

مقدمه

از جمله مسائل مهم و مطرح در ادیان و فلسفه‌های خدامحور، مسئله رابطه وحدت و کثرت است. صاحب‌نظران در خصوص چگونگی پیدایش یا ایجاد کثرت از وحدت، آراء مختلفی عرضه داشته‌اند. در اسلام، نظریه خلق از عدم توسط متکلمان، نظریه فیض با سه روایت اشراقی، مشائی و حکمت متعالیه از سوی فیلسوفان و نظریه تجلی از سوی عرفا مطرح شده است. مکتب فلسفی و خدامحور ودانته هندو نیز با بهره‌گیری از مفهوم اوپانیشادی مایا، بر نظریه تجلی استوار است. قرابت نظریات عرفانی موجود، برخی عرفان‌پژوهان را به جانب نظریه تأثیرپذیری عرفان اسلامی از مکتب ودانته هندو سوق داده است. روبرت چارلز زینر (Robert Charles Zaehner)، مورخ ادیان و خاورشناس انگلیسی قرن بیستم، از جمله این محققان است. وی در خلال مجموعه سخنرانی‌هایی با موضوع عرفان هندو و اسلامی (هشت سخنرانی که در سال ۱۹۵۹ در مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن برگزار شده است)، ضمن تلاش برای رد فرضیه یک شکل بودن پدیده عرفان در سنن دینی مختلف، اعلام می‌کند که آغاز شدن عرفان اسلامی با خدای بکلی دیگر (غیر) قرآن و پیشرفت آن به سوی وحدت وجود، گرایشی است که می‌توان آن را نتیجه نفوذ وحدت وجود ودانته‌ای در تصوف دانست. این نظریه، که تا حد زیادی مبتنی بر شباهت ظاهری مفاهیم، عبارات و آموزه‌های موجود در دو سنت است، موافقان و مخالفانی در پی داشته است. به نظر زینر نمونه‌ای از مفاهیم مشابه و البته قابل قیاس با یکدیگر، دو مفهوم امر و مایا است که به ترتیب، در قرآن و اوپانیشادها مطرح شده‌اند. وی امر قرآنی را مفهومی متغیر و نیروی عامل و واسطه میان خدا و جهان معرفی می‌کند. آنگاه با استناد به آثار اسماعیلیان، معتقد است که بقای کل مخلوقات و همه خلقت، تماماً به امر خداست و چیزی مقدم یا مؤخر بر آن نیست (ناصرخسرو، ۱۳۸۴، ص ۶). این امر یا فرمان، که «کلمه» نیز خوانده می‌شود و منظور از آن، همان کلمه «کن» مذکور در قرآن است، معلول خدای واحد و قدرت خلاقه اوست. خلقت عملی است که امر انجام می‌دهد؛ امری که یگانه معلول خداوند، هم عین او و هم متمایز از اوست. زینر می‌افزاید: «معادل امر در سنت هندو، شکتی و مایا است و خالق حقیقی نیز همان است. درحالی‌که بی‌واسطه از خدا ناشی می‌شود، باز هم با خدا یکی است (زینر، ۱۳۸۸، ص ۱۷۶-۱۷۵). مایا نیز وجه چهره برهمن و قدرت خلاقه ظهور اوست و در تجلی این عالم این نیرو مؤثر می‌باشد.

این پژوهش، به لحاظ گردآوری مطالب، رویکردی توصیفی - تحلیلی دارد. در گام نخست، به بررسی مفهوم مایا، رابطه آن با برهمن، ویژگی‌ها و کارکرد آن، بنا بر سنت ودانته می‌پردازد. در گزارش فقراتی از اوپانیشادها، دیدگاه‌های معلم و شارح مهم ودانته یعنی شانکارا چاریه مدنظر است. در گام دوم، به مفهوم

دو مفهوم «مایا» در مکتب ودانته و «امر» در کلام اسماعیلیه؛
مقایسه و نقد دیدگاه زینر

fahimehzamen@gmail.com

فهیمة ضامن سیاه اسطخ / دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه الزهراء

نوری سادات شاهنکیان / استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه الزهراء

دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۳/۳۱

چکیده

آفرینش از نگاه اسلام و هندوئیسم، نوعی ایجاد یا پدیدار شدن کثرت از وحدت است. قرآن این عمل را نتیجه امر الهی و سنت ودانته (وپانیشادها)، آن را محصول نیروی مایای برهمن دانسته است. مفهوم امر الهی در قرآن و تفاسیر تشیع و تسنن بیان شده است. برخی محققان، با استناد به آثار اسماعیلیان، مفهوم قرآنی «امر الهی» را معادل مایا در سنت هندو دانسته‌اند. این پژوهش، با هدف ارزیابی این دیدگاه به مقایسه دو مفهوم «امر» و «مایا» پرداخته است. بدین منظور، شماری از اوپانیشادها و نیز آثار برجسته فرق اسلامی، از جمله اسماعیلیان مورد بررسی قرار گرفته است. حاصل یافته‌های پژوهش حکایت از آن دارد که وجوه تمایز و افتراق امر و مایا بیش از آن است که بتوان بر این‌همانی دو مفهوم حکم کرد.

کلیدواژه‌ها: ودانته، مایا، اسماعیلیه، امر.

می‌توان این مفهوم را از دو جنبه مدنظر قرار داد؛ از یک‌سو، مایا به‌عنوان اصل خلقت و علت آفرینش، مطابق با مفهوم شکتی (Shakti) (نیروی شگفت‌انگیز) است. از سوی دیگر، به‌عنوان خود خلقت پدیداری و همچون یک اثر و نتیجه، معادل مفهوم وهم، ظهور و غیره است. مایا از جنبه نخست، در شمار مفاهیمی چون پرکریتی و لوگوس (کلمه، عقل) قرار دارد.

برهمن و اوپادهی مایا

از واپسین سروده‌های ریگ ودا به‌دست می‌آید که وحدت جاوید وجود، که دربرگیرنده کل موجودات است، از دیر زمان در میان متفکران هندو آریایی مطرح بوده است. این واقعیت تغییرناپذیر ماورای عالم هستی را بعدها فلاسفه هندو، برهمن نام نهادند. برهمن در اوپانیشادها، از دو جنبه مورد بحث قرار گرفته است. از یک‌سو، برهمن برتر یا برهمن عاری از هر گونه ویژگی‌های کیفی است. از سوی دیگر، برهمن پایین رتبه (Apara Brahman) یا برهمن دارای صفات است. اوپانیشاد بریهد آرنیکه، این دو جنبه را به‌عنوان «انبوه و لطیف، فناپذیر و ابدی، محدود و نامحدود، مقید و نامقید» توصیف می‌کند (راداکریشنان، ۱۹۶۸، ص ۱۹۲-۱۹۳). برهمن از جنبه نخست، عاری از اضافات محدودکننده چون زمان، مکان و علت است. از این‌رو، برهمن نه قابل شناخت و نه قابل توصیف است. از این نظر، برهمن وجود صرف، معرفت محض و سرور خالص است و نام سری و رموز آن در اوپانیشادها حقیقه‌الحقیقه (Satyasya Satyam) است (همان، ص ۱۹۰). این نام بیانگر آن است که برهمن، یگانه واقعیت مطلق است و واقعیت جهان محسوس صرفاً صوری و فرع بر آن است. درحالی‌که واقعیت برهمن، در گذشته و حال و آینده، همواره موجود است، واقعیت تجربی جهان همچون رؤیایی است که نه در گذشته و نه در آینده، بلکه تنها در زمانی که دریافت می‌شود، وجود دارد.

اوپانیشادها کثرت و دوگانگی واقعیت را انکار کرده، آن را صرفاً ظاهری و محصول مایا دانسته است. آن‌گاه که برهمن برتر با محدودکننده مایا مشروط و مقید شود، به عنوان خدا، روح و جهان ظاهر می‌گردد. این خود مایا (توهم یا جهل) است که یکی چون بسیار، مطلق چون نسبی و نامحدود چون محدود در نظر آید (نیخیلانادا، ۱۹۹۰، ص ۵۵).

ویژگی مایا

در اوپانیشاد شوتاشوتره، به صراحت اعلام می‌شود که ایشوارا خدای متشخص و خالق واقعی است که از طریق نیروی مایای خود عمل می‌کند (اوپانیشادهای اصلی، ۱۹۶۳، ص ۷۳۴). رامانوجا، نماینده مکتب ودانته

قرآنی امر می‌پردازد. در این مرحله دیدگاه‌های فرق اسلامی از جمله اسماعیلیان درباره خداوند، مفهوم «امر الهی»، رابطه آن با کلام و اراده خداوند، ویژگی‌ها و کارکرد امر، با استناد بر منابع برجسته ایشان بیان شده است. در این پژوهش، که پیشینه آثاری از رجال برجسته این فرقه چون ابوحاتم رازی، ابویعقوب سجستانی، نسفی، ناصرخسرو و حمیدالدین کرمانی، که در زمره مهم‌ترین منابع اسماعیلیه محسوب می‌باشند، مورد استناد بوده است. با توجه به اختلاف در جهان‌بینی و تفاوت آرای اسماعیلیان پیش و پس از فاطمیان، که جمع‌بندی آرای ایشان را دشوار می‌سازد، این مقاله دیدگاه‌های مشاهیر یادشده را جداگانه طرح کرده است. هدف از این مطالعه تطبیقی، ارزیابی دیدگاه زینر در خصوص معادل بودن مفاهیم «مایا» و «امر» است؛ دیدگاهی که بر پایه باور به تأثیرپذیری سنت عرفانی اسلام از هندو بیان شده است.

مفهوم مایا

«مایا» از جمله شاخص‌ترین مفاهیم و اصطلاحات در فرهنگ هندو است. این واژه سانسکریت، برگرفته از ریشه «ما» به معنای اندازه‌گیری است. مفهوم سنتی آن، طرح غیرواقعی جهان است که به‌واسطه آن برهمن، بیکران، کرانمند به نظر می‌رسد (شاستری، ۱۹۱۱، ص ۲۹). معانی اولیه مایا، در سروده‌های ودایی قدرت، جلال، اشکال و صور است. در مجموع بر نیروی طبیعی و توان سحرانگیز خدایان ودایی برای ظهور، اختفا و یا تغییر شکل مداوم دلالت دارد. چنان‌که مثلاً/یندرا به‌واسطه مایا صور مختلف می‌پذیرد (شایگان، ۱۳۸۶، ص ۶۶۵).

تکرار این واژه در براهمنه‌ها، که بخشی از ادبیات ودایی است، قابل ملاحظه است. اما در اوپانیشادها، کاربرد قابل ملاحظه‌ای ندارد. تنها در چند اوپانیشاد، از جمله بریهد آرنیکه، شوتاشوتره و پرشنه انعکاس محدود یافته است. در اوپانیشادهای نامبرده، این واژه به معنی جادو، توهم بزرگ کیهان‌شناختی، کثرت ناشی از توهم و یا تجربه عینی در این جهان به کار رفته است (آبهانانادا، ۱۹۹۷، ص ۷۴؛ شاستری، ۱۹۱۱، ص ۶، ۹، ۱۵، ۳۰).

در سوتره‌ها، مایا به معنای توهم به کار رفته است؛ معنایی که شانکارا آموزگار بزرگ مکتب ودانته غیر دوآلیستی مطلق نیز آن را به صراحت بیان نمود. نویسندگان بعدی پیرو مکتب او هم بی‌آنکه تغییری در معنایش ایجاد کنند، آن را حفظ نمودند (شاستری، ۱۹۱۱، ص ۲۶). از نظر رامانوجا، مایا یا به معنای قدرت شگفت‌انگیز خداوند برای آفرینش واقعی است و یا عبارت از ماده نخستین لایزال و غیرشعورمندی است که در برهمن است و به‌طور واقعی به شکل جهان درآمده است (چاترجی و دیگران، ۱۹۴۸، ص ۴۷۲). بدین ترتیب، پویایی واژه در گذر زمان، بر غنای معنایی آن افزوده است. در مجموع

غیر ثنوی مشروط، بر این اساس مایا را نیروی اعجاب‌آور خداوند برای خلقت واقعی و یا ماده ازلی اولیه و فاقد شعور (پرکرتی) می‌داند. شانکارا، نماینده مکتب ودانته غیر ثنوی مطلق نیز از مایا به‌عنوان قدرت خلاقه خداوند سخن به میان می‌آورد. وی مایا را خاصیت و سرشت دائم خدا ندانسته، بلکه آن را اراده‌ای آزاد تلقی می‌کند که هر گاه خدا بخواهد، از آن دست می‌کشد (چاترجی و دیگران، ۱۹۸۴، ص ۴۲۳). بر مبنای فلسفه وحدت وجودی مطلق او، مایا به‌منزله رؤیای برهمن و امری غیر واقعی و موهوم است. به نظر او، مایا نه موجود است و نه غیر موجود، نه دارای تنوع است و نه عاری از آن، نه مرکب از اجزاست و نه فاقد آن (سانکارا، ص ۱۰۹). این نوع توصیف یادآور شیوه سلبی رایج در اوپانیشادها است که برای توصیف برهمن نیرگونه در میان اندیشمندان آن عصر کاربرد داشته است. به نظر می‌رسد هدف شانکارا تفهیم این مطلب است که مایا نیرویی چون خود برهمن شناخت‌ناپذیر است و کلمات محدود بشری یارای توصیف آن را ندارد.

پیروان مکتب شانکارا، مایا را وجودی منحصر به فرد و شعوری در کل هستی می‌دانند؛ شعوری که عمل آفرینش را با بصیرت نسبت به آنچه بر خلقت آن میل کرده است، انجام می‌دهد (آرویندو، ۲۰۰۵، ج ۲۲، ص ۴۵۰، ۳۵۶). این دیدگاه، با نظر رامنوجا - که مایا را با ماده فاقد شعور (پرکرتی) که پاره‌ای از وجود برهمن و تحت کنترل و هدایت او می‌دانست - در تضاد است؛ چراکه در آن صورت، مایا نیرویی کور و فاقد بصیرت است و هر گونه عمل آن نیازمند دخالت و هدایت قوه‌ای ذی‌شعور و غیر آن می‌باشد.

کارکردهای مایا

فهم صحیح فلسفه عدم دوگانگی ودانته، بر این اصل مبتنی است که حقیقت از کدام منظر نگریده شده است، منظر نسبی، یا مطلق؟ از نقطه نظر نسبی، دوگانگی برهمن و عالم کثرات واقعیت دارد. اوپاده‌ها (قیود) زمان، مکان و علیت واقعی است، خوب و بد وجود دارد، لذت و درد، حیات پس از مرگ، بهشت و... همه واقعیت دارند. از نقطه نظر مطلق، تنها حقیقت موجود برهمن است و عالم کثرات واقعی نیست. با طلوع معرفت برهمن، دوگانگی از میان برمی‌خیزد و همه فعالیت‌ها و اندیشه‌ها به همراه آن متوقف می‌شود. ودانتیست‌های غیر ثنوی، خلقت را بر نهادن نام‌ها و اشکال غیر واقعی بر حقیقت برهمن، از طریق مایا توصیف کرده‌اند (نیخیلاناندا، ۱۹۹۰، ص ۵۳-۵۴).

مایا صور مختلف عالم را با استفاده از گونه‌های خود طرح‌ریزی می‌کند. سه گونه، رجس (Rajas)، ستوه (Sattva) و تمس (Tamas) که در اصل همان جوهر مایا هستند، به ترتیب مسئول به حرکت در آوردن جهان و فعالیت آن، حفظ تعادل و هماهنگی آن و زوال و نابودی عالم هستند. برهمن یا معرفت صرف،

بر مبنای کارکردهای فوق، خالق، نگه‌دارنده و نابودکننده جهان نام دارد. از دیدگاه رامنوجا نیز مایا یا ماده بی‌صورت، لطیف و غیر متمایز موجود در برهمن بر اثر اراده قاهر و قدرت تامه خداوند، به تدریج به سه عنصر متمایز آب، آتش و خاک تبدیل می‌گردد. گونه‌های یادشده، صرفاً کیفیات عناصر سه‌گانه هستند که با یکدیگر ممزوج گردیده، تمامی اشیای مادی جهان را پدید می‌آورند (چاترجی و دیگران، ۱۹۸۴، ص ۴۷۱).

کارکردهای مایا از دو منظر قابل بررسی است: منظر خدا و منظر انسان‌ها. از منظر نخست، مایا صرفاً اراده خدا برای خلق ظاهر و نمود جهان است. از این منظر، مایا نه تأثیری بر خداوند دارد و نه موجب فریب او می‌شود. از منظر انسان‌ها، مایا نیروی سحرانگیز خداوند در نمایش جادویی است. برهمن به‌واسطه مایا، جهان را با تمامی مظاهر فریب‌آمیز آن، با تردستی تمام به روی صحنه می‌آورد. از این منظر، مایا می‌تواند برای انسان‌های جاهل، اغواکننده و وهم‌برانگیز باشد. بنابراین، در عمل می‌تواند مترادف جهل و فقدان علم باشد و دلالت بر وهم و فریبندگی عالم هستی دارد که به واسطه آن، اشیای متکثر جهان، نظر انسان را از جانب حقیقت یعنی برهمن، منحرف ساخته و به خود معطوف می‌دارد. پس خویشتکاری مایا به‌عنوان نیروی خلاقه برهمن دوگانه است. نخست آنکه، مایا با نیروی طراحی خود صورت‌های مختلف عالم را به نمایش می‌گذارد. دیگر آنکه به واسطه این طراحی، ذات حقیقی برهمن مستور و پنهان می‌ماند (نیخیلاناندا، ۱۹۹۰، ص ۵۶). از سوی دیگر، مایا به‌عنوان جهل (آجانانه یا آویدیا) دارای دو کارکرد است؛ کارکرد اول، نهفتن و پنهان کردن ماهیت واقعی برهمن است که اصل و اساس عالم محسوب می‌شود. کارکرد دوم، مشتبه ساختن برهمن با خود جهان است. بدین ترتیب، از نگاه خردمندانی که فریفته نمایش شعبده‌بازی دنیا نمی‌شوند و جز حقیقت را نمی‌بینند، نه توهمی وجود دارد و نه جهل توهم‌برانگیزی موسوم به مایا. مایا یا جهل، توسط قدرت، پنهان برهمن را می‌پوشاند و چهره ذات حقیقی برهمن را از مخلوق شناخته‌شده پنهان می‌دارد و با نیروی خلاقه اشیای جهان را جادو می‌کند. این قدرت ما را وادار می‌کند ما بین برهمن و جهان پدیداری تمایز قائل شویم. به نظر می‌رسد، جهان پدیداری با صفات متغیر توسط خاصیت کارکرد نیروی استتار مایا چیزی را می‌پوشاند که میان برهمن و جهان پدیداری تفاوت قائل نیست. بنابراین، اوپادیا به مایا منتهی می‌شود و واحد را می‌پوشاند و کثرت را مجسم می‌کند (سانکارا، ۱۹۹۷، ص ۱۳۰). رامنوجا معتقد است اینکه مایا (جهل)، ماهیت واقعی برهمن را پوشانده و پنهان می‌کند، به این معناست که ماهیت خود - آشکاری او را تباه و نابود می‌سازد. در این صورت، دیگر او نمی‌تواند برهمن باشد (چاندرا چاترجی، ساتیش، ص ۷۵۳). مکتب ودانته بر این باور است زمانی که ما نمی‌توانیم واقعیت را درک کنیم، در اوپادیا هستیم. در واقع

این جهل موجب می‌شود که چیزهایی را مشاهده کنیم که در اصل واقعیتی ندارند. این مفهوم اودیا است. بنابراین، نادانی یا مایا قدرت خداوند نامیده می‌شود و آن بی‌آغاز است. از اصطلاحاتی نظیر مایا و اودیا به دست می‌آید که ظهور جهان چیز شگفتی است. ایجاد جهان متکثر، به هیچ وجه خللی در تمامیت و مطلق بودن برهمن به وجود نمی‌آورد (راداکریشنان، ۱۳۳۳، ص ۵۹). مکتب ودانته از «قدرت استتار» خداوند به مثابه مایا در هر زمان، به سادگی به مثابه اودیا (جهل) سخن به میان می‌آورد.

مفهوم امر

«امر» از جمله واژه‌های قرآنی، و دارای کاربردی وسیع در آیات است. معنای لغوی واژه، فرمودن و دستور دادن و معنای اصطلاحی آن، طلب انجام کاری از کسی است (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۲). این واژه و مشتقات آن در آیات و روایات بسیار، به خداوند نسبت داده شده است. چنان‌که می‌فرماید: «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (بقره: ۱۱۷)؛ هستی بخش آسمان‌ها و زمین اوست، و هنگامی که فرمان وجود چیزی را صادر کند، تنها می‌گوید: موجود باش و آن، فوری موجود می‌شود. این آیه، بیانگر ارتباط امر با قول یا کلام خداوند و نمایانگر وجود رابطه میان امر و اراده الهی است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲)؛ فرمان او چنین است که هرگاه چیزی را اراده کند، تنها به آن می‌گوید: موجود باش، آن نیز بی‌درنگ موجود می‌شود.

امیرالمؤمنان علی علیه السلام در **نهج البلاغه** قول یا گفته خداوند را جدا از فعل او نشمرده‌اند، بلکه آن را فعلی دانسته‌اند که پروردگار آن را پدید می‌آورد (نهج البلاغه، ۱۳۸۸، خطبه ۱۸۶). مراد از امر تکوینی، همان ایجاد و ابداع است که امام علیه السلام بر آن تصریح کرده‌اند: «آنچه خداوند آفریده است، مخلوقات شگفت‌آوری هستند که خلقت آنها را محکم و استوار گردانید و بر طبق اراده و خواست خود ایجاد و اختراع نمود» (همان، خطبه ۹۱). فیض کاشانی، کلام الهی را همان امر دانسته که فرود آمده و فعل شده است (کاشانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۷۷). علمای امامیه از جمله **خواجه نصیرالدین طوسی**، اراده امر الهی را از جمله صفات فعل او به شمار می‌آورد (طوسی، ۱۳۷۹، ص ۳۹۹). پس از منظر امامیه امر تکوینی همان اراده خدا در مقام خلق و تکوین عالم و سایر مخلوقات است، مقصود از لفظ «کن» صرفاً آفرینش جهان و تمام اجزاء آن در وقت معین و بر طبق اراده و علم خداوند است. **علامه طباطبائی** می‌گوید: «مراد از معنی امر، کلمه ایجاد است، یعنی فعل مختص به ذات او و اینکه اسباب و علل واسطه برای او نیست و این امر به مقیاس زمان و مکان و هیچ خصیصه مادی دیگری اندازه‌گیری

نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۷۴). امر خداوند، دفعی و به یکباره است و وقتی خداوند چیزی را اراده کند، می‌فرماید: «موجود شو». حتی کلمه «باش» ما بین خدا و آن چیز واسطه قرار نمی‌دهد و غیر از وجود آن چیز، هیچ امر دیگری دست‌اندر کار نیست، پس همه چیز به عینه قول خداوند است (همان، ج ۲، ص ۴۸۳). **قاضی ایجی**، از علمای اهل سنت از یک‌سو، امر و کلمه را نام‌هایی دانسته که خداوند واژه «کن» را بدان موسوم کرده است. از سوی دیگر واژه‌های تکوین، اختراع، ایجاد و خلق را مشترک‌المعنی دانسته است. هرگاه خداوند چیزی را اراده کند، بر او می‌گوید: «کن» پس می‌باشد. این گفته بخشی از کلام و در واقع متأخر از اراده است و نشانگر واقعه‌ای که در آینده رخ می‌دهد (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۹۷). **عبدالکریم شهرستانی**، نیز دیدگاهی موافق با **علامه طباطبائی** را در خصوص امر الهی و کارکرد آن بیان می‌کند. وی کل ابداع باری تعالی را نشان ایجاد و امر تکوین و بی‌نیاز از زمان و مکان و وسیله می‌داند (شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۵۵).

مفهوم امر در کلام اسماعیلیه

برای توضیح مفهوم امر از منظر اسماعیلیان، بیان اعتقاد ایشان درباره خدا ضرورت دارد؛ چراکه مراد از امر، فرمان باری تعالی است. تعابیر به کاررفته در منابع، حاکی از باور ایشان به تنزیه مطلق خداوند است؛ یعنی خدا فراتر از آن است که صفتی به او نسبت داده شود (رازی، ۱۳۷۷، ص ۳۶). این دیدگاه، شبیه نظرات **اخوان الصفا** و نیز متأثر از آراء نوافلاطونیان است. به اعتقاد اسماعیلیه، تمامی صفات عالم صفات موجودات است و از آن حیث که خداوند و رای وجود است، پس نسبت دادن هر گونه صفتی که خاص موجودات باشد، حتی صفت وجود بر او جایز نیست. **حمیدالدین کرمانی**، منتفی دانستن صفات موجودات را از باری تعالی، بهترین راه توحید و تقدیس خداوند تلقی کرده است (کرمانی، ۱۹۸۳، ص ۱۳۲). وی خدا را بسیار فراتر از کمال و نقص، وحدت و کثرت دانسته و حتی تعبیر وحدت و احد نسبت به خدا را روا نمی‌داند.

ناصر خسرو، امر خدای تعالی را کلمه (کلیمه) نامیده و منظور از آن را همان قول «کن» دانسته که کلام خداوند است و از چیزی آفریده نشده است (قبادیانی، ۱۳۹۷ق، ص ۵۸). او معتقد است: «ایزد تعالی امر خویش را وصف می‌کند و به وسیله آن تمام مبدعات و مخلوقات را به کلمه «کن» می‌آفریند» (قبادیانی، ۱۳۳۸، ص ۹۳). در عین حال، او کلمه را آفریده و محدث دانسته است (همو، ۱۳۸۰، ص ۸۶۸۵). او در کتاب **گشایش و رهایش**، همچون **حمیدالدین کرمانی** امر را یگانه معلول خداوند

دانسته که هم عین او و هم متمایز از اوست (همان، ص ۶). /بوحاتم رازی، عالم را حادث و علت اولی عالم را امر الهی (کلمه کن) می‌داند که با عقل اول متحد بوده، آن را وجود واحد می‌داند. بر طبق نظر او، با امر الهی، عقل اول ابداع گردید و خود امر با عقل متحد شد. پس امر و عقل دو موجود نیستند (رازی، ۱۳۷۷، ص ۲۴-۳۹). /بویعقوب سجستانی، کار خدا را وجود دادن به موجودات و او را نه علت العلل، بلکه علت‌ساز می‌داند (بویعقوب سجستانی، بی‌تا، ص ۳۱). از دید او، سراسر جهان هستی مورد خطاب امر الهی قرار گرفته و عوالم یکباره به صورت بالقوه ایجاد شدند و به تدریج تعیین یافته، بالفعل گردیدند. پس امر الهی، علت عوالم است که از آن تعبیر به «کن» می‌شود. امر الهی شیء نیست؛ اما عقل اول (سابق) شیء مطلق حقیقی است (همان، ص ۳۴-۳۷)؛ زیرا هیچ چیزی از مبدعات بر عقل پیشی ندارد. بنابراین، پذیرنده «کن» از خدای تعالی، چیزی جز عقل نیست. از نظر کرمانی، از غیب‌الغیوب یا خدای ناشناختنی به طریق ابداع و اختراع، وجودی به نام عقل اول حاصل می‌شود. حصول این عقل، که خود شیء اول است، از شیئی نیست. کل موجودات دلیل وجود او و او نیز دلیل وجود خداوند است. این عقل از طریق ابداع و نه فیض صادر گشته و احاطه به کیفیت وجود آن محال است (کرمانی، ۱۹۸۳، ص ۱۵۷-۱۶۹).

در باره رابطه امر با اراده، سجستانی اراده را مقدم بر امر و کلمه کن را که به قول او «کم‌ترین جنبه امر است» مؤخر بر آن دانسته است. به وسیله امر، عقل اول به وجود می‌آید و به واسطه عقل اول، تالی (عقل ثانی یا لوح) ایجاد می‌شود (سجستانی، بی‌تا، ۳۸۳۷). در اثری موسوم به اربعه کتب اسماعیلیه، بر عدم تمایز امر و اراده الهی تصریح و بیان شده است که اراده و مشیت و امر به یک معنا هستند؛ چون خدا بخواهد، اراده می‌کند و چون اراده کند، امر می‌فرماید. پس مشییت، اراده و امر متمایز نبوده، بلکه مغایرتی میان آنها نیست (گروهی از نویسندگان، ۱۲۸۱، ص ۵۳).

ویژگی امر

نظر به اینکه در منابع کلامی اسماعیلیه، برخی امر را همان «کلمه» (کن) دانسته‌اند، به نظر می‌رسد هر ویژگی کلمه بر امر نیز قابل اطلاق باشد. در عین حال، اختلاف نظرها و تناقض آراء موجود در این منابع، جمع‌بندی نظرها را در خصوص یک موضوع دشوار ساخته است. نمونه‌ای از این تناقض آراء را می‌توان در آثار مختلف یک داعی اسماعیلی نیز شاهد بود. ناصر خسرو چنان‌که ذکر شد، امر الهی را «کلمه» نامیده و مراد از آن را قول «کن» دانسته است که خداوند به وسیله آن، تمام مخلوقات و مبدعات را می‌آفریند. این کلمه، آفریده شده از چیزی نیست، در عین حال محدث است. کاربرد واژه «محدث» دلالت بر این دارد

که ناصر خسرو قائل به مخلوق بودن کلمه در مکان است. چنانچه کلمه مورد بحث از نظر ناصر خسرو، نامی برای امر الهی باشد، انتظار می‌رود وی امر را نیز محدث (آفریده در مکان) دانسته باشد. اما توضیح او در خصوص معنای قدیم، در اثر دیگر وی، این مطلب را تأیید نمی‌کند. او می‌گوید: «او معنی قدیم به حقیقت امر باری است که چیزها همه از او وجود یافته‌اند، و چگونه درست است که نام محدث بر امر باری سبحانه قرار گیرد...». وی امر را یگانه معلول خداوند می‌داند (قبادیانی، ۱۳۸۰، ص ۶، ۲۷). بنابراین کلام، ناصر خسرو امر الهی را قدیم دانسته که با اظهارات پیشین او در تناقض است.

به نظر سجستانی، امر الهی شیء نیست، بلکه شیء مطلق حقیقی همان سابق است (سجستانی، ۲۰۰۰، ص ۳۴-۳۷). مراد از «سابق»، چنان‌که خواهد آمد، عقل اول یعنی یکی از صور نورانی ابداع شده به واسطه امر است. عقل از آن حیث که نخستین موجود روحانی است که در باره خدا و مبدعات او اندیشیده است، «اول» یا «سابق» نامیده شده است. پس سجستانی میان امر و عقل تمایز نهاده و وحدت آنها را پذیرفته است. در حالیکه سایر چهره‌های شاخص اسماعیلیه، چون /بوحاتم رازی، ناصر خسرو و حمیدالدین کرمانی، چنان‌که گذشت، عقل اول را همان امر یا کلمه «کن» تلقی کرده‌اند. نظر به اینکه امر را یگانه معلول خداوند دانسته‌اند (قبادیانی، ۱۳۸۰، ص ۶)، به نظر می‌رسد دیدگاه سجستانی با این منظومه فکری همخوانی بیشتری داشته باشد.

عمل دفعی ایجاد عالم توسط امر الهی نیز در نظریات اسماعیلیان مشاهده می‌شود. از این رو، ناصر خسرو معتقد است چیزی امر باری تعالی را یاری نمی‌کند؛ همه هستی‌ها سزاوار است بی‌زمان و بی‌مکان وجود داشته باشند، پس خداوند می‌فرماید «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةً بِالْبَصْرِ» (قمر: ۵۰) همچنین او بنابر آیات قرآنی می‌نویسد آنچه از امر باری ایجاد شده، به یک‌باره بوده و بدون زمان و کارکرد آن پدید آمده است (قبادیانی، ۱۳۸۰، ص ۱۸). پس امر، که همان کون است، مانند یک چشم برهم زدن «کلمه البصر» است و آن مأمور اول که تغییر نمی‌کند (حامدی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۱). ایزد تعالی برتر از اندیشه‌ها و منزله از باطل کردن حکمت است، و امر خویش را، ایزد تعالی برتر از آن یاد کرد، چنان‌که گفت: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةً بِالْبَصْرِ» (قبادیانی، ۱۳۳۸، ص ۱۵۵).

کارکرد امر

بنا بر کیهان‌شناسی اسماعیلی، خداوند با فرمانی (امر) ازلی و متعالی به ابداع عالم می‌پردازد. ابداع، به معنای ایجاد چیزی است که قبلاً نبوده است؛ عملی فراگیر، بی‌انتهای و خلاقانه است. به اعتقاد /بوحاتم رازی، خداوند مبدع عالم است و از طریق امر الهی، هر چه در عالم مادی و عالم روحانی

۱۲۹). اسماعیلیان از آن نظر که شناخت خدا را محال می‌دانستند، در صدد اقامه برهان بر وجود او نیز بر نیامده و اثبات این امر را از طریق امامان ممکن دانستند. استناد به احادیثی از پیامبر و سایر معصومان علیهم‌السلام مبنی بر اینکه آفرینش بر آفریدگار و فعل بر فاعل دلالت دارد، قابل ملاحظه است (حامدی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۲۸).

نتیجه‌گیری

مفهوم «امر»، اصطلاحی قرآنی است که به تبع آن عموم فرق شیعه و سنی و از جمله اسماعیلیان، درباره آن به بحث و نظریه‌پردازی پرداخته‌اند. از مقایسه مفهوم «مایا» در سنت ودانته و امر در نظر اسماعیلیان، به دست می‌آید که این دو به رغم برخی شباهت‌ها، از تفاوت‌های مهم در ویژگی و عملکرد برخوردارند. مایا، نیروی خلاقه و شگفت‌انگیز برهمن یا به زعم شانکارا، اراده ازلی‌ای است که وجود آن جدا و مستقل از برهمن امکان‌پذیر نیست. امر نیز اثری از خداوند و معلول اوست که حدوث و قدم آن، یا تمایز و عدم تمایزش از علت، در آراء اسماعیلیان محل تضارب آراء است. از زمانی که واژه امر به معنای اراده الهی فهمیده شده است، بحثی از وجود مستقل و متمایز آن از خداوند در منابع ملاحظه نمی‌شود. اما هنگامی که معادل با «کلمه» یا «عقل»، در نظر گرفته شد، بر حدوث آن و تمایزش از مبدأ تصریح شده است. آنچه زینر از قول ناصر خسرو در کتاب *گشایش و رهایش*، درباره عینیت امر با خدا و تمایز آن از او مطرح کرده، نه عقیده‌ای عام و پذیرفته‌شده در میان اسماعیلیان است و نه با اظهارات دیگر ناصر خسرو همخوانی دارد. بنابراین، زینر مقایسه یکی دانستن امر الهی و مایا را به درستی بیان نکرده است. امر الهی در بیان قرآن و روایت، فضای فریب و جهل ندارد.

در بیشتر آثار اسماعیلیان، امر الهی معادل «کلمه» یا «عقل» دانسته شده که کارکرد اصلی آن ابداع است. این عقل، نه وجودی مادی که از جمله صور نورانی و دارای صفات بسیار از جمله اندیشه و ادراک است. اما داننیست‌ها، در خصوص بهره‌مندی یا عدم برخوردارگی مایا از شعور و ادراک، اتفاق نظر ندارند. پیروان مکتب شانکارا از آن جهت که برهمن را یگانه حقیقت موجود دانسته و غیر آن را نه بود که نمود تلقی کرده‌اند، تمایزی هم میان برهمن و نیروی خلاقه آن قائل نشده‌اند. به نظر ایشان، از این جهت که برهمن خود شعور و آگاهی محض است، پس مایا نیز وجودی ذی‌شعور در کل هستی است که عمل خلقت هر آنچه را که اراده کرده است، با بصیرت نسبت به آن انجام می‌دهد. این دیدگاه، در تقابل با دیدگاه *رامانوجا* در مکتب غیرثنوی *میکروپ*

وجود دارد، دفعهٔ واحدهٔ یا در یک آن، خلق گردیده است. او می‌نویسد: «همانا باری تعالی، ابداع موجودات را به‌طور کلی به یک‌باره انجام می‌دهد» (رازی، ۱۳۷۷، ص ۲۴). ابداع موجودات در قالب مکان و یا در محدوده زمان صورت نمی‌گیرد، بلکه نیازمند ماده اولیه یا مسبوق بر وجود دیگر نیست. ناصر خسرو می‌گوید: «از ویژگی ابداع آن است که نه در مکان و زمان باشد و نه از چیزی پدید آمده باشد» (قبادیانی، ۱۳۳۸، ص ۶۷؛ هاجس، ۱۳۸۳، ص ۱۴). سجستانی در ارتباط با آیهٔ ۵۴ سورهٔ اعراف، که خلق آسمان‌ها و زمین را در شش روز اعلان کرده است، می‌گوید: «خلقت» مربوط به مخلوقات جسمانی است که در زمان و مکان آفریده شده‌اند، اما «امر» مربوط به مبدعات است که ورای زمان و مکان ایجاد شده‌اند (سجستانی، ۱۳۶۷، ص ۱۴۷). ابداع آفرینشی نه از نوع ترکیب و تألیف، بلکه خروج از نیستی به هستی تعریف می‌شود. *ابویعقوب سجستانی*، با نظر به معنای ابداع، علم پیشین خداوند را نیز نسبت به آنچه ابداع می‌کند، منتفی دانسته و در پاسخ به کسانی که قائل به ابداع بوده، اما معتقدند که صورت جهان پیش از ابداع نزد وی معلوم بوده است، می‌گوید: «مبدعی که چیز را نه از چیز ابداع می‌کند، نیازی به علم به آنچه ابداع می‌کند ندارد» (سجستانی، ۱۹۶۵، ص ۷۶). به نظر *کرمانی*، ابداع همان مبدع است که از مبدع صادر شده است. گفته می‌شود: «ابداع از یک طرف یگانه است؛ چون شیء واحد است و از طرف دیگر، متکثر چون دارای صفات کثیر است... میان مبدع یعنی عقل اول و باری تعالی نیز چیزی واسطه نیست. عقل اول ملک مخصوص کبریا و عظمت، عاقل و ابدی و همان کلمه "کن" است» (کرمانی، ۱۹۸۳، ص ۱۵۷-۱۶۹). به هرحال، بر اثر ابداع وحدت به کثرت می‌گراید.

حسین بن علی بن محمد بن ولید، هشتمین داعی اسماعیلیان در یمن (متوفی ۲۶۷ق / ۱۲۶۸م)، در رساله *المبدأ والمعاد* دربارهٔ ابداع می‌نویسد:

غیب الغیوب - جهان ابداع را به یک‌باره بدون زمان و مکان، به صورت‌های نورانی بسیار که آنها را عدد بر نمی‌شمارد، ابداع کرد. سپس یکی از این صورت‌های ابداع‌شده به خویشتن نگریست و به آنها اندیشید و دانست که برای وی و آنها ی دیگر، مبدعی وجود دارد که او خود از ادراک وی ناتوان است. با این فعل شایسته شد که اول و سابق نامیده شود و این همان - عقل نخستین - «مبدع نخستین» یا «قلم» نامیده می‌شود (ولید، ۱۳۴۰، ص ۱۰۲-۱۰۳).

بنابراین نقل، عقل اول یکی از صور ابداع شده توسط خداوند است. در عین حال سجستانی معتقد است: عقل با «کلمه»، که منبع و اصل ابداع است، وحدت دارد. ابداع عالم مهم‌ترین دلیل بر اثبات وجود خداوند است. حمیدالدین کرمانی می‌نویسد: «چون ما هستیم، خدا هست» (کرمانی، ۱۹۸۳، ص

است که مایا را ماده کور و فاقد شعور (پرکریتی) تلقی می‌کند که پاره‌ای از وجود برهمن و هرگونه عمل آن، نیازمند هدایت و کنترل برهمن یا پوروشه (روح) است.

امر الهی به هر معنا، اعم از کلمه، عقل یا اراده، امری واقعی و موجود است. امر علت آفرینش و عالم هستی، معلول آن است. عالم نیز امری عینی و برخوردار از واقعیت است. واقعیت عالم از نگاه اسماعیلیان، مهم‌ترین دلیل بر اثبات وجود خداوند است. گرچه این دیدگاه، با آراء *رامانوجا* تاحدودی همسو است، اما *شانکارا* مایا را امری غیرواقعی و موهوم دانسته، و به شیوه سلبی آن را نه موجود و نه غیرموجود توصیف کرده است. او معتقد است: مایا از یکسو، به‌عنوان خود خلقت پدیداری ظهوری بیش نبوده، و مایه توهم و فریب است؛ به واسطه مایا است که اشیاء متکثر عالم توجه انسان را از جانب حقیقت، که برهمن است، منحرف ساخته و به خود معطوف می‌دارد. پس کارکرد با واسطه امر، اثبات وجود خدا و یگانگی او و کارکرد با واسطه مایا، استتار ذات برهمن است. این خود مانعی در مسیر معرفت حقیقت است. درحالی‌که عالی‌ترین هدف ودانته، حیات معرفت برهمن تعریف شده است؛ هدفی که اسماعیلیان در ارتباط با خدا غیرقابل وصول می‌دانند.

منابع

نهج البلاغه، ۱۳۸۸، ترجمه محمد دشتی، تهران، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمومنین ع.

ایچی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، شرح *المواقف*، قم، شریف رضی.

بیهقی، ابوبکر، ۱۴۱۷ق، *السماء و الصفات*، بیروت، دارالجلیل.

حامدی، ابراهیم‌بن‌الحسین، ۱۴۱۶ق، *کنز‌الولاد*، تحقیق مصطفی غالب، بیروت، دار الاندلس.

رازی، ابی‌حاتم احمدبن محمدان، ۱۳۷۷، *الاصلاح*، به اهتمام حسن مینو چهر و مهدی محقق، مقدمه انگلیسی، شین

نوموتو، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه تهران- دانشگاه مک گیل

کانادا.

زینر، چالز، ۱۳۸۸، *عرفان هندو و اسلامی*، ترجمه نوری سادات شاهنگیان، تهران، سمت.

سجستانی، ابویعقوب اسحاق‌بن احمد، ۱۳۶۷، *کشف‌المحجوب*، مقدمه به زبان فرانسه به قلم هانری کرین، تهران،

طهوری.

_____، ۲۰۰۰م، *الانتخار*، تحقیق اسماعیل قربان حسین پوناوالا، بیروت، دار المغرب الاسلامی.

_____، ۱۹۶۵، *البنایع*، تقدم و تحقیق مصطفی غالب، بیروت، المكتبة التجارية الطباعة و التوزيع و النشر.

شایگان، داریوش، ۱۳۸۶، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، اساطیر.

شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۴۲۵ق، *نهاية الاقدام فی علم الکلام*، بیروت، دار الکتب العلمیة.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، اسلامی.

طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۹، *کشف‌المراد شرح تجرید الاعتقاد*، شرح علامه حلی، تهران، کتاب فروشی اسلامیة.

قبادیانی، ناصر خسرو، ۱۳۹۷ق، *وجه دین*، تصحیح و مقدمه غلامرضا اعوانی، مقدمه انگلیسی سیدحسین نصر، تهران

انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

_____، ۱۳۳۸، *خوان الاخوان*، تصحیح ح. قیوم، تهران، اساطیر.

_____، ۱۳۸۰، *گشایش و رهائش*، تهران، اساطیر.

_____، ۱۳۸۴، *زاد المسافر*، تهران، میراث مکتوب.

فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۲۵ق، *انوار الحکمة*، قم، بیدار.

کرمانی، الداعی احمد حمیدالدین، ۱۹۸۳، *راحة العقل*، تحقیق محمدکامل حسین و محمدمصطفی حلمی، مصر،

دارالفکر العربی.

کریشنان، سرو پالی رادا، ۱۳۶۳، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ترجمه خسرو جهاننداری، تهران، علمی و فرهنگی

گروهی از نویسندگان، ۱۲۸۱، *اربعه کتب اسماعیلیه*، دمشق، التکوین.

دو مفهوم «مایا» در مکتب ودانتته و «امر» در کلام اسماعیلیه؛ مقایسه و نقد دیدگاه زینر ◇ ۲۱

واکر، پل.ای، ۱۳۷۹، حمید الدین کرمانی *تفکر اسماعیلیه در دوره الحاکم بالمرالله*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، شمشاد. ولید، حسین بن علی بن محمد، ۱۳۴۰، *کتاب ایران و یمن اسماعیلیان، رساله مبدأ و معاد*، تصحیح و ترجمه هانری کربن، تهران، بی‌نا.

هاجس، مارشال، ۱۳۸۳، *فرقه اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، علمی و فرهنگی.

Abhayannada , The errica, ۱۹۹۱-۱۹۹۷, *Wisdom of Vedanta , Introduction to the Philosophy of Non dualism*, U.S.A.

Aurobindo, *The Life Divine*, V.۲۲, India, Sir Aurobindo Asham.

Carya, Sankara, ۲۰۰۵, *Advaita Vedanta, Commentaries on the Drg Drs`ya Vieka*, Sesha, Buenos Aires, January.

Carya, Sankara, ۱۹۹۸, *Vivekachudamani* , Translated by: Achyarya Pranpata Chaitanya, Revised and Edited: With an Introductory by Satinder Dhiman.

Chatterjee, Satishandra & Dheendramohan, ۱۹۴۸, *Datta, An Introduction to Indian Philosophy*, India, University of Calcutta, ۳th ed.

Shastri, Prabhu dutt, ۱۹۱۱, *The doctrine of Maya, The Philosophy of the Vedanta*, Toronto, Presented to The Library of the university of Toronto.

The Principal Upanishads, ۱۹۶۸. ed. & Trans. By: S. Radhakrishnan, George Allen & Unwin, London.

The Upanishads, ۱۹۹۰, London, ed. & tans. & Intro. By Swami Nikhilananda, fifth Edition.