

فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان
سال نهم شماره ۳۳، زمستان ۱۳۹۶ (صص ۹۱-۱۱۲)

جلوه‌های عرفان نظری در حماسه‌های منظوم فارسی رامایانا

۱- پریسا سلطانی ۲- محمد کاظم کهدویی ۳- محمد خدادادی

چکیده

رامایانا، کهن‌ترین حماسه هندی است که توسط والمیکی، به زبان سانسکریت، بین قرون ۵ تا ۳ ق.م. سروده شده و بعدها به صورت منظوم و مثنوی، به زبان فارسی، برگردانده شده است. گرچه در نگاه نخست، این داستان حماسی می‌نماید؛ ولی سرشار از آموزه‌های اخلاقی و مضامین عرفانی است. مفاهیم عرفان نظری شامل: وحدت وجود، تجلی و انسان کامل در نسخه‌های چهارگانه رامایانا، به وفور یافت می‌شود که نیاز به بررسی و واکاوی دارد. پدیدآورندگان حماسه‌های فارسی رامایانا، در پردازش مفاهیم عرفان نظری، علاوه بر بهره‌گیری از عرفان هندو، از عرفان اسلامی نیز استفاده کرده و تحت تأثیر محیط جغرافیایی هند در زمان سلطنت فرمانروایان گورکانی، به طرح مباحثی در خصوص حماسه‌های فارسی رامایانا پرداخته‌اند که از صلح و آشتی، میان عرفان هندو و اسلامی حکایت می‌کند. در این پژوهش، به بررسی و کاربرد مفاهیم ذکر شده در ترجمه‌های رامایانا پرداخته و جایگاه عرفان اسلامی و اندیشه‌های هندوئیسم، نموده خواهد شد. این پژوهش به روش کتابخانه‌ای، انجام می‌گیرد، و ابتدا مقدماتی درباره مباحث عرفان نظری مورد نظر، طرح، و سپس جلوه‌های عرفان نظری از دل آثار مذکور، استخراج و بررسی می‌شود.

کلید واژه‌ها: حماسه فارسی رامایانا، عرفان اسلامی، هندوئیسم، مبانی نظری، اسطوره.

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد Email: parisa.soltany@stu.yazd.ac.ir

۲- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد (نویسنده مسئول) Email: kahdouei@yazd.ac.ir

۳- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد Email: khodadadi_m59@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۶/۲/۱۹ تاریخ پذیرش: ۹۶/۸/۱۲

1-مقدمه

رامایانا، کهن‌ترین حماسه هند است که تاریخ سرایش آن به حدود قرن ۳ تا ۵ ق.م می‌رسد. «در دوره حماسی تاریخ هندوستان، در کنار ادبیات برهمنی که مخصوص برهمنان و عالمان دین ودایی بود، ادبیاتی، طی سال‌های ۶۰۰ ق.م تا ۲۰۰ م. توسط طبقه کشاتریا و جنگجو به وجود آمد که پاسخی علیه سخت‌گیری‌ها و جمود فکری حاکم بر طبقه هندی بود و طبقه عامه که از دستورات و داهای بی‌بهره بودند، از آن مستفیض گشتند. آثار این دوره عبارتند از: پوراناها و حماسه مهابهاراتا و رامایانا» (جلالی نائینی، ۱۳۷۵: ۳۵). این حماسه، در شرح پهلوانی‌های رام (Rama) است که از مظاهر ویشنو (Vishnu) خدای نگهدارنده محسوب می‌شود. نفوذ و تأثیر زبان فارسی بر جامعه هندو، موضوعی غیرقابل انکار است و بدیهی است که ادبیات هند نیز از این گستره، برکنار نباشد. در دوران سلطنت اکبر شاه، فرمانروای مقتدر گورکانی - که برخی آن را دوران طلایی روابط فرهنگ ایران و هند دانسته‌اند - عصری باشکوه آغاز می‌شود. در این دوران، گروهی از مترجمان زبردست به وجود می‌آیند که آثار مهم ادبیات مذهبی و فلسفی هند را به فارسی برگرداندند؛ مانند مهابهاراتا (Mahabharata)، رامایانا (Ramayana)، بهاگوات گیتا (BhagavatGita) و بسیاری دیگر (اظهر دهلوی، ۱۳۵۰: ۱۳/۱).

رامایانا اولین بار در زمان اکبر شاه و توسط «عبدالقادر بدایونی» به فارسی برگردانده شد. در سال‌های بعد و در زمان حکومت جانشینان اکبر شاه، شاعرانی به منصفه ظهور رسیدند که این سنت ارزشمند را پی گرفتند. در این میان باید از کسانی مانند «ملا سعدالله مسیح پانی‌پتی» (به سال ۱۰۵۰ ه.ق. در ۵۳۰۷ بیت)، «گردهرداس» (به سال ۱۰۳۶ ه.ق. در ۵۹۰۰ بیت) و «چندرمن کاپته، بیدل» (در ۱۱۰۴ یا ۱۱۰۵ ه.ق. در ۴۸۹۷ بیت) نام برد که حماسه رامایانا را به نظم فارسی برگرداندند و «امر سنگه» نیز آن را به نثر برگردانده که کامل‌ترین متن مثنوی فارسی رامایانا است و به تصحیح «اظهر دهلوی» در تهران به چاپ رسیده است. در این میان، ملا مسیح منظومه خود را به جهانگیر شاه و چندرمن کاپته به اورنگ زیب و گردهرداس به جهانگیر گورکانی پیشکش می‌کنند (کهدویی، مقدمه نرگستان، ۱۳۹۲: ۲۰).

1-1- بیان مساله و سوالات تحقیق

اگرچه در نگاه نخست، رامایانا داستانی حماسی به شمار می‌آید؛ ولی با تعمق در مفاهیم آن، آشکار می‌شود که رامایانا سرشار از آموزه‌های اخلاقی و مضامین ناب عرفانی است که حکایت از بینش عمیق عرفانی پدیدآورندگان آن دارد. بینشی که نه تنها ریشه در عرفان هندو دارد؛ بلکه مفاهیم عرفان اسلامی را نیز به وام گرفته است و با توجه به فقر پژوهشی موجود در این حوزه، ضرورت مطالعه و بررسی آن بیشتر احساس می‌شود. ساختار مرکزی و اندیشه‌محوری این پژوهش، بر مبنای بررسی بن‌مایه‌های عرفان نظری، در حماسه‌های منظوم فارسی رامایانا سروده چَندَرَمَن کاپته، گِرَدِهَرِداس و ملامسیح پانی‌پتی است که در آن مفاهیم عرفان نظری آثار مذکور با رامایانای منثور، نوشته امرسینگ مقایسه می‌شود. مفاهیم عرفان نظری از جمله: وحدت وجود، تجلی و مظهریت، انسان کامل، موضوعاتی هستند که از دل آثار مذکور استخراج شده و میزان ارزشمندی حماسه‌های منظوم و منثور یاد شده، بر اساس مباحث مذکور، سنجیده می‌شود. بدیهی است که اثبات این مدعا در گرو پاسخگویی به سوالات زیر است:

۱- تأثیر محیط شبه قاره هندوستان و باورهای مذهبی مترجمان حماسه رامایانا، در طرح مباحث عرفان نظری مورد بحث، چه میزان است؟

۲- مترجمان حماسه‌های منظوم فارسی رامایانا چه مقدار توانسته‌اند مفاهیم عرفان نظری مورد نظر را با استناد به رامایانای منثور، در حماسه‌های منظوم فارسی رامایانا پیروانند؟

1-2- روش تفصیلی تحقیق

روش تحقیق، به شیوه کتابخانه‌ای مبتنی بر ارائه شواهد، از کتب و منابع اصلی است. در این میان، رامایانای منثور مطالعه شده است. حماسه‌های منظوم فارسی رامایانا مورد بررسی قرار گرفته‌اند، با متون درجه یک عرفانی مقایسه شده‌اند و و مباحث عرفان نظری با عناوین وحدت وجود، تجلی و انسان کامل در حماسه‌های منظوم فارسی رامایانا با استناد به نسخه منثور، مقایسه، ارزش‌گذاری و تبیین و تحلیل گردیده است.

3-1- اهداف و پیشینه تحقیق

پژوهش‌هایی به صورت پراکنده پیرامون داستان رامایانا صورت گرفته است و مقالاتی به رشته تحریر درآمده و در برخی از آنها به مقایسه رام با شخصیت‌هایی از شاهنامه و دیگر اساطیر، پرداخته شده است که در ذیل به تعدادی از آنها اشاره می‌شود: مهوش واحد دوست در مقاله «راماین، کهن‌ترین اثر حماسی هند» (۱۳۷۳: ۳۱۶-۳۳۸) به مقایسه رام و سیاوش می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که رام و سیاوش، هر دو انسان‌های اهورایی هستند که موجودات پلیدی همچون راونا و افراسیاب را از بین می‌برند. محمود رضایی دشت‌ارژنه، در مقاله «بازتاب نمادین آب در گستره اساطیر» (۱۳۸۸: ۱۱۱-۱۳۷)، معتقد است که ابرهای باران‌زا در گستره اساطیر، گاه به شکل زن و گاو پدیدار شده که ازدهایی (نماد خشکسالی) با حبس آنها مانع طراوت و زاینده‌گی طبیعت می‌شود. اسطوره‌های ضحاک، اسفندیار و گشتاسب در ایران و رامایانا و ایندرا در هند ژرف‌ساختی بارورانه دارند. فرزاد قائمی در مقاله‌ای با عنوان «از ریپه‌وین تا سیاوش» (۱۳۹۲: ۱۳۵-۱۴۶)، معتقد است آیین‌های سالانه مرگ و تولد دوباره خدای نباتی، هسته‌ای بنیادین در فرهنگ‌های پیش‌تاریخی و در واقع بستری بوده که عاشقانه‌هایی را با محور بغ بانوی باروری و ایزد- قهرمان شهید شونده همتای او سامان داده است. نیما ادهم در مقاله «بررسی تطبیقی اهریمنان خشکی در شاهنامه فردوسی و حماسه رامایانا» (۱۳۹۲: ۱۱-۳۸)، به مقایسه تطبیقی دو شخصیت منفی شاهنامه، ضحاک و افراسیاب، با راونا شخصیت منفی حماسه رامایانا پرداخته است و نتایج، حاکی از وجود اهریمنان خشکی و کم آبی در این دو حماسه است.

با تأمل در محتوای پژوهش‌های انجام شده، مشخص می‌گردد که آنها بیشتر به وجهه اسطوره‌ای رامایانا توجه داشته‌اند و پردازش مفاهیم عرفانی، از دید نویسندگان، پنهان مانده است. بنابراین، مقاله حاضر، تلاش دارد تا با استفاده از منابع موجود، به بررسی مبانی عرفان نظری رامایانا برای نخستین بار، در قالب مقاله‌ای پژوهشی بپردازد و تأثیر محیط اقلیمی و همچنین باورهای مذهبی خالقان حماسه مذکور را در پرداختن به مفاهیم عارفانه، نشان دهد.

2- جلوه‌های عرفانی حماسه رامایانا

در این نوشتار، به اندیشه‌های عارفانه هندو و اسلامی در حماسه‌های منظوم فارسی رامایانا با استناد به نسخه منشور، پرداخته می‌شود و برای فهم معنا، پیش از آن، مباحث عرفان نظری که توسط نظریه‌پردازان هندو و اسلامی تألیف و نوشته شده است، ذکر می‌شود.

2-1- وحدت وجود

از بنیانی‌ترین مسائل، در هستی‌شناسی عرفانی، وحدت وجود است. در اکثر ادیان، اعتقاد به وحدت وجود ریشه دارد. اعتقاد به اینکه جوهر ثابت و لایتغیری در پس مظاهر ناپایدار عالم وجود دارد و تمامی کثرات و تعین‌ها، تجلی آن اصل ثابت است.

2-1-1- هندوئیسم

از دید عارفان هندو، وحدت در کلیه آثار الهی جاری است. «و بدان که غیر برهم (برهما) را وجود نیست و آنچه غیر برهم است او از دائره اعتبار بیرون است. غرض که ذات برهم را باقی و غیر او را فانی دانی و این عالم نمود بی‌بود است» (پانی‌پتی، ۱۳۶۰: ۱۷۵). جوگ باسشت، رسیدن به موجه و رستگاری را درک عارفانه وحدت وجود و رسیدن به مرحله فنا می‌داند که هرچه هست، جز جلوه ذات برهم نیست (ر.ک. فندرسکی، ۱۳۸۵: ۱۱۴).

اوپانیسادهای معتقد است که جهان، دارای یک نفس و روح واحد است، هرچند که این روح یکتا، به صورت متمایز و ارواح بی‌شمار درآید؛ ولی اصل و حقیقت یکی است. «جیو آتما (اصل حیات، روح اعلی)، که عین علم است را محیط همه و برتر از همه و منزله از همه باید دانست» (داراشکوه، ۱۳۸۱: ۳۲/۱). «او در همه پر است و با آنکه در همه پر است، آنچنان لطیف است که او را نمی‌توان یافت و اینقدر پیدایشی که از او می‌شود در او هیچ کمی نمی‌شود» (همان، ۳۲۵). از این جملات چنین برداشت می‌شود که آتمن را نه به حس ظاهر می‌توان شناخت و نه به عقل و اندیشه مکتسب و اوست که در همه ساری و جاری است و همه، در برابر او فانی‌اند که نظر به آراء وحدت وجودی دارد.

2-1-2- عرفان اسلامی

بررسی آراء عارفان اسلامی در زمینه وحدت وجود، همگونی عقیده و هم‌اندیشی عارفان هر دو نحله را هویدا می‌سازد. «بدان که وجود یعنی حق تعالی در صورت‌های مظاهر و مجالی، دارای ظهور و کثرتی است» (آملی، ۱۳۶۸: ۶۵۹) «مقصود اینکه در هستی چیزی جز او و مظاهرش که به نام حق و خلق و غیر آن خوانده می‌شود نیست؛ هرچند او در هر مظهري حکمی دارد که غیر از حکمی است که در مظاهر دیگر دارد و این، به حسب اسماء و صفات و کمالات اوست» (همان، ۶۶۷). بنابراین، وجود، فقط یک مصداق دارد و آن، همانا ذات خداوند است و تعینات، اموری اعتباری‌اند و تمامی هستی، جز مظهاری از برای اسماء و صفات او نیست. «و ما فی الوجودِ اِلَّا هُوَ» (ابن عربی، بی‌تا: ۱/ ۳۶۷). در اندیشه ابن عربی، ماسوی‌الله (غیر خدا) صاحب وجود حقیقی نیستند؛ بلکه سایه خداوند و نمود اویند. با تعمق در حماسه‌های منظوم فارسی رامایانا، درمی‌یابیم که سراینندگان این منظومه‌ها، چندان عنایتی به مسأله وحدت وجود نداشته‌اند، فقط صاحب منظومه نرگستان، ابیاتی را خطاب به رام سروده که محتوی وحدت وجود است. اینک نقل چند بیت از این منظومه:

تویی اول و آخر و هم میان	نه آید به جز تو دگر در بیان
در اجرام رخشان تویی مهر و ماه	نباشد به جز تو دگر هیچ‌گاه

(کایت، ۱۳۹۲: ۳۴۸)

همه جا تویی گرچه هستی نهان	ز چشم جهان ای خدیو جهان
به صورت چو گل معنی اندر چو بو	جهان نیست خالی از آن مو به مو

(همان، ۳۴۸-۳۵۲)

هرچند سراینده این ابیات هندو مذهب است؛ اما همین چند بیت، در کنار ابیات دیگری که در زمینه‌های دیگر سروده و در سطور بعد به آن اشاره خواهد شد، این مدعا را اثبات می‌کند که وی

نگرش عرفانی قوی داشته و علت آن نیز، تأثیر محیط آن زمان و نضج گرفتن فرقه‌های رازآمیز و صوفیانه، در محیط شبه قاره هند و تلاش فرمانروایان گورکانی برای آشتی و پیوند عرفان اسلامی و آئین هندوست.

در حماسهٔ منثور رامایانا، مباحثی به آراء وحدت وجودی اختصاص دارد. در این حماسه که بر محوریت مظهریت رام نوشته شده، وحدت وجود نیز که ارتباطی تنگاتنگ با مفهوم تجلی دارد، نمود بیشتری یافته است. «سری رامچندر (Ramchandra) (رام ماه مانند)، صورت طفلی گذاشته بیرات روپ (Vairata Rupa) (شکل بزرگ و عالی) خود را به نظر مادر آوردند که بر هر سر موی بدن مبارک، هزاران برهماند (Brahmanda) (تخم برهما، عالم) با هفت طبق زمین و آسمان وابسته است و هزاران هزار آفتاب و ماهتاب و ستاره و دیوت‌ها (Devata) (موکل، فرشته) و گندهرپان (Gandharva) (مطرب آسمانی، روح بعد از مرگ) و جیچهان (Yaksha) (پری) و آدمیان و ماران و برهما و بَشَن و مهادیوجی و دریاها و اربع عناصر و سال و ماه و روز و شب... همه معاینه کرد. قضا و قدر و مایا و جان آتما که در بند مایاست، دست بسته ایستاده‌اند و بهگت (Bhakti) (عشق و محبت) که جان را از بند مایا رهایی می‌بخشد، همه به نظر آورد که در بندگی او به سجودند» (اظهر دهلوی، ۱۳۵۰: ۸۲/۱). از سیاق سخن پیداست که نویسندۀ نسخهٔ منثور، این سخنان را تحت تأثیر عرفان هندو بیان کرده است و از اصطلاحات آن از قبیل بیرات روپ، برهماند، آتما و مایا استفاده برده است. ضمن اینکه واژگان مربوط به اندیشه‌های اسلامی از جمله قضا و قدر و عناصر اربعه در کنار آن خوش درخشیده است. خطاب به رام می‌گوید: «درین چهارده طبقهٔ آسمان، جایی نیست که در آنجا نباشید و این همه از شما وجود یافته و در همه شیء و همه جا محیط هستید و هیچ چیز بی شما نیست...» (همان، ۲۱۶/۱). رامچندر، مظهر و تجلی خداوند است. «این برهماند با هفت طبقهٔ آسمان و زمین با چندین شیون و فنون که می‌بینی چندین هزاران هزار برهماند، بر سر هر موی اوست. آسمان سر او، پاتال (طبقهٔ زیر زمین) پای او، کوه‌ها استخوان او، اشجار رگ و ریشهٔ او، اجل کل عالم خم ابروی او، آفتاب و ماهتاب هر دو چشمان او، شب و روز، چشم برهم زدن او، اسونی کمار (Ashvinikumara) (خدای پزشکی) هر دو دم گرفتن او هست، برهماند سر او، هر چهار بید، زبان او، این موجودات مایا بازی او، آتش دهان او، آب حیات زبان او و دریاها شکم او» (همان، ۳۶۵/۱). طبق این جملات، رام همه جا حضور دارد و جایی نیست

که از او خالی باشد. این مطلب، با محتوای اینچنینی شاهد و مثال‌های بیشتری دارد که برای جلوگیری از طولانی شدن مبحث، به همین چند نمونه اکتفا شد. (ر.ک. اظهر دهلوی، ۱۳۵۰: ۳۳۰/۱، ۳۹۷، ۴۸۵، ۲/۲۱۸). نویسنده حماسهٔ مثنوی، رها بودن از جهل و علم را باعث درک مقام وحدت وجود و رسیدن به مرحلهٔ زندهٔ آزاد می‌داند: «از سبب ابدیا (Avidya) (نادانی، جهل) جان در گرداب تفکر افتاده و از سبب بدیا (Vidya) (علم، معرفت، فلسفه) به ساحل مراد می‌رسد. هر کس از ابدیا و بدیا فارغ است، او کل کائنات را ذات او می‌داند. بیراگی (Vairagya) (آزاد از تمام میل‌ها و خواهش‌ها)، همان را گویند» (همان، ۲۵۶/۱).

3-1-2- تجلی

اندیشهٔ تجلی در عرفان نظری، پیوندی ناگسستنی با مفهوم وحدت وجود دارد و به نوعی مکمل آن است. برای فهم مدعا و مقایسهٔ این اندیشه از دید موحدان هندو و اسلامی، بررسی آفرینش و مفهوم توهم کیهانی و مایا (Maya) در شبکهٔ اساطیر هندو ضروری به نظر می‌رسد. در پایان هر دورهٔ کیهانی، ویشنو، یکسره به نابودی کائنات دست می‌یازد. او به صورت شِشا (مار اساطیری) تنوره می‌کشد و همه چیز مبدل به خاکستر می‌شود. جهان، غرق در آب می‌شود. سپس ویشنو روی اقیانوس ازلی، که همهٔ هستی به صورت بالقوه در آن موجود است، به خواب عمیق اساطیری خود فرو می‌رود، خوابی که برخاسته از نیروی سحرآمیز «توهم کیهانی» است. ناراین، از خواب اساطیری بیدار می‌شود و روی گل نیلوفری که از ناف او روییده، برهما جای گرفته و بدین ترتیب آفرینش نو و هستی دیگری آغاز می‌گردد (دالاپیکولا، ۱۳۸۵: ۲۵-۲۶).

4-1-2- مایا و عشق

بنا بر نظر محققان آیین هندو، مایا «در داستان آفرینش، به عنوان توهم جهانی با پراکرتی، هیولای اولی، همسان است. در پوراناها با افسانه‌های خلقت یکی می‌شود و از مایای ویشنو سخن می‌رود» (شایگان، ۱۳۸۲: ۶۲). در اوپانیشادها مایا، به عشق ازلی تعبیر می‌شود و آرایندهٔ جهان به زیور وجود است. (ر.ک. داراشکوه، ۱۳۸۱: ۳۷۹/۲). از دیدگاه هندوان، مایا، پیوندگاه عدم و وجود است و باعث آشکار شدن دنیا است و آن را به لباس هزارن صفت جلوه می‌دهد (داراشکوه، ۱۳۸۱: ۶۳/۲). ابن عربی، این مفهوم را اینگونه بیان می‌دارد: «و بدان چیزی که به آن، غیر حق گفته می‌شود و مسما به عالم است، نسبتش به حق مانند سایه است به شخص. اگر چیزی وجود داشته باشد،

سایه‌اش ظاهر می‌شود؛ ولی اگر چیزی که سایه روی آن می‌افتد در بین نباشد، سایه صورت امر معقول پیدا می‌کند و دیگر امر محسوس نیست و در همان چیزی که سایه می‌اندازد، بالقوه باقی خواهد ماند» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۱). ابن عربی معتقد است، هر یک از اسماء و صفات الهی دارای مظهری است و عالم کثرات در حقیقت، تجلی‌گاه این مظاهر است. «پس عالم، ظل الله است که جامع جمیع اسماء است، چه هر موجودی از موجودات، مظهر اسمی است از اسماء الهیه و همه اسماء، مندرج در اسم الله» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۳۴۱/۱).

نکته قابل توجه، مقایسه مفهوم مایا با مبحث عشق، در عرفان اسلامی و حدیث «کنز مخفی» است که از اساسی‌ترین توجیهاات تجلی است. آفرینش جهان، در سه حرکت خلاصه می‌شود: ذات احدیت، گنجی است مخفی در نهایت استتار، که مقام ذات است، ولی این گنج می‌خواهد خود را بنمایاند و نور جمال خویش را روی آئینه عدم بتاباند (ر. ک. مولوی، ۱۳۶۳: ۱۷۷/۱). حب ظهور گنج مخفی برای شناختن خویشتن خویش و اسماء و صفات، باعث می‌شود که او، پرده از حجاب برگردد و خود را به وسیله اعیان ثابت که همان صور معقوله اسماء الهی است، آشکار سازد. (ر. ک. قیصری، ۱۳۷۰: ۲۴۶-۲۴۷؛ ر. ک. جامی، ۱۳۶۰: ۸۱). انگیزه عشق الهی، موجب برانگیختن حرکت آغازین خلقت می‌شود. علت عشق، زیبایی حق تعالی و درک زیبایی خویشتن است. «عشق در مقر خود از تعین منزله است و از بطون و ظهور مقدس؛ ولیکن بهر اظهار کمال از آن روی که عین ذات خود است و صفات خود، حسن خود را بر نظر خود جلوه داد، نام عاشقی و معشوقی پیدا آمد» (عراقی، ۱۳۶۳: ۴۷؛ ر. ک. جامی، ۱۳۶۰: ۸۵).

در اینجا آشکار می‌شود که آیین هندو و عرفان اسلامی، از قالب‌های ذهنی همانندی برخوردارند. حقایق معنوی در اصل یکی هستند که به صور گوناگون جلوه می‌کنند. خیال خلاقه ویشنو، صور را بر اساس ظرفیت‌های وجودی آنها در یک رویای کیهانی به خارج می‌افکند. تخیل خلاقه خداوند نیز، اعیان ثابت را با تجلی خود به واقعیت اسماء و صفات مجهز می‌کند. آفرینش، چیزی جز تخیل الهی از خویشتن خود نیست.

3- هندوئیسم

پس از ذکر این تشابهات، پرداختن به آراء حکمای هند در زمینه تجلی ناگزیر می‌آید. «ذات برهم (Brahma) ناگاه خود به خود در ذات خود، اندیشه آفرینش نمود و بعد از آن از صف

اطلاق و بی‌قیدی فرود آمده و کدورت و تیرگی دوئی را به خود راه داده، از یگانگی به هزار تعین و هزار صورت شده، ظهور کرده و هر تعینی را نامی در خورد آن بخشید» (فندرسکی، ۱۳۸۵: ۳۱). در ادامه از بی‌نیازی ذات برهما به آفرینش سخن می‌گوید: «ذات برهم خواهش و آرزویی ندارد در ظهور عالم و آنچه اطوار اوست که به وجود می‌آید، از روی بزرگی و کمال ذاتی اوست، نه آنکه او خواهشی و مدعایی داشته باشد» (همان، ۳۱؛ ر. ک. مولوی، ۱۳۶۳: ۲/۳۴۳). در جوگ باسشت به نحوی دیگر مسأله تجلی خداوند مطرح می‌شود: «آن چد آتمان، از روی خواهش و اراده خود که خود را بی‌خود در خود تصور کرد و دانست که این منم و چون او را خواهش و اراده پیدا شد، از مرتبه اطلاق و بی‌قیدی، مقید به علم و ارادت خود گردید، در مراتب و کثرات گوناگون عالم ظهور کرد» (پانی پتی، ۱۳۶۰: ۱۴۴).

4- عرفان اسلامی

با اندیشمندان هندو، جامی بیان می‌دارد: «اول که هنوز حکم ظهور در بطون، و واحدیت در احدیت مندرج بود، شاهد خلوت‌خانه غیب هویت، خواست که خود را بر خود جلوه دهد، اول تعینی که از غیب هویت ظاهر گشت، وحدتی بود که اصل جمیع قابلیت است» (جامی، ۱۳۵۶: ۳۴). آنچه در رامایانا مطرح است، نظریه اوتاره یا مظهریت است. هزاران سال است که رام از تجلیات محبوب و ستوده الهی است. «یکی از جنبش‌هایی که در دین هندویی پدید آمد جنبشی به نام بهکتی بود که بیش از همه به عبادت عاشقانه یک خدا، عموماً ویشنو تأکید می‌کرد، به گونه‌ای که ویشنو تا مرتبه خداوند متعالی جهان بالا می‌رود» (شرفایی مرغکی و محمودی، ۱۳۹۵: ۱۲۰). در منظومه نرگسستان، برهما اینگونه رام را توصیف می‌کند و بر آن مظهر خاص می‌سراید:

که ای رام آگه نشد کس ز تو	نه‌ای تو چو در فهم‌ها هیچ رو
همه حیرت اندر ز تو مانده‌اند	به حیرت سخن‌ها ز خود رانده‌اند
تویی آن‌که از وی شده این جهان	جهان را بود نام تو بر زبان

(کایت، ۱۳۹۲: ۳۴۸)

مهادیو (Maha deva) نیز خطاب به رام، آن مظهر ذات پاک، می‌گوید که ذات پاکت برون از قیاس و ستودنی است (همان، ۳۴۸) و ایندر به هنگام نابودی راون، رام را می‌ستاید:

نه آید به ادراک من بار تو سرایم صفات که باشد نکو
 بود مثل تو هم تویی ای خدیو شوی پیش از این هم تویی با سدیو
 ز اسرار تو نیست آگه کسی شود گرچه حرفت به هر مجلسی
 همه جا تویی گرچه هستی نهان ز چشم جهان ای خدیو جهان
 (کایت، ۱۳۹۲: ۳۴۹)

از این چند مثالی که طرح شد، مشخص می‌شود که چندرمن کایت با وجود داشتن مذهب هندو، به مفاهیم عرفانی به خصوص عرفان اسلامی، آگاه بوده و این آگاهی فراتر از مذهب اوست. برای نمونه، ترکیب عقل کل که به فلسفه مشاء و ترتیب عقول عشره اشاره دارد. در منظومه رامایانا سروده گردهرداس به دلیل هندو مذهب بودن شاعر، بیشتر به مفهوم اسطوره و اوتار بودن رام اشاره شده است؛ هرچند در این منظومه ابیاتی آمده است که صفات خداوند از دیدگاه مسلمانان بیان شده و این مدعا را اثبات می‌کند که شاعر از آن‌ها بی‌خبر نبوده است.

حلول از بطن خواهد شد پدیدار کند در دور او گیتی نکوکار
 (گردهرداس، ۱۳۸۸: ۲۷)

شاعر در ابیاتی به خلقت ویشنو جهان را بر سطح آب‌های اقیانوس ازلی و برآمدن برهما از ناف او اشاره کرده است:

اوایل آب بود و هم شود آب که ناراین مبره بود از آب
 نبود اول ز هر اجناس و هر چیز هم اول بود و هم ماند همان نیز
 برون آمد گلی از آب شد طول ز گل برهما (برهما) برآمد مرد مقبول
 (گردهرداس، ۱۳۸۸: ۲۰)

بیت دوم به قدیم بودن ویشنو و ازلی و ابدی بودن او اشاره دارد. در بیت

تویی یزدان تویی رحمان تو اکرام تویی بشن و تویی ناراین و رام
(گردهرداس، ۱۳۸۸: ۲۰)

صفات خداوند از منظر اسلامی و هندو در کنار هم نشسته است. در این منظومه، ابیاتی آمده است و نشان‌دهنده این مطلب است که در سختی‌ها و مشکلات به رام پناه می‌برند و ذکر او را گشاینده مشکلات و آرام‌بخش دل‌ها می‌دانند. در قسمتی از حماسه، **هنون (Hanoon)**، برای یافتن سجویون می‌رود تا با آن زخمی‌ها مداوا شوند، در مسیر بازگشت، **بهرت (Baharata)**، هنون را دیو می‌پندارد و او را زخمی می‌کند. **هنونت (Hanvant)**، نام رام را بر زبان می‌آورد (همان، ۳۶۷).

کسانی مانند هنون، هستند که از معتقدان رام به شمار می‌روند و خود را بنده او می‌نامند (همان، ۳۶۸). از توجه و عنایت رام، بنده‌های او می‌توانند نجات‌بخش درماندگان باشند. برای نمونه، در جنگ رام و راون، هنون برای آوردن سجویون (نوشدارو)، در راه درون حوضی می‌رود تا از آب آن بیاشامد، که ناگاه نهنگی پای او را می‌گیرد و بیرون می‌آید و تبدیل به پری می‌شود. پری، برای هنونت بازگو می‌کند: هنگامی که **اندر (Indra)** (خدای جو و آسمان) از من رنجید، مرا به صورت نهنگ درآورد و وعده داد در دور تریتا که رام، برای نابودی راجهسان اوتار گیرد هنون، از بهر کار رام به اینجا می‌آید و تو با گرفتن پای او، نجات خواهی یافت (گردهرداس، ۱۳۸۸: ۳۶۴-۳۶۵). مواردی هست و به این محتوا اشاره دارد که خدمت کردن به رام باعث نجات خود و دیگران است. برای جلوگیری از طولانی شدن مبحث، به همین یک نمونه اکتفا شد (ر.ک. گردهرداس، ۱۳۸۸: ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۸۱). در ابیاتی نیز از جاودان بودن رام و برادران او صحبت می‌شود. در منظومه گردهرداس، بر اساس مطابقت با نسخه متثور، هر چهار فرزند جسرت، مظهر ویشنو به شمار می‌آیند.

کشنده رام و لچهمن نیست در دهر نگهبانش بود دائم مه و مهر
(گردهرداس، ۱۳۸۸: ۳۷۶)

منظومه رامایانا سروده ملا مسیح آنچنان از مفاهیم بلند عرفانی برخوردار نیست، گویا توصیف و مفاهیم غنایی، تمام ذهن شاعر را به سمت خود کشانده است و این امر باعث شده است که شاعر

به عرفان نظری مورد بحث در این مقاله، نیندیشد. فقط چند بیت سروده شده که در آن رام، خداوند نامیده شده است:

که دیدم رام شیرافکن خداوند به مهر و کین چو خور بی‌شبه و مانند
(پانی‌پتی، ۲۰۰۹: ۲۰۵)

مبحث تجلی و مظهریت در نسخه‌ی منثور شواهد فراوانی دارد و حجم زیادی را به خود اختصاص داده است. رامچندر «محض تجلی نور پاک پروردگارانند و آفریدگار کل کائنات، در همه چیز هستند و از همه فارغ، هرگاه در این عالم ظالمان مردم آزار پیدا شوند و زمین از بار تظلم او به ستوه آید، ایشان برای رفع بار زمین، به یکی صورت اوتار می‌گیرند» (اظهر دهلوی، ۱۳۵۰: ۲۳۹/۱). «آن ذات پاک که محض نور است یعنی جوت سروپ (Jyotisvarupa) (نور) و نرگن (Nirguna) (خارج از صفات) و نراکار (Nirakara) (بی شکل و صورت)، از همه آرایش دنیا پاک و مبراست. به هیچ چیز آمیزش ندارد و هیچ‌گاه، فنا را به او راه نیست. ابتدا و انتهای او را کسی نمی‌داند. این کون و مکان به حکم قدرت او از کتم عدم، به بارگاه ظهور جلوه می‌یابد و باز به امر او فنا می‌شود» (همان، ۳۰/۱). در جمله: «سرگن (Suragana) (ایزدان) و نرگن، هیچ تفاوت ندارد، نرگن ذات او و سرگن صفات اوست» (همان، ۳۴/۱)، مفهوم تجلی به خوبی فهمیدنی است. منظور از سرگن، تجلی ذات یگانه او به کثرت اسماء و صفات است.

مردمان رام را «پرم آتما (Pramatma) (روح اعلی)، گویند» (همان، ۶۹/۱)، «از عبادت و جگ کردن و خیرات دادن کسی او را ندیده، مگر کسی که محبت دلی با او دارد و تکیه بر زهد و عبادت خود ندارد و غواص بحر معنی و شناخت او باشد» (اظهر دهلوی، ۱۳۵۱: ۵۹/۲؛ ر. ک. حافظ، ۱۳۶۷: ۱۴۴). ای رام «آنچه گذشته است تو کرده‌ای، آنچه می‌گذرد تو می‌کنی، آنچه خواهد شد به امر تو خواهد شد. پیشتر هم بوده‌ای، حالا هم تویی، بعد از این هم خواهی بود. حکومت ترا کسی نیافته، جگ تویی، جگ کننده هم تویی و جگ کناننده هم تویی. پورکبه پوران (Purusha purana)، یعنی کهنه‌تر از کهنه‌تران تویی. ذکرکنندگان تو بزرگانند. آن‌ها گرفتار عذاب آخرت نخواهند شد. آن‌هایی که نام تو را گفته، رقص و سماع خواهند کرد، نجات خواهند یافت. چتربهوج (Chaturbhuja) (دارنده چهار دست، لقب ویشنو) و چترموکبه (Chaturmukha) (دارنده چهار صورت)، تویی» (اظهر دهلوی، ۱۳۵۰: ۴۸۴/۱-۴۸۵).

در این جملات، مفاهیم عرفان هندو، مانند جگ، پورکبه پوران، چتربهوج و... در کنار مضامین عرفان اسلامی همچو رقص و سماع، به کار رفته و تقویت‌کننده مدعای پژوهش است که همانا، تاثیر آشتی عرفان هندو و اسلامی در محیط هندوستان عهد گورکانی، بر اندیشه پدیدآورندگان حماسه رامایاناست. در جایی از حماسه، درباره رام می‌گوید: «گویا یک جوهر است که چندین هزار جواهرشناسان، به هزاران میزان به عقل کامل سنجیده‌اند، یک حرفی است که از هزاران کتاب‌ها چیده‌اند، یعنی ما عرفناک حق معرفتک» (همان، ۷۴/۲). متأثر شدن نویسندگان از احادیث اسلامی، نشان می‌دهد که نویسندگان در نوشتن کتاب خود، به عرفان اسلامی توجه خاصی داشته است. در این جملات پایانی، بهره‌وری نویسندگان از مفاهیم احادیث اسلامی، توجه خواننده را به خود جلب می‌کند: «عالم علوی، مکان توست و تو عبادت خود را خود می‌کنی و ترغیب عبادت خود نموده‌ای» (همان، ۴۸۵/۱). دو جمله آخر به مفهوم حدیث «ما عرفناک حق معرفتک و ما عبدناک حق عبادتک» (مجلسی، ۱۳۶۲: ج ۶۶، باب ۲۹۲، ۳۷) نزدیک است.

آنچه در رامایانا نوشته امر سنگه قابل توجه است، ذکر این نکته است که هر جای از حماسه، صفتی انسانی به رام نسبت داده می‌شود، به دنبال آن، نویسنده در پی توجیه آن برآمده و می‌گوید به حسب جامعه بشری، این صفات به او منسوب است و گرنه ذات او منزله از احکام بشری است. برای نمونه، «رامچندر، هرچند مالک دل‌ها و دانای نهران و آشکارا بودند، غم و شادی و مرگ و وصلت و فرقت نداشتند؛ اما به حسب جامعه بشری خود را به گریه انداختند» (اظهر دهلوی، ۱۳۵۰: ۲۳۶/۱).

5- انسان کامل

5-1- هندوئیسم

در اوپانیس‌ها در وصف انسان کامل آمده است: «آن عارف و گیانی که آتما شده است، او محیط است، او منزله است، او بی‌بدن است، او بی‌نقصان است، او پاک (از سه صفت ایجاد و ابقاء و افنا) است و او بی‌گناه است (بی‌عمل است و مبرا از اعمال نیک و بد است)، او همه‌دان و همه‌بین است، او به هستی خود هست است و همه عالم‌ها را با اقسام پیدایش‌ها او پیدا کرده است» (داراشکوه، ۱۳۸۱: ۱۶۹/۱). در این جملات، صفاتی که می‌توان به حق، نسبت داد به انسان کامل منسوب شده و نشان‌دهنده خلیفه و جانشین بودن انسان کامل است.

جلالش کند محو از خود جلال از آن پس نماید سراپا جمال
(کایت، ۱۳۹۲: ۲۵۱)

در ابیاتی دیگر به صراحت تمام به انسان کامل بودن رام اشاره دارد:
بود رام از مقبلان خدا خدا گرچه نی لیک نی هم جدا
مر او را رسد کبریا و منی که ملکش قدیم است و ذاتش غنی
(همان، ۳۲۶)

همچنین در ابیاتی، رام را مانند دیگر انسان‌ها نمی‌داند؛ بلکه او را مظهر خدا می‌نامد که نیتش، جز خیر و خوبی نیست (همان، ۲۵۶-۲۵۷). از ویژگی‌های انسان کامل، تصرف در عناصر است و باقی بودن عالم به وجود او، به دلیل تصرفش در جهان است. هنگامی که رام از دریا می‌خواهد تا راه را برای عبور از آن و رسیدن به لنکا، به او نشان دهد، دریا می‌گوید:

اگر گویی ببندم یخ ز یکسر که این لشکر گذر سازد سراسر
به نام تو معلق ماند افلاک به روی آب باشد کره خاک
(همان، ۲۴۲-۲۴۳)

هنگامی که نل (Nala) تصمیم به بستن پل می‌گیرد، از غیب ندا می‌رسد که نام رام را بر سنگی بنگارد و آن را بر روی آب گذارد، وگرنه، سنگ بر دریا قرار نمی‌گیرد (همان، ۲۴۳). سراینده رامایانا (نرگستان)، در ابیات پایانی سروده خویش، نام رام را باعث نجات عالم می‌داند.

بگفتم مزن دم اگر می‌زنی بزن دم از آن پادشاه غنی
که بر کشتی نامش آن کس نشست از این بحر طوفان سراپا گذشت
فروغ دل و دیده کائنات دهد نام او عالمی را نجات
(کایت، ۱۳۹۲: ۳۶۵)

منظومه سروده ملامسیح نیز از مبحث انسان کامل خالی نیست و شباهت محتوایی با ابیات نرگستان دارد. هنگامی که رام، برای گذر از دریا و رفتن به لنکا، سه روز با طهارت بر لب دریا

می‌نشیند تا دریا راه به او بنماید و آن آشکار نمی‌گردد، رام خشمگین می‌شود و مصمم می‌شود دریا را با تیر آتشین خود بسوزد، بحر سگر (Sagar) به زنه‌ارخواهی نزد او می‌آید.

که رام بر من بی‌دل ببخشای
ز تیرت ورنه‌گردم خشک بر جای
به من گشته است ما را جمله کارت
به دست توست ما را اختیارت
هرآنچ آید پسند رای پیرت
به جان و دل شوم فرمان پذیرت
به پل بستن دلت گر نیست خوشنود
سپه بی‌کشتی از من بگذران زود
(پانی‌پتی، ۲۰۰۹: ۱۹۷)

این ابیات، نشان دهنده تصرف رام به عنوان انسان کامل در عناصر طبیعت و در زیر فرمان رام بودن کائنات است. هنگامی که سینا (Site) به زمین فرو می‌رود، رام می‌خواهد زمین را با تیر خود بدوزد، زیرا تیر او دارای تأثیر خداداد است و حتی آسمان نیز، تاب آن را ندارد (همان، ۲۷۳). هرچند که شواهد مثال مبحث انسان کامل در منظومه ملامسیح، در مقایسه با منظومه نرگستان از تنوع محتوا و فراوانی ابیات، خالی است؛ ولی از همین چند مثال مشخص می‌گردد که شاعر توجهی به این مسأله داشته است و متأثر از دین و عقیده خویش که اسلام باشد، آن‌ها را بیان کرده است و اما گردهرداس از عهد خوش رام می‌سراید و سی و دو خصلت نیک او را برمی‌شمارد:

شجاعت هم سخاوت هم عبادت
مر او را بود از چندین سعادت
خردمند و بقا دایم خدادوست
نکوکار و گران‌بار و گدادوست
نکوخواه و وفادار و نکو کیش
جهانبان بود روشن دل چو درویش
(پانی‌پتی، ۲۰۰۹: ۱۹۷)

رام، حلیم و سلیم عقل و هنرمند است و به تقدیر ایزدی خرسند و راضی، جوینده راستی و صداقت و بر پیمان خویش، محکم و استوار و دائم به طاعت، مشغول است (گردهرداس، ۱۳۸۸: ۱۳). و در بیت آخر عروج رام را به آسمان، بیان می‌کند:

شد آخر از فلک با کالبد خاک
به باطن هم به ظاهر بود چون پاک
(همان، ۱۳)

شاعر، دربارهٔ حاکمیت رام بر کائنات هم‌نوا با منظومه‌های دیگر، از اطاعت دریا امر رام را سخن می‌گوید (همان، ۲۹۳). برهمنان به هنگام پل بستن نل، بر روی دریای شور، نام رام را [به عنوان انسان کامل و علت بقای عالم]، بر سنگی نگاشتند و نل آن را به روی دریای شور گذاشت، تا به قیامت، آن پل از عظمت نام رام، بر دریا شناور باشد. (همان، ۲۹۶). در منظومهٔ گردهرداس با ابیاتی مواجه می‌شویم که موضوع آن پیروزی گردان لشکر رام و یا آسیب نرسیدن به آنها در هنگام نبرد است و علت آن همراه بودن عنایت رام با آنهاست. هنگامی که هنونت، لنکا (Lanka) را به آتش می‌سوزد خود آسیبی از آتش نمی‌بیند.

شد آتش بر هنون چون باغ گلزار عنایت رام با او شد مددکار
(همان، ۲۷۸)

و یا به هنگام جنگ هیچ آسیبی به هنون نمی‌رسد و عنایت رام با او همراه است (گردهرداس، ۱۳۸۸: ۲۶۸). شاعر به هنگام تحسین خدمت هنون برای آوردن سنجیون، او را امداد ایزدی می‌داند:

که ایزد می‌کند با رام امداد که بر قوت هنون صد آفرین باد
(همان، ۳۷۰)

گردهرداس، شکست لشکر راون را فقط از عظمت رام می‌داند و بس:

بهایم کشت لشکر دیو بدخوار ز عظمت رام شد این کار دشوار
که نی سگریو کاری کرد نی کس ز عظمت رام لنکا سوخت چون خس
(همان، ۴۰۴)

ذکر این چند مثال، حاکی است که هرچند گردهرداس هندو مذهب است؛ اما مفهوم انسان کامل را به خوبی فهمیده است. حماسهٔ منتور رامایانا نیز شواهدی از انسان کامل دارد. در جایی از حماسهٔ مذکور، رام به پیروان خود می‌گوید: «هر که در پناه من آید از همه خوف، ایمن باشد. هر کس روبروی من می‌شود تمام عذاب‌ها از او می‌رود و کسی که پر عذاب است، دیدار من نمی‌خواهد» (اظهر دهلوی، ۱۳۵۰: ۱ / ۳۴۹). نام رام «پل کلانی است، که تمام عالم بدان وسیله از دریای عذاب-های جنم جنمانتر می‌گذرند و به ساحل نجات می‌رسند» (همان، ۳۵۸/۱)

از کرامات رام، نجات دادن افراد مختلفی است که به نفرین پیر، مسخ شده‌اند. برای نمونه: «در راه به جایی رسیدند که اهلایا (Ahalya) زن گوتم (Gautama) رکهیشر، به نفرین شوهر سنگ شده، افتاده بود. به ایمای بسوامتر (Basvamatra)، رامچندر پای مبارک بر سرش نهادند. در حال اهلایا به صورت اصلی شد» (همان، ۹۱/۱). در چند جای حماسه از این موضوع سخن رانده شده است که به یمن قدم رام، سنگ‌ها (اهلیا) به عالم بالا می‌روند (ر.ک. اظهر دهلوی، ۱۳۵۰: ۱/ ۲۱۰). این موضوع (نجات اهلایا) و موارد مشابه آن، در منظومه‌های سروده‌چندرمن کایته و ملا مسیح و حماسه‌متنور، نمود دارد (ر.ک. اظهر دهلوی، ۱۳۵۰: ۱/ ۳۰۷، ۲۷۶، ۲۴۷؛ پانی‌پتی، ۲۰۰۹: ۱۰۵، ۱۳۶؛ کایته، ۱۳۹۲: ۶۸-۶۹، ۱۳۱، ۱۵۷). در پاره‌ای موارد نیز، دوستداران رام در برابر اعطای نعمت‌های دنیوی از طرف رام، از او محبت اقدامش را می‌طلبند (ر.ک. اظهر دهلوی، ۱۳۵۰: ۱/ ۲۱۳، ۲۱۱). در باب اطاعت عناصر طبیعت از رام اینچنین مذکور است: «هرگز ندیده شد که کوه سنگین بر آب شناور باشد، فقط اقبال و قدرت او بود که اینقدر کوه بر دریا شناور ماندند و دریا به حکم او بر سینه خود نگاهداشت» (اظهر دهلوی، ۱۳۵۰: ۳۵۹/۱).

هدف انسان کامل، رواج قاعده نیک در میان مردم است. «چون انسان کامل خدای را بشناخت، هیچ طاعتی بهتر از آن ندانست که راحت به خلق رساند... و راستی در میان خلق پیدا کند و عادات و رسوم بد از میان خلق بردارد ... و مذمت دنیا بسیار کند و منفعت درویشی و خمول با مردم بگوید» (نسفی، ۱۳۵۹: ۶). مقایسه این عبارات با سخن رام، همانندی‌ها را بهتر آشکار می‌سازد «نه قسم بهکت (محبت) من است: اول آنکه در محبت زاهدان و رکهیشران و علماء نشیند... سوم خدمت پیر و مرشد کند... ششم با همه سلوک نیک نماید از کسی عداوت نداشته باشد... هشتم به قدر استعداد خود خدمت فقرا نماید و غیبت کسی بر زبان نیارد، نهم با کسی دغا نکند و پیش او غم موجود و عدم برابر باشد» (اظهر دهلوی ۱۳۵۰: ۲۷۸/۱)

از آنجا که ظاهر انسان کامل مانند افراد معمولی است، در حماسه رامایانا نیز بعضی افراد را به غلط افکنده است که قدرت ظاهر و باطن او را در زیر حجاب پوست و استخوان پنهان بینند. «همه زنان و مردان شهر متھلا (Mithila)، به صدق ارادت به درگاه برآرنده حاجات، مسألت می‌کردند هر قدر ما همه، نیک اعمال کرده‌ایم به برکت آن رامچندر قوس را بشکنند» (همان، ۱۲۲-۱۲۳) و یا سیتا به هنگام آزمون کمان «هرگاه بر جمال مبارک رامچندر نظر می‌کرد نازکی بدن دیده و سنگینی

قوس دانسته، بی‌قرار می‌شد و در دل می‌گفت: ای قوس مهادیوجی از تو آن می‌خواهم در دست رامچندر خود را سبک‌تر از تار عنکبوت گردانی» (همان، ۱/ ۱۲۳؛ ر.ک. مولوی، ۱۳۶۳: ۵/ ۸۵). نویسنده در کنار مفهوم مظهریت، به خوبی توانسته است این بخش از عرفان نظری را در تألیف خویش، پرورش دهد. آنچه قابل توجه است، شباهت بعضی روایات منظومه‌ها با حماسه امرسینگ است و در این میان، گستردگی اندیشه نویسنده در قیاس با منظومه‌ها فهمیدنی است.

6- نتیجه

حماسه‌های منظوم فارسی رامایانا سروده چندرمن کایته، ملا سعدالله، مسیح پانی‌بتی و گردهرداس با استناد به رامایانا نوشته امرسینگ، اساس این پژوهش قرار گرفت و مباحث عرفان نظری شامل: وحدت وجود، تجلی، انسان کامل در آن کاویده شد. با بررسی در زوایای این حماسه‌ها، محقق گردید که مترجمان آن‌ها، به مضامین عرفان نظری مذکور پرداخته‌اند و نکته قابل توجه آن است که در کنار عرفان هندو، به عرفان اسلامی نیز توجهی شایان مبذول داشته‌اند. گویا محیط شبه قاره هند در عهد گورکانی، فراتر از تعصبات قومی و فرقه‌ای که میان قوم هندو و اسلامی پیشینه عمیقی داشت، بر آن بود تا میان عرفان هر دو قوم، پیوند و آشتی برقرار کند و این نگرش، بر افکار افراد یاد شده تأثیر عمیقی برجا نهاده است. در مقام مقایسه با حماسه منثور فارسی رامایانا، سرایندگان منظومه، چندان توجهی به مسأله وحدت وجود نداشته‌اند. فقط چندرمن کایته، چند بیتی را در این زمینه سروده است؛ ولی امرسینگ بخشی از تألیف خویش را، به این موضوع اختصاص داده است. در زمینه تجلی و مظهریت، سراینده نرگستان با ابیاتی که سروده، نشان داده است که از بینش عمیق عرفانی برخوردار است و ذات رام را برون از قیاس می‌داند. ذاتی که ادراک آن ممکن نیست. این ابیات نشان می‌دهد که جدا از عرفان هندو، شاعر به عرفان اسلامی هم توجه داشته است و رام را از منظر عقاید یک فرد مسلمان می‌شناساند. گردهرداس در سروده خویش بیشتر به اوتار بودن رام، از منظر اساطیر هندو توجه دارد. ملامسیح نیز، به وحدت وجود و مظهریت اقبالی نشان نداده؛ اما امرسینگ، رامین خویش را با محوریت تجلی تألیف کرده و در این میان، مصطلحات عرفان هندو و اسلامی در کنار هم به کار رفته است. تضمین احادیث و آیات در توصیف رام، نکته‌ای است که نظر خواننده را به خود جلب می‌کند. در زمینه انسان کامل، سراینده نرگستان،

ابیاتی را صریحاً در این باره سروده است. تصرف در عناصر، از خصوصیات انسان کامل است که در هر چهار اثر نمود دارد.

7-منابع

- ۱- آشتیانی، جلال‌الدین، **عرفان**، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۶.
- ۲- آملی، سید حیدر، **جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار**، تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی، تهران: علمی، ۱۳۶۸.
- ۳- ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی، **تمهیدالقواعد**، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- ۴- ابن‌عربی، محی‌الدین، **الفتوحات‌المکیه**، ۴جلدی، بیروت: دار صار، بی‌تا.
- ۵- _____، **فصوص‌الحکم**، چاپ سوم، تهران: الزهراء، ۱۳۷۱.
- ۶- _____، **فصوص‌الحکم**، ترجمه محمدعلی موحد، صمد موحد، تهران: کارنامه، ۱۳۸۶.
- ۷- اظهر دهلوی، عبدالودود، **راماین کتاب مقدس هندوان**، ۲جلدی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰.
- ۸- افراسیاب‌پور، اکبر، **عرفان و اسطوره‌شناسی مرگ**، فصل‌نامه تخصصی ادیان و عرفان، سال هفتم، شماره ۲۶: صص ۲۹-۱۳، تهران: زمستان ۱۳۸۹.
- ۹- الیاده، میرچا، **اسطوره**، رویا، راز، ترجمه رویا منجم، چاپ سوم، تهران: فکر روز، ۱۳۷۵.
- ۱۰- پانی‌پتی، سعادت‌الله مسیح، **رامایانا**، به اهتمام سید عبدالحمید ضیایی، سید محمدیونس جعفری، دهلی نو: مرکز تحقیقات فارسی رایشی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران، ۲۰۰۹م.
- ۱۱- پانی‌پتی، نظام، **جوگ باسشت**، تصحیح و تحقیق سید محمدرضا جلالی نائینی، س.ن. شوکلا، تهران: افست، ۱۳۶۰.
- ۱۲- جامی، عبدالرحمن بن محمد، **نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص**، تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۶.
- ۱۳- _____، **سه رساله در تصوف**، مقدمه ایرج افشار، تهران: منوچهری، ۱۳۶۰.
- ۱۴- جلالی نائینی، محمدرضا، **هند در یک نگاه**، تهران: شیرازه، ۱۳۷۵.

- ۱۵- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، دیوان، به اهتمام ابوالقاسم انجوی، چاپ هفتم، تهران: جاویدان، ۱۳۶۷.
- ۱۶- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، شرح فصوص‌الحکم، به تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ دوم، تهران: مولى، ۱۳۶۸.
- ۱۷- داراشکوه، محمد، اوپانشاد، ۲جلدی، به کوشش تاراچند، جلالی نائینی، چاپ چهارم، تهران: گلرنگ یکتا، ۱۳۸۱.
- ۱۸- دالاپیگولا، آنالیرا، اسطوره‌های هندی، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز، ۱۳۸۵.
- ۱۹- شایگان، داریوش، آئین هندو و عرفان اسلامی، ترجمه جمشید ارجمند، چاپ دوم، تهران: فرزانه روز، ۱۳۸۶.
- ۲۰- شرفایی مرغی، محسن و ابوالفضل محمودی، بررسی ادبیات پورانه‌ای در دین و فرهنگ عامه هندو، فصلنامه مطالعات شبه‌قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال هفتم، شماره ۲۹، صص ۱۰۹-۱۳۲، زاهدان: زمستان ۱۳۹۵.
- ۲۱- عراقی، فخرالدین، لمعات، با مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولى، ۱۳۶۳.
- ۲۲- فندرسکی، میر ابوالقاسم، منتخب جوگ باسشت، تصحیح، تحقیق و ترجمه سید فتح الله مجتبائی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.
- ۲۳- قیصری، داوود بن محمود، شرح فصوص‌الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰.
- ۲۴- کایته، چندرمن، رامایانا با عنوان نرگستان، تصحیح، مقدمه و تعلیق محمدکاظم کهدویی، قم: مجمع ذخائر اسلامی، ۱۳۹۲.
- ۲۵- گردهرداس، رامایانا، به اهتمام عبدالودود اظهار دهلوی، عبدالحمید ضیائی، دهلی نو: مرکز تحقیقات فارسی راینی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۸۸.
- ۲۶- مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد آلین نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- ۲۷- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ۱۱۰جلدی، تحقیق و تعلیق سید جواد علوی، تهران: دارالکتب اسلامی، ۱۳۶۲.

۲۸- نسفی، عزیزالدین، **الانسان الكامل**، به تصحیح و مقدمه فرانسوی ماریژان موله، تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران، ۱۳۵۹.