

## نقش انسان شناسی عرفان اسلامی و هندی در همزیستی بشری

قدرت الله قربانی<sup>۱</sup>

### چکیده

امروزه گفتگوی ادیان و فرهنگ ها برای ایجاد بستر های لازم همزیستی و همفکری میان انسان ها بسیار مهم است. این گفتگو می تواند در موضوع های مشترکی همچون چیستی انسان، جایگاهش در نظام هستی، نسبتش با خدا و جهان دیگران، ماهیت زندگی فردی و اجتماعی اش و هدفش از زندگی انجام گیرد. در این زمینه، عرفان اسلامی با بهره گیری از آموزه های معنوی دین اسلام و عرفان هندی با تأکید بیشتر بر اهمیت حیات معنوی بشری و ضرورت تعالی روحانی می توانند رهنمودهای تقریباً همگون و کاربردی تری ارائه نمایند. از این رو، گفتگوی عرفان هندی و اسلامی، به رغم برخی از اختلاف رویکردها، راه را برای دستیابی به فهمی مشترک و موجه از انسان و زندگی معنوی او می گشاید. این مقاله در پی بررسی جنبه هایی از این فهم مشترک است.

**کلیدواژه:** انسان شناسی، عرفان اسلامی، عرفان هندی، همزیستی بشری.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## ۱. مقدمه

امروزه اهمیت مسأله همزیستی و گفتگوی ادیان و تمدن‌ها و تلاش‌های صورت گرفته در این زمینه بر کسی پوشیده نیست. ضرورت این امر زمانی آشکارتر می‌گردد که تجربه تلخ تاریخی جنگ‌ها و خشونت‌ها میان ملل گوناگون جهان مورد بررسی بیشتر قرار گیرد؛ جنگ‌ها و خشونت‌هایی که به واسطه جهل، کج فهمی، منافع دنیوی و امیال نفسانی و مادی گروهی از انسان‌ها آغاز گردیده و آثار زیانبار بسیاری برجای گذاشته است. نگاهی گذرا به اوضاع جهان به خوبی تلاش‌های دولتمردان و انسان‌های کج اندیش و برخی قدرت‌های سیاسی برای گسترش جنگ و خشونت‌ها در جهان را آشکار می‌سازد. درمقابل، می‌توان انسان‌های نیک اندیش و متفکران بزرگی را در طول تاریخ حیات بشری مشاهده کرد که بر پایه سرشت مشترک بشر در رسیدن به خیر و سعادت همگانی برای تحقق همزیستی بشری و گفتگوی ادیان و تمدن‌ها کوشش‌های بسیار کرده‌اند.

درواقع، ملاحظه این تجربه‌های تاریخی بالاخص نتایج دهشتبار جنگ‌ها و خشونت میان ملت‌ها ضرورت و اهمیت گسترش فرهنگ گفتگو و همزیستی را اکنون از هر زمان دیگری بیشتر می‌سازد. در این راستا ملت‌های جهان باید با تکیه بر مشترکات فکری، دینی، فرهنگی و تاریخی میان همدیگر، و با به رسمیت شناختن حق حیات و زندگی و فعالیت در ابعاد گوناگون برای فرهنگ‌ها و باورهای دیگران از اندیشه همزیستی و گفتگوی ادیان و تمدن‌ها حمایت فکری کنند و به منظور تحقق عملی آن گام‌های کاربردی بردارند.

با ملاحظه ویژگی‌های جغرافیایی، تاریخی، فرهنگی، ادبی، نژادی، دینی و عرفانی دو ملت ایران و هند، و تمدن اسلامی و هندی، به نظر می‌رسد امکانات بالقوه و بالفعل این دو ملت برای تبادل تجربیات در در زمینه همزیستی و گفتگوی ادیان و تمدن‌ها و رسیدن به برخی دیدگاه‌ها و نظریات مشترک بسیار بیشتر است. اهمیت این امر زمانی آغاز می‌گردد که ابتدا موقعیت جغرافیایی دو کشور ایران و هند، بالاخص در طول قرون گذشته ملاحظه شود؛ زیرا همسایگی این دو کشور زمینه مناسبی برای تبادلات مردم آنها در زمینه‌های مختلف به ویژه در زمینه‌هایی چون دین، عرفان، ادبیات، اقتصاد و فرهنگ بوده است. در واقع، مطالعه دقیق تاریخی نشان می‌دهد که دو ملت ایران و هند از جمله ملت‌هایی‌اند که روحیه همکاری و فهم متقابل خوبی دارند، لذا در طول قرون گذشته زبان گفتگو و فرهنگ

همزیستی بین آنان همواره فعال و در جریان بوده است. در این زمینه بسترهای عرفانی هر دو ملت و فرهنگ دارای اهمیت بیشتری است؛ زیرا مناسبات و مشابهات بیشتر عرفان هندی و اسلامی در طول قرون گذشته باعث مراودات گسترده عرفانی بسیار و تأثیر گذاری متقابل عرفانی دو ملت بر یکدیگر بوده است. در واقع، مشترکات عرفان اسلامی و هندی در برخی مبانی، مسایل، طرق و منازل و مراتب عرفانی، بالاخص حاکمیت معنویت و تعالی معنوی بر این دو رویکرد عرفانی، زمینه نزدیکی آنها را بیشتر فراهم ساخته است، که انسان‌شناسی عرفانی در این خصوص دارای نقش خاص خود است. با در نظر گرفتن ملاحظات فوق، این تحقیق تلاش دارد تا این فرضیه را مورد آزمون قرار دهد که مبانی مشترک انسان‌شناختی عرفان اسلامی و هندی در شرایط عصر حاضر می‌تواند نقش موثری در تحقق همزیستی و گفتگوی میان این دو ملت داشته باشد. این فرضیه از این داده‌ها و مفروضات علمی استفاده می‌کند که زمینه گسترده معنوی عرفان اسلامی و هندی و در واقع ملاحظه مقولات عرفانی در ورای حجاب‌ها و محدودیت‌های جغرافیایی، محیطی، زیستی، و منافع بشری، این امکان را فراهم می‌سازد تا از این دو مکتب عرفانی از مرزهای حیات دنیوی و الزامات محدود کننده آن فراروند و تلاش نمایند تا مقولات اساسی زندگی انسان را در افق فراتر و مشترک معنوی بیان نمایند که در این زمینه فهم نسبتاً مشترک دو مکتب عرفانی مذکور از انسان، ابعاد وجودی او، توانمندی‌ها و استعدادها، و راه تکامل معنوی و ماهیت سعادت حقیقی او و نیز نسبت او با خدا و هستی دارای اهمیت بیشتری است و می‌توانند در تقرب به همزیستی نقش مؤثری داشته باشند.

بدین منظور، در این تحقیق ابتدا اهمیت همزیستی و گفتگوی ادیان و فرهنگ‌های بشری و سپس بسترهای تاریخی و فرهنگی مناسب میان ایران و هند برای گفتگو بررسی می‌شود تا امکان بررسی قابلیت‌های انسان‌شناختی عرفان هندی و اسلامی فراهم گردد. در این زمینه، ضمن مطالعه ویژگی‌های کلی مشترک عرفان و ادیان هندی و اسلامی به ابعاد گوناگون انسان‌شناسی در عرفان اسلامی و هندی توجه می‌شود. گفتنی است که این بررسی تطبیقی انسان‌شناسی قصد برشمردن تفصیلی اجزای انسان‌شناختی عرفان اسلامی و هندی را ندارد، بلکه تلاش می‌کند تا با نگاه اجمالی به آنها، نشان دهد که ویژگی‌ها و رویکردها و اهداف مشترک آنها، بالاخص فهم مشترک آنها از انسان چه کمکی به فرایند گفتگوی آنها در نگرش عرفانی و دینی و فرهنگی می‌کند.

## ۲. اهمیت گفتگوی ادیان و فرهنگ ها برای همزیستی بشری

همزیستی و گفتگوی ادیان و تمدن ها دارای قدمتی به درازای تاریخ بشری و ادیان روی زمین است، اما به نظر می رسد مواجهه جدی برخی ادیان و تمدن ها در قرون گذشته بالاخص با شکل گیری امپراطوری های بزرگ جهانی از یک سو، و ظهور ادیان بزرگ الهی از سوی دیگر که به بروز جنگ های گسترده ای در سطح جهانی منجر گردید و نیز تلاش قدرت های جهانی برای سلطه بر امکانات ملل دیگر، مسأله همزیستی بشری و گفتگوی تمدن ها را به طور جدی طرح کرده است. در عین حال عدم موفقیت های عینی این گونه تلاش ها در قرون گذشته نوعی ناامیدی و نگرش سلبی را نسبت به این مسأله باعث گردیده است. در واقع، نگاه سلبی به طبیعت بشر و نگرش انحصار گرایانه پیروان برخی ادیان نسبت به حقانیت باورهای دینی خود و بطلان باورهای دینی دیگران، تلاش دول زورگویی جهانی برای زیر سلطه درآوردن ملل دیگر و جنگ ها و مصیبت های ناشی از اینها تاکنون اندیشه همزیستی و گفتگوی بشری را با ناکامی های نسبی مواجه کرده است و حتی نگرش های سلبی درباره آن را بعضاً افزایش داده است. این امر زمانی شدت بیشتری می یابد که مناسبات تاریخی مسلمانان و ملل مسیحی غرب مورد مطالعه قرار گیرد؛ زیرا اشتباهات و تلاش های تاریخی غرب مسیحی در مقابله با اسلام، نه تنها رویکرد گفتگو را تضعیف کرده، بلکه در انظار برخی از متفکران مسلمان این طرح را نوعی دسیسه غربی برای سلطه بیشتر بر ملل اسلامی نمایانده است.

به نظر می رسد رویکرد سلبی هرچقدر هم که دلایل مثبت برای رد ضرورت گفتگوی ادیان داشته باشد، قادر به نفی اهمیت همزیستی و گفتگوی میان ابنای بشر نیست. این مدعا در رویکرد ایجابی بالاخص با منطق اسلام قابل دفاع است. مدافعان رویکرد ایجابی ضمن توجه به تاریخ طولانی همزیستی تمدن ها و فرهنگ های بشری، بالاخص ادیان الهی چون اسلام و مسیحیت، و تأکید بر اینکه انسان موجودی نه تنها ذاتاً اهل همزیستی و گفتگوست، بلکه نیاز طبیعی او در زیستن با دیگران در اجتماع و برطرف کردن حوائج خود با کمک دیگران و لذا گفتگوی با همدیگر است. علاوه بر این، طرفداران این دیدگاه معتقدند که پیروان ادیان ضمن باور به حقانیت دین خود، می توانند برای پیروان ادیان دیگر نیز میزانی از حقانیت را در نظر بگیرند. در این دیدگاه، ضمن رد نسبی معرفتی باورهای دینی و نیز رد انحصارگرایی دینی، بر اهمیت تأکید و استفاده از باورهای مشترک ادیان اشاره دارند (مظفری، ۱۳۷۶،

ص ۱۷-۱۸). در واقع، حامیان این دیدگاه ضمن باور به درستی عقاید دینی خود و بعضاً بطلان باورهای دینی دیگر، شکیبایی درمقابل دیگر باورها و حتی تلاش برای یافتن نقاط مشترک برای گفتگو را اساس باورهای دینی خود می‌دانند.

به نظر می‌رسد تجربه تاریخی پیروان ادیان بالاخص اسلام، ادیان هندی و مسیحی به آنها می‌آموزد که می‌توان ضمن اعتقاد به درستی و حقانیت باورهای دین خود، بهره‌ای هرچند اندک از حقیقت برای ادیان الهی دیگر نیز در نظر گرفت و لذا امکان همزیستی و گفتگو را با آنها براساس مشترکات بنیادی تأسیس کرد. این رویکرد واقعیتی است که برای آن می‌توان با توجه به اوضاع دینی و سیاسی و فرهنگی جهان معاصر اهداف خاصی را در نظر گرفت، از جمله اینکه:

۱. شناسایی زمینه‌های مشترک ادیان توحیدی و ابراهیمی در خصوص عقیده، اخلاق و فرهنگ، با تأکید بر جنبه‌های ایجاد ادیان و تمدن‌ها.
  ۲. تدوین میثاق مشترکی در زمینه حقوق بشر به منظور ایجاد صلح و همزیستی میان ادیان، با از میان برداشتن «مفهوم دشمن» در فرهنگ ملت‌ها و سیاست دولت‌ها.
  ۳. بازنگری در تاریخ نظام‌های آموزشی، برای حذف دشمنی و کینه‌ها و پرداختن به آموزش‌های دینی به منزله بخشی از آموزش‌های انسانی و اساسی با هدف ایجاد تساهل، شکیبایی و تفاهم.
  ۴. اهتمام همگانی برای رسیدن به برداشت و فهم مشترک از مفاهیمی چون: عدالت، صلح، زن، حقوق بشر، دموکراسی، اخلاق کار، تکررگرایی، آزادی، صلح جهانی، همزیستی مسالمت‌آمیز.
- به نظر می‌رسد رویکرد ایجابی بیشتر به واقعیت‌های جهان کنونی، نتایج مصیبت‌بار خشونت‌ها و جنگ‌ها و تلاش برخی دول استعماری برای سلطه‌گری بر ملل مستضعف نظر دارند؛ لذا تلاش می‌کنند تا با تکیه بر مهمترین مشترکات فرهنگی، تاریخی، دینی و غیره فرایند همزیستی و گفتگوی میان ملت‌ها را گسترش دهند تا انسان‌ها هرروزه نسبت به فهم مشترک همدیگر پیشرفت بیشتری کرده و از فاصله‌های فکری آنها کاسته شده به همدلی و همکاری بیشتر نیل نمایند.

### ۳. اهمیت همزیستی و گفتگو در چشم انداز اسلامی و هندی

تجربه تاریخی طولانی همزیستی اسلام با ادیان و فرهنگ‌های دیگر، چون مسیحیت، یهود، زرتشت و هندو نشان‌دهنده جایگاه این امر در دین اسلام است. برخلاف نظر برخی مستشرقان و متفکران غربی

که اسلام را دین خشونت و شمشیر معرفی کرده اند، مراجعه به آموزه های دینی و سیره عملی پیامبر اکرم و دیگر اولیای دین، خلاف این امر را نشان می دهند. در واقع، اسلام بیشتر از هر دینی، دین همزیستی و گفتگو است؛ زیرا از نظر اسلام صلح و همزیستی مسالمت آمیز انسان ها با عقاید و مذاهب گوناگون، یک ارزش و هدف است. هدف از صلح، مصلحت گرایی نیست، بلکه خود صلح، مصلحت است؛ زیرا با زندگی فطری انسان ها سازگارتر است و در شرایط صلح، رشد و تعالی انسان و تفاهم برای رسیدن به توافق ها و سرانجام به یگانگی آیین بشری و گرایش به حق امکان پذیرتر است. بیانگر این دیدگاه اسلام، محتوای آیه زیر از قرآن کریم است که خداوند در آن می فرماید:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَا مُسْلِمُونَ ( آل عمران: ۶۴). "بگو ای اهل کتاب! بیایید تا بر سخنی که بین ما و شما یکسان است، بایستیم که جز خداوند را نپرستیم و برای او هیچ گونه شریکی نیاوریم و هیچ کس از ما دیگری را به جای خداوند، به خدایی برنگیرد و اگر روی گردان شدند، بگویید: شاهد باشید که ما مسلمانیم".

و نیز می توان به محتوای این آیه توجه داشت که در آن پذیرش دین امری آزادانه تلقی گردیده است نه اینکه از روی اجبار و اکراه باشد:

لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ (بقره: ۲۵۶). "در کار دین اکراه روا نیست؛ چرا که راه از بی راهه به روشنی آشکار شده است".

اهمیت آیه نخست در دعوت اهل کتاب و حتی دیگر انسان ها به مشترک ترین امر میان آنهاست، که پرستش خدا امری مشترک میان مسلمانان و اهل کتاب است؛ یعنی در اسلام این دیدگاه اساسی وجود دارد که می توان با پیروان ادیان دیگر فقط با تکیه بر اشتراکات به همزیستی بشری و گفتگو پرداخت. این نگرش واقعی است که در سخنان و رفتار عملی پیامبر اسلام و ائمه معصومین نیز دیده می شود. از سخنان ایشان است که: من آذی ذمیا فانا خصمه و من کنت خصمه خصمته یوم القیامه (عبد الفتاح طباره، بیتا، ص ۲۷۴). یعنی: هر کس اهل ذمه، یعنی یهودی، مسیحی و زرتشتی که در پناه اسلام است، را آزار رساند، دشمن او خواهد بود و هر کس من دشمن او باشم، روز قیامت دشمنی

خود را نسبت به او آشکار خواهم نمود. همچنین از سخنان حضرت علی به مالک اشتر است که: و اشعر قلبک الرحمة للرعیة و المحبة لهم و اللطف بهم و لا تکننّ علیهم سبعا ضاریا تغتمم اکلهم، فانهم صنفان (نهج البلاغه، نامه ۵۳): اما اخ لک فی الدین، و اما نظیر لک فی الخلق. یعنی: (ای مالک!) مهربان باش و رعیت را با چشمی پرعاطفه و سینه‌ای لبریز از محبت بنگر، زنهار که چون درنده‌ای به غارت جان و مال آنها پردازی! پس همانا فرمانبران تو از دو صنف بیرون نیستند: یا مسلمانان و برادر دینی تو هستند و یا (پیروان مذهب بیگانه‌اند، که در این صورت) همانند تو انسانند.

از سوی دیگر، ملاحظه تاریخی رفتار ملت هند نشان می‌دهد که این ملت دارای نوعی روحیه مدارا و همزیستی مسالمت آمیز با ملل همسایه و حتی اقوام مهاجم و ملل استعماری بوده اند و تا آنجا که شواهد تاریخی نشان می‌دهند ملت و فرهنگ هندی در طول تاریخ قرون گذشته، به نظر نمی‌رسد که آغازگر هجوم و حمله نظامی به ملل دیگر بوده باشد (رک به: هینلز، ۱۳۸۷، ص ۴۹۸-۵۱۰). در واقع شرایط جغرافیایی و بالخصوص ویژگی تعلیمات ادیان هندی، که احترام به طبیعت، حیوانات و دیگر انسان‌ها از آموزه‌های مهم آنان است و هرگونه آسیب‌رسانی به آنها را منع کرده اند، زمینه‌نگرش دوستانه و هم‌نوعمانه را نسبت به دیگران در آئین‌های هندیان فراهم ساخته است، شاید به واسطه همین ویژگی است که در جغرافیای گسترده هند قرون زیادی است که ادیان بزرگ و کوچک بسیاری در کنار هم زیست می‌کنند و به نظر می‌رسد نسبت به دیگر کشورها دارای کمترین مشکلات میان خود می‌باشند. به بیان دیگر، ویژگی معنوی ادیان و عرفان هندی و تأکید ویژه آنان بر رهاسازی خود از وابستگی‌های دنیای مادی، طبیعتاً همزیستی بین ملت‌ها را با نگرش‌های گوناگون نشان می‌دهد؛ برای مثال، می‌توان ملاحظه کرد که در هندوئیسم به عنوان یکی از مهمترین ادیان هندی، درون‌گرایی و رازورزی دارای جایگاه بسیار مهمی است. در این زمینه، هندوئیسم تأکید ویژه‌ای بر درون و باطن انسان دارد و آزادی و رهایی آدمی را در گرو آزادی و رهایی درونی از تعلقات بشری می‌داند و به دنیا و ظواهر آن به دید تحقیر می‌نگرد. از دید این مکتب، انسان آزاد کسی است که باطنی آزاد دارد و انسان برای رهایی باید به سیر در باطن خود پردازد (قرائی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۳). این ویژگی را به طرق دیگر در ادیان دیگر هندی، چون بودیسم نیز می‌توان مشاهده کرد، یعنی در اساس تعالیم آنها نیز توجه به حقایق معنوی و دوری از امور مادی زودگذر دارای جایگاه مهمی است. در این زمینه بودا در اخلاقیات خود

بر شناخت حقیقت رنج و طرق رهایی از آن اشاره دارد. او حقایق چهارگانه ای برای خلاصی از رنج بیان می کند و درباب حقیقت چهارم می گوید که آن یافتن طریق است؛ یعنی راهی که آدمی را به سرمنزل خلاصی از الم و رنج رهبری کند و آن طریق به هشت روش مقدس تقسیم می شود که عبارتند از ایمان درست، نیت درست، گفتار درست، رفتار درست، معاش درست، سعی درست، توجه درست و مراقبت درست (جان ناس، ۱۳۷۵، ص ۱۹۴).

علاوه براین، باید به این واقعیت تاریخی توجه داشت که اسلام هم به روش مسالمت آمیز و منطقی به جامعه هندی معرفی گردید و هم ملت ایران در معرفی اسلام به هندیان دارای نقش بسیار زیادی نسبت به عرب ها بوده اند. این امر به سابقه روابط نزدیک و دیرین میان دو ملت ایران و هند نیز ارتباط دارد. در این زمینه، جواهر نعل نهرو می گوید در میان مردمان و نژادهای بسیاری که با هندوستان ارتباط داشته و در زندگانی و فرهنگ هند نفوذ کرده اند، قدیم ترین و بادوام ترین آنها ایرانیان هستند (نهرو، ۱۳۶۱، ص ۲۰). این سخن و شواهد دیگر نشان دهنده مناسبات نزدیک و دوستانه مردم ایران و هند حتی تا حدود پنج هزار سال پیش است که مهمترین نمود آن مهاجرت آریایی ها به ایران و هند است و تا قرن ها دارای فرهنگ و زبان مشترک بوده اند که این واقعیت در متون قبل از اسلام هر دو ملت وجود دارد. اهمیت این مناسبات نزدیک هند و ایران زمانی بیشتر می گردد که توجه داشته باشیم آشنایی مردم هند با اسلام نه از طریق جنگجویان عرب یا حملات سلطان محمود غزنوی، بلکه از طریق مهاجرت عارفان و صوفیان مسلمان ایرانی محقق گردید. این عارفان از سابقه طولانی روابط فرهنگی و تمدنی نزدیک ایران و هند استفاده کردند و با تساهل و تسامح عرفانی خود تأثیرات عرفانی زیادی بر جامعه اندیشمندان هند برجای گذاشتند و نیز از اندیشه های عرفانی حکمای هندی نیز بهره مند شدند. از نکات بسیار مهم فعالیت صوفیه ایرانی مسلمان در هند، گسترش زبان و ادب فارسی در این سرزمین بود که میراث گرانبهایی را برجای گذاشته است (آریا، ۱۳۶۵، ص ۳۵). این تبادل اندیشه های عرفانی به طور متقابل میان عارفان ایرانی مسلمان و هندی در قرون گذشته اسلامی جریان داشته است؛ برای مثال، پس از قرن ششم و هفتم هجری تأثیر اندیشه های عرفان و تصوف هندی چه در آداب و رسوم خانقاهی، مثل روش صوفیان مرتاض که اقتباس از یوگا بود، و چه در اندیشه وحدت وجودی در میان صوفیان مسلمان بیشتر نمایان گردید. در این زمینه به نظر می رسد مثنوی مولوی به طور غیرمستقیم



تحت تأثیر اندیشه های عرفانی هند قرار دارد (آریا، ۱۳۷۹، ص ۳۶۱). درمقابل درباره تأثیر گذاری عرفان اسلامی و عارفان ایرانی می توان به طور مشخص به دوران پس از حمله مغول توجه داشت که گروه زیادی از صوفیان ایرانی به هند مهاجرت کرده، ضمن گسترش اندیشه های عرفانی در آن سرزمین موفق به تأسیس فرقه های عرفانی چون چشتیه، سهروردیه، قادریه و نقشبندیه شدند که مورد قبول عام و خاص قرار گرفت و توسط شاگردان هندی در قرون بعدی رهبری شدند (همان، ص ۳۶۴). درواقع، تعامل دوسویه عرفان اسلامی و هندی در قرون گذشته به قدری وسیع و عمیق بوده است که از قرن نهم و دهم هجری به تدریج اندیشه توحید عارفانه در میان متفکران هندی بستر و امکان رشد لازم را یافت و حتی برخی از متفکران بزرگ هندو و مسلمان تلاش کردند تا نوعی اتحاد بین دو جامعه مسلمان و هندو با استفاده از آموزه های عرفانی مشترک برقرار سازند (همان، ص ۳۶۸).

#### ۴. جایگاه انسان شناسی در عرفان اسلامی

اگر عرفان اسلامی را به نوعی شناخت و معرفت مستقیم فراحسی و فرا عقلی و نوعی فرایند کشف حجاب های قلب و سلوک باطنی برای رسیدن به حق تعریف کنیم (رحیمیان، ۱۳۸۳، ص ۵)، یک سوی آن حق تعالی است که هدف نهایی سیروسلوک باطنی انسان است و سوی دیگر آن انسان سالک و رهرو است که تلاش دارد تا به قرب حق و فنای در او نایل گردد. از این رو می توان با تقسیم عرفان اسلامی به دو بخش عرفان نظری و عملی، جایگاه و نقش خاص انسان را در آن ملاحظه کرد. به بیان دیگر، اگرچه عرفان نظری عهده دار شناسایی درونی حق تعالی و جهان و حتی ابعاد گوناگون وجودی انسان است؛ عرفان عملی، به طور کلی تلاش دارد تا با استفاده از آموزه های عرفان نظری، به انسان، طرق وصول به حق و فنا و بقای در آن را بیاموزد، لذا گفته می شود که عرفان عملی عبارت است از طی مراحل کمالات انسانی براساس شیوه و برنامه ای خاص برای نیل به قرب الهی و وصول به معرفت الهی و بالاترین مراتب ولایت (همان، ص ۹). درواقع، مشغله اصلی عرفان اسلامی، چه در بعد نظری و چه عملی، انسان است، زیرا در عرفان نظری هدف آن شناسایی مراتب گوناگون هستی به آدمی است که عمده آنها خدا، جهان و خود انسان است، و در عرفان عملی همه هدف رساندن انسان به حق می باشد. از این رو است که در عرفان و اندیشه اسلامی خودشناسی مبنا و مقدمه شناخت حق تعالی و وصول به حق در نظر گرفته می شود. چنین نگاهی به انسان تحت تأثیر آموزه های اسلامی است که

در آن آدمی خلیفه خدا بر روی زمین و اشرف مخلوقات است که دیگر موجودات در محضر او به سجده می افتند، و حتی حق تعالی دیگر موجودات را مسخر هستی او قرار داده است. در این زمینه است که خداوند متعال اشاره دارد که از روح خود در انسان دمیده است: و نفخت فیهِ من روحی (حجر، ۲۹) و کرامت خاص او را نسبت به دیگر موجودات گوشزد می کند که: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (اسراء، ۷۰). در قران آیات زیادی وجود دارند که به خلقت خاص انسان و اینکه او دارای قدرت عقل و اندیشه است نیز اشاره دارند و به ویژه مهمترین کرامت و جایگاه او را خلیفه الهی او در روی زمین معرفی می کند، زیرا این مسئولیتی است که دیگر موجودات طاقت پذیرش آن را نداشتند در حالی انسان آن را پذیرفت: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (احزاب، ۷۲).

براین اساس است که عرفان اسلامی نیز جایگاه خاصی را برای انسان در نظر می گیرد تا آنجا که می توان گفت کلیت عرفان اسلامی بر مدار انسان و قابلیت های وجودی او برای نیل به حق قرار دارد. به بیان دیگر، اگرچه موضوع اصلی عرفان اسلامی همان حق تعالی و اوصاف جمال و جلال اوست، که در قالب عرفان نظری بحث می گردد، اما بیان همه این مقدمات به منظور شناسایی حق تعالی به انسان و آموزش طرق ترک تعلقات دنیوی و نیل به قرب خداوند لایزال است. بر مبنای فوق است که بیشتر عارفان مسلمان معتقدند خلاصه همه مراتبی که در حضرات خمس نام برده می شود در انسان موجود است (رحیمیان، همان، ص ۲۲۰ و نیز: شبستری، ۱۳۷۱، بیت ۲۶۶). و براین اساس انسان، بویژه انسان کامل، همراه با مسأله وحدت وجود یکی از دو رکن اساسی عرفان نظری و کل مبنای عرفان عملی است. براین اساس است که در مباحث عرفای بزرگی چون مولوی، ابن عربی، حافظ، ملاصدرا، سهروردی و دیگر عرفای اسلامی مشاهده می شود که تلاش عمده آنان در مواردی چون کشف حقیقت معنوی انسان، بیان ابعاد وجودی انسان نسبت به دیگر موجودات، آشکار سازی عظمت وجودی انسان در نظم هستی، بالاختص بیان اوصاف انسان کامل و نحوه رابطه او با خداوند و جهان و مقولات مرتبط با انسان چون ولایت و امامت انسان کامل است، که همه اینها ناظر به محوریت انسان در نظام

هستی و اهمیت و تقدم شناخت انسان و راه تعالی او است که عرفان اسلامی را به مثابه نوع عالی از انسان‌شناسی معرفی می‌کند.

مباحث مورد نظر عرفان اسلامی درباره انسان که فهرست وار ذکر شد، تلاش دارد تا زوایای گوناگون وجودی انسان را آشکار سازد و بویژه در مباحث انسان کامل در حد اعلی محوریت و نقش انسان را در جهان هستی نشان دهد. در ادامه به طور مختصر برخی از اینها بررسی می‌گردد تا جایگاه انسان‌شناسی در عرفان اسلامی هرچه بیشتر واضح گردد.

یکی از موارد انسان‌شناسی عرفانی کشف حقیقت هستی آدمی است. در این زمینه، اکثر عرفا بر بعد مادی و معنوی انسان اشاره می‌کنند، اما از منظر عرفانی، تنها به بعد معنوی و روحانی انسان توجه می‌نمایند؛ زیرا بعد روحی او بیانگر گرایش‌های عالی معنوی در اوست و حکایت از آن دارد که انسان از سرزمینی دیگر به این عالم خاکی و مادی پانهداده و دچار درد فراق و دوری از موطن اصلی خود شده است. شعر معروف مولوی در این خصوص گویاست:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند  
از نیستان تا مرا ببریده‌اند  
از جدایی‌ها شکایت می‌کند  
در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند  
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق  
تا بگویم شرح درد اشتیاق  
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۵)

این ابیات می‌رساند که انسان دارای اصالت و ریشه از سرزمین معنوی و روحانی دیگری است که در قریستان دنیا تنها مانده است و چون اصل انسان روحانی و معنوی است، در حقیقت بین انسان‌ها تفاوتی نیست. تفاوت‌ها زمانی ظهور می‌یابند که آدمی لباس جسمانی بر تن کرده و در درون چهارچوب‌های مادی، جغرافیایی، نژادی، زبانی و خلاصه دنیوی قرار می‌گیرد، لذا هم‌زمانی و هم‌مدلی بین انسان‌ها زمانی امکان بیشتری می‌یابد که آنها به اصل معنوی و روحانی خود رجوع نمایند.

مسأله دیگری که در انسان‌شناسی عرفانی اسلامی دارای اهمیت زیادی است بیان عظمت وجودی او نسبت به دیگر موجودات است. در این مورد عرفا بر صورت الهی و صفات الهی انسان تاکید دارند؛ یعنی چون انسان دارای نفخه الهی از خداست، او شبیه‌ترین موجودات به خداست و لذا در روی زمین دارای عظمتی بیشتر از هر موجودی است. این عظمت وجودی به انسان ویژگی‌های خاص و موقعیت

ممتازی را در نظام هستی بخشیده است. با نظر به این صفت است که ابن عربی انسان را افریده دو دست الهی و او را جامع صفات الهی و مظهر اعتدال جمال و جلال ربوبی می داند (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۵۴ و ۱۴۴). برخی از عرفای اسلامی نیز با توجه به این عظمت وجودی، انسان را عالم صغیر نامیده اند؛ زیرا دارای همه صفات عوالم جماد، گیاه، حیوان، مثال و عقل است (لاهیجی، بی تا، ص ۱۹۶-۱۹۹). درمقابل، برخی دیگر از عرفا او را از منظر مرتبت عالم کبیر دانسته اند، زیرا او خلیفه الهی است که بر عالم دارای برتری رتبه و جایگاه می باشد (رحیمیان، همان، ص ۲۲۴).

با وجود این، از منظر عرفانی برخی ویژگی های معینی برای انسان بالانحص انسان کامل می توان در نظر گرفت که جامعیت، وساطت، خلافت و تصرف، غایت، اختیار و ولایت از جمله آنهاست. جامعیت انسان به این معنی است که او تجلی گاه صفات الهی حق تعالی است؛ زیرا به واسطه دریافت نفخه الهی، امانت دار اوصاف الهی است و نیز این معنی را می دهد که انسان بالقوه دارای همه خصوصیات عوالم ظاهر و باطن است که این امکانات بالقوه در انسان کامل به فعلیت می رسد. از همین روست که تعبیر عالم صغیر و کبیر درمورد انسان به کار می رود. واسطه بودن انسان از دو جهت است: اول وساطت او در فیض وجودی است که نشان دهنده بعد روحانی محض و مادی اوست. دوم وساطت او در اعطای معارف و کمالات است؛ یعنی از طریق انسان کامل است که بین حق و خلق رابطه برقرار می گردد و اسرار و معارف الهی از حق به مخلوقات سریان می یابد (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۵۰). صفت خلافت و تصرف نیز بیانگر این است که انسان به دلیل مقام خلیفه الهی و مظهر اسم الهی بودن، هم شایستگی و هم قدرت خلافت بر دیگر موجودات هستی را دارد. در واقع، تصرف او در عالم به وسیله اسمای الهی است که خداوند به وی آموخته است و در وی به ودیعت نهاده است. به گفته شیخ محمود شبستری:

از آن گشتند امرت را مسخر  
تو مغز عالمی زان درمیانی

که جان هر یکی در توست مضمهر  
بدان خود را که تو جان جهانی

(شبستری، ۱۳۷۱، ابیات ۲۶۸ و ۲۶۹)

ویژگی غایت بیانگر غایت نهایی بودن انسان کامل در عالم خلقت است و حدیث قدسی لولاک لما خلقت الافلاک به این امر اشاره دارد. به گفته شیخ محمود شبستری:

در آخر گشت پیدا نفس آدم  
نه آخر علت غایی در آخر  
زهی اول که عین آخر آمد

طفیل ذات او شد هر دو عالم  
همی گردد به ذات خویش ظاهر  
زهی باطن که عین ظاهر آمد  
(همان، ابیات ۲۶۱ و ۲۶۲)

۱۴۷

اشکات

نقش انسان‌شناسی عرفان اسلامی و هندی در همزیستی بشری

صفت ولایت نیز که از اوصاف اصلی انسان کامل است بیانگر جایگاه بسیار والای انسان در عالم خلقت و حق خاص او برای فرمانروایی و رهبری بر دیگر موجودات است. از منظر عرفانی، انسان کامل انسانی است که ابعاد وجودی او با وجود حق به هم پیوسته است؛ یعنی تمامی هستی او در هستی حق فانی شده و بقای او در حق می‌باشد. از این رو، او کسی است که تمامی صفاتش الهی شده است و از خصال انسانی و خاکی به دور است. پس ابعاد وجودی او چون بدن، ذهن، نفس و روح، همه از دنیای دون بریده و به عالم اعلی پیوسته است. از این رو، او ویژگی‌های جدیدی را به دست آورده و در خود نهادینه کرده است که این صفات تنها به این مرتبه او اختصاص دارد. از این ویژگی‌های وجودی می‌توان به تمایز در صفات اساسی با انسان‌های دیگر، قدرت تصرف، وساطت و نجات دیگران، بی‌نیازی مطلق به دنیای مادی، دسترسی به قوای الهی و امکان استفاده از آنها اشاره کرد. به عبارت دیگر، رهبری و ولایت او نسبت به دیگر خلایق از اینجا ناشی می‌گردد که اگر انسان کامل در تمام ابعاد وجودی، معرفتی، اخلاقی و غیره به کمال رسیده و به فنای در حق و بقای با او نایل شده و اسرار الهی را دانسته و قدرت وساطت، تصرف و تدبیر در امور جهان را از سوی حق به دست آورده است، پس یقیناً او در مقابل مردم دارای مسئولیت است؛ مسئولیت هدایت و رهبری مردم و دستگیری آنها به سوی سعادت دنیا و آخرت. یکی از اشکال این هدایت همان نبوت، ولایت و امامت انسان کامل است. البته بین این مراتب تفاوت در رتبه و شأن است بالاخص که ولایت باطن نبوت است و اساس آن به شمار می‌آید و در هر دوره‌ای برقرار است؛ یعنی خداوند تبارک و تعالی در هیچ دوره‌ای زمین را از حضور ولی و انسان کامل خود خالی نمی‌گذارد که این نشان‌دهنده اهمیت هدایت و رهبری امور جهان به دست انسان کامل است. مولوی چنین انسان کاملی را چون اولیای حق می‌داند و می‌گوید:

پاسبان آفتابند اولیاء  
بندگان خاص علام الغیوب  
در بشر واقف ز اسرار خدا  
در جهان جواسیس القلوب

در درون دل در آید چون خیال  
آنکه واقف گشت بر اسرار هو  
آنکه بر افلاک رفتارش بود

پیششان مکشوف باشد سر حال  
سر مخلوقات چبود پیش او  
بر زمین رفتن چه دشوارش بود

(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر سوم، ص ۶۶۵ و دفتر دوم، ص ۲۴۷)

علاوه بر موارد بیان شده درباره جایگاه انسان در عرفان اسلامی، از نظری فلسفی نیز می توان گفت آن دارای برخی اصول مهمی است که عبارتند از وحدت، شهود، فنا و ریاضت (یثربی، ۱۳۷۲، ص ۳۸). در این رویکرد، اصل وحدت نشان دهنده محوریت حق تعالی در کل هستی است؛ یعنی هستی حقیقت واحدی است که در باطن با وحدت کامل خویش از هرگونه تفرقه و کثرتی منزه است و ظاهری دارد که منشا نمایش کثرت است، درحالیکه کثرت ها ظاهری و خیالی هستند نه واقعی. به بیان دیگر، این همه تفاوت ها و کثرت ها در جهان خارج مبتنی بر ویژگی های دنیای مادی است؛ ویژگی هایی چون نژاد، فرهنگ و تاریخ، جغرافیا. درحالیکه همه این تفاوت های دنیوی که بعضاً منشأ تفاخر برخی انسان ها و تنازعات و جنگ های زیادی می گردد در محضر وحدت گرایانه حق تعالی حبابی بیش نیست و تنها حق تعالی است که اصل و باقی است و اینکه همه موجودات تجلی صفات جمال و جلال حق هستند. لذا رنگ و بوی حق تعالی داشتن و رویکرد الهی و معنوی داشتن بهترین طریق رسیدن انسان به خداست. به گفته شیخ محمود شبستری:

جناب حضرت حق را دوئی نیست / در آن حضرت من و ما و توئی نیست  
من و ما و تو و او هست یک چیز / که در وحدت نباشد هیچ تمیز

این ابیات و موارد مذکور نشاندهنده محوریت وحدت معنوی حق تعالی و ضرورت حرکت انسان ها به سوی پیوستن و ملحق شدن به وحدت الهی است که این امر تنها با رهایی از تعلقات دنیوی و بشری و سلوک عارفانه امکانپذیر است. در این مسیر انسان ها با پیراستن خود از تعلقات دنیوی دارای همدلی، همزبانی و همراهی و روحیه همزیستی بیشتری خواهند شد.

اصل دوم، یعنی شهود در عرفان اسلامی، بر محوریت و اولویت شهودات و دریافت های باطنی انسان تاکید می کند و آنها را بر دریافت های عقلانی برتری می دهد. از شهود تحت عناوینی چون تجربه عرفانی، تجربه باطنی و حتی تجربه دینی نیز سخن گفته شده است (رحیمیان، همان، ص ۳۰ °

۳۵). تجربه باطنی هرگونه احساس درونی و حال یا دریافت شخصی مستقیم و بلاواسطه توأم با مواجهه و حضور زنده فرد تجربه گر را نشان می‌دهد. عرفای اسلامی تجربه عرفانی را به تجربه دینی ارتباط می‌دهند و آن را عبارت از تجارب عرفانی و باطنی و دینی به صورت حال یا مقام یا معرفتی بلاواسطه، در عین رازآلود بودن با همه ویژگی‌های تجربیات دینی و نیز احساس عینیت در تجارب معرفتی می‌دانند که مستلزم پیرایش گری و تعالی بخشی فرد تجربه کننده است (رحیمیان، همان، ص ۳۰-۳۵، و نیز رک به: نسفی، ۱۳۶۲، ص ص ۲-۳ مقدمه). چنین تجربه ای دقیقاً مربوط به انسان است و تلاش دارد تا او را از وابستگی‌های محیطی و زندگی‌رهایی داده و با تهذیب نفس، مراقبه، ذکر، فکر، نفی خواطر، تخلی و تزکیه درونی و قرار گرفتن در سلوک معنوی به حق برساند که نهایت آن فنا و بقای در حق است.

اصل سوم در عرفان اسلامی فنا و بقای در حق است، برخی از متفکران می‌گویند هدف عالم فهم حقیقت است و هدف عارف فنای در حقیقت است. به گفته مولوی:

هیچ کس را تا نگردد او فنا	نیست ره در بارگاه کبریا
گرچه آن وصلت بقا اندر بقاست	لیک در اول فنا اندر غناست
چیست معراج فلک؟ این نیستی	عاشقان را مذهب و دین نیستی
نیستی هستت کند، ای مرد راه	نیست شو، تا هست گردی، از اله

فنا در واقع همان رفع تعینات و عبور از خود برای پیوستن به حق. به بیان دیگر، آن تجرید خاطر از تعلق به ماسوای حق، هم از روی طلب و ارادت و هم از جهت علم و معرفت، یعنی طلب و ارادت از دیگر مطلوبات و مرادات منقطع گردد و همه معلومات و معقولات از نظر بصیرت مرتفع شود و به غیر از حق سبحانه شعور نماند تا حدی که در آخر کار حتی آگاهی وی از فنای خود نیز باید از شعور وی زایل شود. درواقع، تجربه فنا برای انسان عبارت است از تحقق یافتن واقعیت در خدا و فائق آمدن جنبه باطن بر ظاهر (ایزوتسو، ۱۳۷۵، ص ۱۲۶-۱۲۷). شیخ محمود شبستری می‌گوید:

تا تو پیدائی خدا باشد نهان	تو نهان شو تا که حق گردد عیان
چون برافتد از جمال او نقاب	از پس هر ذره تابند آفتاب

عرفای اسلامی به دنبال فنا، از بقا سخن می‌گویند و آن را رویت قیومی می‌نامند که آن درجه ای

روحانی برای ماسوی الله است که پس از فنا برای آنها رخ می دهد و موجودات از جمله انسان دوباره به صحنه هستی در پرتو نور الهی بازمی گردند، درحالی که از خود خالی و به صورت تعینات دورنی حق پدیدار می شوند (ایزوتسو، ۱۳۸۲، ص ۱۶۱).

اصل چهارم که دارای اهمیت خاص خود است و نقش انسان را در مراتب و مراحل سلوک عرفانی نشان می دهد، ریاضت عرفانی است. ریاضت بیانگر محوریت عمل و تلاش و مجاهده روحانی انسان برای رسیدن به قرب حق است که در قالب عرفان عملی بیان می شود و عبارت است از اجرای یک برنامه دقیق و پرمشقت جهت گذشتن از مراحل و منازل و رسیدن به مقامات و احوالی در راه دست یافتن به آگاهی عرفانی و نیل به توحید و فنا که از آن به طریقت تعبیر می گردد (یثربی، ۱۳۷۲، ص ۴۲). از ویژگی های دیگر این گونه ریاضت: چشم پوشی از شهوات و لذات، مبارزه با هواهای نفسانی که در بیان نبوی به جهاد اکبر نامیده می شود، رها کردن جاه و مقام، گذشتن از نام و ننگ، بی اعتنایی به تعظیم و توهین دیگران، پرداختن باطن از علایق، نفی وسوسه ها و خواطرند. خلاصه اینکه آن تلاش برای مرگ اختیاری از جهان طبیعت و تولد دیگر در عالم معناست، مصداق این شعر که:

مردن تن در ریاضت، زندگی است  
رنج این تن، روح را پایندگی است  
این ریاضت های درویشان چراست  
کان بلا بر تن، بقای جان ماست  
اهمیت این گونه ریاضت های عرفانی، که در زندگی عرفای بزرگ و حتی اولیای دین نیز مشاهده می گردد محوریت معنویت و روحانیت و استفاده از آن توسط انسان برای فنای در حق و رسیدن به قرب الهی اوست که در این سلوک طبیعتاً همه منیت ها و خودخواهی ها و وابستگی های زندگانی این دنیا رخت برمی بندد و انسان ها همچون اعضای یک پیکر واحد درکنار هم وحدت می یابند، شادی و خوشی دیگری را از آن خود می دانند و در نهایت همدلی و برادری با هم همزیستی و گفتگو می کنند.

البته علاوه بر اصول مهم مذکور در عرفان به اهمیت عشق نیز باید اشاره کرد؛ چرا که عرفان، بدون عشق به حق تعالی ناقص و ابتر می ماند. عشق عامل جذبه بین انسان و حق است و درنهایت آدمی را به رب می رساند. شدت آشکارگی و ظهور عشق تا حدی است که نیازی به تعریف آن نیست بالاخص که تجلیات گوناگون آن در روابط انسانی نیز دیده می شود. به گفته مولوی:



هرچه گویم عشق را شرح و بیان  
گرچه تفسیر زبان روشنگر است

چون به عشق آیم، خجل باشم از آن  
لیک عشق بی زبان، روشن تر است

بنابراین، مجموعه مطالب بیان شده فوق در برخی از موضوعات و مسائل اساسی عرفان اسلامی بیان گر دو مسأله مهم هستند که نقش انسان شناسی عرفان اسلامی را در همزیستی همدلانه و معنوی نشان می دهند. نخست اینکه عرفان اسلامی، چه در شکل نظری و چه عملی، رو به سوی تقرب به حق دارد. اما این تلاش برای رساندن انسان به این جایگاه است؛ یعنی انسان موجودی است که کل محتوای عرفان اسلامی را دربرمی گیرد تا اینکه به واسطه آموزه های عرفانی به تعالی برسد. پس نقش محوری انسان در عرفان اسلامی نظری و عملی، و نیز در مراحلی چون ریاضت، فنا، بقا و عشق نمودار می گردد؛ یعنی بدون وجود انسان به ویژه انسان کامل، سخن گفتن از مراحل و مراتب عرفانی معنای چندانی ندارد. درواقع، عرفان اسلامی با همه ویژگی های خود، و حتی با درنظر گرفتن مباحث خداشناسی عرفانی، در مجموع روی به سوی انسان دارد؛ زیرا یک پایه بنیادین تمامی مسائل عرفانی، انسان است. پس به نظر می رسد مباحثی چون معرفت شناسی عرفانی، جهان شناسی عرفانی، خداشناسی عرفانی و هستی شناسی عرفانی، تنها با درنظر گرفتن انسان یا ضمیمه کردن انسان شناسی عرفانی تکمیل می گردد و معنای درستی می یابند. از این روست که در همه ابواب و مباحث عرفانی از انسان، نحوه معرفت او، نوع نسبت او با خدا و جهان، نحوه سلوک انسان ها با هم، و نحوه سلوک و طی کمالات روحانی انسان سخن رفته است. دوم اینکه، غایت نهایی همه ابواب و مسائل عرفانی به کمال رساندن ابعاد معنوی انسان، دور کردن وابستگی های زندگی دنیوی و تلاش برای ایجاد امکان تعالی انسان است که این امر در مراتب سلوک، ریاضت، فنا و بقا و دیگر مراقبات عرفانی دیده می شود. خلاصه همه این مراحل و مراتب عرفانی، تقویت و ظهور معنویت و روحانیت در انسان است؛ زیرا تنها با تحقق این امر است که انسان ها نه تنها از تفرقات و تمایزات دنیوی جدا شده و هرچه بیشتر به هم نزدیک می گردند و به همدلی و همزبانی دست می یابند، بلکه با ارشاد و هدایت دیگران زمینه رسیدن همدیگر به قرب حق را فراهم می سازند. بنابراین اهمیت انسان شناسی عرفان اسلامی برای همزیستی و گفتگوی انسان ها در این است که ضمن تأکید بر محوریت انسان در تمامی مراتب و مراحل عرفانی، مهمترین هدف انسان را رسیدن به

حق تعالی قرار می دهد که این امر تنها از طریق معنویت و روحانیت محقق شدنی است. این دو صفت اخیر چیزی است که در ملل دیگر مانند هند و عرفان هندی چون عرفان اسلامی در حد مطلوبی وجود دارد که می تواند زمینه ساز همزیستی انسانی گردد.

### ۵. جایگاه انسان شناسی در عرفان هندی

در انسان شناسی عرفانی هندی نیز مانند انسان شناسی عرفان اسلامی، نگرش ها و مسائلی وجود دارد که دو ویژگی مذکور، یعنی محوریت انسان و معنویت را نمایان می سازد. در اینجا امکان بررسی تفصیلی مکتب های عرفان هندی در این زمینه وجود ندارد، لذا برای نمونه صرفاً به دو دیدگاه رادا کریشنن با استفاده از بهگود گیتا درباره انسان، و هندئیزم درباره انسان کامل اشاره می گردد.

به نظر می رسد یکی از مهمترین ویژگی های محوری عرفان هندی توجه به انسان و ابعاد وجودی اوست تا اینکه زمینه های تحقق انسان کامل و آرمانی از طریق پرورش ابعاد روحانی و معنوی او فراهم گردد. از این روست که در گیتا تأکید می گردد که وجود انسان از دو مرتبه روحانی و مادی تشکیل شده است که از آنها به پوروشه تعبیر می شود. این دو، نه تنها درباره این دو مرتبه از انسان بلکه درباره دو مرتبه روحانی و مادی تمام عالم به کار می رود. گیتا علاوه بر این، دو گونه "خود" برای انسان مطرح می کند: خود متعالی که فراسوی عالم ماده است و خود مادی که در ارتباط با این عناصر مادی است. رادا کریشنن در موارد متعدد که از وجود انسان بحث می کند با تعبیرات متفاوتی از دو گونه خود سخن می گوید: خودی که خود حقیقی، روح برتر و خود برتر است، و خود دیگری که خود جاویدان، وجود ابدی و تجسد یافته است (کریشنن، ۱۳۷۴، ص ۳۱۰).

رادا کریشنن در تفسیر بند پنجم از فصل نهم گیتا، بیان می کند تمایل فطری انسان این است که خود را نجات دهد؛ زیرا خود آدمی است که دوست یا دشمن خود است. او این دو خود را مطرح می کند و خود برتر را سرچشمه و غایت خود فرودست می داند. او خود برتر را آگاهی زیربنایی ما معرفی می کند که با آگاهی های روزمره (خود فرودست) تفاوت دارد و ما اغلب از آن آگاهی برتر به خاطر توجه به خوشایندی و ناخوشایندی امور آگاه نیستیم. ارتباط خاصی که او بین این دو خود مطرح می کند جالب توجه است. این دو خود ممکن است دشمن هم گردند یا دوست هم باشند. اگر ما خواهش های سرکش خویش را کنترل کنیم و در زمینه اراده خودخواهانه خویش تلاش نکنیم، نقبی به سوی

خود برتر زده ایم و اگر خویش را در اختیار خود برتر قرار دهیم، او معلم و راهنمای ما می شود (همان، ص ۱۸۹).

با مقایسه این دو خود و دو مرتبه پوروشه و پرکریتی و دو مرتبه آن، این حقیقت آشکار می گردد که خود برتر انسان، در حقیقت همان پوروشه است که متعالی از عالم مادی و مادیات است و به هیچ وجه نه در ذات و نه در عمل مادی نیست و خود فرودست انسان همان مرتبه ای از پرکریتی یا جیوه است که از جنس آگاهی است؛ البته نه آگاهی صرف همچون پوروشه بلکه آگاهی مخلوط با ماده. این خود نیز هر چند ذاتاً مجرد و جاویدان است، در عمل با بدن مادی در ارتباط است و از طریق آن عمل می کند و از آن متأثر می شود.

از سوی دیگر، رادا کریشنان تلاش دارد تا نشان دهد که وجود داشتن و نداشتن انسان در گیتا بر محور آگاهی ثابت دور می زند. آن زمان که این آگاهی به نحوی پدیدار می شود، هویت انسان شکل می گیرد و این آگاهی از ارتباط پرکریتی با پوروشه به وجود می آید. اما به نظر می رسد در این میان پرکریتی تأثیر بیشتری در تعیین آگاهی انسان دارد. به عبارت دیگر پوروشه که آگاهی صرف است با تنزل و تعلق به پرکریتی به مرتبه ای از آگاهی تنزل پیدا می کند که خصوصیات پرکریتی آن را برای او مشخص می نماید. پرکریتی دارای سه عامل است که غلبه هر یک از آن ها نحوه ای از آگاهی را برای انسان به وجود می آورد. این عوامل، رَجَس (Rajas)، تَمَس (Tamas) و سَتَوَه (Sattva) هستند که گونه های سه گانه نامیده می شوند.

گونه ها از این جهت مشترکند که انسان را دلبسته به دنیا می کنند و راه نجات نهایی را بر انسان می بندند و منشأ تولد دوباره او هستند؛ اما از جهت نحوه آگاهی که به وجود می آورند تفاوت دارند. تَمَس پست ترین گونه هاست. تَمَس را به غفلت و رخوت و نادانی تفسیر می کنند (همان، ص ۳۱۶). رَجَس در مرتبه بعدی قرار دارد و حالت شور و هوس را در انسان پدید می آورد. اما سَتَوَه برترین گونه هاست و خیر و نیکی و خوبی به بار می آورد. هر سه این گونه ها در تمام افراد وجود دارند، لیکن حالت خاص و رتبه وجودی هر فرد به واسطه غلبه یکی از این سه بر دو دیگر پدید می آید. در واقع، گونه ها در پدیدار شدن حالت های نفس انسانی نقش اصلی دارند. اما نکته قابل توجه این است که انسان می تواند خود را با کوشش از یک مرتبه پایین تر به مرتبه بالاتر ارتقا دهد و حتی از تعلق به گونه ها

رهایی و به والاترین مراتب کمال دست یابد. حال آیا کدام یک از این دو خود در وجود انسان به این کمال پذیری نائل می شود؟ به نظر می رسد بتوان به آسانی پاسخ داد که خود فرودست در انسان تکامل می یابد و مرحله به مرحله به غایت خویش می رسد؛ زیرا همان طور که در مباحث گذشته مطرح گردید، خود برتر در وجود انسان، تنها نقش شاهد و ناظر را بر عهده دارد، نه عمل کننده است و نه از احوال پرکریتی متأثر می شود.

رادا کریشان، در موارد مختلف که بحث نجات انسان مطرح می شود، بر این مطلب تأکید می کند که خود فرودست انسان با تکامل به مراتب بالاتر دست می یابد. گیتا برای نجات انسان سه راه را تبیین می کند، راه عمل، راه معرفت و راه عشق. گیتا عمل نکردن را امری محال در مورد انسان تلقی می کند و ضمن تأکید بر اینکه به هر حال انسان در دنیا عمل کننده است، عمل خالص و بدون چشم داشت را یکی از راه های نجات انسان می داند. این امر اقتضا دارد که خود فرودست یا نفس انسان محور وجود او باشد؛ زیرا عمل از گونه ها برمی خیزد و خود برتر انسانی مرتبه ای متعالی از پرکریتی و گونه ها دارد. در حالی که نفس انسان در دامان پرکریتی به وجود آمده و رشد و تکامل یافته و با تجلی خود برتر به روح جاوید تبدیل شده است. پس آن که عمل می کند و نجات می یابد همان خود فرودست انسان است نه روح متعالی او؛ زیرا او از ابتدا به زندان پرکریتی وارد نشده است که بخواهد از آن نجات یابد. در حالی که خود فرودست انسان ابتدا از پرکریتی به وجود آمده است و با آن سازگاری داشته، لیکن پس از تکامل و دریافت تجلی از عالم اعلی، این منزل را برای خویش کوچک می یابد و به فکر نجات از آن می افتد.

راه معرفت نیز به شکل دیگری بر نقش محوری خود فرودست انسان تأکید می کند. گیتا با این که روح والا - خود برتر - را در وجود انسان معرفت و آگاهی صرف می داند، ولی انسان را در حالت عادی از این معرفت خالی می داند. انسان باید با تلاش و کوشش به چنین معرفتی دست یابد و این امر تنها از طریق رام کردن حواس و کنترل احساسات سرکش حاصل می شود. این احساسات و امیال و حواس همه برخاسته از پرکریتی هستند و از صفات و تبعات خود فرودست انسان محسوب می شوند. حال کدام یک از این دو خود باید بر امیال و حواس چیره گردد.

گیتا در جای دیگر غایت طریق معرفت را شهود خود برتر می داند. اگر کسی بتواند به این معرفت

دست یابد به غایت حقیقی خویش واصل شده است (همان، ص ۱۳-۱۴). اما نکته مهم در این مورد این است که شناسنده در اینجا خود فرودست است. نفس است که با مهار احساسات سرکش خویش به مقام خود برتر دست یافته و به غایت خویش می رسد. اما طریق عشق و محبت نیز همین گونه است، یعنی آن که می خواهد خویشتن را مستغرق در ذات لایزال برهن کند و جز او هیچ چیز را طلب نکند، خود فرودست انسانی است. خود برتر انسانی که خواه ناخواه در استغراق کامل به سر می برد و با برهن متحد و یگانه است. اما خود فرودست و یا به تعبیر رادا کریشنان وجود تجسد یافته در این مرحله کار بسیار دشواری در پیش دارد؛ زیرا آن که به بدن و ماده متعلق است و در آن گرفتار آمده است چگونه می تواند اندیشه خویش را در خدای برتر از حواس مستغرق گرداند (همان، بند ۹ تا ۱۱). رادا کریشنان در بحث نجات انسان از تولد مجدد و ارتقا او به مرتبه ای فراتر از گونه ها، روح تجسد یافته را محور این ارتقا معرفی می کند که از گونه ها می گذرد و از مرگ، زندگی، رنج و پیری رهایی و به زندگی جاوید دست می یابد (همان، ص ۳۲۲).

بدین ترتیب، با توجه به این که انسان موجودی تکامل پذیر است این حقیقت آشکار می گردد که نفس یا خود فرودست انسانی محور وجود او را تشکیل می دهد و این خود اوست که استعداد تکامل را به واسطه قرار گرفتن در زمینه ای مساعد داراست و روح متعالی یا خود برتر تنها برای خلقت این خود به وجود آمده است و ابزاری برای خلقت و تکامل آن محسوب می شود.

دیدگاه دوم نگرش خاص و مهم مکتب هندوئیسم به انسان آرمانی و کامل است که بر تکامل معنویت های انسان در ابعاد گوناگون وجودی اش مبتنی است. در واقع، هندوئیسم از مکاتب عرفانی هندی است که تأکید ویژه ای به درون و باطن انسان دارد و آزادی و رهایی آدمی را در گرو آزادی و رهایی درونی او از تعلقات بشری می داند و به دنیا و ظواهر آن به دیده تحقیر می نگرد. از دید این مکتب، انسان آزاد کسی است که باطنی آزاد دارد و انسان برای رهایی باید به سیر در باطن خود بپردازد و منجی خود را در درون خویش بیابد.

اصول و مبانی کلی هندوئیسم برای نشان دادن راه تعالی انسان عبارتند از کرمه، سنساره، موکشه و اهینسا. از این میان سه اصل کرمه، سنساره و اهینسا با انسان شناسی و محوریت معنویت و روحانیت او ارتباط زیادی دارند.

کرمه (Karma) یا کردار این است که انسان هر کاری اعم از کردار و گفتار و پندار در جهان انجام دهد اثر و نتیجه آن را خواهد دید. به عبارت دیگر، هر کنشی در این جهان، واکنش متناسبی با خود به دنبال دارد و این واکنش، هم در زندگی فعلی انسان تأثیر دارد و هم در زندگی آینده او در گردونه بازپیدایی یا سنساره.

موکشه (Moksa) یا رهایی به معنی رهایی انسان از قید و بند تعلقات بشری است تا آنجا که انسان در سایه رهایی از بند تعلقات بشری بتواند از گردونه باز پیدایی (سنساره) نجات یابد و دوباره متولد نشود و به عبارت دیگر پس از مرگ، گرفتار تولد مجدد و کالبد نگردد و روحش تا ابد آزاد و رها باشد. هدف نهایی تمام مکاتب هندی، رهایی انسان از تعلقات بشری و گردونه بازپیدایی و به اصطلاح رسیدن به موکشه است، هر چند آن را با تعبیر مختلفی بیان کرده باشند. لذا از قول بودا چنین نقل شده است که مقدار اشکی که انسان در سرگردانی خود در گردونه بازپیدایی ریخته است از مقدار آب اقیانوس ها بیشتر است.

اهینسا (Ahimsa) یا بی‌آزاری مهمترین اصل عملی هندوئیسم است. طبق این اصل، انسان نباید به هیچ موجود زنده‌ای اعم از انسان و حیوان آزار برساند، چه رسد به اینکه آنها را بی‌جان سازد. بنابر همین اصل، گوشتخواری حرام شمرده شده است؛ زیرا گوشتخواری مستلزم سلب حیات از موجود زنده دیگری است. چون موجودات زنده غیر از انسان نیز دارای حیات هستند و مثل انسان احساس درد دارند، دلیلی ندارد که انسان برای راحتی خود و لذت بردن از زندگی، زندگی دیگر موجودات زنده را فدا و از آنها سلب حیات کند (رک به قرائی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۳-۱۶۵).

در نظام تفکر هندوئیسم برای انسان چهار هدف در نظر گرفته شده است که عبارتند از: کامه، ارته، درمه و موکشه. موکشه عبارت است از رستگاری و رهایی مطلق از چرخه زندگی یعنی سنساره، که به چهار طریق «عمل»، «علم»، «عشق» و «ریاضت» حاصل می‌شود. توضیح اجمالی هر یک از آنها به شرح زیر است:

کرمه مارگه (Karma Margr) یکی از طرق رستگاری انسان، یعنی طریق عمل است. منظور از آن انجام تکالیف دینی و رعایت امور اخلاقی است که تحت عنوان درمه آمده است. تلاش و ممارست در این طریق، اثر متناسب خود را بر انسان می‌گذارد و سرنوشت او را در تولدهای بعدی رقم می‌زند و

می‌تواند جایگاه او را در زندگی بعدی ارتقا دهد تا آنجا که حتی انسان می‌تواند با ممارست در انجام اعمال مذکور از تعلقات بشری آزاد شود و از تولد مجدد در چرخه حیات رهایی یابد.

جنانه مارگه (Jnana Marga)، یکی دیگر از راه‌های رسیدن به حقیقت و رهایی، طریق علم و معرفت است. این طریق، بر این اصل مبتنی است که ریشه تمام رذایل و تعلقات بشری، نادانی است. به عبارت دیگر، جهل ام‌الرذایل آدمی است؛ زیرا جهان ظاهر و تعلقات دنیوی همه ساخته و پرداخته جهل و توهم است و اگر انسان از نادانی رهایی یابد، به چشم دل درخواهد یافت که غیر از حقیقت مطلق یا برهمن چیزی نیست. بنابراین انسان در سایه معرفت می‌تواند از تمام رذایل و تعلقات آزاد شود و وحدت «آتمن - برهمن» را به روشنی دریابد. چنین انسانی آزاد از بند چرخه حیات و غرق در دریای وحدت خواهد بود؛ یعنی همان گونه که قطره سرانجام به اصل و مبدأ خود، دریا باز می‌گردد و وجود آن در وجود دریا محو و همه دریا می‌شود، انسان نیز به اصل و مبدأ ازلی خود یعنی دریای حقیقت رجعت نموده و در آن محو و پاک و فانی گشته و همه او می‌گردد.

بکتی مارگه (Bhakti Marga) یا طریق عشق، مرحله دیگری است که بنا بر آن، سالک برای رسیدن به حقیقت و آزادی مطلق، باید از تعلقات دل بشوید و سراپا عشق به حقیقت مطلق گردد، به گونه‌ای که جایی برای غیر آن باقی نماند. در این صورت است که آتش عشق با دل سالک آن می‌کند که حتی از ریاضت‌های شاق طولانی مدت ساخته نیست و چنان ریشه تعلقات را می‌سوزاند که عاشق غیر از معشوق ازلی چیزی نشناسد.

یوگا مارگه (Yoga Marga) یا طریق ریاضت: بر اساس این طریق، طالب رستگاری باید با تحمل ریاضت‌ها و مراقبت‌های ویژه‌ای که در مکتب «یوگا» آمده است مدارج باطنی سلوک را طی کند تا سرانجام به سر منزل مقصود برسد.

با توجه به مراتب کمالی و اهدافی که برای انسان بیان گردید، برای رسیدن به «موکشه» (رستگاری و رهایی) که غایت قصوای انسان آرمانی هندوویزم است، طرق مختلفی تحت عنوان «درشنه‌ها» (Darsanas) ارائه شده است. واژه «درشنه» به معنی «مشاهده» است و درشنه‌ها مکاتب شش‌گانه‌ای هستند که هدفشان رساندن انسان به حقیقت مطلق و شهود آن، و در نتیجه، رهایی آدمی از «سنساره» و تولد مجدد در چرخه حیات است. درشنه‌های شش‌گانه به مکاتب شش‌گانه فلسفی هندو شهرت

دارند، هر چند تعبیر «فلسفی» دربارهٔ درشنه‌ها با توجه به تأکید آنها به درون‌گرایی و رازورزی، مسامحه‌آمیز و نارساست. از میان درشنه‌های شش گانه، با توجه به اهمیت یوگا، برخی از خصوصیات آن بررسی می‌شود (همان، ص ۱۶۷-۱۶۸).

انسان آرمانی مکتب یوگا، سالک طریق ریاضت است که همه مراحل و منازل مختلف این مکتب را با موفقیت طی می‌کند و سرانجام به سر منزل مقصود که رهایی و رستگاری مطلق است می‌رسد. یوگا در اصطلاح به معنی مهار نفس به وسیله ریاضت است. مکتب یوگا برای نیل به حقیقت و رستگاری، بر ریاضت و مراقبه نفس تأکید دارد. سنت یوگا در هندوستان سابقه‌ای دیرین دارد و از عصر ودایی به عنوان طریق رستگاری انسان به شمار می‌آمده است. هدف یوگا، نه تنها تسلط بر حواس ظاهری، بلکه تسلط بر قوای فکری و روانی نیز هست، بدین نحو که انسان به وسیله یوگا قادر به کنترل ذهن و روان خود می‌شود و سرانجام از تعلقات بشری و از هر قید و بندی، حتی قید غم و شادی، رها می‌گردد. اینجاست که انسان به حقیقت مطلق می‌پیوندد و قدرت تصرف در جهان را پیدا می‌کند. از دیدگاه مکتب یوگا، دنیا همه درد و رنج است، حتی لذت دنیا نیز در دل خود درد و رنج دارد. انسان آرمانی این درد و رنج را درک می‌کند و در پی رهایی خود از این درد و رنج بر می‌آید. ریشهٔ این درد و رنج، جهل و نادانی است و درمان این جهل، پیروی از تعالیم یوگاست. از دیدگاه مکتب یوگا، انسان باید برای رسیدن به تعالی روحی، از بدن خود همانند مرکبی برای رسیدن به مقصد استفاده کند؛ از این رو مکتب یوگا به استفادهٔ صحیح از این مرکب توصیه می‌کند و روش استفاده درست از آن را تعلیم می‌دهد (همان، ص ۱۷۳-۱۷۵).

### نتیجه‌گیری

مجموعه مطالب بیان شده ضمن نشان دادن اهمیت همزیستی در جهان معاصر، به واسطه قرابت‌های زیاد تمدن ایرانی و هندی، و نیز عرفان اسلامی و هندی، برخی خصوصیات مشترک انسان شناختی این دو مکتب عرفانی را آشکار ساخت که توجه به این خصوصیات می‌تواند قابلیت‌های این دو را برای همزیستی و گفتگو نشان دهد؛ زیرا مشترکات قابل توجه آن دو در انسان‌شناسی و دیگر جنبه‌ها چنین امری را نه تنها امکان‌پذیر بلکه با توجه به سابقه دیرین مناسبات اسلام با فرهنگ و ادیان هندی ضروری می‌سازد. در این زمینه ابتدا بایستی به اهمیت خود انسان در عرفان هندی و اسلامی توجه



داشت؛ یعنی هر دو تلاش دارند تا انسان و ابعاد متفاوت حیات او را محور مسایل عرفانی خود قرار دهند. این امر در اکثر مقولات عرفانی هندی و اسلامی آشکار است؛ برای نمونه، تمرکز هردو گرایش عرفانی بر انسان و رساندن او به تعالی و تکامل معنوی و در واقع تحقق انسان کامل و آرمانی است. با توجه محوریت انسان در هردو گرایش عرفانی مذکور، تمامی تلاش آن دو تقویت معنویت و روحانیت در انسان و رساندن او به کمال متعالی است. براساس این دیدگاه تعالی جویانه با انسان است که هردو نگرش عرفانی برنامه های تعلیمی و عملی فراوانی را برای رها سازی انسان از زندگی مادی و رساندن به کمال دارند که در قالب ریاضت های عرفانی، تحمل شداید و به کارگیری پرهیزگاری در امور متعدد نمایان می شود که اشتراکات زیادی هم در محتوای برنامه های ریاضتی و هم غایت نهایی از آن به نظر می رسد. در واقع، تمام تلاش ریاضت های عرفانی در مکتب اسلامی و هندی در قالب سلوک معنوی و روحانی رسیدن به وحدت حق و فنای در باری تعالی و یافتن توفیق بقای در حق است، درحالیکه وحدت مورد نظر سلوک عرفانی زمانی معنی دارد که دچار کثرت نظر سالکان نگردد؛ یعنی درنهایت هدف نهایی هر دو سلوک عرفانی می تواند وحدت یافتن در جوار حق باشد، اگرچه این امر با روش های بعضاً متفاوت و تعابیر گوناگون باشد. اهمیت اینگونه وحدت عرفانی، به دلیل محو کثرت ها و تمایزات و تعلقات و وابستگی های دنیوی و بشری، یکدل و یکی شدن انسان هاست که در این یکدلی و یکرنگی همزیستی و همگامی و گفتگو نه تنها ممکن بلکه کاملاً عملی و مطلوب خواهد بود. این امر واقعیتی است که در عرفان هندی و اسلامی بالاخص در بعد انسان شناختی زمانی آشکارتر می گردد که به تعابیر و مفاهیم به کار رفته در آنها توجه بیشتری گردد؛ محوریت انسان، محوریت معنویت و بعد روحانی او، مقام شایسته انسان نسبت به دیگر موجودات، معرفت و عقل و اختیار در انسان و نقش آنها در کمال او، ویژگی کمال جویی آدمی، اهمیت و لزوم عمل و ریاضت و سلوک برای کمال انسان، اهمیت عشق و محبت در انسان نسبت به خدا و حتی انسان های دیگر، اهمیت رهایی و عدم تعلق خاطر به دنیای جسمانی، اهمیت تأملات باطنی تنها نمونه هایی از این امر است.

بنابراین انسان شناسی عرفانی اسلامی و هندی از این جهت نقش مهمی در همزیستی بشری دارند که آن با تکیه بر خصلت های معنوی، روحانی، الهی و فطری انسان، آدمیان را از تعلقات و وابستگی این زندگی دنیوی فراتر می برد و افق متعالی، پس از زدودن تعلقات مادی، امکان نزدیکی و همدلی

آنها در ابعاد گوناگون فراهم می‌گردد. به بیان دیگر، با توجه به نقش شایسته انسان مداری معنوی در عرفان اسلامی و هندی، و اشتراکات زیاد آنها، می‌توان از آنها در همزیستی و گفتگوی دو فرهنگ و ملت سود جست؛ زیرا کثرت‌ها و تفاوت‌ها زاییده وابستگی به حیات دنیوی و الزامات آن است و زمانی که انسان در عین زیستن در دنیای مادی از اندیشه و تأملات درونی و معنوی خود بیشتر استفاده نماید هم از کثرت‌های دنیوی می‌کاهد و هم بر معنویت‌های مشترک می‌افزاید.

### منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین محمد (۱۳۶۶)، *فصوص الحکم*، تصحیح عفیفی، تهران، انتشارات الزهراء، افسر بیروت.
- آریا، غلامعلی (۱۳۶۵)، *طریقه چشتیه در هند و پاکستان*، تهران، انتشارات
- آریا، غلامعلی (۱۳۷۹)، *"روابط متقابل فرهنگ و تمدن ایران و هند و سهم اندیشه‌های عرفانی"*، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، پاییز ۱۳۷۹.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۵)، *ساختمان تفکر فلسفی در اسلام: در حکمت و هنر معنوی*، تهران، انتشارات گروس.
- جان بی‌ناس (۱۳۷۵)، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۳)، *مبانی عرفان نظری*، تهران، انتشارات سمت.
- رستمیان، محمد علی (۱۳۹۰) *"حقیقت انسان از دیدگاه نجم‌الدین رازی و رادا کریشنان"*. به نشانی:  
<http://www.rasekhoon.net/article/show-۷۱۱۵۹.aspx>
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۷۱)، *مجموعه آثار*، تصحیح صمد موحد، تهران، کتابخانه طهوری.
- عفیف عبد الفتاح طباره (،) *روح‌الدین الاسلامی*، دار الکتب، لبنان.
- قرایی، فیاض (۱۳۸۲)، *"انسان آرمانی از منظر هندوئیسم"*، مجله مطالعات اسلامی، ش ۶۲، زمستان، دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد.
- کریشنان، رادا (۱۳۷۴)، *سرود خدایان (به‌گودگیتا)*، ترجمه محمد علی موحد، تهران، خوارزمی.
- لاهیجی، محمود (بی‌تا)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح و مقدمه کیوان سمیعی، تهران، کتابخانه سنایی.
- مظفری، محمد حسین (۱۳۷۶)، *نابرداری دینی*، تهران.
- مظفری، محمد حسین (۱۳۸۲)، *"جهان اسلام و گفتگوی ادیان"*، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۹۷ و ۱۹۸، بهمن و اسفند ۸۲، صفحات ۹۶ تا ۱۰۹.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۷۳)، *مثنوی معنوی*، به کوشش دکتر توفیق سبحانی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳، چاپ اول، دفتر اول.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۶۲)، *انسان کامل*، تصحیح ماریژان موله، تهران، کتابخانه طهوری. نهج البلاغه

نهر، جواهر لعل (۱۳۶۱)، کشف هند، ترجمه محمود فضلی، جلد اول، تهران.  
هینلز، جان (۱۳۸۷) راهنمای ادیان زنده، ترجمه عبدالرحیم گواهی، قم، بوستان کتاب، جلد اول.  
یثربی، یحیی (۱۳۷۲)، عرفان نظری، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

