

عمل و ترک عمل در مثنوی و بهگود گیتا

شهرام پازوکی^۱

سعید گراوند^۲

چکیده

در این نوشتار می‌کوشیم پس از بیان ضرورت، چیستی و سرچشمه اصلی عمل، با استناد به رویکردی میان‌متنی به تحلیل مسئله عمل و ترک عمل در مثنوی و گیتا بپردازیم. این مقاله مشتمل بر سه بخش است. در بخش اول ضمن بیان مقدمه‌ای کوتاه با اشاره به مفهوم عمل و انجام تکالیف دینی بر مبنای دو کتاب مذکور از ضرورت عمل به منزله وسیله و سبب وصول به حق سخن رفته و گفته شده که شأن حقیقی انسان در این جهان عمل است نه ترک عمل.

در بخش دوم مقاله از چیستی، سرچشمه اصلی و اقسام عمل سخن به میان آمده است، و گفته شده که بر اساس گزارش‌های مثنوی و گیتا عمل آدمیان بنا بر اغراض مختلف، متفاوت می‌شود. برخی از سر ترس، برخی از سر عادت و برخی از سر عشق و ایمان عمل می‌کنند. اما بنیاد حقیقت عمل در توجه به نفس عمل است.

در بخش سوم نیز از مسئله ترک عمل بحث شده است. در این بخش، بی‌عملی محض در ترک تعلق خاطر و عدم دل‌بستگی به نتیجه عمل تفسیر شده است. از این‌رو ترک عمل در این متون به معنی ترک تعلق خاطر است که از عمل ناشی می‌شود. یعنی مرتبه‌ای که سالک در آن به فراسوی اغراض معتبر در این جهان خاکی دست می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: عمل، ترک عمل، آثار عمل، بی‌غرضی.

۱. دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۲. استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه تربیت معلم آذربایجان.

۱. مقدمه

مثنوی معنوی یکی از مقدّس‌ترین آثار دینی و عرفانی در سنت اسلامی است. این در حالی است که بهگود گیتا یا (سرود الهی) که به اختصار گیتا نامیده می‌شود، بخشی از کتاب بزرگ مهابهاراتا است که حماسی و در عین حال عرفانی است. در تصویری که گیتا از این حماسه به دست می‌دهد دو قوم کوروه‌ها (Kauravas) و پاندوه‌ها (Pandavas) صف‌آرایی کرده، نیروهای خود را برای نبردی عظیم می‌آراسته‌اند. در این نبرد دو چهره محوریت دارند: آرجونا و کریشنا. آنجا که دو قوم در برابر هم ایستاده‌اند، تشویش و تزلزل آرجونا را فرا می‌گیرد تا آنجا که کشتن خویشاوندان برای او غیر قابل تحمل می‌نماید و آنگاه که می‌خواهد از جنگ امتناع ورزد کریشنا او را به انجام تکلیفش فرا می‌خواند. کتاب گیتا شرح گفتگویی است که در این وضعیت میان آرجونا و کریشنا رخ داده است.

کوماراسوامی در تأویل این داستان می‌گوید اهمیت تاریخی این جنگ چندان مهم نیست، همچنان که اهمیت تاریخی جنگ‌های داوود در عهد عتیق مهم نیست. آنچه مهم است این است که ما انسان‌ها هر روز در اعماق چنین نبردی به سر می‌بریم. طبق تفسیر کوماراسوامی آرجونا اگرچه ظاهراً قهرمان گیتا است اما در واقع حقیقتی است معنوی فراسوی تاریخ که در ژرفای وجودی هر یک از ما انسان‌هاست. افزون بر این، سخنانی که کریشنا به آرجونا می‌گوید در حقیقت خطاب به یکایک ماست. چه هر یک از ما انسان‌ها به منزله آرجونا در چنین نبردی مشارکت و حضور تام داریم. از این رو یأس، ناامیدی و تشویش و تزلزل با هر یک از ما انسان‌ها درگیر است. (Coomaraswamy, 1967, p. 180,81)

کوماراسوامی میدان جنگ کوروکشره را در سنت هندویی با دهرمه (dharma)، در سنت اسلامی با جهاد اکبر رسول خدا (ص) و در سنت یهودی با جنگ داوود مقایسه می‌کند. (Ibid., p.176,180) وی عقیده دارد که داوود همچون آرجونا مثل اعلای ابرمردی است بزرگ که نه تنها در عهد عتیق که در ژرفای وجودی هر یک از ماست. (Ibid., p.180) و کریشنا به منزله مسیح است که برای نجات تمام انسان‌ها آمده، از این رو بشارت می‌دهد که انسان‌ها در هر طریقی که باشند به "من" روی بیاورند. (Ibid., p.176)

به هر حال، مثنوی و گیتا هرچند متعلق به دو سنت متفاوت‌اند، اما در آنها از عمیق‌ترین دغدغه‌های وجودی بشر همچون چگونگی وصول به حق، کرامت انسانی، جاودانگی، معرفت،

عمل، عدم دل‌بستگی به نتیجه عمل و عشق به خدا سخن می‌رود. لذا می‌توان گفت مثنوی و گیتا با توجه به شباهت‌های ساختاری و محتوایی و نیز بر اساس درون مایه‌های مشترک امکان مقایسه شدن با یکدیگر را دارند.

البته باید متذکر شد که وجه مقایسه مثنوی و گیتا در نوشتار حاضر بیشتر مبتنی بر سیر و سلوک عملی است نه نظری. زیرا در این بخش از مقایسه به مفهوم عمل و مسئله ترک عمل توجه شده و سعی بر آن است که نشان دهد در بررسی مقایسه‌ای مثنوی و گیتا، طریقه عمل و انجام تکالیف دینی از راه‌های اصلی رسیدن به مقصود متعالی است که آدیان در سنت‌های دینی مختلف تمایل دارند به آن دست یابند. همچنین باید اضافه کرد که در پیوند با همین مقایسه از چپستی عمل و مراتب مختلف آن سخن رفته است.

این نوشتار با مراجعه به متون اصلی و بر اساس شباهت‌های ساختاری و محتوایی به سنجش و مقایسه عمل در مثنوی مولوی و بهگود گیتا می‌پردازد و وجوه افتراق و اشتراک گزارش‌های آنها را بررسی می‌کند و در واقع، افق تازه‌ای را در بررسی مطالعات مقایسه‌ای در این موضوع می‌گشاید.

همچنین با استناد به رویکردی میان‌متنی نشان می‌دهد که اهمیت و ارزش بررسی مقایسه‌ای مسئله بی‌غرضی در انجام عمل و تحلیل آن از منظر معرفت‌شناختی در مثنوی و گیتا امری مهم و ارزشمند است. از این‌رو انتخاب مثنوی به مثابه یکی از برجسته‌ترین متون عرفانی در ادبیات صوفیانه ایران و عمق و وسعت آن و نیز مقایسه آن با گیتا که طبق تفسیر کوماراسوامی در بین مجموعه متون مقدّس مشهورترین، کوتاه‌ترین و احتمالاً کامل‌ترین متن مقدّس است (Ibid., p.175) که مشتمل است بر مباحث حکمی، عرفانی و اخلاق (Radhakrishnan, 1991, vol.1, p.519) تحریر این مقاله را معقول و موجه می‌کند.

۲. ضرورت بحث

خداوند به مقتضای حکمت خود برای وصول به حق، راه‌ها و اسبابی را فراهم ساخته که یکی از مهم‌ترین آنها عمل و انجام تکالیف دینی است. نادیده گرفتن این اسباب، امری برخلاف سنت آفرینش و به منزله نفی حکمت الهی است. (فروزانفر، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۶۸-۳۶۹) از این‌رو در مثنوی مولوی شأن حقیقی انسان عمل است. چه خداوند هر آدمی - خواه

مؤمن و خواه کافر- را به عمل الزام کرده است. (اکبرآبادی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۶۶۲)
 گفت شیر آری ولی رب العباد نردبانی پیش پای ما نهاد
 پایه پایه رفت باید سوی بام هست جبری بودن اینجا طمع خام
 پای داری چون کنی خود را تو لنگ دست داری چون کنی پنهان تو چنگ
 (مولوی، ۱۳۳۶، ۱ / ۹۲۹-۹۳۱)

در مثنوی وجود اعضا از قبیل چشم و گوش و دست، دلیل آن است که انسان مکلف است به سعی و عمل، و عقل دوربین و فکر عاقبت اندیش دادن، به حقیقت اشارت است به کسب و عمل. (اکبرآبادی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۹) پس آفرینش اعضا حاکمی از آن است که خداوند از ما عمل می‌خواهد و ما را به انجام عمل مأمور کرده است.

خواجه چون بیلی به دست بنده داد بی زبان معلوم شد او را مراد
 دست همچون بیل اشارت‌های اوست آخراندیشی عبارت‌های اوست
 (مولوی، ۱۳۶۶، ۱ / ۹۳۲-۹۳۳)

مولوی در داستان مناظره شیر و نخجیران می‌گوید عمل در طریق حق، حق است و مطابق واقع. دوا خوردن و علاج مرض نیز حق است و اگر آدمی در حال دردمندی و بیماری به دارو توسل می‌جوید هم به خدا توسل می‌جوید و مطابق حکمت او عمل کرده است. (فروزانفر، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۸۵)

جهد حقست و دوا حقست و درد منکر اندر نفی جهدش جهد کرد
 (مولوی، ۱۳۶۶، ۱ / ۹۹۱)

حتی در مثنوی کسی که عمل را انکار می‌کند و دلیل می‌آورد به نوعی عمل را تأیید می‌کند. زیرا که بحث و مناظره نوعی عمل است برای اثبات عقیده خود. پس اگر در لفظ و عبارت، منکر عمل است، بی‌گمان، در واقع، کار و عمل را اثبات می‌کند. (فروزانفر، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۸۶) مولوی در ادامه قصه شیر و نخجیران، در نفی جبر، می‌گوید آدمی در این جهان برای انجام کاری آمده است. چه اگر کسی خود را به امتناع از عمل مشغول دارد به تدریج این طرز تلقی در او قوت می‌گیرد و او را به درماندگی حقیقی می‌کشاند و بر اثر آن آدمی حکم

پیشانی
 فیضی کلانی

مردگان را می‌گیرد که از فکر و عمل بی‌نصیب‌اند. (همان، ج ۲، ص ۴۱۰)

هر که جبر آورد خود رنجور کرد تا همان رنجوریش در گور کرد
گفت پیغمبر رنجوری بلاغ رنج آرد تا بمیرد چون چراغ
(مولوی، ۱۳۶۶، ۱ / ۱۰۶۹-۱۰۷۰)

به هر حال، در مثنوی عمل انسان هرچند ذاتاً مستلزم حصول نتیجه نیست، اما شرط حصول است. پس نمی‌توان به هر دلیلی از عمل امتناع ورزید. (همایی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۷۵۳) از این‌رو در مثنوی امتناع از عمل امری نامعقول و غیرممکن تصویر شده است. در گیتا نیز مبنای اصول اخلاقی عمدتاً بر اساس دو معیار وارناشرامه دهرمه (varnasrama-dharma) یعنی طبقات اجتماعی و مراحل چهارگانه زندگی شناخته می‌شود. از این‌رو هرگاه طبقات و آشرامه‌های چهارگانه بر اساس تکالیف دینی خود عمل کنند بر اساس ناموس طبیعت عمل کرده‌اند و عمل بر اساس ناموس طبیعت، دهرمه (dharma) است. (Flood, 2005, p.102-3; Turner, 1980, Vol.7, p.677- 78) در گیتا هر فردی از افراد باید بر اساس تکلیف خود به انجام عمل بپردازد. برای مثال، آرجونا چون متعلق به طبقه کشاتریا است، موظف است که بجنگد و برای حفظ شریعت و ناموس طبیعت به جنگ بر می‌خیزد.

در گیتا شأن حقیقی انسان عمل است نه ترک عمل و توقف فعالیت. از این‌رو کریشنا می‌گوید: "راستی جناکا و دیگران فقط از طریق عمل به نجات دست یافته‌اند. تو نیز برای جلوگیری از گمراهی در انجام عمل کوش". (Bhagavad Gita, 1977, 3. 20,21)

ضرورت و اهمیت عمل در گیتا تا آنجاست که حتی خدا نیز نبایستی از انجام عمل امتناع ورزد، زیرا ناموس طبیعت به مخاطره می‌افتد. به همین دلیل کریشنا می‌گوید: «ای آرجونا! در این سه جهان، برای من هیچ کاری که باید انجام پذیرد، نمانده و نه چیزی مانده که تا حال به‌دست نیامده و نه چیزی مانده که باید به‌دست آید. ولی من، با وصف این به عمل می‌گیریم. چه اگر من به هر حال از انجام عمل باز مانم همه در طریق من قدم می‌گذارند و اگر من عمل نکنم، هستی این دیر کهن به مخاطره می‌افتد، ناموس طبیعت از هم می‌پاشد و نظام طبقاتی دگرگون می‌شود. (Ibid., 3. 22-24)

در گیتا اگر آدمی از عمل امتناع ورزد، در گناه زیست می‌کند و به منزله کسی است که در

مرتبه حواس ظاهری است و فقط به ارضای حواس خشنود است. (Sankaracarya, 2000, P.149-50) گیتا معتقد است آدمی از طریق عمل با بنیاد جهان همبستگی می‌یابد. این در حالی است که ترک عمل و توقف فعالیت در گیتا به مثابه حرکت برخلاف مسیر جاودانگی است؛ از این رو به صورت اندیشه‌ای اهریمنی تصویر شده است. کریشنا در توصیف چنین آدمیان بی‌عملی که فرومایه‌ترین مردم‌اند می‌گوید: «این گمراهان که خوی اهریمنی دارند نه می‌دانند که چه کنند و نه می‌دانند که چه نکنند... آنان می‌گویند که عالم را حقیقتی نیست، بنیادی نیست، خدایی نیست. جهان نزد آنان از اجتماع نر و ماده ایجاد شده است و بنیاد آن بر شهوت است. این گمراهان بی‌عمل با این اندیشه اهریمنی در ویرانی جهان می‌کوشند و دشمن جهان‌اند.» (Bhagavad Gita, 1977, 16.8-10)

با این اوصاف، در گیتا رهایی از سمساره (samsara) که مراد از آن از قالبی به قالب دیگر در آمدن یا حالات متوالی پس از مرگ به خود گرفتن است از ترک عمل و توقف فعالیت به دست نمی‌آید، بلکه آنجایی به دست می‌آید که آدمی به عمل می‌گراید.

۳. چستی عمل

در مثنوی، عمل یکی از طریقه‌های وصول به حق است. در این طریقه، بنیاد حقیقت عمل در توجه به حق است و اگر آدمی در انجام عمل به امری غیر از حق توجه کند گویی که اصلاً کاری انجام نداده و مانند کودکان این دنیای چند روزه را به بازی و سرگرمی سپری کرده است. از این رو در مثنوی، حقیقت عمل «چیزی است از جنس معنی در باطن» (مولوی، ۱۳۷۸، ص ۷۴-۷۵) که آدمی در انجام آن باید از تمام امور دنیوی و شائبه‌های نفسانی فارغ باشد و به عالم لامکان نظر کند.

و آن یکی بیکار و رو در لامکان	که از آن سو دادیش توقوت جان
کار، او دارد که حق را شد مرید	بهر کار او ز هر کاری برید
دیگران چون کودکان این روز چند	تا به شب تر حال بازی می‌کنند

(مولوی، ۱۳۳۶، ۶ / ۵۸۵-۵۸۷)

در گیتا نیز، عمل، آن نیروی خلاقه‌ای است که سرچشمه هستی اشیاء است. به این معنی

که موجودات را از ساحت کمون به ساحت ظهور می‌آورد. (BhagavadGita, 1977, 8.3)
 Ramanuja, 1996, p.225) شنکره در تفسیر این بند از گیتا می‌گوید: عمل آن نوع از قربانی یا عطیه (visargah) است که به صورت خیرات برنج یا خرما و اموری از این قبیل (-bhuta bhava-udbhava-karah) به خدایان تقدیم می‌گردد. امری که موجب به ظهور رسیدن اشیاء می‌شود، نزد شنکره همان عمل است (karma-sanjnitah) حتی قربانی مشتمل است بر گونه‌ای از خیرات که عمل (action) نام دارد. (Sankaracarya, 2000, p.342-43) همچنین تماس جنسی مردان با زنان یک نوع نیروی خلاقه است که طبق تفسیر رمانوجه عمل نام دارد. (Ramanuja, 1969, Ibid., p.225)

۴. خاستگاه عمل و اقسام آن

مثنوی در قصه "عمارت کردن سلیمان (ع) مسجد اقصی را به تعلیم خدا ..." در دفتر چهارم، آدمی را مانند دیو و شهوت را همچون زنجیر تصویر کرده است و عقیده دارد که زنجیر شهوت آدمیان را به سوی کسب و کار می‌کشد. طبق تفسیر مولوی این زنجیر شهوت از جنس ترس و حیرت است که برخی را به سوی عمل و برخی را به امور دیگر می‌کشاند. (اکبرآبادی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۶۶۱)

خلق دیوان‌اند و شهوت سلسله	می‌کشندشان سوی دکان و غله
هست این زنجیر از خوف و وله	تو مبین این خلق را بی‌سلسله
می‌کشندشان سوی کسب و شکار	می‌کشندشان سوی کان و بحار
می‌کشندشان سوی نیک و سوی بد	گفت حق: فی جیدها جبل المسد
قد جعلنا الجبل فی اعناقهم	و اتخذنا الجبل من اخلاقهم
لیس من مستقدر مستتفه	قط اللطایره فی عنقه

(مولوی، ۱۳۶۶، ۴/۱۱۱۶-۱۱۲۲)

در گیتا منشأ و سرچشمه اصلی حقیقت عمل "گونه"ها (Gunas) هستند. (Bhagavad Gita, 1977, 3.27) طبق تفسیر گیتا گونه‌ها از ماده اولیه‌ای به نام "پراکرتی" پدید می‌آیند. از

این رو کریشنا به آرجونا می‌گوید: «بدان که ماده (پراکرتیتی) و پوروشه (روح ساری و جاری) را آغازی نیست و نیز بدان که اشکال و صور که به منزله صفات‌اند از ماده (پراکرتیتی) نشئت می‌گیرند». (Ibid., 14.5)

به هر حال می‌توان گفت که در گیتا پراکرتیتی، بطن بزرگ تمام موجوداتی است که در هر صورتی و در هر بطنی به وجود آمده‌اند. از این رو کریشنا می‌گوید: «پراکرتیتی، زهدان من است که تخمه تمام موجودات را در آن می‌نهند. و ای فرزند بهاراتا! پیدایش تمام موجودات از پراکرتیتی است. ای پسر کنتی! هر آنچه که شکل و صورت دارد در هر زهدانی از من (پراکرتیتی) است. من به منزله پدری هستم که تخمه می‌کارد». (Ibid. 14.3-4)

شنکره در تفسیر بندهای فوق می‌گوید: "من" در عبارت «من به منزله پدر هستم» به خدا اشاره دارد که همچون پدری (pita) بذر می‌افشانند و در حقیقت عامل حقیقی آبستن اوست. (Sankaracarya, 2000, p.571)

جالب است که در مثنوی نیز آدمی نی‌ای است بر لبان خدا و یا کمانی است در دستان او که خدا او را به انجام امور وادار می‌کند. (مولوی، ۱۳۳۶، ۶ / ۲۰۰۶-۲۰۰۲) تقریر این معنی از خاستگاه عمل را مولوی در فیه ما فیه نیز بیان می‌کند. از نظر وی، عامل حقیقی کار "خدا" است و "کمان" فقط یک واسطه است. از این رو می‌گوید: «پس علی‌الاطلاق دانستیم که خالق افعال حق است نه بنده ... آدمی در دست قبضه حق همچون کمان است و حق تعالی او را در کارها مستعمل می‌کند و فاعل در حقیقت حق است نه کمان، کمان آلت است و واسطه است، لیکن بی‌خبر است و غافل از حق جهت قوام دنیا». (مولوی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۹)

مثنوی در همان "قصه عمارت کردن سلیمان (ع) مسجد اقصی را" از مراتب مختلف عمل سخن می‌گوید. از نظر مولوی به محض اینکه سلیمان، ساختن آن مسجد را شروع کرد جن و انس در این عمل به کار پرداختند. گروهی از سر عشق و ایمان تمام، خدمت می‌کردند و گروهی از سر ترس و اجبار.

چونکه او بنیاد آن مسجد نهاد جن و انس آمد، بدن در کار داد
یک گروه از عشق و قومی بی‌مراد همچنان‌که در ره طاعت، عباد
(مولوی، ۱۳۳۶، ۴ / ۱۱۱۴-۱۱۱۵)

همچنین مولوی در "داستان آتش افتادن در شهر به ایام عمر..." در دفتر پنجم از مرتبه کسانی بحث می‌کند که عمل را از سر رسم و عادت انجام می‌دادند. طبق تفسیر مولوی، مردم آن شهر اگرچه مردمی بخشنده و مهمان‌نواز بودند، اما چون نان را از سر رسم و عادت، آن هم برای نشان دادن سخاوت می‌دادند نتوانستند آن آتش ظلم را با آب خاموش کنند. از این‌رو مولوی عقیده دارد که آدمی بایستی در انجام عمل به نفس عمل توجه داشته باشد نه به آثار و نتایج آن.

گفت آن آتش ز آیات خداست	شعله‌ای از آتش ظلم شماست
آب بگذارید و نان قسمت کنید	بخل بگذارید اگر آل منید
خلق گفتندش که: در بگشوده‌ایم	ما سخی و اهل فتوت بوده‌ایم
گفت نان در رسم و عادت داده‌اید	دست از بهر خدا نگشاده‌اید
بهر فخر و بهر نوش و بهر ناز	نه از برای ترس و تقوی و نیاز

(مولوی، ۱۳۳۶، ۵/ ۳۸۰۵-۳۸۱۴)

بر اساس این تفسیر از چیستی و حقیقت عمل است که ابن‌سینا پیش‌تر از مولوی در بیان وجه اختلاف عمل زاهد و عارف در نمط نهم/ اشارات و تنبیهاات خاطر نشان می‌کند که عبادت نزد زاهد نوعی "معامله" است زیرا، غیر عارف در برابر کالای دنیوی، کالای اخروی می‌خرد و به خاطر اجر و ثوابی که در آخرت می‌گیرد در دنیا عمل می‌کند. این در حالی است که عبادت نزد عارف، وارستگی از چیزهایی است که درون او را از توجه به حق باز می‌دارد. (ملکشاهی، ۱۳۶۳، ص ۴۳-۴۴۱)

مولوی در داستان "دادن شاه، گوهر را میان دیوان و مجمع به دست وزیر، که این چند ارزد ... " در دفتر پنجم می‌گوید: زاهد از سر خوف عمل می‌کند و نسبت به سرنوشت خود محزون و بیمناک است. اما عارف چون حق را می‌بیند در بند نتیجه اعمال خود نیست. به دلیل اینکه به مرتبه بی‌عملی رسیده و به سابقه حب ازلی واقف است. ولی اکبرآبادی به نقل از ابن‌عربی عقیده دارد که زاهد چون محبت متعین مثلاً لیلی و سلمی را در سر دارد در بند نتیجه عمل است. اما اگر وی محبت خدای را در سر بودی این همه حرکت و خوف فرقت روی

نمی نمود. (اکبرآبادی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۲۵۰-۲۲۵۲)

تا چه باشد حال او روز شمار؟	هست زاهد را غم پایان کار
از غم و احوال آخر فارغاند	عارفان ز آغاز گشته هوشمند
سابقه دانیش، خورد آن هر دو را	بود عارف را همین خوف و رجاء
او همی داند چه خواهد بود چاش	دید، کو سابق زراعت کرد ماش
های هو را کرد تیغ حق دو نیم	عارف است و باز رست از خوف و بیم
خوف فانی شد، عیان گشت آن رجاء	بود او را بیم و اوامید از خدا

(مولوی، ۱۳۳۶، ۵/ ۴۰۶۵-۴۰۷۰)

با این اوصاف می توان گفت که در مثنوی عمل بنا بر اغراض متفاوت، متفاوت می شود. برخی از سر عادت، برخی به طلب شهرت، برخی به خاطر ترس از دوزخ، برخی به امید بهشت و برخی از سر عشق و ایمان عمل می کنند. به هر حال، هر عملی که از آدمی سر می زند ظاهری دارد و باطنی. مرتبه ظاهری عمل، همان فعلی است که از آدمی سر می زند و در جهان هستی انعکاس می یابد. مرتبه باطنی عمل، همان انگیزه، نیت و غرض آدمی است که زمینه ساز ظهور عمل است. پس مرتبه باطنی عمل بر ساحت ظاهری آن تقدم ذاتی دارد.

در مثنوی، زشتی و زیبایی عمل بسته به نیت و غرض است، هر جا که نیت و غرض فقط اطاعت امر الاهی باشد، عمل مستحسن است و هر جا که نیت و غرض زاید برحق باشد آن عمل زشت است. از این رو کشتی شکستن و غلام کشتن از خضر به حقیقت پسندیده است. چراکه خضر در مقامی است که می تواند تشخیص دهد، یعنی اهل معرفت است. پس فرق است میان کسی که بر اساس غرض نفسانی عمل می کند و حتی خودش متوجه نیست با کسی که بر اساس فرمان حق عمل می کند. مولوی در داستان عاشق شدن پادشاه بر کنیزک عقیده دارد که قتل زرگر به دست حکیم بر مبنای غرض شخصی و به طمع مال و جاه و ترس عقوبت نبود، بلکه بر اساس فرمان حق بود. (فروزانفر، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۱۷)

کشتن آن مرد بر دست حکیم نی پی اوامید بود و نه ز بیم

او نکشتش از برای طبع شاه
تا نیامد امر و الهام اله
آن پسر را کش خضر ببرد خلق
سر آن را در نیابد عام خلق
(مولوی، ۱۳۳۶، ۱/ ۲۲۲-۲۲۴)

در گیتا نیز بر اساس اختلاف گونه‌ها عمل بر سه نوع است: عمل ستوه‌ای، عمل رجسی و عمل تمسی. (Bhagavad Gita, 1977, 18.19) عمل ستوه‌ای آن عملی است که بی‌شائبه اغراض نفسانی از قبیل دوستی و دشمنی شخصی صورت گیرد و در آن انتظار و چشم‌داشتی به نتیجه عمل نباشد. (Ibid., 18.23) عمل رجسی آن عملی است که به هوس نتیجه یا از سر خودخواهی و یا به قصد بر آوردن تمایلات نفسانی انجام می‌گیرد. (Ibid., 18.24) عمل تمسی آن عملی است که از سر نادانی و گمراهی انجام می‌گیرد، بدون آنکه در انجام آن به نتیجه و ضرر و زیان آن به دیگران توجه شود. (Ibid., 18.25) در گیتا نه تنها عمل، بلکه کننده عمل نیز بر سه نوع است: ستوه‌ای، رجسی و تمسی. عامل ستوه‌ای کسی است که از وابستگی آزاد است، خودخواهی در انجام عمل ندارد و از پیروزی و شکست متأثر نمی‌شود. (Ibid., 18.26) عامل رجسی کسی است که به عمل وابستگی دارد و شیفته نتایج اعمال خود است. او چون آزمند و حریص است اسیر غم و شادی است. (ibid., 18.27) عامل تمسی کسی است که ناآرام و بی‌قرار، مغرور و فتنه‌گر و شریر و سست‌اراده است. (Ibid., 18.28)

با این اوصاف، در گیتا انواع مختلفی از عمل دیده می‌شود. اما آن عملی می‌تواند انسان را در وصول به حق یاری کند که زمینه را برای تجلی نور معرفت در دل سالک فراهم آورد و آن هم عملی است که آدمی نبایستی به توقع پاداش یا غرضی آن را انجام دهد. به هر حال، در گیتا انسان بایستی با اندیشه‌ای که کاملاً از احساسات و اندیشه‌های سودجویانه پاک باشد عمل کند. از این رو می‌توان گفت که خوبی و بدی هر عملی وابسته به علل ظاهری آن عمل نیست، بلکه انگیزه و غرض باطنی عمل است که چگونگی و کیفیت اعمال را تعیین می‌کند. اگر اغراض سودجویانه و ناشی از نفع شخصی در انجام عمل وجود نداشته باشد، عملی که آدمی انجام می‌دهد، شخص را اسیر خود نخواهد کرد. به همین دلیل می‌توان گفت که صرفاً زنجیر شهوت و شائبه‌های نفسانی است که آدمی را در قید و بند درستی و نادرستی عمل قرار می‌دهد. (Dasgupta, 1973, vol.2, p.507-9)

۵. مسئله ترک عمل

در مثنوی بنده کریم خدا، کسی است که همچون خداوند که بی‌علت، نعمت‌ها را می‌بخشد، اعمال خود را بی‌غرض عرضه کند. چه اگر غیر از این باشد، فضیلت عمل کم‌رنگ می‌شود. برای مثال، اینکه لحظه به لحظه بر شکوه و جلال مسجد اقصی و کعبه افزوده می‌شود به سبب اخلاص عملی است که حضرت سلیمان و ابراهیم (ع) در بنای آنها داشتند. همچنین در مثنوی فضیلت و شرافت مساجد، کتب انبیاء، معابد، آداب و عبادات دینی بر اساس بی‌غرضی در عمل است نه بر اساس نفع شخصی و شائبه‌های نفسانی.

ز آن چنان پیوسته رونق‌ها فزود	آن بنای انبیا بی‌حرص بود
لیک نبود مسجد اقصاش نام	ای بسا مسجد بر آورده کرام
آن ز اخلاصات ابراهیم بود	کعبه را که هر دمی عزای فزود
لیک در بناش حرص و جنگ نیست	فضل آن مسجد ز خاک و سنگ نیست
نه مساجدشان، نه کسب و خان و مان	نه کتبشان مثل کتب دیگران
نه نعاس و نه قیاس و نه مقال	نه ادبشان، نه غضبشان، نه نکال
مرغ جانشان طایر از پری دگر	هر یکی‌شان را یکی فری دگر
قبله افعال ما، افعالشان	دل همی لرزد ز ذکر حالشان
نقص گفتم، گشته ناقص گوی قوم	هرچه گویم من به جان نیکوی قوم

(مولوی، ۱۳۳۶، ۴/ ۱۱۳۶-۱۱۴۵)

مولوی در جای جای مثنوی بر این نکته تأکید دارد که انسان اگر بخواهد قوای حیوانی او از او اطاعت کنند و برای ساختن عمارت عشق و اخلاص او در کار باشند مانند سلیمان بایستی بی‌غرض عمل کند. (اکبرآبادی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۶۶۳-۱۶۶۵)

مسجد اقصی بسازید ای کرام که سلیمان باز آمد، والسلام

چون سلیمان شو که تا دیوان تو سنگ برنند از پی ایوان تو

چون سلیمان باش بی وسواس و ریو
خاتم تو این دل است و هوش دار
پس سلیمانی کند بر تو مدام
آن سلیمانی دلا، منسوخ نیست
تا تو را فرمان برد جنی و دیو
تا نگردد دیو را خاتم شکار
دیو با خاتم، حذر کن، والسلام
در سر و سرت سلیمانی کنی است
(مولوی، ۱۳۳۶، ۴/ ۱۱۴۶-۱۱۴۵)

در مثنوی، اولیاء حق خوی الهی داشته و در مقابل عطا و بخشش خود هیچ توقع و چشم‌داشت سود و عوض ندارند. آنها به منزله آفتاب‌اند که در همه جا و بر همه کس یکسان می‌تابند و چون از نتایج عمل بی‌نیاز شده‌اند و به حقیقت عمل نظر دارند، بی‌غرض عمل می‌کنند. (همایی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۶۱-۲۶۲)

آن که بدهد بی امید سودها
یا ولی حق، که خوی حق گرفت
کو غنی است و جز او جمله فقیر
تا نبیند کودکی که سیب است
این همه بازار بهر این غرض
صد متاع خوب عرضه می‌کنند
یک سلامی نشنوی ای مرد دین
بی‌طمع نشنیده‌ام از خاص و عام
جز سلام حق، هین! آن را بجو
آن خدای است، آن خدای است، آن خدا،
نور گشت و تابش مطلق گرفت
کی فقیری بی‌عوض گوید که: گیر؟
او پیاز گنده را ندهد ز دست
بر دکان‌ها شسته بر بوی عوض
و اندرون دل عوض‌ها می‌کنند
که نگیرد آخرت آن آستین
من سلامی، ای برادر! والسلام
خانه خانه، جا به جا و کو به کو
(مولوی، ۱۳۳۶، ۳/ ۳۳۵۴-۳۳۶۲)

از نظر مولوی اولیاء حق تنها مقصودشان پرستش عاشقانه خدا به گونه‌ای بی‌غرض است. آنها در وضعیتی به سر می‌برند که نه از تحسین کسی خوشحال می‌شوند و نه از طعن و تشنیع عوام اندیشه دارند، محض نورند و از همه اوهام و اغراض دور؛ به این معنی که به نفس عمل توجه دارند نه به میوه‌های خوب و بد آن. (همایی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۶۸)

من نیم در امر و فرمان نیم خام
تا بیندیشم من از تشنیه عام
عام ما و خاص ما فرمان اوست
جان ما بر رودوان جویان اوست
دورم از تحسین و تشویق همه
فارغ از تکذیب و تصدیق همه

این قدر خود درس شاگردان ماست
تا کجا آنجا که جا را راه نیست
از همه اوهام و تصویرات دور
کر و فر ملحمه ما تا کجاست
جز سنا برق مه الله نیست
نور نور نور نور نور نور

(مولوی، ۱۳۳۶، ۶/ ۲۱۴۰-۲۱۴۷)

مولوی در قصه خلیفه‌ای که در کرم از حاتم طایی گذشته بود ... در دفتر اول می‌گوید عاشق حقیقی هیچ یک از اعمالش از سر غرض و کسب نتیجه و پاداش نیست. چون به ترک عمل رسیده است. یعنی اگر حق را می‌پرستند نه برای رسیدن به بهشت و نه از سر عادت یا بیم از دوزخ است، بلکه او چون حق را می‌بیند خواهش دل در او راه نیابد. از این رو به بی‌عملی نظر کرده، درست مانند خورشید که بی‌غرض بر همگان می‌تابد.

بی‌غرض نبود به گردش در جهان
غیر جسم و غیر جان عاشقان

(همان، ۱/ ۲۸۰)

در مثنوی مولوی عاشق حقیقی کسی است که خدا را عاشقانه و بی‌غرض پرستش کند، بر خلاف عابد که خدا را برای ترس از جهنم یا به امید بهشت پرستش می‌کند.

بهر یزدان می‌زید، نه بهر گنج
بهر یزدان می‌مرد نز خوف و رنج
هست ایمانش برای خواست او
نه برای جنت و اشجار و جو
ترک کفرش هم برای حق بود
نه ز بیم آن که در آتش رود

(همان، ۳/ ۱۹۱۲-۱۹۱۵)

در مثنوی کسی که در مقام تقلید است از سر غرض عمل می‌کند. اما آنکه پیوند معنوی با حق دارد، بی‌غرض و بی‌علت عمل می‌کند.

پس محب حق به امید و به ترس
وان محب حق ز بهر حق کجاست
دفتر تقلید می خوانند به درس
که ز اغراض و ز علت ها جداست
(مولوی، ۱۳۳۶، ۳/ ۱۹۶۹ - ۱۹۷۴)

این مرتبه از عاشقی در مثنوی، شأن ولی خداست که همچو حق، "بی علت و بی رشوت" عمل می کند. از این رو مولوی می گوید:
محض مهر و داوری و رحمت اند
همچو حق بی علت و بی رشوت اند
(همان، ۱۹۳۶/۲)

بر اساس این تفسیر از حقیقت عمل است که مثنوی مولوی نه تنها عمل و انجام تکالیف دینی رسول خدا (ص) که حتی جنگ او را "از بهر خدا" تفسیر می کند. و در ابیات زیر نشان می دهد که جنگ رسول خدا از سر هوی و هوس یا خشم و غضب و اغراض شخصی نیست. چون از خودی و اوصاف خودی خالی گشته و از "خوی کبریایی" پر شده است.

زانکه ما فرعیم و چار اضداد اصل
گوهر جان چون و رای فصل هاست
خوی خود در فرع کرد ایجاد اصل
خوی او این نیست خوی کبریاست
جنگ ها بین کآن اصول صلح هاست
چون نبی که جنگ او بهر خداست
(همان، ۶۲-۶۴/۶)

به هرحال، در مثنوی بی غرضی تام و تمام در انجام عمل، مرتبه پاکبازانی است که آنچه را خداوند بی علت به آنها داده بدون علت هم به او بازگرداند.

سخت رویی که ندارد هیچ پشت
پاک می باز، نباشد مزدجو
بهره جوئی را درون خویش کشت
می دهد حق هستی اش بی علتی
آنچنان که پاک می گیرد ز هو
می سپارد باز، بی علت فتی
پاکبازی خارج هر علت است
زانکه ملت فضل جوید یا خلاص

نی خدا را امتحانی می‌کنند نی در سود و زیانی می‌زنند

(همان، ۱۳۳۶، ۶/ ۱۹۶۹-۱۹۷۴)

در مثنوی انسان تا فعلیت موجود را رها نکند وصول او به فعلیت بالاتر غیرممکن است. بنابراین، حقیقت عمل را باید در ترک عمل جستجو کرد. زیرا سالک تا با صفات بشری همراه است به صفات الوهیت متصف نمی‌شود.

من کسی در ناکسی دریافتم پس کسی در ناکسی در ساختم

(همان، ۱/ ۱۵۳۵)

مولوی در داستان "آن مغفلی که عمر ضایع می‌کند و وقت مرگ در آن تنگاتنگ، توبه و استغفار گیرد ... " در دفتر ششم می‌گوید حقیقت علم در ترک علم، و حقیقت عمل در ترک عمل است. اما انسان‌ها به دلیل خوف از عدم و فانی شدن از وجود موهوم و عاریتی در عمل و هستی می‌گریزند، این در حالی است که طریق حقیقی نجات در بی‌عملی و ترک هستی است.

جمله عالم زین غلط کردند راه کز عدم ترسند و آن آمد پناه

از کجا جویم علم؟ از ترک علم از کجا جویم سلم؟ از ترک سلم

از کجا جویم هست؟ از ترک هست از کجا جویم سیب؟ از ترک دست

(همان، ۶/ ۸۲۲-۸۲۴)

در مثنوی سالک مادامی که به حق نرسیده، عمل برای او ضروری است. اما چون از آثار انانیت و نفسانیت پاک شود و وجهه نفسی او در وجهه الهی محو گردد به ترک عمل واصل می‌شود. و اگر به حکم عین جمع با خود آید در آن صورت اعمال از وی بی‌تکلف صادر شود. (فروزانفر، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۴۲-۴۴۴، ۳۷۱)

چون اشارت‌هاش را بر جان نهی در وفای آن اشارت جان دهی

پس اشارت‌های اسرار دهد بار بردار ز تو کارت دهد

حاملی، محمول گرداند ترا قابلی، مقبول گرداند ترا

قابل امر ویی قایل شوی وصل جوئی بعد از آن واصل شوی

(همان، ۱/ ۹۳۴-۹۳۸)

در مثنوی مرتبه عمل تا زمانی ضرورت دارد که سالک به مقام وصال نرسیده باشد، اما پس از وصول و همنشینی با معشوق شأن حقیقی او ترک عمل است. (فروزانفر، ۱۳۷۷، ص ۴۴۲-۴۴۴)

چون که با معشوق گشتی همنشین دفع کن دلالگان را بعد از این

هر که از طفلی گذشت و مرد شد نامه و دلاله بر وی سرد شد

(مثنوی معنوی، ۴/ ۷-۲۰۶)

در گیتا نیز انجام عمل و تکالیف دینی برای یوگی تا وقتی است که به مکشه (Moksha) نرسیده باشد. اما وقتی به مکشه رسید بی عملی راهنمای او می شود. بر اساس این تفسیر از حقیقت عمل است که کریشنا می گوید: «و آنکه در طریق یوگاست، عملش راهنمای اوست. اما آنکه یوگا را یافت بی عملی راهنمای او می شود». (Bhagavad Gita, 1977, 6.3)

طبق تفسیر کوماراسوامی کسی که در انجام کار بی غرض است، درحقیقت به حق پناه بسته و عملش را به او واگذار می کند. (Coomaraswamy, 1967, p.184) کسی که تمام اعمال خود را به حق واگذار کند، عاشقی است که از خودی و اوصاف خودی جدا گشته، از صفات حق پر شده است. (Ibid., 3.30-32)

در گیتا کارمه بر دو نوع است: کارمه عمل (pravrtti) و کارمه ترک عمل یا بی عملی (Nivrtti). عملی که موجب دلبستگی و غرض است کارمه عمل است. اما عملی که آدمی را از دلبستگی و غرض آزاد می سازد، کارمه ترک عمل یا بی عملی است. (Ramanathan, 1999, p.335)

در گیتا کارمه عمل، از آن کسانی است که برای وصول به بهشت یا حصول لذت و قدرت عمل می کنند؛ از این رو اسیر سمساره اند. این دسته طبق تفسیر گیتا کسانی هستند لبریز از شهوت و آرزو که عمل را به توقع پاداش انجام می دهند، از این رو شایسته وصول به حق نیستند. زیرا کاری که به توقع پاداش انجام شود بسیار پست تر از کاری است که بی تشویش نتیجه به عمل آید. (Bhagavad Gita, 1977, 2.49) از این رو کریشنا می گوید: «ای آرجونا

بدون توقع پاداش به وظیفه‌ات عمل کن، فرومایه مردمی که عمل را به چشم‌داشت پاداش انجام می‌دهند» (Ibid., 2.50) همچنین در باب این مرتبه از عمل است که کریشنا می‌گوید: «احمقانی که از احکام ظاهری ودایی پیروی می‌کنند و دل به الفاظ و داه‌ها خوش کرده‌اند، کسانی هستند سرشار از شهوت و آرزو تا به بهشت دست یابند و برای به دست آوردن لذت و قدرت، اوراد و اذکار گوناگون می‌خوانند که حاصلی جز بازپیدایی نخواهد داشت» (Ibid., 2.44)

در گیتا آنکه جان‌ش از حق جداست و در بند نتیجه عمل است، همچون اسیری است که به دنبال هوس کشانده می‌شود. (Ibid., 5.13) کسی که در این وضعیت به سر می‌برد خواهش‌های دل را ترک نگفته، و از این رو به خود در خویشتن خود خشنود نمی‌شود. (Ibid., 2.55) این در حالی است که کرمه ترک عمل از آن کسانی است که حق را می‌بینند و آنکه حق را ببند، خواهش دل را با شمشیر تیز بی‌تعلقی می‌برد. (Ibid., 2.59) و بی‌غرض و بدون چشم‌داشت عمل می‌کند. بر اساس این تفسیر از حقیقت عمل است که کریشنا می‌گوید: «عمل که نه به خاطر خدا باشد مایه گرفتاری است. پس ای پسر کنتی! عمل برای خدا کن نه برای ثمره و پاداش آن». (Ibid., 3.9) طبق تفسیر گیتا مرتبه ترک عمل شأن کسی است که جان‌ش با جان حق وحدت یافته (Ibid., 5.12) چنین انسانی همچون برگ نیلوفر که از آسیب آب ایمن است از تباهی ایمن خواهد بود. (Ibid.)

همچنین در باب کرمه ترک عمل است که کریشنا می‌گوید: «با ایمانی فارغ از تشویش و اضطراب به حق نظر کن و تمام اعمال خود را به او عرضه کن و از خودی و اوصاف خودی فارغ باش. زیرا کسانی که با عشق و اخلاص تمام، تعلیم مرا عمل کنند از گزند نتیجه عمل آزاد باشند. (Ibid., 3.30-32)

به هر حال، در گیتا مادامی که آدمی در فضایی خارج از دل‌بستگی عمل کند توازن ذهنی و درونی او آشفته نیست. چه وقتی که انسان بدون شهوت و انگیزه خاصی عمل کند و به حقیقت عمل توجه داشته باشد در حقیقت از عمل امتناع ورزیده است. بنابراین، در گیتا بی‌عملی (Akarma) محض در واقع در عدم انجام عمل نیست، بلکه در ترک تعلق خاطر و دل‌بستگی به نتیجه عمل است. ترک عمل به معنی ترک تعلق خاطر است که از عمل ناشی می‌شود. (Radhakrishnan, 1977, P.163)

در گیتا کسی که به روشنایی نرسیده (avidvamsah) به خاطر نتیجه عمل، عمل می‌کند. از این‌رو به عمل دلبستگی دارد. اما کسی که به روشنایی رسیده (vidvan) بدون چشم‌داشت و توقع پاداش عمل می‌کند و به حقیقت عمل توجه دارد. (Sankaracarya, 2000, P.157-158; Ramanuja, 1969, P.91) گیتا از آدمی می‌خواهد که روح عدم دلبستگی و بی‌غرضی به نتایج اعمال را در وجود خود گسترش بخشد. از این‌رو کریشنا می‌گوید: «فرزانه حقیقی کسی است که در عمل، ترک عمل و در ترک عمل، عمل را مشاهده کند». (Bhagavad Gita, 1977, 4.18)

در سراسر گیتا تأکید اصلی بر مسئله ترک عمل است. کوماراسوامی ترک عمل را در گیتا با ترک مقدس (Holy Abandonment) و بی‌تفاوتی مقدس (Holy indifference) درسنت مسیحی مقایسه می‌کند. البته طبق تفسیر کوماراسوامی این تفسیر از ترک عمل نه به معنای ترک ظاهری عمل است و نه به معنای بی‌تفاوتی نسبت به خدا، بلکه به معنای بی‌تفاوتی نسبت به آثار و نتایج عمل است. (Coomaraswamy, 1967, p.184)

از نظر شنکره، ترک عمل در معرفت به آتمن است و تحوّل معرفتی است که آدمی را در وصول به برهمن یاری می‌کند. از نظر مدوه نیز ترک عمل، عدم فعالیت خود و فعالیت ویشنو است. از این‌رو مرد حکیم کسی است که در حال عمل یا بی‌عملی، فقط عمل خدا را ببیند. (Radhakrishnan, 1991)

در گیتا رهایی از سلسله زنجیرهای کرمه از ترک عمل و توقّف فعالیت به دست نمی‌آید بلکه آنجایی به دست می‌آید که آدمی عمل را بدون غرض و شهوت انجام دهد. از این‌رو کریشنا خدائوند به آرجونای سالک می‌گوید: «او چون به قصد کاری برخیزد نه غرضی دارد و نه توقع پاداش یا سودی. عمل او در آتش معرفت گداخته و پاک شده است ... او کسی است که حرص و هوس به نتیجه عمل را از بین برده، بی‌نیاز از هر چیز، اگرچه در ظاهر اعضای او به عمل می‌گراید اما در حقیقت از زنجیر اعمال آزاد گشته است ... چنین کسی تمام تناقض‌ها را، رنج و شادی را، قهر و لطف را یکسان می‌بیند. زیرا هرچه کند از برای خدا کند». (Bhagavad Gita, 1977, 4.19-25)

باید توجه داشت که گرچه گیتا بر روح عدم دلبستگی به عمل تأکید دارد، اما این عدم دلبستگی به معنای ترک تمام اعمال و پشت پا زدن به امور این جهان نیست. (Radhakrishnan, 1997, P.106) از این‌رو کریشنا می‌گوید: «به مقام ترک عمل نمی‌توان رسید

مگر از راه عمل». (Bhagavad Gita, 1977, 5.6) به تعبیر دیگر، سنیا سین (samnyasa) یا خلوت‌گزینی و ترک دنیا و پشت پا زدن به آن در گیتا به معنای این نیست که آدمی در برابر جهان وظیفه‌ای ندارد و بایستی خود را از انجام تکالیف دینی و اعمال شرعی آزاد کند، بلکه به این معنی است که انسان نسبت به هیچ عملی دلبستگی نداشته باشد و خود را از تمایلات نفسانی و دوستی و دشمنی آزاد سازد. (Radhakrishnan, Ibid.) و کسی که به مرتبه یکسان دانستن تناقض‌ها و بی‌تعلقی می‌رسد طبق تفسیر گیتا «در یوگا استوار است». یعنی به مرتبه‌ای فراسوی پلیدی‌های این جهان خاکی دست می‌یابد. از این رو گیتا یوگا را "هنر کار کردن" (Bhagavad Gita, 1977, 2.51) تفسیر می‌کند. یعنی سالک به مرتبه‌ای می‌رسد که آنگاه که بر همه جهانیان شب است، او بیدار باشد و آنگاه که جهانیان بیدارند او در خواب و همچون دریا که از جویبارها تیرگی نپذیرد، از گزند عمل و آثار آن در امان خواهد بود. (Ibid., 2.69&70) در چنین وضعیتی می‌توان گفت که اراده حق جایگزین اراده سالک شده و اعمال آدمی بنیادی متعالی یافته است. برخلاف تصور کسانی که این طرز تلقی را نوعی جبرانکاری تفسیر می‌کنند، مثنوی و گیتا معتقدند که این شیوه عمل کردن و طرز سلوک، "معیت با حق" است، نه فرار از بار تکالیف اجتماعی. (مولوی، ۱۳۳۶، ۱ / ۱۴۶۱-۱۴۶۶) زیرا سالکی که اراده خود را در اراده حق فانی کند موجودی خداگونه است که هرچه کند به خدا نسبت کند. (Bhagavad Gita, 1977, 5.9-11)

آنکه او مغلوب اندر لطف ماست
نیست مضطر بلکه مختار ولاست
منتهای اختیار آنست خود
که اختیارش گردد اینجا مفتقد
اختیاری را نبودی چاشنی
گر نگشتی آخر او محو از منی
(مولوی، ۱۳۳۶، ۴ / ۴۰۱-۴۰۳)

۶. نتیجه‌گیری

از آنچه به اجمال گذشت، معلوم می‌شود که در مثنوی و گیتا قوام عالم به عمل است. چه از طریق عمل آدمی با بنیاد جهان همبستگی پیدا می‌کند. این در حالی است که اگر کسی خود را به ترک عمل مشغول دارد در ردیف مردگان به شمار می‌آید که از فکر و عمل

بی‌نصیب‌اند. با این اوصاف، عمل اگر ناشی از اغراض شخصی باشد بیهوده است. در نتیجه، عمل وقتی فایده دارد که آدمی آن را فارغ از هر غرض زاید به جز حق انجام دهد. در این حالت او فانی در حق است و فاعل حقیقی را خداوند می‌داند. از این‌رو در مثنوی و گیتا شأن آدمی نه صرفاً انجام ظاهری عمل است و نه عدم انجام تکالیف دینی و اعمال شرعی، بلکه تلفیق عمل و ترک عمل است. در مثنوی عمل وسیله و سبب وصول به حق است. در گیتا نیز رهایی از سمساره نه از ترک عمل به معنای توقف فعالیت که از عمل بی‌غرض زاید به دست می‌آید. پس اسارتی که به دنبال عمل گریبانگیر آدمی می‌شود، از خود عمل نیست بلکه از تعلق خاطری است که با عمل توأم است. از این‌رو ترک عمل والاتر است از عمل و آدمی برای اینکه از گزند آلوده شدن به آثار عمل ایمن بماند بایستی بی‌غرض و بدون دل بستگی عمل کند. این معنی از عمل است که اکنون فراموش شده و بی‌خبران از عرفان، عرفان را متهم به ترک کار می‌کنند.

فهرست منابع

۱. اکبرآبادی، ولی محمد، ۱۳۸۶، شرح مثنوی مولوی موسوم به مخزن الاسرار، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، نشر قطره، چاپ دوم، ج ۱-۷.
۲. فروزانفر، بدیع‌الزمان، ۱۳۷۷، شرح مثنوی شریف، تهران، انتشارات زوار، چاپ هشتم، ج ۱-۳.
۳. گیتا (بهگود گیتا)، سرود خدایان، ۱۳۸۵، محمدعلی موحد، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
۴. ملکشاهی، حسن، ۱۳۶۳، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، تهران، انتشارات سروش، چاپ اول.
۵. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۱۳۶۶، دوره کامل مثنوی معنوی، تصحیح رینولد الین نیکلسون، تهران، مؤسسه مطبوعاتی امیرکبیر.

۶. —————، ۱۳۷۸، *فیه ما فیه*، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ هفتم.
۷. مهرین (شوشتری)، عباس، ۱۳۴۶، *نعمه ایزدی یا فلسفه اخلاقی هند*، تهران.
۸. همایی، جلال‌الدین، ۱۳۶۲، *مولوی‌نامه*، تهران، انتشارات آگاه، چاپ پنجم، ج ۱-۲.
9. *Bhagavad Gita*, 1977, tr. S. Radhakrishnan, New Delhi.
10. Coomaraswamy, Rama P., 1967, "Bhagavad Gita" in: *Studies in Comparative Religion*, by Francis Clive-ross, vol.5, no.3, princeton university press.
11. Dasgupta, S., 1973, *A history of Indian philosophy*, vol.1-4, Motillal Banatsidass publishers, Cambridge.
12. —————, 1996, *Hindu Mysticism*, Motilal Banarsidass.
13. Flood, G., 2005, *companion to Hinduism*, Blackwell publishing.
14. Garbe, R., 1980, "Bhagavad Gita" in: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James, Hastings(ed.), vol.2, New York.
15. Mahony, W., 1987, "Karman", in: *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade(ed.), vol.8, New York, Macmillan.
16. Radhakrishnan., S., 1991, *Indian philosophy*, vol.1&2, Oxford University Press.
17. Ramanathan, A. S., 1999, *Essence of BhagavadGita* (A Compendium of Atmajnana & Karma vijnana), Jaipur.
18. Ramanuja, 1969, *The Gita Bhashya*, tr. by M. R. Sampatkumaran, M. A.
19. Sankaracarya, *The Commentry of BhagavadGita*, 2000, tr. Swami Gambhirananda.
20. *The Bhagavad Gita*, 1997, tr. F. Edgerton, Harvard university press.
21. *The principal Upanishads*, 1997, Radhakrishnan.S., Harper Collins Publishers India.
22. Turner, R., 1980, " karma – marga" in: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James, Hastings(ed.), vol.7, New York.