

The concept of Bahakti in the Bahagavadgita poem in comparison with myctical love theory in the Savaneh aloshagh of Ahmade Ghazali

Ali Fathollahi¹  | Mohamad Rahmani²

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Religion and Mysticism, litrature Faculty , University of azad islamic, khorrarnabad branch, khorrarnabad Iran. E-mail: Ali.fathollahi@yahoo.com
2. PhD student in Mystical University Literature, Lorestan, Iran. E-mail: Rahmanimohamad98@yahoo.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	The concept of Bahakti or Love, quality and usage of it , is the main themes of schools Hindu and islamic mycticism. The Bahagavadgita poem is distinguished works of Hindu school (before Christ's birth) and the Savaneh, e aloshagh of Ahmade ghazali (5th and 6th Hijri calendar centuries) is one of the first persian works which explicitly talks about Divine love. The mystics have used this theme about relationship of human and God, and each of them- proportional to mystical experiences and instructions of their school - analized and divided this concept. This writing studies concept of bahakti and love in these two mystical works by analyzing –describing method. This comparison shows that poem of Gita prefers bahakti method or custom of loving worship for reaching salvation and God versus other ways which means knowledge and worship as the easiest way. The Savaneh, e aloshagh also relying on eternal and endless grafting of spirit and love and so holiness and old and rightful of love perfer the love as to the one truth higher of reason and knowledge, and annihilation in the love is way single for union with and to be received of reale sweetheart and annihilation in the substance of God.
Article history: Received: 8 March 2021 Received in revised form: 13 June 2021 Accepted: 15 June 2021 Published online: 20 June 2021	
Keywords: mycticism, Divine love, Bahakti, Bahagavadgita and Savaneh, e aloshagh	

Cite this article: Fathollahi, A., & Rahmani, M. (2021). The concept of Bahakti in the Bahagavadgita poem in comparison with myctical love theory in the Savaneh aloshagh of Ahmade Ghazali. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 5 (1), 113-139. DOI: 10.22111/jrm.2022.40942.1079



© The Author(s).

DOI: 10.22111/jrm.2022.40942.1079

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

مفهوم «بهکتی» در منظومه بهگودگیتا در مقایسه با نظریه عشق عرفانی در سوانح العشاق احمد غزالی

علی فتح الهی^۱ | محمد رحمانی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم آباد، خرم آباد، ایران. رایانامه: Ali.fathollahi@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری، گروه ادبیات عرفانی، دانشگاه لرستان، ایران. رایانامه: Rahmanimohamad98@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	مفهوم بهکتی یا عشق، چگونگی و کاربرد آن از بن مایه‌های اصلی مکاتب عرفان هندویی و اسلامی است. منظومه‌ی «بهگودگیتا» از آثار برجسته مکتب هندویی و مربوط به قبل از میلاد مسیح، و «سوانح العشاق» احمد غزالی (قرن ۵ و ۶ ه.ق) نیز در عرفان اسلامی در زمره نخستین آثار زبان فارسی است که با صراحت از عشق الهی سخن گفته‌اند. عرفا این بن‌مایه را حول محور رابطه‌ی انسان و خدا به کار گرفته‌اند و هر یک به تناسب تجربیات عرفانی خود و تعالیم مکتب شان، به تجزیه و تحلیل و تقسیم بندی‌هایی از این مفهوم پرداخته‌اند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۱۸	این نوشتار با روش تحلیلی-توصیفی به مطالعه مفهوم بهکتی و عشق در این دو اثر عرفانی می‌پردازد. این مقایسه نشان می‌دهد که منظومه گیتا روش «بهکتی» یا آیین پرستش عاشقانه را برای نیل به رستگاری و وصال حق بر دیگر راه‌ها یعنی علم و عمل به عنوان آسان‌ترین راه، ترجیح می‌دهد. سوانح العشاق نیز با تکیه بر پیوند ازلی و ابدی روح و عشق و همچنین تقدس، قدیم و حقانی بودن عشق، آن را حقیقتی فراتر از درک عقل و علم تلقی کرده و تنها راه رسیدن به یگانگی با معشوق حقیقی و فنای در ذات حق و نهایتاً نیل به بقای جاودانه را فنای در عشق می‌داند که راه رسیدن به آن نفی «خود» است.
تاریخ ویرایش: ۱۴۰۰/۳/۲۳	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۲۵	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۳/۳۰	
واژه‌های کلیدی: عرفان، عشق الهی، بهکتی، بهگودگیتا، سوانح العشاق	

استناد: فتح الهی، علی؛ رحمانی، محمد (۱۴۰۰). مفهوم «بهکتی» در منظومه بهگودگیتا در مقایسه با نظریه عشق عرفانی در سوانح العشاق احمد غزالی.

DOI: 10.22111/jrm.2022.40942.1079

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی، ۵ (۱)، ۱۳۹-۱۱۳.



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

مقدمه

مفهوم عشق بر گستره‌ی وسیعی از آثار عرفانی مکاتب نهان‌گرایانه که بر غیر مادی (ماورایی) بودن و جاودانگی روح تأکید دارند، سایه افکنده است. در واقع بسیاری از مکاتب عرفانی، حقیقت روح را در پیوند با ذات حق می‌دانند و این رابطه و پیوند بین انسان و خداوند را در قالب عشق و محبت بیان می‌کنند. اهمیت این موضوع تا آنجاست که برخی را بر آن داشته که هر نظریه‌ای را که در باره‌ی عشق الهی مطرح شده، نوعی از عرفان تلقی کرده‌اند؛ چرا که هر یک از این نظریه‌ها راه قرب به خدا و اتحاد با او را تبیین می‌کند. (Abrahamov, 2003. P. 23).

مسأله‌ی اساسی این نوشتار پی‌گیری وجوه تشابه و تفاوت در مفهوم عرفانی بهکتی یا عشق و اخلاص در منظومه‌ی گیتا در قیاس با اندیشه‌ی عرفانی غزالی در سوانح العشاق است. مقصود از نام مخفف «گیتا» با علامت اختصاری (B.G) در جای‌جای این تحقیق، همان منظومه‌ی هندویی بهگودگیتا نزد هندوان است.

در مکاتب هندویی پس از عصر وداها، تقریرها و قرائت‌های گوناگون از چگونگی تقرب انسان به خداوند به صورت اجرای قربانی‌های ظاهری برای خدایان تأکید شده است که در واقع قربانی هسته‌ی اصلی تعلیمات آنان بوده است. البته در ادوار بعد آثار دیگری نیز به طریق رمزی در جهت انسجام تفکر هندویی از جمله اوپانیشادها (Upanishads) تألیف شد که بر وحدت و اتحاد آتمن (Atman) و برهمن (Brahman) باور داشته و قربانی و ستایش عابد برای معبود را به قربانی درونی و باطنی و مبارزه با نفس تعبیر کرده است. «متون اوپانیشادی از دیرباز در باره معرفت (جنانا مارگه -Jnana marga) و عمل (کارما مارگه -Karma-marga)، سخن گفته‌اند. همچنین نوعی پرستش و عشق (وپاسانا Upasana) در آنها ارائه شده که صورت نهایی خود را زیر نفوذ شوق عاطفی مذهب بهاگواتا، در بهکتی یا راه عشق پیدا می‌کند» (شایگان، ۱۳۹۲.ص. ۳۸۳). در همین راستا یکی از مقدس‌ترین آثار مذهبی- فلسفی و در عین حال عرفانی هندوان به نام «بهگودگیتا»^۱ یا «سرود الهی» با تأکید بیشتری بر رفتار انسان، از نظریه‌ی این همانی (Brahman- Atman) اوپانیشادها نشأت می‌گیرد. (ر.ک. م.سن، ۱۳۷۵.ص. ۷۱) به رشته تحریر در می‌آید که قدمت آن به حدود قرن پنجم قبل از میلاد برمی‌گردد.

این مجموعه بخشی از کتاب ششم رزم‌نامه‌ی مهابهاراتا (Mahabharata) و بالغ بر ۶۵۰ بیت به زبان سانسکریت است که توسط مؤلفان و شاعران متعددی سروده شده است. (See, R.Krishnan, P.14) این منظومه، گفتگوی بین خدا و انسان است که موضوع آن نبرد بزرگ مهابهاراتا است که در

^۱ . Bhagavad gita.

آن دو قوم خویشاوند «کورو» (Kuru) و «پاندو» (Pandu) در برابر هم صف آرایی کرده‌اند. قهرمان این نبرد «آرجونا» (Arjuna) به عنوان فردی از طبقه «کشتریه» (Kshatriya) و متعلق به قبیله پاندو، در میدان جنگ حضور یافته است اما در مبارزه با رقیبان و دشمنان خود که در عین حال خویشاوندان خونی او نیز هستند، دچار تردید می‌شود. «کریشنا» (Kreshna) که ظهور نور ایزدی و به اصطلاح «اوتار» (Avatara) یعنی هبوط خدای ویشنو در عالم محسوسات است، به عنوان حامی و اراهه ران آرجونا در کنار اوست و او را به مبارزه با خویشاوندان ترغیب می‌کند. (See Edgerton, p.10) آنچه اهمیت دارد وجه تمثیلی و رمزی گیتا می‌باشد. رادا کریشنان می‌گوید: «میدان جنگ یا "کوروکشته" نماد حیات روح است و کوروها به منزله دشمنانی (نیروهای اهریمنی) هستند که مانع تکامل و گسترش آن می‌شوند». (شایگان؛ ۱۳۶۲، ص. ۲۹۱)

در واقع تعلیمی که کریشنا در بهگودگیتا به آرجونا می‌دهد، همان علم حضوری و کشفی است که به موجب آن آتمن (Atman) و جیوا (Gioia) یکی می‌گردند که به عبارتی همان اتحاد عاشق و معشوق است. در این اثر حقیقت ایزدی را از طریق عشق و محبت می‌توان یافت و این طریق بر طرق عمل و معرفت برتری دارد. به هر حال، گیتا ضمن پذیرش آیین آتمان و صحه گذاشتن بر اصالت آن و باطنی گشتن قربانی، نشان می‌دهد که انسان رفته رفته مرحله شریعت (مراسم عبادی و قربانی مادی) را طی کرده و به تدریج به طریقت و حقیقت که راز درون و شکفتگی اسرار باطن است، روی می‌آورد. در این اثر طریق وصال به حق، راه آنس و الفت و تماس و ارتباط با جنبه خصوصی حق است و این همان طریق محبت و عشق است.

البته تاریخ پیدایش این تفکر بسیار کهن است؛ مدح و ستایش سرودهای ریگ ودا و عبادت اوپانیشاده‌ها و التهاب و جذبه نیایش عارفانه و آیین «بهاگواتا»، سرانجام تلفیق یافته و در بهگودگیتا منجر به آیین و طریقت عشق گردیده است. لذا برای اولین بار در ادبیات دینی هندو، به صورت رسمی در این کتاب به عشق و عبادت عاشقانه و ابعاد عشق الهی پرداخته شده است. تمام فصل دوازدهم این اثر مربوط به معرفی همین طریق است. در اهمیت این اثر که از رسایی و زیبایی عبارات و فصاحت و بلاغت و فشرده‌گی مطالب و مبانی علمی و اخلاقی برخوردار است، «ویلیام فن هومبلیت» آن را زیباترین و کوتاه ترین سرود مذهبی جهان می‌انگارد» (شایگان؛ ۱۳۶۲، ص. ۲۸۵).

در عرفان اسلامی نیز عرفای مسلمان پس از طی دوره چند صد ساله تصوف زاهدانه اولیه، به تدریج از برداشت‌های کاملاً زاهدانه و متعبدانه در خصوص رابطه انسان با خدا، به مفهوم قرآنی «محبت» رسیده و سپس با کش و قوس‌های فراوان و پشت سر گذاشتن تعصبات جزم اندیشانه، مفهوم «عشق» را جایگزین آن کرده‌اند. رد پای این مفهوم را که در قرآن و سیره پیامبر (ص) نیز حضوری پر رنگ دارد، می‌توان در قدیمی ترین رساله‌های صوفیانه نیز دنبال کرد؛ از آن جمله در

رساله "آداب العبادات" شقیق بلخی که محبت عالی‌ترین منزل دانسته شده است: "بسا مردمی که از منزل خوف و شوق به بهشت، فراتر رفته و به منزل دوستی خدا فرود آمده‌اند. اما هر کس را بدین منزل راه ندهند چه این منزل بلندترین جایگاه‌ها و شریفترین و نورانی‌ترین آنهاست و هیچ کس را خدای به این منزل نبرد مگر اینکه نخست دل او را به یقین صادق و کردار برتر نیرو بخشیده باشد، کرداری پاک از گناه و منزّه از عیب. اولین قدم در راه محبت خدا آن است که محبت آنچه خدای دوست دارد، در دلش جای گیرد و از هر آنچه خدا بیزار است، بیزار گردد" (شقیق بلخی؛ ۱۳۶۶.ص.ص. ۱۱۶-۱۱۵)

مفهوم عشق عرفانی و محبت در اقوال رابعه عدویه، محاسبی، بایزید بسطامی، حلاج، شبلی و ... نیز مشهود است. این مفهوم همچنین در اثر معروف ابوالحسن دیلمی بنام "عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف" به زبان عربی مطرح گردیده است. برخی از پژوهشگران احتمال داده‌اند که عارفان مسلمان در اطلاق عشق بر پروردگار تحت تأثیر حکمت یونانی و نو افلاطونیان بوده باشند. عده‌ای از مستشرقان نیز بر نقش پر رنگ عارفان مسیحی در این خصوص تأکید ورزیده‌اند. (Abrahamov, 2003, p. 41): کسانی چون «ژنر» نیز معتقد بودند که برخی از عرفای مسلمان همچون بایزید بسطامی و حلاج در باب عشق الهی از عقاید هندی تأثیر پذیرفته‌اند. (Zaehner: 1972, P. 106-109) البته اینکه این تفکر (عشق الهی) از کی و کجا و چگونه وارد رساله‌های عرفانی شده است، خود می‌تواند موضوع پژوهش‌های دیگری باشد. با این حال عجلتاً باید پذیرفت که آیات قرآن و احادیث نبوی مهم‌ترین سرچشمه‌های پیدایش این اندیشه بوده است.

به‌طور کلی در متون عرفانی فارسی این تفکر به صورت رسمی در سوانح العشاق احمد غزالی (۵۲۰-۴۷۵ ه.ق) به عنوان نخستین اثر نثر عرفانی فارسی که در باب عشق الهی تحریر شده است، نمایان شد. هر چند غزالی به صراحت عشق را در مورد ذات حق به کار نبرده و از جایز بودن اطلاق عشق در مورد خداوند بحثی نکرده است، بلکه معتقد است عشقی که او از آن سخن می‌گوید، عشق به مفهوم مطلق و عام کلمه است بدون تعلق به هیچ جانب، تا هر کس به فراخور حالات درونی و قوه درکش از آن بهره بگیرد. این عشق «تعلق به هیچ جانب ندارد در حقایق عشق و احوال و اغراض عشق به شرط آنکه در او هیچ حواله نبود نه به خالق و نه به مخلوق» (غزالی، ۱۳۷۰.ص.ص. ۱۱۴). با این همه علی‌رغم تأکید غزالی بر بی‌تعلقی عشق، در این اثر کفه عشق الهی و جوانب آن سنگین‌تر از عشق بشری و عشق مخلوق است. سوانح که اولین اثر فارسی است که به صورت رسمی در بیان معانی و اسرار و احوال عشق در هفتاد و پنج فصل تألیف شده، موضوع و محور اصلی آن مبتنی بر عشق است. غزالی در این اثر به بیان احوال عشق و عاشق و معشوق پرداخته و حالات درونی و روانی

شان را به گونه ای دقیق و موشکافانه تبیین کرده است به گونه ای که «مشکل بتوان کتابی یافت که روان‌شناسی عشق را تا چنین مرتبه‌ای بلند تجزیه و تحلیل کرده باشد» (کربن، ۱۳۷۱، ص ۲۶۹). با این اوصاف، ابعاد مشترکی از مفهوم عشق در دو اثر بهگودگیتا و سوانح العشاق قابل ردگیری و تجزیه و تحلیل است. زیرا این دو اثر از حقیقتی واحد سخن می‌گویند، بنابراین شباهت‌ها و موازنه‌های مفهومی یکسان و شگفت‌انگیزی دارند. هرچند که تمدن مشترک آریایی هند و ایرانی و همچنین پیشینه‌ی ارتباط فکری و فرهنگی هندوان با مسلمانان و روابط فرهنگی شبه قاره هند با اعراب قبل از اسلام و روابط تبلیغی مسلمانان در زمان خلیفه دوم را به عنوان عوامل شباهت‌های فکری و فرهنگی این دو تمدن، نباید از نظر دور داشت. (شیمل، ۱۳۷۳، ص ۱-۲) به هر حال، این دو فرهنگ تأثیر و تأثراتی بر یکدیگر داشته‌اند که نخستین آثار تطبیقی در این زمینه را ابوریحان بیرونی در کتاب «تحقیق ماللهند» و بعدها داراشکوه در رساله «مجمع البحرین» انجام داده‌اند. در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی نیز ویلیام جونز در تحقیقات دین‌شناسانه تطبیقی از تأثیرات این دو مکتب بحث کرده و تصوّف اسلامی را متأثر از عرفان هندی دانسته است. اما آنچه مسلم است اینکه در مطالعات تطبیقی عرفانی باید به این نکته توجه داشت که از آنجایی که عرفان امری فطری و یک مقوله عام بشری و روشی باطنی برای شناخت خدا، جهان و انسان است، طبیعتاً در بسیاری از مفاهیم شباهت و همسانی‌هایی وجود خواهد داشت که نمی‌تواند دلیل قطعی بر تأثیرگذاری و تأثیرپذیری باشد، بلکه باید در نگاه کلی این شباهت‌ها را از امور فطری و نیازهای عرفانی دانست. در این پژوهش ابعادی از این شباهت‌ها را فارغ از بحث تأثیر و تأثر، در مفهوم عشق تجزیه و تحلیل خواهیم کرد. این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که در این دو اثر تفاوت‌هایی در مفهوم عشق وجود دارد که به آنها نیز اشاره خواهد شد.

در خصوص سابقه‌ی این تحقیق علاوه بر آثار تطبیقی «تحقیق ماللهند» ابوریحان بیرونی و «مجمع البحرین» داراشکوه (۱۰۶۵ ه.ق) در دوران کلاسیک، و تحقیقات ویلیام جونز در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی و همچنین آثار محققانه استاد شایگان، می‌توان به برخی رسالات و مقالات علمی نیز اشاره کرد. از جمله؛ پایان‌نامه «مقایسه‌ی عشق در مثنوی مولانا و بهگودگیتا» خدیجه آقا محمدی (۱۳۹۰)، مقاله «بهکتی و عشق در عرفان هندی و اسلامی» حمید زهرا حسینی (۱۳۸۳) که به صورت کلی به مطابقت این دو مفهوم پرداخته است. همچنین مقاله «بهکتی آیین پرستش عاشقانه در هندوئیسم» سعید گراوند (۱۳۹۲) که به تحلیل این مفهوم در فرهنگ هندو دست زده است. اما علی‌رغم تحقیقات ارزشمند مذکور، تا کنون در زمینه تطبیق بهکتی در بهگودگیتا با مفهوم عشق در سوانح العشاق احمد غزالی، به عنوان دو اثر که در نوع خود از نخستین آثار می‌باشند، تحقیق خاص و منسجمی صورت نگرفته است. که نبود چنین پژوهشی ضرورت انجام آن را ایجاب می‌کند.

۲- چیستی مفهوم بهکتی

واژه «بهکتی» از ریشه بهج (Bhaj) به معنی بندگی، پرستش و دوست داشتن مشتق شده است که غرض از آن خدمت به خداوند است و اصطلاحاً به معنی «پرستش مخلصانه خدا و عشق الوهی» است. طریق بهکتی یکی از چهار طریق نیل به حقیقت مطلق است (فیاض، ۱۳۸۵: ۱۷۹). البته این واژه، معانی گسترده‌ای دارد از جمله؛ شرکت کردن، سهیم شدن، اشتغال داشتن، متوسل شدن، دنبال کردن، اظهار کردن، خدمت کردن، حرمت نهادن و نهایتاً عشق ورزیدن و ستودن (الیاسی، ۱۳۹۱: ص. ۲). واژه بهکتی می‌تواند کاربردهای دینی و غیردینی داشته باشد. چنانکه «دشه بهکتی» (Deše Bhakti) به عشق به میهن اشاره دارد و «گورو بهکتی» (Guro Bhakti) به معنی ستایش عاشقانه مرشد یا گورو است (الیاسی، ۱۳۹۱: ص. ۳). همچنین از بهکتی به عنوان «کیش پرستش کریشنا/ ویشنو» و «دین توحیدی بهکتی» یاد کرده اند و آن را با عناوینی چون: مکتب دینی، کیش، اصل اعتقادی و دین توحیدی هند باستان، توصیف کرده‌اند. (الیاسی، ۱۳۹۱: ص. ۷)

رادها کریشنان ریشه بهکتی را در اوپانیشادها جستجو کرده است. او مفاهیم اوپانیشادی را بهکتی محض نمی‌داند، بلکه از اصطلاح «بهکتی روحانی شده» (Spritualised Bhakti) برای تبیین آن استفاده می‌کند (krishnan: 2008. Vol,1, p233)

نکته دیگر اینکه از میان آیین‌های مختلف هندی، آیین ویشنویی بر اندیشه بهکتی تأکید کرده است. چنانکه «کریشنا» در گیتا در واقع «اوتار» (Avatara) و مظهر خدای ویشنو است. آنچه مسلم است اینکه اندیشه بهکتی به صورت آشکارا و رسمی در منظومه گیتا ترویج یافته است. در این منظومه که به تعبیر رادها کریشنان «متافیزیک عشق» است به تبیین روشن و بنیادین این صورت از تفکر غالب ویشنویی که بهکتی نام دارد پرداخته شده است (R. krishnin: 1977, p. 16). رادها کریشنان آیین بهگودگیتا را نخستین آیینی تلقی می‌کند که اندیشه سرسپردگی و پرستش عاشقانه را در تفکر دین هندو، به‌طور مستقل و به مثابه طریق تازه‌ای از نجات، مطرح کرده است.

به‌طور کلی در نظام تفکر هندویی و در گیتا برای رهایی از چرخه زندگی و رستگاری مطلق (Mokṣa) چهار طریق در نظر گرفته شده است؛ کارما یا عمل، جنانه یا علم، بهکتی یا عشق، یوگا یا ریاضت. «کارما مارگه» (Karma-Margh) طریقی است که منظور از آن عمل به تکالیف دینی و شرعی است. «جنانه مارگه» (Jnana-Margh) بر این اصل مبتنی است که ریشه‌ی تمام رذایل و تعلقات بشری، نادانی یا «ویدیا» (Avidya) است. به عبارتی جهل، أم الرذایل آدمی است. لذا انسان در سایه معرفت می‌تواند از تمام پستی‌ها و تعلقات آزاد شود و وحدت آتمان و برهمن را دریابد. «یوگا مارگه» (Yoga Margh) که دارای هشت مرحله ریاضت است که سالک باید آنها را زیر نظر استاد طی کند، بر مراقبه و تمرکز درونی و تحمل سختی‌ها تکیه دارد. نهایتاً طریق «بهکتی

مارگه» (Bhakti Margh) طریقی است که در آن سالک برای رسیدن به حقیقت و آزادی مطلق باید دل از تعلقات بشوید و سراپا عشق خالصانه به حقیقت مطلق شود به گونه‌ایی که در وجودش جایی برای غیر آن حقیقت باقی نماند و در واقع عاشق غیر از معشوق حقیقی چیزی نمی‌بیند (فیاض؛ ۱۳۸۵.ص. ۱۷۵).

البته در گیتا به طریق ریاضت و یوگا کمتر پرداخته شده است و فقط سه طریق علم، عمل و عشق برجسته شده‌اند که در این میان طریق عشق را آسان‌ترین و در عین حال کارآمدترین طریق معرفی کرده، لذا بر این طریق تأکید بیشتری شده است. آموزه اصلی این طریق این است که سالک باید در راه رضای خدا چشم‌داشتی به حاصل عمل نداشته باشد و در واقع باید نتیجه اعمال خود را وقف خدا کند و خدای خود را عاشقانه عبادت نماید.

۳- چگونگی بهکتی در بهگودگیتا

گیتا، بهکتی را بر سه طریق دیگر ترجیح می‌دهد زیرا طریقت آنها که بر اصل ناپیدا (اویکتا) تمرکز و مراقبه می‌کنند، دشوار است حال آنکه به قول کریشنا: «آنها که همه اعمالشان بر من تکیه دارد و هدف ممتازشان من است (ماتپاراه: Matparaha) و بر من مراقبه و تمرکز دارند، آنها اندیشه‌اشان مورد نفوذ من است، من بی‌تأخیر نجات بخش آنها از اقیانوس باز زایش‌ها و مرگ خواهم بود» (موحد؛ ۱۳۸۵: گیتا، فصل ۱۲، بند ۷). محققان و متفکران زیادی به تفسیر گیتا پرداخته‌اند از جمله شانکارا (Shankara) ایشان اگرچه بارزترین چهره طریق جنانه (معرفت) است، طریق بهکتی در گیتا را نیز ستوده و آن را بهترین حامی و محرک سالک در طی طریق دانسته است. او معتقد است که در گیتا، بهکتی در مراتب نهایی‌اش موجب معرفت نفس می‌شود که خود بالاترین مرتبه جنانه است، از این رو چیزی که در ابتدای طریق وسیله است، در انتهای آن تبدیل به هدف می‌شود. بنابراین، بهکتی هم وسیله است و هم هدف (فیاض؛ ۱۳۸۵، ص ۸). رامانوجا (Ramanoja) از دیگر نظریه‌پردازان بهکتی و به عنوان یکی از مفسرین گیتا، معتقد است که بهکتی تجربه ایست که در نتیجه مراقبه عاشقانه باطنی حاصل می‌شود و بهکتی خود نوعی جنانه است. ایشان نیز مانند شانکارا بهکتی و جنانه را مکمل یکدیگر می‌داند. یوگاننده (Ugannde) متفکر نامی هندو نیز معتقد است که مطابق گیتا اگر کسی نتواند این سه طریق «علم، ریاضت و عشق» را در خود جمع کند، همانا تنها طریق رهایی برای این فرد، طریق عشق است، زیرا عشق با همه مراتب و انواعش، در نهایت به حقیقت مطلق منتهی می‌شود. وی می‌گوید بزرگ‌ترین وظیفه‌ی انسان این است که دل خود را به روشنایی محبت بیاراید و از طریق عشق و محبت نسبت به خدای خود به معبود ازلی واصل گردد (شایگان، ۱۳۶۲.ص. ۲۹۰).

آنچه در گیتا اهمیت دارد؛ یکی ترکِ "خود" و دلبستگی‌های نفسانی و دیگری تسلیم محض بودن سالک در مقابل پیر و مرشد است که در این منظومه، آرجونا نمونه سالک طریقت و کریشنا پیر و معلم و در عین حال مظهر حقیقت است. لذا کریشنا می‌گوید: «آنکه عمل برای من کند و چشم دلش به سوی من نگردد و همه آرزویش من باشم، آنکه مرا بی هیچ تعلقی بپرستد و با هیچ آفریده‌ای سر دشمنی ندارد، چنین کسی ای آرجونا در من راه یابد» (B.G, XI. 55). در واقع هدف کریشنا نجات بشریت از تاریکی موجودات مادی است (آج آجاریا، ۱۳۷۹.ص.۱۳). و این نجات تنها از طریق عبادت عاشقانه و خالصانه امکان‌پذیر است. «در گیتا چنین نیست که ما باید تمام اعمال را متوقف سازیم، بلکه برعکس اعمال ما باید پاک شوند و اعمال پاک و خالص بهکتی خوانده می‌شود. اعمالی که در بهکتی صورت می‌گیرد، همانند اعمال عادی (عشق‌های مجازی) به نظر می‌آیند ولیکن دچار آلودگی نیستند» (آج آجاریا، ۱۳۷۹.ص.۱۶)

ویژگی دیگر بهکتی در گیتا این است که هر کس در هر طبقه (کاست) و مرتبه‌ای و حتی گناهکاران نیز می‌توانند با عبادت خالصانه و عاشقانه، سالک این طریق شده و به حقیقت واصل شوند و از این طریق به رستگاری و نجات برسند: "من برای همه یکسانم؛ برای من نه دوستی هست و نه دشمنی، اما آنان که از روی عقیدت مرا می‌پرستند، ایشان در منند و من در ایشان. حتی اگر گناهکاری مرا از سر خلوص عقیدت بپرستد، او را باید از نیکان شمرد چه نیت وی پاک است... ای پسر پریتا (آرجونا) آنکه به من پناه آورد اگرچه مانند زنان و «ویشیها و شودراها» از طبقات پست زاده باشد، به کمال مطلوب برسد». (B.G, XIX. 29-33)

در گیتا هدف و صفت مشترک مفاهیمی چون کارما مارگه (طریق عمل) و طریق جنانه و معرفت و اشراق و طریق بهکتی، همان پیوست و اتصال به معبود ازلی است یعنی همان «موکتی یا موکشا» که نجات و رستگاری است. اما عشق در گیتا تنها کیمیایی است که مس وجود انسان را زر می‌کند و تنها عشق است که سالک را سریعتر به سرمنزل مقصود می‌رساند. در واقع برای رسیدن به حقیقت، کاری که از عشق ساخته است از ریاضت ساخته نیست و مرکب عشق تیزرو تر از مرکب ریاضت است. یکی از مهم‌ترین مبانی طریق بهکتی در گیتا این است که خداوند هم از لحاظ واقعیت نامتناهی و بُعد تنزیهی در نظر گرفته شده است (همانند برهمن که مبدأ جمله کائنات و منشأ همه مظاهر و پدیده‌های عالم است و با حکمت و اشراق می‌توان به وصال آن نائل آمد) و هم با جنبه خصوصی و شخصی به صورت دوست و مرشد مهربانی تصور شده که در صورت کریشنا ظهور یافته است و شریک و همدم اندوه و شادی آرجونا است که او را در بحرانی‌ترین ساعات زندگی یاری می‌کند. هم شهریاری بی همتاست که چون خورشید در آفاق و انفس می‌درخشد و هم مرشد بی‌مانندی است که در کنار عابد می‌ایستد و آنی از ارشاد مریدش غفلت نمی‌ورزد و با تعلیمات آسمانی خود راه رستگاری و

نجات ابدی را می‌آموزد. گیتا رسیدن به وصال خداوند از جنبه دوم را با طریق عشق امکانپذیرتر و آسان‌تر می‌داند؛ زیرا؛ «کار آنان که اندیشه خود را در خدای نادیده [بعد تنزیهی] گماشته اند، گران‌تر است. چه تمنای ذات نامرئی برای کسی که در قالب تن اسیر است، دشوار می‌باشد؛ ولی آنان که مرا [جنبه شخصی و متجلی خداوند] می‌پرستند و همه کار خود را به من وا می‌گذارند و مرا غایت مطلوب می‌دانند و دل، همه وقف ذکر و نیایش من می‌کنند، من آنان را بی‌درنگ از دریای مرگبار زندگی می‌رهانم». (Ibid, XII, 5-7)

۴- عشق و حب در عرفان اسلامی

عرفای مسلمان که مدعی برقراری رابطه‌ی مستقیم با خداوند بودند، با تکیه بر آیاتی چون کریمه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...» (مائده/۵۴)، این رابطه را مبتنی بر عشق و محبت دانسته و بر این باور بودند که حُب و عشق از ذات پاک حق سرچشمه گرفته و موهبتی است که از جانب او به تمام ذرات هستی هدیه شده است. بر این اساس، آنان اولین عاشق را ذات باری تعالی دانسته‌اند. (چیتیک، ۱۳۸۸. ص. ۳۳). گذشته از روایت‌های دینی تجربه‌های عرفانی را نیز می‌توان در رویکرد عرفا و زاهدان به عشق و محبت، مؤثر دانست. پورنامداریان با تأکید بر اینکه شهود زیبایی، یک تجربه روحانی و غیر مادی است، نشان داده که انگیزه پدید آمدن حالت عاطفی شدید عشق، رؤیت حُسن در صورت زیبای انسانی در ضمن رؤیایها و واقعه‌های روحانی بوده است که صوفیه خود آن را تجلی حُسن حق تلقی کرده‌اند (پورنامداریان، ۱۳۷۴. ص. ۲۳).

از آنجا که در سده‌های نخستین رویکردی زاهدانه و ریاضت‌ورزانه بر تصوف اسلامی سایه افکنده بود، در آغاز حتی اطلاق حُب و محبت در بیان رابطه‌ی خالق و مخلوق نیز با تأنی و احتیاط صورت می‌گرفت. چنانکه در آثاری مثل کشف المحجوب، رساله قشیریه، قوت القلوب، اللمع و... اگرچه فصل یا گفتاری را به محبت یا انس اختصاص داده اند، ولی در همان فصل نیز از اطلاق عشق در مورد خداوند شدیداً نهی کرده‌اند. بعدها اگرچه این واژه در کتابها و رسالات عرفانی رواج یافت، ولی همچنان از کاربرد واژه‌ی عشق در مورد خداوند نهی می‌شد، به گونه‌ای که ورود آن به شکل رسمی در ادبیات عرفانی تا سال‌های آغازین سده‌ی ششم، یعنی زمان نگارش سوانح العشاق احمد غزالی، به تأخیر افتاد. چنانکه دیلمی می‌گوید: «مشایخ ما لفظ عشق را در سخنان خود استعمال نکردند مگر به ندرت» (دیلمی؛ ۱۹۶۲. ص. ۵). البته عده‌ای از عرفا با تکیه بر جنبه‌های ذوقی و کشف و شهودهای درونی خود از اشتیاق عاشق و معشوق سخن رانده‌اند؛ رابعه که نخستین گفتار در باره عشق الهی به او نسبت داده شده و در نظر عطار سوخته عشق و اشتیاق است (عطار، ۱۳۳۶. ص. ۵۹/۱)، آن چنان بود که از محبت رحمان پروای عداوت شیطان نداشت. (عطار، ۱۳۳۶. ص. ۶۷) بایزید بسطامی نیز

که از غروب زهد و طلوع عشق، سخن گفته بود با کاربرد تعابیر: «عشق او درآمد و هر چه دون او بود، برداشت و از ما دون اثر نگذاشت تا یگانه ماند، چنان که خود یگانه است». (عطار، ۱۳۳۶.ص. ۱۶۲) و ابوالحسین نوری در توجیه اینکه خود را عاشق خداوند و خداوند را عاشق خود انگاشته است با بیان «لَيْسَ الْعِشْقُ بِأَكْثَرَ مِنَ الْمَحَبَّةِ» و همچنین تعبیر «أَنَا أَعْشَقُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ يَعِشِقُنِي» با تأکید بر این همانی «عشق و حب» عقیده داشت که عشق همان «حب» است که در کریمه «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» آمده است. (ر.ک. عطار، ۱۳۳۶.ص. ۱۶۵)

البته در این تحول و تطور نباید دیدگاه‌های کلامی را نادیده انگاشت؛ پورجوادی ضمن اشاره به دو جریان مذهبی عمده در سده‌های میانی دو دیدگاه را در این خصوص برمی‌شمرد: وی معتقد است صوفیان حنبلی غالباً استعمال لفظ عشق را برای بیان نسبت انسان با خدا و خدا با انسان جایز نمی‌دانستند، (نمونه تمام و کمالش ابن جوزی حنبلی است در تلبیس ابلیس) درحالی که صوفیان شافعی-اشعری از این معنی استفاده زیادی می‌کردند. پیدایش شعر عاشقانه در تصوف و غزل صوفیانه و عرفانی در زبان فارسی نتیجه‌ی غلبه‌ی تصوف شافعی-اشعری بر تصوف حنبلی بود. او معتقد است استعمال لفظ عشق حادثه‌ای است که به رغم مخالفت‌های حنابله و امثال ایشان در تصوف رایج شده بود. شعر صوفیانه و عارفانه و غزل فارسی مهم‌ترین ثمره‌ی این حادثه است. اولین نویسنده‌ای که مبانی مابعدالطبیعی این نوع شعر را در ادب فارسی تدوین کرد، احمد غزالی بود. تدوین این کتاب در اوائل قرن ششم خود نتیجه پیروزی مکتب صوفیان شافعی-اشعری خراسان بر مخالفان ایشان از جمله صوفیان حنبلی بود (پورجوادی؛ ۱۳۶۶.ص. ۱۲۱).

به هر حال، عشق عرفانی که به گفته‌ی ابوسعید ابوالخیر «شِبْكَةُ الْحَقِّ» است، کوه قاف است که هرکس بر آن نرسید، سیمرغ را نشناخت، نردبانی است که پله پله تا آسمان می‌رود و به بیان دیگر استوارترین رشته پیوند و وصلت روحانی بین حق و خلق است^۱ (شفیعی کدکنی؛ ۱۳۶۶.ص. ۳۲۴) این مفهوم در عرفان اسلامی مقامی بس والا دارد و بیشتر صوفیه محبت را به عنوان یکی از مقامات دهگانه به حساب آورده‌اند. در عرفان اسلامی عشق صفت حق و ازلی است که سالک به واسطه‌ی آن می‌تواند، به معرفت و نهایتاً فناء در معشوق و بقاء حقیقی دست یابد. از دیدگاه عرفای مسلمان «امانت الهی» در شریفه قرآنی: «إِنَّا عَرَضْنَا...» (احزاب/۷۲) که آسمان و زمین از پذیرش آن سر باز زدند، همان عشق و معرفت است. در مجموع سیر تطور و تحول مفهوم عشق در عرفان اسلامی جریان-شناسی خاص خودش را دارد که در پژوهش‌های دیگری قابل پیگیری است. آنچه روشن است اینکه؛ این مفهوم در ادب عرفانی فارسی برای نخستین بار به صورت رسمی در سوانح العشاق احمد غزالی مطرح گردیده است.

۵- مفهوم عشق در سوانح العشاق

به زعم غزالی اسرار عشق در حروف عشق مضمّن است. وی بر آن است که حرف عین ابتدای عشق اشارت به دیدن، حرف شین، اشارت به شراب شوق نوشیدن و حرف قاف، اشارت به قلب است (ر.ک. غزالی، ۱۳۷۰.ص. ۱۶۷). اینک به ذکر پاره‌ای از ابعاد مفهوم عشق در سوانح العشاق می‌پردازیم:

۱/۵ - عشق جنبه‌های روحی و روانی گوناگونی دارد (روانشناسی عشق). موضوعاتی چون؛ غیرت عاشق و معشوق نسبت به یکدیگر، جفای معشوق و بلاهای نهفته در مسیر عشق و تأثیر جفای معشوق بر روحیات عاشق، جبر و اختیار در عشق و قهر معشوق، درد و جایگاه آن که دل عاشق است، رابطه بدایت عشق با مشاهده جمال، ارتباط روح با عشق و کیفیت این ارتباط، طمع عاشق و یا بحث ریا در رفتار عاشق و مواردی دیگر از این دست، همه و همه مربوط به حالات درونی و روانی عاشق و معشوق می‌باشد که غزالی به آنها پرداخته است.

۲/۵ - عشق از عدم به وجود آمده، ازلی و ابدی است و با خلقت روح پیوند دارد:

عشق از عدم از بهر من آمد به وجود
از تو نبرم تا نبرد بوی ز عود
من بودم عشق را ز عالم مقصود
روز و شب و سال و مه علی‌رغم حسود

روح چون از عدم به وجود آمد، بر سرحد وجود، عشق منتظر موبک روح بود... اگر ذات روح آمد، صفت ذات عشق آمد. خانه خالی یافت جای گرفت» (ر.ک. غزالی، ۱۳۷۰.ص. ۱۱۶-۱۱۵). در مورد ازلی بودن عشق نیز می‌گوید: «سر اینکه عشق هرگز به کسی روی ننماید، سبب آن است که او مرغ ازل است، اینجا آمده مسافر ابد، روی به حدثان ننماید. که نه هر خانه ای آشیان او را شاید چون پیوسته آشیان از جلالت ازل داشته است، گاه گاه به ازل پرد و در تعزّز خود شود و هرگز روی جمال به دیده علم ننموده است و ننماید». (ر.ک. غزالی، ۱۳۷۰.ص. ۱۳۰)

۳/۵ - عقل از درک عشق ناتوان است: معمولاً همه عرفای اسلامی به عدم توانایی عقل در درک عشق اشاره کرده اند: «عقول را دیده بر بسته اند از ادراک ماهیت و حقیقت روح و روح صدف عشق است، چون به صدف، علم را راه نیست به گوهر مکنون چون راه برد». (ر.ک. غزالی، ۱۳۷۰.ص. ۱۸۳)

۴/۵ - عشق نتیجه‌ی نظر و مشاهده جمال است: «بدایت عشق آن است که تخم جمال از دست مشاهده در زمین خلوت دل افکنند» (ر.ک. غزالی، ۱۳۷۰.ص. ۱۴۳).

اصل همه عاشقی ز دیدار افتد
در دام طمع مرغ چه بسیار افتد
چون دیده بدید آنگهی کار افتد
پروانه به طمع نور در نثار افتد

(ر.ک. غزالی، ۱۳۷۰.ص. ۱۴۳).

۵/۵ - عشق مقدّس و قدیم است: طهارت عشق به حدی است که اگر عاشق به فنای در عشق برسد، جنبه‌ی بشری و زمینی او از بین رفته و به واسطه قداست و قدیم بودن عشق، با اصل یکی می‌گردد و به حالت وحدت و بقای واقعی می‌رسد. غزالی، شطحیات حلاج و بایزید را نتیجه همین فنای در عشق می‌داند: «عشق به حقیقت بنای قدسی است و عین پاکی و طهارت، از عوارض . علل دور، و از نصیب پاک. ... اصل عشق از قدم قدم رود. از نقط یاء «يُحِبُّهُمْ» تخمی در زمین افکند، لا بل در هُم افکندند، یاء «يُحِبُّونَهُ» برآمد. چون غیرت عشق برآمد، تخم هم‌رنگ ثمره بود و ثمره هم‌رنگ تخم. اگر «سُبْحانی» یا «أَنَا الْحَقِّي» رفت، هم از این نَمَط بود». (ر.ک. غزالی، ۱۳۷۰. ص ۱۷۴)

۶/۵ - نهایت و کمال عشق، اتحاد و یگانگی است و راه رسیدن به آن نفی "خود" است: در سوانح رسیدن به یگانگی و اتحاد، نهایت و کمال عشق است و تکامل عشق هنگامی است که وجود عاشق با حقیقت وجودی معشوق پیوند خورد. غزالی در بیان این اتحاد به ابیاتی از حلاج استناد می‌کند: "انا من اهوی و من اهوی انا/ نحن روحان حللنا بدنا... اشاره هم بدین معنی بود، لیکن دور افتاد. در دوم مصرع که «نحن روحان حللنا بدنا» قدم از یکی در دویی نهاده است، اول مصرع قریب‌تر است که «انا من اهوی و من اهوی انا» (ر.ک. غزالی، ۱۳۷۰. ص ۱۱۸). غزالی در اینجا مصرع اول را اوج اتحاد می‌داند و در مصرع دوم با ذکر انتقادی ظریف، اشاره می‌کند که در عشق دویی و ثنویتی وجود ندارد و هرچه هست اتحاد و یگانگی است. از طرفی، در بند "خود" بودن مانع عروج عاشق به سوی کمال مطلق است زیرا سالک عاشقی که هنوز در قید تمنیّات نفسانی خویش است، اسیر وقت است و مقتضیات وقت بر او جاری می‌شود، لذا حالات متضاد چون قبض و بسط و فراق و... بر روحيات او تأثیر می‌گذارد. در حالی که سالک فارغ از "خود" و هستی مادی، از این احوال متضاد رهایی می‌یابد و خداوند وقت خویش خواهد بود (ر.ک. غزالی، ۱۳۷۰. ص ۱۴۰).

۷/۵ - عشق بلا انگیز است: «عشق به حقیقت بلاست و اُنس و راحت در او غریب... چون عشق بلاست قوت او در عالم از جفاست که معشوق کند» (ر.ک. غزالی، ۱۳۷۰. ص ۱۳۸). البته نتیجه دوام بلا، دوام شهود است؛ «دوام شهود ظهور و اشراق نور در دوام بلا پیاپی گردد» (ر.ک. غزالی، ۱۳۷۰. ص ۱۷۵) در سوانح عشق با جنگ و عتاب آغاز می‌شود: «ابتدای عشق از عتاب و جنگ در پیوند که با دل پاس انفاس او گیرد که از او بر هیچ چیز اغضاء نتواند کرد» (ر.ک. غزالی، ۱۳۷۰. ص ۱۳۹).

۸/۵ - عشق جبری است و با اختیار میانه‌ای ندارد: غزالی در این خصوص ترکیب «پندار اختیار» را به کار برده و می‌گوید: «بلائی عشق در پندار اختیار است...عشق جبر است که در او هیچ کسب را راه نیست به هیچ سبیل. لاجرم احکام او نیز همه جبر است. اختیار از وی و از ولایت وی معزول است. مرغ اختیار در ولایت او نپرد» (ر.ک. غزالی، ۱۳۷۰. ص ۱۸۸).

۹/۵ - اولین عاشق خداوند است و عشق صفت اوست: غزالی در سوانح با استناد به آیه «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» اولین عاشق را خداوند و اولین معشوق را نیز انسان می داند و سخن معروف بایزید را در تأیید کلام خود می آورد: "چندین وقت پنداشتم که من او را می خواهم، خود اول او مرا خواسته بود (ر.ک. غزالی، ۱۳۷۰. ص ۱۴۴) دیگر اینکه در سوانح عشق از صفات حق است. به طور کلی عرفا معتقدند که عشق صفت حق است و همانطور که او از داشتن جهت خاص بی نیاز است، صفات او نیز مانند اویند.

۶- تطبیق تشابه و تفاوت مفهوم بهکتی با عشق در گیتا و سوانح العشاق

با توجه به مطالب بیان شده در مطابقت دو اثر بهگودگیتا و سوانح العشاق در تحلیل مفهوم عشق به ابعاد مشترکی می توان رسید که به شکل زیر قابل طرح می باشند:

۱/۶- شباهت ها

۱/۱/۶- این دو اثر در ترویج عشق الهی هرکدام در نوع خود جزو نخستین ها بوده اند؛ گیتا برای اولین بار به صورت رسمی در فرهنگ هندو، طریق بهکتی یا عشق را به عنوان یک طریق مستقل برای نجات (موکشا) مطرح کرده است و سوانح العشاق نیز نخستین اثر فارسی است که صراحتاً از عشق عرفانی سخن گفته است. در واقع سوانح دیباچه ای است بر پیدایش آثار منثور و منظوم درتصوف عاشقانه فارسی. آثاری مانند: تمهیدات، لمعات، لوایح و حتی گلستان از سوانح متأثر بوده اند.

۲/۱/۶- بافت و ساختار مشابه و زبان رمزگون و نمادین در تقریر عشق

الف) یکی از وجوه شباهت این دو اثر ساختار رمزی و اشاره ای در تبیین حالات عشق است. موضوع گیتا ظاهراً جنگ است، اما این جنگ همیشه یک نبرد آفاقی و تاریخی نیست؛ بلکه نبردی است انفسی که در آن جان بیدار آدمی با نیروهای اهریمنی و شرارت آمیز و مادیات، درگیر است. بنابراین، عرصه ی میدان جنگ در گیتا مبارزه با نفس است. آرجونا به عنوان سالک و رهرو طریقت، در ترک دل بستگی ها و تعلقات (مبارزه با خویشاوندان) دچار تردید و دغدغه درونی شده است. لذا کریشنا به عنوان فرمانده و پیر و مرشد او سعی در اقناع کردن و بینا کردن او و نهایتاً رساندن او به حقیقت را دارد. در گیتا که نه تنها حکایت اخلاقیات مبتنی بر عمل و معرفت که حکایت عظیم سلوک معنوی انسانهاست، تنها از میدان جنگ و نبرد بحث نمی شود، بلکه به صورت نمادین از عمیق ترین دغدغه های وجودی بشر همچون نجات و رستگاری، امر متعالی، بشردوستی، جاودانگی، عدم دل بستگی به نتیجه عمل، فضیلت، اخلاص و معرفت و ... به واسطه عشق به خداوند سخن می رود. در سوانح نیز غزالی تأکید دارد که «اگرچه ما را کار آن است که آبکار معانی را به ذکور الحروف دهیم در خلوات

الكلام، ولیکن عبارت در این حدیث اشارت است ... و بدل حروف حدود السیف بود، اما جز به بصیرت باطن نتوان دید». (غزالی، ۱۳۷۰.ص. ۱۱۳)

به طور کلی در ادبیات عرفانی معمولاً برای توصیف حالات مختلف عشق، از زبان تمثیلی استفاده می‌شود و تعبیری برای توصیف عشق الهی به کار برده می‌شود که عیناً در وصف عشق انسانی و این جهانی نیز به کار می‌رود. دلیل این امر نیز محدودیت و تنگنای ظرفیت زبان در توصیف عشق حقیقی است بنابراین، تنها راه گسترش دامنه معنایی و گنجایش واژگان زبان، بهره‌گیری از رمز و نماد و تمثیل می‌باشد.

ب) دیگر اینکه همچنانکه ساختار گیتا گفتگوی مراد و مرید و شاگرد و استاد است در شرح طرق وصال به حقیقت، سوانح العشاق نیز حاصل تقاضای یکی از دوستان احمد غزالی از اوست در شرح طریق عشق: «دوستی عزیز که به نزدیک من به جای عزیزتر برادران است و مرا با او انس تمام بود، معروف صاین الدین از من درخواست که آنچه فراخاطر آید در حال، درمعنی عشق فصلی چند اثبات کنم، تا به هر وقتی او را انسی بود. و چون دست طلب او به دامن وصل نرسد بدین فصول تعلل کند و به معانی این ابیات تمثّل سازد» (غزالی، ۱۳۷۰.ص. ۱۱۴). با این وجود، این دو اثر هرگز در بند تعصب گرفتار نمانده‌اند؛ بلکه مخاطبانشان تمام انسان‌ها در تمام دوران‌ها و در تمام فرهنگ‌هاست. ج) درست است که گیتا به نظم و سوانح به نثر است، اما نثر سوانح نیز به واسطه‌ی موضوع شاعرانه یعنی "عشق" و عاطفه سرشار و همچنین کاربرد انواع صور خیال از جمله تشبیه و موسیقی کلام و کلمه، نثری شاعرانه محسوب می‌شود. در هر دو اثر رسایی و زیبایی عبارت و فصاحت و بلاغت و فشردگی مطالب و مبانی عالی اخلاقی، دریایی از معانی و معارف دقیق و ظریف عرفانی را به بار آورده است.

د) شباهت دیگر اینکه در هر دو اثر راه رسیدن به نهایت و کمال عشق یعنی همان اتحاد و کمال و یگانگی عاشق و معشوق، نفی "خود" است. زیرا در بند "خود" بودن، مانع عروج عاشق به سوی کمال مطلق است. در سوانح العشاق سالکی که در قید تمنیات نفسانی خویش باشد، اسیر وقت است و مقتضیات وقت و حالات متضاد چون قبض و بسط و فراق بر روحیات او تأثیر می‌گذارد؛ در حالی که سالک فارغ از "خود" از این احوال متضاد رهایی یافته و خداوند وقت خویش است (غزالی، ۱۳۷۰.ص. ۱۴۰). در گیتا نیز آمده است که: "آنکه از بند هوس گذشته و لگام بر سر نفس و دل خویش زده و ترک همه گفته...از بند اضداد (رنج و شادی و مهر و قهر) آزاد باشد و یافت و نیافت را یکسان گیرد» (B.G, IV. 21-22).

آنجا که آرجونا در جنگ با خویشان دچار شک و تردید می‌شود. (Ibid, I. 29-47) کریشنا این حالت تعلق او را سرزنش کرده و او را ترغیب به نفی تعلقات و دلبستگی‌ها می‌کند و می‌گوید: «چیست

این اضطراب ناروا در این هنگام خطر، این بزدلی ننگین (دلبستگی و تعلقات) بگذار ای پهلوان دشمن شکن و برخیز!» (Ibid, II. 2-3) و یا اینکه کریشنا به آرجونا می‌گوید: «تو غم کسانی می‌خوری که نباید غم آنان خورد، تو از حکمت دم می‌زنی، حال آنکه حکیم نه برای مرده و نه برای زنده غم نمی‌خورد» (Ibid, II. 11)

به هر حال، تعلیم و ترغیب کریشنا به آرجونا در ابتدای طریقت او، نفی خود و دلبستگی‌هاست هر چند که این نفی، خونی و عتاب‌آمیز است. چنانکه مولوی می‌گوید: «عشق از اول چرا خونی بود / تا گریزد هر که بیرونی بود» (مولوی، ۱۳۶۲، ص. ۴۷۵۱/۳) این نزاع خونی در آغاز طریق عشق از درون خود عاشق شروع می‌شود که باید به ترک تعلقات گفته، مجرد شود. احمد غزالی نیز تأکید دارد که «ابتدای عشق از عتاب و جنگ در پیوند که با دل پاس انفاس او گیرد که از او بر هیچ چیز اغضاء نتواند کرد.» (سوانح، بی تا. ص ۱۳۹) کریشنا نیز می‌گوید هر کس نتواند در این نزاع خونی وارد شود و دل از دلبستگی‌ها نگیرد، سالک این مسیر نبوده و باید بگریزد لذا خطاب به آرجونا می‌گوید: «همه کارها به من واگذار و دل در حق بند و از بند امل و خودی آزاد باش و با درونی فارغ از تب به جنگ برخیز». (B.G, III. 30)

ه) دیگر باور مشترک این دو اثر، جاودانگی روح و ازلی و ابدی بودن عشق است. در گیتا که اصل سامسارا و باز زایش و مرگ و زندگی و تناسخ پذیرفته شده است، جسم همچون لباس کهنه و فرسوده و نهایتاً نابود می‌شود اما روح لباس جدیدی می‌پوشد و همیشه ماندگار است. (Ibid, II. 22) زیرا روح هرگز زاده نمی‌شود و هرگز نمی‌میرد؛ بلکه جاودان و فناپذیر است. «روح هرگز رو به زوال و نیستی نمی‌نهد و در گذشته و حال و آینده و در سه زمان (Trisu kalesu) استمرار و بقای خود را حفظ می‌کند». (شایگان، ۱۳۶۲، ص. ۲۹۸) بنابراین کریشنا می‌گوید: «هیچ گاه نبوده که من نباشم یا تو نباشی یا این پادشاهان نبوده باشند در آینده نیز هیچ گاه نخواهد بود که ما نباشیم» (B.G, II. 12)

این روح و جان والا را آغازی نیست و از اوصاف مبراست. «ای فرزند کنتی اگر چه جان در تن مسکن گزیده است، از هر کاری و از هر رنگی فارغ است، همچنانکه اثیر محیط بر جهان از غایت لطافت رنگ نمی‌پذیرد، جان نیز که در قالب تن است، رنگ نمی‌گیرد و همچنانکه یک خورشید همه عالم را روشن می‌سازد، یک خداوندگار هم همه کشت‌ها را روشن می‌سازد» (Ibid, XIII. 31-33). سرانجام، کریشنا که خود مظهر عشق است می‌گوید: «من از پروشای فناپذیر بری‌ام و از پروشای فناپذیر بالاتر و مرا در جهان و در «ودا» روح ممتاز می‌خوانند.» وی در توصیف این روح ممتاز و زوال‌ناپذیر می‌گوید: «نه حربه بر آن کارگر افتد و نه آتش آنرا بسوزاند و نه آب آنرا تر کند و نه باد آنرا بخشکاند و نه زخم پذیرد و نه بسوزد و نه تر شود و نه بخشکد. دائم است، قائم است و ثابت است

و برجای و جاودان، نه به چشم آید، نه به فکر آید و نه دگرگون شود» (Ibid, II. 23-25). دلیل این جاودانگی نیز پیوند و اتحاد آتمان و برهمن است؛ یعنی پیوند روح و جان با حقیقت برهمن، برهمنی که خود جاودانه است. «اینک تو را گویم که "دانستنی" چیست؟ چیست که به دانستن آن به زندگی جاوید توان رسید؟ آن برهمن اکبر است که آغاز ندارد و از سرحد وجود و عدم فراتر است... این است دانش راستین و هرچه جز این بود نادانی است» (Ibid, XIII. 11-13).

در گیتا مقصود از جاودانه شدن، آگاهی از جاودانگی خویش است. یعنی «جاودانه شدن نه مستلزم تغییری ماهوی در ذات نفوس؛ بلکه مستلزم تغییر در آگاهی به حقیقت نفس است. به عبارتی آگاهی از جاودانگی نفس، همان مدلول اصلی جاودانگی نفس است» (زرروانی؛ ۱۳۸۹، ص. ۷۱). در واقع این همان معرفت به وحدت آتمان و برهمن است.

در سوانح العشاق نیز به پیوند ازلی و جاودانه روح و عشق اشاره شده است. «روح از عدم به وجود آمده، بر سرحد وجود، عشق منتظر مرکب روح بود... اگر ذات روح آمد، صفت ذات عشق آمد، خانه خالی یافت جای بگرفت» (غزالی، ۱۳۷۰، ص. ۱۶). این تفکر در عرفان اسلامی برگرفته از خلقت اولیه روح می‌باشد که خداوند آن را از وجود خود در کالبد آدمی دمیده است؛ «ثُمَّ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي...» و از آنجا که خداوند جاودانه و ازلی و ابدی است، روح نیز این صفت را دارد و سیر عاشقانه روح به رجعت به جایگاه اصلی خویش و رجعت نور به منبع نور نیز در واقع همین است که خداوند در آیه ۵۴ سوره مائده (يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) به آن اشاره کرده است. به هر حال، هر دو اثر، روح و جسم را عناصر تشکیل دهنده هستی می‌دانند و معتقدند که جسم زوال پذیر و روح که اساس و واقعیت جهان است، فنا ناپذیر و جاودانه است.

و شباهت دیگر این دو اثر، پرستش خدای متجلی و ظهور یافته، به عنوان معشوق حقیقی می‌باشد. در گیتا هر چند بعد تنزیهی آتمن و برهمن پذیرفته شده است، اما کریشنا خود مظهر و تجلی و هبوط خدای ویشنو می‌باشد که مستقیماً با آرجونای سالک در ارتباط است. در واقع در مقارنه‌ای که بین دو دسته از متفکران هندو وجود دارد که دسته‌ای ظهورات خداوند را به صورت بشری قبول دارند و دسته‌ای دیگر برهمن یا ذات متعال خداوند را منزّه از آن می‌دانند که به صورت جسم و شخص ظاهر شود. در واقع «از نظر پرستندگان برهمن، عمل موجب گرفتاری است و پیوند محبت بین انسان و ذات بی نام و نشان که نه به چشمش توان دید و نه به اندیشه‌اش توان دریافت، میسر نیست» (موحد، ۱۳۸۵، ص. ۱۶۵). در گیتا ضمن طرح هر دو اندیشه، خدای متجلی و دارای اوتار و هبوط یافته ویشنو به شکل کریشنا ظهور یافته است که رابطه عاشقانه و مستقیم و محبت‌آمیز با انسان‌ها دارد. لذا آنجا که آرجونا از او می‌پرسد که: «از آنان که از طریق عمل و محبت تو را می‌پرستند و آنان که ذات لایموت متعال را می‌پرستند، کدامین را در یوگا برتر توان شناخت؟» کریشنا پاسخ می‌دهد: «کار

آنان که اندیشه خود را در خدای نادیده گماشته اند، گران تر است. چه تمنای ذات نامرئی برای کسی که در قالب تن اسیر است، دشوار می‌باشد. ولی آنان که مرا (کریشنا به عنوان خدای شخصی و متجلی) می‌پرستند و همه کار خود را به من وامی‌گذارند و مرا غایت مطلوب می‌دانند... من آنان را بی‌درنگ از دریای مرگ و زندگی می‌رهانم» (B.G, XII. 5-7).

تمام فصل ۱۱ گیتا به حدیث تجلی اختصاص یافته است. در واقع انسان با دیدن خدای متجسم، خود را قادر می‌یابد که به آسانی احساسات عاشقانه را نثار او کند و با او پیوند عاشقانه بیابد. لذا راده‌ها کریشنان در تفسیر این اندیشه می‌گویند: «برهمن نیرگونه شانکارا که با چشمانی سرد به ما خیره شده است، نمی‌تواند هدف بینش دینی ما باشد. احساس ارتباط شخصی با خدا، مستلزم دوستی و محبت واقعی با یک شخص "دیگر" است و این شخص نمی‌تواند برهمن نیرگونه شانکارا باشد.» (Radha krishnan, 1958, vol 2, p692)

نزد عرفا تمام زیبایی‌های عالم و صورت‌های جمیل، تجلی جمال معشوق حقیقی است و عشق مجازی پُل رسیدن به حقیقت است. غزالی هم بر آن است که در مرتبه‌ی مجاز، عاشق معشوق را برای خود خواهد، اما کمال عشق حقیقی در باختن جان است. (ر.ک. غزالی، ۱۳۷۰. ص. ۱۵۴) وی در سوانح العشاق، عشق را نتیجه نظر و مشاهده جمال می‌داند. "بدایت عشق آن باشد که تخم جمال از دست مشاهده در زمین خلوت دل افکنند... اصل همه عاشقی ز دیدار افتد / چون دیده بدید آنگهی کار افتد (ر.ک. غزالی، ۱۳۷۰. ص. ۱۴۳)

گیتا و سوانح هر دو تجلی خداوند در تمام کائنات و موجودات هستی را پذیرفته‌اند. کریشنا در گیتا می‌گوید: «آغاز این عالم منم و انجام آن نیز منم، جز من ای ارجونا چیزی نیست. همه عالم به من بسته است چون دانه گوهر به رشته... طعم آب منم، روشنی ماه و خورشید منم، در وداها کلمه «اوم» منم، بانگ اثیر منم، بوی خوش خاک منم، پرتو آتش منم، زندگی زندگانم من، زهد زاهدانم من، هسته جاویدان موجوداتم من، هوش هوشمندان و شکوه شکوه‌مندان من، زور زورمندانم من، فارغ از هوس و شهوت، من ای سرور بهاراتا، آرزوی نیک مردانم» (B.G, VII. 6-11). در سوانح نیز اوهم آفتاب و هم فلک، هم آسمان و هم زمین، هم عاشق و هم معشوق و هم باغ است. او هم درخت، هم آشیان است و هم مرغ و هم شجره و هم میوه (غزالی، ۱۳۷۰. ص. ۱۲۰-۱۱۹). «خورشید تویی و ذره ماییم/ بی‌روی تو روی کی نمائیم» (ر.ک. غزالی، ۱۳۷۰. ص. ۱۲۱) لذا در این دو اثر، جهان هستی تجلی‌گاه خداست و تمام موجودات عالم، ظهورات و جلوه‌های خدا می‌باشند. پس خداوند اصل و اساس و ظاهر و باطن عالم است. این تفکر بیانگر اندیشه‌ی وحدت وجودی است که در گیتا به شکل وحدت آتمان و برهمن و در سوانح به شکل اتحاد عاشق و معشوق در غایت و کمال عشق مطرح شده است.

ز) غایت و نهایت عشق در این دو اثر، رسیدن به وحدت و اتحاد عاشق و معشوق و یکی شدن آنهاست؛ در گیتا، سالک پس از آنکه به مقام وارستگی رسید و از پلیدی‌ها و کدورت‌ها مجرد شد، با عبادت خالصانه و عاشقانه، به وصال حق و استغراق در ذات ابدیت می‌رسد و آتمان را مستقر در همه موجودات، و کلیه‌ی موجودات را در آتمان به دیده یک رنگ مشاهده می‌کند و متعاقب این حالت یگانگی و وحدت خالق و مخلوق، مقام بقا در ذات الهی حاصل می‌شود. بنابراین، کریشنا به ارجونا می‌گوید: «هر آن کس که مرا در همه چیز و همه چیز را در من ببیند، نه من از او منفصل می‌شوم و نه او از من جدا می‌گردد.» (B.G, XI. 30).

«در گیتا عاشق حقیقی کسی است که از تمام خودخواهی‌ها رهایی یافته، همه چیز را در خدا و خدا را در همه چیز می‌بیند. او از دوگانگی‌های وجودی از قبیل غم و شادی، ناامیدی و امید، دلبستگی و بی‌قراری و حتی از دغدغه گناه هم آزاد است و به مثابه روح و جزئی از آن حقیقت ناب زندگی می‌کند. عمل کسی که در این وضعیت به سر می‌برد، عمل خدا، دست او دست خدا و وضعیت او متعالی‌ترین وضعیت معنوی است» (گراوند؛ ۱۳۹۲.ص. ۱۴۷) به تعبیر کریشنان "کسی که عاشقانه همه چیز را در ویشنو ببیند و ویشنو را در همه چیز مشاهده کند، هر کجا هم زندگی کند در ویشنو زیست می‌کند. (Krishnan: 1996 p.30) در سوانح العشاق نیز این وحدت و اتحاد، در حد کمال عشق به دست می‌آید که عاشق و معشوق به واسطه‌ی عشق، به یک وحدت جاودانه می‌رسند (غزالی، ۱۳۷۰.ص. ۱۱۸)

ح) گیتا نیز همانند سوانح العشاق، علم و عقل را از درک عشق عاجز می‌یابد و فقط جان توانایی درک عشق را دارد. در گیتا جان برتر از عقل است لذا کریشنا می‌گوید: "جان بر همه محیط است و رنگ هیچ نیک و بد نگیرد و علم [عقل] در حجاب جهل است و همین است که مایه گمراهی مردمان می‌گردد" (B.G, IV. 15). بر این اساس؛ "عارفان حق، برهمنی را که به زیور دانش و فروتنی آراسته است، با یک گاو یا پیل یا سگ یا کسی که گوشت سگ می‌خورد، یکسان بینند"؟ (Ibid, XI. 18) ط) دیگر وجوه شباهت اینکه هر دو اثر، نفس‌پرستی را در طریق عشق نفی کرده و آنرا آفت سلوک می‌دانند. در سوانح العشاق و در تمام عرفان اسلامی، نفس‌پرستی صفتی مذموم و ناپسند است و مانع عروج سالک به مراتب عالی است.

تا تو در بندهوایی از زن و زر چاره نیست عاشقی شو تا هم از زر فارغ آئی هم ز زن
با دوقبله در ره توحید نتوان رفت راست یا رضای دوست باید یا هوای خویشتن

(غزالی، ۱۳۷۰.ص. ۱۸۴)

کریشنا نیز در گیتا می‌گوید: «با نفس بی لگام، وصول به سرمنزل یوگا دشوار است. اما کسی که نفس را رام کند و از راه راست رود، مراد وی آسان شود.» (B.G, XI. 37) بنابراین، دوست و دشمن آدمی خود اوست؛ «هر که نفس خویش را رام کرده باشد، نفس وی یار اوست و آنکه عنان خود به دست نفس سرکش داده باشد، نفس دشمن اوست» (Ibid, V-VI). آفت دیگر نفس پرستی، حرص است؛ کریشنا می‌گوید: «بدان سان که دود آتش را فرو پوشد و غبار آینه را و رحم مادر جنین را، حرص نیز معرفت را فرو پوشد معرفت بدین حجاب پوشیده شود. ای پسر کنتمی! این آتش تسکین-ناپذیر حرص، دشمن جاودانه مرد حکیم است.» (Ibid, III. 38-39)

ی) شباهت دیگر اینکه این دو اثر به نیروی نامحدود شهود تأکید کرده‌اند که متعلق به ساحتی باطنی است و غیر از معرفت فلسفی و رسمی است و آن معرفت جاویدان است که حاصل معرفت نفس و خودشناسی است. این معرفت که مبتنی بر تجلی حق و شمول فیض اوست، سبب تحوّل در وجود سالک و اتصال او به منبع حقیقت و فنا در ذات حق و نهایتاً رسیدن به بقای واقعی و جاودانگی است.

این کوی ملامتست و میدان هلاک

وین راه مقام‌بران بازنده پاک

مردی باید، قلندری، دامن پاک

تا برگردد عیار وار و چالاک

(غزالی، ۱۳۷۰، ص. ۱۲۵-۱۲۴)

لذا هر دو اثر به علوم باطنی یا وهبی که از جانب خداست، تأکید دارند و هر دو عشق را موهبتی الهی می‌دانند که جایگاه آن قلب و دل و جان سالک است. و اینکه در این دو اثر به تسلیم محض بودن عاشق در برابر خواست معشوق تأکید شده است و سلطنت و غنا را از آن معشوق و فقر و نیستی را صفت عاشق می‌دانند. با این همه معشوق همیشه در کار عاشق است چنانکه کریشنا می‌گوید: "ای پسر پریتا در سه جهان چیزی نیست که من نداشته باشم و چیزی نمانده که برای به دست آوردن آن به کوشش برخیزم، ولی من همچنان در کارم." (B.G, III. 22)

ک) نهایتاً اینکه شرط سلوک عاشقانه در هر دو اثر؛ یقین و باور داشتن به این طریق است؛ «چه روح شکاک نه از این جهان بهره می‌یابد و نه از جهان دیگر» (Ibid, XI. 4) لذا کریشنا به آرجونای سالک طریقت عشق می‌گوید: «به تیغ معرفت بیغ شک را که زاده جهالت است، از دل برکن». (Ibid, XI. 42) زیرا «آنان که به این راه باور ندارند، از لقای من محروم مانند و دوباره به این سراچه فنا برگردانده شوند» (Ibid, XIII. 3). البته که شرط رسیدن به یقین و معرفت نیز عشق خالصانه و اخلاص در بندگی است: «کسی که با اعتقاد راسخ و عشق و اخلاص به خدمت من قیام کند و از

گوناها فراتر رود، شایسته وصول به برهن است» (Ibid, XIV. 26). در سوانح العشاق نیز یقین کامل به طریق عشق و باور داشتن این طریق در سراسر این اثر نمایان است به نحوی که موضوع اصلی این اثر به تحلیل ابعاد این طریق اختصاص یافته است.

۲/۶- تفاوتها

۱/۲/۶ - یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های این دو اثر در مورد عشق، بحث از منشأ عشق و بدایت و آغاز عشق است. در عرفان اسلامی و بخصوص در سوانح العشاق، با توجه با آیاتی چون «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» و همچنین حدیث قدسی «كنتُ کنزاً...»، و با استناد به سخن ابویزید بسطامی، اولین عاشق و منشأ عشق، خود خداوند است و حتی انگیزه خلقت نیز همین عشق خدا به خود و شناخته شدن خود می‌باشد.

ز آنجا که جمال حسن آن دلبر ماست ما در خور او نه‌ایم و او در خور ماست

(غزالی، ۱۳۷۰.ص. ۱۲۴)

به همین جهت بر صفت حق بودن عشق تأکید شده است. حتی در تقسیمات و طبقه‌بندی انواع عشق، از عشق الهی در کنار عشق روحانی، عشق طبیعی و عشق بشری، نام برده می‌شود. در واقع عشق اولین صفتی است که بر ذات موصوف است، بنابراین، مفهوم عشق کاملاً وابسته به مفهوم تجلی است. «اگر این عشق نبود، دنیا همچنان در عدم بود. از هر زاویه‌ای که بنگریم این عشق حرکتی است از استتار به کشف» (شایگان؛ ۱۳۹۲.ص. ۵۶). لذا احمد غزالی در سوانح، سرّ خلقت جهان و نیز سرّ بقای آن را عشق و «حرکت حبیه» می‌داند. اما در گیتا هرچند از رابطه محبت‌آمیز بین خالق و مخلوق و عابد و معبود بحث شده است، اما از آغازگری عشق و عشق خداوند به خود و موجودات، سخنی به میان نیامده است و فقط آدمی است که نیازمند عشق ورزیدن به خداوند می‌باشد و اصل «رضایت پروردگار» محور اصلی و پیام گیتا است. در این اثر، آرجونا در نقش عابد و عاشق خداوند است.

۲/۲/۶ - تفاوت دیگر اینکه در سوانح العشاق از عشق‌های انسانی و دوست داشتن‌های بشری و حکایت‌های عاشقانه تاریخی در جهت تبیین عشق عرفانی و به عنوان مظاهر عشق الهی بحث شده است. غزالی در واقع عشق را حقیقتی ذومراتب می‌داند و از نظر او عشق مجازی و عشق حقیقی دو مرتبه از یک حقیقت‌اند که با گذر از عشق مجازی می‌توان به عشق حقیقی رسید.

ز اول که مرا عشق نگارم نو بود همسایه من ز ناله من نغُود
کم گشت کنون ناه و دردم افزود آتش چوهمه گرفت کم گردد دود

(غزالی، ۱۳۷۰.ص. ۱۴۷)

اما در منظومه‌ی گیتا از عشق مجازی و حکایات عاشقانه اثری یافت نمی‌شود و هر چه هست رابطه‌ی عابد و معبود و خالق و مخلوق است.

۳/۲/۶- در گیتا به واسطه اصل تناسخ در سنت هندویی و پذیرش قانون کارمه و تأثیر اعمال پیشین بر زندگی کنونی سالک، غایت و کمال عشق همان رهایی و نجات از چرخه صیوروت و باز زایش و خارج شدن از چرخه‌ی زندگی و مرگ است؛ حال آنکه در عرفان اسلامی و در سوانح العشاق نهایت و کمال عشق رسیدن به وحدت و اتحاد با معشوق حقیقی و فنا شدن در ذات اوست.

دل در طمع وصل، بلا را سپر است جان در دم هجر و زهر او بر خطر است
بیرون ز وصال و هجر کاری دگرست همّت چو بلند شد، همه در دسر است

(غزالی، ۱۳۷۰.ص. ۱۸۷)

با توجه به خلقت نخستین روح و جدایی آن از اصل خود، نهایت عشق همان رجعت و بازگشت روح به اصل خود و نهایتاً رسیدن به بقای جاودانه است. به هر حال در عرفان اسلامی هیچ نشانه‌ای از تناسخ و قانون کارمه یافت نمی‌شود.

۴/۲/۶- در عرفان اسلامی معمولاً عقل و عشق در تقابل هم قرار می‌گیرند و یک جدال سنتی همواره بین این دو وجود دارد. چنانکه غزالی می‌گوید: "عقول را دایره بر بسته اند از ادراک ماهیت و حقیقت روح، و روح صدف عشق است. چون به صدف علم را راه نیست، به گوهر مکنون چگونه راه بود؟ عشق پوشیدست و هرگز کس ندیدستش عیان لاف‌های بیهوده تا کی زند این عاشقان

(غزالی، ۱۳۷۰.ص. ۱۸۳-۱۸۲)

غزالی تصریح می‌کند که عشق "هرگز روی جمال به دیده علم ننموده است و ننماید" (همان، ص ۱۳۰). به خلاف نگاه غزالی و عرفای مسلمان در گیتا چنین تقابلی دیده نمی‌شود و هرگز جنانه (معرفت و عقل) را منفصل از طریق بهکتی نمی‌داند، بلکه آنها را مکمل یکدیگر می‌شمرد. حتی در گیتا جنانی (کسی که راه معرفت را می‌پیماید) به عنوان «آکه بهکتی» (Eka bhakta) توصیف می‌شود. گیتا در واقع ترکیبی از طریق بهکتی را همراه با دو طریق «عمل و علم»، ترویج می‌دهد؛ هر چند که بر طریق بهکتی (عشق) تأکید بیشتری دارد. بر این اساس در گیتا مفهوم عشق با عبادت و پرستش خالصانه گره خورده است. یعنی طریق عمل و عشق پیوند تنگاتنگ با هم دارند؛ اما احمد غزالی میان علم و معرفت تمایز قائل شده است. وی حدّ تابش علم را ساحل عشق داند، نه لجه‌ی عشق (ر.ک. غزالی، ۱۳۷۰.ص. ۱۲۰-۱۲۱). و همچنین تأکید دارد که «اینجا همه کس راه نبرد که مبادی او

فوق النہایات است، نہایت او در ساحت علم کی گنجد؟ هر صحرای دلی گنجای این فکر ندارد (ر.ک. غزالی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۳).

۵/۲/۶ - تفاوت دیگر این است که خدای (معشوق) مورد پرستش در گیتا به واسطه‌ی اوتار Avatara (هبوط)، از جنس خدای شخصی و متجلی شده و محسوس می‌باشد و در قالب شخص (ارابه‌ران ارجونا) حضور فیزیکی دارد. اما در سوانح العشاق، معشوق حقیقی هر چند متجلی است و تمام زیبایی‌های عالم جلوه جمال اوست، اما نسبت به خدای گیتا جنبه‌ی ماورایی و معنویت و جنبه تنزیهی بیشتری را در برمی‌گیرد.

حسن تو فرون است زبینایی من راز تو برون است ز دانایی من

در عشق تو آنبہست تنہایی من در وصف تو عجزست توانایی من

(ر.ک. غزالی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۱)

بنابراین، به نسبت نگاه گیتا، معشوق حقیقی در سوانح العشاق از قداست و عظمت بیشتری برخوردار است.

۷- نتیجه گیری

۱- مفهوم عشق و بهکتی به عنوان زبان مشترک همه انسانها، در دو اثر گیتا و سوانح العشاق در مکتب هندویی بهگوتا و عرفان اسلامی، از بن مایه‌های اصلی عرفان محسوب م شود که حول محور رابطه‌ی انسان و خدا به عنوان یک رابطه و پیوند درونی و باطنی مطرح شده است که رابطه عابد و معبود را به رابطه عاشقی و معشوقی تبدیل کرده است. در این دو اثر با توجه به اعتقاد به غیر مادی بودن و جاودانگی روح، ضمن اشاره به پیوند ازلی و ابدی عشق و روح، در سلوک عارفانه، طریق عشق به عنوان آسان ترین و نزدیک ترین طریق وصال روح به اصل خود معرفی شده است.

۲- در گیتا، غایت و کمال عشق رسیدن به رستگاری ابدی و نجات از چرخه بازپیدایی و مرگ و زایش است و در سوانح العشاق، نہایت و کمال عشق رسیدن به وحدت و اتحاد با معشوق حقیقی است.

۳- این دو اثر با توجه به فطری بودن و باطنی بودن مفاهیم عرفانی، فارغ از بحث تأثیرات و تأثرات احتمالی در مقوله عشق و ابعاد و جوانب آن علاوه بر شباهت در بافت و ساختار تمثیلی و زبان رمزگونه و نمادین، از لحاظ محتوایی نیز شباهت‌های فراوانی با هم دارند.

۴- طریق نیل به کمال در هر دو اثر، عشق و نفی "خود" و رفع تعلقات و دل بستگی‌های مادی است.

- ۵- هر دو اثر جاودانگی روح و ازلی و ابدی بودن آن را باور دارند که در گیتا به شکل معرفت به وحدت آتمان و برهمن و در سوانح العشاق به شکل پیوند ازلی عشق و روح در آغاز آفرینش و اتحاد آن دو در غایت عشق و رسیدن به بقای جاودانه بر آن تأکید شده است.
- ۶- هر دو کتاب به فیض حق و مراتب تجلیات و ظهورات حق باور دارند؛ در گیتا به شکل اوتار و هبوط کریشنا که مظهر خدای ویشنو است و در سوانح تمام زیبایی‌ها و صورت‌های جمیل عالم و معشوق‌های مجازی، تجلی و جلوه‌های جمال الهی بوده و عشق مجازی قنطره عشق حقیقی محسوب می‌شود.
- ۷- در هر دو اثر، علم و عقل از درک کامل حقیقت عشق ناتوان و عاجز است و جایگاه عشق دل و جان سالک می‌باشد.
- ۸- هر دو اثر «نفس‌پرستی» را در طریق عشق نفی کرده و آن را آفت سلوک می‌دانند. هر دو اثر شرط سلوک عاشقانه را یقین و معرفت به این طریق پنداشته و شرط نیل به یقین را عشق صادقانه و عبادت خالصانه می‌دانند.
- ۹- در این دو اثر تفاوت‌های محتوایی در خصوص ابعاد عشق وجود دارد.
- ۱۰- در سوانح و عرفان اسلامی منشأ و آغازگر عشق، ذات پاک خداوند متعال است که با انگیزه شناخت خود طرح آفرینش خلقت را بر پایه عشق درانداخته است؛ لذا عشق صفت حق است. اما در گیتا به منشأ عشق اشاره نشده است.
- ۱۱- در سوانح العشاق از عشق‌های بشری و حکایات عاشقانه تاریخی در جهت تبیین عشق عرفانی سخن رفته است؛ اما در گیتا از عشق مجازی و زمینی و این‌گونه حکایات موردی یافت نمی‌شود.
- ۱۲- در گیتا به سبب اصل تناسخ و قانون کارمه، هدف و غایت عشق، رهایی از گردونه بازپیدایی است؛ ولی در سوانح و عرفان اسلامی کمال عشق رجعت و وصال روح به اصل خود و اتحاد با معشوق حقیقی است.
- ۱۳- در عرفان اسلامی، نزاع و تقابل سنتی بین عقل و عشق به چشم می‌خورد، اما در گیتا نزاع شدت قابل ملاحظه‌ای ندارد و طریق جنانه و معرفت با طریق بهکتی جدا از هم نیستند؛ گرچه در گیتا نیز به محدودیت علم و دانش اشاره شده است.
- ۱۴- معشوق، در گیتا کریشنا یعنی هبوط یا (اوتار) خداوند است، اما معشوق سوانح العشاق همان خدای متعال و یکتاست که علی‌رغم تجلیات گوناگون، هبوط شخصی و انسان گونه ندارد. بنابراین، معشوق از قداست و جنبه تنزیهی بیشتری برخوردار است.

منابع

قرآن کریم

- آج، آچاریا (۱۳۷۹). *بهاگاواد گیتا همانگونه که هست*. (ترجمه فرهاد سیاهپوش و بزرگمهر گل بیدی). (چاپ دوم). تهران، انتشارات دانش جاودان
- آقا محمدی، خدیجه (۱۳۹۰). *مقایسه عشق در مثنوی و بهگودگیتا*. (پایان نامه) دانشگاه الزهراء ابوالقاسمی، مریم (۱۳۸۹). *بررسی تطبیقی عرفان ایرانی با ادیان و مکتب های فلسفی و عرفان هند*. (مقاله) *فصلنامه زبان و ادب فارسی دانشگاه آزاد بوشهر*. (ش ۳). سال دوم.
- الیاسی، پریا (۱۳۹۱). *نخستی نمود های بهکتی یا عبادت عاشقانه در متون هندوی. پژوهشنامه ادیان دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران*. (ش ۱۱). سال ۶
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۲). *تحقیق ماللهند*. (ترجمه منوچهر صدوقی). مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۶۶). *"بهبج الخاص، تحقیقات اسلامی"*. (شماره ۵۵). تهران. پاییز و زمستان. ص ۹۴-۱۳۱.
- پورحسن حدادیان، جمیله (۱۳۸۹). *بررسی تطبیقی مفاهیم دینی و عرفانی بهگودگیتا با مثنوی مولوی*. (پایان نامه) دانشگاه تربیت معلم آذربایجان.
- زهرا حسینی، حمید (۱۳۸۳). *بهکتی و عشق در عرفان هندی و اسلامی*. *جستارهای فلسفی*. دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال. زمستان ۱۳۸۳. ص ۲۵-۵۷.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۶). *درآمدی بر تصوف*. ترجمه محمد رضا رجبی. قم: مرکز مطالعات تطبیقی و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- داراشکوه، محمد (۱۳۶۶). *مجمع البحرین* (تحقیق و تصحیح محمد رضا جلالی نائینی). (چاپ اول). نشر نقره.
- زروانی، مجتبی. علمی، قربان (۱۳۸۹). *مدلول جاودانگی نفس در بهگودگیتا*. *مجله ادیان و عرفان*. (ش ۲). سال چهل و سوم. ص ۷۵-۵۷.

- شایگان، داریوش (۱۳۹۲). *آئین هندو و عرفان اسلامی*. (ترجمه جمشید ارجمند). (چاپ پنجم). انتشارات فرزانه.
- شایگان، داریوش (۱۳۶۲۹). *ادیان و مکتب های فلسفی هند*. (جلد اول). تهران: انتشارات امیر کبیر.
- شیمیل، آنه ماری (۱۳۷۳). *ادبیات اسلامی هند*. (ترجمه یعقوب آزند). (چاپ اول). انتشارات امیر کبیر.
- عطارنیشابوری، فریدالدین (۱۳۳۶). *تذکره الاولیا*. (تصحیح: رینولد نیکلسون مقدمه. محمد قزوینی) چاپ لیدن.
- غزالی، احمد (۱۳۷۰). *مجموعه آثار*. (به اهتمام احمد مجاهد). (چاپ اول). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- قرایی، فیاض (۱۳۸۵). *ادیان هند*. (چاپ اول). انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
- کریشنان، رادا سروپالی (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه شرق و غرب*. (ترجمه خسرو جهانداری). (جلد اول). تهران: انتشارات علمی فرهنگی
- گراوند، سعید (۱۳۹۲). *بهکتی و آئین پرستش عاشقانه در هندوئیسم*. (فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز). (دوره ۱۳). ش. پیاپی ۴۷. ص ۱۵۲-۱۳۷
- گراوند، سعید (۱۳۸۹). *مقایسه مثنوی و گیتا با تأکید بر مسأله طریقه های وصول به حق*. (پایان نامه). دانشکده تربیت مدرس دانشگاه قم
- م، سن، ک (۱۳۷۵). *هندوئیسم*. (ترجمه ع. پاشایی). (چاپ دوم). انتشارات فکر روز.
- موحد، محمدعلی (۱۳۸۵). *ترجمه گیتا*. چاپ سوم. تهران. انتشارات خوارزمی.
- مولوی بلخی، جلال الدین محمد (۱۳۶۲). *مثنوی معنوی*. (تصحیح نیکلسن). (چاپ اول). تهران. انتشارات امیر کبیر.

References

- Abrahamov, Binyamin (2003). *Divine love in Islamic Mysticism, the teaching of al-ghazali and al-dabbagh*, Routledge curzon London and Newyork.
- Edgerton, Franklin, (1964) *The Bhagavad Gita*, Translated and interpreted, New York.
- Malinar Agelika (2007), *The Bhagavad gita doutrines and contexts*, New york, pp.249-251
- Radhakrishnan, sarvepalli (ed. And Trans), *The Bhagavad gita*, Landan.1960

Radhakrishnan, s (2008) . *Indian philosophy*, New delhi, oxford university press, vol (1,2). Krishnan, S. Radha. *The Bhagavad Gita*, with an introductory Essay Sannskrit Text.

The Bhagavad gita (1977), *Translated by S Radhakrishnan*. New delhi. US 6 puplishers.

The Bhagavad gita (1963), *with on Introductory Essay*, sanakrit, English translation and Notes.

Bays. Radhakrishnan (1972), Landan. Zehner, R.C. *Hindu and Muslim Mysticism*, NewYork