

مقام تسلیم در مثنوی و گیتا بهاشیه

سعید گراوند - سعیده صباحی

استادیار ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان - کارشناسی ارشد ادیان و عرفان

چکیده

این مقاله شامل سه بخش است. در بخش اول ضمن بیان مقدمه‌ای کوتاه به این بحث پرداخته‌ایم که در مثنوی معنوی و گیتا بهاشیه مباحث و مفاهیم بسیاری مطرح شده‌اند که یکی از آنها مقام تسلیم است. در این بخش نویسنده بر این باور است که شأن حقیقی انسان در این جهان آن است که در برابر حق تسلیم باشد. در بخش دوم مقاله، ضمن بیان سخنانی درباره چیستی تسلیم، مراتب مختلف تسلیم در مثنوی و گیتا بهاشیه بیان شده‌اند. آن مرتبه‌ای از تسلیم که نتیجه زهد و مجاهدت است، مرتبه فروتر تسلیم است، در حالی که مرتبه برتر تسلیم، نتیجه فیض و رحمت حق است. در بخش سوم به تفسیر مقام تسلیم پرداخته شده است. در این بخش آمده است که مقصود اصلی مثنوی و گیتا بهاشیه از طرح مقام تسلیم، بیان فراموشی تدبیر و اراده و پناه جستن به حق است؛ یعنی انسان به جای تکیه بر پیچیدگی اندیشه‌های فلسفی و مقولات ذهنی باید عاشقانه خود را تسلیم حق کند تا زودتر و آسان‌تر به نجات دست یابد.

کلیدواژه‌ها: مثنوی، گیتا بهاشیه، تسلیم، سرسپردگی، پناه جستن.

تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۸/۲۸

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۱/۱۰/۴

Email: Geravand_s@yahoo.com

مقدمه

مثنوی معنوی یکی از مقدس‌ترین آثار دینی و عرفانی در سنت اسلامی است و گیتا بهاشیه از آثار برجسته رامانوجه (۱۰۱۷م) و یکی از تفاسیر بهگود گیتا است که عرفانی^۱ و در عین حال جدلی^۲ است. (Carman 1987, vol 11: 7615)

رامانوجه از حامیان برجسته تفکر ویشنویی و شارح بزرگ بره‌ماسوتره، گیتا بهاشیه را بر مبنای سنت فکری خود، ویشسته - دوآیته^۳ یا عدم ثنویت متعین نوشت. او به طور کلی در نگارش این تفسیر از شرح و شیوه نگارش استاد خود، یامونه، پیروی کرده است. در واقع در مکتب ودانتیه در جنوب هند، رامانوجه شناخته‌شده‌ترین چهره‌ای است که با بسیاری از تفاسیر دینی و فلسفی شنکره مخالفت کرد و دیدگاه‌های کاملاً تازه‌ای درباره چگونگی امکان نیل به نجات به دست داد.

رامانوجه که از فرهنگ و ادبیات تامیلی، سرودهای آوارها و هر چه بیشتر از ویشنوپورانه و بهگوت پورانه متأثر بود، کوشید تا تفکرات اوپانیشادها، گیتا و بره‌ماسوتره را با مفاهیم ویشنویی که اساس آن همان پرستش عاشقانه است، آشتی دهد (Bartley 2002:15) و از طریق آن همه مفاهیم دینی و عرفانی، مقام تسلیم را به طور برجسته‌ای در گیتا بهاشیه و دیگر آثار خود تعلیم داد.

مثنوی و گیتا بهاشیه هرچند متعلق به دو سنت متفاوت‌اند، در آنها از عمیق‌ترین مباحث مربوط به سلوک عملی و بندگی و تسلیم سخن رفته است؛ بنابراین، می‌توان این دو اثر را با توجه به شباهت‌های ساختاری و محتوایی و نیز بر اساس درون‌مایه‌های مشترک با یکدیگر مقایسه کرد؛ از جمله این شباهت‌ها می‌توان به مقام تسلیم اشاره کرد که تحلیل آن از منظر معرفت‌شناسی عرفانی در این دو متن اهمیت بسیار دارد.

1. Devotional

2. Polemical

3. Vasistha-Dvaita

ضرورت بحث

خداوند به مقتضای حکمت خود برای نیل به نجات، راه‌ها و اسبابی را فراهم ساخته که یکی از آنها تسلیم است. در مثنوی، سالک وقتی می‌تواند به حق واصل گردد که از خودی و اوصاف خودی بگذرد و به فیض حق نائل شود؛ بنابراین، ضرورت مقام تسلیم در نفی علل و اسباب ظاهری و رهایی از مقولات ذهنی و اندیشه‌های پیچیده فلسفی و بنیاد نیل به نجات در تفکر عرفانی است. نمونه برجسته این شیوه از تفکر عرفانی در اسلام، در صوفیان دیده می‌شود که بدون توجه به هرگونه نظام ارزشی به لطف و رحمت حق پناه می‌جستند.

در گیتا بهاشیه از مقامی به نام پره‌پتی^(۱) سخن گفته شده است که کاملاً متکی بر لطف و رحمت ویشنو یا تجلیات او است. پره‌پتی یا مقام تسلیم و پناه جستن به حق، ساده‌ترین و متعارف‌ترین صورت اعتقادی برای نجات در تفکر ویشنویی است. بر اساس این تفکر، تمام انسان‌ها که پسران خدا هستند، ولی با گناه جدایی آلوده شده‌اند، به تسلیم و پناه‌جستن در برابر ویشنو دعوت می‌شوند. نمونه برجسته پیروان این شیوه از دینداری در گیتا بهاشیه، آلوارها^(۲) هستند که همچون فرزندان اوپانیشادی بدون توجه به تولد نخستین، کاست، ارزش و موقعیت اجتماعی به لطف و رحمت ویشنو پناه جستند. (Dasgupta 1973, vol 3: 136-138; Ramanuja 1969: 24-26; 55,91-2, 136-138; رادهاکریشنان ۱۳۶۷، ج ۱: ۳۲۷)

سابقه بحث

در تفکر اسلامی سابقه بحث تسلیم و بندگی در برابر حق به قرآن کریم و دیگر متون دینی برمی‌گردد. در سنت عرفانی این آموزه به طور مستقیم در آثار و

1. Prapatti

2. Alvars

اندیشه بسیاری از صوفیه همچون ابونصر سراج، هجویری، غزالی، عطار و سنایی به صورت یک اصل بنیادین از بحث مقامات مطرح شده است.

در تفکر ویشنویی نیز پره‌تی سابقه‌ای دیرینه دارد. آثار و عناصر این آموزه را در اهری‌بودهینه سامهیتا^۱، لکشمی تتره^۲، بهردواجه سامهیتا^۳ و دیگر آثار پنجه راتره^۴ می‌توان یافت. محققان تفکر ویشنویی سرچشمه اصلی این آموزه را در متون و ادبیات کهن‌تر همچون تای تیریه اوپانیشاد^۵، کتهه اوپانیشاد^۶، شوته شواتره اوپانیشاد^۷، مه‌بهارته و رامایانه جست‌وجو می‌کنند. (Dasgupta 1973, vol 3: 379)

چیستی تسلیم

در مثنوی مولوی، مقام تسلیم بدین معنی است که سالک طریق حق بر رنج‌ها و محنت‌هایی که در سلوک الی الله برای او پیش می‌آید، راضی و خرسند باشد. تا آنجا که نه از خدا طلب خوشی کند و نه از دوزخ طلب پناه. در این مقام، سالک حقیقی اراده خود را در اراده حق محو می‌کند. کسی که در این وضعیت به سر می‌برد، «خودی» را فراموش کرده و به حکم و قضای الهی خرسند است؛ زیرا موجودی است خداگونه که تمام اعمال خود را مریم‌وار به خدا نسبت می‌دهد.

| | |
|-----------------------------|----------------------------|
| دست در تسلیم زن و اندر رضا | قفل زفتست و گشاینده خدا |
| این‌گشایش نیست جز از کبریا | ذره ذره گر شود مفتاحها |
| یابی آن بخت جوان از پیرخویش | چون فراموشت شود تدبیر خویش |
| بنده گشتی آنکه آزادت کنند | چون فراموش خودی یادت کنند |

(مولوی ۳۰۷۳/۳/۱۳۶۶-۳۰۷۶)

1. Ahirbudhnya-Samhita
3. Bharadvaja Samhita
5. Taittiriyaopanisad
7. Svetasvataraopanisad

2. Laksmi Tantra
4. Panca-ratra
6. Kathaopanisad

تو ببند آن چشم و خود تسلیم کن خویش را بینی در آن شهر کهن
(همان/۱۱۱۳/۵)

درباره چیستی پره‌پتی یا تسلیم در تفکر ویشنوی دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد؛ از دیرباز ماهیت پره‌پتی در اهیربودهینه سامهیتا^۱ بحث و بررسی شده است. در برخی متون این مفهوم به معنی تسلیم در برابر حق است. بر این اساس، رامانوجه در گیتا بهاشیه می‌گوید که سالک طریق پره‌پتی باید وظایف شرعی و تکالیف دینی خود را به دور از هرگونه غرض زاید به جز حق انجام دهد.
(Quoted by Dasgupta 1973, Vol 3: 379-81; Carman 1987: 7616)

بر اساس تحلیل داسگوپتا، پره‌پتی صورتی از بهکتی است و به معنای پناه‌جستن به حق است که در میان حامیان تفکر ویشنوی از جمله پیروان رامانوجه دیده می‌شود. این پناه‌جستن به حق که توأم با ایمان و اعتقاد راسخ است، مبتنی بر این اصل است که تنها خدا می‌تواند آدمی را در نیل به آن مقصود متعال یاری رساند. (Dasgupta 1996: 127) بدین ترتیب، مقام پره‌پتی شیوه‌ای از تفکر ویشنوی است که به منزله سبب و وسیله توقف رنج به شمار می‌آید. (Dasgupta 1973, vol 3: 136) در این شیوه از تفکر عرفانی برای عبادت‌کنندگان ویشنو محدودیت نظام کاستی و آشرامه‌ای وجود ندارد. تا حدی که شودرها هم می‌توانند از این طریق نجات یابند. بر همین اساس جبله برهمانه^۲ می‌گوید: «مردم قبیله کیراته^۳ و هوناس^۴ به دلیل تسلیم بودن در مقابل ویشنو به نجات دست یافتند.» (Radhakrishnan 1991, Vol 1: 498)

مراتب تسلیم

مقام تسلیم در مثنوی مولوی مقوله‌ای است دارای مراتب که هر سالکی بر اساس

1. Ahirbudhnya-Samhita
3. Kirata

2. Jabala Brahmana
4. Hunas

امکان وجودی‌اش از مرتبه‌ای از آن برخوردار است. مولوی در قصه "صفت بعضی اولیا که راضی‌اند به احکام و لابه نکنند که این حکم را بگردان..." به تفصیل از مرتبه فروتر تسلیم سالکانی سخن می‌گوید که در جهان هیچ احتجاج و اعتراضی ندارند. آنجا که می‌گوید:

بشنو اکنون قصه آن رهروان که ندارند اعتراضی در جهان
(مولوی ۱۳۶۶/۳/۱۸۸۰)

دوستان بین کو نشان دوستان؟
کی کران گیرد ز رنج دوست، دوست
نه نشان دوستی شد سرخوشی؟
دوست همچون زر بلا چون آتش است
دوستان را رنج باشد همچو جان
رنج، مغز و دوستی آن را چو پوست
در بلا و آفت و محنت‌کشی
زر خالص در دل آتش خوش است
(همان ۱۴۵۸/۲-۱۴۶۱)

این دسته از اهل تسلیم کسانی هستند که در هنگام بلا و محنت به حکم و قضای الهی راضی شده‌اند. مولوی مرتبه تسلیم این دسته از سالکان را در داستان "جزع ناکردن شیخی بر مرگ فرزندان خود" در دفتر سوم مثنوی به تصویر می‌کشد. (ر.ک. به: همان ۱۷۷۴/۳ به بعد و همان: ۱۹۲۴ به بعد)

مرتبه والاتر تسلیم از آن اولیای حق است که بنا به گزارش مثنوی دیگر حاصل مجاهدت و ریاضت هم نیست. خوی و خصلت ازلی اولیاء چنان است که از خداوند طلب دفع قضا نمی‌کنند؛ زیرا قضای الهی در نزد این دسته از اهل تسلیم عین لذت و شیرینی است. جالب توجه است که در نزد این قوم، طلب دفع قضا به منزله کفر است. در مثنوی این مرتبه از تسلیم از جمله افضال خداوندی است که نتیجه فیض و رحمت الهی است. آنجا که می‌گوید:

قوم دیگر می‌شناسم ز اولیاء که دهانشان بسته باشد از دعا
از دعا که هست رام آن کرام جستن دفع قضایشان شد حرام
در قضا ذوقی همی بینند خاص کفرشان آید طلب کردن خلاص
(همان ۱۸۸۲/۳-۱۸۸۴)

در گیتا بهاشیه نیز تسلیم در برابر حق به دو شکل مستقیم^۱ و غیرمستقیم^۲ رخ می‌نماید. در شکل نخست، تسلیم، کامل و مطلق است و یک‌باره برای همه رخ می‌دهد. در شکل دوم که همان تفکر مدام پیرامون خدا است، تسلیم و سرسپردگی از طریق عشق به خدا همراه با انجام تکالیف دینی و دوری از اعمال ناپسند رخ می‌دهد. این مرتبه از تسلیم، مرتبه فروتر تسلیم است. (Dasgupta 1973, vol 3:136-137) این در حالی است که مرتبه برتر تسلیم مستقیماً از طریق فیض و رحمت ویشنو حاصل می‌آید.

مقام تسلیم در مثنوی و گیتا بهاشیه

تفکر غالب در سنت عرفانی این است که آدمی اگرچه در عمل و فعالیت است، باید از علل و اسباب ظاهری در این جهان گذر کند و در برابر حق تسلیم باشد. تا آنجا که برای نیل به اهداف متعالی خود در زندگی، خودی را به فراموشی بسپرد و به حق پناه جوید. این فراموشی خود و پناه‌جستن به حق در مثنوی معنوی به تسلیم و رضا و در گیتا بهاشیه به مقام پره‌پتی معروف است.

یکی از داستان‌های مثنوی که به تفسیر مقام تسلیم اختصاص دارد، قصه‌ای است که در آن خداوند به موسی وحی می‌کند که من تو را بیشتر دوست می‌دارم. در این داستان، موسی همچون سالکی است اهل تسلیم که همه کار خود را به حق واگذار کرده است و از کسی جز او پناه نمی‌طلبد. مقام موسی مقام کسی است که عاشقانه از علت و اسباب ظاهری این جهان گریخته و به حق پناه بسته است. (واعظ کاشفی ۱۳۸۶: ۴۱۶)

گفت موسی را به وحی دل خدا کی گزیده دوست‌تر دارم تو را
گفت چه خصلت بود ای ذوالکرم موجب آن تا من آن افزون کنم

1. Avyavahita

2. vyavahita

گفت چون طفلی به پیش والده وقت قهرش دست هم در وی زده
(مولوی ۱۳۶۶/۴/۹۹۲-۹۹۴)

بر اساس گزارش مثنوی، کسی که اهل تسلیم باشد، تن به خطر می‌دهد و در اندیشه رسوایی و ویرانی نیست؛ زیرا در تفکر عرفانی بنیاد تسلیم بر ویرانی و فراموشی خود استوار است. تسلیم عبارت است از مقام دلدادگی و خاکساری در پیشگاه حق که مولوی در ابیات زیر از آن به «گنج سلطانی» و «بی‌مرادی» تعبیر می‌کند.

بند کن چون سیل سیلانی کند / من چه غم دارم که ویرانی بود
ور نه رسوایی و ویرانی کند / زیر ویران گنج سلطانی بود
(همان ۱/۷۴۳-۷۴۴)

غرق حق خواهد که باشد غرق‌تر / زیر دریا خوشتر آید یا زبر؟
زیر دریا خوشتر آید یا زبر؟ / پاره کرده وسوسه باشی دلا؟
گر طرب را بازدانی از بلا / گرمادت را مذاق شکر است
بی‌مرادی نه مراد دلبر است؟ / هر ستاره‌ش خون‌های صد هلال
خون عالم ریختن او را حلال / ما بها و خون‌بها را یافتیم
جانب جان‌باختن بشتافتیم / ای حیات عاشقان در مردگی
دل نیابی جز که در دل‌بردگی
(همان ۱/۱۷۵۵-۱۷۶۱)

سالکی که در مقام تسلیم باشد، امور متناقض را یکسان می‌بیند و در وضعیتی فراتر از قهر و لطف و کفر و دین قرار می‌گیرد؛ زیرا کسی که امور متناقض را یکسان نبیند، اسیر تقید و تعین است. در حالی که اهل تسلیم از هر نوع تقید و تعین آزادند و خوشی و ناخوشی را یکسان می‌بینند. (اکبرآبادی ۱۳۸۶، ج ۴: ۱۸۳۳)

خود طواف آنکه او شه‌بین بود / فوق قهر و لطف و کفر و دین بود
(مولوی ۱۳۶۶/۴/۲۹۶۷)

عاشقم بر قهر و بر لطفش به‌جد / والله از زین خار در بستان شوم
بوالعجب من عاشق این هر دو ضد / این عجب بلبل که بگشاید دهان
همچو بلبل زین سبب نالان شوم / تا خورد او خار را با گلستان

این چه بلبل؟ این نهنگ آتشی است جمله ناخوش‌ها ز عشق او را خوشی
(همان/۱/۱۵۸۰-۱۵۸۳)

به هر حال، شأن حقیقی انسان در این جهان آن است که بر مقولات و اندیشه‌های ذهنی خود تکیه نکند و به جای اندیشه پیرامون مطلق، خود را به او تسلیم کند. این مرتبه از تسلیم همان است که بر اساس گزارش مثنوی در ابیات زیر از آن به «حیرانی» تعبیر می‌شود:

زیرکی بفروش و حیرانی بخر زیرکی ظن است و حیرانی نظر
(همان/۴/۱۴۰۷)

خرم آنکو عجز و حیرت قوت اوست در دو عالم خفته اندر ظل دوست
هم از اول عجز خود را چون بدید خفته شد دین عجایز برگرید
(همان/۶/۴۸۲۷-۴۸۲۸)

بر این اساس مثنوی خاطر نشان می‌کند که اگر انسان‌ها این قدر از علوم ظاهری غنی نبودند، به اولیای حق پناه می‌جستند؛ زیرا آدمی ممکن است به جای پناه بردن به اولیاء به مقولات فلسفی و علوم عقلی پناه ببرد. غافل از اینکه توسل به علوم عقلی و مقولات فلسفی در برابر تسلیم و خاکساری در پیشگاه اولیاء همچون تیمم با وجود آب است. (اکبرآبادی ۱۳۸۶، ج ۴: ۱۶۸۴)

عقل، قربان کن به پیش مصطفی حسبی الله گو که الله ام کفی
همچو کنعان سر ز کشتی وامکش که غرورش داد نفس زیرکش
کاش چون طفل از حیل جاهل بودی تا چون طفلان چنگ در مادر زدی
یا به علم نقل کم بودی ملی علم وحی دل، ربودی از دلی
با چنین نوری، چو پیش آری کتاب جان وحی‌آسای تو، آرد عتاب
چون تیمم با وجود آب، دان علم نقلی با دم قطب زمان
(مولوی ۱۳۶۶/۴/۱۴۰۸-۱۴۱۸)

بر اساس گزارش‌های مثنوی، شأن تسلیم در پیشگاه حق والاتر است از زیرکی؛ زیرا زیرکی موجب گمراهی آدمی است؛ به همین دلیل، مولوی می‌گوید برای اینکه فیض و رحمت حق شامل حال انسان شود، باید خود را از علم نقلی خالی کند و در تمام مراتب سلوک خود را نیازمند و دلشکسته بداند؛ زیرا

بی‌نیازی و زیرکی و فضولی که در مثنوی از همه آنها به «عقل» تعبیر می‌شود، در نزد خداوند از خاک هم بی‌ارزش‌تر هستند.

ای بی‌برده عقل هدیه تاله عقل آنجا کمتر است از خاک راه
(همان/۴/۵۶۸)

ای بسا علم و ذکاوت و فطن بیشتر اصحاب جنّت ابله‌اند
خویش را عریان کن از فضل و فضول
زیرکی ضد شکستست و نیاز
زیرکی دان دام بُرد و طمع و گاز
زیرکان با صنعتی قانع شدند
گشته رهرو را چو غول و راهزن
تا ز شرّ فیلسوفی می‌رهند
تا کند رحمت به تو هر دم نزول
زیرکی بگذار و با گولی بساز
تا چه خواهد، زیرکی را پاک‌باز
ابلهان از صنع در صانع شدند
(همان/۶/۲۳۶۱-۲۳۶۶)

پس آدمی برای نیل به نجات باید به دانش ظاهری خود که موجب غرور و گمراهی است تکیه نکند، بلکه باید به شیخ طریقت یا به تعبیر مولوی به "قطب صاحب رأی" پناه جوید و از مرشدی که در عرصه سلوک آشناست، پیروی کند.

ای بسا دانش که اندر سر رود تا شود سرور بدان خود سر رود
سرنخواهی که رود، تو پای باش در پناه قطب صاحب‌رای باش
(همان/۲/۱۹۸۳-۱۹۸۴)

خویش ابله کن، تبع می‌رو سپس
"اکثر اهل الجنه ابله" ای پدر
زیرکی چون کبر و بادانگیز توست
ابلهی نه کو به مسخرگی دو توست
رستگی زین ابلهی یابی و بس
بهر این گفته است سلطان‌البشر
ابلهی شو تا بمانی دل‌درست
ابلهی کو واله و حیران هوست
(همان/۴/۱۴۱۹-۱۴۲۲)

مولوی در "بیان آنکه مخلوقی که تو را از او ظلمی رسد به حقیقت او همچون آلتی است، عارف آن بود که به حق رجوع کند نه به آلت ..."، به بیان دیگری مقام تسلیم و فراموشی خود را تفسیر می‌کند. او می‌گوید وقتی سالک از جمیع امور اعتباری و عاریتی عبور کند و اراده خود را در اراده حق مستهلک کند، وجه ناسوتی او محو و حقیقت ذات حق بر شهرستان وجود او حاکم می‌گردد.

چنان‌که قلمی است در دستان حق که تسلیم محض او است تا آنجا که دیگر میان طاعت و عصیان مردّد نیست. (اکبرآبادی ۱۳۸۶، ج ۵: ۲۰۹۰)

او به صنعت آزرست و من صنم
گر مرا ساغر کند ساغر شوم
گر مرا چشمه کند، آبی دهم
گر مرا باران کند خرمن دهم
گر مرا ماری کند زهر افکنم
من چو کلکم در میان اصبعین
آلتی کو سازدم، من آن شوم
ور مرا خنجر کند خنجر شوم
ور مرا آتش کند تابی دهم
ور مرا ناوک کند در تن جهم
ور مرا یاری کند خدمت کنم
نیستم در صف طاعت بین‌بین
(مولوی ۱۳۶۶/۵/۱۶۸۵-۱۶۹۰)

خفته از احوال دنیا روز و شب
چون قلم در پنجه تغلیب رب
(همان/۱/۳۹۵)

طبق گزارش مثنوی، تسلیم و بندگی در پیشگاه حضرت حق بنیاد نیل به نجات است. از این نظر می‌توان گفت که مقام تسلیم و خاکساری در تفکر عرفانی مولوی، مرتبه‌ای است فراتر از مجاهدات؛ زیرا سالک را زودتر و آسان‌تر به سرمنزل مقصود می‌رساند.

شرط تسلیمست نه کار دراز
من نجویم زین سپس راه اثیر
پیر باشد نردبان آسمان
نه ز ابراهیم نمرود گران
از هوا شد سوی بالا اوبسی
سود نبود در ضلالت ترک‌تاز
پیر جویم پیر جویم پیر پیر
تیر پیران از که گردد از کمان
کرد با کرکس سفر بر آسمان
لیک برگردون نپرد کرکسی
(همان/۵/۴۱۲۱-۴۱۲۵)

مقام تسلیم در گیتا بهاشیه نیز یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در تفکر ویشنویی است. این مقام برای همه انسان‌ها ممکن است؛ زیرا بنیاد اعتقادات ویشنویی مبتنی بر این اصل است که به صرف تلاش و مجاهدت فردی نجات به دست نمی‌آید. ویشنو در پاسخ به سرسپردگی و خاکساری انسان در برابر حق او را یاری می‌دهد و موانع را از سر راهش برمی‌دارد تا آدمی به جاودانگی نایل شود. ویشنو غل و زنجیر را از وجود کسی که خود را در دریای رحمت ایزدی افکنده

و تنها او را شایسته تسلیم دیده است، برمی‌دارد و تمام رنج‌ها و محنت‌ها را از او دور می‌سازد. (چاترجی ۱۳۸۴: ۷۷۳)

در گیتا بهاشیه سلوک معنوی مشتمل است بر سه مرحله^(۳) که در نهایت سلوک، سالک با تمام وجود به حق پناه می‌برد و همه امور خود را به او واگذار می‌کند. بر اساس گزارش گیتا بهاشیه کسی که در این وضعیت به سر می‌برد، خدا را عامل اصلی عمل می‌داند و ویشنو او را از تمام گناهانش نجات می‌بخشد (Ramanuja 1969: 526-528)؛ زیرا ویشنو تحمل دوری از عاشقان خود را ندارد و او هم به انسان نیازمند است. (Ibid: 232; Carman. 1987: 7616)

گیتا بهاشیه سالک را به مقام تسلیم و فراموشی خود فرامی‌خواند تا با ایمان و عشق به حق به دور از هرگونه تدبیر و تفکر عقلانی و یا نظام کاستی و آشراه‌ای به فیض و رحمت حق پناه جوید. بر این اساس کریشنا در آخرین گفتارهای خود پیرامون سلوک فقط به تفسیر مقام پره‌پتی می‌پردازد و عقیده دارد که این مرتبه از سلوک عملی، والاترین مرتبه از مراتب بندگی و دلدادگی است. تا آنجا که رامنوجه آن را شق بدیل و برتر بهکتی معرفی می‌کند. (Carman 1987: 7616)

همچنین در تفکر رامنوجا اهمیت و اعتبار مقام تسلیم بیشتر از احکام ودایی و انجام دیگر تکالیف دینی چون قربانی و صدقه است. بر این اساس، در جای‌جای گیتا بهاشیه این تفکر حضور دارد که سالک نمی‌تواند از طریق خواندن سروهای ودایی و یا انجام قربانی و دادن صدقه حقیقت ذات حق را شهود کند (Sankaracarya 2000: 316)؛ زیرا شهود ذات حق مستلزم زدودن نیروی مایا^(۴) است که رامنوجه در گیتا بهاشیه بیشتر درباره آن به‌منزله بازی خداوند می‌اندیشد؛ بازی‌یی که هیچ سودی برای خود او ندارد. (Ramanuja 1969: 206)

باید یادآور شد که مایا در گیتا بهاشیه برابر است با لی^(۵) یا بازی عاشقانه که والاترین مرتبه از مقام تسلیم و سرسپردگی در تفکر ویشنویی است. در همین بازی عاشقانه است که خداوند به عنوان عاشق با معشوق خود نرد عشق می‌بازد تا بدانجا که هر دو برای ابد با هم یکی شوند. این بازی عاشقانه دو ویژگی دارد: ۱- لذت وصال که همراه با اندوه فراق است. ۲- بازی هنگامی پایان می‌یابد که جیوه به سعادت ابدی نجات دست یابد. (رادهاکریشنان ۱۳۶۷، ج ۱: ۳۲۸) افزون بر این، بر اساس گزارش گیتا بهاشیه، تسلیم در برابر حق و پناه جستن به او می‌تواند آدمی را از حجاب گونه‌ها^(۶) نیز عبور دهد. (The Bhagavad Gita 1998: 7,14; (Ramanuja. 1969: 210-211

به هر حال، مقام تسلیم در تفکر ویشنویی مقوله‌ای است دارای مراتب. این مراتب مختلف عبارت‌اند از: ۱- ستوه‌ای ۲- رجسی ۳- تمسی ۴- نیرگونه‌ای. اگر تسلیم در برابر حق بر اساس انگیزه‌های ناشی از حسادت، غرور، خشم و دشمنی باشد، تمسی است. اگر آدمی به قصد دست‌یابی به قدرت، شهرت، ثروت و اموری از این قبیل به حق پناه جوید، این مرتبه از تسلیم رجسی است و اگر سالک طریق حق، خالصانه به خدا عشق بورزد تا حدی که از نتایج اعمال خود نیز بگذرد و خواهش‌های نفسانی را کنار بگذارد و تنها به خاطر خشنودی حق تسلیم او باشد، این مرتبه از تسلیم، ستوه‌ای است. مرتبه والاتر از این، شأن کسانی است که با عجز و حیرت تمام و بدون هیچ دلیلی به حق پناه می‌برند و تنها انگیزه آنها خدمت به حق و خشنودی او است. این مرتبه از تسلیم نیرگونه‌ای است. حامیان این مرتبه از تسلیم، انسان‌ها و دیگر موجودات را همچون دوست خود می‌بیند. تا آنجا که میان دوست و دشمن هیچ تمایزی قایل نیستند. (Dasgupta 1973, Vol 4: 28 & 29) این دسته از اهل تسلیم بنا به گزارش گیتا بهاشیه

عاشقانی هستند خداگونه که نسبت به همه یکسان عمل می‌کند؛ از این رو، در گیتا بهائیه، در وصف این دسته از اهل تسلیم، شنکره و آنانده‌گیری^۱ می‌گویند: آنها وجودی همچون آفتاب دارند، برای همه یکسان عمل می‌کنند؛ زیرا در نزد آنها نه دوستی هست و نه دشمنی. (Ramanuja. 1969: 270)

یکی دیگر از اصول بنیادین و اندیشه‌های معطوف به تسلیم در تفکر ویشنوی آن است که شأن مقام تسلیم والاتر است از تفکر عقلی و انجام تکالیف دینی. به این دلیل که:

۱- انجام تکالیف دینی فقط معرفت و محبت سالک را می‌افزاید، اما به طور مستقیم آدمی را به نجات نمی‌رساند.

۲- تفکر عقلی و عملی با دشواری‌های خاصی همراه است. بر این اساس حامیان این دو طریق بیشتر درصددند تا نیرویی به دست آورند که ناخالصی و عیب‌ها را از خود دور سازند.

۳- مقام تسلیم در پیشگاه حق آن است که آدمی در بند آثار و نتایج اعمال خود نباشد. به این معنا که تسلیم و دلشکسته باشد و در هر چیزی تنها و تنها اراده و خشنودی حق را ببیند.

۴- پیروی از تفکر عقلی و عملی ذاتاً لذت‌بخش نیست، زیرا آدمی را به مشقت و تکلف وامی‌دارد. در حالی که پیروی از مقام دلدادگی و خاکساری در برابر حق لذت و شیرینی خاص خود را دارد که به هیچ وجه قابل تبیین عقلی و منطقی نیست. ممکن است کسی بپرسد که این شیرینی و لذت چگونه اثبات می‌شود. براساس گزارش متون ویشنوی این شیرینی و لذت که حاصل مقام بندگی و دلدادگی است امری است چشیدنی که آدمی باید آن را خود تجربه کند؛ از این رو، پاسخ به چنین مسائلی نیازی به اثبات ندارد. (Sinha 1998: 26-28) همچون

1. Anandagiri

عشق در سنت‌های عرفانی که خود دلیل خود است.

با این وصف، مقام تسلیم در تفکر ویشنویی عبارت است از آن مرتبه از خاکساری و دلدادگی که اندرون سالک را از صلح و آشتی و شعف و شادی پر می‌کند. تا آنجا که وقتی سالک به این مرتبه از کمال واصل شد، همه چیز حتی خودش را نیز فراموش می‌کند. به این معنی که از مقولات ذهنی و پیچیدگی اندیشه‌های عقلانی فراتر رفته، به حقیقت در خدا زیست می‌کند. در این مرحله تنها رضا و خشنودی حق در نزد او اهمیت دارد نه چیز دیگر. (ibid: 27-28)

مکتب تنگلای^۱ که به وسیله استاد پیللیکه^۲ پایه‌گذاری شد، بر این باور است که فردی که بر طریق پره‌پتی است، هیچ میلی به رستگاری ندارد؛ از این رو، ممکن است با توجه به شرایط و تمایلات ذهنی‌اش یکی از اسباب و لوازم پره‌پتی را مانند فقر و بی‌پناهی اتخاذ کند. در مقابل مکتب دیگری به نام ودگالای/ورگالای^۳ که از سوی ودانته-دیشیکه^۴ رهبری می‌شد، بر این باور است که کسانی که در مرتبه تسلیم هستند، مطلقاً به دور از میل و خواهش نیستند. به این معنی که آنها هم تمایل دارند پیوسته در خدمت حق باشند. (Dasgupta 1973, vol 3: 379)

پرسشی که در اینجا به ذهن می‌رسد این است که آیا کسی که در ساحت پره‌پتی است باید از انجام احکام شرعی و تکالیف دینی اجتناب ورزد یا اینکه همچنان به انجام تکالیف دینی التزام داشته باشد؟ در این‌باره مکاتب مختلف ویشنویی تفاسیر گوناگونی دارند؛ برخی از جریان‌های فکری مانند مکتب آلوارهای تنگلای بر این باورند که کسی که در مرتبه پره‌پتی است باید از تمام احکام شرعی و حتی از مراحل چهارگانه زندگی هندویی که به آشرامه معروف

1. Tengalai
3. Varagalai

2. Pilikha carya
4. Vedanta-Dishikha

است، اجتناب ورزد. برخی دیگر هم مانند مکتب ودگالای/ ورگالای بر این باورند که آدمی هرچند در مقام تسلیم باشد، نباید به هیچ وجه از احکام شرعی و انجام تکالیف دینی امتناع ورزد. اختلاف آراء میان این سنت‌ها و جریان‌های فکری در این زمینه به این دلیل است که برخی از سنت‌های فکری نسبت میان مقام تسلیم و عمل و معرفت را متناقض می‌دانند. در حالی که برخی دیگر عقیده دارند که میان معرفت و عمل با مقام تسلیم هیچ تناقضی وجود ندارد. (Ibid: 91 & 92)

رامانوجه از حامیان برجسته سنت فکری اخیر است که نسبت میان معرفت و عمل را با تسلیم متناقض نمی‌داند؛ از این رو، در مقدمه گیتا بهاشیه می‌گوید به مقام تسلیم نمی‌توان رسید مگر از راه عمل؛ زیرا از یک سو، عمل، وسیله و سبب وصول به ساحت تسلیم است. از سوی دیگر، مقام تسلیم با دو موضوع معرفت و عمل به تکامل می‌رسد. افزون بر این، بر اساس گزارش گیتا بهاشیه، پرستش در معابد همچون بخشی از مقام تسلیم است که از سوی کریشنا به آرجونا تعلیم داده می‌شود. (Ramanuja 1969: 17; Carman 1987: 7616)

به هر حال، کسی که در مقام تسلیم باشد، حتی دغدغه آزادی و نجات ندارد؛ به دلیل اینکه چنین فردی می‌کوشد آثار خودخواهی را در خود نفی کند. خودخواهی از یک سو به معنای جهل و از سوی دیگر، به معنای ریاکاری است. بر این اساس گفته می‌شود که خداوند همه گناهان انسان را جز ریاکاری می‌بخشد. در نتیجه، بر اساس گزارش گیتا بهاشیه، ضرورت اصلی مقام تسلیم در نفی خودخواهی است؛ چه تنها از طریق نفی خودی و دوری از تفکر عقلی است که امکان تسلیم و بندگی در برابر حق فراهم می‌آید. (Qouteb by Dasgupta 1973, Vol 3: 379)

خلاف تصور کسانی که مقام تسلیم و پناه‌جستن به حق را نوعی عدم اختیار

تفسیر می‌کنند، در مثنوی و گیتا بهاشیه این تفکر حضور دارد که مقام تسلیم، متعالی‌ترین مرتبه از خاکساری و مقامات سلوک عرفانی است که می‌تواند سالک را از معانی و حقایق لطیف عالم معنا باخبر سازد.

نتیجه

از آنچه به اجمال گذشت، معلوم می‌شود که نباید تصور کرد که تسلیم در برابر خدا سبب حقارت انسان می‌شود. بلکه به عکس، در مثنوی و گیتا بهاشیه که نماینده دو جریان عرفانی اسلام و هندو هستند، این تفکر حضور دارد که آدمی به جای پناه‌بردن به امور و مقولات دیگر باید نسبت به احکام الهی خرسند باشد؛ زیرا تسلیم باطنی یعنی رضا و خرسندی در برابر احکام ایزدی سالک را به خدا نزدیک‌تر می‌سازد. در حالی که تسلیم ظاهری یعنی رضا و خشنودی در برابر اموری غیر از حق، سبب دوری سالک از حق می‌شود.

پی‌نوشت

(۱) پره‌پتی (Prapatti) به معنای پناه جستن و تسلیم کامل نفس در برابر حق است که در تفکر ویشنوی صورتی از رستگاری را از طریق آن می‌توان به دست آورد. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به: Flood 2005: 249, 253.

(۲) آلوارها (Alvars) فرزاندگانی هستند که در سرودهای تامیل زبان خود بر ارزش فوق‌العاده مقام تسلیم برای رستگاری انسان تأکید بسیار دارند. کسانی که رامانوجه در سلوک عرفانی خود تا حد زیادی از آنها متأثر شد. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به:

Radhakrishnan, 1991, vol.1: 490, 496.

Flood 2005: 122,148,162,163,185,186,237-8,247, 461.

(۳) در تمام سنت‌های دینی و عرفانی از سه طریق عمل، معرفت و محبت می‌توان به نجات دست یافت. با این تفاوت که درجه تأکید سنت‌های مختلف در این زمینه متفاوت است. برای نمونه، در تفکر هندویی در برخی از متون مانند وداها در مسئله

نجات بر عمل و انجام تکالیف دینی بیشتر تأکید می‌شود، اما در اوپانیشادها نقش معرفت اهمیت بیشتری دارد. در سنت یهودی نیز موسی بر شریعت اصرار می‌ورزد، اما در سنت مسیحی، عیسی هر چه بیشتر بر نقش محبت برای نیل به نجات تأکید می‌کند. (۴) مایا (Maya) یا قدرت خلاقه برهمن به معنای وهم و خیال است که در تفکر هندویی به صورت یک حجاب برای شهود حق تفسیر می‌شود. به تعبیر دیگر، نمود جهان ناشی از مایا است و خدایی که خالق این جهان شناخته می‌شود، به طریق اولی گرداننده مایا است. برای اطلاعات ر. ک. به:

Dasgupta 1973. Vol. 1: 141-144&431,435,437&438.
Flood 2005: 210,224,254.

چاترجی و دیگران ۱۳۸۴: ۶۶۸ و ۷۰۸ به بعد.

(۵) لی لا (Lila) در تفکر هندویی نوعی سرگرمی و تفریح هنرمندانه است که برهمن، آفرینش را بر اساس آن خلق کرده است. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به:

Dasgupta, 1973: 324.
Flood, 2005: 332,333,339.

نیز شایگان ۱۳۸۴، ج ۲: ۸۵۲ به بعد.

(۶) گونه‌ها (Gunas) در سنت هندویی سه جوهری هستند که از پرکرتی (pracriti) صادر می‌شوند. این سه جوهر عبارت اند از: ستوه (sattva)، رجس (rajas) و تمس (tamas). ستوه همان روشنایی است. رجس شور شهوت و طمع است و تاریکی و نادانی برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به:

Dasgupta 1973, Vol.1: 221&222,223-224.313&316.
Radhakrishnan. 1991. vol.1: 501-4,511,517,523,529,570).

کتابنامه

اکبرآبادی، ولی محمد. ۱۳۸۶. شرح مثنوی مولوی موسوم به مخزن الاسرار. به اهتمام نجیب مایل‌هروی. چ ۲. ج ۱-۷. تهران: قطره.
چاترجی، ساتیش و چاندرا، دریندرا و موهان، داتا. ۱۳۸۴. معرفی مکتب‌های فلسفی هند. ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی. چ ۱. قم: مطالعات و تحقیقات ادیان.

رادهاکریشنن، سروپالی، ۱۳۶۷. تاریخ فلسفه شرق و غرب. ترجمه خسرو جهاننداری.
چ ۲. ج ۱. تهران: علمی فرهنگی.

شایگان، داریوش. ۱۳۸۴. *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. چ ۶. ج ۲. تهران: امیرکبیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۶۶. *دوره کامل مثنوی معنوی*. به تصحیح رینولد الین
نیکلسون. تهران: امیرکبیر.

واعظ کاشفی، ملا حسین. ۱۳۸۶. *لب لباب مثنوی*. چ ۱. تهران: صراط.

منابع انگلیسی

Bartley, C.J. 2002. *The theology of Ramanuja*. New York: Routledge Curzon.

Dasgupta, S. 1973. *A History of Indian Philosophy*. Vol.1-4. Cambridge: Motilal Banarsidass publishers.

Dasgupta, S. 1996. *Hindu Mysticism*. Cambridge: Motilal Banarsidass.

Flood, G. 2005. *Companion to Hinduism*. Cambridge: Blakwell publishing.

The Bhagavad Gita. 1998. Translated by S. Radhakrishnan. New Delhi: USB Publishers.

Radhakrishnan. S. 1991. *Indian philosophy*. vol.1&2. Oxford: Oxford University Press.

Ramanuja. 1969. *The Gita Bhashya*. tr. by M. R. Sampatkumaran, M. A. Madras: published by The ministry of Education, Government of India.

Sankaracarya. 2000. *The Commentry of Bhagavad Gita*. tr. Swami Gambhirananda. Calcutta: USB Publishers.

Carman. John B. 1987. "Ramanuja". *Encyclopedia of Religion*. Mircea Eliade(ed). Vol 11. New York: Macmillan.

Sinha. N. 1998. *Bhakti Sutras of Narada*. New Delhi: Mushiram manoharlal publishers.

References

- Akbar-Ābādi, Wali Mohammad. (2007/ 1386H). *Mkhzn-ol-asrār (explanation of Masnavi)*. with the efforts of Najib Māyel Heravi .2nd ed. vol. 1-7. Tehran: Ghatreh.
- Mowlavi, Djalāloddin Mohammad. (1987/1366H]. *Masnavi-e Ma'navi*. ed. by Elaine Reynolds Nicholson. Tehran: Amirkabir.
- Shāyegān, Dārioush. (2005/1384H). *Adiān va Maktab-hā-ye falsafī-e Hend (Indian religions and philosophy schools)*. 6th. ed. vol.2. Tehran: Amirkabir.
- Rādhākrišnān, S. (1988/1367H). *Tārikh-e falsafe-ye shargh o gharb (History of Philosophy of East and West)*. tr. by Khosrow Jahāndāri. vol.1. 2nd ed. Tehran: 'Elmi va Farhangi.
- Chatrjy, Satish Chāndrā & Dryndrā, Mohān dātā. (2005/1384H). *Mo'arefi-e maktab-hā-ye falsafī-e Hend (Introduced the philosophical schools of India)*. tr. by Farnāz Nāzerzādeh-ye Kermāni. 1st ed. Qom: Motāle'āt va tahghighāte adyān.
- Vāez-e Kāsheffi, Mollā Hosein. (2007/1386H). *Lobb-e lobab-e Masnavi*. 1st ed. Tehrān: serāt.

English References

- Bartley, C. J.(2002). *The theology of Ramanuja*. New York: Routledge Curzon.
- Carman, john B. (1987). "Ramanuja" in: *Encyclopedia of Religion*. ed. by Mirca Eliade. Vol 11. New York: Macmillan.
- Dasgupta, S. (1973). *A History of Indian Philosophy*. Vol.1-4. Cambridge: Motillal Banatsidass publishers.
- (1996). *Hindu Mysticism*. Cambridge: Motilal Banarsidass.
- Flood, G. (2005). *Companion to Hinduism*. Cambridge: Blakwell publishing.
- Radhakrishnan. S. (1991). *Indian philosophy*. vol.1&2. Oxford: Oxford University Press.
- Ramanuja. (1969). *The Gita Bhashya*. tr. by M. R. Sampatkumaran, M. A. Madras: published by The ministry of Education, Government of India.
- Sankaracarya. (2000). *The Commentary of Bhagavad Gita*. tr. by Swami Gambhirananda. Calcutta: USB Publishers.
- Sinha, N. (1998). *Bhakti Sutras of Narada*. New Delhi: *Mushiram manoharlal publishers*.
- The Bhagavad Gita*. (1998). tr. by S. Radhakrishnan. New Delhi: USB Publishers.