo, *The Secret of the Veda*, Sri Aurobindo Ashram Press, vol.15, 1998, p.399.

و اخلال در نظام آفرینش و مایاهای خیر نیروهایی هستند که دو کارکرد اصلی دارند؛ نبرد با مایاهای شرّ و دیگر، قدرت آفرینش اشکال و صور موجودات.^۱

در یجور ود/ و سامه ود/، کلمه مایا به صورت مستقیم و واضح نیامده است چرا که این دو کتاب اغلب برگرفته از ریگ ود/ بوده و به مسائل خاص خود، قربانی و سرودها، می‌پردازند. اما در عین حال در یجور ود/، مایا به صورت ژرفی طرح‌ریزی شده است و در *آیتَرِیه برهمنه*^۲، مایا در قالب دیرگه‌جیهوی^۳ - یک آسوره مؤنث - که دشمن خدایان و قربانی‌هاست، جلوه می‌کند.^۴ مایا در *اتهروه ود/* همواره به معنی وجود عناصر اسرارآمیز یا خیال (توهم) در قدرت بوده و در ده کتاب و شانزده سرود به کار رفته است.^۵ در سرود ۲۲ از فصل دهم از کتاب هشتم *اتهروه ود/*، زندگی غم‌انگیز بانوی اول ویراج^۶ شرح داده می‌شود که در آنجا او برای خواندن خدایان از «مایا» استفاده می‌کند.^۷

خُنْدا بیان می‌کند که معنی اصلی و محوری مایا در ادبیات ودایی، حکمت و قدرتی است که صاحب آن را قادر به انجام کارها ساخته و او را در خلق، طراحی و تأثیرگذاری بر امور توانمند می‌سازد.^۸ مایا به هر آن‌چه واقعی است و شکل مادی دارد، اعم از انسان و غیر انسان، دلالت می‌کند اما هیچ‌گاه جای اصول نهانی و دانش ضمنی که آن را خلق می‌کند را نمی‌گیرد.^۹

مفهوم مایا در سایر مکاتب هند

به غیر از ودانته مکاتبی چون وی‌ششکیه، سانکهییه و میمانسا نیز در مورد مایا و ماهیت آن

1. Eliade, Mircea, *A History of Religious Ideas*, The University of Chicago Press, vol. 1, 1978, p.202.

2. *Aitareya Brahmana*

3. *Dirghajihvi*

4. Agrawala, Prithvi Kumar, *Goddessess in Ancient India*, Abhinav Publications, 1984, pp.121-123.

5. Shastri, p.13.

6. *Virāj*

7. *Atharva Veda*, Translated by Ralph Griffith, E.J.Lazarus And Company, 1916, verse 22, p.423.

8. Gonda, Jan, "Some Notes on the Study of Ancient-Indian Religious Terminology", *History of Religions*, vol.1, no.2, 1962, pp.243-273.

9. Goudriaan, pp.1-2.

به بحث پرداخته‌اند.^۱ مثلاً مکتب سانکھییه به طور مشخصی به مفهوم مایا اشاره نمی‌کند اما بعداً یکی از شارحان این مکتب در رد مفهوم مایا نوشت: نمی‌توان گفت که مفهوم حقیقت وجود پدیده‌های دنیا، دروغ و اشتباه است، چرا که شواهدی برای اثبات این مدعا وجود ندارد.^۲

در مکتب یوگا مایا ظاهرکننده جهان و دلالت‌کننده بر نیروی خارق‌العاده الاهی است.^۳ آنگونه که زیمر بیان می‌کند یوگا و مایا دو روی یک سکه‌اند.^۴ مکتب نیایه نیز این تلقی را که جهان (پرکرتی) و روح حاکم بر آن (پوروشه) یک خیال و یا یک توهم است، انکار می‌کند. طرفداران این مکتب تئوری‌های مربوط به خیال را به صورت یک اصطلاح اسطوره‌ای گسترش دادند و بیان کردند که توهم و خیال ناشی از یک تصور نادرست، شناختی ناقص و یا اصولاً فقدان آگاهی است.^۵

در بهگودگیتا نیز مایا به مثابه آن مرواریدی توصیف می‌شود که از صدف (آتمن) ظاهر می‌شود در هنگامی که چیزی در صدف وجود ندارد.^۶ در این کتاب رستن از حجاب گونه‌ها^۷ دشوار توصیف شده و گذشتن از این حجاب که همان مایای الاهی است جز برای آنان که به «او» پناه می‌برند، ممکن نخواهد بود.^۸

مایا در اوپنیشدها

در اوپنیشدها، علم شامل علم تجربی (حصولی) و علم معنوی (حضوری) است و به درک و فهم اصول پنهانی در دنیا و باطن اشیاء کمک می‌کند. روح حاکم بر اوپنیشدها بر وحدت

1. Shankara, Adi, *Commentary on Brahma-sutras*, Translated by S. Vireswarananda, Advaita Ashrama, 1948, pp.30-37.

2. Nakamura, Hajime, *A History of Early Vedānta Philosophy*, Motilal Banarsidass Publications, 1990, pp.335-336.

3. Goudriaan, p.66.

4. Zimmer, Heinrich, *Maya: der indische Mythos*, Insel-Verlag, 1978, p.62.

5. Phillips, Stephen, *Epistemology in Classical India: The Knowledge Sources of the Nyāya School*, Routledge, 2012, p.123.

6. Vyas, Ramnarayan, *The Synthetic Philosophy of the Bhāgavata*, Meharchand Lachhmandas, 1974, p.101.

7. Guṇas

۸. بهگودگیتا، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی، گفتار هجدهم، بند ۶۱، ۱۳۸۵ش، ص ۲۱۰.

گواهی می‌دهد ولی در گزارش‌های موجود در آن‌ها، از یک سو برهمن از هر وصف و صفتی مبراست و از سوی دیگر خالق جهان نام گرفته است. اگر جهان واقعیت داشته باشد، او خالق یک جهان واقعی است و لذا دیگر نمی‌توان او را توصیف‌ناپذیر دانست. از طرف دیگر این موضوع که وقتی انسان به مشاهده برهمن نائل شود، همه اشیا در عالم در وجود او محو و ناپدید می‌گردند، فهم‌پذیر نخواهد بود، زیرا اگر جهان واقعی باشد، چگونه ممکن است دنیا محو و ناپدید شود؟ شناخت و مشاهده حقیقت (برهمن) فقط می‌تواند موجب ناپدید شدن چیزی (جهان) شود که به طور غیر واقعی، واقعی به نظر می‌رسیده و نه آن چیزی که واقعاً واقعی بوده است.^۱

اصولاً درباره وجود مفهوم مایا در *اوپنیشدها* دو دیدگاه کلی وجود دارد: برخی معتقدند که مفهوم این آموزه در این رساله‌ها نامعلوم و ناشناخته است و برخی دیگر - از جمله شنکره - برآنند که وجود دیدگاه غیرکیهانی از برهمن، مستلزم وجود مفهوم و اندیشه مایاست، زیرا مایا است که برهمن غیرکیهانی را به صورت برهمن کیهانی نشان می‌دهد.^۲

مفهوم مایا در تعداد زیادی از *اوپنیشدها* آمده است. در *شوتاشوتره اوپنیشدها* برهمن (ذات اصلی و مطلق) یک حقیقت پنهان، گوهر جادو، است. در واقع برهمن جادوگر است و انسان فریب این جادو را می‌خورد و به اسارت آن در می‌آید. پس فرد برای آزادی و رهایی، باید در جستجوی یک روشنایی راستین و تصحیح دانش پنهان شده توسط این جادو باشد.^۳ در *چهانندوگیه اوپنیشدها* نیز تجربه متعارف ما از زندگی، دروغی معرفی شده است که حقیقت غایی را از ما پنهان می‌دارد.^۴

اوپنیشدها جهان و تجربه انسان را به مثابه تعاملی میان پوروشه و پرکریتی تشریح می‌کنند^۵ که اولی خود را به عنوان آتمن (روح، نفس) و دومی خود را با مایا نمایش

۱. چاترجی، صص ۶۶۴-۶۶۵.

۲. محمودی، ابوالفضل، *مشرق در دو افق*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۲ش، ص ۶۷.

3. Deussen, Paul, *Sixty Upanishads of the Veda*, Motilal Banarsidass, vol.1, 2010, pp.316-317.

4. Navalkha, Suren, "Introduction", *Upanishads*, Wordsworth Classics of world literature, 2000, p. XIV.

5. Deussen, Paul, *The Philosophy of the Upanishads*, Cosimo Classics, 2010, p.161.

می‌دهد. اوپنیشدها آتمن را دانش حقیقی^۱ و دانش مایا را به مثابه علمی غیر صحیح یا همان اویدیا^۲ می‌داند که همان عدم آگاهی و فقدان علم صحیح است.^۳

در برخی از اوپنیشدها با آن که برهمن بخودی خود یکتا معرفی می‌گردد، اما اوست که به صورت جهان محسوس متکثر پدیدار شده است^۴ اما در برخی دیگر خلقت جهان به سحر و جادو یا شعبده‌بازی تشبیه شده و از خدا به عنوان یک شعبده‌باز سخن رفته که جهان را با قدرت جادویی خود یعنی مایا، آفریده است.^۵ در بریهلآرنیکه نیز از مایا به عنوان یکی از قدرت‌های سحرآمیز ایندوره که باعث می‌شود وی به اشکال مختلف درآید، یاد شده است^۶ هم‌چنین در سروساره اوپنیشدها به مفهوم میتها^۷ و مایا اشاره می‌شود که در آن میتها خیال و مایا هرچه جز آتمن در نظر گرفته شده‌اند. در این جا مایا همان چیزی است که فرد را در خودشناسی فریب داده و مبهوت می‌سازد.^۸ در برخی موارد از مایا به عنوان حيله‌گر^۹ و در برخی دیگر در معنی ناآشکار یاد شده است.^{۱۰} در بعضی دیگر از اوپنیشدهای قدیمی آن جا که واژه مایا به کار نرفته است، واژه هم معنای آن یعنی اویدیا وجود دارد.^{۱۱}

در عین حال که برخی محققان تأکید می‌کنند که به سختی می‌توان در اوپنیشدها این نظر را یافت که همه جهان متغیر یک بافته بی‌اساس خیالی، با یک نمایش پدیداری صرف و یا جهان سایه باشد،^{۱۲} بعضی دیگر نیز عقیده دارند: آموزه مایا در اوپنیشدها به مبنا و شالوده

1. Vidyā

2. Avidyā

3. Scharfstein, p.376.

۴. داسگوپتا، سورندراناته، سیر تحول عرفان هندی، ترجمه ابوالفضل محمودی، تهران، سمت، ۱۳۹۴ش، ص ۵۵.

5. *The Thirteen Principal Upanishads*, Translated by R. E. Hume, Oxford University, 1921, p.38.

6. *Bṛihadāranyaka Upanishad*, 2.5.19, *The Thirteen Principal Upanishad*, p.105.

7. Mithyā

8. *Thirty Minor Upanishads*, Translated by Narayanaswami Aiyar, "Sarvasāra Upanishad", Printed by Annie Besant at the Vasanta Press, 1914, p.17.

9. *Prashna Upanishad*, 1.16; *The Thirteen Principal Upanishads*, p.380.

10. *Kaṭha Upanishad*, 6.10, *The Thirteen Principal Upanishads*, p.359.

11. *Kaṭha Upanishad*, 2.4, *The Thirteen Principal Upanishads*, p.345.

12. Rādhākṛishnān, 1948, vol.1, p.186.

فلسفه ودانته شنکره تبدیل شده که در آن فقط برهمن حقیقی است و هر آنچه غیر از آن است غیر حقیقی است.^۱

مکتب ودانته

همان‌طور که گفته شد بسیاری از عبارات / اوپنیشدها / چندپهلوی و گمراه‌کننده‌اند، از این رو، غالباً ضمايم و مضامين تازه‌ای ارائه یا بر متن تحميل می‌شود تا با پندارها و باورهای مفسر سازگار گردد^۲ و در این میان است که تئوری مایا در مکتب ودانته مخصوصاً در شاخه ادویته پا می‌گیرد.^۳ بسیاری از پژوهش‌گران هم‌چون شاستری اعتقاد دارند که اصل اعتقادی مایا، اساساً مربوط به مکتب ودانته و بخش جدایی‌ناپذیر آن می‌باشد اما در عین حال برخی دیگر از محققان این حوزه برآنند که مفهوم مایا به مثابه حقیقی نبودن دنیا و اینکه همه چیزهایی که می‌بینیم غیر واقعی هستند، متعلق به مکتب ودانته نمی‌باشد اما در عین راداکریشنان معتقد است که هر چند تئوری مایا بخشی از تصور اولیه جهان‌شناسی وداها و اوپنیشدهای اولیه نبوده ولی اصلی محوری در مکتب ودانته بوده است.^۴

آنچه مسلم است در مکاتب مختلف ودانته، برداشت‌های متفاوتی از روابط مابین اجزای عالم و برهمن وجود دارد. در برخی از گرایش‌های این مکتب، همه چیز عمیقاً با آن یگانه در ارتباط بوده و خدا در همه چیز و همه کس است^۵ و این در حالی است که برخی دیگر، ارواح اشخاص و روح خدا را مجزا دانسته و به این قائلند که هر کس می‌تواند عاشقانه خدا را دوست بدارد و روح خود را به نزدیک‌ترین حالت ممکن به روح خدا نزدیک سازد.^۶

1. Dāsguptā, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, Motilal Banasidas Delhi, vol. 1, 1997, p.50.

۲. داسگوپتا، ص ۵۷.

3. Shastri, p.3.

4. Rādhākṛishnān, 1914, p.432.

5. Rambachan, Anantanand, *The Advaita Worldview: God, World, and Humanity*, State University of New York Press, 2006, pp.47, 99-103

6. James Lewis & William Travis, *Religious Traditions of the World*, Wipf & Stock Pub, 1999, pp.279-280.

مراتب وجود در مکتب ادوئته ودانته

فرآیند آفرینش در مکتب ادوئته ودانته اینگونه توصیف شده است که جهان به وسیله مایا در طی یک فرآیند تحول تدریجی، از برهمن پدید آمده است. برای روشن شدن این فرآیند، گاهی از مراحل سه گانه بذر و گیاه نام می‌برند و گاهی هم فرآیند تدریجی تکوین و تطور جهان را با سه مرحله: خواب عمیق، رؤیا و بیداری قیاس می‌کنند.^۱

شنکره برای تشریح نظریه آفرینش خود، دو منظر معرفت متعارف یا تجربی^۲ و معرفت متعالی یا واقعی^۳ را نیز مطرح می‌کند و بیان می‌دارد: منظر نخست برای اشخاصی است که به نورانیت و اشراق نرسیده‌اند و جهان را واقعی می‌پندارند. از این منظر خداوند، خالق، برپادارنده و نابودکننده جهان و قادر مطلق است. این خدا مکیف به کیفیت‌های فراوان بوده و در این وجه‌اش، سگونه برهمن یا ایشوره نامیده می‌شود. منظر دوم یا واقعی متعلق به اشخاص به اشراق رسیده‌ای است که دریافته‌اند جهان ظاهر یا نمودی بیش نیست و چیزی به غیر خدا وجود ندارد. از این منظر، جهان غیرواقعی پنداشته می‌شود و خدا هم دیگر به عنوان خالق جهانی که وجود ندارد و یا دارنده کیفیت‌های مختلف، شناخته نمی‌شود بلکه خدا یگانه‌ای است که هیچ تمایز و تشخیص ذاتی و وصفی ندارد و لذا نیرگونه برهمن نامیده می‌شود.^۴ برهمن سگونه یا برهمن متعین که به بیان دیگر ایشوره یا خدای خالق خوانده می‌شود، به مدد مایا مثل اشیاء را در خود می‌پروراند و به خارج منعکس می‌سازد. در حقیقت، خلقت ظل برهمن است و مانند رؤیایی از او صادر شده و مانند رؤیا نقش بر آب است. نسبت جهان و برهمن نسبت سایه است به درخت یا نسبت موج است به دریا.^۵

رابطه مایا و برهمن

در حالت کلی مایا به مثابه واقعیت یا ظاهر پدیده‌ها است، واقعیتی در دنیای تجربی که

1. *Māndūkya Upanishad, The Thirteen Principal Upanishads*, p.391.

2. vyavaharika

3. paramarthika

۴. محمودی، ص ۱۰۱.

5. Ali Khan, S. Masood, *The Encyclopedia of Sufism*, Ram New Delhi, Anmol Publications, 2003, p.785.

حقیقتی معنوی و ماوراءالطبیعه ندارد در حالی که برهمن یگانه حقیقتِ ماوراءالطبیعه است. حقیقت معنوی، حقیقتی است ابدی، در حالی که واقعیت تجربی تنها، در زمان حال واقعیت دارد.

شنکره برای فهم درست مایا، از استعاره جاده استفاده می‌کند و می‌گوید: هنگامی که شما از شهر خود دور هستید، مسلماً برای رسیدن به آن احتیاج به جاده خواهید داشت، حال اگر شما در شهر خود باشید، آیا باز هم احتیاجی به آن جاده دارید؟ این وهم، جهل و خیال است که باید مرتفع شود و این زمانی حاصل می‌شود که فرد آگاه به جز خودِ حقیقی‌اش چیز دیگری نبیند و در آن صورت است که او می‌تواند به یک حالت بی باکی دائمی دست پیدا کند.^۱ هم‌چنین شنکره برای درک بهتر مفهوم مایا آن را با ذکر مثال‌های ریسمان و طناب، جادو و جادوگر، بیابان و سراب، رؤیا و بیننده رؤیا توصیف می‌کند.^۲

رابطه مایا و اویدیا

شنکره با بیان این‌که اگر جهان فقط یک ظاهر یا نمود باشد، آنگاه شبیه به یک رؤیا و یا تخیل و توهمی در بیداری می‌شود، اینگونه استدلال می‌کند که هنگامی که فرد به معرفت حقیقی دست یابد، به ناگاه جهان پدیداری در نظرش محو و ناپدید می‌شود؛ درست مانند این‌که از خواب بیدار شویم و یا نور، حقیقت را به ما بنماید. وی جهان پدیداری را حقیقی نمی‌داند، بلکه آن را ظهور و نمودی بر می‌شمارد که خدا با قدرت خلل‌ناپذیر جادویی خود – مایا- آن را به نظر انسان واقعی جلوه داده است.^۳

او برای تبیین نظریه مایا، آن را در پرتو وهم و خطای تجربه متعارف ما در زندگی روزانه، تفسیر می‌کند: مانند هنگامی که یک تکه ریسمان به خطا در نظر ما چون مار جلوه می‌کند و یا یک تکه فلز براق را به خطا نقره می‌پنداریم. در هر دو مورد، یک واقعیت یا بنیاد (ریسمان، تکه فلز) به جای چیز دیگری (مار، نقره) تصور می‌شود. این صرفاً به سبب جهل ما نسبت به واقعیت است که چنین توهمی روی می‌دهد. شنکره تبیین می‌کند که ما به سبب جهل و نادانی (اویدیا) اشیای متکثر را برهمن یگانه می‌پنداریم و همین نیز موجب

1. Shankara, 1923, pp.191-198 & 30-37.

2. Rādhākṛishnān, 1914, p.431.

۳. چاترجی، ص ۱۶۴.

پنهان ماندن برهمن واقعی می‌شود. در یک نمایش شعبده‌بازی، وقتی شعبده‌باز یک سکه واحد را طوری جلوه می‌دهد که به نظر ما تعداد زیادی سکه برسد، توهمی که در ما ایجاد شده، از منظر شعبده‌باز به علت قدرت جادویی اوست. اما در واقع علت توهم وجود سکه‌های زیاد، جهل ما نسبت به وجود همان یک سکه واحد است. بر همین قیاس، نمود و ظاهر جهان مکرر، از جانب خدا منوط به قدرت جادویی مایای اوست و از جانب ما، به سبب به جهل است. بر این مبنای مایا و جهل دو وجه از یک حقیقت واحد و یا دو روی یک سکه‌اند که از دو منظر (خدا و انسان) به آن نگریسته شود. از این رو، برخی گفته‌اند که مایا در طبیعت، جهل است. نادانی و جهل در عالم کبیر به صورت قوه متخیله مایا یا توهم جهانی و در عالم صغیر به صورت جهل و نادانی یا اویدیا ظاهر می‌شود. به عبارت روشن‌تر، تخیل جهانی و عینی، مایا است و تخیل ذهنی و شخصی، اویدیا.^۱

طبیعت دوگانه مایا

انگیزه خلقت و آفرینش، نیروی متخیله و خلاقه مایاست. مایا طبیعتی دوگانه دارد: از یک سو نیروی خلاقه و متخیله است که به امکانات موجود در برهمن مصداق می‌بخشد، و از سوی دیگر حجاب و پرده‌ای است که میان خالق و مخلوق سایه می‌افکند و غیرواقعی را واقعی جلوه می‌دهد.^۲ جهلی که موجب توهم می‌شود، نه فقط مایا واقعی را از چشم ما پنهان می‌کند بلکه موجب تحریف آن واقعیت هم می‌شود؛ یعنی موجب می‌گردد که ما آن را چیز دیگری بپنداریم. به این ترتیب، نهفتن و استتار^۳ واقعیت و تحریف آن، دو کارکرد اویدیا است که موجب توهم می‌شود. مایا از منظر خداوند، تنها اراده خلق ظاهر و نمود جهان می‌باشد و این قدرت بر خود خدا اثری ندارد و نمی‌تواند او را فریب دهد. از منظر انسان‌های به اشراق نرسیده، مایا یک فریب‌دهنده است که ما را وادار می‌کند بجای برهمن یگانه، اشیای متکثر جهان را برگزینیم و از این منظر مایا جهلی توهم‌ساز و وهم‌برانگیز

۱. شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۲، ص ۷۶۸.

2. Eliade, Mircea, *The Encyclopedia Of Religion*, Mc Millan publishing company, 1987, p.116.

3. āvarana

است.^۱

مفهوم مایا را از دو طریق می‌توان فهمید. از طریق جمعی می‌توان برهمن یا آن وجود و شعور خالص را تصور کنیم که با قدرت خود، خود را محدود ساخته و به صورت جهانی پر از کثرات درآورده و از طرفی می‌توان به هر نفس فردی بیاندهشیم که زیر بار جهل خود، جهان را متشکل از اشیاء و نفس‌های کثیر تلقی کرده و آن‌ها را بجای برهمن در نظر می‌گیرد. شنکره تأکید می‌کند که مایا موجب دوگانگی و ثنویت برهمن نمی‌شود و بر آن تأثیر نمی‌گذارد و یک صفت و یا ویژگی ذاتی پایدار برهمن نیست، زیرا هنگامی که در نتیجه معرفت، جهان پدیداری محو می‌شود، مایا نیز محو می‌شود و تنها برهمن نیرگونه باقی می‌ماند.^۲ در یک توصیف کلی مهم‌ترین تعبیری که شنکره از مایا دارد عبارتند از: ۱. ماهیت نمودی جهان که دلیل آن خود آشکار نبودن آن است. ۲. ماهیت درک‌ناپذیر رابطه برهمن که هستی ناب است با جهان کثرت. ۳. جهان متکی و وابسته به برهمن. ۴. اصلی که برای تبیین ظهور برهمن به صورت جهان در نظر گرفته می‌شود. ۵. نیرو و قدرت ظهور ایشوره. ۶. ماده ظهور نایافته‌ای که همه موجودات از آن سرچشمه می‌گیرند و خودش تحول یافته نیروی ایشوره است.^۳

راه رستگاری از منظر شنکره

شنکره عقیده دارد فقط با رفع جهل که به سبب توهم هستی ایجاد شده، می‌توان به دیدگاهی واقعی رسید که جهان را غیرواقعی دانسته و خدای یگانه بی‌کیفیت را در نظر داشت. این رفع جهل که غایت همه مکاتب فلسفی دیگر نیز می‌باشد، تنها با معرفتی که از ودانته حاصل می‌شود، بدست می‌آید. فرد باید حواس و ذهن خود را تحت کنترل گرفته و اشتیاق به رهایی و آزادی داشته باشد. سپس زیر نظر یک استاد به اشراق رسیده و روشن ضمیر، ودانته بخواند و بکوشد تا حقایق آن را با تمرکز و تأمل دریابد تا بالاخره شأنتیت لازم را یافته و استادش به وی بگوید: تو خود برهمنی. آن‌گاه او بر این جمله، آن‌قدر تدبر و تعمق می‌کند تا خود به مشاهده مستقیم حقیقت نائل شود که: من همان برهمن هستم.

۱. محمودی، صص ۱۰۵-۱۰۶.

2. Dāsguptā, vol.1, pp.443.

3. Rādhākṛishnān, 1948, vol.2, pp.573-574.

مایا از منظر مکتب ویشیسته ادویته ودانته

از منظر رامانوجه، بنیان‌گذار مکتب ویشیسته ادویته ودانته، مایا یا به معنای قدرت شگفت‌انگیز خدا برای آفرینش واقعی (جهان واقعی) است یا عبارت است از آن ماده نخستین لایزال و غیرشعورمندی که در برهنه هست و به‌طور واقعی به شکل جهان درآمده است. رامانوجه این قدرت خلاقیت خدا را صفت ذاتی دائمی و پایدار خدا می‌داند. در نظر او واژه مایا در اوپنیشدها به معنای قدرت آفرینش شگفت‌آور است. علاوه بر این گاهی هم این اصطلاح برای برجسته نشان دادن خلاقیت شگفت‌انگیزی به‌کار می‌رود که پرکریتی (ماده اولیه جهان) است. بدین معنا به هیچ وجه رامانوجه معتقد به جنبه توهمی دنیا که ناشی از مایا باشد، نیست.^۱

از آن‌جا که رامانوجه به حقیقی بودن دو مقوله دیگر یعنی ارواح و جهان مادی باور داشت، نمی‌توانست نظریه مایای شنکره را بپذیرد. او به لحاظ معرفت‌شناسی یک رئالیست بود و باور داشت که متعلقات تجربیات ما، مستقل از تجربه ما از آن‌ها، وجود دارند. به این صورت هر ادراکی مبنایی در واقعیت دارد، در مواردی نیز که مثلاً طنابی را به صورت یک مار می‌بینیم، باید چیزی، مثلاً مارپیچی شکل، وجود داشته باشد که آن را ببینیم. نتیجه این امر صحت همه ادراکات و انطباق آن‌ها بر خارج است. وی برای توجیه ادراکات ناصحیح از قبیل تخیلات و اوهام به نظریه‌ای تمسک جست که بر اساس آن همه موضوعات مادی از پنج عنصر تشکیل شده و در هر شیء یکی از آن‌ها غلبه دارد و آنچه ما در ادراکات ظاهراً ناصحیح تجربه می‌کنیم، جنبه مغلوب، رقیق و جزئی از شیء است. به عبارت دیگر خطا، معرفت جزئی و ناکامل است نه عدم معرفت^۲ و این در برابر تعریف شنکره از معرفت و غیر تشکیکی بودن آن است که می‌گوید: «معرفت درجه بالا و پایین نمی‌پذیرد؛ زیرا در ماهیت خود فقط بالاست و اگر پایین باشد اصلاً معرفت نیست».^۳

ماحصل سخن رامانوجه این است که کثرات موجود در جهان نه معدوم و نه توهم، بلکه اموری حقیقی هستند که معلول خداوندند و به صورت موجوداتی در زمان‌ها و مکان‌هایی خاص ادراک می‌شوند و مادامی که چیزی نشان ندهد که این ادراکات نادرستند،

۱. محمودی، ص ۲۳۱.

2. Rādhākṛishnān, 1948, vol.2, p.702.

3. Hiriyanna, Mysore, *Outlines of Indian Philosophy*, Motilal, Delhi, 1993, p.358.

درست و حقیقی هستند.^۱

مایا از منظر محققان مسلمان

پس از توضیحات و توصیفات که در صفحات قبل از سوی بزرگان مکاتب هند خصوصاً ودانته ارائه شد، اکنون باید ملاحظه کرد که پژوهشگران مسلمان از چه منظری بر این مقوله نگریسته‌اند و آن را چگونه توصیف کرده‌اند.

برخی مایا را عبارت از چیزی که در تاریکی جهل قرار دارد و در روشنی نور دانش راستین نیست، می‌داند و نیز آن را منشأ پوشاندن چشم و منبع کوری می‌شمارد.^۲ و برخی دیگر آن را نه واقعی، نه غیر واقعی، نه وجود و نه عدم توصیف کرده‌اند.^۳ رنه گنون با در نظر گرفتن مراتب پنج‌گانه حقیقت، همه آن مراتب را که پس از مرتبه ذات قرار می‌گیرند «مایا» می‌نامد. وی مقصود از مایا را حقیقت نسبی و معین دانسته که هر مرتبه‌ای نسبت به مرتبه برتر از خود از تعین و تشخیص و در نتیجه محدودیت بیشتری برخوردار است و در ضمن مرتبه بالاتر مندرج است. او اضافه می‌کند مایا به معنای وهم است و وهم در مقابل حقیقت قرار دارد. هر مرتبه نسبت به مرتبه بالاتر از خود نیستی محسوب می‌شود زیرا دارای هستی مستقل نیست و بر همین اساس مایا (وهم) نامیده می‌شود.^۴

فریتیوف شوآن نیز مایا را توهم یا هنر الهی دانسته که بر حسب حالات بی نهایت متنوع خود ظاهر می‌شود و ادامه می‌دهد همان‌گونه که اصحاب مکتب ودانته گفته‌اند سخن گفتن از این که مایا صفت «ایشوره» است و از طرفی او را ظاهر می‌کند و از طرف دیگر پرده‌ای بر رخسار اوست، به این معناست که عالم از [جنبه] عدم تناهی آتما ناشی می‌شود.^۵ در جایی دیگر وی در دنیای مادی، مایا را حامل زمان و مکان می‌داند به این معنا که عنصر مکان، ممکنات را در خود جای داده و عنصر زمان مجرای ورود آن ممکنات به دنیای مادی

1. Rādhākṛishnān, 1948, vol.2, p.701.

۲. آشتیانی، جلال‌الدین، عرفان، تهران، شرکت سهامی انتشارات، ۱۳۷۶ش، ص ۱۶۰.

۳. شایگان، داریوش، بت‌های ذهنی و خاطره ازلی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۵ش، صص ۱۵۸-۱۵۹.

4. Guenon, Rene, London, *Introduction to the Study of Hindu Doctrines*, Luzac, 1945, p.35

5. Schuon, Frithjof, London, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, Perennial Books, 1970, p.24.

است.^۱ در تعریفی دیگر وی مایا را تنها یک پرتو که خدا را متجلی کرده است و به دلیل همین تجلی الزاماً از خدا دور می‌شود، نمی‌داند بلکه مایا را اصل و وسیله تجزیه و تكثر تلقی می‌کند.^۲

عده کثیری از محققان مسلمان نیز بر این باورند که عرفان اسلامی و عرفان هندویی، هرچند از دو مکتب متفاوت سرچشمه گرفته و در طی زمان به بار نشسته‌اند، اما از آنجا که اساساً عرفان - قطع نظر از این که به کدام مکتب و سرزمین تعلق داشته باشد - ریشه در باطن حق جوی آدمی دارد، باطنی که عارفان در جست‌وجوی حقیقت واحد آن بوده‌اند. در این دو عرفان ظاهراً بیگانه از هم، نیز وجوه مشترک فراوانی به چشم می‌خورد که حکایت از انس و الفت باطنی آن‌ها دارد.^۳ در این میان برخی گزاره‌ها در حوزه عرفانی اسلامی از لحاظ معنا شباهت زیادی با مفهوم مایا در حوزه تفکر هندو دارد که در زیر به توضیح برخی از آن‌ها می‌پردازیم:

۱. مایا و عشق

محمد داراشکوه یکی از مسلمانی که درصدد بررسی و ترجمه آثار آیین هندو برآمده است، با تأکید بر حدیث شریف «کنز» مایا را همان عشق دانسته و می‌نویسد: «از چداکاس^۴، اول چیزی که بهم رسید، عشق بود که آن را به زبان موحدان هند «مایا» گویند و اهل اسلام را گفت «كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقَ الْخَلْقَ» برین دال است.^۵ و در جای دیگر می‌نویسد: «آهنکار^۶ یعنی نسبت دهنده چیزها به خود و آهنکار صفت پرم آتمن^۷ است به

1. Schuon, Frithjof, *Ātmā-Māyā*, London, *Studies in Comparative Religion*, vol.7, no.3, 1973, pp.3-4.

۲. شوان، فریتیوف، «حکمت خالده»، ترجمه هادی شریفی، معارف، ش ۱، تیر ۱۳۶۳ش، ص ۱۰۵.

۳. پازوکی، شهرام، «مطالعه تطبیقی جهان‌شناسی عرفان اسلامی و هندویی»، پژوهشنامه عرفان، ش ۲، ۱۳۸۹ش، ص ۴۳.

4. Čid- Akaśa

۵. داراشکوه، محمد، مجمع البحرين، تصحیح و تحقیق محمدرضا جلالی نائینی، تهران، نقره، ۱۳۶۶ش، ص ۴.

6. Aham-Kara

7. Prama Ātman

سبب مایا و مایا به زبان ایشان، عشق است.^۱ هم‌چنین وی پرکریتی یا هیولای اولی را با مایا قیاس کرده^۲ و واژه تاریکی در مایتری را به مایا ترجمه کرده است.^۳ واضح است که داراشکوه در این تطبیق به دو ویژگی مایا نظر داشته: یکی خصوصیت ظهور نخست بودن یا به تعبیری حلقه واسطه برهن با خلق و دیگری جنبه وهم‌انگیزی مایا^۴ که به رغم ضعفی که داراشکوه در روش تطبیقی خود دارد، مشخص است که او به بسیاری از مفاهیم اساسی هندو و اسلامی آگاه بوده و ارتباطات مرموز آن‌ها را به فراست دریافته است.^۵

۲. مایا و خیال

خیال دارای یک ساختار دو بعدی (یعنی خیال خلاق و خیال استتارکننده) است از یک سو خیال همانند تجلی خداست (خیال خلاق) و اساساً از این حیث، خلقت یک تجلی خیال خلاق است و از سوی دیگر به عنوان خیال متصل یا عالم مثال، صور مقید اندیشه و سایه‌ای میان سایه‌های عالم روحانی و معنوی است که ضمن انعکاس آن، شهود و بینش را از دیده بصیرت پنهان می‌کند (خیال استتارکننده).^۶ در این جا بار دیگر نقش دوگانه مایا در مکتب ودانته مطرح می‌شود. چنان‌که پیش از این گفته شد، مایا طبیعتی دوگانه دارد: از یک سو نیروی خلاقه و قوه متخیله است که به امکانات موجود در برهن مصداق می‌بخشد و از سوی دیگر «مایا» حجاب و پرده‌ای است که میان خالق و مخلوق سایه می‌افکند و غیر واقعیت را واقعیت جلوه می‌دهد. بدین سان می‌توان ملکوت یا عالم مثال منفصل و معادل هندی آن هیرنیه گریبه را خیال خلاق، و عالم مثال متصل و معادل هندی آن تیجاسا را

۱. همو، ص ۷.

۲. *اوپانیشاد*، ترجمه محمد داراشکوه، به سعی و اهتمام محمدرضا جلالی نائینی، تهران، علمی، ۱۳۸۱ش، ج ۱، ص ۲۴۴.

۳. شببانی، داود، «هماندی‌های عرفان اسلامی و آیین هندو»، حوزه، ش ۱۲۰، ۱۳۸۲ش، ص ۱۸.

۴. رحیمیان، سعید، «ارتباط جهان با مبدأ در مکتب ودانته و مکتب عرفانی ابن عربی»، *فصلنامه مفید*، ش ۳۶، ۱۳۸۲ش، ص ۴۰.

۵. شایگان، داریوش، «محمد داراشکوه؛ بنیانگذار عرفان تطبیقی»، *ایران نامه*، ش ۳۰، ۱۳۶۹ش، ص ۲۲۲.

۶. شایگان، داریوش، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ترجمه جمشید ارجمند، تهران، فرزانه روز، ۱۳۸۴ش، ص ۲۱۸.

خیال استتارکننده دانست. به عبارت دیگر می‌توان گفت که در مکتب ودانته در سطح عالم کبیر، خیال الهی (نیروی خلاق مایا) صور را در یک رؤیای کلی به خارج می‌افکند و آن‌ها را به صورت بیضه زرین (هیرنیه گربهه) در می‌آورد. در سطح عالم صغیر نیز ذهن انسان را داریم، ذهنی که به کمک قوه مصوره خود تأثرات بالقوه متراکم شده در حافظه را دوباره در رؤیا ترکیب می‌کند. به همین صورت در اسلام، تخیل خلاق خداوند اعیان ثابت را با تجلی خود به واقعیت اسماء خویش تجهیز می‌کند و تخیل انسان هم‌چون یک آینه اشکال و صور نوعی عالم مثال را منعکس می‌سازد.^۱

۳. مایا و اسماء الله

اسم به آن چیزی اطلاق می‌گردد که بر مسمی دلالت کند و مسمی همان مفهوم و معنی نهایی است که در ذهن گوینده اسم ملحوظ می‌شود. در خصوص عینیت و غیریت اسم و مسمی سخن بسیار رفته است و برآن بر اعتقاد عده از متفکران اسلامی مسمی، حقیقتی عینی و خارجی است و به همین جهت با اسما متفاوت است.^۲ در قرآن کریم در خصوص نام بردن و خواندن خود، خطاب به مشرکین آمده است: قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى.^۳ امام صادق(ع) در تفسیر این آیه ائمه هدی(ع) را مصداق اسماء حسنی معرفی کرده و معیار پذیرش عبادت بندگان را معرفت به مقام معصومین می‌دانند.^۴ در این‌جا مصادیق اسمای نیکوی خداوند، همان مقام انسان کامل معرفی شده و به یک معنا آئینه تمام نمای الهی که بالاترین دلالت‌ها را بر مسمای خود، یعنی حضرت حق، دارد، ائمه هدی می‌باشند که بندگان در خواندن خدا از آن‌ها مدد جستند و به آن‌ها متوسل می‌شوند.

از سوی دیگر، در اصول کافی آمده است که حضرت صادق(ع) در مقام تشریح

۱. شایگان، آیین هندو و عرفان اسلامی، صص ۲۱۹-۲۲۰.

۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، الرسائل التوحیدیة، قم، مؤسسه نشر الإسلامی، ۱۴۱۵ قمری، ص ۱۶.

۳. سوره اسراء، آیه ۱۱۰.

۴. کلینی، شیخ ابوجعفر محمد، الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵، ج ۱، باب التَّوَادِرِ، ص ۱۴۳، حدیث ۴.

مراتب توحید حضرت حق، در پاسخ سؤال هشام بن حکم که از اسمای الهی و اشتقاق آن پرسیده بود، وی را مورد خطاب قرار داده، می‌فرماید: *الإِسْمُ غَيْرُ الْمُسَمَّى فَمَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ دُونَ الْمَعْنَى فَقَدْ كَفَرَ وَلَمْ يَعْبُدْ شَيْئاً وَمَنْ عَبَدَ الْإِسْمَ وَالْمَعْنَى فَقَدْ أَشْرَكَ وَعَبَدَ اثْنَيْنِ وَمَنْ عَبَدَ الْمَعْنَى دُونَ الْإِسْمِ فَذَلِكَ التَّوْحِيدُ*^۱ یعنی اسم غیر از مسمی و صاحب نام است، پس هر که اسم را بدون معنی و مسمی پرستد، محققاً کافر است و چیزی را نپرستیده، هر که نام و معنی را با هم پرستد، محققاً مشرک است و دو تا را پرستیده و هر که معنی و مسمی را تنها و قطع نظر از اسم و نام پرستد، این خداپرستی است. در حدیث دیگری نیز حضرت صادق (ع) قبل از اشاره به مراتب فوق الذکر، می‌فرماید: *مَنْ عَبَدَ اللَّهَ بِالتَّوَهُّمِ فَقَدْ كَفَرَ*^۲ معلوم می‌شود که ایشان عبادت با توهم را همانند عبادت اسم (جدای از مسمی) دانسته و مرتبه کفر را به آن مربوط می‌دانند. حاج ملا سلطان محمد گنابادی در ذیل این حدیث، می‌گوید: «اطلاق اسماء الهی بر صاحب ولایت مطلقه وقتی صحیح است که صاحب ولایت مطلقه بعنوان اسمیت ملحوظ و منظور نظر باشد نه بعنوان مسمی بودن... توحید این است که اسم را منظور نظر نسازی که کافر یا مشرک شوی»^۳.

همان‌طور که بیشتر توضیح داده شد، مایا دو کارکرد مهم دارد، از جهتی نمایشگر قدرت جادویی برهمن بوده و از سوی دیگر، اگر از طرف فرد ناآگاه به تنهایی مورد نظر قرار گیرد، باعث گمراهی شده و عدم معرفت به برهمن را به بار می‌آورد. در این‌جا می‌توان این تطبیق را ارائه داد که اگر اسمای الهی که آئینه‌های تجلی ذات حق هستند و البته بزرگ‌ترین آن اسماء و بهترین آن‌ها، وجود انسان کامل و مقام خلیفه الهی است، به تنهایی و یا در مقام شراکت مقام خداوندی، در نظر گرفته شوند، بنده خداوند را عبادت نکرده بلکه به فرموده حضرت صادق (ع) عبادت همراه با توهم داشته، پس مشرک شده یا کفر ورزیده است و در این حالت می‌توان همان کارکرد فریبنده مایا را در نظر گرفت که باعث گمراهی فرد می‌شود. این مقام منطبق است بر افرادی که در طول تاریخ برای بزرگان دین مقام خدایی قائل شده و یا آن بزرگواران را در امر خلقت، رساندن رزق و روزی به بندگان

۱. همو، ج ۱، بابُ الْمُعْبُودِ، حدیث ۱، ص ۸۷.

۲. همو، حدیث ۲.

۳. سلطان‌علیشاه گنابادی، ص ۲۱.

هم‌سان حضرت باری تعالی دانسته‌اند. اما اگر آن بزرگواران به عنوان راهی برای رسیدن به معرفت حق و گذرگاهی به بارگاه خداوند در نظر گرفته شوند، مایه رحمت بوده و فرد را به عبادت مسمی رهنمون می‌سازند و این همان کارکرد دوم مایا به عنوان ظهور و نمود برهمن خواهد بود، یعنی خصوصیت ظهور نخست بودن یا به تعبیری حلقه واسطه برهمن (خداوند متعال) با خلق و در این حالت است که طبق فرمایش حضرت صادق(ع) این فرد در زمره اصحاب حضرت امیر(ع) در آمده و مصداق این آیه شریفه می‌گردد که: **أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا**.

نتیجه

در مکاتب فلسفی هند، مایا کاربردها و معانی مختلفی داشته است. ریشه‌های گوناگون لغوی این کلمه معانی مختلفی را بر آن بار کرده است. متفکران و تدوین‌کنندگان هر یک از مکاتب چندگانه هند نیز آن‌گونه که خود از متون اولیه‌ای چون وداها و اوپنیشدها استنتاج کرده‌اند، تعبیری متفاوت در نظر گرفته‌اند. در این میان و بر پایه بکارگیری مکرر وداها و بخصوص اوپنیشدها، شنکره، بنیان‌گذار مکتب ادویته ودانته، مایا را از دو منظر معرفت متعارف و معرفت متعالی، قدرت برهمن برای ایجاد توهم مطرح می‌کند. وی منظر نخست را برای اشخاصی می‌داند که به نورانیت و اشراق نرسیده‌اند و جهان را واقعی می‌پندارند و خاستگاه دوم را متعلق به اشخاص به اشراق رسیده‌ای می‌داند که دریافته‌اند جهان ظاهر یا نمودی بیش نیست و چیزی به غیر خدا وجود ندارد.

در بیان شنکره، برهمن هم‌چون جادوگری زبردست، با شعبده خود، مردمان را بنحوی فریب داده که ایشان برای خود و سایر مظاهر و تجلیات دنیا، وجود مستقلی قائل شوند. در این جاست که مایا با دو کارکرد نهفتن برهمن و فریب مردمان نقش خود را ایفا می‌کند. شنکره عقیده دارد فقط با رفع جهل که به سبب توهم هستی ایجاد شده، می‌توان به دیدگاهی واقعی رسید که جهان را غیرواقعی دانسته و خدای یگانه بی‌کیفیت را در نظر داشت. این رفع جهل که غایت همه مکاتب فلسفی دیگر نیز می‌باشد، تنها با معرفتی که از ودانته حاصل می‌شود، بدست می‌آید.

اما پژوهشگران مسلمان هم از منظرهای مختلفی بر این مقوله نگریسته‌اند. برخی آن

را عبارت از چیزی که در تاریکی جهل قرار دارد دانسته و برخی نیز آن را منشأ پوشاندن چشم و منبع کوری و مرز دم تیغ بین عدمی در نظر می‌گیرند. دیگری نیز با در نظر گرفتن مراتب مختلف حقیقت، همه آن‌ها را که پس از مرتبه ذات قرار می‌گیرند مایا می‌نامد و آن را حقیقت نسبی و معین معرفی می‌کند که هر مرتبه‌ای نسبت به مرتبه برتر از خود از تعین و تشخیص و در نتیجه محدودیت بیشتری برخوردار است. بعضی نیز مایا را توهم یا هنر الهی دانسته و پرتویی تعریف می‌شود که خدا را متجلی کرده است. در این نوشتار با یک دیدگاه تطبیقی به موضوع و مفهوم مایا پرداخته و در سه منظر به بررسی شباهت‌های مایا و اصطلاحات استفاده شده از سوی پژوهش‌گران مسلمان پرداختیم که عبارت بودند از: عشق، خیال و اسماء‌الله.

منابع

- قرآن کریم.
- الیاده، میرچا، *یوگای پاتنجلی*، ترجمه علی صادقی شهپر، تهران، بنگاه پارسه، ۱۳۹۴ ش.
- *اوپانیشاد*، ترجمه محمد داراشکوه، به سعی و اهتمام محمدرضا جلالی نائینی، تهران، علمی، ج ۱، ۱۳۸۱ ش.
- آشتیانی، جلال‌الدین، *عرفان*، ج ۲، تهران، شرکت سهامی انتشارات، ۱۳۷۶ ش.
- بهگودگیتا، ترجمه محمدعلی موحد، ج ۳، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۵ ش.
- پازوکی، شهرام، «مطالعه تطبیقی جهان‌شناسی عرفان اسلامی و هندویی»، *پژوهشنامه عرفان*، ش ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۹.
- چاترجی، ساتیش چاندر، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، ج ۲، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳ ش.
- داراشکوه، محمد، *مجمع البحرین*، تصحیح و تحقیق محمدرضا جلالی نائینی، تهران، نقره، ۱۳۶۶ ش.
- داسگوپتا، سورندرانته، *سیر تحول عرفان هندوی*، ترجمه ابوالفضل محمودی، تهران، سمت، ۱۳۹۴ ش.
- رحیمیان، سعید، «ارتباط جهان با مبدأ در مکتب ودانته و مکتب عرفانی ابن عربی»، *فصلنامه مفید*، ش ۳۶، خرداد و تیر ۱۳۸۲.
- سلطان‌علیشاه گنابادی، حاج سلطان‌محمد، *ولایت‌نامه*، ج ۲، تهران، حقیقت، ۱۳۸۴ ش.
- شایگان، داریوش، «محمد داراشکوه؛ بنیانگذار عرفان تطبیقی»، *ایران نامه*، ش ۳۰، بهار ۱۳۶۹.
- همو، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، ج ۴، تهران، امیرکبیر، ج ۲، ۱۳۷۵ ش.
- همو، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ترجمه جمشید ارجمند، ج ۲، تهران، فرزانه روز، ۱۳۸۴ ش.
- همو، *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۵ ش.

- شوان، فریتيوف، «حکمت خالده»، ترجمه هادی شریفی، معارف، ش ۱، تیر ۱۳۶۳.
- همو، اسلام و حکمت خالده، ترجمه فروزان راسخی، تهران، هرمس، ۱۳۸۳ش.
- شیبانی، داود، «همانندی‌های عرفان اسلامی و آیین هندو»، حوزه، ش ۱۲۰، زمستان ۱۳۸۲.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، الرسائل التوحیدیة، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۵ق.
- کلینی، شیخ ابوجعفر محمد، الکافی، ج ۴، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ج ۱، ۱۳۶۵ش.
- محمودی، ابوالفضل، مشرق در دو افق، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۲ش.
- Agrawala, Prithvi Kumar, *Goddessess in Ancient India*, Abhinav Publications, 1984.
- Ali Khan, S. Masood, *The encyclopedia of Sufism*, Ram New Delhi, Anmol Publications, 2003.
- Ashram, Sri Aurobindo, *The Secret of the Veda*, Sri Aurobindo Ashram Press, vol. 15, 1998.
- *Atharva Veda*, Translated by Ralph Griffith, E.J.Lazarus And Company, 1916.
- Bhattacharji, Sukumari, *The Indian Theogony: A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Puraṇas*, Cambridge University Press Archive, 1970.
- Boyce, Mary, *A History of Zoroastrianism: The Early Period*, Brill Academic, 1996.
- Braue, Donald, *Maya in Rādhākṛishnān's Thought: Six Meanings other than Illusion*, Motilal Banarsidass, 2006.
- Dāsguptā, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, Motilal Banasidas Delhi, vol.1, 1997.
- Deussen, Paul, *Sixty Upanishads of the Veda*, Motilal Banarsidass, vol.1, 2010.
- Idem, *The Philosophy of the Upanishads*, Cosimo Classics, 2010.
- Donnell, Alison, *Companion to Contemporary Black British Culture*, Routledge, 2013.
- Eliade, Mircea, *A History of Religious Ideas*, The University of Chicago Press, vol.1, 1978.
- Idem, *The Encyclopedia Of Religion*, Mc Millan publishing company, 1987.
- Gonda, Jan, *Some Notes on the Study of Ancient-Indian Religious Terminology*, History of Religions, vol.1, no.2, 1962.
- Goudriaan, Teun, *Maya: Divine and Human*, Motilal Banarsidass, 2008.
- Guenon, Rene, London, *Introduction to the Study of Hindu Doctrines*, Luzac, 1945.
- Hiriyanna, Mysore, *Outlines of Indian Philosophy*, Motilal, Delhi, 1993.
- Hiriyanna, Mysore, *The Essentials of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, 2000.
- James Lewis and William Travis, *Religious Traditions of the World*, Wipf & Stock Pub, 1999.
- Lochtefeld, James, *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, The Rosen Publishing Group, 2002.

- Mahony, William, *The Artful Universe: An Introduction to the Vedic Religious Imagination*, State University of New York Press, 1997.
- Nakamura, Hajime, *A History of Early Vedānta Philosophy*, Motilal Banarsidass Publications, 1990.
- Navalkha, Suren, "Introduction", *Upanishads*, Wordsworth Classics of world literature, 2000.
- Patton, Laurie, *Bringing the Gods to Mind: Mantra and Ritual in Early Indian Sacrifice*, University of California Press, 2005.
- Phillips, Stephen, *Epistemology in Classical India: The Knowledge Sources of the Nyāya School*, Routledge, 2012.
- Pruthi, Raj, *Vedic Civilization*, Discovery Publishing House, 2004.
- Rādhākṛishnān, Sarvepalli, *The Vedānta Philosophy and the Doctrine of Maya*, International Journal of Ethics, vol.24, no.4, 1914.
- Rādhākṛishnān, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, George Allen and Unwin Ltd, vol. 1 & 2, 1948.
- Rambachan, Anantanand, *The Advaita Worldview: God, World, and Humanity*, State University of New York Press, 2006.
- Scharfstein, Ben-Ami, *A Comparative History of World Philosophy: From the Upanishads to Kant*, State University of New York Press, 1998.
- Schuon, Frithjof, London, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, Perennial Books, 1970.
- Idem, Ātmā-Māyā, London, *Studies in Comparative Religion*, vol.7, no.3, 1973.
- Shankara, Adi, *Commentary on Taittiriya Upanishad*, Translated by P. D. Shastri, Harvard University Archives, 1923.
- Idem, *Commentary on Brahma-sutras*, Translated by S. Vireswarananda, Advaita Ashrama, 1948.
- Shastri, P. D., *The Doctrine of Maya*, Luzac & Co, London, p.5 and ix, 1911.
- Southworth, Franklin, *Linguistic Archaeology of South Asia*, Routledge, 2012.
- *The Thirteen Principal Upanishads*, Translated by R. E. Hume, Oxford University, 1921.
- *Thirty Minor Upanishads*, Translated by Narayanaswami Aiyar, "Sarvasāra Upanishad", Printed by Annie Besant at the Vasanta Press, 1914.
- Zimmer, Heinrich, *Maya: der indische Mythos*, Insel-Verlag, 1978.