

The Way of Bhakti and the State of Love in the Gita Treatise and Masnavi

Nouri Sadat Shahangian * 

Associate Professor, Department of
Religions and Mysticism, Alzahra
University, Tehran, Iran

Abstract

Love is a core concept in Hindu and Islamic mystical works. According to the teachings of the Bhagavad Gita, the highest source of Hindu mystical inspiration, bhakti means a loving relationship with God, emphasizing devotion and sincerity as the easiest path to salvation. In the Masnavi of Rumi, a prominent Islamic mystical work, love is one of the highest states and the most important principles of Sufism. The concept of love is closely related to the concept of knowledge in both Hindu and Islamic mystical works. This paper compares this concept of love in the mystical traditions of Islam and Hinduism. This article studied the conception of God and his knowledge, the relationship between his love and knowledge, the ultimate end of the path of bhakti or the lovely states, and the effects of love on the lover personality in both the Bhagavad Gita and Masnavi of Rumi. The research results show that in Hindu mysticism, divine knowledge is a product of love, while in Islamic mysticism, it is the origin. Both traditions aim at salvation, which is the union or nearness of the lover and the beloved. The ultimate effect of this pursuit is the moral transformation of the lover.

Keywords: Love, Bhagavad Gita, Masnavi of Rumi, Salvation.

Corresponding Author: sh_tayefi@yahoo.com

How to Cite: Shahangian, N. S. (2023). The Way of Bhakti and the State of Love in the Gita Treatise and Masnavi. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 2, No. 3, 129-150.




--- دو فصلنامه علمی - تخصصی عرفان پژوهی در ادبیات ---

دوره ۲، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲، ۱۲۹-۱۵۰

msil. atu. ac. ir

DOI: 10.22054/MSIL.2022.66475.1037

طریق بکتی و حال محبت با نظر بر رساله گیتا و مثنوی

نوری سادات شاهنگیان*  دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه الزهرا (س)، تهران، ایران

چکیده

محبت از جمله مفاهیم محوری در آثار عرفانی هندو و اسلامی است. در تعالیم رساله «بگودگیتا» به عنوان مهم ترین منبع الهام عرفانی هندو، بکتی به معنای رابطه عاشقانه و از سر ارادت و اخلاص با خدا به عنوان سهل الوصول ترین طریق نجات انسان مورد تأکید است. در مثنوی جلال الدین محمد بلخی نیز که نمونه‌ای از آثار عرفانی اسلامی در عصر پختگی اندیشه‌های صوفیانه است، محبت (عشق) جایگاهی ویژه دارد و از عالی ترین احوال عارف و از مهم ترین مبانی و اصول تصوف به شمار می‌رود. مفهوم محبت با معرفت نیز ارتباط تنگاتنگ دارد. مقاله حاضر با هدف مقایسه این مقوله در سنت عرفانی اسلام و هندوئیسم نگاشته شده است. برداشتی از خدا و معرفت او، رابطه محبت با معرفت خداوند، غایتی که مترتب بر طریق بکتی یا احوال عاشقانه است و تأثیرات عشق ورزی بر شخصیت محب (بکته)، در رساله «گیتا» و «مثنوی» مورد بررسی قرار گرفته است. نتایج حاصل از پژوهش حاکی از آن است که در عرفان هندو، معرفت الهی محصول طی طریق محبت و در عرفان اسلامی خاستگاه آن است. غایت این هر دو، رستگاری (اتحاد یا قرب محب و محبوب) و تأثیر وجودی آن، تحول اخلاقی محب است.

کلیدواژه‌ها: محبت، بگودگیتا، مثنوی مولوی، نجات.

مقدمه

«بگود گیتا» کتاب مقدس پرستندگان ویشنو و از جمله اصلی ترین منابع الهام عرفان متأخر هندو است. این مقاله با هدف پاسخگویی به پرسش های اساسی درباره ماهیت و سرشت جهان، اصل و منشأ آن، مقصد اصلی و اصل راهبر آن، ماهیت و سرشت انسان، وظیفه، سرنوشت و ارتباطش با بقیه جهان و با اصل هدایتگر آن، نگاشته شده است. پاسخ دهنده نیز در تمام موارد کریشنا- تجسم خدای متعال به شکل انسان- است و نام اثر (بگود گیتا) به معنای «آواز یگانه ستودنی» اشاره به او است.

در بررسی انواع عرفان، غالباً سه عنصر معرفت، عمل و عشق به اشتراک یافت می شود. بر این اساس که در طریق برگزیده هر عرفان برای نیل به نجات بر کدام عنصر تأکید بیشتری شود، هر یک به سه گروه قابل تقسیم اند: ۱- عرفان هایی که جهل را بزرگ ترین مانع در نیل به نجات دانسته و بیشترین تأکید را بر معرفت داشته اند. ۲- عرفان هایی که سهم عمل را در وصول به مقصد بیش از دو عنصر دیگر دیده و در عین حال نتیجه مستقیم عمل را هم معرفت دانسته اند. ۳- عرفان هایی که فیض و عنایت الهی را مهم ترین عامل در نیل به نجات دانسته و بر ارادت، اخلاص و عشق به خداوند یا شخصیت های الوهی و مقدس تأکید بسیار کرده اند.

«گیتا» همچون دیگر نظام های فلسفی هندویی در جست و جوی حقیقت به عنوان ابزار نجات انسان است و نه طلب حقیقت برای حقیقت. برای دستیابی به این هدف نیز بیش از عقل بر احساسات و بر شهود یا بصیرت عرفانی تأکید می کند. وجود تعابیری مشخص از تناسخ - که بعدها به عنوان قاعده ای کلی برای تمام هندوان باقی ماند- در کنار توصیف هایی از روح متعالی و تأکید بر تقابل روح با تمام آنچه روح نیست (اعم از وجود مادی یا تجربی) و نیز بی ارزش دانستن کل هستی و تلقی شر از حیات تجربی، اندیشه هایی است که در اوپانیشادهای اولیه مطرح شد و «گیتا» را نیز تحت تأثیر قرار داد. از این روست که بخش قابل توجهی از آموزه های عرفانی «گیتا» رنگ و بوی نجات شناسانه دارد. در «گیتا» برخلاف اوپانیشادهای قدیم تر که تأثیر آن ها بر گیتا محرز است در عین حال که به درستی سه طریق عمل، معرفت و عشق از هم تفکیک نشده و نوعی ملازمه نیز در میان آن ها دیده می شود، طریق بکتی یا ارادت مفرط به خدا بیش از دو طریق دیگر مورد توجه قرار گرفته است.

در آثار عارفان و شعرای اسلامی نیز عشق جایگاه ویژه دارد؛ چه آن‌ها که عشق را در معنای مجازی به کار برده‌اند و چه آن‌ها که از مفهوم حقیقی و عرفانی عشق سخن گفته و یا آن را تجربه کرده‌اند. آن‌ها که در سیر و سلوک معنوی در پی رابطه‌ای نه از سر خوف با خداوند و یا در چهارچوب شریعت بودند، عشق را نیز نردبان طریقت دانستند. به این ترتیب ارتباط عابد و معبود به رابطه عاشق و معشوق مبدل شد. با گذشت زمان که طریقت مبتنی بر عشق اهمیت و اقبال بیشتری یافت، تنوع تعبیر استعاری و تمثیلی هم در آثار عرفانی افزون شد. «مثنوی» جلال‌الدین محمد بلخی نمونه‌ای از این آثار است که در عصر پختگی اندیشه‌های صوفیانه به ظهور رسید. «مثنوی» منتخبی از تمامی اندیشه‌های فلسفی و کلامی جهان اسلام از آغاز تا قرن هفتم هجری و البته بدون نظم و ترتیب است. حکایاتی با محوریت عشق و محبت در «مثنوی» کم نیست و بسیاری از سروده‌ها نوعی حدیث نفس است که مولوی در حال جذب و شور عشق یا در حال مراقبه و استغراق بیان کرده است.

۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های انجام شده با محور عشق در مثنوی بسیار است. از آن جمله است: «علم، عقل و عشق در مثنوی مولوی» از سبحانی (۱۳۸۲)، «مولانا و عشق» از اعوانی (۱۳۹۷)، «تحلیل استعاره شناختی عشق» عزیزی منامن و دیگران (۱۴۰۱)، «عشق از نظر مولانا و ملاصدرا» از آتونی و آتونی (۱۳۹۰) و «سنخ‌شناسی عشق در اندیشه مولوی و کریشنا مورتی» از قهرمان (۱۳۹۵). آثاری از این دست، دیدگاه‌های مولوی را درباره عشق، ارتباط عشق با علم و عقل، تحلیل استعاره شناختی عشق، وجوه عشق و برخی نوسانات آن، زبان عشق و آفرینش و... به نحوی جداگانه و یا در مقایسه با آرای دیگر عارفان مورد بررسی قرار داده است.

با وجود ترجمه‌های متعدد از «بگود گیتا» که گاه با مقدمه‌ها و تفاسیر عالمانه از فصول آن نیز همراه است، اما تاکنون اثری که به مقایسه تعالیم این دو اثر در موضوع عشق و ارتباط آن با معرفت پرداخته باشد، به چاپ نرسیده است. مقالاتی با عنوان «معرفت و نسبت آن با عمل در گیتا» از پازوکی و گراوند (۱۳۸۸)، «عمل و ترک عمل در مثنوی و گیتا» از پازوکی و گراوند (۱۳۸۹) و نیز «خدا در گیتا» از مهدی‌زاده (۱۳۸۱) از جمله پژوهش‌هایی است که دیگر آموزه‌های گیتا را مورد بحث قرار داده است.

در مقاله حاضر دیدگاه‌های مولوی با آموزه‌های رساله «بگود گیتا» در موضوع عشق و با هدف بیان وجوه اشتراک و افتراق اندیشه‌ها در عرفان هندو و اسلام مقایسه شده است. ارتباط موضوع عشق (بکتی) با خدا، معرفت حقیقت و مبحث نجات و رستگاری، این مطالعه تطبیقی را موجه می‌کند؛ با این هدف که مسیر گفت‌وگوی عالمانه و همدلی مؤمنانه هموار شود. گردآوری اطلاعات در این پژوهش به روش کتابخانه‌ای و پردازش داده‌ها به شیوه توصیفی-تحلیلی است. در این مقاله، سند ابیات براساس شرح «مثنوی» نیکلسون، ترجمه لاهوتی (۱۳۷۴) است و در استنادات تنها به ذکر دو شماره ابیات بسنده شده است. همچنین در ارجاع به «گیتا» ترجمه موحد (۱۳۷۴) عدد نخست مربوط به شماره گفتار و عدد بعدی شماره صفحه است.

۲. تعالیم گیتا

۲-۱. ذات خدا و تجلی آن

کریشنا از جمله خدایان محلی و رئیس یک قبیله است که نحوه به الوهیت رسیدن او یا سابقه‌اش در مقام و مرتبه خدایی معلوم نیست، اما با خدای ویشنو عینیت یافته و از جمله تجلیات اوست. او واجد صفات یک خدای توحیدی به نحو کامل بوده و در عین حال صفات مطلق اوپانیشادی را نیز در خود دارد؛ به طوری که می‌توان گفت که شخصیت خدای توحیدی «گیتا» محصول اتحاد سه رشته است؛ نخست، قهرمان خدای عامیانه قبیله محلی موسوم به کریشنا، دوم، خدای کهن ودایی موسوم به ویشنو که متعلق به دین آیینی روحانیون است و سوم، مطلق فلسفی اوپانیشادها موسوم به برهمن (Edgerton, 1964: 135). این اتحاد اما کامل نیست و عناصر تثیستی از عنصر مونستی اوپانیشادی بارها متمایز شده و مؤلف «گیتا»، خود بر این تمایز بارها تأکید کرده است. گاه به نظر می‌رسد که خدای «گیتا» همان برهمن اوپانیشادی است، اما در جای دیگر برهمن نامتشخص غیر از خدای متشخص است و نسبت به او در مقام نازل‌تری قرار دارد. برهمن تابع خداست و «در او ماوی می‌گیرد» (گیتا، گفتار ۱۴: ۱۷۲). از آنجا که درک مطلق مجرد غیرشخصی اوپانیشادها فراتر از توان اذهان متوسط است، «گیتا» خدای متشخص شخص‌وار را ترجیح می‌دهد و خدای «گیتا» به وضوح رنگ مونوتیستی دارد.

اندیشه خدا در «گیتا» با دو آلیسمی که پیوسته از آن سخن رفته است، تلفیق شده است. جهان دارای دو روح زوال‌پذیر و زوال‌ناپذیر است؛ روح نخست همه موجودات فانی، یعنی طبیعت مادی‌اند و آن دیگری همان نفس یا روح ثابت و تغییرناپذیر است. خدا به عنوان یک روح والای دیگر یا روح اعظم (پرما‌تمن) که محیط بر عوالم و حافظ و نگهبان آن‌ها است، مطرح می‌شود. (گیتا، گفتار ۱۵: ۱۷۷-۱۷۶). این والاترین روح به ظاهر اصلی متمایز از روح و جسم تمامی افراد تلقی می‌شود، اما همه را در خود جای داده است. «آنکه در همه چیز مرا بیند و همه چیز را در من بیند، هرگز از من جدا نشود و من هرگز از او جدا نگردم» (همان: گفتار ۶: ۱۱۱). بودن خدا در همه یا همه چیز در خدا این پرسش را متبادر می‌کند که آیا خدا در هر آنچه شر باشد نیز هست؟ به بیان دیگر، آیا در خدا شری نیز وجود دارد؟

«گیتا» بی‌آنکه محدودیتی برای ذات خدا قائل شود، بارها تجلی خدا را در صور خاص هستی که به لحاظ اخلاقی شر احساس می‌شوند، انکار می‌کند. خدا به عنوان اصل اول جهان، روح همه، عالی‌ترین جزء هر چیز و شریف‌ترین جنبه آن و ساری در همه توصیف می‌شود. در برخی قطعه‌های دیگر تمایل به گذر از شر و ضرورت ارتباط آن با خدای به ظاهر وحدت وجودی احساس می‌شود؛ اینکه سرچشمه تمامی حالات و تجارب روانی خوب و بد است: «فهم و علم و یقین و شکیبایی و راستی، خودداری و آرام و شادی و رنج، هستی و نیستی و ترس و دلیری و بردباری و فراغ و خرسندی و زهد و کرم و نیکنامی و بدنامی همه از من است» (همان: گفتار ۱۰: ۱۳۵). خدا در آنچه شر است و همچنین در آنچه خیر است، ساری است. «از دغل‌ها قمارم. زور زورمندان منم. پیروزی منم و عزم منم. نیکی نیکان منم» (همان: ۱۴۱).

نویسنده «گیتا» مکرر از دو ذات یا دو طبیعت خدا سخن گفته است. طبیعت پست‌تر همان جهان مادی و تجربی و طبیعت والاتر ورای دید مخلوقات عالم تجربی است. «خاک و آب و آتش و باد و اثیر و دل و عقل و انانیت، جنبه فروتر طبیعت من است و جنبه برتر آن جان است که مایه قوام جهان است. این دو جنبه منشأ همه هستی است» (همان: گفتار ۷: ۱۱۶). طبیعت پست‌تر او (پرکریتی یا ماده کیهانی) چون بطنی است که روح متعالی خداوند (پوروشه) نطفه مخلوقات را در آن می‌کارد. در آغاز هر دوره (کلپه) تمامی مخلوقات از آن بطن پا به عرصه وجود نهاده و در پایان دوره باز دوباره بدان داخل می‌شوند

و خدا که خود طراح این جریان است، نظاره گر آن خواهد بود» (همان: گفتار ۹: ۱۲۸). پس تمامی جهان مادی به معنایی صورت تجلی یافته خدا یا طبیعت مادی است. او به واسطه اعمال قدرت اسرارآمیز خود (مایا) می تواند وجودی مادی پذیرد. «آنجا که نیکوکاری از رونق افتاده، تباہکاری بالا گیرد، من در قالب تن مجسم گشته و در میان مردم آیم تا اساس خیر نگرهبانی کنم و بنیاد شر براندازم» (همان: گفتار ۴: ۹۰). این همان آموزه اصلی «گیتا» است و آغاز سیستم اوتارها یا ظهورات خداوند است که کریشنا هم یکی از آنها است. در جریان تجلی خداوند تنها گروهی از برگزیدگان که با خلوص و ارادت کامل در خدمت او باشند، می توانند به واسطه عمل فیض به شهود عارفانه صورت برتر خداوند نائل شوند (همان: گفتار ۱۰: ۱۳۶-۱۳۵).

۲-۲. عمل و تجدید حیات روح

در اوپانیسادهای اولیه، عبارات کاملاً مشخصی از نظریه تجدید حیات یا تناسخ یافت می شود که در سراسر دوران بعد برای تمامی هندوان به عنوان یک قاعده کلی باقی ماند. طبق این نظریه، روح یک سلسله هستی های نامشخص را در ابدان و اشکال مادی در این جهان یا عوالم مختلف تجربه می کند. این عقیده جهانی هندویی در «گیتا» به طی مراحل مختلف زندگی از کودکی تا جوانی و پیری تشبیه شده است. تلفیق این عقیده با باور قدیمی به کیفیت اعمال خوب و بد در حیاتی پس از مرگ راه را برای آموزه خاص هندویی درباره عمل (کرمه یا کرمن) هموار ساخت. از این رو، آموزه حالت وجودی هر فرد در حیات کنونی به طور مطلق با اخلاقیات او در زندگی قبلی اش مربوط می شود. یک فرد دقیقاً همان چیزی است که او ساخته و بنابراین لایق آن شده است (Brihad Aranyaka Upanishad, 4/4/3).

از نظر «گیتا» روح واقعاً مستقل از بدن است و هر آنچه جسم را تحت تأثیر قرار دهد در روح اثری ندارد. تا زمانی که به واسطه قوه خود آگاهی (اتیت) فریب خورده و می پندارد که عامل و تحمل کننده رنج اوست در گمراهی و زنجیره تولدهای پیاپی گرفتار خواهد بود. برای رهایی از سلسله تجسدهای مکرر، روح فرد باید به طریقی از نتایج اجتناب ناپذیر اعمال، رها شده یا معاف شود. در برخی قطعات «گیتا» روش زندگی زاهدانه و مسیر ترک دنیا و بی عملی که برخی مردان عاقل برای گریز از تأثیر اعمال در پیش گرفته اند، توصیه

می‌شود (گیتا، گک ۶: ۱۰۸-۱۰۳). نویسنده در بیشتر قطعه‌ها موضعی کاملاً مخالف اتخاذ کرده و معتقد است که نیازی به ترک دنیا و خودداری از عمل نیست. می‌توان در خلال یک زندگی طبیعی به نجات از سلسله زادمرگ اندیشید بی‌آنکه زهد مفرط معارض امیال طبیعی انسان باشد.

برخورد «گیتا» با آموزه کرمه بسیار هوشمندانه است. نویسنده «گیتا» این آموزه اوپانیشادی را می‌پذیرد که در پس هر کرداری میلی مثبت یا منفی نهفته است که برانگیزاننده اراده است و منجر به اعمالی می‌شود که سرنوشت آینده انسان را تعیین می‌کند (BrihadAranyaka Upanishad, 4/4/5). اما در عمل فی‌نفسه نیروی الزام‌آوری وجود ندارد. اگر انسان بدون علاقه به نتایج عمل و به نحوی غیرخودخواهانه اعمال را انجام دهد، تأثیری بر ایمان او نداشته و اسارتی را در پی نخواهد داشت. «کسی که ثمره کار فرو گذاشته و به مقام رضای مطلق رسیده و بی‌نیاز از همه چیز است، گرچه مدام در کار باشد، همواره از کار فارغ است. آنکه از بند هوس‌ها گذشته و لگام برسر نفس و دل خویش زده و ترک همه گفته، گرچه به ظاهر اعضای تنش در کار باشد، ولی در واقع از قید عمل آزاد است» (گیتا، گک ۴: ۹۳). «آن عملی عمل کامل نامیده می‌شود که الزامی باشد، عاری از تعلق باشد و توسط فردی که در طلب نتیجه آن نیست، بی‌میل و رغبت انجام شود» (همان: گفتار ۱۸: ۱۹۲). هر انسانی باید وظایف طبیعی خویش را با توجه به طبقه اجتماعی خود یا مقامی که عهده‌دار شده، انجام دهد (همان: گفتار ۳: ۸۴). مسئولیتی که انسان دارد صرفاً از این ناحیه است، اما از بابت نتایجی که انجام وظایف به بار خواهد آورد، مسئولیتی متوجه او نیست (Klaus, 1995: 57). در عین حال «گیتا» اغلب تعریف واقعی وظیفه را ارائه نمی‌کند و به این گفته اکتفا می‌کند که انسان باید وظایف را از آن جهت که وظیفه است با بی‌تفاوتی کامل نسبت به نتایج آنها انجام دهد؛ آنچه را مربوط به خداست انجام دهد و مسئولیت آن را به خدا محول کند. در پی سؤال از حکمت او نیز نباشد. خدا روح سریان یافته در کل کائنات و نفس حقیقی آنها، واحد است. فرد حکیم این عینیت را در خود و در همه چیز مشاهده می‌کند و بدین ترتیب از تأثیر عمل و تولد دوباره آزاد می‌شود.

۲-۳. راه معرفت و فعالیت منضبط

باور به قدرت معرفت و نقش آن در کنترل سرنوشت و نجات انسان، در فرهنگ هندوی ریشه‌ای عمیق دارد. در اوپانیشادهای اولیه و سابق بر «گیتا» باور به قدرت سحری دانش موج می‌زند. دانستن توانستن است. هر آنچه را انسان بداند، می‌تواند کنترل کند. در «گیتا» نشانی از کاربرد دانش در جهت نیل به مقاصد بیهوده دنیایی دیده نمی‌شود، اما اهمیت معرفت به عنوان یکی از راه‌های نجات همواره مدنظر است و در قطعات بسیاری از آن سخن گفته شده است. «حتی اگر گنهکارترین مردم باشی، چون بر کشتی معرفت نشینی از موج گناهان جان به در بری» (گیتا، گک ۴: ۹۶). کسب معرفت، جهل و نادانی و همه تمایلات را مرتفع می‌سازد و انسان را از تولد دوباره و تأثیر اعمال آزاد می‌کند (همان: گفتار ۴: ۹۶-۹۷).

موضوع معرفت در نظام‌های دیگر حقیقت برتر است که فرمول‌های مختلفی از آن ارائه شده است. این حقیقت در «گیتا»، خداوند، نحوه ظهور او و چگونگی عملکرد او است. اختلاف نظر درباره روش‌های دستیابی به معرفت نیز در همه نظام‌ها و نیز در «گیتا» قابل ملاحظه است. معرفت می‌تواند از راه تفکر درونی با دیسیپلین^۱ عمل یا نظر و نیز با تعلیم گرفتن از دیگران حاصل شود و همه این روش‌ها می‌تواند منتهی به رهایی از زنجیر تولدهای پیاپی شود (همان: گک ۱۳: ۱۶۴).

مراد از دیسیپلین عمل، یوگه یا فعالیت منضبط است. در آثار معاصر «گیتا»، یوگه دال بر روش عملی و متمایز از روش نظری است و در «گیتا» مراد از آن روش نجات است که ویژگی آن مشارکت در اعمال معمول دنیوی است، بی‌آنکه علاقه‌ای به نتایج آن وجود داشته باشد (همان: گفتار ۲: ۷۵). واژه سانکهایه نیز ظاهراً به معنی «مبنی بر محاسبه» یعنی روش فلسفی، فکری و نظری است. علاقه‌مندان به این روش معتقدند که «معرفت» ابزار برتر و انحصاری نجات است و به ویژه طبق «گیتا» مشتاق ترک همه فعالیت‌ها هستند. دیسیپلین سانکهایه یا معرفت (جنانه یوگه) با یوگه که دلالت ضمنی به فعالیت دارد، مخالف و نوعی تقابل میان این دو روش ملاحظه می‌شود (Edgerton, 1964: 165-166) «من از آغاز آفرینش دو راه پیش پای مردم گذاردم: طریق معرفت برای اهل مراقبه و طریق

۱. Discipline

عمل برای اهل عمل» (گیتا، گک ۳: ۸۱). این تقابل را قطعه شعری که تمایز ازلی روح و جسم را در آموزه‌های سانکهییه بیان کرده، واضح‌تر نمودار می‌کند (همان: ۲: گفتار ۷۱-۷۰). در عین حال نویسنده «گیتا» با بلندنظری و تسامح اعتبار، نقطه نظرات مختلف را پذیرفته و هر دو روش سانکهییه و یوگه را منتهی به نجات و سعادت عالی می‌داند. «کودکان و نه خردمندان، سانکهییه و یوگه را متمایز می‌دانند. هر که خود را وقف یکی از این‌ها گرداند، ثمره هر دو را به دست می‌آورد. مقصدی که پیروان سانکهییه بدان می‌رسند، همان است که پیروان یوگه می‌رسند. هر کس سانکهییه و یوگه را یکی بیند، دارای بصیرت واقعی است (همان: گفتار ۵: ۹۹). او ادعا می‌کند که حصول معرفت از طریق فعالیت منضبط که به معنای عمل غیرخودخواهانه و بی‌علاقگی نسبت به نتایج آن است نیز ممکن است. «به راستی در جهان چیزی نیست که چون معرفت پاک تواند کرد. آنکه از راه یوگه به کمال رسد، بهنگام این حقیقت دریابد. آنکه ایمان دارد و شیفته معرفت است، آنکه حواس را رام خود کرده است، معرفت را به دست می‌آورد و با کسب معرفت به آرامش مطلق می‌رسد» (همان: گفتار ۴: ۹۶).

یوگه را می‌توان حالت بی‌تفاوتی و ثبات ذهن دانست. «آنکه زمام نفس به دست خویش دارد با حواسی که فرمانبردار اویند؛ آزاد از قید حب و بغض در میان اشیاء می‌شود. چنین کسی به سر منزل سکون رسیده باشد... و دل که به این مرحله از سکون رسد، عقل استقامت گیرد و آن را که استقامت نباشد، معرفت نباشد. آن را که معرفت نباشد، از مراقبه بهره‌ای نیست و بی‌مراقبه آرام جان حاصل نیاید و بی‌آرام جان، سعادت از کجا باشد؟ (همان: گفتار ۲: ۷۹). میانه‌روی در امور نیز از شاخصه‌های پیرو یوگه (یوگین) است (همان: گفتار ۶: ۱۰۸). تأکید بر لزوم حفظ اعتدال، بیانگر تقابل خط مشی یوگه با روش زهد افراطی و از نشانه‌های تأثیر و تأثر آموزه‌های «گیتا» و تعالیم بودایی می‌تواند باشد.

۲-۴. طریق بکتی در «بگودگیتا»

رساله «بگودگیتا» حاوی طرح‌ها و برنامه‌های مختلف نجات‌شناسانه است که میراث تفکر اوپانیشادی است. بنابر تعالیم اوپانیشادها، معرفت اصل اول جهان منجر به نجات می‌شود. «گیتا» آن اصل اول را خدا قلمداد می‌کند. همچنین به تبعیت از اوپانیشادها نجات را در گرو معرفت و ناشی از وصول به خداوند می‌داند، اما دشواری‌های طریق نظری و کسب

معرفت را نیز از نظر دور نمی‌دارد. «از میان هزاران تن مگر یکی در طلب کمال برآید و از میان طالبان کمال؛ مگر یکی مرا چنان که منم، بشناسد» (گیتا، گک ۷: ۱۱۵). این است که «گیتا» آموزه مشهور خود «بکتی» را معرفی می‌کند. این واژه در ادبیات دینی و عرفانی ویشنوپرستان دو معنای عام و خاص دارد؛ معنای عام آن تقسیم کردن، سهم شدن، مبارک و مقدس است (Carman, 1993, 1:130) و معنای خاص آن پرستش عاشقانه، خدمت به خدا، محبت و اخلاص و ارادت شخصی میان انسان و خدا است که قطعات «گیتا» بیانگر آن است.

سخن گفتن از بکتی جز در قالب تعبیر و اصطلاحات خداپرستانه آن هم از نوع شخص وار بسیار دشوار و بلکه غیرممکن است. از این رو، موضوع بکتی در «گیتا» و در ارتباط با خدای آن که چنین ویژگی‌هایی دارد، مجال طرح یافته است. غالباً راه محبت را در کنار دو راه علم و عمل به عنوان طرق سه گانه نجات مطرح کرده‌اند و بلکه آن را ساده‌تر و سهل‌الوصول‌تر از دو راه دیگر دانسته‌اند (Nas, 1969: 254-267). اغلب چنین به نظر می‌رسد که طریق محبت مسیری در عرض دو مسیر دیگر است و به عنوان یکی از طرق رستگاری و بی‌ارتباط با معرفت است، اما «گیتا» چون اوپانیشادهای دیگر با تأکید بر معرفت به عنوان ابزار اصلی نجات و تلقی روش‌های دیگر (مانند انجام تکالیف دینی، زهد و بی‌عملی افراطی و تعلیم یافتن از دیگران) به منزله کمک‌های ثانوی در کسب معرفت، آموزه بکتی را طرح می‌کند. انسان از طریق عشق و محبت خالصانه به خداوند، می‌تواند به معرفت او و بنابراین به نجاتی که از طریق این معرفت حاصل می‌آید، دست یابد. «آنکه به مقام والای محبت رسد، آنگاه از راه محبت مرا به حقیقت بشناسد و بداند که من چیستم و کیستم و چون مرا به حقیقت دریابد، یکسره در من فانی شود. هر چه کند، در پناه من بود و از عنایت من به مقام جاوید و بی‌زوال واصل شود» (گیتا، گفتار ۱۸: ۱۹۸-۱۹۷).

در حقیقت به واسطه محبت و ارادت خالصانه، صورت برتر و واقعی خداوند در جریان فیض آشکار می‌شود و محب را قادر می‌کند تا شناخت لازم را نسبت به او کسب کند. «سخت دشوار است که کسی این صورت مرا تواند دید ... اما آنکه در محبت صادق باشد، تواند که مرا بشناسد و ببیند و در من راه یابد» (همان: گفتار ۱۱: ۱۵۳). راه یافتن در خدا که از آن تعبیر به اتحاد با او نیز می‌شود، منتهای طریق محبت و هدف نهایی سالک است و «گیتا» محبت را طریقی بی‌واسطه و کافی برای نیل به آن می‌داند. چنین به نظر می‌رسد

که حصول رستگاری از طریق محبت و خلوص، نتیجه مداخلة خاص خداوند در حق محب با اخلاص است. «آنان که مرا می‌پرستند و همه کار خود را به من وا می‌نهند و مرا غایت مطلوب می‌دانند و دل [را] همه وقف ذکر و نیایش من می‌کنند، آنان را بی‌درنگ از دریای مرگبار زندگی می‌رهانم» (همان: گفتار ۱۲: ۱۵۶). حتی عمل منضبط و فارغ از میل به ثمره آن و نیز نور معرفتی که پیش از این درباره آن سخن گفته شد نیز توسط خدا به محبوب خویش اعطا می‌شود. «به اینان که مدام با منند و از سر مهر مرا می‌پرستند، من آن مایه بینش دهم که بدان مرا دریابند و از روی لطف محض در دلشان مأوی سازم و تاریکی جهل از جانشان براندازم و چراغ دانش در دلشان برافروزم» (همان: گفتار ۱۰: ۱۳۶-۱۳۵). تعالیم «گیتا» درباره غایت و منتهای طریق محبت، منحصر به رهایی از سلسله تولدهای پیاپی نیست. تعبیری چون رسیدن به کمال و مقام والا، وصال با برهمن، داخل شدن و فنای در خداوند، رسیدن به آرامش مطلق و نائل شدن به مقام سرمدی و جاوید که در جای جای «گیتا» مطرح شده است، اشاره به مقام و موقعیت و احوال سالک وارسته دارد. افزون بر آنچه گفته شد، انعکاس پیروی از طریق بکتی بر خلق و خوی محب نیز قابل توجه است. عاشق با اخلاصی که همه اعمال را به خداوند وامی‌سپارد، او را پناهگاه خود قرار می‌دهد و با توجه و ارادت کامل حرمتش می‌نهد با تمامی مخلوقات در صلح و سلام است و به آن‌ها مهر می‌ورزد. او فارغ از هرگونه خودبینی و خود خواهی، صبور، قانع و بی‌توقع و خرسند است، چشم بر احوال دیگران ندارد، نسبت به خوشی و ناخوشی، احترام و بی‌حرمتی، ستایش و سرزنش و مابقی اصداد بی‌تفاوت است. با دوست و دشمن برخورد یکسان دارد. پیوسته منضبط و خویشتن‌دار است. نه او خوف از کسی دارد و نه دیگران از وی در هراسند. در گفتار محتاط است و خموشی پیشه می‌کند (همان: گفتار ۱۲: ۱۵۹-۱۵۶).

«گیتا» با پذیرش این باور هندوی که نگرش ذهنی هنگام مرگ در تعیین حالت پس از مرگ تأثیر بسزا دارد، توصیه می‌کند که سالک طریق محبت در لحظه مرگ، ذهن خود را بر محبوب متمرکز گرداند و دنیا را با یاد او ترک کند. در این حال چون روح فارغ از بدن شود به محبوب خواهد رسید (همان: گفتار ۸: ۱۲۲).

۳. تعالیم «مثنوی»

۳-۱. ذات خدا و تجلی آن

مولوی در توصیف ذات خداوند متأثر از قرآن از بالاترین درجه الهیات تنزیهی بهره می‌گیرد. او برای مرتبه ذات الهی که نامتعیین و نامحدود است از واژه عدم استفاده می‌کند:

با چنان قادر خدایی کز عدم صد چو عالم هست گرداند به دم
(مثنوی، دفتر اول: ۵۲۲)

لازمه نامحدود بودن ذات این است که به ذهن درنیاید، چرا که هر چیز که در قالب ذهن آید، ذهن بر آن محیط می‌شود و در نتیجه نامحدود نخواهد بود. خداوند بی‌صورت و بی‌نام و نشان است. نه اسم دارد و نه رسم؛ بی‌حد و مرز است، بدون جهت و بی‌مثل و مانند است (همان: دفتر ششم: ۵۹ و ۳۷۳۸ و ۳۷۴۲ و دفتر اول: ۳۴۷۶). آنچه در ذهن در نیاید و نتوان از آن سخن گفت یا آن را تعریف کرد به یک معنی نیستی و عدم است. انسان در شناخت خدا همواره دچار حیرت شده و زبانش در توصیف خدا مبتلا به تناقض‌گویی می‌شود (همان: دفتر اول: ۱۹۱۹-۱۸۱۷). این است سبب آنکه مولوی در توصیف خداوند زبان استعاره و تمثیل را به کار می‌گیرد. بنا بر توصیف مولوی، خداوند متعال از هرگونه عیب و نقص پاک و مبرا است. سبحان وصف اوست و از همه چیز بی‌نیاز است (همان: ۳۱۴۰). آنچه در اندیشه بشر بگنجد، فناپذیر است؛ جز خداوند که از هر اندیشه‌ای برتر است و فانی نمی‌گردد (همان: ۴۲۱ و دفتر دوم: ۳۱۰۷). خداوند نه به سبب دوری و بُعد، بلکه از شدت قرب و ظهور از دیده ظاهری انسان‌ها پوشیده است (همان: دفتر ششم: ۶۶۶). خداوند حی قیوم است و نه علت یا اصل اول که روزی هستی را به وجود آورده [و] طبق برنامه از پیش تعیین شده به حرکت درآورده باشد. او خدایی است که اراده خود را می‌شناساند و از گنج حکمت سرمدی خود پرده برمی‌دارد.

چار طبع و علت اولی نیم در تصرف دائما من باقیم
کار من بی علت است و مستقیم هست تقدیرم نه علت ای سقیم
(مثنوی، دفتر دوم: ۱۶۲۶-۱۶۲۵)

حکمت لقمان چو داند این نمود پس چه باشد حکمت رب‌الوجود
یوم تبلی و السرائر کلها بان منکم کامن لایشتهی
(همان: دفتر اول: ۳۵۹۹-۳۵۹۸)

بنابر حدیث قدسی، سبب آفرینش مخلوقات، حب الهی برای شناخته شدن گنج پنهانی بوده است که عبارت از خود اوست (مجلسی، ۱۴۰۴، جلد ۸۴: ۱۹۹ و ۳۴۴). مولوی چون دیگر عارفان به استناد این حدیث، بحث تجلی حق را مطرح کرده است. از نگاه او، خداوند منبع فیضان هستی در تمامی ذرات عالم است و از پس حجاب‌ها و مظاهر مختلف که همان کائنات عالمند، پیوسته متجلی می‌شود. او منشأ اصلی خیر و شر، کفر و ایمان و تمامی اضداد است (مثنوی، دفتر اول: ۲۹۷ و ۲۹۸). این اضداد در حقیقت انعکاس صفات جمال و جلال الهی است؛ یعنی وجوهی که حق خود را در آن‌ها بر اذهان بشر آشکار می‌سازد. پس سالک باید که از ظواهر گذر کند تا که به اصل آن‌ها واصل و حقیقت واحد را در پس جلوه‌های متکثر دریابد (زمانی، ۱۳۷۲، جلد ۱: ۶۴).

۲-۳. معرفت خداوند

به نظر همه عارفان در مرتبه ذات، امکان شناخت خدا منتفی است. بدین سبب اندیشیدن در ذات خدا نهی شده و به تفکر درباره آلاء و صفات او توصیه شده است (مثنوی، دفتر چهارم: ۳۷۰۲-۳۷۰۴). عرفا از نوعی آگاهی و ادراک خدا سخن گفته‌اند که نه از طریق عقل و آگاهی متعارف بلکه نوعی علم حضوری و به طریق شهودی است. در مثنوی مباحث مربوط به معرفت عقلانی و فلسفی و نیز معرفت و شهود عرفانی و نحوه ارتباط آن‌ها با هم از نوعی تناقض‌گویی ظاهری برخوردار است. گاه مشاهده می‌شود که مولوی هر نوع اتحاد بین این دو نوع معرفت را نفی کرده و گاهی هم در جهت متحد کردن آن‌ها تلاش می‌کند. مولوی عقل را به ممدوح و مذموم و عقل ممدوح را به عقل جزئی و عقل کلی تقسیم می‌کند. عقل جزئی عقلی است که در یکایک انسان‌ها وجود دارد و محدود به عالم حس و خیال است. این عقل که تنها حدود و کثرات را درک می‌کند (همان: دفتر چهارم: ۳۳۱۱ - ۳۳۱۰) برای درک حقایق امور و اشیاء کافی نیست، زیرا که در معرض آفت وهم و گمان است (همان: دفتر سوم: ۱۵۵۸). از دیدگاه مولوی همین عقل جزئی

است که عشق را منکر می‌شود (همان: دفتر اول: ۱۹۸۲) و همین عقل است که پای استدلالیان را چوبین می‌کند. مراد از عقل کل، عقل کامل است که بر همه اشیاء، محیط است و حقایق امور را به نحوی شایسته ادراک می‌کند. این نوع عقل از نظر مولوی مخصوص گروهی خاص از بندگان مقرب خدا و برگزیدگان اوست. صاحبان عقل جزئی اگر در مسیر رستگاری دنیا و آخرت خود باشند و بخواهند که در سیر و سلوک طریقت نزدیک‌ترین و سالم‌ترین راه وصول به حق را طی کنند، چاره‌ای ندارند جز آنکه با این گروه برگزیده پیوند برقرار کنند (همان: دفتر اول: ۲۰۵۲ و د چهارم: ۱۲۵۸) و در تسلیم و انقیاد و اطاعت پیر راهبر به درجه‌ای رسند که وجود ایشان در او فانی و مستهلک شده باشد (همان: دفتر چهارم: ۲۱۹۴-۲۱۹۱).

عقل تمهید و مقدمه‌ای ضروری است برای عشق و هدایت به بارگاه خداوند؛ چنانکه جبرئیل که تجسم عقل کلی بود، راهنمای پیامبر در معراج روحانی بود، اما گام آخر را پیامبر به تنهایی و تنها با پای عشق و نیستی طی کرد (چیتیک، ۱۳۸۲: ۲۶۴).

مولوی با عنایت به راهی که از تفکر در آثار صنع الهی و نظم منطقی آن‌ها به شناخت خدا گشوده است، همه نظریات عقلی، نقلی و کشفی را درباره معرفت حق به هم پیوند می‌دهد. عرفان از نوع دینی و متکی بر وحی است. در این عرفان کوشش فرد فقط شرط لازم وصول است، اما تکیه اصلی بر توفیق الهی و عنایت ربّانی است (مثنوی، دفتر ششم: ۳۸۶۹).

۳-۳. عشق (محبت)

یکی از بن‌مایه‌های اصلی در اندیشه عارفان مسلمان، حال عشق یا محبت است (سراج طوسی، ۱۹۱۴: ۲۶۴). حال در اصطلاح صوفیان معنای واردی است که به واسطه صفای قلب بر اثر ذکر خدا پدید می‌آید (همان: ۴۲ و ۵۹-۵۷). صفا و شفافیت دل راه را بر تابش انوار غیبی گشوده و هر چه صفای دل بیشتر باشد، حال غالب‌تر است (عبادی، ۱۳۴۷، ج ۱: ۱۹۹-۲۰۰). از دیدگاه مولوی عشق دریایی بس ژرف است که نمی‌توان به عمق آن رسید. عشق نه قابل شناخت است و نه عقل یا قلم توان شرح و توصیف آن را دارد (مثنوی، دفتر اول: ۱۱۳-۱۱۲).

در عین حال توجه خاص او به این معنا که موضوع اصلی آثار اوست، سبب شده تا بارها از عشق سخن گوید. این توجه، محصول تعالیم استاد و مرشد روحانی او -شمس تبریزی- بود که زیستن و نگرش عاشقانه را به او آموخت. از نگاه مولوی، کشش و کوششی که در میان موجودات عالم است، محصول عشق و محبت است و فراتر از آن، سرّ خلقت عالم و ظهور ذرات و کائنات را نیز عشق دانسته است (زرین کوب، ۱۳۶۴، جلد ۱: ۴۹۳). او عشق را شعله حیات انسان و موجودی زنده، شعورمند، پرتحرک و فعال دانسته است (مولوی، د اول: ۶ و ۷۴). محبت جاذبه‌ای است که خدا در دل سالک قرار می‌دهد و به این وسیله او را در طلب می‌آورد و به سلوک روحانی می‌کشاند (زرین کوب، ۱۳۸۴: ۱۱۸).

مولوی به تبع قرآن (سوره مائده، آیه ۵۴) بر دو سویه بودن عشق میان خداوند و انسان تأکید کرده و در جهان‌بینی او از رهگذر عشق، عاشق و معشوق متحد می‌شوند؛ عاشق معشوق است و معشوق عاشق (زمانی، ۱۳۸۴: ۴۴۴-۴۴۳).

هیچ عاشق خود نباشد وصل جو	که نه معشوقش بود جویای او
چون در این دل برق مهر دوست جست	اندر آن دل دوستی می‌دان که هست
در دل تو مهر حق چون شد دو تو	هست حق را بی‌گمانی مهر او

(مثنوی، دفتر سوم: ۴۳۹۳ به بعد)

عشق را می‌توان به دو نوع حقیقی و مجازی تقسیم کرد؛ نوع اول عشق به خدا و قسم دوم عشق به پدیده‌های دیگر است. عشق مجازی پلی برای رسیدن به عشق حقیقی است و می‌تواند به عشق حقیقی بینجامد. پس نباید آن را ناچیز و بی‌مقدار شمرد. این معنا در قالب داستان پادشاه و کنیزک به تصویر کشیده شده است (د. اول). از آنجا که هر موجودی انعکاس یا سایه خداوند است، پس با نگاهی عمیق‌تر می‌توان دریافت که همه عشق‌ها در واقع عشق به خداوند است (چیتیک، ۱۳۸۲: ۲۴۸).

عشق مولوی به شمس تبریزی از مقوله عشق مجازی است. شمس در نظر او انسان کامل است که شعشعه نور جلال را در او می‌بیند و او را معبود طریق عارفانه خود قرار می‌دهد (همایی، ۱۳۶۲: ۷۷۷-۷۷۶). از نظر او، با ولایت انسان کامل و مرد حق می‌توان به عشق

حقیقی رسید. مولوی در خلال ابیاتی در توصیف انسان کامل می گوید: «حب و بغض او، اعطاء و منع او تماماً برای رضای خداست و به جهت فنای اراده اش در اراده حق مسلوب الاختیار است. در افعال و اعمال خویش غرض شخصی را راه نمی دهد و تنها به رضای حق می اندیشد» (همان: دفتر اول: ۳۸۰۲ و بعد). در مثنوی، اما اعمال حسنه به قصد تقرب به خداوند انجام می شود تا آنکه بنده محبوب خدا می شود و خدا در عوض محب خویش، فاعل افعال او می شود. (هجویری، ۱۳۷۶: ۳۲۶ و غول، ۱۳۸۳: ۱۳۶۷).

چنین به نظر می رسد که عارفان برخلاف فلاسفه و اهل حکمت به جای تعریف مقولات، آثار و علائم آن ها را مورد توجه قرار می دهند و مقوله عشق در مثنوی نیز از این قاعده مستثنی نیست. عشق نیروی شگرف و لطیفه الهی است که سبب می شود اخلاق زشت و ردائل به اخلاق پسندیده تبدیل شود. همچون یک طیب امراض روحی و جسمی انسان را مداوا می کند (مثنوی، دفتر اول: ۲۲ تا ۲۳). گذشتن از سود و منفعت خود و پا نهادن بر دلبستگی هایی چون مال و جاه و جان و حتی آبرو از آثار و بلکه از اصول عشق است (در گاهی، ۱۳۷۹: ۴۱). عاشق، غرقه در دریای محبت الهی است و از این رو کسانی که اسیر خوف و رجاء یا در اندیشه ثواب و عقاب اعمال نیک و بد باشند در کی از آن ندارند (شیمل، ۱۳۸۶: ۴۶۴).

از نشانه های عشق، تحیر است. وادی حیرت از جمله مقامات سلوک و شرط لازم برای رسیدن به مرتبه فناست (مثنوی، دفتر پنجم: ۳۲۴۱). مولوی از عشق تعبیر به دریای عدم کرده است و «عدم» رمز فنا و نیستی است. عشق آتش سوزانده است و همه تعلقات عاشق حتی اندیشه او را محو و نابود می کند و در نهایت او را به سوی معشوق حقیقی هدایت می کند. تا پرده هستی عاشق از میان برنخیزد، جمال معشوق نمایان نمی شود و این پرده جز به سطوت تجلی عشق از میان نمی رود (خوارزمی، ۱۳۸۶: ۳۸۸). غایت و نهایت عشق وصول به حضرت حق است. بازگشت روح به مبدأ و موطن اصلی که به آن الفت داشته، پایان سفر سالک است که جز با فنا شدن عاشق در معشوق ممکن نمی شود (ستاری، ۱۳۷۴: ۴۹).

عشق آن شعله است کو چون برفروخت هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت
(مثنوی، دفتر پنجم: ۵۸۸)

نتیجه‌گیری

مفهوم عشق در «مثنوی» و «بگود گیتا» با مفاهیم خدا، معرفت و نجات ارتباط تنگاتنگ دارد. نظر به تفاوت ماهیت نجات در تعالیم هندوئیسم و اسلام جایگاه عشق نیز در نیل به این مقصود متفاوت است. در «گیتا»، بکتی یکی از طرق سه‌گانه نجات و سهل‌الوصول‌ترین آن‌ها است که سالک برای نیل به مقصود اختیار می‌کند. در «مثنوی» چون دیگر آثار عرفانی اسلامی محبت از جمله احوال است که بی‌اختیار سالک بر قلب وارد می‌شود. این محبت مبدأ و منشأ الهی دارد و نمود آن در تجلی خداوند و امر آفرینش است. در «گیتا» کل مخلوقات جلوه خداوند که با نیروی خلاقه مایا وجود مادی پذیرفته‌اند. در جریان تجلی برخی از برگزیدگان که خدا را با خلوص و ارادت خدمت کرده‌اند به واسطه عمل فیض و عنایت الهی به شهود عارفانه وجه برتر او که نامرئی و مایه قوام جهان است، نائل می‌شوند. ثمره این دیدار، معرفت خداوند است که پیش از برگزیدن و سلوک طریق عشق حاصل نیست.

در «مثنوی» مجموعه کائنات مظاهر اسماء و صفات خداوندند و غرض از آفرینش آن‌ها حب الهی در شناخته شدن است. از آنجا که ذات الهی در اعلاء درجه تنزیه بوده و هست و هیچ اندیشه‌ای در او راه ندارد، پس موضوع معرفت صفات و افعال صادره از ذات است. در «مثنوی» محبت جاذبه‌ای است که از ناحیه معشوق در قلب عاشق ایجاد می‌شود. طلب حق است که انسان را به وادی طلب می‌کشاند و معرفت محصول این عشق و طلب است و نه مقدمه آن؛ آنطور که در تعالیم «گیتا» تصریح شده است. گرچه معرفت از طریق علم حضوری و شهود عرفانی ممکن است، اما عقل جزئی انسان نیز مشروط به آنکه به عقل کل پیوند خورد و تسلیم و منقاد انسان کامل باشد به معرفت می‌رسد. در عین حال هم در «گیتا» و هم در «مثنوی» جهد، عبادت و ریاضت شرط لازم است و نه شرط کافی. در «گیتا» عملی کامل است که فارغ از تعلق و میل به نتیجه آن باشد و صرفاً از آن جهت که وظیفه است، انجام شود در «مثنوی» اما اعمال حسنه به قصد تقرب به خداوند

انجام می‌شود تا آنکه بنده محبوب خدا می‌شود و خدا در عوض محب خویش، فاعل افعال او می‌شود.

غایت محبت در «گیتا»، نجات از چرخهٔ زاد مرگ - که سبب اصلی آلام و رنج‌های انسان است - نیل به کمال و مقام وصال با برهمن، فنای در ذات خداوند و اتحاد عاشق و معشوق و رسیدن به آرامش مطلق و مقام سرمدی و جاوید است. این در حالی است که در «مثنوی» چنان که ذکر شد، قرب الهی عالی‌ترین مقام بندگان است که توصیف آن در قرآن کریم آمده است. غایت عشق، بازگشت روح به مبدأ خود و وصال معشوق حقیقی است. انعکاس محبت بر خلق و خوی نیز در هر دو اثر مشابه است. این تأثیر به تعبیر مولوی عبارت است از تبدیل اخلاق ذمیمه و رذائل به اخلاق پسندیده و فضائل و به طور کلی مداوای امراض روحی و جسمی. در «بگودگیتا» نیز صلح و سلام با مخلوقات فارغ از خودبینی و خودخواهی، انضباط و خویش‌داری، صبر و قناعت، خموشی و احتیاط در گفتار و بی‌تفاوت بودن نسبت به اضرار از جمله تأثیرات محبت بر سالک طریق بکتی است.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Noori Sadat Shahangian



<http://orcid.org/0000-0001-7785-3384>

منابع

- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۲). *راه عرفانی عشق*. ترجمهٔ شهاب‌الدین عباسی. تهران: انتشارات پیکان.
- خوارزمی، آدینه محمد. (۱۳۸۶). *مفتاح‌الاسرار در شرح مثنوی معنوی*. به کوشش عباس علی وفایی. تهران: انتشارات سخن.
- درگاهی، محمود. (۱۳۷۹). *رسول آفتاب؛ مولوی از شریعت تا شوریدگی*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۴). *سرنی*. تهران: انتشارات علمی.
- (۱۳۸۴). *پله پله تا ملاقات خدا، درباره زندگی، اندیشه و سلوک مولانا*. تهران: انتشارات علمی.

- زمانی، کریم. (۱۳۷۲). شرح جامع مثنوی. تهران: انتشارات اطلاعات.
- ستاری، جلال. (۱۳۷۴). عشق صوفیانه. تهران: انتشارات مرکز.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۹۱۴). اللمع فی التصوف، تصحیح رنولد آلن نیکلسون، لیدن: انتشارات بریل.
- شیمیل، آنه ماری. (۱۳۸۶). شکوه شمس؛ سیری در آثار و افکار مولانا. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- عبادی، منصور بن اردشیر. (۱۳۴۷). تصفیه فی احوال متصوفه. (صوفی نامه). جلد ۱. تهران: چاپ غلامحسین یوسفی.
- غول، عبدالامیر. (۱۳۸۳). صحیح بخاری. بیروت: نشر دارالحجّة البيضاء
- گیتا، سرود خدايان. (۱۳۷۴). ترجمه محمد علی موحد. تهران: انتشارات خوارزمی
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ه. ق). بحار الأنوار. بیروت: موسسه الوفاء
- ناس، جان. (۱۳۷۰). تاریخ جامع ادیان. ترجمه علی اصغر حکمت. به کوشش پرویز اتابکی. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی
- نیکلسون، رینولد الین. (۱۳۷۴). شرح مثنوی مولوی. ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- هجویری غزنوی، علی بن عثمان. (۱۳۷۶). کشف المحجوب. تصحیح والتین ژوکوفسکی و مقدمه قاسم انصاری. تهران: انتشارات طهوری
- همایی، جلال الدین. (بی تا). مولوی چه می گوید «مولوی نامه». تهران: انتشارات آگاه

References

- The Bhagavad Gita, trans. & intro. By Franklin Edgerton, Harper & Row publishers, New York, 1964.
- Boyer Noss, John, History of The World's Religions, Trans. Ali Akbar Hekmat, ed. Ataabaki, Parviz, Tehran: Enghelab Eslami publication, 1991. [In Persian]
- Carman, B. John, "Bhakti", Encyclopedia Of Religion, ed. Mircea Eliade, Machmillan press, New York, 1993.
- Gita (Bhagavad Gita) The Song by God, Trans & Preface. Mohammad Ali Movahhed, Second Edition, Tehran: Kharazmi Publication, 1995. [In Persian]

- Klaus, K., Klostermaier, Hinduism A Short Introduction, Oxford press, England, 2005.
- Nicholson, Reynold A, A commentary on the Masnavi of Jalaluddin Rumi, Trans & Suspension. Lahooti, Hassan, Tehran: Elmi-Farhangi publication, 1995. [In Persian]
- Schimmel, Annemarie, The triumphal sun (comments on the life and work of Sufi poet Rumi), Trans. Gavaahi, Abd-ol-Rahim, Tehran: Elmi-Farhangi publication, 1978. [In Persian]
- Zarrinkoob, Abd-ol-Hossain, Step by Step until Meeting God (life, thought and spiritual conduct of Rumi), Tehran: Elmi publication, 2005. [In Persian]
- Chittick, William.C, the sufi Path of love: the spiritual teachings of Rumi, Trans. Shahab-ed-din Abbasi, Tehran: Peykan publication, 1983. [In Persian]
- Dargahi, Mahmood, Rasoul, Aftab, Rumi from Shari'a to Rebellion, Tehran: Amirkabir publication, 2000. [In Persian]
- Ebadi, Mansour-Ibn-Ardeshir, Tasfiyeh fi Ahvaal Motesawwefeh (Sufinameh), vol 1, p 199, Tehran: Gholam Hossain Yousefi publication, 1968. [In Persian]
- Ghool, Abd-ol-Amir, Sahih Bokhari, Beirut: Dar-ol-hojja Al-beidha publication, 2004. [In Persian]
- Hojviri Ghaznawi, Ali-Ibn-Othman, Kashf-ol-Mahjoob, Ed. Zhukovski, Valentin, Preface. Ansari, Qasem, Tehran: Tahoori library, 1997. [In Persian]
- Homaee, Jalaluddin, What Mowlavi say (Mowlavinameh), Tehran: Agah publication, 1983. [In Persian]
- Kharazmi, Adineh Muhammad, Meftah-ol-asrar on interpretation of Masnavi ma'navi, Ed. AbbasAli Vafaei, Tehran: Sokhan publication, 2007. [In Persian]
- Majlesi, Muhammad Baqer, Behar-ol-Anvar, Beirut: Al-Vafa institute, 1983. [In Persian]
- The Principal Upanishads, ed. With intro & trans. & text & notes by. S. Radhakrishnan, George Allen & Unwin Ltd., London, 1968
- Sarraj Tousi, Abu nasr, Al-luma' fi'l Tasawwuf, Ed. Nicholson, Reynold A, Leyden: Brill, 1914. [In Persian]
- Sattari, Jalal, Sufi Love, Tehran: Markaz publication, 1995. [In Persian]

- Zamani, Karim, comprehensive commentary of Masnavi Manavi, Tehran: Ettela'at publication, 1993. [In Persian]
- Zarrinkoob, Abd-ol-Hossain, Mystery of "Ney", Tehran: Elmi publication, 1985. [In Persian]

استناد به این مقاله: شاهنگیان، نوری سادات. (۱۴۰۲). طریق بکتی و حال محبت با نظر بر رساله گیتا و مثنوی، عرفان‌پژوهی در ادبیات، (۳)، ۲، ۱۲۹-۱۵۰.



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.