

همانندی‌های بنیادین مثنوی با اوپانیشادهای اولیه در وجودشناسی و معرفت‌شناسی

۱- عبدالحسین لطفی

چکیده

در میان ابعاد مختلف ادیان، می‌توان گفت بُعد عرفان از بیشترین ظرفیت همدلی پیروان ادیان برخوردار است و بیشترین همانندی‌ها از این رهگذر حاصل می‌شود؛ از این رو این نوشتار متکفل بررسی همانندی برخی آموزه‌های مهم عرفانی در مثنوی به‌عنوان نمونه برجسته‌ای از ادبیات اسلامی و اوپانیشادهای اولیه به‌مثابه یکی از کتاب‌های مهم دین هندویی است. موضوعات مهم این پژوهش عبارت‌اند از: وحدت وجود، اتحاد برهمن و آتمن و فناء فی‌الله، و رستگاری مبتنی بر معرفت. این مقاله درصدد آن است که اولاً همدلی این دو اثر را از رهگذر همانندی آموزه‌های عرفانی نشان دهد. ثانیاً به مدد مثنوی، توجه جمهور مطالعه‌گران را به آثار مهم عرفانی هندویی معطوف کند. در نتیجه می‌توان گفت، علاوه بر همانندی‌هایی که حاصل فطرت معنویت‌گرای بشر است و در آثار مورد بحث در این نوشتار به نیکوی دریافت می‌شود، همانندی‌های مثنوی با اوپانیشادهای اولیه قابل تأمل است. این پژوهش با رویکرد متن‌محورانه و روش تحلیلی-مقایسه‌ای و بر مبنای منابع کتابخانه‌ای انجام پذیرفته است.

کلیدواژه‌ها: اتحاد برهمن و آتمن، اوپانیشادهای اولیه، مثنوی معنوی، طریق رستگاری، وحدت وجود.

۱- مقدمه

عرفان که می‌توان گفت کم‌وبیش بُعد مهمی از ادیان مختلف به‌شمار می‌آید، در مقایسه با ابعاد دیگری مانند فقه، کلام و آیین، بیانگر مشترکات بیشتری در میان جمهور پیروان ادیان است. این

۱- استادیار گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره)، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران
Email: hoseinlatifi89@gmail.com

مشترکات در مواردی چنان شایان توجه است که اهل فن نیز نمی‌توانند قاطعانه تأثیر و تأثر ادیان و مکاتب را باور کنند یا اینکه موجب و موجد این مشترکات را صرفاً نیاز فطری و معنویت‌خواهی انسان بدانند. البته می‌توان گفت گاه می‌شود آمیزه‌ای از این دو نگرش، مبنای اشتراکات باشد. این نگرش اخیر می‌تواند افق وسیع‌تری پیش‌روی مخاطب بگشاید؛ چراکه چنین نگرشی دربردارنده دو رویکرد معتبر مورد اشاره در بالا یعنی رویکرد مقایسه‌ای (comparative) و رهیافت همانندی‌های فطری مبتنی بر نیازهای معنوی بشر (fusionism) است.

۱-۱- بیان مسأله

با توجه به ملاحظات فوق، نگارنده به منظور رعایت جوانب مذکور، کوشیده است که به واکاوی همانندی‌ها در دو حوزه مهم عرفانی-معنوی جهان یعنی «مثنوی معنوی» در عرفان اسلامی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ساحت‌های الهام‌بخش عرفان و معنویت و نیز «اوپانیشادهای اولیه در دین هندویی» بپردازد. ملاک پرداختن به اوپانیشادهای اولیه یا کلاسیک آن است که این متون را می‌توان بام بلند عرفان و معنویت هندویی دانست که خود الهام‌بخش دیگر متون و در نگاهی وسیع‌تر نگرش اوپانیشادهایی شده‌اند که تا به امروز ادامه یافته است. همچنین، انتخاب مثنوی معنوی و اوپانیشادهای اولیه از آن‌رو صورت پذیرفته است که هر دو مجموعه، به حد قابل توجهی و البته با رویکردی عارفانه و معنوی بر شالوده متون مقدس پایه‌ریزی شده‌اند. به بیان دیگر، مثنوی به‌طور مستقیم و نیز غیرمستقیم ناظر بر قرآن است و اوپانیشادهای اولیه یا کلاسیک نیز قرآتی نو و عارفانه از مهم‌ترین آموزه‌های «ریگ‌ودا» به‌عنوان متن مقدس مادر یا بنیادین، به‌دست می‌دهد. بر این اساس، پژوهش حاضر متکفل پاسخ به این سؤالات است: ۱. مباحث وجودشناختی و معرفت‌شناختی مورد بحث در این نوشتار کدام‌اند؟ ۲. چه همانندی‌هایی میان مثنوی و اوپانیشادهای اولیه در موضوعات این پژوهش وجود دارد؟

۱-۲- اهداف پژوهش

هدف از این پژوهش اولاً آن است که از رهگذر طرح همانندی‌های مباحث وجودشناختی و معرفت‌شناختی در دو حوزه مورد پژوهش، اهمیت عرفان به‌عنوان ساحتی مستعد برای تقویت همدلی بشری، به سهم این نوشتار مورد تأکید قرار بگیرد. ثانیاً به مدد جایگاه رفیع مثنوی معنوی، اوپانیشادها که متون عرفانی و معنوی هندویی به‌شمار می‌آیند، مورد توجه مطالعه‌کنندگان و پژوهشگران قرار گیرند.

۳-۱- روش تحقیق

این پژوهش، با رویکرد متن‌محور و با روش تحلیلی-مقایسه‌ای و بر مبنای شیوه کتابخانه‌ای انجام شده است؛ بنابراین همان‌گونه که از عنوان پژوهش حاضر پیداست، در واکاوی همانندی‌ها به فراخور مقال و مجال، به ابیات مثنوی و بخش‌هایی از اوپانیشادهای مهم استناد شده است. لازم است گفته آید که در این نوشتار، گاه از نام کوتاه مثنوی معنوی یعنی مثنوی استفاده شده است. همچنین، هر جا از اوپانیشادها یاد می‌شود، منظور اوپانیشادهای اولیه یا کلاسیک است.

۴-۱- پیشینه تحقیق

در باب محورهای مهم عرفانی در اسلام و هند چه منفرداً و چه به صورت مقایسه‌ای در ادیان اسلام و هندویی، پژوهش‌های قابل توجهی وجود دارد که به منظور رعایت اختصار به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

- «مولانا و وحدت ادیان»، اثر دکتر محمود شالویی، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ هنر و ارتباطات (۱۳۸۵)؛ نویسنده در این کتاب به این موضوع پرداخته است که ادیان دارای حقیقتی واحد هستند که این امر در موضوعات عرفانی به بهترین نحو خود را نمایان می‌کند. ایشان با نظر به همین دیدگاه وحدت‌گرایانه مولانا، با ابیات و شرح‌های مختلف سعی در اثبات این دیدگاه داشته است.

- «تأملی در امکان جمع میان عرفان عاشقانه و عرفان مبتنی بر وحدت وجود»، نوشته عباس گوهری و امین‌رضا نوشین، مجله عرفان اسلامی، دوره سیزدهم (۱۳۹۶)؛ مضمون کلی این مقاله این است که عرفان عاشقانه، رابطه بین خدا و انسان را از رابطه بین حاکم و محکوم، خواجه و رعیت و حتی عابد و معبود، به عاشق و معشوق فراتر برده و از این رو نمایشگاه عالی‌ترین روابط انسان با خدای خویش است. بر بنیاد این نگرش عرفانی، انسان معشوق و محبوب خداوند است که در لحظه‌ای خاص و طی تجربه‌ای شگرف با وام‌گیری از عشق الهی، به ناگاه در عین معشوقی، عاشق و در عین محبوبی، محب می‌شود. عرفان وحدت وجودی، عرفانی است مبتنی بر این ادعا که عارف طی تجربه عرفانی خویش به معرفتی مشعر بر وحدت و یگانگی خلق و حق دست یازیده و درمی‌یابد که ثنویت بین خدا و ماسوی‌الله در عین وقوع، اصیل و بنیادی نیست.

- «مقام تسلیم در مثنوی و گیتا»، نوشته سعید گراوند و سعیده صباحی، مجله ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره بیست و نهم، (۱۳۹۲)؛ در این مقاله مراتب مختلف تسلیم در مثنوی و گیتا، بیان شده است. همچنین در این مقاله آمده است که مقصود اصلی مثنوی و گیتا از طرح مقام

تسلیم، بیان فراموشی تدبیر و اراده و پناه‌جستن 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 دست‌یابد.

- «معرفی متون اوپانیشادی»، نوشته عبدالحسین لطیفی، مجله علمی-پژوهشی نامه الهیات، بهار و تابستان (۱۳۸۹)؛ این مقاله به معرفی اوپانیشادهای اولیه یا کلاسیک می‌پردازد که در حقیقت اوپانیشادهای اصلی به‌شمار می‌روند. همچنین در این مقاله، اهم مضامین محوری اوپانیشادهای اولیه مانند: طریق مرجح رستگاری که همانا طریق معرفت است، وحدت وجود یا اتحاد براهمن و آتمن، دو نگرش مهم الهیاتی راجع به خدا (برهمن) یعنی سگونه برهمن یا خدای توصیف‌پذیر که رابطه حقی - خلقی بر آن مبتنی است و نیز نیرگونه برهمن یا خدای بیان‌ناپذیر که مبین رابطه عاشقانه خدا و جهان است، واکاوی شده‌است.

۲- مفهوم وحدت وجود در اوپانیشادهای اولیه و مثنوی

چنانکه به‌نظر می‌رسد، بیشترین ارتباط میان محورهای اندیشه مولانا در مثنوی و آموزه‌های مهم اوپانیشادها که در این نوشتار طرح شده‌است، به چشم می‌خورد و اگر تنها اسامی و عناوین را نادیده بگیریم، مباحث با همانندی‌های زیادی مطرح شده‌است. البته به‌رغم همه شباهت‌هایی که بین این دو نظریه وجود دارد، به‌نظر می‌رسد مولانا قائل به نظر «دوگانگی» باشد؛ یعنی «جهان را خدا» تصور نمی‌کند، بلکه تجلی او می‌داند؛ چراکه اعتقاد مولانا در این باب، پیوستن به ذات باری نیست‌شدن در هستی مطلق و پیوستن به وجود منبسط حق و اتحاد نوری یا وحدت ظهوری است، نه حلول و اتحاد حلولی؛ همچون آهنی که در کوره گداخته شود و رنگ و خاصیت آتش پیدا کند، یا همچون سنگ که بر اثر تابش آفتاب از حالت تیرگی سنگ بیرون آید و مبدل به گوهر لعل ناب و یاقوت و الماسی روشن آبدار شود؛ بنابراین اولیاء خدا ظهور حق و تجلی نور حق در هیأت آدمیاند، نه اینکه از جنس ذاتی حق باشند، یا وجود ایشان ظرف حلول خدا شده‌باشد. علاوه بر این، مولوی منزلت اتحاد با حق و ظهور مقام ربوبیت را در مظهر بشری مابین همه افراد بشر تعمیم نمی‌دهد؛ بلکه آن مقام و مرتبت را مخصوص و منحصر به صنفی ممتاز از بشر می‌داند که مصداق «انسان کامل» باشند (ستاری، ۱۳۷۵ : ۲۲۹). با چنین تعبیری، مولانا در این وادی راه تعادل را پیش‌گرفته‌است. او با تمثیل‌های لطیف، این موضوع را مطرح می‌کند و مثنوی خویش را «دکان وحدت» می‌نامد. او وجود را همچون نور خورشید که در عین یکی‌بودن در صحن خانه‌ها

می‌تابد، مختلف می‌شود (۷/۴-۴۱۶)، یا مانند نوری که بر سایه‌های کنگره می‌تابد، به عدد تبدیل می‌شود (۶۸۸/۱)، مطرح می‌کند.

آفرینش در چشم مولانا جلوه‌ای است هزار رنگ و هزار نقش از نوری بی‌رنگ و درخشان، یعنی خدا؛ که تنها انبیا و اولیا هستند که ورای این آبگینه تکرر را می‌توانند ببینند و حقیقت بی‌رنگی آن نور را به صورت پراکنده‌نشده آن مشاهده کنند (۲۳۶۵/۱) (دین لوئیس، ۱۳۹۰: ۵۱۴) و از اتصال به آن خُم صفا، به یکرنگی و وحدت برسند.

جامه صد رنگ از آن خُم صفا ساده و یک رنگ گشتی چون ضیا
(۵۰۱/۱)

مولانا نیز چون حکیمان مؤلف اوپانیشادها، معتقد است که در ورای این جهان متحوّل و دائم‌التغییر، حقیقتی ثابت و سرمدی وجود دارد که عالم صورت و کالبد آن است.

کل عالم صورت عقل کل است کوست بابای هرآنک اهل قل است
(۳۲۵۹/۴)

در نگرش اوپانیشادی نیز جهان تجلی تکثریافته برهمن است. درحقیقت با درنظرگرفتن آتمن، برهمن محسوس و مادی می‌شود؛ اما بدون لحاظ آتمن او فراتر از همه چیز است. در چنین شرایطی نمی‌توان برهمن را توصیف کرد و تنها می‌توان از عبارت «نتی نتی» (Neti Neti) یعنی «چنین نیست، چنین نیست» استفاده کرد؛ چراکه چیزی بالاتر از خود نام برهمن نیست که بتوانند آن را توصیف کنند (S.geden A, 1980: 1796).

چندوگانه اوپانیشاد نیز در این باب می‌گوید: «این روح من که مرکز وجود من است، از یک دانه برنج یا یک دانه ذرت کوچک‌تر است؛ اما این روح من که در مرکز وجود من است، در عین حال از زمین، فضای میانه و آسمان و تمام جهان بزرگ‌تر است و درحقیقت همان آتمن است که چون رشته‌ای، تمام موجودات را به یکدیگر پیوند می‌دهد و همان آتمن است که در تمام موجودات تجلی می‌یابد؛ اما موجودات نیک، بهتر او را منعکس می‌کنند. آتمن هنگامی که تجسم می‌یابد که از حقیقت اصیل خود غافل می‌شود و به تدریج خود را وجودی مستقل تلقی می‌کند. درحقیقت این غفلت نتیجه اسارت آتمن در ماده است. اگر آتمن متجسد، از حقیقت اسارت خود مطلع شود می‌تواند از چرخه زاد مرگ رهایی یابد. براین اساس هدف غایی حیات که همانا یکی شدن با حقیقت برتر یعنی برهمن است محقق می‌شود. این امر تنها به واسطه معرفت و انقطاع

از همه اعمال چه خوب و چه بد تحقق می‌یابد؛ چراکه حتی اعمال نیک نیز می‌توانند موجب بازایی شوند. براین اساس، فرد باید او را مرکز مراقبه خود قرار دهد؛ چراکه او تنها بی‌مرگ است (Max muller F, 1879: 309). در سوتا سواتارا اوپانیشاد آمده است: «تو آتشی، خورشیدی، تو همان هوایی، همان ماه آسمانی، تو آسمان پرستاره‌ای، تو همان برهمن متعالی، تو زنی، تو مردی، تو جوان مردی، تو همان پیر فرتوتی، تو همه‌جا هستی...، تو همان ابر آذرخش افروزی، چهار فصلی، دریا‌هایی، بی‌آغازی، تو فراتر از زمان و مکانی...» (همان: ۲۱۲).

سراینده این کلمات بر آن بوده است که هیچ‌چیزی را خارج از وجود کل نگذارد؛ بنابراین همه چیز را «او» می‌شمارد و همان را مترادف با معنای برهمن قرار می‌دهد و کوشیده است تا ذهن خواننده متوجه نوعی حقیقت و تجربه‌ای وجودی در مواجهه با آن حقیقت متعال و فراگیر شود. همه این‌ها و بسیاری از مطالب دیگر که در سراسر اوپانیشادها یافت می‌شود، با این نظریه وحدت وجود که خدا کل است و کل خداست، قابل فهم است. بر این اساس، جهان آفریده‌ای متمایز از خدا نیست...، خدا جهان است و جهان خداست... (استیس، ۱۳۵۸: ۲۱۴).

۳- اتحاد برهمن - آتمن در اوپانیشاد و فناء فی‌الله در مثنوی

به‌طور کلی در اوپانیشادها بالاترین معرفت، معرفت نسبت به برهمن است. دارنده چنین معرفتی می‌تواند از این رهگذر تمام امیال و خواسته‌های خود را فروبشاند. چنین فردی از پیری و مرگ، مصیبت و غم و تمام عوارض جسمانی می‌رهد. انسان فرزانه واسطه کسب معرفت نسبت به برهمن است و نیز با یکی شدن با برهمن، همانند برهمن بر همه چیز سیطره پیدا می‌کند (Radha Krishnan, 1995:275).

در اوپانیشادها اگر خدایان متعددی مانند: ایندره، ورونه، آگنی، میتره و دیگر خدایان، ذکری به میان می‌آید، درحقیقت از وجود مستقلی برخوردار نیستند و هر یک تنها جنبه‌ای از حقیقت مطلق و یگانه تلقی می‌شوند و این‌ها نام‌های مختلفی از یک حقیقت هستند؛ برای مثال، «پراجاپتی» که در ریگ‌ودا به‌عنوان خدای خالق مطرح می‌شود، در اوپانیشادها تنها به‌عنوان جنبه خلاق برهمن مطرح می‌شود (Sehgal Sunil, 1999: 1372-3). براین اساس، «برهمن» یعنی جان جهان و «آتمن» یعنی جان فردی (که بخشی از برهمن است) تنها حقیقت هستی است (S.geden A, 1980: 1779). درحقیقت نسبت آتمن به برهمن، نسبت جزء به کل است. آتمن فراتر از شکل و هیئت است و درحقیقت شکل و هیئت بر آتمن عارض می‌شود. هیئت و

جسمانیت فانی می‌شود، اما آتمن جاودانه است (Kapoor Subodh, 2002: 239). همهٔ افراد هستی با برهمن یکی هستند و آتمن درحقیقت ظهورات مختلف برهمن به حساب می‌آید (King Richard, 1955: 237). براساس این تلقی، برهمن وجود فراشخصی و فراتر از مذکر و مؤنث است. او از صفت تشخص مانند صفات دیگر منزه است و تنها با توصیفاتی سلبی می‌توان راجع به او سخن گفت (Sehgal Sunil, 1999: 1359).

موضوع برهمن یا حقیقت متعال و رابطهٔ آن با آتمن یا جوهر منفرد در تفکر هندوی، مسأله‌ای اساسی به حساب می‌آید. در این تفکر برهمن هم خدایی متشخص و هم حقیقتی فراشخصی به حساب می‌آید. او در عین حال هم پیچیده و هم ساده است، هم کوچک و هم بزرگ است. در اوپانیشادها دو تلقی از برهمن وجود دارد: «سگونه» (Saguna) برهمن و «نیرگونه» (Nirguna) برهمن. «سگونه برهمن» با سه ویژگی وصف می‌شود: «ست» (Sat: هستی مطلق)، «چیت» (Chit: آگاهی مطلق) و «آنانده» (Ananda: سعادت مطلق). «برهمن سگونه» خدای متشخص، خدای همه، خدای مطلق و علت همه چیز است. همه چیز از او به وجود می‌آید و همه چیز به او بازمی‌گردد. او حاکم بر جهان است، جهان را پدید آورده است و از آن محافظت می‌کند و در پایان دورهٔ کیهانی، آن را منهدم می‌کند (Sircar M. N, 2001: 184)؛ اما «نیرگونه برهمن» تنها حقیقت موجود است و جهان متکثر حقیقتی ندارد و درحقیقت، حاصل جهل و مایا است. جهل ریشهٔ درک تکثرگرایانهٔ ما از جهان است و حقیقت یگانه و مطلق همیشه ثابت است و فراتر از هر نام و شکلی است و جهان و هرچه در آن است، متحول می‌شود و درمی‌گذرد و حقیقت متعال یعنی برهمن باقی است. درحقیقت برهمن و جهان دو چیز متمایز از هم نیستند. براین اساس، جان منفرد (آتمن) و جان جهان (برهمن) از یک جوهرند و هر کس (آتمن) به واسطهٔ معرفت نسبت به برهمن، با او یکی می‌شود (lok.cit).

متکثر بودن عالم و در عین حال وحدت آن با حقیقت متعال یعنی برهمن مسئله‌ای است که بارها در اوپانیشادها مطرح شده است. در این باره گفته می‌شود؛ همانگونه که طلا می‌تواند به اشکال مختلف در بیاید اما در عین حال ذات طلا بودن خود را حفظ کند، برهمن نیز می‌تواند در عین یکتایی و با حفظ ذات، در مظاهر مختلف تجلی پیدا کند (S.geden A, 1980: 1779). به بیان دیگر، در اوپانیشادها، توحید و وحدت وجود با یکدیگر ارتباط تنگاتنگی دارند؛ در برخی موارد برهمن به عنوان خدا (خالق) مطرح می‌شود و در بعضی متون دیگر، برهمن به عنوان یک حقیقت

متعال و فراگیر تلقی می‌شود. آموزه‌های توحیدی و وحدت وجودی در اوپانیسدها چنان با یکدیگر درآمیختند که در برخی موارد نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر تمییز داد؛ اما در مجموع رویکرد وحدت وجودی در اوپانیسدهای اولیه غالب است (Sehgal Sunil, 1999: 1372).

در متون اوپانیسادی در کنار آموزه محوری همه‌خدایی یا برهمن-آتمن، این آموزه مطرح می‌شود که کسانی که به معرفت کامل نائل نمی‌شوند، نمی‌توانند درک درستی از برهمن داشته‌باشند. چنین افرادی به‌واسطه آگاهی و معرفت محدود، شناخت محدود و درجه دومی از برهمن به‌دست می‌آورند. براساس تلقی چنین افرادی از برهمن، او خالق، نگاه‌دارنده و مدیر جهان است. براساس چنین شناختی، «برهمن»، خدایی تشخیص‌یافته شمرده می‌شود، همچنین «آتمن» یعنی هر فرد دارای اندیشه و آزادی است که براساس آن تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند. نتیجه چنین شناختی از برهمن، مطرح‌شدن دیدگاه توحیدی و نه همه‌خدایی است (King Richard, 1955: 239).

طبیعتاً چنین شناختی در اعمال انسان نیز اثر می‌گذارد و او را نسبت به هرچه ماسوی است، بی‌تفاوت نشان می‌دهد و همه آنچه او را از این شناخت دور می‌کند، در چشم او خوار و زیون می‌شود و چنانکه به‌نظر می‌رسد، رهایی از همه آنچه به این جهان که به تعبیر اوپانیسادی آن خیال و توهمی (مایا) بیش نیست نیز، در گرو همین شناخت و یکی‌شدن آتمن و برهمن است و نیز در آن صورت است که وحدت همه موجودات کشف می‌شود (Kapoor subodh, 2002: 275).

در مفهوم فارغ‌شدن از خود و پیوستن به اصل و یکی‌شدن برهمن-آتمن که از اصول اندیشه اوپانیسادی است، در مثنوی نیز ابیاتی با این مضمون، بسیار یافت می‌شود؛ از جمله مولانا می‌گوید: هر وقت به باطن نظر داشته‌باشی، دعوی نمی‌بینی؛ بلکه آنکه می‌بینی، دعوی عشاق است که دعوی نشانه فناى آن‌هاست. وقتی منصورحلاج «أنا الحق» می‌گوید، نشان از محو خود است، نشان از تواضع او است و اینکه حلاج از خویشتن خویش رسته است و جز او چیزی نمی‌بیند، در اصل به تواضع نیستی دست‌یافته‌است.

او و دعوی، پیش آن سلطان فناست
لیک فاعل نیست کو عاقل بود
ورنه مفعول است و موتش قاتل است
فاعلی‌ها جمله از وی دور شد
(مولانا، ۱۳۸۰: ۴۴۴)

چون به باطن بنگری، دعوی کجاست
مات‌زید زید اگـر فاعل بود
او ز روی لفظ نحوی فاعل است
فاعل چه؟ کو چنان مـقهور شد

مولانا در اینجا از علم نحو استفاده کرده‌است و به زیبایی این محوشدن را بیان می‌کند. اینکه در جمله‌ای بگویم «زید مُرد»، به لحاظ نحو در زبان عربی زید نقش فاعل را دارد و فاعل به معنی انجام‌دهنده کاری است؛ اما این مُردن، کاری است که آدمی با انجام آن، از هر کار دیگر ناتوان می‌شود و دیگر خودی برایش نمی‌ماند تا کاری از او سرزنند. در داستان «اعتماد کردن به تملق خرس» آنجا که خرس از هجوم اژدها می‌نالند و مرد به فریادش می‌رسد، مولوی می‌گوید: «سرّ این فریاد کردن در آن است که تو خود او هستی و باید در پی یافتن «اوی» وجود خویش باشی.»

فکر تو نقش است و فکر اوست جان نقد تو قلب است و نقد اوست کان
تویی، خود را بجو در اوی او کو و کو گو، فاخته شو سوی او
(مولانا، ۱۳۸۰: ۲۲۳)

انسان کامل می‌داند که باید در خویش سراغ او را بگیرد و امور مجازی را نشانه‌ی انسان فرض نکند. در این صورت است که حقیقت انسانی - الهی خویش را درمی‌یابد (زمانی ۱۳۷۴: ۶-۴۹۵). اینجا به وضوح قرائت عرفان اسلامی از موضوع برهمن آتمن، مشاهده می‌شود که به نیکوی یاد آور «تتوم اسی» (تو خود او یعنی خدا هستی) در داستان «شویتیکتو» در اوپانیشاد است. در داستان موسی و شبان آمده‌است:

وز برای بنده‌ش است این گفت و گو آنکه حق گفت او من است و من خود او
(مولانا، ۱۳۸۰: ۲۲۴)

این بیت بر تجلی حق در انسان کامل از طریق اتحاد ظاهر و مظهر ناظر است. در این باب، مولانا معتقد است که حق تعالی در هیکل و حلیه بشری ظاهر و متجلی شده و وجود انسانی به حق پیوسته و با او متحد شده‌است؛ اما نه از راه حلول و اتحاد ذاتی شخصی، بلکه از جهت وحدت نوری و اتحاد شأنی و فنای تاریکی در روشنایی و زوال شخصیت و جداشدن تعین از هستی مطلق. در حقیقت انسان کامل مظهر تام و تمام، آئینه تمام‌نمای حق و نایب و خلیفه خداوند است. حق تعالی برای هدایت خلق و تکمیل نفوس بشری از غیب وحدت به شهود کثرت در هیکل ناسوتی بشریت متجلی شده‌است تا به مقتضای جنسیت جسمانی، جاذب و هادی خلایق باشد؛ پس انسان کامل از راه اتحاد ظاهر و مظهر عین حق است (زمانی، ۱۳۷۴: ۴۴۱-۴۴۰).

پس از آن مولانا از زبان موسی اشاره می‌کند که سخنان شبان دایر بر تشبیه کردن خدا به انسان و احتیاجات خدا، حتی در حق بنده‌ای که به چنان مقامی یعنی فنا رسیده، نیز بیهوده‌است.

آن که بی یَسْمَع و بی یُبصر شده‌ست در حق آن بنده این هم بیهوده‌ست
(مولانا، ۱۳۸۰: ۲۲۴)

در عرفان اسلامی، مقام فنا موت ارادی و مرگ پیش از مرگ نیز خوانده می‌شود. این مقام یعنی فنا از اوصاف بشری است، سالک از اثر تجلی حق یا غلبه وجد، چون خود را مغلوب صفات حق می‌بیند، صفات بشری را از دست می‌دهد و در صفات وی فانی می‌شود و البته این فنا که نزد مولانا درویش حقیقی از آن خالی نیست، از مقوله تجربه باطنی است و در عبارت ظاهر نمی‌گنجد (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۱-۷۵۰).

در دفتر ششم (بیت ۶۶۳ به بعد) مولانا در بیان غزل‌گونه‌ای از می و میخانه و ساقی، به شرح و توضیح اتحاد و یگانگی پرداخته‌است که نزدیک به مفهوم برهن آتمن اوپانشادی است:
بعد از آن این دو به بیهوشی روند والد و مولود آن جا یک شوند
(مولانا، ۱۳۸۰: ۸۴۶)

این نه تنها اشاره به آن پیوند و یگانگی برهن-آتمن در اوپانشاد دارد؛ بلکه با آمدن واژگان والد و مولود به محبت پدرانه‌ای که برهن در ریگ‌ودا نسبت به بندگانش دارد نیز همانندی می‌یابد.
در چند بیت بعد، مولانا در اوج زیبایی و به زبان عربی ابیاتی را می‌آورد که با آموزه اتحاد «تنومسی» در داستان شویتکتو در اوپانشادها همانندی دارد:

أنتَ وَجَهِی، لَاعْجَبُ أَنْ لَأَرَاهُ غَايَةُ الْقُرْبِ حِجَابُ الْإِشْتِيَاهِ
(همان)

خطاب به خداوند می‌گوید: «تو حقیقت منی.» سپس بلافاصله شنونده را مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید: «تعجبی ندارد که او را نمی‌بینم؛ چراکه غایت و نهایت قرب و نزدیکی موجب این حجاب و اشتباه شده‌است.»

أنتَ عَقْلُی، لَاعْجَبُ إِنْ لَمْ أَرَکَ مِنْ وَفُورِ الْإِتِّبَاسِ الْمُشْتَبَکِ
(همان)

(خطاب به خدا) تو عقل منی، اگر تو را نمی‌بینم تعجبی ندارد؛ چراکه کثرت‌های تو در تو مرا به این اشتباه انداخته‌اند.

جئتَ أَقْرَبَ أَنْتَ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ كَمْ أَقْلُ يَا، يَا نِدَاءً لِلْبَعِيدِ
(همان)

خطاب به خداوند می‌گوید: «تو از رگ گردن به من نزدیک‌تری.» و نیز خطاب به خود و شنونده می‌گوید: «چقدر برای صدا زدن او از واژه «یا» استفاده کنیم؟! «یا» حرف ندایی است که برای صدا کردن و ندا دادن کسی که دور است استفاده می‌شود» (زمانی، ۱۳۷۴: ۲۰۷-۲۰۵).

چنین بیانی عاشقانه برای رساندن چنان مفهومی عرفانی و فلسفی که در بسیاری از ادیان یافت می‌شود، اگر نگوییم بی‌نظیر، کم‌نظیر است. از این رهگذر، مولانا برای بیان عقاید خود از همه آنچه تجربه درونی اوست و نیز از علوم مختلف استفاده می‌کند و بیش از همه، باز این تصویر بی‌صورت عشق است که هم او و هم مخاطبینش را به وادی حیرت می‌اندازد.

به نظر می‌رسد تصوّر مولانا از هستی بسیار شبیه‌است به آنچه در اوپانیشادها به آن اشاره شد و شاید بتوان گفت، تنها کلمات متفاوت می‌شود؛ به این معنی که جای «برهمن» که روح کلی هستی و ثابت لایتغیری است و تمام هستی را در خود جای داده‌است، واژه «خدا» می‌نشیند و «روح سالکان به سوی حق» همان «آتمن اوپانیشادی» است که در نهایت با برهمن یکی می‌شود. مولانا در دفتر ششم (بیت ۱۴۲ به بعد) اشاره به چنین مفهومی می‌کند (دلیل دل‌نستن به نقش‌های زیبایی که در حمام رسم می‌کردند) که موضوع برهمن- آتمن را به ذهن متبادر می‌کند و چنین می‌گوید:

جان اول مظهر در گماش شد جان جان خود مظهر الله شد
(مولانا، ۱۳۸۰: ۸۲۶)

آنچه در باب اتحاد برهمن-آتمن در اوپانیشادها آمد، شباهت بسیاری دارد با آنچه در عرفان اسلامی و اندیشه مولانا درباره اتحاد ظاهر و مظهر مطرح است؛ با این تفاوت که عرفان اسلامی آن‌ها را یکی نمی‌داند، بلکه بحث تجلی را مطرح می‌کند. حال آنکه ظاهراً در اوپانیشادها آن‌ها را یکی می‌گیرند؛ به این معنی که پی‌بردن به آتمن و درک آن، مساوی است با پی‌بردن به برهمن و همین نحوه اتحاد است که رستگاری یا مُکشه نامیده می‌شود. به دیگر سخن و با توجه به آنچه از متن اوپانیشادها در بالا آورده شد، رهایی یا رستگاری در اوپانیشاد زمانی میسر است که فرد به این اتحاد و وحدت دست یازیده باشد؛ یعنی هم برهمن را در هر چیز و هر کس حاضر ببیند و هم بداند که آتمن وجود خودش، همان برهمن است.

۴- رستگاری و ارتباط آن با معرفت در اوپانیشادها و مثنوی

بحث نجات و رستگاری نیز در اوپانیشادها و همچنین در مثنوی ارتباط وثیقی با نحوه کسب معرفت و نوع آن و همچنین نوع نگرش به جهان دارد. چنانکه در مثنوی معرفت به انواع مختلفی

تقسیم می‌شود، در اوپانیشاد نیز چنین است؛ به دیگر سخن در هر دوی این اندیشه‌ها، معرفت گاه به امور ملموس و ظاهری تعلق دارد و گاه به امور جوهری و اساسی و این نوع اخیر است که موجب نجات می‌شود. مولانا در باره اندیشه و فکر مطالبی گوناگون و به‌ظاهر متعارضی در بیان آورده‌است، گاه اندیشه را به خردی و نارسایی می‌نکوهد و گاه آن را به بزرگی می‌ستاید؛ از این رو نمی‌توان اندیشه را در مثنوی به یک معنی و یک جهت حمل کرد، گاه اندیشه در معنی عرفی آن و گاه در مفهوم فلسفی و گاه در مفهوم برین عرفانی و گاه نیز با وهم و پندار مطرح شده‌است (زمانی، ۱۳۹۳: ۴۷۸). بر مبنای آنچه که گفته شد، مولانا گاه اندیشه را در حق بعضی مفید و در حق بعضی دیگر ناسودمند و برای بعضی ابدال حتی مُضِر معرفی می‌کند؛ بنابراین بسته به مخاطبین او و همچنین حالات وارده بر خود، دیدگاه او در باب اندیشه متفاوت بیان شده‌است (شهیدی، ۱۳۷۶: ۱۳۸).

بسیار روشن است که اندیشه در نگاه اول بدون ابزار و مصالح دانش امکان‌پذیر نیست. با توجه به آنچه درباره اندیشه گفته‌شد، مولانا علم را به صورت‌های متفاوتی منظور نظر دارد. او علمی را که متعلق به امور دنیوی است و تنها در رفع حوائج این جهانی است؛ از قبیل هندسه و نجوم و طب و حتی فلسفه، برای ارتقاء معنوی آدمی کافی نمی‌داند و می‌گوید این‌ها به بُعد حیوانی آدمی پاسخ می‌گویند و موجب بقای حیوانیت انسان است.

خُرده کاری های علم هندسه	یا نجوم و علم طب و فلسفه
که تعلق با همین دنیاستش	ره به هفتم آسمان بر نیستش
این همه علم بنای آخورست	که عماد بود گاو و اشترست
بهر استبقای حیوان چند روز	نام آن کردند این گیجان رموز

(مولانا، ۱۳۸۰، ۵۵۰)

از نظر مولانا کسانی که علم‌های ظاهری را فرامی‌گیرند، برخلاف کسانی هستند که به علم حقیقی رسیده‌اند. علم یا معرفت اینان راهبر ایشان است و علم ظاهربینان باری است بر دوش آنان (شهیدی، ۱۳۷۶: ۱۳۹).

علم‌های اهل دل حاملشان	علم‌های اهل تن حاملشان
علم چون بر دل زند یاری شود	علم چون بر تن زند باری شود

(مولانا، ۱۳۸۰: ۳۷)

بنابراین فکری را که موجب کسب چنین علومی می‌شود از همان نوع اسفل اندیشه می‌داند و برای تعالی ناکافی و بلکه گاه زیان‌آور تلقی می‌کند؛ چراکه به عقیده مولانا، اگر آدمی خود را به چنین اندیشیدنی مشغول کرد و آن را اصل تصوّر کرد، در دام توهم افتاده و چونان کسی است که به امید صید در پی سایه‌ای دوان است و در نهایت خسته و ناتوان بدون کسب هیچ نتیجه‌ای عمر بسر خواهد برد.

مرغ بر بالا و زیر آن سایه‌اش	می‌دود بر خاک پَران مرغ‌وش
ابلهی صیادِ آن ســــایه شود	می‌دود چندان که بی‌مایه شود
بی‌خبر که عکس آن مرغ‌هاست	بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست
تیر اندازد به ســــوی سایه او	ترکشش خالی شود از جستجو
ترکش عمرش تهی شد عمر رفت	از دویدن در شکار سایه تفت

(همان: ۲۲)

وپانیشادها به چهار سطح معرفت (براساس حالت‌های خواب و بیداری) قائل‌اند که براساس آن انسان مرحله‌به‌مرحله به درک عمیق‌تری از حقیقت نائل می‌شود. مرحله اول «جگد» (Jagad) یا سطحی‌ترین مرحله آگاهی، آگاهی مبتنی بر حالت بیداری است که فرد از رهگذر حواس به آن نائل می‌شود و در این مرحله از آگاهی، درباره شناخت و ایجاد تمایز بین موجودات دچار خطا می‌شود. مرحله دوم «سوپنه» (Swapna) معرفت حاصل از خواب یا رؤیای فعال است که همچنان ثنویت یا دوگانگی باقیست و عارف و معروف یعنی شناسنده یا شناخته‌شده همچنان بر سر جای خود هستند. در این مرحله مدرکات، عینیت خود را از دست می‌دهند و آگاهی نسبت به آن‌ها عمق بیشتری می‌یابد. مرحله سوم «سوشوپتی» (Sushupti) آگاهی مبتنی بر خواب و رؤیا است. در این مرحله فرد آگاهی خود را نسبت به خود به‌عنوان یک موجود از دست می‌دهد و دیگر اقتضائات زمان و مکان را در نمی‌یابد. در این مرحله تمایز آراء از بین می‌رود و جان فرد با جان جهان یکی می‌شود و فرد موقتاً یگانگی با برهمن و سعادت مطلق را تجربه می‌کند. در اوپانیشادهای اولیه، مرحله سوم مرحله نهایی معرفت به حساب می‌آید؛ اما اوپانیشادهای متأخر به‌ویژه آن‌هایی که تحت تأثیر مکتب یوگه هستند، مرحله چهارم «یتوریا» (Torya) را به این مراحل سه‌گانه اضافه می‌کنند (K.mahony William, 1986: 147) و تفاوت این مرحله با مرحله سوم آن است که چنین معرفتی عمیق و مستمر است و امور روزمره چنین آگاهی را دچار

اختلال نمی‌کند (Parmeshwaranad Swami, 2001: 938). این مرحله نه قابل ادراک و نه غیرقابل ادراک است؛ انسان در این مرحله نه چیزی می‌بیند و نه می‌تواند از چیزی سخن بگوید و نه چیزی برای او قابل تمییز و شناخت است. این مرحله فراتر از اندیشه است و نمی‌توان نامی بر آن اطلاق کرد. براساس این چهار مرحله از آگاهی، در مراتب آگاهی نسبی و غیرحقیقی چنانچه فرد تعلق خود را نسبت به عالم حواس قطع نکند، مجدداً در قالبی جدید براساس قانون کرمه- به چرخه زادمرد بازمی‌گردد و رنج و مرگ را تجربه می‌کند و رهایی از این چرخه تنها وقتی میسر است که فرد به این مرحله از آگاهی برسد که حقیقت انسانی، این هیئت جسمانی نیست و هر آنچه به واسطه حواس ادراک شود، موهوم است. در بیشتر اوپانیشادها راه رهایی از معرفت وهمی، پرداختن به مراقبه یوگه‌ای فرض شده است (K.mahony William, 1986: 147).

بنابر مراحل و مراتب بالا، معرفت به‌طور کلی دارای دو سطح است: علم «معرفت اعلی» (Para) و «معرفت ادنی» (Apara). اسباب علم ادنی، حواس و هوش و عقل سرگشته است؛ ولی علم اعلی، درست مخالف علم تجربی است و طریق نیل بدان برخلاف علم ادنی است؛ بدین معنی که حواس باید از کار باز ایستند (برپهد آرنیکه ۵/۱-۲۳) و تفکر تجربی منقطع شود (موندکه ۸-۱/۳)؛ اما کسب علم ادنی بر دوئی (ثنویت) استوار است؛ یعنی بر وجود شخص مُدرک و شیء مستدرک قرار دارد و ما را در ثنویت سرگردان می‌سازد. چنین دانشی به‌جز بر اسامی، بر چیز دیگری دلالت نمی‌کند و با احساسات رنج و لذت همراه است و این احساسات موجب تشویش روح می‌شود و درمقابل علم اعلی، این دانش نسبی و عادی در حکم نادانی «اویدیا» (Avidiya) و علم ناراست یا فریب و وهم یا «مایا» (Maia) است. حال آنکه وحدت (موضوع علم اعلی) پیوسته بیرون از دسترس عقل سرگشته است. تا وقتی که انسان خود را در قید و زیر سلطه حواس خویش نگه دارد، بنده و برده اینجا و این دم است و از مرکز جاودانی و ابدی وجود خویش بیگانه می‌ماند (رادا کریشنا، ۱۳۸۲: ۵-۲۹۳). به‌نظر می‌رسد مولانا جهان را نمودی از یک بود فراگیر می‌داند که با مثال‌های متعدد فرع‌بودن و حتی غیرحقیقی بودن آن را بیان می‌دارد. نزدیک به همین معنا نیز در اوپانیشادها وجود دارد. برای تبیین بهتر این همانندی، باید گفت به‌طور کلی، در باب آفرینش، در اوپانیشادها دو نظر آمده است: یکی اینکه جهان دارای واقعیت است و توسط برهمن یا آتمان به‌وجود آمده و منزلگاه اوست؛ دوم آنکه برهمن یا آتمان، یگانه واقعیت است و جز او وجود دیگری ممکن نیست و از این رو خارج از آتمن جهانی وجود ندارد و این جهان

ظاهر، جز مایا چیزی نیست (شایگان، ۱۳۸۹: ۳۰۱). درحقیقت این تصوّر دوم اوپانیشادی از جهان که تصوّر غالب است، بر این نکته اساسی مبتنی است که منشأ سراسر جهان نفس است، نه منبع مادی و همه آنچه گاه به‌عنوان علت جهان آورده‌شده، از جمله زمان، سرشت، شر، تضاد، عناصر، زهدان و... را نمی‌توان علت اول به‌شمار آورد؛ بلکه چنان که در شویتاشوتره اوپانیشاد در پاسخ به پرسش «علت چیست؟» و از قبیل چنین پرسش‌هایی آمده‌است، همه این‌ها را تنها می‌توان «علل ثانوی» محسوب کرد. بر این اساس، بیشتر متون مربوط به آفرینش در اوپانیشادها دایر بر این است که برهمن جهان را از ماده‌ای خارجی نیافریده، بلکه جهان تجلی جنبه‌ای از برهمن است و این بدان معناست که برهمن هم درون عالم محسوس است و هم ورای آن (کریشنا، ۱۳۸۲: ۵۷).

۵- نتیجه

همانندی اندیشه هندی و به‌طور خاص عرفان اوپانیشادی با عرفان مولانا را نمی‌توان انکار کرد. در کنار آبخور بنیادین اندیشه‌های مولانا یعنی قرآن و حدیث، رگه‌های پررنگ اندیشه‌های هندی، در مثنوی معنوی قابل‌اغماض نیست. این موضوع وقتی آشکارتر می‌شود که به این نکته مهم توجه شود که عرفان مولانا از عرفان خراسانی که در همسایگی سرزمین هند قرار داشته، اثر قابل‌توجهی پذیرفته‌است. تأثیرپذیری مولانا از مشرب عرفان خراسان، رهگذری است که می‌تواند به همانندی آموزه‌های او با تعالیم ادیان و مکاتب شبه‌قاره رهنمون شود؛ چراکه خراسان بزرگ به‌واسطه مجاورت با شبه‌قاره به‌طور طبیعی از فرهنگ، اندیشه و باورهای این سرزمین متأثر بوده‌است؛ بنابراین افکار هندویی به‌طور ملموسی در این بخش از قلمرو عرفان اسلامی رایج و گسترده بوده‌است. البته در مواردی نمی‌توان میان تأثیرات ادیان و مکاتب شبه‌قاره هند از قبیل هندویی بودایی و... مرزبندی روشن و دقیقی قائل شد؛ چراکه هم آموزه‌های این ادیان و مکاتب ویژه آموزه‌های عرفانی، همانندی بسیاری با یکدیگر دارند و هم دریافت مولانا از این افکار، کلی و معمولاً طبقه‌بندی نشده‌است؛ اما در عین حال، اهمیت و جایگاه تعالیم اوپانیشادی در میان این اندیشه‌ها و مکاتب چنان برجسته است که می‌توان آثار و نشانه‌های آن‌ها را به‌طور مشخص در مثنوی معنوی واکاوی کرد. البته همانندی‌های ناشی از فطرت معنویت‌خواه انسان را که الزاماً مستلزم تأثیر و تأثر متقابل نیست، نمی‌توان انکار کرد و از نظر دور داشت؛ اما همین رویکرد یعنی باور به اشتراکات ناشی از فطرت نیز از این لحاظ ارزشمند و مؤثر است که می‌تواند در یافتن این

همانندی‌ها بسیار کارگشا باشد. ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که علاوه بر نگرش وحدت وجودی اوپانیشادی، نگرش توحیدی نیز در این مجموعه وجود دارد؛ هرچند نگرش مرجح، همانا نگرش وحدت وجودی است. در مثنوی نیز این دو نگرش وجود دارد، اما از آنجا که این نوشتار متکفل بررسی همانندی‌های عرفانی این متون است؛ از این رو مباحث مربوط به وحدت وجود را محور توجه خود قرار داده‌است.

۶- منابع

- ۱- استیس، والتر ترنس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش، ۱۳۵۸.
- ۲- دین لوئیس، فرانکلین، مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب، مترجم حسن لاهوتی، تهران: نانک، ۱۳۹۰.
- ۳- رادا کریشنا، سروپالی، تاریخ فلسفه شرق و غرب، مترجم خسرو جهان‌داری، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- ۴- زرین‌کوب، عبدالحسین، سرّ نی، جلد ۱، تهران: علمی، ۱۳۹۰.
- ۵- زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی جلد، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۴.
- ۶- _____، میناگر عشق، تهران: نی، ۱۳۹۳.
- ۷- ستاری، جلال، عشق صوفیانه، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.
- ۸- شایگان داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۹.
- ۹- شهیدی، سید جعفر، شرح مثنوی، جلد ۴، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۷۶.
- ۱۰- مولانا، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: امیدوار، ۱۳۸۰.
- ۱۱- هینلز، جان راسل، فرهنگ جامع ادیان، ترجمه عسکری پاشایی، قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.

12-K.mahony, William, "Upanishad", **Enc of Religion**, ed: Mircea Eliade, Collier macmillan publishers, New York, vol 15, 1986.

13-Kapoor, Subodh, **Enc of Upanishads and its Philosophy**, Cosmos, India, Vol. 1, 2, 2002.

14-King, Richard, **Indian Philosophy**, Edinborg university, London, 1955.

15-Krishnan, Radha, **History of Philosophy**, New Dehli, London, 1995.

16-Max Muller, F. «Upanishad» SBE. Ed. F. max moller, Motilal Banarsidass, Delhi, Vol. 15.1879.

17-Parmeshwaranad, Swami, **Enc of Upanisads**, Delhi, vol 3. 2001.

18- S. Geden, A., «Upanishad», **Enc of Religion and Ethics**, James Hastigs, The Sclar Perss. Ilkiex, New York, vol12, 1980.

19-Sehgal, Sunil, «Vedas», **Enc of Hindus, New Dehli, India, 1999.**

20-Sircar, M. N., **Hindu Mysticism**, B.K.P, India, 2001.