

گورو در رساله‌های اوپانشادا

سعید گراوند*

چکیده

در این مقاله می‌کوشیم ضمن بیان مقدمه‌ای کوتاه درباره اوپانشادا و طرح مسائل متعدد فلسفی- عرفانی، قلمرو معنایی گورو، اقسام گورو، اوصاف شاگرد و گورو، آداب و تعالیم گورو و نقش آن در منازل سلوک را در تفکر عرفانی اوپانشادا بررسی کنیم. واضح است که در فلسفه و ادبیات عرفانی شرق یکی از سنن هندویی که در آن حضور گورو بسیار پررنگ است سنت اوپانشادا است، تا جایی که اگر بگوییم اوپانشادا رساله‌هایی با موضوع گفت‌وگوی شاگردان با گورو است سخنی به گزاف نگفته‌ایم. در فلسفه ودایی، گورو به مثابه هر یک از خدایان سه‌گانه هندویی - برهما، شیوا و ویشنو - تصویر شده است. در این متون، گورو بیشتر جنبه عینی دارد. از این‌رو، اغلب از آن به برهما و ریشی تعبیر می‌شود، یعنی پیشوایان دینی که حقایق ازلی و اسرار مربوط به آیین قربانی را به نومردان تعلیم می‌دهند. اما در فلسفه اصیل اوپانشادا گورو گاه جنبه بیرونی و گاه جنبه درونی دارد. جنبه بیرونی گورو همان دهیرا و انسان نامشوش است، در حالی که گورو در جنبه درونی‌اش بر مرشدی معنوی و راهنمایی درونی اطلاق می‌شود که پس از طی منازل سلوک در ژرفای وجود نومرید به ظهور می‌رسد و هدایت او را بر عهده می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: اوپانشادا، فلسفه اوپانشادا، شاگرد، گورو، منازل سلوک.

مقدمه

هندوئیسم کیش یا عقیده‌ای جزم‌اندیشانه و فردی نیست، بلکه مجموعه‌ای هماهنگ و وحدت‌یافته و در عین حال عظیم و پیچیده است که به نحوی ظریف در باب روش سلوک و تحقق کمال معنوی انسان بحث می‌کند. از این جهت می‌توان گفت که فلسفه هندویی کوشش خداجویانه روح انسان را به نمایش می‌گذارد (راداکریشنن، ۱۳۷۹: ۲۵). در فلسفه و ادبیات عرفانی هند این کوشش خداجویانه روح آدمی را در *اوپانیشادها* می‌توان سراغ گرفت، چراکه رساله‌های اوپانیشادی برای کسانی نوشته شده که از خواهش‌های جسمانی و قوای حیوانی رهایی جسته، به فراسوی فرزنگی و تفکر عقلی دست یافته‌اند.

با این وصف، فلسفه اصیل *اوپانیشادها* بیان‌کننده شناخت حقیقتی معنوی فراسوی تاریخ و رخدادهای تاریخی است. این حقیقت معنوی، بر اساس گزارش *اوپانیشادها*، عبارت است از کشف حقیقت فردی انسان یعنی آتمن، زیرا به ظهور رسیدن آتمن در ساحت وجود انسان می‌تواند نومردان سالک را در راه رسیدن به حیات ازلی و جاوانگی یاری کند.

از مجموعه رساله‌های مختلف *اوپانیشاد* و گزارش‌های رازآمیز این متون روشن می‌شود که پرسش‌های هستی‌شناختی از دیرباز محل توجه آموزگاران و مرشدان *اوپانیشاد* بوده است. جالب است که این پرسش‌ها را نومردان در قالب حکایت‌ها و تمثیل‌های مختلف به نحو صریح مطرح می‌کنند و مرشدان معنوی، یا گوروها، به آنها پاسخ می‌دهند. این پرسش‌ها در واقع مسائل مختلف فلسفی هستند، مسائلی از قبیل «خود حقیقی فردی یا آتمن چیست؟»، «حقیقت برهمن چیست؟»، «مبدأ و سرچشمه این جهان کجا است؟»، «چه عواملی در شکل‌گیری جهان متکثر غیرحقیقی دخالت دارد؟»، «آیا جهان حقیقت دارد یا وهمی و خیالی است؟»، «اعمال و اندیشه‌های انسان مبتنی بر حقیقت است یا پندار؟»، «ماهیت زندگی انسان چیست؟»، «چه نسبتی میان آتمن و برهمن یا نفس (Jiva) و حق وجود دارد» (محمودی، ۱۳۹۲: ۵۳؛ چاترجی و داتا، ۱۳۸۴: ۶۲۸-۶۳۲؛ ناس، ۱۳۷۲: ۱۴۹؛ سُر/اکبر، ۱۳۵۸: ۳۰۲/۱).

افزون بر این قبیل پرسش‌های فلسفی که در *اوپانیشادها* محل بحث قرار گرفته، مفاهیم عرفانی بلندی نیز از قبیل ویدیا، مایا، آتمن، اویدیا و بسیاری از مسائل اشراقی همچون شهود و معرفت حضوری - ویجانه (vijñana) - در فلسفه و ادبیات عرفانی *اوپانیشادها* به چشم می‌خورد که نشان می‌دهد روشی که آموزگاران و فرزندگان اوپانیشادی برگزیده‌اند بیشتر عارفانه است تا

فلسفی محض. در این روش عارفانه نوعی صراحت و اصالت وجود دارد که از شهود بی‌واسطه ذات لایتناهی و متعالی‌ترین حقیقت حاصل شده (راداکریشنن، ۱۳۶۷: ۱۴۷/۱)، تا جایی که به نوعی می‌توان گفت این روش بنیاد حکمت متعالیه و اندیشه‌های اصیل عرفانی را در بسیاری از سنن عرفانی هند قوام بخشیده و تحت تأثیر قرار داده است. بر همین اساس، ساتیش چاندرا چاترجی، از محققان برجسته فلسفه هندو، که هندوئیسم را آشکارا «دین فلسفه» تفسیر می‌کند، درباره مضمین اصلی فلسفه و حکمت اوپانشادی چنین اظهار نظر می‌کند:

مفهوم اصلی اوپانشادها به معنای آن چیزی است که موجب تقرب شاگرد به گورو می‌شود. این مفهوم نشان‌دهنده آن است که اوپانشادها به محرمان حریم، یعنی گروهی از شاگردان گزینش شده‌ای که به گورو نزدیک و مقرب بوده، به طوری محرمانه تعلیم داده می‌شده‌اند. این شاگردان از نظر فیزیکی هم به گورو نزدیک‌تر می‌نشسته‌اند (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴: ۵۲).

پس از معرفی اجمالی اوپانشادها به منزله یکی از کهن‌ترین منابع ادبیات عرفانی - فلسفی هند، با مراجعه به این رساله‌ها و ذکر گزارش‌های مختلف به بررسی قلمرو معنایی گورو، اقسام گورو، اوصاف شاگرد و گورو، آداب و تعالیم گورو و نقش بنیادین آن در منازل سلوک خواهیم پرداخت.

۱. معنای لغوی و اصطلاحی گورو

«گورو» (Guru) از نظر لغوی تعبیری است عرفانی هم‌معنای «راهنما» و «مرشد» در زبان فارسی و «ریشی» (rishi) در زبان سنسکریت. این واژه از دو کلمه «گو» (GU) به معنای تاریکی و «رو» (RU) به معنای نور مشتق شده است (هینلز، ۱۳۸۵: ۵۵۲). اما به طور کلی «گورو» یعنی کسی که شاگردان را از عرصه نادانی و ظلمت به سوی روشنائی رهنمون می‌شود و تاریکی‌های جهل را از وجود نومریدان می‌زداید (Singh, 2005: 129; Kanitkar, 1995: 27). این لقبی است که در سنت‌های مختلف^۱ درباره بسیاری از حکمای معنوی مکاتب عرفانی - فلسفی و هنری اعم از رقص و موسیقی در ادبیات و فلسفه هندویی به کار می‌رود (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴: ۵۸۱; Cornille, 2005: vol. 6, p. 371).

با این وصف، گورو در سنت عرفانی هندو راهنمایی است معنوی که با دستگیری از نومرید وی را قدم به قدم در مسیر سلوک راهنمایی می‌کند و با رشد و تربیت معنوی او را به مقام اشراق و رستگاری حقیقی می‌رساند. به بیان دیگر، در تحلیل قلمرو معنایی گورو می‌توان گفت گورو

شخص مقدسی است که از راه زهد و پارسایی بر هوا و هوس‌های نفسانی و دلبستگی به امور جهان فائق آمده، در اثر مراقبه دائم به اشراق رسیده، به مشاهده اسرار و حقایق ازلی نائل آمده است. از این‌رو، برخلاف معنای متعارف «فیلسوف» که بر کسی اطلاق می‌شود که حقیقت را می‌داند، گورو یا ریشی به معنای حکیمی است معنوی که حقایق الهی را در قلب خود می‌بیند و نومرید سالک را از راز حقیقت وجود خود و طریق وصول به روح اعلا آگاه می‌کند (جلالی نایینی، ۱۳۷۲: ۱۳۳، ۱۲۰؛ چترجی و داتا: ۵۵-۵۶). به علاوه، گورو در اصطلاح و تعبیر فنی همان دهیرایی است که اسرار جهان و عجایب عالم را به شاگردان نشان می‌دهد تا شاگرد اهل سلوک از تناقض‌های ظاهری و جهل و سرگشتگی‌های عالم محسوس به آسانی رهایی یابد.

داراشکوه در بحث از اسمای خداوند، در خصوص «ولی» و «ولایت»، ریشی را در سنت هندویی با تسامح بسیار با مفهوم «ولی» در عرفان اسلامی مقایسه می‌کند. او می‌گوید هرچند در تفکر هندو دوره نبوت و ولایت وجود ندارد، اما اگر منظور از «ولی» شخص مقدس برگزیده و عارف بالله باشد که در طول حیات قیامت کبرای خود را به چشم دیده، چنین مفهومی می‌تواند مشابه «ریشی» باشد که زنده‌ای آزاد، بصیر و بینا است (شایگان، ۱۳۸۲: ۲۸۶).

۲. پیشینه بحث: گورو در وداها

در ادبیات هندو بن‌مایه‌های گورو نخست در سروده‌های ودایی به چشم می‌خورد. در فلسفه و ادبیات ودایی گورو خدا است و به مثابه هر یک از خدایان سه‌گانه هندویی تصویر می‌شود. بر همین اساس، کارل ورنر در کتاب *عشق الهی* به نقل از یکی از سروده‌های تتره‌ای که مدام تکرار می‌شود می‌گوید: «گورو برهمن است، گورو ویشنو است، گورو خداوند بزرگ (شیوا) است، گورو در حقیقت برهمن متعال است، همان کسی که نومرید در پیشگاه او تعظیم می‌کند» (Werner, 1993: 163).

شاید به همین دلیل است که زینر در کتاب *عرفان هندو و اسلامی* یادآور می‌شود که برهمن نوعی روح خاص است که از طریق مراقبه، اعمال، ثمره اعمال، یا شوق نمی‌توان به آن دست یافت. در او بذر علم مطلق تکامل یافته است. از سوی دیگر، او گوروی گذشتگان نیز هست، زیرا در قید آداب و رسوم، زمان و مکان، و تقید و تعین نیست (نک: ادامه مقاله). با این وصف، در فلسفه ودایی، برهمن یگانه روح موجود است که هرگز درگیر جهان تناسخ نشده است. او در انفراد دائم مقیم است، و مراقبه، فعالیت یا شوق، که خصایص وجود این جهانی انسان‌اند، موجب

دسترسی به او نمی‌شود. او بر همین اساس به نفوسی که در عالم محسوس هستند یاری می‌رساند تا به رهایی و نجات حقیقی دست یابند (زینر، ۱۳۸۸: ۴۲-۴۴).

افزون بر این، وداها مدتی مدید به صورت شفاهی از گوروها به شاگردان منتقل می‌شده‌اند. از این‌رو، در تفکر هندویی این اندیشه حضور دارد که ودای اولیه نخست از مبدأ ازللی به آموزگاران دوران کهن - ریشی‌ها - وحی شده است (شایگان، ۱۳۷۵: ۳۱/۱-۳۴؛ Flood, 2005: 4). به نظر می‌رسد در سروده‌های ودایی ریشی همان برهمن است که افسانه وجود را می‌سراید و آیین و قواعد قربانی را وضع می‌کند (جلالی نایینی، ۱۳۷۲: ماندالای ۱۰، سرود ۷).

در تحلیل مباحث فوق باید متذکر شد که در فلسفه ودایی گوروی راستین همان پیشوای دینی است که از قید و بندهای عالم محسوس رهایی یافته، پرده از اسرار عالم کنار می‌زند، و آیین نیایش و مراسم عبادی را به شاگردان و نومریدان تعلیم می‌دهد. وصف این گورو در فلسفه ودایی بیشتر جنبه عینی و ظاهری دارد. از این‌رو، اغلب از آن به ریشی و برهمن تعبیر می‌شود، یعنی کسی که حقایق ازللی و اسرار مربوط به آیین قربانی را تعلیم می‌دهد تا از این طریق بتواند بنیاد نظام هستی را هر چه بیشتر انسجام و تقدس بخشد.

۳. اوصاف شاگرد و گورو

در عرفان و فلسفه هند یکی از اوصاف برجسته شاگرد اهل سلوک آن است که در این جهان خاکی از جمیع صفات ناپسند و بسیاری از اندیشه‌ها و آرزوهای وهمی و خیالی به دور باشد؛ همچنین باید از طریق رهبانیت و اعمال ریاضت‌آمیز در صدد کسب حقایق متعالی عرفان از قبیل حقیقت‌گویی و درست‌کاری (1. 11. 1) *Taittiriya Upanishad* باشد تا زودتر و آسان‌تر به جاودانگی و سعادت ازللی دست یابد. بر همین اساس، در فلسفه و ادبیات هندو در توصیف چنین شاگردی آمده است:

نومریدی که خود را از جمیع خواهش‌های ماسوی‌الله و آرزوها و اندیشه‌ها بگذراند و در خیال و اندیشه آن ذات پاک باشد و عالم را مظاهر او و تعینات عالم را تجلی نور او داند، او به موجه (مکشه) رسیده باشد. تو هم مشقت و ریاضت را به کمال برسان تا از سالکان درگاه حق‌گردی (میرفندرسکی، ۱۳۸۵: ۸۸؛ سر اکبر، بریهد آرنیکه اوپانیشاد، ۳، ۵، ۱، ۴، ۴، ۲۳).

جالب اینجا است که شاگرد سالکی که از خواهش‌ها و آرزوهای بازماند به ناچار از آثار و نتایج کردار باز می‌ماند و ذات برهما اراده و همت او می‌شود، و وقتی به شهود و معرفت به آتمن دست یابد در واقع به جاودانگی و نجات حقیقی دست یافته است، تا جایی که او دیگر نه شاگرد بلکه گورو است.

از دیگر ویژگی‌های شاگرد اهل سلوک این است که در پیشگاه گورو تسلیم محض است و به او ایمان مطلق دارد، زیرا کسی که ایمان مطلق به گورو داشته باشد تمام اسرار و حقایق پنهان دانش ودایی برای او آشکار می‌شود. کسی که به این مرتبه از عرفان و معنویت برسد در وضعیتی قرار می‌گیرد که «فنا در برهمن» نام دارد. در این حالت که نومرید در برهمن فانی شده، یگانه ابزاری که برای او باقی می‌ماند دل او است، به گونه‌ای که، بنا به آنچه در متون مختلف عرفانی آمده، به درجه‌ای از اخلاق و حکمت متعالیه می‌رسد که همه را در دل خود و خود را در دل همه می‌بیند.

همچنین از اوصاف برجسته شاگرد اهل سلوک در *اوپانیشادها* می‌توان به پیروی از اصول و احکام کتب مقدس، ثبات قدم در پیروی از اصول و احکام ودایی، برخوردارگی از دانش معنوی جاویدان، سازگاری باطنی با گورو در تمام شرایط، عشق و خدمت خالصانه به گورو، دوری از حرص و آز و آرایش‌ها، عدم تمایل و دلبستگی به دنیا و امور دنیوی در حدی که وادها مقرر داشته‌اند، انجام اعمال مراقبه و یوگا، پیروی از آداب و تعالیم گورو و استماع جدی کلام او اشاره کرد.

اکنون پس از معرفی و شناسایی اوصاف شاگرد به بررسی اوصاف گورو می‌پردازیم. در اینجا باید متذکر شد که از برجسته‌ترین اوصاف گورو و مرشد معنوی صلاحیت گورو است، به این معنا که مرشد معنوی قبل از هر چیز باید قابلیت و شایستگی لازم را برای تربیت و اصلاح نفوس نومریدان و شاگردان داشته باشد. آنچه در *اوپانیشادها* این صلاحیت و شایستگی را تصدیق می‌کند مفهوم «گورو پارامپارا» یا نظام سلسله طریقت مشایخی است، زیرا حضور شهود و حقیقت دانش متعالی را فقط مشایخ و سلسله طریقت مرشدان پیشین می‌توانند درک کنند (شری ایشه اوپانیشاد، بی تا: ۲۰).

از دیگر اوصاف گورو این است که به ذات حقیقت برهمن معرفت کامل داشته باشد و بتواند نومرید سالک را از نیروی سحرآمیز مایا که همان وهم و خیال است رهایی بخشد (Sivananda, 1957: 8)، چراکه گورو یا مرشد معنوی نیک می‌داند که این جهان خاکی جز وجودی سراسر وهم

گورو در رساله‌های او پانیشاد

و خیال نیست. بر این اساس، در تفکر هندو گفته می‌شود که مایا نمود بی‌بود عالم را بود می‌نماید و حقیقت غایی را از چشم انسان پنهان می‌دارد (محمودی، ۱۳۹۲: ۶۸).

یکی دیگر از اوصاف گورو یکسان پنداشتن همه امور و فارغدلی در وضعیت‌های مختلف زندگی است. بر همین اساس، جوگ باسشیت در شرح و توصیف چنین انسان وارسته و صاحب‌دلی می‌گوید: «گورو مستغنی است از همه چیز و همه کس. تا آنجا که در کار او سبب و واسطه نمی‌گنجد، چراکه خود را به حق سپرده است. کسی که همه چیز را حواله ذات حق کند او را نبات و زهر یکی شود و پاکی و ناپاکی و نیک و بد نزد او هیچ تفاوت نکند». این مقام از سلوک شأن کسی است که «از رنج رنجیده نمی‌شود و از راحت آسایش نمی‌گیرد. کسی که از مدح و ثنا گفتن کسی خوشحال نشود و از دشنام و ناسزا گفتن دل بد نکند» (میرفندرسکی، ۱۳۸۵: ۸۱، ۱۲۲).

بر اساس گزارش متون و ادبیات تعلیمی هند، در چشم چنین مرشد وارسته‌ای تمام امور عین جمال برهن است. از این رو، وی به جای غرور و استکبار، فروتنی و تواضع را در سلوک عملی و رفتار با نومریدان سالک در پیش می‌گیرد.

از دیگر ویژگی‌های گورو می‌توان به تعلیم وادها به شاگردان، ضبط و مهار قوای نفسانی، فراتر رفتن از عادات و رسوم از قبیل پوجا و پرستش و در نهایت توجه مطلق به عالم قدس (برهن) اشاره کرد، تا آنجا که شاگرد به مرتبه‌ای می‌رسد که در او پانیشادها از آن به استغراق تام در رحمت ایزدی یاد شده است. به این ترتیب، در ادبیات عرفانی هند این اندیشه حضور دارد که نومریدی که:

اتم گیان (معرفت به آتمن) نصیب او شد و محو مشاهده هستی مطلق گشت، او را به غیر از ذات برهما، هیچ چیز خوش نیاید. مرد گیان (jnani) و صاحب عرفان از رسوم و عادات مثل پوجا و پرستش و غسل و جپ و تسبیح گذشته است و او هرگز مقید به این چیزها نگردد و بعد از آنکه من (manas) و چیت (citta) که بیخ درخت نفسانی است معدوم گشت، جمیع آثار نفسانیت از او نابود می‌گردد. و او بی رنگ و صورت شود. نه هنر در او ماند و نه عیب، نه عمل نیک و نه کردار زشت، نه در او اقبال ماند و نه ادبار، نه طمع و نه بی‌طمعی، نه طلوع و نه غروب، نه غیرت و نه بی‌غیرتی، نه مراد و نه نامرادی، نه روشنائی و نه تاریکی، نه صبح و نه شام، دل او تعلق کند به مرتبه‌ای که در آن هیچ غم و

گرفتاری نباشد. و هیچ گونه تعلقی به جهان و اسباب جهان نماند، چه کسی که از خواهش‌ها و آرزوها گذشته ... دل او در ذات برهما بسته شد و شعور و دانایی او که از این طرف در بسته یابد تعلق به عالم قدس کند و از صفات خود فانی شده، مانند قطره که در دریا افتد باقی به بقای حق گردد (همان: ۷۷-۷۹).

با این وصف، از ویژگی‌های برجسته گورو می‌توان به تعلیم وداها و انتقال حقایق لطیف دینی و عرفانی به شاگردان، اتحاد شاگردان با برهمن، شناخت استعدادهای معنوی شاگردان، بیدار کردن آگاهی‌های درونی شاگرد، مکشوف کردن عنصر شهود در ساحت وجود شاگرد، ترک تعلق و وارستگی، برخورداری از عنصر پره‌پتی و شفقت، فهم حقیقت عالم و محو شدن در ذات برهما و آزادی و فراغت از تمام وضعیت‌ها و سایر امور نامطلوب اشاره کرد.

اکنون پس از بررسی اوصاف شاگرد و گورو پرسشی که مطرح می‌شود این است که در سنت اوپانیشادی چه نسبتی میان شاگرد اهل سلوک و گورو وجود دارد. در پاسخ می‌توان گفت در فلسفه اوپانیشادی میان شاگرد و گورو پیوندی ازلی وجود دارد. این پیوند مبتنی بر گورو بهکتی (Guru-Bhacti) یا عشق به گورو است، چنان‌که ایمان و عشق به گورو نیازی ضروری برای شاگرد در منازل سلوک است. در عرفان هندو پیوند میان شاگرد و گورو ابعاد مختلفی دارد و بدین معنا است که شاگرد موظف است به گورو خدمت کند، تا حدی که اجازه دارد او را پرستش کند. از سوی دیگر، گورو همان دهیرا است که صلاحیت دارد نومرید سالک را با دانش و حقایق پنهان ودایی آشنا کند و وسیله روشنایی جان نومرید برای حضور همیشگی برهمن باشد. بر همین اساس، نومرید تعلیم حقیقی را باید از دهیرا کسب کند (شری ایشه اوپانیشاد، بی‌تا: ۱۰۳-۱۰۴)، کسی که توهّم کیهانی و جهانی او را پریشان نمی‌سازد.

۴. اقسام گورو

در سنت عرفانی هند هر یک از گوروها اقسام و مراتب خاص خود را دارند. این مراتب مختلف در متون و ادبیات عرفانی هندو عبارت‌اند از: برهمنان، یوگی‌ها، سدهوها و سنیا سین. برهمن والاترین مقام معنوی را در بین آموزگاران معنوی دارد تا آنجا که هر چه در جهان است طفیل ذات او است. در تفکر هندویی هر برهمن، چه باسواد و چه بی‌سواد، جنبه عظیمی از الوهیت را دارد، درست مانند آتش که آن هم تقدّس دارد (ناس، ۱۳۷۲: ۲۸۹). بر همین اساس رادا کریشنان به نقل از دهمه پده می‌گوید: «برهمن واقعی گرچه پدر و مادر را بکشد و دو پادشاه از طبقه

گورو در رساله‌های اوپانیشاد

کشاتریا را نیز به قتل برساند و ملکی را با متعلقاتش فدا کند، هیچ آسیبی نمی‌بیند».
(Radhakrishnan, 1950: 294).

به هر حال، گوروها یا برهمنان همان پیشوایان دین هستند که بیش از دیگران محترم‌اند. زیرا در تفکر هندوی برهمن انسان کاملی است که تعلیم و تربیت، آزادی از خشم، وظیفه‌شناسی، هنرورزی، پاک‌ی و خویشنداری از صفات برجسته او است (Ibid.: 261).

یوگی‌ها دسته دیگری از آموزگاران معنوی هستند که به نظام طبقاتی توجهی ندارند. آنها مهار دل و ذهن خویش را در دست دارند (محمودی، ۱۳۹۲: ۳۶۸) و در همه افراد و اشیا ظهور و حضور ایشوره را می‌بینند (سر اکبر اوپانیشاد، ۱۳۵۸: ۷۴/۱-۷۵). همچنین آنها می‌کوشند با قدم نهادن در سلوک زاهدانه و اکتساب بسیاری از اوصاف اخلاقی نظیر پارسایی، خرسندی، بی‌اعتنایی به سرما و گرما، و تسلیم در برابر حق (Dasgupta, 1996: 73) تعین و تقید خود را از دست بدهند و در ذات مطلق محو شوند. این دسته از گوروها خلوت‌گزیده‌هایی هستند مقدس که به جنگل یا بیشه‌ای پناه می‌برند تا در روند ژرف‌اندیشی درون‌گرایانه به مقام جاودانگی و روشنایی مطلق دست یابند (اسمارت، ۱۳۸۳: ۲۱۷/۱).

دسته دیگر آموزگاران معنوی سدهوها (Sadhu) هستند. در ادبیات عرفانی هند، سدهو صفت کسانی است که به مقام روحانی واصل شده‌اند و به حقیقت غایی دست یافته‌اند. این مقام روحانی حالتی است که در عرفان هندو از آن به «بی‌خواهشی» تعبیر می‌شود. مرشد معنوی که به این مرتبه از وارستگی و فرزاندگی دست یابد دیگر نه آرزوی به دست آوردن چیزی را دارد و نه افسوس از دست رفتن چیزی را می‌خورد.

بعضی از این مرشدان و آموزگاران معنوی لباس کامل بر تن می‌کنند و بر دیگران برتری دارند، بعضی نیز در عالم جذبه عریان یا نیمه‌عریان زندگی می‌کنند (شری ایشه اوپانیشاد، منتره یازدهم؛ ناس، ۱۳۷۲: ۲۹۰). این دسته از گوروهای شوریده‌حال در زیارتگاه‌های عام هند زندگی می‌کنند و به دلیل انجام دادن امور خارق‌العاده و کرامت‌های پنهان و آشکار برای توده مردم محترم هستند.

سنیاسین گروه دیگری از گوروها و مرشدان معنوی هستند که با کمال فقر و خاکساری بدن خود را با خاکستر پایین پای شیوا نقش می‌کنند. این دسته از آموزگاران معنوی اگرچه در ظاهر تارک دنیا هستند (هاردی، ۱۳۷۷: ۱۳۱)، اما در واقع کسانی هستند که امور این‌جهانی را کنار

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره سوم، شماره پیاپی ۶۳ (بهار ۱۳۹۴)

نگذاشته بلکه در سرزمینی مقدس سکنا گزیده‌اند که هیچ حزن و اندوهی در آن راه ندارد (شری ایشه/وپانیشاد، منتره هفتم).

در سنت هندویی و عرفان اوپانیشادی، علاوه بر این مرشدان معنوی و گوروهای حقیقی که ذکرشان گذشت، دسته دیگری از مدعیان و گورونماها هستند که کارمی‌ها یعنی آموزگاران کاذب نام دارند. هدف این دسته از مرشدان کاذب و ظاهری، فعالیت دینی و عرفانی به منظور ارضای حواس، امیال و خواهش‌های نفسانی است (شری ایشه/وپانیشاد، بی تا: ۹۳-۹۵).

برخی از این مدعیان و مرشدان کاذب یگانه مقصودشان وصول به بهشت دنیوی و برخورداری از لذات آن است. برخی دیگر کسانی هستند که به میل خود احکام ودایی را شرح و تفسیر می‌کنند. این دسته از آموزگاران کاذب کسانی هستند که با تفاسیر غلط خود دیگران را گمراه می‌کنند (همان: ۹۶). برخی نیز همان خدایان خودساخته‌اند که از اعتبار و حجیت معرفتی نزد عارفان، یعنی شهود، برخوردار نیستند.

در اوپانیشادها این دسته از مدعیان و آموزگاران کاذب کسانی هستند که از طریق گورو پارامپارا، یعنی سلسله مراتب طریقت، انتخاب نشده‌اند و از این جهت قادر نیستند حقایق ودایی و اسرار پنهان را ادراک کنند، زیرا حقایق عرفانی و اسرار پنهان عالم هستی صرفاً از طریق مرشدان حقیقی به شاگرد می‌رسد. بر همین اساس، در منتره نهم از ایشه/وپانیشاد در توصیف چنین مدعیانی آمده است: «آنان که در غفلت به سر می‌برند، به تاریک‌ترین درجات بادیه جهل داخل می‌شوند. بسی بدتر از اینان حال کسانی است که به خیال خود به تعلیم عرفان مشغول‌اند» (همان: منتره نهم). انتشار عرفان از طریق این مرشدان ظاهری و کاذب به قدری مخاطره‌آمیز است که شارح ایشه/وپانیشاد در شرح و تفسیر منتره فوق این دسته از مرشدان کاذب را به جواهری گرانبها بر سر مار کبرا تشبیه می‌کند (همان: ۹۳).

۵. آداب و تعالیم گورو

در اوپانیشاد زندگی حج است و بشر کسی است که به حج می‌رود (سُر اکبر، ۱۳۵۸: ۳۰۶). آنچه در این سفر معنوی بر نومرید سالک لازم است التزام عملی به سلسله‌ای از آداب و احوال خاص است. بر طبق اوپانیشادها، کسی که به این مرتبه از سلوک عملی در مراعات آداب و اخلاق باطنی برسد به جاودانگی و حیات ازلی رسیده است. این بحث را با ذکر چند نمونه از اوپانیشادها درباره تعالیم و آداب گورو دنبال می‌کنیم. علاوه بر آداب و اوصافی که نومریدان به فرمان گورو

گورو در رساله‌های اوپانشاد

مکلف به رعایت و اجرای آنها می‌شوند، مرشدان راستین و معنوی نیز خود موظفانند اخلاق و آدابی را رعایت کنند تا قابلیت و شایستگی تربیت نفوس را داشته باشند. بر این اساس، از بین آداب و اخلاق برجسته گورو در حکمت و فلسفه اوپانشادی می‌توان به معرفت به آتمن، یعنی شهود، اشاره کرد، زیرا کسی که آتمن را بشناسد و از راه محاسبه و مراقبه به راز درون دست یابد، دانای حقیقی امور است و خویشتن را از غم و شادی رهانیده است (شری/ایشه/وپانشاد، بی‌تا: منتره هفتم؛ بهار، ۱۳۸۰: ۱۷۳).

در حکمت و فلسفه اوپانشادی وقتی نومرید با گورو دیدار می‌کند بین این دو پرسش و پاسخ‌هایی رد و بدل می‌شود. در این پرسش و پاسخ‌ها، تعالیم و پند و اندرزهایی مشاهده می‌شود که محور اصلی آنها روی برگرداندن از عالم محسوس و توجه به عالم معقول است. گفتنی است که در اوپانشادها اساس عالم معقول همان برهمن است که با آتمن یکی است. در رساله‌های اوپانشادی گفته شده که کسانی که مدعی شناخت برهمن هستند او را فهم نمی‌کنند، بلکه حقیقت برهمن را کسانی درمی‌یابند که مدعی‌اند او را نشناخته و نفهمیده‌اند (kena UP.2.11). در این گفت‌وگو، گورو برهمن را واجد آگاهی و اراده مطلق معرفی می‌کند و از این جهت نومرید باید اسرار او را نگه دارد و او را به منزله آغاز و انجام حقیقت سرشت خود پرستش کند (Chandogya UP.3.14.2).

در بخش دیگری از اوپانشادها، در ضمن گفت‌وگوی نومریدان با گورو، گورو همان دهیرا است که بیشتر جنبه ظاهری دارد، تا جایی که می‌تواند شاگرد را با حقایق اسرارآمیز جهان آتمن آشنا کند. در این گفت‌وگو نومرید برای رسیدن به نجات و وظیفه دارد به جست‌وجوی آتمن بپردازد، زیرا تمام هستی رو به سوی آتمن دارد. از این‌رو، یجنه والکیه خطاب به همسرش میتریه می‌گوید:

در حقیقت شوهر به سبب عشقش عزیز نیست، بلکه به سبب عشق به آتمن عزیز است. زن به سبب عشقش عزیز نیست بلکه به سبب عشق به آتمن عزیز است. بر همین اساس، خدایان، موجودات و همه آنچه در هستی هست به سبب عشق به آتمن عزیز و گرامی‌اند (Ibid.: 2.4.5).

یکی دیگر از داستان‌هایی که در آن آداب و اخلاق نومریدان با گورو تصویر شده، تمثیل دانه انجیر است که در چهندوگیه/وپانشاد نقل شده است. در این داستان آرونی از شوتاکتو می‌خواهد که انجیری بیاورد و به آن نظر کند. سپس از او می‌پرسد که در آن چه می‌بیند. شوتاکتو پاسخ

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره سوم، شماره پیاپی ۶۳ (بهار ۱۳۹۴)

می‌دهد که در آن انجیر هیچ چیز نمی‌توان دید. آرونی می‌گوید: «در حقیقت این درخت مقدس انجیر از همان لطیف‌ترین ذات لایتناهی و فناپذیر به وجود آمده که نومرید قادر به دیدن آن نیست» (Ibid.: 6.13.1-3).

به هر حال می‌توان گفت که در *اوپانیشادها* گورو در ضمن همین حکایات و تعالیم تمثیلی از حضور گسترده آتمن در سراسر هستی سخن به میان می‌آورد تا نومریدان سالک هر چه بیشتر به فهم حقایق باطنی در سرشت وجود خود دست یابند.

علاوه بر این، در فصل سوم *تایتیرییه اوپانیشاد (Taittiriya upanisad)* بریگو (Bhrgu)، پسر وارونا، از پدرش می‌خواهد حقیقت ذات برهمن را به او تعلیم دهد. وارونا در مقام گورو به نومرید می‌گوید خوراک، زندگی، چشم، گوش، آگاهی ذهنی، قوه نطق بر ماهیت کلی برهمن دلالت دارند. بریگو ابتدا چنین تصور می‌کند که خوراک، برهمن است، زیرا همه چیز از خوراک به وجود می‌آید، اما پس از تأمل بسیار درمی‌یابد که برهمن خوراک نیست. دوباره نزد گورو می‌رود و از او می‌خواهد تا حقیقت برهمن را به او تعلیم دهد. وارونا در مقام گورو به بریگو می‌گوید زندگی برهمن است، چون همه چیز از زندگی به وجود می‌آید. در جایی دیگر از این گفت‌وگو بریگو تصور می‌کند که ممکن است آگاهی برهمن باشد (نک: ادامه مقاله).

در نهایت، در ضمن همین تمثیل‌ها و پرسش و پاسخ‌ها، بریگو درمی‌یابد که برهمن خوراک یا زندگی یا آگاهی نیست. او سرانجام پس از انجام دادن ریاضت و رهبانیت، که از آداب برجسته و مهم نومریدان سالک است، به این نگرش جدید دست می‌یابد که برهمن همان سعادت ابدی است (شایگان، ۱۳۷۵: ۱۰۵/۱-۱۰۷؛ راداکریشنان، ۱۳۷۹: ۵۳؛ 3.1-10؛ Taittiriya UP. 7 & 56; Radhakrishnan, 1997) و نومرید سالک جز از طریق همت، لطف و فیض گورو به آن دست نمی‌یابد.

در واقع می‌توان گفت گورو یا مرشد معنوی می‌خواهد به کمک این قصه‌ها و حکایات رازآمیز (اشرف امامی، ۱۳۸۲: ۱۱۷-۱۲۵) در *اوپانیشادها* شاگردان را به فهم اسرار و عجایب جهان هستی رهنمون شود، زیرا فقط شخص صاحب‌دل و مرشد معنوی می‌تواند تنوع صوری را که حق تعالی در آن ظاهر می‌شود درک کند. این در حالی است که در مسیر سلوک بیشتر طالبان حقیقت اسیر حواس و صور ظاهری هستند. در چنین وضعیتی فقط گورو می‌تواند شاگرد سالک را از مرتبه حواس و تناقض‌های عقلانی و ظاهری آزاد کند. به همین دلیل در *اوپانیشادها* این اندیشه حضور دارد که معرفت به بنیاد جهان را باید از مرشدی معنوی آموخت، زیرا مرشد به

اسرار جهان معرفت کامل دارد و به شاگردان خود آدابی را تعلیم می‌دهد که از طریق آنها بنیاد حقیقت هستی را در امری نامتناهی و فناپذیر جست‌وجو کنند. این امر نامتناهی و فناپذیر در گفت‌وگوی گارگیه با یجنه والکیه در بریهده/آرنیکه/وپانیشاد (Brhadaranyakha UP. 3. 6. 3.) (2-7) گاه آتمن، گاه برهمن و گاه دهیرا و اکشره نامیده می‌شود که اساس جهان است. به تعبیر دیگر، مرشد معنوی می‌داند که آن وجود ازلی و لایتناهی به اشکال و صور مختلف درمی‌آید و در همه جا خود را به صورت موجودی متناهی نشان می‌دهد.

از دیگر آداب و تعالیم برجسته گورو در اوپانیشادها می‌توان به دانایی و وقوف به اسرار و احوال شاگردان در مراحل مختلف سلوک، ذکر ام، اهتمام در عمل، رهبانیت و زهد، ثبات و استمرار در تربیت نفوس شاگردان سالک، ترک قوای جسمانی و خواهش‌ها، به‌کارگیری حواس باطنی در سلوک عملی، دوری از تعلقات دنیوی و بی‌توجهی به امور ظاهری اشاره کرد.

در تحلیل مباحث فوق باید متذکر شد که اصطلاح «گورو»، علاوه بر معنای رایج آن - دهیرا و مرشد بیرونی - در حکمت و فلسفه اوپانیشادی بار معنایی جدیدی به خود می‌گیرد. در اینجا گورو به راهنمایی باطنی اطلاق می‌شود که پس از طی مراتب سلوک بر نومریدان ظاهر می‌شود و در سفری معنوی راهنمایی آنها را بر عهده می‌گیرد. توصیف این وجه ذهنی از گورو که همان آتمن است نخستین بار در رساله‌های اوپانیشاد در قالب نمادها و مفاهیمی از قبیل پوروشه، پرکریتی، ایشوره و پرانه ظاهر می‌شود.

۶. نقش گورو در منازل سلوک

به طور معمول اهل سلوک در اغلب سنت‌ها و نظام‌های عرفانی برای نیل به نجات و توفیق در سلوک معنوی طی مراحل و منازل را لازم می‌دانند. در سنت عرفانی هند این مراحل مختلف عبارت‌اند از: ۱. برهماچارین (brhmacarin) یا مرحله طلب و تحصیل؛ ۲. گرہستهه (grhastha) یا زندگی زناشویی؛ ۳. وانستهه (vanastha) یا مرحله تجرد و رهبانیت؛ ۴. سنیا سین (samnyasin) یا مرحله فقر و تهی‌دستی (بهبیکشو) (Chitkara, 2002: vol. 5, p. 486)؛ Flood, 2005: 103؛ ستر/کبر، ۱۳۵۸: ۳۳-۳۴؛ راداکریشنان، ۱۳۶۷: ۱۰۴/۱؛ همو، ۱۳۷۹: ۷۸-۸۵؛ شایگان، ۱۳۷۵: ۱۰۴/۱).

در مرحله اول، نومرید فقط به فراگیری کتب مقدس و تعالیم گورو می‌پردازد و مانند یک خادم به گورو خدمت می‌کند. در این مرحله او باید بر اساس دستور شریعت تشریفات خاصی از قبیل پوجا، قربانی و پرستش آتش را به جا آورد.

در مرحله دوم، نومرید این اختیار را دارد که مجرد باقی بماند یا تاهل اختیار کند. در این مرحله شاگرد سالک همواره می‌کوشد زن و فرزندان را هرچه بیشتر به خدمت گورو و در نتیجه به خدمت خدای متعال بگمارد تا امکان تقرب به حق داشته باشد (نک: ادامه مقاله).

مرحله سوم سلوک زمانی است که فرزندان فرد بالغ شده‌اند. در این مرحله نومرید می‌کوشد از زندگی زناشویی کناره گیرد و بخش عمده اوقات خود را صرف عبادت و خدمت کند. شاگرد می‌تواند زن خود را با خود به عبادتگاه ببرد. او دیگر به دنبال کامجویی از همسر خود نیست بلکه برای مجذوب کردن همسر خود به خدا او را همراه خود می‌برد (شری/ایشه/اوپانیشاد، بی‌تا: ۸۹). گفتنی است که در این مرحله از سلوک، شاگرد اهل سلوک در تبعیت از تعالیم و فرمان‌های گورو مراسم قربانی به جای می‌آورد تا هرچه بیشتر عشق و ارادت خود را به خدایان ابراز کند (راداکریشنان، ۱۳۷۹: ۱۰۵).

آخرین مرحله از منازل سلوک در تفکر هندوان سنیاسین^۲ است که به معنای ترک دنیا و عزلت‌گزینی است (Olivelle, 1986: vol. 13, p. 51). در این منزل، نومرید تمام لذایذ مادی را کنار می‌گذارد و هیچ دلبستگی به شهرت، قدرت، شهوت و مانند آن ندارد. این مرتبه از سلوک مقام خاکساری، فقر و تهی‌دستی است که در آن یگانه دغدغه شاگرد اهل سلوک عشق به گورو و وصول به سرمنزل نهایی است. جالب است که عشق به گورو در این مرتبه از سلوک برای شاگرد اهل سلوک حتی از قربانی هم والاتر است (Sivananda, 1957: 8). بر این اساس، نومرید سالک تمام قوای جسمانی و حواس ظاهری را تعطیل می‌کند تا آنجا که به کلی از خود بیخود شده، حالت جذب و وجد بر او مستولی می‌شود (شری/ایشه/اوپانیشاد، بی‌تا: ۸۹؛ ناس، ۱۳۷۲: ۲۶۱) درباره همین مرحله از سلوک است که دهمه‌پده می‌گوید: «آنکه به فقر زیست و تهی‌دست بود آن را برهمن خوانم» (Radhakrishnan, 1950: 396).

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که در حکمت و فلسفه اوپانیشادی هدف غایی سنیاسین یا بهیکشو چیست. در پاسخ باید گفت که در تفکر هندویی هدف سنیاسین آزاد کردن خود از بار مسئولیت‌های زندگی دنیوی نیست، بلکه دست یافتن به مقام آزادی و اشراق معنوی است. در فلسفه و عرفان هند این مرحله از سلوک مقام انسان‌های آزاده‌ای است که صاحب ارواح

گورو در رساله‌های اوپانیشاد

مجردند، کسانی که هیچ‌گونه علایق شخصی و بلندپروازی‌های شخصی ندارند اما در روح خود تجسم‌رهایی از آرزوی اولاد و حرص مال و امید عقبی هستند. از این‌رو، به دور از هر نوع تشویشی در عشق الاهی، که همان عشق به گورو است، به سر می‌برند و همیشه در ذکر حق مستغرق‌اند (شری/ایشه/وپانیشاد، منتره سیزدهم؛ سَراکبر، ۱۳۵۸: ۳، ۵-۱؛ ۴، ۲۲-۴؛ راداکریشنان، ۱۳۷۹: ۸۵).

به هر حال، در خصوص سلوک معنوی در فلسفه و عرفان هندو باید متذکر شد که روح ابتدا ناچار است با زدودن حصارهای متناهی، خود را از تنگنای محدود عالم محسوس آزاد کند. این کار باید تحت تربیت گورو و با طی سلسله‌ای از منازل و مقامات انجام گیرد. ولی انکار نفس فقط با به ظهور رسیدن گوروی باطنی در ساحت وجود نومرید سالک کمال می‌پذیرد، زیرا نادانی سرانجام از طریق به ظهور رسیدن آتمن در ساحت وجود نومرید از بین می‌رود. با این وصف، آدمی برهمن را زمانی می‌شناسد که خود برهمن شود (راداکریشنان، ۱۳۶۷: ۱/۶۴)، زیرا برهمن همان آگاهی محض است.

در تفکر عرفانی هندو این سیر معنوی از عالم محسوس به عالم معقول در منازل مختلفی انجام می‌پذیرد. بر همین اساس، شنکره، از شارحان برجسته/وپانیشادها، مجموعه اصول ریاضتی و منازل مختلف سیر و سلوک را در تفکر عرفانی هند در قالب مقامات خاصی معرفی می‌کند. به گفته او، در ابتدای سلوک شاگرد اهل سلوک باید مشغول به جا آوردن سدهنه (sadhana) یا احکام ودایی شود. وقتی نومرید سالک درون خود را کاملاً تهذیب کند به فضایل اخلاقی مختلفی نظیر توانایی فهم وادها و انجام دادن وظایف ودایی از قبیل دعا و نماز (محمودی، ۱۳۹۲: ۳۶۵) آراسته می‌شود.

علاوه بر این، شاگرد اهل سلوک ملزم است در اوایل سلوک از تمام اعمالی که همسو با خواهش‌های نفسانی است، و نیز از امور غیراخلاقی، اجتناب ورزد، تا جایی که ذهن نومرید از همه اعمال خوب و بد پاک شود و هیچ کرمه‌ای باقی نماند (Dasgupta, 1973: vol. 1, p. 489). محمودی، ۱۳۹۲: ۳۶۵). در این مرحله از سلوک فضایی که نومرید سالک باید کسب کند این است که به امور پایدار و ناپایدار جهان معرفت پیدا کند، حواس خود را ضبط و مهار کند و خواهش‌هایش را ترک بگوید (Dasgupta, 1973: vol. 1, p. 490؛ محمودی، ۱۳۹۲: ۳۶۵). با نظر به همین معنا است که در/وپانیشادها گفته شده تا وقتی دل از خواهش‌ها پاک نشود نومرید

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره سوم، شماره پیاپی ۶۳ (بهار ۱۳۹۴)

به رستگاری دست نیابد. پس هر نومرید سالکی که طالب رستگاری است، ناچار باید خواهش‌ها را از دل دور کند.

به این ترتیب، پس از طی مراحل اولیه سلوک، سالک طالب به واسطه گورو قدم به مراحل اصلی سلوک می‌گذارد. او باید تحت تربیت گورو به طی کردن مراحل و مقامات دیگر بپردازد. در این مرتبه از سلوک، نومرید سالک ابتدا وارد منزل شرونة (sraavana) یا گوش سپردن به احکام و فرمان‌های گورو می‌شود (دویچ، ۱۳۹۱: ۱۳۵). در این مرحله، شاگرد می‌کوشد لطایف و حقایق باطنی/اوپانیساده‌ها را بی‌واسطه از زبان گورو استماع کند (محمودی، ۱۳۹۲: ۳۶۶). در سلوک عرفانی هندوان این امر بدان معنا است که نیاز به گورو امری حتمی و ضروری است و بدون ارشاد و دست‌گیری او هرگز شاگرد راه به جایی نمی‌برد.

شاگرد اهل سلوک پس از طی کردن منزل شرونة وارد مقام مننه (manana) یا ایمان به تعالیم و مضامین اوپانیساده‌ها می‌شود (همان). در این منزل، مقصود اصلی شاگرد اطمینان قلبی و رفع تردیدهای احتمالی است (Dasgupta, 1973: vol. 1, p. 490)، زیرا کسی که به مقام اطمینان رسید دور از هر نوع تشویشی از ترس و تردید رهایی می‌یابد. چنین مقامی در ادبیات و عرفان اوپانیسادی مرتبه نومریدان سالکی است که دیگر از ترس، هیبت و هراس به جایی نمی‌گریزند (شری/ایشه/اوپانیساده، بی‌تا: منتره هفتم و سیزدهم).

در این مرحله از سلوک، شاگرد اهل سلوک به کمک گورو از ماهیت برهمن و تفاوت میان برهمن نیرگونه و سگونه و نیز از حقیقت مایا، اویدیا، وجه اختلاف میان مراتب مختلف وجود و حالتی که در آن این مراحل و مراتب شکل می‌گیرند آگاه می‌شود. به عبارت دیگر، شاگرد سالک در این مقام درمی‌یابد که خودی که او می‌بیند حقیقی نیست، و جهانی که خودش را با تناقض‌های ظاهری و تضادهایش بر او عرضه می‌کند نمی‌تواند حقیقی باشد، زیرا امور موجود در این جهان به جای اینکه آدمی را آزاد کنند به بند می‌کشند، پس در واقع هیچ چیز نمی‌تواند حقیقی باشد (دویچ، ۱۳۹۱: ۱۳۵-۱۳۸). با این حال، نومرید سالک در این مرحله از سلوک درمی‌یابد که فقط با یاری گورو و حضور معرفت‌شهودی در دل می‌توان بر همه چیز احاطه یافت.

پس از این مرتبه است که شاگرد به یاری گورو وارد منزل نی‌دی‌دیاسنه (nididhyasana) یا مراقبه دائم درباره حقایق می‌شود (رادا کریشنن، ۱۳۶۷: ۶۳-۶۵؛ Dasgupta, 1973: vol. 1, p. 490). در این مرحله از سلوک، شاگرد به تدریج از مراتب مختلف وجود گذر می‌کند، گذری که در

تفکر عرفانی عبارت است از سیر و سلوک در مراتب مختلف آتمن. در این مقام، شاگرد اهل سلوک به درجه‌ای از تحقق کمال معنوی می‌رسد که برهن می‌گوید: «سالک می‌داند که همه منم و غیر از من دیگری نیست و هر چه هست برهن است و بس» (سُر/کبر، ۱۳۵۸: ۳، ۲۰، ۴).

بعضی از محققان هندو در خصوص تفسیر این عبارت از *اوپانشادها* گفته‌اند شخص صاحب‌دل در این مرحله از سیر و سلوک به مکاشفه پایدار مشغول است و همواره بر روی هویت خود متمرکز می‌شود تا با دوری از صور ظاهری و بازی‌های این جهان ناپایدار از شور خودخواهی‌ها و خواهش‌ها و رخوت پریشانی‌های ذهن و حواس ظاهر دور شود (دویچ، ۱۳۹۱: ۱۳۹-۱۴۰). او به مرتبه‌ای از اشراق باطنی و حکمت متعالیه می‌رسد که بی‌واسطه ادراک می‌کند که آن ذات لایتناهی و جاویدان همه جا هست و هر چیزی در وجود حقیقی‌اش تجلی همان ذات لایتناهی است.

شاید بتوان گفت در بین منازل و مقامات مختلف عرفانی در رساله‌های اوپانشادی این منزل والاترین و متعالی‌ترین منزل سلوک عرفانی است که شاگرد اهل سلوک در آن به مقام مشاهده^۳ و دیدار رمزی و تجلی حق دست می‌یابد.

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت، شاگرد اهل سلوک در طی منازل مخاطره‌آمیز طریقت با کمک مرشد معنوی (گورو) از چنبره قوای نفسانی و حیوانی خارج می‌شود و باطن حقیقت‌جوی خویش را بیدار می‌کند. در چنین وضعیتی برای اینکه نومرید سالک بتواند در عالم حقایق سلوک کند ضروری است که تحت تربیت گورو به انجام دادن مجموعه‌ای از مجاهدت‌ها و ریاضت‌ها بپردازد. لذا ارزش و مقام گورو در *اوپانشادها* از جهت کارکرد معرفت‌بخشی به نومریدان منحصر به فرد است، تا جایی که کشف حقایق لطیف دینی و عرفانی و کنار رفتن حجب ظاهری از وجود شاگردان فقط در سایه استماع عملی آداب و تعالیم گورو امکان‌پذیر است.

در این مقاله نشان داده شد که در تربیت نفوس و تکامل معنوی نومریدان در فلسفه و عرفان هندو، متابعت از پیشوایان دینی و مرشدان روشن‌ضمیر می‌تواند نومرید سالک را از زنجیر تعلقات و دلبستگی‌ها، اوصاف ناپسند اخلاقی و امور ناپایدار این جهان خاکی نجات بخشد. در نتیجه، در فلسفه و عرفان اصیل اوپانشادی، پریشانی‌های ذهن و ضبط و مهار حواس ظاهری شاگردان،

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال شانزدهم، شماره سوم، شماره پیاپی ۶۳ (بهار ۱۳۹۴)

زدودن حجاب مایا و اویدیا، تنگناهای متناهی و متناقض عالم امکان و در نهایت تکامل معنوی نومریدان در مسیر سلوک، فقط در سایه ارادت و اهتمام گورو ممکن خواهد بود.

منابع

۱. احمد جام (ژنده پیل)، احمد بن ابوالحسن (۱۳۹۰). *انس التائبین*، تصحیح و توضیح: علی فاضل، تهران: انتشارات توس، چاپ دوم.
۲. اسمارت، نینیان (۱۳۸۳). *تجربه دینی بشر*، ترجمه: مرتضی گودرزی، تهران: چاپ اول.
۳. اشرف امامی، علی (۱۳۸۲). «بررسی مضامین مشترک در برهید آرنیکه اوپانیشاد و عرفان اسلامی»، در: *معارف*، دوره بیستم، ش ۵۲، ص ۱۱۲-۱۴۸.
۴. انصاری هروی، خواجه عبدالله (۱۳۷۵). *صد میدان*، مقدمه و حواشی و تصحیح: عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب، چاپ اول.
۵. باقری، مهری (۱۳۸۵). *دین‌های ایران باستان*، تهران: قطره، چاپ اول.
۶. بهار، مهرداد (۱۳۸۰). *ادیان آسیایی*، ویراسته: ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: چشمه، چاپ سوم.
۷. توچی، جوزپه (۱۳۸۸). *منذله (نظریه و عمل)*، ترجمه: ع. پاشایی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول.
۸. جلالی نایینی، سید محمدرضا (۱۳۷۲). *گزیده سرودهای ریگ ودا*، تهران: نقره، چاپ سوم.
۹. چاترجی، ساتیش چاندر؛ داتا، دریندرا موهان (۱۳۸۴). *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان، چاپ اول.
۱۰. دویچ، البوت (۱۳۹۱). *بود و نمود، معرفی مکتب ادویتیه ودانتیه: عرفان وحدت وجود هندویی*، ترجمه: محبوبه هادینا، قم: نشر ادیان، چاپ اول.
۱۱. راداکریشنان، سروپالی (۱۳۶۷). *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ترجمه: خسرو جهاننداری، تهران: علمی فرهنگی، چاپ دوم، ج ۱.
۱۲. راداکریشنان، سروپالی (۱۳۷۹). *شیوه زندگی هندو*، ترجمه: سید رضا آهی دشتی، تهران: ماکان، چاپ اول.
۱۳. زینر، روبرت چالز (۱۳۸۸). *عرفان هندو و اسلامی*، ترجمه: نوری سادات شاهنگیان، تهران: سمت، چاپ اول.
۱۴. *سر اکبر (اوپانیشاد)* (۱۳۵۸). ترجمه: محمد داراشکوه، مقدمه و حواشی: دکتر تاراچند و جلالی نایینی، تهران: علمی، چاپ هشتم.

۱۵. شایگان، داریوش (۱۳۷۵). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران: امیرکبیر، چاپ چهارم، ج ۱.
۱۶. شایگان، داریوش (۱۳۸۲). *آیین هندو و عرفان اسلامی (بر اساس مجمع البحرین داراشکوه)*، ترجمه: جمشید ارجمند، تهران: فرزانه روز، چاپ اول.
۱۷. *شری ایشه اوپانیشاد (آیین عمل و تفکر آریایی) فلسفه اصیل ودایی (بی‌تا)*. ترجمه و تفسیر: آ. سی. باکتی ودانتا سوامی پرابوپاد، بی‌جا: بی‌نا.
۱۸. محمودی، ابوالفضل (۱۳۹۲). *مشرق در دو افق، مقدمه‌ای بر مطالعه مقایسه‌ای عرفان اسلامی و هندویی (ابن عربی، شنکره و رامانوجه)*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول.
۱۹. میرفندرسکی، ابوالقاسم (۱۳۸۵). *منتخب جوگ باسشت، تصحیح و تحقیق و ترجمه: سید فتح‌الله مجتبابی*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، ج ۱.
۲۰. ناس، جان بی. (۱۳۷۲). *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه: علی اصغر حکمت، تهران: انقلاب اسلامی، چاپ پنجم.
۲۱. هاردی، فرید هلم (۱۳۷۷). *ادیان آسیا*، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر مرکزی اسلامی، چاپ دوم.
۲۲. هینلز، جان آر. (۱۳۸۵). *فرهنگ ادیان جهان*، ویراسته: ع. پاشایی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول.
23. Belvalker, S.; Ranade, R. D. (1927). *History of Indian Philosophy*, vol. 2, The Creative Period, New Delhi: Motilal Banarsidass Publishing.
24. Bhattacharyya, Benoytosh (1964). *An Introduction to Buddhist Esoterism*, India: The Chowkhamba Sanskrit Series Office.
25. Chitkara, M. G. (2002). *Encyclopedia of Buddhism: vol. 5*, Delhi: A. P. H. Publishing Corporation.
26. Cole, W. Owen; Sambhi, Piara Singh (1997). *A Popular Dictionary of Sikhism*, United States of America: Curzon Press.
27. Cornille, Catherine (2005). "Guru," *Encyclopedia of Religion*, Edited by: Thamsom Gale, vol. 6, USA: Macmillan.
28. Dasgupta, S. (1973). *A History of Indian Philosophy*, vol. 1 & 2, Cambridge/Delhi: Motilal Banarsidass Publishing.
29. Dasgupta, S. (1996). *Hindu Mysticism*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishing.
30. Flood, Gavin (2005). *Companion to Hinduism*, Cambridge, Blakwell Publishing.
31. Kanitkar, V. P.; Cole, Owen (1995). *Hinduism*, London: Motilal Banarsidass Publishing.
32. Olivelle, Patriek (1986). "samnyasa", *Encyclopaedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), vol. 13, New York: Macmillan.
33. Singh, Giyani Udham (2005). *Sacha Guru*, Singh Brothers, Amritsar, (Gurumukhi).

34. Singh, N. Dharmdeo (1999). *A Study of Hinduism*, Vikas Publishing House, PVT LTD, Delhi- 110020.
35. Sivananda, Sri Swami (1957). *Guru Bhakti Yoga*, India: The Divine Life Society.
36. *The Dhammapada* (1950). with introductory essays, pali text, English translation by S. Radhakrishnan, Madras: Oxford University Press.
37. *The Principal Upanishads* (1997). S. Radhakrishnan, India: Harper Collins Publishers.
38. *The Thirteen Principal Upanishads* (1951). Translated by Robert Ernest Hume, Madras: Oxford University Press.
39. *The Upanisads* (2001). Translated by F. Max Muller, 2 vols, Richmond, Surry: Curzon Press.
40. Werner, Karel (1993). *Love Divine*, New Delhi: Curzon Press.
41. Williams, Paul; Tribe, Anthony (2000). *Buddhist Thought*, London & New York: Routledge.

پی‌نوشت‌ها:

۱. در تئوریسم بودایی نیز نقش گورو بسیار پررنگ است. در این سنت آموزگار (گورو) است که راه دستیابی به اعمال یوگایی را نشان می‌دهد. برای اطلاعات بیشتر نک.: (Bhattacharyya, 1964: 93-6; Williams & Tribe, 2000: 192-244؛ توچی، ۱۳۸۸: ۶۲ به بعد). به علاوه، در آیین سیک، مفهوم گورو پس از توحید بنیادی‌ترین آموزه در این سنت به شمار می‌رود. برای اطلاعات بیشتر نک.: (Singh, 2005: 27; Cole & Sambhi, 1997: 136; Singh, 1999: 147). در سنت میتراپی نیز مرشد (گورو) سابقه‌ای دیرینه دارد. در این سنت سالکی که عشق به مهر دارد ابتدا باید به زهد و پرهیزگاری بپردازد، سپس خانواده و دلبستگی‌های دیگر را رها کند و تحت تعلیم گورو قرار گیرد. پس از آنکه سالک سوگند وفاداری و حفظ اسرار آیینی یاد کرد، با دست راست خود دست گورو را می‌فشارد، و این خود نشانه رستگاری در مراحل سلوک و پیروی از آداب و تعالیم گورو است (باقری، ۱۳۸۵: ۷۳-۱۷۱).
۲. به نظر می‌رسد خاستگاه این اندیشه عزلت‌نشینی و ترک دنیا را باید در سنت برهمنی جست‌وجو کرد نه در ادبیات ودایی و متون بودایی. البته در این باره دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. برای اطلاعات بیشتر نک.: (Olivelle, 1986: vol. 13, pp. 50-53; Belvalker, 1927: vol. 2, pp. 400-402).
۳. شیخ احمد جام و خواجه عبدالله انصاری نیز در آثار خود از چنین منزلی سخن به میان می‌آورند. برای اطلاعات بیشتر نک.: (احمد جام (ژنده پیل)، ۱۳۹۰: ۷۳-۷۶، ۳۳۸-۳۴۲؛ انصاری هروی، ۱۳۷۵: ۱۵۲).