# مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی

شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶



**مدیر مسئول :**

**دکتر خلیل حکیمی‌فر** : دانشیار، گروه فلسفه و ادیان، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

**سردبیر :**

**دکترقربان علمی** : استاد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تهران، تهران، ایران

## اعضای هیات تحریریه

**دکتر مجتبی زروانی** : استاد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

**دکترمحمد امیر مشهدی**: استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

**دکترجهانگیر صفری**: استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ادبیات و علوم انسانی شهر کرد، شهر کرد، ایران

**دکترمحمد امیر مشهدی**: استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

**دکترجهانگیر صفری**: استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ادبیات و علوم انسانی شهر کرد، شهر کرد، ایران

**دکترامیر حمزه سالارزائی**: استاد، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

**دکتر منصور معتمدی**: دانشیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران

**دکتر محمدجواد شمس**: دانشیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران

**دکتر حجت‌الله جوانی**: دانشیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه الزهرا (س)، تهران، ایران

**دکتر ابراهیم نوری**: دانشیار، گروه فلسفه، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

**دکتر طاهره حاج ابراهیمی**: دانشیار ادیان و عرفان. دانشکده الهیات و حقوق دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات ،تهران .ایران

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

# The perfect human being from the point of view of the Brillouye

**Nasrin Pourmoeini [1] |Ali Fathollahi[2] | Keyumars Cheraghi[3]**

1.Ph.D.Candidate, Department of Religions and Mycticism, Iitrature Faculty, Univercity Azad Islamic Khorramabad branch,Khorramabad. Iran. E-mail: n.pourmoeini@yahoo.com

2.Corresponding Author, Associate Professor, Department of Religions and Mycticism, Iitrature Faculty, Univercity Azad Islamic Khorramabad branch,Khorramabad. Iran. E-mail: ali.fathollahi@yahoo.com

3. Assistant Professor, Department of Theology.Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Kermanshah.Iran.E-mail: adyanverfan@gmail.com

## Article Info

**Article type:**
Research Article

**Article history:**
Received:1 June 2024
Received in revised form:
15 August 2024
Accepted:5 September 2024
Published online:
22 September 2024

**Keywords**:
The perfect human being,
Brillouye,
mysticism and mysticism,
the Indian subcontinent

## ABSTRACT

**Objective**: "Irfan is a method common among the nations and religions in the world, the subject of which is the knowledge of truth based on illumination, discovery and inner intuition. Brillouye is one of the mystical schools in the Indian subcontinent, except for a few cases, the mystical angles are important to the attention of mysticism, while mysticism and Sufism are among the most brilliant cultural common features of the two civilizations of Iran and India. This article aims to first examine the concept of the perfect man in Brillouye, then introduce the perfect role of man in self-improvement and purification of the inner self, and this statement can be instructive and fruitful in this case of mysticism and mysticism. The following article tries to answer these questions with the descriptive-analytical method and the use of library studies: What is the view of Islamic mysticism towards man? Who is meant by the perfect human being in Barilavi's mysticism? How is the connection between the illusion of moral virtues and the perfect human being in Barilavi mysticism? Research studies on the works of the elders of Barilavi show that the embodiment of the perfect human being is Hazrat Khatami Marbatt, who is the embodiment of showing the perfections of Hazrat Haqq, the center of gathering all levels of existence and the abode of the manifestation of the Great Name, and because of this manifestation of Tameh, the right to caliphate and the talent of mediation. He has found divine blessings.

**Cite this article:**Pourmoeini,N, Fathollahi, A,&Cheraghi, K, (2023). The perfect human being from the point of view of the Brillouye.*Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 8 (1),1-30.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48708.1191

© The Author(s).
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI : http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48708.1191

**Methods**: According to the nature of theoretical research, the method of collecting information in this article is to refer to the library. First, the main sources of Islamic mysticism were investigated, and then the original sources of Barilavi mysticism, which were generally written in Urdu, were taken into consideration, and the field of research, which is the mystical concept of the perfect human being and Its connection with the moral environment, was determined. After collecting data and classifying and analyzing them, explanation and logical conclusion were made.

**Results**: The findings of the research based on the works of the elders of Barilavi show that the perfect embodiment of a perfect human being Is Hazrat Khatami, who Is the manifestation of the perfections of Hazrat Haqq, the center of aggregation of all levels of existence and the abode of the manifestation of the Great Name, and because of this perfection, he deserves the right to caliphate and talent. He has found the mediation of divine blessings.

**Conclusions**: The attempt of this essay was to recognize the comprehensive concept of the perfect human being and present its characteristics in the Brillouye school. The perfect human being in this school has special characteristics that distinguish him from other people, the most important of which are: originality in existence, manifestation in divine names, mediation in grace, stable presence in existence and possession in the universe. This position is for the Prophet of Islam and the truth of Muhammadiyah as a divine caliph, which is found in collective unity, and in the degraded ranks, saints and seekers of the right path, with spiritual conduct, love and devotion, come to the sacred space of the Prophet. The perfection of God's creation and the realization of God's names are reached and immersed in the light of knowledge.

The concept of the perfect human has had a profound effect on the actions and mystical rituals of Brillouye and shapes the way believers deal with religious duties. Brilloi scholars emphasize that these actions are not mere rituals; Rather, they are a means to establish a deep connection with God and progress on the path of becoming a perfect human being.

## References:

Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein.(2019). Names and Attributes of Haq, Tehran: Printing and Publishing Organization.

Amoli, Seyyed Haider.(2007). Jame al-Asrar, translated by Seyyed Yusuf Ebrahimian, Tehran: Renaissance.

Amoli, Seyyed Haider.(2015).Nass al-Nusus, translated by Mohammad Reza Jozi, Tehran: Rosenha.

Barazeh, Nozhat.(2016). womanhood in Ibn Arabi's thought, translated by Seyyed Nasser Tabatabai, Tehran: Gam Nu.

Turke, Sain al-Din Ali.(2001). Tahmid al-Qawam, revised by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Qom: Bostan Ketab.

Jili, Abdul Karim.(2012).Insan Kamel, translated by Seyyed Ali Hosseini Amoli, Qom: Ayat Ashraq.

Chiraghi, Kiyomarth.(2017). Examining the concept of a perfect human being from the perspective of Aziz bin Mohammad Nasfi, Research Journal of Religions, No. 3.

Sadeghi Uruzgani, Mohammad Amin.(1389). A Woman in the Mirror of Irfan, Qom: Publishing House of Islamic Propaganda.

Goharin, Seyyed Sadegh.(2018). Explanation of Sufism Terms, Tehran: Zovar.

Maghribi, Shamsuddin Mohammad, Jam Jahan Nama, Bi Ja, Bi Ta

Nasafi, Azizuddin Mohammad.(2019). corrected by Marijan Mole, Tehran: Tahuri.

Ibn Hanbal, Ahmad.(1398A.H). Al-Musnad, Beirut: Al-Maktab al-Islami.

Ibn Arabi, Muhyiddin, Fatuhat Makiyah, Beirut: Dar al-Saad, B

Ibn Arabi, Mohiuddin.(1993). Fuss al-Hakm, translated by Maulana Abdul Qadir Siddiqui Sahib, Lahore: Progressbox.

Ibn Sa'd, Abu Abdullah Muhammad.(1398A.H). Tabaqat al-Kubari. Beirut: Dar Beirut for Printing and Publishing .

Azami, Maulana Mufti Amjad Ali.(2012). Bahar Shariat,Al Madinah School, Karachi: Fifth Edition.

Elahi Zaheer, Ihsan.(1983). Al-Bariluyeh, Lahore: Al-Sunnah Translation Department.

Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail.(1401AH). al-Sahih, Damascus: Dar al-Qalam.

Badayouni, Muhammad Abdul Hamid.(2005). Tahih al-Aqeed, Lahore: Nizamieh Kitab Gahar.

Jami, Abd al-Rahman.(2004). Sharh Fuss al-Hakm, Beirut: Dar al-Kutb al-Alamiya.

Hakim Neishaburi, Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah.(13987AH). al-Mustadrak Ali al-Sahiheen, Beirut: Maktabeh al-Islami.

Halabi, Abdullah bin Muhammad.(1427AH). Al-Sirah al-Halbiyya, Beirut: Muhammad Ali Beizun's pamphlets, second edition.

Dehlavi, Sheikh Abdul Haq.(1989).Rayy al-Ma'at Sharh Mishkaah, Lahore, Farid Book Setal.

Dehlavi, Sheikh Abdul Haq.(2004). Madaraj al-Nabwah, Lahore: Shabir Brothers.

Raza Khan Barilvi, Ahmad.(1991). Fatawi Razaviya, Lahore: Raza Foundation, Jamia Nizamiya Razaviya.

Reza Khan Barilvi, Ahmad.(2023). Noor Mustafa Haqqat Ki Roshni Min, India, Maligaon: Madina Ketab Gahar.

Reza Khan Barilvi.(1994). Ahmed, Al-Ataya al-Nabawiyyah fi al-Fatawi al-Razwiyya, Bombay: Reza Academy.

Zozni, Abdullah Hossein bin Ahmad, al-Mashar, corrected by Taqi Binesh, Mashhad: Bastan, 1345

Sarhandi, Sheikh Ahmad, The Letters of Imam Rabbani, Lahore: Islam Book Depot, 2006

Tahir al-Qadri.(2008). Belief in the End of Prophethood, Lahore: Minhaj al-Qur'an Printers, 8th edition.

Tahir Qadri, Muhammad.(2004). Arkan Islam, Lahore: Minhaj Al-Qur'an Printers, 1997

Tahir Qadri, Muhammad.(2004). The Truth of Tawheed and Prophethood, Lahore: Minhaj Al-Qur'an Printers, 5th edition.

Qadri, Zafaruddin.(1938). Hayat Ala Hazrat, Gujarat.

Qadri, Mohammad Anas Reza.(2017).Dalai Hanaf, Lahore: Al-Islam Publications.

Qadri Razavi.(2013).Mohammad Ilyas Attar Faizan Sunt Qadim, Karachi: Maktaba al-Madinah Bab al-Madinah, 9th edition.

Qadri, Mohammad Zaheeruddin.(2000). Protection of Sunni beliefs, Faridbek, Urdu Bazar, Lahore, second edition.

Qadri, Mohammad Abdul Hakeem Sharaf.(2003). Aqeed wa Daanor, Lahore: Nouri Kotabkhane.

Qadri, Maulana Muhammad Anas Reza.(2016). Bahar Tariqat, Lahore: Maktaba Imam Ahlsunnat

Qaysari, Daoud.(2016). Commentary on Fuss al-Hakm, researched by Hasan Hassanzadeh Amoli, Qom: Bostan Kitab.

Kazemi, Ahmad Saeed, Tasgin al-Khwatar in the problem of Al-Hadar and Al-Nazar, Multan: Kazemi Publications, B

Majlesi, Mohammad Taqi.(1983). Bihar al-Anwar, Beirut: Al-Wafa Institute.

Masoud Ahmad, Muhammad.(1991). Al-Sheikh Ahmad Reza Khan Al-Barilavi, Lahore: Reza Institute.

Muslim, Hajjaj bin Muslim Qashiri.(1409AH). al-Sahih, Beirut: Darahiya al-Tarath al-Arabi.

Motahari, Mortaza, Insan Kamel.(2008).translated by Mohammad Fazl Haq, Lahore: Islamic Education Society of Pakistan.

Manoor Shah, Pir Mohammad, Nouranit Mohammad, Gujranwale: Owais Beksetal, B.

Mahaemi, Makhdoom Ali.(2019). Marbat al-Jood, research by Farooq Khan Mahaemi Mesbahi, Hyderabad Deccan: Ashrafieh Islamic Foundation.

Mayman Tahseni, Mohammad Aslam Reza.(2021). Islamic Beliefs and Matters, Karachi: Ahle Sunnah Department.

Naimi, Mufti Ahmad Yar Khan.(2003). Jaa-ul-Haq, Lahore: Qadri Publishers.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

# انسان کامل از دیدگاه مکتب بریلویه

نسرین پور معینی[۱]،علی فتح الهی[۲]،کیومرث چراغی[۳]

۱. دانشجوی دکتری، گروه ادیان و عرفان، واحد خرم آباد ، دانشگاه آزاد اسلامی ،خرم آباد، ایران. رایانامه: n.pourmoeini@yahoo.com
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه ادیان و عرفان، واحد خرم آباد ، دانشگاه آزاد اسلامی ،خرم آباد، ایران. رایانامه: ali.fathollahi@yahoo.com
۳. استادیار،گروه الهیات، واحد کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمانشاه، ایران. رایانامه: adyanverfan@gmail.com

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:**مقاله پژوهشی

**تاریخ دریافت:**۱۴۰۳/۴/۱
**تاریخ ویرایش :** ۱۴۰۳/۵/۲۵
**تاریخ پذیرش :** ۱۴۰۳/۶/۱۵
**تاریخ انتشار :** ۱۴۰۳/۷/۱

**واژه‌های کلیدی:**
انسان کامل،
خلیفه الله،
بریلویه،
عرفان و تصوف،
شبه قارهٔ هند.

**چکیده**

عرفان، طریقتی مشترک در میان اقوام و مذاهب موجود در جهان است که موضوع آن معرفتِ حقیقت بر پایه اشراق، کشف و شهود باطنی است. بریلویه، یکی از مکاتب مهم عرفانی در شبه قارهٔ هند است که جز موارد اندکی، زوایای عرفانی آن تاکنون مورد توجه عرفان پژوهان قرار نگرفته است و این در حالی است که عرفان و تصوف از درخشان‌ترین وجوه مشترک فرهنگی دو تمدن ایران و هند است. این نوشتار بر آن است تا ابتدا مفهوم انسان کامل در بریلویه را مورد بررسی قرار دهد، آنگاه نقش انسان کامل در خودسازی و تصفیهٔ باطن را معرفی نماید و این بیان می تواند در ساحت عرفان و تصوف آموزنده و ثمربخش باشد. نوشتار پیش رو، با روش توصیفی- تحلیلی و بهره‌گیری از مطالعات کتابخانه‌ای درصدد پاسخگویی به این سوالات است: دیدگاه عرفان اسلامی نسبت به انسان کامل چگونه است؟ مقصود از انسان کامل در عرفان بریلوی کیست؟ پیوند و هم بستگی فضایل اخلاقی و انسان کامل در عرفان بریلوی چگونه است؟ یافته‌های پژوهش مبتنی بر آثار بزرگان بریلوی نشان می‌دهد، مظهر تام انسان کامل، حضرت ختمی مرتبت می باشد که مظهر نمایاندن کمالات حسنای حضرت حق، مرکز تجمیع تمام مراتب وجود و موطن تجلی اسم اعظم است و به سبب همین مظهریت تامه، استحقاق خلافت و استعداد وساطت فیوضات الهی را یافته است.

**استناد**: پورمعینی،نسرین؛ فتح الهی، علی؛ چراغی، کیومرث(۱۴۰۳).انسان کامل از دیدگاه مکتب بریلویه. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*،۸ (۲)،۳۰-۱
DOI: 10.22111/jrm.2024.48708.1191

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان©نویسندگان.

**مقدمه**

انسان کامل، یکی از موضوعات مهم و اساسی در ادبیات عرفانی است که در مباحث هستی شناسی و انسان شناسی، در طیف وسیعی از آراء و آثار عرفانی به چشم می خورد. عارفان مسلمان که با واژگان و تعابیر قرآنی بیگانه نبوده و از آیات و روایات الهام فراوان گرفته اند، به تفسیر و تبیین موضوع پرداخته اند. اگرچه در قرآن کریم تعبیر انسان کامل، به صراحت به کار نرفته است؛ اما مفسرین برخی مفاهیم مانند: خلیفه، امام، رسول و نبی را با نگاه مورد نظر این تحقیق همسان نموده و خاستگاه انسان کامل را متون روایی و وحیانی دانسته اند.

مطالعه و بررسی ادیان مختلف، مکاتب و فرهنگ‌های گوناگون، حکایت از باورمندی آنها به شخصیتی والا، با شأنیتی خداگونه دارد که به فراخور باورها و رویکردهای تعلیمی خود برای او کارکردها، صفات، وظایف و نشانه‌هایی برشمرده‌اند؛ اگرچه عارفان مسلمان و رهروان سلوک بیش از دیگران به انسان کامل و لوازم سعادت حقیقی و نقش انسان در دستیابی به مقدمات آن پرداخته‌اند.

خلیفه الله، آدم کادمون، آنتروپوس، لوگوس، براهما، انسان خدا، انسان ایزدی، ولیّ، امام، ارهات، گورو، تائو، انسان آزاده، انسان حق و عناوینی این چنینی جز با مفهوم انسان کامل یکی نمی‌شود.

در ارتباط با مکتب بریلویه، آثار در خور توجه، هر چند اندک! به چاپ رسیده است؛ با این همه، پژوهش مستقلی در خصوص آموزه ها و نمودهای عرفانی در این مکتب از جمله انسان کامل، منتشر نشده است و بدین سبب این پژوهش در نوع خود بی بدیل بوده و علاوه بر تازگی می‌تواند گشایشی باشد به سوی جستجوی مبادی عرفان در مذاهب اسلامی و برای گسترش پژوهش و خلق آثار در حوزه عرفان پژوهی سودمند باشد.

**پیشینه**

آثاری که می تواند به عنوان پیشینه برای این جستار معرفی گردد، شامل دو دسته از پژوهش ها است که به طور فهرست وار به آنها اشاره می شود:

الف.پژوهش های عام در خصوص انسان کامل از منظر عرفان اسلامی

۱- محمد فنایی اشکوری، مقاله انسان کامل در عرفان اسلامی، مجله معرفت، سال ۱۳۹۲، شماره ۱۹۳.

۲- بیوک علی زاده و سید مرتضی مبلغ، مقاله ویژگی های اصلی انسان کامل از منظر عرفان، پژوهش نامه عرفان، سال ۱۳۸۸، شماره۱.

۳- مرتضی اشجاری، انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و پیشینه آن، سال ۱۳۸۵، شماره۲.

۴- مرضیه رمضانی، کرامت انسان و انسان کامل در عرفان، مجبه آیینه پژوهش، سال۱۳۸۵، شماره۱۰۲.

۵- کیومرث چراغی ، مقاله « بررسی مفهوم انسان کامل از دیدگاه عزیز بن محمد نسفی» مجلۀ پژوهشنامۀ ادیان، سال دوم، شمارۀ سوم.

ب. پژوهش های خاص در خصوص مفاهیم مرتبط با انسان کامل ازدیدگاه بریلویه

۱- فرمانیان، مهدی و عباس خسروی (۱۳۹۸) در مقاله «جایگاه امامت باطنی از دیدگاه بریلویه» مجله امامت پژوهی، شماره ۲۶، به بحث و بررسی مفهوم امامت و خلافت از دیدگاه بریلویه پرداخته اند.

۲- علیزاده موسوی،سید مهدی، (۱۴۰۲) در مقاله ای با عنوان بررسی و تحلیل نظریه مقامات پیامبر در مکتب بریلوی، پژوهش نامه حج و زیارت، سال هشتم، شماره ۲۱، امهات عقاید و باورهای دینی بریلویه شامل: خلقت نوری، علم غیب، حاضر و ناظر را تبیین نموده است.

۳- پورمعینی، نسرین و فتح الهی، علی و چراغی، کیومرث در مقاله « بررسی اندیشه عرفانی ولایت و مفاهیم مرتبط با آن از دیدگاه مکتب عرفانی بریلویه»مجله ادیان و عرفان تطبیقی، دوره ۷، شماره ۲، به مفهوم ولایت و انواع آن پرداخته و تطبیق ولایت باطنی را با عقاید شیعی به اثبات رسانده اند.

**۱.مبانی نظری تحقیق**

عرفان، امری جهانی و فرا تاریخی بر محور معرفت و عشق استکه سرچشمۀ خود را از فطرت انسان می گیرد و در میان همۀ اقوام در گسترۀ گیتی گزارش شده است و بدین سبب طیف های وسیعی از اندیشه ها را به خود جلب نموده و نویسندگان متعددی پیرامون مفاهیم و مبانی آن قلمفرسایی کرده اند. یکی از این مفاهیم که نحله های عرفانی به آن توجه نموده اند انسان کامل است.

۱-۱.انسان کامل

نزد عرفای مسلمان، انسان کامل نام های متعدد دارد، نسفی پاره ای از این نام ها را در اثر خویش برشمرده و عقیده دارد انسان کامل به لحاظ اضافات و اعتبارات، دارای اسامی مختلف همچون: شیخ، پیشوا، هادی، مهدی، دانا، بالغ، کامل، مکمل، امام، خلیفه، قطب، صاحب زمان، جام جهان نما، آینۀ

گیتی‌نمای، تریاق و اکسیر اعظم است و نیز عیسی که مرده را زنده می کند و خضر که آب حیات خورده و سلیمان که زبان مرغان می داند(نسفی،۱۳۹۰،ص. ۷۵).

در عرفان اسلامی، آغاز به کارگیری واژۀ انسان کامل را به ابن عربی نسبت داده و گفته شده تفصیل و تبیین این اصطلاح توسط وی، موجب پدید آمدن نظریه انسان کامل گردید(مطهری، ۲۰۰۸،ص.۱۹). یا اینکه گفته اند مقام انسان کامل پیش از ابن عربی توسط صوفیانی چون بایزید بسطامی و حلاج و دیگران با عناوینی چون انسان عقلی، انسان اعلی، انسان حق و خلیفه الله شناسانده شده است(ر.ک: عفیفی،۱۳۷۰،ص.۳۶). اما حقیقت این است که نگرش و تلقی عرفان اسلامی از موضوع انسان کامل و ضرورت وجود او و خصوصیات اثر و ویژگی‌های آن با ادلۀ نقلی و روایی همچون یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم(اسراء/۷۱)؛ انّ الارض لا تکون الاّ و فیها حجه(مجلسی، ۱۹۸۳،ص.۵۱) پیوند خورده است.

منظور از انسان کامل، حقیقت محمدیه و نخستین زائیده خلقت است که در مفهوم فراگیرتر مشتمل بر نبی، ولیّ، وصی و خلیفه است. در حقیقت ولیّ، خلیفه، امام، رسول و وصی نام های دیگر انسان کامل است. ازاین رو اثبات وجود وی، اثبات وجود امام، نبی، رسول، عارف کامل و ولیّ است(آملی،۱۳۹۵،ص.۲۵۰). انسان کامل، مظهر تام اسماء حسنی و کمالات حق تعالی و جامع حقایقِ ذاتی و صفاتی و افعالی حضرت حق است. در عرفان اسلامی، به تناسب آموزۀ عشق الهی، حرکت حبّی ذات حق و اشتیاق اسماء به ظهور و نمود، رمزگشایی علت ایجاد و چرایی خلقت و سَر منشأ تنزلاتِ وجودی را می توان درک کرد، در حالی که سرانجام آن به مرتبۀ انسان به عنوان خلیفۀ الهی و نمونۀ زمینی کردگار عالم می رسد.

انسان کامل، دارای دو حیثیت وجودی است؛ به لحاظ اصالت و خاستگاه، موجودی ربّوبی و آسمانی است و به لحاظ تنزل در عالم ماده، موجودی مادی و زمینی است؛ بدین سبب او را می توان حلقۀ اتصال مرتبۀ الوهیت و مرتبۀ کثرات و واسطۀ فیض ربوبی نامید.

### ۲-۱.عرفان

در تعریف عرفان، با تعابیر و نظرات عدیده روبرو هستیم؛ اما تمام وجوه آن شامل: موضوع، هدف، نتیجه و روش را یکجا می توان در تعریف شمس الدین آملی یافت. او می گوید، عرفان علم حقیقت است و هدف و مقصد آن معرفت حقایق است، از راه اشراق و شهود و موضوع آن معرفت توحید،

نفس، روح، قلب، سرّ، عقل و برافتادن حجاب‌های ظلمانی استتا عالم ملکوت بر صوفی گشوده شود(نقل در نسفی،۱۳۹۰،ص.۲۰).

**۳-۱.بریلویه**

بریلویه، دراواخر قرن سیزدهم واوایل قرن چهاردهم در شبه قاره به ظهور رسید(شرف قادری، بی تا،ص. ۳). این مکتب عرفانی که در واکنش و مخالفت با وهابیت شکل گرفته بود، پیروان بسیاری در هند، پاکستان و بنگلادش و سیستان و بلوچستان و به ویژه چابهار و سراوان دارد.

مهم ترین بخش عقاید ایشان را عقیدهٔ وحدت وجود، حاضر و ناظر بودن پیامبر(ص)، شفاعت، توسل، محبت اهل بیت، سوگواری بر امامان شیعه و به ویژه امام حسین (ع)، ولایت باطنی امامان دوازده گانهٔ شیعه و نور محمدی تشکیل می دهد.

مؤسس این مکتب، احمد رضا خان بریلوی ملقب به عبد المصطفی و اعلی حضرت، یکی از فعالان جنبش احیای اسلام بود که در سال ۱۸۵۶م، در اواخر دورهٔ سلطنت بهادر شاه دوم، آخرین حاکم مغول از دودمان گورکانی در خانواده ای صوفی، مشهور به علم و تقوا، در محلهٔ جسولیِ شهر بریلی در ایالت اتراپرادش در ۱۳۵مایلی دهلی، به دنیا آمد و بدین جهت پیروان او به نام زادگاه رهبرشان بریلوی خوانده می شوند، اگر چه او تا پیش از ظهور مکتب بریلویه، احمدرضا قندهاری خوانده می شد؛ زیرا او در اصل تبار افغانی داشت، نسب وی به قبیلهٔ برهیج که در قندهار افغانستان سکونت داشتند، می رسد که در عهد حکومت مغول از افغانستان به لاهور مهاجرت کردند(القادری، ۲۰۱۳،ص ۳۰.؛ مولوی،۱۹۶۱،ص.۱۹۳؛ ظفر الدینقادری،۱۹۸۳،ص.۲).

او در علوم و فنون مختلف از جمله قرآن، حدیث، اصول فقه، تفسیر، اصول تفسیر، عقاید، کلام، بدیع، منطق، فلسفه، حساب، نجوم، هندسه، ریاضیات، مناظره،تکسیر، جفر، قرائت، تجوید، تصوف، سلوک، اخلاق، تاریخ، لغت، ادبیات فارسی، شعر و ادبیات عربی، شعر اردو، نثر عربی، نثر فارسی، خط نسخ، خط نستعلیق وغیره برتری یافت(مسعود احمد،۱۴۱۱،ص.۲۰). احمد رضا خان، دارای تألیفات زیادی می باشد به طوری که گفته شده در زمینهٔ علوم عقلی و دینی آثار قلمی متعدد، شامل صدها کتاب و رسالهٔ بزرگ و کوچک به زبان های اردو، عربی و فارسی نوشته است که از میان آنها می توان به ملفوظات، حدائق بخشش، الدوله المکیه بالماده الغیبیه و خالص الاعتقاد اشاره کرد.

### ۴-۱.عرفان بریلوی

عرفان بریلویه، متأثر از اندیشهٔ محیی الدین ابن عربی است؛ اگر چه آنها بر جنبه های سلوکی و عملی عرفان و تصوف بیش از جنبه های نظری و انتزاعی آن توجه و تأکید دارند و در آثار خویش غالباً مجموعه برنامه‌ها و دستوراتی را بسط داده اند که روابط و وظایف انسان را با خود و با جهان و با خدا بیان می کند، چنانکه احمد رضا خان بریلوی نیز بر جنبه های عملی اسلام بیش از ابعاد هستی شناسی و معرفتی توجه دارد و می گوید: «دین اسلام به رعایت تمامی حقوق حکم داده است؛ حقوقی همچون حق بندگی، حق جسمانی، حقوق اجتماعی و خانوادگی که رعایت این امور لازم می‌باشد و خدمت به والدین و تربیت فرزندان عین انجام فرامین دین و رضای رب العالمین می‌باشد.»( بریلوی،۱۹۹۱،ص. ۴۶۹).

مکتب بریلوی، برای رسیدن به کمال، ابزار اصلاح و تهذیب نفس را معرفی می کند؛ بدین منظور سالک برای انکشاف صفات حضرت حق و تخلق به اخلاق الهی، دستورات و برنامه های عملی را درخود پیاده می نماید و منازل سلوک را یکی پس از دیگری سیر نموده و قدم به قدم پیش می رود تا به قرب حق نائل گردد؛ به بیان دیگر نتیجهٔ سلوک و عمل، معرفت حق است.

صوفیان بریلوی بر این عقیده هستند که بقای جامعهٔ اسلامی قائم به افرادی است که دل از هر گونه اشتغال به غیر حق تهی کرده و در راه گسترش فضائل اخلاقی تلاش می کنند و چنین افرادی در دامان تصوف پرورده می شوند. به باور ایشان تا زمانی که نفس انسان تزکیه نشود امکان انحراف اندیشه و کژی سبک زندگی در وی وجود خواهد داشت؛ زیرا فردی که تصفیه و تزکیه نشده همواره در مقابل گناه دچار لغزش می گردد(قادری، ۲۰۰۰،ص. ۴۳).

نزد بریلویه، سه مفهوم شریعت، طریقت، حقیقت، واحدی تفکیک ناپذیر است. آنها شریعت را مجاهده و تلاشی برای عمل به تعالیم دینی و اجرای احکام اسلامی می دانند. حقیقت را مشاهده و کشف حقایق هستی و معرفت الهی می شمارند و در این صورت، یکی بدون دیگری معنا ندارد(قادری، ۲۰۰۰،ص ۶۳). طریقت، سیر و سلوک و پیمودن مدارج کمال و تعالی است که سه هدف عمده را دنبال می کند: تزکیه نفس، تصفیه قلب ومعرفت ربانی. در مرحلهٔ دوم، با قطع خاطر از ماسوی الله، محبت و رضای الهی و معارف حقیقی در قلب سالک تابیده، حجاب از برابر دیدگان وی فرو افتاده، به مرحلهٔ بقا و فرق بعد از جمع می رسد که حاصل آن معرفت ذات الهی است. درنتیجه هر شیءای

برای او جلوه ای از ذات الهی است و در این مرحله بندۀ مؤمن به مقامی نائل می‌گردد که خداوند متعال همه وقت رضای او را طلب می‌کند(قادری، ۲۰۰۰، ص. ۲۸۴).

**۲.مصداق انسان کامل از دیدگاه بریلویه**

یکی از مبانی پرکاربرد در عرفان بریلوی که علاوه بر تبیین حقایق و ارزش های الهی آن، به عنوان برنامه ای برای نجات انسان قلمداد می‌شود، مفهومی است که با نام انسان کامل از آن یاد می‌شود. انسان کامل، صورت تجسم یافتۀ خداوند و جلوۀ جامع اوصاف الهی و مقصد اعلای آفرینش و نهایی‌ترین مراتب وجودی است(مهائمی، ۲۰۱۹،ص.۴۱). اگرچه در زنجیرۀ مراتب آفرینش و در قوس نزول و پیدایش عالم کثرت انسان آخرین تنزل هستی است؛ اما برخلاف این ظاهر ابتدایی، انسان کامل در ظهور و تجلی، پس از مقام احدیت ذات حق، سر رشتۀ مراتب آفرینش و منشأ ظهور عالم ممکنات است؛ بدین سبب در قوس صعود، نقطۀ آغازین تصاعد و تعالی و پیوند با خدا است، در حالی که همۀ تنزلات وجودی را در خود دارد و از تجلی او همۀ مظاهر و پدیده‌ها تعین و تجسد می‌یابند.

نزد عرفای بریلوی و در مفهوم جزیی تر، انسان کامل فردی است که به اوج معنویت و کمال معرفت حقایق رسیده و در شریعت و طریقت و حقیقت همت استوار یافته است و جامع کمالات روحانی است. او نقش معلم روحانی و مرشد معنوی و پیر و مراد ظاهری و باطنی را دارد که افراد برای رفع حجاب‌های روحی و امراض باطنی و لغزش های نفسانی، از دم مسیحایی او الطاف الهی را دریافت می‌کنند و این کمال در پیروی از تعالیم دینی و عشق و ارادت تزلزل ناپذیر نسبت به ساحت حضرت رسول اکرم، متبلور می شود.

**۱-۲.پیامبر (ص)، مصداق انسان کامل**

بریلویه، مصداق انسان کامل را اکمل انبیاء و اشرف رسل، محمد (ص) می‌دانند. احمد رضا خان بریلوی به صراحت می گوید: «رسول اکرم (ص) دارای نور پیش از خلقت بوده و انسان کامل است»(قادری، ۲۰۱۳،ص۱۰۳۱) و بر این عقیده است که تمام انسانها صاحب نفس اند و چون پیامبر اکرم (ص) برای هدایت و تربیت انسانها مبعوث گردیده، ایشان نیز صاحب نفس است؛ ولی تفاوت نفس ایشان با دیگر انسانها دراین است که پیامبر (ص) حقیقت محمدیه است و به عنوان صادر اول که فیض وجود را از حضرت ذات دریافت می‌کند، در پذیرش نفس کامل از حضرت حق، تام است و

از همان ابتدای خلقت صاحب جان قدسی و به مرتبه نفس کامله نائل گردیده است، در حالی که دیگر انسانها همراه با نفس اماره، خلق می گردند و برای اثبات مدعای خویش به روایت ابن مسعود استناد می ورزد:

«عن ابن مسعود قال قال رسول الله ما منکم من احد الا وقد وکل به قرینه من الجن وقرینه من المکلائکه قالواء و ایاک یا رسول الله قال و ایای ولکن الله اعاننی علیه فاسلم فلا یامرنی الا بخیر»(ابن حنبل، ۱۳۹۸،ص. ۳۵۸) این روایت تصریح دارد، پیامبر (ص) به مدد الهی از هر گونه انحراف و خطایی به دور است؛ در حالی که انسانهای دیگر برای رسیدن به نفس کامله نیاز به مجاهدت های فراوان و مبارزه با نفس سرکش و ریاضت دارند(طاهر قادری، ۱۹۹۷،ص. ۲۲۵). بر این پایه، مصداق تام انسان کامل، حضرت ختمی مرتبت است؛ اما در مراتب نزولی هر انسانی با مجاهده و سلوک و ریاضت و توسل به روح پیامبر اسلام می تواند به این مقام نائل گردد.

بریلویه، بر ضرورت و اهمیت مطالعۀ سیرۀ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و پیروی از آن به عنوان مجاهدۀ علمی و معرفتی و منبع الهام معنوی تاکید می کنند؛ زیرا ایشان انسان کامل و تجلی الوهیت و مظهر اسم اعظم خداوند است(ابن عربی،۱۹۹۳،ص.۳۴) و دوستی و اطاعت از او، دوستی با خدا و تسلیم در برابر خدا است.

تدبر و تعمق در سیرۀ حضرت رسول، برای یک مسلمان یک سرگرمی علمی نیست، بلکه برای اعتلای وجود فرد مسلمان، یک ضرورت و تکلیف دینی است؛ زیرا وجود پیامبر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) منبع اصلی دین مبین و جامع ترین الگوی زندگی عملی است، در حالی که سیرۀ هیچ انسانی در جهان به این اندازه جامع الاطراف و تابناک نیست؛ در طول تاریخ بشریت تنها پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم این امتیاز را دارد که جزئیات سیرۀ فردی، اجتماعی و سیاسی شان حفظ شده و چراغ راه اهل ایمان باشد.

**۲-۲.حقیقت محمدیه**

بریلویه، حقیقت محمدیه را وجود آغازین و ازلی و ابدی و تعین نخست می داند؛ اگر چه وجود عینی و خارجی ایشان متأخر است، اما حقیقت نورانیت ایشان متقدم بر وجود تمام کائنات است. بر اساس این عقیده رسول الله (ص) جزئی از نور خداوند و مخلوق نوری می باشد، در این رابطه احمد رضا خان بریلوی به روایت زیر به عنوان سخنی متقن و صحیح استناد جسته و می گوید: خلقت کل

اشیاء از نور پیامبر اکرم (ص) می باشد «قد خلق کل شیء من نوره صلی الله تعالی علیه و سلم کما ورد به الحدیث الصحیح»(بریلوی، ۲۰۲۳،ص. ۷).

از جمله دلایل آنها بر خلقت نورانی پیامبر (ص) آیۀ شریفۀ: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ؛ (مائده/۱۵) می باشد، به تحقیق از طرف خدا، نور و کتاب آشکاری به سوی شما آمد» جمهور مفسرین مراد از نور در این آیه را پیامبراکرم (ص) دانسته اند.

همچنین شیخ احمد سرهندی می گوید: «نبی اکرم (ص) فرمود که خداوند مرا از نور پدید آورد و مومن از نور من پیدا گردید پس رسول اکرم (ص) میان خداوند و تمام حقائق هستی واسطه است و غیر ممکن است که شخصی بدون واسطۀ ایشان به سعادت دست یابد.»(سرهندی، ۲۰۰۶، ص. ۱۵۳).

احمد رضا خان، در تبیین ظهور نور محمدی از نور خداوند، آن را همانند روشن شدن شمعی از طریق شمع دیگر می داند، بدون اینکه جزئی از آن شمع جدا یا کم شود شمع دیگر روشن می گردد یا همانند نور خورشید که بر هر جا بتابد، آن را روشن می کند بدون آنکه از ذات خورشید چیزی جدا یا کم گردد( بریلوی، ۲۰۲۳،ص. ۹). در این حالت، نور محمدی وجه متجلی و آشکار شدۀ خداوند است.

احمد رضا خان، حقیقت محمدیه را مبدأ ظهور عالم می داند و بر این باور است، نور محمدی ظاهر من ذات و مُظهر غیر است؛ بر این اساس تمام عالم هستی از نور محمدی پدیدار گشته است. او در تشریح خلقت همۀ کائنات از نور محمدی عقیده دارد، نور محمدی اولین تجلی نور قدیم و ازلی است. در فرآیند ظهور و آفرینش، آن نوری سبب وجود و منشأ کثرات است که توسط خداوند به وجود آمده و صادر نخستین گردیده است. درخشش و تلألؤ این نورمحمدی در همۀ مراتب هستی درخشید و درجه به درجه به تمام موجودات رسید و از آن واحد، کثرت پدید آمد و هر شیء با واسطه یا بی واسطه، کم یا زیاد مطابق توان و استعداد خویش از نور آن بهره گرفت و مظهری از نور او شد؛ به بیان دیگر نور محمدی در مراتب مختلف هستی و مظاهر به حسب استعدادشان منعکس گردید. در ابتدا تنها دو نوع نور بود: یکی نوری که فیض می دهد و دیگری نوری که فیض را دریافت می کند ولی در حقیت از این نور، اشیایی که قابلیت داشتند پرتو گرفته و مظاهر متعدد آن شدند و این نورهایی که به فیض دست یافتند هر یک بنا بر استعداد و قابلیت خویش به دیگر اشیاء نیز نور خود

را ساطع نمودند و در نتیجه اقسام مظاهر و عالم کثرات به وجود آمد و تمامی این نورها با واسطه یا بی واسطه مستفیض از نور اول هستند. همانگونه که نور خورشید که بر آینه تابیده از طریق آینه بر سطح دیوار انعکاس می یابد؛ نوری که روی دیوار است نور خورشید است اما با واسطه بر روی آن افتاده است، در حالی که این نور از نور خورشید جدا و متمایز نیست(بریلوی، ۲۰۲۳،ص. ۲۱).

**۳-۲.خلیفۀ خدا**

مفهوم انسان کامل با مقام خلیفه الهی هم افق بوده و هر دو بر واقعیتی واحد اطلاق می‌شوند.

مغربی، انسان کامل را جامع جمیع مراتب الهی و خلقی تا آخرین تنزلات وجودی می‌داند و این جامعیت را دلیل تام خلیفه الهی انسان برمی‌شمارد و در این مختصر مؤلفۀ دو وجهی از انسان کامل و چشم انداز خلافت او ارائه می‌دهد. در تعریف او خلافت دو جهت دارد: وجهی به سوی خدا و مراتب ذاتی و ربانی دارد و وجه دیگر رو به سوی خلق و مرتبه کثرات دارد؛ بدین سبب انسان کامل از سوی خداوند بر مراتب هستی و موجودات عالم خلافت و ولایت دارد(مغربی، بی تا،ص. ۳).

ابن عربی برای تبیین این موضوع، پیوند انسان کامل با اسماء الهی را یادآوری می‌کند. از نگاه او چون انسان جامع اسماء و صفات الهی و واسطۀ حق و خلق و جامع اجمال احدیت و تفصیل واحدیت است، پس جانشین خدا است و شایستۀ تاج خلافت است و تا هنگامی که خلیفۀ خداوند در عالم است این جهان از نابودی به دور است(ابن عربی، ۱۹۹۳،ص.۴۸).

از نگاه مؤسس بریلویه، خلیفۀ اعظم خداوند حضرت رسول اکرم(ص) است «هر نعمت و مکنتی از دین و دنیا از ابتدا تا انتهای خلقت به آدمی می رسد، از ناحیۀ پیامبر اعظم است؛ زیرا رسول الله (ص) خلیفه اعظم بوده و در زمین و آسمان تصرف می کند»(بریلوی، ۱۹۹۱، ص. ۵۷۷). احمد رضا خان بریلوی می گوید: هیچ حکمی به جز از طریق دربار پیامبراکرم (ص) نافذ و قابل اجرا نمی گردد و هیچ نعمتی به کسی نمی رسد مگر از دربار پیامبر (ص)(بریلوی، ۱۹۹۴،ص. ۱۰۵).

انسان کامل، نمونۀ زمینی خداوند و جانشین او در زمین است. بر این اساس جانشینی هنگامی تحقق می یابد که خلیفه صفات و اختیارات و تصرفات فردی را که از او جانشینی می کند داشته باشد، تا بتواند اموری را که او انجام می داده، نیابت و رسیدگی کند، بر این اساس رسول الله(ص) که خلیفۀ عظمای الهی و مظهر اسماء و صفات او است، علاوه بر اختیارات تکوینی، دارای اختیارات تشریعی نیز می باشد؛ به این معنا که هر فعلی را که خواست به اختیار خویش حلال یا حرام و...نماید

و دلیل داشتن چنین اختیاری این آیۀ شریفه است که می فرماید: «قَاتِلُوا الَّذِینَ لاَ یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لاَ بِالْیَوْمِ الْآخِرِ وَ لاَ یُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ؛ (توبه/۲۹) بجنگید با کسانی از اهل کتاب که نه به خدا و نه به روز جزا ایمان دارند و نه آنچه را خدا و رسولش تحریم کرده حرام می‌شمارند» طبق این آیه شریفه ثابت می شود که پیامبر همچون خداوند، می تواند هر فعلی را حرام نماید و کسی که امر حرام اعلام شده توسط پیامبر را نپذیرد، در راه کفار گام برداشته است(قادری، ۲۰۱۶، ص. ۱۵۹).

نمونه های فراوانی در داشتن چنین اختیاراتی برای پیامبر می توان ذکر کرد که در اینجا به تعداد محدودی بسنده می شود: عَنْ جَابِرٍ رضی الله عنه قَالَ: قَالَ النَّبِیُّ صلی الله علیه وآله وسلم: إِنَّ إِبْرَاهِیْمَ حَرَّمَ مَکَّةَ وَإِنِّی حَرَّمْتُ الْمَدِیْنَةَ مَا بَیْنَ لَابَتَیْهَا لَا یُقْطَعُ عِضَاهُهَا وَلَا یُصَادُ صَیْدُهَا (ابن حنبل، ۱۳۹۸، ص. ۱۸۴).

حضرت جابر رضی الله عنه روایت می کند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: حضرت ابراهیم مکه را حرم کرد و من مدینه را منوره حرم قرار می دهم، مابین صخره های مدینه نه درختی قطع می شود و نه حیوانی شکار می شود(قادری، ۲۰۱۷،ص. ۴۰).

عَنْ أَنَسٍ رضی الله عنه أَنَّ النَّبِیَّ صلی الله علیه وآله وسلم رَخَّصَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَالزُّبَیْرِ رضی الله عنهما فِی قَمِیْصٍ مِنْ حَرِیْرٍ مِنْ حِکَّةٍ کَانَتْ بِهِمَا. مُتَّفَقٌ عَلَیْهِ (بخاری، ۱۴۰۱،.ص ۱۰۶۹؛ ابن سعد، ۱۳۹۸،ص. ۱۹۵).

حضرت انس رضی الله عنه روایت می کند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به حضرت عبدالرحمن بن عوف و حضرت زبیر رضی الله عنه اجازه پوشیدن پیراهن ابریشم را داده است. (اگرچه پوشیدن ابریشم برای مردان عادی مسلمان حرام است) زیرا بدن این دو گرفتار خارش گردیده بود(قادری، ۲۰۱۷،ص.۴۳).

**۴-۲.جامعیت انسان کامل (پیامبر)**

تعمق در آثار عرفا نشان می‌دهد آنها اسم "الله" را به عنوان اسم جامع اعظم و حامل تمام اسماء و صفات معرفی می کنند؛ بدین معنا که "الله" به تمام اسماء، متجلی و به کلیه صفات حضرت حق متصف گردیده است( ابن عربی، ۱۹۹۳،ص.۳۳). این اسم شریف چون سایر اسماء، مظهر و نمودی در جامعیت تامه و نهایت سعۀ وجودی طلب می‌کندتا بتواند در آن متحقق شده و به منصۀ ظهور برسد. این نمود و ظرفیت وجودی، همان انسان نمونه و کامل است که متحد و شریک اسم الله و

صاحب جمیع کمالات و صفات حق تعالی و مظهر الوهیت او و منزه از ضعف وجودی و نقص و کاستی و متصف به صفات ذات اقدس الهی است(ابن عربی، ۱۹۹۳، ص۳۴). در قرآن آمده است: قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیره؛ پیامبر به واسطهٔ مقام جمعی اسماء و صفات، با بینش و تعمق، به الله فرا می خواند.

جامعیت انسان کامل در پذیرش اسماء و صفات حق، امری ذو وجهین است؛ از یک سو با صقع ربوبی مرتبط و حامل اسماء و صفات حضرت حق است و از دیگر سو، عوالم سه گانهٔ خارج از صقع ربوبی؛ یعنی عالم عقل و ارواح، عالم مثال، عالم حس و ماده را در خود داشته و بدین جهت، جامع جمیع حضرات وجود است.

به بیان دیگر انسان کامل تمام حقایق حقی و خلقی را دارد(ابن عربی، ۱۹۹۳،ص ۵۶؛ براضه، ۱۳۹۶،ص ۹۷) و در برگیرندهٔ امر الهی و کون جامع(ترکه، ۱۳۸۱،ص. ۳۲۶) و جمع حقایق کونیه و جمع حقایق الهی است(جامی، ۲۰۰۴:ص.۷۶). ابن عربی، آیهٔ لما خلقتُ بیدیَّ (سوره ص: ۷۵) را به تأویل می برد و عقیده دارد دو دست، اشاره به حیثیت حقی و خلقی انسان دارد(ابن عربی، ۱۹۹۸، ص.۴۷). در این ارتباط نزهه براضه نویسندهٔ مراکشی بر این باور است که در گفتمان عرفانی، مراد از دو دست؛ جامعیت انسانی و زوجیت یا عنصر مادگی و نرینگی است(ر. ک، براضه، ۱۳۹۶،ص.۹۱).

در این ارتباط سرهندی گفته است: «نبوت عبارت از قرب الهی است جل سلطانه که شائبهٔ ظلیت ندارد و عروجش رو به حق دارد جل وعلا و نزولش رو به خلق. این قرب بالاصاله، شایستهٔ انبیاء است علیهم الصلوات و التسلیم و این منصب مخصوص به این بزرگواران است و خاتم این منصب سید البشر است علیه و حضرت عیسی، بعد از نزول متابع شریعتِ خاتم الرسل خواهدبود»(سرهندی، ۲۰۰۶، ص. ۳۰۱).

چنان که از توصیفات ابن عربی و شارحان بریلوی ایشان بر می‌آید، انسان کامل، تمامیت مقام وحدت حقی و کثرت خلقی یا همان ملک و ملکوت را دارد و حامل تمام کمالات حضرات خمس است و به سبب سعهٔ وجودی، ماهیت یکپارچه و مشترک با اسماء و صفات الهی دارد.

اگر بخواهیم به وجه ساده تر به این مطلب بپردازیم باید گفت: انسان ترکیبی از جسم و روح یا ماده و معنا است؛ بنابراین بر حسب ظرفیت وجودی، انسان کامل دو سطح وجودی را در خود دارد: مادی و ربوبی؛ علت آن این است که به سبب صدور از ذات الهی، از طریق جان و باطن خود با مافوق

عالم ملک و ماده ارتباط دارد و از طریق بعد جسمانی و طبیعت وجودی با قلمرو مادی و زمینی مرتبط است و به دلیل رابطهٔ دو سویه اش با عالم ماده و معنا، واسطهٔ فیض الهی و رحمت حقانی و مواهب ربانی می‌باشد.

در ساحت آفرینش، هر موجودی به تناسب غلبهٔ وحدت یا کثرت حکمی دارد؛ همان گونه که عالم عقول، موطن وحدت و عالم ناسوت، موطن کثرت است و بر اساس قابلیت‌های وجودی، اسماء و صفات را به مرحله فعلیت و بازتابش می‌رسانند. در این میان تنها انسان کامل، به جهت جامعیت حقیقت وجودی، حیطهٔ گسترده و شمول پذیری از تجلیات حضرت حق را شامل می‌شود و جمیع مراتب اکوان را در خود دارد.

بریلویه، با نقل گفته های ابن عربی و منطبق ساختن آنها بر پیامبر و با الهام از آیات قرآن، به تبیین جامعیت حضرت در هدایت و اصلاح عالمیان پرداخته اند. به باور آنها به جهت جامعیت و کاملیت وجودی پیامبر، تمام فرامین و سیرهٔ ایشان کامل و جامع است، اوتیتُ جوامع الکلم. قرآن کتاب تبیان و بیان می فرماید: و انزلنا الیک الکتابَ بالحق مصدقاً لما بین یدیه من الکتابِ و مهیمناً علیه فاحکم بینهم...(مائده/ ۴۸). !»

به جهت مقام کاملیت و جامعیت پیامبر اکرم (ص) است که خداوند متعال در قرآن مجید به صورت واضح به ما حکم نموده است که در همهٔ امور از دستورات کُمل کائنات پیروی و اطاعت کنیم و بر رای خویش تکیه نزنیم: «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ؛ (حشر/۷) آنچه را رسول خدا برای شما آورده بگیرید (و اجرا کنید) و از آنچه نهی کرده خودداری نمایید؛ و از (مخالفت) خدا بپرهیزید که خداوند کیفرش شدید است»

دلیل دیگر بر جامعیت وجودی پیامبر این است که خداوند متعال ایشان را برای تعلیم و تربیت و تزکیه به عنوان معلم کائنات مبعوث نمود، همانگونه که در روایتی عبدالله بن عمرو (رض) از پیامبراکرم (ص) نقل کرده که حضرت فرمودند: «انما بعثتُ معلماً»(ابن ماجه،۱۳۹۵،ص.۴۸) و از حضرت معاویه بن حکم سلمی نقل شده که: «فبأبی و اُمی! ما رأیت معلماً قبلَهُ و لا بعدَهُ أحسن تعلیماً منهُ»(مسلم نیشابوری،۱۴۰۹،ص. ۲۱۸).

از دیگر نشانه های کاملیت و جامعیت پیامبر اکرم (ص)، الگو و اسوه بودن کمالات اخلاقی ایشان می باشد: لقد کان فی رسول الله اسوه حسنه(احزاب/۲۱) و نیز «وَ إِنَّکَ لَعَلَی خُلُقٍ عَظِیمٍ؛ (قلم/۴) و تو دارای اخلاق عظیم و برجسته‌ای هستی»(میمنتحسینی، ۲۰۲۱،ص.۱۴۰).

**۵-۲.ختم نبوت نشانه جامعیت و کاملیت پیامبر (ص)**

از دیدگاه بریلویه پیامبر اکرم (ص) در جلالت و قداست نبوت به درجه ای رسید که امر نبوت با ایشان پایان یافت و به عنوان خاتم النبیین منصوب گردید(طاهر القادری، ۲۰۰۸، ص. ۶۱). چنانکه قرآن مجید می فرماید:

«مَا کَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِکُمْ وَ لکِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِیِّینَ وَ کَانَ اللَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیماً؛ (احزاب/۴۰) محمّد (ص) پدر هیچ یک از مردان شما نبوده و نیست؛ ولی رسول خدا و ختم‌کننده و آخرین پیامبران (پایان دهنده به سلسله نبوت) است؛ و خداوند به همه چیز آگاه است»

خود پیامبر اکرم (ص) نیز خاتم النبین بودن خویش را اعلام نموده و در روایتی انس بن مالک (رض) از ایشان نقل می کند که فرمودند: «إِنَّ الرِّسَالَةَ وَالنُّبُوَّةَ قَدِانْقَطَعَتْ فَـلَا رَسُوْلَ بَعْدِیْ وَلَا نَبِیَّ»(حاکم نیشابوری، ۱۳۹۸، ص. ۴۳۳).

شیخ احمد سرهندی می گوید: «باید دانست که مقام نبوت با خاتم رسولان علیه و علی آله الصلوات والتسلیمات پایان یافته است»(سرهندی، ۲۰۰۶،ص. ۲۶۰) و در جای دیگر می نویسد: «خاتمِ انبیاء محمد رسول الله است صلی الله تعالی وسلّم وعلی آله و علیهم اجمعین و دینِ او ناسخِ ادیانِ سابق است و کتابِ او بهترین کتب ما تقدم است و شریعتِ او را ناسخی نخواهد بود بلکه تا قیامِ قیامت خواهد ماند و عیسی علی نبیّنا و علیهالصلوه و السّلام که نزولِ خواهد نمود عمل به شریعت او خواهد کرد و جزء امتِ او خواهد بود»(سرهندی، ۲۰۰۶،ص.۶۷).

**۶-۲.رسیدن به مقام انسان کامل**

به عقیدهٔ عرفا، تمام انسان‌ها شایستگی وصول به مقام های متعالی از جمله انسان کامل را دارند و این مقام به شخص واحدی انحصار ندارد. این موضوع به پشتوانهٔ آیات و احادیث وارد عرفان گردیده است، از جمله اینکه صاحب تفسیر المیزان در ارتباط با این آیه: و لقد خلقناکم ثم صورناکم ثم قلنا للملائکه اسجدوا لآدم فسجدوا (اعراف/۱۱) گفته است: سجدهٔ ملائکه بر همه آدمیان بوده و در حقیقت سجدهٔ فرشتگان به پیشگاه مقام انسانیت بوده و اختصاص به شخص آدم ندارد. اگرچه قبلهٔ نخست

آنان آدم بوده؛ زیرا شخص آدم نظیر کعبه است و کعبه در حقیقت تمثل و نماد توجه آدمی به مقام ربوبیت است، پس مقام خلافت الهی نیز اختصاص به شخص آدم ندارد؛ بلکه برای عموم فرزندان شایسته آدم احراز این مقام ثابت است(نقل از صادقی ارزگانی، ۱۳۸۹،ص. ۱۲۷).

انسان کامل، دارای مراتب و درجاتی است، چون امر خلافت که ثمرۀ وجودی انسان کامل است، امری تشکیکی است و به سعه و ضیق مجالی و مظاهر بستگی دارد؛ به بیان ساده تر؛ هر انسانی به تناسب استعداد و کمالات وجودی خویش بهره ای از این مقام دارد. علمای بریلوی، تأکید می کنند که تلاش برای تبدیل شدن به انسان کامل محدود به عدۀ معدودی نیست، زیرا دامنۀ خلافت الهی گسترده است و در مراتب پایین تر نیز شامل سایر انسان ها می شود و هرانسانی بالقوه، به قدر استعداد و نیروی عزم و مجاهده، امکان دستیابی به این مقام را دارد؛ زیرا راه وصول به کمال و معرفت در باطن هر انسانی نهاده شده است(جیلی، ۱۳۹۲،ص. ۱۴۱).

علمای بریلویه، تلاش برای تبدیل شدن به انسان کامل را هدف نهایی هر مؤمنی می دانند، زیرا این امر مظهر ظرفیت انسانی و تعالی معنوی است. این مفهوم به عنوان منبع الهام و انگیزه افراد برای تلاش در جهت خودسازی و تعمیق پیوند خود با خداوند و پیامبر اسلام عمل می کند. به عقیده عرفای بریلوی، انسان کامل دارای ویژگی های کلیدی خاصی است که آنها را از افراد عادی متمایز می کند، یکی از این نشانه ها، عشق و ارادت فراوان به ساحت گرانبهای حضرت محمد (ص) است. بریلویه، معتقد است که با داشتن عشق شدید به پیامبر، می توان با ایشان ارتباط عمیقی برقرار کرد و در تقلید از شخصیت و تعالیم او کوشید. این محبت منحصر به عواطف نیست، بلکه به اعمال و رفتار نیز تسری پیدا می‌کند که در عبادات، پایبندی به مبانی اسلامی و میل به گسترش رسالت پیامبر (ص) تجلی می‌یابد.

راه دیگر وصول به کمال انسانی، اقتدا به انسان کامل به عنوان چراغ هدایت برای افراد در سفر معنوی است. در این مسیر او، چارچوبی برای ارزیابی افکار، اعمال و نیات آنها در اختیار آنها قرار می دهد و اطمینان حاصل می کند که آنها با آموزه های حضرت محمد همسو هستند. افراد با تلاش مداوم برای تجسم ویژگی های انسان کامل (تصور شیخ)، می توانند بر کاستی های روحی خود غلبه کنند و ارتباط قوی با خدا ایجاد کنند.

## ۳.ویژگی های انسان کامل از دیدگاه بریلویه

### ۳-۱.مخلوق اول

از دیدگاه بریلویه مخلوق اول، حقیقت محمدیه (ص) می باشد شیخ عبدالحق محدث دهلوی می نویسد: «بدان که اول مخلوقات و واسطهٔ صدور کائنات و واسطهٔ خلق آدم، نور محمد صلی علیه و آله و سلم است، چنانکه در حدیث وارد شده است (اول ما خلق الله نوری) و سائر مکونات علوی و سفلی، از آن نور و از آن جوهر پیدا شده است. از ارواح و اشباح و عرش و کرسی، لوح و قلم، بهشت و دوزخ، ملک، فلک، انس و جن و آسمان و زمین و بحار و جبال واشجار و سایر مخلوقات»(دهلوی، ۲۰۰۴، ص. ۲).

احمد رضا خان بریلویه نیز با نقل دیدگاه محدث دهلوی در کتاب خویش رسائل رضویه می گوید: «در کیفیت خلق نور حقیقت محمدی روایات متعدده و متنوعه وارد شده است و حاصل مجموع آنها والله اعلم بالصواب، این معنا است که خداوند چند هزار سال پیش از آفرینش آسمان و زمین و زمان و ارض و کرسی و لو ح و قلم و ...و سایر مخلوقات، نور نبوت آن حضرت صلی الله علیه و سلم را آفریده است»(منور شاه، بی تا: ص ۱۰۹)؛ همچنان که حضرت علی رضی الله عنه در روایتی به نقل از پیامبر (ص) چنین فرموده است: «کنت نور بین یدی ربی قبل ان خلق آدم باربعهٔ عشر الف عام؛ چهارده هزار سال قبل از خلقت آدم؛ نوری نزد خداوند بودم»(حلبی، ۱۴۲۷، ص. ۴۷).

### ۳-۲.واسطه فیض

از دیدگاه بریلویه، پیامبر(ص) فیّاض مخلوقات مادون است. ایشان از بارگاه الوهیت کسب فیض نموده و آن را به بندگان و مخلوقات خداوند منتقل می نماید(طاهر القادری، ۲۰۰۴،ص. ۱۳۱). مهم ترین تبیینِ حضور همیشگی انسان کامل در جهان هستی، این است که انسان کامل علت غایی آفرینش، سبب قوام هستی، واسطهٔ فیض و جوشش رحمت الهی، از منبع فیاض جهان هستی است. حق تعالی نخست بر دل او تجلی می‌کند و سپس انوار این تجلی از قلب او به عالم ما دون منعکس می‌شود هیچ نعمتی بر عالمیان عرضه نمی‌گردد، مگر این که ابتدا بر او وارد شود و اگر انسان کامل نباشد هیچ یک از اعضای وجود قابلیت و استعداد پذیرش فیض را ندارد؛ چون میان عالم وجود و حق هیچ مناسبت و مشابهتی نیست(چراغی، ۱۳۸۷،ص .۸۷).

هیچ موجودی از دو نعمت خالی نیست: نعمت ایجاد و نعمت امداد و واسطهٔ این دو نعمت پیامبراکرم (ص) است؛ زیرا اگر ایشان در ابتدای آفرینش موجود نمی شد، هیچ شیء به وجود نمی رسید و اگر نور وجود پیامبر (ص) در عالم هستی نبود ستون وجود فرو می ریخت؛ به همین جهت ارکان عالم قائم به ایشان است و هیچ موجودی بی نیاز از ایشان نمی باشد(بریلوی، ۲۰۲۳ ،ص.۲۸).

**۳-۳.حضور دائمی در هستی**

در عرفان اسلامی، نسبت انسان به عالم، به مهری برای گنجینه گرانبها تشبیه شده است؛ همانگونه که پادشاهان و امراء گنجینه ها را با نقش نگین مهر و موم می کنند تا آن را از گزند و آسیب حفظ کنند، خداوند نیز عالم را توسط انسان کامل از گزند و نابودی حفظ می کند(ابن عربی،۱۹۹۳ ،ص.۴۰؛ قیصری، ۱۳۸۶،ص. ۷۲) و تا زمانی که انسان کامل در این عالم است، هستی پیوسته محفوظ و در امان است و هرگاه این مُهر از خزانهٔ عالم برچیده شود، امر به آخرت منتهی می گردد(جامی، ۲۰۰۴،ص. ۶۰).

شاید بتوان تأویل این آیه را خاستگاه اجمالی دوام حضور انسان کامل در هستی دانست: الله الذی رفع السموات بغیر عمد ترونها (رعد/ ۲). اشارهٔ آیه، به ستون هایی نادیدنی است که آسمان بر آن افراشته شده است. آملی در تفسیرآیه چنین می‌گوید، ستون، اشاره به انسان کامل دارد که افلاک و املاک و جمیع عالم وجود به آن متکی و پا برجا است، در حالی که جز خدا آن را نمی شناسد(آملی، ۱۳۹۵،ص. ۲۷۳). بدیهی است اگر ستون برای بنا نباشد، آن بنا و ساختمان فرو ریخته و منهدم می گردد. هم چنین اگر انسان کامل در دنیا نباشد، آسمان و تمام پهنهٔ هستی، فرو می‌ریزد.

بریلویه، بر حضور همیشگی پیامبر(ص) در عالم هستی به عنوان نمونهٔ اتّم انسان کامل در هر زمان و هر مکان اعتقاد راسخ دارد و به همین دلیل یکی از پایه های اعتقادی آنان حاضر و ناظر بودن پیامبر (ص) است.؛ به این معنا که هیچ مکان و هیچ زمانی از حضور (پیامبر) خالی نمی باشد(کاظمی، بی تا:ص ۸۵). البته آنها این مقام را برای اولیاء الله نیز قائل می باشند؛ اولیاء نیز می توانند در یک لحظه در چندین جا حضور داشته باشند و در یک زمان می توانند صاحب چند جسم باشند(نعیمی، ۲۰۰۳،ص. ۱۵۰).

پیش تر گفته شد اعتقاد به خلقت نوری رسول الله(ص) از مسائل مهم اعتقادی بریلویه است و از شئونات آن، حضور پیوستهٔ ایشان در زمان واحد و در مکان های متعدد است. بر پایهٔ این باور، پیامبر

به دلیل نورانیت و روحانیت می تواند در یک زمان در مکانهای متعددی حضور داشته باشد و اولیاء الهی جمال مقدسش را مشاهده و پیامبر نیز با نظر رحمت آنها را نگاه می کند. مثل این که پیامبر در دسترس نگاه غلامان خویش حاضر باشد و با نگاه مبارک آنها را ناظر باشد و این معنا و مفهوم عقیدۀ حاضر و ناظر است، البته این بدان معنا نیست که پیامبر با جسم خود در همه جا موجود است؛ بلکه به دلیل نورانیتی که دارد در ذرّه ذرّه هستی سریان و جریان دارد(قادری، ۲۰۰۳، ص. ۱۱۳).

تردیدی نمی توان روا داشت که تحقق قوت قدسیه و نوریه محمدیه موجب شده، سرور کائنات (ص) در تمام جهات و اماکن بعیده و متعدده، لا تُعد و لاتُحصی با وجود مقدس خویش یا جسم اقدس مثالی حاضر و ناظر باشد(میمن تحسینی، ۲۰۲۱،ص. ۳۲۶). احمد رضا خان بریلوی در مورد پیامبر (ص) می گوید: «روح رسول الله (ص) در همۀ جهان و درخانۀ هر مسلمانی تشریف فرما است»(مجلس دعوت اسلامی، بی تا،ص.۴۰) از دیدگاه بریلویه، اهل بصیرت پیامبر اکرم (ص) را در وقت نماز نیز می بینند(کاظمی، بی تا،ص. ۱۸).

مفتی احمد یار خان نعیمی از بزرگان بریلویه در این رابطه می نویسد: «رسول اکرم (ص) به عنوان دارنده قوت قدسیه در جایی نشسته و تمام عالم هستی را همانند کف دست مبارکش رؤیت می نماید و صداهای دور و نزدیک را می شنود و می تواند در یک لحظه در تمامی عالم هستی سیر نماید و حاجت هزاران حاجت مند را برآورده سازد»(نعیمی، ۲۰۰۳،ص. ۱۳۸).

احمد رضاخان در ارتباط با این مقام در مورد اولیاء الهی می گوید: کرشنا کتهیا (یکی از پیشوایان هندو) کافر بود و در یک زمان در صدها مکان حاضر می شد، فتح محمد (نام یکی از اولیا الهی) اگر در یک زمان در چند جا به نظر آید چه جای تعجب است؟ هرگز گمان نکنید که شیخی خود در یکجا بود و در دیگر جاها شبیه وی بودند، کلا و حاشا! بلکه شیخ به ذات خود در هر جا موجود بود، اسباب باطن ماوراء با فهم ظاهر میسر نیست و خوض و فکر در این امور بی جا است»(بریلوی، ۱۹۹۱، ص. ۴۲).

بریلویه در پاسخ به این شبهه که در منابع تاریخی متعددی نقل شده که پیامبر اکرم (ص) در یکجا حاضر بوده و درجای دیگر حضور نداشتند و اصحاب ایشان منتظر حضور ایشان بوده اند و اگر پیامبر دارای قدرت حاضر و ناظر بوده اند، در این صورت این موارد چه توجیهی دارد؟(الهی ظهیر، ۱۹۸۳:ص ۱۱۱). چنین پاسخ داده اند: حاضر و ناظر بودن پیامبراکرم (ص) مربوط به جسم ایشان

نیست؛ بلکه بخاطر نورانیت و روحانیتی که دارند، حاضر و ناظر می باشند و چون تمامی کائنات از نور پیامبراکرم (ص) خلق شده است؛ لذا پیامبراکرم (ص) در همه جای وجود حاضر و ناظر بر اعمال ما می باشد(بدایونی، ۲۰۰۵، ص. ۸۲).

**۴-۳.انسان کامل مرآه حق و مرتبهٔ خارجی اسماء الهی (متصف به اسماء و صفات الهی)**

یکی از آموزه‌های عرفان نظری، ظهور و تجلی است و عرفا ضمن این بحث، به نقش انسان کامل به عنوان عنصر اصلی و تعیین کننده در تجلی حضرت حق بر مبنای عشق و حبّ، توجه تام نشان داده اند.

تجلی در لغت به معنای جلوه گری و بیرون آمدن از خفا و نیز به معنای درخشش و آشکار شدن و انکشاف است(زوزنی، ۱۳۴۵،ص. ۸۳۳) و نیز منکشف شدن و هویدا گردیدن(گوهرین، ۱۳۸۸، ص. ۲۲). در اصطلاح با خلق و صدور کثرات و آشکار شدن ذات الهی، در مراتب وجودی قوس نزول، همسان سازی می گردد. در عرفان اسلامی، عشق حق به نمایاندن خویش در مرآت انسان، نقطهٔ آغازین آفرینش می‌گردد و ذات پوشیده در غیب از مبدأ گنج پنهان به پیدایی می آید تا کمالات خود را در آینهٔ وجودی انسان بنگرد؛ کنتُ کنزاً مخفیاً فاردت ان اعرفَ، فخلقت الخلق...(ابن عربی، بی تا، ص .۱۱۸؛ آملی، ۱۳۸۷،ص. ۲۰۶). بدین سبب در تأملات عرفانی، انسان غایت و مقصود آفرینش معرفی می‌شود(ابن عربی، بی تا، ص.۱۱۸) و عشق و جمال راز تجلی الهی می‌گردد و از آن انسان که تجلی اسم "الجمیل" است، بر می خیزد.

محور بحث هستی شناسی عرفانی، اسماء و صفات الهی است. هر یک از اسماء الهی، درصدد ظهور و جلوه گری است و مظهری را می‌طلبد تا خداوند کمالات خود را متجلی و در آن به ظهور درآید؛ به زبان دیگر اسماء برای ظهور متمایز به مظهر نیاز دارند و حضور خداوند در هستی نیز به واسطهٔ همین مظاهر صورت می‌گیرد؛ زیرا تا مظاهر نباشند، اسماء ظرف و موطنی برای تجلی ندارند. آملی، اصل وحدت بخش همهٔ اشیاء را اسماء الهی می داند و عقیده دارد، هر جلوهٔ پدیداری، مظهری از خدا و نشانی ازنامهای الهی است(آملی، ۱۳۸۷،ص. ۷۳۱). از این رو گفته شده، خداوند عالم را همانند یک جسم آفرید و روح آن را انسان کامل قرار داد و هر گاه گفته شود، انسان کامل روح عالم است؛ یعنی تحقق عالم انسانی به سبب تعلیم اسماء حق صورت می گیرد(ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰،ص. ۲۶۸) و در مجموع احدی از خلق نیست، مگر آن که مظهری از اسماء حق تعالی

باشد(آملی، ۱۳۹۵،ص.۳۰۴). اسماء الهی در مرتبهٔ تعین اول یا واحدیت به سبب اسم الظاهر، ارادهٔ ظهور و تجلی دارند و برای آشکار شدن و پیدایی به مظاهری نیاز دارندتا در آن منعکس و خود را به تماشا بنشینند و در نهایت، تمام آفرینش در تحت اسماء و صفات الهی در می آید(قیصری،۱۳۸۶،ص. ۷۳).

در این کاربرد، تجلی حق تعالی بر موجودات بر حسب توان وجودی او شکل می گیرد. به بیان دیگر؛ حضرت حق در وجود هر انسانی به اندازهٔ مظهریت و وسعت وجودی او ظهور نموده و هر انسانی به قدر استعداد وجودیخویش، مظهر یک یا برخی از اسماء حضرت ذات شده و بخشی از کمالات حق را می‌گیرد و صورت ربّ خویش می گردد، بنابراین هر مظهری به میزان تجلیات الهی در وجودش، می تواند مظهری از صفات حضرت حق باشد و به این سبب این انسان، انسان کامل نیست بلکه انسان ناقص و نیمه کامل است که آینه و مجلای یکی از نامهای حق گشته است؛ زیرا هیچ انسانی سعهٔ وجودی تامه نداشته و قادر نیست نسخهٔ حقیقیه و مظهر تام ذات الهی گردد (کلّ یوم هو فی شان). در این میان به تصریح اهل معرفت، تنها انسان کامل است که مرآت اتّم الهی و مقام جمعی تمام کمالات خداوند است. این صفات و کمالات بالاصاله برای خداوند و بالمظهریه برای انسان کامل است و آنگونه که عارفان در انسان شناسی می‌گویند، انسانی است که به صورت خدا آفریده شده است.

انسان کامل و مصداق آن یعنی پیامبر (ص) مرآت حق و متصف به صفات و اسماء الهی است و تمام پهنهٔ هستی و عرصهٔ گیتی تحت تصرف او است. اعظمی می نویسد: «پیامبر نایب مطلق خداوند است، تمام جهان در تحت تصرف پیامبر قرار گرفته، هر که را خواست می دهد و هر چه که خواست انجام می دهد و در جهان کسی از فرمان او سرپیچی نمی کند. او مالک تمام انسانها است، ملکوت آسمانها و زمین تحت فرمان اوست، بهشت و جهنم در قبضهٔ او قرار دارد. رزق وروزی از ناحیهٔ او تقسیم می شود، پیامبر مظهر ذات خداوند است و از نور او جهان هویدا گردیده و در هر ذرّه عالم نور پیامبر تابیده است.»(اعظمی، ۲۰۱۲،ص. ۱۰۵).

### ۵-۳.قدرت تصرف در کائنات

انسان کامل، به اقتضای مظهریت تام اسماء و خلافت الهی، ولایت تکوینی و قدرت تصرف در کائنات و عالم هستی را دارد و این ولایت و قدرت، از ناحیهٔ ولایت و تصرف الهی در وجود سرچشمه می گیرد؛ از این رو ملک و ملکوت در تسخیر او است. او به واسطهٔ برخورداری از جایگاه وجودی،

دارای تصرف تکوینی است و در ماده کائنات تصرف می کند و قوای زمینی و آسمانی را به تسخیر خود درمی آورد و هر امر ناممکنی را تحت اراده خود امکان پذیر می سازد، نمونه هایی از این تسخیر و تصرف در قرآن آمده است مانند: تصرف آصف بن برخیا در حاضر کردن تخت بلقیس و تصرف حضرت موسی در شکافتن رود نیل و تصرف بادها بدست سلیمان نبی و تسخیر آتش و تبدیل آن به سرما توسط ابراهیم (ع) و مانند آن. انسان کامل، بر حسب ابعاد وجودی جامع و فراگیر خود، ازلاً و فطرتاً بر تکوین عالم و اجزاء آن اطلاع کامل و در آن تصرف تام دارد و بدین سبب بر حقیقت اشیاء و باطن آن ها اشراف کامل دارد، برخلاف عقل اولکه اجمالاً مشتمل است بر کلیات حقایق عالم، ونفس کلّی که مشتمل است بر جزئیات مراتبو انسان کامل که مظهر تفصیلی هر دواست، همه حقایق هستی را از کلیات و جزئیات می داند.

احمد رضا خان بریلوی می گوید، این امر ثابت شده و صحیح است که الله عزوجل تمام جهان را برای حضور اقدس رسول اکرم صلی الله تعالی علیه و سلم آفرید و اگر ایشان نبودند هیچ چیزی موجود نبود. شاه ولی الله محدث دهلوی، با ذکر این حدیث قدسی به اثبات موضوع می پردازد: «خلقت الدنیا و اهلها لاعرفهم کرامتک و منزلتک عندی و لولاک یا محمد ما خلقت الدنیا؛ من دنیا و اهل آن را آفریدم تا منزلت و جایگاه تو را نزد من بدانند و اگر تو نبودی ای محمد جهان را نمی آفریدم»(نقل از بریلوی، ۱۹۹۱، ج ۲۹، ص. ۱۱۳). از دیدگاه بریلویه رسول اکرم (ص) قدرت تصرف در کائنات را به وسیلهٔ قدرت عطایی از ناحیهٔ خداوند دارد و این عقیده از امور ثابت و مسلم امت اسلامی است، اما اکنون با طرح شبههٔ بشریت رسول الله، قدرت و حضور ایشان و تصرف در وجود محل تردید گرفته است(میمن تحسینی، ۲۰۲۱،ص. ۲۸۱).

احمد رضا خان بریلوی، موضوع احکام الهی را مطرح کرده و می گوید، احکام الهی دو قسم هستند: ۱. احکام تکوینی همانند احیاء و اماته؛ برآوردن حاجات بندگان، دفع مصائب و عطای رزق و روزی و غیره ۲. احکام تشریعی همانند حلال و حرامها، واجب، مستحب و مکروه یا مباح بودن؛ زندگی مسلمانان از این دو قسم از احکام خارج نیست و به صورت ذاتی احکام تشریعی را به غیر خدا نسبت دادن شرک است؛ زیرا که خداوند می فرماید: «أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ؛ (شوری/۲۱) آیا معبودانی دارند که بی‌اذن خداوند آیینی برای آنها ساخته‌اند؟!». احکام تکوینی نیز

این گونه هستند، اگر آنها را عطایی از سوی خداوند بدانیم شرک به شمار نمی رود؛ زیرا خداوند فرموده است: «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً؛ (نازعات/۵) و آنها که امور را تدبیر می‌کنند»(بریلوی،۱۹۹۱، ص. ۲۲۷).

شیخ عبدالحق محدث دهلوی در کتاب خویش مدارج النبوۀ می نویسد: «مفاتیح خزائن به آن حضرت سپرده شده است، ظاهر این مطلب این است که گنجینه های پادشاهان فارس و روم همه به دست صحابه افتاد و باطن آن، این است که خزائن اجناس عالم؛ یعنی رزق و روزی همه در کف اقتدار و اختیار او است که در آن قوت تربیت ظاهر و باطن همه بود.»(دهلوی، ۲۰۰۴، ص.۱۳۰). وی در اثر دیگرش با صراحت تاکید می کند که: «ملک و ملکوت، جن و انس و تمامی عوالم به تقدیر و تصرف الهی عزو جل در حیطۀ قدرت و تصرف رسول اکرم صلی الله و علیه و آله است»(دهلوی، ۱۹۸۹، ص.۳۳۷).

احمد رضا خان بریلوی در تشریح قدرت پیامبر اکرم (ص) بر تصرف در کائنات می گوید: پیامبر اکرم (ص) جان و حیات تمام عالم هستی و سبب وجود آن است و اگر ایشان نباشد، عالم نیست و نابود می شود و این گونه نیست که در عالم چیزی باشد که به دامان نبی اکرم (ص) وابسته نباشد؛ مدد کننده به تمام جهان، پیامبر اکرم (ص) می باشد زیرا ایشان وارث بارگاه الهی است و بی واسطه از خداوند مدد می گیرد و تمام عالم به وساطت ایشان از امداد الهی، بهره می گیرند(بریلوی، ۲۰۲۳ ص. ۲۸).

### ۶-۳.تفضل و برتری انسان کامل بر تمام موجودات

انسان کامل، به نیکوترین قوام آفریده شده و بدین سبب افضل موجودات و مسجود همۀ فرشتگان درگاه الهی است. در مقایسۀ انسان کامل و فرشتگان باید گفت، انسان کامل شریفتر و برتر از ملائک است؛ زیرا سرشت فرشتگان به گونه ای است که هرگز مرتکب عصیان و گناه نمی شوند و از این رو خدا در حقشان فرموده است: لایَعصونَ اللهَ ما امرَهُم و یفعلون ما یُومرونَ؛و انسان کامل نیز که خلیفه خدا است، مشابهت هایی را در عدم ارتکابِ گناه نشان می دهد و مصون از خطا و گناه و متخلق به اخلاق الهی است؛ تخلقوا باخلاق الله و این امر ممکن نیست مگر بعد از فنای بنده در اوصاف پروردگارش یا فنای وجودش در وجود او؛ همانند نیستی قطره در دریا؛ در نتیجه دوری از گناه و نافرمانی و فنای در حق، انسان کامل، اولی و اشرف بر فرشتگان است و به این دلیل مسجود ملائک است، وَ إِذْ قُلْنا لِلْمَلائِکَهِ اسْجُدُوا لِادَمَ فَسَجَدُوا (بقره/۳۴).

انسان کامل بخاطر استعلاء و برتری در نمایاندن کمالات الهی، بر همهٔ موجودات ممتاز است؛ زیرا تنها او است که به سیمای خدا آفریده شدهو تنها او است که علم و آگاهی به جامعیت اسماء و صفات دارد: وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِکَهِ فَقالَ أَنْبِئُونِی بِأَسْماءِ هؤلاءِ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ. قالُوا سُبْحانَکَ لا عِلْمَ لَنا إِلاّ ما عَلَّمْتَنا (بقره/۳۱) و به سبب برخورداری از این سعهٔ معرفتی، حجت و معلم فرشتگان و برتر از آنان است: قالَ یا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمائِهِمْ (بقره/۳۳).

راز دیگر علو درجات انسان کامل و شرافت و اشرفیت ذاتی او، جامعیتش در اسماء الهی است، در حالی که این جامعیت برای هیچ موجودی حتی ملائکهٔ مقرب حاصل نشده است و این ویژگی اختصاص به انسان دارد(جامی، ۲۰۰۴،ص.۶۲). در حالی که فرشتگان مظهر اسم سبوح و قدوس و سلام و مانند این هستند، اشرف و اکمل کائنات پیامبر گرامی اسلام(ص) مظهریت تام نسبت به تمام اسماء و صفات الهی دارد.

انسان کامل، به مناسبت ذاتی و درحالت تجرد روحی و تجرید کامل، به نقطه ای می رسد که بدون نیاز به واسطه گری فرشته وحی، بر او وحی می شود: فَأَوْحَیْنا إِلَیْهِ أَنِ اصْنَعِ الْفُلْکَ بِأَعْیُنِنا وَ وَحْیِنا. یا به مقامات و مدارجی می رسد که ملائکه مقربین در آن جایگاه راه ندارند، چنانکه جبرئیل امین، در سدره المنتهی به عجز خود اعتراف نمود و فرمود: لَو دَنَوتُ أنمَلةً لاحترقتُ؛ اگر (از اینجا به بعد) به‌اندازهٔ یک بند انگشت نزدیک تر شوم، آتش می‌گیرم.

در برتری پیامبر اکرم (ص) بر تمامی موجودات همین مقدار کافیست، که خداوند در قرآن مجید ذکر ایشان را از هر چیز بالاتر دانسته است: «وَرَفَعْنَا لَکَ ذِکْرَکَ؛ و ذکر تو را بلند ساختیم!»(انشراح/۴) این آیه تصریح دارد که خداوند با توجه به برتری و کمال مقام عبودیت حضرت محمد (ص)، ذکر ایشان را بر هر چیزی رفعت داده است(طاهر القادری، ۲۰۰۴،ص.۱۱۱).

با توجه به تفوق و برتری پیامبر (ص) بر تمامی انبیاء، عمل به تمام احکام شریعت ایشان، اعم از عبادات، معاملات، فرهنگ واجتماع، اخلاق و سبک زندگی و سایر موارد، ضروری و واجب است؛ زیرا پیامبراکرم (ص) فرموده اند: «کل امتی یدخلون الجنهٔ الا من أبی؛ تمام امت من وارد بهشت می شوند جز آنها که از من سرپیچی کرده اند»(بخاری، ۱۴۰۱،ص. ۱۲۵۲). لذا هر عملی از قول و فعل ایشان که سنت بودنش به اثبات رسد، تبعیت از آن ضروری است، همانگونه که قرآن می فرماید: «وَ مَا آتَاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا؛ (حشر/۷) آنچه را رسول خدا برای شما آورده بگیرید (و اجرا

کنید) و از آنچه نهی کرده خودداری نمایید» و در مقام دیگری در این زمینه چنین ارشاد نموده: «وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لاَ تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ رِيحُكُمْ؛ (انفال/۴۶) و (فرمان) خدا و پیامبرش را اطاعت نمایید! و نزاع (و کشمکش) نکنید تا سست نشوید و قدرت (و شوکت) شما از میان نرود»(میمن تحسینی،۲۰۲۱،ص.۱۴۲).

## نتیجه

کوشش این جستار بر بازشناسی مفهوم فراگیر انسان کامل و فراهم آوردن ویژگی های آن در مکتب بریلویه بود. انسان کامل، مظهر هویت الهی و سیمای ظهور یافتهٔ حضرت حق و مظهر تجمیع کننده سلسله مراتب وجود و تجلی کامل اسماء و صفات الهی است؛ از این رو انسان کامل، نسخهٔ جامع و تجلی مراتب وجودی است، که پس از حضرت ذات، مخلوق اول و سر رشتهٔ گسترش آفرینش و سر منشأ گونه های هستی است که بی وساطت، کمالات و فیوضات را از ذات الهی دریافت و به عالمیان افاضه می کند. انسان کامل با حقیقت محمدیه و وجود پیامبر اکرم(ص) به عنوان خلیفهٔ الهی که از وحدت جمعی برخوردار است، همبسته است و در مراتب نزول یافته، به سلسله ولایت و انسان متخلق به ملکات فاضله و سالک راه حق با سلوک معنوی و عشق و ارادت به ساحت قدسی پیامبر عظیم الشان اسلام به ظهور و پیدایی می آید. بنابراین نزد بریلویه، تعظیم و نکو داشت نبی مکرم که جامع حقایق الهی و خلقی است، راهی است برای کمال استغراق در معرفت کردگار و رسیدن به مقام انسان کامل.

انسان کامل در این مکتب دارای ویژگی های ممتاز است که او را از سایر افراد متمایز می سازد، مهم ترین آنها: مبدئیت در وجود، مظهریت در اسماء الهی، وساطت در فیض، حضور پایدار در هستی و تصرف در کائنات می باشد. انسان کامل، محور عالم و موجب افاضه فیض رحمانی و حافظ استمرار نظم در جهان هستی است؛ بدین سبب عالم هستی بی وجود او، فرو ریخته و به پایان می رسد. انسان کامل به سبب اتحاد با اسم اعظم الله که جامع جمیع اسماء الهی است، با اراده الهی بر تمام عوالم هستی و تعینات وجودی احاطه و تصرف تام دارد. مفهوم انسان کامل بر باطنی شدن اعمال و مناسک عرفانی بریلویه، تأثیر عمیقی نهاده است و شیوهٔ برخورد مؤمنان با وظایف دینی را شکل می دهد. علمای بریلوی تأکید می‌کنند که آیین ها و اعمال صرفاً تشریفات نیستند؛ بلکه وسیله‌ای برای ایجاد ارتباط عمیق با خداوند و پیشرفت در مسیر تبدیل شدن به انسان کامل می باشند.

## فهرست منابع


ابراهیمی دینانی، غلامحسین.( ۱۳۹۰).*اسماء و صفات حق*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.

ابن حنبل، احمد.(۱۳۹۸ق ). *المسند*، بیروت: المکتب الاسلامی.

ابن سعد، ابو عبد الله محمد.( ۱۳۹۸ق).*الطبقات الکبری*. بیروت: دار بیروت للطباعه و النشر.

ابن عربی، محیی الدین.( بی تا).*فتوحات مکیه*، بیروت: دارالصاد.

ابن عربی، محیی الدین.(۱۹۹۳م. ).*فصوص الحکم، مترجم مولانا عبدالقدیر صدیقی صاحب*، لاهور: پروگریسوبکس.

الهی ظهیر، احسان.(۱۹۸۳ م ).*البریلویه*، لاهور: اداره ترجمان السنه.

اعظمی، مولانا مفتی امجد علی.(۲۰۱۲ م ).*بهار شریعت*، مکتبه المدینه، کراچی: چاپ پنجم.

آملی، سید حیدر.(۱۳۹۵ ).*نص النصوص، ترجمهٔ محمد رضا جوزی*، تهران: روزنه.

آملی، سیدحیدر.(۱۳۸۷ ).*جامع الاسرار، مترجم سید یوسف ابراهیمیان*، تهران: رنسانس.

بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل.( ۱۴۰۱ق).*الصحیح*، دمشق: دار القلم.

بدایونی، محمد عبدالحامد.( ۲۰۰۵م).*تصحیح العقاید*، لاهور: نظامیه کتاب گهر.

براضه، نزهت.( ۱۳۹۶).*زنوارگی در اندیشه ابن عربی، مترجم سید ناصر طباطبایی*، تهران: گام نو.

ترکه، صائن الدین علی.( ۱۳۸۱).*تمهیدالقواعد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی*، قم: بوستان کتاب.

جامی، عبدالرحمان.(۲۰۰۴م).*شرح فصوص الحکم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

جیلی، عبدالکریم.(۱۳۹۲ ).*انسان کامل، مترجم سید علی حسینی* آملی، قم: آیت اشراق.

چراغی، کیومرث.( ۱۳۸۷).*بررسی مفهوم انسان کامل از دیدگاه عزیزبن محمد نسفی*، پژوهشنامه ادیان، شماره سوم.

حاکم نیشابوری، ابو عبدالله محمد بن عبدالله.(۱۳۹۸ق ).*المستدرک علی الصحیحین*، بیروت: مکتبه الاسلامی.

حلبی، عبدالله بن محمد.(۱۴۲۷ق ).*السیره الحلبیه*، بیروت: منشورات محمد علی بیضون، چاپ دوم.

دهلوی، شیخ عبد الحق.( ۱۹۸۹ م.).*اشعه اللمعات شرح مشکاۃ*، لاهورک فرید بوک ستال.

دهلوی، شیخ عبد الحق.(۲۰۰۴ م ).*مدارج النبوه*، لاهور: شبیر برادرز.

رضا خان بریلوی، احمد.( ۱۹۹۴ م).*العطایا النبویه فی الفتاوی الرضویه*، بمبئی: رضا آکادمی.

رضا خان بریلوی، احمد.( ۱۹۹۱ م).*فتاویرضویه*، لاهور: رضا فاوندیشن، جامعه نظامیه رضویه.

رضا خان بریلوی، احمد.(۲۰۲۳م ).*نور مصطفی حقائق کی روشنی مین*،هندوستان، مالیگاؤن: مدینه کتاب گهر.

زوزنی، عبدالله حسین بن احمد.( ۱۳۴۵). *المصادر*، مصحح تقی بینش، مشهد:باستان.
سرهندی، شیخ احمد.(۲۰۰۶م ).*مکتوبات امام ربانی*، لاهور: اسلام بوک دپو.
صادقی ارزگانی، محمدامین.( ۱۳۸۹).زن در آینه عرفان، قم: چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
طاهر القادری.( ۲۰۰۸م).*عقیده ختم نبوت*، لاهور: منهاج القرآن پرینترز، چاپ هشتم.
طاهر قادری، محمد.( ۱۹۹۷م).*ارکان اسلام*، لاهور: منهاج القرآن پرینترز.
طاهر قادری، محمد.( ۲۰۰۴م).*حقیقت توحید و رسالت*، لاهور: منهاج القرآن پرنترز، چاپ ۵.
قادری رضوی، محمد الیاس.(۲۰۱۳م). *فیضان سنت قدیم*، کراچی: مکتبه المدینه باب المدینه، چاپ نهم.
قادری، ظفرالدین.( ۱۹۳۸م).*حیات اعلی حضرت*، گجرات.
قادری، محمد انس رضا.( ۲۰۱۷م).*دلائل احناف*، *لاهور*: اشاعت الاسلام پبلیکیشنز.
قادری، محمد ظهیر الدین.(۲۰۰۰م ).*تحفظ عقاید اهل سنت، فریدبک، اردو بازار*، لاهور، چاپ دوم.
قادری، محمد عبدالحکیم شرف.( ۲۰۰۳م).*عقاید و نظریات*، لاهور: نوری کتب خانه.
قادری، مولانا محمد انس رضا.(۲۰۱۶م ).*بهار طریقت*، لاهور: مکتبه امام اهلسنت.
قیصری، داود، شرح فصوص الحکم.(۱۳۸۶ ).*تحقیق حسن حسن زاده آملی*، قم: بوستان کتاب.
کاظمی، احمد سعید.( بی تا).*تسکین الخواطر فی مسئله الحاضر و الناظر*، ملتان: کاظمی پبلی کیشنز.
گوهرین، سید صادق.(۱۳۸۸ ).*شرح اصطلاحات تصوف*، تهران: زوار.
مجلسی، محمد تقی(۱۹۸۳م).*بحارالانوار*، بیروت: موسسه الوفاء.
مسعود احمد، محمد.( ۱۹۹۱م).*الشیخ احمد رضاخان البریلوی*، لاهور: موسسه رضا.
مسلم، حجاج بن مسلم قشیری.(۱۴۰۹ق ).*الصحیح*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
مطهری، مرتضی.(۲۰۰۸ ).*انسان کامل، مترجم محمد فضل حق*، لاهور: جامعه تعلیمات اسلامی پاکستان.
مغربی، شمس الدین محمد.( بی تا).*جام جهان نما*، بی جا.
منورشاه،پیرمحمد.( بی تا).نورانیتمحمد،گوجرانواله: اویسیبکستال.
مهائمی، مخدوم علی.( ۲۰۱۹م).مراتب وجود، تحقیق فاروق خان مهائمی مصباحی، حیدرآباد دکن: اشرفیه اسلامک فاوندیشن.
میمن تحسینی، محمد اسلم رضا.( ۲۰۲۱ م). اسلامی عقائد و مسائل، کراچی: اداره اهلسنت.
نسفی، عزیزالدین محمد.(۱۳۹۰). تصحیح ماریژان موله، تهران: طهوری.
نعیمی، مفتی احمد یار خان.(۲۰۰۳م). جاء الحق، لاهور: قادری پبلیشرز.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

# Comparative study of the philosophical views of the five schools of Vedanta

**Yusof Jafarzadeh** [1] | **Nasrollah Aminkalaybar** [2]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of History of Islamic Culture and Civilization and Religions, Payam Noor University,Tehran, Iran. E-mail: jafarzadeh@pnu.ac.ir

2. Educator, Department of Law, Payam Noor University,Tehran, Iran. E-mail: aminkalaybar@pnu.ac.ir

## Article Info

**Article type:**
Research Article

**Article history:**
Received:30 June 2024
Received in revised form:
10 August 2024
Accepted:5 September 2024
Published online:
22 September 2024

**Keywords**:
Vedanta,
Shankara,
Ramanuja,
Madhva,
Nimbarka
Vallabha.

## ABSTRACT

Vedanta school is one of the six philosophical schools of India. The teachings of this school are based on the interpretation of the Upanishads and their sutras known as "Brahma Sutra" or "Vedante Sutra" by five Indian philosophers and sages named Shankara, Ramanuja, Madhava, Nimbarke and Vallabh. Although the basis of the interpretation of these philosophers is the same, their views on the concepts of God, the world, the soul, knowledge and salvation are different from each other; This article examines the views of these five philosophers with a comparative method and has come to the conclusion that their views range from the unity of existence to the plurality of existence and unlike Shankara, whose views are idealistic and consider the world as Maya (illusion). And it is believed that Atman is the same as Brahman, but other philosophers are inclined to realism and consider the world and spirits to be a relative reality distinct from Brahman. Also, unlike Shankara, who considers knowledge to be the way of salvation, other philosophers also consider bhakti (sincere worship) as a means of salvation; At the same time, according to all of them, reason does not have much place and holy texts are the main source of knowledge.

**Cite this article:** Jafarzadeh,Y. &Aminkalaybar, N. (2024). Comparative study of the philosophical views of the five schools of Vedanta. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 8 (2), 31-52.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48641.1187

© The Author(s).
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48641.1187

**Introduction**

The word "Vedante" is composed of two parts "Veda" meaning knowledge and "Ante" meaning the end, and it means the end or the destination of the Vedas, and in fact it expresses the perfection and peak of Vedic thought that is reflected in the Upanishads (Dandekar, 1987). , 15:207). Vedanta school is one of the six philosophical schools of India. This school deals with extrasensory issues and does not consider sensations worthy of study (Dharmdeon, 1999:26). Historically, three periods can be mentioned in the development and evolution of the Vedanta school:

The first period - This period, which began with the appearance of the Upanishads in the sixth century BC, is called the period of creation of Vedanta. Of course, writing Upanishads is a tradition in India and it still continues (Lipner,1999:38). There are thirteen Upanishads that are mainly the basis of the Vedanta school, which are: "Isha", "Kane", "Prishna", "Mondke", "Mandkye", "Chandogye", "Brihadarnike", "Itrie", "Shutashotre", "Keoshitki" and "Maitraini".

There are two different views in the Upanishads: one is that Brahman is one with the individual soul and the world, and the other is that they are distinct from each other. In this way, despite the teaching of the unity of existence in the Upanishads, pluralism has often been considered in it (Garbe, 1968, 15: 597). Based on this, the field of different interpretations has been created in them, and the five schools of Vedanta A kind of product of this approach is the Upanishads.

The second period - In this period, the teachings of the Upanishads are tried to become systematic and coordinated. A person named Badraina summarizes the Upanishads in 550 sutras and aphorisms in the book Brahma Sutra or Vedanta Sutra (Dasgupta, 1968, 1: 421). These sutras were brief and cryptic phrases that were written to be committed to the memory of the seekers and sometimes they were so complicated and ambiguous and of course very profound and deep that even in the author's time they needed explanation and interpretation.

Third Period - In this period, the Brahma Sutra was explained and interpreted by the five schools of Vedanta. Of course, before these schools, the first interpretation was made by a person named "Gode Padeh" (770 AD). He wrote a commentary on the Mandukya Upanishad, which is known as "Karika". In this treatise, he combined the negative logic of the Madhimike Buddhist school, which states that there is no fixed essence, with the Atman theory of the Upanishads (Shaygan, 1375, 2, p. 177). He even considers the identifier as unreal as the object of identification. Shankara was influenced by him in his views (Dandekar, 15: 208).

**Methods**

In this article, we will compare the views of five Vedantic schools on the issues of God, the world, the soul, knowledge and salvation, and in each part, we will present the views of Shankara, Ramanuja, Medveh, Nimbarakeh and Vallabh in order. We will examine the comparison. The main question of this article is that although the Upanishads are the basis of the interpretation of these five philosophers, what similarities and differences do their views have? The authors' hypothesis is that although there are differences in their views on theology, cosmology, psychology, epistemology and salvation, they are all in the structure of Indian religions and have basic similarities.

**Conclusions**

In this article, the viewpoints of five philosophers and sages of the Vedanta school about theology, cosmology, psychology, epistemology and salvation are examined in a comparative manner. In the field of theology, Shankara believes that the absolute truth is only Brahman and that Atman is the same as Brahman and that the world is Maya and illusion, but other philosophers consider Maya as the creative power of Brahman and consider the world as reality; So that Ramanuja accepts the reality of the world and considers it to be the body of God; Medveh considers Lord Vishnu as having no material form but giving existence to the spiritual world; Nimbarkeh believes that Brahman permeates the entire world and rules it from within, and spirits are not different from Brahman even though they are different. Vallabha considers the world to be the metamorphosis of Brahman, but at the same time he believes that Brahman is not affected by anything like Maya. In the field of cosmology, Shankara believes that there is no change in the course of creation, but in the view of other philosophers, there is a change in the course of creation. So that in the opinion of Ramanuja, in the process of creation, the subtle and invisible qualities of Brahman find material and physical form; Medveh believes that the creation of the world takes place with the creative power of God (Maya); Nemmbarke considers creation to be God's entertainment; Vallabha also considers the world to be God's pastime and believes that the world originates from the pure existence of Brahman and not from Maya or the body and power of Brahman. In the field of psychology, Shankara considers Atman (individual soul) to be the same as Brahman, but other

philosophers accept the plurality of souls. In the field of epistemology, Shankara considers knowledge through access to Brahman and considers intuition and direct experience as the source of knowledge and does not place much importance on reason; Other philosophers also do not place much importance on reason and consider the holy texts as the source of knowledge, however, according to Madwa, knowledge can be achieved with the grace of Vishnu. In the field of salvation, Shankara considers the study of Upanishads and yoga practices to be effective in achieving true salvation, which means the union of Atman and Brahman; Ramanuja does not consider the cause of human suffering to be ignorance, but lack of faith in God, and he believes that true salvation can be achieved through sincere faith (bhakti); Madwa also considers knowledge as the way to salvation; Although Nimbarke considers true knowledge to be the way of salvation, but according to him, knowledge is possible with the grace of Krishna; Vallabha also believes that under the grace of Krishna, both knowledge and bhakti are effective in true salvation.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

# بررسی تطبیقی دیدگاههای فلسفی مکاتب پنجگانه ودانته

یوسف جعفرزاده[۱] | نصراله امین کلیبر[۲]

۱. نویسنده مسئول، استادیار،گروه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی و ادیان، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: jafarzadeh@pnu.ac.ir
۲. مربی،گروه حقوق، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران رایانامه: aminkalaybar@pnu.ac.ir

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** مقاله پژوهشی

**تاریخ دریافت:** ۱۴۰۳/۴/۱۰
**تاریخ ویرایش :** ۱۴۰۳/۵/۲۰
**تاریخ پذیرش :** ۱۴۰۳/۶/۱۵
**تاریخ انتشار :** ۱۴۰۳/۷/۱

**واژه‌های کلیدی:**
ودانته،
شنکره،
رامانوجا،
مدوه،
نیمبارکه و ولّبه.

**چکیده**

مکتب ودانته یکی از مکاتب ششگانه فلسفی هند می باشد. تعالیم این مکتب، بر تفسیر اوپانیشادها و سوتره های آنها موسوم به «برهمه سوتره» یا «ودانته سوتره» مبتنی است که توسط پنج فیلسوف و حکیم هندی به نامهای *شنکره*، *رامانوجا*، *مدوه*، *نیمبارکه* و *ولّبه* صورت گرفته است. با وجود آنکه مبنای تفسیر این فیلسوفان یکی است اما دیدگاه آنها در مورد مفاهیم خدا، جهان، روح، معرفت و نجات با همدیگر متفاوت است؛ مقاله حاضر با روش تطبیقی به بررسی دیدگاههای این پنج فیلسوف می پردازد و به این نتیجه رسیده است که دیدگاههای آنها از وحدت وجود تا تکثّر وجود را دربرمی گیرد و بر خلاف شنکره که دیدگاههای وی ایده آلیستی است و جهان را مایا (وهم) می داند و بر این باور است که آتمن عین برهمن است لیکن فیلسوفان دیگر به واقع گرایی متمایل هستند و برای جهان و ارواح واقعیت نسبی متمایز از برهمن قائل هستند و مایا را قوه خلاقه برهمن می دانند و معتقدند که در جریان آفرینش تغییر رخ می دهد. همچنین بر خلاف شنکره که معرفت را طریق نجات می داند فیلسوفان دیگر بهکتی (عبادت خالصانه) را نیز عامل نجات می دانند؛ در عین حال در نظر همه آنها عقل جایگاه چندانی ندارد و متون مقدس منبع اصلی معرفت برین می باشند.

**استناد**: جعفرزاده، یوسف و امین کلیبر، نصراله (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی دیدگاههای فلسفی مکاتب پنجگانه ودانته . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۸ (۲)، ۵۲-۳۱.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48641.1187

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان.

**مقدمه**

واژه ودانته[1] از دو جزء «ودا» به معنای دانش و«انته» به معنای پایان ترکیب یافته است و مراد از آن آخر یا مقصد ودا است و در واقع بیانگر کمال و اوج تفکر ودایی است که در اوپانیشادها منعکس شده است (Dandekar,1987,15:207). مکتب ودانته یکی از مکاتب ششگانه فلسفی هند می باشد. این مکتب به موضوعات فراحسی می پردازد و محسوسات را شایسته مطالعه نمی داند (Dharmdeon,1999:26). از لحاظ تاریخی در تکوین و تکامل مکتب ودانته می توان به سه دوره اشاره کرد:

دوره اول- این دوره که با ظهور اوپانیشادها از قرن ششم پیش از میلاد آغاز شده به دوره آفرینندگی ودانته موسوم است. البته اوپانیشاد نویسی در هند یک سیره است و هنوز هم ادامه دارد( Lipner,1999:38 ).اوپانیشادهایی که عمدتا مبنای مکتب ودانته قرار گرفته اند سیزده تا می باشند که عبارتند از: «ایشا»،«کنه»،«پرشنا»،«موندکه»،«ماندکیه»، «چاندوگیه»، «بریهدآرنیکه»، «ایتریه»، «شوتاشوتره»، «کئوشیتکی» و«مایتراینی»[2].

در اوپانیشادها دو تفکر متفاوت وجود دارد: یکی اینکه برهمن با روح فردی و دنیا یکی است و دیگر اینکه آنها متمایز از همدیگر هستند. بدین ترتیب، علی رغم تعلیم وحدت وجود در اوپانیشادها، غالبا کثرت گرایی نیز در آن مورد توجه قرار گرفته است(Garbe,1968,15: 597).بر همین اساس، زمینه تفاسیر متفاوت در آنها به وجود آمده است و مکاتب پنجگانه ودانته به نوعی محصول این رویکرد اوپانیشادهاست.

دوره دوم- در این دوره سعی بر این است که تعالیم اوپانیشادها به شکل نظام مند و هماهنگ تبدیل شود. شخصی به نام بادراینه در کتاب برهمه سوتره یا ودانته سوتره، اوپانیشادها را در ۵۵۰ سوتره و کلمات قصار خلاصه می کند(Dasgupta,1968,1: 421). این سوتره ها عبارتهای موجز و رمزگونه ای بودند که برای به حافظه سپاری سالکان نوشته شده بودند و گاهی به قدری پیچیده و مبهم و البته بسیار پرمغز و عمیق بودند که حتی در زمان مولّف محتاج شرح و تفسیر بوده است.

---

[1] -Vedanta

[2] -Is'a-Kene-Pras'na-Mundaka-Mandukya-Chandogya-Taittiraya-Brhadaranyaka-Aitareya-Svetasvatara-Kausitaki-Maitrayani.

دوره سوم- در این دوره برهمه سوتره توسط مکاتب پنجگانه ودانته مورد شرح و تفسیر قرار گرفت. البته قبل از این مکاتب، نخستین تفسیر توسط شخصی به نام «گوده پاده»[۳](۷۷۰م.) صورت پذیرفت. وی تفسیری بر ماندوکیه اوپانیشاد نوشت که به «کاریکا»[۴] معروف است.او در این رساله منطق منفی مکتب مادیمیکه بودائی مبنی بر عدم جوهر ثابت را با نظریه آتمن اوپانیشادها تلفیق کرده است(شایگان،۱۳۷۵، ۲، ص.۱۷۷). او حتی شناسنده را مانند موضوع شناسایی غیرواقعی می داند. شنکره در دیدگاههای خود از او تأثیر پذیرفته است(Dandekar,15: 208).

## پیشینه پژوهش

در خصوص مکتب ودانته علاوه بر آنکه چندین کتاب به زبان فارسی نوشته شده ، در سالهای اخیر مقالات زیادی تالیف شده است و البته به صورت تطبیقی در پایان نامه های کارشناسی ارشد و دکتری به آن پرداخته شده است. در این قسمت به چند تا از مقالات تالیفی در این مورد اشاره می شود. خانم رضوانه نجفی سواد باری مقاله ای تحت عنوان« *بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه مکتب ودانته در عرفان هندویی با مکتب صدرایی در عرفان اسلامی*» در مجله معرفت ادیان تالیف نموده و درباره دیدگاه این دو مکتب در خصوص نسبت کثرات با وجود واحد تقریبا به دیدگاه مشابهی رسیده است و کثرات را در هر دو مکتب، ظهورات وجود واحد تلقی کرده است. خانم مریم السادات سیاهپوش مقاله ای تحت عنوان »*ماهیت رهایی یا مکشه در مکتب فلسفی ودانته*» در مجله دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی تالیف نموده و به بررسی مکتب ودانته و موضوع نجات در آن پرداخته است. آقای ابوالفضل محمودی مقاله ای تحت عنوان «*گذاری بر فلسفه ودانته از آغاز تا رامانوجه*» در دو فصلنامه هستی و شناخت تالیف کرده و به تفاوت دیدگاههای شنکره، رامانوجه و مدوه درباره نسبت خدا، جهان و انسان پرداخته است. آقای امیر خواص مقاله ای تحت عنوان «*خدا و وحدت وجود در مکتب ودانته*» در مجله معرفت ادیان تالیف نموده و بر این باور است که در مکتب ودانته گرایش به توحید آشکار است. آقای علی صادقی شهپر مقاله ای تحت عنوان « *خداشناسی و جهان شناسی شنکره و رامانوجه*» در مجله پژوهشنامه ادیان تالیف نموده و در خصوص این موضوعات مطالب منقحی تدوین کرده است. خانم پریا الیاسی مقاله ای تحت عنوان « *بهکتی یا عبادت عاشقانه*

[3] -Gaudapada
[4] -Karika

*از دیدگاه شنکره و رامانوجه»* در مجله پژوهشنامه ادیان تالیف نموده و بهکتی را معادل عبادت عاشقانه تلقی کرده و بر این باور است که شنکره به بهکتی تنزیهی و رامانوجه به بهکتی تشبیهی معتقد است.

بدین ترتیب با آنکه در مورد مکتب ودانته تحقیقات زیادی صورت گرفته است ولی رویکرد تطبیقی مکاتب پنجگانه در مقاله حاضر می تواند از جنبه تطبیقی تازگی داشته باشد.در مقاله حاضر دیدگاههای پنج مکتب ودانته را در موضوعات خدا، جهان، روح، معرفت و نجات به صورت تطبیقی مورد بررسی قرار خواهیم داد و در هر قسمت به ترتیب دیدگاههای شنکره، رامانوجا، مدوه، نیمبارکه و ولّبه را مطرح نموده و به شکل تطبیقی مورد بررسی قرار خواهیم داد. سوال اصلی مقاله حاضر این است که با وجود آنکه اوپانیشادها مبنای تفسیر این پنج فیلسوف است دیدگاههای آنها چه تشابهات و تفاوتهایی دارند؟ فرضیه نگارندگان این است که هر چند در دیدگاههای آنها در مورد خداشناسی، جهان شناسی، روان شناسی، معرفت شناسی و نجات شناسی تفاوتهایی وجود دارد لیکن همگی در ساختار ادیان هندی قرار دارند و دارای تشابهات اساسی هستند.

## خداشناسی

قدیمی ترین و اولین شرح موجود کامل بر برهمه سوتره توسط شنکره[5](۷۸۸-۸۲۰م.)صورت پذیرفت. مکتب شنکره به «ادوایته ودانته»[6] یا «ادوایته کیواله»[7] در مفهوم وحدت وجود مطلق معروف است(Ghate,1968,11: 187). شنکره در تفسیر برهمه سوتره برای رفع تناقضات موجود به روح تعالیم اوپانیشادها بیش از کلمات آن توجه کرده است(رادا کریشنان،۱۳۶۷، ۱، ص.۲۸۰). شنکره بر این باور است که حقیقت مطلق فقط برهمن است و آتمن همان برهمن است و جهان «مایا»[8] یعنی توهم است که بر برهمن عارض شده است. او در این مورد می گوید:«Brahman Satyam Jagan Mithya Jivo Branmative Naprah» ؛ یعنی تنها برهمن حقیقی است، جهان غیر واقعی است، خود شخصی(جیوه)تنها خود برتر است و متمایز از برهمن نیست( Ghate,11: 186). از نظر وی، برهمن، آگاهی محض(Cit)، وجودمحض(Sat) و سعادت محض(ananda) است. او بر این باور

[5] -S'ankara
[6] -Advaitavedanta
[7] -Kevaladvaita
[8] -Maya

است که برهمن دارای دو جنبه لایتعیّن(نیرگونه برهمن)[9]و جنبه متعیّن(سگونه برهمن)[10] است. در واقع سهم عمده و متمایز وی، توسعه دیالکتیک فلسفی تصور برهمن لایتعیّن است (Dandekar,15:210). از جنبه تطبیقی، با وجود آنکه در ادیان توحیدی نزد عارفانی نظیر ابن عربی نیز خداوند دارای دو جنبه لایتعیّن و متعیّن است اما میان این دو دیدگاه تفاوت ساختاری وجود دارد.از نظر ابن عربی، خداوند به رغم تنزه ذاتی، در جهان متجلّی است و لذا جهان دارای مرتبه ای از وجود و واقعیت می باشد اما از نظر شنکره جهان مایا است و فاقد هر گونه واقعیت و توهم محض است. بنابراین تفاوت این دو دیدگاه سبب می شود که به لحاظ معرفت شناسی و سبک زندگی نیز این دو مکتب به نتایج متفاوتی منجر بشوند.

رامانوجا[11](۱۰۱۷-۱۱۳۷م.) فیلسوف دیگر ودانته، بیشتر متأثّر از آیین ویشنوئی و طریق بهکتی است(Keith,1968,10: 572). او تمایز میان نیرگونه برهمن و سگونه برهمن را برمی دارد و بر این باور است که برهمن مطلق و کامل است(سرینیوسه چری،۱۳۶۷، ۱، ص.۳۱۹). از نظر وی، سه واقعیت وجود دارد: الف-خداوند ب-ارواح متعدد ج-جهان؛ و با وجود تمایز میان این سه واقعیت، ارواح و جهان به مثابه روح و جسم نمی توانند از خداوند جدا باشند و هر سه واقعیت واحدی را تشکیل می دهند(Dharmdeon,109). بدین ترتیب او نظریه وحدت وجود متعیّن را تعلیم می دهد که به «ویسیشتادویته»[12] معروف است(شایگان،۱۳۷۵، ۲،ص.۷۹۱). ایده محوری رامانوجا این است که جهان جسم برهمن است و برهمن در جهان زندگی می کند و از درون بر آن حکم می راند. روح نیز بخشی از خداست اما خود خدا نیست. بدین ترتیب آنچه وجود دارد در درون خداست( Lipner,245; Dharmdeon,109 ). در فلسفه رامانوجا، از آن حیث که جهان پیکر خداوند است لذا خداوند برای حفظ و کنترل غایات الوهی در جهان از مقام یک فرمانروا به مقام یک نجات بخش تنزّل می یابد.از نظر وی، خدای ویشنو تحت غلبه مهربانی در لحظات بحرانی جهان، خود را به صورت انسان درمی آورد تا بتواند روح گمشده انسان را نجات ببخشد(سرینیوسه چری،۱۳۶۷، ۱، ص.۳۲۰).

---

[9] -Nirguna Brahman
[10] -Saguna Brahman
[11] -Ramanuja
[12] -Vis'istadvaita

سومین فیلسوف ودانته، مدوه[1](۱۱۶۷-۱۲۷۶م.) است. او از پیروان کیش ویشنوئی است و مکتب او به «دوایته»[2] یا ثنویت مشهور است(شایگان،۸۰۱/۲). او نه تنها نظریه وحدت وجود شنکره را رد می کند بلکه وحدت وجود متعیّن رامانوجا را نیز رد می کند. از نظر وی، خداوند یکی است اما به نامهای ویشنو و نارایانه مشهور است و یک همسر به نام لکشمی دارد که جدا از او و وابسته به اوست.از او دو پسر دارد که یکی «برهمان» به عنوان خالق و دیگری«وایو» به عنوان ناجی بشر است(Grierson,1968,8: 234). به نظر وی، خداوند فاقد صورت مادی و منزّه از صور ماده اولیه یعنی پرکریتی است ولی بخشنده هستی به عالم روحانی و آگاه به ذات آنهاست(شایگان،۸۰۲/۲). بدین ترتیب، مدوه به دو جلوه خداوند اشاره می کند: وجود مستقل و وجود وابسته؛ اولی اصل است و خدای ویشنو است که منبسط است بر کلیه کائنات، و از هر گونه تمایزی در درون خود عاری است و از طریق آثارش شناخته می شود(راگاوندراچر،۱۳۶۷، ۱، ص. ۳۴۹)، و دومی معلول آن اصل فعال است و در عین حال از وجود مستقل قابل تمییز است.وجودهای وابسته کلا دو نوع اند: الف- وجودهای آگاه که همان ارواح شخصی اند.این وجودها متکثر، فردی، ذره ای، آگاه، فعال و ذاتا پاک هستند.ب- وجودهای ناآگاه که خود بر سه نوع اند: ۱-آنچه مستمرا ایجاد می شوند مثل ودا.۲-آنچه وجودشان ترکیبی از ایجاد مستمر و اتفاقی است مثل ماده، زمان و مکان. ۳-آنچه به طور اتفاقی ایجاد می شوند مثل کوزه(شایگان،۲، ص.۸۰۱). بدین ترتیب، تسمیه نگرش او به عنوان ثنویت مطلق مورد تردید است (Dandekar,15: 231) و می توان گفت که نگرش او گونه ای از یکتاپرستی است که به نوعی ماده گرایی متمایل است و در آن مایا نقشی ندارد(شایگان،۸۰۲/۲). بنابراین با این اوصاف تعالیم وی با اوپانیشادها و برهمه سوتره تناقض پیدا می کند.

چهارمین فیلسوف مکتب ودانته، نیمبارکه[3](۱۱۶۲-۱۲۵۰ م) است. او با آنکه اصول و مبانی فکری فکری رامانوجا را پذیرفته است و مثل رامانوجا هستی را به سه مقوله خداوند(که نیمبارکه آن را کریشنا می نامد)، ارواح و جهان تقسیم می کند اما در عین حال میان دیدگاه آن دو تفاوت وجود دارد: به نظر رامانوجا اصل عدم تمایز میان خداوند و عالم اساسی است اما به نظر نیمبارکه تمایز و

[1] -Madhva
[2] -Dvaita
[3] -Nimbarka

عدم تمایز میان خداوند و عالم هم طراز یکدیگر هستند(همان،۲، ص. ۸۰۰) و به همین جهت مکتب او به «دوایته دوایته» به معنای «تمایز و عدم تمایز» یا «ثنویت و عدم ثنویت» مشهور است(همان،۲، ص.۷۹۸). به نظر نیمبارکه، از یک طرف جهان ارواح و ماده متفاوت از برهمن است؛ زیرا صفات و اعمال آن از قبیل ناخالصی، خشونت، تناهی و اعمال خودخواهانه متفاوت از صفات و اعمال برهمن نظیر خلوص، حضور مطلق و آفرینش است، از طرف دیگر جهان با برهمن تفاوتی ندارد؛ زیرا برهمن در مقام علت در سراسر جهان نفوذ کرده و جهان از برهمن ناشی شده و در برهمن ابقاء و مستحیل می شود و جهان تبدّلی واقعی از برهمن است و چیزی جز برهمن نیست.برهمن در جهان سکنی دارد و در مقام روح درونی و کنترل کننده، آن را به تپش درمی آورد(روماچودری،۱۳۶۷، ۱، ص.۳۵۸). پنجمین فیلسوف مکتب ودانته، ولّبه[1](۱۴۷۳-۱۵۳۱م.) است. دیدگاه وی به «شودوایته»[2] یعنی یکتاپرستی منزّه از مایا مشهور است(شایگان،۲، ص. ۸۰۳). او روش شنکره را در تفسیر متون شروتی که متکی بر منطق خشک و دخالت پیش فرضهای خود بود به شدت مورد انتقاد قرار می دهد و تفسیر تحت اللفظی را برمی گزیند (هرگویندبت،۱۳۶۷، ۱، ص.۳۶۲). از نظر ولّبه، واقعیت غایی کریشناست و بندگی و خلوص نسبت به او اساس تعلیم اوست. او کریشنا را به عنوان غایت محوری همه متون تلقی می کند و می گوید: در بخش اولیه وداها،کریشنا در شکل یک قربانی به کار برده شده، در بخش موخّر اوپانیشادها آن به عنوان برهمن به کار برده شده، در گیتا آن به عنوان «اوتاره»[3]مطرح می شود و در بهگودگیتا آن خودش به طور واضح در شکل ارابه ران ارجونه تجسد می یابد(Lipner,61). از نظر ولّبه، کریشنا یگانه است و دارای تمام کیفیات الهی و حتی صفات متضاد است و مطلقا از کیفیات مادی عاری است. آن وجود محض، آگاهی محض و سعادت محض است؛ آن قادر است در هر لحظه به صورتی دربیاید و این به واسطه مایا و یا شکتی او صورت می گیرد؛ آن مطلقا عاری از هر تمایزی است(هرگویندبت،۱، ص.۲۶۳). در عین حال از نظر او کریشنا(برهمن)علت فاعلی و مادی ارواح و جهان است، جیوه ها و جهان مادی در حقیقت عین برهمن هستند نه نمود آن و با آن یکی هستند و با آنکه جهان استحاله و تغییر شکل برهمن است

[1] -Vallabha
[2] -S’uddhadvaita
[3] -Avatara

اما در عین حال خود برهمن بدون تغییر باقی می ماند. از نظر او برهمن مطلقا خالص است و به هیچ روی از چیزی نظیر مایا تاثیر نمی پذیرد(Dandekar,15: 213).

## جهان شناسی

در تلقی شنکره، کل جهان غیر واقعی و وهمی است و فقط برهمن حقیقت لایتغیّر است، با وجود این، برهمن اساس و زمینه آفرینش جهان وهمی است. این دیدگاه شنکره به ظهور وهمی[1] مشهور است که بر اساس آن در جریان آفرینش تغییری رخ نمی دهد در حالی که بر طبق مکاتب دیگر ودانته در جریان آفرینش تغییر[2] رخ می دهد(Ghate,11:188) . از نظر شنکره، مایا (Maya) به مفهوم وهم، علت آفرینش است و آن از ازل بوده و معلوم نیست چگونه عارض برهمن شده است(Dasgupta,1:452 ). با عروض مایا و توهم بر برهمن، نوعی جهل متافیزیکی کیهانی (Ajnana)به وجود می آید که دارای سه گونه تمس، رجس و ستوه است. با غلبه جنبه تمس، اثیر به وجود می آید که از آن هوا و از هوا آتش و از آتش آب و از آب زمین بوجود می آید و سپس از غلبه گونه های ستوه و رجس سایر قسمتهای کیهان شکل می گیرد(Dasgupta,2: 273 ) . بدین ترتیب، برهمن بر اثر عروض مایا به صورت خدای ایشوارا ظهور می کند و در اثر جهل فردی (avidya )به صورت جیوه(روح فردی) ظهور می نماید (راجو،۱، ص. ۳۰۱).

شنکره بر این باور است که جهان به طور ازلی و ابدی در دوره های بزرگی ظهور یافته و دوباره جذب برهمن می شود و این توالی دائمی ظهور جهان که امری عبث و فاقد هدف است بر اساس قانون کرمه و تناسخ صورت می گیرد .به نظر وی، تا زمانی که معرفت حقیقی حاصل نگردد و از جهل رهایی پیدا نکنیم جهان، واقعیت نسبی دارد و ما نمی توانیم آن را نادیده بگیریم(Ghate,11:187).

دومین فیلسوف مکتب ودانته، رامانوجا، بر این باور است که آفرینش فرایندی است که در طی آن صفات لطیف و ناپیدای برهمن صورت مادی و جسمانی پیدا می کنند(شایگان،۲، ص.۷۵۹). از نظر وی، برهمن با اراده خود جهان را بیرون از خود خلق می کند و خلقت یک واقعیت و عمل واقعی برهمن است بدون اینکه کوچکترین تاثیری در برهمن داشته باشد(Dandekar,15: 212 ).

[1]- Vivarta
[2] -Parinama

فرایند تکوین کائنات از نظر وی به همان طریق مورد نظر مکتب سانکیه می باشد. بدین ترتیب، وقتی که زمان خلقت فرا می رسد برهمن جهان را به عنوان یک چیز سابقا ساخته شده به خاطر می آورد و تصمیم به تکثیر و توسعه آن می نماید و موجودات را همانطور که در سابق بودند به مرحله وجود می آورد. نخستین موجود«هیرنیه گربهه[1]» یا برهما است.سپس میل خلاقه برهما یعنی همان مایا سبب می شود که پرکریتی دستخوش تغییر شده و کائنات تکوین یابد. پس از آن برهما(ایشوارا)به عنوان جیوه به درون انسانها وارد می شود و مطابق کرمه های قبلی ابدانی عادلانه اعطا می کند(Lipner,47).

از نظر رامانوجا، در پایان هر دوره جهان، موجودات منهدم می شوند و این روند به شکل منظم در هستی ادامه می یابد و در اثر انحلال جهان، عالم جسمانی و مادی تغییر می یابد و به حالت لطیف ابتدائی برمی گردد(Kaith,10: 572).از نظر وی، این سیر تکاملی ادواری جهان، فرصتی برای پیشرفت اخلاقی نفس و نیل آن به الوهیت می باشد(سرینیوسه چری،۱، ص.۳۲۲).

سومین فیلسوف ودانته، مدوه، بر این باور است که خلقت جهان با اراده و قدرت خلاقه خداوند یعنی مایا صورت می گیرد(راجو،۱، ص.۲۹۵). از نظر وی، در آفرینش الوهی جهان، عمل انسانها یا حوادث دخیل نیستند بلکه خداوند در روند آفرینش حاکمیت دارد(Lipner,254). نظام کیهان شناسی مورد نظر مدوه همان نظام مکتب سانکیه است و تطور و تکامل عالم مادی از ماده اولیه یعنی پرکریتی صورت می گیرد(Grierson,8: 234).

چهارمین فیلسوف ودانته، نیمبارکه، بر این باور است که آفرینش محصول «لی لا[2]» و تفریح خداوند است.خداوند از آن لحاظ که کامل مطلق است و هیچ نقص یا نیازی ندارد سرریز می کند و کارش به تفریح می رسد و در نتیجه جهان را خلق می کند و جهان سرریز کمال خداوند است. البته این تفریح اقتضای اخلاقی هم دارد و از آن حیث که انسانها باید نتایج اعمال خود را ببینند و دیدن نتایج اعمال در یک زندگی مقدور نیست لذا دنیا فرصتی اخلاقی برای دیدن نتایج اعمال و زدودن کرمه های قبلی است(روماچودری،۱، ص.۳۵۸).از نظر وی، خداوند عملا خود را به صورت جهان مادی و ارواح شخصی تغییر شکل می دهد اما خودش را در آنها گم

[1] -Hiranya Garbha
[2] -Lila

نمی کند (Dandekar,15: 213). بدین ترتیب، در این نگرش خداوند وجودی نامتغیر نیست بلکه ذاتا پویا و متحول و دائما در حال ظهور و شدن است.

از نظر پنجمین فیلسوف ودانته، ولّبه، خداوند جهان را به خاطر تفریح محض خلق کرد. او بر این باور است که جهان از وجود محض برهمن(sat)نشأت می گیرد نه از مایا یا بدن یا نیروی برهمن. بنابراین، جهان وهم نیست بلکه جلوه واقعی برهمن است و میان جهان و برهمن تفاوتی وجود ندارد(هرگویندبت،۱، ص. ۳۶۵). به نظر وی، جهان توهمی نیست که با معرفت از بین برود بلکه هر زمان که خداوند خودش اراده کند آفرینش برچیده و در وجود او مستحیل می گردد. برای شرح تکوین جهان، ولّبه از اصول مکتب سانکیه مدد گرفته است(شایگان،۲، ص.۸۰۴).

## روان شناسی

از نظر شنکره، روح فردی(جیوه[1]) همان آتمن است و آتمن هم عین برهمن است، منتهی وقتی مایا عارض برهمن یگانه و نامتناهی می شود آن به شکل جیوه های متناهی و متکثر ظاهر می شود (Ghate,11: 187) و در اثر این امر، پنج قشر تعیّنات جسمانی، آتمن را می پوشاند.این پنج قشر عبارتند از: الف-آنّا[2] یا قشر طعام که همان جسم مادی و عنصری است. ب-پرانا[3] یا قشر دم حیاتی که همان انرژی و نیروئی است که به موجب آن حیات در عالم مستقر می شود. ج-منس[4] یا قشر نفس و حس مشترک. د-ویجنانه[5] یا قشر عقل. ه-آناندا[6] یا قشر وجد و شادی. چهار قشر اولی، جسم لطیف را تشکیل می دهند که همراه با کرمه، روح را در همه مراحل تناسخ همراهی می کنند بدون اینکه ماهیت آن آلوده گردد. قشر پنجم جسم علّی را تشکیل می دهد و آن در واقع نوعی تعیّن و محدودیت برای روح است. با وجود این، خود حقیقی که همان آتمن است فراتر از همه اینهاست و وجود محض، آگاهی محض و سعادت محض می باشد و چیزی جز برهمن نیست(Ibid).

شنکره هیچگاه اصل تکثر ارواح را نپذیرفت. از نظر او، آتمن حاصل جمع کلیه ارواح شخصی نیست بلکه جوهری است کل و وصف ناپذیر و روحانی که نه فاعل است و نه منفعل و در بند

[1] -Jiva
[2] -Anna
[3] -Prana
[4] -Manas
[5] -Vijnana
[6] -Ananda

خودآگاهی و انیّت محصور نمی شود بلکه ناظر مطلق و شاهد بی مانند و عین برهمن است(شایگان،۲، ص.۷۸۴). از نظر وی، برهمن یا همان آتمن بر اثر مایا و توهم نسبیت یافته و به چهار مرتبه وجودی تنزّل می یابد: الف- حالت بیداری[1]؛ در این حالت نفس متمتع از مادیات و آگاه به جهان عینی است. ب- حالت رویا[2]؛ در این حالت انسان غرق در خیالات است و از واقعیتهای لطیف متمتع می شود. در این مرحله ادراکات ضبط شده مرتبه بیداری در ذهن، در رویا منعکس می شود. ج- حالت خواب عمیق[3]؛ در این مرحله ارتباط ذهن با عالم خارج قطع می گردد و ذهن دیگر تحت سلطه محسوسات نیست اما هنوز در این مرحله ناخودآگاه ذهن آدمی فعال است و آدمی از قید محدودیتهای فیزیکی رهایی نیافته است. د-حالت آگاهی مطلق[4]؛ در این مرحله ذهن از تمام قشرهای جسمانی عبور کرده و به مرتبه آتمن که همان برهمن است دست می یابد(Dasgupta,1: 476).

اما رامانوجا مانند مکتب سانکیه، اصل تکثر ارواح را می پذبرد(شایگان،۲، ص.۷۹۵). به نظر وی، جیوه تغییر شکل روح متعال و کاملا وابسته به آن و به وسیله آن کنترل می شود. با وجود این، آن مانند برهمن، واقعی ، ابدی ، دارای شعور و آگاهی ، غیرقابل نفوذ و غیر قابل تجزیه است (Kaith,10: 573). او بر این باور است که جیوه به خاطر جهل پیشین(اویدیا) خود را به جای پرکریتی می گیرد و در زندان تجسّد می افتد و از بدنی به بدن دیگر مهاجرت می کند ولی می تواند با انکار خویش، ماهیت حقیقی خود را دریابد(سرینیوسه چری،۱، ص. ۳۲۳). از نظر او، با اینکه جیوه قسمتی از برهمن و به مثابه کیفیت جوهر اوست ولی عین برهمن نیست و در مقام وصال در عین حال که شبیه خداوند می گردد ولی به شخصیت خود متمایز و موصوف است(شایگان،۲، ص.۷۹۶)؛ بدین صورت که ارواح رهایی یافته، قدرت خلق، حاکمیت و از خاطر گذرانیدن جهان را که از خصوصیات برهمن است را ندارند(Kaith,10: 573).

از نظر مدوه، ارواح(جیوه ها) متعددند و هر کدام از آنها ابدی و وجود جداگانه دارند و تابع تناسخ هستند. به نظر او ،گرچه جیوه ها از لحاظ عددی نامتناهی هستند ولی تابع خداوند بوده و برای او سودمند هستند. در میان ارواح یک درجه بندی عالی و نازل بر اساس کرمه آنها وجود دارد.این درجه

[1]- Jagrat
[2]- Suapna
[3] -Susupti
[4] -Turiya

بندی حتی در حالت آزادی روح و رستگاری نیز محفوظ است.آنها به سه گروه تقسیم می شوند: الف- ارواح ممتاز که همان خدایان فروترند.این گروه در ریشی ها و پادشاهان و معدودی از طبقات برگزیده خوب موجودند و نجاتشان مقدور است.این گروه اوتاره های ویشنو هستند. ب- گروه دوم که نه کاملا خوب و نه کاملا بد هستند؛ آنها مقدّر به تناسخ دائمی هستند. ج-گروه سوم شیاطین و گناهکاران مقدّر به جهنم ابدی هستند(Grierson,8: 234).گروه اول از لحاظ جوهر و نیرو مطابق با جوهر ایزدی هستند اما دو گروه بعدی اجزای متفرقه برهمن اند و از آن کاملا جدا هستند(شایگان،۲، ص. ۸۰۲). به نظر مدوه، تمامی ارواح هشت حالت: تولد، وجود، انهدام، موقعیت نسبی، دانش، جهل، اسارت و آزادی را از سر می گذرانند. افراد به درجات مختلف دارای این هشت حالت هستند. همه ارواح بر یکدیگر تاثیر می نهند، از این رو هیچ کس کاملا آزاد نیست(راگاوندراچر،۱، ص.۳۴۴).

نیمبارکه، اصل کثرت و ذره ای بودن ارواح را مطرح می کند. به نظر وی، تعداد ارواح نامتناهی بی نهایت کوچک، نه با یکدیگر همانی دارند و نه با برهمن، به طوری که حتی ارواح رهایی یافته نیز فردیت و مجزا بودن خود را حفظ می کنند و در برهمن مستحیل نمی گردند(روماچودری،۱، ص.۳۵۶)، در عین حال از نظر او ارواح چیزی جز برهمن نیستند و کاملا وابسته به او و تحت کنترل او هستند(Dandekar,15: 213).

ولّبه براین باور است که هنگام آفرینش دنیا، ارواح مانند اخگرهایی که از آتش بیرون می جهند از برهمن صادر می گردند. به نظر او، ارواح، متکثّر، ابدی، ذره ای و اجزای برهمن هستند. برهمن کیفیات وجود(sat) و شعور(cit) را در جیوه ها متجلی می سازد اما کیفیت سعادت(ananda) در آنها نامتجلی باقی می ماند(Ibid)؛ روح که جزئی از برهمن است تفاوتی با برهمن ندارد و به وحدت خالص آن لطمه نمی زند. از نظر وی، ارواح سه دسته اند: دسته اول به پرواهه[1] معروفند و بدون هدف در دنیا می گردند و کاملا در دنیا جذب شده و هرگز به خدا نمی اندیشند. دسته دوم به مریادا[2] معروفند و کسانی هستند که متون مقدس را می آموزند و طبیعت واقعی خدا را درک و پرستش

[1] -Pravaha

[2] -mrayada

می کنند.دسته سوم به پوشتی[1] معروفند؛ اینان مردمان برگزیده خدا هستند و او را با شوق تمام و از روی عشق بی حدّ و حصر می پرستند(هرگویندبت،۱، ص.۳۶۷).

## معرفت شناسی

شنکره به عوالم سه گانه معتقد است: عالم تجربی، عالم خیال و عالم حقیقی. از نظر او، علمی که از اشیای پیرامون خود حاصل می کنیم تا زمانی که خلافش به اثبات نرسیده اعتبار خواهد داشت، لذا علم ما از جهان، واقعیت نسبی دارد و به محض حصول آگاهی محض آتمن از بین خواهد رفت(شایگان،۲، ص.۸۶۷). از نظر شنکره، انسانها تا زمانی که به معرفت برتر دست نیافته اند می توانند خدایان عمومی را پرستش کنند(Ghate,11:187). او سه منبع معرفت را برمی شمارد: ادراک حسی، عقل و متون مقدس. از نظر وی، متون مقدس درباره حقایق ماوراء تجربیات حسی تعلیم می دهند. شنکره جایگاه چندانی برای عقل در فهم حقایق ماوراء قائل نیست و معتقد است که عقل صرفا در راه اثبات و مدلل کردن ایمان کارآیی دارد تا ایمان را از خرافات پاک کند، محدودیتهای آن را نشان دهد و آن را باور کردنی بنماید؛ با وجود این، در جائی که استدلال عقلی علیه متون مقدس باشد آن را رد می کند(Lipner,177). در نهایت به نظر وی، تجربه مستقیم و شهود می تواند ما را به معرفت حقیقی برهمن متصل گرداند(راداکریشنان،۱، ص.۲۸۰).

اما مبنای معرفت در نظر رانوجا این است که واقعیت شناخت پذیر است و منابع معرفت ادراک حسی، عقل و تجربه مستقیم برهمن هستند(سرینیوسه چری،۱،ص.۳۱۵). به نظر وی، معرفت (جنانه) به وسیله جهل(اویدیا) مغشوش و به وسیله کرمه محدود می گردد، لذا وقتی معرفت از قید جهل و کرمه آزاد شود به آگاهی محض تبدیل می گردد(سرینیوسه چری ،۱، ص.۳۱۶). او بر این باور است که ادراک حسی ناقص است و استدلال عقلی فقط رابطه علی را کشف و ثابت می کند ولی متون مقدس بنیان نهایی معرفت معتبر را فراهم می سازد(سرینیوسه چری ،۱، ص.۳۱۸).

از نظر مدوه، معرفت با شک مشروع نسبت به منبع دانش حقیقت یعنی برهمن آغاز می شود و این شک شخص را به جستجوی معرفت حقیقت برتر وامی دارد؛ معرفت ابتدا با واسطه است و با تمرین روشن و بلاواسطه می گردد و سرانجام در اثر فیض ویشنو، شخص به معرفت برین دست

[1] -Pusti

می یابد(راگاوندراچر،۱، ص.۳۴۸). مدوه به سه منبع معرفت اشاره می کند: ادراک مستقیم، استنتاج و متون مقدس. از نظر وی، متون مقدس یک مرجع اقتدار و دستور نیست بلکه آن شیوه عمل را تجویز می کند، زیرا اقتدار و دستور، شناخت را اسیر می کند(Dandekar,15: 214).

از نظر نیمبارکه، عقل معمولی انسان محدود است و فقط می تواند درباره اعیان معمولی جهان تجربی دست به استدلال و استنباط بزند، ولی آنچه فراجهانی و برتر است ماورای حیطه عقل قرار دارد و در اینجاست که فقط متون مقدس راهنمای انسان می شود.از نظر او، متون مقدس چیزی جز محصول اندیشه قوی و تفکر کمال یافته، الهام عالی و ادراک فراوان ریشی ها نیست. حقایق برتر برای اذهان خارق العاده مستقیما از طریق اشراق یا قدرت گسترش یافته استدلال قابل درک است. بنابراین از نظر وی افراد خارق العاده توان شناخت مستقیم خداوند را دارند(روماچودری،۱، ص.۳۵۵).

از نظر ولّبه، جایی برای استدلال مستقل وجود ندارد و مسئله خداوند در تمام جنبه های آن، فقط باید در پرتو متون شروتی تفسیر شود، لذا او متون مقدس را تحت اللفظی تفسیر می کند (شایگان،۲، ص.۸۰۴). ولّبه چهار کتاب اصلی را به عنوان برترین مراجع معتبر برای حل مسائل فلسفی می پذیرد. به نظر وی، وداها که شامل اوپانیشادها هم است، بهگودگیتا، برهمه سوتره و بهگوته پودانا چهار منبع معرفت هستند و این منابع مکمل یکدیگرند و در صورت شک باید کتاب متقدم را بر اساس کتاب موخّر تفسیر کرد(هرگویندبت،۱، ص.۳۶۲).

## نجات شناسی

از نظر شنکره برای نجات از اسارت کرمه و تناسخ و رسیدن به معرفت حقیقی برهمن، باید مراحل زیر را طی نمود: الف-مطالعه تمام وداها با تلفظ و گرامر و واژگان دقیق و رسیدن به کل دانش ودایی. ب-عدم تمایل به بهره جویی از لذات این جهان و جهان دیگر. ج-نائل شدن به آرامش، خودداری، عزلت، صبر، تمرکز عمیق، ایمان و میل به نجات. به نظر وی، با مطالعه اوپانیشادها می توان به فهم دقیق مراتب فوق نائل شد و سپس با طی مراحل تمرکز و مراقبه یوگا می توان به درک این حقیقت رسید که حقیقت یکی است و آتمن همان برهمن است. بدین ترتیب، کارکرد اعمال یوگایی در ودانته، بر خلاف آنچه در مکتب یوگا که تمایز میان ساحت پوروشه و پرکریتی است، رسیدن به حقیقت اتحاد آتمن و برهمن است. در ودانته عقیده بر این است که مطالعه وداها مرحله اولیه نجات و برای عوام الناس هستند و روش رایج نجات در آنها عمل یا همان کرمه مارگه است،

اما اوپانیشـــادها متعلق به خواص اســـت و راه نجات در آنها معرفت یا همان جنانه مارگه اســـت که شـــخص از طریق آن به اتحاد آتمن و برهمن دســـت می یابد(Dasgupta,1: 489-492). در این مرحله تمامی نمودهای جهان متوقف می شـوند و شخص به معرفت حقیقی و مرحله مکشه (نجات نهایی) نائل می شود.از نظر شنکره این مرحله در واقع ادراک طبیعت حقیقی خود یعنی اتحاد آتمن و برهمن است(Ghate,11:189).

از نظر رامانوجا، علت گرفتاری انســـان در این جهان، جهل نیســـت بلکه بی اعتقادی به خداوند اســـت؛ بنـابراین انســـان در گرو اعتقـاد مخلصـــانـه (بهکتی)بـه خـداونـد می توانـد نجـات یابد (Garbe,11:589). از نظر وی، بهکتی ادامه تمرکز بر خداوند است و در این طریق نجات از طرق دیگر نجـات یعنی کرمـه مـارگه و جنانه مارگه نیز اســـتفاده می شـــود(Kaith,10:573).از نظر رامانوجا، این تمرکز،به وسیله هفت راه روحانی به مرتبه ادراک شهودی خداوند ترفیع داده می شود. این هفت راه عبارتند از: الف- تنزیه بدن به عنوان معبد زنده خدا. ب- جدایی درونی از امور مزاحم چون هوس و خشـــم. ج-تمرین بلاوقفه حضـــور حســـی خداوند در مقام نفس درونی همه چیز. د- خدمت به تمام موجودات زنده. ه-تمرین فضیلت به عنوان جنبه درونی وظیفه. و-رهایی از نومیدی. ض-فقدان شـــادی. بدین ترتیب، هنگامی که بهکتی به ســـرســـپردگی کامل به خداوند تبدیل شـــد خداوند نیز خود را به صـورت معشوق به قالب انسانی درمی آورد تا شوق خود را به اتحاد با شخص مخلص(بهکته) که به منزله نفس خود می انگارد ارضا کند. در اتحادی که آنگاه رخ می دهد اخلاص به خاطر خود اخلاص است و بهکتی بر نجات رجحان می یابد(سرینیوسه چری،۱، ص ص.۳۲۶-۳۲۷).

از نظر مدوه، روح به طور طبیعی دچار جهل(اویدیا)اســت و به وسیله معرفت درست به خداوند این جهالت رفع شـده و نجات حاصـل می گردد. به نظر وی برای کسـب این معرفت هیجده وسیله ضـروری اسـت که از جمله آنها عبارتند از: دوری از دنیا، متانت، توجه به گورو، اخلاص مستقیم به خداوند، انجام مراســم و مناســک، تعمق و تعقل در تمایز پنجگانه ابدی میان برهمن، ارواح و ماده، طرد عقاید غلط، پرستش و غیره. به نظر وی، پرستش خدای ویشنو به سه صورت میسّر است: الف- به وسـیله لکه دار و داغدار کردن بدن با نمادهای ویشـنو که این صـورت پرستش متعلق به تمامی طبقات اعم از راهبان و عوام اسـت. ب- به وسـیله پرسـتش با تفکر، کلمه و عمل؛ پرستش با کلمه عبارت اسـت از : راستگویی، سودمندی، مهربانی، مطالعه متون مقدس، صدقه دادن، دفاع، مراقبه با

تفکر، اشـــتیاق و ایمان. ج-پرســـتش به صـــورت اهداء خود به خدای نارایانه. به نظر وی، در هنگام نجات با آنکه روح به برهمن واصل می گردد اما با این وجود، صفت ممیّزه خود را حفظ می کند. او بر این بـاور اســـت که ارواح پاک به ســـعادت ابدی می رســـند و ارواح ناپاک به جهنّم ابدی نائل می شوند(Grierson,8: 234).

از نظر نیمبارکه، نجات واقعی در سایه معرفت حقیقی خداوند حاصل می شود و این امر هم جز با لطف کریشنا تحقق نمی یابد(Dandekar,15: 213).با وجود این، وی برای قرار گرفتن در مسیر نجات پنج راه روحانی زیر را پیشنهاد می کند: عمل، دانش، سرسپردگی و تعمق، تسلیم نفس به گورو و تسلیم نفس به خداوند(روماچودری،۱، ص.۳۵۶).

از نظر ولّبه، هر دو طریق معرفت و محبت در نجات آدمی موثّر هستند؛ با طریق معرفت می توان به اصل باطن پی برد و با طریق محبت هم می توان ورای نیکی و بدی قرار گرفت. از نظر وی، ارواح با لطف ویژه خداوندی به مقام ابدی شری کریشنا و جهان سعادت می رسند؛ به طوری که همبازی کریشنا شده و به بالاترین بهشت کریشنا نائل می شوند(Dandekar,15: 213). ولّبه بر این باور است که نزدیکترین تماس میان خداوند و روح فقط از طریق عشق پرشور عاشقی و معشوقی میسر می گردد و رادا، زن چوپانی که مورد عشق کریشنا قرار گرفت و بعدا به مقام الاهه نائل شد ، تجسّمی از این عشق است. به نظر او  با وصف مذکور فقط زنان، مستعد برخورداری از سعادت الهی هستند و سرسپردگی بدون نوعی زنانگی امکان ندارد؛ برخی از سرسپردگان، کریشنا را به عنوان فرزند خود و برخی او را به عنوان عاشق خود می پرستند و در واقع تمامی ارواح زن هستند و شوهر طبیعی آنها خدای کریشناست. بنابراین هر روحی باید کریشنا را بسان زنی که به شوهرش عشق می ورزد، دوست بدارد تا به سرمنزل نجات نائل شود(هرگویندبت،۱، ص.۳۷۰).

## نتیجه گیری

در مقاله حاضر دیدگاههای پنج فیلسوف و حکیم مکتب ودانته درباره خداشناسی، جهان شناسی، روان شناسی، معرفت شناسی و نجات شناسی به صورت تطبیقی مورد بررسی قرار گرفته است. در حوزه خداشناسی، شنکره بر این باور است که حقیقت مطلق فقط برهمن است و آتمن عین برهمن است و جهان مایا و توهم است لیکن فیلسوفان دیگر، مایا را قدرت خلاقه برهمن می دانند و برای جهان واقعیت قائل هستند؛ به طوری که رامانوجا واقعیت جهان را می پذیرد و آن را پیکر خداوند

می داند؛ مدوه خداوند ویشنو را فاقد صورت مادی ولی بخشنده هستی به عالم روحانی می داند؛ نیمبارکه بر این باور است که برهمن در سراسر جهان نفوذ کرده و از درون بر آن حکم می راند و ارواح در عین تمایز، تفاوتی با برهمن ندارند؛ ولّبه جهان را استحاله و تغییر شکل برهمن می داند اما در عین حال بر این باور است که برهمن از هیچ چیز نظیر مایا تاثیر نمی پذیرد. در حوزه جهان شناسی، شنکره به جهت وهمی دانستن جهان، بر این باور است که در جریان آفرینش تغییری رخ نمی دهد لیکن در تلقی فیلسوفان دیگر در جریان آفرینش تغییر( ویورته) رخ می دهد؛ به طوری که در نظر رامانوجا در فرایند آفرینش صفات لطیف و ناپیدای برهمن صورت مادی و جسمانی پیدا می کند؛ مدوه بر این باور است که خلقت جهان با قدرت خلاقه خداوند(مایا) صورت می گیرد؛ نممبارکه آفرینش را تفریح خداوند می داند؛ ولّبه نیز جهان را تفریح خداوند می داند و بر این باور است که جهان از وجود محض برهمن نشأت می گیرد نه از مایا یا بدن و نیروی برهمن. در حوزه روان شناسی، شنکره آتمن(روح فردی) را عین برهمن می داند اما فیلسوفان دیگر تکثر ارواح را می پذیرند. در حوزه معرفت شناسی،شنکره معرفت را طریق وصول به برهمن می داند و منبع معرفت را شهود و تجربه مستقیم می داند و برای عقل جایگاه چندانی قائل نیست؛ فیلسوفان دیگر نیز برای عقل جایگاه چندانی قائل نیستند و متون مقدس را منبع معرفت می دانند با این وصف از نظر مدوه با فیض ویشنو می توان به معرفت دست یافت. در حوزه نجات شناسی، شنکره مطالعه اوپانیشادها و اعمال یوگائی را در رسیدن به نجات حقیقی یعنی اتحاد آتمن و برهمن موثر می داند؛ رامانوجا علت گرفتاری انسان را جهل نمی داند بلکه بی اعتقادی به خداوند می داند و بر این باور است که از طریق اعتقاد مخلصانه (بهکتی) می توان به نجات حقیقی دست یافت؛ مدوه نیز معرفت را طریق نجات می داند؛ نیمبارکه هر چند معرفت حقیقی را طریق نجات می داند لیکن از نظر وی معرفت با لطف کریشنا میسر می شود؛ ولّبه نیز بر این باور است که در سایه لطف کریشنا هر دو طریق معرفت و بهکتی در نجات حقیقی موثر است.

## منابع

الیاسی، پریا. (۱۳۹۲).«بهکتی یا عبادت عاشقانه از دیدگاه شنکره و رامانوجه»، *مجله پژوهشنامه ادیان*، سال هفتم ، شماره۱، پیاپی ۱۳.

خواص، امیر. (۱۳۹۶).«خدا و وحدت وجود در مکتب ودانته»، *مجله معرفت ادیان*، شماره۳، پیاپی ۳۱.

راجو، پ.ت. (۱۳۶۷). «ودانته،مکتب ادویته: عصر پس از شنکره»، *تاریخ فلسفه شرق*، زیر نظر سروپالی رادها کریشنان، ترجمه خسرو جهانداری، ج۱، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

رادها کریشنان، سروپالی.(۱۳۶۷). «ودانته،مکتب ادویته: شنکره»، *تاریخ فلسفه شرق*، زیر نظر سروپالی رادها کریشنان، ترجمه خسرو جهانداری، ج۱، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

راگاوندراچر،ه.ن. (۱۳۶۷).«مکاتب ویشنوه:مدوه»، *تاریخ فلسفه شرق*، زیر نظر سروپالی رادها کریشنان، ترجمه خسرو جهانداری، ج۱، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

روماچودری. (۱۳۶۷).«مکاتب ویشنوه: نیمبارکه»، *تاریخ فلسفه شرق*، زیر نظر سروپالی رادها کریشنان، ترجمه خسرو جهانداری، ج۱، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

سرینیوسه چری، پ.ن. (۱۳۶۷)، «مکاتب ویشنوه:رامانوجه»، *تاریخ فلسفه شرق*، زیر نظر سروپالی رادها کریشنان، ترجمه خسرو جهانداری، ج۱، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

سیاهپوش، مریم السادات. (۱۴۰۰).«ماهیت رهایی یا مکشه در مکتب فلسفی ودانته»، *مجله دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی*، سال چهارم ، شماره ۳۶.

شایگان، داریوش.(۱۳۷۵). *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، ج۲، تهران، امیرکبیر.

صادقی شهپر، علی. (۱۳۸۶).«خداشناسی و جهان شناسی شنکره و رامانوجه»، *مجله پژوهشنامه ادیان*، دوره ۱، شماره ۱.

محمودی، ابوالفضل. (۱۳۸۱). «گذاری بر فلسفه ودانته از آغاز تا رامانوجه»، *مجله هستی و شناخت*، شماره۳.

نجفی سواد رودباری، رضوانه. (۱۴۰۰). «بررسی تطبیقی وحدت وجود از دیدگاه مکتب ودانته در عرفان هندویی با مکتب صدرایی در عرفان اسلامی»، *مجله معرفت ادیان*، شماره ۴۹.

هرگویندبت،گویندال.(۱۳۶۷)، «مکاتب ویشنوه:ولّبه»، *تاریخ فلسفه شرق*، زیر نظر سروپالی رادها کریشنان، ترجمه خسرو جهانداری، ج۱، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

**References**

Dandekar,R.N.(1987),"Vedanta",*The Encyclopedia of Religion*,Ed. By Mircea Eliade,Vol.15,New York.

Dharmdeon,N.S.(1999),*A Study of Hinduism*,New Delhi.

Dasgupta,S.(1997),*A History of Indian Philosophy*,Vol.1,Delhi.

Dasgupta,S.(2000),*A History of Indian Philosophy*,Vol.2, Delhi.

Garbe,R.(1987),"Vedanta", *The Encyclopedia of Religion*, Ed. by Mircea Eliade,Vol.15,New York.

Ghate,V.S.(1920),"Sankaracharya", *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, Ed. By James Hastings,Vol.11,New York.

Grierson,G.A.(1915),"Madhvas", *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, Ed. By James Hastings,Vol.8,New York.

Keith,A.B.(1918),"Ramanuja", *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, Ed. By James Hastings,Vol.10,New York.

Lipner,J.(1999),*Hindus*,London and New York,Routledge.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

# comparative study of the epic characters "Karna" and "Sohrab" in the Mahabarata and Shahnameh

**Simin Yari** [1] | **Fayyaz Gharaei** [2]

1. Ph.D. Candidate, Department of Religion and Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of ferdowsi Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: simin_yari494@yahoo.com
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Religion and Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of ferdowsi Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: f.gharaei@um.ac.ir

## Article Info

**Article type:**
Research Article

**Article history:**
Received:30 June 2024
Received in revised form:
10 August 2024
Accepted:
10 September 2024
Published online:
26 September 2024

**Keywords**:
Sohrab,
Shahnameh,
Karna,
Mahabharata

## ABSTRACT

**Objective**: The current research has examined and compared the similarities and differences between the two famous and popular epic characters Karna in the mahabharata and Sohrab in Ferdowsi's Shahnameh. In various fields, Sohrab is similar to one of the heroic characters of the Mahabharata named Karna. Karneh and Sohrab are considered symbols of courage, faith and outstanding ethics. Their story reveals the identity and complexities of father-child relationships. This article was written using the comparative method with the aim of finding the similarities and differences between Karneh and Sohrab. The findings of the research show that both of the mentioned characters face the same life path and heroic and tragic characteristics. For example, both of them have unique valor and bravery in the war, they live far from their father after birth, their father's identity remains hidden from them, they have a sign and gift from their father, they struggle to find their true identity and place. Unknowingly, they die at the hands of their loved ones and ultimately fate sets a tragic fate for them. It can be said that such similarities arise from the common roots of the culture and civilization of India and Iran and their common ethnic and racial background. In addition to this, cultural and literary exchanges between Iran and India have led to the formation of patterns, role-playing and common cultural concepts between these texts, Karna and Sohrab, are examples of these common concepts.

**Cite this article:** Yari, S, & Gharaei, F. (2024). comparative study of the epic characters "Karna" and "Sohrab" in the Mahabarata and Shahnameh . *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 8 (2), 53-78.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48715.1195

© The Author(s).
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48715.1195

**Methods:**
This study employs a comparative analysis to explore the similarities and differences between Karna in the Mahabharata and Sohrab in Ferdowsi's Shahnameh.
**Results:**
The findings indicate significant parallels between the two characters. Both Karna and Sohrab experience similar life trajectories: separated from their fathers, struggling with hidden identities and meeting their fate in tragic battles against loved ones. Their heroic qualities and doomed fates underscore common cultural themes such as the tension between individual desires and predetermined destiny. Additionally the use of paternal tokens in both epics symbolizes their connection to their lost heritage.
**Conclusions:**
The study concludes that the similarities between Karna and Sohrab highlight not only shared cultural narratives but also universal themes of heroism and tragedy. The parallels in their lives suggest a deep rooted connection between the Indo Iranian literary traditions. Furthermore, these characters embody the archetype of the tragic hero, demonstrating the timeless nature of their struggles and fates across different cultures.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

# بررسی تطبیقی شخصیت حماسی «کرنه» و «سهراب»در مهابارته و شاهنامه فردوسی

سیمین یاری[۱] | فیاض قرائی[۲]

۱. دانشجوی دکتری، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: simin_yari494@yahoo.com

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد، مشهد،ایران. رایانامه: f.gharaei@um.ac.ir

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** مقاله پژوهشی

**تاریخ دریافت:** ۱۴۰۳/۴/۱۰
**تاریخ ویرایش :** ۱۴۰۳/۵/۲۰
**تاریخ پذیرش :** ۱۴۰۳/۶/۲۰
**تاریخ انتشار :** ۱۴۰۳/۷/۵

**واژه‌های کلیدی:**
سهراب،
شاهنامه،
کرنه،
مهابارته

**چکیده**

پژوهش حاضر وجوه شباهت و تفاوت بین دو شخصیت حماسی معروف و محبوب کرنه در مهابارته و سهراب در شاهنامه فردوسی را بررسی و تطبیق نموده است. سهراب در زمینه‌های گوناگونی به یکی از شخصیت‌های پهلوانی مهابارته به نام کرنه شباهت دارد. مقاله حاضر با استفاده از روش تطبیقی و با هدف دست یافتن به وجوه شباهت و افتراق کرنه در مهابارته و سهراب در شاهنامه نوشته شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که هر دو شخصیت مذکور، با مسیر زندگی و ویژگی‌های قهرمانی و تراژیک مشابهی مواجه‌اند. برای مثال هر دو در جنگ دلاوری‌ها و مهارت‌های بی‌نظیری نشان می‌دهند، بعد از تولد، دور از پدر زندگی می‌کنند، هویت پدرشان از آنها مخفی می‌ماند، نشان و هدیه بارز از طرف پدرشان دارند، برای یافتن هویت و جایگاه واقعی خود دست و پنجه نرم می‌کنند، ناآگاهانه به دست عزیزان خود می‌میرند و در نهایت تقدیر، سرنوشت تراژیک و بسیار غم‌انگیزی را برای آنها رقم می‌زند. می‌توان گفت چنین شباهت‌هایی می‌تواند برآمده از هم ریشه بودن فرهنگ و تمدن هند و ایران و سابقه مشترک قومی و نژادی آنها باشد. علاوه بر این تبادلات فرهنگی و ادبیاتی ایران و هند باعث شده تا الگوها، نقش‌آفرینی‌ها و مفاهیم فرهنگی مشترکی بین این متون شکل گیرد که کرنه و سهراب به نوبه خود نمونه‌ای از این مفاهیم مشترک محسوب می‌شوند.

**استناد**: یاری ، سیمین؛ و قرائی، فیاض (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی شخصیت حماسی «کرنه» و «سهراب»در مهابارته و شاهنامه فردوسی. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۸ (۲)، ۷۸-۵۳. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48715.1195

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© نویسندگان.

**مقدمه**

بررسی زمینه‌های مشترک و تطبیق ادبیات حماسی فرهنگ‌ها و ملت‌های گوناگون یکی از موضوعات رایج و مهم می‌باشد. هر ملت بزرگ باستانی، برای دوران تکوین خود حماسه‌ای دارد. داستان‌های حماسی در هر زمانی، بخش قابل توجه فرهنگ بشری محسوب می‌شوند. تاریخ از روح و آب و رنگ بی‌بهره است، به عالم مردگان تعلق دارد؛ اما حماسه، تاریخ زنده است و نماینده روح ملتی است که هنوز نمرده است. پهلوانان حماسه شعله مرموز حیات جاودان یک قوم را در خود دارند(اسلامی ندوشن، ۱۳۴۹،ص ص. ۱۵-۱۴).

مهابارته بزرگترین متن منظومه حماسی جهان است. «مها» به معنی بزرگ و «بارته» برگرفته از نام یکی از شخصیت‌های اساطیری و اسم سرزمین هند و «مهابارته» به معنی هند بزرگ است. در حقیقت باید گفت که مهابارته شناسنامه قومی هند با توجه به همه جنبه‌های تاریخی، دینی و اساطیری آن است(قرائی، ۱۳۸۴،ص.۸۵). شاهنامه نیز یک کتاب انسانی است و نه تنها حماسه ساکنان ایران بلکه حماسه بشر پوینده را می‌سراید که با سرنوشت قهار دست و پنجه نرم می‌کند، رنج می‌کشد و می‌کوشد تا معنا و حیثیتی در زندگی خاکی خود بگذارد. بزرگی پهلوانان در آن است که زندگی را دوست می‌دارند بی آنکه از مرگ بترسند و از عمر بهره می‌گیرند بی آنکه بی اعتباری جهان را از یاد ببرند(اسلامی ندوشن، ۱۳۴۹،ص. ۳). متون حماسی مهابارته و شاهنامه سند هویت و ملیت اقوام هندی و ایرانی محسوب می‌شود. این متون مشتمل بر داستان‌هایی است که فرهنگ و تاریخ مربوط به مناطق مربوطه خودشان را بیان می‌نماید. هر کدام از این متون، در سنت‌های باستانی ریشه دارند و به گنجینه‌هایی از حکمت، اخلاق و تعالیم دینی تبدیل شده و میراث ادبی و فرهنگی جوامع خود را شکل بخشیده‌اند. این متون مانا، نه تنها داستان‌های مسحورکننده از شخصیت‌های پهلوانی و جنگ‌های حماسی در اختیار می‌گذارند بلکه دیدگاه‌های عمیق و ژرفی راجع به فضای جوامع خودشان ارائه می‌دهند. آنها همچنان، ذهن و قلب عده کثیری در فرهنگ‌ها و نسل‌های مختلف را به خود معطوف کرده‌اند. متون حماسی مهابارته و شاهنامه که جزو برترین و ارزشمندترین حماسه-های جهان محسوب می‌شوند و به ترتیب از هند و ایران سرچشمه یافته‌اند با وجود تفاوت‌هایی که در زبان و منطقه جغرافیایی دارند دارای مضامین دینی، اخلاقی، اجتماعی، بن‌مایه‌ها، کهن‌الگوها و شخصیت‌های مشترکی‌اند. نورتروپ فرای معتقد است که بسیاری از آثار ادبی دارای ساختارهای

مشترکی هستند که بسیاری از آنها از اسطوره‌ها و کهن‌الگوهای جهانی نشات می‌گیرند(فرای، ۱۳۷۷،ص. ۱۱۸). یکی از شخصیت‌هایی که در مهابارته داستان زندگی‌اش داستان سهراب را در ذهن تداعی می‌کند شخصیتی به نام کرنه[1] می‌باشد. می‌توان گفت این امر به همانندی‌های قومی آنها در گذشته‌های دور بر می‌گردد. زیرا قراین نشان می‌دهد که ایرانیان با هندیان مدت‌ها در یک جا زیسته‌اند(زرین‌کوب، ۱۳۶۴،ص. ۱۸). هم چنین دکتر نائینی معتقد است سکنه هند و ایران قبل از حمله طوایف آریایی باهم ارتباط نزدیکی داشته‌اند(جلالی نائینی، ۱۳۷۵،ص. ۶).

نویسندگان این مقاله به دنبال پاسخ به این پرسش هستند که مبانی اشتراک و اختلاف دو شخصیت کرنه در مهابارته و سهراب در شاهنامه چیست؟ برای به دست آوردن پاسخ به این سوالات، فرضیه‌ای که مطرح شده این است که شخصیت‌های حماسی کرنه و سهراب در ادبیات هند و ایران به دلیل ریشه‌های فرهنگی و ادبیاتی مشترکشان، دارای شباهت‌هایی قابل توجه‌اند.

در نوشته حاضر داستان دو شخصیت کرنه[2] و سهراب که جزو شخصیت‌های مهم و تأثیرگزار مهابارته و شاهنامه فردوسی هستند بررسی و مورد مقایسه قرار می‌گیرد. هدف از انجام این پژوهش بررسی، تحلیل و مقایسه ویژگی‌های شخصیتی، زندگی، سرگذشت و سرنوشت آنهاست. مطالعه تطبیقی شخصیت‌های ذکر شده می‌تواند دیدگاه‌های جدیدی در مورد مفاهیم مشترک اخلاقی، فرهنگی و تراژدی در ادبیات باستانی هند و ایران ارائه دهد. داستان زندگی آن دو جزو داستان‌های دل‌انگیز و در عین حال سوزناک می‌باشد. با انجام این تحقیق می‌توان به مضامینی مشترک و درک و دیدگاهی بهتر نسبت به ریشه‌های مشترک فرهنگی و ادبیاتی بین ایران و هند و همچنین داستان‌ها، عقاید، هنجارهای اجتماعی، فرهنگ‌ها و ارزش‌هایی که هر یک انتقال می‌دهند دست یافت. علاوه بر این می‌توان به احساسات، تجارب و مشابهت‌های خلق و خوی انسانی آنها پی برد. بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها می‌تواند فهم عمیق‌تری از نقش و اهمیت این شخصیت‌ها در ادبیات حماسی فراهم آورد. انجام این تحقیق بدین منظور انجام می‌گردد که به شناخت بیشتر در این زمینه پی ببریم و درک عمیق‌تری راجع به اینکه چگونه فرهنگ‌های مختلفِ متعلق به دین‌های متفاوت و دوره‌های زمانی گوناگون دارای موضوعات، اصول، عقاید، اندیشه‌ها، آرمان‌ها، احساسات و مفاهیم مشترکی‌اند.

---

[1].Karna
[2].Karna

نیز با تطبیق ادبیات ممالک می‌توان زمینه‌های فرهنگی ملت‌های گوناگون را کشف کرد و رابطه آنها با همدیگر را نشان داد. نورتروپ فرای که یکی از برجسته‌ترین منتقدان قرن بیستم به شمار می‌آید و تاثیر زیادی بر مطالعات ادبی و تحلیل متون ادبی داشته معتقد است که خویشاوندی بین داستان-های اساطیری و ادبی، جنبه‌های بسیاری از روایت مکتوب را آشکار می‌سازد(فرای، ۱۳۷۷،ص. ۱۶۸).

به نظر می‌رسد احوال و تفکراتی از قبیل عشق، همدلی، فناپذیری، رنج، استقامت، نیاز ذاتی انسان به ارتباط مؤثر و معنادار با دیگران، پیوند خانوادگی و حس تعلق به آن، ترس، نگرانی، امید، آرزو، تعالی و معنویت فارغ از مرزهای زمانی، مکانی و فرهنگی در تمام جوامع، فرهنگ‌ها و افراددیده می‌شود. این حالات و ارزش‌های انسانی، هسته اصلی هویت انسانی ما را شکل می‌بخشند و معمولا در ادبیات، هنر، دین و فلسفه انعکاس می‌یابند.

در این تحقیق، با استفاده از روش تحلیلی تطبیقی، تلاش به عمل آمده تا با بررسی دقیق‌تر داستان‌های مربوط به کرنه و سهراب، وجوه شباهت‌ها و تفاوت‌های بین آنها مشخص گردد.

لازم به ذکر است که تحقیقات متعددی درباره حماسه‌های مختلف جهان از جمله مهابارته و شاهنامه و عناصر مشترک آنها از جمله در موضوع پسرکُشی و پدرکُشی کار شده است. با این حال بحث کشته شدن آنها توسط عزیزان خود، جزئی از تحقیق حاضر به شمار می‌رود و تاکنون به صورت مجزا و مستقل شباهت‌های بین کرنه و سهراب مورد بررسی واقع نشده است.

برخی از مقالات و نوشته‌هایی که در این باره نوشته شده‌اند عبارتند از:

میرشکاک، یوسف علی. (۱۳۶۹). «پدرکُشی، پسرکُشی، برادرکُشی در شاهنامه فردوسی»،*مجله سوره اندیشه*، شماره ۲۱، ۶-۱۰.

احمدی فرد، نصرت‌الله؛ حیدری، علی؛ سپه‌وندی، مسعود. (۱۳۹۸). «بررسی و تحلیل اسطورهٔ پدرکُشی در شاهنامه و اساطیر جهان»،*جستارنامه ادبیات تطبیقی*، شماره ۱۰، ۵۸-۹۴.

صدیقی، علیرضا؛ قبادی، حسینعلی. (۱۳۸۵).«مقایسه ساختاری خویشاوندکشی و خویشاوندآزاری در شاهنامه و مهابهارت»، *پژوهش‌های ادبی*، شماره۱۱، ۱۴۵-۱۶۴.

زارع حسینی، سیده فاطمه؛ زروانی، مجتبی؛ علمی، قربان. (۱۳۹۱). «مقایسه آموزه‌های اخلاقی شاهنامه فردوسی و مهابهاراتا»، *ادیان و عرفان*، شماره ۱،۴۳-۶۹.

پاک رو، فاطمه. (۱۳۹۱). «نقد تطبیقی اسطوره آفرینش در شاهنامه فردوسی و مهابهاراتای هندی»، *ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*، ۱۳۹۱، شماره ۲۷، ۲۲-۳۶.

زرقانی، سید جواد. (۱۳۸۹).«نقد تطبیقی جایگاه انسان در شاهنامه و مهابهاراتا»، *کتاب ماه ادبیات*، شماره ۴۱، ۱۲۳-۱۲۵.

رویانی، وحید؛ موسوی، صفیه. (۱۳۹۳).«مقاله مقایسه تطبیقی فرّه ایزدی در شاهنامه و مهابهاراتا»، *جستارهای نوین دانشگاه فردوسی مشهد*، دوره ۴۷، ۵۹- ۸۲.

رضایی دشت ارژنه، محمود؛ حاجیانی، فرخ؛ فرزانه قصرالدشتی، علی. (۱۴۰۰). «بررسی علت رویین‌تنی در شاهنامه و مهابهارت بر اساس الگوهای آیینی»*ادبیات تطبیقی*، شماره ۲۵،۹۵-۱۲۰.

برخی از شخصیت‌های مهم مهابارته به صورت تطبیقی با بعضی شخصیت‌های شاهنامه مورد مقایسه قرار گرفته‌اند که در ذیل به آنها اشاره گردیده، اما تاکنون این امر در مورد مقایسه کرنه با شخصیت‌های شاهنامه صورت نگرفته است.

اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (۱۳۹۹).«تحلیل تطبیقی سهراب در شاهنامه و ببهرووَاهن در مهابهارات»، *پژوهشنامه ادب حماسی*، ۱۳۹۹، شماره ۱، ۲۱۱-۲۳۰.

*قبادی، حسینعلی؛ صدیقی، علیرضا.* (*۱۳۸۵*).«شخصیت رستم و ارجن در شاهنامه و مهابهارات»، *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، شماره ۷، ۱۰۳-۱۱۴.

موسوی،صفیه؛ مدرسی،فاطمه. (۱۳۹۷). «مقایسهٔ دو شخصیّت عرفانی در شاهنامه و مهابهاراتا»، *بهارستان سخن*، شماره ۴۲، ۱۶۳-۱۸۰.

دارمستتر، م.ژ. (۱۳۵۴). «وجوه مشترک میان شاهنامه و مهابهاراتا»، *هنر و مردم*، مترجم: جلال ستاری، ۱۳۵۴، شماره ۱۵۳ و ۱۵۴، ۱۷-۳۳.

### ۱. کرنه در مهابارته

کرنه که نام دیگرش رادهیه[3] می‌باشد یکی از پیچیده‌ترین و جذاب‌ترین شخصیت‌های حماسه باستانی مهابارته محسوب می‌شود. داستان کرنه در مهابارته با تولد وی آغاز می‌گردد. مادر کرنه،

[3]. Radheya

کونتی[۴]که همان مادر پاندوه‌هاست و پدرش سوریه[۵]خدای خورشید نام دارد. طبق افسانه‌های هندویی، کونتی قبل از ازدواج با پاندو، که شوهر اصلی او بود، با خدای سوریه ملاقات کرد و از او فرزندی خواست. در واقع کونتی در دوران باکرگی خود برای کرنه باردار بود(Mahabharata,1899:178). ماجرا از این قرار است که زمانی که کونتی دختربچه‌ای بیش نبود حکیم دورواسه که مدتی در منزل پدر وی میهمان بود به مدت یک سال با کمال مهربانی به حکیم خدمت می‌کند. کونتی از جانب حکیم دوروسه[۶]منتره‌ای[۷] دریافت می‌کند. حکیم به وی می‌گوید که با تکرار این ذکر هر خدایی را بخوانی بر تو ظاهر خواهد شد و پسری همتای خود از نظر جلال و شکوه به تو ارزانی خواهد داشت(مهابهارت، ۱۳۹۷،ص. ۱۳۵). این منتره یا ذکر مقدس ربوبی به کونتی این اجازه را می‌دهد که هر خدایی که بخواهد او را در بر گرفته و به او فرزندی عطا کند. کنجکاوی و ناشکیبایی ناشی از جوانی، کونتی را متمایل ساخت در همان زمان و همان جا تاثیر و قوت منتره اعطایی را بیازماید. او چون خورشید درخشان را در آسمان دید آن را فراخواند. بلافاصله آسمان، تاریک و ابری گردید. در این حین، خدای خورشید در زیر پوشش ابرهایی تیره به شاهزاده خانم زیبا نزدیک شد و با نگاهی نافذ، تابناک، مشتاق، برافروزنده جان و ستایش‌آمیز به کونتی خیره گردید(مهابهارت، ۱۳۹۷،ص. ۱۳۵). کونتی وحشت‌زده به خدای سوریه گفت من یک دوشیزه هستم و برای مادر شدن آمادگی ندارم، بازگرد و نابخردی مرا ببخش. کونتی از اینکه مورد تهمت و افترای جهانیان قرار گیرد هراس داشت. بدین جهت خدای خورشید به او اطمینان داده و گفت هیچ تهمت و اتهامی بر تو وارد نخواهد آمد. تو پس از زادن پسر من بکارت خود را بازخواهی یافت(مهابهارت، ۱۳۹۷،ص. ۱۳۶). به واسطه این امر، کونتی کرنه را از خدای سوریه باردار گردید. با این حال بعد از تولد کرنه، از ترس افترا و تهمت، او را در جعبه‌ای قرار داده و در رود گنگ رها ساخت. سپسادهیراته[۸] پدرخوانده کرنه که فردی از طبقات پایین جامعه هندو بوده زمانی که برای استحمام به گنگ می‌رود کرنه رها شده در آب را پیدا کرده و نزد همسر خود رادها[۹] که محزون از نداشتن فرزند بود می‌برد. همسر او با خوشحالی

[4] .Kunti
[5] .Surya
[6] .Durvasa
[7].Mantra.ورد یا ذکر مقدس
[8].Adhiratha
[9].Radha

نوزاد را پذیرا می‌شود و در نهایت کرنه توسط او و همسرش تربیت می‌یابد(Mani,1975:3). تفاوت نوع تولد کرنه با سهراب در این است که کرنه منسوب به تبار الهی اما سهراب حاصل عشق زمینی است.

تربیت کرنه درطبقه اجتماعی پایین‌تر باعث ایجاد چالش‌هایی برای وی گردید. او همواره در تلاش بود تا جایگاه واقعی خود را پیدا کند و با تبعیض‌های اجتماعی مبارزه نماید.کاست[۱۰]یا طبقه اجتماعی واقعی کرنه از مردم عادی نهان مانده بود. کرنه از دید عوام، متعلق به یک خانواده اشرافی متولد شده در طبقه بالای کاست نبود. پدر و مادری که او را تربیت کردند به طبقه شودرا[۱۱]تعلق داشتند که جزو طبقات پایین جامعه محسوب می‌شد. این در حالی بود که کرنه پدری از تبار الهی و مادری از طبقه کشاتریا داشت. با این حال مادر وی از روی شرم این موضوع را آشکار نکرده بود (The Indian review,1916: 696). سهراب نیز همانند کرنه تاکید داشت پدر خود را بازشناسد و در جایگاه واقعی‌اش قرار گیرد.

یکی از لحظات تعیین‌کننده در زندگی کرنه مسابقه رزمی موسوم به سوه‌ینوره[۱۲] بود. سوه‌ینوره یک مراسم سنتی در فرهنگ هندوست که مرتبط با زندگی عروس و داماد است. در این مراسم، مردانی که می‌خواهند شاهزاده خانم را برای ازدواج به دست آورند در مسابقه یاد شده مشارکت می‌نمایند. عروس از بین چندین خواستگار یک فرد را برمی‌گزیند. این انتخاب معمولاً بر اساس توانایی‌ها، قوای فیزیکی، ذهنی و شایستگی‌های فردی صورت می‌گیرد. سوه‌ینوره در ادبیات هندو به خصوص در رمان‌ها و قصه‌های حماسی مانند مهابارته رخدادی بسیار مهم است و اغلب به تصمیم‌گیری‌ها و حوادث مهم در خلال داستان می‌انجامد. کرنه به امید اینکه در مراسم خواستگاری دراپدی[۱۳]دختر پادشاه پانچالا[۱۴]پیروز گردد در این مسابقه شرکت نمود، اما دراپدی در آن هنگام اعلام کرد که من با مردی متعلق به طبقه پایین جامعه ازدواج نخواهم کرد. مسابقه با زه و کمان و برای زدن هدفی چرخان در بالای سر، با خیره شدن به بازتاب آن در آب یک حوضچه

---

[۱۰].طبقات اجتماعی چهارگانه برهمن، کشتریه، وایشیه و شودره که دارای حقوق مختص به طبقات خودشان هستند.

[11].Sudra

[12] .Swayamvara

[13] .Draupadi

[14] .Panchala

بود(رودریگز،۱۳۹۷،ص. ۲۳۷). در این مسابقه بعد از کرنه، ارجونه در مسابقه شرکت کرد، او پیروز گردید و دراپدی را از آن خودش کرد. اما در نهایت، دراپدی همسر پنج برادر پاندوه‌ها[۱۵] گردید. در این مسابقه کرنه با وجود شجاعت و قدرت فوق‌العاده‌اش به دلیل متعلق بودن به طبقات پایین کاست محروم شد. محرومیت کرنه با وجوداین که در اصل به تبار الهی منسوب بود، از تبعیض و ناعدالتی اجتماعی حکایت داشت(Kumari,2024:chapter:8). تحقیر کرنه در این مراسم، هماوردی همیشگی او را با پاندوه‌ها و مخصوصا با ارجونه که بزرگترین رقیب وی محسوب می‌شد برانگیخت. در حالی که او می‌توانست با یافتن هویت حقیقی خود، محترم شمرده شده و به رسمیت شناخته شود و همچنین با شایستگی تمام بر طبقه پایین اجتماعی خود فائق آید. در نهایت کرنه از هویت پدر خود آگاه شد. او در این هنگام از طرفی احساس غرور کرد و از طرفی دیگر خشمگین شد. زیرا کونتی این موضوع را از وی پنهان کرده بود.

کرنه با وجود داشتن قدرت فوق‌العاده در نهایت در روز ۱۷ جنگ توسط برادر ناتنی خود ارجونه کشته می‌شود. بعد از مرگ کرنه، پاندوه‌ها از رابطه حقیقی خود با وی خبر می‌یابند. کونتی بعد از مرگ وی به یودیشتیرا بزرگ پاندوه‌ها می‌گوید که کرنه در اصل فرزند من و برادر شما بود. او داستان تولد کرنه و به آب انداختن او را برای آنها توصیف کرد. پاندوه‌ها به شدت اندوهگین شده و سوگند یاد کردند که ما از این واقعه بی‌اطلاع بودیم وگرنه هرگز او را نمی‌کشتیم(مهابهارت، ۱۳۸۸،ص ص.۵۰۳ و ۴۰۰ ). البته لازم به ذکر است که در مرگ کرنه نباید نقش مداخله الهی و پیشگویی‌هایی که درباره سرنوشت او صورت گرفته بود را نادیده گرفت.

بنابر آنچه گفته شدکرنه در هر مرحله از زندگی خود با سختی‌های بسیاری مواجه می‌گردد اما همچنان تمام تلاشش را به کار می‌گیرد تا کار درست را برگزیند. با این حال، برخی اوقات، به دلیل کاستی‌هایی که دارد یا به دلیل اتخاذ تصمیماتی که به لحاظ اخلاقی سوال برانگیزند با انتقادهایی مواجه می‌شود. زیرا او گاها تصمیماتی می‌گیرد که از دلایل و خواسته‌های شخصی وی و همچنین از خصومت شخصی‌اش با پاندوه‌ها نشأت می‌گیرد که در نهایت منجر به فرجامی ناخوشایند و غم‌انگیز برای او می‌گردد.

---

[۱۵]. این موضوع به چند شوهری اشاره دارد. Polyandry

**۲. سهراب در شاهنامه**

حوادث دلخراش سرنوشت، سهراب را به شخصیتی محوری در ادبیات و فرهنگ فارسی تبدیل کرده است. داستان سهراب مملو از شجاعت و عشق است. سهراب در شاهنامه شخصیتی است که شجاعت، عشق و اندوه انسانی را به تصویر می‌کشد. داستان تولد سهراب در شاهنامه از این قرار است:

روزی رستم به شکار می‌رود. گم شدن اسب او در مرز توران، او را به سمنگان می‌کشاند. رستم توسط شاه سمنگان مورد استقبال قرار گرفته و با تهمینه دختر پادشاه سمنگان دیدار می‌کند.

یکی برده شمعی معنبر به دست/خرامان بیامد به بالین مست
پس پرده اندر یکی ماهروی/ چو خورشید تابان پر از رنگ و بوی
دو ابرو کمان و دو گیسو کمند/ به بالا بکردار سرو بلند
روانش خرد بود و تن جان پاک/ تو گفتی که بهره ندارد ز خاک
از او رستم شیردل خیره ماند/ بروبر جهان‌آفرین را بخواند
بپرسید ازو گفت نام تو چیست/ چه جویی شب تیره کام تو چیست؟
چنین داد پاسخ که تهمینه‌ام/ تو گویی که از غم به دو نیمه‌ام

(شاهنامه فردوسی، ۱۳۶۹، ۲،ص ص. ۶۲-۵۵)

تهمینه به سراغ رستم رفته و از عشق و علاقه و توصیفاتی که از رستم شنیده است می‌گوید:

به گیتی ز خوبان مرا جفت نیست/ چو من زیر چرخ بلند اندکیست
کس از پرده بیرون ندیدی مرا/ نه هرگز کس آوا شنیدی مرا
بکردار افسانه از هر کسی/ شنیدم همی داستانت بسی

(شاهنامه فردوسی، ۱۳۶۹، ۲،ص ص. ۶۵-۶۳)

رستم با دیدن تهمینه و شنیدن سخنانش، مجذوب وی شده و دل به او می‌بندد. در نهایت، این دیدار به ازدواج آن دو می‌انجامد.

چو رستم بدان‌سان پری‌چهره دید/ ز هر دانشی نزد او بهره دید

(شاهنامه فردوسی، ۱۳۶۹، ۲،ص. ۷۹)

به خشنودی و رای و فرمان اوی/ به خوبی بیاراست پیمان اوی
چو انباز او گشت با او به راز/ ببود آن شب تیره و دیریاز

(شاهنامه فردوسی، ۱۳۶۹، ۲،ص ص. ۸۲-۸۱)

روز بعد پادشاه سمنگان از شنیدن این خبر بسیار خوشحال می‌گردد و او را روانه ایران می‌کند:

چو خورشید رخشنده شد بر سپهر/ بیاراست روی زمین را به مهر
بر رستم آمد گرانمایه شاه/ بپرسیدش از خواب و آرامگاه
چو این گفته شد مژده دادش به رخش/ از او شادمان شد دل تاجبخش
بیامد بمالید و زین بر نهاد/ شد از رخش رخشان و از شاه شاد
بیامد سوی شهر ایران چو باد/ وزین داستان کرد بسیار یاد

(شاهنامه فردوسی، ۱۳۶۹، ۲،ص ص. ۹۵-۹۱)

و بدین ترتیب سهراب فردی که یکی از تراژیک‌ترین و گیراترین شخصیت‌های منظومه حماسی شاهنامه فردوسی است زاده می‌شود.

سهراب در لغت به معنای آب سرخ می‌باشد(کزازی،۱۳۹۰،ص.۲۳۳). می‌توان از اسم او، تعبیر سمبلیک و پایان غم‌انگیز زندگی او را پیش‌بینی کرد. در ادبیات و اسطوره، رنگ سرخ معمولا نماد خون، عشق و فناپذیری محسوب می‌گردد. از این لحاظ است که لفظ سهراب می‌تواند با جنگ و خونریزی و سرنوشت تلخ او ارتباط داشته باشد. علاوه بر این ابیاتی از شاهنامه که می‌توان از آنها نشانی از پایان غم‌انگیز داستان سهراب را داشت دریافت می‌شود:

چو برخاست آوای کوس از درم/ بیامد پر از خون دو رخ مادرم
همی جانش از رفتن من بخست/ یکی مهره بر بازوی من ببست
مرا گفت کین از پدر یادگار/ بدار و ببین تا کی آید به کار

(شاهنامه فردوسی،۱۳۶۹ ، ۲، ص ص.۸۷۵-۸۷۳)

سهراب بی‌خبر از اصل و نسب واقعی خود، توسط مادرش و دور از قلمرو پدرشت ربیت یافت. او قدرت و مهارت پدرش را به ارث برده و به یک جنگجوی قدرتمند تبدیل شده بود.

چو نه ماه بگذشت بر دخت شاه/ یکی کودک آمد چو تابنده ماه
تو گفتی گو پیلتن رستم است/ وگر سام شیرست و گر نیرم است

(شاهنامه فردوسی،۱۳۶۹ ، ۲، ص ص. ۹۷-۹۶)

چو ده ساله شد زان زمین کس نبود/ که یارست با او نبرد آزمود

(شاهنامه فردوسی،۱۳۶۹ ، ۲، ص ص. ۱۰۱)

سهراب وقتی بالغ شد تمام تلاش خود را به کار بست تا نشانی از رستم بیاید.

بر مادر آمد بپرسید از اوی/ بدو گفت گستاخ با من بگوی

که من چون ز همشیرگان برترم/ همی باسمان اندر آید سرم

ز تخم کی‌ام واز کدامین گهر/ چه گویم چو پرسند نام پدر

(شاهنامه فردوسی،۱۳۶۹ ، ۲، ص ص. ۱۰۴-۱۰۲)

تهمینه در جواب به سهراب می‌گوید:

تو پور گو پیلتن رستمی/ ز دستان سامی و از نیرمی

پدر گر شناسد کنون زین نشان/ شده‌ستی سرافراز گردنکشان

چو داند بخواندت نزدیک خویش/ دل مادرت گردد از درد ریش

(شاهنامه فردوسی،۱۳۶۹ ، ۲، ص ص. ۱۱۵-۱۰۷)

وی مصمم گردید خود را محک زده و پدرش را که هرگز ملاقات نکرده بود بیاید. سهراب در نهایت در پی یافتن پدر خویش به سوی ایران می‌رود.

غمی گشت سهراب را دل بدان/ که جایی ز رستم نیاید نشان

نشان داده بود از پدر مادرش/ همی دید و دیده نبُد باورش

همی نام جست از زبان هجیر / مگر کان سخن‌ها شود دلپذیر

(شاهنامه فردوسی،۱۳۶۹ ، ۲، ص ص. ۵۳۶-۵۳۴)

نشان پدر جست و با او نگفت/ همی داشت آن راستی در نهفت

(شاهنامه فردوسی،۱۳۶۹ ، ۲، ص . ۵۵۶)

تلاش او برای شناخته شدنش توسط پدرش به رویارویی غم‌انگیز او با رستم در میدان جنگ منجر شد. جنگ تن به تن آنها، یکی از حساس‌ترین و غم‌انگیزترین لحظات در شاهنامه است. پدر و پسر، بدون آگاهی از هویت دیگری، به عنوان دشمن، رودرروی هم قرار می‌گیرند. این در حالی است که مهر رستم بر قلب سهراب نشسته بود. او دل به جنگ نداشت و با خود می‌اندیشید که مبادا در

تقابل با پدرم قرار گیرم و سعی داشت به هویت فردی که با او تقابل داشت پی ببرد. او در میدان جنگ سعی بر سازش و صلح داشت. او به رستم می‌گوید:

ز تن دور کن ببر و شمشیر کین/ بزن جنگ و بیداد را بر زمین
بیا تا نشینیم هر دو به هم/ به می تازه داریم روی دژم
به پیش جهاندار پیمان کنیم/ دل از جنگ جستن پشیمان کنیم
بمان تا کسی دیگر آید به رزم/ تو با من بساز و بیارای بزم
دل من همی بر تو مهر آورد/ همی آب شرمم به چهر آورد

(شاهنامه فردوسی،۱۳۶۹ ، ۲، ص ص. ۷۹۷-۷۹۴)

اما جواب رستم او را ناامید می‌سازد:

ز کشتی گرفتن سخن بود دوش/ نگیرم فریب تو زین در مکوش

(شاهنامه فردوسی،۱۳۶۹ ، ۲، ص . ۸۰۲)

سهراب همانندی‌هایی را با پدر خود می‌یابد. او قبل از جنگ خود با رستم با فردی به نام هومان که یکی از پهلوانان تورانی بود سخن می‌گوید. سهراب به او گفت که نشان‌هایی را که مادرم از پدرم داده است در رستم می‌یابم. این همانندی، مایه پریشانی و ناآرامی سهراب گشته بود. او می‌انگارد که آن مرد رستم است و همچنان بیمناک است که ناخواسته و نادانسته به نبرد با پدر خویش روی آورد.

ز بالای من نیست بالاش کم/ به رزم اندرون، دل ندارد دژم
بر و کتف و یالش همانند من/ تو گویی نگارنده برزد رسن
ز پای و رکیبش همی مهر من/ بجنبد به شرم آورد چهر من
نشان‌های مادر بیابم همی/ به دل نیز لختی بتابم همی
گمانی برم من که او رستمست/ که چون او نبرده به گیتی کمست
نباید که من با پدر جنگجوی/ شوم خیره روی اندر آرم به روی

(شاهنامه فردوسی،۱۳۶۹ ، ۲، ص ص. ۷۸۶-۷۸۱)

هومان نیز که از ماجرا آگاه است و از سوی افراسیاب فرمان دارد که رستم و سهراب را به نبرد با یکدیگر بکشاند او را از گمان به در می‌آورد و راستی را با او در میان نمی‌نهد.

(کزازی، ۱۳۹۰، ۲،ص. ۶۴۷ ).

افراسیاب به هومان گفته بود:

پسر را نباید که داند پدر/ که بندد بدان مهر جان و گهر

(شاهنامه فردوسی، ۱۳۶۹، ۲، ص.۱۳۷)

سهراب همچنان کنجکاو است و سعی بر پی بردن به هویت طرف مقابل در میدان جنگ دارد. او تلاش می‌کند رستم از هویت خود بگوید اما باز هم موفق نمی‌شود:

من ایدون گمانم که تو رستمی/ گر از تخمه نامور نیرمی

(شاهنامه فردوسی، ۱۳۶۹، ۲، ص.۶۵۵)

***

همانا که داری ز نیرم نژاد/ بکن پیش من گوهر خویش یاد

مگر پور دستان سام یلی/ گزین نامور رستم زاولی

(شاهنامه فردوسی، ۱۳۶۹، ۲، ص ص.۸۰۰-۷۹۹)

رستم ابتدا از دادن جواب خودداری کرده بود اما در نبرد بعدی، او نیز آشفته بود. با این حال باز هم هویت خویش را آشکار نکرد. ماجرا به اینجا ختم می‌شود که سهراب علی‌رغم شجاعت و مهارت زیادی که داشت، از قضای روزگار به دست رستم کشته می‌شود.

رستم زمانی از رابطه حقیقی خود، با سهراب خبردار می‌شود که خیلی دیر شده بود. مکالمه بین سهراب و رستم و لحظات مرگ سهراب بعد از پی بردن آنها به پدر پسری خود، سرشار از اندوه و حسرت می‌گردد. وقتی کار از کار گذشته است سهراب به رستم می‌گوید:

بخواهد هم از تو پدر کین من/ چو داند که خاکست بالین من

که سهراب کشتست و افگنده خوار/ ترا خواست کردن همی خواستار

چو بشنید رستم سرش خیره گشت/ جهان پیش چشم اندرش تیره گشت

بپرسید آن پس که آمد به هوش/ بدو گفت با ناله و با خروش

که اکنون چه داری ز رستم نشان/ که کم باد نامش ز گردنکشان

(شاهنامه فردوسی، ۱۳۶۹، ۲، ص ص.۸۶۸-۸۶۱)

می‌توان گفت که داستان‌های تولد کرنه و سهراب هویت و پیچیدگی‌های روابط پدر و فرزندی را نمایان می‌سازد. نوع تولد، دوری از پدر و ندانستن هویت واقعی آنها، تاثیرات مهم و غم‌انگیزی را بر زندگی آن دو نهاد.

## ۳. وجوه تشابه بین داستان‌های کرنه و سهراب

### ۳,۱. پیشینه خانوادگی

پیشینه خانوادگی، تبار، وراثت و والدین در زندگی سهراب و کرنه نقش مهمی در شکل‌گیری شخصیت و سرنوشت آنها ایفا می‌کند. در مهابارته و شاهنامه فردوسی، کرنه و سهراب هر دو از خانواده‌هایی با سابقه برجسته و متمایزاند. این امر به طور قابل توجهی در ویژگی‌ها، تصمیمات و سرنوشت آنها موثر است. سهراب از تهمینه شاهزاده تورانی و رستم که بزرگ‌ترین پهلوان ایران و نماد شجاعت و قدرت در شاهنامه می‌باشد زاده شد و از او شجاعت و قدرت را به ارث برد. کرنه نیز پسر کونتی مادر پاندوه‌ها و خدای سوریه با پیشینه‌ای الهی و نجیب‌زاده می‌باشد. این وراثت بر شجاعت و استعدادهای او تاثیرگذار بوده است.کرنه و سهراب هر دو بی‌اطلاع از هویت واقعی خود رشد و پرورش یافتند. جالب است که هر دو در میدان جنگ از اصل و نسب واقعی خود آگاهی می‌یابند.کرنه و سهراب علیرغم اینکه از والدینی سرشناس به دنیا آمده‌اند، هر دو در زندگی‌شان با ناملایمات و سختی‌ها مواجه می‌شوند. سهراب نه تنها با کرنه در ادبیات هند بلکه با فردی به نام لی نو جا در حماسه چینی مشابه است. تفاوت سهراب با او در این است که سهراب از پیوند و عشق زمینی رستم با تهمینه زاده می‌شود اما لی نو جا فرزند مینوی حکیمی به نام مروارید هوشمند است(کویاجی، ۱۳۸۳،ص. ۳۶). این تفاوت در بین سهراب و کرنه نیز دیده می‌شود. زیرا کرنه حاصل عشق خدای سوریه به کونتی و فرزند مینوی خدای سوریه محسوب می‌شود.

### ۳,۲.خصوصیات فردی کرنه و سهراب

کرنه و سهراب هر دو به عنوان جنگجویانی فوق‌العاده شناخته می‌شوند. توانایی‌های بی‌نظیر آنها در مبارزه، فوق‌العاده است. هر دو در مقابله با دشمن استقامت بی‌نظیری دارند. مهارت‌های جنگجویی فوق‌العاده کرنهو سهراب، صرفا به خاطر قدرت جسمانی آنها نیست بلکه به خاطر آموزش-های دقیق، اصول و اراده تزلزل‌ناپذیر آنهاست. هر دو، شجاعت، قامت بلند و قوی، استقامت و مهارت جنگی قابل توجهی دارند و در عین حال دلسوز و مهربان‌اند. کرنه قدرت و مهارت فوق‌العاده‌ای در

عرصه جنگ از خود نشان می‌دهد. به طوری که این ویژگی‌هایش، حتی از طرف دشمنانش قابل ستایش بود. اوفردی شجاع، دلیر، خیرخواه و گشاده‌دست و در خیرخواهی بی‌مانند است. البته لازم به ذکر است که کرنه دارای ارزش‌ها، احساسات و اصولی است که ممکن است گاهی با همدیگر ناسازگار باشند؛ اما در کل، فردی وفادار و فداکار است که کشمکشی مداوم بین وظیفه و خواسته‌های شخصی خود دارد. او در جنگ کوروکشتره با وجود اینکه از حقانیت پاندوه‌ها خبر داشت، در مقابله با آنها قرار می‌گیرد. او فردی بردبار، رادمرد، شریف، از خود گذشته، دارای سعه صدر، بخشنده و وفادار می‌باشد(Wilkins, 1882: 346 ). زمانی ایندرا برای گرفتن صدقه در ظاهر یک برهمن بر وی ظاهر می‌شود و لباس رزم و گوشواره از وی تقاضا می‌کند. کرنه در حالی که خون از بدنش می‌چکید با بخشندگی لباس را از تنش جدا کرده و به وی می‌دهد و خدای ایندرا از بخشندگی او حیرت‌زده می‌شود(لیمینگ،۱۳۸۱،ص.۸۵؛ مهابهارت، ۱۳۹۷،ص. ۱۴۸). او در همه جنبه‌های زندگی-اش پایبند به اصول اخلاقی است. او فردی ثابت‌قدم، صادق و درستکار است حتی در شرایطی که مواجهه با تنگناهای اخلاقی، تصمیم‌گیری را برای او مشکل می‌سازد(Dixit… ,2023: 320). کرنه و سهراب نه‌تنها به عنوان قهرمانان و جنگجویانی ماهر شناخته می‌شوند بلکه سمبل ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی نیز محسوب می‌گردند.

برخی از خصوصیات مربوط به شجاعت و دلاوری سهراب در شاهنامه چنین توصیف شده است:

برش چون بر پیل با فر و برز/ ندیدیم هرگز چنان دست و گرز
چو شمشیر هندی به دست آیدش/ ز دریا و از کوه ننگ آیدش
چو آواز او رعد غرنده نیست/ چو چنگال او تیغ برنده نیست

(شاهنامه فردوسی، ۱۳۶۹، ۲،ص ص. ۲۶۲-۲۶۰)

در داستان سهراب به وضوح ارزش‌ها و پیام معنوی و انسانی‌ای همچون انصاف، عدالت، صبر و پایبندی، عشق و وفاداری دیده می‌شود.

### ۳،۳. وفاداری به دوستان

وفاداری کرنه به دوریودنه یکی از موضوعات مرکزی داستان مهابارته است. کرنه و سهراب هر دو وفاداری خدشه‌ناپذیر و پایداری نسبت به دوستان و هم‌پیمان‌های خود دارند. سهراب متعهد به افراسیاب بود. او به هم‌عهد و پادشاه خود افراسیاب حاکم توران وفادار باقی ماند و در جنگ همراه او

جنگید. وفاداری او به افراسیاب، شرافت، وظیفه‌شناسی و اهمیت انجام تعهداتش را به عنوان فردی جنگجو نشان می‌دهد.کرنه نیز حمایت‌های پایداری نسبت به دوستان خود از جمله بزرگ پاندوه‌ها دوریودنه نشان می‌دهد. او جزو اولین پاندوه‌هاست، اما بیشتر با عنوان دوست دوریودنه در جبهه کاوروه‌ها شناخته می‌شود. با این حال سرسپردگی او به کاوروه‌ها با وجود مطلع بودن از اعمال ناعادلانه آنها پیچیدگی شخصیت وی و تنگناهای اخلاقی‌ای که با آنها مواجه بوده را نشان می‌دهد. در مهابارته مثال‌هایی در رابطه با طرفداری کرنه از عدالت در اردوگاه کاوروه‌ها دیده می‌شود. حتی گاهی اوقات او مخالف خواسته‌های دوریودنه نظر می‌دهد تا پایبند اصول خاص و ارزشمند خود باشد. او با اینکه در میدان جنگ کوروکشتره در صف کاوروه‌ها قرار دارد گاهی اصول و ارزش‌های شخصی او با هم-پیمانانش سر ناسازگاری می‌گیرد(Manjunath.R,2023: 345). وفاداری او به دوریودنه او را با تصمیم‌گیری‌های دشواری مواجه می‌سازد. مادرش بعد از آشکار کردن رابطه حقیقی او با خود و سوریه از او خواهش می‌کند که با او به خانه برگردد و در مقابل برادران خود پاندوه‌ها نجنگد. اما او علی‌رغم آگاهی یافتن از حقیقت تولد و شناخت جایگاه واقعی خود در میان پاندوه‌ها، در وفاداری‌اش به دوریودنه ثابت قدم می‌ماند و درخواست مادرش را رد می‌کند(Bandlamudi, 2011: 118). با این حال سعی دارد به مادر خود نیز وفای به عهد کند. بهیمه یکی از برادران پاندوه‌ها او را ریشخند می‌کرد و به شدت به خشم می‌آورد اما کرنه به عهد خود به مادرش عمل کرده و از کشتن او سر باز می‌زند. کرنه به مادرش کونتی وعده داده بود که بیش از یک تن از برادران پاندوه‌ها را به قتل نرساند و او این انتخاب را برای ارجونه بزرگ حفظ کرده بود(مهابهارت، ۱۳۹۷،ص.۵۱۴). علت وفاداری عمیق کرنه به دوریودنه این بود که در روزهای سخت کرنه، همراه و همیار او بوده و از او حمایت نموده است. زمانی که کرنه با تحقیر خطاب شد دوریودنه با او به نیکی رفتار کرد. کرنه حتی بعد از اینکه متوجه شد پسر ارابه‌ران نیست به بهیشمه می‌گوید: من نان و نمک دوریودنه را خورده‌ام پس بایستی نسبت به او درستکار و نسبت به اصل و تبار خویش نیز صداقت داشته باشم. امکان این امر برای من وجود ندارد که به طرف پاندوه‌ها بروم. او از بهیشمه که در صدد بازداشتن او از جنگ با پاندوه‌ها است می‌خواهد که دِین خود را به دوریودنه ادا کند(مهابهارت، ۱۳۹۷،ص.۴۴۸).

وفاداری کرنه و سهراب صرفا انجام وظیفه نیست بلکه انعکاس صداقت، درستی، شرافت و ارزشی است که برای عزیزان خود قائل هستند.

### ۴. ۳. نشانه‌های بارز اعطا شده به آنها

در شاهنامه سهراب و در مهابارته کرنه نشان‌هایی دارند. بازوبند سهراب و گوشواره و زره کرنه توسط پدرشان رستم و سوریه به آنها اعطا شده است. این نشان‌ها سمبل هویت آنها محسوب می‌شوند. بازوبند سهراب نشانی از جایگاه واقعی او به عنوان پسر رستم و گواهی بر شجاعت و روحیه جنگاوری او بود.

به بازوی رستم یکی مهره بود/ که آن مهره اندر جهان شهره بود
بدو داد و گفتش که این را بدار/ اگر دختر آید ترا روزگار
بگیر و به گیسوی او بربدوز/ به نیک اختر و فال گیتی‌فروز
ور ایدونک آید از اختر پسر/ ببندش به بازو نشان پدر

(شاهنامه فردوسی،۱۳۶۹، ۲،ص ص.۸۷-۸۴)

زره[۱۶] و گوشواره[۱۷]از مشخصه‌های قابل توجه کرنه می‌باشد. او با زره و گوشواره الهی زاده می‌شود. آنها نشانه‌هایی‌اند که توسط پدرش سوریه خدای خورشید به او هدیه داده شده بودند(Mahabharata, 1899: 187). کرنه با اسلحه و گوشواره ای الهی به دنیا آمد و همانند خورشید درخشان و زیبا بود. وی به مرور زمان به یکی از بزرگ‌ترین پهلوانان دنیا بدل شد(مهابهارت، ۱۳۹۷،ص.۱۳۶). زره، او را در برابر آسیب جسمانی حفظ می‌کرد و از او در میدان نبرد محافظت می‌نمود. گوشواره طلایی او نیز نشان از اصل و نسب و هویت واقعی و ارتباط او با خدای خورشید داشت(Raha, section 2). به نظر می‌رسد این هدایا ضمن نشان دادن مسأله حلال‌زادگی و نجیب-زادگی او، از پایان غم‌انگیز زندگی وی و سرنوشت حزن‌آمیز او حکایت دارد. گویی زره خبر از کشته شدن او توسط ارجونه می‌دهد. دقیقا همان چیزی که معنای نام سهراب خبر از پایان تلخ زندگی او داشت. تفاوتی که در نشان و هدیه آنها از جانب پدر وجود دارد این است که بازوبند سهراب بعد از تولد به او تعلق می‌گیرد اما کرنه همراه با نشان‌هایی که از طرف پدر به او داده شده است زاده می‌شود.

[16] .Kavacha
[17] .Kundala

تفاوت بین کرنه با سهراب در این زمینه نیز یادآور لی نو جا همتای سهراب در ادبیات حماسی چینی است. زیرا لی نو جا نیز با بازوبند معجزه آسایی که «افق آسمان زمین» نام دارد زاده می-شود(کویاجی، ۱۳۸۳،ص.۳۶)

### ۳,۵. علت فاش نشدن هویت واقعی کرنه و سهراب

کرنه و سهراب به دور از پدر واقعی خود زیستند. دلیل آشکار نساختن هویت واقعی آنها، مراقبت و محافظت از ایشان بود. هدف کونتی از اینکه به کرنه هویت واقعی او را نمی‌گفت این بود که می‌ترسید با فاش شدن حقیقت، از حقوق و مزایایی که از نظر اجتماعی و قانونی برای کرنه تعلق می‌یابد منع شود. بنابراین کونتی به دلیل نحوه تولد کرنه و دوری از قضاوت، حقیقت را از او پنهان ساخت(Mani, 1998: 3). کرنه تا شب جنگ کوروکشتره از هویت واقعی خود خبر نداشت تا اینکه کونتی قبل از جنگ تصمیم می‌گیرد بدین منظور که کرنه در تقابل با برادران واقعی خود قرار نگیرد به او بگوید مادر تو رادها و پدرت ادهیراته نیست. مادرت منم و خدای سوریه تو را برای من به وجود آورده است( kara, 2008:191 ).

در شاهنامه نیز به همین نحو تهمینه سهراب را از دانستن هویت واقعی او بر حذر می‌دارد. زیرا می‌خواهد سلامتی او را از گزند و خطرات حفظ کند و او را در امان نگه دارد.

پدر گر شناسد که تو ز این نشان/ شده استی سرافراز گردنکشان
چو داند بخواندت نزدیک خویش/ دل مادرت گردد از درد ریش

(شاهنامه فردوسی، ۱۳۹۰،ص ص.۲۴۴۰-۲۴۳۹)

### ۳,۶. مهلت و امان در وهله اول جنگ

از میان شخصیت‌های مهم مهابارته و شاهنامه، ارجونه و سهراب جزو کسانی هستند که در جنگ رو در رو، به حریف خود امان می‌دهند. این امر می‌تواند به ارزش‌های اخلاقی و قوانین نانوشته جنگی در ادبیات حماسی و فهم عمیق اخلاقیات در این فرهنگ‌ها اشاره کند. وقتی که سهراب برای اول بار رستم را بر زمین می‌زند به او امان می‌دهد و او را نمی‌کشد. سهراب در حالی که رستم را در چنگ داشت او را رها می‌کند.

نشست از بر سینه پیلتن/ پر از خاک چنگال و روی و دهن
یکی خنجری آبگون برکشید/ همی خواست از تن سرش را برید

نگه کرد رستم به آواز گفت/ که این راز باید گشاد از نهفت
دگرگونه‌تر باشد آیین ما/ جز این باشد آرایش دین ما
کسی کو به کُستی نبرد آورد/ سر مهتری زیر گرد آورد
نخستین که پشتش نهد بر زمین/ نبرّد سرش گرچه باشد به کین

(شاهنامه فردوسی، ۱۳۹۰،ص ص.۸۲۰-۸۱۵)

در داستان مهابارته نیز رخدادی همانند، برای کرنه روی می‌دهد. وقتی که کرنه ارابه‌رانی ندارد و خودش آن را می‌راند ارابه او در گل گیر می‌کند و مجبور می‌شود از آن پیاده شود و مشکل را حل کند. در این حین ارجونه می‌خواهد او را بکشد اما در نهایت به او امان می‌دهد و از کشتن او منصرف می‌شود تا کرنه مشکل ارابه‌اش را رفع کند. برای بار دوم نیز همین اتفاق روی می‌دهد اما در نهایت با اینکه دست ارجونه برای چنین عملی نمی‌رفت به تحریک کریشنا با تیر او را هدف می‌گیرد (Patel and Makvana ,2020 :38؛ مهابهارت ۱۳۹۷،ص.۵۳۴)

**۳,۷. پایان غم‌انگیزداستان وکشته شدن هر دو به دست عزیزان خود**

در میدان جنگ شاهنامه و مهابارته سهراب در تقابل با پدر خود رستم و کرنه در تقابل با برادران خود پاندوه‌ها قرار می‌گیرد. در نهایت کرنه به دست برادر خود و سهراب توسط پدر خود به صورت حزن‌آوری در میدان جنگ کشته می‌شوند. این رخداد در حالی رخ می‌دهد که هر دو رستم و ارجونه از ارتباط فامیلی خود با یکدیگر خبر نداشتند. آنها بعد از اینکه کار از کار گذشت از رابطه حقیقی خود با یکدیگر مطلع و به شدت از کرده خود پشیمان شدند.

یکی از تلخ‌ترین لحظات در داستان مهابارته جایی است که کرنه در میدان جنگ با برادران و دوستان خود روبرو می‌شود. ارجونه از اینکه خویشاوندی فامیلی با کرنه دارد بی‌خبر است. این ماجرا منجر به مواجهه و رویارویی دلخراشی می‌شود که با مرگ کرنه این غم و اندوه به اوج خود می‌رسد. ارجونه بر تیر خود افسونی می‌خواند و در کمان می‌نهد و به بانگ بلند می‌گوید ای حاضران، این تیر من سلاحی بزرگ است. اکر من ریاضتی کشیده‌ام اگر من ودا خوانده‌ام این تیر سر کرنه را ببُرد. این را می‌گوید و به کشتن ارجونه سر می‌دهد(مهابهارت، ۱۳۸۰،ص.۴۳۶). ارجونه بعد از پی بردن به رابطه حقیقی خود با کرنه بسیار متأثر و پشیمان می‌گردد. همین جریان تلخ و جانگداز در مورد سهراب در

شاهنامه نیز دیده می‌شود. آنها بدون اینکه از هویت همدیگر خبر داشته باشند رودرروی هم قرار می‌گیرند. رستم بعد از کشتن سهراب از شدت ناراحتی به خود می‌پیچد و زاری می‌کند.

همی جانش از رفتن من بخست/ یکی مهره بر بازوی من ببست

(شاهنامه فردوسی، ۱۳۶۹،ص .۸۷۴)

چو بگشاد خِفتان و آن مهره دید/همه جامه پهلوی بردرید

همی گفت کای کشته بر دست من/ دلیر و ستوده به هر انجمن

همی ریخت خون و همی کند موی/سرش پر ز خاک و پر از آب روی

(شاهنامه فردوسی، ۱۳۶۹،ص ص .۸۷۹-۸۷۷)

کرنه و سهراب با وجود خصوصیات برجسته دلاوری و شجاعت در نهایت با سرنوشتی تراژیک مواجه می‌شوند. این امر یک الگویی است که قهرمانان در فرهنگ‌های مختلف با چالش‌ها و تراژدی-های مشابهی روبرو می‌گردند.

### ۳,۸. نقش الهی و تقدیر

در هر دو داستان، علاوه بر عوامل ظاهری، تقدیر در سرنوشت آن دو جزو عوامل مؤثر دانسته شده است. با مرگ کرنه و سهراب می‌توان به اجتناب‌ناپذیری تقدیر در متن مهابارته و شاهنامه، پی برد که در رابطه با مرگ آنها به وضوح دیده می‌شود. هر دو با عواقب اعمال خود و نیروهای اجتناب-ناپذیری که زندگی‌های آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد دست و پنجه نرم می‌کنند.

در مورد کرنه نظراتی مبنی بر اینکه سرنوشت یا نفرین، او را با مرگ مواجه ساخته وجود دارد. از جمله نفرین برهمنی که کرنه گاو او را کشته بود. نفرین برهمن این بود که کرنه هنگام هدف گرفتن ارجونه ذکر مربوط به تیری که با آن ارجونه را می‌خواست هدف بگیرد به یاد نیاورد و چنین نیز شد(مهابهارت، ۱۳۹۷،ص.۵۳۴؛ Menon, 2006: 462).کرنه در مهابارته با تقابل بین اراده و تقدیر مواجه می‌شود. او با وجود اینکه شخصیتی نجیب و پاکدامن بود دائما با کشمکش بین تصمیم‌هایی که خود اتخاذ می‌کرد و واقعاتی که خارج از کنترل او مقدر شده بود روبرو می‌گشت. زندگی کرنه از همان آغاز به شدت تحت تأثیر پیشگویی‌ها و مداخله الهی‌ست. در مهابارته خدا یا نیروهای ماورای طبیعی مستقیما در حوادث این جهانی نقش فعالی دارند. او بعضی مواقع به دلیل اینکه تحت تأثیر تقدیر قرار داشت نمی‌توانست اراده خود را عملی کند. یکی از مثال‌های روشن از غلبه تقدیر بر تدبیر،

زمانی است که کرنه در نبرد کوروکشتره تصمیم می‌گیرد به جای اینکه در صف پاندوه‌ها قرار گیرد به تقابل با آنها برخیزد و به دوریودنه[۱۸]، دوست و رفیق خود، پایبند بماند. در داستان مهاباراته کرنه بارها با دستورات سوریه، که خدا و پدر او است، مواجه می‌شود. او حتی در مواجهه با فرمان مستقیم خدایش، نمی‌تواند از سرنوشتی که برایش تعیین شده است، فرار کند. سهراب نیز بعد از آنکه کار از کار گذشته بود به پدرش رستم که از کرده خویش به شدت پشیمان است تقدیر خود را قبول کرده و می‌گوید:

از این خویشتن خستن اکنون چه سود/ چنین بود و این بودنی کار بود

(شاهنامه فردوسی، ۱۳۶۹،ص .۸۸۱)

شکاریم یکسر همه پیش مرگ/ سری زیر تاج و سری زیر ترگ

(شاهنامه فردوسی، ۱۳۶۹،ص .۹۲۴)

***

هر آنگه که خشم آورد بخت شوم/ کند سنگ خارا بکردار موم

(شاهنامه فردوسی، ۱۳۶۹،ص .۸۹۴)

***

تقدیر در شاهنامه بارها مورد تأکید قرار گرفته است. رستم پس از مرگ سهراب چنین مورد خطاب قرار می‌گیرد:

زمانه برانگیختش با سپاه/ که ایدر به دست تو گردد تباه

(شاهنامه فردوسی، ۱۳۶۹،ص .۹۸۵)

***

بکوشیم و فرجام کار آن بود/که فرمان و رای جهانبان بود

(شاهنامه فردوسی، ۱۳۶۹،ص .۸۰۴)

داستان‌های کرنه و سهراب با وجود پایانی غم‌انگیز، لحظاتی از رستگاری، عشق، صلح، آشتی و معنویت و قدرت را نشان می‌دهند.کرنه وقتی که در دقایق پایانی زندگی خود با عواقب اعمالش مواجه می‌گردد خواستار عفو و بخشش برای اشتباهاتش می‌گردد. گفتگوی لحظات پایانی زندگی رستم با

[18].Duryodhana

سهراب در شاهنامه و ارجونه با کرنه در مهابارته پر از غم و اندوه است. وقتی که کرنه در میدان جنگ، سخت مجروح شده است ارجونه به او نزدیک می‌شود و سخنانی عاطفی و حکیمانه بین آنها رد و بدل می‌شود. او از اعمالش در جنگ کوروکشتره اظهار پشیمانی کرده و به رنج و بی‌عدالتی‌ای که با بیعت او با دوریودنه ایجاد شده اقرار می‌کند. در این هنگام، با وجود دشمنی و رقابتی که بین آنها در میدان جنگ وجود داشت درک و احساسات عمیقی نسبت به یکدیگر نشان داده می‌شود. کرنه مهارت‌های ارجونه را به عنوان جنگجو تحسین می‌کند و به جایگاه والای او به عنوان بزرگترین تیرانداز آن زمان اقرار می‌کند. ارجونه نیز به شجاعت کرنه اذعان کرده و او را می‌ستاید. کرنه به ارجونه توصیه می‌کند که در هر عملی عزت و شرافت و پرهیزکاری پیشه کند. محتوای مکالمه آنها سرشار از صلح و احترام است.

**نتیجه‌گیری**

در مطالعات ادبی و فرهنگی، تحلیل و مقایسه شخصیت‌های مختلف از جمله وظایف اساسی پژوهشگران می‌باشد. مقایسه دو شخصیت پهلوانی کرنه در مهابارته و سهراب در شاهنامه فردوسی و داستان زندگی آنها بینش‌های ارزشمند و نگرش‌های جالب توجهی را نسبت به شخصیت‌های پهلوانی حماسه‌های هند و ایران و همچنین فرهنگ و سنت‌های ادب حماسی نشان می‌دهد. این دو شخصیت دارای شباهت‌های برجسته‌ای در ویژگی‌های فردی، پیشینه خانوادگی، تقدیر و سرنوشت تراژیک به دست عزیزان خود هستند. از طریق بررسی داستان‌های شخصیت‌های مذکور می‌توان به اهمیت هویت، پیوند خانوادگی و جستجوی معنا و هدف زندگی در فرهنگ آریایی دست یافت. با تحقیق انجام یافته به این نتیجه می‌رسیم که انسان‌ها در ملل، جوامع و فرهنگ‌های گوناگون اصول، ارزش‌ها وتجاربی مشترک را پشت سر می‌گذارند. آنچنانکه در فرهنگ هندی و ایرانی در مورد کرنه و سهراب صدق می‌کند می‌توان دریافت که چنین موضوعات و تجارب مشترک بین ادبیات حماسی جهان از جمله مهابارته و شاهنامه مرزهای فرهنگی، زمانی و جغرافیایی را در می‌نوردند و در سطح جهانی گسترش می‌یابند. علاوه بر این چنین شباهت‌هایی نشانگر منشأ واحد فرهنگ و تمدن هندیان و ایرانیان، همزیستی آنها و سابقه مشترک قومی و نژادی آنهاست. پژوهش حاضر می‌تواند زمینه‌ساز تحقیقات بیشتری در زمینه تطبیق و مقایسه شخصیت‌های اسطوره‌ای و حماسی در دو حماسه مذکور و دیگر متون حماسی در سراسر جهان باشد.

## منابع


اسلامی ندوشن، محمد علی. (۱۳۴۹). *زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه*. تهران: این سینا.

جلالی نائینی، محمد رضا. (۱۳۷۵). *هند در یک نگاه*. تهران: شیرازه.

رودریگز، هیلاری. (۱۳۹۷). *درآمدی بر دین هندو*. (ترجمه: فیاض قرائی). تهران: سمت.

زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۴). *تاریخ ایران قبل از اسلام*. امیر کبیر.

شاهنامه ابوالقاسم فردوسی.(۱۳۶۹). (به کوشش: جلال خالقی مطلق). نیویورک.

فرای، نورتروپ. (۱۳۷۷). *تحلیل نقد*. تهران: نیلوفر.

قرائی، فیاض. (۱۳۸۴). *ادیان هند*. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.

کزازی، جلال‌الدین. (۱۳۹۰). *نامه باستان*. تهران: سمت.

لیمینگ، دیوید ادامز. (۱۳۸۱). سفر دریایی قهرمان. *کتاب ماه هنر*، (ترجمه: دارا پریش‌روی و عنایت-الله روفچاهی). (شماره ۴۹ و ۵۰)، ۸۰-۸۵.

*مهابهارت*. (۱۳۸۰). (ترجمه: نقیب‌خان). تهران: طهوری.

*مهابهارت*. (۱۳۹۷). (نوشته: چاکراورتی راجاگوپالا چاری و ترجمه: ابولفضل علیزاده طباطبایی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

کوورجی کویاجی، جهانگیر. (۱۳۸۳). *بنیادهای اسطوره و حماسه ایران*. تهران: آگاه.


## References


Bandlamudi, Lakshmi. *(2011). Dialogics of Self, the Mahabharata and Culture*. Anthem Press.

Dixit, Prabhat Kuma. Rajput, Udita. (2023).*Fiction (Paper-II) for B.A. 5th Semester*. Thakur Publication.

Kara,Ashok . (2008). *And the Thunder Said DA,*iUniverse.

Kumari, Laila. (2024). *Mahabharata Unleashed Lessons for Leadership and Life*,Pencil.

Manjunath.R. (2023). *Beyond the Temples: Unraveling the Mysteries of Hindu Gods*.

Menon, Ramesh. (2006).*The Mahabharata a modern rendering*. Volume 2.

Patel, Ankit؛ Makvana, Suresh .(2020).*The international journal of Indian psychology. Volume 8. No. 4. Part 1*.Redshine Publication.

Raha,Sylvia*. (2024). Indian Gold Jewellery Industry.*Taylor & Francis.

*The indian review.* (Editor: G.A. Natesan).V. 17.G.A. Natesan & Company.

*The Mahabharata of Krishna dwaipayana vyasa. (by protap Chundra roy).* Translated Into English Prose: Adi parva(1893) , Sabha parva (1899).

Wilkins,William.(1882)*. Hindu Mythology, Vedic and Purānic*.Thacker, Spink & Company. OxMani, vettam*. (1998). Puranic Encyclopedia*. By Vettam Mani.ford University.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

# Study of Tiele's approach to the study of religion

**Ghorban Elmi** [1]

1. Corresponding Author, Professor, Department of Religion and Comparative Mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: gelmi@ut.ac.ir

## Article Info

**Article type:**

Research Article

**Article history:**

Received:4 July 2024

Received in revised form:

10 August 2024

Accepted:

15 September 2024

Published online:
26 September 2024

**Keywords**:
Marett,
science of religion,
evolution,
manifestation and emergence,
religion

## ABSTRACT

**Objective**: This article, using a descriptive-analytical method, studies the opinions and scientific approach of the Dutch theologian Tiele. Along with Max Müller, Tiele is called the founder of the science of religion. Like Müller, he was interested in general research about religion in its various aspects. According to him, religion is based on the relationship between humans and superhuman beings. He considers religion as self- knowledge, to the extent that he transcends and elevates himself from the limited and transitory limit. The science of religion establishes the fact that the belief that God is superior to humanity is common to all religions. There is a kind of deep relationship between the outside (principles of beliefs and rituals) and the inside (inner belief/faith) of religion. He highlighted the inner dimension of religion (religiosity) at the expense of its outer dimension (belief systems, myths, rituals, religious institutions, etc.) and considered the reality of religion to be personal and psychological. The place of religion should be sought in the deepest part of the human soul. He claims that religion is basically a psychological phenomenon; And its essence is "piety". Religious need is the most powerful and deepest human need. He believes that the origin of religion is in the feeling of infinity inside.

**Cite this article:** Elmi, Gh. (2024). Study of Tiele's approach to the study of religion. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 8 (2), 79-106. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48138.1170

© The Author(s).

Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48138.1170

**Introduction**

The establishment of the study of religion, especially the history of religions, as an independent science in universities in the last quarter of the 19th century became an important event, and the issue of what angle, approach and method was used to study religion attracted the attention of many researchers. Construction and in this connection various approaches were formed. Some prominent scientists of the 19th century and the beginning of the 20th century, considering religion as an objective phenomenon and the subject of experimental research, tried to turn the study of religion into an autonomous and independent science and field by researching it as a human truth; which has the basic features of universality, empiricism, comparison and realism.

Tiele (1830-1902) was a contemporary of Max Müller and has an influential importance in the origin of science of religion and is known as the founder of that science, who proposed many scientific perspectives for the first time and caused the evolution of many others. He considered science of religion important because its knowledge is self-knowledge, to the extent that he raises and exaltes himself from the limited and transitory limit. The characteristic of Tiele and the whole school after him is an objective attitude towards all forms of religion, but these forms must be distinguished from religion itself. Tiele distinguished himself from other scholars in the historical field when he engaged in "philosophical" research on religious phenomena. After delineating the stages and directions of development, he explicitly declared the philosophical character of the science of religion that "phenomenology" is the first stage and "ontology" is the second stage. Its ultimate goal is to search for what remains in this constant change and what elements these forms have in common.

**Research methodology**

The method of this writing is descriptive-analytical and in some cases content analysis, which wants to present a general and clear picture of his scientific life and his theological works and opinions and to introduce him more to the scientific community and answer the questions that he created What is the role of the science of religion and what is its approach in the field of the science of religion. What is his conceptualization of religion and religious evolution and the framework of his (intended) "religion"? What concepts and metaphors have been used to create a religion that is "placed in the deepest depth of our existence"?

**Discussion**

Tiele aimed to understand and explain religion, which is one of the "greatest motivators in human history."Using the metaphor of "powerful stimulus", he has adjusted the relationship between religion on the one hand and the relationship between cultural and socio-political history on the other hand in terms of internal and external relations. Apparently, this internal relationship between humans and their gods can have great external results. By researching the nature of religion, Tiele believes that one should not expect the nature to be found in changing perceptions, rituals or religious institutions. A person must move from the visible to the invisible, from religion as an anthropological phenomenon to religiosity, from which outward manifestations originate. This root (source) cannot be anything other than faith." Tiele is more inclined to consider the foundation of all religion in "belief in an transcendental infinity that is superior to us and the infinity within us". Tiele distinguishes between the inner aspect and the outer aspect of religion. He calls this nature or essence in one word, piety. The essence of religion is the effort to place it in the "deep inside of the human soul". The understanding or perception of the infinite is the longing of the soul for God and the source of all religion in the heart of man. Tiele thinks that, according to historical evidence, this has been the only element common to all religions, and he repeatedly tries to show that man really understands this infinity.

**Conclusion**

From what has been said, it is clear that Tiele was the first person who presented a historical survey about a number of religions. He later combined this historical approach with systematic studies and traced the evolution of what he called the "religious idea" through various historical forms from "nature" religions to "moral" religions. He was interested in general research about religion in its various aspects and emphasized the importance and practical benefits

of this new science. He emphasized for an objective attitude to all forms of religion. But he distinguished the forms from the religion itself. He considers religion based on the relationship between humans and superhuman beings. The science of religion establishes the fact that the belief that God is superior to humanity is common to all religions. Closeness between God and man is vital. The science of religion seeks to discover the psychological basis of religion, which reveals itself in every new form. With the claim that the nature of religion lies in piety and its origin is in the inner infinite feeling, Tiele searches for religion in the essence and inside of the human person. He highlighted the inner dimension of religion (religiosity) at the expense of its outer dimension (belief systems, myths, rituals, religious institutions, etc.) and considers the reality of religion to be personal and psychological. According to Tiele, the analysis of religions and specific religious phenomena - strictly speaking - is only an introduction to the science of religion in its true sense. Tiele's designs always end in Christianity; As he believes, the last stage of religious growth ends with it.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۱۹۵
دانشگاه سیستان و بلوچستان

# بررسی رویکرد دین شناختی تیله

قربان علمی[۱]

۱. نویسنده مسئول، استاد ، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران ، تهران ، ایران. رایانامه: gelmi@ut.ac.ir

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** مقاله پژوهشی

**تاریخ دریافت:** ۱۴۰۳/۴/۱۴
**تاریخ ویرایش :** ۱۴۰۳/۵/۲۰
**تاریخ پذیرش :** ۱۴۰۳/۶/۲۵
**تاریخ انتشار :** ۱۴۰۳/۷/۵

**واژه‌های کلیدی:**
تیله،
دین‌شناسی،
تکامل،
تجلی و ظهور،
دین

**چکیده**

این نوشتار، به روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی آرای و رویکرد دین شناختی دین‌شناس و الهی دان هلندی کورنلیس پتروس تیله پرداخته است. از تیله در کنار ماکس مولر به‌عنوان بنیان‌گذار علم دین نام‌برده می‌شود. او مانند مولر علاقه‌مند به تحقیق کلی درباره دین در جنبه‌های مختلف آن بود. دین بر اساس رابطه بین انسان و موجودات فوق بشری بنا شده است. او دین را شناخت خود می‌داند، تا آنجا که خود را از قلمرو محدود و گذرا بالا برده و تعالی بخشد. علم دین این حقیقت را استوار می‌سازد که این اعتقاد که خدا به‌خوبی از بشریت برتر است در همه ادیان مشترک است. یک نوع رابطه عمیق بین بیرون (اصول عقاید و شعایر) و درون (اعتقاد درونی) دین وجود دارد. او بعد درونی دین (دین‌داری) را به بهای بعد بیرونی آن (نظام‌های اعتقادی، اسطوره‌ها، شعایر، نهادهای دینی و غیره) برجسته و پررنگ نموده و واقعیت دین را شخصی و روان‌شناختی دانست. جایگاه دین را باید در عمیق‌ترین بخش روح انسان جستجو کرد. او ادعا می‌کند که دین اساساً پدیده‌ای روان‌شناختی است؛ و ذات آن "تقوا و پارسایی" است. نیاز دینی قدرتمندترین و عمیق‌ترین نیاز انسان است. او اعتقاد دارد منشأ دین در احساس بی‌نهایت در درون است.

**استناد**: علمی، قربان (۱۴۰۳). بررسی رویکرد دین شناختی تیله. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۸ (۲)، ۱۰۶-۷۹
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48138.1170

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان.

**مقدمه**

هرچند گرایش به دین و مطالعات مربوط به آن، پیشینه‌ای برابر با خود دین دارد، اما بررسی روشمند و علمی آن به معنای امروزینش در دوره معاصر شکل‌گرفته است. تأسیس مطالعه دین، به‌ویژه تاریخ ادیان، به‌عنوان یک دانش مستقل در دانشگاه‌ها در ربع آخر قرن نوزدهم به رویدادی مهم تبدیل شد و این مسئله که از چه زاویه، رویکرد و روشی به مطالعه دین پرداخت، توجه بسیاری از محققان را به خود معطوف ساخت و در این ارتباط رویکردهای گوناگونی شکل گرفت. برخی از دانشمندان برجسته قرن ۱۹ و آغاز قرن ۲۰ با تلقی دین به‌عنوان پدیده عینی و موضوع تحقیق تجربی در صدد برآمدند که با پژوهش درباره آن به‌عنوان یک حقیقت انسانی، شجاعتی قابل‌توجه به خرج داده و کوشیدند که مطالعه دین را به‌صورت یک دانش و رشته خودمختار و مستقل در آورند؛ که از ویژگی‌های اساسی جهان‌شمولی، تجربه‌گرایی، مقایسه و واقع‌بینی برخوردار بوده و بر آن است که رویکرد درست، نه رویکرد تقدس است و نه رویکرد تحقیر، بلکه رویکرد همدلی انتقادی است.

از تیله[1] در کنار ماکس مولر به عنوان بنیانگذار علم دین نام برده می شود. او مانند مولر علاقه مند به تحقیق کلی درباره دین در جنبه های مختلف آن بود و به اهمیت و مزایای عملی این دانش جدید تاکید داشت. تیله (۱۹۰۲-۱۸۳۰) هم عصر با ماکس مولر و دارای اهمیت تأثیرگذار در پیدایش دین‌شناسی و بلکه به‌عنوان مؤسس آن علم شناخته می‌شود که بسیاری از دیدگاه‌های دین شناختی را برای نخستین‌بار مطرح کرده و باعث تکامل بسیاری دیگر شده است. او دین شناسی را از آن جهت مهم می دانست که شناخت آن شناخت خود است، تا آنجا که خود را از حد محدود و گذرا بالا برد و تعالی بخشید.

تیله از جمله نخستین و تأثیرگذارترین الهی دانان هلندی است که الهیات را در حوزه‌های آکادمیک وارد کرده و آن را به‌صورت علم مطرح کرد و در این زمینه کتاب‌ها و سخنرانی‌های بسیار مفید و تأثیرگذاری را ارائه داد.[2] او با گرایش تاریخی بیشتر از ماکس مولر، روی آیین‌های تاریخی

---

[1] .Cornelis Petrus Tiele

[2] تیله دانشمند و الهی دین هلندی در شانزدهم دسامبر ۱۸۳۰ در نزدیکی شهر لیدن متولد شد. او تحصیلات متداول و حرفه ای اش را در آمستردام دنبال کرد. تیله در ابتدا تصمیم داشت تا به جرگه کشیشان کلیسای معترض هلند بپیوندد. او در مدرسه انجمن برادری معترضان آموزش دیده و بعد از اتمام تحصیلات به مقام پیشوای روحانی منصئب شد و چندین کرسی وعظ بزرگ را بر عهده گرفت که به طور متوالی از طرف آنها برای وعظ فراخوانده می شد. او در

دوران باستان کار می‌کرد و نخستین کسی بود که بر اساس مطالعه منابع اصلی به زبان‌های اصلی در مورد ایران، بین‌النهرین، مصر، اسرائیل و یونان، یک بررسی تاریخی درباره تعدادی از ادیان ارائه داد. تیله بعداً این رویکرد تاریخی را با علاقه سیستماتیک ترکیب می‌کند و تکامل آنچه را که خود "ایده مذهبی[1]" نامید، از طریق اشکال مختلف تاریخی از ادیان "طبیعت" به ادیان "اخلاقی" پیگیری می‌کند. او با ارائه تعریف جالبی از دین که دارای ماهیت توصیفی پدیدارشناختی است، مانند ماکس مولر درخواست تحقیق کلی درباره دین را در جنبه‌های مختلف آن نمود تا اهمیت و مزایای عملی این دانش جدید را نشان دهد. ویژگی تیله و کل مکتب بعد از او درخواست وی برای نگرش عینی به همه صورت‌های دین است، اما باید این صورت‌ها را از خود دین متمایز کند. تیله وقتی به تحقیق "فلسفی" درباره پدیده‌های دینی پرداخت، خود را از سایر دانشمندان در زمینه تاریخی متمایز کرد. وی پس از ترسیم مراحل و جهات توسعه، صریحاً شخصیت فلسفی علم دین را اعلام نمود که "پدیدارشناسی" مرحله نخست و "هستی‌شناسی" مرحله دوّم آن است. هدف نهایی آن جستجوی

---

انجمن های مختلف کلیسای معترضان هلند از جمله در شهر موردرخت(Moordrecht) و بعد ها در شهر روتردام(Rotterdam)خدمت کرده است. زمانی که مدرسه معترضان در سال ۱۸۷۳ از آمستردام به لیدن تغییر مکان داد، تیله به مقام استادی منصوب شده بود. چهار سال بعد، در سال ۱۸۷۷، دانشگاه لیدن کرسی مخصوص به رشته تاریخ ادیان را برای تیله به وجود آورد و او دعوت آن دانشگاه را برای تصد مقام استادی در الهیات را پذیرفت و این کرسی را که تا مدت کوتاهی قبل ازمرگش حفظ کرد. تیله در این مقام، روش علمی را برای مطالعه دین به کار برد. او با بر خورداری از دانش گسترده در حوزه زبان های باستانی و تاریخ، مطالعه ادیان تطبیقی را عمیقا تحت تاثیر قرار داده و در ایجاد کرسی مطالعه علم دین در دسترس، در دانشگاه هلند به شدت تاثیر گذار بود. در طی سال های ۱۸۶۰ تا ۱۸۷۰ تیله برای ایجاد تغییرات بنیادی در حوزه مطالعه الهیات در دانشگاههای هلند مشاجرات و گفتگو های بسیاری انجام داد. به واسطه ی حمایت ها و دفاعیات گسترده او دو رشته جدید " تاریخ ادیان" به طور کلی و " فلسفه دین" از طریق تصویب پارلمان در سال ۱۸۷۶ به برنامه آموزش الهیاتی هلند معرفی شد. تیله به همراه فریدریش ماکس مولر و دیگران به عنوان یکی از بنیان گذاران رشته علم دین و معمار برجسته توسعه بیشتر آن توصیف شده است. تیله آثار فراوانی در حوزه ادیان آشوری، زرتشتی، هندی، مصری و سامی که دارای ارزش علمی بالایی هستند از خود به جای گذاشت. از جمله مهم ترین آثار او که به زبان انگلیسی ترجمه شده عبارتند از: دین زرتشت(۱۸۶۴)، *تاریخ تطبیقی ادیان مصر و بین النهرین*، که مربوط به نژاد حامی و سامی است؛ *تاریخ دین در دوران باستان*؛ کتاب عناصر علم دین در دو جلد و مقاله "ادیان" که برای چاپ نهم *دایره المعارف بریتانیکا* نوشته و چندین کتاب و مقاله به زبان هلندی و ارائه سخنرانی های مختلف که از جمله آنها مجموعه سخنرانی های گیفورد می باشد که به صورت کتاب در آمده است. (Waardenburg, 1999, 96)

[1] .religious idea

آن چیزی است که در این تغییر دائمی به دست می‌آید و اینکه این صورت‌ها چه عناصر مشترکی دارند. تیله برای نخستین‌بار در جهان انگلیسی‌زبان با ترجمه کتاب خطوط کلی تاریخ ادیان[1] در سال ۱۸۷۷ به شهرت رسید. مجموعه سخنرانی‌های او در سال‌های ۱۸۹۶ و ۱۸۹۷ توسط بعضی از محققان به‌عنوان بزرگ‌ترین شاهکار او مورد ستایش قرار گرفته است. او عناصر علم دین[2] را طرحی کلی برای دین‌شناسی معرفی کرد تا کتابی مرجع باشد، در شکل‌دادن به آینده این رشته به‌شدت تأثیرگذار بود. این سخنرانی‌ها مخاطبان زیادی را به خود جلب کرد و به‌صورت هم‌زمان در آمستردام هلند و انگلیس منتشر شد. در سال ۱۹۰۰ دانشگاه ادینبورگ درجه افتخاری دکترای الهیات را که قبلاً توسط دانشگاه ترینیتی دوبلین در ایرلند و دانشگاه بولوگنای ایتالیا به او داده شده بود اعطا کرد. شهرت و اعتبار تیله هم در داخل و هم در خارج از کشور منجر به این شد که او بیش از پنجاه دانش‌آموخته را در سراسر جوامع اروپایی و آمریکا به جامعه تحویل بدهد، این شهرت و اعتبار به جایی رسیده بود که ملکه ویلهلمینا هلنا پنخستین ماریا[3] اهل هلند به‌وسیله اعطای افتخار ویژه جانشینی‌اش به او در سال ۱۸۹۰ تأیید داخلی را برای کمک به خود فراهم بیاورد. تیله در یازده ژانویه سال ۱۹۰۲ درگذشت(Waardenburg, 1999,14-15).

این نوشتار به بررسی رویکرد دین شناختی تیله، دین‌شناس و الهی دان هلندی، هم عصر با ماکس مولر می‌پردازد. با وجود اهمیت و جایگاه این شخصیت دانشمند در غرب و حوزه‌های علمی دین‌شناسی، می‌توان گفت تقریباً هیچ کاری به زبان فارسی در جهت شناساندن این اندیشمند و الهیدان برجسته صورت نگرفته و امید است این مقاله تصویری کلی و روشن از زندگی و آثار و آرای دین‌شناسی او ارائه داده و او را بیشتر به جامعه علمی بشناساند و به این سؤالات پاسخ دهد که او در به‌وجودآوردن علم دین یا دین‌شناسی چه نقشی داشته و چه رویکردی در حوزه دین‌شناسی دارد. مفهوم‌سازی او از دین و تکامل دینی و چهارچوب "دین" (موردنظر) او به چه شکلی است؟ چه مفاهیم و استعاره‌هایی برای ایجاد دینی که "در ژرف‌ترین عمق وجود ما جای دارد" به‌کار رفته است؟

---

[1] .Outlines of the History of Religion, to the Spread of the Universal Religions

[2] .Elements of the Science of Religion, Morphological and Ontological

[3] .Wilhelmina Helena Pauline Maria

## تیله و علم دین

تیله در کل به‌عنوان یکی از بنیان‌گذاران اصلی علم دین در نیمه دوم قرن نوزدهم شناخته می‌شود. از همان ابتدا بحث‌هایی در مورد این مسئله وجود داشت که واقعاً چه کسی این دانش جدید را بنیان نهاده است. شناخته‌شده‌ترین (مشهورترین) این نامزدها از یک‌طرف سانسکریت‌شناس آکسفورد فردریش ماکس مولر (۱۹۰۰-۱۸۲۳) بود کسی که در اثر خود، «قطعه‌هایی از کارگاه آلمان[1]»، از این امر که علم جدید باید "سیمای جهان را تغییر دهد" طرف‌داری می‌کرد؛ در سوی دیگر، تیله هلندی، کسی که از سال ۱۸۷۷ به بعد نخستین کرسی لیدن را در تاریخ ادیان بر عهده داشت. نخستین مورخ این رشته، لویس هنری جوردن[2]، کوشش بسیاری کرده است تا این ادعا را که مولر پدر علم دین تطبیقی هست رد کند، به‌طوری‌که این عمل اغلب مورد توجه بسیاری قرار گرفته است. خود تیله در مقاله‌ای که در دپارتمان ادیان معروف در شیکاگو در سال ۱۸۹۳ قرائت می‌کند به این موضوع پرداخته است. او سرانجام با بیان این که به‌سختی می‌توان گفت که شاخه جدید مطالعه و دانش‌بنیان نهاده شده است این مسئله را کنار می‌گذارد. چنان‌که در این ارتباط می‌گوید: "همانند دیگر رشته‌ها، این یکی نیز در کل به‌واسطهٔ یک حس نیاز در کشورهای مختلف در زمانی خاص و البته به‌عنوان یک موضوع به وجود آمده است"(Tiele,1893, 586). موضوع درگیر بودن در امر خطیر علمی که فراتر از مرزهای داخلی باشد در آن زمان قوت بسیاری داشت، همان‌طور که در کنگره‌های جهانی آشکار می‌شد، سهیم‌شدن همگانی در یک دانش جدید، یک خودآگاهی را برانگیخته بود. تیله در محدوده بستر هلندی در میان همگنان خود نخستین و در بالاترین مرتبه[3] بود یا حداقل تصور می‌شد که باشد. تشویق‌های مهربانانه‌ای که همراه با نقد کتاب مشهور تاریخ دین هم دانشکده‌ای جوان‌تر خود، پیردانیل شانتپیه دلا سوسایه[4] انجام داد مثال خوبی از این خودآگاهی را نشان می‌دهد. شانتپیه در کتاب *بازکاوی آمار مردگان* که برای آکادمی علوم هلند نوشت از فاصله موجود بین تیله و خود سخن به میان آورد. البته، او اظهار داشت که تیله از شهرت جهانی برخوردار است - این ندا از سراسر جهان

---

[1] .Chips from a German Workshop

[2] .Lewis Henry Jordan

[3] .primus inter pares

[4] .Piere Daniel Chantepie de la Saussaye

برخاسته است که: " تو ای دوک، خداوندگار و ای استاد."[1] اما پس از اشاره بر این واقعیت که تیله هیچ شاگردی در هلند نداشته است، به حساسیت تیله اشاره می‌کند، نه این که بگوید تیله انتظارات فوق‌العاده حساس، طبیعی و بالایی نسبت به این رشته جدید داشت؛ بلکه امیدوار بود که علم جدید راهی را برای بیداری و هشیاری جدید دینی که به‌دور از هر نوع فشار از سوی کلیسا باشد، هموار نماید. در این دیدگاه، علم دین می‌تواند تأثیر عملی داشته و برای آموزش‌های دینی جدید به کار رود. ازاین‌رو، اتفاقی نیست که تیله نخستین اثر خود را در این رشته جدید، با عنوان "*چیزهایی در ادیان ماقبل مسیحیت*" در انتشارات مسیحی آلماناک[2] که او با دوستش، شاعر معروف هلندی پی‌ای ده گنستیت[3] ویرایش کرده بود منتشر کرد. هر دو در آن زمان در *انجمن برادران معترض* که کلاس کوچکی در طبقه‌بالایی کلیسای پروتستان بود، کشیش بودند. تیله تا اندازه زیادی در علم دین شخصی خودآموخته بود، او در قلمرو کشیشی‌اش در روتردام بر زبان‌های باستانی همچون زبان پارسی و آشوری مسلط بود. او دوره علمی‌اش را در سال ۱۸۵۰ با نوشتن دو کتاب دررابطه با انجیل یوحنا آغاز کرد. او استدلال می‌کند که آن کتاب یک بینش تاریخی مفیدی را در زندگی عیسی به دست می‌دهد و آن به‌عنوان یک سند تاریخی در برابر دیگر نوشته‌های عهد جدید ترجیح داده می‌شود؛ نه فقط به این خاطر که حاوی حقایق قابل‌اعتمادتر است؛ بلکه به این جهت که انجیل چهارم بهتر از منابع دیگر همه وقایع تاریخی را به تصویر کشیده است.

نخستین سهم عمده او برای شکل‌گیری علم دین در کتابی با عنوان «*دین زرتشتی*» بود. از سال ۱۸۷۰ به این‌طرف بسیاری از مقالات و کتاب‌های او به اکثر زبان‌های اروپایی ترجمه شده است. کتاب "*خطوط کلی تاریخ دین*" (۱۸۷۷) او در ابتدا در هلند در سال ۱۸۷۶ منتشر شد و ترجمه آلمانی آن به‌وسیله دانشمند سوئدی ناتان سودربلوم[4] بعد از مرگ تیله بازبینی و شرح و بسط داده شد که تا زمان جنگ جهانی دوم یکی از تأثیرگذارترین کتاب‌ها در کشورهای آلمانی‌زبان بود. این کتب آشکارا به‌عنوان یک تاریخ دین و نه به‌عنوان تاریخ ادیان منحصربه‌فرد در نظر گرفته شده‌اند. تاریخ دین به

[1] .tu Duca, tu Signore, e tu Maestro

[2] .Christian Popular Almanac

[3] .P.A.de Genestet

[4] .Nathan Soderblom

نگارش درباره امر قدسی[1]، یا با شرح و توضیح تغییرات و دگرگونی‌های آنها (تاریخ ادیان) قانع نیست؛ هدف آن این است که نشان دهد که دین در کل به‌عنوان رابطه بین انسان و قدرت‌های ماوراءالطبیعی که انسان به آن معتقد است و در گذر زمان و قرون متمادی در میان ملل و نژادهای مختلف توسعه‌یافته است، و همچنین از این طریق در کل در میان بشریت، چطور تلقی می‌شود. پیش‌فرض اتحاد و پیوستگی ادیان همه اعصار و مکان‌ها یک ارتباط درونی را برای مطالعه آنها موجه کرده است. تیله نه‌تنها مقاله‌های مهمی راجع به علم دین نوشت؛ بلکه همچنین مدافعی پر حرارت برای آن بود. صدای نخستین جدالش در نقد کوبنده آموزه‌های جان هندریک اسکولتن[2]، استاد بزرگ الهیات جدید در لیدن، کسی که در آن زمان در اوج شهرتش بود، درآمد. این امر تیله را از این امر بازنمی‌دارد تا از "بیانات بدون سند" و " مفاهیم ناکافی" درباره طرح کلی (خلاصه) اسکولتن از تاریخ دین سخن بگوید. در عبارتی طعنه‌آمیز، تیله نوشته است که برای یک‌لحظه او فکر کرده است که این کتاب لطیفه‌ای بود برای تست‌کردن اینکه کم‌هوشی و حماقت هلندی در رشته تاریخ دین چقدر هست و باید باشد. معجزه کوچکی بود که اسکولتن بعدازاین انتقاد، انتصاب تیله در دانشکده الهیات لیدن را پذیرفت. تیله حملات و انتقادهایش را در سال ۱۸۶۰ آغاز کرد و از دگرگونی و تغییر کامل الهیات به علم دین دفاع و حمایت کرد که از نظر او قادر خواهد ساخت تا وظایف اصلی الهیات سنتی را به روشی علمی برآورده سازد و انجام دهد. بااین‌حال، هیچ اکثریتی برای این گزینه و انتخاب در پارلمان وجود نداشت. بااین‌حال، بعد از مدت زمانی طولانی، یعنی دوره ده‌ساله‌ای از بحث و جدل بود که قانون جدیدی در آموزش عالی در سال ۱۸۷۶ به تصویب رسید که دوشاخه جدید را به برنامه آموزشی الهیاتی شامل: تاریخ ادیان به‌صورت کلی و فلسفه دین معرفی و وارد کرد. از نظر تیله اینها شاخه‌های توأمان علم دین بودند. در سخنرانی افتتاحیه‌اش در ده اکتبر سال ۱۸۷۷ در لیدن در مورد معنای آشور شناسی برای تاریخ تطبیقی ادیان نقطه آغاز بنیادینی را در تاریخ این رشته در سیستم دانشگاهی هلند قرارداد. هر چند بدون شک تیله یک شخصیت بلندپایه و والا در علم جدید بود؛ اما او تنها یکی از دانشمندان بسیار هلندی بود که این منطقه در نیمه دوم قرن نوزدهم به خود دیده بود.

---

[1] .hierography

[2] .Jan Hendrik Scholten

## جایگاه دین و شناخت آن

تیله در مقاله *دین* خود، در ویرایش نهم دایره المعارف بریتانیکا، هدف کار خود را تنها "ارضای یک حس کنجکاوی جزئی یا عبث" ندانسته و معتقد است که کارش فهم و توضیح یکی از "بزرگ‌ترین محرک‌ها در تاریخ بشریت است که به‌خوبی ملت ها و اقوام را متحد یا متلاشی کرده، به‌خوبی امپراتوری‌ها را دشمن هم یا به هم متحد کرده، محرکی که بی‌رحمانه‌ترین و وحشیانه‌ترین اعمال را تأیید کرده است، ظالمانه‌ترین و شهوانی‌ترین مراسم و سنت‌ها را بوجود آورده، و تحسین‌برانگیزترین اعمال قهرمانانه را الهام کرده است؛ انکار نفس (توبه) و پرستش را برانگیخته و خونین‌ترین جنگ‌ها، شورش‌ها و شکنجه‌ها را موجب شده است؛ همچنین باعث آزادی، خوشحالی و صلح ملت‌ها گردیده است - در یک‌زمان طرف‌دار ظلم و ستم و در زمانی دیگر درهم‌شکنندهٔ زنجیره‌های ظلم و ستم بوده است؛ اکنون محرک پیدایش تمدن‌های جدید و درخشان و رشد و پیشرفت شده و از سوی دیگر دشمنی کشنده‌ای با پیشرفت، علم و هنر دارد."(Tiele,1886, 358).

به نظر می‌رسد که تیله بامهارت بلاغی و پر از لفاظی و حتی با آسودگی خاطر خطوط کلی تأثیر بزرگ دین بر زندگی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را ترسیم کرده است. به نظر می‌رسد به‌ویژه تأثیرات به‌صورت بالقوه ویران‌کننده کارگزاران قدرت، تقویت شده به‌وسیله دین، تیله را مجذوب خودکرده است، هر چند او از آثار سودمند دین غفلت نکرده است. دین و قدرت رابطه بسیار نزدیک و تنگاتنگی با هم دارند. تحول عظیمی که به‌وسیله عام‌گرایی و شمول‌گرایی دینی پدیدآمده است، بزرگ‌ترین و کامل‌ترین تحولی است که تاریخ جهان می‌تواند نشان دهد و دیگر تحول‌های سیاسی یا اجتماعی در مقایسه با این چیزی نیستند. بدون شک، این صورت‌بندی و عبارت تصویری رمانتیک از قدرت و شجاعت را آشکار می‌کند.

او با استفاده از استعاره "محرک نیرومند" رابطه بین دین را ازیک‌طرف و رابطه تاریخ فرهنگی و اجتماعی –سیاسی را از طرف دیگر بر حسب رابطه درونی و بیرونی تنظیم کرده است. ظاهراً این رابطه درونی بین انسان‌ها و خدایانشان می‌تواند نتایج بیرونی بزرگی را به دست بدهد. همچنین، تیله انکار نمی‌کند که تاریخ سیاسی و دینی در بعضی زمینه‌ها همچنان که حتی در عنوان چندین کتابش نشان داده است با هم دیگر عجین شده‌اند؛ از جمله: "*دین زرتشتی... تا سقوط امپراتوری قدیم*

*پارس*"، و"*تاریخ دین باستان تا زمان به‌قدرت‌رسیدن اسکندر کبیر*". حتی کتاب "*تاریخ بابلیان و آشوریان*" او اساساً تاریخی سیاسی است. بحث دین تنها نقش ثانویه را در بخشی از فرهنگ بابلی و آشوری بازی می‌کند. اما این امر در نوشته‌های تیله یک استثنا هست که در آن در کل به پدیده دینی خاص، ادیان خاص و حداکثر و نه حداقل به دین به معنای دقیق کلمه می‌پردازد. این تمرکز بر دین به معنای دقیق کلمه یا همچنان که تیله ترجیح داده است بگوید، تمرکز بر اساس و منشأ دین، دلالت بر بی‌علاقه بودن نسبت به تجلیات و مظاهر مختلف این شکل فرهنگی خاص نمی‌کند. او وقت زیادی را برای توسعه و بسط طبقه‌بندی ادیان صرف کرد. اما این تلاش با خواست تیله برای ارائه هم‌زمان طرح توسعه‌ای پیچیده شده است. یا به طور دقیق‌تر، یک نوع از طبقه‌بندی (ریخت شناختی) در خود مراحل توسعه و گسترش (تکامل) آشکار و نمایان می‌شود. این تلاش در طبقه‌بندی تاریخی، بحث‌های گسترده و حیرت‌آوری را در میان دیگران و بین تیله و جی. آی. دادس[1] استاد دانشگاه آترخت[2]، و فیلسوف برلینی اتو پفلیدرر[3] افزایش داد. بر طبق نظریه دفاع شده توسط تیله، پدیده هایی که رخ می‌دهند، به سختی می‌توان گفت، که بعد از آن در جریان تاریخ می‌تواند آشکار شود، و به لحاظ ریخت شناسی می‌توان گفت، که به معنای دقیق کلمه حالت های اولیه تر توسعه دین هستند. این نقطه نظر برای همه هم قطاران او قابل قبول نبود. به زعم بعضی از منتقدان این نوع از"تاریخ" ( مرتبط با دین به معنای دقیق کلمه) هیچ ربطی به تاریخ دینی واقعی ندارد. تاریخ همچنان که به وسیله تیله به کار رفته است، وسیله ای برای هدف گفته شده است و نه هدف فی نفسه همان طور که باید باشد. علی‌رغم این انتقاد، تیله به این امر معتقد باقی مانده است که تاریخ دین (به تنهایی) در درون تاریخ ادیان (به صورت کلی) قرار گرفته است(Tiele,1877, 2-4).

در اهمیت تحقیق تاریخی_ تیله حتی خودش گفته است که: "من اگر تاریخی نباشم هیچ چیزی نیستم"(Tiele,1897, vol.1, 17). او در پایان علم دین تلاش می کند تا مقایسه و طبقه بندی را صورت دهد. تیله برای این که این کار به طور مناسب انجام گیرد، در مقاله ای که در مورد ادیان برای دایره المعارف بریتانیکا نوشته، آورده است که "آدمی باید دو عنصر اساسی تشکیل دهنده دین

---

[1] .J.I.Doedes

[2] .The Utrecht University

[3] .Otto Pfleiderer

یعنی... عقاید دینی و اعمال دینی را تشخیص دهد. چنین عقایدی ممکن است مبهم و غیر نظام‌مند باشد اما به نظر تیله هیچ "دین زنده ای بدون چیزی شبیه یک آموزه" وجود ندارد. با وجود این، آموزه به تنهایی یک دین را به وجود نمی آورد. " دین به ندرت به واسطه عقاید اصلی آن، کمتر از مراسم و شرایع آن تشخیص داده و باز شناخته می شود..." با توجه به اهمیت زیادی که تیله از همان ابتدا به پژوهش در مورد عقاید دینی به جای مطالعه مناسک و اعمال مذهبی داده، قابل توجه است که در این بیان، شعایر تقریبا (به ندرت کمتر) رتبه یکسانی را همچون عقاید دریافت می کند. تا آنجا که تیله حتی از این سخن که "پیش از این مطالعه مقایسه ای پرستش دینی و مطالعه اخلاقیات بیشتر مورد غفلت قرار می گرفت" سخن به میان آورده است(Tiele,1886, 358-371). این اظهار نظر می تواند موافق با این واقعیت باشد که روبرتسون اسمیت، کسی که در سبک استدلالش بر تقدم و اولویت شعایر بر اسطوره تاکید دارد، از تیله دعوت کرده است تا این مقاله را بنویسد. اما نامه های اسمیت به تیله در مورد مقاله دایره المعارف، هیچ بحثی از این نوع را نشان نمی دهد.

او این واقعیت را برای خوانندگانش خاطرنشان می سازد که دو عنصر اصلی دین به سختی با همدیگر در تعادل هستند، به نحوی که به طور برجسته ای (عمدتا) مجبوریم تا بیشتر ادیان عقیدتی را از ادیان شعایری و اخلاقی بازشناسیم. او در رابطه با این موضوع می گوید: «عقیده دینی (عقاید) و شعایر، دین نیستند: آنها تنها مظاهر و جلوه های ضروری آن هستند، تجسم آنچه که باید برای خود باشد یا ذات آن در نظر گرفته شود و تجسم آنچه که به عنوان یک اعتقاد راسخ باید از آموزه یا عمل تمیز داده شود – یعنی ایمان»(Tiele,1886, 358).

اینجا انتقال از بیرون( تجلی) به درون( اعتقاد درونی، ایمان[۴]) است. ظاهرا تنها به واسطه مطالعه و بررسی مظاهر و تجلیات است که می توان فهمید که درون و باطن است که آن پدیده های ظاهری را پدید می آورد. بدون بررسی و کاوش شعایر و عقاید دینی، "ما نمی توانیم معرفتی از ایمانی که پایه اعتقاد اساسی است و موجب اعمال و شعایرخاص می شود به دست بیاوریم". در این زمینه دشوار است بفهمیم او چه هدفی دارد زیرا او ماهیت و محتوای ایمان را مشخص نکرده است. در فرصت های بعدی این اصطلاح را از قلم انداخته و به جای آن از" احساس دینی[۵]" به عنوان وجودی

[4] .inner conviction

[5] .religious sentiment

در قلب و مرکز دین صحبت کرده است. با این حال این ایمان و اعتقاد اساسی است که با اعمال، آموزه ها و مفاهیم دینی آمیخته و خلط نشده است. آن به شیوه ارتباط بنیادین با خدا یا امر الوهی مربوط است. اساس و ذات دین به روش های مختلفی (که شاید همه آنها با هم دیگر سازگار نباشد) در سراسر نوشته های او توصیف شده است. در این ارتباط می توان مضمون های سخنرانی های گیفورد او را دید.

**۱-نگاه به دین از بیرون یا درون**

بعد از اینکه تیله مجبور شده بود تا دعوت نخستش را برای ارائه سخنرانی در گیفورد[۶] به خاطر منصب جدیدش به عنوان رئیس دانشگاه لیدن(۱۸۹۳-۱۸۹۲) رد کند، از پذیرش دعوت دومش خرسند بود. او اظهار می دارد که به واسطه چشم انداز ارائه دیدگاه هایش در مورد علم دین در پیش روی جماعت گسترده ای، مورد جلب توجه قرار گرفته است. این سخنرانی ها که در سال های ۱۸۹۶ و ۱۸۹۸ ایراد شده به وسیله مخاطبان زیادی مورد توجه قرار گرفت. این سخنرانی ها در دو جلد، به زبان انگلیسی با عنوان "عناصر علم دین"، و به زبان هلندی و دیگر زبان ها با عنوان" مقدمه ای بر علم دین" منتشر شد. تیله حاشیه ها و ارجاعات را به این کتاب تحمیل و بار نکرده است؛ او آن را به عنوان مقدمه ای کم و بیش عمومی و نه یک کتاب مرجع تلقی می کرد. احتمالا عنوان اصلی هلندی اش این نبود یا نمی توانست برای چاپ انگلیسی به کار رود، به این خاطر که قبلا یک مقدمه با همان نام که به وسیله هم دانشگاهی مشهورش ماکس مولر نوشته شده بود وجود داشت. به نظر تیله، این کتاب نقطه ثابت و همیشگی ارجاع بود. به اعتقاد تیله، مولر در سال ۱۸۷۳ ضرورتا به مقدمات می پردازد اما اکنون ۲۵ سال بعد علم دین کم و بیش استحکام یافته و اصول آن می توانست نتایج واقعی را به دست بدهد. تیله بر بخش فلسفی یا حتی بر مشخصه علم جدید تاکید می کند و جایگاه تاریخ را در علم دین کاهش می دهد یا حداقل احتمالا آن را دست‌کم در نظر می گیرد که؛

---

[۶]- سخنرانی‌های گیفورد مجموعه سخنرانی‌های سالانه‌ای بود که به خواست لورد آدام گیفورد (فوت ۱۸۸۷) تأسیس شده بود. این سخنرانی‌ها به‌منظور ترویج و انتشار مطالعه الهیات طبیعی در گسترده‌ترین معنای آن، و به‌عبارت‌دیگر شناخت خداوند بنیان نهاده شد و انتصاب به سخنرانی در گیفورد یکی از معتبرترین افتخارات در دانشگاه‌های اسکاتلندی است. این سخنرانی‌ها در چندین دانشگاه اسکاتلندی نظیر دانشگاه اندرو، دانشگاه گلاسکو، دانشگاه آبردین و دانشگاه ادینبورگ انجام می‌شود و آنها در طی یک سال تحصیلی جمع‌آوری‌شده و به‌صورت کتاب ویرایش شده و چاپ می‌شد و تعدادی از این آثار در رشته‌های الهیات و فلسفه و رابطه بین علم و دین است.

"تحقیقات تاریخی باید مقدم باشد و راه را برای علم ما هموار کند؛ اما آن (علم دین) وابسته به تحقیقات تاریخی نیست. اگر من توصیفی دقیق از همه ادیان موجود؛ از آموزه ها، اسطوره ها، سنت ها، مناسکی که آنها تکرار و القاء می کنند و سازمان طرفداران آنها، گذشته از این ترسیم اشکال مختلف دینی، منشا(پیدایش)، شکوفایی و زوال آنها داشته باشم، صرفا موادی را فراهم آورده ام که علم دین شناسی با آن کار می کند؛ ناگزَیر همچنان که هست آن کافی نیست. انسان شناسی یا علم انسان، جامعه شناسی یا علم روابط اجتماعی، روانشناسی یا علم وجود درونی انسان و شاید دیگر علوم در کنار اینها باید نوشته ها و کمک هایشان را به منظور کمک به ما برای مطلع شدن از ماهیت واقعی و منشا دین و بنابراین رسیدن به هدف مان به دست دهند" (Tiele,1897, vol.1, 17).

تاریخ، انسان شناسی و غیره به عنوان شاخه های کمکی در نظر گرفته می شود که همه کم و بیش طبیعتا استقرایی هستند، در حالی که خود علم دین شناسی بایستی روش استنباطی را به کار ببرد. روش اخیر با روش نظری زمان های قبل خلط و آمیخته نشده است. "بر عکس، استدلال قیاسی ما، باید از نتایج به دست آمده به واسطه استقرا و به وسیله روش های تجربی، تاریخی و مقایسه ای آغاز شود. ما تنها می توانیم از پدیده های دینی ثابت و معلوم کنیم که دین هست و از کجا به وجود می آید و ناشی می شود. وجود باطنی و درونی ما تنها به واسطه ی ظهورات و تجلیات ظاهری آن شناخته می‌شود"(Tiele,1897, vol.1, 18).

نگاه از بیرون به درون دین" استعاره‌ای است که برنامه تحقیقاتی تیله را هدایت می‌کند. در نوشته‌های او استدلال‌ها و جدلیاتی بین درون و بیرون، بین هسته و پوسته در سطوح مختلف وجود دارد. برای مثال او برای برتری‌دادن نیات و اعتقادات بر ضد شعایر و اعمال استدلال نموده و اظهار می‌دارد که اعتقاد راسخ درونی تضمین می‌کند که آموزه "عبارتی خالی، چرب‌زبانی، خواندن طوطی‌وار یک توضیح‌المسائل دینی"نمی‌باشد(Tiele,1898, vol.2, 191) وی شعایر را نمودهای ظاهری، آن هم متفاوت در میان فرقه‌های مختلف یک دین می‌داند. (Tiele,1897, vol.1, 26؛ Tiele,1898, vol.2, 262). بااین‌حال دوگانگی بیرونی - درونی نقش مهمی در تقسیم " عناصر" به دو بخش بازی می‌کند. بخش اول؛ بخش ریخت شناختی که به " تغییر شکل‌های دائمی که از تکامل و تحول روبه‌جلو ناشی می‌شود"، درحالی‌که دومی، بخش هستی‌شناختی به " عنصر تغییرناپذیر و باطنی در صورت‌های گذرا و در حال تغییر" می‌پردازد(Tiele,1897, vol.1, 27)

منظور او از اصطلاح " هستی‌شناختی" به بحث متافیزیکی در مورد موضوعات متعالی نیست، بلکه تحقیق در عناصر سازنده دین به معنای دقیق کلمه است.

**۲.تعریف دین**

سخنرانی‌های گیفورد با سؤالاتی اساسی آغاز می‌شود که در میان آنها مسئله تعریف دین برجسته‌تر است. تیله با شروع تحقیقات خود می‌نویسد که آدمی باید یک تصویر کلی[۷] از دین داشته باشد. این تعریف نخست به معنای تعیین ذات دین نیست، آن تنها می‌تواند در پایان همه تحقیقات معلوم شود(Tiele,1897, vol.1, 4). تیله با طرح کلی یا " ایده پیش‌فرض از دین" شروع نمی‌کند؛ بلکه با آنچه که در اصطلاح "فهم کلی" است آغاز می‌کند. در معنای کلی، آن به این معناست که "جمع‌آمدن همه آن پدیده‌هایی که همواره، در تقابل با امور اخلاقی، زیبایی‌شناختی، سیاسی و غیره است، دینی نامیده می‌شوند"(Tiele,1897, vol.1, 4). او تمایزی نسبتاً صوری را بیان می‌نماید، تمایزی که برای کار بعدی وی اساسی است. علاوه بر این، آن به طور ضمنی پیش‌فرض اصلی علم دین‌شناسی، به معنای دقیق کلمه است. دین مفهومی برای ایجاد یک حوزه متمایز است؛ در سطحی اساسی‌تر، دین امری مرتبط با " آن تجلیات ذهن انسان در کلمات، اعمال، رسوم و سنن و رسومی که اعتقاد انسان به مافوق انسانی[۸] را تصدیق می‌کنند و به ایجاد ارتباط او با آن کمک می‌کند"(Tiele,1897, vol.1, 4). در آن دوگانگی ظهورات (نمودها) یا پدیده‌های خارجی که بیانگر اعتقاد درونی است، قابل‌توجه و برجسته است. با مقایسه توصیفات قدیمی‌تر تیله که بر رابطه بین انسان و مافوق انسان (ماوراء) تمرکز دارد(Tiele,1877, 1)، روشن می‌شود که تأکید او بر تجلیات خارجی دین در مفهومی جدید است. این را می‌توان به‌عنوان استدلالی برای مشخصه "پدیدارشناختی" ارائه شده از علم دین‌شناسی تیله استنباط کرد. ویژگی مشترک تحقیق پدیدارشناختی عبارت است از "تمایل به تحقیق داده‌های دینی به‌خاطر معنایشان، درحالی‌که تلاش می‌شود از تحمیل‌کردن قضاوت‌های ارزشی شخصی بر چنین داده‌ها و اطلاعات خودداری شود"(Waardenburg, 1972, 129). هر چند اصطلاح "پدیدارشناختی" تا آنجا که می‌دانیم تنها در آخرین اثر تیله یافت می‌شود، او نوع خاصی از *پوخه* را (بدون به‌کاربردن این اصطلاح) به

[7] .general characteristic

[8] .superhuman

کار برده است که ماورا را به معنای دقیق کلمه موضوع تحقیق نمی‌داند. او می‌گوید "موضوع علم ما خود مافوق بشری (ماورا) نیست، بلکه دین مبتنی بر اعتقاد به امر فوق بشری است"(Tiele,1897, vol.1, 5). این اعتقادات می‌تواند به طور علمی مورد مطالعه قرار گیرد. ویژگی علمی رشته جدید برای تیله اهمیت زیاد داشت(Tiele,1897, vol.1, 5). بدون تردید، تیله اینجا خواسته تا به‌طورکلی مشخصه‌ای بی‌طرفانه و بی‌غرضانه از دین را ارائه دهد که پایه و اساسی برای علم جدید باشد. او به‌دقت تلاش می‌کند تا از"مافوق انسانی " به‌جای "مافوق جسمانی[۹]" سخن بگوید، زیرا اصطلاح دوم "خدایان مرئی" را مستثنی خواهد کرد( Tiele,1897, vol.1, 2). در مقایسه با نوشته‌های قدیمی‌تر، سخنرانی‌های گیفورد دین را بر حسب رابطهٔ بین انسان و قوای فوق بشری تعریف نمی‌کند. مفهوم قدرت تنها در بخش دوم این کتاب، در قسمت " عنصر پایدار در همه مفاهیم خدا" معرفی و مطرح شده است. تیله در تعریفش از به‌کاربردن قوه یا قدرت (فوق بشری) اجتناب می‌کند، بلکه او آزادانه در مورد "خدا" یا " خدایان" (همچون هم ارز با "فوق بشری") سخن می‌گوید. به نظر می‌رسد، او این امر را مسلم فرض می‌کند که قلمرو "فوق بشری" به‌وسیله خدایان و ارواح اشغال شده است(Tiele,1897, vol.1, 290). هر چند تیله می‌تواند بدون مفهوم قدرت یا قوا کار کند، او به مفهوم فوق بشری یا خدایان برای توصیف دین نیاز دارد. این حقیقت که مفهوم قدرت (فوق بشری) در تعریف به کار نمی‌رود به این اشاره دارد که دیگر آن مهم نیست. قدرت فوق بشری هنوز "یک عنصری که ضرورتاً و به ناگزیر ایده خدا را تشکیل می‌دهد" وجود دارد(Tiele,1898, vol.2, 80).

در این زمینه ضروری است تا به کاربرد مفهوم قدرت در دین‌شناسی اواخر قرن نوزدهم اشاره بکنیم، به این خاطر که در تاریخ‌نگاری این مفهوم قبل از هر چیزی به تئوری ماقبل جان‌گرایی دین، همچنان که توسط مارت (مارت، ادیان ماقبل آنیمیستی، ۱۹۰۰) ارائه شده است، مربوط می شود. تایلر دین(" ابتدایی") را اعتقاد به ارواح تعریف کرده و اعتقاد به زنده انگاری طبیعت ( آنیمیسم) را مطرح نموده بود. مارت با نقد نظریه تایلر، آن را " به خاطر عقل گرایی خیلی زیادش، کوته بینانه و محدود" دانسته(Marett, 1900, 1) و دین را احساس و تجربه مانا (قدرت)

[9] .supersensual supersensual

می خواند(Kippenberg, 1994, 381). مارت می گوید که دین اساسا برخاسته از عواطف و احساسات است و عقاید و مفاهیم در آن اهمیتی ثانویه دارند(Marett, 1914, 31). این دیدگاه تاثیر بسیار بزرگی در مطالعات بعدی دین داشت. تصور و برداشت رودلف اتو از مقدس متاثر از آن بود و مارت برای جامعه شناسان دین اولیه همچون امیل دورکیم و ماکس وبر و غیره نیز تاثیر داشت(Kippenberg, 1994, 383-86). در نظر تیله مفهوم قدرت نقش مهمی در مطالعه دین پیشاآنیمیستی مارت داشت. اما تیله معتقد است که دین اصولا بر حسب اعتقاد تعریف می گردد. تیله با سخن گفتن از قوا یا قدرت ریشه اعتقاد به هر مفهومی از خدا را مد نظر دارد( Tiele,1898, vol.2, 81).

### ۳. ظهورات و تجلیات[10] و اجزای تشکیل دهنده دین

آخرین کتابی که خود تیله منتشر کرد، یعنی " *ویژگی‌های اصلی {عناصر} علم دین*" که در سال ۱۹۰۱ در هلند چاپ شد، بسیاری از موضوعات سخنرانی های گیفورد را دربردارد. تیله در مقدمه به سوالات مهمی نظیر مسئله تعریف دین که در بالا بحث کردیم می پردازد. او بخش ریخت شناختی در مورد رشد و گسترش دین را بحث کرده و یک طبقه بندی از ادیان ارائه می دهد (دوگانگی برجسته ای بین ادیان طبیعت و ادیان اخلاقی وجود دارد) و قوانین توسعه و رشد دینی را فرمول بندی (قاعده بندی) می کند. این موضوعات برای او اهمیت زیادی دارند، بلکه همچنان که او می گوید او در کتاب اول تنها به تغییرات صورت ها می پردازد و عنصر ثابت و پایداری که تغییر صورت ها بر اساس آن انجام می گیرد و "منشا، ماهیت و ذات دین" در بخش هستی شناختی جلد دوم مطرح می گردد(Tiele,1897, vol.1, 27). به این دلیل آن هستی شناختی نامیده می شود که به "هستی[11] _ آنچه که هست، یعنی امری متمایز از آنچه که رشد می کند یا در حال شدن است، یعنی هستی یا وجود به عنوان امری متمایز از امور همیشه در حال تغییر" مربوط است(Tiele,1898, vol.2, 188). تیله به مخاطبانش اطمینان می دهد که او تنها سخنگوی جوهر و ذات دین در معنای روانشناختی است(Tiele,1898, vol.2, 188). روانشناسی امری حیاتی و

[10] .Manifestations

[11] .substance and essence

تعیین کننده است، پدیده های مورد بحث در بخش هستی شناختی "از سنخ روح و روان و بنابراین پدیده هایی ثابت" هستند. در حالی که تحقیقات ریخت شناختی یا ساخت واژه ای "تاریخی و بنابراین با پدیده هایی ناپایدار" سروکار دارد. هستی شناسی و تمرکز بر تحقیق (هستی شناختی) در تقابل شدید با ریخت شناسی بوده و در صدد شناخت جوهر دین که ماهیتی روانشناختی دارد است. منظور تیله از ظهورات اصولا " گفتار و رفتار" و منظورش از ساختارها "احساسات، ادراکات و عواطف است که بلافاصله از گفتار و رفتار ناشی می شود"(Tiele,1898, vol.2, 6). تحقیق در ساختارها به معنای واقعی کلمه روانشناختی (روانشناختی- ترکیبی)، در حالی که تحقیق در تجلیات یا ظهورات پدیدار شناختی- تحلیلی" نامیده می شود. تقابل نامتناسب بین " پدیدار شناختی- تحلیلی" و "ترکیبی- روانشناختی" امور را پیچیده تر کرده است(Tiele,1898, vol.2, 2).

نگاه از بیرون به درون، مرتبه شناختن (*Order of Knowing*) نامیده می‌شود. تجلیات یا ظهورات بر ساختارهای اصلی و اساسی دلالت می‌کند. علاوه بر این، اگر گفتارها و کردارهای دینی"به طور خودانگیخته و طبیعی از قلب پیروی کنند"، تجلیاتی از دین اصیل هستند( Tiele,1898, vol.2, 7). بنابراین، مجموعه"احساسات، ادراکات و عواطف" اساس هستی شناختی دارند: آنها تضمین کننده اعتبار و صحت تجلیات دینی هستند. مرتبه بودن[۱۲]، یعنی مرتبه ای که آنها وجود دارند، در مقابل مرتبه شناختن یعنی مرتبه ای که ما در آن چیزی را می شناسیم است. از طرف دیگر، امکان مطالعه روانشناختی ساختارها ( عناصر تشکیل دهنده) وجود دارد. این ساختارها هر از گاهی به پدیده ها اشاره می کنند، و تیله ادعا می کند که می داند که دین همیشه با یک احساس یا عاطفه شروع می شود(Tiele,1898, vol.2, 15). او سپس منظور خود از" احساس[۱۳]" یا" عاطفه[۱۴]" را توضیح می دهد: "به بیان دقیق تر، یک احساس یا عاطفه به سادگی نتیجه چیزی است که ما را برانگیخته و تحت تاثیر قرار داده است(Tiele,1898, vol.2, 15). در این معنا، هر احساسی سه عنصر را دربر دارد: (۱) میل ( استعداد)، در شکل برخی اشتیاقات و آرزوها، به عنوان بخشی از ناخود آگاه، که بنابر خلق و خو و گرایش اشخاص، متفاوت هستند و می توان آن را حال توصیف کرد

[12] .Order of Being

[13] .affection

[14] .emotion

(۲) عقیده (تاثیر) ناشی از عامل بیرونی، یا خود عاطفه؛ و (۳) حقیقت آگاه شدن از چنین عاطفه ای، یا درک چنین عاطفه ای(Tiele,1898, vol.2, 15). از میان آن سه، نخستین عنصر دینی- حال دینی- از اهمیت مرکزی برخوردار است، زیرا عقیده یا احساس ( تجربه) دینی را آن بر می انگیزد. برای مثال، اگر آن از دست برود، آدمی می تواند احساس یا تجربه زیباشناختی را داشته باشد، اما احساس دینی را نخواهد داشت(Tiele,1898, vol.2, 16).

### ۴. ذات، منشا و جایگاه دین

#### الف- ذات یا ماهیت دین

تیله با تحقیق در ماهیت دین، معتقد است که نباید انتظار داشت، ماهیت در ادراکات متغیر، شعایر یا نهادهای دینی یافت شود، همان‌طور که جسم را ماهیت بشر نامیدن ابلهانه خواهد بود(Tiele,1898, vol.2, 191). آدمی مجبور است تا از مرئی به نامرئی، از دین به عنوان یک پدیده انسان شناختی به دینداری، که تجلیات ظاهری از آن نشات (سرچشمه) می گیرند حرکت کند" و این ریشه (سرچشمه) چیزی جز ایمان نمی تواند باشد"(Tiele,1898, vol.2, 191). تیله اقرار می کند که این دیدگاهی بود که او در واقع در گذشته و پیش از آن معتقد بوده است و این که او هنوز فکر می کند که بدون ایمان (معنای این اصطلاح در این زمینه مشخص نشده است) دین جز یک عبادت خالی یا عملی بی معنی و احمقانه نخواهد بود. اما تیله در اینجا، سوال دیگری را مطرح می کند: آیا این کل زندگی روحانی را شامل می شود؟ زندگی اخلاقی بدون اعتقاد به واقعیت خیر چگونه ممکن است؟ او در پاسخ به این سوال می گوید که دیدگاه کانتی که دین را به عنوان اعتقاد به نظم اخلاقی جهان تعریف می کند که به واسطه قدرتی عالی تضمین شده است، رد شده است. از اینرو، تیله بیشتر متمایل است تا شالوده همه دین را در " اعتقاد به لایتناهی متعالی تر و برتر از ما و لایتناهی درون ما" در نظر بگیرد(Tiele,1898, vol.2, 194). اما این راه حل که زمانی او را متقاعد کرده بود، دیگر "کاملا مناسب به نظر نمی آید". آن بیش از حد به اصول اعتقادی تاکید داشته و در واقع مرکب از دو اصل اعتقادی (بی نهایت متعالی تر و درون ما) است. راه حل های ارائه شده مبتنی بر عقاید و اندیشه ها بسیار عقل‌گرایانه و در نتیجه متقاعد نیستند. در عوض، ذات و ماهیت قرار گرفته در سطح دینداری، جنبه درونی یا ذهنی دین است. در اینجا، تیله بین جنبه درونی (دینداری) و جنبه بیرونی دین( دین مناسب)تمایز قائل می شود(Tiele,1898, vol.2, 183).

تیله این ماهیت یا ذات را در یک کلمه، تقوا می خواند(Tiele,1898, vol.2, 722). او دعا و پرستش را نیز اصطلاح مناسبی می داند، "به این خاطر که آن مستلزم ایثار و فداکاری شخصی(از خود گذشتگی) است"(Tiele,1898, vol.2, 197). اما دعا و پرستش تنها یک جنبه حیاتی را توصیف می کند، همه تمایل محض یا تحسین برانگیز یا چهار چوب ذهن را که تقوا نامیده شده نمی شود"(Tiele,1898, vol.2, 198). او سپس درصدد توضیح معنی واقعی تقوا برمی آید. بعد از اینکه تقوا را اساس و بنیاد ماهیت دین معرفی می کند، دلیل می آورد که ذات تقوا نتیجه محبت و نیایش[۱۵] است. علت این که چرا او کلمه عبادت(worship) را در این زمینه به کار نمی برد، احتمالا این است که این اصطلاح می تواند در اعمال "ظاهری" شرکت داشته باشد، در حالی که نیایش به تنهایی به معنای ستایش باطنی و درونی است. نیایش مستلزم دو تمایل متضاد است: "پرستش بخشش خود است...؛ اما نیایش در عین حال شامل میل به داشتن موضوع مورد پرستش است، تا آن را کلا از آن خودش گرداند و برای خودش بخواهد"(Tiele,1898, vol.2, 198). جالب توجه است که تیله به صراحت در موضوع ستایش چیزی بیشتر عرضه نمی کند و در مورد آن به صورت خلاصه سخن می گوید. ماهیت دین کوشش برای قرار دادن آن در "ژرفای درون روح انسان" است(Tiele,1898, vol.2, 24). در یک عبارت کلیدی تیله اظهار می دارد: "در نیایش یکپارچگی ای وجود دارد که انسان با امری مواجه می شود که به ترتیب "متعالی[۱۶]" و "ساری و جاری و حاضر در درون[۱۷]" نامیده شده است، یا اینکه به زبان دینی، شخص مومن همچون "کسی است که به خدا به چشم بسیار متعالی نگاه می کند" و "اعتقاد به وابستگی خودش به خدا همچون وابستگی اش به پدرش" دارد(Tiele,1898, vol.2, 198). تیله خاطر نشان می کند که اصطلاح "نیایش" به تنهایی برای توصیف دین کافی است، به خاطر این که، هنگامی که برای روابط بین انسان ها به کار برده می شود، به روشی استعاره ای بکار می رود. اما به خاطر روشن بودنش می خواهد ماهیت دین را به عنوان "ستایش قدرت فوق بشری، که به آن احساس وابستگی می کنیم"روشن کند

[15] .adoration

[16] .transcendent

[17] .immanent

( Tiele,1898, vol.2, 179). او اظهار می کند که منشا این ماهیت یا ذات می تواند به خوبی در ادیان ابتدایی یافت شود.

**ب- منشأ دین**

پس از بیان ذات و ماهیت دین، تیله در سخنرانی نهم گیفورد از منشأ آن بحث می‌کند. مسئله به چگونگی به‌وجودآمدن آن مربوط نمی‌شود. او به آغاز (تاریخی) دین در تاریخ انسانی علاقه‌مند نبود. به‌جای آن، این مسئله را اظهار می‌دارد که آن از کجا پدیدار می‌شود؛ نه در یک مورد، بلکه در همه موارد به این مسئله می‌پردازد که "منبع و منشأ زندگی روحانی انسان چیست؟"( Tiele,1898, vol.2, 209). اساس روان‌شناختی دین چیست؟ او پاسخ‌های مختلف داده شده از سوی فلاسفه دین را موردبحث قرار داده و رد می‌کند. تیله اظهار می‌دارد که ما کمک زیادی از "معنای مطلق وابستگی" شلایرماخر دریافت نمی‌کنیم(Tiele,1898, vol.2, 222). او همچنین این نظریه را که توسط خودش در اوائل کارش اتخاذ شده بود رد می‌کند که "دین نتیجه تضاد و تعارض بین معنای (حس و درک) خود و معنای (حس و درک) درد و رنج است"(Tiele,1897, vol.1, 223). او معتقد است که منشأ دین نمی‌تواند از احساس ترس و عجز و درماندگی و جستجوی خدایی که می‌تواند خطر را کنترل کند تبیین شود. فویرباخ را مثال خوبی از این دیدگاه می‌داند. تیله او را به‌خاطر تحلیل روان‌شناختی عالی‌اش مورد ستایش و تمجید قرار می‌دهد، هر چند او تحلیل و نتیجه‌گیری منفی وی را که کل فرایند صرفاً درونی و ذهنی است رد می‌کند. فویرباخ اعتقاد داشت که دین از خواسته‌ها، امیال و آرزوهای انسان سرچشمه می‌گیرد که بعداً آن‌ها را به‌عنوان ابژه در نظر می‌گیرد، و آنها را به‌عنوان موجودات برتر می‌پرستد. یا به قول دیگران نتیجه نارضایتی او از دنیای بیرونی است که میل به دنیایی فرازمینی را به وجود می‌آورد. او ضمن نقد چنین دیدگاهی، این سؤال را مطرح می‌کند که "اما آنها از کجا می‌آیند؟ چرا انسان از شرایط و پیرامونش ناراضی است؟" جواب ساده است: "به دلیل این که آن شرایط و محیط نمی‌توانند به او کمک کرده و او را متقاعد سازند"(Tiele,1898, vol.2, 228). حیوان بودن صرف و لذت خودخواهانه نمی‌تواند او را به طور دائم و ثابت ارضا و خشنود سازد، به‌خاطر این که او همچون انسان احساس می‌کند که انگیزه‌ای درونی دارد که او را وامی‌دارد تا از مرزهای متناهی و محدود فراتر رود و در جستجوی کمال بی‌نهایت کوشش کند، هر چند او می‌داند که آن برای او به‌عنوان یک موجود زمینی غیرقابل‌دسترس است. آن

بی‌نهایت، مطلق، وجود صرف و در مقابل صیرورت و نابودی مدام و همیشگی_ یا هر چه بخواهید بنامید_ قرار دارد. اصلی است که در درون انسان ساکن است و او را از درون دائماً ناآرام و مضطرب نموده و در باطنش غوغایی به پا می‌کند(Tiele,1898, vol.2, 228).

او سپس در این مرحله به بیان ماکس مولر اشاره می کند که "درک یا ادراک نامتناهی، اشتیاق روح به خدا و سرچشمه همه دین در قلب انسان است. تیله فکر می‌کند که، بنابر شواهد تاریخی این تنها عنصر مشترک همه ادیان بوده است و بارها می کوشد نشان دهد که انسان واقعاً این بی‌نهایت را درک می‌کند"(Tiele,1898, vol.2, 228-29). در عبارتی که اشاره های تلویحی کانتی را می رساند، این درک بی نهایت "شکلی از ادراک[۱۸]" است، درکی که ذاتی انسان است و ماهیتش را تشکیل می دهد. تیله از زبان *آلفرد د موست*[۱۹] نقل قول می کند که: "من نمی توانم از امر بی نهایت دچار اضطراب درونی نشوم و دردی نکشم"[۲۰](Tiele,1898, vol.2, 233). این "حس اصیل، ناخود آگاه و ذاتی( فطری) بی نهایت است"(Tiele,1898, vol.2, 233). به عنوان واقعیت روانشناختی نشان داده شده است. این اظهارات خیلی شبیه به نظریه "ماقبل تجربی دینی" به نظر می رسد که عبارت مشهور آن در اثر ارنست ترولتچ[۲۱] بیان شده است. به عقیده تیله، اثبات اعتبار این اعتقاد به بی نهایت وظیفه مابعد الطبیعه است، نه علم دین یا دین شناسی. سرانجام منشأ دین در این است که انسان لایتناهی را در درون خود دارد، حتی قبل از اینکه خودش از وجود آن در خودآگاه باشد؛ و آن را بشناسد یا نه(Tiele,1898, vol.2, 229).

### ج- جایگاه دین در زندگی روحانی

تیله در آخرین سخنرانی خود در گیفورد، به جایگاه دین در زندگی روحانی، رابطه دین با اخلاق، هنر و علم می‌پردازد. همچنان که از کل مجموعه سخنرانی‌های او بر می‌آید، به نظر تیله؛ دین پدیده‌ای مستقل است؛ بنابراین، او مخالف دیدگاه‌هایی هست که دین را به چیزی دیگر تقلیل می‌دهند. تیله ادعا می‌کند که تفاوت عمده‌ای بین دین و دیگر عناصر فرهنگی وجود دارد. هر چند

---

[18] .voorstellingvorm

[19] .Alfred de Musset

[۲۰] .malgre moi linfini me tourmente- I can't help being tormented by the idea of the infinit

[21] .Troeltsch Ernst

علم، هنر و اخلاق میزان قابل‌توجهی از شادی را به بار می‌آورند، اما "آنها هرگز آن آرامش ذهنی کامل را که در کل سازش و صلح با خود انسان و همه انسان‌ها است، و ثمره دین هستند، به وجود نمی‌آورند و هرگز نمی‌توانند درستی و تقوی را که دین‌داری در همه قرون و اعصار به وجود آورده است پدیدآورند"(Tiele,1898, vol.2, 246). تنها دین می‌تواند تعادل و هماهنگی درونی و آرامش را ایجاد کند و به پرسش‌های وجودی اصلی انسان پاسخ دهد: "از کجا و به کجا؟" دین می‌تواند یک جهان‌بینی کامل به انسان بدهد. اما مهم‌تر آنکه، آن می‌تواند هماهنگی درونی را ایجاد کند: همه قوای باطنی انسان را به طور مساوی بکار گیرد. این گفته قدیمی که "دین کل وجود انسان را در برمی‌گیرد" بیانگر آن است که مردم از دیرباز به ماهیت چندجانبه دین متقاعد شده‌اند. به‌هرحال مسلم است که دین، همراه با هر آنچه که واقعاً در اهداف و اعمال انسان عالی است، مستقیماً نشانه متمایز انسانیت او بوده و از نامتناهی در درون او نشئت می‌گیرد(Tiele,1898, vol.2, 248). ازاین‌رو، دین جایگاه مرکزی را در تفکر تیله کسب می‌کند. تیله اعتقاد دارد که "این امکان هست که مثال‌هایی از خصومت باانگیزه دینی نسبت به تمدن و انسانیت وجود داشته باشد؛ اما این به شکل قدیمی از دین مربوط می‌شود و نه به دین به معنای دقیق کلمه که با رشد آزادانه در حوزه‌های فرهنگی دیگر مخالف نیست. هر چند دیدگاه‌های دینی خاصی ممکن است با حقایق دینی مغایرت داشته باشد، اما دین فی‌نفسه هنر راستین، یا هر نوع سیستم فکری فلسفی یا اخلاقی مبتنی بر اصول درست و دقیق، را به مخاطره نمی‌اندازد"(Tiele,1898, vol.2, 259). مطمئناً بین دین و سایر فعالیت‌های زندگی معنوی انسان ارتباطی وجود دارد. دلیل نهایی این دیدگاه آن است که روح انسان یکی و غیرقابل‌تقسیم است، "هر چند خود را به شیوه‌های مختلف آشکار می‌کند"( Tiele,1898, vol.2, 244).

تیله، سرانجام در مورد احیاء دوباره زندگی و حیات دینی نظرپردازی کرده و اضافه می‌کند که چنین احیاء دوباره هرگز نمی‌تواند به بهای دستاوردهای "قرن نوزدهم درخشان ما" باشد(Tiele,1898, vol.2, 261). تیله بر ضد کسانی که می خواهند به بهای پرداخت آزادی، تجدید حیات دینی را کسب کنند هشدار می دهد. او بیشتر امکان تجلی شکل آزادی از حیات دینی را مورد توجه قرار می دهد. علم دین یا دین شناسی نمی تواند چنین شکل جدیدی را به وجود آورد، بلکه می تواند راه را برای آن هموار کند تا آن پایداری پدیده دینی را نشان دهد. او در

نهـایـت اظهـار می دارد کـه علم مورد علاقه ما کمک خواهد کرد تا به ارواح متلاطم زمان خودمان حـالی کنیم کـه هیچ آرامشـــی برای آنهـا وجود نـدارد مگر این کـه بـه بـالا و پیش پـدر(خـدا) روند"(Tiele,1898, vol.2, 262). سرانجام، دین شناسی یا علم دین عمق حیات دینی را آشکار خواهد ساخت. اما حداقل به نظر تیله، "یقینا معلوم و آشکار نیست که آن حس عمیق ایمان (اعتقاد راســـخ) بـاشـــد. اگر نیـاز دینی در واقع نیرومنـدترین، عمیق ترین و بســـیـار قهـارتر از همـه" اســـت(Tiele,1898, vol.2, 261)) _ و این در نتیجه علم جدید پدید آمده اســـت_ پس این نیازمند آشـکارسـازی خودش در هر شـکل جدید خواهد بود. تیله با توجه به اندیشـه دینی لیبرال پروتســـتان خود و دیدگاه الهیاتی اش در مورد تاریخ دینی، امیدی به پس رفت دینی ندارد، بلکه او امیدوار به تجلی و ظهور دینداری آزاد جدید است که با علم دین بسیار با ارزشش هماهنگ است.

**نتیجه‌گیری**

از آنچه گذشت معلوم می شود که تیله در کنار ماکس مولر به‌عنوان بنیان‌گذار علم دین بشمار می‌رود. تیله با گرایش تاریخی بیشتر از ماکس مولر، روی آیین‌های تاریخی دوران باستان کار می‌کرد و نخستین کسی بود که یک بررسی تاریخی درباره تعدادی از ادیان ارائه داد. او بعداً این رویکرد تاریخی را با مطالعات نظام‌مند ترکیب می‌کند و تکامل آنچه را که "ایده مذهبی" نامید از طریق صورت‌های مختلف تاریخی از ادیان "طبیعت" به ادیان "اخلاقی" پیگیری می‌کند. تیله مانند مولر علاقه‌مند به تحقیق کلی درباره دین در جنبه‌های مختلف آن بود و به اهمیت و مزایای عملی این دانش جدید تأکید داشت. ویژگی تیله و کل مکتب او درخواست وی برای نگرش عینی به همه صورت‌های دین است. اما یادآور می‌شود که باید این صورت‌ها را از خود دین متمایز کرد. تیله وقتی به بخش "فلسفی" تحقیق درباره پدیده‌های دینی می‌رسد، خود را از سایر دانشمندان در زمینه تاریخی جدا می‌کند. وی پس از ترسیم مراحل و جهات توسعه، صریحاً ویژگی فلسفی علم دین را آشکار می‌کند که "پدیدارشناسی" مرحله نخست و "هستی‌شناسی" مرحله دوّم آن است. هدف نهایی او جستجوی آن چیزی است که در این فرایند تغییر، ثابت است؛ و اینکه این صورت‌های مختلف چه عناصر مشترکی دارند. او دین را شناخت خود می‌داند، تا آنجا که خود را از قلمرو محدود و گذرا بالا برده و تعالی بخشد. دین براساس رابطه بین انسان و موجودات فوق بشری بنا شده است. علم دین این حقیقت را استوار می‌سازد که این اعتقاد که خدا به‌خوبی از بشریت برتر است در همه

ادیان مشترک است. نزدیکی بین خدا و انسان امری حیاتی است. علم دین درصدد کشف اساس و اصل روان‌شناختی دین است، اصلی که خود را در هر شکلی جدید آشکار می‌کند. تیله امیدوار بود که انسان‌ها سرانجام یاد خواهند گرفت تا برای اشکال متغیر و زودگذر ارزشی بزرگ‌تر از آنچه را که آنها واقعاً دارند قائل نشوند؛ آنچه بالاترین ارزش را دارد بی‌نهایت در درون انسان است. تیله با این ادعا که ماهیت دین در تقوا (پارسایی) قرار دارد و منشأ آن در احساس بی‌نهایت درون است، دین را در ذات و درون شخص انسان جستجو می‌کند. او بعد درونی دین (دین‌داری) را به بهای بعد بیرونی آن (نظام‌های اعتقادی، اسطوره‌ها، شعایر، نهادهای دینی و غیره) برجسته و پر رنگ نموده و واقعیت دین را شخصی و روان‌شناختی می‌داند. مطالعه سخنرانی‌های گیفورد به‌ویژه بخش"هستی‌شناختی"، نتیجه‌گیری متفاوتی را ارائه نمی‌دهد. بااین‌حال باید به‌خاطر داشت که با مقایسه بسیاری دیگر از آثار تیله، این سخنرانی‌ها جهت‌گیری و گرایش فلسفی قوی دارند. علم دین به معنای دقیق کلمه به‌وسیله تیله به‌عنوان یک موضوع فلسفی توصیف شده است؛ یعنی هدف آشکار آن تشخیص ذات (ثبات همیشگی) در صورت‌های مختلف دین است. اما در عمل، تیله به‌ویژه در کتاب‌هایی که راجع به ادیان جهان باستان نوشته، بیشترین توجه خود را صرف صورت‌هایی می‌کند که دین در آنها ظاهر و آشکار می‌شود. همچنین در این معنا سخنرانی‌های گیفورد که بیشتر مربوط به تجلیات ظاهری و بیرونی دین هستند کاملاً نماینده کار او نیستند. تیله در این عصر به‌خاطر مطالعات اسطوره شناختی‌اش شناخته شده بود؛ بنابراین، باید بین دیدگاه عمده و اصلی او در مورد دین که در بالا موردبحث قرار گرفت و دیگر بخش‌های مهم نوشته‌های تیله تفاوت قائل شد. باوجود این، این امر این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که به نظر تیله تحلیل ادیان و پدیده دینی خاص_ به بیان دقیق_ تنها مقدمه‌ای برای علم دین به معنی درست آن است. هر چند بسیاری از دین‌شناسان امروزی نظر مخالفی را اتخاذ کرده‌اند. آنها این "مقدمه" و سرآغاز را به‌عنوان هسته مرکزی رشته و دانش جدید - علم دین - در نظر می‌گیرند، هرچند درک وظیفه و قلمرو علم دین به طور چشمگیری از زمان آغاز آن تغییریافته است. طرح‌های تیله همیشه به مسیحیت ختم می‌شود همچنان که معتقد است آخرین مرحله رشد دینی تاکنون به آن ختم می‌شود. یک دین راستین انسانی، مبتنی بر ایمان درونی_ که روشی بیش‌وکم غیرمستقیم برای اشاره به پروتستانیسم آزاد خود تیله است که مخالف با کلیسای اقتدارگرای

(خودکامه) کاتولیک روم است که ادعا می‌کند که (علی‌الظاهر) به بهای حقیقت برای اتحاد تلاش می‌کند.

**References**

Kippenberg, H.G., 1994,"Rivalry Among Scholars of Religions. The Crisis of Historicism and the Formation of Paradigms in the History of Religions", in: Historical Reflections 20/1: 377-402.

Marett, R.R. 1900, "Pre-Animistic Religion", (Folklore June 1900, pp. 162-182).

Kippenberg, H.G., 1914, The Threshold of Religion, second edition, revised and enlarged, s.a. [1914] , London, Methuen ,1914 (original edition 1907).

Molendijk, A.L. 1998, 'Transforming Theology. The Institutionalization of the Science of Religion in the Netherlands", in: Arie L. Molendijk & Peter Pels (eds.) , Religion in the Making. The Emergence of the Sciences of Religion, Leiden, Brill, pp. 67-95,1998.

Molendijk, A.L. ,2004, Religious Development: C.P. Tiele's Paradigm of Science of Religion, Numen, Vol. 51, No. 3 (2004), pp. 321-351Published by: BRILL.

Molendijk, A.L. ,1999, Tiele on Religion, Numen, Vol. 46, No. 3 (1999), pp. 237-268, Published by: BRILL.

Muller, F.M.,1873 Introduction to the Science of Religion, London, Longmans/Green.

Tiele, C.P.,1893, "On the Study of Comparative Theology", in: John Henry Barrows (ed.) , The World's Parliament of Religions, 2 Vols, London,1893,"Review of Reviews" Office, Vol. I, pp. 583-590.

Tiele, C.P.,1886, "Religions", in: The Encyclopaedia Britannica (9th edition), Edinburgh: Adam and Charles Black, pp. 358-371.

Tiele, C.P.,1877, Outlines of the History of Religion to the Spread of the Universal Religions, London, Trubner, (the original Dutch edition is from 1876).

Tiele, C.P.,1882, Comparative History of the Egyptian and Mesopotamian Religions, Vol. I: History of the Egyptian Religion, translated from the Dutch, with cooperation of the author, by James Ballingal, London, Trubner & Ludgate Hill, (translation of the first part, r evised in comparison to Tiele 1869-1872).

Tiele, C.P.,1897, Elements of the Science of Religion, Part I: Morphological, Edinburgh/London, Blackwood,. Dutch edition: Hoofdtrekken der Godsdienstwetenschap, Amsterdam, Van Kampen,1901.

Tiele, C.P.,1898, Elements of the Science of Religion, Part II: Ontological, Edinburgh/London, Blackwood,. Dutch edition: Hoofdtrekken der Godsdienstwetenschap, Amsterdam, Van Kampen,1901.

Tylor, E.B., 1891, Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom (1871), 2 vols., 3rd ed., London.

Waardenburg, Jacques, 1972, "Religion Between Reality and Idea. A Century of Phenomenology of Religion in the Netherlands", in : Numen 19: 128-203.

Waardenburg, Jacques, 2005, Tiele, C. P., Lindsay Jones, Editor in Chief**,** Encyclopedia of Religion**,** Second Edition, Thomson Gale, P9192.

Waardenburg, Jacques, 1999, Classical Approaches to the Study of Religion. *Aims, Methods, and Theories of Research. Introduction and Anthology,* De Gruyter.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

# Examining the symbols and manifestations of Farr(ah) during the reign of Khosrow Parviz in Ṭabarī's history

**Masoud Shavarani** [1]

1. Corresponding Author, Assistant professor, International University of Islamic Denominations, Tehran, Iran. E-mail: shavarani@gmail.com

## Article Info

**Article type:**
Research Article

**Article history:**
Received:4 July 2024
Received in revised form:
10 August 2024
Accepted:
15 September 2024
Published online:
26 September 2024

**Keywords**:
Farrah,
Khosrow,
Parviz,
Tabari and symbol.

## ABSTRACT

**Objective**: The concept of Farr(ah) (Khvarenah) is very fundamental in the kingdom of ancient Iran and these kings received legitimacy from it. Farr was a royal and divine attribute, glossed as kayānī, kayī, shāhī, shāhanšāhī, īzadī. Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī mentions this concept in the Sasanian history. In this article, the concept of Farah in the kingdom of Khosrow Parviz in Ṭabarī's history is examined. al-Ṭabarī is a great jurist, theologian, commentator and historian who, in addition to the famous history book "Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk", wrote a famous and important commentary on the Qur'an, which was very influential among Muslim commentators. This research can lead to a deeper understanding of some of Ṭabarī's views in his interpretation of the Qur'an. Ṭabarī's history is the first Islamic and Iranian source that narrated the concept of Farr. Ṭabarī was fully aware of "Farr" in ancient Iran, and it can be investigated that this concept may have been transferred by him to Islamic teachings. The data collection method of this research is library and the method of content and text analysis was used. Concepts related to Farrah in the kingdom of Khosrow Parviz according to Ṭabarī's narration include: mountain, wind, elephant, falcon, breaking the Arch of Ctesiphon and dam of the Tigris, Derafsh Kaviani, cane, cloth handkerchief, royal ornament and luxury, crown, wisdom, courage, quince, luck and prophecy.

**Cite this article:** Shavarani, M. (2024). Examining the symbols and manifestations of Farr(ah) during the reign of Khosrow Parviz in Ṭabarī's history.*Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 8 (2), 107-136

DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48119.1167

© The Author(s).
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48119.1167

**Methods**:
Method: The data collection method of this research is library and the method of this writing is based on a descriptive-analytical approach and in some cases the hermeneutic method of the Arabic text of Tabarī is used.

**Results**:
The History of "Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk", known as Tārīkh al-Tabarī, is one of the oldest and most important historical books in Islam. This book was written in Arabic by Muhammad ibn Jarīr al-Tabari, a prominent historian and commentator who passed away in 310 AH (Hijri calendar). He mentioned the concept of "Farr (Khvarenah)" in his historical writings before the famous Iranian poet Ferdowsi, the author of the Shahnameh. In the section on the history of Iran before Islam, he repeatedly references the concept of Farr(ah) and its signs. This issue has not yet received attention from researchers. Notably, he specifically uses the Arabic word "Bahā' " to refer to Farr(ah). This article exclusively examines the concept of Farr(ah) and its signs in the context of the life of Khosrow Parviz Sasanian. Al-Tabarī points to natural phenomena such as mountains, water, wind, hunting bird, elephant, and quince fruit. In addition, he mentions material objects created by humans such as the Tāq Kasrā, the Derafsh Kāvīyan, the staff, the handkerchief, and curtains, as well as ornaments. He also describes human inner qualities such as bravery, wisdom, goodness, and righteousness, and the final concept is that of "Bakht" (fortune). All the mentioned manifestations of Farr(ah) are noted as symbols of Farr(ah) in various sources and books.

**Conclusions:**
This article demonstrates that al-Tabari was aware of the concept of Farr(ah) in ancient Iran. Furthermore, he was the first to mention the concept of "Khalīfa Allāh" (God's vicegerent) in his famous Quranic commentary regarding verse 30 of Surah Baqarah. It seems that al-Tabari's interpretation of this verse was influenced by the concept of Farr(ah) from ancient Iran.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۱۹۵
دانشگاه سیستان و بلوچستان

# بررسی نمادها و نمودهای فرّه ایزدی در زمان پادشاهی خسروپرویز در تاریخ طبری

**مسعود شاورانی**[۱]

۱. نویسنده مسئول، استادیار، دانشگاه بین المللی مذاهب اسلامی،تهران ، ایران. رایانامه: shavarani@gmail.com

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** مقاله پژوهشی

**تاریخ دریافت:** ۱۴۰۳/۴/۱۴
**تاریخ ویرایش :** ۱۴۰۳/۵/۲۰
**تاریخ پذیرش :** ۱۴۰۳/۶/۲۵
**تاریخ انتشار :** ۱۴۰۳/۷/۵

**واژه‌های کلیدی:**
فرّه،
طبری،
تاریخ،
نماد،
خسروپرویز

**چکیده**

مفهوم فرّه در پادشاهی ایران باستان بسیار اساسی است. این پادشاهان مشروعیّت خود را از این مفهوم می‌گرفتند. فرّه ایزدی حالت‌ها و شکل‌های مختلفی داشته است، فرّهِ کیانی، فرّهِ شاهی، فرّهِ پهلوانی، فرّهِ موبدی و فرّهِ ایرانی. طبری در تاریخ ساسانی به این مفهوم اشاره می‌کند. در این مقاله فرّه در پادشاهی خسرو پرویز در تاریخ طبری بررسی می‌گردد. طبری، فقیه، الهیدان، مفسّر و مورّخ بزرگی است که علاوه بر کتاب تاریخ مشهور «الرسل و الملوک»، تفسیر قرآن مشهور و مهمی نگاشته است که بسیار بر مفسران مسلمان تاثیرگزار بوده است. این تحقیق می‌تواند به درک عمیق‌تر برخی دیدگاه‌های طبری در تفسیر قرآن او کمک کند. تاریخ طبری نخستین منبع اسلامی و ایرانی که مفهوم فرّه را روایت کرده است. طبری به «فرّه» در ایران باستان کاملا آگاه بوده است و این نکته قابل بررسی است که شاید این مفهوم توسط او به مفاهیم اسلامی منتقل شده باشد. روش جمع‌آوری داده‌های این تحقیق کتابخانه‌ای است و روش تحقیق کیفی و تحلیل محتوا و روایت است. مفاهیم مرتبط با فرّه در پادشاهی خسروپرویز به روایت طبری شامل: کوه، باد، فیل، پرنده‌ی شکاری، شکستن ایوان و بند دجله، درفش، عصا، دستمال، تاج، زینت و زیب، خرد، راستی، شجاعت، میوه‌ی به، بخت و پیشگویی است.

**استناد**: شاورانی، مسعود (۱۴۰۳). بررسی نمادها و نمودهای فرّه ایزدی در زمان پادشاهی خسروپرویز در تاریخ طبری. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۸ (۲)، ۱۳۶-۱۰۷. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48119.1167

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان.

**مقدمه**

نولدکه آلمانی به خاطر اهمیت تاریخ ساسانیان طبری، آن را به آلمانی ترجمه کرد. فصل نسبتا مفصّل تاریخ ساسانیان و عصر ایشان، دارای ارزش عمده ای است؛ زیرا این فصل تا اندازه‌ای بر مبنای گزارش‌های خوب عربی است که قسمت عمده‌ی آن، با واسطه، از منابع بسیار مهم و قدیم ایرانی گرفته شده است. بهترین توصیف جامع تاریخ ساسانیان همان تاریخ طبری است.گویا طبری از منبع خدای نامک استفاده کرده که اخبار آن طرفدار قانونی بودن سلطنت پادشاهان است. طبری را باید مهم‌ترین منبع حفظ و ثبت خداینامه و کتب مربوط به آن دانست. وی در نقل حوادث این دوره از اخبار دیگری نیز استفاده کرده است که از منابع ایرانی نیستند. سند اصلی طبری در تاریخ پادشاهان حیره که با تاریخ ایران پیوند بسیار نزدیکی دارد، هشام بن محمد معروف به ابن الکلبی است. با توجه به اهمیت مفهوم «فرّه» در مشروعیّت شاهان ساسانی و ذکر آن در خدای نامک، بنابراین طبری هم به آن آگاه بوده و هم آن را نقل کرده است. درهیچ کدام از آثار فارسی چاپ شده شامل کتاب «فرّه ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان» نوشته ابوالعلاء سودآور و کتاب «بررسی فرّه در شاهنامه» نوشته بهروز ثروتیان و همچنین مقالات: «فرّه ایزدی، اسطوره‌ای در خدمت سلطه»، «مقایسه‌ی تطبیقی فرّه ایزدی در شاهنامه و مهابهاراتا»، «مقوله‌بندی فرّه ایزدی و تکامل آن تحت تأثیر قرآن»، «تبیین و تحلیل فرّه ایزدی در آثار منثور دوره اسلامی»، «فهم تحول و تطور اسطوره فرّه ایزدی؛ از عهدساسانی تا دوران اسلامی»، «فرهنگ سیاسی و مبانی نظری پادشاهی و سلطنت؛ بررسی تطبیقی فرّه ایزدی و ظل اللهی»، «تاثیر جایگاه شاه بر اندیشه دینی در ایران عصر ساسانی (با تاکید بر دین زرتشت)»، «فرّ و فرّه در شاهنامه»، «نمادهای جانوری فرّه در هنر ساسانی»، «فهم تحول و تطور اسطوره‌ی فرّه ایزدی، از عهد ساسانی تا دوران اسلامی» و «مقاله انگلیسی فرّه در ایرانیکا» به فرّه در تاریخ طبری هیچ اشاره‌ای نشده است، علاوه بر این در آثار غیر فارسی تاکنون چاپ شده نیز به مفهوم فرّه در تاریخ طبری پرداخته نشده است. این مقاله برای اولین بار این مساله را بررسی می‌نماید و می‌تواند مقدمه‌ای باشد برای بررسی تاثیر این مفهوم بر ایده‌ی «خلیفۀ الله فی الأرض» پنداشتن خلفای عباسی که نخستین بار توسط طبری، در تفسیر آیه ۳۰ سوره‌ی بقره ارائه گردید(شاورانی،۱۴۰۱،ص ص.۱۲۱و۱۲۲؛۱۳۹۸،ص ص.۱۰۳-۱۱۰) تا به آنها مشروعیّت الهی ببخشد(Shavarani,2019, pp.149-155; 2024, pp.182-183).

**۱. کوه**

در ادبیات باستانی ایران، میان کوه‌ها و خوره (فرّه) کیانی ارتباط نزدیک برقرار است(مجتبایی،۱۳۹۹،ص.۱۰۹)؛ در یسنه هات‌ها همه کوه‌های مزدا آفریده و مخصوصا کوه «اوشیدرن» به همراه «فرّه کیانی و ناگرفتنی مزدا آفریده» ستایش می‌شوند. (ص ص.۱۲۵،۱۱۷،۱۱۰،۱۰۵،۹۹و۱۳۰). همچنین در زامیاد یشت(ص ص.۴۸۶و۵۰۳) و سی روزهی کوچک(ص.۶۳۱) از خشنودی کوه مزدا آفریده‌ی «اوشیدرن» و«فرّه کیانی ناگرفتنی مزدا آفریده» سخن گفته شده است. در آبان یشت کوه زرین در همه جا ستوده‌ی «هکر» ستایش می‌شود که اردویسور اناهیتا از بلندای آن فرود آید و اوست که در بسیار فرّه‌مندی، همچون همه‌ی آب‌های روی زمین است(ص.۳۱۵). درگوش یشت درباره‌ی هوشنگ پیشدادی که دارای فرّه است آمده که در پای کوه زیبای مزدا آفریده البرز صد اسب و هزار گاو و ده هزار گوسفند، پیشکش آورد(ص.۳۴۵) رام یشت گوید جمشید در پای کوه بلند، سراسر درخشان و زرین هکر، بر تخت زرین، بر بالش زرین، بر فرش زرین، از اهورا مزدا خواست که فرّه‌مندترین مردمان باشد و در میان مردمان، هورچهر باشد(ص.۴۵۰). آتش‌های سه گانه که مظاهر فرّه در این جهان شناخته می‌شدند در سه کوه بزرگ مقام داشتند؛ چنانکه آذرفرنبغ را جمشید بر کوه فرهمند در خوارزم، و آذرگشسب را کیخسرو بر کوه اسنَوند در آذربایجان، و آذربرزین مهر را کی گشتاسپ بر کوه ریوند جای داده بود(مجتبایی،۱۳۹۹،ص.۱۱۰). هنگامی که جم را ببریدند(بهار،۱۳۹۱،ص ص.۱۱۶و۱۱۷) فرّه و آتش او را آذرخره (آذرفرنبغ) در فرهمند کوه در خوارزم نشانید و در پادشاهی گشتاسپ شاه، آن را از خوارزم به روشن کوه کاریان بردند. همچنین فرّه و آتش آذرگشنسب در زمان کیخسرو بر فراز کوه اَسنَوند نشانده شد و فرّه و آتش آذربرزین مهر در زمان گشتاسب به کوه ریوند نشانده شد(دادگی،۱۳۹۵،ص.۹۱).

طبری روایت می‌کند که در جریان جنگ سخت و تن به تن بهرام چوبین با خسرو پرویز در صحرای «دنق»، به گفته گبران پرویز به تنگنایی افتاد و بهرام به دنبال او رفت و وقتی پنداشت که به او دست یافته، چیزی که کسی نمی‌داند چه بود، او را از بالای«کوه» برد «والمجوس تزعم أن أبرویز صار إلی مضیق واتبعه بهرام، فلما ظن أنه قد تمکن منه، رفعه إلی الجبل شیء لا یوقف علیه»(طبری،۱۹۶۷م،ج۲،ص.۱۸۰). همچنین در تاریخ بلعمی که برگردان فارسی تاریخ طبری است، نقل شود که مغان گویند خداوند فرشته‌ای فرستاد تا پرویز را از دست بهرام نجات

دهد(بلعمی،۱۳۵۳،ج۲،ص.۱۰۸۵). فردوسی نجات دهنده‌ی خسرو بر «کوه» را سروش نامیده است و بدین ترتیب او را پادشاهی مخصوص به لطف و عنایت ربانی قلمداد کرده‌اند(نولدکه،۱۳۸۸،ص.۳۰۸). در ادامه که طبری بیان می‌کند که منجمان به خسرو پرویز خبر دادند که چهل و هشت سال پادشاهی خواهد کرد؛ باز هم دلالت بر وجود «فرّه شاهی» خسرو پرویز می‌گردد و او دوباره جنگی تن به تن با بهرام نمود و نیزه او را از کفش ربود و به سرش زد تا شکست و بهرام ترسید و دانست که حریف پرویز نمی‌گردد و به سوی خراسان رفت «وذکر أن المنجمین أجمعت أن أبرویز یملک ثمانیا وأربعین سنۀ وقد کان أبرویز بارز بهرام فاختطف رمحه من یده وضرب به رأسه حتی تقصف»(طبری،۱۹۶۷م،ج۲،ص.۱۸۰).

**۲. باد**

رشن یشت درباره باد گوید که «آنگاه من که اهورا مزدایم همراه باد پیروز، همراه دامویش اوپمن، همراه فرّه کیانی و همراه پاداش مزداآفریده به یاری تو شتابم»(ص.۳۹۸). ایزد بهرام (وِرِثْرَغنَه) که با فرّه (خْوَرنَه) به طور تجزیه ناپذیری در یکدیگر آمیخته شده‌اند(نیبرگ،۱۳۸۳،ص.۷۶)، نخستین بار به کالبد باد شتابان زیبای مزدا آفریده‌ای به سوی زردشت وزید و فرّه نیک مزداآفریده را آورد. بهرام فرّه‌مندترین آفریدگاناست(بهرام یشت،ص.۴۳۱). اَشتاد یَشت از رابطه‌ی محکم بین فرّه ایرانی، باد و ستاره تشتر فرّهمند سخن می‌گوید(ص.۴۸۲). در رام یشت اَندَروایِ ایزد باد، توسط مردمان فرّه مند هوشنگ، تهمورث، جمشید، فریدون، گرشاسب و هوتوسا ستایش گردیده و از او طلب کامروایی می‌کنند و حتی جمشید از او می‌خواهد که «مرا این کامیابی ارزانی دار که فرّه‌مندترین مردمان باشم، که در میان مردمان، هورچهر باشم». اَندَروایِ در توصیف خود گوید که نامش یابنده‌ی فرّه، فرّه‌مند و بسیار فرّه‌مند است(ص ص.۴۴۸- ۴۵۷). بادی که در تصاویر دوره‌ی ساسانی موها، نوارها، دستارها و جامه‌ها را به حرکت در آورده است، در صحنه‌های انتقال پادشاهی و فرّه، برای تداعی وجود فرّه در دوره ساسانی‌ها حضور دارد(سودآور،۲۰۰۵،ص ص.۵۷،۲۷،۱۵،۴۹،۴۲،۳۹،۳۸).

طبری درباره سوخرا که از بزرگان دربار قباد بود و توسط اسپهبد ری زندانی و سپس کشته شد، این مثل را نقل می‌کند «نقصت ریح سوخرا وهبت لمهران ریح، وذهب ذلک مثلا»، یعنی باد سوخرا کم شد و باد مهران وزید(طبری،۱۹۶۷م،ج۲،ص. ۹۲). اینجا باد، نشان دور شدن فرّه از سوخرا و نزدیک شدنش به مهران است. همچنین طبری از بادی در زمان خسروپرویز روایت کند که به لطف خدا اموال شاهان روم در کشتیها را به او رساند و «غنیمت بادها» نام گرفت«ما زادنا الله إلی تلک

الأموال، مما أفاء الله بمنه وطوله علينا من أموال ملوک الروم، فی سفن أقبلت بها إلينا الريح، فسميناها فیء الرياح»( طبری،۱۹۶۷م،ج۲،ص.۲۲۷). البته طبری در بخش‌های دیگر تاریخ خود نیز از ویژگی الهی باد سخن گفته است. وی گوید که سکینه بادی سخت بود که بر ابراهیم (ع) نازل شد تا مکان خانه خدا را به او نشان دهد «فأرسل عز وجل السکینۀ، وهی ریح خجوج» ( طبری،۱۹۶۷م،ج۱،ص.۲۵۱). جای دیگر از رستم سردار ایرانی نقل کند که، شبی در خواب فرشته‌ای دید که از آسمان آمد و کمان‌های پارسیان را به آسمان برد، غمگین بیدار شد و به همراهانش گفت: مگر نمی‌بینید که خدا پیروزی را از ما گرفته و باد همراه دشمن ماست، «رأی رستم من الليل أن ملکا نزل من السماء، فأخذ قسی أصحابه، فختم عليها، ثم صعد بها إلی السماء، فاستيقظ مهموما محزونا، فدعا خاصته فقصها عليهم، وقال: إن الله ليعظنا، لو أن فارس ترکونی أتعظ! أما ترون النصر قد رفع عنا، وترون الريح مع عدونا»( طبری،۱۹۶۷م،ج۳،ص.۵۲۹) و حتی هنگام کشته شدن رستم ناگهان باد سخت مخالفی وزیدن گرفت و سایه‌بان او را از تختش جدا کرد «ورکد عليهم النقع، وهبت ريح عاصف، فقلعت طيارۀ رستم عن سريره، فهوت فی العتيق، وهی دبور، ومال الغبار عليهم، وانتهی القعقاع ومن معه إلی السرير فعثروا به، وقد قام رستم عنه حين طارت الريح بالطيارۀ إلی بغال»( طبری،۱۹۶۷م،ج۳،ص.۵۶۴). طبری از «نعمان بن مقرن» نیز روایت کند که از رابطه «باد»، «برکت خدا» و «پیروزی» سخن گفت؛ زیرا از پیامبر خدا (ص) دیده بود که وقتی به نبرد می‌رفت، ابتدای روز آغاز جنگ نمی‌کرد، شتاب نمی‌کرد تا وقت نماز آید و باد بوزد «أن رسول الله کان إذا غزا فلم يقاتل أول النهار لم يعجل حتی تحضر الصلاۀ، وتهب الأرواح» و نعمان نیز درنگ کرد تا وقت نماز شد و باد وزیدن گرفت، و او منتظر آمدن «برکۀ الله» بود «حتی إذا حضرت الصلاۀ وهبت الأرواح»( طبری،۱۹۶۷م،ج۴،ص.۱۱۹).

### ۳. آب و بند دجله

پرستش ایزد «اپام نپات» در میان اقوام هندوایرانی سابقه‌ی دراز دارد و در کهن ترین آثار ودائی هند، اپام نپات (نواده‌ی آب‌ها) آتشی است که در آب‌هاست و با ابرها بالا می‌رود و در فضا به صورت آذرخش ظاهر می‌گردد(مجتبایی،۱۳۹۹،ص.۹۸). وی فرشته‌ی آب‌ها است و در اعماق آب‌ها زندگی می‌کند(کریستین سن،۱۳۴۵: ص.۱۲۹؛و۱۳۵۵،ص.۴۵) و نگاهبان روشنی و فرّه در بن آب‌ها است. آتش اعماق آب‌ها آذرخشی است که از دل ابرهای پر باران پدید می‌آید و آتش زمینی که به صورت طبیعی گاه از آذرخش پدید می آید، طبعا با این ایزد مربوط دانسته می‌شده است(بهار،۱۳۹۱: ۴۷۵).

در یسنه هات اوستا چند بار «اپام نپات و آب‌های مزدا آفریده» ستایش می‌گردد(ص ص.۹۶، ۱۰۳، ۱۱۴، ۱۲۲، ۱۲۸، ۲۴۸، ۲۶۰) و همچنین در هفتن یشت کوچک «اپام نپات و آب‌های مزدا آفریده»ستایش می‌شوند(ص.۲۸۳). در تیر یشت، تشتر به عنوان ستاره‌ی «فرّه‌مندی» که تخمه‌ی آب در اوست و از نژاد «اپام نپات» است، ستایش می‌شود(ص.۳۳۰) و به دریای فراخ کرت فرود می‌آید(ص۳۳۴)و «اپام نپات» همراه «فرّه» در آب آرام گزیده است(ص.۳۳۷). در زامیادیشت گفته می‌شود که بعد از کشاکش «آذر» اهورایی و اژی‌دهاک،«فرّه» به دریای«فراخ کرت» (ووروکشه) می‌رود. آن گاه اپام نپات آرزو کرد که آن را از دریای ژرف به چنگ آورد. سپس افراسیاب تورانی تباهکار سه بار نافرجام در پی «فرّه»، برهنه به دریای فراخ کرت رفت(ص ص.۴۹۴ و۴۹۷). در آبان یشت نیز به «فرّه» شناور در دریای فراخ کرت اشاره می‌شود(ص.۳۰۵). زامیادیشت رود هیرمند را فرّه‌مند می‌خواند(ص.۴۹۷) و در وندیداد هیرمند درخشان و فرّه‌مند ستایش می‌شود(ص.۸۷۲) و رودخانه هیرمند (هئیتومنت) دارنده‌ی خورنه(نیبرگ،۱۳۸۳،ص.۷۶) و با صفت «خورهمند» همراه است(مجتبایی،۱۳۹۹،ص.۱۰۹). آب‌ها با فرّه مزدا آفریده از دریای فراخ کرت سرازیر می‌شوند(فروردین یشت،ص.۴۱۹). اناهیتا نیز بسیار فرّه‌مند است، همچون همه‌ی آب‌های روی زمین است(آبان یشت،ص.۳۱۵). خرده اوستا نیز از فرّه آب‌ها سخن گوید(ماه نیایش،ص.۶۰۰). در ارداویراف نامه از فرّه آبها سخن رفته است(ص.۱۵۲).

طبری روایت کند که خسرو بر دجله با خرج هنگفت بندی ساخته بود. وقتی خداوند پیامبر را برانگیخت صبحگاهی آب، بند را شکست و پرویز با ناراحتی گفت «وانخرقت علی دجلۀ العوراء، شاه بشکست: یقول: الملک انکسر» و کاهنان، منجمان و جادوگران را فراخواند و گفت «انقصمت طاق ملکی من غیر ثقل، وانخرقت علی دجلۀ العوراء، شاه بشکست». منجمان و کاهنان به یکدیگر گفتند که فرستاده‌ای از آسمان آید که این پادشاهی را بشکند «لأمر جاء من السماء، وإنه لنبی قد بعث- أو هو مبعوث- یسلب هذا الملک ویکسره». خسروپرویز بند را دوباره طی هشت ماه با هزینه هنگفت ساخت؛ اما ناگهان آب دجله بنا را فروریخت و خسرو پرویز که بالای بند بود از مرگ رهید. او دوباره بند را طی هشت ماه و هزینه هنگفت ساخت، دوباره آب بند دجله را شکست، باز هم کسری از مرگ نجات یافت. در نهایت خسرو از ساخت دوباره بند منصرف شد «ولها عن دجلۀ حین غلبته»(طبری،۱۹۶۷م،ج۲،ص ص.۱۸۸-۱۹۰). شکستن بند توسط آب، نشان دور شدن فرّه شاهی بود؛ حتی خسرو خود گفت: شاه بشکست.

**۴. ایوان مدائن**

طبری بیان می‌کند که اراده‌ی خداوند بر این بود که پادشاهی پارس پایان یابد «الأسباب التی حدثت عند إرادة الله إزالة ملک فارس عن أهل فارس» و خدا به سبب محمد (ص) نبوت، خلافت، پادشاهی و قدرت را به مردمان عرب داد «ووطأتها العرب بما أکرمهم به بنبیه محمد ص من النبوة والخلافة والملک والسلطان»(ج۲،ص.۱۸۸). پس به همین دلیل فرّه شاهی از آنها گرفته شد. ایوان مدائن یکی از نمادهای عظمت، فرّه و شکوه دوره‌ی ساسانی بود. کسی مانند آن بنائی ندیده بود و هنگامی که شاه بار می‌داد، تاج خویش را می‌آویخت و در ایوان می‌نشست«وکان طاق مجلسه قد بنی بنیانا لم یر مثله، وکان یعلق تاجه، فیجلس فیه إذا جلس للناس». وقتی پیامبر مبعوث شد صبحگاهی ایوان مدائن بدون آن که سنگینی بر آن باشد شکافته شد«فلما أن بعث الله نبیه محمدا ص، أصبح کسری ذات غداة وقد انقصمت طاق ملکه من وسطها من غیر ثقل». خسرو پرویز غمگین شد و گفت ایوان پادشاهی من بدون وجود سنگینی شکافته شد و بند دجله فرو رفت«انقصمت طاق ملکی من وسطها من غیر ثقل، وانخرقت علی دجلة العوراء، شاه بشکست» حتی عبارت فارسی «شاه بشکست» در متن نقل شده است. خسرو کاهنان، منجمان و جادوگران را فراخواند تا دلیل این نشانه‌های شوم را به او بگویند(طبری،۱۹۶۷م،ج۲،ص.۱۸۸). ایوان پرشکوه، نماد فرّه بود و شکستن آن، نشان گرفته شدن فرّه شاهی بوده است.

**۵. عصا**

ایزد «مهر» با مفهوم «فرّه» رابطه نزدیکی دارد. در نقش کوشانی، «مهر» با تاجی پرتوافشان(هینلز،۱۳۶۸،ص.۱۳۱) و در نقش باستانی دیگر«مهر» (میترا) با هاله‌ای پرتوافشان عصایی در دست دارد و در نخستین نقوش شرقی او عصای شهریاری با خود دارد. همچنین سُل (sol) خدای خورشید که منصوب مهر است در فرمانروایی جهان، در سمت راستش عصای فرمانروایی دارد(کومن،۱۳۸۰،ص ص.۱۱۱،۵۰و۱۹۶). بر روی مهری، اناهیتا تاجی کنگره‌ای بر سر دارد و در هاله‌ای نورافشان بر روی یک شیر ایستاده است؛ در دست راست یک گل و در دست چپ عصایی گرفته است(بریان،۱۳۷۸،،ج۱،ص.۵۴۰). در وندیداد، اهورامزدا گوید به جم «اشترا» (عصا) زرنشان بخشید(ص.۶۶۶). در برخی از نقش‌های سنگی هخامنشی، شاه بر تختی نشسته، در دست راست عصای شاهی و در دست چپ گل نیلوفر، نماد فرّه را گرفته است. عصای شاهی علامت فرمانروایی و اقتدار مطلق و در خاور نزدیک، هند و یونان دوران هومری نیز به همین معنی بوده

است(مجتبایی،۱۳۹۹،ص.۹۲). در پاسارگاد روی درگاه های پیش و پشت ساختمان صحنه‌ای چهاربار نمایانده شده،کوروش در جامه‌ی شاهانه‌ی بلند، با موزه‌ی شاهانه به پا، و چوب‌دستی شاهانه به دست دیده می‌شود(اومستد،۱۳۷۸،ص.۸۸). در عبارتی منسوب به کوروش، می‌گوید که«ای کمبوجیه، بدان که عصای زرین، سلطنت را حفظ نمی‌کند، بلکه یاران صمیمی برای پادشاه بهترین و مطمئن ترین تکیه گاه هستند»(گزنفون،۱۳۸۳،ص.۲۶۸). در مطلبی به نقل از بابلیان درباره‌ی کمبوجیه آمده است «کمبوجیه به پرستشگاه نبو در بابل رفت، آنگاه که کمبوجیه دستان نبو را گرفت، این بغ به او چوب‌دستی راستکاری را پیشکش نمود، سپس شاهپور چوب‌دستی را به مردوک پیشکش کرد و پس از آن که خود دستان مردوک را گرفت و در برابر او کرنش نمود چوب‌دستی را بازیافت»(اومستد،۱۳۷۸،ص.۱۱۹). سپاهیان داریوش اول در آسیای مرکزی دچار تشنگی شدیدی شدند، داریوش برای توسل به خدایان در هنگام طلوع خورشید از کوهی بسیار بلند بالا رفت و عصایش را در خاک فرو برد و ردای سلطنتی و تاج خود را بر عصای خود گذاشت. او از خدای آپولون درخواست آب کرد، سپس باران شدیدی بارید(Briant, 2015, p. 318). در تصویری در تخت جمشید داریوش چوب‌دستی بلند و باریک طلایی با قبه‌ی گوهرنشان در دست راست و در دست چپ گل نیلوفری که دو غنچه دارد گرفته است. همچنین داریوش با چوب دستی و گل نیلوفر به مهمانان خوش‌آمد گوید(اومستد،۱۳۷۸،ص ص.۲۴۷و۲۹۲) و بر اساس روایت گزنفون، شاه هخامنشی در دست راست، چوبدستی زرین، بلند و گره دار و در دست چپ گل نیلوفری با دو غنچه نگاه داشته است(اومستد،۱۳۷۸،ص.۳۸۴). پلوتارک درباره‌ی اردشیر دوم گوید که اندکی بعد از مرگ داریوش دوم، برای انجام تشریفات رسیدن به پادشاهی به پاسارگاد رفت، و در آئین ویژه‌ای عصایی به دست راست و شکوفه نیلوفر آبی به دست چپ گرفت(Wiesehöfer,2001, p32). در تصویر سکه ی بگداد[1] یکم از سلسله فرَتَرَکَه[2] فرمانداران پارس در جنوب ایران در دوره‌ی سلوکیان، در حالی که عصای شاهی به دست راست دارد و جام نوشیدنی به دست چپ، و بر تخت نشسته، پرچم شاهی و درفش کاویانی در کنار او افراشته است (Worldhistory,2014;Wikipedia,2023). بر پشت نوعی از سکه چهاردرهمی، فرهاد سوم اشکانی، بر تخت نشسته و عصای قدرت را در دستی و شاهینی به دست دیگر دارد و الهه‌ای حلقه‌ی

[1] . Bagadates (Baydad)

[2] . Frataraka

تاج را بالای سر شاهنشاه پارت نگه داشته است(بیانی،۱۳۹۴،ج۲،ص ص.۴۱و۸۲) و پشت سکه دیگر اشکانی، زئوس بر تخت نشسته و عصای قدرت را به دست چپ گرفته و شاهینی که نشانه‌ی فرّه و پیروزی است، به دست راست گرفته است(بیانی،۱۳۹۴،ج۲،ص.۶۶). در سکه چهاردرهمی اشکانی، ارد بر تخت نشسته و در مقابل او الهه‌ای که تاج کنگره‌دار بر سر دارد، در حال احترام بر زمین زانو زده و دستش را به سوی شاهنشاه دراز کرده و با دست دیگر عصای سلطنتی را گرفته است(بیانی،۱۳۹۴،ج۲،ص.۸۸). در سکه‌ای فرهاد چهارم بر تخت نشسته در یک دست عصای سلطنت و در دست دیگر نشانه‌ی پیروزی (مجسمه‌ی فرشته‌ای بالدار) را که حلقه‌ی شهریاری را به وی تفویض می‌کند گرفته است. در دیگری، فرهاد چهارم بر تخت نشسته، در دست عصای سلطنت دارد(بیانی،۱۳۹۴،ج۲،ص.۹۴). در سکه دیگری، تیرداد بر تخت نشسته و در مقابل او الهه‌ای که عصای سلطنت را به دست دارد، ایستاده است(همان،ج۲،ص۹۷). تصویر ارد دوم اشکانی روی سکه‌ای که نواری گره خورده (نماد فرّه) بر پشت تاج دارد، پشت سکه، ارد بر تخت نشسته و عصای سلطنت در دست دارد(بیانی،۱۳۹۴،ج۲،ص.۱۰۳). در نقش رجب اهورا مزدا حلقه‌ی سلطنتی در دست راست دارد و عصای پادشاهی در دست چپ و هر دو علامت پادشاهی را به شاهنشاه ساسانی عطا می‌کند. در نقش رستم، عصای پادشاهی در دست چپ اهورا مزدا و حلقه سلطنتی مزین به نوارهای چین‌دار در دست راستش است(کریستین سن،۱۳۸۵،ص ص.۶۲ و۶۳).

طبری از حسن بصری روایت کند که یاران پیامبر از او پرسیدند که حجت خدا بر خسرو درباره تو چیست؟ پیامبر فرمود خداوند فرشته‌ای سوی خسرو پرویز فرستاد «بعث إليه ملكا فأخرج يده من سور جدار بيته الذى هو فيه يتلألأ نورا، فلما رآها فزع، فقال: لم ترع يا كسرى، إن الله قد بعث رسولا وأنزل عليه كتابا فاتبعه تسلم دنياک وآخرتک، قال: سأنظر» و روایت دیگری از زهری نقل کند که آن فرشته «عصایی» همراه داشت «بعث الله إلى كسرى ملكا وهو فى بيت إيوانه الذى لا يدخل عليه فيه، فلم يرعه إلا به قائما على رأسه فى يده عصا، بالهاجرة فى ساعته التى كان يقيل فيها، فقال: يا كسرى أتسلم أو أكسر هذه العصا! فقال: بهل بهل، فانصرف عنه». خسرو بعد از رفتن فرشته، نگهبانان را با خشم بازخواست نمود؛ ولی آنان گفتند هیچ مردی را ندیده‌اند. سال بعد در همان زمان «فقال له كما قال له، ثم قال له:أتسلم أو أكسر هذه العصا؟ فقال: بهل بهل بهل، ثلاثا، فخرج عنه»، خسرو پرویز دوباره نگهبانان را با خشم خواست و آنان گفتند که هیچ کس را ندیده اند، در سال سوم هم در همان زمان دوباره آن فرشته آمد «قال: أتسلم أو أكسر هذه العصا؟ فقال: بهل بهل، قال: فكسر العصا، ثم

خرج»؛ امّا چون خسرو تسلیمش نشد، او «عصا» را شکست و این نابودی پادشاهی‌اش بود و پسرش او را کشت. طبری در روایت دیگری گوید که شبی کسری در ایوان خفته بود که مردی با «عصا» آمد «إذ أقبل رجل یمشی معه عصا، حتی قام علی رأسه، فقال: یا کسری ابن هرمز، إنی رسول الله إلیک أن تسلم، قالها ثلاث مرات- وکسری مستلق ینظر إلیه لا یجیبه، ثم انصرف عنه»؛ خسرو نگهبانان را خواست، آنان گفتند هیچ کس را ندیده‌اند، سال بعد هم در همان وقت چنین شد، «هو قائم علی رأسه، ومعه عصا، وهو یقول له: یا کسری بن هرمز، إنی رسول الله إلیک أن تسلم، فأسلم خیر لک- قال: وکسری ینظر إلیه لا یجیبه- فانصرف عنه»، و سال بعد در همان شب، «هو قائم علی رأسه، وهو یقول: یا کسری بن هرمز، إنی رسول الله إلیک أن تسلم، فأسلم خیر لک، قالها ثلاث مرات وکسری ینظر إلیه لا یجیبه قال: یا کسری إنک قد أبیت علی، والله لیکسرنک الله کما أکسر عصای هذه، ثم کسرها وخرج» این بار فرشته، «عصا» را شکست و رفت و طولی نکشید که پسرش او را کشت(طبری،۱۹۶۷م،ج۲،ص ص.۱۹۱-۱۹۳). در هر دو روایت تاکید بر شکسته شدن «عصا» است که یکی از نمادهای فرّه شاهی است.

**۶. درفش**

درفش شاهی نشان فرّه‌مندی بوده است. گرنفون گوید درفش کوروش و پادشاهان پارس عقابی بود از طلای ناب بر نیزه بلندی با پرهای بزرگ که از همه سو گسترده بود(ص ص.۱۹۳و۱۹۴). پرنده شکاری فرّه‌مند بوده است. همچنین در سکه‌ای بگداد یکم از سلسله فرمانداران پارس فرَتَرَکَه در جنوب ایران در دوره‌ی سلوکیان، بر تخت نشسته و عصای شاهی به دست راست دارد، پرچم شاهی و درفش کاویانی نیز در کنار او است(Worldhistory,2014; Wikipedia,2023). درفش ساسانیان، پیش‌بند چرمی کاوه‌ی آهنگر بود بر نیزه‌ای که «درفش کاویان»نام داشت(کریستین سن،۱۳۵۵،ص.۶۷). این علم پوستی یا چرمی، روی آن کاملا از تزئینات پوشیده شده بود(نولدکه،۱۳۸۸،ص.۳۰۱).

خوارزمی گوید که از پوست خرس یا از پوست شیر بوده و پادشاهان پارسی به آن تیمّن و تبرّک می‌جستند و با طلا و جواهر گران قیمت تزئین شده بود(خوارزمی،ص.۱۳۷). ثعالبی گوید فریدون دستور داد تا تکه‌ی چرم کاوه را با طلا و گوهرها تزئین کنند. در دوران فریدون و پادشاهان پس از او، لشکریان درفش کاویان را به فال نیک و در بزرگداشت آن پیشی می‌گرفتند و از آن نیرو می‌گرفتند. سرآمد زیورها و مایه‌ی اعجاب روزگار گشت. آن را پیشاپیش خود می‌بردند و جز به بزرگ‌ترین

فرمانده نمی‌سپردند و در پایان، درفش را به گنجینه دارش که بسیار محتاط بود می‌سپردند، تا زمان یزدگرد(ثعالبی،ص ص.۳۸و۳۹). بلعمی نیز گوید که فریدون علم کاوه را برای فال در خزینه نهاد، و هنگام جنگی بزرگ برای پادشاهان باعث پیروزی بود، و بسیار گوهر و یاقوت بر آن آویخته، تا زمان یزدگرد و چیز تابان را درفش خوانند(بلعمی،ج۱،ص.۱۴۸). از فریدون نقل است که گفت درفش کاویانی فرّه، همای نصرت و پیروزی دارد. شاهان پارس آن را به فال می‌داشتند و برافراشتن آن را در میدان جنگ موجب پیروزی می‌دانستند(قزوینی،۱۳۸۳،ص.۱۴۴) و بعد از فریدون همواره در جنگ‌ها دیده و دل شاهان پارس و سپاهیان به دیدن آن روشن و قوی می‌شد(خواندامیر،ج۱،ص.۱۸۲). همانطور که ملاحظه شد درفش نشان فرّه‌مندی و فال و تبرّک بوده است. در شاهنامه درفش با وصف «همایون» و «خجسته» آمده است:

همان با درفش همایونشاه  هم انگشتر تور با من به راه
سوی گرگساران شد و باختر  درفش خجسته برافراخت سر

طبری گوید، کابی از اهل اصفهان به خاطر دو پسرش، به خشم آمد و عصایی گرفت و پوستی بر آن آویخت و مردم را به پیکار بیوراسب خواند و بسیاری گرد او آمدند و چون کابی پیروز شد، مردم پرچم را مبارک دانستند و بر آن افزودند تا پرچم بزرگ شاهان پارس شد و آنرا متبّرک شمردند و درفش کاویان نامیدند و تنها در حوادث بزرگ به دست شاه‌زادگان افراشته می‌شد«أخذ عصا کانت بیده، فعلق بأطرافها جرابا کان معه، ثم نصب ذلک العلم، ودعا الناس إلی مجاهدۀ بیوراسب ومحاربته، فأسرع إلی إجابته خلق کثیر، لما کانوا فیه معه من البلاء وفنون الجور، فلما غلب کابی تفاءل الناس بذلک العلم، فعظموا أمره، وزادوا فیه حتی صار عند ملوک العجم علمهم الأکبر الذی یتبرکون به، وسموه درفش کابیان، فکانوا لا یسیرونه إلا فی الأمور العظام، ولا یرفع إلا لأولاد الملوک إذا وجهوا فی الأمور العظام»(طبری،۱۹۶۷م،ج۱،ص.۱۹۸). همچنین طبری روایت کند که کیخسرو در جنگ با افراسیاب، درفش کاویان را به گودرز داد و پیش از آن هیچیک از پادشاهان این درفش را به سرداری نداده بود و در کارهای بزرگ آنرا به شاه‌زادگان می‌سپاردند«ودفع إلیه یومئذ العلم الأکبر الذی کانوا یسمونه درفش کابیان، وزعموا أن ذلک العلم لم یکن دفعه أحد من الملوک إلی أحد من القواد قبل ذلک، وإنما کانوا یسیرونه مع أولاد الملوک إذا وجهوهم فی الأمور العظام»( طبری،۱۹۶۷م ،ج۱،ص.۵۱۱). طبری روایت کند که در مصاف ایرانیان و مسلمانان، «بهمن جاذویه» فرمانده ایرانی درفش کاویان را به دست داشت(ج۳،ص.۴۵۴) بهار در شرح مجمل التواریخ و القصص می گوید که

«جاذویه» لقب دارنده ی مقام «سربند» است(ج۱،ص۹۷). سربند نماد «فرّه» بوده است و دارنده آن، حامل درفش بوده است. طبری درباره درفش کاویان نزد «خسرو پرویز» گوید هنگامی که بهرام چوبین که بر ساحل رود نهروان ایستاده بود، زینت و تاج خسرو و درفش کاویان، پرچم بزرگ پارسیان، را که بر سرش افراشته بود و بندی و بسطام و دیگر بزرگان همراهش را دید، که سلاح و اسبان خوبی داشتند غمگین و خشمگین شد «ولما رأی بهرام بزۀ کسری وزینته والتاج، یسایره معه درفش کابیان علمهم الأعظم منشورا، وأبصر بندویه وبسطام وسائر العظماء وحسن تسلحهم وفراهۀ دوابهم، اکتأب لذلک»(طبری،۱۹۶۷م ،ج۱،ص.۱۷۸). در اینجا درفش همراه خسرو پرویز دارای نشان فرّه شاهی است و بهرام از آن محروم بود.

**۷. دستمال و پرده**

در دوره‌ی ساسانی شاه سرشتی ایزدی دارد؛ زیرا فرّه سلطنت از آن اوست. شاه مقدس و فوق مردمان است. شاه بی‌فرّه یعنی مورد اعتماد خدایان و مخصوصا اهورا مزدا نیست و معمولا کشته شده یا از سلطنت برکنار شده است(بهار،۱۳۹۱،ص. ۵۰۳). به همین دلیل آدابی در مقابل شاه فرّه‌مند رعایت می‌شد، بدین ترتیب که بعد از رخصت او، فرد وارد می‌شد و پارچه سفید و پاکی از آستین بیرون آورده بر دهان می‌گرفت، این دستمال را پَدام (به زبان اوستائی پَئیتی دانَه) می‌گفتند و در مقابل اشیاء و عناصر مقدس و غیره به دهان می‌گرفتند، تا نَفَس موجب پلیدی آن شیء یا عنصر (در این مورد فرّه شاهی) نشود. سپس آن شخص نزدیک می‌شد و در مقابل شاه به خاک می‌افتاد تا اجازه برخاستن یابد. شاهان ساسانی را اَشمابَغان (شما موجودات الهی) خطاب می‌کردند(کریستنسن،۱۳۸۵،ص.۲۸۸). در ماجرای زندانی شدن خسرو پرویز به دست شیرویه، وی با پرده‌ای مخصوص از دید دیگران دور نگه داشته می‌شد «إن کان لنا إذن وحجب فلیس شیرویه بملک؛ فرجع جلینوس فرفع الستر الذی کان دون کسری، فدخل علیه». همچنین وقتی اسفاذجشنس نزد خسرو رفت، دستمال سفید پاکیزه‌ای از آستین درآورد و بر چهره‌اش گرفت و چون او را دید به خاک افتاد و سجده کرد «کساء کان لابسه، وأخرج من کمه شقۀ بیضاء نقیۀ، فمسح بها وجهه، ثم دخل علی کسری، فلما عاین کسری، خر له ساجدا، فأمره کسری بالانبعاث»(طبری،۱۹۶۷م،ج۲،ص ص.۲۲۰و۲۲۱).

**۸. تاج، زینت و زیب**

یکی از معانی «فرّه»، «شکوه» است(فرای،۱۳۷۵،ص.۲۴). در رام یشت بر زینت‌ها و نمادهای شاهانه تاکید می‌شود و درباره‌ی اهورامزدا بخشنده‌ی «فرّه» و هوشنگ، تهمورث، جمشید و فریدون که دارندگان «فرّه» هستند، گفته می‌شود که آن‌ها بر «تخت زرین»، «بالش زرین» و «فرش زرین» نشسته‌اند(ص ص.۴۴۷-۴۵۱). همچنین در زامیادیشت درباره «گرشاسب» و «هوتوسا» گفته می‌شود که آنها بر «تخت زرین»، «بالش زرین» و «فرش زرین» نشسته‌اند(ص ص .۴۵۲و۴۵۳). در ارداویراف نامه درباره فرّه و زینت نقل می‌شود «دیدم جهان عالی اهلوان را، روشن و پر از آسایش و فراخی، با بسیار گل خوشبوی، همه زینت یافته و همه شکفته و روشن و پرفرّه (درخشش)»(فصل۱۵،ص.۶۱). رابطه‌ی بین فرّه و زینت برای شاهان مهم بود؛ زیرا فرمانروایی که محتاج به تثبیت موقعیت خود بود، همواره کوشش می‌کرد که فرّه و تأیید الهی را با بالاترین درجه نشان دهد، پس به ناچار انواع نمادهای فرهّ گسترش پیدا نمود(سودآور،۲۰۰۵،ص.۱۳۶). پلوتارک گوید وقتی اردشیر (دوم) برای تاج‌گذاری به پاسارگاد رفت، انتخاب معبد اناهیتا و یاری خواهی از اهورامزدا در جریان مراسم، نمود آیینی ایده‌ی حق الهی پادشاهی بود. در مرحله‌ی اعطای مقام پادشاهی، شاه جدید نمادهای قدرت را دریافت می‌نمود، مانند پوشیدن تن پوش‌ها و پای پوش‌هایشاهی، بر سر گذاردن تاج بلند ارغوانی شاهانه، به دست گرفتن عصایی در دست راست و شکوفه گل در دست چپ، و حمل زوبین و کمان. جامه‌ی شاه هم نمادی از قدرت سلطنت او بود(Wiesehöfer,2001, p32,53). نولدکه معتقد است که ساسانی‌ها، برای حفظ احترام و اعتبار قدرت پادشاهی تشریفات سخت، پرشکوه و کوکبه‌ی درباری بزرگی برپاکردند. مانند منظره‌ی حضور سیف بن ذییزن نزد انوشیروان. تاج‌های عجیبی که بر سر شاهان در روی سکه‌ها و دیگر آثار دیده می‌شود با وصفی که در موضع مذکور گفته شده است مطابقت دارد(نولدکه،۱۳۸۸،ص.۴۸۱). به نظر می‌رسد که تاج شاهی، بازتابی نمادین از مفهوم شکوه الهی پادشاهی، فرّه (خورّه) بود که تصور می‌نمودند با قدرتی ویژه و الهی مشروعیت پادشاهی را به پادشاه می‌بخشد.دیگران با دیدن صحنه‌ی پر ابهت تاج شاهی بر سر شاه ساسانی به حیرت می‌افتادند(Shaked, PP. 75-82). شاپور دوم در میدان جنگ به جای تاج، سر قوچ طلا گرفته‌ی مرصع به جواهر بر سر گذاشت. بنا به گفته‌ی یوحنا کروزوستوم (یحیی زرین دهان) شاه ساسانی ریشی زیب داده به طلا داشت و «عجیب و غریب» جلوه می‌کرد(نولدکه،۱۳۸۸،ص.۴۸۱). تئوفیلاکت درباره تاج‌گذاری هرمز چهارم جانشین انوشیروان که با جامه‌های گرانبها بر تخت نشست، گوید که

«تاج طلائی مرصع به جواهر بر سر داشت، پرتو زبرجدهای آن که از مروارید غلتان محصور بود، چشم را خیره می‌کرد و گوهرهایی که بر موی او قرار داشت، نور مواج خود را با شعاع حیرت زای زمردها چنان آمیخته بود که بیننده از شدت حیرت، تقریبا از مشاهده عاجز می‌شد. شاه شلواری زربافت پوشیده بود که بهایی گزاف داشت، به طور کلی جامه او، تا جایی که شکوه سلطنت و خودنمایی اقتضا می‌کرد، فرّه و بهاء و جلال بود(Theophylact,p.141).

طبری درباره انوشیروان گوید که او در ایوان می‌نشست و تاج در آنجا مانند ظرف بزرگی بود که یاقوت، زمرد، مروارید، طلا و نقره در آن به کار رفته و با زنجیر طلا ازسقف آویزان بود؛ زیرا گردن تحمل آن را نداشت و تاج باپرده‌ها پوشیده بود و وقتی شاه در جای خود می‌نشست، سر را داخل تاج می‌کرد و پرده راکنار می‌زدند و هر کس او را می‌دید، از هیبتش به خاک می‌افتاد «وکان کسری إنما یجلس فی إیوان مجلسه الذی فیه تاجه، وکان تاجه مثل القنقل العظیم، مضروبا فیه الیاقوت والزبرجد واللؤلؤ والذهب والفضۀ، معلقا بسلسلۀ من ذهب فی رأس طاق مجلسه ذلک، کانت عنقه لا تحمل تاجه، إنما یستر بالثیاب حتی یجلس فی مجلسه ذلک، ثم یدخل رأسه فی تاجه، فإذا استوی فی مجلسه کشف الثیاب عنه فلا یراه رجل لم یره قبل ذلک إلا برک هیبۀ»(طبری،۱۹۶۷م،ج۲،ص.۱۴۰). از دیگر زینت‌های فرّه‌مندی این بود که شاه و مقامات بلندپایه‌ی دیگر ساسانی برای نشستن نازبالش‌هایی داشتند. شمایل‌های ساسانی، شاه را در حالی نشان می‌دهند که در زیر و پشتش نازبالش‌هایی قرار دارد و شاه بر آنها تکیه داده و این برای مقامات یهودی آن دوره نیز ذکر شده است. بنابراین این ویژگی نه تنها نماد ثروت و تجمل، بلکه نشان مقام بالا نیز بوده است( Shaked, pp. 75-81). طبری روایت کند که خسرو پرویز بر سه نازبالش ابریشمین سرخ رنگ لمیده بود، وقتی میوه فرّهمند «به» بر زمین افتاد و خسرو گفت این بِه از نازبالش‌ها به قالی و از آنجا به فرش و سپس به خاک غلتید. این نشانه‌ی آن است که پادشاهی از من گرفته شود«کان کسری جالسا علی ثلاثۀ أنماط من دیباج خسروانی منسوج بذهب، قد فرشت علی بساط من إبریسم، متکئا علی ثلاث وسائد منسوجه بذهب»(طبری،۱۹۶۷م،ج۲،ص.۲۲۱). زیرا بِه نماد «فرّه» بوده است و غلطیدن آن از روی تخت، نازبالش‌ها و قالی که آنها هم نمادهای «فرّه» هستند، نشان از دست دادن فرّه شاهی است. علاوه بر این، پیوند فرّه و زینت در هنگام رویارویی بهرام چوبین و خسرو پرویز اهمیت دارد، وقتی خسرو و اطرافیانش خود را تزئین کردند «فتزینوا وتسلحوا» و زینت و تاج کسری در کنار درفش

کاویان قرار گرفت «ولما رأی بهرام بزۀ کسری وزینته والتاج، یسایره معه درفش کابیان علمهم الأعظم منشورا»(طبری،۱۹۶۷م ،ج۲،ص۱۷۷و۱۷۸). فردوسی نیز اشاره به رابطه ی فرّه و تاج و تخت می‌کند:

پرستش کنم تاج و تخت ترا  همان فر و اورنگ و بخت ترا

**۹. فیل**

در روایات اسلامی رام کردن فیل و از صحرا به شهر آوردن آن به فریدون نسبت داده شده است(تفضلی،۱۳۵۴،ص.۱۲۶). بر روی سکه‌های برنزی اشکانی، تصویر نیم رخ ارد و پشت سکه نقوش الهه‌ی پیروزی همراه حلقه‌ی سلطنت و فیل و سرفیل ترسیم شده است(بیانی،۱۳۹۴،ج۲،ص.۹۰). در دوره ساسانی فیل اهمیت بیشتری می‌یابد(تفضلی،۱۳۵۴،ص.۱۲۶) و در کارنامه اردشیر بابکان آمده است که بابک شبی در خواب دید که ساسان بر فیل سفید آراسته‌ای است و هر که در کشور پیرامون او ایستاده وی را نماز می‌برد و ستایش می‌کند. خواب گزاران گفتند آن که این خواب را درباره‌اش دیده‌ای او یا فرزندانش به پادشاهی کیهان می‌رسند؛ زیرا خورشید و فیل سفید آراسته نشان چیرگی و پیروزی است(ص.۱۷۶). همچنین در آخر جهان شاه بهرام ورجاوند که از یاوران سوشیانس است با هزار فیل از هندوستان می‌آید(تفضلی،۱۳۵۴،ص.۱۲۷). او از دوده‌ی کیان و خود سر فیلبانان است و به آئین خسروان درفش آراسته همراه دارد(متون پهلوی،ص ص.۱۹۰و۱۹۱). طبری روایت کند که «فرمیشا» پادشاه هند در سال سی و ششم پادشاهی خسرو نامه‌ها و هدایایی برای او و فرزندانش فرستاد. هدیه شیرویه یک فیل، شمشیر و شاهین سفید و دیباچه ای زربفت بود «وکانت هدیته لک- فاذکرها- فیلا، وسیفا، وبازیا أبیض، ودیباجۀ منسوجۀ بذهب» و در نامه او به زبان هندی نوشته بود که محتوای آن را نهان کند و خوشنود و آسوده خاطر باشد که به ماه آذر و روز دیباذر در سال سی و هشتم پادشاهی خسرو، او پادشاه گردد«أبشر وقر عینا، وانعم بالا، فإنک متوج ماه آذر روز دیباذر سنه ثمان وثلاثین من ملک کسری، ومملک علی ملکه وبلاده»(طبری،۱۹۶۷م،ج۲،ص.۲۲۳). همانطور که ملاحظه شد اینجا فیل نماد فرّه شاهی است.

**۱۰. پرنده شکاری**

ایزد مهر با مفهوم «فرّه» رابطه مهمی دارد، مهر یشت هم بیان می‌کند که بین شاهین و «مهر»ارتباط وجود دارد و بیان می‌شود که تیرهایی که با پر شاهین ساخته شده‌اند، فقط وقتی به هدف می‌رسند که «مهر» خشنود باشد(ص.۳۶۲) و در ادامه گفته می‌شود که «مهر»، تیرهای نشانده

به پر شاهین، به «اَشَوَنان»می‌بخشد(ص.۳۷۷). ایزد «بهرام» یا «وِرِثْرَغنَه» نیز با مفهوم «فرّه» ارتباط دارد و او هفتمین بار به صورت مرغ «وارِغنَ»آشکار می‌گردد(نیبرگ،۱۳۸۳،ص.۷۳). وارِغن تندترین، بلند پروازان و سبک پروازترین است. تنها اوست که خود را از تیر پران می‌رهاند. سپیده دمان، با شهپر آراسته به پرواز درآید. اهورا مزدا به زردشت گوید که برای امان از جادوی بدخواهان«پری از مرغ «وارِغنَ» بزرگ شهپر بجوید و آن را بر تن خود بساود و با آن پر جادویی دشمن را ناچیز کند. کسی که استخوانی یا پری از این مرغ دلیر با خود داشته باشد، هیچ مرد توانایی او را از جا به در نتواند برد و نتواند کشت. آن پر مرغکان مرغ به او پناه دهد و بزرگواری و «فرّه» بسیار بخشد. آن کس که این پر با اوست، همگان از او هراسانند؛ همان سان که همه‌ی دشمنان از اهورا مزدا بیمناکند(بهرام یشت،ص ص.۴۳۴و۴۳۸). در زامیاد یشت گفته شده است که سه بار «فرّه» جمشید، جم پسر ویوَنگَهان به کالبد مرغ «وارِغنَ» به بیرون شتافت(ص ص.۴۹۰و۴۹۱). بنابر روایت «غرر السیر» پر تیر آرش از بال عقاب تهیه شده بود(ثعالبی،ص.۱۳۳). گزنفون گوید که وقتی کوروش و کمبوجیه در نزدیکی مرز ایران در حال گفت و گو بودند، عقابی در سمت راست اردو نمایان شد و آنها را هدایت کرد وآنها خدایان را ستایش کرده و پیروزی و توفیق خود را مسألت نمودند(ص.۴۵). بار دیگر وقتی کوروش در مرز ارمنستان بود، خرگوشی از تل خاک بیرون جست و عقابی تیزپر بر آن فرود آمد و در چنگالش گرفت. کوروش این واقعه را به فال نیک گرفت، شکر خدا نمود، آن گاه رو به یاران خود کرد و گفت: «خدا بشارت داد که شکار نیکویی خواهیم داشت»(ص.۶۷). کلاه‌خود آبراداتاس سردار کوروش نیز پر عقابی داشته است(ص.۱۸۷) و درفش کوروش عقابی از زر ناب که بر نیزه بلندی بود و پرهای بزرگش را از همه سو گسترده بود و این علامت درفش جنگی پادشاهان پارس بود(ص ص.۱۹۳و۱۹۴). در سنگ نوشته‌ی بیستون، داریوش ایستاده است، اهوره مزدا با بال‌های گشوده، درون حلقه‌ای بادم و دو بال و پای مرغ شکاری که تاجی بر سر و در دست راست حلقه سلطنت دارد و آن را به شاه پیشکش می‌کند(لوکوک،۱۳۸۲،ص ص.۸۶و۱۹۳) و در تصویر مُهر سه زبانه‌ی داریوش، او روی ارابه، تیری از کمان به شیری زده است و اهوره مزدا با دو بال و پای عقاب در بالا است(لوکوک،۱۳۸۲،ص.۲۰۲). همانطور که در بخش قبل بیان شد طبری روایت کند که «فرمیشا» پادشاه هند پرنده شکاری سفیدی «بازیاأبیض» برای شیرویه فرستاده بود تا به او مژده پادشاهی دهد.

### ۱۱. شجاعت

بهرام که با فرّه در ارتباط نزدیک است، دهمین بار به صورت مرد جنگی شکوهمندی در می‌آید(نیبرگ،۱۳۸۳،ص.۷۳). در آراء و آرمان‌های اجتماعی ایرانیان، بایسته‌ی مقام شاهی آن بوده است که کمالات رزمیاری در شخص شاه تحقق یافته باشد(مجتبایی،۱۳۹۹،ص۹۱و۹۲). پادشاهان ساسانی هنگام جنگها در جلوی سپاه قرار می‌گرفتند تا ثابت کنند که به سبب دلیری و مهارت‌های نظامی، فرّه کیانی دارند و الطاف خدایان شامل حالشان است. شاهان در نقش برجسته‌ها و ساغرهای سیمین، خود را رزمنده نشان داده‌اند(ویسهوفر،۱۳۷۸،ص۲۴۴). طبری درباره خسروپرویز گوید که اوازهمه شاهان پارسی در شجاعت برتربود، و چنانکه گویند هیچ پادشاهی در قدرت و پیروزی مانند او نبود. به همین جهت او را پرویز گفتند که به معنی پیروز است «کان من أشد ملوکهم بطشا، وأنفذهم رأیا، وأبعدهم غورا، وبلغ- فیماذکر- من البأس والنجدۀ والنصروالظفروجمع الأموال والکنوز و مساعدۀ القدر و مساعفۀ الدهر إیاه مالم یتهیأ لملک أکثر منه، ولذلک سمی أبرویز، و تفسیره بالعربیۀ: المظفر». طبری درباره‌ی بهرام چوبین سردار ایرانی دارای فرّه پهلوانی، که در جنگ با تیری شابه شاه ترکان را کشت، ولی در زمان خسروپرویز مدعی پادشاهی شد، گوید که دارای شجاعت بود «إن المارق بهرام قد أظلنا ومعه الشجاعۀ والنجدۀ»(طبری،۱۹۶۷م،ج۲،ص۱۷۵-۱۷۷). اما شجاعت خسروپرویز چنین بیان می‌شود که او شجاعانه در دفاع از خود، سه جنگاور بسیار چابک و دلیر ترک را که به او حمله کردند می‌کشد «کان فیهم ثلاثۀ نفر من وجوها لأتراک لایعدل بهم فی فروسیتهم وشدتهم من الأتراک أحد، قدجعلوا لبهرام قتل أبرویز فلماکان الغد من لیلۀ البیات وقف أبرویز و دعا الناس إلی حرب بهرام فتثاقلوا علیه، قصده النفر الثلاثۀ من الأتراک، فخرج إلیهمأ برویز فقتلهم بیده واحدا واحدا» و همچنین «فلما رآه الأتراک الثلاثۀ قصدوه، فقتلهم بیده أبرویز»( طبری،۱۹۶۷م ،ج۲،ص۱۷۶و۱۷۸).

### ۱۲. نیکی و راستی

اوستا گوید که «فرّه» جمشید بعد از گناه از او جدا شد(زامیادیشت،ص۴۹۰). او حتی در چهره‌اش فرّه‌مند بود و طبق روایت طبری«شید» در «جمشید» یعنی شعاع، و او را به سبب جمالش چنین لقب دادند «الشیذ معناه عندهم الشعاع، لقبوه بذلک فیما زعموا لجماله» (طبری،۱۹۶۷م، ج۱،ص.۱۷۴) ؛ امّا طبری گوید که جمشید وقتی مرتکب گناه شد «إنه طغی وبغی»( طبری،۱۹۶۷م ،ج۱،ص.۱۷۸)، فرّه ایزدی از او جدا گشت، «فقد مکانه بهاءه وعزه»، طبری کلمات عربی «بهاء و عزّ»

را به عنوان معادل «فرّه» بیان می‌کند. بعد از گناهش، فرشتگان خداوند از او جدا شدند «وتخلت عنه الملائکة الذین کان الله أمرهم بسیاسة امره»( طبری،۱۹۶۷م ،ج۱،ص۱۷۶). طبری درباره‌ی پایان کار خسروپرویز نیز می‌گوید که او ستم کرد. خسرو ابتدا که در مدائن تاج‌گذاری کرد و به تخت نشست؛ چون مشروعیت و فرّه شاهی با او بود، گفت که روش او نیکی و خیراست «فتتوج بتاج الملک، وجلس علی سریره، وقال: إن من ملتنا إیثار البر، ومن رأینا العمل بالخیر» و پدرش را دادگر خواند «وإن هرمز أبانا کان لکم قاضیا عادلا». پس مشروعیّت و فرّه‌مندی او مستلزم اطاعت مردم بود«فعلیکم بلزوم السمع والطاعة». حتی خسرو وقتی نزد پدرش رفت، اظهار بی‌گناهی کرد «عمرک الله أیها الملک! إنک تعلم أنی بریء مما أتی إلیک المنافقون» و هرمز بی‌گناهی او را تصدیق کرد و پرویز فروتنانه گفت که تسلیم پدرش است «فأنا خلیفتک وطوع یدک». پس پرویز در آغاز پادشاهی‌اش درستکار و فرّهمند است و مردم او را به دلیل داشتن فرّه شاهی به پادشاهی پذیرفتند «تملیک الناس إیاه» و برای او دعا کردند «والناس یدعون له»( طبری،۱۹۶۷م ،ج۲،ص.۱۷۷). اما بهرام چوبین، خسرو را روسپی‌زاده خطاب می‌کند تا مشروعیت او را زیر سوال برد «یا بن الزانیة المربی فی خیام الأکراد!»، وقتی پرویز پاسخ داد که «منوچهر» نیای من است(طبری،۱۹۶۷م ،ج۲،ص.۱۷۸)، هدفش تاکید بر انتقال فرّه شاهی از پیشدادیان به ساسانیان و خود اوست. وقتی بهرام چوبین در مدائن بر تخت نشست و تاج‌گذاری کرد، چون فرّه شاهی نداشت، مردم از او رویگردان بودند «کان کلهم منصرفا عنه، إلا أن بهرام جلس علی سریر الملک وتتوج وانقاد له الناس خوفا»( طبری،۱۹۶۷م ،ج۲،ص.۱۷۹).

درباره‌ی دور شدن فرّه از خسروپرویز در پایان پادشاهی‌اش و رابطه آن با گناهان و بدی‌های وی، طبری سخن گوید. هرقل امپراتور روم بعد از دیدن غارت، کشتار، ویرانی و بی‌حرمتی سپاه خسروپرویز، نزد خدا ناله کرد. پس خوابی را چند مرتبه دید که مردی درشت اندام با جامه‌ی نیکو در بالا نشسته و شخصی آمد و آن مرد را از جایگاهش انداخت و به هرقل گفت او را به دست تو دادم«بکی إلی الله وتضرع إلیه وسأله أن ینقذه وأهل مملکته من جنود فارس، فرأی فی منامه رجلا ضخم الجثة رفیع المجلس، علیه بزة، قائما فی ناحیة عنه، فدخل علیهما داخل، فألقی ذلک الرجل عن مجلسه، وقال لهرقل: إنی قد أسلمته فی یدک» و همچنین طبری گوید که آیات ۱ تا ۶ سوره‌ی روم درباره‌ی وعده‌ی الهی پیروزی روم بر ایران مربوط به همین زمان است(طبری،۱۹۶۷م،ج۲،ص۱۸۲و۱۸۴). زیرا خسروپرویز از فراوانی مال، ولایت‌ها و موفقیت در امور، سرکشی کرد و مغرور و حریص شد، به اموال مردم حسادت ورزید «وکان کسری قد طغی لکثرة ما

قد جمع من الأموال وأنواع الجوهر والأمتعة والكراع وافتتح من بلاد العدو، وساعده من الأمور، ورزق من مؤاتاته، وبطر، وشره شرها فاسدا، وحسد الناس على ما فی أيديهم من الأموال» و اخذ خراج را به فرخزاد پسر سمی سپرد که مردم را آزار و ستم نمود«فرخزاذ بن سمی، فسام الناس سوء العذاب، وظلمهم واعتدی عليهم، وغصبهم أموالهم فی غير حله، بسبب بقايا الخراج، واستفسدهم بذلک، وضيق عليهم المعاش». خسرو مردم را خوار شمرد و سرکشی و جسارت وی نسبت به خدا به آنجا رسید که به زادان فروخ سالار نگهبانان امر کرد تا سی و شش هزار زندانی را بکشد «وإن کسری احتقر الناس، واستخف بما لا يستخف به الملک الرشيد الحازم، وبلغ من عتوه وجرأته على الله أنه أمر رجلا کان على حرس بابه الخاص- يقال له: زاذان فروخ- أن يقتل کل مقيد فی سجن من سجونه، فأحصوا، فبلغوا ستة وثلاثين ألفا»( طبری،۱۹۶۷م ،ج۲،ص ص.۲۱۵و۲۱۶). وقتی خسروپرویز زندانی شد، شیرویه در پیامی به پدرش گفت که این اراده‌ی خدا بود که کیفر کردار بدش به او بازگردد «ولكن الله قضاها عليک جزاء منه لک بسيئ أعمالک»، سپس گناهان و ستم‌های گوناگون وی را بر می‌شمرد، و او را دعوت می‌کند به توبه، و طلب بخشش از خدا «فتب إلى الله من قريب، وأنب إليه حتى نأمر فيک بأمرنا». طبری اینجا در کلام خسرو در زندان اصطلاح «مجد الملوک» را روایت کند، که اشاره به سقوط فرّه شاهی دارد «أن مجد الملوک قد صار عند السوق، وأنا قد سلبنا الملک، وأنه لا يلبث فی أيدی عقبنا أن يصير إلى من ليس من أهل المملکة»( طبری،۱۹۶۷م ،ج۲،ص۲۱۹-۲۲۱). خسروپرویز در پاسخ به شیرویه وقتی می‌خواهد از مشروعیت خود دفاع نماید بیان می‌کند که در مقابل خداوند و مردم گناهی نکرده است«مع أنه قد بلغ بحمد الله ونعمته من إصلاحنا أنفسنا ونيتنا فيما بيننا وبين الله وبيننا وبين أهل ملتنا ودیننا، وبيننا وبينک وبين معشر أبنائنا ما ليس لنا فی شیء من ذلک تقصير» و حتی مدد الهی را پشتیبان خود می‌داند«صفا لنا الملک، واستحکم لنا أمره، ودفعنا بعون الله عن رعيتنا البلاء والآفات». او درستکاری و دادگری خود را همانند می‌کند به، شاهان فرّه‌مند پیشدادی و کیانی «جيومرت إلى أن ملک بشتاسب، کانوا يدبرون ملکهم بالمعدلة، ولم يزالوا من لدن بشتاسب إلى أن ملکنا يدبرونه بمعدلة، معها ورع الدين»( طبری،۱۹۶۷م ،ج۲،ص ص.۲۲۲-۲۲۴)، آنطور که حتی یاری خدا برای راندن دشمنان با او بود «بعد عون الله». از گناهان دیگر خسرو، کشتن مردانشاه فاذوسبان نیمروز بود(طبری،۱۹۶۷م ،ج۲،ص ص.۲۲۷و۲۲۸).

### ۱۳. خرد

خرد، «فرّه» آدمی را از تهاجم «آز» دیو شهوت و حرص نگاه می‌دارد(زنر،۱۳۸۸،ص۲۲۲). اهورا مزدا به زرتشت می‌گوید: «من فرّه ایرانی را آفریدم که از ستور برخوردار، خوب رمه، توانگر و فرّه مند است، خرد نیک آفریده و دارایی خوب فراهم آمده بخشد؛ آز را در هم شکند و دشمن رابکوبد». اشه همه‌ی خرد و فرّه را ارزانی می‌دارد(اشتاد یشت،ص.۴۸۱). فرّه کیانی(آبان یشت،ص.۴۸۷) و فرّه نیرومند مزداآفریده ناگرفتنی با زبان خرد ستایش می‌شود(زامیادیشت،ص ص.۴۹۴و۴۹۷). همچنین فرّه مزدا آفریده با فرزندان نیک باهوش و فرزندان توانای دانا ارتباط دارد(زامیادیشت،ص.۴۹۹). ثریت نخستین پزشک، خردمند و فرّه مند بود(وندیداد،ص.۸۷۵). بندهش بیان کند که آسرونان فرّه ناگرفتنی دارند؛ زیرا همواره دانایی با ایشان است(ص.۱۰۹). در مینوی خرد، وجود فرّه که هم معنای با بخت است، منجر به خردمندی و دانایی می‌گردد(ص.۶۸) و در دینکرد ششم از خرد و هنر در کنار فرّه، دین و خیم در مقام بهترین چیزها برای مردمان یاد شده است (میرفخرایی،۱۳۹۲،ص ص.۱۱۵و۱۷۵). فردوسی نیز از رابطه‌ی فرّه و خرد سخن گوید:

بر او تیره شد فرّه ایزدی  به کژی گرایید و نابخردی
ز بالای او فره ایزدی  پدید آمد و رایت بخردی
ز تو دور شد فرّه و بخردی  بیابی تو بادافره ایزدی

طبری درباره آغاز پادشاهی خسروپرویز گوید که او از همه پادشاهان پارسی در تدبیر و دور اندیشی برتر بود «کان من أشد ملوکهم بطشا، وأنفذهم رأیا، وأبعدهم غورا»(طبری،۱۹۶۷م،ج۲،ص.۱۷۶)؛ اما در پایان پادشاهی که مرتکب گناهانی شد و فرّه از او رویگردان شد، برخلاف یک پادشاه خردمند، دانا و زیرک «الملک الرشید الحازم» مردم را تحقیر و بزرگان را زبون نمود، فرخان زاد پسر سمی را بر آنها مسلط کرد و فرمان داد که همه زندانیان را بکشند و دیگر آن که مصمم بود همه فراریان از جنگ هرقل و رومیان را بکشد «أحد ذلک احتقاره إیاهم، وتصغیره عظماءهم. والثانی تسلیط العلج فرخان زاد بن سمی علیهم، والثالث أمره بقتل من کان فی السجن، والرابع إجماعه علی قتل الفل الذین انصرفوا إلیه من قبل هرقل والروم»( طبری،۱۹۶۷م ،ج۲،ص.۲۱۶). وقتی در زندان به فرزندش شیرویه پاسخ می‌دهد، ابتدا به افول و پایان فرّه شاهی اشاره می‌کند؛ جایی که نماد فرّه میوه بِه، از دیگر نمادهای فرّه، یعنی تخت و فرش خسرو افتاد و به خاک غلطید، خسرو افتادن بِه را از بالای تخت به پایین خاک را نشان سقوط فرّه

شاهی می‌داند، تا حدی که فرّه از خاندان او و مخصوصا شیرویه هم دور می‌گردد «أن مجد الملوک قد صار عند السوق، وأنا قد سلبنا الملک، وأنه لا یلبث فی أیدی عقبنا أن یصیر إلی من لیس من أهل المملکة»( طبری،۱۹۶۷م ،ج۲،ص.۲۲۱)، خسرو بر جدایی فرّه شاهی از شیرویه با بیان کوتاهی عمر و مخصوصا «کم خردی» وی تاکید می‌کند با عبارات «أیها القصیر العمر القلیل العلم»؛«أیها العازب العقل، العدیم العلم»؛«بجهالتک وعزوب عقلک، وسوء صنیعک» و«اعلم أیها الجاهل» (طبری،۱۹۶۷م،ج۲،ص ص.۲۲۲و۲۲۵). خسرو در زندان از خود دفاع می‌کند که «تدبیر الملک» و خرد شاهی او همانند تدبیر پادشاهان ایران باستان بود «جیومرت إلی أن ملک بشتاسب، کانوا یدبرون ملکهم بالمعدلة، ولم یزالوا من لدن بشتاسب إلی أن ملکنا یدبرونه بمعدلة، معها ورع الدین» و به شیرویه گوید که خرد و دانش و ادب ندارد «فسل إن کنت عدیم عقل وعلم وأدب»( طبری،۱۹۶۷م ،ج۲،ص ص.۲۲۳و۲۲۴) و شیرویه را بی‌خرد و نادان خطاب می‌کند «فی کل کلام یتکلم بجهل» و بر جهل او تاکید می‌کند «اعلم أیها الجاهل»( طبری،۱۹۶۷م ،ج۲،ص.۲۲۵).

**۱۴. میوه بِه**

طبق دیدگاه شائول شاکد در میان پیشکش‌هایی که در روز مهرگان، توسط موبد موبدان به شاه ساسانی تقدیم می‌شد، «میوه بِه» نیز بوده است. روحانیان زرتشتی بر پیشکش‌ها دعا و زمزمه می‌خواندند. ارتباط نمادین میان بِه و پادشاهی در داستان مشهور زندانی شدن خسرو پرویز توسط پسرش شیرویه آشکار می‌گردد(Shaked,PP. 82-85). طبری نقل می‌کند که وقتی شیرویه پدرش را زندانی کرد، فرستاده‌ی شیرویه پیام او را سوی خسرو پرویز برد. خسرو بر سه روکش دیبای خسروانی زربفت نشسته که بر فرش ابریشم بود و بر سه بالش زربفت تکیه داده بود و یک «بِه زرد»[۳] و کاملا گرد به دست داشت و چون فرستاده را دید چهار زانو نشست و بِه را بر بالش نهاد «وکان بیده سفرجلة صفراء شدیدة الاستدارة فلما عاین اسفاذ جشنس، تربع جالسا ووضع السفرجلة التی کانت بیده علی تکأته»؛ امّا بِه از روی آن روان شد و از روکش‌ها به فرش و از فرش هم به خاک افتاد. فرستاده آن را برداشت و با آستینش پاک نمود؛ ولی خسرو اشاره کرد و گفت که بِه را دور کند «فتدحرجت من أعلی الوسائد الثلاث لشدة استدارتها واملساس الوسادة التی کانت علیها، بامتلاء حشوها إلی أعلی تلک الأنماط الثلاثة، ومن النمط إلی البساط، ولم تلبث علی البساط أن تدحرجت

[3]. gelbe Quitte (noldke, p. 367)

إلی الأرض، ووقعت بعیدا متلطخه بتراب، فتناول ها اسفاذ جشنس فمسحها بکمه، وذهب لیضعها بین یدی کسری، فأشار إلیه أن ینحیها عنه، وقال له: اعزبها عنی، فوضعها اسفاذ جشنس عند طرف البساط إلی الأرض». خسرو اندکی اندیشه نمود و سپس در تمثیل کار سخن آورد که سرنوشت وقتی رو به ادبار دارد با تدبیر، مقبل نگردد و وقتی رو به اقبال دارد با تدبیر، مدبر نگردد «فنکس کسری، ثم قال متمثلا: الأمر إذا أدبر فاتت الحیلۀ فی الإقبال به، وإذا أقبل أعیت الحیلۀ فی الإدبار به، وهذان الأمران متداولان علی ذهاب الحیل فیهما».

سپس گفت که افتادن و خاک آلود شدن بِه از پیام فرستاده و سرانجام کار خبر می‌دهد؛ زیرا بِه که نشان خیر است از بالا به زیر افتاد و بر فرش نماند و به زمین افتاد و دور شد و به خاک بیالود و این از روی فال دلیل است که شوکت شاهان به دست عوام افتاد و پادشاهی ازتبار خسرو برود و به کسی رسد که از مردم پارس نباشد «إنه قد کان من تدحرج هذه السفرجلۀ وسقوطها حیث سقطت، وتلطخها بالتراب وهو عندنا کالإخبار لنا بما حملت من الرسالۀ، وما أنتم عاملون به وعاقبته، فإن السفرجلۀ التی تأویلها الخیر، سقطت من علو إلی سفل، ثم لم تلبث علی مفرشنا أن سقطت إلی الأرض، ووقعت بعیدا متلطخۀ بتراب، وذلک منها دلیل فی حال الطیرۀ: أن مجد الملوک قد صار عند السوق، وأنا قد سلبنا الملک، وأنه لا یلبث فی أیدی عقبنا أن یصیر إلی من لیس من أهل المملکۀ»(طبری،۱۹۶۷م،ج۲،ص ص.۲۲۰و۲۲۱). طبری اینجا برای اشاره به مفهوم «فرّه شاهی» از اصطلاح «مجد الملوک» استفاده می‌کند. شائول شاکد معتقد است که حتی فرّه‌مندی میوه به از دربار ساسانی، به دربار خلافت اسلامی منتقل شد و طبری روایت می‌کند که در سال ۱۰۴ ه.ق وقتی عمر بن هبیرۀ، مسلم بن سعید را والی خراسان کرد بهی در دست داشت(طبری،۱۹۶۷م،ج۷،ص.۱۸). بلاذری نیز روایت کند که جعفر بن ابی طالب چهار «میوه به» به پیامبر داد و او سه تا را به معاویه داد و گفت در بهشت با آنها به دیدارم بیا «أَهْدَی جَعْفَرُ بْنُ أَبِی طَالِبٍ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ أَرْبَعَ سَفَرْجَلَاتٍ فَأَعْطَی مُعَاوِیَۀَ مِنْهُنَّ ثَلَاثًا وَقَالَ: الْقَنِی بِهِنَّ فِی الْجَنَّۀِ»(بلاذری،۱۹۹۶،ج۵،ص.۱۲۷).

**۱۵. بخت، شوم و پیشگویی**

معنای لغوی «فرّه» با «بخت»(زنر،۱۳۸۸،ص.۲۲۰)و«نیکبختی» به هم نزدیک هستند(هینلز،۱۳۶۸،ص.۴۲). در ادبیات اوستائی و پهلوی، «اقبال»و «فرّه» به هم وابسته هستند(بهار،۱۳۹۱،ص۱۵۶). به گفته‌ی هارولد بیلی(p. 2,3,75) «فرّه» به تدریج مفهوم «بخت

نیک»[۴] و «سعادت» را به خود گرفته است(مجتبایی،۱۳۹۹،ص۱۰۳.). به مرور «فرّه» دارای مفهوم «پیروزی» و «بخت» و به ویژه «بخت شاهی» گردید(فرای،ص۲۴). از نوشته‌های پهلوی بر می‌آید که فرّه در دوره‌ی ساسانی با بخت معنایی برابر یافته است(بهار،۱۳۹۱،ص.۱۵۶). به نظر می‌رسد که کارسازی بخت در زمان بزرگمهر کاملا امری شناخته‌شده، و مؤثر بوده است، زیرا در متن «یادگار بزرگمهر» از او می‌پرسند: «آن چیز که به مردمان رسد، به بخت است یا به کنش؟»، می‌گوید: «بخت و کنش هر دو همانند تن و جان هستند»؛ آن‌گاه «درویش بدبخت دروند» را نیازمندترین کس و «دین‌آگاه دروند» را بدبخت‌ترین آدمیان می‌شمارد(متون پهلوی،ص ص.۱۳۱و۱۳۲). در متن پهلوی «واژه‌ای چند از آذربادمارسپندان» نیز گفته می‌شود که به هیچ کس افسوس مکنید(مسخره مکنید)، چه مرد افسوسگر، افسوس بر شود، بی فرّه (بدبخت) و نفرین شده گردد(متون پهلوی ،ص۱۸۲). دانا از مینوی خرد پرسید که کدام توانگر را فرخ و کدام را بدفرّه (بخت برگشته) بایددانست؟ او پاسخ داد کسی که توانگریش را از کوشش درست فراهم کرده، فرّخ و آن که از نادرستی فراهم کرده است، بدفرّه (بخت برگشته) باید شمرد(ص.۶۷). «فرّه» و «بخت» توسط منجمان قابل پیشگویی بود. در کارنامه اردشیر بابکان نقل می‌شود که «اردوان» از دانایان و اخترشماران درباره اوضاع هفتان (هفت ستاره) و دوازده دهان (دوازده برج) و روش ستارگان پرسید. بزرگ آنان گفت که نیازکان (ستارگان دنباله دار) افتاده و ستاره ی هرمزد (مشتری) باز به بالاترین (اوج) خود رسیده و از بهرام (مریخ) و ناهید به جانب هفت اورنگ و شیر اختر اقتران دارند و به هرمزد یاری دهند و چنین نماید که پادشاهی نو پیدا شود و سر کدخدا را بکشد و کیهان را دوباره به تک خدایی آورد. سردار دیگر فالگیران نیز گفت چنین پیداست که هرمزد بنده که از امروز تا سه روز از خداوندش بگریزد به بزرگی و پادشاهی رسد. کنیزکی آن سخنان را نزد اردشیر باز گفت، او نیز اندیشه‌ی گریختن نهاد. اردوان برای یافتن او، بزرگ اخترشماران را خواست، وی زمان انداخت و گفت اگر تا سه روز اورا نگیرند، دیگر گرفته نمی‌شود. در طی همین سه روز بود که «برّه» نماد «فرّه» کیانی به اردشیر رسید(ص ص.۱۸۰-۱۸۵).

رابطه ستارگان با «فرّه» چنین است که در یسنه هات(ص.۱۰۹،ص .۱۱۶،ص.۱۲۹،ص .۱۶۶،ص .۱۹۳)، تیریشت(ص ۳۳۰)، اشتادیشت(ص.۴۸۲)، پنج نیایش(ص.۵۹۱) و سی روزه‌ی بزرگ(ص.۶۳۴)

[4].good fortune

ستاره «تشتر» فرّه مند ستایش می‌شود. او با آب فرّه‌مند ارتباط دارد؛ زیرا تخمه‌ی آب در اوست و شتابان به سوی دریای «فراخ کرت» می‌تازد(تیریشت،ص.۳۳۱). در مینوی خرد درباره‌ی تاثیر ستارگان بر افزایش آب، گیاه، زمین، دام،مردمانو دور کردن دیو، پری، دروج و جادو آمده است که نخست ستاره ی«تیشتر» مهتر، بهتر، ارجمندتر و فرّه‌مندتر دانسته شده است و همه‌ی بهره‌مندی و رفاه جهان از راه تیشتر است(ص ص.۶۵-۶۶). در بندهش گفته می‌شود که وقتی ستارگان ناآمیزنده دهمین نبرد را با اهریمن کردند، فرّه‌ی بهدین مزدیسنان پیرامون آسمان را بدان پایه نگهداشت. آن ستارگان با (اباختران) به نبرد ایستادند تا فرجام(دادگی،۱۳۹۵،ص.۶۷). در ماه یشت(ص.۳۲۶) و بندهش(ص.۱۱۰) آمده که ماه نیز دارای «فرّه» است. در دوره ساسانی منجمان با بررسی اوضاع ستارگان وجود بخت و فرّه را پیش‌بینی می‌کردند. منجمان به خسروپرویز گفته بودند که یکی از پسران تو پسری بیاورد (یزدگرد) که ویرانی ایوان و انقراض پادشاهی به دست وی باشد و نشان وی آن است که نقصی در پیکر دارد و خسرو درباره او گفت که همان شومی است که درباره او به من خبر داده‌اند «إن هذا المشئوم، الذی أخبرت عنه»(طبری،۱۹۶۷م،ج۲،ص ص.۲۱۷و۲۱۸). اینجا منجمان تباهی فرّه شاهی را در دوره یزدگرد پیش بینی کردند. در باب نزدیکی معنایی «فرّه» و «بخت» طبری گوید که هیچ پادشاهی در یاری بخت مانند خسروپرویز نبود، به همین دلیل او را پرویز گفتند که به معنای پیروز است «مساعدة القدر و مساعفة الدهر إیاه مالم یتهیأ لملک أکثر منه، ولذلک سمی أبرویز، وتفسیره بالعربیة: المظفر»( طبری،۱۹۶۷م ،ج۲،ص۱۷۶). در روایت طبری از سقوط میوه«بِه» نماد فرّه شاهی از تخت خسرو به خاک، بین فرّه، بخت و اقبال پیوند برقرار می‌شود «الأمر إذا أدبر فاتت الحیلة فی الإقبال به، وإذا أقبل أعیت الحیلة فی الإدبار به» و سقوط و خاک آلود شدن میوه به را که نشان خیر است «فإن السفرجلة التی تأویلها الخیر»، به فال بد سقوط «فرّه شاهی» پیوند می‌دهد «وذلک منها دلیل فی حال الطیرة: أن مجد الملوک قد صار عند السوق»( طبری،۱۹۶۷م ،ج۲،ص۲۲۱). به شیرویه که بعد از قتل پدر و برادرانش به بیماری مبتلا شد و از دنیا خوشی ندید، «مشئوم» گفته می‌شود «وکان مشئوما علی آل ساسان»؛ واژه مشئوم به بی‌فرّهی ارتباط دارد؛ زیرا پوران و آزرمیدخت وقتی او را سرزنش کردند، پادشاهی او را نافرجام خواندند «حملک الحرص علی ملک لا یتم»، به خاطر ارتکاب گناهان بزرگ «وارتکبت المحارم!». سپس او تاج نشان فرّه شاهی را از سر انداخت «ورمی بالتاج عن رأسه» و دچار غم شدیدی گشت، و از نشانه‌های دیگر شومی و بی فرّهی او شیوع طاعون بود «وإن الطاعون فشا فی أیامه»( طبری،۱۹۶۷م ،ج۲،ص.۲۲۹). نولدکه

نشانه‌های رفتن فرّه و شکستن شاهی خسروپرویز در متن عربی تاریخ طبری، را با لغت آلمانی بدبختی و بدشانسی[5] ترجمه کرده است(P. 307). فردوسی نیز درباره نزدیکی معنای فرّه و بخت گوید:

چو یزدان ترا فرّهی داد و بخت همی لشکر و گنج با تاج و تخت

## نتیجه گیری

فرّه ایزدی مفهوم بسیار مهمی در پادشاهی ایران باستان بوده است. مشروعیّت شاه در میان مردم ناشی از داشتن فرّه شاهی بوده است. محمد بن جریر طبری مورخ و مفسر بزرگ و متقدمی است که هر دو اثر تاریخی و تفسیری وی مرجع سایرین بوده است. طبری در بخش ایران باستان خود درباره مفهوم «فرّه» سخن گفته است؛ زیرا در منابع مورد استفاده وی شامل خدای‌نامه‌ی ساسانی و تاریخ عربی و غیر ایرانی ابن الکلبی این مفهوم روایت شده است. اما تاکنون هیچ یک از محققان ایرانی و غیر ایرانی به این مسأله نپرداخته‌اند. طبری در بازگو کردن پادشاهی خسرو پرویز به کمک منابع ایرانی و غیر ایرانی خود، به نمادها و نمودهای گوناگون فرّه شاهی اشاره کرده است. این نمادها و نمودها در حیواناتی چون فیل، شاهین، میوه به، اشیائی چون: دستمال، پرده شاهی، درفش شاهی، عصا و زینت شاهی، در عناصر طبیعت چون کوه، آب و باد، بناهای بزرگ و باشکوه ایوان مدائن و بند دجله، و ویژگی‌ها و خصلت‌های فردی چون خرد، راستی و شجاعت و نمود آخر، مفهوم بخت و فرّه است. اهمیت بررسی و درک آشنایی طبری با مفهوم «فرّه» در ایران باستان این است که او به احتمال بسیار قوی تحت تاثیر آن، مخصوصا در تفسیر قرآن خود مفهوم «فرّه شاهی» را با مفاهیم اسلامی همچون «خلیفهٔ الله فی الأرض» دانستن خلفای عباسی، معادل سازی و شبیه‌سازی نموده است و این گونه مشروعیّت الهی و سیاسی به آنها بخشیده است.

## منابع فارسی

اردا‌ویراف نامه، فیلیپ ژینیو (۱۳۸۲ش). *ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار*، انتشارات معین، انجمن ایران شناسی فرانسه در ایران.

اوستا، تحقیق جلیل دوستخواه(۱۳۸۷ش). انتشارات مروارید.

اومستد، آلبرت(۱۳۷۸ش). *تاریخ شاهنشاهی هخامنشی*، ترجمه دکتر محمد مقدم، موسسه انتشارات امیرکبیر.

[5]. unglück

بریان، پی یر(۱۳۷۸ش). *تاریخ امپراتوری هخامنشیان*، ترجمه مهدی سمسار، انتشارات زریاب.
بلعمی، ابوعلی محمد(۱۳۵۳ش). *تاریخ بلعمی، تصحیح محمد تقی بهار (ملک الشعراء)*، به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران، زوّار.
بهار، مهرداد(۱۳۹۱ش). *پژوهشی در اساطیر ایران*، نشر آگه.
بیانی، ملکه ملک زاده(۱۳۹۴ش). *تاریخ سکه*، دانشگاه تهران.
تفضلی، احمد(۱۳۵۴ش). *تعلیقات مینوی خرد، ص۸۵-۱۴۵*، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
ثعالبی، ابومنصور(۱۳۶۸ش). *غرر الاخبار الملوک الفرس و سیرهم*، ترجمه محمد فضائلی، نشر نقره.
دادگی، فرنبغ(۱۳۹۵ش). *بندهش، گزارش مهرداد بهار*، تهران، توس.
خواندامیر، غیاث الدین حسینی، *تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، مقدمه استاد جلال الدین همایی*، تهران، انتشارات خیام.
زنر، آر سی(۱۳۸۸ش). *طلوع و غروب زردشتی گری*، ترجمه تیمور قادری، انتشارات مهتاب.
سودآور، ابوالعلاء(۲۰۰۵م). *فرّه ایزدی در آئین پادشاهی ایران باستان*، هوستون، نشر میرک.
شاکد، شائول(۱۳۸۴ش). *از ایران زردشتی تا اسلام*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، ققنوس.
شاورانی، مسعود(۱۴۰۱). «*تفسیر واژه «خلیفه» در تفاسیر قرآنی قرن دوم تا ششم هجری*»، مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، دوره ۱۸، شماره ۵۸.
شاورانی، مسعود(۱۳۹۸). «*مروری بر آموزه خلیفة الله در اسلام*»، پژوهشنامه ادیان، شماره ۲۵.
طبری، محمد بن جریر(۱۳۷۵ش). *تارخ الرسل و الملوک*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات اساطیر.
فرای، ریچارد(۱۳۷۵ش). *عصر زرین فرهنگ ایران*، ترجمه مسعود رجب نیا، سروش.
فردوسی، ابوالقاسم(۷۱-۱۹۶۰). *شاهنامه، زیرِ نگرِ یوگنی ا. برتلس، عبدالحسین نوشین و . . . .* مسکو: اکادمی علوم اتحاد شوروی.
قزوینی، شرف الدین(۱۳۸۳ش). *المعجم فی آثار ملوک العجم*،به کوشش احمد فتوحی نسب، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
کارنامه اردشیر بابکان(۱۳۶۹ش). *به اهتمام محمد جواد مشکور*، دنیای کتاب.
کریستین سن، آرتور(۱۳۸۵ش). *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشیدیاسمی، صدای معاصر.
کریستین سن، آرتور(۱۳۵۵ش). *کیانیان*، ترجمه ذبیح الله صفا، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

کریستین سن، آرتور(۱۳۴۵ش). *مزداپرستی در ایران قدیم*، ترجمه ذبیح الله صفا، انتشارات دانشگاه تهران.

کومن، فرانتس(۱۳۸۰ش). *آیین پر رمز و راز میترایی*، اسرار، ترجمه هاشم رضی، نشر بهجت.

گزنفون(۱۳۸۳ش).*کوروش نامه*، ترجمه رضا مشایخ، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.

لوکوک، پی یر(۱۳۸۲ش).*کتیبه های هخامنشی*، ترجمه نازیلا خلخالی، زیرنظر ژاله آموزگار، نشر فرزان.

متون پهلوی(۱۳۷۱ش). به کوشش جاماسب آسانا، ترجمه سعید عریان، تهران، کتابخانه ملی.

مجتبایی، فتح الله(۱۳۹۹ش). *شهر زیبای افلاطون و شهریاری آرمانی در ایران باستان*، به کوشش محمدرضا عدلی، هرمس.

میرفخرایی، مهشید(۱۳۹۲ش).*بررسی دینکرد ششم*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مینوی خرد(۱۳۵۴ش). *ترجمه احمد تفضلی*، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

مجمل التواریخ و القصص، به تصحیح ملک الشعرای بهار، تهران، کلاله خاور.

نولدکه، تئودور(۱۳۸۸ش).*تاریخ ایرانیان و عرب ها در زمان ساسانیان*، ترجمه عباس زریاب، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

نیبرگ، ساموئل(۱۳۸۳ش).*دین های ایران باستان*، ترجمه سیف الدین نجم آبادی، دانشگاه باهنر کرمان.

ویسهوفر، یوزف(۱۳۷۸ش). *ایران باستان*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، ققنوس.

هینلز، جان(۱۳۶۸ش). *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ی ژاله ی آموزگار و احمد تفضلی، نشر چشمه.

**منابع عربی**

طبری، محمد بن جریر(۱۹۶۷م). *تارخ الرسل و الملوک*، مصر، دار المعارف.

خوارزمی، ابوعبدالله. *مفاتیح العلوم*، التحقیق إبراهیم الأبیاری، دار الکتاب العربی.

بلاذری، احمد بن یحیی(۱۹۹۶م). *جمل من أنساب الأشراف*، التحقیق: سهیل زکار ورياض الزرکلی، بیروت، دار الفکر.

ثعالبی، ابومنصور، *غرر الاخبار الملوک الفرس و سیرهم*، پاریس، زوتنبرگ

**References**

Briant, Pierre,(2015). *Darius in the Shadow of Alexander*, translated by Jane Marei Todd, Harvard University Press, London.

https://www.worldhistory.org/image/3142/coin-of-bagadates/

https://en.wikipedia.org/wiki/Baydad

Shaked, Shaul,(1995). *From Zoroastrian Iran to Islam*, Studies in Religious History and Intercultural Contacts, Variorum.

TheophylactSimocatta.(1997). *The History of TheophylactSimocatta*, An English Translation with Introduction and Notes, Michael and Mary Whitby, Oxford University Press.

Wiesehöfer,Josef.(2001). Ancient Persia, published by I.B.Tauris& Co Ltd, London and New York.

Nöldeke, Theodor.(1879). *Geschichte der Perser und Araberzur Zeit der Sasaniden.* Aus der arabischenChronik des Tabari übersetzt, Leyden, Brill.

Shavarani, Masoud.(2019).*Überprüfung der Lehre des GottesKalifen in Anbetracht des Umweltschutzes*, Spektrum Iran,32. Jg, Nr. 2.

Shavarani, Masoud.(2024).*The Relationship between Two Specific Views in Islamic Theology and Environmental Destruction,* International Journal of Social Science and Humanity, Vol. 14, No. 4.

https://doi: 10.18178/ijssh.2024.14.4.1212

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

# An Ontological Investigation of the Sending down of Multiplicities from the Treasures of the Unseen in Ibn Arabi's School

**Rezvaneh Najafi savadroobari** [1]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of , and Islamic Teaching, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. E-mail: r.najafi1342@theo.usb.ac.ir

## Article Info

**Article type:**
Research Article

**Article history:**
Received:6 July 2024
Received in revised form:
12 August 2024
Accepted:
10 September 2024
Published online:
26 September 2024

**Keywords**:
first and second determination,
absolute existence,
sending down the multiplicities,
manifestation.

## ABSTRACT

**Objective**: The world system is a longitudinal system sent down from the divine treasures of the Unseen: " Here is not a thing but that its sources are with Us, and We do not send it down except in a known measure." And He holds the key to the sending down: "With Him are the treasures of the Unseen; no one knows them except Him." And the Best Names are the key to the sending down: "Say, 'Invoke ''Allah'' or invoke ''the All-beneficent.'' Whichever [of His Names] you may invoke, to Him belong the Best Names." Using the descriptive- analytical method, this article aims to answer this question: From the viewpoint of Ibn Arabi, how are the multiplicities of multiple worlds sent down from the treasures of the unseen without His containing any kind of multiplicity? Various theories have been put forward in this regard. According to Ibn Arabi and his followers, God's essence is an absolute existence that has no manifestation. All perfections are integrated in the divine essence. The first manifestation of the essence of the Almighty God is the knowledge of the truth in its own essence, referred to as the first determination. The next level of manifestation of the divine essence in the station of essence is for essence with all the details of fixed names and essences, referred to as second determination. Divine names and fixed essences are manifested in the divine essence, and finally, these essences are realized with the most sacred effusion outside and form the process of the sending down of the levels of existence from the world of intellects with all its concomitances, the imaginal world and the world of nature with all its length and breadth.

**Cite this article:** Najafi savadroobari, R., (2024). An Ontological Investigation of the Sending down of Multiplicities from the Treasures of the Unseen in Ibn Arabi's School. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 8 (2), 137-158.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48500.1181

© The Author(s).
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48500.1181

**Introduction**

The universe has descended from the treasures of the Unseen, "There is not a thing but that its sources are with Us, and We do not send it down except in a known measure." And the key to this descent and its expansion is with God Himself "With Him are the treasures of the Unseen; no one knows them except Him; and the Best Names are the key to this decent "Say, 'Invoke ''Allah'' or invoke ''the All-beneficent.'' Whichever [of His Names] you may invoke, to Him belong the Best Names." On the one hand, the Almighty God is the pure simple existence in whose Divine Essence there is no multiplicity. God is an Existence immersed in perfection and power. All attributes and names are integrated in the station of Essence. On the other hand, all the creatures with all multiplicities and diversities are emanated from the Divine treasures of the Unseen. This research deals with Ibn Arabi's theory of the emanation of multiplicities from the divine treasures of the unseen and answers the following questions:

How has this multiplicity descended from the one simple essence? How has this multiplicity developed? What is the relationship between the multiplicities and the one simple existence?

**Methodology**

Using the descriptive, analytical and library methods, this article has been written based on the interpretive and mystical texts of Ibn Arabi's school. The ideas have been extracted from original mystical sources.

**Discussion**

In response to the above questions, different intellectual schools have offered some answers. They all agree that Divine Essential knowledge is the first key to the descent of existence from the Divine Essence. According to the theory of unity of existence, the God Almighty is the one simple existence that covers all the universe. He is an infinite entity with no name. The first name one can use to refer to God is essential unity which is the knowledge relationship obtained from the presence of the Essence for Himself. It has two aspects: the inner or hidden aspect that is related to the essence and is called unity, and the manifest or outer aspect that is related to multiplicities and is called Oneness (Ibn Arabi, 1/11/1946).

The initial determination of True unity, which can be considered as an attribute in the aspects of unity and oneness, is called the First Determination and is the presence of the Essence with all the perfections for Himself. At this level, the essence of the almighty God, with all the attributes of glory and beauty embedded in the essence, gets manifests for Himself. This is the first key to the descent from the divine essence. Next is the level of oneness in which all the divine names and attributes along with their requirements, i.e. fixed essences, are manifested in the divine essence with difference in meaning but unity in examples. (Forghani, 1379 /128). This level of the divine manifestation is called the Second Determination. The next level is the emergence of existences outside the Essence, and the first emanated existence is a single simple one that includes all the possible existences in the form of integration and is referred to as the distributed emanation; since all the creatures are the manifestations of the divine names with some levels, God creates this distributed existence with His Supreme Name, i.e. Allah, which is the manifestation of the Supreme Name of God, This distributed emanation is not separable in the course of descent; Rather, it is a single, simple existence that, once radiated to entities, is manifest as intellect at one level, as an imaginal existence at the next level, and as human, animal, plant, and inanimate object at the following levels. These specific existences are the determinations of the distributed existence. At each level, the distributed emanation appears in the form of that level. Therefore, the distributed emanation is the one reality with different manifestations at each level of descent with special attributes and the simple existence exists in all of its levels (see: Ibn Arabi, 1946/2/ 247). The presence of the distributed existence in different levels is manifesting, not vacating (see Javadi Amoli, 1383/386).

**Conclusion**

All intellectual schools agree that God's inherent knowledge is the key to the descent of beings. The Noble Qur'an has attributed the descent of beings to the Best Names of God. Ibn Arabi's school has interpreted and analyzed the descent of beings from the Best Names of God, and argued that the treasures of the Unseen have been disclosed through the determinations of the Essential Names. Essence has two aspects, the hidden or inner aspect that is called unity and the manifest aspect that is called oneness. The first appearance of the true unity is the manifestation of the essence in the station of essence with all the attributes integrated in the essence, which is called the First Determination.

The second manifestation of the essence with all its names and attributes is called the Second Determination, and these manifestations are related to the Supreme Essence. Later, with an act of love, He created the fixed determinations in the external world with the word "be". What comes into existence through the All-Comprehensive name is a single simple existence that cannot be discomposed. With the radiation of this simple existence through a name of the Best Names that are manifested in All-Comprehensive, different essences appear and this descent of the divine essence is in the form of manifestation.

**References**

The Holy Quran.

Ashtiani, Jalaluddin, Commentary on Qaysari's Introduction, Amirkabir Publications, 1370.

Attar Neishaburi, Mantiq Al-Tayr. Introduction and Edition by Zoka al-Mulk Foroughi, third edition, Ahmadi Publications, 1376

Farghani Saeed al-din Mashariq al-Dirari, Muhaqiq Ashtiani, Qom Islamic Propaganda Office, second edition, 1379.

Fanari Shamsuddin Hamzah, Misbah Al-Ans bein al-Ma'qool wa al-Mashhood, edited by Ibrahim Kayali, Dar al-Ketab Al-Ilmiya, Beirut, first edition, 2010.

Ibn Sina, Hossein, Isharat VA Tanbihat, Nasher al-Balagha Qom, first edition, 1404.

Ibn Sina, Essays of Avicenna, Istanbul Faculty of Literature, 1953.

Ibn Turk, Sa'in al-Din, Tahmhid al-Qava'id, Tehran Ministry of Culture and Higher Education, Mohaghegh Ashtiani, first edition, 1360.

Ibn Arabi Mohi al-Din, Meccan Conquests, four volumes, Beirut Dar al-Sader, first edition, no date.

Ibn Arabi Mohi al-Din, Fosus al-Hekam, Dar Ihya al-Kotob al-Arabiya, Cairo, first edition, 1946.

Ibn Arabi Mohi al-Din, Kitab Al-Marafa, Dar Al-Takvin li Taba'a va Nashr, Damascus, first edition, 2003.

Ibn Arabi Mohi al-Din, Tafseer Ibn Arabi, published by Dar ahya al-Torath al-Arabi, Beirut, first edition, 1422.

Javadi Amoli, Abdullah, Tahrir al-Tamhid, Asra Institute, Hamid Parsania, first edition, 1387.

Javadi Amoli, Abdullah, Towhid in the Qur'an, Asra Institute, first edition, 1383.

Javadi Amoli, Abdullah, Tahrir al-Tamhid, Asra Institute, first edition, 1378.

Javadi Amoli, Abdullah, Tahrir Iqaz al-Na'emin, Asra Institute, first edition, 1394.

Jami, Abd al-Rahman, Naqd al-Nusus fi Sharh Naqsh al-Fusus, Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance, Tehran, second edition, 1370.

Jami, Abd al-Rahman, Asha'a al-Mamaat, revised by Hadi Rastgar Moghadam Gohari, Bustan Kitab, Qom, first edition 1383.

Jami, Abd al-Rahman Al-Dora al-Fakhirah fi Tahqiq mazhab al-Suffiya, Institute of Islamic Studies, Tehran, first edition, 1358.

Jundi, Mo'ayed al-ddin, Sharh Fosus al-Hikam, Bustan Kitab, second edition, 1423.

Kashani Abd al-Razzaq, Istilahat al-Sufiyyah, Dar al-Kitab al-Ilmiyah, Beirut, first edition, 1426.

Lahiji Mohammad Sadegh, Commentary on Mullah Sadra's Treatise, Bustan Kitab, Qom, first edition, 1368.

Motahari, Morteza, Collection of Works, Sadra, first edition, 1384.

Qomi, Sheikh Abbas, Mafatih al-Jinan, Ayin Danesh Publications, 1390.

Qonavi, Sadr al-Din, Miftah al-Ghaib, Dar al-Kitab al-Alamiya, Beirut, first edition, 2010.

Qonavi, Sadr al-Din, Al-Nusus, University Publications Center, Tehran, first edition, 1371.

Qonavi, Sadr al-Din, I'jaaz Al-Bayan fi Tafsir Umm al-Qur'an, Qom Islamic Propaganda Office, first edition, 1381.

Qonavi, Sadr al-Din, Sharh al-Arba'in Hadith, Bidar Publications, Qom, first edition, 1372.

Qeysari, Davud, Sharh al- Fosus al-Hikam, Scientific and Cultural Publishing Company, Mossahih Ashtiani Tehran, first edition, 1375.

Qeysari, Davud, Rasa'il Qaysari, edited by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, University Publishing House, Tehran, first edition,1381.

Sabzevari Mollahadi, Commentaries on Shavahid Al-Robubiyyah by Mulla Sadra, Institute of Arabic History, Beirut, first edition, 1417.

Sabzevari Mollahadi, Commentary on Masnavi, edited by Mustafa Boroujerdi, Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance, Tehran, first edition, 1374.

Shams al-Maghrebi, Shamsuddin Mohammad Tabrizi al-Maghrebi, Shams al-Din al-Maghrebi Diwan, edited by Abu Talib Mir Abedini, Zowar Publications, Tehran, 1358.

Shirazi Sadr al-Din Mohammad, Al-Hikma al-Mu'ta'aliyyah fi Asfar al-Aqliyyah al-Arbaeh, Dar Ihya Torath Arabi, Beirut, 3rd edition, 1981.

Shirazi Sadr al-Din Mohammad, Description of Usul Kafi, Institute of Cultural Studies and Research, Tehran, first edition, 1383.

Shirazi Sadr al-Din Mohammad, Shavahid Al-Rubabiyyah, Institute of Arabic History, Beirut, first edition, 1417.

Shirazi Roozbahan Bigoli, Arais al-Bayan fi Haqaiq al-Qur'an, editted by Ahmad Farid Al-Mozidi, Darul Kitab Al-Alamiya, Beirut, first edition, 2008

Shirazi, Massoud Ibn Abdallah, Nass al-Khusus fi Tarjoma al-Fusus, Institute of Islamic Studies, McKeel University, Published Tehran, 1395

Shahrouzi, Shamsuddin, Sharh Jikmat Eshraq, Institute of Cultural Studies and Research, 1372 first edition

Tusi, Khwaja Nasir al-Din, Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat, Qom Al-Balagheh publication, second edition, 1375.

Tablosi Abdul Ghani, Kitab al-Wujud, editted by Yusuf Ahmad, Dar al-Kitab Al-Ilmiya, Beirut, second edition, 1424.

Nasfi Azizuddin, Bayan al-Tanzil, Collection of Works, Mafakher Farhangi, Tehran, first edition, 1379.

Yazdan Panah, Yadullah, Basics and Principles of Theoretical Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, 1388.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۱۹۵
دانشگاه سیستان و بلوچستان

# پژوهشی هستی شناختی در صدور کثرات از خزانه غیب الهی در مکتب ابن عربی

رضوانه نجفی سوادرودباری[۱]

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه معارف اسلامی ، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.
رایانامه: r.najafi1342@theo.usb.ac.ir

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** مقاله پژوهشی

**تاریخ دریافت:** ۱۴۰۳/۴/۱۶
**تاریخ ویرایش :** ۱۴۰۳/۵/۲۲
**تاریخ پذیرش :** ۱۴۰۳/۶/۲۰
**تاریخ انتشار :** ۱۴۰۳/۷/۵

**واژه‌های کلیدی:**
تعین اول و ثانی،
وجود مطلق،
تنزل کثرات،
تجلی و ظهور.

**چکیده**

نظام عالم یک نظام طولی است که از خزانه غیب الهی تنزل نموده است« وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ». و کلید این تنزلات هم در نزد او است« وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلاَّ هُوَ ». و اسماء حسنای حق تعالی کلید این تنزلات است« قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى». نوشتار پیش رو با روش توصیفی تحلیلی در صدد پاسخ به این مسئله هست که به نظر مکتب ابن عربی چگونه عوالم متکثر از خزانه ذاتی تنزل نموده که هیچگونه تکثر و تعدد در او راه ندارد؟ در تبیین چگونگی این تنزلات نظریات مختلفی ارائه شده است که از منظر ابن عربی و تدوین کنندگان مکتب او ذات خداوند وجود مطلقی است که هیچ ظهوری ندارد و همه‌ی کمالات در ذات الهی مندمج می‌باشد. اولین ظهور ذات حق تعالی، علم حق به ذات خویش می‌باشد که از آن به تعیّن اول تعبیر می‌شود. مرتبه‌ی بعدی ظهور ذات در مقام ذات برای ذات با تمام تفاصیل اسماء و اعیان ثابته است که از آن به تعیّن ثانی تعبیر می‌کنند، اسماء الهی و اعیان ثابته در ذات حق ظهور می‌نمایند و در نهایت، این اعیان با فیض مقدس در خارج محقق می‌شوند که سیر تنزل مراتب هستی از عالم عقول با همه لواحقش و عالم مثال و عالم طبیعت با همه طول و عرضش را تشکیل می‌دهند.

**استناد**: نجفی سواد رودباری، رضوانه (۱۴۰۳). پژوهشی هستی شناختی در صدور کثرات از خزانه غیب الهی در مکتب ابن عربی. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۸ (۲)، ۱۵۸-۱۳۷.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48500.1181

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان.

**مقدمه**

نظام عالم هستی یک نظام پیوسته و دارای مراتب است که از پایین‌ترین مرتبه‌ی جمادی که هیچگونه علائم حیات و نشانه‌ی رشد و نمو ندارد، شروع می‌شود تا عالم مجردات با مراتبی که دارد، ادامه می‌یابد. علاوه بر کثرت طولی هر کدام از مراتب، کثرات عرضی بی‌نهایتی دارند که قابل شمارش نمی‌باشند. همه‌ی این عوالم متعدد و کثرات هستی از ذات اقدس کبریایی سرچشمه گرفته است و از خزانه‌ی الهی تنزل نموده‌اند « وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاَّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»(حجر/۲۱). «خزائن همه چیز نزد ما است ولی ما جز به اندازه معین آن را نازل نمی‌کنیم» و از کنز مخفی الهی ظهور پیدا کرد «کُنتُ کَنزاً مخفیاً فاَحبَبتُ اَن اُعرَفَ فخَلَقتُ الخلقَ لَاُعرَف» (ابن عربی،۱۴۲۲/۲/۱۳۰) «من گنج مخفی بودم و دوست داشتم، شناخته شوم؛ مخلوقات را خلق کردم تا شناخته شوم».

**۱-طرح مسئله و سوالات تحقیق**

مسئله این است که چگونه این کثرات و این عوالم متعدد و متکثر از خزانه ذاتی تنزل نموده است که هیچگونه تکثر و تعددی در او راه ندارد؟ او وجود مطلقی است که همه‌ی کثرات در ذات او مندمج و مندک‌اند و بساط همه‌ی کثرات در ساحت اقدس او برچیده می‌شود. چه نسبتی بین وحدت، بسیط، غنی، و قیوم مطلق با کثرات که فقر مطلقند وجود دارد؟ ذاتی که وحدت محض است، چگونه می‌تواند بین دو ساحت متقابل یعنی وجوب و امکان، وحدت و کثرت ارتباط بر قرار کند؟ آیا تنزل موجودات را از ساحت‌هایی که وحدت محض است به ساحت‌هایی که عین کثرت‌اند می‌توان توجیه کرد؟

اینجا است که مفاتیح یا کلیدهای تنزل کثرات از ذات حق تعالی مطرح می‌شود و خزائن الهی به وسیله‌ی این کلیدها گشوده می‌شود و نظام عالم با تمام کثرات خودش از خزانه‌ی غیب به ظهور می‌رسد و متجلی می‌شود.« وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ لایَعْلَمُها إِلاَّ هُوَ »(انعام/ ۵۹). «کلیدهای غیب تنها نزد او است و جز او کسی آن را نمی‌داند». اسماء حق است که باب رحمت حضرت غیب را به روی موجودات می‌گشاید و زمینه تنزل کثرات را از وجود بسیط فراهم می‌نماید. تبیین این مطلب در مکتب ابن عربی و در حکمت، تلاشهای زیادی صورت گرفته است تا چگونگی تنزل موجودات از خزانه‌ی غیب الهی و نقش اسماء الهی را در تنزل موجودات از خزانه الهی تفسیر نمایند.

در حکمت، مشکل از اینجا ناشی می‌شود که خداوند یک وجود واحد بسیط است و طبق قاعده الواحد «لایصدر منه الا الواحد» کثرات نمی‌توانند از وحدت مطلق مستقیما بلاواسطه صادر شوند؛ به

این جهت در صدد تفسیر و توجیه صدور کثرات از خزانه‌ی خداوندی برآمده‌اند و تنزل موجودات را از طریق سلسله مراتب علیت و تغایر بین علت و معلول توجیه می‌نمایند. اما عرفان نه بر اساس علیت بلکه بر اساس ظهور و خفاء اسماء الهی تنزول موجودات را تبیین می‌نماید. از این دیدگاه مفاتیح غیب، اسماء حسنای الهی هستند که مجرای فیض الهی و واسطه‌ی فتح ابواب خزائند. در مکتب ابن عربی تجلیات حق تعالی از طریق تجلی علم ذاتی خداوند در تعین اول و تجلی اسماء و اعیان ثابته در تعین ثانی و تجلی حق با اسم جامع الله زمینه ظهور نظام هستی فراهم می‌شود و اولین صادر به عنوان فیض منبسط از خزانه غیب الهی ظهور می‌نماید و در سیر تنزل این وجود بسیط به صورتهای مختلف توسط اسماء حسنی موجود می‌شود. در مرحله‌ای به عنوان عالم عقول و مرحله‌ای عالم مثال و....تا برسد به عالم طبیعت و به صورت انسان ،حیوان، نبات و جماد با تمام عرض و طولش تجلی می‌کند و به مرحله ظهور می‌رسد.

**۲-۱-اهداف و ضرورت تحقیق**

تفسیر و تبیین چگونگی خلقت نظام هستی از ذات بسیط مطلق یکی از معارف دین است که فهم درست آن در تعمیق ایمان و اعتقاد دینی انسانها موثر می‌باشد. از طرفی فهم آن از منابع اولیه برای اکثریت افراد مقدور نمی‌باشد پس ضروت دارد تا حد امکان این معارف با زبان ساده ارائه گردد تا برای همگان قابل استفاد باشد.

**۱-۳- روش تحقیق**

نوع تحقیق به صورت کتابخانه‌ای گردآوری شد که توأمان از روش توصیفی و تحلیلی برای بیان نظریات ابن عربی و شارحان و مفسران مکتب وی استفاده شد.

**۱-۴-پیشینه پژوهش**

پیشینه این مباحث بر می‌گردد به ابن عربی که بنیان گذار عرفان نظری است و شاگردان وی که مفسرین و تبیین کنندگان نظریات وی می‌باشند؛ از این رو هر مطلبی که در عرفان نظری مطرح می‌گردد، مرجع آن نظریات ابن عربی و شارحان و مفسران مکتب ایشان می‌باشد.

بقاء افکار ابن عربی مرهون تلاش شاگردان او به ویژه صدر الدین قونوی می‌باشد که نظریات ابن عربی را احیاء نموده و به صورت یک مکتب تنظیم کرد. به تعبیر استاد مطهری کسی که مطالب ابن عربی و حرفهای او را شرح داد و به صورت یک مکتب در آورد و بهترین شارح نظریات ابن عربی است قونوی است. درست است که محی الدین پایه گذار مکتب است ولی تألیفات او مجمل

می‌باشد و نیاز به تفسیر دارد. از این رو حرفهای ابن عربی را قونوی تفسیر نموده و به صورت یک مکتب منسجم عرضه کرده‌اند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴، ۹،ص ص. ۲۰۹-۲۱۰ ) و نیز در جای دیگر می‌گوید: «قونوی بهترین شارح افکار و اندیشه‌های محیی الدین است. شاید اگر او نبود محیی الدین قابل درک نبود.» (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴، ۱۴، ص.۵۷۳).

بعد از قونوی شاگردان بی واسطه و مع الواسطه ابن عربی نقش بسزائی در تفسیر و تبیین نظریات ابن عربی ایفاء نمودند و یکی از کسانی که نظریات ابن عربی را تفسیر و برهانی نموده است، صدرالمتالهین می‌باشد. ایشان در کتابهای خود بخصوص در اسفار و در ایقاظ النائمین در چگونگی صدور موجودات از خزانه خداوندی و نسبت کثرات با ذات واحد مطلق توجه ویژه دارد با توجه به اینکه متون مورد اشاره از متون درسی حوزهای علمیه می‌باشد و فهم آنها نیازمند به حضور در محضر استاد است و برای برخی از اهل تحقیق قابل استفاده نمی‌باشد. از این رو رسالت و ادعای این مقاله تا حد امکان تبیین و توضیح و آسان نمودن فهم چگونگی صدور موجودات توسط مفاتیح غیب از خزانه ذات اقدس الهی می‌باشد.

در بررسی سایت های مقالات علمی معتبر مثل نور مگز و مگیران مقاله‌ای تحت عنوان «قرآن کریم و چگونگی ارتباط جهان کثرت با جهان وحدت در نظام هستی شناسی ابن عربی»یافت شد که در نشریه حکمت معاصر ۱۴۰۱ شماره۲ سال ۱۳ از صفحه ۷-۲۶، با نویسندگی محمد اسماعیل عبدالهی به چاپ رسید. محتوای این مقاله درصدد تبیین فرق میان نظریات اصالت ماهوی که وجودات را متباین می‌دانند و اصالت وجودی که قائل به تشکیک و وحدت وجودی که بنیان‌گذار آن ابن عربی است، می‌باشد و اینکه کدام یک از نظریات با قرآن کریم هماهنگی دارد پرداخته است. در نتیجه مقاله فوق هم از نظر موضوع و هم از نظر محتوا با مقاله حاضر همخوانی ندارد.

**۲- مقام ذات**

برای تبیین چگونگی تنزل موجودات ابتدا لازم است، توضیح کوتاهی در بیان مقام ذات خداوند ارایه شود تا ضرورت وجود واسطه، بین ذات و کثرات معلوم گردد؛ سپس نحوه‌ی تنزّل کثرات و وسائط و کلید این تنزلات از مقام ذات و ظهور تجلیات ذات در مقام کثرات بیان گردد.

قرآن کریم ذات خداوندی را مخزن تمام موجودات می‌داند «وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاَّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»(حجر/۲۱) «خزائن همه چیز نزد ما است ولی ما جز به اندازه معین آن را نازل نمی‌کنیم» پهنای هستی اعم از عالم ملک و ملکوت در خزانه ذات الهی به صورت بسیط و مندمج

حضور دارند (ر.ک: ابن عربی، بی تا ۲،ص.۲۸۰ ؛ ر.ک: ابن عربی، بی تا ۴،ص. ۲۴۸؛ ر.ک: ابن عربی، ۱۹۴۶، ۱،ص.۷۸ ؛ ر.ک: شیرازی، ۲۰۰۸، ۲،ص.۲۸۱). ذات خداوندی محدود و مقید به یک مقام و مرتبه‌ی خاصی نمی‌باشد، ذات او وجود واحد شخصی است که تمام هستی را فرا گرفته است. غیر از او چیزی نیست که مقابل او باشد. همه از دست یابی و تفکر در او برحذر شده‌اند. «وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَه»(آل عمران/ ۲۸)«خداوند شما را از خودش، بر حذر می‌دارد »، نه اسمی دارد و نه با وصفی می‌توان توصیفش کرد، نه صفت جلال آنجا ظهور دارد و نه صفت جمال و مشاهده‌ی صریح این حقیقت محال است، او غیب مطلق و عنقای مغرب است که بلند است آشیانه.

او دائما پادشاه مطلق است در کمال عز خود مستغرق است (عطار نیشابوری، ۱۳۷۶،ص.۷۷).

به تعبیر قونوی؛ «حق تعالی وجود محض است که اختلافی نیست که وحدت او وحدت حقیقی است، در مقابل آن، کثرت تصور ندارد» (قونوی، ۲۰۱۰،ص.۲۰).

«ولما کان الحق سبحانه من حیث حقیقته فی حجاب عزه لانسبه بینه و بین ماسواه کان الخوض فیه من هذا الوجه والتشوق الی طلبه تضیعا للوقت و طلبا لما لایمکن تحصیله ولا الظفر به الا بوجه جملی ..... لذلک قال سبحانه بلسان الرحمه والارشاد؛ «یحذرکم الله نفسه والله رئوف بالعباد» (آل عمران/۲۵) (نابلسی، ۱۴۲۴،ص.۱۸۶). «چون حق تعالی از جهت حقیقت خود در حجاب عزت می‌باشد و نسبتی بین حق و موجودات نیست تفکر در حقیقت ذات و تشویق به طلب ذات ضایع کردن وقت و طلب کردن چیزی است که تحصیل آن و دست پیدا کردن به آن ممکن نمی‌باشد؛ مگر به صورت اجمال؛ به همین خاطر از روی رحمت و ارشاد تفکر در ذات خود را منع فرموده است».

عبدالرحمان جامی در توضیح کلام قونوی می‌گوید؛ «اوّل که هنوز حکم ظهور در بطون، و واحدیت در احدیت، مندرج بود و هر دو در سطوت وحدت مندمج، نام عینیت و غیریت و اسم و رسم و نعت و وصف و ظهور و بطون وکثرت و وحدت و وجوب و امکان منتفی و نشان ظاهریت و باطنیت و اوّلیت و آخریت مختفی بود. شاهد خلوتخانه غیب هویت خواست که خود را بر خود جلوه دهد: اول جلوه‌ای که کرد به صفت وحدت بود». (جامی، ۱۳۷۰، ص.۳۴، و ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵،ص.۳۵۶ و ر.ک: دیوان شمس مغربی، ۱۳۵۸،ص.۳۳).

عنقا شکار کس نشود دام باز چین کانجا همیشه باد به دست است دام را (حافظ شیرازی، ۱۳۹۳).

### ۲-۱-اسماء الهی، کلید تنزل از غیب ذات حق

ذات حق جامع کمالات می‌باشد که همه آنها در او مندمجا موجوداند و کلید تنزل این کمالات و تعین نظام هستی از خزائن غیب نیز در نزد آن ذات مقدس الهی است «وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ لایَعْلَمُها إِلاَّ هُوَ وَ یَعْلَم....»(انعام/ ۵۹). «کلیدهای غیب تنها نزد او است و جز او کسی آن را نمی‌داند». هر وقت آن ذات مقدس اراده کند، موجودات از مقام ذات تنزل نموده و در عالم خارج تعین پیدا می‌کنند. این خزائن از دست رسی موجودات بیرون است و کلیدهای آن خزائن هم از سیطره علم عالمان و شهود عارفان محفوظ می‌باشد که جمله آخر آیه به این مطلب اشاره دارد.(ر.ک: ابن عربی، (بی تا) ،۳، ص.۱۴۳).

گفته شد اسماء خداوند، علت پیدایش موجودات در عالم هستی است؛ مراد از اسماء الفاظی مانند عالِم، خالق، محی و رازق نیست؛ بلکه مراد از آن اسماء، حقایقی است که در ذات حق موجود و عین ذات حق‌اند و این الفاظ اسم برای آن حقایق هستند، در حقیقت این الفاظ اسم اسم هستند. بعضی از این اسماء، اسماء ذات محسوب می‌شوند؛ یعنی در نسبت دادن آن به خدا نیازی به صدور فعل از خداوند نمی‌باشد مانند عالم و قادر، چه موجودی در خارج باشد یا نباشد می‌توانیم خدا را به این اسماء یاد کنیم. بعضی دیگر از اسماء، اسماء فعلی حق‌اند یعنی از مقام فعل خداوند انتزاع می‌شوند؛ مثل، رزاق، خالق و... . باید موجودی باشد و رزقی به او برسد تا از رسیدن رزق به آن موجود، وصف رزّاق را به حق تعالی نسبت بدهیم. بعضی از اسماء الهی تحت سیطره اسم دیگر می‌باشند مثلا شافی، رازق، محی و ممیت که زیر چتر اسم خالق می‌باشد و خالق هم در سیطره صفت قدرت عمل می‌کند.

قرآن کریم کلید تنزلات نظام هستی را از مقام ذات حق تعالی، اسماء حسنای خدا می‌داند.« قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أیًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنی» ( اسری/ ۱۱۰).«بگو" اللّه" را بخوانید، یا" رحمن" را، هر کدام را بخوانید (ذات پاکش یکی است و) برای او نامهای نیک است». این خواستن از خدا گاهی به زبان تکوین و قابلیت است و گاهی به زبان قال و گفتگو می‌باشد. از این رو هر اسمی به تناسب استعداد موجودات، آنها را از خزانه غیب الهی تجلی می‌دهد ، مثلا اگر بنا است مریضی شفا پیدا کند، اسم مقدس«شافی» است که سلامتی را افاضه می‌کند و یا موجودی پا به عرصه هستی می‌گذارد، خداوند با اسم خالق او را خلق می‌کند. همینطور هر کمالی در عالم هستی ظهور پیدا می‌کند به سبب اسمی از اسماء حق تعالی ظاهر می‌شود؛ بنابراین پهنه هستی، ظهور اسمائ الهی

است (ر.ک : ابن عربی (بی تا) ۱،ص.۲۱۴). هر موجودی که در نظام هستی به زبان استعداد، طالب ظهور است با تمسک به اسمی از اسماء حسنای الهی که تناسب با استعداد آن موجود دارد در عالم خارج ظهور پیدا می‌کند، همه چیر با نور اسماء الهی روشن می‌شود و تمام ارکان هستی را پر کرده است «باسمائک التی ملات ارکان کل شئی و بعلمک الذی احاط بکل شئی و بنور وجهک الذی اضاء له کل شئی»(قمی، دعای کمیل،۱۳۹۰)« به اسمهای تو قسم که ارکان هستی را پر کرده است و به علم تو قسم که به همه چیز احاطه دارد و به نور وجه تو قسم که به همه هستی روشنائی داده است».پس هر اسمی در جایگاه خاص خود در عالم هستی تأثیر می‌کند.

صدرالدین قونوی شاگرد و بزرگترین مفسر مکتب ابن عربی می‌گوید؛ «انه بالذات مشتمل علی الاسماء الذاتیه التی هی مفاتیح الغیب». (قونوی،۱۳۷۱،ص.۵۶).«ذات حق مشتمل بر اسماء ذاتی است که آنها کلید غیب الهی هستند».

به نظر وی اسماء ذات، کلید تنزلات موجودات از خزانه حق است «أن المفاتیح المشار إلیها هی أسماء الذات، و أنها و إن لم تدل علیها دلالة مطابقة من کل وجه ... فإن لها الدلالة علی الذات من أکثر الوجوه، و أتمها بالنسبة إلی باقی الأسماء»( قونوی،۱۳۷۲،ص. ۶۸). «مفاتیحی که به آنها اشاره شد اسماء ذاتی حق‌اند و آنها اگر چه از تمام جهات به تمام ذات دلالت ندارند؛ لکن آن اسماء ذاتی با بیشترین و تمام‌ترین وجه نسبت به باقی اسماء به ذات حق دلالت می‌کنند». وی علم، حیات، قدرت و اراده را اسمای ذاتیه اولیه می‌داند که مفاتیح خزانه ذات الهی هستند (ر.ک: همان و ر.ک: ابن عربی، بی تا،۶۷/۱).

سعید الدین فرغانی هم مفاتیح غیب را اسماء ذاتی خداوند می‌داند که در مرتبه‌ی الوهیت به صورت سمیع، بصیر، قادر، قائل و امثال اینها ظهور پیدا کرده است (ر.ک: فرغانی، ۱۳۷۹،ص. ۵۶۳).

این اسماء با همه‌ی کثرتی که دارند در مقام ذات به وجود واحد موجوداند و هیچگونه کثرت در آنجا راه ندارد. کثرت اسماء مفهومی است نه خارجی و همگی بر ذات واحد بسیط دلالت می‌کنند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲،ص.۴).

### ۲-۲-علم ذاتی حق تعالی، کلید تنزل موجودات

این مطلب را همه قبول دارند که کلید اول تنزل موجودات از خزانه‌ی غیب الهی، علم ذاتی حق تعالی است و این علم الهی کلی است نه جزئی، فعلی است نه انفعالی، یعنی موجودات بیرونی در تحقق این علم موثر نبوده است. خود علم به ذات، علت خلقت موجودات است. عرفا با فلاسفه در

اصل این مطلب که علم ذاتی خداوند واسطه‌ی تنزل کثرات از مقام ذات است، همراهند؛ ولی در تفسیر آن اختلاف دارند چون در تبیین علم حق، بین فلاسفه و عرفا اختلافات فراوانی به چشم می‌خورد؛ قهراً در تفسیر وساطت علم ذاتی حق در صدور موجودات هم اختلاف نظر پیدا می‌شود.

فلسفه مشاء علم خدا را صور مرتسمه در ذات حق می‌دانند و علت صدور موجودات را این صور مرتسمه می‌دانند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص.۲۲ و طوسی، ۱۳۷۵، ۳،ص.۱۵۰).

حکمت متعالیه با استفاده از قاعده‌ی بسیط الحقیقه، صدور کثرات را با علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، تفسیر می‌کند. به نظر ایشان خداوند در عین بساطت، همه‌ی کمالات را در خود دارد، همه‌ی اشیاء در وجود حق حضور دارند، «بسیط الحقیقه کل الاشیاء»( ر.ک: شیرازی،۱۴۱۷، ۲،ص.۴۴۶. ؛ ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ۶،ص.۲۷۰ ؛ ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ۶،ص.۲۹۱ ؛ ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۷، ۲،ص.۴۸۲ ؛ ر.ک: لاهیجی، ۱۳۶۸،ص.۴۶۶).

عرفان نیز همانند فیلسوفان، علم حق تعالی در مقام ذات را حلقه اول میان وحدت و کثرت تلقی می‌کنند و علت ظهور موجودات می‌دانند و در توضیح واسطه بودن علم ذاتی حق تعالی در تنزل موجودات از ذات حق دو مرحله یا دو مرتبه قائل‌اند که تعین اول و تعین ثانی نامیده می‌شود که هر دو مرتبه مربوط به خود ذات ربوبی است .

نخستین سوالی که در باره‌ی تقریر عرفای مکتب ابن عربی از تنزل موجودات پیش می‌آید این است که چرا در تنزل موجودات مانند فلاسفه، علم ذات به ذات را مطرح نکرده‌اند؛ بلکه تعین اول و تعین ثانی را مطرح نموداند؟ همانطوری که فیلسوفان واسطه‌ی تنزل کثرات را از وحدت مطلق با علم ذاتی حق تفسیر می‌نمایند و علم ذاتی حق را علت صدور کثرات از ذات حق می‌دانند. چرا عرفا به تعبیر، تعین اول و تعین ثانی تمسک جسته‌اند؟ سخنی که این عارفان در توجیه این مطلب آوردند این است که در ذات نامتناهی هیچ گونه کثرت و نسبت، حتی نسبت اشراقی و علمی نیست؛ بلکه آنجا همه کمالات و اسماء و اوصاف به نحو اندماجی وجود دارند؛ یعنی همه‌ی اوصاف و اسماء در ذات حق حضور دارند بدون اینکه تعدد مفهومی و مصداقی داشته باشند و اسمی بر اسمی دیگر غلبه داشته باشد. هیچ قیدی حتی قید اطلاق در او اخذ نشده است، اضافه‌های ایجادی و اشراقی در آن مقام متصور نیست؛

«الحق سبحانه تعالی من حیث حقیقته فی حجاب عزه اعنی هویته الغیبیه الاطلاقیه اللاتعینه لانسبه بینه و بین غیره لان کل نسبه تقتضی تعینا و المفروض فیه عدم تعین اصلا» (فناری، ۲۰۱۰،

ص.۲۵۲ ؛ ر.ک: ابن عربی، ۱۹۴۶، ۱،ص.۶۶). «حقیقت ذات حق سبحانه تعالی در حجاب عز مستور است که مراد از آن هویت غیبیه و اطلاق ذاتی است که تعین ندارد و بین او و دیگران نسبتی وجود ندارد چون هر نسبت مقتضی تعین است و فرض این است که ذات حق تعین ندارد».

بر همین اساس بنا به نظریه وحدت وجود، غیر از وجود واحد چیزی نیست هر چه غیر اوست، ظهور و تجلی آن وجود واحد است. او یک هویت مطلقی است که در مقابل او غیر از عدم چیزی نیست؛ و آنچه فلاسفه آن را ذات واجب الوجود می‌دانند که اسم جامع الله است، تجلی حق است نه ذات حق. ذات حق، که با هیچ چیز ارتباط ندارد و در فکر هیچ کسی نمی‌گنجد و با هیچ چیز قابل توصیف نیست (ر.ک: ابن عربی، ۲۰۰۳،ص. ۹۰ ؛ ر.ک: قونوی،۱۳۷۱، ص.۷).

**۲-۳- دو چهره بطون و ظهور وحدت ذاتی**

هویت مطلقه و ذات حق که غیب الغیوب و بی نام و نشان است، هیچ تعینی ندارد، اولین نامی که پیدا می‌کند وحدت ذاتی است. این وحدت ذاتی مستلزم نسبت علمیه است که از حضور خود ذات حق برای خود حاصل می‌شود. و خود ذات برای خودش حضور دارد و معلوم خودش است. این وحدت ذاتی دو چهره بطون و ظهور دارد.

چهره بطون، چهره ارتباط به هویت مطلقه ذات است، اگر تمام اسماء و صفات بدون تفکیک و جدا از هم بلکه به صورت جمع و اندماج لحاظ شود چهره بطون ذات می‌باشد که به آن مرتبه احدیت گفته می‌شود. در مرتبه احدیت همه حقایق بدون تمایز مصداقی و مفهومی، به صورت مندمج و جمع در ذات حق حضور دارند.

اما چهره ظهور ذات، تفصیل علمی تمامی اسماء و صفات است که در ذات حق حضور دارند و واحدیت نامیده می‌شود و این چهره، چهره ارتباط وحدت ذاتی با کثرات که عبارت از تمام اسماء و صفات غیر متناهیه به صورت بالفعل در ذات حق موجودند و این اسماء و صفات از نظر مفهومی متکثر می‌باشند؛ ولی از نظر مصداقی به یک وجود موجوداند و عین ذات حق می‌باشند ( ر.ک: ابن ترکه، ۱۳۶۰،ص.۱۲۴ ؛ ر.ک: جوادی آملی،۱۳۸۷، ۲،ص.۲۳۹).

مثالی که عرفا برای توضیح فرق احدیت و واحدیت می‌آورند عدد یک است. از منظر فلسفی «یک» خودش عدد نیست؛ ولی منشاء پیدایش اعداد است. عدد دو، ترکیب از دو یک است و عدد سه ترکیب از سه یک است و.... عدد یک در همان مقام نصف دو و ثلث سه و ربع چهار و.... می‌باشد در حالی که عدد یک هنوز هیچ تفصیلی ندارد. تمام این تفصیلات را به صورت اندماج در خود دارد؛ ولی به

اعداد دیگر قابل تبدیل است، اگر عدد یک را بطور مطلق لحاظ کنیم و قبول و عدم قبول اقسام ذکر شده در آن لحاظ نباشد و نسبت به همه تفصیلات لابشرط باشد از آن به وحدت حقیقی یاد می‌شود که تمام وحدات و کثرات متقابل را زیر پوشش می‌گیرد. در مثال فوق عدد دو ترکیب از دو یک و عدد سه ترکیب از سه یک است و عدد یک نصف دو و ثلث سه و... ، اگر این اوصاف بشرط لا اخذ شود، احدیت و تعین اول نامیده می‌شود. اگر عدد یک را به این صورت لحاظ کنیم که نصف دو و ثلث سه و ربع چهار و.....، که همه نسبتها در او لحاظ شده است و ارتباط با مراتب اعداد دارد مقام واحدیت صدق می‌کند؛ چون در مقام واحدیت همه اسماء در وحدت حقیقی به صورت تفصیل لحاظ می‌شود.(ر.ک: فرغانی، ۱۳۷۹،ص.۱۲۳).

**۴-۲- تعینات وحدت حقیقی**

وحدت حقیقیه به عنوان یک وصف که در چهره احدیت و واحدیت لحاظ می‌شود، ذات حق به اعتبار اتصاف به این وحدت ذاتی، اولین تعین خود را پیدا می‌کند که از آن به تعین اول تعبیر می‌شود و همراه با نسبت علمیه حاصل از تجلی ذات برای ذات می‌باشد. در این مرتبه چهار اسم علم، حیات، قدرت، و اراده در ذات ظهور پیدا می‌کنند. که به این صفات اسمای اُوَل گفته می‌شود( ر.ک: قونوی، ۲۰۱۰ ،ص.۳۳).

این مراتب مربوط به شهود عارف است نه اینکه ذات حق تعالی به گونه‌ای که عاری از تعینات در حاق ذات نامتناهی دارای این مراتب است. عارف در سیر شهودی خود به ذات حق تعالی که اطلاق مقسمی است دسترسی ندارد، از آن ذات سخنی گفته نمی‌شود. آنچه برای عارف امکان پذیر است شناخت حق در پرتو تجلیات و در ضمن ظهورات است. همه همت عارفان و شهود شاهدان تجلیات ذات است که بالاترین شهود عارفان تعین اول است.

**۱-تعین اول**

گفته شد که اولین حلقه واسطه که می‌تواند ارتباط غیب مطلق را با کثرات برقرار کند. تعین اول به تعبیری تجلی اول است. تعین چیزی جز تعین علم ذات به ذات نیست. حق تعالی پیش از آنکه به کثرات علم داشته باشد به ذات خود علم دارد و این علم حق به ذات خودش به عنوان یک نسبت علمی اشراقی است که اولین تجلی ذات برای خودش است که با استفاده از آیه کریمه «وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ لایَعْلَمُها إِلاَّ هُوَ ..»(انعام/ ۵۹) از آن تجلی به مفاتیح غیب یاد می‌شود.

«ان الذات باعتبار اللاتعین المسماه بغیب الغیب تاره و الهویه المطلقه اخری یمتنع ان یعتبر فیها امر یستلزم التعین و التقید ویستدعی الکثرت والتعدد فاول ما اعتبر فیها من المعانی الوصفیه هی الوحده الحقیقیه و الهویَّۀ المطلقه فتکون الذات بهذا الاعتبار، لها الاحاطۀ العامۀ التی لایشذُّ عنها- منها- شیء من المراتب حتی المحسوسات، فتلزمها بهذا الاعتبار النسبۀ العلمیَّۀ بحصول نفسها فی نفسها» (ابن ترکه، ۱۳۶۰،ص.۱۲۳ ؛ابن ترکه، ۱۳۶۰،ص.۱۲۵) « ذات حق به اعتبار لاتعین که گاهی به غیب الغیب وگاهی به هویت مطلقه نامیده می‌شود اعتبار امری که مستلزم تعین و تقید و مستدعی کثرت و تعدد گردد ممتنع می‌باشد. اولین چیزی که از اوصاف در ذات اعتبار می‌شود وحدت حقیقیه و هویت مطلقه است. ذات حق به این لحاظ بر همه چیز احاطه دارد و چیزی از مراتب حیطه او حتی محسوسات خارج نمی‌شود؛ به این لحاظ نسبت علمیه بین ذات و خودش حاصل می‌شود».

اگر بخواهیم با بیانی ساده، حقیقت تعین اول را تبیین کنیم، باید بگوییم، ذات حق، خودآگاهی و علم حضوری به خودش دارد که طی آن قد و قامت یکپارچه و بی‌نهایت خود را می‌نگرد، و اولین تعین پس از مرتبۀ ذات است که سر سلسلۀ تعینات بعدی خواهد بود. بنابراین تعین اول تعینی علمی است، و از این روی آن را نسبت علمیه می‌خوانند و یکی از مراحل عالی علم حق به شمار می‌آید.

جامی در توضیح تعین اول می‌گوید؛ «اوّل که هنوز حکم ظهور در بطون، و واحدیت در احدیت، مندرج بود، و هر دو درسطوت وحدت مندمج، نام عینیت و غیریت و اسم و رسم و نعت و وصف و ظهور و بطون و کثرت و وحدت و وجوب و امکان منتفی و نشان ظاهریت و باطنیت و اوّلیت و آخریت مختفی بود. شاهد خلوتخانه غیب هویت خواست که خود را بر خود جلوه دهد: اول جلوه‌ای که کرد به صفت وحدت بود. پس اوّل تعیّنی که از غیب هویت ظاهر گشت وحدتی بود که اصل جمیع قابلیات است، و او را ظهور و بطون مساوی بود. و به اعتبار آن که قابل ظهور و بطون نیز بود، احدیت و واحدیت از وی منتشی شدند. تعیّن اوّل عبارت از تمیّز ذات بود به اعتبار قابلیت مذکوره و این تعیّن اوّل را «مرتبۀ الجمع و الوجود» و «احدیت جامعه» و «احدیت جمع» و «مقام جمع» و «حقیقۀ الحقائق تجلی اول نیز می‌گویند». (جامی،۱۳۷۰،ص.۳۴ ؛ ر.ک: ابن عربی، ۱۹۴۶، ۱،ص.۱۱؛ ر.ک: شمس مغربی ۱۳۵۸،ص.۲۹۶؛ ر.ک: قیصری، ۱۳۸۱،ص.۱۳۵؛ ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص.۳۷ ؛ ر.ک: فرغانی، ۱۳۷۹،ص.۱۳۷۹ ؛ ر.ک: کاشانی۱۴۲۶،ص.۱۷)

پس تعین اول، عبارت است از علم ذات به ذات از این حیث که موجود است، البته روشن است که بین مرتبۀ ذات و تعین اول، تقدّم و تأخر زمانی مطرح نیست، بلکه چیزی شبیه به تقدم و تأخر

رتبی است. به بیان دیگر، باید ذاتی باشد تا به خود علم داشته باشد. مثلاً وقتی خود را ملاحظه می کنیم به‌درستی در می‌یابیم که ابتدا ذاتی وجود دارد که در مرحلهٔ بعد به خود علم می‌یابد هر چند تا آن ذات هست، این علم نیز هست، لکن نفس انسان، بین ذات و علم ذات به ذات، کاملاً حالت اصل و فرع را احساس می‌کند. همین حالت از تقدم و تأخر بین ذات حق و علم او به ذاتش بر قرار است. این اولین مرحله تنزل از خزانه ذات و ظهور کثرت از غیب مطلق می‌باشد. در این مرحله نسبت علمی برای ذات ظهور پیدا می شود که در مرتبه غیب‌الغیوب وجود نداشته است.

**۲-تعین ثانی**

پس از اینکه علم ذات حق به خود «بما هو ذات کامل» در تعین اول ظهور و تجلی یافت، نوبت مرحله بعدی است که گنجینه خزائن الهی را در خارج افاضه نماید؛ اما در آن مقام هنوز غیری در مقابل نیست؛ چون در تعین اول کثرت مفهومی و کثرت مصداقی وجود ندارد. با توجه به اینکه ذات حق فیاض علی‌الاطلاق است، نمی‌تواند بدون فیض باشد، از سوئی دیگر قابلی وجود نداردکه قبول فیض کند. از این بنیان از رحمت ذاتی حق تعالی، تجلی دیگری برای ذات حاصل می‌شود که در این تجلی آن اسماء مندمج در تعین اول و لوازم آن اسماء که عبارت‌اند از اعیان ثابته به زبان عرفان و ماهیات به زبان حکمت با یک حرکت حبی که مضمون «کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اُعرَف»( نسفی،۱۳۷۹،ص.۲۵۹) است، به صورت تفصیل در ذات حق ظهور می‌کند. این اسماء به لحاظ گستردگی و به ترتیب مراتب در ذات حق متجلی می‌شوند، به این مرحله از علم الهی که علم به ذات و به تمام اسماء و صفات و لوازم آنها است، تعین ثانی گفته می‌شود. این حضور صور در ذات حق با بساطت و اطلاق ذات تنافی ندارد؛ چون در این مرحله اسماء و لوازم آنها تعدد وجودی ندارند؛ مفاهیم متعددی‌اند که یک مصداق بیش ندارند که همان حضور ذات برای خویش در مقام صفات و لوازم آن است.

پس تعین ثانی عبارت است از ظهور تفصیلی اسماء و اعیان ثابته در ذات حق تعالی (ر.ک : فرغانی،۱۳۷۹ ،ص.۱۲۸ ؛ ر.ک: قیصری،۱۳۸۱،ص. ۱۱۳؛ ر.ک: شرح مثنوی، سبزواری،۱۳۷۴، ۱، ص.۲۰). بنابراین تعین ثانی همچون تعین اول تجلی علمی خداوند است با این فرق که در تعین اول خدای متعال به ذات خود به نحو وحدت اطلاقی علم دارد و همه حقایق و کمالات را بنحو اندماج دارد و هیچگونه امتیازی بین اسماء و اشیاء در این مرتبه وجود ندارد، به جزء اسماء اُوَل؛ ولی در تعین ثانی، ذات بی نهایت با تمام اسماء و صفات و لوازم اسماء تجلی می‌کند و همه اسماء و اعیان

ثابته که لوازم اسماء می‌باشند از همدیگر ممتاز شده‌اند ولی به نحو کثرت در وحدت؛ یعنی در عین حال که اسماء و اعیان ثابته تفصیلا در ذات حق حضور دارند همه این اسماء و اعیان به یک وجود واحد بسیط موجوداند و وحدت مصداقی و کثرت مفهومی دارند. در تعین ثانی حق تعالی در ذات خود به تماشای همه تفاصیل و کمالات خود می‌نشیند. از این مرتبه از تجلی اسماء و لوازم اسماء در ذات حق به فیض اقدس تعبیر می‌شود.

جامی در اشعه اللمعات می‌گوید: «وی را (ذات حق) مراتب تنزلات است علما (تعینات حقی) وعینا (تعینات خلقی)که به اعتبار آن تنزلات متعلق ادراک و کشف و شهود می‌گردد (چرا که ذات پیش از تنزل هیچ نسبتی با خلق نداشته و مشهود احدی قرار نمی‌گیرد و اول مراتب تنزل وی علما تنزل وی است به شئانی کلی (تعین اول) بر وجه کلی جملی بی امتیاز شئون از یکدیگر ...و بعد از آن تنزل وی است به تفاصیل این شئون کلی و این را تعین ثانی گویند به آن طریقه که خود را به همه شئونات الهیه و کونیه ازلیه ابدیه که در آن شئان کلی اندراج داشتند به تفصیل بداند» (جامی، ۱۳۸۳، ص.۳۳) .

**۳-صادر اول**

با توجه به تحلیلهای فوق معلوم شد که همه تنزلات و تجلیات و تکثرات مفهومی در ذات حق بوده است و بعد از ظهور تفصیلی اسماء و اعیان ثابته در ذات حق، هر کدام از این اعیان قابلیت خاصی دارند که با زبان استعداد تقاضای وجود در عالم خارج را دارند. از طرفی خداوند فیاض علی الاطلاق است و باید پاسخ قابلیتها را بدهد؛ بر این اساس تنزلات اعیان خارجی شروع می‌شود و خداوند با حرکت حبی که مضمون حدیث «کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ۵،ص.۶۶۵). و آیه «وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاَّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»(حجر/۲۱) می‌باشد، با کلمه «کن» یک فیض واحد و بسیط در خارج از ذات حق تجلی می‌دهد که این فیض واحد منبسط همه ظهورات عوالم بعدی را به نحو بسیط در خود دارد و اولین صادر در خارج از ذات تجلی می‌کند ( ر.ک: ابن عربی، ۱۹۴۶، ۲،ص.۲۴۷ ؛ ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۳، ۳،ص.۲۲۳).

**۲-۵-نسبت صادر اول با ذات حق**

فیلسوفان و عرفا در حقیقت صادر اول بحث دارند که چگونه موجودی است؟ نام آن چیست و نسبت آن با ذات حق و با موجودات خاصه چگونه می‌باشد؟ حکماء مشاء آن را عقل اول(ر.ک: ابن

سینا، ۱۹۵۳،ص.۲۵۸) و اشراقیون آن را نور اول و اقرب الانوار می‌نامند (شهروزی،۱۳۷۲،ص.۳۵۶). عرفان نظری آن را فیض منبسط و وجود منبسط نامیده است ( قونوی، ۱۳۷۱،ص.۲۱) که برای آن شأن مظهریت قائلند و آن را مظهر نخستین می‌شمرند که فیض واحدی است و وحدت او وحدت عددی نیست و همه ظهورات بعدی را به نحو وحدت و جمع در خود دارد؛ چون حق تعالی من حیث ذات و در مقام اطلاق مقسمی به هیچ وصفی از جمله خالقیت متصف نیست، در صورتی متصف به تأثیر و ایجاد در غیر می‌شود که باید توسط اسمی از اسماء حسنی تأثیر بگذارد، از طرف دیگر بین مؤثر و متأثر باید تناسب باشد اگر متأثر یک وجود واحد بسیط است و جمیع مراتب تعینات عینی را در بر دارد و هیچ موجود عینی از قلمرو آن خارج نیست باید حق تعالی با اسم ویژه‌ای در آن تأثیر کند که به نظر عرفان و حکمت متعالیه آن اسم ویژه جامع تمام اسماء حسنی است و متضمن جمیع کمالات است، و آن اسم جامع، الله است (جندی، ۱۴۲۳،ص.۵۱). بنابراین حضرت حق با اسم جامع الله یک موجود بسیطی را ایجاد می‌کند که در عرفان آن را فیض منبسط می‌نامند.

این فیض منبسط تمام نظام عالم امکانی را شامل می‌شود و هیچ موجودی از گستره وجودی او بیرون نمی‌باشد مثل عالم عقول، عالم مثال و عالم طبیعت که در دامن آن است و از همه آنها به عنوان فیض واحد یاد می‌شود و از مصدر واحد که اسم جامع الله است صادر شده است و از طریق اسم جامع الله با ذات حق مرتبط می‌شود (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ۲،ص ص.۳۳۲-۳۳۳ ؛ ر.ک: شیرازی، ۱۳۵۹، ۱،ص.۱۷۵ ؛ ر.ک: اشتیانی،۱۳۷۰،ص.۱۵۴؛ر.ک: جوادی املی، ۱۳۹۴، ۱، ص ص.۱۷۲-۱۷۳).

### ۲-۶- نسبت ذات حق با وجودات خاصه

حق تعالی نه تنها فیض منبسط را اظهار می‌کند؛ بلکه بر اساس عرفان نظری تأثیر خداوند در موجودات خاصه نیز توسط اسمی از اسمآء حسنی که در اسم الله مندمج است تأثیر می‌نماید. خداوند حی، خالق ممیت و رازق و... است که با هر یک از این اسماء موجودی را اظهار می‌نماید مثلا با اسم رزاق ملکی به نام میکائیل را ایجاد می‌کند تا به همه موجودات رزق برساند. با اسم ممیت در عزرائیل تجلی کرده تا جان خلایق را قبض نماید و با اسم شافی ظهور می‌نماید تا مریضی را شفا دهد و با اسم خالق تجلی می‌کند و انسانی را خلق را می‌نماید و همچنین با اسم حی تجلی می‌کند تا مرده‌گان را زنده کند و....، که همه این اسماء جزئی در اسم جامع الله مندمجند؛ به همین خاطر به اسم جامع الله امام الائمه و امام مقدم اطلاق شده است (جوادی آملی ۱۳۹۴، ۱،ص.۱۷۰).

### ۲-۷-نسبت وجودات خاصه با فیض منبسط

کثرت وجودات خاصه زاید بر وجود فیض منبسط نیست، وجودات خاصه تعینات وجود منبسط هستند. همانطوری که کثرات اسمائی از اسم جامع الله بیگانه نیستند و فیض منبسط مظهر اسم الله است، وجودات خاصه نیز بیگانه از وجود منبسط نیست. فیض منبسط در سیر تنزلی قابل تجزیه نیست؛ بلکه یک وجود واحد بسیطی است که وقتی به ماهیات تابیده می‌شود در مرحله‌ای عقل و در مرحله بعدی به صورت وجود مثالی و در مراحل بعدی به صورت انسان، حیوان، نبات وجماد ظاهر می‌شود. وجود منبسط به نور خورشید می‌ماند اگر نور خورشید به شبکه‌های مختلف با رنگهای مختلف بتابد رنگهای مختلف به خود می‌گیرد. نور تکثر پیدا نکرده است و به وحدت خود باقی است، این شبکه‌ها هستند که نور واحد به رنگهای مختلف در آنها ظهور نموده است. ماهیات نیز مانند پنجره‌های رنگانگی‌اند که آن وجود بسیط وقتی به قالب ماهیات می‌تابد به صورتهای مختلف ظهور می‌کند. فیض منبسط حقیقت واحدی است اما تجلیات گوناگونی دارد این تجلیات حاصل تنزل در مراتب مختلف است در هر مرتبه از تنزل با صفات ویژه‌ای که همان ماهیات باشد ظهور می‌کند. در همه این مراحل آن وجود منبسط حضور دارد و تجزیه نمی‌شود، وقتی وجود منبسط به ماهیات بتابد به صورتهای مختلف در آنها ظهور می‌کند. این اختلاف ظهور به خاطر خصوصیت ماهیات است که هر کدام به آن وجود واحد بسیط رنگ به خصوصی می‌دهد در مرحله‌ای عقل، در مرحله‌ای نفس و در مرحله‌ای وجود مثالی و در آخرین مرحله عالم طبیعت در سیر تنزلی به صورت وجودات خاصه به صورت ملک، انسان،حیوان، نبات جماد تجلی می‌کند (ر.ک: فناری،۲۰۱۰،ص.۱۶۹ ؛ ر.ک: جامی، ۱۳۵۸، ص.۴۷ ؛ ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۲،ص.۲۷۰).

### تنزل به صورت تجلی نه تجافی

این تنزل موجودات از خزائن الهی از اولین موجود تا آخرین موجود به صورت تجلی می‌باشد نه به شکل تجافی. در تجلی اگر چیزی از مرتبه بالا در مرتبه پایین ظهور کند در مرتبه بالا جای او خالی نمی‌شود. آن موجود در عین اینکه در مرتبه پایین تجلی کرده است جای خود را در مرتبه بالا خالی نکرده است؛ ولی در تجافی اگر موجودی به مرتبه پایین تنزل کند جای خود را در مرتبه بالا خالی نموده است مثل آمدن انسان از بالای بام به پایین خانه که اگر به پایین آمد دیگر در بالا حضور ندارد اما موجودی که در خزانه الهی بوده وقتی تنزل پیدا کرد و در عالم خارج موجود شد این طور نیست که دیگر جای این موجود در خزانه الهی خالی باشد این موجود در عین اینکه در عالم پایین

ظهور نموده است در خزانه حق هم به همان صورتی که قبل از وجود خارجی بود، الان هم هست. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص.۳۸۶).

## نتیجه

در اینکه علم ذاتی خداوند کلید تنزل موجودات از خزانه غیب خداوندی است مورد قبول همه نحله‌های فکری در حوزه اسلامی است. قرآن کریم واسطه نزول موجودات را از خزانه الهی به اسماء حسنای خداوند نسبت داده است و مکتب ابن عربی چگونگی تنزل موجودات از اسماء حسنای الهی را تفسیر و تحلیل نموده و گشوده شدن خزائن الهی را از طریق تعینات اسماء ذاتی توجیه می‌نمایند که اولین ظهور ذات وحدت حقیقی که دو وجه دارد وجه بطون ذات احدیت و وجه ظهور آن که واحدیت نامیده می‌شود. اولین ظهور وحدت حقیقی تجلی ذات در مقام ذات با تمام صفات مندمج در ذات است که تعین اول نامیده می‌شود.

دومین ظهور ذات، ظهور با تمام اسماء، صفات، لوازم اسماء و ماهیات یا اعیان ثابته که تعین ثانی نامیده می شود و این تجلیات مربوط به ذات حق تعالی است. وقتی حق تعالی در تعین ثانی تجلی کرد، آن وقت با یک حرکت حبی، اعیان ثابته را که در تعین ثانی در ذات ظاهر بودند در عالم خارج با کلمه«کن» ایجاد می‌کند. آنچه که اولا بالذات توسط اسم جامع الله موجود می‌شود یک وجود واحد بسیط است که قابل تجزیه نیست و با تابش آن وجود بسیط توسط اسمی از اسماء حسنی که در اسم جامع الله مندمجند به ماهیات مختلف آن وجود منبسط در مرحله‌ی عالم عقل با مراتبش، در مرحله‌ی نفس، در مرحله‌ی عالم مثال و در نهایت به صورت عالم طبیعت به صورت انسان، حیوان، نبات و جماد ظهور می کند . و این تنزلات از ذات حق به صورت تجلی است.

## منابع

قران کریم.

آشتیانی، جلال الدین.( ۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری، انتشارات امیر کبیر.

ابن سینا ،حسین.( ۱۴۰۴). اشارات و تنبیهات، ناشر البلاغه قم، چاپ اول.

ابن سینا ،حسین.( ۱۹۵۳). رسائل ابن سینا، دانشکده ادبیات استانبول.

ابن ترکه، صائن الدین.(۱۳۶۰ ). تمهید القواعد، وزارت فرهنگ و آموزش عالی تهران، محقق آشتیانی، چاپ اول .

ابن عربی محی الدینُ.(بی تا ). فتوحات مکی، چهار جلدی، دار الصادر بیروت، چاپ اول.

ابن عربی محی الدینُ.( ۱۹۴۶). فصوص الحکم، دار احیاء الکتب العربیه قاهره، چاپ اول .
ابن عربی محی الدینُ.( ۲۰۰۳).کتاب المعرفه، دار التکوین للطباعه والنشر،دمشق، چاپ اول.
ابن عربی محی الدینُ.( ۱۴۲۲). تفسیر ابن عربی،ناشر داراحیاء التراث العربی بیروت، چاپ اول
جامی، عبد الرحمن.( ۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی،تهران، چاپ دوم.
جامی، عبد الرحمن.( ۱۳۸۳). اشعه اللمعات، مصحح هادی رستگار مقدم گوهری، بوستان کتاب، قم، چاپ اول
جامی، عبد الرحمن.(۱۳۵۸).الدره الفاخره فی تحقیق مذهب الصوفیه،موسسه مطالعات اسلامی،تهران، چاپ اول.
جوادی آملی، عبدالله .( ۱۳۸۷). تحریر التمهید، اسراء، محقق حمید پارسانیا، چاپ اول.
جوادی آملی، عبدالله.( ۱۳۸۳). توحید در قرآن، موسسه اسراءچاپ اول.
جوادی آملی، عبدالله .( ۱۳۷۸). تحریر التمهید، موسسه اسراء چاپ اول
جوادی آملی، عبدالله.( ۱۳۹۴). تحریر ایقاظ النائمین، موسسه اسراء،چاپ اول
جندی،موید الدین.(۱۴۲۳ ). شرح فصوص الحکم،بوستان کتابریال چاپ دوم
سبزواری ملا هادی.( ۱۴۱۷).تعلیقات بر شواهد الربوبیه ملاصدرا، موسسه تاریخ عربی، بیروت، چاپ اول.
سبزواری ملا هادی.( ۱۳۷۴).شرح مثنوی،مصحح، مصطفی بروجردی،سازمان انتشارات وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی،تهران،چاپ اول.
شمس مغربی،شمس الدین محمد تبریزی مغربی.(۱۳۵۸). دیوان شمس الدین مغربی ،مصحح ابوطالب میر عابدینی، انتشارات زوار،تهران.
شیرازی صدر الدین محمد.( ۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی اسفارالعقلیه الاربعه، دار احیاء تراث عربی، بیروت، چاپ سوم.
شیرازی صدر الدین محمد.( ۱۳۸۳). شرح اصول کافی، موسسه مطالعات وتحقیقات فرهنگی،تهران ، چاپ اول.
شیرازی صدر الدین محمد.(۱۴۱۷). شواهد الربوبیه، موسسه تاریخ عربی، بیروت، چاپ اول.

شیرازی روز بهان.(۲۰۰۸ ). بقلیُ عرایس البیان فی حقایق القرآنُ مصحح احمد فرید المزیدیُ ناشر دارالکتب العلمیه بیروت چاپ اول .

شیرازی،مسعود ابن عبدالله.(۱۳۹۵). نص الخصوص فی ترجمه الفصوص،موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک کیل چاپ تهران ۱۳۹۵.

شهروزی،شمس الدین.(۱۳۷۲).شرح جکمت اشراق، موسسه مطالعات وتحقیقات فرهنگی،چاپ اول

طوسی خواجه نصیر الدین.( ۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیهات، نشر البلاغه قم، چاپ دوم.

عطار نیشابوری .( ۱۳۷۶). منطق الطیر. با مقدمه وتصحیح ذکاء الملک فروغی چاپ سوم چاپ احمدی

فرغانی سعید الد ین .( ۱۳۷۹). مشارق الد راری،محقق آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی قم،چاپ دوم.

فناری شمس الدین حمزه .( ۲۰۱۰). مصباح الانس بین المعقول والمشهود مصحح ابراهیم کیالی دارالکتب العلمیه بیروت چاپ اول.

قمی، شیخ عباس.( ۱۳۹۰). مفاتیح الجنان، ناشر آیین دانش.

قونوی، صدر الدین.(۲۰۱۰م ). مفتاح الغیب، دارالکتب العلمیه بیروت، چاپ اول.

قونوی، صدر الدین.( ۱۳۷۱). النصوص، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ اول.

قونوی، صدر الدین.( ۱۳۸۱). اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، دفتر تبلیغات اسلامی قم، چاپ اول.

قونوی، صدر الدین.(۱۳۷۲ ). شرح الاربعین حدیث ،انتشارات بیدار، قم، چاپ اول .

قیصری، داود.(۱۳۷۵ ). شرح فصوص الحکم ،شرکت انتشارات علمی فرهنگی ،تهران مصصح آشتیانی ،چاپ اول.

قیصری، داود.( ۱۳۸۱). رسائل قیصری، مصحح سید جلال الدین آشتیانی، موسسه نشر دانشگاهی، تهران، چاپ اول.

کاشانی عبد الرزاق.( ۱۴۲۶). اصطلاحات الصوفیه،دار الکتب العلمیه،بیروت، چاپ اول،.

لاهیجی محمد صادق.( ۱۳۶۸). شرح رساله مشاعر ملا صدرا، بوستان کتاب، قم ،چاپ اول.

مطهری، مرتضی.( ۱۳۸۴). مجموعه آثار، صدرا، چاپ اول.

تابلسی عبدالغنی.(۱۴۲۴ ). کتاب الوجود،مصحح یوسف احمد، دار الکتب العلمیه بیروت ،چاپ دوم.

نسفی عزیزالدین.( ۱۳۷۹). بیان التنزیل، انجمن آثار ، مفاخر فرهنگی، تهران، چاپ اول.

یزدان پناه، یدالله.( ۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

# An Ontological Investigation of the Sending down of Multiplicities from the Treasures of the Unseen in Ibn Arabi's School

**Esmat Nayyeri [1] | Mohammad reza Jeweler [2] | Tahereh Rahimpour azghadi [3] Mohammadjava Enayati Rad [4]**

1. Ph.D. Candidate, Department of Islamic Studies, University of Ferdowsi Mashhad, Mashhad, Iran.
E-mail: esmatnayyeri64@gmail.cim
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Studies, University of Ferdowsi Mashhad, Mashhad, Iran.
E-mail: javaheri@um.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, University of Ferdowsi Mashhad, Mashhad, Iran.
E-mail: rahimpoor@um.ac.ir
4. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, University of Ferdowsi Mashhad, Mashhad, Iran.
E-mail: enayati-m@um.ac.ir

## Article Info

**Article type:**
Research Article

**Article history:**
Received:6 July 2024
Received in revised form:
12 August 2024
Accepted:
10 September 2024
Published online:
26 September 2024

**Keywords**:
first and second determination, absolute existence, sending down the multiplicities, manifestation.

## ABSTRACT

**Objective**: From the viewpoint of Ibn Arabi, the world system is a longitudinal system sent down from the divine treasures of the Unseen: "Here is not a thing but that its sources are with us, and we do not send it down except in a known measure." And He holds the key to the sending down: "With Him are the treasures of the Unseen; no one knows them except Him." And the the Best Names are the key to the sending down: "Say, 'Invoke ''Allah'' or invoke ''the All-beneficent.'' Whichever [of His Names] you may invoke, to Him belong the Best Names." Using the descriptive- analytical method, this article aims to answer this question: How are the multiplicities of multiple worlds sent down from the treasures of the unseen without His containing any kind of multiplicity? According to Ibn Arabi, God's essence is an absolute existence that has no manifestation. All perfections are integrated in the divine essence. The first manifestation of the essence of the Almighty God is the knowledge of the truth in its own essence, referred to as the first determination. The next level of manifestation of the divine essence in the station of essence is for essence with all the details of fixed names and essences, referred to as second determination. Divine names and fixed essences are manifested in the divine essence, and finally, these essences are realized with the most sacred effusion outside and form the process of the sending down of the levels of existence from the world of intellects with all its concomitances, the imaginal world and the world of nature with all its length and breadth.

**Cite this article:** Nayyeri, E., Jeweler, M.R, Rahimpour azghadi, T., & Enayati rad, M.J. (2024). An Ontological Investigation of the Sending down of Multiplicities from the Treasures of the Unseen in Ibn Arabi's School. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 8 (2), 159-176. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.49004.1202

© The Author(s).
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.49004.1202

**Methods**:
The present research, using a descriptive-analytical method, aims to trace the interpretations of Saadiyeh Sheikh regarding the verses related to women

Saadiyeh Sheikh, as one of the Muslim feminists, has been influenced by the methodological thoughts of Fazlur Rahman and Muhyiddin Ibn Arabi in her feminist readings of verses related to women. She believes, drawing from Fazlur Rahman's theories that the principles of the Quran should align with contemporary conditions. Accordingly, she emphasizes the importance of the historical context of the verses and argues that the Quran should be interpreted considering the circumstances at the time of revelation. From this perspective, Saadiyeh Sheikh considers traditional interpretations of verse 34 of Surah An-Nisa regarding "daraba" (striking) and "qawwamah" (guardianship) as contradictory to the theory of monotheism, believing that women's obedience to men signifies a contradiction with God's sovereignty.

Critics of Saadiyeh Sheikh argue that her reasoning has flaws; women's obedience to men is not in opposition to obedience to God and can be interpreted differently. Furthermore, the Quran emphasizes obedience to other authorities, such as the Prophet and parents, which reflects the absolute authority of God. Saadiyeh Sheikh has also accepted the mystical ideas of Ibn Arabi, who emphasizes the equality of women and men in an ontological sense and acknowledges the spiritual potentials of women. Ibn Arabi believes that men and women are equal in humanity, and women can attain the highest spiritual ranks. He even mentions the superiority of women in certain instances. Based on Ibn Arabi's theories, Saadiyeh Sheikh asserts that the value of women's testimony in court depends on their experience and knowledge, and the number of witnesses can vary.

**Results**:
This article examines the influence of the thoughts of Fazlur Rahman and Muhyiddin Ibn Arabi on Saadiyeh Sheikh and the evolution of her views. In the first stage, Saadiyeh Sheikh, influenced by Fazlur Rahman's hermeneutical method, considers the interpretation of the Quran to be affected by patriarchal perspectives and the historical and cultural context. Fazlur Rahman proposes a two-step method for interpreting the Quran, which first focuses on the text and historical conditions of the verses and then expands these meanings to contemporary contexts. Using this method, Saadiyeh Sheikh interprets verse 34 of Surah An-Nisa, asserting that traditional interpretations of this verse may conflict with the theories of monotheism and gender equality.

Following this stage, she, influenced by the teachings of Ibn Arabi and feminist hermeneutics, reinterprets verse 282 of Surah Al-Baqarah regarding women's testimony, rejecting the equality of the testimony of two women to that of one man in all cases. She believes that the value of women's testimony depends on their experience and knowledge, and that the number of witnesses can vary based on the circumstances of the time.

**Conclusions**:
The analysis of Saadiyeh Sheikh's views shows that she, influenced by various theories, seeks to redefine the status of women in Islam and attempts to challenge traditional perspectives through a feminist reading. However, her opinions also face criticisms based on religious and historical foundations.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۱۹۵
دانشگاه سیستان و بلوچستان

# تحلیل انتقادی تأثیر آرای فضل الرحمن و محی الدین عربی بر اندیشه هرمونتیکی سعدیه شیخ در آیات مربوط به زنان

عصمت نیری[۱] | محمدرضا جواهری[۲] | طاهره رحیم پور ازغدی[۳]| محمدجواد عنایتی راد[۴]

۱. دانشجوی دکتری، رشته مدرسی معارف اسلامی ، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: esmatnayyeri64@gmail.cim
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه معارف اسلامی ، دانشکده الهیات ، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد،ایران. رایانامه: javaheri@um.ac.ir
۳. استادیار، گروه معارف اسلامی ، دانشکده الهیات ، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد،ایران. رایانامه: rahimpoor@um.ac.ir
۴. استادیار، گروه معارف اسلامی ، دانشکده الهیات ، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد،ایران. رایانامه: enayati-m@um.ac.ir

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** مقاله پژوهشی

**تاریخ دریافت:** ۱۴۰۳/۴/۱۶
**تاریخ ویرایش :** ۱۴۰۳/۵/۲۲
**تاریخ پذیرش :** ۱۴۰۳/۶/۲۰
**تاریخ انتشار :** ۱۴۰۳/۷/۵

**واژه‌های کلیدی:**
فمنیسیم اسلامی ،
سعدیه شیخ ،
ضرب ،
قوّامیت ،
شهادت زنان،
ابن عربی

**چکیده**

تحوّلات سیاسی و اجتماعی اوایل قرن بیستم، باعث شکل‌گیری جریان‌های فمینیستی میان مسلمانان شد. سعدیه شیخ، یکی از شخصیت‌های فمینیسم اسلامی است؛ که در حوزه مطالعات اسلامی، به تألیف و پژوهش پرداخته است. پژوهش حاضر، با روش توصیفی – تحلیلی، در پی ریشه یابی خوانش سعدیه شیخ ، در تفسیر آیات مربوط به زنان است. مهم ترین یافته ها حاکی از آن است ؛که ادبیات پژوهشی او درآغاز ، همانند ودود و بارلاس، متأثر از اندیشه روش شناختی فضل الرحمن بوده است. سعدیه شیخ ، با تأسّی از این دیدگاه، تلاش کرده است تا آیات مربوط به زنان را، با در نظر گرفتن بافت تاریخی و شرایط زمان نزول وحی، تفسیرکند. سعدیه شیخ، پس از آشنایی با عرفان اسلامی و آثار محی‌الدین عربی، از دیدگاه‌های عرفانی ، برای ارائه تفاسیر فمینیستی بهره برده است. ابن عربی ، به تساوی زن و مرد در معنای هستی‌شناختی، تأکید دارد و معتقد است زنان می‌توانند به عالی‌ترین معارف ربّانی برسند. سعدیه شیخ نیز با تأسّی به این دیدگاه‌ها، به دنبال ایجاد عدالت جنسیتی در تفاسیر قرآنی است. نقد عمدهٔ دیدگاه سعدیه شیخ ، در مبنای هرمنوتیکی وی است ، که در آن روش ، به جای تمرکز بر متن و کشف مراد متکلم، از شیوهٔ هرمنوتیک فلسفی پیروی می شود . وی در این خوانش، با کاربست اصول فمینیستی ،مانند عدالت جنسیّتی و برابری زن و مرد ، بهتفسیر آیات پرداخته است. این رویکرد با روش سنتیِ مفسران اسلامی که متن‌محور و به دنبال کشف مراد متکلم هستند، درتضاد است. این مقاله ، با بررسی این تأثیرات، به تحلیل و نقد دیدگاه‌های سعدیه شیخ در موضوعات مختلف مانند "ضرب و خشونت"،"قوّامیّت"و"شهادت زنان در محکمه"می‌پردازد و تلاش می‌کند تا نقاط قوّت و ضعف تفاسیر فمینیستی وی را روشن سازد.

**استناد**: نیری، عصمت؛ جواهری، محمدرضا؛ و رحیم پور ازغدی، طاهره؛عنایتی راد، محمدجواد (۱۴۰۳). تحلیل انتقادی تأثیر آرای فضل الرحمن و محی الدین عربی بر اندیشه هرمونتیکی سعدیه شیخ در آیات مربوط به زنان. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۸ (۲)، ۱۷۶-۱۵۹.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.49004.1202

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان.

**مقدمه**

فمینیسم اسلامی ، به دنبال حقوق زنان، برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی در چارچوب اسلامی است ؛ به این صورت که آموزه‌های برابری را ، در قرآن پر رنگ کنند و برداشت‌های مرد سالارانه اسلامی، از آموزه‌های قرآن، حدیث و شریعت را بازبینی کرده ؛ تا جامعه‌ای بر پایه عدالت و برابری بیشتر بنا کنند. از دیدگاه آنان، تفسیر آیات مربوط به زنان ، از سوی مفسرین مردسالار، موجب محدودیت‌هایی برای زنان شده است ؛که مطابق با اصول و ارزش‌های فمینیستی نیست .حلِّ چالش دوگانگیِ آیاتِ مربوط به زنان با فرهنگ فمینیستی ، مفسرانِ فمینیسم اسلامی را به این دیدگاه رسانده ، که نظریه‌های اسلامی ، در خصوص حقوق زنان، بازنویسی و باز تعریف شود .

سعدیه شیخ ، از جمله محققانی است ؛ که پس از آشنایی با عرفان اسلامی ، بویژه آثار ابن عربی، که در آن ، به جای جنسیّت ، بر انسانیّت ، تأکید شده است؛ به این نکته می رسد، که عرفان می تواند، اهداف فمینیسم را محقّق سازد ؛ و تضادِّ بین تفسیر آیات مربوط به زنان ، با اصول و ارزش‌های فمینیستی را برطرف کند ؛ بنابراین، او به ارائه ی خوانشی از آیات مربوط به زنان ، با رهیافتی از عرفان ، می پردازد .

کتاب و مقالاتی ، در زمینهٔ نظریات سعدیه شیخ ، نوشته شده است: از جمله کتاب "حاشیه های فمینیستی قرآن" از عایشه هدایت الله با ترجمه مرضیه محصّص و نفیسه دانش فرد،که نویسنده در این کتاب، بررسی خود را به آثار چند نویسنده و مفسِّرِ مسلمانِ ساکن امریکا اختصاص داده است و پس از معرّفی آنان ، روش های تحلیلی این مفسّران را بیان می کند و سپس این گرایش تفسیری را، مورد نقد قرار می دهد. ویژگی برجسته این کتاب، دقت نظرِ نویسنده، در تبیینِ تناقضات درونیِ دیدگاه‌های مفسران زن‌محور، در تفسیر آیات مرتبط با زنان است.

و مقاله ای، با عنوان « بررسی خوانش سعدیه شیخ از اندیشه های ابن عربی درباره زنان » ، نگاشتهٔ نفیسه دانش فرد ، مرضیه محصّص ، که در این پژوهش ، تأکید اصلی بر کتاب مهمِّ شیخ ، به نام « روایت های صوفیانه از صمیمیت، ابن عربی، جنسیّت و گرایش جنسی » ، به شرح و تبیینِ فصولِ کتاب و ارائه ی نظریّات وی ، با تأکید بر تصوّف می پردازد . مرضیه محصّص ،که مترجم کتاب پیش گفته است ؛ در مقاله ای، به تحلیل فصول آن کتاب ، پرداخته است . همچنین، مقاله ای با عنوان « رهیافتی به فمینیسم اسلامی خوانش دیدگاه سعدیه شیخ و پردازش فمنیستی او از آراء ابن

عربی » ، نویسندگان : محمدصادق هدایت زاده گشتی , سهیلا پیروزفر ؛ نگرش های سعدیه شیخ را با عنایت به آرای ابن عربی استخراج کرده اند. در این مقاله ، خوانشِ فمینیستی شیخ ، از مفاهیمی مثل «انسان کامل» و «صفات جلال و جمال» بیان شده و در برخی مسائل چالشی ، همچون «درجه» (برتری مرد بر زن)، و «آفرینش حوّا از دنده چپ آدم» مورد توجّه قرار گرفته است. نویسندگان، هدف از پژوهش را ، مطالعه ی باز شناسی آراء سعدیه شیخ ، بیان کرده اند و عنوان نموده اند ؛که نقد و تحلیلِ آرایِ وی را ، در مطالعات مستقل دیگری باید پی گرفت. و امّا در مقاله پیش رو ، نقدِ آرای سعدیه شیخ، صورت گرفته است.

لازم به ذکر است ،که پژوهش حاضرکوشیده است ؛ تا به سیر تحوّلِ خوانش فمینیستیِ سعدیه شیخ ، بپردازد ؛ تا از این رهگذر، منشأِ اصلی دیدگاهِ هرمونتیکی سعدیه شیخ ، واضح شود و پس از آن ، نقد و بررسی دیدگاه وی، صورت پذیرد . این نوشتار ، در پیِ پاسخ گویی به دو پرسش اساسی است ؛که تأثیر آرای فضل الرحمن و محی الدین عربی ، بر دیدگاه هرمونتیکی سعدیه شیخ ، چگونه است ؟ تحلیل و نقدِ خوانش سعدیه شیخ در آیات مربوط به زنان چیست ؟

## معرفی سعدیه شیخ

سعدیه شیخ، یکی از شخصیت‌های فمینیسم اسلامی است ؛که دوره دکتری خود را ، در رشته مطالعات دین ، در دهه ۱۹۹۰ ، در دانشگاه تمپل فیلادلفیا گذراند. وی، استادِ دانشگاه کیپ تاونِ آفریقای جنوبی است. او که متولّد آفریقای جنوبی است ؛ شاهد اولین جنبش‌هایِ ضدِّ تبعیض نژادی بوده ،که او را علاقه مند به خوانشِ قرآن برای ایده‌هایِ آزادی خواهانه، کرده است . سعدیه شیخ ، در دوران میانی به ریشه یابیِ چگونگیِ استفاده از ساختارهای جنسیتی، در تفاسیر قرآن می‌پردازد. و این ساختارها را ، به تأیید خشونت خانگی و تجاوز زناشویی علیه زنان در جوامع محلّیِ امروزه، مرتبط می‌داند. ( بدره، ۱۳۹۸،ص. ۱۴۴ ) زمینه ی تحقیقات او، شامل خوانش‌هایی از تفاسیر قرآنی، متون عرفانی، مباحث نظریِ جنسیت در اسلام است. ایشان، حدود۳۰ عنوان مقاله پژوهشی ، در حوزه مطالعات اسلامی و مقالاتِ مندرج در کتب متعدّد ، منتشر کرده است.

ادبیات پژوهشی سعدیه شیخ در آغاز ، همانند ودود و بارلاس، متأثّر از اندیشه ی روش شناختیِ فضل الرحمن بوده است. وی ، در مقاله ای با عنوان "خشونت تفسیری : نشوز در ایدئولوژی جنسی قرآنی" ، می گوید : رهیافتش به تفسیر، متأثّر از هویت خود، به عنوان یک فمینیست مسلمان بوده

و در چارچوبِ چشم اندازهای پیشرو ، متأثر از نظریه دو حرکتی فضل الرحمن است. (shaikh ؛ ۱۹۹۷ ، ص ص. ۷۳-۴۹ ) شیخ معتقد است ؛که تفاسیر قرآن در دوره‌های مختلف ، تحت تأثیرِ نگاه مردسالارانه ی جوامع، شکل گرفته‌اند. او مفسران را ، واسطه ی شکل‌گیریِ فهمِ اجتماعی از دین، می‌داند و معتقد است ، فهم از قرآن ، در خلأ ، ایجاد نمی‌شود، بلکه بافت تاریخی و فرهنگیِ زمان مفسّر ، بر آن اثرگذار است. به‌عنوان‌مثال، زمخشری، مفسّر اهل سنّت، در تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء، دلیل قوّامیّت مردان بر زنان را ، تعقّل، قوای جسمانی و معنویّت بیشتر مردان و ضعف، احساساتی بودن، غیرمنطقی بودن و شهوانی بودن زنان می‌داند؛ که این دیدگاه ، تحت تأثیر فرهنگ زمانه اوست. (shaikh ؛ ۱۹۹۷ ،ص ص.۵۰-۴۹ )

شیخ، از واژه ی " فمینیستی" ، برای توصیفِ اثرش استفاده می‌کند. او اغلب آزادانه از خودش به عنوان "فمینیست مسلمان" ، نام می‌برد و آثارش را، تحت عنوان "هرمنوتیک فمینیستی" (shaikh ، ۱۹۹۷ ، ص ص.۴-۳ ) می داند .

پس از آشنایی با عرفان اسلامی و به خصوص آثار محی الدّین ابن‌عربی، متوفای ۶۳۸ ه. ق ، پردازش های فمینیستی سعدیه شیخ ، متأثّر از زندگی و آثار او گردید . او با عنایت به جهان بینی و معرفت شناسی عرفانی ، سعی در باز کردن راه‌های عدالت جنسیّتی ، در جوامع مسلمان معاصر را داشت. شیخ، با استفاده از اندیشه‌ی ابن‌عربی و رویکرد هرمنوتیک فمینیستی، به تفسیر قرآن و بررسی احادیث و نیز به نقد نظریه‌ی پدرسالاری در سنّت‌های معرفتی اسلامی به‌ویژه فقه، می‌پردازد. در یکی از مقالات خود، در سال ۲۰۰۴، به بررسی ساخت‌ها و تعریف‌هایِ مقوله "زن" ، در کتاب العلم صحیح بخاری ،پرداخته است.(Shaikh، ۲۰۰۴ ،ص ص.۹۹ -۱۰۸) صوفیه در طی قرن ها ، روش های مفصّلی را ، برای فهم انسان و جامعه و تحقّقِ تسلیم انسان در برابر خداوند فراهم کرده اند. برخی اصول عرفانی، بازاندیشی در پیش‌فرض‌های جنسیتی را ، ممکن می‌سازند و به رویکردی مؤمنانه به مسائل جنسیّتی در شناختِ اسلامی ،کمک می‌کنند. نقطه تمرکز این رهیافت، محی‌الدین عربی است، زیرا روایت‌های برابری‌طلبانه در آثار او، امکان به چالش کشیدنِ گفتمانِ سنتی اسلامی را ، فراهم می‌آورد. شیخ ، تطبیق اصول فمینیستی با رهیافت های عرفانی خودش را ، در کتابی به نام "روایت‌های صوفیانه از صمیمیت، ابن عربی، جنسیت و گرایش جنسی" ، آورده است.

## عوامل تأثیر گذار بر آرای سعدیه شیخ

در جریان سیر تحوّل آرای سعدیه شیخ در خوانش فمینیستی از آیات مربوط به زنان ، به عوامل ذیل می توان اشاره نمود :

### الف : تأثیر پذیری از اندیشه روش شناختی فضل الرحمن

سعدیه شیخ در ابتدا از اندیشه‌ی روش شناختی فضل الرحمن تأثیر پذیرفته است. از منظر فضل الرحمن اصول قرآن ، پاسخگوی نیازهای معاصر است و اگر آن اصول، با شرایط فعلی همخوانی ندارد؛ اشکال ، متوجّه روش های سنّتی تفسیری است .(Saeed، ۲۰۰۴،ص.۵۱) وی قائل به شناخت دقیق بافت تاریخی آیات است ؛زیرا هدایت قرآن به شکل زنده ، با زندگی دینی ، سیاسی ، اقتصادی و فرهنگیِ اعراب زمانِ نزول وحی، مرتبط است (Saeed، ۲۰۰۴،ص.۴۷) بنابراین، ساختار زبان‌شناختی قرآن، الزاماً، مشروط به بافت آن است و ناگزیر به طور مستقیم ، در پاسخ به مشکلات آن زمان، در شرایط خاص آنان است. (Saeed،۲۰۰۴،ص.۵۰ ) از آنجا که فضل الرحمان جسورانه ادعا می‌کند که" خود قرآن هم نمی‌خواسته است که قوانین عملی اش به معنای دقیق کلمه جاودانی باشند؛ ( Rippin،۲۰۰۱، ص.۲۴۲) فضل الرحمان اذعان دارد ،که قرآن ناگزیر بوده است ؛ با توجّه به شرایط و محدودیّت‌هایِ بافتِ نخستین مخاطبانش ، سخن بگوید.( Saeed،۲۰۰۴، ص ص. ۴۹-۵۰)

سعدیه شیخ و دیگر فمنیست های مسلمان ، با تأسّی به فضل الرحمن ، بر اساس بافت مند سازی قرآن و طرح واره توحیدی و خوانش درون متنی، به تفسیر آیات مربوط به زنان پرداخته اند؛ ( هدایت الله ،۱۴۰۰،ص.۳۰) که به تحلیل و بررسی دیدگاه سعدیه شیخ ، اشاره می شود :

### ۱- دیدگاه سعدیه شیخ در بحث ضرب و خشونت

مسأله ضرب زنان ، در آیه ۳۴ سوره نساء ، به آن اشاره شده است: « وَ اللاَّتی تَخافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِی الْمَضاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ .... و زنانی را که بیم دارید نافرمانی تان کنند، نخست اندرز دهید، اگر به اطاعت در نیامدند، با آن‌ها قهر کنید، و در بستر خود راه ندهید، و اگر این نیز مؤثّر نشد بزنیدشان » موضوع ضرب زنان ، از چالشی ترین مباحث است ؛که توسط فمینیست‌های مسلمان، مانند مرنیسی، رفعت حسن، عزیزه حبری، آمنه ودود، و اسما بارلاس و سعدیه شیخ و کیشا علی، مورد بازبینی قرار گرفته است. در این مقاله، به تحلیل و بررسی دیدگاه سعدیه شیخ ، پرداخته می شود.

سعدیه شیخ ،در این جا ، تفاسیر سنتی صورت گرفته از آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء را ، ناقض نظریه‌ی توحید می‌داند. از منظر وی، « اقتدار خدا و مردان ، اگر چه غیر مستقیم ، در یک راستا قرار دارند » (Barlas، ۲۰۰۲ ،ص.۱۰۶) .

بنابراین ، همان رابطه ی خاشعانه زن با خداوند ، در ارتباط زن و شوهر ، تکرار شده است . شیخ می‌گوید: « چنین بر داشتی سلسله مراتبی معنوی، شکل می‌دهد که خداوند در رأس آن، مردان به عنوان میانجی در مرکز و زنان...در سطح پایین قرار گرفته اند» .(shaikh ، ۱۹۹۷، ص.۶۲ ) تفاسیر آیه‌ی ۳۴ سوره نساء، که بر مبنای چنین تصویری ارایه شده اند، مفهوم یگانگی خداوند و حاکمیّت مطلق او را زیر سؤال می‌برند و بنابراین «مشرکانه » می‌باشند. [1]shaikh ، ۱۹۹۷، ص.۶۲ )

بنابراین، لازم است آیه ۳۴ نساء ،این چنین معنا شود ؛ که با توجه به خشونت شدید صحابه نسبت به زنان، آیه در مقام محدود نمودن این خشونت است؛ که در شرایط خاصّی ، قابل اعمال خواهد بود و یا منظور ضربِ نمادین است .( هدایت الله ، ۲۰۱۴ ، ص.۱۵۰ )

**نقد و بررسی**

اولاً: مبنای طرح واره توحیدی، به معنای نگاه شرک آمیز به اطاعت زن از مرد ، اشکال اساسی در تفسیر سعدیه شیخ است. نکته مهم آن است ؛که اطاعت زنان از مردان ، در عرض اطاعت از خداوند نیست ؛ تا شرک محسوب گردد ؛ بلکه خداوند ، با عنایت به تفاوت های ذاتی زن و مرد ، وظایفی برای آنها تعیین نموده است. تأمین نفقه، بر عهدهٔ مردان است و در مقابل بر زنان لازم است ، از شوهران خودشان، تمکین نمایند؛ که در صورت نشوز زنان ، مراحلی در آیه ۳۴ نساء، در ارتباط با زنان بیان شده است .[1] جوادی آملی، ۱۳۸۱،ص. ۲۴. )

ثانیاً، در پاسخ به این استدلال فمینیست‌های مسلمان باید گفت؛ در قرآن کریم، آیاتی آمده است؛ که اطاعت از پیامبر (ص) و اولی الأمر[1] و پدر و مادر، در کنارِ اطاعت از خداوند ، به صورت طولی قرار دارد و در عرض هم نیستند که بخواهد شرک محسوب شود ؛ زیرا مرجعیّتِ مطلق، از آن خداوند است . بنابراین ، با توجّه به این که ، خود قرآن کریم ، مسلمانان را ملزم به اطاعت از آن‌ها کرده

[1]. نساء: ۵۹.

است؛ پس اگر این طور که فمینیست‌های مسلمان می‌گویند باشد، خود قرآن را باید به عنوان منبعی برای دعوت به شرک دانست.

**۲- دیدگاه سعدیه شیخ در بحث« قوّامیّت»**

سعدیه شیخ، در مورد تفسیر واژه ی " قوّامیّت" ،« اَلرِّجَالُ قَوّامُونَ عَلَی النِّسَاءِ » در آیه ی ۳۴ سوره‌ی نساء می‌گوید: این آیه ، خواستار اطاعت زنان از همسرانشان است؛ که در این جا، نظریه‌ی توحید نقض می‌شود. به نظرشیخ، مشکل اصلی چنین تفاسیری این است ؛که سلسله مراتب زناشویی، که پیشاپیش ناقض توحید می‌باشد و به عنوان مرتبه‌ای از دین داری تجویز می‌شود؛ در حقیقت، سلطه‌یِ تقدّس یافته‌یِ مردانه و سلسله مراتبِ زناشویی، در رابطه‌ی میان مؤمن مؤنّث با خدا ، بسیار برجسته می‌شود . به این ترتیب، اطاعت زن از شوهر، نه تنها مشابه اطاعت او از خدا، بلکه لازمه‌ی اطاعت او از خداوند هم می‌شود. این عقیده ، بر این «پیش فرض منطبق است که اقتدار خدا و مردان، اگرچه غیر مستقیم، در یک راستا قرار دارند» . بنابراین، سعدیه شیخ معتقد است ، تفاسیر صورت گرفته از آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء را که ارایه شده اند، مفهوم یگانگی خداوند و حاکمیّت مطلق او را زیر سؤال می‌برند ، پس مشرکانه اند.

**نقد و بررسی**

واژه ی "قوّامیّت" ، از ابعاد مدیریّتی خانواده به شمار می‌آید و در آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء، به آن پرداخته شده و فمینیست‌های مسلمان ، در مورد تفسیر آن به اشتباه افتاده‌اند. به گونه‌ای که امثال کیشا علی ، آن را حالت معامله‌ای دانسته وحمایت مالی مردان از زنان را ، به خاطر دسترسی به جسم زن دانسته است؛ چه در زمینه‌ی بازخوانی آیات مربوط به نفقه یا ارث باشد، و یا در زمینه‌ی به عهده گرفتن سرپرستی زن توسط مرد باشد ؛ که وی هر سلطه‌ای که زن در اطاعت مرد درآید را ، در معنای معامله ، بازخوانی نموده است . در اینجا ، توجّه به چند نکته ، برای واضح شدن معنای قوّامیّت، ضروری به نظر می رسد :

**اولاً** : قوّامون ، هر گاه با "علی" متعدّی شود، به معنای سر پرستی (تکفّل) و اهتمام به امور دیگری است.( ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ۵،ص. ۱۹۲) و ملاک قوّامیّت، وجود تفاوت‌های طبیعی مرد و زن و مسئولیّت اقتصادی مردان، در قبال همسرانشان است؛ که در دامنه‌ی این حکم، دسته‌ای از حقوق و مسوولیّت‌ها ، برای مردان تعریف می‌شود. قطعا هدف مهمّی را اسلام در این آیه بیان داشته ، که

بر طبق نیازهای زن و مرد و روحیات آنان، این وظیفه‌ی سخت سرپرستی و کفالت همسر و فرزندانش به عهده‌ی او نهاده شده ونفقه با قوانین ویژه اش که حمایت مالی زن دانسته شده ، از مهم‌ترین منابع، برای تأمین همبستگی زن و شوهر و دیگر اعضای خانواده می‌باشد.انفاق مرد به او، احساس کفایت و مفید بودن می‌دهد و قوانین آن ، در عین حال که به زن احساس شخصیّت و استقلال (برای حفظ دارایی خود) می دهد، این مطلب را می‌رساند، که شوهرش برای حفاظت از خانواده و آسایش او تلاش می‌کند.مردان این کوشش را، سندی برای علاقه‌ی خود به همسر و فرزندانشان و مایه‌ی غرور و اقتدار خود می‌دانند.پس قانون نفقه، به عنوان حمایت مالی ، به حفظ جایگاه مرد و زن کمک می‌کند. این که زن در ازدواج، از استقلال شخصیّتی برخوردار می‌باشد ومرد، مالک زن نیست و نمی‌تواند او را به کارهای خانه، حتی شیر دادن به فرزندش وادار کند، یا حتّی به دارایی‌های شخصی او تعرّض نماید و یا برای آن تصمیم بگیرد. و با توجّه به زحمات زنان برای فرزند آوری و مراقبت از فرزند و شیر دهی، به حکم طبیعت، خداوند خواسته با تأمین نفقه‌ی زن، مرد آسایش و آرامش او را همزمان تأمین کند،که به پایداری نهاد خانواده و وابستگی هر چه بیشتر زن و مرد، کمک می‌کند و این تقسیم کار قانونی در تناسب و هماهنگی با تقسیم کار طبیعی قرار می‌گیرد و دایره‌ی کاملی را تشکیل می‌دهد.(ر.ک:علاسوند، ۱۳۹۰، ص.۱۵۴) بنابراین، خداوند با بیان قوّامیّت در آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء، و تعیین سرپرست و با اِعلام ضرورت اطاعت از همسران، خواسته گوشه‌ای از یک نظم حقوقی، برای پایدار ساختن روابطی سالم در جهت تحکیم بنیان‌های خانواده را، نشان دهد. همه‌ی احکام الزامی و غیر الزامی خانواده ، در این جهت اهمیت دارند و به حکم قرآن می‌بایست در چارچوب « معاشرت به معروف » قرار گیرند.با محقّق شدن این چارچوب توسط قرآن کریم، از ناسپاسی، تعدّی و ستم نسبت به یکدیگر جلوگیری می‌شود. (علاسوند، ۱۳۹۰ش،ص.۱۳۱).

**ثانیاً،** قوّامیّت حقّی است برای مردان که قابل تحدید می باشد . چنان که آیت الله جوادی آملی، قوّامیّت را از یک سو وظیفه دانستند – یعنی آن را تکلیف دانستند_ و از سوی دیگر آن را حقّی می‌دانند که تحدید پذیر می‌باشد. یعنی زن و مرد می‌توانند با قرار دادن و پذیرش شرط ضمن عقد بر محدود ساختن آن توافق کنند.(جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ص.۳۲۶- ۳۲۷).

**ثالثاً،** حکم قوّامیّت به دو عامل وابسته است ؛که به منزله‌ی ملاک حکم می‌باشند، با دو تعبیر "بما فَضَّل اللّه بعضهم علی بعض" .... به دلیل آنکه خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و "بما

أنفقوا"... از اموالشان خرج می‌کنند ، بیان شده‌اند. تعبیر اول، اشاره به زیادتی برای مردان، در قیاس با زنان دارد. این معنا ، هنگامی درست است که بگوییم مراد از «بعضهم » مردان و مراد از «بعض» زنان باشد.(علاسوند،۱۳۹۰،ص. ۱۲۵) در تفسیر "زیادت، آیت الله جوادی آملی ، "فضَّل" را ، توانایی مرد در مسایل اجتماعی و شمِّ اقتصادی و تلاش او ، برای تحصیل مال و تأمین نیازهای منزل و اداره‌ی زندگی می‌داند. ایشان این فضیلت را ارزشی نمی‌دانند، بلکه وظیفه‌ای اجرایی به حساب می‌آورند . (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص.۳۲۶) تعبیر دیگری که در آیه به عنوان «ملاک قوّامیّت » آمده، انفاق مردان به زنان است. که لزوم انفاق مردان به زنان حکمی شرعی است. آیه، وابستگی دو حکم شرعی را به یکدیگر نشان می‌دهد؛ که حاکی از نظام مند بودن احکام می‌باشد. قوّامیّت مردان ، به وجوب انفاق وابسته شده، نه به خود انفاق، تا اگر زنان انفاق کردند ، حکم قوّامیّت نیز تغییر نکند. و در مورد این که عدّه‌ای می‌گویند، گاهی زنان در تهیّه‌ی مایحتاج خانواده کمک می‌کنند، در قوّامیّت مردان تردید است؛ زیرا ملاک آن (انفاق مردان) در چنین مواردی وجود ندارد. می توان این گونه پاسخ گفت: که از نظر شریعت، نان آوری برای زنان، در شرایط عادّی برتری ندارد و کسب در آمد برای زن جایز است و در آمد به دست آمده، در مالکیّت آنان است؛ ولی تأمین مخارج خانه و خانواده، وظیفه‌ی مرد دانسته شده است . در نظام حقوقی اسلام، همواره باید مردان به زنان خود انفاق کنند . پس هم آنان، قوّام بر زنان خویش‌اند. نه آن که مردان، چون زنان را حمایت مالی می‌کنند، پس دسترسی به جسم زن باید پیدا کنند ؛ چنان که فمینیست های مسلمان استدلال کرده اند. اگر بحث حمایت مالی، فقط برای دسترسی به لذّات جنسی مطرح باشد، آیا نیازی به تشکیل خانواده و قرار گرفتن در چارچوب خانواده پیدا می‌شود تا مرد در قبال هزینه به جسم او دسترسی یابد؟ (علاسوند،۱۳۹۰، ص.۱۲۷)

**ب : تأثیر پذیری از اندیشه های عرفانی**

سعدیه شیخ ، پس از آشنایی با میراث عرفان اسلامی به خصوص آثار محی الدین عربی ( متوفای ۶۳۸ ) ، تلاش می کند تا از رهگذر عرفان ، به هرمونتیک فمینیستی بپردازد و راه هایی برای عدالت جنسیّتی ، در دنیای معاصر ، ایجاد کند که در این مقاله پس از اشاره به دیدگاه ابن عربی در مورد جایگاه زن ، به نظرات سعدیه شیخ با بهره گیری از عرفان ، بیان می شود :

**۱- زن در نگاه ابن عربی**

در آموزه های ابن عربی ، به تساوی زن و مرد در معنای هستی شناختی ، تأکید شده است و از منظر وی ، زن و مرد از نظر انسانی و رسیدن به کمالات معنوی، مساوی هستند (ابن عربی، ۱۲۹۳، ۳ ،ص ص.۸۹،۸۷ ) و زنان نیز می توانند به عالی ترین معارف ربّانی و تعالی باطنی ، برسند . ابن عربی آورده است : « هذه کلها أحوال یشترک فیها النساء و الرجال و یشترکان فی جمیع المراتب حتی فی القطبیۀ » ( ابن عربی ، ۱۲۹۳ ،ص. ۸۹ ) یعنی زنان و مردان ، در همه ی حالات معنوی مشترک هستند؛ حتّی در رسیدن به مقام قطبیّت . وی قائل است ، هر چه برای مرد، از مقامات و مراتب و صفات، دست یافتنی است، اگر خدا بخواهد، برای زنان نیز چنین است. ابن عربی، به تساوی زنان با مردان اکتفاء نمی کند؛ بلکه زنان را برتر از مردان ذکر نموده است . وی درباره زنان آورده است : « إن النساء شقائق الذکران فی عالم الأرواح و الأبدان و الحکم متحد الوجود علیهما و هو المعبر عنه بالإنسان و تفرقا عنه بأمر عارض فضل الإناث به من الذکران بحقیقۀ التوحید فی الأعیان » (ابن عربی ، ۱۲۹۳ ،ص. ۸۷ ) زنان ، به منزلۀ گل های شقایقی در روح و جسم مردان هستند و از نظر اصل وجود و انسانیت، هر دو مساویند و امّا به خاطر امر عارضی ، زنان بر مردان برتری پیدا می کنند؛ زیرا ، حقیقت توحید در اعیان جلوه گر می شود و زنان، محل تکوین و خلق فرزندان هستند ؛ پس حقیقت انسان که نشان از خداوند دارد ، به واسطه زنان به وجود می آید. تا آن جا که ابن عربی می گوید: خداوند اسم مردان را " المرء " نامیده است و زنان را " المرأۀ " ، به زیادی حروف ، که در وقف هاء و در وصل تاء خوانده شود و این نامگذاری ، دلیلی بر درجه زنان بر مردان می شود (ابن عربی ، ۱۲۹۳ ،ص. ۸۷ ) . ابن عربی، امامت جماعت را برای زنان جایز می داند : « صحت إمامۀ المرأۀ و الأصل إجازۀ إمامتها فمن ادعی منع ذلک من غیر دلیل فلا یسمع له و لا نص للمانع فی ذلک » (ابن عربی ، ۱۲۹۳ ، ، ۱ ،ص. ۴۴۷ ) اصل این است که امامت او جایز است، پس هر کس، بدون دلیل مدّعی جلوگیری از آن باشد، نباید به او گوش داد و هیچ نصّی برای جلوگیری از آن، وجود ندارد . وی در مورد تشریع سعی صفا و مروه گفته است : « فجعلها اللّه أعنی جعل فعل هاجر من السعی بین الصفا و المروۀ و قرره شرعا من مناسک الحج » (ابن عربی ، ۱۲۹۳ ، ، ۱ ،ص. ۷۰۸) خداوند ، دویدن هاجر بین صفا و مروه را ، شرعاً از مناسک حج قرار داد . ابن عربی ، در بحث شهادت زنان در محکمه آورده است : « تقوم المرأۀ فی بعض المواطن مقام رجلین إذ لا یقطع الحاکم بالحکم إلا بشهادۀ رجلین فقامت المرأۀ فی بعض المواطن مقامهما ..... » (ابن عربی ، ۱۲۹۳ ، ۳ ، ص.۸۹ )

در برخی موارد ، زن جای دو مرد را می گیرد، چون قاضی حکم را جز با شهادت دو مرد نمی گیرد. بنابراین در برخی موارد ، زن جای آن ها را می گیرد که قاضی اظهارات او را در مورد آن می پذیرد: مثل حائض شدن و قبول گفتار او که این فرزند اوست و قبول گفتن او که حائض است، در این جا نیز مقام دو شاهد عادل نازل شد . وی پس از آن ، حضور دو شاهد را، این گونه توجیه می نماید : « و إن ذکرت تعلیل الحق فی إقامۀ المرأتین فی الشهادۀ مقام الرجل الواحد بالنسیان » (ابن عربی ، ۱۲۹۳ ، ۳ ، ص.۸۹) اگر توجیه حقِّ شهادت دو زن را ، به جای یک مرد از طریق فراموشی بیان کنید، در فرموده ایشان، اگر یکی از آنها خطا کند، یکی دیگری را تذکّر می دهد . بنابراین حضور شاهد دوم ، به خاطر نسیان است و جنبه یادآوری دهنده دارد. سپس ابن عربی می گوید که این نسیان ، مختص به زنان نیست ؛ بلکه هر دو جنس انسانی ، احتمال نسیان در آنها وجود دارد. او، آیات و احادیثی را بیان می‌کند که نشان می‌دهند انسان‌ها از نسیان مصون نیستند.

**۲- دیدگاه سعدیه شیخ در بحث شهادت زنان در محکمه**

سعدیه شیخ، در مورد تعداد شاهدانِ در محکمه ، با قرابت به دیدگاه ابن عربی ، اولاً :تساوی شهادت دو زن ، با یک مرد را در همه موارد نمی پذیرد ؛ بلکه در مواردی شهادت یک زن ، معادل دو مرد ، پذیرفته می شود ؛ مثل همان موارد که ابن عربی بیان نمود . ثانیاً : ارزشِ شهادت زنان ، بستگی به تجربه و دانش آنها دارد؛ که لازم است قوانین، تحت تأثیر سیاق ، زمینه و تجربیات قرار گیرند . ( شیخ ، ۲۰۰۹، ص ص .۷۸۱- ۸۲۲) وی با این بیان ، تعداد شاهدان را باتوجّه به بستر زمانی، قابل تغییر می داند و برای آن ارزشِ ذاتی قائل نیست ؛ چنان که ، برخی دیگر از فمینیست‌های مسلمان ، مثل لیلا احمد، بارلاس و آمنه ودود، با توجّه به بحث تاریخی ، به بازخوانی بحث«شهادت» در آیه ۲۸۲ بقره پرداخته اند که به اجمال اشاره می شود :

الف : از نظر لیلا احمد، یکی از ویژگی‌های جامعه‌ی اسلامی تا سال‌ها پس از مرگ پیامبر، اهمیّت دادن به آرای زنان حتّی در موضوعاتی که دارای اهمیّت معنوی و اجتماعی بودند(شهادت)، را شامل می‌شد. شنیدن و ارج گذاشتن به نظرات زنان، که به وضوح در رفتار پیامبر ، قابل مشاهده است، نشان دهنده نگرش‌هایی بود که بخشی از جامعه را شکل می‌دادند. پذیرش سهم زنان در بیان احادیث، انعکاس روشن همین موضوع است. از نگاه وی ، مهم تر از سهم زنان در روایت حدیث، این است که در شهادت دادن، انسان کامل به حساب می‌آمدند؛ نه نصفه و نیمه.یعنی صحابه پیامبر و

تابعین به دنبال آن‌ها می‌فرستادند و شهادت آن‌ها را در موارد متعدّد، برابر با شهادت مردان مطالبه می‌کردند. این واقعیت بسیار مهم است و به توجّه احتیاج دارد. ( لیلا احمد ، ۱۳۹۴،ص. ۹۸ )

ب : آمنه ودود، با توجّه به بافت تاریخی خاصّی که در آن زنان ممکن بودند، وادار به دادن شهادت دروغ یا غیر دقیق شوند، اشاره می‌کند. این وضعیّت می‌توانست ، باعث تبدیل شدن یکی از شاهدان زن به طعمه آسانی برای مردانی شود ، که می‌خواستند او را مجبور به پس گرفتن شهادت خود کنند. بنابراین، آیه یک گزاره عمومی یا جهان شمول، درباره ی ارزش نسبی مردان و زنان نیست، بلکه به مشکل خاصّی در بافت زمان نزول اشاره می‌کند و راه حلّ معناداری، برای آن ارائه می‌دهد. ( Wadud ،۱۹۹۹، ص.۸۶)

**نقد و بررسی**

اولاً: قرآن بحث شهادت زنان در محکمه در آیه ۲۸۲ سوره ی بقره را ، این گونه بیان نموده است: « وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى ..... دو نفر از مردان عادل را گواه آرید، و اگر دو مرد نیابید یک مرد و دو زن، از هر که (به عدالت) قبول دارید گواه گیرید ، تا اگر یک نفر از آن دو زن فراموش کند ، دیگری به خاطرش آورد، و هرگاه شهود را ( به محکمه) بخوانند امتناع از رفتن نکنند ... ». این بیان قرآن ، نص در تعداد شاهدان است و محی الدین عربی هم در مقام توجیه حضور دو زن برآمده است ؛ نه این که اصل حضور دو زن را در محکمه در مسائلی از قبیل قراردادهای مالی ، قبول نداشته باشد. وی با بیان این که در برخی از موارد ، شهادت یک زن هم مورد قبول اسلام است ، به این نکته اشاره دارد که دو شاهد زن ، نشان گر مفهوم ارزشی برای مردان نیست؛ زیرا در مواردی یک شاهد زن کفایت می کند .

ثانیاً :آن چه موجب نگاهِ متفاوت مفسّران فمینیستی از دیگر مفسّران اسلامی شده است ، مبنای هرمونیتک تفسیری آن هاست ؛ که آیا مفسّر، متن محور و هدفش کشف مراد متکلّم است یا از شیوهٔ هرمونتیک فلسفی تبعیت می کند؟ در این روش ، دیگر به دنبال فهم متون نیست، بلکه خود ، پدیده فهم را به طور فلسفی بررسی می‌کند. مارتین هایدگر ، بنیان گذار این نگرش ، در اوائل قرن بیستم می‌باشد. این شیوه در هرمونتیک فمینیستی دیده می شود؛ زیرا با توجیه به تاریخ مندی بعضی از آیات ، در پی تفسیر متن و آن چه از متن به دست می آید ، نیستند ؛ بلکه بر مبنای اصول پذیرفته

شده ی فمینیستی مثل عدالت جنسیّتی و برابری زن و مرد ، به تفسیر آیات پرداخته اند . گاه با روش بافت مند سازی تاریخی ، معنای صریح آیه را منحصر به عصر نزول کرده اند و گاه با شیوه طرح واره توحیدی ، هر گونه فهمی به غیر از آنچه با اصول فمینیستی مطابق باشد را شرک عنوان نموده اند، چنان که در آیه ۳۴ نساء بیان شد .

ثالثاً : از آن جا که زنان از لطافت روح و جسم برخودار هستند ، اسلام برای حضور آنان در دادگاه، شرایطی گذاشته است ؛ تا منازعات در مسائل مالی ، کمتر متوجّه زنان باشد. چنان که آیت الله جوادی آملی، اهتمام در امور مالی و معاملات را از شؤون زن نمی‌داند . ایشان ، علّت عدم برابری شهادت دو زن با یک مرد را ، ناقص بودن عقل زنان ندانسته اند، بلکه از نظر ایشان علّت حضور هر دو زن در صحنه، به ضعف حافظه و ذاکره برمی‌گردد، نه به ضعف عقل. و شاید این ضعف حافظه زنان به دلیل مشغول بودن به کارهای خانه، تربیت بچّه و مشکلات مادری باشد . لذا ممکن است آن صحنه‌ای که دیده است، فراموش کند.(تَضِلُّ) بنابراین ، باید دو تا زن در این جریان حضور پیدا کنند؛ تا اگر یکی یادش رفت، دیگری او را متذکّر کند.(تُذَکِّر)» در نتیجه، اهتمام در امور مالی و معاملات از شؤون زن نمی‌باشد. (جوادی آملی،۱۳۹۸ ،۱۲،ص. ۳۴۶)

## نتیجه‌گیری

تأثیرپذیری سعدیه شیخ ، از اندیشه فضل الرحمن و دیدگاه عرفانی محی الدین عربی و بیان سیر تحوّل آرای وی، از دستاوردهای مقالهٔ پیش رو است. به این بیان که : سعدیه شیخ ، در مرحلهٔ نخست با تأثیرپذیری از روش هرمنوتیکی فضل الرحمن ، تفاسیر قرآن را در دوره‌های مختلف ، متأثّر از نگاه مردسالارانه ، بافت تاریخی و فرهنگی زمان مفسّر می دانست. فضل الرحمن ، روش تفسیری دو حرکتی را پایه گذاری نمود . در این شیوه ، در مرحله اول، به متن قرآن و شرایط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی زمان نزول آیات باز می‌گردد و معنای اولیه آن ها را ، در این زمینه درک می‌کند. سپس در مرحله دوم، این معانی را به زمینه و شرایط معاصر بسط می‌دهد و آن ها را مجدّداً تفسیر می‌کند؛ تا با چالش‌ها و مسائل زمان حاضر سازگار باشند. با اعتقاد به این روش، سعدیه شیخ به تفسیر برخی آیات، مانند آیه ۳۴ سوره نساء، پرداخته است. او معتقد است که تفاسیر سنّتی این آیه، مانند مفهوم "قوّامیّت" و"ضرب و خشونت خانگی"، می‌توانند باعث تضادٍّ با نظریه توحید و برابری جنسیّتی شوند. او این آیه را به صورت سلسله مراتبی معنوی تفسیر می‌کند، که در آن خداوند در رأس آن و مردان

به عنوان میانجی در مرکز قرار دارند و زنان در سطح پایین‌تری قرار می‌گیرند. در نقد دیدگاه وی گفته می شود : پس خود قرآن ، که اطاعت از اولی الامر و پدر و مادر را واجب شمرده، باید به عنوان منبعی برای دعوت به شرک محسوب می شد.

پس از آن ، سعدیه شیخ، تحت تأثیر آموزه‌های ابن‌عربی و رویکرد هرمنوتیک فمینیستی، به تفسیر قرآن می‌پردازد. براین اساس ، در بازخوانی آیه ۲۸۲ سوره بقره، در بحث شهادت زنان در محکمه، سعدیه شیخ با تأثیرپذیری از ابن عربی، تساوی شهادت دو زن با یک مرد را در همه موارد نپذیرفته و در برخی موارد، شهادت یک زن را معادل دو مرد می‌داند. او به این نتیجه می‌رسد که ارزش شهادت زنان ، بستگی به تجربه و دانش آنها دارد و قوانین باید تحت تأثیر زمینه و تجربیات قرار گیرند. به عبارت دیگر، تعداد شاهدان بر اساس شرایط زمانی قابل تغییر است و او ارزش ذاتی برای تعداد شاهدان را تأیید نمی‌کند. در تحلیل و بررسی دیدگاه سعدیه شیخ ، گفته می شود : از آن جا که زنان ، برخوردار از لطافت روح و جسم هستند ، اسلام برای حضور آنان در دادگاه ، شرایطی گذاشته است ؛ تا منازعات در مسائل مالی ، کمتر متوجّه زنان باشد. چنان که اهتمام در امور مالی و معاملات ، از شؤون زن دانسته نشده است.

با بیان تأثیری پذیری آرای سعدیه شیخ ، در دوره های مختلف ، تحت تأثیر شرایط اجتماعی و فرهنگی بدست می آید که چالش اساسی خوانش های فمینیستی در بازتفسیر آیات مربوط به زنان، بر اساس مبانی و اصول فمینیستی است ؛ در حالی که عدالت و برابری مورد نظر قرآن، با عدالت و برابری مدّ نظر فمینیسم تفاوت دارد و از طرفی قرآن ، جاودانه هست و نصوص قرآن ، غیر قابل تغییر است و با تغییر شرایط سیاسی و اجتماعی تغییر نمی کند .

## منابع

قرآن

ابن عربی، محمد بن علی . (۱۲۹۳ق). *الفتوحات المکیۀ*، ج۳، قاهره : بولاق

ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ق) . *لسان العرب*. بیروت: دار أحیا التراث العربی، ج۵.

احمد، لیلا. (۱۳۹۴).*زنان و جنسیت در اسلام، ریشه‌های تاریخی جدال امروزی*. ترجمه: فاطمه صادقی، تهران: نگاه معاصر.

بدره، محسن. (۱۳۹۸).*گفت و گویی میان فمینیسم و اسلام*. تهران: آرما،

جوادی آملی، عبدالله.(۱۳۸۱ش). *مصاحبه با آیت الله جوادی آملی، همایش اسلام و فمینیسم* مجموعه مقالات. جلد اول، مشهد: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه فردوسی.

جوادی آملی، عبدالله.( ۱۳۹۸).*تسنیم*، قم؛ اسراء،چ ۶،ج ۱۲.

جوادی آملی، عبدالله. ( ۱۳۸۶ش).*زن در آیینه‌ی جلال و جمال*. چاپ ۱۵، قم: مرکز نشر أسراء.

علاسوند، فریبا. (۱۳۹۰ش).*زن در اسلام*. ج ۲، چ اول، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواهران، نشر هاجر.

هدایت الله، عایشه.( ۱۴۰۰).*حاشیه‌های فمینیستی قرآن*. ترجمه: مرضیه محصص و نفیسه دانش فرد، چ اول کرگدن.

**References**

Barlas, Asma. (2002) *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal interpretations of the. (*Quran.Austin, Tex: University of Texas Press).

Hidayatollah, A. (2014).*Feminist Edges of the Quran*.New York: Oxford University Press

Rippin, Andred. (2001)" *Muslim: Their Religious Beliefs and Practices*.New York: Routledge.

Shaikh, sadiyya. (2003)"*Transforming.Feminisms*": *Islam, Women, andGender Justice."Progressive Muslim s: on Justice, Gender and Pluralism*. Ed.Omid safin. Oxford: Onewor .

Shaikh, (1997)"*Exegetical Violence* ": Nushuz inQuranic Gender Ideology". Journal for Islamic Studies, 17: 49- 73.

Shaikh, S. (December 01, 2009). In search of al-insän: Sufism, Islamic law, and gender. Journal of the American Academy of Religion, 77, 4, 781-822. https://doi.org/ 10.1093/jaarel/lfp059

Shaikh, S. (January 01, 2004).*Knowledge Women and Gender in the Hadith: a Feminist Interpretation*. Islam and Christion Muslim Relations, 15, 99- 108. https://doi.org/ 10.1080/09596410310001631849

Saeed, A. (2004).*Fazlur Rahman: aframework for interpreting the ethico_ legal content of the Quran.*In Taji- Farouki, S., &Institute of Ismaili Studies. Modern Muslim intellectuals and the Quran.Oxfor: .Oxford University Press in association With the Institute of Ismaili Studies, London.

Wadud, Amina. (1999) Quran *and Woman Rereading the sacred Text from a Womans Perspective*.New York: Oxford University Press, Xviii. https://doi.org/ 10.2307/1051560

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

# Analysis and Evaluation of Mulla Ali Nouri's interpretation of Existential Monotheism based on causality and disability

**Reza Mohammadi motlaQ [1] | Mahdi Monfared [2] | Ahmad Abedi arani [3]**

1. Corresponding Author, Ph.D. Candidate, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Qom, Qom, Iran. E-mail: sadra1001sadra@iran.ir
2. Associate Professor, Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Qom, Qom, Iran. E-mail: mmonfared86@gmail.com
3. Associate Professor, Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Qom, Qom, Iran. E-mail: hunterboyqwe@gmail.com

## Article Info

**Article type:**
Research Article

**Article history:**
Received:3 June 2024
Received in revised form:
18 August 2024
Accepted:6 September 2024
Published online:
22 September 2024

**Keywords**:
Existential Monotheism, Unity of Existence, analysis of causality and disability, duality of cause and effect, Mulla Ali Nouri

## ABSTRACT

According to the theory of Existential Monotheism (tawhid wujudi), the reality of existence is exclusive to the Supreme Being, and similar to him, the manifestations and epiphanies are the existence of the divine entity. Although before Mulla Sadra, some mystics and philosophers attempted to approach the argument for Existential Monotheism, Sadra was more successful than others in this field. In his works, he has provided an effective argument (burhan) to prove existential monotheism, through the analysis of causality ('lt) and disability and referring causality to the glory and evolution of the cause in its realms and manifestations. After him, commentators on his works followed his arguments. Mulla Ali Nouri and some of his followers have presented and interpreted the proof of causality and disability analysis based on the duality of cause and effect, and have been able to implement a form of existential monotheism in the field of relational existence and the unity by graduation (tashkik) of existence. From their point of view, existential monotheism means the exclusivity of the reality of existence in the Supreme Being, of course, this existence of a real entity has two levels of existence; One is the order of the divine essence, which is the order of inclusion of multiplicity in unity, and according to the rule of "the Simple Reality of all things", all perfections of contingent existences are related simply in the collective; The second order is the appositive verb and the vast mercy, which is the order of unity in plurality; That is, the rank of "sarian rahmat waseh qayyumiyya ishraqiyyah" (Divine Merciful Enlightenment Series) is a relational possibility in bound entities, and these interrelated existences are nothing more than the degrees of modulation of the same unified act.

**Cite this article:** Mohammadi motlaQ, R, Abedi arani,A & Monfared, M. (2024). Analysis and Evaluation of Mulla Ali Nouri's interpretation of Existential Monotheism based on causality and disability. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 8 (2), 177-198. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48747.1193

© The Author(s).
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48747.1193

**Methods**:
The method of collecting information in this research was a library; and the method of writing this article was based on descriptive-analytical approach.

**Results**:
In some of his works, Mulla Sadr has proved the personal unity of existence through the analysis of causality and disability, and referring it to the manifestation of the single truth in its multiple manifestations. The expressions of Sadr al-Maltahin in the interpretation of this argument indicate personal mystical unity. But the important point is that the proof of analysis of causality and disability (to prove the personal unity of existence) is very similar to the proof of the multiplication of wisdom and reasonableness to prove the unity of the wise and the reasonable (where the personal unity between the wise and the reasonable is also proven). ; So that some commentators of transcendental wisdom, such as Mulla Ali Nouri and some of his followers, have tried to prove the personal unity of existence through the contradiction between causality and disability. To clarify this matter, first we explained the stages of the proof of causality analysis and disability in several stages, then we explained the proof of rational and rational multiplication, then we showed that the proof of Mullah Ali Nouri in proving the unity of personal existence is in accordance with the proof of rational and reasonable multiplication is In the end, we showed that although Molla Ali Nouri with his creative mind was able to implement an innovative and intelligent argument to prove the personal unity of existence through the weakening of causality and disability; But it has not yet reached the stage of mystical personal unity. However, it must be admitted that he was able to explain a kind of unity of existence very well, which is very close and similar to mystical monotheism.

**Conclusions**:
Molla Ali Nouri and some of his followers have been able to implement a form of existential monotheism in the field of causal relational existence and unity of existence. From his point of view, existential monotheism means the exclusiveness of the truth of existence in the Supreme Being, of course, this existence of a true entity has two levels of existence; one is the level of divine essence and the second level is the level of applicative action, which is the same as the level of possible beings.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۱۹۵
دانشگاه سیستان و بلوچستان

# تحلیل و ارزیابی تقریر ملاعلی نوری از توحید وجودی بر اساس تضایف علّیت و معلولیت

رضا محمدی مطلق[۱] | مهدی منفرد[۲] | احمد عابدی آرانی[۳]

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.
رایانامه: sadra1001sadra@iran.ir
۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: mmonfared86@gmail.com
۳. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه:hunterboyqwe@gmail.com

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** مقاله پژوهشی

**تاریخ دریافت:** ۱۴۰۳/۴/۳
**تاریخ ویرایش :** ۱۴۰۳/۵/۲۸
**تاریخ پذیرش :** ۱۴۰۳/۶/۱۶
**تاریخ انتشار :** ۱۴۰۳/۷/۱

**واژه‌های کلیدی:**
توحید وجودی،
وحدت وجود،
تحلیل علیت و معلولیت،
تضایف علت و معلول، ملاعلی
نوری

**چکیده**

بر اساس نظریه توحید وجودی، حقیقت وجود منحصر در حقّ تعالی است و ماسوای او، مظاهر و تجلیات همان وجود واحد الهی اند. اگرچه پیش از صدرالمتالهین، برخی عارفان و فلاسفه در پی تقریر برهان برای توحید وجودی بوده‌اند، ولی صدرالمتالهین موفق تر از دیگران بود. او در آثارش برهانی را برای اثبات توحید وجودی آورده است که از طریق تحلیل علیت و معلولیت و ارجاع علیت به تشأن و تطور علت در مجالی و مظاهر خویش است. پس از او شارحان آثار او در پی تقریر برهان او برآمدند. ملاعلی نوری و برخی تابعانش، برهان تحلیل علیت و معلولیت را بر اساس تضایف علت و معلول، تقریر و تفسیر کرده اند و توانسته اند نحوه ای از توحید وجودی را در ساحت وجود ربطی معلولی و وحدت تشکیکی وجود پیاده کنند. از دیدگاه ایشان توحید وجودی به معنای انحصار حقیقت وجود در حقّ تعالی است، البته این وجود واحد حقّانی دارای دو مرتبه وجودی است؛ یکی مرتبه ذات الهی که مرتبه انطواء کثرت در وحدت است و بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء» تمام کمالات وجودات امکانی ربطی را به نحو بسیط جمعی احدی دارد؛ دوم مرتبه فعل اطلاقی و رحمت واسعه که مرتبه سریان وحدت در کثرت؛ یعنی مرتبه سریان رحمت واسعه قیومیه اشراقیه در وجودات مقید امکانی ربطی است و این وجودات مقید چیزی جز مراتب تنزّلات همان فعل واحد اطلاقی نیستند.

**استناد:** محمدی مطلق، رضا و منفرد، مهدی؛ (۱۴۰۳). تحلیل و ارزیابی تقریر ملاعلی نوری از توحید وجودی بر اساس تضایف علّیت و معلولیت. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۸ (۲)، ۱۹۸-۱۷۷.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48747.1193

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان.

**مقدمه**

صـــدرالمتالهین در برخـــی آثـــارش ماننـــد اسفار(صـــدرا، ۱۴۲۸، ج۲، ص.۲۹۹) و همچنـــین در مشـــاعر(لاهیجی، ۱۳۸۶، ص.۴۴۴) و شـــواهد ربوبیـــه(صـــدرا، ۱۳۸۸، ص.۱۷۱) و تفســـیر قـــرآن کریم(صدرا، ۱۴۲۹، ص.۶۳) از طریق تحلیل علیت و معلولیت و ارجاع آن به تشأن و تجلّی حقیقت واحد وجود در مظاهر متکثّر و مجالی متعددش، وحدت شخصی وجود را اثبات کـرده اسـت. ظـاهر عبارات صدرالمتالهین در تقریر این برهان، دلالت بر وحدت شخصی اطلاقی عرفانی وجـود صـاحب مظاهر دارد، نه وحدت تشکیکی فلسفی وجود صاحب مراتب شدید و ضعیف؛ اگرچه حکمائی نظیـر ملاعلی نوری و برخی تابعانش نظیر ملاهادی سبزواری و آقاعلی مـدرس زنـوزی تـلاش کـرده انـد چنین سخن متعالی را به ساحت وحدت تشـکیکی فلسـفی تنـزّل دهنـد و صـدرالمتالهین را هـم مسلک خویش بدانند.

امّا مطلب مهم این است که برهان تحلیل علیت و معلولیت (بـرای اثبـات وحـدت شخصـی عرفانی وجود)، شباهت بسیاری به برهان تضایف عاقلیـت و معقولیـت بـرای اثبـات اتحـاد عاقـل و معقول دارد (که در آن جا نیز اتحاد وجودی و وحدت شخصی میان عاقل و معقول اثبات می شود)؛ به طوری که برخی از شارحان حکمت متعالیه مانند ملاعلی نوری و نیز برخـی تابعـانش از طریـق تضایف میان علیت و معلولیت به اثبات توحید وجودی و وحدت شخصی وجـود پرداختهانـد. بـرای روشن شدن این مطلب، ابتدا برهان تحلیل علیت و معلولیت را در ضمن چنـد مرحلـه تحریـر مـی کنیم، سپس برهان تضایف عاقل و معقول را تشریح می نماییم و بعد به تقریر و نقد روش ملاعلـی نوری و برخی تابعانش در اثبات توحید وجودی از طریق تضایف میان علیت و معلولیت می پردازیم و آراء ملاعلی نوری و تابعانش در زمینه تضایف و توحید وجودی را نقل و تشریح و نقد می کنیم.

سوال محوری و نقطه ثقل این تحقیق این است که تقریر مبتکرانـه حکـیم نـوری از برهـان وحدت وجود (بر اساس تضایف و اتحاد علیت و معلولیت) تا چه انـدازه موفـق بـوده اسـت و نتـایج حاصل از آن تا چه اندازه با نظرات عارفان و ملاصدرا مطابقت دارد؟

در این تحقیق روشن می شود که ملاعلی نوری اگرچـه توانسـته بـا ذهـن خـلاق خـویش، گونهای از توحید وجودی و وحدت وجود را تقریر و تفسیر کند، ولی نمیتوان آن را مطابق دیـدگاه عارفان و موافق نظر نهایی صدرالمتالهین دانست؛ زیرا وحـدت وجـودی کـه ملاعلـی نـوری پیـاده

می کند، بر اساس حقیقت واحد صاحب مراتب شدید و ضعیف و عالی و نازل وجود است و شدت و ضعف و تشکیک را در خود حقیقت وجود پیاده می‌کند، در حالی که عارفان و صدرا در نظر نهـایی خویش، تشکیک را در مظاهر و مجالی حقیقت اطلاقی وجود به نحو سعه و ضیق مظاهر می‌دانند.

اگرچه اصطلاح وحدت وجود و نیز اصطلاح تشکیک به چند معنی در متون فلسفه و عرفان به کار می روند(حسن زاده آملی، ۱۳۸۰، ص.۳۷؛ حسن زاده آملی ، ۱۳۷۹، ص.۴۷) اما دو معنی عمده و مهم دارد: یکی وحدت شخصی اطلاقی لابشرطی مقسمی وجود که وجود مساوق حق تعالی باشد و واحد شخصی اطلاقی لابشرط مقسمی باشد و غیر او جودی نباشد و خلق را مظاهر و تجلیات این حقیقت واحد لابشرطی می داند و وجود حق تعالی به نحو وجود اطلاقی لابشرطی مقسمی است و تشکیک را در مظاهر آن به نحو سعه و ضیق مظاهر می داند، نه در خود حقیقت وجود. اما معنی دوم، وحدت تشکیکی است که یک وجود صاحب مراتب تشکیکی شدید و ضعیف است و تشکیک در خود حقیقت وجود به نحو شدت و ضعف است و وجود حق تعالی به نحو وجود بشرط لا است(جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج۵، ص.۵۶۲؛ جوادی آملی ، ج۱، ص.۴۷۴؛ جوادی آملی ، ج۹، ص.۴۵۲؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۹، ص.۵۶؛ قمشه ای، ۱۳۹۴، ص.۳۳؛ خمینی، ۱۳۸۶، ص.۱۱۵؛ خمینی، ، ۱۴۱۰، ص. ۱۴؛ خمینی، ۱۳۷۸، ص.۱۹).

از دیدگاه حکیم نوری می توان وحدت تشکیکی را طوری تقریر کرد که گونه ای از وحدت شخصی باشد به این نحو که وجود مساوق حق تعالی باشد و غیر او جودی نباشد ولی این وجود واحد شخصی دارای دو مرتبه تشکیکی شدید عالی مستقل و ضعیف نازل رابط است که مرتبه عالی اش همان وجود واجبی بشرط لا است و مرتبه نازل اش همان فعل اطلاقی و وجود منبسط است که متحد با وجودات مقید است(نوری، ۱۳۸۵، ص.۶۹). تفصیل این مباحث در اثناء تحقیق خواهد آمد.

اما درباره اصطلاح تضایف به اختصار گوییم تضایف یکی از اقسام تقابل است و متضایفان دو امر وجودی متغایر و متقابل (مانند ابوّت و بنوّت یا عاقلیت و معقولیت یا علیت و معلولیت) هستند که تعقل یکی از آنها وابسته به تعقل دیگری است. دو امر متضایف، از جهت وجود و عدم و قوه و

فعل تکافؤ دارند به نحوی که اگر یکی موجود باشد دیگری نیز موجود است و اگر یکی معدوم یا بالقوه یا بالفعل باشد دیگری نیز معدوم یا بالقوه یا بالفعل است(صدرا، ۱۴۲۸، ج۶، ص.۸۸).

## پیشینه تحقیق:

نکته عجیب اینکه درباره حکیم بزرگ ملاعلی نوری (استاد الاساتید و محیی حکمت متعالیه پس از صد سال مهجوریت) به جز دو پایان نامه (که یکی ترجمه رساله بسیط الحقیقه همراه با مقدمه تحلیلی مختصر، و دیگری تصحیح تفسیر سوره توحید حکیم نوری همراه با مقدمه مختصر است) هیچ اثر مکتوب مستقلی و به ویژه هیچ مقاله ای در باب عموم آراء فلسفی او و به ویژه آراء توحیدی او یافت نشد؛ با اینکه او در حکمت متعالیه دارای مقام بسیار مهمی است و نفوذ آراء او در شاگردان و تابعان و فلاسفه بعدی به خوبی مشهود است. البته گاهی در أثنای کتاب ها و پایان نامه ها درباره حکیم ملاعلی نوری و آثار و آراء او مطالب مختصری آمده است، ولی عظمت جایگاه او و اهمیت آثار و آراء او مستلزم تحقیقات مستقل و فراوان است.

## ۱. تحریر برهان تحلیل علیت و معلولیت

تقریر این برهان، ضمن سه مرحله است که در مرحله سوم، تقریر خلّاقانه ملاعلی نوری و تابعانش را تشریح و نقد می کنیم.

### ۱-۱. مرحله اول: اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در موجودیت و در جعل

در مرحله اول، دو قضیه داریم: اول اینکه وجود اصیل است (یعنی موجود حقیقی و بالذات است) و ماهیت اعتباری است (یعنی موجود مجازی و بالعرض است) و دوم اینکه علیت و معلولیت رابطه ای وجودی بین وجود علّت و وجود معلول است (نه بین ماهیات)؛ پس اوصاف علیت و استقلال و غِنی از احکام اصالی وجود علّت است و اوصاف معلولیت و ارتباط و تعلّق و فقر و حاجت از احکام اصالی وجود معلول است، اگر چه بالتبع و بالعرض به ماهیت نیز نسبت داده می شود(صدرا، ۱۳۸۸، ص.۱۷۱).

### ۱-۲. مرحله دوم: اثبات وجود رابط فقری حرفی معلول (وجود فی غیره)

اکنون در مرحله دوم با تحلیل عمیق و دقیق همان قضایای پیاده شده در مرحله اول، به این نتیجه می رسیم که وجود معلولی، نه تنها مرتبط به علّت و متعلّق به جاعل و فقیر و محتاج است

(چنانچه در مرحله اول گفته شده)، بلکه أساسا باید گفت وجود معلولی، عین ارتباط و نسبت و تعلّق و فقر و حاجت است به نحوی که وجودش وجود تعلّقی است و هویتش هویت فقری است و ذاتش ذات ربطی است و نمی توان وجود معلولی را به دو چیز (یعنی وجود و نسبت یا هویت و ربط یا ذات و تعلّق) تحلیل کرد(صدرا، ۱۴۲۸، ج۲، ص.۲۹۹). به دیگر سخن، حیثیتی غیر از ربط و تعلّق ندارد و عنوان مجعولیت از حاقّ ذاتش و بدون نیاز به ملاحظه آن چه خارج از ذات او است انتزاع می شود(زنوزی، ملاعبدالله، ۱۳۸۱، ص.۲۰۶)[1] و همچنین درباره علّت باید بگوییم ذاتش عین علیت است و هویتش عین جاعلیت است و وجودش عین فاعلیت است و نمی توان وجود علّت را به دو چیز (یعنی یکی موصوف که وجود است، و دوم وصف که جاعلیت است) تحلیل نمود(زنوزی، ملاعبدالله، ۱۳۸۱،ص.۲۹۹).

به بیان کوتاه (در لفظ) و بلند (در معنی) ملاعلی نوری: «أنّ المعلول بالذات من جهۀ أنه مرتبط بذاته و بنفسه إلی ذات العلۀ [مرحله اول]، فهو نفس الارتباط و الانتساب [مرحله دوم]» (زنوزی، ملاعبدالله، ۱۳۸۱،ص.۲۰۹، تعلیقه ملاعلی نوری).

### ۱-۳. مرحله سوم: ارجاع وجود ربطی فقری معلول به تشأن و تجلّی و تطوّر علّت

صدرا پس از اثبات وجود ربطی فقری معلول در مرحله دوم، ناگهان در مرحله سوم می گوید: «پس روشن و ثابت می‌شود که معلول بالذات، هویتی مباین و جدا و منفصل از هویت علّتش ندارد»(صدرا، ۱۴۲۸، ج۲، ص.۲۹۹)؛ این سخن، به معنای« وحدت وجود» است.

أمّا سوال مهم این جا است که چگونه صدرا توانسته از مرحله دوّم (یعنی وجود ربطی معلول)، مرحله سوم (یعنی وحدت وجود و عدم انفصال هویت معلول از هویت علّت) را استنتاج کند؟

---

[1] .این نکته درباره مجعول بالذات، نظیر معقول بالذات است که عین معقولیت است و عنوان معقولیت از متن ذاتش و با قطع نظر از آن چه خارج از او است انتزاع می شود (صدرا، ۱۴۲۸، ج۳، ص.۳۱۵)؛ یعنی برای انتزاع عنوان معقولیت نیازی به عاقل خارجی نیست، پس عاقل را باید در همان متن ذات معقول، یافت که نتیجه اش اتحاد عاقل به معقول است. این نکته مهمی است که در برهان تحلیل علیت ومعلولیت نیز استفاده می شود.

ملاعلی نوری و تابعینش، تقریر هوشمندانه و خلّاقانه ای را بر اساس تضایف و تکافؤ و اتحاد علیت و معلولیت برای پاسخ به این سوال مهم، ارائه کرده اند.

## ۲. تقریر ملاعلی نوری و تابعانش از برهان تحلیل علّیت و معلولیت: ارجاع به برهان تضایف علّیت و معلولیت (نظیر برهان تضایف عاقلیت و معقولیت)

صدرا در برخی آثارش مانند اسفار(صدرا، ۱۴۲۸، ج۳، ص.۳۱۲) و نیز در مشاعر(لاهیجی، ۱۳۸۶، ص.۴۲۷) و حکمت عرشیه(اصفهانی، ۱۳۹۱، ص.۱۹) و رساله اتحاد عاقل و معقول(صدرا، ۱۳۸۷، ص.۱۸) برهانی را بر اتحاد عاقل به معقول و بلکه مطلق اتحاد عالم به معلوم، چه در ادراکات عقلی و چه در ادراکات وهمی و خیالی و حسّی پیاده کرده است که به برهان تضایف مشهور شده است.

حکیم سبزواری در تقریر این برهان در عبارتی کوتاه می گوید: «المعقولیۀ و العاقلیۀ متضایفتان، و المتضایفان متکافئان؛ فإذا کانت المعقولیۀ فی مرتبۀ ذات المجرد بحیث لا وجود له إلا المعقولیۀ، کانت العاقلیۀ أیضاً فی مرتبۀ ذاته لأن المفروض قطع النظر عن جمیع الأغیار فی المعقولیۀ»: «عاقلیت و معقولیت متضایف اند و هر دو امر متضایفی تکافؤ دارند؛ پس اگر معقولیت در مرتبه ذات شیء مجرد باشد به طوری که آن شیء مجرد هیچ نحوه وجودی جز معقولیت نداشته باشد، آنگاه عاقلیت نیز باید در همان مرتبه ذاتش باشد، چون فرض شده بود که در معقولیت از همه اغیار قطع نظر شده است»(صدرا، ۱۴۲۸، ج۶، ص.۱۸۶، تعلیقه سبزواری). اکنون بیان حکیم سبزواری را ضمن چند مقدمه تبیین می کنیم:

۱. عاقلیت و معقولیت متضایف اند؛ از سوی دیگر متضایفان، تکافؤ وجودی دارند. تکافؤ متضایفان در وجود و در درجه وجود، به این معنا است که اگر یکی بالفعل باشد دیگری نیز باید بالفعل است، اگر یکی در موطنی باشد دیگری نیز باید در همان موطن خواهد بود(صدرا، ۱۴۲۸، ج۳، ص.۳۱۵).

نکته مهم این است که اتحاد یا عدم اتحاد متضایفان را نمی توان از خود تضایف، نتیجه گرفت و صرف تضایف، مستلزم اتحاد وجودی نیست؛ بلکه باید دلیل خارجی و ضمیمه بیرونی باشد تا اتحاد یا عدم اتحاد متضایفان را نتیجه دهد و این دلیل خارجی، در مقدمات بعدی، تبیین و تشریح می شود.

نکته مهم دیگر این است که متضایفان، از اقسام متقابلان اند، پس متغایرند؛ یعنی به هر حال نحوه ای از تغایر را دارند؛ به این صورت که اگر اتحاد نداشته باشند پس تغایر حقیقی دارند و اگر اتحاد داشته باشند پس تغایر اعتباری دارند.

۲. صورت معقوله، معقول بالذات است و ذاتش عین معقولیت است و هیچ شأن و حیثیتی جز معقولیت ندارد و در حدّ ذاتش و با قطع نظر از آن چه غیر او است (یعنی با قطع نظر از عاقلیت مغایر)، معقول است و عنوان معقولیت از مرتبه ذاتش و با قطع نظر از جمیع آن چه غیر او و خارج از او و مباین با او است، انتزاع می شود(لاهیجی، ۱۳۸۶، ص۴۲۷). این همان دلیل خارجی و ضمیمه بیرونی است که تاثیر مهمی در اثبات اتحاد متضایفان (عاقل و معقول) دارد. به دیگرسخن، اضافه معقولیت (و عنوان معقولیت)، عنوانی ذاتی برای صورت ادراکی معقول و غیر قابل انفکاک از او است، به نحوی که اگر فرض شود که عنوان معقولیت از او گرفته شده، در واقع چنین فرضی به معنای انعدام آن صورت ادراکی است و چیزی از او باقی نمی ماند(صدرا، ۱۳۸۷، ص.۲۲). بنابراین نمی توان گفت صورت معقول، مرکّب از ذات و صفت معقولیت است و نمی توان او را به ذات و صفت طاری معقولیت تحلیل نمود؛ بلکه او ذاتی است که عین معقولیت است و حتی در لحاظ ذهنی نیز نمی توان عنوان معقولیت او را از او منسلخ نمود.

۳.اگر صورت معقوله در حدّ ذاتش و با قطع نظر از آن چه غیر او است، متّصف به معقولیت است، پس واجب است عاقلیتی نیز در ازای آن به جهت تضایف عاقل و معقول، تحقق داشته باشد (صدرا، ۱۴۲۸، ج۳، ص.۳۱۵). اکنون گوییم آن عاقلیت نمی تواند عاقلیت آن نفس انسانی مغایر و مباین با معقول باشد، زیرا در مرحله دوم گفته شد که این معقولیت با قطع نظر از اشیاء مغایر و مباین، حاصل است.

۴.به هر حال باید عاقلیتی تحقق داشته باشد (چون حصول یکی از متضایفان بدون دیگری ممکن نیست) و اکنون که معقول در حدّ ذاتش و با قطع نظر از اغیار، معقول است؛ پس عاقلیت نیز باید در حدّ ذات معقول و در متن ذات معقول و در مرتبه ذات صورت عقلیه تحقق داشته باشد. بنابراین صورت عقلیه، ذاتاً هم عاقل است و هم معقول، پس اتحاد عاقل و معقول در صورت عقلیه، ثابت شد.

۵.این عاقلیت صورت عقلیه نسبت به خودش، همان عاقلیت نفس انسانی نسبت به او است (یعنی دو تا عاقلیت نیست)؛ زیرا فقط یک عاقلیت و معقولیت در صحنه نفس انسانی است؛ پس آن عاقلیتی که به ازای معقولیت صورت عقلیه است، همان عاقلیت نفس ناطقه است؛ ازآن جایی آن عاقلیتی که به ازای معقولیت صورت عقلیه است، عین صورت عقلیه و متحد با او است؛ پس عاقلیت نفس ناطقه نیز عین صورت عقلیه و متحد با او است. بنابراین نفس ناطقه در مرتبه متن ذات صورت عقلیه حاضر است و با او متحد است و معقول هم نباید وجودی جز وجود عاقل داشته باشد و این همان اتحاد عاقل به معقول است(آشتیانی، ۱۳۷۲، ص.۲۲۸).

**۲-۱. اشکال و جواب درباره اتحاد متضایفان:**

اشکال: تضایف از اقسام تقابل است که مغایرت ذاتیه بین دو شیء باشد؛ پس تضایف همواره ملازم مغایرت و اثنینیت و کثرت است و هرگز با اتحاد، سازگار نیست؛ پس نمی توان از اتحاد عاقل و معقول سخن گفت(صدرا، ۱۴۲۸، ج۳، ص.۳۱۳، تعلیقه علامه طباطبایی).

پاسخ: اتحاد در وجود است، ولی تغایر و تقابل در ظرف مفهوم و اعتبار است و خود تضایف، مقتضی مغایرت و اثنینیت وجودی نیست، بلکه دلیل خارجی می خواهد تا مغایرت یا اتحاد وجودی را معین کند(نائیجی، ۱۳۸۶، ج۲، ص.۶۳۵).

صدرالمتالهین در مباحث عاقل و معقول در کتاب اسفار با طرح این اشکال که علم، صفتی نسبی و اضافی است؛ یعنی معلوم می خواهد و نسبت، همواره بین دو چیز است نه بین یک چیز با خودش؛ پس نمی توان گفت چیزی به خودش علم دارد؛ زیرا نسبت و اثنینیتی بین شیء و خودش نیست.

صدرا در پاسخ، تحلیلی زیبا و عمیق ارائه می دهد که در مسئله علم شیء به خودش هم چنین در بحث اتحاد وجودی عاقل به معقول در عین تغایر و اثنینیت اعتباری مفهومی و نیز در مسئله اتحاد ذات با صفات الهی بسیار کارساز است. صدرالمتالهین با تحلیل خویش نشان می دهد که تغایر مفهومی و کثرت در معنی و اثنینیت ذهنی، همیشه مستلزم ترکیب در مصداق و کثرت و مغایرت مصداقی نیست. وقتی قضیه ای متشکل از موضوع و محمول داریم، اگر چه کثرت اعتباری (موضوع و محمول) داریم؛ ولی همه جا کثرت عینی مصداقی نداریم، بلکه سه حالت وجود دارد:

حالت اول: در واقعیت خارجی نیز کثرت و دوگانگی باشد؛ مانند قضیه "سیب سبز است" که موضوعش جوهر و محمولش عرض مفارق است و دوگانگی و ترکیب خارجی را مشاهده می کنیم.

حالت دوم: اگرچه در واقعیت خارجی هیچ کثرت و دوگانگی نیست، بلکه شخص واحد و مصداق واحدی هست؛ ولی در ظرف تحلیل عقلی، هریک از دو طرف قضیه، دارای ماهیت و طبیعت و ذات جداگانه ای هستند که موجب می شود هرکدام خاصیت جداگانه ای داشته باشند مانند وجود و ماهیت؛ زیرا اگرچه اتحاد خارجی دارند اما در ظرف تحلیل عقلی تغایر دارند به گونه ای که یکی عارض و دیگری معروض است.

حالت سوم: آن جایی است که دو طرف قضیه، هیچ گونه تغایر حقیقی ندارند، نه تغایر خارجی و نه تغایر به حسب تحلیل عقلی؛ زیرا هیچ نحوه ترکیبی در کار نیست مانند ذات حق تعالی که در غایت بساطت است. پس وقتی گفته می شود حق تعالی، موجود لذاته یا قائم بذاته یا عالم بذاته است یا دارای قدرت و اراده و حیات است، در این جا در حقیقت، هیچ گونه نسبت و اتصاف و ارتباط و عروضی در کار نیست تا مستلزم مغایرت و کثرت و دوگانگی باشد، بلکه وجود بحت و خالصی است که بعینه مصداق علم و قدرت و سایر کمالات است. پس همان طور که موجودیتش (یعنی قضیهٔ: حق تعالی موجود است) اقتضاء نمی کند که صفت و موصوفی در کار باشد؛ زیرا در حقیقت، هیچ اتصافی نیست و عارض و معروضی در کار نیست؛ زیرا در آن جا نه عروض خارجی هست و نه عروض ذهنی؛ هم چنین در سایر اسماء و صفات نیز همین گونه است؛ زیرا همگی عین وجودند؛ اما عقل در آن جا صفت و موصوف اعتبار می کند و می گوید حق تعالی صاحب وجود و علم و قدرت و اراده است. سرّ این اعتبار عقلی، آن است که این معانی در بعضی از ممکنات به صورت عروض یافت می شود؛ ولی چون در حق تعالی، برهان عقلی داریم که کمالاتش عین ذاتش است و زائد و عارض بر ذاتش نیست، گفته می شود که وجودش، قائم به ذاتش است و نیز علم و قدرت و اراده و سایر کمالاتش، قائم به ذاتش است. پس این اضافه و اتصاف درباره حق تعالی، در حقیقت، اعتباری عقلی است که در مقایسه با ماسوی الله که واقعا اتصاف و عروض و زیادت در آن ها هست، عقل در حق تعالی نیز اعتبار می کند نه این که واقعا عروض و زیادتی در

کار بوده باشد؛ پس نسبت و اتصاف و مغایرت درباره حق تعالی و صفاتش صرفا مجازی است و به سلب ترکیب و نفی کثرت از ذات الهی بر می گردد(صدرا، ۱۴۲۸، ج۳، ص.۳۵۴).

پس میان ذات و صفات الهی، هیچ گونه مغایرت و زیادت و عروض و اتصاف نیست؛ ولی چون در ممکنات و صفات آن ها مغایرت و زیادت هست، عقل به صورت مجازی و اعتباری عارض و معروض می سازد و درباره حق تعالی به کار می برد. در حقیقت، تمام صفات کمالیه به وجود بر می گردند و وجود است که منبع کمالات است: «انّ الارادۀ کالعلم و نظائره کلها ترجع الی الوجود»: «اراده و علم و نظائرش همگی به وجود بر می گردند»( صدرا، ۱۴۲۸، ج۳،ص۳۲۴). سپس صدرالمتالهین، مسئله علم شیء به خودش را به همین نحو تبیین می کند که نسبت و مغایرت و اثنینیت مجازی و اعتباری است(صدرا، ۱۴۲۸، ج۳،ص۳۵۷).

هم چنین درباره بحث عاقل و معقول می توان گفت: اتحاد وجودی در عین تغایر و اثنینیت اعتباری است؛ پس هم تقابل و تغایر و اثنینیت را حفظ نموده ایم (البته به نحو اعتباری) و هم اتحاد وجودی را. بنابراین در بحث علم نفس ناطقه به اشیاء، گوییم: نفس ناطقه انسانی هم عاقل است و هم معقول؛ یعنی عاقل و معقول در موطن نفس ناطقه، اتحاد وجودی دارند البته از باب اتحاد ذوشأن با شأنش؛ به عبارت دیگر، از باب اتحاد نفس ناطقه با حصه ای از خودش است(نائیجی، ۱۳۸۶، ج۲، ص.۶۱۵) و به بیان دیگر از باب اتحاد مطلق با مقید است(نائیجی، ۱۳۸۶، ج۲ص.۶۲۱).

### ۲-۲. تقریر برهان تحلیل علیت و معلولیت بر اساس تضایف علیت و معلولیت

مقدّمه اوّل: برهان اتحاد عاقل و معقول (یعنی تضایف عاقل و معقول و تکافؤ وجودی متضایفان) در آثار صدرا در هنگام پیاده کردن برهان تضایف عاقل و معقول به صراحت آمده است؛ اما اگر برهان تحلیل علیت و معلولیت را نیز برهان تضایف علّت و معلول بدانیم، ظاهراً مقدمه اول (یعنی تضایف علّت و معلول و تکافؤ وجودی آن ها) به صراحت در بیانات صدرا، نیامده است. البته می توان گفت برخی عبارات صدرا در برهان تحلیل علیت و معلولیت، ناظر به تضایف علّت و معلول و تکافؤ و اتحاد آن دو در خارج و ذهن است(صدرا، ۱۴۲۸، ج۲، ص.۲۹۹)؛ بنابراین می توان گفت برهان تحلیل علیت و معلولیت نیز همان برهان تضایف علّیت و معلولیت است.

البته حکیم اردکانی در شرح این برهان، صریحاً این مقدمه (یعنی تضایف علّت و معلول و تکافؤ وجودی آن ها) را آورده است(اردکانی، ۱۳۹۶، ص.۱۹۶). همچنین حکیم ملا زین‌العابدین نوری در شرح مشاعر صدرا، قریب به همین تقریر حکیم اردکانی را آورده است(النوری، ملا زین العابدین، ۱۳۹۶، ص .۲۷۰).

اکنون بر اساس آن چه درباره برهان تضایف عاقل و معقول گفتیم، برهان تحلیل علیت و معلولیت را نیز بر اساس تضایف علّت و معلول در ضمن چند مقدمه تقریر می نماییم:

۱.جاعلیت و مجعولیت متضایف اند و متضایفان نیز تکافؤ وجودی دارند. صدرا عبارتی در برهان تحلیل علیت و معلولیت دارد که ظاهرش تضایف و تکافؤ علّت و معلول است(صدرا، ۱۴۲۸، ج۲، ص.۲۹۹).

نکته مهم این است که اتحاد یا عدم اتحاد متضایفان را نمی توان از خود تضایف، نتیجه گرفت؛ بلکه باید دلیل خارجی وجود باشد تا اتحاد یا عدم اتحاد متضایفان را نتیجه دهد و این دلیل خارجی در مقدمات بعدی تبیین و تشریح می شود. نکته دیگر، متضایفان از اقسام متقابلان اند؛ پس متغایرند؛ به این صورت که اگر اتحاد نداشته باشند، تغایر حقیقی دارند و اگر اتحاد داشته باشند، تغایر اعتباری دارند.

۲. شیء معلول امکانی، مجعول بالذات است و ذاتش، عین مجعولیت (و ربط و فقر و تعلق) است و هیچ شأن و حیثیتی جز مجعولیت (و ربط و فقر و تعلق) ندارد؛ عنوان مجعولیت از متن ذات او و با قطع نظر از هر آن چه خارج از ذات او و مغایر و مباین با او است، انتزاع می شود(صدرا، ۱۴۲۸، ج۲، ص.۲۹۹). این همان دلیل دیگر و ضمیمه خارجی است که تاثیر مهمی در اثبات اتحاد متضایفان (علیت و معلولیت) دارد.

۳. اگر مجعول در حدّ ذاتش و با قطع نظر از آن چه غیر او است، متصف به مجعولیت است؛ پس باید جاعلیتی نیز در ازای آن تحقق داشته باشد به خاطر تضایف جاعلیت و مجعولیت.

اکنون گوییم: آن جاعلیت نمی تواند جاعلیتی مغایر و مباین با مجعول باشد؛ زیرا در پله دوم گفته شد که این مجعولیت با قطع نظر از غیر و مباین، حاصل است.

۴. به هر حال باید جاعلیتی تحقق داشته باشد (چون حصول یکی از متضایفان بدون دیگری ممکن نیست)، اکنون که مجعول در حدّ ذاتش و با قطع نظر از اغیار، مجعول است؛ پس جاعلیت نیز باید در حدّ ذات مجعول و در متن ذات او و در مرتبه ذات او حاضر باشد و با او متحد باشد و غیر او و خارج از او و مباین با او و منفصل از او نباشد؛ این همان اتحاد جاعل و مجعول است یعنی جاعلیت در متن وجود مجعول حاضر است و عین اوست.

پس یک وجود، بیش تر نداریم و این همان مطلوب ما یعنی اتحاد جاعل و مجعول به معنای اتحاد ظاهر و مظهر، و آیت و صاحب آیت و شأن و صاحب شأن است.

۵. عرفاء به جای لفظ جاعل و مجعول (یا علت و معلول)، از الفاظی مانند ظاهر و مظهر، یا ذوشأن و شأن، یا متجلّی و جلوه یا حقّ و خلق یا ... استفاده می کنند. امّا دلیلش این نیست که لفظ جاعل و مجعول (یا علت و معلول) ذاتاً مناسب معانی عرفانی نیستند، بلکه دلیلش این است که لفظ جاعل و مجعول (یا علت و معلول) در تاریخ سیر اندیشه های فلسفی بار معنایی ویژه ای پیدا کرده اند که ذهن را به طرف تغایر و تباین و انفصال و جدایی وجودی حقّ و خلق منصرف می کند. این ناشی از ذات لفظ جاعل و مجعول (یا علت و معلول) نیست؛ زیرا در روایات و کتب عرفاء نیز این گونه الفاظ فلسفی فراوان آمده است؛ اما ایشان آن الفاظ را در معانی عرفانی به کار گرفته اند. پس اگر گفته می شود عرفاء با جاعلیت و مجعولیت (یا علیت و معلولیت) مخالفند؛ یعنی آن ها با آن گونه تلقّی فلسفی از این الفاظ (یعنی تلقّی تغایر و تباین و انفصال و جدایی وجودی حقّ و خلق) مخالفند. پس اگر حکیم یا عارفی این الفاظ را در معانی عرفانی به کار گیرد اشکال ندارد و اگر صدرا (در پایان تقریر برهان بر وحدت شخصی وجود از راه تحلیل علیت و معلولیت) از ارجاع علیت و معلولیت به تشأن و تطوّر و تجلّی علّت در شئون و اطوار و مجالی خویش می گوید(صدرا، ۱۴۲۸، ج۲، ص.۳۰۰)، مرادش ردّ مطلق علیت و معلولیت نیست بلکه مرادش ردّ آن گونه تلقّی فلسفی از علیت و معلولیت (یعنی تلقّی تغایر و تباین و انفصال و جدایی وجودی حقّ و خلق) است. به عبارت دیگر می گوید: الفاظ علیت و معلولیت را که در فضای فلسفی، دائر و سائر است و از متقدمین از حکماء الهی به ارث رسیده است به معنای تغایر و تباین و انفصال و جدایی وجودی حقّ و خلق ندانید (چنان که متاخرین از مشّاء پنداشته اند)، بلکه به معنای تشأن و تطوّر و تجلّی

علّت در شئون و اطوار و مجالی خویش بدانید که همان سخن عرفاء و متقدمین از حکماء الهی است.

هم چنین می توان به جای لفظ علت و معلول و تضایف آن ها، از الفاظ دیگری که در آیات و روایات و کتب عرفاء آمده و تضایف دارند و آن بار معنایی فلسفی مشّایی را ندارند، استفاده نمود، نظیر موجِد (به کسره) و موجَد (به فتحه)، یا فاطر و مفطور، یا فاعل و فعل، یا خالق و مخلوق، یا منشِئ و منشَئ، یا مبدِع و مبدَع، یا صانع و مصنوع، یا مخترِع و مخترَع، یا ...

۶. ممکن است اشکال شود: شما ابتدا از مبنای علیت و معلولیت و تضایف آن ها (که یکی از اقسام تقابل و تغایر است) شروع کردید؛ ولی در آخر به وحدت وجود و تشأن رسیدید که خلاف مبنا است؛ زیرا نفی تغایر وجودی است. پس چگونه ممکن است که نتیجه استدلال، منافی مبانی و مقدمات استدلال باشد؟

پاسخ: اولاً لفظ علیت و معلولیت، ذاتاً مخالف با وحدت وجود نیست؛ چنانچه در شمارهٔ ۵ توضیح داده شد. پس نتیجه استدلال، منافی مبانی و مقدمات استدلال نشده است، بلکه روشن کرده که آن تلقّی فلسفی مشّایی از علیت و معلولیت را باید کنار گذاشته و به تلقّی عرفانی برسیم. به بیان دیگر، ما در مقدمات گفتیم: علیت و معلولیتی داریم؛ ولی در آن جا خودمان را مقیّد به آن تلقّی فلسفی مشّایی نکردیم، بلکه در پستوی ذهن ما این بود که اکنون نه کاری به تلقّی فلسفی مشّایی (یعنی تغایر وجودی علت و معلول) داریم و نه کاری به تلقّی عرفانی (یعنی وحدت وجودی علت و معلول)، تا این که در ادامه کار ببینیم برهان، ما را به کدام طرف می کشاند. ثانیاً اگر چه تضایف از اقسام تقابل و تغایر است؛ اما تضایف همواره مستلزم اثنینیت حقیقی و تغایر وجودی نیست؛ بلکه در جایی مستلزم تغایر حقیقی است (مانند ابوت و بنوت)؛ در جای دیگر مستلزم تغایر اعتباری است (مانند عاقل و معقول). پس اتحاد (و تغایر اعتباری)، یا عدم اتحاد (و تغایر حقیقی) متضایفان را نمی توان از خود تضایف نتیجه گرفت، بلکه باید دلیل خارجی و ضمیمه بیرونی باشد تا اتحاد یا عدم اتحاد متضایفان را نتیجه دهد و این دلیل خارجی در مقدمات بعدی تشریح می شود.

### ۲-۳. دیدگاه حکیم نوری درباره تضایف و تکافؤ و اتحاد علّت و معلول

اگرچه ما در این نوشتار برهان تحلیل علیت و معلولیت را بر اساس تضایف و تکافؤ و اتحاد علّت و معلول تبیین کردیم (البته با استفاده از ضمیمه خارجی، و نـه بـا تضـایف بـه تنهـایی)، و تکـافؤ متضایفان در مرتبه وجود را به معنای اتحاد متضایفان نگرفتیم، ولی بعضی از حکماء نظیر ملاعلـی نوری(نـوری، ۱۳۸۵، ص.۱۲۹) و میـرزا مهـدی آشتیانی(آشـتیانی، ۱۳۷۷، ص.۴۰۰) و ملااحمـد اردکانی(اردکـانی، ۱۳۹۶، ص.۱۹۲) و ملازیـن‌العابـدین نـوری (النـوری، ملازیـن‌العابـدین، ۱۳۹۶، ص.۲۷۰) چنین معنایی (یعنی اتحاد متضایفان) را پذیرفته اند. حتی از کلام آقاعلی مدرس(زنوزی، آقاعلی، ۱۳۹۷، ص.۴۰۰) نیز چنین رائحه ای استشمام می شود، زیرا ایشان نیز به نحوی از اتحاد علت و معلول قائل است.

بنابراین از دیدگاه حکیم نوری و برخی تابعانش تکافؤ و اتحاد علّت و معلول نیز مانند تکافؤ و اتحاد عاقل و معقول پذیرفته شده است، البته نه اتحاد معلول با کنه ذات علّت و نیز نه اتحاد معقول با کنه ذات عاقل، بلکه اتحاد به دو نحو و در دو مقام: یکی مقام کثرت در وحدت که مقام بسیط الحقیقه کل الاشیاء و مقام اتحاد ذات علت با کمالات معلولات به نحو جمعی أحدی است و دوم مقام وحدت در کثرت که مقام اتحاد فعل اطلاقی انبساطی اشراقی با وجودات مقیده ربطی است(نوری، ۱۳۸۵، ص.۱۳۰؛ زنوزی، آقا علی، ۱۳۹۷، ص.۴۰۰؛ آشتیانی، ۱۳۷۷، ص.۴۱۱).

حکیم نوری وحدت وجود عرفانی (وحدت شخصی اطلاقی عرفانی وجود صاحب مظاهر و مجالی و اطوار و شئون) را به وحدت وجود فلسفی ( وحدت تشکیکی فلسفی وجود صاحب مراتب عالی و دانی و مستقل و رابط و واجب و ممکن) تنزّل داده و مرادش از تشأن و تطوّر و ظهورات و مظاهر، همان مقام فعل اطلاقی الهی است که بر أساس وحدت تشکیکی فلسفی وجود، وجودی مباین و مغایر با وجود ذات الهی دارد. به عبارت دیگر اگر چه ایشان از اصطلاحات عرفانی تشأن و تطوّر و ظهور و مظهر استفاده می کند ولکن آنها را در ساحت وحدت تشکیکی فلسفی به کار می برد و از آنها معانی فلسفی سازگار با وحدت تشکیکی فلسفی اراده می کند.

حکیم نوری در تفسیر سوره توحید چنین تفسیری از تضایف علّت و معلول و تکافؤ و معیّت و اتحاد آنها در مرتبه وجود را پیاده کرده است. از دیدگاه او، موجود سه مرتبه دارد: اول مرتبه وجود حق تعالی (که مرتبه وجود بشرط لا و مرتبه ذات و اسماء ذاتیه است)؛ دوم مرتبه وجود

مطلق (که مرتبه فعل اطلاقی و اضافه اشراقیه و معیت قیومیه و فیض مقدس و وجود منبسط و صادر نخستین است)؛ سوم مرتبه وجود مقید که مرتبه وجودات اعیان محدود مقید امکانی است(نوری، ۱۳۸۵، ص.۶۹).

وجود مطلق، همان فعل و صنع و ابداع و اختراع اشیاء است و آن چه اولا و بالذات از ذات الهی، فائض شده است، همین وجود مطلق و فیض مقدس و نور محمدی (صلی الله علیه و آله) است؛ یعنی صادر نخستین و فائض اولین. وجود مطلق، همان معیت قیومیه و اضافه اشراقیه فعلیه قیومیه است که نفس ایجاد حق تعالی است واین اضافیه اشراقیه که عین ایجاد حق تعالی است و قول "کن" نیز اشاره به آن دارد، متقدّم است بر انوجاد[۲] اعیان اشیاء که قول "فیکون" اشاره به آن دارد(نوری، ۱۳۸۵، ص.۸۱).

حکیم نوری، سریان و انبساط را صفت صادر نخستین و فعل اطلاقی می داند، نه صفت ذات الهی(همان، ص۸۱). به نظر او صادر نخستین، همان رحمت واسعه ای است که همه اشیاء را در بر گرفته است. بنابراین حکیم نوری، معنای بسیاری از آیات و روایات را به همین وجود مطلق منبسط، ارجاع می دهد؛ مثلا درباره حدیث «وَ لَمْ یَخْلُ مِنْهُ مَکَانٌ طَرْفَةَ عَیْنٍ»(صدوق، ۱۴۰۳، ص.۱۰)؛ می گوید: مرادش خالی نبودن از رحمت واسعه است؛ نه خالی نبودن از وجود ذات الهی(نوری، ۱۳۸۵، ص.۹۳). حکیم نوری، درباره آیه «وَ هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ ما کُنْتُمْ» (حدید، ۴) نیز می گوید: مرادش معیت قیومیه و اضافه معیت قیومیه و اضافه اشراقیه قیومیه است که همان وجود مطلق و فعل مطلق و فعل اطلاقی است(صدوق، ۱۴۰۳، ص۸۰)؛ یعنی فعل اطلاقی حق تعالی با شما معیت دارد نه این که وجود ذات حق تعالی با شما معیت داشته باشد. مرتبه وجود مطلق (صادر نخستین) و فعل اطلاقی عبارت است از مرتبه علیت و صنع و صانعیت و افاضه و ایجاد و ابداع و تأثیر و افاده و قول "کُن"؛ یعنی وجود مطلق منبسط سریانی همان صفت فعل و فاعلیت و صنع و صانعیت و ایجاد و علیت حق تعالی است. به عبارت دیگر، وجود مطلق منبسط سریانی،

[۲] إنوجاد از اصطلاحات خاصّ حکیم مولی علی نوری و به معنای قابلیت وجود، قبول وجود و موجود شدن است.

صفت فعل حق تعالی است نه صفت ذات حق تعالی. مرتبه فعل اطلاقی، مرتبه متوسط بین مرتبه وجود ذات حق تعالی و مرتبه وجود مخلوق مصنوع مقیّد است(صدوق، ۱۴۰۳، ص.۱۳۰).

به نظر حکیم ملاعلی نوری، تضایف حقیقی، مستلزم معیت ذاتی میان متضایفان در مرتبه وجود است؛ یعنی اگر یکی از آن دو در مرتبه ای تحقق داشت، حتما دیگری هم در همان مرتبه تحقق دارد. بنابراین معنای تضایف حقیقی، این است که متضایفان وحدت و توحّد شدید داشته باشند و منزّه از شوائب کثرت و تعدد باشند، مگر این که کثرت مفهومی که با تعمّل عقلی پیدا می شود(صدوق، ۱۴۰۳، ص.۱۳۰). به نظر او، تضایف دو گونه است: یکی تضایف حقیقی که مستلزم اتحاد است؛ و دوم تضایف غیر حقیقی که مستلزم اتحاد نیست. حکیم نوری معتقد است که علیت بالذات و معلولیت بالذات، تضایف حقیقی دارند(صدوق، ۱۴۰۳،ص۱۳۰). اکنون می توان چنین نتیجه گرفت که علّت بالذات و معلول بالذات که متضایف اند، ضروری است که تکافؤ و معیت و اتحاد در مرتبه وجود داشته باشند؛ پس اتحاد علّت و معلول اثبات می شود. نکته مهم این که تضایف حقیقی میان علیت و معلولیت در مرتبه ذات حق تعالی، نیست؛ بلکه در مرتبه مادون ذات است(صدوق، ۱۴۰۳، ص.۱۳۰).

از دیدگاه ایشان، میان ایجاد و وجود و منوجد[۳]، یا فعل و اثر فعل و مفعول، یا صنع و وجود مصنوع و شیء مرکب از وجود مصنوع و ماهیت مصنوع، تفاوت است. از این رو، در مسئله علیت و معلولیت، سه چیز داریم: اول علیت (و ایجاد و فعل و فاعلیت و صنع و صانعیت) که همان مرتبه وجود مطلق منبسط و فعل اطلاقی و فیض مقدس است؛ دوم أثر فعل که وجود مصنوع و وجود مفعول و وجود مترتّب بر فعل و ایجاد و علیت است و به اعتباری می توان گفت: آخر مراتب فعل است؛ سوم آن چه مرکّب از وجود مصنوع و ماهیت مصنوع است که مجموع این مرکّب را وجود مقیّد، مفعول و منوجد می نامند(صدوق، ۱۴۰۳، ص ص.۱۰۷ و ۱۳۰). به عبارت دیگر شیء مصنوع (و مفعول و منوجد و معلول) را مرکّب از دو چیز می یابیم: یکی وجود شیء مصنوع که أثر فعل است؛ دیگری ماهیت شیء مصنوع که قابل این وجود و پذیرنده این أثر فعل است؛ به دیگر سخن، مرکّب از دو جهت و حیثیت است: یکی جهت و حیثیتی که رو به حق تعالی است که همان

[۳] منوجد از اصطلاحات خاصّ حکیم مولی علی نوری و به معنای شیء قابل وجود و پذیرندهٔ وجود است.

وجود و أثر فعل است؛ دیگری جهت و حیثیتی که رو به خودش است که همان ماهیتش است(نوری، ۱۳۸۵، ص ص.۱۰۷ و ۱۳۰). مجموع این مرکّب را وجود مقیّد و مفعول و مصنوع و معلول و منوجد، می نامند.

در اندیشه حکیم نوری مراد از تضایف علیت و معلولیت و تکافؤ و معیت آن ها در مرتبه وجود و اتحاد وجودی آن ها عبارت است: از تضایف فعل و أثر فعل، یا ایجاد و وجود، یا صنع و وجود مصنوع ؛ یعنی تضایف و معیّت و اتّحاد وجودی بین فعل اطلاقی (که همان وجود منبسط و فیض مقدس و وجود مطلق است) با أثر این فعل اطلاقی که وجود مصنوعات و مفعولات و معلولات است(نوری، ۱۳۸۵،ص.۱۳۰). بنابراین وجود انسان و درخت و زمین و آسمان، وجودی مغایر و مباین و جدای از وجود فعل اطلاقی منبسط نیست؛ بلکه یک وجود است که از جهتی او را فعل اطلاقی و مرتبه علیت و ایجاد می نامیم و از جهت دیگر او را أثر فعل و وجود انسان و درخت و آسمان و زمین می نامیم.[۴] پس دو وجود بیش تر نداریم: یکی وجود ذات حقّ تعالی؛ دوم وجود فعل اطلاقی حقّ تعالی که عین وجودات خاصّه محدوده مقیّده است. با این تقریر بساط وجودات متعدد امکانی بر چیده شد و جایش را وحدت وجود امکانی می گیرد.[۵]

### ۳. جمع بندی و ارزیابی و نتیجه گیری

از دیدگاه حکیم نوری می توان وحدت تشکیکی را طوری تقریر کرد که گونه ای از وحدت شخصی باشد به این نحو که وجود واحد تشکیکی را واحد شخصی تشکیکی می داند که مساوق حق تعالی است و غیر او جودی نیست و این وجود واحد شخصی دارای دو مرتبه تشکیکی شدید عالی مستقل و ضعیف نازل رابط است که مرتبه عالی اش همان وجود واجبی بشرط لا است و مرتبه نازل اش همان فعل اطلاقی و وجود منبسط است که متحد با وجودات مقید است. اگر چه ملا علی نوری تفسیری دقیق و خلّاقانه از توحید وجودی شخصی را ارائه کرده و برهانی مبتکرانه بر اساس تضایف و اتحاد حقیقی بین علّت و معلول پیاده نموده است؛ ولی بیان حکیم نوری نیز خالی

---

[۴] .و به بیان صدرا: «الوجودات الخاصّه التی لا تزید علی الوجود المطلق» (صدرا، ۱۴۲۸، ج۲، ص.۳۳۲).

[۵] . و به بیان آقا علی زنوزی: «در وجود جز ذات حق تبارک و تعالی، و صفات و اسماء او، و فعل اطلاقی - که ظهور او بود - نباشد» (زنوزی، آقاعلی، ۱۳۹۷ ، ص.۴۰۱).

از مناقشه نیست؛ زیرا او وجود حق تعالی را وجود بشرط لا می داند؛ در حالی که عارفان مکتب ابن عربی، وجود حق تعالی را وجود لابشرط مقسمی می دانند و وجود بشرط لا را یکی از تعینات و تنزلات و تجلیات ذات اطلاقی لابشرط مقسمی می دانند و آن را تعین احدی و مرتبه احدیت می نامند. به عنوان نمونه امام خمینی اوّلاً ذات حق تعالی را وجود لابشرط مقسمی می داند و آن را طبیعت وجود من حیث هی هی و وجود مطلق و هویت ساریه در غیب و شهود می نامد و ثانیاً او را عین اشیاء می داند به خاطر همین هویت سریانی اش و ثالثاً معیت و داخلیت را حکم همین وجود اطلاقی و هویت سریانیه می داند. همچنین حکیم نوری اوصافی نظیر علیت و ایجاد و صانعیت و معیّت و داخلیت در اشیاء و نظایر آنها را احکام مقام فعل اطلاقی حقّ تعالی دانسته نه احکام خود حقّ تعالی، در حالی که ظواهر آیات و روایات دلالت بر این می کند که این ها احکام خود حقّ تعالی است نه احکام مقام فعل اطلاقی. ریشه این گونه بیانات را باید در مبنای وحدت تشکیکی فلسفی وجود صاحب مراتب جستجو کرد که وجود حقّ تعالی را اعلی مرتبه سلسله طولی تشکیکی وجود دانسته و او را وجود بشرط لا نامیده است. همه این مبانی به خاطر فرار از اتحاد و حلول و سریان وجود حق تعالی در اشیاء است زیرا لازمه اش اتصاف به صفات امکان و حدوث و نقص است.

حکیم نوری مناط موجودیت اشیاء خلقی امکانی را اتحاد آنها با وجود منبسط و فعل اطلاقی و ظلّ حق تعالی می دانند، چنان چه در بیان حکیم متاله نوری در تضایف و اتحاد وجود مطلق با وجودات مقید خاص پیاده شده است. ولی عارفان ماهیات را بلا واسطه قائم به وجود حق تعالی می دانند.

اگرچه حکیم نوری تضایف علّت و معلول و تکافؤ و اتحاد آنها در مرتبه وجود را پذیرفته است؛ ولی راهی برای فرار از وحدت شخصی عرفانی پیدا کرده است به ای بیان که علیّت را از مرتبه ذات حق تعالی نفی کرده و آن را در مرتبه فعل اطلاقی دانسته و در این مرتبه که مادون ذات حق تعالی است تضایف و اتحاد وجودی بین علّت و معلول را پیاده کرده است. أمّا اشکال بیان حکیم متاله نوری این است که میان ذات حق تعالی و فیض مقدّس چه رابطه ای هست؟ آیا ذات حق تعالی علّت و جاعل برای این فیض مقدس هست یا نه؟ هم چنین علیت و جاعلیت ریشه در قدرت ذاتیه و اراده ذاتیه دارند پس ذات حق تعالی علت و جاعل و فاعل است نه اینکه اینها را صفت فعل حق تعالی و مادون ذات حقّ تعالی بدانیم. ملاعلی نوری با ذهن خلّاق خویش توانست

برهانی نوآورانه و هوشمندانه برای اثبات توحید وجودی از راه تضایف علیت و معلولیت پیاده کند. اگرچه سخن ملا علی نوری بر اساس وحدت تشکیکی وجود صاحب مراتب شدید و ضعیف است و هنوز به مرحله اعلای عرفانی وحدت شخصی اطلاقی لابشرط مقسمی صاحب مظاهر نرسیده است؛ ولی به حقیقت باید اذعان نمود که او توانسته است گونه‌ای از وحدت وجود و توحید وجودی را به خوبی پیاده کند که بسیار به توحید عرفانی نزدیک و شبیه است.

## منابع


قرآن کریم.

آشتیانی، میرزا مهدی.(۱۳۷۷). *اساس التوحید*، تهران، امیر کبیر.

آشتیانی، میرزا مهدی.(۱۳۷۲). *تعلیقهٔ بر شرح منظومه حکمت السبزواری*، تهران، دانشگاه تهران.

آملی، سیدحیدر.(۱۳۸۴). *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

اردکانی، ملّا احمد.(۱۳۹۶). *نور البصائر فی حل مشکلات المشاعر*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

اصفهانی، ملا اسماعیل.(۱۳۹۱). *شرح الحکمهٔ العرشیهٔ*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

جامی، عبدالرحمن.(۱۳۸۱). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

جندی، مویدالدین.(۱۳۸۷). *شرح فصوص الحکم*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.

جوادی آملی، عبدالله.(۱۳۸۲). *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*، قم، اسراء.

خمینی، امام سید روح الله.(۱۳۸۶). *شرح دعاء السحر، تهران*، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمینی، امام سید روح الله.(۱۴۱۰). *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیّه قم.

خمینی، امام سید روح الله.(۱۳۷۸). *سرّالصلوة*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

حسن زاده آملی، حسن.(۱۳۷۹). *آنه الحقّ*، قم، قیام.

حسن زاده آملی، حسن.(۱۳۸۰). *وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، قم، تشیع.

زنوزی، آقاعلی مدرس.(۱۳۹۷). *بدایع الحکم*، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.

زنوزی، ملا عبدالله.(۱۳۸۱). *لمعات الهیه*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

صدرا، محمد بن ابراهیم.(۱۳۸۷).*رسالة فی اتحاد العاقل و المعقول*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرا، محمد بن ابراهیم.(۱۳۸۸). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.

صدرا، محمد بن ابراهیم.(۱۴۲۸). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم، طلیعه نور.

صدرا، محمد بن ابراهیم.(۱۴۲۹). *تفسیر القرآن الکریم*، قم، انتشارات بیدار.

صدوق، ابن بابویه.(۱۴۰۳). *معانی الاخبار*، قم، جامعه مدرسین.

فناری، حمزه.(۱۳۸۴). *مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، (مفتاح الغیب صدر الدین القونوی و شرحه مصباح الأنس حمزة الفناری)*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.

قمشه ای، محمد رضا.(۱۳۹۴). *مجموعهٔ آثار حکیم صهبا آقا محمد رضا قمشه ای*، تصحیح حامد ناجی، قم، انتشارات آیت اشراق.

قونوی، صدرالدین.(۱۳۸۷). *اعجاز البیان، فی تفسیر امّ القرآن*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.

قیصری، داود.(۱۳۸۶). *شرح فصوص الحکم*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.

کاشانی، عبدالرزاق.(۱۳۸۳). *شرح فصوص الحکم*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

لاهیجی، محمد جعفر.(۱۳۸۶). *شرح رسالةالمشاعر ملاصدرا*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.

نائیجی، محمد حسین.(۱۳۸۶). *ترجمه و شرح التمهید فی شرح قواعد التوحید*، قم، آیت اشراق.

النوری، ملا زین العابدین.(۱۳۹۶). ضوء المناظر فی شرح المشاعر، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

نوری، ملاعلی.(۱۳۸۵). *تفسیر سورهٔ الاخلاص*، گاهنامه آفاق نور، ج ۴، قم، موسسه معارف اسلامی امام رضا (ع).

النیریزی، السید شهاب الدین بن نور الدین الحسینی.(۱۴۳۰ق). *الحواشی علی تمهیدالقواعد*، قم، موسسة السیدة المعصومة (س).

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

# Sui generis Religion in the Classical Phenomenology of Religion

**Hamid Mirzakhani** [1] | **Mojtaba Zurvani** [2]

1. Corresponding Author, Master graduate, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Tehran, Tehran, Iran.. E-mail: mirzakhani1371@gmail.com
2. Professor, Department of Religion and Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: zurvani@ut.ac.ir

## Article Info

**Article type:**
Research Article

**Article history:**
Received:29 June 2024
Received in revised form:
18 August 2024
Accepted:
10 September 2024
Published online:
26 September 2024

**Keywords**:
classical phenomenology of religion,
suigeneris religion,
the sacred,
homo-religious, anti-reductionism,
sui generis religion

## ABSTRACT

**Objective**: Religion has a unique, distinct nature in the classical phenomenology of religion that can never be delivered to a historical, social and political matter and should be considered in his own terms and value, i.e. religious, sacred and supernatural essence. the method; here, in the analytic-critical approach, the foundations and assumptions of the suigeneris religion are discussed. the consequences of this look at the phenomenon of religion are:essentialism which causes the reduction of multiplicity to unity and dehistorization and generalization of religious phenomena, regardless of the social and cultural contexts and differences, studies merely non-historical structures and patterns. hence, the worldly function of religion is neglected.requires a theological, ideological and apologetic conception, a transcendental and metaphysical assumption and paying attention to religion focus and its ontological reality and the existence of religious practice instead of studying religion. incomparability, escaping from explanation and limited description of religious phenomena, and devout belief authentication to preserve the status and value of religion and thus its product is unrealistic and non-untenable and without scientific value and proof.

**Cite this article:** Mirzakhani, H., & Zurvani, M. (2023). Sui generis Religion in the Classical Phenomenology of Religion. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 8 (2), 199-224. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48537.1185

© The Author(s).
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48537.1185

**Methods:**

classical phenomenology of religion recognizes religion as unparalleled phenomenon in human life which can never be reduced to an ordinary one. Here, in the analytic-critical approach, the foundations and assumptions of the suigeneris religion are discussed and to what extent it might affect Religious Studies from the social science religionists' point of view.

**Results:**

the consequences of this look at the phenomenon of religion are:(1)essentialism which causes the reduction of multiplicity to unity and dehistorization and generalization of religious phenomena, regardless of the social and cultural contexts and differences, studies merely non-historical structures and patterns. hence, the worldly function of religion is neglected.(2)requires a theological, ideological and apologetic conception, a transcendental and metaphysical assumption and paying attention to religion focus and its ontological reality and the existence of religious practice instead of studying religion. (3) incomparability, escaping from explanation and limited description of religious phenomena, and devout belief authentication to preserve the status and value of religion and thus its product (4) is unrealistic and non-untenable and without scientific value and proof.

Conclusions:

Criticisms that focus on ignoring the historical, political and social dimensions of religion ask religious phenomenologists not to be phenomenologists in some way, but instead to be historians, sociologists and researchers of social sciences. However, the claims of the phenomenology of religion were very exclusive and questioned the validity and importance of other approaches to religion, and certainly one should have waited for such reactions from their representatives. In fact, this claim of phenomenologists who are interpreters and describers of religious experiences is true to a large extent. Every religious person feels empathy with Eliade's writings about sacred time and place since are tangible and understandable for them. For a religious person, a time and a place that has value and importance from a religious point of view is really seen in a different way, but not ontologically, that it is considered completely separate from other times and place.

If religion is unique and in its own kind (1), then religious data must have a special superiority and rank, which is claimed to be non-reductive; (2) Religion has a supernatural and metaphysical nature that is beyond the historical, social and political contexts and it should not be explained by these approaches because it causes religion to be ignored its sacred and transcendent reality. As a result (3) leads to generalization. It turns into overlooking historical-geographical, cultural and social differences, the incommensurability of religious phenomena from non-religious ones, and subjective and personal interpretation of religion.(4) Mere and non-analytical description and refraining from explaining religious phenomena and adhering to and confirming the belief of religious people, apart from its correctness and incorrectness, has no scientific value and phenomenology becomes a recounting of religious practice and not an academic and defensible work. The phenomenologists of religion, instead of discussing about the inherent or unique feature of religion, simply assumed it as a principle of their research. .(6) Phenomenologists with their theological tendencies followed the solution of the fear of losing the place of religion in scientific circles through the strategy of reinterpreting and demarcating the new time in repeating the control of the present time by placing it in patterns from the past and judging the present time based on the criteria of the past. which ends in a passive and static, shallow and unthinking, theological, conservative, elitist and vague, superiority-seeking and self-made and emotional interpretation.

**References**

Wiebe, Donald (19981):*Religion and Truth, Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion*, Mouton Publishers, The Hague

Penner , Hans H. (1986); *Structure and Religion in History of Religions*, Vol. 25, No. 3 (Feb., 1986), pp. 236-254, The University of Chicago Press. Pals, Daniel L. (1987): Is Religion a Sui Generis Phenomenon? ,in Journal of the American Academy of Religion, Vol. 55, No. 2 (Summer, 1987), pp. 259-282, Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/jaarel/LV.2.259

Murphy ,Tim (2010): phenomenology of religion; introduction and background in *The Politics of Spirit Phenomenology, Genealogy, Religion*, State University of New York press.

McCutcheon, Russell T.(1997) *Manufacturing Religion The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia,* Oxford University Press.

Fitzgerald ,Timothy (2000);*The Ideology of Religious Studies* ;Oxford University Press.

Eliade, Mircea. (1959):*The Sacred and The Profane: The Nature of Religion***,** translator: Willard R. Trask, Houghton Mifflin Harcourt.

Kristensen,W. Brede(1960):*The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*, Springer Netherlands.

Burke, T. Patrick (1984):*must the description of a religion be acceptable to a believer?* Religious Studies / Volume 20 / Issue 04 / pp 631 – 636. DOI: 10.1017/S0034412500016589

Bleeker, C. Jouco, (1954**):** *The relation of the History of Religions to Kindred Religious Sciences, Particularly Theology, Sociology of Religion, Psychology of Religion and Phenomenology of Religion*, in Numen vol.1, E. J. Brill, Leiden, Netherlands. https://doi.org/10.1163/9789004308466_006

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۱۹۵
دانشگاه سیستان و بلوچستان

# مسئله منحصربه فرد بودن دین در پدیدارشناسی کلاسیک دین

حمید میرزاخانی[۱] | مجتبی زروانی[۲]

۱. نویسنده مسئول، فارغ التحصیل ،کارشناسی ارشد ، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: mirzakhani1371@gmail.com

۳. استاد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: zurvani@ut.ac.ir

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** مقاله پژوهشی

**تاریخ دریافت:** ۱۴۰۳/۴/۸
**تاریخ ویرایش :** ۱۴۰۳/۵/۲۸
**تاریخ پذیرش :** ۱۴۰۳/۶/۲۰
**تاریخ انتشار :** ۱۴۰۳/۷/۵

**واژه‌های کلیدی:**
پدیدارشناسی کلاسیک دین،
دین منحصربه‌فرد،
امر مقدس،
دیندار،
غیرتحویل‌گرایی

**چکیده**

مسئله ی دین نزد پدیدارشناسان کلاسیک دین، ماهیتی منحصربه‌فرد، متمایز و مجزا دارد که هرگز قابل‌تحویل به امری تاریخی،اجتماعی و سیاسی نیست و باید درجایگاه و ارزش خودش یعنی دارای ذات دینی، مقدس و فراتجربی در نظر گرفته شود. در اینجا به روش تحلیلی-انتقادی به نقد مبانی و مفروضات منحصربه‌فرد بودن دین پرداخت می‌شود. پیامدهای این نگاه به پدیده دین عبارت اند از : ذات‌محوری که باعث تحویل کثرت به وحدت و تاریخ‌زدایی و تعمیم‌سازی از پدیدارهای دینی می‌شود و بدون توجه به بسترها و تفات‌های اجتماعی و فرهنگی، ساختارها و الگوهای غیرتاریخی محض مطالعه می‌شود. از این‌رو کارکرد این‌جهانی دین مغفول می‌ماند. مستلزم تصور الهیاتی، ایدئولوژیکی و مدافعانه، فرض امر متعالی ، متافیزیکی و توجه به کانون دین و واقعیت وجودی آن و جایگزینی عمل دینی به‌جای مطالعه دین است. قیاس ناپذیری، گریز از تبیین و اکتفا به توصیف محض پدیدارهای دینی و تصدق باور دیندار درجهت حفظ جایگاه و ارزش دین و لذا محصول آن. یافته‌های شخصی، غیرواقعی دفاع‌ناپذیر و فاقد ارزش علمی است.

**استناد**: میرزاخانی، حمید؛ و زروانی، مجتبی (۱۴۰۳). مسئله منحصربه فرد بودن دین در پدیدارشناسی کلاسیک دین. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۸(۲)، ۲۲۴-۱۹۹.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48537.1185

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© نویسندگان.

**مقدمه**

دین‌شناسی روشمند از حدود سده نوزدهم میلادی به‌عنوان رشته علمی مطرح شد، زمانی‌که روش‌ها و رویکرهای تاریخی، فلسفی، روانشناسی، انسان‌شناسی، اجتماعی، اقتصادی به‌دنبال تعیین منشأ و کارکرد دین بودند. دین‌شناسان اولیه دین را محصول آنیمیسم یا جان‌باوری(تایلر)، خطای زبانی (ماکس مولر)، جادو(فریزر)، روان‌رنجوری(فروید)، توتمیسم(دورکیم) و سرمایه‌داری(مارکس) می‌دانستند. تصور این بود که با یافتن خاستگاه دین در اقوام و جوامع ابتدایی می‌توان دین را تبیین و تعریف کرد و به شناخت آن رسید، داده‌های آنها عمدتاً از گردشگران واستعمارگران و مبلغان مسیحی به‌دست می‌آمد و هر کدام براساس رویکرد و مبانی رشته و علوم اجتماعی و عقلی به تبیین دین می‌پرداختند، غالباً نگاه کارکردی، تحویلی و منفی به دین داشتند و نابودی دین را در برابر علم پیش‌بینی می‌کردند. دین در بهترین حالت یک بدل و صورت ابتدایی و ناقص علم بود. نظریات آنها به‌شدت از افکار تکاملی داروین و متفکران دوره روشنگری متأثر بود. جایگاه دین در این کارزار در وضعیت دشواری قرار داشت تا اینکه عده‌ای با تمایلات الهیاتی به حمایت از دین به‌پا خواستند. در مقابل موج طغیان و حمله به دین آنها مصرّانه دین را عامل جدایی‌ناپذیر فرهنگ و جوامع بشری دانستند که اهمیت و ارزش آن از سوی دین‌شناسان اولیه مغفول مانده و رویکرد درست و واقعی به دین نداشته‌اند. برای مثال، شلایر ماخر متأثر از سنت رومانتیسیسم آلمانی با رد مفهوم "دین طبیعی" به‌دنبال ذاتی از دین بود که باید در ادیان مطلق و عالی در تاریخ جهان کشف شود. او یک ارزیابی مجددی از مشخصه تاریخی و مطلق دین ارائه داد که نقش مهمی در شکل‌گیری مطالعه علمی دین داشت. به نظر او ادیان آن چنان که حق و شایسته آن است باید مطالعه شود و نه به‌عنوان مصادیق خرافه یا دین طبیعی عقلانی. این دسته از دین‌پژوهان بیشتر متأله و دین‌شناسان تطبیقی بودند و دین‌شناسی و دفاع از دین را وظیفه خود می‌دانستند. در ادامه دین‌شناسانی چون *رودلف آتو*[1]، *برد کریستنسن*[2]، *ژوکو بلیکر*[3]، *گراردوس فاندرلیو*[4]، *میرچا الیاده*[5] و *نینیان سمارت*[6]

---

[1]. Rudolf Otto

[2] .Brede Kristensen

[3]. Jouco Bleeker

[4] .Gerard van der Leeuw

[5] .Mircea Eliade

[6] .Ninian Smart

همین ایده را قوت بخشیدند که از آنها به‌عنوان پدیدارشناسان کلاسیک دین یاد می‌کنیم. این افراد تاجایی پیش رفتند که به ماهیت منحصربه‌فرد موضوع پژوهش خود یعنی دین رسیدند و پافشاری می‌کردند که دین موضوع در نوع خاص خودش است. پدیدارهای دینی مستحق تبیین براساس ارزش خودشان هستند. پیروان منحصربه‌فرد بودن دین در نظر دارند که هرکس به دنبال تبیین پدیدارهای دینی است باید برای آنها استقلال مسلّمی درنظر بگیرد. حیات دینی باید براساس آنچه که یک دین ادعا می‌کند درک شود نه با این هدف که با چیزی غیر از آنچه که پدیدار می‌کند اثبات شود.

مسئله این نوشتار آن است که ایده مستقل و منحصربه‌فرد بودن دین در پدیدارشناسی کلاسیک دین چه جایگاه و اهمیت دارد؟ پذیرش منحصربه‌فردی دین چه کمکی به حفظ جایگاه دین در جوامع و محافل علمی و آکادمیک می‌کند و تا چه حدی مورد تأیید یا محل نقد است؟

همچنان‌که در این نوشتار می‌بینیم ادعای استقلال و منحصربه‌فرد بودن دین در پدیدارشناسی کلاسیک تلاشی برای حمایت و حفاظت از دین در برابر نظریات مغرضانه متقدّم و از سوی دیگر بقای آن در محافل دانشگاهی و علمی است. گرچه این ایده مورد نقدهای بسیار قرار گرفته است که عموماً از جانب محققان رشته‌ها و رویکردهای دیگر که مورد اتهام خود پدیدارشناسان دین بودند. در واقع پدیدارشناسی کلاسیک دین به همان چالش‌های دچار شد که به‌شدت منتقد آن بود و نتوانست درگفتمان دینی و علمی دوام آورد و تا حدی افول کرد یا دست‌کم پدیدارشناسان جدید از آن عزل نظر کردند و محدودیت های روشی و ادعاهای ایدئولوژیکی آن را کنار گذاشتند. پیرامون موضع منحصربه‌فردی دین، یک شبکه پیچیده‌ای از دعاوی و داوری‌های پنهان وجود دارد که دین و ذات همه تجربیات دینی را متمایز، تحویل‌ناپذیر، مستقل، درون‌خیز(ذاتی)، غیرتاریخی، متمایز، تکامل-ناپذیر، مقوله پیشینی ذهن، اصیل و خودبنیاد، یگانه، جهانشمول، و ساختار اساسی روان بشر و مستقل از تأثیرات اجتماعی ـ سیاسی دیده می‌شود. چنین ادعایی درباره استقلال دین از دو جهت است: طبقه‌بندی و وجودی. اولی متضمن این است که داده‌های دینی برتری الزامی بر داده‌های دیگر ندارند بلکه بدین جهت متمایز است که برخی جنبه‌های توصیفی نظری مرتبط(مثلاً درباره خدایان فرهنگی مفروض درمقابل اقتصادها یا آب‌و هوا) و تاحدی مستحق مطالعه براساس خود را دارد. اما دومی می‌کوشد جنبه یک پدیده را از همه جوانب پدیدارهای دیگر مجزّا کند و بدان برتری بخشد و به تعبیری مدافعانه یا کلامی است.

## پیشینه تحقیق

در زمینه پدیدارشناسی دین کتاب و مقالات متعددی نوشته شده است. ازجمله کتاب "*پدیدارشناسی دین*" *جیمز کاکس*(ترجمه جعفر فلاحی) کتاب درخور توجهی است. *کاکس* با اشاره به عوامل و تفکرات مؤثر در شکل‌گیری پدیدارشناسی دین ازجمله پدیدارشناسی فلسفی هوسرل و اندیشه‌های ریچل، یونگ، وبر، ترولچ به مکاتب پدیدارشناختی هلندی، انگلیسی و آمریکای شمالی می‌پردازد و در آخر نقدهایی که به این رویکرد شده ازجمله نقدهای گوین فلاد، تیمثی فیتسجرالد، دانالد ویبی و رابرت سیگال را تحلیل می‌کند.

*احمد عبادی* در مقاله "*تأملی روش‌شناختی در تعیّن معرفتی پدیدارشناسی دین*" به مؤلفه‌های پدیدارشناسی دین و به‌تبعه آن پدیدارشناسی دین می‌پردازد. پدیدارشناسی دین به‌دلیل متوقف ماندن در توصیف صرف و غفلت از تبیین، ناکارامدی مقابله با تحویل‌نگری، کلی و نامفهوم بودن و گردآوری داده‌ها و عدم سنجش و تحلیل در تأسیس رشته و علم جدید ناکام ماند.

"*نمایز میان ذات و واقعیت دین: یک ابهام در روش پدیدارشناسی دین*" نگارش *محمدرضا قائمی نیک* و *مجتبی زروانی* عمدتاً به پدیدارشناسی فلسفی هوسرل و نسبت آن با پدیدارشناسی دین می‌پردازد. پدیدارشناسی دین مکمل تاریخ ادیان، الهیات سنتی و پدیدارشناسی هوسرلی است و از این جهت رسیدن به ذات دین با مسئله تعیین جایگاه واقعیت دین تعرض و ابهام دارد. ذات پدیدارهای دینی که محصول روش پدیدارشناختی است با واقعیت دین نسبت و معنایی ندارد و با واقعیت نفس‌الامری دین و تصورات الهیاتی و کلامی متفاوت است.

## ۱.پدیدارشناسی کلاسیک دین

دین‌شناسان تطبیقی کاملاً آگاه بودند که محققان دیگر حوزه‌ها، به خصوص ظهور رشته‌های جامعه‌شناسی، روانشناسی و انسان‌شناسی نیز علاقه شدیدی به موضوع دین نشان داده‌بودند. بعلاوه اینکه در نظریات فویرباخ و مارکس و بعدها در فریزر، فروید و دیگران می‌توان تلاش وسیع برای بازگرداندن خاستگاه‌های دین به ریشه‌های نامحتمل و آشکارا بیگانه را یافت؛ به جهل و ترس اولیه، علم گمراه‌کننده یا روان‌رنجوری. دین‌باوران با این نگاه تحویلی مخالفت کردند زیرا آن با اشکال و ماهیت حیات دینی کاملاً ناسازگار است. عده‌ای از دین‌شناسان مخالفت این دیدگاه‌ها بودند و با این ادعا که در تبیین دین نباید آن را کم‌اهمیت جلوه داد به مقابله با چنین نظریاتی برخاستند. دراین رابطه می‌توان به رودلف آتو، برد کریستنسن، گراردوس فاندرلیو، میرچا الیاده، ژوکو بلیکر و نینیان

سمارت اشاره کرد که در زمره‌ی پدیدراشناسان کلاسیک هستند. همه آنها این گفته الیاده را تأیید می‌کنند که: پدیدار دینی درصورتی فی‌نفسه شناخته می‌شود که براساس خود فهم شود یعنی اگر آن به عنوان امری دینی مطالعه شود. تلاش برای فهم ذات چنین پدیداری با هر ابزار مطالعه دیگر خطاست زیرا اصل یگانه و تحویل‌ناپذیر آن را نادیده می‌گیرد. در چنین نگاهی، ویژگی منحصربه-فرد(سوی‌جنریس[۷]) و تحویل‌ناپذیر دین لازمه فهم درست است(Pals,1987:259-260).

ژوکو بلیکر از پدیدارشناسانی است که به تبیین و تشریح روش پدیدارشناسی در دین می‌پردازد: دین تحقق حقیقت متعالی(فراتجربی) است و هر تلاشی برای تبیین دین به‌عنوان محصول عوامل اجتماعی و روانشناختی یک تعدّی از معیارهای علم است. دین ولو ابتدایی و در هر صورت که ظاهر می‌شود تنها به عنوان دین می‌تواند فهم شود، یعنی در معنایی که خود دیندار وقتی‌که آگاهی خود را در زمانهای مهم(و سرنوشت‌ساز) از دست نمی‌دهد و به اعتقاد خود با واقعیتی الهی و قدسی روبه‌رو می‌شود. پدیدارشناسی دین می‌خواهد ساختار و معنای داده‌های حاصل از حوزه گسترده تاریخ ادیان را کاوش و به‌طور روشمند تنظیم کند.(Bleeker, 1954:143,147) . از نظر بلیکر، پدیدارشناسی دین هدف دوگانه دارد: (۱) از تئوریا یا تعمقّ در ذات پدیدارها پرده‌برداری می‌کند و(۲) در جستجوی لوگوس یا منطق پدیدارهاست. تئوریا به معنی روش مطالعه بی‌طرفانه و مستقیم پدیدارهایی است که با کشف مضامین دینی در برداشت‌های مختلف از خدا، انواع گوناگون انسان‌شناسی، دعا، قربانی و ارکان دیگر شعائر دینی به شهود ذات می‌انجامد. لوگوس به‌عنوان یک باور در ساختار هم ادیان تاریخی و هم دین آشکار است. هر دینی براساس قوانین و شرایع روحانی دقیق بنا شده آنچنانکه ساختار آن کاملاً منطقی است، هرچند این منطق غیر از منطق علوم طبیعی است. لوگوس یا منطق پدیدارهای دینی در ساختار ادیان تاریخی به چشم می خورد و می‌توان چهار رکن این ساختار را شناسایی کرد: اشکال ثابت و پایدار، عناصر تحویل‌ناپذیر، لحظات درخشان(اشراق)[۸] و نمونه‌ها. اشکال ثابت و پایدار توازن ها و تشابهات میان ادیان مختلف است. عناصر تحویل‌ناپذیر در نشانه خاصی و در خصوصیات مشخصی که هر دینی را یک پدیدار منحصربه‌فرد می‌کند نمایان می‌شود. لحظات درخشان انواع مختلف نگرش‌هایی است که انسان‌های دیندار در مواجهه خود با قدرت الهی به دست می‌آورد. انسان‌ها معرفت دینی را از راه‌های مختلفی کسب می‌کنند. خاستگاه معرفت دینی کل

[7] .Sui generis

[8] . points of crystallization

ساختار دین که براساس آن بنا شده است را تعیین می‌کند. در آخر، مشخصه نمونه‌ای دین، باوری است که یک دین با تمام قوای متمرکز خود به‌دنبال آن است و در یک صورت ایده‌آل ظاهر می‌شود. پدیدارشناسی دین روش مطالعه جدا و مستقل است اما یک وابستگی متقابل میان پدیدارشناسی دین و تاریخ ادیان وجود دارد. تاریخ ادیان پیوسته داده‌های برای مطالعات پدیدارشناختی فراهم می کند و درمقابل، پدیدارشناسی دین باورهای نظامند و اصول اکتشافی برای تاریخ ادیان به ارمغان می آورد. زمانیکه مورخ دین در انبوه داده‌های فرآمده از تاریخ یا ادیان گم می‌شود مفاهیم پدیدارشناختی می‌توانند چراغ راه و راهنمای او باشند که امکان کاوش در هسته و ذات پدیدارها را فراهم می‌سازد. همچنین حوزه نابسامان مطالعه تاریخ ادیان را با نشان دادن مسائل و مشکلات آن به یک نوع چشم‌انداز منسجم و پژوهش گونه‌شناختی مبدّل می‌سازد(Ibid, 1954:149) .

## ۲.پیش‌فرض‌های منحصربه‌فرد بودن دین

### ۲-۱.غیرتحویل‌گرایی

رویکرد پدیدارشناختی در مقابل رویکردهای تحویل‌گرایانه و طبیعت‌گرایی است. مسئله مهمی غیرتحویل‌گرایی این است که آیا دین پدیده‌ای منحصربه‌فرد است که هر دربرابر هر تحویلی ایستادگی می‌کند یا می‌تواند به علوم اجتماعی یا رفتاری تحویل یا تفسیر شود ؟ دین مبنا یا بُعدی دارد که از تحویل آن به تبیین‌های دنیوی و طبیعت‌گرایانه جلوگیری می‌کند و پدیدارشناسی دین مدتهاست که با این پیش‌فرض شناخته می‌شود. ادین پولُس با بیان رواج این پیش‌فرض می‌نویسد:«دین تحویل-ناپذیر است زیرا ذات، یعنی ساختار یا معنای معقولی(امر مقدس) داردکه مانع از برابری یا اختلاط آن با ظهورات اجتماعی یا روانشناختی عَرَضی می‌شود» (Idinopulos and Yonan1994:2, 75). اتهام و برچسب تحویل‌گرایی به رویکردهای دیگر راهی برای غیرموجه ساختن هر مدل تحلیلی غیر از مقولات منحصربه‌فرد(سوی‌جنریس) در مطالعات دینی است. پدیدارشناسان با طبیعت‌گرایی در تحویل دین به پدیده‌ای کاملاً طبیعی و یا اجتماعی مخالفت می‌کند. الیاده پدیدارشناسی دین را عمدتاً با ایستادگی‌اش دربرابر روش‌های علمی اجتماعی و تحویل‌گرا تعریف می‌کند. دین ذاتی دارد که اساساً مستقل از تاریخ و فرهنگ است و بدین‌طریق ضرورت روش مطالعه جایگزینی را بیان می‌کنند(Blum,2012,1034). دین نباید در یک چارچوب خطی تطوری تبیین شود تا نتیجه آن تحویل دین به یک پدیده اجتماعی، روانی، تاریخی و اقتصادی شود. پدیدارهای دینی باید در سطح خاستگاه دینی، یگانه و تحویل‌ناپذیر آنها یعنی امر مقدس درک شوند. مفاهیمی چون مانا، امر مقدس،

نومن، رازناک، هیبتناک و جذاب، در آن زمان و بنیان هستی و نیز آموزه‌های مختص اسطوره و نماد به عنوان ابزارهای تحلیلی غیرتحویلی بیان می‌شوند که منحصراً برای مطالعه دینداری بشر طراحی-شده است(Braxton,2009:395-396). این فهم از آگاهی دینی متضمن این است که دین‌پژوهان با دو انتخاب انحصاری دوجانبه روبه‌رو هستند: یا تحویل‌گرایی یا ورود پنهانی به دعاوی دینی. دین-پژوهان باید ازمیان ملحد یا الهی‌دان بودن یکی را برگزینند. یا به تبیین‌های تحویلی از دین بپردازند یا اینکه به پیش‌فرض الهیاتی که دین حقیقت دارد تن‌در دهند.(Blum,2012,1039) .

رابرت سیگال با نشان دادن عدم کفایت تبیین غیرتحویلی الیاده از دین نتیجه می‌گیرد که نه فقط این تبیین‌های غیرتحویل‌گرایانه غیرضروری اند بلکه غیرممکن نیز هستند و دست‌کم به عنوان تبیین‌های علمی روشن‌گر حقیقت دین غیرممکن اند هرچند ممکن است به‌مثابه توصیفات معنای دین مورد نظر دینداران امکان‌پذیر باشند. و «تبیین تحویل‌گرایانه از پدیدارهای دینی تنها راه ممکن برای تفسیرگر غیردیندار است».(Segal,1986:107). مبنای بیزاری از تفاسیر تحویل‌گرایانه هراس از این است که خدا را به یک پندار تحلیل برود. الیاده به منظور حفظ واقعیت خدا بر تفسیر تحویل-ناپذیر از دین تأکید می‌کند(pals,1986:32). مدافعان منحصربه‌فرد بودن دین با تمرکز بر مسئله تحویل‌گرایی گرچه مدافع روش مقایسه بودند اما منطق موضع منحصربه‌فرد بودن بیشتر منتهی به قیاس‌ناپذیری ماهیت پدیدارهای دینی یگانه و تصور تجربه دینی به‌عنوان پدیده‌ای تحویل‌ناپذیر شد. پدیدارشناسان کلاسیک هیچ تلاشی برای فهم منحصربه‌فرد بودن دین برمبنای روان‌شناختی یا فلسفی نکردند بلکه صرفاً به‌عنوان امری بدیهی یا اصلی که راهنمای پژوهش محققانه آنهاست بدان استناد کردند. در مدل منحصربه‌فرد بودن دین فرض بر این است که پدیدارهای دینی وجود دارند و دارای خاصیت ذاتاً ویژه‌ای هستند. این موضوع مطالعه دین‌شناسان را مبهم و نامفهوم می‌کند یعنی فرآیندی که ازطریق آن افراد پدیدارها را دینی یا غیردینی می‌نمایند. عاملان مدل منحصربه‌فرد بودن دین یا پدیدارشناسان کلاسیک دین این فرآیند را با ذاتی‌کردن پیوند بین پدیدار و انتساب دینی نامفهوم و غیرقابل‌فهم کردند(Taves ,2009:19-21 ). آنها دین را ذاتاً مجزا و مستثنی می‌کنند، با تابوسازی از آن محافظت می‌کنند تا از تحویل دین به چیز دیگر جلوگیری کنند و دربرابر مقایسه آن با پدیده‌های غیردینی و تبیینی که دین را در جایگاه غیردینی بیندازد محافظت‌کنند. یعنی ازطریق تابوسازی علیه تحویل‌گرایی بدون هیچ توجیه اضافی دین را از دنیوی شدن حفظ می‌کنند. ( Ibid ,2009:33-34).

### ۲-۲.دیدگاه و تجربه دیندار

مفهوم تجربه دینی در مطالعه دین آنگونه که در غرب مدرن فهمیده می‌شود عمیقاً جای گرفته است. در سده‌های نوزدهم و بیستم، بسیاری از تجددخواهان در غرب و جاهای دیگر این تفکر را پیش‌گرفتند که نوع خاصی از تجربه که ممکن است به‌عنوان دینی، عرفانی، معنوی بیان شود ذات دین و هسته مشترک ادیان جهان را تشکیل می‌دهد .این فهم از دین و ادیان در سده اخیر بر مطالعه آکادمیک دین غالب شده است.برای متألّهان متجدّد که جا پای متألّه پروتستانی لیبرال یعنی شلایر ماخر قرار دادند، تجربه خود تصدیق‌کننده شخص به‌نظر منبع امیدوارکننده‌ای برای بازسازی دینی بود که از گزند روش‌های انتقادی تاریخی به نسبت منابع آموزه‌ای، کتاب مقدسی و کلیسایی کمتر آسیب‌پذیرتر بود. متألّهان لیبرال مسیحی در اوایل سده بیستم مثل رودلف آتو، ناتان سولدربلوم و فردریش هیلر تجربه نومینس، مقدس یا الهی را محور مسیحیت و به‌تبعه آن محور همه ادیان دیگر قرار دادند.دین-شناسان برجسته سده بیستم یعنی فاندرلیو، الیاده و سمارت به همین چرخش فکری این سده اتکا کردند؛ یعنی تأکید بر تجربه برای صورتبندی فهم‌شان از دین و روش‌های پدیدارشناختی متمایزی که فکر می‌کردند باید برای مطالعه دین استفاده شود (Ibid ,2009:4-5 ).

دیدگاه، تجربه و باور دیندار نقش محوری نزد پدیدارشناسان کلاسیک دارد. آگاهی دیندار تنها توسط کسی که معتقد به این دیدگاه است می‌تواند درک شود. مثال بارز این گفته *رودلف آتو* درکتاب مفهوم امر قدسی است که می‌گوید آن کسانی که خودشان تجربه دینی شخصی نداشته‌اند نمی‌توانند این کتاب را درک کنند. چنانکه کریستنسن می‌گوید« اگر واقعاً می‌خواهیم دین را درک کنیم باید به تصدیق و شهادت دیندار مراجعه کنیم» و هرگز نمی‌توان سنت دینی شخص دیگری را آنگونه که دیندار تجربه می‌کند تجربه کرد(Kristensen/Carman,1960:13). واقعیتی دینی غیر از ایمان دیندار وجود ندارد و او همیشه بر حق است. پدیدارشناس دیدگاه دیندار یا تجربه‌ای که او از متن مقدس واقعی یا نجات‌بخش تلقی می‌کند را توصیف و تفسیر می‌کند. پدیدارشناس به تجربه‌ای که دیندار متعالی می‌داند یعنی آنچه در آگاهی دیندار ظهور می‌کند و نه امر متعالی فی‌نفسه سروکار دارد؛ موضوع متعالی مکاشفه تا اندازه‌ای که مورد نظر و التفات یک تجربه عینی و حاضر باشد مورد توجه پدیدارشناس است. موضوع و متعلق متعالی فی نفسه چیست بدون ارتباط آن با وجود حاضر مدرِک(دیندار) برای پدیدارشناس اهمیتی ندارد(Blum,2012,1030) . اگر درمطالعه دین توصیف دین باید برای دیندار آن قابل‌پذیرش باشد این بحث یا ادعایی درباره حقیقت است یعنی تنها آن

توصیفاتی از ادیان، حقیقی هستند که مورد تأیید متدیّان آن دین‌ها باشند یا اینکه یک تدبیر یا بازدارندگی است. پدیدارشناسان به دلایل سیاست‌مدارانه، برای مثال مباحث مرتبط با کلیسای جهانی، نباید توصیفاتی از ادیان به کار ببرند که مورد پذیرش پیروان آنها نباشد.یعنی توصیفی از یک دین حقیقی و واقعی است که دینداران آن دین بپذیرند. اگر فردی که دین‌باور است تنها می‌تواند دین را درک کند و فردی که منتقد دین است گزارش ناقصی از آن می‌دهد پس هیچ دینی قابل نقد نیست(Burke,1984:631,634). سیگال به‌درستی تأکید می‌کند که چیزی که ازنظر دیندار درست و حقیقی است لزوماً فی‌نفسه درست و حقیقی نیست. و این منجر به اشتباه گرفتن فهم دین با تصدیق آن می‌شود. قرار دادن ذات دین در آگاهی شخصی اعمال اشخاص یک ادعایی الهیاتی است(Fitzgerald,2000:15-16). رویکرد منحصربه فرد بودن مطالعه دین که دین را براساس تجربه دینی تعریف می‌کند، مطالعه دین را مجزا می‌کند و با ممانعت از مقایسه آن با امور غیردینی از آن محافظت می‌کند.

به نظر ویبی، بعد بیرونی دین ارتباط ضروری و مهم با بعد درونی و ذهنی دارد. همیشه نوعی نمود بیرونی مرتبط با نیت درونی دیندار وجود دارد که ازطریق آن ماهیت و معنای آن نیت درونی کشف و درک می‌شود. ویژگی تجربه که آتو با عنوان "رازناک، هیبتناک و جذاب" تعریف می‌کند ازنظر علمی هیچ تلاشی برای توصیف، تحلیل و درک معنا نمی‌کند. همه کسانی که به‌دنبال تحلیل ذهنی از دین هستند گرفتار این دور باطل‌اند که فهم تجربه درونی تنها ازطریق تفسیر نمود عینی آن است اما تفسیر مناسب، خود به بینش پیشینی از تجربه درونی وابسته است. مسائل حقیقت در دین ارزش متافیزیکی دارند. برای کسانی که دین را با نگاه فراطبیعی جهان یکی می‌دانند تحلیل علمی باید دین را تضعیف کند(Ibid, 1981:153-154). تصور خدا به عنوان امری واقعی در توصیف پدیدارشناختی از مسیحیت نیازمند توصیف واقعیت وجود باور دیندار است و این مسئله را مطرح می‌کند که آیا وجود باور دیندار توجیهی دارد یا خرافه است زیرا بی‌شک تبیین ایمان بسته به واکنش به آن کاملاً متفاوت است. پس مطالعه دین با هدف توصیف پدیدارشناختی که صرفاً توصیف واقعیت کانون دین است بدون تحلیل جانبداری دیندار از ادعای موجود، فقط گزارش طبیعت‌گرایانه و تقلیل-گرا از دین است(Ibid, 1981:160-161).

**۳-۲.امر مقدس**

منحصربه‌فرد بودن پدیدارهای دینی به‌نظر آتو و به تأثیر از فلسفه ایدئالیسم کانتی ریشه در"قوه ذاتی و نهادی ذهن دارد که مستقل از همه ادراکات در عقل محض است ". درست همانند مفروضات کانتی که بدون استفاده از زمان و مکان به عنوان صُور ادراک نمی‌توان جهان خارجی را درک کرد. در حوزه دین نیز آتو می‌گوید که تنها از راه یک مقوله ذهنی پیشینی یگانه که همچون منبع معرفت و شناخت عمل می‌کند می‌توانیم امر قدسی یا نومینس را درک کنیم. مکانیسم ذهنی برای درک امر قدسی در نهاد و فطرت انسان است. براین اساس، مستقل بودن پدیدارهای دین برخاسته از استقلال قوه روانی محصول آنهاست. شانتپی دلا سُسی که از پدیدارشناسان کلاسیک دین هم است ادعای مشابهی را مطرح کرد که تبیین‌های طبیعیِ صرف از بسیاری از پدیدارها یک‌جانبه و درنتیجه خطاست و هنگامی‌که پدیدارهای دینی را براساس ارزش درونی آنها می‌سنجیم روش علم طبیعی کافی نیست. فاندرلیو بر وجود یک شهود متمایز، درک قدرت فوق‌العاده که فراتر از تجارب عادی انسان از طبیعت و فرهنگ قرار دارد تأکید می‌کند. الیاده همانند فاندرلیو از نوعی تجربه بشری مشخصاً دینی سخن می‌گوید. او با توجه به تفکرات یونگی این تجربه را به ویژگی متمایز روان انسان یا همان فراآگاهی بازمی‌گرداند. پس خاستگاه دین در قوه مستقل ذهن و مکانیسم متمایز ذهن ریشه دارد(Pals,1990:3-4).

همه پدیدارشناسان کلاسیک، دین را صورت بشری جدا و مجزای تجربه‌ای می‌دانند که نتیجه ارتباط انسان با آن چیزی است که متعالی کرده یا باور به متعالی بودن آن دارد. ازاین‌رو الیاده پدیدارشناسی دین را مطالعه امر قدسی بیان می‌کند. مطالعه " سرّ دین" یا "امر قدسی[۹]" به دو زیرمجموعه تجربه درونی و بیرونی تقسیم می‌شود و شامل کل مجموعه اساطیر، مناسک، دگماها و اخلاقیات می‌شود. پدیدارشناسی دین ظهورات دینی را تنها بدان اندازه داده فرهنگی، اجتماعی، روانشناختی می‌بینند که نگاه به دین به عنوان مقوله بشری مجزا را تضعیف نکند (Wiele,2000:266,270-273). روش ترکیبی الیاده (پدیدارشناسی،هرمنوتیک و ساختارگرایی) بر مطالعه همدلانه بسیاری از ظهورات(تجلیات) نمادین آنچه که او امر مقدس ازلی در جهان تاریخی نامقدس می‌نامد متمرکز است. روش‌های بحث درباره منحصربه‌فرد بودن دین به زبان الیاده

[9]. The holy

با متعلّق مفروض آن یعنی امر مقدس که مرجع نهایی همه تجلیات مقدس تلقی می‌شـــود،تعریف می‌گردد( McCutcheon,1997:39). الیاده همه اسـاطیر و مناسـک را به امر مقدس ازلی نسـبت می‌دهد که در جهان نامقدس به لحاظ سـیاسـی ـــ اجتماعی متجانس تاریخ ظهور یافته است. در نوشـته‌های او دوگانگی مقدس و نامقدس همانند دورکیم ابزار توصـیفی دقیق مورد اسـتفاده برای تفسـیر داوری‌ها و نسـبت‌های معین نیست که مدافعان آن را آگاهانه یا غیرآگاهانه مهم با ارزشمند می‌شـمارند. برای الیاده این دوگانگی برپایه تمایز وجودشناختی بین امر مقدس، که مظهر نظم، امر معنادار غایی و واقعی، و امر نامقدس که دربردارنده بی‌نظمی، حدوث(وابستگی) و غیرواقعیت است. امر مقدس منحصـــربه‌فرد، کاملاً یگانه، مجزّا و درنتیجه خودبنیاد تصـــور می‌شـــود. لذا داده دینی زمانیکه براسـاس مرجع خودش دیده شود معنای عمیقش را آشکار می‌کند و نه هنگامی‌که به یکی از جنبه‌های فرعی بستر خود تحویل برده شود ( Ibid,1997:50-52).ذات دین در نوع منحصربه‌فرد تجربه یافت می‌شـود که با مفاهیم مشـخصـاً دینی نظیر امر مقدس(الیاده)، نومینس(آتو) یا قدرت الهی(فـاندرلیو) پیوند دارد. این رویکرد در دو زمینه عمده مورد نقد شـــدید واقع شـــد. یکی، این رویکرد تجربه دینی را محصول امری یگانه یا منحصربه‌فرد نشان داد که باید با استفاده از روش‌های خاص علوم انسانی مطالعه شود. آنها معتقدند که دین‌شناسان باید نگاه دینداران را نوع یگانه تجربه تلقی کنند و نباید تلاش کنند تجربیات آنان را از ترس اینکه به چیزی دیگر تحویل برده شـــود از منظر زیستی،روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی تبیین کنند . دیگری، این رویکرد دین و ادیان را جنبه خاص حیات و فرهنگ بشر جدای از دیگر جنبه‌ها قرار می‌دهد (Taves ,2009:3). پدیدارشناسان با اینکه امرمقدس یا قدسی با امور دینی باید چگونه تشخیص یابند و نیز درک شوند مخالف بودند. از نگاه آتو امر قدسی باید ازمنظر عاملی کاملاً غیرعقلانی که با عنوان نومینس نام می‌برد بیان شود. این متعلق نومینس متمایز به احسـاسـی وابسته یا حالت ذهنی منتهی می‌شود که آتو مدعی است کاملاً منحصـربه‌فرد اسـت و قابل تحویل به هیچ چیز دیگر نیسـت. استفاده از صفت "دینی" یا هر صـــفت اعلی نظیر" نومینس"، "مقدس"، " عرفانی"، "معنوی" یا جادویی به‌عنوان ابزاری درجهت تعیین موضـــوع مورد مطالعه، محدودکننده و گمراه‌کننده اســـت و درعوض این پژوهش باید مقوله گســـترده‌تر و کلی‌تر پدیده‌های خاص و مجزاشـــده را دنبال کند که برای اهداف پژوهش بیشـــتر راه‌گشـاسـت.این ادعا که دین منحصـربه‌فرد اسـت یعنی دین نمی‌تواند و نباید غیر از منظر دینی تبیین شود (Ibid ,2009:16-19 ).

بنابراین، محور پدیدارشناسی دین چیزی است که در اعمال مناسکی، گفتار اسطوره‌ای، باور یا حس عرفانی مورد توجه و درک است که این متعلق شناخت التفاتی را "امر مقدس" می‌نامیم، بدون تعیین ماهیت آن، که امر مینوی ترسناک آتو،"قدرت" مورد نظر فاندرلیو و"زمان ازلی" الیاده باشد. به بیان کلی، و با نظر و تأکید بر دغدغه متعلق شناخت التفاتی و ادراکی می‌توان گفت که هر پدیدارشناسی دین، پدیدارشناسی امر مقدس است.(Penner,1986:240)

**۲-۴.تاریخ‌زدایی ـ بستر زدایی(ذات‌محوری)**

ازنظر آتو، احساس دینی بیانگر مقوله کاملاً پیشینی غیرتطوّری است که جنبه اصلی، تحویل-ناپذیر، کاملاً اولیه و بنیادی تجربه بشری است که از همه ادراکات جداست و می‌توان آن را از تأثیر شرایط تاریخی به دور دانست. فاندرلیو نیز همانند آتو می‌نویسد:«هرکس با قدرت(الهی) مواجهه شده‌است کاملاً اذعان می‌کند که در پیشگاه وضعیتی که در تجربه قبلی خود هرگز برایش مأنوس نبوده و نمی‌توان از چیز دیگر غیر از سوی‌جنریس یا منحصربه‌فرد دریافت کرد. تنها می‌توان با اصطلاحات دینی مانند مقدس و مینوی خطاب کرد(van der Leeuw,1963:47-48)».

میرچا الیاده در کتاب *مقدس و نامقدس* می‌گوید: «امروزه مورخان ادیان به دو جهت گیری روش‌شناختی مختلف اما مکمل تقسیم می‌شوند: گروهی اساساً بر ساختارهای بخصوص پدیدارهای دینی تمرکز دارند و گروهی دیگر به بررسی بسترهای تاریخی می‌پردازند. اولی به دنبال فهم ذات دین و دومی به‌دنبال کشف و تبادل تاریخ دین است»(Eliade,1959,232). الیاده بااینکه می‌پذیرد این دو رویکرد مکمّل یکدیگرند اما آشکارا بیان می‌کند که دین چیزی هست که آن‌را ظهورات تاریخیش جدا می‌کند و نمی‌تواند به این بستر تاریخی تحویل برده شود و آن ذات دین است که پدیدارشناسی دین عمدتاً دغدغه آن را دارد.(Eliade 1969: 9, 35) الیاده معتقد است که بین خود مطالعه دین و مطالعه دین که درتاریخ بشر آشکار شده تمایز زیادی است. او بین مطالعه جنبه‌های دینی حیات بشر و مطالعه جنبه‌های دینی حیات بشر که در اشکال متنوع ظاهر شده است، یعنی مطالعه امر مقدس که همچون عاملی غیرتاریخی درک می‌شود که بیرون از جهان طبیعی و ازطریق آن عمل می‌کند، تمایز ضمنی قائل است . پس تبیین دین صرفاً نمی‌تواند از تبیین انسانها به‌دست آید زیرا دین ضرورتاً چیزی بیش از این است.درنتیجه، به زبان فاندرلیو، این دوگانگی میان دین در ذات و ظهور ظاهراً بر یک فرض غیرمشخص و غیرقابل‌دفاع دررابطه با ماهیت غیرتاریخی و فرابشری تجربه و حالت دینی استوار است. اساس بحث منحصربه‌فرد بودن دین مبتنی بر این فرض است که

برخی از جنبه‌های تجربه بشری از تعاملات و گفتگوهای انسانهایی که درون شرایط تاریخی و فرهنگی قرار دارند می‌تواند جدا شود.برای مثال، الیاده از آنجاکه مدعی است پدیدارهای دینی، که به طور کلی هایرافنی‌ها یا تجلیات امر مقدس خوانده می‌شوند، اساساً محصول تاریخی ارزش‌گذاری شده تعامل میان جهان مقدس، ازلی و کلی و برخی ارکان متمایز جهان نامقدس است، پس، مطالعه امر مقدس به معنای توصیف، تنظیم و مقایسه ظهورات تنوع آن است. درنتیجه، این نوع بحث از دین شامل مطالعه ظهورات تاریخی امر مقدس غیرتاریخی، ازلی و غیرتاریخی است( McCutcheon,1997:13,35).

رویکرد پست‌مدرن به دین مخالف نظریه‌پردازی درباره دین است چراکه نظریه‌پردازی فقط به-دنبال شباهت‌های میان ادیان است و تفاوت‌ها را نفی می‌کند درجاییکه که باید تمرکزش بر تفاوت‌ها باشد.و تفاوت هر دینی را باید به رسمیت بشناسد(Segal,2006:158) . جریان ضدذات‌گرای پست-مدرنیسم تعیین روش واحد برای مطالعه دین را رد کرد، مفهوم علم دین را کاملاً رها کرد (Braxton,2009:389-390). بحث از دین منحصربه‌فرد باعث توجه به تشابه و ذوات انتزاعی و بی‌توجهی به تفاوت‌ها، تاریخ و بسترهای اجتماعی ـ سیاسی می‌شود. و درگیر گفتمان لیبرال کلی می‌شود که از تفاوت مادی درجهت تشابه غیرمادی و انتزاعی چشم می‌پوشد.

پدیدارشناسان با استفاده از راهبردهای مشتثنی کردن، داده به‌لحاظ تاریخی مجزا و فهم‌ناپذیر می‌سازند که به عنوان قدرت، دین فی‌نفسه، امر مقدس و نظایر اینها شناخته می‌شود. از نگاه آنها داده‌های دینی منحصربه‌فرد هستند که عموماً به عنوان معنای متمایز، یگانه و خودبنیاد فهم می‌شوند. الیاده یکی از این افراد است اما نه تنها نمونه این نوع رویکرد. دیگر راهبردهای روش‌شناختی مرتبط، که معیار عقل‌گرایانه به‌کار می روند تا با بیرون کشیدن داده از سطح گسترده‌تر داده‌های متأثر از شرایط تاریخی بدان برتری دهند، مبتنی بر تاریخ‌زدایی[۱۰](مطالعه ساختارها یا الگوهای غیرتاریخی محض)، تعمیم‌سازی[۱۱](اطلاق یافته‌ها از یک حوزه به حوزه دیگر صرف‌نظر از تفاوت‌های تاریخی،جغرافیایی و...)، ذات‌محوری‌کردن[۱۲](تحویل کثرت به وحدت)و طبیعی‌سازی[۱۳](ارائه دیدگاه نسبی خود آشکار) هستند. نقد طبیعت‌گرای اولیه از ادعا منحصربه‌فرد دین این است که دین‌پژوهان

[10]. dehistoricization
[11]. universalization
[12]. essentialization
[13]. naturalization

اغلب باورهای انتزاعی به‌لحاظ تاریخی منفصل و تجربیات درونی را به‌عنوان داده‌های خود می‌گیرند به‌جای اینکه بررسی کنند که چگونه این باورها بهم‌مرتبط‌اند، خاستگاه آنها چیست و چگونه در بستر تاریخی وقوع اعمال بشری تغییر ایجاد می‌کنند(McCutch eon,1997:18,31). مطالعه دین به عنوان موضوعی منحصربه‌فرد یعنی دین همچون پدیده‌ای بیرون و جدا از تحلیل‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، جامعه‌شناختی و تاریخی باعث ضعف پژوهشی می‌شود که همان مطالعه غیرتحویل‌گرایانه دین است. دلیل پیشینی وجود ندارد که پدیدارهای دینی قابل تحویل به مجموعه‌ای از پدیدارهای منحصربه دین باشند. نمی‌توان گفت که داده‌های اولیه دین یا نظریات و روش‌ها برای چگونگی شکل‌گیری پدیدارهای دینی از این داده‌های اولیه دارای نوع خاص خوداند یعنی دینی یگانه‌اند(Rennie,2014:106) و« دلیل منطقی وجود ندارد که پدیدارهای دینی شناخت‌پذیر اساساً از یا بیشتر از پدیدارهای اجتماعی غیردینی قابل‌تحلیل اجتماعی عرفی جداست(Wiebe,1983:303)».

مکاچن می‌گوید تصور دین به عنوان امری آن‌جهانی روشی حساب‌شده برای پوشاندن این است که دین درواقع تاچه اندازه منشأ و کارکرد این‌جهانی دارد. امثال الیاده ممکن است درظاهر جستجوی منشأ دین را به خاطر لاینحل بودنش نفی کنند اما آنها رسماً درگیر جستجوی خود دیندار برای منشأ دین می‌مانند. این جستجو در عوض با تعیین منشأ دین بیرون از تاریخ، زمان اسطوره‌ای و کماکان بیشتر با استفاده از اسطوره جبران می‌شود تا گذشته را بازیابد، آن را حاضر کند و بدین‌وسیله تاریخ را برجسته سازد(Segal,2006:162-164). یک نوع وحشت از تاریخ را می‌توان در پدیدارشناسی دین دید زیرا ذات غیرتاریخی دین زمانیکه که تحت‌تأثیر تاریخی قرار گیرد رو به زوال می‌رود. ازاین‌روی، مطالعه تطبیقی ادیان زوال اجتناب‌ناپذیری که هر دینی درمعرض آن است را برجسته می‌سازد؛ دین از ارتباطش با جهان همانند پاک‌ترین هوا از استنشاقش زیان می‌بیند. بنابراین، مطالعه تطبیقی دین که دین تاریخی را مطالعه می‌کند ضرورتاً با مطالعه پدیدارهای دینی ناخالص[۱۴] سروکار دارد(McCutcheon,1997:58-59). دین نباید به همان اندازه تاریخ از سیاست، اقتصاد، ادبیات و هر حوزه دیگرعلوم انسانی و اجتماعی مستقل درنظر گرفته شود. آنچه باید مورد توجه قرار گیرد این است که دین به قلمروی از تجربه و فرهنگ بشری تعلق دارد که به‌اندازه کافی مهم و واقعی است به آن به عنوان حوزه پژوهش خاص توجه شود.

[14]. impure

### ۲-۵.مبنای الهیاتی ـ متافیزیکی

پدیدارشناسان کلاسیک دین مصّرانه متفق‌القول‌اند که انسان موجودی دین‌ورز است و دین باید همچون پدیده‌ای منحصربه‌فرد ذهن و روح بشر مطالعه شود. در پس کثرت ادیان تاریخی و جغرافیایی متفرّق یک بنیاد متافیزیکی و فراتاریخی غایی وجود دارد. *دانالد ویبی* درباره تغییر نامحسوس علایق الهیاتی درون رشته مطالعات دینی که جایگاه‌ش در محافل آکادمیک جدید را تنها با نشان دادن خودش به عنوان رویکرد کاملاً علمی تثبیت کرده است هشدار می‌دهد. از نظر ویبی، تبیین در پدیدارشناسی به‌منزله کم‌اهمیت جلوه‌دادن است و باید به هرقیمیتی کنارگذاشته و دوری شود. دین را نباید" کم اهمیت جلوه داد" و این بیانگر واقعیت وجودشناختی دین است که ممکن است درحقیقت برخوردار نباشد. این مفروضات نشانه طرح الهیاتی پنهانی و ناخودآگاه در مطالعه آکادمیک دین است. هدف دین‌شناسان اولیه برای مطالعه دین هم‌تراز با محافل دانشگاهی این بود که باید مراجع موجّه و معقول را متقاعد کنند که رشته جدید صرفاً کار الهیاتی تقلید نکرده است (Wiebe,1988:12-15). استقلال دین به‌منزله نفوذ اعتقاد دینی به مطالعه دین است و پوششی است که دین‌باوران اعتقاد شخصی خودشان را به علوم اجتماعی وارد کنند. ازادعای اینکه دین پدیده‌ای مستقل است تحقق واقعیت متعالی دریافت می‌شود. مطالعه علمی دین باید از توصیف صرف به تبیین برسد و تا آنجاکه به‌دنبال تبیین پدیدارهاست تحلیل دقیق می‌کند. اینکه مسئله حقیقت نباید در مطالعه علمی دین مطرح شود بدین معناست که یک دین‌شناسی عینی اختصاصی وجود دارد که هم از علوم اجتماعی که با پدیدارها دینی سروکار دارد و هم از روش الهیاتی متمایز است. علوم اجتماعی، کذب ذاتی دین را فرض می‌گیرد و الهیات، صدق ذاتی آن را. علم دین بدون ارجاع به مباحث غامض متافیزیکی حقیقت، با درک علمی از دین سروکار دارد .علم دین به‌عنوان رشته متمایز و مجزا با روش مختص خود ناممکن است(Ibid, 19981:4-6).

به‌گفته *رابرت برد*[15] جستجو ذات دین دقیقاً هنجاری است تا توصیفی و تاریخی. مقولات وجودشناختی پدیدارشناسی دین ضرورتاً کارکرد برتری‌سازی دارد که به برخی پدیده‌ها ارزش و واقعیت بیشتر از دیگر چیزها می‌دهد. بدین علت که ساختار گفتمان پدیدارشناسی دین مملو از این رتبه‌بندی و ارزش‌گذاری‌هاست و مؤلفه جدایی‌ناپذیر این گفتمان است. پدیدارشناسی دین با مفاهیم

[15]. Robert Baird

دینی ـ متافیزیکی و نیز الهیات وجودی[۱۶] آغشته شده طوری‌که بهتر است آن‌را متافیزیک بنامیم تا الهیات. *هانز پِنر* با ملقّب ساختن پدیدارشناسی دین به الهیات، پدیدارشناسی را به حمایت از حقیقت دین در پوشش توصیف‌گرایی و طبقه‌بندی بی‌طرفانه متهم می‌کند.(Murphy,210:18-19) .از نظر *فیتسجرالد*، مبنای نظری غیرالهیاتی برای مطالعه دین به عنوان رشته آکادمیک مجزّا وجود ندارد. در اکثر دین‌شناسی تطبیقی که پدیدارشناسی دین نیز خوانده می‌شود این فرض اساسی نهفته را دارد که دین پدیده‌ای جهانشمول، متمایز و جدا در همه فرهنگ‌ها و کل تجربه بشری بوده که نیازمند دپارتمان‌ها و روش‌شناسی‌های خاص برای مطالعه است. دین درواقع اساس صورت جدید الهیات است که او آن را الهیات لیبرال جهانی[۱۷] می‌نامد. تلاش برای پنهان کردن ذات الهیاتی مقوله دین و نشان دادن آن همچون واقعیت یگانه بشری تحویل‌ناپذیر به الهیات یا جامعه‌شناسی بیانگر این است که آن در پیکربندی غربی، ارزشها کارکرد ایدئولوژیکی دارد که کاملاً شناخته نشده است. مطالعه دین یا پدیدارشناسی دین صورت مبدّل الهیات لیبرال جهانی است. پدیدارشناسان کلاسیک دین معتقدند که همه انسانهای دیندار استعداد طبیعی برای درک امر بی‌نهایت دارند و ادیان اشکال یا حالات مشخصی هستند که به این شناخت‌ها یا احساسات خاص نمود عینی می‌دهند. این واقعیت لایتناهی وجود معقول متعالی تصور می‌شود که به تاریخ بشر غایت و معنا می‌بخشد که درواقع باوری یهودی ـ مسیحی است که در پژوهش بین‌فرهنگی وارد شده‌است (Fitzgerald,2000:3-7) . پدیدارشناسان دین و اسلاف سده‌نوزدهمی آنها در دین‌شناسی تطبیقی معنای سنتی و نجات‌شناختی ایمان به عیسی مسیح و بستر فرهنگی/نهادی آن در جهان‌مسیحیت را در بسیاری از جهات بین-فرهنگی مختلف بسط و انتقال دادند تا تعداد بیشتری از تشابهات مفروض را در برگیرند. لذا دین با بن‌مایه الهیاتی و فراطبیعی‌گرایانه خود غیرضروری و اضافی است(Ibid,2000:14,17). بنا به نظر *ویلرد آکستابی* نیز پدیدارشناسان دین با اعتبار بخشیدن به دین دیگران، آن را برای سنت خودشان نیز حفظ می‌کنند. پیروان اصلی پدیدارشناسی در زمره‌ی اشخاص متعهّد دینی همچون ارزیابان تعهّد دینی هستند.... شخص محقق به یک حوزه باارزش شناخت وارد می‌شود که نگرش‌های شخصی خودش یا سهیم در آن را نسبت به یک واقعیت متعالی محکم می کند. شناخت ادیان در پدیدارشناسی در واقع به یک عمل دینی فی‌نفسه تبدیل شده‌است(Pals,1987:275) .

---

[16]. ontotheology

[17] .liberal ecumenical theology

*فیتسجرالد* معتقد است که *نینیان سمارت* تلاش کرد تصور مفهومی(ذاتی) دین به عنوان پدیده متمایز و مجزّا درمورد جوامع کوچک قبیله‌ای به‌کار ببرد که خود آنها تمایزی میان دین و غیردین نمی‌گذاشتند. به‌نظر *سمارت* بین ایدئولوژی سکولار( نظیر مائویسم) و ادیان کامل (مانند بودیسم) تنها بودیسم دین حقیقی است زیرا بر محور امر متعالی است درحالیکه مائویسم دین حقیقی نیست زیرا این ویژگی را ندارد. تفاوت ذاتی میان جهان‌بینی‌های دینی و سکولار مسلماً تصورخدایان است. چنین تمایزی میان مائویسم و بودیسم یا بین جهان‌بینی‌های دینی و سکولار نظیر ملیّت‌گرایی و مسیحیت تنها بااین فرض معنادار و قابل درک است که هرچند یک دین ممکن است برخی مشخصات ایدئولوژی غیردینی را دارا باشد اما آن به مقوله‌ای منحصربه‌فرد تعلق دارد چون بر امر فراطبیعی تمرکز دارد(Fitzgerald,2000:57-58) از نظر *سمارت*، ادیان ماهیت متمایزی دارند، پدیده‌های متفاوت خاص که ماهیت آنها می‌تواند مشخص شود و از پدیده‌هایی غیردینی جدا شود. مفهوم پدیده دین که قابل تحویل به الهیات یا جامعه‌شناسی نیست خود یک تعیّن‌بخشی یا مفهوم‌سازی است که دین جایگاه خاص و مجزّا دارد و بنیادهای دینی نمی‌توانند دقیقاً عین همه بنیادهای دیگر به عنوان بنیادهای اجتماعی فرض شوند. دین‌پژوه نیز باید نسبت به مرتبه وجودشناختی کانون متعالی مناسک دینی لاادری بماند که دلالت بر دین مفهومی با پیش‌فرض روش‌شناختی و وجودشناختی یگانه مفروض ساخته‌شده در آن است.(Ibid,2000:60-61)

**۶-۲.استقلال روشی و رشته‌ای**

*هَنز پِنر* به‌درستی به نقش اساسی‌ای که دین منحصربه‌فرد در زمینه روش‌شناسی مجزا و استقلال روشی مطالعه دین دارد پی می‌برد. دین منحصربه‌فرد یعنی روش‌های تفسیری و توصیفی یگانه درون یک حوزه روشی یا نهادی مستقل برای مطالعه دین است. در مطالعات دینی تلاش برای استقلال روشی در دو بحث جای می‌گیرد: سعی بر رفع نسبت مطالعات دینی و الهیات از یک‌سو و تلاش برای رفع نسبت پدیدارشناسی دین با تاریخ ادیان و مطالعه اجتماعی علمی دین از سوی دیگر است(Dawonson,1987:233). اصل مستقل بودن دین ناظر بر دو ادعاست: یکی ادعای رشته‌ای در این حوزه است. دین‌پژوه همانند زیست‌شناس یا جامعه‌شناس مدعی است که در حوزه متمایز تحقیق علمی مشغول به‌کار است که به‌طور متنوع تاریخ ادیان، دین‌شناسی، مطالعات دینی خوانده می‌شود. در معنای دوم، ادعای توصیفی درباره موضوع تحقیق این رشته است. دین‌شناس پافشاری می‌کند که دسته‌ای از پدیدارها،که دینی تعریف می‌شوند، در جهان مشهود منحصربه‌فرد

هستند یعنی آنها مشخصاً نوع خاص خودشان و نه چیز دیگر هستنداصل استقلال دین یعنی در رشته"مطالعات دینی" دین باید موضوع مورد مطالعه ویژه‌ای باشد و نه اینکه تابع انواع دیگر تحلیل-های عادی علمی ـ اجتماعی باشد. دین پدیده‌ای منحصربه‌فرد است که تنها "در جایگاه خودش" باید به‌درستی با آن برخورد کرد. بنابراین، درک"ادیان" به عنوان پدیده‌ای روانشناختی یا جامعه-شناختی ارزش واقعی دین را به‌جا نمی‌آورد (Pals,1990:1-3). *رابرت سیگال* می‌گوید هرگونه انکار یا نکوهش بازدارنده هر تلاش علوم اجتماعی برای دستیابی به حقیقت دین غیرموجه است. الیاده دین‌شناسی دیگر رشته‌ها ازجمله فیزیولوژی، روانشناسی،جامعه‌شناسی، اقتصاد، زبان‌شناسی و هنر را نکوهش و طرد می‌کند. پدیدارشناسان دین با طرد حتی سودمندبودن احتمالی این رشته‌ها، به‌نحو جزمی و غیرعلمی، روش غیرتجربی دارند که می‌کوشند از تأثیر علوم اجتماعی بر گرایش محققانه خودشان اجتناب کنند(Murphy,2010:21). علاقه به منحصربه‌فرد بودن ماهیت امر مقدس، استقلال روشی به تاریخ ادیان می‌دهد زیرا ماهیت خاص متعلق آن مقتضی روش‌های متمایز برای شناسایی و تحلیل آن است. ادعای منحصربه‌فرد بودن دین با ممانعت از تلاش‌های علمی اجتماعی برای تبیین دین صرفاً به عنوان پدیده طبیعی و فرهنگی وسیله‌ای برای جلوگیری از زوال این روش است. ادعای اینکه تجربه‌های دینی و پدیدارهای دینی منحصربه‌فرد هستند استراتژی حفاظتی قدرتمند و مؤثری است که به برخی داوری‌های دین‌پژوهان برتری می‌بخشد و همزمان کاربرد همه روش‌شناسی‌های رقیب دیگر را پس می‌زند. (McCutcheon,1997:69-70).

### ۳. مدافعان استقلال دین

*دنیل پالس* که از مدافعان ایده منحصربه‌فردی دین است می‌گوید نظریات اجتماعی علمی کلاسیک با ارائه تبیین‌های خصمانه از رفتار و بارو دینی به‌دنبال جایگزینی نظریات انسان‌گرایانه به عوامل غیرعمدی و ناخودآگاه نظیر فشار روانی،شرایط اقتصادی ـ اجتماعی یا جبر فرهنگی بودند. آنها مشخصاً نسبت به تبیین های انسان‌شناختی عکس قضیه را پذیرفتند.دانشمندان علوم اجتماعی همانند انسان‌گرایان اصراردارند که نوع خاصی از تبیین مناسب‌ترین تبیین برای درک پدیدارهای دینی است .همانند تبیین انسان‌گرایانه، علوم اجتماعی با مواضع پیشینی شدید کار می‌کند تا اعتبار جایگاه نظری خودش را در برابر چارچوب‌های فکری تفسیری دیگر اثبات کند. پس اصل مستقل بودن بدان‌جهت که معقول و پذیرفتی است ظاهراً اجتناب‌ناپذیر است فارغ از اینکه ازجانب انسان-گرایان، محققان علوم اجتماعی یا تفسیرکننده‌گان به‌کار گرفته شود یا نه. اصل مستقل بودن نباید

مزاحمی از شَبه سیاه الهیات در گذرگاه‌های روشن علم دین دیده‌شود(Pals,1990:12-13). منتقدان اصل مستقل بودن دین تمایل دارند که به اشتباه به آن مبنای الهیاتی دهند تا انسان‌شناختی. پدیدارشناسی دین روش تبیین علمی طبیعت‌گرایانه یا اجتماعی نیست بلکه تفسیر دین یا تجربه و آگاهی دینی را فراهم می‌آورد. این کارکرد تفسیری است که باید معرِّف پدیدارشناسی دین باشد و آن را از روش‌های اجتماعی علمی و طبیعت‌گرایانه که به دنبال تبیین دین هستند مجزا می‌کند. (Blum,2012,1029-30). پدیدارشناسی دین می‌کوشد دین را تفسیر یا درک کند و معنا یا معانی دین را آنگونه که در آگاهی یا دیدگاه دیندار ساخته، درک و تجربه می‌شود را کشف کند. پدیدارشناسی به دنبال کشف معنای متعالی نیست؛ بلکه این معنا در گفتمان، متون یا تجربیات دینی مورد بررسی نمایان است. برخلاف نظر *مکاچن*، پدیدارشناس از اینکه خدا وجود دارد یا چگونه است و یا آیا متون مقدس واقعاً بیانگر اراده آشکارشده الهی خداست پرسش نمی‌کند بلکه او می پرسد: چگونه یک فرد یا اجتماع دینی خاص به این پدیدارها می‌نگرد و آنها چه معنایی برای او دارند؟ برای مثال، به اعتقاد بسیاری از مسیحیان، کتاب مقدس نه همچون یک مجموعه‌ای از مستندات تاریخی شکل گرفته در درون بسترهای فرهنگی معین بلکه به‌مثابه نمود ازلی موثّق اراده الهی زیست می‌شود. تفسیر آگاهی و تجربه دینی در این مورد شامل کاوش مضامین این نگرش به کتاب مقدس و فهم معنای آن از نگاه مسیحی معتقد است. اما این بدان معنا نیست که پژوهشگر خودش باید نگرش مشابهی داشته باشد بلکه او به‌دنبال فهم این است که چنین دیدگاهی به چه شکلی است، چه مضامینی برای باورها و رفتارهای دیندار دیگر دارد و چگونه از این نگرش‌های خاص آگاه می‌شوند و تحت‌تأثیر نگرش‌ها، باورها و اعمال دینی مرتبط دیگر قرار می‌گیرند. تفسیر دین از منظر آگاهی و تجربه دینی یعنی رسیدن به این فهم که دیندار(چه یک شخص یا اجتماع) چگونه به این پدیدارها می‌نگرد و خصوصاً اینکه چنین پدیدارهایی برای دیندار چه معنا و اهمیتی دارند. (Ibid,2012,1030-31). این تلاش تفسیری درجهت کشف معنای دین از نگاه دیندار است که باعث مخالفت شدید پدیدارشناس دین با طبیعت‌گرایی شده‌است. پدیدارشناس دین درتلاش برای کشف چنین معانی‌ای باید به مقولات، وجودات و... غیرطبیعی یا فراطبیعی مراجعه کند. بنابراین، تلاش تفسیری برای کشف معنای دین آنگونه که دیندار تجربه می‌کند نیازمند اشاره به وجودات و مفاهیم الهیاتی و فراطبیعی است. اما ازآنجاکه هدف پژوهش پدیدارشناس بیشتر آگاهی یا تجربه دیندار است ـ تا"امر مقدس"فی نفسه ـ پدیدارشناسی دین نیازی به فرض وجود هیچ پدیدار

متعالی ندارد. پدیدارشناس دین به‌جای فرض وجود یا عدم وجود واقعیات دینی، این مسئله را تعلیق یا در پرانتز قرار می‌دهد تا معانی آنگونه که درنظرگاه آگاهی دینی ساخته و تجربه می‌شوند را کشف کند (Blum,2012,1030-32).

تصور یک مرجع متعالی در تبیین پدیدارهای دینی می‌تواند اعتقادی توجیه‌پذیر باشد چرا که حوزه مطالعات دینی ضرورتاً از نظر چنین مرجعی مفهوم‌سازی و مرزبندی می‌شود. مرزبندی مطالعات دینی ضرورتاً مستلزم سروکارداشتن با مفهوم مرجع متعالی است. تمرکز چارچوب تحلیلی مطالعات دینی بر این مرجع متعالی اولین قدم به سوی تن‌دادن به خطر تحویل‌گرایی در اشکال حقیقی و زبانی و در نتیجه نقص روشی است. صحبت از مرجع متعالی به‌همان اندازه که برای مطالعه آکادمیک دین امری به‌لحاظ معرفت‌شناختی و روش‌شناختی مشروع و پذیرفتی است برای دیندارانی که دین‌شناسان مطالعه می‌کنند نیز هست.این یکی از مواضع غیرتحویل‌گرایی معرفت‌شناختی است. ارجاع به امر متعالی به عنوان مقوله مفهومی ابتدایی تلقی می‌شود که نه یک امر معین منحصر به فرد در همه بسترهای دینی مورد نظر است و نه برساخت تحلیلی پوشالی که باید به روشی نسبیت‌گرایانه با توصیفات متمایز موضوعات مختلف نجات‌شناسی پر شود بلکه اصلی تعیین‌کننده در حوزه مطالعات دینی و همین‌طور باید در تمام تبیین‌های پیش‌رو در این حوزه اساساً لحاظ شود. (Dawonson,1987:242-243).

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نقدهایی که ناظر بر عدم توجه به ابعاد تاریخی، سیاسی و اجتماعی دین است از پدیدارشناسان دین می‌خواهد که به نوعی پدیدارشناس نباشند درعوض مورخ، جامعه‌شناس و درکل محقق علوم اجتماعی باشند. دراین صورت از پدیدارشناسی دین چه می‌ماند و رسالت رویکرد پدیدارشناختی که داعیه حفظ ارزش دین در محافل آکادمیک و علمی دین داشت به قهقرا می‌رود. پدیدارشناسی همانند رویکردهای دیگر به دین محاسن و معایب خود را دارد و پیروان آنها باید در مسیر اصلاح آن قدم بردارند . هرچند دعاوی پدیدارشناسی دین بسیار انحصاری بود و اعتبار و اهمیت رویکردهای دیگر به دین را یکجا زیر سؤال برد و مسلماً می‌بایست منتظر چنین پاسخ‌های از سوی نمایندگان آنها می‌بود. درحقیقت، این ادعای پدیدارشناسان که مفسر و توصیف‌گر تجربیات دینی هستند تا حد زیادی درست است. هر دینداری با گوش فرا دادن به گفته‌ها و نظرات پدیدارشناسان احساس همدلی می‌کند. نوشته‌های الیاده درباره زمان و مکان مقدس برای دینداران ملموس و قابل‌درک است. برای

دیندار زمان و مکانی که به‌لحاظ دینی ارزش و اهمیت دارد واقعاً به‌گونه دیگری دیده می‌شود اما نه اینکه ذاتاً و به‌لحاظ وجودشناختی کاملاً جدا و مجزا از زمان و مکان‌های دیگر تلقی شود. در زندگی دنیوی و عرفی دیندار این‌ها ارزش دینی دارند و حرمت نهاده می‌شوند و در نتیجه بدین معنا مقدس هستند. این امور مقدس هرگز جدای از زندگی اجتماعی و سیاسی دیندار تصور نمی‌شوند، ممکن است در گذر زمان براثر عوامل اقتصادی، سیاسی،اجتماعی دستخوش تغییر شود. دین به قلمروی از تجربه و فرهنگ بشری تعلق دارد که به‌اندازه کافی مهم و واقعی است به آن به عنوان حوزه پژوهش خاص توجه شود.

تصور منحصربه‌فرد بودن دین در پدیدارشناسی کلاسیک مسائل جدّی و دردسرسازی را می‌سازد: اگر دین منحصربه‌فرد و در نوع خاص خود باشد (۱) لزوماً داده‌های دینی دارای برتری و مرتبه ویژه‌ای اند که با ادعای غیرتحویلی بودن آن باید از آن حمایت و محافظت کرد؛ (۲) دین ذات فراطبیعی و متافیزیکی دارد که فراتر از بسترهای تاریخی، اجتماعی و سیاسی است و نباید آن را یا این رویکردها تبیین کرد چراکه باعث می‌شود دین واقعیت قدسی و متعالی آن نادیده گرفته شود.درنتیجه(۳) منجربه تعمیم‌سازی، چشم‌پوشی از تفاوت‌های تاریخی ـ جغرافیایی،فرهنگی و اجتماعی، قیاس-ناپذیری پدیدارهای دینی از غیر دینی و تفسیر ذهنی و شخصی از دین می‌شود. (۴) توصیف صرف و غیرتحلیلی و خودداری از تبیین پدیدارهای دینی و پایبندی و تصدیق باور متدیّنان، جدای درستی و نادرستی آن، فرآورده و ارزش علمی ندارد و پدیدارشناسی بازگوکننده عمل دینی می‌شود و نه کار آکادمیک و قابل دفاع. پدیدارشناسان دین به جای اینکه دررابطه با ویژگی ذاتی یا منحصربه‌فرد دین بحث کنند صرفاً آن را به‌عنوان یک اصل پژوهش خود فرض گرفتند (۵) یافته های پدیدارشناختی از تجربه امر مقدس نمایانگر الهیات پنهانی کلی و مدافعانه از دین در معنای عام است. (۶)پدیدارشناسان با گرایشات الهیاتی خود راه‌حل هراس از دست رفتن جایگاه دین در محافل علمی را ازطریق استراتژی بازتفسیر و مرزبندی زمان جدید درون تکرار کنترل زمان کنونی با جا دادن آن در الگوهایی از گذشته و داوری زمان حال براساس معیارهای گذشته دنبال کرد که به تفسیر منفعل و ایستا، کم‌مایه و غیرمتفکّرانه، الهیاتی، محافظه‌کارانه، نخبه‌ای و مبهم ، برتری‌جویانه و خودساخته و احساسی ختم می‌شود.

## References

Bleeker, C. Jouco, (1954): *The relation of the History of Religions to Kindred Religious Sciences, Particularly Theology, Sociology of Religion,*

*Psychology of Religion and Phenomenology of Religion*, in Numen vol.1, E. J. Brill, Leiden, Netherlands. https://doi.org/10.1163/9789004308466_006

Blum, Jason N. (2012): *Retrieving Phenomenology of Religion as a Method for Religious Studies*, in Journal of the American Academy of Religion, , Vol. 80, No. 4, pp. 1025–1048. https://doi.org/10.1093/jaarel/lfs080

Braxton, Donald M. (2009): *the third way of religious studies: beyond sui generis religious studies and the postmodernists*, vol. 44, no. 2 the Joint Publication Board of Zygon. https://doi.org/https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2009.01005.x

Burke, T. Patrick (1984):*must the description of a religion be acceptable to a believer?* Religious Studies / Volume 20 / Issue 04 / pp 631 – 636. https://doi.org/10.1017/S0034412500016589

Dawson Lorne L(1987).*On References to The Transcendent in The Scientific Study of Religion:* A Qualified Idealist Proposal,Ademic Press Inc .(London) Ltd . https://doi.org/10.1016/0048-721X(87)90117-5

Eliade, Mircea.(1969):*The Quest: History and Meaning in Religion*, University of Chicago Press.

Eliade, Mircea. (1959):*The Sacred and The Profane: The Nature of Religion***,** translator: Willard R. Trask, Houghton Mifflin Harcourt.

Kristensen,W.Brede(1960):*The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*, Springer Netherlands.

Idinopulos Thomas A. and YonanEdward A.(1994): *Religion and reductionism* : essays on Eliade, Segal, and the challenge of the social sciences for the study of religion, Studies in the history of religions (Numen bookseries) v. 62, Brill.

McCutcheon, Russell T.(1997) *Manufacturing Religion The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia,* Oxford University Press.

Fitzgerald ,Timothy (2000);*The Ideology of Religious Studies* ;Oxford University Press.

Molendijk, Arie L.(2005): *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands,* Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands. Murphy ,Tim (2010): phenomenology of religion; introduction and background in *The Politics of Spirit Phenomenology, Genealogy, Religion*, State University of New York press.

Pals, Daniel L. (1987): Is Religion a Sui Generis Phenomenon? ,in Journal of the American Academy of Religion, Vol. 55, No. 2 (Summer, 1987), pp. 259-282, Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/jaarel/LV.2.259

Pals, Daniel L. (1986): Reductionism and Belief An Appraisal of Recent Attacks on the Doctrine of Irreducible Religion, he Journal of Religion, Vol. 66, No.

1 (Jan., 1986), pp. 18-36, The University of Chicago Press. https://doi.org/10.1086/jr.66.1.1562392

Pals, Daniel L. (1990): *Colloquium Does Autonomy Entail Theology? Autonomy*, Legitimacy, and the Study of Religion, Academic Press Limited. https://doi.org/10.1016/0048-721X(90)90024-Z

Penner , Hans H. (1986); *Structure and Religion in History of Religions*, Vol. 25, No. 3 (Feb., 1986), pp. 236-254, The University of Chicago Press.

Rennie, Bryan (2014): The Religio non est sui generis Confession: Once More unto the Religious Studies , Toronto Journal of Theology 30/1, 2014, pp. 101–110.https://www.researchgate.net/publication/265875659. https://doi.org/10.3138/tjt.2020

Segal, Robert A. (2006): *All Generalizations Are Bad Postmodernism on Theories in Source*, Journal of the American Academy of Religion, Vol. 74, No. 1, On the Future of the Study of Religion in the Academy, pp. 157-171, Oxford University Press. https://doi.org/ l10.1093/jaarel/lf

Segal, Robert A. (1986): In Defense of Reductionism, Journal of the American Academy of Religion, Vol. 51, No. 1 (Mar., 1983), pp. 97-124 , Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/jaarel/LI.1.97

Taves, Ann: (2009) Religious Experience Reconsidered A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things, Princeton University Press. https://doi.org/10.1093/socrel/srr009

Van der Leeuw(1963): *Religion in Essence and Manifestation*, translator: J.E Turner, Princeton University press.

Wiebe, Donald (19981):*Religion and Truth, Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion*, Mouton Publishers, The Hague.

Wiebe, Donald (1983): Theory in the Study of Religion Religion 13, p . 30. https://doi.org/10.1016/0048-721X(83)90014-3

Wiele, Jan Van(2000):*The Place of Phenomenology of Religion in Relation to Theology,* Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology. https://doi.org/10.1080/00062278.2000.10739763

Studies in Comparative Religion and Mysticism
Online ISSN: 2676 - 5195
University of Sistan and Baluchestan

# A comparative study of the manifestations of love and mysticism in the poetry of Saadi and Mir Gul Mohammad Khan Zeib Magsi

**Mojibalrahman Dehani [1] | Abbas Nikbakht [2] | Abdollah Vasegh Abbasi[3]**

1. Ph.D graduate, Department of Persian language and literature, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. E-mail: Mojibdehani1372@gmail.com
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Persian language and literature, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. E-mail: nikbakht_a@lihu.usb.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Persian language and literature, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. E-mail: vacegh40@yahoo.com

## Article Info

**Article type:**
Research Article

**Article history:**
Received:27 June 2024
Received in revised form:
18 August 2024
Accepted:
10 September 2024
Published online:
28 September 2024

**Keywords**:
Sadi,
Zeib Magsi,
virtual love,
real love,
mysticism

## ABSTRACT

**Objective**: Love and mysticism are frequent themes of Persian literature that poets have addressed in different literary periods. Sadi is one of the poets whose divan is full of this theme and love and mystical themes along with its edges and the description of the lover and the beloved and their characteristics are abundantly expressed in his sonnets. Gul Mohammad Khan Zeib Magsi is one of the contemporary Baloch poets who has experimented on different subjects in his collection of poems called Khazineh al-Ashar and Zeib Nameh. In this article, the themes of love and mysticism in the poems of Sadi and this great contemporary poet are examined and compared. Zeib Magsi is a poet of the 14th century AH and is very far from Sadi's era. But he took advantage of the poets before him and in the book Khazine al-Ashaar, he wrote his poems with the guarantee of the sonnets of the previous poets. Therefore, the description of love, lover and beloved in his poetry is similar to that of classical poets and does not differ much. Like Sadi, he describes the lover as sad and lamenting, and the lover of his poetry is unfaithful and persevering, and the lover always lives in hijran. True love also has many manifestations in his poems, and in his mystic sonnets, he is the true beloved of God, and through the guidance of an elder, one can reach perfection. The comparison of the use of mystical terms of two poets shows the frequency of the themes of existence, dignity, aging and self-contradiction in Gul Mohammad's poetry, and the frequency of the themes of deterrence, discretion, submission and satisfaction in Sadi's poetry, which itself expresses the dominance of mystical love in Sadi's poetry.

**Cite this article:** Dehani, M., nikbakht, A., & Vasegh Abbasi, A. (2024). A comparative study of the manifestations of love and mysticism in the poetry of Saadi and Mir Gul Mohammad Khan Zeib Magsi. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 8 (2), 225-248. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48428.1179

© The Author(s).
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48428.1179

**Research method**

This research has been done in a descriptive-analytical way, in this way, by reading the poems of Saadi and Gul Mohammad Khan, the things that are related to love and themes related to it have been identified and classified and compared at the end, and the statistical results is provided.

**Results:**

According to the examined cases in the divan of Saadi and Zeib Magsi's poems, we find that the main theme of the poems of these two poets is love, its consequences and its sidelines, including true and spiritual love, which forms the form of mysticism, and earthly love and It is virtual. Saadi himself was influenced by previous poets and his ghazal is based on a lover who has existed in Persian ghazal for a long time and has external beauty, cruelty and unfaithfulness. His lover is incomparable but moody and evasive and his lover does not give up easily. This lover is present throughout the Persian romantic ghazal and no transformation can be seen in it. Accordingly, in the poetry of Gul Mohammad Khan Zeib Magsi, who follows the thoughts of prominent poets before him, a lot of attention has been paid to mystical and earthly love. The book Khazineh al-Ashar is based on the sonnets of Iraqi style poets

There are common features in Zaib's poetry that raise the theme of love like others. He also has an unfaithful lover and is always in pain. Mystical love is expressed in many of his sonnets. Even though his poems were written in the contemporary period, his language is still related to the Khorasan and Iraqi periods and is consistent with his romantic and mystical themes, therefore, many similarities can be seen in comparison with Saadi's poetry. But it cannot be said that he definitely followed Saadi; Rather, his divan shows that he was familiar with classical poets and used the poetic thought of all of them and developed the themes by paying attention to the themes of the predecessors.

**Conclusions:**

The comparison of the poems of these two great poets shows that Saadi describes the lover and the beloved side by side, and as he describes the beauty and behavior of the beloved, he also considers the state of the lover and created a balance, but instead of describing the lover, Zeib Magsi He has connected the topic and expressed his wishes. Both poets have used imaginary images such as similes and metaphors in their descriptions. But apart from mystical love, comparing the most prominent and widely used mystical terms used in the poetry of Saadi and Zeib Magsi, it seems that Gul Mohammad Khan Zeib Magsi pays more attention to mystical elements such as the unity of existence, recourse to the elderly, survival and dignity. but Saadi spoke mostly to his friend and sought his pleasure and was powerless in front of him. In fact, Saadi's poetry has more romantic elements and Gul Mohammad's poetry is more mystical. In Zeib Moghsi's poetry, mysticism is mostly mixed with ethics and religion, and in Saadi's poetry, mysticism is mixed with love, and because of this opinion, we can distinguish between them.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶

# مقایسه تطبیقی جلوه های عشق و عرفان در شعر سعدی و میر گل محمد خان زیب مُگسی

مجیب الرحمن دهانی[۱] | عباس نیکبخت[۲] | عبدالله واثق عباسی[۳]

۱. دانش آموخته دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی ، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه: Mojibdehani1372@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه زبان وادبیات فارسی ، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه: nikbakht_a@lihu.usb.ac.ir
۳. دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی ، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه: vacegh40@yahoo.com

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** مقاله پژوهشی

**تاریخ دریافت:** ۱۴۰۳/۴/۷
**تاریخ ویرایش :** ۱۴۰۳/۵/۲۸
**تاریخ پذیرش :** ۱۴۰۳/۶/۲۰
**تاریخ انتشار :** ۱۴۰۳/۷/۷

**واژه‌های کلیدی:**
سعدی،
زیب مگسی،
عشق،
اصطلاحات عرفانی،
مقایسه تطبیقی

**چکیده**

عشق و عرفان از مضامین پر استعمال ادب فارسی است که شاعران در دوره‌های مختلف ادبی در اشعار خود از آن بهره ها برده اند سعدی از شاعرانی است که دیوان وی سرشار از این مضمون بوده و عشق و مضامین عرفانی به همراه حواشی آن و توصیف عاشق و معشوق و ویژگی‌های آنان در غزل وی نمود فراوانی دارد. در این پژوهش اصطلاح عشق و جلوه هایی از اصطلاحات عرفانی استعمال شده در اشعار میرگل محمد خان زیب مگسی،شاعرتوانمند و معاصر بلوچ، و اشعار سعدی مورد بررسی و مقایسه قرار گرفته است. زیب مگسی که از شاعران دنباله رو سبک عراقی به حساب می آید از شاعران طراز اول شعر فارسی،پیش از خود بهره برده و در کتاب خزینه الاشعار مخمّسات خود را با تضمین غزلیات شاعران پیشین سروده است. وصف عشق ، عاشق و معشوق در شعر وی دنباله رو شاعران کلاسیک بوده و همانند سعدی عاشق را زار و نزار و نالان توصیف نموده و معشوق شعر وی بی وفا و جفاکار است و عاشق همواره در هجران به سر می‌برد. عشق حقیقی در اشعار وی همچون اشعار سعدی نمود بسیاری دارد. در غزلیات عرفانی او محبوب حقیقی خداست و به واسطه راهنمایی پیر می‌توان به کمال رسید. مقایسه تطبیقی کاربرد جلوه های اصطلاحات عرفانی دو شاعر نشان دهنده بسامد بیشتر مضمون وحدت وجود، کرامت، پیر و نفس ستیزی در شعر گل محمد است اما در نقطه مقابل،اشعار سعدی مضمون جبر و اختیار،تسلیم و رضا بیشترین بسامد را داردکه نشانگر سلطه عشق عرفانی می باشد.

**استناد**: دهانی ، مجیب الرحمن؛ نیکبخت،عباس؛ واثق عباسی، عبدالله(۱۴۰۳). مقایسه تطبیقی جلوه های عشق و عرفان در شعر سعدی و میر گل محمد خان زیب مُگسی . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۸ (۲)، ۲۴۸-۲۲۵. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48428.1179

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان.

**مقدمه**

موضوع عشق و محبت یکی از مضامینی است که از ابتدای خلقت مورد توجه انسان قرار گرفته است و در هر زمان در قالب‌های گوناگون، فکر بشر را به خود مشغول داشته است؛ اما این مضمون و مفهوم عالی، در گذر زمان همواره پاک و بی آلایش باقی نمانده است و گاه در تفکّرات صوفی‌گری و گاه تفکّر ریاضت کشی هندوان و سایر مکاتب فکری به انحراف کشیده شده است. شعرای بزرگ ما در اشعار خود از قرن‌های اولیّه پس از اسلام به فراوانی از لفظ عشق استفاده کرده‌اند. عرفای بزرگ نیز از قرون گذشته تا عصر حاضر برای بیان والاترین احساسات و عواطف خود واژه عشق را به کار برده‌اند و در آثار خود نیز برای رسیدن به آن مراتب و درجاتی را قائل بوده‌اند. این مضمون در اشعار بیشتر شاعران، به ویژه غزل سرایان، در موضوعات مختلف همچون توصیف عشق، عاشق و معشوق و ویژگی‌های آنها بیان می‌شود و مشتمل بر عشق زمینی و معنوی یا مجازی و حقیقی است. این حجم از تکرار، کلیّت فضای حاکم بر غزلیات را نشان می‌دهد. عشق و دوستی در شعر سعدی، آمیخته‌ای از دیدگاه عرفانی، افلاطونی و ارسطویی است. در این پژوهش، غزل‌های سعدی و گل محمد خان زیب مگسی،از شاعران معاصر بلوچ، از جهت مضمون عشق و عرفان بررسی شده است. نواب میرگل محمد خان مگسی (۱۸۸۳ – ۱۹۵۳ م) متخلص به «زیب» فرزند سردار قیصر خان مگسی حاکم جهل مگسی[۱] بود. او در سال ۱۳۰۱ هجری قمری زاده شد و دارای طبعی روان، قدرت سخن سرایی و حافظه‌ای قوی بود و علاوه بر زبان فارسی، به زبان‌های عربی، اردو، هندی، سندی، پنجابی وسرائیکی[۲] هم اشعاری سروده است. او از سرداران بنام جامعهٔ خود و مردی ثروتمند و با نفوذ بود.قبیله مگسی از قبایل بزرگ بلوچستان پاکستان است و تیره‌ای از آن را تمندار می‌نامند. با توجّه به این که در پاکستان فعلی هیچ منطقه‌ای به این نام وجود ندارد به نظر می‌آید اصل این قبیله از ایران باشدکه نام بخشی از بلوچستان ایران در مهرستان است(مصاحب، ۱۳۸۳: ذیل مُگس). از وی دو دیوان به نام‌های زیب نامه و خزینه الاشعار چاپ شده و دیوان ارمغان عاشقان وی تاکنون تصحیح و چاپ نشده است(کوثر، ۱۹۶۸م،ص.۱۶۰)

اشعار وی دارای مضامین گوناگونی است و بسیاری از اشعار خود را در استقبال شاعران پیشین سروده است. از این رو مقایسه وی با شاعری مانند سعدی می‌تواند بیان کنندهٔ تاثیر پذیری وی از

---

[۱] - نام منطقه‌ای در پاکستان

[۲]- از زبان‌های هند آریایی است که در پاکستان و هند گویشورانی دارد

شاعران معروف ایران زمین باشد. با خواندن دقیق شعر زیب مُگسی می‌توان عواطف و احساسات و محرّک اندیشه‌های او را بازشناخت. پرسش اساسی این است که مهمترین و پر کاربردترین مضامین مشترک عاشقانه و عارفانه در شعر سعدی و میرگل محمد خان کدام است؟و چه اشتراکات و افتراقاتی با یکدیگر دارند؟

ضرورت تحقیق شناخت عناصر بینامتنی میان شاعر معاصر بلوچ و شاعران پیشین است و فرضیه اصلی این است که گل محمد زیب مگسی علاوه بر استفاده از مضامین شعرای پیشین، نوآوری هایی نیز داشته است

یافته های پژوهش عبارت است از اینکه مضامین عرفانی در شعر سعدی نسبت به اشعار گل محمّد استعمال و بسآمد بیشتری دارند

## ۱.پیشینه

مقایسهٔ سعدی و میرگل محمد خان زیب مگسی در هیچ تحقیقی انجام نگرفته؛ اما تحقیقات جداگانه‌ای درباره هر یک انجام شده است. علی شاه(۱۳۸۹)در «مقاله بازتاب غدیر خم در قصاید زیب مگسی»، به بررسی بازتاب این واقعه در شعر گل محمد خان پرداخته است. بر اساس این مقاله، در دیوان خزینه الجواهر ۵۱ قصیده در شأن امام علی(ع)سروده شده است.

علی شاه(۱۳۸۳)در مقاله «زیب مگسی سخن سرای برجستهٔ قرن چهاردهم هجری» به معرّفی این شاعر و آثار او پرداخته است.

همچنین شجاع زاده(۱۳۹۵) در پایان نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان«بررسی عناصر پنجگانه شعری در دیوان گل محمد خان زیب مُگسی»عناصر شعری آثار این شاعر را از جهات مختلف بررسی نموده و با نمودارهایی بسامد آنها را نشان داده است. این عناصر عبارتند از: تخیّل، عاطفه، موسیقی، زبان و شکل شعر.

درباره عشق در آثار سعدی هم تحقیقاتی انجام شده است. نظری و کمالی(۱۳۹۶) در مقاله«روانشناسی عشق در غزل سعدی» بر اساس نظریّات روانشناسی غزلیات سعدی را بررسی نموده و به این نتیجه رسیده است که میان دیدگاه سعدی و روانشناسان تجربی به عشق مشترکاتی دیده می‌شود که از آن جمله می‌توان به نقش موثّر عشق در تکامل و تعالی انسان و نیز تسلیم در برابر خواست معشوق اشاره نمود. حاتم پور(۱۳۹۵) در مقاله«معشوق مهتر و کهتر در غزلیّات و رباعیّات سعدی»معشوق زمینی و آسمانی در غزل و رباعی سعدی بررسی شده و به این نتیجه رسیده اند که معشوق رباعی در مرتبه پایین تری قرار دارد در صورتی که معشوق در غزل منزلت بالاتری را داراست.

با بررسی پیشینه مشخص می‌شود که هیچ یک از تحقیقات انجام شده با این تحقیق همپوشانی ندارد و مقایسه تطبیقی راجع به اصطلاع عشق در اشعار سعدی و گل محمّد خان تاکنون انجام نگرفته است.

## ۲.روش تحقیق

این تحقیق به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است به این ترتیب که با خوانش اشعار سعدی و گل محمد خان مواردی که به عشق و مضامین مرتبط با آن پیوند دارد فیش برداری و طبقه بندی شده و در انتها مورد مقایسه قرار گرفته اند و نتایج آماری ارائه گردیده است.

## ۳.بحث

### ۳-۱. عشق و عرفان

عشق و عرفان در ادب فارسی مضامینی در هم آمیخته اند. در واقع عشق هسته اصلی عرفان است که عناصر دیگری را در خود می پرورد. عشق مهم‌ترین رکن طریقت است و این مقام را تنها انسان کامل که مراتب ترقّی و تکامل را پیموده است درک می‌کند، عاشق را در مرحله کمال عشق حالتی دست دهدکه از خود بیگانه و ناآگاه می‌شود و از زمان و مکان فارغ و از فراغ محبوب می‌سوزد و می‌سازد. (سجادی،۱۳۸۹،ص. ۵۸۱)

اولین ریشه مهمّ بحث از عشق در فرهنگ غرب به رساله ضیافت افلاطون و رساله اخلاق ارسطو می‌رسد. تقسیم عشق به شهوی جسمانی و معنوی روحانی هم از اینجاست. در شرق اسلامی کهن‌ترین منبع بحث از عشق قرآن مجید است. البتّه در قرآن لفظ عشق نیامده و در داستان یوسف و زلیخا به «شغف و حبّ» تعبیر شده و آنچه در قرآن و حدیث آمده حبّ و محبّت و وُدّ و مَوَدّت و هوی و نظایر آنهاست. (خرمشاهی،۱۳۸۵،ص. ۱۱۶۷)«افلاطون عشق حقیقی را باعث خروج جسم از عقیمی و به وجود آمدن فرزند و ابقای نوع می‌داند و همچنین آن را سبب خروج روح از عقیمی و رهایی آن از نازایی دانسته که سبب درک اشراق و زندگی جاوید و شناخت جمال حقّ و نیکی مطلق و حیات روحانی می‌شود.»(رجایی بخارایی،۱۳۶۴،ص. ۶۱۴) از نظر تاریخی در ایران، دوران پس از سنایی دوران تحوّل در چگونگی و بیان مضمون عشق به شمار می‌رود. از این زمان به بعد، در ادبیّات سخن از عشق به معبودی الهی به میان می‌آید. «معشوق و معبود و مرکز اندیشهٔ عارفان و سوز و گداز آنان، ذات یگانهٔ خداوند و وحدت وجود کامل و جامع اوست که مصدر و مبدأ ازلی و منشأ کلّ وجود است.»(زرین‌کوب،۱۳۷۸،ص.۳۱۰)

عشق مجازی همان عشق ظاهری است «مانند عشقی که در موجودات زنده سبب جلب و جذب یکی دیگر می‌شود و نتیجه این جذب و انجذاب بقای نسل و نوع است.» (معین،۱۳۷۱،ص. ۲۳۰۴)

عشق حقیقی در مقابل عشق مجازی قرار دارد و معنای آن عشقی است که انسان به خداوند دارد بنابراین عشق حقیقی همان عشق الهی است. «عشق حقیقی یا عشق الهی فیض و جذبه‌ای است که از طرف معشوق مطلق بر دل عاشق صادق فرود می‌آید.»(نوربخش،۱۳۸۴،ص.۳۳)

**۳-۲.مقایسه مهمترین مضامین عشق و عرفان در غزل سعدی و زیب مگسی**

موضوع و محور اصلی شعر و غزل سعدی، عشق طبیعی و معشوق انسانی است و هنر اصلی سعدی نیز همین است، غزل عاشقانه با سعدی به اوج می‌رسد و در او نیز ختم می‌شود. بعد از وی هرگز شاعر دیگری در عشق، به پای او نرسید و غزل عاشقانه و شعر انسانی و جهانی به نام او ختم شده است و البته نباید فراموش کرد که بین شعر عاشقانه طبیعی و معشوق زمینی با شعر شهوانی و جنسی تفاوت بسیار است.ضیاء موحّد در این خصوص می‌نویسد: «شعر انسانی و جسمانی در سعدی شهوانی و جسمانی نیست که این خود مقوله‌ای دیگر است که این‌گونه شعرها نیز هم در ادب قدیم و هم در ادب جدید نمونه‌های فراوان دارد و در خبیثات سعدی نیز دیده می‌شود امّا سعدی خود در آغاز خبیثات از سرودن چنین شعرهایی اظهار شرمندگی و طلب عفو کرده است.»(موحّد،۱۳۷۸،ص. ۹۷) اما نمی‌توان گفت تمام اشعار سعدی زمینی است در شعر وی عرفان و عشق حقیقی هم نمود دارد. این ویژگی را در شعر گل محمد خان هم می‌بینیم. در اشعار او هم معشوق زمینی وجود دارد که با توصیف زیبایی و اعضای بدن وی و جفا کاری مشخص می‌شود و هم عشق حقیقی و عرفانی با کاربرد اصطلاحات عرفان و تصوّف در شعر وی پیداست. در این جا به بررسی عنصر عشق در شعر این دو شاعر می‌پردازیم.

**۳-۲-۱.وصف عشق از نگاه سعدی و گل محمد**

هانری ماسه در باب ماهیّت عشق و معشوق در غزل‌های سعدی از یک سو با دید موافق نسبت به عارفانه بودن آنها می‌نویسد: «سعدی در بین این غزل‌ها عشق خود را نسبت به خداوند چنان با لطف ابراز می‌نماید که در فکر خواننده همواره تردیدی هیجان‌انگیز در تموّج است: این یار کیست که شوق وصال هوش ربایش،شاعر را به فغان می‌آورد و لقایش همیشه از دسترس او بیرون است» (ماسه،۱۳۹۶،ص. ۱۵۱)از نگاه سعدی عشق موجب شور و نشاط در زندگی می‌گردد و شاید همین امر است که موجب شده برخی محقّقین سعدی را شادترین شاعر ایران بدانند. (اسلامی ندوشن،۱۳۸۱،ص. ۱۰۱)

عشق با خاصیّتی که دارد تمام غم‌های دنیوی را از دل عاشق می‌زداید و موجب نشاط وی و لذّت بردن از زندگی می‌گردد. سعدی انسان بدون عشق را نمی‌پسندد و در آدمیّت او شکّ می‌کند.از نظر سعدی آدم بودن نمودی از عشق است. منظور سعدی این است که تفاوت انسان و سایر موجودات در عشق است و کسی که این درک را نداشته باشد در ردیف حیوانات قرار می‌گیرد:

عشق آدمیّت است گر این ذوق در تو نیست هم شرکتی به خفتن و خوردن دواب را

(سعدی،۱۳۸۵،ص. ۱۶)

سعدی شاعر عاشق پیشه‌ای است که در اشعارش هم عشق زمینی می‌توان دید و هم عشق آسمانی وی در این بیت اشاره به این دارد که در هوای بهاری که همه چیز تغییر می‌کند و حتی گیاهان هم حضور بهار را حس می‌کنند اگر کسی عاشق نشود جزو آدم نیست:

آدمی نیست که عاشق نشود وقت بهار هر گیاهی که به نوروز نجنبد حطب است

(سعدی،۱۳۸۵ ،ص. ۱۴۷)

گل محمّد خان زیب مگسی اشعار بسیاری از شاعران برجسته ادب فارسی را استقبال نموده یا با تضمین غزل آنها مخمّس ساخته است؛ از این رو وی همراه با شاعران پارسی گوی موضوعات مختلف شعری را آزموده است در باب عشق هم به همین نحو عمل کرده و با توجّه به مضامین غزلیّاتی که استقبال نموده، مضمون پردازی کرده است. بنابراین در شعر وی نیز همانند شعر سعدی توصیفاتی از عشق، عاشق، معشوق، وصل و هجران و عشق مجازی و حقیقی می‌بینیم.

او عشق را دارای قدرت بی نهایت می‌داند که بر همه فرمان می‌راند و در عین حال همه مغلوب او هستند و شاه و گدا در نظرش فرقی ندارند. زیب در واقع عشق را تشبیه به سلطان کرده است.

عشق سلطان است کاو عاجز کند فغفور را افکند پیش ایاز آن سرور مشهور را

(زیب مگسی،۱۹۹۶م ،ص. ۴۵)

تأثیر عشق برای انسان در نگاه او مانند لزوم آب برای زنده ماندن ماهی است. در بیت زیر با استفاده از تمثیل آب و ماهی تشبیه تمثیل بی مثالی را به کار برده است و از سویی دیگر غم عشق را با استعاره مکنیّه بر عاشق حمله ور می‌یابد :

چون غم عشق تو جانان غلبه بر ما آورد ماهی بی آب سان تن را طپشها آورد

(زیب مگسی،۱۹۹۶م ،ص. ۱۱)

توصیفی که او از عشق دارد در نوشته‌های عارفان نیز به چشم می‌خورد و حرف تازه‌ای در آن نیست. خواجه عبدالله انصاری دربارهٔ عشق چنین آورده است:« اگر بستهٔ عشقی خلاص مجوی که عشق آتشی سوزان است و بحری بی‌پایان است. محبت محبّ را سوزد نه محبوب را و عشق طالب را سوزد نه مطلوب را.» (انصاری،۱۳۱۹: ۱۲۴) سعدی نیز عشق را آتشی می داند که با چاره گری درمان نمی شود:

بر آتش عشقت آب تدبیر چندان که زدیم باز ننشست

(سعدی،۱۳۸۵،ص. ۵۴۶)

در شعر و اندیشه سعدی نیز آتش عشق،عاشق را می سوزاند و کسی که طاقت ندارد نباید وارد این وادی بشود:

هر که در آتش عشقش نبود طاقت سوز گو به نزدیک مرو کآفت پروانه پر است

(سعدی،۱۳۸۵،ص. ۵۶۰)

**۳-۲-۲.معشوق در نگاه سعدی و زیب مگسی**

معشوق شعر سعدی برخلاف سیمای زیبا و حریرین خود، دلی از سنگ خارا دارد، به التماس‌های عاشق توجهی نمی‌کند و با او از در صلح درنمی‌آید، در فراغت و ناز و نعمت است و از پریشان‌حالی عاشق دلسوخته خبری ندارد.

دل همچو سنگ‌ای دوست به آب چشم سعدی عجبست اگر نگردد که بگردد آسیایی

(سعدی،۱۳۸۵،ص. ۵۳)

توصیف وی از یار، بیشتر بر اساس زیبایی ظاهری است و در این میان جمال او یگانه است. در میان تمام زیبارویان هیچ معشوقی برتر از یار سعدی نیست. او همه‌جا گشته است چه در چمن چه در میان آدمیان و چه در آسمان، زیبایی و خوشخویی او را نیافته است. البتّه این تناقض را هم باید به یاد بیاوریم که گاهی از بدخویی و ستمگری او نیز یاد کرده است؛ اما چون همه ویژگی‌های یار در نظر عاشق حسن است در این میان بدی‌ها هم لباس خوبی به تن می‌کنند.

من بدین خوبی و زیبایی ندیدم روی را وین دلاویزی و دلبندی نباشد موی را

(سعدی،۱۳۸۵،ص.۵۳۶)

سعدی گاهی از تعریف خسته می‌شود و پیشنهاد می‌دهد که معشوق نگاهی به خود بیندازد تا ببیند علت ناشکیبایی عاشق چیست.

تو را در آینه دیدن جمال طلعت خویش بیان کند که چه بودست ناشکیبا را
(سعدی،۱۳۸۵،ص.۵۲۳)

به طور کلی غزل سعدی عمدتاً نه عاشقانه‌ی صرف است و نه عارفانه‌ی محض. معشوق او مقام والایی دارد که گاهی به معبود شعر عرفانی نزدیک می‌شود اما در مجموع معشوق زمینی است.

مگر تو روی بپوشی و گر نه ممکن نیست که اهل معرفت از تو نظر بپرهیزند
نشان من به سر کوی می‌فروشان ده من از کجا و کسانی که اهل پرهیزند
رضای دوست به دست آر و دیگران بگذار هزار فتنه چه غم باشد ار برانگیزند
(سعدی،۱۳۸۵،ص.۷۸۰)

در غزلیات سعدی ما با اشعار بسیاری مواجه هستیم که مؤید این مطلب هستند که وی عشق را برای روح می‌خواهد و در کنار آن پاره‌ای غزلیات هم هستند که نشان می‌دهند در عشق‌ورزی سعدی وصال به معشوق نیز مدّ نظر بوده است. «سعدی در اشعار خود هم به جسم و هم روح توجّه داشته است و از هیچکدام چشم‌پوشی نکرده است. از آن حیث که او یک انسان سرزنده، واقع‌بین و وفادار به سرشت خود می‌باشد.» (اسلامی ندوشن،۱۳۸۱ ،ص.۱۲۴)

چشمی‌که تو را بیند و در قدرت بی چون مدهوش نماند نتوان گفت که بیناست
(سعدی،۱۳۸۵،ص. ۵۳۹)

همه را دیده به رویت نگران است ولیکن خودپرستان ز حقیقت نشناسند هوی را
(سعدی،۱۳۸۵،ص.۵۲۴ )

باور مکن که صورت او عقل من ببرد عقل من آن ببرد که صورت نگار اوست
گر دیگران به منظر زیبا نظر کنند ما را نظر به قدرت پروردگار اوست
(سعدی،۱۳۸۵،ص.۵۷۶)

آن که می‌گوید نظر بر صورت خوبان خطاست او همین صورت همی‌بیند ز معنی غافل است
(سعدی،۱۳۸۵،ص.۵۶۴)

معشوق در شعر زیب مگسی همان معشوق غزل فارسی است که در شعر سعدی هم شاهد آن هستیم. او نیز اعضای بدن معشوق را توصیف نموده و جمال یار خود را بی همتا می‌داند. هیچ کس مثل او نیست و عناصر زیبای طبیعت در برابر زیبایی او شرمسارند. این محبوب در هیچ جای دنیا نظیر ندارد و ویژگی‌های اخلاقی او هم بی‌همتا است.

ای که تو افزونتری از مهر تو با حسن چنین زیب سان کس نیست در عشق تو مفتون و حزین
(زیب مگسی،۱۹۹۵م،ص. ۸)

زیب با آوردن تشبیهِ ترجیح مشخّص می سازد که قدّ و قامت یار خود را وصف می‌کند و در ابیات بعدی نیز توصیف چهره و خطّ یار است که نشان دهنده مذکّر بودن معشوق است:

بکند قامت محبوب خجل طوبی را آب خجلت بود از روش گل رعنا را
(زیب مگسی،۱۹۹۶م،ص.۶)

خط مشکینت رشک عنبر و ریحان روی رعنایت رشک جنّت رضوان
(زیب مگسی،۱۹۹۶م،ص.۱۱۱)

در دوره معاصر معشوق ادبیات می‌تواند زن باشد و محدودیتی در آن وجود ندارد؛ امّا گاه شاعران با توجه به اشعار پیشینیان، معشوق مرد را نیز در نظر داشته‌اند در دوره عراقی شاعران به وضوح از ویژگی‌های معشوق مذکر سخن گفته اند:

خوش می‌رود این پسر که برخاست سروی است که می‌رود چنین راست
(سعدی، ۱۳۸۵،ص.۵۴۸)

و زیب مگسی نیز بر همین اساس چنین می‌سراید:

از حال زارم سر به سر دانایی و داری خبر افسوس‌ای شیرین پسر سویم نمی‌آیی چرا؟
(زیب مگسی، ۱۹۹۵م،ص. ۵۵)

همچنین توصیف خط معشوق نشان از مذکر بودن او دارد اما این بدان معنا نیست که شاعر تمایلات همجنس گرایانه داشته باشد بلکه این سبکی است که در غزل فارسی رایج بوده و بی هیچ غرضی به توصیف ظاهر شاهدان مذکر می پرداختند و در شعر عرفانی هم این مضمون وارد شده است.در واقع در شعر زیب مگسی موید این مهم است که وی علاوه بر معشوق عرفانی با معشوق مجازی نیز سر و کار دارد. برتری معشوق در اشعار وی این واقعیّت را بازنمایی می کند. مانند این اشعار که برتری معشوق عیان است و تخطّی از خواست وی امکان ندارد :

حریق آتش عشقیم دوستان چه صلاح بجز رضاش نباشد دگر دلیل فلاح
(زیب مگسی، ۱۹۹۵م،ص.۴)

عالم گرفت از رخ پرنور تو شعاع وزجلوه تو مهر فلک یافت التماع
(زیب مگسی، ۱۹۹۵م،ص.۱۰)

نور، نشانه خداوند است و زمانی که شاعر از روی پر نور سخن می گوید معشوق وی زمینی نیست بلکه مبین ارتباط او با خداوند متعال است.

### ۳-۲-۳.عاشق در نگاه سعدی و زیب مُگسی

از ویژگی‌های بارز شعر عاشقانه سعدی،تسلیم بودن او در برابر معشوق است او همه جفاهای یار را می‌پذیرد و بدی‌ها را هم خوبی می‌بیند. وضعیّت سعدی در عشق یار چنین است که همیشه به یاد اوست. با غم هجران سر می‌کند و هیچ چیز بدون او در نظرش خوب و خوش نیست. عشق به آتشی تشبیه شده که سوزندگی دارد و غم همانند باری بر دوش عاشق است:

تـا بود بـار غمـت بر دل بیهوش مرا — سـوز عشـقت ننشـاند ز جگر جوش مرا
بی دهان تو اگر صـد قدح نوش دهند — بـه دهـان تو کـه زهر آیـد از آن نوش مرا
(سعدی،۱۳۸۵،ص.۵۳۲)

عاشق همواره بی صبر و آشفته حال است و در حال گریه و زاری،این ویژگی در شعر زیب نیز کلیشه‌ای است و نمی‌توان تفاوتی میان شعر وی با شاعران سبک عراقی قائل شد. اشعار زمینی وی غالباً همین مضمون را دارد، زیرا معشوق توجّهی به وی ندارد و او در هجران،نالان و گریان است. در ابیات زیر صور خیال تشبیه و استعاره به کار رفته است و شاعر صبر را چون خرمنی می‌داند که با برق چهره سوخته است و فراقش همچون باد گرمی است که او را همچون گیاه زرد و رنجور کرده است. اشک را به طفلی تشبیه کرده که با یاد یار به صحرا می‌رود و چنان می‌گرید که صحرا را دریا می‌کند:

بـرق رخسـار تو کرده خرمن صـبرم تبـاه — از سـموم فرقت تو زرد گشـتم چون گیاه
هر شـب از یـاد تو بیرون دیـده دریـا آورد — طفل اشـکم گر به بازی رو به صـحرا آورد
(زیب مگسی،۱۹۹۶م،ص.۱۱)

این زیب می‌ماند حزین هم روز و شب گریان همی — دمدم تصور می‌کند شکل شکرخندان همی
(زیب مگسی، ۱۹۹۵م،ص. ۱۵)

عاشـق همواره دچار ناله و افغان اسـت. در این بیت عاشـق به بلبلی تشـبیه شـده که شـیفته و دلبسته گل است و از این رو دائم ناله می‌کند:

کسی کاو نیست بلبل نیستش فکر گلستانش — نیفتد تا کسـی در عشـق نبود آه و افغانش
(زیب مگسی، ۱۹۹۵م،ص.۱۱۴)

### ۳-۲-۴.وصال معشوق در شعر زیب مّگسی

زیب این روز را دیده و از آن بهره مند شده است و روز وصال را مانند عید می‌داند:

آه دیدم چمن وصـــل از او گل چیدم　　بـه خـدا روز وصـــالســـت صـــبـاح عیـدم

(زیب مگسی، ۱۹۹۶م،ص. ۱۲)

معشوق شعر وی احوال او را هم می‌پرسد؛ امّا در عین حال ناز پیشه می‌سازد؛ ولی شاعر می‌داند که تنها راه رهایی از غم، وصال اوست:

به غیر وصل تو نیز ما را نباشد از قید غم رهایی　　به ناز گفتی فلان کجایی چه بود حالت در این جدایی

(زیب مگسی، ۱۹۹۵م،ص.۱۳)

امید وصال در شاعر موجب بیداری و انتظار است او در غزلی با ردیف «مخسپ»به خود خطاب می‌کند که وعده وصال آمده پس نباید خوابید. منظور وی از خواب، عدم حضور است که او را از یاد یار غافل می‌کند با توجّه به واژه‌های عرفانی«نفس، مقصود،خضر، رهنما، مجاهده» مشخّص است که این شعر به معشوق حقیقی اشاره دارد:

پیـک آوریـده اســـت ازو وعـده وصـــال　　در انـتـظـار آن صـــنـم دلربـا مخســـب...

پیکار نفس چیســـت وداع ســـرور خواب　　گر می‌کنی جهاد شـــنو این صـــدا مخســـب

پیوســـتـه بود ای ره مقصـــود کرده گم　　اکنون چو یـافتی خضـــر رهنمـا مخســـپ

پیـدا بکن بهشـــت رضـــا بـا مجـاهـده　　دارالـبلاســـت دهر بـه دارالبلا مخســـپ

(زیب مگسی، ۱۹۹۵م،ص.۳)

### ۳-۲-۵.هجران در نگاه سعدی و زیب مّگسی

هجران در نظر سعدی شربتی تلخ است اما با این حال لذّت وصال را از ذهن سعدی نمی‌برد و با این که فراق را به زهر تشـبیه نموده می‌گوید سختی‌های بیشتری لازم است برای از یاد بردن لذّت وصل معشوق:

شـــربتی تلخ تر از زهر فراقـت بـایـد　　تـا کـنـد لـذّت وصـــل تو فراموش مرا

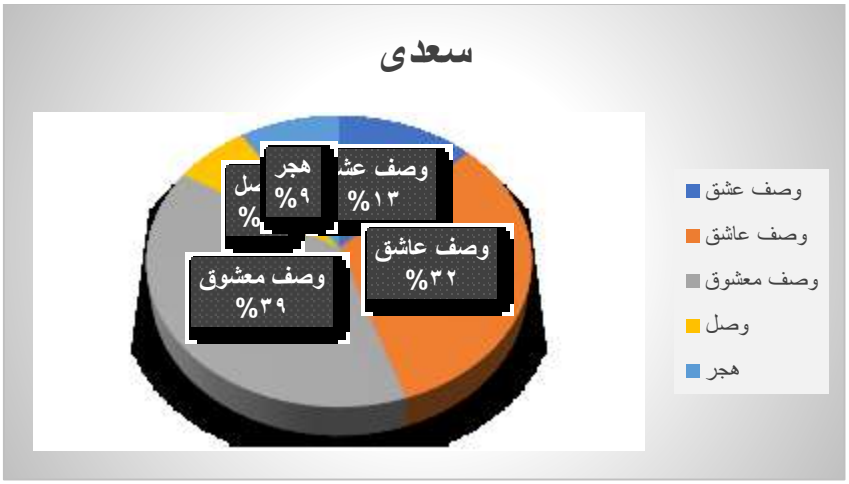
(سعدی،۱۳۸۵،ص.۵۳۳)

هجران از مضامین پر بسامد شعر عاشقانه است و زیب مّگسی هم از این امر مستثنا نیست. در عشق مجازی غالباً آرزوی وصال وجود دارد؛ اما عاشق همیشه در هجران و ناله و زاری به سر می برد. ممکن است کلمه هجر یا دوری مستقیم به کار نرود؛ اما گله و شکایت از یار یا گریه و ناله موّید این معنی است:

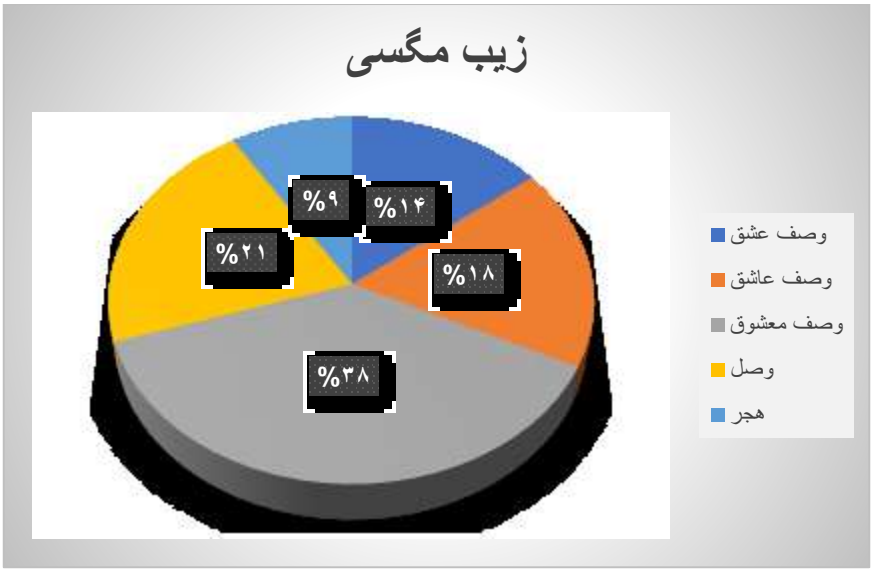
اثر از درد مـا در خـاطر دلبر نمی‌آیـد دلم تنگ اســـت لیکن دلربا از در نمی‌آید

(زیب مگسی، ۱۹۹۶م،ص. ۱۳)

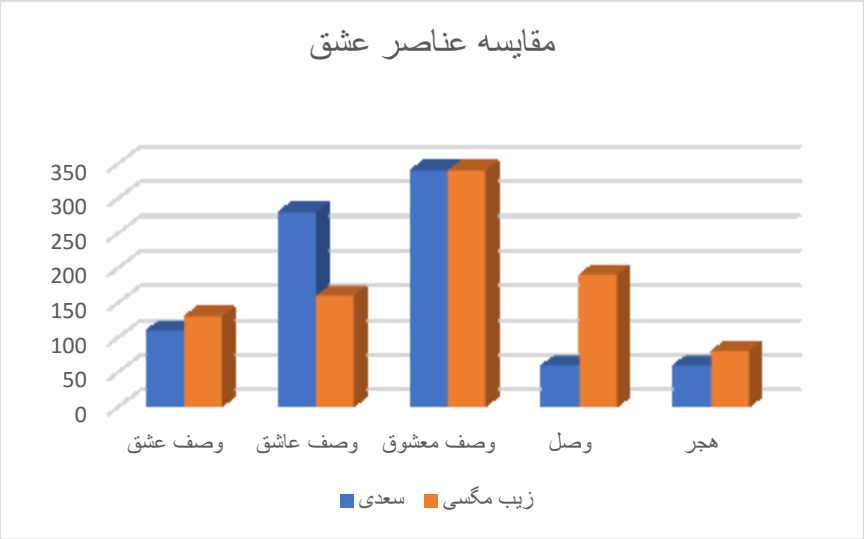
**نمودار۱.بسامد عناصر عشق در شعر سعدی**




**نمودار ۲. بسامد عناصر عشق در شعر زیب مگسی**



**نمودار ۳. مقایسه عناصر عشق در شعر سعدی و زیب مگسی**




### ۳-۳.اصطلاحات عرفانی سعدی و گل محمّد

در اشعار سعدی و زیب مُگسی اصطلاحات عرفانی بسیاری به کار رفته است که نشان از آشنایی این دو شاعر با دنیای عرفان و عشق عرفانی دارد. چنانکه پیشتر گفته شد در بنمایه و پیام اشعار این دو آمیزه ای از عشق زمینی و آسمانی دیده می شود و کاربرد سایر مولّفه های شعری عرفان نیز در کنار مذهب و شریعت نمود پیدا می کند. به نمونه هایی از پرکاربردترین اصطلاحات عرفانی در اشعار این دو شاعر بزرگ اشاره می کنیم:

### ۳-۳-۱.جلوه هایی از مهمترین مضامین عرفانی سعدی

«وحدت وجود یعنی هست و هستی را به خدا ویژه دانستن و دیگر پدیده ها را نیست های هست نما پنداشتن و برای هیچ کدام پایه و مایه ای باور نداشتن، از آن جا که این موضوع با دید و دریافت حسی و همگانی ناسازگاری دارد، آشکارا اندیشه ستیز و ناپذیرفتنی می نماید و از این رو کمتر کسی پذیرش آن را گردن می نهد، و چه بسا کسانی که باورمندان این نگرش را خام پندار و کم خرد و خیالباف و خرافه پرداز بشمارند؛ از این جاست که عارفان خود برای ذهن آشنایی این انگارۀ ذهن گریز از تمثیل و مثال یاری جسته اند تا به این شیوه از اندیشه ستیزی آن اندکی بکاهند و برخی از ذهن و ذوق ها را پذیرای آن سازند.»( راستگو،۱۳۸۳: ۶۳)سعدی در این باره می گوید:

بیچاره کسی که از تـــو ببریـــــد آسوده تنی که با تـــو پیـــوست
چشمت به کرشمه خون مـــن ریخت وز قتل خطا چه غم خورد مـست
سعـــــدی ز کمنـــــد خوبـــرویان تا جـــان داری نمی‌توان جـــست
ور ســـر ننهـــی در آستانـــش دیگر چه کنی دری دگـــر هست؟

(سعدی،۱۳۸۵،ص. ۳۷۸)

**تسلیم و رضا**

«تسلیم از مهمترین مولّفه های عرفانی است و از بنیادی ترین ویژگی های عاشق در برابر معشوق یا مرید در برابر مراد است.در کتب عرفانی درباره آن بسیار نوشته اند. آخرین مرحله شناخت تسلیم است و دارای درجاتی است»(سجادی،۱۳۸۹،ص.۲۵۴)

توصیه سعدی به تسلیم محض و گوش به فرمان بودن است که حتّی در برابر درخواست جان نیز مقاومتی نباشد و این مقام واصلان است و از نظر سعدی کسی که وارد این حیطه می شود باید برای همه سختی ها آماده باشد و مقابله نکند. به نظر او انسان نباید با سرنوشت خود بجنگد او حتّی در حکایتی چنین می گوید که برای زیبا شدن نباید به خود سختی داد و هر کس باید با ظاهری که خداوند متعال به او داده بسازد و راضی باشد.

اگـــر عاشـــقی دامـــن او بگیـــر وگـــر گویـــدت جـــان بـــده، گـــو بگیـــر

(سعدی،۱۳۸۵،ص. ۲۰۸)

بـــه دریـــا مـــرو گفتمـــت زینهـــار وگـــر مـــی‌روی تـــن بـــه طوفـــان ســـپار

(سعدی،۱۳۸۵،ص. ۳۹۹)

منظور سعدی این است که اگر خود را گرفتار عشق خداوند کردی دیگر مقاوتی از خود نشان نده و به همه بلاها تن بسپار و تسلیم محض باش.تسلیم و رضا به شکل های گوناگون در اشعار سعدی نمایان می شود. او در در بیتی می گوید برای جان خود ارزشی قائل نیست به طوری که حتی اگر یار تیری بر او بیفکند از جایش تکان نمی خورد و آماده اصابت است:

من صید وحشی نیستم در بند جان خویشتن گر وی به تیرم می زند استاده ام نشّاب را

(سعدی،۱۳۸۵،ص.۵۲۵)

تسلیم شدن در برابر مقدرات الهی،استقبال از قضا و قدر مقدر یزدان پاک و رضا به حکمت و تدبیر امور توسط خداوند از ویژگی های مهم و برجسته عرفا و سالکان مسیر حق است،سعدی معتقد است که بنده حقیقی در مقابل خواست و اراده محبوب خویش سر تسلیم و رضا فرود می آورد:

بنده را بر خط فرمـان خداوند امـــور　　سـر تسلیم نهادن ز ســـرافرازی به
گر چو چنگم بزنی پیش تو سر برنکنم　　این چنین یار وفادار که بنـــوازی به

(سعدی،۱۳۸۵،ص.۲۱۴)

به اعتقادسعدی معشوق در برابر عاشق هیچ خواسته و مرادی ندارد و نسبت به خواسته های او رضایت تام دارد.

اگر مراد تو ای دوست بی‌مرادی ماست　　مراد خویش دگرباره من نخواهم خواست
اگر قبول کنی ور برانی از بـر خویش　　خلاف رای تو کردن خلاف مذهب ماست
میان عیب و هنر پیش دوستان کریم　　تفاوتی نکند چـــون نظر به عیـــن رضاست

(سعدی،۱۳۸۵،ص. ۱۹۸)

**پیر و مرشد**

پیر به معنای مرشد و راهنمای خلق به سوی معبود و خالق ابدی است،پیشوا و امام که از دیگر معانی پیر در عرفان است به شخص سالخورده و سرد و گرم چیشیده روزگار تلقی می شود که طی طریق در سیر و سلوک عرفان نموده است،سعدی در این باره می گوید:

اول پدر پیر خورد رطل دمادم　　تا مدعیان هیچ نگویند جوان را
تا مست نباشی نبری بار غم یار　　آری شتر مست کشد بار گران را

(سعدی،۱۳۸۵،ص. ۳۲۵)

**خوف و رجا**

در مکتب عرفان ناامیدی جرم است زیرا خداوند بخشنده است و بندگان را رها نمی‌کند از این رو سعدی که خود را مجرم می‌داند باز هم امیدوار است که معشوق او را ببخشد.او با ایجاد تضاد مس و کیمیا منظور خود را چنین می‌نماید که معشوق با کیمیای وجود خود می‌تواند مس را تبدیل به طلا کند و از بنده خاطی شخصیتی کامل بسازد:

با همه جرمم امید با همه خوفـــــم رجاست　　گـــــر درم ما مس است لطـــف شما کیمیاست

(سعدی،۱۳۸۵،ص.۵۵۱)

**جبر و اختیار**

عرفان اشعری در سرتاسر آثار سعدی موج می‌زند اما سعدی آنرا چنان بیان می‌کند که خوانندگان اغلب به جز ظاهر آنرا که بیشتر شعر عاشقانه انسانی است نمی‌بینند. (ضیاء موحد، ۱۳۸۸،ص. ۱۰۲)

نه اختیار منست این معاملت لیکن رضای دوست مقدم بر اختیار منست

(سعدی،۱۳۸۵،ص. ۲۸۸)

رضا به حکم قضا اختیار کن سعدی که شرط نیست که با زورمند بستیزند

(سعدی،۱۳۸۵،ص. ۴۲۵)

سعدی اختیار را از خود سلب نموده و می گوید اختیار یعنی آنچه خداوند برای بنده تقدیر کرده است. در واقع او خود اختیار را نمی خواهد زیرا تسلیم دوست شده است :

ما قلم در سر کشیدیم اختیار خویش را اختیار آن است کاو قسمت کند درویش را

(سعدی،۱۳۸۵،ص. ۵۲۵)

در جای دیگری نیز می گوید:

رأی رأی توست خواهی جنگ و خواهی آشتی ما قلم در سر کشیدیم اختیار خویش را

(سعدی،۱۳۸۵،ص.۱۹۸)

در واقع عاشق خود را در اختیار معشوق قرار داده و هیچ چیز برای خود نمی خواهد.

**نظر**

نظر یکی از اصطلاحات عرفان است که با نگاه عادّی متفاوت است. عارف هم خود به وجه الله نظر دارد و هم از خداوند تقاضای نظر می‌کند. سعدی در این بیت نظر را به معنی نظاره گرفته است یعنی هر کسی که جلوی چشمم قرار گرفت راهی به دل نیافت زیرا آنجا پر از خداست و جای دیگری نیست:

هر شاهدی که در نظر آمد به دلبری در دل نیافت راه که آنجا مکان توست

(سعدی،۱۳۸۵،ص. ۵۵۵)

اول نظر ز دست برفتم عنان عقل وان را که عقل رفت چه داند صواب را

(سعدی،۱۳۸۵،ص.۵۲۷)

**خوف و رجا**

این دو اصطلاح از مقامات عرفان است که در شعر سعدی نیز به نسبت فراوان به کار رفته است. او نمی داند معشوق که به سوی او آمده برای جنگ آمده یا صلح،نمی داند باید به وصل امیدوار باشد یا از عتاب او خوف کند؟

از در صلح آمده ای یا خلاف　　با قدم خوف روم یا رجا

(سعدی،۱۳۸۵،ص. ۵۲۲)

**۳-۳-۲.نمونه هایی از پرکاربردترین مضامین عرفانی میر گل محمد خان**

زیب با وجود این که بعد از پدرش به مقام سرداری قوم خود نائل می آید و ارتباطش با سیاستمداران منطقه توسعه می یابد و بر مسائل داخلی و اجتماعی قبیله و جغرافیای خویش مسلط می شود اما گرایش صوفیانه اش که در تقابل با قدرت سیاسی و ثروت است مانع از زندگی تجمل آمیز شاعر و سبب گرایشش به عرفان و تصنیف مبانی عرفانی که در اشعارش نمود دارد می شود و چون ابراهیم ادهم به ترک تعلقات مادی می پردازد به گونه ای که خود اشاره می دارد:

مال و منصب را بقایی نیست در تصنیف کوش　　زیب در دهر از مصنف نام می ماند بجا

(خلیلی جهانتیغ و قزلباش،۱۳۹۳،ص. ۸)

مراد سلطنت را ترک گفتم بهر درویشی　　چو ابراهیم ادهم ملک و سامان دادم و رفتم

(سعدی،۱۳۸۵،ص. ۱۵)

زیب بر صحن زمین زیر سپهر دوار　　ما نمانیم ولی گفته ی ما خواهد ماند

(سعدی،۱۳۸۵،ص.۱۰)

ز ابراهیم ادهم وقت ترک جاه بشنیدم　　ز ترک جاه دو روزه امامت می شود پیدا

(سعدی،۱۳۸۵،ص. ۱۹)

**تسلیم و رضا**

زیب در ابیات بسیاری تسلیم دوست بودن را مورد تاکید قرار داده است.وی در تقابل با فقیه می گوید:

همی دانم که بد داند فقیه پارسا ما را　　رعونت قسمت او باد، تسلیم و رضا ما را

(زیب مگسی، ۱۹۹۵م،ص. ۹۱)

رضای دوست را می طلبد و در برابر خواست وی تسلیم است و می گوید از همه تعلّقات دل کنده و به دنبال به دست آوردن رضای دوست است:

قطع تعلّق از همه بهر رضات کرده ام تو ز تعلّقم بری بهر رضای کیستی

(سعدی،۱۳۸۵،ص.۲۱)

از نظر او راه رستگاری تنها رضای خداست :

حریق آتش عشقیم دوستان چه صلاح به جز رضاش نباشد دگر دلیل فلاح

(سعدی،۱۳۸۵،ص.۴)

**کرامت**

به نظر وی کرامت نصیب کسی می شود که در پی آزار خلق نباشد و چون دلش صاف می شود این مقام را پیدا می کند. دلیلی که مطرح کرده قصّه فریدون است که چون ضحّاک را نکشت توانست به شاهی برسد.

کرامت ار طلبی دست برکش از آزار که یافت فتح فریدون ز عدل بر ضحّاک

(زیب مگسی،۱۹۹۵،ص. ۱۲)

**توسّل به پیر**

پیر در ادب عرفانی از ملزومات سالک است.زیب مُگسی هم به این امر واقف است و در این ابیات اشاره می‌کند که حبّ پیر موجب رسیدن به حقّ و وصل یار است زیرا او قبلاً واصل شده است.او معتقد است که با توسّل به پیر و مراد می‌توان به کمال رسید و عشق معنوی و وصال را تجربه کرد:

ولای حق ز حبّ پیر در دل می‌شود پیدا ز شغل دم کلید قفل مشکل می‌شود پیدا

مراد وصل یار از شیخ واصل می‌شود پیدا صفای دل ز فیض پیر کامل می‌شود پیدا

(زیب مگسی،۱۹۹۶م،ص. ۲۳)

**وحدت وجود**

او همه عناصر را خدا می‌داند و می‌گوید خدا در همه چیز هست و جمال او را در عناصر طبیعت می توان تماشا کرد:

تـویـی خـود گـوهـر و هـم مـوج دریـا تویی خود گلشـن و هم کوه و صـحرا
تـویـی خـود آسـمـان و مـاه و بـیضـا چو خورشـید جمـالـت گشـت پیـدا
(زیب مگسی،۱۹۹۶م: ۲۹)

**جبر و اختیار**

گل محمدخان زیب مگسی قایل به جبر است زیرا تلاش را بدون قسمت و نصیب بی فایده می‌داند به طوری که اگر وصال نصیب عاشق نباشد به آن نمی‌رسد:

سعی خود هیچ ست گر نبود نصیب گوهـر مقصد نیایـد هـر لبیب
صد نهنـگ استاده با شکل مهیـب ژرف دریائیست عشقش ای رقیب
(زیب مگسی، ۱۹۹۶م،ص. ۱۸)

**همّت**

همت نیز از اصطلاحات عرفانی است و گل محمّد معتقد است کسی که همّت داشته باشد عیب‌جویی نمی کند:

ضحک مکن چو ز کس عیب بینی و شنوی که اهل همّت از عیبها کنند اغماض
(زیب مگسی، ۱۹۹۶م،ص. ۹)

**جاودانگی**

فنا و بقا از اصطلاحات عرفانی است که زیب به آن توجّه نشان داده و در اشعار خود دنیا را به صحرایی فانی تشبیه نموده که در برابر ملک جاودانی قرار دارد.رسیدن به این مقام را هم در گرو رضا و خاموشی دانسته است:

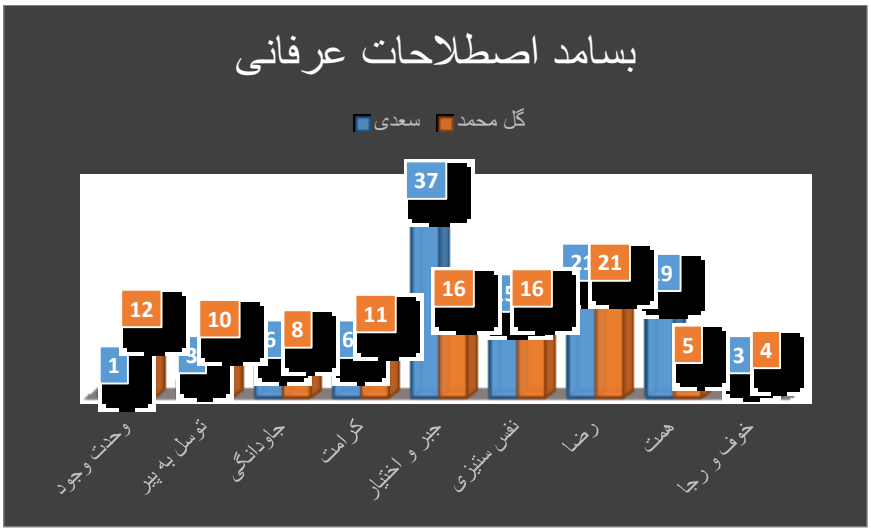
از این صحرای فانی دل بملک جاودان در کش رضا باغیست دلکش رخت در این بوستان در کش
(زیب مگسی، ۱۹۹۶م: ۲۰۷)

**نفس ستیزی**

زیب مگسی مبارزه با نفس و عوامل آن را نخستین گام در راه تحقق هدف خود که همانا حق تعالی است میداند و برای سرکوبی آن انواع سختی ها و خویشتن داریها، چله نشینی‌ها وخلوت گزیدنها و ریاضتها را توصیه می کند وی نفس را کانون اخلاق و عادات ناستوده انسانی میداند و آدمی را موظف به مجاهده با آن می کند:

مار نفس خویش کشتم مهره راحت رسید برکت چوب کلیم از مرگ ثعبان یافتم
(زیب مگسی، ۱۹۹۶م،ص.۱۵۶)

نمودار۴.بسامد اصطلاحات عرفانی در شعر سعدی و زیب مگسی




## جمع بندی و نتیجه گیری

با توجّه به موارد بررسی شده در دیوان اشعار سعدی و زیب مگسی به این مهم دست می یابیم که مضمون اصلی شعر این دو شاعر عشق،تبعات و حواشی آن شامل عشق حقیقی و معنوی ،که شاکله عرفان را شکل می دهد، و عشق زمینی و مجازی است. سعدی خود متأثّر از شعرای پیشین بوده و غزل وی مبتنی بر معشوقی است که از دیرباز در غزل فارسی وجود داشته و دارای زیبایی‌های ظاهری و جفاکاری و بی وفایی است.معشوق وی بی همتا ولی بداخلاق و دوری کننده است و وصال او به سادگی دست نمی‌دهد. این معشوق در سراسر غزل عاشقانه فارسی جاری است و دگرگونی در وی دیده نمی‌شود.بر همین اساس در شعر گل محمّد خان زیب مگسی نیز که دنباله رو فکر و اندیشه شاعران برجسته پیش از خود است به عشق عرفانی و زمینی توجّه بسیاری شده است وی در کتاب خزینه الاشعار مخمّساتی بر اساس غزل‌های شاعران سبک عراقی ساخته است در شعر زیب ویژگی‌های مشترکی وجود دارد که موضوع عشق را همانند سایرین پرورده است. او نیز معشوق بی وفایی دارد و خود همیشه در رنج و عذاب است. عشق عرفانی در بسیاری از غزلیات وی نمود دارد. با این که اشعار وی در دوره معاصر سروده شده زبان وی همچنان مربوط به دوره خراسانی و عراقی است و با مضامین عاشقانه و عارفانه اش همخوانی دارد از این رو در مقایسه با شعر سعدی تشابهات بسیاری دیده می‌شود؛ ولی نمی‌توان گفت به طور قطع وی از سعدی تبعیت کرده است؛ بلکه دیوان

وی نشان می‌دهد که وی با شاعران کلاسیک آشنایی داشته و از فکر و اندیشه شعری همه آنها استفاده کرده و مضمون‌ها را با توجّه به مضامین پیشینیان پرورده است. بررسی بسامد عنصر عشق در شعر سعدی نشان می‌دهد معشوق در شعر وی مقام والایی دارد و حدود ۳۹ درصد از عناصر عاشقانه شعر او را تشکیل می‌دهد. در مقابل معشوق، عاشق نیز از بسامد بالایی برخوردار است؛ زیرا رفتار معشوق موجب می‌شود عشّاق از خود عکس العمل‌هایی نشان دهند و وصف حال خود را نیز بیان کنند؛ بنابراین بسامد عاشق نیز حدود ۳۲ درصد است. توصیف عشق نیز حدود ۱۳ درصد است. بسامد وصل و هجران در شعر سعدی چندان نیست و او بیشتر به توصیف پرداخته و از وصل و هجران کمتر سخن گفته است. در شعر زیب مُگسی نیز بسامد توصیف معشوق بسیار است و ۳۸ درصد بسامد دارد اما وصف عاشق نصف این میزان و حدود ۱۸ درصد است. وی به حالات خود کمتر توجّه داشته و در هر غزل معشوق را به اَشکال مختلف وصف کرده است. بسامد وصل در شعر وی ۲۱ درصد است که نسبت به شعر سعدی بسامد بالاتری به حساب می آید اما هجر کمتر به کار رفته و ۹ درصد بسامد دارد. وصف عشق در شعر زیب تقریباً با شعر سعدی بسامد یکسانی دارد. این نتیجه گیری نشان می‌دهد که سعدی عاشق و معشوق را در کنار هم وصف کرده و همانگونه که زیبایی و رفتارهای معشوق را بیان می‌کند حال عاشق را هم مدّ نظر دارد و تعادل ایجاد کرده است، اما زیب مُگسی به جای وصف عاشق به مقوله وصال پرداخته و آرزوهای خود را بیان کرده است. هر دو شاعر در توصیفات خود از صوَر خیال همچون تشبیه و استعاره بهره برده اند.اما جدا از عشق عرفانی در مقایسه برجسته ترین و پر کاربرد ترین اصطلاحات عرفانی به کار رفته در شعر سعدی و زیب مُگسی، به نظر می آید گل محمّد خان زیب مگسی بیشتر به عناصر عرفانی مانند وحدت وجود، توسّل به پیر، بقا و کرامت توجّه داشته است امّا سعدی بیشتر خطاب به دوست سخن گفته و در پی رضای وی و بی اختیاریی در برابر اوست . در واقع شعر سعدی بیشتر عناصر عاشقانه دارد و شعر گل محمّد بیشتر تمایل به عرفان دارد. در شعر زیب مُگسی عرفان بیشتر با اخلاق و مذهب آمیخته و در شعر سعدی عرفان با عشق آمیختگی دارد و زا این نظر می توان میان آنها تفاوت قائل شد.

## منابع

ابراهیمیان، حجت اله، (۱۳۷۸). *حدیث دل، (تذکرهٔ شعرای پارسی گوی بلوچستان)کویته*، خانه فرهنگ ایران.

اسلامی ندوشن،محمد علی(۱۳۸۱). *چهار سخنگوی وجدان شعر ایرانی*، تهران: قطره.

خرمشاهی، بهاءالدین(۱۳۸۵). *حافظنامه*، چاپ یازدهم/ ویراست دوم، تهران: شرکت انتشارات علمیو فرهنگی.

خلیلی جهانتیغ،مریم وقزلباش،علی کمیل(۱۳۹۳).*احوال و آثار زیب و دیوان نویافته او*،مشهد:مرندیز.

راستگو، محمد(۱۳۸۳). *عرفان در غزل فارسی*، تهران: علمیو فرهنگی.

رجایی بخارایی، احمد علی(۱۳۶۴). *فرهنگ اشعار حافظ*، تهران: علمی.

زرین کوب، عبدالحسین(۱۳۷۸). *حدیث خوش سعدی درباره زندگی و اندیشه سعدی*، تهران: سخن.

زیب مگسی، گل محمد(۱۹۹۶م). *خزینه الاشعار، با مقدمه پروفسور شرافت عباس*، انجمن فارسی بلوچستان.

زیب مگسی، گل محمد (۱۹۹۵م). *زیب نامه، مقدمه پروفسور شرافت عباس*،بلوچستان: انجمن فارسی بلوچستان.

سجادی، سید جعفر(۱۳۸۹). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: طهوری.

سعدی، مصلح‌الدین(۱۳۸۵) .*کلیات سعدی*، به تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: هرمس.

شفیعی کدکنی، محمدرضا(۱۳۷۲). *صورخیال در شعرفارسی*، تهران: آگاه.

علی شاه، سید محمد(۱۳۸۹).*بازتاب غدیر در قصاید زیب مگسی*،نامه پارسی، ش۵۲،ص ص.۹۰-۷۰.

علی شاه، سید محمد (۱۳۸۳). *زیب مگسی سخن سرای برجستهٔ قرن چهاردهم هجری*، دانش اسلام آباد، فصلنامه مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ش۷۵-۷۴.

کوثر، انعام الحق(۱۹۶۸م). *شعر فارسی در بلوچستان*، کویته، آکادمی بلوچی.

ماسه، هنری(۱۳۹۶). *تحقیق درباره سعدی*، ترجمه محمد حسن مهدوی و غلام حسین یوسفی، تهرن: توس.

مصاحب، غلامحسین( ۱۳۸۰). *دایره المعارف فارسی*، جلد دوم بخش دوم، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر

معین، محمد(۱۳۷۲). *فرهنگ معین*، تهران: امیرکبیر.

موحد، ضیا(۱۳۸۸). *سعدی*، چ ۲، تهران: طرح نو.

نوربخش، جواد(۱۳۸۴).*در خرابات*، تهران: یلدا قلم.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

# Confrontation between religion and modernity in Iran during the Qajar period

**Valiyollah Nasiri** [1] | **Ali Ghaedi bardehi** [2]

1. Corresponding Author, Assistant Professor and Faculty Member, Department of Religions and Mysticism, University Shahrekord, Shahrekord, Iran. E-mail: nasiri@sku.ac.ir
2. Senior expert, Department of Religions and Mysticism, University Shahrekord, Shahrekord, Iran. E-mail: ali2345ghaedi@gmail.com

## Article Info

**Article type:**
Research Article

**Article history:**
Received:30 June 2024
Received in revised form:
20 August 2024
Accepted:
8 September 2024
Published online:
26 September 2024

**Keywords**:
Religion,
modernity,
constitutional revolution,
freedom, law.

## ABSTRACT

**Objective**: The present essay seeks to understand the relationship between religion and modernity in the Qajar period. The lack of awareness of modernity on the one hand and the modernization of the society on the other hand, set the conditions in such a way that the components of modernity are needed so that the society moves from the traditional state to modernity. In this period, which was the origin of modernity in the West and the flow of development naturally took place in the advanced industrial countries, and the industrial and advanced countries of that time were led to development from the many conflicts between the three centers of political, religious and economic power, after the war In the second world, when the flow of development tried to enter the non-developed countries and they were faced with structural and territorial barriers and the lack of legal and legal guarantees, they turned into countries against the flow of development. In the country of Iran, the process of development started with the constitution, but at the same time, many factors were the main obstacles for this development by fueling social, religious and political discontinuity. In the present essay, which was written using the method of library and content analysis, it tries to explore the components of modernity and their relationship with religion in the Qajar period. The results show that industry and technology, new schools, freedom, law, parliament and constitution, equality and modern army are among the most important and necessary components of modernity for the Iranian society of the Qajar period, and on the other hand, aspects such as thinking Religion in Iran during the Qajar period, tyranny of the Qajar period, fatalism and economy were the most important obstacles to the entry of modernity into Iran during the Qajar period.

**Cite this article:** Nasiri, V., & Ghaedi bardehi, A. (2024). Confrontation between religion and modernity in Iran during the Qajar period. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 8 (2), 275-296.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48795.1196

© The Author(s).
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48795.1196

**Method:**
The present research is based on the library and content analysis method and seeks to understand the relationship between religion and modernity in Iran during the Qajar period.
**Results:**
Law, freedom and constitutional revolution can be mentioned as the most basic components of modernity. Law is the basis of every concept that exists in modernity. Freedom, democracy, equality, citizenship rights, religious and religious reforms, and the like all come back to the five-letter word law. Law in its modern sense relies on the will of the people and arises from their will. And on the other hand, during the Qajar period, there were obstacles on the way to freedom in its new meaning. These obstacles were not limited to royal tyranny, but religious tyranny and intellectual petrification were also other obstacles. The tactic of excommunication and apostasy of freedom seekers by some mujtahids and scholars of the Qajar period is a clear example of this fundamental obstacle to freedom. The constitutional revolution is considered one of the other components of modernity, and although the constitutional revolution did not seem to have failed and after the conquest of Tehran and even during the Pahlavi era, the country was always called constitutional, but inwardly, the constitutional movement had suffered a severe defeat. Also, the main losers of the constitutional revolution have been considered by the clerics. During the Qajar era, the clergy was the most powerful and influential political force after the rulers, but after the constitution, during the Reza Shah era, it was severely weakened and went to the point of complete elimination from the Iranian society.
**Conclusions:**
From the results of this research, including the opposition to freedom who believed that there is no such thing as freedom in Islam. Also, the establishment of schools was a point of discussion and strongly opposed. In general, in the constitutional conflict, the question of constitutional legitimacy was raised and the path of constitutionalism changed. The word legitimate created a privilege for the opponents of modernity to monitor the laws of the Constitutional Assembly, although this situation did not last long and led to serious opposition in the issue of constitutional legitimacy.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۱۹۵
دانشگاه سیستان و بلوچستان

# مواجهه دین و مدرنیته در ایران دوره قاجار

**ولی اله نصیری[۱] | علی قائدی باردهی[۲]**

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه ادیان و عرفان ، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران. رایانامه: nasiri@sku.ac.ir
۲. کارشناسی ارشد ، گروه ادیان و عرفان ، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران . رایانامه: ali2345ghaedi@gmail.com

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** مقاله پژوهشی

**تاریخ دریافت:** ۱۴۰۳/۴/۹
**تاریخ ویرایش :** ۱۴۰۳/۵/۳۰
**تاریخ پذیرش :** ۱۴۰۳/۶/۱۸
**تاریخ انتشار :** ۱۴۰۳/۷/۵

**واژه‌های کلیدی:**
دین،
مدرنیته،
انقلاب مشروطیت،
آزادی،
قانون.

**چکیده**

جستار حاضر به دنبال فهم رابطه دین و مدرنیته در دوره قاجار است. عدم آگاهی نسبت به مدرنیته از طرفی و مدرنیزاسیون کردن جامعه از طرفی دیگر، شرایط را به‌گونه‌ای رقم می‌زند که نیاز به مؤلفه‌های مدرنیته دارد تا جامعه از حالت سنتی به مدرنیته سوق پیدا کند. در این دوره که خاستگاه مدرنیته غرب بوده و جریان توسعه به‌صورت طبیعی در کشورهای پیشرفته صنعتی طی شد و کشورهای صنعتی و پیشرفته آن زمان از کشمکش‌های فراوان بین سه کانون قدرت سیاسی، مذهبی و اقتصادی منجر به توسعه گردیدند، بعد از جنگ جهانی دوم زمانی که تلاش شد جریان توسعه وارد کشورهای غیر توسعه یافته، شود و با موانع ساختاری و سرزمینی و فقدان تضمین‌های حقوقی و قانونی مواجه بودند، به کشورهای جریان مخالف توسعه تبدیل شدند. در کشور ایران جریان توسعه با مشروطه آغاز شد، اما در همین زمان عوامل زیادی با دامن زدن به ناپیوستگی اجتماعی، مذهبی و سیاسی، مانع اساسی برای این توسعه بودند. در جستار حاضر که به روش کتاب‌خانه‌ای و تحلیل محتوا نگارش شده است، کوشش می‌کند مؤلفه‌های مدرنیته و رابطه آن‌ها با دین را در دوره قاجار مورد کنکاش قرار دهد. نتایج نشان می‌دهد صنعت و تکنولوژی، مدارس جدید، آزادی، قانون، مجلس و مشروطه، برابری و ارتش مدرن از مهم‌ترین و ضروری‌ترین مؤلفه‌های مدرنیته برای جامعه ایران دوره قاجار بوده و از طرفی جنبه‌هایی مانند تفکر مذهبی در ایران دوره قاجار، استبداد دوره قاجار، تقدیرگرایی و اقتصاد مهم‌ترین موانع ورود مدرنیته به ایران دوره قاجار بوده‌اند.

**استناد**: نصیری، ولی اله ؛ و قائدی باردهی ، علی (۱۴۰۳). مواجهه دین و مدرنیته در ایران دوره قاجار. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۸ (۲)، ۲۹۶-۲۷۵.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48795.1196

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان.

## مقدمه

دانش اوضاع تاریخی ایران بر اساس رویکردهای مختلف به فهم پژوهشگران کمک می‌کند. نتیجه رویکردهای مختلف، خود را در بازاندیشی در نظریه‌های دینی و سنتی نشان می‌دهد. تاریخ غنی ایران مملو از مواجهات نهادهای اجتماعی مختلف است و این مواجهات هرکدام تأثیرات زیادی را در حیات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، دینی و مذهبی ایرانیان گذاشته است. تا جایی که تأثیرات این مواجهات در بخش‌هایی موجب دوقطبی شدن و حتی چندقطبی شدن جامعه ایران شده است. بی‌شک «دین» یکی از مهم‌ترین ابعاد زندگی انسان است. سابقه دین، هم‌زمان با طلوع انسان در جهان است. دین اساساً با تکامل در طول تاریخ، بر اساس آموزه‌های ادیان مختلف دچار دگرگونی‌های زیادی شده است. به‌گونه‌ای که قوانین عرفی در آن نقش دارد. ازجمله مواجهات دین در طول تاریخ، مواجهه‌اش با مدرنیته است. مدرنیته با ظهور خود دگرگونی‌های زیادی به وجود آورد؛ به‌گونه‌ای که دین در غرب و حتی دیگر نقاط جهان به حاشیه رفت. انقلاب مدرنیته، با واردکردن واژگان جدید در عرصه زندگی، دین را با چالش‌های فراوان مواجه ساخت و این دگرگونی‌ها تقریباً در همه جهان تأثیرگذار بوده است. با این‌که تلاش روحانیت و فقها، آگاه ساختن مردم از تغییرات مدرنیته در زندگی مردم بوده و باعث تقابل دین و مدرنیته می‌شود، اما انقلاب مدرنیته در ایران تأثیرات خاص خود را داشته است. در تاریخ ایران تقریباً از دوره صفویه، مواجهه دین با مدرنیته آغازشده و در دوره قاجار نمود عینی پیداکرده است. پژوهش حاضر به‌مواجهه دین و مدرنیته در دوره قاجار می‌پردازد. این پژوهش مباحثی همچون مشروطه‌خواهی، قانون، آزادی، برابری و سیاست را مورد کنکاش قرار داده و درنتیجه تأثیرات مدرنیته در ایران دوره قاجار را موردبررسی قرار می‌دهد.

## پیشینه بحث

هرچند جسته‌وگریخته، پژوهش‌های صورت گرفته که برخی جزئی و برخی کلی به‌مواجهه دین و مدرنیته در ایران دوره قاجار پرداخته‌اند، اما هیچ‌کدام از آن‌ها به‌طور خاص به رابطه دین و مدرنیته و مصادیق آن‌ها نپرداخته است. در پژوهش حاضر، ما با تأکیدی که بر مؤلفه‌های اصلی مدرنیته داریم، در آن سعی شده است تا هریک از این مؤلفه‌ها را واکاوی کرده و نحوه برخورد فقها و متخصصین علوم فقهی را با آن مفاهیم موردبررسی قرار دهیم. برخی از پژوهش‌های صورت گرفته عبارت‌اند از:

۱. جلال درخشه و فرزاد جهانبین در مقاله‌ای با عنوان «بررسی رویکردها در ارتباط با نسبت دین با عناصر مدرنیته در دوره مشروطیت»، تنها به رابطه دین و عناصر مدرنیته در دوره مشروطه پرداخته است و همه مباحث دوره قاجار در ایران را بررسی نکرده است.

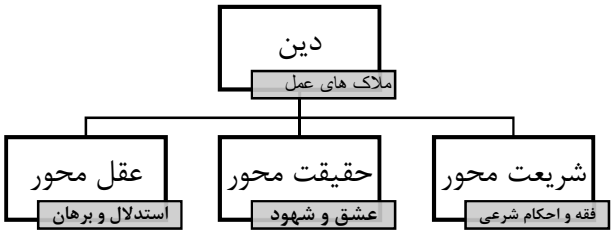
۲. سعید گازرانی و رضا امینی در مقاله‌ای با عنوان «تعارض دین و مدرنیته در اندیشه روشنفکران غیردینی عصر مشروطه: مقایسه آخوندزاده و ملکم خان» تنها به این دو روشنفکر اشاره داشته و دیدگاه‌های دیگران را نادیده گرفته است.

۳. علی بیگدلی در مقاله‌ای باعنوان «فهم روشنفکران مشروطه‌خواه از مفهوم مدرنیته» تنها به بحث مدرنیته پرداخته و توجهی به مقایسه دین و مدرنیته نداشته است.

## ۱. مفاهیم نظری

مراد از تعریف دین در پژوهش حاضر، تعریف اصطلاحی آن که رایج در کتب علمی است، نیست. بلکه در دوره قاجار دین لعابی مناسک‌محور بوده و به بیانی دیگر، تعریف دین تقریباً شریعت محور است. در این دوره نوع دین‌داری فقهی بوده و تقریباً به جنبه‌های دیگر دین کمتر پرداخته‌شده و درواقع، در این دوره نگاه به دین با پایبندی به شریعت و فقه نمایان است.

-




در دوره قاجار، فقها عهده‌دار امور دینی بوده‌اند و مناسک دینی با حضور آن‌ها انجام می‌گرفته است. قدرت و تأثیر دین شریعت محور، در چگونگی بیان علوم فقهی آن است. علوم فقهی، در دوره قاجار، نمود عینی دین مردم و فضای دینی حاکم بر دوره قاجار است و ریشه باورهای دینی مردم از طریق علوم فقهی بوده است. اهمیت فقها در دوره قاجار از طرفی به خاطر مباحث فقهی بوده و مردم آن‌ها را الگوی دینی خود می‌دانستند و از طرف دیگر، آن‌ها در بین پادشاهان دوره قاجار قدرت و نفوذ داشته و پادشاهان در برابر فتاوای آن‌ها تسلیم می‌شدند و پادشاهان می‌کوشیدند تا همیشه فقها و روحانیون را با خود همراه کنند. به‌طور خاص در دوره قاجار، جنبه فقاهتی دین بر فضای اجتماعی

حاکم است و تأثیرات گوناگونی را از خود به‌جای گذاشته است. بااین‌حال در دوره قاجار که تقریباً علوم فقهی بسیار کارآمد بود، پدیده‌ای به نام مدرنیته ظهور کرد و مفاهیمی را با خود آورد که تقریباً فقه را تحت‌الشعاع قرارداد. آوازه مدرنیته در این دوره، نخستین بار از سوی عبدالطیف موسوی شوشتری، میرزا ابوالحسن شیرازی معروف به ایلچی، سلطان الواعظین، زین العابدین شیروانی، میرزا صالح شیرازی، به ایران وارد شد (آجدانی، ۱۳۹۹،ص. ۱۱). هریک از این افراد بر مفاهیمی همچون نوآوری‌ها و پیشرفت‌های علمی غرب، تفکیک قوا، اصل دموکراسی، برابری در برابر قانون، اصلاحات مذهبی، تساوی حقوقی مردم و شاه، آزادی‌ها و برابری‌های اجتماعی مردم، در گزارش‌های خود از غرب که خاستگاه مدرنیته است، تأکید کرده‌اند (آجدانی، ۱۳۹۹،ص ص. ۱۱-۱۴). جامعه ایران در دوره قاجار که تقریباً پایبندی عمیقی به علوم فقهی داشتند و از طرفی مباحث مدرنیته برای آن‌ها جدید بوده است، طبعی در برابر این پدیده منفعلانه عمل خواهد کرد. در این دوره، فقها و روحانیون بودند که مردم را تشویق به سنت فقهی می‌کردند و پدیده مدرنیته را، چالشی عظیم برای دین‌داران می‌پنداشتند و آن را علت زوال دین می‌دانستند. علی‌رغم مقابله با ورود مدرنیته به ایران، این پدیده تأثیرات خود را بر جامعه ایران گذاشت. روشنفکرانی ظهور کردند که اغلب دل درگرو مدرنیته داشتند و یا لااقل کنشی در جهت بومی کردن این پدیده از خود نشان دادند. درواقع «روشنفکری از فرزندان مدرنیته است و در جامعه کلاسیک، یعنی جامعه ماقبل مدرن، قشر ویژه‌ای به نام روشنفکر وجود نداشت. دوران مدرنیته مولد روشنفکر بود، زیرا دوران گذر و گسست بود؛ جامعه پوست می‌انداخت و از وضعیتی به وضعیت دیگری عبور می‌کرد و روشنفکران همیشه در چنین وضعیتی متولد می‌شوند» (سروش، ۱۳۹۲،ص.۲۲). نمونه‌های آن را در اقدامات برخی صدراعظم‌های پادشاهان این دوره می‌بینیم. «میرزا تقی‌خان امیرکبیر جزو معدود مصلحینی بود که به‌صورت ریشه‌ای علاقه‌مند بود مشکلات مملکت را که فقر و عقب‌ماندگی بود برطرف کند. وی راه‌حل این مشکل را جلوگیری از دخالت‌های دول بیگانه و سفرای آن‌ها، کوتاه کردن دست درباریان فاسد و وطن‌فروش از مال و جان مردم، ایجاد نهادهای اداری و آموزشی و نظامی به شکل مدرن و اروپایی آن‌ها می‌دانست و امیدوار بود با این اقدامات ایران را به دوران مدرن رهنمون شود» (نراقی، ۱۴۰۲،ص.۱۵۲). واکنش فقها و روحانیون در برابر نوسازی‌ها و اصلاحات و هم‌چنین نظریه‌هایی که روشنفکران مطرح می‌کردند، فقهی بوده و حتی در مقابل آن‌ها ایستادگی کرده و مردم را تشویق به طرد آن‌ها می‌کردند. البته این نکته را نباید فراموش کرد که تمامی فقها و روحانیون موضع یکسان در برابر مدرنیته و لوازم آن

نداشتند و تنها اندکی از این گروه با قرائت‌های نادر از فقه، به مقابله می‌پرداختند. نمونه‌هایی از این فقها را در جریان انقلاب مشروطه مشاهده می‌کنیم. پس مواجهه دین و مدرنیته در دوره قاجار، فراز و نشیب داشته که با یک‌سونگری نمی‌توان این مواجهات را هم نادیده گرفت و هم قضاوت کرد.

## ۲. مدرنیته

با در نظر گرفتن تأثیر غیرقابل‌انکار مدرنیته، می‌توان آن را از جهات گوناگون موردبررسی قرارداد «واژه مدرن مشتق از کلمه‌ی لاتینیmodus است به معنای مقیاس و توازن و تعادل. مدرن بودن به معنای نو و تازه بودن است. با در نظر گرفتن مقیاس زمان؛ یعنی هم‌عصر بودن و هم آگاهی و تعادل داشتن نسبت به زمانه‌ی خویش. سه مسئله در مفهوم کلی «مدرنیته» مهم است: اول مسئله‌ی زمان؛ یعنی هم‌عصر بودن، دوم مسئله‌ی نو و تازه بودن؛ که مدرنیته را به مد نزدیک می‌کند چون مد پدیده‌ای است که همیشه باید نو و تازه باشد. سوم مسئله‌ی تعادل و توازن؛ یعنی مدرنیته تعادلی است که با عدم تعادل و گسست همراه است» (جهانبگلو،۱۳۸۱،ص. ۸). در کتاب ***موج چهارم***؛ چهار معنا از مدرنیته بیان‌شده است: «مدرنیته‌ی سیاسی: که در قالب مفهوم مدرن از دموکراسی و شهروندی شکل می‌گیرد. مدرنیته‌ی علمی و تکنولوژیک: که نتیجه‌ی گسست معرفتی با کیهان‌شناسی ارسطویی ایجاد علم جدید، انقلاب صنعتی و تکنولوژی مدرن است. مدرنیته‌ی زیبایی‌شناختی: که از رابطه‌ی جدید انسان با زیبایی و مفهوم جدید ذوق و سلیقه taste نشات می گیرد. مدرنیته‌ی فلسفی: مدرنیته به معنای آگاهی سوژه‌ی فردی از طبیعت و سرنوشت خود و قرار دادن این سوژه به‌منزله‌ی پایه و اساس تفکر و اندیشه» (جهانبگلو،۱۳۸۱،ص.۱۰). تجدد (مدرنیته) انفجار گستره زندگی آدمی است. در این روند انفجار، گستره زندگی آدمی، دائماً وضعیتی جدید برای آدمی به وجود می‌آید. مدرنیته یک وضعیت است همان‌طور که سنت نیز یک وضعیت بود... . در این روند، جهان خارج از انسان دائماً زیر سؤال می‌رود (سروش و همکاران، ۱۳۹۲،ص ص. ۲۱۴-۲۱۵). درواقع آن‌طور که در کتاب ***ما و مدرنیت*** آمده در ذهنیت مدرن تقریباً سنت و دین ذیل شناخت علمی قرار می‌گیرد و روش و سنجشگری به‌جای مرجعیت سنت و دین می‌نشیند (آشوری، ۱۳۹۲،ص. ۲۵۴)؛ بنابراین، مؤلفه‌های مدرنیته بیان‌کننده این موضوع هستند که مدرنیته پدیده‌ای نوظهور است که آموزه‌ای دینی و علوم فقهی را به چالش کشیده است. همان‌طور که گفته شد، در مدرنیته سه مسئله مهم است؛ عصری بودن، تازه و نو بودن، تعادل و توازن. این سه مسئله، هرکدام به‌نوعی آموزه‌های دینی و علوم فقهی را به چالش می‌کشند. از دل این معانی، مفاهیمی همچون آزادی انسان

در جنبه‌های گوناگون سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و دینی؛ اصالت عقلانیت انسان، عدم وجود متافیزیک و خلاصه شدن انسان در جنبه فیزیکی، مبدأ بودن انسان برای تحولات و پیشرفت‌هایی که در زندگی حاصل می‌شود، بیرون می‌آید؛ اما نباید تمام ماجرا را در این موارد خلاصه کرد، چون یک وجه از دین یعنی وجه شریعت‌محور آن در تقابل با مدرنیته دچار چالش شد و وجوه دیگر دین پابرجا بودند. در اهمیت دین گفته‌شده: «قوی‌ترین و مهم‌ترین عنصری که از جهان گذشته برای ما باقی‌مانده و بهترین نماد عالم قدیم است که فعلاً به قوت در جهان جدید حضور دارد» (سروش و همکاران، ۱۳۹۲،ص. ۱). در باب مدرنیته، باید گفت، وضعیتی نیست که کاملاً مفید و بی‌نقص باشد. در اصل آنچه که مردم از مدرنیته می‌بینند میوه‌های آن است و ریشه‌های آن کمتر دیده می‌شود (همان، ۳). در کتاب ***توسعه و خوشبختی در میان ایرانیان*** آمده است: » اما مدرنیته غربی استثنایی بر قاعده نیست و اگر نیک در آن نظر کنیم، مشاهده می‌کنیم که فقط بهشت را روی زمین نیاورده، بلکه جهنم را نیز با خود آورده است (سمیعی، ۱۴۰۰،ص. ۱۱۹).

### ۳. عصر قاجار

پیرامون دوره قاجار و روی کار آمدن این سلسله، نظرات و نوشته‌های گوناگونی وجود دارد. برخی روی کار آمدن قاجارها را بدیمن‌ترین حادثه دانسته‌اند ازآن‌جهت که در آغاز این حکومت هم‌زمان در اروپا طبیعت محصور آدمیان شده بود اما ایرانیان همچون گذشته به زندگی ایلی در بیابان‌ها و شهرها خو گرفته بودند (رضا قلی، ۱۴۰۰،ص.۶۰). آنچه که درباره دوره قاجار گفته‌شده است حکایت از آن دارد که تفاوت‌های قومی، بسیار بوده است و این تفاوت‌های قومی با تفاوت‌های مذهبی پیچیده‌تر می‌شد و در برخی نقاط تفاوت‌های مذهبی شکاف‌های موجود را تشدید می‌کرد (آبراهامیان، ۱۳۹۹،ص. ۱۴). باوجوداین شکاف‌های اجتماعی، خود قاجارها نیز کفایت لازم را جهت اداره کشور نداشتند. در کتاب ایران بین دو انقلاب آمده است: «قاجارها باوجود شکوه و تجمل درباری نتوانستند حرمت الهی کسب کنند؛ زیرا بسیاری از مجتهدها علناً اظهار می‌داشتند که امام غائب مسؤولیت ارشاد عامه را نه به فرمانروایان زمان بلکه به خادمان مذهب سپرده است. هرچند برخی از علما به‌ویژه امام‌جمعه‌ها و شیخ‌الاسلام‌ها که از دولت مواجب می‌گرفتند میل به شناسایی مقام سلطنت داشتند. مجتهدان بزرگ همچنان دور از دربار بودند و بر اساس متون اولیه تشیع دولت را در بدترین تعبیر، ذاتاً نامشروع و در بهترین وجه شرعی لازم برای جلوگیری از هرج‌ومرج اجتماعی می‌دانستند. همان‌طور که حامد الگار در کتابش دین و دولت در ایران به ایجاز اشاره‌کرده است، بسیاری از مجتهدان،

دولت شیعی را نوعی تناقض محسوب می‌کردند. همین‌طور ساموئل بنجامین، نخستین سفیر دائمی ایالات‌متحده در سال ۱۲۶۶ اشاره می‌کند که بسیاری از مجتهدان به جبروت ظاهری توجهی ندارند و عزل شاهان و نیز شاهزادگان و حکام را، در صورت تخطی‌شان از قوانین شرع اسلام حق خود می‌دانند. بدین‌سان، قاجارها ظل الله‌هایی بودند که حیطه قدرتشان اغلب از پایتخت فراتر نمی‌رفت» (آبراهامیان، ۱۳۹۹،ص.۳۷). از طرفی پادشاهان قاجار کوشش برای ارائه چهره‌ای مؤمنانه و مذهبی از خود نشان می‌دادند. «شاهان قاجار برای کسب مشروعیت، سخت محتاج روحانیان بودند. اگرچه مفهوم ملی و سرزمینی ایران در دوران صفویان شکل‌گرفته بود و قاجاریان دیگر چندان نیازی به عامل تمایز مذهبی با همسایگان شرقی و غربی نداشتند، ولی سنت حکومت صفویان که در تاریخ ایران به‌عنوان الگوی مطلوب حکومت، نهادینه‌شده بود، به آنان حکم می‌کرد که جهت برقرار کردن یک نظام استوار سیاسی، نمی‌توان نقش روحانیان را نادیده گرفت» (سمیعی، ۱۰۶،ص.۱۴۰۱). در همین دوره ما با مقوله‌ای به اسم استبداد با شدیدترین نوع آن مواجه هستیم. تا جایی که اروپاییان سده نوزدهم، عموماً پادشاهان قاجار را به چشم نمونه کاملی از مستبد شرقی می‌دیدند (آبراهامیان،۱۳۹۹،ص.۲۷). این استبداد یا بهتر است گفته شود اقتدار شاهان امری ظاهری بود (آبراهامیان،۱۳۹۹،ص.۱۰۶). به نظر می‌رسد شاهان قاجار با نمایش چهره مذهبی از خود و توسل به اتوریته مذهبی علما و مجتهدین، پشتوانه محکمی برای استبداد خود در حکومت و حکمرانی دست‌وپا می‌کردند. «آنان خود را حامیان شیعه، حافظان قرآن، ولی امر مؤمنین و حاملان شمشیر علی (ع) می‌خواندند...مراکز دینی در نجف، مشهد و اصفهان را موردحمایت و پشتیبانی قراردادند و در قم مدرسه فیضیه را تأسیس کردند...آنان انتصاب علما به مقاماتی مانند قاضی، شیخ‌الاسلام و امام‌جمعه را استمرار دادند. امام‌جمعه تهران نیز با خانواده سلطنتی وصلت کرده بود (آبراهامیان،۱۳۹۹،ص.۴۰). در این دوره روحانیون نیز خود به دودسته حکومتی و غیر حکومتی تقسیم می‌شدند. آن‌طور که گفته‌اند: «بخش اعظم قدرت و نفوذ اجتماعی در اختیار روحانیون مستقل بود و روحانیون وابسته در حاشیه قرار داشتند. روحانیون بزرگ معمولاً تن به مناصب حکومتی نمی‌دادند و آن مناصب، توسط روحانیون درجه دوم و سوم اشغال می‌شد» (سمیعی،۱۴۰۱،ص.۱۰۶). در کتاب ***جامعه‌شناسی سیاسی*** نیز به این مقوله اشاره‌شده است: قدرت و امتیازات اجتماعی، فکری و اقتصادی روحانیون و علما به‌عنوان یک شان نسبتاً مستقل در دوران صفویه و قاجاریه افزایش یافت. تصدی موقوفات، مدارس دینی، محاکم شرعی و برخی امور دیوانی و دفتری ازجمله کارهای ویژه اجتماعی روحانیون

بود...در عصر قاجاریه نفوذ فکری و ایدئولوژیک روحانیون در درون جامعه بنیادی‌تر از نفوذ سیاسی ایشان در حکومت بود و به دلیل همین نفوذ، حکام قاجار مجبور بودند رویه احترام‌آمیزی نسبت به علما و روحانیون در پیش گیرند (بشیریه،۲۴۲،ص.۱۴۰۰). به‌طورکلی می‌توان گفت حکام قاجار، به دلیل نفوذ اجتماعی بالای علما و مجتهدین، در برابر این قشر همیشه متواضعانه رفتار می‌کرده‌اند و با اعطای امتیازاتی سعی در جلب حمایت آن‌ها از حکومتشان را داشتند. البته این جلب حمایت در مواردی با شکست مواجه می‌شد چون همان‌طور که گفته شد فقط عده‌ای اندک از روحانیون حاضر بودند با حکام همکاری کنند.

## ۴. مؤلفه‌های مواجهه دین و مدرنیته در دوره قاجار

در دوره قاجار به دلیل شکاف‌های اجتماعی، ظلم و استبداد مطلق، سیاست دینی برخی علما و مجتهدان، ظرفیت تغییر و دگرگونی جامعه به‌طور بالقوه وجود داشت. ازاین‌رو با ظهور مدرنیته در این دوره، شاهد آغوش باز ایرانیان و به‌خصوص روشنفکران در برابر این پدیده هستیم. از دوره پادشاهی ناصرالدین‌شاه به بعد گرایش به مدرنیته رنگ و بوی دیگری به خود گرفت. «نقطه بسیار مشخص در طول سلطنت این پادشاه این بود که ایرانی‌ها برای اولین بار با پی بردن به حقوق خود، به شاه کشور اعتراض می‌کردند و این تا آن روز سابقه نداشت. به‌هرحال مقدمات تغییرات اساسی در ملت ایران دقیقاً در زمان این پادشاه فراهم شد و وی که در اثر سفرهایش به اروپا شدیداً مجذوب پیشرفت‌های اروپا شده بود بدون آن‌که خود بداند، مقدمات تغییرات فکری ایرانیان را فراهم کرد» (نراقی، ۱۴۰۲:۱۵۶). علی‌رغم تمایل ناصرالدین‌شاه به اصلاح قانون و تغییرات سیاسی، باوجود مشاوران بدخواه توان رویارویی با اصلاحات امیرکبیر را نداشت و دستور به قتل او داد. در گزارشانی که روشنفکران از مدرنیته غربی ارائه می‌دادند، ایرانیان روزبه‌روز در گرایش به مدرنیته بیشتر حریص می‌شدند. نمونه‌هایی از آن را در گزارشات روشنفکرانی همچون، عبدالطیف موسوی شوشتری، میرزا ابوالحسن شیرازی معروف به ایلچی، آقا احمد بهبهانی معروف به کرمانشاهی، سلطان الواعظین، زین العابدین شیروانی و میرزا صالح شیرازی مشهود است. در برخی موضوعات در مواجهه با مدرنیته، ما شاهد تأکید بیشتری از طرف روشنفکران هستیم. به عبارتی می‌شود گفت تأکید روشنفکران بر موضوعات خاصی همچون قانون، آزادی و برابری ریشه‌هایی دارد که به برخورد روشنفکران با نهاد روحانیت بازمی‌گردد و با برجسته کردن نظرات مدرنیته در موضوعات یادشده سعی بر اصلاح رویه‌ها داشتند. در ادامه به این مؤلفه‌ها می‌پردازیم.

**۱-۴. قانون**

ازجمله موضـوعاتی که مدرنیته به همراه خود داشت، قانون بود. قانون اصل و بنیان هر مفهومی اسـت که در مدرنیته وجود دارد. آزادی، دموکراسـی، برابری، حقوق شهروندی، اصلاحات مذهبی و دینی و مـانند آن‌همه به‌نوعی به کلمه پنج‌حرفی قانون بازمی‌گردد. «کلمه قانون مهم‌ترین واژه در ایران معاصـر اسـت. این‌یک کلمه قریب به دویسـت سـال اسـت که محور و مدار مناقشـه در باب سـیاسـت، دین و تجدد است و دو قرنی می‌شود که اندیشه و عمل جامعه ما را در کمند خود دارد. قانون قلب تجدد و دولت مدرن است و با آن ملازمه دارد» (فیرحی،۱۴۰۲ص.۱۱). در اهمیت وجود قانون اسـاسـی در کتاب ***آموزش دانش سیاسی*** آمده است: «قانون اساسی به‌عنوان مجموعه‌ای از اصـول و قواعد بنیادی و کلی، چارچوبی برای سازمان دادن به روابط قدرت در حکومت است. قانون اسـاسی لازمه حکومت محدود و مشروط است و چنین حکومتی نیز لازمه دموکراسی است، هرچند عین دموکراسـی نیسـت» (بشیریه، ۱۴۰۲،ص. ۲۶۲). در کتاب ***درس‌های دموکراسی برای همه*** نیز کار ویژه و اصـلی قوانین اساسی عبارت‌اند از: «اجبار مقامات سیاسی منتخب به تجدید میثاق با مردم در انتخابات، دوم اعمال نظارت غیرمسـتقیم مردم بر مقامات در فاصـله انتخابات و سوم ایجاد تفرقه میان حکام به‌واسـطه اصـل تفکیک قوا جهت تسـهیل تحقق حاکمیت مردم» (بشـیریه، ۱۴۰۲،ص. ۳۸). قانون در مدرنیته و معنای جدید با تلقی سنتی و مذهبی از آن کاملاً متفاوت بود. در تلقی سـنتی از قانون در دوره قاجار، شاه مبدأ قانون‌گذاری است. پادشاه وظیفه حفظ و حراست از بیضـه اسـلام و قلمرو اسـلامی را دارد و با اهتمامی که در این راسـتا به عمل می‌آورد از سـوی روحانیون حمایت می‌شـد و سـلطنتش توجیه شـرعی می‌یافت (آجدانی، ۱۳۹۹،ص. ۳۷). با این توجیه شرعی و حق الهی سلطنت، از طرفی جایگاه شاه مقدس شده و از طرفی دیگر، با این تقدس اسـتبداد مطلق شاه تثبیت می‌شد. به بیان فیرحی: «در دولت مدرن، قانون با یک انقلاب در مفهوم همراه اسـت که موجب تغییرات مهمی در ماهیت آن شـده اسـت، به‌این‌ترتیب که از مبنا و مفهوم سنتی جداشده و با متغیر مهمی به نام قرارداد پیوند خورده است» (فیرحی،۱۴۰۰،ص.۱۶۶). قانون در معنای مدرن آن، متکی بر اراده مردم بوده و از خواسـت آنان برمی‌خاسـت. مواجهه این دو نوع قانون در دوره قاجار خود نوعی مواجهه دین و مدرنیته اسـت. روشـنفکران می‌خواسـتند از طریق محدود کردن سـلطنت در چارچوب قانون در معنای مدرن از اسـتبداد مطلقه بکاهند و خواسـت و اراده ملـت را جـایگزین آن کننـد و مبنای قانون را اراده ملی و عمومی قرار دهند که با نمایندگان

انتخابی ملت تحقق یابد. دراین‌بین با دو گروه مخالف مواجه شـــدند؛ اول درباریان و دوم روحانیون حامی حکومت که برای شـاه قائل به‌حق الهی پادشـاهی و فره ایزدی بودند. روشـنفکرانی همچون میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا یوسـف خان مسـتشارالدوله تبریزی، میرزا ملکم خان ناظم الدوله و میرزا عبـدالرحیم طـالبوف تبریزی از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین نظریـه‌پردازان این دوره‌انـد. آخوندزاده اهمیت زیادی برای قانون در جامعه قائل بود و قانون را عنصـــر مهمی برای جلوگیری از اســـتبداد حکومت و بی‌نظمی‌های اجتماعی می‌دانسـت (آجدانی، ۱۳۹۹،ص. ۴۱). مسـتشـارالدوله در تائید و اهمیت قانون، یکی از نتایج آن را منع خودسـری‌های حاکم دانسته است. مستشارالدوله با اعتقاد به تقسـیم و تفکیک قوا به دو بخش مقننه و مجریه، معتقد بود که این قوا باید از یکدیگر بیم داشـته باشـند تا راه را برای آزادی و اسـتقلال آسـان و هموار سازند (آجدانی، ۱۳۹۹،ص. ۴۸). در موضوع قانون و تفاوت آن با شـکل‌های دیگر آن، عنصـر مهمی که معنا داشـت و مخالفت‌های زیادی با آن می‌شـد، پارلمان یا مجلس نمایندگان مردم بود. قانون در مدرنیته از طریق پارلمان تصویب می‌شد. پـارلمـان یـا مجلس نمایندگان مردم مهم‌ترین وظیفه خود را قانون‌گذاری می‌دانســـت و اســـاس مشـروعیتش بر نمایندگی از جانب مردم اسـتوار بود (بشـیریه،۱۴۰۲،ص. ۱۱۹). روشـنفکران دیگر همچون میرزا ملکم خان راه‌حل دشـــواری‌های ایران را وابســـته به قانون پذیری حکومت و جامعه می‌دانست و در سراسر عمرش خواهان قانون و حکومت مبتنی بر قانون بود (آجدانی،۱۳۹۹،ص.۵۲). البتـه ملکم بـا آگاهی از شـــرایط ایران، هرگونه نوگرایی را مخالفت با نیروهای مذهبی و روحانیون ســـنتی می‌دیـد (آجدانی،۱۳۹۹،ص.۵۳). طالبوف تبریزی خواهان حکومتی بود که از ملت برآمده باشـد. «وی قانون‌گذاری را از حقوق اختیارات اکثریت مردم برای سـعادت جامعه می‌دانسـت و با تأکید بر لزوم و اهمیت قانون در محدود کردن اختیارات شـاه و تعیین حقوق پادشـاه و اتباع کشور به‌وسـیله قانون، پارلمان که متشـکل از نمایندگان منتخب مردم بود، واضـع قانون می‌شـناخت» (آجدانی،۱۳۹۹،ص.۶۰). این نظرات روشـنفکران با قانونی که در اندیشـه سنتی علما و روحانیون و هم‌چنین درباریان وجود داشـت، هم‌خوانی نداشت. «سلطنت و شریعت دو رکن اصلی در حکمرانی سـنتی‌اند. قانون در اندیشـه سـنتی چیزی جز شریعت و سلطنت نیز چیزی جز نهادی برای اجرای شریعت نبود» (فیرحی،۱۴۰۲،ص.۴۷). با این توضیحات، روشن می‌شود، دو قانون در تقابل بوده‌اند؛ یکی دل درگرو شرع داشت و دیگری دل درگرو عرف. اولی وضع قانون را برای خدا به‌وسیله سلطان می‌دانست و دیگری وضع قانون را مبتنی بر آرای مردم و اراده آن‌ها با تشکیل مجلس شورا می‌کرد.

### ۲-۴. آزادی

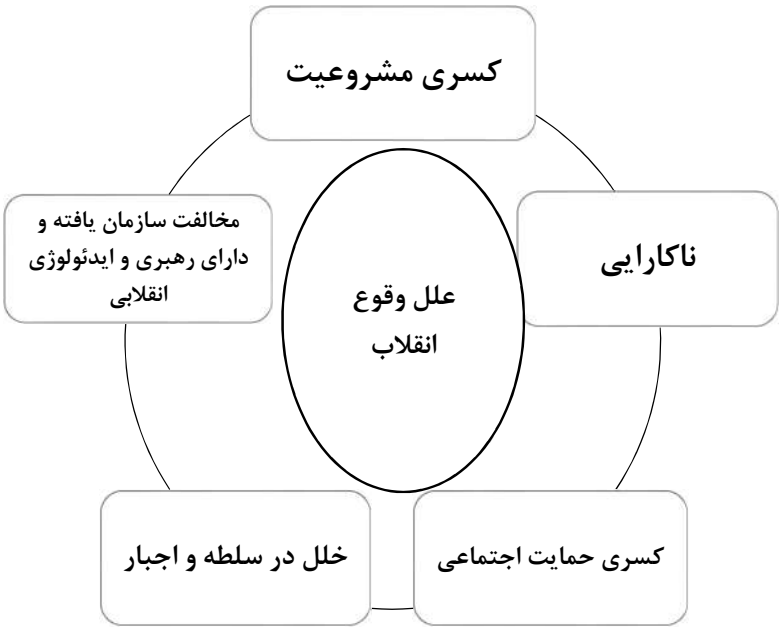
از دیگر موضوعاتی که در مدرنیته در مواجهه با دین موردبررسی قرار می‌گیرد، کلمه آزادی است. آزادی خود واژه‌ای چالش‌برانگیز است و به تعبیر دیگر ذهن را به خطا می‌دارد. چون لیبرالیسم از آزادی دفاع می‌کند و نام آزادی‌طلبی را بر خود می‌گذارد (سروش،۱۳۹۲،ص.۱۴۷). این دفاع از آزادی توسط لیبرالیسم، برای فقها و قشر سنتی گران تمام می‌شود. انسان متجدد و دل‌سپرده به مدرنیته، کاملاً در ساحت‌های گوناگون زندگی خود آزاد است. به‌عبارت‌دیگر اراده خود را مبنا قرار داده است و اراده گراست در مقابل انسان سنتی و دل‌سپرده به مذهب و شریعت، در زندگی آزاد نیست؛ مجبور هم نیست اما به تقدیر تعیین‌شده برای خود معتقد است و ازاین‌رو تقدیرگراست. مواجهه این دو در دوره قاجار، شبیه به‌مواجهه جبر با اختیار است. روشنفکران حامی مدرنیته خواهان عبور از جبر به اختیار بودند در مقابل روحانیون و سنت‌گرایان خواهان عبور از اختیار به جبر بودند. این تقابل را می‌توان در اصطلاح دینی، تقابل قضا و قدر با اختیار و آزادی دانست. در دوره قاجار با طرح مفهوم آزادی چالش‌های زیادی به وجود آمد. همان‌طور که گفته شد، شاهان قاجار کاملاً مستبد بودند و منشأ این استبداد یک ریشه دینی و مذهبی داشت که توسط برخی روحانیون توجیه می‌شد. حال هر چیزی که این استبداد مطلقه را محدود می‌کرد به‌نوعی مخالفت با دین و مذهب محسوب می‌شد. مهم‌ترین وجه آزادی در دوره قاجار، آزادی سیاسی است که از سوی گروه‌های مختلف برای نفی استبداد مطلقه استعمال می‌شد. در دوره قاجار تلاش‌های زیادی برای تحقق آزادی صورت گرفت اما در مواجهه با نمایندگان دین بی‌نتیجه می‌ماند. در کتاب ***مشروطه ایرانی*** آمده است: «تجدد و آزادی از دوره سپه‌سالار با دو دشمن کهنه‌کار که ریشه در سنت داشت، روبه‌رو بود: درباریان و روحانیان. برجسته‌ترین روحانی این عصر یعنی ملاعلی کنی، مجتهد بزرگ عصر ناصری، در نقد کارنامه صدارت مشیرالدوله، در مذمت تلاشی که برای آزادی آغازشده بود، در نامه‌ای به شاه، از کلمه آزادی به کلمه قبیحه آزادی یاد می‌کند. شیوه استدلال و نظر او در مخالفت با آزادی همان شیوه‌ای است که بعدها شیخ فضل‌الله نوری مجتهد معروف ایران در دوره مشروطیت، بر اساس همان نوع استدلال به جنگ اندیشه آزادی‌خواهی برخاست» (آجودانی،۱۳۹۹،ص.۲۵۰). طبق این سخن، قرائت و برداشت برخی روحانیون و مجتهدان از مقوله آزادی به معنای مدرن آن، تقریباً قرائت و برداشتی ستیزه‌جویانه بود. با این حساب تنها برخی از روحانیون نافی آزادی بودند، عده‌ای دیگر از آن‌ها قرائات دیگری از آزادی می‌کردند. باید گفت این دسته روحانیون تأثیر مدرنیته را دریافته بودند و سعی در بومی کردن آن

داشتند. ازجمله آن‌ها می‌توان به حاج‌آقا روح‌الله نجفی اصفهانی، ثقه‌الاسلام تبریزی، محمداسماعیل غروی محلاتی، محمدحسین نائینی و ملا عبدالرسول کاشانی اشاره کرد. این مجتهدان و علمای دینی، قبل از هر چیز مشروطه‌طلب بودند و این ویژگی خود دربردارنده آزادی‌خواهی نیز بود. همه این افراد به نحوی آزادی را به رسمیت شناخته و آن را تائید نموده و بر آزادی از استبداد مطلقه سلطنت تأکید کرده‌اند (آجدانی،۱۳۹۹ص.۷۲)؛ اما مهم‌ترین مجتهدان که در زمینه آزادی از چارچوب سنتی آن فراتر می‌رود و آن را به مفهوم جدیدش نزدیک می‌کند و هم‌چنین از آزادی اندیشه و عقاید مذهبی سخن می‌گوید ملا عبدالرسول کاشانی است (آجدانی،۱۳۹۹ص.۷۳). روشنفکران دوره قاجار نیز هرکدام بر مفهوم جدید آزادی تأکید کرده‌اند. ابوطالب بهبهانی، میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا یوسف خان مستشارالدوله، میرزا ملکم خان ناظم الدوله و میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی با رویکرد-های گوناگون به مفهوم جدید آزادی پرداخته‌اند. در ادامه به دیدگاه‌های هریک از این افراد به نقل از کتاب ***روشنفکران ایران در عصر مشروطیت*** می‌پردازیم. بهبهانی پیشرفت غرب و فرنگ را در حریت (آزادی) می‌دانست و از سه نوع آزادی فردی، سیاسی و تجاری سخن می‌گفت و معتقد بود آنچه که حدود آزادی را معین می‌کند قانون است. آخوندزاده آزادی را در چارچوب لیبرال دموکراسی تفسیر می‌کرد. وی معتقد بود آنچه که در جامعه ایران موجب ضعف و عقب‌ماندگی است در دو عامل استبداد سیاسی حکومت و استبداد و تحجر مذهبی ریشه دارد. مستشارالدوله هم به دفاع از اصل آزادی به‌گونه‌ای مصلحت اندیشانه به دفاع پرداخت. وی برای جلوگیری و کاستن از مخالفت‌های نیروهای مذهبی و روحانیون مفاهیم آزادی‌های دموکراتیک را به مفهوم امربه‌معروف و نهی از منکر در اسلام تقلیل و تنزل داد کاری که میرزا ملکم خان ناظم الدوله نیز آن را دوام بخشید. طالبوف تبریزی به ماهیت آزادی در مفهوم جدیدش پرداخت و از شش گونه آزادی یادکرد که عبارت‌اند از: آزادی فردی، آزادی عقاید، آزادی قول، آزادی مطبوعات، آزادی اجتماع و آزادی انتخاب. در دوره قاجار موانعی بر سر راه آزادی در مفهوم جدیدش بود. این موانع در استبداد سلطنتی محدود نمی‌شد بلکه استبداد مذهبی و تحجر فکری نیز از دیگر موانع بود. حربه تکفیر و ارتداد آزادی خواهان از سوی برخی مجتهدان و علمای دوره قاجار نمونه بارز این مانع اساسی آزادی است. تکفیر برخی از روحانیون از شیخ هادی نجم‌آبادی و آقا نجفی قوچانی نیز نتوانست بگذرد و دامان ایشان را گرفت و قربانی جزم‌اندیشی هم سلکان خود شدند (آجدانی،۱۳۹۹ص ص.۷۴-۷۸).

**۳-۴. انقلاب مشروطه**

مشروطه‌خواهی، از دیگر مؤلفه‌های مواجهه دین و مدرنیته در دوره قاجار است «از دوران مشروطه مبارزه آگاهانه و سیاسی با استبداد آغاز شد» (سروش، ۱۳۹۲،ص. ۷۸). در کتاب ***تأملی در مدرنیته ایرانی*** درباره انقلاب مشروطه گفته‌شده است: «جنبش مشروطیت بازتاب نخستین کوشش فراگیر ایرانی برای تطبیق ایده اروپایی مدرنیته با شرایط اجتماعی ایران است. با آن‌که مفاهیمی چون عرفی گرایی و مشارکت به همراه این جنبش در گفتمان سیاسی ایران باب شد، اما می‌توان گفت که جنبش مشروطه، درنهایت، تلاش نافرجامی بود، برای بومی کردن گرایش‌های مطلق‌انگار مدرنیته» (میرسپاسی،۱۳۸۴،ص.۱۱۱). «پروژه مشروطیت بر آن بود که فرهنگ سیاسی ایران را بر مبنای سنت لیبرالی مدرن، بازسازی کند برای تحقق چنین مقصودی، لازم بود که رهبران مشروطه فرهنگ ایرانی را با مدرنیته متلائم کنند و در جهت دموکراتیک کردن نهادها و روندهای سیاسی در ایران تلاش کنند. ازآنجایی‌که قدرت سیاسی در ساختار دولت متجلی بود و مذهب نیز به‌عنوان فرهنگ غالب در شکل‌دهی به آن نقش عمده‌ای ایفا می‌کرد؛ از دید روشنفکران و منتقدان اجتماعی این دو مرکز قدرت می‌بایستی محل نقد و تغییر واقع می‌شدند» (میرسپاسی،۱۳۸۴،ص.۱۱۳). همان‌طور که از این تعابیر پیداست، دین و مدرنیته در مواجهاتی که در این دوره با یکدیگر داشتند، بسیاری مفاهیم و معانی جدید را خلق کردند. مشروطه‌خواهی جایگاه قابل‌توجهی دارد و می‌توان آن را اوج مواجهه دین و مدرنیته در دوره قاجار دانست. انقلاب مشروطه از یک نبرد حکایت می‌کند. نبردی میان نیروهای سیاسی اعم از درباریان، روشنفکران و روحانیون که به دلیل ورود عوامل جدیدی به صحنه سیاست ایران توازن میان خود را ازدست‌داده بودند (سمیعی،۱۴۰۱، ص.۱۸۱). این انقلاب نتایج قابل‌ملاحظه‌ای را به دنبال خود داشت. از مهم‌ترین نتایج این انقلاب به نوسازی‌های سیاسی در ایران می‌توان اشاره کرد که به‌واسطه آن واژه‌های مدرنی مثل ملت، آزادی، انتخابات و قانون رشد و تکامل یافتند (سمیعی،۱۴۰۱، ص.۱۸۲). این رشد و تکامل، معلول تماس با غرب است. تماس با غرب به‌ویژه تماس عقیدتی، از طریق نهادهای نوین آموزشی، مفاهیم جدید، آرزوهای جدید و مشاغل جدید طبقه روشنفکران را به وجود آورد که برای پادشاهان حق الهی قائل نبودند و به هیچ حرمتی برای ظل‌اللهی فی‌الارض معتقد نبودند و همواره پاسدار برابری، آزادی و برادری بودند. واردکردن شمار زیادی از واژگان غربی در زبان معاصر و معرفی واژگان قدیمی و سنتی در قالب واژگان جدید از اقدامات آن‌ها بود. برای مثال استبداد از سلطنت به سلطنت مطلقه، ملت از جماعت مذهبی به ملیت غیرمذهبی و مردم از معنایی عاری از هر مفهوم ضمنی سیاسی به معنایی دموکراتیک و میهن پرستانه تغییر یافت.

مهم‌تر از این تغییر مفاهیم، تلازم این مفاهیم با عقاید شیعی ضد دولتی طبقه متوسط سنتی بود که به پیروزی انقلاب مشروطه در سال‌های ۱۲۸۴ تا ۱۲۸۸ یاری رساند (آبراهامیان ،۱۲۹۹ص.۴۷). اصطلاح مشروطه بحث‌برانگیزترین واژه در بین این مفاهیم بود. در کتاب ***ایران بین دو انقلاب*** آمده است: «اصطلاح مشروطه را بحث‌برانگیزترین واژه دانسته‌اند که از دیدگاه عده‌ای با کلمه منشور یا فرمان مطابق بود و از دیدگاه عده‌ای دیگر اصطلاحی برگرفته از شریعت و مشروعه بود که معنایی مبنی بر تطابق قوانین دنیوی با شرع الهی را در برداشت (آبراهامیان ،۱۳۹۹ص.۷۶)؛ اما قبل از هر توضیحی باید دانست که چرا مجموعه حوادثی منتهی به انقلاب می‌شود. اگر مشروعیت با ناکارایی همراه شود حمایت اجتماعی کاهش می‌یابد و در سلطه و اجبار حاکم خلل ایجاد می‌شود و نهایتاً مخالفت‌ها با حاکمیت سازمان‌یافته و دارای رهبری و ایدئولوژی انقلابی می‌شود و انقلاب اتفاق می‌افتد (بشیریه،۱۴۰۲، ص.۱۹۲).




پیش از ورود به نزاع‌ها و مواجهات دین و مدرنیته در موضوع مشروطه‌خواهی باید به چگونگی شکل‌گیری این انقلاب بپردازیم و نمودهای دینی را در آن مشخص کنیم. اگرچه انقلاب مشروطه در دوران مظفری (مظفرالدین‌شاه) اتفاق افتاد ولی در واقع باید آن را مولود نیم‌قرن حکومت ناصری

(ناصرالدین‌شاه) دانست (سمیعی،۱۴۰۱،ص.۱۸۲). نخستین تمرین انقلاب را می‌توان در واقعه رژی ملاحظه کرد که در پی آن توتون و تنباکو تحریم شد و فتوای حرام بودن استعمال توتون و تنباکو جاری و محاربه بودن آن با امام زمان از سوی میرزای شیرازی اعلام شد. پیش از انقلاب مشروطه وقایعی ازاین‌دست زیاد است و اگر بخواهیم آن‌ها را دسته‌بندی کنیم به‌صورت زیر است؛

| ردیف | وقایع | نتیجه |
|---|---|---|
| ۱ | اعتراض تجار ایرانی به موسیو نوز بلژیکی رئیس‌کل امور گمرکی که پیش از اعتراض نیز عکس‌هایی از این شخص در حال رقص بالماسکه بالباس روحانیت در ایام محرم منتشرشده بود. | شاه در سفر به اروپا به سر می‌برد و این اعتراض با مداخله ولیعهد، محمدعلی میرزا و وعده برکناری شخص مزبور پس از بازگشت شاه از اروپا به پایان رسید. |
| ۲ | نزاع و آشوب میان دو طایفه شیخیه و متشرعه در کرمان و به دنبال آن فلک کردن مجتهد شهر به اسم میرزا محمدرضا از شاگردان ملامحمدکاظم آخوند خراسانی | بسته شدن پیمان مهم و تأثیرگذار میان دو سید مجتهد تهران، بهبهانی و طباطبایی، برضد استبداد |
| ۳ | اقدام بانک روس برای احداث یک بنای جدید در کنار امامزاده ولی که زمین موردنظر یک مدرسه علمیه متروکه به نام مدرسه چال و نیز یک گورستان متروکه بود که زمین هردو محل وقفی بود. | هشدار سید محمد طباطبایی نسبت به عواقب احداث این بنا. حرام اعلام کردن ساختن بانک روس در زمین‌های موقوفه توسط شیخ محمد واعظ. |
| ۴ | گران شدن قند و فلک کردن تاجران قند توسط صدراعظم عین الدوله | هجرت علما و مجتهدان تهران به رهبری دو سید مجتهد، بهبهانی و طباطبایی، به عبدالعظیم |
| ۵ | هجرت صغری علما و مجتهدان به شهری ری | اعلام شروطی برای حکومت ازجمله؛ بنای عدالت‌خانه، اجرای قانون اسلام، عزل علاءالدوله و... . |
| ۶ | هجرت کبری علما و مجتهدان به عتبات | صدور فرمان مشروطیت توسط شاه در روز یکشنبه ۱۳ مرداد |

**حوادث و وقایع منتهی به صدور فرمان مشروطه**

بعد از صدور فرمان مشروطه توسط شاه و تشکیل مجلس، حال میان چند گروه ازجمله روحانیون، روشنفکران، بازاریان و دلاریان در برداشت از مجلس مشروطه اختلافات قابل‌توجهی بود که می‌توان آن را نقطه آغاز اختلافات بعدی دانست که منجر به تعارضات دین و مدرنیته شد. در کتاب نبرد

قدرت در ایران به موارد اختلاف اشاره می‌شود: «کسبه تصور می‌کردند مجلسی برای نرخ ارزاق تشکیل می‌شود، درباریان تصور می‌کردند مجلس شورای درباری است، روحانیون تصور می‌کردند مجلسی برای رسیدگی به محاکمات و اجرای احکام شرعی است. هیچ‌کدام از این گروه‌ها نمی‌دانستند قانون یعنی چه؟ مجلس کدام است؟ مشروطه چیست؟....» (سمیعی،۱۴۰۱،ص.۲۰۵). بی‌اطلاعی‌های این گروه‌ها سبب شروع مسائل و چالش‌های بعدی شد که نمود روشن آن را در کشمکش‌هایی که بین عده‌ای از روحانیون و روشنفکران وجود داشت، ملاحظه می‌شود. در جنبش مشروطه، همان‌طور که گفته شد بین دو گروه کشاکش آرا درباره برخی مسائل ازجمله آزادی، قانون، نهادهای مدرن سیاسی و اجتماعی و... به وجود آمد و درنهایت مشروطه حرام و کفر اعلام گردید. «حریت و مساوات دو اندیشه اجتماعی مهم که در صدر مشروطیت رواج یافت، از دستاوردهای عظیم روشنگری اروپا و از شعارهای مهم انقلاب فرانسه بود و همین‌ها بودند که آزردگی شدید روحانیان را برانگیختند» (سروش، ۱۳۹۲،ص.۲۸۳). در کتاب مشروطه ایرانی در دلیل مخالفت با مشروطه آمده است: «ایجاد مدارس جدید یکی از انگیزه‌های اصلی و مهم مخالفت روحانیون ضد مشروطه با مشروطیت ایران بوده است» (آجودانی،۱۳۹۹،ص.۱۴۳). شاید دلیل این مخالفت به انحصار آموزش در دست روحانیون بازمی‌گردد که ازجمله اصلی‌ترین پیشه روحانیون بود. از دیگر اصولی که می‌توان آن را چالش بین دو گروه روحانیون و روشنفکران دانست، اصل تساوی و برابری همه افراد ملت، با هر عقیده و مرام و مذهب و دین، در برابر قانون بود. از این اصل به‌عنوان مساوات تعبیر می‌شد (آجودانی،۱۳۹۹،ص.۱۴۴). اصل دیگر آزادی اعم از آزادی عقیده، قلم و بیان، اجتماعات، احزاب و... که از آن به حریت یاد می‌کردند. در هر دو گروه برداشت متفاوت و مختلفی از این دو اصل وجود داشته است (آجودانی،۱۳۹۹،ص.۱۴۴). برخی روحانیون با اصول مشروطیت به‌سختی مقابله کردند. مهم‌ترین چهره شناخته‌شده، شیخ فضل‌الله نوری بود. وی با نوشتن رساله حرمت مشروطه، مشروطه را مخالف و منافی با دین اسلام دانسته و فردی را که به مشروطه گرایش پیدا کند مرتد می‌دانست (زرگری نژاد،۱۳۷۴،ص.۱۵). برخی در تبیین دلیل مخالفت علما با مشروطیت نوشته‌اند: «علمای مخالف مشروطه یک قیاس ارسطویی ساده داشتند: آزادی و مساوات مخالف اسلام است و چون اساس مشروطه بر این دو اصل استوار است، پس مشروطه مخالف اسلام و حرام است (فیرحی،۱۴۰۰،ص. ۲۷۴)؛ اما در برابر نظرات نادر شیخ فضل‌الله نوری در برداشت از اسلام و دین، محقق نائینی مشروطه-خواهی و بازاندیشی در دستگاه فقه سیاسی شیعه را بازگشتی مجدد به اصول فراموش‌شده اسلامی

از پس قرن‌ها کج دینی می‌داند و به اعتقاد نائینی احیای آزادی خدادادی انسان در زندگی سیاسی، در کانون این نواندیشی دینی قرار دارد (فیرحی،۱۴۰۰،ص ۲۸۲). با تداوم این کشمکش‌ها و اختلافات بر سر مفاهیم، انقلاب مشروطه روبه شکست و اضمحلال رفت؛ و مجلس مشروطه به توپ بسته شد و تلاش‌هایی که برای اصلاحات صورت گرفته بود، گم شد. شاید بتوان دو دلیل عمده را برای این شکست عنوان کرد؛ یکی تئوری یا توهم توطئه و دیگری عقلانیت فقهی حاکم. تئوری توطئه به عدم باور به شکل ظاهری رویدادهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی است. پایبندی به چنین دیدگاهی این نتیجه را در پی خواهد داشت که تحولات سیاسی اصالت چندانی ندارند و کمتر اتفاق می‌افتد واقعه‌ای به‌طور طبیعی به وجود آید، بلکه اتفاقات و تحولات سیاسی همواره محصول اراده‌ی قدرت یا قدرت-هایی است که مصالح و منافع خود را دنبال می‌کنند (آبراهامیان و همکاران، ۱۴۰۰،ص.۱۱). دراین‌باره، برخوردهایی که با انقلاب مشروطه و پدید آوردن آن توسط انگلیسی‌ها شد، مشهود است (آبراهامیان و همکاران، ۱۴۰۰،ص.۱۹)؛ اما عقلانیت فقهی ایستا حاکم بر دوره قاجار می‌تواند آن روی سکه شکست انقلاب مشروطه باشد. عقلانیت انواعی دارد؛ عقلانیت نظری و عقلانیت عملی. دعاوی قابل نقد و ارزیابی عقلانی نیز سه دسته است؛ خردپذیر، خرد گریز، خردستیز. این تقسیم‌بندی قابل‌عرضه بر فتاوا و احکام شرعی و فقهی نیز است. حکم شرعی و فتوای فقهی خردپذیر که دلیل عقلی یا تجربی به سود آن وجود دارد، حکم شرعی و فتوای فقهی خرد گریز که دلیل عقلی یا تجربی به سود و زیان آن وجود ندارد و حکم شرعی و فتوای فقهی خردستیز که دلیل عقلی یا تجربی مستقلی به زیان آن در دست است (فنایی، ۱۳۹۹،ص.۲۴۲). با بررسی مخالفت‌هایی که از سوی برخی فقها با انقلاب مشروطه صورت می‌گرفت روشن می‌شود که تقریباً احکام شرعی و فتاوای فقهی صادرشده، در گروه احکام شرعی و فتاوای فقهی خردستیز جای می‌گیرند. همین عقلانیت فقهی باعث ظهور پدیده مشروطه مشروعه خواهی شد و به‌کلی مسیر انقلاب مشروطه را تغییر داد. شیخ فضل‌الله نوری و حامیانش لفظ مشروعه را مطرح کردند. در کتاب ***ما و مدرنیت*** مشروعه خواهی این‌گونه توصیف‌شده است: «مشروعه از لوازمش استبداد پوسیده و پلید محمدعلی میرزا، فقر و فلاکت، ستم فئودالیسم، فقر روحی وحشتناک، انحطاط علمی، ادبی و فکری بود و مشروطیت اعتراضی بود بر ضد همه این‌ها» (آشوری، ۱۳۹۲،ص. ۳۵). به نظر برخی شاید غلبه اندیشه و روحیه فقهی در روحانیت آن را در باب تفکر در مورد مقولات تازه مثل توسعه و آزادی و مشروطه دست‌بسته کرده بود (سروش، ۱۳۹۲،ص.۵۲). شاید دلیل دیگری که بتوان برای این حوادث آورد رویکرد واکنشی

علما و روحانیون باشد. زمانی که کنشی در جهت تغییر صورت نگیرد طبعاً با ورود مقولاتی مثل مدرنیته و سرانجام در نسخه ایرانی آن مشروطه‌خواهی، رویکرد واکنشی بوده و این خود باعث بروز چالش‌های آتی خواهد بود. در کتاب ***ادب قدرت، ادب عدالت*** دراین‌باره آمده است: «علمای دینی ما اساساً همیشه از عقب می‌آمدند یعنی خودشان خواستار و پیشگام درانداختن طرح‌های نوین و کلان نبوده‌اند. هیچ فقیه و عالم دینی‌ای کاری و اقدامی برای براندازی نظام ارباب_رعیتی انجام نداده است. هیچ‌کدام از علمای دینی پیشرو مقولات آزادی، برابری و برادری در عالم نبودند و وقتی این تحولات ایجاد می‌شد، آن‌ها هم با تأمل و تأخیر به قافله می‌پیوستند؛ اصل این حرکات از جای دیگری می‌آمد» (سروش، ۱۳۹۲،ص.۳۰۱). درباز شکست انقلاب مشروطه نظراتی دیگر وجود دارد که در کتاب ***نبرد قدرت در ایران*** این‌گونه بیان‌شده است:» اگرچه انقلاب مشروطه به‌ظاهر شکست نخورد و پس از فتح تهران و حتی در دوران پهلوی، مملکت همواره مشروطه نامیده می‌شد، ولی در باطن، نهضت مشروطیت شکست سختی خورده بود (سمیعی،۱۴۰۱،ص.۲۶۵). هم‌چنین بازنده اصلی انقلاب مشروطیت را روحانیون دانسته است.«روحانیت در دوران قاجار، پس از دیوان‌سالاران، مقتدرترین و متنفذترین نیروی سیاسی بود، ولی بعد از مشروطه در دوران رضاشاه به‌شدت تضعیف شد و تا مرز حذف کامل از جامعه ایران پیش رفت (سمیعی،۱۴۰۱،ص.۲۶۵). همچنین مهم‌ترین ضربه‌ای که در انقلاب مشروطه به روحانیت وارد شد را از ناحیه اختلافات درونی و ریشه این اختلافات را عدم داشتن دانش سیاسی در بین موافقان و مخالفان مشروطه می‌داند. می‌توان از شیخ فضل‌الله نوری یادکرد که از محمدعلی شاه به‌عنوان سلطان اسلام حمایت کرده و به توپ بستن مجلس مشروطه را به نزول عذاب الهی بر سپاهیان ابرهه تشبیه می‌کند و اصلاً متوجه نیست که در دنیای مدرن، یک سلطنت مستبد فاسد را نمی‌توان حتی بر اساس تقیه توجیه نمود. (سمیعی،۱۴۰۱،ص.۲۶۷). این ناآشنایی روحانیت باسیاست و مدرنیته در مشروطه به شروع روند تضعیف کامل روحانیت تمام شد و تا دهه‌ها ادامه یافت.

## نتیجه‌گیری

مواجهه دین و مدرنیته در دوره قاجار علی‌رغم چالش‌ها و مسائلی که به همراه داشت، باعث شد ایرانیان آن دوره به فکر تغییر در رویه‌ها باشند. انقلاب مشروطه نخستین اقدام ایرانیان آن دوره بود هرچند قبل از این انقلاب نیز اقداماتی صورت گرفته بود. از دل انقلاب مشروطه، قانون خواهی به معنای محدود کردن اختیارات شاه بیرون آمد. این قانون خواهی از طرفی قشر مذهبی وعده‌ای از

روحانیان و فقها و از طرفی دیگر، پادشاه و درباریان را آزرده کرد. قشر مذهبی و برخی روحانیان و فقها، قانون و وضع آن را تنها از آن خدا می‌دانست و درباریان نیز از آن شاه که ظل الله بود؛ یعنی اراده مردم دراین‌بین هیچ جایگاهی نداشت. مؤلفه‌های دیگر نیز موردبحث و مناقشه بود؛ ازجمله مخالفت با آزادی که اعتقاد داشتند در اسلام چیزی به نام آزادی نداریم. هم‌چنین ایجاد مدارس نیز محل بحث بود و به‌شدت با آن مخالفت می‌شد. درمجموع در نزاع مشروطیت، بحث مشروطه مشروعه مطرح شد و مسیر مشروطه‌خواهی تغییر پیدا کرد لفظ مشروعه امتیازی برای مخالفان مدرنیته ایجاد کرد که بر قوانین مجلس مشروطه نظارت کنند، هرچند این وضعیت دوام چندانی نداشت و منجر به مخالفت‌های جدی در مسئله مشروطه مشروعه شد و سرانجام اعدام شیخ فضل‌الله نوری توسط مشروطه خواهان به دنبال داشت و اقدامات و تلاش‌های روشنفکران و روحانیون مشروطه‌خواه نادیده گرفته شد. علل این ناکامی را می‌توان یکی در تئوری توطئه دانست که دامن‌گیر مخالفان مشروطه شده بود و دیگری در عقلانیت فقهی پادشاهان قاجار که این دو عامل نقش بسزایی در این ناکامی داشتند. شاید بتوان گفت بااینکه مدرنیته در دوره قاجار نتوانست برای خود جا باز کند و تأثیر شگرفی بگذارد، اما تاثیر خود را نهاده بود و مبدأ تحولات بعدی شد.

## منابع


آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۹). *ایران بین دو انقلاب؛ از مشروطه تا انقلاب اسلامی*. ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس آوری، محسن مدیرشانه‌چی، تهران: نشر مرکز.

آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۹). *تاریخ ایران مدرن*. ترجمه محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.

آبراهامیان، یرواند؛ اشرف، احمد؛ همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۴۰۰). *جستارهایی درباره تئوری توطئه در ایران*. ترجمه محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.

آجدانی، لطف‌الله (۱۳۹۹). *روشنفکران ایران در عصر مشروطیت*. تهران: اختران.

آجودانی، ماشاءالله (۱۳۹۹). *مشروطه ایرانی*. تهران: اختران.

آشوری، داریوش (۱۳۹۲). *ما و مدرنیت*. تهران: انتشارات صراط.

فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹۹). *اخلاق دین‌شناسی؛ پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه*. تهران: نشر نگاه معاصر.

بشیریه، حسین (۱۴۰۰). *جامعه‌شناسی سیاسی؛ نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی*. تهران: نشر نی.

بشیریه، حسین (۱۴۰۲). *آموزش دانش سیاسی؛ مبانی علم سیاست نظری و تأسیسی*. تهران: نشر نگاه معاصر.

بشیریه، حسین (۱۴۰۲). *درس‌های دموکراسی برای همه*. تهران: نشر نگاه معاصر.

جهانبگلو، رامین (۱۳۸۱). *موج چهارم. ترجمه منصور گودرزی*، تهران: نشر نی.

رضاقلی، علی (۱۴۰۰). *جامعه‌شناسی نخبه کشی*. تهران: نشر نی.

زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۷۴). *رسائل مشروطیت*. تهران: انتشارات کویر.

سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲). *ادب قدرت، ادب عدالت*، تهران، انتشارات صراط.

سروش، عبدالکریم؛ شبستری، محمد مجتهد؛ ملکیان، مصطفی و دیگران (۱۳۹۲). *سنت و سکولاریسم*. تهران: انتشارات صراط.

سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲). *رازدانی و روشنفکری و دین‌داری*. تهران: انتشارات صراط.

سمیعی، محمد (۱۴۰۰). *توسعه و خوشبختی در میان ایرانیان؛ چرا احساس می‌کنیم نسل‌های سوخته‌ایم*. تهران: نشر نی.

سمیعی، محمد (۱۴۰۱). *نبرد قدرت در ایران؛ چرا و چگونه روحانیت برنده شد*. تهران: نشر نی.

فیرحی، داوود (۱۴۰۰). *دولت مدرن و بحران قانون؛ چالش قانون و شریعت در ایران معاصر*. تهران: نشر نی.

فیرحی، داوود (۱۴۰۲). *مفهوم قانون در ایران معاصر؛ تحولات پیشامشروطه*. تهران: نشر نی.

فیرحی، داوود (۱۴۰۰). *فقه و سیاست در ایران معاصر؛ فقه سیاسی و فقه مشروطه*. تهران: نشر نی.

میرسپاسی، علی (۱۳۸۴). *تاملی در مدرنیته ایرانی؛ بحثی درباره گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران*. ترجمه جلال توکلیان، تهران: انتشارات طرح نو.

نراقی، حسن (۱۴۰۲). *چکیده تاریخ ایران؛ از کوچ آریایی‌ها تا پایان سلسله پهلوی*. تهران: اختران.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

# The role and dignity of women from the point of view of the Protestant religion

**Shahaboaldin Vahidi mehrjardi [1] | Ahmad Aghaei, Mebidi [2]**

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University Meybod, Meybod, Iran. E-mail: vahidi@meybod.ac.ir
2. Assistant Professor, Ph.D. in Education-Theoretical Foundations of Islam from University Qom, Iran. E-mail: aghaiahmad@gmail.com

## Article Info

**Article type:**
Research Article

**Article history:**
Received:29 June 2024
Received in revised form:
18 August 2024
Accepted:
10 September 2024
Published online:
26 September 2024

**Keywords**:
Position of women,
Christianity,
Protestantism,
original sin,
Feminism.

## ABSTRACT

The original sin", which represents the loss of the sanctity of Adam and Eve due to eating the forbidden fruit, is one of the main foundations of Christianity and has taken root in the wide dimensions of theological issues. Different readings of this event have left different opinions on the status and rights of women. The dominant theory declared the inferior position of women to men, because according to the Bible woman was created from the left rib of man, Satan first deceived the woman and the woman deceived the man to eat from the forbidden tree. It was through him that sin entered the earth. Therefore, a woman must be submissive to a man and has no right to dominate a man even in education. But some others in different periods tried to prove the equality of men and women through theological proofs and new interpretations of God and the Bible or by distorting the authenticity of the Bible. The results of these efforts in Christian churches have been different; For example, in the Catholic Church, the theory of women's inferiority still prevails, and women are not allowed to be appointed to church positions, but in the Protestant Church, the status of women has been elevated somewhat, and in many churches, women have been allowed to preach and hold church positions. This is a descriptive-analytical research paper in order to investigate the theological and social efforts of the Protestant Church to promote the status and dignity of women.

.

**Cite this article:** Vahidi mehrjardi, Sh., & Aghaei, A. (2024). Examining the status of women in the Protestant Church; approaches and results. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 8 (2), 297-314.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48539.1183

© The Author(s).
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI : http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48539.1183

**Methods**:
This article answers the question of the status and dignity of women from the point of view of the Protestant religion in a descriptive-analytical way and seeks the theological and social efforts of the Protestant religion to improve the status of women, which can be referred to such as feminism and its formation.

**Results**: According to the Bible, the first sin was committed by a woman, and for this reason, a woman should be silent and accept the supremacy of a man and always be obedient to him.

Church fathers also had bad interpretations towards women; Such as "Satan's Gate", "Hell's Gate", "Sex perverted from men".

In the Protestant religion, some emphasized the equality of men and women in enjoying the face of God and considered sexuality a divine gift, but the subordination of women to men and the necessity of her silence were still taken for granted.

While accepting Eve's fault in expelling Adam from heaven, some people stated that with the coming of Jesus (pbuh), the situation changed and the status of men and women in spirituality and society became equal.

Others considered the difference between men and women as a result of the patriarchal society.

Some said that just as God sent his son to guide mankind, to complete his mission, he should also send a woman, some of whom introduced themselves as the daughter of God.

Although the efforts of the defenders of the position of women led to the appointment of women in some church positions, but still in the Christian world, there is a conflict of views about women, and according to the issues and topics that were expressed, the Protestant religion could not accept the inferiority and inferiority of women. to put an end to men in Christendom.

**Conclusions**:
According to the Bible, woman was created from a man's rib and Satan deceived her and tempted her husband to eat from the forbidden tree. The first sin was committed by the woman and she caused Adam to be expelled from the Garden of Eden. For this reason, a woman should remain silent and accept the supremacy of a man and always be obedient to him. Of course, in the words of Jesus (pbuh) and some of the words of the apostles, men and women are the same in living in Christ. The first principle in Christianity is celibacy, except for those who cannot protect themselves from sin; Because man should not pollute himself with women. It is obligatory for priests not to marry in Catholicism and Orthodoxy, and if a priest marries, he will be removed from his position. In this theological environment, it is natural that the position of women is low and she has no right to assume church positions. The inferiority of women is also evident in the rulings; A woman who has given birth, if the baby is a girl, the period of her prohibition from entering the church is twice as long as the prohibition of a male baby, because the birth of a woman is the penalty of the first sin, and the birth of a daughter is a double curse. Church fathers also had bad interpretations towards women; Translations such as "the gate of the devil", "the gate of hell", "um al-fasad", "the deviant sex of men".

Protestantism emerged in the 16th century after the dark ages of the middle Ages and the dominance of the Church, and opposed many of the previous practices and teachings of the Church, including: ordination, anointing, confession, and confirmation. In the Protestant religion, some emphasized the equality of men and women in enjoying the face of God, and considered sexuality a divine gift, and marriage was allowed for priests, and motherhood was prioritized over being a nun. But a woman's subordination to a man and the necessity of her silence were still taken for granted. While accepting Eve's fault in expelling Adam from paradise, some people stated that with the coming of Jesus (pbuh), the situation changed and the original sin and its effects were removed, and both became children of God, and the status of men and women in spirituality and society was equal. Some others considered the difference between men and women as a result of the patriarchal society and claimed that because men were the interpreters of the Bible, they interpreted and explained the divine word according to their will. The commentators have introduced God as the father

and considered Adam as God's caliph on earth, and just as God has absolute sovereignty, his caliph, the man, also has absolute sovereignty over women. To correct this, gender should be removed from God or he should be referred to as "Father-Mother". Also, just as God has sent his son to guide mankind, to complete his mission, the Messiah must also send a woman who some have identified as the daughter of God.

The defenders of the position of women emphasized the role of Mary as the mother of Jesus, that she also played a role in the salvation of mankind, and for this reason, the position of women cannot be ignored. Also, they justified and reconciled the conflicting view of Paul in "the equality of men and women in life in Christ" with "the necessity of a woman's obedience to a man and his silence" in such a way that the first opinion is related to women without husbands and the second opinion is related to women with husbands. Obedience and silence are necessary for a wife. Although the efforts of the defenders of the position of women led to the appointment of women in some church positions, but still in the Christian world, there is a conflict of views about women, and according to the issues and topics that were expressed, the Protestant religion could not accept the inferiority and inferiority of women. To put an end to men in Christendom.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۱۹۵
دانشگاه سیستان و بلوچستان

# نقش و منزلت زن از دیدگاه مذهب پروتستان؛ رهیافت‌ها و رهاوردها

شهاب الدین وحیدی مهرجردی[۱] | احمد آقایی میبدی[۲]

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد ، ایران. رایانامه: vahidi@meybod.ac.ir

۲. استادیار، دکتری مدرسی معارف- مبانی نظری اسلام از دانشگاه قم ، ایران. رایانامه: aghaiahmad@gmail.com

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** مقاله پژوهشی

**تاریخ دریافت:** ۱۴۰۳/۴/۸
**تاریخ ویرایش :** ۱۴۰۳/۵/۲۸
**تاریخ پذیرش :** ۱۴۰۳/۶/۲۰
**تاریخ انتشار :** ۱۴۰۳/۷/۵

**واژه‌های کلیدی:**
مسیحیت،
پروتستان،
جایگاه زنان،
گناه نخستین،
فمنیسم.

**چکیده**

«گناه نخستین» در مسیحیت نقش بسیار مهمی در مسائل الهیاتی دارد. خوانش‌های مختلف از این رویداد، نظرات متفاوتی را در جایگاه و حقوق زنان به جای گذاشته است. نظریه غالب، فرودستی جایگاه زنان نسبت به مردان را اعلان می‌کرد؛ چرا که مطابق کتاب مقدس زن از دنده چپ مرد خلق شده است. او فریب شیطان را خورد و به وسیله او مرد نیز فریب خورده و این، موجب سقوط او شده است. ولی عده‌ای دیگر در دوره‌های مختلف تلاش کردند تا از طریق براهین الهیاتی و تفسیر جدیدی از خدا و کتاب مقدس و یا مخدوش دانستن اصالت کتاب مقدس، تساوی جایگاه زن و مرد را اثبات کنند. این تلاش‌ها در مذاهب مسیحیت مختلف بوده است؛ تلاش‌هایی که حتی موجب قهر و غضب کلیسا شده است. این نوشتار به روش توصیفی–تحلیلی، به پرسش جایگاه و منزلت زن از دیدگاه مذهب پروتستان پاسخ می‌دهد و در جستجوی تلاش‌های الهیاتی و اجتماعی مذهب پروتستان برای ارتقای جایگاه زنان است که می توان به مواردی چون: فمنیسم و شکل‌گیری آن اشاره کرد.

**استناد**: وحیدی مهرجردی،شهاب الدین؛ و آقایی میبدی، احمد(۱۴۰۳). بررسی منزلت زن در کلیسای پروتستان؛ رهیافت‌ها و رهاوردها. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۸ (۲)، ۳۱۴-۲۹۷.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48539.1183

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© نویسندگان.

**مقدمه**

در مسیحیت دو دیدگاه متعارض نسبت به زن وجود دارد که هم جنبه هستی شناسی و هم جنبه اجتماعی دارد. یک دیدگاه، تساوی مرد و زن به عنوان دو انسان را تأیید می‌کند و دیدگاه دیگر فرودستی زنان نسبت به مردان را اعلام می‌دارد. ناهمخوانی این دو دیدگاه ریشه در کتاب مقدس و تاریخ مسیحیت دارد.

بررسی جایگاه زنان در مسیحیت تا قرن‌ها، اهمیت چندانی نداشت؛ زیرا فرودستی آنها امری مسلم بود(گری، ۱۳۷۷، ص.۸) و عالمان مسیحی نیز با عباراتی سخیف از زنان یاد می‌کردند؛ ترتولیان زنان را دروازه شیطان(دوبووار،۱۳۸۰، ج۱، ص.۱۵۹)، آکویناس آنان را جنسی منحرف شده از مردان(دوبووار،۱۳۸۰، ج۱، ص.۱۶۸) و آگوستین آنها را منشأ هر نوع فساد (دوبووار، ۱۳۸۰، ج۱، ص.۱۷۰) می‌دانست.

بعد از قرون وسطی، با پیدایش مدرنیته، حقوق زنان مورد توجه ویژه قرار گرفت و الهیدانان مسیحی را به بررسی دقیق‌تر متون مقدس واداشت. نگرش جدید به زنان و حقوق آنان پدید آمد و حاصل آن انتصاب زنان به برخی مناصب کلیسایی شد(وان وورست، ۱۳۸۴، ص.۴۶۸).

این نوشتار به دنبال تبیین جایگاه و نقش زنان در آیین پروتستان است؛ برای ورود به بحث شایسته است در ابتدا به جایگاه زن در عهدین و سپس در کلیساهای غیرپروتستان اشاره کرده و در نهایت به بحث اصلی بپردازیم.

## ۱. زن در عهدین

کتاب مقدس از دو بخش عهد قدیم و عهد جدید تشکیل شده است. هر دو بخش برای مسیحیان حجت است و در براهین الهیاتی خویش، از هر دو بخش مدد می‌جویند. از این‌رو برای بررسی جایگاه زن در مسیحیت باید به ریشه‌های این موضوع در عهدین پرداخت.

## ۲. زن در عهد قدیم

زن در عهد قدیم منشأ گناه اولیه و اخراج آدم و حوا از باغ عِدن است(پیدایش،۱۹،ص ص.۲ -۳). همچنین زنان نماد شر و اغواگری هستند؛ چنانکه در جریان همخوابی دختران لوط با پدر(پیدایش ۱۹،ص ص.۲۰-۳۸) و انحراف سلیمان از خدای بنی‌اسرائیل شاهدیم(اول پادشاهان۱۱،ص ص.۳-۴).

در عهد قدیم گرچه از زنان بافضیلتی مانند روت، نائومی، جودیت و دبورا یاد می‌شود، اما این نمونه‌ها نمی‌تواند فرودستی زنان فاحشه و همسران بی‌ایمان مذکور در عهد قدیم که موجب فساد و بی‌دینی مردان شده‌اند، را تعادل بخشد(Myscofski, 2013, p 59)

فروش دختر خود به عنوان کنیز(سفرخروج ۲۱،ص. ۷) و نیز عدم برخورداری زن از حکمت نمونه دیگر تحقیر زنان در عهد قدیم است. سلیمان بیان می‌کند که مرد حکیم بسیار کم است ولی زنی حکیم را نیافته‌ام: «یک مرد از هزار یافتم، اما از جمیع آنها زنی نیافتم»( جامعه سلیمان ۷،ص. ۲۸). بر این اساس ربی الیعزر به زن دانشمندی گفت: «زن از هیچ حکمتی جز ریستن نخ برخوردار نیست» ( سالتس، ۱۳۸۳،ص. ۲۰۶) و مرد هر روز صبح در دعایی «خدا را به خاطر این که او را زن نیافریده است، سپاس می‌گوید»( سالتس، ۱۳۸۳، ۷،ص. ۲۰۸).

## ۳. زن در عهد جدید

در عهد جدید دو نوع نگرش نسبت به زنان وجود دارد:

۳-۱-نگرش ارزشمندی برابری زن و مرد؛ این نگرش با نگاه عهد قدیم به زن متفاوت است و در اناجیل آمده است که حضرت عیسی زنان را مانند مردان به حضور خود می‌پذیرفت و زنان نیز همانند مردان به خدمت وی مشغول بودند(مرقس، ۱۵،ص ص.۴۰ – ۴۱؛ ولوقا، ۸،ص ص. ۲ – ۳). دیگر برخوردهای آن حضرت با زنان گواه بر ارزشمندی زنان و برابری آنان با مردان در عرصه‌های مختلف می‌باشد(ورنرمنسکی و دیگران، ۱۳۷۸،ص.۳۸۳.). پطرس راجع به برخورد با زنان می‌گوید: «ایشان را محترم دارید چون با شما وارث فیض حیات نیز هستند تا دعاهای شما بازداشته نشود»(اول پطرس ۳،ص. ۷). اما پولس نیز که به ندرت، قائل به برابری زنان و مردان است این بیان را در باب برابری زن و مرد ابراز می دارد که: «هیچ ممکن نیست که یهود باشد یا یونانی و نه غلام و نه آزاد و نه مرد و نه زن زیرا که همهٔ شما در مسیح عیسی یک می‌باشید»(غلاطیان ۳،ص. ۲۸). این دیدگاه در تعارض با فرهنگ رایج آن زمان است (Økland, 2005,p 7).

۳-۲-نگرش فرودستی زن نسبت به مرد؛ این نگرش همسویی زیادی با نگاه عهد قدیم به زنان دارد و عمدتاً در رساله‌های پولس دیده می‌شود. او زن را مقصر رانده شدن انسان از باغ عدن می‌داند و از زنان می‌خواهد که سکوت کنند و از تعلیم دادن پرهیز کنند: «زن را اجازت نمی‌دهم که تعلیم دهد یا بر شوهر مسلّط شود بلکه در سکوت بماند؛ زیرا که آدم اول ساخته شد و بعد حوا. و آدم فریب نخورد بلکه زن فریب خورده در تقصیر گرفتار شد»( اول تیموتاؤس، ۲،ص ص. ۱۲- ۱۴). البته

می توان بیان داشت که نگرش منفی الهیدانان مسیحی به زن بطور غالب برگرفته از اندیشه‌های پولس است و برخی این نگرش به زنان را برخواسته از فرهنگ آن زمان و نوع نگاه جامعه به زنان دانسته‌اند(Harris 1984, p 120-22). تنش‌های الهیاتی بر سر حقوق زنان از این دو خط فکری ناشی می‌شود( Boomsma، 1993,p 27 ).

## ۴. زن در کلیساهای غیر پروتستان

گرچه هر دو دیدگاه ارزشمندی برابری زن و مرد و فرودستی زن نسبت به مرد؛ در دوره آباء کلیسا تا پایان قرون وسطی در آثار الهیدانان مسیحی دیده می‌شود، اما دیدگاه غالب، نگرش منفی به زن است(Myscofski, *Amazons, Wives, Nuns, and Witches*, 61). اساس الهیات آباء کلیسا و کلیساهای کاتولیک و ارتدوکس مبتنی بر برتری مردان بر زنان از هر حیثی است؛ مرد قبل از زن آفریده شد و نیز مرد توسط زن اغوا و از باغ عدن اخراج شد. از این رو، برتری مرد بر زن به اراده الهی است و زن وظیفه‌ای جز سکوت و اطاعت از مرد ندارد و اگر مستقل از مرد عمل کند، مرتکب گناه شده است(رادرفوردرویتر، *هفت آسمان*،۱۳۸۲، ۱۸، ش. ۵،ص.۱۷۹). زنان زمانی می‌توانند به ارزشمندی مردان نائل آیند که از غرایز جنسی خود، آزادی، اراده و اختیار خود چشم‌پوشی کنند(Myscofski, *Amazons, Wives, Nuns, and Witches*, 61). آمبروس قدیس، اسقف اعظم میلان در قرن چهارم میلادی، بیان می‌کند که چون آدم، از طریق همسرش فریب شیطان را خورد، همیشه باید مطیع مرد باشد و از طریق فرزندآوری همراه با ایمان، عشق و فروتنی نجات یابد(Macy 2008, p122).

الهیدانان مسیحی حکم کرده‌اند که زن بعد از زایمان تا مدتی حق ورود به کلیسا را ندارد چون ناپاک است، اما مدت ممنوعیت بستگی به نوزاد دارد که دختر باشد یا پسر؛ اگر نوزاد پسر باشد تا چهل روز و اگر نوزاد دختر باشد تا هشتاد روز نمی‌تواند وارد کلیسا شود. در اینکه چرا مدت ممنوعیت در اثر تولد دختر دو برابر پسر است، گفته شده است چون زایمان زن مجازات خوردن از درخت ممنوعه است و تولد دختر نفرینی مضاعف است(Ibid., 114).

برتراند راسل، دیدگاه کلیسای کاتولیک درباره زن را چنین بیان می‌کند: «زن به صورت دروازه جهنم و ام‌الفساد جلوه کرد. لذا باید از فکر زن بودن خویش شرمنده باشد و به خاطر لعنتی که به این جهان آورده، مدام باید در توبه و نوحه به سر برد، باید از لباس خود شرمنده باشد؛ زیرا یادگار

سقوط اوست. از زیبایی خویش هم باید شرمنده باشد؛ زیرا قوی‌ترین ابزار شیطان است»(راسل،۱۳۵۴،ص. ۷۳).

ویل دورانت نیز در کتاب خود می‌نویسد: «زن در قرون وسطا همان حوای مجسم در همه جا بود که آدمی را از فردوس برین محروم ساخت و هنوز آلت مطلوب و مناسبی بود در دست شیطان برای اغفال مردان و فرستادن آنها به دوزخ»( دورانت، ۱۳۳۷، ج. ۴، ص.۱۱۱۱). از این‌روست که ازدواج کشیشان در کاتولیک و ارتدوکس ممنوع است؛ چرا که معتقدند انسان نباید خود را به زنان آلوده کند، چنانکه توصیه پولس در عهد جدید نیز چنین است: «لکن به مجردین و بیوه‌زنان میگویم که ایشان را نیکو است که مثل من بمانند. لکن اگر پرهیز ندارند نکاح بکنند زیرا که نکاح از آتشِ هوس بهتر است»(اول قرنتیان، ۷،ص ص. ۸-۹). در نظام الهیاتی که کشیش حق ازدواج ندارد و اگر ازدواج کرد از منصب خود برکنار می‌شود، روشن است که اعطای مناصب کلیسا به زنان چقدر قبیح و دور از تصور است.

بیرون رفتن زنان برای دیدار با دیگر زنان نیز نکوهیده است؛ چرا که این امر موجب می‌شود که زنان توسط مردان دیده شوند و این امر مخالف عفت و پاکی شخص، خانواده و جامعه است و به همین دلیل خداوند زنان را از رفتن به معبد معاف داشته و عزلت آنها را از زیارت سزاوارتر دانسته است (Myscofski, *Amazons, Wives, Nuns, and Witches*, 74).

بر اساس این نوع نگاه به زن، کلیسای کاتولیک مخالف انتصاب زنان در کلیسا بود و در سال ۱۹۹۵ که مسئله انتصاب زنان مورد بحث و مناقشه جدید قرار گرفت، کلیسا عدم جواز انتصاب زنان را آموزه‌ای خطاناپذیر اعلام کرد که قابل بحث و گفتگو نیست(وان وورست، *۱۳۸۴*،ص.۵۲۱.). البته انتصاب زنان به مقام شماسی، تا قرن ششم وجود داشته است اما این رسم در شورای اپایون (۵۱۷ م) و اورلئان ( ۵۳۳ م) منسوخ گردید و از آن تاریخ به بعد هیچ منصبی در کلیسای کاتولیک به زنان واگذار نگردیده است(McGuckin, , 2008, 327.). کلیسای ارتدوکس نیز با انتصاب زنان مخالف است(وان وورست، ۱۳۸۴، ص.۵۲۲.). اما مطابق شواهد تاریخی تا قرن دوازدهم اعطای مقام شماسی به زنان رایج بوده است ولی بعد از آن ممنوع شده است. (McGuckin, *The Orthodox Church*, 326).

گرچه دیدگاه حاکم و رایج، فرودستی زنان بوده است؛ اما عده‌ای نیز قائل به الهیات برابری زن و مرد در خلقت بوده‌اند. در این دیدگاه زن و مرد هر دو به صورت مساوی از صورت خداوند بهره‌مند

هســـتند(پیدایش ۹: ۶) و بر مخلوقات مادون خود حاکمیت دارند(پیدایش ۱: ۲۸). این نوع دیدگاه بیشتر در نهضت‌های رهبانی دیده می‌شود که مرد و زن هر دو ترک دنیا کرده و از لذت‌های جنسی صـرفنظر کرده‌اند و ریاضـت را پیشـه خود جهت رستگاری انتخاب نموده‌اند( رادرفوردرویتر،۱۳۸۲، ۱۸۰).

آباء مسیحیت نیز گرچه برابری مرد و زن در مسیح را رد نکردند، اما معتقد بودند که زن به لحاظ جسمانی، نمایانگر نفس ضعیف دارای تمایلات حیوانی و وجود فسادپذیر هست. به عنوان نمونه آگوستین معتقد است: «زن حیوانی است که نه استحکام دارد و نه استواری، زن از بدی تغذیه می‌کند و سر آغاز همه دعاوی و مخالفت‌ها است و راه و طریق هر گونه فساد اخلاق است»(دوبووار،۱۳۸۰ ج ۱.ص. ۱۶۸). این نوع تفکر در الهیدانان قرون وسطا مانند توماس آکوئیناس نیز دیده می‌شود. او معتقد است: «زن به علت ضعف طبیعت خود، چه عقلی و چه جسمی، تابع مرد است.... مرد آغاز زن و انجام وی است، همان طور که خداوند بدایت و نهایت تمام موجودات است .... زن طبق قانون طبیعت باید مطیع و منقاد باشد»( دورانت، ۱۳۳۷،ج ۳،ص. ۱۱۱۱).

## ۵. زن در کلیسای پروتستان اولیه

نهضت اصلاح دینی، تاثیر قابل توجهی در ترفیع جایگاه زنان نداشت. آیین پروتستان و جریان‌های آن در قرون پانزدهم و شانزدهم، وارث گرایش‌های دوگانه نسبت به زنان بودند. البته باید اذعان کرد که در مقایسه با جایگاه زنان در قرون وسطی در کلیسای کاتولیک، کلیسای پروتستان جایگاه بهتری در تعلیم و تربیت زنان دارا بود( Gaia, Susan, vol. 1 & 2 (ABC-CLIO, LLC, 2019, 179) . در این آیین، تمایلات جنسی مورد مذمت نبود، ازدواج بر بی‌همسری اولیت یافت، حتی ازدواج کشیش نیز مجاز شد و مقام همسری و مادری بر راهبه بودن تقدم یافت. مارتین لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶م) با درک تمایلات جنسی بشر بیان داشت: «زن و مرد به عنوان مخلوقـات خـدا، بـا یکـدیگر به صورت خـدا آفریـده شـده‌اند؛ جسـمانیت و تمایلات جنسـی در اختیار آنان نیست، آنها موهبت الاهی هســتند و همانگونه نیز باید مورد احترام قرار گیرند»(کونگ، ۱۳۸۹،ص.۴۱.). حتی لوتر، به عنوان نخستین رهبر پروتستانی با آوردن شواهدی از کتاب مقدس، تعدد زوجات را نیز جایز دانست، امری که مورد مخالفت بسیاری قرار گرفت تا جایی که در بیانیه شورای ترنت ۱۵۶۳، آمده است: «مسیح خدای ما به وضوح نشان داده است که چند همسری با ماهیت ازدواج در تضاد است» (Gaia, 1 & 2:246).

اما نکته قابل ذکر این که در کل اصلاح گران با توجه به اصلاحگری خود در مسیحیت، در موضوع زنان و مردان قرائت پدرسالارانه پولس را پذیرفتند؛ یعنی فرودستی زنان نسبت به مردان و همچنین تابعیت زن از مرد را به خلقت زن از دنده مرد در کتاب مقدس گره زدند و لزوم سکوت او را به عنوان مجازات گناه حوا دانستند. ولی برخی فرودستی زن از مرد را ضمن اذعان به اقتدار مرد بر زن، تابع تفاوت‌ها در خلقت زن و مرد دانستند(Piper, 2012, 60).

جان کالون (۱۵۰۹-۱۵۶۴م) از دیگر بزرگان و رهبران نخستین پروتستان بر اساس ماجرای اخراج آدم و حوا از باغ عدن، تابعیت زن از مرد را به عنوان مجازات زن توصیف کرد و معتقد بود وقتی در کتاب مقدس آمده است که زن باید مطیع باشد، بنابراین او نمی‌تواند ریاست کلیسا را به عهده داشته باشد(Ibid., 277) و در نتیجه در نظام اجتماعی قائل به تفوق مردان بر زنان، والدین بر فرزندان و اربابان بر بردگان شد(رادرفوردرویتر، ۱۳۸۲، ص.۱۹۷).

آیین کواکرها یا انجمن دوستان، توسط جورج فاکس (۱۶۲۴-۱۶۹۱) در قرن هفدهم میلادی پدید آمد که زیرمجموعه کلیسای پروتستان است. تلاش‌های مارگارت فِل همسر جورج فاکس، تساوی زن و مرد در مسیح را توسعه بخشید. به اعتقاد فِل، تابعیت زن از مرد، گرچه نتیجه هبوط است، اما زن از نظر معنوی در عهد قدیم به نبوت مبعوث شده، با بشارت عیسی مسیح از یوغ بندگی آزاد و جزء فرزندان خدا شده است و در مجامع عمومی می‌تواند تعلیم دهد(Piper, 2012, p.278).

یاکوب بومه (۱۵۷۵-۱۶۲۴)، عارف پروتستانی، بر وحدت زن و مرد در درگاه الهی تاکید کرد. او بر این اعتقاد بود که انسان اولیه فراجنسیتی بوده است و با هبوط تقسیم به جنس نر و ماده شده و نیاز به وصلت مادی، تولید مثل، گناه و مرگ ظاهر شده است و با ایمان به مسیح انسان به حالت اولیه خود برمی‌گردد و به بی‌جنسی معنوی نائل می‌گردد(O'Regan, 2002, p.45) فرقه های ملهم از بومه نیز بر اتحاد عرفانی با حکمت الوهی تأکید ورزیدند که از جمله آنها فرقه شیکرها[1]یا انجمن متحد معتقدین به ظهور دوم مسیح بودند. شیکرها در دهه ۱۷۷۰ در انگلستان و تحت رهبری خانم «آن‌لی»[2] گسترش یافتند و در سال ۱۷۷۴ به آمریکا مهاجرت کردند( Paterwic, (2009, p.127. آن‌لی مدعی شد که هبوط انسان از باغ عدن به دلیل شهوت جنسی بوده است و از این جهت تجرد را جزئی از زندگی مقدس دانست.(Ibid, 113) شیکرها برای خدا قدرت مردانه و شفقت

[1] .Shakers

[2] .Ann Lee

زنانه قائل بودند؛ از این جهت از خدا به «پدر-مادر» تعبیر می‌کردند. آنها معتقد بودند وقتی خداوند انسان را -اعم از مرد و زن- به صورت خویش خلق کرده است، پس خداوند دو جنسیتی است (Ibid, 214) عیسی مسیح از دیدگاه آنها دارای ذات الوهی نبود، بلکه حضرت عیسی یک انسانی بود که هدایایی الهی نصیب او شد؛ ولی بشر هدایای عیسی را نپذیرفت و او را به صلیب کشید. برای کامل شدن رستگاری لازم است که یک مسیح زن نیز ظهور کند که آن شخص «آن‌لی» بود که از طرف خداوند به او الهام می‌شد(Ibid., 114-15).

## ۶. زن در کلیسای پروتستان جدید

دو نوع نگاه «برتری مرد بر زن» و «تساوی مرد و زن» در دنیای مسیحیت تا قرن نوزدهم وجود داشت، اما در قرن نوزدهم، دنیای مسیحیت با تاثیر پذیری از نهضت عقلانیت و روشنگری (حدود ۱۶۵۰-۱۷۸۹م) دیدگاه تساوی زن و مرد مطرح و در نهایت این دیدگاه تساوی غالب آمد. هانس کونگ در این زمینه چنین بیان می‌دارد:

«انقلاب فلسفی و فضایعقلانیت پس از آن، بی تردید در قرنهای هفدهم و هجدهم، باعث پایان‌پذیری بسیاری از معضلات مربوط به زنان شد. در قرن هفدهم و ابتدا در فرانسه، میان طبقات بالای جامعه، زنانی بسیار فرهیخته وجود داشتند که به صورت الگوی طبقه اشراف و متوسط جامعه درآمدند؛ محفل‌های این بانوان محل اجتماع قشر روشنفکر فرهنگی بود. اما هنوز هم درباره تساوی واقعی زنان و مردان از لحاظ نظری و علمی اندک گفته شده است. این واقعیت که حتی نخبگان روشنفکر فلسفه و ادبیات به ندرت در این زمینه تفاوتی قائل شدند، گویای آن است که برداشت سنتی از نقش‌ها چقدر مستحکم بوده است (برخی فلاسفه چون دکارت، اسپینوزا، لایبنیتس وکانت در واقع مردانی مجرد بودند). از نظر کانت زنان مهم‌تر از همه، مظهر «جمیل» هستند در حالی‌که مردان تجسم بخش «رفیع»اند»(کونگ، ۱۳۸۹،ص. ۴۸).

در دوران مدرنیته یا روشنگری اولیه، آموزش زنان در کشورهای کاتولیک اولویت نداشت. اما در سال ۱۷۲۶م راهب اسپانیایی به نام بنیتو فیجو[3]، کتاب «دفاع از زنان»[4] را منتشر کرد که نخبگان سنتی را شوکه کرد؛ چرا که از یک زن انتظار می‌رفت که فقط مطیع و مسئول امور داخلی منزل باشد. این دیدگاه بنابر این منطق الهیاتی بود که زنان فرزندان مستقیم حوا هستند و همچنین

[3] .Benito Feijoo

[4] .Defense of Women

مستعد گناه و زودباوری هستند زیرا که هم از نظر اخلاقی و هم از نظر فکری ضعیف هستند. فیجو معتقد بود که نه تنها چنین تعصباتی اشتباه است، بلکه مانع پیشرفت می‌شود. پیروی کورکورانه از سنت، گفتگو با تفکر مدرن را ممنوع می‌کند. فیجو پیشنهاد کرد که یک محقق واقعی باید از تعصبات خود آگاه باشد و در صورت اثبات غیرمنطقی بودن آنها آماده باشد که آنها را کنار بگذارد (Lehner, 2016, p75).

مری ولستون کرافت[5](۱۷۵۹-۱۷۹۷م) که از او به عنوان یکی از بنیانگذاران فمنیست یاد می‌کنند، معتقد است که برتری مردان در دنیای کنونی به دلیل عدم امکان تحصیلات زنان است و الا در خلقت چنین برتری وجود ندارد. البته او می‌گوید که نمی‌خواهم نقش زنان و مردان را جابجا کنم، بلکه می‌خواهم بگویم طبیعت آنها بر هم برتری ندارند؛ زیرا هر دو به صورت خدا خلق شده‌اند و از این‌رو باید دارای حقوقی برابر باشند(Marsh, 2018, p.44) . مطابق این الهیات جدید، زنان خواهان برابری حقوق زن و مرد در تمام ساختارهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی شدند.

در دوره رمانتیک[6] (۱۷۹۸-۱۸۳۷م) رابطه زن و مرد بر الفت معنوی و محبت دو طرفه بازتعریف شد و بر همکاری زن و مرد در جامعه مسیحی تأکید شد(کونگ، ۱۳۸۹، ص۴۸). البته حضور و شراکت زنان در کلیسا، مشروط به عفت، صداقت و ساده زیستی شد(Gaia, 2019, p.183).

والری سیوینگ گلدشتاین[7] در سال ۱۹۶۰م در مقاله‌ای نوشت جنسیت افراد در تفسیر کتاب مقدس تأثیرگذار است و چون مفسرین کتاب مقدس مردان بوده‌اند، تفسیری مردانه از آن ارائه داده‌اند. در حالی که جامعه زنان ویژگی‌های خاص خود را دارد که ممکن است با الهیات مبتنی بر تجربه مردانه بی‌ربط باشد(Kassian, 2005, p.37). از این جهت باید الهیات بازتعریف شود و تا مشارکت زنان در عرصه‌های مختلف از جمله کلیسا روشن نشود، سلطنت الهی ناشناخته می‌ماند(McGrath, 2006, p.244). از این‌رو، الهیات جدیدی شکل گرفت؛ الهیاتی که دیگر زن را به عنوان یک شرّ ضروری، وسوسه طبیعی، خطر خانگی و جنس دوم قبول نداشت. (Kassian, 2005, p.41)دو اشتباه الهیاتی باعث چنین اظهار نظرهایی راجع به خدا شده بود: یک: «خدا، مذکر است»، پس عکس آن نیز درست است: «جنس مذکر، خداست» و جنس مونث

[5] .Mary Wollstonecraft

[6] .Romantic period

[7] .Valerie Saiving Goldstein

باید اطاعت محض داشته باشد. دو: برداشت غلط از قدرت و مشیت الهی، که عده‌ای فکر می‌کردند ایجاد اصلاح و تغییر، یعنی مبارزه با قدرت و مشیت الهی(Ibid, 46-47). از این‌رو همانطور که برای پرواز پروانه ضروری است که پیله را کنار بزند، برای آزادی زن نیز ضروری ترین کار، کنار نهادن پیله الهیاتی موجود است(Ibid, 61). اما بسیاری از پروتستان‌ها مخالف جنبش فمنیسم بودند و معتقد بودند چون عیسی مسیح، مرد است و خدای مونث نداریم، پس مردان بر زنان برتری دارند؛ در مقابل عده‌ای بر نقش مریم مقدس تاکید داشتند که او مادر عیسی است و از این جهت او نیز در رستگاری بشر حائز اهمیت است(Gaia, 2019, p.250).

زنان در آمریکا در قرن نوزده و بیست تلاش کردند تا نقش خود در جامعه و کلیسا را پررنگ کنند. تلاشی که به تصویب حق رأی زنان در ۱۹۲۰ منجر شد و زنان واعظ توانستند در کلیسا به وعظ بپردازند. پیش از آن بحث در مورد مذهب و نقش زنان با انتشار کتاب تحریک آمیز «کتاب مقدس زن»[8] اثر الیزابت کدی استانتون[9] در ۱۸۹۵-۱۸۹۸برجسته شد.(McGrath and Marks, 2006, p.192)هدف اصلی آنها ورود به مناصب کلیسایی(Melton, 2005, v.1, p.29) و نیز پایان تفوق مردان بر زنان بود. به اعتقاد آنها زنان نیز می‌بایست در سیاست‌گذاری کلیسا، مدیریت مدارس علمی و قضاوت سهیم باشند (Ibid, 223).

مری دیلی[10] (۱۹۲۸-۲۰۱۰م) الهیدان فمنیست معتقد است که زبان الهیاتی باید عوض شود چرا که در این زبان خدا، مذکر ذکر شده است؛ از این جهت او پدر آسمانی است که بر جهان حکومت دارد و در نتیجه پدر کلیسا بر مومنین و نیز پدر خانه بر همسر و فرزندان حکومت دارد و ریشه برتری مرد بر زن و اطاعت زن از مرد از همین‌جاست(Kimel, 1992, p.1-2). به عبارتی مردان جانشین خدا بر زمین هستند که همه از جمله زنان باید از آنان اطاعت محض داشته باشند (Daly, 1985, p.13) به اعتقاد او در الهیات مسیحی، سمبل‌های زنانه تکه‌تکه و فراموش شده و سمبل‌های مردانه جایگزین آن شده است(Hoagland, 2000, p.5). همچنین زن و مرد به عنوان اعضای کلیسا برابر هستند. در حالی که کلیسای کاتولیک دیدگاهی مخالف دارد و به عنوان نهادی سرکوبگر مخالف ارزشمندی زنان است(Ibid, 225). حتی به باور برخی از فمینیست‌ها، اعتقاد به خدای مؤنث معنای

[8] .The Woman's Bible

[9] .Elizabeth Cady Stanton

[10] .Mary Daly

بیشتری به دین می‌دهد؛ چرا که در این معنا، خدای مؤنث مظهر بیان ارزش‌های زندگی مشترک است و بر پیوستگی طبیعی و کمک متقابل قدرت زن و مرد تأکید می‌کند(هام و گمبل، ۱۳۸۲، ص.۳۶۷).

سارا مور گریمک[11](۱۷۹۲-۱۸۳۷م)، که از او به عنوان مادر جنبش حق رأی زنان در آمریکا یاد می‌کنند، جنبش خود را با نقد تفسیر کتاب مقدس آغاز کرد. به باور او، خداوند در خلقت بشر، مرد و زن را به صورت مساوی به صورت خویش آفرید و هر دو به یک اندازه بر طبیعت حاکمند، ولی بر یکدیگر حکومتی ندارند. خداوند زن و مرد را کامل خلق کرد و رابطه بین آنها را عشق و تفاهم قرار داد(Grimké, 1838, p.4-5).

برخی تضاد در کلمات پولس را که جایی معتقد است که مردان و زنان یکسان می‌توانند در مسیح زندگی کنند و در جایی دیگر دستور به سکوت و اطاعت زنان می‌دهد، اینگونه تفسیر کرده‌اند که نظر اول مربوط به زنان بدون همسر اعم از باکره و بیوه است و نظر دوم مربوط به زنان متاهل است که سکوت و اطاعت اقتضای همسری و مادری است(Økland, 2005, p.9). به اعتقاد آنها، کلیسا در جامعه مردسالار برپا شده است و الا مردان هیچ برتری بر زنان ندارند (Melton, 2005, v.1, p.225). از این‌رو باید حقوق و موقعیت‌های یکسانی برخوردار باشند.

تلاش‌ها برای تقاضای موقعیت یکسان زن و مرد در کلیسا در سال ۱۸۵۳، با انتصاب یک زن به نام آنتوانت براون بلکول[12] در مقام کشیشی جماعتی (ازکلیساهای پروتستانی در سنت کالوینیستی)، محقق شد. ویلیام هندریکسون (۱۹۰۰-۱۹۸۲م)، کشیش کالونی و مفسر کتاب مقدس بیان داشت وقتی پولس معتقد است که برای زندگی در مسیح هیچ تمایزی اعم از نژادی، اجتماعی و جنسیتی وجود ندارد، هر نوع تصمیم و اقدامی از سوی کلیسا که موجب تمایز بین انسان‌ها در زیست با مسیح ایجاد کند، خلاف اراده الهی است(Hendriksen, 1968, p.150-151).

بالاخره کلیسا در سال ۱۹۴۸ در اولین مجمع شورای جهانی کلیساها، به مسائل زنان پرداخت و در ۱۹۸۸ از کلیساها خواست که به تبعیض علیه زنان پایان دهند(Melton, 2005, p.223). اما این درخواست مورد استقبال همه کلیساها واقع نشد و آن را خلاف دستورات کتاب مقدس دانستند(Boomsma, 1993, p.15).

---

[11] .Sarah Moore Grimké

[12] .Antoinette Brown Blackwell

در کنار بنیادگرایی، گروهی موسوم به مکمل‌گرایی[۱۳] پدید آمدند که معتقد شدند که مرد و زن مکمل یکدیگرند ولی نقش هریک متفاوت است؛ مردان پدر خانواده هستند و مسئول رفتار همسر و فرزندان هستند و فضیلت زن در همسر و مادر خوب بودن است(Gaia, 2019, p.202).

از اواسط قرن بیستم، کمپین‌های پروتستان برای انتصاب زنان منجر به برخی بحث‌ها و واکنش‌هایی شد. کلیسای پرسبیتریان (ایالات متحده آمریکا) در سال ۱۹۵۶ انتصاب زنان را آغاز کرد. از آن زمان، تعداد خادمین زن در فرقه‌های پروتستان به شدت افزایش یافت؛ به ویژه در دوره ۱۹۷۷-۱۹۹۷ انتصابات زنان در کلیسای باپتیست آمریکا افزایش یافت. در اواخر دهه ۱۹۹۰، بیش از ۵۰ درصد روحانیون زن بودند. باپتیست‌های جنوبی صدها زن را نیز منصوب کرده‌اند، اما چرخش شدیدا محافظه‌کارانه این فرقه در اواخر دهه ۱۹۹۰ و به‌ویژه تعهد به اقتدار مردان بر زنان که در سال ۲۰۰۰ اعلام شد، فرصت‌های شبانی را برای زنان تضعیف یا محدود کرد. (McGrath and Marks, 2006, p.197)

با همه این اوصاف کشمکش بین دو سنت ناظر به فرودستی زنان و نیز تساوی زنان با مردان در کلیساهای امروزی پابرجاست و طرفداران هر سنت، دلایل الهیاتی خویش را دنبال می‌کنند.

## نتیجه

مطابق کتاب مقدس، زن از دنده مرد آفریده شده است و شیطان او را فریب داد و زن شوهرش را به خوردن از درخت ممنوعه وسوسه کرد. گناه نخستین توسط زن انجام گرفت و او موجب اخراج آدم از باغ عدن شد. از این جهت زن باید سکوت اختیار کند و برتری مرد را بپذیرد و همواره مطیع او باشد. البته در بیان حضرت عیسی (ع) و اندکی از گفتار رسولان زن و مرد در زیستن در مسیح یکسان هستند. اصل اولی در مسیحیت تجرد است مگر کسی که نتواند خود را از گناه حفظ کند؛ چرا که انسان نباید خود را آلوده به زنان کند. عدم ازدواج کشیشان در کاتولیک و ارتدوکس واجب است و اگر کشیشی ازدواج کرد، از مقام خود برکنار می‌شود. در این فضای الهیاتی طبیعی است که جایگاه زن چقدر پست است و او حق ندارد که مناصب کلیسایی را به عهده بگیرد. فرودستی زن در احکام نیز مشهود است؛ زنی که زایمان کرده است اگر نوزاد دختر باشد، مدت ممنوعیت او در ورود به کلیسا دو برابر ممنوعیت نوزاد پسر است، زیرا زایمان زن جریمه گناه نخستین است و تولد دختر

[13] .Complementarianism

نفرینی مضاعف است. آباء کلیسا نیز تعابیر بدی نسبت به زنان داشته‌اند؛ تعابیری نظیر «دروازه شیطان»، «دروازه جهنم»، «ام الفساد»، «جنس منحرف از مردان».

پروتستان در قرن ۱۶ میلادی بعد از دوران تاریک قرون وسطی و سلطه کلیسایی ظهور کرد و با بسیاری از آیین ها و آموزه‌های قبلی کلیسا از جمله: انتصاب، تدهین، اعتراف و تایید مخالفت کرد. در مذهب پروتستان برخی بر تساوی زن و مرد در بهره‌مندی از صورت خداوند تأکید کردند و تمایلات جنسی موهبی الهی دانستند و ازدواج برای کشیشان مجاز شد و مقام مادری بر راهبه بودن اولویت یافت. اما تابعیت زن از مرد و لزوم سکوت او هنوز امری مسلم شمرده می‌شد. عده‌ای ضمن پذیرفتن تقصیر حوا در اخراج آدم از بهشت، بیان کردند که با آمدن حضرت عیسی (ع) وضعیت تغییر کرد و گناه نخستین و آثار آن برداشته شد و هردو فرزندان خداوند شدند و جایگاه زن و مرد در معنویت و اجتماع به تساوی رسید. عده‌ای دیگر تفاوت زن و مرد را ناشی از جامعه مردسالار دانستند و مدعی شدند که چون مردان مفسر کتاب مقدس بوده‌اند، کلام الهی را به میل خود تفسیر و توضیح داده‌اند. مفسرین خداوند را پدر معرفی کرده‌اند و آدم را خلیفه خداوند در زمین دانسته‌اند و همانطور که خداوند حاکمیت مطلق دارد، خلیفه او، مرد، نیز حاکمیت مطلق بر زن دارد. برای اصلاح این امر باید جنسیت را از خداوند حذف کرد و یا از او به عنوان «پدر – مادر» یاد کرد. همچنین همانطور که خداوند پسر خود را برای هدایت بشر فرستاده است، برای تکمیل ماموریت خود باید مسیح زن را نیز بفرستد که برخی خود را دختر خدا معرفی کردند.

مدافعان جایگاه زن بر نقش حضرت مریم به عنوان مادر حضرت عیسی تاکید کردند که او نیز در رستگاری بشر نقش داشته است و از این جهت نمی‌توان جایگاه زنان را نادیده گرفت. همچنین دیدگاه متعارض پولس در «یکسانی زن و مرد در زندگی در مسیح» با «لزوم اطاعت زن از مرد و سکوت او» را این گونه توجیه و سازگار کردند که نظر اول مربوط به زنان بدون شوهر است و نظر دوم مربوط به زنان دارای شوهر که اطاعت و سکوت لازمه همسری است. گرچه تلاش‌های مدافعان جایگاه زنان به انتصاب زنان در برخی مناصب کلیسایی منجر شد ولی همچنان در دنیای مسیحیت، تعارض دیدگاه راجع به زنان وجود دارد و مذهب پروتستان با توجه به مسایل و موضوعاتی که بیان شد، نتوانست به نگرش و دیدکاه فرودستی و دون مایگی زنان نسبت به مردان در جهان مسیحیت پایان دهد.

## منابع و مآخذ

دوبووار، سیمون (۱۳۸۰).*جنس دوم*. (ترجمه‌ی قاسم صنعوی). تهران: توس.

دورانت، ویل (۱۳۳۷). *تاریخ تمدن: عصر ایمان*. (ترجمه‌ی احمد آرام و دیگران). تهران: اقبال.

رادرفوردرویتر، رزماری (۱۳۸۲). *زن در مسیحیت*. (ترجمه‌ی سیدحسین عظیمی‌دخت شورکی). *هفت آسمان*، ۱۸ (۵)، ۱۷۷-۲۱۲.

راسل، برتراند (۱۳۵۴). *زناشویی و اخلاق*. (ترجمه‌ی مهدی افشار). تهران: کاویان.

سالتس، اشتاین (۱۳۸۳). *سیری در تلمود*. (ترجمه‌ی محمدباقر طالبی دارابی). قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

کونگ، هانس (۱۳۸۹). *زن در مسیحیت*. (ترجمه‌ی طیبه مقدم و حمیده بخشنده). قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

گری، بنوات (۱۳۷۷). *زنان از دید مردان*. (ترجمه‌ی محمد جعفر پوینده). تهران: جامی.

هام، مگی، سارا گمبل (۱۳۸۲). *فرهنگ نظریه های فمینیستی*. (ترجمه‌ی فیروزه مهاجر، فرخ قره داغی، نوشین احمدی خراسانی). تهران: نشر توسعه.

وان وورست، رابرت ای (۱۳۸۴). *مسیحیت از لابلای متون*. (ترجمه‌ی جواد باغبانی، عباس رسول‌زاده). قم: مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

ورنرمنسکی، و دیگران (۱۳۷۸). *اخلاق در شش دین جهان*. (ترجمه‌ی محمدحسین وقار). تهران: اطلاعات.

## References

Boomsma, Clarence (1993). *Male and Female One in Christ: New Testament Teaching on Women in Office*. Baker Pub Group.

Daly, Mary (1985). *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: beacon press.

Gaia, Susan J. de- (2019). *Encyclopedia of Women in World Religions: Faith and Culture Across History*. Vol. 1 & 2. ABC-CLIO, LLC.

Grimké, Sarah Moore (1838). *Letters on the Equality of the Sexes, and the Condition of Woman*. Boston: Isaac Knapp.

Harris, Kevin (1984). *Sex, Ideology and Religion: Representation of Women in the Bible*. Wheatsheaf Books.

Hendriksen, William (1968). *New Testament commentary: Exposition of Galatians*. Baker Book House.

Hoagland, Sarah Lucia, and Marilyn Frye, eds (2000). *Feminist interpretations of Mary Daly*. Pennsylvania State University Press.

Kassian, Mary A (2005). *The Feminist Mistake: The Radical Impact of Feminism on Church and Culture*. Crossway Books.

Kimel, Alvin F (1992). *Speaking the Christian God: The Holy Trinity and the Challenge of Feminism*. USA: Gracewing Publishing.

Lehner, Ulrich L (2016). *The Catholic Enlightenment: The Forgotten History of a Global Movement*. Oxford University Press.

Macy, Gary (2008). *The Hidden History of Women's Ordination: Female Clergy in the Medieval West*. Oxford University Press.

Marsh, Katharine (2018). *Age of Enlightenment: Discover the Philosophical Movement that Triggered Innovation, Revolution and Change*. Future Publishing Limited.

McGrath, Alister E., and Darren C. Marks, eds (2006). *The Blackwell Companion to Protestantism*. Wiley-Blackwell.

McGuckin, John Anthony (2008). *The Orthodox Church: An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*. Wiley-Blackwell.

Melton, J. Gordon (2005). *Encyclopedia of Protestantism*. Facts On File.

Myscofski, Carole A. (2013).*Amazons, Wives, Nuns, and Witches: Women and the Catholic Church in Colonial Brazil, 1500-1822*. University of Texas Press.

Økland, Jorunn (2005). *Women in Their Place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space*. T&T Clark.

O'Regan, Cyril (2002). *Gnostic Apocalypse: Jacob Boehme's Haunted Narrative*. State Univ of New York Pr,.

Paterwic, Stephen J. (2009). *The A to Z of the Shakers*. uk: The Scarecrow Press.

Piper, John (2012), Wayne Grudem, and Ligon Duncan, eds. *Recovering Biblical Manhood and Womanhood (Redesign): A Response to Evangelical Feminism*. Crossway.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

# Rereading the Zoroastrian Religious Narratives of Keyumars on the Basis of Jung's Archetype Theory

**Mahdi Elmi daneshvar** [1]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Eastern Religions, Faculty of Religions, University of Religions and Religions, Qom, Iran. E-mail: m.daneshvar@urd.ac.ir

## Article Info

**Article type:**
Research Article

**Article history:**
Received:29 June 2024
Received in revised form:
18 August 2024
Accepted:
10 September 2024
Published online:
26 September 2024

**Keywords**:
First human being ؛
Personality psychology؛
Myths؛
Keyumars
.

## ABSTRACT

**Objective**: An important part of Zoroastrian religious narratives deals with Iranian myths. Myths that have always occupied a fundamental and influential part of the human mind. In fact, understanding and knowing the myths is understanding and knowing the foundations of human civilization and culture. Psychological analysis is one of the most up-to-date methods of understanding myths. Since myths are the secret and oldest collection of human life experiences, the process and result of this analysis will be the correct understanding of the human psyche and thought, and ultimately the correction of human individual and social life. Using Jung's psychological theory, the current research explores the archetype of the early human being and analyzes and investigates the myth of creation in Iranian mythology with the focus on "Keyumars". The research method is qualitative and the analysis approach is analytical mythology. In reconstruction the myth of human creation, this article relies on the Zoroastrian religious texts and ancient and Middle Iranian sources. In this research, we will show that according to the myth of Keyumars, the belief of the first humans will be established, because they believed that Keyumars is a manifestation of the process of turning a perfect human into an earthly human and the descent of God from his form into a representative and, in fact, into a human-god being. The story of Keyumars is a wonderful story of the mystery of rebirth, which will manifest after expansion of the personality and metamorphosis of the soul. Therefore, every rebirth means a return to the origin and the re-creation of cosmic birth, and the story of Keyumars is a narration of the mystery of re-creation that follows the metamorphosis and transformation of the soul.

**Cite this article:** Elmi daneshvar, M. (2024). Rereading the Zoroastrian Religious Narratives of Keyumars on the Basis of Jung's Archetype Theory. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 8 (2), 315-338. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48205.1172

© The Author(s).
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48205.1172

**Methods**:

An important part of Zoroastrian religious narratives deals with Iranian myths. In fact, understanding and knowing the myths is understanding and knowing the foundations of human civilization and culture. Psychological analysis is one of the most up-to-date methods of understanding myths. Since myths are the secret and oldest collection of human life experiences, the process and result of this analysis will be the correct understanding of the human psyche and thought, and ultimately the correction of human individual and social life. Using Jung's psychological theory, the current research explores the archetype of the early human being and analyzes and investigates the myth of creation in Iranian mythology with the focus on "Keyumars". The research method is qualitative and the analysis approach is analytical mythology. In reconstruction the myth of human creation, this article relies on the Zoroastrian religious texts and ancient and Middle Iranian sources. In this research, we will show that according to the myth of Keyumars, the belief of the first humans will be established, because they believed that Keyumars is a manifestation of the process of turning a perfect human into an earthly human and the descent of God from his form into a representative and, in fact, into a human-god being. The story of the first human in Zoroastrian religion in not only a narration of the beginning of life, but also expresses the goal and purpose of creation. Keyumars is an example to express all the human giants of God and superheroes, because according to the texts, he is better than everything and everyone and should be seen in the future in human society.

**Results:**

The story of creation forms an important part of mythology. In this regard, the story of the creation of human being and the myth of the first human are very important; Therefore, if we consider myths as the theoretical or believable aspect of religion and consider religion as a model and plan for all actions and daily affairs for the people of ancient times, the value of these things will be the repetition and imitation of the initial action; An act that God or a warrior did at the beginning of time. (Eliade 1954: 22). It seems that the early human has been trying to adhere to a numinous model for every behavior and action in order to give meaning to his action. In Jung's expression, myths are meant to reveal the semi-conscious psyche, and involuntary statements about unconscious psychic events, and in a sense, they are everything. (Jung 1981: 154). Jung sees a vital meaning for myths that they do not only represent the psychic life of primitive tribes, but are the life itself. This life, when it loses its mythic heritage, immediately falls apart, just like a man who has lost his soul.

Therefore, the mythology of the tribes is considered the religion of their times, and its absence always and everywhere, even among civilized people, is a moral disaster. Some of these myths and types can be found in the creation narrative, especially the creation of the first human in the Zoroastrian religion. In order to achieve the world that Ahura Mazda has planned and established for him, he has set these patterns as his guide and acts according to them. For this reason, knowing and understanding the first human being is very important in Zoroastrian religion. It should also be noted that Keyumars is the commander of Ahura Mazda's army in the battle with the Devil (*Ahriman*). (Faranbagh Dādagi 1378sh: 40-50).

**Conclusions:**

In analyzing the mythological concepts, whenever we want to extract a precise definition or brief information from them, we will face some problems; Because the image is clear and transparent only when it is examined in its proper context and cannot be misinterpreted, but as soon as someone tries to abstract the "true essence" of the image, everything becomes vague and unclear. In order to understand the role of that myth, we must let the existence of all its complications remain as a member, and not try, like scientists, to examine and scrutinize it, or ,like historians, to explain the reasons for its destruction from an archeological point of view.

The story of Keyumars is the narration of the archetype of the first human based on Zoroastrian religious texts. This myth, like other myths, can be exemplified as models in cases of human transformation and regeneration. The story of Keyumars is a concrete narration of the secret of rebirth that emerges following the expansion of the personality and

the transformation of the soul. That is, every rebirth means a return to the origin and the re-creation of the cosmic birth, and the story of Keyumars is a story of the secret of re-creation, which occurs after the metamorphosis and transformation of the soul.

In this article, we sought to find out what narratives Zoroastrianism has told about Keyumars and whether these narratives can be adapted based on Jung's archetype theory. What are the stages of Keyumars's personality development in accordance with Jung's theory?

In the process of the article, all the narratives taken from the *Avesta* and Pahlavi scriptures about the story of Keyumars were reread, and the conclusion was reached that Keyumars, according to Jung, is the unconscious self or soul, and according to the narrative of religious texts, Ahura Mazda in the dream he created for him, separated him from the world of sensations and took it to the depths of himself and created a rebirth for him. A rebirth that after waking up, he realized itself without a shadow.

The first human being, or Keyumars, is not only the story of the beginning of life, but also tells the end and purpose of creation. Keyumars is an example to express all gigantic and superhero humans, because according to the texts, he is better than everything and everyone and should be seen in the future in human society.

Two things necessitated the death or killing of Keyumars : the first is according to the original sin and the phenomenon of psychological inflation that was done in most myths and the collective psyche spend a period in the invasion of the shadow (devil) so that the conditions and requirements for the descent of farrah in the life of the next chosen human will be created again. The other, according to the texts, was required by life and the continuation of creation and birth and the emergence of humanity. He had to be sacrificed in order for life to continue.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

# واکاوی خویش‌کاری‌های انسان نخستین در دیانت زرتشتی بر مبنای نظریه روان‌شناختی یونگ

**مهدی علمی دانشور**[1]

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه ادیان شرق، دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، قم، ایران. رایانامه: m.daneshvar@urd.ac.ir

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** مقاله پژوهشی

**تاریخ دریافت:** ۱۴۰۳/۴/۸
**تاریخ ویرایش :** ۱۴۰۳/۵/۲۸
**تاریخ پذیرش :** ۱۴۰۳/۶/۲۰
**تاریخ انتشار :** ۱۴۰۳/۷/۵

**واژه‌های کلیدی:**
روایت‌های دینی،
اساطیر،
انسان نخستین،
کهن الگو،
یونگ

**چکیده**

در ادوار تاریخ، اساطیر همیشه قسمتی بنیادین و تاثیرگذار از ذهن بشری را مشغول به خود کرده است. درک و شناخت اساطیر درواقع، درک و شناخت بسترهای تشکیل‌دهنده‌ی تمدن، فرهنگ و باورهای بشری است. یکی از به‌روزترین روش های درک و شناخت اساطیر، تحلیل روان‌شناختی آن‌هاست. از این‌رو که اساطیر، نهانی و کهن‌ترین گردآمده‌ی تجربه‌های حیات انسانی است، فرایند و نتیجه‌ی این تحلیل، درکِ درستِ روان و اندیشه‌ی بشر و در نهایت تصحیح زندگی فردی و اجتماعی انسان خواهد بود. پژوهش حاضر، با استفاده از نظریه روان‌شناختی یونگ به واکاوی کهن‌الگوی انسان نخستین و تحلیل و بررسی اسطوره‌ی آفرینش در اساطیر ایرانی با محوریت «کیومرث» می‌پردازد. روش تحقیق، کیفی و رویکرد تحلیل‌ها، اسطوره‌شناسی تحلیلی است. این مقاله در بازسازی اسطوره‌ی آفرینش انسان بر اساس متون دینی زرتشتی و منابع ایرانی باستان و میانه متکی است. در این تحقیق نشان خواهیم داد که با نظر به اسطوره‌ی کیومرث، باور انسان‌های نخستین تثبیت خواهد شد، چرا که آن‌ها باور داشتند کیومرث، نمود فرایند تبدیل شدن یک انسان کامل به انسان زمینی و نزول خداوند از قالب خود به یک نماینده و در واقع انسان - خداست. داستان انسان نخستین نه فقط روایتگر آغاز زندگی است، بلکه غایت و هدف خلقت را هم بیان می‌کند. کیومرث نمونه‌ای برای بیان تمام انسان‌های غول‌خدا و آبرقهرمان است، چرا که او به روایت متون، از هرچیز و هرکس بهتر است و باید در آینده در جامعه‌ی انسانی مشاهده شود.

**استناد:** علمی دانشور، قم (۱۴۰۳). واکاوی خویش‌کاری‌های انسان نخستین در دیانت زرتشتی بر مبنای نظریه روان‌شناختی یونگ . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۸ (۲)، ۳۳۸-۳۱۵. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48205.1172

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© نویسندگان.

## مقدمه

یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مطالعات ادبی در عصر حاضر، خوانش متون کلاسیک از منظر صاحبان اندیشه و نظریه‌پردازان امروزی است که بسترهای پویایی این متون را فراهم می‌کنند. در این تحقیق و نقد، نظریات کارل گوستاو یونگ[1] (۱۹۶۱-۱۸۷۵م) روانکاو و روانپزشک سوئیسی، درباره ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوها و روش‌شناسی تحلیلی او، مبنای اصلی نقد و تحلیل‌ها را تشکیل می‌دهد. آرای یونگ، موجب پدیدآمدن مکتب یا رویکردی در اسطوره‌شناسی شد که از آن با عنوان رویکرد روان کاوانه یا روان‌شناسانه یاد می‌شود و این رویکرد در ادبیات و هنر، مکتب نقد اسطوره شناختی یا نقد کهن الگویی را موجب می‌شود. بر اساس آرای یونگ، هر انسانی رؤیاهایی می‌بیند و نوع بشر نیز رؤیاهایی جمعی دارد که اسطوره، همان رؤیای جمعی بشر است.

یونگ رؤیاهای جمعی را به الگوهایی شایع و کهن تقسیم می‌کند که همان کهن‌الگوها هستند. این تلقی یونگ روزنه‌ای نو و بدیع را در نقد پیش‌فرض‌های ذهنی بشر بوجود آورد؛ به این دلیل که هرچه ساخته ذهن باشد، به نوعی رؤیای جمعی است و می‌تواند با روش نقد اسطوره‌شناختی تحلیل شود. یونگ ابعاد منفی و مثبت ذاتی بشر را در اسطوره‌ها و کهن‌الگوها بررسی می‌کند و بر این باور است که حتی در انسان‌های کمال یافته و شخصیت‌های نیک نیز صفات بد و خوب درهم آمیخته است و این اتفاق باعث بوجود آمدن زوج‌های متضاد در اسطوره‌ها و کهن‌الگو در شخصیت هر فرد است. بنابراین، اساس شناخت اساطیر و کهن‌الگوها می‌تواند به شناخت صحیح رفتارهای فردی و اجتماعی آدمی منجر شود. شناخت اساطیر و کهن‌الگوها به انسان کمک می‌کند تا بخشی از نیازهای خود را برآورده سازد و از بخشی هم پرهیز کند. این اساطیر و کهن‌الگوها به سان نهادی هستند که در سایه و ناخودآگاه وجود دارند و به تعبیر یونگ نباید آنها را سرکوب کرد، چراکه سرکوب مشکلی را حل نمی‌کند، باید راهی برای زندگی با سوی تاریک خویشتن یابید. (فوردهام، ۱۳۹۳،ص. ۸۳)

## ۱. بیان مسئله

اسطوره کیومرث، مجموعه‌ای از بن‌مایه‌ها، و کهن‌الگوهایی است که داستان آفرینش و همینطور تحول نوع بشر به انسان امروزین در داستان آن ذکر شده است. در مرحله آغازین، کیومرث همانند مخلوق خاص اهورامزدا و با ماهیتی منحصر به‌فرد از جهان مینوی جدا می‌شود و به هیبت یک موجود

---

[1] . Carl Gustav Jung

بی‌جنس (ورا جنسیتی) پای بر عرصه گیتی می‌نهد. بعد از این اتفاق، بر مقام پادشاهی بر انسان‌ها دست می‌یابد، اما به واسطه‌ی بخش مهم مینوی جانش، و نمایندگی او از جانب اهورامزدا بر روی زمین، وظیفه‌اش در قالب شاه ـ موبد حفظ می‌شود. از آن پس برای نگه‌داری و پاسبانی از دیگر انسان‌ها در چهره‌ی قهرمان ظاهر می‌شود و درعین حال نیز در قالب پیرخردمند، رهبری تفکری و اندیشه‌ای بشر را بر عهده می‌گیرد و تمدن دانش را به آنان می آموزد. براساس آنچه گفته شد سعی ما در این مقاله این است که بدانیم:

داستان آفرینش انسان نخستین انسان، در متون دینی و منابع ایران باستان چگونه است و چه ویژگی‌هایی برای او ذکر شده است؟

آیا خویش‌کاری‌های کیومرث با نظریه یونگ قابل تطبیق است؟

مراحل تکوین شخصیت کیومرث در تطبیق با نظریه یونگ چگونه است؟

## ۲. ضرورت و اهمیت تحقیق

داستان آفرینش بخش مهمی از اساطیر را تشکیل می‌دهد. در این بین، داستان آفرینش انسان و اسطوره انسان نخستین اهمیت بسیار زیادی دارد؛ از این‌رو که اگر «اساطیر را جنبهٔ تئوریک یا باورگونه‌ی دین بدانیم و دین را برای انسان عصر باستان، الگو و برنامه‌ای برای تمام کردارها و امور روزمره به شمار آوریم، ارزشمندی این امور به تکرار و تقلید از کردار آغازین خواهد بود؛ کرداری که ایزد یا پهلوانی در ابتدای زمان انجام داده است.» (الیاده، ۱۳۸۴،ص.۳۶) انسان نخستین گویی در تلاش بوده است که برای هر رفتار و کرداری به یک الگوی مینوی متمسک شود تا به عملش معنا ببخشد. به تعبیر یونگ، اسطوره‌ها به معنای آشکارسازی روان نیمه آگاه، و اظهاراتی غیر ارادی درباره‌ی رویدادهای روانی ناخودآگاه هستند و به تعبیری همه چیز هستند. (یونگ، ۱۳۹۹،ص. ۱۸۵) یونگ برای اسطوره‌ها معنایی حیاتی می‌داند که آن‌ها فقط زندگی روانی قبایل اولیه را نشان نمی‌دهند، بلکه خودِ زندگی هستند. این زندگی وقتی میراث اسطوره‌ای خود را از دست می‌دهد، بلافاصله از هم می‌پاشد، درست مانند انسانی که روحش را از دست داده باشد.

از همین‌رو اسطوره‌شناسی قوم‌ها، مذهب زمانه‌ی آنان محسوب می‌شود و نبودش، همیشه و همه‌جا، حتی در میان انسان‌های متمدن، فاجعه‌ای اخلاقی به بار می‌رود. برخی از این اسطوره و الگوها را می‌توان در روایت آفرینش، به خصوص خلقت انسان نخستین در دیانت زرتشتی پیدا کرد.

او برای بدست آوردن جهانی که اهورامزدا برایش طرح‌ریزی و بنیان کرده است، این الگوها را به عنوان راهنمای خود قرار داده و طبق آنها رفتار می‌کند. به همین خاطر، شناخت و درک درست انسان نخستین در دیانت زرتشتی بسیار مورد اهمیت است. باید به این نکته نیز توجه داشت که کیومرث فرمانده لشکر اهورامزدا در نبرد با اهریمن است. (فرنبغ دادگی، ۱۳۷۸،ص ص. ۵۰-۴۰)

**۳.پیشینه تحقیق:**

در راستای نقد کهن‌الگویی و روان‌شناختی اساطیر ایران باستان، تحقیق‌ها و پژوهش‌های متعددی انجام گرفته است که پژوهش‌های انجام شده، جز یک مورد به شخصیت کیومرث نپرداخته‌اند. به تعدادی از آن‌ها اشاره خواهد شد:

**۱,۳. مقاله «تحلیل کهن‌الگویی داستان رستم و اسفندیار»** به تحقیق انوش مرادی و سیدمجتبی میرمیران، انتشار یافته در مجله ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی. این تحقیق، داستان رستم و اسفندیار را به عنوان بستر داده‌های پژوهشی خود قرار داده و کهن‌الگوهای یونگ را در قالب داستان رستم و اسفندیار مورد بررسی قرارداده است.

**۲,۳. مقاله «روانشناسی اسطوره و داستان؛ رویکردی نوین در نقد ادبی»** به تحقیق نسرین شکیبی ممتاز و مریم حسینی انتشار یافته در مجله متن‌پژوهی ادبی. این تحقیق در پی آن است که با توجه به دستاوردهای روانشناسی فروید و شاگردانش، بسیاری از داستان‌های اساطیری و روایت‌های عامیانه، ظرفیت تاویل‌پذیری روان‌شناختی در راستای کشف اسرار ناخودآگاه دارند و به صورت کلی به این موضوع می‌پردازد.

**۳,۳. مقاله «بررسی تطبیقی داستان سیاوش بر اساس روان‌شناسی یونگ»** به تحقیق ابراهیم واشقانی فراهانی و اشرف حسنوند، انتشار یافته در دومین همایش ملی ادبیات تطبیقی دانشگاه رازی. این تحقیق در پی آن است که با محوریت داستان سیاوش امکان تطبیق نظریات نوین روان‌شناختی بر اساطیر کهن را محقق سازد.

**۴,۳. مقاله «رابطه متقابل دین و اسطوره در پدیدارشناسی دینی الیاده و روان‌شناسی تحلیلی یونگ»** به تحقیق علیرضا خواجه‌گیر و سوسن ایزدی دستنایی و پروین فروزنده، انتشار

یافته در نشریه الهیات تطبیقی. این تحقیق در پی آن است که رابطه‌ی دین و اسطوره را از دیدگاه یونگ و الیاده به تصویر بکشد.

**۵,۳. مقاله «بررسی تطبیقی ساختار ضحاک بر پایه رویکرد روان‌شناسی»** به تحقیق منصوره مشایخی انتشار یافته در نشریه مطالعات ادبیات تطبیقی. این تحقیق داستان ضحاک را با نظریه یونگ مورد بررسی و واکاوی قرار داده است.

**۶,۳. مقاله «تحلیل اسطوره کیومرث براساس نظریه روان‌شناسی شخصیت یونگ»،** انتشار یافته در نشریه زبان و ادبیات فارسی. این تحقیق در پی آن است که باتوجه به متون ادبی، اسطوره آفرینش انسان نخستین ایرانی را با نگاه یونگ مورد بررسی قرار دهد وجه تمایز پژوهش حاضر، رویکرد تخصصی به متون مقدس و بررسی جایگاه کیومرث بر مبنای فره‌مندی او است در حالی که مقاله ذکر شده تنها به متون ادبی و شخصیت اساطیری کیومرث پرداخته است.

## ۴.داستان آفرینش نخستین انسان

### ۱,۴. کیومرث در متون ادبی و دینی زرتشتی

کیومرث در متون دینی زرتشتی از دو بخش تشکیل شده که بخش اول آن به معنای «زندگی و جان» که با گیاه هم‌خانواده است و معنی زنده نیز می‌دهد، بخش دوم نام او با «مرده و بی‌جان» هم‌خانواده است. در واقع بخش دوم نام کیومرث از ریشه «مَر» به معنای مردن است. (پورداوود، ۱۳۷۷، ج۲، ص.۴۱) کیومرث در واقع به معنی «زندگی و جان» و «مرده و بی‌جـان» همین‌طور «زنده‌ی میرا، زندگی میرنده یا زنده‌ی فانی» است و این همان حقیقت اصیل انسان است: زنده‌ای که خواهد مرد.

«این اسم در اوستا گیه مَرِتن آمده است. در پهلوی گیومرد و فارسی او را کیومرث گوییم. بخش اول این اسم گی باشد که به معنی جان و زندگی است و در تفسیر پهلوی اوستا نیز کلمه مذکور جان ترجمه شده است. لغت زندگی از همان گیه است (پورداوود، ۱۳۷۷، ج۲، ص.۴۱)

در یشت‌ها فرّه گاو و گیه (کیومرث) اغلب در کنار هم تکریم می‌شود و به عنوان «آغاز کننده» مورد خطاب قرار می‌گیرد. در دوران پایان جهان، سوشیانت پیروزگر به عنوان «پایان دهنده» جهان در کنار این دو حضور می‌یابد. (پورداوود، ۱۳۷۷، ج۲، ص.۴۵) طبق روایت کتاب بندهش، پنجمین آفریده شده توسط اهورامزدا چون ماه سپید و روشن بود، او «گاو یکتا» بود و ششمین آفریده که

چون خورشید می‌درخشید، کیومرث است. «اورمزد گاو را در کرانه‌ی راست و کیـومرث را در کرانه‌ی چپ از رود "سپند دائیتی" در ایرانویج، در میانه‌ی جهان، آفرید. (فرنبغ دادگی، ۱۳۷۸، ص.۴۰) در روایتی دیگر، «کیومرث در سه هزار سال دوم از آفرینش جهان و پس از نخستین تازش اهریمن به جهـان اورمزدی آفریده شد. کیومرث در این نبرد برای یاری آفریدگار خلق شد (فضیلت، ۱۳۸۱،فصل ۸۰، بند ۱). در کتاب روایت پهلوی چنین آمده است که وقتی اهورامزدا جان بر تن کیومرث قرارداد، خود را ستود. (میرفخرایی، ۱۳۶۷،ص.۲۲) نکته‌ای مهم در خلقت در این متون وجود دارد و آن این‌که اهورامزدا خود کار خلقت انسان‌ها را آغاز کرد (فرنبغ دادگی، ۱۳۷۸،ص. ۴۸) و کار آفریدن دیگر مخلوقات را به ایزدان دیگر سپرد. این بدان معنا است که آفرینش انسان، مهمترین و غایت آفرینش هستی شمرده شده است. بنابر روایت کتاب بندهشن، زمان زندگی و حیات کیومرث پیش از شروع تازش اهریمن، سی سال مشخص شده است. (فرنبغ دادگی، ۱۳۷۸،ص ص. ۵۳ و ۶۶)

**۲,۴. تقابل کیومرث با اهریمن**

از ویژگی‌های اساطیری انسان اولیه این است که او از جهان خدایان و مظاهر مینوی جدا شده و باید به تقابل با مظاهر ازلی شر به نبرد بپردازد. کیومرث بعد از بیدارشدن از خوابی که اهورامزدا در مقابل حمله‌ی اهریمن بر او مقدر کرده بود، تمام جهان را تاریک و پر از حیوانات آزاردهنده دید، متوجه شد که در جهانی سرتاسر درد و ناراحتی گرفتار است. (فرنبغ دادگی، ۱۳۷۸،ص. ۵۳) او منشا این بدی‌ها را از اهریمن می‌بیند و مطابق با بندهای ۸۹ و ۹۰ فروردین‌یشت، کیومرث بواسطه‌ی این دانش از اهریمن و دیوان روی برمی‌گرداند. بعد از خلقت کیومرث، اهریمن متوجه این اتفاق می‌شود. بندهشن این مشاهده را اینگونه روایت می‌کند: «اهریمن چون بی‌نیرویی خویش را از مرد اهلو دید، سه هزار سال مبهوت ماند. پیش از آمدن اهریمن بر کیومرث، اهورامزدا خواب را بر کیومرث ایجاد کرد. چون کیومرث از خواب برخواست، جهان را چون شب تاریک دید و زمین پر از خرفستر بود. (فرنبغ دادگی، ۱۳۷۸،ص ص. ۵۱-۵۴)

از ویژگی‌های کیومرث در متون مقدس زرتشتی، تقابل او به عنوان نیروی یاریگر اهورامزدا با مظاهر مینوی شر است. در کتاب یشت‌ها و در بخش فروردین یشت و در فقره‌های ۸۹ و ۹۰ کیومرث نخستین انسانی است که در مقابل دیوان ایستاد. در کتاب بندهشن، نبرد او با اهریمن، ششمین نبرد اهورامزدا با اهریمن است. (فرنبغ دادگی، ۱۳۷۸،ص. ۶۶) کیومرث در این نبرد، دیو «اَرزور» نماینده

اهریمن را می‌کشد. «تازش اهریمن به جهان اورمزدی، گاو نخستین را از پای در آورد و روان گـاو پذیرفت که نطفه‌اش در ماه پالوده شود و نسل دام‌ها و چهارپایان از او پدید آید. اهریمن سپس دیو مرگ و نابودی را برای بیمار کردن و کشتن کیومرث فرستاد، اما تقدیر خدایی بر آن بود که او تا سی زمستان پس از اندر آمدن اهـریمن زنـده بماند.» (راشد محصل، ۱۳۶۶،ص.۷)

مطابق روایات دینی زرتشتی چون کیومرث دیو ارزور را می‌کشد، اهریمن نزد اهورامزدا می‌رود و شکایت می‌کند که کیومرث عهد را شکسته و باید مجازات شود. کیومرث از تن‌دادن به مجازات امتناع می‌ورزد و اهورامزدا برای خرسندی و رضایت کیومرث، «نخست جهان و قیامت را بر او نمود تا وی مشتاق مرگ شد، پس او را کشت. (تفضلی، ۱۳۵۴،ص.۱۱۶) کشتن کیومرث در سال سی حمله اهریمن اتفاق افتاد. (میرفخرایی، ۱۳۶۷،ص. ۵۵) طبق این روایت کیومرث بنابر مصلحت اهورامزدا و به سبب روح بزرگ و دانشش برای عدالت‌خواهی، تن به تقدیر و مرگ داد. او این دانش و آگاهی را بدست آورد که از جهان پردرد و محنت به جهان رهایی و بی‌دردی خواهد رفت.(دابار،۱۹۰۹،ص. ۶۹)

به نظر، داستان کشتن دیو ارزور، مرکز ثقل و نقطه عطف زندگی کیومرث است. باتوجه به منابع کهن، ارزور مادینه دیوی است که از فرایند خواستن و خواهش کیومرث بوجود می‌آید، و کیومرث با کشتن این مادینه دیو، بر خود تسلط می‌یابد و این نقطه‌ی آغاز آفرینش است. کیومرث با خلق ارزور، هبوط می‌کند و این هبوط او را از نگاه اهورامزدا شرمگین می‌کند. در تلاش است که خود را به جایگاه اصلی که هدف آفرینش است بازگرداند. این بازگرداندن در واقع کشتن نفس خود، و خود واقعی اوست. کیومرث باید خودش را قربانی کند تا دیو ارزور از وجودش رها و خالی شود. (شهروزی، ۱۳۸۰،ص. ۲۰)

### ۳,۴. جهان و جانِ کیومرث

کیومرث می‌دانست که با مُردنش مردم و مردمان از او بوجود خواهند آمد. (فرنبغ دادگی، ۱۳۷۸،ص.۷۰) هنگامی که کیومرث بر زمین افتاد، «هفت فلز از بدن او خارج شد: از سر سرب، از خون ارزیز و از مغز سیم، از پای آهن، از استخوان روی و از پیه آبگینه و از بازو پولاد، از جانِ رفتنی زر به پیدائی آمد که اکنون، به سبب ارزشمندی (زَر، آن‌را) مردمان با جان بدهند. (فرنبغ دادگی، ۱۳۷۸: ۸۰) بعد از مرگ کیومرث « اهورامزدا تن او را برگرفت و به خورشید سپرد که این روشنی خورشید است که بر جهان می‌تابد. در هنگام مرگ، نطفه‌ی خود را رها کرد، نطفه‌ای که گوهر زندگی

بود. (میرفخرایی، ۱۳۹۷: فصل ۶۴: بند ۶) منابع اسلامی بر این باور هستند که با مرگ کیومرث حیات و زندگی دوباره نو می‌شود و نوروز ایرانی از این روز بوجود می‌آید. در واقع این روز دلیل و منشا پیدایش آفرینش جهان و هستی است. (بیرونی، ۱۳۷۷،ص. ۳۵۲)

از نطفه‌ی کیومرث ابتدا دوهمزاد به نام‌های مشی و مشیانه بوجود می‌آیند. نکته‌ی جالب نام این دو همزاد است که با نام کیومرث هم ارتباط و در واقع هم‌خانواده هستند. «مش به معنی مرگ است و در اوستا به معنی مردن، از یک ریشه و بن است. (پورداوود، ۱۳۷۷،ج۲،ص. ۴۲)

«نطفه‌ی کیومرث به زمین آمد، چهل سال به نطفه بودن در زمین ایستاد، پس مشی و مشیانه از زمین ریواس پیکر برُستند.» (بهار، ۱۳۸۹،ص. ۱۳۷) در بندهشن آمده که: «چون کیومرث به هنگام درگذشت تخمه بداد، آن تخمه‌ها بروشنی خورشد پالوده شد و دو بهر آن را نریوسنگ داشت و بهری را سپندارمذ پذیرفت. چهل سال (آن تخمه) در زمین بود. با به سر رسیدن چهل سال، ریباس تنی یک ستون، پانزده برگ، مهلی و مهلیانه از زمین رُستند.» (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۷۸،ص. ۸۱) در گزیده‌های زادسپرم آمده که: «چون کیومرث بگذشت، در پایان چهل سال مشی و مشیانه ریباس مانند از زمین برآورده شدند به یکدیگر پیوسته، هم بالا و همانند.» (راشد محصل، ۱۳۶۶،ص. ۴۹)

## ۵تحلیل خویش‌کاری‌های کیومرث بر مبانی نظریه یونگ

### ۱،۵. خدای انسان و انسان خدای

انسان ابتدایی بر این باور بود که طبیعت به انسانِ خدای‌گونه وابسته است و در صورت از دست‌رفتن و یا ضعف او، تباهی و پایان دنیا رقم خواهد خورد. تنها راه رهایی و گرفتار نشدن به تباهی و پایان جهان، این است‌که انسان خدای‌گونه را قربانی کرد. با قربانی این انسانِ فرازمینی، قدرت و روح او به جانشین وی منتقل خواهد شد. (دورکهیم، ۱۳۸۲،ص. ۸۱) اسطوره‌شناسان بر این باورند که این انتقال قدرت و زندگی از طریق عبور از درون جسمِ موجودهایِ متعدد در طول زمان ادامه پیدا می‌کند. به تعبیری رساتر زمان، محملی برای توالی این حیات در تجسدهای مختلف خواهد بود. (یونگ، ۱۳۸۷،ص. ۶۲) با این استدلال می‌توان گفت تمام اسطوره‌هایی که در پیِ زایش و مرگِ خود، شکلی متحد و قوام‌یافته را ترسیم کردند، به دنبال آن بودند که تا در اسطوره‌ای نهایی و یا اسطوره‌ای میانی، قصد آفرینش و تاریخ را به کمال برسانند.

با روایت تاریخ اسطوره‌ای ایران باستان و با دنبال‌کردن زاد و مرگ اسطوره‌ها، با شخصیت‌ها و تجسدهای متعددی مواجه خواهیم بود که این تکرار از کیومرث آغاز و تا عصر کی‌خسرو ادامه داشته و فرآیند فردیت و نفسِ ناقص را گذرانده و اسطوره‌هایی که هرکدام چون جمشید، ایرج، منوچهر، کی‌کاوس و حتی سیاوش نقص و کوتاهی‌هایی داشتند، با بوجود آمدن کی‌خسرو، این نفس‌های ناقص به کمال رسیده و به خودآگاهی می‌رسند. نبرد و جنگ‌های پُرتکراری که در تمام طول تاریخ اسطوره‌ای، یک پادشاه و یا یک اَبرپهلوان ایرانی در نزاع و تقابل با نیرویی شرور و غیرایرانی قرار دارد و در میان روان‌شناسان این نزاع و تقابل، نبرد خودآگاهی و ناخودآگاهی شناخته شده است. یونگ این نزاع و تقابل را در نظریه کهن‌الگویی سایه (Shadow) به‌خوبی تشریح کرده است. (یونگ، ۱۳۸۷،ص. ۲۵۸)

با خوانش نظریه «سایه‌ی یونگ» این تعریف به دست می‌آید که سایه، نمود بخشی از نفسِ ناخودآگاهِ آدمی است که زوایای ناپیدای لمس‌ناپذیرِ آدمی که از عواطف ناپسند و احساس‌ها ناخوشایند تشکیل شده است را نشان می‌دهد. سایه، تشکیل دهنده جنبه‌های منفی آدمی و خلاصه‌ی تمام صفت‌های ناپسندی است که با قاعده‌ها و قانون‌های زندگی مناسبتی ندارد و آدمی سعی در پنهان‌کردن آن‌ها دارد. سایه به‌عنوان یک کهن‌الگو، نمایان‌گر حس و تمایلات ناخوشایند آدمی است که در ناخودآگاه او رخنه کرده و در مواقع حساس و غیرمشخص، بروز می‌کند. (یونگ، ۱۳۸۷،ص ص. ۲۶۹-۲۵۷) نظریه سایه‌ی یونگ، شامل همه هیجان‌ها و آرزوهای غیر همسو با تمدّن امروزی است که درنهایت، با هنجارهای اجتماعی و مدینه فاضله ما تناسبی ندارد.(فدایی،۱۳۸۷،ص. ۳۸) به همین دلیل، همیشه در خودآگاه خود به دنبال نفی و سرکوب آن‌ها هستیم.

درواقع، سایه بدونِ نور و ناخودآگاهی بدون روشناییِ خودآگاهی، پدید نخواهد آمد؛ زیرا سایه آن روی اجتناب‌ناپذیر شخصیت انسان است. (فوردهام، ۱۳۹۳،ص. ۸۳) اسطوره‌ها از این نظریه دور نیستند. آن‌ها می‌توانند بر سایه درون خود غلبه و از آن کسب قدرت کنند و از آگاهی به دست آمده با اهریمن وجود خود بجنگند. در این تقابل، اگر که «من» بتواند برخی از باورهای خویش را از چنگ قدرت «خود» آزاد سازد احراز مقام و موقعیتی، میان خودآگاهی با ارزش‌های صعب‌الوصولش، و ناخودآگاهی با آن نیروها حیاتی و قدرتش ممکن می‌شود. (فوردهام، ۱۳۹۳،ص. ۱۰۰) به تعبیر یونگ: هدف اصلی این انسان خدای، غلبه بر اهریمن و هیولای تاریکی است و این همان پیروزی

خودآگاه بر ناخودآگاه است. روز و روشنایی، مترادف‌های خودآگاهی هستند، در حالی که شب و تاریکی به ناخودآگاه اشاره دارند. از همین‌رو این انسای خدای، به دلیل انجام کارهایی که در راستای غلبه بر تاریکی انجام می‌دهد، خود را از سایرین متمایز می‌داند. (یونگ، ۱۳۹۹،ص. ۲۰۱)

### ۲,۵. فرّه‌مندی - خودآگاهی

از منظر یونگ نخستین انسان، آفریده‌ای دارای تقدس است. از همین جهت او را پادشاه ایزدی[۲] دانسته است. (یونگ، ۱۳۸۳،ص. ۳۱) در متون مقدس زرتشتی برای کسی که در راه اهورامزدا قدم برمی‌دارد و به عنوان نماینده او قدم در راه خودآگاهی می‌گذارد، شاخصه و ویژگی خاصی قرار داده شده که به آن «فرّه» گفته شده است. طبق تعاریف متون اوستایی و پهلوی فرّه، نیرویی ایزدی است که بر اثر خویشکاری ورزیدن به‌دست می‌آید. (راشد محصل، ۱۳۶۶،ص. ۹۶) فرّه به هرکس برسد، به بزرگی و حکمت دست پیدا می‌کند و برگزیده‌ی حق می‌شود. (بهار، ۱۳۸۴،ص.۱۴۵) «فرّه» در اصطلاح نیز فروغ یا موهبتی الاهی (عنایت الاهی، تأیید الاهی و آسمانی و برکت) است. این نیرو در وجود هر موجود خوب، زیبا و سودمند وجود دارد.(آموزگار، ۱۳۸۶،ص.۳۵۰) در اساطیر ایران، مشروعیت فرّه تنها متعلق به ایرانیان پاک است و با بدی، غرور و امثال آن از دست می‌رود. در اساطیر ایران مواردی هست که به سبب غرور یا خطاهای بزرگ شاه، فرّه از وی جدا شده و مشروعیت وی نیز از دست رفته است. بنابراین، فرّه در متون دینی زرتشتی، فروغی ایزدی ویژه پیامبران، شهریاران است که هر کس از آن برخوردار شود، برازنده و سزاوار شهریاری است. (پورداوود، ۱۳۷۷، ج ۲، ص.۲۹۵) در بیشتر منابع از کیومرث به عنوان دارنده‌ی «فره‌ی ایزدی» یاد شده است. «اورمزد به واسطه‌ی فرّه که نور و نیروی معنوی و خجستگی است، آفرینش را با پیروزی و دانایی فره‌مندان، بر جای نگاه می‌دارد و می‌آراید. از پرتو همین فرّه است که اورمزد کیومرث را آفرید، روشن چون خورشید.» (بهار، ۱۳۸۹،ص.۱۴۶)

بر این اساس و باتوجه به منابع دینی زرتشتی، انسان نخستین، مخلوقی مقدس است. کیومرث آفریده‌ی ویژه اهورامزدا است. او «سلطنت روحانی را و همه‌ی چیزهای نیکِ مزداآفریده را که منسوب به راستی است.» به او هدیه داد. (پورداوود، ۱۳۷۷، ج۲، ص.۴۳) گوهر ایزدی کیومرث و تمام

---

[2] .Divine king

گزاره‌های که برای پادشاه ایزدی باشد در تمام متون ادبی و مقدس زرتشتی به فراوانی قابل مشاهده است. از همین‌رو بعد از مرگش هر تکه از وجودش به اصل خویش بازگشت. باتوجه به متن بندهشن، اصل و مرجع کیومرث، روشنایی و خورشید است، از همین‌روست که بعد از مرگ به سمت «نیم‌روز می‌میرد که شرق است.» (فرنبغ دادگی، ۱۳۷۸،ص. ۶۹) اهورامزدا کالبد کیومرث را – نه روحش را – به خورشید می‌برد و روشنایی خورشید بواسطه‌ی این انتقال است. حال اگر ماهیت کیومرث از جنسی باشد که به خورشید روشنایی و گرما بخشد، قطعا ذات او از جنس نور و روشنایی خواهد بود. بعد از کشته شدن کیومرث از جسم او، دو موجود بوجود می‌آیند که از آن‌ها توالد آغاز می‌شود. «فرّه میان ایشان برآمد تا از گیاه‌پیکری به مردم‌پیکری درآمدند. (راشد محصل، ۱۳۶۶،ص. ۱۶)

چنین انسان‌هایی ایزدانی هستند که بر روی زمین وجود دارند، چرا که بدون تردید کیومرث، نه دقیقا انسان، بلکه خدای نور و روشنایی است که در مراحل آینده‌ی تحول و تکوین خود، از جایگاه خدایی نزول می‌کند و به انسان مبدل می‌شود. یونگ بر این باور است که این انسان کامل، یک نماد بشری است که از مسیر فرایند «فرافکنی روان‌شناختی» خویشتن درونی خود را با مجموعه‌ی کل خویشتن اجتماع و تمام ابنای بشریت یکی و متحد می‌سازد و در ظاهر و البته ناخودآگاه ما او را به صورت یک انسان جامع و کامل می‌بینیم و جلوه‌گر نیز می‌شود. (اوداینیک، ۱۳۷۹،ص. ۱۱) یونگ این انسان را پسر خورشید می‌داند و به سبب پیوند نخستین انسان به فلز و زر، ماهیت درخشندگی و هم‌جنسی کیومرث با خورشید، بنابر نظر یونگ او پادشاه ایزدی است. (یونگ، ۱۳۸۳،ص. ۱۶۹)

### ۳,۵. کیومرث، انسان غول‌آسا

در جهان باستان همیشه تفکر انسان غول‌آسا یا خداگونه‌ی نخستین وجود داشته است. بیرون آمدن هفت یا هشت کانی و فلز از اندام‌های او، روییدن گیاه ریواس و سپس بوجود آمدن مشی و مشیانه (منشا توالد و بوجود آمدن انسان‌ها) بازتابی از همین اندیشه و تفکر است. یونگ این تفکر را فراگیرنده‌ی تمام هستی و البته نهایت و غایت هستی می‌داند. (یونگ، ۱۳۹۹،ص. ۱۴۱) با این تحلیل، باید کالبد گیتوی و مادی کیومرث، دربردارنده‌ی تمام جهان گیتی باشد و در همان زمان، در تجلی روحانی و مینوی خود، تمام مکارم و کمالات معنوی را در خود داشته باشد. به تعبیر *فروردین‌یشت*، کیومرث در جهان مینوی هم دربرگیرنده‌ی کمال معنوی است: «نخستین کسی که نیک اندیشید، نخستین کسی که نیک گفت، نخستین کسی که نیکی به جای آورد، نخستین آتربان، نخستین

رزم‌آزما، نخستین کشاورز ستورپرور، نخستین کسی که بیاموخت، نخستین کسی که بیاموزانید، نخستین کسی که از برای خود بپذیرفت، نخستین کسی که دریافت راستی را، کلام مقدس را، و اطاعت از کلام مقدس را، و سلطنت (روحانی) را و همه چیزهای نیک مزدا آفریده را که منسوب به راستی است. (پورداوود، ۱۳۷۷، ج۲، ص.۴۴)

این انسان، نه تنها جامع کمالات، بلکه غایت همه‌ی آفرینش است. (یونگ، ۱۳۹۹،ص. ۱۴۱) اتفاقی که برای کیومرث رخ داد و توالد انسان‌ها از منشا او آغاز شد، در واقع غایت آرزوها و اهداف اهورامزدا بود، چراکه هر کمال و جایگاه بلندمرتبه‌ای که ایزدان در پیش بودند در کیومرث موجود بود: «بدان‌گاه، برای شما مردی بیافرینم که شما را از بدی نجات دهد، او (مردی) که ایزدان آنچه را لازم است در او پیدا کنند (در وجود او آشکار کنند).» (میرفخرایی، ۱۳۶۷،ص. ۲۵)

**۴،۵. کیومرث، اسطوره‌ی شاه - موبد (شاه – پریستار)**

بنابر نظر یونگ، «انرژی روانی سرشار مانا» از بخش‌های دارای اهمیت رهبری از گذشته‌های دور تا حال بوده که در تغییر و تبدیل چهره فردی که در مقام رهبری بر جامعه قرار دارد، به یک «جایگاه و شخصیت مانایی» و «مقدس» و همینطور در به دست آوردن عظمت پوشالی او نقش مهمی دارد. (اوداینیک، ۱۳۷۹، ص.۳۸ ).در متون مقدس زرتشتی، جایگاه والا و الهی قدرت از طریق مفهوم «فرّه» توجیه می‌شود. تجسم نیروی روشنایی بخشِ فرّه کیانی در چهره‌ی انسان نخستین یا شاه برگزیده، الگوی شاه – موبد (شاه – پریستار) را بوجود می‌آورد. تعدادی از شاهان اساطیری ایرانی، باتوجه به خویش‌کاری رهبری موجودات مادی، رهبری عالم نهان را هم برعهده داشتند. از چنین شخصیت‌هایی در اساطیر ملل که در خویشکاری خود این دو سویه را دارا بودند با عنوان «شاه – موبد» یا «شاه – پریستار»[3] یاد شده است. در واقع، گذر خدایان در دنیای اساطیر و اقوام ابتدایی، به انسان – خدا و در مرحله‌ی بعد به شاه – موبد، مرحله‌هایی است که داده‌های ناخودآگاه اجتماعی را از لایه‌های درونی به خارج و به سمت خودآگاه آشکار می‌کند.

کیومرث را نمی‌توان تنها یک شاه تلقی کرد؛ چراکه او پیشوایی دینی است و در همان حال وظیفه‌ی نگهبانی از دین هم به کیومرث واگذار شده است. در *زامیادیشت* وظیفه‌ی اصلی و خویشکاری

[3] . Priest-King

مهم شاه – موبد چنین بیان شده که «نگهبان اقوام آریایی باشد، کشور را از قحطی، گرسنگی، مرگ، سرما در امان نگه دارد و در فرمان‌روایی خویش دادگر باشد. (پورداوود، ۱۳۷۷، ج۲، ص.۳۰۹)

کیومرث در ادامه سیر نزولی خود از منشا خدایی به مرحله انسانی، هنوز به‌واسطه‌ی خدای‌گونه[۴] بودن، جامع و غایت و نهایت همه‌چیز است. باید اتفاقی دیگر در این نزول رخ بدهد. لازم است در فرایند انسانی شدن، از انسان غول‌آسای نخستین، به شاه – موبد تغییر ماهیت بدهد، در *فروردین‌یشت* این مقام کیومرث با عنوان «سلطنت روحانی» ذکر شده است. به این صورت که او هم مقام پادشاهی را برعهده دارد و در عین داشتن این مقام و مرتبه، تنها موبد همه‌ی آفریدگان شناخته می‌شود. (پورداوود، ۱۳۷۷، ج۲، ص.۴۵) شاه – موبد، ابتدایی‌ترین تصوری است که مردمان از شاه و انسان برگزیده‌ی اهورامزدا دارند. در قبایل بدوی، ریاست قبیله، مقام و جایگاه معنوی، درمانگری را بر عهده دارد و این نمادی است که در بیشتر اسطوره‌های ایرانی دیده شده که پادشاه، هم موبد است و هم درمانگر، و در واقع «آخرین مرحله از توهمی در دوران بشر است که به پیدایش انگاره ابرمرد[۵] و انسان خدای‌واره منجر می‌شود (کویاجی، ۱۳۷۱،ص. ۲۳۶). در دیگر اسطوره‌ها مانند جمشید و فریدون، (گردیزی، ۱۳۴۷: ۶؛ حمزه اصفهانی، ۱۳۴۶،ص. ۳۳) در کنار موقعیت و جایگاه شاه – موبدی، درمانگر نیز بوده‌اند و در ظاهر این مسئله که کیومرث طبابت و درمانگری انجام نداده حلقه‌ی مفقوده‌ی شخصیت کیومرث در میان اساطیر ایرانی باشد، اما با نظر و توجه بیشتر در متون مقدس زرتشتی این مسئله نیز بیان و حل شده است. از آن‌جا که کیومرث به عنوان نخستین معلم و آموزگار کلام مقدس شناخته و معرفی شده، و در *یشت‌ها* در حقیقت به درمانگری کیومرث اشاره شده است. در واقع کیومرث با کلامش که در اتصال به مفاهیم اورمزدی تقدس پیدا کرده، به مبارزه و درمانگری پدیده‌های اهریمنی رفته است. «اگر تو ستایش مرا به‌جای آوری، من تو را از کلام مزداآفریده‌ی فره‌مندِ درمان‌بخش آگاه سازم، به‌طوری که نه اهریمن تبه‌کار به تو غلبه نکند و نه جادوگر، نه دیو، نه بشر.» (پورداوود، ۱۳۷۷، ج۲، ص.۱۴۵)

[4] .Godlike

[5] . Superhuman

کیومرث بواسطه‌ی اتصال معنوی با عالم ایزدان از مزایا و قدرت‌های ویژه و منحصر به‌فرد آگاه و بهره‌مند است و بدین وسیله به عنوان تنها الگوی دینی و دنیایی مردم معرفی می‌شود. چنین پادشاهی در حین فرماندهی، پیامبری را هم به عهده دارد.

**۵,۵. کیومرث، اسطوره‌ی ابرمرد (تمدن‌ساز)**

الگوی ابرمرد[۶] یا انسان تمدن‌ساز که در انسان‌شناسی از او به «قهرمان فرهنگی»[۷] نیز یاد شده است. او بزرگ قوم و اجتماع است، و مردمان بسیاری از توانایی‌ها و علومی که در زندگی به آن‌ها وابسته بودند را از او طلب می‌کردند. در گذشته مردمان باور داشتند که او این ویژگی‌ها را از ایزدان به‌دست آورده و بوسیله‌ی او دانش تمدنی خود را در طول زمان کسب می‌کردند و البته هربار این داستان در مورد یک شخصیت اساطیری رخ داده است. (بودین، ۲۰۰۴،ص. ۲۱۳) در ایران باستان اقدامات مهم تمدن‌ساز به وسیله‌ی فرّه به کیومرث و انسان‌های برگزیده انجام می‌شود. کیومرث در قوس نزولی خود، همه‌چیز را از اهورامزدا به ودیعه می‌گیرد و پای بر زمین گیتوی می‌گذارد. او شاه، موبد، آهنگر، آموزگار، درمانگر و ... است. او همه‌چیز را می‌داند. این همان مسیری است که یونگ آن‌را تورم روانی[۸] می‌خواند. یونگ بر این باور است که «ناخودآگاه دارای دو محتواست: محتوای شخصی و کهن‌الگوهای جمعی. فرد در پی آن است که خود را با محتویات، شبیه‌سازی و ادغام کند.» او معتقد است که شبیه‌سازی با محتویات ناخوداگاه شخصی، بازگشت فرد به درون خویش است که با این رجوع، به فرد احساس پیروزی‌ها و انبساط روحی دست می‌دهد. در مرحله دوم؛ فرد خود را با محتویات جمعی ناخوداگاه مطابقت و یکسان می‌بیند و در این مرحله خود را بالاتر از واقعیت اصیل خود و فراتر از قدرت حقیقی خود می‌بیند و شخصیت خود را طبق این باور ترسیم می‌کند. این آغاز تورم روانی آن اسطوره است که خود را ابرمرد می‌بیند. (یونگ، ۱۳۹۹،ص. ۲۲۵) یونگ تنها عامل این پدیده را سقوط ناگهانی شخصیت مینویی، تورّم روانی اجتماع، شادکامی و سرمستی بسیار حاصل از فتوحات قبلی که به مرز انفجار رسیده بود، می‌داند. (اوداینیک، ۱۳۷۹،ص. ۳۸) این سقوط را نه

---

[6] . Superordinate Personality

[7] . Cultural-Hero

[8] . Psychic inflation

تنها در کیومرث بلکه در دیگر پادشاهان اساطیری ایرانی مانند جمشید، فریدون، کاووس و کیخسرو می‌توان دید.

کیومرث شخصیت «خودِ مینوی‌اش» را چنان گسترش داده که تورم و انباشت فوق‌العاده سحرانگیز قدرت مینوی در کالبد گیتوی او گنجایش نداشته و او را در میان مردمان به یک ابرمرد تبدیل می‌کند. داستانی درباره‌ی آفرینش کیومرث در دیانت زرتشتی نقل شده است که بسیار مهم است: «اورمزد مردم را از گِلی که کیومرث از آن پدید آمده بود، آفرید.» (دریایی، ۱۳۸۲،ص. ۱۶۶) از این‌روست که کیومرث را گِل‌شاه هم نامیده‌اند. (حمزه صفهانی، ۱۳۴۶،ص. ۱۹) در ادیان ابراهیمی گِل جایگاه خاص و مهمی دارد، اما تعبیر گِل‌شاه برای کیومرث ورای باور در ادیان سامی است، چرا که در دیانت زرتشتی او را پادشاه زمین و هرآنچه در آن است می‌دانند. (بلعمی، ۱۳۵۳، ج۱، ص.۱۱۳) فردوسی دایره‌ی قدرت کیومرث را در این می‌دانست که او محل مراجعه‌ی تمام آفریدگان اهورامزدا است. (فردوسی، ۱۳۷۳،ج۱، ص.۲۹)

در این مرحله به تعبیر یونگ، گویی جاذبه و افسون به او منتقل شده و او به همین واسطه خود را عقل کل، نیروهای پیامبرانه، قریحه‌ی شفابخشی احساس می‌کند. مردم در این مرحله مجذوب و مسحور آنچه می‌گوید می‌شوند. و قهرمان در معرض تسخیر شدگی و جنون بزرگ‌منشی[9] قرار می‌گیرد. (فوردهام، ۱۳۹۳،ص. ۹۸) این توانایی‌های بی‌حد و حصر، شالکه‌ی وجودی کیومرث را از مرز فرمان‌روا به یک ابرمرد یا ابرقهرمان تبدیل می‌کند. این تبدیل او را به چیزی نزدیک می‌کند که کالبد زمینی او گنجایش را ندارد و این همان لحظه‌ی موعود است که بیشتر پادشاهان و کسانی که پای در این مرحله گذاشتند، به آن دچار شدند و آن انجام خطاست.

### ۶،۵. کیومرث و گناه ازلی

بنا بر نظر یونگ، گناه ازلی عبارت از تورم روانی و گذر انسان ازلی از محدودی خویش است. تورم روانی برگرفته از یکسان سازی فرد و محتویات جمعی ناخودآگاه است که وقتی به فرد دست بدهد، او احساس انسان برتر بودن دست می‌دهد. (اوداینیک، ۱۳۷۹،ص. ۳۳) در متون مقدس، شخصیت مینوی در جایی از داستان خود به مرزی می‌رسد که زمین گنجایش حضور او را ندارد و فرد احساس

[9] . Megalomania

خدایی و مبرایی از خطا می‌کند و این سراشیبی سقوط اسطوره‌هاست. در این مرحله فرد خود را فراتر از هرکس و هرچیز می‌داند. (اوداینیک، ۱۳۷۹،ص. ۱۷۳) متون اسلامی روایت‌های متعددی برای این مرحله از کیومرث نقل کرده‌اند. «در آخر کار به تجبر و تسلط پرداخت و ابوآدم لقب گرفت و گفت هرکه به‌جز این مرا بخواند او را خواهم کشت.» (ابن اثیر، ۱۳۴۹،ص. ۱۲) داستان انسان نخستین و گناه ازلی در متون مقدس دینی با هم آمیخته و نابودی شخصیت قهرمان یا ابرمرد به ارتکاب گناه در جهان اساطیر، امری شایع است. جنس گناه تقریبا نزدیک به هم هستند، اما گناه کیومرث در منابع دینی زرتشتی از نوع جبر و خوردن میوه‌ی ممنوعه و ... نیست. گناه کیومرث رد شدن از مرزهای انسانی و حدود بشری است.

«کیومرث در اثر بهره‌مندی از فرّه، عالی‌ترین صفت ایزدان – که هم به حالت مینوی جنبه‌ی قدسی و روحانی می‌دهد و هم به حالت گیتوی – مبدل به موجود نوری می‌شود؛ خاصیت اجسام و اجرام نوری که در جسم خاکی حلول می‌کنند، این است که سایه ندارند، زیرا یک وجود نوری نمی‌تواند مکملی در وجود ظلمانی داشته باشد، و لو سایه‌ی خود آن باشد.» (کربن، ۱۳۷۴،ص ص. ۷۷-۷۶) از دیگر ویژگی‌ها و خویش‌کاری‌های ورای انسانی که به کیومرث نسبت داده شده است، بی‌سایه بودن است. عبور از مرزهای انسانی، ابرقهرمان را به این‌جا می رساند که «کیومرث خویش را همه‌کس و همه‌چیز می‌یابد.» (پورداوود، ۱۳۷۷، ج۱، ص.۴۲) البته این فهم به تنهایی رخ نمی‌دهد، چراکه «چشم امید و توقع همگان برای رستگاری به اوست.» (پورداوود، ۱۳۷۷، ج۱، ص.۴۲) در این تبدیل، سهم دیگران و اطرافیان کم نیست، چرا که هیجان و توقعاتی که طرفداران و پیروان به او انتقال می‌دهند، سطح فکری او را و جهش فکری او را به سمت یک ابرقهرمان سوق و او را به ارتکاب گناه نزدیک و نزدیک‌تر می‌کنند. در این مرتبه، ابرقهرمان خودش را با خواسته‌ها و «محتویات جمعی ناخودآگاه» هماهنگ و منطبق می‌کند. (اوداینیک، ۱۳۷۹،ص.۱۷۴)

ابرقهرمان با پای گذاشتن در این مرحله به نظر یونگ وارد مرحله تورم روانی و آغاز مرگ زمینی‌اش می‌شود. این اتفاق برای کیومرث در نبرد ششم اهورامزدا با اهریمن رخ می‌دهد. (فرنبغ دادگی، ۱۳۷۸،ص.۶۶) او در نبرد دیوان، دیو اَرزور را از میان برمی‌دارد و می‌کشد.(تفضلی، ۱۳۵۴،ص.۱۱۶) اهریمن بواسطه‌ی کشته‌شدن یکی از مهمترین دیوش نزد اهورامزدا می‌رود و از عهدشکنی کیومرث و پیمان شکنی بوجود آمده شکایت می‌کند و اهورامزدا شکایت اهریمن را

می‌پزیرد. طبق این روایت، اهورامزدا خود عامل اصلی این اتفاق است. اوست که کالبد کیومرث را به حالت گیتوی درآورد و برای مبارزه با اهریمن به زمین مادی فرستاد. در مبارزه چون پیروز شد اهریمن تاب این شکست را نیاورد و اهورامزدا هم کیومرث را تسلیم اهریمن کرد تا او را از میان بردارد. (تفضلی، ۱۳۵۴، ۴۲، ص.۱۱۷)

### ۷,۵. کیومرث و آخرین مرحله قوس نزول

در داستان اساطیر، با کشته شدن انسان نخستین (نیمه خدا – نیمه انسان) او به یک انسان معمولی تبدیل می‌شود و این آخرین مرحله از قوس نزول اوست. در این مرحله بدن او تکه‌تکه می‌شود. در واقع این روح او به اجزای مختلف تبدیل می‌شوند که هرکدام از آن‌ها خود، یک جزء کامل هستند. شاه، فرمان‌روا، درمان‌گر، کشاورز، ... به کالبدهای انسان‌های مستقل در در جهان گیتی قرار می‌گیرند. (فرنبغ دادگی، ۱۳۷۸، ۶۹، ۴۸، ۶۶) متون دینی زرتشتی این اتفاق -کشته شدن و قطعه‌قطعه‌شدن کالبد او را- منفعت بزرگی می‌دانند که اهورامزدا برای آفرینش برگزیده است. (تفضلی، ۱۳۵۴، ۵۲، ص.۴۳) در منابع اسلامی، باروری زمین و بازگشت گیاه بر عرصه خاک را بعد از کشته شدن کیومرث می‌دانند. (بلعمی، ۱۳۵۳،ج۱، ص.۱۱۳؛ مسعودی، ۱۳۴۴، ج۱، ص.۲۱۷)

چنانچه ذکر شد، انسان کامل یا انسان برگزیده بوسیله فرّه ایزدی انتخاب می‌شود. فرّه به کیومرث داده شد و از او به انسان‌های برگزیده بعدی منتقل می‌شود. بنابر اوستا، هرکس به قدر قابلیت و کوشش خود، از موهبت فرّه برخوردار می‌شود. آنان که در نهایت کوشایی بودند، سرشار از فرّه و به اصلاح «پُرفرّه» خواهند شد. (پورداود،۱۳۹۴،ج ۴، ص.۵۱۸) دارنده این درجه از فرّه، از هیچ بدی و شر و تهدیدی نمی‌هراسد و وجودش نزدیک‌ترین فرد به اهورامزدا و بالاترین درجه فرّه‌مندی است. (پورداوود، ۱۳۷۷، ج۲، ص.۳۰۹)

در بررسی ویژگی‌ها و شرایط فردی که دارای فرّه می‌شود، موارد ذیل قابل ملاحظه است: موهبتی الاهی است که قابل غصب شدن نیست، اما نفس انسان نیز باید قابلیت پذیرش آن را داشته باشد. فرّه ودیعه‌ای الاهی است که امکان زوال آن بر اثر رفتار غلط فرد وجود دارد و نیازمند حفظ و حراست است و در صورت ادعای خدایی کردن پادشاه و یا بیدادگری او، این فرّه از او جدا می‌گردد چنانکه از جمشید گرفته شد (پورداوود، ۱۳۷۷،ج۱،ص ص. ۱۸۶ـ ۳۸) و یا از کی‌کاووس جدا گردید. (پورداوود، ۱۳۷۷، ج۱، ص.۲۱۴) از همین‌رو، در *شاهنامه* از زبان کی‌خسرو عاقبت فرّه را چنین بیان می‌کند:

ز من بگسلد فرّه ایزدی گر آیم به کژّی و راه بدی

(فردوسی، ۱۳۷۳، ج۳، ص. ۱۰۲)

برخورداری از فرّه، نیازمند زمینه و استعدادی کلی در فرد است که لازم است تا با اراده فرد به انجام امور صحیح، همراه گردد و این صرفا دارای جنبه موروثی نیست. بر این اساس، فرّه دارای پیوندی میان جبر و اختیار است. یعنی چنانکه گفته شد موهبتی الاهی است که فرد در دریافت آن موثر نیست (جبر) اما زوال یا افزایش آن می‌تواند ناشی از اعمال فرد (اختیار) باشد. از منظر روان‌شناختی، رفتار و کردار انسان برگزیده و اساطیری، که وظیفه‌اش انتقال مفاهیم معنوی از عالم روحانی به زمین مادی است، به سبب برخی عوامل قدرت و جایگاهش به افول می‌گراید. در این زمان تاریخ برای اساطیر تکرار می‌شود و هواداران قبل از قطع‌شدن منبع فیض عالم روحانی او را می‌کشند و یا جای او را به فردی برگزیده می‌دهند. (گورین، ۱۳۷۰،ص. ۱۸۳)

## نتیجه‌گیری

در واکاوی مفاهیم اسطوره‌ای، هرگاه که تعریف دقیق یا اطلاعات مختصری از آن‌ها را بخواهیم استخراج کنیم، با برخی از مشکلات مواجه خواهیم شد؛ چراکه تصویر تنها در حالتی که در زمینه‌ی منسب خود بررسی شود، واضح و شفاف است و از آن سوء تعبیر نمی‌شود، اما به محض آن‌که کسی تلاش کند «اصل واقعی» تصویر را انتزاعی کند، همه‌چیز مبهم و نامشخص می‌شود. برای درک نقش آن اسطوره، باید بگذاریم که وجود همه‌ی پیچیدگی‌هایش به شکل یک عضو باقی بماند، و سعی نکنیم مانند دانشمندان آن‌را بررسی و موشکافی کنیم و یا مانند مورخان، دلایل ویرانی‌اش را از منظر باستان‌شناسی توضیح دهیم.

داستان کیومرث، روایت کهن‌الگوی انسان نخستین بر پایه متون دینی زرتشتیان است. این اسطوره را می‌توان چون سایر اساطیر دیگر، به مثابه‌ی الگوهایی در موارد دگرگونی انسان و نوزایی آن نمونه‌سازی کرد. این اسطوره براساس نظریه‌ی کهن‌الگو و روان‌شناختی یونگ و مراحل تحول شخصیتش پیش می‌رود. این هم‌سانی و تطبیق نتایج ذیل را به دنبال دارد:

۱. انسان نخستین که در ادبیات دینی زرتشتی به‌نام کیومرث تعبیر شده است، در ادوار پیشینی‌اش خدای خورشید و یا پسر خورشید بوده است. نشانه‌های انگاره‌ی این کهن‌الگو را می‌توان

در روایات دینی و در داستان کیومرث مشاهده کرد. آن‌جا که اهورامزدا خود و به دست خویش او را آفرید و در نهایت خود را بواسطه‌ی این خلقت ستود.

۲. در پی نتیجه‌ی قبل، گوهر و ذات کیومرث هم جنس خورشید دانسته شد و پیرو این ذات این نتیجه حاصل می‌شود که کیومرث در روایات اسطوره‌ای قبل‌تر برگرفته از خورشید یا خود خورشید بوده است.

۳. از نشانه‌های دیگر هم‌سانی خورشید با کیومرث، بر زمین افتادن او بعد از مرگ و روییدن نسل بشر از قالب گیاه است. او مظهر باروری است. در نظام اسطوره‌ای، اسطوره‌های منشا باروری، از نسل خورشید هستند.

۴. مطابق تحلیل‌های روان‌شناختی داستان کیومرث روایتی ملموس از راز نوزایی است که به‌دنبال وسعت شخصیت و استحاله‌ی روح پیدار می‌شود. از این‌رو که هر نوزایی به معنی رجعت به منشا و دوباره سازی زایش کیهانی است و داستان کیومرث روایتی از راز خلقت دوباره است که بدنبال استحاله و دگرگونی روح بوجود می‌آید.

۵. در این تحلیل کیومرث به باور یونگ، خودِ ناآگاه یا نفس است که در زمان خوابی که اهورامزدا برایش بوجود آورد، او را از جهان محسوسات جدا کرد و به اعماق درون خودش برد و تولد دوباره را برایش رقم زد. زایشی که پس از بیداری دیگر خودش را بدون سایه درک کرد.

۶. بنابر تحلیل یونگ انسان نخستین نه فقط روایت آغاز زندگی است، بلکه غایت و هدف خلقت را هم بیان می‌کند. کیومرث نمونه‌ای برای بیان تمام انسان‌های غول‌آسا و ابرقهرمان است، چرا که او به روایت متون، از هرچیز و هرکس بهتر است و باید در آینده در جامعه‌ی انسانی مشاهده شود.

۷. کیومرث مصداقی برای اسطوره‌های غول‌اسا و ابرقهرمان است. او جامع هرآن‌چیز و هرآن‌کس که باید بعدتر در جامعه‌ی بشری دیده شود.

۸. پادشاهی کیومرث بر زمین، نمونه‌ای از کهن‌الگوی پادشاهی ایزدی است و به همین سبب، کیومرث مصداق کهن‌الگوی شاه – موبد است.

۹. مرگ و یا کشته شدن کیومرث لازمه‌ی دوچیز بود؛ یکی مطابق گناه نخستین و پدیده تورم روانی که در بیشتر اساطیر انجام شد و روان جمعی در هجوم سایه (اهریمن)، دورانی را باید بگذرانند تا دوباره شرایط و لوازم برای نزول فره در جان انسان برگزیده بعدی بوجود بیاید و دیگری به روایت

متون، لازمه‌ی حیات و تداوم آفرینش و توالد و بوجود آمدن بشریت بود. او باید قربانی می‌شد تا حیات ادامه پیدا کند.

## منابع


ابراهیم پورداود [مترجم] .(۱۳۹۴). *اوستا* (گاثاها). چهار جلدی، تهران: نگاه.

ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی جزری. (۱۳۴۹) *اخبار ایران از ابن اثیر*. ترجمه محمد ابراهیم باستانی پاریزی. تهران: دانشگاه تهران.

الیاده، میرچا. (۱۳۸۴). *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: طهوری.

اوداینیک، ولودیمیر والتر. (۱۳۷۹). *یونگ و سیاست*. ترجمه علیرضا طیب، تهران: نی

آموزگار، ژاله. (۱۳۸۶). *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: سمت.

بلعمی، ابومحمدعلی. (۱۳۵۳). *تاریخ بلعمی*. به تصحیح محمدتقی بهار. تهران: زوار.

بهار، مهرداد. (۱۳۸۴). *ادیان آسیایی*. تهران: سرچشمه. چ ۵.

بهار، مهرداد. (۱۳۸۹) .*پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگه. چ ۸.

بیرونی، ابوریحان. (۱۳۷۷). *آثارالباقیه*. ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: ابن سینا.

پورداود، ابراهیم. (۱۳۹۴). *فرهنگ ایران باستان*. تهران: اساطیر

حمزه اصفهانی. ابوعبدالله حمزه‌بن حسن (۱۳۴۶) .*تاریخ پیامبران و شاهان (سنن ملوک الارض و الانبیا)* ترجمه جعفر شعار. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

مهشید میرفخرایی [مترجم] (۱۳۹۷). *دادستان دینی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دریایی، تورج. (۱۳۸۲) *تاریخ و فرهنگ ساسانی*. ترجمه مهرداد قدرت دیزجی. تهران: ققنوس.

دورکهیم، امیل.(۱۳۸۲). *صور ابتدایی حیات مذهبی*، ترجمه نادر سالارزاده- امیری، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.

فریدون فضیلت [مترجم] (۱۳۸۱). *دینکرد سوم*. به اهتمام. تهران: فرهنگ دهخدا.

مهشید میرفخرایی [مترجم] (۱۳۶۷). *روایت پهلوی*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقا فرهنگی.

شهروزی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۰). *شرح حکمه الاشراق*. تصحیح حسین ضیایی تربتی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. چ ۲.

فدایی، فربد.(۱۳۸۷). *کارل گوستاو یونگ بنیان‌گذار روان‌شناسی تحلیلی*، تهران: دانژه.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۳). *شاهنامه* (از روی چاپ مسکو). به کوشش سعید حمیدیان. ۴ مجلد. تهران: قطره.

فرنبغ دادگی، (۱۳۷۸). *بندهشن*. ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس.

فوردهام، فریدا. (۱۳۹۳). *مقدمه ای بر روان‌شناسی یونگ*. ترجمه مسعود میربها. تهران: اشراق. چ ۲.

کربن، هنری. (۱۳۷۴). *ارض ملکوت*. ترجمه سیدضیاالدین دهشیری. تهران: طهوری. چ ۲

کویاجی، جهانگیر کورجی. (۱۳۷۱). *پژوهشهایی در شاهنامه*. گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه. تهران: زنده‌رود

گردیزی، ابوسعید عبدالحی (۱۳۴۷). *زین‌الاخبار*. به تصحیح عبدالحی حبیبی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

راشد محصل، محمد تقی[مترجم] (۱۳۶۶).*گزدیده‌های زادسپرم*، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

گورین، ویلفرد. ال، جان، ار. ویلینگهام، ارل. جی. لیبر، و لی. مورگان. (۱۳۷۰). *راهنمای رویکردهای نقد ادبی*. ترجمه زهرا میهن‌خواه. تهران: اطلاعات، چ ۴.

مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۴۴). *مروج الذهب و معادن الجوهر*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

احمد تفضلی [مترجم] (۱۳۵۴). *مینوی خرد*. ترجمه. تهران: توس. چ ۲.

ابراهیم پورداود [مترجم] (۱۳۷۷). *یشت‌ها*. به گزارش. ۲ مجلد. تهران: اساطیر.

یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۹۹). *ناخودآگاه جمعی و کهن الگو*. ترجمه فرناز گنجی، محمدباقر اسمعیل پور. تهران: دیبا.

یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۷). *انسان و سمبولهایش*. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: دیبا

یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۳). *روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه*. ترجمه محمدعلی امیری. تهران: علمی و فرهنگی. چ ۳.