

واکاوی نظریه مایا در وداها

eskandari66z@gmail.com

m_shahrudi@yahoo.com

shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

زهرا اسکندری / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد

سعید رحیمیان / استاد دانشگاه شیراز

سیدمرتضی حسینی شاهرودی / استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۰۲ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۱۱

چکیده

آموزه مایا که برای بیان چگونگی خلقت در آیین هندو مطرح می‌گردد، یکی از مهم‌ترین بخش‌های الهیات هندو می‌باشد. این آموزه، بیانگر این است که فرایند خلقت در واقع نوعی تجلی برهمن است و جهان به‌عنوان سایه برهمن و رویای او صادر شده است. نظریه مایا، که زائیده یک نگاه وحدت وجودی است، بیشتر در کتاب اوپانیشادها مطرح گردیده و از سوی عارفان مکتب ودانتایی، بخصوص متفکر برجسته این مکتب یعنی شانکارا واکاوی، بسط و گسترش یافته است. این پژوهش، بر آن است تا نشان دهد اصل نظریه مایا، هرچند نه به شکلی مفصل، در مجموعه «وداها»، که قدیمی‌ترین متون مذهبی جهان و آیین هندو به‌شمار می‌روند، وجود داشته است. بدین منظور، به کاوش‌های لغت‌شناسی و معناشناسی در باب نظریه مایا پرداخته و با نظر به سرودهای وداها، از جمله دو سرود «آفرینش» و «پروش»، تلاش در اثبات این مطلب صورت گرفته است.

کلیدواژه‌ها: مایا، وداها، تجلی، وهم، قدرت اسرارآمیز.

مقدمه

کتاب‌های ودایی نخستین منشأ افکار هندو است. واژه «ودا»، از ریشه دانستن است و معنی اصطلاحی آن، دانش الهی یا علم منزل می‌باشد. کتب ودایی را «شروتی» نیز می‌نامند؛ به معنای دانش مسموع در مقابل واژه «سمیرتی»، به معنای دانش در یاد مانده، یا علم محفوظ. منظور از «شروتی»، علم مستقیمی است که مبدأ آن خارج از بشر بوده و در نتیجه تفکر به دست نیامده باشد. منظور از «سمیرتی»، دانشی است که دست به دست و سینه به سینه، از نسلی به نسل دیگر منتقل شده و میراث معلمان و پیشوایان باستانی است (دارا شکوه، ۱۳۵۶، ص ۲۷۷). به همین منظور، هندوها ودا را «اوپورشیا» یا مافوق انسانی می‌دانند؛ زیرا این سرود به عقیده هندوها زائیده طبع هیچ شاعری نیست، بلکه از مبدأ غیرانسانی وحی شده است (شایگان، ۱۳۶۲، ص ۳۱-۳۲). وداها کهن‌ترین مکتوبات دینی جهان می‌باشند (چاتری، ۱۳۸۴، ص ۵۸). غالب اطلاعاتی که راجع به مهاجرت آریایی‌هاست، مأخوذ از سروده‌های ریگ ودا می‌باشد (دولافوز، ۱۳۱۶، ص ۳).

میراث ودایی آریایی، به زبان سانسکریت نگاشته شده است. واژه «سانسکریت» به معنی آماده، خالص، کامل و مقدس است (دورانت، ۱۳۶۵، ص ۱۰۰). زبان سانسکریت، یکی از کهن‌ترین زبان‌های گروه زبانی هند و اروپائی است. سر ویلیام جونز آن را کامل‌تر از زبان یونانی و پردامنه‌تر از لاتینی و بسیار منحصر به فردتر از هر دو دانسته است (همان، ص ۴۷۰).

کتب شروتی شامل وداها، براهمنا و اوپانیشادها و کتب سمیرتی شامل دهاماشترا و کتب حماسی می‌شوند. دهاماشترا شامل قوانین شرعی است که از جمله آن، کتاب قانون منو است که شامل قوانین اخلاقی زندگی است و در نزد هندوها، پس از وداها مقدس‌ترین کتاب است. کتب حماسی شامل رامایانا و مهابهاراتا و پورانا می‌شود که حاوی افسانه‌هاست (حکمت، ۱۳۳۷، ص ۱۵۹).

برخی متفکران از جمله راداکریشنان کتب شروتی را تفسیر وداها می‌دانند بنابراین به بیانی بهتر، هر ودا به دو گروه سامهیتا یعنی مجموعه سرودها و براهماناها که شامل تفاسیر سرودهای ودا است، تقسیم می‌شود. هر براهمانا، به دو گروه «آرنیکا» که مربوط به عبادت و نیایش و مناجات است و اوپانیشاد که مربوط به حکمت الهی و طریقه وصول به معرفت خداوند است تقسیم می‌شود سامهیتا و براهمانا را «کارماکاندا» یا فصل مربوط به نحوی اجرای مراسم عبادی و آرنیکا را «اوپاساناکاندا» یا فصل مربوط به مناجات و تفکر و نیایش درونی و اوپانیشاد را «جنیاناکاندا» یا فصل مربوط به معرفت ممتاز و دانایی مطلق نام نهاده اند (شایگان، ۱۳۶۲، ص ۴۴). داسگوپتا معتقد است: تاریخ ظهور مباحث و پرسش و پاسخ‌های فلسفی در دوره اوپانیشادها بوده است (داسگوپتا، ۱۹۶۹، ج ۱، ص ۶۸).

مجموعه وداها شامل چهار کتاب می‌شود:

۱. ریگ ودا: قدیمی‌ترین مجموعه سروده‌ها و نغمه‌های دینی هندوهاست؛
 ۲. سامه ودا: در واقع ابیاتی است که بر طبق مقاصد معینی از ریگ ودا نقل شده است؛
 ۳. یجور ودا: علاوه بر ابیاتی از ریگ ودا عباراتی منشور درباره ادعیه قربانی دارد؛
 ۴. اتهرو ودا: عبارت است از اوراد و اذکار و اعمال و نظایر آن (جلالی نائینی، ۱۳۶۷، ص ۱۴).
- از چهار ودا، روایت‌های بسیاری ارائه شده که آنها را به‌طور کلی «شاکها» نامیده‌اند (شمس، ۱۳۸۹، ص ۹۲). از ریگ ودا، چندین روایت موجود است که مهم‌ترین آنها مربوط به مکتب شاکله است و شامل ۱۰۱۷ یا ۱۰۲۷ سرود شامل می‌باشد. هریک از این سرودها را «سوخته» نیز می‌نامند. دو روایت دیگر نیز از ریگ ودا وجود دارد که عبارتند از: والکھی لیه، که تنها دارای یازده سرود است و باشکله که دارای سی و شش سرود است (شمس، ۱۳۸۹، ص ۹۲). ریگ ودا، دارای ده جزء یا قسمت به نام «ماندالا» است. سامه ودا مراسم تقدیم شراب سومه، جایگاه ویژه‌ای دارد. اما چون بیشتر سرودهای آن از ریگ ودا گرفته شده، ارزش مستقلی برای آن قائل نشده‌اند. یجور ودا، به طور کامل به موضوع قربانی و نظام ترتیب آن اختصاص دارد. از این ودا نیز دو روایت در دست است: ۱. یجورودای سیاه؛ ۲. یجورودای سفید (همان، ص ۹۵). اتهروه ودا، که از آن به عنوان ودا عام نیز از آن یاد شده است، با ریگ ودا هیچ‌گونه تجانس و همگونی ندارد. این ودا دارای قواعد محکم و مؤثر سحرآمیز است (همان، ص ۹۶).
- ریگ ودا مشتمل بر ۱۰۲۸ «ریگ»، یا قطعه منظوم ستایش است. این قطعات، عبارت از: سرودهایی است که در ستایش خدایان و نیایش آنان سروده شده است. ریگ ودا را مؤلفان آن به ده ماندالا تقسیم نموده‌اند. به استثنای ماندالای اول و دو ماندالای آخر بقیه هریک به رشی‌های مختلف یا مؤلفان مقدس نسبت داده شده است (دولافوز، ۱۳۱۶، ص ۵). از این میان، هفده سرود را «والکیلیا» خوانده‌اند و معمولاً آنها را بین ماندالای هشتم و نهم قرار می‌دهند (جلالی نائینی، ۱۳۶۷، ص ۵۱). به گزارش ساستری واژه «ودا» یکبار در ریگ ودا به کار رفته است و از آن، معنای دانش به‌طور کلی استنباط شده است (آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۱۹). در زبان سانسکریت ریک (Rik)، به معنی بند یا قطعه شعر است، به یک بیت شعر نیز ریک می‌گویند. در زبان سانسکریت حرف «ک» پیش از «و» به «گ» تبدیل می‌شود به همین جهت ریگ ودا به مفهوم دانش اشعار و سروده‌هاست (آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۲۲).

درباره زمان تصنیف وداها ماکس مولر اولین پژوهشگری بود که با کرونولوژی (تخصیص رخدادها به تاریخ‌های زمانی؛ علم قرار دادن وقایع در زمان) علمی زمان تصنیف متون وداها را به چهار دوره تقسیم کرد:

۱. دوران چانداها ۱۰۰۰-۱۲۰۰ ق.م

۲. دوران مانتراها ۸۰۰-۱۰۰۰ ق.م

۳. دوران براهمنه‌ها ۶۰۰-۸۰۰ ق.م

۴. دوران سوتراها ۴۰۰-۶۰۰ ق.م (مولر، ۱۹۶۴، ص ۳).

نظریات مولر مورد انتقاد دانشمندان قرار گرفت. ویلسون آغاز تنظیم وداها را ۲۰۰۰ ق.م می‌داند. مارتین هاگ نیز این تاریخ را بین ۲۰۰۰-۱۴۰۰ می‌داند (آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۶۱). با استفاده از اشارات نجومی در متن وداها، برخی از شرق‌شناسان مانند تیلاک و یاکوبی هم‌زمان با یکدیگر و مستقل از یکدیگر به نتیجه واحد ۲۵۰۰-۴۵۰۰ ق.م رسیدند (راداکریشنان، ۱۳۸۲، ص ۳۴). ژاکوبی نیز بر اساس اطلاعات نجومی چنین نتیجه می‌گیرد که تاریخ دو تا از سرودهای ریگ ودا در هزاره پنجم قبل از میلاد است (جلالی نائینی، ۱۳۶۷، ص ۵۰).

علاوه بر توضیح مختصری که از متن قدس هندویی شد، توجه به این نکته نیز در این مقدمه ضروری است که بنا بر گزارش شرق‌شناسان میراث فلسفی و دینی و فرهنگی هند از دو مبدأ سرچشمه گرفته است. نخست میراث ودائی آریائی است که به سنت‌های معنوی هند و اروپاییان مرتبط است و دوم میراث بومی ماقبل آریائی هند (دراویدی) است (شایگان، ۱۳۶۲، ص ۶۳۲).

رابطه برهمن و آموزه‌ها

آموزه‌ها، به عنوان نظریه‌ای در باب کیفیت خلق در الهیات هندو مطرح است. بر اساس این نظریه، جهان تجلی و خیال برهمن است. برای درک این مطلب لازم است توضیحی مختصر در باب مفهوم برهمن و ارتباط آن با آموزه‌ها بیان گردد.

از دیدگاه متفکران هندو واژه برهمن از ریشه *brh* یا *brih* انشقاق یافته است که به معنای رویدن، رشد کردن و توسعه یافتن است (شمس، ۱۳۸۹، ص ۱۵۳). به لحاظ اصطلاحی برهمن را اصل متعالی، ذات ازلی و وجود نامحدود دانسته‌اند (شایگان، ۱۳۶۲، ص ۸۰۸).

در الهیات هندو، از دو صورت برهمن سخن می‌گوید: یکی، ذاتی که عاری و منزّه از صفات است و آن را «برهمن نیرگونا» می‌نامند و دیگری، برهمنی که تجلی کرده است و دارای صفات و اسماء فراوان است که از آن با عنوان «برهمن ساگونا» یاد می‌شود. که در واقع بیانگر دو مرتبه از برهمن است. آنچه مستقیماً با مسئله‌ها در ارتباط است، همین برهمن ساگونا یا برهمن متجلی شده است (شایگان، ۱۳۶۲، ص ۸۱۵).

بنابراین، مسئله آفرینش به عنوان خلق از عدم در آیین هندو مطرح نیست. آنچه صورت وجود به خود گرفته است، خیال برهمن، سایه برهمن یا مایای اوست. برهمن در مرتبه نیرگونا، برهمن در مقام اطلاق است و پیش از مرحله ظهور و تجلی است. برهمن تجلی یافته در مرتبه ظهور برهمن ساگونام نام دارد (شمس، ۱۳۸۹، ص ۱۵۸) که به این تجلی نیز «مایا» گفته می‌شود.

تبیین آموزه مایا

مایا، که در تفکر هندو از آن با عنوان «رویای جهانی» یاد می‌شود، آموزه‌ای است که به موجب آن برهمن، جهان و موجودات را خلق می‌کند. در واقع مایا، بیانگر تجلی برهمن در جهان هستی است. بسیاری از هندوشناسان، همچون دوویسن، رنیو و تیپو بر این باورند که نظریه مایا، نتیجه گسترش و کاربرد طبیعی و خودجوش اصول موجود در اوپانیشادها، بخصوص در بریهاد، اوپا و چاند اوپا است (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۶۱). با این حال، موفقیت عظیم نظریه مایا تا حدودی، مدیون واکاوی خارق‌العاده اندیشه شانکارا فیلسوف شهیر هندو است (همان). این آموزه بیشتر در بستر مکتب ودانتا قابل طرح است. رادا کریشنان معتقد است: مایا از ریشه ama به معنی شکل دادن و ساختن مشتق شده و در آغاز، به مفهوم قابلیت ایجاد به کار برده می‌شود. مایا همچنین به معنی منشأ پوشاندن چشم و منبع کوری بوده است (آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۰). این واژه همچنین به معنای نادانی نیز آمده است (لیمن، ۱۹۹۹، ص ۵).

مایا را گاه به نیروی خلاق (جوهر خلاق)، و گاه به توهم جهانی، یا نوعی رویا تفسیر کرده‌اند، در واقع مصحح ظهور کثرت (هرچند کثرت غیرواقعی) از برهمن، همان مایاست. خلقت به منزله ظل برهمن، و مانند رویایی از او صادر شده است. در واقع، همان‌طور که امواج فراوان، وحدت دریا را بر هم نمی‌زنند، کثرات وهمی نیز بر وحدت هستی لطمه‌ای وارد نمی‌آورند.

برهمن برای پی افکندن جهان پدیده‌ای، با نیروی سحرآمیزی به نام «مایا» متحد می‌شود. این نیرو آغازی ندارد. در رابطه با انحلال‌ها و آفرینش‌های دوره‌ای دارای عملکرد است. مایا واقعی نیست، غیرواقعی هم نیست. در دنیای تجربی واقعی است تا آن‌گاه که ناآگاهی برقرار است. هنگامی که دنیای واقعی موجود مکشوف گردد، غیرواقعی می‌شود. پس واقعی - غیرواقعی است (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۶۳). البته لازم به یادآوری است که به نظر حکیمان هندو، عالم خارجی وجود دارد و موهوم نیست. حقیقتی است، ولی نه از جنبه وجود نهایی، بلکه از این جهت که صورتی و تعبیری از وجود نهایی است. واقعیت این عالم را واقعیت نهایی دانستن، وهمی است (رادا کریشنان، ۱۳۵۷، ص ۳۵).

مایا به عنوان نیروی خلاق (و یکشپا شاکتی)، تخیلی خلاق هم هست، دو نیرو به مایا منتسب می‌گردد: نیروی خلاق و نیروی استتار. این دو قدرت با دو نیروی علی: علت فاعلی و علت مادی، در ارتباط و پیوستگی هستند. برهمن به عنوان نیروی خلاق علت فاعلی دنیاست. ولی آنجا که با نیروی مایا خود را به صورت شبکه‌ای از شریطی، هرچه سخت‌تر و فشرده‌تر گسترش می‌دهد که دید ما را تاریک می‌کند و مانع از مشاهده واقیعت کامل وجود می‌گردد، علت مادی دنیاست (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۶۴). لازم به یادآوری است که فرایند آفرینش هستی توسط قوه مایا، فرایندی پویاست، نه ایستا؛ زیرا به همان صورت که برهمن عمل دم را انجام می‌دهد، بازدم هم می‌کند و هستی را به منشأ خود در ذات یگانه بازمی‌گرداند (الیاده، ۱۹۸۷، ص ۱۱۶).

اصل تجلی ذات نیز، «مایا» نامیده شده است. مایا همچنین برای اصل عینیت که به واسطه تأثیر متقابل با آن خودش قادر به ظهور و نمایش خود می‌باشد، به کار می‌رود. اما این کوشش‌ها، تمهیداتی برای درک ماهیت ارتباط خدا با جهان است (راداکریشنان، ۱۳۷۹، ص ۶۸). در نتیجه، برهمن که واقیعتی بی‌شکل و جدا از دوگانگی است، چگونه متکثر شد و به ظهور دیگر اشیا انجامید؟ پاسخ شانکار این است که به وسیله مایا (لیمن، ۱۹۹۹، ص ۷).

در واقع می‌توان گفت: مایا حجاب و پرده ابهامی است که بین خالق و مخلوق سایه می‌افکند و بر اثر تکثر واقیعت‌های ذهنی و عینی غیر واقیعت را ضمیمه واقیعت می‌کند (شایگان، ۱۳۶۲، ص ۷۸۴). بنابراین، بیشتر ناظر به حقیقت یگانه‌ای است که به صورتی کاملاً مرکب و کثیر ظهور کرده است (لیمن، ۱۹۹۹، ص ۱۹۹).

برهمن به برکت نیروی مایا، از بعد تنزیهی وصف بی‌صفتی درمی‌آید و به کلیه صفات موصوف می‌گردد و فاعل و منفعل جلوه می‌کند. بدان‌گونه که شعاع نوری بر اثر تابش به اشیا رنگ آنان را به خود می‌گیرد و خود هرگز تغییر نمی‌کند، همان‌گونه نیز این خلقت ظل برهمن است و مانند رویایی از او صادر شده است و مانند رویایی نقش بر آب است (شایگان، ۱۳۶۲، ص ۷۸۵). به بیان دیگر، برای آنکه وجود واحد بتواند از وحدت به کثرت بگراید، وجود واسطه‌ای ضروری است که به یاری آن، این دگرگونی صورت پذیرد. بدون اینکه به وحدت تغییرناپذیر وجود واحد، لطمه‌ای برساند. برای رفع این تناقض است که مفهوم مایا مطرح می‌گردد (رک: رحیمیان، ۱۳۹۱، ص ۶).

توضیح اینکه، در آیین هندو، از دو سطح از برهمن سخن گفته شده است: برهمن نیرگونا یا برهمن عاری از همه صفات، و برهمن ساگونا، یا برهمن دارای صفات. آنچه مشخصاً با آموزه مایا در ارتباط

است، همین برهمن دارای صفات است. بدین لحاظ، آن را «ایشوارا» (خالق) نیز می‌نامند. اما مایا یا رویای کیهانی، با جنبه تنزیهی و اعتبار نیرگونا (نفی صفات) ارتباطی ندارد (ادواردز، ۱۹۶۷، ص ۲۸۱).

واکاوی وحدت وجود در وداها

چنان‌که بیان شد، نظریه مایا بیانگر نحوی تجلی برهمن در عالم است. براین اساس، این آموزه بیشتر ناظر به نظام‌های فکری است که در آن، یگانگی یا وحدت وجود مطرح باشد. در وداها، با یک نظام دینی و پرستش یک نواختی روبه‌رو نیستیم. به‌عنوان مثال، برخی سرودهای ریگ ودا هم زمان برای چندین خدا سروده شده‌اند. در برخی سرودها نیز از تعداد خدایان نام برده شده است. در ماندالای اول، سوم، هشتم و نهم تعداد خدایان را ۳۳ و در ماندالای سوم ۳۳۳۹ دانسته‌اند و گفته شده این ۳۳۳۹ خدا، به آگنی خدمت کرده‌اند به عنوان مثال، در ماندالای هشتم چنین آمده است: «باشد که سی و سه خدا در روی چمن مقدس بنشینند باشد که ما را به پذیرند» (ماندالای هشتم سرود ۲۸، ص ۳۱۵). عدد سی و سه، شاید اشاره به سه گروه خدایان یازده خدای آسمان یازده خدای زمین و یازده خدای جو دارد. این تقسیم‌های سه‌گانه را به ترتیب‌های دیگری نیز بیان نموده‌اند (جلالی نائینی، ۱۳۶۷، ص ۷۰). علاوه بر این، در ماندالای دهم از خدای یگانه سخن گفته شده است.

با توجه به دیدگاه‌های مختلفی که مطرح گردیده، می‌توان گفت: سرودهای ودا از لحاظ تفکر مذهبی چهار مرحله را پیموده‌اند:

۱. برخی معتقدند: نظام دینی وداها در ابتدا در واقع نوعی طبیعت‌پرستی بوده است؛ زیرا در آن قوای طبیعی همچون چون آتش، باد و سپیده دم تشخیص یافته‌اند. وجه مشخصه این خدایان، این است که در عین یکی بودن با پدیده‌های طبیعی از آنها جدا و قابل تمایزند. *آکن دانیلو* و *مک دانل* از طرفداران این نظریه‌اند (شریف، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۵).

۲. گروهی مانند *ماکس مولر* و *داسگوتپا*، صورت اولیه دینداری ودایی را رب‌الاربابی یا هنوتئیزم می‌دانند، هنوتئیزم را شاید بتوان وحدت مقید به زمان معنا کرد. در برابر مونوتئیزم، یا توحید واقعی که در آن فقط یک خدای قادر و متعال بر همه جهان مسلط است. *ماکس مولر*، در توضیح این مطلب بیان می‌کند که هر شاعر ودایی به نظر می‌رسد خدای مشخصی را که به وصفش می‌پردازد. از یک موقعیت خاص تعالی و برتری برخوردار می‌سازد. به راحتی می‌توان در سرودهای فراوان ودا بخش‌هایی را یافت که در آنها تقریباً هریک از خدایان به صورت اعلا و مطلق ارائه می‌شود. در اولین سرود، کتاب

دوم ریگ ودا آگنی فرمانروای عالم است. در بسیاری از سرودها و براهمنه‌ها، ایندرا به صورت قدرتمندترین ستوده می‌شود و از همه خدایان بزرگتر است. در برخی سرودها، سومه بزرگزاده‌ای است که بر همه غلبه می‌کند و «شاه عالم» نامیده می‌شود. در جایی حتی او سازنده آسمان و زمین و خالق آگنی ایندرا سوریا و ویشنو می‌گردد. در سرودهای بعدی وارونا متعالی می‌گردد که این همان هونوتسم است (آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۲). اما برخی از محققان معتقدند: توجیه حقیقی این مطلب در تمایل طبیعی مؤمنان به ستایش آن خدا برای جلب توجه موقن او، و یا به احتمال بیشتر در اعتقاد رایج به تساوی و حتی وحدت آنان نهفته باشد (رادا کریشان، ۱۳۸۲، ص ۳۶).

۳. برخی نیز معتقدند: نظام یکتاپرسی هندوها در وداها موجود بوده است. از خدای یگانه در ریگ ودا با عناوین گوناگون مانند نزاده (اجه)، روح (اسوره) پدر (پتری) و یک (ایکه) یاد می‌شود. ولی در دو سرود درباره ویشو کرمن (همه کاره) و یکی درباره هیرنیه گربهه، شخصیت او را به عنوان آفریننده و دربردارنده همه چیز و ناظر و حامی جهان به روشنی بیان می‌کنند (رادا کریشان، ۱۳۸۲، ص ۳۸). داسگوپتا ضمن اینکه یگانه پرستی را مرحله‌ای پس از هنوتیزم یا رب الاربابی و نتیجه تکامل آن می‌داند معتقد است: این مرحله روندی آگاهانه برای تعمیم نبود، بلکه مرحله‌ای ضروری و اجتناب‌ناپذیر رشد و تکامل ذهن و اندیشه بود که توانست خدایی را تصور کند که منبع و سرچشمه اخلاق متعالی و قدرت و توانایی فیزیکی و مادی است (داسگوپتا، ۱۹۶۹، ص ۲۳). رادا کریشان هم علاوه بر این عامل، عوامل دیگری را نیز در ظهور و رشد اندیشه توحید ودایی مؤثر می‌داند که از آن جمله تجربه مفهوم خدا و ویژگی همه دین‌هاست که در نهایت، به سوی توحید و یگانگی تمایل دارند (رادانا کریشان، ۱۹۶۶، ص ۹۱). در خلال برخی سرودهای ریگ ودا به عباراتی برمی‌خوریم که حاوی مضامین یکتاپرستانه هستند. به عنوان نمونه، عبارت «ندانسته می‌پرسم از آنان که می‌دانند از حکیمان می‌پرسم بسان نادانی که جویای معرفت است چه بود آن یگانه آنان او را ایندرا، میترا، وارونا و آگنی می‌نامند به آن چه واحد است حکیمان نام‌های بسیار می‌دهند» (اباذری و همکاران، ۱۳۷۲، ص ۲۳۱). یا این عبارت از، *ماندالای پنجم* ریگ ودا که چنین آمده است: «توای آگنی، هنگام ولادت وارونا هستی و هنگامی که برافروزی میترا می‌شوی، آری در توای زاده نیرو، همه خدایان جمع‌اند. در نظر پرستندگان تو ایندرا می‌باشی» (داراشکوه، ۱۳۵۶، ص ۲۸۳-۲۸۴). خدای یگانه مشهود است. با وجود این، در بحث از یگانگی خداوند دو سرود هرن گربهه و ویشوا کرما حائز اهمیت ویژه‌ای هستند.

در سرود هرن گربهه از خدایی با نام «پرجاپتی» نام برده شده است. پرجاپتی، مشتق از «پرجا» به

معنی تولیدمثل و زاد و ولد و «پتی»، به معنای پروردگار و فرمانرواست و پرجاپتی به معنای پروردگار آفرینش است (شمس، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷). هرن گربهه، یا هسته زرین نیز مظهر آفرینش باستانی است. صفت زرین یا طلایی این هسته یا نطفه اولیه، مظهر یک جلوه نوری است. نور در هند زاینده و آفریننده است و دنیا را از ظلمت اولیه عدم پدید می آورد. این مظهر، یا نماد، با افسانه جهان آفرینش و نمونه مثالی اولیه خلقت نیز مرتبط است. بنابراین، این هسته به صورت هسته‌ای زرین شبیه نور خورشید درآمد و زاینده و پدیدآورنده جهان است. برهمن از آن زاده شد (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۷۴). در این سرود به ترتیب، تک تک موجودات را نام می برد که چگونه از هرن گربهه به وجود آمدند. در اتهروا ودا نیز به تفصیل از هرن گربهه سخن به میان آمده و گفته شده که در آغاز هرن گربهه رشد و نمو کرد و چون ظهور یافت، او را سرور حیات و زندگی و فرمانروای همه موجودات دانستند و او زمین و آسمان را استوار ساخت (شمس، ۱۳۸۹، ص ۱۱۹). سرود دیگر، متضمن یکتاپرستی سرودی است که خطاب به ویشواکارما سروده شده است، نام این خدا، پنج بار در ریگ ودا آمده است. ویشوا به معنی «همه» است و کارما یعنی «به وجود آورنده» و ویشواکارما، به معنای به وجود آورنده همه چیز است (شایگان، ۱۳۶۲، ص ۷۸). در ماندالای دهم سرود ۸۲ درباره وی چنین آمده است:

ویشوا کرمن در فکر و نیرو قوی است سازنده و دهنده و والاترین حضرت است... پدری که ما را به وجود آورد آن که چون تمشیت دهنده‌ای همه نژادها و همه چیزهای موجود را می شناسد. حتی تنها او، نام گذارنده خدایان، سایر موجودات برای کسب اطلاع در جست و جوی اویند... آنکه پیش از این زمین و آسمان وجود داشت پیش از آن که «اسورا» ها و خدایان به وجود آیند (ماندالای دهم، سرود ۸۲ ص ۳۳۲ و ۳۳۳).

همچنین در ماندالای دهم سرود ۸۱ درباره این خدا چنین آمده است:

در آن هنگام که ویشوا کرما همه را می دید و زمین را به وجود می آورد به نیرویی عظیمی آسمانها را آشکار ساخت. آنکه در تمام اطراف خویش دارای چشم است. و در هر سو یک دهانی دارد و دستهای او در همه جوانب است. او که خدای یگانه است و زمین و آسمان را به وجود آورد و آنها را با دستهای بال مانند خود، به یکدیگر می پیوندد (همان، سرود ۸۱ ص ۳۹۵).

۴. برخی نیز معتقدند: رگه‌های وحدت وجود در ریگ ودا موجود است، هرچند نمی توان آن را نظریه غالب ریگ ودا دانست. اما اشاراتی را می توان برای وحدت وجود در ریگ ودا یافت. از تمثیلی که تنها یک آتش یک خورشید و یک فجر در همه جا وجود دارد، این نتیجه به دست می آید که یک اصل در همه اینها تنوع یافته است. به همین ترتیب، درباره خدای اپام - نپات (پسر آنها) می گوید که همه هستی‌های دیگری که او خود آفریده است، جز شاخه‌های او نیستند (کریشن، ۱۳۸۲، ص ۳۸). رگه‌هایی از

مفهوم وحدت وجود در سرودهای پروشا و سرود آفرینش نیز به خوبی نمایان است. چنان‌که برخی متفکران اذعان کرده‌اند. در این سرود آفرینش عالم به زبان کاملاً نوینی در ریگ ودا بیان شده و جنبه فلسفی دارد (آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۸). تفاوت نظرگاه در این سرود با سایر سرودهای ریگ ودا کاملاً مشهود است. دویسن معتقد است: در این سرود از دید اوپانیسادهای متأخر به جهان نگاه شده است (دویسن، ۱۹۶۶، ص ۱۸).

در عبارت نخستین این قطعه چنین آمده است: «در آغاز نه هستی بود و نه نیستی»، راداکریشنان معتقد است: در این سرود، asab را به مفهوم عدم نیست، بلکه این واژه اشاره به هستی متجلی نشده دارد. شاناکارا نیز معتقد است: asad حالی است که هنوز نام و شکل ظهور نکرده است (راداکریشنان، ۱۹۶۶، ص ۵۴۹). بنابراین، می‌توان گفت: عبارت «در آغاز نه هستی بود نه نیستی»، اشاره به این مطلب دارد که پیش از ظهور جهان محسوس، چیزی وجود داشت که نمی‌توان آن را بر حسب بودن یا نبودن توصیف کرد؛ یعنی نمی‌توان آن را به زمان منسوب کرد؛ زیرا نه تنها هیچ واقعه‌ای که به تصور آن رهنمون باشد، وجود نداشت، بلکه حتی فکر و حواس به همراه تمامی جهان پدیده‌ها هنوز در مرحله آغازین بودند. و او از طریق تپس (به معنای انگیزه فطری، ریاضت، حرارت) ظهور کرد (راداکریشنان، ۱۳۸۲، ص ۴۱). در اینجا «بودن» به معنای جهان آغازین است که می‌تواند اشاره به زمان و مکان باشد. حال آنکه «نبودن» به معنای مرحله‌ای است که در سیر تکامل بر بودن مقدم است. نمی‌توان در آن به زمان و مکان اشاره کرد (راداکریشنان، ۱۳۸۲، ص ۴۲). بنابراین، این سرود متضمن اصل واحدی است که ظهور کرده است.

سرود دیگری که برخی آن را حاوی عناصر وحدت وجودی می‌دانند، سرود پروشا است. پروشا (purusha)، در لغت به معنای انسان است. به معنای من درونی نیز گفته شده در این سرود، به معنای انسان کیهانی است. مطابق این سرود پروشا با قربانی شدن همه هستی را شکل می‌دهد. تمام مراتب هستی آسمان و فضا و زمین و همه کائنات و موجودات از اعضا و جوارح پروشا به وجود آمده‌اند. این سرود، به چگونگی کثیر شدن واحد اشاره دارد، اما نکته قابل توجه اینکه در این سرود فقط یک چهارم پروشا ظاهر می‌شود و سه چهارم او پنهان و مخفی می‌ماند که شاید اشاره به جنبه ذات و لایتناهی و نامحدود و پنهان و پوشیده بودن ذات باشد (شمس، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳).

در این سرود، پروشا قربانی می‌شود و اعضای او را خدایان از هم جدا می‌کنند تا عالم هستی تحقق پذیرد و سلسله مراتب هستی پدید آید. همچنین اشاره به این مطلب دارد که ذات نامحدود ایزدی که پاکیزه است از نشان آفریده‌ها، به واسطه صفات خود، محدودیت می‌پذیرد و به کلیه صفات عالم که

شامل اضدادی چون نیکی و بدی، سردی و گرمی، غم و شادی است مصداق می‌بخشد و همه امکانات بی حد و حصر وجود خویش را از قوه به فعل درمی‌آورد (شایگان، ۱۳۶۲، ص ۸۳). لومل معتقد است: در این سرود، برای اولین بار پروشا به صورت گوهر اصلی و کیهانی همه موجودات عرضه می‌شود (آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۸). برخی نیز معتقدند: مفهوم ریتا که در ریگ ودا آمده است متضمن نوعی وحدت وجود است. «ریتا» (ṛita) قانون یا نظم جهانی است که معنای لغوی آن خط‌مشی اشیا است. «ریتا» بیانگر قانون جاودانی جهان است (جلالی نائینی، ۱۳۶۷، ص ۵۸). در ریگ ودا، هیچ سرود مستقلی در مورد ریتا نیست، ولی در سرودهای خطاب به وارونا و آگنی و و شودیوها اشاره‌های مختصری به این قانون جهانی شده است (همان، ص ۶۸).

مایا در وداها

پیش از واکاوی نظریه مایا در مجموعه وداها، لازم به یادآوری است که این آموزه، با کارکردهای گوناگونی که برای آن مطرح می‌گردد، بیشتر یک نظریهٔ ودانتایی است. بنابراین، آنچه در وداها وجود دارد، شکل اولیه این آموزه است و توسعه و رشد آن، چنان‌که قبلاً ذکر شد، مرهون تفکرات بی‌بدیل *شانکارا* فیلسوف برجسته هندی متعلق به قرن هفتم میلادی است. با مراجعه به مجموعه وداها درمی‌یابیم که به لحاظ لغت‌شناسی، رایج‌ترین شکل واژه «مایا» در ریگ ودا، به صورت *mayah* آمده است. این واژه تقریباً بیست و چهار بار به این شکل، در ریگ ودا به کار رفته است. پس از این، به ترتیب به شکل‌های *mayaya* نوزده بار *mayinah* پانزده بار *mayabhih* سیزده بار *mayinam* ده بار یافت می‌شود (ساستری، ۱۹۱۱، ص ۶).

خود واژه *maya* سه بار در ریگ ودا آمده است. هریک از شکل‌های *mayinam*، *mayi*، *amayam* سه بار *mayim* دو بار و *mayina* تنها یک بار به کار رفته‌اند (همان، ص ۷). مجموعاً در ۷۵ سرود از سرودهای ریگ ودا، این واژه چه به صورت ساده و چه به صورت مرکب یافت می‌شود. بیشترین مورد کاربرد این واژه، در سرودهایی است که در ستایش ایندرا یکی از بزرگ‌ترین خدایان هندی سروده شده‌اند. در مجموع، در سی و پنج سرود از سرودهای مربوط به ایندرا، واژه مایا به کار رفته است. پس از آن، در هشت سرود متعلق به آگنی آمده است. همچنین، چهار مورد در سرودهای آشوینس، چهار مورد در ماروت‌ها، سه مورد در ویشو دیوا، دو مورد در وارونا و در برخی سرودهای دیگر نیز یک بار به کار رفته است (همان، ص ۸).

از نظر معناشناسی، واژه «مایا» در سراسر ریگ ودا به یک معنا به کار نرفته است. به طور کلی، واژه «مایا» در ریگ ودا به چهار معنا به کار رفته است:

۱. فریب، حيله و نیرنگ؛

۲. قدرت اسرارآمیز؛

۳. آیین مقدس؛

۴. زن جوان (رک: جلالی نائینی، ۱۳۳۷).

در ماندالای سوم، سرود ۲۷ مایا به معنی دانش آیین مقدس است. در ماندالای پنجم، سرود ۳۱ این واژه به معنای زن جوان به کار رفته است. این معنا نیز توجیحات خاص خود را دارد و با دو معنای دیگر بی ارتباط نیست. در افسانه‌های هندی، از دیدار شخصی به نام *نارادا* با ویشنو سخن گفته می‌شود. *نارادا*، یکی از قهرمانان اساطیر هندی است که پس از ریاضت‌های طاقت‌فرسا، توجه ویشنو را به خود جلب می‌کند. ویشنو بر او ظاهر می‌شود و از او می‌خواهد که حاجت خود را بگوید تا آن را برآورد. *نارادا* از او می‌خواهد که نیروی مایای خود را به وی نشان بدهد. در ادامه، داستان هنگامی که ویشنو تلاش می‌کند قدرت اسرارآمیز مایا را به *نارادا* نشان دهد، یک زن جوان نقش کلیدی را بازی می‌کند (شایگان، ۲۵۳۵، ص ۱۵۷-۱۵۸).

اما معنای عمده و اصلی مایا در ریگ ودا دو معنای نخستین است. در ماندالای سوم، سرود ۶۱ مایا را به قدرت یا شکوه همراه با درخشندگی توصیف کرده‌اند. در این ماندالا، به این معنای مایا در غالب این عبارت اشاره شده است: «بزرگ است نیروی وارونا و میترا که با درخشش، جلال و قدرت خود را در همه جا گسترده‌اند» (ماندالای سوم سرود ۶۱، ص ۳۷). در ماندالای پنجم، سرود ۳۰ نیز مایا مؤکداً به معنای قدرت است.

اگر ماندالای اول و دهم را که متأخرترین ماندالای ریگ ودا هستند، کنار بگذاریم، در ماندالای دوم سرود یازدهم و در ماندالای سوم سرود ۳۴ و در ماندالای چهارم سرود ۱۶ و در ماندالای ششم سرود ۲۰ و در ماندالای هفتم سرود ۱۰۴ مایا به معنای فریب به کار رفته است. در حالی که واژه «قدرت» و «فریب» در ماندالای پنجم، سرود ۳۰ مترادف شمرده می‌شوند (ساستری، ۱۹۱۱، ص ۱۰). به عنوان نمونه، در ماندالای دوم سرود یازدهم چنین بیان شده است: «ای اندرای قهرمان، نیرویی را که با آن وریترا، فرزند عنکبوت مانند دانه را مقهور ساختی، نگاهدار و روشنایی را به سوی آریا بگشا» (ماندالای دوم، سرود یازدهم، ص ۶۳). همچنین در ماندالای هفتم، سرود ۱۰۴ چنین آمده است: «باشد که اندرا با سلاحی

نیروند او را بکشد و آن پست‌ترین همه آفریدگان را هلاک سازد. آن عفریتی که خود را پاک خطاب می‌کند و مرا دیو می‌خواند و حال آنکه من از فطرت دیوی بری هستم» (ماندالای هفتم سرود ۱۰۴ ص ۴۷۹). لازم به یادآوری است که در همه سرودهایی که مایا به معنای قدرت به کار رفته است، منظور قدرت جسمانی نیست، بلکه منظور نوعی قدرت اسرارآمیز و رازآلود است (ساستری، ۱۹۱۱، ص ۱۰). به عنوان مثال، در ماندالای سوم سرود ۵۳ از ایندرا، به عنوان: «کسی که صورت‌های (وجوه) متفاوت بسیاری به خود می‌گیرد» سخن گفته شده است. بنابراین، ایندرا کسی است که با قدرت اسرارآمیز اراده خود، به اشکال و صورت‌های مختلف درمی‌آید، به همین دلیل، این خدا در سرودهای ریگ ودا مکرراً با نام مایا خوانده می‌شود (همان، ص ۱۱). رادا کریشنان نیز اشاره می‌کند که تجلیات مختلف ایندرا در صور گوناگون به مایا یا قدرت ویژه این خدا برمی‌گردد (رادا کریشنان، ۱۳۸۲، ص ۳۷). این قدرت اسرارآمیز، متضمن نوعی فریب نیز هست. بنابراین، این دو معنی همدیگر را دربر دارند. همچنین واژه «دکشه» به معنای نیروی خلاقه، که در مانالای اول سرود ۸۹ به کار رفته است، متضمن معنای مایاست (همان، ص ۳۹).

خدای دیگری که در ریگ ودا در ارتباط با نظریه مایا مطرح می‌گردد، وارونا است. از ۱۰۲۸ سرود ریگ ودا ۲۴ سرود خطاب به وارونا است که اغلب به همراه میترا و گاه ایندرا ستایش می‌شود (جلالی نائینی، ۱۳۶۷، ص ۱۱۹). وارونا، یکی از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین خدایان آریایی می‌دانند که در وداها، در کنار ایندرا از اهمیت برجسته‌ای برخوردار است. زهنر شرق‌شناس انگلیسی می‌نویسد: در بین آریایی‌های کهن وارونا خدای آسمان‌ها و حافظ قوانین و نظام کیهانی است و مایا، قدرت جادویی و اسرارآمیز او بوده که با آن جهان را هدایت می‌کرد (آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۶). قدرت وارونا، یعنی «مایا» وسیله‌ای است آفرینش است. این خدا، که گاه با ایندرا و گاه با میترا ستایش می‌شود، با نیروی خود یعنی مایا سه جهان آسمان و زمین و فضا را می‌آفریند، با مایای خود آفریده‌ها را شکل می‌دهد و موجب نزول باران و جاری شدن رودها می‌شود و ایندرا نیز او را یاری می‌رساند (شمس، ۱۳۸۹، ص ۱۲۶-۱۲۷). علاوه بر این، وارونا نگهبان ریتا است و آن را ریتاوان نیز می‌نامند (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۳۹۵). چنان‌که در عبارات بالا مشخص است، مایایی که در اینجا به وارونا اطلاق می‌شود، دقیقاً به معنا تجلی است؛ زیرا وارونا به عنوان خدا از نیروی مایا برای آفرینش و خلق موجودات استفاده می‌کند.

در ماندالای پنجم، سرود ۸۵ بیان می‌شود که وارونا همان خدایی است که زمین را می‌گستراند و هوا را به نوک درختان می‌رساند و گاو را شیر می‌بخشد... کوه‌ها را راست می‌سازد و آنها را با ابر و باران می‌پوشاند. سپس ادامه می‌دهد، من این عمل مایای (توانای سحرآمیز) وارونای شکوه‌مند و

خداوند جاوید را اعلام خواهم نمود. آنکه در فلک ایستاده و زمین را با خورشید چون پیمان‌های پیموده است. هیچ کس مانع مایای توانای آن خدای داناتر از همه نشده است (ماندالای پنجم سرود ۸۵ ص ۳۳۰).

همچنین، در ماندالای هفتم سرود ۸۴ و ارونا موجودات حقیقی را از غیر حقیقی جدا می‌کند (همان، سرود ۸۴ ص ۱۸۶) و در ماندالای اول، سرود ۲۴ و ارونا را صاحب نیروی مقدس می‌داند (همان، سرود ۲۴ ص ۲۶۷). در یاجور ودا و سامه ودا، لغت مایا به کار نرفته است؛ زیرا این دو کتاب اغلب برگرفته از ریگ ودا هستند، با کارکردهای خاص خود. یاجور ودا بیشتر به مسئله قربانی و مراسم و جشن‌ها می‌پردازد و سامه ودا دربارهٔ وظایف کسانی است که سرودها را می‌خوانند.

در اتهرو ودا واژهٔ مایا به کار رفته است. در مجموع واژهٔ «مایا» در ده کتاب از اتهرو ودا و شانزده سرود دیده می‌شود. به‌طور کلی، بیست بار این کلمه در سراسر کتاب به کار رفته است. شکل maya تنها یک بار به کار رفته است، اما به صورت شکل‌های دیگر مکرراً یافت می‌شود maya هشت بار mayinah سه بار و mayam و mayah هر یک دو بار و به شکل‌های mayi، mayabhih، mayayah، maye، هر یک یک بار به کار رفته‌اند (ساستری، ۱۹۱۱، ص ۱۳).

با توجه به محتوای اتهرو ودا، سخن گفتن از معنای واژهٔ «مایا» در آن بسیار آسان‌تر از ریگ ودا است. در اینجا وجود عناصر اسرارآمیز یا خیالی در قدرت، که در ریگ ودا از آن سخن گفته شد، بسیار تأکید می‌کند و به سختی می‌توان در معنای آن شک کرد (همان، ص ۱۴). در سراسر این کتاب، مایا به معنای خیال است که از سوی برخی مترجمان (و مفسران) به وهم نیز ترجمه شده است. در دو عبارتی که در ستایش خدایی به نام «ویرسژ» ارائه شده، به خوبی می‌توان معنای اسرارآمیز بودن و رازگونه بودن را فهمید (همان). در اتهرو سرود دهم چنین آمده است: «آشورا او را مایا (به معنای وهم) خواند و گفت بیا». به همین ترتیب، در عبارات دیگر به همین معناست. بنابراین، آنچه ما مشاهده می‌کنیم، این است که مایا در ریگ ودا به معنای قدرت خارق‌العاده و ماوراء طبیعی و همچنین یک مهارت غیرعادی است. این عنصر مافوق طبیعی بودن در اتهرو ودا بسیار تأکید شده است که این به معنای خیالی و وهمی بودن است. از قدرت مافوق طبیعی، گاهی برداشت قدرت الهی نیز می‌شود. البته این معنا بیشتر در کتاب براهمانا تأکید شده است (همان، ص ۱۶).

نتیجه‌گیری

این مقاله تلاشی بود در راستای واکاوی نظریهٔ مایا، در مجموعهٔ ودا که به عنوان کهن‌ترین منابع دینی در تفکر هند مطرح هستند. این بحث، از منظرهای مختلف مورد بررسی و نتایج زیر حاصل گردید:

۱. مجموعه وداها شامل چهار کتاب ریگ ودا، سامه ودا، یجور ودا و اتهرو ودا می‌باشد. این مجموعه از یک سو، کهن‌ترین کتاب‌های مذهبی جهان و نخستین منشأ افکار هندوست و از سوی دیگر، در گروه کتاب‌های شروتی قرار دارد. به معنای کتاب‌هایی که منشأ بشری ندارند و وحی منزل هستند. از این رو، واکاوی نظریه مایا در این کتاب‌ها به لحاظ تحقیقاتی حائز اهمیت است.
۲. در الهیات هندو از دو صورت برهمن سخن می‌گوید: یکی، ذاتی که عاری و منزله از صفات است و آن را «برهمن نیرگونا» می‌نامند. دیگری، برهمنی که تجلی کرده است و دارای صفات و اسماء فراوان است که از آن با عنوان «برهمن ساگونا» یاد می‌شود. در واقع بیانگر دو مرتبه از برهمن است. آنچه مستقیماً با مسئله مایا در ارتباط است، برهمن ساگونا یا برهمن متجلی شده است.
۳. بر اساس آموزه مایا مسئله آفرینش، به عنوان خلق از عدم در آیین هندو مطرح نیست. آنچه صورت وجود به خود گرفته است، تجلی برهمن و مایای اوست.
۴. مطابق بررسی‌ها، هرچند نمی‌توان وحدت وجود را نظریه غالب ریگ ودا دانست، اما رگه‌هایی از این نظریه، در ریگ ودا موجود است. بخصوص در دو سرود «پروشا» و سرود «آفرینش» وحدت وجود به خوبی نمایان است.
۵. به لحاظ معناشناسی، واژه «مایا» در سراسر ریگ ودا به یک معنا به کار نرفته است. به‌طور کلی، واژه «مایا» در ریگ ودا به چهار معنا به کار رفته است: فریب، حيله و نیرنگ؛ قدرت اسرارآمیز؛ آیین مقدس؛ زن جوان.
۶. در یاجور ودا و سامه ودا، لغت مایا به کار نرفته است؛ زیرا این دو کتاب اغلب برگرفته از ریگ ودا هستند، با کارکردهای خاص خود. یاجور ودا بیشتر به مسئله قربانی و مراسم و جشن‌ها می‌پردازد و سامه ودا درباره وظایف کسانی است که سرودها را می‌خوانند.
۷. در اتهرو ودا واژه مایا به کار رفته است در مجموع، واژه «مایا» در ده کتاب از اتهرو ودا و شانزده سرود دیده می‌شود. به‌طور کلی، بیست بار این کلمه در سراسر کتاب به کار رفته است. در سراسر این کتاب، مایا به معنای خیال است.
۸. به عنوان جمع‌بندی یادآوری این نکته ضروری است، که گسترش اصلی نظریه مایا در درون مکتب ودانتا اتفاق می‌افتد. لذا برای داشتن برداشتی همه‌جانبه از این نظریه، باید به سراغ کتب و آراء متفکران این مکتب رفت.

منابع

- اباذری، یوسف، مراد فرهادپور، وهاب ولی، ۱۳۷۲، *ادیان جهان باستان*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۷۵، *عرفان گنوستی سیزم - میستی سیزم مذاهب هندی*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- جلالی نائینی، سیدمحمدرضا، ۱۳۶۷، *گزیده ریگ ود*، تهران، نقره.
- چاتری، ساتیس، دریندرا موهان راتا، ۱۳۸۴، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، مترجم دکتر فرناز ناظر زاده کرمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- حکمت، علی اصغر، ۱۳۳۷، *سرزمین هند*، تهران، دانشگاه تهران.
- دارا شکوه، محمد، ۱۳۵۶، سر اکبر، تهران، کتابخانه طهوری.
- دورانت، ویل، ۱۳۶۵، *تاریخ تمدن، (مشرق زمین گاهواره تمدن)*، ترجمه احمد آرام، ع.پاشایی، امیر حسین آریاپور، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- دولافوز، ث.ف، ۱۳۱۶، *تاریخ هند*، ترجمه سیدمحمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، کمیسیون معارف.
- رادا کریشنان، سروپالی، ۱۳۵۷، *ادیان شرق و فکر غرب*، ترجمه دکتر رضازاده شفق، تهران، مختار.
- _____، ۱۳۷۹، شیوه زندگی هندو، ترجمه سید رضا حسینی آهی دشتی، تهران، ماکان.
- _____، ۱۳۸۲، *تاریخ فلسفه شرق و غرب، تاریخ فلسفه شرق*، هیئت نویسندگان زیر نظر رادا کریشنان، ترجمه خسرو جهانداری، چ دوم، تهران، علمی فرهنگی.
- رحیمیان، سعید، ۱۳۹۱، *آینه‌های روپرو، تهران*، حکمت.
- شایگان، داریوش، ۱۳۸۲، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ترجمه جمشید ارجمند، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز.
- _____، ۱۳۶۲، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، امیر کبیر.
- شریف، میان محمد، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهیه و گردآوری ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پور جوادی، بخش اول از باب اول، تفکر فلسفی در هند پیش از اسلام، نوشته س.ا. قدیر، ترجمه دکتر فتح الله مجتباتی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- شمس، محمدجواد، ۱۳۸۹، *تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی*، قم، ادیان.
- هیوم، ر. ۱۳۴۵، *گزیده اوپانیشادها*، ترجمه رضا زاده شفق، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- Dasgupta, surend ranath, 1969, *A history of indian philosophy*, Cambridge University, Cambridge.
- Deussen, paul, 1966, *The Philosophy of the upanishads*, New York, Dover Publications.
- Edwards, Paul, 1967, *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan.
- Eliade Mircea, 1987, *The Encyclopaedia of Religioed*, New York, Mc Millan publishing company.
- leaman, Oliver, 1999, *Key Concepts in Eastern Philosophy*, New York, Routledge.
- Muller, Friedrich Max, 1964, *Vedic hymns*, delhi, Reprinted by Banarsidass.
- Radhakrishnan, s, 1966, *Indian Philosophy*, London, Oxford, University Press.
- Shastri, prabhu dutt, 1911, *The Doctrine of Maya In the Philosophy of the Vedanta*, London, University of Toronto.