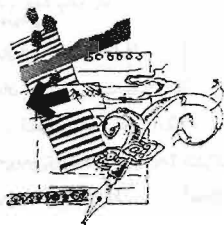


فلسفه اوپانیشادها و عرفان بهاگودگیتا



ع- بی زاءم

اندیشه و ران بزرگ معاصر هند، رادهاکریشنان، تاریخ فرهنگ هند را به چهار دوره بزرگ بخش کرده است:

۱. دوره ودایی Vedic Period ، (۱۵۰۰-۶۰۰ پیش از میلاد)
 ۲. دوره حماسی Epic Period ، (از ۶۰۰ پیش از میلاد تا ۲۰۰ پس از میلاد)
 ۳. دوره سوتراها Sutra Period ، (از سده دوم میلادی آغاز)
 ۴. دوره مدرسی Scholastic Period ، (از سده دوم میلادی آغاز)
- دوره ودایی دوره گسترش تمدن و فرهنگ آریایی در هند است، آغاز سرودهای ریگ ودا (Rgveda) و برهماناها (Brahmanas) تفسیرهای سرودهای ریگ ودا و آغاز دوران ایده آلیسم ملکوتی اوپانیشادها (Upanisad) است.
- وداها، که شمار آنها بسیار زیاد است، سرودهایی است تمثیلی در ستایش و ثنای خدایان گوناگون.

براهماناها، تفسیرهایی است که کاهنان و برهمنها در بیان مراسم عبادی و قربانی برودها نگاهداشتند، که سرانجام به شکل باورهای جزئی و قشری درآمد، و اندیشه در بند آن ماند، و از مرز و کرانه ای که موبدان و برهمنها پدید آورده بودند، فراتر نرفت.

در برابر اندیشه های خشک و متعصبانه برهمنها، واکنشی پدید آمد. این واکنش با ظهور اوپانیشادها، که بی گمان ارزنده ترین آثاری است که معنویت و فرهنگ هندو به عالم فلسفی تقدیم کرده است، آغاز می شود.

دگرگونی معنویت هندو از دوره «براهمانا» به دوره «اوپانیشادها»، از شگفتیهای تاریخ فلسفه به شمار است. در دوره براهمانا، تأکید بر اجرای رسمها و آیینهای عبادی به شکل صوری و خشک بوده است، او در اوپانیشادها شیوه تحقیق باطنی گردیده و نگرش فلسفی از «بیرون» به «درون» گراییده و «قربانگاه» دگر به پیکر و جسد مرتاض «سالک رهپو» و «قربانی» دگر به حیات او و «هدف قربانی» دگر به ذات و حقیقت او شد. این گرایش به درون و باطن و جست و جوی کلید راستیها و سزاوریهای درون، از ویژگیهای جداکننده «اوپانیشادها» است؛ «درونی شدن مسائل و مباحث بزرگ فلسفی و جهان شناسی».

لبالبالباب اوپانیشادها، طرد ماسوی حق» و بیان این است که آتمن (Atman) ذات و حقیقت عالم صغیر و برهمن (Brahman) ذات عالم کبیر بر فراز این جهان است، و آن منزّه از تعینات عینی و ذهنی است، و تنها به صفات سلبیه بیان توان شد و بعد تنزیهی و لایتناهی «آین یکتاپرستی صرف» را پی ریزی می کند. دیدی ژرف به کنه هستی جهان و عمق وجود انسان می گشاید و همانندی و یگانگی این دو را با عبارتهایی سحرار و دلپذیر و در قالب واژگان فشرده ای ابراز می دارد.

اوپانیشادها، منشأ فیاض و سرشار بیش تر تجلیهای معنوی هند است. و آینه تمام نمای عمده باورهایی است که در آن دوره در حال تکوین بوده است. در سده های میانه، این آیین به صورت مکتب «ودانتا» (Vedanta) درآمد و بنیان گذاران مکتب ودانتا کوشیدند که سرآمد آموزه های اوپانیشادها را که در رساله «براهماسوترا» (Brahma-Sutra) بازتاب یافته بود به فراخور همت خود و بنا به مذاق و مشرب شخصی و برابر سستی که بدان بستگی داشتند، تفسیر کنند.

این دگرگونی در اندیشه هندوان، آنچنان دگرگونی ای پدید آورد که برای نخستین بار، جستارهایی که زیر پرده پنهان بودند، ناگهان رخ نمودند. مقوله ها، گزاره های پیچیده فلسفی، که تمام اصول هستی، عالم و وجود انسان را بررسی می کرد، بی پرده و با شیوه ای دلپذیر نمایان گشتند و آیین کهن نیایش و مراسم عبادی را در پرتو خود گرفتند.

در پی این دگرگونی اندیشه، که انسان و عالم جسمانی و روانی او - که جهانی کامل و دربردارنده تمام مرتبه ها و پایه های هستی است - در کانون پژوهش قرار می گیرد، سرودهای مرموز و اسرارآمیز «وداها» نیز چهره ای دیگر به خود می گیرند. اشارتها و رمزهایی که در سرودهای «وداها» فرزنانگان ژرف اندیش [Rsi، ریشی] و عارف پیشه [Kavi] از راه مکاشفه و اشراق و با علم حضوری دریافته و به ودیعه نهاده بودند، پرده از اسرار خود برمی گشایند و راز دیرینه خود را هویدا می سازند.

اما لحن «اوپانیشادها» سراسر دلپذیر است و راستیها و درستیهای «ناگفتنی» را به شیواترین و بی پیرایه ترین تعبیر بیان می کند که هر جوینده حقیقت را مجذوب زیبایی شگفت انگیز خود می کند.

مسأله بنیادی اوپانیشادها، جست و جوهای ظاهری سلسله علتها و



معلولها و نیروهای مرموز طبیعت نیست، بلکه مراد شناختن و فعلیت بخشیدن به واقعیت باطن و حقیقت درون است که بدان «خود، نفس، یا Atman» گفته اند.

اینک برای شناخت بیش تر ارزش اوبانیشادها، نگاهی گذرا به طبقات جامعه هند و دوره های زندگی و هدفهای آنها در زندگی و «راه رهایی» از چنبره بازپیدایی، یا گردونه زندگی و مرگ، سَمساره می اندازیم.

لایه های چهارگانه: جامعه هندو، جامعه ای است استوار و بنا شده بر لایه های ویژه، که برهمنان؛ یعنی دانایان در رأس هرم آن جای دارند، همان موبدان و دین یاران هستند. اینان در دوره ودایی با توجه به تفسیرهایی که بر وداها نگاشتند، جایگاه خود را به عنوان راهنما و رهبر مردم دیگر لایه ها و رسته ها ثابت کردند و نظام طبقاتی - کاست - را بنا نهادند.

پس از برهمنان، طبقه جنگجویان، رزمیاران و سپاهیان و سلحشوران هستند؛ همان توان و نیروی نظامی که برهمنان به یاری آنان در ترویج و گسترش دین نیاز دارند. اینها دارای وظیفه ویژه خود هستند و قانونها و آیینهای مربوط به طبقه خود را بایستی فراگیرند و به کار بندند. راه رهایی آنان، همان عمل به وظیفه طبقاتی آنهاست. علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

این طبقه، در دوره حماسی بر نظام پسته طبقه برهمنها می شورند و در برابر آموزه های آنان زبان به خرده گیری می گشایند و نحله های دیگری را جایگزین آموزه های برهمنان و تفسیرهای آنان؛ یعنی «براهماها» می کنند؛ از جمله آنها جین و بودا هستند، که این دو از طبقه جنگجویان بودند، اما در برابر آموزه های برهمنان عکس مخالف بر فراشتند، و راهی نوبه روی مردم گشودند. سومین لایه و رسته، ویشناها (بازرگانان) بودند، که اینها هم در مبادله و تجارت کالاها مورد نیاز مردم، نقش بسزایی در جامعه داشتند.

رسته چهارم، شودراها، کارگران و کشاورزان بودند که اینان، برابر وظیفه شرعی و قانونی درج شده در «براهماها» بایستی به کار و کشت پردازند و نیازهای دیگر طبقه‌ها را برآورده سازند، تا در برابر بازرگانان نیز به کمک آنها بیایند و رزمیاران امنیت داخلی و خارجی فراهم کنند و برهمنان راه رهایی و نجات را به روی آنها بگشایند؛ چرا که آنها خود به تنهایی و بدون دستگیری برهمنان، توانایی و شایستگی نیل به رهایی از چرخهٔ بازپیدایی «سمساره» را ندارند.

هر هندوی رهرو، در زندگی خویش، چهار مرحله را پشت سر می‌گذارد تا آن که سرانجام به رهایی دست یابد. این مراحل چهارگانه زندگی را «آسرامه Asrama» گویند.

مرحلهٔ نخست زندگی فراگیری علم و معرفت است. سالک در این مرحله، نزد معلم می‌رود و نزد او کتاب مقدس «وداها» را یاد می‌گیرد و تکلیفها و وظیفه‌های روزانه را براساس طبقهٔ خود انجام می‌دهد، آتش مقدس را ستایش می‌کند «Agni» و زناز به کمر می‌بندد. این مرحله با آیین تشریف و پاگشا و آموزش آغاز می‌شود تا بیست و پنج سالگی. این را «برهماچارین» (Arahma Carin) گویند.

مرحلهٔ دوم، اقامت در خانه و تشکیل خانواده و انجام کارهای خانوادگی است. این مرحله از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چرا که هر برهمنی، هرچند به عالی‌ترین مقام علم و پاکی بالا رفته باشد، باز آن‌گاه شایستگی و روشنایی برهمن را دارا خواهد بود که او را فرزندی پسر باشد که وارث علوم او گردد و عبادتها و کارهای مقدس را برای ارواح اجداد انجام دهد.

در این دوره، باید که قانون «حفظ حیات» حتی جانوران و جانداران را به طور کامل، پاس بدارد و کارها و بایسته‌های خانوادگی را فرو گذار نکند و

برخلاف معیارها و قاعده‌های گروه خود رفتاری از او سر نزنند. این مرحله را «گریهاستا» (Grhastha) نامند.

مرحله سوم، آن گاه که پوست بدن راهرو پر از چین و موی سرش سفید گشت و فرزندان و نبیره‌هایی چند به دست آورد، به این مرحله گام می‌گذارد، و آن «اقامت در جنگل» برای رهایی از بندها و تزکیه نفس و رسیدن به کمالهای معنوی است. با قبسی از آتش مقدس رو به جنگل می‌نهد، به ذکر و تکرار آیات «ودا»ها می‌پردازد از هیچ کس انعام و بخشش نمی‌پذیرد، به هر چه هست مهر و محبت نثار می‌کند، برای آن که با «روح کلی: برهمن» وحدت کامل بیابد، همیشه و همه‌گاه، در پاره‌ای از آیات مقدس و اسرارآمیز «اوپانیشاد»ها تفکر و اندیشه می‌کند.

در این جا مناسب می‌نماید سبب نامیدن این آموزه‌ها به «اوپانیشاد»ها روشن شود، سراینندگان اوپانیشادها فرزندانگان و نیوشندگان احکام حق (Kavayah Satyasrutah) بودند که در دل جنگلهای بکر هند خلوت می‌گزیدند و به خویشتن‌کاوی می‌پرداختند و تجارب معنوی را که از مبدأ فیاض ایزدی به آنها الهام می‌شد و با علم حضوری و اشراق در درون آنها سریان می‌یافت، به سیاق «وحدت وجود» ابراز می‌داشتند و به جامه جمله‌های مرموز می‌آراستند.

گویی سراینندگان این سرودها، حقیقتها و راستیهای عالم غیب را از مبدأ فیض الهی، یک‌راست درمی‌یافتند و در قالب محدود فکر و معنی می‌ریختند. گاهی نیز ناتوانی و دستگاه ادراک انسان، جهت رساندن این معانی ملکوتی، به خوبی احساس می‌شود و اوپاتی‌شاد ناگزیر به تناقض‌گویی (Paradox) می‌گراید و ناتوانی انسان را در تعریف حقایق لایتناهی‌ای که در بند نمی‌گنجند و به هیچ قیدی مقید نمی‌شوند، بیان می‌کند.

اوپانیشاد را چند معنی کرده‌اند. ترکیب واژه از سه جزء «Upa» (نزدیک) و «Ni» (پایین) و «Sad» (نشستن) است. دو پیشوند «Upa» و «Ni» و واژه «Sad»، به معنی پایین و نزدیک نشستن است، چون در آن روزگار، شاگردان دور استاد خود می‌نشستند تا «حقیقت» را از او فرا بگیرند و بدان وسیله جهل را از میان بردارند، بنابراین اوپانیشاد یعنی، نشستنِ مرید نزد استاد برای فراگیری دانشهای مرموز و سرّی.

اوپانیشاد، گاهی به معنی «دانایی، معرفت» (Wisdom, Vidya) نیز آمده است. معرفت و دانایی (غیر از دانش و آگاهی است) شخص را توانا می‌سازد که خود را بشناسد؛ یعنی نادانی را با نیروی دانایی از بین ببرد.

شانکارا (مفسر اوپانیشادهای اصلی) و مفسر بزرگ «وداها»، اوپانیشاد را از ریشه Sad به معنی «از بین بردن» انگاشته است، چه به نظر او هدف نهایی اوپانیشاد این است که نادانی را از بین می‌برد و «معرفت الهی» را که پل رستگاری و آیین «زنده‌آزادی» است به برگزیدگانی چند عرضه می‌دارد.

محقق هندشناسی، دوسن، بر این نظر است. «اوپانیشاد» آیین سرّی و تمثیلی است و این نظر از طرف دیگر با واژه «راهاسیا Rahasya، سرّی و باطنی» که سنت هندو به اوپانیشادها نسبت داده است، هماهنگی دارد. هرمان اولدن برگ این واژه را برگرفته از واژه «Upasana - پرستش و عبادت» می‌داند.

آموزه‌های اوپانیشادها را تنها به کسانی می‌توان آموخت که بهره‌ای چند از وارستگی و فرزاندگی برده و شایستگی پذیرفتن این «کان خرد» را فراهم آورده باشند.

دوران جنگل نشینی را که با رساله‌های آرنیکاها که فصل مربوط به عبادت و نیایش و مناجات «براهماها» هستند، آغاز گردید و به «اوپانیشاد»ها انجامید،



دوران «دانشگاه های جنگلی» گفته اند.

مرحله پایانی و چهارم، دوره زندگی مرتاضانه و مرحله فقر و قدوسیت است. هم و قصد سالک در این مرحله رسیدن به سرمنزل نهایی است. در این جاست که با وجود مطلق نامحدود، وحدت حاصل می کند و در «برهما» غرق می شود و حیات جاوید برایش میسر می گردد، به «سمادی» Samadhi یعنی محو در «کلی نهایی» دست می یابد. این حالت برای سالک که در حال تفکر و مراقبه، دیانا «Dhyana» است به طور ناگهانی رخ می دهد. در این حال مغز و اندیشه او از هر موضوع و محمولی به کلی خالی می شود و در مقصود و محبوب نهایی محو گردیده، مرتبه وحدت کامل، حاصل می شود.

غایت القصوی و منتهی الآمال کسانی که در راه «معرفت و علم» گام برمی دارند، همین رسیدن به «سمادی» است، که البته به «روش یوگا» * میسر است.

این مرحله را «بهیکشو» (Bhiksu) نامیده اند، یعنی فقر و قدوسیت، که برهمن غرق در برهمن می شود، روح جزئی و شخصی «آتمن» به روح کلی و مطلق «برهمن» می پیوندد. مرحله وصل است.

به دنبال یادکرد لایه های چهارگانه و پایه های چهارگانه زندگی هندو، در این جا هدفهای زندگی را در فلسفه هندو بررسی می کنیم:

۱. ارته (Artha) جست و جوی جاه و قدرت مادی و گردآوری مال و به دست آوردن فراوانی و رفاه و رسیدن به مقامهای عالی اجتماعی. این مقصد و هدف رواست که انسان می تواند آن را طلب کند، اما رسیدن این هدف جز با

* یوگا، پس از این به آن خواهیم پرداخت.

بیرحمی و سخت دلی ممکن نیست.

در نوشته های باستانی هند، همچون «ارته شاستره» (Artha Shastra) و نیز در پنجه تتره «کلیله و دمنه»^{*} دستورهایی برای غلبه بر دشمن در میدان مجاهده حیات و کسب قدرت آمده است.

۲. کامه (Kama) جست و جوی کامرانی و طلب لذتهای نفسانی، که به صورت «محبت و عشق» نمودار می گردد. برای «کامه» جنبه الهی باور دارند و آن را همانند کمائی آراسته به بوهای خوش و گلها می دانند که پنج شاخه گل به منزله پنج تیر دلدوز در کنار آن وجود دارد که بر دل انسان اصابت می کند و آن را پر از عشق می سازد. نوشته هایی به نام کامه سوتره «Kama Sutra» و نایه شاستره معروف است که برای راهنمایی زیباییان، مهم ترین راهنماست. رهرو این هدف مورد سرزنش نیست، مگر آن که از حدود و رسوم و آداب اجتماعی پا فراتر نهد. اما وی در این عمر یا عمرهای آینده پی خواهد برد که لذت نفسانی برای رسیدن به نجات و رهایی، کافی نیست. این دو هدف برخاسته از آرزوها و خواهشهای نفسانی است.

۳. دارما «Dharma» یعنی شریعت دینی و اخلاقی. جوینده این هدف بایستی وظیفه های شرعی خود را نسبت به خانواده، گروه و جامعه خود انجام دهد، این وظیفه ها در آثار و نوشته هایی به نام دارما سوترا (Dharma Sutra) یعنی کتابهای قوانین و احکام ثبت شده است.

* پنج فصل از کلیله و دمنه به نامهای: «الاسد والشور» = شیر و گاو، جدایی دوستان؛ الحماة المطرقة، به دست آوردن دوستان؛ البوم والغربان، بوف و زاغ، جنگ بومان و زاغان؛ القرد والسلحفاة = بوزینه و باخه، از دست دادن مزایای کسب شده؛ الناسک و ابن عرس، زاهد و راسو، فاعل کارهای نسنجیده.

این هدف نیز، هدف نهایی نیست، گرچه طالب آن از قید هوی و هوس خلاصی یافته، رهرو راه خیر و خواهان سود عموم می‌شود؛ اما هدفی دیگر را که به مراتب از این درجه هم بالاتر است، باید جست‌وجو کند.

۴. موکشی، موکتی (Moksha, Mokti) هدف نهایی که همان نجات روح یا رهایی روان است. به گونه منفی و سلبی می‌توان گفت، نفی همه شقاوتها و بدبختیهای حیات انسانی، خواه مادی، خواه روحانی، به وسیله رهایی از چنبره عمرهای پیاپی، یعنی رسیدن به «نیروانا» (Nirvana)، آرامش و سکون محض، که زبان آدمیان از بیان آن ناتوان است.

هندوها برای رسیدن به رهایی از چنگ زندگیهای پیاپی «سَمساره» که زاده عمل «کارما» است، راه‌های سه‌گانه شریعت، معرفت، علم، عمل، عشق و اخلاص ناب را پیشه خود ساخته‌اند، گرچه شاید گروهی تنها به یک «راه» بروند و دیگر راه‌ها را نپذیرند، اما شماری هر سه راه را با یکدیگر می‌پیمایند. آن سه راه عبارتند از:

۱. راه کار یا کردار، یعنی رفتارها و پیرویهای دینی، یا کارما مارگا (Karma-Marga) از دوره باستان نزد هندوها ماندگار است. اما نزد برگزیدگان این روش، چندان شأن و پایه‌ای ندارد. توده مردم هندو به این روش می‌روند، چرا که هم آسان است و هم درخور درک و هم نگهبان سنت و آداب تاریخی است، و مرد سالک عابد، تلاش می‌کند با به جای آوردن عبادات، به سر منزل مقصود برسد.

در این شیوه هندیان به یک سلسله قربانیها و هدایا باور دارند که باید به درگاه خدایان پیشکش کنند، یا به ارواح اجداد گذشته نثار نمایند. این راه در «براهمانا»ها، تفسیرهای وداها، ذکر شده است و نیز در قانونهای «ماتو» آمده است. زنان نیز وظیفه‌های ویژه خود را دارند.

هندشناسی، به‌ویژه آن چه به عقاید و آراء و آداب و رسوم و عادات و علوم گوناگون آنها بستگی و پیوستگی دارد، مرهون دانشمند نامور ایرانی ابوریحان بیرونی است. وی را پدر هندشناسی نامیده‌اند؛ چرا که دانش و فرهنگ هندوستان و هندوان را، که نزدیک بود بر اثر لشکرکشی محمود غزنوی زیر سم ستوران نابود شود، یا طعمه آتش گردد، و غنی‌ترین میراث فرهنگی بشر جامه نیستی پوشد، با نگارش اثری بلند، در باب دانش و فرهنگ هندوستان، جاودانی ساخت.

کوتاه آن که راه عمل، عبارت از پیروی و اجرای یک سلسله رفتارهای خشک و پیروی کورکورانه از برهنه‌هاست تا آن که به وسیله آن هندوی مؤمن به نجات و رستگاری برسد.

۲. راه معرفت و دانایی یا جنانا مارگا (Gyana-Marga). این راه بر این مقدمه استوار است که سبب اصلی و علت ابتدایی تمام شرها و مصیبت‌های انسانی، «جهل و نادانی» اویدیا (Avidya) است و انسان بالطبع چندان در ظلمات جهل فرو رفته که از «حقیقت وجود» و «راز اعمال» خود بی‌خبر مانده است و همواره در شرح و تفسیر آن، راه ضلالت و خطای پیماید. خطاهای اخلاقی تنها سرمنشأ بدبختی و شقاوت بشر نیست، بلکه سهو عقلانی و خطای فکری سبب تمام آلام، دردها و گرفتاریهای اوست.

برابر مبادی وحدت مطلق، خطای عمده انسان در این است که او همیشه خود را «نفسی» جداگانه و هویتی مستقل می‌پندارد، در حالی که در حقیقت امر چنین نیست، بلکه تنها وحدت مطلق، وجود نفس کلی و روح کلی «برهمان» است و بس و در پیشگاه او دوگانگی وجود ندارد و نفس انسانی

«آتمان» هم در واقع همان «او» است و جدایی در میان آنها موجود نیست. تعالیم اوپانیاشادها، سه گام دارد: نخست آن که ذات خود ما، تن، جان یا من فردی نیست، بلکه «آتمن» است. «آموزه آتمان».

دوم آن که «برهمان» است. هست هست، روان نیافریده و نامیرنده است. آموزه برهمان و سوم آن که «آتمان» همان «برهمان» است.

تمثیلی برای این مطلب آورده اند که نسبت نفس جزئی بشری با روح کلی «برهمان» همانند رودخانه با دریاست که چندی از آن جدا مانده، اما سرانجام به آن می پیوندد. چون به دریا رسد و در آن ریزد، رود به کلی محو و ناپدید می گردد.

بدان سان که رودخانه ها چون به اقیانوس ریزند ناپدید شده، نام و شکل خود را از دست می دهند عارف از قید اسم و رسم رسته.

و نزد آن ذات آسمانی که برترین است، می رود.

موندوکه اوپانیاشاد/ ۳-۲-۸

بنابراین، تمام آفریده های عالم امکان را مظاهر و نمودهایی می دانند که «بود» دارند، اما در باطن همان نفس کلی مطلق برهمان-آتمن-هستند، از این روی، نجات انسان در معرفت کنه این حقیقت و شهود برهمان-آتمان-است که با:

«رویت آن عقده قلب را بگشاید،

زنگ شبهه و شک را از دل زایل گرداند،

تا آن که «کرما» یعنی سلسله اعمال، متوقف گردد.»

موندوکه اوپانیاشاد/ ۲-۲-۸

برای دستیابی به این شناخت، رهرو بایستی گرده ها و مقدمه هایی را

پشت سر بگذارد و مرحله های دوگانه زندگی را بپیماید تا آماده پذیرش نور حقیقت بر همان - آتمان - گردد. در حال استغراق و مراقبه «دیانا» ناگهان برق یقین جستن می کند و طالب آماده را به «نور اشراق» روشن می گرداند. این درخشش حقیقت، همانا مقصد نهایی سیر و سلوک بوده و طریقه علم به آن نقطه می انجامد.

این آموزه اوپانیشادها در متیری اوپانیشاد (۶-۱۸ و ۱۷) آمده است:

«براستی این جهان در آغاز «برهما» بود که بیکران است، بیکران از شرق و جنوب و مغرب و شمال و تحت و فوق (جهات شش گانه، بیکران از هر سو، در واقع برای او مشرق و مغربی و فوقی و تحتی وجود ندارد.)

آن نفس متعالی یا «آتمان» لایدرک است و نامتناهی و نازائیده،

در باب او استدلال نمودن قابل تصور نیست ...»

دستور برای به حقیقت پیوستن و وحدت این است:

۱. حبس نفس «پرانا یاما».

۲. تعطیل حواس و ضبط حواس از بیرون به درون «پرتیاهارا».

۳. تفکر، «دیانا» تصور بستن به یک چیز خاص.

۴. تمرکز، مضبوط ساختن تصور در آن چیز، «دهارنا» یا توجه کامل.

۵. یقین درست کردن «مطالعه».

۶. استغراق «سمادی»، یا رسیدن به مقام فنا، نیروانا، ایشوارا.

این است طریقت شش گانه «یوگا» و به همین معناست که گفته اند: آن گاه که مرد نهان بین، خالق و سرور و ذات و مبدأ یا «برهما» را مشاهده می کند، عارف می گردد و بد و نیک را از خود تکان می دهد و دور می کند و همه چیز را در وجود لایزال متعالی به «وحدت» دگرگون می سازد.

۳. راه عشق و اخلاص ناب: یا بهاکتی مارگا «Bhakti-Marga»

«ای ارجونا! آخرین سخن مرا دریاب،

و معنای کلام نهایی مرا درک کن.

دل خود را به من ده و مرا پرستش نما و خدمت کن،

به ایمان و عشق دست تو لا به من ده،

تا آن که تو سراسر من شوی.

من نیز خود را به تو می دهم،

مرا یگانه پناهگاه خود ساز،

تا من تو را از قید گناهان و لوث خطاهای تو آزاد سازم.

خوش باش و شادی نما»

راه شناسایی «معرفت» تنگ و سخت به نظر می آید. راه کار «عمل» هم،

بیش تر در انحصار دسته ای خاص است، از این رو شگفت نیست که راه

عشق، در میان مردم رواج بیش تری یافته است.

در عرفان ایرانی نیز به این سه راه اشاره شده است. عطار در تذکرة الاولیاء

در ذکر ابوالحسن خرقانی می گوید:

«سه قوم را به خدا راه است، با علم مجرد، با مراقع و سجاده،

با بیل و دست.»

زبان دینی این آیین، عشق و پرستش بی چشمداشت و ایمان به والاترین

یار است تا به برترین موجود مجرد. این آیین، چندان سر و کاری با پیچیدگیهای

الهیات ندارد و در مقایسه با آموزه های اوپانشادها، کم تر پیچیده است.

خدای این آیین آفریدگاری بس محبوب است، و این راه بیش تر به سرشاری

دینی راه یافته است، تا به تفکرات آرام درباره برهمن سرشارکننده همه.

ریشه این طریقه را تا آرای هندوان بومی «دراویدیها» جنوب هند

می‌رسانند، چرا که از گذشته دیرین انسان ساده‌آبدایی، همواره در مقام یاری خواستن و کسب فیض از یکی از الهه‌ها برمی‌آمده است، و یقین داشته که به قوت خلوص ایمان به او، رستگاری و نجات روحانی به دست خواهد آورد. هر آدمی، آن‌گاه به آرامش و رهایی خواهد رسید که حقیقت‌نهایی را با چشم ببیند و آن‌چه را که برای او مقدر است، به عمل درآورد. در ادوار زندگی، هر عملی که انجام می‌دهد، نه برای خشنودی نفس خود، بلکه باید برای خشنودی نفس کلی و کسب سعادت و پیوستن با «برهمای جاودان» باشد و بس.

بهاگودگیتا، رساله‌ای که در فصل هیجدهم حماسه بزرگ هند، «مهابهاراتا» جای داده شده است، که البته از نظر تاریخی خیلی پیش‌تر از آن به نگارش درآمده بوده است. در این رساله، راه سوم رهایی، «راه عشق» مطرح شده است، در وصف آن همین اندازه بس که به عنوان یگانه سرود فلسفی در میان تمام ادبیات جهان و زیباترین و کوتاه‌ترین سرود دینی جهان، شناخته شده است.

گیتا، رساله بسیار جامعی است که می‌توان آن را به گونه‌های گوناگون شرح، بیان و تفسیر کرد. در میدان کارزار دو قوم «کروها» و «پاندوها» که از وابستگان نزدیک یکدیگر هستند، صف‌آرایی کرده و سپاهیان را برای نبرد آرامسته‌اند. قهرمان گیتا «ارجونا» از طبقه «کشاتریا» سلحشوران و وابسته به قوم «پاندو» هاست. «کریشنا» که ظهور و تجلی نور ایزدی «ویشمینو» در عالم محسوس‌هاست، از ابره‌ران و دوست «ارجونا» است و نزد او قرار یافته است و از او پشتیبانی می‌کند. این کوتاه‌شده آغاز نبرد است. اما «ارجونا» با دیدن خویشتان و دوستان خود در سپاه دشمن، در درون خویش مردد می‌شود. کریشنا او را در انجام وظیفه اجتماعی او که همان «نبرد» باشد، دلیر می‌گرداند



و گوشزد می‌کند که وظیفه او نبرد است، بدون توجه به وابستگیها و دلبستگیها، انجام وظیفه بدون چشمداشت و بدون این که در فکر نتیجه باشد، بلکه «عمل از روی خلوص».

بر این صحنه نبرد تفسیرهایی نوشته شده و نگاره‌هایی رقم زده شده است:

الف. «ارجونا»، «کریشنا» «میدان کارزار» را می‌توان پیکره‌هایی از راستیها و حقیقتهای معنوی انگاشت. «میدان جنگ» نمود حیات روح است، و «کوروها» به منزله دشمنان، با نیروهای اهریمنی اند که از کمال یابی و گسترش آن باز می‌دارند.^۱

ب. رنه گنون، گزارش مجازی بسیار زیبایی از این داستان دارد:
حقیقت نامتناهی عالم «برهمن» هم در سطح «عالم کبیر» ظاهر می‌شود و هم در سطح عالم صغیر، در این رساله، حق، در عالم صغیر (= مرتبه ویژه وجود) ظهور کرده است. کریشنا و ارجونا، به ترتیب، نمودار «هویت» و «امنیت» ذات ایزدی و انسانی اند که می‌توان آن دو را به سانسکریت «آتمان» و «جیوآتمان» (Atman, Jivatman) دانست.

آموزشی که کریشنا به ارجونا می‌دهد همان «علم حضوری و کشفی» است که به موجب آن آتمان و «جیوا» یکی می‌گردند.
دیگر این که این دو، در اربابه مشترکی قرار دارند و اربابه اشاره به «یکی از مراتب وجود» است، در حالی که «ارجونا» می‌جنگد و تلاش می‌ورزد، «کریشنا» کوچک‌ترین کاری انجام نمی‌دهد و منزله از فعل و انفعال است. میدان جنگ میدان عمل است، یعنی جایی که تمامی تواناییهای وجودی انسان از قوه به فعل می‌گراید و این فعل و انفعال کرچک‌ترین اثری به اصل فناناپذیری که اساس و واقعیت عالم است؛ یعنی «کریشنا» نمی‌بخشد.

ناردا، بهاکتی = Bhakti را عشق بسیار به خداوند تعریف کرده است. ساندرلیا، آن را اوله اکبر (Supreme Longing) نامیده است؛ عشقی چنان ژرف و سهمگین که در آن سالک یک باره محو معشوق است. در پیرویه‌ها و عبادت‌های سالک عاشق، هیچ‌گونه چشمداشت سودی چه دنیوی و چه اخروی، در میان نیست. سرتاسر هستی او را معشوق فرا گرفته است، چنان که همه اوست. هرچه کند برای او کند، و هرچه نگیرد، همه او را ببندد، و همه او را باشد و همه او را خواند.

چون آتش محبت تیز شود و شعله‌ی عشق درگیرد، برق عنایت بر جهد و راهرو را به سوی کشاند و در سراپرده‌ی عزت نشانده‌ی آن جاست که حجاب از میان برفتد و دل هرچه خواهد ببیند و بی واسطه دریابد.

جویندگان و پویندگان راه عشق، آن‌گاه که هستی بی هست خود را به موج عشق سپارند و پروانه‌ی وجود خویش را در آتش وجد و محبت افکنند، چندان که جذبه‌ی عنایت دستگیر شود و نور هدایت تابیدن گیرد و دل آنها را روشن گرداند. آن‌گاه دل و جان و هستی سالک همه نور گردد و او را سکون و آرامشی دست دهد و وقوف کامل بر خویشتن حاصل آید و سرور و شادمانی بیکرانی همه هستی او را فراگیرد، بلکه او خود همه نور و سکون و علم و سرور گردد و جدایی بین عشق و عاشق و معشوق از میان برخیزد و به «نیروانا»^{۲۴} برسد.

عارف که به حق واصل شده

با دلی آرام و فارغ از تشویش

نه به خودش شادمان گردد

و نه به ناخوشی پزمان گردد

با دلی که در برخورد با عالم خارج مرده و بی حس است

خوشی را در جان خود یابد

و با دلی مستغرق یاد حق

به سرور جاویدان رسد

مردانی از وصمت عیب و نقص مبرا

که زنجیر شک گسسته اند

و لگام به سر حواس زده

و دل در خیر همه موجودات بسته

چنین است و صف بینایانی که به حق می‌رسند

رنبروانا را درمی‌یابند.^۳

«کریشنا = ای ارجونا! «من» و «تو» بارها از دروازه هستی

گذشته و به این جهان آمده ایم، تو این ماجرا را فراموش

کرده ای، اما من همه را به یاد دارم. آن جا که نیکوکاری از

رونق افتد و پایه «دارما» سست شود و تبهکاری بالا گیرد و

عدالت رخت بریندد، من در قالب تن، مجسم شوم و در

میان مردم آیم، تا از اساس خیر نگاهیانی کنم و بنیاد شر

براندازم. من در هر دور پیدا آیم تا آیین راستی برقرار

سازم.»^۴ «بل جامع علوم انسانی»

خداوند «کریشنا، جلوه و نمود ویشنو در این جهان» در گیتا، تنها

واقعیت درونی نیست، بلکه واقعیتی است «لایتناهی» که ورای همه چیز

است، اساس و پایه تمام واقعتهای جهان است.

برجستگی گیتا نسبت به اوپانیاشادها همین مسأله نزول و ظهور و تجلی

حق «Avatara» در جهان هستی و نیستی است، اما نه همیشه، بلکه آن گاه که

جلوه‌ها و ظهور

حق در جهان

و بهاکودگیتا

یا اوتاره^۴

«Avatara»

پایه های بنیادی دین و دینداری لرزان گردد و تبهکاری و ستم همه جا را فراگیرد، حق در پیکری نمود یافته، برای بازسازی و نوسازی آینهها و رسمهای عبادی و اجتماعی به میان مردم می آید، تا بار دیگر چرخ آیین بر مدار اصلی خود به گردش درآید.

مسأله نزول حق در کثرات، از اصول مهم فلسفه هند است. در گیتا این جستار، به روشنی هر چه تمام تر بحث شده است.

اگر حق می تواند تجسم بیابد و صورت پذیرد، علتش آن است که خداوند هم واقعیت باطن و هم ظاهر عالم است و هرگاه نظام و هیأت جهان دگرگون شود، یا گسستی در هماهنگی و هم ترازوی عالم پدید آید، آن گاه حق «حدّ» می یابد و «محدودیت» پیدا می کند و کالبد می پذیرد و به گونه انسانی ظاهر می شود تا پیمان شکسته را جبران کند و احکام الهی را به انسانها بازشناسد.

در حالی که «نزول و فرود» حق در سطح عالم محسوسات است، صعود و فراز آمدن انسان به حق «معراج» آن گاه به وقوع می پیوندد که روح آزاد گردد و از زندان تن رها شود و به مبدأ اتصال یابد.

بحث تجلی و ظهور حق «کریشنا» بر «ارجونا» گویای این حقیقت است که: هر انسان فی ذاته و در واقعیت فطری خود، نوعی نزول حق و «انسان کامل» است و پرتو حق در دل او جلوه گر است، و درون او جام حق نماست. ظهور «کریشنا» برای این است که «ارجونا» بیدار شود و چراغ خرد - که از ازل در دل او نهفته بود - بیفروزد و ارجونا به مقام رستگاری صعود کند و به «نیروانا» راه یابد.

نزول کریشنا، صعود ارجونا است، و آن جایی که این دو به هم پیوند می خورند همانا معرفت «آتمان» و وصال و اتحاد عابد و معبود در عبادت

است، زیرا اگر «ارجونا» بدان معرفت برسد و براستی بداند که روح «فناناپذیر» و دائمی و ابدی و نامتناهی است، خواهد دانست که در این کارزار مقدس، نه کشته شده ای است نه کشته شده ای، نه کسی می تواند بکشد و نه مسبب کشتن کسی گردد، چه واقعیت ضمیر انسان «آتمن» جاوید است و هنگام از بین رفتن تن از میان نمی رود.

«به آنها که همیشه با من اند و از سر مهر مرا می پرستند

من آن مایه از بینش دهم که بدان مرا دریابند

و از روی لطف محض در دلشان ماوا سازم

و تاریکی جهل از جان شان براندازم

و چراغ دانش در دلشان برافروزم.»

«ای ارجونا! جان همه هستی منم.

اول و میانه و آخر هر چیز منم.

.....

از عالم وجود «آغاز» و «میانه» و «پایان» م.

از دانشها «خریشتن شناسی» و از استدلالها «برهان» م.

من زمان «لایزال» م.

من آن آفریدگارم که روی به هر سو دارد.

من مرگ ناگزیر و همه گیرم.

منم که مایه هر پیدایشی هستم آن چه بوده و آن چه خواهد بود.

شوکت و ثروت منم.

سخن و حافظه و هوش و ثبات و شکیبایی منم.

زور زورمندان منم.

پیروزی منم و عزم منم.

نیکی نیکان منم .

از رازها «سکوت» م .

معرفت «عارفان» م .

تخمه هر چه هست منم .

ای پهلوان دشمن شکن ظهورات مرا پایانی نیست .

آن چه گفتم از جلال بیکران من اشارتی بیش نبود .

هر کجا شکوه و نیرو و جلالی هست از من است و جزئی از

عظمت من است .

ای ارجونا به سخنِ دراز چه نیاز ،

که جهان پهناور هستی به لمحّه ای از وجود من قائم است .

بدان که من «هستم» .^۶

«همه هستی را وجود نامرئی من فرا گرفته است .

همه چیز در من محاط است و من در هیچ محاط نیستم

و با وجود این هیچ چیز در من قرار ندارد .

رازی است شگفت *اومانی و مطالعات فریبی*

که ذات من ، آن مبدأ همه هستی که نگهدارنده همه هستی است

از همه هستی جداست و در آن نیست .

همان گونه که باد تند که همواره به هرسو در حرکت است ،

همیشه در فضای اثری محاط است ،

موجودات نیز در من محاطند .

نادانان که ظهور مرا در صورت انسانی می بینند

ذات اعظم مرا که خدای همه هستم ، نمی شناسند .

وجود

و کیتا

و به اغوای دیوان و شیاطین گرفتار می‌آیند.

صاحبان روحهای بزرگ که در «پراکریت الهی» قرار دارند.

مرا مبدأ جاویدان همه هستی می‌دانند و یک دل و یک جهت مرا

می‌پرستند.

دیگران نیز که «قربانی دانش» پیش می‌آورند و مرا می‌پرستند،

گاهی مرا در همه چیز می‌بینند.

و گاهی از همه جدا

و گاهی در صورتهای مختلف

.....

اصل هستی و فنای آن و مرجع و مآل و بذر جاودانه آن منم.

منم که گرمی می‌بخشم. منم که باران را حبس می‌کنم و منم که

باران را می‌فرستم.

جاودانگی من، و مرگ منم.

هست منم و نیست منم، ای ارجونا!

حتی کسانی که خدایان دیگر را می‌پرستند و از سر ایمان در راه

آنان قربانی می‌کنند، آنها نیز، در حقیقت مرا می‌پرستند، منتهی

راه را کج می‌روند.^۷

«آغاز این عالم منم، و انجام آن نیز من.

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.^۸

«مرد معرفت ... مرا درمی‌یابد و دل در من می‌بندد.

و می‌فهمد که آن چه هست، همه اوست.^۹

«مرا بگو که کیستی با این صورت مهیب؟
 من زمانم، در هم نوردنده جهانم،
 که چون ساعت شان فرارسد، همه را فنا گردانم.
 ای بزرگ خدای، که حتی از برهما بزرگ تری.
 ای علت نخستین، ای هستی بی کران، ای سرور خدایان.
 ای آرامگاه جهانیان، تو لایزالی.
 هست «تو»یی، نیست «تو»یی و هر چه از آن سوی هست و
 نیست «تو»یی.
 تو نخستین خدایانی، ای مخزن اعلای آفرینش.
 تویی عالم، تویی معلوم، و تویی غایت مطلوب.
 ای صورت بیکران، جهان از تو «پر» است.
 سلام بر تو از پیش و از پس. سلام بر تو از همه سو، ای همه
 تو!
 تو با نیروی بیکران و قدرت نامحدود خود در همه جا هستی،
 پس «همه تویی».
 آن که در محبت صادق باشد، تواند که مرا بشناسد.
 و ببیند، و در من راه یابد.
 آن که عمل برای من کند و چشم دلش به سوی من نگرد،
 و همه آرزویش من باشم، آنکه مرا بی هیچ تعلقی پیرستد،
 و با هیچ آفریده ای سر دشمنی ندارد، چنین کسی، ای ارجونا!
 در من راه یابد. ^{۱۰}
 «منم ماوای برهمن، سرچشمه لایزال زندگی جاوید
 منم رستگاری سرمدی

و منم سرور لایتناهی»^{۱۱}

«آن درخشندگی خورشید که جهان را روشن می‌دارد

و آن نور ماه و روشنی آتش همه از من است.

و منم که به زمین می‌آیم و به قدرت خود همه موجودات را نگه

می‌دارم.

من در دل همه خانه دارم.

حافظه و دانش از من است و زوال آن نیز از من است.»^{۱۲}

بحث «وحدت وجود» گرچه دلکش و جان‌افزا و روح‌پرور است، اما

بررسی ژرف این مسأله مجال دیگر می‌طلبد، بویژه بررسی همانندیهای

اندیشه‌های اندیشه‌وران اسلامی که سرآمد و پیشوای آنان «ابن عربی» است با

این اندیشه، دقت بیش‌تر می‌طلبد و باید در جایی دیگر به آن پرداخت.

در این جا نمونه‌هایی را از سروده‌های عارف بزرگ مولوی می‌آوریم، تا

خوانندگان درباره‌ی همانندیهای اندیشه‌اسلامی و هندی، خود به داوری پردازند:

خواجه بیا، خواجه بیا، خواجه دگر بار بیا

رفع مده، دفع مده، ای مَه عیار بیا

عاشق مهجور نگر، عالم پرشور نگر

تشنهٔ مخمور نگر، ای شه خمار بیا

پای تویی، دست تویی، هستی هر هست بیا

بلبل سرمست تویی، جانب گلزار بیا

گوش تویی، دیده تویی، وز همه بگزیده تویی

یوسف دزدیده تویی، بر سر بازار بیا

روشنی روز تویی، شادی غم سوز تویی

ماه شب افروز تویی، ابر شکر بار بیا

ای نفس نوح بیا، وی هوس روح بیا
 مرهم مجروح بیا، صحت بیمار بیا
 ای مه افروخته رو، آب روان دل جو
 شادی عشاق بجر، کوری اغیار بیا

یار مرا، غار مرا، عشق جگرخوار مرا
 یار تویی، غار تویی، خواجه! نگهدار مرا
 نوح تویی، روح تویی، فاتح و مفتوح تویی
 سینه مشروح تویی، بر در اسرار مرا
 نور تویی، سور تویی، دولت منصور تویی
 مرغ گه طور تویی، خسته به منقار مرا
 قطره تویی، بحر تویی، لطف تویی، قهر تویی
 قند تویی، زهر تویی، بیش میازار مرا
 حجره خورشید تویی، خانه ناهید تویی
 روضه امید تویی، راه ده ای یار مرا
 روز تویی، روزه تویی، حاصل درپوزه تویی
 آب تویی، کوزه تویی، آب ده این بار مرا
 دانه تویی، دام تویی، باده تویی، جام تویی
 پخته تویی، خام تویی، خام بمگذار مرا

ای رونق هر گلشنی، وی روزن هر خانه ای
 هر ذره از خورشید تو تابنده چون دردانه ای
 ای عفت هر بیچاره ای، واگشت هر آواره ای
 اصلاح هر مکاره ای، مقصود هر افسانه ای



در هر سری سودای تو، در هر لبی هیهای تو
بی فیض شربت‌های تو، عالم نهی پیمان‌های

ای آفتاب سرکشان، با کهکشانش آمیختی
مانند شیر و انگبین با بندگان آمیختی

یا چون شراب جانفزا هر جزو را دادی طرب
یا همچو باران کرم با خاکدان آمیختی

آی آتش فرمانروا در آب مسکن ساختی
وی نرگس عالی نظر با ارغوان آمیختی

از جنس نبود حیرتی، بی جنس نبود الفتی
تو این نه ای و آن نه ای، با این و آن آمیختی

هم نظری، هم خبری، هم قمران را قمری
هم شکر اندر شکر اندر شکر اندر شکری

هم سوی دولت درجی، هم غم ما را فرجی
هم قدحی، هم فرحی، هم شب ما را سحری

هم گل سرخ و سمنی، در دل گل طعنه زنی
سوی فلک حمله کنی، زهره و مه را ببری

گر به خرابیات بشان هر طرفی لاله رخی است
لاله رخا، تو ز یکی لاله مستان دگری

هم تو جنون را مددی، هم تو جمال را خردی
تیر بلا از تو رسد، هم تو بلا را سپری

تو نه چنانی که منم، من نه چنانم که تویی
 تو نه برآنی که منم، من نه برآتم که تویی
 من همه در حکم توام، تو همه در خون منی
 گر مه و خورشید شوم، من کم از آنم که تویی
 با همه، ای رشک پری، چون سوی من برگذری
 باش، چنین تیز مران، تا که بدانم که تویی

«Yoga» یا «یوگا» شیوه چنین است که یوگا را بر اساس آن چه پاتنجلی در رساله «یوگاسوترا»
 (Yogasutra) آورده است، می شناسند و آن :

«فرو نشاندن جان است در خاموشی»

یا :

«حذف و قطع مراتب نفسانی و ذهنی و عقلانی است».

مرتب‌ها و پایه‌های نفسانی‌ای که سبب پراکندگی و آشفتگی می‌شوند،
 بی‌شمارند، و بایستی همه این مرتبه‌ها را خاموش کرد تا آن‌گاه «اتحاد عالم و
 معلوم» ممکن گردد. ۱۳

داسگوپتا سه معنی برای واژه «یوگا» بر می‌شمرد:

الف. از ریشه یوج Yuj، به معنی پیوستن، جفت کردن، در ترکیب «Yoga».

ب. توجه فکر به یک نقطه، جهت خاموشی موجهای ذهنی، در ترکیب
 «Yuj Samadhau».

ج. پیرگی یافتن، آماده ساختن، و مهار کردن، در ترکیب «Yuj Samyamane».

این واژه در فارسی به شکل جوغ، جغ، جووه، جوخ، جو و یوغ آمده است. ریشه
 اوستایی آن «Yaog» به معنای «اسب را به گردونه بستن» است، سانسکریت آن «Yoga» و
 هندی باستان Yuga، در یونانی «Zygh»، لاتینی Jugum، آمده است.



در زیانهای محلی همانند افغانی، کردی، بلوچی، ارمنی و... نیز واژگانی به همین معنی دارند، و آن چویی باشد که بر گردن گاو و زراعت و گاو گردون گذارند تا دو گاو با یکدیگر یک کار «شخم زدن یا گردش گردن را انجام دهند».

دو معنای «الف» و «ج» داسگریپتا همین معنی را می‌رساند، اما معنی «ب» حاکی از دگرگونی معانی واژگان از امور محسوس و ملموس به امور ذهنی و باطنی است که اسب سرکش ذهن انسان را رام کردن تا تنها به یک چیز پردازد، نه این که هر لحظه در پی انجام یک کار برآید.

اگر مفهوم اصلی یوگا «پیوستن و اتصال» باشد، باید گفت: پیوستگی با امری، گسستگی از امری دیگر است. از این روی، یوگا؛ یعنی وضع کنونی انسان، گسستگی از عقبی و پیوستگی به دنیا است. از این روی، هدف یوگا در برابر این وضع «غیر عادی»، برقرار ساختن «نظام طبیعی» است که به موجب آن، انسان از دنیا می‌گسلد و به معنی می‌پیوندد.

اما در گیتا - که در اصل از نظر تاریخی مقدم بر «یوگاسوترا» است و «یوگاسوترا» پس از «یوگای بودایی» به نگارش درآمده است - یوگا به معنی حذف و گسستن پایه‌ها و رده‌های نفسانی نیامده است، بلکه مفهوم پیوست به «بارگاه ایزدی» است که از راه «یوگا» های سه گانه، «کارما یوگا»، «دیانا یوگا» و «بهاکتی یوگا» به حقیقت می‌پیوندد.

برخلاف «یوگاسوترا» که یوگای آن از راه گسستن کامل تلاشها و تکاپوهای راه عمل ذهنی و جسمی ممکن است؛ چرا که ریشه کن ساختن آرزوها و هوسها، بستگی بر گسستن تلاشهای ذهنی است، و این خود، گسستن تلاشهای جسمانی را در پی دارد، تا آن جا که حتی تلاشهای تنفسی را هم به پایین ترین

حد برساند. «حبس دم» یوگای گیتا، «هنر کار کردن» نامیده شده است. اسارتی که به دنبال عمل گریبان گیر آدمی می شود از خود عمل نیست، بلکه از دلبستگی خاطری است که به همراه عمل می آید و با آن جفت است. باید کار کرد و باید از آلوده شدن به دلبستگی پرهیز جست.

کارمایوگا، راه انجام وظیفه است بی چشمداشت نتیجه و پاداش، آزاد از هر رنگ بستگی به مقام ترك عمل نتوان رسید جز از راه عمل: «بر توست که کار کنی، لیکن نه برای ثمره آن.

در پی ثمر عمل خود مباش

و دل در ترك عمل نیز میند

در «یوگا» استوار باش، عمل کن و از نتیجه چشم پوش.

دل از قید موفقیت یا شکست فارغ دار.

همین «فراغ دل» یوگا نامیده می شود.^{۱۴}

ترك کار بر سه گونه است:

- عملی که از سر نادانی کرده شود، و عملی که چون ریاضتهای شاقه مایه آسیب تن گردد.

- عملی که به هوس نتیجه یا از سر پندار یا به تکلیف انجام شود.

- عملی که انجام آن تکلیف آدمی است و بی شائبه دوستی و دشمنی و

بی چشمداشت سود، کرده شود.^{۱۵}

«من» کریشنا را از هر گونه عمل و هر گونه تغییر متزه دان.

من رنگ کردار نپذیرم و نگران ثمره کار نیستم.

و آن که مرا چنین شناسد، از بند عمل آزاد است.

سالکان راه نجات، این حقیقت بدانستند و به عمل برخاستند.

تو نیز در پی آنان برو و عمل پیشه کن.



حتی دانایان حیرانند و نمی دانند که «عمل» چیست و «ترك» عمل کدام است.

اینک من تو را گویم که عمل چیست؟ تا به دانستن آن از پلیدیها برهی.

باید دانست که چه کار باید کردن و چه کار نباید کردن و ترك کار چیست.

شناختن «حقیقت عمل» سخت و دشوار است.

آن کس که در عمل، ترك عمل تواند دید

و در ترك عمل، عمل را، خردمند واقعی است.

چنین کسی را «یوگی» توان گفت،

که کار خود کرده و به مرحله نجات رسیده است.

کسی که هوس ثمره کار فرو گذاشته،

و به مقام رضای مطلق رسیده،

بی نیاز همه چیز،

او اگر چه مدام در کار است، همواره از کار فارغ است،

آن که از رنگ تعلق رسته و از بند نیک و بد جسته، و دل در

معرفت حق بسته.

هر چه کند از بهر خدا کند، زنجیر کار او گسیخته بود.

او هر چه کند، خدا بود، احسان او خدا بود.

چون در هر کار که کند خدا را بیند، به خدا برسد. ^{۱۶}

کودکان، نه خردمندان، علم را از عمل جدا می دانند،

لیکن به حقیقت آن که یکی از این دو را داشته باشد، دیگری را نیز دارد.

راه علم و عمل هر دو به یک مقصد می‌انجامد. علم در نظر گیتا عبارت است از: تحقیق جاودانی بودن جان و جدایی آن از تن، و این که تن در معرض زوال است و جان از این دگرگونیها پاک و دور است. جاوید است و به وصف درنیاید. این دانش، آدمی را به جنبه‌ی عالی نفس یا «خدا» راهبر می‌شود. دانش گیتا، نه دانش تجربی است که بر پایه حواس و تجربه‌های آن بنا شده باشد. زنجیر اسارت ما از سه حلقه جهل، شهوت (=خواهشهای نفسانی)، و فعل ساخته شده است. دانش این بند را فرو می‌شکند و ما را راهی می‌بخشد. دانش در نهاد آدمی هست و باید آن را کشف کرد. آینه دل را باید صاف کرد تا پذیرای فیض نور گردد.

راه رسیدن به این دانش، باز داشتن حواس و تمرکز ذهن و مراقبه است. ترك خودی و فراغت دل از رنگ بستگیهاست.

آن چه در گیتا در بحث «دیانا یوگا» آمده است، همان شناخت جان، روح، یا آتمن است که می‌گوید: این بود سخن در معرفت سانکھیا طبیعت واقعی آتمن = روح، جان».

این ترجمه اوپانیشادهای پنجاه گانه، راهی شد به سوی معرفی اندیشه‌های هندوان به مردان سراسر جهان؛ چرا که دیری نگذشت که خاورشناس جوان فرانسوی: انکتیل دوپرون، در سال ۱۸۰۶ میلادی در سفری به هند، این ترجمه فارسی را به لاتین و فرانسه برگرداند و مغرب‌زمین نخستین بار از ادبیات هندوان آگاهی پیدا کرد.

به این ترتیب، یک بار دیگر نقش میانجی بودن زبان فارسی را در آشنایی غربیان با اندیشه‌های هندوان تجربه می‌کنیم، اما غربیان پس از آن راهی را رفتند که ایرانیان گشوده بودند، که خود دگرباره آن راه را خرفتند و حتی از دستاوردهای پژوهشهای آنان بهره نرفتند.

پس این راه شناخت جان و جاودانگی آن در هر سه زمان (گذشته، حال و آینده) است. روح هرگز رو به زوال و نیستی نمی‌نهد، در هر سه زمان، همواره هست و هستی خود را حفظ می‌کند، و حیات سرمدی دارد.

گیتا، تناسخ را می‌پذیرد:

«روح از جسمی به جسم دیگر منتقل می‌شود، و چنان‌که تجسم یافته در این جسم سه مرحله کودکی، جوانی و پیری را می‌گذراند، بدان گونه نیز پس از مرگ به قالب جدیدی درمی‌آید، بدون آنکه چیزی از آن بکاهد یا چیزی بدان بیفزاید.»^{۱۷}

تن را مرگ درمی‌یابد، اما جان، لایزال، تغییرناپذیر، فناپذیر و نامحدود است.

آغاز ندارد، جاوید و لایتغیر و قدیم است، و چون تن نیست شود، آن نیست نشود.

جان، تنهای فرسوده را فروهد و در تنهای تازه جای گیرد.^{۱۸}

کودکان «سانکھیا (= علم، معرفت)» را از یوگا «عمل» جدا می‌دانند، و نه دانایان.

به حقیقت آن که به یکی از این دو بگردد، از میوه هر دو بهره‌مند گردد.^{۱۹}

کوتاه سخن آن که: «دیانا یوگا» همان «خودشناسی و معرفت نفس و روح» است، آن گونه که هست. راه عمل و علم، هر دو، راه‌رو را به سر منزل مقصود هدایت می‌کنند، ولی آیا باید نیروی خارجی و شخص سومی رهرو را راهنمایی و هدایت کند یا بازدارنده کار و معرفت وی شود؟

گیتا تأکید ویژه دارد بر این که «خود رهرو» باید راهبر خود باشد و یا خود وی است که دشمن راه می‌شود و رهنزن.

«آدمی باید که خود، خود را راهی بخشد، و ارتقا دهد،

مبادا که خود را زبون و خوار سازد،
 چه دوست و دشمن آدمی خود اوست.
 هر که نفس خویش را رام کرده باشد نفس وی یار او است،
 و آنکه عنان خود به دست نفس سرکش داده باشد، نفس دشمن
 او است. ۲۰

چون اندیشه کسی رام شود و از کشش هوسها آزاد گردد و در جان قرار
 یابد، همه وقف خدا گردد. و چنین فردی که به مقام «یوگی» رسیده باشد، او
 را «یوکتا» نامند.

Yulta واصل به حق است. یوگی پس از آن که به مقام ارستگی رسید و
 از پلیدیها و کدورتها مجرد شد، از شادی بی پایانی که بر اثر تماس با «برهمن»
 پدید می آید، مسرور و شاداب می گردد. همین وصال به حق و غرق شدن در
 ذات ابدیت، سبب می گردد که وی «همه چیز» را با دیده هم سنخی و یکرنگی
 بنگرد. «آتمن» را پابرجای در همه آفریده ها و همه آفریده ها را در «آتمن» با
 دیدی همگون و یک رنگ می نگرد و به دنبال این حالت یگانگی آفریدگار و
 آفریده شده «برهمن-آتمن» مقام بقای در ذات الهی، حاصل می شود.

«یوگی که از رنگ نیک و بد آزاد و دالم در مراقبه باشد،
 به آسانی به سرور بیکران وصال حق رسد.
 و در آن مقام - که دل در مراقبه گماشته است - همه چیز را یک سان و
 یک رنگ بیند.

خود را در همه «آتمن در همه» و همه را در خود «آتمن» یابد.
 آن که در همه چیز مرا بیند، و همه چیز را در من بیند، «وحدت در کثرت
 و کثرت در وحدت»

هرگز از من جدا نشود، و من هرگز از او جدا نشوم. ۲۱

در گیتا، ناسازگاری بین «راه عمل» و «راه معرفت» وجود ندارد، بلکه این دو به هم وابسته و متکی به یکدیگرند؛ اما راه معرفت مقام ممتازی دارد.

«انجام هر کار و پایان هر راهی «معرفت» است.

حتی اگر گنه کارترین مردمان باشی، چون بر کشتی «معرفت» نشینی از موج گناهان جان به دربری.

ای آرجونا! چنان که آتش فروزان هیزم را خاکستر گرداند،

آتش «معرفت» نیز همه «اعمال» را خاکستر سازد.

براستی در همه جهان چیزی نیست که چون معرفت «پاک» تواند

کرد. آن که ایمان دارد و شیفته معرفت است، آن که حواس را

رام خود کرده است،

معرفت را به دست آورد، و با کسب «معرفت» به «آرامش مطلق»

رسید.» ۲۲

بهاکتی یوگا، راه رسیدن به حق، یا «دیانا، چینیانا، سانکھیای یوگا» بود، که همان معرفت حق

راه عشق در بعد تنزیهی اش چون «برهمن» و «آتمن» بود، که بدین وسیله یوگی به

حکمت و اشراق نایل می شد و «برهمن» را آغاز و انجام همه آفریده ها و

پدیده های جهان می دانست.

راه وصال دیگری نیز پیش رو داریم و آن همان راه انس و الفت و تماس و

پیوند با جنبه خصوصی حق است. این راه عشق است.

راه عشق از دیر زمان، حتی پیش از دوره اوپانیشادها، در میان عارفان

هندی رایج بوده است.

بهاکتی (Bhakti) از ریشه باج (bhaj) گرفته شده است و هدف از آن،

خدمت به خداوند است. عشق مفرط و «وگه اکبر» نیز گفته اند، عشقی چنان

زرف که در آن سالک، یک باره محو معشوق می شود. و سالک عاشق، در پیروها و عبادتها هیچ گونه سود دنیایی یا اخروی نمی جوید. سرتاسر هستی او را معشوق فرا گرفته است. همه «او» است، هر چه کند برای «او» کند، هر چه نگرد «او» را ببیند، و همه «او» را باشد و همه او را خواند.

«از آنان که از راه عمل و محبت و عشق تو را می پرستند،
و آنان که ذات لایموت متعال را می پرستند، کدامین را در
«یوگا» برتر توان شناخت؟»

آنان که روی دل در من کرده با عشق تمام و ایمان کامل مرا
پرستند، در یوگا برترند. ^{۲۳}

«من برای همه یک سان ام، برای من نه دوستی هست، و نه
دشمنی.

اما آنان که از روی عقیدت مرا می پرستند، ایشان در من اند و من
در ایشان.

حتی اگر گنه کاری مرا از سر خلوص عقیدت پرستد، او را باید
از نیکان شمرد، چه نیت وی پاک است. ^{۲۴}

«آنان که مرا می پرستند و همه کار خود را به من وامی گذارند، و
مرا غایت مطلوب می دانند، و دل همه وقف و قوف ذکر و نیایش
من می کنند،

من آنان را بی درنگ از دریای مرگبار زندگی یا گردونه زندگی و
مرگ پیاپی: «سامسارا» می رهانم.

هان! دل در اندیشه من مستغرق ساز،

و خاطر در من بگمار، تا پس از مرگ «در من زندگی کنی». ^{۲۵}

معجزه راه عشق در این است که فیض و موهبت ایزدی از سرشاری طبع

خود همچون باران محبت و مهر بر دل سالک فرو می چکد ... اگر آدمی توانایی ریاضت و معرفت را نداشته باشد، می تواند در دامن حق پناه جوید، چه این راه برای همه باز است و هر بنده و آفریده ای، خواه از رده برهن، خواه از رده شودرا، خواه خردمند، خواه نادان و چه پرهیزکار و چه گنه کار، می تواند به معبود ازلی پناه برد و او را با خلوص نیت بستاید و عبادت کند و از عنایت فیض الهی برخوردار شود و به همان مقامی برسد که فرزندگان رسیده اند.

جایگاه
نیشادها
بهاگودگیتا
فرهنگ
ایرانی

هندشناسی، به ویژه آن چه به عقاید و آراء و آداب و رسوم و عادات و علوم گوناگون آنها بستگی و پیوستگی دارد، مرهون دانشمند نامور ایرانی ابوریحان بیرونی است. وی را پدر هندشناسی نامیده اند؛ چرا که دانش و فرهنگ هندوستان و هندوان را، که نزدیک بود بر اثر لشکرکشی محمود غزنوی زیر سم ستوران نابود شود، یا طعمه آتش گردد، و غنی ترین میراث فرهنگی بشر جامعه نیستی پوشد، با نگارش اثری بلند، در باب دانش و فرهنگ هندوستان، جاودانی ساخت.

ابوریحان بیرونی (۳۵۱-۴۲۶ ه. ش / ۹۷۳-۱۰۴۷ م) در حدود پنجاه سالگی به هندوستان رفت و چون طفلی نوآموز در دبستان «براهمه» هند شاگردی کرد و زبان سانسکریت بیاموخت. *تال جلع علوم انسانی*
بزرگ ترین نگارش ابوریحان «تحقیق ماللهند من مقولة مقبولة فی الفضل اوفر دولة» در هشتاد گفتار است، درباره فلسفه، عروض، ریاضیات، جغرافیا، حقوق، ادبیات و ...
وی در مقدمه این کتاب می نویسد:

«من پیش از این دو کتاب از هندیان به تازی ترجمه کرده ام؛ یکی

«رساله سانکھیا کاریکا» در مبادی موجودات و اوصاف آنها و
دیگری «پتنجل الهندی فی الاخلاص من الامثال» که همان
«یوگاسوترا»ی پاتنجلی است. کتاب حاضر «تحقیق ماللهند»
شما را از آن دو کتاب و غیر آن بی نیاز می گرداند.

ابوریحان انگیزه نگارش «تحقیق ماللهند» را که به شیوه علمی امروزی
است، این گونه شرح می دهد:

«روزی نزد استاد ابوسهل عبدالمنعم بن علی بن نوع تفلیسی
بودم، دیدم کسی را سرزنش می کرد که از راه تحقیر، عقیده
معتزله را که می گویند، «خداوند علم ذاتی دارد و بذاته عالم
است، یعنی علم اش فزون بر ذات نیست»، چنین در کتاب خود
و انمود کرده که معتزله می گویند: «خداوند عالم نیست» تا عوام
قوم خویش را به این توهم و پندار وادارد که این قوم معتزله خدا
را جاهل می دانند.

من خدمت استاد گفتم: آن چه را از مخالفان و دشمنان حکایت
کنند، کم تر اتفاق می افتد که نظیر حکایت این شخص نباشد...
آن چه از کتب دیانات و ملل و نحل نزد ماست، جز به نظیر آن
چه گفته شد آکنده نیست... ضمن گفت و گو، سخن به عقاید و
مذاهب هندیان کشید. آن چه در این باب در کتب نوشته شده
ساختگی و دروغ است و نویسندگان از یکدیگر گرفته اند، و
تهذیب نشده است، جز ابوالعباس ایرانشهری از نویسندگان
کتب ملل و نحل، کسی را ندیده ام که عقیده امتی را بدون حبّ
و بغض نوشته باشد... ولی چون به عقاید هندیان و بوداییان
رسیده از راه حق پایرون گذاشته و آن چه را که در کتاب



«زرقان»، یکی از بزرگان معتزله، است به کتاب خود آورده است و آن چه را هم از این نوشته نقل کرده، گویا از عوام این دو فرقه شنیده است. استاد مرا تحریص کرد تا معلوماتی را که درباره هندیان دارم بر روی کاغذ آورم، تا برای کسی که می خراهد به نقض عقاید آنها پردازد کمک باشد، و برای کسی که می خراهد با آنها زندگی کند، ذخیره ای باشد ...

من بی آن که، افترا بی به هندویان بیدم و یا از نقل عقاید آنها، هر چند خلاف حق باشد و شنیدنش سبب رنجش شود سر باز زدم، به تألیف این کتاب پرداختم؛ زیرا این آراء و عقاید مردمی است که به گفته خویش، از دیگران خبیرتر و بصیرترند. ^{۲۶}

اما افسوس که آیندگان پس از ابوریحان، راهی را که او به روی آنان گشوده بود نرفتند، و کسانی همانند شهرستانی که کتاب «الملل و النحل» را نگاشت به کتاب تحقیق ماللهند دست نیافت و این راه همچنان بی رهرو ماند. آن گاه که گورکانیان در هند حکومت می کردند، شاهزاده «دار الشکوه» فرزند بزرگ شاه جهان، پنجمین پادشاه گورکانی هند، به دستگیری چند تن از علمای هندو دست به ترجمه اوپانیشادها زد، و مدت شش ماه در سال ۱۰۶۷ هـ. ق پنجاه اوپانیشاد را ترجمه کردند. دلیل این کار را خود دار الشکوه این گونه بیان می کند:

«چون ذوق دیدن عارفان هر طایفه و شنیدن سخنان بلند توحید به هم رسیده بود و اکثر کتب تصوف به تسطیر درآورده بود، و رساله ها تصنیف کرده بود و تشنگی توحید که بحری است بی نهایت، دم به دم زیاده می شد و مسأله هایی دقیق به خاطر می رسید، که حل آن جز به کلام الهی و اسناد ذات نامتناهی

امکان نداشت ... خواست که جمیع کتب سماوی را به نظر درآورد... ۴

این ترجمه اوپانیشادهای پنجاه گانه، راهی شد به سوی معرفی اندیشه های هندوان به مردان سراسر جهان؛ چرا که دیری نگذشت که خاورشناس جوان فرانسوی: انکتیل دوپرون، در سال ۱۸۰۱ میلادی در سفری به هند، این ترجمه فارسی را به لاتین و فرانسه برگرداند و مغرب زمین نخستین بار از ادبیات هندوان آگاهی پیدا کرد.

به این ترتیب، یک بار دیگر نقش میانجی بودن زبان فارسی را در آشنایی غربیان با اندیشه های هندوان تجربه می کنیم، اما غربیان پس از آن راهی را رفتند که ایرانیان گشوده بودند، که خود دگرباره آن راه را نرفتند و حتی از دستاوردهای پژوهشهای آنان بهره نگرفتند.

گیتا در اواخر سده هجدهم میلادی، نخست بار به انگلیسی «۱۷۸۵م» و سپس به دیگر زبانهای اروپایی ترجمه شد، و مورد توجه غربیان قرار گرفت.

در میان ایرانیان، ابوریحان نخست کسی است که منظومه «مهاباراتا» و «گیتا» را شناخته است و در کتاب تحقیق ماللهند، بیش از بیست جا، به نام، از گیتا نقل کرده است، و در جاهای دیگری بدون یاد کتاب هم جستارهایی آورده است.

مهاباراتا، در دوره اکبر شاه در هندوستان به فارسی ترجمه شد و در سال ۹۹۳ هـ. ق. به پایان رسید. مترجمان مهاباراتا نقیب خان و بدایونی و ملاشیری و ملاابراهیم بودند و شیخ ابوالفضل دکنی مقدمه ای بر آن نوشت و نام اش را «رزم نامه» نهادند.

نقیب خان که مترجم اصلی مهاباراتا بود، مسلمانی ایرانی است که پدرش میرزا عبداللطیف، پسر مورخ مشهور میریحی قزوینی است. چون

صفویان به حکومت ایران رسیدند و دین رسمی را «شیعه» اعلام داشتند، میرزا عبداللطیف، که «سنی» بود، ایران را ترك گفت و به هند رفت و پسرش نقیب خان، به ترجمه مهابهاراتا (با همکاری چند تن دیگر) پرداخت که «گیتا» همراه ترجمه، به گونه خلاصه آمده است.

نخستین ترجمه فارسی که از گیتا در دست است، تاریخ ندارد. شماری آن را به داراشکوه، و شماری به شیخ ابوالفضل دکنی و دیگران نسبت می دهند. در آغاز ترجمه فارسی که دو نسخه از آن در کتابخانه گنجینه انگلستان موجود است، ابوالفضل دکنی، به روشنی به عنوان مترجم گیتا معرفی شده است:

«... این نسخه گیتا... را به اجازت ... جلال الدین محمد اکبر

شاه... بنده شیخ ابوالفضل از زبان سهسن کرت، ترجمه به

عبارت لسان فرس و عرب درآورده...»

ترجمه منظومی هم از گیتا پرداخته شده که به فیض شاعر، نسبت داده شده است.

جدیدترین ترجمه را محمدعلی موحد در سال ۱۳۴۴ هـ. ش در تهران چاپ و نشر داده است، همراه مقدمه ای زیبا درباره مبانی فلسفه و ادیان هند، که بار دیگر در سال ۱۳۷۴، پس از سی سال، دوباره چاپ شده است، بی کم و کاست نسبت به چاپ نخست. (بیشترین بهره را از این ترجمه برده ایم.)

فرهنگ و تمدن زنده و پویا و بالنده، در سیر پیشرفت و گسترش خود، با دیگر فرهنگهای زنده و پویا به همزیستی می پردازد و با بهره گیری از یکدیگر، به بالندگی فزاینده دست می یابند.

چه پیش از ورود اسلام به ایران و چه پس از آن، بین ایران و هند، همواره رد و بدل و داد و ستد فرهنگی در سطح بالایی برقرار بوده است و دانشمندان

تفش فرهنگ

پانیشادی و

گیتایی در

هنگ ایرانی

هر دو سرزمین در رفت و آمد بوده‌اند و در مرکزهای علمی و دانش پژوهی یکدیگر حضور پر تلاش و نقش آفرین داشته‌اند.

از آن گاه که در دانشگاه جندی شاپور سانسکریت دان‌ها علوم هندی را آموزش می‌دادند و از ادبیات سرشار خود جانهای ایرانیان تشنه ادب و فرهنگ را سیراب می‌کردند، تا آن گاه که :

«انوشیروان مثال داد تا آن (کلیله و دمنه = پنجه تشره، هندی) را به حیلت‌ها از دیار هند به مملکت پارس آوردند و به زبان پهلوی ترجمه کرد. * ... تا آن که این المقفع آن را از زبان پهلوی به لغت تازی ترجمه کرد... ابوالحسن نصرین احمد سامانی رودکی شاعر را مثال داد تا آن را در نظم آرد... حکمت همیشه عزیز بوده است... و این کتاب را پس از این دو ترجمه‌ها کرده‌اند...»

از دیگر سو اگر خراسان بزرگ را مهد پرورش عرفان، بویژه عرفان اسلامی بدانیم، خراسان هم مرز هندوستان بوده است و عارفان و والهان هندی به این دیار در آمد و شد بوده‌اند، و پس از اسلام عارفان نامی ایرانی، همانند چشتی و بستنی به دیار هند آن روزگار مسافرت می‌کردند و در این رفت و آمدهاست که اندیشه‌ها و کارهای عارفان هر دو سرزمین در تلاقی با یکدیگر قرار می‌گرفتند و از یکدیگر بهره‌ها می‌بردند.

زمانی، مانی تا چین رفت و برگشت، روزگاری حسین منصور حلاج به هند رفت و چون باز آمد کوس «انا الحق» زد، و فرهنگ آن دیار را به سرزمین ایران آورد. آیین بنا شده بر اوپانیشادها و کیش برهمنایی بر تصوف شرقی، بسیار اثر

* مترجم از هندی به پهلوی برزویه طیب است که حکایت رفتن و به دست آوردن کتاب طولانی است... تو آمده‌ای تا نفایس ذخایر از ولایت ما ببری...



گذارده است. اما تصوفی که در بغداد پایه ریزی شد نخست، پارسایی بود، و با غذایی کم و لباس خشن زندگی کردن و در واقع عیاشی خلفا در شهر هزار و یک شب چنین واکنشی پدید آورده بود، بی آن که از «وحدت وجود» و «جهان خدایی» و از «اتحاد با ذات باری» اثری در آن باشد، حال آن که می توان گفت، صوفیان خراسان، در اندیشه های اساسی گاهی به «براهمه» نزدیک می شوند:

ابوریحان بیرونی که خود در عرصه مطالعه تطبیقی ادیان، صاحب نظری یکتا و بی بدیل است، به همانندیها و دادوستدهای فرهنگ هندی و ایرانی اشاره می کند. به نظر او، دیدگاه‌ها و باورهای صوفیه مسلمان، به جستارهای «یوگه سوتره» پتتجلی بسیار نزدیک است.

همچنین همانندیهای تصوف را با «سانکهییه» (یکی از شش مکتب فلسفی کلاسیک هندو) و با بهکودگیتا یادآور می شود.

بیرونی نظریات «پتتجلی» را درباره نفس، این گونه بیان می کند:

«نفس که تخته بند علایق گرفتارکننده نادانی است همچون برنجی است که در غلاف خود قرار دارد. تا زمانی که در غلاف است قابلیت رستن و درو دارد و در این میان گاه زاده می شود و گاه می زاید. اما چون پوست و غلاف را از برنج برگیرند، آن دیگر محل بروز حوادث مذکور نخواهد بود و به همان حال باقی می ماند. مکافات که نفس می بیند با توجه به اجناس موجوداتی است که در آنها رفت و آمد می کند و به بلند و کوتاهی عمر و تنگی و فراخی نعمت آنهاست.»^{۲۷}

او سپس می نویسد:

«به این عقیده، شماری از صوفیانی که بر این باورند: دنیا نفس در خواب و آخرت نفس بیدار است گرویده اند و ایشان حلول خداوند

را در جاهایی مانند آسمان و عرش و کرسی جایز می دانند. جمعی از آنان حلول خداوند را در تمام دنیا و جانوران و درختان و جمادات جایز می دانند و آن را ظهور کلی خداوند می دانند.^{۲۸}

در جای دیگر نظر «پشنجلی» را دربارهٔ چگونگی رهایی از دنیا چنین روایت می کند:

«متمرکز ساختن فکر بر یگانگی خداوند، آدمی را مشغول دریافت چیزی می دارد، غیر از آن چه بدن اشتغال داشت. هر کس که خدا را بخواهد بهانه ای می جوید تا خیر خواه همهٔ آفریدگان بدون هیچ استثنایی باشد. هر کس که به نفس خویش مشغول شود، هیچ دم و بازدمی را برای سود آن نمی کشد و بر نمی آورد، هر کس که بدین غایت برسد نیروی روحی اش بر نیروی بدنی اش چیره می گردد و در این صورت، قدرت بر انجام دادن هشت چیز به او بخشیده می شود که با حصول آنها، بی نیازی از غیر تحقق می یابد؛ چرا که محال است آدمی از آن چه فراتر از توان اش است بی نیاز شود.»^{۲۹}

و سپس به برابر سازی این سخن اندیشه صوفیان مسلمان می پردازد و می نویسد:

«اشارات صوفیان در مورد عارف، هنگامی که به مقام معرفت رسیده است نیز همان گونه است؛ زیرا ایشان بر آنند که او را دو روح است: یکی قدیم، که هیچ گونه دگرگونی در آن راه ندارد و با آن از غیب آگاهی می یابد و معجزاتی ظاهر می کند و آن دیگر، روح بشری است که دگرگون می شود و حادث است.»^{۲۸}

او همچنین اصل عشق را در تصوف، که عبارت است از اشتغال تمام و کمال ذهن به حق، با اندیشهٔ عشق در بهکودگیتا، برابر سازی می کند.^{۲۹}

در دوران غزنویان بیش تر سرزمین پنجاب زیر سلطهٔ حکمرانان مسلمان

بوده، شهرها و روستاهای این خطه گسترده را مشایخ صوفیه و درویشان پاکدل پر کرده بودند. در مولتان، پانی پت، پاکتن، اوج و سرهند، مشایخ صوفیه اقامت داشتند و خانقاه و رباط ساخته بودند و به تبلیغ و ترویج طریقه خویش پرداختند. بابا فرید، علاءالحق، جلال الدین بخاری، مخدم جهانیان، شیخ اسماعیل بخاری و معین الدین چشتی زبانزد خاص و عام بوده اند. اندیشه های اینان و عرفا و شعرای پیشین و پسین آنان در سراسر خاک هندوستان در نظر و فکر متفکران هندی اثر می گذاشت.

از دیگر سو، گروهی از صوفیان، از پاره ای گفته ها و راه و رسم «اهل هند» اثر پذیرفتند. ثمره این رد و بدل فکر و اندیشه به آن جا انجامید که اندیشه های آنان، با اندیشه های اینان درهم آمیخت و کسانی چون حلاج، به گونه ای از «وحدت وجود» گراییدند و کوس «انا الحق» زدند که گویا از یک شطح عارفان هندو است: «آهم برهماسمی» (Aham Brahmasmi = من برهما هستم)، شطح «تو آئی»، Tat Tvamasi، و نیز «این در حقیقت آن است» «Etad Vai Tat» بی شک نمونه بارز اثر گذاری، رد و بدل و دادوستد فکر میان صوفیان مسلمان و اهل هند بوده است.^{۳۰}

پژوهندگان بزرگی همانند ماسیتپون، ماکس هورتن و زنتز گفته های بایزید بسطامی را، اثر پذیرفته از آموزه های هندوان می دانند، همانند «سبحانی! ما اعظم شانی» و «ما فی جبتی الا الله».

اما شماری این اثر گذاری و اثر پذیری را نمی پذیرند.^{۳۱}

نیکلسون و زنتز، از جمله محققان و پژوهش گرانی اند که بر این نظرند: بایزید بسطامی، دیدگاه خود را در باب «فنا» و یا محو تمام خود بشری در خدا، از اوپه پنشدها گرفته است.

بایزید، همچنین استفاده از تحت ضبط آوردن دم و بازدم را که در میان یوگی های هند رواج داشته، به دید تأیید می نگرد.^{۳۲}

پی نوشتها:

۱. فلسفه هند، رادها کریشنان، ج ۱/ ۵۲۰.
۲. نیروانه، در لغت به معنای «خاموش شده» و «سرد شده» است. در اصطلاح هندو، خاموشی شهوتها و یگانگی با برهمن است. اما در آیین بودا، نیروانه از یک سو، خاموشی سه آتش: شهوت، کینه و نادانی است و از دیگر سوی، جاویدی و ذاتِ بی مرگی است.
۳. گیتا، محمدعلی موحد/ ۱۰۲-۱۰۳.
۴. بر اساس تعالیم هندوئیسم، خدا در دوره های گوناگون در روی زمین مجسم می شود. این تجسم الهی، اوتاره نامیده می شود. داراشکوه، (در مجمع البحرین/ ۱۵) درباره اوتاره می نویسد: «مظهر اتم را «اوتاره» نامند و «اوتار» آن باشد که قدرت الهی، آن چه در او ظاهر شود، در هیچ کس از افراد نوع انسانی در آن وقت ظاهر نبوده باشد.»
۵. گیتا/ ۸۹-۹۰؛ ادیان و مکاتب فلسفی هند/ ۳۳۱-۳۳۲.
۶. همان/ ۱۳۶.
۷. همان/ ۱۲۷-۱۳۱.
۸. همان/ ۱۱۶.
۹. همان/ ۱۱۸.
۱۰. همان/ ۱۴۸-۱۵۴.
۱۱. همان/ ۱۷۲.
۱۲. همان/ ۱۷۵-۱۷۶.
۱۳. ادیان و مکاتب فلسفی هند، ج ۱/ ۳۰۶.
۱۴. گیتا/ ۷۵.
۱۵. همان/ ۱۸۸-۱۸۹.

۱۶. همان/۹۱-۹۴.

۱۷. همان/۶۹. *سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران*

۱۸. همان/۷۰-۷۱. *در سال ۱۹۶۰ به مرکز گیتا سفر من گشتا بر روی رساله دکتران*

۱۹. همان/۹۸-۹۹. *در مورد گیاهان تواریخ و گیاهان در اوستا*

۲۰. همان/۱۰۶. *توسعه آیین باستان‌شناسی و باستان‌شناسی به نام «دولت*

۲۱. همان/۱۱۰-۱۱۱. *سرود این داروها، چینه‌ها و چینه‌ها و چینه‌ها*

۲۲. همان/۹۵-۹۶. *در مورد گیاهان تواریخ و گیاهان در اوستا*

۲۳. همان/۱۵۵. *در مورد گیاهان تواریخ و گیاهان در اوستا*

۲۴. همان/۱۳۲. *در مورد گیاهان تواریخ و گیاهان در اوستا*

۲۵. همان/۱۵۶. *در مورد گیاهان تواریخ و گیاهان در اوستا*

۲۶. ماللهند، ابوریحان بیرونی، اکبر دانا سرشت / ۵-۱۷، امیرکبیر، تهران،

۱۳۶۳.

۲۷. تحقیق ماللهند، ابوریحان بیرونی / ۴۲، چاپ عربی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷.

۲۸. همان/۳۴.

۲۹. همان/۳۷.

۳۰. مجمع البحرین، داراشکوه، جلالی نائینی، مقدمه/۱۲-۶.

۳۱. جست و جودر تصوف ایران، زرین کوب، ج ۱/۴۵-۴۶، امیرکبیر، تهران.

32. R. C. Zaehner. Hindu and Muslim Mysticism, London, 1960, pp. 33-134.