

# همانندیهای عرفان اسلامی و آیین هندو



داود شبیبانی

نوشته ای که فراروی دارید، نگاهی تطبیقی به پاره ای فرایافته ها مفاهیم مطرح شده در عرفان نظری اسلام و آیین هندوست و بیش از هر چیز بر اندیشه های تطبیقی داراشکوه در کتاب «مجمع البحرین» و تفسیر داریوش شایگان از آن در کتاب «آیین هندو و عرفان اسلامی» تکیه دارد.

مفاهیم بررسی شده در این نوشته بر اساس اهمیت فراوان آن در عرفان نظری اسلام برگزیده شده اند و عبارتند از: حقیقت محمدیه، جهانهای چهارگانه و عشق.

در آغاز به شناساندن داراشکوه می پردازیم:

او به سال ۱۰۲۴ هجری قمری متولد شد. پدرش شاه جهان نام داشت. مادرش ممتاز محل. ملا عبداللطیف سلطان پوری، معلم خصوصی این



شاهزاده بود. او قرآن، حدیث را به خوبی آموخت. زبان فارسی، زبان مادریش بود با زبان سانسکریت در حد یک کارشناس آشنایی داشت او با فرزاتگان و عارفان مسلمان و هندو دیدارهای فراوانی داشت. گفته اند: او به سلسله قادریه پیوسته است و تمامی ریاضتهای آنان را انجام داده است. تورات، انجیل و مزامیر را مطالعه می‌کرد و به فلسفه تطبیقی علاقه زیادی داشت. بیش تر کتابهای عارفان و صوفیه را مطالعه کرده بود. شاه جهان مسؤولیتهای نظامی و اداری زیادی به او داد؛ اما در بیش تر آنها ناموفق بود.

در ۱۶۵۷ هنگامی که پدرش بیمار شد، برادران کوچک او از بیم این که مبادا دارا به پادشاهی برسد، بر او شوریدند. برادرانش: اورنگ زیب و مراد، دارا را به ارتداد و گرایش به مذهب هندو متهم و در ۱۶۵۹ در دهلی اعدام اش کردند. آثار او بدین شرح است:

۱. سفینه الاولیاء ۲. سکینه الاولیاء ۳. رساله حق نما ۴. مکالمه بابا لعل و دارا شکوه ۵. مجمع البحرین ۶. ترجمه بهگو دگیتا ۷. سر اکبر (ترجمه اوپانیشاد) مجمع البحرین:

دارا شکوه در مجمع البحرین، تلاش می‌کند یک سانی دقیق معرفت نظری اسلام و توحید مکتب ادوایتا<sup>۱</sup> را ثابت کند. نویسنده در این اثر تطبیقی مفاهیم فلسفه هندی و اسلامی را به گونه مجموعه ای از اصطلاحات فنی دو دین در برابر هم قرار داده است. بخش هایی از این اثر عبارتند از:

۱. بیان عناصر پنجگانه ۲. بیان حواس ۳. بیان شغل ۴. بیان صفات الهی ۵. بیان روح ۶. بیان باها ۷. بیان عوالم اریعه ۸. بیان آواها ۹. بیان نور

۱۰. بیان رؤیت (خداوند) ۱۱. بیان اسماء الهی ۱۲. بیان نبوت و ولایت  
 ۱۳. بیان برهماندا ۱۴. بیان جهات ۱۵. بیان آسمان ۱۶. بیان زمین ۱۷. بیان  
 قسمت زمین ۱۸. بیان عالم برزخ ۱۹. بیان قیامت ۲۰. بیان مکت (نجات)  
 ۲۱. بیان شب و روز ۲۲. بیان بی‌نهایتی ادوار.

کتاب مجمع البحرین براساس این دیدگاه دارا شکوه شکل گرفته است که  
 حقیقت یکی است؛ اما در شکل‌های گوناگون ظاهر شده است. از نظر دارا  
 شکوه اوپانیسادهای هندی چیزی جز تأویل معنوی آیات قرآن نیست و این گونه  
 است که دارا شکوه سعی می‌کند تا حد کوچک‌ترین جزئیات، همانندی‌هایی  
 میان دین اسلام و آیین هندو بیابد.

آن‌چه در پی خواهد آمد گزارشی گزینشی است از برخی مفاهیم مهم و  
 کلیدی که در عرفان اسلامی و آیین هندو از اهمیت خاص برخوردارند.

۱. روح اعظم، حقیقت محمدیه، هیرانیا گاربا (هسته جهانی): به گفته  
 لاهیجی، روح اعظم، عقل کل، قلم اعلا و نیز حقیقت محمدیه سطح  
 وجودی واحدی را در جنبه‌های مختلف آن نشان می‌دهند. این سطح، همان  
 سطح تعیین اول است که مرتبه «واحدیت» و تجلی اسماء و صفات باشد.<sup>۲</sup>  
 به نظر لاهیجی، تعیین اول برحسب آن که به عنوان اصل مصدر زندگی  
 (حی) تلقی شود که همه آفریده‌ها به آن وابسته‌اند، روح اعظم خوانده  
 می‌شود.<sup>۳</sup>

عبدالکریم جیلی روح اعظم را «وجه» (صورت خدا) می‌خواند، یعنی  
 صورت بازتاب یافته خدا در همه چیز. این «وجه» که در همه چیز بازتاب دارد  
 (همچون روح القدس که در آدم دمیده شد)، روح الهی است که حقیقت  
 اساسی موجودات و بعد روحی آنهاست.<sup>۴</sup>

لاهیجی چنین دنبال می‌کند:

«اما این تعین اول، در آن جا که واسطه نشأت موجودات است و آنها از طریق آن در دفتر مکتوب ثبت می‌شوند، «قلم» خوانده می‌شود و چون «تعین اول» به عنوان اصل متفکر و متذکر به خویشتن و به روح اعظم، منشأ و مصدر اولیه‌ای است که همه معرفتها و دانشها از آن نشأت می‌گیرند «عقل کل» نامیده می‌شود.»

و با توجه به آن چه بلافاصله و بی واسطه از کتاب الهی استخراج می‌کند و برای انتقال تشعشع نور رسالت به دیگر پیامبران به کار می‌برد، «حقیقت محمدیه» نام می‌گیرد.<sup>۵</sup>

پس در نتیجه اینها، همه، جنبه‌های گونه‌گون حقیقت وجودی واحدی هستند. تعین اول همچون مولود اول و خلقت اول است. بنابر متون صوفیه «اول آیتی از آیات کتاب عالم، عقل کل است که «اوکل ما خلق الله العقل».<sup>۶</sup> بنابر نظر عارفان مسلمان صورت واقعی انسان مظهر تفصیلی عقل کل است، چرا که خدا در آن کلیت اسماء و صفات خود را ملاحظه کرده است.<sup>۷</sup>

مفهوم عقل اول، با ایده نور نبوی؛ یعنی حقیقت محمدیه نیز پیوند دارد. حقیقت محمدیه، حقیقتی قدیم و ازلی است که محمد(ص) تجلی کامل آن است. این حقیقت، ابتدا در «آدم»، نمونه نوعی و انسان کامل اولیه تجسد یافت و همچون «نطفه معنوی» از پیامبری به پیامبر بعدی منتقل شد، تا محمد(ص) که تجلی کامل آن است.

پس می‌توان گفت: روح اعظم، قلم، عقل کل و حقیقت محمدیه، بر واقعیت واحدی شمول دارند. اینان مظهر مرتبه واحدیت اند که عقل کل است. عقل کل (لوگوس = خرد) به عنوان حقیقت ابدی و قدیم و ازلی نوری

هم هست که هاویه و آشوب ظلمانی ما قبل تجلی را نظم و سامان می‌بخشد. بدین سبب است که انسان به سیمای خدا آفریده شده است.

۲. هسته جهانی: «هیرانیا گاربا» یا هسته جهانی و بیضه کیهانی براساس آن چه در اوپانیشادها آمده است، به مثابه هسته یا دانه ای است که از عدم سر برکشید و باز شد. این بیضه یا هسته اولیه، یک جلوه نوری است و نور در هند زاینده و آفریننده است، نقش نظام بخش و سامان دهنده ای دارد که دنیا را از ظلمات، یا همان آشوب و هاویه اولیه عدم پدید آورد.<sup>۸</sup> هسته جهانی بنا بر آن چه در اسطوره های هندی آمده است به صورت بیضه ای زرین شبیه نور خورشید درآمد و زاینده و پدیدآورنده جهان، برهنه، از آن زاده شد. پس بیضه زرین: با نمونه نوعی اولیه انسان همسان است. همچنان که در اسلام «انسان کامل» تجسد عقل کل یا لوگوس است، در آیین هندو و هیرانیا گاربا به نخستین اصل برآمده از حالت اجمال و کمون، نوعی عقل کل، مشتمل بر همه جانهای انفرادی و مرتبط کننده آنها همچون یک رشته اشاره دارد. تقارن و همتایی این مفهوم با عقل کل آشکار است. هر دو مولود نخستین اند، یعنی نخستین موجودات ظاهر شده از ظلمات عدم و غیب. عقل کل همچون نیروی خلاق، مجمع تمامی انواع است به همان گونه که «هیرانیا گاربا» ریسمان و رشته مرتبط کننده موجودات بود. در اسلام، انسان کامل، مظهر فعلیت یافته عقل کل است و در هند نمونه هایی همچون پراجاپاتی<sup>۹</sup> و براهما که از بیضه کیهانی زاده شده اند، مظهر هیرانیا گاربا هستند.

۳. جهانهای چهارگانه: دارا شکره عوالم چهارگانه ناسوت، ملکوت، جبروت و لاهوت را با چهار حالت آتمان یکی می‌داند و می‌گوید:

«جاگرت» موافق است با ناسوت که عالم ظاهر است و عالم بیداری باشد. و «سپن» موافق است به ملکوت که عالم ارواح و عالم خواب باشد. و «سکهوپت» موافق است به جبروت که، در آن نقوش از هر دو عالم من و تو نباشد، خواه چشم واکرده بنشینی، و خواه پوشیده... و «تریا» موافق است به لاهوت که، ذات محض است و محیط و شامل و جامع و عین این هر سه عالم.<sup>۱۰</sup>

در عالم اسلام تعداد عوالم متغیّر است. ابن عربی و دیگرانی همچون قیصری و لاهیجی به پنج حضرت الهی قائلند و کسانی همچون نسفی تقسیمی سه گانه را می پذیرند.

سهروردی بنیان گذار حکمت اشراق به چهار جهان اعتقاد دارد:

۱. انوار قاهره، عقول کروی
  ۲. انوار اسپهبدیه، ملائک - جانها یا نفوس
  ۳. برزخ سماوات و عناصر
  ۴. جهان برزخ یا عالم مثال
- و این عربی به پنج حضرت قائل است:
۱. حضرت الذات، عالم لاهوت یا عالم غیب مطلق.
  ۲. حضرت الصفات، اسماء و صفات و عالم عقول محض (ارواح جبروتی).
  ۳. حضرت الأفعال، افعال و نیروهای الهی، ملکوت، عالم جان های غیر مادی (ارواح ملکوتی).
  ۴. حضرت المثال و الخیال، عالم صور نوعی و تخیل.
  ۵. حضرت الحسن، عالم محسوس.

اما این که دارا شکوه به چهار عالم معتقد است، کم و بیش، با عوالم

حقیقت محمدیه، حقیقتی قدیم و ازلی است که محمد(ص) تجلی کامل آن است. این حقیقت، ابتدا در «آدم»، نمونه نوعی و انسان کامل اولیه تجسد یافت و همچون «نطفه معنوی» از پیامبری به پیامبر بعدی منتقل شد، تا محمد(ص) که تجلی کامل آن است.

ابن عربی و لاهیجی ارتباط دارد، مگر این که او عالم مثال را در ملکوت ادغام کرده است و به جای عالم حسن ابن عربی، ناسوت را قرار می دهد.

۱. لاهوت یا عالم ذات: «تربیا»: این عالم، عالم ذات محض، هويت الهی و نفی نفی است. نماد این مرتبه گنج پنهان «کنزاً مخفیاً» است. کسانی همچون قیصری به احدیت ذات محض قائلند در این مورد، احدیت به لطیف ترین تعینات مرتبط می شود و نفی همه صفات و اسماء خواهد بود، حال آن که هويت الهی نفی این نفی خواهد بود. مرتبه ذات همان در غیب بودن مطلق است، اما احدیت مرتبه ای است که ذات بر خود ظاهر می شود و «خود» خویشتن را مشاهده می کند.<sup>۱۱</sup>

چنانکه گفته شد، دارا شکوه، حالت چهارم آتمان یا «تربیا» را با عالم لاهوت یکی می داند. در اوپانیشاد آمده است که چهارمین حالت آن است که نه معرفت درونی دارد نه معرفت خارجی، نه شناختی از این وجود دارد و نه از آن، این حالت آتمان دریافت ناپذیر و ادراک ناشدنی است. تعریف ناپذیر است، تفکر ناپذیر است، نام ناپذیر است ... عاری از ثنویت است.<sup>۱۲</sup>

بر اساس آنچه در اوپانیشادها مذکور است، این وضعیت تنها از راه نفی

همه صفات و حتی از طریق نفی نفی قابل توصیف است. «تربیا» بی کرانگی و مطلقیتی نامحدود دارد که هیچ شرطی حتی جامع ترین و کلی ترین شروط، قادر به از بین بردن بی کرانگی کامل آن نیست.

۲. عالم عقول مجرد (جبروت) = «سکهوپت»: این عالم مرتبه واحدیت و تناوح اسماء و صفات است، همچنین مرتبه مثالی، اعیان ثابتة یا تجلی ثانی است به آن برزخ جامع، برزخ البرازخ، یعنی مرتبه واسطه میان وجوب و امکان نیز گویند.

اینک به بررسی سکهوپت، که سومین حالت آتمان است، می پردازیم. در ماند اوپانیشاد بخش پنجم می خوانیم:

«آن گاه که خفته هیچ میلی حس نکند و هیچ خوابی نبیند، این خواب عمیق است؛ آن چه در حالت خواب عمیق به معرفت و آگاهی جامع یک پارچه متمتع از سعادت و دارای اندیشه تبدیل می شود، آن مرتبه سوم و موسوم به «پراجنیاست».

در این حالت، نه صورتهایی رؤیایی وجود دارد، تا به واسطه آن صورتها امور غیر از چیزی که هستند ادراک شوند و نه میلی وجود دارد. حالت خواب عمیق، همان هویت کل دوگانگی هاست. تجربه های ناشی از حالت رؤیا و بیداری (دو مرحله آغازین آتمان) که سطوحی ذهنی هستند در خواب عمیق به صورت یک پارچه جامع یا توده ای متحد درمی آیند. این حالت، آگاهی یک پارچه جامع است، چون خصوصیت آن تشخیص ناپذیر بودن صور است.

اما این که در اوپانیشادها این حالت به سعادت؛ یعنی نبودن رنج و آلم مرتبط شده است، به این دلیل می باشد که انسان از تلاشهای ذهنی و معطوف به



موضوعهای متفاوت آگاهی و معرفت که خود موجد آلم است رهایی می یابد. و «پراجنیا» نیز معرفتی است که بر گذشته و آینده احاطه دارد.

۳. عالم مجردات (ملکوت) = «سپن»: عالم ملکوت براساس دیدگاه عارفان مسلمان، دربرگیرنده همه حقایق مکتوب بر لوح محفوظ است و از نظر هستی شناسی، ملکوت، در پیوند است با روح یا نفس کل، یا عالم نفوس روحانی. در واقع ملکوت آینه جبروت است.<sup>۱۳</sup> ملکوت مرتبه فعلیت یافته و تفصیلی واقعیت‌های مضمون در اعیان ثابته است.

اما در تفکر هندی «سپن» یا رؤیا بر خلاف حالت بیداری، که متکی بر اندامهای حسی است در قلمرو ذهن تحقق می یابد و بر هیچ محمل خارجی متکی نیست.

در این حالت ذهن دارای استقلالی است که اگرچه از تجزیه حس کمک می گیرد؛ اما نورانیتی دارد که باعث می شود از محتوای درونی خود بهره مند گردد.

در اوپانیشادها می خوانیم: «گاه علوم انسانی و مطالعات فرسنگی آن جا که نه اراهه هست و نه اسب و نه جاده، اراهه و اسب و جاده را می آفریند.»<sup>۱۴</sup>

این قطعه در اوپانیشادها اشاره به حالت «سپن» یا رؤیا دارد.

روح در این مقام بر پرده رؤیتها و شهود رؤیایی همه چیز را رنگ آمیزی می کند، هزاران تصویر و هزاران خیال را؛ این استقلال روح برای آفرینش صور و اشکال تخیلی همان نقش صور مثالی عالم ملکوت را در پیوند با خیال متصل بازی می کند.

شرح : عارفان مسلمان به یک خیال متصل و یک خیال منفصل معتقدند .  
فیض کاشانی می گوید :

«موجود محسوس یا معقولی نیست که دارای مثالی متعین در عالم برزخ نباشد، و این عامل، در عالم کبیر، همان است که خیال در عالم صغیر انسانی است و در این عالم، آن چه از ادراکات قوه دماغیه وابسته است، خیال متصل نامیده می شود، اما آن چه از ادراکات به این شرایط وابسته نیست خیال منفصل است .

باید توجه داشت که این دو خیال، با هم همذات پنداشته شده اند و با گذر از خیال متصل است که عارف به ملکوت یا خیال منفصل وارد می گردد و از آن جا مراتب مجردات و عالم اعیان ثابته را در می نوردد. ۱۵

۴ . عالم ناموت (محسوسات) = «جاگرت» : این عالم همان مرتبه ماده و پدیده های محسوس است نقطه مرکزی این عالم انسان است که آخرین تترل هستی است، تترلی که حالت معکوس آن نقطه آغاز حرکت صعودی و بازگشت به سوی خداوند است .

«جاگرت» یا بیداری : حالت جاگرت، مربوط به شناخت امور خارجی و در نتیجه قلمرو شناختهای حسی است . این عالم در اوپانیشادهای «وایشوانارا» نامبردار است ، که اشاره به همه موجودات کثیف مادی دارد . ۱۶

باید توجه داشت که بنابر فلسفه برهمنی، آتمان همان برهمن است که در جهان هستی با چهار بخش ظاهر می شود که عبارتند از : ۱ . بیداری ۲ . رؤیا

۳. خواب عمیق ۴. حالت نامشروط برهمن «تربیا» که عبارت است از برهمن عاری از کیفیات.

چنان که ملاحظه می شود، تناظر درخور توجهی میان این چهار حالت آتمن-برهمن با عوالم چهارگانه اسلامی وجود دارد.

۵. عشق = مایا: عشق، یکی دیگر از مفاهیمی است که در عرفان نظری اسلام، همانندیهای فراوانی با مفهوم «مایا» در عرفان هندو دارد. در ابتدا سعی خواهیم کرد به اختصار مفهوم عشق را و سپس مفهوم «مایا» را شرح دهیم. اما درک معنی و مفهوم عشق، بدون درک مسأله تجلی خداوند امکان پذیر نیست.

بنیان نظریه عشق در عرفان نظری، حدیث قدسی «كنت كثرًا مخفياً فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» است.

خداوند گنجی مخفی است. این اختفاء با غیبی عمیق همراه است و از نظر عارفان مسلمان، همان مرتبه کُنه ذات می باشد. سپس، گنج، می خواهد (دوست دارد) که شناخته شود. این میل و کشش وافر درونی به شناخته شدن باعث می گردد که اسماء الهی که تاکنون در او بالقوه بوده اند، به فعلیت درآیند. عبدالرحمن جامی این تجلی اولیه را فیض اقدس می نامد. در این مرحله هیچ گونه دویت و تمایزی میان اعیان ثابته با اسماء الهی و اسماء الهی با ذات خداوند وجود ندارد. تجلی دوم که فیض مقدس نامیده شده است، عبارت است از:

تجلی خداوند همراه با شرایط و اوضاع معین اعیان ثابته. توضیح این که اسماء الهی برای این که ظاهر شوند نیازمند آینه ای هستند که آن آینه اعیان ثابته اند.<sup>۱۷</sup>

اعیان ثابته، همان صور معقوله اسماء الهی اند. همه موجودات پیش از وجود

عینی در جهان هستی، به شکل صورتهای معقول در علم الهی وجود داشته اند.

خداوند با عشق ایجابی خود و به واسطه نفس الرحمان، اسماء را از

وضعیت غیب و مکتونیت به منصه ظهور می رساند. از نظر ابن عربی این نفس

الرحمن ابر بسیار لطیفی را پدید می آورد که در عربی به آن «عماء» گویند.

حدیثی هم در این باره وجود دارد که بر اساس آن از پیامبر (ص) می پرسند

پروردگار تو پیش از خلقت در کجا بود؟ او جواب می دهد در «عماء».

این ابر در بردارنده تمامی عالم خلقت است. این ابر که تخیل خداوند

است، جهان را شکل می دهد. به نظر ابن عربی، خداوند اشکال همه پدیده ها

و آفریده های این دنیا را در آن ابر ارائه کرده است «عماء» اشکال همه آفریده ها

را می پذیرد.

حال می توانیم به مفهوم عشق بازگردیم. دیدیم که عشق حق به رهایی

بخشیدن اسماء از حالت غیب، علت اصلی حرکت از عدم به وجود بود. این

عشق، دو سویه است؛ یعنی از طرفی خداوند عاشق نمایان شدن است و از

طرفی دیگر موجودات متمایل و عاشق اسماء پدید آورنده خود می باشند. این

دو گونه عشق قوس نزول و صعود را پدید آورده است.

دارا شکوه در مجمع البحرين هنگام مقایسه عشق با «مایا» می نویسد:

«آن چه بر همه محیط و در همه جا باشد «چد آکاس» خوانند و

«چد آکاس» حادث نیست از «چد آکاس» اول چیزی که به هم

رسید، عشق بود، آن را به زبان مرحدان هند «مایا» گویند و اهل

اسلام را گفت: «كنتُ كثرًا مخفياً فأحببت أن اعرف فخلقتُ

الخلق». ۱۸.

اصطلاح «مایا» در «شوتاش اوپانیشاد»، «مابتری اوپانیشاد» و به احتمال

در «بریهاد اوپانیشاد» آمده است.

بنیان نظریهٔ عشق در عرفان نظری، حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» است.

خداوند گنجی مخفی است. این اختفاء با غیبتی عمیق همراه است و از نظر عارفان مسلمان، همان مرتبهٔ کُنه ذات می‌باشد. سپس، گنج، می‌خواهد (دوست دارد) که شناخته شود. این میل و کشش وافر درونی به شناخته شدن باعث می‌گردد که اسماء الهی که تاکنون در او بالقوه بوده‌اند، به فعلیت درآیند.

دارا شکوه «پراکرتی» (هیولای اولی) را با «مایا» قیاس می‌کند و می‌گوید: مایا، همچون حلقه‌ای است که چرخ ارابه را احاطه کرده است. واژهٔ تاریکی در مایتری اوپانیشاد بخش پنجم «در آغاز فقط ظلمات وجود داشت» به «مایا» ترجمه شده است:

«پیش از همهٔ پیدایش‌ها مایایی بود که در او «تموگن» بود [یعنی خواهشی که در آن صفت افنا غالب بود] و آن ذات خواهش خود را حرکت داد و از آن حرکت، آن خواهش بیش‌تر شد و زیادتی آن خواهش «جوگن» نام یافت [یعنی صفت ایجاد] و بعد از آن، صفت پیدایش یا ایجاد را حرکت داد و زیادتی آن حرکت «ستوگن» نام یافت [یعنی صفت پرورش] و ...<sup>۱۹</sup>

دارا شکوه، واژه «مایا» را که همان تمایل مفرط «عشق» است و نخستین نیروست، در مجمع البحرین با عشق در عرفان نظری اسلام یکی می‌داند. مایا تخیلی خلاق نیز هست. دو نیرو به آن نسبت داده شده است:

۱. نیروی خلاق

۲. نیروی استار

برهمن، با این نیرو (مایا) عالم را خلق می‌کند؛ اما خود این خلق، مانع از مشاهده واقعیت حقیقی و کمال وجود او می‌گردد؛ یعنی به شکلی مایا، در نهایت موجب استتار وجود برهمن می‌گردد.

در آیین هندو آفرینش در کل، تخیل خداوند از خویشتن خود است. دنیا در اندیشه برهمن به شکل آتمان تخیل شده است. انسانها نیز عالمی را از طریق تخیل خویش بر ساخته اند که غیر واقعی است و باید از طریق شناخت واقعی خود (آتمن) و این که آن (آتمن) چیزی جز برهمن نیست به حقیقت دست یابند و تنها در این صورت است که به نجات یا «موکشا» خواهند رسید. همان گونه که مایا در عرفان هندی هم موجب پدید آمدن عالم است و هم خاصیت استتار دارد، تخیل نیز در عرفان اسلامی به مثابه سایه اشیاء تصور شده است که کارکرد دوگانه «مایا» را دارد.

ابن عربی با تمسک به آیه شریفه:

«ألم تر إلی الشمس کیف مدّ الظل ولو شاء لجعله ساکناً»<sup>۲۰</sup>

می‌گوید:

«بدان که غیر حق با خدا همان نسبتی را دارد که سایه نسبت به

شخص»<sup>۲۱</sup>

روشن است که «مایای» هندی همانندبهای فراوان با عشق و تخیل الهی دارد. درست همان گونه که در عرفان اسلامی حبّ خداوند برای ظاهر شدن باعث می‌شود تا صورتی از خویشتن او در اندیشه اش متخیل گردد که این وجود خیالی، همچون ابری لطیف در بردارنده تمامی آفریده‌ها و پدیده‌هاست، به همین نحو در عرفان هندی نیز برهمن با مایا (عشق) به پدید آوردن جهان می‌پردازد و صورتی متخیل از خود به نام «آتمان» پدید می‌آورد.

پی نوشتها:

۱. «ادوایتا» (Advaita) توحید عاری از ثنویت  
این مکتب را «شانکارا» مفسر بزرگ اوپانیشادها بنیان گذارده است. او، گرایشهای  
یکتاپرستی اوپانیشادها را بسط و ترویج داد و اساس دگرگونی ناپذیر تمامی  
واقعیتهای جهان را «برهمن» دانست. برهمن از نظر او در بعد تنزیهی اش، به  
هیچ صفتی موصوف نیست و تنها با صفات سلبیه می توان از او سخن گفت. از  
نظر او برهمن که هستی صرف است، و رای تعینات جهان قرار دارد و معادل  
«آتمان» است. و اگر همه مظاهر و صورت و تعینات را از متن واقعیت بگیریم،  
چیزی جز واقعیت مطلق (برهمن) نخواهد ماند و در واقع آتمن چیزی غیر از  
برهمن نیست، بنابراین آیین «ودانتای» شانکارا را آیین عدم ثنویت (Advaita)  
گویند.
  ۲. شرح گلشن راز شبستری، شمس الدین محمد لاهیجی/ ۱۹۴، تهران، ۱۳۳۷.
  ۳. همان.
  ۴. انسان کامل، عبدالکریم جیلی/ ۱۴، قاهره، ۱۳۷۵ ه. ق.
  ۵. شرح گلشن راز، شبستری/ ۱۹۴-۱۹۵.
  ۶. همان/ ۱۶۴.
  ۷. همان/ ۱۹۶.
  ۸. ماند اوپانیشاد (III-۷-۷۰).
  ۹. پراجپاتی، یا سلطان مخلوقات: در اسطوره های هندی او مردی است که از میان  
آبهای پر آشوب اولیه برمی آید و بیضه طلایی را می شکند و در براهماناها که  
فاسمیر «وداها» (کتاب مقدس هندیان باستان) اند آمده است:
- «به راستی در آغاز این عالم آب بود. فقط آب دریا. آبها اظهار  
داشتند: چگونه می توانیم تولید مثل کنیم و به ریاضت پرداختند و

چون حرارت تولید شد، هستهٔ زرینی پلید آمد. بعد از یک سال مردی (پراجاپاتی) از آن به وجود آمد... او نخست گفت: «بهو» و این کلام زمین شد. بعد گفت: «بهوواه» و این سخن هوا شد بعد گفت «اسواه» و این گفتار آسمان شد.»

۱۰. مجمع البحرین، محمد دارا شکوه، تحقیق و تصحیح دکتر سید محمدرضا جلالی نائینی ۱۵/۱۶، نشر نقره، ۱۳۶۶.
۱۱. شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، سید جلال الدین آشتیانی/ ۱۱۳.
۱۲. ماند اوپانیساد، بخش هفتم.
۱۳. الإنسان الکامل، عزیزالدین نسفی/ ۱۸۰، ماریژان موله، تهران، پاریس.
۱۴. بریهاد اوپانیساد، بخش چهارم.
۱۵. کلمات مکنونه، ملا محسن فیض کاشانی، ترجمهٔ هانری کرین، به نقل از کتاب آیین هندو و عرفان اسلامی، نوشته داریوش شایگان، ترجمهٔ جمشید ارجمند/ ۲۰۰.
۱۶. به ماند اوپانیساد، بخش سوم.
۱۷. به شرح مقدمهٔ قیصری بر فصوص الحکم/ ۱۱۶؛ شرح گلشن راز شبستری/ ۵-۶.
۱۸. مجمع البحرین، دارا شکوه/ ۴.
۱۹. اوپانیساد، ترجمهٔ محمد دارا شکوه، به سعی و اهتمام دکتر تاراچند و دکتر جلال نائینی، ج ۱/ ۲۴۴.
۲۰. سورهٔ فرقان، آیهٔ ۴۵. پرتال جامع علوم انسانی
۲۱. فصوص الحکم، ابن عربی/ ۹۹-۱۰۵، قاهره.