

اسارت و رهایی به روایت سانکهییه و نخجیران مثنوی

بخشعلی قنبری / دانشیار ادیان و عرفان دانشگاه آزاد تهران مرکز (مرکزی)

دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۰

bghanbari768@gmail.com

چکیده

یکی از موضوعات و مضامین مکرر در مجموعه متون عرفانی جهانی، تبیین راه و راه‌های رهایی انسان از ماده و تبیین دلایل و عوامل هبوط و اسارت انسان در جهان زیرین است. این موضوع، مورد توجه مکتب سانکهییه در سنت دینی، عرفانی هندوئیسم بوده و در متون مختلف این مکتب بازتاب یافته است، البته این امر، اندیشه مشترک همه مکاتب هند است. این موضوع، در آثار مولوی نیز مطرح و او نیز اسارت و رهایی انسان را به‌عنوان مهم‌ترین تم‌های اصلی خود قرار داده است. میان این دو نگرش، تقارب‌های قابل توجهی وجود دارد؛ زیرا در سانکهییه برای رهایی انسان، بیشتر بر کوشش‌های انسان تأکید می‌شود. درحالی‌که در اندیشه مولوی، خدا جایگاه ویژه‌ای در رهایی دارد. در باب تشابه‌های آن دو باید گفت: در هر دو اسارت انسان امری جهانی و انسان‌شناختی است؛ زیرا سرشت انسان و جهان زیست او قرین غفلت‌اند. همین امر موجب اسارت او می‌شود. راهزنی گونه‌پرکریتی و معرفت خیالی، دچار شدن به جهل و پیروی از هوا و هوس، به‌عنوان عوامل عینی این اسارت و ریاضت، برای کسب معرفت از راه‌های رهایی در سانکهییه‌اند. سلوک برای رهایی در هر دو مطرح است، اما در مثنوی با کلی‌نگری و در سانکهییه، با برنامه معین مانند یوگا مواجه هستیم.

کلیدواژه‌ها: انسان، اسارت، رهایی، مولوی، سانکهییه.

اسارت و رهایی، از مضامین مکرر مجموعه متون دینی و عرفانی جهان، هیچ‌گاه از ذهن بشر در طول تاریخ بیرون نرفته و تبیین راه‌های رهایی انسان از ماده و بیان دلایل و عوامل هبوط و اسارت انسان در جهان زیرین، همواره دغدغه بشر بوده است. این مضمون، علی‌رغم تکرار آن در مجموعه متون مقدس دینی، عرفانی، فلسفی و ادبی در شرق و غرب جهان، به‌گونه‌ای بازتاب یافته که جدای از برخی افتراقات و اختلافات صوری و بعضاً ماهوی و در مواردی ساختاری، از نظر درون‌مایه قابل تأمل و مقایسه است. این مسئله، به‌ویژه در ادبیات عرفانی هند و ایران، و آن هم به دلیل مشابهت و ملازمت‌های فرهنگی و تاریخی از یک‌سو، و داشتن پیشینه نژادی و زبانی و... از سوی دیگر، به‌گونه‌ای بازتاب یافته که در مواردی این مشابهت قابل رصد و قرینه‌سازی است.

بر این اساس، این مقاله درصدد است به مقایسه‌ی این دو روایت از دو سنت دینی، عرفانی اسلام و هندوئیسم (سانکھییه) بپردازد. سانکھییه (Samkhya)، یکی از شش مکتب فلسفی هند است که از دوران پیش از میلاد، مسایل فلسفی - عرفانی و نظریات بسیار مهمی را در عرصه معرفت و انسان‌شناسی مطرح کرده است. در این مکتب، داستانی مربوط به چگونگی اسارت و رهایی انسان وجود دارد که بسیار محل تأمل است؛ زیرا آدمی در این مکتب از پوروشه (Purusha) و پرکریتی خاص خود تشکیل یافته است که در اثر تمایز قایل نشدن بین این دو عنصر، گرفتار و اسیر دنیا (پرکریتی) شده و تا زمانی که نتواند بین این دو عنصر تمایز قایل شود، در اسارت باقی خواهد ماند دستیابی به این تمایز، از طریق طی مراحل یوگا است.

سانکھییه، برخلاف مکاتب وحدت وجودی، به ثنویت در کیهان‌شناسی و کثرت‌گرایی در حوزه انسان‌شناسی معتقد است؛ به این معنا که هستی را متشکل از دو عنصر «پرکریتی» به‌عنوان ماده اولیه جهان مادی و «پوروشه» را به‌عنوان عنصر ازلی و اصلی جهان معنوی می‌داند. به اعتقاد این مکتب فلسفی، جهان هستی متشکل از بیست‌وپنج حقیقت مستقل بوده که بیست‌وسه حقیقت، به پرکریتی (جوهر ازلی) و مابقی، به پوروشه، مرتبط بوده و تعداد آن در جهان کثیرند. درعین حال، هر دو قدیم و به‌طور غیرقابل بیان، به هم مرتبط شده‌اند. به این صورت که پوروشه، مدرک (ابژه) و پرکریتی، مستدرک (سوبژه). درعین حال، قوه محض و همواره در حال تغییر است. پرکریتی، سه گونه دارد: ستوه؛ گونه شادی و روشنایی و انبساط، رجس؛ گونه رنج و درد و تمس؛ گونه خنثی. از میان این گونه‌ها، ستوه عامل گرفتاری انسان است؛ به این صورت که آدمی وقتی چشمش به ستوه پرکریتی افتاد، اسیر آن گشت. ریاضت مندرج در فرایند یوگا، می‌تواند معرفت را برای انسان به ارمغان آورد و موجب رهایی او شود (داسگپتا، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۴۴).

اسارت و رهایی انسان در *مثنوی*، به‌طور عام و داستان نخجیران به‌طور خاص مطرح شده است که در طی آن شیر، نماد روح انسان در چاه ظلمت گرفتار می‌شود. عامل این گرفتاری، عدم معرفت او نسبت به خود و ناخود است. اگر شیر، تشخیص می‌داد که آنچه در ته چاه دیده می‌شود، عکس اوست، نه خود و نه دشمن او، هرگز خود را به قعر چاه نمی‌انداخت و در دام اسارت گرفتار نمی‌آمد. حال اگر او درصدد رهایی برآید، می‌تواند از طریق کسب معرفت خود را از این چاه مظلوم رهایی بخشد.

در مقام مقایسه باید گفت: هم سانکهییه و هم مولوی، از اسارت و رهایی روح، درمان و چگونگی رهایی او سخن گفته‌اند که وجوه مشابهت بسیاری در آن می‌توان یافت. این پژوهش، با هدف بسط و گسترش مطالعات تطبیقی در حوزه ادیان و با استناد به روش‌های توصیفی - تحلیلی و رویکرد تطبیقی، به بررسی آن پرداخته است؛ به این معنا در ابتدا نظرات سانکهییه و پس از آن، نظرات مولوی در مثنوی آمده است. حاصل اینکه، هم سانکهییه و هم مولوی، به اسارت انسان در این دنیا واقف بوده، همواره دغدغه آن را داشته‌اند. برای رهایی از آن طرح‌هایی در انداخته‌اند که در عصر حاضر نیز می‌توانند کارایی لازم را داشته باشند.

الف. سانکهییه و اسارت و رهایی

سانکهییه، از مکاتب سنتی هندوئیسم، روایت گرفتاری روح انسان را به تفصیل مورد بررسی قرار داده است. کیپلا (Kapila)، سانکهییه از مکاتب قدیمی هند را اساساً در برابر اندیشه ایده‌آلیستی به وجود آورده است. این مکتب، در حوزه معرفت را در سه منبع مستقل معرفتی ادراک، استنتاج و گواهی منحصر می‌داند. در حوزه وجودشناسی نیز بر رابطه علیت باور دارد که میان یک معلول، با علت مادی آن برقرار است؛ یعنی معلول در حقیقت در علت واقعی خود وجود دارد. اگر چنین رابطه‌ای وجود نداشته باشد، معلول به وجود نمی‌آید. در خدانشناسی، شارحان سانکهییه نظر واحدی ندارند؛ به این صورت که گروهی وجود خدا را انکار و گروه دیگری سعی در اثبات اینکه این مکتب، کمتر از نیایه خداپرست نیست. در جهان‌شناسی، این مکتب به این صورت به وجود می‌آید که پرکریتی و پوروشه نباید با یکدیگر در تماس قرار گیرند. با این تماس، جهان آغاز می‌شود. منتها این تماس از نوع اتصال و پیوستگی دو ذات مادی محدود متناهی نیست، بلکه چیزی است شبیه وقتی که بدن در اثر پدید آمدن یک اندیشه به تحرک می‌آید. درباره انسان‌شناسی بر این باور است که در وجود هر انسانی نفس، پوروشه قرار دارد. همه آنان وجود نفس را احساس می‌کنند و به آن باوری قلبی دارند و می‌دانند که خودشان هستند و چیزهایی به آنان متعلق‌اند (چترجی، داتا، ۱۳۸۴، ص ۴۸۹-۵۲۸).

چنانکه اشاره شد، این مکتب در جهان‌شناسی به روشنی بر اساس تثبیت بنا شده و از پرستش حقیقت واحد فاصله گرفته است. در نظر این مکتب، در جهان دو حقیقت ازلی قدیم وجود دارد: یکی، ماده یا صورت که عالم محسوس طبیعت است و از آن به «پرکریتی» (Prakriti) تعبیر می‌شود. دیگری، روح یا معنا که نامریی و نامحسوس است و از آن با عنوان «پوروشه» (Purusha) یاد می‌شود.

برخلاف معتقدان به وحدت، عالم ارواح مرکب‌اند از: اعداد لایتناهی روان‌های منفرد که هر یک به خودی خود، استقلال و ابديت دارند. این ارواح، در عالم طبیعت گرفتار بدبختی‌ها و آلام بسیاری هستند که همگی ناشی از جهل می‌شوند.

۱. معرفی داستان اسارت انسان در سانکهییه

داستان اسارت انسان در سانکهییه، به این قرار است که پوروشه، به پرکریتی می‌نگرد و بر اثر این نظر، چشمش به

جنبه ستوه آن می‌افتد و خیره زیبایی ظاهری او شده و از آن پس، گرفتار و اسیر پرکریتی می‌شود. تا زمانی که معرفت لازم برای تشخیص تمایز میان این دو عنصر را حاصل نکند، نمی‌تواند خود را از این اسارت رها سازد.

۲. هستی و انسان

وجودشناسی سانکھییه، چگونگی نجات انسان را روشن می‌کند. در این مکتب، دو اصل ازلی پوروشه و پرکریتی وجود دارد که بسان دو عنصر هستی بخش عمل می‌کنند. هرچند از آنها با عنوان «خدا» یاد نمی‌شود، اما عناصر ازلی‌اند و دو جنبه هستی را نمایندگی می‌کنند. آنگاه که به هم می‌رسند، سایر موجودات را پدید می‌آورند.

مکتب سانکھییه، از مکاتب فلسفی - معنوی هند به دو عنصر اصلی پرکریتی و پوروشه، در حوزه جهان‌شناسی اعتقاد دارد؛ پرکریتی آغاز موجودات و استعدادی است که می‌تواند به اشکال گوناگون درآید. پوروشه غیر از پرکریتی است و در مکتب سانکھییه قدیم، به مفهوم روح و اصل فاعل همبسته، به پرکریتی به کار می‌رفت (جلالی نایینی و لاراشکوه، ۱۳۷۶، ص ۶۷۲) و ذاتاً آگاه و آزاد و جدا از فراز و فرودهای تن و حس و دل است. جهان کثرت، با پرکریتی شکل می‌گیرد، تا صرفاً به پوروشه توانایی ببخشد که از حواس لذت ببرد و با شناخت خود به آزادی برسد (هینلز، ۱۳۸۶، ص ۱۵۵). این دو عنصر، در تمام موجودات از جمله در انسان ساری و جاری است. بر اثر ازدواج و پیوند این دو اصل، جهان به وجود می‌آید. در واقع، با عنایت به اینکه این مکتب، به دوالیسم معتقد بوده، و از خدا هم سخنی به میان نمی‌آورد، این دو عنصر را جایگزین خدا کرده است. سانکھییه، اتحاد این دو را به اتحاد کور و چلاق تشبیه کرده است (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۳۶۱).

کور نماد پرکریتی، یا طبیعت اولین و واجد نیروی فعالیت و تحرک، اما از نور چشم بی‌بهره است. روح مانند فرد چلاق از فعالیت و تحرک عاجز، ولی از فروغ دیدگاه بهره‌مند است (همان). پرکریتی، نشان‌دهنده بالقوگی طبیعت و بنیاد هرگونه وجود عینی بوده و تنها ماده نیست، بلکه شکل همه سرچشمه‌های مادی و فیزیکی طبیعت می‌شود. از این رو، می‌گویند: پرکریتی جوهر بنیادی است که بنابر سانکھییه، همه جهان از آن تکامل می‌یابند و شکفته شدن پرکریتی، تنها و تنها با تأثیرپذیری از پوروشه میسور می‌شود (کیشیتی مهن، ۱۳۸۶، ص ۱۰۹؛ هینلز، ۱۳۸۶، ص ۱۵۵) و عینیت می‌یابد که تاریخ جهان، در واقع تاریخ این شکفتگی است (کیشیتی مهن، ۱۳۸۶، ص ۱۰۹).

در واقع عالم طبیعت، از بیست‌وسه عنصر جداگانه (ستوه) ترکیب یافته و از عالی‌ترین مراتب عقل و اندیشه و قوای نفسانی شروع شده، و در پایین‌ترین مراتب به جسم منتهی می‌شود. این بیست‌وسه حالت را «گونه» گویند. اما اینها در مجموع در ذیل سه نوع گونه (guna) که از پرکریتی جدا نمی‌شوند، فراهم آمده‌اند که، عبارتند از: ۱. پرتی (priti) (خوشی)؛ ۲. اپرتی (apriti) (ناخوشی)؛ ۳. وشاده (viśāda) (حیرت). موضوع این سه گونه، به ترتیب تجلی و روشنایی (پراکاشه prakāśha)، فعالیت (پراوریتی pradivrtti) و ممانعت (نیامه) است. آنها بر یکدیگر غلبه می‌یابند، همدیگر را متقابلاً تحمل می‌کنند و یکدیگر را در یکدیگر تغییر می‌دهند و همدیگر را تکمیل می‌کنند (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۱۵۱).

این سه گونه (جوهر)، در معنای رایج با سه عنوان و کارکرد زیر قابل شناخت هستند:

۱) ستوه (sattva) (نور، پاکی، هستی هماهنگ)، که سبک و روشنی بخش است. ستوه، لطف، خلوص و نیروی تصاعدی و عنصر آتشین در آن انبوه است؛ زیرا به سمت آسمان بالا می‌رود (همان). ستوه در درجه اول، عامل آشکارشدگی یا تجلی پرکریتی و نگهدارنده شکفتن یا تکامل است؛ ۲) رجس (rajas)، در لغت به معنای گرد، خاک، غبار، ناپاکی و قاعده زنانگی (جلالی نایینی و داراشکوه، ۱۳۷۶، ص ۶۸۲) و در اصطلاح، میل متحرک و نیروی جنباننده چیزهای دیگر و هرگونه حرکت ناشی از او است؛ ۳) تمس (tamas)، در لغت به معنای لختی، سکون، بازداشتن، ظلمت، جهل و گرفتگی خورشید است و در اصطلاح، امر سنگین و مانع فعالیت و عامل سکون بوده، در جهت عکس ستوه گسترش می‌یابد. این دو کیفیت، فاقد هرگونه فعالیتی هستند، خیزی که برای آنها لازم است، نیروی محرکی است که آنها را برحسب امکانات خاص شان هر کدام را در جهتی به حرکت و جنبشی وامی‌دارد. این گونه، همان «رجس» است. از این رو، عنصر هوا بر رجس غلبه دارد؛ زیرا متحرک بوده و جنبشی افقی و عرضی دارد. اگر تمس و ستوه نبودند، هیچ چیز روی آرامش به خود نمی‌دید و اگر ستوه نمی‌بود، دنیا به صورت مجموعه‌ای از نیروهای ساکن و ناآگاه درمی‌آمد. پس، این سه جوهر سازنده موجودات مکمل یکدیگرند (داسگپتا، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۹۴۴؛ شایگان، ۱۳۸۲، ص ۱۵۱).

این سه جوهر، هریک در جهت خاصی توسعه می‌یابند؛ نزولی، انبساطی و تصاعدی. این توسعه، تعادل ماده اولین را به هم می‌زند و اولین نوسان تحرک را در جمع بالاتین پدید می‌آورد و آنگاه خاموش و همه چیز در سکوت مرگبار «شب» برهمن محو می‌شود (همان).

۳. اسارت پوروشه

جهل یا اوبدیه (avidya) (پالی: اویجه avijja) منشأ تمام شقاوت و اسارت‌هاست؛ به این معنا که آدمی از درک ماهیت و سرشت حقیقی اشیا عاجز می‌ماند و دچار خبط دماغ می‌شود. در نتیجه، چیزی را که حقیقت نیست، حقیقت می‌پندارد (نیومن، ۱۹۸۹، ص ۱۷). چه بسا آدمی بین جسم (ماده) و روح تمایز قایل نشود و این عدم تمایز موجب گرفتاری پوروشه در پرکریتی شده، توالی مرگ و زندگی ادامه می‌یابد. به هر حال برای به وجود آمدن هستی، این دو عنصر به‌طور بالفعل با هم آمیزش کرده‌اند (جلالی نایینی و داراشکوه، ۱۳۷۶، ص ۶۷۳).

پس وقتی روح انسان، به سبب عروض جهل حاصل از مواجهه با گونه (guna) ستوه، نتوانست میان پوروشه و پرکریتی تمایز قایل شود، گرفتار پرکریتی می‌شود. انسان از این به بعد، باید در اندیشه رهایی خویش از طریق طی دوره سیر و سلوک و ریاضت از قبیل یوگا باشد.

به علاوه، سانکھییه اسارت را از زندگی روزمره انسان نتیجه می‌گیرند و زندگی را همانند سایر ادیان و مکاتب، آمیخته‌ای از شادی‌ها و اندوه‌ها می‌بیند. در عین حال که شادی و لذت در دنیا وجود دارد، اندوه و رنج نیز وجود دارد. اما دردها و رنج‌ها بیش از شادی‌ها و لذت‌ها است و همه موجودات کم و بیش گرفتار آنها هستند. همه آدمیان، عموماً قربانی سه نوع درد و رنج هستند: ۱. رنج و درد ناشی از علل جسمی و روانی شخصی و باطنی؛ ۲. درد و رنج ناشی از حوادث بیرون؛ ۳. درد و رنج ناشی از عوامل ماورای طبیعت یا عوامل نامعلوم آسمانی. به عبارت دیگر، علل

دردها و رنج‌های آدمیان یا از خودشان هستند، یا از سایر انسان‌ها و یا از علل ماورای طبیعت نشأت می‌گیرد (چاترجی، دانا، ۱۳۸۴، ص ۵۳۰؛ جلالی نایینی و داراشکوه، ۱۳۷۶، ص ۶۷۹).

همهٔ این دردها و رنج‌ها از جهل (اویدیه / اجنانه (ajnana) ناشت می‌گیرد. جهل در سانکهییه، معلول عدم تمایز بین نفس و غیرنفس است، اما اگر این تمایز حاصل آید، شخص به این آگاهی دست می‌یابد که شادی و غم، لذت و الم، واقعاً به عقل و ذهن تعلق دارند. در حالی که پوروشه اصالتاً از این امور مبرا و منزه است، ولی بر اثر اشتباه، قادر نیست میان خود و عقل و ذهن تمییز گذارد. از این رو، آنها را بخشی از متعلقات خود می‌پندارد و تا آنجا پیش می‌رود که خود را با بدن، حواس، ذهن و عقل همانند و یکی می‌شمارد و به جایی می‌رسد که گویی، کسی است با نام و استعداد، طبیعت و شخصیت خاص (چاترجی، دانا، ۱۳۸۴، ص ۵۳۴).

به‌رغم اینکه جهل عامل اصلی همهٔ دردها و رنج‌های آدمی است، درعین حال برخی علل وجود دارند که منجر به پدید آمدن درد و رنج جسمانی می‌شوند. مثلاً، اگر کسی دچار عدم ترتیب و نظم غدد صفرا و بلغم و باد بدن شود، به دردهای جسمانی مبتلا می‌گردد. حوزه رنج همچنین است؛ به این معنا که طمع و عصبانیت و سایر شهوات و خواهش‌های نفسانی موجب بروز رنج‌های باطنی (ذهنی و روحی) می‌شوند. اما رنج‌های مربوط به عوامل خارجی، بر دو گونه‌اند: رنج‌های خارجی و طبیعی، از قبیل آزار و آسیبی که از گزند آدمیان یا حیوانات موذی پدید می‌آیند و آلام حاصل از امور ماورای طبیعت، که معلول بلایای آسمانی و اجنه و ارواح پلیدند (جلالی نایینی و داراشکوه، ۱۳۷۶، ص ۶۷۹).

هبوط پوروشه در پرکریتی

تفسیر دیگری هم از نحوه و عوامل اسارت انسان بیان شده است؛ به این معنا که در سانکهییه، از جسم لطیفی سخن به میان می‌آید که به آن «لینگا» گویند. این جسم، قدیم بوده و هرگز به‌طور مدام به جسمی متصل نیست و مشحون از حالات باطنی، فطری و مجموعه‌ای از فعالیت‌های روانی و فیزیولوژیک است. این جسم، شبیه صدفی در بطن خود پوروشه (روح) را محبوس نگاه داشته است (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۳۶۶).

جسم لطیف قدیم جسمی است که در لحظهٔ آغازین خلقت موجود بوده و اساساً برای تمتع و تماشای روح پدید آمده و به علت نیروی خلاقه‌ای که دارد، نقش خود را به خوبی ایفا می‌کند. این جسم، به صورت‌های مختلفی چون انسان، حیوان و گاه گیاه ظاهر شده و درعین حال، بدون تن امکان حیات و قوام ندارد (همان، ص ۳۶۷-۳۶۶). به تعبیر برخی از حکمای سانکهییه، جسم لطیف به دلیل تأثیرپذیری، همیشه در بازایش سرگردان است. دلیل این تحول و دگرگونی این است که جسم لطیف، به گونه‌های سه‌گانهٔ انبساطی، نزولی و تصاعدی متصف است؛ یعنی هم آرام است و عاصی و هم ناآگاه و از سوی دیگر، واجد نیروهای بالقوه است که به صورت تأثیرات ناشی از نیک و بد، علم و دانایی، قدرت و ضعف در آن موجودند. به علاوه، جسم لطیف حامل ذهن است و در اثر برخورد با قالب‌های مختلف رنگ‌ها و بوهای مختلف، به خود می‌گیرد. هنگام آزادی مطلق، این جسم در جمع پرکریتی مستهلک می‌شود (همان، ص ۳۶۷).

روح با دیدن جسم لطیف، به‌ویژه صفت ستوه خود را در آن می‌بیند. بدین ترتیب، با تمام وجود گرفتار آن می‌شود.

به عبارت دیگر، تا زمانی که حس باطن، که امری دنیوی و مربوط به پرکریتی و جنبه ستوه‌ای آن است، با پوروشه اتصال دارد، پوروشه از رنج و عذاب رها نخواهد بود و همچنان در حصار حواس باقی مانده، رنج خواهد کشید. به اصطلاح، پوروشه فطرتاً آگاه، به رنجی گرفتار خواهد شد که از مرگ و فرسودگی زاده شده است (شایگان ۱۳۷۵، ص ۶۲۰). در واقع دو علت درونی و بیرونی، دست به دست هم می‌دهند و موجب اسارت پوروشه می‌گردند: یکی، عدم آگاهی فرد و در نتیجه، عدم تمایز میان خود و ناخود و دیگری عرضه طبیعت و ماده در قالب ستوه گونه، که چشم فرد را پر کرده، او را مجذوب خود می‌کند. در واقع، طبیعت در قالب ستوه خود را چونان رقاصه‌ای به فرد نشان می‌دهد، او را می‌فریبند و آنگاه ناپدید می‌گردد (همان، ص ۶۲۲-۶۲۱).

۴. رهایی پوروشه

در سانکھیه، نجات و رهایی پدیده‌ای بیش نیست؛ زیرا روح حقیقی همواره آزاد است. نفس در جایی می‌تواند موجب اسارت شود که قوه تمیز وجود نداشته باشد؛ یعنی فرد نتواند پوروشه را از پرکریتی تمیز دهد. از این رو، می‌توان گفت: رهایی امری انفعالی است (جلالی نایینی و داراشکوه، ۱۳۷۶، ص ۶۶۹). پرکریتی، در حال دگرگونی است و پوروشه هم در اثر فریفتگی، به ستوه گرفتار آن می‌شود. رهایی و نجات آزادی و تجرد روح از این دگرگونی‌هاست و تنها آگاهی صرف تعبیرناپذیر است. به عبارت دیگر، رهایی عبارت است از: رفع موانعی که جلو ظهور نور پوروشه را می‌گیرد (چند، ۱۳۸۱، ص ۲۷۲). پس رهایی در واقع با دستیابی به چنین آگاهی‌ای تحقق می‌یابد (شایگان، ۱۳۷۵، ص ۶۲۱). برای دستیابی به موکشه توجه به اصل معرفت بسیار ضروری است (کریشنا، ۱۹۷۲، ص ۴۴-۴۵). اگر این معرفت، منجر به این شود که فاعل شناسا به این نتیجه برسد که نه معروض نیست نه عارض، در آن صورت از هر خطا و رنجی رها خواهد شد و به موکشه پا خواهد گذاشت. در واقع، او به جایی خواهد رسید که بگوید: «من این نیستم» که مراد از فاعل شناسا، پوروشه و معروض پرکریتی است (همان، ص ۱۵۰). پس عامل اساسی رهایی تحصیل معرفت است، اما این معرفت امری نظری نیست، بلکه نتیجه پاکدامنی و ریاضت مبتنی بر یوگا است (چند، ۱۳۸۱، ص ۲۷۲).

اما این معرفت، باید به دو موضوع مهم تعلق پیدا کند. یکی تمایز میان پوروشه و پرکریتی است؛ یعنی شخص باید دقت کند تا بتواند معرفت لازم برای تمیز پوروشه از پرکریتی را کسب و آنها را یکی تلقی نکند. اشتباه میان این دو از جایی آغاز می‌شود که میان پوروشه و پرکریتی، از نقطه نظر شفافیت شباهت وجود دارد. اگر شخص دقت لازم را نکند، پرکریتی را با پوروشه اشتباه کرده، در دام آن خواهد افتاد. به هر حال، شرط رهایی پوروشه، آگاهی به پرکریتی و درعین حال، تمایز داشتن از آن، در همه اشکال و سطوحش می‌باشد (کریشنا، ۱۹۷۲، ص ۱۵۰). با وجود اهمیتی که این معرفت در رهایی دارد، اما علت تامه رهایی نیست، بلکه آگاهی از وجود یا عدم وحدت با پرکریتی هم لازم است. حال، اگر چنین وحدتی محقق شود، می‌توان گفت که پوروشه هنوز در اسارت بسر می‌برد و در عدم این وحدت، می‌توان به تحقق رهایی مطمئن شد (همان). اگر چنین اتفاقی در زمانی حیات شخص رخ دهد، بند بین پوروشه و پرکریتی کاملاً از میان می‌رود و روان آزاد می‌شود و دیگر بار، دچار دولا ب مرگ و زندگی نخواهد شد؛ به

خلاف روان‌های دیگر که همچنان در این دولا ب در رفت‌وآمد و گرفتارند. پس عامل اسارت، جهل و عامل رهایی، معرفت است (کیشیتی مهن، ۱۳۸۶، ص ۱۱۰-۱۱۱).

تحمل ریاضت‌های بسیار و پشت سر گذاشتن مراحل یوگایی، راه سلوک به معرفت رهایی‌بخش است. در عمل، نظام تربیت یوگا از ورزش‌های روان و تن، به اضافه تمرین بسیار سخت آنها ساخته می‌شود. این تمرین‌ها، علاوه بر اینکه جان و تن را در این جهان سالم‌تر می‌کنند، رهایی را هم برای سالک فراهم می‌آورد. البته در سانکهییه، اصل نجات و رهایی در معرفت نهفته است، ولی آن دسته از پیروانی که یوگا را نیز قبول دارند، ممارست یوگا را نیز برای رهایی لازم نمی‌دانند (همان، ص ۱۱۱). در تفاوت راه این دو در رهایی، باید گفت: هر چند دو مکتب سانکهییه و یوگه، در اصل جهان‌شناسی مشترک هستند، اما در شیوه رهایی با هم اختلاف دارند. سانکهییه چنانکه بیان شد، برای رهایی به معرفت پوروشه و تمایز دو عنصر پوروشه و پرکریتی معتقد است، نه ریاضت یوگه.

معرفت یافتن به تمایز جسم و روح موجب می‌شود که شخص عارف عالم، به حالت سکون و استقراری جاوید رهبری شود. در آن حال، شخصیت و هویت انفرادی فرد محو شده، صفای مطلق و طهارت محض برای روح حاصل می‌گردد و به اصطلاح، رهایی تحقق می‌یابد. هنگامی که معرفت در دل طلوع می‌کند، روح خود را از امواج ذهنی و دگرگونی‌های ماده و حواس آزاد می‌گرداند. پوروشه به یاری آن، بین روح و ماده تمایز قایل می‌شود و به تماشاگری می‌ماند که به طبیعتی بنگرد که از هفت صورت نادانی (جهل، شهوت، فعل و انفعال...)، منزّه و نیروی اراده‌اش تعطیل شده و فاقد هرگونه فعل و انفعال می‌شود و به آزادی مطلق و مقام تجرید و تفرید می‌یابد (شایگان، ۱۳۷۵، ص ۶۲۳).

بی‌شک موارد یاد شده از دید پیروان سانکهییه، که دو اصل پوروشه و پرکریتی را جایگزین خدا کرده‌اند، در رهایی انسان می‌توانند مؤثر باشند، اما مولوی این رهایی را استناد به توحید ناب دنبال می‌کند. در عین حال، باید توجه کرد که از نظر سانکهییه، این درمان‌ها زودگذرند؛ چه بسا دردها و رنج‌ها دوباره عود کنند، اما دستیابی به اصل معرفت، راه‌حلی ماندگار است (جلالی نایینی و داراشکوه، ۱۳۷۶، ص ۶۸۰-۶۷۹). خلاصه اینکه آزادی وقتی میسر می‌شود که آدمی از تسلط و حکومت سه عنصر ستوه، رجس و تمس رها شود (همان، ص ۶۸۵). این امر از طریق تسلط بر خود حاصل می‌شود و از نتایج تحمل ریاضت است (همان، ص ۶۸۶).

ب. مثنوی مولوی

در دیدگاه مولوی، جهان هستی و انسان از دو نوع ماده و معنا تشکیل شده و روح در بدن مادی انسان اسیر شده است.

۱. معرفی داستان نخجیران

مأخذ این داستان حکایتی است که در *کلیله و دمنه*، باب الاسد و الثور (چاپ مینوی، ۱۳۷۱، ص ۸۷-۸۶) آمده است. در این داستان، مقداری پند و اندرز و مثل و حکایت و استشهداد به چند شعر تازی و پارسی آمده و چیز دیگری در آن طرح

نشده است (فروزانفر، ۱۳۷۳، ص ۳۳۷). ضمن اینکه در روایت کلبه و دمنه تأکید شده که آدمی نباید خصم ضعیف را حقیر بشمارد؛ چرا که خرگوش هم ممکن است شیر ژبان را به دام هلاکت افکند (زرین کوب، ۱۳۷۳، ص ۱۶۶-۱۶۵). مولوی، در تقریر این داستان از موضوعات اخلاقی، عرفانی و فلسفی از قبیل توکل و کسب و تأثیر، قضا و قدر، مسئله جبر و اختیار و عدم منافات تملک و مباشرت امور دنیوی با زهد و توکل بحث کرده، به خواننده هشدار می‌دهد که از فریفته شدن به ظواهر و قلب‌های زرانود دوری کند تا به فسون و تزویر منافقان و عالم نمایان و دنیاپرستان زاهد مآب گرفتار نشود، البته ضلالت و گمراهی نتیجه محتوم چنین گرفتاری است.

خلاصه داستان بدین قرار است: جنگلی بسیار سرسبز بود. جاندارانی در آن زندگی می‌کردند، اما شیر درنده‌ای آرامش زندگی آنان را به هم زده بود و از این بابت در رنج بودند. سرانجام، چاره‌اندیشی کردند و از شیر خواستند تا سازگاری کند و به نوبت روزانه که نخجیران خواهند فرستاد، قناعت ورزد. بالاخره، شیر می‌پذیرد که اگر نخجیران خلاف وعده نکنند، او نیز وفادار بماند. اما در عین حال، بین شیر و نخجیران گفت‌وگویی در می‌گیرد و در طی آن، شیر از بی‌وفایی‌ها و فریب خوردن خودش شکایت می‌کند. در مقابل، نخجیران یادآور می‌شوند که آرامش در تسلیم و توکل است. اما شیر از توکل همراه با کسب سخن می‌گوید. در مقابل، نخجیران می‌گویند که کار و کوشش از ضعف یقین می‌زاید. علاوه بر آن، فایده‌ای بیشتر نمی‌بخشد و گاه نیز نتیجه عکس می‌دهد.

حیوانات به ترتیب می‌آمدند تا خوراک شیر شوند تا اینکه نوبت به خرگوش رسید. نخجیران، به خرگوش گوشزد کردند که زودتر برود تا شیر نرنجد و خرگوش در پاسخ می‌گوید: بگذارید تا چاره‌اندیشی کنم تا جاودان در امان بمانید. نخجیران سخن خرگوش را باور نکردند و لب به اعتراض گشودند. آن‌گاه، خرگوش به کارهای مهم موجودات کوچکی مثل زنبور عسل و کرم ابریشم اشاره می‌کند تا ثابت کند که کارهای بزرگ، همیشه از موجودات بزرگ سر نمی‌زند، بلکه موجودات خرد نیز توانایی کارهای بزرگ را دارند. در نهایت، نخجیران از خرگوش می‌خواهند تا طرحش را با آنان در میان گذارد، اما وی از چنین کاری پرهیز می‌کند تا مبادا تدبیرش عقیم بماند.

خرگوش با درنگ در رفتن به سوی شیر، موجب عصبانیت شیر شد. خرگوش بدون اینکه تأخیرش را به روی خود بیاورد، خدمت شیر رسید، اما شیر سخت عصبانی بود. پیش از آنکه شیر بغرد، خرگوش عذر خود را بیان کرد و گفت: وقت ظهر به همراه خرگوش چاقی همراه شدم تا خدمت برسم، اما شیر درنده‌ای سر راه ما را گرفت و ما گفتیم که متعلق به شیر جنگل هستیم، ولی نام شیرت را به زشتی برد و او خرگوش فربه را نزد خود به گرو نگه داشت و من فرار کرده و سوی تو آمدم.

عذر خرگوش موجه و سخنش مؤثر افتاد و شیر جا و مقام آن شیر مدعی را پرسید. خرگوش در پیش شیر راه افتاد تا سر چاهی ژرف رسیدند، خرگوش پاپس کشید، شیر گفت: پس مرو بیا جلو، خرگوش گفت: از بیم آن شیر رنگ و رویم را باخت‌ام. شیر خرگوش را در کنار خود نهاد و به سر چاه شتافت، عکس وی و خرگوش در چاه نمودار گشت. او به قصد کینه‌توزی خرگوش را یله کرد و به چاه جست و در دام هلاکت گرفتار گشت (مولوی ۱۳۶۳، دفتر ۱، بیت ۹۰۰-۱۳۸۹).

در این داستان نمادین، خرگوش دست کم در بخشی از داستان، نماد و مظهر نقش فریبکار است، به ویژه آنجا که موجب هلاکت شیر می شود. البته در بخش دیگر داستان، نماد و رمز عقل و وحی و مظهر رسول باطنی به شمار می آید. برخی صاحب نظران، شیر را نماد و مظهر نفس اماره و عالمان بی عمل می دانند که دچار هلاکت می شود (زرین کوب، ۱۳۷۳، ص ۲۷۱). به نظر می رسد، شیر نماد انسانی است که به جهد خود تکیه کرده و از کمک وحی خود را بی بهره می سازد. به علاوه، در اثر عدم به کارگیری عقل و سایر قوایش به هلاکت می رسد. در صورتی که اگر به قوای خدادادی اش توجه می کرد و آنها را به کار می گرفت، شاید نجات می یافت. *فرروزانفر*، شیر را نماد مرد بیدار دل و به کمال رسیده ای می داند که با وجود اعتقاد به قدرت و اراده و عمل، پروردگار خود را موظف به کوشش و در موارد ضروری پرهیز از خطر می بیند (همان، ص ۳۶۲). نخجیران، نمونه مردم عادی هستند که با اعتقاد و تکیه بر توکل، دست از کار شسته و به تبلی روی آورده اند (همان).

مولوی از این داستان نتیجه می گیرد که شیر، در واقع از خرگوش نفس خود شکست خورده است. نفس هم از شکست دادن انسان بسیار خشنود بوده و در صحرای حیات به خوشی می چرد. آدمی به جای بیداری و عبرت آموزی با «چون و چرا» کردن و از طریق استدلال و میزان و معیار قرار دادن امور این جهان، حق را جست و جو می کند. در نهایت، هم خود را در ته چاه می یابد (استعلامی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۷۹).

۲. هستی و انسان

در دیدگاه *مولوی*، هیچ موضوعی قابل قیاس با موضوع خدا نیست. همه هستی را دربر گرفته و هیچ امری بدون در نظر گرفتن او متصور نیست. او اگر از نجات انسان سخن می گوید، در وهله اول آن را در خدا باوری می جوید. به جرات می توان گفت: هیچ داستان و سخن *مولوی* نیست که سرانجام به خدا منجر و منتهی نشود. *مولوی*، جهان هستی را معلول یک علت واحد می داند. این علت، معلول های متکثری را به وجود آورده که در مراتب پایین تر، به دو دسته زشت و زیبا و خوب و بد تقسیم می شوند. این تقسیم بندی در وجود انسان نیز صادق است؛ یعنی در وجودش دو بخش روحانی و مادی و جسمانی وجود دارد. بخش اخیر زندان روح او محسوب شده است. روح باید بکوشد تا خود را از این زندان برهاند که داستان طوطی و بازرگان مؤید این مدعاست (ر.ک: *مولوی*، دفتر ۱، بیت ۱۵۶۰-۱۵۴۷).

۳. فرایند اسارت روح در داستان نخجیران

مولوی، در این داستان، عوامل چندی را موجب اسارت انسان می داند که به قرار زیر قابل بیان اند:

۱. **هبوط روح انسان در دنیا و تن:** *مولوی* بر این باور است که ارواح آدمیان متکثرند. پیش از هبوط در این دنیا، در عالم دیگر در حالت صفا و خوشی به سر می بردند. اما چون به دنیا هبوط کردند و در ابدان خلاق قرار گرفتند، محبوس آنها گشتند.

جان های خلق پیش از دست و پا می پریدند از وفا اندر صفا

چون به امر اهبطوا بندی شدند حبس خشم و حرص و خرسندی شدند

(*مولوی*، ۱۳۶۳، دفتر ۱، بیت ۶۲۵۶)

۲. حاکمیت نفس و هوی: بزرگ‌ترین دشمن آدمی، نفس اوست که از درون وی با او مخالفت و دشمنی می‌ورزد.

مردم نفس از درونم در کمین از همه مردم بتر در مکر و کین

(همان، دفتر ۱، بیت ۹۰۶)

نفس منبع هوی و آرزوهایست. اما آدمی از راه خوف و طمع گول می‌خورد و تا زمانی که وسوسه و تدبیر فریبکاران با انگیزه بیم و امید در انسان موافقت نکند، انسان گمراه نمی‌شود. نفس به این معنا مرکز اخلاق ذمیمه و زشتی‌هاست. زیبایی که از این راه به او می‌رسد، به مراتب بیشتر از زیبایی است که ممکن است مردمان به او رسانند.

۳. معرفت نادرست ناشی از تخیل: وقتی نفس بر آدمی غالب گردد، قوای وجودی او را تحت تأثیر قرار می‌دهد و موجب می‌شود که آنها در تشخیص خود دچار اوجاج و اشتباه شوند. اینجاست که تخیل جای تعقل را می‌گیرد. حتی حواس ظاهری نیز در دریافت‌های خود دچار خبط و خطا می‌شوند.

دیده ما چون بسی علت در اوست زو فنا کن دید خود در دید دوست

(همان، دفتر ۱، بیت ۶۲۱)

انسان براساس معرفت نادرست ناشی از تخیل، تصمیماتی می‌گیرد که ممکن است در حقیقت امر به نفع او نباشد، هرچند که به ظاهر برای او سودمند جلوه نماید. بسا که انسان در نتیجه این اعمال ظاهری و مبتنی بر معرفت نادرست، به اسارتی دچار گردد که رهایی از آن ساده و آسان نباشد.

عدم تشخیص معرفت حقیقی از غیرحقیقی موجب گرفتاری انسان می‌شود. از معرفت کاذب، نوری به چشم آدمی می‌رسد، اما تشخیص نمی‌دهد که این نور، از نار بدتر است و به همان مسیری پای گذارد که در اثر همین نور کاذب حاصل کرده که در نهایت به اسارت وجودش منجر می‌شود.

چشم را این نور حالی بین کند جسم و عقل و روح را گرگین کند

صورتش نورست و در تحقیق نار گر ضیا خواهی دو دست از وی بدار

دم به دم در رو فتد هر جا رود دیده و جانی که حالی بین بود

دور بیند دور بین بی هنر همچنانک دور دیدن خواب در

(همان، دفتر ۴، بیت ۳۲۲۷-۳۲۲۴)

۴. گرفتاری در صورت: یکی از امتیازات انسان بر حیوان، عبور او از صورت و ظاهر اشیا و افعال و دستیابی به معنا و حقیقت آنهاست. اما گاهی آدمی به این ویژگی خویش نمی‌نگرد. در نتیجه، صورت را عین معنا و حقیقت پنداشته، مفتون زیبایی ظاهری آن می‌شود. این امر، در واقع همان شیفتگی انسان به بعد روان‌شناختی معرفت به اشیا است که در سانکھیه نیز به‌طور مفصل مورد توجه قرار گرفته است. از این رو، مولوی مخاطبانش را نسبت به راهزنی آن هشدار می‌دهد.

گر به صورت آدمی انسان بدی احمد و بوجهل خود یکسان بدی

(همان، دفتر ۱، بیت ۱۰۱۹)

این بیت، قیاسی استثنایی است که استثنا و نتیجه آن پنهان بوده و در عبارت نیامده است؛ به این صورت که اگر انسانیت به شکل و صورت بود، می‌بایست که/حمد و بوجهل، یکسان و برابر باشند. لیکن آن دو تن برابر و مساوی نبودند، بنابراین انسانیت در شکل و صورت خلاصه نمی‌شود (فروزانفر، ۱۳۷۳، ص ۳۹۲).

در داستان نججیران، شیر فریفته ظاهر عکس خود و عکس خرگوش شد که در ته چاه دیده شدند. اگر او دقت می‌کرد و عقل و معرفت خویش را به کار می‌بست، می‌توانست تشخیص دهد که نه هر عکسی، دشمن و نه هر طعمه‌ای، طعمه حقیقی وی است، بلکه تنها صورتی از آنها در برابر دیدگان نمایان شوند و موجود را فریب دهند. در همین داستان، شیر هم عکس خود را دشمن واقعی فرض کرد و هم عکس خرگوش را طعمه‌ای حقیقی پنداشت و به سبب دفع دشمن و جلب طعمه به درون چاه حمله‌ور شده و موجبات هلاکت خود را فراهم ساخت (زرین‌کوب، ۱۳۷۳، ص ۱۴۶). شیر به‌رغم اینکه نماد انسان نمونه و دارای عقل فعال است، اما با همه عظمتی که دارد، همیشه و همه‌جا توانایی فهم لازم برای رهایی را ندارد. مثلاً اگر کسی بخواهد با استدلال و تکیه بر موازین این جهانی، به معرفت به حق دست یابد، ناکام می‌ماند و بحر حقیقت نیز او را به دلیل همین وسیله نامناسب از خود دور می‌کند. گاهی اوقات خداوند اسراری را در دل بنده وارد می‌کند، بی‌آنکه خود او آگاه باشد که چگونه این اسرار را آموخته است؟ (استعلامی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۷-۲۶۶). البته در بحث حاضر نیز عقل می‌توانست مایه نجات شیر شود، اما چون گرفتار هوی و هوس شده و عالم تخیل بر او مسلط بود، نتوانست راه را از چاه تشخیص دهد. در نتیجه، روحش گرفتار چاه مظالم تن و هوی و هوس شد. به عبارت دیگر، شیر در اثر حيله خرگوش فریفته عالمی خیالی شد که مقدمات اولیه آن را خود ساخته بود. اما اگر شیر از این عالم بیرون می‌آمد، مسلماً فریب خرگوش را نمی‌خورد و به هلاکت نمی‌رسید.

۴. رهایی در داستان نججیران

مولوی، عواملی را موجب هلاکت و عواملی را نیز موجب رهایی آدمی از دام هلاکت می‌داند. اما پیش‌تر، این نکته را باید گفت: مراد مولوی از رهایی، رهایی نفس از علایق مادی و پیوستن به حق است (مولوی ۱۳۶۳، دفتر ۱، بیت ۱۳۵۵-۷)، اینها معلول عوامل مختلفی هستند از جمله:

۱. وحی الاهی: خدا در *مثنوی*، مهم‌ترین بلکه تنها عامل نجات‌بخش انسان از اسارت است. اگر برخی امور هم به‌عنوان نجات‌بخش یاد شده‌اند، همه وابسته به او هستند. خدا کریم است. کریم هم بی‌غرض می‌بخشد. یکی از بخشش‌های خدا، نجات انسان از اسارت است.

تو مگو ما را بدان شه بار نیست با کریمان کارها دشوار نیست

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۱، بیت ۲۲۱)

منتها خدا در موارد خاصی، نجات‌بخشی‌اش را از طریق وحی به انجام می‌رساند. وحی، در دیدگاه مولوی شعور مرموز (فردآگاهی) است که از قلمرو حواس باطنی و ظاهری و عقول جزوی بیرون و درعین‌حال، منشأ جمع

دانش‌ها و فرقه‌های بشری است. مرتبه‌ای از این وحی، با ختم پیغمبری خاتمه یافت، ولی روزنه آن به‌عنوان منبع ادراکات نهانی باقی است (زمانی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۹)، که امروزه می‌توان از آن، با عنوان «الهام» یاد کرد. مولوی، در جایی از وحی با عنوان حیات‌بخش یاد می‌کند که می‌تواند نجات‌بخشی را نیز شامل باشد:

آب وحی حق بدین مرده رسید شد ز خاک مرده‌ای زنده پدید

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۴، بیت ۱۶۵۷)

۲. به‌کارگیری عقل و معرفت: مولوی به‌کارگیری عقل و معرفت را دست‌کم در مواردی، از عوامل نجات و رهایی برمی‌شمارد؛ هر چند برخلاف سانکهیبه، آن را عامل انحصاری نجات نمی‌داند. توصیفاتی که مولوی از عقل به عمل می‌آورد، به سبب همین نجات‌بخشی است.

تا چه علم‌هاست در سودای عقل تا چه با پهناست این دریای عقل

(همان، دفتر ۱، بیت ۱۱۰۹)

هرچند عقل در تعییرات صوفیه، بر مرتبه وحدت و نیز ظهور و تجلی در مرتبه علم، که تعیین اول است، اشاره می‌کند، اما گاهی با حقیقت انسانی و گاهی به معنای عقل مرسوم (عامل تشخیص سره از ناسره) معادل گرفته شده است (فروزانفر، ۱۳۷۳، ص ۴۲۵-۴۲۴). بنابراین، اگر شیر از عقل خویش بهره می‌برد، چه بسا در دام خرگوش گرفتار نمی‌شد. ثمره عمده به‌کارگیری عقل، دستیابی به معرفت است که مولوی از آن، گاه تحت همین عنوان و گاه با عنوان علم یاد می‌کند.

خاتم ملک سلیمان است علم جمله عالم صورت و جان است علم

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ۱، بیت ۱۰۳۰)

۳. رهاسازی حواس از هوی: مولوی بر این عقیده است که اگر حواس تابع هوی و هوس باشند، واقع‌نمایی را از دست خواهند داد؛ زیرا غلبه هوی بر حواس، آنها را از حد اعتدال بیرون می‌کند و باطل را در کسوت حق می‌آراید. در نتیجه، زمینه‌های اسارت فرد را فراهم می‌سازد. درست مانند اتفاقی که در این داستان رخ داده است. از این‌رو، توصیه می‌کند که آدمیان، به‌ویژه اهل سیر و سلوک در تبدیل حواس و آزادی آنها از هوی و هوس بکوشند.

باش تا حس‌های تو مبدل شود تا ببینی‌شان و مشکل حل شود

(همان، بیت ۱۰۳۹)

۴. خلوت‌گزینی: اگر شیر لختی خلوت‌گزینی می‌کرد و به آخرت و عاقبت کار خویش می‌اندیشید و زمام خود را به احساسات و هیجانات نمی‌سپرد، چه بسا سر از چاه مهلک نمی‌آورد. اما چنین نکرد و بر موج هیجان سوار شد و گرفتاری را برای خود مهیا ساخت. مولوی، خلوت‌گزینی را عامل دستیابی به حقیقت و وسیله درست اندیشیدن دانسته است:

قعر چه بگزید هر که عاقل است ز آنک در خلوت صفاهای دل است

ظلمت چه به که ظلمت‌های خلق سر نبرد آن که گیرد پای خلق

(همان، بیت ۱۳۰۰-۱۲۹۹)

۵. **مرگ اختیاری:** مرگ اختیاری به معنای شکستن دیوارهای تخیل و رهایی از اوصاف جاری آدمی و تبدیل شدن به انسانی حقیقی است. وقتی چنین معرفتی حاصل آید، در درون آدمی شخصیتی دیگر ساخته می‌شود. اگر این معرفت حقیقی باشد، شخصیت ساخته شده حقیقی بوده، و اگر این معرفت کاذب و نتیجه تخیل باشد، شخصیت کاذب در درون شخص شکل خواهد گرفت. تصور و تجسم عینی مرگ اختیاری، موجب دستیابی به معرفت حقیقی و در نتیجه، شخصیت حقیقی می‌شد که از مهم‌ترین راه‌های رهایی از این دام مظلّم است.

مرده باید بود پیش حکم حق تا نیاید زخم از رب الفلق

(همان بیت ۹۱۱)

ج. بررسی و مقایسه

مثنوی و مکتب سانکهییه، هر دو به موضوعات انسان پرداخته‌اند. می‌توان موضوعات طرح شده در داستان نخجیران و مکتب سانکهییه را به تفکیک در موارد ذیل مقایسه کرد:

۱. **هستی و انسان:** در سانکهییه، به‌رغم آنکه انسان از دو عنصر پوروشه، روح و پرکریتی تشکیل شده، اما پرکریتی اصل استعدادی همه موجودات است و اگر با پوروشه همراه شود، وجود عینیت می‌یابد. این دو عنصر، تقریباً کار را انجام می‌دهند؛ به این معنا که سانکهییه بی‌آنکه از خدا نام ببرد، از دو اصل ازلی پوروشه و پرکریتی نام می‌برد. در مثنوی نیز جهان هستی از دو بخش ماده و روح ساخته شده، اما همه هستی نهایتاً یک وجود استعدادی با عنوان «عدم» آفریده شده‌اند؛ با این تفاوت که در مثنوی این وجود استعدادی تابع اراده موجودی برین به نام «خدا»ست. درحالی که در سانکهییه، بحثی از خدا در میان نیست و این دو عنصر عوامل پیدایش خلایق‌اند. البته در مثنوی، معادل‌های خاصی در برابر ستوه، رجس و تمس نیامده، اما به اجمال اشاره شده که ماده اولیه، می‌تواند حالت سبک پیدا کند و به هوا بدل گردد و یا در میانش، نیروهای حرکت بخش فعال شود و به شکل باد ظاهر شود و وزن زیادی بیاید و به صورت جمادات درآید. البته مولوی، در برابر این احوال اصطلاح خاصی وضع نکرده است.
۲. **عوامل اسارت:** سانکهییه جهل یا اویدیه را منشأ شقاوت و اسارت پوروشه و روح می‌داند. این جهل موجب می‌شود پوروشه اسیر پرکریتی شود و از چرخه مرگ و زندگی خلاصی نیابد. اما در مثنوی، اسارت به معنای محرومیت از امور معنوی و رسیدن به وصال الاهی است، نه گرفتاری در چرخه مرگ و زندگی. مولوی نیز مانند سانکهییه، از هبوط یاد می‌کند، با این تفاوت که هبوط انسان در مثنوی در دو مرحله هبوط روح (مابه الاشتراک) انسان در جهان ماده و هبوط روح نفس انسان‌ها در درون قالب فردی‌اش و تن جسمانی. در مقابل، در سانکهییه پوروشه در اثر جهل در پرکریتی هبوط می‌کند. به نظر هر دو، لازم است که روح و پوروشه از اسارت پرکریتی ماده نجات یابد. به‌علاوه، غلبه نفس و معرفت نادرست حاصل از تخیل و قناعت به امور صوری و یافته‌های گذرا، از جمله عوامل اسارت هستند.
۳. **رهایی:** در سانکهییه، جهل و عدم معرفت عامل اسارت پوروشه و کسب قوه تمیز عامل رهایی است. برای

دستیابی به این معرفت، فرد باید ریاضت‌های لازم را تحمل کند و بتواند مراحل سلوک و وصال به موکشه را طی کند. مولوی بر معرفت عقلی، مبارزه با هواهای نفسانی، خلوت‌گزینی و مرگ اختیاری تأکید دارد که شامل معرفت و ریاضت است. در عین حال، اسارت و رهایی در مثنوی مولوی، با الهام از قرآن کریم و سنت اسلامی، به مراتب منطقی‌تر و توجیه‌پذیرتر از اسارت و رهایی در سانکهییه است. یکی از عوامل اصلی نجات در دو نظریه عمل اخلاقی است، اما عمل اخلاقی در نگرش‌های توحیدی، بیشتر توجیه دارد تا در نگرش‌های دوبن‌گرایی. به‌علاوه، در سانکهییه هدف و غایت ریاضت کاملاً روشن نیست و تنها چیزی که مطرح شده، نجات پوروشه از دام پرکریتی است. اما وضعیت بعدی پوروشه روشن نیست، درحالی‌که در مثنوی با فرض وجود خدا و دستیابی به وصال او هدف و غایت فرایند رهایی مشخص و معین است.

وحی در مثنوی و در بین عوامل رهایی انسان، از جایگاه بالایی برخوردار است و به تنهایی توان نجات انسان از اسارت را دارد. درحالی‌که در سانکهییه، دو اصل پوروشه و پرکریتی، به‌عنوان دو اصل ازلی یاد شد و وحی‌ای در میان نیست.

سلوک و ریاضت در هر دو منبع، به عنوان راهی برای رهایی در نظر گرفته شده است. سلوک موردنظر سانکهییه، در معرفت باقی می‌ماند، اما مولوی از تبتل تا مقامات فنا را پله پله طی می‌کند. در واقع، این دو در مباحث مبنایی مانند شناخت خدا و انسان تفاوت‌های اساسی دارند. انسان در اندیشه مولوی، بنده خدا و اراده او در طول اراده خداست، ولی انسان سانکهییه خدا را دنبال نمی‌کند، بلکه به او باور ندارد و رهایی انسان را در خود او خلاصه می‌کند.

نتیجه‌گیری

۱. مولوی و سانکهییه، دغدغه نجات انسان را داشته‌اند، اما با دو پیش‌فرض متفاوت؛ مولوی با پیش‌فرض خداپاوارانه و توحیدگرایانه و سانکهییه با پیش‌فرض ثنویت ازلی پوروشه و پرکریتی.
۲. سانکهییه، هستی را در سه جنبه ستوه، رجب و تمس معرفی می‌کند، اما مولوی بی‌آنکه نامی بر جنبه‌های مختلف هستی بنهد، هر سه جنبه را بیان می‌کند.
۳. سانکهییه، جهل (اوپدیه) را عامل اسارت می‌داند، اما مولوی علاوه بر آن، رفتارهای غیراخلاقی و غیردینی را نیز جزو مهلکات و عوامل اسارت‌آور می‌داند.
۴. در سانکهییه، هبوط پوروشه در دام پرکریتی و مولوی، هبوط انسان را دنیا و ماده می‌داند.
۵. سانکهییه، شناخت پرکریتی و تمایز قایل شدن میان آن و پوروشه را عامل نجات می‌داند، درحالی‌که مولوی خدا، وحی، اعمال اخلاقی، دوری از هوا و هوس، خلوت‌گزینی و مرگ اختیاری را جزو عوامل نجات می‌داند.
۶. در نهایت، سانکهییه دوبن‌گرایی یا ثنویت را در وجود مطرح می‌کند و خارج از آنها امری را محقق نمی‌داند و از امور معنوی و الهی و وحیانی هم سخن به میان نمی‌آورد.

منابع

استعلامی، محمد، ۱۳۶۹، *تعلیقات منوی*، تهران، زوار.

جلالی نایینی، محمدرضا و داراشکوه، محمد، ۱۳۷۶، *ترجمه سراکبر (اوپانیشاد)*، «ضمایم» به کوشش تاراچند، تهران، علمی.

چاترجی، ساتیش چندرا، ۱۳۸۴، *دریندرا موهان دانا، معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.

چند، تارا، ۱۳۸۱، *سراکبر (اوپانیشاد)*، تهران، علمی.

زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۳، *بحر در کوزه*، تهران، علمی.

—، ۱۳۷۲، *سرنی (۱-۲)*، تهران، علمی.

زمانی، کریم، ۱۳۸۴، *میناگر عشق*، تهران، نی.

شایگان، داریوش، ۱۳۸۲، *آیین هند و عرفان اسلامی*، ترجمه جمشید ارجمند، تهران، فرزانه.

—، ۱۳۷۵، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند (۱-۲)*، تهران، امیرکبیر.

فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۷۳، *شرح منوی شریف (۱-۳)*، تهران، زوار.

کیشیتی مهن، سن، ۱۳۸۶، *هندوتیسم*، ترجمه ع. پاشایی، تهران، نگاه معاصر.

ناس، جان. بی.، ۱۳۷۳، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی.

هینلز، جان آ.، ۱۳۸۶، *فرهنگ ادیان جهان*، ترجمه گروه مترجمان، قم، ادیان و مذاهب.

Dasgupta, Surendranath, 1997, *A History of Indian Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass Publisher.

Krishna, Daya, 1972, *Indian Philosophy*, Oxford Paperbacks.

Nauman Elmo, 1989, *Dictionary of Asian Philosophies*, London, Rotledge.