

ابعاد وجودی انسان در منظومه‌ی هندویی بهگودگیتا در مقایسه با ادبیات عرفانی اسلام

علی فتح الهی^۱

چکیده:

شناخت انسان و کشف ابعاد وجودی او از مسائلی است که همواره ذهن بشر را به خود معطوف داشته است. مکاتب مختلف در تعریف انسان و تبیین مفهوم انسانیت، اختلاف نظر دارند و هر گروه با توجه به نوع نگرش خاص خود برداشت و تحلیل ویژه‌ای از آدمی دارند.

این نوشتار به بررسی دیدگاه انسان شناسانه‌ی منظومه‌ی هندویی و مقایسه‌ی آن با تعبیر عارفان مسلمان در متون صوفیانه می‌پردازد. منظومه‌ی عرفانی - هندویی «بهگودگیتا» یا سرود ایزدی از زیباترین آثار معنوی هندوان به زبان سانسکریت است. چگونگی آفرینش انسان، ارتباط او با خداوند، مراتب انسان، انسان کامل و راه‌های نیل به کمال، رابطه جان و تن و اصل تناسخ در منظومه‌ی هنددویی بهگودگیتا از موضوعات مورد بحث و قابل تطبیق با اندیشه‌ی عارفان مسلمان در آثار منظوم و منثور است. شایان ذکر است که در مواردی نیز تعالیم و عناصر مغایر با بینش عارفان مسلمان در گیتا به چشم می‌خورد.

واژگان کلیدی:

بهگودگیتا، ادبیات عرفانی، انسان آرمانی (یوگی)، بهکتی (عشق).

۱- استادیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد

طرح مسأله:

شناخت انسان به عنوان شاه‌بیت غزل آفرینش و کشف ابعاد وجودی او از جمله مباحثی است که همواره ذهن بشر را به خود معطوف داشته است. در تعریف انسان و مفهوم انسانیت در مکاتب مختلف، اختلاف نظرهایی وجود دارد و هر گروه با توجه به نوع نگرش خاص خود به تحلیل انسان می‌پردازند.

در این تحقیق نگرش انسان‌شناسانه‌ی دو مکتب نهان‌گرایانه هندویی و اسلامی با هم مقایسه می‌گردد. هر یک از این دو مکتب شناختی خاص از انسان و متناسب با اصول خود به ما می‌نمایند.

مسأله‌ی اساسی این تحقیق ردگیری وجوه تشابه در افکار عرفانی در گیتا و منظومه‌های عرفانی است. البته مقصود از نام مخفف «گیتا» با علامت اختصاری (B.G) همان منظومه‌ی هندویی بهگودگیتا در نزد هندوان و منظور از ادبیات عرفانی نیز متون منظوم و مثنوی عرفانی مسلمانان به زبان‌های عربی و فارسی است. در این نوشتار نگارنده می‌کوشد تا پاسخ متقن و قابل قبولی در بیان سبب افکار و عناصر مشترک هر دو مکتب بیابد. از آنجا که عرفان یک مشرب عام بشری و روشی باطنی برای شناخت حق تعالی و اسرار و حقایق هستی تلقی می‌شود؛ بدون تردید به هسته‌ی همه‌ی ادیان و مکاتب فکری تعلق دارد. پس محتمل و بسا طبیعی باشد که در پاره‌ای از مباحث، تفاسیر مشابه، تعالیم مشترک و مبانی باطنی مشابه در هر دو مکتب «گیتا» و «تصوف اسلامی» وجود داشته باشد، و در پاره‌ای دیگر از مباحث نیز اختلاف نظر جدی و حتی مغایر با اصول مکتب مقابل حاصل شود.

۱- شناخت منظومه‌ی بهگودگیتا

منظومه‌ی عرفانی «بهگودگیتا» ۱ یا سرود الهی از مهم‌ترین متون مقدس هندوان و از لطیف‌ترین آثار معنوی آنان به شمار می‌آید. این مجموعه بخشی از رزمناهی بزرگ «مها بهاراتا» ۲ و بالغ بر ۶۵۰ بیت به زبان سانسکریت است که توسط مؤلفان و شاعران متعددی به رشته‌ی تحریر درآمده است. قدمت این اثر ممکن است به قرن پنجم قبل از میلاد مسیح

1. Bhagavad Gita.
2. Mahabharata.

بر گردد؛ اما در ادوار بعد تحولات بسیاری پذیرفته است. (See, R.Krishnan, P.14)

بهگودگیتا منظومه‌ای حماسی به صورت گفتگوی میان خدا و انسان است. موضوع آن نبرد بزرگ مهابهاراتا است که در آن دو قوم خویشاوند «کورو» ۱ و «پاندو» ۲ در برابر هم صف آرایی کرده‌اند. در این نبرد «آرجونا» ۳ به عنوان فردی از طبقه‌ی «کشتریه» ۴ و متعلق به قبیله‌ی پاندو در میدان جنگ حضور یافته و «کریشنا» ۵ که ظهور نور ایزدی و به اصطلاح «اوتار» ۶ یعنی هبوط خدای ویشنو در عالم محسوسات است، به عنوان حامی و ارباب‌ران «آرجونا» در کنار اوست و او را به مبارزه‌ی با خویشاوندان ترغیب می‌نماید. (See Edgerton, p.10)

بهگودگیتا از نظریه‌ی این همانی «برهمن-آتمن» ۷ اوپانیشادها نشأت گرفته است؛ اما بیشتر بر کار و ناموس رفتار انسان تأکید می‌کند. (ر.ک: م. سن، ۱۳۷۵: ص ۷۱) به‌طور کلی در فلسفه‌های پس از وداها و از جمله منظومه‌ی بهگودگیتا، انسان مرکز تعلق است و خدایان فرع بر آن و در شمار خادمان انسان‌ها می‌باشند. (ر.ک: همان: ۷۰) گیتا وابسته به مذهب خاصی نیست؛ زیرا نماینده‌ی همه‌ی کیش‌های هندی و چه بسا به طور کلی نماینده‌ی دین، بدون قید و زمان و مکان است. (See R.Krishnan, P.12)

داسگوپتا امکان تأثیر مسیحیت را بر گیتا تخیل محض می‌پندارد. (شایگان، ۱۳۶۲: ۲۸۶/۱)

رادها کریشنان وجه تسمیه‌ی این کتاب را به شناخته شدن کریشنا به عنوان «شری بهگوان» ۸ یعنی همسر خداوند در دین «بهگوتا» نسبت می‌دهد. (See, R.krishnan, P.30)

گیتا بیشتر یک اثر کلاسیک دینی است تا یک اثر فلسفی صرف، اما کریشنا در این منظومه به دیگر موضوعات اخلاقی، معنوی و فلسفی نیز اشاره دارد. به زعم شانکارا هدف

1. Kuru.
2. Pandu.
3. Arjuna.
4. Kshatriya.
5. Krishna.
6. Avatara.
7. Brahman Atman.
8. Sheribhagavn.

گیتا بریدن از دنیای فریبا است. (Ibid, p.17) حال آن که اجرتون هدف آن را توسعه‌ی تدریجی دیدگاه‌های زندگی و سرنوشت انسان تلقی می‌کند. (See. Edgerton, p.105) بنابراین می‌توان گفت که گیتا راه کمال فردی را نشان می‌دهد و فلسفه‌ی اساسی آن، عمل بدون انتظار پاداش است.

۲- پیشینه‌ی ارتباط فکری هندوان با مسلمانان

پیش از بررسی تطبیقی اندیشه‌های گیتا و مقایسه‌ی آن با متون عرفانی-اسلامی، نگرشی اجمالی به روابط فرهنگی عالم اسلام و شبه قاره‌ی هند، ضروری به نظر می‌رسد. پروفیسور شمیل معتقد است که روابط فرهنگی شبه قاره‌ی هند با اعراب به عهد سومریان می‌رسد. در عهد باستان میان یمن و حضرموت و سِند روابط تجاری وجود داشته است؛ اما نخستین تماس شبه قاره با اعراب مسلمان اندکی پس از رحلت پیامبر(ص) شروع گردید. در زمان خلیفه‌ی دوم مسلمانان از راه دریایی اولین حمله را به هند آغاز کردند و کسانی برای تبلیغ اسلام وارد هند شدند. (ماری شمیل، ۱۳۷۳: ۱-۲) برخی معتقدند که نفوذ اسلام به هند در اثر قهر و غلبه نبوده است؛ بلکه بخش عظیمی از توفیق اسلام را در هند باید مدیون تلاش عرفای مسلمان دانست. چنانکه نتیجه‌ی دیدار دو مکتب هندو و اسلام، ایجاد عرفان شکفت انگیز قرون وسطایی شمال هند است. (م. سن، ۱۳۷۵: ۱۲۲)

البته عواملی همچون وجوه مشترک عرفان اسلامی با عرفان هندویی و نیز وجه مشترک تمدن کهن هند و ایرانی را می‌توان در بسط و توسعه اسلام در هند مؤثر دانست. (: آریا، ۱۳۶۵: ۲۵ به بعد) بنابراین، سابقه‌ی روشن تطبیق افکار موحدان هندو را با آراء صوفیه در کتاب تحقیق ماللهند (ابوریحان بیرونی، ۱۳۶۲: ۱/۳۵) و در اندیشه‌ها و تألیفات داراشکوه، به ویژه در رساله‌ی «مجمع البحرین» وی می‌توان یافت. در این میان، فرهنگ ایران دوره‌ی اسلامی بیش از سایر مکاتب و مذاهب بر افکار و عرفان هندوان تأثیر گذاشته است. چنان که برخی حیات و نیروی مجدد نهضت بهکتی را که در قرون وسطی پرورده می‌شود، به صوفیه نسبت می‌دهند. (م. سن، ۱۳۷۵: ۲۷)

از سوی دیگر از تأثیر اندیشه‌های هندویی بر ذهن و فکر عارفان مسلمان به ویژه

متصوّفه خراسان در نتیجه‌ی رواج و رونق بودیسم در شرق ایران در قرن اولیه اسلامی نیز نباید غفلت ورزید. چنان که داراشکوه، ادعای «أنا الحق» منصور حلاج را ارمغان وی از سفر به هند و نتیجه‌ی سلوک با راهبان و متأثر از سطح عارفان هند می‌داند. (داراشکوه، ۱۳۶۶: ۱۲)

۳- چگونگی آفرینش انسان در گیتا و ادبیات عرفانی

از آنجا که موضوع اساسی انسان شناسی، همواره بر اساس رابطه‌ی انسان با عالم ماوراء مبنی است، لذا بررسی آفرینش انسان و مراتب آن می‌تواند سرآغاز بحث از انسان و مطالعه‌ی چگونگی رابطه‌ی او با خداوند باشد.

گیتا در پیدایش عالم از فلسفه‌ی «سانکھیّه»^۱ تبعیت می‌کند. در این مکتب پراکرتی^۲ (ماده) و پروشا (روح) دو حقیقت قدیم و ازلی‌اند. پراکرتی، عالم محسوس طبیعت و پروشا، روح نامرئی و نامحسوس است. پروشا در منزل پراکرتی آرام و غیر فعال است؛ اما پراکرتی همیشه در حرکت و فعالیت بر خاسته از گوناها یا حالت‌های سه‌گانه است. حالت اول: «ستوه»^۳ (سبکی) مایه‌ی سعادت، حالت دوم: «رجس»^۴ (شوق) باعث حرکت و حالت سوم: «تمس»^۵ (رکود) موجب تاریکی است. (ر.ک: جان بی. ناس، ۱۳۷۰: ۲۶۷)

بنابراین در منظومه‌ی بهگودگیتا در بیان چگونگی آفرینش آمده است: موجودات در آغاز ناپدید بودند، در میان راه پدیدار شدند و سرانجام نیز ناپدید می‌شوند. (B.G, II.28)

نیست را بنمود هست و محتشم هست را بنمود بر شکل عدم

این عدم را چون نشاند اندر نظر چون نماند آن حقیقت از بصر

(مولوی، ۱۳۶۲: ۵/۶۵)

این جهان نیست چون هستان شده و آن جهان هست بس پنهان شده

(همان، ۱۲۸۰/۲)

1. Sankhya.
2. Prakriti.
3. Sattva.
4. Rajas.
5. Tamas.

طرح آفرینش انسان، در سنت هندویی چندان منسجم نیست؛ اما در این مکتب به طور کلی انسان به سان فرزند خداوند تلقی می‌گردد. چنان که در کهن‌ترین متن هندویی، یعنی کتاب «ریگ ودا»^۱- آسمان و زمین، پدر و مادر همه آفریدگان خوانده می‌شود. (ریگ ودا: ۱۶-۲/۱)

در منظومه‌ی عرفانی بهگود گیتا «منو»^۲ پدر انسان است. منو، انسان آغازین و نخستین فرد از نوع بشر و نیای انسان‌هاست که طرح‌ها و الگوهای عالی برهن را به وسیله وحی دریافت می‌کند. (see, gita, X.6)

در مباحث هستی‌شناسی، آیات وحی و سخنان معصومین (ع) بستر فکری عارفان مسلمان را شکل می‌بخشد. از دیدگاه قرآن کریم انسان موجودی است الهی که خداوند آفرینش او را مستقیماً به خود نسبت می‌دهد. در نهج البلاغه نیز آدمی جزیی از مجموعه‌ی هستی تلقی می‌گردد که همه‌ی آفرینش مطیع و منقاد اوست. (نهج البلاغه/۱۴۳) عارفان مسلمان نیز با استناد به آیات و روایات، انسان را هدف و غایت آفرینش عالم هستی معرفی می‌کنند. چنانکه شیخ عطار گوید:

هر دو عالم از برای آدمی است از ملک بی آدمی مقصود چیست؟
(عطار، ۱۳۷۳: ۹۹)

بنابه تعبیر شیخ اکبر، انسان آینده‌ی تمام نمای حق تعالی و هدف از خلقت او دیدن خویش در آینده‌ی وجود انسان است. (نک: ابن عربی، ۱۳۷۰: ص ۴۸-۴۹) ابن عربی در بیان هدف آفرینش این موجود چنین می‌گوید: «إِنَّ الْكَمَالَ الَّذِي خُلِقَ لَهُ الْإِنْسَانُ إِنَّمَا هُوَ الْخِلَافَةُ فَأَخَذَهَا آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِحُكْمِ الْعِنَايَةِ.» (ابن عربی، بی تا: ج ۲ ص ۲۷۲)

در جای دیگر، گیتا پیدایش همه‌ی انسان‌ها را به خداوند نسبت می‌دهد به عبارتی انسان‌ها موجوداتی هستند که از ذهن و اندیشه خداوند افاضه شده‌اند. (see, Ibid. X.6)

1. Rig-Veda.
2. Manu.

همه از صنع اوست کون فساد خلق را جمله مبداء است و معاد

(سنائی، ۱۳۶۸: ۶۱)

همچنین گیتا در ابیات متعددی انسان را مخلوق و فیض خدای برهما تلقی می‌نماید.

(Ibid, III.10)

هر لحظه ز فیض و فضل آن نور بزمی و بساط دیگر آراست

(عطار، ۱۳۶۶: ۸۵۱)

ز فضلش هر دو عالم گشت روشن ز فیضش خاک آدم گشت گلشن

(شبستری، ۱۳۶۸: ۶۷)

بنابراین از دیدگاه منظومه‌ی گیتا انسان موجودی است که همچون سایر امور در طبیعت الهی شکل گرفته و از او آفریده شده است.

از آن دم گشت پیدا هر دو عالم وز آن دم شد هویدا جان آدم

(همان، ۱۳۶۸: ۶۷)

به‌گودگیتا هستی هر موجودی را به پراکریتی نسبت می‌دهد. (see, Ibid, XIII.4)

کردار انسان‌ها بر حسب جبلت و فطرت آن‌ها مقرر است. (see, Ibid. XVIII.41) به زعم گیتا هیچ کسی در عالم نمی‌تواند فارغ از گونه‌های سه‌گانه‌ی پراکریتی باشد.

(see, Ibid. XVIII.40) برخی از عارفان مسلمان نیز بر جبراندیشی تأکید می‌ورزند.

مقدر کرده پیش از جان و از تن برای هر یکی کاری معین

(شبستری، ۱۳۶۸: ۸۹)

۴- تن و جان در نگاه گیتا و ادبیات عرفانی

اغلب مکاتب، طبیعت دو‌گانه‌ی انسان یعنی بعد مادی (جسم) و بعد معنوی (روح) را تصدیق کرده‌اند. بدین سان در هر دو مکتب گیتا و اسلام بر اصالت بعد روحی انسان تأکید شده است.

پاره‌ای از هستی جاودان من جان است که در قالب خیمه زده است. (B.G, XV.7)

گیتا در بیان کیفیت روح یا جان می‌گوید: کسی به حقیقت جان آگاه نخواهد شد.

(B.G,II.29)

سالک راحت طلب ریحان راه پیش روح آمد به صد دل روح خواه
چون برونی توز عقل و معرفت نه تو در شرح آیی و نه در صفت
(عطار، ۱۳۷۳: ۳۵۴)

در گیتا آمده است: چون تن هلاک شود، جان هلاک نشود. (B.G, II.20)

این دراز و کوتاه اوصاف تن است رفتن ارواح دیگر رفتن است
(کاشفی، ۱۳۶۲: ۱۹۵)

جانی که در قالب تن‌ها است، جاودان و فنا ناپذیر است. (B.G,II.30)

با استناد به تعالیم اسلام عارفان نیز روح را اساس وجود انسان و بُعد جاودانه‌ی وجود او تلقی کرده‌اند.

روح را تأثیر آگاهی بود هر که را این بیش الهی بود
(مولوی، ۱۳۶۲: ۱۵۰/۶)

تن زجان یافت رنگ و بوی خنجر | تن بی‌جان چونی بود بی‌بر
(سنائی، ۱۳۶۸: ۳۷۶)

در دین اسلام جسم و تن به مثابه مرکب و ابزاری برای تعالی روح تلقی شده است. عرفای مسلمان نیز بر این دیدگاه تأکید دارند:

این همه مردن نه مرگ صورت است این بدن مر روح را چون آلت است
(مولوی، ۱۳۶۲: ۳۸۳/۵)

در برخی از مکاتب عرفانی-فلسفی، روح بارقه‌ای الهی و مهجور از اصل خویش و گرفتار در زندان تن تلقی شده است. در منظومه‌ی گیتا نیز روح از قفس جسم رهایی می‌یابد. (see, Ibid. V, 23) در تعبیر دیگری از روح به عنوان زندانی تن سخن به میان می‌آید. (see, Ibid. XVIII. 11)

مرغ کو اندر قفس زندانی است می‌نجوید رستن، از نادانی است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۴۴۱/۵)

به زعم گیتا جان نیز در قالب، سخت و ایسته به گونا‌های سه‌گانه‌ی پراکرتی است. (see, Ibid. XIII.5) گیتا جان را پاره‌ای از هستی جاودانه‌ی کریشنا می‌داند که به جهان زندگی آمده و در منزل پراکرتی (جسم) خیمه زده است. (see, Ibid. XV.7)

روح انسان عجایی است عظیم
آدم از روح یافت این تعظیم
بلعجب روح، روح انسانی است
که در این دیو‌خانه زندانی است

(سنائی، ۱۳۶۸: ۳۸۲)

۵- راه‌های نیل به کمال در گیتا و ادبیات عرفانی

در منظومه‌ی گیتا ترتیب مراحل سلوک، عمل کردن، اخلاص، «ادیاسا»^۱ یا مراقبه‌ی منقطع و در نهایت «سامادیه»^۲ یا رستگاری می‌باشد. به‌گودگیتا راه یوگا را که هنر کار کردن است (B.G, II, 51) و در نیل به کمال مؤثر می‌داند. (B.G, IV.39)

از منظر گیتا قوام عالم به «کرمه»^۳ یا کردار است و فعل انسان از تعلق و شهوت یا «کام»^۴ برمی‌خیزد و ریشه‌ی شهوت، «اویدیه»^۵ یا جهل است. به هر حال تا انسان در بند کرمه است، رهایی برایش میسر نیست. جان در بند کرمه همچون برنجی است در پوست که همچنان خاصیت رویش و بازگشت به زندگی را در خود دارد. (ر.ک: موحد، ۱۳۸۵: ۴۱)

ثمره‌ی یوگای گیتا رام کردن نفس و ترک خودی و رهایی از تعلقات است. (ر.ک: همان، ص ۴۷) در مکتب به‌گوتا حصول معرفت و وصول به قرب الهی از سه طریق علم یا «جنانه مارگه»^۶، طریق عمل یا «کرمه مارگه»^۷ و طریق عشق یا «بهکتی مارگه»^۸ امکان پذیر است.

به زعم عارفان مسلمان، تقرب الهی از طریق فنای اوصاف بشری از کمالات ویژه‌ی

1. Adyasa.
2. Samadaya.
3. Karma.
4. Kama.
5. Avidya.
6. Jnana Marga.
7. Karma Marga.
8. Bhakti Marga.

انسانی تلقی می‌شود. انسان دارای سه مرتبه‌ی «ذات، عقل و حس» است. ادراک محسوسات به وسیله‌ی حواس، ادراک معقولات به مدد عقل است؛ اما شناخت حق تعالی برای انسان امری ذاتی است. بدین معنا که او بنا بر ذات و حقیقت خویش حق تعالی را ادراک کرده و بی مدد قوه‌ی حس و عقل او را مشاهده می‌نماید. همچنان که حس از ادراک معقولات عاجز است، عقل نیز از ادراک عشق و عشقیات که مختص ذات و حقیقت انسان است، ناتوان است. (آملی، ۱۳۶۷: ۴۱۴)

منظومه گیتا کمال مطلوب را نه بر اساس کاست وی داند و نه بر اساس جنسیت؛ بلکه آن را در سایه‌ی ایمان به خدا برای همگان حتی برای زنان میسر می‌داند. (See Gita, IX.32)

در نظام فکری اسلام و عرفان اسلامی نیز فضل و ارج انسان تنها با معیار ایمان و تقوا سنجیده می‌شود.

آن که ایمان یافت رفت اندر امان کفرهای باقیان شد دو گمان

(مولوی، ۱۳۶۲: ۹۹/۳۳/۵)

عارفان مسلمان نیز در راه استکمال انسان میان مردان و زنان فرق نمی‌گذارند. با وجود آن که صاحب «التعرف» کمال ایمان را در زنان عالم در چهار نفر محصور می‌کند، (ر.ک: کلاباذی، ۱۴۲۲: ۵۵) اما دیگران همه‌ی مقامات سلوک، حتی مقام قطیبت را برای زنان و مردان مشترک می‌دانند. (ر.ک: ابن عربی، بی تا: ۸۹/۳)

در گیتا آمده است که: «من از آغاز آفرینش دو راه پیش پای مردم گذاردم: طریق معرفت برای اهل مراقبه، و طریق عمل برای اهل عمل. (B.G, III, 3) گرچه از راه سومی نیز سخن به میان آمده است.

۵/۱- طریقه‌ی عمل: گیتا به بهانه‌ی دوری از آلودگی تکالیف اجتماعی را نفی

نمی‌کند. لذا گیتا عمل و ترک عمل، هر دو را برای رسیدن به سر منزل نجات تجویز می‌کند، اما عمل خالصانه را بر ترک آن ترجیح می‌دهد. (B.G, V.1-6)

عرفای مسلمان نیز بر کوشش شریعت مدارانه تأکید دارند، ولی به حاصل طاعت نیز

اعتماد نمی‌کنند.

تو به طاعت عمر خود می بر به سر تا سلیمان بر تو اندازد نظر
کی به طاعت این بدست آرد کسی زان که کرد ابلیس این طاعت بسی
(عطار، ۱۳۶۶: ۶۲)

چون عمل زمینه ساز معرفت است، پس عمل هرچند ناچیز هم باشد انسان را از گيرو دار مرگ و زاد رهایی می بخشد. (B.G, II.4) با عمل کردن به خاطر کریشنا می توان به کمال رسید. (B.G, XII, 10)

از سخن چیزی نزیاید کار کن تا بروید ذوق علم مین لَدُن
(کاشفی، ۱۳۶۲: ۴۲)

با وجود آن که گیتا واصل به مقام سرور و آرامش را از قید تکالیف آزاد می داند. (B.G, III.17) اما همچنان بر انجام همیشگی تکالیف، حتی برای واصلان اصرار می ورزد. زیرا قصور و عدم پایبندی او به تکالیف مایه گمراهی و هلاکت تبار انسان ها می - شود. (See, B.G, III.19-24)

عرفا نیز به انجام تکالیف شرعی توصیه می کنند. چنان که توصیف شیخ محمود شبستری از انسان کامل مؤید آن است که سالک طریقت هرگز از فرمان شریعت سرباز نمی زند.

شریعت را شعار خویش سازد طریقت را دثار خویش سازد
(گلشن راز، ۱۳۶۸: ۸۱)

۵/۲- طریقه‌ی معرفت: کریشنا راه معرفت را بر راه عمل برتری می دهد. (B.G, III.1) در منظومه ی گیتا خطاب به آرجونا می گوید: «به تیغ معرفت بیخ شک را که زاده ی جهل است از دل برکن». (B.G, IV.42) زیرا با کشتی معرفت، گناهکارترین مردم نیز از امواج گناهان جان بدر می برند. (B.G, IV.36)

تیغ هست از جان عاشق گُردرُوب ز آنکه سیف افتاد مَحَاءِ الدُّنُوبِ
(مولوی، ۱۳۶۲: ۴۰۶۰/۶)

هیچ چیز در جهان همچون معرفت، انسان را پاک نمی سازد. (B.G, VI.38)

دلی کز معرفت نور و صفا دید ز هر چیزی که دید اول خدا دید

(گلشن راز، ۱۳۶۸: ۷۰)

آنکه او را چشم دل شد دیدبان دید خواهد چشم او عین العیان

(مولوی، ۱۳۶۲: ۴۴۰۵/۶)

در درون یک ذره نور عارفی به بود از صد معرف ای صفی

(همان، ۴۴۰۳/۶)

۵/۳- طریقه‌ی اخلاص: گیتا بر آن است که با کسب معرفت به آرامش مطلق

نتوان رسید. (B.G.IV. 39)، از آنجا که راه علم و عمل هریک در انحصار دسته ای خاص

بوده است، راه بهکتی و محبت، در میان مردم رواج بیشتری داشته است. زبان دینی این

آئین، عشق و ایمان به والاترین یار است تا به برترین تجرید. (رک: م.سن، ۱۳۷۵: ۱۱۳)

زیرا عشق ورزیدن با خدایی انسان گونه بسیار آسان تر است تا با مفهوم مجرد برهن

اوپانیشادها. (ر.ک: همان، ۲۶)

راه رسیدن به آرامش مطلق را در اتحاد روحی سالک با جان خداوند تلقی می

کند. (B.G, V. 12) گیتا تأکید می کند که کمال مطلوب انسان باید خداوند باشد. (B.G,

IX.34)

نیست ممکن در میان خاص و عام از مقام بندگی برتر مقام

(عطار، ۱۳۶۶: منطق الطیر، ص ۱۰۷)

هرکسی که خداوند را از راه انجام وظیفه ی طبقاتی اش پرستش کند به کمال می

رسد. (B.G, XVIII.46)

با وجود این که گیتا راه های مختلف را بر می شمرد ولی رسیدن به کمال جاودانه

را تنها در پرتو عنایت میسر دانسته. (B.G,XVIII.56)

ذره یی سایه ی عنایت بهتر است از هزاران کوشش طاعت پرست

(مولوی، ۱۳۶۲: ۳۸۶۹/۶)

آرجونا خطاب به کریشنا می‌گوید: «به عنایت تو شناخت خود را باز یافتم.»
(B.G, XVIII.73)

در نظر صوفیان نیز تأییدات الهی عامل اصلی ارتقاء و نیل به کمال است:
یک عنایت به ز صد گون اجتهاد جهد را خوف است از صد گون فساد
(مولوی، ۱۳۶۲: ۳۸۳۹/۶)

کسی که غم و شادی نزد او تفاوت نکند و او را از جای بدر نبرد، شایسته وصول به
مقام ابدیت است. (B.G, II.15)

۶- مراتب انسان در گیتا و ادبیات عرفانی

قول به مراتب معنوی انسان‌ها از مباحث مورد توجه همه‌ی مکاتب، از جمله
بهگودگیتا است. در مکتب اسلام و در بینش عارفان مسلمان، مبحث انسان کامل و مراتب
انسان همچنان مورد عنایت خاص می‌باشد.

مطابق گیتا (XVI. 6) در بین موجودات عالم هستی، انسان موجودی با دو مرتبه‌ی
الهی و اهریمنی است.

شناخت انسان در پیوند با خداوند محور اندیشه‌ی عرفا است. ابن عربی و شارحان
مکتب او نیز به دو مرتبه‌ی انسانی قائل‌اند: یکی انسان کامل و دیگری انسان حیوان. (ابن
عربی، بی تا: ۴۳۷/۴) در نظر نسفی نیز انسان بر دو گونه است: انسان کامل و انسان ناقص.
(ر.ک: نسفی، ۱۹۹۳: ۴)

منظومه‌ی عرفانی بهگودگیتا (XIV.5) مراتب انسانی را بر حسب غلبه‌ی هر یک از
«گونا»های سه‌گانه‌ی در پراکریت (جسم) چنین بیان می‌دارد:

- ۱- انسان نورانی: کسانی که عنصر «ستوه» در آنان بر رجس و تمس غالب آید.
 - ۲- انسان آتشین: افرادی که «رجس» در آنان بر تمس و ستوه غلبه کند.
 - ۳- انسان ظلمانی: کسانی که عنصر «تمس» در آنان بر ستوه و رجس غلبه نماید.
- (B.G, XIV.6-14) به زعم ابن عربی، انسان حیوان کمالات انسان کامل را ندارد. وی
انسان حیوان را واپسین موجود و خلیفه‌ی انسان کامل می‌داند. انسان حیوان صورت
آشکاری است که حقایق جهان را در خود گردآورده است. اما انسان کامل کسی است که

علاوه بر تمام حقایق عالم، حقایق الهی را نیز در خود دارد. (ابن عربی، بی تا: ۴۳۷/۴)

در نهج البلاغه مراتب انسانی و وصف آنان از جنبه‌ی تلاش در راه اهداف عالی حیات بشری چنین آمده است: «سَاعٍ سَرِيعٍ نَجَاً وَ طَالِبٍ رَجَاً وَ مَقْصَرٌ فِي النَّارِ هَوَى». (خطبه‌ی ۱۶/ص ۵۸) امیرمؤمنان در تعبیر دیگری مردمان را در سه صنف دسته بندی می‌کند: «النَّاسُ ثَلَاثَةٌ: عَالِمٌ رَبَّانِيٌّ وَ مُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ النِّجَاةِ وَ هَمَّجٌ رَعَاةً». (نهج البلاغه، حکمت/۱۴۷)

حیدر آملی از عرفای بزرگ قرن هشتم هجری مراتب مذکور در نهج البلاغه (حکمت/۱۴۷) را با مراتب انسان‌ها از دیدگاه قرآن کریم (الواقعه: ۱۱-۷) منطبق دانسته و بر آن است که «السَّابِقُونَ» یا مرتبه «عالم ربانی» مقام مخصوص انبیا و ائمه (ع) است؛ و «اصحاب المیمنه» یا مرتبه انسانی «متعلم علی سبیل النجاه» مرتبه موحیدین و مؤمنین و جماعت صوفیه است و «اصحاب المشأمة» یا مرتبه «همج رعاع» نیز به بقیه‌ی مردم یعنی عوام الناس و اهل باطل اشارت دارد. (آملی، ۱۳۶۸: ۳۹)

جدول مقایسه‌ای مراتب انسان در فرهنگ هندویی گیتا و متون اسلامی و عرفانی

بهبود گیتا	قرآن کریم	نهج البلاغه	ابن عربی	حیدر آملی
انسان نورانی	السَّابِقُونَ	عالم ربانی	انسان کامل	انبیا و ائمه (ع)
انسان آتشین	اصحاب المیمنه	متعلم علی سبیل نجاه	انسان حیوان	اهل توحید
انسان ظلمانی	اصحاب المشأمة	همج رعاع	انسان حیوان	اهل باطل

۷- انسان آرمانی گیتا و مقایسه آن با ادبیات عرفانی

اندیشه‌ها و نظریه‌های مختلفی که در طول تاریخ درباره‌ی مفهوم انسان آرمانی ارائه کرده‌اند، موجب شده است که به دست دادن تعریفی جامع و فراگیر از آن میسر نباشد. با این همه، با توجه به مجموعه‌ی آراء و افکاری که در آثار عارفان مسلمان پیرامون این معنا مطرح شده است، می‌توان گفت که انسان کامل، انسانی است متخلق به اخلاق الهی که علت غایی خلقت، سبب ایجاد و بقای عالم، متحقق به اسم جامع الله، واسطه‌ی میان حق و خلق و خلیفه‌ی بلامنازع خداوند بر روی زمین است. (مایل هروی، ۱۳۸۰: ۱۰/۳۷۳)

منظومه‌ی گیتا انسان آرمانی را همان «یوگی» می‌خواند. (see, B.G.VI) این انسان

کسی است که از «گونا»ها یا کیفیت‌های سه‌گانه وجودی فراتر رفته باشد.
(B.G, XIII.25)

آن که بیرون از طبایع جان اوست منصب خرق سبب‌ها آن اوست
(مولوی، ۱۳۶۲: ۱۸۴۳/۲)

چون ز خود رستی همه برهان شدی چونکه بنده نیست شد سلطان شدی
(همان، ۱۳۲۰/۲)

در نظر نسفی، انسان کامل کسی است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام
باشد و به عبارت دیگر در اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف کامل باشد.
(نسفی، ۱۹۹۳: ۴)

یوگی راستین را که گیتا از آن سخن می‌گوید می‌توان با نظریه‌ی انسان کامل اهل
تصوف قابل تطبیق دانست؛ اگرچه در اندیشه عرفا حقیقت انسان کامل به عنوان غایت
تجلی حق تعالی مبسوط‌تر و منسجم‌تر از نظریه‌ی گیتا در خصوص یوگی، مورد بحث و
بررسی قرار می‌گیرد.

۸- وظایف انسان آرمانی در گیتا و ادبیات عرفانی

گیتا برای یوگی یا انسان صاحب یقین اوصافی را برشمرده است که ما به ذکر پاره از
آنها می‌پردازیم:

۸/۱- وظیفه‌شناسی: یوگی راستین کسی است که وظایف خویش را بدون اندیشه‌ی
سود و پاداش انجام می‌دهد. (see gita, VI.1)

عارفان ز آغاز گشته هوشمند از غم و احوال آخر فارغ اند
(مولوی، ۱۳۶۲: ۴۰۶۶/۵)

گیتا می‌گوید: «وظیفه تو تنها کار است، نه ثمره‌ی آن، مبادا که هرگز ثمره‌ی کار
انگیزه‌ی تو در کار باشد و هرگز دل به بیگاری مبنده.» (B.G, II.47) سنائی غزنوی در
بیان شرایط دستیابی به مقام انسان کامل می‌گوید:

تا خدمت رندان نگرینی به دل و جان شایسته‌ی سکان سماوات نگردی
(سنائی، ۱۳۶۲: ۴۷۵)

۸/۲- خلوت گزینی: یوگی با خلوت گزینی و رهایی از تشویش خاطر و با رام
ساختن ذهن و تن همواره دل در حق می‌گمارد. (see, gita, VI.10)

عاشقان را شادمانی و غم اوست دست مُرد و اجرت خدمت هم اوست
(مولوی، ۱۳۶۲: ۵۸۶/۵)

شیخ محمود شبستری در وصف «انسان کامل» چنین آورده است:
کسی مرد تمام است کز تمامی کند با خواجگی کار غلامی
(شبستری، ۱۳۶۸: ص ۸۱)

۸/۳- ضبط نفس: در منظومه‌ی گیتا وظیفه‌ی یوگی رام کردن کردن نفس، اندیشه و
تن خویش است. البته دل بستن دائم به خداوند، نشستن در کنج خلوت و رهایی از بند مال
و منال نیز از جمله وظایف یوگی تلقی می‌شود. (see, B.G, VI)

کی کند عاشق نگاهی در جهان زانکه عاشق را جهانی دیگرست
(عطار، دیوان، ص ۴۵)

هرچه دارد پاک در باز د به نقد وز وصال دوست می نازد به نقد
(عطار، ۱۳۶۶: ۱۸۶)

۹- اوصاف و اصلان از نگاه گیتا و ادبیات عرفانی

توصیفات گیتا از یوگی یا انسان کامل، بسیار نزدیک و شبیه به اوصاف سالکان حق و
اولیای کامل از دیدگاه صوفیه می‌باشد.

۹/۱) معرفت نفس: در جای دیگر خودشناسی و نیل به نیروانا را از اوصاف و اصلان
می‌داند. (B.G, V.25)

شیخ عطار فنا را اساس ایمان می‌خواند:
در نسخه‌ی کیمیای توحید خواندم که فناست حغز توحید
(عطار، ۱۳۶۶: ۸۵۲)

ای خنک آن کس که ذات خود شناخت اندر امن سرمدی قصری بساخت

(مولوی، ۱۳۶۲: ۳۳۴۱/۵)

راه فانی گشته راه دیگرست زان که هشیاری گناهی دیگرست

(همان، ۲۲۰۰/۱)

۹/۲) وحدت‌اندیشی: گیتا در عبارات متعددی بینش توحیدی را مایه وصول به حق می‌داند، و تأکید دارد که عارف حقیقی کسی است که دریابد هستی، همه کریشنا است. (Gita, VII, 19)

همه عالم به نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا

(شبستری، ۱۳۶۸: ۷۱)

۹/۳) طبع‌گریزی: در گیتا آمده است: واصل به کمال کسی است که از گونا فراتر رفته باشد. (B.G, XIII.25)

آن که بیرون از طبایع جان اوست منصب خرق سبب‌ها آن اوست

(مولوی، ۱۳۶۲: ۱۸۴۳/۲)

۹/۴) طمانینه: گیتا آرامش قلب و فراغت از تشویش را از اوصاف واصلان به حق بر می‌شمرد و واصل کسی است که خموشی او را شاد و ناخوشی نیز او را اندوهناک نمی‌سازد. (See B.G, V.20)

آنکه او گاهی خوش و گه ناخوش است یک زمانی آب و یک دم آتش است

هست صوفی غرق نور ذوالجلال ابن کس نی فارغ از اوقات و حال

رو چنین عشقی بجو گر زنده‌ای ورنه وقت مختلف را بنده‌ای

(مولوی، ۱۳۶۲: ۸۱/۳)

۹/۵) نفی تعلقات دنیوی: در گیتا مرد صاحب یقین از رنگ هر تعلقی آزاد است. (B.G, II.57)

صاحب کشف‌المحجوب رهایی از قید مقامات و آزادی از محل تلوین و تغییر را

اوصاف افرادی می‌داند که نور ایمان بر قلبشان تابیدن گرفته است. (هجویری، ۱۳۷۱: ۳۸)

گدای کوی تو از هشت خلد مستغنی است اسیر عشق تو از هر دو عالم آزاد است
غلام همت آنم که زیر چرخ کبـود ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است
(حافظ، ۱۳۶۸: ۲۳ و ۲۴)

دست از مس وجود چو مردان ره بشوی تا کیمیای عشق بیابی و زر شوی
(همان، ۳۴۶)

یوگی به هر آنچه که آغاز و انجام داشته و در معرض اندوه و محنت باشد دلخوش
نیست. (B.G, V.22)

عشق چیزی کان زوال آرد پدید کاملان را آن ملال آرد پدید
(عطار، ۱۳۶۶: ۴۳)

در جای دیگر، منظومه‌ی گیتا در وصف یوگی می‌گوید: «صاحب مرتبه‌ی یقین یا
یوگی که کلوخ و سنگ و طلا برای او یکسان است.» (Gita, VI.8)

این بیان گیتا با تعبیر صوفیانه‌ی هجویری از «انسان کامل» شباهت تام دارد که می-
گوید: «چون بدین درجه برسد [انسان کامل] اندر دنیا و عقبی فانی گردد و اندر جوشن
انسانیت ربّانی، زر و کلوخ به نزدیک وی یکسان شود.» (هجویری، ۱۳۵۸: ص ۳۸)

عاشق آن باشد که چون آتش بود گرم رو سوزنده و سرکش بود
نیک و بد در راه او یکسان بود خود چو عشق آمد نه این نه آن بود
(عطار، ۱۳۶۶: ۱۸۶)

۱۰- انسان و امیال نفسانی از منظر گیتا و ادبیات عرفانی

در منظومه‌ی گیتا مجاهده‌ی با نفس از اوصاف کاملان است؛ و مبارزه‌ی با امیال و
شهوات نفسانی از اصول مراقبه به شمار می‌آید. بر اساس گیتا (VI.36, B.G) آدمی خود
زمینه‌ی نجات خویش را با تسلط بر نفس فراهم می‌آورد.

نفس تو تا مست نقل است و نیبذ دان که روحت میوه‌ی غیبی نچید
(مولوی، ۱۳۶۲: ۲۴۴۶/۵)

گیتا در جای دیگر می‌گوید: «براستی، تنها نفس انسان، دوست یا دشمن اوست.

کسی که نفس خویش را تسلیم کرده باشد، نفس وی دوست او؛ و آن که بر نفس خویش مسلط نباشد، نفس دشمن اوست.» (Ibid, VI5-6)

دیگری گفتش که نفسم دشمن است چون روم ره زانک هم ره رهنست
(عطار، ۱۳۶۶: ۱۱۰-۱۰۹)

کریشنا شهوت را منشأ آز و خشم و این دو را سبب همه‌ی گناهان بزرگ می‌داند.
(B.G, III.37)

اساساً در فرهنگ اسلامی و روایات نیز مجاهده‌ی دائمی انسان با نفس اماره از نشانه‌های اهل ایمان است. (رک: نهج البلاغه خطبه ی ۸۷) از امیرمؤمنان علی (ع) در لزوم مبارزه با هواهای نفسانی نقل شده است: «جَاهِدُوا أَهْوَانَكُمْ كَمَا تَجَاهِدُوا أَعْدَانَكُمْ». (ابن ابی الحدید، ۱۹۶۵: ۲۰، ۳۱۴) پس به تأسی از کلام معصومین (ع) مبارزه با امیال و نفسانیات از اصول سیر و سلوک به شمار می‌آید. آنان نفس را سرچشمه‌ی مفاسد و بدی‌ها تصور می‌کنند و برآنند که تمام هم‌سالک باید صرف جدال و مبارزه‌ی با این دشمن نهانی شود. چنانکه معاذ رازی در لزوم مجاهده‌ی با نفس گوید: «جَاهِدْ نَفْسَكَ بِأَسْيَافِ الرِّيَاضَةِ» (الغزالی، بی‌تا: ۳/ ۶۶) در آثار منظوم صوفیه نیز همین تعابیر کم و بیش به چشم می‌خورد. چنانکه آمده است:

نفس توست آن مادر بد خاصیت
که فساد اوست در هر ناحیت
(مولوی، ۱۳۶۲: ج ۲/ ۷۸۲)

نمی‌دانم به هر حالی که هستی
خلاف نفس وارون کن که رستی
(شبستری، ۱۳۶۸: ۱۰۶)

در گیتا (XVIII.58) فریب نیرنگ نفس خوردن، مایه‌ی هلاکت شمرده می‌شود.

عرفای مسلمان نیز در بیان فریبکاری نفس پلید آورده‌اند:

زشت‌ها را نغز گرداند به فن
نغزها را زشت گرداند به ظن
کار سحر این است کو دم می‌زند
هر نفس قلب حقایق می‌کند
(مولوی، ۱۳۶۲: ۳/ ۴۰۶۶)

در جای دیگر وصال یوگی، منوط به قربانی نفس در آتش حق می‌باشد. (See Gita, IV.25)

نفس کشتی باز رستی ز اعتذار کس تو را دشمن نماند در دیار
(همان، ۷۸۵/۲)

پس خودی را سر بُرّای ذوالفقار بی‌خودی شو فانیی درویش وار
چون شدی بی‌خود هر آنچه تو کنی ما رَمیتِ اذ رَمیتِ ایمنی
(همان، ۳۶/۶)

کسی که زمام نفس به دست گیرد، به منزل سکون و انتهای غم‌ها راه می‌یابد.
(B.G, II. 65)

بایزید بسطامی نیز در تعیری مشابه، مراتب تهذیب نفس خویش را چنین بیان می‌دارد: «دوازده سال آهنگر نفس خود بودم و در کوره‌ی ریاضت می‌نهادم و به آتش مجاهده می‌تافتم و بر سندان مذمت می‌نهادم و پتک ملامت می‌زدم، تا از خود آینه‌یی ساختم». (عطار، ۱۳۷۰: ۱۶۵) بنابراین، موضوع مبارزه با نفس را در هر دو مکتب می‌توان به وضوح دریافت.

گیتا مهار نفس را وصف و اصلان به حق و نائلان به نیروانا می‌داند: «آنان که از بند شهوت و غضب خلاصی یافته و انسان‌های دینی که نفس‌هایشان رام گشته، نیروانای برهمن را درمی‌یابند». (Gita, V.26)

در تعابیر روایی آمد است که: «مَنْ خَالَفَ هَوَاهُ فَقَدْ كَسَرَ صَمَمَهُ فَاسْتَحَقَّ أَنْ يُطَلَّقَ عَلَيْهَا لَفْظُ الْفُتُوَّةِ» (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵: ۱۱/۲۲۰)

هر که مرد اندر تن او نفس گبر مر ورا فرمان برد خورشید و ابر
(مولوی، ۱۳۶۲: ۴۰۰۳/۱)

چون منظور از عنصر نفس نزد صوفیه همان قوای شهویّه و غضبیّه است؛ لذا تسلط بر نفس و مبارزه با آن همواره مورد تأکید عرفاست.

درد دلت دوا کشتن نفست و بس زانکه بسی درد را زهر بود سودمند
(عطار، ۱۳۶۶: ۷۸۵)

نفس خود را کش جهان را زنده کن
خواجه را کشته است او را بنده کن

(مولوی، ۱۳۶۲: ۲۵۰۴/۳)

گیتا مهار نفس را بدایت نیل به سعادت می داند. (See, B.G, II.64-66) این منظومه سیر در مراحل را به صورت زیر تبیین می کند: ۱) مهارنفس (۲) رهایی دل از حبّ و بغض (۳) آرامش (۴) استقامت عقل (۵) معرفت (۶) مراقبه (۷) آرام جان (۸) سعادت

۱۱- نظریه‌ی عشق در بهگودگیتا و ادبیات عرفانی

عشق به عنوان اندیشه‌ای عام در جوامع و فرهنگ‌های مختلف مورد توجه و امعان نظر قرار گرفته است. درک حقیقت، تجربه مبدأ هستی و نیل به اسرار الهی از طریق عشق و اخلاص، جزو جذاب‌ترین مباحث مورد نظر همه‌ی مکاتب و ادیان می‌باشد.

در تعالیم منظومه‌ی بهگودگیتا از موضوع عشق به «بهکتی»^۱ تعبیر می‌شود. واژه‌ی بهکتی از ریشه‌ی «بهج»^۲ به معنی بندگی مشتق شده است. پس بهکتی یا اخلاص عبارت است از ارتباطی مطمئن و محبت آمیز به یک معبود. (See, R. Krishnan, P.60) اجرتون معتقد است که نظریه بهکتی در بهگودگیتا از اندیشه‌ی اوپانیشادی معروف برهمن به عنوان اصل اولیه‌ی عالم هستی نشأت گرفته است. (See, F. Edgerton)

۱۱/۱- رجحان عشق: منظومه گیتا بدون ردّ و انکار سایر طرق - یعنی طریقه علم و عمل - همواره درصدد یافتن طریقی والاتر است. بدین جهت، گیتا طریقی بهکتی را بر طرق دیگر ترجیح می‌دهد. (XII.2) این منظومه سبب رجحان طریقه‌ی عشق را سهولت این راه برای وصول به حق بیان می‌دارد. (XII.7)

عرفای اسلام نیز همواره عشق را بر عقلانیت و استدلال منطقی ترجیح داده‌اند. دسته‌ای از عرفا دریای عشق را خون فشان و عشقبازی را نیز امری کاملاً جدی تلقی می‌کنند، اما دسته‌ی دیگر، شبیه منظومه‌ی گیتا طریقی عشق‌ورزی را شیوه و مرام خواص و طریقی به غایت سهل و نزدیک و کم آفت می‌پندارند:

1 . Bahakti.

2. Bhaj.

راهیست ره عشق، بغایت خوش نزدیک
هرره که جز این است همه دور و دراز است
(عراقی، بی تا: ۱۵۴)

عشق چون کشتی بود بهر خواص
کم بود آفت بود اغلب خلاص
(مولوی، ۱۳۶۲: ۱۴۰۵/۴)

بنابراین طریقه بهکتی در گیتا همان پرستش خداوند با عشق تمام و ایمان کامل از صمیم قلب است. این طریقه وصول را می توان با حال عرفانی «محبّت» یا عشق از دیدگاه متصوفه در عالم اسلام مقایسه نمود.

در متون صوفیانه به تاسی از آیات و روایات، عشق یگانه سخن مورد اتفاق همه عرفاست. عشق حقیقی از دیدگاه صوفیه از منازل دشوار سلوک و موهبتی الهی است که بر قلب سالک الهام می شود.

۱۱/۲- عشق و دل: منظومه‌ی گیتا در لزوم توجه به عنصر عشق برای نیل به قرب چنین می گوید: «دل از مهر من سرشار کن! به من عشق بورز! مرا عبادت کن! تا به من برسی.» (IX.34)

ای دل مباش یکدم خالی ز عشق و مستی و آنکه برو که رستی از نیستی و هستی
(حافظ، ۱۳۶۸: ۲۷۲)

خواجehی شیراز در جای دیگر، دل را جایگاه محبت حضرت خداوند دانسته ؛ و می گوید:
دل سرا پرده ی محبت اوست دیده آینه دار طلعت اوست
(همان، ۱۳۶۸: ۳۶)

۱۱/۳- عشق و اخلاص: در گیتا آمده است: «کسی که با اعتقاد راسخ و عشق و اخلاص به خدمت من قیام کند و از گوناها فراتر رود، شایسته‌ی وصول به برهن است.» (gita, XIV.26)

روی جانان طلبی آینه را قابل ساز
ورنه هرگز گل و نسرين ندمد ز آهن و روی
(حافظ، ۱۳۶۸: ۳۰۵)

موانع تا نگردانی ز خود دور
درون خانه ی دل نایدت نور
(شبهستری، ۱۳۶۸: ۸۳)

در گیتا (X.26) بر عنصر عشق و اخلاص به عنوان مایه عزت انسان‌ها تأکید می‌شود. بدین معنی که هیچ کس فی نفسه برای حق تعالی معزز یا منفور نیست، مگر به واسطه‌ی پرستش از سر عشق و اخلاص چنین مقامی یابد.

نشان اهل خدا عاشقی است با خود دار که در مشایخ شهر این نشان نمی بینم (حافظ، ۱۳۶۸: ۲۲۴)

گیتا در باره‌ی چگونگی نیل به اخلاص می گوید: «به این مقام رفیع، تنها از این راه می‌توان رسید که به آن که در عالم هستی رسوخ دارد و هر چه هست از آن اوست صادقانه اخلاص بورزی». (gita, XIII.22)

عرفای مسلمان نیز صفای درون و اخلاص را برای نیل به وصول و مقام مشاهده لازم می‌دانند.

اگر خواهی که گردی بنده‌ی خاص مهیا شو برای صدق و اخلاص (شبستری، ۱۳۶۸: ۱۰۶ و ۸۳)

نظر پاک تواند رخ جانان دیدن که در آئینه نظر جز به صفا نتوان کرد (همان، ۸۵)

همچنین در گیتا آمده است: «آن که برای من عمل کند و رو به سوی من دارد و به من عشق ورزد و از تعلقات آزاد است، او به من راه می‌یابد». (XI.55)

مرد کار افتاده باید عشق را مردم آزاده باید عشق را (عطار، ۱۳۶۶: ۱۸۷)

گو برو آستین به خون جگر شوی هر که در این آستانه راه ندارد (حافظ، ۱۳۶۸: ۸۰)

آنان که با عشق تمام و ایمان کامل خداوند را پرستند، در یوگا برتراند. (B.G, XII.2)

آنان که گوی عشق ز میدان ربوده اند بنگر که وقت کار چه جولان نموده اند خود را چو گوی، در خم چو گان فکنده اند گوی مراد از خم چو گان ربوده اند

هر لحظه دیده اند عیان عکس روی دوست آینه ی دل از قیل آن زدوده اند
در وسع آدمی نبود آنچه کرده اند اینان مگر ز طینت انسان نبوده اند
(عراقی، بی تا: ۱۱۲)

۱۱/۴- وصال و عشق صادقانه: بالاخره، گیتا شناخت حقیقت خداوند و نیل به مرتبه ی
فنا را فقط از راه محبت حقیقی و عشق صادقانه میسر می داند.
(See, gita, XVIII.55 and XI.54)

خواجه حافظ نیز تنها راه نجات را در معاشقه ی با محبوب می داند:
عشقت رسد به فریاد ار خود به سان حافظ قرآن ز بر بخوانی در چارده روایت
(حافظ، ۱۳۶۸: ۶۰)

گیتا نیل به این مقام رفیع، را تنها از طریق مهرورزی صادقانه به برهن و هر چه که از
آن اوست میسر می داند. (see, gita, XIII.22) اهل عرفان نیز همواره طریق مهرورزی را
راه رسیدن به محبوب و مقصود حقیقی می پندارند.

کمتر از ذره نه ای پست مشو مهر بورز تا به خلوتگه خورشید رسی چرخ زنان
(همان، ۲۲۴)

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست
(سعدی، ۱۳۷۱: ۱۰۰۱)

۱۲- نتیجه گیری:

در تطبیق مفاهیم عرفانی منظومه ی هندویی بهگودگیتا با آرای مندرج در متون صوفیانه
نکات زیر قابل تأمل و ملاحظه است:

۱- تمثیل های مشترک و مضامین مشابه در بیان مقاصدی همچون آفرینش انسان و
مراحل طی کمال نفسانی در متون هر دو مکتب مشاهده می شود.

۲- قول به طبیعت دوگانه ی پروشا و پراکریتی یا روح و جسم در وجود انسان و
عقیده به جاودانگی و اصالت جان از مباحث مشترک و قابل تأمل است.

۳- اعتقاد به تنوع راه های شناخت هستی و نیل به کمال و ترجیح طریق عشق ورزی یا

اخلاص از نکات برجسته و مورد توجه در منظومه‌ی گیتا و متون صوفیانه است.

۴- به خلاف سنت غالب مرتاضان هندو، منظومه‌ی هندویی بهگودگیتا انسان را از بدینی افراطی نسبت به کار و تلاش در عرصه‌ی اجتماع تحذیر می‌دهد، و در سنت عرفانی اسلام و روش بسیاری از صوفیان راستین نه صوفیان پوستین، نیز چنین است.

بر این اساس و در بیان و تحلیل امور مشابه چون عرفان یک مقوله عام بشری و روشی باطنی برای شناخت خدا و جهان و انسان است، در نگاه کلی باید بخشی از تعبیر مشابه در منظومه‌ی عرفانی بهگودگیتا و آرای عرفای مسلمان، را باید از امور فطری و نیازهای انسانی دانست.

شایان ذکر است که بخشی از مشابهات موجود را نیز می‌توان نتیجه و ثمره‌ی داد و ستد فرهنگی یا تأثیر و تأثراتی دانست که در اثر تداوم روابط فرهنگی هندوان با مسلمانان و به ویژه جامعه‌ی ایران اسلامی و بالعکس در ادوار مختلف حاصل شده است.

سرانجام بخش دیگری از این مشابهات را باید در زمره‌ی شباهت‌های تیپولوژیکی و یا از باب توارد انگاشت. بدین معنی که هر گروه بر اساس نیاز روحی معنوی خود با وجود تفاوت در اقلیم، بعد مسافت و شرایط فرهنگی خاص خود در راه نیل به کمال در صدد ارائه‌ی راه حل‌هایی برای رسیدن به آرامش درونی برآمده‌اند.

البته در موارد بسیاری نیز اختلاف نظرهای اساسی در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی هر دو مکتب وجود دارد. از جمله‌ی این مباحث می‌توان به پذیرش نظام تناسخ و اصل کرمه در ادیان و فلسفه‌های هندویی اشاره کرد؛ حال آن که دین مبین اسلام این عقاید را مردود شمرده و به تبع جمهور عرفای مسلمان نیز آن‌ها را مطرود دانسته‌اند.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- آریا، غلامعلی، (۱۳۶۵) طریقه چشتیه در هند و پاکستان، انتشارات زوار، چاپ اول.
- آملی، بهاء الدین حیدر، (۱۳۶۷) جامع الأسرار و منبع الأنوار، تصحیح هانری کربن، انتشارات علمی و فرهنگی.
- آملی، بهاء الدین حیدر، (۱۳۶۷) نص النصوص فی شرح الفصوص، تصحیح هنری کربن و عثمان یحیی، انتشارات توس، چاپ دوم.
- ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد، (۱۳۸۵ ق) شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء التراث، چاپ دوم.
- ابن العربی، محیی الدین، (۱۳۷۰) فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، انتشارات الزهراء، چاپ دوم.
- ابن العربی، محیی الدین، (بی تا)، الفتوحات المکیه، دار صادر، بیروت.
- ابن الفارض، عمر ابن الحسین (۱۹۹۰ م) دیوان، شرح و مقدمه مهدی محمد ناصرالدین، الطبعة الأولى، بیروت، دار الكتاب العلمیه.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، (۱۳۶۸) دیوان حافظ، تصحیح قزوینی و غنی، انتشارات اقبال، چاپ دوم.
- بیرونی، ابوریحان، (۱۳۶۲) تحقیق ماللهند، ترجمه منوچهر صدوقی سها، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- دارا شکوه، (۱۳۶۶) مجمع البحرین، تحقیق و تصحیح محمدرضا جلالی نائینی، نشر نقره، چاپ اول.
- سعیدی شیرازی، مصلح الدین، کلیات، تصحیح محمد علی فروغی، انتشارات ققنوس، ۱۳۷۱.
- سنائی غزنوی، ابوالمجد، (۱۳۶۸) حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- سنائی، محدود بن آدم، دیوان، (۱۳۶۲) به اهتمام مدرس رضوی، کتابخانه سنایی.
- سید رضی، ابوالحسن محمد، (۱۳۹۵) نهج البلاغه، تصحیح صبحی الصالح، یاشراف نشر الهجره، قم.

- شایگان، داریوش، (۱۳۶۲) ادیان و مکتهای فلسفی هند، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.
- شبستری، شیخ محمود، (۱۳۶۸) گلشن راز، تصحیح صمد موحد، انتشارات کتابخانه طهوری، چاپ اول.
- شیمل، آنه ماری، (۱۳۷۳) ادبیات اسلامی هند، ترجمه یعقوب آژند، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
- عراقی، فخرالدین ابراهیم، (بی تا) کلیات، تصحیح سعید نفیسی، انتشارات کتابخانه سنائی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۷۰) تذکره‌الاولیاء، به تصحیح دکتر محمد استعلامی، انتشارات زوار، چاپ ششم.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۶۶) دیوان، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، انتشارات علمی و فرهنگی.
- عطار، فریدالدین، منطق الطیر، (۱۳۶۶) تصحیح سیدصادق گوهرین، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۷۳) مصیبت نامه، تصحیح نورانی صال، انتشارات زوار، چاپ چهارم.
- الغزالی، ابو حامد محمد، (بی تا) احیاء علوم الدین، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- کاشفی، ملا حسین، (۱۳۶۲) لب لباب مثنوی، تصحیح نصرالله تقوی، انتشارات افشاری، چاپ دوم.
- الکلاباذی، ابوبکر محمد، (۱۴۲۲) التعرف لمذهب التصوف، تصحیح یوحنا الحیب، انتشارات دار صادر، بیروت، چاپ اول.
- مایل هروی، نجیب، (۱۳۸۰) انسان کامل، دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰ انتشارات دایره المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول.
- م. سن، کک، (۱۳۷۵) هندوئیسم، ترجمه ی. ع. پاشایی، انتشارات فکر روز، چاپ دوم.
- موحد، محمد علی، (۱۳۸۵) ترجمه گیتا، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۶۳) کلیات شمس، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.
- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۶۲) مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسن، امیرکبیر.

- ناس، جان. بی، (۱۳۷۰) تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، انتشارات انقلاب اسلامی، چاپ پنجم.
- نسفی، عزیزالدین، (۱۹۹۳) الانسان الکامل، تصحیح ماژیران موله، چاپ سوم، تهران، انتشارات کتابخانه طهوری.
- نیکلسن، رینولد آلن، (۱۳۶۶) مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ترجمه آوانس آوانسیان، نشر نی، چاپ دوم.
- نیکلسون، رینولد آلن، (۱۳۷۴) شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- الهجویری الجلابی، ابوعلی بن عثمان، (۱۳۷۱) کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، انتشارات طهوری.
- Edgerton, Franklin, The Bhagavad Gita, Translated and interpreted, New York, 1964.
- Krishnan, S. Radha. The Bhagavad Gita, with an introductory Essay Sannskrit Text.