### چكيده:

ارتباط جهان با مبدأ مسأله‏اى است كه در هر نظام فلسفى و عرفانى از اهميت خاصى برخوردار است و مى‏توان آن را از وجوه مشخص اين گونه نظامها دانست. در اين بين در عرفان اسلامى و بيش از همه در مكتب وحدت وجودى ابن عربى با طرح مسأله تجلى، نفس رحمانى، عماء و عشق ازلى در اين بحث موشكافى به عمل آمده. در عرفان هند نيز در آيين برهما، مكتب شانكارا يعنى ادويتا ودانتا (ودانتاى وحدت گرا) با دقت خاصى به مسأله مايا و توابع آن پرداخته شده كه بررسى تطبيقى در اين باب مى‏تواند گشايشگر راهى در «عرفان تطبيقى» در بحث مورد نظر باشد. نوشتار حاضر تلاشى است در اين راستا.

واژگان كليدى: مايا، خيال، تجلى، نفس رحمانى، عماء، وحدت، كثرت

در آغاز مقاله به بحث ارتباط جهان با مبدأ از ديد عرفان هند (مكتب ودانتا) مى‏پردازيم و سپس به ديدگاه ابن عربى و مكتب وى نظرى افكنده، آنگاه به مباحث تطبيقى خواهيم پرداخت.

### 1- ارتباط جهان با مبدأ (برهمان) در مكتب ودانتا

در نظر بدوى بحث ارتباط مبدأ (برهمان) با جهان در مكتب ادويتا ودانتا از دو جهت پارادوكسيكال (خود متناقض) جلوه مى‏كند:

1- از جهت معرفت شناختى، زيرا مسأله فوق مستلزم غياب است؛ يعنى غيبت خدا از عالم و دستيابى به او از طريق جهان.

2- از جهت وجود شناختى، زيرا اين بحث مستلزم غيريت است؛ يعنى تغاير بين خدا و عالم و سعى در ايجاد نوعى ارتباط بين آن دو؛ حال آن كه اين امر با و«حدت وجود» و نفى ماسوى ناسازگار است. در عين حال، چنانكه خواهد آمد؛ مكتب ودانتا از عهده اين بحث برآمده و به توصيفى خاص از ربط و ارتباط مورد بحث نائل آمده است.

به عنوان مقدمه بايد گفت در آيين ودانتا سه مكتب در تفسير ارتباط خدا با عالم مطرح است:

1- ثنوى غير واصف (به نمايندگى مادهاوا Madhava)،كه به استقلال عالم و لحاظ جداگانه آن نسبت به خداوند قائل است. در اين مكتب وابستگى عالم به خداوند، حتى به گونه ارتباط روح با بدن، نفى مى‏شود.

2- غير ثنوى واصف (به نمايندگى رامانوجا Ramanoja)، كه قائل به اتكاء، يعنى وابستگى علّى و يك طرفه جهان به خداوند است، در اين مكتب جهان به منزله بدن خدا و تحت اختيار اوست هم چنان كه اثر و معلول «برهمان» (يا مبدأ) نيز هست.

3- غير ثنوى غير واصف (به نمايندگى شانكارا Sankara)، كه معتقد به توهم و سراب بودن عالم است. در اين مكتب، به جهت وحدت نگرى و مطلق گرايى، حتى وابستگى و اتكاء جهان به برهمان، جز در ساحت نمودار، نفى مى‏شود.(2) با اين توضيح كه چون حقيقت محض، برهمان نيرگوناست، كه در آن همه كثرات محواند، نوبت به پرسش از نحوه ارتباط ماسواى برهمان با برهمان نمى‏رسد. عالم، توهم است آن هم نه توهمى كه اثر برهمان باشد. اين توهم جهانى را مايا (Maya) ناميد. شانكارا مفهوم مايا را از اوپانيشادها قابل اقتباس مى‏داند، چه اين كه لفظ آن نيز در اوپانيشادها آمده است.

### مايا (طيف) و ظهور عالم

به گفته برخى محققان، مى‏توان چند مرحله را در باب توضيح وحدت و كثرت در اوپانيشادها از هم متمايز دانست:

1- انحلال كثرت با طرح مسئله ظاهر عالم و باطن آن (به عنوان دو نمود از برهمان)، 2- ارجاع آن دو وجه به يك برهما در بيان نحوه ارجاع كثرت به وحدت، 3- محو شدن اين كثرت ودويى به هنگام عبور از تعينات، 4- تصحيح ثنويت مزبور به اينكه كثرت فقط ظاهرى و اعتبارى است و نمودى بيش نيست. به گفته اوپانيشاد بريهد: «بر اين زمين اختلافى نيست. كسى كه در اينجا كثرت و اختلاف ببيند از مرگى به مرگى مى‏رود، وجود، جاودانيست و آنرا بايد به نظر وحدت نگريست. بيننده بصير، مرگ نمى‏بيند بيمارى و غم نمى‏بيند بيننده فقط كل را مى‏بيند و همه كمال را در مى‏يابد. اين است برهماى واقعى كه وحدت بدون تباين است. برهماى ناسوتى و كثرات محسوسه... نيست مگر جلوه‏هايى. (اوپانيشادها، صص 21-39).

حال اين سوال مطرح است كه آيا اين پندار كثرت و اين خطا متوجه افراد و ذهن آنها است؛ يا مربوط به خود برهما و نحوه تحقق عالم است كه وحدت خود را پنهان مى‏دارد و يا مرتبط با هر دو. همين نظر اخير در اوپانيشاد تقويت مى‏شود. «چيزى نيست كه وى در نهاد آن نباشد و او در آن نهان نباشد. حيات جاودان است و شكل فقط در نظر آنان كه چشمانشان را پرده گرفته حقيقت دارد. اين دو بواسطه نيروهاى جادوئى خود به چندين شكل ظهور مى‏كند.»(همان، ص 34).

حال بايد به اين امر پرداخت كه چگونه مى‏توان كثرات غير حقيقى را به خود جهان (جهانى كه از برهما نشأت مى‏گيرد) نسبت داد؛ اين همان مشكلى است كه فيلون و فلوطين را به مفهوم لوگوس و عقل، با تكيه بر قاعده الواحد، رهنمون شد. فهم اين مسأله در گرو فهم دقيق مفهوم مايا (طيف، ظهور، خيال، صورت بخشى، توهم، تناسب و...) مى‏باشد. براى آنكه وجود واحد بتواند از وحدت به كثرت بگرايد و از بساطت متجانس خود تنزل كرده و لباس كثرات را بر تن نمايد، وجود واسطه‏اى ضرورى است كه به يارى آن اين دگرگونى صورت پذيرد و درجات قوس نزولى تحقق يابند، بدون اين كه به وحدتِ تغيير ناپذير وجود واحد آسيب و لطمه‏اى برساند. براى رفع اين تناقض است كه مكتب ودانتا، به مفهوم مايا متوسل مى‏شود.

به هر حال درك مفهوم مايا خود محتاج چند مقدمه است:

### الف) طرد آفرينش از عدم و قول به ظهور علت:

مكتب ودانتا آفرينش جهان را از هيچ يا خلاء صحيح نمى‏داند. «ما نمى‏توانيم به ظهور هستى از نيستى توجه كنيم.» (شايگان: 1356، ج 2، ص 849، راداكريشنان: 1368، ج 1، ص 281).

وجود هر چيزى متضمن واقعيت هستى است. اين گيتى از هستى برخاسته، بر هستى استوار است و در هستى مستقر شده. هستى، ابدى و موجود به خود است. بنابراين آفرينش، ظهور خودِ علت است به صورت معلول. شانكارا در اين زمينه گويد:

«هنگامى كه هستى عمل زندگى را انجام مى‏دهد نيروى حياتى ناميده مى‏شود، هنگامى كه سخن مى‏گويد كلام نام دارد، هنگامى كه مى‏بيند چشم است، هنگامى كه مى‏شنود گوش است و هنگامى كه مى‏انديشد فكر است.»(شايگان: همان؛ راداكريشنان: همان).

شانكارا در تفسير براهما سوترا گويد: «معلول هم قبل از ظهور و هم بعد از ظهور خود بايستى كه بواسطه خود علت موجود بوده باشد... در واقع بين علت و معلول، عدم يگانگى نيست، معلول يعنى اين عناصر و اين جهان كثرات و علت يعنى برهمان نامتناهى...»(شايگان: همان، ج 2، ص 850).

### ب) ذوق هنرى؛ انگيزه خلقت:

امرى كه موجب آفرينش مى‏شود مسلما مربوط به ذات برهمان نيست، چرا كه او كامل است و مستقل. آفرينش در ودانتا، نوعى فعاليت هنرى است كه هدفى جز براى امرى زيبا (و براى ارضاى حس زيبايى دوستى و زيبايى جويى) نداشته است.(3)(همان، ص 853)

«لى‏لا»(Lila) به تعبير برخى محققان نه به مفهوم «عبث» بلكه به معنى فاعلى است كه هدفش در خودش وجود دارد و به خاطر ديگرى نيست.(بوركهارت: 1369، ص 56).

### ج) برهمان: علت فاعلى و علت مادى عالم:

در رساله ودانتا سارا آمده است: «برهمان اگر از لحاظ آگاهى مطلق و معرفت او به خود در نظر گرفته شود علت فاعلى آفرينش محسوب خواهد شد، ولى اگر او را از لحاظ تعينات و محدوديتهايش بررسى كنيم علت مادى جهان بشمار خواهد آمد.»(همان، ص 854؛ راداكريشنان، همان، ص 282). معناى علت مادى در ضمن بحث از مايا روشن خواهد شد.

### د) ارتباط برهماى ساگونا با عالم خلق:

از نظر مكتب ودانتا، برهماى ساگونا (برهما با اعتبار صفات و تعينات) در مقابل برهماى نيرگونا (برهما بدون اعتبار هر اسم و صفت) واقع مى‏شود.(4) اشياء و كثرات با اعتبار ساگوناى (فراوانى اسماء و تعدد صفات) برهمان در ارتباطند (آنهم با وساطت مايا) و بدين لحاظ آن را ايشوارا (خالق) نيز مى‏نامند، اما با جنبه تنزيهى و اعتبار نيرگونا (نفى صفات) ارتباطى ندارند. (Edwards, 7/P.281)

### ه) مايا به عنوان واسطه خلق:

مايا را گاه به نيروى خلاق (جوهر خلاق)، و گاه به توهّم جهانى يا نوعى رويا تفسير كرده‏اند، اما بهر حال آنچه كه اولاً و بالذات و به طور مستقيم با برهمان (برهمان ساگونا) در ارتباط است همين ماياست. در واقع مصححِ ظهورِ كثرت (هر چند كثرت غير واقعى) از برهما، همان ماياست.

خلقت به منزله ظل برهمان، و مانند رويايى از او صادر شده است. در واقع همانطور كه امواج فراوان، وحدت دريا را بر هم نمى‏زنند كثرات وهمى نيز بر وحدت هستى لطمه‏اى وارد نمى‏آورند. شانكارا در اين مورد گويد: «همانگونه كه درخت يكى است و شاخه‏هاى بسيار دارد... همانطور نيز برهمان يكى است و نيروهاى بسيار دارد.» (تفسير براهما سوتر، 2-1-14، به نقل از شايگان: 1356، ص 852).(5)

بنابراين شعاع آفتاب، در عين اظهار نورانيتِ خورشيد، خود پرده بر جوهره خورشيد و حاجب قرص آن مى‏گردد، و به تعبيرى شدت نورش حجاب ذات او مى‏شود. مايا نيز در عين حال كه جوهر خلاق و نيروى فعال و ظهور برهمان است و او را تا حدّى مى‏نماياند، اما به جهت «ظهور تكثرى» خود در واقع برهمان را مى‏پوشاند و اين توهم را به اذهان مى‏آورد كه اين كثرات، واقعيت نهايى‏اند، حال آنكه اينها به منزله پندارند، البته نه پندار ذهن ما، تا به ايدئاليسم ذهنى كشيده شويم، بلكه محصول خيالِ قوه مخيله عالم كبيراند كه با روندى بنام «برهم نهادن يا نسبت دادن» (ادياسا) موجب حصول و ظهور كثرات مى‏گردد. بنابراين برهمان واحد بسيط نامتناهى است كه بر اثر توهم نسبت مى‏يابد و به مراتبى نزول مى‏كند. پس مايا، هم حاجب است و هم چراغ، و به تعبيرى «پرده‏اى پرده در» در بطون عالم است و از طرفى موجب ظهور برهمان و از طرف ديگر مايه ظهور خلق است، و غيب حق. پرده‏اى است كه چون از بين برداشته شود، بود و نبود همه كس آشكار، و حقيقت نمايان مى‏گردد.

### مايا و ربط وحدت و كثرت

حال اين سوال مطرح است كه مايا خود چگونه به وصف كثرت ظاهر شده و چگونه ظاهر مطلق را به لباس هزاران صفت موصوف نموده و جلوه مى‏دهد. بنا بر عقيده مكتب ودانتا نسبت مجازى به مطلق از طريق اضافه كردن و بر نهادن (adhyasa: superimposition) غير واقعيت به واقعيت صورت مى‏پذيرد. در واقع تمام تعينات عالم بر اثر يك سلسله بر نهادن و نسبت دادنِ پياپى چيزى به چيز ديگر پديد مى‏آيد و تار و پود عالم كثرات را به وجود مى‏آورد، به طورى كه خلقت، همان در هم آميختن حق و باطل، و واقعيت و غير واقعيت با يكديگر است. ريشه اين اضافات نادانى مستمر و عالمگير است كه عاقل و معقول و عقل را از هم متمايز جلوه مى‏دهد.(6) (شايگان، همان، ج 2، صص 858، 864) مراتب هستى، يعنى بيدارى، رويا و خواب عميق، بدينسان پديد مى‏آيند. شانكارا ضمن برشمردن انواع مراتب عالم،(7) نسبت دادن حكم يك عالم به عالم ديگر را توهم مضاعف مى‏داند چنانكه در تمثيل مشهور وى، كه بعدا خواهد آمد، اگر ما طناب را مار مى‏پنداريم اين نسبت غلط و توهم به جهت جهل و نادانى ما پديد آمده. پس اساس اينگونه توهمات مضاعف، ساختار عالم خارجى است كه موضوع ادراكات ماست و واقعيت آن نسبى و اعتبارى است. خطاى ما در اين است كه به سراب جهانى «مايا»، كه رويايى را به صورت كثرت ظاهر ساخته و به متن خلل‏ناپذير «آتمان» اضافه كرده، ادراكات غلط خود را نيز مى‏افزاييم.(همان، ص 870).

### عالم، سراب يا نشانه

حال سؤال مهم اين است كه آيا از نظرگاه مكتب ودانتا، با توجه به نظريه مايا و سراب جهانى، عالم فى نفسه توهم و خيال محض و پوچ است يا نه؟ بعلاوه نقش انسان در تحقق اين كثرت در چه حد است؟. آيا تمامى نقش را در پندار كثرت دارد؛ يا آنكه كثرت تا حدى مربوط به خود عالم است؟ در اينجا عنان سخن را به رادا كريشنان مى‏سپاريم كه در دو اثر خود به خوبى اين امر را بررسى و تحليل نموده است:

«موجوديت دنيا از آن خود او نيست... برهمن (برهمان)، واقعى است، دنيا واقعيت مطلق ندارد ولى داراى وجود تجربى است كه با هستى ابدى برهمن و نيستى مطلق متفاوت است... نمى‏توان گفت كه دنيا لاوجود است، زيرا ما آن را درك مى‏كنيم... شنكره (شانكارا) به اين دليل از شونيه... انتقاد مى‏كند كه نفى دنياى مادى بدون تتبيت واقعيتى ديگر شدنى نيست و نفى يك خطا به معنى پذيرفتن حقيقتى است كه خطا بر آن استوار است.»(راداكريشنان: 1368، ج 1، ص 283). كريشنان در كتاب ديگرش در اين مورد مى‏گويد: «شنكره (شانكارا) واقعيت عالم محسوس را قبول دارد. آن عالم فقط موقعى انكار مى‏شود كه به حكم بينش يا شهود به وحدت كل رسيده شود، و گر نه تا به آن مرحله نرسيده عالم ارزش تجربى و عملى دارد... تا ما در عالم (مايا) يا جهان گذران هستيم در يك وضع دوئى واقع شده‏ايم، عالم وجود دارد و در برابر ماهيت و ادراك و عمل ما موثر است.»(راد كريشنان: 1357، صص 98 - 100).

### مايا، شانكارا و ايدئاليسم

در مورد اين كه نسبت عقيده شانكارا با ايدئاليسم و توهم دانستن عالم چيست ديديم كه وى نظريه خطاى عقل و نفى يكسره واقعيت عالم بدون تثبيت واقعيتى ديگر را نفى مى‏كند. توضيح رادا كريشنان در اين باره چنين است: «اغلب گفته شده كه دنيا در نظر شنكره (شانكارا) نمود توهمى است. اين نظريه با مثالى كه شنكره براى توصيف ارتباط دنيا با برهمن به كار مى‏برد حدت گرفته است: مارى كه به جاى طناب گرفته مى‏شود چنين مارى هم هست و هم نيست... نمود مار تا زمانى كه دانش راستين بروز كند ادامه دارد... در مرحله فرزانگى (بينش و شهود) در مى‏يابيم كه دنيا فقط نمودى از برهمن است. شنكره مى‏خواهد با اين قياس بگويد كه دنيا از واقعى و غير واقعى متمايز است چيزهاى دنيوى در حدى بين واقعيت مطلق برهمن و عدم كامل، هستند... در مثال فوق، مار واقعى نيست ولى كاملاً لاوجود هم نيست (به اصطلاح منشاء انتزاع دارد). جلوه آن تا زمانى دوام دارد كه توهم ما پايدار بماند در واقع مار ديده مى‏شود، زيرا عدم كامل به هيچ رو قابل درك نيست. دنيا را نبايد واقعى يا غير واقعى پنداشت دنيا غير قابل بيان است.»

به گفته كريشنان شانكارا از مثال ريسمان و مار براى بيان بستگى يك جانبه دنيا با برهمان استفاده مى‏كند. ظهور مار وابسته به وجود طناب است، ولى وجود طناب بسته به ظهور مار نيست هر چند به برهمن وابسته است، به اين معنى كه بدون برهمان دنيايى وجود ندارد.(همان: 1368، ص 283) بدينسان، چنانكه قبلاً گفته شد، نظريه عليت نيز بين برهمان و عالم نفى مى‏شود. تنها رابطه قابل تصور جلوه نمود و ظهور است و رابطه علت تنها در حيطه خود نمودها مطرح است. (همان، ص 284)

به اعتقاد شنكره (شانكارا) فقط حيطه نمودى است كه مى‏توان مفهوم عليت را به آن اطلاق كرد و دنيا مكان علتها و معلولهاست. مى‏توان با قاطعيت گفت كه علت دنيا، برهمن است. مقوله‏اى تجربى نظير عليت را نمى‏توان به موجودى كه ذاتا غير تجربى است اطلاق كرد... (البته) نبايد دنيا را نمودى رؤيايى دانست. دنيا يك نظم است، يك مجموعه منظم از عوامل زمانى و مكانى و علّى. چنين نظمى به هيچ روى نمى‏تواند در جهان رويا وجود داشته باشد.

در مورد ايدئاليسم، كريشنان ضمن «ايدئاليسم وجودى» (نه معرفتى) دانستن نظام شانكارا مى‏گويد:

«تعليم مايا خود گروى نيست، يعنى نمى‏گويد آفتابها و جهانها جملگى مخلوق و مخترع نفس فردى است خود شنكره (شانكارا) با اين نفسانيت مخالف است و مى‏گويد تجارب بيدارى از حالات خواب متفاوت است گر چه هيچكدام از اين دو را نمى‏توان از نظر فلسفى واقعى پنداشت. عالم تجارب بيدارى ما واقعيت نهايى نيست، گر چه سايه و موهوم هم نيست. ما را چيزى غير از خودمان احاطه كرده... كه هم حقيقت است و هم مجاز، و خواص وجود و عدم را دارد. بنابراين با اينكه مرتبه نازله‏اى از واقعيت را داراست باز لاوجود نيست.»(همان: 1357، صص 108-109)

### هويت و ماهيت مايا:

قبل از جمع بندى مباحث در توصيف مفهوم مايا، لازم است به وجوه سلبى و ايجابى ارتباط برهمان با عالم در مكتب ادويتا ودانتا (ودانتاى عارى از ثنويت) توجه كرد:

الف وجوه سلبى: يعنى وجوهى كه به نوعى مستلزم تحقق دو وجود مستقل و متغاير است: 1- نفى جدايى 2- نفى اتحاد 3- نفى عليت 4- نفى صدور 5- نفى حضور مكانى 6- نفى تغيير 7- نفى تكامل 8- نفى غرض 9- نفى توصيف پذيرى.

در مورد ويژگى اخير، شانكارا اساسا ارتباط بين عالم و خدا را نوعى راز مى‏داند كه مستلزم توجيه نحوه وابستگى يا پيوستگى بين نامحدود، و به تعبير دقيقتر بود، و نمود (وجود و ناموجود) و كيفيت تلبس يكى به ديگرى است.

ب - وجوه ثبوتى:

1- ظهور 2- استتار 3- وحدت يك طرفه 4- حضور و معيت.

توضيح اين موارد را در طى چند بخش مطرح مى‏كنيم:

### ويژگيهاى مايا(8)

براى شناخت مفهوم مايا ابتدا فهرستى از توضيحات مايا به عنوان مفهومى كه مى‏تواند بيانگر وجه ربط جهان با برهمان باشد را به نقل از منابع ودانتايى ذكر كرده(9) و سپس به تحليل و توصيف اين مفهوم مى‏پردازيم:

توهم جهانى (وهم الكل)؛ خود پديدارى عالم؛ ظهور برهمان؛ استتار برهمان؛ رابط عالم و برهمان؛ حد و مرز (واسطه) وجود و عدم؛ بازى برهمان؛ نيروى استتار برهمان؛ هنر برهمان؛ ابزار آفرينش؛ سخن و سكوت برهمان؛ سراب، واقع نما، رؤيا؛ نيروى محدود كننده و مرزگذار؛ جهل (وهم)؛ رابط بين صورت و بى صورت؛ سرشت حقيقى عالم؛ عالم ربط وحدت و كثرت؛ تلبس نامحدود در محدود؛ قدرت خلافه ايشوارا؛ تعين برهمان؛ مايه ظهور و فناى عالم؛ فريب و دانش نما؛ خواست و مشيت ايشوارا؛ تعين ايشوارا؛ راز توصيف‏ناپذير؛

در تحليل ويژگيهاى ذكر شده بايد گفت:

- يك خصلت اساسى مايا تناقض ظاهرى موجود در اين مفهوم است؛ مايا هم ظهور است و پيدايى وهم اختفا و استتار، ظهور برهمان است و استتار او، چرا كه وحدت وجود نامحدود و كمال برهمان در ظهور عالم كثرات گم مى‏شود (اختفاى نامتناهى در متناهى)، چنانكه خورشيد در پرتو نورش مستتر است. بعلاوه كه نور شديد و دائمى آن مانع رؤيت يا توجه به آن است.

- همچنين مايا نه متغاير با برهمان است نه مستقل از آن، نه جداى از آن است و نه عين آن. به تعبير رادا كريشنان؛ مايا و برهمان از جهتى تمايزى ندارند چرا كه مايا وجه و چهره برهمان و قدرت خلاقه و ظهور است. مايا تعينى براى برهمان است، البته تعينى كه براى تحقق عالم كافى است اما براى مقيد شدن برهمان نه. و از جهت ديگر متمايزند، همانطور كه حقيقت از سراب متمايز است.

- ظهور و فنا نيز دو چهره ديگر ماياست؛ مايا هم مبين ظهور و پيدايش عالم است و هم بيانگر فنا و هلاكت ذاتى آن. اين دو كاركرد ناشى از دو گونه لحاظ كردن آن است.

- مايا هم جهل است و هم واقع نما؛ اما جهل بودن آن به معناى عدم علم و نيستى محض نيست، بلكه به معناى خطاى در تطبيق است. مايا به تعبيرى «غلط تثبيت شده» است يعنى ظهور چيزى به جاى و در قالب چيز ديگر. مايا چهره‏اى از حقيقت است نه عين آن. مايا به تعبيرى حاصل ادياساست (adhyasa) يعنى اضافه كردن به برهما، بازيى (lila) كه افسون توهم كيهانى را به برهمان مى‏افزايد، جهانِ وهمى است كه به متن اصلى «برهمان» افزوده شده. معناى اين افزايش، نسبت دادنِ مجازى به مطلق، و غير واقعى به حقيقت است.

اصل «حقيقت دو گانه» شانكارا(10) در توجيه موارد مزبور، عليرغم نقدهاى رامانوجا در مورد خود متناقض بودن مفهوم مايا، سخت به كار تفسير و توصيف خصلت‏هاى مايا مى‏آيد.

### تبيين شانكارا از مايا

در اين بحث به توصيفى از شانكارا در جهت تبيين حقيقت عالم و ارتباط آن با برهمان و نيز تمثيل مشهورى كه او بدان تمسك جسته مى‏پردازيم:

تمثيل شانكارا راجع به فردى است كه شب هنگام مجبور به اقامت در يك اتاق تاريك است. او تصور مى‏كند كه مارى روى زمين افتاده و لذا از آن هراسان است. با طلوع نخستين اشعه خورشيد او در مى‏يابد كه آنچه از آن مى‏ترسيده ريسمانى افتاده بر زمين بيش نبوده و اين «توهمِ» او بوده كه حقيقت را مبدل ساخته و به صورت مار جلوه داده است. اين تمثيل ساده حاوى نكاتى است كه در قالب چند گزاره قابل بيان است:

1- چيزى موجود بوده است 2- آن چيز مار نبوده است 3- آن چيز ديده شده است (ادراك) 4- توهم شده كه آن چيز مار است 5- آن چيز ريسمان بوده 6- آنچه ديده شده صفاتى بدان سان كه توصيف شده نداشته 7- ريسمان با مار اشتباه (توهم) شده 8- ادراك چيزى بر زمين، توهم صرف نبوده 9- مار ديدن ريسمان توهم و خطاى در تطبيق بوده است.

مى‏توان نتيجه گرفت كه ريسمان، واقعى و مار، وهمى است. وجود مار قابل انكار است اما وجود چيزى در وراى ادراك فرد، غير قابل انكار. گزارش فرد، موهوم است، بنابراين چيزى بجاى چيزى ديگر گرفته شده است.

حال اگر تمثيل فوق و نتايج آن را بخواهيم با وجود عالم و مايا و نحوه ارتباط آن با برهمان مقايسه كنيم اين گزاره‏ها طرح است:

1- واقعيتى موجود است 2- واقعيت، امرى واحد است 3- ادراكى واقعى شده است 4- توهم شده كه امر واقع متكثر است 5- آنچه در واقع هست برهمان است 6- ادراك مزبور توهم صرف نبوده 7- كثير ديدنِ واحد، توهم و خطا بوده است.

بنابراين آنچه به عنوان كثرات عالم هويدا شده «مايا» است، يعنى توهم جهانى (وهم الكل) است كه توسط همگان نيز بدينسان ادراك مى‏شود (مگر كسى كه به حقيقت رسيده باشد). اين گونه فهم از جهان براى كسانى پيش مى‏آيد كه به علم ذوقى و شهودى دست نيافته باشند. اِسناد عالم به برهمان و اِسناد واقعيت به جهان مثل نسبت دادن مار بودن به ريسمان است.

حال آيا جهان توهم صرف است؟

شانكارا مى‏گويد: با دوتا ديدن ماه، ماه دوتا نمى‏شود.(Radhakrishnan, P.520) بنابراين دوگانگى محصول رؤيت است نه واقعيتى در وجود. سراب بودن عالم يا به منزله خواب و رؤيا بودن كثرات، چيزى از حقيقت نهفته در وراى آن، يعنى برهمان، نمى‏كاهد. جهان مورد تجربه نه موجود است نه معدوم بلكه حاصل جهل و خطاى در تطبيق و انطباق است، حتى سراب نيز بى پايه حقيقى نمى‏تواند باشد اين رويا رؤياى محض نيست، بلكه تعبير دارد.(ibid, PP.582-583).

### 2- جهان و رابطه آن با مبدأ در نزد ابن عربى

ابن عربى بر مبناى اصل اساسى عرفان خويش، يعنى وحدت وجود، گاه جهان را خيال و وهم، و گاه همچون صورتى در آينه و گاه چونان ظل و سايه دانسته است. در هر استعاره نيز وجهى را برجسته ساخته از جمله: عدم استقلال ظل و عدم انتساب وجود و عدم به آن. نيز حالتِ نه موجود و نه معدوم بودن صورت در آينه و امكان تكثير امرِ واقعا واحد در آينه‏ها، در عين حكايتگرى از امر واحد، و نيز بى هويتى خيال و تقوم آن به متخيل و عدم اصالت و حقانيت آن. توضيح آنكه:

از خيال و سراب دانستن عالم دو گونه برداشت مى‏توان داشت كه بايد ديد كداميك در مكتب ابن عربى در نظر بوده است. گاه خيال به عنوان امرى پوچ و موهوم لحاظ مى‏شود كه فقط بايد آن را نفى كرد، و گاه به عنوان حاكى، آينه و ابزارِ تعبير (عبرت و عبور) لحاظ مى‏شود كه بايد آن را تعبير و تاويل كرد. در صورت نخست بايد گفت عالم، تنها خيال است و موهوم و بدون هيچ معنى و مصداق. و در صورت دوم عالم، امرى دوگانه و دو وجهى تلقى مى‏شود كه وجهى به توهم دارد و وجهى به حقيقت. باطل صرف نيست، همانطور كه حق صرف نيز نيست. حق نيست اما حق نماست و آيه و آينه حق. چنانكه صورت در آينه اگر مستقل پنداشته شود رهزن است و وهم، اگر حاكى از صاحب صورت تلقى گردد راهنماى به حقيقت است. ابن عربى خود معناى دوم را به دقت و صراحت در بيتى بيان مى‏كند بدين مضمون:

«انما الكون خيال و هو حق فى الحقيقة كل من يعرف هذا حاز اسرار الطريقه»

كسى كه دريابد كه جهان هم خيال است و هم حق، به اسرار طريقت و علم الهى واقف شده است.

به اعتقاد وى جهان موجود نيست و امرى توهم شده است. او به استناد حديث نبوى مشهور: «الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا»، مردمان خوابند و چون بميرند بيدار شوند، عالم را همچون رويا مى‏داند، اما اين رويا امرى پوچ و بيهوده نيست، بلكه منعكس كننده درجه‏اى از حقيقت است. كار لازم، تعبير اين رويا به روش صحيح و بازگرداندن آن به اصلى درست است، يعنى همان تاويل كه شأن عارفان است. او موت و انتباه را در حديث مزبور اشاره به فنا و موت اختيارى مى‏داند. پس توصيف واقعى عالم از فردى برمى‏آيد كه از خواب برخاسته، يعنى به فنا رسيده باشد.(همان، 99؛ كاشانى، شرح فصوص الحكم، ص 110). اين فرد در مى‏يابد كه تنها ذات مطلق حق، حقيقت است و كون (عالم ما سوى) صورتى از تجلى او يا يك تخيل متحقَّق است. به ديگر سخن عالم، توهمى خارجى است نه توهمى ذهنى و اين حق نما بودن جهانِ خيالى، از عميق‏ترين اسرار عالم است.(ر.ك: ايزوتسو).

بر اين اساس كثرات عالم تنها نمادها و مظاهر حق اند و مردم عادى از رؤيا بودن جهان مشهود، غافل‏اند. تمثيل آينه نيز در نزد ابن عربى همان ساختار دو گانه را دارد، چرا كه صورت در آينه ظهور دارد اما وجود واقعى ندارد، همچنين صورت نه در آينه است (زيرا در آينه چيزى نيست) و نه در ناظر است و نه در فضاى وسط آن دو(زيرا بين اين دو فقط نور تابيده شده است). وانگهى آينه و صورتِ آينه، خود موضوعيتى ندارد و از آن حيث كه آينه است قابل ديده شدن نيست.(قيصرى، صص 421-423؛ ابن عربى، فتوحات چهار جلدى، ج 4، صص 408-409).

ابن عربى در فص يوسفى در تشبيه ديگرى از عالم، يعنى تشبيه به ظل و سايه ابن عربى مى‏گويد: «اعلم ان المقول عليه سوى الحق او مسمىّ العالم هو النسبة الى الحق كالظل للشخص و هو ظل اللّه و هو عين نسبة الوجود الى العالم (ابن عربى: 1366، ص 101).

او ويژگى ظل را نيز دو گانه بودن هويت آن مى‏داند، از طرفى مى‏توان به آن ظل و موجود گفت و از طرف ديگر عدم؛ چرا كه ظل، چيزى جز نسبت و ربط به وجود (حق) نيست. ظل همواره تابع و غير مستقل است. ابن عربى مى‏گويد: «عالم صورتى از اسماء الهى است و لذا سايه حق است، و سايه تنها به شرطى به طور محسوس وجود دارد كه نور و صاحب سايه نيز وجود داشته باشد. در اينجا شاخص، حق است (وجود مطلق) و نور آن، اسم ظاهرِ اللّه است، و محلى كه سايه افكنده مى‏شود عالم ممكنات است (اما در اينجا محل و سايه با هم ظهور مى‏يابند).

وى همچنين مى‏گويد: مصدر سايه امرى مرموز و مطلقا ناشناختنى است و سياهىِ سايه نشانى است از اين امر.(همان، ص 102).

تعبير ديگر ابن عربى، كه شباهت زيادى به تعابير شانكارا دارد، تعبير «سِحر» است او مى‏گويد: «فالعالمِ سحر يخيل اليك انه حق و ليس بحق و يخيل اليك انه خلق و ليس بخلق من كل وجه» (همان، فتوحات، ج 4، ص 151).

او ضمن تشبيه ناظر عالم كثرات به مسحور (سحر شده) مى‏گويد: شك نيست كه وى (مسحور) چيزى ديده و فعل «رؤيت» حاصل شده است. به عنوان مثال در جريان برخورد حضرت موسى عليه‏السلام و ساحران، جنبيدن ريسمانهاى ساحران (توسط مردم) ديده و رؤيت شده بود، اما تنها مسئله‏اى كه مطرح بود آن بود كه جنبنده چه بوده يا كه بوده است، چون ريسمانها و عصاها در آن ميدان همچنان بر زمين افتاده بودند. از اين تمثيل دانسته مى‏شود كه خلق اگر از حق جدا شود هيچ است، و از طرف ديگر اگر عين حق بود كه اساسا خلقتى در كار نمى‏بود. از اين روست كه مى‏گوييم خلق و حق هر كدام دو حكم ظاهرا متناقض را مى‏پذيرند، و از اين جهت است كه حق را هم مشبه مى‏دانند و هم منزّه.

همه اين توضيحات به نحوى مشعر بر منطق هولاهو است كه به تعبير ابن عربى اساس عرفان است. (همان، ج 2، ص 216) اينكه حق و خلق به رغم تغاير يكى هستند به معنى اينهمانى محض نيست، بلكه در عين يكى بودن در تقابل اند. اين وضعيتِ متناقض گونه است كه با تصاوير و تعابير خيال، ظل، رويا و سحر مطرح شده است. وى هر چند حق را هويت عالم و از اين جهت عالم را علامت حق دانسته (همان: 1366، ص 172) و عالم را بدون لحاظ حق بى هويت و بى معنا؛ اما ربط موجودات عالم به حق و نشانه و آيت بودن آنها نسبت به حق را از حيث اسما و صفات او مى‏داند، يعنى عالم آيت «واحديت» حق است. اما از حيث «احديت» (حق بدون اعتبار اسماء و صفات)، حق هيچگونه تجلى ندارد و طبعا هيچ چيز علامت او از اين ناحيه نيست.(11)

آفرينش عالم بر اساس كلمه خلقت زاىِ «كُن» حاصل مى‏شود كه اساسا همان تجلى الهى است؛ تجلييى كه در عين ظهور حق استتار او و كمالاتش را نيز در بردارد، نه عين حق است و نه غير او، هم واقع نماست و هم حجاب. انگيزه و غرض از اين تجلى از ديدگاه ابن عربى با استفاده از حديث كنز مخفى بر اساس دو مفهوم حبّ و حركت حبيّه معنا مى‏يابد: علت غايى آفرينش محبت حق به ذات و كمالات خويش است كه بر اساس قاعده «الحبّ موجب للظهور» عشق ازلى حق را موجب ظهور، و تجلى او در صدر كمالات اسماى خويش مى‏داند؛ او دوست داشته همانطور كه خود را در مرتبه ذاتْ شهود مى‏نموده، در آينه فعل نيز رؤيت نمايد. بر اساس مكتب ابن عربى خلقت محصول سه حب يا سه اقتضاست:

1- حب حق نسبت به شناخته شدن 2- حبّ اسماء نسبت به ظهور لوازم آنها (اعيان ثابته) 3- حبّ اعيان ثابته نسبت به انتقال به عالم خارج (قيصرى، ص 203) بر اين اساس اگر اين محبت نمى‏بود هيچ چيز پديد نمى‏آمد:(در ارتباط با ديگر ويژگيهاى ربط جهان به مبدأ در عرفان ابن عربى ر.ك: رحيميان، فصلهاى سوم و ششم).

پس از گزارشى كه از ديدگاه مكتب ادويتا ودانتا پيرامون رابطه مبدأ و جهان و بخصوص مفهوم مايا و نيز نظرگاه مكتب ابن عربى در اين خصوص ارائه گرديد، نوبت طرح بحث تطبيقى در مقايسه آراء مزبور با نظرات مطرح در عرفان اسلامى مى‏رسد كه با مقدمه‏اى در روش، اين بخش را آغاز مى‏كنيم:

### 3- مباحث تطبيقى:

مقايسه دو نظام عرفانى مكتب ودانتا (شانكارا) و عرفان اسلامى (ابن عربى) در باب رابطه جهان با مبدأ.

### پيشگفتار در روش:

سوال مقدماتى براى ورود به مباحث تطبيقى اين است كه: چگونه مى‏توان مفاهيم عرفانى جهان بينى‏هاى مختلف را كه به ظاهر وجه اشتراكى با هم ندارند مقايسه كرد؟ لازم به ذكر است كه روش نگارنده در اين بخش چنان نيست كه مفاهيم دو نظام عرفانى اسلام و برهمايى را از پيش كاملاً عين هم فرض كرده و صرفا با يكديگر انطباق دهد. هر چند براى نخستين بار دارا شكوه شاهزاده مسلمان هندى و اولين مترجم اوپانيشادها به زبان فارسى در رساله مجمع البحرين خود به چنين برابر يابى دست يازيد و فى المثل مراتب چهار گانه آتمان را با عوالم اربعه تصوف و مايا را با عشق و حب در تصوف اسلامى منطبق دانست، اما در اين روش در واقع از تفاوتهاى ظريف و دقيقى كه بين نظامها و مكاتب عرفانى مورد بحث وجود دارد، غفلت مى‏شود و بدين جهت كارى سطحى قلمداد مى‏گردد.

به نظر مى‏رسد روش صحيح بحث، چنانكه برخى محققان(12) به تبع اورسل ماسون فرانسوى مطرح كرده‏اند، سعى در برقرارى «نسبتهاى مشابه» بين مفاهيم در نظامهاى مورد بحث است نه «مفاهيم مشابه». به عبارت ديگر، پس از استنتاج جوهره اساسى مفاهيم و روابط آنها مثلاً در عرفان اسلامى يا عرفان هند، نسبتهاى مشابه بين مفاهيم مزبور در دو نظام نمايانده شود. بنابراين تلاش ما دريافتن نسبتهاى مشابه بين مفاهيم مهم اين دو جهان بينى بزرگ عرفانى است به عنوان مثال بايد ديد درباره ربط وحدت به كثرت يا علم حضورى يا ربط يكطرفه يا وهمى بودن عالم آيا تعابير مشابهى در بين دو نظام مزبور، صرفنظر از نحوه طرح مباحث يا اختلاف در اصطلاحات و تعابير و...، وجود دارد يا نه؟ البته ناگفته پيداست كه اگر نگارنده به وحدت تجربه باطنى و مقايسه پذيرى دو نظام، اعتقاد نمى‏داشت چنين استنتاجاتى غير قابل طرح و دسترسى بود.

بنابراين بحث در اينجا اين نيست كه آيا مثلاً مايا در نظام شانكارا همان عشق در عرفان اسلامى و ابن عربى است يا نه؛ بلكه در اين است كه فى المثل نقش و كاركرد مايا در فلسفه ودانتا و نيز حب ظهور در عرفان اسلامى «وسيله‏اى» است كه به كمك آن، حقيقت يگانه از وحدت به كثرت مى‏گرايد. بنابراين در اينجا به نظراتى كه در عرفان تطبيقى پيرامون معادلات مفهومى «مايا» ارائه شده مى‏پردازيم و آنگاه نظر خود در اين باب را مطرح مى‏كنيم.

پيش از اين گفته شد كه در مكتب ابن عربى جهان كثرات «خيال وار» است؛ از جهتى باطل (فى نفسه) و از جهتى حق (به لحاظ ارتباط با حق)، از اين رو ديدگاه وى با تحليل آيين ودانتا و شانكارا قرابت خاصى مى‏يابد. در اين بين بايد ديد آيا مفهوم مايا، كه به نوعى توهمى بودن عالم در مكتب ودانتا را مى‏رساند، در مكتب ابن عربى نيز براى خود معادلى مى‏يابد يا خير؟

از بين ديدگاههاى مختلف در اين زمينه به دو نظر اشاره كنيم كه يكى مربوط است به دار اشكوه، عارف و شاهزاده مسلمان هندى در قرن يازدهم هجرى و مترجم اوپانيشادها به زبان فارسى، كسى كه مى‏توان او را بنيانگذار عرفان تطبيقى ناميد. وى در رساله مجمع البحرين كه به قصد توضيح و تطبيق اصطلاحات عرفان هندى و اسلامى نگاشته شده، در مورد مايا مى‏گويد:

«از چداكاس (فضاى روحانى يا عرش)، اول چيزى كه بهم رسيد عشق بود كه آنرا به زبان موحدان هند مايا گويند و اهل اسلام را گفت «كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق» بر اين دال است.» (داراشكوه، ص 4)

در جايى ديگر ضمن بيان حواس باطن در نزد هنديان آن را چهار حس مى‏داند كه به ترتيب بر حس مشترك، متخيله، متفكره و واهمه تطبق مى‏كند و چهارمين قوا يا حس را در توازى با قواى واهمه اهنكار (Aham-Kara) مى‏نامد و ميگويد: «چهارم اهنكار يعنى نسبت دهنده چيزى به خود و اهنكار صفت پرم آتمان (روح مطلق و اعلى و جان جان‏ها) است به سبب مايا و مايا به زبان ايشان عشق است.»(همان، ص 7).

واضح است كه داراشكوه در اين تطبيق به دو ويژگى مايا نظر داشته، يكى خصوصيت ظهور نخست بودن يا به تعبيرى حلقه واسطه با ما سوى بودن كه نقش حب، عشق يا حركت حبيه را در عرفان ابن عربى در ذهن وى تداعى كرده و ديگرى جنبه وهم انگيزى مايا كه به نظر مى‏رسد، از اين جهت وى نتوانسته ارتباط چندان واضحى را بين مفهوم مايا با مسئله عشق برقرار كند.

سخن ديگرى كه در اين باب وجود دارد راى دكتر شايگان، از هند شناسان برجسته ايران است كه در برخى آثارش به اين بحث تطبيقى پرداخته است. وى در باب تشابه قوه متخيله (خيال) در تصوف اسلامى با مفهوم مايا در حكمت هندو مى‏نويسد:

«ابن عربى، عارف بزرگ اسلامى، در كتاب الفتوحات المكيه (ج 2، ص 310)، خيال مطلق را به ابرى رقيق تعبير مى‏كند و مى‏گويد: از رسول الله صلى الله عليه و سلم پرسيدند: كجا بود رب ما پيش از آنكه آفريدگانش را بيافريند. گفت: در عماء يعنى در ابرى رقيق، بالايش هوا بود و پايينش هوا.(13)

ابن عربى سپس مى‏افزايد كه در زبان عربى ابر رقيق را عماء گويند. عماء صادره از نفس فيض رحمانى است كه ايجاد كننده اين ابر رقيق است و خداوند در اين ابر صور كل ماسواى خويش را گنجانده است و به همين سبب آن را «خيال مطلق» و «خيال محقق» نيز مى‏گويند، چه مظاهر و «اعيان ثابته» جميع موجودات، به نيروى افسون همين قوه متخيله تحقق يافته است. ابن عربى در ضمن به دو قسم خيال اشاره مى‏كند و يكى را «خيال منفصل» مى‏نامد و آن ديگر را «خيال متصل»(ابن عربى، فتوحات، ج 2، ص 311) خيال منفصل معادل همان خيال مطلق و عالم ملكوت است و خيال متصل نيروى تخيل انسانى است كه پرتوى است از خيال مطلق. در حاليكه خيال منفصل قائم بخود است و عالم ملكوت را در برمى گيرد، خيال متصل قائم به آن و با عالم صور مثالى مرتبط است. بنا بر قول فيض كاشانى: (ص 68) «خيال منفصل در عالم كبير به منزله خيال در عالم صغير است.» آنچه از اين مطالب برمى آيد، اين است كه نيروى متخيله در دو سطح عالم كبير و عالم صغير متجلى مى‏شود، يعنى اين نيرو به يك اعتبار قوه خلاقه‏اى است كه بصورت خيال محقق، عالم ملكوت نفوس مجرده و عالم برزخ صور مثالى(14) را در برميگيرد، و به اعتبار ديگر، به علت اتصالش به خيال انسان و تنزل يافتنش به قالب خيالات ذهن انسانى مبدل به حجابى مى‏شود كه ميان حق و خلق حايل مى‏گردد. خيال انسان نيز به نوبه خود نقشى مضاعف دارد، يعنى هم نور خود را مانند شبكه‏اى از عالم ملكوت و مثال مى‏گيرد، و از اين طريق به دنياى صور مثالى راه مى‏يابد، و هم اين قوه تخيل موجب احتجاب و خفاى حقايق معنوى مى‏گردد.

مفهوم «مايا» maya يا «توهم جهانى» نيز در هند، نقشى دو گانه دارد، يعنى از يك سو نيروى خلاقه و كاشفه است و از سوى ديگر، نيروى تاريكى و استتار و در اين حالت بصورت نادانى avidya جلوه گر مى‏شود. آنچه را مى‏توان در اينجا مقايسه كرد، مفهوم «مايا» و خيال مطلق نيست، بلكه نقش مضاعف و مشابهى است كه هر يك از اين دو مفهوم، در دنياى جداگانه خود به عهده دارد. در اين صورت مى‏توانيم بگوييم كه دو جنبه «مايا» در قبال مطلق و مجازى و عالم كبير و صغير، همان «نسبت متشابهى» را دارد كه دو بعد مفهوم خيال در عرفان اسلامى. اگر عرفان هندو و عرفان اسلامى نزول وحدت به كثرت را به شيوه‏اى مشابه بررسى نمى‏كردند و نخستين را حقيقى و دومى را موهوم نمى‏پنداشتند اين دو مفهوم با هم قابل مقايسه نمى‏بود. براى آنكه وجود واحد بتواند از وحدت به كثرت بگرايد و از بساطت متجانس خود تنزل كند و به لباس كثرات جلوه نمايد، وجود واسطه‏اى ضرورى است كه به يارى آن اين دگرگونى صورت بپذيرد و درجات قوس نزولى تحقق يابند، بدون آنكه آسيب و لطمه‏اى به وحدت تغييرناپذير حق برسانند، و باز براى حل و رفع اين تناقص است كه مكتب ودانتا در هند متوسل به مفهوم «مايا» مى‏شود و ابن عربى به مفهوم «خيال مطلق» روى مى‏آورد.

مى‏توان گفت محور بحث تطبيقى در كلام دكتر شايگان در اين زمينه (ربط جهان با مبدأ) سه مفهوم يا سه نسبت تشابهى بوده است: 1- جنبه حكايى (هستى نمايى) مايا و خيال متحقق (در مقابل خيال متوهم). 2- توام بودن دو جنبه استتار و تجلى (آشكارى) در هر دو مفهوم مايا و خيال مطلق. 3- وساطت هر دو مفهوم بين كثرات و وجود واحد.

### ديدگاه نگارنده:

با توجه به آنچه در عرضه ديدگاه ابن‏عربى در باب ربط جهان به مبدأ گذشت مى‏توان معادل مفهوم مايا و نقش آن نسبت به كثرات را «نفس رحمانى» (وجود منبسط) و رابطه آن با مظاهر و كثرات عالم دانست. توضيح آنكه:

نفس رحمانى، ظل الله، و فعل و امر واحد اوست كه بر همه كثرات پرتو افكن و مشتمل بر همه مظاهر است و اولين ظهور حق تلقى مى‏شود. از اين فعل و فيض واحد، هم مقاطع و تعينات گوناگون به ظهور مى‏رسد و هم اعيان ثابته، و هم صور عالم تقاطيع اين ظهور است.

از آن حيث كه نفس رحمانى جز انتساب و ربط به خداوند نيست، به استقلال، حكمى ندارد و از آن جهت كه آشكار كننده كثرات است مى‏توان آن را خيال محقَق ناميد.(15) افتتاح وجود با نفس رحمانى است و موجودات عالم مانند حروفى‏اند كه با اين نفس تحقق مى‏يابند، و صور اين عالم به توسط نفس رحمانى در «عماء» نقش مى‏يابند كه عماء نيز نقش واسط دارد. عماء، نخستين تعيّن نفس رحمانى است. صور عالم مانند اعراضى بر عماء اندو نسبت آنها به عماء نظير نسبت صور به آينه براى شخص ناظر؛ در اين ميان، بيننده جهان نيز حق متعال است و چنان مى‏نمايد كه صور عالم بين عماء و بين رؤيت حق واقع شده‏اند كه آنچه در اين بين ظاهر مى‏شود دليلى بر ناظر عالم است. خداوند با ظهور عماء به ما سوى وجود عينى مى‏بخشد. (ابن عربى، فتوحات، ج 3، صص443-444) عماء، نخستين ظهور نفس رحمانى است (به حكم حركت حبّى و عشق ازلى)، اما ظهور همه موجودات در عماء با كلمه «كن» حق متعال است.(قيصرى، صص 481-483)

ابن عربى حضرت الهى را داراى سه مرتبه مى‏داند: باطن، ظاهر و واسطه بين آن دو، كه وجهى به ظاهر دارد و وجهى به باطن و حقيقت نفس را در آن مرتبه واسط عماء دانسته است كه در آن كثرات به ظهور مى‏رسند (همانطور كه نَفَس از سويى و كلمات و زبان از سويى ديگر واسطه بين عالم ذهن و خارج‏اند، و نيز خيال واسطه بين عقل و حس مى‏باشد). عماء به ابر و بخار رقيق نيز اطلاق مى‏شود كه نقش واسط بين ظهور و بطون را ايفا مى‏كند.

بدينسان نفس رحمانى علاوه بر وساطت بين وحدت و كثرت يا بطون و ظهور، در عين آشكار سازى همه كلمات وجودى، خود در وراى آنها مستتر است و دو وصف تجلى و استتار را با هم توامان دارد. اين نَفَس هم در قالب عماء و ديگر مظاهر ظاهر است (اما در عين حال به منزله خيالى است كه در كثرات جلوه گر است) و هم واسطه است و هم حكايتگر كمالات. بر اين اساس به نظر مى‏رسد «نفس رحمانى» به خوبى قابل مقايسه با نقش و كاركرد مايا در عرفان هند (مكتب شانكارا) مى‏باشد. در پايان، تشابهات و هماننديهاى دو مكتب در مورد ربط جهان به مبدأ در قالب جدولى ارائه مى‏گردد:

#### جهان و ربط آن به مبدأ: تشابهات دو مكتب

عنوان/مكتب ابن عربى / مكتب شانكارا

1- نفى عليت /نفى رابطه على و معلولى بجهت نفى كثرت و دوگانگى و لحاظ استقلالى به معلول / نفى عليت بجهت نفى تعدد

2- همبودى تجلى و استتار / آفرينش به مثابه تجلى حق كه به نوبه خود متضمن استتار حق در مظاهر است / مايا هم استتار جهانى است و هم جلوه برهمان (ايشوارا)

3- خيال بودن عالم كثرات / تشبيهات ابن عربى: سراب، موج، سايه، خواب، آينه / توهم بودن عالم ماسوى تشبيه اين عالم به ريسمان و مار يا خواب و بيدارى

4- جلوه و تعين اول مبدأ /وجود منبسط، وجه اللّه، عقل اول نفس رحمانى، حقيقت محمدى /مايا، هيراناگربها، پارواك، شايدا

5- تعابير و اسامى مختلف جلوه مزبور /وجود سارى، مشيت، عشق، تعيّن اول (عماء)، مثال منفصل، خيال كل، نفس رحمانى /مايا همچون ظهور برهمان، نيروى استتار او، مشيت و قدرت خلاقه ايشوارا، ابزار آفرينش، وهم الكل، رابط وحدت به كثرت

6- دو گونه لحاظ به عالم /لحاظ يلى الحقى ويلى الخلقى / لحاظ حقيقى و نمودارى

7- غرض از آفرينش /رؤيت كمالات حق در آينه خلق بدون هر غرض فعلى و فاعلى /آفرينش چونان بازى بى غرض و هنر نمايى برهمان (لى لا)

8- توجيه كثرت /كثرت به عنوان حاصل ظهور اسماء صفات و اعيان ثابته /

#### منابع:

1- آشتيانى، سيدجلال الدين، شرح مقدمات فصوص الحكم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى قم، 1364.

2- ابن عربى، محى الدين محمد، الفتوحات المكيه، تصحيح عثمان يحيى، (14 جلد)، قاهره (افست بيروت)، از 1985 تا 1994.

3- ابن عربى، محى الدين محمد، الفتوحات المكيه، (4 جلد)، قاهره (افست بيروت)، [بى تا].

4- ابن عربى، محى الدين محمد، فصوص الحكم، تصحيح ابوالعلاء عفيفى، تهران، انتشارات الزهرا، 1366.

5- ابن عربى، محى الدين محمد، مجموعه رسائل ابن العربى، طبع دهلى نو، (افست بيروت)، بى تا.

6- ابن فنارى، حمزه، مصباح الانس، انتشارات فجر، 1362.

7- ايزوتسو، توشيهيكو، صوفيسم و تائوئيسم، ترجمه دكتر گوهرى، تهران، انتشارات روزنه، 1378.

8- بوركهارت، تيتوس، تصوف اسلامى، ترجمه دكتر آژند، انتشارت مولى، تهران 1370.

9- بوركهارت، تيتوس، هنر مقدس، ترجمه جلال ستارى، تهران: انتشارات سروش، 1369.

10- داراشكوه، محمد، مجمع البحرين، تصحيح و تحقيق جلالى نايينى، تهران: نشر نقره، 1365.

11- رحيميان، سعيد، تجلى و ظهور در عرفان نظرى، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى قم، 1376.

12- اوپانيشادها (متن انگليسى گزيده ارنست هيوم) ترجمه صادق رضازاده شفق، تهران: انتشارات علمى و فرهنگى، [بى‏تا].

13- فيض كاشانى، محسن، كليات مكنونة، تهران، [بى‏نا]، 1316.

14- شايگان، داريوش، اديان و مكتبهاى فلسفى هند، 2 جلد، تهران: انتشارات امير كبير، 1356.

15- شايگان، داريوش، بتهاى ذهنى و خاطره ازلى، تهران: انتشارات امير كبير، 1371.

16- شايگان، داريوش، معاد و قيامت در عرفان اسلامى و هندو، تهران: مجله الفبا، 1357.

17- شلبى، احمد، مقارنه الاديان، ج 4، طبع مصر، الازهر، (بى تا).

18- غراب، محمود، شرح فصوص الحكم، من كلام الشيخ الاكبر، قاهره، مطبعه زيد بن ثابت: 1405.

19- قيصرى، محمود، شرح فصوص الحكم، قم: انتشارات بيدار، 1363.

20- كاشانى، محمود، اصطلاحات الصوفيه، قم: انتشارات بيدار، 1370.

21- كاشانى، محمود، شرح فصوص الحكم، قم: انتشارات بيدار، 1370.

22- رادا كريشنان، سروپالى، اديان شرق و فكر غرب، [بى نا]، 1357.

23- رادا كريشنان، سروپالى، تاريخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه خسرو جهاندارى، جواد يوسفيان، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامى، 1368.

##### منابع انگليسى

24- Billington, Roy, Eastern Philosophy, London, Routledge, 1997.

25- Edwards, Paul, The Encyclopedia of Philosophy, New york, 1967.

26- Eliade, Mircia, The encyclopedia of Religion, New york, Macmillan, 1987.

27- Izotso, Toshihiko, An analyse on wahdat al-wojud. in The concept and Realitv of Existence, Tokyo, The kio Institute, 1971.

28- Radha Krishnan, Sarvepalli, Indian Philosophy, vol.ll. london, 1966.

29- Leaman, Oliver, Key Concepts in Eastern philosophy, London, Routledge, 1999.

30- Smart , Ninian, World Philosophy, London, Routledge, 1999.

31- Yandell, Keith, Philosophy of Religion, london, Routledge, 1999.

1 استاديار گروه الهيات و معارف اسلامى دانشگاه شيراز.

2 كيت ياندل مى‏گويد: رابطه خدا و عالم در نزد رامانوجا وابستگى يك طرفه جهان به منزله بدنِ تحت مشيت خداوند (برهمان) است، چيزى كه در مكتب مادهاوا نفى مى‏شود، اما در عين حال اصل اتكا باقى مى‏ماند. اما شانكارا وابستگى و اتكاء را فرع بر ثنويت و وجود طرفين مى‏داند حال آنكه در نزد او جز برهمان نيرگونا چيزى واقعيت ندارد. (yandell.op.cit.p.102.)

3 البته برخى پيشوايان اين مكتب تعبير لعب و سرگرمى را در مورد انگيزه خلقت بكار برده‏اند كه مناسب خالق تعالى در اين مكتب نمى‏باشد. تعبير شايگان در اين زمينه چنين است: «نه فاعليت است نه صيرورت، نه اراده‏اى معطوف به قدرت، بلكه بازى بى غرض و بى نهايت است.» (شايگان: 1371، ص 73).

4 اين اعتقاد شبيه لحاظ دو حيثيت احديت و واحديت براى «حق» در عرفان ابن عربى است.

5 ارنست هيوم نيز بانقل از ريگ ودا گويد: كلمه «نيروها» ترجمه لغت ماياست كه در ريگ ودا در واقع به معنى نيروى خارق العاده است. نيز به معنى جهان، طيف و فريب هم بكار رفته است. در شوتاشوترا نيز از عالم فريبنده خيالى مايا سخن به ميان آمده است.

6 مؤلف در مورد نقش فريبندگى مايا و نحوه توهمى بودن دنيا داستان جالب نارادا را شاهد مى‏آورد. ر.ك همان، 856، 857.)

7 ر.ك مبحث سه نحوه ظهور مايا (عالم تجربى عالم پديده‏هاى صرف عالم حقيقى) (شايگان، همان صص 867 - 870) و نيز در مورد مراتب چهارگانه وجود در قدس صعود و در اوپانيشاد ر.ك: همان، صص 818 - 828.)

8 رادا كريشنان انواع وجوه كاربرد و معانى مايا در نظام فلسفى شانكارا را چنين ذكر مى‏كند:

1) اين نكته كه دنيا خود را نمى‏شناسد دليل بر ماهيت نمودى آن است كه با كلمه مايا مشخص مى‏شود.

2) مسأله ارتباط بين برهمان و دنيا براى ما كه هستى خالص برهمان را از ديدگاه شهود مى‏پذيريم و خواستار توضيحى درباره ارتباط آن با دنيايى هستيم كه از ديدگاه منطق ديده مى‏شود مهم است. ما هرگز نمى‏توانيم دريابيم كه واقعيت غايى چه ارتباطى با دنياى كثرت دارد، زيرا اين دو ناهمگن هستند و هر گونه كوششى براى توضيح اين مسأله محكوم به شكست است. اين قابل درك نبودن به وسيله كلمه مايا نشان داده مى‏شود.

3) اگر بپذيريم كه برهمان علت دنياست فقط مى‏تواند بدان معنى باشد كه دنيا متكى به برهمان است، حال آنكه برهمان تماسى با آن ندارد و دنيا كه متكى به برهمان است، مايا خوانده مى‏شود.

4) همچنين اصلى كه مبتنى بر ظهور برهمان به صورت دنياست مايا نام دارد.

5) اگر توجه خود را به جهان تجربى محدود كنيم و جدل منطقى را به كار گيريم، تصور شخصيتى كامل (ايشوارا) به ذهنمان متبادر مى‏شود كه داراى نيروى شناساندن خويش است. اين نيرو يا توانايى نيز مايا ناميده مى‏شود.

6) اين نيروى ايشوارا مبدل به اوپارى يا محدوديت يا ماده ناآشكارى مى‏شود كه تمام موجودات از آن بر مى‏خيزند. اين همان موضوع شناسايى است كه ذات اعلاى ايشوارا از طريق آن جهان را مى‏آفريند. (همان: 1368، ج 1، ص 285)

9 در استخراج اين ويژگيها از منابعى همچون آثار كريشنان، شايگان، ليمن، اسمارت، گنون، ياندل و... استفاده شده است. (ر.ك: فهرست منابع فارسى و انگليسى).

10 مقصود اين اصل است كه يك چيز در يك ساحت (سطح نمود) به منزله امرى واقعى تلقى مى‏شود هر چند در ساحتى بالاتر (سطح حقيقت) به عنوان امرى مجازى و موهوم مطرح است. شانكارا از اين اصل در موارد مختلفى بهره برده است (ر.ك: yandell, 28-29)

11 وى اين معنا را در قالب قاعده «لاتجلى فى الاحدية» بيان مى‏نمايد. (ر.ك: فتوحات، ج 10، ص 207).

12 شايگان به نقل از ماسون مى‏نويسد: «اصول حاكم بر فلسفه تطبيقى عبارتست از تشابهى كه بر اساس آنچه در رياضيات بدان نسبت مى‏گويند استدلال مى‏كند و غرض از آن تساوى دو نسبت است: A با B همان نسبتى را دارد كه × با Z.(شايگان: 1357، صص 2-3).

13 «قيل رسول الله صلى الله عليه و سلم، اين كان ربنا قبل ان يخلق خلقه قال كان فى عماء ما فوقه هواء ما تحته هواء»

14 عالم مثال جزئى از عالم ملكوت است و عالم ملكوت بين عالم جبروت، كه عالم مجردات محض است، و عالم ناسوت، كه عالم ماديات محض است، قرار گرفته است.

15 وجه تسميه اين واسطه حق و خلق به نفس رحمانى را دو گونه ذكر كرده‏اند: 1- اين كه تمام عالم كلمات وجودى و حروف تكوينى اند كه از حقيقت واحد سرچشمه مى‏گيرند و آن امر و مشيت و رحمت خداوند است و از آنجا كه كلمات و حروف با نفس ايجاد مى‏شود اين حقيقت نيز نفس رحمانى ناميده شده است (ابن عربى، فتوحات، ج 2، صص 2-391) 2- همانطور كه شخص اندوهگين با نفس خود تا حدى رفع اندوه مى‏نمايد اسماء الهى نيز اندوه مبتنى بر مظهرطلبى خود در مورد فقدان مظاهر را با اين نفس رحمانى كه نقش مظهر آفرينى را براى آنها دارد، رفع مى‏نمايند. (ابن عربى: 1366، ج 1، ص 122)