

The Formation of Samsāra and Karma Doctrine in India and its Permeation into Vedas

Seyed Saeed Reza Montazeri^{1}, Vahid Pezeshki²*

1. Assistant Professor, Department of Religions, Farabi Campus, University of Tehran,
Qom, Iran

2. Graduated from the Department of Non-Ebrahimi Religions and Beliefs, Qom
University of Religions and Beliefs, Qom, Iran

(Received: May 22, 2019; Accepted: December 21, 2019)

Abstract

The oldest written materials existing in India belong to the Vedic Aryans. It is within these works that Samsāra doctrine appears for the first time. Having lived with the indigenous people for some time, Aryan people adopted certain religious themes assimilating them into their own belief system, or substituting them for the parallel beliefs of their own culture; among those beliefs, doctrines of Fravahar, Totemism (kinship of humans with plants) and ancestor worship are plays the most part. These doctrines when is penetrated into India are merged with the ideas of incarnation and embodiment of the gods (which are themselves rooted in Mesopotamian and Middle Eastern traditions) and the belief in totemism and are ultimately manifested as Samsāra doctrine. In this way, Gods like Viṣṇu, that is closest to Samsāra, have somehow been substituted for the Arian Mithra which is most closely linked to Fravahar (manifestation) doctrine. Although Samsāra was openly expressed in Upaniṣads, there is some evidence in Vedas of the return of the soul indicating an earlier belief in Samsāra in the period before writing of Upaniṣads.

Keywords: Samsāra, Karma, Avatāra, Fravahar, Vibhava, India.

* **Corresponding Author:** ssmontazery@ut.ac.ir

فلسفه دین، دوره ۱۷، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۹
صفحات ۵۱۷-۵۴۰ (مقاله پژوهشی)

واکاوی آموزه سمساره و کرمه در هند و گسترش آن در ودهها

سید سعیدرضا منتظری^{۱*}، وحید پزشکی^۲

۱. استادیار گروه ادیان، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد گروه ادیان غیرابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۳/۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۹/۳۰)

چکیده

کهن‌ترین بازمانده‌های نوشتاری در هند مربوط به آریایی‌های وده‌ای است. نخستین بار در این آثار آموزه سمساره مطرح می‌شود. آریایی‌ها در رویارویی با بومیان، در طول زمان، برخی درونمایه‌های دینی آنان را گرفتند و با باورهای خود هماهنگ کردند که در این میان آموزه‌های فروهر، هم‌تباری یا توتمیسم (هم‌تباری انسان - گیاه) و تجلیل نیاکان بیشترین سهم را داشته‌اند. این آموزه‌ها وقتی در روند کوچ به دیار هند می‌رسد با اندیشه‌های تجسد و تجسم خدایان و باور به هم‌تباری، همنشین و سرانجام به صورت آموزه سمساره جلوه‌گر شده است. خدایانی چون ویشنو - که بیشترین پیوند را با سمساره دارد - در این روند به گونه‌ای جایگزین میثرت آریایی - که بیش از سایر خدایان با آموزه فروهر (تجلی) در ارتباط بوده - شده است. هرچند سمساره در اوپنیشدها، آشکارا، بیان شده است، لیکن در وده‌ها شواهدی مبنی بر بازگشت دوباره روان وجود دارد که نشان از اعتقاد به سمساره در دوران پیش از نگارش اوپنیشدهاست.

واژگان کلیدی

اوتاره، راه نیاکان، سمساره، فره، کرمه، ویهوه.

مقدمه

دو آموزه‌ای که همواره بین محققان ادیان هند اهمیت داشته است و به‌نوعی از آموزه‌های مشترک ادیان و مکاتب فلسفی هند به‌شمار می‌آید، آموزه سمساره (۱) و کرمه است. این دو آموزه با یکدیگر ارتباط مستقیم دارند و به‌نوعی کرمه هر شخص، در سرنوشت فرد پس از مرگ و چرخه‌ای که بعد از آن دچارش می‌شود، تأثیر دارد. بر سر اینکه خاستگاه و پیدایش این آموزه از چه دوره‌ای و به تاسی از چه قوم و فرهنگی در بین اقوام و باورهای هندی رخنه کرده، همواره بحث و نظر بوده است. برای روشن کردن موضوع نخست لازم است ریشه این دو اصطلاح بررسی شوند.

سمساره، واژه‌ای سنسکریت از ریشه فعلی *ṣi* به معانی «جاری شدن (سریان)، لبریز شدن (سرریز شدن)، دویدن به سرعت (سیران)، سر خوردن و نرم پریدن» است. این ریشه فعلی با پیشوند *-sam*، در معانی «همراه با»، «با همدیگر»، «هم» واژه سمساره را پدید می‌آورد. ریشه فعلی یادشده در پیوند با هر کدام از معانی داده‌شده از این پیشوند، معنای خاص و مفهوم ویژه‌ای را از واژه سمساره آشکار می‌کند. در معنای اول و دوم «همراه با» و «با همدیگر» به مفهوم «جاری شدن» یا «جریان به‌همراه چیزی» است و منظور از آن همراهی روح با بنیان (اصل) «کرمه» است که چون نیرویی گردونه سمساره را به چرخش وامی‌دارد (Herman, 2000: 146 - 147).

اما سمساره در پیوند با معنای سوم، به معانی «جمع شدن» (فرورفتن) و «حلول» است. با توجه به اینکه در ریشه فعلی سمساره، مفاهیمی چون تندی، شتاب و سرعت جریان نیز مطرح هستند، بر این اساس سمساره مفهوم «سریع جمع شدن» می‌دهد.

چرایی نامگذاری این فرایند در مفهوم یادشده را با نگرشی در نوشته‌های کهن هندویی نیز می‌توان دریافت. در «بریه‌د آرتیکه اوپه‌نیشد» که درباره کالبد و روح سخن می‌گوید، در ارتباط با جدایی روح از جسم، که خود آغاز رخداد سمساره است، بیان می‌کند: «بدان‌گونه که کرم موجود در برگ (کرم ابریشم) چون به انتهای آن برگ رسد، قرارگاه (برگ) دیگری را گرفته و پیکر خویش را جمع می‌کند، به همان‌گونه نیز آتمن (روح فردی) چون این

جسم را رها سازد، آن را بی حس و جان می‌گرداند و قرارگاه (کالبد) دیگری می‌گیرد و خویش را اندر آن جمع می‌کند...» (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۱۳).

این همسانی برگرفته از پیله بستن کرم ابریشم به دور خود است؛ چون شکل‌گیری پیله با جمع شدن کرم امکان‌پذیر است و همان‌گونه که کرم پس از طی دوره‌ی پیله‌ای به پروانه دگرگون می‌شود؛ روح نیز در فرایند سمساره صورت دیگری می‌پذیرد (کالبدی جدید می‌یابد).

واژه کرمه (karma) نیز از ریشه سنسکریت कृ به معانی «عمل کردن، ساختن، انجام دادن و رخ دادن» برآمده است. کرمه حالت فاعلی «کرمن» (karman) است. حالت «کنندگی» این مفهوم را می‌رساند که فرد با انجام کردار (کرمن) سبب پیدایی فرجامی می‌شود (ibid: 261).

با وجود تبیین دیدگاه‌های جداگانه از سمساره در بین ادیان بومی هند، چند دیدگاه همسان از این پدیده وجود دارد: ۱. سمساره همواره با رنج و اندوه همراه است؛ ۲. پدیده‌ای پایان‌پذیر است؛ به این معنا که امکان فنا و نیستی آن برای فردی که در این زنجیره گرفتار است، وجود دارد؛ ۳. ریشه بازپیدایی در کردارهای ارادی برخاسته از تمایلات نفسانی و غفلت از سرشت حقیقی روح نهفته است. (smith, 1987, 13: 56)

اما در این بین سمساره و کرمه نیز با یکدیگر در پیوندند. عامل چرخش گردونه سمساره، کرمه است. کرمه در واقع کردارهای نیک و بد را دربر می‌گیرد. گونه نخست باززایش‌های مطلوب و اعمال ناشایست، تناسخ نامطلوب را به همراه دارد. کرمه دامنه گسترده‌ای را از آیین‌ها و شعایر دینی (ceremony) تا نیت‌ها و اندیشه و تمایلات روانی دربر می‌گیرد (mahony, 1987, 9: 261). کرمه بیانگر تفاوت‌های بین موجودات (از نظر طبقه حیاتی) و در عین حال نظریه‌ای اخلاقی مربوط به کیفر و پاداش کردار است (smith: ibid). در متون و تفسیراتی که از سمساره تا به حال بیان شده است، پیدایش این مفهوم را به دوره اوپه‌نیشدها بازگردانده‌اند. گفته‌اند که نخستین بار این آموزه در این متون سربرآورد. اما این نوشتار بر آن است که به ریشه‌یابی این آموزه به دوران پیش از

شکل‌گیری اوپه‌نیشدها یعنی دوران ودایی و حتی پیشاودایی بازگرداند و شقوق مختلف آن را شرح و توضیح دهد.

خاستگاه‌های پیدایش اندیشه سمساره در هند

درباره خاستگاه این باور آرای متفاوتی وجود دارد:

برخی بر این باورند که باور به انتقال روح به گیاهان و حیوانات، در اقوام نخستین هندی (۲) وجود داشته و با اعتقادات اقوام هندوآریایی، پس از ورود به سرزمین هند هماهنگ شده است. عده‌ای دیگر شکل‌گیری این تفکر را متأثر از اقوام آریایی دانسته‌اند و پیدایش آن را به آنها نسبت می‌دهند و برخی دیگر نیز تنها خاستگاه نخستین این اندیشه را سرزمین هند می‌دانند و ریشه‌های آن را در آنجا جست‌وجو می‌کنند (Gaugh, 1891: 24; Garbe, 1897: 5; Bashman, 1958: 40; ۱۳۸۸: ۱۲).

خاستگاه آموزه سمساره در دوران پیشاوده‌ای

اهمیت این گفتار از آن‌روست که با ردیابی سرچشمه باورهای بومیان هند در گذشته‌های دور، بهتر می‌توان روند پیدایش باورهای مبتنی بر سمساره را بازشناخت. دوران پیشاوده‌ای دورانی است که به زندگی بومیان سرزمین هند پیش از ورود مهاجران هندوآریایی به هند اطلاق می‌شود.

جامعه هند باستان از تنوع قومی بهره‌مند بوده است. این تنوع قومی می‌تواند در بردارنده تنوع اعتقادی هم باشد و با ورود هندوآریاییان ای به این سامان، تأثیر و تأثرات فرهنگی نیز رخ داده‌اند (عدلی، ۱۳۹۴: ۱۳۸).

از جمله اینکه برخی از هندشناسان بر این باورند که از خدایان سه‌گانه (تثلیث) هندویی، برهما، ویشنو و شیوه، هیچ‌یک خدایان اصیل وده‌ای نیستند. هندوآریایی‌ها به تدریج خدایان کهن وده‌ای را رها کردند و معبودهای ایشان حتی اگر ریشه در تعالیم وده‌ای داشته باشند، در عمل خدایانی کاملاً جدید و متأثر از آیین‌های بومیان هستند (جلالی مقدم، ۱۳۸۰: ۴).

بر اساس این نظریه می‌توان گفت که هندوآریایی‌ها در کنار پرستش ایزدان ودهای مثل ایندره، آگنی و ... خدایان بومی هند را نیز که راهی به عقاید هندوآریایی‌ها پیدا کرده و جلوه‌های دیگر یافته بودند را نیز می‌پرستیدند.

ویشنو یکی از خدایان تثلیث هندویی، با اینکه در ودها از خدایان دیگر فروتر است، در دوره‌های بعد در متون «براهمنه‌ها»، «پورانها» و «اوپه‌نیشدها» فراتر رفته است و با پررنگ‌تر شدن نقش و جایگاه این خدا، آموزه سمساره نیز بیش از پیش مطرح می‌شود (جلالی مقدم، ۱۳۸۰: ۲۳ - ۲۷).

بنا بر نظر دیگری ریشه باورهای مربوط به سمساره، یُگه و اهِمسا (ahimsa) و نیز اساس آیین‌های جینه، بودا و سانکیه را باید در باورهای بومیان پیش‌وده‌ای جست‌وجو کرد (نک: پاشایی، ۱۳۶۹: ۱ - ۳۲) در ودها و اوپه‌نیشدها از درویشان دوره‌گردی به نام شرمه (*ramana*) یاد شده است که به‌عنوان «مرتاضان ودهستیز» شناخته می‌شدند؛ ریشه آیین‌های جینه و بودا را نیز در این گروه جست‌وجو می‌کنند. باور چنین است که اندیشه سمساره از این گروه به آریایی‌های وده‌ای رسیده است و این آموزه‌ها، ریشه‌های غیروده‌ای دارند (Jain, 1991: 8 - 9).

عدم تصریح آشکار به سمساره در ودها و حضور ملموس آن در اوپه‌نیشدها را می‌توان قرینه‌ای نسبی بر تأثیر بومیان در این زمینه بر اندیشه آریایی‌های مهاجر به آن سرزمین دانست. مطلب مهم و شایان ذکر آنکه از بومیان پیش‌وده‌ای هند تاکنون آثار مکتوبی نظیر وده‌ها یافت نشده و آنچه هم که از الواح و سنگ‌نگاره‌ها از آنان کشف شده، به خط تصویرنگاری (پیکتوگراف) است که تاکنون رمزگشایی نشده‌اند که از طریق آن بتوان به کیفیت اعتقادی آنان پی برد.

نکته شایان توجه آنکه تنها از نظر زبان‌شناسی می‌گویند که زبان‌های دراویدی و تامیلی مهم‌ترین بازمانده‌های عضو خانواده زبان‌های پیش‌وده‌ای هستند. بر این اساس نظریاتی که در مورد تأثیر بومیان بر آریایی‌های وده‌ای مطرح می‌شود، در حد یک دیدگاه و نظریه است که بر اساس بررسی آثار فرهنگ مادی آنان از سوی باستان‌شناسان و هندشناسان مطرح شده‌اند (عدلی، ۱۳۹۴: ۱۳۸ - ۱۳۹).

در این نوشتار نخست باورهای پیشاوده‌ای که در پیدایش اندیشه سمساره تا حدودی مؤثر واقع شده‌اند، بازشناسی خواهد شد.

خاستگاه طبیعی (مبتنی بر توتم)

هم‌تباری گیاه - جانور - انسان

آنچه در ارتباط با خاستگاه پیدایی سمساره مطرح می‌شود، پیوند آن با زیرساخت کشاورزی آن سرزمین است. گفته‌اند که بومیان هند مردمانی کشاورز بودند (برخلاف آریایی‌های وده‌ای که فرهنگشان در ابتدای کوچ به هند بیشتر بر شبنانی و دامداری مبتنی بود) (بهار، ۱۳۸۰: ۲۵ - ۲۷). اینان با مشاهده مرگ آشکار یک گیاه در پاییز و تجدید حیاتش در بهار به اندیشه بازپیدایی اعتقاد یافتند و با مشاهده اینکه زندگی مجدد گیاه بر اساس سالم یا ناسالم بودن شرایط پیشین گیاه است، به «قانون جهانی کنش و واکنش» (کرمه) معتقد شدند و این نگاه در دوره‌های بعد به گمان زیاد با فرهنگ آریایی‌های وده‌ای آمیخته است (Deussen, 1979: 314 - 316, Gough, 1891: 24 - 25). افزون بر این در آموزه سمساره، با اصطلاحاتی نظیر بیجه (bīja) به معنای «تخم» و پهله (phala) به معنای «میوه» برمی‌خوریم که با فرهنگ کشاورزی مرتبط هستند. در باور هندوان هر گفتار، پندار و کرداری، ثمره‌ای خوب یا بد را به بار می‌آورد و بسان دانه‌ای است که چون شرایط ضروری حاصل شد، می‌روید و میوه خویش را به ثمر می‌رساند. خدایانی هم که این بومیان پرستش می‌کردند، گونه‌ای با حاصلخیزی و باروری و افزونی محصول در پیوند بودند (Mahony, 1987, 9: 263). مشاهده چرخه زیستی در گیاهان و سایر شباهت‌های موجود بین گیاه و انسان، می‌توانسته است سبب ایجاد تصویری مبتنی بر «هم‌تباری» یا «همذات‌پنداری گیاه با انسان» (اعتقاد توتمی) شود؛ به این معنا که یک گیاه حامل روح جد یک قبیله می‌شود (فضایی، ۱۳۸۲: ۳۲).

جای پای چنین باوری را در رگ‌وده و بعدها در اوپه‌نیشدها آشکارا می‌بینیم. در اوپه‌نیشد گیاه چون حلقه پیوندی در زنجیره سمساره نقش بازی می‌کند؛ به این‌گونه که

پس از اینکه ارتباط روان از کالبد گسسته شد، به گونه کالبد لطیف مادی که «پرتّه» (preta) نامیده می‌شود، در حالتی برزخی باقی می‌ماند. پس از آن به واسطه اعمال ارادی خویش که در زندگانی انجام داده است و فدیها و قربانی‌هایی که از سوی بازماندگان او انجام می‌گیرد، به سوی سپهر نیاکان رهسپار می‌شود (این راه، طریق کردار یا همان راهی است که در ودها آمده و آن قربانی و آداب مربوط به آن است که «کرمه مارگه» نامیده می‌شود) و پس از اینکه از میوه اعمال خویش بهره‌مند شد، دوباره از طریق باران به زمین و زنجیره غذایی بازمی‌گردد و نخست جذب گیاه می‌شود و از طریق میوه گیاه وارد نطفه مرد و سپس رحم زن می‌شود (بخشی از نطفه خواهد شد) و حیات دوباره‌ای را آغاز می‌کند (jaini, 2002: 124). این بیان ضمن اینکه گیاه را همچون نمادی از زاینده‌گی و زایش دوباره نشان می‌دهد، نشان از باورهای مربوط به توتّم گیاهی (هم‌تباری انسان - گیاه)، مانای گیاهی (جان گیاهی) و روان گیاهی منتقل‌شونده است.

خاستگاه فراطبیعی (خدایان و بانوخدایان پیشاوده‌ای)

الف) برهما و سرسوتی (اندیشه تجسد خدا و خدایانوان)

برهما از دو خدای بومی دیگر (ویشنو و شیوه) کهن‌تر است؛ چرا که زودتر از دو خدای دیگر اهمیت خود را از دست داد و در واقع پرستش شیوه و ویشنو، در عمل جای برهما را گرفتند. برهما خدای آفریننده و صورتی جدیدتر از «پوروشه» و «ناراینه» است.

در اساطیر وده‌ای پوروشه (puruṣa) (برهما) با تجسدیابی (incarnation) (۳) به صورت آفرینش هستی و خدایان و موجودات، حتی حشراتی خرد چون مورچگان مشخص می‌شود و از تن خویش «ویراج» (vīrāj) را به‌عنوان همسر خود می‌آفریند (در روایت مربوط به برهما، ویراج از نیمه ماده تن برهما پدید می‌آید) (ایونس، ۱۳۷۳: ۴۳ - ۵۰؛ Macdonell, 1897). پوروشه در نقش آفریننده جهان و متجسد در جهان مادی، صورتی دیگر از سمساره را نشان می‌دهد؛ باور تجسد در پی زمینی کردن خدایان و ملموس کردنشان در شکل‌گیری اندیشه تجسم (reincarnation) متبلور می‌شود؛ تناسخ خدا - انسان در اصل بر پایه همین اعتقاد است. این پدیده را می‌توان خاستگاه اعتقاد به تجسمات مکرر

(سمساره) دانست. در اسطوره‌های بعدی (مثلاً در ها) برهما جایگزین پوروشه و ناراینه می‌شود و در اوپنیشدها (۸۰۰ پ.م) از اعتبار برهما کاسته شده و بیشتر نقشی تجریدی (برهمن) (Brahman) پیدا کرده است (مثلاً در ویشنو پورانه) و در عوض، خدای ویشنو بر جای او می‌نشیند (نک. Macdonell, 1897: 11 - 14, waid, 1987, 7: 156 - 157).

همسر برهما «سرسوتی» (sarasvati) نیز با خدایانوی آب، پاکی و باروری در نزد بومیان پیوند دارد. در روایتی همان ویراج است (نیمه مادینه تن برهما) که از پیکرش انواع حشرات، گیاهان و جانوران پدید می‌آید. سرسوتی همسان لکشمی (همسر ویشنو) بوده، لیکن نقش آفریندگی در مورد سرسوتی پررنگ‌تر است. حضور این خدایان در اندیشه تناسخ و سمساره نیز نخست به طریق تجسد است که بعدها مظهر خلاقیت موجودات تلقی شد. در اسطوره‌ای آمده که سرسوتی همسر ویشنو بوده که به برهما داده شده است و لکشمی جایگزین سرسوتی می‌شود. این اسطوره جایگزینی لکشمی و اهمیتش را در مقابل سرسوتی نشان می‌دهد (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۵۸ - ۱۶۰؛ ۸۷ - ۸۶/ ۷۸ - ۷۳؛ Macdonell, 1897).

ب) ویشنو و لکشمی

ویشنو (خدای خورشید و آذرخش) به‌مرور جای برهما را می‌گیرد؛ این تغییر را که برآمده از توجه به خدایی خورشیدی است، در غالب فرهنگ‌های ابتدایی (در تغییر نگرش از خدای خالق آسمانی به خدای خورشیدی) مشاهده می‌کنیم (الیاده، ۱۳۷۶: ۷۶). ویشنو نمونه پیش‌وده‌ای «سوریه» (sūrya) و «میتره» (mitra) محسوب می‌شود که جانشین این دو ایزد آریایی شده است. تجسم اسطوره‌ای ویشنو در هیأت ماهی (متسیه) (matsia) نیز نخست از آن برهما بود (تجسد برهما) و این باور در روایت منسوب به ویشنو صورت تجسم می‌یابد. این خود نشاندهنده قدمت اندیشه تجسد (نسبت به تجسم) است (جلالی مقدم، ۱۳۸۱: ۴۱ - ۴۲).

اهمیت، کارکرد و پیوند ویشنو با اندیشه سمساره از چند سو است:

۱. در اندیشه آریایی میتره با اعتقاد به «فر ایزدی» و تجلی آن مرتبط بوده است. در مواجهه آریایی‌ها با بومیان، ویشنو جای میتره را گرفته و اندیشه تجلی یا ویهوه (vibhava)

جایگزین باور به تجسد می‌شود. این اعتقاد دوباره تحت تأثیر اعتقادات تجسد و تجسم‌انگاری بومیان به اندیشه نزل یا اوتاره تغییر شکل می‌یابد (رک: جلالی مقدم، ۱۳۸۲: ۳۹ - ۵۴)؛

۲. ویشنو خدای چیره نیرومند و فرهمند زمین، آسمان و عرش اعلی است (جلالی مقدم، ۱۳۸۰: ۲۳ - ۲۴)؛ پس به گونه‌ای، تضمین‌کننده جاودانگی روح پس از مرگ است و با این اندیشه که انسان نیز می‌تواند در کالبد خدایان زاده شود (هرچند به گفته رگوده به جایگاه ویشنو دست نخواهد یافت) زمینه‌ای برای بیان میل به جاودانگی و تناسخ روح و ایجاد قلمروی به نام راه پدران و خدایان (در ودها و اوپنیشدها) را فراهم می‌کند (۳۷- ۳۸: Macdonell, 1897; Radhakrishnan, 1998: 53 - 55 Dasgupta, 1997, 1: 113 - 116)

۳. ویشنو در کارکرد نگهدارنده جهان، خود عامل پایداری بازپیدایی دوباره در زمین است (ایونس، ۱۳۷۲: ۸۱) خاصه آنکه ویشنو با تجلیات خود تعیین‌کننده راه‌هایی محسوب می‌شود و راهی جز از طریق گردش‌های متوالی امکان‌پذیر نیست. در حقیقت ویشنو در نقش نگهدارنده جهان، بر پای‌دارنده قانون سمساره، به‌عنوان پدیده‌ای جهانی است (Bahulikarand and Hebbbar, 2011: 13 - 23)؛

۴. ویشنو در نقش خدای خورشید و آسمان فرازین (صورت‌های نخستینش) در پیدایش اندیشه راه خدایان - که در ودها و اوپنیشدها نمودار می‌شود- بی‌تأثیر نبوده است. او جایگاهی آسمانی دارد و ارتباطش با زمین در حد اوتاره و از طریق لکشمی، همسرش است (Ibid).

لکشمی همسر ویشنو نیز از دو جنبه با پدیده سمساره در پیوند است: الف) وابستگی لکشمی با خدایانوی گیاهی پیش‌وده‌ای و ب) ارتباط لکشمی با چرخه بخت و سرنوشت.

الف) لکشمی و خدایانوی گیاهی

در بین بومیان پیش‌وده‌ای آیین بزرگداشت اندام‌های نرینه و مادینه وجود داشته که با زایش در ارتباط است و از دیگرسو نگاره‌های مربوط به رویش گیاه از زهدان خدایانوی ماده

به چشم می خورد که پیکر این خدایانو آمیخته‌ای از گاو و انسان است (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۲ - ۱۳).

لکشمی را نیز می توان صورت دگرگون شده‌ای از خدایانوی گیاه دانست؛ بر این اساس، در اساطیر هندی لکشمی با آب و گیاه ارتباط دارد. از آنجا که ویشنو با آسمان و خورشید (در نقشی مذکر) ارتباط می یابد لکشمی نیز با زمین (با صورتی مادینه) پیوند می یابد. افسانه پیدایش سیتا (یکی از تجلی های لکشمی) از شیار زمین بیشتر مؤید این مطلب است که لکشمی با گیاه برخاسته از زمین و خدایانوی مرتبط با گیاه و کشاورزی در پیوند است (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۶۳). بنا بر «سمهیتها» لکشمی زور و نیروی (شکتی śakti) ویشنو در آفرینش عالم و «علت مادی عالم» کرّیا شکتی (kṛyāśakti) است. ویشنو سرچشمه مذکر عالم وجود است و لکشمی سرچشمه مادینه (جلالی مقدم، ۱۳۸۰: ۳۶ - ۳۷).

افسانه زایش سیتا از شیار مزرعه را می توان صورت اسطوره گونه تبیینی دانست که بعدها در اوپنیشدها از پدیده سمساره ارائه داده اند و در آن تبیین، گیاه نقش واسطه ای را بازی می کند؛ واسطه ای که دارای نیروی باروری (شکتی) است. در این تبیین گیاه با زن نیز ارتباط پیدا می کند؛ به دیگر بیان گیاه همچون حلقه واسطی در فرایند تناسخ ایفای نقش می کند. اهمیت یافتن ویشنو و لکشمی در ودها با پیدایش اندیشه سمساره در این متون بی ارتباط نیست؛ ارتباط پرتوهای خورشیدی و رویش گیاه زمینه ساز تصویری از ارتباط خدای گونه ویشنو و لکشمی شده است، با این تفاوت که ویشنو در صورت اولیه اش اندیشه تجلی را نمودار می کند، ولیکن لکشمی تجسم خدا - گیاه و گیاه - انسان را نشان می دهد. لکشمی به عنوان خدایانوی گیاهی - و با توجه به قدرت خلاقیتش در عرصه زمین - امکان حضور در کالدهای خاکی از طریق تناسخ را پیدا می کند. همراهی خورشید با رویش گیاه در اسطوره ها به شکل همراهی اوتاره های ویشنو با لکشمی جلوه می یابد (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۶۱ - ۱۶۲)؛

ب) لکشمی و چرخه بخت و سرنوشت

سمساره به بیانی دیگر چرخه بخت و سرنوشت ارواح در سه زمان تقدیری گذشته، اکنون

و آینده است. لکشمی نیز، به تعبیری، خدابانوی نیکبختی و بدبختی محسوب می‌شود. بر این اساس در تصویر نگاره‌ها سمساره با او ارتباط می‌یابد. در واقع، ویشنو با جنبه غیرمادی سمساره، آتمن (روح) در ارتباط است و لکشمی با جنبه مادی آن یا جیوه (روان)؛ توضیح آنکه ویشنو در گذر زمان، با اصل برتری به نام «برهمن» که اصلی کاملاً تنزیهی است، یکی شد. از دیگر سو «جیوه آتمن» آتمن یا ذات پاک وخالصی است که متعین و متقید شده و آن مجموع روح (بخش مجرد و غیرمادی وجود) و روان (ماده‌ای لطیف که در سمساره منتقل می‌شود) است، از آنجایی که ویشنو با اصل غیرمادی انسان در پیوند بوده، از این رو با رهایی (مکشه) از چرخه سمساره ارتباط پیدا می‌کند (مثلاً در نقش کریشنه و نشان دادن طریق رهایی به بشر) ویشنو علت و نیروی غایی رهایی از چرخه سمساره است، در مقابل لکشمی سبب (علت) و نیروی مادی زایش‌های پی در پی محسوب می‌شود؛ زایشی که با نیک‌فرجامی و بدفرجامی در چرخه سمساره (تناسخ مطلوب و نامطلوب) همراه است؛

ج) شیوه و پاروتی

شیوه در ودها خدای توفان و آذرخش، از مشخصه‌های پیش‌وده‌ای و مرتبط با تمدن دره رود ایندوس (سند) است (Pattanaik, 1997: 25). در سنگ‌نگاره‌ای که به دست آمده است، شیوه را در حالت خدایی نشان می‌دهد که در حالت یگه‌ای نشسته است. بیرینه‌ای بر تن کرده و بر سرش شاخ‌هایی فراخ دارد (Macdonell, 1897: 75)؛ چهره‌ای گاو گونه و بدنی انسانی از او خدایی جانوری ساخته است. سرجان مارشال - باستان‌شناس - این نگاره را شیوه-پشوپتی، شیوه نگهدارنده چارپایان یا «سرور چارپایان» می‌داند (در متون کهن هندویی نیز شیوه را با شاخ‌های فراخ و با صفات ریاضت‌کش بزرگ و یوگی بزرگ با پوششی از پوست ببر نشان می‌دهند (پاشایی، ۱۳۶۹: ۲۸ - ۳۰). این نگاره‌ها شاید بیانگر اعتقادی مبتنی بر تجسم (incarnation) خدا در جانوران باشد (نمونه پیش‌وده‌ای سمساره). از نمونه‌های همانند، نگاره‌هایی با پوشش گاو کوهاندار یا سرگوزن یافت‌شده در غارهای پارینه‌سنگی اروپا نشان‌دهنده تجسم اصلی فراطبیعی در صورتی جانوری است (waida,

157 - 156: 7, 1987). نکته شایان ذکر آنکه شیوه بیش از ویشنو با زمین و تجسم پیش‌وده‌ای مرتبط است (جلالی مقدم، ۱۳۸۲: ۲۲).

از دیگر سو همسر شیوه، پاروتی، خود صورتی دیگر از «دوی» (devi) یا «مهادوی» (mahādevi) است. مهادوی به معنای «خدابانوی بزرگ» بیانگر کارکرد مهم این خدبانو در دوران پیش‌وده‌ای است. لکشمی بیشتر با نقش خدبانوی گیاهی شناخته می‌شود و پاروتی در نقش خدبانوی حاصلخیزی (عروس خرمن)، باروری و قربانی (قربانی به‌منظور حاصلخیزی گیاه). پاروتی با ببر همراه است (همچنانکه پوشش ویشنو ببرینه است) و این نیز در مهره‌های دوره پیش‌وده‌ای دیده می‌شود. بر این اساس برخی ببر را نماد پاروتی دانسته‌اند (تجسم پاروتی). در روایتی شیوه همان پوروشه است و دوی نیمه تن او و مادر جهان (جگن‌مته) (jaganmata) این روایت تجسد پاروتی به شکل زمین را نشان می‌دهد (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۶۶).

همچنین گفتنی است که شیوه و پاروتی علاوه بر نشان دادن مفاهیم تجسد، تجسم‌های خدا - جانور و ارتباطشان با نیروهای جنسی، به عنوان عامل چرخش‌های حیاتی، با عنصر زمان و انحلال و مرگ نیز ارتباط می‌یابند و هر دو چهره دهشتباری را در اسطوره‌ها نشان می‌دهند. چرخش گردونه سمساره خود در گرو عنصر زمان و مرگ و زایش دوباره است. این نقش‌ها را دو خدای مذکور در اسطوره‌ها نمایان می‌کنند (رک: ایونس، ۱۳۷۳: ۱۶۲ - ۱۷۱، 1997: 21 - 25) (Pattanaik, 1997: 21 - 25).

زمینه‌های آریایی پیدایش سمساره

هم‌تباری گیاه - انسان

ریشه باور به هم‌تباری گیاه - انسان را در روایت (آریایی) «مشی و مشیان» نیز آشکارا مشاهده می‌کنیم که این دو، تجسیدی از درخت «ریواس» هستند. این نخستین جفت بشری از تخمه کیومرث پدید آمدند که بر زمین ریخته بود. نخست به شکل گیاهی پیوسته به هم رویدند، سپس هر دو از گیاه‌پیکری به مردم‌پیکری گشتند (نک: بهار، ۱۳۸۰: ۸۰ - ۸۲).

وجود چنین زمینه فکری، چه در بین بومی‌ها و چه آریایی‌ها، می‌تواند خاستگاهی برای

پیدایش اعتقاد به تناسخ (از گیاه به انسان) باشد؛ این نظریه را می‌توان، با گسترش معنا، تناسخ مبتنی بر «اصل تشابه انسان – جانور با گیاه» دانست که این تشابه به تجسد گیاه به انسان، سپس هم‌تباری و در نتیجهٔ آن اعتقاد به امکان انتقال روان گیاه به انسان (و برعکس) یا تجسم گیاه – انسان دانست. این بذر اولیهٔ اندیشهٔ سمساره است که در اوپه‌نیشدها تبیینی زیست‌شناسانه یافته است.

فره (تجلی)

باور دیگر همانند با سمساره در بین آریایی‌ها، اعتقادشان به «فره» (farrah) است که با اندیشهٔ «ویبوه» یا «تجلی» در هند همسان است. واژهٔ فره با «خوره» با واژهٔ خورشید هم‌ریشه بوده و به «خره» نیز نامبردار است. واژه‌های فرخ به معنای نیکبختی و فرهمندی نیز از این ریشه برمی‌آید. همسانی فره و خورشید در تابندگی بوده و تجلی روح با تابش خورشید مانند شده است. در سنسکریت نیز کلمهٔ معادل آن «سور» به معنای خورشید دیده می‌شود که نام ایزد سوریه یا ایزد خورشید نیز از این ریشه است. فره بیشتر با ایزد فروغ و روشنایی «میتره» و همسان هندی آن «سوریه» مرتبط است. با جانشینی ویشنو، خدای بومی پیشاوده‌ای، در جای ورونه و سوریه، اندیشهٔ فره با ویشنو و در قالب تجلیات او پیوند می‌یابد. این تجلیات که «پرادوربه‌اوه» (prādurbhāva) نامیده می‌شود، با فرهٔ آریایی شبیه است. فره، فروغ ایزدی است بر دل هر که تابد از همگنان برتری یابد، از پرتو آن است که کسی به پادشاهی رسد و آسایش گسترد و دادگستر شود و به واسطهٔ آن است که فرد برای راهنمایی مردگان برانگیخته می‌شود. آرزوهایی که در رگ وده مطرح است، مانند داشتن گله‌های فراوان و ثروت و ستوران در اصل آرزوی آریایی‌ها برای دست یافتن به نیروی «فر ایرانی=آریایی» است. فر ایرانی آن است که دارندهٔ آن از ستور، رمه، ثروت، شکوه و جلوهٔ بسیار برخوردار و دارندهٔ خرد و دانش و دولت و درهم‌شکنندهٔ غیرایرانی می‌شود. دیگر «فر کیانی» است که نصیب پادشاهان و پارسایان خواهد شد و نمونهٔ بارز آن در هند، ظهور کریشنه یا تجلی ویشنو است. این فره می‌تواند در زمان حیات فردی بدو تعلق گیرد و در همان زمان حیات نیز از او جدا شود (مانند جدا شدن فره از جمشید و

کیکاووس). فره همه جا حاضر است (نک: پورداوود، ۱۳۷۷: ۳۰۳ - ۳۲۲، Gnoli, 1999: 19 - 312). همچنین گفتنی است که برابر سنسکریت آن برای آتمن «ویبهو» (vibhu) به معنای «همه جا حاضر» است (Jaini, 2002: 124). تمام موجودات جهان مادی از سنگ، گیاه و جانور دارای بهره‌ای از این فروغ ایزدی هستند (فره‌وشی، ۱۳۶۴: ۸ - ۹). در اساطیر هند نیز می‌بینیم که ویشنو دارای تجلیات جانوری هم هست. اندیشه تجلی را باید جدای از سمساره و تجسم دانست. در توصیفات ایرانی از فره هر چند تجلی آن در قالب شاهین، باز، عقاب و باد نمایانده شده، به معنای تجسدیابی و محدود شدن آن نیست. اندیشه تجلیات ویشنو را در اصل باید به آریایی‌های وده‌ای مربوط دانست و اندیشه تجسم خدایی و تجسد را که بیشتر در ارتباط با برهما و شیوه چشمگیر است، با باورهای بومیان پیش‌وده‌ای مرتبط دانست. به سبب شباهت سه مفهوم ذکر شده؛ یعنی زمینی و ملموس کردن اصلی الهی، با یکدیگر هم‌نشین شده، عنصر چیره در این میان تجسم بوده است، به‌طوری که مفهوم تجلی نیز با ورود به شبه‌قاره، بعدها به مفهوم «اوتاره» تنزل می‌یابد (اوتاره در معنای نزول است)؛ در این معنای جدید قسمتی از یک خدا از آسمان نزول می‌کند و صورتی جسمانی می‌پذیرد (تجسم آنی) یا در چنین شکلی زاده می‌شود (تجسم زایشی). در روایت کریشنه او با نزول خود قانون‌های مربوط به کرمه و زایش دوباره را تعیین می‌کند (همانند نقشی که یک صاحب فر ایفا می‌کند، در نقش شاه، پارسا و پیامبر).

بزرگداشت روان نیاکان و بازگشت آنان

باور به بازگشت روان نیاکان که در فرهنگ‌های ابتدایی به چشم می‌خورد، می‌تواند یک سرچشمه برای باور سمساره به‌شمار آید (برای نمونه رک به: waid, 1987, 7: 156 - 157). این سنت اعتقادی در ایران باستان نیز وجود داشت و معتقد بودند روان نیاکان در پنج روز آخر سال به زمین فرود می‌آید و از همین روست که گیاه می‌روید و گل و برگ بر شاخه‌ها پدیدار می‌شوند. در این مدت با تمیز کردن خانه، بازگشت روان را تجلیل می‌کنند (فره‌وشی، ۱۳۶۴: ۱۷). مشابه این در وده‌ها در مورد بازگشت روان وجود دارد. بزرگداشت نیا را در فرهنگ وده‌ای در قالب بزرگداشت یمه (yama؛ معادل جمشید در روایات ایرانی)

نیای بشری می‌بینیم. یمه در ایجاد اندیشه راه نیاکان و حیات پس از مرگ مؤثر است و بنا بر اتهروه وده (atharva: veda): «...نخستین بار گردونه‌ها را تسخیر کرد و راهی برای عموم مردم یافت...» (کریستین سن، ۱۳۷۷: ۲۸۵). این طریق، راه نیاکان است و اساس تناسخ دوباره در اوپه‌نیشدها را همین بازگشت روان از راه نیاکان تشکیل می‌دهد. بزرگداشت اموات و بازگشت دوباره به زمین، راهی را در امکان بازگشت دوباره روان درگذشتگان پس از مرگ فراهم می‌آورد. در اوپه‌نیشدها بیان شده است: «دو دسته از موجودات راه پدران را دنبال می‌کنند: کسانی که رفتار پسندیده‌ای داشته‌اند در رده اول قرار دارند و پاداش آنان این است که در وضعیت ارزشمندی همچون یک فرد دانا، جنگجو، بازرگان، دهقان یا هنرمند به دنیا بیایند و گروه دوم که رفتار ناشایستی دارند، به شکل پایینی از حیات، مثل سگ یا خوک یا انسانی پست به این دنیا بازمی‌گردند» (روحانی، ۱۳۸۶: ۱۰۹)؛

کرمه و سمساره در متون ودهای

مفهوم کرمه در دوره وده ای

کرمه در دوران وده‌ای سه مفهوم کلی را دربر دارد: ۱. قربانی؛ ۲. قرائت صحیح متون مقدس (اوراد) و ۳. طلب حاجات از خدایان (پرستش خدایان). این سه مفهوم در اصل به یکدیگر مرتبط و به نحوی مکمل یکدیگر بوده‌اند. عمل قربانی را در صورتی که همراه با قرائت صحیح اوراد ستایشی باشد، مؤثر در برآورده شدن حاجات و پرستش خدایان می‌دانستند (ناس، ۱۳۸۲: ۱۴۴). عمل قربانی را دارای سه نتیجه مثبت می‌دانستند: ۱. برای قربانی‌کننده؛ ۲. برای جانور قربانی‌شده و ۳. برای شخص متوفایی که این قربانی برای او انجام می‌گرفته است؛

۱. برای قربانی‌کننده: بنا بر ریگ‌وده (Rg.10.121.7,10)^۱ انجام دادن این اعمال برای فرد در زندگی ثروت و خوشی به ارمغان می‌آورد (فر ایرانی = تجلی ویشنو بر فرد). این ثروت شامل گاو، اسب‌های چابک، روزی فراوان، پسران، چراگاه‌های خوب و برطرف

۱. این کوتاه‌نوشت به معنای رگ‌وده؛ مندله ۱۰؛ سروده ۱۲۱، بندهای ۷ و ۱۰.

شدن غم‌های زندگی بوده که این خود نشاندهنده یک جامعه شبانی (و نه کشاورزی) است (جلالی نایینی، ۱۳۴۸: ۷ - ۸).

هدف دیگر قربانی‌کننده این بوده است که پس از مرگش به راه نیاکان (پدران) که جهان یمه (خدای مرگ) است؛ رهسپار شود. این راه غایی همان راه خدایان است که فرد با انجام دادن عمل قربانی سرانجام به بهشت یمه رهسپار می‌شد (Rg.M10. 14. 10).

در اصل عقیده آنها این بود که آگنی (خدای آتش) که واسطه رساندن قربانی به خدایان است، با برافروختن آتش و انجام دادن قربانی، گناهان انسان را پاک می‌کند، علاوه بر این عمل قربانی قدرت زیادی را به فرد یا افراد می‌داد (نیروی مانا = فر) تا در مقابل دشمنان از خود دفاع کنند (جلالی نایینی، همان، ۲۲ - ۶۳ - ۱۹۸).

۲. برای جانور قربانی شده: اعتقاد داشتند که چون این جانور قربانی خدایان شده است، او نیز پس از مرگ به جهان خدایان رهسپار می‌شود. کاهن قربانی‌کننده خطاب به قربانی می‌گفت: «تو نمی‌میری و صدمه‌ای به تو نمی‌رسد، تو از راهی دلکش به سوی خدایان می‌روی». در واقع این کار حیات دوباره جانور را تضمین می‌کند (مصطفوی، ۱۳۶۹: ۲۶)؛

۳. برای شخص در گذشته: انجام دادن عمل قربانی برای شخص در گذشته و دادن نذورات وفدیه برای او، سبب آمرزش گناهان مرده و رهسپاری او به جهان نیاکان می‌شد (جلالی نایینی، ۱۳۴۸: ۱۹۸).

قربانی را بر روی آتش می‌سوزاندند، همچنانکه جسد مرده را می‌سوزاندند و این کار را در تسریع رهایی روان و ملحق شدن آن به راه نیاکان مؤثر می‌دانستند. این اعمال همگی، با نیایش خدایان همراه بود. مثلاً در اتهروه وده، در سرود الهه زمین می‌خوانیم: «ای زمین، آنکه به ما کینه ورزد، ... تو او را در بند کن، آرزوی ما را با کردار بر آور» (کریستین‌سن، ۱۳۷۵: ۱۷۷).

راه نیاکان در ریگ‌وده، راهی است که هم افراد با اعمال خوب به آنجا رهسپار می‌شوند و هم افراد شرور و بدکار. این همان راه پدران است که به نام راه خدایان نیز نامیده

می‌شود. این راه را یمه ایجاد کرده و راهی است که نیاکان آن را طی کردند (جلالی نائینی، ۱۳۴۸: ۱۹۶ - ۱۹۷). در سروده‌های متأخر سخن از داوری یمه و بهشت و دوزخ نیز مطرح شده است که برای نیکوکاران بهشت همراه با لذات و برای بدکاران عذاب‌های جانکاه است. (herman, 1965: 147).

این‌گونه برداشت می‌شود که مطابق با ریگ‌وده، نیروی حاصل از اعمال قربانی، اوراد و اعمال عبادتی در تعیین سرنوشت فرد در جهان دیگر مؤثر بوده است.

نشانه‌های باور به سمساره در ودهها

در ریگ‌وده آثاری از اعتقاد به بازگشت روان پس از مرگ وجود دارد. در سروده‌ای از ریگ‌وده بیان شده است: « به پدران و به یم ملحق شو، با پاداش اعمال نیک خویش در عرش اعلی به خانه برگرد، در حالی که همه نواقص را دور ساخته‌ای به تن خویش با نیروی تمام ملحق شو» (Rg.X. 14.8).

این سرود بیان می‌کند که روان، پس از مرگ و رهسپاری به جهان یمه و بهره‌مندی از پاداش اعمال خویش، می‌تواند دوباره به زمین بازگردد. این عقیده در سروده دیگری نیز بیان شده است. (Rg.I. 154. 5,68) (ibid:147). در جایی دیگر از بازگشت مجدد روان بر روی زمین سخن و از سفر آن به چهار گوشه زمین، کوه‌ها و دریاها و کشورهای ناشناخته سخن گفته شده است.

در سروده‌ای از مندره دهم چنین می‌خوانیم: «روح تو (که به‌سوی آنچه هست و آنچه باید باشد رفته است)، ما سبب می‌شویم که به تو بازگردد و تو زنده باشی و در اینجا زندگی کنی» و در جای دیگر بیان شده است: «روح تو که به‌سوی یمه رفته، ما سبب می‌شویم که به تو بازگردد و تو زنده باشی و در اینجا زندگی کنی» (Rg.X. 58. 1,12) (جلالی نائینی، همان: ۴۳).

اندیشه راه پدران یا راه نیاکان باوری است بر پایه احترام اموات یا نیاپرستی (ancestorism) و اصولاً [یکی] از خاستگاه‌های تقدس و احترام توتم نیز، همین حلول روح نیا در جانور یا گیاهی خاص است (فضایی، ۱۳۸۲: ۳۴). بررسی همه‌جانبه

ریگ‌وده این‌گونه باورها را نشان می‌دهد؛ بازگشت روان از سپهر نیاکان (یا راه نیاکان در اوپه‌نیشدها که مبتنی بر بازگشت دوباره روان است)، سفر به جاهای مختلف زمین و سکونت موقت در گیاهان، همگی گویای باوری مبتنی بر نیاپرستی است؛ خاصه در هند که محل برخورد باورهای بومی مختلفی با ریشه‌های آفریقایی و آسیایی محسوب می‌شود، وجود باورهایی از گونه تجسم زمینی نیا دور از ذهن نیست.

در اتهروده نیز شواهد بیشتری مبنی بر عقیده به بازگشت روان از جهان دیگر به زمین وجود دارد. علاوه بر این، وجود عناصر غیروده‌ای در آن، نیرو گرفتن اندیشه سمساره را در آن تأیید می‌کند. در این وده هر چند اثری از نکوهش دنیا (برخلاف باورهای بومی) نیست؛ میل به جاودانگی و گریز از مرگ وجود دارد و البته این جاودانگی را در همین زندگی دنیوی جست‌وجو می‌کند. راه خدایان راهی دور (بی‌بازگشت)، مبهم و همراه با رنج و هراسناک معرفی شده که با خطر همراه است.

نمونه روشن در اتهروده این است که: «او (ویراج) به جهان نیاکان صعود کرد، پدران او را کشتند، سر یک ماه او دوباره موجود شد، این بار به جهان خدایان صعود کرد خدایان نیز او را کشتند. در عرض نیم ماه او در جهان بشری زاده شد. مردم دوباره او را کشتند و او دوباره موجود شد» (At.VIII.10,19,20).

ویراج تجسد برهماست و کهن‌ترین مورد مربوط به تجسم و سمساره در وده‌ها همین مورد محسوب می‌شود؛ چرا که از زایش ویراج در جهان بشری پس از نزول از جهان خدایان سخن می‌گوید. شاید این بیان صورت دیگری از روایت مربوط به تجسد ویراج از برهما باشد که در اتهروه وارد شده است، به هر روی این را می‌توان گویاترین نمونه از وده‌ها تلقی کرد. باور مبتنی بر تجسد برهما در کالبد جهان و جانوران و اندیشه زمینی کردن خدایان آسمانی که درون‌مایه کهن باورهای قبایل کهن و نخستین است (الیاده، ۱۳۷۶: ۹۵) را باید بذر اولیه تناسخ دانست. در عبارت بالا به‌نظر می‌رسد بین راه خدایان و نیاکان تمایزی ایجاد شده که در ریگ‌وده (که پیش از آن نگاشته شده است) مشهود نبود.

به‌طور کلی از بررسی آثار دوره وده‌ای دو مطلب مهم به‌دست می‌آید:

۱. عقیده به روانی که می‌تواند از بدن دور شود بدون اینکه به‌طور کامل از کالبدی که در آن ساکن است، قطع علاقه کند؛

۲. این روان می‌تواند بدن را ترک کند و در درخت‌ها ساکن شود یا به آسمان و خورشید رود یا می‌تواند در جهان پدران (یا جهان یمه) ساکن شود. به‌عبارتی امکان بازگشت دوباره روان از جهان خدایان به زمین وجود دارد، اما با این‌حال، سخن از تناسخ روان در کالدهای مختلف بر حسب اعمال مشهود نیست.

همین طرز تفکر سرچشمهٔ باور به سمساره را فراهم می‌کند. آریایی‌های آن دوره از یک سو خواهان رهایی از رنج‌های دنیوی بودند (Rg.M.1.99) و از سوی دیگر در دوره نگارش اتهروده می‌بینیم که خواهان حیات جاودانهٔ زمینی بودند. افزون بر این، هراس از جهان دیگر می‌تواند زمینه‌ساز این اندیشه باشد که روان از یک کالبد به کالبد دیگر منتقل شود و چون حیات جاودانه لزوماً در یک کالبد محقق نمی‌شود، لازمه‌اش این است که روان بارها متولد شود. انجام دادن آیین‌های نیایشی و قربانی‌ها در واقع تضمینی برای حیات بهتر در این جهان خاکی بوده و طبیعی است که در شکل‌گیری این اندیشه، باورهای بومیان هند نیز مؤثر بوده‌اند.

سخن پایانی

۱. سمساره معادل تناسخ است. تناسخ انتقال روح پس از مرگ از جسمی به جسم دیگر است، خواه جسم دوم جسم انسان باشد خواه جسم حیوان یا گیاه یا جماد. در زبان انگلیسی، واژه *tansmigration* و *metempsychosis* که غالباً درباره انتقال روح به بدن انسان یا حیوان به کار می‌رود و از واژه یونانی: *meta+psyche* روح، نفس «دوباره، گرفته شده است، متداول‌ترین واژه‌ها برای اشاره به این مفهوم است. (واژه‌های دیگر عبارتند از *rebirth* به معنای تولد دوباره که بیشتر در ادیان هندی به کار می‌رود *reincarnatio*، به معنای تجسد دوباره *palingenesis*، از یونانی *palin+genesis* به معنای تکوین «دوباره و *metensomatosis* از واژه یونانی به معنای *meta+soma* جسم «دوباره». در منابع اسلامی

علاوه بر اصطلاح تناسخ، گاه از واژه های دیگری چون عود، نقل یا انتقال نفس و رجعت روح (که البته با رجعت اصطلاحی در نزد شیعه متفاوت است) استفاده شده است. چهار اصطلاح نسخ، مسخ، رسخ و فسخ معمولاً اقسام تناسخ شمرده شده اند و به ترتیب بر انتقال روح انسان به جسم انسان، حیوان، گیاه و جماد دلالت دارند؛

۲. اندیشه هم‌تباری یا توتمیسم هم در بین هندوآریایی‌ها نمونه عینی دارد و هم امکان حضور آن در دوران پیشاوده‌ای در هند موجود است، و این اندیشه امکان حضور روح نیای یک قوم یا قبیله را در گیاه (که گونه‌ای از تناسخ است) تبیین می‌کند؛

۳. مورد دیگر احتمال پیش‌وده‌ای بودن تثلیث هندویی است و موارد مربوط به تجسد خدایان. باور تجسد در پی زمینی کردن خدایان و ملموس کردنشان در شکل‌گیری اندیشه تجسم (reincarnation) یا سمساره مؤثر بوده است (ریشه پیشاوده‌ای)؛

۳. اندیشه فره یا خورنه آریایی در مواجهه با عقاید بومیان هند به مفهوم اوتاره تنزل می‌یابد که مبین تناسخ خدا - انسان است؛

۴. بزرگداشت نیا «بن پدر سالارانه» در اساطیر آریایی، در ایجاد باور به راه نیاکان در وده‌ها و اعتقاد به بازگشت دوباره نیا و تجسم آن در تقویت اندیشه سمساره (تناسخ) بی‌تأثیر نبوده است؛

۵. همچنین بر اساس نمونه‌های بیان‌شده از وده‌ها در مورد تناسخ روح درمی‌یابیم که باور سمساره به یک‌باره در اوپه‌نیشدها ظاهر نشده، هرچند برای نخستین بار در این متون آشکارا از این باور سخن رفته، اندیشه مبتنی بر بازگشت روان در اتهروده نزدیک به دویست سال پیش از نگارش کهن‌ترین اوپه‌نیشدها، تحریر شده است.^۱ در طول این دویست سال آریایی‌های وده‌ای بیش از پیش تحت تأثیر بومیان قرار گرفته‌اند و با آمیختن عقاید ایشان با باورهای خود و انسجام و صورت‌دهی به آن، اندیشه تناسخ را در اوپه‌نیشدها آشکار کرده‌اند.

۱. تاریخ کهن‌ترین اوپه‌نیشدها ۸۰۰ پ.م و اتهروده ۱۰۰۰ پ.م است.

پی‌نوشت‌ها

۱. معادل اصطلاح سمساره ی سنسکریت در فرهنگ اسلامی، تناسخ به معنای انتقال روح پس از مرگ از جسمی به جسم دیگر است، خواه جسم دوم جسم انسان باشد خواه جسم حیوان یا گیاه یا جماد. در زبان انگلیسی، واژه *tansmigration* و *metempsychosis* که غالباً درباره انتقال روح به بدن انسان یا حیوان به کار می رود از واژه یونانی: *meta+psyche* گرفته شده است. این اصطلاح از پیشوند یونانی *meta* به معنای انتقال و جابجایی (*webster Dictionary*) و *psyche* به معنای روان گرفته شده است. واژه های دیگر عبارتند از *rebirth* به معنای تولد دوباره *reincarnation*، به معنای تجسم دوباره و واژه ی *palingenesis* از یونانی *palin+genesis*: به معنای تکوین دوباره و *metensomatosis* از واژه یونانی به *meta+somato* به معنای جابجایی جسم. در منابع اسلامی علاوه بر اصطلاح تناسخ، گاه از واژه های دیگری چون *عود*، *نقل* یا *انتقال نفس* و *رجعت روح* (که البته با رجعت اصطلاحی در نزد شیعه متفاوت است) استفاده شده است. چهار اصطلاح نسخ، مسخ، رسخ و فسخ معمولاً اقسام تناسخ شمرده شده اند و به ترتیب بر انتقال روح انسان به جسم انسان، حیوان، گیاه و جماد دلالت دارند. (مینایی ۱۳۸۵: ۴۵)

۲. از اقوام نخستین هندی می توان با عنوان بومیان پیش وده ای یا پیش آریایی یاد کرد، بدون اینکه به خاستگاه پیشینی آنها توجه کنیم. اصطلاح بومیان پیش (پیشا) ای در مقابل اصطلاح هندوآریایی های وده ای (صاحب کتاب وده ها) در این مقاله وضع شده، بدون در نظر گرفتن زمان ورود آنان به هند که همواره محل بحث و اختلاف نظر بوده است.

۳. بین تجسد و تجسم تفاوت هست. تجسد ناظر به آفرینش آغازین هستی و موجودات زمینی از پیکره یک غول خدای نخستین = انسان کیهانی است. آفرینش زمین و موجودات از برهما و در روایت بابلی از پیکره غول خدای تیامات انجام می پذیرد (بهار، ۱۳۸۰: ۳۱). به این معنا که هستی پیکره یک غول خدای ازلی است، معادل انگلیسی آن *incarnation* است. تجسم خود مبتنی بر تجسد خواهد بود؛ با این تفاوت که تجسم ناظر به حضور بخشی از وجود یک خدا در زمین (مثلاً در کالبد جانور یا گیاهی است) و برخلاف تجسد که نیروی

آفرینندگی خدا را جلوه‌گر می‌کند، تجسم با نشان دادن راه درست و بنیان نهادن احکام و آیین‌های قبیله‌ای ظاهر می‌شود، به بیان دیگر تجسم ظهور نیروی رهبری و هدایت خدایی است (نک: waid, 19877: 156 - 157). بر این اساس صورت جزئی‌تری می‌پذیرد. تجسم خود بردو گونه است: «۱. تجسم آنی "یک موجود متعال در قالب کالبدی انسانی یا حیوانی با پیکرپذیری بدون واسطه زایش حضور می‌یابد و ۲. تجسم زایشی که با تولد از طریق انسان، جانور یا حتی گیاه و زمین پدید می‌آید. پسوند re- در معادل انگلیسی آن (reincarnation) نیز بیشتر دلالت بر این دارد که خدا یا موجودی ماورایی در کالبدی مرئی حضور می‌یابد و باز از آن جدایی می‌جوید و در دوره‌ای دیگر دوباره این تجسم انجام می‌پذیرد. تنزل (decline)، هبوط (descent) و حلول (transmigration=incarnation) را می‌توان معادل تجسم دانست. در اندیشه هندویی معادل تجسم اصطلاح اوتاره بوده و اوتاره به معنای تنزل است. در اینجا باید بین اندیشه تجلی (manifestation=epiphany=revelation) و معادل هندی آن «ویبهو» در معنای «همه‌جا حاضر» برابر با فروهر با تجسم یا اوتاره فرق نهاد. تجلی برداشتی کاملاً تنزیهی و بیانگر وجود روحی مجرد و غیرمادی است عنصر مشترک تجسم و تجلی، تکرارپذیری آن در دوره‌های مختلف زمانی است. انواع تناسخ (فسخ، مسخ، رسخ و نسخ) و سمساره در اصل مربوط به تجسم هستند و همواره عنصری مادی ارتباط بین دو کالبد را برقرار می‌کند. در اوپه‌نیشدها بین روان مادی و روح مجرد تمایزی وجود دارد که اولی «آتمن» و دومی «پرتنه» نامیده شده است (jaini 2002: 124). بدین روی باید بین روح غیرمادی و روان مادی فرق گذاشت. soul , spirit , معادل روح و anima معادل روان است (شایگان، ۱۳۷۵: ۸۳۲).

کتابنامه

۱. الیاده، میرچا (۱۳۷۶). رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
۲. ایونس، ورونیکا (۱۳۷۳). اساطیر هند، ترجمه باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
۳. بهار، مهرداد (۱۳۸۰). ادیان آسیایی، تهران: چشمه.
۴. پاشایی، ع (۱۳۶۹). تاریخ آیین بودا، جلد ۱، تهران: ابتکار.
۵. پوردوود، ابراهیم (۱۳۷۷). پشت‌ها، جلد ۲، تهران: اساطیر.
۶. ترابی، علی اکبر (۱۳۵۵). مردم‌شناسی، تبریز: انتشارات چهره.
۷. جلالی مقدم، مسعود (۱۳۸۰). سه گام کیهانی، تهران: انتشارات مرکز.
۸. جلالی نایینی، سید محمد رضا (۱۳۴۸). ریگ‌وده، جلد ۱، تهران: تابان.
۹. سن. ک. م (۱۳۷۵). آیین هندو، ع. پاشایی، تهران: فکر روز.
۱۰. شایگان، داریوش (۱۳۷۵). ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، جلد ۲، تهران: امیرکبیر.
۱۱. عدلی، محمد رضا (۱۳۹۴). سرچشمه‌های فرهنگ هندی: نگاهی به تمدن پیشاآریایی و آریایی نخستین، پژوهشنامه ادیان، سال نهم، شماره هفدهم: تهران.
۱۲. فره‌وشی، بهرام (۱۳۶۹). جهان فروری، تهران: کاریان.
۱۳. فضایی، یوسف (۱۳۸۲). جامعه‌شناسی ادیان، مشهد: آهنگ قلم.
۱۴. کریستین سن، آرتور (۱۳۷۷). نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.
۱۵. مصطفوی، علی اصغر (۱۳۶۹). اسطوره قربانی، تهران: بامداد.
۱۶. مینایی، فاطمه (۱۳۸۵). تناسخ، نقد و نظر، سال دوازدهم، شماره چهل و سه و چهل و چهار: تهران.
۱۷. ناس، جان بایر (۱۳۸۲). تاریخ ادیان، علی اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۸. ویتمن، سیمن (۱۳۸۲). آیین هندو، ترجمه علی موحدیان عطار، قم، مرکز مطالعات و

تحقیقات ادیان و مذاهب.

19. Dandekar, R.N. (1995). "Vedas" , Encyclopedia of Religion , vol 15 , Ed. MircaEliade, Macmilan P.C.
20. Herman, L. (2000). *the Problem of Evil and Indian Thought*, Delhi, MotilalBanarsidass,
21. Jacobi, H. (1965). *The Sacred Books of the East*, vol.45.part.II, New York, Oxford Clerendon Press.
22. Jain, K. C. (1991). *Lord Mahavira and His Times*, Delhi, MotilalBanarsidass.
23. Jaini, p.s. (2002). *"Collected papers on jaina studies"*, Encyclopedia of Religion, Vol. 9, Ed. MircaEliade,Macmilan P.C.
24. Smith, B.K. (1987). *"Samsara"*, Encyclopedia of Religion, vol.13, Ed. MircaEliade ,Macmilan P.C,
25. Waid, M.(1987).*"Reincarnation"*,Encyclopedia of Religion,vol.7, Ed. MircaEliade ,Macmilan P.C.
26. Macdonell, A. A. (1897). *Vedic Mythology*, Strassburg.
27. Dueesen, P. (1979). *The Philosophy of The Upanishads*, New Delhi.
28. Gaugh, A. E. (1891). *The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics*, London.
29. Gnoli, G. (1999). *"Farrah/x'arənah"*, Encyclopaedia of Iranica, Vol. IX, Ed. EhsanYarshater.
30. Hillebrandt, A. (1990). *Vedic Mythology*, trans. S. Rajeswarasarma, Vol. 2, Delhi, MotialBanarsidiass Publishers.
31. Bahulikar, S. D. and Hebbar, B. N. (2011). *Viṣṇu or śiva?*, New Delhi, BharatiyaGranthNiketan.
32. Pattanaik, D. (1997). *Shiva, An Introduction*, Mumbai, Published by Mrs. Jean Trinidad for wakils.
33. *Hymns of the Rgveda*, Ralph T. H. Griffith (trans). New Delhi, (1999).
34. Mahony,William(1987). *Karman,Encyclopedia of Religion*,V.9,Macmilan P.C.,.
35. Dasgupta,S. (1997). *A History of Indian Philosophy*, Vol. I , Motilal Banarsidass, Delhi.
36. Radhakrishnan, S. (1987). *Indian Philosophy*, Delhi.35.
37. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/meta>