

مقدمه‌ای بر نظام دینی و دها

مجتبی زروانی

دانشکده الهیات دانشگاه تهران

چکیده:

در وداها و مهمتر از همه «ریگ ودا» با صورت اولیه هندوئیسم روبرو می‌شویم. نظام دینی موجود در وداها از زمان شکل‌گیری تا ادوار بعدی هندوئیسم یعنی عصر «براهمنه‌ها» و «اوپانیشادها»، نشان از تحول فکر دینی سراینندگان وداها دارد. اینکه صورت اصلی دین در وداها چگونه است، دیدگاه هند شناسان و دین پژوهان متفاوت است. برخی یکتا پرستی محض را صورت اصلی و قطعی وداها می‌دانند، گروهی «هنوتیسم» را صورت واقعی و تمام وداها تلقی می‌کنند و برخی دیگر چندگانه پرستی را تنها صورت فکر دینی ودایی بشمار می‌آورند. مقاله حاضر مدعی است که وداها صورت واحدی از فکر دینی را ارائه نمی‌کنند، بلکه این کتب از زمان شکل‌گیری تا ورود به عصر براهمنه‌ها تحولات زیادی پذیرفته و بواسطه این تحولات هر سه صورت دینی یاد شده و نیز صورت ضعیفی از تفکر وحدت وجودی را نشان می‌دهد. ضمناً در این نوشته اشاره‌ای به معاد شناسی، اهریمن شناسی و اساطیر آفرینشی وداها هم شده است.

کلید واژه‌ها: ودا، چندگانه پرستی، پرستش رب الارباب، انسان‌نگاری خدایان، اسوره، دَو.

در کتب مقدس «ودا»^(۱) سه یا چهار نظام را در ساختار فکر دینی و تصویری که هندوها از الوهیت داشتند، می‌توان مشاهده کرد. هر چند که بعضی (نک: م.م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۲۱) عقیده دارند که صورت دینی ودایی و نظام پرستش در «وداها» تنها و تنها به صورت «چندگانه پرستی»^(۲) است از نوع پرستش خدایانی که نمایندگان قوای طبیعت‌اند.^(۳) و نیز برخی از تفکر صرف توحیدی در وداها دفاع می‌کنند.

در وداها شاهد یک جریان متکامل و متحول دینی هستیم و این به دو معناست: ۱ - سیری که وداها از لحاظ تاریخی داشتند. از آغاز شکل‌گیری وداها تا ظهور اندیشه‌هایی که در «اوپانیسادها»^(۴) بصورت کامل خود ظاهر می‌شود.

۲ - در مجموعه سرودهایی که در «ریگ ودا»^(۵) مضبوط است، پاره‌ای از سرودها که به دوره‌های اولیه تفکر ودایی مربوط می‌شود معرف نظام چندگانه پرستی و سرودهای مربوط به اواخر عصر ودایی معرّف تفکر «توحیدی»^(۶) و در موارد نادری «وحدت وجودی»^(۷) است و بخشهایی از این سرودها شکلی از پرستش «رب الارباب»^(۸) را می‌بینیم.

بنابراین آن چهار نظامی که در ساختار تفکر دینی وداها شاهدیم عبارتند از: ۱ - چندگانه پرستی بصورت پرستش خدایانی که نمودار قوای طبیعت‌اند. ۲ - پرستش رب الارباب. ۳ - یکتا پرستی. ۴ - وحدت وجود.

۱ - چندگانه پرستی
تصور خدایان بسیار که عموماً مظاهر عناصر و قوای طبیعت‌اند و در بسیاری موارد چهره‌ای انسانی پیدا می‌کنند، صورت اصل مراحل اولیه اندیشه دینی ودایی است. در این سرودها، پدیده‌های طبیعی تشخیص می‌یابند و اسطوره یک رب النوع بر اساس پدیده‌های طبیعی شکل می‌گیرد.

1- Veda
3- Naturalism
5- Rigveda
7- Monism

2- polytheism
4- Upanisads
6- Monotheistic
8- Henotheism

«ماکس مولر»^(۱) هند شناس بزرگ آلمانی عقیده دارد، که اگر لازم باشد نامی کلی و عنوانی عمومی به ابتدائی‌ترین صورت دینی ودایی بدهیم، این نام و عنوان نه «بسیار خدایی» و نه «تک خدایی» است. بلکه این نام قطعاً «هنوتیسم» یا پرستش «رب الارباب» خواهد بود (ماکس مولر، ریشه و رشد دین»^(۲)، ص ۲۶۰). او عقیده دارد که رویکردان انسان به عناصر طبیعی بتدریج به یک حدّ متعالی از پرستش منجر می‌شود. وی توضیح می‌دهد: در آغاز انسان موجودات طبیعی و مرئی اطراف خود را مورد پرستش قرار می‌دهد. آنگاه کم کم متعلق پرستش و اصل پرستش رفعت یافته و منتهی به وضعی می‌شود که از حدّ متعارف طبیعی فراتر و برتر است. بحدّی که موضوع پرستش به یک موجود متعال و فوق طبیعی تبدیل می‌شود و به مرحله‌ای می‌رسد که از قلمرو فهم و ادراک انسان خارج می‌شود و در دریافت او نمی‌گنجد و در نهایت یک «اسوره»^(۳) یا موجود زنده و یک «دو»^(۴) یا موجود نورانی و یک «امرتا»^(۵) یا موجود جاودانه می‌گردد. این سیر یک پدیده طبیعی به پذیرش یک چهره الوهی و متعالی به تناوب برای عناصر مختلف موجود در «ریگ ودا» پیدا می‌شود و در هر دوره‌ای خدایی برتر از بقیّه ظاهر می‌شود (ماکس مولر، پیشین، ص ۲۶۰). و این همان معنای «هنوتیسم» یا پرستش «رب الارباب» است.

چنانکه گفته شد چهره نخستین و ابتدایی دوره‌های اولیه ودایی برخلاف نظر ماکس مولر، چندگانه پرستی به معنای مصطلح آن است. و قوا و عناصر طبیعی هر یک به عنوان یک ایده مقدس و خدای فعال در کنار خدایان دیگر مورد پرستش واقع می‌شوند. به تعبیر «آلن دانیلو»^(۶) در نظام بسیار خدایی ودایی، فرد پرستنده خدایی خاص (ایشته دوتا)^(۷) انتخاب می‌کند و به پرستش او می‌پردازد و در عین حال که وجود خدایان دیگر را تصدیق می‌کند و به وجود آنها معترف است، آنها را

1- Max muller
3- Asura
5- Amrta
7- Iṣṭa Devatā

2- Origin and Growth of religion.
4- Deva
6- A. Danielou

مثل خدای برگزیده خویش نمی پرستند (آلن دانیلو، پلی تئیسیم هند،^(۱) ص ۹-۸). پرفسور «مک دانل»^(۲) نیز ضمن مخالفت با نظریه «ماکس مولر» صورت غالب پرستش خدایان را بویژه در بخشهای کهنه «وداها» بسیار خدایی می داند. به عقیده وی لازمه پرستش «رب الارباب» برتری و استقلال یک خدا از خدایان دیگر است. در حالی که در سرودهای ودایی بویژه ریگ ودا، حتی بزرگترین خدایان هم به خدایان دیگر وابسته اند (مک دانل، میتولوژی ودایی^(۳)، ص ۱۶).

۲ - هنوتئیسیم (پرستش رب الارباب)

پرستش یک خدای برتر بهمراه قبول خدایان دیگر در مجموعه سرودهای ودایی به چشم می خورد. چنانکه پیشتر یادآور شدیم به رغم ادعای ماکس مولر، مجموعه وداها نمی تواند تنها معرف هنوتئیسیم باشد، بلکه این صورت از عقیده دینی یک چهره از چهره های مختلف پرستش در «وداها» است.

قسمت های اخیر «ریگ ودا» با «هنوتئیسیم» سازگار است، گویندگان اواخر عصر ودایی به نوعی توحید آمیخته به چند خدایی رسیده بودند (نک: مک دانل، میتولوژی ودایی، ۱۶). در آن عصر تصور اولیه خدایی را می بینیم که نه تنها نماینده همه خدایان است و با همه خدایان یکی شده است بلکه با طبیعت هم متحد شده است. بدین ترتیب شعرای دوره متأخر ودایی تمامی صفات گوناگون الوهی را در وجود یک خدا متمرکز می سازند و بعد کم کم و به تدریج باور به خدایان فردی منجر می شود به توجه به برترین خدا. البته در این موارد باور به برترین خدا تمایل به یگانه پرستی نبوده بلکه تنها در ستایش و حمد و ثنای خدای مورد نظر مبالغه شده است.

اینک با یک مثال ظهور اندیشه هنوتئستی در ریگ ودا را بیان می کنیم: «خورشید»^(۴) یکی از خدایان ودایی است. در آغاز او همچون یکی از عناصر و قوای طبیعی در ردیف عناصر طبیعی دیگر پرستش می شود.

در نگاه نخست او پسر «آسمان» است (ریگ ودا، مندلدهم، سرود ۳۷) اله

«صبحگاهی»^(۱) هم دختر و هم همسر اوست و چون اله صبحگاهی همچون دختر آسمان نیز قلمداد شده است می‌تواند به منزله خواهر خورشید هم باشد. در بعضی از سرودها خورشید فرزند «ایندره»^(۲) است (ریگ ودا، مندله دوم، سرود ۷ و ۱۲) خورشید با نامهای دیگر هم ظاهر شده است. او در ظهور خود تحت نامهای مختلف خصوصیات گوناگون و خویشکاری‌های مختلفی دارد. گاه تحت نام «سویترا»^(۳) عمل می‌کند او در این حال بر یک ارابه طلایی با گیسوان و بازوانی طلایی ایستاده. گاه با نام «میترا»^(۴) شناخته می‌شود. او در این حال روشنایی صبحگاهی است. نام دیگری که خورشید بدان معروف است «ویشنو»^(۵) است که سه ظهور دارد، صبح، ظهر و عصر. گاهی خورشید یکی از «ادیتیاها»^(۶) است. در همه موارد یاد شده، ظهور خورشید مرئی و محسوس است و بدین صورت در تمام میتولوژیها پدیده‌ای آشناست.

در نگاه دیگر خورشید همچون قدرتی متعالی مطرح است

در بخشهای دیگر «ریگ ودا» لحن سرودها تغییر می‌کند. دیگر خورشید تنها یک موجود الهی روشن و روشنی بخش نیست که وظایف روزانه‌اش را در آسمان انجام می‌دهد بلکه کارهای مهمتر و بزرگتری دارد. او را بنام حاکم و فرمانروا و بنیادگذار و خالق جهان می‌شناسند. ما در اشعار ودایی مرحله به مرحله می‌توانیم سیر و توسعه‌ای را که مقام و موقعیت خورشید را از یک ایزد روشنایی به یک خالق و محافظ و حاکم و پاداش دهنده جهان تغییر می‌دهد، ملاحظه کنیم. سیری از یک مقام فروتر به یک شخصیت برتر و متعالی.

اولین مرحله ما را هدایت می‌کند از موقعیت خورشید بعنوان یک سیاره نورانی به آن روشنایی و نوری که هنگام صبح انسان را از خواب بیدار می‌سازد. و بنظر می‌رسد که او در این کار خود به انسان زندگی نو و تازه‌ای می‌بخشد، نه تنها به انسان بلکه به کل طبیعت. لذا او را می‌توان در این مرحله بخشنده حیات و زندگی روزانه

1- uśas
3- Savitr
5- Višnu

2- Indra
4- Mitra
6- Âdityas

نام داد.

در مرحله دوم، خورشید بعنوان دورکننده تاریکی شب و حاصلخیزکننده زمین و بعنوان یک محافظ مهربان و مدافع خوب همه چیزهای زنده تلقی می‌شود. در مرحله سوم، بخشنده حیات و زندگی روزانه و محافظ موجودات، بخشنده حیات و زندگی بطور عام و کلی می‌شود. او که امروز روشنایی می‌آورد و زندگی می‌بخشد، هموست که در ازل و آغاز زندگی بخشیده است، چراکه روشنایی آغاز روز است. آنچنانکه نور، آغاز آفرینش بود. بدین ترتیب خورشید در مقام یک سیاره نورانی به مقام بخشنده حیات و خالق می‌رسد.

در مرحله چهارم، خورشید همه چیز را می‌بیند و در واقع او بصیر است. همه چیز را می‌داند و علیم است، به خیر و شر واقف است. هر چه که بشر از دیدن و شناختن آن عاجز است او می‌بیند و می‌داند. بی‌گناهان به او پناه می‌برند. و او گواهی بر بی‌گناهی آنان می‌دهد. مقام او در این حال «داور» است. خالق کل است و خدای برتر و بزرگتر. حتی خدایان دیگر به او نیازمندند و او بی‌نیاز از آنها. این سیر معرف سیر فکر دینی است در وداها، به سوی هنوئیتسم.

برای بررسی این سیر درباره خورشید می‌توان به ترتیب به سرودهای ۱ و ۴ و ۶۳ از مندله هفتم و سرودهای ۲ و ۶ همین کتاب و نیز سرودهای ۲ و ۵ از مندله اول «ریگ ودا» مراجعه کرد.

در خصوص صفات خالقیت و محافظ بودن خورشید می‌توان به سرودهای ۱ و ۱۵۵ از مندله اول و سرود ۴ و ۱۷۰ از مندله دهم و سرود ۱۵ و ۱۸ از مندله پنجم، توجه کرد.

لازم به ذکر است که ایزدان ودایی در مراحل تکامل خود و رسیدن به قلّه کمال، در آن وضع باقی نمی‌مانند. این خدایان در همان زمان نیایش گویی بزرگترین اند و به تعبیری توحید آنان نوبتی است (مک دانل، پیشین، ص ۱۷). «نینیان اسمارت»^(۱) در کتاب «تجربه دینی بشر»^(۲) در بررسی سرود ۳۲ از مندله اول «ریگ ودا» که

1- NiNian Smart

2- *The Religious experience of mankind*

خطاب به «ایندره» است از اندیشه هنوئیتیسی یاد می‌کند و اظهار می‌دارد: «گرچه سرایندگان این سرودها در موقعیت‌های متفاوت، خدایان متعددی را مورد خطاب قرار می‌دهند، ولی فقط در متن یک سرود، خدای مورد خطاب متعالی‌ترین خدا است (اسمارت، تجربه دینی بشر، صص ۸۲-۸۰).

اندیشه توحید نوبتی یک خدا یا خدایان گروهی را می‌توان مقدمه تمایل برخی از شعرای ودایی به نوعی یکتاپرستی تلقی کرد.
۳ - یکتاپرستی:

گرایش به یکتاپرستی قطعاً از گرایش‌ات اواخر عصر ودایی است. حتی شاید بتوان گفت که در واقع چنین گرایش‌هایی در «براهمنه‌ها»^(۱) ظاهر می‌شود و در «اوپانیساده‌ها» به اوج می‌رسد. براهمنه‌ها هر چند که شرح «وداها» هستند ولی علی‌الاصول ودا نیستند. اندیشه‌های یکتاپرستانه با ظهور فکر «خدایان مجرد»^(۲) و غیر مادی که نمایانگر ساخت اسطوره‌ای خدایان طبیعی و یا عناصر طبیعی نمی‌باشند، پیدا می‌شود. کوشش هندوان و شعرای «ریگ ودا» به تدریج برای برتری بخشیدن و تفوق خدایان‌شان منجر به ظهور یک سلسله صفات برتر و تصورات تجریدی گشت. خدایانی چون «سویتری»^(۳)، «سوریا»^(۴)، «وارونه»^(۵) و «ایندره»^(۶) و دیگران نه تنها بعنوان آشکارکننده جهان از روشنایی و نور شناخته شدند، بلکه همچون گستراننده زمین و خالق هر چیزی مورد توجه قرار گرفتند (ریگ ودا، مندله پنجم، سرودهای ۵ و ۸۵).

به این خدایان همچنین صفاتی مثل: بصیر و بنیای کامل^(۷) (ویشو ککش)، دانای مطلق^(۸) (ویشو ودا)، خالق کل^(۹) (ویشو کرمن) و حاکم و سلطان مطلق^(۱۰) (پرجاپتی) بخشیده شد. این دو صفت آخری یعنی «ویشو کرمن» و «پرجاپتی» آشکارا نامی برای خدایان جدید شدند - خدایانی که با عنوان خدایان مجرد از آنان

1- Brahmana

3- Savitri

5- Varuna

7- Višvakakšas

9- Višvakarman

2- Abstract deities

4- Surya

6- Indra

8- Višvaveda

10- Prajâpati

یاد شده است (مک دانل، میتولوژی ودایی، ص ۱۱۵).
 سرودهایی که به این دو خدا که در واقع دو صفت انتزاعی از صفات خدایان ودایی است و در نهایت الوهیت می‌پذیرند، مربوط می‌شود بیانگر اندیشه مونوتئیستی یا یکتا پرستانه است. بعنوان مثال در مندله دهم سرودهای ۸۱ و ۸۲ که به «ویشوکرمن» اختصاص دارد از او همچون خدایی یاد شده است که بر کل عالم هیمنه و سلطه دارد و گویی اثری از خدایان دیگر نیست. (نک: شایگان، داریوش، ادیان و مکتبهای فلسفی هند، ج ۱، ص ۷۸). سرودهای یاد شده نمایانگر صفاتی چون خالق کل، خدای برتر و بی‌رقیب، عالم مطلق و پدر کائنات که مهربان است، ازلی است و وجودش قبل از آسمان و زمین بوده است و قبل از «اسوره»^(۱)ها و خدایان (دو)^(۲) وجود داشته است، می‌باشد.

در سرود ۱۲۱ مندله دهم با تمثیل «هیرنیه گربه»^(۳) (تخمک طلایی) از «پرجاپتی» که در واقع همان «ویشوکرمن» است یاد می‌شود. در این سرود «پرجاپتی» سرور همه کائنات و مخلوقات است. اوست که آسمان و زمین را استوار کرد. او بر همه موجودات فرمانروایی می‌کند و جز او کسی در این مقام نیست.

در «اتهره ودا»^(۴) هم از «هیرنیه گربه» که تمثیل «پرجاپتی» است بعنوان یگانه سرور حیات و موجودات یاد شده است که آسمان و زمین را استوار ساخت (اتهره ودا، کتاب چهارم، سرود ۲ و ۷ و ۸). بعضی از هندوان و ودانشناسان معاصر هر دو دیدگاه هنوتئیستی و پلی تئیستی صاحب‌نظران را انکار کرده و بر اساس سرودهای ۶۶ و ۱۶۴ از مندله اول ریگ ودا عمیقاً از اندیشه توحیدی وداها دفاع می‌کنند و عقیده دارند که روح حقیقی وداها توحیدی است زیرا چنانکه در این سرود آمده است: «حقیقت یکی است اما فرزندگان و حکیمان نامهای گوناگون بدو می‌دهند و او را «اگنی»^(۵)، «یمه»^(۶) و «ماتریشون»^(۷) می‌خوانند (پیام ودا، ص ۵۶ و ۴۲).

تردیدی نیست که در وداها قطعاتی با مضمون توحیدی یافت می‌شود، لکن

1- Asuras

3- Hiranyagarbha

5- Agni

7- Mathrišvan

2- Devas

4- Atharvaveda

6- Yama

همانگونه که گفته شد نظر اکثر محققان وداشناس آن است که اشعار توحید‌گرایی وداها به دوره‌های متأخر ودایی تعلق دارند و روح کلی و غالب افکار ودایی را منعکس نمی‌کنند.

بدین صورت اندیشه توحیدی در سرودهای اخیر ودایی ظاهر می‌شود که آخرین گرایش در رشد احساس و عاطفه دین آریائیان باستان بود. البته این گرایش نمی‌پاید (مک دائل، میتولوژی ملل^(۱)، ج ۵، ص ۱۹۰)
۴ - مونیسم^(۲)

در اواخر عصر ودایی اندیشه دینی حکیمان و سرایندگان وداها گرایش به سمت وحدت فلسفی عالم یا به عبارت دیگر «مونیسم» پیدا می‌کند. البته تبلور کامل اندیشه وحدت وجودی یا مونیسم را در اوپانیشادها و «مکتب ودانته»^(۳) می‌توان دید ولی بذره‌های اولیه چنین تفکری در تعداد معدود و محدودی از سرودهای ریگ ودا وجود دارد. سرود ۱۲۹ از مندلۀ دهم «ریگ ودا» تحت عنوان «سرود آفرینش»^(۴) بیانگر نوعی وحدت وجود است.

سرود دیگری که از آن اندیشه وحدت وجودی زاده می‌شود و شاید از سرود پیشین فکر وحدت وجودی یا مونیسم را روشنتر نشان دهد، سرود معروف «پوروشه سوکته»^(۵) یا «سرود انسان»^(۶) است؛ سرود ۹۰ از مندلۀ دهم ریگ ودا. در این سرود سخن از هستی صرف «پوروشه» است. همه چیز «پوروشه» است. همه آنچه که به هستی آمده یا نیامده. موجودات این جهان ۱/۴ اویند و ۳/۴ وجود او در آسمانهاست. یعنی هستی این جهانی تنها بخش کوچکی از وجود اوست. پوروشه از طریق قربانی خود هستی آن شکل داد. بنابراین دوگانگی میان عالم و پوروشه وجود ندارد.

با قربانی شدن پوروشه، دهان او طبقه برهمن^(۷) شد، بازوان او «کشتریه»^(۸) یا

1- Mythology of all races

3- Vedanta

5- Puruša sukta

7- Brahman

2- Monism

4- Song of Creation

6- Hymn of man

8- keśatrya

رزمیاران و رانهای او طبقه «وایشیه»^(۱) یا تولیدکنندگان (کشاورزان و صنعت‌گران). ماه از اندیشه او بوجود آمد و از چشمانش خورشید. «ایندره» و «اگنی» هم از دهان او پدید آمدند... (متون مقدس هندو^(۲)، ص ۲۸).

بدین ترتیب این سرود و سرودهایی با همین مضمون بذر تفکر مونیستی و وحدت وجودی را در وداها بوجود آورد و در سیر تاریخی و تکاملی اندیشه هندویی و در مراحل بعد از ودا مهم‌ترین صورت وحدت فلسفی عالم بر اساس این قبیل سرودها در مجموعه اوپانیشادها شکل گرفت.

طبقه بندی خدایان

ایزدان ودایی را به صورتهای مختلفی می‌توان طبقه بندی کرد. ساده‌ترین شکل طبقه‌بندی ایزدان که مورد توجه مفسران وداها نیز قرار گرفت، طبقه بندی بر اساس سرود ۱۳۹ از مندلله اول «ریگ ودا» است. در این تقسیم بندی خدایان به ایزدان زمینی، فضایی و آسمانی تقسیم شده‌اند و در هر یک از این سه قلمرو سه نوع خدا ساکن هستند.

«یاسکا» مفسر معروف وداها، تقسیم بندی فوق را پذیرفته است. وی سه خدای اصلی را برمی‌شمرد که هر کدام از این سه خدا به یکی از این سه قلمرو زمین و آسمان و فضای میانه تعلق دارند و بقیه خدایان در این سه حوزه، از این سه خدا ناشی می‌شوند. این سه خدای اصلی عبارتند از «اگنی» در زمین، «وایو»^(۳) در فضای میانه و سوریا^(۴) در آسمان (نک: مک دائل، میتولوژی ودایی، ص ۱۹).

«کیت»^(۵) عقیده دارد این نحوه تقسیم بندی احیاناً زیر تأثیر سورد ۱۵۸ از مندلله دهم است و اضافه می‌کند تقسیم بندی فوق صورت ثابت ندارد، چراکه بعضی از خدایان در هر سه قلمرو زمین، آسمان و فضای میانه جای دارند، مثل «پریتهیوی»^(۶) و «توشتر»^(۷) و بعضی در دو قلمرو مثل «اگنی» و «اوشس»^(۸) که در

1- Vaišya

3- Vayu

5- A.B. Keith.

7- Tavastr

2- Hindu Scripturs

4- Surya

6- Prthivi

8- Ušas

فضا و زمین هستند و نیز «ورونه» و «یمه»^(۱) که در فضا و آسمان هر دو جای دارند. (کیت، دین و فلسفه ودا و اوپانیشادها^(۲)، ص ۸۷-۸۶).

یکی دیگر از جهات تقسیم بندی خدایان بر حسب نسبت ایزدان است با جنبه‌ها و بخشهای گوناگون طبیعت. ایزدانی که به جنبه‌های برتر طبیعت مربوطند و ایزدانی که به جنبه‌های پست تر طبیعت مربوطند و ایزدان بینایی. با توجه به این وضع ایزدان به نورانی، نیمه نورانی و غیر نورانی تقسیم بندی می‌شوند. بعنوان مثال آسمان و خورشید^(۳) را از جمله خدایان نورانی و «ایندره» و «رودره»^(۴) از جمله خدایان نیمه نورانی و خدایانی همچون «ادیتی»^(۵) و «ورونه» را از خدایان غیر نورانی قلمداد کردند (رادها کریشنان، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ج ۱، ص ۳۶).

کیفیت ظهور خدایان یا صورت پذیری آنها نیز جهتی برای تقسیم بندی خدایان است. این تقسیم بندی عموماً برای خدایان طبیعی^(۶) انجام می‌پذیرد و خدایان مجرد^(۷) و غیر مادی چنین طبقه بندی را ندارند. صورت طبقه بندی یاد شده چنین است:

- ۱ - خدایانی که چهره و صورتی انسانی دارند (انسان انگاری خدایان)^(۸)
 - ۲ - خدایانی که چهره حیوانی دارند (حیوان انگاری خدایان)^(۹)
 - ۳ - خدایانی که بصورت قوای دیگر طبیعت جز انسان و حیوان ظاهر می‌شوند و سمبلی از آنها بحساب می‌آیند (نک: کیت، همان منبع، ص ۸-۸۷).
- نوع دیگر طبقه بندی خدایان، طبقه بندی بر اساس تعداد خدایان است. بعضی از خدایان فردی‌اند^(۱۰)، بعضی زوج خدایند^(۱۱) و بعضی دیگر خدایان جمعی یا

-
- 1- Yama
 - 2- The religion and philosophy of the veda and upanišads
 - 3- Surya
 - 4- Rudra
 - 5- Aditi
 - 6- Natural Gods
 - 7- Abstract deities
 - 8- Anthropomorphism
 - 9- theriomorphism
 - 10- Individual Gods
 - 11- Dual divinities

گروهی^(۱). «سوریا» و «اوشس» و... از جمله خدایان فردی‌اند. «میترا- ورونه» «سوما - رودره»^(۲) و زوج‌خدایند و «ماروت‌ها»^(۳) و آدیتی‌ها^(۴) از جمله خدایان گروهی‌اند. (نک: مک داتل، همان، ۱۳۲-۱۲۰).

از لحاظ تعداد مجموع خدایان هم، خدایان ودایی را طبقه بندی می‌کنند. بر این اساس جهان را به ۳ بخش تقسیم می‌کنند که شامل زمین،^(۵) آسمان^(۶) و فضای میانه^(۷) است. خدایان، نیروهای حاکم بر این سه جهان بشمار می‌روند. آنان در این طبقه بندی از لحاظ نوع سه‌گانه‌اند. این خدایان سه تا سه تا هستند و یا مضربی از عدد ۳. وصف اصلی این خدایان «سی»^(۸) است و تعداد آنها یا ۳۳ یا مضربی از آن است. از طرفی در سه بخش عالم، هر کدام یازده خدا وجود دارد. بنابراین به عبارتی می‌توان گفت مجموع تعداد خدایان ۳۳ تاست (دانیلو، پلی تئیسیم هندو، ص ۸۲) در اساطیر ایرانی هم از تعداد ۳۳ خدا یاد شده است.

مهمترین طبقه بندی خدایان، طبقه بندی آنها بر اساس وظایف و خویشکاری است که در طرح «ژرژ دومزیل»^(۹) محقق بزرگ فرانسوی ارائه شده است. خدایان هر یک وظایفی دارند که با ساختار طبقاتی جامعه سازگار است. به عقیده «دومزیل» در افسانه‌های دینی هندوان (در واقع آریائیها) عالم خدایان انعکاس اوضاع اجتماعی و طبقاتی آنان است و همان نظم و ترتیبی که در میان طبقات سه‌گانه جامعه وجود داشت به‌مراه خاصیت و خویشکاری هر طبقه، همه را برای خدایان خود تصور می‌کردند (نک: خوندا^(۱۰)، تثلیث درودا، ص ۱۴۰-۱۲۵).

ویژگیها یا صفات خدایان:

ویژگی یا صفاتی که در وداها برای خدایان ذکر شده است بسیار است و البته متنوع. ولی در این بخش تنها به چهار مورد آن اشاره می‌شود.

الف) جاودانگی خدایان

- 1- Groups of God
- 3- Maruts
- 5- Prthivi
- 7- antarikša
- 9- j. Dumezil

- 2- Soma - Rudra
- 4- Adityas
- 6- Dyaus
- 8- Tridaša
- 10- j. Gonda *tridads in veda,*

ب) تشبیه خدایان

ج) مخلوق بودن یا نبودن خدایان

د) روابط درونی خدایان

الف) جاودانگی خدایان:

اساطیر ودایی درباره جاودانگی خدایان بیان یکسانی ندارد. کیت عقیده دارد، خدایان ودایی ذاتاً میرا هستند (کیت، پیشین، ص ۱۷). ولی در مجموع شاید بتوان گفت دروداها مرگ‌پذیری خدایان فکر غالب نیست و تنها در «اتهرودا»^(۱) به عدم جاودانگی خدایان اشاره شده است.

در عین حال کاملاً روشن است که حتی اگر خدایان ودایی جاودانه باشند، این جاودانگی ذاتی نیست. عبارت دیگر خدایان جاودانگی را به اشکال مختلفی تحصیل می‌کنند نحوه حصول جاودانگی برای خدایان مختلف است.

۱ - گاهی بعضی از خدایان جاودانگی را به خدایان دیگر می‌بخشند. بعنوان مثال در «یجورودای سفید»^(۲) آمده است که «ایندره» و «سویترا» و از جمله خدایانی‌اند که جاودانگی را به خدایان دیگر عطا می‌کنند (نک: مک داتل، همان، ص ۱۷)

۲ - در جای دیگر خدایان از طریق ریاضت جاودانگی بدست می‌آورند مثل «ایندره» که با ریاضت بر مرگ چیره می‌شود (ریگ ودا، مندل ۵، سرود ۶۷)

۳ - نوشیدن عصاره «سوما» راهی است برای کسب جاودانگی و غلبه بر مرگ. زیرا «سوما» اساس بی‌مرگی است. *رتال جامع علوم انسانی*

۴ - در سرود ۵۳ از مندل ۵، خدایان جاودانگی را از موجودی که ناشناخته است کسب می‌کنند.

۵ - برگزاری بعضی از انواع جشنها و آداب قربانی گذاری از سوی خدایان موجب می‌شود که آنان جاودانه شوند.

1- Atharvaveda

2- Vajasaneyi Samhita = white yadjur veda

۶ - گاهی موجودی بنام «روهیتا»^(۱) سبب جاودانه شدن خدایان می‌شود. به عقیده مک دائل جاودانگی خدایان ودائی محدود به ادوار کیهانی^(۲) است و توضیح بیشتری ارائه نمی‌کند.

انسان‌انگاری خدایان

از اختصاصات خدایان ودایی داشتن صفات و کیفیات انسانی آنها است. بعضی از خدایان چهره‌ای انسانی‌تر دارند، همچون «ایندره» که انسانی‌تر از «اگنی» ظاهر می‌شود. آنها مثل انسان غذا می‌خورند و غذای آنها شیر، کره، گوشت و... می‌باشد. نوشابه‌ای که می‌نوشند «سوما» است. آنها اعضاء مختلف بدن انسان را دارند مثل دست، پا، چشم، گوش، بازوان و دهان و صورت، هر یک از اعضاء انسانی خدایان سمبل و نماد خاصی دارد. مثلاً بازوان خورشید اشعه‌اوست. چشم‌های او جنبه ظاهری او را نشان می‌دهد. زبان و لب‌های اگنی معرف شعله‌های او است. انگشتان «تریتا»^(۳) بیانگر این معناست که او شراب مقدس «سوما» را آماده می‌کند.

بعضی از خدایان دارای جامه و لباس اند. بعضی مثل اله صبح یعنی «اوشس» از آرایش بسیار زیبا برخوردار است. بعضی مسلح به سلاح‌اند، زره بر تن دارند و تبر زین بر دست. آنها عموماً گردونه و ارابه‌ای دارند که توسط حیواناتی چون اسب، گاو، بز و گوزن خالدار سیر و حرکت می‌کنند. ضمناً خدایان از صفات عاطفی مثل لطف و مهربانی برخوردارند و نسبت به انسانها بسیار مهربان‌اند. مهمترین خویشکاری آنان اقدام در جهت رفع نیازهای انسان است. ثروت و نعمت به انسان عطا می‌کند، گله‌های گاو و گوسفند و اسب را می‌افزایند. به کسانی که آنها را ستایش کنند، هدیه‌ای چون «پسر» می‌بخشند. قربانی‌گذاری برای خدایان ثمرات نیکویی در پی دارد و در برابر، کسانی که در این عمل مقدس کاهل و سهل‌انگار باشند مورد خشم خدایان قرار می‌گیرند. خدایان موجوداتی صادق و درستکارند و مدافع راستی و درستی و نظم. در برابر گناه خشمگین می‌شوند (ورونه) و بطور خلاصه

۱ - Rohita به معنای سرخ یا اسب سرخ. این خدا حیثاً نمایانگر صورتی از آتش یا خورشید است در کتاب سیزدهم «اتهره و دا» از او همچون سازنده آسمان و زمین یاد شده است (نک. مارگارت و جیمز استاتلی، فرهنگ هندوئیسم، ص ۲۵۱).

آنها از شخصیتی کاملاً اخلاقی برخوردارند. (مک دائل، همان، ص ۱۹-۱۸).

روابط درونی خدایان

خدایان در وداها دارای ارتباطی بسیار نزدیک‌اند. بخلاف فرهنگ دینی آسیای غربی که گاهی آشوب در جهان خدایان حکمفرماست. در وداها صلح و دوستی میان خدایان حاکم است و در خویشکاری یکدیگر مداخله نمی‌کنند مگر جایی که خویشکاری مشترک داشته باشند. که در این صورت هر یک به حسب وظیفه خود عمل می‌کنند. تنها یک خدا از میان خدایان هماهنگی درونی خدایان را ندیده گرفته و ارتباط خدایان را مختل می‌سازد و او «ایندره» است (کیث، همان، ص ۸۷). بعضی از خدایان در درون خود مایه‌ای از الوهیت خدای دیگر را دارا می‌باشند. مثلاً آب که الوهیتی ویژه دارد از درونش آتش و روشنایی برمی‌خیزد و همان آتش در برخورد خود با زمینی وارد آب می‌شود و مجدداً حامل عناصری از آتش می‌گردد. آگنی اله آتش خود فرزند آبهاست و لذا، در طبیعت او دو گونه الوهیت وجود دارد. در «اتهره ودا» و ادبیات ودایی بارها از پیدایش آتش در آبها سخن رفته است (ریگ ودا، مندله ۲، سرود ۱) و نیز آمده است خدایان آتش زیبا را در آب یافتند (ریگ ودا، مندله سوم، سرود ۱۰۳). در یکی از سرودهای رگ ودا ارتباط بسیار نزدیک خدایان آنچنان است که جای یکدیگر قرار می‌گیرند و یک نحوه این همانی و یگانگی بین آنها برقرار می‌شود. «ای آگن در تولد تو «ورونه» هستی، وقتی که روشن می‌شوی همچون میتراپی. در وجود تو ای پسر، نیرو و قدرت تمامی خدایان متمرکز است (ریگ ودا، مندله پنجم، سرود ۱ و ۳).

وظایف خدایان

در این بخش مکتب «دومزیل» را مورد توجه قرار می‌دهیم. در طرح او خدایان دارای سه وظیفه متفاوت‌اند. فرمانروایی دو جنبه‌ای (شهریاری - دینیاری) رزمیاری و برکت بخشی. در وظیفه فرمانروایی، دو خویشکاری شهریاری و دینیاری منتهی به ظهور قدرت و حکومت از یک سو و عدالت و حکمت از سوی دیگر می‌گردد. در وظیفه رزمیاری جنگ و پاسبانی علیه شرّ و نیروهای اهریمنی

است. و برکت بخشی و تولید وظیفه‌ای است که منجر به باروری و سلامت و آسایش طبقات مختلف اجتماعی می‌گردد.

در بعضی از سرودهای «ریگ ودا» می‌توان هر سه وظیفه یاد شده را در خصوص یک خدا شاهد بود (کما اینکه «یشت‌ها»^(۱) بویژه مهریشت و آبان یشت چنین وضعی وجود دارد). بعنوان مثال. در سرود ۱۱ از مندلۀ دوّم «ایندره» دارای هر سه وظیفه فرمانروایی و جنبه‌ای و رزمیاری و برکت بخشی است.

از یک سو همچون قهرمانی دلیر بر دیو خشکسالی غلبه می‌کند و آبهای مسدود را آزاد می‌سازد که نمودی است از خویشکاری رزمیاری (وظیف دوم) و از سوی دیگر ایندرا درخشان که نیروی او همواره در حال افزایش است اندیشه انسانها را روشن ساخته و آنها را در درک بهتر وظایف کمک می‌کند (وظیفه اول) و سرانجام بخشیدن مسکن و افزایش رمه‌ها و گله‌ها را بعهده دارد (وظیفه سوم). باید یادآور شد که عمده‌ترین وظیفه «ایندره» رزمیاری است و غلبه این خویشکاری بر خویشکاریهای دیگر او کاملاً روشن است.

نکته مهم در خصوص وظایف خدایان و نحوه اجرای آن این است که خدایان در اجرای وظایف خود از واسطه‌های اجرایی یا کارگزار بهره نمی‌برند. در واقع در تفکر دین ودایی فرشته باوری وجود ندارد. روح کلی وداها دلالت بر فردیت خدایان در حوزه عمل می‌کند. اگر در بعضی موارد مشاهده می‌شود که خدایان برجسته‌ای چون «ورونه» و دو «اشوین»^(۲) در خدمت «ویشنو» بوده و تسلیم اراده اویند (ریگ ودا، مندلۀ یکم، سرود ۱۵۶)، این بدین معنا نیست که این خدایان تحت امر و مادون نسبت به دیگری از الوهیت و مقام خدایی می‌افتند و دیگر خدا نیستند. این کیفیت در مرحله هنوتئستی است که «ایندره» خدای خدایان تصور می‌شود و مرحله‌ای گذراست. شأن خدایان مادون در مرحله هنوتئستی مثل «امشاسپندان»^(۳) در «یسنه‌ها»^(۴) فقط مثل یک کارگزار تلقی نمی‌شود.

1- Yašts

2- Ašvins

3- Amšaspanta

4- Yasna

جهانشناسی و آفرینش^(۱)

ساده‌ترین مفهوم جهان‌شناسی ودایی تقسیم جهان به دو بخش زمین و آسمان است. زمین و آسمان زوج خدایی را می‌سازند که منشأ پیدایش خدایان و موجودات دیگر می‌شود. در مرحله بعد از سه حوزه آفرینش سخن می‌رود زمین، آسمان و فضای میانه (نک: کیت، همان منبع، ص ۷۷).

اشعار ودایی قلمرو و حضور خدایان را در سه حوزه زمین، فضا و آسمان می‌دانند که در واقع یک طرح سه بخشی از جهان است. این سه قلمرو، همه آفرینش را در بر می‌گیرد. روایات اساطیری ودایی درباره آفرینش جهان صورتهای مختلفی دارد و بطور کلی می‌توان روایت آفرینش را در دو مقوله تقسیم کرد:

۱- روایتی که جهان را محصول ساخته شده می‌داند و آنرا همچون اثری از یک سازنده و معمار بحساب می‌آورد.

۲- روایتی که جهان را یک محصول طبیعی و خود ساخته می‌شناسد. (مک دائل، پیشین، ص ۱۱) درباره روایت اول می‌توان موارد زیر را ذکر کرد.

۱- ایندرا جهان را آفرید و پهنای زمین و گنبد آسمان را برافراشت (ریگ ودا، مندله ششم، سرود ۴۷).

۲- عامل پیدایش جهان تولد خورشید بود (ریگ ودا، مندله هفتم، سرود ۷۸). گاه خورشید ابزار و وسیله آفرینش است.

۳- ویشنو خالق عالم، بویژه زمین است (رگ ودا، مندله یکم، سرود ۵۴).

۴- اسطوره ترکیب آسمان و زمین همچون پدر و مادر و تولد عالم همچون فرزند آنها نظریه‌ای است که در وداها بچشم می‌خورد (نقل از، مک دائل، همان، ص ۱۲)

۵- خلق عالم توسط «پرچاپتی» صورت می‌پذیرد. (ریگ ودا، مندله ۱۰، سرود ۱۲۱، او مدبر عالم هم هست.

۶- در سرود معروف «پوروشه سوکته»^(۲) یعنی سرود ۹۰ از مندله دهم، خلق

1- Cosmology / Cosmogony

2- Purua Sukta

عالم به نحوی به «پوروشه»^(۱) نسبت داده می‌شود. بدین صورت که عالم در واقع تجزیه وجود اوست. وجود او عبارت است از تمامی موجودات، هر آنچه که بود و هر آنچه که خواهد بود. تمامی آفرینش ۱/۴ اویند. سه بخش دیگر او جاودانگی است و فراتر از جهان مخلوقات.

بنابر نقلی دیگر «پوروشه» قربانی خدایان بود که ذبح شد و از پاره‌های تن او عالم ساخته شد. سر او آسمان شد. ناف او فضا، پاهای او زمین، «ران» او طبقه سوم (وایشیا)^(۲) و پاهای او طبقه چهارم (شودرا)^(۳) ها. اینکه عالم از راه قربانی و ریاضت (تپس)^(۴) خدایان آفریده شده است در اساطیر آفرینش ایرانی هم وجود دارد، مثل «زروان»^(۵) که آرزو کرد از آرزویش «اهوره مزدا» و از تردیدش اهریمن خلق شد و «زروان» در این راه، خود برای خود قربانی شد.

طرح دوم آفرینش، آفرینش از عدم است. البته لازم به ذکر است که در هیچ جای وداها آفرینش از «عدم محض»^(۶) وجود ندارد. هستی بی‌شکلی که عموماً آب است، شکل می‌پذیرد و به اصطلاح «Chaos» به «Cosmos» تبدیل می‌شود. چیزی به صورتی ذاتی از کتم عدم سر برمی‌آورد و بدین ترتیب بقیه موجودات از او ناشی می‌شوند.

سرود ۱۲۹ از کتاب دهم ریگ ودا و سرود ۷۲ از همین کتاب با تفاوت اندکی بیانگر این طرح از آفرینش است. در سرود ۷۲ از مندله دهم گفته شده است «برهمنسپتی»^(۷) این جهان را همچون آهنگری که آهن بی‌شکل را به شکل شیء درآورد، شکل داد. زمین، فضا و «ادیتی» و آنگاه «دکشه»^(۸) پدید آمدند و سپس از بطن «ادیتی» خدایان پدید آمدند. آنگاه خدایان خورشید و بقیه موجودات را آفریدند. در سرود ۱۲۹ از کتاب دهم ریگ ودا، آفرینش از عدم روشنتر بیان شده است. در این سرود آمده است. که در آغاز هیچ نبود، نه بود و نه نبود. جهان از هر موجودی تهی بود. تاریکی و فضا آبهای بی‌شکل را احاطه کرده بود. به عبارت

1- Puruša

3- Śudras

5- Zurvan

7- Brahmanaspati

2- Vaaisya

4- Tapas

6- exnihilo

8- Dakša

دیگر همه جا آب بود و تاریکی در تاریکی نهفته. به نیروی تپس یا ریاضت ماده اولیه یگانه بوجود آمد. آنگاه «میل آفرینش»^(۱) برخاست و این میل اولین بذر «ذهنیت»^(۲) بود. این ظهور موجب اتحاد و بستگی وجود و عدم گردید. با این تجلی خدایان بوجود آمدند.

«کیت» عقیده دارد که در این سرود سه اصل وجود دارد ۱ - اصل فاعل که محرک نخستین است. و هستی بخش آبهای آغازین خلقت. ۲ - ماده اولیه و ابتدای جهان که آبهاست. ۳ - نخستین موجود آفرینش که عقل و ذهنیت است. او می‌گوید که این سه اصل پایه سه اصل مکتب فلسفی «سانکھی»^(۳) شده است. یعنی پروروشه / فاعل، پراکرتی^(۴) / منفعل، ذهنیت / فعل، است (نقل از شایگان، داریوش، ادیان و مکتبهای فلسفی هند، ج ۲، ص ۹۸۲).

اسطوره آفرینش که خلق عالم را و حتی ظهور خدایان را از اصل منفعلی چون «آب» می‌داند، یک موضوع عمومی است. در اساطیر یونان، مصر باستان و بین النهرین نیز با چنین طرز فکری روبرو هستیم (نک: ادیان جهان باستان، ج دوم، مصر و بین النهرین، صص ۷۸-۷۱).

بطور خلاصه می‌توان اظهار داشت که در اساطیر آفرینش ودائی خدایان کمتر ازلی‌اند و بیشتر مخلوق، یعنی از نیستی به هستی درآمده‌اند. آنها بعد از پیدایی جهان ظاهر شدند. زمین و آسمان در سرودهایی از وداها پدر و مادر نخستین آفریدگان‌اند، و «سوما» نیز بعنوان پدر خدایان معرفی شده است (ریگ ودا، مندله نهم، سرود ۸۷).

آفرینش انسان در وداها با انسان نخستین نسبت دارد البته این تصور در وداها در نوسان است. انسان نخستین پسر «ویوسوت»^(۵) است، با نام «مانو»^(۶). او اولین قربانی‌گزار برای خدایان بود (ریگ ودا، مندله ۱، سرود ۶۳).

نخستین انسان با نام «یمه»^(۷) هم معرفی شده است که با خواهر خویش

1- Kâma

3- Sankhya

5- Vivasvat

7- Yama

2- Manas

4- Prakriti

6- Manu

«یمی»^(۱) درمی آمیزد و نسل بشر را موجود می سازد. گاه هم اگنی پدر انسان است (ریگ ودا، مندله ۱، سرود ۹۶). در جایی دیگر او محصول آفرینش زمین و آسمان است. دیوشناسی^(۲)

میتولوژی ودایی در برابر خدایان گروه دیگری را معرفی می کند که از لحاظ خصوصیات و خویشکاری در مقابل خدایان قرار دارند. این گروه تحت عنوان کلی «اسوره» شناخته شده اند. این واژه هم به شکل مفرد و هم به شکل جمع در وداها آمده است.

در دوره های نخستین ودایی واژه «اسوره» عموماً برای خدایان استعمال می شد، اما در بخشهای مربوط به دوره های متأخر تمایلی است در بکارگیری این واژه با معنایی منفی و معادل با اهریمن (کیت، پیشین، ص ۲۳۱). از میان وداها «اتهره ودا» معنای اهریمن را از واژه «اسورا» در نظر دارد و پس از آن در «براهمنه»^(۳) ها نیز چنین است.

از «ایندره» بعنوان کشنده «اسوره» ها یاد شده است (ریگ ودا، مندله ۸/۸۵). در کتاب دهم ریگ ودا اسوره ها در مقابل خدایان^(۴) بطور عام ظاهر می شوند و خدایان نیز همگی دشمنان اسوره ها قلمداد می شوند (ریگ ودا، مندله ۱۰، سرود ۵۷). به «اگنی» و «سوریا» (الهه خورشید) و «ایندره» لقب کشنده «اسورا» داده شده است. (ریگ ودا، مندله ۷، سرود ۲، ۶، ۱۰، ۱۳، ۱۷۰). در براهمنه ها، اسوره ها با تاریکی در ارتباط اند (مک دائل، همان، ص ۱۵۷) و روز به خدایان تعلق دارد.

گفته شد که در آغاز اسوره عنوانی بود برای یک گروه از دو گروه خدایان هند و اروپایی، و در عصر ودایی هم این معنا تا مدتی برای آن وجود داشت. پرسش این است که علت تحول در معنای کلمه «اسوره» چیست و چرا مفهوم خدا به مفهوم ضد خدا بدل شد؟

«دارمستتر»^(۱) عقیده دارد این بحث یک دلیل زبان‌شناسانه را می‌طلبد و تحولی است درونی در دو زبان. در هند تحول معنای «اسوره» از صورت معنایی نخستین خود به معنای منفی مرحله دوم، با مفهوم و معنای «مایا»^(۲) ارتباط دارد. این کلمه، یعنی «مایا» به معنای «فریب و حقه» و نیز به معنای «قدرت جادویی و مخفی» است. کلمه «مایا» در معنای فریب و حيله برای عناصر و موجودات متخاصم و دشمن بکار می‌رفت. و چون اولاً معنای فریب و حيله معنای راجح «مایا» و ثانیاً خدایان گروه «اسوره» از چنین ویژگی‌ای برخوردار بودند و به اصطلاح قدرت و صفت مایایی آنها بیشتر بوده است، طبعاً خویشکاری آنها دیگر مثل آن گروه خدایانی که در خویشکاری آنان نشان از فریب و حقه به چشم نمی‌خورد، نبودند و به تدریج این گروه از خدایان به ضد خدا بدل شدند. (کیت، پیشین، ص ۲۳۱) با توجه به اینکه در وداها معنای «مایا» فقط اشاره به قدرت جادویی خدایان دارد، نظر «دارمستتر» چندان قابل قبول نیست.

احتمال دیگری که در توجیه این تحول می‌توان داد این است که آریان‌ها هند مفهوم «اسوره» را در شکل منفی‌اش احیاناً از اقوام بومی غیر آریایی هند بوام گرفته باشند. سراینندگان وداها و نیز «براهمن‌ها» پرستش موجودات شریر و خطرناک را در میان بومیان هند شاهد بوده‌اند. و حتی خود آنها هم این نحوه پرستش را در دوره‌های نخستین ودایی معمول می‌داشتند. این نحوه از پرستش صورتی از انواع پرستش محسوب می‌شود و در این حال امتیاز میان خدا و اهریمن بی‌معناست. خویشکاری موجودات شریر دقیقاً در برابر خویشکاری خدایان قرار داشت. آریائی‌ها هند خویشکاری گروه «اسوره» را همسو با این موجودات شریر دیدند. بتدریج مفهوم خدا از واژه «اسوره» بدلیل خویشکاری منفی آنها از ذهن هندوان خارج شد و اسوره در برابر «دو»^(۳) یا خدا قرار گرفت و خدایان این گروه از حوزه پرستش دور شدند (دائرة المعارف الیاده، ج ۴، ص ۶۲). این نظر با مخالفت روبرو

1- Darmesteter

2- Mâyâ

3- Deva

شد و کسانى همچون «ماکس مولر»^(۱) و «موئیر» آنرا نپذیرفتند و تأثیر پذیری آریائیان را از قوم مغلوب انکار کردند (پیشین، ص ۶۲)

نظر سوّمی که توحیه کننده مطلب یاد شده است مربوط می شود به نحوه مواجهه اقوام آریائی - هندی - ایرانی - در دو سرزمین هند و ایران با اقوام بومی این دو سرزمین. در این مواجهه در هر یک از این دو سرزمین یک گروه از دو گروه خدایان آریائی تعالی پذیرفتند و گروه دیگر به ضد خدا بدل شدند. آن گروه خدایانی که در رویارویی قوم آریایی هندی آنها را با همت و قدرت خود بر قوم مغلوب (بومی ها) پیروز ساخت و به آنها کمک کرد تا در مقابل ایستادگی بومیان آن سرزمین توان مقاومت داشته باشند و پیروز شوند، از گروه خدایان با نام «دَو» یا «دَثَو» بوده اند. لذا، خدایان این گروه در ذهن آریائیان هند تعالی پذیرفتند و گروه دوم از خدایان (اسوره ها) بدلیل عدم توجه کم کم برابر خدایان قرار گرفته و بتدریج به ضد خدا بدل شدند.

لازم به ذکر است که گروه «اسوره» ها یا ضد خدایان در وداها تحت همین عنوان دارای اسطوره آفرینش خاصی نیستند. دلیل این امر روشن است چون «اسوره ها» در معنای دو مثال یعنی «ضد خدا» بالاصاله در «وداها» ظاهر نشدند. اساطیر آفرینش آنها همان اساطیر کلی مربوط به خلق خدایان است.

تا قبل از دوره اوپانیشادها از دیدگاه فلسفه تاریخ و غایت گرایانه سرنوشت «اسوره» ها را نمی توان تعیین کرد. کو اینکه در دوره اولیه ودایی و حتی در دوره «براهمنه ها» سلطه ضد خدایان بر قلمرو خاص آنها، سلطه ای پایدار است. این امر بدان معنا نیست که خدایان بر ضد خدایان و اهریمنان پیروز نمی شوند. چنانکه می دانیم غول و اهریمن خشکسالی یعنی «وریتره»^(۲) بدست «ایندره» نابود می شود. ولی این امر گویای یک طرح کلی و فلسفی هندونیزم ودایی در ارتباط با میرایی و عدم جاودانگی «اسوره» ها محسوب نمی گردد. اینکه اهریمنان و ضد خدایان برای همیشه قلمرو عمل خویش را ترک می کنند در وداها بچشم نمی خورد. در دوره های اخیر ودایی طبقه بندی خاصی هم برای ضد خدایان

صورت پذیرفته است (دائرة المعارف هستیگر، ج ۴، ص ۶۰۸-۶۰۳).

معاد شناسی

علم الاساطیر ودایی انسان را مرکب از تن و روان می‌داند و به انفصال روح از بدن عقیده دارد. واقعیتی بنام مرگ را می‌پذیرد. هر چند که اشارات اندک وداها به مرگ بیانگر نامطلوب بودن مرگ است زیرا در وداها همواره حکیمان^(۱) برای خویش طلب عمر طولانی و جاوید دارند و مرگ را برا دشمنان خود خواستارند. از سوی دیگر مرگ، فرضیه انتقال روح به جهان خدایان است. روح پس از مرگ توسط خدایان بویژه «اگنی» (اله آتش) به عالم خدایان برده می‌شود. حتی سوزاندن جسد مردگان می‌تواند راهی باشد برای جاودانه شدن جسم و انتقال آن به مقام جاودانگی خدایان.

البته میتولوژی ودایی روشن‌کننده سرنوشت جسم پس از دفن در دالان خاکی و خانه گلین و یا سوزاندن آن، نیست.

در وداها به بهشت و دوزخ اشاره شده است. بهشت مسکن پدران و نیاکان و جمشید است. جای آن در وسط آسمان است، در آسمان سوم، جایی که روشنایی ابدی است. بهشت از آن کسانی است که اعمال دینی خویش را بنحو خوبی انجام می‌دهند و یا قهرمانانی که در جنگها جان خویش را نثار می‌کنند. قربانی‌گزار برای خدایان هم مایه جاودانگی انسان می‌شود و هم او را به بهشت می‌فرستد. تلاوت وداها راه دیگر جاودانه شدن و به بهشت رفتن است. پس از مرگ «یمه» نخستین انسان، که جایگاه او در بهشت است و سلطان آن عالم است، انسان نیکوکار را درخشان می‌کند و او را در برترین جایگاه می‌نشانند.

در وداها بر وجود دوزخ هم تاکید شده است. بویژه در «اتهرود ودا» (نک. مک دائل، همان، ص ۱۶۹).

دوزخ مکانی است تاریک و در اعماق تاریکی جای دارد. متون ودایی دوره‌های نخست، کمتر از مجازات در جهنم سخن گفته است. توجه بیشتر وداها در دوره‌های اولیه بیان این معناست که انسان شادی این جهان را طلب کند. حتی سخن از شادی

در جهان دیگر نیست چه رسد به مجازات اخروی. علم الاساطیر ودایی به مسأله تناسخ توجه ندارد. فکر تناسخ مربوط به عصر «براهمنه»ها است. شاید فقط سرود شانزدهم از کتاب دهم ریگ ودا آغاز احتمالی اعتقاد به تناسخ محسوب گردد. بنظر می‌رسد اعتقاد به تناسخ از عقاید بومیان هند بوده است که در دوره‌های بعد در فکر آرییان هند نفوذ کرده است. اینکه هر فردی بحسب اعمال خوب یا بد خویش در تولد دوباره به بهشت یا جهنم می‌رود یک فکر ایرانی است که در دوره براهمنه‌ها در هند پیدا می‌شود (مک دانل، همان، ۱۶۹). ذکرى از قاضى و داور اعمال در وداها نشده است.

منابع :

- بهجو، زهره و ... ، ادیان جهان باستان مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.
- شایگان، داریوش، ادیان و مکتهای فلسفی هند، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۷۰
- کریشنان، رادها، تاریخ فلسفه شرق و غرب ، ترجمه خسرو جهاندارى، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامى، ج ۱، تهران ۱۳۷۰
- Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edited by. James Hastings, vol. 4, new york, 1981 .
- Encyclopedia of religion*, Editor in chief, Mircea Eliade, vol. 4, new york, 1987.
- A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the veda and upanišads*, Vol. 33, H.O.S. cambridg, Mass, 1935
- idem, *Mythology of all races*, vol. 5, new york, 1964.
- A.A. Macdonell. *Vedic Mythology*, indological book house, Varanasi, 1936 .
- Ninian smart, *The Religious experience of mankind*, third edition, new york. 1984.
- J. Gonda, *Triads in Veda*, new york, 1976.
- Max Muller, *Origin and growth of religion*, indological book house,

Varanasi, 1964.

A. Danielou, *Hindu Poltheism*, new york, 1964.

R.T.H. Grifrith, *hymn of Rigveda*, Benares, 1896.

Margaret and j. stutley, *A Dictionary of Hinduism*, Routledge and kegan, London, 1977.

Hindu Scriptures, Ed. by, Nicol macnicol, London, 1959.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی