

مقام تسلیم در مثنوی و گیتا بهاشیه

سعید گراوند - سعیده صباحی

استادیار ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان - کارشناسی ارشد ادیان و عرفان

چکیده

این مقاله شامل سه بخش است. در بخش اول ضمن بیان مقدمه‌ای کوتاه به این بحث پرداخته‌ایم که در مثنوی معنوی و گیتا بهاشیه مباحث و مفاهیم بسیاری مطرح شده‌اند که یکی از آنها مقام تسلیم است. در این بخش نویسنده بر این باور است که شأن حقیقی انسان در این جهان آن است که در برابر حق تسلیم باشد. در بخش دوم مقاله، ضمن بیان سخنانی درباره چیستی تسلیم، مراتب مختلف تسلیم در مثنوی و گیتا بهاشیه بیان شده‌اند. آن مرتبه‌ای از تسلیم که نتیجه زهد و مجاهدت است، مرتبه فروتر تسلیم است، در حالی که مرتبه برتر تسلیم، نتیجه فیض و رحمت حق است. در بخش سوم به تفسیر مقام تسلیم پرداخته شده است. در این بخش آمده است که مقصود اصلی مثنوی و گیتا بهاشیه از طرح مقام تسلیم، بیان فراموشی تدبیر و اراده و پناه جستن به حق است؛ یعنی انسان به جای تکیه بر پیچیدگی اندیشه‌های فلسفی و مقولات ذهنی باید عاشقانه خود را تسلیم حق کند تا زودتر و آسان‌تر به نجات دست یابد.

کلیدواژه‌ها: مثنوی، گیتا بهاشیه، تسلیم، سرسپردگی، پناه جستن.

تاریخ دریافت مقاله: 90/8/28

تاریخ پذیرش مقاله: 91/10/4

Email: Geravand_s@yahoo.com

مقدمه

مثنوی معنوی یکی از مقدس‌ترین آثار دینی و عرفانی در سنت اسلامی است و گیتا بهاشیه از آثار برجسته رامانوجه (1017م) و یکی از تفاسیر بهگود گیتا است که عرفانی¹ و در عین حال جدلی² است. (Carman 1987, vol 11: 7615)

رامانوجه از حامیان برجسته تفکر ویشنوی و شارح بزرگ برهماسوتره، گیتا بهاشیه را بر مبنای سنت فکری خود،

¹. Devotional

². Polemical

و شیشه - دو آئینه³ یا عدم ثنویت متعین نوشت. او به طور کلی در نگارش این تفسیر از شرح و شیوه نگارش استاد خود، یامونه، پیروی کرده است. در واقع در مکتب ودانته در جنوب هند، رامانوجه شناخته شده ترین چهره ای است که با بسیاری از تفاسیر دینی و فلسفی شنکره مخالفت کرد و دیدگاه های کاملاً تازه ای درباره چگونگی امکان نیل به نجات به دست داد.

رامانوجه که از فرهنگ و ادبیات تامیلی، سرودهای آوارها و هر چه بیشتر از ویشنوپورانه و بهگوت پورانه متأثر بود، کوشید تا تفکرات اوپانیشادها، گیتا و برهمناسوترا را با مفاهیم ویشنوی که اساس آن همان پرستش عاشقانه است، آشتی دهد (Bartley ۲۰۰۲:۱۵) و از طریق آن همه مفاهیم دینی و عرفانی، مقام تسلیم را به طور برجسته ای در گیتا بهاشیه و دیگر آثار خود تعلیم داد.

مثنوی و گیتا بهاشیه هر چند متعلق به دو سنت متفاوت اند، در آنها از عمیق ترین مباحث مربوط به سلوک عملی و بندگی و تسلیم سخن رفته است؛ بنابراین، می توان این دو اثر را با توجه به شباهت های ساختاری و محتوایی و نیز بر اساس درون مایه های مشترک با یکدیگر مقایسه کرد؛ از جمله این شباهت ها می توان به مقام تسلیم اشاره کرد که تحلیل آن از منظر معرفت شناسی عرفانی در این دو متن اهمیت بسیار دارد.

ضرورت بحث

خداوند به مقتضای حکمت خود برای نیل به نجات، راه ها و اسبابی را فراهم ساخته که یکی از آنها تسلیم است. در مثنوی، سالک وقتی می تواند به حق واصل گردد که از خودی و اوصاف خودی بگذرد و به فیض حق نائل شود؛ بنابراین، ضرورت مقام تسلیم در نفی علل و اسباب ظاهری و رهایی از مقولات ذهنی و اندیشه های پیچیده فلسفی و بنیاد نیل به نجات در تفکر عرفانی است. نمونه برجسته این شیوه از تفکر عرفانی در اسلام، در صوفیان دیده می شود که بدون توجه به هرگونه نظام ارزشی به لطف و رحمت حق پناه می جستند.

در گیتا بهاشیه از مقامی به نام پره پتی⁽¹⁾⁴ سخن گفته شده است که کاملاً متکی بر لطف و رحمت ویشنو یا تجلیات او است. پره پتی یا مقام تسلیم و پناه جستن به حق، ساده ترین و متعارف ترین صورت اعتقادی برای نجات در تفکر ویشنوی است. بر اساس این تفکر، تمام انسان ها که پسران خدا هستند، ولی با گناه جدایی آلوده شده اند، به تسلیم و پناه جستن در برابر ویشنو دعوت می شوند. نمونه برجسته پیروان این شیوه از دینداری در گیتا بهاشیه، آوارها⁽²⁾⁵ هستند که همچون فرزندان اوپانیشادی بدون توجه به تولد نخستین، کاست، ارزش و موقعیت اجتماعی به لطف و رحمت ویشنو پناه جستند. (Dasgupta ۱۹۷۳, vol ۳: ۵۵, ۹۱-۲, ۱۳۶-۱۳۸; Ramanuja)

۲۴-۲۶: ۱۹۶۹؛ رادهاکریشنن 1367، ج 1: 327)

^۳. Vasistha-Dvaita
^۴. Prapatti

^۲. Alvars

سابقه بحث

در تفکر اسلامی سابقه بحث تسلیم و بندگی در برابر حق به قرآن کریم و دیگر متون دینی برمی گردد. در سنت عرفانی این آموزه به طور مستقیم در آثار و اندیشه بسیاری از صوفیه همچون ابونصر سراج، هجویری، غزالی، عطار و سنایی به صورت یک اصل بنیادین از بحث مقامات مطرح شده است.

در تفکر ویشنویی نیز پره‌تی سابقه‌ای دیرینه دارد. آثار و عناصر این آموزه را در اهریبودهینه سامهیتا⁶، لکشمی تنتره⁷، بهردواجه سامهیتا⁸ و دیگر آثار پنجه راتره⁹ می‌توان یافت. محققان تفکر ویشنویی سرچشمه اصلی این آموزه را در متون و ادبیات کهن تر همچون تالی تیریه اوپانیشاد¹⁰، کتهه اوپانیشاد¹¹، شوته شواتره اوپانیشاد¹²، مهابهارته و رامایانه جست‌وجو می‌کنند. (Dasgupta ۱۹۷۳, vol ۳: ۳۷۹)

چیستی تسلیم

در مثنوی مولوی، مقام تسلیم بدین معنی است که سالک طریق حق بر رنج‌ها و محنت‌هایی که در سلوک الهی الله برای او پیش می‌آید، راضی و خرسند باشد. تا آنجا که نه از خدا طلب خوشی کند و نه از دوزخ طلب پناه. در این مقام، سالک حقیقی اراده خود را در اراده حق محو می‌کند. کسی که در این وضعیت به سر می‌برد، «خودی» را فراموش کرده و به حکم و قضای الهی خرسند است؛ زیرا موجودی است خداگونه که تمام اعمال خود را مریم‌وار به خدا نسبت می‌دهد.

دست در تسلیم زن و اندر رضا
قفل زفتست و گشاینده خدا
این گشایش نیست جز از کبریا
ذره ذره گر شود مفتاحها
یابی آن بخت جوان از پیر خویش
چون فراموش شود تدبیر خویش
بنده گشتی آنکه آزادت کنند
چون فراموش خودی یادت کنند

(مولوی 3076-3073/3/1366)

^۶. Ahirbudhnya-Samhita

^۲. Laksmi Tantra

^۸. Bharadvaja Samhita

^۴. Panca-ratra

^{۱۰}. Taittiriyaopanisad

^۶. Kathaopanisad

^{۱۲}. Svetasvataraopanisad

تو ببند آن چشم و خود تسلیم کن خویش را بینی در آن شهر کهن

(همان/1113/5)

درباره چستی پره‌پتی یا تسلیم در تفکر ویشنوی دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد؛ از دیرباز ماهیت پره‌پتی در اهریبودهینه سامهیتا¹³ بحث و بررسی شده است. در برخی متون این مفهوم به معنی تسلیم در برابر حق است. بر این اساس، رامنوجه در گیتا بهاشیه می‌گوید که سالک طریق پره‌پتی باید وظایف شرعی و تکالیف دینی خود را به دور از هرگونه غرض زاید به جز حق انجام دهد. (Qouted by Dasgupta ۱۹۷۳, Vol ۳: ۳۷۹-۸۱;) (Carman ۱۹۸۷: ۷۶۱۶)

بر اساس تحلیل داسگوپتا، پره‌پتی صورتی از بهکتی است و به معنای پناه‌جستن به حق است که در میان حامیان تفکر ویشنوی از جمله پیروان رامنوجه دیده می‌شود. این پناه‌جستن به حق که توأم با ایمان و اعتقاد راسخ است، مبتنی بر این اصل است که تنها خدا می‌تواند آدمی را در نیل به آن مقصود متعال یاری رساند. (Dasgupta ۱۹۹۶: ۱۲۷) بدین ترتیب، مقام پره‌پتی شیوه‌ای از تفکر ویشنوی است که به منزله سبب و وسیله توقف رنج به شمار می‌آید. (Dasgupta ۱۹۷۳, vol ۳: ۱۳۶) در این شیوه از تفکر عرفانی برای عبادت‌کنندگان ویشنو محدودیت نظام کاستی و آشرامه‌ای وجود ندارد. تا حدی که شوره‌ها هم می‌توانند از این طریق نجات یابند. بر همین اساس جمله برهمانه¹⁴ می‌گوید: «مردم قبیله کیراته¹⁵ و هوناس¹⁶ به دلیل تسلیم بودن در مقابل ویشنو به نجات دست یافتند.» (Radhakrishnan ۱۹۹۱, Vol ۱: ۴۹۸)

مراتب تسلیم

مقام تسلیم در مثنوی مولوی مقوله‌ای است دارای مراتب که هر سالکی بر اساس امکان وجودی‌اش از مرتبه‌ای از آن برخوردار است. مولوی در قصه "صفت بعضی اولیا که راضی‌اند به احکام و لایه نکنند که این حکم را بگردان..." به تفصیل از مرتبه فروتر تسلیم سالکانی سخن می‌گوید که در جهان هیچ احتجاج و اعتراضی ندارند. آنجا که می‌گوید:

بشنو اکنون قصه آن رهروان که ندارند اعتراضی در جهان

(مولوی 1880/3/1366)

دوستان بین کو نشان دوستان؟
کی کران گیرد ز رنج دوست، دوست
نه نشان دوستی شد سرخوشی؟
دوست همچون زر بلا چون آتش است
دوستان را رنج باشد همچو جان
رنج، مغز و دوستی آن را چو پوست
در بلا و آفت و محنت‌کشی
زر خالص در دل آتش خوش است

^{۱۳}. Ahirbudhnya-Samhita

^۲. Jabala Brahmana

^{۱۵}. Kirata

^۴. Hunas

(همان/1458/2-1461)

این دسته از اهل تسلیم کسانی هستند که در هنگام بلا و محنت به حکم و قضای الهی راضی شده‌اند. مولوی مرتبه تسلیم این دسته از سالکان را در داستان "جزع ناکردن شیخی بر مرگ فرزندان خود" در دفتر سوم مثنوی به تصویر می‌کشد. (ر.ک. به: همان/1774/3 به بعد و همان: 1924 به بعد)

مرتبه والاتر تسلیم از آن اولیای حق است که بنا به گزارش مثنوی دیگر حاصل مجاهدت و ریاضت هم نیست. خوی و خصلت ازلی اولیاء چنان است که از خداوند طلب دفع قضا نمی‌کنند؛ زیرا قضای الهی در نزد این دسته از اهل تسلیم عین لذت و شیرینی است. جالب توجه است که در نزد این قوم، طلب دفع قضا به منزله کفر است. در مثنوی این مرتبه از تسلیم از جمله افضال خداوندی است که نتیجه فیض و رحمت الهی است. آنجا که می‌گوید:

قوم دیگر می‌شناسم ز اولیاء که دهانشان بسته باشد از دعا
از دعا که هست رام آن کرام جستن دفع قضاشان شد حرام
در قضاذوقی همی بینند خاص کفرشان آید طلب کردن خلاص

(همان/1882/3-1884)

در گیتا بهاشیه نیز تسلیم در برابر حق به دو شکل مستقیم¹⁷ و غیرمستقیم¹⁸ رخ می‌نماید. در شکل نخست، تسلیم، کامل و مطلق است و یک‌باره برای همه رخ می‌دهد. در شکل دوم که همان تفکر مدام پیرامون خدا است، تسلیم و سرسپردگی از طریق عشق به خدا همراه با انجام تکالیف دینی و دوری از اعمال ناپسند رخ می‌دهد. این مرتبه از تسلیم، مرتبه فروتر تسلیم است. (Dasgupta ۱۹۷۳, vol ۳: ۱۳۶-۱۳۷) این در حالی است که مرتبه برتر تسلیم مستقیماً از طریق فیض و رحمت ویشنو حاصل می‌آید.

مقام تسلیم در مثنوی و گیتا بهاشیه

تفکر غالب در سنت عرفانی این است که آدمی اگرچه در عمل و فعالیت است، باید از علل و اسباب ظاهری در این جهان گذر کند و در برابر حق تسلیم باشد. تا آنجا که برای نیل به اهداف متعالی خود در زندگی، خودی را به فراموشی بسپرد و به حق پناه جوید. این فراموشی خود و پناه‌جستن به حق در مثنوی معنوی به تسلیم و رضا و در گیتا بهاشیه به مقام پره‌پتی معروف است.

یکی از داستان‌های مثنوی که به تفسیر مقام تسلیم اختصاص دارد، قصه‌ای است که در آن خداوند به موسی وحی می‌کند که من تو را بیشتر دوست می‌دارم. در این داستان، موسی همچون سالکی است اهل تسلیم که همه کار خود را به حق واگذار کرده است و از کسی جز او پناه نمی‌طلبد. مقام موسی مقام کسی است که عاشقانه از

^{۱۷}. Avyavahita

^۲. vyavahita

علت و اسباب ظاهری این جهان گریخته و به حق پناه بسته است. (واعظ کاشفی 1386: 416)

گفت موسی را به وحی دل خدا کی گزیده دوست‌تر دارم تو را
گفت چه خصلت بود ای ذوالکرم موجب آن تا من آن افزون کنم
گفت چون طفلی به پیش والده وقت قهرش دست هم در وی زده

(مولوی 992-994/4/1366)

بر اساس گزارش مثنوی، کسی که اهل تسلیم باشد، تن به خطر می‌دهد و در اندیشه رسوایی و ویرانی نیست؛ زیرا در تفکر عرفانی بنیاد تسلیم بر ویرانی و فراموشی خود استوار است. تسلیم عبارت است از مقام دلدادگی و خاکساری در پیشگاه حق که مولوی در ابیات زیر از آن به «گنج سلطانی» و «بی‌مرادی» تعبیر می‌کند.

بند کن چون سیل سیلانی کند و نه رسوایی و ویرانی کند
من چه غم دارم که ویرانی بود زیر ویران گنج سلطانی بود

(همان 1/1-743-744)

غرق حق خواهد که باشد غرق‌تر زیر دریا خوشتر آید یا زیر؟
پاره کرده و سوسه باشی دلا؟ گرترب را بازدانی از بلا
گرمرادت را مذاق شکر است بی‌مرادی نه مراد دلبر است؟
هر ستاره‌ش خون‌بهای صد هلال خون عالم ریختن او را حلال
ما بها و خون‌بها را یافتیم جانب جان‌باختن بشتافتیم
ای حیات عاشقان در مردگی دل نیابی جز که در دل‌بردگی

(همان 1/1-1755-1761)

سالکی که در مقام تسلیم باشد، امور متناقض را یکسان می‌بیند و در وضعیتی فراتر از قهر و لطف و کفر و دین قرار می‌گیرد؛ زیرا کسی که امور متناقض را یکسان نبیند، اسیر تقید و تعین است. در حالی که اهل تسلیم از هر نوع تقید و تعین آزادند و خوشی و ناخوشی را یکسان می‌بینند. (اکبرآبادی 1386، ج 4: 1833)

خود طواف آنکه او شبه‌بین بود فوق قهر و لطف و کفر و دین بود

(مولوی 1366/4/2967)

عاشقم بر قهر و بر لطفش به‌جد بوالعجب من عاشق این هر دو ضد
والله ازین خار در بستان شوم همچو بلبل زین سبب نالان شوم
این عجب بلبل که بگشاید دهان تا خورد او خار را با گلستان
این چه بلبل؟ این نهنگ آتشی است جمله ناخوش‌ها ز عشق او را خوشی

(همان 1/1-1580-1583)

به هر حال، شأن حقیقی انسان در این جهان آن است که بر مقولات و اندیشه‌های ذهنی خود تکیه نکند و به جای اندیشه پیرامون مطلق، خود را به او تسلیم کند. این مرتبه از تسلیم همان است که بر اساس گزارش مثنوی در ابیات زیر از آن به «حیرانی» تعبیر می‌شود:

زیرکی بفروش و حیرانی بخر زیرکی ظن است و حیرانی نظر

(همان/1407/4)

خرم آنکو عجز و حیرت قوت اوست در دو عالم خفته اندر ظل دوست
هم از اول عجز خود را چون بدید خفته شد دین عجایز برگزید

(همان/4827/6-4828)

بر این اساس مثنوی خاطر نشان می‌کند که اگر انسان‌ها این قدر از علوم ظاهری غنی نبودند، به اولیای حق پناه می‌جستند؛ زیرا آدمی ممکن است به جای پناه بردن به اولیاء به مقولات فلسفی و علوم عقلی پناه ببرد. غافل از اینکه توسل به علوم عقلی و مقولات فلسفی در برابر تسلیم و خاکساری در پیشگاه اولیاء همچون تیمم با وجود آب است. (اکبرآبادی 1386، ج 4: 1684)

عقل، قربان کن به پیش مصطفی حسبی الله گو که الله ام کفی
همچو کنعان سر ز کشتی وامکش که غرورش داد نفس زیرکش
کاش چون طفل از حیل جاهل بودی تا چون طفلان چنگ در مادر زدی
یا به علم نقل کم بودی ملی علم وحی دل، ربودی از دلی
با چنین نوری، چو پیش آری کتاب جان وحی‌آسای تو، آرد عتاب
چون تیمم با وجود آب، دان علم نقلی با دم قطب زمان

(مولوی 1418-1408/4/1366)

بر اساس گزارش‌های مثنوی، شأن تسلیم در پیشگاه حق والاتر است از زیرکی؛ زیرا زیرکی موجب گمراهی آدمی است؛ به همین دلیل، مولوی می‌گوید برای اینکه فیض و رحمت حق شامل حال انسان شود، باید خود را از علم نقلی خالی کند و در تمام مراتب سلوک خود را نیازمند و دلشکسته بداند؛ زیرا بی‌نیازی و زیرکی و فضولی که در مثنوی از همه آنها به «عقل» تعبیر می‌شود، در نزد خداوند از خاک هم بی‌ارزش‌تر هستند.

ای بیرده عقل هدیه تاله عقل آنجا کمتر است از خاک راه

(همان/568/4)

ای بسا علم و ذکاوت و فطن گشته رهرو را چو غول و راهزن
بیشتر اصحاب جنّت ابله‌اند تا ز شرّ فیلسوفی می‌ره‌ند
خویش را عریان کن از فضل و فضول تا کند رحمت به تو هر دم نزول
زیرکی ضد شکستست و نیاز زیرکی بگذار و با گولی بساز
زیرکی دان دام بُرد و طمع و گاز تا چه خواهد، زیرکی را پاک‌باز
زیرکان با صنعتی قانع شدند ابلهان از صنع در صانع شدند

(همان/2361/6-2366)

پس آدمی برای نیل به نجات باید به دانش ظاهری خود که موجب غرور و گمراهی است تکیه نکند، بلکه باید به شیخ طریقت یا به تعبیر مولوی به "قطب صاحب رأی" پناه جوید و از مرشدی که در عرصه سلوک آشنا است، پیروی کند.

ای بسا دانش که اندر سر رود تا شود سرور بدان خود سر رود
سر نخواهی که رود، تو پای باش در پناه قطب صاحب‌رای باش

(همان/1983/2-1984)

خویش ابله کن، تبع می‌رو سپس
"اکثر اهل الجنه ابله" ای پدر
زیرکی چون کبر و بادانگیز توست
ابلهی نه کو به مسخرگی دو توست
رستگی زین ابلهی یابی و بس
بهر این گفته است سلطان‌البشر
ابلهی شو تا بمانی دل‌درست
ابلهی کو واله و حیران هوست

(همان/1419/4-1422)

مولوی در "بیان آنکه مخلوقی که تو را از او ظلمی رسد به حقیقت او همچون آلتی است، عارف آن بود که به حق رجوع کند نه به آلت ..."، به بیان دیگری مقام تسلیم و فراموشی خود را تفسیر می‌کند. او می‌گوید وقتی سالک از جمیع امور اعتباری و عاریتی عبور کند و اراده خود را در اراده حق مستهلک کند، وجه ناسوتی او محو و حقیقت ذات حق بر شهرستان وجود او حاکم می‌گردد. چنان‌که قلمی است در داستان حق که تسلیم محض او است تا آنجا که دیگر میان طاعت و عصیان مردّد نیست. (اکبرآبادی 1386، ج 5: 2090)

او به صنعت آزرست و من صنم
گر مرا ساغر کند ساغر شوم
گر مرا چشمه کند، آبی دهم
گر مرا باران کند خرمن دهم
گر مرا ماری کند زهر افکنم
من چو کلکم در میان اصبعین
آلتی کو سازدم، من آن شوم
ور مرا خنجر کند خنجر شوم
ور مرا آتش کند تابی دهم
ور مرا ناوک کند در تن جهم
ور مرا یاری کند خدمت کنم
نیستم در صف طاعت بین‌بین

(مولوی 1685/5/1366-1690)

خفته از احوال دنیا روز و شب
چون قلم در پنجه تغلیب رب

(همان/1/395)

طبق گزارش مثنوی، تسلیم و بندگی در پیشگاه حضرت حق بنیاد نیل به نجات است. از این نظر می‌توان گفت که مقام تسلیم و خاکساری در تفکر عرفانی مولوی، مرتبه‌ای است فراتر از مجاهدات؛ زیرا سالک را زودتر و آسان‌تر به سرمنزل مقصود می‌رساند. *پیشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*

شرط تسلیمست نه کار دراز
من نجویم زین سپس راه اثر
پیر باشد نزدبان آسمان
نه ز ابراهیم نمرود گران
از هوا شد سوی بالا اوبسی
سود نبود در ضلالت ترک‌تاز
پیر جویم پیر جویم پیر پیر
تیر پیران از که گردد از کمان
کرد با کرکس سفر بر آسمان
لیک برگردون نپرد کرکسی

(همان/4121/5-4125)

مقام تسلیم در گیتا بهاشیه نیز یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در تفکر ویشنویی است. این مقام برای همه انسان‌ها ممکن است؛ زیرا بنیاد اعتقادات ویشنویی مبتنی بر این اصل است که به صرف تلاش و مجاهدت فردی نجات به دست نمی‌آید. ویشنو در پاسخ به سرسپردگی و خاکساری انسان در برابر حق او را یاری می‌دهد و موانع را از سر راهش برمی‌دارد تا آدمی به جاودانگی نایل شود. ویشنو غل و زنجیر را از وجود کسی که خود را در

دریای رحمت ایزدی افکنده و تنها او را شایسته تسلیم دیده است، برمی دارد و تمام رنج‌ها و محنت‌ها را از او دور می‌سازد. (چترجی 1384: 773)

در گیتا بهاشیه سلوک معنوی مشتمل است بر سه مرحله⁽³⁾ که در نهایت سلوک، سالک با تمام وجود به حق پناه می‌برد و همه امور خود را به او واگذار می‌کند. بر اساس گزارش گیتا بهاشیه کسی که در این وضعیت به سر می‌برد، خدا را عامل اصلی عمل می‌داند و ویشنو او را از تمام گناهانش نجات می‌بخشد (-۵۲۶: ۱۹۶۹ Ramanuja ۵۲۸); زیرا ویشنو تحمل دوری از عاشقان خود را ندارد و او هم به انسان نیازمند است. (Ibid: ۲۳۲; Carman. ۱۹۸۷: ۷۶۱۶)

گیتا بهاشیه سالک را به مقام تسلیم و فراموشی خود فرامی‌خواند تا با ایمان و عشق به حق به دور از هرگونه تدبیر و تفکر عقلانی و یا نظام کاستی و آشرامه‌ای به فیض و رحمت حق پناه جوید. بر این اساس کریشنا در آخرین گفتارهای خود پیرامون سلوک فقط به تفسیر مقام پره‌پتی می‌پردازد و عقیده دارد که این مرتبه از سلوک عملی، والاترین مرتبه از مراتب بندگی و دلدادگی است. تا آنجا که رامانوجه آن را شق بدیل و برتر بهکتی معرفی می‌کند. (Carman ۱۹۸۷: ۷۶۱۶)

همچنین در تفکر رامانوجا اهمیت و اعتبار مقام تسلیم بیشتر از احکام ودایی و انجام دیگر تکالیف دینی چون قربانی و صدقه است. بر این اساس، در جای‌جای گیتا بهاشیه این تفکر حضور دارد که سالک نمی‌تواند از طریق خواندن سروهای ودایی و یا انجام قربانی و دادن صدقه حقیقت ذات حق را شهود کند (Sankaracarya ۳۱۶: ۲۰۰۰); زیرا شهود ذات حق مستلزم زدودن نیروی مایا⁽⁴⁾¹⁹ است که رامانوجه در گیتا بهاشیه بیشتر درباره آن به‌منزله بازی خداوند می‌اندیشد؛ بازی‌یی که هیچ سودی برای خود او ندارد. (Ramanuja ۱۹۶۹: ۲۰۶)

باید یادآور شد که مایا در گیتا بهاشیه برابر است با لی‌لا⁽⁵⁾²⁰ یا بازی عاشقانه که والاترین مرتبه از مقام تسلیم و سرسپردگی در تفکر ویشنویی است. در همین بازی عاشقانه است که خداوند به عنوان عاشق با معشوق خود نرد عشق می‌بازد تا بدانجا که هر دو برای ابد با هم یکی شوند. این بازی عاشقانه دو ویژگی دارد: 1- لذت وصال که همراه با اندوه فراق است. 2- بازی هنگامی پایان می‌یابد که جیوه به سعادت ابدی نجات دست یابد. (رادهاکریشنان 1367، ج 1: 328) افزون بر این، بر اساس گزارش گیتا بهاشیه، تسلیم در برابر حق و پناه جستن به او می‌تواند آدمی را از حجاب گونه‌ها⁽⁶⁾²¹ نیز عبور دهد. (Ramanuja. ۱۹۶۹: ۲۱۰-۲۱۱; The Bhagavad Gita ۱۹۹۸: ۷، ۱۴)

به هر حال، مقام تسلیم در تفکر ویشنویی مقوله‌ای است دارای مراتب. این مراتب مختلف عبارت‌اند از: 1- ستوه‌ای 2- رجسی 3- تمسی 4- نیرگونه‌ای. اگر تسلیم در برابر حق بر اساس انگیزه‌های ناشی از حسادت، غرور، خشم و دشمنی باشد، تمسی است. اگر آدمی به قصد دست‌یابی به قدرت، شهرت، ثروت و اموری از

^{۱۹}. Maya
^{۲۰}. Lila

این قبیل به حق پناه جوید، این مرتبه از تسلیم رجسی است و اگر سالک طریق حق، خالصانه به خدا عشق بورزد تا حدی که از نتایج اعمال خود نیز بگذرد و خواهش‌های نفسانی را کنار بگذارد و تنها به خاطر خشنودی حق تسلیم او باشد، این مرتبه از تسلیم، ستوه‌ای است. مرتبه والاتر از این، شأن کسانی است که با عجز و حیرت تمام و بدون هیچ دلیلی به حق پناه می‌برند و تنها انگیزه آنها خدمت به حق و خشنودی او است. این مرتبه از تسلیم نیرگونه‌ای است. حامیان این مرتبه از تسلیم، انسان‌ها و دیگر موجودات را همچون دوست خود می‌بیند. تا آنجا که میان دوست و دشمن هیچ تمایزی قایل نیستند. (Dasgupta ۱۹۷۳, Vol ۴: ۲۸ & ۲۹) این دسته از اهل تسلیم بنا به گزارش گیتا بهائشیه عاشقانی هستند خداگونه که نسبت به همه یکسان عمل می‌کند؛ از این رو، در گیتا بهائشیه، در وصف این دسته از اهل تسلیم، شنکره و آنانده‌گیری^{۲۲} می‌گویند:

آنها وجودی همچون آفتاب دارند، برای همه یکسان عمل می‌کنند؛ زیرا در نزد آنها نه دوستی هست و نه دشمنی. (Ramanuja. ۱۹۶۹: ۲۷۰)

یکی دیگر از اصول بنیادین و اندیشه‌های معطوف به تسلیم در تفکر ویشنوی آن است که شأن مقام تسلیم والاتر است از تفکر عقلی و انجام تکالیف دینی. به این دلیل که:

۱- انجام تکالیف دینی فقط معرفت و محبت سالک را می‌افزاید، اما به طور مستقیم آدمی را به نجات نمی‌رساند.

۲- تفکر عقلی و عملی با دشواری‌های خاصی همراه است. بر این اساس حامیان این دو طریق بیشتر درصددند تا نیرویی به دست آورند که ناخالصی و عیب‌ها را از خود دور سازند.

۳- مقام تسلیم در پیشگاه حق آن است که آدمی در بند آثار و نتایج اعمال خود نباشد. به این معنا که تسلیم و دلشکسته باشد و در هر چیزی تنها و تنها اراده و خشنودی حق را ببیند.

۴- پیروی از تفکر عقلی و عملی ذاتاً لذت‌بخش نیست، زیرا آدمی را به مشقت و تکلف وامی‌دارد. در حالی که پیروی از مقام دلدادگی و خاکساری در برابر حق لذت و شیرینی خاص خود را دارد که به هیچ وجه قابل تبیین عقلی و منطقی نیست. ممکن است کسی پرسد که این شیرینی و لذت چگونه اثبات می‌شود. براساس گزارش متون ویشنوی این شیرینی و لذت که حاصل مقام بندگی و دلدادگی است امری است چشیدنی که آدمی باید آن را خود تجربه کند؛ از این رو، پاسخ به چنین مسائلی نیازی به اثبات ندارد. (Sinha ۱۹۹۸: ۲۶-۲۸) همچون عشق در سنت‌های عرفانی که خود دلیل خود است.

با این وصف، مقام تسلیم در تفکر ویشنوی عبارت است از آن مرتبه از خاکساری و دلدادگی که اندرون سالک را از صلح و آشتی و شش‌عیف و شش‌ادی پر می‌کند. تا آنجا که وقتی سالک به این مرتبه از کمال واصل شد، همه چیز حتی خودش را نیز فراموش

^{۲۲}. Anandagiri

می‌کند. به این معنی که از مقولات ذهنی و پیچیدگی اندیشه‌های عقلانی فراتر رفته، به حقیقت در خدا زیست می‌کند. در این مرحله تنها رضا و خشنودی حق در نزد او اهمیت دارد نه چیز دیگر. (ibid: ۲۷-۲۸)

مکتب تنگالای^{۲۳} که به وسیله استاد پیللیکه^{۲۴} پایه‌گذاری شد، بر این باور است که فردی که بر طریق پره‌پتی است، هیچ میلی به رستگاری ندارد؛ از این رو، ممکن است با توجه به شرایط و تمایلات ذهنی‌اش یکی از اسباب و لوازم پره‌پتی را مانند فقر و بی‌پناهی اتخاذ کند. در مقابل مکتب دیگری به نام ودگالای/ورگالای^{۲۵} که از سوی ودانته-دیشیکه^{۲۶} رهبری می‌شد، بر این باور است که کسانی که در مرتبه تسلیم هستند، مطلقاً به دور از میل و خواهش نیستند. به این معنی که آنها هم تمایل دارند پیوسته در خدمت حق باشند. (Dasgupta ۱۹۷۳, vol ۳: ۳۷۹)

پرسشی که در اینجا به ذهن می‌رسد این است که آیا کسی که در ساحت پره‌پتی است باید از انجام احکام شرعی و تکالیف دینی اجتناب ورزد یا اینکه همچنان به انجام تکالیف دینی التزام داشته باشد؟ در این‌باره مکاتب مختلف ویشنویی تفاسیر گوناگونی دارند؛ برخی از جریان‌های فکری مانند مکتب آوارهای تنگالای بر این باورند که کسی که در مرتبه پره‌پتی است باید از تمام احکام شرعی و حتی از مراحل چهارگانه زندگی هندویی که به آشرامه معروف است، اجتناب ورزد. برخی دیگر هم مانند مکتب ودگالای/ورگالای بر این باورند که آدمی هرچند در مقام تسلیم باشد، نباید به هیچ وجه از احکام شرعی و انجام تکالیف دینی امتناع ورزد. اختلاف آراء میان این سنت‌ها و جریان‌های فکری در این زمینه به این دلیل است که برخی از سنت‌های فکری نسبت میان مقام تسلیم و عمل و معرفت را متناقض می‌دانند. در حالی که برخی دیگر عقیده دارند که میان معرفت و عمل با مقام تسلیم هیچ تناقضی وجود ندارد. (Ibid: ۹۱ & ۹۲)

رامانوجه از حامیان برجسته سنت فکری اخیر است که نسبت میان معرفت و عمل را با تسلیم متناقض نمی‌داند؛ از این رو، در مقدمه گیتا بهاشیه می‌گوید به مقام تسلیم نمی‌توان رسید مگر از راه عمل؛ زیرا از یک سو، عمل، وسیله و سبب وصول به ساحت تسلیم است. از سوی دیگر، مقام تسلیم با دو موضوع معرفت و عمل به تکامل می‌رسد. افزون بر این، بر اساس گزارش گیتا بهاشیه، پرستش در معابد همچون بخشی از مقام تسلیم است که از سوی کریشنا به آرجونا تعلیم داده می‌شود. (Ramanuja ۱۹۶۹: ۱۷; Carman ۱۹۸۷: ۷۶۱۶)

به هر حال، کسی که در مقام تسلیم باشد، حتی دغدغه آزادی و نجات ندارد؛ به دلیل اینکه چنین فردی می‌کوشد آثار خودخواهی را در خود نفی کند. خودخواهی از یک سو به معنای جهل و از سوی دیگر، به معنای ریاکاری است. بر این اساس گفته می‌شود که خداوند همه گناهان انسان را جز ریاکاری می‌بخشد. در نتیجه، بر

^{۲۳}. Tengalai

۲. Pilikha carya

^{۲۵}. Varagalai

۴. Vedanta-Dishikha

اساس گزارش گیتا بهاشیبه، ضرورت اصلی مقام تسلیم در نفی خودخواهی است؛ چه تنها از طریق نفی خودی و دوری از تفکر عقلی است که امکان تسلیم و بندگی در برابر حق فراهم می‌آید. (Qouteb by Dasgupta ۱۹۷۳, Vol) (۳: ۳۷۹)

خلاف تصور کسانی که مقام تسلیم و پناه‌جستن به حق را نوعی عدم اختیار تفسیر می‌کنند، در مثنوی و گیتا بهاشیبه این تفکر حضور دارد که مقام تسلیم، متعالی‌ترین مرتبه از خاکساری و مقامات سلوک عرفانی است که می‌تواند سالک را از معانی و حقایق لطیف عالم معنا باخبر سازد.

نتیجه

از آنچه به اجمال گذشت، معلوم می‌شود که نباید تصور کرد که تسلیم در برابر خدا سبب حقارت انسان می‌شود. بلکه به عکس، در مثنوی و گیتا بهاشیبه که نماینده دو جریان عرفانی اسلام و هندو هستند، این تفکر حضور دارد که آدمی به جای پناه‌بردن به امور و مقولات دیگر باید نسبت به احکام الهی خرسند باشد؛ زیرا تسلیم باطنی یعنی رضا و خرسندی در برابر احکام ایزدی سالک را به خدا نزدیک‌تر می‌سازد. در حالی که تسلیم ظاهری یعنی رضا و خشنودی در برابر اموری غیر از حق، سبب دوری سالک از حق می‌شود.

پی‌نوشت

- (1) پره‌پتی (Prapatti) به معنای پناه‌جستن و تسلیم کامل نفس در برابر حق است که در تفکر ویشنویبی صورتی از رستگاری را از طریق آن می‌توان به دست آورد. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به: Flood ۲۰۰۵: ۲۴۹, ۲۵۳.
- (2) آلوارها (Alvars) فرزائگانی هستند که در سرودهای تامیل زبان خود بر ارزش فوق‌العاده مقام تسلیم برای رستگاری انسان تأکید بسیار دارند. کسانی که رامانوجه در سلوک عرفانی خود تا حد زیادی از آنها متأثر شد. برای اطلاعات بیشتر ر. ک. به:

Radhakrishnan, ۱۹۹۱, vol. ۱: ۴۹۰, ۴۹۶.
Flood ۲۰۰۵: ۱۲۲, ۱۴۸, ۱۶۲, ۱۶۳, ۱۸۵, ۱۸۶, ۲۳۷-۸, ۲۴۷, ۴۶۱.

- (3) در تمام سنت‌های دینی و عرفانی از سه طریق عمل، معرفت و محبت می‌توان به نجات دست یافت. با این تفاوت که درجه تأکید سنت‌های مختلف در این زمینه متفاوت است. برای نمونه، در تفکر هندویی در برخی از متون مانند داهها در مسئله نجات بر عمل و انجام تکالیف دینی بیشتر تأکید می‌شود، اما در اوپانیشادها نقش معرفت اهمیت بیشتری دارد. در سنت یهودی نیز موسی بر شریعت اصرار می‌ورزد، اما در سنت مسیحی، عیسی هر چه بیشتر بر نقش محبت برای نیل به نجات تأکید می‌کند.

- (4) مایا (Maya) یا قدرت خلاقه برهمن به معنای وهم و خیال است که در تفکر هندویی به صورت یک حجاب برای شهود حق تفسیر می‌شود. به تعبیر دیگر، نمود جهان ناشی از مایا است و خدایی که خالق این جهان شناخته می‌شود، به طریق اولی گرداننده مایا است. برای اطلاعات ر. ک. به:

Dasgupta ۱۹۷۳, Vol. ۱: ۱۴۱-۱۴۴&۴۳۱, ۴۳۵, ۴۳۷&۴۳۸.

Flood ۲۰۰۵: ۲۱۰, ۲۲۴, ۲۵۴.

چاترجی و دیگران 1384: 668 و 708 به بعد.

(5) لی لا (Lila) در تفکر هندویی نوعی سرگرمی و تفریح هنرمندانه است که برهمن، آفرینش را بر اساس آن خلق کرده است. برای اطلاعات بیشتر ر.ک. به:

Dasgupta, ۱۹۷۳: ۳۲۴.
Flood, ۲۰۰۵: ۳۳۲, ۳۳۳, ۳۳۹.

نیز شایگان 1384، ج 2: 852 به بعد.

(6) گونه‌ها (Gunas) در سنت هندویی سه جوهری هستند که از پرکرتی (pracriti) صادر می‌شوند. این سه جوهر عبارت اند از: ستوه (sattva)، رجس (rajas) و تمس (tamas). ستوه همان روشنایی است. رجس شور شهوت و طمع است و تاریکی و نادانی برای اطلاعات بیشتر ر.ک. به:

Dasgupta ۱۹۷۳, Vol. ۱: ۲۲۱ & ۲۲۲, ۲۲۳-۲۲۴, ۳۱۳ & ۳۱۶.
Radhakrishnan, ۱۹۹۱. vol. ۱: ۵۰۱-۴, ۵۱۱, ۵۱۷, ۵۲۳, ۵۲۹, ۵۷۰).

کتابنامه

اکبرآبادی، ولی محمد. 1386. شرح مثنوی مولوی موسوم به مخزن الاسرار. به اهتمام نجیب مایل‌هروی. چ 2. ج 1-7. تهران: قطره.

چاترجی، ساتیش و چاندرا، دریندرا و موهان، داتا. 1384. معرفی مکتب‌های فلسفی هند. ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی. چ 1. قم: مطالعات و تحقیقات ادیان.

رادهاکریشنن، سروپالی، 1367. تاریخ فلسفه شرق و غرب. ترجمه خسرو جهان‌داری. چ 2. ج 1. تهران: علمی فرهنگی. شایگان، داریوش. 1384. ادیان و مکتب‌های فلسفی هند. چ 6. ج 2. تهران: امیرکبیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد. 1366. دوره کامل مثنوی معنوی. به تصحیح رینولد الین نیکلسون. تهران: امیرکبیر. واعظ کاشفی، ملا حسین. 1386. لب لباب مثنوی. چ 1. تهران: صراط.

منابع انگلیسی

Bartley, C.J. ۲۰۰۲. *The theology of Ramanuja*. New York: Routledge Curzon.

Dasgupta, S. ۱۹۷۳. *A History of Indian Philosophy*. Vol. ۱-۴. Cambridge: Motilal Banatsidass publishers.

Dasgupta, S. ۱۹۹۶. *Hindu Mysticism*. Cambridge: Motilal Banarsidass.

Flood, G. ۲۰۰۵. *Companion to Hinduism*. Cambridge: Blakwell publishing.

The Bhagavad Gita. ۱۹۹۸. Translated by S. Radhakrishnan. New Delhi: USB Publishers.

Radhakrishnan, S. ۱۹۹۱. *Indian philosophy*. vol. ۱ & ۲. Oxford: Oxford University Press.

Ramanuja. ۱۹۶۹. *The Gita Bhashya*. tr. by M. R. Sampatkumaran, M. A. Madras: published by The ministry of Education, Government of India.

Sankaracarya. ۲۰۰۰. *The Commentry of Bhagavad Gita*. tr. Swami Gambhirananda. Calcutta: USB Publishers.

Carman, John B. ۱۹۸۷. "Ramanuja". *Encyclopedia of Religion*. Mircea Eliade (ed). Vol ۱۱. New York: Macmillan.

Sinha, N. ۱۹۹۸. *Bhakti Sutras of Narada*. New Delhi: Mushiram manoharlal publishers.

References

- Akbar-Ābādi, Wali Mohammad. (۲۰۰۷/ ۱۳۸۶H). *Mkhzn-ol-asrār (explanation of Masnavi)*. with the efforts of Najib Māyel Heravi. ۲nd ed. vol. ۱-۷. Tehran: Ghatreh.
- Mowlavi, Djalāloddin Mohammad. (۱۹۸۷/۱۳۶۶H). *Masnavi-e Ma'navi*. ed. by Elaine Reynolds Nicholson. Tehran: Amirkabir.
- Shāyegān, Dārioush. (۲۰۰۵/۱۳۸۴H). *Adiān va Maktab-hā-ye falsafi-e Hend (Indian religions and philosophy schools)*. ۶th ed. vol. ۲. Tehran: Amirkabir.
- Rādhākrišnān, S. (۱۹۸۸/۱۳۶۷H). *Tārikh-e falsafe-ye shargh o gharb (History of Philosophy of East and West)*. tr. by Khosrow Jahāndāri. vol. ۱. ۲nd ed. Tehran: 'Elmi va Farhangi.
- Chatrjy, Satish Chāndrā & Dryndrā, Mohān dātā. (۲۰۰۵/۱۳۸۴H). *Mo'arefi-e maktab-hā-ye falsafi-e Hend (Introduced the philosophical schools of India)*. tr. by Farnāz Nāzerzādeh-ye Kermāni. ۱st ed. Qom: Motāle'āt va tahghihāte adyān.
- Vāez-e Kāsheffī, Mollā Hosein. (۲۰۰۷/۱۳۸۶H). *Lobb-e lobab-e Masnavi*. ۱st ed. Tehrān: serāt.

English References

- Bartley, C. J. (۲۰۰۲). *The theology of Ramanuja*. New York: Routledge Curzon.
- Carman, John B. (۱۹۸۷). "Ramanuja" in: *Encyclopedia of Religion*. ed. by Mircea Eliade. Vol ۱۱. New York: Macmillan.
- Dasgupta, S. (۱۹۷۳). *A History of Indian Philosophy*. Vol. ۱-۴. Cambridge: Motilal Banarsidass publishers.
- , (۱۹۹۶). *Hindu Mysticism*. Cambridge: Motilal Banarsidass.
- Flood, G. (۲۰۰۵). *Companion to Hinduism*. Cambridge: Blackwell publishing.
- Radhakrishnan, S. (۱۹۹۱). *Indian philosophy*. vol. ۱ & ۲. Oxford: Oxford University Press.
- Ramanuja. (۱۹۶۹). *The Gita Bhashya*. tr. by M. R. Sampatkumaran, M. A. Madras: published by The ministry of Education, Government of India.
- Sankaracarya. (۲۰۰۰). *The Commentary of Bhagavad Gita*. tr. by Swami Gambhirananda. Calcutta: USB Publishers.
- Sinha, N. (۱۹۹۸). *Bhakti Sutras of Narada*. New Delhi: Mushiram manoharlal publishers.
- The Bhagavad Gita*. (۱۹۹۸). tr. by S. Radhakrishnan. New Delhi: USB Publishers.

پروپشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی