

پژوهش تطبیقی  
رها شدن از صفات نفس و اتحاد با خالق

در عرفان هندی و مثنوی مولوی

دکتر حمیرا زمردی

استادیار دانشگاه تهران

(از ص ۱۰۹ تا ۱۲۱)

چکیده:

در این پژوهش گذری بر سابقه تأله و خداگونگی در یونان، هند باستان و عرفان اسلامی داشته‌ایم تا از این منظر به مقوله خودشناسی و در نتیجه خداشناسی، نظری داشته باشیم. سپس موضوع رها شدن از خود و اتحاد روح فردی (عالم اصغر) با هستی کل (عالم اکبر) در مثنوی مولوی و عرفان هندی مطابقت داده شده است. همچنین این روند که مستلزم تعطیل حواس پنجگانه و رستن از صفات رذیله نفس و چیره شدن بر صفاتی چون شهوت، خشم، حرص، طمع و... است در عرفان هندی و مثنوی مولوی مقایسه شده است.

واژه‌های کلیدی: خداگونگی، عرفان هندی، مثنوی، خودشناسی و حواس

پنجگانه.

مقدمه:

اعتقاد به ماوراءالطبیعه و احساس ناشی از غربت در جهان، همواره عارفان و متألّهین را بر آن داشته است که به مسائلی چون مبدأ وجودی انسان و فلسفه خلقت او تا رسیدن به سرحدّ رهایی و کمال پردازند.

در این مقاله برآنیم تا بر نظریات افلاطون در حوزه تأله و طرح عقاید هندوان در راه رسیدن به رستگاری و کمال مرتبه وجودی گذری داشته باشیم. همچنین بر پایه تفکرات ابوریحان بیرونی، متون هندی و بودایی همچون تحقیق ماللهند، اوپانیشاد، بهگودگیتا و آثار مدون مربوط به عرفان هندی، به تطبیق مثنوی مولوی با مقولاتی چون خودشناسی، مهار حواس پنجگانه و صفات رذیله نفس تا رسیدن به مرحله کمال بشری پردازیم.

در تفکرات الهی افلاطون (ف: ۳۴۸ ق.م.) در رساله تیمائوس روح انسان، بخشی از روح الهی تلقی گردیده است که به بدن وارد شده تا از حقایق سرمدی جهان آگاه شود و این روح در تماس با بدن مادی، آلوده شده و گذشته خود را که زمانی در عالم مثل می زیسته از یاد برده و از شأن خود نزول کرده است و باید به دلیل داشتن طبیعت الهی، بر این وضع نامطلوب غلبه کند و خود را به مرتبه بالاتری از بدن سوق دهد. (فراست، صص ۸۸، ۸۹، ۲۲۴ و ۲۲۵)

ابوریحان بیرونی (۳۶۲ هـ.ق.) دقیقاً این نکته را از قول دانشمندان هندو بیان می کند و می گوید: «چون نفس، قائم نباشد تعلّم ما جز یادآوری آنچه که در گذشته آموخته ایم نخواهد بود زیرا نفس ما پیش از درآمدن به این صورت انسانی در موضعی بوده است.» همچنین او از قول بروقدس یونانی خاطر نشان می سازد که «یادآوری و فراموشی از خواص نفس ناطقه است چنانکه علم او به گاه مفارقت از بدن روی می نماید و فراموشی او به هنگام نزدیکی با آن عارض می گردد و اگر ما بدین حیات، تن را به کار نگیریم و جز به ضرورت در آن نیاویزیم، به آسودگی از نادانی آن به معرفت دست یابیم و از رهگذر حصول دانایی به ذوات خویش پاکیزه شویم تا آن که ایزد ما را رهایی بخشد.» (بیرونی، صص ۴۰، ۴۱ و ۵۱)

در متون بودایی نیز آمده است: «ای دوست من می گویم که در این تن دو زرعی با ادراک و اندیشیدنش، جهان، خاستگاه جهان، رهایی از جهان و راه رهایی از آن هست.» (ولفکانگ شومان، ص ۵۰)

کارل گوستاو یونگ نیز در راستای تعالیم ذن بودیسم به این نتیجه می‌رسد که «انسان باید از انانیت آگاهی از خود رها شود تا بتواند به واسطه داشتن علم به خود از خود برهد و در درون خود به انسان خدای گونه بدل شود. این، انسانی است آزاد شده و بدون تصاویر ذهنی و از هر تعلقی رها که از تمام مخلوقات تهی خواهد شد.» (یونگ، صص ۱۸ و ۱۹)

در بهگودگیتا، متن تعلیمی عارفانه هندوان، لزوم عروج از طبیعت و بدن مادی و رهایی از تولد و مرگ و رنج‌های ناشی از آن یادآوری شده است: «وقتی موجود، جسم گرفته؛ قادر شود از این گونه طبیعت که با بدن مادی ترکیب شده است عروج کند می‌تواند از تولد، مرگ، پیری و رنج‌های ناشی از آن آزاد شود و حتی در این زندگی از شهید بهره‌مند گردد.» (بهگودگیتا، آیه ۲؛ چنین گفت بودا، صص ۵۱ و ۵۲)

در عرفان اسلامی و در تفکر مولانا نیز اعتقاد بر آن است که علم دو جهان در همین قالب محدود وجودی انسان نهفته است و تنها راه رهایی، تفکر در این «تن دو زرعی» و «و قالب سه گزی» است:

«بحر علمی در نمی پنهان شده در سه گز تن عالمی پنهان شده»

(مولوی، دفتر پنجم، بیت ۳۵۷۹)

«در سه گز قالب که دادش وانمود تا ابد هر چه بود او پیش پیش تا ملک بی خود شد از تدریس او آن گشادیشان کز آدم رو نمود در فراخی عرصه ی آن پاک جان خود بزرگی عرش باشد بس مدید هر چه در ارواح بود درس کرد از علم الأسماء خویش قدس دیگر یافت از تقدیس او در گشاد آسمانهاشان نبود تنگ آمد عرصه هفت آسمان لیک صورت کیست چون معنی رسید؟»

(همان، بیت ۲۶۵۸-۲۶۴۸)

اندیشه رها شدن از خود و خداگونه بودن با گذار از خود و معرفت به خود از تئوری‌های بزرگ تفکرات فلسفی و عرفانی بوده است. مسعودی (فو: ۳۴۶) اندیشه تأله و خداگونگی را از قول افلاطون (فو: ۳۴۸ ق.م) چنین نقل می‌کند:

«هر که خود را چنانکه باید بشناسد خدا شود.» (مسعودی، ص ۱۴۶)

و این همان چیزی است که در سخنان شیخ اشراق (سهروردی (فو: ۵۸۷)) مندرج است: «غایت کمال بنده، آن است که تشبیه کند به حق - تعالی» (مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ص ۳۲۸)

در تعالیم هندی، رسیدن به درجه خدایی از طریق اعمال عارفانه «کرم دیو» (Karmadeva) میسر است (اوپانیشاد، ج ۱، ص ۵۵۱) و راه رسیدن به رستگاری، از طریق همین بدن که از آن به بنارس تعبیر شده است می‌باشد. (همان، ص ۳۳۶) ازینرو روح فردی انسان (جیو آتما (Jivatma)) یا به تعبیر دیگر، عالم اصغر، نموداری از کل مجموعه هستی (آتما (Atma)) یا عالم اکبر می‌شود و با آن اتحاد می‌یابد و به رهایی می‌رسد. از این جاست که مولوی می‌فرماید:

«پس به صورت عالم اصغر تویی      پس به معنی عالم اکبر تویی»

(مولوی، دفتر چهارم، بیت ۵۲۱)

«اینست خورشیدی نهان در ذره‌ای      شیر نر در پوستین بره‌ای»

اینست دریای نهان در زیر کاه      پا بر این گه هین منه در اشتباه»

(همان، دفتر اول، بیت ۲۵۰۳ و ۲۵۰۲)

«وز درونشان عالمی بی منتها      در میان خرگهی چندین فضا»

(همان، دفتر ششم، بیت ۳۵۱۰)

در عرفان اسلامی، مطابق حدیث عارفانه «من عرف نفسه فقد عرف ربه» که در سخنان منسوب به امیر مؤمنان علی (ع) و نیز در شمار احادیث نبوی آمده است (فروزانفر، ص ۱۶۷) بر لزوم خودشناسی جهت حصول خداشناسی تأکید شده است.

در آیه مبارکه «بل هم فی لبس من خلق جدید» (آنها از خلق جدید به شبهه افتاده‌اند) (سوره ق/ آیه ۱۵) اگر چه به مفهوم ظاهری آن مبنی بر بازآفرینی صورت اولیئه انسانی پس از مرگ تصریح شده اما بر مبنای تأویلات عرفانی، مباحث تفکر ابن عربی (فو: ۶۳۸) و فلاسفه دیگر را به خاطر می‌آورد که متضمن صیوروت و دگرگونی نفس در حرکت خود به سوی کمال می‌باشد. (ایزوتسو، ص ۵)

تمثیل بودایی «خانه» برای درون آدمی، یادآور مقوله خودشناسی و توجه به درون است: «نخست اندرون اتاق را خواهد دید و سپس نگاهش به منظره بیرون پنجره خواهد افتاد. هم

چنین چشم ما نمی‌تواند اشیاء خارجی را ببیند مگر آنکه ابتدا چیزهای درون اتاق را دریافته باشد.» (چنین گفت بودا، ص ۸۰)

سلطان ولد (فو: ۷۱۲) فرزند مولوی در کتاب معارف به لزوم معرفت به خود اشاره دارد: «پس سیر در خودکن و به معرفت خود مشغول شو که معرفت چیز دیگر ترا سود ندارد و اصل، شناخت خود است که با تو این تعلق دارد. باقی در شناخت چیزهای دیگر، همچنان است که رنجی بر زمین دیگران می‌بری و منفعت آن بر تو عاید نخواهد شدن.» (معارف، ص ۳۰۴) مولوی در راستای این معنی می‌گوید:

«بهر آن پیغمبر این شرح را ساخت هر که خود بشناخت یزدان را شناخت»

(مولوی، دفتر پنجم، بیت ۲۱۱۴)

« ما بدانستیم ما این تن نه‌ایم از ورای تن به یزدان می‌زیسیم ای خنک آن را که ذات خود شناخت اندر امن سرمدی قصری بساخت»

(مولوی، دفتر پنجم، بیت ۳۳۴۱-۳۳۴۰)

«صد هزاران فصل داند از علوم جان خود را می‌ندانند آن ظلوم داند او خاصیت هر جوهری در بیان جوهر خود چون خری که همی داند یجوز و لا یجوز این روا و آن ناروا دانی و لیک قیمت هر کاله می‌دانی که چیست؛ سعدها و نحس‌ها دانسته‌ای»

(مولوی، همان، دفتر سوم، بیت ۲۶۵۳-۲۶۴۸)

در عرفان اسلامی، تعطیل حواس ظاهر و باطن، گام اول خودشناسی قلمداد شده است و در تعالیم هندوان، جوگی (Yogin) سالکی است که ضبط حواس و حبس دم را عامل رسیدن به حق می‌داند. او باید توانایی تسلط بر اعضای پنجگانه حواس فعّاله (کرم اندری (Karmendryia)) را داشته باشد تا پاک شود و دوام حضور و آگاهی، نصیب او گردد.

(اوپانیشاد، ج ۱، صص ۲۳۰، ۱۵۵ و ۱۵۴؛ ج ۲، صص ۵۵۰، ۵۱۹. See: Yogin; Sokagakkai)

در عرفان هندی، ضبط حواس ظاهر و باطن (پرتیاهار (Praty-ahara)) به معنی پرهیزدادن

حواس از احساس اشیاء خارج می‌باشد (همان، ج ۲، ص ۵۰۸) زیرا گرایش به حواس و طبیعت مادی، مایه اسارت ذهن و ناکامی در خودشناسی شده و آدمی نمی‌تواند از دام نفس رها شود. (به‌گودگیتا، آیه ۶۰)

مولوی، انسان برین را کسی می‌داند که از حیطة محسوسات رهیده باشد و بتواند اسیران عالم را نیز از آن نجات بخشد:

«از شش و از پنج عارف گشت فرد  
رست او از پنج حس و شش جهت  
شد اشاراتش اشارات ازل  
زین چه شش گوشه اگر نبود برون  
محترز گشته ست زین شش پنج نرد  
از ورای آن همه کرد آگهت  
جاوزالاهوام طرراً و اعتزل  
چون برآرد یوسفی را از درون؟»  
(مولوی، دفتر ششم، بیت ۴۵۷۰-۴۵۶۷)

«واردی بالای چرخ بی‌سُتن  
یوسفان چنگال در دلش زده  
دلوه‌ای دیگری از چه آب جو  
دلوه‌ها، غواص آب از بهر قوت  
دلوه‌ها وابسته چرخ بلند  
جسم او چون دلو، در چه چاره کن  
رسته از چاه و شه مصری شده  
دلو او فارغ ز آب، اصحاب جو  
دلو او قوت و حیات جان حوت  
دلو او در اصبعین زورمند»  
(همان، بیت ۴۵۷۵-۴۵۷۱)

عارفی که از حیطة حس، رسته و راه به غیب یافته در مثنوی چنین توصیف می‌شود:

«چشم شه بر چشم باز دل زده است  
تا پس همت که یابید از نظر  
شیر چه؟ کان شاهباز معنوی  
شد صفیر باز جان در مرج دین  
باز دل را که پی تو می‌پرید  
یافت بینی بوی و گوش از تو سماع  
هر حسی را چون دهی ره سوی غیب  
چشم بازش سخت با همت شده است  
می‌نگیرد باز شه جز شیر نر  
هم شکار توست هم صیدش تویی  
عره‌های لا احبب الافلین  
از عطای بی‌حلت چشمی رسد  
هر حسی را قسمتی آمد مشاع  
نبود آن حس را فتور مرگ و شیب

مالک الملکی به حس چیزی دهی تا که بر حس ها کند آن حس شهی»  
(همان، دفتر ششم، بیت ۲۸۱۵-۲۸۰۸)

در عرفان هندی نیز عارفی که بر حواس خود مسلط شده چنین توصیف می‌شود:  
«کسی که حواسش را مهار می‌کند و کاملاً بر آن مسلط است و آگاهی خود را بر من  
متمرکز می‌کند به عنوان انسانی صاحب شعور استوار شناخته می‌شود و می‌تواند لطف و  
رحمت کامل خداوند را به دست آورد» (بهگودگیتا، مطالب گیتا، آیه ۶۴ و ۶۱)  
مولانا حواس ظاهری را حجاب حقیقت می‌داند و مخاطبان را بر لزوم تعطیل کردن  
حواس ترغیب می‌کند:

«نشود این نغمه ها را گوش حس کز ستم ها گوش حس باشد نجس»  
(مولوی، دفتر اول، بیت ۱۹۲۰)

«پنبه اندر گوش حس دون کنید پنبه آن گوش سیر گوش سیر است  
بی حس و بی گوش و بی فکر شوید تا خطاب ارجعی را بشنوید»  
(همان، دفتر اول، بیت ۵۸۶-۵۶۶)

«فهم، آب است و وجود تن، سبو این سبو را پنج سوراخ است ژرف  
امر غَضُوا غَضَةً ابصارکم از دهانت نطق، فهمت را برد  
همچنین سوراخ های دیگر است گرز دریا آب را بیرون کنی  
چون سبو بشکست ریزد آب از او اندر او نی آب ماند خود نه برف  
هم شنیدی راست نهادی تو سم گوش، چون ریگ است فهمت را خورد  
می‌کشاند آب فهم مضمومت بی عوض آن بحر را هامون کنی»  
(همان، دفتر سوم، بیت ۲۱۰۴-۲۰۹۹)

نظاره تن و نظاره حواس مبنی بر تعطیل حواس و ضبط دم از مواردی است که در عرفان  
هندی جهت پالایش احساسات درونی مورد تأکید واقع شده است. (راه آیین، ص ۱۸ و ۱۷) در

تفکر عرفانی هند «والا ترین جهانگشا کسی است که بر تن خویش غالب شده باشد.» (راه حق، ص ۶۱)

در تعالیم متعالی بشری، حواس، حجاب حقیقت و برانگیزاننده امیال دانسته شده است. در عرفان هندی، رسیدن به چهار حقیقت جلیل "chatur- aarya- satya" به معنی حقیقت رنج، خاستگاه رنج، راه فرو نشانیدن رنج و رهایی از رنج یا نیروانا انسان را از مشتیهات حواس باز می‌دارد و به رهایی (Jivanmukti) سوق می‌دهد. نقطه مبدأ این سفر، حالت مادی است زیرا بشر، اسیر طبیعت و قوانین آن است و نمی‌تواند قوای خود را تحت فرمان درآورد. از این رو باید با خلوت‌گزینی و رستن از قید لذات و شهوات به عالم اطلاق (mukti) برسد و پس از آشنایی با واقعیت‌اعلای روح، مقام خود را بازیابد و در طی چندین دوره تناسخ (metempsychosis) به آزادی در طی مراحل (کرم مکت (Karma- mukti)) دست یابد و آزادی بدون جسم (Videhamukti) را تجربه کند. (sokagakkai; See: metempsychosis)؛ اوپانیشاد، ج ۲، ص ۵۲۰-ج)

امیال ناشی از حواس انسانی، انسان را به راه‌های مختلف می‌کشاند و حس و نیروی برتر می‌تواند بر آن چیره شود. (چنین گفت بودا، ص ۱۳۴)

منشأ امیال انسانی که حواس را به خود معطوف می‌دارند در تعالیم هندی عبارت‌اند از: «شهوت، خشم، حرص و طمع و تکبر و غرور». ابوریحان بیرونی در بررسی آراء عارفانه هندوان، این نکته را مطرح کرده است: «رسیدن به رهایی به دست‌افزاری دانایی جز به دوری از شرّ نتواند بود که فروع آن با همه کثرت جز به آز و خشم و نادانی برنمی‌گردد و به قطع ریشه‌ها شاخه‌ها زایل گردد. مدار این بر اماتۀ دو نیروی شهوت و خشم است که هر دوان دشمن‌ترین دشمنان است مر آدمی را؛ هلاک‌گرتترین آنان او را به لذت در خورش و راحت در انتقام می‌فریبند به حالی که هر دو به رساندن به دردها و گناه شایسته‌ترند.» (بیرونی، ج ۱، ص ۵۲)

همچنین به گفته او: «دو دشمن لایطاق شهوت و غضب در حیات خویش و پیش از مرگ بمیراند و از درون خویش بیاساید بی بیرون و از حواس بی‌نیاز گردد.» (همان، ص ۵۷)

در صورت غلبه بر امیال و شهوات، مکت و رهایی روح از تولدهای جدید حاصل می‌شود و جمیع حواس ظاهری و باطنی او با بدن لطیف او بعد از مردن در هرن گریهه یا مجمع



عناصر بسیط (garbha) محو می‌شود. و روح فردی با روح کل یکی می‌گردد و بدن کثیف او خاک می‌شود. (اوپانیشاد، ج ۱، ص ۱۷۱؛ ج ۲، ص ۵۲۱؛ sokagakkai; see: garbha)

مولوی هم حواس را حجاب حقیقت شمرده و حواس را برانگیزاننده امیال دانسته و تنها راه مهار امیال را ملکوتی شدن و تصعید و تلطیف امیال می‌داند:

«میل‌ها همچون سگان خفته‌اند / ندر ایشان خیر و شر بنهفته‌اند  
چون که قدرت نیست خفتند این رده / همچو هیزم پاره‌ها و تن زده  
تا که مرداری در آید در میان / نفخ صور حرص کوبد بر سگان...  
شهوة رنجور ساکن می‌بود / خاطر او سوی صحت می‌رود  
چون ببیند نان و سبب و خربزه / در مصاف آید مزه و خوف بزه  
گر بود صبار، دیدن سود اوست / آن تهیج، طبع سُستش را نکوست  
ور نباشد صبر، پس نادیده به / تیر، دور، اولی ز مرد بی زره»  
(مولوی، دفتر پنجم، بیت ۶۴۰-۶۲۶)

در بهگود گیتا، صفات رذیله شهوت و آزار گناهان بزرگ و تباه‌کننده دانش و خودشناسی شمرده شده است و انسان می‌تواند با تنظیم حواس آن را مهار کند و از میان بردارد. همچنین غرور، شهوت و خشم، مایه حسادت به خدای - تعالی - دانسته شده است. (بهگود گیتا، آیه ۴۱ و ۱۸)

مولوی در خصوص صفات رذیله خشم، شهوت، حسد، حرص و طمع و غرور مضامینی متعالی به دست می‌دهد:

«ترک خشم و شهوت و حرص آوری / هست مردی و رگ پیغمبری»  
(مولوی، دفتر پنجم، بیت ۴۰۲۶)

«خشم و شهوت، مرد را احول کند / ز استقامت روح را مُبدل کند  
چون غرض آمد، هنر پوشیده شد / صد حجاب از دل به سوی دیده شد»  
(همان، دفتر اول، بیت ۳۳۵-۳۳۴)

«خلق، دیوان‌اند و شهوت، سلسله / می‌کشده‌شان سوی دگان و غله»  
(همان، دفتر چهارم، بیت ۱۱۲۰-۱۱۱۶)

- «خشم تو تخم سعیر دوزخ است  
هین بکش این دوزخت را، کین فخ است»  
(همان، دفتر سوم، بیت ۳۴۸۰)
- «از خدا می‌خواه دفع این حسد  
تا خدایت وارهاند از جسد  
مر تو را مشغولی بخشد درون  
که نپردازی از آن سوی برون»  
(همان، دفتر چهارم، بیت ۲۶۸۱-۲۶۸۲)
- «روی نفس مطمئنّه از حسد  
فکرت بد ناخن پر زهر دان  
زخم ناخن های فکرت می‌کشد  
می‌خراشد در تعمق روی جان»  
(همان، دفتر پنجم، بیت ۵۵۷ و ۵۵۸)
- «یوسفان از رشک زشتان مخفی‌اند  
یوسفان از مکر اخوان در چه‌اند  
کز عدو خوبان در آتش می‌زیند  
از حسد اندر کمین، گرگی است زفت»  
(همان، دفتر دوم، بیت ۱۴۰۵-۱۴۰۹)
- در مثنوی بدین نکته اشاره شده است که حرص موجب عدم اعتدال شخصیت انسان شده و دیده باطن را کور می‌کند. همچنین حرص، بینش شهودی را فروبسته موجب شناسایی پنداری می‌گردد:
- «هر که را باشد طمع، الکن شود  
با طمع کی چشم و دل روشن شود»  
(همان، دفتر دوم، بیت ۵۸۰ و ۵۷۹)
- «حرص، کور و احمق و نادان کند  
مرگ را بر احمقان آسان کند»  
(همان، دفتر پنجم، بیت ۲۸۲۳)
- «هین ز حرص خویش میزان را مهل  
آز و حرص آمد ترا خصم مزل»  
(همان، دفتر پنجم، بیت ۱۴۰۱)
- «در کف او خار و سایه‌ش نیز نیست  
خار دان آن را که خرما دیده‌ای  
لیکتان از حرص، آن تمییز نیست  
زان که بس و ر و بس نادیده‌ای»  
(همان، دفتر اول، ۱۹۶۴-۱۹۶۳)
- «حرص تازد بیهده سوی سراب  
حرص، غالب بود و زر چون جان شده  
عقل گوید: نیک بین کان نیست آب  
نعره عقل آن زمان پنهان شده

گشته صد تو حرص و غوغاهای او گشته پنهان حکمت و ایمای او»  
(همان، دفتر پنجم، بیت ۲۰۶۰-۲۰۵۸)

مولانا رها شدگان از زندان نفس و اسارت دنیا را انبیای رهبر شایسته می‌داند:

«روح‌هایی کز قفس‌ها رسته‌اند انبیای رهبر شایسته‌اند  
از برون آوازشان آید ز دین که ره رستن تو را این است این!  
ما بدین رستیم زین تنگین قفس غیر این ره نیست چاره این قفس»  
(همان، بیت ۱۵۴۴-۱۵۴۱)

همچنین در بینش مولوی، فقر و دوری از خصال تن و کشش نفس، راه‌هایی از این وادی قلمداد شده است:

«جمله استادان پی اظهار کار لاجرم استاد استادان صمد  
هر کجا این نیستی افزون تراست نیستی چون هست بالاین طبق  
خاصه درویشی که شد بی جسم و مال کار، فقر جسم دارد نه سؤال»  
(همان، دفتر ششم، بیت ۱۴۷۲-۱۴۶۸)

«سر بریدن چیست؟ کشتن نفس را آن چنان که نیش کژدم برکنی  
برکنی دندان پر زهری ز مار تا رهد مار از بالای سنگسار  
هیچ نکشد نفس را جز ظلّ پیر دامن آن نفس‌گش را سخت گیر»  
(همان، دفتر دوم، بیت ۲۵۲۸-۲۵۲۵)

«نفس خود را کش جهان را زنده کن خواجه را کشته است او را بنده کن»  
(همان، دفتر سوم، بیت ۲۵۰۴)

در عرفان هندی، انسان به واسطه کنترل و ضبط حواس و دفع امیال پس از مکت (رهایی) به نیروانا (Nir- Vana) واصل می‌شود و در این صورت، چهار حقیقت مورد اشاره را دریافته و

تمامی آرایش ها و امیال و شهوات آدمی با سیر و سلوک و ذکر و تفکر خاصی مبتنی بر شهود یا روشن‌شدگی یکسره از میان می‌رود و به مقام آرَهت (Arhat) یا انسان کامل نائل می‌شود. (sokagakkai.see: Nir-Vana؛ اوپانشاد، ج ۲، ص ۵۹۵)

در تعالیم ذن بودیسم (Zen) وجود انسان با سلوک به مرز برون مرکزی (بیرون از من) (ek-centric) و تمامی می‌رسد و از مرکز خود دور می‌شود و « بیرون از من» قرار می‌گیرد. نظریه « نه - من یا انکار نفس که موجب شادمانی حقیقی درون است نیز مستلزم رهایی از نفس است و حکیمی که آرزوها و امیال را از خود دور می‌کند، برهمن (Brahman) است و بر اثر همین معرفت بدین مقام نائل می‌شود. (اباذری، صص ۲۹۵ و ۲۵۸)

#### نتیجه:

در این پژوهش تطبیقی با بررسی تفکر خودشناسی، جهت وصول به خداشناسی در نگرش عرفان هندی و مثنوی مولوی نتیجه می‌گیریم که انسان با شناخت نفس و گذار از خواسته‌های آن می‌تواند بر حواس خود مسلط شده و امیال نفسانی را ترک کند تا پس از رهایی، از صفات رذیله مانند شهوت، خشم، حرص، طمع، تکبر، غرور و به مقامی والا و شایسته دست یابد.

#### منابع:

- قرآن کریم.
- اباذری، یوسف و...، *ادیان جهان باستان*، ج ۱ (چین و هند)، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ هـ.ش.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، *التنبیه و الاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ هـ.ش.
- ابوریحان بیرونی، *تحقیق ماللهند*، ج ۱، ترجمه منوچهر صدوقی‌سها، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، بی‌تا.
- اوپانشاد، ترجمه محمد داراشکوه، *فرزند جهان*، با مقدمه و حواشی و تعلیقات و اهتمام دکتر تاراچند، سید محمدرضا جلالی نائینی، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۶ هـ.ش.
- ایزوتسو، توشیهیکو، *خلق مدام در عرفان ایرانی و آیین بودائی ذن*، ترجمه شیوا کاویانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱ هـ.ش.
- بهگودگیتا، آج بهاکتی و دانتا سوامی پرابهودپادا، دانش جاودان، ۱۳۸۳ هـ.ش.

- چنین گفت بودا (متون بودایی)، ترجمه دکتر هاشم رجب‌زاده، اساطیر، ۱۳۷۸ هـ.ش.
- راه آیین (ذمه په دین)، ترجمه ع پاشایی، انجمن فلسفه، ۱۳۷۵ هـ.ش.
- راه حق (دممپادا، متن بودایی)، ترجمه از زبان پالی، مترجم رضا علوی، فیروزه، ۱۳۵۷ هـ.ش.
- زمانی، کریم، میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی مولوی)، نشر نی، ۱۳۸۲ هـ.ش.
- سلطان ولد، معارف، به کوشش نجیب مایل هروی، نشر مولی، ۱۳۶۷ هـ.ش.
- شایگان، داریوش، آیین هندو و عرفان اسلامی (براساس مجمع‌البحرین داراشکوه)، ترجمه جمشید ارجمند، نشر فرزانه، ۱۳۸۴ هـ.ش.
- فراست. اس. آی، درس‌های اساسی فلاسفه بزرگ، ترجمه منوچهر شادان، نشر بهجت، ۱۳۸۶ هـ.ش.
- فروزانفر، بدیع الزمان، احادیث معنوی، امیرکبیر، ۱۳۶۱ هـ.ش.
- گواهی، عبدالرحیم، واژه‌نامه ادیان (فرهنگ اصطلاحات دینی و عرفانی)، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۱ هـ.ش.
- مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، به اهتمام دکتر سید حسین نصر، انتشارات انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۴۸ هـ.ش.
- مولوی، مثنوی، به اهتمام زینولد. ا. نیکلسون، مولی، ۱۳۶۶ هـ.ش.
- ولفکانگ شومان، هانس، آیین بودا (طرح تعلیمات و مکتب‌های بودایی)، ترجمه ع پاشایی، فیروزه، ۱۳۷۵ هـ.ش.
- هریگل، اویگن، روش ذن، ترجمه ع. پاشایی، فرا روان، ۱۳۷۷ هـ.ش.
- یونگ، کارل. گوستاو، در مقدمه ذن بودیسم، به کوشش د.ت سوزوکی، ترجمه منوچهر شادان، نشر بهجت، ۱۳۸۳ هـ.ش.

Sokagakkai. *Dictionary of Buddhism Philosophy*. 3ed. DBP. 2000 (The English Buddhist Dictionary committee)