

بررسی مقایسه‌ای «تجربید» در اندیشه مولانا و جیدو کریشنامورتی

مریم مردانی ورپشتی^{۱*} - حسین حسن‌پور آلاشتی^{۲**} - مسعود روحانی^{۳***} - علی‌اکبر

باقری خلیلی^{۴****}

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، ایران - دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه

مازندران، ایران - دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، ایران - استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه

مازندران، ایران

چکیده

تجربید به معنای ترک کلیه تعلقات مادی و معنوی برای رسیدن به حق و حقیقت، به عنوان یکی از مهمترین عوامل تشکیل‌دهنده تصوف، از مباحث اصلی و مورد توجه عرفاست که در متون عرفانی از آن سخن به میان آمده است. این جستار به روش توصیفی - تحلیلی به مقایسه دیدگاه‌های مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و جیدو کریشنامورتی در خصوص تجربید پرداخته است. هدف پژوهش، یافتن همسانی‌ها و ناهمسانی‌ها در نظام فکری و اندیشگانی این دو عارف بزرگ مشرق زمین است. نتایج پژوهش نشان از آن دارد که این دو عارف در مسائل بسیاری همچون: اعتقاد همزمان به تجربید مادی و معنوی، تجربید از کشور یا سرزمین، تجربید از عقل، دانش و دانستگی، تجربید از خود یا نفس، تجربید و عشق، تجربید و خودشناسی و... با هم اشتراک اندیشگانی و در مسائلی همچون: تجربید از مرشد و معلم و تجربید از دین و ایدئولوژی با یکدیگر اختلاف و ناهمسانی دارند، اما به طور کلی نقاط اشتراک این دو بیش از نقاط افتراق است و این امر یکسان‌بودن آبخور معرفتی و مشارب تجربی این دو عارف که همان عرفان حقیقی یا حقیقت عرفان است را نشان می‌دهد.

کلیدواژه: مولانا، مثنوی، جیدو کریشنامورتی، تجربید، عرفان.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۱/۰۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۴/۰۳

*Email: maryammardani22@yahoo.com (نویسنده مسئول)

**Email: alashtya@gmail.com

***Email: ruhani46@yahoo.com

****Email: aabagheri@umz.ac.ir

مقدمه

در طول تاریخ بسیاری از معنویان بزرگ جهان به موضوعات مشترکی پرداخته‌اند و در اندیشه‌های بسیاری از آنان همسانی‌های شگرفی یافت می‌شود. یکی از دلایل این همسانی آن است که عارفان و سالکان بزرگ دنیا به تجربه‌های ماورایی و استعلایی نایل آمده‌اند و توانسته‌اند مشاهداتی داشته باشند که حواس عادی قادر به دریافت آن‌ها نیست (بهنام‌فر و خوشامن ۱۳۹۸: ۵)؛ همچنین یکسانی آبخشور معرفتی و مشارب تجربی آنان از دیگر دلایل تشبیه و همگونی نظام اندیشگانی آنان به شمار می‌آید. از مهمترین مسائل مشترک در میان عرفا و سالکین، مسئله «تجرید» است. تجرید به معنای کلی یعنی اعراض از هرآنچه ماسوای حق است. یعنی سالک بتواند خود را از هرچه غیر حق، پیراسته و رهاسازد تا بتواند به بالاترین مدارج کمال و درک حقیقت دست یابد. در اثر تجرید، عارف افق تازه‌ای از نگرش به انسان، جهان و خداوند دریافت می‌کند و این امر باعث استعلای او، اصلاح نفس و رسیدن به مدارج بالای شناخت و کشف و شهود عرفانی می‌شود. از دیرباز مشرق زمین مهد معرفت، شناخت و عرفان بوده است. این جستار که به روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده، به بررسی موضوع تجرید از منظر دو عارف بزرگ مشرق زمین؛ یعنی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، عارف و شاعر پارسی‌زبان از دوران کهن و جیدو کریشنامورتی، عارف و سخنران هندی از دوران معاصر می‌پردازد. در این پژوهش ابتدا به وجوه همسان و سپس به وجوه ناهمسان دیدگاه‌های این دو عارف بزرگ درخصوص تجرید پرداخته‌شده و در نهایت نتیجه‌گیری لازم به عمل آمده و حیرت‌انگیز است که یافته‌های پژوهش نشان از آن دارند که باتوجه به بُعد زمانی این هر دو، بازهم اصل سخن هر دو یکی است؛ هرچند به زبان و بیان کاملاً متفاوت. جیدو کریشنامورتی توانسته است بسیاری از مفاهیم مربوط به تجرید را که قرن‌ها پیش توسط مولانا جلال‌الدین محمد بلخی بیان شده بود، به زبان امروز و بیانی ساده در اختیار مخاطبان معاصر خویش قرار دهد و به عنوان یکی از بزرگان جنبش‌های معنوی‌گرای نوین قلمداد شود.

براساس نظرات بینامتنیت که اکثر متون متأثر از یکدیگرند، انتظار می‌رود که کریشنامورتنی متأثر از مولانا باشد، اما وی در آثار و سخنرانی‌های خود به صراحت نامی از مولانا نبرده است، اگرچه اشتراکات اندیشگانی بسیاری در آثار او با مولانا مشاهده می‌گردد. تأثیر و تأثر عرفان‌ها در سراسر دنیا امری غیر قابل انکار است که نه تنها در عرفان، بلکه در تمام جنبه‌های فرهنگ و تمدن بشری به چشم می‌خورد. مقایسه و تطبیق پدیده‌های عرفانی گوناگون در فرهنگ‌ها و زمان‌های مختلف، درک بهتر و تعامل و تفاهم را در میان ملل، ادیان و اقوام موجب می‌شود و همچنین شناخت عرفان پژوهان از ابعاد تفکر عرفانی را عمق و وسعت می‌بخشد. بسیاری از آموزه‌های عرفان‌های نوین به شکل سنتی در عرفان اسلامی مولانا وجود دارد که تبیین و تشریح این آموزه‌ها به زبانی که مخاطب امروز را جذب کند، امری است که انسان معاصر را از سرگستگی در میان جنبش‌های نوظهور معنوی باز داشته و در کاهش آسیب‌های اجتماعی مؤثر واقع خواهد شد. این موضوع ضرورت چنین تحقیقاتی را بیش از پیش روشن می‌سازد.

اهمیت و ضرورت پژوهش

در صورت مواجهه اصولی با پدیده‌های دینی و بررسی و تطبیق ادیان و عرفان‌های مختلف جهان با نگاهی محققانه و به‌دور از غرض، بسیاری از اختلافات سیاسی، فرقه‌ای، نظامی و... از میان خواهد رفت و جوامع بشری در آرامش بیشتری به‌سر خواهند برد. وقتی مردم سراسر دنیا از پیوندهای فرهنگی یکسانی برخوردار باشند «این پیوند استوارتر، مانع از آن می‌شود که ملت‌ها به دلیل اغراض سیاسی یا منافع اقتصادی، از هم فاصله بگیرند یا حتی با هم بستیزند.» (اوتو، ۱۳۹۷: ۱۳) با عنایت به فواید بررسی‌های تطبیقی در میان عرفان‌های گوناگون و عدم پژوهشی با محوریت

۱۷۸/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — مریم مردانی ورپشتی - حسین حسن‌پور آلاشتی ...

مقایسه دیدگاه مولانا و جیدو کریشنامورتی در خصوص مسئله تجرید، ضرورت چنین تحقیقی آشکار می‌شود.

روش و سؤال پژوهش

این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و مطالعات کتابخانه‌ای و فیش‌برداری انجام شده و در صدد است تا به این پرسش‌ها پاسخ دهد:

۱- نقاط افتراق اندیشه‌ها و نظریات مولانا و جیدو کریشنامورتی در رابطه با مبحث تجرید کدامند؟

۲- در نظام اندیشگانی مولانا و جیدو کریشنامورتی در خصوص مبحث تجرید چه تشابهاتی وجود دارد؟

۳- از این مقایسه و تحلیل چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود؟
محدوده پژوهش، کتاب «مثنوی معنوی» از مولانا، به تصحیح رینولد نیکلسن، تهران، انتشارات توس (۱۳۷۵) و آثار جیدو کریشنامورتی است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

پیشینه پژوهش

تا کنون در مورد مقایسه «تجرید» در آثار مولانا و کریشنا تحقیقی جداگانه و مبسوط صورت نگرفته است، اما برخی پژوهش‌های انجام شده در مثنوی مولانا که اشاراتی به بحث تجرید داشته‌اند عبارتند از:

شروح گوناگونی که بر مثنوی شریف نوشته شده است، مانند: شرح مثنوی فروزانفر، زمانی، نیکلسون و... هر کدام به مبحث تجرید در مثنوی اشاره‌هایی داشته‌اند. کتاب «شکوه شمس» از آن ماری شیمل نیز، در فصلی با عنوان «الهیات

مولوی نردبان روحانی» اشاراتی به بحث تجربید در اندیشه مولانا دارد که در آن به مسائلی همچون: رهایی از تعلقات دنیوی، نکوهش دنیا، ریاضت، اهمیت فقر، فنا و... می‌پردازد. زمردی (۱۳۸۸)، در مقاله «رها شدن از صفات نفس و اتحاد با خالق در عرفان هندی و مثنوی مولوی» بیان می‌کند که انسان با شناخت نفس و گذار از خواسته‌های آن می‌تواند بر حواس خود مسلط شده و امیال نفسانی را ترک کند تا پس از رهایی، از صفات رذیله مانند: شهوت، خشم، حرص و... به مقامی والا دست‌یابد. رفایی قدیمی مشهد و غلام‌حسین‌زاده (۱۳۹۷)، در مقاله «بررسی و تحلیل جایگاه زهد در اندیشه مولوی» به تبیین تلقی‌ات متفاوت مولانا در باب زهد و چرایی نگاه‌های متفاوت از سوی او می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که مولانا از سه منظر فقیه، عارف و قلندر به زهد نگریسته است. از منظر نخست، زهد جایگاه الایی دارد و از دو منظر دیگر، امری کم ارزش است. هادی و کیلی (۱۳۹۴)، در مقاله «انسان از منظر کریشنامورتی» به سه مبحث مهم: الف) جهت‌گیری فکری، ب) ایده‌آلیسم منفی، ج) انزواگرایی اجتماعی و کمال‌گریزی فردی کریشنامورتی با دیدی نقادانه پرداخته و در انتها افزایش آگاهی بر نمایشی‌بودن و اعتباری‌بودن بسیاری از وجوه زندگی انسان را که توسط کریشنا بیان شده، قابل ستایش می‌داند. کیانی (۱۳۹۷)، در مقاله «بررسی انتقادی نسبت سعادت‌گرایی و استادپذیری در اندیشه کریشنامورتی» به تحلیل انتقادی یکی از دیدگاه‌های بنیادین کریشنامورتی؛ یعنی نامتناهی‌بودن حقیقت و در قالب ایدئولوژیک نبودن آن می‌پردازد و ادعای مورتی را جامع نفی و اثبات و درنهایت باطل می‌شمارد.

موضوع این جستار با تحقیقات انجام‌شده، تا حدود اندکی همپوشانی دارد؛ هرچند آثار مذکور، هیچکدام مشخصاً به بحث تجربید در آثار مولانا یا کریشنا پرداخته‌اند. ضمناً در هیچ‌یک از تحقیقات صورت‌گرفته، به مسأله مقایسه دیدگاه‌های مولانا و جیدو کریشنامورتی در رابطه با «تجربید» پرداخته‌نشده که این امر ضرورت چنین پژوهشی را نمایان می‌سازد.

چارچوب مفهومی پژوهش

عرفان

فرهنگ معین، معانی عرفان را چنین برشمرده است: «[ع. ۱- (مص م.) شناختن، بازشناختن، معرفت؛ ۲- شناختن حق تعالی، معرفت حق.]» (فرهنگ معین، ذیل واژه «عرفان») نوع نگرش و برداشت هر دینی نسبت به عرفان مجزا، خاص و متفاوت است. بنابراین تعریفی جامع و مانع از عرفان که مقبول طبع تمام صاحب‌نظران باشد و عرفان‌های مختلف اسلامی، یهودی، مسیحی، زرتشتی و... را در برگیرد، امری محال است. اما اصولاً عرفان «یک مکتب فکری و فلسفی متعالی و ژرف برای شناختن حق و شناخت حقایق امور و مشکلات و رموز علوم است، آن هم البته نه به طریق فلاسفه و حکما، بلکه از راه اشراق و کشف و شهود.» (سجادی ۱۳۷۶: ۱۲)

تجريد

تجريد در لغت

تجريد در لغتنامه دهخدا به موارد زیر معنی شده است: برهنه کردن؛ برهنه کردن کسی را؛ برهنه کردن چیزی را از زوایدی که بر آن باشد؛ پیراستن درخت؛ پیراستن و اصلاح نمودن؛ بریدن شاخه‌های درخت؛ بازکردن پوست چیزی؛ تجريد چوب: کندن پوست آن و... در اصطلاح صوفیه تجريد از خلایق و علایق و عوایق و تفرید از خودی؛ تجريد به معنی قطع تعلقات ظاهریست و تفرید قطع تعلقات باطنی. (دهخدا ۱۳۴۰: ذیل واژه «تجريد»)

تجرید در نزد صوفیه

صوفیه مراتب پایینی تجرید را برهنه شدن از اعراض و اعواض دانسته‌اند و آن را به دو مرتبه ظاهر و باطن تقسیم کرده‌اند. (کاشانی ۱۳۶۷: ۱۴۳) تجرید ظاهر - که همان ترک مالکیت امور دنیاست - مقام عیسی (ع) شمرده شده است که به باور صوفیه، درحالی از دنیا رفت که چیزی از دنیا در ملک او نبود. (بخاری ۱۳۶۶: ۱۴۲۱) صوفیه بر آن باورند که سالکی که از اسارت دنیا رسته است، تنها باید شکرگزار این نعمت حق باشد و از عبادت خداوند به تجارت با او نپردازد. (کاشانی ۱۳۶۷: ۱۴۳) افزون بر تجرد ظاهر و باطن، در منابع صوفیه به مرتبه بالاتری نیز اشاره شده است و آن تجرید از هر حال و مقامی است که سالک بر اثر تجرید ظاهر و باطن بدان‌ها می‌رسد. در این حال، بنده با آنچه در قلب خود می‌یابد، همه مخلوقات را به یکسو می‌نهد و خدا را بر ماسوا برمی‌گزیند و جز او چیزی نمی‌جوید و این همان «تجرید توحید» است. در چنین مرتبه‌ای است که به باور صوفیه، خداوند پس از مجرد گشتن بنده از خلق، و فرد ماندن سر او با حق، خلق را به او باز پس می‌دهد تا در میان خلق تنها به حق مشغول باشد. از دیدگاه اهل تصوف، اصطلاح تجرید طیف وسیعی از مفاهیم و مراحل سلوک، از زهد و ترک دنیا تا بالاترین مراتب معرفتی و شهودی مانند تفرید و تجرید توحید را دربرمی‌گیرد. (سراج ۱۳۸۱: ۳۹۴) عارفان نتایج تجرید را مهم دانسته و گفته‌اند که شناخت حق و وصول به توحید حقیقی مشروط به تجرید است. نخستین بار جنید بغدادی (متوفی ۲۹۷) گفته است: «مجرد کسی است که ظاهر او از اعراض و باطنش از اعتراض (به خدا) مجرد باشد.» (عطار نیشابوری ۱۳۴۶: ۴۴۷)

اندیشه‌ها و گفتار کریشنامورتی در خصوص تجرید

جیدو کریشنامورتی، نویسنده و عارف هندی^(۱) تقریباً در تمامی آثار خود انسان را به «تجرید» فرامی‌خواند. در نظام اندیشگانی کریشنا با دو نوع تجرید مواجه می‌شویم:

۱- تجرید عینی یا مادی؛ ۲- تجرید ذهنی یا معنوی. تجرید عینی، مواردی همچون عدم تعلق به مال و ثروت، خانه و... را در برمی‌گیرد و تجرید ذهنی، موارد گوناگونی از عدم تعلق را همچون: عدم تعلق به دین، دانش، نفس و... را شامل می‌شود. همچنین وی تجرید را در معانی مختلف و چندجانبه‌ای به کار می‌برد؛ گاهی به‌عنوان آزادی و رهایی از آن یاد می‌کند، زمانی به معنای انهدام و نابودی و گاهی به معنای پرهیزکاری. در ادامه، نقاط افتراق و اشتراک وی با مولانا در موارد یادشده به طور مشروح تبیین می‌شود.

همانندی‌ها در دیدگاه کریشنامورتی و مولانا درخصوص تجرید

روشن است هنگامی که از همانندی‌های فکری کریشنامورتی و مولانا سخن به میان می‌آید، به این معنی نیست که هردو در یک جایگاه و با اشتراکات در مبانی و اصول اندیشگانی و فکری هستند؛ بلکه به این معناست که چون هر دو از آبشخور عرفان مایه گرفته‌اند، نقاط مشترکی دارند که در اینجا به بازنمود آن‌ها پرداخته می‌شود:

اعتقاد همزمان به تجرید مادی و معنوی و مطالعات فرنگی

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و جیدو کریشنامورتی، هردو قائل به تجرید همزمان مادی و معنوی هستند و معتقدند انسان نه تنها باید از مادیات کناره‌گیری کند، بلکه حتی باید از بسیاری امور معنوی نیز پرهیز کند تا به آزادی واقعی و درک حقیقت نائل گردد. از منظر مورتی، تجرید مادی (داشتن متعلقات اندک، نداشتن خانه، لباس کم پوشیدن، پول مختصرداشتن در بانک و...) فقط یک نمایش بیرونی است و سادگی نیست. سادگی اساسی و واقعی آن است که از درون به وجود آمده باشد و البته دارای نمایش بیرونی هم باشد. از منظر او چیزهایی که اکثر انسان‌ها آرزوی آن را دارند، مانند: ثروت، شهرت، قدرت و... ارزش به دست آوردن ندارند و زمانی که

این حقیقت نه فقط لفظاً بلکه به درستی درک و فهمیده شود، همه خواسته‌ها و آرزوها از میان خواهند رفت. همچنین اگر انسان تنها به خاطر بهشت و نعمات آن یا به خاطر جلب احترام و تأیید افراد مورد تکریم و احترام جامعه، باتقوا و بافضیلت باشد، زندگی و هستی‌اش مانند یک زمین لم‌بزرع بی‌بار و بی‌ثمر می‌شود. کاری که به خاطر کار دیگر یا چیز دیگر انجام می‌شود، در اصل یکی از راه‌ها و شیوه‌های پیچیده فرار است. فرار از خود، از واقعیت و «آن چه هست». (کریشنامورتی ۱۳۹۸ ج: ۱۵۳-۴) در بحث از تجربید معنوی لازم است انسان از چنگ مسائلی همچون: خشم، حسادت، رشک، حرص، فراگیرندگی، تنفر، میل به توفیق و... خلاص شود. (کریشنامورتی ۱۳۹۸ ب: ۵۷) وی تجربید معنوی یا فقر درونی را لازمه رسیدن و درک حقیقت می‌داند و می‌گوید وقتی ذهن از جامعه رها شود و دروناً تنگدست و فقیر باشد، همه جهدها، کوشش‌ها، آمال و آرزوها و حتی مسأله‌ها تمام خواهند شد و همین فقر درونی باعث دیدن حقیقت زندگی می‌شود. یک‌چنین زندگی‌ای پر است از دعای خیر و برکت و البته در هیچ کلیسا و معبدی یافت نمی‌شود. (ر.ک. کریشنامورتی ۱۳۸۴: ۱۱۴-۱۱۶)

مولانا نیز، هم به تجربید مادی و هم به تجربید معنوی اعتقاد دارد. در بحث از تجربید مادی، مولانا معتقد است اگر انسان از دلبستگی‌ها رها شود و در نیاز و فقر، خود را مرده‌سازد، دم عیسی او را زنده می‌گرداند. معنی مردن طوطی در داستان طوطی و بازرگان نیز این است که آدمی باید در نیاز و فقر خود را مرده‌سازد. (مولوی ۱۳۷۵/۱/۱۳ و ۱۳ و ۱۹۰۹) همچنین معتقد است خلق به این دلیل در دام حرص و امل گرفتار می‌شوند که از فقر هراسانند. (همان/ ۱/ ۹۶۰) ترس از فقر و درویشی همانند ترس از مرگ و نیستی است. (همان/ ۱/ ۹۶۲) از منظر مولانا فقر و خواری از طرف خداوند - همان‌گونه که حضرت محمد (ص) فرموده‌اند - فخر و علو است (همان/ ۱/ ۲۳۴؛ ۳/ ۳۲۸؛ ۳/ ۴۵۱۹) و فقری که فخر است، هزاران عزّ و ناز در آن پنهان است. (همان/ ۱/ ۲۳۵) شیمل در این باره می‌گوید: «مفهومی که نظریه‌های عرفانی مولانا بر آن متمرکز است، تا آنجا که ما می‌توانیم نظریه‌های اساسی او را بنمایانیم، به طور کلی فقر است. حدیث

۱۸۴/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — مریم مردانی ورپشتی - حسین حسن‌پور آلاشتی ...

نبوی «الفقر فخری» جای اصلی را در افکار او اشغال می‌کند.» (شیمل ۱۳۷۰: ۴۲۶)
مولانا فقر را مایهٔ امان آدمی از بلای نفس بر می‌شمارد:

آدمی را عجز و فقر آمد امان از بلای نفس پر حرص و غمان
(مولوی ۱۳۷۵/۳/۳۲۸۳)

بنابراین انسان را به واردشدن در آن توصیه می‌کند:

چون شکسته می‌رهد، اشکسته شو امن در فقرست اندر فقر رو
(همان/۴/۲۷۵۷)

از آنجاکه اندیشهٔ مولانا همواره بر این است که دنیا آدمی را از هدف متعالی خویش منحرف می‌کند، همواره به تجرید و دوری از دنیا توصیه می‌کند. از منظر او «دنیا عجزهٔ خمیده‌قامت تنفرآوری است که خود را می‌آراید تا عاشقان تازه‌کار را که مغلوب شهوت نفس‌اند و از زشتی بیزاری‌آور او یک دم غافل می‌شوند، به سوی خود کشد.» (شیمل ۱۳۷۰: ۴۱۹)

در بحث از تجرید معنوی، مولانا اعتقاد دارد که انسان باید قوت تجرید ذات را بیابد. (مولوی ۱۳۷۵/۵/۳۲۸۰) وی تجرید معنوی یا فقر روحانی را برای عارف پسندیده-تر می‌داند. فقری که نتیجهٔ آن دوری از تمامی خصلت‌های قبیح و ناپسند از جمله حرص و آز باشد. مولانا هر که را که اسیر شهوت و خشم باشد، میر یا صدر اجل می‌نامد (همان/۳/۳۱۲۵) و تعبیر «فقیر» را برای اولیاءالله و برای فقر و فنای عارفانه می‌آورد. (همان: ۲۱۰۹/۶-۱۵۳۶)

تجرید به معنای آزادی و رهایی

کریشنامورتی تجرید را نوعی آزادی و رهایی و تنها موضوع مورد علاقهٔ خود معرفی می‌کند و تقریباً در تمامی آثار خود بدان می‌پردازد. وی می‌گوید: «تنها موضوع اساسی مورد علاقه و توجه من آزادساختن انسان است؛ آزاد از بندهای درون خویش!» (کریشنامورتی ۱۳۹۸ج: ۴۳) طبق آموزه‌های کریشنا ذهن انسان باید خود را از هر چه که

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - بررسی مقایسه‌ای «تجربید» در اندیشه مولانا .../ ۱۸۵

متعلق به گذشته و آینده است پاک و رها کند. «ذهنی که کیفیتی تازه، بعدی تازه و شیوه‌ای تازه دارد، باید بدون تمسک به گذشته (گذشته؛ یعنی: شرطی شدن؛ یعنی نتیجه تأثیرگذاری، تعلیم و تربیت و نژاد) عمل کند و نه برحسب آینده، آزادی؛ یعنی این.» (کریشنامورتی ۱۳۹۳: ۲۰۰)

مولانا نیز در معنای تجربید به مفهوم آزادی و رهایی نظر داشته است. وی تعبیر «آزادان» را برای کسانی که از اسارت دنیا آزاد شده‌اند و تعبیر «مقام امن و آزادی» را برای مرتبه ایمنی از نفس به کار می‌برد:

شاد پر و بال او بخأ له تا امام جمله آزادان شد او
هر که او را مقتدا سازد برست در مقام امن و آزادی نشست
(مولوی ۱۳۷۵/۳/۶۶ و ۲۸۶۷)

و تعبیر آزادمرد را برای عارف و کسی که از بند دنیا و متعلقات آن آزاد و رها شده باشد:

سرّ او دانست آن آزادمرد لیک چون حلم خدا پیدا نکرد
(همان/۵/۲۲۳۷)

تجربید به معنی پرهیزکاری

کریشنامورتی گاهی تجربید را به معنی پرهیزکاری به کار می‌برد. وی معتقد است پرهیزکاری و تقوا یعنی آزادبودن از اخلاق اجتماعی، حرص، حسادت و ... تقوا چیزی است زنده و سیال. چیزی که به طور دائم خود را احیاء و بازسازی می‌کند؛ بنابراین نمی‌توان آن را براساس زمان به دست آورد. (کریشنامورتی ۱۳۹۸: ب: ۵۹)

«پرهیزکاری، شدن «آنچه نیست» نیست؛ بلکه درک «آنچه هست» است و بنابراین رهایی است از آنچه هست... بدون پرهیزکاری، آزادی وجود ندارد... «آنچه هست»، واقعیت است و درک واقعیت نیاز به آگاهی، ذهن هشیار و سریع دارد.» (کریشنامورتی ۱۳۹۱: ۵۴)

از منظر کریشنا «برای پرهیزکاربودن باید آزاد بود و آن‌کس که از اخلاق

۱۸۶/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — مریم مردانی ورپشتی - حسین حسن‌پور آلاشتی ...

اجتماعی، حرص، حسادت، رقابت، پرستش توفیق و همه چیزهایی که کلیسا مطرح می‌کند و اجتماع آن‌ها را اخلاقیات می‌نامد، پیروی می‌کند، پرهیزکار نیست.» (کریشنامورتی، ۱۳۹۸:ب:۳۰)

در نظام اندیشگانی مولانا زهد، نوعی تجرید محسوب می‌شود. مولانا تابع زهدبودن را بی‌نیازی از گنج می‌داند:

گفت آن‌ها تابع زهد اند و دین بی زر او گنجیست بر روی زمین
(مولوی ۱۳۷۵/۶/۲۶۷)

مولانا معتقد است زهد واقعی با نور معرفت نمایان می‌شود (همان/ ۱۴۷۵/۲) و معرفت عارف نتیجه زهد گذشته اوست. (همان/ ۲۰۹۰/۶) وی زهد را میراث انبیاء می‌داند که جان‌های اتقیاء می‌توانند وارث آن باشند. (همان/ ۱/۱/۳۴۰)

تجرید به معنای نابودی و فنا

کریشنا گاهی تجرید را در معنای «نابودی» و «فنا» به کار می‌برد. از منظر او انسان باید بتواند همه چیز را در درون خود منهدم کند تا به حالتی که در آن مرگ وجود ندارد یا جاودانگی برسد. (کریشنامورتی ۱۳۹۳: ۱۵۶) از منظر وی، انسان وقتی به تجرید معنوی برسد و تمامی اقتدارهایش را نابود کند، به مرحله آفرینش می‌رسد (همان: ۱۵۷) و در واقع فنا مساوی می‌شود با بقا.

در عرفان اسلامی فنا «حالت از دست دادن فردیت و نیستی و محو شدن است که به معنی پایدار ماندن نفس است که از مرحله فنا گذشته است و در خدا بقا یافته است.» (ایزوتسو ۱۳۷۸: ۵۱۴) خلاصه کلام عرفا این است که «غایت سلوک در فنا، گذر از مراحل مادی و مجرد و رسیدن به بی‌حدی است... فنای سالک از نفسانیات شروع می‌شود، مجردات را پشت سر می‌گذارد و در نهایت به عینیت یافتن با صفات و اسماء ختم می‌شود.» (رستمیان ۱۳۸۳: ۲۰۳) از منظر مولانا فقر تقریباً با فنا هم‌مرز است و کسی که از «فقر و نیستی» می‌گریزد، در واقع، سعادت واقعی را ترک می‌گوید.

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - بررسی مقایسه‌ای «تجریده» در اندیشه مولانا .../۱۸۷

(شیمل ۱۳۷۰: ۴۲۷) هنگامی که انسان از خویشتن و تمامی تعلقات دست‌شست و به تجریده واقعی رسید، به بقا و جاودانگی نائل می‌شود:
او به نسبت با صافت حق فناست در حقیقت در فنا او را بقاست
(مولوی ۱۳۷۵/۴/۴۰۰)

تجریده از کشور یا سرزمین

کریشنا با ملی‌گرایی به شدت مخالف است و همواره بر عدم تعلق به کشور یا سرزمین اصرار می‌ورزد. او ملی‌گرایی را خطری بزرگ، خطر جدایی مردم از هم می‌نامد و می‌گوید فهمیدن و درک خطر ملی‌گرایی به فراست و زیرکی خاصی نیاز دارد که تنها جزء بسیار کوچکی از انسان‌ها از آن آگاه هستند. (کریشنامورتی ۱۳۹۸: ۹-۲۸) وی معتقد است انسان با ملی‌گرایی یا وطن‌پرستی، در واقع «خود» را تغذیه می‌کند و تا زمانی که عمل و فعالیت «خود وسعت‌دادن» وجود دارد، انسان نخواهد توانست به «حقیقت» پی‌ببرد. (همو الف: ۶۷)

نگاه مولانا به وطن و سرزمین، نگاهی فراملیتی و فرازبانی است که «حتی اگر ناظر به افق‌های بلند عالم معنا و معرفت الهی نیز نباشد، در سطوح پایین‌تر و افق‌های مادی زندگی بشر نیز می‌تواند باعث رفع بسیاری از منازعات قومی و نژادی و حتی دینی و مذهبی باشد... همچنین از جمله نتایج مثبت آن در سطوح عادی زندگی بشر، ایجاد تعامل مثبت و هم‌افزا در میان افراد غیرهم‌کیش هم‌وطن و افراد غیرهم‌نژاد هم‌وطن است.» (عابدی ۱۳۹۲: ۶۷) از منظر مولانا «وطن» به هیچ عنوان در معنای قومی و ملی آن مطرح نیست و تعاریف عرفانی از وطن، غالباً صورتی متفاوت و والاتر از معنای لغوی و ظاهری آن دارد. مولانا به جنبه مادی و خاکی وطن حداقل توجه را دارد و آن را تنها محل کسب توشه و زاد برای سرای جاودان آخرت می‌شناسد. از آنجا که وی همواره به بُعد روحانی انسان توجه بیشتری نشان می‌دهد، بنابراین واضح است که جایگاه انسان را وطنی می‌داند که ورای معنای اقلیمی و جغرافیایی و

۱۸۸/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — مریم مردانی ورپشتی - حسین حسن‌پور آلاشتی ...

خاستگاهی ازلی و ابدی است که از آن دور مانده و امید بازگشت به آن را دارد. در حدیثی از پیامبر(ص) بیان شده است که: «حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيْمَانِ»، مولانا در تفسیر این حدیث می‌گوید منظور پیامبر(ص) از وطن در اینجا، عالمی است که با این وطن محسوس و مادی رابطه‌ای ندارد. (شفیعی کدکنی ۱۳۵۹: ۹)

از دم حب الوطن بگذر مایست که وطن آنسوست جان این سوی نیست
(مولوی ۱۳۷۵/۴/۱۱-۲۲۱۰)

«وطن مألوف مولانا وطنی ساده و بی دغدغه است که راه دستیابی به آن کمی
«انسان بودن» است و بس.» (کریمانی و هاشمی اصفهان، ۱۳۹۸: ۵-۲۲۴)

تجربید از عقل، دانش و دانستگی

کریشنا در بحث از تجربید معنوی، به عدم تعلق به دانش و معلومات تأکید بسیار می‌ورزد و آن‌ها را مهلک‌تر از موارد تجربید مادی (همانند پول و ثروت) می‌داند. وی اصرار دارد که انسان برای رسیدن به حقیقت، نه تنها باید به تمام جاه‌طلبی‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی‌اش پایان دهد، بلکه باید به جاه‌طلبی‌های عجیب و غریب‌تر و مهلک‌تری مانند جاه‌طلبی‌های معنوی و تلاش برای چیزی بودن نیز پایان دهد. (ر.ک. کریشنامورتی ۱۳۹۱: ۷۴-۷۳) کریشنا دانش و اعتقاد را تاریکی می‌داند و مرکز تمام شرارت‌ها و بیچارگی‌ها. از نظر او مهم است که انسان فقیر باشد، چه از مال دنیا و چه در زمینه عقیده و دانش. (همان: ۱۰۱) جمع‌آوری اطلاعات و دانش‌های گوناگون، همه باعث به وجود آمدن ادعای «دانستن» می‌شود و همین ادعای «من می‌دانم» همانند دیواری است که بین انسان‌ها قرار می‌گیرد. انسان در پشت این دیوار دانش، به جستجوی آسایش و امنیت می‌رود. بنابراین هر قدر ذهن، گران‌بارتر از دانش باشد، توانایی درک آن کمتر است. (کریشنامورتی ۱۳۹۱: ۷۴) البته باید توجه داشت که در بسیاری موارد کریشنا دانش و دانستگی را در معنای معمول آن به کار نمی‌برد؛ بلکه دانش، معنایی بسیار کلی‌تر دارد و شامل هر چیزی که انسان «می‌داند»

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - بررسی مقایسه‌ای «تجربید» در اندیشه مولانا .../۱۸۹

می‌شود و مجموعه‌ای از تصاویر، تجربیات، خاطره‌ها و دانش‌ها را در برمی‌گیرد.
(همو ۱۳۹۸ الف: ۱۱۵-۱۱۴)

عرفای بزرگ و از جمله مولانا نیز همواره بر کافی نبودن عقل و دانش در راه معرفت تأکید داشته و آن را در تقابل با عشق می‌دیده‌اند. مولانا عقل را مورد حملات شدید خود قرار می‌دهد و پای استدلالیان را برای کشف حقیقت چوبین می‌داند. البته آن عقلی که مولانا آن را ناکارآمد می‌داند، عقل جزوی، سودجو و مادی است که استدلال‌ها و حسابگری‌های آن، گاهی موجب شک و تردید و مانع وصل به حقیقت می‌شود. لذا پادزهر آن، وام دادن سود و زیان در راه خداست. مولانا این عقل جزوی را مانند خری در گل خفته می‌داند که قادر به نجات و رستگاری خود نیست. (ضیایی ۱۳۸۹: ۱۳۴)

عقل در شرحش چو خر در گل بخت / شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
(مولوی ۱۳۷۵/۱/۱۱۵)

تجربید از خود یا نفس

رهایی از خود، بالاترین نوع تجربید معنوی است. کریشنا می‌گوید: «تا وقتی که «من هستم» را تأیید می‌کنیم، موجب فساد نسل در خود و دنیا می‌شویم.» (کریشنا مورتی ۱۳۹۳: ۱۹۹) البته این «خود»ی که کریشنا به رهایی از آن تأکید می‌کند، به معنای خودنفسانی یا Ego هست و نه فردیت و هویت شخصی یا Self.

«Self یک چیز فوق‌العاده ظریف و غیرقابل وصف است. Self تشکیل فردیت یگانه و بی‌نظیر هر موجود را می‌دهد Uniqueness. فردیت یگانه و بی‌نظیر Individual از لحاظ فرم متفاوت نیست، آن‌گونه که Ego هست. تفاوت آن در ذات و نفس زندگی است و این جوهر یگانه هنگامی به طور کامل وارد عمل می‌شود که Ego از موجودیت باز ایستاده است.» (کریشنامورتی ۱۳۹۹: ۲۰۵)

هرگاه ذهن انسان نسبت به تمامیت جریان‌ها و عملکردهای خودش آگاهی و شناخت پیدا کند و در واقع فکر، متوقف شود، در آن زمان خلاقیت به وجود می‌آید

۱۹۰/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — مریم مردانی ورپشتی - حسین حسن‌پور آلاشتی ...

که موجب نشاط و شادمانی عمیق و سرشاری در انسان می‌شود. این حالت خلاق، عین وجد و سعادت است. انسان با گسستن از خویش می‌تواند از چنگ تمام‌زشتی‌ها، خشونت‌ها و... خلاص شود (همو ۱۳۹۸:ب:۵۱) و زمانی که انسان بتواند کاملاً از «من» در غیبت باشد، می‌تواند این شور و عشق عمیق را بازیابد و کسی که آن را بازیابد، هرگز اسیر «خود - دلسوزی» یا «تأسف به حال خود»^۱ نخواهد شد و از ناامیدی، یأس و بدبختی به‌دور خواهد بود. (همو الف:۱۴۲) رهایی از خویشتن خویش و رسیدن به حقیقت، عصاره‌ی تعالیم کریشنامورتی است و خود به این امر اعتراف دارد. (همو ج: ۲۲۷)

مولانا نیز در آثار خود آدمی را به یافتن خود (خودشناسی) در بی‌خودی توصیه می‌کند:

جهد کن در بی‌خودی خود را بیاب
زودتر والله اعلم بالصواب
(مولوی ۱۳۷۵/۴/۳۲۱۸)

وی معتقد است تجرید از خود، باعث از بین رفتن صورت و جلوه‌کردن معنی می‌شود:

پیش اصل خویش چون بی‌خویش شد
رفت صورت جلوه معنی شد
(مولوی ۱۳۷۵/۳/۲۰۷۰)

طبق آموزه‌های مولانا بی‌خودی بنده از خودش، حق است (همان/ ۴۶۸۳/۳) و می‌توان با رسیدن به مقام بی‌خودی از عقاب الهی در امان ماند. (همان/ ۱۵۲۳/۶)

تجرید و عشق

کریشنامورتی معتقد است زمانی که انسان از همه چیز بگذرد، از الفاظ و نام‌ها بگذرد و به تجرید (به معنای واقعی کلمه) برسد، نهایتاً به عشق، به حقیقت، و به جوهر هستی خواهد رسید. (کریشنامورتی ۱۳۹۸ الف: ۵۲-۵۱) از منظر وی، برای درک زندگی

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - بررسی مقایسه‌ای «تجریده» در اندیشه مولانا .../۱۹۱

باید آزاد بود و برای آزاد بودن نیز باید عشق و دوست داشتن را شناخت. بدون عشق، آزادی وجود ندارد و صرفاً یک فکر و اندیشه بی ارزش است. (ر.ک. همو ۱۳۸۴: ۱۲۰-۱۱۶) عشق از «خود» و «انانیت» مایه نمی‌گیرد. چراکه خود نمی‌تواند عشق را بشناسد. هرچاکه «عشق» هست، «خود» نیست. (همو ۱۳۹۱: ۱۰۱) «انسان تا وقتی که گذشته‌ها و تعارض و اندوه را به طور کامل و تمام فنا نکند، به عشق نمی‌رسد.» (همو ۱۳۹۸: ۴۶) زمانی که تمامی اندیشه‌ها، تمایلات، آرزوها و همه آنچه مربوط به خود فردی و شخصی انسان باشد، مضمحل گشته و از میان برخاسته باشد، آن هنگام انسان با معشوق یکی و به درک حقیقت نائل خواهد شد. خواه آن معشوق به بودا تعبیر شود یا به Lord Maitreya یا شری کریشنا یا هرکس دیگر. (کریشنامورتی، ۱۳۹۸: ج ۲۰: تجربه حالت عشق هنگامی ممکن است که انسان به حالت تجرید واقعی رسیده باشد و حتی فکر و اندیشه نیز در آن راه نداشته باشد و این به معنای عدم تعادل عقلی نیست. بلکه به معنای این است که انسان در متعالی‌ترین کیفیت ذهنی و عقلی باشد، و رای عقل و اندیشه، در تجرد از آن باشد، احساس تملک و تعلق نداشته باشد، رشک نوزد و کاملاً ساکت باشد و به «خود - فنایی» یا «خود - فراموشی» طبیعی - نه از طریق تمرین و ریاضت - رسیده باشد تا بتواند تجلی عشق را نظاره کند. (کریشنامورتی ۱۳۹۸: ۶۰-۵۸)

در نظام اندیشگانی مولانا نیز «عشق» نقطه ثقل مفاهیم است و زیربنای عالم هستی بر عشق نهاده شده است که با آن می‌توان به تمامی اسرار الهی دست یافت:

ملت عاشق ز ملت ها جداست عشق اسطراب اسرار خداست
(مولوی ۱۳۷۵/۱/۱۱۰)

مولانا عشق واقعی را عشقی می‌داند که از علل و عوامل، وارسته و مجرد باشد:

عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود
(همان/۲۰۵)

عشق واقعی بدون هیچ‌گونه مزد یا درخواستی است و عاشق واقعی تنها به عشق می‌اندیشد و از خویشتن رها شده است و به فکر سود و زیان نیست. (همان/۲۶۱۸/۵)

عاشقان راستین و حقیقی با وصول به تجرید مادی و معنوی و کشتن امیال، وسوسه‌ها

۱۹۲/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — مریم مردانی ورپشتی - حسین حسن‌پور آلاشتی ...

و هوس‌های نفسانی، به حیات واقعی دست یافته‌اند. (مولوی ۱۳۷۵ / ۲/۱ - ۱۷۵۱) عشق، بهترین وسیله برای مهار کردن وسوسه‌ها و خواسته‌های نفسانی به شمار می‌آید و با آن می‌توان از تمامی تعلقات دنیوی رها شد:

پوزبند وسوسه عشق است و بس
ورنه از وسواس کی رسته است کس
(همان/۵/۳۲۳۰)

تجرید و خودشناسی / درک حقیقت

وقتی انسان بتواند از تمام وابستگی‌ها و یا به قول کریشنا از تمام «حماقت‌های زندگی خویش» رهایی یابد، می‌تواند به خودشناسی و کشف خویشتن برسد. (کریشنامورتی، ۱۳۹۸:ب:۳۱) فردیتی که جوهر هستی انسان را تشکیل می‌دهد و در هر فرد یگانه و بی‌نظیر است، به چیزهای سطحی و عارضی وابسته نیست و هنگامی خود را نمایان می‌سازد که انسان از محتویات خوداشعاری^۱ آزاد و رها شده باشد (کریشنامورتی ۱۳۹۸:ج:۱۴) ذهنی که در دام خواستن، رسیدن و شدن اسیر شده باشد، هرگز نمی‌تواند از لایتناهی و نامحدود شناخت و ادراکی داشته باشد و چون چنین ذهنی نمی‌تواند چیزی را که نه آغاز دارد و نه پایان، نه عمیق است و نه سطحی درک کند، حقیقت را به صورت یک پدیده غایی، قطعی و پایان یافته می‌پندارد. (همانجا)

از منظر مولانا کسی که به مرحله خودشناسی و خودشکوفایی رسیده است، از همه مخلوقات دیگر غیر از خدا مستغنی و مجرد است. (مولوی ۲۱۸۹/۴/۱۳۷۵) چنین انسانی مالک نفس خویش است و ظواهر و منیت‌های کاذب و دروغین در وی تأثیری نخواهند گذاشت:

اختیار آن را نکو باشد که او
مالک خود باشد اندر اتقوا
(همان/۵/۶۴۹)

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - بررسی مقایسه‌ای «تجربید» در اندیشه مولانا .../۱۹۳

افرادی که به آگاهی درونی و بصیرت باطن رسیده‌اند، نسبت به جهان و تمامی تعلقات آن بی‌اعتنا هستند و سخت‌گیری و تعصبات بیجا و علاقه به دنیا و مافیها در آنان جایی ندارد. (مولوی ۱۳۷۵/۳-۷/۱۲۹۶) مولانا بر این امر تصریح می‌کند که برای خودشناسی و پویایی، باید از ظواهر چشم پوشید و با تجرید مادی و معنوی و گذر از روح حیوانی به قدرت معنوی روح انسانی دست یافت. (همان ۱۸۸۷-۸/۴)

ناهمسانی‌ها در دیدگاه کریشنامورتی و مولانا درباره تجرید

مسئله مرشد و معلم

مولانا برخلاف کریشنا اغلب بر لزوم مرشد روحانی تأکید می‌ورزد و وجود او را برای ارشاد و هدایت نوآموز راه حق کاملاً ضروری می‌داند. آثار مولانا سرشار از حکایت و گفته‌های نغز بزرگان دین و عرفان، پیامبران، امامان و... است؛ درحالی‌که کریشنا هیچ اعتقادی به تبعیت از بزرگان و حتی قدیسین ندارد. مولانا انسان را به فرمانبرداری از امامان فرامی‌خواند و از سرپیچی کردن از رهبر نهی می‌کند:

پس رهی را که ندیدستی تو هیچ هین مرو تنها ز رهبر سر مپیچ
(همان ۲۹۴۵/۱)

وی می‌گوید انبیاء نیز به مشورت مردم با عقل امام توصیه کرده‌اند (همان ۲۲۶۹/۲) و نباید از گفتار نرم و درشت اولیاء که پشت و پناه دین هستند، چشم پوشی کرد؛ (همان: ۲۰۵۵/۱) چراکه پیامبران همواره راهنمای گمراهان به سوی حقیقت بوده‌اند. (همان: ۲۶۶۹/۳) همچنین سایه رهبر از ذکر حق بهتر است (همان: ۳۷۸۴/۶) و انسان برای طی کردن مسیر زندگی، ضروری است که دلیل و راهنما داشته باشد (همان: ۳۳۱۲/۲)؛ از این روست که مولانا می‌گوید:

بر نویس احوال پیر راه دان پیر را بگزین و عین راه دان
(همان ۲۹۳۸/۱)

برخلاف مولانا، کریشنامورتی وابستگی به انسان‌های مقدس همچون بودا یا مسیح و اصولاً داشتن هرگونه مربی، مرشد یا معلم را نه تنها باعث هدایت نمی‌داند، بلکه آن را مانع ادراک حقیقی می‌شناسد. وی می‌گوید: «شما اگر مرشد و مرید یا معلم و شاگرد بسازید، به سنت قدیم برگشته‌اید که مانع ادراک و دریافت مستقیم است.» (کریشنامورتی ۱۳۹۸ج: ۲۲۵) از نظر او انسان باید بدون وابستگی به عقیده عمل کند و آنچه دیگران گفته‌اند را دور بریزد و خود را محدود به عقاید نگرداند. (ر.ک. همو ۱۳۹۱: ۴۹-۴۲) پیروی از دیگری و معلم یا مرشد داشتن، طوری است که انسان را از آگاهی کامل خود باز می‌دارد و بدین‌گونه، نهایتاً آزادی بشر از بین می‌رود، در حالی که خلاقیت تنها در آزادی است. (همان: ۵۷) از نظر وی ذهن انسان که زیرک، مُحیل و نیرنگ‌باز شده است، در جریان میل و تلاش برای «خود - ایمنی» و دفاع خود، تعلیمات را طوری تحریف و از جوهر آن تهی می‌کند که مناسب با اهداف و مقاصد زیرکانه وی باشد. (همو ۱۳۹۸ج: ۸۰)

مسئله دین و ایدئولوژی

کریشنا تعلق به دین و ایدئولوژی را امری منفی قلمداد می‌کند و اصولاً خود نیز به هیچ دین و مذهبی پایبند نیست. درحالی‌که مولانا به دین اسلام اعتقادی راسخ دارد. او مسلمانی مؤمن و موحد است که تأثیر قرآن کریم در تمامی آثارش و به‌ویژه مثنوی نمود خاصی دارد و نمی‌توان در مورد اعتقاد قلبی وی به مضمون آیاتی همچون «انَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران/۱۹) و «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل عمران/۸۵) تردید و شبهه‌ای داشت. مولانا معتقد است «اسلام دین جهانی و جاودانی و حاوی حقانیت حداکثری است و... اگر حقانیتی در ادیان دیگر نهفته است، تماماً در دین اسلام تعبیه شده است و نسبت اسلام به دیگر ادیان، چون نسبت عدد صد به دهگان‌های زیر آن است که همگی در عدد صد

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - بررسی مقایسه‌ای «تجریده» در اندیشه مولانا .../ ۱۹۵

منطوی و مندرج‌اند. با داشتن اسلام همه حقایق دینی در چنگ ماست.» (رشاد ۱۳۸۹:

۴۹ - ۵۰)

نام احمد نام جمله انبیاست چون که صد آمد نود هم پیش ماست

(مولوی ۱۱۰۶/۱/۱۳۷۵)

البته ناگفته پیداست که مولانا با هرگونه تعصب کور و دویینی مخالف است و همواره بر این اصل تأکید دارد که تعصب و غرض‌ورزی، باعث کینه و دشمنی و نزاع می‌گردد درحالی‌که حقیقت، واحد است. (همان/۲/۳۲۴) اما تعریف دین از منظر مولانا مشخصاً دین اسلام است. (همان/۲/۲۵۹۲) وی می‌گوید در کار دین باید کوشید؛ (همان/۳/۱۲۸) چراکه کار دین از دیگر کارها اولی‌تر است. (همان/۳/۳۰۹۱) مولانا از آنجا که خود مسلمان است، اعتقاد دارد دین اسلام از ماهی تا ماه را در بر می‌گیرد (مولوی ۱۲۰۶/۳/۱۳۷۵) و خداوند تا قیامت دین اسلام را باقی نگه می‌دارد و از نسخ آن جلوگیری می‌کند. (همان/۳/۱۲۰۷)

کریشنامورتی، برخلاف مولانا، تعلق داشتن به یک باور، مذهب، دین، ملیت، ایده آل و... را نفی می‌کند؛ چراکه این نوع وابستگی را آغاز بندگی و عدم آزادی و رهایی می‌داند. (ر.ک. کریشنامورتی ۱۳۸۷: ۳۹) همچنین تعلق به مذهبی خاص مثلاً کاتولیک باعث جنگ با مذهبی دیگر مثلاً پروتستان می‌شود. همه دلشان می‌خواهد بر سر تعلق خویش با دیگری بجنگند. (همو ۱۳۹۳: ۱۱۰) وی می‌گوید: «ما اصرار داریم که خود را کاتولیک، پروتستان، هندو، بودایی و مسلمان بنامیم و این کار به ما احساس امنیت می‌دهد؛ ولی همین تقسیمات است که سد راه جستجو برای امنیت می‌شود.» (همان: ۱۴۸) کریشنا معتقد است از آنجاکه «حقیقت» امری نامتناهی و بی‌حد و مرز و غیرمقید است، هیچ‌گونه راهی به سوی آن وجود ندارد و نمی‌توان آن را متشکل و متعین نمود. حقیقت بی‌وصف و بی‌نشان است و بنابراین راهی از قبل تعیین شده به سوی آن وجود ندارد و از هیچ عقیده و باوری نمی‌توان تشکیلات ساخت. باور،

صرفاً امری فردی است و کسی نباید و نمی‌تواند یک موضوع فردی را به صورت تشکیلات در بیاورد. (همو ۱۳۹۸ ج: ۴۰)

مسئله تحمل ریاضت

کریشنامورتی با تجرید مادی موافق است، اما نه تجریدی که حالت شکنجه و مشقت به خود گیرد؛ چراکه از منظر وی نتیجه تمام ریاضت‌ها و شکنجه‌ها فلج‌شدن و منحرف شدن ذهن است. (همو ۱۳۹۸ الف: ۲۶) وی معتقد است افرادی که به ریاضت می‌پردازند یا رهبانیت را انتخاب می‌کنند، از طریق سرکوبی، انکار تمایلات شهوی، مدیتیشن و انواع تمرینات دیگر - تمریناتی که همه ابداع ذهن هستند - سعی می‌کنند رابطه خود را با واقعیت قطع کنند، واقعیتی که عبارت از تمایلات جنسی و غریزی است. این ایده عفاف، رهبانیت و ریاضت به نوبه خود کمک می‌کند به تقویت «من» یا «خود». چراکه در واقع «خود» دارد سعی می‌کند تا یک چیز مهم و قابل توجه شود. (کریشنامورتی ۱۳۹۸ الف: ۶۶) تمام کسانی که ریاضت را تحمل می‌کنند یا به رهبانیت روی می‌آورند، در واقع «خود» یا «منیت» را نیرو می‌دهند. چراکه تصور می‌کنند فردی مهم و قابل توجه هستند. به این شکل این افراد در یک دایره رنج و بدبختی و تلاش و مشقت گرفتار می‌شوند. (همانجا)

نوع نگاه مولانا در خصوص ریاضت، اندکی متفاوت با کریشناست. درست است که عرفان مولانا عرفانی خشک و متعصبانه نیست، اما در مثنوی بارها از ریاضت سخن گفته است. باید توجه داشت ریاضتی که مولانا از آن نام می‌برد، ریاضت شرعی است. «ریاضت شرعی، اهتمام ورزیدن بیشتر به ورع، پرهیزکاری و عبودیت واقعی است و در عرفان اسلامی هرگز از چهارچوب شریعت خارج نمی‌شود.» (دینی و اکرمی ۱۳۹۷: ۱۱۹) مولانا ریاضت را نردبانی برای معرفت نفس، پالایش درونی و نهایتاً رسیدن به حقیقت می‌داند. ریاضت مستمر و مشروع و رهاسازی نفس از بند

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - بررسی مقایسه‌ای «تجربید» در اندیشه مولانا .../۱۹۷

شهوآت و تعلقات دنیوی سبب تزکیه نفس است و به هر میزان که انسان بتواند وابستگی‌های خود را به زندگی مادی و مادیات کم کند و بیشتر به خود بازگردد، می‌تواند به معارف بلند عقلی و حکمت حقه دست‌یابد. مولانا، ریاضت کشیدن را امری مطلوب، معرفی و انسان را به انجام آن توصیه می‌کند؛ (مولوی ۱۳۷۵/۳/۷-۳۳۹۶؛ ۳۷۸۶/۵) چراکه معتقد است ریاضت انسان را پاک می‌کند:

بهر آنست این ریاضت وین جفا تا برآرد کوره از نقره جُفا
(همان/۱/۲۳۲)

از منظر مولانا انسان باید ریاضتی که حق به او می‌دهد را شکر کند. (همان/۳/۳۳۹۸) انسان در ریاضت هم‌چون آینه بی‌زنگ می‌شود. (همان/۱/۳۴۵۹) ریاضت بالای تن است و بقای جان (همان/۳/۳۳۴۹) و مردن تن در ریاضت، زندگی است. (همان/۵/۳۳۶۵) به طور کلی در آثار مولانا با سه نگرش به ریاضت مواجه می‌شویم: ۱- نگاه مثبت فقیهانه: مولانا ریاضت را از اسباب موفقیت در عبادت به حساب می‌آورد؛ ۲- نگاه منفی عارفانه: مولانا از دیدگاه یک عارف کامل، به مقوله زهد و ریاضت می‌نگرد و آن را مذموم می‌داند؛ ۳- نگاه منفی قلندرانه: مولانا فردی وارسته از دنیاست که در نگاه او عرفان و زهد و ریاضت همه بی‌ارزش هستند. (ر.ک. رفایی قدیمی و غلام‌حسین‌زاده ۱۳۹۷: ۱۴۸) از منظر دوم و سوم، نگاه مولانا همانند با نگاه کریشناست و از منظر اول با نگاه کریشنا متفاوت است.

راهکار وصول به تجربید

کریشنا برای رسیدن به تجربید، راه حلی خاص دارد که نه در آثار مولانا و نه هیچ جای دیگر به آن اشاره‌ای نشده است. وی راه رسیدن به تجربید معنوی را «مشاهده» و «در ارتباط بودن» می‌داند. راهکار مورتی برای رهایی از تمام وابستگی‌ها و در حقیقت رسیدن به تجربید مادی و معنوی، این است که انسان، کل ساختار و طبیعت

۱۹۸/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — مریم مردانی ورپشتی - حسین حسن‌پور آلاشتی ...

تحریک و وابستگی را مشاهده کند - مشاهده ناب و خالص بدون هرگونه محرک و انگیزه‌ای - و ببیند که چگونه وابستگی، ذهن را کودن، منگ و غیرفعال می‌کند. اگر انسان بتواند در خود، به گونه‌ای غیرتحلیلی و تنها از طریق مشاهده، در ارتباط با اشیاء، مالکیت‌ها، مردم، نظریات و طبیعت نفوذکند، آن هنگام است که به مفهوم آزادی کامل درونی خواهد رسید. (کریشنامورتی ۱۳۹۸:ب:۵۱)

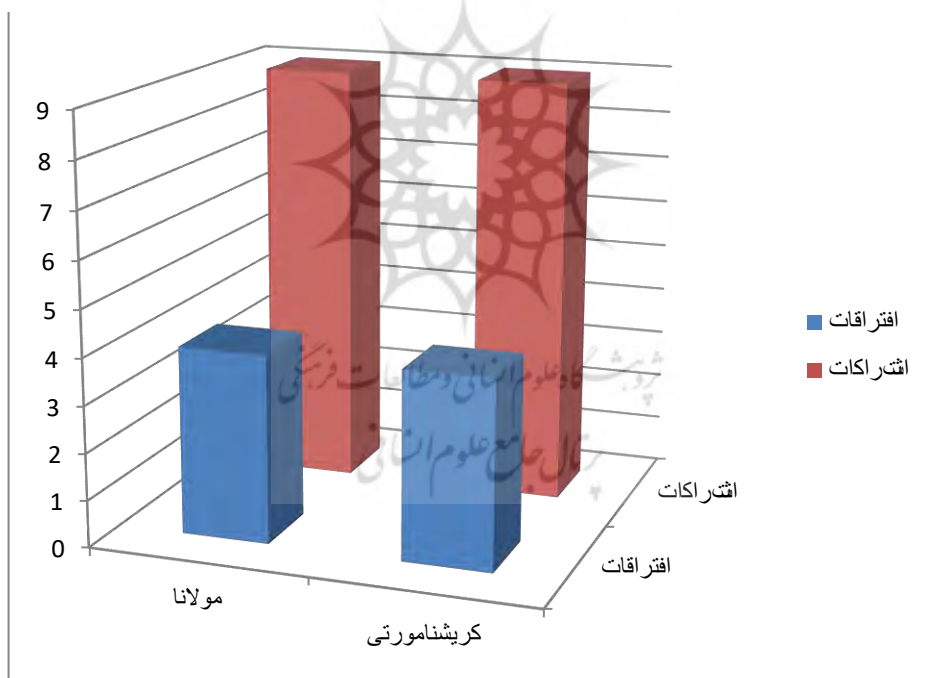
یکی دیگر از راه‌های رسیدن به تجرید از منظر کریشنا «مدیتیشن» است. انسان می‌تواند با مدیتیشن از همه چیزهایی که آموخته یا تجربه کرده است، رهاشود. (همو ۱۳۹۸:ج:۲۱۲) البته این نوع مدیتیشن که کریشنا به آن معتقد است، متفاوت با مدیتیشن‌های دیگر است. در این نوع مدیتیشن «حذف و فنای کامل مدیتیشن‌کننده، تجربه‌کننده، فکرکننده عین جوهر و رایحه مدیتیشن است.» (همان: ۲۰۵) زمانی که انسان به آگاهی و ادراک عمیق برسد، یک ذهن فوق‌العاده آرام متولد می‌شود و این گسترش آگاهی و آرام‌گرفتن ذهن به طور طبیعی همان مدیتیشن است. (کریشنامورتی ۱۳۹۸:ج:۲۰۴)

نتیجه

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند مولانا و جیدو کریشنامورتی، دو عارف بزرگ شرقی، یکی از دوران معاصر و دیگری از دوران کهن، با وجود اختلاف زمانی بسیار، تشابهات اندیشگانی بسیاری در مبحث تجرید با یکدیگر دارند که مهمترین آن‌ها عبارتند از اشتراک در: اعتقاد همزمان به تجرید مادی و معنوی، تجرید به معنای آزادی، تجرید به معنای پرهیزکاری، تجرید به معنای نابودی و فنا، تجرید از کشور یا سرزمین، تجرید از عقل، دانش و دانستگی، تجرید از خود یا نفس، مسئله تجرید و عشق، تجرید و خودشناسی / درک حقیقت.

درخصوص افتراق اندیشه‌ای مولانا و کریشنامورتی دربارهٔ تجربید نیز می‌توان به این موارد اشاره کرد: افتراق و ناهمسانی در مسأله: مرشد و معلم، دین و ایدئولوژی، تحمل ریاضت، راهکار وصول به تجربید.

با توجه به موارد ذکر شده در مقایسهٔ میان مولانا و کریشنامورتی در می‌یابیم که به طور کلی، همانندی‌ها و شباهت‌ها در دیدگاه این دو عارف در زمینهٔ تجربید بیشتر از اختلافات و افتراقات میان آن دو است که این امر از همسانی آبشخورها و مشارب تجربی آنان - که همان عرفان حقیقی یا حقیقت عرفان باشد - حکایت دارد. در نمودار و جدول ذیل مطالب به صورت خلاصه ارائه شده است.



نمودار شماره یک: نکات اشتراک و افتراق میان دیدگاه مولانا و کریشنامورتی در خصوص تجربید

جدول شماره یک: اشتراکات و افتراقات میان دیدگاه مولانا و کریشنامورتی در خصوص تجرید

اشتراکات	افتراقات	ردیف
اعتقاد همزمان به تجرید مادی و معنوی	مسئله مرشد و معلم	۱
تجرید به معنای آزادی و رهایی	مسئله دین و ایدئولوژی	۲
تجرید به معنای پرهیزگاری	مسئله تحمل ریاضت	۳
تجرید به معنای نابودی و فنا	راهکار وصول به تجرید	۴
تجرید از کشور یا سرزمین		۵
تجرید از عقل، دانش و دانستگی		۶
تجرید از خود یا نفس		۷
تجرید و عشق		۸
تجرید و خودشناسی / درک حقیقت		۹

پی‌نوشت

۱) جیدو کریشنامورتی^۱ متولد ۱۲ می ۱۸۹۵ میلادی در شهر مانداناپل^۲ واقع در جنوب هندوستان بود. او فرزند هشتم (از مجموع یازده فرزند) جیدو نارینیا^۳ و سانجی وانا^۴ بود. مادرش (سانجی وانا) زنی پرهیزگار و باایمان بود که در ده سالگی کریشنا چشم از جهان فرو بست. کریشنا از کودکی به دنیا و امور دنیوی بی‌اعتنا بود. به دلیل فقر خانواده و نبود مادر، یک زن انگلیسی به نام انی بسانت^۵ سرپرستی او و برادرش نیتیا را به عهده گرفت و آن دو را به انگلستان برد. کریشنا در انگلستان با خانم امیلی لوتینز^۶ و دخترش مری^۷ آشنا شد. امیلی در حکم مادر برای کریشنا بود و مری نیز کتابی درباره کریشنا و بیوگرافی وی منتشر کرد.

1. Jiddu Krishnamurti
3. Narianiah
5. Annie Bessant
7. Mary

2. Mandanapelle
4. Sangeevanna
6. Emily Lutyens

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - بررسی مقایسه‌ای «تجریده» در اندیشه مولانا .../۲۰۱

کریشنا سفرهای زیادی به اطراف و اکناف جهان داشت و با دانشمندان و بزرگان بسیاری به بحث و گفتگو نشست. به طور تخمین وی هر سال ۱۷۵ بار سخنرانی می‌کرد. بسیاری از این سخنرانی‌ها بعداً به صورت کتاب در اختیار عموم قرار گرفت. اولین سخنرانی وی به تاریخ ۱۹۲۷ میلادی انجام شد. موضوعات کتب او عبارتند از: خداوند، عشق، زیبایی، خلقت، مرگ، تمامیت زندگی، مدیتیشن، ترس، خودشناسی، آگاهی، جهان بینی، حقیقت، هوشمندی، آزادی، مذهب، شرطی شدن و ...

کریشنا یکی از بزرگترین متفکران جهان بود که به هیچ مکتب، حزب سیاسی، اجتماع مذهبی، روحانی یا فلسفی متعلق نبود. اغلب کتب او، مجموعه‌ای از سخنرانی‌های وی را شامل می‌شوند؛ از جمله: رهایی از دانستگی، تنها انقلاب، خیر و شر، پرواز عقاب، پرواز، سکون و حرکت، مرگ، واپسین گفتار، حضور در هستی، زندگی پیش رو، پرسش و پاسخ، طبیعت و محیط، آینده اکنون است، تارو پود اندیشه، حقیقت و واقعیت، شعله حضور، مدیتیشن، آغاز و انجام، نگاه در سکوت، عشق و تنهایی، فرهنگ آموختن و عشق ورزیدن، اولین و آخرین رهایی (با مقدمه آلدوس هاکسلی فیلسوف برجسته انگلیسی) و ...

طبق نظر پروفیسور ریموند مارتین، اندیشه کریشنامورتی با فلسفه آکادمیک به طور کلی متفاوت است. فلسفه او شباهت‌های روشنی به روش سقراطی و تعلیمات بودا دارد. شخصیت‌های علمی و فلسفی زیادی از کریشنا تأثیر گرفته‌اند؛ از جمله: ژوزف کمپبل، اکارت تول، دالایی لاما، هنری میلر، دی پک چاپرا و ... کریشنا در سن ۹۱ سالگی برای دریافت جایزه صلح سازمان ملل در آن سازمان سخنرانی کرد. ولی جایزه را نپذیرفت. آخرین گفتار وی در چهارم ژانویه سال ۱۹۸۶ میلادی انجام شد که به مسائلی همچون: ماهیت تحقیق، ماهیت زندگی و ماهیت خلقت پرداخت.

سرانجام کریشنامورتی دو ماه و نیم بعد در سن ۹۱ سالگی به علت بیماری سرطان پانکراس درگذشت. دوستان وی پس از سوزاندن جسدش، خاکسترش را در سه کشوری که عمرش را بیشتر در آن‌ها گذرانده بود: هندوستان، انگلستان و ایالات متحده آمریکا پراکندند. (ر.ک. کریشنامورتی ۱۳۹۳: ۵۱۰)

کتابنامه

اوتو، رودلف، ۱۳۹۷. عرفان شرق و غرب. تحلیلی مقایسه‌ای درباره ماهیت عرفان، مقدمه، ترجمه و تحقیق: انشا... رحمتیان، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران: سوفیا.

ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۷۸. سوفیسم و تائوئیسم. ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: روزنه.

بخاری، ابوبکر محمد. ۱۳۶۶، شرح التعریف لمذهب التصوف. به کوشش محمد روشن، تهران: اساطیر.

۲۰۲/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — مریم مردانی ورپشتی - حسین حسن‌پور آلاشتی ...
بهنام‌فر، محمد و خوشامن، زهرا، ۱۳۹۸. مقایسه اندیشه‌های متافیزیکی مولوی و لویسانگ رامپا بر
اساس ایده جهان هولوگرافیک. *نشریه ادبیات تطبیقی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید*
باهنر کرمان. دوره ۱۱، ش ۲۰، صص. ۲۷-۱.

DOI: 10.22103/jcl.2019.2421

- دهخدا، علی اکبر. ۱۳۴۰. *لغتنامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران.
- دینی، هادی و اکرمی، میرجلیل، ۱۳۹۷. مصادیق ریاضت حقیقی (مشروع) در جهان بینی عطار
نیشابوری. *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، دوره ۱۴، ش ۵۲، صص. ۱۵۱-۱۱۹.
- رستمیان، محمدعلی، ۱۳۸۳. فنا و نیروانا (مقایسه ای بین غایت سلوک در عرفان اسلامی و
بودایی). *نشریه هفت آسمان*، بی تا، ش ۲۵، صص. ۱۸۹-۲۲۸.
- رشاد، علی اکبر، ۱۳۸۹. مولانا و تکررگویی دینی. *مجله حکمت و فلسفه*، ش ۱، صص. ۵۰-۴۹.
- رفایی قدیمی، رضا و غلام‌حسین‌زاده، غلام‌حسین، ۱۳۹۷. بررسی و تحلیل جایگاه زهد در اندیشه
مولوی. *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، دوره ۱۴، ش ۵۱، صص. ۱۶۸-۱۴۱.
- زمردی، حمیرا، ۱۳۸۸. رها شدن از صفات نفس و اتحاد با خالق در عرفان هندی و مثنوی مولوی.
مجله ادب فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران، صص. ۱۲۱-۱۰۹.
- سجادی، سیدضیاءالدین، ۱۳۷۶. *مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف*. چاپ ششم، تهران: سمت.
- سراج طوسی، ابونصر، ۱۳۸۸. *اللمع فی التصوف*. ترجمه مهدی محبتی، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۵۹. تلقی قدما از وطن. *مجله الفبا*، دوره اول، جلد دوم، صص. ۹.
- شیمیل، آن ماری، ۱۳۷۰. شکوه شمس. ترجمه حسن لاهوتی، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ضیایی، عبدالحمید، ۱۳۸۹. بررسی تطبیقی فنا و نیروانا در آموزه های بودا، کارلوس کاستاندا و
مولانا. همایش بین المللی اندیشه های جهانی مولانا جلال الدین محمد بلخی، رودهن: دانشگاه
آزاد اسلامی.
- عابدی، محمدرضا. ۱۳۹۲. *انترناسیونالیسم عرفانی*، مبنای نگرش انسان شناختی مولانا. *دوفصلنامه*
علمی - پژوهشی انسان‌پژوهی دینی، دوره ۱۰، ش ۲۹، صص. ۶۹-۵۱.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، ۱۳۴۶. *تذکره الاولیاء*. تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
- کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۶۷. *اصطلاحات صوفیه*. مترجم: محمدخواجهوی، تهران: مولی.
- کریشنامورتی، جیدو، ۱۳۸۴. *رهایی از دانستگی*. ترجمه مرسده لسانی، چاپ دوم، تهران: بهنام.
- _____، ۱۳۸۷. *فرهنگ آموختن و عشق ورزیدن*. ترجمه پروین عظیمی (قاسم‌زاده)،
چاپ دوم، تهران: دنیای نو.
- _____، ۱۳۹۱. *اولین و آخرین رهایی*. ترجمه قاسم کبیری، چاپ هشتم، تهران: مجید.
- _____، ۱۳۹۳. *دیدار با زندگی*. ترجمه قاسم کبیری، چاپ سوم، تهران: مجید.

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - بررسی مقایسه‌ای «تجربید» در اندیشه مولانا .../۲۰۳

کریشنامورتی، جیدو، ۱۳۹۸ الف. عشق و تنهایی. ترجمه محمدجعفر مصفا، چاپ سیزدهم، تهران: قطره.

_____، ۱۳۹۸ ب. پرواز عقاب. ترجمه قاسم کبیری، چاپ سوم، تهران: مجید.

_____، ۱۳۹۸ ج. تعالیم کریشنامورتی. ترجمه محمدجعفر مصفا، چاپ یازدهم، تهران: قطره.

_____، ۱۳۹۹. سکون و حرکت، ترجمه محمدجعفر مصفا، چاپ دهم، تهران: قطره. کریمانی، ریحانه و هاشمی اصفهان، ماندانا، ۱۳۹۸. نگاهی به وطن مألوف از دیدگاه مولانا بر اساس مثنوی. مجله علمی پژوهشی مطالعات عرفانی دانشکده ادبیات و زبان های خارجی دانشگاه کاشان، ش ۲۹، صص ۲۲۶-۲۰۱.

Doi: 10.22052/1.29.201

کیانی، محمدحسین. ۱۳۹۷. بررسی انتقادی نسبت سعادت‌گرایی و استادپذیری در اندیشه کریشنامورتی. مجله معرفت/ادیان، دوره ۱۰، ش ۳، پیاپی ۳۹، صص. ۱۱۲-۱۰۱.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، ۱۳۸۸. کلیات شمس تبریزی. مطابق نسخه استاد بدیع الزمان فروزانفر، با مقدمه دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، چاپ پنجم، تهران: صدای معاصر.

_____، ۱۳۷۵. مثنوی معنوی. به تصحیح رینولد نیکلسن، تهران: توس.

وکیلی، هادی، ۱۳۹۴. انسان از منظر کریشنامورتی. دوفصلنامه مطالعات معنوی، دوره ۲۳، ش ۱۷، صص. ۳۱-۵.

Doi: 10.30465/srs.2020.33223.1790

References (In Persian)

- Attār Neyšābūrī, Farrīdo al-ddīn Mohammad. (1967/1346SH). *Tazkerato al-owlīyā*. Ed. by Mohammad Este'lāmī. Tehrān: Zavvār.
- Ābedī, Mohammad-rezā (2013/1392SH). "Anter-nāsiyonālisme Erfānī, Mabnā-ye Negareše Ensān-šenāxtī-ye Mowlānā" ("Mystical Internationalism, the Basis of Rumi's Anthropological Attitude"). *Biannual scientific-research journal of religious anthropology*. 10th Vol. No. 29. Pp. 51-69. <https://www.magiran.com/p1165410>.
- Behnam-far, Mohammad and Xošāman, Zahrā. (2019/1398SH). "Moqāyese-ye Andīsehā-ye Metāfizikī-ye Mowlavī va Tuesday Lobsang Rampa bar-asāse Īde-ye Jahāne Holo-gerāfīk" ("Comparison of the metaphysical ideas of Rumi and Lobsang Rampa based on the idea of the holographic world"). *Journal of Comparative Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman*. 11th Year. No. 20. Pp. 1-27. doi: 10.22103/jcl.2019.2421.
- Boxārī, Abū Bakr Mohammad. (1987/1366SH). *Šarhe al-ta'arof le-mazhabo al-tasavvof*. With The Effort of Mohammad Rowšan. Tehrān: Asātīr.
- Deh-xodā, Alī-akbar. (1959/1340SH). *Loqat-nāme-ye Deh-xodā (Dehkhoda Dictionary)*. Tehrān: University of Tehran.
- Dīnī, Hādī and Akramī. Mīr-jallīl. (2018/1397SH). "Masādīqe Riyāzate Haqīqī (Mašrū) dar Jahān-bīnī-ye Attār Neyšābūrī" ("Examples of true (legitimate) austerity in Attar Neyshabouri's worldview"). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 14th Year. No. 52. Pp. 119-151.
- Izutsu, Toshihiko. (1999/1378SH). *Sūfīsm va Toto'ism (Sufism and Taoism: a comparative study of key philosophical concepts)*. Tr. by Mohammad-javād Gowharī. Tehrān: Rowzaneh.
- Karīmānī, Reyhāneh and Hāšemī Esfāhān, Māndānā. (2019/1398SH). "Negāhī be Vatane Ma'lūf az Dīdgāhe Mowlānā bar-asāse Masnavī" ("A look at tāāhe familiar homeland from Rumi's point of view based on Masnavi"). *Scientific Research Journal of Mystical Studies, Faculty of Literature and Foreign Languages, Kashan University*. No. 29. Pp. 201-226. Doi: 10.22052/1.29.201.
- Kāšānī, Ezzo al-ddīn Mahmūd. (1988/1367SH). *Estelāhāte Sūfīyyat*. Tr. by Mohammad Xājavī. Tehrān: Mowlā.
- Kīyānī, Mohammad-hoseyn. (2018/1397SH). "Barrasī-ye Enteqādī Nesbate Sa'ādat-garāyī va Ostād-pazīrī dar Andīše-ye Krishnamurti". *Marafet Adyan Magazine*. 10th Year. No. 3. (Peyāpey 39). Pp. 101-112. <https://www.magiran.com/p2025376>.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2012/1391SH). *Avvalīn va Āxarīn Rahāyī (The first and last freedom)*. Tr. by Qāsem Kabīrī. 8th ed. Tehrān: Majīd.

- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2014/1393SH). *Dīdār bā Zendeḡī (Meeting with Life)*. Tr. by Qāsem Kabīrī. 3rd ed. Tehrān: Majīd.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2019/1398a.SH). *Ešq va Tanhāyī (Love and loneliness)*. Tr. by Mohammad-ja'far Mosaffā. 13th ed. Tehrān: Qatreh.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2008/1387SH). *Farhange Āmūxtan va Ešq Varzīdan (This matter of culture)*. Tr. by Parvīn Azīmī (Qāsem-zādeh). 2nd ed. Tehrān: Donyā-ye Now (New World).
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2006/1385a.SH). *Pare Parvāz (Pare-Parvaz: alcyone's discourse the first master of krishnamurti)*. Tr. by Mercedeh Lesānī. 2nd ed. Tehrān: Behnām.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2019/1398b.SH). *Parvīze Oqāb (Flying Eagle)*. Tr. by Qāsem Kabīrī. 3rd ed. Tehrān: Majīd.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2005/1384SH). *Rahāyī az Dānestegī (Freedom from the Known)*. Tr. by Mersedeh Lesānī. 2nd ed. Tehrān: Behnām.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2020/1399 SH). *Sokūn va Harkat (Inertia and movement)*. Tr. ānāby Mohammad Ja'far Mosaffā. 10th ed. Tehrān: Qatreh.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2019/1398g.SH). *Ta'ālīme krīšnāmūrtī (Teachings of Krishnamurti)*. Tr. by Mohammad-ja'far Mosaffā. 11th ed. Tehrān: Qatreh.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2006/1385b.SH). *Xeyr va Šar (Good and Evil)*. Tr. by Mercede Lesānī. 2nd ed. Tehrān: Behnām.
- Mo'in, Mohammad. (2008/1387SH). *Loqat-nāmeḡ Fārsī (Mo'in) (Loghatname Farsi (Moin))*. Tehrān: Araḡ.
- Otto, Rudolf. (2018/1397SH). *Erfāne Šarq va Qarb (Mysticism East and West; a comparative analysis of the nature of mysticism)*. Introduction, translation and research by Enšā al-llāh Rahmatīyān. Ed. by Mostafā Malekīyān. Tehrān: Sūfiyā.
- Rafāyī Qadīmī, Rezā and Qolām-hoseyn-zādeh, Qolām Hoseyn. (2018/1397SH). "Barrasī va Tahlīle Jāy-gāḡe Zohd dar Andīše-ye Mowlavī" ("Study and Analysis of the Place of Asceticism in Rumi's Thought"). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 14th Year. No. 51. Pp. 141-168. ISSN: 2008-4420 eISSN: 1735-5737.
- Rašād, Alī-akbar. (2010/1389SH). "Mowlānā va Takassor-gerāyī-ye Dīnī" ("Rumi and Religious Pluralism"). *Journal of Wisdom and Philosophy*. No. 1. Pp. 50- 49.
- Romī Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (2017/1396SH). *Fīḡe Mā Fīḡ*. With Corrections and Margins of Badī'o al-zamān Forūzān-far. Tehrān: Jomhūrī.
- Romī Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (2009/1388SH). *Kolīyyāte Šamse Tabrīzī. Motābeqe Nosxe-ye Ostād Badī'o al-zamān*

- Forūzan-far*. bā Moqaddame-ye Doktor Abdo al-hoseyn Zarrīn-kūb. 5th ed. Tehrān: Sedā-ye Mo'āser.
- Romī Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (1996/1375SH). *Masnavī Ma'navī*. Ed. by Reynold Alleyne Nicholson. Tehrān: Tūs.
- Rostamīyān, Mohammad-alī. (2004/1383SH). "*Fanā va Nīrvānā (Moqāyeseh-ī Beyne Qāyate Solūk dar Erfāne Eslāmī va Būdāyī)*" ("*Fana and Nirvana (A Comparison between the End of Conduct in Islamic and Buddhist Mysticism)*"). *Haft Aseman Magazine*. Bītā. No. 25.n. Pp. 189. 228.
- Sajjādī, Seyyed Zīyā'o al-ddīn. (1997/1376SH). *Moqaddame-ī bar Mabānī-ye Erfān va Tasavvof*. 6th ed. Tehrān: Samt.
- Serāj Tūsī, Abū Nasr. (2009/1388SH). *al-loma fī al-tasavvof*. Tr. by Mahdī Mohabbatī. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.
- Šafi'ī Kadkanī, Mohammad-rezā. (1980/1359SH). "*Talaqqī-ye Qomadā az Vatan*" ("*Ghadma's perception of the homeland*"). *Alphabet Magazine*. 1st Vol. p. 9.
- Schimmel, Annemarie. (1991/1370SH). *Šokūhe Šams (The Triumphal Sun: a study of the works of Jalaloddin Rumi)*. Tr. by Hasan Lāhūtī. 2nd ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Vakīlī, Hādī. (2015/1394SH). "*Ensān az Manzare Krishnamurti*". *Two Quarterly Journal of Spiritual Studies*. 23th Year. No. 17. Pp. 5-31. doi: 10.30465/srs.2020.33223.1790.
- Xātāmī, Ahmad. (2011/1390SH). *Asemanhā-ye Dīgar*. Tehrān: University Publishing Center.
- Zīyāyī, Abdo al-hamīd. (2010/1389SH). "*Barrasī-ye Tatbīqī-ye Fanā va Nīrvānā dar Āmūzehā-ye Būdā, Carlos Castaneda and Mowlānā*". *Maulana Jalaluddin Mohammad Balkhi International Conference on World Thoughts, Rodhan: Islamic Azad University*.
- Zomorrodī, Homeyrā. (2009/1388SH). "*Rahā Šodan az Sefāte Nafs va Ettehād bā Xāleq dar Erfāne Hendī va Masnavī-ye Mowlavī*" ("*Getting rid of the attributes of the soul and union with the Creator in Indian mysticism and Rumi's Masnavi*"). *Journal of Persian Literature, Department of Persian Language and Literature, University of Tehran*. Pp. 109-121.

Rumi and Jiddu Krishnamurti on Abstraction: A Comparative Study

***Maryam Mardāni Varposhti**

Ph. D. Candidate of Persian Language and Literature, University of Mazandaran

****Hosein Hasanpoor Alashty**

The Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Mazandaran

*****Masood Ruhāni**

The Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Mazandaran

******Ali-akbar Bāgheri Khalili**

The Professor of Persian Language and Literature, University of Mazandaran

Abstraction involves relinquishing all material and spiritual attachments to uncover the ultimate truth. It is a fundamental aspect of Sufism and a central theme in mysticism, as highlighted in various mystical texts. This essay undertakes a descriptive and analytical comparison of the perspectives on abstraction by Jalāl-al Din Rumi and Jiddu Krishnamurti. The research aims to identify similarities and differences in the intellectual frameworks of these two prominent Eastern mystics. The findings reveal that Rumi and Krishnamurti share commonalities in various aspects such as simultaneous recognition of material and spiritual abstraction, disassociation from nationality or territorial constraints, transcendence beyond reason and knowledge, self-negation, abstraction intertwined with love, and abstraction leading to self-discovery. However, distinctions emerge in their approaches towards reliance on mentors and teachers, as well as their relationship with established religions and ideologies. Overall, the shared beliefs between these two mystics outweigh their points of divergence, underscoring the similarity in their epistemological and experiential foundations. This mutual ground reflects the essence of true mysticism.

Keywords: Rumi, Masnavi, Jiddu Krishnamurti, Abstraction, Mysticism.

*Email: maryammardani22@yahoo.com

Received: 2024/03/20

**Email: alashtya@gmail.com

Accepted: 2024/06/23

***Email ruhani46@yahoo.com

****Email: aabagheri@umz.ac.ir