

بهکتی و عشق در عرفان هندی و اسلامی

زهرا حسینی حمید^۱

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران شمال

چکیده

عشق عرفانی مفهومی گسترده و چند سویه در فرهنگ عرفانی ملت‌های جهان دارد. از یک سو، جوهره ذات الهی به صورت "عشق" تشخیص یافته است، خدای عشق بنام "آگاه" و "اروس" در یونان، "برهمن" یا "شیوا" با جوهره بهکتی در هند، حبیب در عرفان اسلامی و... ظهور می‌کند؛ و از سوی دیگر، طریق عشق خود راهی متمایز از دیگر راهها- نظیر راه معرفت یا "جنانه‌یوگه" و راه عمل یا "کرمه‌یوگه"- برای رسیدن به کمالات الهی محسوب می‌شود.

بیشتر مکتب‌های فکری هند تحت تأثیر "بهکتی‌مارگه" بوده‌اند. از این مکتب‌ها، اندیشه‌های ودائی، اوپنیشادهای متقدم، مکتب ادوایتۀ شنکره و جریان وحدت‌گرایی کشمیری را تا حدودی می‌توان مجزا نمود. هرچند که برخی از مفسرین نشانه‌هایی از بهکتی را در این مکتب‌ها نیز یادآور شده‌اند؛ اما "بهکتی‌مارگه" در مکتب رامانوجا به گونه‌ای برجسته مطرح شد، در آثار تامیلی رشد کرد و در نهضت "بهکتی‌نو" ادامه یافت.

در حوزه عرفان اسلامی، گذشته از طرح موضوع محبت الهی در آیاتی چون "يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ" (۵/۵۴) و در روایات نقل شده از ائمه اطهار، محبت و عشق الهی در اقوال منسوب به رابعه، حلاج، بایزید بسطامی و... مطرح شد و در مکتب عرفانی احمد غزالی در سده‌های پنجم و ششم هجری جایگاهی ویژه یافت و کتاب‌هایی مانند *سوانح احمدغزالی*، *عبره‌العاشقین* روزبهان بقلی و... در این موضوع نگاشته شد.

این مقاله کوششی است در جهت بررسی و مقایسه بهکتی در مکتب‌های هندی و عشق عرفانی از دیدگاه عرفان اسلامی که با طرح موضوعاتی چون: سیر تاریخی عشق عرفانی، بررسی واژگان بهکتی، عشق الهی و کاربرد آنها، رابطه عشق با خدا و ظهور عالم و رهایی و مُکشه، به این امر پرداخته است.

کلید واژه ها: بهکتی، رامانوجا، بهگوت گیتا، مایا، شکتی، کریشنا، عشق، تجربه عرفانی، ظهور، تجلی، عقل.

مروری بر تاریخچه عشق عرفانی

در ادبیات عرفانی شرق و غرب با سه نوع عشق مواجه می‌شویم:

- ۱- عشق جسمانی. این نوع عشق حاصل خواسته‌های شهوانی لذت‌جویانه یا حس مالکیت و سایر انگیزه‌های مادی است. در فرهنگ یونانی به این عشق "اروس"^۱، در فرهنگ لاتینی "آمور"^۲ و در هندی "کامه"^۳ گفته میشود.
- ۲- عشق دوستانه یا عشق به سایر موجودات انسانی. که با احساسات سخاوتمندانه و انسان دوستانه توأم است. از این عشق در یونانی با واژه "فیلیا"^۴، در لاتین با واژه "دیلکتیو"^۵ و در هند با واژگان "پریاتا"^۶ و "اسنه‌ها"^۷ یاد می‌شود.
- ۳- عشق الهی. این عشق حاصل موهبت الهی است. در یونانی با کلمه "آگاپه"^۸، در لاتین با واژه "کاریتاس"^۹، در بودایی با "کرونا"^{۱۰}، در هندویی با کلمه

¹ - Eros

² - Amor

³ - Kāma

⁴ - Philia

⁵ - Dilectio

⁶ - Priyatā

⁷ - Sneha

⁸ - Agāpē

⁹ - Caritas

¹⁰ - Karunā

"پرمه"^۱، در میان مسلمانان با واژه "محبت" و در عبری با کلمه "חסد"^۲ از آن یاد شده است.^۳

متفکران مسلمان نیز به نوبه خود در طول تاریخ از سه جنبه علمی، فلسفی و عرفانی-شهودی به بررسی عشق پرداخته‌اند. از جنبه علمی افرادی چون ابن حزم اندلسی (د. ۴۵۶ هـ) در *طوق الحمامه* و ابن الجوزی (د. ۵۹۷ هـ) در *دم الهوی* و ابن قیم الجوزیه (د. ۷۵۱ هـ) در *روضه المحبین* موضوع عشق را بررسی کرده‌اند. در این آثار که همگی به عربی نگاشته شده‌اند، از جنبه‌های گوناگون عشق یا محبت همچون دیدار عاشق و معشوق با یکدیگر، فراق یا جدایی آنها، رقیب، غیرت، ناز معشوق و نیاز عاشق، نامه‌نگاری عاشق و معشوق و گفتگوی ایشان با هم، وصال و سرانجام مرگ آنها سخن به میان آمده است. (پورجوادی، بوی جان، ۱۴۹-۱۴۸).

برخی از آثار مربوط به عشق اختصاصاً از دیدگاه فلسفی ساخته و پرداخته شده‌اند. آثاری چون "*رساله‌العشق*" و *نمط هشتم و نهم اشارات و تنبیهات* ابن سینا، "*رساله فی ماهیه‌العشق*" از *رسائل اخوان الصفا*، *اسفار ملاحظه‌درا* (ج ۷) و غیره از این زمره‌اند. جنبه‌های فلسفی و استدلالی عشق در آثار نویسندگان اسلامی بی‌تأثیر از حکمای یونان بویژه افلاطون و نوافلاطونیان نبوده است.

عشق عرفانی و محبت نیز از نخستین سده‌های ظهور اسلام در اقوال رابعه عدویه، محاسبی، بایزید بسطامی، حلاج، شبلی و غیره مشهود است. موضوع عشق عرفانی همچنین در اثر معروف ابوالحسن دیلمی (د. ۳۷۱ هـ) بنام *عطف‌الالف‌المألوف - علی‌اللام‌المعطوف و مشارق‌انوارالقلوب و مفاتیح‌الاسرارالغیوب* از ابن‌دباغ (د. ۶۹۶ هـ) به عربی مطرح گردید. همچنین در ادبیات عرفانی فارسی

¹ - Prema

² - Hased

³ - J. Bruce Long, "Love", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed), Vol.9, 1987, p. 31.

سده‌های پنجم و ششم بطور برجسته مطرح شده و در مکتب احمد غزالی بویژه در کتاب ارزشمند او، *سوانح العشاق* به کمال و پختگی خود رسید.

عین القضاة (د. ۵۲۵ هـ)، روزبهان بقلی (د. ۶۰۶ هـ)، محی‌الدین عربی (د. ۶۳۸ هـ)، مولانا جلال‌الدین رومی (د. ۶۷۲ هـ)، فخرالدین عراقی (د. ۶۸۸ هـ)، حافظ شیرازی (د. ۷۹۲ هـ)، عبدالرحمان جامی (د. ۸۹۸ هـ) و ... همگی در مکتب عشق پرورش یافتند.

در آثاری از شهاب‌الدین سهروردی چون *رساله فی حقیقه العشق* دو جنبه عرفانی و فلسفی عشق جمع شده است. (رک. نصر، مقدمه بر *رساله فی حقیقه العشق*، سهروردی).

در بسیاری از آثار عرفانی، عشق زمینی پلی به سوی عشق آسمانی است، نظیر آنچه که در اروس و آگاپه سنت مسیحی و یونانی مشاهده می‌شود. احمد غزالی عشق را حقیقتی ذومراتب می‌داند. از نظر او عشق مجازی و عشق حقیقی دو مرتبه از یک حقیقت‌اند که با گذر از عشق مجازی می‌توان به عشق حقیقی راه یافت. او در این باره می‌گوید:

اگر کسی بتواند از مشاهده حسن در مظاهر حسی به تجلی آن در مظاهر روحانی راه یابد، زبانی در این راه متوجه او نیست. (غزالی، *بوارق الالمام*، ص ۱۵۲، به نقل از پورجوادی، *سلطان طریقت*، ص ۶۲)

برخی از عارفان از این نیز قدمی فراتر نهاده و برآن رفته‌اند که شاهد دوستی و صورت‌پرستی راه اصلی برای رسیدن به عشق‌الهی است. روزبهان بقلی، اوحدالدین کرمانی و برخی دیگر از صوفیه را می‌توان در زمره این گروه از عرفا برشمرد. در واقع عرفای جمال‌پرست، پرستش‌جمال‌صوری را موجب لطافت احساس و ظرافت روح دانسته و آن را نشانی از زیبایی مطلق انگاشته‌اند.

در ادبیات سنسکریت اعم از کتب شروتی^۱ و اسمریتی^۲ و نیز در ادبیات تامیلی دینی‌هند، بحث عشق و عبادت عاشقانه و مراتب عشق، در قالب نهضت بهکتی^۳ و بهکتی‌نو^۴ مطرح شده است. از این میان جریان وداها، اوپنیشادهای متقدم، مکتب توحید مطلق یا ادوایت^۵ شنکره و جریان وحدت‌گرای کشمیری را باید جدا دانست. هر چند برخی از محققین وجود نشانه‌هایی از بهکتی را به صورت ریاضت یا "تپس"^۶ در وداها، "اوپاسنه"^۷ در اوپنیشادهای اولیه و در اشعار عاشقانه منسوب به شنکره نیز یافته‌اند.

با آنکه شنکره در تفسیر خود بر متونی نظیر بهگوت‌گیتا^۸ و ودانت‌سوتره^۹ بر طریق معرفت و جنانه تأکید می‌کند، اما استادان و آچاریه‌های^{۱۰} پس از اونظیر رامانوجا^{۱۱} (Rāmānuja-11 th cent)، نیم بارکه (Nimbārka-12 th cent)،

۱- شروتی (Śruti) به متون مقدس و وحیانی هندی گویند که عبارتند از وداها (Vedas)، براهمنه‌ها (Brāhmanas)، آرنیکه‌ها (Āranyakas) و اوپنیشادها (Upanishad).

۲- اسمریتی (Smṛiti) شامل متون غیروحیانی هندی است که برخی از آنها مانند گیتا از نظر اعتبار در حد کتب وحیانی است.

3- Bhakti

4 - New Bhakti

5- Advaita

۶- اجرتون در تفسیر خود بر گیتا "تپس" (Tapas) را نیروی تکامل جهانی می‌داند. به اعتقاد او در زبان دینی، "تپس" به مفهوم اشتیاق عاشقانه دینی و الهامات روحانی است که غایت آن برهمن است. "تپس" از لحاظ عملی عبارت از قرار گرفتن مرتاضان در معرض گرمای خورشید یا آتش برای کاستن تمایلات و خواسته‌های جسمانی، و از نظر معنوی، اشتیاق دینی یا خلسه‌ای برای رسیدن به کمال ایجاد می‌کند.

Cf. *Bhagavadgītā*, transl. by Edgerton, 1997, pp. 113-114.

7- Upāsana

8- *Bhagavat Gītā*

9- *Vedānta Sūtra*

10- Acāryas

۱۱- رامانوجا، مؤسس فلسفه ویسیشته ادوایت (Viśiṣṭādvaita) مهم‌ترین مفسر گیتا و ودانت‌سوتره، برهمنی مبتکر درسنت ویشنویی بود که تحت تاثیر ادبیات سنسکریت و ادبیات تامیلی آلوارها، نهضت بهکتی را ایجاد کرد.

Cf. C. J. Bartley. *The Theology of Realism and Religion*, London, 2002, p. 1.

مادهوه (Mādhva-12 th cent)، و والابهه (Vāllābha-15 th cent) به طریق بهکتی به تفسیر متون دینی می‌پردازند.

درگیتا خداوند با دو چهره تشخیص یافته‌ی کریشنا و صورت متعال مطرح می‌شود. کریشنا^۱، اوه‌تاره^۲ و ظهوری از ویشنو، خدای متعال است که با ظهور خود بر روی زمین راه مهرورزی خدا به انسان و انسان به خدا را هموار می‌کند. در این عشق‌ورزی، انسان با دیدن خدای متجسم، خود را قادر می‌یابد که به آسانی احساسات عاشقانه خود را نثار او کند.

در منظومه حماسی *رامایانه*^۳ نیز "راما" که مظهر انسان کامل است، به معشوقش "سیتا"، که مظهري از معرفت و عشق الهی است، عشق می‌ورزد و برای رسیدن به او کوشش می‌کند. در این داستان راما خود ظهوری دیگر از ویشنو است.^۴ داستان "زادها کریشنا" درگیتاگوینده^۵ و داستان عشق "گویی‌ها"^۶ به کریشنا در *ناراده‌سوتره*^۷ حکایت دیگری از عشقی به ظاهر زمینی است که خود مقدمه‌ایی برای عشق آسمانی است. درگیتاگوینده رادها زنی است دارای همسر که به کریشنا عشق می‌ورزد و با شنیدن صدای فلوت کریشنا شب هنگام خانه را رها کرده، به ملاقات کریشنا می‌شتابد. مطابق سنت هندویی او زنی فاسد محسوب می‌شود، اما عشق رادها و کریشنا عشقی در فراق است که با میل روح به جانب خدا که بالاترین حالات معنوی انسان است تحقق می‌یابد.^۸

¹ - Kriśna

² - Avatāra

³ - Rāmāyana

⁵ - Gitā-govinda

⁶ - Gopis

⁷ - Nārāda Sūtra

⁸-Flood, Gavin, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge, 1990, pp.138-139.

ناراده سوتره به بیان مراحل وصول بهکته‌ها به خداوند می‌پردازد و یازده مرتبه را در سیر و سلوک آنان به سوی خدا برمی‌شمارد. طی این مراحل سالک پس از عبور از مرحله عبودیت و خدمت به خداوند (Daśya Śakti)، خدا را به عنوان خویشاوند و پدر خود می‌بیند (Vatsalya Śakti)، سپس در حکم عروس خدا می‌شود و خود را با گویی‌ها^۱ یکی می‌داند (Kanta Śakti) و بعد از اتحاد با خدا (Tammaya Śakti) در نهایت در او فانی می‌شود. (Parama- vivaha Śakti)^۲

در این سیر و سلوک خدا در تجربه عارف میان دو طیف حضور و غیبت قرار دارد. این حضور و غیبت با توجه به گوناگونی فرقه‌ها و تفاوت عارفان و تجربه‌های آنان متفاوت است. لحظات تجربه وحدت (Samślesa) و جدایی (Viraha) ، بطور متناوب برای سالک رخ می‌دهد. ماهیت زودگذر تجربه وحدت عرفانی، اندوه فراق را بدنبال دارد و همین جدایی زمینه ساز اشتیاق و جذب دوباره در وحدت مجدد با الوهیت می‌شود.^۳ در نهضت "هری کریشنا" که براساس فرقه تنتره‌ای^۴ ویشنوی در سده شانزدهم میلادی شکل گرفت، چای تانیه^۵ معتقد است در کلیه کالی^۶ با عشق می‌توان بر دوگانگی عاشق و معشوق فائق آمد.^۷

۱- گویی‌ها دخترکان گاوچرانی بودند که از کریشنا در مقابل دشمنانش عاشقانه دفاع کردند. در واقع آنها سالکانی بودند که گاه در کریشنا فانی شده و با الوهیت یکی می‌شدند و گاه به عنوان پرستش کننده کریشنا به شمار می‌رفتند. Cf. Vivekananda, Swami, *Complete Works*, vol.2, 1948, pp. 400-401.

۲- Cf. Dhavamony, Mariasusui, *Love of God*, Oxford, 1971, pp. 87-88

۳- Cf. Carman, John, "Bhakti", *The Encyclopedia of Religion*, Vol.2, p.132.

۴- آئین تنتره را دین عصر تاریکی و کالی‌یوگ دانسته اند و آثار این مکتب را به عنوان ودای پنجم یاد کرده اند. جسم آدمی در این آئین اهمیت ویژه ای دارد. فنون و آداب ریاضت که در این مکتب مبتنی بر تجارب "جنسی- عرفانی" و بیداری تدریجی نیروهای نهفته معنوی است، باعث شده که "تنتره" را آئین مخصوص عصر تاریکی بدانند. (رک. شایگان، *ادیان و ... ج ۲*، ص ۷۰۸ به بعد)

5- Cāitanya

۶- بنا به جهان شناسی هندی جهان دارای ادواری است که هر دوره خود به چهار عصر تقسیم می‌شود. اولین عصر "کرته" (krta) معادل همان عصر طلا در سنت یونانی است، و سه عصر بعدی معادل عصر نقره "ترتایوگه" (tretāyuga) ، عصر برنج یا "دوایره‌یوگه" (devāparayuga) و عصر آهن یا "کالی‌یوگه" (kāliyuga) است. در عصر طلا آدمی دارای علم شهودی است و در عصرهای بعد بتدریج ۱/۴ دهرمه را به فراموشی می‌سپارد تا عصر کالی که تنها مالک ۱/۴ دهرمه است و همه ارزشهای معنوی نابود می‌شوند. (همان، ۲۸۲-۲۸۱)

7-Flood, *op. cit.*, p.140

علاوه بر جنوب هند که موضوع عشق کریشنا و پیروان او براساس بهکتی به شکل عشق به برهمن متشخص یا تشبیهی (سگونه)^۱، با تجسم و کیفیات خاص محسوس شکل گرفت، در شمال هند بخصوص در پنجاب، سنت دیگری رواج یافت که از خدای بدون هیئت و شکل و به مفهوم غیر متشخص یا تنزیه‌ی (نیرگونه)^۲ طرفداری می‌کرد. خدایی که منشأ و حافظ جهان است و با هستی پر از مهر خود از چرخه تولد و مرگ (سمساره)^۳ آزاد است. این سنت مقدس شمالی منجر به بهکتی ویشنوئی، عرفان و یوگه‌نات^۴ شد که در ادبیات مقدس ویشنوئی ردپای آنها را می‌توان دید. این آئین‌ها بر تجربه شخصی از خدای متعالی که ورای هرگونه شکل و صورت است تأکید می‌ورزند و به "بهکتی نو" شهرت یافته‌اند. معروفترین روحانیون این تفکر کسانی چون: راماننده^۵، کبیر^۶، نانک^۷، میرابائی^۸ و دادو^۹ هستند.^{۱۰}

ادبیات تامیلی نیز که تحت تأثیر کتب مقدس سنسکریت به نگارش در آمده‌اند، در زمینه عشق الهی بسیار غنی به نظر می‌رسند. بهکتی در کتب مقدس شیوایی^{۱۱} - شیوه آگمه‌ها^{۱۲} یا سیدانته‌ها^{۱۳} - جایگاه ویژه‌ای دارد. /یشوره‌گیتا^{۱۴} از جمله این متون عرفانی به زبانهای دراویدی و سنسکریت است که همچون گیتا، بر ضرورت بهکتی در رهایی از اسارت تأکید می‌کند. در

¹-Saguna

²-Nirguna

³-Samsāra

⁴-Nāth Yoga

⁵-Rāmānanda

⁶-Kabir

⁷-Nānak

⁸-Mirābāi

⁹-Dādu

¹⁰-Ibid, p.144.

¹¹-Śaivism

¹²-Śaiva- āgamas

¹³-Sidhāntas

¹⁴-*Īśvara Gītā*

فصل سوم این کتاب رقص شیوا با تجلی کریشنا در گیتا مشابهت دارد.^۱ شیوا با رقص خود با نیروی خلاقه (شکتی) اش^۲ در هم می آمیزد، از این طریق آفرینش صورت می پذیرد. در این مکتب وصال با حق بواسطه استغراق در ذات او نیست- چنانچه مکتب کشمیری می پنداشت- بلکه در همان حال وصال، روح صفات ممیزه خویش را همچنان حفظ می کند.^۳ بنظر می رسد از این جهت این مکتب با تفسیر رامانوجا شباهت دارد.

اشتقاق و کاربرد دو واژه بهکتی و عشق

برای واژه "بهکتی" معانی متعددی را ذکر کرده اند. از این رو، به درستی نمی توان معنای دقیق واحدی از آن ارائه داد.^۴ "بهکتی" واژه ای سنسکریت از ریشه $\sqrt{bhāj}$ است که مشتقاتی نظیر بهکته (Bhakta)، بهگوت (Bhagavat) و غیره از آن ساخته می شود، درباره معنای "bhāj" موارد زیر ذکر شده است: لذت بردن، مالکیت داشتن، شمول داشتن، علاقه مند بودن، ترجیح دادن، انتخاب کردن، احترام گذاردن، پرستیدن، ستایش کردن، واصل شدن، وفادار بودن و عبادت خالصانه.^۵

در ادبیات ودایی این واژه به معنی "شرکت در مراسم قربانی" است و در ادبیات دوره های بعد برای بیان ارتباط شخصی میان انسان مذهبی و خدا بکار رفته است.^۶

ناراده سوتره، bhāj را به معنی "عشق فطری" به خدا تعریف کرده است که به نقطه کمال خود برسد. این عشق قبل از کمال "پرمن"^۷ و پس از کمال "پرْمه"^۸ نامیده می شود. پرْمه بیانگر سه جنبه از بهکتی است:

^۱ - Dhavamony, *op. cit.*, pp.89-90.

^۲ - Śakti

^۴ - Cf. Plott. John, *A Philosophy of Devotion, Delhi, Moltial Banarsidas, 1974, p.1.*

^۵ - Dhavamony, *op. cit.*, p.11

^۶ - Ibid

^۷ - Preman

^۸ - Parama

۱- عبادت عاشقانه و خالصانه به دور از انگیزه های دنیوی.

۲- عبادت به دور از سیطره علم.

۳- پدیداری حالت عبادت در فکر، گفتار و عمل.^۱

ناراده سوتره بهکتی را تجربه ای عمیق بر می شمرد که همه خواسته ها را نفی و قلب را لبریز از عشق به خدا می کند. در این حالت روح انسان به سمت الوهیت کشیده می شود و با تأمل در قدرت خدا، صاحب حکمت و نیکی شده و با ابراز احترام، همه هستی خود را به خدا می سپارد. چنین رابطه ای مستلزم وجود دو طرف است، زیرا اگر این دو یکی شوند، جایی برای بندگی و عبودیت باقی نمی ماند. از این رو از نظر هستی شناسی^۲ تمایز میان خالق و مخلوق که اساس بهکتی است، همواره حفظ می شود.^۳

معادل بهکتی در ادبیات تامیلی "آنپو"^۴ است که به معانی: عشق، وصال، دوستی، عبادت خالصانه و پرهیزگاری ترجمه شده است.^۵

در کتاب عرفانی شیوایی تامیلی *تیرومنتیرام*^۶ این واژه نه تنها به مفهوم متعارف عشق به خداست، بلکه عمیق تر از آن، مفهوم اتحاد عرفانی با خدا را بیان می کند.^۷

واژگان دیگری نیز در ادبیات تامیلی برای بیان مفهوم عشق بکار می رود. از جمله ی آنها در آثار آوارها^۸، واژه "آرول"^۹ به معنای شفقت انسان به موجودات

^۱- Cf. *Bhagavadgītā*, transl. by Rādhākṛishnān., New Delhi, 1977, p. 60

^۲- ontological

^۳- Ibid

^۴- Ānpu

^۵- Dhavamony, op.cit., p. 128

^۶- *Tirumontiram*

^۷- Ibid

زنده و محبت الهی است و واژگان "کامه"^۱ به معنای خواسته و گرایش دو جنس بهم، و "کتل"^۲ به معنای "کامه" نیز در معنی عشق بکار می‌روند.^۳

واژه عشق علاوه بر بیان رابطه انسان با خدا، کارکرد مهم دیگری نیز در بُعد وجود شناسی در ادبیات عرفانی ملت‌های جهان از جمله در عرفان اسلامی و مکتب‌های هندی دارد، و آن هویت عشق به عنوان جوهره اصلی الوهیت است. در یونان مفاهیم عشق در قالب "اروس" و "آگاپه" بتدریج خود بر ذات خدا نیز اطلاق شد.^۴ در ادبیات عرفانی هند نیز جنبه خلاقه "برهمن" با بهکتی یکی است، چنانکه قدرت خلاقه (شکتی) شیوا در مکتب شیوایی همان بهکتی است. به عبارت دیگر بهکتی جوهره آننده یا سعادت، (ānanda)، جوهره آنوبهوه (ānubhava) یا شناخت، همچنین جوهره پرستش یا نیستیکی (naisthiki) نیز هست.^۵

در قرون اولیه اسلام واژه عشق در ادبیات عرب بکار نرفته است. همچنین از واژه عشق و مشتقات آن در ادبیات سامی از جمله در زبان‌های عبری، آرامی، سریانی، حبشی، فینیقی، بابلی، آشوری، اکدی و غیره استفاده نشده است. در قرآن نیز لفظ عشق و مشتقات آن نیامده است. از این واژه برای اولین بار در نهج‌البلاغه در کلمات منسوب به حضرت علی (ع) استفاده شده است.^۶ در ادبیات عرفانی قرون اولیه اسلام نیز واژه عشق بکار رفته است.

^۱- Kāma

^۲- Katal

^۳- Dhavamony, *op. cit.*, loc.cit

^۴-Cf. West.M.H."Eros", *The Ency...*vol 5, p.148. and Bruce long, *op. cit.*, p. 37.

^۵ - Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*. Vol. 5, 1973-2000, P.

69.

عموماً درباره معنای لغوی عشق نظرات مشترکی وجود دارد که به عنوان نمونه به بیان گفتار سهروردی در *مونس العشاق* در این باره اکتفا می‌کنیم. او می‌گوید:

عشق را از "عشقه" گرفته اند و عشقه آن گیاهی است که در باغ پدید آید و در بُن درخت اول پیچ در زمین سخت کند، پس سربرآورد و خود را از درخت می‌پیچد و همچنان می‌رود تا جمله درخت را فراگیرد و چنانش در شکنجه کشد که نم در میان برگ درخت نماند و هرغذا که به واسطه آب و هوا به درخت می‌رسد، به تراج می‌برد تا آنگاه که درخت خشک شود. (سهروردی، شهاب الدین، *مونس العشاق*، ۲۸۹-۲۸۷)

بیان معنی و حقیقت عشق در ادبیات فارسی امری مشکل و به قول اغلب اهل معرفت ممتنع است. علل متعددی را در این باره ذکر کرده‌اند که به ذکر پاره ای از آنها اکتفا می‌کنیم:

۱- عطار می‌گوید: "هیچ چیز لطیف‌تر از محبت نبود" (تذکره الاولیاء، ۵۱۳)، بنابراین درباره امری الطف بوسیله واژگانی لطیف نمی‌توان سخن گفت.

۲- عشق فراتر از قوه فهم و خیال است، بنابراین با ابزار فهم و خیال نمی‌توان بر آن احاطه یافت. بقول عراقی:

تعالی العشق عن فهم الرجال و عن وصف التفرق و الوصال
متی ما جل شیء عن خیالٍ یجل عن الاحاطه و المثال
(لمعات، ۴۵)

جامی در تفسیر این معنا می‌گوید:

فراق و وصال در حیظه دوگانگی مفهوم می‌یابد، در حالیکه میان عشق و مراتب او اثنینیت نیست. زیرا که عشق در مراتب عین مراتب است. (شعه اللمعات، ۳۱-۳۰)

به این ترتیب وقتی عشق در همه چیز ساری است و تمایز و دوگانگی حاصل نیست، بطور طبیعی چنین امری تعریف ناپذیر می‌گردد.

۳- عشق امری قدسی است و افشای آن، افشای سرّ ربوبیت و عین کفر است. از این رو اهل اسرار از بیان حقیقت آن ابا کرده‌اند. حکیم ارسطاطالیس (ارسطو) در این باره گفته است:

واجب چنان کردی که حکمت الهی هرگز مکتوب و مسطور نکردندی، الا انک از نفس به نفس شدی اما به شرط آنکه استعدادی در نفس منفعل حاصل بودی و این اشاعت و اذاعت در میان حکمای محقق سخت معذور و ممنوع است، خصوصاً برنامستعدان و ناهلان و شیران. (یزدان شناخت، ص ۱۱۱)

۴- عشق از صفات ذات است. احمد غزالی در این باره می‌گوید:

او مرغ ازل است، اینجا آمده مسافر. ابد روی به خدّان ننماید، که نه هرخانه‌ای آشیان او را شاید. چون پیوسته آشیان از جلالت ازل داشته است. (سوانح، ۱۲۰-۱۱۹)

هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشنگر است لیک عشق بی‌زبان روشن تر است
(مثنوی، دفتر اول، ب ۱۱۳-۱۱۲)

درباره استفاده از لفظ عشق در رابطه انسان با خداوند میان متقدمین تفاوت عقیده وجود دارد. حداقل سه نظریه در این باره اظهار شده است:

الف- گروهی از شریعتمداران ظاهری و متکلمان که عمدتاً تا قبل از سده پنجم هجری می‌زیستند، اساساً دوستی میان حق و خلق را امری جایز ندانسته‌اند و به دلایل گوناگون آن را رد کرده‌اند. از جمله دلایل انکار آنها عدم ذکر لفظ عشق در قرآن، عدم سنخیت میان جنس انسان با خدا، و تعلق اراده انسان به امور جزئی

و عدم جزئیت ذات حق است.^۱ ابن‌الجوزی و ابن‌تیمیة از جمله این گروه‌اند. آنها مفهوم عشق الهی را با نوعی زندقه مربوط کرده‌اند و آنرا از مقوله دعاوی مانوی مبنی بر تصور وجود جزء الهی در انسان و انجذاب اجزاء نور به مرکز انوار دانسته‌اند. (رک. زرین کوب، جستجو در تصوف / ایران، ۱۲۸). این گروه عمدتاً محبت در قرآن را از سویی به ارادت خیر و نعمت خاص از جانب پروردگار و از سوی دیگر آن را دوستی اوامر خدا، شریعت و اطاعت محض انسان از خدا می‌شمارند.^۲ امام محمد غزالی در *کیمیای سعادت* (ص ۵۶۹) به نقد آراء این گروه پرداخته است.

ب- گروه دوم متصوفه شریعت‌مدارند. این گروه که عمدتاً نویسندگان کتب نظری عرفانی تا سده‌های پنجم و ششم‌اند، هر چند از کاربرد لفظ عشق درباره خدا پرهیز می‌کنند و اگر بدان اشاره نیز میکنند در جهت رد آن است، معذک منکر محبت میان خلق و خدا نمی‌شوند. برخی از دلایل آنها را هجویری بیان می‌کند:

نخست عشق تجاوز حد بود و خداوند تعالی محدود نیست، پس عشق به خدا تعلق نمی‌گیرد. و دیگر آنکه عشق فقط بر طلب ادراک ذات درست آید، در حالیکه ذات حق تعالی مُدرک نیست. از اینرو گفته اند که: به صفات و افعال محسن و مکرم اولیاء را محبت درست آید. (هجویری، *کشف‌المحجوب*، ۴۰۱-۴۰۰)

ابونصر سراج، ابوبکر کلابادی، ابوطالب مکی، ابوالقاسم قشیری و هجویری را می‌توان در زمره این گروه به شمار آورد. این گروه از واژگان محبت، شوق و غیره برای بیان این رابطه استفاده کرده‌اند و آیات زیر را برای تأیید نظریه خویش بازگو کرده‌اند:

- فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ. (مائده/۵۴)

- يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ، وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ (بقره/۱۶۵)

۱- رک. پورنامداریان، *دیدار با سیمرغ*، ص ۱۱؛ ستاری، جلال، *عشق صوفیانه*، ص ۱۵۶.
 ۲- هجویری، *کشف‌المحجوب*، ص ۳۹۷-۳۹۶؛ قشیری، ابوالقاسم، *ترجمه رساله قشیری*، (ترجمه حسن ابن احمد عثمانی)، تصحیح فروزانفر، ص ۵۵۵-۵۵۴.

عرفایی نظیر مالک بن دینار (قرن ۲) و ابوالحسن علی بن محمد بن احمد (قرن ۳) بجای واژهٔ عشق لغت "شوق" را به کار برده‌اند. (غزالی، بحرالمحبه، ۷۳)

ج- گروه سوم صوفیان اهل ذوق و شهوداند که از طریق کشف و شهود رابطه‌ای میان خود و خدا بر مبنای اشتیاق و علاقه برقرار کرده‌اند. این گروه بی پروا از کلمه عشق با همان بار عاطفی شدید برای بیان رابطه حق و خلق استفاده کرده‌اند. رابعه عدویه، حلاج، ذوالنون مصری، احمد غزالی، سنایی، عین القضاة، عطار، مولوی و بسیاری دیگر از عرفا را می‌توان در زمرهٔ این گروه دانست. دیلمی در کتاب *عطف الالف المألوف* دلایل متعددی برای جواز اطلاق لفظ عشق بر رابطه انسان و خدا ذکر می‌کند. وی به روایتی استناد می‌کند که براساس آن داوود پیامبر لقب "عشیق الله" یافت.

اما بیان رابطه عاشقانه عرفانی در آثار احمد غزالی بویژه در *سوانح‌العشاق* او اوج می‌گیرد. احمد غزالی را می‌توان اولین کسی دانست که بی‌باکانه از اطلاق لفظ عشق بر حقیقت مطلق دفاع نمود. وی در فصل چهارم *سوانح* پس از بیان انواع ملامت، دربارهٔ فنای همه چیز حتی عاشق و معشوق، و بقای عشق می‌گوید:

تجربیدکمال بر تفرید عشق می‌تابد، توحید هم، توحید را بُود، دروی گیری را گنجای نه... هم او عاشق و هم او معشوق و هم او عشق، که اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است، چون عوارض و اشتقاقات برخاست، کار و ایگانگی افتاد. (سوانح، مجموعه آثار احمد غزالی، ۱۱۶-۱۱۷)

بِهکتی، عشق عرفانی و خدا

در هند براساس تفاوت در موضوع، وسیله و هدف تجربه‌ی عرفانی، با دو نوع عرفان الهی^۱ و عرفان توحیدی یا غیرثنوی^۲ مواجهیم. برهمن در این مکاتب در دو شکل تجلی می‌کند:

۱- برهمن متّصف^۳، محدود و متغیر^۴ با اسم و رسم^۵.

۲- برهمن غیرمتّصف^۶ و بی تعیین و بی صفت^۷.

موضوع تجربه الهی- چنانکه رامانوجا در مکتب توحید متّصف خود بدان قائل است- برهمن در سطح پایین تر یا آپره^۸ با ویژگی و صفات^۹ است، به چنین خدایی می‌توان عنوان خدای عشق و محبت را داد. اما موضوع تجربه توحیدی چنانکه شنکره مطرح نموده، مطلق برهمن است که با ماهیتی برتر، پره^{۱۰}، بی صفت یا نیرگونه^{۱۱}، خالص یا شودهه^{۱۲} و اولیه یا موکھیه^{۱۳} است.^{۱۴} شنکره برهمن

(Monism)

(Theism)

(dvaita)

(advaita)

² -non-dualist Mysticism

³ - Saguna ,Viśiṣṭa

⁴ - Vikrita

⁵ - Nāma Rūpa

⁶ - Nirguna

⁷ - Cf. Dhavamony, *op. cit.*, pp. 367-368

⁸ - Apara

⁹ - Saguna , Saviśesa

¹⁰ - Para

¹¹ - Nirguna , Nirviśesa

¹² - Śuddha

¹³ - Mukhya

¹⁴ - Ibid.

را تنها امر حقیقی، و جهان را توهم، و منتهای طریق نیل به "مکشه" را معرفت یا جنانه می‌شمرد. رادها کریشنا در این باره می‌گوید:

برهنم نیرگونه شنکره که با چشمانی سرد به ما خیره شده است، نمی‌تواند هدف بینش دینی ما باشد. احساس ارتباط شخصی با خدا مستلزم دوستی و محبت واقعی با یک شخص "دیگر" است و این شخص نمی‌تواند نیرگونه برهنم شنکره باشد که فراتر از هر تعریف و توصیفی است.^۱

رامانوجا- برخلاف شنکره- رابطه بنده با خدا را مانند رابطه اعضای بدن با بدن می‌داند که تحت اراده‌ی او اداره می‌شوند و از آنجا که خدا ویژگی‌های فردی و مشخص دارد لذا موضوع مناسب برای عبادت عاشقانه بندگان است.^۲ در ویشنوپرستی از این رابطه با تعبیر گوناگون یاد شده است مانند: رابطه خدمتکار با سرورش، رابطه پدر و مادر با فرزند، رابطه دوست با دوست، و رابطه عاشق با معشوق که تعبیر اخیر بویژه در ویشنوپرستی بنگالی رایج است.^۳ شیواپرستی تامیلی از رابطه عاشقانه خدا با انسان به عنوان "اتحاد با پاهای خدا" یاد کرده است و آزادی انسان نیز در گرو این اتحاد است. دهمونی به نقل از کمپانتار^۴ از تجربه خدای متصف اینگونه یاد می‌کند:

شما عاشقان خدا همانطور که با پاهای کامل ترین پدر "انییر"^۵ یگانه شده اید، آزاد می‌گردید.^۶

در مکتب توحیدی ابن عربی نیز خداوند در دو مرتبه‌ی مطلق و متعالی و بی‌اسم و رسم، یعنی در مقام احدیت، و در مرتبه اسماء و صفات، یعنی در مقام

^۱- Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, 1958, vol. 2., p. 692

^۲- C. J. Bartley, *op. cit.*, p. 3; and *Bhaq. G.* transl. by Radhakrishnan, pp. 17-18.

^۳- Flood, *op. cit.*, p. 135.

^۴- Compantar

^۵- Anniyar

^۶- Cf. Dhavamony, *op. cit.*, pp. 369-370.

واحدیت مطرح است. چنانکه عرفا گفته‌اند، در مرتبه احدیت حتی اطلاق نام نیز بر او روا نیست، بنابراین گاه از ضمیر "هو" برای بیان این مقام استفاده شده تا بیانگر غیب الغیوبی او باشد. در چنین مقامی است که نمی‌توان در ذات الهی حتی تفکر کرد.

برای آدمی عشق ورزیدن به خداوند در مقام بی نشان او، امری ممتنع است. اما در سطح دیگر، خداوند با اسماء و صفات بی‌شماری ظهور می‌کند که از جمله مهم‌ترین آنها صفت عشق است. که از آن به صورت "حُبّ" و "وُدّ" یاد می‌شود. این صفت اولین ظهور خداوند و علت تجلی او در عالم به شمار می‌رود. در چنین مقامی حلاج "اناالحقّ" سر می‌دهد و می‌گوید:

انما من أهوى و من أهوى أنا نحن روحانِ خللنا بدنا
(حلاج، مجموعه آثار، ۳۳۲)

ابن عربی یگانگی عبد و ربّ را در مقام ظهور حق مطرح می‌کند و سخن معروفش را - هوهی، هی‌هو- در یگانگی عبودیت و ربوبیت بیان داشته است. تمثّل معشوق در عالم خیال و عشق ورزیدن به اعضای صورت و بدن او- خد و خال و زلف و قد و ابرو و غمزه و خنده او- در ادبیات عارفانه و عاشقانه‌ی فارسی بیانی دیگر از تجلیات معشوق ازلی است. از این رو پیامبر (ص) در شب معراج فرمود:

رأيتُ ربِّي ليَّله المعراج في احسنِ صورِه (به نقل از عین القضاة، تمهیدات، ۲۹۶)

همچنین خلقت آدم بصورت "الرحمن" حدیثی دیگر از این تمثّل است:

إنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ وَ أَوْلَادِهِ عَلَي صُورَةِ الرَّحْمَنِ. (همان)

مولانا جلال الدین رومی عشق شبان را به خدا در قالب تصور خدایی صاحب سر و دست و پای و جای به زیباترین شکل به نظم می‌کشد:

دید موسی یک شبانی را براه
 تو کجایی تا شوم من چاکرت
 کو همی گفت ای گزیننده اله
 چارقت دوزم کنم شانه سرت
 وقت خواب آید برویم جایکت
 ای بیادت هیه‌هی و هیه‌های من
 (مثنوی، ج ۱، دفتر دوم، ۳۴۰)

مولانا گاه از وجه تنزیه‌ی حق نیز یاد می‌کند. در این حالت هر نوع توصیف و ثنائی نیز خطاست.

این ثنا گفتن زمن ترک ثناست
 کاین دلیل هستی و هستی خطاست
 (همان، دفتر اول، ۵۱۷)

بهکتی، عشق و ظهور عالم

علاوه بر تأکید مکتب‌های عرفانی بر عشق و در نتیجه پذیرش هویت متشخص خدا، اغلب آنها بر اصل دیگری نیز تأکید دارند و آن مفهوم خلقت و تأثیر عشق در آن است. در مکتب ویسیشته ادوایت‌هی رامنوجا نظریه‌ی خلقت به عنوان "بازی" خالق یا لی‌لا^۱، رابطه بهکتی را میان خالق و مخلوق تحکیم می‌بخشد، این تحکیم با تکیه بر نظم پایداری است که ریشه در عشق دارد و نتیجه آن آزادی کامل است.^۲

بطور کلی در مکتب ودانته ظهور عالم پدیداری به واسطه نیروی "مایا"ست. برهمن به برگت نیروی "مایا"^۳ از مقام تنزیه‌ی بی‌وصفی بیرون می‌آید و به کلیه صفات موصوف می‌گردد. "پرکرتی"^۴ یا "مایا" که ظهوری از خدا در عالم تعنیات است به عنوان هستی خالص، "ستوه"^۵، به عنوان سعادت،

^۱ - Līlā

^۲ - Plott, op. cit., pp. 7-8.

^۳ - Māyā

^۴ - Prakriti

^۵ - Sattva

"تمس"^۱ و به عنوان عقل، "رجس"^۲ را ایجاد می‌کند. "اویدیا"^۳ یا جهل که معادل سه‌گونه فوق است، علت ناسازگاری‌ها و همه عیوب محسوب می‌شود. "اتمن" وقتی به عنوان شعور محض با "گونه‌ها"، "اویدیا" و "مایا" متعین می‌شود، جهان پدیداری شکل می‌گیرد. بنابراین "مایا" هر چند که خود ظهوری از اتمن [یا برهمن] است، معذک علت استتار او نیز می‌گردد.^۴

داراشکوه در مجمع‌البحرین (ص ۴) "مایا" را معادل عشق می‌گیرد و می‌گوید:

از "چد آکاس" اول چیزی که بهم رسید عشق بود که آنرا به زبان موحدان هند
"مایا" گویند.

هرچند که شاید نتوان کاملاً دیدگاه داراشکوه را در این‌باره پذیرفت، معذک "مایا" لااقل از دو جنبه با عشق مناسبت دارد: ۱- جنبه استتار "مایا" ۲- جنبه نیروی خلاقه "مایا". از جنبه نخست، "مایا" می‌تواند خدا را در شکل جیوه‌ها تحت تأثیر خود و تجربه جهانی قرار دهد، ولواینکه ماهیت واقعی او تحت تأثیر "مایا" نیست.^۵ اما جنبه دیگر "مایا" جنبه خلاقه یا شکتی اوست که بویژه در مکتب شیوایی موجب خلق عالم می‌گردد. داسگوپتا شکتی را با بهکتی یکی دانسته و برای آن دو جنبه برتر و فروتر قائل شده است. جنبه برتر شکتی گرایش به تجلی جهان-مایا- دارد و جنبه فروتر آن، گرایش به بازگشت به خدا دارد که به عنوان بهکتی ظهور می‌کند، بنابراین شکتی دارای دو جنبه "مایا" و "بهکتی" است.^۶

^۱ -Tamas

^۲ -Rajas

^۳ - Avidyā

^۴ - Cf., Dasgupta, vol.3, p. 29.

^۵ - Ibid, vol. 4, p. 12.

^۶ - Ibid, vol.5, p. 61.

"عشق" در عرفان اسلامی نیز عملکرد دوگانه استتار و ظهور را دارد. عشق که خود صفت ذات الهی است^۱ در مرتبه اولین تعین در عالم هستی ظهور می‌یابد. داراشکوه در مجمع البحرین (ص ۴) در این باره می‌گوید:

اهل اسلام را گفت: کنتُ کنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف، فخلقتُ الخلقَ [لکی أعرف]، بر این دلالت است و از عشق، روح اعظم که جیواتمان (Jivātman) باشد، پیدا شد که آنرا حقیقت محمدی می‌گویند که اشاره به روح کلی آن سرور است. (ص) و موحدان هند آن را هرن گربهه (Hiranya Garbha) و اوه ستهاتمن (Ava Sthātman) مینامند که اشاره به مرتبه جمال است.

اصطلاحات ظهور نور محمدیه، عقل اول، قلم و عماء^۲ همگی به برزخ میان حق و خلق برای ظهور اسماء و صفات الهی اشاره داشته و ریشه در عشق الهی دارند. به این ترتیب عشق علت ظهور عالم است، و خود در تمام هستی ساری می‌گردد. (رک. ابن سینا، رساله عشق، ۴-۵)

اما جنبه دوم عشق، جنبه استتار و حجاب اوست. عشق به عنوان صفتی از صفات الهی پرده‌ای بر روی ذات او می‌کشد و ذات را که نه اسمی دارد و نه رسمی، ملقب به عشق می‌کند. از این جهت عشق را می‌توان از مقوله حجب نورانی دانست که هر چند خود مقرب‌ترین وسیله برای رسیدن به ذات حق است، اما در عین حال خود آخرین مانع برای رسیدن به ذات الهی نیز می‌باشد. از این روست که گفته‌اند:

به میانه بنده و ایزد هزار مقام است از نور و ظلمت و کوشائی قوم همانا در رسیدن به نور است از ظلمت. (به نقل از ابوریحان، تحقیق ماللهند، ص ۶)

بهکتی و عشق، راه رهایی و مکشه:

در ادبیات دینی هند سه طریق رهایی عبارتند از: راه عمل یا "کرمه یوگه"^۱، راه عشق یا "بهکتی یوگه"^۲ و راه شناخت یا "جنانه یوگه"^۳. این طرق گاه به تنهایی و گاه به اتفاق هم وسیله کسب مکشه محسوب می گردند. کتب وداها بر "کرمه یوگه"، اوپنیشادها بویژه اوپنیشادهای متقدم برجنانه یوگه و بهگوت گیتا بر "بهکتی مارگه" تأکید بیشتری دارند.

در فصول ششم، هفتم، نهم، یازدهم و دوازدهم از گیتا، بهکتی جایگاه ویژه‌ای دارد. گیتا دست کم سه مرحله از پیشرفت "بهکتی" را یادآور می شود و برای هر مرحله مراتب متعددی را برمی شمرد. سه مرحله فوق در گیتا عبارتند از:

۱- پره جنانه (Para Jnāna) ۲- پره بهکتی (Para Bhakti) ۳- پرمه بهکتی (Parama Bhakti)

رامانوجا در تفسیر خود برگیتا این مراحل را چنین تفسیر می کند:

عبادت خالصانه در مرحله اول ریشه در انجام اعمال خوب دارد که در تولدهای اولیه انجام می شود. این اعمال مخلصانه زمینه کسب شناخت خدا به عنوان یک آموزه در شاستره‌هاست. بعد از این مرحله، میل فطری به دیدن خدا حاصل می شود. در این مرحله سالک وارد مرحله پره بهکتی شده که وسیله ای برای رؤیت مستقیم خداست. بعد از آن در مرحله پره بهکتی، سالک در صدد تجربه کامل از خدا برمی آید و این مرحله وسیله بلاواسطه شناخت نهایی خداست.^۴

¹ - Karma Yoga

² - Bhakti Yoga

³ - Jnāna Yoga

⁴ - Rāmānuja, *The Gitābhāshya of Rāmānuja*, transl. by M.R. Sampatkumaran, 1969, p. 21.

مرتبۀ "پره بهکتی" از منظر رامانوجا حائز اهمیت بیشتری است. پره بهکتی خود دارای چهار مرتبۀ است:^۱

۱- سالوکیه^۲ ۲- سامیپیه^۳ ۳- ساروپیه^۴ ۴- سارستیه^۵

ایشوره بهکتی نیز به دو نوع بهکتی فروتر و فراتر یا متعالی قائل است. نوع فروتر بهکتی یا آپره بهکتی که مخصوص مبتدیان است در اعمال عبادی، بصورت آئین‌های خاص ترسیم شکل مشخص خدا و غیره تجلی می‌یابد و بیشتر از نوع "کرمه یوگه" است اما تسامحاً به آن "بهکتی" گفته می‌شود. در مراحل بالاتر، پره بهکتی، تمام اعمال فوق منتفی می‌شود و هیچ چیز سالک را محدود نمی‌کند.^۶

ناراده سوتره نیز به دو نوع عبادت اولیه و ثانویه قائل است. در نوع اول عبادت، انگیزه سالک فقط خدمت به خداست و انگیزه‌های دیگر همچون دریافت پاداش در این دنیا (سالوکیه)، قدرت متعال خدا (سارستیه)، نزدیکی به خدا (سامیپیه)، شبیه شدن به خدا (ساروپیه) و حتی اتحاد با او (سایوجیه)^۷ برای او مطرح نیست. ناراده سوتره عبادت ثانویه را به سه نوع "ستوه‌ای" و "رجسی" و "تمسی" تقسیم می‌کند. در نوع "ستوه‌ای" که عبادت توأم با روشنایی است، ریشه همه خواسته‌های نفسانی خشکیده شده و خدا را فقط به خاطر خود خدا عبادت می‌کنند. اگر عبادت به انگیزه‌های شهوت، ثروت و سایر لذاذذ صورت پذیرد، این نوع عبادت "رجسی" است و اگر انگیزه حسادت، خشم و تکبر در میان باشد، این نوع عبادت "تمسی" است. این دونوع اخیر عبادت از ارزش کمتری برخوردارند.^۸

^۱- Cf. S.S. Suryanarayana Sastri, "The Philosophy of Śaivism", *The Cultural Heritage of India*, Haridas Bhattacharyya (ed), vol.3, p. 395.

^۲ - Sālokya

^۳ - Sāmipya

^۴ - Sārūpya

^۵ - Sārstyā

^۶ - Swami, op .cit. p. 72.

^۷ - Sāyujya

^۸ - Cf. Dasgupta, vol. 4, pp. 28-29.

در *شاندلیه* سوتره نیز از این دو نوع عبادت یاد شده است. در این سوتره در عبادت اولیه فرد با تمام قلب و ذهن خود به عبادت می‌پردازد^۱. این عبادت که از جنس نیرگونه است، سالک را مستقیماً به آزادی و نوعی کوله^۲ یا شوده^۳ می‌رساند. *شاندلیه* عبادت ثانویه را نیز منجر به آزادی می‌داند، اما راه رسیدن به آزادی از طریق این دو نوع عبادت راهی غیر مستقیم است.^۴

رامانوجا دو نوع بهکتی را از هم متمایز می‌کند: نخست "ساده‌بهکتی"^۵ که با تمرین روحی و معنوی حاصل می‌شود. دیگری "پهله‌بهکتی"^۶ که حاصل محبت "ایشوره"^۷ است و بطور ناگهانی و اشراقی در دل سالک جرقه می‌زند.^۸

وی دو راه را برای رسیدن به مکشه پیشنهاد می‌کند: نخست معرفت به ذات و سرشت راستین خدا که از طریق "بهکتی‌یوگه" و لطف خدا یا "پرساده"^۹ حاصل می‌شود. مقدمه و پیش شرط "بهکتی‌یوگه" تهذیب نفس و آگاهی نفس به حقیقت ذات و رابطه آن با بدن، حواس و جهان مادی است. تهذیب نفس بوسیله "کرمه‌یوگه" یعنی انجام وظایف و مسئولیت‌های فردی فارغ از هوی و هوس حاصل می‌شود و آگاهی با مطالعه متون مقدس تحت هدایت و نظارت یک استاد "جنانه‌یوگه" بدست می‌آید. در اینجا "جنانه‌یوگه" اولین گام در راه مکشه

1- Ekantata

۲- کوله (Kevala) یا کیولییه (Kaivalya) در مکتب ودانته‌ی رامانوجا نوعی مکشه (Moksha) محسوب می‌شود. Cf. Ramanuja, *The Gitābhashya*, transl. by Sampatkumaran. P.20.
راه‌هایی را می‌توان به دو طریق نفی و اثبات تعریف کرد. از جنبه منفی می‌توان گفت‌هایی حالتی است که در آنجا همه اسارتها از بین می‌رود و آزادی بی‌مانع حاصل می‌شود، و از جنبه مثبت می‌توان گفت‌هایی بدست آوردن ماهیت الوهی یا سعادت و تکامل روح است.

(Suryanarayana, *op. cit.*, p. 395)

3- Śuddha

4 - Cf. Jadunāth Sinha, "Bhāgāvādā Religion, The Cult of Bhakti", *The Cultural ...*p. 153.

5- Sādhana - bhakti

6- Phala - bhakti

7- Ívara

8- Plott, *op. cit.*, p. 12

9- Prasāda

است. راه دیگر تسلیم کامل در برابر خدا یعنی "پرپتی"^۱ است که بدون وابستگی به طبقه و فرقه‌ای خاص در اختیار همگان قرار دارد. رامنوجا این طریق را تحت تاثیر سنت آوارها پیشنهاد می‌کند. این شیوه بویژه برای کسانی که امکان مطالعه متون مقدس را ندارند و بخش اعظم طبقات پائین جامعه هندو را در برمی‌گیرد، سودمند است.^۲

رادهاکریشنا در تحلیلی از مبحث فوق "پرپتی" را از منظر رامنوجا شکلی از جنانه می‌داند و می‌گوید:

وقتی عبادت خالصانه صورت می‌پذیرد، خداوند در روح ما می‌گیرد و با محبتش، نور حکمت را برای مرید به ارمغان می‌آورد. مرید در این حالت احساس می‌کند با خدای متعال متحد شده است، او خدا را در خود و خود را در خدا می‌بیند.^۳

رامنوجا ذیل سوتره (۳،۴/۲۵) در این باره می‌گوید:

تمرکز باید واضح و آشکار باشد، همچون دریافت حسی محسوس باشد و با درجه بالایی از عشق نشان داده شود و هر روز توسعه یافته و در زندگی اعمال شود. تمرکز با دهایانه^۴ و اوپاسنه و واژگانی مشابه بیان می‌شود و بیش از دانش صرف متون است.^۵

اکثر حکمای بعد از رامنوجا مانند نیم‌بارکه، بهکتی را با تمرکز مربوط دانسته و آن را تنها به عنوان بیان احساسی عبادت عاشقانه مطرح کرده اند.^۶ سه طریق فوق به عنوان راههای رهایی و رسیدن به کمال مطلق کمابیش در اسلام و عرفان اسلامی نیز مطرح بوده است. در قرآن کریم از ابزارهای شناخت

1- Prapatti

2- Ibid, p. 134.

3- *Bhaq.G* . transl. by Radhakrishnan,., p. 65.

4- Dhyāna

5- Plott, *op. cit.* p.61.

6-Ibid, p.14

نظیر حواس ظاهری، عقل، قلب یا فؤاد یاد شده است. به عنوان مثال در سوره احقاف آیه ۲۶ آمده: وَ جَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعاً وَ ابْصَاراً وَ أَفْئِدَةً.

مقرون بودن چشم و گوش و قلب در آیه شریفه ما را به این حقیقت رهنمون می‌شود که در جنب معرفت وجدانی و باطنی از طریق قلب و عقل، معرفت و شناخت طبیعت و تاریخ نیز که از طریق چشم و گوش تحقق می‌پذیرد، دارای اهمیت است. نتیجه دیگر آنکه راه رسیدن به معرفت و شناخت جهان از طریق معرفت حواس آغاز می‌شود و عقل از طریق احاطه و اشرافی که به ادراکات حسی دارد، می‌تواند از محسوس به معقول راه یابد. بعلاوه قلب نیز در حوزه وجدان و شهود قرار می‌گیرد. (ابراهیمی دینانی، دفتر عقل و آیت عشق، ج ۱، ۲۲-۲۱)

در متون عرفانی نظیر *سوانح‌العشاق* احمد غزالی ضمن پذیرش مراحل سه‌گانه فوق، بر مرحله عشق عرفانی تأکید بیشتری شده است. احمد غزالی حد علم را ساحل دریا دانسته و مرتبه عشق را فرو رفتن در بحر فنا شمرده است. (رک. غزالی، *سوانح*، ۱۱۱)

نجم الدین رازی در *رساله عشق و عقل* (ص ۵۴) بر این سخن صحنه می‌گذارد و عقل را عین بقا و ضد فنا می‌داند، حال آنکه دریای عشق را جز فانیان آتش عشق سیر میسر نگرند.

عقل چون جبریل گوید احمدا	گر یکی گامی نهم سوزد مرا
تو مرا بگذار زین پس پیش ران	حد من این بود ای سلطان جان

(مثنوی، ج ۱، دفتر اول، ۶۶۹)

در متون عرفانی گاه از تعارض عقل جزئی با عشق یاد شده است، اما این تعارض، تعارضی است که از بوالفضولی عقل جزئی در حیطه عشق ناشی می‌شود.

عقل جزئی عشق را منکر بود	گر چه بنماید که صاحب سرّ بود
زیرک وداناست، اما نیست نیست	تا فرشته لانشد اهرمنیست
او به قول و فعل یار ما بود	چون به حکم حال آیی لا بود
لا بود چون او نشد از هست نیست	چونک طوعاً لا نشد کره‌ا بسیست

(همان، ۱۲۱)

حکما و عرفای اسلامی از عقل دیگری نیز یاد کرده اند که از لطف و عنایت حق نصیب آدمی می‌شود. مولانا می‌گوید:

عقل دو عقل است، عقل مکسبی که درآموزی تو در مکتب صبی
عقل دیگر بخشش یزدان بود چشمه آن در میان جان بود
(همان، ج ۲، دفتر ۲، ۳۹۳)

سهروردی برای عقل اعتباری ویژه قائل است. او در کتاب *مونس/العشاق* با دیدگاهی نو افلاطونی عقل را پدر سه فرزند حسن و عشق و حزن می‌داند. احمد غزالی برخلاف سهروردی عشق را حاصل عقل یا روح^۱ نمی‌داند و رابطه آن دو را همچون راکب و مرکوب به شمار می‌آورد، به این ترتیب که در سیر نزول، روح مرکب است و عشق راکب و در سیر صعود، برعکس روح راکب می‌شود و عشق مرکب او. (رک. *سوانح*، ۱۰۷)

وی با اشاره به آیه: *قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا* (۱۳۱/۱۲)، از صورت بیرونی دل که مدرک حواس و علم است، با لفظ "شغاف" یاد می‌کند. از نظر او، این مرتبه از ادراک "بدایت عشق" است که خود در حقیقت بزرگترین پرده (حجاب اکبر) به شمار می‌رود.^۲ عاشق در مرتبه بعد به واسطه عشق از این مرحله نیز فراتر می‌رود و عشق به دل و جان او رسوخ می‌کند. احمد با ذکر مراتب فوق، عشق را نوعی سکر می‌داند که با بسته شدن حواس حاصل می‌شود. (رک. *سوانح*، ۱۵۶)

ابوریحان بیرونی نیز راه رسیدن به رهایی را بستن مدرکات خارجی می‌داند. او از پاتنجلی نقل می‌کند:

پرسنده در پایان کتاب پاتنجلی از کیفیت رهایی می‌پرسد و به پاسخ می‌شنود که اگر خواهی برگو که رهایی، تعطیل قوای سه گانه است و برگشت آن به معدنی اصلی

که مصدر آن است و چون خواهی برگو رجوع نفس به طبع خویش به دانایی.
(تحقیق ماللهند، ص ۵۹)

حکیم ترمذی رسیدن به این مرتبه را مقام رؤیت و شهود و فؤاد می‌نامد و علم و آگاهی را اگر مقدمه‌ای برای رسیدن به مقام فؤاد نباشد، مفید تلقی نمی‌کند. او در این باره مثالی می‌زند:

شخص نابینایی را در نظر می‌گیریم که از علوم و آگاهی بسیار برخوردار است ولی همین شخص نابینا با همه علوم و آگاهی که از آنها بهره مند است، برای ادای شهادت نسبت به یک موضوع قضایی نمی‌تواند منشا اثر واقع شود. زیرا قاضی محکمه شهادت او را به علت نابینایی مورد جرح و انکار قرار می‌دهد و در این صورت علم و آگاهی نمی‌تواند به او کمک کند تا شهادتش مورد قبول قاضی قرار گیرد. (رساله الفرق، ص ۶۸، به نقل از ابراهیمی دینانی، ص ۱۴۶)

احمد غزالی میان علم و معرفت نیز تمایز قائل می‌شود. وی در این باره می‌گوید:

علم در قلب است و راهی به روح ندارد [ولی] معرفت در روح است، شعله [ای] از روح است، سوختن در آتش اشتیاق. (مجالس، ص ۱۴۶)

از نظر احمد لازمه معرفت " فراست"^۱ است. (رک. بحر الحقیقه، ص ۱۰). البته او فراست را در معنای ویژه‌ای بکار می‌برد. غزالی فراست را علمی می‌داند که انسان به مدد آن از صورت ظاهر به معنی و حالت درونی و روانشناسی فرد پی می‌برد. اما از نظر او صورتی که در علم فراست مطالعه می‌شود، صورتی محسوس نیست، بلکه

۱- مصباح الهدایه (۷۶-۷۹) ضمن تقسیم علم لدنی به سه قسم وحی، الهام و فراست، وحی را مختص انبیاء، الهام را مخصوص خواص اولیاء و فراست را مشترک میان خواص مؤمنان می‌داند. همو در تعریف فراست می‌گوید: "فراست علمی بود که به سبب تفرس آثار صورت، از غیب مکشوف شود. چنانکه در حدیث است: "اتقوا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله". (ریاضی، حشمت اله، آیات حسن و عشق، ج ۲، ۱۳۶۹، ۲۷۸)

صورت مثالی یا صورتی است که به عالم ملکوت و نه به عالم ملک تعلق دارد.
(پورجوادی، عالم خیال از نظر احمد غزالی، مجله معارف، دوره سوم، شماره دوم، ۴۴)

در این مقاله کوشیدیم تا از حقیقت عشق بگوییم، اما عشق حقیقتی سیال و مواج است و درنگ ناپذیر و از آنجا که عشق ریشه در صفات حق دارد و در همه اشیاء ساری و جاریست، پس عشق را به هر چه بشناسیم هم به عشق شناخته ایم. شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت. (مثنوی، دفتر اول، ب ۱۱۵).

منابع فارسی:

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، ج ۱، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
- ابوعلی سینا، شیخ الرئیس، رساله عشق، رسائل ابن سینا، ترجمه ضیاء الدین دری، تهران، کتابخانه مرکزی، ۱۳۸۱.
- انصاری، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، به کوشش حسین آهی، تهران، فروغی، ۱۳۸۰.
- بقلی شیرازی، روزبهان، شرح شطحیات، به تصحیح و مقدمه هانری کربن، انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران، تجدید چاپ طهوری، ۱۳۶۰.
- بیرونی، ابوریحان، تحقیق ماللهند، ترجمه صدوقی سهی، پژوهشکده علوم انسانی.
- پورجوادی، نصراله، بوی جان، برگزیده مقاله های نشر دانش، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
- همو، عالم خیال از نظر احمد غزالی، معارف، دوره سوم، شماره ۲، مرداد و آبان، تهران، ۱۳۶۵.
- همو، سلطان طریقت، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۵۸.
- پورنامداریان، تقی، دیدار با سیمرغ، تهران، پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- جامی، اشعه اللمعات، به تصحیح حامد ربانی، تهران، کتابخانه علمیه حامدی، ۱۳۵۲.
- حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۸.
- حلاج، مجموعه آثار، ترجمه قاسم میرآخوری، تهران، یادآوران، ۱۳۷۹.

- داراشکوه، محمد، مجمع‌البحرین، تحقیق و تصحیح دکترسیدمحمدرضا جلالی‌نائینی، تهران، سخن، ۱۳۸۰.
- ریاضی، حشمت‌اله، آیات حسن و عشق، ج ۲، تهران، صالح، ۱۳۶۹.
- زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷.
- ستاری، جلال، عشق صوفیانه، تهران، نشر مرکزی، ۱۳۷۵.
- سهروردی، شهاب‌الدین، مونس العشاق، تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۷۸.
- شایگان، داریوش، ادیان و مکتبهای فلسفی هند، ج ۱ و ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- عراقی، فخرالدین، لمعات، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۶۳.
- عطار، فریدالدین، تذکره الاولیاء، بررسی و تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوار، ۱۳۷۹.
- عین‌القضاة همدانی، عبدالله، تمهیدات، مقدمه عقیف عسیران، تهران، منوچهری، ۱۳۷۷.
- همو، یزدان‌شناخت، مقدمه بهمن کریمی، تهران، اقبال، ۱۳۶۰.
- غزالی، احمد، "سوانح"، مجموعه آثار فارسی، به اهتمام احمد مجاهد، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
- همو، مجالس، به اهتمام احمد مجاهد، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
- غزالی، محمد، کیمیای سعادت، ج ۱ و ۲، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- همو، بحرالمحبه، تهران، ۱۳۱۲ هـ.ق.
- غنی، قاسم، تاریخ تصوف در اسلام (بحث در افکار و احوال حافظ)، تهران، زوار، ۱۳۶۶.
- قشیری، ابوالقاسم، ترجمه رساله قشیریه، (ترجمه حسن بن احمد عثمانی)، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۶۷.

- مولوی، محمد، *مثنوی معنوی*، مجلدات ۱ و ۲، به همت رینولد نیکلسون، تهران، مولی، ۱۳۶۶.
- ترجمه و شرح نهج البلاغه، به قلم فیض الاسلام.
- نصر، حسین، *مقدمه بر رساله فی حقیقه العشق سهروردی*، تهران، ۱۳۴۷.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، به همت ژوکوفسکی، تهران، طهوری، ۱۳۸۰.

منابع لاتین:

- Bartley.C.J. *The Theology of Rāmānuja, Realism and Religion*, London, Routledge, Curzon, 2002.
- *Bhagavadgītā*, translated by franklin Edgerton, London, Cambridge, 1997.
- *Ibid*, translated by Rādhākṛishnan. S, New Delhi, Blackie and Son hida LTD, 1977.
- Bruce Long. J, "Love", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed), vol.9, New York, Macmillan, 1987.
- Carman. John. B. "Bhakti", *ibid*, vol 2.
- Dasgupta.Suren dranath, *A History of Indian Philosophy*, 4 vols, Delhi, Motllai Banarsidass, 1973-2000.
- Dhavamoney, Mariasusai, *Love of God*, Oxford, 1971.
- Flood, Gavin, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge University press, 1996.
- Ghazzali, Ahmad, *Sawanih*, translated by Nasrollah Pourjavady, London, Routledge and Keganpaul, 1986.
- Plott. John. *A Philosophy of Devotion*, Delhi, Moltiala Banarsidass, 1974. - Radhakrishnan, S, *Indian Philosophy*, vol. 2., London, George Allen and Unwinltd, 1958.
- Rāmānuja, *The Gitābhāshya of Rāmānuja*, translated by Sampatkumaran and A.m. Rangacharya, Madras, 1969.
- Sinka, Jadunāth, "Bhāgavādā Religion, The Cult of Bhakti", *The cultural Heritage of India*, Haridas Bhattacharyya (ed), vol.4, Calcutta., The Ramakrishnā Mission, 1953.
- Suryanarayana Sastri, "The philosophy of Śaivism", *ibid*, vol. 3.

-
- Vivekananda, Swami, *Complete Works of Swami Vivekananda*, Mayavati Memorid (ed), vol 2, Mayavati Almora, 1984.
 - West, M. H. "Eros", *The Encyclopaedia of Religion*, vol. 5, ibid.