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

Studies in Comparative Religion and Mysticism
Online ISSN: 2676 - 5195
University of Sistan and Baluchestan

The Teachings of Salvation and Messianic Beliefs in the Mystical-Mythological Literature of Indonesia

Adel Meghdadian [1] | Redi Irawan [2]

1. Corresponding Author, Department Islamic mysticism. Faculty of Islamic Sciences, Ahlul-Bayt International University Tehran,Tehran, Iran. E-mail: meghdadiyan@gmail.com
2. Ph.D. Candidate, Department Islamic mysticism. Faculty of Islamic Sciences, Ahlul-Bayt International University Tehran,Tehran, Iran. E-mail: ready.irawan30@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 30 April 2025
Received in revised form: 15 June 2025
Accepted: 19 July 2025
Published online: 10 September 2025

Keywords:
Savior,
Ratu Adil,
Savior of Java,
Promised One of theIndonesian People,
Far Eastern Religions

ABSTRACT

Belief in a savior has been so prevalent among people of all ethnicities and religions that it is not an exaggeration to say that, like belief in God and belief in the resurrection, it is, in religious terms, one of the “natures” and woven into the fabric of all people, and in social terms, an ancient desire. In other words, all humanity desires the coming of an individual or the arrival of an era in which social justice will be provided throughout the earth. Mahdi (AS), Messiah, Paraclete, Sushyant, Maitreya, and... are all names for a promised truth within the human institution. The culture of the people of Indonesia and Java is no exception to this rule. They believe that human suffering will be healed by the “just Ratu Adel.” They believe in signs and conditions for his coming. They have often adapted it to historical or mythical figures from their country, and they are perhaps among the few religions that have had some examples of their savior named "Ratu Adel" who was also a woman. The mainly rural people of Indonesia and the Javanese islands, who have always been waiting for a kind of justice-oriented view from the central government, believe that one of the most important things about Ratu Adel is that he restores justice and social welfare in a new way. This research has discussed the savior of the Javanese islands with descriptive literature

Cite this article: Meghdadian, A., & Irawan, R. (2025). The Doctrine of Salvation and Belief in the Mystical-Mythical Literature of Indonesia. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 9 (2), 1-27.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50573.1245

© The Author(s). Meghdadian, Adel. Irawan, redi
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50573.1245

Introduction

The belief in a savior is pervasive among people of all ethnicities, religions, and belief systems, manifesting through various names and customs. It is not an exaggeration to assert that, akin to the belief in God and immortality, this concept represents one of the "innate" aspects intertwined with the essence of humanity and, from a social perspective, constitutes a long-standing aspiration. This suggests that humanity yearns for the arrival of an individual or the advent of an era in which social justice will be established universally. Names such as Mahdi (AS), Messiah, Paraclete, Soshyant, and Maitreya all indicate an inherent faith in a promised truth rooted within human nature. The cultures of the Indonesian and Javanese peoples are not exceptions to this trend. They believe that human suffering will be alleviated through the figure of "Ratu Adil" (the Just Queen). They recognize specific signs and conditions for his arrival and have often equated him with historical or mythical figures from their own heritage. Notably, they may be among the few cultures where some representations of their savior are female, designated as "Ratu Adil." The predominantly rural populations of Indonesia and the Javanese islands, who have long awaited a justice-oriented perspective from the central government, hold the belief that Ratu Adil will innovatively reconstruct social justice and welfare. This study examines the savior of the Javanese islands and primarily utilizes Indonesian language sources to introduce this ritual promise to Persian-speaking researchers in the fields of mysticism and religion, particularly those focused on Far Eastern religions.

Research methodology

This research has been conducted using a descriptive approach, taking into account the historical trajectory of messianic beliefs as both a phenomenon and a functional social occurrence in the Malay Archipelago and Indonesia.

Discussion

Messianism is a common element in the religious, mystical, and mythological movements of humanity. Throughout history, people have held a belief that tomorrow will be better than today. This notion is also evident in the indigenous belief systems of Eastern cultures. In Indonesia, particularly on the Javanese islands, the belief in the coming of Ratu Adil as a savior is prominent. "Ratu Adil," which translates to "the Just Queen" in Javanese, merits further clarification: in Javanese linguistics, the term "Ratu" is gender-neutral, functioning as a term of respect for elders regardless of gender. Consequently, Ratu Adil may also be conceptualized as a female savior .

In Javanese culture, Ratu Adil is anticipated to emerge to bring justice and peace to the world. This savior will enact changes that herald justice, welfare, modernization, and revitalization. Such expectations are closely linked to the rural lifestyle on the Javanese islands. The history of Java has undergone numerous transformations over the centuries, leading to significant suffering among the rural population. As a result, hope for social welfare following the arrival of Ratu Adil can be interpreted as arising from this historical context, which has solidified belief in this promise within Indonesia's faith system. In other words, the anticipation of Ratu Adil serves as an ideological framework for addressing the suffering experienced by the rural populace during times of crisis characterized by pain, misery, and injustice. This hope for transformation from the current state of existence to an ideal life has ignited revolutionary sentiments among the Javanese people. However, it is notable that the inhabitants of the Javanese islands have not only embraced the theory of Ratu Adil during periods of economic distress and social inequality; rather, the concept has significantly proliferated in Indonesia since the period of the successful Hindu kingdoms of Java.

Conclusion

The people of the Javanese islands, through the teachings of their indigenous religions, have expressed a belief in the arrival of a promised savior and have articulated various signs associated with this event. Some signs pertain to natural phenomena, while others offer prophecies concerning the future. Dutch Christian colonization also introduced a notion of messianism to the people of this region. Additionally, with the advent of Islam in the Malay Archipelago and in Hindu Java, this belief system merged with the concept of the Mahdi, giving rise to the messianic figure known as "Ratu Adil" or the Just Prince. This title was initially introduced by a wise king known as His Excellency Jaya Baya .

In the consciousness of the Indonesian people, this messiah may not necessarily manifest as an individual; rather, it could symbolize a specific era or phase. Unlike the saviors depicted in Abrahamic religions, Ratu Adil is not exclusively male. This messianic figure has the potential to recur across different historical periods. In Indonesian history, three notable Ratu Adil figures have emerged: first, Prince Diponegoro, who resisted Dutch colonization; second, Ahmad Sukarno, who played a key role in Indonesia's independence; and third, the most significant Ratu Adil, who, according to the prophecies of "Ranggawarsita," is envisioned as a global savior and can be equated with the Mahdi, referred to as "Satrya Pinandito Sinisihan Wahi," meaning the religious leader of the Golden Age. He is the only prophesied and identified Ratu Adil who has yet to appear.

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

آموزه‌ی نجات و منجی باوری در ادبیات عرفانی ــ اسطوره‌ای اندونزی

عادل مقدادیان[۱] | ردی ایروان [۲]

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه ادیان و عرفان، دانشگاه بین المللی اهل بیت علیهم السلام، تهران، ایران.رایانامه: meghdadiyan@gmail.com
۲. دانشجوی دکتری ، گروه ادیان و عرفان اسلامی، دانشگاه بین المللی اهل بیت علیهم السلام، تهران، ایران. رایانامه: ready.irawan30@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۲/۱۰
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۳/۲۵
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴/۴/۲۸
تاریخ انتشار : ۱۴۰۴/۷/۱

واژه‌های کلیدی:
منجی،
راتو عادل،
منجی جاوه،
موعود مردمان اندونزی،
ادیان خاور دور

چکیده

منجی باوری آنقدر در میان آدمیان با هر قومیت و دین و مذهبی به اسم‌ها و رسم‌های مختلف دیده می‌شود که گزاف نیست اگر بگوییم به مانند خداباوری و جاودانگی، یکی از «فطریات» و تنیده با خمیره‌ی همه آدمیان و به بیان اجتماعی، یک آرزوی دیرینه است. بدان معنا که همه‌ی بشریت آرزوی آمدن فردی یا رسیدن دوره‌ای را دارند که در آن عدالت اجتماعی در پهنای زمین فراهم شود. مهدی (ع)، ماشیح، پاراقلیطا، سوشیانت، میتریه و. . . همه اسم‌هایی از یک حقیقت موعود باورانه در درون نهاد بشر اند. فرهنگ مردمان اندونزی و جاوه نیز از این قاعده مستثنا نیست. آنها معتقدند رنج‌های بشری به واسطه «راتو عادل» التیام خواهد یافت. برای آمدن او علائم و هم شرایطی را قائل اند. بارها آن را با شخصیت‌های تاریخی یا اسطوره‌ای کشورشان تطبیق داده‌اند و طُرفه آنکه شاید جزو معدود آیین‌هایی هستند که بعضی از مصادیق منجی آنان به نام «راتو عادل» زن نیز بوده است. مردمان اغلب روستانشین اندونزی و جزایر جاوایی، که همیشه منتظر نوعی نگاه عدالت محورانه از سوی حکومت مرکزی بوده‌اند، از مهمترین مسائلی که در خصوص راتو عادل قائل اند همین است که او عدالت و رفاه اجتماعی را به گونه‌ای نوین بازسازی می‌کند. این پژوهش با ادبیات توصیفی در خصوص منجی جزایر جاوایی سخن به میان آورده و اغلب از منابع زبان اندونزیایی بهره برده تا این موعود آیینی را به محققان فارسی زبان حوزه عرفان و ادیان به خصوص پژوهشگران حوزه ادیان خاور دور، بشناساند.

استناد: مقدادیان، عادل؛ و ایروان، ردی(۱۴۰۴). آموزه ی نجات و منجی باوری در ادبیات عرفانی – اسطوره ای اندونزی. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۹ (۲)، ۲۷-۱. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50573.1245

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© نویسندگان. مقدادیان، عادل؛ و ایروان، ردی

مقدمه

منجی گرایی یک عنصر مشترک در نحله‌های دینی، عرفانی و اسطوره‌ای بشر است. انسان‌ها همیشه به این باور اند که فردا بهتر از امروز خواهد بود. این مسأله در آیین‌های بومی مردمان خاور دور نیز نمود دارد. در اندونزی و جزایر جاوا عقیده به آمدن راتو عادل به عنوان نجات‌دهنده مطرح است. «راتو عادل» (Ratu Adil)، در زبان جاوه‌ای به معنای شاهزاده عادل است. ذکر این نکته مهم است که از لحاظ لغت شناسی زبان جاوایی، کلمه راتو کلمه‌ای خالی از جنسیت مردانه و زنانه است و صرفاً لغتی است که برای احترام به بزرگان، زن باشند یا مرد استفاده می‌شود. بنابراین راتو عادل می‌تواند یک زن منجی هم باشد.

مردم جاوه اعتقاد به این منجی را مبتنی بر دو چیز به دست آورده‌اند. نخست با ارجاع به افکار اجدادشان و دوم مبتنی بر پیش بینی یک قدّیس اندونزیایی به نام «حضرت جایا بایا» که در قرن یازدهم میلادی می‌زیسته و پیش‌بینی‌هایی از او نقل شده است. شخصیت حضرت جایا بایا پادشاه و شاعری افسانه‌ای است که پیش‌بینی‌هایی نوشته که تاکنون نیز در میان مردم اندونزی بسیار مشهور است. او در یکی از رسایلش به ویژگی‌ها و شخصیت «راتو عادل» و مشهور به لقب «ساتریا پینینگیت» مطرح کرده است. برخی از مردم در جامعه اندونزی معنای ساتیریا پینینگیت و راتو عادل را یکسان می‌دانند. این واقعیت تا حدی صحیح است، زیرا هر دو مفهوم به‌طور واقعی با هم مرتبط‌اند. «ساتیریا پینینگیت» به معنای جنگجویی است که هنوز در سایه‌ی زمان پنهان مانده است. ساتیریا به شخصیتی اشاره دارد که باید رهبری داشته باشد، در حالی که پینینگیت همچنان در حال پنهان شدن است. به همین دلیل، تنها می‌توان فرضیات و گمانه‌زنی‌هایی در مورد این اصطلاحات ارائه داد، مثلاً گفت شاید نگاهی به غیبت و ظهور منجی در این باور نهفته است.

در پیشینه پژوهش حاضر در زبان اندونزیایی و جاوی قدیم مطالبی نگاشته شده که به عنوان منابع مقاله حاضر به آنها مراجعه و با روش تحلیلی، به تبیین این آموزه پرداخته شده است. در زبان فارسی در دانشنامه جهان اسلام، ذیل مقالهٔ پانچاشیلا، اشارات مختصری به این موضوع شده است.

ریشه‌های منجی باوری در اندونزی

علاوه بر تأثیر منجی گرایی ادیان ابراهیمی، اعتقادات مردمان بومی اندونزی نیز در باور به آموزه «راتو عادل» بی تأثیر نبوده است. در تاریخ اندونزی، منجی‌گرایی در دوران سلطنت هندو جاوه

رشد روز افزونی داشت. پیشگویی حضرت جایا بایا به عنوان سندی کلیدی در ایجاد این باور منجی‌گرایانه مطرح است. جایا بایا از پادشاهان مطرح سلطنت کدیری بین سال‌های ۱۱۳۵ تا ۱۱۵۷ میلادی بود. او به عنوان پادشاهی حکیم و پیشگو در مورد آینده شناخته می‌شده و از همین رهگذر وضعیت آینده اندونزی و آمدن منجی‌ای به نام راتو عادل را در آثار خود به نام «جانگَ جایا بایا» (راهنمایی‌های جایا بایا) توضیح داده است.این کتاب عملاً دوباره اعتقادات بومی اندونزی را احیا کرد. حتی در ادبیات جاوه پس از ورود دین اسلام اسم جایا بایا نیز آمده است. نام این پادشاه حکیم اندونزیایی که آموزه‌های او محور باورهای منجی گرایانه مردمان سرزمین جاوایی بود از دو کلمه تشکیل شده است: "جایا" به معنای پیروزی یا موفقیت و "بایا" به معنای بی‌خبری، وضعیت آشفته یا خطرناک. بنابراین جایا بایا کسی است که توانسته در میان هاله‌ای از بی خبری و آشفتگی که آینده را در بر گرفته است موفّق شده آینده را ببیند. او در «جَانگَ جایا بایا» مدّعی شده که همه مشکلات انسان را از طریق کشف و شهود حل کرده است. (Gusti Garnis Sasmita dkk, 2018, Volume 6, Nomor 2 : 395) با تمام این اوصاف، از نظر اسناد تاریخی هنوز به طور قطع مشخص نیست که نویسنده جانگ جایابایا کیست و آیا واقعاً پادشاه جایا بایای حکیم این کتاب و آن پیشگویی‌ها و مژده آمدن راتو عادل را نوشته است یا این شخصیت صرفاً برای اغناء مردم بومی اندونزی به مرور و توسط نویسندگانی ناشناس در ادبیات جاوایی مطرح شده و جا باز کرده است. بر اساس اعتقاد جامعه جاوه، «عالیجناب جایا بایا» هرگز با مرگ فیزیکی از دنیا نرفته است بلکه، همچون رجعت مسیح به منطقه کدیری بازمی‌گردد. (Achmad Sri Witala, 2017 ,pp. 130-132) به همین دلیل ساکنان آن منطقه، این مکان را مقدس می‌دانند و حتّی تا امروز نیز برای زیارت به این مکان مقدّس می روند. از سال ۱۹۷۶ دولت و ساکنان محلی هر ساله مراسم سنّتی را در تاریخ اوّل سورو طبق تقویم جاوه در محل رجعت جایا بایا برای پادشاهان جاوه برگزار می‌کنند.

همان گونه که منجی جاوایی لزوماً یک موعود مردانه نیست، نمی‌توان قائل شد راتو عادل مطرح شده از سوی جایا بایا، حتما باید یک منجی متشخّص باشد بلکه به هر بزرگ یا بزرگ زاده‌ای که باعث عزّت مردم جاوه و اندونزی شده راتوعادل تطبیق می‌کند. حتّی اگر به این مسأله معتقد باشیم که راتو عادل یک شخصیت واحد است باید گفت که در طول تاریخ چندین نفر به عنوان راتو عادل معرفی شده‌اند. از مشهورترین آن‌ها یعنی شاهزاده جاوه‌ای دیپونگورو بود که در سال ۱۸۲۵ جنگی

را به راه انداخت که اکنون به نام جنگ جاوه شناخته می‌شود و تا سال ۱۸۳۰ ادامه داشت تا در دوران معاصر که سوکارنو را نیز راتو عادل می‌دانستند و این اعتقاد آنچنان نفوذ عرفانی در میان مردمان اندونزی یافت که مردم چهره سوکارنو را به عنوان تعویذ و طلسم حمل می‌کردند تا از شرور در امان بمانند. امّا همین نوع گرایش به این آموزه نشان می‌دهد که گفتمان راتو عادل نوعی تفکر تاریخی است که هر فرد جاوایی به نوعی آن را در زندگی خود تجربه می‌کند چرا که همه در میان تلاطم‌ها و تغییرات اجتماعی، به گذشته به عنوان مبنایی برای تعیین وضعیت آینده نگاه می‌کنند و مردمان اندونزی نیز از این قاعده مستثنا نیستند. راتو عادل اندونزی مثل هر منجی دیگری باعث ایجاد نوعی حرکت مقاومت و ماندن بر اصول و ارزش‌های محلّی را داشته و در عین حال به عنوان حقیقتی جهان شمول از سوی آنان مطرح می‌شود و از همین روی که مفهوم راتو عادل چنین اهمیتی در برابر انواع اعتراضات اجتماعی یا تغییرات قدرت دارد، همواره در مراحل مختلف تاریخ اندونزی حتّی در دوران معاصر بارها بازسازی و مطرح شده است. راتو عادل به عنوان شخصی که با ظلم و ستم و گناهان مبارزه می‌کند در دوران سلطنت هندو جاوه شکل گرفت، امّا به مرور زمان به آموزه‌ای برای مقاومت مردم اندونزی علیه قدرت‌های استعماری تبدیل شد.

علائم ظهور راتو عادل

علائم ظهور راتو عادل در رساله جایا بایا چنین آمده است: «اگر فردا قطار بدون اسب حرکت کند، سرزمین جاوا با آهن احاطه شده باشد، کشتی در ابر حرکت کند، رودخانه منبع خود را از دست بدهد، بازار صدای خود را از دست بدهد و زنان لباس مردانه را بپوشند یا مردان لباس زنانه را بپوشند، بدان که این ها علائمی است که زمان جایا بایا نزدیک شده است.» (Hadiwijaya, 2010 ,p.13)

فرهنگ جاوایی با اعتقاد خود به پیشگویی جایا بایا تمام این علائم ظهور راتو عادل را در زندگی امروزی تفسیر کرده اند. آنان قطار بدون اسب را به عنوان نمادی از حمل و نقل ریلی امروزی و زمین جاوا را نمایانگر راه‌آهن می‌دانند. کشتی‌هایی که در ابرها حرکت می‌کنند، به هواپیما تعبیر می‌شوند و از دست دادن منابع آبی رودخانه‌ها نشان‌دهنده بهره‌برداری شدید از زمین جاوا به دلیل ساخت و سازهای گسترده است. بازار که صدای خود را از دست داده، نماد روابط اجتماعی است و به مراکز خرید و سوپرمارکت‌ها تبدیل شده، جایی که معاملات با استفاده از بانکداری و سبک زندگی مدرن انجام می‌شود. این سبک زندگی تفاوتی بین زن و مرد قائل نیست.

بر اساس پیشگویی‌های جایا بایا، نمادهایی به عنوان علائم ظهور راتو عادل در چند مرحله وجود دارد:

أ. نماد اول «سناپاتی» حاوی نشانه‌هایی از حوادث طبیعی چون فوران آتشفشان، آتش سوزی، زلزله شدید، رعد و برق و سیل است که جان و مال بسیاری از مردم را به خطر می‌اندازد.

ب. نماد دوم «باجانگارا» است. حضرت جایا بایا بیان کرده که این نماد نشان‌دهنده آمدن راتو عادل برای حل تمامی مشکلات انسان‌هاست.

ت. نماد سوم «ناتانگارا» است. در این مرحله، راتو عادل روابط خود را با اجدادش نگه می دارد تا بقای کشور را تضمین کند. «ساتریا پینینگیت» یا «راتو عادل» می‌تواند یک تمدّن آشفته، تاریک و در دوران دیوانگی را ترمیم نماید و یکی از راه‌های این ترمیم آن است که حکومت قدیمی را با حکومت جدید جایگزین خواهد کرد. (Kade Sri Yudari dan Ni Wayan Karmini, 2021, volume 21, nomor 1:34)

در جای دیگر، جایا بایا اشاره می‌کند که نماد اول سناپاتی یا «زمان کلا بندو» دارای شش علامت است:

۱. زندگی مردم بسیار سخت و قیمت همه چیز گران است.

۲. بسیاری از پدران، فرزندان خود را فراموش کرده و خانواده‌ها از هم پاشیده‌اند.

۳. خیانتکر در میان مردم بسیار زیاد است.

۴. پادشاهان نادان، به این معنا که افرادی که در قدرت هستند، بی‌محتوا و با صدای بلند صحبت می‌کنند.

۵. پادشاهان ظالم، کسانی که تنها به دنبال قدرت هستند و هر روز بیشتر به مردم ظلم می‌کنند.

۶. ویژه‌خواری، یعنی رهبران به طور ناعادلانه دوستان و خانواده خود را در کارها منصوب می کنند.

جامعه جاوه همواره به ارزیابی و مشاهده نشانه‌های ظهور راتو عادل در اندونزی پرداخته است. بنابراین، می‌توان گفت که اعتقاد به ظهور راتو عادل یکی از دلایل شکل‌گیری فعالیت‌هایی است که علیه استعمار هلند به وجود آمده‌اند. به عنوان مثال، شاهزاده دیپونگورو با دانش خود درباره منجی یا امام مهدی در آموزه‌های اسلام، روحیه جهاد و جنگ مقدس علیه استعمار هلند را تقویت کرد.

این فعالیت، دو اعتقاد یعنی مفهوم جهاد و ظهور امام مهدی در آموزه‌های اسلام را با مفهوم راتو عادل مطابق با پیشگویی جایا بایا متحد کرد. آنان همچنین از پیشگویی راتو عادل و نشانه‌های نزدیک شدن زمان ظهورش به عنوان مبنایی برای مبارزه خود علیه استعمار هلند استفاده کردند و با محبوبیت و بازآموزی پیشگویی جایا بایا، آن را دوباره احیاء کردند. (Purwasito, A, 2017,p. 163)

به هر روی علائم ظهور راتو عادل را می‌توان در یک عبارت خلاصه کرد: آمدن «عصر دیوانگی و تاریکی» همان‌طور که اشاره کردیم، یکی از پیش‌بینی‌های معروف جایابایا در اندونزی به زمان نماد اول سناپاتی مربوط می‌شود که توسط شاعر و عارف برجسته اندونزی، رانگاوارسیتا، در یکی از آثار ارزشمند خود به نام «سیری کالاتیدا» نوشته شده است. رانگاوارسیتا بی‌عدالتی را در جامعه جاوه مشاهده کرد و به اعتقاد او، قدرت‌های سلطنتی جاوه تحت تأثیر دولت هلند، منبع بروز احساسات و مبارزات مردم و ایجاد نواقص اخلاقی و معنوی و در نتیجه بروز و ظهور «عصر دیوانگی» یا «عصر کلا بندو» شد. (Simuh, 1988,pp. 262-263) در این دوره پیش‌بینی‌های جایابایا در میان مردم جاوه به‌طور فزاینده‌ای گسترش یافت، به‌ویژه زمانی که رانگاوارسیتا در قرن ۱۸ میلادی درباره انواع آشفتگی‌ها در اثرش «سیری کالاتیدا» گفتمانی ایجاد کرد. اگرچه «سیری کالاتیدا» تنها یک اثر ادبی شامل پیش‌بینی‌های آینده است، اما پیام‌های دقیق آن می‌تواند احساس زندگی مردم جاوه را برانگیزد و امید به آینده‌ای بهتر با ظهور راتو عادل را بیدار کند. در این اثر، رانگاوارسیتا همچنین سعی می‌کند نشانه‌های ظهور راتو عادل را توضیح دهد. این اثر به‌خوبی با ویژگی‌ها و نمادهای زمان، همچون پیش‌بینی جایابایا، همخوانی دارد؛ از جمله وقوع هرج و مرج گسترده، حمله طبیعت با انواع بلایا، و فروپاشی زندگی اجتماعی به دلیل انحرافات در همه بخش‌ها. زلزله‌های مکرر، فوران آتشفشان، سیلاب، باران و طوفان، تغییر موقعیت سواحل، خشکسالی مزارع به دلیل گرمای خورشید، و آتش‌سوزی جنگل ها. (Kade Sri Yudari dan Ni Wayan Karmini, 2021, volume 21, nomor 1: 30)

علل گرایش به آموزه راتو عادل

در فرهنگ مردم جاوه علّت ظهور راتو عادل، آوردن عدالت و صلح به این جهان است. او خواهد آمد تا تغییراتی را ایجاد کند که عدالت، رفاه، نوسازی و بازآفرینی را به همراه خواهد داشت. این

مسأله کاملاً وابسته به زندگی روستانشینی در جزایر جاوایی است. تاریخ جاوه قرن‌ها دستخوش تحولاتی بوده که باعث بدبختی جمعیت روستایی شده و می‌توان امید به رفاه اجتماعی را پس از آمدن راتو عادل، ناشی از همین مسأله دانست که باعث استحکام اعتقاد به چنین موعودی در نظام اعتقادی اندونزی شده است. (Koentjaraningrat, 1994 ,p. 322). به عبارتی انتظار ظهور راتو عادل یک ایدئولوژی برای تغییر وضعیت یک دوره خاص از رنج روستائیان است زیرا آن زمان را بحرانی، پر از رنج، بدبختی و بی‌عدالتی می‌دانستند. همین امید به تغییر از دنیای موجود به زندگی مطلوب باعث برانگیختگی احساسات انقلابی در میان مردم جاوه شد. امّا مردمان جزایر جاوایی صرفاً در زمانه فشار اقتصادی و نابرابری اجتماعی در حقّ روستا نشنیان به نظریه راتو عادل گرایش نداشتند بلکه از قضا، فعالیت راتو عادل به طور گسترده‌ای در اندونزی از زمان موفقیت پادشاهی‌های هندو جاوا گسترده تر شده است. در این دوره، بود که انگاره‌های مطرح از سوی قدّیس جایا بایا در میان پیروان او ریشه دوانده و این آموزه را پر رنگ تر ساخت. اصطلاح راتو عادل، از یک منجی متشخّص خارج و به الگوهایی مشعر شد که در اشکال مختلف فعالیت‌های انقلابی در آن جای می‌گیرد. «الگوهای راتو عادلی» ضرورت شکل‌گیری نظم جدید اجتماعی و دستیابی به عصر طلایی را بر اساس حکومت راتو عادل و امید به تکرار شکوه گذشته اندونزی و امپراتوری جاوا را تضمین می‌کند. از این رو، می‌توان گفت که نظریه راتو عادل، در دوره‌های گشایش بر خلاف دوران رنج، بر مسأله چرخه‌های زمانی دوران طلایی یا حتّی رجعت منجیان گذشته در بستری جدید استوار است.

حضرت جایا بایا در رساله خود اظهار داشت که ظهور راتو عادل با نماد «تونجونگ پوتی سمونتدهک سینومپت» (Tunjung Putih semunetedhak sinumpet) خواهد آمد یعنی «شخصی با دل پاک که هویت او هنوز توسط خدا پنهان مانده است». راتو عادل باید دارای اخلاقی، روحانی و قوه فوق‌طبیعی باشد. راتو عادل انسانی برگزیده است که ارتباط خاصی با خداوند دارد. به همین دلیل، شخصیت راتو عادل غالباً به عنوان شخصی متدین، با صفات حکیمانه، شایسته، صبور و خالص تصور می‌شود که هیچ تمایلی به منافع دنیوی ندارد و قادر است مردم را از بلایایی که کشورشان را فراگرفته است، نجات دهد. ویژگی های مختلف در مورد راتو عادل، تعیین یک شخص به عنوان راتو عادل را دشوار می کند، بنابراین فرضیاتی در مورد شخصیت های مختلفی که می‌توانند به عنوان راتو عادل مطرح باشند در میان مردم اندونزی وجود دارد. Sartono Kartodirdjo,

(1984,pp. 27-28) به طور کلی جامعه اندونزی از تاریخ گذشته خویش در هیچ دوره‌ای ناراضی نیست، به همین دلیل امید به ظهور راتو عادل نه تنها انتظار روزهای خوشی در آینده است بلکه نمادی از آرزوی بازگشت شکوه سلطنت‌های گذشته نیز در میان مردم جاوه است. پیشگویی‌های حضرت جایا بایا بر همین مبنا تمرکز دارد که منجی پیوندی به گذشته دارد و آن این است که از دیدگاه او، راتو عادل شخصی از نوادگان سلطنتی «ماجاپاهیت» خواهد بود و از سوی دیگر نگاهی به آینده دارد و آن اینکه راتو عادل می تواند بزرگترین رهبر در جهان شود. به گفته وی، راتو عادل در آغاز زندگی‌اش با مشکلات، توهین و فقر مواجه می‌شود اما با صداقت و استقامتِ قلبش بر این دوران غلبه می‌کند. راتو عادل در دوران تاریکی خواهد آمد اما می‌تواند نظم هماهنگی و عدالت را بازگرداند. البته برخی از مردم جاوه برگرفته از آیین هندو و آموزه یوگه کرمه معتقد هستند که تمام این مشکلات، دوره‌ای از چرخه زندگی است که عصر تاریکی است و در پس آن حتماً دوران شکوفایی خواهد بود و این چرخه همچنان ادامه دارد. آنان معتقدند که اکنون دوره‌ای به نام عصر دیوانگی یا عصر تاریکی آغاز شده است، به این معنا که ظهور راتو عادل نزدیک شده و می‌تواند دوره‌ای جدید از شکوه را آغاز کند. مبلّغان مسلمان و حتّی بعضی از والیان نه گانه (ولی سنگو) که اسلام را در جزایر جاوایی گسترش دادند از نمایش عروسکی و سایه بازی که جزء علایق بومیان اندونزی بود بسیار بهره بردند. در یکی از این نمایش‌های عروسکی درباره راتو عادل چنین آمده است: «هنگامی که راتو عادل به این سرزمین می‌آید و یک حکومت را رهبری می کند، حکومت راتو عادل می تواند عصر دیوانگی، عصر پر از تاریکی، بی‌عدالتی، آشفتگی و زوال اخلاق را به پایان رسانَد و بلافاصله همه دنیا پر از عدالت خوهد بود.» (Rustini, 2024,pp. 15-16)

مفهوم موعود گرایانه راتو عادل از آموزه‌های بومی مردمان اندونزی بود امّا زمانی که اسلام به اندونزی وارد شد، نظریه راتو عادل اصلاً کمرنگ نشد بلکه به شدت تقویت گردید و این بدان جهت بود که سادات بنی الحسن که به اندونزی پناه آوردند، دیدند که این مفهوم با مفهوم ظهور امام مهدی علیه السلام مشابهت بسیاری دارد. از همین رهگذر پیشگویی‌ها درباره ظهور راتو عادل در کتاب‌های مختلف ادبیات جاوی و اشعار شاعران و صوفیان مسلمان قرن هجدهم جزایر مالایی و اندونزی، مانند کتاب «رونگووارسیتو»، ذکر شده است. این اشعار در زمانی نوشته شدند که فرهنگ و جامعه جاوه با بحران و عصر دیوانگی مواجه بود. دوره‌ای که بروز طاعون، خطر گرسنگی، جرم، اقدامات خودسرانه

و فساد همه جا را فراگرفته بود؛ زمانی که مردم بیشتر به ثروت مادی اهمیت می‌دادند و تمایل به نقض قوانین و آداب اجتماعی داشتند، و در این دوره است که اشعار «رونگووارسیتو» وعده‌ی ظهور «راتو عادل» را می‌دهد. «سارتونو کارتودیرجو» با ارائه چندین آموزه‌ی موعود گرایانه از جمله تحمّل مصائب که آموزه‌ای برگرفته از مسیحیت است، بازگشت داور عادل و تدهین شده و برکت یافته که همان ماشیح یهود است، مفهوم پیامبری و نگاه منجی باورانه اسلامی و احیای دوباره‌ی زندگی در دوره‌ای نوین توضیح می‌دهد که فعالیت راتو عادل که در طول تاریخ اندونزی به عنوان یک فعالیت مذهبی شناخته می‌شود. (Sartono Kartodirdjo, 1984 ,pp. 27_28)

دو مصداق راتو عادل در اندونزی

سوالی که همیشه در ذهن مردم جاوه جولان داشته این است که مصداق «ساتریو پینینگیت» یا «راتو عادل» کیست؟ تفسیر و بررسی‌های زیادی از شخصیت‌های روحانی در این زمینه وجود دارد که این اصطلاح را از دیدگاه‌های مختلف مبتنی بر پیشگویی‌های «جایا بایا» به افرادی در تاریخ اندونزی تطبیق داده‌اند.

الف) شاهزاده دیپونگورو

در سال‌های ۱۸۰۱ تا ۱۹۰۰، شاهزاده دیپونگورو به عنوان راتو عادل شناخته می‌شد چرا که با شهامت بالایی علیه استعمارگران هلندی مبارزه کرد. وی در تاریخ با لقب «سلطان عبدالحمید شاهزاده عدالت، اولین شخصی از مردم که ایمان آورد، سیدنا رهبر دینی در جزیره جاوه و خلیفه رسول خدا» شناخته می‌شد که عبارت اندونزیایی آن چنین است:

Sultan Ngabdulkamid Erucakra Kabirul Mukminin Sayidina Panatagama Jawa Khalifat Rasulullah (Mukhlisin dan Damarhuda, 1999 ,pp. 137-138)

پیشتر گفته شد جنگ دیپونگورو که به عنوان جنگ جاوه در سال‌های ۱۸۲۵ تا ۱۸۳۰ شناخته می‌شود، روحیه مردم را نسبت به نماد «راتو عادل» احیاء کرد. این جنگ، با حمایت مردم جاوه به شکست هلند انجامید. مطالعات متعددی این زمنیه به ویژه درباره جنگ دیپونگورو یا جنگ جاوه وجود دارد که به بررسی موضوعات مختلفی می‌پردازد. برخی از این مطالعات اشاره کرده‌اند که جنگ دیپونگورو یکی از قدیمی‌ترین شکل های فعالیت مسیحایی به شمار می‌رود، همان‌طور که سارتونو کارتودیردجو در آثار خود به نام تاریخ ملی اندونزی این عقیده را بیان کرده است، امّا او در مورد تأثیر

نظریه «راتو عادل» در جنگ دیپونگورو بحث بیشتری نکرده است. حقیقت تاریخی آن است که در دوران استعمار، فعالیت‌های مقاومت و اعتراضات زیادی علیه ظلم و ستم حکومت هلند وجود داشت. در قرن هفدهم تا اوایل قرن بیستم میلادی، قیام‌های دهقانی در سراسر مناطق جاوه به وقوع پیوست که معمولاً در قالب مسیحایی بیان می شدند. به هر روی از نظر کارتودیردجو، ظهور منجی گرایی در جاوه در فعالیت مسیحایی راتو عادل نمایان شد. این فعالیت در یک دوره طولانی شکل گرفت و یکی از قدیمی‌ترین فعالیت های مسیحایی را می توان در جنگ دیپونگورو (۱۸۲۵-۱۸۳۰) مشاهده کرد. جنگ دیپونگورو بزرگ‌ترین چالش برای دولت استعماری هلند در جاوه بود. تا پایان این جنگ تقریباً دویست هزار نفر جان خود را از دست دادند و حدود دو میلیون نفر، یک سوم جمعیت جاوه در آن زمان، آسیب دیدند. (Sartono Kartodirdjo, 1993,p.380)

در عرصه سیاسی، با گسترش روزافزون نفوذ حکومت هلند در امور سلطنتی و درگیری‌های داخلی خود پادشاهی، ناآرامی‌های کاخ، و رقابت برای تاج و تخت نیاز سراسر به منجی به وجود آمد. اکثریت مردم جاوه بر این باور بودند که دیپونگورو همان منجی‌ای است که به عنوان راتو عادل تاج‌گذاری کرده است. برای پی بردن به بنیان‌ها و اساس قیام دیپونگورو، باید آن را از دیدگاه تاریخی و وضعیت سیاسی ـ اجتماعی و شرایط فرهنگی آن زمان بررسی و تحلیل کرد. دیپونگورو در تبیین مبارزاتش علیه ستمگران، خود را جهادگر عدالت و پیرو تعالیم اسلامی معرفی کرده است. علاوه بر این، ذهن او تحت تأثیر نظام فکری عرفانی جاوه در مورد ظهور راتو عادل قرار داشته که نویدبخش عدالت است. به همین دلیل، مبارزات دیپونگورو دارای سبکی اسلامی است که در آن دغدغه‌های اسلامی با تداوم فرهنگی جاوه ترکیب شده‌اند. (Taufiq Abdullah, 1987,p.10) بنا بر این تحلیل شاهزاده دیپونگورو به عنوان بخشی از راه حلّ کشمکش بین اسلام و فرهنگ جاوه‌ای که در دوران او شکل گرفته بود و امکان یک جنگ داخلی بزرگ را فراهم آورده بود، قلمداد می‌کنیم. شاهزاده دیپونگورو از یک سو به عنوان شخصیتی مذهبی ـ اسلامی و از سوی دیگر به عنوان نواده اعیان جاوه‌ای از دوران سلطنت «یوگیاکارتا» شناخته می‌شود. این موضوع زمانی قوی‌تر می‌شود که او توسط حامیانش به عنوان راتو عادل مورد حمایت قرار می‌گیرد.

از دیدگاه کارتودیردجو، دو قرن اخیر شاهد ظهور چندین رهبر فعالیت‌های مدنی با عنوان راتو عادل بوده است که به طور آگاهانه از نام‌های افسانه‌ای استفاده کرده‌اند. بسیاری از آنها از نام «ارچکارا»

(پیام آور) به عنوان نمادی از بینش عرفانی خود بهره می برند و خود را منجی یا پیام‌آور معرفی می‌کنند، شاهزاده دیپونگورو، در زندگینامه‌اش اظهار داشت که پیامی الهی را در قلّه کوه رسامونی دریافت کرده است. این پیام، وظیفه رهبری یک دفاع مقدس در سرزمین جاوه و بازگرداندن حقوق مظلومان را به او داده است. (Sartono Kartodirdjo, 1992,p. 58)

عوامل سیاسی منجر به جنگ دیپونگورو، آشفتگی‌ها و تنش‌های زیادی را در جامعه آن زمان ایجاد کرد. در دسامبر ۱۸۱۰، سلطان مجبور به استعفا شد و حکومت «یوجاکارتا» را به پسرش «آدیپاتی آنوم» واگذار کرد. آدیپاتی آنوم با لقب «سلطان همنگکو بونو سوم»، پدرِ دیپونگورو بود. در ژانویه ۱۸۱۱، بر اساس توافق‌نامه‌های جدیدی که به کاخ تحمیل شد، بخش‌های وسیعی از آن کاخ مصادره و به دولت مرکزی واگذار گردید و همچنین پرداخت‌های سالانه استرندگلد (اجاره نواحی ساحل شمالی) آغاز شد. (Peter Carey, 1986,p. 34) در ۳ نوامبر ۱۸۱۴، سلطان همنگکو بونو سوم در سن ۴۳ سالگی درگذشت و حکومت یوجاکارتا به جاروت (متولد ۳ آوریل ۱۸۰۴) به عنوان سلطان همنگکو بونو چهارم منتقل شد. به دلیل سن کم و کودکانه جاروت، شورای وصایت متشکّل از «پاتیه دانوره‌جا»، «رادن تومنگگونگ پرینگگادینگرات» و «رادن تومنگگونگ مارتانگارا» تشکیل شد. سلطان همنگکو بونو چهارم ضعیف و تحت تأثیر حکومت هلندی بود. تعامل با قدرت‌های خارجی منجر به افزایش توزیع مشروبات الکلی در میان اشراف و مردم عادی شد، که این پدیده از سوی گروه‌های مذهبی در کاخ به عنوان تهدیدی برای دین اسلام تلقی می شد. در ۶ دسامبر ۱۸۲۲، سلطان جاروت در سفر خود درگذشت و برخی بر این باورند که او بر اثر مسمومیت جان باخت. پس از او، منول یا سلطان هامنگکو بوونو پنجم، به عنوان جانشین تاج و تخت انتخاب شد. از آنجا که او هنوز به سن سه سالگی نرسیده بود، هیئت سرپرستی شامل «کانجنگ راتو آگنگ»، «کانجنگ راتو کنکانا» و «دیپونگورو» تشکیل شد. اما به دلیل ناهماهنگی روش قیمومیت با آداب و رسوم منطقه و دخالت زیاد هلندی‌ها در امور داخلی پادشاهی، شاهزاده دیپونگورو تصمیم به استعفا از سِمت قیّم سلطان گرفت. این نگرش او به عنوان دلیلی برای ناامیدی شاهزاده دیپونگورو از سوی هلندی‌ها مطرح شد. (Tarumentor, 1967,p. 30)

پس از آنکه حکومت به دست سلطان همنگکو بونو پنجم رسید، یکی از حوادث طبیعی که تأثیر روانی عمیقی بر شهروندان یوگیاکارتا گذاشت، فوران کوه مرپی در تاریخ ۲۸ و ۳۰ دسامبر۱۸۲۲ بود.

در آن روز، حدود ساعت دو صبح، پس از وقوع زنجیره‌ای از زلزله‌ها در روزهای قبل، کوه مرپی شروع به فوران کرد. در تاریخ ۲۹ دسامبر، جریان گدازه‌های داغ از این کوه مشاهده شد و ابرهای داغ بر فراز شهر یوگیاکارتا سایه افکند. خاکستر و شن رسید به مناطق کوه سُمبینگ، که حدود ۶۹ کیلومتر از کوه مرپی فاصله داشت. شاهزاده دیپونگورو اعلام کرد که فورانی شدید و نگران‌کننده در ساعت پنج صبح رخ داد. او به همراه همسرش از خانه خارج شد و به آسمان پوشیده از دود و ابرهای داغ نگاه کرد و در حالی که آتش‌سوزی شدید کوه و لرزش زمین را مشاهده می‌کرد، لبخند زد. به نظر او، این حوادث طبیعی نشانه‌هایی از خشم خداوند بر استعمارگران ظالم یا یکی از علامت های ظهور راتو عادل بود، همان‌طور که در کتاب حضرت جایا بایا آمده است. (Peter Carey, 2019,p. 604)

بنا به گزارش‌های تاریخی، سنگ‌های بزرگ تا حدود دوازده کیلومتری پرتاب شدند و مردم از خانه‌هایشان در دامنه کوه فرار کردند. حداقل سه روستا زیر خاکستر مدفون شدند و رودخانه‌هایی که از این کوه سرچشمه می‌گرفتند، پر از گدازه‌های داغ و سنگ‌های بزرگ شدند و این باعث سرریز آب‌ها شد. حتی در شهرستان پربولینگو، که حدود ۱۶۵ کیلومتر از کوه مرپی فاصله دارد، رودخانه‌ای به نام پابلان، طغیان کرده و موجب سیلابی ویرانگر و زیر آب رفتن حدود چهل و چهار زمین کشاورزی گردید. باران‌های شدید بیش از دو هفته پس از فوران کوه مرپی ادامه یافت و خسارت‌های زیادی به‌دلیل گدازه‌های داغ جاری در دامنه‌های کوه به بار آورد. جاده‌ها به دلیل لجن تا ارتفاع ۳ متر مسدود شد و آب رودخانه‌ای که از کوه سرچشمه می‌گرفت طغیان کرده و اجساد در رود پروگو به سمت روستاهای پایین‌دست شناور شدند. (Ibid,p. 605) با شدّت فوران کوه مرپی و تعداد زیاد قربانیان و خسارت‌ها، این حوادث طبیعی به نوعی باعث شادی و امید مردم جاوه شد که به علامت های ظهور راتو عادل در پیشگویی جایا بایا در آستانه جنگ جاوه اعتقاد داشتند. تأملات پادشاه دیپونوگورو که این حوادث طبیعی را نشانه خشم خدا می‌دانست، قطعاً تأثیر بزرگی بر مردم جاوه در آن زمان گذاشت. علاوه بر این تعدادی از حوادث طبیعی مانند حوادث طبیعی چون فوران آتشفشنان، آتش سوزی، رعد و برق، سیل و زلزله‌های شدیدی که در دسامبر ۱۸۲۳، ژانویه ۱۸۲۴ و سپتامبر ۱۸۲۵رخ داد، باعث شد مردم جاوه به طور فزاینده‌ای به این باور رسیدند که این سلسله حوادث طبیعی، شواهدی از نشانه‌ها و دلیلی برای ورود جاوه به یک دوران جدید است. یعنی دورانی پر از عدالت، همان‌طور که جایا بایا با ظهور راتو عادل پیش‌بینی کرده بود. (Ibid,p. 608) بر اساس این

موضوع، می‌توان گفت که پیشگویی حضرت جایا بایا درباره علائم ظهور راتو عادل واقعاً در باور جامعه جاوه در آن زمان ریشه دوانده بود. این پیشگویی در ذهن همه افراد جامعه جاوه زنده بود و هیچ‌کس شکی در تحقق آن نداشت. در اوایل جنگ جاوه، زمانی که دیپونگورو در مرکز حکومت خود یعنی سلارونگ در سال ۱۸۲۵ بود، تقریباً تمام جامعه‌ای که از پسران دیپونگورو حمایت می‌کردند، باور داشتند که او راتو عادل است که عدالت را به ارمغان خواهد آورد و پیشگویی جایا بایا را با بیرون کردن استعمار هلند از سرزمین خود محقق خواهد کرد. با حمایت اشراف و بستگان دربار که از هلند متنفر بودند، حملات نیروهای دیپونگورو به تدریج سامان یافت. سپاهی منظم و شامل پیاده‌نظام و سواره‌نظام سازماندهی شدند. قدرت سواره‌نظام دیپونگورو حدود ۴۰۰ نفر بود که از نیروهای سابق سواره‌نظام ماتارام تشکیل شده بودند. واحد پیاده‌نظام تحت رهبری پرنس‌های باتجربه و وفادار به دیپونگورو قرار داشت و نیرویی که به‌ویژه مشهور بود، تحت فرماندهی «عالی باسا عبدالمصطفی» بود. پیروزی‌های مداوم نیروهای دیپونگورو تا پایان سال ۱۸۲۶ ضربه‌ای سنگین به هلند وارد کرد. تلفات بالا باعث شد که دولت استعماری روش دفاع خود را تغییر دهد. سال ۱۸۲۷ نقطه عطفی در تغییر استراتژی جنگی هلند تحت فرماندهی هندریک مرکوس بارون د کک برای مقابله با نیروهای دیپونگورو بود. (M. Hasanudin Wahid, (2023, . vol 12 nomor 2: 214)

البته که شکست دادن دیپونگورو برای هلند آسان نبود. با وجود به کارگیری تاکتیک‌هایی مثل تعیین جوایز بزرگ شامل پول، زمین و حقوق، وعده‌های وسوسه‌انگیز هلند برای کشتن شاهزاده دیپونگورو امّا باور ایدئولوژیک به منصور بودن و منجی بودن این راتو عادل باعث شد نه تنها فعّالیت-های هلندی‌ها هیچ نتیجه‌ای نداشته باشد بلکه مردم با شوق بیشتری به مقاومت ادامه داده و روحیه نبرد را حفظ کردند. روش‌های نظامی هلند برای به دام انداختن پادشاه دیپونگورو بی‌نتیجه ماند و سرانجام در ۱۶ فوریه ۱۸۳۰، هلند موفق به برگزاری یک جلسه شد. نماینده هلند به نام کلنل کلیرنز در شهر مگلاگ حاضر شد، اما دیپونگورو تنها حاضر به گفتگو با بالاترین مقام هلند در جاوا، یعنی ژنرال د کک، بود. در این مذاکرات، هلند قول داد که در صورت شکست مذاکرات، دیپونگورو اجازه بازگشت خواهد داشت. اما این وعده دروغ بود، زیرا مشخص شد که ژنرال د کک به کلنل کلیرنز دستور داد تا دیپونگورو را دستگیر کرده و سلاح‌های او را مصادره کند. پادشاه دیپونگورو به منادو تبعید شد و در قلعه روتردام اوجونگ پاندانگ در تاریخ ۸ ژانویه ۱۸۵۵ درگذشت.

ب) احمد سوکارنو

در اوایل قرن نوزدهم، مردم اندونزی تازه از یک بحران اقتصادی که از قرن ۱۷ و ۱۸ به دلیل جنگ دیپونگورو ایجاد شده بود، عبور کرده بودند. فعالیت‌های ضد استعمار هلند در این دوره کاهش یافت، هرچند که یک یا دو تشکّل مقاومتی، مانند فعالیت‌های منطقه آچه تحت رهبری «توکو عمر» و «چوت نیاک دین»، وجود داشت، اما به اندازه فعالیت‌های قرن ۱۷ و ۱۸ نبودند. (Syaeful Cahyadi, 2018,p. 2) از اوایل قرن نوزدهم، اعتقاد به ظهور راتو عادل در اندونزی دوباره گسترش یافت. این موضوع را می توان پس از تولد احمد سوکارنو مشاهده کرد. سوکارنو به عنوان راتو عادل، پیروزی و استقلال را برای اندونزی به ارمغان آورد. با حضور سوکارنو در جامعه اندونزی، تأکید بر راتو عادل در شیوه زندگی دولتی اندونزی نیز به شدّت توسعه یافت. علائم نیز به ظهور یک راتو عادل دیگر نوید می‌دادند. در تاریخ ۲۲ و ۲۳ مه ۱۹۰۱، آتشفشانی در کوه کلود واقع در شمال استان جاوه شرقی فوران کرد. هیچ ثبت دقیقی از تلفات جانی و مالی این حادثه وجود ندارد، اما صدای انفجار این کوه تا به‌کالونگ، که حدود ۳۵۹ کیلومتر از محل کوه کلود فاصله دارد، به وضوح شنیده شد و هوای آلوده و ابرهای داغ، شهرِ حضرت جایا بایا (کدیری) را هم پوشاند. این انفجار، بزرگترین انفجار در تاریخ اندونزی به شمار می‌رود. در چنین شرایطی نوزادی به نام «کاسنو سوسرودی هارجو»، معروف به «سوکارنو» هنگاهی سحر به دنیا آمد. بر اساس باور مردم جاوه، حوادث طبیعی که در زمان تولد یک نوزاد رخ می‌دهد، تأثیر عمیقی بر سرنوشت آن نوزاد خواهد گذاشت و آنچه در زمان تولد سوکارنو رخ داده بود نشانه‌ای از ظهور راتو عادل که عدالت را به ارمغان خواهد آورد می‌نمود. این علامت نشان می‌داد که سوکارنو شخصی عادی نبود زیرا نشانه‌های طبیعی همچون انفجار ویرانگر کوه کلود و طلوع خورشید پس از تولدش به استقبال او آمده بودند. این حوادث نشان‌دهنده آن بودند که سوکارنو در جامعه‌ای پر از ظلم و رنج به دنیا آمده و تولد او نویدبخش امیدی تازه برای مردم اندونزی است. بر اساس همین باور، مردم جاوه تولد سوکارنو را با پیشگویی جایا بایا درباره ظهور راتو عادل مرتبط می‌دانند. (Syaeful Cahyadi, 2018,p. 4)

صد سال پس از اتمام جنگ‌های جاوه باز هم نماد راتو عادل زنده می‌شود و این بار به واسطه ژنرال «احمد سوکارنو» که در دفاعیه‌اش در دادگاه شهر باندونگ در سال ۱۹۳۰ در سخنرانی غرائی چنین گفت: «آقایان قاضی، لطفاً فکر کنید چه دلیلی دارد که مردم همیشه به آمدن «راتو عادل»

ایمان دارند و منتظر ظهور او هستند؟ چه دلیلی وجود دارد که سخن حضرت جایا بایا پیرامون آمدن او هنوز امیدی را در مردم زنده نگه داشته است؟ چرا ما اغلب می‌شنویم که در این روستا یا آن روستا یک «امام مهدی» یا «هرو چاکرا» یا منجی‌ای از نسل یکی از «ولی سنگو» (اولیاء نه گانه) ظهور کرده است؟ چون دل‌های مردم چنین گرایشی را دارند، آنها هرگز نمی‌خواهند به این زندگی قانع باشند انتظاری بی‌پایان در آنان موج می‌زند، آنان همیشه امیدوار به کمک هستند. همان‌طور که کسانی که در تاریکی‌اند، در هر ساعت، هر دقیقه و هر ثانیه در انتظار و امید می‌مانند و فریاد می کشند چه زمانی؟ کی خورشید طلوع خواهد کرد؟ Muhammad Fatkhan, 2019, vol 19 (no 2 ,p. 249)

احمد سوکارنو که نام اصلی‌اش «کاسنو سوسرودی هارجو» بود. در ۲۵ سالگی به جنبش ملی‌گرایی پیوست و به رهبری این حزب ضد امپریالیستی و ضد سرمایه‌داری برگزیده شد. همین بارقه‌های آمدن یک منجی دیگر برای مردمان کشاورز جاوا را زنده کرد. احمد سوکارنو بعد از آزادی از زندان عملاً به خدمت ژاپنی‌هایی درآمد که خود با پر رنگ کردن همین آموزه‌ی راتو عادل، اندونزی را اشغال کردند. ژاپنی‌ها به صورت گسترده اعلامیه‌ای را در سرتاسر اندونزی پخش کردند که متن آن را به پیامبر جایا بایا منسوب کردند: «ارتش ژاپن در اندونزی فرود می‌آید تا پیش‌بینی مرحوم اعلی‌حضرت جایابایا را برآورده کند. به یاد تو! زردپوست‌ها از شمال خواهند آمد تا مردم اندونزی را از بردگی هلندی‌ها آزاد کنند.» (Raditya, 2018,p. 23) سه روز بعد از تسلیم ژاپن در جنگ جهانی دوم، یعنی در ۱۸ اوت ۱۹۴۵ سوکارنو رسماً تشکیل جمهوری اندونزی به عنوان کشوری مستقل را اعلام کرد و احمد سوکارنو به عنوان «پدر ملت» شناخته شد. «رانگگاوارسیتا» که در دوران استعمار هلند زندگی می‌کرد و شاهد رنج مردم جاوه، به‌ویژه در زمان اجرای برنامه کشت اجباری و وضعیت پس از جنگ دیپونگورو بود، در آن زمان بحران یا عصر دیوانگی، شاید برای زنده نگه داشتن امید مردمان جاوا، در اثر خود به نام «سیرت جاکا لودنگ» بیان کرد که در «ویکو سپتا نگشتی» روزی به استقلال مردم اندونزی خواهد رسید. برخی از مردم جاوه بر این باور بودند که اگر این قول «رانگگاوارسیتا» را تفسیر کنند، عدد ۷-۷-۸-۱ به‌دست می آید. خوانش «سوریا سنگکالا» (از راست به چپ) تاریخ ۱۸۷۷سکاهی را نشان می‌دهد که طبق تقویم جاوه برابر با ۱۹۴۵ میلادی یعنی سال استقلال اندونزی است.

همان گونه که در پیش‌بینی «رانگگوارسیتا» نوشته شده بود، پس از دوره‌ی «کلا بندو» که در آن آرامش انسان‌ها از دست رفته است، به دوره‌ی «کلا سوبا» می‌رسیم که همه چیز تغییر خواهد کرد و در این دوره همه مردم خوشحال خواهند بود و این علامت به عنوان دلیلی بر آغاز یک دوره جدید به شمار می رود. دوره‌ی کلا بندو با آشفتگی و ویرانی‌های شدید توصیف می‌شود، که از دوره‌های قبلی هم وخیم‌تر است. وحشت این دوره معمولاً با حوادث طبیعی مانند زلزله، سیل، رعد و برق و آتش فشان همراه است. پایان دوره‌ی کلا بندو به معنای آغاز دوره‌ی کلا سوبا است. دوره‌ی کلا سوبا با شادی مردم عادی مشخص می‌شود، زیرا از ستم رهایی یافته اند. آنان با صلح به تأمین نیازهای روزمره پرداخته و چرخ های اقتصاد به حرکت درآمده است. نیازهای پوشاک و خوراک به خوبی تأمین می‌شود. این شواهد به خوبی با دوره‌ی سوکارنو تطبیق می‌کرد. تحقّق هدف مشترک مردم، آغاز زندگی جدید و رهایی از استعمار، یعنی استقلال اندونزی در دوران این راتو عادل جدید به وقوع پیوسته بود. سوکارنو در استقلال اندونزی بسیار فعال بود و به تدوین «اصول پانچاشیلا» به عنوان اصول اصلی کشور اندونزی پرداخت. این اصول عبارت بودند از توحید و باور به خدای یکتا، ایجاد جامعه‌ای عادل و متمدّن، ایجاد یک اندونزی واحد، دموکراسی به رهبری خرد نمایندگان مردم، و عدالت اجتماعی برای همه اندونزیایی‌ها. این اصول اساس قانون اساسی ۱۹۴۵ جمهوری اندونزی و متن اعلامیه استقلال اندونزی شد. (Ferry Taufiq, 2018,p. 73)

تجربه شخصی سوکارنو در دوران استعمار، زمانی بود که با کشاورزان فقیر ملاقات کرد که با وجود رنج همچنان پرشور و امیدوار بودند، زیرا به حقیقت پیشگویی «رنگاوارسیتا» درباره ظهور راتو عادل و استقلال در آینده باور داشته اند. روزی سوکارنو با کشاورزی به نام مارهان دیدار کرد و این ملاقات بعدها به یک ایدئولوژی «مارهاینیسم» تبدیل شد. مارهاینیسم به معنای یک ایدئولوژی است که از حقوق کشاورزان، افراد فقیر رنج‌کشیده و همه کسانی که تحت ستم و ظلم هستند، دفاع می‌کند. سوکارنو می‌گوید که این فعالیت دارای اساس است و دو پای آن در درون خود جامعه قرار دارد تا وضعیت جامعه را بهبود بخشد به طوری که هیچ کس تحت ستم و ظلم نباشد، هیچ کس شکسته نباشد و هیچ کس رنج نکشد. (Tim Medpress, 2014,pp. 53-54) ژنرال سوکارنو برای اتّصال ایدئولوژی اسلامی و اعتقادات بومی پیشا اسلام «اصول پنجگانهٔ پانچاشیلا» را برای سرزمین پهناور اندونزی طراحی کرد و معتقد بود این طرح از «عدالت اجتماعی» بومی سرزمین جاوار

بوده و جایگزینی برای دموکراسی سیاسی غرب است که در سرزمین‌های شرق و خاوردور نه تنها به دموکراسی اقتصادی و استقرار عدالت اجتماعی منجر نمی‌شود که با سرشت سرمایه‌داری مانع عدالت برای این مردمان روستایی و کشاورز می‌شود. او با یادآوری راتو عادل، قهرمان ملی اندونزی، یادآور می‌شود که استقرار نظام عدالت اجتماعی، آرزوی دیرینهٔ او و مردم اندونزی بوده است. (kahin,1970,pp. 123-125)

تثبیت اصول پانچاشیلا در قانون اساسی که در واقع ناکامی سیاسی گروههای اسلامی‌ای قلمداد می‌شد که این اصول را دارای مبانی التقاطی با بودیسم می‌دانستند، به رویارویی هویت فرهنگی ـ سیاسی این گروه‌های اسلامی با عقاید غیرمذهبی ملی‌گرایانه منجر شد. افزون بر این، گروههای اسلامی در معرض چالش با کِباتینان یا گروههای اهل تصوف جاوه‌ای قرار گرفتند. کباتینان در جاوه، در مبارزات ضدکمونیستی ۱۳۴۴ش (۱۹۶۵م)، به فعالیتهای مذهبی روی آورده بودند و ادّعا داشتند که سنّتهای آنها، مذاهبی همچون مسیحیت، آیین هندو و اسلام را دربرمی‌گیرد. حامیان کباتینان تصوف جاوه‌ای را با اصول پانچاشیلا منطبق می‌دانستند. (لاپیدوس، ۱۳۷۶،ص ص. ۲۷۲ـ ۲۷۸) یکی از عارفان برجسته اندونزی در آن زمان به نام «سوسروکارتونو»، به سوکارنو اشاره کرد و او را به عنوان «ساتریا پینینگیت» و «راتو عادل» دانست که برای هدایت اندونزی به سوی استقلال انتخاب شده است. به نظر او، سوکارنو که یک «ساتریا پینینگیت» و لذا امکان غیبت و رفتن در تاریکی را هم دارد، او به زندان می‌رود، امّا به زودی دوباره برخواهد خاست و اندونزی را رهبری خواهد کرد. این پیش‌بینی در حالی از سوی این عارف بزرگ بیان شد که صبح همان روز سوکارنو به چهار سال زندان محکوم شد. سوکارنو در فوریه ۱۹۳۴ به تبعید در منطقه فلورز محکوم گردید و از صحبت درباره سیاست منع شد. (Muhammad Muhibbuddin, 2019,p. 210) سوسروکارتونو همچنین گفت که سوکارنو موفق خواهد شد اندونزی را رهبری کرده و به جهان معرفی کند. سوکارنا به عنوان قهرمانی جهانی شناخته می‌شود و به «ساختن جهان جدید» می‌پردازد که شامل ارزش‌هایی همچون استقلال، جهانی بدون استعمار، برابری حقوق و کرامت انسانی و نظم جهانی جدیدی امن و عادلانه می باشد.

بیست سال بعد از استقلال اندونزی به دست احمد سوکارنو که مردمان جاوا روزی او را راتو عادل می‌دانستند، در سحرگاه اوّل اکتبر ۱۹۶۵، گروهی از افسران گارد ریاست جمهوری، با کودتای

ژنرال سوهارتو که حمایت دولت‌های غربی را داشت با کشتن حدود پانصد هزار تا یک میلیون نفر دولت احمد سوکارنو را ساقط کردند. در دوازدهم مارس ۱۹۶۷، شورای مشورتی خلق (مجلس اندونزی)، به خلع سوکارنو از ریاست جمهوری رای داد و چهار دهه فعالیت سیاسی مردی که زمانی به عنوان «راتو عادل» و «پدر ملّت» شناخته می‌شد پایان یافت. سوکارنو ۲۱ ژوئن ۱۹۷۰، بعد حدود سه سال حبس خانگی، در خانه خود در جاکارتا در سن ۶۹ سالگی درگذشت. هنوز هم احمد سوکارنو به عنوان رهبر استقلال اندونزی در میان مردم جاوایی به عنوان «راتو عادل» شناخته می‌شود. او حتّی توانست با ورود به مسأله فلسطین در سطح جهانی شهرت یابد، امّا وضعیت مردم در دوران حکومت او همچنان فاقد رفاه ماند و در غیاب سعادت، نمی‌توان ادعا کرد که راتو عادل در زمین حضور دارد. بنابراین، مردم همچنان و بعد از سوکارنو منتظر و امیدوار برای آمدن راتو عادل ماندند.

سوکارنو، راتو عادل جهانی

سوکارنو نه تنها در اندونزی تأثیرگذار بود، بلکه تأثیر بزرگی در سطح جهانی داشت. اندیشه‌های او همچون ملی‌گرایی، ضد اشغال، عدالت و برابری حقوق بشر، جهان را تغییر داده و الهام‌بخش برخی کشورها در مبارزه برای استقلال بوده است. (Sigit Aris Prasetyo, 2017,p. 4) فیلسوف مشهور انگلیسی به نام برتراند راسل، سوکارنو را یکی از بزرگ‌ترین متفکران قرن بیستم معرفی کرده است. همچنین امیلیو پی کورتز، شخصیت برجسته فیلیپینی، او را بزرگ‌ترین رهبر آسیا دانسته است. سوکارنو روابطی با رهبران کشورهای آسیا، آفریقا، اروپا و آمریکا، از جمله جواهر لال نهرو، ژوزف بروز تیتو، نورودوم سیهانوک، جمال عبدالناصر، کیم ایل سونگ، هوشی مین و فیدل کاسترو برقرار کرده است. (Ibid,pp. 1-3)

او به عنوان یک حاکم ملسلمان در سخنرانی‌اش در سال ۱۹۶۲ بیان کرده است: «تا زمانی که فلسطین به استقلال نرسد، اندونزی نیز در مقابل استعمار اسرائیل خواهد ایستاد» این سخنرانی به عنوان نشانه‌ای از حمایت اندونزی از فلسطین در مبارزه علیه صهیونیسم تلقی می‌شود. او بر این باور بود که بی تحرّکی در برابر این اشغال با قانون اساسی جمهوری اندونزی که در مقدمه‌اش آمده: «استقلال حقّ تمامی ملل است» مغایرت دارد. به نظر سوکارنو، فلسطین باید هرچه زودتر استقلال خود را به دست آورد. بر همین اساس سوکارنو تمام درخواست‌های اسرائیل را که از ابتدا خواهان روابط با اندونزی بود، رد کرد. در سال ۱۹۴۹، رئیس‌جمهور اسرائیل، چایم وایزمن، و نخست‌وزیرش،

بن گوریون، نامه‌ای به سوکارنو نوشتند تا استقلال اندونزی را تبریک بگویند و امیدوار بودند که اسرائیل بتواند روابطی با اندونزی برقرار کند. اما سوکارنو تنها با یک عبارت تشکر به تمام این نامه‌ها پاسخ داد. (Ibid,pp. 314-315) همین رویکرد باعث شد کم کم سوکارنو در چشم مردمان مسلمان جهان نیز به نوعی راتو عادل قلمداد شود. این موضوع زمانی ثابت شد که گلدمن در اواخر سال ۱۹۵۰ چندین بار از کشورهای آسیایی بازدید کرد تا روابط اقتصادی و تجاری برقرار کند، اما این هیئت تجاری نیز پاسخی مثبت از سوکارنو دریافت نکرد. او همچنین دستور داد که تیم ملی فوتبال اندونزی در سال ۱۹۵۸ با تیم فوتبال اسرائیل در جاکارتا یا تل‌آویو مسابقه ندهد. او در سال ۱۹۶۲ و در زمان برگزاری بازی‌های آسیایی در اندونزی دستور داد که اندونزی به شهروندان اسرائیل ویزا ندهد. (Ibid,pp. 316-317) هرچند سوکارنو درگذشته است، اما حمایت‌های او از عدالت جهانی و در رأس آن استقلال فلسطین، جای خود را در اندونزی باز کرده است. به عنوان مثال، در سال ۲۰۲۳، اندونزی ورود تمامی شهروندان اسرائیلی به سرزمین خود را نیز ممنوع کرد. چرا که راتو عادل معاصر آنان، احمد سوکارنو می گفت: «به تاریخ گذشته نگاه کن. آیا حقایق زمان‌های قبل و بعد از استقلال ما به وضوح نشان نمی‌دهند که تفرقه تنها ما را به سمت فروپاشی و شکست می‌برد؟ به آینده با چشم های کور نگاه نکن؛ گذشته را به عنوان آینه‌ای برای دیدن آینده بدان.» (Wirianto Sumartono, 2018,p. 203) مردم اندونزی بر اساس علائم منجی که «رانگگاوارسیتا» مطرح کرده است، سوکارنو را «ساتریو کینونجورو مورو کُنچورو» می‌دانند یعنی رهبری که با زندان آشناست و ملت خود را از بندهای زندان آزاد خواهد کرد و سپس به یک رهبر بسیار مشهور در سراسر جهان تبدیل خواهد شد. امّا «رانگگاوارسیتا» شش ویژگی دیگر هم برای «راتو عادل» معرفی می‌کند که مردمان اندونزی آن ویژگی‌ها را به افراد مشهور دیگر تطبیق داده‌اند.

مصادیق راتو عادل پس از سوکارنو

آموزه‌ی منجی گرایانه راتو عادل در میان مردمان اندونزی با ظهور دوران مدرنیته نه تنها کمرنگ نشد که لحظه به لحظه در تاریخ اجتماعی سیاسی اندونزی متأخّر پر رنگ تر گردید. پیشتر بیان شد که «رانگگاوارسیتا» در یکی از آثار خود هفت ویژگی راتو عادل را توضیح داده است. ویژگی

اوّل که شهرت جهانی پس از آزاد کردن امّت خویش از زندان بود، برای احمد سوکارنو است. امّا در هر دوره‌ای مردمان اندونزی با تطبیق دیگر ویژگی‌ها بر افراد مشهور، برخی از این افراد را به عنوان مصادیق «راتو عادل» می‌دانستند که در ادامه به نحو اجمال مطرح می‌گردد:

أ. «ساتریو موکتی ویبوو کِساندونگ کِسَمپار»: رهبری که دارای ثروت و قدرت است اما در وضعیتی سرزنش برانگیز قرار دارد و با تمام بدی‌ها مرتبط است. این رهبر به سوهارتو، دومین رئیس‌جمهور جمهوری اندونزی ۱۹۶۷-۱۹۹۸ و مسؤول کودتا تعبیر شده است.

ب. «ساتریو جینومپوت سُملا آتُر»: رهبری که توسط مردم منصوب شده، اما تنها در دوره‌ای از وقفه یا به عنوان میانجی عمل می‌کند. این رهبر به بی‌جی حبیبی، سومین رئیس‌جمهور جمهوری اندونزی ۱۹۹۸-۱۹۹۹ تطبیق داده شده است.

ت. «ساتریو لِلونو تَپا نگرام»: شخصیتی که به تمام جهان سفر می‌کند و دارای سطح روحانی مذهبی قابل توجهی است. این شخصیت به عبدالرحمن واحد، چهارمین رئیس‌جمهور جمهوری اندونزی ۱۹۹۹-۲۰۰۰ تفسیر گردیده است.

ث. «ساتریو پینینگیت هَامونگ تووُه»: رهبری کاریزماتیک که از نسل اجدادش ظهور کرده است. شخصیت مورد نظر، به عنوان دختر سوکارنو به نام مگاواتی سوکارنوپوتری، و رئیس پنجم جمهوری اندونزی (۲۰۰۰-۲۰۰۴) تفسیر می‌شود.

ج. ساتریو بویونگ پَمبُکانینگ گاپورو»: رهبری که به مکان‌های مختلف می‌رود و به عنوان بنیان‌گذار دروازه‌ای به دوران طلایی شناخته می‌شود. بسیاری از مردم اندونزی بر این باورند که شخصیت مورد نظر همان «سوسیلو بامبانگ یودویونو» است. او می‌تواند ملّت اندونزی را به خوبی رهبری کند اگر بتواند با قدرت «ساتریا پینینگیت» یا حداقل با یک روحانی واقعی که به فکر منافع تمام مردم اندونزی است، همکاری کند تا دروازه‌های مشعل‌دار جهان گشوده شود. تکیه صرف بر بروکرات‌ها و تکنوکرات‌ها نمی تواند به خوبی حکومت را برقرار کند. تهدید حوادث طبیعی، تجزیه ملّت و آنارشیسم، در کنار طوفان‌های مداوم، سیاست‌های اتخاذ شده را بی‌اثر خواهد کرد. با این حال، زنی به نام لیا آیدن که خود را راتو عادل معرفی می‌کند، حکومت سوسیلو بامبانگ یودویونو را باطل می‌داند. او خود را مروج وحی خداوند از طریق جبرئیل معرفی کرده و ادعا می‌کند که توانایی پیش‌بینی قیامت را دارد. او کتابی ۲۳۲ صفحه‌ای به نام «اجازه بدهید تا یک سرنوشت را توضیح

دهم» را در مدت ۲۹ ساعت نوشته است. در سال ۱۹۹۸، لیا خود را راتو عادل معرفی کرد که قبل از قیامت در جهان ظاهر شده تا امنیت و عدالت را برقرار کند. لیا آیدن ادعا می‌کند که وحی‌ای به رئیس‌جمهور اندونزی در تاریخ ۲۳ نوامبر ۲۰۰۸ ساعت ۹:۳۰ نازل شده که نشان می دهد حکومت او دستورات خداوند را نادیده گرفته است. بخشی از آن چنین آمده است: «این نامه من است که شامل فتوای حذف حاکمیت تو به عنوان رئیس‌جمهور اندونزی می باشد. من به تو فرصتی برای انتخاب مجدد نخواهم داد و حکومت تو به هرج و مرج خواهد انجامید. من تو را خوار می‌کنم و سلطنت خود را به هر قیمتی برقرار خواهم کرد.» (Arif Subekti, 2021, vol 01, no 2: 200-201)

ح. «ساتریا پیناندیتو سینیسهیان واهیو»: رهبر مذهبی که به گونه‌ای توصیف شده که مانند امام مهدی عمل می‌کند و همواره بر اساس قوانین و دستورات خداوند متعال عمل خواهد کرد. با ظهور این رهبر ملت اندونزی به عصر طلایی واقعی دست خواهد یافت و جهان پر از عدالت خواهد شد و همه مردم به زندگی مطلوب خواهند رسید. (Tribudi Marhaen Darmawan dan Nurahmad, 2007, 167-168)

جمع بندی و نتیجه گیری

مردم جزایر جاوایی در آموزه‌های ادیان بدوی خویش، معتقد به آمدن یک منجی موعود بوده و برای آن علائمی را مطرح کرده‌اند. علائمی که پاره‌ای از آن به مسائل و اتفاقات طبیعت برمی‌گردد و بخشی دیگر، اخبار آینده است. استعمار مسیحیت هلندی نوعی مسیحا باوری را نیز به مردمان این سرزمین شناساند. از سوی دیگر با آمدن اسلام به جزایر مالایی و هندو جاوا، این آموزه با آموزه‌ی مهدی موعود ترکیب و برای مردمان دهقان و کشاورز اندونزی که همیشه از ظلم حاکمان استعمارگر و اتفاقات پر شمار طبیعت خاور دور مثل آتشفشان و سیل و باران‌های سیل آسا و زلزله به امید روزهای خوب روزگار می‌گذراندند، منجی موعودی را تحت عنوان «راتو عادل» یا شاهزاده عادل پررنگ کرد. اوّل بار پادشاهی حکیم به نام عالیجناب جایا بایا این عنوان را مطرح کرد. در اندیشه مردمان اندونزی، این منجی می‌تواند یک فرد خاص نباشد بلکه می‌تواند حکایت از دوران و برهه‌ای خاصّ داشته باشد. راتو عادل بر خلاف منجیان ادیان ابراهیمی لزوماً مرد نیست. این منجی می‌تواند در دوره‌های متفاوت تکرار شونده باشد. در تاریخ اندونزی سه راتو عادل بسیار مطرح هستند: نخست،

شاهزاده دیپونگورو که با استعمار هلند جنگید؛ دوم احمد سوکارنو که باعث استقلال اندونزی شد و سومین و مهمترین راتو عادل که مطابق پیشگویی‌های «رانگگاوارسیتا» یک منجی جهانی و قابل تطبیق با مهدی موعود است تحت عنوان «ساتریا پیناندیتو سینیسهیان واهیو» یعنی رهبر مذهبی عصر طلایی معرفی می‌شود. او تنها موعود و راتو عادل معرفی شده‌ای است که هنوز ظهور نکرده است.

منابع

لاپیدوس، ایرا ماروین، (۱۳۷۶)، *تاریخ جوامع اسلامی قرن نوزدهم و بیستم*، ترجمه: مدیر شانه‌چی، محسن، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد

References

Achmad Sri Witala. (2017) *Sejarah Raja-Raja Jawa Dari Kalingga Hingga Mataram Islam*, Yogyakarta: Araska Publiser.

Arif Subekti. (2021) *Messianisme dalam Gerakan Sosial-Keagamaan di Indonesia.* Historiography: Journal of Indonesian History and Aducation. Vol 01 no 2

Ferry Taufiq, (2018) *Wasiat-Wasiat Revosioner Bung Karno*. Yogyakarta: Araska.

Gusti Garnis Sasmita dkk. (2018) *Serat Jangka Jayabaya: Selasi Sastra, Sejarah dan Nasionalisme*. Jurnal HISTORIA Volume 6, Nomor 2

Hadiwijaya. (2010) *Tokoh-tokoh Kejawen, Ajaran dan Pengaruhnya*. Yogyakarta: Eule Book, Kelompok Penerbit Pinus.

[1]Kade Sri Yudari dan Ni Wayan Karmini. (2021*) Ratu Adil Kstaria Piningit Dan Zaman Edan: Wacana Futurologi Dalam Serat Kalatidha*. Jurnal Dharmasmrti volume 21 nomor 1

Kahin, George McTurnan, (1970) Nationalism and revolution in Indonesia , Ithaca, Mich.

Koentjaraningrat, (1994) *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka,

M. Hasanudin Wahid, (2023) *Perang Diponegoro Sebagai Tendangan Bola Salju Kemerdekaan Indonesia*. Jurnal Vactum. vol 12 nomor 2

Muhammad Fatkhan, (2019) *Sosok Ratu Adil Dalam Ramalan Jayabaya.* Refleksi: Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam vol 19 no 2

Muhammad Muhibbuddin, (2019) *Sosrokartono Kisah Hidup dan Ajaran-Ajarannya*. Yogyakarta:Arsaka

Mukhlisin dan Damarhuda, (1999) *Ratu Adil dan Perjalanan Spiritual Megawati*. Bali: Yayasan PurbAkala.

Peter Carey, (2019) *Kuasa Ramalan Pengeran Diponegoro dan Akhir tatanan Lama di Jawa 1785-1855 jilid 2*. Diterj Parakitri T. Simbolon. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia

Peter Carey. (1986) *Asal-Usul Perang Jawa*, Jakarta: Pustaka Azet

Purwasito, A. (2017). *Imageri India*. Surakarta: UNS Press.

Raditya, Iswara N, (2018) "Tjokroaminoto: Ratu Adil, Mesias, dan Titisan Dewa Wisnu - Tirto.ID". tirto.id (in Indonesian)

Rustini. (2024) *Kajian Teologis-Pedagogis-Metafora Ratu Adil di Gereja Kristen Jawa dan Implikasinya Terhadap Pendidikan Kristen.* Universitas Kristen Indonesia 2024

Sartono Kartodirdjo, (1984) *Ratu Adil*. Jakarta: Sinar Harapan

Sartono Kartodirdjo, (1992) *Ratu Adil*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Sartono Kartodirdjo, (1993) *Pengantar Sejarah Indonesia Baru 1500-1900 Dari ImporiumSampai Imperium*, Jilid I. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama

Sigit Aris Prasetyo, (2017) *Dunia Dalam Genggaman Soekarno*. Tangerang: Penerbit Imania

Simuh. (1988). *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati* . Jakarta: UI Press.

Syaeful Cahyadi, (2018) *The Master Book of Soekarno*: *Kisah-kisah Abadi Sang Ideolog*. Yogyakarta: Roemah Soekarno

Tarumentor, (1967) *Aku Pangeran Diponegoro*, Jakarta: Gunung Agung

Taufiq Abdullah, (1987) *Islam dan Masyarakat; Pantulan Sejarah Indonesia.* Jakarta: LP3ES

Tim Medpress (2014) *Pokok-pokok Ajaran Marheneisme Menurut Soekarno*. Yogyakarta : Media Presindo

Tribudi Marhaen Darmawan dan Nurahmad, (2007) *Perjalanan spritual; menelisik Jejak Satrio Piningit*. Semarang: Citra Karya Multimedia

Wirianto Sumartono. (2018) *Jas merah: Pidato-pidato Spetakuler Soekarno Sepanjang Masa*. Yogyakarta Laksana

Studies in Comparative Religion and Mysticism
Online ISSN: 2676 - 5195
University of Sistan and Baluchestan

The Status of Jesus, Son of Mary, in Shi'a Tradition

Seyed Hosein Biriae

1.Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Hakim Sabzevari University, Khorasan Razavi, Sabzevar, Iran. E-mail: s_h_birea@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 10 May 2025
Received in revised form: 26 June 2025
Accepted: 16 August 2025
Published online: 23September 2025

Keywords:
Jesus,
narrations,
Shia,
Islam

ABSTRACT

Although the community of Jesus (PBUH) is described in the Quranic literature as the closest people in friendship to the community of Muhammad (PBUH), the lack of a harmonious approach among them towards Christ (PBUH) and the diminution of his special position in the view of Muslims have caused this closeness and affinity not to be felt as much as it should be in their common communities. In view of such damage, the present study, while utilizing the tools of document-library collection and descriptive-analytical methods, has attempted to reflect the high status of Jesus (PBUH) in detail using the narrative sources of Shiite Islam, and finally to examine the possible reason for the absence of his name in some of the news. The findings indicate that, firstly, the personality traits of the son of Mary (PBUH) are not limited to his personal life and personal realm, and a significant and noteworthy part of it should be sought and understood through reports related to his interaction with other beings in the visible and even the unseen world. Secondly, the frequent mention of Jesus (PBUH) on a few occasions by the Holy Prophet (PBUH) and his successors indicates the depth of their love and devotion towards Jesus (PBUH); however, due to the different fate of Jesus (PBUH) and the differences in his nature and identity, some narrations among the prominent and distinguished prophets have refused to mention his name, and a few other narrations have followed this method without any apparent reason.

Cite this article: Biriae, S.H. (2025). The Status of Jesus, Son of Mary, in Shi'a Tradition. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 9 (2), 29-68. DOI: http//d Joi.org/10.22111/jrm.2025.49660.1225

© The Author(s). Biriae, Seyed Hosein Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49660.1225

Introduction

In the Quranic teachings, the followers of Jesus (PBUH) are introduced as the closest group to Muslims in love and friendship. This Quranic perspective provides a suitable basis for convergence and interaction between the two religious communities of Islam and Christianity. However, in practice, this closeness and understanding have not been manifested as expected in the joint Muslim and Christian communities. One of the main factors of such a gap is the difference in attitudes and perceptions towards the personality of Jesus (PBUH) and his position in the belief systems of both religions. While Christians consider him to be the embodiment of divinity and the center of their faith, in Islamic belief, Jesus (PBUH) is a great prophet and miracle worker, but neither God nor his son. The above fundamental difference has created an obstacle to dialogue and consensus between the two communities. Therefore, the main purpose of this research is to examine the position of Jesus (PBUH) in Shiite traditions and analyze the existing capacities to strengthen Islamic-Christian dialogue based on these sources. The main questions of the research are: How is Jesus (PBUH) introduced in Shiite traditions? What kind of respect is shown to him in these narrations and can these capacities be used for religious convergence?

Research Method

The present research was conducted using a descriptive-analytical method and library resources. In this direction, an attempt has been made to present a comprehensive picture of his position in the Shiite tradition by collecting and classifying Shiite narrations related to Jesus (PBUH). The narrations under study have been classified and followed up in two general categories: “Inside reports” and “Other reports”. Also, for a more detailed analysis, the hadith data have been divided into four types of veneration: overt veneration (narratives that explicitly praise Jesus (PBUH), implicit veneration (narratives that implicitly refer to his life or teachings), exclusive veneration (narratives that specifically refer to Jesus (PBUH), and comprehensive veneration (narratives that mention him alongside other prophets). These divisions help the audience to better and more deeply understand the different dimensions of Jesus (PBUH)’s personality in Shiite traditions.

Discussion

A review of the available sources revealed that although the content of the works of Western researchers about Jesus (PBUH) in Islam provides valuable information, most of them have neglected Shiite hadith sources. For example, Neil Robinson, in his book Christ in Islam and Christianity, has focused more on common Christian readings of the Quranic verses and has not made much use of Islamic hadith sources. Mahmoud Ayyub in A Muslim View of Christianity has tried to use Islamic narrations, but his method of analysis is not clear. Jorn Leerwick's Image of Jesus Christ in Islam also only mentions a few narrations and does not make much use of reliable Shiite sources. In contrast, some works such as Jesus Through the Quran and Shi‘ite Narrations with an introduction by Muhammad Leggenhausen have merely collected verses and narrations and lack analysis. Samuel Zimmer in The Moslem Christ, also strongly influenced by Christian sources, considers the data of the Quran and Islamic narrations incomplete and describes Muslims as incapable of understanding the message of Jesus (pbuh). A similar situation is seen in the field of Persian articles. The article "An Empathetic Study of the History of Jesus Christ (pbuh) in the New Testament and Shiite Narratives" focuses more on convergence strategies than on analyzing the personality of Jesus (pbuh). Gholamreza Akrami's article titled "Comparing the Lives of Shiite Imams with Jesus (PBUH)" also uses a comparative approach to introduce Jesus (PBUH) as a perfect example of a pre-Islamic Muslim. Two other articles, "Jesus (PBUH) in Sheikh Saduq's Hadith Discourse" by Hossein Barati and "Jesus (PBUH) in Al-Kafi's Hadiths Compared to Jesus in Christianity," also focus solely on the works of Ibn Babawayh and Kulayni, neglecting other Shiite sources.

In the present study, an attempt has been made to gain a deeper understanding of the various dimensions of the personality of Jesus (PBUH) by focusing on Shiite narrations. For this purpose, the hadith data were considered and followed up under two major chapters, “Jesus (PBUH) and the World of the Visible” and “Jesus (PBUH) and the World of the Unseen”. The first chapter deals with the relationship of Jesus (PBUH) with humans, animals and

inanimate objects, and the second chapter is dedicated to his relationship with God, angels, Satan and jinn. This division helps to understand and recognize the role of Jesus (PBUH) in the network system of existence in a more comprehensive way. It is noteworthy that two important factors, namely the lack of experience of death by Jesus (PBUH) and the Christian belief in his divinity, have caused some Islamic narrations to refrain from mentioning his name among the great prophets, despite his proximity to the Islamic era. However, overall, Shiite traditions give Jesus (PBUH) a high status and present him as having special dignity, extraordinary knowledge and power, and a special connection with the unseen world.

Conclusion

The present study shows that Shiite hadith sources have a wide potential for a more accurate understanding of the personality and status of Jesus (PBUH) and can provide an effective platform for effective dialogue between Muslims and Christians. This understanding not only helps to resolve historical misunderstandings, but can also play a role in achieving peace between the two religious communities; as is also referred to in the verses of the Quran with the word "affection". Considering the spread of apostasy and atheism in the present era, it is suggested that an independent study be conducted to examine the necessity of a common understanding of the status of Jesus (PBUH), focusing on the sacred texts of Islam and Christianity. Undoubtedly, such research can help identify the harms caused by negligence in this field and provide solutions to strengthen faith and progressive coexistence among believers.

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

جایگــاه عیــسی بن مریم(س) در روایات شیعی

سید حسین بیریایی[۱]

۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه ادیان و عرفان دانشگاه حکیم سبزواری، خراسان رضوی ، سبزوار ، ایران. رایانامه: s_h_birea@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۲/۲۰
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۴/۵
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴ /۵/۲۵
تاریخ انتشار : ۱۴۰۴/۷/۱

واژه‌های کلیدی:
عیسی،
روایات،
شیعه،
اسلام

چکیده

اگرچه در ادبیات قرآنی امت عیسی(ع) نزدیکترین مردمان در دوستی با امت محمد(ص) توصیف شده‌اند ولی فقدان رویکرد هم‌آهنگ در میان ایشان نسبت به مسیح(ع) و نیزکمرنگ‌بودن جایگاه ویژه‌ی وی در نظرگاه مسلمانان سبب شده تا آنچنان که باید این انس و قرابت در اجتماعات مشترک آنها احساس نگردد. با نظر به چنین آسیبی تحقیق پیش‌رو ضمن بهره‌گیری از ابزار گردآوری اسنادی-کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی تلاش کرده است تا با استفاده از منابع روایی اسلام شیعی منزلت بلند عیسی(ع) را به تفصیل منعکس سازد و در انتها به بررسی دلیل احتمالی غیبت نام وی در برخی از اخبار بپردازد. یافته‌ها حاکی از آنست که اولاً ویژگی‌های شخصیتی فرزند مریم(س) به زیست فردی و قلمرو شخصی او محدود نشده و بایستی بخش چشمگیر و شایان‌توجهی از آن را در خلال گزارش‌های مربوط به تعاملش با دیگر موجودات عالم شهود و حتی جهان غیب جستجو و فهم کرد. ثانیاً یادکرد مکرر مسیح(ع) به اندک مناسبتی از جانب پیامبر خاتم(ص) و اوصیای او خبر از عمق محبت و ارادت ایشان نسبت به عیسی(ع) می دهد؛ با این همه اما به سبب فرجام متفاوت مسیح(ع) و اختلاف در طبیعت و هویتش، روایاتی در شمار پیغمبران شاخص و طراز از بردن نام وی استنکاف ورزیده و معدود دیگری از اخبار هم بدون دلیلی پیدا از این شیوه تبعیت کرده‌اند.

استناد: بیریایی،سیدحسین؛ (۱۴۰۴). جایگـاه عیـسی بن مریم(س) در روایات شیعی . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۹ (۲)، ۶۸-۲۹.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49660.1225

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. بیریایی،سید حسین

مقدمه

سـرعت و سـهولت ارتباط‌گیری با دیگر مردمان جهان را می‌توان دو مؤلفه تاریخ‌سـازِ عصـر حاضـر قلمداد کرد. در چنین دورانی یکی از ضروریات جوامع توحیدی، بازخوانی باورها و اندیشه‌های ادیان ابراهیمی اسـت به گونه‌ای که منتج به تقریب خوانش‌های گوناگون و تفاهم حداکثری پیروان ایشان و در نهایت تحقق صلح گردد. این مهم اما حاصل نگردد جز آنکه در نخستین گام چنین اجتماعاتی نسـبت به بنیانگذران ادیان یکدیگر نگاه همسـو و مشـابهی را تجربه کنند. در این راسـتا به نظر می‌رسـد می‌توان تلاش برای بازشـناسـی عیسی(ع) از مجرای منابع اسلامی را مصداق عینی همین تقریب و مفاهمه البته در دایره‌ی پیروان مسیحیت و اسلام قلمداد کرد.

درباره‌ی شناخت پایه‌گذار مسیحیت از طریق مزبور به ویژه از پرتو اخبار و مرویات، پیش‌تر نیل رابینسـون(Neal Robinson) در اثر کم نظیرش Christ in Islam and Christianity داده‌های درخوری از فرزنـد مریم(س) و کیش او ارائه کرده ولی نامبرده نسـبت به جوامع حدیثی بی اعتناء بوده اسـت. نیز درتوضیح آیات قرآن غالباً تفاسیری را ترجیح داده است که بیشترین هم خوانی را با خوانش رایج مسـیحی دارد. محمود ایوب اما در کتابش A Muslim View of Christianity از روایات گوناگونی بهره برده ولی منطق ایوب در گزینش روایات و آیات باب مفهوم نیسـت و به نظر می‌رسـد تحقیق از حیث روشی با کاستی روبروست. در کنار همه‌ی ویژگی‌های شایسته‌ی کار اُدب جورن لیرویـک (Oddbjørn Leirvik) در Image of Jesus Christ in Islam ، او در بخش عیسی(ع) از منظر احادیث با ذکر چند خبر گزارش خود را به پایان می‌برد. مضافاً به اینکه در سنت شـیعی از منابع اصـیل و دست اول استفاده ننموده و معدود روایات ذکر شده را نیز به کتب متفرقه مستند کرده است.

فـارغ از مقـدمـه‌ی فـاخر محمـد لِگنهآوزن (Muhammad Legenhausen) در کتاب مهدی منتظرالقائم موسـوم بهJesus Through the Quran and Shi‘ ite Narrations هم تنها به انعکاس آیات و روایات مربوطه و برقراری تبویبی نظامند بین آنها مبادرت گردیده و از ارائه هر گونه نظری نسبت به محتوای کار پرهیز شده است. بررسی کتابThe Moslem Christ اثر ساموئیل م. زمر(Samuel M. Zwemer) نیز نشـان می دهد نویسـنده به دلیل عدم آشـنایی کافی با منابع اسـلامی، به طرز چشـمگیری تحت تاثیر منابع مسیحی قلم زده است. از متن اثرش برمی‌آید بر این

باور بوده که عهدجدید به ویژه بخش اناجیل، گزارش کاملی از تعالیم عیسی(ع) را در اختیار گذاشته ولی قرآن و روایات اسلامی در این باب دچار کمبود و نقص می‌باشند و به همین خاطر مسلمانان قادر نیستند جزئیات و ظرایف پیام مسیح(ع) را فهم نموده و به سائرین انتقال دهند.

اما مقاله‌ی «بررسی همدلانه تاریخ عیسی مسیح (ع) در عهدجدید و روایات شیعی» که از قلم نویسنده‌ی پژوهش پیش‌روست تنها به استخراج راهکارهایی به هدف تقریب خوانش اسلام شیعی و مسیحی از مسیحیت مبادرت کرده است و تمرکز خاصی بر شخص عیسی(ع) ندارد. در مقاله‌ی غلامرضا اکرمی با نام «مقایسه و مقارنه زندگی و شخصیت امامان شیعه(ع) با زندگی و شخصیت حضرت عیسی(ع)» هم اگرچه محور، مسیح(ع) است ولی مؤلف با اختیار رویکرد مقایسه‌ای (و نه توصیفی) تلاش می‌کند تا نشان دهد فرزند مریم(س) به لحاظ روحی از آغاز به ولایت امامان شیعه مومن بوده است. وی بیشتر مایل است مسیح(ع) را نمونه تمام عیار یک مسلمان راستین در عصر پیش از ظهور اسلام معرفی کند. اما دو مقاله‌ی دیگر یعنی «حضرت عیسی (ع) در گفتمان حدیثی شیخ صدوق» از حسین براتی و مقاله‌ی«عیسی (ع) در روایات الکافی در مقایسه با عیسی در مسیحیت» هم توجه‌ی خود را بر شناخت این پیام‌آور از پرتو آثار ابن بابویه قمی و کتاب کافی کلینی(ره) معطوف کرده و استفاده‌ای از دیگر منابع روایی شیعی ننموده‌اند.

به هر روی اگرچه هریک از این کتب و مقالات حاوی گزارش‌های درخوری از موقعیت رفیع عیسی(ع) هستند ولی به نظر می‌رسد هیچکدام اهتمام متمرکز خویش را صرف انعکاس تفصیلی عرصه و ابعاد جایگاه وی نکرده و به عبارت دقیق‌تر رسالت متفاوتی را برای خود تعریف نموده‌اند. شاید ـ با وجودی که قرآن امت عیسی(ع) را نزدیکترین مردمان در دوستی با امت پیامبر خاتم(ص) معرفی و توصیف می‌کند ـــ بی‌توجهی به همین جایگاه بوده است که سبب شده تا نه تنها عظمت مقام این پیام‌آور ناشناخته باقی بماند که در میدان عمل نیز انس و احساس قرابت درخوری در روابط میان مسیحیان و مسلمانان حکمفرما نباشد. با این توصیفات، مسأله‌ی اصلی پژوهش حاضر آنست که ضمن بهره‌گیری از ابزار گردآوری اسنادی‌ـــکتابخانه‌ای و روش توصیفی‌ـــتحلیلی دریابد داده‌های روایی در منابع حدیث شیعه منزلت عیسی(ع) را چگونه توصیف و ترسیم می‌کنند تا از پرتو آن نه تنها اسلام‌باوران که کلیسا نیز به صورت مستند و شفاف دریابد مسیح(ع) در نظرگاه پیشوایان اسلامی از چه رتبه و مقامی برخوردار است و پیرو آن طرفین کمتر بر طبل اختلاف

بکوبند و با اشتیاق مضاعفی فضا را برای گفتگوهای طرفینی بر محور منابع مقدس فراهم آورند و در نهایت هم انس و ارتباط نزدیکتری را در کنار یکدیگر تجربه کنند.

یادآور می‌شـود دغدغه‌ی این پژوهش آنسـت که تنها توصـیفی تا حد امکان گسترده و عمیق از مرتبت فرزند مریم(س) در احادیث شیعی به دست دهد و در پیگیری این مهم به هیچ‌روی در صدد ارزش‌گذاری مرویات نیسـت. ناگفته پیداسـت شـماری از روایات وارد شـده به منابع شیعی از اتقان سـندی برخوردار نمی‌باشـد و نمی‌تواند مبنای موضع‌گیری به ویژه در امور اعتقادی واقع شود. اما از دیگر سـوی نیز در میان همین منابع پالایش ناشده، روایات اصیل که حکایتگر شایانی برای واقعیت بوده و برگرفته از چشمه‌سار عصمت است حضور دارند. در برخی موارد، فراوانی آنها تا حد و اندازه‌ای اسـت که می‌توان به صـحت مضـمون‌شـان اطمینان یافت. روایات غیرمعتبر نیز از لحاظ شـناخت تاریخی اندیشـــه‌ها مفیدند. این روایات از قرن ســـوم و چهارم هجری تاکنون در کتب مختلف نقل شـده‌اند و اطلاعات مفیدی از برداشـت مسـلمانان به ویژه طبقه‌ی عالمان و راویان، از تاریخ انبیا و کیش ایشـان به دسـت می‌دهند. این برداشـت‌ها گاه زاییده‌ی احادیث ساختگی است و گاه بستری برای تولد احادیث دروغین است. وانگهی بسیاری از همین داده‌ها نقطه‌ی آغاز مناسبی برای تحقیق و پژوهش‌های ادیان ابراهیمی به شمار آیند و بتوانند همچون جرقه‌ای در ظهور دیدگاه‌های تاریخی نو نقش‌آفرین‌ی کنند.

۱. مسیحیان، مسلمانان و کم‌مهری به جایگاه عیسی(ع):

در آیه سـیزدهم از سوره شوری خطاب به پیامبر اسلام(ص) آمده است: «خداوند شرع و آیینی که برای شما مسلمانان قرار داد، حقایق و احکامی است که نوح را هم به آن سفارش کرد و بر تو نیز همان را وحی کردیم و به ابراهیم و موسـی و عیسی هم، آن را سفارش نمودیم که دین خدا را بر پا دارید و هرگز تفرقه و اختلاف در دین مکنید». همسـوی با مفاد قرآن، منابع روایی شـیعی نیز افراد مذکور در این آیه را شـخصـیت‌هایی معرفی می‌کند که پیوسـته اسـباب هدایت ابنا بشری را فراهم سـاخته و آدمیان را به سوی فرمانبرداری از خداوند سوق دادند. خیرخواه ایشان شدند و در این راه از تحمل هرگونه آزار و اذیتی دریغ ننمودند(ابن طاووس، ۱۴۰۹ق.، ج۱، ص.۲۸۴). شـیخ صـدوق هم به عنوان یکی از اثرگذارترین نمایندگان تفکر شـیعی، اعتقادش را درباره ایشـان چنین منعکس

می‌کند: «همانا اینان بی‌گناه و معصـــوم بوده، از هر گونه ناپاکی، پیراســـته‌اند. نه اهل گناه صـــغیره هســـتند و نه کبیره. از آنچه خداوند به ایشـان فرمان دهد، سـرپیچی نمی‌کنند و اموری را که به آن امر شـده‌اند گردن می‌نهند. هرکس در بخشـی از احوالات ایشـان، منکر عصـمت‌شان شود آنها را به درسـتی نشناخته است. باور ما در موردشان این است که آنها از هر حیثی کامل و تمام هستند و به ابتدا تا انتهای امورشـــان علم و آگاهی دارند. [همچنین] در هیچیک از احوالات خویش به نقصـــان، عصیان و جهل توصیف نمی‌شوند»(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۲۵، ص.۲۱۱).

مســتندات فوق جملگی بر وجود نگاهی همسو نسبت به بنیانگذران ادیان یهودیت، مسیحیت و اســـلام، در مکتب شـــیعه صـــحه می‌نهد. اما ضـــرورت تحقق خارجی چنین رویکرد هم‌آهنگی تا آنجاســت که به باور احادیث شـیعی برای فردی که نسـبت به یکی از پیامبران یا جانشـینان ایشان بی‌ادبی روا دارد عقوبت سختی در نظر گرفته شده است(طوسی، ۱۴۱۴ق، ص.۳۶۵). بعید نمی‌نماید اطلاق بی‌ادبی مزبور در ادبیات روایی نمونه‌های دورتر چون مصادیق گوناگون بی‌توجهی و کم‌مهری را نیز در برگرفته و فاعلش بایستی دراین‌باره پاسخگو باشد.

با توجه به این پیش‌درآمد، اگر گزارش‌های روایی به‌جامانده از عملکرد توده‌ی مسیحیان و نیز رفتار خارجی امت اســلام در قبال عیســی‌باوران مورد بررســی دوباره‌ای قرار گیرد، روشـــن می‌گردد جایگاه حقیقی مسیح(ع) از سوی هر دو گروه چندان مورد عنایت و توجه نبوده است.

اگرچه شـاید پیروان عیسی(ع) مدعی‌اند که پیوسته در راستای پاسداشت فرزند مریم(س) و احیای کیش او کوشیده‌اند و حتی در عصر پیامبر اسلام(ص) پیشنهاد مباهله را هم در همین راستا پـذیرفتنـد داده‌هـای حـدیثی ولی غیر این را گواهی می‌دهـد. به باور روایات، مســـیحیان از همان روزهای بعد از پایان حیات زمینی عیســـی(ع) انجیل نخســـتین را گم کردند و اندیشـــه‌های ناب مســیح(ع) را تحریف نمودند. تصــلیب، فدیه و رســتاخیز عیســی(ع) از مردگان را بدعت نهادند؛ و عاقبت با خدا انگاری فرزند مریم(س)، وی را از دســـترس بشـــر دور ســـاختند و با مجموعه‌ی این رفتارها نسبت به او بی‌مهری روا داشتند(کوفی، ۱۴۱۰ق، ص.۸۸).

دراین‌باره اما عملکرد مسـلمانان هم چندان قابل دفاع نبوده، شـایان بازنگری است. با آنکه آنها در ساحت نظری پیوسته عیسی(ع) را صاحب شریعت، پیغمبر اولوالعزم، واجب التعظیم و نزدیکترین رسول الهی به عهد پیامبراسلام(ص) قلمداد نموده و پیروان وی را هم بنابر دیدگاه قرآنی نزدیکترین

مردمان در دوستی با مسلمانان معرفی می‌کنند(سوره مائده: ۸۲) ولی به نظر می‌رسد ایشان نیز چون پیوسته خوف مواجهه با آموزه‌های مسیحیت تبشیری و مبلغان آن را داشتند در عمل به خطایی بس عمیق و راهبردی دچار شدند. به دیگر سخن این اجتناب و مالاندیشی سبب گردیده تا انحرافات توده‌ی مسیحیان را به پای مسیحیت اصیل و پیام‌آورش بنویسند و حتی به آن بخش از تعالیم عیسوی(ع) که هنوز هم در بخش مسلمات تاریخ ثبت و ضبط است(الویری، ۱۳۹۰، ص.۳۵)، ناخودآگاه اقبال چندانی نشان ندهند. غافل از اینکه اولاً بنابر دیدگاه اسلام مردمان عصر فترت یعنی جماعتی که بعد از حیات زمینی مسیح(ع)، پیش از طلوع اسلام بر طبق آموزه‌های مزبور زیستند بدون تردید رهیافته‌گان و مهتدیانِ عصر و دوران خویش به شمار آمده و شهدا و صالحانی هم که بین عیسی(ع) و محمد(ص) زندگی کردند و به طور بدیهی از همین تعالیم عیسوی(ع) بهره بردند شایسته‌ی احترام بوده و هستند(مجلسی، ۱۴۲۳ق، ص.۴۶۲).

ثانیاً در منظومه‌ی اخبار، به شکرانه‌ی ارسال مسیح(ع)(علی بن موسی، ۱۴۱۵ق، ص.۱۷۹) و فروفرستادن انجیل که در واقع جامع عمده‌ی کلمات و مواعظ منسوب به این پیام‌آور است، خداوند مورد حمد و ستایش قرار می‌گیرد(ابن طاووس، ۱۴۱۵ق، ص.۱۷۹) و در ادبیات روایی شیعی، هم‌آهنگ با کاربست عنوان «ذخیره الاولیاء» در مورد مهدی(عج)، برای فرزند مریم(س) عنوان «ذخیره الانبیاء» به کار می‌رود. احتمالاً به خاطر وجود همین توصیفات متراکم و تأییدات خاص بوده که مجلسی هم در بحار اینچنین اعتراف می‌کند: «قَدْ وَصَفَ اللَّهُ عِیسَی(ع) بِمَا لَمْ یَصِفْ بِهِ أَحَداً مِنْ أَنْبِیَائِهِ»(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۱۷، ص.۲۵۹).

البته بدیهی است منابع اسلامی تنها عیسایی(ع) را می‌ستایند که همچنان در مرتبه بندگی باقی بماند(احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق. ج۲، ص.۴۸۹) و برآمدن پیغامبر خاتم(ص) بشارت دهد(ابن بابویه، ۱۳۸۹ق، ص.۴۲۰). به هرروی با وجود انبوه اوصافی که درباره قدر و منزلت مسیح(ع) و تعالیمش در منابع روایی به چشم می‌خورد ولی باید آشکارا اذعان داشت چنانچه عامه‌ی مسلمانان نسبت به ابعاد شخصیتی این پیام‌آور قریب‌العهد و تاریخ‌ساز که در آخرالزمان نقشی مهم ایفا خواهد کرد به طور جدی مورد سوال قرار گیرند پاسخ دستگیر و قابل توجهی از سوی ایشان دریافت نخواهد شد. با این توصیف، گزافه نیست اگر کاهلی مزبور، نشانه بی‌مهری امت اسلامی نسبت به تعالیم عیسوی(ع) و به عبارت گویاتر شخص مسیح(ع) تلقی گردد.

۲. گونه‌شناسی تکریم عیسی(ع):

برای فهم جایگاه عیسی(ع) دو مسیر مستقل را می‌توان مورد توجه قرار داد. راه نخست مراجعه به داده‌هایی است که از خود عیسی(ع) سخن می‌گویند و به نوعی به ارتباط عیسی(ع) با خویشتن گره می‌خورند و محدود می‌شوند(گزارش‌های خودی). این اما تنها راه نیست. بسیاری از فضایل عیسی(ع) است که در پرتو یادکرد، ارتباط، انتساب یا قیاس وی با دیگری فرصت ظهور و بروز پیدا نموده است. به همین خاطر این جستار تلاش دارد مسیر دوم را نیز طی نماید و از توصیفات موجود دراین باره نیز بهره برداری کند(گزارش‌های دیگری).

۲,۱. تکریم عیسی(ع) از پرتو گزارش‌های خودی:

روایات چه گزارشی از شخصیت مسیح(ع) در رابطه با خودش منعکس می‌کنند که بر کرامت مقام این شخصیت دلالت دارد؟ در خبری آمده است شش ماه بیشتر از حضور وی در رحم مریم(س) نگذشته بود که پا به دنیای بیرون گذاشت(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۱۴ ، ص.۲۰۷). در همان موسم حضورش در بطن مادر، تورات و انجیل را تلاوت می نمود(ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق.، ج۳، ص.۲۵۸). او علاوه بر اینکه انجیل را درسینه داشت، از نور، دانش و جمیع علوم پیامبران قبلی نیز برخوردار بود(ابن بابویه، ۱۳۹۵ق.، ج۱، ص.۲۲۵).

بنابر داده‌های روایی وی تمام شبش را به عبادت خدا می‌پرداخت و در روز روزه می‌گرفت(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۱۰۰، ص.۵۷). در خط و علم کتابت چیرگی خاصی داشت به گونه ای که از ده جزء این هنر و مهارت، مردم جملگی جزء واحدی از آن را دارا بودند اما عیسی(ع) خود به تنهایی نُه جزء دیگرش را در اختیار داشت(ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق.، ج۳، ص.۲۵۸) .

حکمت یکی دیگر از بارزترین جلوه‌های شخصیتی این پیام‌آور بود. وی حتی در ایام نوزادی که از جانب خدا مأمور دفاع از مادرش شد، حکمت در سخن گفتنش تجلّی و نمود داشت(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۹، ص.۳۰۲ و ج۳۷، ص.۵۲).

مسیح(ع) گرچه خندان بود اما در موقع مناسبش نیز می‌گریست(مجلسی، ج۷۳، ص.۶۰). مرکب او دوپایش بود و خدمتگزار وی، دست‌هایش(جزائری، ۱۴۰۴ق، ص.۴۰۸). نقش حلقه انگشتری وی عبارتی برگرفته از انجیل بود که جهان‌بینی و پیرو آن منزلتش را منعکس می‌سازد :

«خوشـابه حال بنده ای که یاد وی دل را متوجه خدا کند و وای برحال بنده ای که یاد او خدا را از دل آدمی ببرد»(ابن بابویه، ۱۳۷۸ق.، ج۲، ص ص.۵۵و۵۶ و مجلسـی، ۱۳۶۲، ج۱۴، ص.۲۴۷). بنابر مفاد اخبار این پیامبر هرجایی پا می‌نهاد برکت و فزونی آنجا را فرا می‌گرفت(عیاشـی، ۱۳۸۰ق، ج۱، ص.۳۳۱).

عیسـی(ع) اهل صـداقت بود و بر آن پای می‌فشرد(حسن بن علی، ۱۴۰۹ق، ص.۶۶۱ و کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص.۴۵۹) به گونه‌ای که قرن‌ها بعد، صـدق و راسـتی‌اش نمونه و الگویی برای بزرگ مردان در عصـر پیامبر خاتم (ص) شـد(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۶۸، ص.۱۰) و صحابی جلیل‌القدر پیامبر خاتم(ص)، ابوذر در برخورداری از چنین صفتی، مشابه وی توصیف شد(طبری آملی کبیر، ۱۴۱۵ق، ص.۲۱۷).

روحیه قناعت و توکل در او ریشه دوانیده بود. در خبری آمده است که با خدا اینچنین گفت‌وگو می‌نمود: «خداوندا، صبحگاهان و شامگاهان، قرص نانی از جو به من مرحمت فرما و بیش از آن عطا منما که به وادی سـرپیچی و طغیان فرو افتم»(ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ص.۱۱۵). برهمین اسـاس مسـیح(ع) چیزی را برای فردایش ذخیره نمی‌نمود و می‌فرمود: «کسـی که رزق مرا در روز می‌دهد در شب نیز مرا روزی خواهد داد و کسی که شب رزق مرا می‌دهد در روز نیز روزی مرا خواهد داد». اگرچه مفاد این گزارش‌ها هریک سـهم قابل‌توجهی در انعکاس جایگاه بلند عیسی(ع) ایفاء می‌کنند امـا اخبـار فرزنـد مریم(س) در قبـال دیگری یارای انعکاس بخش گسـترده‌تری از مقام بالای وی خواهند بود.

۲,۲. تکریم عیسی(ع) از پرتو گزارش‌های دیگری:

گزارش‌های مربوط به یادکرد، ارتباط، انتساب یا قیاس عیسی(ع) با دیگری، خود به چند دسته تقسـیم‌پذیر است. شماری به روابط عیسی(ع) با عالم شهود یعنی سایر انسان‌ها، حیوانات و جمادات گره می‌خورد. برخی دیگر اما از ارتباط وی با عالم غیب یعنی خداوند، فرشـتگان، شـیطان و جنیان پرده برمی دارد. فصل حاضر عهده‌دار انعکاس گزارش‌های مربوط به هر یک از گونه‌های فوق خواهد بود.

۱،۲،۲. عالم شهود و شناخت موقعیت عیسی(ع):

اخباری که کرامت و عظمت مقام عیسی(ع) را از پرتو ارتباط وی با دیگر انسان‌ها، حیوانات و جمادات منعکس می‌کند کدامست؟ این بحث ذیلاً مورد توجه تفصیلی قرار گرفته و داده‌های مربوط به آن ذکر می‌گردد.

۱،۱،۲،۲. مرتبه‌ی عیسی در ساحت همنوع:

روایات با درون‌مایه مواجهه و ارتباط عیسی(ع) با سایر آدمیان را می‌توان ذیل شش عنوان: پیامبران، مریم(س)، رهروان مسیح(ع)، عموم مردم، دشمنان عیسی(ع) و اوصیای شیعه(ع) مورد پیگیری قرار داد.

الف) پیامبران و عیسی شناسی:

بنابر روایتی عیسی(ع) به همراه نوح (ع)، ابراهیم (ع)، موسی(ع) و محمد (ص)، تنها انبیایی بودند که صاحب شریعت شدند(ابن بابویه، ۱۴۱۴ق، ص.۹۲ و شیخ حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ج۱، ص.۴۲۸) و برخوردار از برترین و بالاترین مقام بودند(مجلسی، ج۵، ص.۲۳۶). آنها پیش از همه‌ی انبیا به خداوند و پیامبران قبل و بعد از خود اقرار نمودند(جزائری، ۱۴۰۴ق، ص.۵).

در گزارشی آمده است که شب معراج نماز جماعتی در بیت المقدس به امامت پیامبر اسلام(ص) برگزار می‌شود و عیسی(ع) در کنار دیگر پیامبران بزرگ، مأموم صف نخستین آن می‌گردد(ابن طاووس، ۱۴۱۳ق، ص.۲۹۵). مفاد این اخبار ضمن یادکرد والتفات به منزلت دیگر پیامبران، حکایتگر مقام بلند عیسی(ع) نیز خواهد بود.

دیدگاه اسلام در مورد منزلت عیسی(ع) از متن جریده‌ای که همراه با میت دفن می‌شود و چهل تن از مسلمانان بر صحت مفاد آن شهادت می‌دهند هم قابل استفاده است: «شاهدانی که در این مکتوبه نام آنها برده می‌شودگواهی دادند که ... بی‌شک میت حاضر به حقانیت و جایگاه تمامی پیامبران و رسولان [و از جمله عیسی(ع)] اقرار و اعتراف دارد...» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج۷۹ ، ص.۵۹).

بنابرگزارشی چون از پیامبر اسلام(ص) درباره «شعیا» سوال شد، فرمود: «او همان کسی است که [آمدن] من و برادرم عیسی بن مریم(ع) را بشارت داد»(طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص.۲۵۸). در این فراز اولاً قرین نام پیامبر خاتم(ص) به عیسی(ع) اشاره رفته است که البته خود با اهمیت تلقی

می‌شـود. ثانیاً از سـوی رسـول اکرم(ص) به فرزند مریم(س) عنوان برادر داده شده است که آن نیز عظمت مقام عیسـی(ع) را در منظومه روایی نشان می‌دهد. ثالثاً کاربست واژه «بشارت» برای حضور مسیح(س) هم از مرتبه‌ی درخور این پیام‌آور حکایت می‌کند.

یادکرد عیسـی(ع) از سـوی خداوند در مواجهه با موسـی(ع) نیز در بخش حاضـر شایان ذکر است: «ای موسی(ع) مشفقانه و از سر دلسوزی و مهربانی به تو درباره‌ی عیسی بن مریم(س) همانی که مرکب همیشـگی‌اش ماده الاغی بیش نیست(کنایه از اینکه بی‌تکلّف می‌زید)، کلاه درازی بر سر می‌نهد(کنایه از اینکه سـاده می‌پوشـد و به ظواهر چندان اعتنایی نمی‌نماید)، با زیتون و روغن آن مأنوس اسـت(کنایه از اینکه از غذای سـالم استفاده می‌کند یا از مائده آسمانی بهره‌مند می‌باشد) و همنشـین محراب اسـت(کنایه از اینکه بر عبادت، مداومت دارد) سـفارش و توصیه‌ی اکید می‌کنم» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص.۴۹۰).

رزند مریم(س) در منظومه روایات از چنان وجاهتی برخوردار اسـت که بنابر گزارشـی هنگام احراز حقانیت رسـول اکرم(ص)، بشـارت و پیشـگویی جناب اوسـت که مورد اسـتناد و توجه قرار می‌گیرد(قطب الدین راوندی، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص.۱۳۱).

در خبری آمده اسـت شـخصی از پیامبر اسلام(ص) درباره میلاد علی(ع) جویا شد. پس حضرت فرمود: «شـگفتا! تو از بهترین مولودی جویا شـده‌ای که پس از من بر سـنت عیسی(ع) به دنیا آمده اسـت»(ابن شـاذان قمی، ۱۳۶۳، ص۵۴). در واقع اینکه رسـول اکرم(ص) با بهجت و سرور از سنت عیسـوی(ع) یاد می‌کند نشـان از مقام ویژه فرزند مریم(س) در نگاه پیامبر خاتم(ص) دارد. ضـمن روایت دیگری حضـرت محمد(ص) اظهار تعجب نمود که چگونه می‌شـود امتی هلاکت گردد حال آنکه خود ایشـان سـرآغازش باشد و عیسی(ع)، پایان‌بخش آن(بحرانی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص.۲۳۸)؟! ایشان همچنین در حدیث سومی گروهی از امت خویش را تا عهد نزول شخص عیسی بن مریم(س) پیوسته و استوار بر مدار حق پیشگویی فرمود(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۳۶، ص.۱۸۷).

تعابیر مزبور یا بهره‌گیری از واژگانی چون أخی(برادرم) برای اشـاره به فرزند مریم(س) از سـوی نبی اکرم(ص)(ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج۲، ص.۴۹۷) بر اهمیت و جایگاه رفیع عیسـی(ع) در منابع روایی شیعه دلالت می‌کند.

بنابر خبری مسیح(ع) وقایع مربوط به وصایت پیامبرخاتم(ص) را پیشگویی نمود و تمامی آنها را به پیروانش منتقل کرد(ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج۲، ص.۲۵۵). از دیگر سوی رسول خدا(ص) هم روزی در نزد اصحابش فرمود: «اکنون شخصی چون عیسی بن مریم(س)[بر ما] وارد می‌شود». با پیشگویی مزبور برخی از کسانی که با پیامبر(ص) نشسته بودند بیرون آمدند تا همانی باشند که بر جمع داخل می‌شود(قمی، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص.۲۸۶). تأمل در محتوای این غیبگویی‌ها نیز هریک به نحوی بر رفعت مقام عیسی(ع) صحه می‌گذارد.

بررسی درون‌مایه‌ی اخبار حاکی از آنست‌که حضرت محمد(ص) به آموزه‌های منسوب به فرزند مریم(س) هم توجه درخوری داشت و در طول زندگانی خویش آنها را برای امتش بازگو می‌کرد(شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۹، ص.۳۲). گاهی نیز با یادکرد عیسی(ع) عملکرد خود را برای مخاطبانش مستند و پسندیده می‌ساخت. دراین باره دو گزارش ذیل شایان توجه است.

بنابر خبری ایشان پس از ضیافتی که برای اقوامش تدارک دید، فرمود: «این همان مائده‌ای بود که خداوند مرا به فراهم‌سازی آن امر کرده بود. من آن را برای شما ترتیب دادم همان‌طور که عیسی(ع) [نیز] برای قومش مهیا فرمود»(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۱۸، ص.۲۱۵). در حدیث دیگری، خطاب به برخی از برگزیدگان قبائل عرب فرمود: «من با شما بیعت می‌کنم همانگونه که عیسی بن مریم(ع) با حواریونش بیعت فرمود و آنها را سرپرست قومش قرار داد»(ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج۱، ص.۱۸۲). مفاد این داده‌های روایی نشان می‌دهد عیسی(ع) در نظر پیامبر اسلام(ص) از جایگاه ممتازی برخوردار بوده است و گرنه استناد رفتارش به مسیح(ع) معنا و مفهومی در پی نخواهد داشت.

دعایی که پیامبر اسلام(ص) از خداوند برای علی(ع) درخواست فرمود نیز در بخش پیش‌رو قابل استفاده است: «... و بارالها در نسل وی، شبیه عیسی(ع) مقرّر فرما»(ابن أبی زینب، ۱۳۹۷ق، ص.۱۴۲).

در خبری آمده است که نبی اکرم(ص) ضمن یادکرد جانشینانش، به امام زمان(عج) اینچنین اشاره نمود: «آخرین نفر ایشان همان کسی است که عیسی بن مریم(س) پشت سر وی نماز می‌خواند»(همان، ص.۵۷ و۵۸). عبارت «کسی که بر عیسی بن مریم(س) امامت و پیشوایی می‌کند» هم تعبیری است که از جانب حضرتش در روایت دیگری برای اشاره به مهدی(عج) به کار

رفته اسـت(ابن شـاذان قمی، ۱۴۲۳ق، ص.۱۴۴). دور از ذهن نیست مقصود این دسته از گزارش‌ها آن باشـد که از پرتو جایگاه تاریخی عیسـی(ع)، عیار آخرین جانشـین پیامبر خاتم(ص) نیز روشن و هویدا گردد.

بنابر خبری پیامبر اسلام(ص) خطاب به یکی از یهودیان فرمود: «ای یهودی! مهدی از نسل من است. او چون خروج کند عیسی بن مریم(س) برای یاریش نزول خواهد کرد. پس وی را مقدم نموده و در پشت سر او نماز خواهد گذارد»(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۲۶، ص.۳۲۰). در واقع پیامبر اسلام(ص) با اعلان تقارن بین خروج موعود شیعه(عج) و نزول عیسی(ع) و نیز اقتدای وی به مهدی(عج)، به طور ضمنی از مرتبه بلند عیسی(ع) در منظر اسلام هم خبر می‌دهد.

رفتار برخی مخاطبانِ حضـرت محمد(ص) را هم می‌توان به عنوان شـاهد دیگری در اینجا مورد توجه قرار داد؛ مثلاً قومی به منظور احراز حقانیت پیام‌آور خاتم(ص)، از توانایی رسـول اکرم(ص) در انجام معجزات عیسـی(ع) جویا می‌شـوند(بحرانی، ۱۳۷۴، ص ص.۸۷۷- ۸۷۸). دراین‌باره شـواهد دیگری نیز وجود دارد(مجلسی، ج۴۶، ص ص.۲۳۷-۲۴۹-۲۵۰).

اما نمونه‌ی پایانی روایتی اسـت که بنابر مفادش شـخص مسـلمان در پیشـگاه خداوند شهادت می‌دهد که من از هر آنچه رسـولان و انبیا(و از جمله عیسـی(ع)) از آن برائت جسـتند، بیزاری می‌جویم(ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص.۶۱۱) و یا عرضـه می‌دارد: «خدایا به تو پناه می برم از ... و از همـان امری کـه پیـامبران مرسـل (و از جملـه‌ی آنهـا، عیسـی (ع)) به تو از [شـر] آن پناه بردند»(کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص.۷۷). در واقع هم آن برائت و هم این استعاذه(پناه بردن) نشانگر آنست که عیسی(ع) از منزلت برجسته‌ای برخوردار است.

ب) شناخت عیسی(ع) از پرتو مریم(س):

روایات از یک‌سو درباره‌ی تأثیر قطعی رحِم و خاستگاه بر تکوّن شخصیت آدمی سخن می‌گویند و از طرف دیگر مریم(س) را مادر عیسی(ع) معرفی می‌کنند(پاینده، ۱۳۸۲، ص.۲۶۶). بانوی مزبور در اخبار چنین توصـیف می‌گردد: «... مَرْيَم أَطْهَر النِّسَـاء و بنت خَيْرِ الأنبِيَا»(مجلسـی، ۱۳۶۲، ج۹۹، ص.۲۲۰)، «... مَرْيَمَ الْبَتُولِ الطَّيِّبَـةِ الْحَصِـينَةِ...»(احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ج۲، ص.۴۳۰). با این

مقدمه پرداختن به جایگاه مریم(س) یارای آن دارد که اصالت، طهارت مولد و برخی دیگر از فضیلت‌های مسیح(ع) نیز عیان گشته و مرتبه ممتاز او بیش از پیش آشکار شود.

در روایت است که عیسی(ع) به مریم(س) بدون حضور و وجود شوهری ارزانی شد(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۹۹، ص.۱۰۵). این گزارش نشان می‌دهد نفس موجودیت عیسی(ع) نه تنها اعجاز بوده که گواهی عینی بر کرامت و عظمت الهی می‌باشد.

احادیث در برابر گزارش حمل برداشتن وی از طریق یوسف نجار به شدت واکنش نشان داده و از پرتو استفهام توبیخی، مُهر بطلان بر صحت آن می‌زنند: «آیا به مریم دخترعمران نسبت ندادند که او از مردی نجار به نام یوسف باردار شد؟!»(ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص.۱۰۳).

در خبری آمده است: «اگر خوراکی بهتر از خرما وجود داشت خداوند آن را به مریم(س) هنگامه تولد عیسی(ع) می‌خوراند»(مجلسی، ج ۵۹، ص ص.۲۹۵- ۲۹۶). گزارش فوق بر اهمیت عیسی(ع) و مادرش صحه می‌گذارد.

این مادر از چنان منزلتی برخوردار است که قرآن نیز در آیات فراوانی به انعکاس اخبار وی می‌پردازد و سوره‌ای نیز به اسم او نامگذاری می‌شود. شایان ذکرست بنابر روایتی مداومت بر خواندن سوره‌ی مریم(س) همصحبتی با عیسی(ع) را در آخرت به همراه خواهد داشت و همسنگ مُلک سلیمان نبی(ع)، به تلاوت‌کننده‌اش پاداش خواهند داد(کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص.۴۴۱). هم یادکرد فراوان مریم(س) در قرآن، هم نامگذاری سوره‌ای به اسم وی و هم درون‌مایه‌ی خبر اخیر، از جایگاه ویژه این مادر و فرزند پرده برداشته و راه انس و همنشینی با عیسی بن مریم(س) را به مسلمانان مشتاق پیشکش می‌کند.

در گزارشی آمده است فاطمه بنت اسد هنگامه ولادت علی(ع)، مریم(س) را در بیت الله الحرام به بزرگی یاد نمود(ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص.۱۳۳). همچنین بنابر خبری پس از ولادت علی(ع)، مادر عیسی(ع) بر بالین حضرت حاضر شده و ایشان را در آغوش گرفت. امام(ع) در دیدار یاد شده به مریم با لفظ خواهر اشاره فرمود؛ فرزندش مسیح(ع) را عموی خویش خواند و از احوال او جویا شد(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۳۵، ص.۱۴).

میزان ارادت علی(ع) به مریم(س) تا آنجاست که حتی بنابر گزارشی نام همسرش را به مریم تغییر داد: «وَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ(ع) سَمَّاهَا مَرْيَمَ»(ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج۴، ص.۱۷۶).

در خبر دیگری آمده اسـت که حضرت محمد(ص) در تولد فاطمه(س) خداوند را حمد و سپاس گفـت کـه روحش را قبض ننمود تـا آنکـه بـه وی فرزندی همچون مریم(س) هدیه فرمود(جزائری، ۱۴۲۷ق، ج۱، ص.۳۷). مشـابه گزارش اخیر اما در ماجرای فراهم‌آمدن معجزه‌آسـای طعام در خانه حضـرت فاطمه(س) نیز ثبت و ضبط شده است. در آنجا رسول اکرم(ص) اشک‌ریزان خطاب به امام علی(ع) می‌فرمـایـد: «خدای را حمد و سـپاس می‌گویم؛ همان خدایی که جان مرا نگرفت تا اینکه درباره دخترم شـاهد آن چیزی باشـم که زکریا(ع) درباره مریم(س) نظاره کرد»(قمی مشـهدی، ۱۳۶۸، ج۳، ص.۸۶) یا در بیانی دیگر به امام(ع) فرمود: «حمد و سـپاس از آن خداوندی اسـت که مثَل تو و فاطمه(س) را مثَل مریم بنت عمران(س) و زکریا(ع) قرار داد که هر زمان زکریا(ع) بر وی در محراب وارد می‌شـد نزد او طعـامی را مشـاهـده می‌نمود»(کوفی، ۱۴۱۰ق، ص.۵۲۶). از مفاد جمله‌ی این تعابیر می‌توان به عظمت مقام عیسی(ع) که از چنین مادری برخوردار است نیز رهنمون شد.

ناگفته پیداسـت دخت رسـول اکرم(ص) در کمالات هیچ نظیر و همانندی ندارد اما بنابر گزارشی حضـرت محمد(ص) هنگام مواجهه با طعام آسـمانی در خانه زهرا(س) بی‌درنگ مریم(س) را یاد نموده و با چشـم گریان خداوند را بر وجود شباهت معنوی دختر خویش با مادر عیسی(س)، حمد و سـپاس می‌گوید. بر طبق حدیثی حتی امام علی(ع) آشکارا فاطمه(س) را در زمانه‌ی خویش همانند مریم(س) در عهد خود قلمداد نمود(هلالی، ۱۴۰۵ق، ج۲، ص.۸۳۱).

شاید ره‌آورد تکرار همین تعابیر مشابه بود که سبب شد اولاً زهرا(س) در متون روایی این چنین معرفی گردد: «السَّلَامُ عَلَى مَرْيَمَ الْكُبْرَى»(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۹۹، ص.۲۰۱) و «السَّلَامُ عَلَى... فَاطِمَةَ... شَـقِيقَةِ الْبَتُولِ مَرْيَمَ»(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۹۹، ص.۲۲۰). ثانیاً بانوی مزبور برای یک بار هم که شده هنگام تقارن نامش با مریم(س)، از رسـول خدا(ص) کنجکاوانه جویا شـود: «ای پدر! آیا من برترم یا مریم(س)؟» و آنگاه در پاسـخ از پیامبر اسـلام(ص) بشـنود که: « [دخترم] تو در قوم خود برتری و مریم(س) در قوم خودش»(ابن طاووس، بی‌تا، ص.۹۱). به هر روی تردیدی نیسـت که هم صـدور اخبار فوق و هم اهتمام بر حفظ و نگهداشـت آنان در منابع روایی شیعه، افزون بر بازتاب مقام رفیع مریم(س)، بر جایگاه ویژه مسیح(ع) نیز گواهی می‌دهد.

از خبری به دست می‌آید که پیامبر خاتم(ص) هنگام احتضار خدیجه، به وی سفارش فرمود که چون بر مریم(س) وارد شدی بر او درود و سلام نثار فرما(ابن بابویه، ۱۴۱۳ق.، ج۱، ص.۱۳۹). همچنین بنابر مفاد حدیثی بعد از واقعه‌ی کربلا یکی از نوادگان پیامبر اسلام(ص) موسوم به سکینه در عالم رویا عیسی(ع) و مادرش مریم(س) را مشاهده کرد که به استقبالش در شهر دمشق آمده‌اند(ابن نما حلی، ۱۴۰۶ق، ص.۱۰۴و ۱۰۵). در گزارشی هم آمده است که بعد از واقعه حمله به درب خانه امام علی(ع)، مریم(س) از سوی خداوند بر بالین فاطمه(س) حاضر شده، پرستاری او را نمود و از وی دلجویی کرد(ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۷۶، ص.۱۱۴). مجموع این داده‌ها نیز بر جایگاه رفیع مریم(س) و پیرو آن، فرزند گرانقدرش دلالت دارد.

البته فارغ از انتساب عیسی(ع) به مریم(س) توجه به پیوند رحمی او به دیگر شخصیت‌های الهی نیز در انعکاس جایگاه عیسی(ع) سودمند خواهد بود. به عنوان نمونه حضرت محمد(ص) خدای را سپاس می‌گوید که در اهل بیتش کسی را قرار داد که به روش داود نبی(ع) که در واقع جد عیسی(ع) است قضاوت خواهد کرد(مفید، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص.۱۹۵).

ج) رهروان مسیح(ع) و عیسی شناسی:

شماری از منزلت‌های عیسی(ع) از اخبار مربوط به پیروان وی قابل استفاده است. بنابر مفاد روایتی فرزند مریم(س) معلمی بود که در مقام عمل، درس اخلاق می داد و آموزه هایش را به دیگران منتقل می‌نمود(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص.۳۷). در کمال فضیلتش همین بس که هیچگاه پیروان را به سوی خویشتن فراخوان ننمود. در واقع هنگامکیه از وی سوال شد با چه کسی نشست و برخاست نماییم در جواب پرسشگر، هیچ نشانی از خود نداد بلکه فرمود: «با کسی که نگاه کردن به او، خدا را به شما یادآور شود و سخن‌گفتنِ او دانش شما را بیفزاید و رفتارش شما را به آخرت علاقه‌مند سازد»(جعفر بن محمد، ۱۴۰۰ق، ص.۲۱).

توصیه‌ی همیشگی وی به شاگردانش این بود که در پی علم و دانش حقیقی بروید و ربّانی شوید(مجلسی، ج۱۱، ص.۲۵). در ماجرای شستن پای حواریّون، ابتدا خطاب به ایشان فرمود: «از شما درخواستی دارم... » پس چون رضایت ایشان را احرازکرد به مقصود خویش جامه‌ی عمل پوشاند و بدون اذن به شستن پای آنها مبادرت ننمود؛ و این چنین مفاهیم ادب، تواضع و مهربانی را به یاران و همراهانش آموزش داد(شهید ثانی، ۱۴۰۹ق، ص.۱۸۳).

تلقی چنین سلوک رفتاری از سوی شاگردان و خیل علاقه‌مندان حقیقیِ وی باعث شد که آنها بتوانند آینه‌ای برای بازتاب شخصیت عیسی(ع) باشند. بنابر خبری حواریون وی توسط پیامبر اسلام(ص) چنین توصیف شده‌اند: «ایشان برگزیده‌ی عیسی(ع) و بهترین یاران وی بودند. دوازده شخصیت مجردی که در یاری خدا و پیام‌آورش، آماده و پابه‌رکاب بودند و از هرگونه تکلفی به دور؛ آنها نه اهل کبرورزی بودند و نه به ضعف نفس و دودلی مبتلا. ایشان با بصیرت، استقامت، همت و پایمردی از وی حمایت می‌کردند»(خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص.۶۹). بنابر روایتی نیز امام علی(ع) هنگام مواجهه با مکتوبات منسوب به یاران عیسی(ع)، اشک شوق ریخته و از آنان با عنوان «کتب ابرار» یاد فرمود(نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص.۱۴۸). این گزارش‌ها افزون بر بازتاب مقام رهروان مسیح(ع)، مرتبت خود او را هم هویدا می‌سازد.

در خبر است یکی از حواریون درباره یابنده چشمه‌ای پیشگویی کرده و وی را نبی یا وصی نبی معرفی می‌نماید. گزارش این غیبگویی قرن‌ها بعد به عهد اسلام رسیده و به واقعیت می‌پیوندد(قمی، ۱۴۱۴ق، ج۸، ص.۱۴۸). اگرچه درون‌مایه‌ی روایت بر مقام ویژه حواری عیسی(ع) دلالت می‌کند اما ضمناً از منزلت خود او هم که در مکتبش چنین پیروانی تربیت شده‌اند خبر می‌دهد.

مفاد اخبار از آن حکایت دارد که وصی وی «شمعون» در عصر اسلام به طور خاص کانون توجه بود و نام او بر روی افراد نهاده می‌شد(ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص.۴۷)؛ حتی در تعبیر قابل تأملی حضرت محمد(ص)، علی(ع) را شمعون امت خویش نامید(ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص.۳۱) و نسبت خویش را با علی(ع) همچون نسبت عیسی(ع) و شمعون(ع) معرفی فرمود(شیخ حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج۳، ص.۶۶). احتمالاً باتوجه به همین جایگاه ویژه بوده که شخصیت مزبور برای امت اسلام، زاهدترین مردم در دنیا و راغب‌ترین ایشان به خداوند در عالَم آخرت توصیف شده است(صفار، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص.۱۰۱).

در روایتی آمده است همراهان امام باقر(ع) یکی از مسیحیان معاصر خود را به حضرت چنین معرفی کردند: «او از عالم‌ترین مردم زمانه است. در واقع وی به توفیق مصاحبت از کسانی نائل آمده که آنها توفیق همنشینی حواریون عیسی(ع) را داشته‌اند»(قمی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص.۹۸). انعکاس خبر این همنشینی، جایگاه حواریون و پیرو آن، عیسی(ع) را نشان می‌دهد.

بنابر گزارشی امام رضا(ع) از تربیت‌یافته مکتب عیسوی(ع) موسوم به یوحنّا دیلمی با عنوان «عدل مقدّم»(شخصیت عدالت‌پیشه‌ی پرسابقه) یاد می‌کند(ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص.۴۲۰). امام کاظم(ع) نیز ضمن توصیف قدر و منزلت یکی از پیروان متوفی خویش که پیش‌تر در جرگه امت عیسوی(ع) بود، فرمود: «این شخص در رتبه و مرتبت یکی از حواریون عیسی(ع) خواهد بود...». بعد از صدور این خبر از سوی امام(ع)، بیشتر اصحاب حضرت(ع) آرزو کردند که ای کاش در جایگاه وی بودند(ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص.۲۷۵). مفاد گزارش‌های مذکور جملگی نه تنها بر عظمت مقام رهروان عیسی(ع) که جایگاه عیسی(ع) را هم به طور ضمنی نشان می‌دهد.

در خبری پیامبر اسلام(ص) تعداد جانشینان خویش را مطابق با نفرات حواریون عیسی(ع) معرفی می‌نماید تا ضمن یادکرد آنها، احتمالاً از پرتو ایجاد تشابه، نوعی خوش یُمنی و خجستگی را از آنِ اوصیای خویش کند(خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص.۴۲). به نظر می‌رسد تعبیر منسوب به امام باقر(ع) این گمانه را تقویت می‌کند: «جانشینان محمد(ص) مطابق با سنت اوصیای عیسی(ع) رفتار می‌کنند»(کلینی، ۱۴۰۷ق.، ج۱، ص.۵۳۲). به هرروی متابعت عیسی(ع) در نظرگاه اسلام دارای قداست، اهمیت و ضرورت است و پیشوایان شیعی(ع) برای کسانی که از این پیام‌آور روی گرداندند دورباش از رحمت پروردگار را درخواست نمودند(ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص.۴۳۲).

بعید نیست مفاد گزارش پذیرش هدایای مسیحیان از سوی پیامبر اسلام(ص) نیز با بحث حاضر بی‌ربط نبوده(شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۷، ص۲۹۲) و مویدی بر ضرورت پاسداشت جایگاه عیسی(ع) از پرتو رهروان او باشد.

در خبری آمده است چون خبر رحلت نجاشی مسیحی به پیامبر اسلام(ص) رسید اصحابش را به خواندن نمازمیت بر وی فراخوانده و از شخصیت مزبور با عنوان «برادر» یاد نمود(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۱۸، ص.۴۱۱). حتی حضرتش بنابر روایتی، با فقدان نجاشی غمگین گشت، برایش گریه کرد و هفت مرتبه [بر او] تکبیر گفت(ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج۲، ص.۳۶۰). فارغ از اینکه چنین واکنش‌هایی بعداً از سوی اهل نفاق با اعتراض مواجه شد که چطور محمد(ص) بر یک مسیحی نماز میت می‌خواند(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۱۸، ص.۴۱۱)، تأمل در محتوای این نوع گزارش‌ها از جایگاه عیسی(ع) و منزلت پیرو راستین وی در منظومه روایات خبر می‌دهد.

در خبر دیگری، مریـد عیســی(ع) بعد از واقعه کربلا و به وقت مواجهه با رأس امام حســین(ع) مراتب ادب و احترام خود را به پیشگاه حضرتش نثار می‌کند؛ حتی در آن هنگامه سخت، ساختمان کلیسـا نیز واکنش نشـان داده و معجزه‌آسـا اشـعاری بر دیوارش نقش می‌بندد(قطب الدین راوندی، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص.۵۷۸). این گزارش‌هـا هم می‌تواننـد افزون بر بـازتـاب مقـام شــگفـت‌انگیز امام حسین(ع)، به نوعی انعکاس‌دهنده‌ی منزلت مسیح(ع) و امور منسوب به وی نیز تلقی شوند.

در خبری کمتر شنیده شده و قابل تأمل، راهب مسیحی موسوم به «مثرم بن دعیب بن شیقتام» محتوای الهامی را که از ســوی خداوند درباره تولد امام علی(ع) دریافت کرده بود به ابوطالب انتقال داد. اما چون مثرم با اسـتبعاد ابوطالب در این‌باره مواجه شد غذایی را از بهشت برای ابوطالب حاضر نمود تـا حجتی بر صــدق گفتارش باشــد. آنگاه این پدر از خوراک مزبور تناول کرد و ســپس با همسرش مجامعت کرد و نطفه علی(ع) بسته شد(ابن شاذان قمی، ۱۳۶۳، ص ص.۵۴-۵۵).

در واقع رهرو عیســی(ع) حائز چنان مقام و منزلتی اســت که اولاً از ســوی خداوند به او الهام می‌شود؛ ثانیاً غذای بهشتی برایش حاضر می‌گردد؛ و در پی آن، نطفه وصی پیامبر خاتم(ص) منعقد می‌شـود. بی‌شـک برخورداری یک رهرو مسـیحی از چنین اوصـافی به طریق اولی بر رفعت جایگاه استادش گواهی می‌دهد.

از مفاد روایتی هم به دســت می‌آید که عیســی(ع) پیروانش را بر حق‌جویی و پرهیز از هرگونه باطل‌گزینی سفارش می‌نمود(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۱۱، ص.۲۵). فارغ از محتوای آموزه‌ی مذکور که از صـفای باطن فرزند مریم(س) حکایت می‌کند عکس‌العمل رهروان وی نیز در برابر این توصیه شایان توجه بوده و نفوذ کلام و عظمت مقام مسـیح(ع) را آشکار می‌سازد؛ مثلاً در خبری آمده است چون پیامبرخاتم(ص) سوالات معاصر مسیحی‌اش را پاسخ فرمود وی در جواب، صادقانه اذعان داشت: «به تحقیق [دل] مرا شـفا دادی و از کوری نجاتم دادی. راههایی را به من آموختی که بتوانم به وسـیله آنها هدایت گردم»(مجلســی، ۱۳۶۲، ج۱، ص.۱۱۹)؛ یا بنابر روایتی هنگامی‌که نجاشــی مســیحی دعوتنامه حضــرت محمد(ص) را خواند بی‌تکلف و بی‌ریا در جواب چنین نوشــت: «ای فرســتاده‌ی خدا! نامه‌ی شـما در مورد آنچه برای عیسـی(ع) ذکر فرمودی به من واصل شد. سوگند به پروردگار آسـمانها و زمین که جایگاه عیسـی(ع) چیزی بیش از آنچه بیان فرمودی نیسـت. ما نسبت به آنچه شما به آن مبعوث شده‌ای اطلاع و آگاهی داریم. ما با پسرعمویت و یارانش آشنا شدیم. من شهادت

می دهم که تو فرستاده خداوند، راستگو و تصدیق‌کننده هستی»(طبرسی، ۱۳۹۰ق، ص.۴۶) برای ملاحظه شواهد بیشتر نک: طوسی، ۱۴۱۴ق، ص.۲۱۸.

و نکته آخر اینکه چون واژه‌ی «راهب» به مسیحی ملازم باکلیسا و نیایش اشاره دارد بعید نیست بتوان در این بخش از برخی روایات که کلمه مزبور در آنان استعمال شده نیز بهره برد؛ به عنوان نمونه در خبری به منظور پاسداشت مقام امام سجاد(ع) از حضرت با تعبیر «راهب العرب» یاد می‌شود(ابن مشهدی، ۱۴۱۹ق، ص.۱۰۵).

د) شناخت عیسی(ع) از مجرای عامه‌ی مردم:

اما در قلمرو ارتباط وی با مردم، چه داده‌هایی در منظومه اخبار به چشم می-خورد که بتوان از مفادشان به عظمت مقام عیسی(ع) رهنمون شد؟

در خبری آمده است فرزند مریم(س) در روز دوم از ولادتش لب به سخن گشود و با مردم سخن گفت. در روز سوم نیز ایشان را به خواندن نماز و پرداخت زکات توصیه نمود(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۳۵، ص.۲۱). او بنده ای بود که هم خودش راه نجات را یافته بود و هم نجات را برای دیگران به ارمغان آورده بود(ابن طاووس، ۱۴۱۳ق، ص.۲۲۶ و مجلسی، ۱۳۶۲، ج۸۳، ص.۲۰۴). در واقع وی مبعوث شد تا شرق و غرب دنیا، از جن و انس همه را به سوی دین خدا هدایت کند(ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص.۱۸۰).

بنابر روایتی مسیح(ع) پیوسته مخاطبانش را به علم و عمل توأمان سفارش می‌نمود(جعفر بن محمد، ۱۳۶۰، ص.۲۵۹و مجلسی، ۱۳۶۰، ج۲، ص۳۸). در سخنوری و ارتباط کلامی با دیگران بلیغ و چیره دست بود(ابن مشهدی، ۱۴۱۹ق، ص.۲۵۴). عیسی(ع) با اذن خداوند مرده را زنده می‌نمود.کور مادر زاد را شفا می‌بخشید و کسی را که به پیسی مبتلا شده بود، درمان می‌کرد(مجلسی، ج۵۰، ص.۲۲۹)؛ البته در همه‌ی این مواضع و موقعیت‌ها عامل به وظیفه بود و درگیر احساسات نمی‌شد؛ به دیگر سخن هنگامی که درمی‌یافت بذل احساس و ترحم به مخاطبانش مایه‌ی ضلالت و مانع هدایت و رستگاری آنهاست، با کنترل احساس عاطفی خویش، رسالت مرکزی‌اش را پیگیری می‌نمود(ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ص.۱۳۴).

مسیح(ع) با وجودی که در عظمت مقام و منزلت، در میان بندگان خدا نظیری نداشت ولی هیچ زمان با مردم آمرانه سخن نگفت و خوی مهربانی و تواضعش را به کناری ننهاد(کلینی، ۱۴۰۷ق،

ج۱، ص.۳۷). البته این ســجایای اخلاقی محدود به عصــر پیامبری او نبود. در همان اوان کودکی هنگامی‌که معلم قصـد کرد تا تأدیبش کند با آرامش رو به سوی او نمود و فرمود: «ای آموزگار ادب! مرا کتک نزن. اگر معنای «أبجد» را می‌دانی که هیچ وگرنه می‌توانی مفهومش را از من جویا شوی تا برایت آن را شرح دهم»(ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص.۲۳۶).

فروتنی، ویژگی و خصــلـت دیگر او بود(مفید، ۱۴۱۳ق، ص.۲۵۰) و به همین‌خاطر با قشــرهای گوناگون جامعه نشـست و برخاست داشت؛ او اما از معاشرت با زنان پرهیز می‌نمود(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۱۴، ص.۳۲۸).

تمامی داده‌های بالا فضایل عیسی(ع) را از پرتو ارتباط وی با عامه‌ی مردم انعکاس می‌دهد.

هـ) اخبار دشمنان و عیسی‌شناسی:

بررسی تفصیلی جایگاه فرزند مریم(س) اقتضای آن دارد تا محتوای گزارش‌های مربوط به دشمنان وی نیز مورد عنایت قرار گیرد.

بنابر اخبار او در طول حیاتش از جانب دشـمنان اسـارت را تجربه نمود(ابن بابویه، ۱۳۹۵ق.، ج۲، ص.۳۹۷) و در شــهر تکریت جنگ و پیکار را آزمود(کوفی اهوازی، ۱۴۰۲ق، ص.۱۰۴و مجلســی، ۱۳۶۲، ج۱۰۱، ص.۱۳۲) و از خود بردبـاری نشــان داده(برقی، ۱۳۷۱ق، ج۱، ص.۲۶۹) و در هیچ حالی ورع را ترک نگفت(ابن أبی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۷، ص.۲۲۰).

از مفاد روایتی نیز به دست می‌آید مسیح(ع) از کمال عقل برخوردار بود(حسن بن علی، ۱۴۰۹ق.، ص.۶۵۹) و در برابر کســانی کـه در مورد جـایگـاهش غلوّ نموده و راه افراط را طیّ می نمودنـد، ایستادگی می کرد و از آنها بیزاری می‌جست(طوسی، ۱۴۱۴ق، ص.۶۵۰).

و) اوصیای شیعه(ع) و شناخت عیسی(ع):

امـا از اخبـار مربوط بـه ائمه اطهار(ع) چگونه می‌توان به عظمت جایگاه فرزند مریم(س) رهنمون شـد؟ بنابر گزارشـی در یگانه شبی که نوف شریک خلوت و مناجات شبانه علی(ع) می‌شود، امام(ع) در دل شــب خطاب به وی می‌فرماید: «ای نوف! خوشــا به حال کســانی که به دنیا بی‌رغبتند و به آخرت علاقه‌مند و متمایل. آنها همان کسـانی هستند که زمین را فرش، خاک را بستر و آب را عطر خوشــبوی خویش قرار داده‌اند. ایشــان درون‌شــان را به قرآن آراســته اند و برون خود را به دعا. [به

راستی] آنان چون مسیح(ع) پیوندشان را با دنیا کاملاً بریده‌اند»(ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج۱، ص.۳۳۷). در واقع امام(ع) از پرتو به‌کارگیری لفظ طُوبی(خوشا به حالِ ...) در خبر فوق بهجت و سرور خود را نسبت به کسانی که واجد صفات همانند با عیسی(ع) هستند به جناب نوف اظهار می‌دارد؛ و چنین امری مرتبه رفیع فرزند مریم(ع) را در نگاه حضرتش آشکار می‌سازد.

در روایتی آمده است مسیح(ع) قاتل امام حسین(ع) را لعنت نمود و فرمود: «ای بنی اسرائیل! کشنده او را لعنت کنید و چنانچه روزگارش را درک کردید با او همنشین نشوید. بدرستی کسی‌که در همراهی با او(امام حسین (ع)) به مقام شهادت نائل آید همانند کسی خواهد بود که در معیت پیامبران الهی شهید گردد... . گوئیا همینک منِ عیسی(ع) به سوی بقعه او می‌نگرم. هیچ پیامبری نبوده جز آنکه زائر کربلا شده و در آن وقوف نموده است» و خطاب به آن [سرزمین] عرضه داشت: «هرآینه تو بقعه‌ای پرخیر وبرکت هستی. در تو ماه‌پاره‌ای نورانی دفن خواهد شد»(ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص.۶۷).

نه تنها نفس پیشگویی‌های فوق که اهتمام بر نقل و نیز ضبط آن بر منزلت خاص عیسی(ع) در منظومه اخبار شهادت می‌دهد. در زیارات مروی هم در راستای انعکاس جایگاه فرومایه کسانی که خون مقدس سیدالشهدا(ع) را هدر دانسته و آن را در کربلا بر زمین ریختند آمده است که برای اینان از سوی عیسی بن مریم(س)، دورباش از رحمت الهی تقاضا خواهد شد(همان، ص.۲۰۹). همچنین در خبری آمده است که قاتلان حسین(ع) توسط عیسی(ع) لعنت شده‌اند(مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۴۵، ص.۱۹۹). پیام مشترک این گزارش‌ها آنست که عیسی(ع) از وجاهت درخورتوجهی برخوردار است.

در خبری ابوبصیر می‌گوید مولایم امام باقر(ع) به من فرمود: «چون به کوفه بازگشتی صاحب فرزندی خواهی شد و نام عیسی را برای او برمی‌گزینی و صاحب فرزند[دیگری نیز] خواهی شد و او را به محمد نامگذاری می‌کند و هر دوی آنها از پیروان ما هستند و اسم‌شان در صحیفه‌ی ما ثبت است...»(خصیبی، ۱۴۱۹ق.، ص.۲۵۳). همنشینی اسامیِ «عیسی و محمد» در روایات، پرتکرار و البته در بحث حاضر شایان توجه است. در خبری مشابه، حضرت صادق(ع) درباره کسی که یکی از امامان(ع) را انکار می‌کرد، فرمود: «[رفتار] این شخص همانند کسی است که بر حقانیت عیسی(ع) اقرار کند ولی محمد(ص) را نپذیرد یا بر حقانیت محمد(ص) صحه بگذارد ولی عیسی(ع) را نپذیرد.

برخـداونـد پناه می‌برم از اینکه حجتی را در میان حجت‌های او انکار کنم»(ابن أبی زینب، ۱۳۹۷ق. ص.۱۱۲).

بررسـی گسـترده روایات بر آن دلالت دارد که توجه به این انس و پیوند از سـوی دیگر پیشوایان اسـلام نیز وجود دارد و این خود حکایتگر مقام رفیع عیسی(ع) است. به عنوان نمونه امام هادی(ع) پس از انجام کراماتی مشـابه معجزات عیسـی(ع) می‌فرماید: «من از عیسـی(ع) هسـتم و او از من»(بحرانی، ۱۴۱۳ق.، ج۷، ص.۴۵۸). شـاید به خاطر صـدور همین دست تعابیر است که ملازمان پیشـوایان اسـلام هم با نگاه بسـیار ممتازی به فرزند مریم(س) نگاه می‌کردند؛ مثلاً در خبری که عهده‌دار انعکاس مناظره بین هشام بن حکم(شاگرد ویژه امام صادق(ع)) و بریهه (اندیشمند برجسته مسیحی) است، هشام در همان آغازین لحظات مواجهه با بریهه، بی‌پرده چنین اعتراف می‌کند: «ای بریهه! اگر از من قصـد مطالبه نشـانه‌هایی همچون آیات مسـیح(ع) را داری پس [بدان] من نه مسیحم، نه شبیه او هستم و نه [حتی] به جایگاه وی نزدیکم و به آنجا توان دسترسی دارم! همانا او واجد روحی بسـیار پاکیزه، با ظرافت و نکته‌سـنج، دقیق و والامقام بود. آیاتش همگی آشـکار بود و نشـانه‌هایش جملگی، استوار». پس بریهه[چون این اعترافات را از هشام شنید] به وی عرضه داشت: «من همینک از گفتار و توصـیفات تو [درباره عیسی(ع)] شگفت‌زده شده‌ام»(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۱۰، ص.۲۳۵).

دعای منسـوب به امام باقر(ع) درباره درمان بیماری را هم می‌توان شـاهد دیگری در بحث حاضر دانسـت: «یَا وَجَعُ... اخْرُجْ بِاللَّهِ... وَ رَبِّ عِیسَـی ابْنِ مَرْیَمَ رُوحِ اللَّهِ وَ کَلِمَتِهِ وَ رَبِّ مُحَمَّدٍ...»(مجلسـی، ۱۳۶۲، ج ۹۲، ص.۲۰). در فراز فوق، مقـارنِ توجه امام(ع) به جایگاه پیامبر اسـلام(ص) به عظمت مقام عیسـی(ع) نیز از پرتو سـوگند به پروردگار وی التفات شـده اسـت. همچنین عنایت به منزلت مسـیح(ع) در دعایی که به امت اسلام در ابتدای روز توصیه شده نیز یافت می‌شود: «من در حالیکه حراسـت و حفظم بر عهده ی خدا و... و رسـولان الهی[و از جمله عیسی(ع)] ... است، صبح نمودم» (طوسی، ۱۴۱۱ق.، ج۱، ص.۲۸۰).

در دعای سـومی آمده اسـت: «اللَّهُمَّ صَـلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ صَلَاةً یَشْهَدُ الْأَوَّلُونَ مَعَ الْأَبْرَارِ وَ سَـیِّدِ الْمُرْسَـلِینَ وَ خَاتَمِ النَّبِیِّین»(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۸۳، ص.۱۰۴). مجلسی بعد از ذکر فراز مذکور مفاد آن را چنین شـرح می‌دهد: «مقصـود از صـلواتی که جماعت نخستین را حاضر می‌سازد همان

رحمتی است که موجبات حضور انبیاء و اوصیای پیشین را با نیکوکاران یعنی ائمه اطهار(ع) و سید رسولان(ص) فراهم می‌آورد تا بدین طریق اسباب یاری ایشان و انتقام آنها از دشمنانشان را در ایام رجعت ـــــ همان طور که روایات نیز بر این امر گواهی می‌دهد ـــــ رقم بزند»(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۸۳،ص.۱۰۷). با عنایت به این تفسیر و با نظر به محتوای روایات رجعت بعید نیست بتوان بازگشت مسیح(ع) را نیز مشمول درخواست‌های منظور در دعای فوق برشمرد که به امت اسلامی توصیه شده آن را پس از اقامه نماز مغرب بخوانند.

حاصل اینکه توجه مستقیم یا غیرمستقیم به جایگاه با عظمت فرزند مریم(ع) به وفور در داده‌های روایی شیعی به چشم می‌خورد تا آنجا که چون امام صادق(ع) از عبدالله بن ولید دیدگاه شیعیان را جویا شدند، وی عرضه داشت: «اینان(شیعیان) گمان می‌کنند جایگاه عیسی(ع) و موسی(ع) از امیرمومنان(ع) برتر است»(بحرانی، ۱۳۷۴، ج۳، ص۴۴۴)!

۲،۱،۲،۲. حیوانات و شناخت موقعیت عیسی(ع):

در گزارشی آمده است که چون امام صادق(ع) به گاو مرده‌ای جان دوباره بخشید صاحب حیوان با مشاهده صحنه مزبور فریاد برآورد: «به خدای کعبه، این شخص عیسی بن مریم(س) است»(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۴۷، ص.۱۱۵). افزون بر اینکه خبر فوق گواهی بر شدت میزان یادکرد عیسی(ع) و فهم عظمت مقام وی از سوی مردمان عصر روایات است از مفادش می‌توان دریافت که امکان دستیابی به جلوه‌هایی از رفعت مقام مسیح(ع) از پرتو روایات او در قلمرو حیوانات هم فراهم خواهد بود.

بی‌شک فرزند مریم(س) موحدی راستین بود. او دست قدرت خداوند را در همه آفریده‌ها مشاهده می نمود و بنابراین هیچیک از مظاهر هستی در چشم‌اش کریهه جلوه نمی نمود. بنابر مفاد خبری هنگام مواجهه با سگی مرده رفتاری کریمانه و واکنشی تحسین‌برانگیز از خویشتن به یادگار گذاشت(ورام بن أبی فراس، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص.۱۱۷).

مسیح(ع) اهل گذشت بود و وسعت مهرورزی و دامنه‌ی ایثارش استثنائی برنمی تافت؛ به گونه‌ای که بنابر گزارشی حتی ماهیان و موجودات زنده دریا را نیز در برمی‌گرفت و آنها را بهره‌مند می‌ساخت(کلینی، ۱۴۰۷ق.، ج۴، ص.۹).

۳،۱،۲،۲. قلمرو جمادات و عیسی‌شناسی:

در راستای دستیابی به جایگاه عیسی(ع) می‌توان از روایات مربوطه در قلمرو اشیا نیز بهره برد. بنابر گزارشی کوه به سبب کلام صادره از سوی وی سخت متأثر شد و آبی به نشانه گریستن از آن ترشح نمود(قطب الدین راوندی، ۱۴۰۹ق.، ج۱، ص.۱۶۹). این رویداد شـــگفت نشـــان می‌دهد در واقع دم مسـیحایی او نه تنها بر نفوس آدمیان که حتی بر جمادات هم اثربخش بود. شـاید از همین روسـت که در ادبیات روایی از کوه سـاعیر یعنی منطقه‌ای که مسیح(ع) بر آن وحی الهی را دریافت می‌کند با عظمت و احترام یاد می‌شود(ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص.۴۲۸).

عیســـی(ع) تمـام وابســـتگی‌هـایش را بـه ذخائر مادی قیچی نموده بود(ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج۱، ص.۳۳۷). در واقع وی زاهدی راسـتین بود و به دنیا و تعلقات آن هیچگونه رغبتی نداشـت(بحرانی، ۱۴۱۱ق، ج۱، ص.۲۸۷ و ابن أبی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۹، ص.۱۶۸). این را از سـخنانش هم می‌توان برداشـــت کرد(ابن بـابویه، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص.۵۵۸ و طوســـی، ۱۴۱۴ق.، ص۶۴۰ و ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ص۱۱۵).

او از روح بلندی برخوردار بود؛ به‌گونه‌ای که چیزی از اشـیاء دنیا در بسـاط نداشـت اما خود را از تمامی مردم غنی‌تر می‌دانسـت(ابن أبی الحدید، ۱۴۰۴ق، ص.۲۹۵و ۲۹۶). در خبر اسـت که از گل مجســـمـه‌ی پرنـده می‌ســـاخـت و در آن می‌دمیـد. پس پرنده جان می‌گرفت و پرواز می‌کرد. این آفرینشی بود که عیسی(ع) آن را به اذن خدا انجام می‌داد(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۴، ص.۱۴۷).

فرازهایی از گزارش ذیل در بخش حاضـر شایان توجه است و به طور ضمنی از بزرگی مقام فرزند مریم(ع) حکایت می‌کند: «عیسی(ع) ایام عمرش را روزه می‌گرفت. لباس موئین می پوشید. نان جو می‌خورد. خانه ای از خود نداشـت. خانواده ای تشکیل نداد. در تیراندازی چیره دست بود. خورشید که غایب می شـد به عبادت می‌ایسـتاد و تا طلوع آفتاب عبادت می‌کرد. در مجالس بنی اسـرائیل پیوسـته حاضـر می‌شـد و از مشـکلات ایشـان گره گشـایی می‌نمود. یک شـبانه روز جایی سـکنی نمی‌گزید مگرآنکه دو رکعت نمازبه جا می‌آورد. تمامی این امور تا لحظه رفتن به سوی آسمان، رفتار مداوم و پیوسـته‌ی وی بود»(مجلسـی، ۱۳۶۲،ج۹۴، ص.۱۰۴). او سـنگ را بالش خود قرار می‌داد،

لباس خشـن به تن می‌نمود، نان خورش او گرسـنگی بود و چراغش در شـب، ماه آسـمان. در فصل سرد زمستان پناهگاه خاصی نداشت بلکه در هرجایی از شرق یا غرب زمین، پناه می‌گرفت.

افزون بر اخبار پیشـین شـاید مناسب‌ترین موضع برای رهنمون شدن به جایگاه عیسی(ع) از پرتو انجیل نیز بخش حاضـر باشـد. از محتوای گزارشـی به دست می‌آید اگر کسی هنگام خروج از منزل دعای جوشـن کبیر را بخواند و یا آن را به همراه خود داشـته باشـد نه تنها در حفظ و نگهداشـت خداسـت که آثار قرائت انجیل(افزون بر قرآن، تورات و زبور) شـامل حالش خواهد شـد(مجلسـی، ۱۳۶۲،ج۹۱، ص.۳۸۲). این پیامد نه تنها از رفعت جایگاه انجیل خبر می‌دهد که دالّ بر مرتبت ویژه دریافت‌کننده‌ی آن نیز خواهد بود.

در منابع اسـلامی برای جزء ویژه‌ای از مناجات‌های منسـوب به امام سـجاد(ع) عنوان «مناجات انجیلیه» برگزیده شـده است(قمی، ۱۴۱۴ق، ج۸، ص.۲۱۱). این تسمیه حکایتگر عظمت و قداست انجیل و پیرو آن، آورنده آن است.

در حدیثی پیامبر اکرم(ص) فرمود: «پروردگار، انجیل را بر عیسی(ع) نازل کرد»(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۵۷، ص.۲۴۳). یادکرد صـریح مسـیح(ع) واجد این پیام اسـت که تلقی کتاب آسـمانی مزبور شایستگی خاصی را می‌طلبد و تنها فرزند مریم(س) است که این شایستگی را در عهد خویش دارد.

بنابر مفاد حدیثی منسـوب به امام باقر(ع) ذکر هیچکسـی در انجیل نیامده اسـت مگر آنکه اهل بیت(ع) از اسم او و پدرش مطلع هستند(مجلسی، ۱۳۶۲،ج۲۴، ص.۲۵۵). این گزارش نشان می‌دهد ائمه اطهار(ع) به درون‌مایه‌ی آنچه عیسـی(ع) از سـوی خداوند دریافت کرده التفات ویژه‌ای دارند. شـاید از همین روست که ایشان به رهروان خویش در ضمن حرزی پناه بردن به این کتاب آسمانی را هنگام مواجهه با شـرور و فتنه‌ها توصـیه می‌کنند(ابنا بسـطام، ۱۴۱۱ق، ص.۴۲). همچنین در خبری آن را ارث به جامانده از عیسـی(ع) برای خویشـتن قلمداد کرده، خبر از تلاوت و انس با آن می‌دهند(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۲۲۷).

و اما نکته پایان‌بخش اینکه اگر عیسـی(ع) از نگاه اسلام حائز جایگاه بلند و شایان توجهی نبود چرا پیشـوایان شـیعی افزون بر انعکاس گزارش‌های اصـلی به بازتاب گزارش‌هایی فرعی درباره وی چون نوع غـذای او یـا کیفیـت انجام فصـدش اهتمام نموده‌اند(ابن طاووس، بی‌تا، ص۱۰۶ و قطب الدین

راوندی، ۱۴۰۹ق.، ج۱، ص.۴۲۳و۴۲۴) یا به ناقوس نواخته شده توسط امت عیسی(ع) توجه کرده و به تفسیر ضرب‌آهنگ آن مبادرت کرده‌اند(ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ص.۲۲۵-۲۲۶)؟

۲،۲،۲. شناخت منزلت عیسی(ع) از پرتو عالم غیب:

بنابر گزارش‌ها حوزه‌ی ارتباطی عیسی(ع) به جهان دیدنی محدود نمی‌شد و وی از غیب هم خبر می‌داد(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۹۳، ص.۱۳۵). با این وصف می‌توان در راستای فهم تفصیلی جایگاه او به اخبار مرتبط به ماوراء نیز مراجعه کرد.

۱،۲،۲،۲. خداوند و عیسی شناسی:

فرزند مریم(س) آخرین پیام‌آور خداوندی در میان بنی اسرائیل بود(ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج۲، ص.۵۲۴)که موسی(ع) و یوشع(ع) بشارت آمدنش را از مدت‌ها پیش داده بودند(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص.۲۹۳). نفس چنین نویدی به روشنی گویای آنست که مسیح(ع) در نظرگاه احادیث واجد مقامی بس بلند است.

از برخی داده‌های روایی به دست می‌آید رسیدن او به مقام نبوت و رسالت نه در سی سالگی که در هفت سالگی رقم خورد(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۱۴، ص.۲۵۵). در حدیثی آمده است خداوند به عیسی(ع) بیّنه و دلائل آشکاری را مرحمت نمود و روح القدس را برای یاری و کمک به سوی وی فرستاد(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۹۹، ص.۱۰۵). اخبار او را در شمار پیامبران برتر(قمی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص.۲۴۷) و اولوالعزم معرفی می‌کنند(ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۷۱۰). همچنین وی را در شمارهشت تن عرش‌نشین خدای رحمان در روز قیامت توصیف می‌نمایند(شعیری، بی‌تا، ص.۳۰).

افزون بر داده‌های پیشین، نحوه‌ی ورود او به صحنه قیامت و حاضر شدنش در پیشگاه خداوندی هم می‌تواند به وضوح بر عظمت مقام و جایگاه ویژه وی رهنمون باشد: «...آنگاه فرمانروایی با همراهان و ملازمانش [به عرصه‌ی قیامت] درمی‌آید، در حالیکه نور فراروی آنها را گرفته است. همچنین اطراف او را فرشتگان پرکرده‌اند و بالهایشان را [برایش] گشوده‌اند. پس آن هنگام بهشتیان [برای دیدن] وی گردن‌فرازی می‌کنند و عرضه می‌دارند: این شخصیت کیست که خداوند به او رخصت حضوری اینچنین [با شکوه] داده است؟ فرشتگان در پاسخ می‌گویند: این شخص، روح الله و کلمهٔ الله است. این، عیسی بن مریم است»(مفید، ۱۴۱۳ق، ص.۳۵۵).

در حدیثی آمده است وی(ع) همراه با یحیی(ع) دو سرور جوانان اهل بهشت خواهند بود (حسن بن علی، ۱۴۰۹ق.، ص.۶۵۹). عیسی(ع) بهره‌ای چشمگیر از اسم اعظم و اکبر خدا داشت(صفار، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص.۲۰۸) و معجزاتش را نیز با استعانت از آن انجام می‌داد(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۱۱، ص.۶۸).

او مؤثر حقیقی را در هستی خدا می دانست و بنابراین نگاه توحیدی در نفسش حکمفرما بود. دراین باره می‌فرمود: «آنچه را خدا بخواهد انجام خواهد داد»(مجلسی، ۱۳۶۲،ج۴، ص.۹۴). فرزند مریم(س) کتابچه ای به گردن آویزان می‌کرد که حاوی پنج اسم بود. هر زمان اراده می‌نمود از مکانی به مکان دیگر برود، کتابچه را گشوده و خداوند را به یکی از پنج اسم موجود در آن سوگند می‌داد. پس معجزه‌آسا طیّ الارض می‌نمود و به مقصد می‌رسید(قطب الدین راوندی، ۱۴۰۹ق.، ج۱، ص.۳۴۹و ۳۵۰). آیه‌ای نیز در اختیار داشت که با [خواندن] آن، دعایش به منصه اجابت می‌رسید(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۸۴، ص.۱۷).

در روایات به عیسی(ع) با الفاظ صالح، صاحب الروح و الکلمه اشاره رفته است(مجلسی، ۱۳۶۲،ج ۷۰، ص.۱۱۰). پیامبر خاتم(ص) هم در خبری از او با عنوان بنده صالح و نیکوکار خداوند یاد می‌کند(اربلی، ۱۳۸۱ق، ج۱، ص.۱۱۰).

در راستای انعکاس جایگاه مسیح(ع) توجه به مفاد نامه‌ای که حضرت محمد(ص) به نجاشی مسیحی(ع) نوشتند هم شایان ذکر است. ایشان در فرازهای نخستین، متواضعانه بر حقانیت عیسی(ع) شهادت داده، آنگاه از این پیام‌آور چنین یاد می‌کنند: «من شهادت می‌دهم عیسی بن مریم(ع)، روح خدا و کلمه الهی است، همان کلمه‌ای که خداوند، وی را بر مریم باکره، پاک و ثابت‌قدم عطا فرمود»(طبرسی، ۱۳۹۰ق، ص.۴۵).

مسیح(ع) با عبادت حق مأنوس بود(طبری آملی کبیر، ۱۴۱۵ق، ص.۲۸۸) و عموماً در محراب، به نیایش می‌پرداخت(ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق.، ص.۴۹۰). در منطقه غَریّ (نجف کنونی) از سوی خداوند صاحب قداستی ویژه شد(مفید، ۱۴۱۳ق، ص.۲۱). وی از چنان مکانتی برخوردار بود که بنابر اخبار به وقت رفعت به سوی ملکوت، آسمان به حرمتش شکافته شد(ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج۱، ص.۲۸).

تعبیر موعود شـیعه(عج) هم درباره‌ی وی قابل توجه است. نامبرده ضمن ادای سلام به شماری از پیامبران، مراتب تحیت خود را به عیسـی(ع) چنین نثار می‌کند: «السَّـلَامُ عَلَی عِیسَی الَّذِی هُوَ رُوحُ اللَّهِ وَ کَلِمَتُه». آنگاه بی‌درنگ پیامبر خاتم(ص) را مخاطب خویش قرار می‌دهد: «أَلسَّـلامُ عَلی مُحَمَّدٍ حَبیبِ اللهِ وَ صِفْوَتِهِ». تأمل در این فرازها نشان می‌دهد اولاً قرین رسول اکرم(ص)، یادکرد عیسی(ع) ضـروری دانسـته شده است. ثانیاً همسو و هم‌آهنگ با ذکر اوصاف «حبیب الله» و «صفوة الله» برای پیامبر اسلام(ص)، مسیح(ع) نیز با الفاظ «روح الله» و «کلمه الله» توصیف شده است.

همـه‌ی این داده‌هـا بر عظمـت مقام و جایگاه فرزند مریم(س) از پرتو ارتباطش با خداوند گواهی می‌دهد.

افزون بر موارد پیش‌گفتـه، اخبار مربوط به بزرگداشـــت آیینی که خداوند بر قلب او نازل فرمود نیز می‌توان به منزلت وی رهنمون شـد؛ مثلاً در خبری آمده است خداوند برای آنانی که در عصر فترت بر کیش عیســـی(ع) همچنان ثابت‌قدم بوده و انتظار دین پیامبر خاتم(ص) را می‌کشـــیدند پاداش مضـاعفی در نظر گرفته اسـت(عیاشـی، ۱۳۸۰ق.، ج۲، ص.۱۱۷). بی‌شک مفاد این گزارش علاوه بر انعکاس قدر و منزلت آموزه‌ها و تعالیم ارزشمند عیسوی(ع) بر اهمیت و مرتبت ممتاز شخص او هم دلالت دارد.

۲،۲،۲،۲. اخبار فرشتگان و عیسی‌شناسی:

بی‌شـک هرکسی شایستگی انس و ارتباط با فرشتگان خداوند را ندارد با این وصف اما در خبر است که در شـب رفعت مسـیح(ع) نُه هزار و سـیصـد وسـیزده ملک از آسـمان این شخصیت را همراهی نمودند(مجلسـی، ۱۳۶۲، ج۱۱، ص.۶۹ و ج۱۴، ص.۳۳۹). بنابر گزارشـی پیامبر اسلام(ص) در سفر معراج چون به بیت لحم مکان ولادت عیســـی(ع) رســـید از ســـوی جبرئیل به اقامه نماز فراخوانده شد(فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ص.۱۴۲). اندک تأملی در محتوای اخبار بالا نشان می‌دهد که آنها یارای دلالت بر جایگاه بلند فرزند مریم(س) دارند.

۳،۲،۲،۲. شناخت عیسی و روایات ابلیس و جنیان:

برخی داده‌های مربوط به این طائفه هم یاریگر انعکاس مقام ممتاز عیســـی(ع) خواهد بود. در خبر اســـت روزی ابلیس به ملاقات او رفت. پس مســـیح(ع) خطاب به وی فرمود: «آیا تاکنون مرا در دام

خویش گرفتار نموده ای؟» او در پاسخ عرضه داشت: «مادربزرگ تو همان کسی است که گفت: پروردگارا، من دختر زاده ام و خدا به آنچه او زایید داناتر بود و پسر، همچون دختر نیست و من نامش را مریم نهادم و او و فرزندانش را از شیطان رانده شده به تو پناه می دهم.» به نظر می‌رسد مراد وی آنست که دام های من درباره‌ی تو کارگر نیست زیرا مدت‌ها پیش مادربزرگت مصونیت نسلش را از شر شیطان، از خداوند درخواست نمود(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۱۸، ص.۲۷۱).

روزی نیز عیسی(ع) از کوهی در سرزمین شام به نام اریحا بالا رفته بود که ابلیس در شکل و قیافه پادشاه فلسطین بر او ظاهر شد و خطاب به وی گفت: «ای روح الله! مردگان را زنده گرداندی، نابینایان و مبتلایان به پیسی را درمان نمودی. حال نیز خودت را از بالای کوه به پایین بینداز.» عیسی(ع) در پاسخ او فرمود: «در آنچه انجام دادم، مجاز بودم ولی در مورد این کار، مأذون نیستم و چنین اجازه ای ندارم»(مجلسی، ۱۳۶۲،ج۱۴، ص.۲۷۱ و ج۶۰، ص.۲۵۲).

بنابر روایتی هم وقتی خداوند عیسی(ع) را در میان بنی اسرائیل مبعوث فرمود ابلیس بر او ظاهر گشت و در پی وسوسه او برآمد. عیسی(ع) خطاب به وی گفت: «سُبْحَانَ اللَّهِ مِلْءَ سَمَاوَاتِهِ وَ أَرْضِهِ وَ مِدَادَ كَلِمَاتِهِ وَ زِنَةَ عَرْشِهِ وَ رِضَا نَفْسِهِ.» پس چون ابلیس این جواب را از وی شنید بدون اینکه خود اراده نماید، رو به جلو پیش رفت و در دره سقوط کرد(مجلسی، ۱۳۶۲،ج۹۰، ص.۱۸۱ و ج۹۲، ص.۱۳۶). اخبار فوق هر یک به نحوی بر مرتبه رفیع عیسی(ع) دلالت دارد.

در خبر است ابلیس در روز تعیین وصایت پیامبر خاتم(ص) خطاب به اهریمنان و شیطان صفتان گفت: «وای برشما که امروزتان همچون روز عیسی(ع) شد.» ظاهراً تعبیر مزبور به ناامیدی و ناکامی وی بعد از گفت و شنود با عیسی(ع) در روزی که او به رسالت رسید و مبعوث شد، اشاره دارد(همان، ج۶۰، ص.۲۵۶). بنابر روایتی نیز روزی عیسی(ع) در گردنه‌ای در سرزمین بیت المقدس حضور داشت که شماری از شیاطین سوی او رفتند تا وی را با خود حمل نموده و ببرند. پس خداوند به جبرئیل فرمان داد که بال راست خودش را بر صورت آنها بزند و آنها را در آتش بیندازد. پس او چنین کرد و آنها را در آتش افکند(مجلسی، ۱۳۶۲،ج۹، ص.۲۹۱ و ج۱۴، ص.۲۴۶).

گزارش‌های موجود حاکی از آنست فرزند مریم(س) نه تنها با ابلیس که با جماعت جنّ نیز محشور بود(همان، ج۶۰، ص.۵۶). در خبری آمده است عیسی(ع) مبعوث شده بود تا شرق و غرب دنیا، از جن و انس همه را به سوی دین خدا هدایت کند(ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص.۱۸۰). بنابر روایت

درخور توجهی مسیح(ع) سلام خویش را توسط یکی از جنیان به نام هام بن هیم به پیامبرخاتم(ص) واصـل نمود(العروسـی الحویزی، ۱۴۱۵ق.، ج۳، ص.۸). شـایان ذکرست وی با افرادی هم که از دنیا رفته بودند ارتباط و تکلّم داشـت(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۳۹، ص.۷۳). گستره‌ی برکت وجودی او تا آنجا بود که حتی کاهنان همعصر وی بعد از بعثتش از دریافت اخبار غیبی آسمانی محروم شدند(هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق.، ج۶، ص.۳۶۱).

فارغ از تمام احادیث بخش‌های فوق، شـاید چشـمگیرترین تعبیری که می‌توان برای فهم منزلت ویژه‌ی عیسـی(ع) در منظومه روایات شـیعی به آن اسـتشهاد کرد فرمایش امام صادق(ع) است که: «اگر شـخصـی جایگاه عیسی بن مریم(س) را نادیده گرفت و انکار کرد در حالی‌که نسبت به جایگاه تمامی پیامبرانِ غیر از او اذعان و اعتراف داشـت، ایمان ندارد»(کلینی، ۱۴۰۷ق.، ج۱، ص.۱۸۲). در واقع امام(ع)، بی‌پرده و صـریح نادیدگرفتن مقام عیسـی(ع) را با بی‌ایمانی، مسـاوی و همپایه قلمداد می‌کند.

۳. عدم انعکاس نام عیسی(ع) در برخی روایات و دلیل احتمالی آن:

افزون بر این اینکه قرابت زمانی بنیانگذار مسـیحیت به عهد اسـلام از دیگر رسـولان الهی بسـیار بیشـتر اسـت از فصـول پیشـین به دسـت آمد که شـخصیت مزبور در نظرگاه روایات اسلامی نیز از جایگاه بسـیار ممتاز و والایی برخوردار اسـت. این هر دو عامل گرچه ضـرورت یادکرد نامبرده را در ادبیـات روایی بـه وقـت ذکر انبیـای اولوالعزم و نیز دیگر پیام‌آوران شـــاخص دو چندان می‌کند اما مطالعه و بررسـی میدانی منابع حدیثی متعدد از آن حکایت دارد که در برخی اخبار برخلاف انتظار، هیچ اسم و عنوانی از وی به میان نیامده است. به این دو نمونه توجه شود:

ـــ ... بِسْـمِ اللَّهِ الَّذِی اتَّخَذَ إِبْرَاهِیمَ خَلِیلًا وَ کَلَّمَ مُوسَـی تَکْلِیماً وَ بَعَثَ مُحَمَّداً بِالْحَقِّ نَبِیّاً... (طبرسی، ۱۴۱۲ق.، ص.۴۰۸).

ـــ ... یَا خَلِیلَ إِبْرَاهِیمَ وَ نَجِیَّ مُوسَی وَ مُصْطَفِیَ مُحَمَّدٍ(ص) أَدْعُوکَ دُعَاءَ مَنِ اشْتَدَّتْ فَاقَتُه... (کلینی، ۱۴۰۷ق.، ج۲، ص۵۶۰و ۵۶۱).

دراین باره شـاید برخی به تحلیل‌های سـطحی روی آورده و موضـعگیری جریان حاکم بر ادبیات روایی شـیعه نسبت به جامعه مسیحی معاصر با اسلام را دلیل این فقدان و حذف معرفی کنند. حال

آنکه به نظر می‌رسد واقعیت، امر دیگری است و حداقل یکی از دو موضوع ذیل (تا آنجایی که این پژوهش به آن دست یافت) باعث گردیده نامی از فرزند مریم(س) در برخی از اخبار منعکس نگردد.

۱،۳. فرجام اختصاصی عیسی(ع):

در واقع از آنجایی که عیسی(ع) به سوی ملکوت آسمان‌ها رفت و بر خلاف دیگر پیام‌آوران بزرگ مرگ را نیازموده در حدیث هم ذکری از وی به میان نیامده است. به نمونه ذیل توجه گردد. بنابر خبری دختر امام حسین(ع) در عالم رویا پنج شخص موقر و سالمند را در آستانه بهشت مشاهده می‌کند. پس چون هویت آنها را جویا می‌شود، اینچنین جواب می‌گیرد: «اما نفر اول، آدم ابوالبشر است. دومی نوح نبی خداست. نفر سوم ابراهیم خلیل الرحمن است. چهارمی موسای کلیم است». آنگاه وی می‌پرسد که این نفر پنجم کیست؟ و می‌شنود که : «ایشان جد تو، رسول خداست»(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۴۵، ص.۱۹۵). همانگونه که ملاحظه می‌شود در خبر فوق هیچگونه اشاره‌ای به عیسی(ع) وجود ندارد؛ چون او مرگی را تجربه نکرد که پیرو آن وارد بهشت برزخی شده باشد.

این عدم ذکر اما به نظر می‌رسد گاهی به سایر احادیث با محتوای متفاوت نیز تسری پیدا کرده است؛ مثلاً در خبری چنین آمده است: «... أَنَا الرَّاكِبُ مَعَ نُوحٍ فِي الْفُلْكِ... أَنَا صَاحِبُ نَارِ إِبْرَاهِيمَ... أَنَا مُخَيِّلُ السِّحْرِ وَ قَائِدُهُ إِلَى مُوسَى... أَنَا الْمُجْمِعُ لِقِتَالِ مُحَمَّدٍ ص يَوْمَ أُحُدٍ...»(ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق.، ج۲، ص.۲۵۲). اقتضای اولیه در این حدیث آن بود که اسمی از عیسی(ع) و صفت ممیزه‌ی او هم برده شود. البته اینکه در ادبیات روایی شخص عیسی(ع) آن طور که باید منظور نظر قرار نگیرد شواهد دیگری هم دارد؛ به عنوان نمونه امام صادق(ع) فرمود: «ثَلَاثٌ مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلِينَ الْعِطْرُ وَ إِحْفَاءُ الشَّعْرِ وَ كَثْرَةُ الطَّرُوقَةِ»(کلینی، ۱۴۰۷ق.، ج۵، ص.۳۲۰). بدیهی‌ست کثرت طروقه(آمیزش فراوان) به هیچ روی شامل حال عیسی(ع) نمی‌شود زیرا این رسولِ حق پیوسته مجرد زیست؛ مگر آنکه در توجیه درون مایه‌ی خبر به باب تغلیب تمسک شود.

۲،۳. طبیعت و هویت انحصاری عیسی(ع):

چون اندیشه‌ی اله‌بودن به صورت چشمگیر درباره‌ی جناب عیسی(ع) مطرح بوده است پس در برخی از احادیث که به مقام عبودیت پیامبران یا وحدانیت خداوند التفات شده، یادکردی از فرزند

مریم(س) به چشـم نمی‌خورد. به این دو نمونه توجه شـود: « ...أَنَا وَ جَمِيعُ آبَائِي مِنَ الْأَوَّلِينَ آدَمُ وَ نُوحٌ وَ إِبْرَاهِيمُ وَ مُوسَى وَ غَيْرُهُمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ مِنَ الْآخِرِينَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ... عَبِيدُ اللَّهِ...»(طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج۲، ص.۴۷۳و ۴۷۴) و «...إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلامُ اللَّهُ نُورٌ وَ ...لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ آدَمُ صَفِيُّ اللَّهِ لَـا إِلَـهَ إِلَّا اللَّهُ إِبْرَاهِيمُ خَلِيلُ اللَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُوسَـى كَلِيمُ اللَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ الْعَرَبِيُّ رَسُـولُ اللَّهِ...»(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۹۲، ص.۶۲).

سـپس چنین غیبتی در دیگر احادیث حتی با درون‌مایه متفاوت نیز راه یافته اسـت. به این نمونه توجه شـود: «...أَوْدَعَكُمْ عِلْمَ الْمَنَايَا وَ الْبَلَايَا وَ... وَ مَوَارِيثَ الْأَنْبِيَاءِ كَتَابُوتِ الْحِكْمَةِ وَ شِـعَارِ الْخَلِيلِ وَ مِنْسَـأَةِ الْكَلِيمِ... وَ فَضْـلِ الْمُصْطَفَى...»(مجلسی، ۱۳۶۲،ج۹۷، ص.۲۰۷). شاید مناسبت داشت که به وقت انتسـاب اشـیا گوناگون به پیامبران اولوالعزم، به عیسـی(ع) هم شـیئ‌ای منسوب می‌شد؛ حال آنکه هیچ واژگانی در خبر برای انعکاس این مفهوم ذکر نشده است. برای ملاحظه شواهد بیشتر نک: طبرسـی، ۱۴۱۲ق، ص.۳۹۹و مجلسـی، ۱۳۶۲، ج۹۲، ص.۱۰۷و ابن بابویه، ۱۳۹۶ق، ص.۸۳ و ابن طاووس، ۱۴۰۹ق.، ج۲، ص.۵۵۱ و مفید، ۱۴۱۳ق.، ص.۳۲۹.

نتیجه‌گیـری:

در پژوهش حاضـر تلاش شـد تا با تکیه بر منابع روایی شـیعه جایگاه فرزند مریم(س) تفصیلاً به مسـیحیان و مسلمانان شناسانده شود. در این راستا افزون بر وجود اخباری که به طور روشن و گویا زبان به مدح عیسـی(ع)گشـوده‌اند(تکریم آشـکار) به روایاتی هم که ذکری از شـخص مسـیح(ع) به میـان آورده و در واقع اهتمـام بـه ثبـت گزارشـی دربـاره‌ی زندگانی او یا تعالیمش کرده‌اند توجه شـد(تکریم نهانی)؛ زیرا مفاد شـماری از آنان هم می‌تواند چون آیینه‌ای در راسـتای بازتاب جایگاه کریمانه‌ی وی مورد استشهاد قرار گیرند.

هر دو قسـم خبر فوق برخی اختصـاصـی عیسی(ع) بود و شخصیت دیگری با وی در آنها شریک نبود(تکریم انحصـاری)؛ در شـماری ولی پیامبران دیگری هم با عیسـی(ع) مشارکت داشتند(تکریم فراگیر). ناگفته پیداسـت این شـمول، دخلی در اهمیت و منزلت رفیع فرزند مریم(س) در منظومه روایات ندارد.

فارغ از ضـرورت بررسـی سـندی روایات مورد اسـتناد در این پژوهش که بی‌تردید به مطالعه مسـتقلی نیازمند اسـت، در مطالعه‌ی پیش‌رو مجموع روایات عیسوی(ع) ذیل دو عنوانِ گزارش‌های خودی و گزارش‌های دیگری مورد توجه قرار گرفت و بخش اخیر آن به دو فصل: «عیسی(ع) و عالم شهود» و «عیسی(ع) و عالم غیب» تفکیک شد.

محتوای فصل نخست به انعکاس داده‌هایی پرداخت که از یک سو به عیسی(ع) و از دیگر سوی به سـایر انسان‌ها (پیام‌آوران، مریم(س)، رهروان مسیح(ع)، عموم مردم، دشمنان و ائمه اطهار(س)) یا حیوانات و یا جمادات مربوط می‌شـود. اخبار عیسـوی در ارتباط با خداوند، فرشـتگان، شـیطان و جنیان درون‌مایه‌ی فصل دوم را تشکیل داد.

به نظر می‌رسد عدم تجربه‌ی مرگ توسط عیسی(ع) و نیز ادعای مسیحیان مبنی بر اله بودن وی را می‌توان دو دلیلی دانسـت که به خاطر آن برخی روایات از بردن نام او در شـمار ابر پیام‌آوران با وجود قرابت زمانی‌اش به عهد اسلام، اعراض کرده‌اند.

به نظر می‌رسـد محتوای این اثر می‌تواند در راسـتای تعدیل و تقریب نگاه مسـیحیان و مسـلمانان نسـبت به بنیانگذار مسـیحیت راهگشـا باشـد و خروجی آن در مسـیر اختیار رویکردی هم دلانه و همسـو نسـبت به عیسی(ع) و پیرو آن تحقق صلح حداکثری و به فرموده‌ی قرآن «مودت» سودمند واقع شود.

پیشنهادات:

نظر به موج دین‌گریزی و الحاد در عصـر حاضـر پیشنهاد می‌شود ضمن تحقیقی مستقل به بررسی تفصـیلی ضـرورت‌سـنجی فهم همسـو و مشـابه از جایگاه فرزند مریم(س) با تأکید بر متون مقدس مسـیحیت و اسلام پرداخته شود و آسیب‌های میدانی احتمالی در صورت عدم پیگیری آن، از سوی پژوهشگران ادیان مزبور جمع‌آوری و احصا گردد.

منابع

قرآن کریم.

ابن أبی الحدید، عبد الحمید(۱۴۰۴ق.). *شـرح نهج البلاغة*، قم، مکتبة آیة الله العظمی المرعشـی النجفی.

ابن أبی زینب، محمد بن ابراهیم(۱۳۹۷ق.)، *الغیبة للنعمانی*، تهران، نشر صدوق.
ابنا بسطام، عبد الله و حسین(۱۴۱۱ق.). *طبّ الأئمة(ع)*، قم، دار الشریف الرضی.
ابن بابویه، محمد بن علی(۱۳۷۶). *الأمالی*، تهران، نشر کتابچی.
ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق.). *التوحید*، قم، مؤسسه عمران مساجد.
ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲). *الخصال*، قم، جامعه مدرسین.
ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۴ق.). *إعتقادات الإمامیة*، قم،کنگره شیخ مفید.
ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۶ق.). *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم، دار الشریف الرضی للنشر.
ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵). *علل الشرائع*، قم، مکتبه حیدریه.
ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق.). *عیون أخبار الرضا(ع)*، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه.
ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۶ق.). *فضائل الأشهر الثلاثة*، قم.
ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق.). *کمال الدین و تمام النعمة*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق.). *معانی الأخبار*، قم، جامعه مدرسین.
ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق.). *من لا یحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
ابن شـاذان قمی، أبو الفضل(۱۴۲۳ق.). *الروضة فی فضائل أمیر المؤمنین علیّ بن أبی طالب(ع)*، قم، مکتبه الامین.
ابن شاذان قمی، أبو الفضل (۱۳۶۳). *الفضائل*، قم، نشر رضی.
ابن شعبه حرانی، حسن بن علی(۱۴۰۴ق.). *تحف العقول*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی(۱۳۷۹ق.). *مناقب آل أبی طالب(ع)*، قم، انتشارات علامه.
ابن طاووس، علی بن موسی(۱۴۰۹ق.). *إقبال الأعمال*. تهران، طبع القدیمه.
ابن طاووس، علی بن موسـی (۱۴۱۵ق.). *الدروع الواقیة*، بیروت، مؤسسـة آل البیت علیهم‌السـلام لإحیاء التراث.
ابن طاووس، علی بن موسـی (۱۴۱۳ق.). *الیقین باختصـاص مولانا علیّ(ع) بإمرة المؤمنین*، قم، نشر دارالکتاب.
ابن طاووس، علی بن موسی (بی‌تا)، *سعد السعود للنفوس منضود*، قم، دارالذخائر.
ابن فهد حلی، احمد بن محمد(۱۴۰۷ق.). *عدة الداعی و نجاح الساعی*، دار الکتاب العربی.

ابن قولویه، جعفر بن محمد(۱۳۵۶). *کامل الزیارات*، نجف اشرف، دار المرتضویة.
ابن مشهدی، محمد بن جعفر(۱۴۱۹ق.). *المزار الکبیر*، قم، جامعه مدرسین.
ابن نما حلی، جعفر بن محمد(۱۴۰۶ق.). مثیر الأحزان، قم، مدرسه امام مهدی(عج).
احمدی میانجی، علی(۱۴۱۹ق.). *مکاتیب الرسول(ص)*، قم، دارالحدیث.
اربلی، علی بن عیسی(۱۳۸۱ق.). کشف الغمة فی معرفة الأئمة، تبریز، نشر بنی هاشمی.
العروسی الحویزی، عبد علی(۱۴۱۵ق.). تفسیر نور الثقلین، قم، ناشر: اسماعیلیان.
الویری، محسن(۱۳۹۰). *اعتبارسنجی تاریخ از منظر علّامه طباطبائی در تفسیر المیزان*، نشریه تاریخ در آینه پژوهش، دوره۳، شماره۱.
برقی، احمد بن محمد(۱۳۷۱ق.). المحاسن، قم، دار الکتب الإسلامیة.
بحرانی، سید هاشم(۱۳۷۴). *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، موسسه الأعلمی.
بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۱ق.). *حلیة الأبرار فی أحوال محمّد و آله الأطهار(ع)*، قم، مؤسسة المعارف الإسلامیة.
بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۳ق.). *مدینة معاجز الأئمة الإثنی عشر*، قم، مؤسسة المعارف الإسلامیة.
بحرانی اصفهانی، عبد الله(۱۳۸۲). *عوالم العلوم و المعارف والأحوال*، قم، مدرسه امام هادی(ع).
پاینده، ابو القاسم(۱۳۸۲). نهج الفصاحة، تهران، دنیای دانش.
جزائری، نعمت الله بن عبد الله(۱۴۰۴ق.). *النور المبین فی قصص الأنبیاء و المرسلین*، قم، مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النّجفی.
جزائری، نعمت الله بن عبد الله (۱۴۲۷ق.). *ریاض الأبرار فی مناقب الأئمة الأطهار(ع)*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
جعفر بن محمد(ع)(۱۴۰۰ق.)، مصباح الشریعة، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
حسن بن علی(ع)(۱۴۰۹ق.). *التفسیر المنسوب إلی الإمام الحسن العسکری(ع)*، قم، مدرسة الإمام المهدی(ع).
خزاز رازی، علی بن محمد(۱۴۰۱ق). *کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر(ع)*، قم، نشر بیدار.
خصیبی، حسین بن حمدان(۱۴۱۹ق.). الهدایة الکبری، بیروت، مؤسسة البلاغ.
شعیری، محمد بن محمد(بی¬تا). جامع الأخبار، نجف، مطبعة حیدریة.

شهید ثانی، زین الدین(۱۴۰۹ق.). منیهٔ المرید، قم، مکتب الإعلام الإسلامی.
شیخ حر عاملی، محمد بن حسن(۱۴۲۵ق.). *إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات*، بیروت، مؤسسهٔ الأعلمی للمطبوعات.
شیخ حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۸ق.). *الفصول المهمهٔ فی أصول الأئمهٔ*، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا(ع).
شیخ حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق.). *وسائل الشیعهٔ*، قم، موسسه آل البیت.
صفار، محمد بن حسن(۱۴۰۴ق.). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمّد(ص)*، قم، مکتبهٔ آیت‌الله المرعشی النجفی(ره).
طبرسی، احمد بن علی(۱۴۰۳ق.). الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد، نشر مرتضی.
طبرسی، حسن بن فضل(۱۴۱۲ق.). *مکارم الأخلاق*، قم، انتشارات شریف رضی.
طبرسی، علی بن حسن(۱۳۸۵ق.). *مشکاهٔ الأنوار فی غرر الأخبار*، نجف، ناشر: المکتبهٔ الحیدریهٔ.
طبرسی، فضل بن حسن(۱۳۹۰ق.). *إعلام الوری بأعلام الهدی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
طبری آملی کبیر، محمد بن جریر(۱۴۱۵ق.). *المسترشد فی إمامهٔ علیّ بن أبی طالب(ع)*، قم، موسسه الثقافه الاسلامیه.
طوسی، محمد بن الحسن(۱۴۱۴ق.). *الأمالی*، قم، چاپ اول.
طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق.). مصباح المتهجّد و سلاح المتعبّد، بیروت، موسسه فقه الشیعه.
عیاشی، محمد بن مسعود(۱۳۸۰ق.). *تفسیر العیّاشی*، تهران، ناشر: المطبعهٔ العلمیهٔ.
فیض کاشانی، محمد محسن(۱۳۷۱). نوادر الأخبار فیما یتعلق بأصول الدین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
قطب الدین راوندی، سعید(۱۴۰۹ق.). *الخرائج و الجرائح*، قم، مؤسسه امام مهدی(عج).
قمی، عباس(۱۴۱۴ق.). سفینهٔ البحار، قم، نشر اسوه.
قمی، علی بن ابراهیم(۱۴۰۴ق.). *تفسیر القمی*، قم، نشر دارالکتاب.
قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا(۱۳۶۸). *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، نشر وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی.
کفعمی، ابراهیم بن علی(۱۴۰۵ق.). *المصباح للکفعمی*، قم، دارالرضی.

کلینی، محمد بن یعقوب(۱۴۰۷ق.). *الکافی*، تهران، انتشارات الإسلامیة.

کوفی، فرات بن ابراهیم(۱۴۱۰ق.). *تفسیر فرات الکوفی*، تهران، چاپ اول.

کوفی اهوازی، حسین بن سعید(۱۴۰۲ق.). *الزهد*، قم، المطبعة العلمیة.

مجلسی، محمدباقر(۱۳۶۲). *بحارالأنوار*، تهران، المکتبه الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۲۳ق.). *زاد المعاد، بیروت*، موسسة الأعلمی للمطبوعات.

مفید، محمد بن محمد(۱۴۱۳ق.). *الإختصاص*، قم، الموتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق.). *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، قم، کنگره شیخ مفید.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق.). المقنعة، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق.). کتاب المزار، قم، المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید.

نصر بن مزاحم(۱۴۰۴ق.). *وقعة صفین*، قم، مکتبة آیة الله المرعشی النجفی.

ورام بن أبی فراس، مسعود(۱۴۱۰ق.). مجموعة ورّام، قم، مکتبة الفقیه.

هاشمی خویی، میرزا حبیب الله(۱۴۰۰ق.). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، تهران، مکتبة الإسلامیة.

هلالی، سلیم بن قیس(۱۴۰۵ق.). *کتاب سلیم بن قیس*، قم، نشر هادی.

Studies in Comparative Religion and Mysticism
Online ISSN: 2676 - 5195
University of Sistan and Baluchestan

Title of Paper: Investigation and analysis of the common motifs between Gnosticism and Hafez Shirazi's sonnets

Hasan Nasiri[1] | Mojtaba Zarvani[2]

1. MSc Graduate, Department of Comparative Religions and Mysticism, , Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Iran. E-mail: hasan.nasiri@ut.ac.ir
2. Corresponding Author, Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Iran. E-mail: zurvani@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 31 May 2025
Received in revised form: 11 August 2025
Accepted: 6 September2025
Published online: 23September 2025

Keywords:
Hafez
Gnosticism
pearl
sky
planets
archons
captivity
estrangement

ABSTRACT

The fundamental characteristic of Gnosticism is its anti-cosmic attitude and strong duality between God and the material world. This thought requires undeification of cosmic forces and consideration of the evil and antagonistic actors who control the world, body and psyche of man whom are irrelevant to absolutely supreme God, who is beyond this system. In Gnostic thought, these cosmic powers are mainly the rulers of the heavenly planets (archons). In order to achieve salvation, man must be freed from the rule of these archons, and this salvation is not possible without the intervention of God's roar from outside of the cosmic system. At the same time, similar ideas have found their way in the religious texts of Zoroastrianism orthodoxy as well as in Islamic philosophy and mysticism without any contradictions with their basic principles. These anti-cosmic thoughts have found a special and unique resonance in Hafez's poetry through the role of astral spirits in the process of cosmogenesis and the events of the beginning of creation and the existential position of man in relation to these events which has connected Hafez's soteriology with the idea of "splitting the roof of the sky". By comparing Gnostic texts, myths and fundamental ideas with the ideas, themes and symbolism found in Hafez's poetry, this research shows the Gnostic themes of Hafez's poetry and their relationship with his worldview and ontology.

Cite this article: Nasiri, H., & Zarvani, M. (2025). Title of Paper: Investigation and analysis of the common motifs of Gnosticism and Hafez Shirazi's sonnets. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 9 (2), 69-100.
DOI: http//d Joi.org/10.22111/jrm.2025.48986.1200

© The Author(s). Nasiri, Hasan, Zarvani, Mojtaba
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.48986.1200

Introduction

The fundamental characteristic of Gnosticism is its anti-cosmic attitude and the stark dualism between God and the material world. This perspective necessitates de-deification of the cosmos and attributes its governance to malevolent and hostile beings who dominate the world, the human body, and the soul. In Gnostic thought, these beings are the rulers of the seven celestial planets (Archons), who are entirely distinct from the transcendent and unknowable God beyond this system. To achieve salvation, humans must liberate themselves from their dominion, and this is impossible without divine intervention from outside the cosmic order. Simultaneously, similar ideas have found their way into Islamic philosophy and mysticism. This research explores how these anti-cosmic ideas, particularly through the malevolent role of the seven planetary rulers, are uniquely reflected in the poetry of Hafez, associating his soteriology with the idea of "breaking through the celestial sphere."

Methods This research compares the narratives and symbols found in authoritative Gnostic texts and Hafez's sonnets to demonstrate the reflection of Gnostic motifs in his works. Furthermore, using an existential framework and symbolic analysis, the study explores themes such as alienation, freedom, and the quest for meaning in both Gnostic texts and Hafez's poetry.

Results: The prevalence of anti-cosmic and soteriological themes in Hafez's poetry indicates that his existential experience and worldview align more closely with Gnostic thought than with interpretations based on the unity of existence (Wahdat al-Wujud). Additionally, in Hafez's thought, human's free will alongside divine grace plays a central role.**Conclusions**: The findings suggest that a Gnostic reading of Hafez's poetry can offer a new and distinct interpretation of his works, enriching our understanding of the philosophical and mystical depth of his poetry.

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

بررسی و تحلیل بن‌مایه‌های مشترک آیین گنوسی و غزلیات حافظ شیرازی

حسن نصیری[۱] | مجتبی زروانی[۲]

۱. فارغ التحصیل کارشناسی ارشد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، ایران. رایانامه: hasan.nasiri@ut.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، استاد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، ایران. رایانامه: zurvani@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۳/۱۰
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۵/۲۰
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴/۶/۱۵
تاریخ انتشار : ۱۴۰۴/۷/۱

واژه‌های کلیدی:
حافظ،
گنوسیسم،
مروارید،
سیارات،
آرخون‌ها،
اسارت،
غربت.

چکیده

ویژگی بنیادین اندیشهٔ گنوسی نگرش ضد کیهانی آن و دوگانگی شدید بین خدا و جهان مادی است. این اندیشه مستلزم الوهیت‌زدایی از کیهان و درنظر گرفتن دست اندرکاران شیطانی و متخاصمی است که بر جهان، جسم و نفس انسان سیطره دارند که غیر از آن خداوند مطلقاً متعالی است که در فراسوی این نظام قرار دارد. در اندیشهٔ گنوسی این قوای کیهانی عمدتاً حاکمان سیارات آسمانی (آرخون‌ها) هستند. انسان برای رسیدن به رستگاری باید از سیطرهٔ حکومت این آرخون‌ها رها شود و این نجات بدون مداخلهٔ خروش خداوند از بیرون نظام کیهانی ممکن نیست. در عین حال، اندیشه‌های مشابهی در متون به‌دینی مزدیسنی و همچنین در برخی مکاتب فلسفه و عرفان اسلامی بدون اینکه منافاتی با اصول اساسی نظام دینی آن‌ها پیدا کند راه یافته است. این اندیشه‌های ضدکیهانی از طریق نقش ارواح اختری در جریان کیهان‌زایی و حوادث ابتدای آفرینش و موقعیت وجودی انسان نسبت به این حوادث، طنین ویژه و منحصر به فردی نیز در شعر حافظ یافته است که نجات‌شناسی حافظ را با اندیشهٔ «شکافتن سقف فلک» همراه کرده است. این پژوهش با مقایسهٔ اساطیر و اندیشه‌های بنیادین گنوسی با متون، اندیشه‌ها، و نمادپردازی‌های راه یافته در شعر حافظ، بن‌مایه‌های گنوسی شعر حافظ و نسبت آن‌ها با جهان‌بینی و هستی‌شناسی او را نمایان می‌کند.

استناد: نصیری،حسن؛ و زروانی، مجتبی (۱۴۰۴). بررسی و تحلیل بن‌مایه‌های مشترک آیین گنوسی و غزلیات حافظ شیرازی . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۹ (۲)، ۱۰۰-۶۹. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.48986.1200

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© نویسندگان. نصیری،حسن؛ و زروانی، مجتبی

مقدمه

به نظر می‌رسد ادبیات عرفانی فارسی، به ویژه غزلیات خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، از عناصر قابل توجهی از آموزه‌های جریان گنوسی بهره برده است. این مقاله، آموزه‌های گنوسی را از طریق منابع معتبر بررسی کرده و سپس طنین آن‌ها را در شعر حافظ واکاوی می‌نماید. از منظر دین‌پژوهانه، چنین مقایسه‌ای از دو جهت حائز اهمیت است؛ نخست، پژوهش‌های متعدد دربارهٔ غزلیات حافظ، غالباً آن‌ها را در دستگاه عرفانی وحدت وجودی تفسیر کرده‌اند. این تمایل از شرح عبیدالله بن احرار و ملاجلال‌الدین دوانی در قرن نهم تا برخی شرح‌های معاصر را در برمی‌گیرد. در مقابل، برخی پژوهش‌ها دیوان حافظ را بدون توجه به ریشهٔ نگاه او در دو مقولهٔ «ازل» و «ابد»، در یک دستگاه تقلیل‌گرای تاریخی و یا حتی فرویدی تجزیه و تحلیل کرده‌اند (فلاتی، ۱۳۴۹،ص ص.۱۱۷-۱۲۲). اگرچه نمی‌توان صبغهٔ دینی شخصیتی را که امروز پس از گذشت قرن‌ها با لقب «لسان غیب» از او یاد می‌شود را نادیده گرفت، مضامین دینی و اسطوره‌ای به کار رفته در شعر حافظ گاه با تفاسیر وحدت وجودی در تناقض است، به ویژه نقش عناصر ضدکیهانی که خلاء تفسیری گنوسی‌مآبانه را آشکار می‌کند.

دوم، این پژوهش می‌تواند به فهم بهتر گنوسیسم به عنوان یک «دین» (به تعبیر هانس یوناس) کمک کند. بررسی تاریخی نشان می‌دهد که این جریان فکری در قرن دوم میلادی توسط مرقیون، بازیلیدس و به ویژه والنتینیوس در مقابل جریان راست‌دینی کلیسای مسیحی گسترش یافت (Haar,2003:2). با این حال، اکتشافات اخیر در مصر و نجع حمادی نشان می‌دهد که ریشه‌های گنوسیسم ممکن است به مشرق‌زمین و قرون اول پیش از میلاد بازگردد و ماندابیسم را به عنوان قدیمی‌ترین شکل گنوسیسم معرفی کند (King,2003: 118، Eliade,1963:126-128). این مناقشات تاریخی، پژوهشگران را بر آن داشت تا به جای تمرکز بر تبارشناسی، به بررسی جوهرهٔ وجودی گنوسیسم بپردازند (King,2003:146;Haar,2003:7)؛ چرا که گنوسیسم، به رغم ریشه‌های پیچیده‌اش، هویتی فراتر از مجموع اجزای تشکیل‌دهندهٔ خود دارد. این جوهره به نوعی تجربهٔ وجودی بازمی‌گردد که به یک نظام الهیاتی منحصربه‌فرد منجر می‌شود و ترتیب خاصی از بن‌مایه‌ها را معنادار می‌سازد (Waldstein, 2000: 342).

واژهٔ یونانی «گنوسیس[1]» که گاه به اشتباه «دانش»[2] ترجمه می‌شود، در واقع به «بصیرت»[3] نزدیکتر است، زیرا فرآیندی شهودی شامل خودشناسی و معرفت به واقعیت‌های غایی الهی است (Pagels,1989:XIX). جوهرهٔ تفکر گنوسی، ثنویت بین عالم جسمانی (زمینی) و عالم روحانی و نگرش ضدکیهانی آن است که به رستگاری از طریق رهایی از تعلقات دنیوی می‌انجامد. نمادهای گنوسی مانند تبعید، غم غربت، اسارت، و نجات از طریق بازیافتن گوهر درونی، در آثار فلسفی و عرفانی اسلامی نیز بازتاب یافته‌اند. برای مثال، سهروردی این نمادها را به شکلی اعتدال‌یافته و هماهنگ با اصول اسلامی ارائه کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰،ص.۸۲). هانری کربن این رویکرد را نه حرکتی ناسیونالیستی یا انقلابی علیه اسلام، بلکه کامل‌کنندهٔ اساطیر ایرانی در چارچوب معنویت اسلامی می‌داند (همان، ۷۹-۸۱).

حافظ در اشعار خود به طرح پرسش و مکاشفاتی اساطیری دربارهٔ معمای حیرت‌انگیز آسمان، فتنه‌انگیزی‌های سیارات، و بخت و تقدیر پرداخته است. همچنین، به نظر می‌رسد بن‌مایه‌های گنوسی از غربت و بیگانگی تا خروشی از بیرون کیهان و یافتن گوهر ازلی، در جای‌جای اشعار حافظ به کار رفته‌اند. این پژوهش، با استفاده از تحلیل نمادشناختی و در چارچوب وجودگرایانه، نشان می‌دهد که چگونه مضامین ضدکیهانی و نجات‌شناسی گنوسی در شعر حافظ بازتاب یافته و نظام فکری او را شکل داده‌اند. چنین رویکردی نه تنها به فهم بهتر شعر حافظ کمک می‌کند، بلکه درک ما از گنوسیسم را نیز عمق می‌بخشد.

پیشینهٔ پژوهش

پژوهش‌هایی در زمینهٔ مقایسهٔ آموزه‌های گنوسی با اندیشه‌های عرفای اسلامی انجام شده، از جمله «*بررسی تطبیقی دیباچهٔ مثنوی معنوی و اشعار گنوسی*» اثر ابوالقاسم اسماعیل‌پور (۱۳۷۷). این پژوهش به مشابهت‌های اندیشهٔ ثنویت ماده و روح در آثار مولانا و حافظ اشاره کرده و بر این باور است که آن‌ها بیش از آنکه متأثر از مانویت باشند، تحت تأثیر گنوسیسم سوری-مصری قرار دارند. این پژوهش نشان می‌دهد که در نی‌نامهٔ مولانا، آگاهی و معرفت گنوسی مشروط به عشق، و مستلزم

[1]. Gnosis

[2] .Knowledge

[3] .Insight

رهایی اخگر ملکوتی انسان از بند هفت سپهر است. علاوه بر این، نمادهای گنوسی مانند «مروارید»، «صدف» و «گنج» در ادبیات عرفانی ایران نیز بازتاب یافته است. این مقاله به بررسی تأثیرگذاری جریان‌های گنوسی بر تصوف اسلامی، با رویکرد تبارشناسانه، دعوت کرده است.

ابراهیم‌زاده و جهانگرد (۱۴۰۰) در مقالهٔ *«تحلیل بن‌مایه‌های گنوسی در مصیبت‌نامهٔ عطار»*، به مضامینی مانند سرگشتگی، غربت، و خوارداشت جهان مادی اشاره کرده‌اند. همچنین عباسی و دیگران (۱۳۹۳) در مقالهٔ *«بن مایه‌های مشترک قصهٔ غربت غربی سهروردی و آیین گنوسی»* و رنجبر و سوداگر (۱۴۰۰) در مقالهٔ *«بررسی عناصر گنوسی در نظام عرفانی عین القضاه همدانی»* به استخراج مشابهت‌های بین این دو جریان فکری پرداخته‌اند. کرمی و رزاق‌پور (۱۳۹۸) نیز در مقالهٔ *«تحلیل معرفت‌شناسی عرفان مانوی و مولوی»*، به جوهرهٔ گنوسی تفکر مولوی اشاره کرده‌اند. با این حال، این پژوهش‌ها عمدتاً بر شناسایی عناصر تکرارشونده در گنوسیسم و آثار عرفا متمرکز بوده‌اند و کمتر به تبیین دقیق دستگاه فکری گنوسی و بازتاب آن در نظام فکری عرفا پرداخته‌اند. این در حالی است که مکاتب گنوسی بیشتر به خاطر دستگاه ضدکیهانی خود شناخته می‌شوند. در ادبیات عرفانی فارسی نیز اشارات متعددی به افلاک و سیارات آسمانی وجود دارد که گاه با بدبینی و نسبت دادن صفات شریرانه به آن‌ها همراه است. برای مثال، مولانا در چندین غزل از سیارهٔ مریخ به عنوان موجودی «شرور» و «خون‌آشام» یاد کرده است (مولانا، ۱۳۷۹: غزل ۱۹۴۴، بیت ۶). سنایی نیز در قصیده‌ای معروف به «کنوز الحکمه و رموز المتصوفه»، راه رستگاری را رها شدن از زیر دین «هفت و پنج و چهار» دانسته است (کدکنی، ۱۳۷۲، ص ص. ۱۳۶-۱۳۹). این نگرش در یک رباعی خیام نیز بازتاب یافته است (خیام، ۱۳۵۳، رباعی ۲۹).

از سوی دیگر، پژوهشی به صورت مجزا به بن‌مایه‌های گنوسی شعر حافظ نپرداخته است. تنها اشاره‌های پراکنده به این موضوع را می‌توان در پژوهش‌هایی یافت که بر تأثیرپذیری حافظ از میراث ایران باستان متمرکز بوده‌اند. در این پژوهش‌ها، عمدتاً بر گرایش حافظ به میراث ملی تأکید شده است (انقطاع، ۱۳۸۷؛ اسلامی ندوشن، ۱۳۸۸،ص ص. ۲۷۸-۲۸۱؛ اسماعیل‌پور، ۱۳۹۷،ص. ۱۵). باید توجه داشت که روی آوردن حافظ به فرهنگ ایرانی همچون شیخ اشراق مبنایی جاودانی و ازلی دارد. برای شاعری که از «جنگ هفتاد و دو ملت» بیزار است (حافظ، ۱۳۹۰: غزل ۱۸۴، بیت ۴) و در معاملهٔ عاشقی برای او «ترکی و تازی» یکی می‌نماید (همان، غزل ۴۷۶، بیت ۷) آنچه اهمیت دارد

دغدغه‌های وجودی است که برای رفع آن‌ها و رسیدن به سرمنزل مقصود، از هیچ گنجینه‌ای خود را محروم نمی‌کند و صحبت از تمایلات تاریخی و رنگ‌آمیزی‌های قومی بی‌معنا خواهد بود.

کیهان‌شناسی گنوسی

گنوسیسم با «تضاد جهان-خدا»، «بدبینی کیهانی» و «حال و هوای رادیکال» خود، از نظام‌های فلسفی رواقی‌گری و نوافلاطونی متمایز می‌شود (Wallis,Bregman,1992:33-52). جهان‌بینی گنوسی نه محصول نظرپردازی‌های فلسفی، بلکه بازتاب از خودبیگانگی اگزیستانسیل با بیانی اسطوره‌ای است. این نگرش، بحران تاریخی انسان‌هایی را نشان می‌دهد که نمی‌توانستند در قالب دولت‌شهری ارسطویی و جهان‌وطنی رواقی خود را جزئی از کل یا منحل در یک کل ببینند. گنوسی‌ها مفهوم هیمارمنه[1] (تقدیر و سرنوشت) را از عنصر الهی خالی کردند. در نظام رواقی، هیمارمنه با پرانویا[2] (مشیت الهی) یکی بود، اما در گنوسیسم، این مفهوم به نیروهای پست و شریر نسبت داده می‌شود (Jonas,1967:93,94,100). حاکمان هفت سیاره، با کنترل تقدیر انسان، مانع رستگاری او می‌شوند (Beck, 2007: 46). در نظام‌های گنوسی جریان یونان-مصری، از جمله نظام والنتینیوسی، این حاکمان سیاره‌ای آرخون[3] نام دارند و توسط دمیورژ (یالدابوث[4])، خدای نادان و پست‌تر، خلق شده‌اند. دمیورژ روح‌ها را در جسم‌های مادی به دام انداخته و در جهان مادی زندانی کرده است (Fischer-Muller,1990:79-81).آرخون‌ها موجوداتی شیطانی و بدخواه هستند که حوادث زمینی و افکار، احساسات و اعمال انسان‌ها را کنترل می‌کنند و به دمیورژ در آفرینش جهان و حکومت ظالمانه‌اش کمک می‌کنند (هالروید، ۱۳۹۵،ص. ۵۴؛ Marvin & Pagels, 2008: 11). یکی از این متون به نام «ماهیت آرخون‌ها[5]» این نگرش را به روشنی بیان می‌کند: «جدال ما با گوشت و خون نیست، بلکه با حاکمان جهان و لشکرهای روحانی شرارت است» (Lewis,2013:135). در ماندابیسم، حاکمان هفت سیاره فرزندان روحا، ملکهٔ جهان تاریکی، هستند که در آفرینش جهان مادی مشارکت دارند و با تسلط بر آن، مانع شکوفایی یا رهایی بعد

[1] .Heimarmene
[2] Pronoia
[3] .Archon
[4] Yaldabaoth
[5] .Hypostasis of the archons

الهی انسان‌ها می‌شوند (Aldihisi, 2008:186-188). این تعبیر در کیهان‌زایی متن پهلوی بندهش نیز دیده می‌شود، جایی که بر اهریمنی بودن سیارات (اباختران) تأکید شده است (دادگی، ۱۳۹۵: ۵۳). در متون مانوی، اگرچه ماه و خورشید به عنوان بخش‌هایی از نور رهایی‌یافته از دیگر سیارات مستثنا شده‌اند، جهان مادی همچنان از پوست و جسد آرخون‌ها تشکیل شده است. این موضوع، پایهٔ بدبینی مانویان نسبت به دنیا را شکل می‌دهد (بهار،۱۳۷۵،ص ص. ۸۴-۸۹).

انسان‌شناسی گنوسی و مسئلهٔ نجات

به جز نظام مرقیون، تمام مکاتب صاحب‌نام گنوسی بر این اصل متفقند که انسان موجودی دوگانه است: بعد مادی او تحت سلطهٔ نیروهای شریر و بعد روحانی او مرتبط با عالم الهی است (King,2003:146). این دوگانگی، مسئلهٔ نجات را به یکی از محورهای اصلی تفکر گنوسی تبدیل می‌کند. مرقیون، انسان را کاملاً طبیعی و آفریدهٔ دمیورژ (خدای پست‌تر) می‌داند. از نظر او، انسان فاقد گوهر الهی است و نجات او تنها از طریق فیض رایگان خدای رئوف ممکن می‌شود (Foster, 2010: 276-277؛ Harnack,1990:82؛ یوناس، ۱۴۰۱،ص ص. ۲۷۷-۲۸۱). در نظام مانوی، انسان محصول اعمال شنیع آرخون‌ها، مانند آدمخواری و شهوت جنسی است که با هدف اسارت روح نورانی انجام شده‌اند. پسر خدا یا عیسای روشنایی به یاری انسان می‌شتابد تا نور الهی را از اسارت نجات دهد (الیاده،۱۳۹۹،ص ص. ۵۱۱-۵۱۲). نظام والنتینیوس خلقت «تقلیدی» آرخون‌ها را ناشی از آشفتگی به وجود آمده در ملاء اعلی[1] می‌داند و برای بعد الهی انسان نقش ویژه‌ای قائل است. این ساحت از وجود، اگرچه به دست غفلت سپرده شده، از طریق وحی یادآوری می‌شود. کلمنت اسکندرانی از والنتینیوس نقل می‌کند: «[باید آگاه شویم که] چه بودیم، و چه شده‌ایم؛ کجا بودیم و به کجا افتاده‌ایم؛ به سوی چه فرجامی می‌شتابیم و از کجا به رهایی و نجات می‌رسیم؛ تولد چیست و بازسازی و تجدید حیات چیست» (الیاده، ۱۳۹۹، ص ص. ۴۸۶). پویماندرس هرمسی نیز انسان را در وضعیتی خداگونه و در بالای هماهنگی کیهانی توصیف می‌کند، جایی که پیش از این به شکل برده در آن قرار نداشت.

[1]. Pleroma

در نظام‌های گنوسی، هفت آرخون (حاکمان سیاره‌ای) بر نفس انسانی تأثیر می‌گذارند و مانع رستگاری او می‌شوند. هر آرخون مسئول رذایل خاصی است: ۱-غرور (آرخون مشتری): تکبر و خودپسندی. ۲- حسادت (ماه): طمع، بدخواهی و کینه‌توزی. ۳- خشم (مریخ)، خشونت، نزاع، و انتقام. ۴- شهوت (زهره): بی‌بندوباری و هوسبازی. ۵- کسالت (زحل): بی‌توجهی، گیجی و بی‌تفاوتی. طمع (خورشید): بخل و پول‌دوستی (Walker,1983:47). رهایی از این تأثیرات اختری، مستلزم آگاهی از سرشت الهی خویش و عبور از قلمروهای سیاره‌ای است. برای مثال، در آیین مهرپرستی مراسمی وجود داشته که فرد در مسیری از پله‌های بالارونده، از هفت دروازه می‌گذشته که نماد هفت سیاره بوده است (یوناس، ۱۴۰۱،ص. ۳۱۶). اینگونه فکر آدم نورانی می‌شود و بالاتر از فکر خالقانش، آرخون‌ها، قرار می‌گیرد.

بن‌مایه‌های مشترک شعر حافظ و ادبیات گنوسی

دوران‌های گذار در تاریخ، اغلب با از دست رفتن قدرت معنابخشی کلان‌روایت‌های اسطوره‌ای همراه است (می، ۱۳۸۷،ص ص. ۱۳-۲۸). در چنین شرایطی، انسان‌ها احساس اسیر بودن در دست قدرت‌های طبیعی، اجتماعی و سیاسی می‌کنند و نظام‌های عقاید و ارزش‌ها سست می‌شوند، زیرا دیگر توان پاسخگویی به پرسش‌های وجودی (اگزیستانسیل) انسان را ندارند (تیلیش، ۱۳۶۶،ص. ۹۵). جهان‌بینی گنوسی، هم انعکاس اضطراب مرگ و بی‌معنایی بشر بود و هم در پی ارائهٔ راه‌حلی برای آن. حافظ نیز در شرایط سیاسی و اجتماعی بی‌ثبات قرن هشتم هجری می‌زیست که تحت سیطرهٔ ایلخانان مغول و دست نشانده‌های محلی آن‌ها قرار داشت. همزمان، بلایای طبیعی بر گسترهٔ مصیبت‌های جامعه می‌افزود (غنی، ۱۳۸۳،ص. ۲۶). در حالی که سعدی، یک قرن پیش از او، بیشتر اشعار خود را در آرامش نسبی شیراز تحت حکومت سلغوریان سرود (سعدی، ۱۳۶۹،ص. ۲۰۶؛ ماسه، ۱۳۶۹: ۷۴). او که در مکتب غزالی پرورش یافته بود، نگاهی الهی و زیباشناسانه به جهان داشت:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

(سعدی، ۱۳۶۹: ۷۸۷)

اما حافظ، با اینکه کمتر غزلی از او می‌شناسیم که رد پایی از سعدی در آن دیده نشود، تردید دارد که جهان، آنگونه که غزالی آن را نظام احسن خوانده، بی‌خطا باشد:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد!
(حافظ، ۱۳۹۰: ۷۲)

این رویکرد معترض به نظام گیتی، اضطراب وجودی شخصیتی را نشان می‌دهد که در دنیایی گسترده و غیرقابل پیش‌بینی، با بحران پوچی و بی‌معنایی مواجه است. او خود را در تسخیر تقدیر و نیروهای شریر کیهانی، موجودی بیگانه و غربت‌زده می‌بیند، گویی توطئه‌ای در ازل او را به چنین جهانی «پرتاب» کرده است:

جهان پیر است و بی‌بنیاد از این فرهادکش فریاد که کرد افسون‌ونیرنگش ملول از جان شیرینم[1]
(حافظ، ۱۳۹۰: ۲۴۳)

حافظ در روزگاری زندگی می‌کرد که زیر سلطهٔ حکام محلی، حتی «نفس کشیدن» برای مردم دشوار بود (پتروشفسکی، ۱۳۵۷: ۳۰۶)، ایلچیان مغول به بهانهٔ ستاندن خراج، همچون بلای آسمانی از پشت بام خانه‌های مردم نازل می‌شدند (همدانی، ۱۳۷۳ ج ۲،ص. ۱۰۴۶). در دوران حکومت امیر مبارزالدین آزادی مردم فارس و کرمان چنان محدود شده بود که حتی نمی‌توانستند از شکنجه‌گاهی که او بر آن حکومت می‌کرد فرار کنند و برای عبور از راه‌ها نیاز به جواز داشتند (غنی،۱۳۸۳،ص. ۱۶۹). در چنین شرایطی، مشایخ و صوفیان زمانه به جای دغدغه‌های اصیل دینی و آخرت‌شناختی، با حمایت از سیاست‌های مزورانهٔ حکام، در پی سودجویی بودند[2] (پتروشفسکی، ۱۳۵۷،ص. ۳۰۶).

۱. غم غریبی و غربت

یکی از درون‌مایه‌های شاخص گنوسی، اضطراب و دلتنگی برای خانه و حسرت بازگشت به عصر زرین است. این مضمون در متون گنوسی با نمادپردازی‌هایی مانند «بیگانه» و «غریبه» بازتاب یافته است. بیگانه برای کسانی که اینجا هستند غریب و ناشناخته است و دنیای آن‌ها هم برای او فهم‌ناپذیر است (یوناس، ۱۴۰۱،ص ص. ۱۵۶-۱۵۸). در سرود مروارید، شخصیت اصلی خود را به یاد می‌آورد که شاهزاده‌ای است و مشتاق بازگشت به طبیعت اصیل خویش است (زرین‌کوب، ۱۳۸۵،ص ص. ۲۸۴-۲۸۸). این مضمون در قصهٔ غربت غربی سهروردی نیز پررنگ است، جایی که سالک از اسارت در چاهی تاریک و اشتیاق بازگشت به وطن می‌گوید (سهروردی، ۱۳۸۰،ص ص. ۹۸-۱۰۰).

---

[1] همچنین نک. غزل ۷۱ بیت ۴

[2] به عنوان نمونه نک.قزوینی، ۱۳۹۰: غزل ۳۵۸ و ۴۸۳

حافظ نیز در اشعار خود به طور مکرر از غم غریبی و اشتیاق بازگشت به وطن ازلی سخن می‌گوید. گاه گلایه می‌کند که این جایگاه حقیقی او نیست:

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق که در این دامگه حادثه چون افتادم[۱]

(سهروردی، ۱۳۸۰،ص .۲۱۶)

و گاه امیدوار است که به آن آرمان‌شهر، آن گلشن ازلی که جایگاه اصلی او بوده، بازگردد:

غم غریبی و غربت چو بر نمی‌تابم به شهر خود روم و شهریار خود باشم[۲]

(سهروردی، ۱۳۸۰،ص .۲۳۱)

حافظ در بن‌مایهٔ «آب تراب‌آلوده» نیز به این وضعیت وجودی اشاره می‌کند:

پاک و صافی شو و از چاه طبیعت به درآی که صفایی ندهد آب تراب آلوده

(سهروردی، ۱۳۸۰،ص ۲۹۳)

در این بیت، چاه طبیعت به عنوان عامل گل‌آلودگی روشنی و صفای روح معرفی می‌شود. این مضمون در اندیشه‌های مندائی و مانوی نیز دیده می‌شود، جایی که مادهٔ تاریکی با «آب زنده»، که همان «آب حیات ازلی»[۳] نزد حافظ است، آمیخته شده است. در کتاب مندایی یوحنا آمده: «من منم، نازک‌زاده از ذرات نور، آمیخته‌ام با این کیهان مادی و آزار می‌بینم؛ برون کش مرا از آغوش مرگ! آب زنده آوردند و به آب گل آلود آمیختند... روح و مانای سالم آوردند و در بدن بی‌ارزش نهادند» (یوناس، ۱۴۰۱،ص ص. ۱۶۸-۱۶۹).

این وضعیت برآمده از نوعی دوگانگی عمیق وجودی است: در دنیایی که لذات و زیبایی‌هایش زودگذر و ناپایدار است، شخص در حسرت تجربه‌ای عمیق و پایدار تمنای عروجی روحانی به ماورای طبیعت را دارد. هم از این روست که طبیبان این دنیایی قادر به معالجهٔ رنج و افسردگی ناشی از غربت نیستند:

چندان که گفتیم غم با طبیبان درمان نکردند مسکین غریبان

(یوناس، ۱۴۰۱،ص. ۲۶۴)

---

[۱] همچنین نک. غزل ۳۷ بیت ۴ ، ۳۳۷ بیت ۱ و ۳۸۵ بیت ۴

[۲] همچنین نک. غزل ۳۳۳ ابیات ۱ و ۲، ۳۴۲ بیت ۲، ۳۳۷ بیت ۲ و ۳۸۵ بیت ۷،

[۳] نک. غزل ۴۹ بیت ۱۳.

اما تا وضعیت «آشنایی» بر لوح وجود انسان حک نشده باشد، احساس غربت و بیگانگی نیز معنا ندارد:

کشتی‌شکستگانیم، ای باد شرطه برخیز باشد که باز بینیم دیدار آشنا را

(یوناس، ۱۴۰۱،ص. ۵)

ساحت جسمانی و طبیعی انسان منشاء غربت و تعارض است و نمی‌توان از آن انتظار حل مشکل غربت، یا انتقال حس آشنایی داشت. این آشنا در جایی دیگر است، بیرون از این کیهان و فلک جفاکار. بنابراین، وضعیت واقعی انسان در جداافتادگی از بنیان وجود خود، وضعیت کشتی‌شکستگان است. مشغول کردن خود به اهداف و امیال دنیوی تنها نوعی خودفریبی است. این شکستگی تنها در اتصال با معشوق حقیقی، همان بنیان وجودی که شخص از او دور افتاده رفع می‌شود.

۲. گوهر یکدانه

در شعر حافظ، معشوق حقیقی با نمادپردازی‌هایی مانند گوهر، گنج، یا دُردانه توصیف شده است. این نمادپردازی در سرود مروارید، یک متن بنیادین گنوسی که در انجیل آپوکریفای توما ذکر شده اما ریشهٔ ایرانی دارد (Eliade,1963:128) بازتاب یافته است. در این سرود، شخصی از مشرق‌زمین (خراسان) به مغرب (مصر) فرستاده می‌شود تا مرواریدی را از دهان اژدهایی بیرون آورد. او در اثر خوردن از غذای مردمان آن ناحیه دچار خواب‌آلودگی می‌شود. سپس قاصدی از خراسان او را به یاد اصل‌ونسب و هدفش می‌اندازد. پس از این تذکر، سالک به خود می‌آید، مروارید را از دهان اژدها بیرون می‌کشد و نجات می‌یابد (زرین‌کوب، ۱۳۸۵، ۲۸۴-۲۸۸). این مروارید نماد بعد اصیل روحانی بشر است که در عین قرار داشتن در عمق وجود انسان، از آن جهانی دیگر است و باید آن را بازیافت (یوناس، ۱۴۰۱،ص. ۲۶۰). حافظ در یکی از اشعار عارفانهٔ خود که شاید معروف‌ترین شعر او نزد عام و خاص باشد، بیان می‌کند که درحالی که جام جهان‌نمای عشق در درون ماست، دل انسان این گوهر ارزشمند را در جهانی بیگانه از هستی اصیل خویش می‌جوید:

سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد

(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۹۶)

و این سعادت را از کسانی طلب می‌کند که خود گمشدگانی هستند و هویت اصیل خود را به دست فراموشی سپرده‌اند:

گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد[۱]
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۹۶)

در کنار تمثیل مروارید، نماد گنج نیز در شعر حافظ کاربرد مشابهی دارد و با مفهوم «مهرایزد» یا روح زنده در نزد مانویان مرتبط است (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۷،ص.۳۷):

مرو به خانهٔ ارباب بی‌مروت دهر که گنج عافیتت در سرای خویشتن است
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۳۶)

۳. اسارت در قفس

اسارت در قفس یا زندان دنیا از بن‌مایه‌های شاخص گنوسی است که در اندیشه‌های مانوی و مندایی نیز بازتاب یافته است. در گینزا ربّا[۲]، کتاب مقدس مندایی‌ها، این مفهوم با گلایه و شکایت همراه است: «چه کسی مرا از مسکن و مقامم دور کرده و به این اسارت کشانده است... چرا مرا از مسکنم به اسارت کشاندید و مرا به این تن بدبو گرفتار کردید؟» این بن‌مایه در شعر حافظ نیز به کرات دیده می‌شود. برای مثال:

مرغ سان از قفس خاک هوایی گشتم به هوایی که مگر صید کند شهبازم[۳]
(حافظ ۱۳۹۰،ص. ۲۳۰)

حافظ در جای دیگری اسارت انسان در دنیا را طوری به تصویر می‌کشد که می‌توان آن را چکیده‌ای از مزامیر مانوی دانست (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۷،ص. ۲۸):

خرم آن روز کزین منزل ویران بروم راحت جان طلبم وز پی جانان بروم[۴]
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۲۴۶)

این ایده در یکی از مزامیر اینچنین انعکاس یافته است: «خوشا زمان (عزیمت) فرا رسیده است، بود که به منزلگاه خویش بازگردم...».

انسان، اسیر غرایز و تقدیر کیهانی، نمی‌تواند از زندان‌بان‌های خود انتظار خیرخواهی داشته باشد:

---

[۱] برای موارد دیگر تمثیل مروارید در شعر حافظ نک. غزل ۱۶۲ بیت ۲، ۲۱۳ بیت‌های ۱ و ۴، و ۴۵۰ بیت ۷

[2] Ginza Rabba

[۳] همچنین نک. غزل ۳۴۲ بیت ۲ ، ۳۴۳ بیت ۶ و ۴۵۵ بیت ۷

[۴] همچنین نک. همین غزل بیت ۳

مرغ کم حوصله را گو غم خود که بر او رحم آنکس که نهد دام چه خواهد بودن؟[۱]
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۲۶۹)

راه رهایی، صرف نظر کردن از عشق‌های دنیوی و یکسو کردن همت خود برای رسیدن به آن گوهر یکدانهٔ درونی است:

در دل ندهم ره پس از این مهر بتان را مهر لب او بر در این خانه نهادیم[۲]
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۲۵۶)

بی‌اعتمادی به عشق جنسی و لذت جسمی به عنوان عامل اصلی اسارت انسان، از درون‌مایه‌های رایج گنوسی است که در متون مانوی، مندایی و هرمسی دیده می‌شود (یوناس،۱۴۰۱،ص. ۱۸۶-۱۸۷، ۲۹۷-۲۹۹). حافظ نیز زیبایی اصیل را نه در سطح «آب‌وگل»[۳]، بلکه در تجربه‌ای می‌داند که حس آشنایی را به انسان منتقل می‌کند:

شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد بندهٔ طلعت آن باش که آنی دارد[۴]
(همان، ۸۵)

حافظ زیبایی‌های طبیعی را تقلیدی ضعیف از زیبایی حقیقی می‌داند، همان‌گونه که در اندیشه‌های والنتینیوسی نیز مطرح شده است (یوناس، ۱۴۰۱، ص. ۳۵۰):

نظیر دوست ندیدم اگرچه از مه و مهر نهادم آینه‌ها در مقابل رخ دوست[۵]
(یوناس، ۱۴۰۱، ص. ۴۱)

ممکن است طرفداران تفسیر لذت‌گرایانه و یا وحدت وجودی از اشعار حافظ، با اشاره به شعرهایی که شاهد توصیف او از مظاهر طبیعی خلقت هستیم، به این ایده معترض شوند. در پاسخ باید گفت که حافظ، از آنجا که به خوبی از خودمتعارض بودن ساختار بشری آگاه است، راه رهایی از چنگال غرایز و امیال طبیعی را نادیده گرفتن و سرکوب آن‌ها نمی‌داند. او، همچون اگزیستانسیالیت‌های

[۱] همچنین نک. غزل ۳۴۲ بیت ۴
[۲] همچنین نک. غزل ۳۵ بیت ۴، ۳۹ بیت ۱، ۳۱۶ بیت ۹، ۳۱۷ بیت ۱، ۳۲۷ بیت ۴، ۳۳۶ بیت ۲ و ۳۶۰ بیت ۵
[۳] نک. غزل ۳ بیت ۴
[۴] همچنین نک. غزل ۳ بیت ۴، ۶۶ بیت ۶، ۱۷۳ بیت ۶ و ۴۲۳ بیت ۴
[۵] همچنین نک. غزل ۳۱ بیت ۴، ۱۲۵ بیت ۴ و ۴۰۲ بیت ۳

معاصر، پذیرش تمامیت وجود و شجاعت اعتراف به نقصان‌ها را شرط لازم رسیدن به یک هویت اصیل می‌داند (رولو می، ۱۳۹۵،ص ص.۱۹۹-۲۰۵).

برای مثال، در شعری که ابتدا با توصیف زیبایی‌های ظاهری آغاز می‌شود:

من دوستدار روی خوش و موی دلکشم مدهوش چشم مست و می صاف بی‌غشم[۱]...
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۲۳۲)

اما در ادامه، به دغدغه‌ای وجودی و اعترافی تلخ دربارهٔ اسارت در چنگال عشق دنیایی می‌پردازد:

من آدم بهشتی‌ام اما در این سفر حالی اسیر عشق جوانان مهوشم[۲]
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۲۳۲)

نمادپردازی ماه، که حافظ زیبایی جوانان را به او منتسب کرده، گواه دیگری بر این مدعاست، چرا که بدبینی نسبت به ماه به عنوان موجودی فریبکار و حسود یک اندیشهٔ رایج گنوسی است (یوناس، ۱۴۰۱: ۲۳۷). در شعر حافظ، ماه علاوه بر اینکه نماد لذات غیراصیل است، مسئول آن‌ها نیز به شمار می‌رود. زیبایی که ماه عرضه می‌دارد و لذت حاصل از آن، از آنجایی که در سطح باقی می‌ماند، بر غربت وجودی انسان می‌افزاید و او را از خود بیگانه می‌کند:

ندانم از چه سبب رنگ آشنایی نیست سهی‌قدان سیه چشم ماه‌سیما را[۳]
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۴)

۴. رهروی خواب‌آلوده، پیغام سروش و خروشی از عرش

خواب‌زدگی سالک و خروشی از بیرون فضای بستهٔ کیهان، یکی از تصاویر ثابت در متون گنوسی است (بهار، ۱۳۷۵،ص. ۸۶). یوناس، دین‌های گنوسی مندایی و مانوی را به دلیل اهمیت بن‌مایهٔ آوای زندگی، «دین خروش» می‌نامد (یوناس، ۱۴۰۱،ص. ۱۸۹). در نظام والنتینیوسی، این آوا فرد را با نام روحانی که خداوند از ازل در «کتاب زندگی» به او «اعطا» کرده است، می‌خواند (یوناس، ۱۴۰۱،ص. ۱۹۰). حافظ نیز همچون «رهروی خواب آلودهٔ»[۴] سرود مروارید، از غفلتی که او را از جایگاه حقیقی

---

[۱] همچنین نک. بیت‌های بعدی همین غزل.

[۲] برای مشاهده رویکرد مشابه در شعر حافظ نک. غزل ۱۹۳، غزل ۲۲۴ به ویژه ابیات ۱ و ۲ و غزل ۱۴۹ بیت ۱

[۳] همچنین نک. غزل ۴۱۳ بیت ۱

[۴] نک. غزل ۴۲۳ بیت ۱

خویش دور کرده، می‌نالد،[۱] از انسان کامل «استمداد همت» می‌کند[۲] و از ندای «هاتف غیب» و «پیغام سروش» الهام می‌گیرد:

در راه عشق وسوسهٔ اهرمن بسی است پیش آی و گوش دل به پیام سروش کن[۳]
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۲۷۵)

و در نهایت به مدد عشق و همتی عالی خروشی نجات‌بخش از عرش الهی را تجربه می‌کند:

صبحدم از عرش می‌آمد خروشی عقل گفت قدسیان گویی که شعر حافظ از بر می‌کنند
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۱۳۵)

نمادپردازی ملک سبا و هدهد صبا، که متأثر از داستان سلیمان (ع) در قرآن کریم است، همچنین یادآور روایت سهروردی در قصهٔ غربت غربی است (سهروردی، ۱۳۸۰،ص. ۱۰۰). در شعر حافظ، هدهد صبا یا «پیک مشتاقان» واسطهٔ ارتباط انسان با معشوق است:

صبا به خوش خبری هدهد سلیمان است که مژدهٔ طرب از گلشن سبا آورد[۴]
(سهروردی، ۱۳۸۰،ص ۹۸)

از طریق این پیک، فرد گلایه‌های خود از شرایط وجودی ناگوارش را به گوش محبوب می‌رساند:

برو ای طایر میمون همایون آثار پیش عنقا سخن زاغ و زغن بازرسان...[۵]
(سهروردی، ۱۳۸۰،ص ۳۹۷)

و پیک مژدهٔ بازگشت به آغوش معشوق را می‌آورد:

مرحبا ای پیک مشتاقان بده پیغام دوست تا کنم جان از سر رغبت فدای نام دوست
(سهروردی، ۱۳۸۰،ص ۴۴)

«آب حیاتی» که در نهایت در این چاه ظلمانی به حافظ می‌رسد، نتیجهٔ عملکرد وحی‌گونهٔ همین واسطه‌های غیبی است:

---

[۱] نک. غزل ۴۸۷ بیت ۴و ۴۵۸ بیت ۵

[۲] نک. غزل ۳۱۳ بیت۷، ۳۵۲ بیت ۴ و ۴۸۸ بیت ۶

[۳] همچنین نک. غزل ۳۷ بیت ۳، ۹۰ بیت ۹، ۱۸۳ بیت ۶، ۲۸۶ بیت ۵، ۴۲۳ بیت ۲ و ۴۸۸ بیت ۱

[۴] همچنین نک. غزل ۹۰ بیت های ۱ و ۲،

[۵] همچنین نک. غزل ۶ بیت ۵، ۳۳۶ بیت ۱، ۳۸۵ بیت ۶ و ۴۷۶ بیت ۱

هاتف آن روز به من مژدهٔ این دولت داد که بدان جور و جفا ثبر و ثباتم دادند
(سهروردی، ۱۳۸۰،ص ۱۲۴)

این نگرش حافظ، یک اصل همه‌شمول در اندیشهٔ گنوسی را یادآور می‌شود: لزوم مداخلهٔ الهی از فراسوی طبیعت برای نجات بشر. انسان درگیر تعارضات درونی و در سیطرهٔ نیروهای کیهانی، به تنهایی قادر به حل این تعارضات نیست:

شاه ترکان چو پسندید و به چاهم انداخت دستگیر ار نشود لطف تهمتن چه کنم؟
(سهروردی، ۱۳۸۰،ص ۲۳۷)

تنها از طریق ارتباط مستقیم با خدای خوب ناشناخته‌ای که فیضی بی‌دریغ به سالک اعطا می‌کند، این تعارض وجودی رفع می‌شود:

دردم نهفته به ز طبیبان مدعی باشد که از خزانهٔ غیبش دوا کنند[1]
(سهروردی، ۱۳۸۰،ص ۱۳۲)

این دوای غیبی، همان «گوهر یکدانهٔ» نهفته در عمق وجود انسان است:

گریهٔ شام و سحر، شُکر که ضایع نگشت قطرهٔ بارانِ ما، گوهرِ یک‌دانه شد
(سهروردی، ۱۳۸۰،ص ۱۱۵)

۵. خلعت تشریف

در سرود مروارید، سالک لباس نورانی خود را از دست می‌دهد و در مصر جامهٔ آلوده بر تن می‌کند. پس از یافتن مروارید، رخت چرکین را از تن بیرون می‌آورد و به لباس پاک و نورانی خویش بازمی‌گردد (زرین‌کوب، ۱۳۸۵،ص ص. ۲۸۸-۲۸۴). بسیاری از محققان به دلیل نقش محوری این نمادپردازی، نام «جامهٔ فخر» یا «خلعت تشریف» را برای این سرود برگزیده‌اند (داکانی، ۱۳۸۰،ص. ۶۶ و زرین‌کوب، ۱۳۸۵،ص. ۲۸۴). این نمادپردازی در شعر حافظ نیز دیده می‌شود. شاعر که به میکدهٔ عشق قدم می‌گذارد، مورد تذکر قرار می‌گیرد که با جامهٔ آلوده وارد نشود:

به طهارت گذران منزل پیری و مکن خلعت شیب چو تشریف شباب آلوده[2]
(سهروردی، ۱۳۸۰،ص ، ۲۹۳)

---

[1] همچنین نک. غزل ۳۶۴ بیت ۵ و ۳۶۷ بیت‌های ۸ و ۱۰

[2] همچنین نک. غزل ۳۴۳ بیت ۴

حافظ و کیهان‌شناسی گنوسی

نگاه حافظ به آسمان و دیالوگ او با جهان هستی، بیش از آنکه احساس شگفتی و تحسین را در او برانگیزد، موجی از تشویش و اضطراب ایجاد می‌کند. این تشویش، ناشی از حس رهاشدگی در جهانی بی‌بنیاد و غیرقابل پیش‌بینی است. برای مثال، در مرثیه‌ای که برای قتل ناگهانی شاه ابواسحاق اینجو و پایان دوران خوش اما گذرای حکومت او سروده می‌خوانیم:

دیدی آن قهقههٔ کبک خرامان حافظ که ز سرپنجهٔ شاهین قضا غافل بود

(سهروردی، ۱۳۸۰،ص ۱۴۰)

اگرچه این نگاه حافظ با حوادث زندگی شخصی، موقعیت تاریخی و بستر خاص فرهنگی-اجتماعی زمان او پیوند خورده است، به آن‌ها منحصر نمی‌شود. در واقع، این شرارت‌های فلکی وجه عینی بحران‌های وجودی و بازتاب‌دهندهٔ اضطراب بی‌معنایی هستند. در ادامه به پیوند وثیق جهان‌بینی حافظ با نظام‌های گنوسی اشاره خواهد شد.

۱. چشم حسود مه چرخ

حافظ در دو بیت تکان‌دهنده، ظاهراً به مناسبت مرگ فرزندش (خرمشاهی، ۱۳۶۶: ۷۶۵، و۵۵۱)، ماه فلک را به کینه‌توزی متهم می‌کند و عامل مرگ را حسادت او می‌داند:

آه و فریاد که از چشم حسود مه چرخ در لحد ماه کمان ابروی من منزل کرد[1]

(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۹۱)

و در جای دیگری می‌گوید:

از چنگ منش اختر بدمهر به در برد آری چکنم؟ فتنهٔ دور قمری بود

(حافظ، ۱۳۹۰،ص ۱۴۶)

انتقاد حافظ از ماه صرفاً استعاره و کنایهٔ ادبی نیست، بلکه جنبهٔ هستی‌شناختی[2] دارد. او ماه را موجودی «بی سر و پا» می‌خواند که شایسته نیست چهرهٔ پاک و زیبای «دوست» را به آن تشبیه کرد:

---

[1] در خصوص نسبت حسادت به ماه در شعر حافظ همچنین نک. غزل ۳۰۹ بیت ۳

[2] Ontologic

عارضش را به مثل ماه فلک نتوان گفت نسبت دوست به هر بی سر و پا نتوان کرد
(حافظ، ۱۳۹۰،ص ۹۲)

اگر انسان دل در گرو جلوه‌گری‌های ماه فلک بدهد، معشوق ازلی خویش را به موجودی فروخته که حافظ «رمز» وجود او را اینگونه فاش می‌کند:

شکل هلال هر سر مه می‌دهد نشان از افسر سیامک و ترک کلاهِ زو[1]
(حافظ، ۱۳۹۰،ص ۲۸۱)

این عیار فریبکار با بخشیدن خوشی‌های ناپایدار عامل اصلی اضطراب‌های بشر است:

تکیه بر اختر شب دزد مکن کاین عیار تاج کاووس ببرد و کمر کیخسرو
(حافظ، ۱۳۹۰،ص ۱۲۸۱)

حافظ حتی در رویایی می‌بیند به جای ماه آسمان، ماهی متفاوت از جنس دیگری سر بر آورده و غم غربت و اسارت پایان داده است:

دیدم به خواب دوش که ماهی برآمدی کز عکس روی او شب هجران سر آمدی
(حافظ، ۱۳۹۰،ص ۳۰۶)

شاعر از معشوق والامرتبهٔ خود می‌خواهد که با تمام قوا بر ماه دنیا حمله کرده و او را از پای درآورد:

مه جلوه می‌نماید بر سبز خنگ گردون تا او به سر در آید بر رخش پا بگردان
(حافظ، ۱۳۹۰،ص ۲۶۵)

و به آسمان خطاب می‌کند که این همه به بزرگی خود ننازد، چرا که وقتی پای عشق وسط باشد، خرمن ماه یک جو بیشتر نمی‌ارزد.[2] و زمانی که معشوق از فراسوی آسمان وارد عرصه شود ماه و جلوه‌های فریبندهٔ او را به زیر می‌کشد:

در نعل سمند او شکل مه نو پیدا وز قد بلند او بالای صنوبر پست[3]
(حافظ، ۱۳۹۰،ص ۲۰)

---

[1] همچنین نک. همین غزل ابیات ۱ و ۵
[2] نک. غزل ۴۰۷ بیت ۷
[3] همچنین نک. ۴۰۷ بیت ۶

این سرنوشت همهٔ کسانی است که تعلقات فریبندهٔ جهان تاریخی را به سربلندی حقیقی، که سرسپردگی در برابر معشوق ازلی است، ترجیح می‌دهند:

بر آستان جانان از آسمان مینديش کز اوج سربلندی افتی به خاک پستی[۱]
(حافظ، ۱۳۹۰،ص ۳۰۲)

۲. لعب زهرهٔ چنگی و مریخ سلحشور

گلایهٔ حافظ از چرخ فلک، طالع و رفتار بی‌رحمانهٔ سیارات آسمانی به طور مکرر در اشعار او دیده می‌شود.[۲] حتی جایی که در ظاهر به طالع سعد خویش اشاره می‌کند، کنایه‌ای است بر سازوکار فلکی که از آن نمی‌توان انتظار خیر داشت، چرا که وقتی روی معشوق ازلی با ماه آسمان «مقابله» کرده، که در فن طالع‌بینی نظری است نحس، نشانی از سعد بودن دریافت شده است.[۳] بنابراین، اگر دور دنیا چندروزی بر مراد انسان بچرخد، نباید به آن مغرور شد، چرا که حتماً نیتی شوم دربارهٔ وی دارد:

به مهلتی که سپهرت دهد ز راه مرو تو را که گفت که این زال ترک دستان گفت؟[۴]
(حافظ، ۱۳۹۰،ص ۶۱)

دنیا، که در فلسفهٔ مشاء به عنوان «فلک تحت قمر» و عالم کون و فساد شناخته می‌شد (ایمان‌پور، ۱۳۹۰،ص.۸۵)، در نگرش ضدکیهانی حافظ تبدیل به قفسی تاریک و دلهره‌آور می‌گردد و آن را به «مهندس فلکی» نسبت می‌دهد که از هرسو راه آن را بسته است:

مهندس فلکی راه دیر شش جهتی چنان ببست که ره نیست غیر دیر مغاک
(ایمان‌پور، ۱۳۹۰،ص. ۲۰۴)

در این دنیا، ماه و سایر سیارات در نقش «رقیب دیوسیرت»، مانع برقراری ارتباط انسان با معشوق ازلی خویش می‌گردند:

---

[۱] همچنین نک. غزل ۱۵۴ بیت ۲

[۲] در خصوص گلایه از چرخ فلک نک. غزل ۳۴۸ بیت ۵، ۱۳۳ بیت ۱ و ۲۵۲ بیت ۸ و گلایه از طالع نک. غزل ۴۷ بیت ۷، ۱۴۱ بیت ۳، ۳۱۷ بیت ۶ ، ۳۵۸ بیت ۳ و غزل ۳۲۹ بیت ۱۸.

[۳] نک. غزل ۲۱۵ بیت ۷

[۴] همچنین نک. غزل ۹ بیت ۷ و ۴۰۷ بیت ۴

ز رقیب دیوسیرت به خدای خود پناهم مگر آن شهاب ثاقب مددی دهد خدا را[1]
(ایمان‌پور، ۱۳۹۰،ص ۶)

اصطلاح «رقیبان هفت بام» از دیرباز کنایه از سیارات هفتگانه بوده است، آنچنانکه خاقانی به همین معنا به کار برده است[2] و در اشعار حافظ نیز به چشم می‌خورد.[3] چنین جهان‌بینی در واقع بیان اسطوره‌ای بن‌مایه‌های اسارت و غریبی است. گویی آنچه از قدرت‌های طبیعی و همچنین سیاسی-اجتماعی بر انسان روزگار عارض می‌شود، چیزی جز انعکاس توطئه‌های کیهانی نیست. برای مثال، در شعری که احتمالاً پس از قتل عام اصفهان توسط تیمور سروده شده (جلالیان، ۱۳۷۹ ج۳،ص. ۱۴۷۳)، حافظ باز هم «مکر آسمان» را متهم اصلی می‌داند که لحظه‌ای نباید از هوسبازی‌های زهره و بی‌رحمی‌های مریخش در امان بود:

بیاور می که نتوان شد ز مکر آسمان ایمن به لعب زهرهٔ چنگی و مریخ سلحشورش
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۱۸۸)

حافظ از رفتارهای بی‌ثبات سیارهٔ زهره می‌نالد، که به عیش و شادی و پشتیبانی از هنرمندان مشهور است[4]، اما گاه‌وبیگاه از کارکرد طرب‌انگیز خود بازمی‌ایستد:

زهره سازی خوش نمی‌سازد مگر عودش بسوخت؟ کس ندارد ذوق مستی میگساران را چه شد؟
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۱۱۴)

و حتی مخل پیشرفت هنرمندان می‌شود:

ارغنون‌ساز فلک رهزن اهل هنر است چون از این غصه ننالیم و چرا نخروشیم؟
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۲۵۹)

و از زحل که پشتیبان عدالت است، گلایه می‌کند که کاری برای اهل فضل و دانش نمی‌کند:

از حشمت اهل جهل به کیوان رسیده‌اند جز آه اهل فضل به کیوان نمی‌رسد[5]

---

[1] شایان ذکر است که این بیت به آیه ۱۰ سوره صافات نیز اشاره دارد که به مدد شهاب ثاقب شیاطین از دستیابی به قلمروی فراسوی آسمان بازمی‌مانند.

[2] نک. دهخدا، ۱۳۹۵ ذیل مدخل رقیب

[3] از جمله دیگر موارد: غزل ۳۸۳ بیت ۴ و ۲۴۹ بیت ۵

[4] نک. غزل ۲۹۳ بیت ۳

[5] همچنین نک. غزل ۲۶۹ بیت ۶ و ۱۳۸ بیت ۳

(حافظ، ۱۳۷۳: ۱۰۱)[۱]

از این رو، حافظ تأکید می‌کند که نباید بر این آسمان بی‌ثبات تکیه کرد و انتظار خیرخواهی داشت:

آسمان کشتی ارباب هنر می‌شکند تکیه آن به که بر این بحر معلق نکنیم
(حافظ، ۱۳۹۰: ۲۶۱)

لازمهٔ رسیدن به رستگاری این است که با اراده و همتی عالی از دلبستگی‌های فلک تحت قمر آزاد شد:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۲۷)

پیوند اندیشهٔ حافظ با انسان‌شناسی و رستگاری گنوسی

حافظ، علت خصومت آسمان و وضعیت تراژیک بشر را در ماجرای آفرینش انسان می‌بیند. در اندیشهٔ او، همچون گنوسی‌ها، خلقت مادی و آثار ناگزیر آن مانند آزمندی و جاه‌طلبی‌های دنیوی، ساختهٔ سیارات و موکلین آن‌هاست. مدعیانی که به تماشاگه راز راه نیافتند[۲] و نتوانستند بار عشق را بر دوش بکشند:

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعهٔ کار به نام من دیوانه زدند
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۱۲۴)

از سر رشک، مانعی برای دسترسی انسان به جوهر اصیل وجودش ایجاد کردند:[۳]

جلوه‌ای کرد رخش دید ملک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۱۰۳)

و شراب ناب وجود را در قالب محدود جسم و جهان هستی ریختند:

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۱۲۴)

---

[۱] این شعر در نسخه قزوینی که مرجع واحد ما برای ارجاع به غزلیات حافظ است وجود ندارد. با این حال همانطور که انجوی شیرازی نشان داده کاملاً حافظی می‌نماید و دلیلی برای رد انتساب آن وجود ندارد.

[۲] نک. غزل ۱۵۲ بیت ۴

[۳] از میان مفسرین جلیل خطیب رهبر بیت را به همین شکل تفسیر کرده‌اند (خطیب رهبر، ۱۳۸۳: ۲۰۶).

تا او را در محدودهٔ گل‌آلوده نگه دارند:

گوهر جام جم از کان جهانی دگر است تو تمنا ز گل کوزه‌گران می‌داری
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۳۱۳)

غافل از آنکه جوهر وجودی انسان درون میخانهٔ عشق سرشته شده:

بر در میخانهٔ عشق ای ملک تسبیح‌گوی کاندر آنجا طینت آدم مخمر می‌کنند
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۱۳۵)

و جمال چهرهٔ محبوب بر لوح وجود انسان حک شده است:

به رغم مدعیانی که منع عشق کنند جمال چهرهٔ تو حجت موجه ماست[۱]
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۱۸)

حیله‌های فلک نمی‌تواند این تجربهٔ اصیل انسان را کاملاً به دست فراموشی بسپارد:

از دماغ من سرگشته خیال دهنت به جفای فلک و غصهٔ دوران نرود[۲]
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۱۵۱)

اما تا زمانی که انسان به سطح راضی است، همچون ذره‌ای در دست باد سهمگین است:

ذرهٔ خاکم و در کوی توام جای خوش است ترسم ای دوست که بادی ببرد ناگاهم
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۲۴۸)

حتی اگر دنیا گاهی بر وفق مرادش باشد، نباید به آن اعتماد کند:

گره به باد مزن گرچه بر مراد وزد که این سخن به مثل باد با سلیمان گفت
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۶۱)

بلکه باید با رها کردن جاه‌طلبی‌های واهی به جام‌جم، گوهر اصیل وجودش، دست یابد:

کمند صید بهرامی بیفکن جام‌جم بردار که من پیمودم این صحرا نه بهرام است و نه گورش[۳]
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۱۸۸)

---

[۱] برخی مفسرین کوشیده‌اند تفسیری سیاسی-اجتماعی از این شعر حافظ ارائه دهند (حمیدیان، ج۲: ۱۰۴۱). در حالی که برخی دیگر تفسیری عرفانی از این شعر به دست داده‌اند (خطیب رهبر). از نظر نگارنده این شعر چندظرفیتی است و هر دو تلقی را در برمی‌گیرد؛ بحث بیشتر در این خصوص نیازمند مقاله‌ای جداگانه است.

[۲] همچنین نک. همین غزل بیت های ۱ و ۳ و غزل ۲۳ بیت ۱.

[۳] بهرام در مصراع اول به معنای مریخ و دارای ایهام تناسب است. همچنین برای مضمونی مشابه نک. غزل ۴۵۲ بیت ۱۰

و با همتی که طلب ظواهر دنیا را رها کرده، در جست‌وجوی اصالت و معنا باشد:

ذره را تا نبود همت عالی حافظ طالب چشمهٔ خورشید درخشان نشود
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۱۵۴)

اینگونه از «قعر چاه» طبیعت به ملاء اعلی، که جایگاه حقیقی اوست، بالا می‌رود:

کمتر از ذره نئی پست مشو مهر بورز تا به خلوتگه خورشید رسی چرخ زنان[۱]
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۲۶۶)

این بیان اسطوره‌ای، قطبیت موجود در ساحت تمایز عالم و معلوم را نشان می‌دهد و ریشهٔ اضطراب بیگانه‌گشتگی را در وضعیت متناهی بشر آشکار می‌سازد. راه حل این اضطراب در فراروی از خویشتن طبیعی و یافتن تکیه‌گاه اصیل درونی نهفته است.

۱. فرشته عشق نداند که چیست...

از دیدگاه حافظ، «ملک» یا «فرشته» یک مرتبهٔ وجودی است که شامل فرشتگان و شیاطین می‌شود.[۲] در میان عرفای اسلامی این نگرش رایج است که انسان به دلیل عشق بر ملائک، این «خشک‌زاهدان صومعه‌نشین» برتری دارد (نجم رازی، ۱۳۶۶،ص. ۷۱). این نگاه کنایه‌آمیز در شعر حافظ نیز بازتاب یافته است:

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی! بخواه جام و شرابی به خاک آدم ریز
(حافظ، ۱۳۹۰،ص.۱۸۰)

واقعیت این است که هر انسانی به علت حوادث ازلی، «نقش خرابی» را بر پیکرهٔ وجود خویش دارد:

---

[۱] همچنین نک. غزل ۳۱۵ بیت ۳ و غزل ۲۴۲ بیت ۵

[۲] در عرفان اسلامی تمایزی میان ملائک ارضی و سماوی گذاشته شده تا ملائک طعن‌زننده به انسان در قرآن را متمایز کنند (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۳۹ پارسا، ۱۳۶۶: ۳۵)؛ با توجه به اصطلاحاتی چون «مدعی»، «رقیب»، «پرده‌دار» و «حاجب خلوتسرا»، به نظر می‌رسد در شعر حافظ نیز این تمایز لحاظ شده باشد. بحث درباره این مباحث فنی از حوصله این پژوهش خارج است.

هرکه آمد به جهان نقش خرابی دارد در خرابات بگویید که هشیار کجاست؟[1]
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۱۵)

یعنی از دیدگاه هستی‌شناختی، ماهیت وجود انسان غفلت را اقتضا می‌کند. اما از دیدگاه حافظ، تصدیق این نقص برای رشد و غنای وجودی شخص ضروری است. پویایی مرتبهٔ انسانی با وضعیت هبوط گره خورده است:

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد در این دیر خراب‌آبادم
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۲۱۶)

حافظ در این بیت اشاره به «مقام» آدمیت دارد که از جایگاه ملک در بهشت عبور کرد. ترکیب متناقض‌نمای «خراب‌آباد»، هم موقعیت وجودی و هم رسالت او را به تصویر می‌کشد. بار امانتی که بر دوش این «دیوانه» گذاشته شده، نوسازی و یکپارچه کردن آگاهی از طریق همسازی این دوقطبی است، نه سرکوب و نادیده گرفتن یکی از دو قطب. هدف اصلی از تأکید بر تمایز میان مقام انسان و ملک، اشاره به قابلیت انسان برای رویارویی با تقدیر و برگزیدن عشق الهی در کشاکش تعارضات وجودی است.

۲. فلک را سقف بشکافیم...

از دیدگاه حافظ، نجات و رستگاری انسان با «شکافتن سقف فلک» ممکن می‌شود:

بیا تا گل بر افشانیم و می در ساغر اندازیم فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۲۵۸)

این تعبیر در گینزا ربا و بندهش نیز آمده است. برای بیداری، باید «دیوار آهنین» افلاک شکاف بخورد، که تنها با ورود خداوند به این نظام ممکن می‌شود (یوناس، ۱۴۰۱،ص. ۱۹۴). در قصهٔ غربت غربی سهروردی نیز، سالک با پرتاب سنگی به آسمان و نابودی ماه و ستارگان، از جهان سایه‌ها رهایی می‌یابد (سهروردی، ۱۳۸۰،ص. ۱۰۱). این مفهوم در شعر حافظ معادل در هم شکسته شدن تمامی

[1] در میان شارحین حافظ، استاد زرین‌کوب این خرابی را به معنای دنیای مادی و سکر و لذتی گرفته که اشتغال بدانها سالک را از مقصود اصلی باز می‌دارد (از کوچه رندان، ۲۴۵).

زیبایی‌های فریبندهٔ طبیعت پس از ظاهر شدن معشوق ازلی است، از عطر سنبل و صدای بلبل گرفته، تا خوبی حور و پری، و سیطرهٔ آفتاب و سیارهٔ مشتری:

به آهوان نظر شیر آفتاب بگیر به ابروان دوتا قوس مشتری بشکن[۱]
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۲۷۵)

حافظ انسان را دارای دو ساحت وجودی می‌داند: در ساحت اول، مانند سایر موجودات مادی تحت تأثیر چهار طبع و هفت سیاره است و بازیچهٔ دست انفعالات درونی و حوادث بیرونی. اما در ساحت دوم، وقتی شجاعانه با پوچی و بی‌معنایی وضعیت موجود روبرو می‌شود، و به جست‌وجوی معنا و هویت اصیل می‌پردازد، ندای درونی او را به سوی رستگاری راهنمایی می‌کند.[۲] با شکافتن سقف فلک انسان از بن‌بست جهان مادی رها شده و به عرصهٔ غیب و هویت اصیل خود می‌رسد:

چرخ بر هم زنم ار غیر مرادم گردد من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک[۳]
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۲۰۴)

این رهایی، عبور از ساحت تاریخی به ساحت ازلی است، که در پی آن عالم و آدم هر دو، از نو متولد می‌شوند:

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید بدست عالمی دیگر بباید ساخت وز نو آدمی
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۳۳۱)

در این مرحله، انسان دیگر موجودی خودکار و بی‌هویت نیست، بلکه با خودآگاهی عمیق، قادر است بر «تارک هفت اختر» پای بگذارد[۴] و بر فلک حکم براند:

گدای میکده‌ام لیک وقت مستی بین که ناز بر فلک و حکم بر ستاره کنم
(حافظ، ۱۳۹۰،ص. ۲۴۰)

اینچنین در انسان‌شناسی و نجات‌شناسی حافظ، ارادهٔ آزاد انسان در کنار فیض الهی، نقش محوری ایفا می‌کند.

---

[۱] تعابیر به کار رفته در این قسمت همه از غزل ۳۹۹ حافظ برگرفته شده‌اند.
[۲] نک. بخش «رهروی خواب‌آلوده، پیغام سروش و خروشی از عرش» در همین مقاله.
[۳] همچنین نک. غزل ۲۶۳ بیت ۸.
[۴] نک. غزل ۴۸۸ بیت ۴.

نتیجه‌گیری

سیالیت مضامین در اشعار حافظ به گونه‌ای است که هر خوانندهٔ نقادی را از استخراج یک دستگاه یکپارچه و قطعی بر حذر می‌دارد. حتی با دانستن تاریخ دقیق سرایش غزلیات حافظ، باز هم بعید بود که این مجادلات به نتیجه‌ای قطعی برسد (پورنامداریان،۱۳۹۹: ۲۳). از این رو، در کنار تفاسیر «وحدت وجودی» متعددی که از شعر حافظ ارائه شده، نگاه به بن‌مایه‌های گنوسی شعر او می‌تواند به تکمیل این پازل پیچیده و پرهیز از قضاوت‌های یک‌سویه کمک کند. اگرچه استاد شایگان در *«پنج اقلیم حضور»* تفسیری از اشعار حافظ موافق با مشرب ابن عربی ارائه داده است، و استاد داریوش آشوری در *«هستی شناسی حافظ»* جریان عرفان او را در کنار مولانا و غزالی، وحدت وجودی ارزیابی کرده و عرفان آن‌ها را از عرفان «ثنویت‌گرای اشراقی» مجزا دانسته است، اما با توجه به یافته‌های این پژوهش باید در خصوص قائل شدن به چنین شکافی تردید کرد. حافظ با نظام هستی گلاویز می‌شود و آسمان و سیارات آن را به بی‌رحمی، حقه‌بازی و حسادت متهم می‌کند. او به دنبال راهی برای دگرگون کردن آسمان و نوسازی جهان هستی است. بر خلاف نظام وحدت وجودی، در شعر حافظ، سالک در قوس صعود با اجرام فلکی به عنوان عوالمی الهی روبه‌رو نیست، بلکه به شکل نیروهایی متخاصم و شریر جلوه می‌کنند که مانع از ارتباط با غیب، یا حقیقت وجودی انسان، می‌شوند.

حافظ در دورانی بسیار متزلزل می‌زیست و نمی‌توانست از کنار دغدغه‌های عمیقی همچون عدل الهی و مسئلهٔ شر، معنای زندگی، و راه رسیدن به سعادت حقیقی به سادگی بگذرد. محتوا و حال‌وهوای گنوسیسم نیز جهان را آن گونه که او تجربه کرده بود، یعنی ساختارهای خشک و بی‌معنای فرهنگی و اجتماعی خاص آن زمان و مکان، در بیانی اسطوره‌ای اظهار می‌کرد. بنابراین، چنین شرایطی قطعاً بر جهان‌بینی حافظ تأثیر داشته است. با این حال، نباید برای تفسیر این تجربهٔ وجودی در دام تقلیل روانشناختی یا جامعه‌شناختی افتاد. به عبارت دیگر، توجه به عینیت داشتن این اساطیر برای فرد همزمان با تجربهٔ ذهنی آن حائز اهمیت است. پیوند شعر حافظ با گنوسیسم، هم در نگرش ضدکیهانی او و هم در ثنویتی که او بین خلقت مادی انسان و بعد الهی او می‌بیند آشکار است. یگانه عشق حقیقی و راه نجات، در معرفت و دستیابی به همین گوهر درونی نهفته است. تنها وجه افتراق اساسی میان گنوسیسم و اندیشهٔ حافظ را می‌توان در اندیشهٔ نوسازی جهان و انسان از طریق خودآگاهی و یکپارچه‌سازی قطب‌های وجودی دانست، که نه در نحلهٔ دنیاگریز گنوسی چون مانویت

و ماندایییسم و نه در نحلهٔ ساختارشکن گنوسی چون کارپوکرات‌ها ملاحظه نمی‌شود. حافظ راه حلی برای این تعارض وجودی ارائه می‌دهد که بیشتر با اگزیستانسیالیت‌های خداباور در دوران معاصر همسو می‌نماید و خود نیازمند پژوهشی مستقل است.

در نهایت، تأکید بر این نکته ضروری است که مضامین گنوسی در شعر حافظ چنان فراگیر است که نمی‌توان با قاطعیت او را یک شخصیت وحدت وجودی ارزیابی کرد که با تفکر اشراقی، آنچنانکه نزد سهروردی و جریان‌های گنوسی مطرح است، میانه‌ای ندارد. برعکس، می‌توان گفت که این نوع خاص نظام الهیاتی در شعر حافظ بر هر نوع رویکرد دیگری غلبه دارد و بی‌سبب نیست که امروز با گذشت قرن‌ها با عنوان «لسان غیب» شناخته می‌شود.

منابع

آشوری، داریوش. (۱۳۷۷) *هستی‌شناسی حافظ*، تهران: نشر مرکز.

ابراهیم‌زاده، محدثه، جهانگرد، فرانک (۱۴۰۰). *تحلیل بن‌مایه‌های گنوسی در مصیبت‌نامهٔ عطار*، کهن‌نامهٔ ادب پارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال۱۲، شمارهٔ۱، ص ص. ۴-۲۸.

اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۸۸). *ماجرای پایان ناپذیر حافظ*، تهران، شرکت سهامی انتشار.

اسماعیل‌پور مطلق، ابوالقاسم. (۱۳۷۷). بررسی تطبیقی دیباچهٔ مثنوی معنوی و اشعار گنوسی، ایران‌شناخت، شماره ۱۱، ص ص. ۱۴-۴۱.

اسماعیل‌پور مطلق، ابوالقاسم. (۱۳۹۷). *بازتاب ایران باستان در اشعار حافظ شیرازی*، سالنامه حافظ‌پژوهی، شماره ۲۱، ص ص. ۱۳-۲۴.

افلاطون. (بی‌تا). *تیمائوس (از جلد سوم دورهٔ آثار افلاطون)*، ترجمهٔ محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.

الیاده، میرچا. (۱۳۹۹). *تاریخ اندیشه‌های دینی*، ترجمهٔ مانی صالحی علامه، (جلد ۱ و۲) ،تهران: انتشارات نیلوفر.

انقطاع، ناصر. (۱۳۸۷). *حافظ و کیش مهر*، آمریکا: شرکت کتاب.

ایمان‌پور، منصور. (۱۳۹۰). *نقش نظریه افلاک در آراء فلسفی فیلسوفان اسلامی*، مجله تاریخ فلسفه، سال ۲، شماره ۱، ص ص. ۸۱-۹۹.

بهار، مهرداد. (۱۳۷۵). *ادیان آسیایی*، تهران: نشر چشمه.

پارسا، محمد بن محمد. (۱۳۶۶). *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

پتروشفسکی، ایلیا پائولوویچ. (۱۳۵۷). *کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول (جلد دوم)*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران: نشر نیل.

پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۹). *گمشدهٔ لب دریا، تاملی در معنی و صورت شعر حافظ*، تهران: انتشارات سخن.

تیلیش، پل. (۱۳۶۶). *شجاعت بودن*، ترجمهٔ مراد فرهادپور، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

جلالیان، عبدالحسین. (۱۳۷۹) شرح جلالی بر حافظ (جلد سوم)، تهران: یزدان

حافظ، خواجه شمس الدین محمد شیرازی. (۱۳۹۰). *دیوان حافظ*، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: انتشارات زوار.

حافظ، خواجه شمس الدین محمد شیرازی. (۱۳۸۳). *دیوان خواجه حافظ شیرازی*، به کوشش جلیل خطیب رهبر، تهران: انتشارات صفی‌علیشاه.

حمیدیان، سعید (۱۳۸۹). *شرح شوق: شرح و تحلیل بر اشعار حافظ*، (جلد ۳ و ۴)، تهران: نشر قطره.

خرمشاهی، بهاء الدین. (۱۳۶۶). *حافظ‌نامه*، (ج. ۱ و ۲)، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

دادگی، فرنبغ. (۱۳۹۵). *بندهش*، گزارش مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۹۵). *لغت‌نامه دهخدا*، قم : موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.

رنجبر، ابراهیم، سوداگر، بابک. (۱۴۰۰). *بررسی عناصر گنوسی در نظام عرفانی عین القضات همدانی*، *فصلنامهٔ علمی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال ۱۷،(شمارهٔ ۶۵)، ص ۹۹-۱۲۷.

زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۴). *از کوچهٔ رندان*، دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ حافظ، تهران: انتشارات سخن.

زرین‌کوب، عبدالحسین.(۱۳۸۵). *ارزش میراث صوفیه*، تهران: انتشارات امیرکبیر.

زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۷). *دنبالهٔ جست و جو در تصوف*، تهران: انتشارات امیرکبیر.

زنر، آر.سی. (۱۳۷۷). *تعالیم مغان*، گفتاری چند در معتقدات زردشتیان، ترجمهٔ دکتر فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات توس.

زنر، آر.سی. (۱۳۸۴).*زروان یا معمای زردشتی‌گری*، ترجمهٔ دکتر تیمور قادری، تهران: انتشارات امیرکبیر.

سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۸۰). *قصهٔ غربت غربی*، شرح و ترجمهٔ پرویز عباسی داکانی، تهران: نشر تندیس.

شایگان، داریوش. (۱۳۹۳). *پنج اقلیم حضور (فردوسی، خیام، مولوی، سعدی، حافظ)*: بحثی دربارهٔ شاعرانگی ایرانیان، تهران: فرهنگ معاصر.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۲). *تازیانه‌های سلوک*: نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنائی، تهران: نشر آگاه.

عباسی، محمود، اویسی کهخا، عبدالعلی، آرخی. (۱۳۹۳). *بن مایه‌های مشترک قصه الغربهٔ الغربیه سهروردی و آیین گنوسی*، فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۱۰- شمارهٔ ۳۷ ص ص. ۱۸۳-۲۰۴.

غنی، قاسم. (۱۳۸۳). *تاریخ عصر حافظ*، تهران: انتشارات زوار.

فلاتی، علی. (۱۳۴۹).*از فروید به حافظ*، تهران: نشر فرخی.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه* ، ترجمهٔ سیدجلال‌الدین مجتبوی،(جلد ۱)، تهران: انتشارات سروش.

کرمی، رحیم، رزاق‌پور، مرتضی. (۱۳۹۸). *تحلیل معرفت‌شناسی عرفان مانوی و مولوی*، مجلهٔ پژوهش‌های ادیانی، سال ۷، شمارهٔ ۱۴، ص ص. ۲۹۴-۳۱۲.

ماسه، هانری. (۱۳۶۹). *تحقیق دربارهٔ سعدی*، ترجمهٔ غلامحسین یوسفی و محمدحسن مهدوی اردبیلی، تهران: انتشارات توس.

می، رولو. (۱۳۸۷). انسان در جست‌وجوی خویشتن، ترجمهٔ دکتر سیدمهدی ثریا، تهران: دانژه.

می، رولو.. (۱۳۹۵). عشق و اراده، ترجمهٔ سپیده حبیب، تهران: نشر دانژه.

نجم رازی. (۱۳۶۶). مرصاد العباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۵۲). *مقصد اقصی*، به تصحیح حامد ربانی، تهران: کتابخانهٔ علمی حامدی.

هالروید، استوارت. (۱۳۹۵). *ادبیات گنوسی*، ترجمهٔ ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: هیرمند.

یوناس، هانس. (۱۴۰۱). *کیش گنوسی*، پیام خدای ناشناخته و صدر مسیحیت،ترجمهٔ ماشالله کوچکی میبدی و حمید هاشمی کهندانی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

References

Aldihisi, Sabah. (2008). *The story of creation in the Mandaean holy book in the Ginza Rba (Doctoral dissertation).* University College London.

Beck, Roger (2007). *A Brief History of Ancient Astrology*, Blackwell Publishing. https://doi.org/10.1002/9780470773772

Eliade, Mirca. (1963). *Myth and Reality*, UK: HarperCollins. ISBN : 9780061313691

Fischer-Mueller, E. Aydeet (1990). *"Yaldabaoth: The Gnostic Female Principle in Its Fallenness"*. Novum Testamentum. **32** (1). Leiden and Boston: Brill Publishers: 79–95. https://doi.org/10.1163/156853690X00205

Foster, Paul. (2010). *Marcion: His Life, Works, Beliefs and Impact*, The Expository Times, 121(6), 269-280. https://doi.org/10.1177/0014524609357509

Haar, Stephen. (2003) *Simon Magus: The First Gnostic?*, New York: Walter de Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110898828

Harnack, Adolph (1990). *Marcion: The Gospel of the Alien God*, English Translation, Labyrinth Press. ISBN: 9780939464166.

Jonas, Hans. (1967). *Delimitation of the gnostic phenomenon—typological and historical*, from the book 'The Origins of Gnosticism', Brill, p. 90-108. https://doi.org/10.1163/9789004378032_005

King, L. Karen. (2003). *What is Gnosticism?,* Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
https://doi.org/10.1017/S0022046905253289

Lewis, Nicola Denzey. (2013). *Introduction to "Gnosticism*:" Ancient Voices, Christian Worlds. Oxford University Press.
https://doi.org/10.1177/00084298134911 88b

Marvin, Meyer, Pagels, Elaine. (2008). "*Introduction." In The Nag Hammadi Scriptures*. Edited by Marvin Meyer. HarperOne. ISBN : 9780061626005.

Pagels, Elaine. (1989). *The Gnostic Gospels*, New York: Vintage Books. ISBN: 9780679724537

Waldstein, Michael. (2000). *Hans Jonas' Construct "Gnosticism*": Analysis and Critique, Journal of Early Christian Studies. https://doi.org/10.1353/earl.2000.0054

Walker, Benjamin. (1983). *Gnosticism: Its History and influence*, Wellingborough, Northamptonshire: The Aquarian Press. ISBN: 0850303559.

Wallis, T. Richard. (1992). *Neoplatonism and Gnosticism*, New York: State University of New York Press. ISBN: 9780791413388.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

Analysis of how and how Mithraism affects some Christian teachings

Morteza Sanei [1]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. E-mail: sanei@iki.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 10 June 2025
Received in revised form: 19 August 2025
Accepted: 11 September 2025
Published online: 26 September 2025

Keywords:
Mithraism,
Christianity,
Teachings,
Rites,
Symbols.

ABSTRACT

One of the best ways to understand religions is to study the influence of religions on each other. In the meantime, it seems that Christianity has been influenced by some religions and rituals during its religious life. Among the religions that have an influence on Christianity is the Mithra religion. This article has investigated the influence of Mithraic doctrines, rites and symbols on Christianity with an explanatory-analytical method and has shown that Christianity was influenced by the Mithra religion. The findings and achievements of this research show that it is as if Christianity after meeting with Mithra religion and due to the power and influence of this religion, in some doctrines such as the relationship between creation and creation, Trinity and divinity and the issue of resurrection, as well as in some rituals. such as baptism, closing on Sunday, lighting candles in churches, ringing the bell, the cross, as well as in some symbols such as the container of blessed water in the church, the pond inside the mihrab and the fish in it, the red color on the cloak of Maryam (pbuh) and Jesus (pbuh)), the golden color and the use of gold and golden metals in Christian architecture has been influenced by Mithraism and by interfering in some doctrines, rituals and symbols, it has brought them into Christianity."

Cite this article: Sanei, M. (2025). Analysis of how and how Mithraism affects some Christian teachings . *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 9 (2), 101-118. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48617.1186

© The Author(s). Sanei, Morteza
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48617.1186

Introduction

One of the best ways to better understand religions is to examine the influence of religions on each other. It seems that this influence has occurred in Christianity; therefore, this research examines the influence of the Mithraic cult on Christianity and examines its nature, which is actually the main issue of this article. Several articles and a thesis have been written regarding the background of this research. An article by Mr. Birgani and Fazeli has been written in the specialized quarterly journal of Islamic Iranian History of Islamic Azad University, Shushtar Branch, and an article by Mr. Ali Jafari has been written in the scientific-research quarterly journal of Educational Management Research. Also, a thesis on the impact of Mithraism and Zoroastrianism on Christianity, with an emphasis on the categories of salvation and rituals, has been written by Ms. Fotohi Ahli at Allameh Tabatabaei University. The next article in this field is by Mr. Abarghoi, Yousef Jamali, and Jadid, which was published in the quarterly journal of Social History Research in 2019.

Although these studies have referred to the effects of Mithraism on Christianity, they have not been able to analyze and explain the method and manner of the effects, and therefore the background is incomplete and lacking. In this article, the discussion of the intersection of these two religions has been explained first in order to determine the areas of influence of Mithraism on Christianity, and then the discussion of how the influence was in the three areas of doctrine, ritual, and symbol has been analyzed in order to provide an appropriate answer to the scientific community.

Research Method

The method of the present research is explanatory analysis. In this research, an attempt has been made to examine this issue using a library method. The most important works that played a fundamental role in the compilation of this work can be mentioned as the work of the Great Religions of the World by Hashem Razi; or the work of a new research on the origin of Mithraism by David Olancy; also the book The Spread of an Iranian Religion in Europe by Elmar Shortheim, or the Secrets and Mysteries of the Mithraic Religion by Jean-Baptiste Lajar, which mentioned examples about the Mithraic religion and its impact on Christianity. What the author sought in this research was actually to present how Mithraism affected some Christian teachings, which had been less addressed in other research.

Discussion

The symbols examined in this study to discuss how the Mithraic cult influenced some Christian teachings are: The first symbol is the sacrifice of a cow or the ransoming of a cow in the Mithraic cult. Christians also believe in sacrifice. In their opinion, Jesus fulfilled the atonement for the damage caused by the sins of humanity once and for all, and through pure surrender and absolute obedience, he destroyed the wall that sin had placed between the infinitely righteous God and rebellious man (Tawfiqi, 2010, p. 193); therefore, the commonality in this symbol that was expressed is that Mithra and Christ have preserved both worlds by shedding eternal blood (Mazdapour, 2015, p. 384). In the Mehr rite, the killing of a cow provides this ransom, and in Christianity, Jesus Christ himself is responsible for this task. The belief that Christ sacrificed himself to save the world has been taken from the Mehr rite. (Pourdaoud, 1377, vol. 1, p. 419). Another symbol is the mehrabeh. The most famous example of these mehrabeh is the mehrabeh of Santa Prisca in Rome. The Augustinian monks discovered this mehrabeh under their church and conducted an excavation. After World War II, Dutch archaeologists undertook its scientific excavation (Shortheim, 1387, p. 119). The connection of this symbol with Christianity is that old mehrabehs of the Mehr rite are usually found under Christian churches. Usually, churches are built on mehrabes, which may have been done for two reasons. First, the church building was completely derived from the construction of mehrabes, and second, Christianity used this to cover up this influence from the Mithraic cult. Another symbol is the ascension of Mithra with a four-horse chariot, which is also interpreted as the Holy Supper. Such a Holy Supper exists in Christianity in the Eucharist. In Christianity, it is a ritual in which participants eat a little bread and wine as the flesh and blood of Jesus (Baghbani and Rasoulzadeh, 2014, p. 192). The symbol of the cross or crucifix is another symbol that existed in Mithraism. In Christianity, the main factor that made the cross famous was the crucifixion of Jesus Christ (Yahghi, 1369, under the word cross). It is noteworthy that the

early Christians not only did not honor the cross, but they also hated it because in the Roman state, killing a person on the cross was considered the most atrocious death and it was also a symbol of worship of pagans who did not believe in Christ (Neihart, 1357, p. 46); so how is it possible that despite this hatred, the symbol of the cross is a special and sacred symbol of Christianity? Another symbol is the Phrygian cap. In Latin and Greek, this hat was called mitra, which is also derived from the name of the seal. The miter is a hat worn by the Pope and Catholic cardinals, and is now worn by bishops in the official church ceremony. Finally, the last symbol is the twelve constellations. The designs and symbols of the twelve constellations were not just those constellations, but became much more widespread due to time and place and the interaction of Mithraic beliefs with the world around them. These twelve celestial constellations were the companions of the seal, who became the twelve apostles in Christianity (Razi, 1371, pp. 149 and 150).

Result

In this article, by examining the available sources, we noted the intersection of Mithraism with Christianity and in fact, we showed how Mithraism influenced some Christian teachings, rituals, and symbols. We mentioned the influences with an analytical statement and tried to explain the quality of their relationship with Christianity. Considering these presented materials and with a little reflection, we can conclude that Christianity has taken some rituals from Mithraism over time, and in fact, considering the conflict between the two and the defeat of Mithraism, Christianity has been influenced by this religion at the same time. As mentioned in this article, various influences have been placed on Christianity. Considering the various discussions and opinions that have been raised throughout history about this influence; if we do not want to say anything definitively; we must say that there is a strong possibility that Christianity was influenced by Mithraism. It may be said that these cases are coincidental and that there is no connection between these two religions. The answer is that if there were one or two similarities, this would be true and it could have been coincidental; but these many cases and various types of similarities indicate that these influences did occur. How is it possible that one religion is not influenced by another and there is no connection or affinity between them; but in various cases there is a similarity between the two and a series of rituals are transmitted exactly? These influences are to such an extent that they cannot even be concealed or interpreted. Our attempt in this article was to help the reader discover the ambiguous points of intersection of these two religions and also to become familiar with the various areas of influence of the Mithraic religion on Christianity. We hope that we have achieved this.

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

تحلیل نحوه و چگونگی تأثیرگذاری آیین میترا بر برخی تعالیم مسیحی

مرتضی صانعی[۱]

۱. نویسنده مسئول، استادیار، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم ، ایران. رایانامه: sanei@iki.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۳/۲۰
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۵/۲۸
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴/۶/۲۰
تاریخ انتشار : ۱۴۰۴/۷/۴

واژه‌های کلیدی:
آیین میترا،
مسیحیت،
آموزه‌ها،
مناسک،
نمادها

چکیده

مسیحیت در طول حیات دینی خود دستخوش تأثیرپذیری از برخی ادیان و آیین‌های دینی بوده است. از جمله آیین‌های تأثیرگذار بر دین مسیحیت آیین میترائیسم است. این مقاله با روش تبیینی - تحلیلی به بررسی چگونگی تأثیر آموزه ها، مناسک و نمادهای میترائی بر مسیحیت پرداخته و نشان داده است که دین مسیحیت از آیین میترا تأثیر پذیرفته است. یافته‌ها و دستاوردهای این پژوهش نشان می‌دهد که گویی مسیحیت بعد از تلاقی با آئین میترا و باتوجه به قدرت و نفوذ این آئین، در برخی آموزه‌ها نظیر رابطه خالقیت و مخلوقیت، تثلیث و الوهیت و مسأله رستاخیز، همچنین در برخی مناسک نظیر غسل تعمید، تعطیلی روز یکشنبه، افروختن شمع در کلیساها، نواختن ناقوس، صلیب، همینطور در برخی نمادها مانند ظرف آب متبرک در کلیسا، حوضچه درون مهرابه و ماهی در آن، رنگ قرمز بر شنل حضرت مریم (س) و عیسی (ع)، رنگ طلایی و استفاده از طلا و فلزات طلایی در معماری مسیحی، از آیین میترا تأثیر پذیرفته است و با ایجاد دخل و تصرف در برخی آموزه‌ها، مناسک و نمادها، آنها را وارد مسیحیت کرده است.

استناد: صانعی، مرتضی (۱۴۰۴). تحلیل نحوه و چگونگی تأثیرگذاری آیین میترا بر برخی تعالیم مسیحی . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۹ (۲)، ۱۰۱-۱۱۸.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2024.48617.1186

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© نویسندگان.مرتضی صانعی

مقدمه

از جمله راه‌های مناسب فهم بهتر ادیان، بررسی تأثیروتأثر ادیان نسبت به یکدیگر است. به نظر می‌رسد در مسیحیت این تأثیرپذیری اتفاق افتاده باشد؛ لذا در این پژوهش به تأثیرگذاری آیین میترا بر مسیحیت پرداخته و چگونگی آن را مورد بررسی قرار داده که در واقع مسئله اصلی این نوشتار است. این نوشتار با روش تبیینی تحلیلی نشان داده که ارتباط آیین میترا با مسیحیت به چه میزان در مسئله تأثیرگذاری مؤثر بوده است. در خصوص پیشینه این تحقیق چند مقاله و یک پایان‌نامه به رشته تحریر درآمده است. مقاله‌ای از آقایان بیرگانی و فاضلی در فصلنامه تخصصی تاریخ ایران اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر و مقاله‌ای از آقای علی جعفری در فصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات مدیریت آموزشی نوشته شده است. همچنین پایان‌نامه‌ای با موضوع تأثیر آیین‌های میترائیسم و زرتشت بر دین مسیحیت با تأکید بر مقولات نجات و مناسک از خانم فتوحی اهلی در دانشگاه علامه طباطبایی نوشته شده است. مقاله بعدی در این زمینه از آقایان ابرقویی، یوسف‌جمالی و جدیدی است که در فصلنامه تحقیقات تاریخ اجتماعی در سال ۱۳۹۸ منتشر شده است. گرچه در این پژوهشها به تأثیرات آیین میترائی بر مسیحیت اشاره شده است ولی نتوانسته روش و نحوه تأثیرات را تحلیل و تبیین نماید و ازاین‌جهت پیشینه دارای خلأ و نقصان است.

در این مساله یکی از مهم‌ترین مستندات محققان غربی به هنگام بررسیِ چگونگی راه‌های نفوذ میترائیسم به غرب، نوشتهٔ پلوتارک بوده که در قرن اول میلادی می‌زیسته است و قدیم‌ترین اشارهٔ صریح به تماس رومیان با آئین میترا است (لاژار، ۱۳۹۰، ص. ۱۶). در مورد نحوه آشنایی رومی‌ها با آئین میترا، پلوتارک بر این باور است که رومی‌ها میترا را به‌وسیله دریازنان سیلیسی شناختند. همین دریازنان نخستین کسانی بودند که در گسترش آئین میترا کوشیدند (ورمارزن، ۱۳۷۲، ص. ۳۱). از طرفی پیوند خانوادگی هم که میان امپراتوران روم و خاندان‌های سوریه در ابتدای قرن سوم انجام شد، توجه مردم را نسبت به خدایان شرقی بیشتر کرد (بهرامی، ۱۳۷۷، ص. ۸۲). نکته در خور توجه آن است که ژولیوس آخرین امپراتور روم تمام تلاش خود را صرف توفیق و گسترش و جهانی نمودن این دین کرد و در زمان او قدرت میترا به اوج خود رسید و جهان را فراگرفت (همان). البته این توسعه و نفوذ گسترده آیین میترا از یک سو و ظهور و گسترش مسیحیت در اروپا از سوی دیگر موجب کشمکش و ستیز میان آنها شد. در عین حال تلاقی میان آیین میترا و مسیحیت به‌گونه‌ای

بوده است که موجب شباهت بسیار زیاد میان آنها شده است که این مسئله فرضیه تأثیر و تأثر این آیین‌ها را دوچندان کرده است.

چگونگی تأثیر آیین میترا بر برخی آموزه ها و آیین های مسیحی

فهم تأثیر و تأثر مسیحیت از میترائیسم در نگاه اولیه دشوار به نظر برسد ولی شاید بتوان با بررسی روی رخدادهای اعتقادی و آیینی در مسیحت این برداشت را داشت که مسیحیت در انتخاب خودش درحوزه اعتقادی و مناسکی دست به اقتباس زده باشد. به عنوان نمونه در ابتدای مسیحیت بحثی در خصوص الوهیت عیسی مسیح مطرح نبود؛ اما از آغاز قرن چهارم میلادی ما شاهد ماهیت الوهی حضرت عیسی هستیم. اینجا جای این سوال خواهد بود که چرا بحث الوهیت عیسی مطرح شد؟ در پاسخ باید اشاره کرد که شاید یک دلیل آن نقش واسطه ای او با خدا برای مردم باشد. نقشی که می توان در عهد جدید مشاهده کرد. (عبرانیان ۹: ۱۵؛ رساله اول پولس به تیموتاؤس ۲: ۵). چنانچه مک‌گراث، در تبیین کالون از مفهوم واسطه بودن عیسی بر این باور است که عیسی مسیح واسطهٔ میان خدا و بشر است. او برای‌آنکه بتواند نقش وساطت را انجام دهد باید هم‌زمان هم خدا باشد و هم انسان. به این معنا که چون برای ما به سبب گناهمان ممکن نبود به سمت خدا صعود کنیم، خدا بر آن شد تا به مرتبهٔ ما نزول کند. اگر خود عیسی مسیح به‌صورت انسان درنمی‌آمد، دیگر انسان‌ها نمی‌توانستند از حضور یا عمل او بهره‌مند شوند (مک‌گراث، ۱۳۹۳، ج ۲، ۵۶۶). سوال دیگری که اینجا مطرح می شود آن است که چگونه و براساس چه الگویی الهی دانان مسیحی برای عیسی جنبه الوهیت قائل شدند؟ در پاسخ می توان اشاره کرد که از جمله آیین هایی که می توانست به مسیحیان برای تثبیت این ایده کمک کند، میترائیسم بود. زیرا این آیین در خصوص آموزه خالقیت معتقد بود که میترا واسطه میان خلق و خالق است و به‌وسیله عبادت و قربانی به او تقرّب می‌جست (جلالی، ۱۳۸۴، ص ۹۴). زیرا در میترائیسم جایگاه میترا را به گونه ای بالا برده بودند که برایش قربانی می کردند. به نظر می رسد این موضوع بی تأثیر در ذهن برخی الهی دانان مسیحی نبود و شاید همین امر باعث شد الهی دانان مسحی عیسی مسیح را به گونه ای بالا ببرند که به او جنبه الوهی ببخشند. دراین میان قاعدتا برای الهی دانان مسیحی این مساله بوجود آمد که باید چه نسبت و رابطه ای میان امت مسیحی، خدا و عیسی مسیح تعریف شود که بتواند جایگاه عیسی مسیح بهتر نمایان سازد.

بر اساس منطق الهیاتی، الهی دانان مسیحی باید به سمت تثلیث پیش می رفتند و نشان می دانند که این روح القدس است که در هر دوره ای رابط میان خدا و عیسی مسیح است و امت مسیحی بواسطه او به عیسی مسیح تقرب پیدا می کنند. سوالی که مطرح است آن است که چه چیزی روی ذهن الهی دانان مسیحی تأثیر گذاشت تا آموزه تثلیث را به امت مسیحی معرفی کنند؟ علی القاعده باید الهی دانان مسیحی سراغ آیین هایی می رفتند تا ببینند چگونه برای مسأله ی پیش آمده می توانند راه حلی را بیابند. به نظر می رسد در میان آیین هایی که آنها مواجهه داشتند، این آیین میترا بود که مدل تثلیث را دراختیار داشت. مدل تثلیث میترایی متشکل از میترا و کوتس و کوتوپاتس بود. با بررسی روی این مدل ملاحظه می کنیم که کوتس و کوتوپاتس نقش دو جوانی داشتند که هنگام تولد میترا از صخره سنگ حضور پیدا کردند. در اغلب نقش‌هایی که از میترا یافت شده، این دو حاضر بوده اند. یکی در سوی چپ میترا و دیگری در سوی راست که هرکدام مشعلی در دست دارند (رضی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۲۰۵۰). چه اشکال دارد که مسیحیت پاسخ مشکل خود را با مدل تثلیث میترائی حل کرده باشد و قائل به تثلیث در دین خود شده باشد. شاهد این ادعا اینکه آموزه تثلیث در قرون اولیه کلیسا توسعه یافت و به‌صراحت در شورای نیقیه در سال ۳۲۵ بیان شد (A group of authors, 2006, the word trinity).

در بخش مناسک و آیین های مذهبی نیز می‌توان چگونگی تأثیر آیین میترا بر مسیحیت را دنبال کرد. به‌عنوان نمونه قبل از مسیحیت در برخی آیین ها مانند میترائیسم آب از جایگاه شایسته ا ی برخوردار بود. در این آیین از جمله آدابی که مورد توجه بود مراسم شست‌وشو و غسل بود و برای شرکت در مراسم ستایش مهر، افراد ملزم بودند تا مدت چند شبانه‌روز، مطابق با آدابی خود را شست‌وشو دهند و متحمل ضربات تازیانه گردند (رضی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص. ۲۰۴۶). سرسپردگان خدای ایرانی، با شست‌وشو خود را پاک می‌کردند تا برای ستیز با بدی، آماده باشند. از طرفی دیگر آئین غسل مهریان یکی از دوازده آزمایشی بوده که به‌واسطه گذراندن آن، تازه‌وارد می‌توانسته است جایگاهی در غار میتراس به دست بیاورد. در نگاه اول شاید گفته شود که یک عمل غسل چطور می‌تواند تأثیر را نشان دهد. اما در ادامه با بررسی جزئیات ماجرا می‌توان تأثیر را اثبات کرد. ممکن است که عمل غسل برای تطهیر در هر دینی وجود داشته باشد؛ اما اینکه محل ورود به یک دین باشد ظاهرا فقط در میترائیسم و مسیحیت وجود دارد. در ابتدای مسیحی، این عمل می‌توانست یک

شاخصهٔ مهم برای تشخیص پیروان باشد. مسیحیت چطور می‌توانست با وجود تلاقی‌اش با میترائیسم پیروان خود را تشکیل دهد؟ عمل غسل در میترائیسم تأثیر خود را گذاشت و بهترین راه شد برای اینکه مسیحیت هم شاخصهٔ ورود پیدا کند. از طرفی حتی روش انجام غسل هم مشابه است که این تحلیل ما را محکم‌تر می‌کند. باتوجه‌به این مطلب و همین‌طور تلاقی مسیحیت و میترائیسم، می‌توان به این نتیجه احتمالی رسید که مسیحیان در باب غسل تعمید از آئین میترا تأثیر گرفته‌اند. شاهد این مطلب آن که در ابتدای ظهور، مسیحیت یک آئین گمنامی بود که شعائری نداشت، درحالی‌که آئین مهر، آئین رسمی و دارای تشریفات و شعائر بود و مسیحیت خود را در مقابل چنین آئینی دید؛ بنابراین تأثیرپذیری مسیحیت از میترائیسم در این باب قابل توجیه است.

گرچه باور به این مطلب که رضایی می گوید مسیحیان همه آیین‌ها و آداب میترائیسم را به خود نسبت دادند و در حقیقت آیین مسیحی ساخته و پرداخته‌ای از میترائیسم است (رضایی، ۱۳۸۱، ص. ۷۴۶)؛ یا این مطلب که مسیحیان به‌طورکلی همه مراسم و آداب میترائیسم را به خود منتسب ساختند (رضایی، ۱۳۷۸، ص. ۸۸) قدری دشوار به نظر می رسد لیکن می توان نقش آیین میترا را در برخی گزاره های تعریف شده مسیحیت یافت. به عنوان نمونه گفته شده که روز یکشنبه روز ویژه مهرپرستان بود که به‌وسیله مسیحیان اقتباس شده و روز مقدس شمرده شد. (رضی، ۱۳۷۱، ص. ۴۳۰؛ جلالی، ۱۳۸۴، ص. ۹۴؛ رضایی، ۱۳۸۱، ص. ۷۴۹). همچنین ادعا شده است که نمادهایی مانند ظرف آب متبرک در کلیسا (رضی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص. ۲۰۴۸)، حوضچه درون مهرابه و ماهی در آن (رضایی، ۱۳۸۱، ص ص. ۷۴۶ - ۷۴۹)، افروختن شمع در کلیساها (رضی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص. ۲۰۴۸؛رضایی، ۱۳۸۱، ص. ۷۴۹)، نواختن ناقوس (رضایی، ۱۳۸۱، ص .۷۴۹)، همه از یادگارهای آیین میترا است (رضی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۲۰۴۸). در آیین میترا هفت درجه و مقام پدیدار بود و شمعدان هفت شاخه که در آیین‌های کلیسا از آن سود جسته می‌شود، نشان هفت مقام در آیین میترا است. مقام هفتم از آیین میترا، مقام پدر پدران است که وارد آیین مسیح شده و کشیشان پدران مقدس و پاپ پدر پدران شد (رضایی، ۱۳۸۱، ص .۷۵۰). هفت مرتبه به ترتیب از مقام کوچک به بزرگ عبارت‌اند از: کلاغ، شوی، جنگجو، شیر، پرسِس، هلیودروموس و پدر (وارنر، ۱۳۸۶، ص. ۲۷۰).

محققین کلیسا باوجودآنکه نمی‌توانند تأثیر ادیان، بخصوص میترائیسم را در مسیحیت انکار کنند، ولی معتقدند که این شعائر در مسیحیت کاملاً رنگ و صورت دیگری به خود گرفته است. در مرکز شعائر و معتقدات کلیسا وجود مسیح قرار دارد که دارای شخصیت واقعی است. او پسر خدای زنده و منجی و تحمل‌کننده درد و رنج و مرگ و سپس رستاخیز کننده است. چنین شخصیتی برای میترائیسم به‌کلی ناآشنا است (آشتیانی، ۱۳۶۸، ص. ۴۷۹). با وجود این حتی اگر بپذیریم که این شعائر رنگ عوض کرده‌اند؛ اما باز هم نمی‌توان وجود این تأثیرات را انکار کرد؛ چرا که اگر نگوییم به‌کلی آشکار است؛ دست‌کم این احتمال وجود دارد که این شعائر از آیین میترا به مسیحیت رفته است. هینلز اعتراف می‌کند که میترائیسم ویژگی‌هایی را با مسیحیت اولیه به اشتراک گذاشت (Hinnells, 2005, p 15). هرچند با به‌کاربردن تعبیر اشتراک، شاید می‌خواهد به‌نوعی تأثیر را مخفی کند، اما تعبیر مسیحیت اولیه به‌خوبی نشان می‌دهد که نوع تشابهات این دین با آئین میترا که در این نوشتار هم تحلیل می‌شود، ناشی از تأثیر بوده است و در ابتدای مسیحیت وجود نداشته است.

برخی مدعی هستند که آیین‌هایی نظیر آیین قربانی، غسل تعمید، شراب (هوم)، باور به‌روز رستاخیز، آب‌ونان در آیین‌های دینی، زنگ کلیسا، تعطیلی روز یکشنبه، بدون کم‌ترین تأملی از سوی مبشران مسیحی، به‌صورت آیین‌های رسمی مسیحیت در آمدند (رجبی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص. ۳۷۶). این ادعا و بسیاری از ادعای دیگری که امثال بهنام، قدیانی و مشکورنیز دراین راستا مطرح می کنند ناظر به آن است که در سه چهار قرن اولیه، مسیحیت در انزوای سیاسی قرار داشت و در نقطه مقابل میترائیسم نقش غالب را در مناطق تازه مسیحی شده داشت از این روی مسیحیان به منظور حفظ هویت خود ناگزیر به گرته برداری از برخی آیین ها و مناسک میترائی بوده اند. لذا زمانی که مسیحیت توسط امپراطوری روم و شخص کنستانتین رسمیت یافت این قبیل آداب و شعائری که ذکر آن گذشت در مسیحیت نهادینه شده بود. (بهنام، ۱۳۴۶، ص. ۱۶۰؛ قدیانی، ۱۳۷۴، ص. ۱۶۶؛ مشکور، ۱۳۴۷، ص. ۱۲۹). به طور مشخص برخی مدعی هستند که از قرن دوم میلادی نویسندگان مشرک، سنجش‌هایی میان مسیحیت و آیین میترا نمودند که اغلب به سود مهرپرستی سوق پیدا کرده است و نویسندگان مسیحی نیز به چنین مشابهت یابی اعتراف کرده اند؛ اما این شباهت را تقلیدی شیطانی از مناسک مسیحی به‌وسیله مهریان دانسته اند. (شورتهایم، ۱۳۸۷، ص. ۱۸۷).

چگونگی تأثیر آیین میترا بر برخی نمادها و سمبل های مسیحی

در هر دینی ممکن است که نمادهایی وجود داشته باشد که در پس آن نماد و نشان‌ها اسراری نهفته باشد. هر چه آن آئین رازگونه‌تر باشد، نمادهای بیشتری را هم داراست. اساطیر و اعتقادات آیین اسرار میترایی عمدتاً از طریق تصاویر و نقوشِ یادمان‌ها و بناهای یادبود برای ما قابل‌دسترس است. اسناد و مدارک ادبی بسیار اندک است و اغلب به آیین‌پرستش و سلسله‌مراتب تشرف و رازآموزی اشاره دارد (الیاده، ۱۳۹۴، ص. ۴۲۳). اصولاً آیین میترا، آیین اسرار و نمادها و مسائل اسرارآمیز است. زبان کنایه و تمثیل در آن، بنیاد است (رضی، ۱۳۷۱، ص. ۹۳). اسرار این مسلک با پافشاری و اصرار حفظ می‌شد و برای معدودی که در درجات عالی ترقی می‌کردند، مکشوف می‌شد. به همین جهت نوشته‌ای از آنان در زمینه اسرار دین به دست نیامده است و تنها به‌جای نوشتن، به نقاشی، تندیس‌گری و نقش‌برجسته‌سازی اکتفا می‌کردند (رضی، ۱۳۷۱، ص ۱۴۵). میترا در نقش‌برجسته‌های اروپایی با شنل قرمز ظاهر شده است. بعدها این رنگ قرمز بر شنل حضرت مریم (س) و عیسی (ع) ظاهر می‌شود و در فرهنگ و هنر مسیحی رنگ سرخ به‌واسطه پیشینه آن در آیین مهر جایگاهی ویژه می‌یابد؛ چنان‌که لباس روحانیون مسیحی در برخی از مراسم سرخ است. رنگ طلایی و استفاده از طلا و فلزات طلایی نیز به همین منوال در هنر و معماری مسیحی آشکار است (آورزمانی، ۱۳۹۷، ص. ۴۲).انواع تندیس‌ها و نمادها در این آئین وجود دارد، اما ازآنجایی‌که بحث ما تأثیر بر مسیحیت است، لذا فقط به نمادهایی اشاره می‌کنیم که در این بحث چگونگی تأثیر، دخیل هستند و به‌نوعی به آئین مسیحیت منتقل شدند.

۱. نقش آیینی و اصلی مهرپرستی تندیس گاوکشی یا تصویرگری میثراس در حال سلاخی یک گاو است. در این نقش میثراس بر پشت گاو نری دولا شده ترسیم شده است و درحالی‌که با دست چپ سر آن را به عقب می‌کشد، با دست راست شمشیری را بین دو کتف آن فرومی‌کند (یامایوچی، ۱۳۹۰، ص. ۵۷۸). قربانی‌کردن گاو نر تقریباً در همه نقش‌برجسته‌ها و نقاشی‌های میترایی به تصویر کشیده شده است (الیاده، ۱۳۹۴، ص. ۴۲۴). مهم‌ترین نکته در این آیین «قربانی گاو» به دست ایزد است که از خون او جان تازه‌ای آفریده می‌شود. همه مهرابه‌ها می‌باید دارای نقش این صحنه «کشتن گاو» می‌بودند (شورتهایم، ۱۳۸۷، ص .۶۴). وقتی که خدا گاو نر را قربانی می‌کند جهان را می‌آفریند. قربانی‌کردن گاوِ میترا پیدایش جهان را معنا و تکرار می‌کند (مرکلباخ، ۱۳۸۷، ص. ۲۳۲). ترتولیان

می‌گوید که مهری‌ها از صحنهٔ رستاخیز هم تصویری نقاشی کرده‌اند. مهری‌ها معتقد بودند که استفاده از خون و گوشت گاو سبب حیاتی جدید می‌شود، درست به همان صورت که حیاتی تازه از خون گاو می‌جهد. گوشت و خون گاو نه‌تنها نیروی جسمانی می‌دهند؛ بلکه موجب تصفیه روان می‌شوند و به هنگام رستاخیز در فروغ ابدی اثر مفید دارند. برخی از محققان مثل کریستن‌سن و لوازی از این ملاحظات نتیجه گرفته‌اند که میترا می‌خواسته با گاو وحدت عرفانی برقرار کند. میترا گاو را قربانی می‌کند تا رهروانش بتوانند گوشتش را بخورند و خونش را بنوشند (ورمازرن، ۱۳۷۲، ص. ۱۲۳). این فضایی بود که در آیین میترا وجود داشت حال مسیحیتی که بخش آغازین تکوین خود را در سایه غلبه میترائیسم سپری کرده است وقتی بحث الوهیت عیسی مسیح را مطرح می کند علی القاعده باید جایگاه این عیسی مسیح در سلسله مراتب وجودی روشن شده و فلسفه خدایی عیسی مسیح مشخص شود. شاید آموزه فدا در این راستا قابل توجیه باشد. به عقیده آنها عیسی کفاره آسیب وضعی گناهان بشریت را یک‌بار و برای همیشه تحقق بخشید و با تسلیم محض و اطاعت مطلق، دیواری را که گناه بین خدای بی‌نهایت شایسته و انسان یاغی قرار داده بود، از بین برد (توفیقی، ۱۳۸۹، ص. ۱۹۳)؛ بنابراین وجه اشتراک در این نمادی که بیان شد این است که میترا و مسیح هر دو جهان را با جاری کردن خون ابدی حفظ کرده‌اند (مزداپور، ۱۳۹۴، ص. ۳۸۴). در آئین مهر، کشتن گاو این فدیه را می‌رساند و در مسیحیت شخص حضرت عیسی این مهم را برعهده دارد. این عقیده که مسیح خود را برای نجات دنیا فدا ساخت از آئین مهر برداشته شده است. غالباً در آثار مهر دیده می‌شود که پروردگار خورشید در وقت قربانی‌کردن گاو ازلی روی خود را به آسمان کرده با اکراه و سختی فدیه نیاز می‌کند؛ ولی چون نجات جهان در آن بوده متحمل چنین امر دشواری شده است (پورداود، ۱۳۷۷، ج ۱، ص. ۴۱۹).

۲. در میترائیسم از میان انبوه نمادها یا سمبل‌ها، مهرابه یک نماد و سمبل است. مهرابه عبارت از تالار مستطیلی شکلی است که طاق ضربی به شکل قوسی دارد. چون این غارها کنایه از گیتی و جهان بود، برخی اوقات سقف را با نقش ستارگان می‌آراستند. مهم‌ترین قسمت یک مهرابه، مهراب آن است که انتهای تالار قرار داشته و عبارت از رواق کوچکی است. این رواق اغلب به مقداری از سطح زمین بلندتر بنا شده و مجدداً شکل دهانهٔ غاری را مجسم ساخته است (رضی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص. ۲۰۳۸). این مطلب را در میترائیسم داشته باشید تا ببینیم چگونه برخی محققان چنین نمادی

را در برخی کلیساها شناسایی کرده اند که گویا بی ارتباط با میترائیسم نبوده است. به عنوان مثال سرشناس‌ترین نمونه از این مهرابه‌ها، مهرابهٔ سانتا پریسکا در رم است. رهبانان اگوستینی این مهرابه را زیر کلیسای خود کشف نموده و کاوشگری نمودند. پس از جنگ جهانی دوم، باستان‌شناسان هلندی کاوش علمی آن را عهده‌دار شدند (شورتهایم، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۹). ارتباط این نماد با آئین مسیحیت همین مطلب است که معمولاً در زیر کلیساهای مسیحی مهرابه‌های قدیمی آئین مهر یافت می‌شود. معمولاً کلیساها بر روی مهرابه‌ها بنا شده‌اند که ممکن است از دو جهت این کار انجام می‌شده است. اول اینکه بنای کلیسا کاملاً برگرفته از بنای مهرابه‌ها بوده است و دوم اینکه مسیحیت با این کار سرپوشی بر روی این تأثیرپذیری از آئین میترا بگذارد.

۳. نماد دیگری که در این آئین با بحث موردنظر ما که تأثیر بر مسیحیت است، ارتباط مستقیم دارد، معراج میترا با گردونهٔ چهاراسبه است. معراج مهر هنگامی واقع می‌شود که سرانجام گاو را کشته، در یک مجلس بزم و انس، با یاران و پیروان، طعام نمادین نان و شراب یا گوشت و خون گاو را می‌خورند و می‌نوشند سپس میترا با گردونه خورشید که چهار اسب مینوی آن را می‌کشند، به آسمان عروج می‌کند. در آیین میترا، این رویداد که به شام مقدس تعبیر می‌شود، این‌گونه شرح می‌شود: میترا پس از خوردن شام مقدس با پیروان خود به آسمان می‌رود. وسیلهٔ بالابردن او، گردونهٔ چهار اسبهٔ اوست. در نقاشی‌های پیدا شده دو ایزد به نام‌های: سل (Sol) و هلیوس (Helios) گردونه را می‌رانند. میترا در آسمان نیز از یاری به مردمان و آنانی که ایمان به کیش مهر داشته باشند خودداری نمی‌کند. ارواح پیروان را برای گذراندن از هفته طبقه آسمان راهنمایی می‌کند تا به طبقه هشتم که جایگاه نور و آرامش کامل است برسند (رضایی، ۱۳۸۱، ص .۷۴۷). به نظر می رسد چنین شام مقدسی الگویی برای پیدایش آئین عشاء ربانی در مسیحیت شده باشد. برخی بر اساس همین برداشت بر این باور هستند که در مسیحیت شرکت‌کنندگان در مراسم عشای ربانی اندکی نان و شراب را به‌عنوان گوشت و خون عیسی به تاسی از شام آخر عیسی مسیح با برخی حواریون خود می خورند همانگونه که این موضوع در میترائیسم سابقه داشته است (Davies, 1956, p 91). البته در این میان نظر ترتولیان به عنوان یکی از الهیدانان بزرگ مسیحی که شام مقدس میترائی را متاثر از آیین عشای ربانی مسیحیت معرفی می کند بسیار تعجب آور است. چرا که به گواهی تاریخ بر همگان واضح است که آئین میترا پیش از مسیحیت وجود داشته است و نه‌تنها پیروان گسترده‌ای داشته است؛ بلکه

سیطره وسیعی هم در اروپا داشته است؛ بنابراین اگر قرار باشد تأثیر و تقلیدی صورت گیرد، طبق تقدم میترا بر مسیحیت، این مسیحیت است که مقلد متأثر از میترائیسم بوده است. مهرپرستان در مورد این آئین ایمان راسخ داشتند که با صرف گوشت و خون گاو از نو زاده می‌شوند. این زاده شدن دوباره با صرف طعام مقدس، نقطه اوج مراسم مذهبی است (شورتهایم، ۱۳۸۷، ص ص. ۱۳۱ - ۱۳۲).

۴. یکی دیگر از نمادهای برجستهٔ میترایی و مرتبط با بحث تأثیر، صلیب یا چلیپاست. این نماد از دیرباز در ایران، حتی پیش از ورود اقوام آریایی، در هند و بسیاری سرزمین‌های دیگر وجود داشت. در نماد میترایی صلیب، نشان صلیب به روی گل نیلوفر نشان‌داده‌شده که رشته مرواریدی آن را محاط کرده است (رضی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص. ۲۱۰۸). حقیقت این است که صلیب پیشینه‌ای بسیار کهن‌تر از مسیحیت دارد و به دوره‌های ابتدایی زندگی بشر مربوط می‌شود. مطالعات باستان‌شناسی این حقیقت را اثبات می‌کند که در جوامع آغازین، مردم به چلیپا چون مظهر آتش احترام می‌گذاشتند، علت آن هم این بود که دو چوب را که روی‌هم می‌گذاشتند و می‌ساییدند و با آن آتش می‌افروختند، شکل صلیب داشت. به‌تدریج، نماد صلیب به مظهر جادو و جلوهٔ خدایی مبدل گشت (یاحقی، ۱۳۶۹، ذیل واژه صلیب). زمانی که انسان آموخت آتش را به‌وسیلهٔ مالش دو چوب که بر یکدیگر صلیب شده بودند بسازد، این ابزار ساده رفته‌رفته به ابزاری مقدس تبدیل شد (نیهارت، ۱۳۵۷، ص. ۹). گواه روشن این مطلب این است که قبایل سرخ‌پوست آمریکای جنوبی نیز چلیپا را گرامی می‌داشتند. چرا که راهب‌ها و میسیونرهای کاتولیک که در سدهٔ هفدهم میلادی برای تبلیغ مسیحیت در نزد سرخ‌پوستان آمده بودند، با همین نکته روبرو شدند (نیهارت، ۱۳۵۷، ص. ۱۷). با این توضیح مشخص می‌شود که صلیب نماد اختصاصی مسیحیت نیست و این احتمال وجود دارد که متاثر از میترائیسم باشد. اما به‌هرحال عامل عمده‌ای که سبب شهرت صلیب گردید مصلوب کردن عیسی مسیح بود (یاحقی، ۱۳۶۹، ذیل واژه صلیب). با آنکه رهبران کلیسا خوب می‌دانستند که چلیپا در آئین‌های باستانی نمادی همگانی بوده است آن را ویژهٔ خود شمردند و نامی از اینکه آن را از کیش‌های پیشین مصر و ایران به‌ویژه کیش مهری گرفته‌اند، نبردند (بختورتاش، ۱۳۸۰، ص ۲۱۳). در عین حال مسیحیان اولیه نه‌تنها چلیپا را گرامی نمی‌داشتند، بلکه از آن بیزار هم بودند چرا که در دولت روم، کشتن انسان بر روی چلیپا جان‌گدازترین مرگ به‌حساب می‌آمد و همین‌طور نماد پرستش

بت‌پرستانی بود که به مسیح اعتقاد نداشتند (نیهارت، ۱۳۵۷، ص. ۴۶)؛ بنابراین چطور ممکن است که با وجود این نفرت، نماد صلیب نماد اختصاصی و مقدس مسیحیت باشد؟

به‌طورکلی مهر، آیینی سرشار از نمادهاست و دینی که با نجوم و ستاره‌شناسی در ارتباط است. خدا نماد آسمانی بوده و نمادهای عنصری، حیوانی و گیاهی نیز وجود داشته که مهر هم از این قاعده مستثنا نبوده است. معمولاً نماد زمینی مهر جوانی ورزیده و زیبا و نماد آسمانی آن خورشید، نماد گیاهی گل آفتاب‌گردان، نماد حیوانی شیر، نماد فلزی طلا و نماد رنگین آن قرمز است (آورزمانی، ۱۳۹۷، ص. ۴۲).

۵. کلاه فریژی: مراحل سیروسلوک در آئین میترا هفت مرحله هست. مرحله پنجم مرحله پارسی نام دارد. این مرحله و مقام، نماد یادآور خاستگاه آئین است. پیروانی که بدین مقام می‌رسیدند، کلاه فریژی، یا کلاه شکسته را که به مهر هدیه شده بود، بر سر می‌نهادند. این سالکان تا هنگامی که در این مرحله بودند در سراسر مراسم، این کلاه را بر سر می‌نهادند. در همه نقوشی که از مهر باقی است، این کلاه را بر سر دارد (رضی، ۱۳۷۱، ص. ۳۲۲). در زبان لاتین و در یونانی این کلاه را میترا (mitra) می‌گفتند که آن هم از نام مهر گرفته شده است. میتر کلاهی است که پاپ و کاردینال‌های کاتولیک بر سر می‌گذاشتند و اکنون اسقف‌ها در آئین رسمی کلیسا سر می‌گذارند. نام دیگر این کلاه در لاتین «فریگیوم frigium» است که پاپ آن را در جشن‌ها و البته در بیرون کلیسا سر می‌گذاشته و این اصطلاح از «فریگیه» در آسیای باستانی گرفته شده که به نقلی گفته می‌شد پدران با پیران مهری از آنجا دین مهر را به رم آوردند. این کلاه در اروپا به نام «کلاه آزادی» شناخته شده است (مقدم، ۱۳۸۰، ص ۷۸). باتوجه‌به ذکر این نمونه‌ها در مسیحیت و همین‌طور فضای این دو آئین مشخص می‌شود که این کلاه از میترائیسم به مسیحیت رفته است و پوشش اختصاصی مسیحیت نبوده است.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار با بررسی روی منابع موجود، تلاقی آئین میترا با مسیحیت را مورد واکاوی قرار دادیم و در واقع چگونگی تأثیر آئین میترا بر برخی آموزه‌ها، مناسک و نمادهای مسیحی را با توجه به سابقه گزاره ها در صدر مسیحیت نشان دادیم. با بیان تحلیلی به ذکر موارد تأثیر پرداختیم و سعی کردیم که کیفیت و چگونگی ارتباط آنها با مسیحیت را تبیین کنیم. باتوجه‌به این مطالب ارائه شده

و با کمی تأمل می‌توان به این نتیجه رسید که گویی مسیحیت در طول زمان، برخی آموزه ها و نمادها و شعائر را از آئین میترا گرفته است و در واقع باتوجه‌به ستیز میان این دو و مغلوب شدن آیین میترا، درعین‌حال مسیحیت از این آیین متأثر شده است. همان‌طور که در این نوشتار گذشت، تأثیرات مختلفی بر روی مسیحیت گذاشته شده است.

باتوجه‌به بحث‌ها و نظرات مختلفی که در طول تاریخ در باب این تأثیروتأثر مطرح شده است؛ اگر نخواهیم به‌طورقطع حرفی را بزنیم؛ باید بگوییم که این احتمال قوی وجود دارد که مسیحیت از میترائیسم متأثر شده است. شاید گفته شود که این موارد اتفاقی است و هیچ‌گونه ارتباطی بین این دو آئین وجود ندارد. جواب این است که اگر یک مورد یا دو مورد شباهت وجود داشت، این حرف درست بود و ممکن بود که اتفاقی باشد؛ اما این موارد زیاد و انواع مختلفی از مشابهت، گویای این مطلب است که گویی این تأثیرات اتفاق افتاده است. چطور ممکن است که یک آئینی از آئین دیگر متأثر نشده باشد و هیچ‌گونه ارتباط و قرابتی بین آنها نباشد؛ اما در موارد مختلف شباهت بین آن دو به وجود بیاید و یک سری از شعائر عیناً منتقل بشود؟ این تأثیرات به حدی است که حتی قابل کتمان‌کردن و یا تأویل بردن هم نیستند. سعی ما در این نوشتار این بود که خواننده نقاط مبهم تلاقی این دو آئین را کشف کند و همچنین با زمینه‌های مختلف تأثیر آئین میترا بر مسیحیت آشنا بشود. امید است که به این مهم رسیده باشیم.

منابع

* کتاب مقدس.

آشتیانی، جلال‌الدین(۱۳۶۸). *تحقیقی در دین مسیح*، نشر نقاش. تهران.

آورزمانی، فریدون(۱۳۹۷). آیین مهر در اسطوره و تاریخ و سیر تحول آن در شرق و غرب، *فصلنامه هنر و تمدن شرق*، سال ۶، ش ۲۲، ص ۴۱-۴۸.

اولانسی، دیوید(۱۳۸۰). *پژوهشی نو در منشأ میتراپرستی*، ترجمه: مریم امینی، تهران: نشر چشمه.

باغبانی، جواد؛ رسول‌زاده، عباس(۱۳۹۳). *شناخت کلیسای کاتولیک*، تهران: مرکز تحقیق و توسعه علوم‌انسانی(سمت)؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله علیه.

بختورتاش، نصرت اله(۱۳۸۰). *نشان رازآمیز*، گردونه خورشید یا گردونه مهر، تهران: فروهر.

بهرامی، ایرج(۱۳۷۷). *اسطوره اهل حق: جستاری تاریخی پیرامون مهر و مهرپرستی اهل حق از روزگار باستان تا دوران معاصر*، تهران: آتیه.

بهنام، عیسی(۱۳۴۶). *تمدن ایرانی*، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

پورداود، ابراهیم(۱۳۷۷). یشت‌ها، تهران: اساطیر.

توفیقی، حسین(۱۳۸۹). آشنایی با ادیان بزرگ، تهران: سمت.

جلالی نائینی ،محمدرضا(۱۳۸۴). *ثنویان در عهد باستان*، تهران: طهوری.

حکمت، علی‌اصغر(۱۳۴۵). *تاریخ ادیان*، تهران: کتابخانه ابن‌سینا.

رجبی، پرویز(۱۳۸۰). *هزاره‌های گمشده*، تهران: توس.

رضایی، عبدالعظیم(۱۳۷۸). *اصل‌ونسب و دین‌های ایرانیان باستان*، تهران: انتشارات دُر.

رضایی، عبدالعظیم(۱۳۸۱). *تاریخ‌تمدن و فرهنگ ایران*، تهران: در.

رضائیان ابرقویی، علیرضا؛ یوسف‌جمالی، محمدکریم؛ جدیدی، ناصر(۱۳۹۸). تأثیرات میترائیسم بر مسیحیت و پیامدهای اجتماعی آن، *فصلنامه تحقیقات تاریخ اجتماعی*، سال نهم، ش دوم، ۲۰۶-۱۷۷.

رضی، هاشم(۱۳۶۰). *ادیان بزرگ جهان*، تهران: فروهر.

رضی، هاشم (۱۳۷۱). *آیین مهر (میترائیسم)*، تهران: انتشارات بهجت.

رضی، هاشم (۱۳۸۱). *دانشنامه ایران باستان*، تهران: سخن.

شورتهایم، المار(۱۳۸۷). *گسترش یک آیین ایرانی در اروپا*، ترجمه نادرقلی درخشانی، تهران: نشر ثالث.

قدیانی، عباس(۱۳۷۴). *تاریخ ادیان و مذاهب در ایران*، تهران: انیس.

کومون، فرانتز(۱۳۸۶). *دین مهری*، ترجمه احمد آجودانی، تهران: نشر ثالث.

لاژار، ژان باتیست(۱۳۹۰). *راز و رمزهای آئین میترا*، ترجمه سید حسن آصف آگاه، تهران، طهوری.

مرکلباخ، راینهولد(۱۳۸۷). *میترا (آیین و تاریخ)*، ترجمه توفیق گلی زاده، تهران: اختران.

مزداپور، کتایون، {و همکاران}(۱۳۹۴). *ادیان و مذاهب در ایران باستان*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم‌انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم‌انسانی.

مشکور، محمدجواد(۱۳۴۷). *تاریخ اجتماعی ایران در عهد باستان*، {بیجا}: انتشارات دانشسرای عالی.

مقدم، محمد(۱۳۸۰). *جستار درباره مهر و ناهید*، تهران: هیرمند.

مک‌گراث، آلیستر(۱۳۹۳). *درسنامه الهیات مسیحی*، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

نفیسی، سعید(۱۳۲۷). مهر و آئین مهر، *مجله پشوتن مهر*، ش ۷، ص ۵-۸.

نیهارت، اِ(۱۳۵۷). *سرچشمهٔ پیدایش چلیپا*، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران: توکا.

وارنر، رکس(۱۳۸۶). *دانشنامه اساطیر جهان*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.

ورمازرن، مارتن(۱۳۷۲). *آئین میترا*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: نشر چشمه.

ولی، وهاب؛ بصیری، میترا(۱۳۷۲). *ادیان جهان باستان*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

یاحقی، محمدجعفر(۱۳۶۹). *فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛ سروش.

الیاده، میرچا(۱۳۹۴). *تاریخ اندیشه‌های دینی*، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران: نیلوفر.

یامایوچی، ادوین‌ام(۱۳۹۰). *ایران و ادیان باستانی*، ترجمه منوچهر پزشک، تهران: ققنوس.

References

A group of authors, (2006), *Encyclopedia Britannica*, by ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA, INC.

Hinnells, John R., (2005), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Why study religions? Routledge, P 5- 20.

Davies, Powell, (1956), *the meaning of the Dead Sea scrolls*, New York, Penguin Group.

Allan Di Donato, (2021), *The Mithraic Origins of Christianity*: Questioning the Mithras-Christ Connection.

Mithraism and Christianity: A Study in Comparative Religion, (1921), *Leonard Patterson, The University Press*, the University of Michigan.

Mithraism and Christianity, (2018), *William Abruzzi*.

Luther H. Martin, Numen, (Jun., 1989), *Roman Mithraism and Christianity*, Vol. 36, Fasc. 1, pp. 2-15.

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

The transition from Sufism to Shiism in Iran from the Mughal era to the end of the Safavid era (Relying on the role of scholars and the authorship and translation movement)

mohammadsadegh samavaty [1] | Hatef siahkoohian [2]

1. Ph.D. Candidate, of Islamic University Azad, branch, Takestan, Iran. E-mail: samavaty96@gmail.com
2. Corresponding Author, Department of Religions and Mysticism, Takestan Branch, Islamic University Azad, Takestan, Iran. E-mail: siyahkoohian@iau.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: **5** July 2025
Received in revised form: 11 August 2025
Accepted:16 September 2025
Published online: 26 September 2025

Keywords:
Sufism,
Shiism,
Safavid,
Mongol,
Shiite mysticism,
Walayah,
Perfect Man,
divergence,
authorship and translation movement

ABSTRACT

This article examines the historical and intellectual transition from Sufism to Shiism in Iran, spanning from the Mongol era to the end of the Safavid dynasty. The primary objective of the study is to analyze the gradual convergence between mystical teachings and Shiite doctrines, and to explore the role of religious elites, scholarly institutions, and the movement of authorship and translation in this process. This transition was not merely a doctrinal shift, but a multilayered transformation in the intellectual, social, and political structures of Islamic Iran. As this process unfolded, the official declaration of Twelver Shiism during the Safavid era led to a divergence between Sufism and Shiism. Many Sufi orders were either marginalized or redefined within the framework of Shiite mysticism. This divergence marked a turning point in the formation of a new tradition of Shiite mysticism.

Cite this article: samavaty, M., & Siahkoohian, H. (2023). Title of Paper: The transition from Sufism to Shiism in Iran from the Mughal era to the end of the Safavid era (Relying on the role of scholars and the authorship and translation movement) . *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 9 (2), 119-145.
DOI:http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50171.1240

© The Author(s). samavaty, mohammadsadegh, siahkoohian, Hatef
Publisher: University of Sistan and Baluchestan DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50171.1240

Introduction

The transition from Sufism to Shiism in Iran—particularly from the Mongol period to the end of the Safavid rule—represents one of the most fundamental transformations in the history of Islamic thought. This article focuses on the role of scholars, intellectual institutions, and the movement of authorship and translation in shaping this transition. The main objective is to analyze the gradual convergence and subsequent divergence between Sufi teachings and Shiite doctrines—a process that ultimately culminated in the official declaration of Twelver Shiism as the state religion during the Safavid era. This transformation was not simply a doctrinal change, but a complex reconfiguration of Iran's epistemological, social, and political foundations.

Methodology

This study employs a historical-analytical approach based on library research. Drawing upon historical sources, mystical texts, and the works of Shiite scholars, the author investigates how mystical concepts were reinterpreted within a Shiite framework. Key notions such as Walayah (spiritual guardianship), the Perfect Man, and the Muhammadan Reality are identified across both traditions and analyzed through comparative textual study to trace their semantic and functional evolution. The study also highlights the role of scholarly institutions, schools, and centers of authorship and translation in transmitting Shiite concepts into mystical discourse.

Discussion

This section demonstrates that following the Mongol invasion and the collapse of the Abbasid Caliphate, Iran's intellectual landscape underwent significant changes that facilitated the rise of both mystical and Shiite currents. Sufism, which had previously held a prominent position in society, faced a crisis of legitimacy and required conceptual renewal. Shiite doctrines—particularly those related to mamate and Walayah—provided a new interpretive framework for mystical ideas. Shiite scholars played a pivotal role in this transition by authoring Persian and Arabic texts, translating key works, and reinterpreting mystical concepts. During the Timurid period, the expansion of scholarly istitutions created fertile ground for the dissemination of Shiite thought. In the Safavid era, the official adoption of Shiism led to a peak in the divergence between Sufism and Shiism. Many mystical texts were rewritten with Shiite interpretations, resulting in the emergence of a new tradition of Shiite mysticism in which mystical concepts were integrated with Shiite theological principles.

Conclusion

The findings of this study reveal that the transition from Sufism to Shiism in Iran was a gradual and multilayered process shaped by epistemological, political, and social factors. The role of scholars and intellectual institutions was central to this transformation, and the movement of authorship and translation served as a key mechanism for transmitting and reinterpreting mystical concepts within a Shiite framework. This transition ultimately reached its peak with the official declaration of Twelver Shiism during the Safavid period, leading to the consolidation of a distinct tradition of Shiite mysticism. The article underscores the importance of examining this process in the broader context of Islamic intellectual history and proposes it as a fertile ground for interdisciplinary research in the fields of mysticism, theology, and cultural history.

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

گذار از تصوّف به تشیّع در ایران از عهد مغول تا پایان دوره صفویّه

(با تکیه بر نقش علما و نهضت تألیف و ترجمه)

محمدصادق سماواتی[۱] | هاتف سیاهکوهیان[۲]

۱. دانشجوی دکترای تخصصی ، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تاکستان ، تاکستان ، ایران. رایانامه: samavaty96@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه ادیان و عرفان ، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تاکستان ، تاکستان ،ایران. رایانامه: siyahkoohian@iau.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۱۴
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۵/۲۰
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴/۶/۲۵
تاریخ انتشار : ۱۴۰۴/۷/۴

واژه‌های کلیدی:
تشیّع،
تصوّف،
دوره مغول،
دوره صفویّه،
نهضت تألیف و ترجمه

چکیده

پژوهشگران در بررسی چرایی و چگونگی فرآیند گذار از تصوّف به تشیّع از عهد مغول تا پایان دوره صفویه به نقش عوامل مهمّی مانند نهاد قدرت، تساهل و تسامح دینی و بسیاری از عوامل اجتماعی و سیاسی دیگر پرداخته‌اند. مع‌الوصف تاکنون به نقش محوری علما و نخبگان دینی و تأثیر نهضت تألیف و ترجمه در این گذار فرهنگی به طور مستقلّ پرداخته نشده است. در این پژوهش با تمرکز بر دوره مغول تا صفویّه، به نقش محوریِ علما و نهضت تألیف و ترجمه در این گذار فرهنگی پرداخته شده است. هدف از این پژوهش بررسی نقش علما و نهضت تألیف و ترجمه در گذار از گفتمان تصوّف و فراگیر شدن گفتمان تشیّع در ایران در میان توده های مردم با لحاظ موقعیّت‌های تاریخی از عهد مغول تا پایان دوره صفویّه است. یافته های پژوهش نشان داد که علما با بهره‌گیری از فرصت‌های تاریخیِ موجود و با اتّکا بر ابزارهایی چون تبلیغ، تألیف و ترجمه متون نقش بسزایی در ترویج تشیّع و نهادینه‌سازی آن به عنوان مذهب رسمی در ایران داشته‌اند. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی انجام گرفته است.

استناد: سماواتی ، محمدصادق ؛ و سیاهکوهیان، هاتف (۱۴۰۴). گذار از تصوّف به تشیّع در ایران از عهد مغول تا پایان دوره صفویّه(با تکیه بر نقش علما و نهضت تألیف و ترجمه) . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۹ (۲)، ۱۴۵-۱۱۹. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50171.1240

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. سماواتی ، محمدصادق ؛ سیاهکوهیان ، هاتف

مقدمه

حمله مغول به ایران علاوه بر ویرانی‌های گسترده تغییرات عمیقی در ساختار اجتماعی و اعتقادی مردم ایجاد کرد. دراین دوران آشفته، بسیاری از مردم به دنبال پناهگاهی برای آرامش روح و روان خود بودند. از همین روی تصوّف با تأکید بر ارتباط مستقیم با خداوند به عنوان پناهگاهی در برابر رنج‌ها و مصیبت‌های وارده مورد توجّه مردم قرار گرفت. همزمان با این تحوّلات سقوط خلافت سنّی عبّاسی در بغداد و تضعیف قدرت اسماعیلیان در الموت فرصتی را برای شیعیان دوازده امامی فراهم کرد تا نفوذِ خود را در بدنه قدرت سیاسی مغولان گسترش دهند. در این شرایط سیاسی و اجتماعی همگرایی نسبی بین تصوّف و تشیّع پدید آمد. بنابراین برخی از آراء و اقوال صوفیّه با معارف شیعی آمیخته شد و برخی از علمای شیعه نیز در صدد ایجاد وحدت بین تشیّع و تصوّف برآمدند. این هم‌گرایی در قرون بعدی دچارِ گُسَست شد و در نهایت با تقویّت تشیّع در ساختار حکومت صفوی، تصوّف به حاشیه رانده شد. پژوهش حاضر با فرضیّه‌ای مبنی بر نقش محوری علما و نهضت ترجمه و تألیف در این دگرگونی به بررسی چرایی و چگونگی این تحوّل فرهنگی می‌پردازد. پژوهش‌های پیشین در تبیین این تحوّل عمدتاً بر نقش عوامل سیاسی مانند اراده سیاسی نهادهای قدرت، تساهل و تسامح دینی حاکمان مغول یا فشارهای سیاسی داخلی و خارجی تمرکز داشته‌اند. امّا هدف اصلی این پژوهش پاسخ به این پرسش است که علمای شیعه و نهضت ترجمه و تألیف چه نقشی در تحوّل تصوّف به تشیّع در ایران از عصر مغول تا پایان دوره صفوی ایفا کرده‌اند. بررسی‌های این پژوهش نشانگر آن بود که علمای شیعه با استفاده از ابزارهایی مانند ترجمه متون، تبلیغ و تبیین آموزه‌های شیعه، نقش محوری در گسترش تشیّع و تضعیف نفوذ تصوّف ایفا کرده و قدرت سیاسی حاکمان نیز در کنار تلاش‌های مستمرّ علما و حمایت مردم زمینه را برای گسترش تشیّع فراهم کرده است. در هر حال اگرچه سیاست‌های متنوّع حکومت‌های مختلف (از ایلخانیان تا صفویّان) در ایران از تساهل دینی تا خشونت مذهبی در این گذار فرهنگی دخیل بوده اند؛ پژوهش حاضر با تمرکز بر نقش علما و نهضت ترجمه و تألیف از اواسط قرن هفتم تا اواسط قرن یازدهم هجری قمری به دنبال یافتن پاسخ این پرسش است که چگونه این عوامل در گسترش تشیّع و تضعیف نفوذ تصوّف نقش ایفا کرده‌اند؟ یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که علاوه بر عوامل سیاسی ابتکار عمل و فعالیّت‌های مستمرّ

علمای شیعه در ترجمه متون، تبلیغ و تبیین آموزه‌های تشیّع و حمایت مردم نقش محوری در رسمی شدن تشیّع در ایران داشته است.

پیشینه تحقیق

پژوهشگران تاکنون پژوهش مستقلّی با عنوان«گذار از تصوّف به تشیّع در ایران از عهد مغول تا پایان دوره صفویه»به صورت کتاب؛ پایان نامه؛ مقاله انجام نداده اند در برخی از آثار تاریخی و عرفانی مطالبی گذرا و پراکنده در این زمینه وجود دارد که دراین تحقیق از برخی از آن آثار نیز بهره برده شده است. برخی از آن کتب و مقالات عبارتند از: کتاب *تشّیع و تصوّف تا آغاز سده دوازدهم* هجری،شیبی،کامل مصطفی(۱۳۵۹)،ترجمه ذکاوتی قره گوزلو، علیرضا،تهران،نشر امیرکبیر- *تاریخ سیاسی شیعیان اثناعشری در ایران (از ورود مسلمانان به ایران تا تشکیل حکومت صفویه)*،ترکمنی آذر،پروین(۱۳۹۰)، تهران،شیعه شناسی (وابسته به موسسه فرهنگی شیعه شناسی)- *تاریخ تصوف و عرفان اسلامی از آغاز عصر صفویه تا اواخر دورهٔ قاجاریه*،اسفندیار،محمودرضا(۱۳۹۸)،تهران،انتشارات سمت. *رابطه ایران با اسلام و تشّیع پیرامون ایرانیان مسلمان درصدراسلام و سیر تشّیع در ایران از آغاز تا کنون*،اشتهاردی،محمّد مهدی(۱۳۷۸)،تهران، انتشارات برهان.«رابطه متقابل تصوّف و تشیّع وتأثیرات آن برگسترش شیعه امامیّه در قرن نهم و دهم هجری»،فضیلت خواه، محمدمهدی، شهریاری،عبدالرّضا(*۱۳۹۷*)،*پژوهشنامه تاریخ،سیاست،رسانه،ش۲*.«کنکاشی پیرامون جایگاه تشیع و تصوّف در ساختار سیاسی دولت صفویّه»،متولّی حقیقی،یوسف(۱۳۸۷)،*پژوهشنامه تاریخ*،سال سوّم،ش۱۱.«برخورد دو تفکّر در عصر صفوی»،کرین قریشی،سیدحسین(۱۳۸۵)،*نشریه درسهایی از مکتب اسلام*،ش۸ ،پیاپی ۶۰۸. «بررسی خیزش‌های آخرالزمانی در ایران بین قرنهای هفتم تا دهم هجری با تأکید بر نقش تصوف و تشیع» پرنیانی،میلاد(۱۳۹۸)،*فصلنامه علمی شیعه شناسی*، دوره۱۷،ش۶۵ «تشیع عرفانی و تأثیرآن بر ظهور صفویّه»جلالی شیجانی،جمشید، *فصلنامه شیعه شناسی*، دوره۱۶،ش۶۲ «واکاوی چرخش سیاست مذهبی شاه عباس اول از تصوّف به تشیّع» فرحزادی،امیر(۱۳۹۹)،*نشریه مطالعات تاریخی جهان اسلام*،دوره۸،ش۱۵.«بررسی فرآیند تکوین و دگردیسی گفتمان تصوف» (با تکیه بر دال "توکل" در متون منثور متمکن صوفیه) به نویسنگی اکرم برازنده و امیربانو کریمی،*زبان و ادبیات فارسی* (دانشگاه خوارزمی)،سال بیست و هشتم پاییز و زمستان

۱۳۹۹شماره۳۴(پیاپی ۸۹) و مقاله«نگرشی بر تعامل/تقارب تشیّع و تصوّف در ایران قرن هشتم هجری،سید هاشم موسوی،نصرالله پورمحمدی املشی(۱۴۰۱)،*پژوهش های تاریخی ایران واسلام*،دوره۱۶،شماره۳۰، ص ص .۴۵۳- ۴۲۱،و مقاله «نقش علمای شیعه خراسان در گسترش علوم اسلامی در عصر تیموری»،حسن احمدیان دلآویز(۱۴۰۱)،*دو فصلنامه تخصّصی پژوهش های نوین درگستره تاریخ ،فرهنگ و تمدّن شیعه* ،ش۱،ص ص.۸۶-۶۵ چنانکه پرواضح است در آثار فوق الذّکر و آثار مشابه دیگر مباحث مطروحه به طورکلّی بازه زمانی«عهد مغول تا پایان دوره صفویّه» را شامل نمی شوند؛ اغلب آثار صرفاً به مباحث تاریخی و عرفانی و مذهبی بدون اشاره به نقش علما و نهضت تألیف و ترجمه در تحوّلات عرفانی و مذهبی و تاریخی پرداخته اند. بنابراین در این زمینه خلاءپژوهشی وجود داشت که پژوهش درموضوع موصوف ضروری می نمود. گفتنی است این مقاله مستخرج از رساله دکترای تخصّصی رشته ادیان و عرفان با موضوع«بررسی همگرایی و واگرایی گفتمان تصوّف و گفتمان تشیّع در ایران از عصر مغول تا پایان دوره صفویّه» است.

۱- نقش علما و نهضت تألیف و ترجمه در دوره ایلخانان(۷۵۶-۶۵۴ ه.ق)

تاریخ مغول در ایران با حمله چنگیز خان به ایران شروع شد و با حکومت ایلخانان به تکامل خود رسید چنگیز و پیروانش تابع اخلاق و رسوم باستانی و آیینی مانند آیین بودا بودند در ادامه چنگیز در تلاقی با عیسویّان دین مسیح را برگزید و بعد از تلاقی با مسلمانان دین اسلام را اختیار نمود. نوادگان چنگیز به خلافت پانصد ساله عبّاسیان سنّی در بغداد و به حکومت شیعی اسماعیلیّان درالموتِ قزوین پایان دادند و حکومت ایلخانان و تیموریان را بنا نهادند چنانکه استقلال تاریخی ایران از این دوره آغاز می شود. دوره ایلخانان که با نظم و انضباط حساب شده آغازشد و در بی نظمی و هرج و مرج مقاومت ناپذیر پایان یافت؛یک تحوّل اجتماعی جالب را در تاریخ ایران به معرض آزمون آورد؛ و آن اینکه مسئله ایمان آوردن ایلخانانِ مغول به اسلام در فاصله دو نسل تجربه انحلال قوم فاتح در فرهنگ قوم مغلوب را در تاریخ ایران به صورت یک واقعیّتِ تسلّی بخش و قابل اعتماد باز نمایی کرد. (زرّین کوب،۱۳۸۴،ص. ۵۳۶) از ویژگی های دینی و اجتماعی این عصرگسترش تصوّف و افزایش نفوذ اجتماعی و معنوی صوفیان در جامعه در تاریخ ایران نام برده شده است.

در شرایط اجتماعی جدیدی که پس از سلطه مغول در ناحیه شرق اسلامی پدید آمد؛ اقلّیّت های دینی به طور بی سابقه ای آزادی و قدرت یافتند. در این میان مسلمانان نه تنها سلطه و قدرت پیشین خود را از دست داده بودند؛ بلکه در برخی موارد از سوی حاکمان مغول دچار تحقیر و آزار نیز می شدند. افول اقتدار اجتماعی و سیاسی اسلام در کنار اوضاع آشفته اجتماعی و غارتگری ها و قتل عامّ های وحشت انگیز مغول مسلمانان را وا می داشت تا برای حفظ موجودیّتِ خود از تعصّبات دینیِ خود فرو بکاهند و از در صلح و مسالمت با غیر مسلمانان درآیند. در چنین شرایطی مسلمانان احساس می کردند نیازمند نگرش و راهکار واقع گرایانه ای هستند که بتوانند با فرمانروایان مغول و اتباع مسیحی،یهودی،بودایی تعاملی سازنده برقرار کنند. در برابر گفتمان ستیهنده فقه در این عصر که از ارائه چنین راهکاری ناتوان بود؛ گفتمان مدارا محور تصوّف ظرفیّت های مناسبی در رفع این چالش داشت. بنابراین گفتمان فقه به دلیل ناکارآمدی خود در حلّ این مشکل توسّطِ گفتمانِ تصوّف به حاشیه رانده شد و اعتبار و مرجعیّت خود را از دست داد. حاصل این نزاعِ گفتمانی استقرار دین اسلام بر پایه تصوّف در این عصر بود که به دلیل داشتن آموزه هایی مانند وحدت وجود و وحدت ادیان مستعدّ ارائه شیوه هایی متنوّع از هم زیستی پیروان ادیان بر اساس «رواداری دینی» بود. (سیاهکوهیان،۱۴۰۱،ص ص. ۱۶۰-۱۲۹)

تریمنگام از مستشرقینِ معاصر معتقد است فوری ترین نتیجه پیروزی مغول عبارت بود از برکنده شدن اسلام به عنوان دین رسمی در سراسر منطقه مشرق اسلامی بدین معنا که اسلام اکنون مجبور بود حقّانیّت خود را ازگذرِسازگاری با فرمانروایانِ غیر مسلمان یعنی شمنی- بودایی احیاء نماید(تریمنگام ،۱۹۷۳ ،ص.۹۰) از آن جایی که عقیده شیعیان بی تفاوت نسبت به حاکمیّت نیست و در این مذهب عقیده بر آن است که حکومت فقط از آنِ خداست و این مهمّ به خواست خداوند بر عهده پیامبر (ص) و سپس امامان معصوم (ع) قرار گرفته است و در زمان غیبت نیز نظرگاه هایی در باره مشروعیّت حکومت از سوی علمای این مذهب مطرح گشته است که صرف نظر از اختلاف دیدگاه ها حاکی از مسئولیّت سنگین ایشان در باره تعیین تکلیف پیروانشان می باشد از این جهت آنان در این برهه از زمان تکلیف پیروان خود را در برابر مغول نیز روشن ساختند.

جلو گیری از قتل عامّ بیشتر مسلمانان و اتلاف سرمایه های علمی جهان اسلام و فراهم ساختن زمینه ترویج مذهب تشیّع و دفع افسد به فاسد از دلایل همکای علمای شیعه امامی با مغولان بود و

همچنین از یک سو فتاوی فقهی در مورد جایزبودنِ همکاری با حکومت جائران بر اساس تقیّه و از سوی دیگر شیوع اخباریگری در این عصر که روایات آنان از پیامبر (ص) و ائمّه معصومین(ع) حادثه حمله مغول را از علائم حتمی ظهور تلقّی کرده و مقاومت در برابر این قوم مهاجم را بیهوده می دیدند؛ بر دلایل همکاری ایشان با مغولان می افزود. (بیانی، ۱۳۸۹ ،ص. ۲۳۹) بنابراین علمای مسلمان همکاری با فرمانروایان مغول را جایز شمرده و به آن فتوا دادند. در نتیجه این فتوا در این دوره حدّاقلّ چهار تن از وزرای سلسله ایلخانی شیعه بوده اند که نقش آنان در شیعه شدن برخی ازحاکمان ایلخانی قابل انکار نیست. شخصیّت هایی مانند«خواجه نصیرالدّین طوسی»،«شیخ محمود دینوری» و «خواجه رشیدالدّین فضل ا... همدانی»، و «علاء الدّوله سمنانی» در دربار ایلخانان به وزارت رسیدند. فرزندان «خواجه نصیرالدّین طوسی»(اصیل الدّین حسن و منجّم خان» ناظر وقت اوقاف) و بسیاری دیگر از علمای شیعه در دستگاه ایلخانی نفوذ یافته و صاحب سمت شدند. درزمان«سلطان محمّد اولجایتو»رجالی شیعی چون«امیر طرمطاز»،خواجه سعدالدّین آوجی» و«سیّد تاج الدّین آوی»از حامیان علما و فقهای شیعه محسوب می شدند. حضور عالم برجسته ای چون «علّامه حلّی» به واسطه اینان در دربار «اولجایتو» بیش از هر دوره دیگری جلب توجّه می کند.(کریمی، ۱۳۹۴ ،ص ص.۱۹۹ – ۱۷۷)

به علّت تشتّـت آرا و بدگوییهای فرقه های اهل تسنّن نسبت به یکدیگر برخی ازحاکمان مغول که مسلمان شده بودند؛ مردّد در اسلام آوردنشان شدند؛ ولی برخی ازمشاوران آنان با راهنمایی علما با طرح ایده مذهب تشیّع در مورد وراثت در خلافت موجب شدند که آنان به مذهب تشیّع مشرّف شوند. زیرا حاکمان مغولی ایران با تشرّف به مذهب تشیّع بهتر می توانستند حاکمیّت را با تمسّک به افکار شیعه برای خود اثبات نمایند.(مرتضوی،۱۳۴۱ ،ص.۵۳)

در ادامه فرآیند قدرت و چپآول مغولان که موجب از بین رفتن حکومت سنّیان و عدم اعتماد مغولان به سنّیان در امر حکومت شد فرصتی استثنایی برای شیعیان فراهم آمد و سرآغاز جریان شگفت انگیزی برای تشیّع امامی شد که در متن آن رشد و توسعه و گسترش جامعه،علوم و علمای شیعه پدیدار گردید. بخش اعظم این موقعیّت مرهون درایت و خرد ورزی علما و متفکّران شیعه بود؛ آن ها نه تنها بهترین روش را در رفتار با مغولان برگزیدند بلکه متناسب با آن در نظام دانایی شیعه نیز موجب تحوّل شدند.

مغول جهت جلب قلوب مسلمانان قلاع اسماعیلیه الموت را فتح کرد و با اخذ فتوای نجومی از«خواجه نصیرالدّین طوسی» فتح بغداد را رقم زد. «خواجه نصیرالدّین طوسی» که در قلعه های الموت در پناه اسماعیلیه دارای موقعیّت بود؛ بعد از فتح قلّاع اسماعیلیه و فتح بغداد توسّط «هلاکو» در دستگاه مغول آن چنان قدرتی یافت که شخص اوّل مملکت تسخیر شده پس از خان شمار می آمد؛ و با وجود اینکه خود درحال تقیّه به سرمی برد؛ به منظور نیرو بخشیدن به تشیّع از هیچ کوششی فرو گذار نکرد. روحانیان و دانشمندان شیعه را از گوشه و کنار گرد آورد و اعتبار علمی و اجتماعی آنان را چه در برابر دستگاه حاکم؛ چه در برابر مردم به پایگاه بلندی رسانید. و از آنان یک گروه فعّال سیاسی تشکیل داد که در شهرهای خود و در دربار و بین اشراف فئودال ایلی به توسعه و تقویّت دین خود می پرداختند. با باز گرداندن اوقاف شیعیان که سنّیان در گذشته آنها را ضبط کرده بودند؛ نیروی اقتصادی شیعه تقویّت شد و چون روحانیّان شیعه همانندروحانیان سنّی از پرداخت عوارض و مالیاتها معاف شدند؛ بر اعتبارشان افزوده گردید.(منتظری،۱۳۹۴،ص ص. ۱۴۴-۱۲۹)

یکی از اقدامات مهمّ و ویژه خواجه نصیر»که در دربار نفوذ داشت؛ پس از سقوط بغداد جلوگیری از تعطیلی مدارس نظامیّه و نگارش و تدوین کتب درسی این مدارس بود. در این کتاب ها که به زبان فلسفی نوشته شده بود؛ و جزء پنهانی ترین لایه های فرهنگی جامعه سنّی بود اندیشه های شیعی را وارد می کرد.(رهدار،۱۳۸۹ ،ص ص.۱۲۶-۷۹)

در این دوره (ایلخانان) «شیخ عزّالدین نسفی» متوفّی مابین(۶۹۹-۶۸۸)(از شاگردان سعدالدّین حموی) و دیگران کتبی را در زمینه تصوّف تدوین کردند که حکایت از تمایل تصوّف به طریق علمی و شیوه تعلیل و توجیه در این دوره دارد. هر چند پیش از آن نیز کم و بیش در نزد صوفیان بزرگ این کار مرسوم بود. ولی در این دوره عمومیّت بیشتری یافت. در این زمینه می توان از آثار عزّالدین نسفی از کتاب «انسان کامل» او یاد کرد که وی در آن نظریّه تفکّر سیاسی تشیّع مبتنی بر«انسان کامل» را استخراج کرد. از این جهت می توان او را ازآبای سیاسی«اندیشه سیاسی تشیّع»نیز به شمار آورد.(فیرحی وفدایی مهربانی،۱۳۸۶ ،ص ص.۷۴-۴۷) روند گذار از تصوّف به تشیّع در قرن هفتم به گونه ای است که آرام آرام شاهد شکل گیری نوعی از تصوّف هستیم که به رغم اینکه به لحاظ فقهی به یکی از فقهای اربعه اهل سنّت گرایش دارند (البتّه بیشتر آنها شافعی بودند) به لحاظ اعتقادی و کلامی دارای اعتقادات اثنی عشری هستند.

«شیخ نجم الدّین کبری»(۶۱۸-۵۴۰) صوفی شافعی مذهب «طریقت کبرویّه» را تأسیس نمود که می توان آن را اوّلین طریقت در میان سلسله های تصوّف دانست که مشایخ آن علناً تمایلات شیعی خود را ابراز کرده اند شاخه های آن نیز بعدها در قالب ذهبیّه و نور بخشیّه رسماً تشیّع خود را اعلام نمودند.«علاء الدّوله سمنانی» یکی از شاگردان «شیخ نجم الدّین» و یکی از مشایخ طریقت مذکور که به مدّت ده سال(۶۸۳-۶۷۴ ه.ق)در دستگاه حکومت ایلخانی وزیر بود؛ فراغت از وزارت و مشاغل دولتی به او فرصت داد تا در سلک صوفیان کبرویّه در آمده و به عنوان یکی از اقطاب در آید.«علاء الدّوله» نیز که همچون استادش بر مذهب اهل تسنّن بود؛ با عنایت به اوضاع سیاسی– دینی روزگار خویش با بینشی عمیق و با اعتقاد به اصل وحدت و گاه در مقاطعٍ خاصّ با تقیّه به مدّت ۳۷ سال به ارشاد اهل سلوک و تربیت شاگردانی پرداخته که پاره ای از آن ها از اکابر اهل سنّت و جماعت بوده اند. وی با این دیدگاه در مواضع مختلفی از *«چهل مجلس و رساله مناظر »* اهل تسنّن و تشیّع را به وحدت فرا خوانده و از تعصّبات جاهلانه که بوی تفرقه می دهد بر حذر داشته است؛ هم به صحابه رسول خدا (ص) به دیده احترام می نگرد و هم از بدگویی در حقّ آنها با تأسّی به مرام «حضرت علی» (ع) پرهیز می دهد و هم در جانبداری از ولایت و اعزاز و اکرام اهل بیت (ع) می کوشد.(قدرت اللهی و دیگران،۱۳۹۵ ،ص ص.۱۸۶-۱۵۹) وی از ائمّه مذاهب اهل سنّت و جماعت گلایه می کند که چرا ایشان ائمّه یکدیگر را تکفیرمی کنند....از نگاه وی غلوّ روافض و دروغ هایی که ایشان در حقّ اهل بیت گفته اند جوازی برای بی احترامی به امامان شیعه نیست.(سمنانی ۱۳۶۸، ص ص. ۱۸۱-۱۸۲)تدوام مسلک صوفیانه«شیخ نجم الدّین کبری»از سوی علمایی چون «علاء الدّوله سمنانی» به‌تدریج زمینه‌های آشتی تسنّن و تشیّع را فراهم کرد.این پیوند در دوران بعد جلوه بیشتری یافت؛ به گونه‌ای که خلفای متصوّفه غالباً به تشیّع منسوب یا مربوط شده‌اند.(زرین‌کوب، ۱۳۶۲،ص. ۸۸) صوفیان علوی با درآمیختن تصوّف به شخصیّت امام علی (ع) آن چنان زمینه پیشرفت خود را در میان شیعیان فراهم کردند که منسوب داشتن آنان به تشیّع در این عصر آسان می نمود.(الهامی, ۱۳۷۸ ،ص. ۲۳۱)

دراین دوره «حسن بن یوسف بن مطهّر حلّی»(۷۲۶-۶۴۸ ه.ق) معروف به «علّامه حلّی» با تأثیر پذیری از فضای سیاسی و اجتماعی حاکم بر جامعه و با بهره گیری از مسائل تشیّع در کتاب*« نه الحقّ و کشف الصّدق»*در ضمن بحث از تصوّف نوشت:«همه صوفیان و مردان راستین خرقه خود را

به حضرت امام علی (ع) که مرجع فتوّت که از اندیشه های اصلی گروه های صوفیه است می رسانند». وی در ادامه صوفیان و مردان راستین را به امام علی(ع) مرتبط می داند و سعی در برجسته کردن نقاط مشترک بین تشیّع و تصوّف و تفکیک صوفیان به دوگروه راستین و غیر راستین دارد. در نهایت هم صوفیان راستین را قابل پذیرش شیعیان دانسته است.(ابن المطهرالحلی«ب»بی تا:ورقه۷۸ ب و ورقه۱۲ الف) پس از وی نیز شاگرد ایشان «سید حیدر آملی »(متوفای بعد از۷۹۴ ه.ق) در تلفیق میان تصوّف و تشیّع تلاش نمود و آن دو را یکی دانست.(شیبی ،۱۳۸۷: ۲/۹۱ و ۱۰۴) آملی که متأثّر از افکار«محیی الدّین ابن عربی» نیز بود؛ بانگارش آثاری همچون *«جامع الاسرار و منبع الانوار»* همانگونه که خود بیان کرده؛ درصدد اثبات این مطلب است که شیعه همان صوفیّه و صوفیّه همان شیعه است:«وکان الغرض من ذلک ان یصیرالشیعۀ صوفیۀ و الصوفیۀ شیعۀ»(آملی، ۱۴۰۰،ص. ۶۱۱) چنانکه قبل از این تصوّف و تشیّع در مقابل هم بوده و باهم سر سازگاری نداشتند ولی از این پس علمای شیعی صوفی پدیدار گشتند و بر اثر گرایش علمای شیعه به تصوّف سلسله های تصوّف تسنّن بر اثر تأثیر پذیری از آموزه های تشیّع دچار تحوّل شدند.

۲- نقش علما و نهضت تألیف و ترجمه در دوره سربداران(۷۸۸-۷۳۶ ه.ق)

در پایان عهد ایلخانان با ظهور حکومت های ملوک الطّوایفی در عرصه فرمانروایی؛ ایران صحنه بروز نهضتهایی شد که ماهیّت شیعی داشتند. رهبران آنها به لفظ یا معنی سربدار خوانده شدند و در سعی مجدّانه برای رهایی از تعدّیِ حکّام خود را آماده هرگونه جانفشانی نشان دادند. از آن جمله نهضت سربداران سبزوار بود که به شکل نوعی قیام شیعی ظاهر شد بدین گونه که درآخرین سالهای حکومت«ایلخان ابوسعید» که نارضایی و غلیان افکار قشرهای پایین مردم روستا و شهر در خراسان به حدّ اعلا رسیده بود؛ «شیخ خلیفه» به عنوان واعظی بر آمد تا نهضت ناراضیان را سامان داده و رهبری نماید. وی از مریدان «بالوی زاهد» از شیوخ صوفی مازندران بود که پاسخ سوالاتش را در نزد او نیافت از این جهت به سمنان نزد «رکن الدّین علاء الدّوله سمنانی»(۷۳۶-۶۵۹ ه.ق) آمد و با او هم نتوانست به مرادش برسد از او نیز جدا شد و به نزد «شیخ الاسلام غیاث الدّین هبۀ الله الحموی» رفت. او از هیچ کدام از شیوخ سیراب کامل نگشت بنابراین به سبزوار که از کانونهای اصلی تشیّع بود رفت نام خود «شیخ» گذاشت و کارش به وعظ و موعظه علی رغم مخالفت اهل تصوّف و تسنّن

که بر صوفی گری او ایراد داشتند گرفت. چون خرقه از هیچ یک از شیوخ نگرفته بود؛ مخالفین وی را در خفا به قتل رساندند. پس از آن یکی از شاگردان او به نام «حسن جوری»(متوفّی ۷۴۳ ه.ق) که شیفته مواعظ وی گردیده بود جانشین او شد. وی از القاب و تعلیمات سنّیان چشم پوشید؛ به لقب «مدرّس» ملقّب گردید.«شیخ حسن جوری» دراتّحاد پیروان خود کوشید و به ظاهر آنان را به شکل مجامع درویشان صوفی در آورد ولی در اختفاء اهداف دیگری را دنبال می کرد. هدف تبلیغات «شیخ خلیفه» و «حسن جوری» زیر لفّافه صوفیگری با رنگ و صمغ تشیّع دعوت به خروج علیه اولیای مغول و همدستان ایشان یعنی فئودالهای بزرگ محلّی بود. بدین طریق یک طریقت درویشی که بعدها به نام «طریقت شیخ خلیفه و حسن جوری» خوانده شد پدید آمد. این طریقت در ادامه به تأسیس نهضت سربداران انجامید که در دولت و نهضت مذکور اشکال دیرین اسلامی مبتنی بر «فقه اسلامی» حفظ می شد. به طوری که نوشته اند «دولت شیعه مذهب سربداران» با برخی از عالمان بزرگ شیعه که در خارج از ایران سکنی داشتند رابطه برقرار کرد و باب مکاتبه را با مرکز مهمّ شیعه افتتاح نمود. از جمله با حلب و جبل عامل در لبنان که از زمان «ابن شهر آشوب مازندرانی»(قرن ششم هجری) یکی از مراکز مهمّ شیعیان دوازده امامی محسوب می شد؛ تماس حاصل گردید و عالمان آنجا به منظور هدایت مردم و اجرای دقیق شعائر مذهب شیعه به خراسان دعوت شدند. بر اثر همین دعوت ها و مراودات بود که فقیه معروف شهید اوّل«شیخ شمس الدّین مکّی»(مقتول به سال۷۸۶هجری) کتاب مشهور خود یعنی *«اللمعهٔ الدّمشقیه»* را به نام «سلطان علی مؤیّد سربداری»(۷۸۳-۷۶۶ ه.ق) آخرین امیر سربداران تألیف کرد به خراسان فرستاد(حقیقت،۱۳۶۳،ص. ۱۸۷) با توجّه به اینکه «شیخ خلیفه» و «شیخ حسن» شیعه بودند و دارای افکار عرفانی بودند با اشاعه آموزه های تشیّع موجب دگردیسی تصوّف به تشیّع شدند.

در این قرن نهضت حروفیّه که ترکیبی از فلسفه و تصوّف و تشیّع و علوم غریبه بود به ثمر نشست؛ و در عقائد بکتاشیه و افواج بنی چری اثر گذاشت. همچنین در این دوره نهضت سادات مرعشی از نوع حکومت سربداری نیز در مازندران به بار نشست. سربداران از راه التجاء به یک دسته صوفیه و دفاع از تشیّع روشی را در ایران ایجاد کردند که به وسیله «میر قوام الدّین مرعشی» و طرفداران «شیخ صفیّ الدّین اردبیلی» به ایجاد دولتهایی از صوفیان شیعی مذهب منجرّ شد. تا اینکه

«تیمور» در سال ۷۹۵ ه .ق به سربداری آنان پایان داده و دوره حکمفرمایی تیموریان در ایران آغاز شد.(مسعودی فر, ۱۳۸۹ ،ص ص . ۱۴۶-۱۲۳)

۳- نقش علما و نهضت تألیف و ترجمه در دوره تیموریان(۸۰۷-۷۷۱ه.ق)

مهمّ ترین وجوه تغییرات و تحوّلات در این دوره جلوه های گوناگون پرهیزگاری عمومی، توسعه تصوّف اسلامی و طریقت های وابسته بدان، پرستش اولیاء الله، توسعه زیارت و اعتقاد به معجزات و کرامات، پرستش علی (ع) و نیز اهل بیت به طور کلّی بود. این پدیده ها اغلب بر چسب تشیّع بر خود داشتند.(آژند، ۱۳۷۹ ،ص.۱۴۳)نقش علمای شیعه در گسترش علوم و معارف شیعی در این دوره بیش از دوره های پیشین مشهود است. در این دوره ساخت و ایجاد کتابخانه ها و مراکز و مدارس جهت تعلیم و تربیت شاگردان شیعی شیوع یافته است. فقهای نامدار بسیاری در حکومت تیموریان در سراسر ایران در قالب ها وشکل های مختلفی مانند ایجاد کتابخانه،دایر کردن جلسه های درسی و نگارش آثار در ترویج رشته ها و شاخه های مختلف اسلامی از جمله فقه و اصول فقه تلاش کردند.

از عالمان فعّال شیعی و نقش آفرین در این دوره می توان«ابی جمهور احسایی» و «سیّد محسن رضوی»را نام برد. در این ایّام «ابی جمهور» رساله *«زاد المسافرین فی اصول الدّین»* را نوشت و بعدها به درخواست شاگردش«سیّد محسن رضوی قمی» شرحی هم بر آن به نام *«کشف البراهین»* نوشت.(کنتوری،۱۴۰۹ق ،ص.۴۶۵) وی همچنین با توجّه به فضا و شرایط پیش آمده رساله *«المناظره»* خود که شرح سه مجلس از مناظره های وی با «فاضل هروی» یکی ازعالمان اهل سنّت است را نوشت(موسوی خوانساری، ۱۳۹۰ق ،ص. ۲۸/۷) همو کتابی به نام «مُجلی مِراۀ المُنجی» را در علم کلام نوشت این اثر آمیخته با مباحث فلسفی و عرفانی و قواعد سیر وسلوک متصوّفه است(کنتوری،۱۴۰۹ق،ص.۴۸۸)

۴- نقش علما و نهضت تألیف و ترجمه در دوره ترکمانان قراقویونلوها و آق قویونلوها(۹۰۶-۸۰۷ ه.ق)

در این روزگار سلسله صوفی شیعی ذهبیّه که بخشی از طریقت نوربخشیّه بود از آن جدا شد (نک: زرّین کوب، ۱۸۳،)گفتمانی بدیع و متفاوت با دیگر طریقت های شیعی در پیش گرفت و آن اینکه یکی از لوازم کمال را در سلوک عرفانی اعتقاد به تشیّع قرارداد. بر خلاف عنصر ذاتی تشیّع این

طریقت سیاست خود را به عدم دخالت جدّی در امور مملکت متمرکز کرد. پیروان این طریقت بر خلاف سایر طریقت های صوفیانه شیعی که خود را آن چنان ملزم به رعایت شریعت نمی دانستند؛ بررعایت موازین شرع تأکید ورزیدند. این طریقت گفتمان مذهبی جدیدی را ایجاد کرد که در رأس آن دیگر اقطاب سلاسل صوفیانه قرار نداشت بلکه این بار علمای شیعه در رأس هرم آن قرار داشتند.(حاجیان پور و پیروزان،۱۳۹۵،ص ص. ۵۰-۲۵) این گفتمانِ«شریعت مدارانه» علمای دینی رقیب جدّی در برابر گفتمانِ«طریقت مدارانه» صوفیان بود که از این گفتمان می توان به « گفتمان فقاهتی شیعی» تعبیر کرد. از این پس اکثر طریقت های تصوّف توسّط علمای شیعی که از سادات هستند تأسیس و اداره می شدند؛ و اقطابی مانند«اقطاب طریقت صفویّه» از دودمان «آق قویونلوها»هم جهت رفع شکّ و شبهه از سیادت خود سلسله انساب خود را به امام موسی کاظم(ع) رساندند.(همایی،۱۳۷۵ ،ص.۷۷) به غیر از طریقت ذهبیّه سایر طریقت های شیعی با توجّه به اوضاع اجتماعی و سیاسی جامعه و انتظار مردم از خانقاه ها و صوفیان در داشتن عملکردی چون طریقت سربداران آشکارا با نهادهای قدرت مبارزه می کردند. در این راستا صوفیان «طریقت نوربخشیّه» که شعاری سیاه - به علامت تعزیّت شهدای کربلا- داشتند(شوشتری،۱۳۵۴ ،ص.۳۰۷) و نیز صوفیان صفویّه نسبت به سایر طریقت ها پیشگام تر بودند. در مقابل مشایخ نقشبندیّه که به تبعیّت از شریعت و سنّت نبوی پای بند بودند(حضرتی،۳۱۰،ص.۱۳۷۵)راه علاج را در همراهی با حکومت می دیدند.(محمّدی و دیگران،۱۳۹۸ ،ص ص.۱۷۹-۱۵۵) از همین روی در این عصر بیشترین رواداری از سوی حاکمان نسبت به این طریقت دیده می شود.

درپایان این دوره «ملّاحسین کاشفی»کتاب «*فتوّتنامه سلطانی*»را نوشت و درموضوعات تصوّف مسائل تشیّع دوازده امامی را وارد کرد که این نشانه ای از درآمیختگی صوفیگری با شیعیگری در این دوره است.همو کتاب «*روضهٔ الشّهدا*»را نیز در این برهه تاریخی با حمایت«شاهزاده عبدالله میرزا»از نوادگان تیمورتألیف کرد و به او تقدیم کردکه درماه های محرّم و صفر روی منبرها خوانده می شد؛و در هرات جانشین ذکر صوفیانه- که نقشبندیان آن را ملغی کرده بودند- شد که این هم نشانه ای است از آمادگی مردم برای پذیرش تشیّع در پایان قرن نهم؛و شاید خیلی مبالغه آمیز نباشد اینکه کتاب مذکور را از عوامل موفّقیّت جنبش شاه اسماعیل صفوی بدانیم.(شیبی،۱۳۸۷ ،ص ص.۳۳۰-۳۲۶)

۵- نقش علما و نهضت تألیف و ترجمه در دوره صفویّه(۱۱۴۸-۹۰۶ ه.ق)

با ضعف حکومت های «قرا قویونلوها و آق قویونلوها»درمرزهای غربی و نارضایتی«ترکان آناتولی»درآسیای صغیر زمینه های پایه گذاری نهضت صفوی فراهم شد. شیوخ صوفی با در نظر گرفتن چنین شرایطی فرصت را مغتنم شمرده و دعوت از قبایل ترک را با توجّه به اندیشه های شیعی آغاز کردند. با به کار بردن کلاه دوازده ترک گام دیگری در راندن طریقت به سوی اندیشه های غالیانه و شیعیانه برداشته شد. پیوند تصوّف با تشیّع امامی در ایران چنان به اوج رسید که خانقاه نشینان صفوی توانستند پس از کسب قدرت تشیّع امامی را در ایران رسمیّت بخشند. صفویّان که خود پیشینه ای سنّی مذهب داشتند به پشتوانه قزلباشان(گروه های عشایری ترکمن پیرو طریقت صوفیانه صفوی در آناتولی) توانستند به قدرت سیاسی برسند. قدرت صفویان درابتدا وابسته به قزلباشان صوفی و نه فقیهان شیعی بود.(سجّادی،۱۴۰۲ ،ص ص.۷۶-۶۴)

در زمان «شیخ حیدر» در اثر تبلیغات دامنه دار و مستمرّ بر تعداد مریدان او در آناتولی افزوده شد؛ طوری که در شهر اردبیل محلّه ای به نام آناتولی ها به وجود آمد.(طالاری و هاشمی،۱۳۹۸،ص ص. ۱۱۵-۱۰۸) اهداف سیاسی جنید و حیدر لباس جنگ به تن صوفیان پوشاند و تسبیح آنها را به شمشیر برّان بدل کرد و آنان را از زاویّه خانقاه به میدان جنگ کشانید؛ با این همه ادّعای صوفی گری و مرشد کامل در میانشان از بین نرفت. در هر حال طریقت صفویّه با فراهم کردن اسلحه و شمشیر در مسیر اندیشه غزا قرار گرفت که با تمایلات غالیانه و شورانگیز قبایل آناتولی و هسته اصلی طریقت صفویّه سازگاری داشت. کلّیت فرهنگ دینی قزلباشان عبارت بود از: مجموعه شعائر ابتدایی بر آمده از نیاپرستی دیرینه که از بیابانهای ترکستان با خود به آناتولی برده بودند و چون مسلمان شدند به شکل شیخ پرستی و پیرپرستی و ولی پرستی و علی پرستی در آمد. آنها پیش از آنکه در آناتولی پیرامون شیوخِ بکتاشی گرد آیند و نام مسلمان و شیعه به خود بگیرند پیرو رهبران جادوگر قبیله ای بودند که ادّعا می کردند؛ با آسمان در ارتباط هستند و جنّ ها را در اختیار دارند و می توانند که در امور گیتی دخل و تصرّف کنند. پس از مسلمان شدنشان این باور را حفظ کردند و شیخ را به جای جادوگر قبیله ای شان نهادند و او را قادر به دخل و تصرّف در امور کائنات پنداشتند و

مورد پرستش قرار دادند. آنها «امام علی»(ع) و امامان شیعه(ع) را که البتّه شناخت درستی هم از آنها نداشتند- به جای توتمهای سابق قبیله یی شان نهادند.

بنابراین نهضت صفویّه دعوتی بود با جوهر صوفیانه درچهارچوبی شیعیانه.(شیبی،۱۳۸۰،ص. ۳۹۰)واله اصفهانی درکتاب«*خلد برین*»درباره «نهضت صفویّه» و اعلام تشیّع به عنوان مذهب رسمی ایران از سوی «شاه اسماعیل صفوی» می نویسد:

« به نردبان بلند اقبالی،رسوم مذموم و قوانین مبتدعه را که چهار دانگ عالم به رعایت استمرارآن خراب و ویران بود بر طاق نسیان نهاد.درتشیید مبانی دین مبین وتأکید قواعدملّت مستبین،قوانین متین اساس انداخت و آب حیات بخش تبرّا از اعدای اهل بیت عصمت و طهارت را که در ظلمات اقتدارسلاطین روزگار پنهان بود بر سیراب دلان مناهل عرفان گوارا ساخت. به میامن تأئید الهی و قوّت بازوی حیدری ونیروی اقبال اسکندری،رواج و رونق مذهب جعفری را به جایی رساندکه شیعه علّیه امامیّه و فرقه ناجیّه اثنی عشریّه را که از بیم معاندان چون گوهر وجود عنقا در خفا و اختفا پنهان بوددر شهر روان و در جهان ظهور و اظهار گردیدند ».(واله اصفهانی،۱۳۷۲: ۱۳)

هرچند اندیشه های غالیانه قزلباشان صوفی – شیعی تسلّط صفویّان را بر قدرت سیاسی محقّق ساخت ولی هرگز به عنوان مذهب مورد دفاع حکومت رسمیّت نیافتند(اشراقی،۱۳۹۳ ،ص ص.۲۸۲-۲۵۹)بلکه اعلام تشیّع «اثنی عشری»یا«دوازده امامی» ازسوی شاه اسماعیل به عنوان مذهب رسمی کشور تازه تأسیس صفویّه که هنوز پایه های خود را تحکیم نکرده بود؛در ایران مهمّترین تصمیم او بود... بدین جهت تشیّع مهمّترین عامل در تبلیغات مذهبی و ایدئولوژی سیاسی صفویّه شد.(راجرسیوری،۱۳۶۶،ص. ۲۷)

در این دوره طرفداران تصوّف و تشیّع هر یک ردّیه هایی بر علیه یکدیگر نوشتند یکی از ردّیه هایی که برعلیه تصوّف نوشته شد با عنوان« *رساله در ردّ صوفیه*» تألیف «محمّد علم الهدی» فرزند«ملّا محسن فیض کاشانی» بود که آن را در سال ۱۱۰۷ ه. ش در «قمصر کاشان» به رشته تحریر در آورد.

«محمّد علم الهدی» در کتاب مذکور صوفیان را علی رغم رساندن سرسلسله های خود به ائمّه اطهار (ع) از دائره اطاعت و پیروی از ائمّه اطهار (ع) خارج می داند. وی بیان می کند که زادگاه تصوّف تسنّن بوده و جایگاهی در مذهب تشیّع ندارد که سنّیان آن را از مسیحیان به وام گرفته اند

او در این ردّیه به مهمّترین اشکال و ایراد مذهب تصوّف و اصلی ترین تفاوت این مذهب با مذهب تشیّع راجع به «عدم لزوم معرفت امام» در نزد صوفیان که تئوری پرداز آن «ابن عربی» در «*فتوحات مکّیه*» است پرداخته و «ابن عربی» را در این باره که بیان داشته است:«من از خداوند نخواستم امام زمانم را به من بشناساند اگر می خواستم می شناساند.» این چنین نقد می کند:

«سبحان الله! ببینید ای دوستان آگاه که این گمراه دل سیاه را چگونه وساوس شیطان و هواجس نهان مسخره و مضحکه زنان و کودکان ساخته،و چه سان بانک جرس هوس و عدوان در بیابان امتحان خذلان انداخته، و چندان در سنگلاخ سرکشی و طغیان سرگردان و حیران دوانیده که مردن جاهلیّت را از سایر کرامات و مقامات ذوات الافنان اکفا و اقران در پلّه رجحان دیده و اولی از اطاعت فرمان شناخته؛با وجود دعوای فنای در توحید و ارتقای ذروه قصوای عرش مجید،سخنی چند از شطح و طامات گفته که نتوان گفت و نتوان شنید و با اظهار مشاهده معبود و ملازمت مقام محمود که به برکت کشف و شهود یافته؛ از خرافات و جزافات دیگر چندان در هم بافته که باعث بر آن اگر مالیخولیا نباشد؛کفر و زندقه خواهد بود.»(جعفریان، علم‌الهدی، ۱۳۹۷،ص.۱۳۴)

ردّیه نویسان بر تصوّف با استناد به احادیث و روایات و سیره عملی اهل بیت (ع) ردّیه های خود را نوشته و بر اختراعی بودن اعمال و مراسم های صوفیانه تأکید ورزیدند. این ردّیه نویسان در جهت مشروعیّت بخشی به گفتمان محبوب خود و مخدوش ساختن گفتمان رقیب با استناد مدّعاهای خود به قرآن و احادیث به عنوان دو منبع مهمّ دین اسلام در صدد اعتباریابی برای مدّعیّات خود و اعتبارزدایی از گفتمان مقابل برآمدند. دانسته است که یکی از شگردهای رایج در میان اندیشمندان و نظریّه پردازان مسلمان «اعتباریابی» برای گفتمان خودی در عین «اعتبارزدایی» از گفتمان رقیب با استفاده از دو منبع مهمّ گفتمانی یعنی «قرآن و حدیث» بوده است (عبدی و زرقانی،۱۳۹۶،ص ص. ۱۴۴-۱۱۹)

در این دوره از سوی سلاطین جهت تصدّی مسئولیّت های مختلف به علمای معاصر نامه نگاری هایی شد. بنابراین مسئله همکاری با سلطان و تفصیل بین همکاری با سلطان جائر و همکاری با سلطان عادل مورد تضارب آراء و بحث قرار گرفت که از بررسی تاریخ این دوره بر می آید که قول به «تفصیل» نظر مختار فقهای این عصر بود. بنا بر قول به «غیر جائر بودن سلاطین صفوی» از سوی ایشان راه برای داخل شدن فقها و علما به دربار هموار گردید و به این صورت فقه شیعه تبدیل به فقه حاکم

شده و حیطه عمل را تجربه نمود.در این دوره حوزه وظایف سلطان و فقیه نه تنها به گونه ای تفسیر شد که هیچکدام مزاحم دیگری نبودند؛ بلکه هر کدام جهت استحکام پایه و مشروعیّت خویش از یکدیگر بهره بردند.

فقها حکم دادند که جوامع به حاکم نیاز دارند و وظایف حاکم و مردم نسبت به هم را تبیین نمودند.در این عصر مسئولیّت های عرفی بر عهده پادشاهان با عنوان «ظلّ الله» و مسئولیت های شرعی با عناوینی مانند«ملّاباشی»،«صدر»،«شیخ الاسلام»،«امام جمعه»، «قاضی»،«قاضی عسکر»،«رئیس العلماء»بر عهده علما و فقها گذاشته شد.صفویّان برای نهادینه کردن گفتمان خودشان از روش های تبلیغاتی متنوّعی بهره می گرفتند.آنها از طرفی به واسطه کتاب هایی چون*«سلسلهٔ النّسب صفویّه»*،*« قوائد الصّفویّه»*،*« مواهب السّنّیه فی مناقب الصّفویّه»*و*« عالم آرای عباسی»* نخبگان جامعه را تحت تأثیر قرار می دادند و از طرف دیگر با استفاده از منابر مساجد به تکرار مفادّ آنها می پرداختند و به ترویج قرائت صفوی از شیعه همّت می گماردند.(آشنا،۱۳۸۷،ص ص. ۵۲-۷)

کارگزاران حکومت صفویّه در ابتدا از سنّیان صوفی شیعه شده یا علمای شیعی بودند که به خاطر دور بودن از مراکز علمی حوزوی اطّلاع علمی و عمقی از مفاهیم بلند شیعی نداشتند و منابع متقن و مستحکم از این نظر نیز برای رجوع وجود نداشت بنا بر این مردم از مسائل مذهب حقّ جعفری و قواعد و قوانین ملّت ائمّه اثنی عشری اطّلاعی نداشتند زیرا از کتب فقه امامیّه چیزی در میان نبود و جلد اوّل از کتاب*« قواعد اسلام»* که از جمله تصانیف «سلطان العلماء المتبحّرین شیخ جمال الدّین مطهّر حلّی» است که «شریعت پناه قاضی نصرالله زیتونی» داشت؛ از روی آن تعلیم و تعلّم مسائل دینی می نمودند؛تا آن که روز به روز آفتاب حقیقت مذهب اثنی عشری ارتفاع پذیرفت و اطراف و اکناف عالم از اشراق لوامع طریق تحقیق از مشارق منوّر گردید.(روملو،۱۳۵۷ ،ص.۸۶)

دانسته است که چینش گزاره ها و مفاهیم گفتمانی صفویّه در رقابت با گزاره ها و مفاهیم دولت سنّی مذهب عثمانی و ازبک شکل می گرفت زیرا هم زمان با نخستین کوشش های سیاسی فرزندان«شیخ صفیّ الدین اردبیلی» ترکان عثمانی توانسته بودند با بهره گیری از مکتب دینی اهل سنّت سلطه سیاسی خود را بر بخش عمده ای از جهان اسلام گسترش دهند. آنها با تأکید بر مذهب عمومی اهل سنّت راه را بر دیگر گروه های مدّعی سنّی در رسیدن به قدرت سیاسی تا حدّ زیادی

بسته بودند. بنابراین تأکید فرزندان«شیخ صفیّ الدّین» بر مذهب اجدادی نمی توانست در دستیابی آنان به قدرت سیاسی راهگشا باشد.

«راجر سیوری» بر این باور است که صفویّان برای غلبه بر مشکلات و یافتن یک تمایز آشکار با امپراطوری سنّی مذهب عثمانی به دنبال استفاده از اندیشه سیاسی شیعه بر آمدند.(راجر سیوری، ۱۳۶۶ ،ص.۲۹) صفویّه جهت مستحکم نمودن پایه ها و گزاره ها و نهادها و مفاهیم این گفتمان؛«محقّق کرکی» (ره) از علمای جبل عامل لبنان را انتخاب و به ایران دعوت کردند. «کرکی» مشروعیّت شاهان صفوی را تقویّت کرد.او فقها را نائبین ائمّه اطهار(ع) اعلام داشت و ضرورت نظارت ایشان را برای ایجاد مشروعیّت در دستگاه حکومتی تعیین کننده خواند. علاوه بر این «کرکی» با قرائت خاصّ شیعی خود موجبات تعدیل قدرت قزلباشان را هم فراهم آورد. او با نوشتن کتاب *«المطاعن المجرمّیه»* و دادن فتاوای متعدّد صوفیّه را زیر سؤال برد و با بهره گیری از تشیّع فقاهتی خود نگاه باطنی ایشان را هم ردّ کرد.(حسینی زاده، ۱۳۷۹:۱۴۲)

در این دوره «قاضی نورالله شوشتری» نیز در آثار خود با نام های *«مجالس المؤمنین»* و*« احقاق الحقّ و ازهاق الباطل»* و *«الصّوارم المهرقه»* و *«مناصب النّواصب»* با اقامه برهان و دلیل به دفاع از تشیّع پرداخته و بطلان مذهب ناصبی ها را اثبات کرده است. نورالله شوشتری در*«مجالس ألمؤمنین»* به بیان تاریخ تشیّع پرداخته است...این کتاب شامل زندگینامه بسیاری از ناموران امامیّه از قرون نخستین اسلامی تا عصر مؤلّف است. هدف شوشتری از تألیف کتاب دفاع از تشیّع و شیعیان و بیان فعالیّت های آنان است. *«مجالس المؤمنین»* را می توان تاریخ سیاسی، فرهنگی و اجتماعی شیعیان محسوب نمود.(شاهمرادی،۱۴۰۱ ،ص ص. ۱۱۴-۹۴) وی پس از مشاهده طعنه گروهی از مخالفان تشیّع که معتقد بودند؛ مذهب شیعه با ظهور دولت صفویّه و با اجبارآنان پدیدآمده؛ اقدام به تألیف *«مجالس المؤمنین»* نمود.(شوشتری،۱۳۵۴، ۷۰۰/۲) همو در کتاب *«احقاق الحقّ و ازهاق الباطل»* با گفتاری منطقی و زیبا و رسا به ادّعاهای سیاسی- مذهبی «فضل بن روزبهان» نویسنده*«ابطال االباطل»* پاسخ گفته و دربطلان دیدگاه وی به کتاب های خود اهل سنّت استشهاد کرده است.(مدرّسی،۱۳۴۴ ،۲۸۵/۳) او در مقام شیعه ای صوفی مشرب اندیشه های صوفیان دروغین را آسیب شناسی کرده است؛ چنان که دریکی از دوباب*«مجالس المؤمنین»* (مجلس ششم) به شرح احوال و اقوال صوفیان و عارفان می پردازد و افزون بر ستایش آنان اقوال و مبانی مکتبشان را با تشیّع

سازگار می کند...در ضمن برخی از ستایش های تلویحی در باره عرفا و متصوّفه واقعی به ریشخند برخی از باورهای صوفیان می پردازد.(رازنهان و دیگران،۱۳۹۳،ص ص. ۹۸-۶۷)

در اواخر دوره صفوی «بحارالانوار» توسط «علّامه مجلسی» که منصب «شیخ الاسلامی» را برعهده داشت تألیف شد. بررسی محتوای آن نشان می دهد که این اثر بر اساس نیاز سنجی صفویّان نگاشته شده است و وی بر اساس اینکه اصفهان پایتخت صفویّان میدان جولان و یکّه تازی صوفیان بر بی اعتنایی ایشان بر شریعت و فرایض دینی بوده است اخبار و احادیث و مبانی تشیّع را با ذکر مسانید معتبر جمع آوری کرده است.«مجلسی» در این کتاب صوفیان شیعی و شریعت مدار را صریحاً ازصوفیان اهل سنّت متمایز می سازد:«صوفیه شیعه از غیر ایشان متمایز است...چنانچه حضرت شیخ صفی الدّین چندین هزارکس را به این طریقه مستقیمه به دین حقّ تشیّع آورده... طریقه صوفیان عظام که حامیان دین مبین اسلام بودند؛ در ذکر و فکر و ریاضت و ارشاد مباین است با طریقه صوفیانی که به مشایخ اهل سنّت منسوبند»(مجلسی،۱۲۱۴،ش۷۲۹۴)

به دلیل مشکلات موجود در فراگیری علوم شیعی به خصوص به عربی بودن منابع شیعی از همان قرن ششم و هفتم با شیعه شدن بخشی از ایران ترجمه متون عربی به فارسی شکل گرفت دردوره ایلخانیان و تیموریان با فرا گیر شدن تشیّع در بخش هایی از ایران برای اوّلین بار چندکتاب به فارسی ترجمه شدند که در میان آنها می توان به آثار دعایی و یکی دو مورد آثار فقهی علّامه حلّی اشاره کرد. ترجمه*« النهایۀ شیخ طوسی»* یکی دیگر از این نمونه هاست. رساله فقهی کوچکی هم از قطب الدّین راوندی بر جای مانده که پاسخ به چند پرسش فقهی است.(جعفریان، ۱۳۸۸ :۳۸۹/۱)و(جعفریان،۱۳۸۸ :۵۳۱/۲و۵۴۶و۶۹۹)

دراین دوره (صفویّه) علاوه بر نگارش صدها بلکه هزاران اثر جدید به فارسی شاهد ترجمه بسیاری از متون دینی شیعی و شاید همه متونی هستیم که آن زمان موجود بود.مترجم«*تاریخ الحکمای قفطی*» که در اواخر قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم(۱۰۹۹ ه.ق) می زیست- که وی به تشویق شاه سلیمان صفوی کتاب مذکور را ترجمه نموده است- می گوید: «اکثر علوم متداوله و نقلیّه ترجمه شده است.»(نک:قفطی،۱۱۷۴ : ۲)

نهضت ترجمه و فارسی نگاری و شرح متون دینی به زبان فارسی در این دوره به باران بهار می مانست که بر دشت آتشناک ببارد. این که عمق و گستره این اثر تا به کجاست و چه قلمروهایی را

در نوردیده نیاز به یک پژوهش مجزّا و بسیار جدّی و گسترده دارد.(میری،۱۳۷۷: ۴۳۲-۳۷۰)رسول جعفریان پژوهشگر معاصر و پرکار تاریخ و تمدّن ایران از این حرکت تعبیر به جنبش و نهضت می کند وی ضمن تعریض به این نکته که هنوز در مورد نهضت ترجمه دوره صفویّان تحقیق و پژوهشی انجام نشده است؛از برخی از محقّقین هم که در موضوع تاریخ ترجمه قلم فرسایی کرده اند به جهت کم توجّهی ایشان به نهضت ترجمه در این عصر خرده گرفته و آن را حمل بر بدبینی آنان نسبت به شیعه نموده است. (نک:جعفریان،۱۳۸۸ :۱۳۵۳/۲-۱۳۴۷) فارسی نویسی و فارسی سازی متون عربی که از قرن ششم در ایران شروع شده بود در دوره صفویّه آن چنان رواج یافت که ترجمه حرفه برخی از علمای درجه اوّل شد. طوری که ایشان ملقّب به لقب مترجم شدند. دامنه فارسی نگاری و ترجمه از حوزه دانشها و آموزه های دینی فراتر رفت و کتاب« *الحیوان دمیری*» و علوم خالص مانند ریاضی،هندسه،نجوم و هیئت و... به فارسی برگردانده شد. نهضت فارسی نگاری، ترجمه و شرح متون سودمند و راه گشا دراین دوره پدیده نوینی بودکه در شکل حرکت علمی- فرهنگی به انگیزه گسترش تشیّع از سوی علما پایه گذاری شد.در این برهه علی بن حسن زوّاره (۹۴۷ه.ق) شاگرد محقّق کرکی به سفارش استاد دست به کار ترجمه و نگارش فارسی شد. پس از وی شاگردش فتح ا... بن شکرا...(۹۸۸ه.ق) امر ترجمه را پی گرفت در حقیقت این دو از پیشگامان نهضت ترجمه در آغاز دوره صفویّه به شمار می آیند.(میری،۱۳۷۷ ،ص ص. ۴۳۲-۳۷۰)

برخی از تألیفات علمای آن روزگار به تناسب اهمّیتی که احادیث داشت ترجمه متن احادیث بوده و به جای عنوان تألیف نام ترجمه به خود می گرفت. برخی از آثار فیض کاشانی(۱۰۹۰-۱۰۰۷ه.ق) مانند «*ترجمه الصلوة*» و«*ترجمه العقائدالدّینیه*» و «*ترجمهٔ الشّریعهٔ*» و «*ترجمهٔ الطّهاره*» را می توان از این دست شمرد.(جعفریان،۱۳۸۸ :۱۳۴۸/۲-۱۳۴۷)در این میان مسائل فقهی نیز به زبان فارسی به دستور شاه عبّاس اوّل و به دست شیخ بهایی(۱۰۳۱ – ۹۵۳ه.ق) آغاز گردید که ماحصل آن اوّلین کتاب فقهی به زبان فارسی یعنی«*جامع عبّاسی*» می باشد. (موسی پور،۱۳۸۹: ۱۳۴) دوره شاه طهماسب اول (۹۸۴- ۹۳۰ ه.ق) اوج این نهضت بود. در این مقطع سیاست شاه طهماسب بر این امر مبتنی شد تا متون مذهبی علاوه بر نگارش از سایر زبان ها به ویژه زبان عربی به زبان فارسی برگردانده شوند و در قبال سیاست فرهنگی نیز از علمای شیعه خواسته شد تا به ترجمه «مواریث شیعه» بپردازند که خطّ دهی آن نیز بر عهده علمای شیعه بود.بنابر این به دستور

شاه طهماسب ضمن تألیف کتاب های زیادی در مبحث امامت و اصول عقاید شیعی متون عربی مربوط به شرح حال امامان(ع) نیز برای تقویّت مذهب تشیّع ترجمه گردید.(چلونگر،۱۳۸۳،ص ص. ۲۷۷-۲۵۷)که از جمله آنها ترجمه *«کشف الغمه فی معرفة الأئمّه»* تألیف علی بن عیسی اربلی در شرح حال امامان شیعی و *«طراوة الطّرائف فی معرفة مذاهب الطّوائف»* اثر رضی الدّین علی بن طاووس و *«وسیلة النّجاة»* درمعرفت اعتقادات ترجمه ای از*«رساله اعتقادات شیخ صدوق»* و ترجمه *«باب حادی عشر»* از عبدالحسین کاشانی و *«کفایة المؤمنین فی معجزات الأئمّة المعصومین»* در ترجمه *«الخرایج و الجرایح»* قطب راوندی از محمّد شریف خادم و ده ها اثر ترجمه ای دیگر را می توان نام برد. (جعفریان،۱۳۷۹: ۱۱۰۷/۳-۱۱۰۵و۱۱۲۶-۱۱۲۰)و(طهرانی،بی تا:۳۵۶/۲۱-۳۵۵ و۲۴ /۱۵۸) در نتیجه علمای شیعه مرجع حلّ و فصل مهمّات گشتند در مقابل درِ خانه های علمای سنّت خلوت بود. عایدات هنگفت زکات،خمس و سهم امام که در دست علمای رسمی تشیّع بود وسیله کافی و جامعی برای تحصیل وحدت مذهبی شمرده می شد.مردم دخل و کار می خواستند و وقتی دولت داشتن آن را موکول به داشتن مذهب شیعه می کرد؛ البتّه کسانی که خواهان آن مراتب بودند می شتافتند و می پذیرفتند..(مسرور،۱۳۳۵ ،ص ص.۸۴-۸۳)

نتیجه

در پژوهش حاضر نقش علمای شیعه در شکل‌گیری و تداوم مکتب تشیّع در ایران بررسی شد و یافته های پژوهش نشان می دهد که فقهای شیعه بنابر اصل «تقیّه» و با افتاء به جواز همکاری با «سلطان غیرمسلمان غیرجائر» و «همکاری با سلطان مسلمان جائر» در دوره های مختلف تاریخی در بدنه نهادهای قدرت نفوذ کرده و به ویژه در دو دوره «ایلخانیان» و «تیموریان» فرصت‌های مناسبی برای حفظ مواریث فرهنگی و تأسیس مراکز علمی شیعه فراهم آورده اند. شکل گیری تفکّر سیاسی شیعه در بستر تئوری «انسان کامل» و نظریّه «وحدت تصوّف و تشیّع» در دوره «ایلخانیان» نشان دهنده تاثیرپذیری هر دو جریان تصوّف و تشیّع از افکار «ابن عربی» است. همچنین ظهور حکومت های ملوک الطّوایفی شیعی همانند «سربداران» و «مرعشیّان»، گرایش آشکار طریقت های صوفیانه به تشیّع در این دوره را نشان می دهد. این روند در دوره «تیموریان» و «ترکمانان قراقویونلو و آق قویونلو» با فعالیّت های علمای شیعه تداوم و شدت بیشتری یافته است. در دوره «ترکمانان

قراقویونلوها و آق قویونلوها» که «دوره فترت تاریخی» بین دوره تیموریان و صفویّان نام گذاری شده، «گفتمان فقاهتی» علمای شیعه که رقیب جدّی «گفتمان طریقتی» صوفیان بوده، ظهور کرده و در پایان این دوره سلسله صفویّه حکومت خود را بر مدار همین «گفتمان فقاهتی» بنا نهاده است. در چنین فضایی علمای شیعه ضمن راه اندازی نهضت ترجمه و تبلیغ و نگارش رسائل متعدّد فقهی فتاوای متعدّدی علیه صوفیّه صادر کرده و با بهره گیری از تشیّع فقاهتی نگاه باطن گرایانه صوفیان را مورد نقد و طعن قرار داده اند. در این میان دسترسی به مواریث فرهنگی شیعه و فراگیری معارف شیعی به دلیل عربی بودن منابع موجود مشکلاتی را ایجاد کرده بوده و چنین وضعیّتی علمای شیعه را بر آن داشته که با حمایت حاکمان وقت علاوه بر تألیف متون مذهبی، برخی متون را به زبان فارسی ترجمه و کتاب های زیادی در مبحث امامت و اصول عقاید شیعی همراه با ردّیه هایی بر تصوّف تألیف کنند. در چنین شرایطی پیوند میان گفتمان تشیّع و تصوّف که با شیوع آراء ابن عربی در دوره ایلخانیان شکل گرفته بود؛ در نهایت با تشدید مواضع ضدّصوفیانه فقها در دوره صفوی از هم می گسلد و با به حاشیه رفتن گفتمان تصوّف، تشیّع به گفتمانی رسمی و فراگیر تبدیل شده و بر جای آن می نشیند. با وجود چالش‌ها و انتقاداتی که درباره صفویّه مطرح است؛تأثیرات مثبت این حکومت بر تاریخ و فرهنگ ایران غیرقابل انکار است. اقدام سیاسی صفویّه در به رسمیّت شناخته شدن مذهب تشیّع به عنوان مذهب رسمی ایران نه تنها باعث وحدت مذهبی کشور بلکه به تقویّت هویّت ملّی ایرانیان و شکل‌گیری یک فرهنگ ملّی منسجم منجرّ گردید.

منابع

آشنا،حسام الدین،رضایی،سبحان.(۱۳۸۷).«فضای گفتمانی تدوین بحارالانوار در عصر صفوی»، *شیعه شناسی*،سال ششم، ش ۲۴ ص ص.۵۲-۷.

آملی،سید حیدر.(۱۴۰۰).*«جامع الاسرار و منبع الانوار»،مترجم جوزی،محمدرضا،چاپ سوم،تهران : هرمس.*

ابن المطهرالحلی،الحسن بن یوسف«ب».(بی تا»*:نه الحق و کشف الصّدق ،خزانه دائره الهند* ، بلندن،المخطوط.

ابن المطهّرالحلّی،الحسن بن یوسف،الملقّب بالعلّامه الحلّی«الف».(بی تا).*کشف المراد فی شرح تجریدالاعتقاد*،قم،مطبعه الحکمه.

احمدپناهی سمنانی،محمد.(بی تا).*«شاه اسماعیل صفوی مرشد سرخ کلاهان»*، تهران،ناشرنمونه.

احمدوند، ولی محمد. (۱۳۹۹).بررسی رابطه تسامح و قدرت سیاسی در اندیشه صوفیان عصر ایلخانان. *رهیافت‌های سیاسی و بین المللی*, ۱۱(۴)،ص ص.۲۲۶-۲۰۱.

اشراقی،احسان.(۱۳۹۳).«وحدت مذهبی ایرانیان در دوره صفوی»،*فصلنامه علمی- پژوهشی شیعه شناسی*،ش۴۷،ص ص.۲۸۲-۲۵۹.

الهامی,داود.(۱۳۷۸).*«موضع تشیّع در برابر تصوف در طول تاریخ»*،تهران: *مکتب اسلام*.

بیانی, شیرین.(۱۳۸۹). *مغولان و حکومت ایلخانی در ایران*،چاپ هشتم. تهران:سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت) مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.

جعفریان،رسول.(۱۳۷۹).صفویّه در عرصه دین و فرهنگ و سیاست،ج۳،قم:حوزه و دانشگاه-

جعفریان، رسول.(۱۳۸۸).سیاست وفرهنگ روزگار صفوی،ج۱و۲،چاپ اوّل،تهران: نشرعلم -

جعفریان، رسول.(۱۳۸۸).تاریخ تشیّع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی ،ج۱و۲، تهران،نشر علم

جعفریان،رسول، علم‌الهدی،محمد بن محسن .(۱۳۹۷). رساله در ردّ صوفیه، قم: نشر مورخ.

حاجیان پور، حمید. (۱۳۹۵).« طریقت ذهبیه در عصر صفوی»،*دو فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ نامه بعد از اسلام* ،ش۱۳،سال هفتم. صص۵۰-۲۵.

چلو نگر،محمدعلی.(۱۳۸۳).سیاست مذهبی شاه طهماسب اول و گسترش تشیّع در ایران،صفویه در گستره تاریخ ایران زمین،تبریز،دانشگاه تبریز و ستوده.

حسینی زاده،محمد علی.(۱۳۷۹). *علما و مشروعیت دولت صفوی*،تهران:معارف اسلامی.

حضرتی،حسن.(۱۳۷۵).«کتابشناسی طریقت نقشبندیّه در قرن نهم»،*ادبیات و زبانها:نامه* پارسی، ش۳، ص ص.۳۱۶-۳۰۷.

حقیقت،عبدالرّفیع.(۱۳۶۳).*تاریخ جنبش سربداران و دیگر جنبش های ایرانیان در قرن هشتم هجری*، تهران: علمی.

راجر سیوری.(۱۳۶۶).*ایران عصر صفوی*،ترجمه کامبیز عزیزی،تهران:سحر.

رازنهان،محمدحسن و دیگران.(۱۳۹۳).«اندیشه سیاسی قاضی نورا... شوشتری»(۱۰۱۹-۹۵۶ق)، *پژوهش نامه تاریخ اسلام*،سال چهارم،ش۱۵،ص ص.۹۸-۶۷.

روملو،حسن بیگ.(۱۳۵۷).*احسن التّواریخ*،تصحیح:عبدالحسین نوایی، تهران:انتشارات بابک.

رهدار،احمد. (۱۳۸۹).«تبیین تطوّرات سیاسی تصوّف و نسبت آن با تشیّع»، *جستارهای سیاسی معاصر* ،پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. سال اوّل، ش۱. ص ص.۱۲۶-۷۹.

زرّین کوب،عبدالحسین.(۱۳۸۴).*روزگاران ایران ازاغاز تا سقوط سلطنت پهلوی*،چاپ هفتم،تهران ،انتشارات سخن.

زرّین کوب،عبدالحسین.(۱۳۵۷).*جستجو در تصوّف ایران*،۱۸۳ چاپ اول،تهران:انتشارات امیرکبیر.

سیاهکوهیان،هاتف.(۱۴۰۱).«قبض و بسط گفتمانی اندیشه رواداری دینی در تصوف اسلامی (تا سده هشتم)» *ادبیات عرفانی*،سال چهاردهم، ش ۳۰، ص ص.۱۶۰-۱۲۹.

سجادی، محمدصادق.(۱۴۰۲).«تصوّف و عالمان شیعه در قرون نخستین(قرن اوّل تا قرن پنجم هجری)،*مجله فقه وتاریخ تمدّن*، دوره ۱۰، ش۱،ص ص۷۶.-۶۴.

شاهمرادی،سیدمسعود.(۱۴۰۱).«بینش و روش تاریخ نگاری قاضی نورا... شوشتری در کتاب مجالس المؤمنین»،*نشریه علم و تمدن در اسلام*،سال سوّم،ش۱۲،ص ص.۱۱۴-۹۴.

شوشتری،سیدنورا....(۱۳۵۴).*مجالس المؤمنین*،ج۱و۲،تهران:اسلامیّه.

شیبی،کامل مصطفی.(۱۳۸۰).*تشیّع و تصوّف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، ترجمه علیرضا زکاوتی قراگزلو،چاپ سوّم،تهران : امیر کبیر.

طالاری،محمدرضا و هاشمی.(۱۳۹۸).«نقش سیاسی قزلباشان در عهد شیخ جنید و شیخ حیدر صفوی»،*مجلّه دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی*،سال دوم،ش۱۸.ص ص۱۱۵.-۱۰۸.

طهرانی،شیخ آقا بزرگ.(بی تا).*الذریعه الی تصانیف الشیعه*،ج۲۱و۲۴،قم:اسماعیلیان.

عبدی،حسین و زرقانی.(۱۳۹۶).« تحلیل گفتمانی رساله های ردیه بر تصوف در عصر صفوی»،*ادبیات عرفانی*،ش۱۶، ص ص .۱۴۴-۱۱۹.

فقیهی،علی اصغر.(۱۳۷۸).*تاریخ آل بویه*،تهران،سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم اسلامی دانشگاهها(سمت)،شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

فیرحی،داود،فدائی مهربانی،مهدی.(۱۳۸۶).«پیوند عرفان وسیاست از منظر عزّالدّین نسفی،*پژوهش علوم سیاسی*،ش۴،ص ص۷۴-۴۷.

قدرت اللهی و دیگران.(۱۳۹۵).«گرایش های شیعی در تصوّف علاء الدّوله سمنانی»،*فصلنامه علمی پژوهشی شیعه* شناسی،. ش۵۵.ص ص.۱۸۶-۱۵۹.

قفطی،ابوالحسن.(۱۱۷۴).*تاریخ الحکماء قفطی*،چاپ دوّم،مترجم:بی نا،تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

کریمی،علیرضا(۱۳۹۴)،«موضع شیعیان نسبت به مغولان»، *دو فصلنامه علمی – پژوهشی تاریخ نامه ایران بعد از اسلام*، سال ششم، ش۱۱،ص ص.۱۹۹ – ۱۷۷.

کنتوری،اعجازحسین بن محمّد قلی.(۱۴۰۹ق).*کشف الحجب و الاستار عن اسماء الکتب و الاسفار*،چاپ دوّم ،قم،کتابخانه آیت ا... مرعشی نجفی.

محمدی شرف اباد،هومان و دیگران.(۱۳۹۸). «گفتمان فکری –سیاسی طریقت نقشبندیّه درعصر تیموریان»،*مطالعات تاریخ اسلام*،ش، ۴۱،ص ص۱۷۹-۱۵۵.

محمدی شرف آباد،هومان و دیگران.(۱۳۹۸). «علل همگرایی در نهضت های شیعی- صوفی روزگار تیموریان»،*فصلنامه علمی تاریخ ایران اسلامی*،سال هفتم،۲،ص ص.۵۴-۲۳.

مجلسی،محمّد باقر.(۱۲۱۴).*رساله جواب المسائل الثّلاث*،نسخه شماره۷۲۹۴،قم،کتابخانه آیت الله مرعشی

مرتضوی،منوچهر.(۱۳۴۱).*دوره ایلخانان ایران*،تبریز:چاپخانه شفق.

مسرور،حسین.(۱۳۷۰).*ده نفرقزلباش*، ج۱ ،تهران: سازمان مطبوعاتی مرجان.

مسعودی فر،جلیل.(۱۳۸۹).«نقش اجتماعی خانقاه در قرن هشتم»،*پژوهش های ادبی*، ش۲۸، تابستان،ص ص .۱۴۶-۱۲۳.

منتظری،آزاده.(۱۳۹۴).«بررسی فرصت های جریان تشیع از سقوط بغداد تا تأسیس دولت صفویه»،*پژوهشنامه تاریخ*،سال یازدهم،ش۴۱،ص ص.۱۴۴-۱۲۹.

موسوی خوانساری.(۱۳۹۰ق).*روضات الجنّات فی احوال العلماء والسّادات*،ج۷ ،تحقیق اسدالله اسماعیلیان،قم: انتشارات دهاقانی(اسماعیلیان).

موسی پور،ابراهیم.(۱۳۸۹).فرهنگ دینی در زبان و نشانه شناسی روزانه مردم ایران در دوره صفوی- قاجاری،*تاریخ وتمدّن اسلامی*،سال ششم،ش۱۱،ص ص.۱۶۵-۱۳۱.

میرزایی،عبدا...،ریکی،نسیمه.(۱۴۰۱).کارکرد ایدئولوژیک نگاره های خاوران نامه مکتب شیرازبا تکیه برنظریّه ایدئولوژی لویی آلتوسر،*دو فصلنامه علمی نگارینه هنر اسلامی*،دوره نهم،ش۲۳،ص ص.۱۷۹-۱۶۵.

میری،عبّاس.(۱۳۷۷).«رویکرد علما به فارسی نگاری در عصر صفویّه»،حوزه،ش۱۵،ص ص.۴۳۲-۳۷۰.

واله اصفهانی،محمّدیوسف.(۱۳۷۲).*خلدبرین(ایران در روزگار صفویّان)*،تهران:مجموعه انتشارت ادبی و تاریخی

همایی،جلال الدّین.(۱۳۷۵).*تاریخ ادبیات ایران*،ج۴، تهران:نشر هما.

یعقوب لو و دیگران.(۱۳۹۸). *مطالعه ای بر نحوه کاربست هندسه جهت تقدّس بخشی در مساجد دوره ترکمانان و کاربرد رهیافت آن در مساجدمعاصر(پایان نامه کارشناسی ارشدمعماری اسلامی)*،دانشگاه هنر اسلامی تبریز.

References

Trimengham G. S. (1773) *The Sufi Orders in Islam*, Oxford press.

Studies in Comparative Religion and Mysticism
Online ISSN: 2676 - 5195
University of Sistan and Baluchestan

Analytical Study Dystocia based on Holy Texts and their reflection in Visual works

Alireza Taheri [1] | **Mozhdeh Sharafkhah** [2]

1. Corresponding Author, Professor of the Department of Comparative and Analytical History of Islamic Art, Faculty of Theoretical Sciences and Advanced Art Studies, University of Arts, Tehran, Iran. E-mail: al.taheri@art.ac.ir
2. PhD student of Comparative and Analytical History of Islamic Art, Department of Comparative and Analytical History of Islamic Art, Faculty of Theoretical Sciences and Advanced Art Studies, University of Art, Tehran, Iran. E-mail: m.sharafkhah@student.art.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 7 July 2025
Received in revised form: 13 August 2025
Accepted: 11 September 2025
Published online: 27 September 2025

Keywords:
dystocia,
caesarean section,
Eve,
Rostam,
Buddha

ABSTRACT

The creation of all phenomena always follows metaphysical, superhuman, and symbolic stories. In the mythological stories about creation, the creation of man depends on the existence of his father and his early and eternal mother. The common chapter of all religions is hidden in this matter, which is the ancestor of all religions. Accordingly, the story of the birth of Eve as the beginning of the first generation in sacred texts and in the visual arts is extended.

Eve's birth has been described as a case of dystocia, or abnormal birth, today known as a caesarean section (C-section), which refers to delivering babies through an incision in the mother's abdomen. The concept of Eve's birth from Adam's rib in holy scriptures found its way to visual works and became a common idea. This study analyzed visual works with the theme of dystocia in Abrahamic religions and similar Roman, Indian, and Iranian myths of the birth of Caesar, Buddha, and Rostam. This study aimed to analyze and compare the narratives and illustrations with the theme of dystocia in selected religions and mythologies to demonstrate their connections.The story of the creation of Adam and Eve's birth was analyzed based on the components present in the illustrations and narratives. The background, features, and main predicates of the study indicated that dystocia is a recurrent theme in the myths of certain civilizations, according to the first instance. Moreover, the analysis revealed that abnormal birth is a characteristic of supernatural and superhuman characters. The most prominent figures with shared roles had a similar origin story. This type of birth consolidated the position of the prominent and influential figures to accept a transcendental spirit.

Cite this article: Taheri, A., & Sharafkhah, M. (2025). Title of Paper: Capitalize all "major" words (nouns, verbs, adjectives, adverbs, and pronouns) in the title and subtitle. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 9(2), 147-171.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49009.1201

© The Author(s). Sharafkhah, Mozhdeh ., Taheri, Alireza Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49009.1201

Problem Statement:

The creation of the human is described differently in Abrahamic religions. Nonetheless, these accounts are similar and analogous in many aspects. The creation of all phenomena always follows metaphysical, superhuman, and symbolic stories. In the mythological stories about creation, the creation of man depends on the existence of his father and his early and eternal mother. The common chapter of all religions is hidden in this matter, which is the ancestor of all religions. Accordingly, the story of the birth of Eve as the beginning of the first generation in sacred texts and in the visual arts is extended.

Eve's birth has been described as a case of dystocia, or abnormal birth, today known as a caesarean section (C-section), which refers to delivering babies through an incision in the mother's abdomen. The concept of Eve's birth from Adam's rib in holy scriptures found its way to visual works and became a common idea. This study analyzed visual works with the theme of dystocia in Abrahamic religions and similar Roman, Indian, and Iranian myths of the birth of Caesar, Buddha, and Rostam.

Aim:

This study aimed to analyze and compare the narratives and illustrations with the theme of dystocia in selected religions and mythologies to demonstrate their connections.

Method:

In this descriptive-analytical study, the data were collected through library research. First, the similarities between dystocias described in the holy scriptures were identified. Next, the illustrations of the accounts were analyzed to reveal their prominent features in order to detect their commonalities.

Findings:

The story of the creation of Adam and Eve's birth was analyzed based on the components present in the illustrations and narratives. The background, features, and main predicates of the study indicated that dystocia is a recurrent theme in the myths of certain civilizations, according to the first instance. Moreover, the analysis revealed that abnormal birth is a characteristic of supernatural and superhuman characters. The most prominent figures with shared roles had a similar origin story. This type of birth consolidated the position of the prominent and influential figures to accept a transcendental spirit.

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

مطالعهٔ تحلیلی سخت زایی براساس متون مقدس و انعکاس آن در آثار تصویری

علیرضا طاهری [۱] | مژده شرفخواه [۲]

۱. نویسنده مسئول، استاد، گروه تاریخ تطبیقی و تحلیلی هنر اسلامی،دانشکده علوم نظری و مطالعات عالی هنر،دانشگاه هنر تهران،تهران ، ایران.
رایانامه: al.taheri@art.ac.ir
۲. دانشجو دکتری ، گروه تاریخ تطبیقی و تحلیلی هنر اسلامی،دانشکده علوم نظری و مطالعات عالی هنر،دانشگاه هنر تهران،تهران، ایران.
رایانامه: m.sharafkhah@student.art.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۱۶
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۱۶
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴/۶/۲۰
تاریخ انتشار : ۱۴۰۴/۷/۵

واژه‌های کلیدی:
سخت‌زایی،
سزارین،
حوا،
رستم،
بودا

چکیده

داستان آفرینش انسان به طرق گوناگونی در ادیان توحیدی توصیف شده‌است. روایات این داستان، در بیشتر جهات به یکدیگر نزدیک‌اند. آفرینش هر پدیده با داستان‌های فراطبیعی، فوق بشری و نمادین همراه است. سخت‌زایی یا تولد غیرعادی تعابیری است که به نحوهٔ تولد حوا داده‌شده‌است که امروزه به سزارین - *به معنای برش قسمتی از بدن به منظور تولد فرزند* - شناخته می‌شود. تولد حوا از بطن چپ آدم از متون مقدس به آثار تصویری راه یافت و در سطوح مختلف عمومیت پیدا نمود. براین‌اساس آثار تصویری با موضوع «تولد سخت» در بین اندیشهٔ ادیان الهی و سایر اسطوره‌های مشابهٔ سخت‌زایی در تمدن‌های مختلف در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته‌است که بررسی روایات و تصاویر مرتبط با سخت‌زایی در ادیان و فرهنگ اسطوره‌ای برخی ملل مختلف و ارتباط آن‌ها با یکدیگر هدف موردنظر است. بر این اساس این تحقیق در تلاش است با روش توصیفی-تحلیلی به سؤال اینکه «چگونه نمادهای سخت‌زایی در داستان‌های تولد شخصیت‌های تاریخی-افسانه‌ای سبب تبیین ارزش‌ها و باورهای فرهنگی شده‌است؟» پاسخ دهد. روش تحقیق توصیفی – تحلیلی و شیوهٔ گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای است. نتایج تحقیق حاکی از آن است که شخصیت‌های با تولد سخت، هر کدام به نوعی نماد سخت‌زایی هستند که مفهوم قدرت تاریخی، اسطوره‌ای، قهرمانی و رستگاری را در فرهنگ‌ها تبیین کرده‌اند. همچنین این نوع تولد، تثبیت جایگاه افراد برجسته و تأثیرگذار از لحاظ قدرت جسمی و روحی و اعمال پهلوانی و معنوی در دوران شکوفایی شان است.

استناد: طاهری ، علیرضا؛ و شرفخواه ، مژده (۱۴۰۴). مطالعهٔ تحلیلی سخت زایی براساس متون مقدس و انعکاس آن در آثار تصویری . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۹ (۲)، ۱۷۱-۱۴۷. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49009.1201

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. طاهری ، علیرضا؛ و شرفخواه ، مژده

مقدمه

خلقت انسان با خلق نخستین زوج بشری آغاز می‌گردد. داستان آفرینش نخستین زوج در هر تمدن با باورها، آیین و کتاب آسمانی‌شان مطابقت دارد و هر تمدن خلقت و پیدایش انسان را بنا به پیشینهٔ فرهنگی و اعتقادی خویش تفسیر کرده‌است که دلیل تفاوت‌های بینشان در فهم و ترجمه‌ی متون کهن است.

با شکل‌گیری ادیان توحیدی، الزامات و خصوصیات بارز اسطوره‌ها توسط گزاره‌های الهی و مذهبی دچار دگردیسی شد و در ادیان الهی مستحیل گشت. به این تعبیر آموزه‌های کیش‌های غیرتوحیدی با تعبیر و خوانشی جدید، در قالب‌های ادیان توحیدی به نمایش گذاشته شدند. در داستان‌های اساطیری، خلقت انسان به وجود پدر و مادر ابتدایی و ازلی وابسته است که فصل مشترک تمامی ادیان و آیین‌ها است.

داستان تولد حوا به‌عنوان سرآغاز نسل آدمی به عنوان تولد سخت نامیده شد که در ابتدا در متون مقدس و سپس در هنرهای تصویری تعمیم یافت. تولد سخت، سخت‌زایی یا تولد غیرعادی تعابیری است که به نحوهٔ تولد حوا داده‌شده است که امروزه به سزارین شناخته می‌شود. روایت تولد حوا از بطن چپ آدم که در متون به تعابیر گوناگون بیان شده، نوعی علت‌یابی نیای بشریت است.

از این جهت این تحقیق به بررسی و تحلیل نمادهای سخت‌زایی در شخصیت‌های افسانه‌ای-تاریخی و مذهبی در جوامع گوناگون می‌پردازد و پس از مشابهت یابی، چگونگی تأثیر این نمادها بر مؤلفه‌های فرهنگی و اجتماعی را مورد بررسی قرار می‌دهد.

در باب تفسیر داستان آفرینش در متون مقدس، اسطوره‌ای و تاریخی پژوهش‌های مفید و ارزنده‌ای صورت گرفته‌است. باتوجه‌به بررسی‌های به‌عمل‌آمده تا کنون پژوهشی که به طور مستقل در جست و جوی نماد سخت زایی در تصاویر بر اساس الگوی نخستین باشد، یافت نشد. تنها در مقاله‌ای تحت عنوان «*سزارین پس از مرگ و جنین‌شناسی: اسطوره، پزشکی و جنسیت در فرهنگ یونانی-رومی*»[1] , ۲۰۱۳، نوشته ماریا دو سامیرو باروسو[2] به برخی از تولدهایی که با شیوهٔ سزارین

---

[1] . post-mortem cesarean section and embryotomy: myth, medicine and gender in greco-roman culture

[2] . Maria do Sameiro Barroso

انجام شد اشاره کرد که نگاه اجمالی به نحوهٔ تولد بودا و اسکلپیوس[۱] داشت. همچنین ذوالفقار علامی و الناز خجسته در مقاله‌ای تحت عنوان «*بررسی بن‌مایهٔ تولدهای سخت و غیرعادی در اساطیر*» به انواع تولدهای غیرطبیعی در اساطیر تحت آرای یونگ پرداختند.

۲-زایش حوا



تصویر۱: آفرینش حوا، نقاشی بر روی چوب، ۱۴۹۳، مایکل ولگموت و البرت دورر، فرانسه گالری هنر درووت. URL:1

باتکیه بر متون تاریخی دورهٔ اسلامی، همچون تاریخ بلعمی و تاریخ مقدسی«گاهی آدم را با کیومرث و آدم و حوا را مشی و مشیانه یکی می‌دانند و کیومرث را فرزند آدم می‌دانند»(مقدسی، ۱۳۷۴: ۳۷۲). همچنین *مقدسی* رتبهٔ این دو را همان آدم و حوا در نزد اهل کتاب و دیگر امت‌ها می-داند(همان، ۳۲۱). پرداختن به داستان آفرینش به-خودی‌خود از اسطوره‌ها، باورها و آیین‌های ابتدایی هر تمدن جدا نیست. به عنوان مثال، آفرینش کیومرث از سمت چپ اهورامزدا در اساطیر ایران و قصهٔ مردوخ و گشودن دروازه‌هایی به سمت خاور و باختر در میان دنده‌های تیامت در اساطیر بابلی و تشابه آنها با خلقت حوا از دندهٔ چپ آدم در داستان‌های تورات»(قندرچی، ۱۳۹۲: ۶). بنا بر مطالب اوستا، کیومرث نخستین کسی است که به گفتار و آموزش اهورامزدا گوش داد و او مؤسس خانوادهٔ ایرانی و نژاد ایرانی از پشت اوست و رسم پرستش از او، یادگار ماند(اوشیدری، ۱۳۷۱: ۴۱۴). از این منظر کیومرث به عنوان نماد انسان کامل است که به وسیلهٔ سخت زایی متولد شده‌است. تا جایی که فردوسی گفته‌است: کیومرث، «گرشاه» و «پادشاه کوه» خوانده شد که مدتی طولانی و به عنوان

[۱] Aesculapius.

نخستین انسان در کوهساران به‌سربرد و در آنجا به پادشاهی و سالاری رسید(صادق زاده، حسینی مقدم، ۱۳۹۵: ۱۲۰)

همچنین در اسطورهٔ بین‌النهرین{۱} زمانی که انکی-خالق انسان-توسط نین ماه[۲]-زن- خدای زایش - نفرین می‌شود هشت عضو تن انکی که یکی از این اعضا دندهٔ وی است بیمار می‌شود و خدا بانویی به نام نین‌تی- زن- دنده و بانوی زندگی - را می‌فرستد و انکی را درمان می‌کند. «این روایت می‌تواند نحوهٔ آفرینش حوا از دندهٔ آدم را به ذهن متبادر کند»(رضایی، ۱۳۸۳: ۶۸).



تصویر۲: آفرینش حوا و اخراج آدم و حوا از بهشت، جوهر بروی پوست، ۱۴۹۳-۱۴۳۰، موزه هنر والترز.
URL:2

با توجه به تصاویر (۱)، (۲) و (۳)، بر اساس کتاب مقدس، خداوند آدم را گرفت و او را در باغ عدن گذاشت و خوابی گران بر آدم مستولی گردانید تا بخفت و یکی از دنده‌های وی را گرفت و گوشت در جایش پر کرد و خداوند از آن دنده که از آدم گرفته بود زنی بنا کرد و وی را به نزد آدم آورد(صدقی، ۱۳۸۶: ۷۶-۷۹)؛ بنابراین خلقت حوا را از دندهٔ چپ آدم مـی‌داننـد(وکیلی، محمدرضایی، ۱۳۸۸: ۸۳)(تصاویر ۱تا۳). از این جهت سازگارترین روایت به متون الهی را می‌توان در اسطورهٔ

1. Ninmah

آفرینش عرب دید: «برای آفریدن آدم نخست خاک را از زمین برگرفتند، بعد آن را با آب آمیختند تا به گل بدل گشت و سپس به‌صورت پیکر انسانی درآمد. در مرحله دوم جفت او (حوا) از پیکری که حیات کاملاً انسانی داشت مشتق شد و به‌وجودآمد»(سیدی، علی‌پور، ۱۳۸۹: ۱۳۰و۱۳۲).

در کتیبهٔ تصویر(۳)چنین آمده‌است: *خداوند آدم را به خواب برد و حوا را از دنده‌های خود بیرون کشید. خدا بر روی نماد جهان نشسته و در دست راستش طومار را نگه می‌دارد که نشان دهندهٔ قدرت الهی است که او چنین کارهایی را انجام می‌دهد.* براین‌اساس تعمیم متون الهی در تصاویر درخور توجه است.



تصویر۳ : پیدایش، موزاییک، کلیسای جامع فرضیه مونریال سیسیلی، قرن ۱۲تا۱۳م.URL:3

منشأ و آفرینش انسان در قرآن همانند آموزه‌های یهودیان و مسیحیان است. به‌عنوان نمونه در سوره روم آیه‌ی ۲۱: «...و باز یکی از آیات لطف الهی آن است که برای شما از جنس خودتان جفتی بیافرید که در بر او آرامش یافته و با هم انس گیرید...». که به تولد حوا از آدم اشاره دارد. همچنین در سورهٔ نساء آیه‌ی ۱ به آفرینش آدم و خلقت حوا از یک تن اشاره دارد:

«ای مردم، بترسید از پروردگارتان، آن که شما را از یک تـن بیافریـد و از آن تـن همسر او را و از آن دو، مردان و زنان بسیار پدید آورد...». تفسیر این آیه از مصطفی خرم‌دل در تفسیر نور این‌چنین است: پروردگاری که شما را از یک انسان بیافرید و (سپس) همسرش را از نوع او آفرید، یعنی آدم را

ابتدا از خاک آفرید و بعد از او حوا را نیز از خاک(نوع آدم) خلق کرد و از آن دو نفر مردان و زنان فراوانی (بر روی زمین) منتشر ساخت(طه، خرم‌دل،۱۳۹۹: ۱۴۰).

ازآنجایی‌که تولد حوا از دندهٔ چپ ریشه در فرهنگ اساطیر و کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان دارد، اما پرداختن به آن از جمله نکاتی است که شاعران ادبیات فارسی بدان توجه داشته و ذکر این اشعار خالی‌ازلطف نیست.

برون کشنده‌ی حوا ز پهلوی آدم/ خمیرمایه‌ی ده نسل آدم از حوا
(محتشم کاشانی، ۱۳۸۰: ۲۵۳)

بهر انس او که وحشت داشت از حور و ملک/ از صرع پهلویش ترکیب حوا ساخته
(نظیری نیشابوری، ۱۳۸۹: ۴۳۱)

برآورد دارنده‌ی آب و خاک/ زسوی چپ او یکی جفت پاک
حوا مهین جفت تو/ که گیرد همی جان و دل با تو خو
(سروش اصفهانی، ۱۳۸۷: ۸۵۱)

۲-۲-تولدهای سخت

تولد سخت که معمولاً با عنوان سزارین[1]شناخته می‌شود به معنای بریدن قسمتی از بدن برای تولد فرزند است. سزارین نوعی زایمان غیرطبیعی است.

طبق اسناد تاریخی، زایمان با برش شکم و رحم از قبل برای بشر در آغاز هزاره دوم قبل از میلاد شناخته شده بود. این روش زایمان در نهایت به‌عنوان "سزارین" شناخته شد. نشانه‌های انجام سزارین در فرهنگ‌های باستانی و تا پایان دوره قرون‌وسطی عمدتاً قانون پادشاهان بود که دفن جنین را جدا از مادرش الزامی می‌کرد(Rabinerson,ashwal, Benziv, 2014: 667). به طور مثال: پادشاه دوم رم، نوما پومپیلیوس[2] (۶۷۳-۷۱۵) ق.م در قانون سلطنتی خود اعلام کرد: «دفن یک زن باردار قبل از اینکه جنین او از رحم خارج شود ممنوع است ...». این ممکن است اولین توصیف سزارین باشد(Van dangen,2009: 62).

[1]. Caesarean section
[2]. Numa Pompilius





تصویر۴: تولد آگوستوس، تصویری از گاه شماری ملل قدیم از ابوریحان بیرونی، ۱۳۰۷م، کتابخانه دانشگاه ادینبرگ.
URL: 4

با این تفاسیر بازیابی جنین از رحم یک زن باردار مرده یا در حال مرگ یک عمل شناخته شده در فرهنگ‌های باستانی بود که به دوران قبل از تولد مسیح باز می‌گردد. لذا «در یونان باستان، رم، بابل و هند از این عمل یاد شده است»(Bali, Utaal, 2009: 296). همچنین یک روش پزشکی برای نجات مادر که در نوشته‌های بقراطی(قرن پنجم تا چهارم قبل از میلاد) آمده است و به‌وضوح بیان می‌کند که پزشکان یونانی و رومی برای نجات جان زنان تلاش زیادی کردند(Barroso, 2013: 75).

تصویر(۴) متعلق به کتاب گاه‌شماری ملل باستان از ابوریحان بیرونی منجم قرن ۵ه.ق است که به تولد آگوستوس، امپراتور روم از طریق سزارین اشاره دارد.

آگوستوس که در لغت به معنای با شکوه است، امپراطوری روم را گسترش داد و از قدرت سیاسی بالایی برخودار بود. به آگوستوس پس از پیروزی‌های ممتد لقب «قدرت بر همه چیز» داده شد که برخی محققان دستاوردها و قدرت سیاسی وی را خیره کننده دانسته‌اند(Galinsky,2012:6).

بر اساس اظهارات بیرونی، آگستوس پس از مرگ مادرش در حین زایمان، با این روش به دنیا آمد. در مرکز تصویر، یک پزشک ابتدا سر نوزاد را از بریدگی شکم خارج می‌کند، در حالی که سه چهره دیگر از پهلو به آن نگاه می‌کنند



تصویر۵: اسکلپیوس از جسد مادرش کشیده شده است. کار بر روی چوب الکساندر بندت: ۱۴۵۰-۱۵۱۲. منبع: (Barroso, 2013: 77)

تصویر (۵) نحوهٔ تولد اسکلپیوس با شیوهٔ CS توسط پدرش آپولو[1] را نشان می‌دهد(Van dangen,2009: 63). اسکلپیوس در اســاطیر یونان خدای پزشکی و درمان است (همان: ۶۲). که برخی مردگان را زنده می‌کرد(طاهری، ۱۳۹۳: ۳۰). از این منظر به عنوان طبیب افسانه‌ای یونان باستان نامیده شد.

همچنین تصویر (۶) از نقاشی‌های چوبی در نیمه دوم قرن پانزدهم در جنوب آلمان است که در این تصویر بیرون آمدن فرزند از طریق شکم بریده شده به روش CS را نشان می‌دهد(Van dangen,2009: 64).



تصویر۶: چوب تراشی قرن پانزدهم-تولد دجال از طریق سزارین. منبع: (van dangen,2009: 64)

در رابطه با ریشه‌ی این عبارت؛ «تصور می‌شود که ریشهٔ نام "سزارین" از لاتین "Ab utero caeso" به معنی "باز کردن رحم"است. یا که این روش ریشه در «تولد یکی از اجداد ژولیوس سزار-پلینوس پیر- با نام خانوادگی سزار، دارد»(Bali, Utaal, 2009: 296). اما نکتهٔ قابل‌قبول‌تر ریشهٔ سزارین" Section Caesarean" این است که این نام از فعل لاتین "Caedere" - tocut گرفته شده است. همچنین "Section -بخش-" نیز از فعل لاتین "Seco" (برای بریدن) مشتق شده است.

[1]. Apollo

ازآنجاکه هر دو کلمه به معنای برش است، نام بهتری برای عمل جراحی، زایمان سزارین خواهد بود(Sullivan, 1990: 1). سزارین از قدیم‌الایام در ادبیات غربی و غیرغربی در کتب تاریخی ثبت شده‌است. اما تاریخ دقیق آن مشخص نیست؛ لذا تاریخ اولیه آن توسط اسطوره‌ها پنهان شده‌است. به دلیل دانش اندک در زمان وقوع و مشاهدهٔ CS و بر اساس اسناد باستانی «یک زن اغلب فرزندش را بیرون از خانه و بدون کمک به دنیا می‌آورد و تعجب‌آور نیست که اولین زایمان‌های سزارین، فوق-طبیعی و فوق انسانی در نظر گرفته می‌شدند»(Sullivan, 1990: 2). بر این اساس می‌توان اذعان کرد؛ منشأ تولدهای اسطوره‌ای و غیرعادی شخصیت‌هایی که با عمل CS متولد شدند ریشه در این روایت دارد.





تصویر7: تولد ژولیس سزار به روش سزارین، نسخه خطی تاریخ باستانی رومیان، قرن ۱۴م، کتابخانه سلطنتی بریتانیا. URL:5

با وجود اختلاف‌نظر در باب ارتباط سزار و سزارین، *تادمن*[1] معتقد است، منشاء اصطلاح سزارین از تولد ژولیوس‌سزار است(Todman,2007: 357). ظاهراً پلینی‌پیر[2] (۲۳-۷۹م) اولین مورخ یونانی بود که افسانه رومی را که سزارین به نام زایمان ژولیوس سزار نام‌گذاری شده است، به وجود آورد(Barroso, 2013: 79). از این منظر می‌توان اظهار داشت که عبارت CS همیشه با گایوس

[1]. Donald Todman
[2]. Pliny the Elder, Gaius Pliny Secundus

ژولیوس سزار[1] (۱۰۰-۴۴)پ.م، رهبر رومی مرتبط بوده‌است. در سال ۱۲۱۲، یک منبع اظهار داشت: «گایوس ژولیوس سزار آنقدر در شکم مادرش بود که مجبور شد شکم را باز کند تا بتواند بیرون بیاید»(Van dangen,2009: 63).

ارتباط بین ژولیوس سزار و بخش سزارین در یک دست‌نوشته قرون‌وسطایی به نام "خاطرات رومی‌ها" که شرح زندگی و دستاوردهای ژولیوس سزار است و در حدود قرن‌های ۱۳ تا ۱۴ م منتشر شد و در چند مورد تولد ژولیوس سزار را با عمل سزارین نشان می‌دهند. همان‌طورکه در تصویر(۷) پیداست هنگامی‌که او به دنیا آمد، موهایش بسیار بلند بود. بنابراین سزار نامیده می‌شد که به معنی مو یا کوتاه کردن مو است(Barroso, 2013:80). همچنین در عصر رنسانس *فرانسوا روست*[2] حدود ۱۵۰۳-۱۶۰۳در کتاب L'Hystéromotokie ou Enfantement Césarien در سال ۱۵۸۱ خود این عمل را «تولد سزارین» برای احترام به تولد سزار نامید(Rousset, 1581;259).

ژولیوس سزار در طول سلطنت خود به قوی‌ترین مرد روم تبدیل شد و به‌مرور لقب دیکتاتور گرفت. اما در واقع یک شخصیت مذهبی، سیاسی و نظامی بود(Sousa Galito, 2018: 5)

ژولیوس سزار در دوران حیات خود از منزلت بالایی برخوردار بود و این شهرت به خاطر قدرت و پیروزی‌های پی در پی بود که سبب شد به اوج قدرت نظامی و سیاسی برسد. همچنین فتوحات او نه تنها امپراطوری روم بلکه تاریخ سیاسی و نظامی دنیای غرب را هم تغییر داد(نواده، ۱۳۸۸: ۱۰). از طرف دیگر بر طبق کتاب زندگی امپراطورها[3] از سوئتونیوس [4] سزار از طرف مادرش به پادشاهان و از طرف پدرش به خدایان وابسته است؛ که او را پسر ونوس می‌نامیدند. بنابراین، نسل سزار همزمان از قداست پادشاهان برخوردار است که قدرتی برتر میان انسان‌های فانی دارند و هم‌چنین ادعای احترامی که به خدایان تعلق دارد، و این خداها خود بر پادشاهان تسلط دارند(Sousa Galito, 2018: 6-8) از این جهت سزار به شخصیت تاریخی - اسطوره‌ای بدل گشت و سبب شد در بسیاری از زبان‌ها سزار معادل واژۀ «امپراتور» و «شاه» شود(Sousa Galito, 2018: 6).

---

1. Gaius Iulius Caesar
2. François Rousset
3. The Lives of the Caesars
4. Suetonius

در فرهنگ بودیسم مرگ مادر پس از عمل سزارین را نیک می‌پنداشتند و به مفهوم خلوص و پاکسازی است. در کتاب‌های مذهبی هندی تولد بودا را از طریق جناح راست مادرش، مایا، توصیف می‌کنند. بنا بر شواهد، دانش و عمل این نوع روش در یونان باستان، روم باستان و حتی هند باستان انجام شده است(Bali, Utaal, 2009:296). که در تصاویر (۸) تا (۱۱) به‌خوبی آشکار است.



تصویر۸: تولد بودا ساکیامونی، پنل سنگی، قرن دوم، موزه متروپولیتن.URL:6

در تصویر (۸)، (۹) و (10) مایا به شاخه‌ای از یک درخت یا یک برگ دست می‌زند و به طور معجزه‌آسا بودا را از سمت راست خود به دنیا می‌آورد. مایا هشت روز بعد از تولد بودا درگذشت. باتوجه‌به متون دینی، مایا با تولد بودا رسالت خویش را به پایان رساند(Barroso, 2013:80). سیدارتا گوتاما[1](۵۶۳ - ۴۸۶) پ.م، در یک خانواده سلطنتی در کاپیلاواستو[2] متولد شد.

[1]. Siddhartha Gautama
[2]. Kapilavastu





تصویر۹:تولد و مرگ بودا، پنل از معبدی در گاندارا، قرن ۵و ۶، موزه متروپولیتن. URL:7

سیدارتا در زمان تغییرات اجتماعی عمیق در هند زندگی می‌کرد و در سن۲۹ سالگی، متوجه شد که ثروت، نمی‌تواند با خود، آگاهی، شادی و سعادت بیافریند.

او با کشف آموزه‌های ادیان و فلسفه‌های مختلف زمان خود، نقطهٔ عطف خوشبختی انسان را پیدا کرد. پس از شش سال مطالعه "راه میانی"[۱] را کشف کرد و به آگاهی و روشنگری دست‌یافت. زین‌پس بودا بقیه زندگی خود را صرف آموزش اصول بودایی، دهاما[۲] یا حقیقت کرد تا اینکه در سن ۸۰ سالگی درگذشت(Tavares, 2021: 49).

1. Dhamma
2. kapillaosto





تصویر۱۰: جلد نقاشی شده از نسخه خطی برگ نخل. قرن ۱۰و ۱۱، موزه متروپولیتن. URL:8



تصویر۱۱: فیل سفید در خواب ملکه مایا؛ مادر بودا، قرن دوم، موزه متروپولیتن،URL:9

بر طبق اساطیر هند مایا در ابتدا خواب چهار پادشاه الهی را دید که توسط ملکه‌های آنها با آب دریاچه؛ آنوتاتا، به منظور پاک شدن از ناخالصی‌های انسانی[1] تطهیر شده‌است. سپس مایا رویای یک فیل شش دندان را می بیند که از آسمان فرود می‌آید تا از طریق سمت راستش وارد رحم او شود.- در(تصویر۱۱) یک فیل کوچک در دیسک مرکزی شکسته نشان داده شده است-

سپس بودیساتوا به شکل یک فیل سفید که نماد باروری است ظاهر شد و وارد رحم او شد(Thomas, 2000: 29). با شروع درد زایمان بودیساتوا از سمت راست - از پهلوی مادر- متولد

شد. به محض ظهور بودیساتوا او روی زمین ایستاد و حتی قدم زد و گفت: "من بهترین در جهان هستم. این آخرین وجود من است. من دیگر تولد نخواهم داشت"(همان).

از این منظر تولد بودا همراه با سخت‌زایی با افسانه خَلط شد و به شخصیت ترکیبی در دو ساحت تاریخ و اسطوره دست یافت.

سیدارتا گوتامابودا در سانسکریت به عنوان بودا «به معنی روشنفکر و بیدار» شناخته می‌شود و در متون تاریخی سیدارتا بنیان‌گذار مذهب بودایی و شخصیت اصلی در بوداییسم است(Tavares, 2021: 47). بودا به معنای شعور و ادراک است و کسی که به مرتبهٔ والای آگاهی و معرفت دست یافته‌است. بودا را در ابتدا «بهگوان»[1] به معنای پروردگار می‌گفتند و پس از گذشت زمان به اسم خاص بودا نامیده شد(ذکرگو، ۱۳۷۷: ۱۲۸). او کسی بود که به آگاهی دست‌یافت و در جهت هدایت، روشنگری، آگاهی و سعادت مردمان تلاش کرد. پس از مرگ سیدارتا گوتاما جامعه‌ای که او تأسیس کرد به‌آرامی به یک جنبش مذهبی بر اساس آموزه‌های وی تبدیل شد که پایه و اساس مذهب بودایی را شکل داد(Tavares, 2021: 49).

در میان تولدهای سخت، می‌توان به رستمینه اشاره کرد که به نحوهٔ تولد رستم، قهرمان اسطوره-ای فرهنگی و تاریخی ایران، اشاره کرد.

حکیم ابوالقاسم فردوسی شاعر بزرگ ایرانی(۳۲۹-۴۱۶ ه.ق) شرحی از عمل جراحی خارج‌کردن جنین رستم از شکم مادر را با جزئیات کامل شرح داد.

رودابه همسر زال و مادر رستم در هنگام تولد رستم اولین سزارین را انجام داد که علت آن در شاهنامه بزرگی جثه بوده است. «افزایش وزن مادر و جنین (*وگر ز آهنست آنکه نیز اندروست*) کنایه از سنگینی فرزندش، بی‌خوابی و زجر بارداری علامت‌های هشداردهنده دررابطه با بارداری و زایمان پرخطری است که بیم از جان مادر و جنین را در پی دارد»(رجب نژاد، صادق نیا، ۱۳۹۶: ۱۰۳). بنا به نظر پژوهشگران چنین زایمان‌ها را باید رستمی یا رستمینه گفت و اینکه آن را به سزار نسب داده‌اند، خطا است. «این روش از ایران به یونان برده شده و بعداً ژولیوس سزار سردار بزرگ رومی به

[1]

همین روش به دنیا آمد. کما این که در خیلی از روستاهای ایران به این عمل رستم زایی می-گویند»(نواده، ۱۳۸۸: ۱۰).

تو گویی به سنگستم آگنده پوست/ و گر ز آهنست آنکه نیز اندروست
بیامد یکی موبدی چرب دست/ مر آن ماه رخ را به مَی کرد مست
بکافید، بیرنج، پهلوی ماه / بتابید مر بچه را سر ز راه
چنان بیگزندش برون آورید/ که کس در جهان آن شگفتی را ندید





تصویر ۱۲: تولد رستم، ۱۶۲۰. کتابخانه عمومی نیویورک، URL: 10

بر طبق توصیفات فردوسی موبد یا طبیبی چیره‌دست بر بالین بیمار آوردند مادر را با می بیهوش کردند و یک برش جراحی بر پهلوی راست و چپ شکم یا بین دنده و لگن خاصره بشکافتند، رحم را پاره کرده، سر بچه را از راه طبیعی خروج برگردانیده «*بتابید مر بچه راسر ز راه*» و او را از رحم بیرون آوردند. در تصاویر (۱۲)، (۱۳) و (۱۴) می‌توان نحوهٔ تولد نوزاد را بر طبق متون مشاهده کرد.





تصویر ۱۳: تولد رستم، شاهنامه فردوسی، ۱۶۰۱، کتابخانه بادلین، ص۷۳. URL:11





تصویر۱۴:تولد رستم، شاهنامه فردوسی، کتابخانه عمومی نیویورک، (URL:12)

در جای دیگر فردوسی انجام عمل جراحی را تبیین می‌نماید :

بکافد تهیگاه سرو سهی/ نباشد مر او را ز درد آگهی

و زو بچه شیر بیرون کشد/ همه پهلوی ماه در خون کشد

وز آن پس بدوز آن کجا کرد چاک/ ز دل دور کن ترس و بیمار و باک

انجام این عمل جراحی مردم را شگفت زده کرده بود و همه گریان و ترسان شاهد نخستین کارد پزشکی جهت بیرون آوردن بچه از شکم مادر بوده‌اند:

بـدان کار نظـاره شد یک جهـان/ همه دیده پر خون و خسته روان

سیندخت؛ مادر رودابه می‌گوید: «کودک از پهلو چگونه بیرون می‌آید؟ و چه کسی تا به حال این کار را کرده است؟ و مصرع «*که کودک ز پهلو کی آید برون*» مصرعی اعتراضی است به اینکه این عمل سابقه‌ای نداشته است.

فرو ریخت از مژه سیندخت خون/ که کودک ز پهلو کی آید برون

(رجب نیا، صادق نیا، ۱۳۹۶: ۱۰۶-۱۰۵).

پر واضح است که «در *شاهنامه*، براساس فقه اللغه عامیانه، این نام برگرفته از مصدر «*رستن*» به معنی «راحت شدن و نجات‌یافتن» دانسته شده، زیرا رودابه پس از فارغ شدن از رنج‌زایمان، گفته است «*رستم*»»(انجوی شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۵۹).

روایت‌ها و نقل قول‌های پی در پی از رستم و جنگاوری‌هایش او را به قهرمان بدل کرد. از این جهت در خاستگاه وجود رستم نظریات مختلفی بیان شد، برخی آن را قهرمانی تاریخی می‌دانند و برخی منشأ وی را از استحاله‌ی قهرمان‌های اساطیری دانسته و برخی از وی به عنوان قهرمان ملی یاد کرده‌اند(امید سالار، ۱۳۹۳: ۵۲۰-۵۱۹). «یافت شدن قطعه‌ای به زبان سُغدی از داستان رستم و شباهت برخی از ویژگی‌های او با خدایان و قهرمانان سرزمین‌های شرقی جهان، برخی از پژوهشگران را بر آن داشته که خاستگاه نخستین این شخصیت را در فرهنگ‌های هند باستان یا بین‌النهرین و بیش از همه، در میان پارت‌ها و سکائیان جستجو کنند»(بهار، ۱۳۷۴: ۳۵ و ۱۰۷). رستم در تاریخ ملی ایران به‌عنوان حامی و نجات دهندهٔ ایران، از جایگاهی والا برخوردار است. توصیف رستم در شاهنامه همراه با ابزارالات و الحاقات باستانی، وی را در زمرهٔ پهلوانان کهن قرار داد که بعدها با ترکیب قهرمان ملی و پهلوان باستانی افسانهٔ رستم شکل می‌گیرد. «سازوبرگ جنگی او به دوران ماقبل تاریخ و به سخن دقیق‌تر به عصر حجر تعلق دارد. او برخلاف دیگر پهلوانان شاهنامه، زرهٔ فلزی نمی‌پوشد، بلکه از لباسی استفاده می‌کند که از پوست حیوانات تهیه شده و ببر بیان نام دارد». «ببـر بـیـان از پوست حیوانی افسانه‌ای و اژدها مانند فراهم آمده‌است و معتقد بوده‌اند که هر کس پوست این حیوان را به تن کند، آسیب‌ناپذیر خواهد بود» به روشنی می‌توان پیوند رستم به دنیای باستان

را مشاهده کرد و آن را به عنوان پهلوان کهن و انسان آرمانی خواند. در جای دیگر *دیویس*[1] اظهار دارد: «رستم شخصیتی است که نمودار گذار از جهان ابتدایی و غیرمتمدن به جهان متمدن است. در مرحلهٔ نخست انسان‌ها و قهرمانانشان در معرض تهاجم نیروهای شرور، دیوها و ... قرار دارند و در مرحله دوم دیوها از میان برداشته می‌شوند و انسان‌ها تمدنی را برپای می‌دارند که نه از جانب دیوها بلکه از سوی همنوعانشان تهدید می‌شود»(دیویس، ۱۳۹۷: ۳۵-۳۶).

۳-نتیجه گیری

با بررسی داستان آفرینش آدم و تولد حوا بر اساس مؤلفه‌های موجود در تصاویر و روایات؛ زمینه‌ها، ویژگی‌ها و گزاره‌های اصلی تحقیق نشان می‌دهد که "تولد سخت" در برخی تمدن‌ها تکرار شده‌است که از ویژگی‌های مشترکی برخوردارند. این نوع تولد، جایگاه افراد برجسته و تأثیرگذار را برای پذیرش روح متعالی تثبیت کرده‌است.

تولد غیرطبیعی و شخصیت فرامادی حوا از اهمیت زن در اجتماع، حضور الهه‌ها در اساطیر و نخستین زن در ادیان توحیدی نشأت گرفته است. حوا از بطن چپ آدم طی عمل سزارین متولد شد. نحوه تولد حوا همچون الگویی به ملل گوناگون راهی شد و در ساحت تاریخی، سیاسی و اسطوره‌ای تولد شخصیت‌های خارق‌العاده منعکس شد؛ بنابراین باتکیه‌بر متون و تصاویر به دست‌آمده می‌توان به ارتباط تنگاتنگ میان شخصیت‌هایی که با سخت‌زایی متولد شدند، دست یافت.

جایگاه حوا در گسترش نیای انسان‌ها سبب شد وی به عنوان نماد باروری، زایش و مادر نسل بشر، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار باشد. در اساطیر ایران باستان، کیومرث از بطن چپ اهورامزدا متولد شد. کیومرث به عنوان نخستین انسان است که در تاریخ نگاری‌ها از وی به عنوان انسان کامل یاد می‌کنند. در داستان‌های اساطیری می‌توان به خدای پزشکی و درمان؛ اسکلپیوس اشاره کرد که توسط پدرش از بطن چپ مادر متولد شد. شخصیت‌هایی همچون آگوستوس قدرتمندترین امپراطور روم، سزار که در متون قدیم شخصیت وی را ورای قدرت سیاسی و نظامی، نیمه خدایی دانسته‌اند، بودا که نمایندهٔ آگاهی، روشنی و خلوص معنوی است و رستم که نمایندهٔ قهرمان ملی، اسطوره‌ای و

[1]. Dick Davis

افسانه‌ای در ایران است، تولد غیر عادی داشتند. از مشترکات شخصیت‌های تاریخی و اسطوره‌ای می‌توان نتیجه گرفت که سخت زایی نماد قهرمان‌های تاریخی، اساطیری، سیاسی، افسانه‌ای و دینی است که هر یک در این مفاهیم تأثیرگذار بودند.

بنابراین هر یک از افرادی که به این روش متولد شدند نمادی از مفاهیم و تأثیرات برجسته‌اند که قدرت خارق العاده دارند. تقریباً تمامی این شخصیت‌ها از وجه برجسته‌ای برخوردارند و نحوهٔ تولد آنها داستانی است که بزرگی، تأثیرگذاری آنان را در دوران شکوفایی شان هنگام تولد پیشاپیش خبر می‌دهد و بیانگر این است که قهرمانان متولدشده به روش غیرطبیعی براساس تقدیر و سرنوشت، زندگی و فرجام قهرمانانه و اسطوره ای داشته‌اند و این مهم بیانگر تبلور همین ویژگی های برجسته در وجود آنان است.

پی‌نوشت

۶. در اسطوره‌های سومری آمده است که دیلمون(بهش سومری) سرزمین پاکیزه و درخشانی بود که از هر جنبه برای زیستن آماده بود و بیماری و مرگ بدان راه نداشت، اما در آنجا آب کمیاب بود. با دستور انکی، ایزد بزرگ آب سومری، اوتو، خدای خورشید، برای این سرزمین آب شیرین را از زمین بیرون آورد و به این ترتیب، دیلمون به باغی آسمانی تبدیل گردید و در آن مزارع و چمنزارها و درختان بارور فزونی یافت. الهه ننخرساگ در این باغ هشت نوع گیاه رویاند که در این کار، سه نسل از خدایان نقش داشتند. انکی به قصد چشیدن، این گیاهان را خورد و ننخرساگ با آگاهی از ماجرا خشمگین شد و بر انکی نفرین مرگ فرستاد. در اثر این نفرین، انکی بیمار شد و به حال مرگ افتاد. گیاهخواری انکی ما را به یاد داستان میوه ممنوعه خوردن آدم وحوا میاندازد که پس از آن دچار نفرین شدند(حیدری، بهاری، ۱۳۹۴: ۴۴).

۲۳. عبارت "راه میانه" به درک بودایی از زندگی عملی اشاره دارد ، اجتناب از افراط در انکار خود و خودپسندی ، و همچنین دیدگاه واقعیت که از مواضع افراطی ابدیت و نابودی اجتناب می کند(bajzeli,2017: 775).(URL:13).

منابع فارسی

اصفهانی، سروش.(۱۳۸۷). *دیوان اشعار*، به اهتمام م. جعفر محبوب، تهران، امیر کبیر.

امید سالار، محمود.(۱۳۹۳). *سی و دو مقاله در نقد و تصحیح متون ادبی*، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

انجوی شیرازی، ابوالقاسم.(۱۳۵۴). *مردم و شاهنامه*، تهران، مرکز فرهنگ مردم-رادیو و تلویزیون ملی ایران، جلد دوم.

اوشیدری، جهانگیر.(۱۳۷۱). دانشنامه مزدیسنا، تهران: مرکز.

بهار، مهرداد (۱۳۸۵). *پژوهشی در اساطیر ایران*، ویراستار کتایون مزداپور، تهران، آگاه.

بهار، مهرداد.(۱۳۷۴). *جستاری چند در فرهنگ ایران*، تهران، اسطوره.

حدادعادل، غلامعلی (۱۳۹۳). *رستم*، دانشنامه جهان اسلام(مقالهٔ محمود امید سالار). جلد ۱۹. تهران: کتاب مرجع.

حیدری، حسین و بهاری، علی. (۱۳۹۴). «بررسی تحلیلی-تطبیقی نخستین زیستگاه و هبوط انسان در کتاب مقدس با دیگر اسطوره های خاورمیانه»، *نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*، (۳۸)،ص ۴۱-۶۳.

دیک، دیویس.(۱۳۹۷). «رستم دستان»، ترجمه مسعود جعفری جزی، *موسسه فرهنگی هنری خرد سرای فردوسی: نشریه‌ی پاژ*، (۳۰)،ص ۵۲-۳۳.

ذکرگو، امیرحسین.(۱۳۷۷). *خدایان ودایی*، تهران: فکر روز.

رجب نژاد، محمدرضا و صادق نیا، مهین.(۱۳۹۶). «پزشکی و کارد پزشکی(جراحی) در شاهنامه فردوسی»، *نشریه تاریخ پزشکی*، ۹(۳۲)،ص ۹۸-۱۰۸.

رضایی، مهدی.(۱۳۸۳). «اساطیر پیدایش انسان»، *نشریه کتاب ماه هنر*، ۶(۷۵، ۷۴)،ص ۵۸-۷۳.

سیدی، سید حسین و علی پور، اسماعیل.(۱۳۸۹). «بررسی تطبیقی داستان آفرینش انسان در روایت های اسطوره‌ای ایران و عرب»، *نشریه لسان مبین*،۲(۲)،ص ۱۲۳-۱۳۸.

صادق زاده، محمود و حسینی مقدم، محمدرضا. (۱۳۹۵). «ریشه شناسی و نمادپردازی شخصیت کیومرث و هوشنگ در شاهنامه»، *نشریه مطالعات ایرانی*، (۳۰)، ص ۱۳۲-۱۱۷.

صدرالدین، طاهری.(۱۳۹۴). «باژگونی مفهوم یک نماد: بررسی کهن الگو مار رد ایران و سرزمین‌های همجوار»، *نشریه هنرهای زیبا-هنرهای تجسمی*، ۲، (۳)، ۳۴-۲۵.

صدقی، محمد.(۱۳۸۶). «آدم از دیدگاه قرآن و عهدین»، *نشریه رهیافت انقلاب اسلامی*، ۱(۲)، ص ۹۳-۷۳.

طه، عثمان.(۱۳۹۹). *تفسیر نور*، ترجمه مصطفی خرم دل، تهران، احسان.

قندرچی، نرگس (۱۳۹۲). «اندیشه؛ خرافات، و اساطیر در عهدین و دیدگاه قران»، *نشریه رشد آموزش قرآن*، ۱۱(۴۳)، ص۴-۱۰.

محتشم کاشانی، کمال الدین.(۱۳۸۰). *هفت دیوان محتشم کاشانی: شامل دیوان‌های شبابیه، صبائیه، جلالیه، نقل عشاق، ضروریات و معمیات*، تصحیح و تعلیقات: عبدالحسین نوائی و مهدی صدری، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب؛ آینه میراث.

مقدسی، مطهربن طاهر.(۱۳۷۴). *آفرینش و تاریخ، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی*، تهران، آگه، جلدسوم.

نظیری، محمد حسین.(۱۳۸۹). *دیوان نظیری نیشابوری*، تصحیح و تعلیقات: م.رضا طاهری حسرت، تهران، نگاه.

نواده، فرشته.(۱۳۸۸). «مجموعه مقالات؛ سه مطلب درباره فردوسی»، *نشریه حافظ*، (۶۰)، ص ۱-۱۰.

وکیلی، الهه و محمدرضایی، محمد.(۱۳۸۸). «آفرینش حوا از دیدگاه قرآن»، *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، (۳۲)، ص ۸۸-۷۵.

وکیلی، شروین.(۱۳۹۳). *اسطوره آفرینش بابلی*، ترجمه آزاده دهقانی، تهران، علم.

References

Bajzeli, A. (2017). Middle way buddhism. Pablishername: Spring, *Journal buddhism and jainism*, 775-778.

Bali, SH, Utaal, M S. (2016). Ancient origins of caesarean section and contextual rendition of Krishna's birth. *International Journal of Scientific Reports*, 2(11), 296-299.

Barroso, M D S. (2013). Post-mortem Cesarean section and embryotomy: myth, medicine, and gender in Greco-Roman culture, *Journal Acta med hist Adriat*, 11(1), 75-88

Galinsky, K. (2012). *Augustus: Introduction to the life of on Emperor.* London: Cambridge university press.

O'Sullivan, J F. (1990). Caesarean birth. *Journal the Ulster Medical*, 59(1), 1-10.

Rabinerson, D, Ashwal, E and Gabbay Benziv, R.(2014). Cesarean section through history. *Journal Harefuah*, 153(11), 667-70.

Rousset, F. (1581). *l'hysterotomotokie, ou enfantement caesarien*. Published by paris: Denys du val, 268.

Sousa Galito, M. (2018). *Ancient Roman: Politics Julius Caesar*.

Tavares, T. (2021). Buddhism: Asupplemental resource for grade12. *Published by manitoba university*.

Thomas, E J, Thomas E. (2000). *The life of Budha as legend and history*. London: Dover Publications. 336.

Todman, D. (2007). A history of caesaren section: from ancient world to the modern era. *Journal Obstetrics GyneacologyY: Anzjog*, 47(5), 357-61.

نشانی تصاویر

URL1: https://drouot.com/en/l/21123328-michel-wolgemut-1434-1519-cronica-de-nuremberg-creacion-de
URL2: https://art.thewalters.org/detail/85643/the-creation-of-eve-and-the-expulsion-of-adam-and-eve-from-paradise/
URL3:https://www.christianiconography.info/sicily/creationEveMonreale.html
URL4:
https://archives.collections.ed.ac.uk/repositories/5/resources/85461
URL5: https://www.bl.uk/collection-items/illustration-of-the-birth-of-caesar-from-a-compilation-of-ancient-history
URL6: https://www.metmuseum.org/art/collection/search/40598
URL7: https://www.metmuseum.org/art/collection/search/38117
URL8: https://www.metmuseum.org/art/collection/search/38222
URL9: https://www.metmuseum.org/art/collection/search/37975
URL10: https://digitalcollections.nypl.org/items/510d47e3-7612-a3d9-e040-e00a18064a99/

URL11: https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/bb573df6-5d45-4950-8460-12e356b136d3/
URL12: http://digitalcollections.nypl.org/
URL13: https://www.britannica.com/topic/Middle-Way.

Studies in Comparative Religion and Mysticism
Online ISSN: 2676 - 5195
University of Sistan and Baluchestan

Comparison of the Dominant Methods of Interpretation of Quranic Verses in Ibn Arabi's 'Fusus al-Hikam' and Rumi's 'Mathnawi'

Seyyedmohammad Dashti [1] |Somayyeh Sohrabi[2]

1. Corresponding Author, Associate Professor, in Persian language and literature; salman farse university of kazerun. kazerun, Iran.
E-mail: seyyedmohammaddashti@gmail.com

2.Ph.D. Candidate, in Persian language and literature; salman farse university of kazerun. kazerun, Iran.
E-mail: sohrabisomayyeh@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 4 July 2025
Received in revised form: 4 July 2025
Accepted: 22 September 2025
Published online: 27 September 2025

Keywords:
Qur'an,
interpretation,
Ibn Arabi,
Fusus al-Hikam

ABSTRACT

Interpretation is one of the main pillars of thought in Islamic culture, prominently present in the works of Muslim thinkers, ranging from philosophers to theologians and mystics. The focus on the inner meaning and the tendency towards interpretation are among the most significant features of Islamic mysticism, appropriating a substantial part of its surviving heritage. In this descriptive-analytical study, we compare the prominent methods of interpreting the verses of the Quran in two works: "Fusus al-Hikam" by Ibn Arabi and "Masnavi" by Rumi. For this purpose , we first clarify the meaning and methodology of interpretation. Then, by comparing the interpretative approaches of these two great mystics, we establish that Ibn Arabi's dominant method of interpretation is etymological, meaning that his interpretations are often based on etymological analyses that are largely unsubstantiated. In contrast, Rumi's approach is rhetorical, utilizing the tools of rhetoric, especially metaphor and metonymy. Moreover , we discuss the inevitable necessity for Ibn Arabi to adopt an etymological approach and delve into linguistic foundations, while also elucidating Rumi's lack of need for adopting deconstructive methods.approaches of these two great mystics, we establish that Ibn Arabi's dominant method of interpretation is etymological, meaning that his interpretations are often based on etymological analyses that are largely unsubstantiated. In contrast, Rumi's approach is rhetorical, utilizing the tools of rhetoric, especially metaphor and metonymy. Moreover , we discuss the.

Cite this article: Dashti, S.M, & Sohrabi,S. (2025). Comparison of the Dominant Methods of Interpretation of Quranic Verses in Ibn Arabi's 'Fusus al-Hikam' and Rumi's 'Mathnawi'. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 9(2), 173-201. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50140.1239

© The Author(s). Dashti, Seyyedmohammad., Sohrabi, Somayyeh. Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50140.1239

Introduction

Interpretative approaches to the Holy Quran exist among various groups of Muslim thinkers, including theologians, philosophers, mystics, and jurists, each entering the realm of interpretation for different reasons. "The interpretations of the Sufis regarding the Quran often involve allegorical readings. This type of interpretation can be categorized into two types: 1) Allusive interpretation, which contains a kind of symbolic and hidden meanings that are not particularly difficult to reconcile with the apparent meaning of the text" (Dhahabi, n.d., Vol. 2: 352), with Rumi being a representative of this method. "2) Theoretical Sufi interpretation, which is based on theoretical and quasi-philosophical premises that first arise in the mind of the Sufi and are then applied to the Quran" (Ibid). The main characteristic of this type of interpretation is that it does not concern itself with reconciling the allegorical meaning with the apparent meaning of the verse. Since these ideas are often controversial and challenged by jurists and traditionalists, they utilize any means to legitimize their interpretations without recognizing boundaries. The most prominent representative of this interpretative style in the Islamic world is Muhyiddin Ibn Arabi.

This study compares the interpretative methods of these two great mystics, demonstrating that Ibn Arabi predominantly employs an etymological approach, while Rumi relies more on rhetoric (metaphor and metonymy). This methodological difference stems from the divergent intellectual and theological foundations of these two thinkers.

In this paper, we aim to establish two claims: 1) The interpretations found in *Fusus* are often based on etymological analysis, whereas the interpretations in *Masnavi* are primarily rhetorical in nature. 2) Etymological interpretation is consistent with Ibn Arabi's controversial and, in some respects, subversive ideas, making it almost inevitable for him, while rhetorical interpretation aligns with Rumi's moderate mysticism and continues the exegetical tradition of figures such as Qushayri.

Research Methodology

This research employs a descriptive-analytical method to compare the prominent interpretative approaches to Quranic verses in Ibn Arabi's *Fusus al-Hikam* and Rumi's *Masnavi*. We have established that the dominant interpretative style of Ibn Arabi is etymological, while Rumi's is rhetorical, realized through the tools of rhetoric, particularly metaphor and metonymy. Furthermore, we discuss the unavoidable nature of Ibn Arabi's adoption of an etymological approach and his engagement with linguistic foundations, elucidating the mystical principles underlying his pluralistic inclinations. We also articulate the reasons for Rumi's lack of necessity to adopt subversive methods.

Discussion

An examination of the interpretative approaches in Ibn Arabi's *Fusus al-Hikam* reveals that his interpretations are often based on etymologies that lack substantiation. In contrast, Rumi's method of interpretation is rhetorical and is realized through the resources of rhetoric, especially metaphor and metonymy. The necessity for Ibn Arabi to adopt an etymological approach and engage with linguistic foundations can be observed in his most famous interpretations concerning the people of Noah and Hud as well as idol worshippers. Ibn Arabi lived during a period in Andalusia characterized by diverse philosophical and mystical experiences and thoughts. Various elements with origins outside Islam influenced his thinking, suggesting that those with more complex and nuanced ideas require interpretation more than those with simpler perspectives. Additionally, when viewed from a theological perspective, Ibn Arabi's extreme interpretations can be attributed to his disagreements with the Ash'arites, which intellectually separated him from this predominant current in Sunni Islam that maintained a conservative stance towards the apparent meanings of verses, thereby emboldening his radical interpretations. The disagreements between Ibn Arabi and the Ash'arites are evident in various topics such as God's essence and attributes, the vision of God, the creation of the world, and the renewal of phenomena (Ibn Arabi, 1991: 68).

The most significant reason for Ibn Arabi's controversial interpretations, particularly his insistence on justifying idol worship or the faith of Noah's and Hud's people, should be sought in his pluralistic and multicultural tendencies. Through his unique mystical insights and emphasis on non-repetition in divine manifestations (la takrar fi al-tajalli),

he arrived at pluralistic beliefs. He posits that any deity worshipped is, in fact, a true manifestation of God appearing in that form. Ibn Arabi's most profound statement regarding idol worship is that by not worshipping idols, one simultaneously obscures the divine identity that pervades these idols.

Ibn Arabi resorts to such interpretations to justify his pluralistic beliefs, as his views cannot be derived from the apparent meanings of the verses. He interprets all the verses related to the people of Noah in a peculiar and unprecedented manner to align with his perspective. His treatment of the verses concerning the people of Hud and other idolaters is consistent with this line of thought.

Upon closer examination of the interpretations in the *Masnavi*, we find that Rumi often considers words as metaphorical or allusive based on his mystical outlook, employing the metaphorical referent or the implied subject to interpret the verses. This approach encompasses nearly all the significant interpretations found in the *Masnavi*.

The reason for Rumi's choice of rhetorical interpretation is that, like most Sunni scholars, he adheres to Ash'ari teachings. His interpretations continue the exegetical tradition of the mystics of Khorasan and are characterized by moderation, making his chosen method entirely appropriate for his interpretative approach.

While there is no doubt about the diversity of Rumi's intellectual influences, the line of thought that has provided coherence to his ideas and which he has never deviated from is Ash'ari theology. Consequently, throughout the *Masnavi*, we observe the dominance of Ash'ari determinism, suggesting that these beliefs form the foundation of Rumi's thought. Ash'ari doctrines can even be traced in the minutiae of the *Masnavi*. For instance, Rumi articulates the Ash'ari theological perspective on causation and their arguments against the necessity of cause and effect in terms of mysticism and poetry (Rumi, 1995: 68-69).

Rumi's adherence to the Ash'ari school, which emerged as a response to the excesses of the Mu'tazilites in interpreting the Quranic verses and aims to remain as faithful as possible to their apparent meanings, results in two key outcomes: first, Rumi exhibits less enthusiasm for interpretation compared to mystics like Ibn Arabi; second, when he does engage in interpretation, he does not cross the red lines established by Ash'ari beliefs, ensuring that no controversial interpretations akin to those of Ibn Arabi appear in the *Masnavi*.

Conclusion

1. The most notable difference between Ibn Arabi and Rumi in their interpretations of Quranic verses is that Ibn Arabi employs etymological analysis, while Rumi interprets verses using rhetorical concepts such as metaphor and metonymy. This metaphorical or allusive interpretation is much more moderate than Ibn Arabi's etymological method, as it does not preclude attention to the apparent meanings of words. This characteristic positions Rumi as a representative of moderate mysticism and distinguishes his interpretative basis from that of Ibn Arabi and his followers.

2. Ibn Arabi interprets verses at will, sometimes by fabricating incorrect etymologies, at other times by stepping outside the semantic domain of words, and occasionally by disregarding their conventional meanings in religious law. In contrast, Rumi's intuitive interpretations, which follow in the tradition of more orthodox Sufi figures like Qushayri, do not disrupt linguistic norms.

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

مقایسه اسلوب غالب تأویل آیات قرآن در فصوص الحکم ابن عربی ومثنوی مولوی

سید محمد دشتی[۱] | سمیه سهرابی[۲]

۱. نویسنده مسئول، استادیار، زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سلمان فارسی کازرون، کازرون، ایران. رایانامه: seyyedmohammaddashti@gmail.com
۲. دانشجوی دکتری، زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سلمان فارسی کازرون، کازرون، ایران. رایانامه: sohrabisomayyeh@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۱۳
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۵/۲۵
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴/۶/۲۸
تاریخ انتشار : ۱۴۰۴/۷/۵

واژه‌های کلیدی:
قرآن کریم،
تأویل،
ابن عربی،
فصوص الحکم،
مولوی،
مثنوی

چکیده

تأویل یکی از ستون های اصلی اندیشه در فرهنگ اسلامی است که در آثار اندیشمندان مسلمان از فلاسفه تا متکلمان و عرفا حضور آشکار دارد. تمرکز بر باطن و گرایش به‌تأویل از مهم‌ترین ویژگی‌های عرفان اسلامی است و بخش قابل توجهی از میراث بازمانده از آن را به‌خود اختصاص داده‌است. دراین پژوهش توصیفی تحلیلی، به‌مقایسه روش‌های شاخصِ تأویل آیات قرآن کریم در دو کتاب فصوص الحکم ابن عربی و مثنوی مولوی پرداخته‌ایم. بدین منظور، نخست مقصود از تأویل و روش تأویل را مشخص کرده‌ایم. سپس با مقایسه رویکردهای تأویلی دو عارف بزرگ معلوم داشته‌ایم که اسلوب غالب تأویل نزد ابن عربی ریشه‌شناختی است بدین معنی که تأویل‌های او با ریشه‌شناسی‌های اغلب نامستند، صورت پذیرفته؛ و از آنِ مولوی، بلاغی است و با استفاده از امکانات علم بلاغت، مخصوصاً استعاره و کنایه تحقق یافته است. در ادامه از علت ناگزیر بودن ابن عربی از اتّخاذ رویکرد ریشه‌شناختی و دست‌اندازی به بنیانهای زبانی (مخصوصاً در مشهورترین تأویلات او که در آیات مربوط به قوم نوح و هود و بت پرستان نمود یافته است) سخن گفته‌ایم و بنیان‌های عرفانی تمایلات پلورالیستی او را تبیین کرده‌ایم. سپس دلیل بی‌نیازی مولوی از انتخاب روش‌های ساختارشکنانه را نیز که در وفاداری وی به‌اصول مکتب اشعری نهفته‌است معلوم داشته‌ایم.

استناد: دشتی، سید محمد ؛ و سهرابی، سمیه. (۱۴۰۴). مقایسه اسلوب غالب تأویل آیات قرآن در فصوص الحکم ابن عربی ومثنوی مولوی. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۹ (۲)، ۲۰۱-۱۷۳
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50140.1239

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. دشتی، سید محمد ؛ وسهرابی، سمیه

مقدمه

رویکردهای تأویلی به قرآن کریم، در میان گروههای مختلف اندیشمندان مسلمان از جمله: فلاسفه، متکلمان، اهل حدیث، اصولیین و... وجود دارد و هریک به‌شیوه‌ای به فضای تأویل متن وارد شده‌اند. «تفسیر صوفیان از قرآن اغلب متضمن تأویل است. این نوع تفسیر نیز بردو نوع است: ۱- تفسیراشاری که دربردارنده نوعی معانی رمزی و پنهانی است که سازگار کردن آن‌ها با معنای ظاهری متن، چندان دشوار نیست» (ذهبی، بی تا، ج۲،ص. ۳۵۲) و مولوی، را می‌توان از نمایندگان این شیوه دانست. «۲- تفسیر صوفیانه نظری، که مبتنی بر مقدمات نظری و شبه فلسفی است که اوّلاً در ذهن صوفی پدید می‌آید و آنگاه با قرآن تطبیق داده می‌شود».(همان) مشخصه اصلی این نوع تفسیر آن است که اعتنایی به سازگاری معنای تأویلی با معنای ظاهری آیه ندارد و چون این افکار، غالباً جنجالی و مورد اعتراض فقها ومتشرعان است ازهر روشی برای مشروعیت بخشیدن به‌تأویل خود بهره می‌برد، بی‌آنکه مرزی برای این کار بشناسد. بزرگترین نماینده این نوع تفسیر درجهان اسلام، محی‌الدین ابن عربی است.

در این پژوهش، روش‌های شاخص تأویل آیات قرآن نزد ابن عربی و مولوی در دو کتاب عمده آنان، فصوص الحکم و مثنوی بررسی شده‌است. انتخاب فصوص از میان انبوه کتابها و رساله‌های ابن عربی به دو دلیل بوده است: اول آنکه فصوص زبده حکمت ابن عربی است و دوم آنکه اسلوب منحصربه فرد تأویل ابن عربی را در آن کتاب به نحو بارزتر و جذابتری می‌توان مشاهده نمود. مثنوی هم به‌دلیل جنبه تعلیمی و بحثی آن که به‌تفسیر صوفیانه آیات قرآن در این اثر مجال ظهور بخشیده، از میان آثار مولوی انتخاب شده‌است.

تأویل، چون امری است که در زبان روی می‌دهد علاوه بر توجیه معرفتی، نیازمند توجیه زبانی است. بدین معنی که تأویلگر برای حفظ رابطه خود با متن، که به‌خاطر عدول وی از ظاهر کلام به‌خطر افتاده، ناچار است برای محتوای تأویل خود توجیهی زبانی داشته باشد. بدیهی است که هر قدر موفقیت او و شارحانش در این کار کمتر باشد تأویل وی افراطی‌تر شمرده می‌شود.

کار ما دراین مقاله، در درجه اول، بررسی پر بسامدترین توجیهات زبانیِ تأویل نزد ابن عربی و مولوی است که به‌عبارت دیگر، آنها را روش‌های تأویل می‌خوانیم و پس از آن، به‌دلیل معرفتی اتخاذ این دو شیوه تأویل پرداخته‌ایم. بنابراین، در این مقاله ابتدا به‌فرایند لفظی تأویل و سپس دلیل آن،

نظر داشته‌ایم. شایان ذکر است که پرداختن به دلیل معرفتی، به معنی داوری درباره محتوای تأویل‌ها نیست.

مقصود از روش یا اسلوب تأویل، به‌بیان ساده، چگونگیِ رخداد تأویل در زبان است. به‌عبارت دیگر، بررسی روش تأویل، کاوش در جنبه‌های زبانی فرایند تأویل است. مثلاً وقتی می‌گوییم ابن عربی در تأویلات خود در کتاب فصوص الحکم از ریشه‌شناسی کلمات استفاده کرده است به‌جنبه زبانی کار وی نظر داریم. چنین است وقتی که درباره استفاده مولوی از بلاغت در کار تأویل سخن می‌گوییم.

نکته‌ای که قبل از شروع بحث باید متذکر شد آن است که شمار تأویلات واقعی در مثنوی اندک است و از آن میان نیز مطابق برآورد ما فقط یک یا دو آیه بین مثنوی و فصوص مشترک است. به عبارت دیگر در اندیشه‌های هر کدام از این دو عارف بزرگ به خاطر تفاوت مشربی که دارند آیات خاصی مورد نظر بوده که با آن دیگری متفاوت است. در اغلب موارد، مولوی در واقع تفسیر آیه را به‌مشرب اهل سنت با رنگ و لعاب ادبی و عرفانی عرضه داشته‌است که تأویل شمردن آنها اشتباه است. با خواندن دقیق مثنوی در می یابیم که مولوی در اکثر موارد از تفسیر آیه فراتر نمی رود و نهایتاً به‌شیوه وعاظ و منبریان تفسیر را برای نزدیک کردن به اذهان مخاطبان با تمثیل‌ها و مطالب اخلاقی یا عرفانی می‌آمیزد؛ واقعیتی گسترده در تمام دفترهای مثنوی که با مختصر تطبیقی با تفاسیر به راحتی قابل اثبات است. به‌عنوان نمونه از میان شواهد بسیار:

مولوی در تفسیر آیهٔ ۱۰۶ سورهٔ بقره از تمثیل شب و روز بهره می جوید تا مفهوم نسخ را که در این آیه آمده روشن سازد. بدیهی ست که تأویل دانستن آن خطاست:

رمز نَنْسَخ آیَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نأت خیراً در عقب می دان مها
شب کند منسوخ شغل روز را بین جمادی خرد افروز را
بازشب منسوخ شد ازنور روز تا جمادی سوخت زان آتش فروز

(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۸۷)

در دفتر سوم، دراشاره به آیهٔ سورهٔ العصر، از صبربه کیمیا تعبیر می کند تا دلیل اهمیتش در آیهٔ کریمه، بهتردانسته شود. پیداست که این تشبیه نیز روشنگری درباره تفسیر ظاهر آیه است و تأویل به شمار نمی‌رود. (همان: ۴۰۷) در دفتر پنجم، نیز آیهٔ ۵۱ سورهٔ قلم (وَ أِنٍ یَکَادُ اَلَّذِینَ کَفَرُوا لَیُزْلِقُونَکَ بأبصارِهم) را هم آوا با سایر مفسّران (مثلاً زمخشری، ۱۴۱۳ق،ص. ۵۹۷؛ بیضاوی، بی تا،ص.۲۳۸) به چشم زخم تفسیر می کند و حکایتی برای آن می آورد. (مولوی، ۱۳۷۴ ،ص.۶۹۳)

تمرکز ما بر دو اسلوب ریشه‌شناختی درباره ابن عربی و بلاغی در باب مولوی، به دلیل شاخص بودن آنها در فصوص و مثنوی است که پژوهش را نتیجه بخش‌تر می‌کند و در عین حال، وجود شیوه‌های کم اهمیت‌ترِ تأویل نزد این دو را نیز نفی نمی‌نماید.

در اینجا توضیحی درباره چارچوب نظری بحث و مقصود ما از ظاهر آیه بایسته می‌نماید. استنباط از یک آیه هر قدر از نظر موازین علوم زبانی یعنی صرف و نحو و بلاغت پذیرفتنی‌تر باشد به‌ظاهر آیه نزدیک‌تر است. نیازی به‌گفتن نیست که به دلیل وجود همین موازین است که فهم مشترک و گفتمان تفسیری شکل می‌گیرد و فرقه‌های مختلف به‌تفاسیر یکدیگر استناد می‌کنند. البته پذیرفتنی است که گاه استدلال‌های صرفی و نحوی و بلاغی خود محل اختلاف قرار می‌گیرد همچنان که نحوه استفاده معتزله از بلاغت را اهل سنت نمی‌پذیرند و آن را تفسیر به رأی مذموم می‌شمارند ولی به هر حال اگر بخواهیم صرفاً در حیطه زبان به دنبال ملاکی برای تشخیص تفسیر از تأویل باشیم بی‌تردید تنها راه، سنجش میزان دوری یا نزدیکی به‌موازین ذکر شده در دانش‌های زبانی خواهد بود.

با در نظر داشتن این ملاک است که در بخش ابن عربی و تأویل، با طرح نمونه‌های بسیار از کتاب فصوص، بخصوص فص نوحی، نشان داده‌ایم که روش ابن عربی در تأویل آیات قرآن کریم، ریشه-شناسی نامستند (بی اساس) است که به نوعی عدول از قواعد زبانی و صرفی است. مولوی هم که بیشتر، از امکانات دو مفهوم استعاره و کنایه در کار خود استفاده می‌کند چون هم در مصادیق استعاره و کنایه و هم در جامع‌های استعارات و انتقال از لازم به ملزوم در کنایات، کارش کاملاً جنبه ذوقی و سلیقگی دارد بدین معنا که باورهای عرفانی اوست که در این مورد نقش اصلی را ایفا می‌کند و به‌دستاویز علم بلاغت، دیدگاه‌های عرفانی خود را از قرآن استخراج می‌کند کارش در حیطه تأویل قرار می‌گیرد.

بنابراین می‌توان گفت که در این نوشتار در پی اثبات دو مدعا بوده‌ایم: ۱-تأویل‌های فصوص اغلب برپایه ریشه‌شناسی کلمات است و در مقابل، تأویلات مثنوی بیشتر پایه بلاغی دارند. ۲- تأویل ریشه‌شناختی با افکار جنجالی و به‌تعبیری ساختارشکنانه ابن عربی سازگار و به‌گونه‌ای برای وی گریزناپذیر است و تأویل بلاغی نیز درخور آرای عرفانی معتدل مولوی و در ادامه سنت تفسیری کسانی همچون قشیری است.

۱-۱-پیشینه پژوهش

تا کنون پژوهشی درباره مقایسه اسلوب تأویل نزد ابن عربی و مولوی انجام نگرفته است. اصولاً نوشته‌های پیشین فقط به‌محتوای تأویل‌ها توجه داشته‌اند و تبیین روش انجام تأویل مدّنظر آنان نبوده است. زرین کوب در کتاب «سرّنی» که به شرح ونقد مثنوی اختصاص دارد، تنها به کشفی و ذوقی بودن تأویل نزد صوفیه اشاره کرده است. (زرین‌کوب،۱۳۶۸ ،ص.۳۴۸) جهانگیری در کتاب «محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی» به‌صورت سربسته، تنها به این موضوع اشاره کرده که ابن‌عربی «گاهی برای لغات و کلمات، مبادی اشتقاقی بسیار بعید قائل می‌شود». (جهانگیری، ۱۳۷۵ :۱۷۴) محمدعلی موحد، در مقدّمه‌ای که بر ترجمه مشترک فصوص (به همراه صمد موحد) نوشته‌است بصورت کلی به موضوع تأویل نزد ابن عربی پرداخته‌است و ازشیوه ابن عربی درکاوش ریشه‌ها به‌اجمال سخن گفته‌است. دقت نظر ایشان ستودنی است اما نکاتی که با مقایسه روش‌های تأویل ابن عربی و مولوی روشن می‌شود طبیعتاً در کارایشان مورد نظر نبوده‌است. (موحد،۱۳۸۶ ، ص۵۴)

سلیمان آتش نیز در کتاب «مکتب تفسیراشاری» به بررسی مسائل و مباحث عمده تفسیراشاری پرداخته و به تحلیل محتوای تأویل‌ها بسنده کرده است. (آتش،۱۳۸۱ ،صص.۱۸۲-۱۸۷)

ازمیان مقالاتی که درباره تأویلات ابن عربی نوشته شده این مقالات، قابل اشاره‌اند: مقاله علی اشرف امامی با عنوان «تأویل از دیدگاه ابن عربی» که به بررسی و مقایسه تأویل از دیدگاه ابن عربی با هرمنوتیک جدیداختصاص دارد. (اشرف امامی، ۱۳۸۱، صص.۱۲۹-۱۵۷)

در مقاله حسن ابراهیمی با عنوان «بررسی تأویلات ابن عربی درباره آیات خلود و جاودانگی عذاب در قرآن» آیات وعید به خلود در دوزخ، در شش گروه دسته‌بندی و تأویلات ابن عربی در ذیل هرگروه تحلیل شده است. (ابراهیمی، ۱۳۸۸،صص. ۵-۲۶)

مقاله حامد ناجی با عنوان «بررسی و تحلیل تأویلات نوحی ازمنظرابن عربی» به تبویب تأویلات ابن عربی در آیات نوحی و وجوه ضعف کلامی و تأویلی آن می‌پردازد. (ناجی، ۱۳۹۳،صص. ۱۲۹-۱۴۴)

ازمیان مقالاتی که درباره تأویل درمثنوی نوشته شده می‌توان به مقاله رضا روحانی با عنوان «تأویل و انواع آن درمثنوی معنوی» اشاره کرد که تنها به طبقه‌بندی تأویلات ممدوح ومذموم ازدیدگاه مولوی پرداخته و از روش تأویل نزد مولوی چیزی نگفته است. (روحانی، ۱۳۸۴ ،ص.۹۳)

با مرور پژوهش‌های پیشین، دو وجه تمایز این تحقیق نسبت به‌آنها دانسته می‌شود: نخست، برجسته کردن مقوله اسلوب تأویل نزد ابن عربی و مولوی و بررسی آن ضمن مقایسه این دو با هم. دوم، توضیح دلیل معرفتی تفاوت روش‌های این دو؛ که هیچ‌یک در تحقیقات پیشین، مسبوق به سابقه نیست.

۲- معنای لغوی و اصطلاحی تفسیر و تأویل

«تفسیر از ریشه «فَسَرَ» به‌معنی بیان و کشف و آشکار ساختن است. گفته‌اند این معنا از «تَفسِره» به معنای ادرار بیمار که از آن به بیماری دلالت می‌شود، اخذ شده است». (ابن منظور، ذیل فسر) معنی اصطلاحی تفسیر، «دانشی است که به واسطه آن، کتاب خدا (قرآن) فهم شده، معانی آیات بیان و احکام آن استخراج می‌شود. تفسیر از علومی نظیر لغت، صرف، نحو، بیان، اصول، قرائت، شناخت اسباب نزول و ناسخ و منسوخ کمک می‌گیرد». (سیوطی، ۱۳۶۳، ج۲،ص. ۵۲۲)

واژه تأویل از ریشه «أول» است. ابن فارس در مقاییس‌اللغه می‌گوید: «اول»، دارای دو اصل است: نخست ابتدای امر، که واژه «اول»، به معنای ابتدا از این اصل است؛ دوم انتهای امر. تأویل کلام به معنای عاقبت و سرانجام کلام، ازاین باب است و آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يأتي تَأويلُهُ» (اعراف، ۵۲-۵۳) درهمین معنا استعمال شده است، یعنی سرانجام کتاب خدا را هنگامی که برانگیخته می‌شوند، درمی‌یابند (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴،ج۱۵۸/۱و۱۶۲) «ابن جوزی و ابن اثیر تأویل را انتقال دادن کلام از جایگاه اصلی خویش، به جایگاهی دیگر دانسته‌اند که اثبات آن، نیازمند دلیل است و اگر آن دلیل نباشد، ظاهر لفظ رها نمی‌شود» (زبیدی، ۱۴۱۴، ج۱۴/۳۲؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴، ج۱،ص. ۸۰) طریحی می‌گوید: «اَلتَّأْوِيلُ اِرْجَاعُ اَلْكَلاَمِ وَ صَرفُهُ عَنْ مَعْنَاهُ اَلظَّاهرِيِّ اِلى مَعْنِى أَخْفَى مِنْهُ» (طریحی، ۱۳۶۲، ج۵،ص. ۳۱۲) آنچه در همه این تعاریف با وجود اختلاف تعابیر آنها واضح است اختصاص تفسیر به ظاهر کلام، و تأویل به غیر ظاهر است. امری که در منابع ذیل نیز مورد تأکید قرار گرفته است: ابوطالب تغلبی، تأویل را ناظر به باطن، و تفسیر را ناظر به ظاهر دانسته است. (رک: ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ۱/۴۵؛ سیوطی، ۱۳۸۷: ۴/۱۹۳) از نظر ابن حزم، تأویل عبارت است از حمل لفظ از مدلول ظاهر به معنایی که لفظ احتمال آن را دارد. (رک: ابن حزم، ۱۴۰۴ق، ۱/۴۳) حاصل تعریف ابوالمعالی جوینی نیز صرف لفظ از معنای راجح به معنای مرجوحی است که به قرینه مستند باشد.

(رک: جوینی، ۱۴۱۸ق،ص. ۳۳۶) تعریف‌های ابن حزم و جوینی، ناظر به دیدگاهی محافظه‌کارانه درباره تأویل است که بیشتر به تفسیر پهلو می‌زند.

سرانجام می‌توان به‌هم‌عقیده بودن زرکشی، غزالی و فخر رازی با مراجع پیش‌گفته اشاره کرد. (رک: زرکشی، ۱۳۹۱ق،ص. ۴۳۷؛ غزالی، ۱۴۱۳ق: ۱/۱۹۶؛ فخر رازی، ۱۴۰۰ق،ص. ۲۳۲)

ملاحظه گردید که مهم‌ترین معنای اصطلاحی تأویل، انتقال از معنای ظاهر به معنای غیرظاهر است. این تعریف، آن قدر در زبان متکلمان، اصولیین و مفسران شایع است که هنگام شنیدن لفظ تأویل ابتدا همین معنا به ذهن متبادر می‌شود.

علّامه طباطبایی درباره ویژگی اصلی تأویل یعنی خلاف ظاهر بودن آن می‌گوید: «در صدر اسلام درمیان اکثریت تسنّن معروف بود که قرآن کریم رادر جایی که دلیل باشد می‌توان از ظاهرش صرف کرده به معنی خلاف ظاهر حمل کرد که معمولاً معنی خلاف ظاهر «تأویل» نامیده می‌شود.» (طباطبائی، ۱۳۶۰،صص. ۵۰-۵۱).

بنابراین می‌توان گفت که مقصود از تأویل فرا بردن یک دالّ از معنایی ظاهری به معنایی دور از ظاهر است که تأویل‌گر مدعی است مهم‌تر از معنای ظاهر، و بیش از معنای ظاهر، مقصود گوینده بوده است. پس، در این واقعیت که تأویل به معنای انتقال از معنای ظاهری به‌معنای دور از ظاهر کلام است و باید توجیهی زبانی داشته‌باشد تا رابطه تأویل با متن بکلی گسسته نشود تردید نمی‌توان کرد.

۳. نگاهی به پیشینه تاریخی تأویل

تأویل، تاریخی به درازای تاریخ ادیان دارد. متن مقدس نزد یهود، معنایی باطنی داشت. در فضای ادیان ابراهیمی شاید بتوان فیلون را جزو نخستین متکلمان تأویل‌گرا دانست. «فیلون، به دو معنای لفظی (یا ظاهری) و باطنی برای متون مقدّس قایل بود و ادّعا می‌کرد که به شیوه تمثیل وتأویل می‌توان به این معنای باطنی دست یافت. به اعتقاد او (که پژواک آن را در سخنان شیخ اشراق و عارفان مسلمان می‌توان دریافت) این معانی بربسیاری مردمان پوشیده‌اند وتنها برکسانی که قادر به تأمل درباره حقایق بَحت وبسیط و غیرجسمانی‌اند چهره می‌گشایند». (گندمی نصرآبادی،۱۳۹۲،ص. ۱۸۴) فیلون ازطریق ریشه‌شناسی لغات دست به تأویل زده‌است. وی از ریشه‌شناسی نام‌های عبری، به درست یا به غلط استفاده گسترده‌ای کرده تا مبنایی برای تفاسیر تمثیلی خود بیابد. (گندمی

نصرآبادی،۱۳۹۲،ص ۱۸۱) بنابراین سابقه روش تأویل ریشه‌شناختی ابن عربی را احتمالاً باید نزد فیلون جستجو کرد.

تأویل در تاریخ اسلام، پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) و با تلاش برای فهم آیات متشابه آغاز شد و گروههایی شکل گرفتند که به‌تأویل این آیات اهتمام داشتند. برخی فرقه‌ها برای اثبات عقاید خود از تأویل بیشتر سود جسته‌اند، مثلاً جهمیّه (برای فراراز تجسیم)، معتزله (برای تفسیر عقلی از شریعت و فرار از قول به رؤیت وجبر)، باطنیه و اخوان الصفا (برای تألیف بین عقل وشرع) آیات و احادیث را تأویل کرده‌اند. (زرین کوب،۱۳۷۳ ،ص.۱۲۱) آنان اگردر ظاهر آیات و احادیث، چیزی مؤید عقیده خود نمی‌یافتند تلاش می‌کردند آیه یا حدیث را به نحوی تأویل کنند که با عقیده‌شان سازگار باشد. واقعیتی که یادآور سخن پیتر وِرِفلس درباره انجیل است: «همه کس عقیده خود را دراین کتاب مقدّس می‌جویدو باز همه کس آنچه می‌خواهد دراین کتاب می‌یابد.» (آتش،۱۳۸۱،ص.۱۱)

۴. ابن عربی و تأویل

«ابن عربی براین باور است که حق تعالی با اسما و صفاتش در کلام خود تجلی کرده است». (محمود الغراب، ۱۹۸۹،ص. ۸) «از اسماء او «الظاهر» و «الباطن» است و به همین سبب قرآن نیز ظاهر و باطن دارد. از نظرابن عربی، هر معنایی را نمی‌توان باطن یا تأویل قرآن دانست. نظام زبانی حاکم برعبارت- که شامل دلالتهای واژگان و قواعد دستوری است- باید متناسب با تأویل باشد». (محمود الغراب، ۱۹۸۹،ص. ۱۵۳) ادعای ابن عربی در مقام نظر چنین است اما باید دید آیا او عملاً نیز در تأویل‌های خود بدان پایبند مانده است یا نه.

«این تأویلگر پرآوازه، درعین حال نکوهنده بزرگ تأویل نیز هست. وی همزبان با سایر اهل سنّت برمعتزله که آیات تشبیه را با استفاده از نظریه حقیقت و مجاز تأویل می‌کنند می‌تازد و معتقد است ظاهر این آیات را بدون هیچ تأویلی باید پذیرفت». (موحد، ۱۳۸۶ ،ص.۱۰۲) وضع ابن عربی البته جای تعجب ندارد؛ زیرا «صوفیه و معتزله نمایندگان دو قطب مختلف فرهنگ اسلامی، قطب ذوقی و قطب عقلی، به شمار می‌روند» (ابوزید،۲۰۰۳ :۵) و آیات تشبیه نیز آوردگاه آنان است.

۴-۱. روش تأویل نزد ابن عربی

هر چقدر تأویلگری در کار تأویل بی‌باکتر باشد بیشتر به‌کاوش در مناسبات بنیادی زبان و تغییر آن‌ها به سود خود (که همان دور شدن از ظاهر کلام است) ناگزیر خواهد بود. ابن عربی نیز که از قول شیخ ابومدین مغربی نقل می‌کند که مرید هنگامی به حقیقت ارادت محقَّق می‌شود که هرچه را بخواهد در قرآن بیابد (ابن عربی، ۱۳۲۹ ق،ص.۱۱۹) و بر سرآن است که برعکس صوفیان دیگر، آیه را تابع کشف وشهود خود کند (موحد،۱۳۸۶ ،ص.۹۴) به ریشه‌شناسی روی می‌آورد و مشهورترین تأویلات خود را به وسیله آن پی‌ریزی می‌کند.

درادامه نمونه‌هایی از تأویلات ریشه‌شناختی در فصوص الحکم را تحلیل و بررسی خواهیم کرد. بدین منظور تأویلات فص نوحی را به دلیل اهمیت و شهرتشان به‌صورت کامل بررسی و با توضیحات لازم همراه کرده‌ایم. سپس تأویلاتی را که به‌صورت تصادفی و بدون جستجوی نوع خاصی از تأویل، از مواضع دیگر فصوص انتخاب شده تحلیل کرده‌ایم.

۴-۱-۱. تأویل آیات سوره نوح

اساس فص نوحی برتنزیه و تشبیه و لزوم جمع بین آنها نزد اصحاب معرفت استوار است و در میانه‌های آن، دعوی غریب ایمان قوم نوح مطرح می‌شود. ابن عربی، «تنزیه» را نزد اهل حقایق، عین تحدید و تقیید حق تعالی می‌داند و تنزیه‌کننده را جاهل یا بی‌ادب می‌پندارد. (ابن عربی،۱۳۷۰،ص. ۶۸) ازآنجا به بیان نظریه تأویلی صوفیه یعنی زوج (ظاهر/ باطن) مشغول می‌شود و زبان شرایع الهی را درباره حق تعالی، در مورد عامّه مردمان برمفهوم اول لفظ و با خواص بر هر مفهومی که از وجوه الفاظ آن زبان حاصل شود مبتنی می‌داند. (ابن عربی،۱۳۷۰،ص. ۶۸) و حق را «ظاهر» در هر مفهوم و «باطن» از هر فهم می‌شمارد. (ابن عربی،۱۳۷۰،ص. ۶۸)

۴-۱-۱-۱. تأویل «غفران»

شیخ اندلس با اشاره به آیه شریفه «وَ إِنِّی کُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا اصَابِعَهُمْ فِی آذَانِهِمْ وَ استَغشَوا ثِیابَهُمْ وَ أَصَرُّوا واسْتَکْبَرُوا اسْتِکبَاراً» [نوح/۷] به تحلیل ریشه‌شناختی فعل «لِتَغْفِرَ لَهُم» می‌پردازد و آن را در برابر «لیکشِفَ لهم» قرار می‌دهد و می‌گوید: «ثُمَّ قَالَ عَنْ نَفْسِهِ إِنَّهُ دعاهُم لیَغفِرلَهُم، لا لِیکشِفَ لَهُم». (ابن عربی، ۱۳۷۰ ،ص.۷۱) یعنی نوح از خود خبرداد که آنها را دعوت کرده تا [حقیقت امر را] برایشان بپوشاند نه این‌که بر آنان آشکار سازد.

چنانکه قیصری اشاره می‌کند، «شیخ «مَغفِرهٔ» را به معنای «سِتر» و «اِخفا» گرفته است». (قیصری، ۱۳۷۵ ،ص.۵۱۸) اهل لغت گفته‌اند که «غَفَرَ» در برخی مشتقات خود به معنای سِتر است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۷ ق،ص.۶۰۹)؛ (زمخشری، بی‌تا،ص. ۳۲۶). شگرد تأویلی ابن عربی آن است که درهمین معنای لغوی متوقف می‌ماند و به معنای مغفرهٔ در قرآن کریم که «پوشاندن گناهان» است منتقل نمی‌شود. بنابراین تأویل او هر چند با ریشه کلمه سازگار است ولی با معنای اصطلاحی مغفره در قرآن که باید ملاک باشد مطابقت ندارد.

۴-۱-۱-۲. تأویل «اموال»

به دنبال آن، اموال را در ادامه آیه: (وَیُمدِدکُم بِأموالٍ) به «بِمَا یَمِیلُ بِکُمْ اِلَیه» (همان) یعنی «آنچه شما را با آن به خود مایل سازد» تأویل می‌کند؛ یعنی «اموال» را که از ریشه «م و ل» است به دلخواه خود و بی‌هیچ قاعده صرفی از ریشه «م ی ل» می‌گیرد. سخن قیصری هم که می‌گوید: «مال را مال نامیده‌اند چون دلها بدان میل می‌کند» (قیصری، ۱۳۷۵ ،ص.۵۱۹) صرفاً جنبه ذوقی و خیالی دارد.

۴-۱-۱-۳. تأویل «مُخبتین»

ابن عربی، در ادامه مجالی برای مطرح کردن یکی از چالش انگیزترین نظریات خود می‌یابد: تجلّی خدا در صورت بُتها. ابن عربی، دعوت کردن کسی به سوی خدا را مکری در حق او می‌داند؛ زیرا شخصِ دعوت شده « مَاعَدمَ مِنَ اَلْبِدایَهٔ فَیُدعَی اِلَی الغایَهٔ» (ابن عربی،۱۳۷۰ ،ص.۷۲) یعنی مدعوّ (اینجا: قوم نوح) از ابتدا خدا را معدوم نینگاشته است که لازم باشد نهایتاً به سوی او خوانده شود. اینجا ابن عربی جمله معروف خود را درباره بت‌پرستی انشا می‌کند: «فما عُبِدَ غیرُاللهِ فی کلِّ معبودٍ». (ابن عربی،۱۳۷۰ ،ص.۷۲) در هر معبودی فقط خداست که پرستیده شده است. در ادامه، بین بت-پرستان، قائل به تفصیل می‌شود و آنها را به دو گروه «اَدنی» که در معبودشان الوهیت تخیل می‌کنند؛ و «اَعلی» که معبود خود را صرفاً تجلی‌گاه حق می‌دانند تقسیم می‌کند (ابن عربی،۱۳۷۰ ،ص.۷۲) و «مُخبِتین» را در آیه «و بَشِّرِ المُخبتینَ» [حج/۳۴] به « اَلَّذِینَ خَبَتْ نَارُ طَبِیعَتِهِمْ» [حج/۳۴] یعنی: کسانی که آتش طبیعتشان خاموش گشته، تأویل می‌نماید؛ بدین معنی که چنین کسانی که از گروه اعلای بت‌پرستان‌اند قائل به اله می‌شوند نه به طبیعت (ابن عربی،۱۳۷۰ ،ص.۷۲) . ابن عربی، «مُخبِتین» را که از ریشه «خَ بَ تَ» و به معنی «متواضعان» است. (راغب، ۱۴۲۷ق ،ص .۲۷۲) به

دلخواه خود و بی‌هیچ پشتوانه صرفی از ریشه «خَ بَ وَ» می‌انگارد و شگفتا که قیصری، شارح بزرگ فصوص نیز به‌راحتی از کنار این سهل‌انگاری می‌گذرد و در واقع تغافل می‌کند. (قیصری، ۱۳۷۵،ص. ۵۲۵)

۴-۱-۱-۴. تأویل «ضلال»

اکنون به آیه ۲۴ سوره نوح می‌رسیم: «وَقَد أضَلُّوا کَثیراً وَ لاتَزِدِ الظالمین الاّ ضَلالاً». ابن عربی نخست «ضلال» را به معنای «حیرت» می‌گیرد: «وقَد اضَلُّوا کَثیراً اَی حَیَّرُوهُم فی تعدادِ الواحدِ بالوجوهِ و النِّسَبِ» (ابن عربی،۱۳۷۰ ،ص.۷۲) که قیصری در شرح آن می‌نویسد: «یعنی قوم نوح، بسیاری از جهانیان را در شمارش واحد حقیقی به حسب وجوه و نسبتهایی که دارد به حیرت افکندند.» (قیصری، ۱۳۷۵ ،ص.۵۲۶) ناگفته پیداست که ضلالت در قوامیس عربی و عرف قرآن به‌این معنی نیامده‌است.

۴-۱-۱-۵. تأویل «خَطیئات»

ابن عربی چون اصرار دارد قوم نوح را در شمار اولیا و کاملان قرار دهد در آیه «مِمَّا خَطیئَاتِهِمْ أُغرِقُوا فَأُدخِلُوا نَاراً فَلَمْ یَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللهِ اَنْصَارَا» [نوح/۲۵] نیز «مِما خَطیئاتِهِم» را عبارت از گامهایی می‌داند که قوم نوح را برده است (خَطَت بِهِم) تا در دریاهای علم به الله، یعنی حیرت، غرقه شوند. (ابن عربی، ۱۳۷۰،ص. ۷۳) این مدعا ازیک تأویل ِریشه شناختی نادرست برآمده است که «خَطیئَت» را نه از ریشهٔ «خَ طَ ءَ» که از ریشه «خَ طَ وَ» می‌پندارد. توجیهی هم که قیصری برای مأخوذ دانستن خطیئت از «خَطَوَ» می‌آورد خیال پردازی صرف است. (قیصری، ۱۳۷۵ ،ص.۵۲۹)

۴-۱-۱-۶. تأویل «فاجِر» و «کَفّار»

ابن عربی، سپس به سراغ دو آیه ۲۶ و۲۷ سوره نوح: «وَ قَالَ نُوحٌ رَبِّ لَاتَذَرْ عَلَیَ الاَرْضِ مِنَ الْکافِرِینَ دَیّاراً اِنَّکَ أنْ تَذَرهُم یُضِلُّوا عِبادَکَ وَلا یَلِدوا الا فاجِراً کَفّاراً» می‌آید و فاجر و کفار را نیز هماهنگ با تأویلات پیشین، به‌ترتیب به «مُظهرا ما سُتِرَ» و «سَاتِراً مَاظَهَرَ بَعْدَ ظُهُورِهِ» تأویل می‌کند (ابن عربی، ۱۳۷۰،ص.۷۴). یعنی: قوم نوح جز «فاجر» به معنای کسی که اسرار الهی را آشکار می‌کند یا «کَفّار»یعنی پوشاننده اسرار نتیجه نمی‌بخشند و اینگونه بیننده را به حیرت می‌افکنند. (قیصری، ۱۳۷۵ ،ص. ۵۳۶)

از تأویل ضلال به‌حیرت قبلاً بحث کرده‌ایم.

اساس تأویل «فاجر» چیزی نیست جز در آمیختن معنای «فجر» یعنی «روشنی پگاه» با «فجور» که در آیه کریمه مُراد است. (ر.ک: بیضاوی، بی تا: ۱۰۶۱) درتأویل «کَفّار» هم ابن عربی از همان ترفند پیشین سود جسته است. «کَفَرَ» در لغت به معنای «سَتَرَ» است. (راغب اصفهانی،۱۴۲۷ق،ص.۷۱۴) ابن عربی در همین معنا متوقف می‌ماند و از معنای اصطلاحی شرعی که در آیه کریمه مورد نظراست تغافل می‌کند و این گونه، آیه را سازگار با عقاید خود تأویل می‌نماید.

۴-۱-۱-۷. تأویل «ظالِمینَ» و «تَباراً»

سرانجام به آخرین آیه سوره نوح می‌رسیم: «رَبِّ اغْفِرلی وَ لِوَالِدَیَّ وَلِمَن دَخَلَ بَیتِیَ مُؤمِناً وَ لِلْمُؤْمِنِینَ وَ الْمُؤْمِناتِ وَ لاَتَزِدِ الظَّالِمِینَ الاّ تَباراً» [نوح/۲۸] اینجا نیز «غُفران» در «اِغفرلی» به «سِتر» تأویل می‌شود یعنی نوح می‌گوید: یعنی مرا و صفات و کمالاتم را بپوشان تا قدرم ناشناخته بماند همانطور که قدر تو بنابر آیه «مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدرِهِ» [انعام/۹۱] ناشناخته مانده است .(ابن عربی، ۱۳۷۰،ص.۷۴) در تأویل «ظالِمین» که مورد بحث ماست ظالم را از ظُلمت مشتق می‌داند نه از ظلم (ابن عربی، ۱۳۷۰،ص.۷۴)؛ و منظور از آنان را اهل غیب می‌داند که در پشت حجابهای ظلمانی پنهان‌اند. قیصری در توضیح سخن ابن عربی می‌افزاید که مقصود شیخ، عارفانی مانند ملامتیه است که در حقشان گفته شده: « اوْلِیَائِی تَحْتَ قِبَابِی لاَ یَعْرِفُهُمْ غیری» (قیصری، ۱۳۷۵ ،ص.۵۳۸)

همین نوع از تأویل مبتنی بر ریشه‌شناسی در نمونه‌های دیگری که به‌صورت تصادفی از بقیه فصوص انتخاب شده‌اند نیز مشاهده می‌شود و معلوم می‌دارد اسلوب غالب تأویل در فصوص همین است.

۴-۱-۱-۸. تأویل «خَلیل»

ابن عربی خلیل را که لقب حضرت ابراهیم است (نساء، ۱۲۵) به‌تَخَلُّل (نفوذ چیزی در چیز دیگر) تأویل می‌کند: «لِتَخَلُّلِهِ وَ حَصرِهِ جَمِیعَ مااتَصَفَتْ به الذاتُ الإلهیةُ.» (ابن عربی، ۱۳۷۰،ص. ۸۰) در این تأویل واژه خلیل که از ریشه خُلَّة به‌معنی دوستی است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۷ق،ص.۲۹۰) از خِلال و تَخَلُّل پنداشته شده است.

۴-۱-۱-۹. تأویل «جنّت»

در فص اسماعیلی، جنت در آیه «وادخُلی جَنَّتی» (سوره فجر/آیه ۳۰) به‌معنای ستر گرفته شده‌است. (ابن عربی،۱۳۷۰،ص. ۹۲) جنت در سراسر قرآن کریم به معنی باغ و بهشت است. (راغب،

۱۴۲۷ق،ص.۲۰۴) ابن عربی با تمرکز بر مبدأ اشتقاق این کلمه که به‌معنای سِتر است (همان) جنت را به‌معنی ذات عارف گرفته است که خدا در آن پوشیده شده و وی باید در ذات خود وارد شود تا خدا را آنجا مشاهده کند. (خواجه محمد پارسا، ۱۳۶۶،ص.۱۹۰).

۴-۱-۱-۱۰. تأویل «ریح» و «عذاب»

درفصّ هودی، داستان قوم هود از آیه ۲۴سوره احقاف آمده است: «فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضاً مُسْتَقْبِلَ اودِيتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنا بَلْ هُوَ مَا اِسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيم». ابن عربی در تأویل این آیه «ریح» را که به‌معنی باد است از ریشه راحت (آسایش) پنداشته‌است همچنان که عذاب (شکنجه) را با عَذب (شیرین) یکی دیده‌است. (ابن عربی، ۱۳۷۰،ص. ۱۰۹) ابن عربی قوم هود را نیز مانند قوم نوح از عارفان به‌شمار می‌آورد که می‌خواسته‌اند خداوند با برداشتن حجاب جسم، آنان را به راحت و آسایش معنوی برساند. نامستند و بی‌اساس بودن این دو تأویل (مخصوصاً دومی) از نظر صرفی و لغوی آشکار است و انگیزه آن صرفاً اصرار ابن عربی بر ایمان قوم نوح و هود است که دلیلش را در بخش بعد خواهیم دانست.

۴-۲.دلیل استفاده ابن عربی از تأویلات ریشه‌شناختی

محیی‌الدین ابن عربی، در دورانی از تاریخ اسلام می‌زیست که جامعه اندلس سرشار از تجربه‌ها و اندیشه‌های فلسفی و عرفانی گوناگون بود. «جریان‌های تصوف و عرفان در فضای اجتماعی و دینی غرب اسلام از سنت‌های دینی و عرفانی ریشه‌دار و دیرپای آکنده بود. در این فضا، همچنین اندیشه-های یونانی افلاطون‌گرایی، گنوسی، رواقی‌گری، دیدگاه‌های مبتنی بر نظرات فیلون که به واسطه‌گری اندیشه‌های نو افلاطونیان مکتب اسکندریه و از طریق الهیات مسیحی به جهان اسلام وارد شده بود، نیز وجود داشتند». (حاج ابراهیمی، ۱۳۹۴،ص. ۱۲) در این شرایط ذهن ابن عربی مشحون از اندیشه-های گوناگون بود. عناصر مختلف با خاستگاه‌هایی خارج از اسلام بر اندیشه وی تأثیر گذاشتند و پیداست که صاحب این افکار در مواجهه با متن نسبت به کسانی که اندیشه‌هایی بسیط‌تر و ساده‌تر دارند بیشتر نیازمند تأویل می‌گردد.

علاوه بر آن، اگر از منظر کلامی به موضوع بنگریم دلیل تأویل‌های افراطی ابن عربی را در اختلافات وی با اشاعره خواهیم یافت که او را از نظر فکری از این جریان غالب دنیای تسنن که در رعایت ظاهر آیات موضعی محافظه کارانه داشت جدا می‌کرد و به‌تأویل‌های تند جرأت می‌بخشید. اختلافات ابن

عربی با اشاعره را در موضوعات گوناگونی چون: ذات و صفات خداوند (ر.ک: ابن عربی، ،ص. ۱۷۹) رؤیت خداوند (ر.ک: ابن عربی، ،ص. ۲۰۶) حدوث عالم (ر.ک: ابن عربی، ،ص. ۳۰۰) تجدد امثال (ر.ک: ابن عربی، ،ص. ۲۸۷) می‌توان مشاهده کرد.

اما مهم‌ترین دلیل تأویلات جنجالی ابن عربی را که در اصرار وی بر توجیه بت‌پرستی یا ایمان قوم نوح و هود نمود یافته‌است باید در تمایلات پلورالیستی و تکثرگرایانه او جستجو کرد که در بخش بعد به آن خواهیم پرداخت.

۴-۲-۱- ابن عربی و پلورالیسم

یکی از معاصران، تکثرگرایی (Pluralism) را به‌معنای «تکثر و تنوع را به‌رسمیت شناختن و به تباین فروناکاستنی و قیاس‌ناپذیری فرهنگ‌ها، دین‌ها، زبان‌ها و تجربه‌های آدمیان فتوادادن و از عالم انسانی، تصویر یک گلستان پُر عطر و رنگ را داشتن» مربوط به‌دنیای مدرن دانسته است. (سروش، ۱۳۷۸ ،ص.۱)این سخن، اگر ناظر به مبانی فلسفی تکثرگرایی در عصر جدید باشد، البته درست است، ولی «واقعیت آن است که پلورالیزم دینی، به مفهومی کاملاً نزدیک به آن‌چه در دوران جدید از آن در نظر داریم، در آرای ابن عربی یافت می‌شود و هم‌چنان که امروزه، تکثرگرایی بر پایه‌های فلسفی استوار گشته، ابن عربی آن را بر پایه نظرات عرفانی خویش که از انسجام بالایی برخوردار است، عنوان می‌کند». (دشتی، ۱۳۸۵،صص. ۲۷-۲۸)

«بنابر نظریه تکثرگرایی، حقیقتی یگانه در سنّت‌های دینی مختلف، تجربه و درک می‌شود و همه آن سنت‌ها را می‌توان به‌طور برابر، راه‌هایی عملی برای نیل به رستگاری و نجات دانست. این نظریه، برپایه‌های فلسفی استوار است. برای تبیین این پایه‌ها، باید به موضوع اصلی دین اشاره کرد که در ادیان مختلف، نام‌های گوناگون دارد و مراد از همه آن‌ها «هستی راستین» یا «وجود حقیقی» ست و معادل عربی آن «حق» است که مخصوصاً در متون عرفان اسلامی، کاربرد فراوان دارد». (الیاده، ۱۳۷۳،ص. ۳۴۲) بر اساس پدیدار شناسی، هستی راستین با هستی پدیداری متفاوت است. وقتی این نکته را با سهم و نقش ناگزیر ذهن انسان در همه‌ی آگاهی‌های اکتسابی (که کاشف آن، کانت فیلسوف آلمانی است) تلفیق کنیم، می‌توانیم به این نتیجه برسیم که وجود حقیقی، هیچ‌گاه به‌صورت مطلق و مجرد، تجربه نشده است، بلکه همواره به صورت‌های عینی جلوه‌گر شده است. (همان) ابن

عربی نیز با رهیافت‌های عرفانی ویژه‌ی خود و با تأکید بر عدم تکرار در تجلیات الهی (لا تکرارَ فی التَجَلی) به همین نتیجه رسیده و به تکثرگرایی حکم داده است.

ابن عربی معتقد است هر معبودی را که بپرستند، در واقع معبود حقیقی خداست که در آن صورت ظاهر شده است. (ابن عربی، ۱۳۷۰،ص.۷۲) «کسی که به خدا و مظاهرش عالم است می‌داند که معبود واقعی در هر صورتی که باشد همان صورت حق تعالی‌ست، خواه صورتی حسی باشد، هم چون بت‌ها، یا صورتی خیالی هم‌چون جن، یا عقلی هم‌چون فرشتگان. هم‌چنین می‌داند که تفریق و کثرت، مظاهر اسما و صفات اوست هم‌چون اعضا در صورت انسانی‌ست [که با وجود کثرت بریک شخص واحد دلالت دارند]. بنابراین، در واقع کسی جز حق پرستیده نشده است، زیرا جز او در وجود نیست». (قیصری، ۱۳۷۵،ص. ۵۲۴)

شگرف‌ترین سخن ابن عربی درباره پرستش اصنام آنجاست که می‌گوید: با نپرستیدن بت‌ها، به‌همان میزان که از پرستش آن‌ها خودداری می‌شود، از هویت الهیِ ساری در اصنام، ناشناخته خواهد ماند. فصّ نوحی: « فَانَّ لِلْحَقِّ فی کُلِّ مَعْبُودٍ وجهاً یَعرِفُه مَن عَرَفَه و یَجهَلُهُ مَن جَهِلَه» (ابن عربی، ۱۳۷۰،ص.۷۲) برای تفسیر این عبارت، نخست باید به‌یاد آورد که نظر ابن عربی درباره قوم نوح کاملاً مثبت است. (دشتی، ۱۳۸۵،ص.۳۰) وی مدعی‌ست آنان نه فقط به عذاب دچار نیامده‌اند بلکه در حق فانی گشته‌اند و این‌که از نوح می‌خواسته‌اند بر آن‌ها نفرین کند، مکری بوده است تا بدان وسیله به مقام فنا برسند. این سخن ابن عربی در راستای عقیده کلی‌تر اوست مبنی بر اینکه تمام عقاید و ادیان، حتی غیر الهی، تجلیات حق تعالی هستند (دشتی، ۱۳۸۵،ص.۳۰) از این رو وی قوم نوح و هود را در همان مسلکی که پیش از دعوت این دو پیامبر داشته‌اند بر حق می‌داند و چنانکه دیدیم می‌گوید آنها اصولاً گمراه نبوده‌اند که لازم باشد به راه راست هدایت شوند.

بنابراین ابن عربی برای توجیه این عقاید تکثرگرایانه است که به‌چنین تأویلاتی دست می‌زند. چون از ظاهر آیات به هیچ عنوان عقیده او حاصل نمی‌شود. لذا ابن عربی تمام آیات مربوط به قوم نوح را به‌گونه‌یی عجیب و بی‌سابقه تأویل می‌کند تا با این نظر سازگار شود. با آیات راجع به قوم هود و سایر بت‌پرستان نیز چنین رفتار می‌کند که در راستای همین طرز تفکر قرار می‌گیرد.

۵- مولوی وتأویل

مولوی نیز چون دیگرصوفیان، اساس نظری تأویل را بر پایهٔ زوج «ظاهر/باطن» می‌گذارد و به‌حدیث معروف «لِلْقُرْآنِ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ وَ لِبَطنه بَطنٌ إلی سَبعَةِ اَبطُنٍ» استناد می‌کند. (ر.ک: مولوی، ۱۳۷۴،ص. ۵۰۰) وی هم صدا با سایر عارفان، تأویل معتزله را که برای سازگار کردن آیات قرآن با احکام عقل صورت می‌گیرد سخت نکوهش می‌کند تا بدانجا که معتزله را به مگسی که بر روی بول خر نشسته مانند می‌کند. (ر.ک: مولوی، ۱۳۷۴،ص. ۷۹)

مولوی ادامه‌دهنده سنت تأویلی عرفان خراسان بوده و از تفسیرهای عرفانی همچون حقائق التفسیر سلمی و لطائف الاشارات قشیری تأثیر پذیرفته است. بنابر تصریح افلاکی در مناقب العارفین، مولانا با حقایق التفسیر سلمی آشنا بوده و بدون شک در تأویل آیات قرآن کریم بدان تفسیر و نظایر آن همچون تفسیر قشیری نظر داشته است. (ر.ک: افلاکی، ۱۳۶۲،ص. ۴۰۹)

۵-۱. روش تأویل نزد مولوی

قبلاً گفتیم که تأویل واقعی در مثنوی کم است و در بیشتر موارد، مولوی همان تفسیر ظاهری آیه را که در تفاسیر غیر عرفانی یافت می‌شود با چاشنی بیان ادبی و نتایج اخلاقی عرضه داشته است. با امعان نظر در تأویلات مثنوی در می‌یابیم که مولوی در اغلب موارد کلماتی را بر اساس مشرب عرفانی خود مصداق استعاره یا کنایه دانسته و با ذکر مستعارٌله یا مکنیّ عنه به تأویل آیه دست زده است. در بخش بعد شواهدی را از سراسر مثنوی ذکر می‌کنیم که تقریباً تمام تأویلات مهم مثنوی را در بر می‌گیرد.

۵-۱-۱. تأویل آیه کریمه «تَحْسَبُهُمْ أیقَاظًا وَ هُمْ رُقُودٌ»

در دفتراوّل مثنوی، مطلبی درباره خواب و رهیدن شبانه ارواح از قفس تن مطرح می‌شود. (مولوی، ۱۳۷۴: ۵۰) سپس این سخن به‌میان می‌آید که حال عارفان در بیداری نیز چنین است و برای اثبات این مدّعا قسمتی ازآیه ۱۸ سوره کهف نقل و تأویل می‌شود:

حال عارف این بود بی خواب هم　　گفت ایزد «هُم رُقُودٌ» زین مرم
خفته از احوال دنیا روز و شب　　چون قلم در پنجه تقلیب رب

(مولوی، ۱۳۷۴: ۵۰)

در این تأویل، خواب اصحاب کهف، کنایه از کناره‌گیری عاطفی و بی‌توجهی به امور دنیوی و در برابر خدا تسلیم صرف و به تعبیر خود مولوی «چون قلم در پنجه تقلیب رب» بودن انگاشته شده است. به عبارت دیگر، «خواب» درآیه کریمه، کنایه از لازمه معنای آن، یعنی بی‌توجهی به احوال دنیا و اَشغال تن دانسته شده‌است. چون درباره کنایه گفته‌اند که اراده معنای خود لفظ نیز همراه با لازم معنای آن رواست (تفتازانی، ۱۴۲۴ق ،ص.۴۰۷) تأویل مولوی راه برداشت ظاهری از آیه را سد نمی‌کند. نکته‌ای که به تأویل مولوی صبغه معتدل می‌بخشد.

اصل این تأویل را در سخن سلمی در حقائق التفسیر می‌توان یافت که در تأویل این آیه از قول ابن عطاء، خواب اصحاب کهف را به‌معنی حضورشان در پیشگاه خداوند و بی‌خبری و فراغت از زمان گذشته و آینده دانسته‌است. (سلمی، ۱۴۲۱ق، ج۱،ص. ۴۰۵)

۵-۱-۲.تأویل «طَهِّرَا بَیْتِی»

یکی از رذایل اخلاقی که در سراسر مثنوی بدان توجّه خاص مبذول شده «حسد» است. در دفتر اوّل، مولوی جسد را «خانه حسد» و اسبابِ «آلودگی خاندان» خوانده است و برآن است که تنها خدا جَسد را از حَسد پاک می‌دارد. (مولوی ،۱۳۷۴،ص.۵۲) در ادامه با اشاره به «طَهِّرا بَیتی» که قسمتی ازآیه ۱۲۵ سوره بقره است می‌گوید:

این جسد خانه‌ی حسد آمد بدان — از حسد آلوده باشد خاندان
گر جسد خانه‌ی حسد باشد ولیک — آن جسد را پاک کرد الله نیک
طَهِّرَا بَیتِی بیان پاکیست — گنج نورست ار طلسمش خاکیست

(مولوی ،۱۳۷۴،ص ۵۲)

هرچند مولوی جَسد را خانه حسد خوانده «ولی همین خانه آلوده به حسد و انواع نقص به موجب آیه قرآن «اَن طَهِّرا بَیتی» اضافه و نسبتی به حق دارد [...] و این اضافه، تشریف جَسَد است که دل در آن قرار دارد که حق درآن متجلّی است و خانه خداست به معنی حقیقی.» (فروزانفر، ۱۳۶۷،ص. ۲۰۰) با توجه به مصرع «این جسد را پاک کرد الله نیک» می‌توان نتیجه گرفت «بیت» در آیه مذکور، استعاره از «جَسَد» (بدین اعتبار که دل در آن جای دارد) دانسته شده است. آشکار است که این تأویل هیچ تزاحمی با تفسیر ظاهری آیه ندارد و خارج از فضای عرفانی می‌توان منظور از «بیت» را خانه کعبه دانست.

تأویل بیت به‌قلب در لطایف الاشارات قشیری آمده که امر ظاهری موجود در آیه را درباره تطهیر کعبه دانسته و اشاره باطنی آن را به‌تطهیر قلب از پلیدی‌ها تأویل کرده‌است. (قشیری، ۱۴۲۸ق، ج۱: ۶۶)

۵-۱-۳. تأویل «واستَغشَوا ثِیابَهُم»

با توجه به دوستی و همنشینی مولوی با صدرالدین قونوی، شارح بزرگ افکار ابن عربی، احتمالاً وی از تأویلات جنجالی ابن عربی از آیات سوره نوح با خبر بوده‌است اما در آثار خود اصلاً اشاره‌ای به آن تأویل‌ها نمی‌کند. آیه ۷ این سوره در دفتر اول مثنوی مطرح شده و جالب است بدانیم که این آیه تنها آیه سوره نوح است که در هر دو کتاب فصوص و مثنوی تأویل شده است:

تو ز چشم انگشت را بردار هین　　وانگهانی هرچه می‌خواهی ببین
نوح را گفتند امّت کو ثواب　　گفت او زان سوی و استَغشَوا ثیاب
رو و سر درجامه‌ها پیچیده‌اید　　لاجرم بادیده و نادیده‌اید

(مولوی، ۱۳۷۴: ۹۲)

مولوی برای تأویل آیه، نخست «ثیاب» را استعاره از «جسم» و «علایق و عوایق بدن» (انقروی، ۱۳۸۰،ص.۵۸۰) گرفته و سپس از «استَغشَوا ثیابَهُم» مفهوم کنایی «با پرده علایق و عوایق بدن پوشیده شدن» (همان) را استنباط کرده است. معنی کنایی لطیفی که پذیرفتن آن آسان است و با توجه به آنچه درباره حجاب بودن جسم در آثار عرفا آمده کاملاً به ذهن متبادر می‌شود و انکاری درخواننده آشنا با این مباحث برنمی انگیزد. علاوه بر آن چون کنایه است با ظاهر آیه نیز تزاحم ندارد و میان ظاهر آیه و تأویل عرفانی مولوی راه چندانی نیست.

۵-۱-۴. تأویل «مَرَجَ البَحرَینِ یَلتَقِیَانِ»

در دفتر اول و با همین شیوه، دو دریا را در آیات ۱۹ و ۲۰ سوره الرّحمن استعاره از اهل نار واهل خلد می‌شمارد:

اهل نار و خلد را بین هم دکان　　در میانشان برزخٌ لا یَبغِیَان

(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۳۹)

در اینجا هم تأویل عرفانی مولوی معتدل است در حالی که در تأویل‌های ابن عربی برخورد و تنافی ظاهر و باطن کاملاً مشهود است. سلمی در حقایق التفسیر دو دریا را به‌اوامر خیر و شر تأویل کرده و

نیازی به‌گفتن نیست که تأویل مولوی نیز در همان فضا صورت گرفته‌است. (سلمی، ۱۴۲۱ق، ج۲،صص. ۲۹۳-۴)

۵-۱-۵. تأویل «اَغلال» و «سدّ»

در مثنوی «اَغلال» که در آیه ۸ سوره مبارکه یس آمده به‌بندهای ناموس و شهرت‌طلبی تأویل می‌گردد. شایان ذکراست که در اینجا نخست مُستعارٌله آمده و در بیت بعد، مستعارٌ منه ذکر گردیده است:

کرده حق ناموس را صد من حَدید ای بسا بسته به بند ناپدید
گفت اغلالاً فَهُم به مُقمَحون نیست آن اَغلال برما از برون

(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۶۵)

و در پی آن، تأویل آیه ۹ همین سوره مبارکه به دست داده شده است:

خَلفَهُم سَدّاً فَاغشَیناهُم می‌نبیند بند را پیش و پس او
رنگ صحرا دارد آن سدّی که خاست او نمی‌داند که آن سدّ قضاست

(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۶۵)

می‌بینیم که «سد» درآیه مذکور، هماهنگ با عقاید اشعری به «سدّ قضا» تأویل گشته است. استعاره را از دو طریق تشبیه و مجاز می‌توان تحلیل نمود. (رک: جرجانی، ۱۳۶۱،ص. ۱۴۸) مولوی با تأویل «سد» به «سدّ قضا» در واقع ژرف ساخت تشبیهی استعاره را آشکار ساخته است.

۵-۱-۶. تأویل «حمار» و «اسفار»

«کَمَثَلِ الحِمارِ یَحمِلُ اَسفاراً» که بخشی است از آیه ۵ سوره جمعه، نیز دستمایه تأویل قرار می‌گیرد:

علم‌های اهل دل حمّالشان علم‌های اهل تن احمالشان
علم چون بردل زند یاری شود علم چون بر تن زند باری شود
گفت ایزد یَحمِلُ اَسفارَه بار باشد علم کان نبود ز هو

(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۷۲)

در اندیشه مولوی، «اَسفار» به علم‌های اهل تن تأویل شده، لاجرم «حِمار» نیز استعاره ازاهل تن خواهد بود هرچند صریحاً بیان نشده است . تأویلی ظریف که از توضیح و تشریح افزونتر، بی نیاز است.

قشیری در لطائف الاشارات، حاملان اسفار را به اهل تقلید تأویل کرده و تأویل مولوی نیز ادامه همان خط فکری است. (قشیری، ۱۴۲۸ق، ج۳،ص. ۳۱۹)

۵-۱-۷. تأویل «طَیِّبات» و «طَیِّبین»

تأویل آیۀ ۲۶ سوره نور نیز شایان توجه است. بخشی از آیه یعنی «الطَّیِّباتُ لِلطَّیِّبِینَ» مدّ نظرمولوی قرارگرفته و بدین شکل تأویل گردیده است:

خوب خوبی را کند جذب این بدان طیّباتُ لِلطَّیبین بر وی بخوان

(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۹۷)

مولوی «طیّبات» و «طیّبین» را که به معنای زنان پاکیزه و مردان پاکیزه است به مطلقِ «خوبی» تأویل می‌کند. می‌توان گفت که وی این دو کلمه را رمز یا نماد خوبی انگاشته‌است. می‌دانیم که رمز، مانند استعاره است جز این که بر یک مشبّه به معیّن دلالت ندارد (رک: خطیب قزوینی، ۱۹۰۴ق: ۳۴۶) همانند مفهوم «خوبی» که برهاله‌ای از معانی صدق می‌کند. ظاهراً این تأویل، از تفسیر معمول این آیه، قدرت اقناعی بیشتری دارد.

۵-۱-۸. تأویل «ضُحی» و «لَیل»

آیه‌های اول و دوم سوره مبارکه الضحی، مطابق عقیده عرفا که روح را نورانی و تن را تاریک و ظلمانی می‌دانند چنین تأویل می‌شوند:

زان سبب فرمود یزدان و الضُّحی و الضُّحی نور ضمیر مصطفی [...]
باز و الّلیل است ستاری او و آن تن خاکی زنگاری او

(مولوی، ۱۳۷۴: ۲۰۶)

دراین تأویل «ضُحی» استعاره از نور ضمیر پیامبر (ص) (یا همان روح ایشان) و «لَیل» استعاره از تن آن حضرت است.

۵-۱-۹. تأویل «مُزَّمِّل»

دراین نمونه، تأویل با استفاده از مفهوم کنایه، انجام یافته است: مولوی از «گلیم برسر کشیدن رسول (ص)» که در آیه ۱ سوره مُزّمّل آمده به مفهوم کنایی «گمنام ماندن» و «کناره گزیدن از اداره کار

جهان» که لازمه آن است منتقل می‌شود و آیه را به نحو دلپذیری که با ظاهر آن نیز منافات ندارد تأویل می‌کند:

احمقان سرور شدستند و ز بیم عاقلان سرها کشیده در گلیم
خواند مُزّمّل نبی را زین سبب که برون آ از گلیم ای بُوالهَرَب
سرمکش اندر گلیم و رو مپوش که جهان جسمی است سرگردان، تو هوش
هین مشو پنهان زننگ مدّعی که تو داری شمع وحی شعشعی

(مولوی، ۱۳۷۴: ۵۷۹)

۵-۲.دلیل انتخاب روش تأویل بلاغی از سوی مولوی

مختصر آشنایی با آثار مولوی نشان می‌دهد که او همچون اکثر اهل سنت به آموزه‌های اشعری پایبند بوده‌است. تأویلات او نیز چنانکه دیدیم در ادامه سنت تفسیری عارفان خراسان و از صبغه اعتدال برخوردار است و روشی هم که برگزیده کاملاً در خور رویکرد او به تأویل است.

عارف بزرگی مانند قشیری صاحب تفسیر لطایف الاشارات، که از سرمشق‌های مولوی در تأویل آیات قرآن است بیش از عرفان در کلام نیز دستی قوی داشته‌است چندان که آثار کلامی‌اش بیش از کتاب‌های عرفانی اوست. بنابراین هرچند در تنوع آبشخورهای فکری مولوی تردید نمی‌توان داشت ولی آن خط فکری که به اندیشه او انسجام بخشیده و وی هیچگاه از آن پای فراتر نگذاشته کلام اشعری بوده است. از این روست که در سراسر مثنوی سیطره جبر اشعری را می‌بینیم به نحوی که باید شاکله فکر مولوی را همین اعتقاد دانست:

ما همه شیران ولی شیر علم حمله‌شان از باد باشد دم به دم
حمله‌شان پیدا و ناپیداست باد آنک ناپیداست از ما گم مباد
باد ما و بود ما از داد توست هستی ما جمله از ایجاد توست

(مولوی، ۱۳۷۴: ۵۹)

عقاید اشعری را در مثنوی تا جزئی‌ترین مسائل نیز می‌توان ردیابی نمود. مولانا در مورد سبب و علت، دیدگاه کلامی اشاعره و دلایل آنها را در رد ضرورت علی و معلولی (اشعری، ۱۹۵۵م: ۳۱)، به زبان عرفان و شعر بیان داشته است:

سنگ بر آهن زنی بیرون جهد هم به امر حق قدم بیرون نهد
سنگ و آهن خود سبب آمد ولیک تو به بالاتر نگر ای مرد نیک
کین سبب را آن سبب آورد پیش بی سبب کی شد سبب هرگز ز خویش
(مولوی، ۱۳۷۴: ۶۸-۶۹)

بنابراین باید گفت پیروی مولوی از مکتب اشعری که اصولاً در واکنش به افراط معتزله در تأویل آیات قرآن پدید آمده و حتی‌الامکان می‌خواهد به ظاهر آیات پای بند بماند باعث شده که اولاً مولوی در مقایسه با عارفانی همچون ابن عربی اشتیاق کمتری به تأویل داشته باشد؛ ثانیاً آنجا هم که دست به‌تأویل می‌زند از خطوط قرمزی که عقیده اشعری برای وی تعیین کرده عبور ننماید و نظیر تأویلات جنجالی ابن عربی هیچگاه در مثنوی دیده نشود.

نتیجه‌گیری

۱- هر دو عارف، با آنکه خود دست به تأویل زده‌اند. اما تأویلات فلاسفه را (که آنها را اغلب با معتزله یکسان می‌پندارند) ناروا می‌شمرند.

۲- فرق شاخص میان ابن عربی و مولوی در تأویل آیات قرآن آنست که ابن عربی به وسیله ریشه شناسی کلمات به تأویل آیات قرآن پرداخته ولی مولوی به کمک مفاهیم بلاغی همچون استعاره و کنایه، آیات را تأویل کرده است. اینگونه تأویل استعاری یا کنایی بسیار معتدل‌تر از روش ریشه شناختی ابن عربی است چون راه را بر توجه به ظاهر کلام نمی‌بندد. همین امر، مولوی را از نمایندگان تصوّف معتدل قرار می‌دهد و مبنای تأویلی او را از ابن عربی و پیروانش متمایز می‌سازد.

۳- ابن عربی به دلخواه خود، گاه با تراشیدن ریشه‌ای نادرست و گاه با خروج از حیطه معنایی واژه و گاه با بی‌اعتنایی به‌معنای اصطلاحی آن در شریعت، به تأویل می‌پردازد. اما تأویل‌های ذوقی مولوی که در ادامه تأویلات صوفیان متشرعی همچون قشیری است، موازین زبانی را به‌هم نمی‌زند.

۴- دلیل اصلی جنجالی‌ترین تأویل‌های ابن عربی را باید در این واقعیت جستجو کرد که وی یک تکثرگرای به تمام معناست که اصحاب همه ادیان و عقاید را به‌نوعی برحق می داند و بت‌پرستی را تجلی خدا در صورت بت می‌پندارد. شخصی با این گونه عقاید، در برخورد با متن قرآن که برآورنده انتظارات او نیست چاره‌ای جز تأویل‌های بی‌ضابطه نخواهد داشت.

۵- ابن عربی جزو ناقدان تفکر اشعری است و همین امر در کنار دلایل دیگر وی را به‌جانب تأویلات افراطی می‌کشاند. اما مولوی وفادار به آموزه‌های اشعری و بی‌نیاز از چنین تأویلاتی است.

۶- مولوی و سرمشق های او از صوفیان سلف، درگیری ذهنی شان با اندیشه‌های گوناگون چندان نیست که رابطه تأویل را با ظاهر آیه قطع کند. این گروه، درست در نقطه مقابل ابن عربی و پیروانش قرار می گیرند که با تأملات فلسفی در ساحت افکار وحدت وجودی در آمیخته با طیف گوناگونی از عقاید و اندیشه‌ها به نتایجی می‌رسند و سپس به قرآن روی می‌آورند و می‌کوشند هر طور شده در آن کتاب برای افکار خود توجیهی بیابند.

۷- در تأویلات استعاری مولوی، امر محسوسی که در آیه آمده استعاره از امر معقول قرار می‌گیرد. به زبان علم بلاغت، ژرف ساخت این استعاره‌ها را تشبیه معقول به محسوس تشکیل می‌دهد. درواقع با استفاده ازاین نوع تأویل، مولوی سعی کرده برداشت عرفانی خود را برای عوام مفهوم و دل پذیر سازد.

منابع

* قرآن کریم.

آتش، سلیمان. (۱۳۸۱). *مکتب تفسیراشاری؛ ترجمه توفیق ه.سبحانی*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ابراهیمی، حسن. (۱۳۸۸). *«بررسی تأویلات ابن عربی درباره آیات خلود و جاودانگی عذاب در قرآن»*، مطالعات عرفانی، شماره دهم، پاییز و زمستان، ص ص ۲۶-۵.

ابن اثیر، مبارک‌بن محمد.(۱۳۶۴). *النهایه فی غریب الحدیث و الأثر*، ج۱، قم: انتشارات اسماعیلیان.

ابن حزم، علی بن احمد (۱۴۰۴ق) الإحکام فی أصول الأحکام، قاهره.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۲۹ق). *فتوحات مکیهٔ*؛ جلد دوم، ط بولاق.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۰). *فصوص الحکم؛ به تصحیح وتعلیق ابوالعلاء* عفیفی، تهران: الزهراء.

ابن فارس، احمدبن فارس.(۱۴۰۴ه). *معجم مقاییس اللغه*، ج۶.چاپ اول. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن منظور، جمال الدین. (۱۴۰۵). *لسان العرب*، قم: نشرادب الجوزه.

ابوزید، نصرحامد. (۲۰۰۳). *فلسفه التأویل، دراسهٔ فی تأویل القرآن عند محیی الدین ابن عربی*؛ بیروت: المرکز الثقافی العربی.

اشرف امامی، علی. (۱۳۸۱). «*تأویل ازدیدگاه ابن عربی*»، معارف، دوره نوزدهم، شماره ۲، مرداد و آبان، صص ۱۲۹- ۱۵۷.

اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. (۱۹۵۵م). *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع*، تحقیق حموده غرابه، مطبعهٔ مصر: شرکهٔ مساهمه مصریهٔ.

افلاکی، احمدبن اخی ناطور. (۱۳۶۲ش). *مناقب العارفین*، چاپ تحسین یازیجی، آنکارا.

الیاده، میرچا. (۱۳۷۳). *دین پژوهی*، دفتر دوم، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

انقروی، رسوخ‌الدین اسماعیل. (۱۳۸۰). *شرح کبیر مثنوی*؛ جلد دوم، ترجمه عصمت ستارزاده ، تهران: برگ زرین.

بیضاوی ، ناصرالدین عمر. (بی تا). *انوارالتنزیل المعروف بتفسیر البیضاوی*؛ جلد ۵ ، بیروت ، داراحیاء التراث العربی

پارسا، خواجه محمد. (۱۳۶۶). *شرح فصوص الحکم*؛ تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

تفتازانی، مسعودبن عمر.(۱۴۲۴ق). *کتاب المطوّل*، قم، مکتبهٔ الداوری.

ثعالبی، عبدالرحمان. (۱۴۱۸ق). *الجواهر الحسان فی تفسیرالقرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی.

جرجانی، عبدالقاهر. (۱۳۶۱ ش). *اسرارالبلاغه*، ترجمه دکتر جلیل تجلیل، تهران: دانشگاه تهران.

جوینی، عبدالملک. (۱۴۱۸ق). *البرهان فی اصول الفقه*، به کوشش عبدالعظیم محمود دیب، مصر.

جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). *محیی‌الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

حاج ابراهیمی، طاهره. (۱۳۹۴). «*تأویل نزد فیلون و ابن عربی*»، اطلاعات حکمت و معرفت، سال دهم، شماره ۱، صص ۱۲-۱۴.

خطیب قزوینی، جلال الدین. (۱۹۰۴ق). *التلخیص فی علوم البلاغه*، شرحه عبدالرحمن البرقوقی، مصر.

دشتی، سیدمحمد. (۱۳۸۵). «*تکثرگرایی به روایت فصوص و مثنوی*»، مجله حافظ، شماره ۲۹، صص۲۷-۳۲.

ذهبی (بی تا) التفسیر و المفسرون.

راغب اصفهانی. (۱۴۲۷ق). *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، قم، طلیعهٔ النور.

روحانی، رضا. (۱۳۸۴). «*تأویل و انواع آن در مثنوی معنوی*»، پژوهشهای ادبی، شماره ۹ و ۱۰، صص ۹۳- ۱۱۰.

زبیدی، محمدبن محمد مرتضی. (۱۴۱۴ه). *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ۲۰، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.

زرکشی، بدرالدین محمد. (۱۳۹۱ق). *البرهان فی علوم‌القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، الطبعه الثانیه، منشورات رضی.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۳). *ارزش میراث صوفیه*؛ تهران: امیرکبیر.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۸). *سرّنی*، تهران: انتشارات علمی.

زمخشری، محمودبن عمر. (بی تا). *اساس البلاغه*؛ به تحقیق عبدالرحیم محمود، بیروت: دارالمعرفهٔ.

زمخشری، محمودبن عمر. (۱۴۱۳ ق). *الکشاف*؛ جلدچهارم ، قم ، منشورات البلاغهٔ.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). *صراط‌های مستقیم*، تهران: صراط مستقیم.

سلمی، محمدبن حسین. (۱۴۲۱ق). *حقائق التفسیر*، تحقیق سید عمران، بیروت: دارالکتب علمیه.

سیوطی، جلال الدین. (۱۳۸۷ق). *الاتقان فی علوم‌القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، الطبعه الثانیه، قاهره: الهیئهٔ المصریهٔ العامهٔ للکتاب.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۰). *شیعه در اسلام*. چاپ هشتم. قم: حکمت.

طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۶۲). *مجمع البحرین*، تهران: انتشارات مرتضوی.

غزالی، محمد. (۱۴۱۳ق). *المستصفی*، تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت.

فخرالدین رازی، محمد. (۱۴۰۰ق). *المحصول*، تحقیق طه جابر فیاض علوانی، ریاض.

فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۶۷). *شرح مثنوی شریف*، جلد اول،تهران: زوار.

قشیری، عبدالکریم هوازن. (۱۴۲۸ق). *تفسیر القشیری المسمّی لطائف الإشارات*، تحقیق عبداللطیف حسن بن عبدالرحمن، بیروت: دارالکتب علمیه.

قیصری، محمدداوود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*؛ به‌تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.

گندمی نصرآبادی، رضا. (۱۳۹۲). *فیلون اسکندرانی مؤسس فلسفه دینی*؛ تهران وقم: سمت و دانشگاه ادیان و مذاهب.

محمود الغراب، محمود. (۱۹۸۹). *رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن من کلام الشیخ الاکبر محیی الدین ابن العربی*، ۳ج، دمشق: مطبعه نضر.

موحد، محمدعلی. (۱۳۸۶). *مقدّمه ترجمه فصوص الحکم*، تهران: نشرکارنامه.

مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۴). *مثنوی معنوی*؛ به کوشش توفیق ه . سبحانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

ناجی، حامد. (۱۳۹۳). «*بررسی و تحلیل تأویلات نوحی از منظر ابن عربی*»؛ پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، سال هشتم، شماره اول، بهار و تابستان، ص ص ۱۲۹-۱۴۴.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

Comparison of the process of mystical behavior in Attar Nishaburi and Castandah's attitude, similarities and differences

Hasan Saeidi [1] | Mitrasadat Taba tabaei [2]

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Religion and Mysticism, University Shahid Beheshti, Tehran, Tehran,Iran. E-mail: h-saeidi@sbu.ac.ir
2. Master's student, Islamic Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University Shahid Beheshti, Tehran, Tehran,Iran. E-mail: tabatabaei.sbu@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 7 July 2025
Received in revised form: 13 August 2025
Accepted: 11September 2025
Published online: 27 September 2025

Keywords:
Attar Nishaburi,
Sir and Seluk,
Carlos Castaneda,
Simorgh, Eagle

ABSTRACT

Comparing the symbolism of "Simorgh" and "Eagle" in the mystical thought of Attar Nishaburi and Castandah, similarities and differences Hassan Saidi* Mitra Sadat Tabatabaei** . Contemporary man who has suffered a mental crisis in the age of modernity for some reasons. It is in search of reaching a point of peace. This need has caused the emergence of mysticism in this direction. One of the figures of contemporary history who presented Seleucid and spiritual teachings in his mystical works, "Carlos Castaneda" (20 AD) is the leading figure of Indian mysticism. On the other hand, in the field of Islamic mysticism, Farid al-Din, Attar Neishabouri, a famous figure (7th century AH) also has principles and instructions in Seleucid issues. "Eagle" in Castandah's works and "Simorgh" in Attar's Seleucid programs are clearly visible in a symbolic form with the aim of drawing the peak of human personality. The purpose of this research, which was done with a descriptive, analytical method. Examining similarities and differences between their thoughts. The findings show. that both characters believe in "a kind of unity of existence" in the field of ontology. Moreover, they believe in issues such as "perfectionism and the pursuit of human perfection, the role of knowledge in conduct, the allegory of a bird as a symbol of upward movement, freedom from attachments in the process of conduct." But on the other hand, they have differences in characteristics such as "monotheistic theological approach, element of love, outlook on life and...". which is described in detail in the text of the article.

Cite this article: Saeidi, H., & Taba tabaei, M. (2025). Comparison of the process of mystical behavior in Attar Nishaburi and Castandah's attitude, similarities and differences.*Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 9 (2), 203-228. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49847.1235

© The Author(s). Saeidi, Hasan., Taba tabaei, Mitrasadat Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49847.1235

Introduction

Knowing the Secrets, Innermost, and Hidden World is the Central Point of All Mysticism. Mystical schools generally claim to discover these secrets and connect man with the calming center of existence. But which mystical path and with what characteristics can free a person from the whirlpool of bewilderment in life. In a general view, it can be said that a comprehensive mystical path is a path that leads to the liberation of the human soul from the prison of the body. Many emerging contemporary mystics in this regard claim to present a path suitable for freeing man from spiritual crises and guiding him towards spirituality. Islamic mysticism is also inspired by the revelation verses of the Holy Quran such as the verse "There is no god but God, and everything is perishable except its form" (Qasas, 88) and other verses like it, and many hadiths that are in line with these verses. It tries to guide a person to the point of unity. And. To free him from the confusion and dispersion. But the main question of this article is. How and in what form have Farid al-Din Attar Neyshaburi and Carlos Castaneda expressed this truth in the field of mystical path and conduct. And what are the differences and similarities between the two? Which character has precedence over the other in the use of allegorical symbols? Which of these two characters?

Attar Neyshaburi, who is considered a representative of Islamic mysticism in this article. Has presented the topic of mystical path, annihilation and unity of existence in the most penetrating form. In the eleven works that he has left behind, this Muslim mystic; by using the revelation verses of the Holy Quran and the words of the Prophet of Islam (PBUH) and the saints of Allah, has called the seeker, more than anything else, to immerse himself in the eternal beloved and connect with the infinite.

Research Methodology

This research has been conducted with a descriptive and analytical method through content analysis of the propositions used in the works of Attar Neyshaburi and Carlos Castaneda and comparing them with each other and relying on library resources.

Discussion

In the mystical thought of Attar Neyshaburi, Simorgh is a symbol of truth and a superior being that has a very high position. And that position is called Mount Qaf. The meaning of the name "Simorgh" is that in its feathers and wings it encompasses all the beautiful colors and patterns that other birds have. Therefore, Attar, in this symbolic form, considered Simorgh to be a symbol of the absolute truth of existence that is close to all things. (Attar, 2011: 713)

Although some have distanced themselves from him. And the whole existence is like his shadow and manifestation. And he is close to everyone. (Ibid., 1093)

Attar Neyshaburi has presented the topic of mystical conduct, annihilation and unity of existence in the most penetrating form. In the eleven works he has left behind, this Muslim mystic, by utilizing the revelation verses of the Holy Quran and the words of the Prophet of Islam (PBUH) and the saints, above all, has called the seeker to move from the drop and dew to the sea and immerse himself in the eternal beloved and connect with the infinite. Because if someone joins the sea. He will also have the drop.

The Almighty is the great sea, the small drop is the paradise of bliss

Be a drop Whoever was the sea, whatever was other than the sea was a sorrow

(Attar, 1371: 85-84)

Since, historically, Attar lived before Castaneda. Therefore, he was a pioneer in using the symbol and allegory of the Simorgh in metaphors compared to Castaneda. After Attar, Suhrawardi, Sheikh Ishraq, also considered Simorgh as a symbol of absolute truth. All the truths of the world are filled with His truth. But the determinations of these objects, which are in a state of decay and annihilation, do not find their way into that absolute truth. Although He has filled everywhere and everyone. And His whistle is the source of all knowledge. But alas, the ears are not able to hear this whistle.: "Everything is full of Him and He is empty of everything and all knowledge is from the whistle of Simorgh. His whistle reaches everyone, but there are few listeners." (Suhrawardi, 1355: 315)

Lahiji, the commentator of Gulshan-e-Raz, also influenced by Attar as a description of Simorgh, considered him to be the absolute truth and introduced man as the highest manifestation and front of this absolute truth.: “Simorgh” is the expression of the absolute single essence and “Qaf” is the expression of human truth. In which the truth with all names and attributes is manifested and apparent. And whoever has attained the knowledge of human truth, by virtue of "He who knows his own nature has lost the nature of his Lord," it is possible for him to see and recognize that "He who sees has lost the view of the truth," just as whoever reaches Mount Qaf reaches the Simorgh." (La Hiji, 1378: 310)

The Eagle in Castaneda's View

In the popular culture of different ethnic groups and nations, the eagle is a fierce and masterful hunter with an aggressive attitude and high soaring power in space. It looks at the prey from a superior horizon and attacks it. And in various cases, this bird is used for recreational and theatrical purposes and the like.

In Castaneda's belief, the eagle is not considered merely a bird of prey. Rather, in his thought, the eagle is a symbol of a special semantic space. Which has a place up to the level of creation. And a person who was placed in hell due to the downward course. But in the upward course, he joins the world of the spirit and the kingdom. And understanding and awareness play a decisive role in this ascent.

With this symbolic approach to the eagle, Castaneda believes that we must be aware that what we see around us is not a solid world, but an infinite existence of eagle lights. (Castaneda, 1378: 48) The eagle created man, and since consciousness is the food of the eagle, the reason for the creation of beings is that they feed the eagle with their consciousness. (Ibid., 49) The eagle's intention in creating them was so that they could remember themselves. (Castaneda, 1376: 202) The seeker must restore his connection with the soul. (Castaneda, 1378, Fire Within, p. 35) In the downward journey, after falling into hell (the world of the wicked), man once again triumphantly returns to the soul (the world of heaven and above). And he brings with him spoils from hell. Understanding is one of these spoils." (Castaneda, 2001: 259)

Conclusion

In the process of examining the issue of conduct in the perspectives of Attar and Castaneda, we have found the following similarities and differences in the thoughts of these two personalities.

A. Similarities

1- Attar and Castaneda are similar to each other in some aspects in matters of conduct. And they are also different in some aspects.

2- Both figures have spoken of the unity of existence., although this unity of existence in Castaneda's school is accompanied by the attribute of panentheism, while the unity of existence in Islam takes on a specific color.

3- The Supreme Being or the soul in both schools has an internal and an external dimension.

4- The comprehensiveness of the knowledge of God is a universal thing and is rooted in the human institution.

5- Both personalities pay attention to the issue of human perfectionism.

6- Attar and Castaneda use the bird, which symbolizes the peak and upward movement, in their explanation of perfectionism. is. have used.

7- Both characters consider man as a being who has lost his essence. Who, by following the path of the soul, is able to perfect his talents and perceive the one truth. And in this, knowledge plays a fundamental role.

8- Freedom from attachments Castaneda's second principle is to put aside unnecessary things. Attar has also proposed the valley of renunciation. The content and spirit of which is the liberation of the seeker from attachments and attachments and attention to God and the absolute truth that He is the source of all perfections. And others are dependent on Him for their possessions.

9- Like Attar, Castaneda believes in seven principles in the process of conduct. And he calls these seven principles "the principles of ambush and hunting."

10- Both characters admit to the linguistic bottleneck in recounting the truth.

B. Differences

1- Because Castaneda relies and emphasizes on the latent cosmic forces. Therefore, the monotheistic theological approach is not prominent in Castaneda's thought, but in Attar's mystical thought, monotheism is the most central element.

2- The element of love and its relationship with monotheism in the works of Muslim mystics (Sa'idi, Hassan, The Mystical Ontology of Hakim Sabzevari, Ontological Research, p. 370) is especially prominent in Attar's works. Because in Attar's mystical view, love is the source of the emergence of multiplicities in existence. That determiners lose their color. In Attar's view, since the flame of the fire of love is the fire of love, it is burning. Therefore, in the valley of love, a person seeking well-being will not get anywhere. Because the valley of love requires perseverance and manliness. So that he can walk the path with his freedom. Otherwise, he will be a prisoner on the way. (Attar, 1390, verses 3361-3360)

In Attar's view, love is a valuable gem. And in the field of love, trading is the most beneficial and good business.But in Castaneda's thinking, love is not mentioned with the clarity that is mentioned in Attar's works.

3- The attitude towards life is also different in their thinking. Although Castaneda emphasizes that the seeker does not complicate things and focuses on simplicity because every struggle is for life, and he must always be ready. The seeker always watches the scene from behind and never puts himself forward. This is a strategy that has many strengths, one of which is freedom from the judgments of others. However, in his view, the nature of life is not clear and distinct. (Al-Masian, 2001: 193-195)

However, in Attar's view, life is drawn on the axis of monotheism and the beginning and end of existence, and in the Quranic term, it is eternal and pure life.

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

مقایسه فر ایند سلوک عرفانی در نگرش عطار نیشابوری و کاستاندا، شباهت‌ها و تمایزات

حسن سعیدی[۱] | میترا سادات طباطبائی[۲]

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه ادیان و عرفان دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: h-saeidi@sbu.ac.ir
۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد، عرفان اسلامی ، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: tabatabaei.sbu@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۱۶
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۵/۲۲
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴/۶/۲۰
تاریخ انتشار : ۱۴۰۴/۷/۵

واژه‌های کلیدی:
عرفان،
حقیقت،
سیر و سلوک،
سیمرغ، عقاب،
عطار نیشابوری،
کارلوس کاستاندا

چکیده

انسان معاصر که در عصر مدرنیته دچار بحران روحی شده در جستجوی دست یابی به نقطه آرامش است. این نیازمندی، و تقاضا در بازار معنویت، موجب ظهور عرفان‌هایی در این راستا شده است. یکی از چهره‌های تاریخ معاصر که در آثار عرفانی خود آموزه‌های سلوکی و معنوی را ارائه نموده «کارلوس کاستاندا » (ق ۲۰ م) چهره شاخص عرفان سرخپوستی است. از سویی در عرصه عرفان اسلامی، فرید الدین، عطّار نیشابوری، چهره ی بلندآوازه (قرن ۷ ه. ق) نیز اصول و دستور العمل‌هایی در مسائل سلوکی دارد. «عقاب» در آثار کاستاندا و «سیمرغ» در برنامه‌های سلوکی عطار در قالبی نمادین با هدف ترسیم نقطه اوج شخصیت انسانی به وضوح به چشم می‌خورد. هدف این تحقیق که با روش توصیفی، تحلیلی انجام شده است. بررسی وجوه مشابهت و تمایز میان‌اندیشه آنها ست. یافته‌ها نشان می‌دهد. که هر دو شخصیت در نگاه کلی در عرصه هستی شناسی به «گونه‌ای از وحدت وجود» معتقدند. کما اینکه در مسائلی مانند«کمال گرایی و کمال جویی انسان، نقش معرفت در سلوک، تمثیل پرنده به عنوان نماد حرکت صعودی، رهایی از دلبستگی‌ها در فر ایند سلوکی» مشترک اند. اما از سویی در ویژگی‌هایی مانند «رویکرد الهیاتی توحیدی، عنصر عشق، نگاه به حیات و...» تفاوت‌هایی دارند. که در متن مقاله به تفصیل بیان شده است.

.

استناد: سعیدی ، حسن؛ و طباطبائی، میترا سادات (۱۴۰۴). مقایسه فرایند سلوک عرفانی در نگرش عطار نیشابوری و کاستاندا، شباهت‌ها و تمایزات. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۹ (۲)، ۲۲۸-۲۰۳. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49847.1235

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. سعیدی ، حسن؛ و طباطبائی، میترا سادات

مقدمه

شناخت اسرار و باطن و نهان جهان، نقطه ی محوری تمامی‌عرفان‌ها است. مکاتب عرفانی عموما مدعی کشف این رموز و پیوند انسان با کانون آرامش بخش‌اند. اما آنچه در این میان درخور تامل است این است. که کدام طریقت عرفانی و با چه مختصاتی می‌تواند آدمی‌را از گرداب تحیر در زندگی رهایی بخشد. در یک نگاه کلی می‌توان گفت که طریقت عرفانی جامع، طریقتی است که به رهایی روح از زندان تن منجر شود. بسیاری از عرفان‌های نوظهور معاصر در این راستا مدعی ارائه طریقتی در خور برای رهایی انسان از بحران‌های روحی و هدایت وی به سمت معنویت اند. عرفان اسلامی نیزکه ملهم از آیات وحیانی قرآن کریم مانند ایه « لا اله الّا هو کلّ شیءٍهالک الّا وجهه» (قصص، ۸۸) وایاتی دیگر همانند آن، و احادیثی بسیار که همسو با این آیات است. می‌کوشد آدمی‌را به نقطه وحدت، هدایت کند و از تشتّت و پراگندگی که تحیرزا است. برهاند. در این مقاله برآنیم تااندیشه عرفانی عطار و کاستاندا را در عرصه سلوک در قالب نمادین سیر و پرواز «پرنده» به سوی اوج و اتصال به نقطه وحدت، بررسی کنیم. از آنجا که از نظر تاریخی، عطار پیش از کاستاندا می‌زیسته، لذا وی در بکار گیری نمادین و تمثیل سیمرغ در استعارات نسبت به کاستاندا پیشتاز بوده‌است.

عطار نیشابوری که در این مقاله، نماینده عرفان اسلامی‌بشمار می‌آید. مبحث سلوک عرفانی، فنا و وحدت وجود را در نافذترین شکل ارائه داده‌است. این عارف مسلمان در یازده اثری که از خود برجای گذاشته‌است؛ با بهره‌گیری از آیات وحیانی قرآن کریم و سخنان پیامبر اسلام(ص) و اولیاءالله، بیش از هرچیز سالک را به استغراق در معشوق ازلی و پیوند با بی‌نهایت فراخوانده است.

حضرت حق است دریای عظیم — قــطره خــُرد است جنات نعیم
قــطره بـاشد هرکه دریا را بود — هــرچه جــز دریا بود سودا بود
چون به دریا می‌توانی راه یافت — سوی یک شبنم چرا باید شتافت

(عطار، منطق الطیر، ۱۳۷۱، ص ۸۵-۸۴)

در نگرش تاریخی گذرا، یکی ازاندیشه‌های عرفانی که با تحولات بنیادین در شناخت‌ها و گرایش‌ها، همراه بوده، مکتب عرفانی کارلوس کاستاندا است. کاستاندا که دانشجوی مردم شناسی در آمریکا بود. به تحقیق در میان قبایل سرخپوستی یاکی پرداخت و در مکزیک با پیرمردی به نام « دون خوآن ماتوس» آشنا شد. و این آشنایی موجب شد تا کاستاندا شاگرد دون خوآن شود و در نتیجه‌ی آموزش‌هایی که از وی فرا گرفت و توصیه‌هایی که در سلوک عرفانی مطرح ساخت؛ نهایت به عنوان

آخرین «ناوال» پایان‌دهنده‌ی این مکتب سرخپوستی شد. از نکات بارزی که در فرآیند تحقیق در آثار کاستاندا بدست می‌آید این است که تمامی‌سالکان حلقه‌ی دون خوان از مسیحیان کاتولیک مومن و بعضاً کشیش هستند که احیانا در میان منتقدان این امر مشتبه شده و آنها را بی‌دین و یا طبیعت‌گرا خوانده‌اند. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که در مکزیک شمالی از سال ۱۷۶۰م. «قبایل یاکی» کلیسایی مستقل داشته‌اند. (منب-آر. هینلز، جان، فرهنگ ادیان جهان، ۱۳۸۹،ص. ۳۸۲) درواقع، نهضت‌های نوین عرفانی حاصل تعامل فرهنگ نیرومند میان سفیدپوستان و سنت‌های کمتر نیرومند قدیمی‌اند ولذا تلاش می‌کنند تا با استفاده از زبان واندیشه‌ی مسیحی ارزش‌های سنن پیشین را مجدد احیا کنند. (اسمارت، نینیان، تجربه‌ی دینی بشر، ترجمه: ابوالفضل محمودی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص.۳۸۳)

با این اوصاف، سیمرغ و عقاب در نظام سلوکی، عرفانی عطّار و کاستاندا نقطه‌ی عطف هر دو است. که نهایت با فنای سالک محقق می‌شوند.

هدف ما در این مقاله آن است که با نگرشی مقایسه‌ای به تمایزات و اشتراکات این دو بپردازیم. در خصوص پیشینه مساله نیزگرچه در مورد کاستاندا و عطار تحقیقاتی انجام شده است. اما با توجه به جستجوهایی که در خصوص پیشینه مساله انجام شد. تا کنون، تحقیقی که به مقایسه نظام سلوکی عطار و کاستاندا بپردازد. انجام نشده است.

سیمرغ دراندیشه عطار

در تفکر عرفانی- اسلامی، سیمرغ، نماد حقیقت و موجودی برتر است که مقامی بس بلند دارد. و آن مقام را کوه قاف نامیده‌اند. وجه تسمیه‌ی «سیمرغ» نیز آن است که او در پر و بال خود، جامع الوان و رنگ‌های زیبایی است که سایر پرندگان دارند.

عطار سیمرغ را نمادی از حقیقت مطلق دانسته که به همه اشیاء نزدیک است و جهان را بمثابه سایه و جلوه او می‌شمارد.:

نام او سیمرغ سلطان طیور　　او به ما نزدیک ما زو دورِ دور

(عطار، منطق الطیر، ۱۳۹۰، ص .۷۱۳)

سایه‌ی خود کرد برعالم نثار　　گشت چندین مرغ هر دم آشکار

(عطار، منطق الطیر، ۱۳۹۰، ص.۱۰۹۳)

دو جهان پرّوبال سیمرغست نیست سـیمرغ و آشـیانه پدیـد

(عطار، دیوان، ۱۳۸۹ ص. ۳۰۴)

جهان گر بر سپید و بر سیاهست بسـی همی‌دان کان لباس پادشاهست

جامه ست شه را در خزانه مبیـن جامه تو شه را بین یگانه

(عطار، الهی نامه، ۱۳۸۷، ص.۸۰)

در این نگرش، سیمرغ به عنوان مراد سایر مرغان است. حتی باز و عقاب، آرزوی اتصال به او را در سر می‌پرورانند. لذا جایگاه سیمرغ از مقام«باز و عقاب» که کاستاندا مطرح کرده است. برتر است. زیرا سیمرغ، مراد و هدف غایی باز و عقاب است. (عطار، منطق الطیر، ۱۳۷۱،ص ص. ۷۶-۷۵)

در نگرش شیخ اشراق نیز سیمرغ، حقیقت مطلقی است که همه حقایق جهان از حقیقت او لبریزاند. اما تعینات این اشیاء که حالت زوال و فنا دارند، در آن حقیقت مطلق راه نمی‌یابد. گرچه او همه را پر کرده است و صفیر او سرچشمه همه آگاهی‌ها است. اما دریغ که گوش‌ها شنوای این صفیر نیستند. : «همه از او پُر و او از همه تهی و همه‌ی علوم از صفیر سیمرغ است. صفیر او به همه کس برسد ولی مستمع کمتر دارد.» (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۳۵۵،ج ۳ ، ص. ۳۱۵)

لاهیجی، شارح گلشن راز نیز با تاثیر عطار در مقام وصف سیمرغ، او را حقیقت مطلق دانسته و انسان را برترین مظهر و جلوگاه این حقیقت مطلق، معرفی کرده است.: « سیمرغ » عبارت از ذات واحد مطلق است و «قاف» عبارت از حقیقت انسانی است. که حق به تمامت اسماء و صفات به او متجلّی و ظاهر است و هرکه به معرفت حقیقت انسانی رسید به موجب " من عرف نفسه فقد عرف ربه" رویت و شناخت آن کس را میسر است که "من رآنی فقد رای الحق" چنانچه هرکه به کوه قاف رسید به سیمرغ می‌رسد» (لاهیجی، محمد، شرح گلشن راز، ۱۳۷۸، ص.۳۱۰)

عقاب در نگرش کاستاندا

در فرهنگ عامه اقوام و ملل مختلف،عقاب پرنده‌ای خشن و شکار گری چیره دست با حالت تهاجمی‌و قدرت اوج گیری بالا در فضا است که از افقی برتر به طعمه می‌نگرد و به سمت آن هجوم می‌برد و در موارد مختلف از این پرنده برای اهداف تفریحی و نمایشی ومانند آن استفاده می‌کنند.

به اعتقاد کاستاندا عقاب صرفا یک پرنده شکاری قلمداد نمی‌شود. بلکه دراندیشه وی، عقاب، نمادی از یک فضای معنایی ویژه است. که جایگاهی تا سرحد آفرینشگری دارد و آدمی‌که بر اثر سیر نزولی

در جهنم ناسوت قرار گرفت. اما در سیر صعودی به عالم روح و ملکوت می‌پیوندد و فهم و آگاهی، نقشی تعیین کننده در این صعود دارد.

کاستاندا با همین رویکرد نمادین به عقاب، معتقد است؛ که ما باید بر این واقف باشیم که آن‌چه اطراف‌مان می‌بینیم جهانی جامد نیست، بلکه هستی بی‌کرانی از انوار عقاب است. (کاستاندا، کارلوس، آتش درون، ۱۳۷۸، ص .۴۸) عقاب انسان را آفرید و چونکه آگاهی غذای عقاب است پس علت خلق موجودات این است که با آگاهی خود عقاب را تغذیه کنند.(کاستاندا، کارلوس، آتش درون، ۱۳۷۸،ص .۴۹) قصد عقاب از خلقت این بود که آنها بتوانند خود را به یاد بیاورند.(کاستاندا، هدیه عقاب، ۱۳۷۶، ص ۲۰۲) سالک باید پیوند خود را با روح احیا سازد.(آتش درون،ص. ۳۵) آدمی‌در سیر نزولی، پس از سقوط به جهنّم (عالم ناسوت) بار دیگر، فاتحانه به سوی روح (عالم ملکوت و بالاتر) باز می‌گردد. و از جهنّم با خود غنائمی‌می‌آورد. فهمیدن یکی از این غنائم است." (کاستاندا، چرخ زمان، ۱۳۸۰،ص .۲۵۹) " فرمان ما تبدیل به فرمان عقاب می‌شود یعنی کاملاً عینیت می‌یابد(کن فیکون)." (کاستاندا، آتش درون، ۱۳۷۸، ص. ۷۰)

بیان مسئله

ادبیات عرفانی پارسی با رویکردی معنویت محور و انسان ساز، کوشیده است جلوه‌هایی متعالی را از جریان رشد صعودی آدمی‌در قالب‌هایی نمادین ارائه دهد، که در بهبود روانی انسان معاصر که بسی آشفته احوال است، بسیار راهگشاست. یکی از این نمونه‌ها، آثار منظوم و منثور عطّار نیشابوری است. وی در مهمترین مکتوباتش کوشیده است؛ تا رابطه انسان را با خدا و سرچشمه هستی در قالبی تمثیلی به تصویر بکشد. عطار، خداوند را حقیقتی مستقل و ناوابسته معرفی کرده و نسبت انسان را با خدا همچون نسبت دریا و قطره دانسته است.

او زجـمله فارغ است از هر کسی لیک چون اندرین دـعوی پدیدار آمدسـت
تو بنگری در راه عشق قسم هرکس محض دیدارآمدست

(عطار، دیوان، ۱۳۸۹، ص .۳۷)

تـو از دریا جـدایی و عجـب این که این دریا زتو یکدم جدا نیست

(عطار، دیوان، ۱۳۸۹،ص .۸۲)

هنرعطّار در قرن هفتم، باز نمود فرآیند سلوکی و روند کمال گرایی انسان در معرفی برگی از دفتر عرفان، با زبانی سمبُلیک و جهان‌شمول است که سیمرغش نامیده است. و بدینوسیله یکی از محوری‌ترین تعالیم عرفانی را به روشی نمادین ارائه نموده است..

ادبیات داستانی در قرن بیستم نیز توانست مقبولیت چشمگیری را نزد عامّه بدست آورد. کاستاندا نیز در این عرصه،اندیشه عرفانی خود را در قالب داستان عنوان کرد. او با این کار توانست بسیاری را به آیین سرخپوستی نوین متمایل سازد. از کلیدی‌ترین مفاهیم عرفانی بکار برده شده توسط کاستاندا می‌توان از «عقاب» یادکرد. که نخستین بار، سرخپوستان باستان آن را در تعالیم خودشان استعمال کردند.

این پژوهش از این رهگذر حائز اهمیت است که کوشیده در نگاهی مقایسه‌ای به آثار عطّار و کاستاندا به تبیین آراء هر یک در قالب نماد سیمرغ و عقاب بپردازد. در همین راستا شاخصه‌های سالکان طریقت را معرفی و آن دسته از مقامات سلوکی را که بایستی طی کنند تا به نقطه‌ی عطف طریقت، نائل آیند، به بررسی می‌پردازد.

تاکنون درایران، طریقت کاستاندا با عناوین ساحری، شمنیسم، سرخپوستی، عرفان کاذب و... در مکتوبات علمی‌مورد کند و کاو و بررسی قرار گرفته است.

حقیقیت دراندیشه وجود شناختی و سلوکی عطار

سیر و سلوک عرفانی تعبیری است که عارفان برای پیمودن مراتب و مراحل کمال روحی و به کمال رساندن روح انسانی بکار برده‌اند. در این سفر عرفانی سالک خود را بازمانده از اصل خویش می‌داند و می‌کوشد تا این جان جا مانده در ناسوت را به ملکوت جانان رساند.

هرکسی کو دور ماند از اصل خویش بـــاز جوید روزگار وصل خویش

(مولوی، محمد، مثنوی، دفتر نخست، ص ۵، بیت ۴)

گرچه دست یابی به حقیقت مطلق « إنّا لله و إنّا الیه راجعون» (بقره ۱۵۶) از گزند حجب و موانع راه در امان نیست. با مراجعه به آثار عطار به این حقیقت دست می‌یابیم که وی وحدت وجود را در دو قوس نزول و صعود مطرح می‌کند. به مفاد« انا لله » در نگرشی نزولی همه اشیاء مظاهر و اینه‌ها و امواج دریای حقیقت وجوداند. و در سیر و قوس صعود نیز به مفاد «الیه راجعون» همه به او منتهی

می‌گردند. بنا بر این دراندیشه عرفانی عطار کل هستی از دو نیم دایره نزولی و صعودی تشکیل شده است.

اما عارفان در عرصه سلوک، تعداد مقامات و منازل سلوکی را گاه پنج منزل، هفت منزل، یکصد منزل، هزار منزل، منازل بی نهایت و گاه نیز یک منزل دانسته‌اند. که عبارت است از «قدم بر خود نهادن» و پیمودن این یک منزل نیز بسی دشوار است. و منازلی بسیار را بدنبال دارد. زیرا آدمی‌باید پیوسته در حالت پایش و مراقبت بر نفس وسوسه گر خویش باشد. و این منزل به واقع منازلی بسیار را با خود به همراه دارد. و از همه دشوار تر است.

اما عطّار، هفت وادی یا مرحله‌ی سلوکی «طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فقر وفنا.» را در منطق الطّیر از زبان مرغان، نقل می‌کند. که حاکی از رشد و سیر صعودی سالک است. که با طی کردن این مراحل به درجاتی از کمال متحقق می‌شود. (فروزانفر، بدیع الزمان، شرح آثار عطار، ص ۳۱۸.) پیش از عطار، فلوطین نیز مراحل سلوک را هنر، عشق و حکمت می‌خواند، (فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ۱۳۴۵، ج۱، ص.۵۵)

به این مهم در فر ایند سلوکی باید توجه داشت. که عطّار در مساله رابطه سالک و پیوند او با معشوق ازلی به دیدگاه استغراق اعتقاد دارد. و با دیدگاه اتّحاد و حلول همراه نیست. (محمدی، احمد، اندیشهٔ عرفانی عطّار، ۱۳۶۸، ص .۱۰۳)

عرصه‌های سلوکی از منظر عطّار

عطار منازل سلوکی را به مثابه یک سیستم و کل مرتبط با هم می‌بیند. و به ترتب و ارتباط میان هر وادی با وادی پس از آن اعتقاد دارد. بنا بر این، سالک باید مرحله پیشین را طی کند تا بتواند وارد عرصه‌های پس از آن شود. همچون کسی است که از پله‌های نردبان بالا می‌رود تا پله‌های پیشین را طی نکند نمی‌توان در مرتبه‌ای فراتر گام نهد. عرصه و وادی سلوک نیز اینگونه است. سالک، هنگامی‌می‌تواند به عرصه برتر گام نهد که وادی پیشین را پیموده باشد.

عطار در منطق الطیر خود در قالبی نمادین، سالکان را بسان پرندگانی به تصویر می‌کشد که در جستجوی سیمرغ جان‌اند. سالک پس از گذر از هفت وادی، سیمرغ را در وجود خود می‌یابد.

گفت ما را هفت وادی در ره است چون گذشتی هفت وادی درگه است

(عطار، منطق الطیر، ۱۳۷۱، ص ۲۰۷)

عطار، هفت وادی را از زبان هدهد که با ویژگی کنشگری و تعامل با رهروان، نقش رهبری را در مجموعه مرغانی که به سوی قله کمال در حرکت‌اند. به عهده دارد. اینگونه ترسیم کرده است.

۱-طلب

این عرصه که آغاز راه است با بسی سختی و دشواری همراه است. لذا شکیبایی و در گذشتن از تعلقات برای رهرو، ضرورتی اجتناب ناپذیر است.

چـون فرودآیی به وادی طلب صد بلا در پیشت اید هـر زمانی صد تعب
هر نفس اینجا بود طوطی گردون مگس اینجا بود
در میـــان خونـت باید آمدن وز همـه بیـرونت بـاید آمـــدن

(عطار، منطق الطیر، ۱۳۷۱، ص .۲۰۸ ، بیت ۳۳۵۷)

۲- عشق

در نظام عرفانی، عنصر عشق عمل پیدایش تجلیات و تکثرات است. زیرا حضرت حق از رهگذر تعلق حب ذاتی به شهود ذات در عالم کثرات تجلی می‌کند و تعینات رخ نمایی می‌کنند. (سعیدی، حسن، هستی شناسی عرفانی حکیم سبزواری، پژوهش‌های هستی شناختی ص ۳۷۰)

در نگرش عطار نیشابوری از آنجا که لهیب آتش عشق آتش عشق، سوزنده است. بنابراین در وادی عشق، انسان عافیت طلب ره به جایی نخواهد برد. زیرا وادی عشق، پای ورزی و مردانگی می‌طلبد. تا با آزادگی خویش بتواند طی طریق کند. وگرنه اسیری در ره مانده خواهد بود.

بعـــد از آن وادی عشـق آیـد پـدید عاشق غرق آتش شد کسی کانجا رسید
آن باشد که که چون آتش بود گـــرم رو سوزنده و سر کش بود

(عطار، منطق الطیر، ۱۳۹۰، بیت ۳۳۶۱-۳۳۶۰)

در نگاه عطار، عشق، گوهری ارزشمند است و سوداگری در ساحت عشق، سودمندترین و نیکوترین تجارت است.

سخـن عشـق جـز اشـارت نیسـت دل عشـق در بند استعـارت نیـست
شناسد که چیست جوهر عشق عقـــل را ذره‌ای بصـارت نیست
عشـق بسـتان و خویشتن بفـروش کـه نکوتر از این تجارت نیـست

(عطار، دیوان، ۱۳۸۹، ص ۸۲)

۳- معرفت

با توجه به اینکه ماهیت و ساختار علم نورانیت و روشنگری است. لذا سالک در ساحت سلوکی معرفت، ذاتی نوری می‌یابد. و به تناسب میزان معرفت، راه‌ها متکثر و به تناسب سلوک هر سالک، درجات رهروان و سالکان نیز متفاوت خواهد بود.

سیـر هـرکس تا کمـال او بود — قرب هرکس حسب حال او بـود
لاجرم چون مختلف افتاد سیر — هم روش هرگز نگردد هیچ طیر
معرفت اینـجا تفـاوت یـــافته — این یکی محراب و آن بت یافته
چـــون بتـابد آفتـاب معـرفت — از سپـهر ایـــن ره عـــالی صفت
سرّ ذراتـش همه روشـن شود — گلخـــن دنیـا بر او گلشـن شود

(عطار، منطق الطیر، ۱۳۹۰، ابیات ۳۵۱۲و۳۵۱۴)

در زبان عطّار گلخن در معنای سرای ابلیس و گلشن، سرای قدس است.

باز عرشی گر سر جبریل داری پر برآر — ور نه در گلخن نشین گر استخوان می‌بایدت

(عطار، دیوان، ۱۳۸۹، ص ۸۵)

عطار، معرفت را در وصول انسان به مقام خلافت اللهی، عنصری گرانسنگ می‌شمارد و سالک با حرکت در وادی معرفت می‌تواند به دیدار جمال یار و اسرار هستی نائل آید و از پوست و ظاهر عبور کرده و به مغز رسیده است.

مغز بیند از درون نی پوست او — چون نبیند ذره‌ای جز دوست او

(عطار، منطق الطیر، ۱۳۹۰، ص ۲۲۱)

گرچه در وادی سلوک و نیل به این مقام، آدمی‌با موانع و حجاب‌هایی بسیار روبرو است که باید این حجاب‌ها را از میان بر دارد و گرفتار آمدن در دام تعلقات همچون گلخنی است که سالک باید خویشتن را از این گلخن، رهایی بخشد. و هر کس توانایی تحمل این دشواری‌ها را ندارد.

کی تواند شد در این راه جلیل — عنکـبوت مبتـلا هـم سیـر فیل

(عطار، منطق الطیر، ۱۳۹۰، ص ۲۲۰)

خـلیفه زاده‌ای گلخن رها کن — به گلشن شو گداطبعی قضا کن

(عطار، اسرارنامه، ۱۳۶۱، بیت ۱۶۰۳)

۴- استغنا

سالک پس از تحقق به معرفت به برخورداری و دارایی وجودی می‌رسد که عطار آن را استغناء می نامد. و در فرآیند سلوکی باید توجه به این حقیقت داشته باشد که این برخورداری، ره آورد مقامات و فراز و فرودهای منازل پیشین است.

بعـــد از آن وادیّ استـغنـا بـــود نه در آن دعـــویّ و نه معنا بود

(عطار، منطق الطیر، ۱۳۹۰، بیت ۳۶۰۴)

صد هزاران دیده شد دریای خون صد هزاران تا که یوسف آمد از زندان برون

جان و دل تاراج رفت تـا محمد یک شبی معراج رفت

(عطار، منطق الطیر، ۱۳۹۰، ابیات ۳۶۱۷-۳۶۱۲)

با بر آمدن سالک به وادی استغنا، فضای بی نیازی مطلق خود را نماید. در این وادی، تنها اراده‌ی ازلی حکم فرماست.

مـی‌جهد از بی نیازی صَرصَری مـــی‌زند بر هـــم بیکـدم کشوری

(عطار، منطق الطیر، ۱۳۷۱، ص ۲۲۲ بیت ۳۶۰۵)

برق استغنا چنان اینجا فروخت کز تَفِ او صد جهان خالی بسوخت

(عطار، منطق الطیر، ۱۳۹۰، بیت ۳۶۶۲)

۵- توحید

سالک و رهرو پس از وصول به مقام استغناء به مقام توحید بار می‌یابد. این ساحت، جایگاه تجرید و فردانیت است. که احکام کثرت در آن، فانی و مقهوراست. و هر کجا بنگری جز یک نبینی. به تعبیر خواجه نصیر الدین طوسی، آفریدگاری که آغاز همه از اوست و انجام همه بدوست بلکه خود همه اوست (خواجه طوسی، محمد، آغاز و انجام، ۱۳۶۶ص۱)

بـعد از ایـن وادیّ توحیـــدایـدت چون یکی منـــزل تفـــرید و تجـــریدایدت

باشد یک‌اندر یک مدام آن یـکی انـــدر یکی باشد تمام

(عطار، منطق الطیر، ۱۳۹۰، بیت۳۷۳۳-۳۷۳۰)

چون سالک در دریای وحدت فانی شد. در این مقام، جز احد را نمی‌بیند. و احکام کثرت و تعینات رخت بر می‌بندند. و ازل و ابد در برابر توحید به هم می‌پیونداند :

چون یکی باشد همه نبود دوئی مرد را در هـــم منـــی بـــرخیزد هـم توئی
دیـــده اینـــجا غیـــر نیســـت کعـــبه را ضـدیتی با دیـر نیست

(عطار همان، ابیات ۳۷۳۷- ۳۷۲۷)

بنا بر این همه موجودات، تعینات خود را از کف می‌دهند و در بحر و دریای توحید، مندک و مستغرق‌اند.

چون در آن خلوت نه ما بود و نه من چـــون شد گـر حسـن مـوئی شود نبود حسن
از خود بنده فانی او نماند هرچه خواهی کن تو دانی او نماند

(عطار، همان، ابیات ۳۸۳۰- ۳۸۱۹)

۶- حیرت

سالک که از تعینات گذر کرده و در وادی حیرت به عرصه توحید گام نهاده است، با مشاهده اقیانوس بیکران هستی، تعینات خویش را محو می‌بیند. و در نهایت گم گشتگی باید گلیم عجز سرکشد و از فرط حیرت، سرشک حسرت از دیده فرو ریزد. و این همه، برونداد سلطنت توحید است که فردیت و انا نیت را محو می‌سازد.

بعد از این وادی حیرت ایدت کار دائم ، درد و حسرت‌ایدت

(عطار همان، همان ، بیت ۳۸۳۱)

هرکه زو توحید بر جانش رقم جمله گم گردد ازو او نیز هم
گـر بدو گویند هستی یا نه‌ای سر بلنـد عالمی پستی که‌ای
گـوید اصلا می‌ندانم چیز من ویـن ندانم هم ندانم نیز من

(عطار، همان، ابیات ۳۸۴۲-۳۸۳۹)

در این هنگامه، و با ورود به این وادی، خود را از درک حقیقت مطلق و احاطه بر کنه حقیقت هستی ناتوان و در امواج سهمگین دریای حقیقت غوطه ور می‌بیند.

گلیم عجز در سرکش ز حیرت چو باران در رخ افشان اشک حسرت

(عطار، اسرارنامه، ۱۳۶۱، ص ۸۴)

۷- فقر و فنا

چون سالک در وادی تحیر، هویت و هستی اش را عین فقر و وابستگی دید و این وابستگی را نیز در دریای تحیر از دست داد، فانی می‌گردد و در دایره هستی بجز معشوق و زلف(تجلیات) او را نمی‌بیند.

بنابراین باید لب از سخن فرو بندد. و چون از خود فانی شد و نمودهای شخصی و تعینات رخت بربست فقط حقیقت او که وجه الله است باقی می‌ماند.

بعـــد از این وادی فقر است و فنا کـی بود اینجا سخن گفتن روا

(عطار، منطق الطیر، ۱۳۹۰ ، بیت ۳۹۶۸)

هرکه چون موئی شود در کوی او هـر که او بیـشکی موئی شود در موی او

رفـت از میان اینک فنا چون فنا گشت از فنا اینک بقا

(عطار، منطق الطیر، ۱۳۹۰، ابیات، ۳۹۸۸)

فناء که دارای مراتب است؛ فنای احمدی (ص) از برترین مظاهر فقر و فنا در احد است که از این طریق به او سلطنت فقر اعطا شد و آوای«الفقر فخری و به افتخر» سر داد.

میم احمد محو شد پاک آن زمان تا احد ماند و شد احمد از میان

(عطار، مصیبت نامه، ۱۳۶۸،ص .۲۶)

غایت نظام سلوکی عرفانی عطار

پس از آنکه سالک، این هفت وادی را پیمود و به مقام شهود«هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن . «حدید/ آیه ۳» رسید اکنون ندا در می‌رسد که باید در ما محو شوی و از هستی خود باید نیست شوی تا هستی یابی و گرنه در کتم عدم ذاتی خود غوطه ور خواهی ماند.

محـو او گشـتند آخـر بـر دوام سایه در خورشید گم شد والسلام

(عطار منطق الطیر، ۱۳۹۰، بیت ۴۲۸۶)

تـا تـو هسـتی در وجود و در عدم نیست شو تا کـی تـوانی زد در ایـن منـزل قدم

هستی ات از پی رسد تا تو هستی، هست در تو کی رسد

(عطار منطق الطیر، ۱۳۹۰، ابیات ۴۳۱۸ و ۴۳۰۵)

عناصر و نمادهای وحدت وجودی دراندیشه عطار

یکی از بهترین روش‌ها برای تبیین مساله محوری وحدت وجود، تقریر آن از رهگذر رابطه نفس با بدن و تجلی نفس در مجالی و مظاهر قوا و بدن است. رابطه وحدت و کثرت با این روش به خوبی ترسیم می‌شود. صدر المتالهین شیرازی در این خصوص، اعتقاد دارد که نفس، با وحدت اطلاقی و سریانی اش در همه قوا و اعضا و جوارح بدن ظهور و تجلی دارد. نفس با آنکه یکی است. اما با وحدت سعی اش در همه مظاهر و جلوگاه‌ها حضور دارد.

«هرکس رابطه روح با جسم خود را درک کند رابطه خدا با کائنات را نیز درخواهد یافت.» (شیرازی، محمدبن ابراهیم، اسرارالآیات، ، ۱۳۸۵،ص .۱۷۴)

حکیم سبزواری نیز در منظومه حکمتش، مساله وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را در عرصه رابطه نفس و بدن و ظهورات نفس در ساحت قوا و سر انجام ظهور در عرصه رفتارها مطرح کرده است. نفس با آنکه یکی بیش نیست. اما با وحدتش، همه قوا را در بر دارد.

النفس فی وحدته کل القوی و فعلها فی فعله قد انطوی

(سبزواری،هادی، شرح منظومه، بی تا، ص ۳۱۴)

عطار از جمله عارفانی است که از رهگذر بکارگیری نمادهایی همچون «آب، آتش، آفتاب و آینه ». نگرش وحدت وجودی و پیوند با اصل خویش را مطرح ساخته است.

۱-آب

عطار در ترسیم سیمای معشوق ازلی به مناسبت‌های گوناگون از واژگانی مانند آب، دریا، بحر، موج ومانند اینها را که حاکی از زلالی‌اند. با نگاهی فروکاستی به منظور تبیین تنزلی حقیقت مطلق و ظهور او در مجالی را در قالب الفاظ متعارف بکار گرفته است.

آب نزدیک است چندینی متاب چون فرو بردی دو گز خاک اینت آب

(عطار، مصیبت نامه، ۱۳۶۸، بیت ۱۱ ص ۹۸)

۲-آتش

عطار، همچنین، آتش را در معنا، همزاد عشق به کار برده است. که حقیقتی فراگیر است.

بعـــد از آن وادی عشـق آیـد پـدید عاشق غرق آتش شد کسی کانجا رسید

آن باشد که که چون آتش بود گـــرم رو سوزنده و سر کش بود

(عطار، منطق الطیر، ۱۳۹۰، ابیات ۳۳۶۲-۳۳۶۰)

۳-آفتاب

معشوق ازلی ، سیمرغ ، گوهر الهی آدمی، روح ، پرتوی جمال و ... از معانی است که آفتاب به این معانی استعمال شده است.

اما عطار در مواردی متعدد، با هدف بیان رابطه ظلی اشیاء و کثرات با حقیقت متعالی جهان و اینکه اینها رقیقه‌ای از آن حقیقت‌اند در کنار سایه مطرح می‌سازد و از این رهگذر، وحدت فراگیر آفتاب و انهدام ذاتی سایه را به تصویر کشانده است.

چـــون تو سایه باشی و او آفتاب پیش او خود را هویدا چون کنی

(عطار، دیوان، ۱۳۸۹، ص .۶۷۲)

جهان پر آفتاب است و تو سایه اگـــر نیـــابی جز فنـــا اینـجا حصاری

در آفتـــاب‌ایی تو یک دم بـــرآرد از تو آن یـک دم دماری

(عطار، دیوان، ۱۳۸۹، ص .۶۳۴)

۴- آینه

آینه نیز در معانی رمزی متعددی به کار رفته است. یکی از رمزهای آینه صافی، پذیرفتن است. تا اشیاء را در خود بنمایاند. و گرنه نقش حقیقتی رانخواهدگرفت. (بابائی، علی، رمزهای بی پایان آینه، ۱۳۸۹، ص۵۳)

حضرت امام رضا (ع) در حدیث عمران صابی برای تبیین رابطه حق و خلق، وحدت سریانی حق با تمثیل آینه بیان فرمود. عمران می‌گوید عرض کردم : "مولای من، خلق در خداست یا خدا در خلق ؟

امام فرمودند خدا برتر از آن است که در خلق و خلق در خدا باشد ؛ نه او در خلق است و نه خلق در او ... برای پاسخ خود بنگر که آیا تو در آینه هستی یا آینه در توست ؟ و لله المثل الاعلی" (مجلسی، محمدتقی، بحار الانوار، ۱۳۶۳، ج۱۰ ،ص .۳۱۳)

گر تو می‌داری جمال یار دوست دل بدســـت دل بدان کآیینه دیدار اوست

آر و جـــمال او ببـیـــن اینه کن جان، جلال او ببین

(عطار، منطق الطیر، ۱۳۹۰، بیت ۱۱۱۴)

در جایی دیگر آینه به معنای عالم وجود است. زیرا وجود انسان به اعتبار اینکه گوهر الهی است آیینه جمال حق است و عالم آیینه انسان است.

صورتی کان در درون‌ایینه از عکس توست گـر تو آن در درون اینه هرجا که گویی مضمر است زو نبیـنی

صـورت در ایینه ببیـنی عمرها ذره‌ای کان در محـــلی انور است

(عطار، دیوان، ۱۳۸۹، ص ۴۸)

گاه نیز مراد از آینه، انسان کامل است که به مقام فنا رسیده است. (مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار ص .۴۸)

سایه

مراد عطار از سایه، نگرش «رقیقه» به ماسوی الله و اشیاء و کثرات در برابر «حقیقت» است. که همگی در آفتاب حقیقت، مندک و محو می‌گردند، همچون «سی مرغ» در منطق الطیر که سایه «سیمرغ» بودند و محو او گشتند.

چـــون تـو سایه باشی و او آفتاب　　پـیش او خود را هویدا چون کنی
هرکه او پیداست در صد تفرقست　　چون نباشی جمع آنجا چون کنی

(عطار، دیوان، ۱۳۸۹، ص .۶۷۲)

هستی شناسی کاستاندا

به اعتقاد کاستاندا، هستی تک ساحتی نیست. بلکه یک مرتبه آن، منشائیت نسبت به دیگر مراتب دارد. وی ساحت‌های حقیقت را به سه ساحت ۱- منشاء هستی ۲-جهان ۳- انسان، تقسیم می‌کند. و برای هر ساحت آن ویژگی‌ها و مختصاتی قائل است. در نگرش کاستاندا ، سلوک، گونه‌ای از بازگشت یعنی بازگشت به اصل حقیقت است. او دراندیشه خود، سیمای انسان برتر (کامل) را نیز به تصویر می‌کشد.

منشأ هستی

در مکتب کاستاندا بینندگان کهن، خطرات بیشماری را به جان خریدند و نیروی وصف ناپذیری را دیدند که سرچشمه همه موجودات است. و آن را عقاب نامیدند زیرا به شکل عقابی سیاه و سفید بااندازه‌ای بیکران بود .(آتش درون ،ص .۳۷) کاستاندا در آخرین اثر خود، نام این نیروی لایتناهی را « بی کرانگی » می‌گذارد .

جهان

در نگاه دون خوان، جهان از میدان‌های عظیم انرژی، تشکیل شده است که « فیوضات عقاب » نامیده می‌شود . (الماسیان، شمنیزم – تولتک، ۱۳۸۴، ص .۳۹) در باور کاستاندا این سخن دون خوان، درست است که شرط رسیدن به کل مطلق، این است که حباب ذهن، تعطیل و بسته شود. زیرا آدمی‌از بدو تولد در یک حباب باز قرار می‌گیرد. اما این حباب در بستر زمان، بزرگ می‌شود. و به تدریج، بسته و مهر و موم می‌شود. این حباب، همان ادراک ماست که ما در آن زندانی هستیم . و هرچه را احساس می‌کنیم همان است؛ که از درون بر روی دیواره‌های آن بازتاب یافته است. « تونال

» به حباب تشبیه شده است و عظمت بی کرانی که در خارج آن قرار دارد « ناوال » محسوب می‌شود. بُعد راست بدن ما متعلق به تونال و بعد چپ، متعلق به ناوال است. (کاستاندا، سفر به دیگرسو، ۱۳۷۹، ص .۱۷۱)

انسان

بنا بر دیدگاه فوق، انسان که کانونی از نیرومندی و ظرفیت وجودی و در جستجوی خوشبختی است. تنها در حالتی می‌تواند به راستی، خوشبختی و کمال را دریابد که قابلیت‌های درونی خود را بازیابد. و از حداکثر ظرفیت خود برای جهشی به سوی تکامل آگاهی استفاده کند.

و در این زمان است که انسان از میراث شگفت انگیز و بالقوه‌ای که در اختیار دارد ، بهره مند می‌شود. چراکه ما موجوداتی نورانی هستیم که با دو حلقه ی اقتدار متولد می‌شویم؛ «منطق» با اولین حلقه و «احساس» با دومین حلقه اقتدار ارتباط دارد. (کاستاندا، افسانه‌های قدرت، ۱۳۷۶، ص .۱۴۸)

سلوک دراندیشه کاستاندا

کاستاندا در راستای نورانیت و ظرفیتی که برای انسان ترسیم می‌کند. موانعی را فرا راه آدمی‌برای نیل به این جایگاه می‌بیند. که آدمی‌با زدودن و از میان بر داشتن این موانع می‌تواند به آن جایگاه دست یابد. به اعتقاد وی، خود بزرگ بینی عاملی بود که برای اولین بار بشریت را از روح جدا کرد . لذا سلوک سفر بازگشت است به دوره‌ای که بشر به دور از خود بینی به سر می‌برد. (کاستاندا، قدرت سکوت، ۱۳۶۴، ص .۵۲)

نقاط ادراک در کل نظام بشری سه جایگاه می‌تواند داشته باشد : اولین نقطه : جایگاه خرد و تعقل است. دومین نقطه : جایگاه بی رحمی‌به نفس خویش است . سومین نقطه : جایگاه معرفت خاموش است.

بشر اولیه در سطح معرفت خاموش بود؛ یعنی سطح آگاهی، دانستن خود به خود و آنی است . هرچیزی در آن درحال بی واسطه است . معرفت خاموش با اشاره‌ای بی نهایت قوی به بشر اولیه فهمانده شده بود. امروزه تنها راه رسیدن به معرفت خاموش، سکوت درونی است. بشریت، بیشترین قسمت تاریخ خود را در موضع معرفت خاموش سپری کرده است. و همین امر موجب دلتنگی شدید ما برای آن وضعیت است.(الماسیان، شمنیزم – تولتک، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ص. ۶۱ و ۶۲)

کاستاندا به گونه‌ای آگاهی حضوری اعتقاد دارد. و این آگاهی پس از جریان تفکر عقلی روی می‌دهد. انسان معاصر در جایگاه خرد ورزی و تعقل قرار دارد. اگر فرد نقطه ادراکش دقیقا در همین جایگاه قرار می‌گیرد ، در این حالت ، پلی وجود دارد که به معرفت خاموش منتهی می‌شود که « دانش بی واسطه » نام دارد . این دانش بی واسطه به انسان خردمند آگاهی می‌دهد که عقل و خرد جزیره ی کوچک در میان بی نهایت جزایر دیگر است. متقابلا ، افرادی هم که در جایگاه معرفت خاموش قرار گرفته‌اند ، به واسطه ی پلی به نام « اشتیاق» توانستند از خرد و تعقل آگاهی کسب کنند. با این وصف هر انسانی که هردو پل او کار کند انسان کامل و عارفی بزرگ است. (کاستاندا، قدرت سکوت، ۱۳۶۴، ص .۶۳)

ناوالیسم در سیر و سلوک

کاستاندا، مناسب ترین نام را برای سلوک، « ناوالیسم » می‌داند و نام‌های «ساحری و جادوگری» را ناپسند و مذموم می‌شمارد. (کاستاندا، قدرت سکوت، ۱۳۶۴، ص .۲۷)

وی برای حرکت دادن نقطه ادراک دو روش را پیشنهاد می‌کند : ۱. روش سالکانه . ۲. روش سحر و جادوگری .

کاستاندا در فر ایند سلوکی، روش نخست یعنی روش سالکانه را بر گزیده است. اما پیر و مراد وی، روش دوم یعنی جادو گری را برگزید.

ما باید شناخته ، ناشناخته و ناشناختنی را از یکدیگر تفکیک کنیم . تولتک‌های کهن به اشتباه خیال کردند که ناشناخته و ناشناختنی یکی هستند اما بینندگان جدید این اشتباه را اصلاح کردند . (کاستاندا، آتش درون، ۱۳۷۸، ص .۴۸)

سه گانه سلوکی

در نگاه کاستاندا «دقت» اوج کمال آگاهی است. وی نیز در ساحت بندی «دقت» همانند خواجه انصاری تقسیمی«سه گانه» از درجات سلوکی سالکان ارائه کرده است.

خواجه عبد الله انصاری نیز در عرفان اسلامی‌برای سالکان سه ساحت به ترتیب زیر مطرح کرده است. «الرتبه الاولی: القاصد فی السفر، رتبه نخست، قاصدانی هستند. که آهنگ سفرکرده‌اند»، « الرتبه الثانیه: دخوله فی القربه: دوم آنان که گام در ره نهاده‌اند. » و « والرتبه الثالثه حصوله علی المشاهده

الجاذبه الی عین التوحید فی طریق الفنا، در مرتبه سوم کسانی‌اند که به ساحت برتر یعنی مشاهده، بر آمده‌اند. و به سوی حقیقت توحید و در افق فنا گام نهاده‌اند » (انصاری، خواجه عبدالله، منازل السائرین، ۱۳۹۷، ص .۴)

در آموزه‌های تعلیمی‌کاستاندا، مراحل کلی سیر و سلوک بر «سه سطح» از دقت استوار شده است. این‌اندیشه سه سطحی «دقت» با ساحت بندی که خواجه انصاری مطرح کرده است. قرابت دارد. گرچه از نظر ویژگی‌های هر مرتبه تفاوت‌هایی وجود دارد.

۱. دقت اول « مبتدیان » : آگاهی است که به شناخته تعلق دارد و یکی از ثروت‌های بشری است.

۲. دقت دوم « متوسطان» : به ناشناخته مربوط می‌شود و مختص سالکان منضبط و خویشتندار است.

۳. دقت سوم « منتهیان» : تمهیدی که بینندگان جدید فراهم آوردند این است که درخشش آگاهی را از مرز محدود پیله انسانی فراتر می‌برد و سالک را در آتش درون می‌سوزاند ، که به موجب آن تمام انوار عقاب که در پیله انسان موجود است یکباره مشتعل شده و سالک به یک آگاهی عظیم میلیون‌ها برابر یک انسان عادی دست پیدا می‌کند. این کرانه دقت سوم نامیده می‌شود.

سالکی که توانایی دیدن دارد انسان را به شکل تخم مرغی نورانی می‌بیند که از انرژی تشکیل شده است که در همه دو قسمت دارد اما در افراد استثنایی سه یا چهار قسمتی است که اینگونه انسان‌ها ناوال خواهند شد.

ناوال انسانی است که بدلیل سه یا چهار قسمتی بودن می‌تواند انرژی بیشتری ذخیره کند که به او اقتدار می‌بخشد . (کاستاندا، آتش درون، ۱۳۷۸، ص .۳۵)

«دون خوان» بار دیگر از اینکه او را جادوگر بخوانند اظهار برائت می‌کند و می‌گوید :

« *کسی که می‌بیند* ، دیگر به هر چیز دنیوی بی علاقه می‌شود و فقط درپی عالم معناست اما بینندگان کهن جادوگر بودند.» (کاستاندا، آتش درون، ۱۳۷۸، ص .۳۷)

اصول هفتگانه سلوکی در نگرش کاستاندا

کاستاندا همچون عطار در فر ایند سلوک به هفت اصل معتقد است. وی این هفت اصل را «اصول کمین» و «شکار» می‌گوید که با شکار متعارف که در مود حیوانات بکار می‌برند متفاوت است. و بیشتر ناظر به حوزه ی رفتارسالک است. که به سوی کمال در حرکت است. در این نگرش، شکارچی (سالک) فردی است که باید هرچیزی از جمله ضعف‌هایش را بصورت طعمه ببیند و آنها را شکار کند

تا بی عیب و نقص شود. (کاستاندا، آتش درون، ۱۳۷۸، ص .۲۴) با توجه به این رویکرد می‌توان گفت که هنر کمین و شکار ، هنر ارتباط سالکانه با مردم است . اصولی را که کاستاندا فراراه سالک می‌نهد علارت‌اند از :

۱- سالک مبارز خودش میدان مبارزه را انتخاب می‌کند و هرگز قبل از آنکه میدان مبارزه را بشناسد پای به آن نمی‌گذارد.

۲- سالک به امور زود گذر دل نمی‌بندد و امور غیر ضرور را کنار می‌نهد. و از قید آنها رهاست.

۳- سالک امور را پیچیده نمی‌کند و تمرکز خود را بر ساده بودن می‌گذارد زیرا هر مبارزه‌ای برای حیات است ، پس همواره باید آماده باشد.

۴- سالک که خود را رها می‌کرده است. از هیچ چیز نمی‌ترسد.

۵- گاهی سالک نیاز دارد تا لحظه‌ای عقب نشینی کند و فکرش را به امر دیگری معطوف کند.

۶- سالک وقتش را فشرده می‌کند حتی یک لحظه هم اهمیت دارد.

۷- سالک همواره از عقب مراقب صحنه است و هیچگاه خود را جلو نمی‌اندازد. این تدبیری است که نقاط قوت بسیاری را به همراه دارد یکی از آنها آزادی از بند قضاوت‌های دیگران است. (الماسیان، شمنیزم – تولتک، ۱۳۸۴ ، ص ص. ۱۹۳- ۱۹۵)

بکار بردن این اصول هفتگانه به سه نتیجه منتهی می‌شود : ۱. سالک هرگز خود را جدی نگیرد . ۲. صبور و شکیبا و پای ورز است. ۳. دارای نیروی و توانایی در بداهه ساختن است. (کاستاندا، هدیه عقاب، ۱۳۷۶، ص .۳۲۶)

نتیجه گیری

با توجه به بررسی انجام شده به نتایجی در دو بخش امتیازات و افتراقات دست یافته‌ایم.

۱-اشتراکات

الف- به لحاظ هستی شناختی، هر دو چهره از وحدت وجود سخن گفته‌اند. البته این وحدت وجود در مکتب کاستاندا با صفت پاننتئیزمی‌همراه می‌شود، در حالی که وحدت وجود اسلامی رنگ اطلاقی به خود می‌گیرد.

ب-اما از نظر سیر و سلوک، ابتدا تذکر این نکته ضروری است. که بهره جستن از الفاظی چون سیمرغ و عقاب نه به این دلیل است که ذات حق تعالی به این صور تجلی کرده، بلکه در اثر تنگنای زبانی از تمثیل استفاده شده است و هر دو مکتب هم به آن اعتراف نموده‌اند. اما وجوه اشتراکی که در فر ایند تحقیق بدان دست یافته‌ایم عبارت‌اند از :

شناخت خداوند فراگیر و در نهاد بشری، ریشه دارد.

همچنین وجود متعالی یا روح در هر دو مکتب دارای یک بُعد درونی و یک بُعد بیرونی است.

عطار و کاستاندا هر دو به اصل کمال جویی و کمال پذیری انسان معتقد اند.

میان ساحت های وجودی انسان و مراتب هستی یک عینیت و مشابهت را می‌توان یافت.

هر دو شخصیت در تبیین کمال گرایی از پرنده که نماد اوج و حرکت صعودی است، استفاده کرده‌اند.

کاستاندا در فرآیند سلوک به معرفت اهتمام می‌ورزد و معتقد است سالک مبارز، خودش میدان مبارزه را انتخاب می‌کند و هرگز قبل از آنکه میدان مبارزه را بشناسد پای به آن نمی‌گذارد.

عطار نیز دومین وادی سلوکی را وادی معرفت می‌شمارد. گرچه در ویژگی‌ها و مختصات معرفت و شعاع آن تفاوت‌هایی وجود دارد. از آنجا که برترین متعلق معرفت در نگرش عطار، حضرت حق است. لذا شعاع این آگاهی تا بی نهایت امتداد خواهد داشت.

رهایی از دلبستگی‌ها و کنار گذاشتن چیزهای غیر ضرور، اصل دوم کاستاندا است. عطار نیز وادی استغناء را مطرح کرده است.که مفاد و روح آن رهایی سالک از تعلقات و دلبستگی‌ها و توجه به خداوند و حقیقت مطلق که او سرچشمه همه کمالات است. و برگ نوا ساختن را منافی با رسم عاشقی می‌شمارد.

در نگاه کاستاندا، سالک، اصل خویش را گم کرده و در تعریف انسان این گم شده مطرح شده است. که با طی کردن سیر انفسی قادر است استعدادهای خود را به کمال رساند و حقیقت واحد را شهود کند.

کاستاندا همچون عطار در فرآیند سلوک به هفت اصل معتقد است و این هفت اصل **را** «اصول کمین و شکار» می‌نامد.

۲-تمایزها

اندیشه کاستاندا بر نیروهای نهفته کیهانی تکیه و تاکید دارد. از این رو، رویکرد الهیاتی توحیدی دراندیشه وی برجسته نیست. اما دراندیشه عرفانی عطار، توحید، اصلی ترین و محوری ترین عنصر است.

از سویی، عنصر عشق و ارتباط با نقطه مرکزی توحید نیز در عطار برجسته است. زیرا در فر ایند سلوک تعینات رنگ می‌بازند. اما در تفکر کاستاندا به این وضوح مشاهده نمی‌شود.

نگاه به زندگی و حیات نیز دراندیشه آنها متفاوت است. حیات در نگاه عطار بر محور توحید و آغاز و انجام جهان ترسیم می‌شود. و به اصطلاح قرآنی، حیات طیبه است. اما حیات در نگاه کاستاندا چندان واضح و متمایز نیست. بلکه در گفتمان کاستاندا، حیات و زیست طبیعی است. که تا حد صورت معنوی نیز به خود می‌گیرد.

گرچه پرنده به عنوان نماد حرکت استکمالی و صعودی دراندیشه عطار و کاستاندا مطرح شده است. اما عطار علاوه بر «سیمرغ»، «باز» را نیز مطرح می‌کند. و در نگرش وی، سیمرغ جایگاهی برتر از «باز» دارد. و «باز» آرزوی اتصال به سیمرغ را در سر دارد.

منابع

* قرآن کریم

اسمارت، نینیان.(۱۳۸۴). *تجربه‌ی دینی بشر* ،ج ۲، ترجمه: ابوالفضل محمودی، سمت

الماسیان، امیررضا.(۱۳۸۴). *شمنیزم-تولتک* ،(چاپ اول). ج ۱و۲/ اصفهان، غزل.

انصاری، خواجه عبدالله.(۱۳۹۷). *منازل السائرین، به اهتمام عبد الغفور روان فرهادی*. (چاپ پنجم). مولی، تهران.

بابائی، علی.(۱۳۸۹).*رمزهای بی پایان اینه*. (چاپ اول). مولی.

سبزواری،هادی.(بی تا). *شرح منظومه*، مصطفوی، قم

شیرازی، محمدبن ابراهیم.(۱۳۸۵). *اسرارالآیات*. (چاپ اول). حکمت.

سعیدی، حسن.(۱۴۰۲). *هستی شناسی عرفانی حکیم سبزواری*، پژوهش‌های هستی شناختی، شماره ۲۴، اسفند

سهروردی، یحیی ابن حبش.(۱۳۵۵). *مجموعه مصنّفات به کوشش‌هانری کربن*. (چاپ اول). پژوهشگاه علوم انسانی.

صارمی، سهیلا.(۱۳۸۶). مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار، ۲ج، پژوهشگاه علوم انسانی

خواجه طوسی، محمد.(۱۳۶۶). *آغاز و انجام*، مقدمه و شرح حسن حسن زاده آملی. (چاپ اول). سازمان چاپ و انتشارات، تهران.

عطار نیشابوری، فریدالدین.(۱۳۶۶). جاویدان.(چاپ چهارم). ۱۳۹۰. سمت، چ اول، منطق الطیر، با مقدمه: تقی پورنامداریان.

عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۷۱). *با مقدمه و تصحیح حمید حمید*. (چاپ پنجم). طلوع، تهران.

عطار نیشابوری، فریدالدین.(۱۳۸۹). *دیوان اشعار*.(چاپ دوم). چشمه.

عطار نیشابوری، فریدالدین.(۱۳۸۷). *الهی نامه مولی*.(چاپ اول).

عطار نیشابوری، فریدالدین.(۱۳۶۱). *اسرارنامه*، زوار

عطار نیشابوری، فریدالدین.(۱۳۶۸). مصیبت نامه، امیرکبیر

کاستاندا، کارلوس.(۱۳۷۸). *آتش درون*، آگاه، (چاپ اول).

کاستاندا، کارلوس.(۱۳۷۶). *افسانه‌های قدرت*،آگاه، (چاپ اول).

کاستاندا، کارلوس.(۱۳۸۰) *چرخ زمان*، ..... (چاپ دوم).

کاستاندا، کارلوس.(۱۳۷۹). *سفر به دیگرسو*، ..... (چاپ دوم).

کاستاندا، کارلوس.(۱۳۶۴). *قدرت سکوت*.(چاپ اول). فردوس.

کاستاندا، کارلوس.(۱۳۷۶). *هدیه عقاب*.(چاپ اول). میترا.

لاهیجی، محمد.(۱۳۷۸). *شرح گلشن راز* . (چاپ اول). زوار.

فروغی، محمدعلی.(۱۳۴۵). *سیر حکمت در اروپا*، ، انتشارات کتابهای جیبی

محمدی، احمد.(۱۳۶۸). *ندیشه عرفانی عطار*. (چاپ اول). دانشگاه تهران.

مجلسی، محمدتقی.(۱۳۶۳). *بحار الانوار*، کتابفروشی اسلامیه

منب-آر. هینلز، جان.(۱۳۸۹). *فرهنگ ادیان جهان*، ترجمه: ع پاشایی، نشر ادیان

مولوی، محمد، مثنوی.(۱۳۷۶). *تصحیح عبدالکریم سروش*. (چاپ دوم). انتشارات علمی‌و فرهنگی.

Studies in Comparative Religion and Mysticism
Online ISSN: 2676 - 5195
University of Sistan and Baluchestan

Criticism of the component of tranquility in emerging spirituality with an emphasis on Imamiyya Shia mysticism

Davuod Khoshbavar[1] | **Hasan Yaghobi** [2]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies,University Farhangian Tehran, Tehran, Iran. E-mail: d.basirat@cfu.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, University Islamic Azad, Karaj Branch, Karaj, Iran. E-mail: h.yaghobi@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 24 June 2025
Received in revised form: 19 August 2025
Accepted: 7 September 2025
Published online 23 September 2025

Keywords:
Spirituality,
peace,
emerging,
Shia mysticism,
criticism

ABSTRACT

All kinds of new and emerging spiritualisms based on ideas and thoughts have been created for the study of peace. Using the comparative analysis method, this research examines the components and characteristics of peace in emerging spiritualities and raises the question whether the peace and happiness presented in these spiritualities, which are often interpreted as a negative peace and meaning the absence of anxiety, are compatible with the concept of peace. God, which means stable peace, is it consistent or not? The purpose of this article is to identify and analyze the factors affecting peace in emerging spiritualisms and compare it with the teachings of Shia Imami mysticism. The findings of the research show that the teachings of emerging mystics, which sometimes have a secular approach, are divided into one of the following three categories in the field of methods of obtaining peace. They are: 1. Weak and limited confirmation of some ways of finding peace in Islamic teachings. 2. A set of unfounded claims that not only do not lead to peace, but may also lead to mental disorders. 3. Presenting metaphysical instructions, which from the Islamic point of view, can only lead to lasting peace in certain circumstances. From an Islamic point of view, peace is not always considered an indicator of spiritual or mental health. Rather, peace as an indicator of spiritual health should have a stable feature. Stability or instability of peace depends on its origin and subject.

Cite this article: Khoshbavar, D, Yaghobi, H. (2025). Criticism of the component of tranquility in emerging spirituality with an emphasis on Imamiyya Shia mysticism . *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 9 (2), 229-255.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49766.1241

© The Author(s). Khoshbavar, Davuod., Yaghobi, Hasan Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49766.1241

Introduction

Peace, happiness, and inner contentment are fundamental human tendencies. These qualities reach their peak in the presence of God and with the realization of His absolute perfection and infinite mercy, and encompass the entire human being. For this reason, all religions have tried to promote the concepts of happiness and peace in human life. However, the question arises as to whether there are effective factors for creating happiness and peace? And to what extent can the presence of a powerful supporter and infinite love be effective in creating peace and happiness? Humans are inherently in search of happiness, and in Islamic culture, happiness is considered one of the names of God. The Holy Quran and traditions have stated several factors for peace, including:

A. Remembering God, B. Trusting in God, C. Praying and being content with God's will,

D. Repentance and returning to God.

On the other hand, if a person avoids things that hinder peace and create anxiety, he has prepared the ground for achieving a state of stillness and tranquility. In other words, one of the components of religious practice is the attainment of psychological peace. This is also one of the fundamental reasons for the spread of spiritual-mystical trends in the West.

Western societies in the late 20th century, after World War II and the numerous devastations and mental and psychological instability that had been experiencing spiritual crises, realized that the lack of spirituality led to an exacerbation of psychological and social problems. Hence, they tried to create a kind of spirituality that, while maintaining compatibility with modernity, could help meet spiritual needs. As a result, secular mysticism emerged by offering solutions for psychological peace.

One of the reasons for choosing some of the spiritualities examined in this article is that in addition to religious books, some of which unfortunately have entered the market through official and government channels, there are also various sites and blogs on the Internet that are engaged in brainwashing young people. In Iran, for several years, after the entry of various books in the field of new and false spiritualities, some managers and leaders of these misguided sects have been inciting and abusing young people through these sects and have established institutions to propagate them. The leaders of these sects, who are generally based in America, Europe, India and China, have attempted to "forge religious identity cards" for the elders of literature and thought of this land in order to gain the support of Iranian society.

Research methodology

This research, using an analytical-comparative method, seeks to explain the component of peace in emerging spiritualities with an emphasis on Imami Shia mysticism. Therefore, this article first explains and describes the component of peace, then describes some emerging spiritualities, including Akkankar mysticism, the mystical teachings of Bhagwan Shree Rajneesh (Osho), Sai Baba mysticism, Paramahansa Yogananda mysticism, and Krishnamurti mysticism, examines peace in these spiritualities, and then discusses the factors affecting these spiritual tendencies, including extreme rationalism, the demarcation between religion and reason (religious agnosticism), the basis of humanism and anthropocentrism, and a liberal worldview, and finally discusses the characteristics of Shia mysticism.

Discussion

In Shiite mysticism, unlike many emerging spiritual movements, the emphasis is on religious principles and divine teachings, especially in line with following the infallible Imams (peace be upon them) and the Sharia. This is because the primary source and origin of mystical knowledge are the infallible saints and the Twelve Imams (Amali 1427, Q: 113). Among the prominent characteristics of Shiite mysticism, the following can be mentioned:

1. God-centeredness: In Shiite mysticism, everything begins with God and returns to Him. Man seeks God's satisfaction on this path.

2. Moderate rationalism : In Shiite mysticism, reason is one of the important sources of knowledge. Reason is considered one of the sources of human knowledge regarding the themes and content of religion (Javadi Amoli 2007:

12). However, this reason must be alongside mystical intuition so that human knowledge can reach perfection. This is one of the important principles of Shiite mysticism.

3..Wilayatmadari: In Islamic mysticism, mystics consider themselves followers of the infallible Imams who receive grace from the source of divine clarity and whose sacred existence is immune to any error or mistake. On this path, the seeker cannot reach his destination without the light of wilayat and always needs guidance from infallible individuals who themselves are immune to error and have attained the level of divine annihilation. Therefore, Islamic mysticism is always in line with Sharia and jurisprudence.

Many leaders of emerging spiritual sects, such as Osho, believe that one should avoid Sharia, while in the eyes of Muslims, the commands of Sharia are heavenly and divine and following them leads to human happiness and perfection. Contrary to this view, anti-Sharia and lustful commands that originate from the sensual and animalistic desires of humans lack any religious or scientific value and only lead humans towards lustful tendencies. (His writing, 2011: 35)

In Shiite mysticism, there are many other ways to achieve peace, including: 1- Faith-centeredness, 3- Islam, 4- Doing righteous deeds, 5- Piety and piety, 6- Trusting in God, 7- Not being attached to the world, 8- Marriage, 9- Combining the world and the hereafter, and such things as avoiding fame, being free from the love of leadership, populism and paying attention to the fate of the people, combining mysticism with politics, and legitimate austerities, which are among the characteristics of Shiite mysticism, which is in contrast to many emerging mysticisms.

Conclusion

1- Postmodern mysticisms are meaningless systems whose presence in societies becomes a kind of epistemological plague. This plague makes man indifferent to everything and gradually comes to believe that he will eventually be destroyed. Therefore, Western man, who seeks peace in postmodern mysticisms, cannot escape his confusion and anxiety.

2- These trends not only do not bring spiritual relief, but they also increase the anxiety of modern man. Ignoring knowledge and thinking, and trying to achieve relative peace through meditation, or the use of psychotropic and hallucinogenic drugs such as peyote, mescaline, and lysergic acid, are the main features that are seen in postmodern spirituality and ultimately plunge man into epistemological nihilism.

3- Excessive rationalism, agnosticism, and an emphasis on humanistic and liberal attitudes are among the main foundations of Western thought, and the roots of many postmodern spiritual movements lie in these views. The followers of these movements, under the influence of modern and postmodern philosophers, have fallen into a kind of epistemological nihilism due to the lack of real theological support. Therefore, a return to authentic spiritualities such as Islamic mysticism and the principles of Shiite mysticism is essential for those who are in search of truth and spirituality. This return to authentic spiritualities, which have philosophical and logical support, can play a fundamental role in ensuring human psychological peace.

4- If all the teachings of secular mysticism are examined with a focus on the "ways to peace," they can be grouped into three general categories: first, a weak and superficial affirmation of Islamic ways of peace; second, a set of unfounded claims that not only do not bring peace but may also cause mental disorders; and third, metaphysical precepts that lack practical effectiveness in human life. Finally, there are various reasons for the attraction and acceptance of secular mysticism, the most obvious of which is the newness of these movements and the influence of modern literature and thought.

5- Humans are inherently inclined towards innovation and new changes, and for this reason, emerging spiritualities have become popular in the wake of the growth of industrial societies in the West. These movements, claiming to provide peace to people affected by the problems of industrial societies, quickly spread to other industrial societies. However, the peace gained from these mysticisms is a temporary and unsupported peace that is usually achieved

through isolation, separation from society, some psychological and sociological methods, and in some cases, encouragement to use drugs or sexual matters.

6- The teachings of Islamic mysticism are completely different from these self-made schools and emphasize that man should pay attention to society and strive to solve the problems of society and help his religious brothers. The main goal in Islamic mysticism is to get closer to God and gain His pleasure, not just to achieve mental peace or to achieve personal miracles and discoveries. This is while in emerging spiritualities, the main goal is to achieve peace and any means are used to achieve this goal.

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

نقد و بررسی مولّفه آرامش درمعنویتهای نوظهور با تأکید بر عرفان شیعه امامیه

داود خوش باور[۱] | حسن یعقوبی[۲]

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه آموزشی معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان ، تهران ، ایران. رایانامه: d.basirat@cfu.ac.ir
۲. استادیار، گروه آموزشی معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج ، کرج ، ایران. رایانامه: abcdef@usb.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۳
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۵/۲۸
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴/۶/۱۶
تاریخ انتشار : ۱۴۰۴/۷/۱

واژه‌های کلیدی:
معنویت،
آرامش ،
نوظهور ،
عرفان شیعه ،
نقد کلامی

چکیده

معنویت‌گرایی‌های جدید و نوظهوری مبتنی بر اندیشه‌ها و افکار متنوع، برای تحصیل آرامش ایجاد شده است. این پژوهش با بهره‌گیری از روش تحلیل تطبیقی، به بررسی مولفه‌ها و ویژگی‌های آرامش در معنویت‌های نوظهور پرداخته و این پرسش را مطرح می‌کند که آیا آرامش و شادی ارائه‌شده در این معنویت‌ها که اغلب نوعی آرامش سلبی و به معنای فقدان اضطراب تفسیر می‌شود، با مفهوم آرامش الهی که بمعنای آرامش پایدار است، تطابق و همخوانی دارد یا خیر؟ هدف این مقاله، شناسایی و تحلیل عوامل موثر بر آرامش در معنویت‌گرایی‌های نوظهور و مقایسه آن با آموزه‌های عرفان شیعه امامیه است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که آموزه‌های عرفان‌های نوظهور، که گاهی رویکردی سکولار دارند، در زمینه روش‌های کسب آرامش به یکی از سه دسته زیر تقسیم می‌شوند: ۱.تأیید ضعیف و محدود برخی راه‌های آرامش‌یابی در آموزه‌های اسلامی. ۲.مجموعه‌ای از ادعاهای بی‌اساس که نه تنها به آرامش نمی‌انجامند، بلکه ممکن است منجر به اختلالات روانی شوند.۳.ارائه دستورات متافیزیکی، که از دیدگاه اسلامی، تنها در شرایطی خاص می‌تواند به آرامش پایدار منتهی شود. در نتیجه از منظر اسلامی، آرامش همواره و در هر شرایطی شاخص سلامت معنوی یا روانی محسوب نمی‌شود. بلکه آرامش به عنوان شاخص سلامت معنوی باید ویژگی پایداری داشته باشد. پایداری یا ناپایداری آرامش به منشأ و موضوع آن بستگی دارد.

استناد: خوش باور، داود؛ و یعقوبی، حسن (۱۴۰۴). نقد و بررسی مولّفه آرامش درمعنویتهای نوظهور با تأکید بر عرفان شیعه امامیه . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۹ (۲)، ۲۵۵-۲۲۹.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49766.1241

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. خوش باور، داود؛ و یعقوبی، حسن

مقدمه

آرامش، شادمانی و رضایت درونی از گرایش‌های اساسی فطرت انسان به شمار می‌روند. این ویژگی‌ها در حضور خداوند و با درک کمال مطلق و رحمت بی‌پایان الهی به اوج خود می‌رسند و تمام وجود انسان را در بر می‌گیرند. به همین دلیل، تمام ادیان تلاش کرده‌اند مفاهیم شادی و آرامش را در حیات انسانی ترویج دهند. با این حال، این پرسش مطرح است که آیا می‌توان به عوامل مؤثری برای ایجاد شادی و آرامش اشاره کرد؟ و حضور یک حامی قدرتمند و عشق بی‌کران تا چه میزان می‌تواند در ایجاد آرامش و شادی مؤثر باشد؟ انسان ذاتاً در جستجوی سرور است، و در فرهنگ اسلامی، سرور یکی از نام‌های الهی محسوب می‌شود.

قرآن کریم و روایات عوامل متعددی را برای آرامش بیان نموده‌است از جمله؛

الف.ذکر و یاد خدا «الا بذکر الله تطمئن القلوب». (رعد،۲۸)، که نسخه کامل آن نماز است و «خاصیت نماز احیای فطرت است» (جوادی آملی،۱۳۷۲،ص. ۴۱). ب.توکل به خدا«و من یتوکل علی الله فهو حسبه». (طلاق، ۳)، ج.دعا و نیایش چنانچه در این زمینه روان‌شناسان دریافته‌اند که دعا و نماز و داشتن یک ایمان محکم به دین، نگرانی و تشویش و هیجان و ترس را که موجب اکثر ناراحتی‌های ما است، برطرف می‌کند»(مکارم شیرازی ،۱۳۷۴،ج۱،ص.۶۴۵) د.رضایت به خواست الهی ه.توبه و بازگشت به خدا که ضمن آمرزش گناه و تقویت امید به انسان موجب کاهش شدت اضطراب می‌گردد.(نجاتی، ۱۳۷۳ ، ص.۳۷۶)، اینها برخی از عوامل ایجاد آرامش الهی است که در روایات و آیات مطرح شده است.

از سوی دیگر، اگر انسان از چیزهایی که مانع آرامش است و برای انسان پریشانی خاطر می‌آورد دوری کند، زمینه‌ی رسیدن به حالت طمأنینه و آرامش را فراهم کرده است. به عبارت دیگر از مؤلفه‌های دین‌ورزی، کسب آرامش روانی است. چنانچه از علل اساسی گسترش گرایش‌های معنوی-عرفانی در غرب اشاره به‌همین مطلب است. در بسیاری از کشورهای مدرن اگر زمانی همه یک‌صدا معتقد به ناکارآمد بودن دین و خدا بودند، اکنون بسیاری معتقدند که می‌توان به‌خدا نزدیک شد و به‌طرق مختلف او و اعتقاد به او را در زندگی مدرن جای داد.

از ویژگی‌های دوران معاصر، فقدان آرامش و افزایش روزافزون اضطراب است و به‌همین دلیل است که تلاش‌های بسیاری در حوزه‌های مختلف علم، پیرامون مبانی آرامش و نحوه تحقق آن انجام

می‌گیرد. لذا در عرفان‌های نوظهور، تفسیر آرامش و شادی غالباً به آرامش سلبی محدود شده است؛ مفهومی که تنها به معنای فقدان اضطراب تعریف می‌شود. این نوع آرامش تفاوت ماهوی با آرامش الهی دارد، که به عنوان آرامشی پایدار شناخته می‌شود و از عمق معنویت الهی سرچشمه می‌گیرد. از منظر اسلامی، آرامش صرفاً به‌عنوان شاخص سلامت معنوی یا روانی قابل‌توجه نیست، بلکه تنها آرامشی که دارای ویژگی پایداری است، می‌تواند شاخص حقیقی سلامت معنوی تلقی شود. پایداری این نوع آرامش نیز وابسته به منشأ و محتوای آن است.

بحران‌های روانی و اجتماعی که در اواخر قرن بیستم گسترش یافت، جوامع بشری را به سمت بازگشت به معنویت سوق داد. در این دوره، معنویت فرصتی فراهم کرد تا انسان از مشکلات زندگی مدرن فاصله بگیرد و به درون خویش پناه ببرد. این رویکرد به شکل‌گیری جنبش‌های متنوع معنویت‌گرا منجر شد.

جنبش‌های معنوی نوپدید، عمدتاً در تقابل یا بی‌اعتنایی به ادیان سنتی به وجود آمده‌اند. اصطلاح "عرفان سکولار" برای توصیف این جریان‌ها، از تحولات تاریخی پس از رنسانس و دوران اصلاحات دینی گرفته شده است. مدرنیته، با رشد روزافزون خود، اخلاق و نیازهای فطری را دگرگون کرد و با ترویج مصرف‌گرایی و رفاه‌محوری، ارزش‌های قدسی و معنوی را به حاشیه راند.

جوامع غربی که دچار بحران‌های معنوی شده بودند، دریافتند که فقدان معنویت به وخامت مشکلات روانی و اجتماعی می‌انجامد. بنابراین، تلاش کردند تا نوعی معنویت ایجاد کنند که در عین حفظ سازگاری با مدرنیته، بتواند به رفع نیازهای روحی کمک کند. در نتیجه، عرفان‌های سکولار با ارائه راهکارهایی برای آرامش روانی ظهور یافتند.

از دلایل انتخاب برخی معنویت‌ها که در این مقاله مورد بررسی قرار می گیرد این است که علاوه برکتاب ها که برخی از آن متاسفانه از مجاری رسمی و دولتی هم وارد بازار شده، سایت ها و وبلاگ های مختلفی نیز وجود دارند که در فضای اینترنت مشغول شستشوی ذهنی جوانان هستند ، در ایران نیز چند سالی است که پس از مطرح شدن کتب مختلف معنویت‌های نوظهور و کاذب برخی مدیران و سردمداران این فرقه های ضاله به تحریک و سوءاستفاده از جوانان از طریق این فرقه ها پرداخته و موسساتی را برای ترویج آن راه اندازی کردند.رهبران این فرقه ها که عموماً در آمریکا،

اروپا، هند و چین مستقر هستند برای یارگیری از جامعه ایران به «جعل شناسنامه اعتقادی» برای بزرگان ادب و اندیشه این سرزمین اقدام کرده‌اند.

این پژوهش با روش تحلیلی– مقایسه ای در راستای تبیین مولّفه آرامش درمعنویت های نوظهور با تأکید بر عرفان شیعه امامیه می باشد لذا در این مقاله نخست به تبیین و تشریح مولفه‌ی آرامش می پردازد، سپس ضمن تحلیل و بررسی این مولفه در معنویت‌های نوظهور ، به بررسی آن در عرفان شیعه می پردازد.

پیشینه

پژوهش های فراوانی در بحث مولفه آرامش انجام شده است که برخی از مهمترین آن ها ، عبارتند از:

۱-مقاله « آرامش در زندگی بر اساس آموزه های اسلامی » نوشته حسن پوژمهرانی و علی جلائیان، نویسنده در این مقاله در پی عوامل آرامش به بررسی آموزه های اسلامی پرداخته و برخی از آنها را گزارش نموده است و اشاره ای به معنویت های نوظهور نداشته است.

۲-مقاله «سلامت روان در پرتو التزام عملی به آموزه های دینی» نوشته محمدمهدی صفورایی پاییزی وسلیمان قاسمیان ، نویسنده در این مقاله، تلاش نموده بهداشت، سلامت و راه های پیش گیری از بیماری های روحی و روانی با بهره گیری از متون دینی و بخصوص سیره علمی و عملی نبوی و علوی تبیین نماید.

۳-مقاله « آرامش حقیقی از دیدگاه قرآن » نوشته شیما محمودپور ، نویسنده در این مقاله راه های کسب آرامش حقیقی را مورد بررسی قرار داده و مدعی است انسان از هر طریقی غیر از توصیه های وحی به دنبال آرامش برود جز سراب چیز دیگری نخواهد یافت.

اما امتیاز مقاله حاضر آن است که این پژوهش با هدف بررسی و تحلیل آرامش در معنویت‌های نوظهور، به نقد این مفاهیم بر اساس آموزه‌های عرفان شیعه امامیه پرداخته و تلاش کرده است تا تمایز میان آرامش پایدار الهی و مفاهیم سلبی ارائه‌شده در عرفان‌های سکولار را به‌طور علمی تبیین کند.در حالی که پژوهشهای فوق این مباحث رو مطرح نکرده اند یا کمتر به این مسئله توجه داشته اند و همچنین با توجه به جستجویی که در معنویت های نوظهور انجام شد تحقیقی خاص و منحصر به فردی در این زمینه کار نشده است لذا این ویژگی از امتیازات این پژوهش می باشد.

آرامش در معنویت های نوظهور

۱.عرفان اکنکار .

در عرفان« اکنکار»، یکی از اصلی‌ترین و شاید تنها راهکار برای غلبه بر مشکلات زندگی، آموزش و تمرین عملی «سفر روح» است. این روش در اکنکار نه‌تنها به‌عنوان یک ابزار اصلی برای حل مسائل معرفی می‌شود، بلکه به‌طور ویژه به‌عنوان راهی پیچیده و مهم برای رسیدن به آرامش و تعالی روحی تبلیغ می‌شود. اساس تمام آموزه‌های اکنکار بر این سفر روحی بنا شده است. پال پوئیچل[1] در این راستا بیان می‌کند که یکی از دلایل عمده بحران‌ها و آشفتگی‌های روانی انسان در طول تاریخ، نادیده گرفتن تحقیقات در زمینه روش‌های جدایی روح از جسم توسط رهبران مذهبی و سیاسی بوده است. او معتقد است که این موضوع اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا تنها راه دست‌یابی به دانش بی‌پایان و رشد معنوی، رهایی روح از قید جسم قبل از مرگ است. او بر این باور است که روش ارادی و آگاهانه جدایی روح از بدن نیازمند بهره‌گیری از عمیق‌ترین و برترین متون فلسفی و معنوی است و در حقیقت، این یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های جویندگان حقیقت به‌شمار می‌آید (توئیچل، ۱۳۷۹،ص. ۲۳).

آزادی، کمال، خردمندی، آگاهی، امنیت، رهایی از قانون علیت، تناسخ [2]و امثال آن ، همگی کلماتی است که در عرفان اکنکار [3]به فراوانی از آن یاد می‌شود. در میان بسیاری از سر فصل‌های کتب اکنکار با مطالبی همچون «کاربرد اکنکار در حل مشکلات زندگی» مواجه می‌شویم.در این مکتب مهم‌ترین و شاید تنهاترین روش برای حل مشکلات زندگی، فراگیری و تمرین عملی‌ای نیست جز «سفر روح». ، هنگامی‌که شخصی قادر به انجام سفر روح در هر حدی باشد، می‌تواند از بالا به مشکلات دنیایی‌اش نگاه کند و به همان شکلی که یک پازل را حل می‌کند کنترل آن مشکلات را به‌دست گیرد. همچنین می‌توان دریافت که کدام قسمت از بدن انسان احتیاج به درمان دارد. (توئیچل ،۱۳۷۹،ص. ۲۳۶) این نظریه دارای ایرادهای متفاوتی است که در بخش نقد و یررسی تبیین می گردد.

۲.عرفان اوشو

---

[1].Paul Twitchel

[2] .Reincarnation

[3] .Eckankar

در آموزه‌های عرفانی «باگوان شری راجنیش» (او شو)، آرامش و سکون به‌عنوان نشانه‌های رسیدن به حقیقت و دانایی معرفی می‌شود. اوشو معتقد است که آرامش عامل بسیاری از فواید ارزشمند در زندگی معنوی است و دستیابی به آرامش درونی را وابسته به انجام کارهایی می‌داند که ممکن است در نگاه نخست، موجب تعجب و تأمل باشند. به‌عبارتی، برای رسیدن به آرامش روحی، لازم است که انسان در مسیرهای خاص و متفاوتی گام بردارد که نیازمند درنگ و تفکر است.

در عرفان اوشو، آرامش به‌عنوان یکی از اصول اساسی در مسیر رسیدن به حقیقت و آگاهی شناخته می‌شود. اوشو بر این باور است که بسیاری از آموزگاران به شاگردان خود توصیه می‌کنند که «فقط آرام شو، هیچ کاری نکن، فقط آرام شو». اما از نظر او، این توصیه به تنهایی کافی نیست و در چنین شرایطی فرد نمی‌تواند تنها با دراز کشیدن به آرامش واقعی دست یابد. چرا که هنوز آشفتگی درونی او باقی است و این تنها یک تغییر ظاهری است، نه تغییر درونی. اوشو بر این اساس تأکید دارد که کسی که می‌خواهد به آرامش دست یابد، خود را در وضعیت تنش و اضطراب بیشتری قرار می‌دهد، زیرا او هنوز مفهوم جریان طبیعی زندگی را درک نکرده است. به‌عبارت دیگر، فرد تصور می‌کند که زندگی یک مسیر خطی است که با گفتن «آرام شو»، می‌توان به آرامش رسید، اما واقعیت این است که چنین چیزی غیرممکن است. اوشو می‌گوید اگر به او مراجعه کنید، هیچ‌گاه به شما توصیه نخواهد کرد که «فقط آرام شو». او می‌گوید ابتدا باید تنش را در درون خود تجربه کرد و از تمام ظرفیت خود برای تجربه تنش استفاده کرد. تنها در این صورت است که در لحظه‌ای خاص، نیروی درونی فرد آرام می‌شود و به خودی خود به حالت سکون و آرامش خواهد رسید. (اشو، ۱۳۸۰،ص. ۴۴)، اوشو تأکید می‌کند که رسیدن به آرامش واقعی نه از طریق دوری از تنش‌ها، بلکه از طریق مواجهه با آن‌ها و سپس تجربه یک «لحظه انفجار» درونی امکان‌پذیر است. او معتقد است که اگر فرد در این لحظه به مشاهده خود بپردازد و تنش‌های درونی را درک کند، به‌طور طبیعی و بدون هیچ تلاشی، بدن و ذهن او به حالت آرامش می‌رسند.

در آموزه‌های اوشو، توجه به انرژی درونی و به‌ویژه فعالیت‌هایی مانند رقص، پایکوبی، آوازخوانی، جشن و سرور، شادمانی و حتی هنرهای بیانی به‌عنوان راه‌هایی برای تقویت جریان انرژی و رسیدن به آرامش مطرح می‌شود. اوشو بر این باور است که شاد زیستن، حتی تا حدی که انسان از خود بی‌خود شود، می‌تواند به تنظیم انرژی درونی کمک کند. او این احساس را در میان شادی و نشاط

تجربه می‌کند که بدن از حالت سخت و ثابت خارج شده و به‌طور طبیعی نرم و انعطاف‌پذیر می‌شود. در این حالت، انسان می‌تواند به‌طور کامل با کائنات یکی شود و مرزهای فردی خود را از دست بدهد. (اوشو، ۱۳۸۲،ص. ۴۷) ، در گوشه گوشه عرفان اوشو انسان تشویق به زندگی مادی شده و لذت بردن از لذایذ زندگی مادی و به دست آوردن آرامش و دوری از ناملایمی ها و رجوع به هرآنچه انسان را در این دنیا با تمام تعلقاتش خوشحال می نماید. کل کائنات یک شوخی است. خنده عبادت است. اگر بتوانی بخندی چگونه عبادت کردن را آموخته ای. جدی نباش. آدم جدی هرگز نمی تواند مذهبی باشد. آدمی که بتواند بی چون و چرا بخندد، آدمی که همه مسخرگی و همه بازی زندگی را می بیند در میان آن خنده به اشراق می رسد. (اوشو ،۱۳۸۲ ،ص. ۱۰۵)، اوشو در نهایت بیان می‌کند که در فرآیند دستیابی به آرامش، فرد ابتدا باید تنش‌های درونی خود را به اوج برساند. تنها پس از رسیدن به این نقطه است که می‌توان به مشاهده و درک آرامش درونی پرداخت. این آرامش به‌طور خودکار و بدون هیچ‌گونه تلاش اضافی در فرد ایجاد می‌شود و در نهایت تمامی اجزای بدن و ذهن فرد به حالت سکون و آرامش دست می‌یابند. (اشو، ۱۳۸۰،ص. ۴۵).

۳.عرفان سای بابا

در عرفان «سای‌بابا»[1] ، برای دستیابی به آرامش روانی، عوامل متعددی مطرح می‌شود که هر یک به نوعی در فرآیند رسیدن به آرامش روحی و روانی مؤثر هستند. در این راستا، سای‌بابا به طور خاص بر برخی جنبه‌ها تأکید می‌کند. از جمله مهم‌ترین آموزه‌های او در خصوص آرامش، می‌توان به رها شدن از آرزوها و نفرت‌ها اشاره کرد که به باور او موجب تجسم صلح و آرامش در فرد می‌شود (سای‌بابا، ساتیا، بی‌تا: ۱۱۸). او همچنین معتقد است که تنها با ترس از گناه است که فرد می‌تواند تجربه‌ای از صلح و آرامش را به دست آورد (اشو، ۱۳۸۰،ص. ۱۷۹).

سای‌بابا از «ایثار» به‌عنوان یکی از بالاترین مراحل رسیدن به آرامش یاد می‌کند. به اعتقاد او، تنها از طریق ایثار است که فرد به آرامش واقعی دست می‌یابد و این امر به‌طور خاص با مفهوم «یتاگا» یا «کناره‌گیری» مرتبط است که به‌عنوان رمز صلح و آرامش شناخته می‌شود (اشو، ۱۳۸۰،ص. ۱۹۵). از نظر سای‌بابا، آموزش‌های معنوی و مراقبه نیز ابزارهایی کلیدی برای رسیدن به آرامش درونی و

[1] . Sathya Sai Baba

راحتی روانی هستند (اشو، ۱۳۸۰،ص. ۲۰۵). علاوه بر این، او بر سه رکن اصلی آرامش تأکید می‌کند: رهایی از وابستگی‌ها، ایمان و عشق (سای‌بابا، ۱۳۸۲،ص. ۴).

یکی دیگر از عوامل مهم در تحقق آرامش، به‌طور خاص «نیایش الهی»، «هم‌نشینی با افراد شایسته» و «مراقبه» است که به‌گفته سای‌بابا می‌تواند آرامش، لذت و درایت را به همراه آورد (سای‌بابا، ۱۳۸۲،ص. ۴۲). در این دیدگاه، معنویت در قالب آیین‌ها و مناسک مذهبی، آرامش را برای جوامع مختلف به ارمغان می‌آورد (سای‌بابا، ۱۳۸۲،ص.۹۳).سای‌بابا بر اهمیت پاکسازی ذهن از طریق اندیشیدن و قدم گذاشتن در مسیر فضیلت تأکید دارد و معتقد است که زمانی که فرد در این مسیر قرار گیرد، ضمیرش پاک می‌شود و به آرامش درونی دست می‌یابد (سای‌بابا، ۱۳۸۲،ص.۹۹). او همچنین تأکید می‌کند که آرامش نباید از طریق خویشاوندان، ثروت یا شهرت حاصل شود، بلکه باید از کشت بذر عشق، فروتنی و احترام به دست آید (سای‌بابا، ۱۳۸۲،ص.۱۰۰).در نهایت، سای‌بابا اشاره می‌کند که تنها با یاد خداوند است که زندگی انسان می‌تواند از آرامش و سعادت واقعی برخوردار شود (سای‌بابا، ۱۳۸۵،ص. ۶۹). این دیدگاه مشابه به آموزه‌های گیتا در بهاگاواد گیتا [۱]است که از مهمترین و اسرارآمیزترین بخش حماسه هندی موسوم به ماهابهاراتا [۲] است. همچنین او می‌افزاید که آرامش تنها از طریق خدمت به دیگران به دست می‌آید (سای‌بابا، ۱۳۸۵،ص. ۶۹).

بنابراین در عرفان سای‌بابا، مهمترین زمینه های آرامش عبارتند از: رهایی از آرزوها و نفرت‌ها به‌عنوان راهی برای تبدیل شدن به تجسم صلح و آرامش، اهمیت ترس از گناه برای تجربه صلح، ایثار به‌عنوان بالاترین قدم برای رسیدن به آرامش، تأکید بر آموزش معنوی (مراقبه) به‌عنوان راهی برای رسیدن به راحتی و آرامش، و تأکید بر سه رکن صلح و آرامش شامل رهایی از وابستگی‌ها، ایمان و عشق.

۴.عرفان یوگاندا

عرفان «پراماهانسا یوگاناندا» [۳] از جهت عوامل و موانع کسب آرامش، شباهت‌های بسیاری با عرفان ساتیا سای‌بابا دارد. در عرفان یوگاناندا مفهوم شادمانی جایگاه ویژه‌ای دارد. یوگاناندا معتقد است که

---

۱. Bhagavad Gita

۲.Mahabharata(مجموعه ای از افسانه های تاریخی هند و محبوب هندیان است)

3. Paramhansa Yogananda

زمان سکون و آرامش ذهنی را می‌توان با زمانی مقایسه کرد که آب صاف و آرام است و انعکاس‌ها در آن به وضوح دیده می‌شوند. به گفته او، زمانی که ذهن به آرامش کامل می‌رسد، تمام امواج حواس و افکار ناپدید می‌شوند و فرد به مرحله‌ای از سکون دست می‌یابد که در آن می‌تواند حقیقت را مشاهده کند. این آرامش به‌عنوان یک مرحله منفی تلقی می‌شود چراکه در غیاب امواج شادی و رنج، تنها سکون و بی‌تفاوتی وجود دارد. در نهایت، این آرامش به‌طور تدریجی به مرحله‌ای می‌انجامد که فرد در آن سرور و شادمانی پایدار را تجربه می‌کند (یوگاناندا، ۱۳۷۸،ص. ۲۲۰). این آموزه‌های یوگاناندا و سای‌بابا به‌طور کلی بر اهمیت آرامش ذهنی، مراقبه و رهایی از وابستگی‌ها تأکید دارند و به شیوه‌های مختلف به مسیر آرامش و شادمانی در زندگی اشاره می‌کنند.

۵.عرفان کریشنامورتی[1]

در مقابل عرفان یوگاندا و سای بابا، در عرفان «کریشنامورتی» ، آرامش حاصل از خاموشی و کنترل ذهن نیست. او بر این باور است که تلاش برای دستیابی به آرامش از طریق اعتقادات، اصول خاص یا تکرار کلمات، تنها یک فریب است و چنین آرامشی از عمق واقعی برخوردار نیست. کریشنامورتی معتقد است که آرامش حقیقی به واسطه شناخت زیبایی‌های جهان به دست می‌آید. وی می‌گوید که انسان باید زیبایی را بشناسد تا بتواند آرامش درونی و عشق را درک کند. این شناخت، به‌ویژه در جوانی، باید در اطراف خود ایجاد شود. (مورتی، ۱۳۷۶،ص.۱۷۲). کریشنا مورتی، معتقد است:«اگر تنها از طریق کسب امنیت مادی و چه غیرمادی، یا رعایت جزم، مناسک و مراسم و یا تکرار الفاظ خاص می‌خواهید به صلح و آرامش برسید، باید دست از خلاقیت و نوآوری در زندگی بردارید» (همان ، ۱۷۴)، زیرا پیروی از اینگونه مسالک ملزم به گوشه‌گیری و انزواگرایی است.

عوامل مؤثر بر جریانات معنوی

۱- خردگرایی افراطی

[1]. Krishna Murti

خردگرایی به‌عنوان یک جریان مداوم در تاریخ بشری، پس از دوران رنسانس، نوعی غرور کاذب در اندیشمندان غربی ایجاد کرد. این تغییرات فکری موجب تبدیل خدا به مفهومی انتزاعی و نامشخص شد و نقش و حضور او در عالم کاهش یافت. یکی از مهم‌ترین آثار این جریان، توجه ویژه کانت، برجسته‌ترین فیلسوف قرن هجدهم، به دین عقلانی بود که متأثر از فضای پس از رنسانس بود. در این دوران، خداشناسی به‌طور عمده در قالب اندیشه‌های عقلانی و فلسفی، مانند آنچه در آثار اسپینوزا مشاهده می‌شود، مطرح بود (یاسپرس، ص ص.۱۴۱-۱۴۰). نقدهای شدید دئیست‌ها به کلیسای مسیحی عمدتاً از موضع عقل بود .(Woodhead, 2003,p. 84) پیترگی اشاره می‌کند که آنان به عقل خودبنیاد بشری در تدبیر و اداره‌ی زندگی اعتماد زیادی داشتند .(Gey, 1999, p.13) لخنر نیز بیان می‌کند که «چون جوامع غربی بیش از دیگر جوامع تحت تأثیر فرآیند عقلانی شدن قرار گرفته‌اند، لذا بیش از دیگران عرفی شده‌اند(Lechner, 2001, p.207)

در همین راستا، دین طبیعی که توسط هربرت چربری در مقابل دین وحیانی مطرح شد، تلاشی بود برای رهایی مؤمنان از بار سنگین آموزه‌های تکلیف‌آور و از گرفتار شدن به تفسیر و تأویل مقولات ماوراءالطبیعی و گزاره‌های فراعقلی. دین طبیعی به‌ویژه با تکیه بر عقل خودبنیاد، مؤمنان را از این تفسیرهای پیچیده و فراعقلی نجات می‌داد (هوردرن،۱۳۶۸: ۶۴).این تحولات به‌گونه‌ای پیش رفت که دانیل بل اظهار می‌دارد: «تمامی جامعه‌شناسان کلاسیک به جز معدودی، پیش‌بینی می‌کردند که با آغاز قرن بیستم، دین محو خواهد شد .(Bell, 28, 419-449) این پیش‌بینی و روند تحولی در جریانات معنوی قرن بیستم کاملاً قابل مشاهده است.

۲. مرزگذاری میان دین و خرد (لاادری‌گری دینی)

مرزگذاری بین دین و خرد، که به لاادری‌گری دینی شهرت یافته، عامل دیگری در کمرنگ شدن جلوه‌ی خدا در جریانات معنوی جدید است. در این زمینه، رابرتسون اشاره می‌کند که بسیاری از متفکران قرن ۱۹، به‌ویژه در جامعه غربی، به ضرورت دین و خدا تنها به‌دلیل نیازهای اجتماعی و بدون اعتقاد واقعی به آن‌ها اشاره داشتند .(Robertson, 1970,p. 198) اسپینوزا دین را برای کسانی که از خرد خود بهره نمی‌بردند ضروری می‌دانست و آن را در سطحی مشابه خرافات قرار می‌داد که هدف آن آرامش دادن به مردم عامی بود (یاسپرس،۱۳۷۵،ص. ۱۲۱). کانت نیز با رد دلایل عقل‌گرایان در اثبات وجود خدا، مرزهایی میان آموزه‌های وحیانی و عقلانی برپا کرد که به شکل‌گیری

لاادری‌گری دینی کمک کرد. او اذعان داشت که «فهم» ماورای محدوده‌ی محسوسات ناتوان است و چنین تلاشی منجر به تناقضات بی‌پایان خواهد شد (ژیلسون، ۱۳۸۰ ،ص.۲۱۵) و در نهایت به نتیجه‌ای نمی‌رسد (فروغی،بی تا،ص.۱۵۱).

این نگاه باعث شد که دین از عرصه معرفت خارج شود و به‌عنوان یک دستگاه مرموز با زبان و محتوای نامفهوم در نظر گرفته شود. این دیدگاه به شکلی موجب گردید که در جنبش‌های معنوی و دینی پس از کانت، به‌ویژه در جریان‌های معنوی قرن بیستم، خبری از خدا نباشد (Gellner,1992,p.34)با این تفکر کانت ، کپوپیت متعقد است خدا و مفاهیم ماوراءطبیعی از حیز انتفاع خارج میگردد (کیوپیت،۱۳۷۶،ص. ۱۷).

۳. مبنای اومانیستی و انسان‌محوری

در فضای معنویت پست‌مدرن، مبنای فکری غالب، اومانیسم است که در آن تأکید بر عقل بشری به‌جای آموزه‌های دینی و ماورایی دیده می‌شود. اومانیسم که ریشه در نگرش راسیونالیستی دارد، هیچ مرجعی جز عقل بشر برای ارزیابی ارزش‌های معنوی نمی‌بینند. (Aroto and Jean, 1998, 609).

در این نگاه، تمام امور از انسان آغاز می‌شود و با او به پایان می‌رسد. لذا منشأ اعتبار مفاهیم معنوی صرفاً انسان است و نمی‌توان آن‌ها را به فراتر از انسان نسبت داد (Donnelly, 2009,p. 37).در نتیجه، انسانیت و کرامت ذاتی انسان نادیده گرفته می‌شود و ارزش‌های معنوی به روابط انسانی محدود می‌گردد. ارتباط انسان‌ها با عوالم الهی قطع می‌شود و امور دینی و اخلاقی در چارچوب قوانین انسانی تبیین می‌شود.

در این فضا، معنای زندگی تغییر می‌کند و باور به غایت ورای این جهان رنگ می‌بازد. به‌جای باور به سلوک معنوی و رسیدن به هدف‌های آسمانی، انسان به‌دنبال امیال و غرایز خود می‌رود. با غلبه این شیوه فکری، ارزش‌های معنوی رو به افول می‌روند و انسان‌ها به جای رسیدن به کمال و سعادت حقیقی، به نیهیلیسم (پوچ‌گرایی) سوق داده می‌شوند. این نگرش کاملاً برخلاف آموزه‌های دینی است که در آن انسان به‌عنوان مخلوق خدا به سوی او در حرکت است و سلوک دینی باید بر اساس رسیدن به سعادت ابدی تنظیم شود.

۴. جهان‌بینی لیبرالیستی

در مبنای لیبرالیسم، اصل آزادی مطلق انسان‌ها مطرح است، اما از آنجا که هر فرد ممکن است بر اساس تمایلات خود عمل کند و این می‌تواند به هرج و مرج و اختلال در نظم اجتماعی منجر شود، آزادی فردی محدود به عدم آسیب به دیگران می‌شود. از این رو، هر انسانی می‌تواند آزادانه از جنبشی پیروی کند که به او آرامش می‌بخشد و نسبیت ارزش‌ها حاکم می‌شود. در این دیدگاه، هر کس حرکت خاص خود را به‌عنوان راه درست می‌بیند و هیچ دینی یا جنبشی بر دیگری برتری ندارد. به‌طور کلی، هیچ‌گونه قضاوتی نسبت به دیگران در این نگرش پذیرفته نمی‌شود. از این رو، حتی اعمال اخلاقی ناپسند نیز ممکن است به عنوان حقوق بشر پذیرفته شده و دفاع شود، به‌ویژه در تفکرات افرادی مانند اشو که به‌طور آشکار از دستورات دینی و شریعت‌ها فاصله می‌گیرد و به دنبال آزادی‌های فردی است.

۵. شاخصه‌های عرفان شیعه

در عرفان شیعه، برخلاف بسیاری از جریان‌های معنوی پست‌مدرن، تاکید بر اصول دینی و آموزه‌های الهی به‌ویژه در راستای پیروی از ائمه معصومین (علیهم‌السلام) و شریعت است. چرا که منبع و منشأ اولیه معرفت عرفانی، اولیای معصوم و حضرات ائمه اثنی عشر هستند (آملی،۱۴۲۷ق،ص.۱۱۳.)

از جمله شاخصه‌های برجسته عرفان شیعه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۵-۱.خدامحوری

در عرفان شیعه، همه چیز از خداوند آغاز می‌شود و به سوی او باز می‌گردد. انسان در این مسیر باید به‌دنبال رضایت خداوند باشد و همه سلوک‌ها و عبادات خود را در راستای قرب به او تنظیم کند. این نگرش برخلاف جهان‌بینی‌های اومانیستی و لیبرالیستی است که انسان را مرکز عالم می داند(قنبری ۱۳۸۸،ص.۴۱). بنابراین یکی از شاخصه های معرفت شناسی عرفان شیعی، موافقت کامل با شریعت است (قنبری ۱۳۸۸،ص.۳۱۳)

۵-۲.خردگرایی اعتدالی

در عرفان شیعه، عقل یکی از منابع مهم معرفت است، عقل یکی از منابع معرفتی بشر نسبت به مضامین و محتوای دین محسوب میشود (جوادی آملی۱۳۸۶،ص. ۱۲)اما این عقل باید در کنار

شهود عرفانی باشد تا معرفت انسان به کمال برسد. عقل تنها ابزار معرفت نیست، بلکه باید به‌عنوان مکملی در کنار شهود عرفانی به کار گرفته شود. امام صادق (علیه‌السلام) نیز در پاسخ به این سوال که آیا عقل انسان به تنهایی کافی است، فرموده‌اند که عقل انسان از درک بسیاری از امور ناتوان است (کلینی،۱۳۶۳: ۱/۳۴). این نکته که ادراک عقلی تنها راه معرفت نیست، بلکه باید در کنار شهود عرفانی قرار گیرد، از اصول مهم عرفان شیعی است. در این دیدگاه، عقل به‌عنوان یک ابزار معرفتی معتبر شناخته می‌شود، اما تنها به‌تنهایی نمی‌تواند به شناخت کامل و عمیق دست یابد. در کنار عقل، شهود عرفانی نیز به‌عنوان یک منبع شناختی ضروری محسوب می‌شود که انسان را در مسیر درک حقایق معنوی یاری می‌کند. معرفت شهودی در این نگرش در امتداد و طول معرفت عقلی قرار دارد، به این معنا که عقل درک اولیه و مقدماتی از حقیقت را فراهم می‌آورد، ولی شهود عرفانی آن را به کمال می‌رساند و به انسان این امکان را می‌دهد که به معرفت و درک معنوی عمیق تری دست یابد. این ترکیب عقل و شهود موجب می‌شود که انسان به‌طور کامل‌تر و جامع‌تری به حقیقت برسد و از محدودیت‌های عقل منفرد رهایی یابد. سید حیدر آملی در آثار عرفانی خود به ویژه در کتاب جامع الاسرار اصول و مبانی معرفت شناختی عرفان شیعی را با استناد به عقل و نقل و کشف استخراج و مستدل می کند.(کاکایی ۱۳۹۹،ص. ۱۵۹)

۳,۵.ولایتمداری

در عرفان اسلامی، عارفان خود را پیروان امامان معصوم می‌دانند که از سرچشمه‌ی زلال الهی فیض می‌گیرند و وجود قدسی آنان از هرگونه خطا و اشتباه مصون است. در این نگرش، امام همانند پیامبر از درجه وجودی خاصی برخوردار است که این درجه از سایرین متمایز بوده و در حد اعجاز است. آثار این درجه نیز از جمله علم خارق‌العاده امام به شمار می‌آید. امامت در حقیقت باطن نبوت است و از همان سرچشمه‌ای که نبوت آب می‌خورد، سیراب می‌شود. حضرت رضا (علیه‌السلام) در این رابطه بیان کرده‌اند که تنها تفاوت میان نبی و امام در آن است که نبی ملک را می‌بیند و سخن او را می‌شنود، اما امام کلام ملک را می‌شنود بدون آنکه او را مشاهده کند (کلینی،۱۳۶۳: ح ۵۱۸ و ۴۳۵).

در این مسیر، سالک بدون نور ولایت نمی‌تواند به مقصد برسد و همواره نیاز به راهنمایی از جانب افراد معصومی دارد که خود از خطا مصون بوده و به مرتبه‌ی فنای الهی دست یافته‌اند. بنابراین، عرفان اسلامی همواره در راستای شریعت و همسو با فقه قرار دارد. رعایت احکام فقهی و دستورات

ائمه اطهار در سلوک عرفانی الزامی است و آداب سلوک نمی‌تواند خارج از چارچوب فقه باشد. سهروردی نیز می‌گوید: «اگر کرامتی از کسی صادر شود اما او ملتزم به شریعت نباشد، او زندیق است و این کرامات در واقع از مکر و استدراج است» (جامی، ۲۶). همچنین، قشیری بیان کرده که خداوند اولیای خود را به درجه‌ی مشاهده رسانده و آنها را به رعایت آداب بندگی و پیروی از احکام خداوند موظف کرده است (قشیری،۱۳۷۴،ص. ۱۰۸).

در مقابل این نگرش، اشو به ساحت مقدس پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) جسارت کرده و می‌گوید: «در سال ۶۱۰ میلادی، حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) در غاری در کوه حرا بود و هنگامی که نخستین تجربه معنوی‌اش را درک کرد، ترسید که مبادا دیوانه یا شاعر شده باشد. او با اضطراب نزد همسرش رفت و گفت: 'من شاعر یا جن‌زده‌ام؟' و حتی به فکر افتاد که خود را از صخره‌ها بیاندازد! او برای سه روز مدام در حال لرزیدن بود و به این فکر می‌کرد که دیوانه یا شاعر است! در اثر این تجربه معنوی، چشمه صوفی‌گری آغاز شد و این دو حالت شاعری و دیوانگی همواره با یکدیگر همراه بودند!» (اوشو،۱۳۸۲،ص. ۳۷).

اشو همچنین، همچون بسیاری از رهبران فرقه‌های معنوی پست‌مدرن، معتقد است که باید از شریعت دوری جست، در حالی که در نگاه مسلمانان، دستورات شریعت ، آسمانی و الهی بوده و پیروی از آن‌ها به سعادت و کمال انسانی می‌انجامد. بر خلاف این دیدگاه، دستورات شریعت‌ستیز و هوس‌ران که از تمایلات نفسانی و حیوانی انسان‌ها نشأت می‌گیرد، فاقد هرگونه ارزش دینی و علمی است و تنها انسان‌ها را به سوی گرایش‌های شهوانی سوق می‌دهد. (نگارش،۱۳۹۰،ص. ۳۵)

۵-۴.جمع دنیا و آخرت

دنیاگریزی و دنیاگرایی از ویژگی‌هایی است که در عرفان شیعی جایی ندارد. در این مکتب، بین دنیا و آخرت توازن برقرار است و دنیا به عنوان مقدمه‌ای برای آخرت و مسیری به سوی آن در نظر گرفته می‌شود. ریاضت‌های غیرشرعی نیز در عرفان شیعی جایی ندارد و پیامبر اسلام در این زمینه فرموده است: «لا رهبانیه فی الاسلام» (قمی ،۱۳۶۳،ص. ۵۴۰).

عرفان شیعی برخلاف عرفان‌های پست‌مدرن تنها به دنبال دست‌یابی به وضعیت‌های مطلوب دنیوی نیست، بلکه به زندگی اخروی نیز اهمیت بنیادی می‌دهد. در این نوع عرفان، آرامش حقیقی از طریق ایمان و یاد خدا به دست می‌آید، همانطور که در قرآن کریم آمده است: «أَلاَ بِذِكْرِ اللّهِ تَطْمَئِنّ الْقُلُوبُ»

(رعد، ۲۸). این در حالی است که آرامش در برخی از مکاتب معنوی پست‌مدرن، مانند مدیتیشن، از طریق تکرار کلمات و هجاها و آهنگ‌هایی حاصل می‌شود که هیچ پشتوانه‌ای از حقیقت ندارند.

آرامش، تلاش و کوشش، رضایت‌مندی و بهره‌مندی از نعمت‌ها بخشی از تعالیم معنوی اسلام است، اما نه به قیمت از دست دادن عزت انسانی یا پذیرش ظلم و سلطه دنیاداران. به جای آن، اگر انسان به عظمت وجودی خود در ارتباط با پروردگار توجه کند و زندگی حقیقی در سرای آخرت که پایانی ندارد را فراموش نکند، عرفان و معنویت او به سمت حسینی (علیه‌السلام) بودن می‌رود و عزت و ذلت را به درستی می‌شناسد و از چشمه جوشان عرفان و معنویت حقیقی و ابدی بهره‌مند می‌شود (مظاهری سیف،۱۳۸۲،ص. ۴۸).

علاوه بر این، ویژگی‌هایی چون گریزان بودن از شهرت، آزاد بودن از حب ریاست، مردم‌گرایی و توجه به سرنوشت مردم، آمیختگی عرفان با سیاست، ریاضت‌های مشروع و برخی امور دیگر از جمله شاخصه‌های عرفان شیعی به شمار می‌روند که پرداختن به آن‌ها از ظرفیت این نوشته خارج است.

بنابراین راههای دستابی به آرامش در عرفان شیعه عبارتند از:

۱- خدامحوری و توحید، ۲-ایمان محوری، ۳- اسلام، ۴- انجام دادن عمل صالح، ۵- تقوا و پرهیزگاری (آمدی، بیتا: ۱۶۴/۲) ،۶- توکل به خدا ، ۷- دلبسته نبودن به دنیا، ۸- ازدواج (مطهری،۱۳۷۵،ص. ۱۱)

نقد و بررسی

پشتوانه فلسفی ـ منطقی هر دین و عرفانی، نقش ارزنده در تامین آرامش روانی سالک دارد. از این‌رو، معتقدیم اسلام دارای منابع سرشار تولید آرامش برای انسان است؛اگر تمام آموزه‌های عرفان‌های سکولار با موضوعیت «طرق کسب آرامش» جمع‌آوری شود، این آموزه‌ها از سه حالت خارج نیست.

الف. تاییدی ضعیف و خفیف به راه‌های کسب آرامش اسلامی است.

ب. مجموعه‌ای از ادعاهای پوچ و خالی است. نظریاتی که نه تنها موجب آرامش و آرامی نمی‌شود، بلکه موجب بروز اختلالات شدید روانی می‌شود.

ج. برخی دستورات متافیزیکی که بحث در مورد آنها فرصتی دیگر می طلبد هرچند به اختصار در مورد آن مطالبی بیان شد.

کشش و پذیرش عرفان‌های سکولار علت‌های گوناگونی دارد که معتقدیم بارزترین این علت‌ها نهفته در نوظهور بودن، نوپدید بودن و تاثیر از ادبیات دوران جدید است. حال آنکه انسان‌ها ذاتاً نوگرا و نودوست هستند. بنابراین در عصر حاضر و در جامعه ایران، بهترین راه جذب جوانان به سوی اسلام بیان دوباره اسلام به زبان امروزی، برگرفته از امکانات جدید دوران معاصر است.

در حالی که ویژگی های معنویت های کاذب که بعضا برای برخی جوانان جاذبه کاذبی ایجاد کرده عبارتند از:

۱. تفسیری ناصحیح از خدا، به انگیزه انکار خدای حقیقی حتی با پرهیز از ازدواج (اوشو،۱۳۸۲،ص. ۲۰۶)

۲. شادمانگی به عنوان هدف غایی

۳. خردستیزی و منطق گریزی

۴. شریعت ستیزی و فقه گریزی

۵. ناسازگار پنداشتن بُعد مادی و روحی وجود انسان (خاور۱۳۷۳،ص. ۳۲۴)

۶. انزوا گزینی و گوشه نشینی و دوری از جامعه و دغدغه های اجتماعی(اوشو ۱۳۸۲،ص.۲۰۶) ،(ماکیاولی،۱۳۷۴،ص. ۱۱۷).

۷. فرد گرایی و لذت گرایی فردی (اوشو ۱۳۸۲،ص. ۱۰۵)

لذا در نقد برخی از این آموزه‌های از جمله می‌توان به دیدگاه‌های عرفان اکنکار اشاره کرد که معتقد است آرامش حاصل از سفر روح به بهشت و دیدار با موجودات الهی برای رسیدن به اقالیم معنوی و در نتیجه رهایی از دردها و رنج‌ها، عامل اساسی پیروزی بر اضطراب، ترس و نارامی است به دست می‌آید. (اوشو ۱۳۸۲،ص. ۱۷۴) برخی از عرفاء به داشتن سفر روح، مکاشفات عرفانی و تجربیات دینی مشهور بودند و چنین ادعایی را نکرده‌اند.با این حال، این دیدگاه با چالش‌هایی روبروست، به‌ویژه زمانی که این مفاهیم در واقعیت زندگی روزمره اثبات نمی‌شوند. وی بی‌شک نقش صدها، بلکه هزاران پیامبر الهی و مبلغ معنوی را نادیده گرفته است، کسانی‌که همواره در مورد هدف‌های معنوی سخن گفته‌اند و برخی از شاگردان ایشان بارها به انجام سفرهای روحی و مکاشفات گوناگون اذعان کرده‌اند. بدین معنا که باید سفر روح در خدمت آموزه‌های دینی باشد نه برعکس. از طرفی اگر سفر روح اثبات می‌شد وضعیت زندگی و کمیت سالکان اکنکار چنین نبود. این نظریه تنها ادعایی تبلیغاتی است. در

عرفان اسلامی عارف حالات گوناگونی را تجربه می‌کند. سفر روح و مکاشفات عرفانی و... همه جزئی از حالات سالک در عرفان اسلامی است. از این‌رو، سزاوار نیست اکنکار تمام ادیان بزرگ ـ ازجمله اسلام ـ را فاقد هرگونه راه و روش در جهت کسب آرامش و رستگاری بداند.همچنین در دنیای مدرن، تبلیغ سفر روح ممکن است نه تنها به آرامش روانی منجر نشود، بلکه به دلیل ایجاد توهمات و برداشت‌های نادرست، موجب اضطراب و آزارهای روانی گردد.

در مورد آموزه‌های اوشو نیز ایرادات زیادی وارد است. او معتقد است که پرتنش بودن و بی‌حرکت ماندن می‌تواند به آرامش منتهی شود، اما این نظریه مخالف با آموزه‌های اسلام است که هیچ‌گاه تأکید نمی‌کند که برای تأمین آرامش فردی باید از کار و فعالیت روزانه دوری کرد. اسلام به‌طور کلی با شادابی و نشاط مخالفتی ندارد، اما از افراط در آن پرهیز می‌کند. همچنین نظریات اوشو سرشار از ترغیب به سوی جدی نبودن، شاد بودن، عاشق شدن، خندیدن، آزاد شدن، رقصیدن و آواز خواندن است،که گاهی به افراط در جشن‌ها و لذت‌های مادی می‌انجامد، و به جایی می رسد که همه چیز به باد سخره و پوچی گرفته می شود ، مورد نقد جدی است زیرا انسانی که هدف متعالی اش در این دنیا شادی و لذت بردن است همیشه شوخی نمی کند نمی رقصد و آواز نمی خواند و نمی خندد.

در اسلام، آرامش روانی از طریق یاد خدا و عبادات معنادار به دست می‌آید و نه از طریق افراط در لذت‌های مادی. از طرفی انسان عاقل به دنبال معنویت است اگرچه جدیت و شوخی این دو از خصوصیات انسانی است و انسان کامل در مقابل هر پدیده یکی را به تناسب اتخاذ می کند و این دو از واقعیات انسانی است و عرفان صحیح هیچ واقعیتی را انکار نمی کند.

نکته دیگر اینکه اوشو بر این باور است که انسان‌ها باید از طریق تجربیات جدید به آرامش برسند، اما این دیدگاه در مورد بسیاری از اعمال، مانند سکس، ممکن است نتیجه‌ای جز به هم خوردن سلامت روانی نداشته باشد. او همچنین بر این عقیده است که از طریق تخلیه روانی می‌توان آرامش یافت، اما این آرامش بیشتر موقتی است و در اسلام به‌عنوان راهی برای آرامش دائم شناخته نمی‌شود. در حدیثی از امام صادق (ع)، سخن گفتن را موجب آرامش روح و سکوت را موجب آرامش عقل دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶،ص. ۲۷۴).

در نهایت، بسیاری از آموزه‌های سای‌بابا، همان‌طور که اشاره شد، برگرفته از تعالیم دینی به‌ویژه اسلام است. با این حال، مفاهیمی همچون ماساژ، مراقبه و موسیقی‌درمانی که در عرفان‌های نوظهور مطرح

می‌شود، ریشه در تاریخ دارند و توسط این عرفان‌ها با تغییراتی به‌عنوان دستاوردهای انحصاری تبلیغ می‌شوند. این رویکردها عمدتاً به جذب بیشتر افراد منجر می‌شود و کمتر به اصالت منابع آنها توجه می‌شود. جای شک و تردید نیست که تعلیمات اسلام بر اساس حفظ، رشد و سلامت جسم است. علت حرام بودن بسیاری از اعمال و کردارها در فقه اسلامی ریشه در ضرر رسیدن به جسم انسانی است.چنانچه اصل کلی که برای فقه اسلام همواره مطرح است، آن است که اگر چیزی محرز و مبین شود که برای جسم انسان مضر است و هیچ دلیلی و برهانی از قرآن و سنت نداشته باشد، به یقین حرام است.

در مورد عرفان مورتی باید بیان کرد که بسیاری از مسلک‌ها، به‌ویژه اسلام، سرشار از آیین‌ها، مراسم‌ها و مناسک گوناگون‌اند. برخلاف برخی فلسفه‌ها که به انزواطلبی و گوشه‌نشینی می‌پردازند، اسلام با چنین گرایش‌هایی مخالف است. البته پذیرش هر مکتب و قانون، به‌ویژه در زمینه‌های دینی و روحانی، ممکن است محدودیت‌هایی در زندگی اجتماعی ایجاد کند، ولی این محدودیت‌ها معمولاً به‌واسطه محاسن و فواید آن مکتب قابل توجیه هستند.

یکی از یافته‌های اولیه و معتبر در روان‌شناسی این است که؛ زیبایی می‌تواند تأثیر بسزایی در آرامش روانی انسان داشته باشد. این کشف از دیرباز در جوامع مختلف شناخته شده است. اما اگر آرامش روانی را به درک زیبایی در محیط‌های مادی مانند ساختمان‌ها، تجهیزات و یا اثرات بهداشتی مربوط بدانیم، باید گفت که در عصر مدرن و دوران کنونی، این زیبایی‌ها در بالاترین سطح خود قرار دارند. با این حال، در حالی که جوامع غربی در زمینه فناوری و ساخت و ساز پیشرفت‌های چشمگیری داشته‌اند، از آرامش روانی فاصله گرفته‌اند. واضح است که تمرکز بیش از حد بر زیبایی‌های مادی می‌تواند مشکلات روانی به‌وجود آورد، در حالی که زیبایی معنوی که در اسلام و عرفان اسلامی یافت می‌شود، به‌عنوان درک عمیق‌تری از ذات زیبایی، می‌تواند آرامش روانی واقعی را فراهم آورد. اینجا مناسب است به برخی از مهمترین عوامل موثر بر جریانات معنوی اشاره نمود.

نتیجه گیری

با توجه به مطالب مطرح‌شده، می‌توان گفت که :

۱- عرفان‌های پسامدرن، نظام‌هایی فاقد معنا هستند که حضور آن‌ها در جامعه‌ها به‌نوعی آفت معرفتی تبدیل می‌شود. این آفت باعث می‌شود انسان نسبت به همه چیز بی‌تفاوت شود و به تدریج به این باور برسد که نهایتاً نابود خواهد شد. بنابراین، انسان غربی که به دنبال آرامش به عرفان‌های پست‌مدرن پناه می‌برد، نمی‌تواند از سردرگمی و اضطراب خود رهایی یابد.

۲- این جریان‌ها نه‌تنها موجب تسکین روحی نمی‌شوند بلکه بر اضطراب انسان مدرن می‌افزایند. بی‌توجهی به معرفت و تفکر، و تلاش برای دستیابی به آرامش نسبی از طریق مراقبه، مدیتیشن، یا استفاده از داروهای روان‌گردان و توهم‌زا مانند پیوت(peyote)، مسکالین (mescaline)و اسید لیزرژیک(Lysergic acid)، ویژگی‌های عمده‌ای هستند که در معنویت پست‌مدرن به چشم می‌خورند و در نهایت انسان را در پوچ‌گرایی معرفتی فرو می‌برد.

۳- افراط در خردگرایی، لاادری‌گری، تأکید بر نگرش اومانیستی و لیبرالیستی از اصلی‌ترین مبانی تفکر غربی به شمار می‌روند که ریشه‌های بسیاری از جریان‌های معنوی پست‌مدرن در این دیدگاه‌ها نهفته است. پیروان این جریانات، تحت تأثیر فیلسوفان مدرن و پسامدرن، به دلیل فقدان پشتوانه‌های الهیاتی واقعی، به نوعی پوچ‌گرایی معرفتی دچار شده‌اند. بنابراین، بازگشت به معنویت‌های اصیل همچون عرفان اسلامی و اصول عرفان شیعی، برای کسانی که در جستجوی حقیقت و معنویت هستند، امری ضروری است. این بازگشت به معنویت‌های اصیل، که از پشتوانه فلسفی و منطقی برخوردار است، می‌تواند در تأمین آرامش روانی انسان نقش اساسی ایفا کند.

۴- اگر تمام آموزه‌های عرفان‌های سکولار با تمرکز بر «راه‌های رسیدن به آرامش» بررسی شوند، می‌توان آن‌ها را در سه دسته کلی قرار داد: نخست، تأیید ضعیف و سطحی از راه‌های آرامش اسلامی؛ دوم، مجموعه‌ای از ادعاهای بی‌اساس که نه تنها موجب آرامش نمی‌شوند بلکه ممکن است باعث بروز اختلالات روانی شوند؛ و سوم، دستورات متافیزیکی که فاقد اثربخشی عملی در زندگی انسان هستند. در نهایت، دلایل مختلفی برای جاذبه و پذیرش عرفان‌های سکولار وجود دارد، که بارزترین آن‌ها نوظهور بودن این جریانات و تأثیرات ادبیات و تفکر دوران جدید است.

۵- انسان ذاتاً به نوآوری و تغییرات جدید تمایل دارد و به همین دلیل، معنویت‌های نوظهور در پی رشد جوامع صنعتی در غرب رواج پیدا کرده‌اند. این جریان‌ها با ادعای ارائه آرامش به انسان‌های

آسیب‌دیده از مشکلات جوامع صنعتی، به سرعت در جوامع صنعتی دیگر گسترش یافتند. اما آرامش حاصل از این عرفان‌ها، آرامشی موقت و بدون پشتوانه است که معمولاً از طریق انزوا، جداشدن از اجتماع، برخی روش‌های روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، و در مواردی تشویق به استفاده از مواد مخدر یا مسائل جنسی به دست می‌آید.

۶- آموزه‌های عرفان اسلامی به‌طور کامل در مقابل با این مکاتب خودساخته متفاوت است و تأکید می‌کند که انسان باید به اجتماع توجه کند و در راستای رفع مشکلات جامعه و کمک به برادران دینی خود تلاش کند. هدف اصلی در عرفان اسلامی تقرب به خداوند و جلب رضایت اوست، نه فقط دستیابی به آرامش روانی یا دستیابی به کرامات و کشف‌های شخصی. این در حالی است که در معنویت‌های نوظهور، هدف اصلی رسیدن به آرامش است و برای دستیابی به این هدف از هر وسیله‌ای استفاده می‌شود.

منابع

* قرآن کریم.

الدنبرگ ، هرمان (۱۳۷۴) ،*فروغ خاور (زندگی، آیین و رهبانیت بودا)* ، ترجمه بدرالدین کتابی، تهران، اقبال

آملی ، سید حیدر(۱۴۲۷) *جامع الاسرار و منبع الانوار*، مصحح محسن عقیل، بیروت: دار المحجةالبیضاء.

آمدی التمیمی ، عبدالواحد(بی تا) ،*غرر الحکم و درر الکلم*، دار الکتاب الإسلامی ،قم

اوشو، باگوان شری راجنیش. (۱۳۸۲). *الماس‌های اوشو (مرجان فرجی، مترجم)*. فردوسی.

اوشو، باگوان شری راجنیش. (۱۳۸۲). *الماس اشو. (ترجمه مرجان فرجی)*. انتشارات فردوس. چاپ چهارم

اوشو، باگوان شری راجنیش. (۱۳۸۰). *مراقبه: هنر وجد و سرور (فرامرز جواهری‌نیا، مترجم)*. فردوسی.

اوشو، باگوان شری راجنیش. (۱۳۸۰). *آرامش درون: راهی به سوی زندگی بدون تنش*. تهران: نشر آفرینش

اوشو، باگوان شری راجنیش. (۱۳۸۲). *مراقبه: هنر آگاهی و حضور*. تهران: انتشارات آفتاب.

اوشو، باگوان شری راجنیش. (۱۳۸۲). *،ریشه ها و بال ها*.(مترجم: مسیحا برزگر). ناشر: آویژه.
بوژمهرانی، حسن، و جلائیان اکبرنیا، علی. (۱۳۹۳). *آرامش در زندگی براساس آموزه های اسلامی؛ عوامل و زمینه ها*. نشریه پژوهش های اجتماعی اسلامی، ۲،۲۰ پیاپی ۱۰۱
توئیچل، پال. (۱۳۷۹). *سفر روح: راهی به سوی رهایی از درد و رنج*. تهران: نشر پیام عدالت.
توئیچل، پال. (۱۳۷۹).*سرزمین‌های دور، (هوشنگ اهرپور، مترجم)*، نگارستان کتاب.
توئیچل، پال. (۱۳۷۹).*اکنکار کلید جهان‌های اسرار، (هوشنگ اهرپور،مترجم)*، نگارستان کتاب
جامی، عبدالرحمن. (۱۳۶۶). *نفحات الانس من حضرات القدس*. تهران: سعدی.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *منزلت عقل در معرفت دینی*، قم، انتشارات اسراء.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، *اسرار عبادات*، قم ، انتشارات الزهرا، چاپ چهارم
داوری، رضا. (۱۳۷۹). *اوتوپی و عصر تجدد*. تهران: نشر ساقی.
ژیلسون، اتیل (۱۳۸۰). *نقد تفکر فلسفی غرب (احمد احمدی، مترجم)*. تهران: انتشارات سمت.
سای‌بابا، ساتیا. (۱۳۸۲). *یوگای عاشقانه (آزاده مصاحبی، مترجم)*. غزل.
سای‌بابا، ساتیا. (۱۳۸۵). تعلیمات ساتیا سای‌بابا (ترمه رویامصاحبی محمدی، مترجم). تعالیم حق.
صفورایی پاریزی، محمدمهدی ؛ قاسمی، سلیمان (۱۳۸۴) سلامت روان در پرتو التزام عملی به آموزه های دینی ؛ نشریه معرفت - شماره ۹۷ ، ص ص. از ۱۱ تا ۲۵
فروغی، محمدعلی. (بی‌تا). *سیر حکمت در اروپا*. تهران: انتشارات زوار.
قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). *رساله قشیریه (ابوعلی عثمانی، مترجم؛ بدیع‌الزمان فروزانفر، تصحیح)*. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
قمی، شیخ عباس. (۱۳۶۳). *سفینه البحار*. بی‌جا: فراهانی.
قنبری، آیت (۱۳۸۳)، *نقدی بر لیبرالیسم و اومانیسم*، قم، فرازاندیشه
قاسم کاکایی،قاسم، وطنخواه کنگرلویی علیرضا (۱۳۹۹) ، *مبانی معرفت شناسی عرفان شیعی با تأکید بر جامع الاسرار سید حیدر آملی* ، پژوهشنامه عرفان دوفصلنامه علمی، سال دوازدهم، شماره بیست وسوم، پاییز و زمستان.

کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). *اصول کافی (جواد مصطفوی، مترجم)*. تهران: علمیه اسلامیه

کیوپیت، دان. (۱۳۷۶). *دریای ایمان (حسن کامشاد، مترجم)*. تهران: طرح نو.

مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴) ، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیهٔ، چاپ اول

محمودپور ، شیما (۱۳۹۹). *آرامش حقیقی از دیدگاه قرآن* ، دوفصلنامه تخصصی پژوهش های میان رشتهای قرآن کریم، سال ششم، شماره دوم، پائیز و زمستان ۱۳۹۴ ،ص ص.۱۱۹ -۹۵

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). ب*حارالانوار*. بیروت: مؤسسهٔ الوفاء.

مطهری ، مرتضی (۱۳۷۵)،*اخلاق جنسی*، تهران، صدرا، چاپ دهم.

مظاهری سیف، حمیدرضا. (۱۳۸۲). *عرفان مخلصانه و جهاد مصلحانه در سلوک حسینی*، مجله معرفت

مورتی، کریشنا. (۱۳۷۶). *زندگی پیش رو (پیمان آزاد، مترجم)*. صدای معاصر.

نجاتی، محمد عثمان (۱۳۷۳)، *قرآن و روان شناسی*، ص .۳۷۶، مشهد، آستان قدس رضوی

نگارش، حمید. (۱۳۹۰). *فرقه‌های نوظهور*. قم: پژوهشکده‌ی تحقیقات اسلامی زمزم هدایت.

هوردرن، ویلیام. (۱۳۶۸). *راهنمای الهیات پروتستان (طاطه وس میکائیلیان، مترجم)*. تهران: علمی و فرهنگی.

یاسپرس، کارل. (۱۳۷۵). *اسپینوزا (محمدحسن لطفی، مترجم)*. تهران: طرح نو.

یوگاناندا، پاراماهانسا. (۱۳۸۰). *انسان در جست‌وجوی جاودانگی (توران دخت تمدن، مترجم)*. تعالیم حق.

References

Woodhead, L., & Heelas, P. (2003). *Religion in modern times*.

Gey, P. (1999). *Deism: An anthology*. New York.

Lechner, F. J. (2001). The case against secularization: A rebuttal. *Social Forces*.

Bell, D. (n.d.). The return of the sacred: The argument on the future of religion. *British Journal of Sociology*, 28.

Robertson, R. (1970). *The sociological interpretation of religion*.

Gellner, E. (1992). *Postmodernism, reason and religion*.

Cohen, J. L., & Aroto, A. (n.d.). Available at amazon.com.

Donnelly, J. (1998). *The concept of human civil and political rights* (MIT Press).

Barker, E. (1983). *Of God and men: Religion movements in the*.

Studies in Comparative Religion and Mysticism
Online ISSN: 2676 - 5195
University of Sistan and Baluchestan

The mystical perspective of Azad Belgrami in ghazal

SeyedAbrar Hosseini [1] | Mohammadamir Mashhadi [2] | Sakineh Abbasi [3]

1.PhD student of Persian language and literature; Faculty of Literature and Humanities; University of Sistan and Baluchestan; Zahedan; Iran. E-mail: abrarhosseini74@gmail.com

2.Corresponding Author, Professor of the Department of Persian Language and Literature; Faculty of Literature and Humanities; University of Sistan and Baluchestan; Zahedan; Iran. E-mail: mashhadi@lihu.usb.ac.ir

3. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan. Iran. E-mail: s.abbasi31@lihu.usb.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 28 June 2025
Received in revised form: 16 August 2025
Accepted: 10 September 2025
Published online: 29 September 2025

Keywords:
Persian poetry,
Indian style,
Azad Belgrami,
ghazal,
mysticism.

ABSTRACT

Global scholars assert that mysticism profoundly influences the development of individuals pursuing perfection and is unmatched by any other field of knowledge. Furthermore, poetry inherently possesses a positive effect on human souls; thus, the influence wielded by mystical poets surpasses that of their contemporaries, necessitating a thorough examination of their works. Azad Belgrami stands out as a significant Persian poet from 12th AH India, renowned for his extensive contributions to both Persian and Arabic literature. A detailed analysis of his oeuvre reveals his remarkable eloquence and artistry; however, regrettably, his contributions have not received adequate scholarly attention. This gap motivated the authors to delve into Belgrami's ghazals to illuminate the presence of mystical ideologies within his poetry. This research has been conducted using a descriptive-analytical method. The findings indicate that themes related to mysticism recur frequently throughout Belgrami's ghazals. Notable themes include self-sufficiency, manifestation, the necessity of a Murshid (spiritual guide), honor, poverty, annihilation, grace, and unity. In conveying mystical ideas, Belgrami emerges as an accomplished mystic who articulates these elevated concepts with exceptional nuance and precision. His linguistic style is characterized by simplicity and fluidity; nevertheless, he effectively conveys mystical themes through vivid imagery and diverse metaphors, reflecting his adeptness in poetic composition.

Cite this article: Mashhadi, M.A, Abbasi, S. & Hosseini, S.A.. (2025). The mystical perspective of Azad Belgrami in ghazal. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 9 (2), 257-289. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50704.1243

© The Author(s). Hosseini, SeyedAbrar .,Mashhadi, Mohammadamir., Abbasi, Sakineh.
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50704.1243

Introduction

Sufism and mysticism have a longstanding relationship with Persian literature; this unbreakable bond becomes more evident in the 5th century AH. With the entry of Sufi terminology and mystical themes into Persian literature, a new literary movement emerged, one that advocated sublime mystical ideas and later led to the rise of great poets in the realm of Persian literature. This movement resulted in the formation of a branch of literature known as "mystical literature," under which unparalleled literary and mystical works found an opportunity to flourish. The mutual influence between mysticism and literature—and by extension, poetry—is evident. "Poetry, before its association with Sufism, was a lifeless form" (No'mani, 1989: 111). The incorporation of mysticism into poetry elevated its essence, and conversely, Sufi thought prior to its interaction with Persian poetry and literature was dry and devoid of delicacy. It can be said that in its early stages, Persian poetry did not encompass many lofty human and epistemological concepts; the qasida served to praise statesmen and courtiers, the mathnavi was often used to record events and royal battles, and the ghazal was mostly confined to shallow expressions of earthly love. However, with the advent of mysticism, literature—especially poetry—began to embody profound and noble themes. For "the essence of poetry, according to the Sufis, was used to express spiritual ecstasies" (Zarrinkoub, 1990: 143).

Sufi ideas and mystical tendencies shaped the poetic identity of many poets, and it can be argued that if these ideas were removed from their poetry, their acceptance and grandeur would significantly diminish. One such poet, whose ghazals are largely composed of mystical concepts, is Mir Ghulam Ali Azad Belgrami. Azad Belgrami is a prominent poet of the Indian style, with particular mastery in both Persian and Arabic prose and poetry. The authors of this study aim to answer the following questions:

1. Can Azad Belgrami be considered a mystical poet?
2. What are the prevalent mystical themes in his ghazals?
3. Have his poems previously been analyzed from a mystical perspective?

Research Methodology

This research has been conducted using descriptive and analytical methods. First, after studying the ghazals of Azad Belgrami, verses containing mystical concepts were extracted. These verses were then selected and categorized under various mystical themes, and each category was subsequently explained and expanded upon. The mystical topics have been arranged alphabetically, and their order does not imply any hierarchy or priority of importance.

Discussion

Mir Ghulam Ali Azad Belgrami (1116–1200 AH) was one of the renowned poets and notable biographers of the 12th century AH in India. He was unmatched in the art of tazkira-writing during his time. His Arabic poetry was also peerless, and he composed eloquent and articulate odes in praise of the Prophet Muhammad (PBUH), earning him the title *Ḥassān of Hind* (Azad Belgrami, 2011: 5).

Azad Belgrami was a Hanafi by school and a follower of the Chishti Sufi order. He writes: "*Al-Husayni by lineage, Al-Wasiti by origin, Al-Belgrami by birth and upbringing, Hanafi by school, and Chishti by path…*" (Azad Belgrami, 2014a: 412). "His poetry displays the intricacies, complexities, nuances, subtleties, and imaginative nature of the Indian style" (Abbas, 2005: 334).

In his ghazals, Azad is a passionate poet who describes the beauty of the beloved and laments the pain of separation. The beloved in his ghazals is sometimes earthly, sometimes transcendental; and occasionally, earthly and divine love merge within a single ghazal. Elements of Sufism and mysticism are evident in Azad's ghazals. He shows disdain for the base material world and condemns it in his poetry. He is weary of hypocritical ascetics and harshly criticizes them. Ethical themes such as contentment, humility, trust in God, and service to others are frequent in his work. At times, he takes on the role of a moral adviser, guiding his audience toward righteous deeds and away from vices and moral corruption. His ghazals sometimes evoke the style of Hafez; he despises the narrowness of the material world and the

company of ignoble and ignorant people, finding peace in the corner of the tavern and, with a cup of mystical wine, detaches himself from worldly ties.

As previously mentioned, Azad Belgrami was a follower of the Chishti Sufi order. This affiliation has filled his ghazals with mystical themes to such an extent that it can be said that mysticism is one of the most prominent motifs in his poetry.

Conclusion

Mysticism is one of the central themes and underlying messages in the ghazals of Azad Belgrami. His mystical thoughts and beliefs are evident throughout his poetry. Concepts such as detachment (istighna), divine manifestation (tajalli), the necessity of a spiritual guide (murshid), spiritual jealousy (ghayrat), poverty (faqr), annihilation (fana), divine grace (lutf), and unity (wahdat) are among the recurring mystical motifs in his ghazals.

According to Azad Belgrami, the prerequisite for entering the path of mysticism is detachment and renunciation of worldly attachments, as the world and its ties hinder the seeker's spiritual perfection. Like other mystics, he believes that God's manifestations are present throughout existence, but only eyes endowed with truth can perceive them. He likens existence to a multi-colored glass through which the colorless light of Truth appears in various hues.

Azad Belgrami considers the mystical journey perilous without the guidance of a spiritual mentor. He holds that the journey, if undertaken without a guide, not only fails to reach its destination but leads to the seeker's misguidance. He is a jealous mystic whose jealousy does not allow him to form even the slightest attachment to anything other than the true Beloved; he even disapproves of anyone but the true Beloved saying "amen" to his prayers.

In Azad's view, divine beggars are superior to worldly princes. He takes pride in his spiritual poverty and prefers the poverty granted by the true Beloved over worldly wealth and fame, believing that if a seeker realized the value of the treasure of poverty, he would never pay attention to material attachments.

Like other mystics, Azad believes that permanence (baqa) can only be achieved through annihilation (fana); the seeker must obliterate worldly traits and physical attributes to attain perfection and behold the beauty of the true Beloved.

He sees divine grace as universal and believes it is this grace that bestows worthiness upon human actions. A person touched by divine grace can distinguish truth from falsehood and walk the path of salvation.

From Azad Belgrami's perspective, although the manifestation of God permeates existence and all phenomena, when the veils are lifted, it becomes evident that the only true and singular essence is God Almighty, and all else is but illusion and reflection.

Azad transcends religious sectarianism and believes that, although the paths to ultimate truth may vary, the essential point is that all these paths strive toward the same sacred essence.

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

نگرش عارفانهٔ آزاد بلگرامی در غزل

سید ابرار حسینی[۱] | محمدامیر مشهدی[۲] | سکینه عباسی[۳]

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی؛ دانشکده ادبیات و علوم انسانی؛ دانشگاه سیستان و بلوچستان؛ زاهدان؛ ایران
رایانامه: abrarhosseini74@gmail.com

۲.نویسنده مسئول، استاد گروه زبان و ادبیات فارسی؛ دانشکده ادبیات و علوم انسانی؛ دانشگاه سیستان و بلوچستان؛ زاهدان؛ ایران.
رایانامه: mashhadi@lihu.usb.ac.ir

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان ، ایران. رایانامه: s.abbasi31@lihu.usb.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۷
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۵/۲۵
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴/۶/۱۹
تاریخ انتشار : ۱۴۰۴/۷/۷

واژه‌های کلیدی:
شعر فارسی،
سبک هندی،
آزاد بلگرامی،
غزل،
عرفان.

چکیده

متفکّران و اندیشمندان در سراسرِ جهانِ هستی بر این باورند که عرفان، تأثیر شگرفی در ساختنِ انسان‌های طالبِ کمال دارد و از این جهت، با هیچ یک از علوم و دانش‌ها قابل مقایسه نیست. از طرف دیگر، ماهیّتِ شعر آن‌گونه است که در روح و جانِ انسان‌ها تأثیر مثبت دارد؛ بنابراین تأثیرگذاریِ شاعرانِ عارف، بسیار افزون‌تر از دیگر شاعران است. پس لازم است که اشعارِ شاعرانِ عارف، موردِ بررسی و تحلیل قرار گیرد. آزاد بلگرامی از شاعرانِ بزرگِ فارسی‌گویِ قرنِ دوازدهمِ هجری در شبه قارهٔ هندوستان است. وی به زبان فارسی و عربی آثار زیادی از خود به یادگار گذاشته است. با کاوش در آثارِ آزاد بلگرامی، قدرت و مهارت این سخنور در سخن‌پردازی به‌وضوح مشاهده می‌شود. متأسفانه به این شاعر و آثار او آنچنان که بایسته، پرداخته نشده است. همین موضوع، نگارندگان را بر آن داشت تا با کاوش در غزل‌های آزاد بلگرامی، بکوشند بازتاب اندیشه‌های عرفانی را در غزل‌های این شاعرِ عارف آشکار سازند. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی انجام شده است. در پایان این پژوهش، روشن گردید که عرفان و مضامین عرفانی، یکی از درون‌مایه‌های پُرتکرار در غزل‌های این شاعر است. برخی از این مضامین، عبارتند از: استغنا، تجلّی، ضرورت مُرشد، غیرت، فقر، فنا، لطف و وحدت. آزاد بلگرامی در مقامِ بیانِ مفاهیمِ عرفانی، در قامتِ یک عارفِ کمال‌یافته ظاهر می‌شود و با ظرافت و دقّت خاصّی، این اندیشه‌های متعالی را ارائه می‌نماید. زبان و نحوهٔ بیان این شاعر، ساده و روان است. او در عین سادگی و روانی، مضامین عرفانی را در قالبِ تصاویر شاعرانه و همراه با صُوَرِ خیالِ رنگارنگ بیان کرده است که نشانهٔ توانایی این شاعر در شعرپردازی است.

استناد: مشهدی ، محمدامیر ؛ عباسی، سکینه؛ و حسینی، سیدابرار (۱۴۰۴). نگرش عارفانهٔ آزاد بلگرامی در غزل . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۹ (۲)، ۲۵۷-۲۸۹.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50704.1243
ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. حسینی، سیدابرار ؛ مشهدی ، محمدامیر ؛ و عباسی، سکینه.

مقدمه

تصوّف و عرفان با ادبیات فارسی رابطه‌ای دیرینه دارد؛ این پیوندِ ناگسستنی، در قرن پنجم، آشکارتر می‌گردد. با ورودِ اصطلاحاتِ تصوّف و مضامینِ عرفانی به میدانِ ادبیات فارسی، جریان تازه‌ای در ادبیات شکل می‌گیرد که منادیِ اندیشه‌های والای عارفانه است و بعدها باعث ظهور شاعران بزرگی در پهنهٔ ادبیات فارسی می‌شود. این جریان منجر به شکل‌گیری شاخه‌ای از ادبیات با عنوان «ادبیات عرفانی» می‌گردد و متون ادبی و عرفانی بی‌بدیلی زیر سایهٔ آن، فرصت ظهور می‌یابند. تأثیرگذاری و تأثیرپذیری عرفان و ادبیات و طبعاً شعر، دوجانبه است. «شعر قبل از نزدیکی به تصوّف، قالبی بود بی‌جان» (نعمانی، ۱۳۶۸،ص. ۱۱۱). عرفان و تصوّف با ورد به شعر، باعث متعالی شدنِ شعر گردید و از طرفی، اندیشه‌های صوفیانه قبل از آشنایی با ادبیات و شعر فارسی، بسیار خشک و دور از لطافت بود. می‌توان گفت در دوره‌های نخستین، شعر فارسی از مفاهیمِ بلندِ انسانی و معرفتیِ چندانی برخوردار نبود؛ قصیده در خدمتِ مدحِ اربابِ دولت و درباریان بود؛ مثنوی بیشتر برای ثبتِ وقایع و نبردهای شاهان به‌کار می‌رفت و غزل اغلب به بیان عاشقانه‌های زمینیِ سطحی و نازل محدود می‌شد؛ امّا پس از ورود عرفان، ادبیات و به‌ویژه شعر، مفاهیم و مضامین والایی پیدا کرد. زیرا «حقیقت شعر در نزدِ صوفیه، برای بیانِ جذباتِ روحانی به‌کار می‌رفت» (زرین‌کوب، ۱۳۶۹،ص. ۱۴۳). ابوسعید ابوالخیر (متوفی۴۴۰هـ‌ق) از نخستین عارفان ادب فارسی است که مفاهیمِ عرفانی و اصطلاحاتِ تصوّف را وارد شعر کرد. پس از وی، حکیم سنایی غزنوی (متوفی۵۲۵هـ‌ق) بعد از دگرگونی روحی و پیوستن به جرگهٔ تصوّف، در *حدیقهٔ‌الحقیقه*، به بیان مفاهیمِ صوفیانه و عارفانه پرداخت. این جریان، ادامه پیدا می‌کند تا بعدها به ظهور شاعرانِ عارفِ بزرگی چون عطّار، مولوی و حافظ منجر می‌شود. اندیشه‌های صوفیانه و گرایش‌های عارفانه باعث شکل‌گیری شخصیت شعری شاعران بسیاری شده است و چه‌بسا اگر این اندیشه‌ها را از شعرِ این دسته از شاعران جدا کنیم، مقبولیّت و عظمتی چنان که دارند، نخواهند داشت. یکی از شاعرانی که بخش اعظم اندیشه‌های او را در غزلیات، مفاهیم عارفانه تشکیل می‌دهد، میرغلامعلی آزاد بلگرامی است. آزاد بلگرامی از شاعرانِ توانایِ سبکِ هندی است که در نظم و نثر فارسی و عربی مهارت خاصّی داشته است.

۱-۱. پرسش‌های پژوهش

الف) آیا آزاد بلگرامی را می‌توان شاعری عارف به‌شمار آورد؟

ب) مضامینِ عرفانیِ پُرکاربرد در غزل‌های آزاد بلگرامی کدامند؟

پ) آیا تاکنون اشعار این شاعر از جنبهٔ عرفانی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است؟ از آنجا که پاسخ این پرسش منفی است، این پژوهش، ضروری و مورد استفادهٔ پژوهشگران خواهد بود.

۱-۲. پیشینهٔ پژوهش

دربارهٔ آزاد بلگرامی، پژوهش‌های اندکی انجام شده است که غالباً به معرّفی آثار و روایتِ اجمالیِ زندگیِ او محدود می‌شود؛ از آن جمله عبارت‌اند از: «غزلان الهند میرغلامعلی آزاد بلگرامی» نوشتهٔ سیدحسن عباس (۱۳۷۳)، «میرغلامعلی آزاد بلگرامی و آثار عربی او» نگاشتهٔ سیدحسن عباس (۱۳۷۳)، «شناسایی منشأ نسخ خطّی خزانهٔ عامره» نوشتهٔ هومن یوسفدهی و چندر شیکهر بتناگر (۱۳۹۲)، «نقدی بر تصحیح تازهٔ خزانهٔ عامره» نگاشتهٔ مهدی رحیم‌پور (۱۳۹۳)، «سهم آزاد بلگرامی در نگارش تاریخ دکن» نوشتهٔ هومن یوسفدهی (۱۳۹۴)، «معیارهای زیبایی‌شناختی آزاد بلگرامی در نقد بلاغی شعر فارسی» نگاشتهٔ بهمن بنی‌هاشمی و تقی پورنامداریان (۱۴۰۱)، «بازتاب آداب و سنن فرهنگی در غزلیات آزاد بلگرامی» نوشتهٔ شیدا رحیمی، هادی یوسفی و ایوب مرادی (۱۴۰۱). همچنین دکتر سیدحسن عباس در کتابی با عنوان «احوال و آثار میرغلامعلی آزاد بلگرامی» (۱۳۸۴) به شرح وقایع مهم زندگی آزاد و آثار وی پرداخته است؛ لیکن همچنان‌که گفته شد، این پژوهش‌ها، به معرّفی شاعر و آثار او محدود می‌شود و متأسفانه تاکنون پژوهشی دربارهٔ بررسی اندیشه‌های عرفانی در شعر این شاعر بزرگ صورت نپذیرفته است. بنابراین ضرورت دارد به این موضوع پرداخته شود تا علاوه‌بر تبیین اندیشه‌های عرفانی این شاعر، زمینه برای آشنایی علاقه‌مندان، با این شاعرِ بزرگِ گمنام، فراهم گردد.

۱-۳. روش انجام پژوهش

این پژوهش، به روش توصیفی و تحلیلی انجام شده است. در ابتدا، پس از مطالعهٔ غزل‌های آزاد بلگرامی، ابیاتی از آن که مشتمل بر مفاهیم عرفانی بوده، استخراج گردیده است. سپس این ابیات گلچین شده و نمونه‌هایی از آن در ذیل عناوین مختلف عرفانی درج گردیده و به شرح و بسط آن‌ها

پرداخته شده است. عناوین و موضوعات عرفانی براساس حروف الفبا مرتّب شده است و ترتیب آن‌ها نشانهٔ اولویت و اهمّیت یکی بر دیگری نیست.

۲. بحث اصلی

۲-۱. آزاد بلگرامی

میر غلامعلی آزاد بلگرامی (۱۲۰۰-۱۱۱۶ هـق) از شاعران نامدار و تذکره‌نویسانِ بزرگِ قرنِ دوازدهم بوده است. او در فنّ تذکره‌نویسی در زمان خود بی‌مانند بود. در شعر عربی بی‌همتا بود و به زبان عربی قصیده‌های زیبایی با فصاحت و بلاغت ویژه‌ای در مدح رسول اکرم(ص) سروده و به همین سبب به «حسّان الهند» معروف گشته است. خود وی می‌نویسد: «فقیر آزاد قصاید عربی هفتصد بیت در نعت نبوی به نظم آورده و وسیلهٔ اقوی برای تحصیل شفاعت پیدا کرده؛ لهذا ترانهٔ افتخار می‌سراید:

چون مدحِ رسول، کامِ من شد حسّان الهند نامِ من شد»

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۰،ص. ۵)

آزاد بلگرامی شاعر، نویسنده، تذکره‌نویس و منتقد بزرگ و توانای قرن دوازدهم شبه قاره است؛ او در نظم و نثر فارسی و عربی مهارت داشته است. وی علوم لغت، حدیث، سِیَر نبوی، ادبیات، عروض و قافیه را خوانده و از زمرهٔ استادان زمان خود به‌شمار می‌رود (عباس، ۱۳۸۴،ص. ۴۰). آزاد به سیاحت علاقهٔ فراوان داشته و سفرهای متعدد انجام داده و بزرگان زیادی را ملاقات کرده و از محضر آنان کسب فیض نموده است. میرغلامعلی آزاد بلگرامی حنفی مذهب و پیرو طریقت تصوّف چِشتیه بود؛ می‌نویسد: «الحسینی نَسَباً و الواسِطی أصلاً و البلگرامی مولداً و مَنشَأً و الحَنَفی مَذهَباً و الچِشتی طَریقَةً...» (آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/الف: ۴۱۲). وی در سال ۱۱۳۷هـق با میر سید لطف‌الله بلگرامی بیعت کرد و به طریقت چشتیه درآمد (آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/الف: ۴۱۴). آزاد شاعری وارسته بوده و به اذعان خود، هرگز برای دریافت صله و پاداش، امیری را مدح نکرده است؛ می‌نویسد: «این دریوزه‌گرِ فیضِ الهی در تمام عمر خود لب به مدحِ امیری نگشوده و نامهٔ خود به ستایشِ دولتمندی سیاه ننموده و در این باب هویی می‌کشم:

مُهر بر لب کرد آزاد از ثنای اغنیا نیست اربابِ دُوَل را بار در دیوانِ ما»

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۰،ص ص.۴-۵)

آزاد بلگرامی شخصی قانع، بذله‌گو، خوش‌اخلاق، متواضع و معتقد و متعهد به دین اسلام و ارزش‌های اسلامی و انسانی و بی‌نیاز از دولت و ثروت دنیوی بود (عباس، ۱۳۸۴،ص. ۶۰). این شاعر و نویسندهٔ بزرگ در سال ۱۲۰۰هـق در سن ۸۴ سالگی درگذشت و طبق وصیت خود، در خلدآباد و در جوار مزار حسن دهلوی مدفون گردید (عباس، ۱۳۸۴،ص. ۶۷). آزاد بلگرامی با آثاری که در نظم و نثر از خود به یادگار گذاشت، در واقع یکی از پاسداران زبان و ادب فارسی در شبه قارهٔ هند در قرن دوازدهم گشت. زبان و نحوهٔ بیان آزاد در عین فصاحت، روان و دلکش است. شعر وی از تعقیدهای تعمّدی برخی شاعران سبک هندی، دور است. دیوان غزل‌های فارسی او، مشتمل بر ۱۰۵۸ غزل است. در غزلِ آزاد بلگرامی، تمام زیبایی‌ها و صُوَرِ خیالِ معمول در سبک هندی را می‌بینیم. در غزل او، تشبیه، استعاره، کنایه، اسلوب معادله و تلمیح جایگاه خاصی دارد. وی در ابداع تشبیهات نو و ابتکاری، دستی توانا دارد. با وجود فصاحت در کلام، «در اشعار او، نازک‌خیالی‌ها، پیچیدگی‌ها، ریزه‌کاری‌ها، باریک‌اندیشی‌ها و خیال‌پردازی‌های سبک هندی به خوبی مشاهده می‌شود» (عباس، ۱۳۸۴،ص. ۳۳۴). آزاد بلگرامی در غزل، شاعری عاشق‌پیشه است و به وصف جلوه‌های جمال معشوق می‌پردازد و از درد دوری او، می‌نالد. معشوق در غزل‌های آزاد، گاه زمینی و گاه متعالی است؛ گاهی در یک غزل، عشق زمینی و آسمانی به هم می‌پیوندد. مظاهر و عناصر تصوّف و عرفان در غزل‌های آزاد بلگرامی مشهود است. وی از دنیای پست مادّی بیزار است و آن را در غزل‌های خود نکوهش می‌کند. آزاد از زاهدان ریاکار به ستوه آمده و آن‌ها را به‌شدّت مذمّت می‌نماید. مضامین اخلاقی چون: قناعت، فروتنی، توکّل و خدمت به خلق در غزل او بسیار است. وی گاهی در قامت یک ناصح ظاهر شده و مخاطب را به انجام کارهای نیک و دوری از بدی‌ها و مفاسد اخلاقی راهنمایی می‌کند. غزل‌های او گاهی سبک خاصّ حافظ را در ذهن تداعی می‌کند؛ او از تنگناهای دنیای مادّی و افراد سفله و ناآگاه بیزار است و در گوشهٔ میخانه آرام می‌گیرد و با یک جام شراب معرفت، از تعلّقات مادّی رها می‌شود. همانگونه که پیش از این گفته شد، آزاد بلگرامی پیرو طریقت صوفیان چشتیه بوده است. در غزل وی، به مفاهیم و مضامین عارفانهٔ زیبایی برمی‌خوریم که بررسی و تحلیل آن‌ها خالی از لطف نیست.

۲-۲. چِشتیه

طریقهٔ چِشتیه بزرگ‌ترین و مهم‌ترین سلسلهٔ عرفانی در شبهٔ قارهٔ هند است و پیروان این طریقت عرفانی، بزرگ‌ترین مروّجان اسلام و ادب فارسی در شبهٔ قاره بوده‌اند (آریا، ۱۳۶۵،ص. ۷). چِشت ناحیه‌ای از هراتِ خراسان است. سلسلهٔ چشتیه دنبالهٔ طریقهٔ ادهمیه (منسوب به ابراهیم ادهم) است و از زمان ابواسحاق شامی (متوفی۳۲۹هـق) به بعد، این طریقهٔ عرفانی به چشتیه معروف گشت و خواجه حسن معین‌الدین سجزی چشتی اجمیری (متوفی۶۳۳هـق) آن را در شبه قاره گسترش داد (آریا، ۱۳۶۵،ص. ۶۹). ابواسحاق شامی در اواخر قرن سوم هجری از جانب خواجه ممشاد علو دینوری (متوفی۲۹۹هـق) به «خواجه چشت» ملقّب گشت و از بغداد به خراسان فرستاده شد (الله‌دیه، ۱۳۸۶،ص ص.۵۸-۵۷). چشتیه «یکی از مهمترین و مؤثرترین طریقه‌های صوفیه است که هم در تاریخ سیاسی و اجتماعی شبه قاره و هم در روی آوردن هندیان به اسلام نقش مهم و مؤثری داشته است» (کیخای فرزانه و سلیمی خراشاد، ۱۳۹۴،ص.۱۶). مشایخ سلسلهٔ چشتیه علاوه‌بر ترویج دین اسلام در شبه قاره و تجدید روابط فرهنگی بین دو سرزمین، نقش مهمی نیز در گسترش زبان فارسی در شبه قاره داشتند (نجفی برزگر، ۱۳۹۴،ص. ۱). پیروان این طریقت، حنفی مذهب هستند. شجرهٔ نسبت این سلسله به حضرت علی(ع) می‌رسد (علوی کرمانی، ۱۳۵۷،ص. ۲۵). هرچند همهٔ فرقه‌های تصوّف به شبه قاره رسیدند؛ امّا از میان آن‌ها، دو فرقهٔ چشتیه و سهروردیه در شبه قاره بیشتر معروف شدند و بعدها چشتیه از همه بیشتر گسترش یافت (چوهدری، ۱۳۷۹،ص. ۲). اندیشه‌های چشتیه بر شریعت و سنّت استوار بود. آنان معتقد بودند که اصلاح شخصیت بدون محبّت الهی و احترام به سنّت‌های الهی ممکن نیست. آن‌ها بر ارزش‌های اخلاقی و روحانی تأکید داشتند تا اخوّت انسانی را تقویت نمایند. از نظر مشایخِ نخستینِ چشتیه، نام دیگر مذهب، خدمت به خلق خداست و هر کوششی در جهت خدمت به خلق، قابل تقدیر و ارج است. آنان جنبهٔ عملی نظریهٔ وحدت وجود را رواج دادند و از آن برای اتّحاد اجتماعی در جامعه استفاده کردند. مشایخ چشتیه بر این باور بودند که از دربار و دستگاه‌های سیاسی باید فاصله گرفت. علم در میان مشایخ چشتیه جایگاه ارزشمندی داشت. برای دریافت خرقه، شخص باید در علوم ظاهری به کمال می‌رسید؛ زیرا معتقد بودند انسان فاقد علم نمی‌تواند اسرار تصوّف را دریابد و امراض روحانی انسان را درمان کند (علاء سجزی، ۱۳۹۰: دوازده و

سیزده). «پایبندی به شریعت، توجّه و تأکید بر طلب علم و علاقهٔ وافر به سماع را می‌توان از اصول اساسی این فرقه شمرد» (فضلی درزی و طباطبایی، ۱۳۹۲،ص. ۲). مشایخ چشتیه معتقد بودند که کسب علم و دانش و بصیرت عرفانی برای صوفیان، امری ضروری است (رضوی، ۱۳۸۶،ص. ۴۰). همین اندیشه‌های متعالی و روش مسالمت‌آمیز بزرگان این سلسله باعث شده بود که نه‌تنها مسلمانان، بلکه هندوان شبه قاره به این سلسله علاقه و دلبستگی پیدا کنند (آریا، ۱۳۶۵،ص. ۱۹۴). اندیشه‌های عمدهٔ طریقت چشتیه را می‌توان در این موارد خلاصه کرد: ۱-مقصد نهایی مشایخ چشتیه، ایجاد محبّت ذات باری تعالی در دل انسان‌ها بود. ۲-آن‌ها به اخوّت انسانی معتقد بودند و می‌کوشیدند ارزش‌های اخلاقی و روحانی والایی را در دل همهٔ انسان‌ها ایجاد کنند. ۳-مشایخ چشتیه روح قرآن را به‌عنوان انقلاب مذهبی مطرح می‌کردند و معتقد بودند هر عملی که در راستای رفاه انسان و خدمت به خلق برآید، تلاشی روحانی است. ۴-آن‌ها معتقد بودند که راهنمایی انسان به سوی فلاح و رستگاری و دور کردن او از بدی‌ها و پدید آوردن ارزش‌های اخلاقی و روحانی در وجود انسان‌ها، بر همگان واجب است. ۵-آنان جنبهٔ عملی نظریهٔ وحدت وجود را رواج دادند و معتقد بودند ترویج این نظریه، باعث اتّحاد اجتماعی می‌شود. ۶-مشایخ چشتیه همواره می‌کوشیدند از دربار و سیاست کناره بگیرند. ۷-آن‌ها معتقد بودند زندگی توأم با قناعت، ضامنِ حقیقیِ سعادتِ انسان‌هاست. ۸-علم‌آموزی در نزد مشایخ چشتیه، بسیار مورد تأکید بود و کسب علم یکی از شرایط خرقه‌پوشی به‌شمار می‌رفت (رحیمی و همکاران، ۱۴۰۱،ص ص. ۵-۶). چشتیه یکی از سلسله‌های طریقت است که مشایخ آن بر شریعت و احکام دین تأکید دارند. در اندیشهٔ آنان، شریعت مقدّم بر طریقت است. در این سلسله نه‌تنها مریدان، بلکه مُراد و مُرشد هم باید تمام واجبات و فرایض و حتّی مستحبّات شرع را ادا نماید. برخلاف برخی سلسله‌های طریقت، در نزد مشایخ چشتیه، کسی می‌تواند قدم در طریقت نهد که نخست پایبند شریعت بوده و تا آخر عمر لحظه‌ای از انجام وظایف و تکالیف دینی و شرعی غافل نباشد (آریا، ۱۳۶۵: ۲۰۲). یکی از شاعران بزرگ شبه قارهٔ هند که پیرو طریقت چشتیه بود، میرغلامعلی آزاد بلگرامی است. اکنون به اندیشه‌ها و مفاهیم عرفانی در غزل‌های فارسی آزاد بلگرامی می‌پردازیم.

۳. مفاهیم عرفانی در غزل‌های آزاد بلگرامی

۳-۱. استغنا و وارستگی

استغنا در لغت به معنای بی‌نیازی است. در اصطلاح صوفیان، مقامی بلند است که در نزد آن، هر دو جهان به اندازهٔ ذرّه‌ای هم ارزش و ارجمندی نمی‌یابد و همهٔ کوشش جهانیان، در آن مقام، به پشیزی نمی‌ارزد (گوهرین، ۱۳۷۶: ۱/ ۲۰۰). مراد از استغنا «بی‌نیازی از غیر حق است و نیاز به او» (رجایی بخارایی، ۱۳۷۵،ص. ۵۹). لازمهٔ استغنا، قطع علاقه از مادّیات و بهره‌های دنیایی و جاه و مقام است (سجادی، ۱۳۸۳،ص. ۸۶). سالک در طریق سلوک، باید تمام تعلّقات دنیایی و مادّی را کنار نهاده و غیر از ذات تعالی، به هیچ چیز و هیچ کسی تعلّق و رابطهٔ قلبی نداشته باشد. عطّار نیشابوری، استغنا را پس از وادی معرفت و پیش از وادی توحید، به‌عنوان سومین وادی عرفان می‌آورد و اینچنین می‌سراید:

بعد از این، وادیّ استغنا بوَد　　نه درو دعویّ و نه معنا بوَد
می‌جهد از بی‌نیازی صرصری　　می‌زند برهم به یک‌دم کشوری

(عطّار، ۱۳۹۲: ۲۳۱)

استغنا و رهایی از تعلّقاتِ دنیوی، یکی از مفاهیم عرفانیِ پُرتکرار در غزل‌های آزاد بلگرامی است. درویش پیش از هر خصلت دیگر، لازم است که خود را از زر، مال، مقام دنیوی و... آزاد و رها سازد تا بتواند مقامات و منازلِ سلوکِ عرفانی را بپیماید. عارفی که از قیدِ تعیّناتِ عالمِ مادّه رهایی نیافته باشد، پیمودنِ راهِ سلوک برایش مُحال و غیرممکن است. آزادِ عارف می‌گوید:

زدم به هر دو جهان، آستینِ استغنا　　خلافِ شیوهٔ آزاد مدّعا طلبی است

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۲۲)

آزاد، عارفِ وارسته‌ای است که به هر دو جهان، دنیا و آخرت، پُشت نموده است. او حق‌جو و حق‌طلب است. وی رفتن به دنبالِ خواهش‌های نفسانی و آرزوهای دنیوی را با نام خود که آزاد است و شیوهٔ عرفانیِ خود که چشتیه است، در تضاد می‌بیند. شاعر در مصراع نخست، آشکارا اعلام داشته که تعلّقات دنیوی و حتّی نعمت‌های بهشتی، او را از معشوقِ حقیقی دور نساخته است. هدف و مقصدِ او رسیدن به آن محبوبِ با کمال و جمال است.

مستیِ ما دست و دامن از جهان افشاندن است　　نرگسِ ساقی، خدا خیرش دهد، خمّار ماست

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۲۳)

آزاد، عارفی است که به‌جای شرابِ مجازیِ دنیوی، شرابِ نگاهِ یار، او را مست و از خود بیخود نموده است. این نوع مستیِ عارف، زایل شدنی و محدودیت‌پذیر نیست که گاهی همراه عارف باشد و گاهی از وجودش زایل شود. شرابِ مجازیِ دنیوی، از آنِ کوته‌نظران است. چنانکه گفته شده است:

هرچه کوته‌نظرانند، بر ایشان پیمای که حریفان ز مُل و من ز تأمّل مستم

(سعدی، ۱۳۸۶: ۵۴۶)

در باورِ آزادِ عارف‌پیشه، این مستیِ عشق به محبوبِ حقیقی، باعث می‌شود که از دنیا و تعلّقاتش دامن بیفشاند و به کم و زیادِ آن هیچ‌گونه وابستگی نداشته باشد. آزاد می‌گوید:

ترکِ علاقه، لازمهٔ استقامت است با قامتِ الف، زَبَر و زیر بیش نیست

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۴۲)

عارفی که پایداری و مداومت در راهِ خدا و سلوک را می‌طلبد، لازم است که خود را از وابستگی‌ها و تعلّقات دنیوی برهاند. اگر در مسیرِ پیمودنِ راهِ سلوک، اندک غفلتی یا سرگرم شدن به دنیا و تعلّقاتِ فریبنده‌اش از خود نشان دهد، آغازِ گمراهیِ اوست. شاعر به‌وسیلهٔ اسلوب معادله و تشبیه، درصددِ آسان ساختنِ این مفهوم و پیام به ذهن مخاطبانِ خویش است. او وجودِ شخصِ عارف را به حرفِ الف تشبیه نموده که از پذیرش فتحه و کسره بی‌نیاز است. عارفِ طالبِ کمال نیز مانند حرف الف باید تعلّقات را همچون حرکات و مصوّت‌ها از خود دور سازد.

بهارِ این چمن آزاد! آخر رنگ می‌بازد چو شبنم از جهانِ رنگ و بو بربند محمل را

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۱۴۱)

چمن استعاره از دنیاست. بهار دارای ایهام است: هم به معنای شکوفه و هم به معنای فصل بهار آمده است. منظور از جهانِ رنگ و بو، دنیاست که اصالتی ندارد و پوشالی و فناپذیر است. رنگ باختنِ چیزی کنایه از نابود شدن آن چیز است. محمل بربستن کنایه از آمادهٔ سفر شدن است. «شبنم» یکی از واژه‌های کلیدی در شعرِ شاعرانِ سبکِ هندی است. مفهوم و پیام شاعر در بیتِ ذکر شده آن است که آنچه متعلّق به دنیاست، فناپذیر است؛ پس توصیه می‌کند سالکانِ راهِ حقّ از دنیای فریبنده و تعلّقاتش دوری جویند؛ زیرا دنیا و تعلّقاتِ آن، نه‌تنها به سالک در جهت رسیدن به کمال سودی نمی‌رساند؛ بلکه سدّ و مانعِ کمالِ او می‌شود. سالکانِ طالبِ کمال، لازم است که با جهانِ فناپذیر وداع کنند و پیش از مرگ، با ترکِ تعلّقات دنیوی، از دنیا و گرفتاری‌هایش رهایی یابند.

۳-۲. تجلّی و جلوه

تجلّی در لغت به معنای روشن شدن، جلوه‌گر شدن، روشنی، تابش، هویدا و نمایان شدن است. در اصطلاح عارفان، تجلّی، نور مکاشفه است که از باری تعالی بر دلِ عارف ظاهر می‌شود. همچنین اظهار ذات، صفات، اسماء و افعال الهی به اشخاص را نیز تجلّی گویند. البته رؤیت ذات از نظر صوفیه، محال نیست؛ بلکه ممکن است. تجلّی ذات، صفات و افعال الهی به انواع و اشکال و درجه‌های مختلف صورت می‌گیرد و هر کسی مطابق توان، همّت و ظرفیت خود، آن را درک می‌کند. همانطور که ذات یکتا لامتناهی است، تجلّی نیز هر دم به گونه‌های مختلف صورت می‌پذیرد (غزنوی، ۱۳۷۴،ص.۶۸). «در اصطلاح صوفیه، تجلّی عبارت از جلوهٔ انوار حق است بر دل صوفی» (رجایی بخارایی، ۱۳۷۵،ص. ۱۱۷). در عرفان نظری و حکمت اشراقی، خلقت جهان نتیجهٔ تجلّی حق است (سجّادی، ۱۳۸۳،ص.۲۲۳). تجلّی سه قسم است: تجلّی ذات، تجلّی صفات و تجلّی افعال. تجلّی ذات عبارت است از فنای ذات سالک و متلاشی شدن صفات او در اثر غلبهٔ حق. علامت تجلّی صفات آن است که اگر ذات قدیم تعالی به صفات جلال چون عظمت و قدرت و کبریا و جبروت، تجلّی کند، همگان خاشع و خاضع می‌شوند و اگر به صفات جمال تجلّی کند، همهٔ هستی را لطف، رحمت، سرور و کرامت فرامی‌گیرد. علامت تجلّی افعال، قطع نظر از افعال خلق و اسقاط خیر و شر و نفع و ضرّ از فعل ایشان است؛ زیرا مشاهدهٔ فعل الهی، خلق را از منسوب کردن افعال به خود منصرف می‌گرداند (همان: ۲۲۳-۲۲۵). تجلّی و جلوهٔ حق در شعرِ شاعرانِ سبکِ هندی، بازتابی گسترده دارد. آزاد بلگرامی نیز از این قاعده مستثنی نیست. ابیات فراوانی در غزل‌های آزاد بلگرامی می‌توان یافت که به تجلّی و جلوهٔ آفریدگارِ هستی اشاره دارد. چنانکه گفته است:

تا توانی در تلاشِ جلوهٔ جانانه باش گر چراغی رو نماید، پیش رَو، پروانه باش
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۴۴۰)

شاعرِ عارف، به سالکانِ طریقت سفارش می‌کند که با چشمِ حقیقت‌بین، جلوه‌های حقّ تعالی را در جهان مشاهده کنند و عشق‌ورزی نمایند. وی با مثال محسوس درصدد است مفهوم را به ذهن مخاطب، نزدیک و آسان سازد. آزادِ عارف بر این باور است که سالک باید به اندک تجلّیاتِ حضرتِ حق، توجّه کند و از آن غافل نباشد. چنانکه پروانه به شعلهٔ چراغ و شمع، عشق می‌ورزد، سالکان نیز

لازم است در برابر جلوه‌های ظهورِ محبوبِ حقیقی چنین باشند. در بیتی دیگر، همین مضمون را با اندکی تفاوت تکرار نموده است:

تجلّی نیست کم، امّا نباشد چشمِ بینایی اگر پروانه‌ای خیزد، چراغانی شود پیدا

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۱۹۷)

ذاتِ حقّ در سراسرِ هستی، نمایان و جلوه‌گر است؛ امّا چشم بینا و سالکِ حقیقت‌بین کمتر یافت می‌شود. اگر سالکی جویای مشاهدهٔ جلوه‌های یار باشد، تمامِ هستی، او را به‌سوی خود فرامی‌خواند. اگر سالک، چشمِ دل بگشاید و در وجود پدیده‌ها که تجلّیِ معشوقِ حقیقی هستند، تأمّل و درنگ نماید، شگفتی‌های بسیار خواهد دید. چراغ‌ها و شمع‌ها در جهانِ هستی بسیارند؛ امّا سالکان همچون پروانه کم‌اند تا در اطراف آن‌ها عشق‌ورزی و جانبازی کنند.

هست آیینهٔ صد رنگِ تجلّی هر دل شیشه‌ای نیست که روشن ز چراغان تو نیست

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۶۰)

در باورِ آزادِ عارف، دل‌های عارفان و سالکانِ طریقت، همچون آیینهٔ صدرنگ است که می‌تواند جلوه‌های جمالِ حضرتِ حقّ را نمایان و آشکار سازد. جلوه‌های جمالِ آفریدگارِ هستی در جهان همچون محفلی و مجلسی چراغان شده است که شیشه‌های آن محفل، آن تجلّیات را بازتاب می‌دهند. نکتهٔ قابل توجّه آن است که سالک باید مراقبت نماید که نخست آیینهٔ دل را از زنگارِ تعلّقات بزداید تا آیینهٔ دل، توانایی بازتابِ تجلّیات و جلوه‌های جمال را بیابد؛ وگرنه بدون تزکیهٔ دل، مشاهدهٔ جلوه‌های معشوق، امکان‌پذیر نیست.

هر ذرّهٔ خاک هست سیه‌مستِ جلوه‌ای چون سایه هر قدم که رَوی، آرمیده رَو

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۵۳۰)

شاعر، ذرّاتِ خاک را مست و از خود بیخود شدهٔ جلوهٔ محبوب اَزَلی می‌داند تا چه رسد به گل‌های رنگارنگ، درختانِ زیبا، افلاکِ شگفت‌انگیز و سحرآمیز. پس بر سالکانِ طریقت لازم است در همهٔ پدیده‌ها از جمله ذرّاتِ خاک که مستِ جلوهٔ حقّ هستند، تأمّل و تدبّر نمایند و از آن‌ها به سادگی نگذرند. آنگاه به مخاطبان و سالکان سفارش می‌کند وقتی که بر ذرّاتِ خاک که مستِ معشوق هستند و مانند افرادِ سیه‌مست بر زمین افتاده‌اند، قدم می‌گذارد، آهسته و آرام قدم بگذارد تا آزرده نشوند.

شیشهٔ گلزار می‌سازد تو را خاطرنشین رنگ‌های مختلف در جلوهٔ بی‌رنگِ اوست

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۷۰)

شاعرِ عارف‌پیشه، باغ و گلستان را به شیشه‌ای تشبیه کرده که توان بازتاب و انعکاس نقش‌ها را دارد. خاطرنشین را در معنای خاطرنشان به‌کار برده است. مفهوم و پیام بیت این است که ذاتِ حقّ، یکتاست؛ ولی جلوه‌های بی‌نهایت و رنگارنگ دارد. سراسرِ هستی و همهٔ پدیده‌های گوناگون، جلوه‌های جمالِ محبوبِ بی‌همتا هستند. باغ و بوستان همچون شیشه‌ای است که تصویر و نقشِ گل‌ها، گیاهان، درختان و پرندگانِ نغمه‌سرا را بازتاب می‌دهد. جهانِ هستی نیز چنین ظرفیّت و قابلیّتی دارد. جلوهٔ ذاتِ حقّ، بی‌رنگ است و همچون ذاتِ حقّ، تعددپذیر نیست؛ ولی در آیینهٔ جهان به رنگ‌های بی‌نهایت، آشکار می‌گردد.

نمی‌گویم تو را از دست دِه دامانِ تقوا را ببین در گوشهٔ میخانه هم گاهی تجلّی را

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۰۵)

آزاد بلگرامی همچون دیگر عارفان، بر این باور است که ذاتِ حقّ در سرتاسرِ جهان، جلوه‌گر است؛ امّا برخی کوته‌نظران از درک این حقیقت، بی‌بهره هستند. او زاهدانِ قِشری و تنگ‌نظرانِ ظاهرپرست و کوته‌بین را مخاطب قرار داده، می‌گوید: ای زاهدان! من شما را به ترکِ زهد و پرهیزگاری سفارش نمی‌کنم؛ ولی اگر گاهی به میخانه که در نظر شما مرکزِ فسق و فجور است اقامت گزینید، از این فیض که جلوه‌های جمالِ حقّ را در میخانه و خرابات ببینید نیز بهره‌مند خواهید شد. پس تعصّب و کوته‌نظری را رها کنید و با چشمِ دل و چشمِ حقیقت‌بین به جلوه‌های جمالِ حقّ تعالی بنگرید تا شایستگی یافته و در ردیف سالکانِ طریقت قرار گیرید.

۳-۳. ضرورت وجود مُرشد

مُرشد و پیر در اصطلاح تصوّف، به معنای پیشوا و رهبری است که سالک، بدون یاری و همراهی او، به حق واصل نمی‌شود. در نزد صوفیه، خرقه پوشیدن از دست پیر، قدم اول در ورود به تصوّف محسوب می‌شود. مرشد، قطب دایرهٔ امکان و متصدّی تربیت و تهذیب سالک و رسیدن او به حقّ است. از این‌رو دستور او بدون چون و چرا توسط سالک، مطاع است. نظر مرشدِ کامل و پیر را سبب تبدیل ماهیّتِ مُرید می‌دانند؛ یعنی با تأثیر تربیت و تصرّفِ مرشد، روح انسانی تکامل می‌یابد (رجایی

بخارایی، ۱۳۷۵،ص. ۸۸). مرشد، سالکی است که مراحل تصوّف و سیر و سلوک را با اخلاص و زیر نظر پیر و انسان کاملی پیموده و به حقایق رسیده است و پس از آن، این قابلیت و لیاقت را یافته است که تربیت سالکان را بر عهده بگیرد. پیری که به ارشاد سالکان می‌پردازد، باید خرقهٔ ارشاد را که در حکم اجازهٔ تعلیم و تربیت است، از مرشد قبلی که خود تربیت یافتهٔ اوست، دریافت کرده باشد و در طریقت به مقام فنا فی الله و بقا بالله رسیده باشد. پیر باید افعال و اقوال مریدان را از ابتدا تا انتها بداند و برای مریدان، مانند آینه‌ای باشد که آن‌ها بتوانند تمامی اسما و صفات و افعال الهی را در او مشاهده کنند (سجّادی، ۱۳۸۳،ص. ۳۶۱). بدون همراهی و راهنمایی مرشد، سیر و سلوک میسّر نخواهد بود و سالک در گذشتن از این گذرگاهِ صعب‌العبور ناتوان و چه‌بسا گمراه خواهد شد. سالک باید دامن مرشد را گرفته و در تمام این مسیر، لحظه‌ای از رهنمودهای او غافل نشود. حافظ می‌گوید:

قطعِ این مرحله بی‌همرهیِ خضر مکن ظلمات است بترس از خطرِ گمراهی

(حافظ، ۱۴۰۱: ۶۶۶)

عارفان به لزومِ هدایت پیر و مرشد، بسیار تأکید کرده‌اند. سالکِ مبتدی لازم است برای آنکه سختی‌ها و موانعِ سلوک را پشتِ سر بگذارد، تحتِ ارشاد و هدایتِ عارفِ به‌کمال‌رسیده قرار گیرد. این حقیقت در عرفان و طریقت، اصلی تغییرناپذیر و همیشگی است. سالکی که از موهبتِ هدایتِ مرشد برخوردار نباشد، یا گمراه می‌شود و یا در مقامِ عرفانی متوقّف می‌ماند. آزاد بلگرامی بارها به لزومِ وجودِ راهنما اشاره نموده است:

در چوبِ خشک، صحبتِ کامل، اثر کند اِعجاز شد نصیب، عصای کلیم را

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۱۶۶)

همنشینی با عارفِ کامل و واصل به حق، باعث رشد و تعالیِ سالکِ الی الله می‌شود. آزادِ عارف بر این باور است که همنشینی و مجالست با انسانِ کامل، در چوبِ خشکیده نیز تأثیر می‌گذارد؛ چنانکه عصای حضرت موسی(ع) که از چوب خشک ساخته شده، وقتی که همنشین و همدمِ حضرتِ موسی(ع) شد، وسیلهٔ معجزه گشت؛ تبدیل به اژدها گردید و ساحران را بلعید. شاعر با بهره‌گیری از اسلوب معادله و تشبیه توانسته است مطلب و مدّعای خویش را که همان لزومِ هدایتِ مرشد برای سالک است، برای مخاطبان به آسانی بیان نماید.

توان ز سوختگان یافت منزلِ مقصود که راه، ماهیِ بریان نمود موسی را
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۱۵۹)

سالکِ راهِ حق با پیروی کردن و همنشینی نمودن با عارفانِ سوخته و به‌کمال‌رسیده، می‌تواند به منزلِ مقصود و نهایتِ راهِ سلوک و عرفان برسد. چنانکه ماهیِ بریان، راهنمای موسی(ع) شد. شاعر برای نزدیک ساختنِ پیام خود به مخاطبان، از اسلوب معادله و تشبیه بهره گرفته است. سالک به حضرت موسی(ع) مانند شده و عارفانِ سوخته به ماهیِ بریان تشبیه شده‌اند. پس وقتی که پیامبری چون حضرت موسی(ع) به راهنما نیاز دارد، قطعاً سالکِ تازه‌کار نیز به دلیلِ راه و راهنمایی مرشد، نیاز خواهد داشت.

صفای وقت، دَمِ صبح کرد شامِ مرا کدام مرشدِ روشن‌ضمیر می‌آید
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۸۹)

در بیت فوق، با تشبیه مضمر و پوشیده، مرشدِ کامل که دلی تابناک دارد، به خورشیدِ تابان که روشن‌کنندهٔ جهان است، مانند گشته است. شاعر بر این باور است که صفا و پاکی، شب‌های او را به آغاز صبح و روشناییِ آن تبدیل ساخته است. این تغییر تاریکی و سیاهی به نور و روشنایی، خودبه‌خود و بدون دلیل انجام نمی‌شود. پس مرشدی که دلی همچون آینه و خورشید دارد، نزدِ شاعرِ عارف (آزاد) در حالِ آمدن است؛ زیرا این تحوّل در سالک، قطعاً از وجودِ ارزشمندِ پیرِ راهنما و مرشدِ کامل است.

ز دستِ قدرتِ پیرِ مغان، آزاد! حیرانم که جامِ اوّلینش مُبتدی را مُنتهی کرده
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۵۳۶)

آزادِ عارف از تواناییِ معجزه‌گونِ پیر مغان یا پیر راهنما و مرشدِ کامل، حیرت‌زده و در شگفت است؛ زیرا نخستین فیضی که از مرشد به مرید یا سالک رسیده، او را به کمال رسانده است. پیر مغان می‌تواند هم مرشدِ کامل باشد و هم پیر اَزَلی یا ذات حقّ؛ چنانکه شعر حافظ نیز چنین قابلیت و تفسیر در ترکیبِ «پیر مغان» را دارد:

حلقهٔ پیر مغان از اَزَلم در گوش است بر همانیم که بودیم و همان خواهد بود
(حافظ شیرازی، ۱۴۰۱: ۲۷۸)

علم از دیدنِ اوراق، مجو بی‌استاد راه را گم نکند هر که دلیلی دارد
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۳۱۰)

آزاد بلگرامی در بیت فوق‌الذکر، به سالکانِ راهِ محبوب، یادآور می‌شود که علمِ تحقیق و عرفان، در دفتر و کتابِ مذهبی وجود ندارد. راهِ رشد و تعالیِ سالک در پیروی نمودن از استاد یا مرشدِ کامل است. اگر سالک، غفلت یا سهو نماید و از ملازمت و همراهیِ پیرِ راهنما دور بماند، قطعاً به پیمودنِ مراحل و منازل یا مقاماتِ عرفانی قادر نیست؛ چه‌بسا که در هنگامِ پیمودنِ طریق، راه را گم کرده و به سرمنزلِ مقصود نخواهد رسید.

۳-۴. غیرت

غیرت به معنای حمیّت و تعصّب بر چیزی است. در اصطلاح، تعصّبِ عاشق یا معشوق بر حضور شخص دیگری در میان آن‌هاست. نزد سالکان، حمیّت و تعصّب است بر طلبِ قطعِ تعلّقِ محبوب از غیر، یا قطع تعلّقِ غیر از محبوب. هیچ محبّی نیست مگر آن‌که غیور باشد. غیرت بر سه قسم است: غیرت مُحِبّ، غیرت محبوب و غیرت محبّت (کاشانی، ۱۳۹۴،ص. ۴۱۴). غیرت محبّ این است که عاشق نمی‌خواهد محبوب یا معشوق بر کسی غیر از او محبّت ورزد. غیرت محبوب این است که معشوق نمی‌خواهد کسی غیر از خودش، شریک عشق‌ورزی عاشق گردد. معشوق، تمام عشقِ عاشق را برای خود می‌خواهد و تحمّلِ شریک را ندارد. همچنین معشوق نمی‌خواهد کسی دیگر جز خود او، بر حال عاشق و شیفتگی و شوریدگی او آگاهی یابد. در غیرت محبّت، عاشق از هر چیزی جز محبّت، روی برمی‌گرداند. این غیرت، عاشق را از قید دوستی و محبّت محبوب خارجی آزاد می‌کند. این مرتبه از غیرت، ادامه پیدا می‌کند تا به اتّحاد محبّ و محبوب منجر می‌شود (کاشانی، ۱۳۹۴،ص ص. ۴۱۴-۴۱۷).

عارفِ عاشق، آزاد بلگرامی، از آفریدگار هستی که مبدأ فیّاض است، یاری می‌گیرد و کارهایش رونق و سامان می‌یابد. او هیچ وقت، منّت‌های سخت و دشوارِ انسان‌ها را تحمّل نمی‌کند؛ زیرا غیرتِ او نمی‌پذیرد که به غیر از معشوق اَزَلی، اندک وابستگی داشته باشد. پس گفته است:

برنتابد غیرتِ من، منّتِ سنگینِ خَلق مبدأ فیّاض، رونق می‌دهد کارِ مرا
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۱۶۱)

در بیتی دیگر، هم‌مضمون با بیت فوق گفته است که غیرتِ عاشق یا آزاد بلگرامی به او اجازه نمی‌دهد که از غیرِ محبوب اَزَلی، یاری بخواهد. این حقیقت عرفانی (غیرتِ سالک) تا آن درجه است که وقتِ دعا گفتنِ شاعرِ عاشق، وی آمین خواندنِ غیرِ محبوب را برای اجابت دعای خود نمی‌پسندد.

مَدَد از غیر جُستن، غیرتِ ما برنمی‌تابد دعای ما نخواهد از کسی زنهارِ آمینی

(همان: ۵۸۵)

آزادِ عارف در جایی دیگر از غزل‌هایش، وجود خودش را به ماهِ آسمان تشبیه کرده و بر آن ترجیح داده است؛ زیرا ماهِ آسمان برای نورانی شدن، به کسب نور از آفتاب، نیازمند است؛ ولی شاعرِ عاشق، خود را مخاطب قرار داده و با مفاخره و مباهات و شطح عرفانی می‌گوید: من که آزاد بلگرامی هستم، غیرتِ من نمی‌پسندد از غیرِ محبوب، تقاضایی داشته باشم؛ وجود من از منبعِ اصلیِ هستی یعنی وجود حق تعالی، کسبِ نور می‌کند:

حضور از راهِ غیرت می‌فشاند آستین بر زن که خاتون می‌کند مزدورِ خود پیوسته شوهر را

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۰۰)

آستین افشاندن بر چیزی کنایه است از روی گردان شدن از آن چیز و پشتِ پا زدن به آن. غیرتِ عاشقِ عارف، تنها محبوب حقیقی را می‌جوید و وصالِ آن را می‌طلبد؛ بنابراین معشوقِ مجازی، در دلِ عارفِ راستین و عاشقِ حقیقی، جایی ندارد. آزاد به معشوق زمینی و زن، دل نمی‌سپارد و به آن توجّه نمی‌کند؛ زیرا برای عاشق، وابستگی و محدودیت ایجاد می‌کند و محدود شدن در این عشقِ مجازی، او را از معشوقِ حقیقی دور می‌سازد.

۳-۵. فقر

فقر در لغت به معنای احتیاج و تنگدستی است؛ امّا در اصطلاح تصوّف، فقر عبارت است از نیازمندی به خدا و بی‌نیازی از غیر او (رجایی بخارایی، ۱۳۷۵،ص. ۵۰۹). فقر، بی‌پروا شدن از دنیا و آخرت است و فقیر کسی است که به خداوند نیازمند است و از غیر او بی‌نیاز (غزنوی، ۱۳۷۴،ص.۱۷۰). «فقیر کسی را گویند که بدانچه مرضیِّ حضرت حق نیست، دل نسپارد و از سرِ همه چیز برخیزد» (زمانی، ۱۳۸۳،ص. ۵۸۲). فقیر کسی نیست که به‌سبب ناتوانی، تهیدست مانده است؛ بلکه این صفت در نزد صوفیان به کسی اطلاق می‌شود که با وجود توانایی، هیچ تملّکی نداشته باشد و در دل او هیچ

رغبتی برای تملّک نباشد. بنابراین برای سالکِ طریق حق، رسیدن به مقام فقر ممکن نیست تا زمانی که از مقام زهد عبور کرده باشد؛ زیرا منسوب کردنِ مقام فقر به کسی که به دنیا رغبت دارد، هرچند هیچ مِلکی نداشته باشد، صحیح نیست (کاشانی، ۱۳۹۴،ص.۳۷۵). از پیامبر اکرم(ص) روایت شده است که فرمودند: «الفَقرُ فَخری وَ بِهِ افتَخَر» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۹،ص. ۳۰).

آزاد بلگرامی، مقام و جایگاه فقیرانِ الی الله را از پادشاهان و امیران دنیوی برتر می‌داند؛ چنانکه در ابیات فراوان به این نکته اشاره نموده است؛ از جمله بیت زیر:

اگر ریاستِ مُلک از امیر می‌آید ریاستِ دو جهان از فقیر می‌آید

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۸۹)

عارفان به‌طور کلی و آزاد بلگرامی به‌طور خاص بر این باورند که عارفان که نیازمندان درگاهِ خداوند هستند، هرچند به‌ظاهر از مال و منالِ دنیوی بی‌بهره‌اند و از تعلّقاتِ پستِ جهانِ مادّی روی‌گردانند؛ ولی از نظر معنوی، در دو جهان، دنیا و آخرت، سرورانِ انسان‌ها هستند. اگر پادشاهان در دنیا، فرمانروایی و حکمرانی دارند، در حقیقت جایگاه آن‌ها از مقام و منزلت سالکانِ راه خدا، فروتر است.

هر کس که به گنجینهٔ فقر است تسلّی محتاج به احسانِ امیرالامرا نیست

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۳۹)

شاعرِ عارف در بیت فوق، فقر و درویشی را به خزانه و گنجینه‌ای تشبیه کرده که از تهی شدن در امان است. عارفی که خاطرش را به گنجینهٔ فقر، تسلّی داده باشد و به نیازمندی به مالکِ حقیقی جهان یعنی خداوند، نظر داشته باشد، به نیکی و بخششِ پادشاهان و فرمانروایان دنیایی، توجّه و چشم‌داشتی ندارد. قناعت و خرسندیِ حاصل از فقر و درویشی، به سالکِ راهِ خدا، بلندیِ همّت و مناعتِ طبع می‌بخشد که به دنیا و مافیها پشتِ پا می‌زند.

در این چمن گُلِ فصلی است دولتِ اُمَرا گُلِ همیشه بهار است دولتِ فقرا

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۱۹۱)

در بیتِ ذکر شده، چمن استعاره از جهان مادّی و دنیاست. شاعر، حکمرانیِ پادشاهانِ دنیوی را همچون گُلی می‌داند که در یک فصلِ خاصّ می‌رویند، شکوفا گشته و پس از چند روزی، پژمرده و نابود می‌گردند. حال آنکه فرمانروایی و قدرتِ عارفانِ به‌ظاهر بی‌بهره از قدرت و شکوه دنیوی، همچون گُلِ همیشه بهار است که در طول سال، شاداب و شکوفایند. رفتن و آمدنِ فصل‌ها به آن‌ها زیان

نمی‌رساند. آزاد بلگرامی در ابیات بسیار، فقیران و درویشان را از سعادت‌بخشیِ پروندهٔ اساطیریِ «هما» بی‌نیاز می‌داند؛ چنانکه گفته است:

بر سرم فقرِ خداداد سلامت باشد این سوادی است که با یُمن‌تر از ظلِّ هُماست

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۲۱)

بلگرامیِ عارف، فقری را که محبوبِ آسمانی به او بخشیده است، فرخنده‌تر از نیکبختی و سعادتی می‌داند که سایهٔ پرندهٔ هُما، به پادشاهان و حکمرانانِ دنیوی می‌بخشد. وی آرزوی سلامتی برای فقر و درویشی دارد و با افتخار و مباهات از آن یاد می‌کند. او غیرمستقیم پادشاهیِ دنیوی را هیچ انگاشته و به انسان‌ها یادآور می‌شود که درویشانِ خداوند، سلاطینِ عُزلت و کلبهٔ درویشیِ خود هستند و دنیا و تعلّقاتش، آن‌ها را نمی‌فریبد.

آنان که ساختند غنا را غلامِ فقر جاروبِ کلبه از پَر و بالِ هُما کنند

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۹۰)

در باورِ شاعرِ عارف، درویشان که توانگری و مُلک و منال دنیوی را زیردستِ فقر و درویشی قرار می‌دهند، به مقاماتِ معنویِ والایی می‌رسند و هیچ توجّهی به حُطامِ پستِ دنیوی ندارند. نه زر و ثروت آن‌ها را می‌فریبد و نه پادشاهی و دیگر مقام‌های به‌ظاهر مالیِ دنیوی. شاعر با بهره گرفتن از فنّ تشبیه، درصدد است مفهوم و پیامِ موردِ نظرِ خود را به ذهن مخاطبان، آشنا سازد. او پَر و بالِ هُما، مرغِ سعادت‌بخش را، جاروبِ کلبهٔ درویشان می‌داند. در بیتی دیگر هم گفته است:

آزادِ ما ز فقر کند ذوقِ سلطنت شرمندهٔ مروّتِ بالِ هُما نشد

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۳۱۴)

بلگرامی به‌سبب فقر و درویشی، به خود می‌بالد و مباهات می‌کند. وی با مفاخره و صدای رسا اعلام می‌دارد که آزاد بلگرامی همچون دیگر عارفان است که چون نظرِ لطفِ حقّ، شامل آن‌ها شده است، به دنیا پشت کرده و از زنجیرهای تعلّقات رهایی یافته‌اند. در حقیقت کلبهٔ درویشیِ آن‌ها کاخ پادشاهی و خودشان پادشاهانِ کلبه‌نشین هستند. پس شایسته است که عارفانِ وارسته از قید و بندهای مادّیات، به‌سبب دست یافتن به مقامات والای عرفانی و معنوی، هیچ وقت بارِ منّتِ یاریِ بالِ همایِ سعادت‌بخش را نپذیرند. غلامعلی آزاد، گاهی نیز فقر و درویشی را در تقابل با پادشاهیِ اسکندر مقدونی قرار می‌دهد. از آنجا که اسکندر توانست بخش وسیعی از کشورهای زمین را تصرّف کند و

پادشاهی پُرافتخاری برای خود رقم بزند، شاعرِ عارف، ناچیزیِ پادشاهیِ اسکندر را یادآور می‌شود تا اهمیّتِ فقر و فنا را به سالکان یادآوری کند. آنجا که فرموده است:

آزادِ ما ز فقر کند ذوقِ سلطنت شرمندۀ مروّتِ بالِ هُما نشد

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۳۲۲)

شاعرِ عارف با به‌کارگیری فنّ اسلوب معادله که دارای ژرف‌ساختِ تشبیه است، سخنِ خود را در ذهنِ مخاطبانِ کلامش، جای‌گیر و تثبیت نموده است. در باورِ وی، فقر و درویشی لذّت و احساسی به عارف ارزانی می‌دارد که پادشاهانِ دارای تاج و افسر از آن بی‌بهره‌اند؛ چنانکه آبِ حیات، نصیبِ خضر که انسانِ کامل است، گردید و اسکندر، پادشاه مقتدر، به آن دست نیافت. جانِ کلامِ شاعر این است که انسان‌ها و سالکانِ راه طریقت باید بکوشند تا به مقام فقر برسند تا روح آن‌ها به آسایش که در جاه و مقام دنیوی یافت نمی‌شود، نایل شود.

لذّتِ فقر به دارندۀ افسر ندهند ساغرِ آبِ خضر را به سکندر ندهند

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۵۰۵)

بلگرامی از حقّ تعالی آرزو دارد که محبوب ازلی به او سعادتِ ناشی از فقر و فنا را ببخشد. از آنجا که مقامِ عرفانیِ فقر و فنا برای سالکان، سخت و دشوار است، آرزوی آزاد، ناشی از بلندهمّتی اوست. نکتۀ دیگر اینکه عطّار نیشابوری در منطق‌الطیر، مقام فقر و فنا را هفتمین و آخرین وادیِ سلوک می‌داند؛ پس رسیدن به مقام فقر و فنا یعنی رسیدن به نهایتِ مقام‌های عرفانی. عارفی که بتواند به این مرحله از مقامات برسد، کشورگشایی‌ها و حکومتِ مقتدرِ اسکندر مقدونی در جنبِ آن، فاقد ارزش است و رنگ می‌بازد.

۳-۶. فنا

فنا در لغت، عبارت است از نیستی و محو شدن؛ امّا در اصطلاح تصوّف و عرفان، فنا یکی از مقامات سیر و سلوک است که در طی آن، سالک، وجود خود را در میان نمی‌بیند و در وجود مطلقِ حق، محو می‌شود. فنا «یعنی فنای بنده در حق؛ که جهت بشریتِ بنده در جهت ربوبیتِ حق، محو گردد» (سجّادی، ۱۳۸۳: ۶۲۸). فنا یعنی انسان، خود و بندگی خود را در برابر حق، نیست انگارد و تمایلات و آرزوهای خویش را چیزی نشمارد و همۀ جهانیان و جهان را در برابر حق تعالی، نپندارد (رجایی بخارایی، ۱۳۷۵: ۵۲۵). «عارفان اسلامی، مقام فنا را نهایت سیر و سلوکِ سالک و هدف اصلی از

پیمودنِ همهٔ احوال و مقامات را رسیدن به فنا فی الله و بقا بالله می‌دانند» (پناه و فولادی، ۱۴۰۲،ص.۵). فنا و بقا متعاقبِ یکدیگر هستند. فنا پاک شدن از صفاتِ نکوهیده و بقا تحصیلِ اوصافِ ستوده است. هر که از اوصافِ مذموم فانی گردد، خصالِ محمود در وی ظاهر می‌شود (قشیری، ۱۳۷۴،ص ص. ۱۰۶-۱۰۷). «فنا زوالِ حظوظِ دنیوی و اخروی است مطلقاً و بقا بقای رغبت به حق تعالی» (کاشانی، ۱۳۹۴،ص.۴۲۶). سالک در ابتدا باید از صفاتِ انسانی و خصایلِ مادّی فانی گردد تا اذن شایستگی و اذن حضور در بارگاه محبوب ابدی را داشته باشد. مولانا می‌گوید:

هیچ کس را تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاهِ کبریا
چیست معراجِ فلک، این نیستی عاشقان را مذهب و دین، نیستی
(مولوی، ۱۳۸۶: د۶/ ۸۵۸)

مقامِ عرفانیِ فنا نزد عارفان و همچنین شاعرانِ عارفِ فارسی زبان، جایگاه ویژه‌ای دارد و بازتاب مقامِ فنا به‌فراوانی در شعر شاعرانِ عارف‌پیشه دیده می‌شود. آزاد بلگرامی در غزل‌هایش، توجّهی خاص به مقامِ فنا داشته است؛ چنانکه می‌فرماید:

روح را در دامنِ دشتِ عدم، خوش سیرهاست کاش این دیوانه از زنجیرِ تن آید برون
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۵۱۰)

آزادِ عارف با اشاره به دو بُعدی بودنِ انسان، روحِ ملکوتیِ انسان را در دشتِ پُر گُل و سبزهٔ عدم و فنا می‌بیند که شادمان و رها شده از زندانِ تعلّقات دنیوی و زنجیرِ تن، سیر می‌کند. انسانِ آگاه و سالکِ راهِ حق باید کوشش نماید که روحِ خویش را از زنجیرِ تن رهایی بخشد. بلگرامی در بیتی دیگر به حدیثِ «مُوتُوا قَبلَ أن تَموتُوا» اشاره دارد و می‌گوید:

به مرگِ خود سیه کن جامه تا عمرِ اَبَد یابی در این ظلمت، قدم نِه آب حیوان می‌شود پیدا
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۱۴۳)

شاعرِ عارف بر این باور است که راهِ رهاییِ بشر و تعالی و کمالِ انسان در مرگِ پیش از مرگ نهفته است. برای سالکِ طالبِ کمال، لازم است که خودخواهی، خودپرستی و غرق شدن در وابستگی‌های دنیوی را که فقط متعلّق به جهان مادّه و تنِ جسمانی بشر است، کنار بگذارد تا روحِ انسانیِ وی، فرصت کمال یابد. در باورِ آزاد بلگرامی، عمر اَبَدی و آب حیاتِ راستین در همین نکته است.

نمی‌بینی حیاتِ شمع، رهنِ سوختن باشد بقایِ زندگانی، بی‌فنا حاصل نمی‌گردد

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۳۵۳)

شاعرِ عارف با ذکر مثالی محسوس، درصدد است درکِ اندیشهٔ متعالی خود را برای مخاطبِ شعرِ خود آسان سازد. در باورِ وی، شمع بعد از سوختن، حیاتِ دوباره می‌یابد. پس به نوع بشر، آگاهی و هشدار می‌دهد که از ترکِ مادّیات و مرگِ جسمانیات بیمناک نباشند؛ زیرا بقای زندگانی بدون پیمودن این راه، امکان‌پذیر نیست. چنانکه در بیتی دیگر گفته است:

نَفَس را سوخت صبحِ باصفا، خورشید سر بر زد گر از جان دست افشانند، جانان می‌شود پیدا

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۱۴۳)

اگر سالکِ راهِ محبوبِ ازلی، جانِ مادّی و جسمانیِ خویش را برای رسیدن به محبوب، ترک کند، محبوبِ ازلی جمال خویش را به سالک نمایان خواهد ساخت؛ چنانکه صبحِ باصفا وقتی که نَفَسِ خویش را می‌سوزاند و با خودنمایی و هیاهو، آرامشِ طبیعت را به‌هم نمی‌ریزد، بخششِ خداوندی نصیبش می‌شود و خورشیدِ عالمتاب با نور و اشعهٔ خود، دنیای تاریک و ظلمانی را روشن می‌سازد و زندگی و شور را به ساکنان زمین ارزانی می‌کند.

۳-۷. لطف

لطف در لغت به معنای نرمی و نازکی است؛ امّا در نزد صوفیان آنچه بنده را از گناهان دور کرده و به طاعت حق نزدیک کند، لطف است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج۲،ص. ۱۴۰۶). پرورش دادنِ عاشق به طریق مشاهده و مراقبه را لطف می‌گویند (سجّادی، ۱۳۸۳،ص. ۶۸۶). بنابراین لطف از صفات فعل الهی است؛ یعنی خداوند آنچه را که باعث گرایش مکلّفان به طاعت و دوری آنان از معصیت می‌شود، در حق آنان اراده می‌کند. در مقابل لطف، قهر الهی قرار دارد. اگر صفت قهر الهی تجلّی کند، جهان و جهانیان مجالی برای قُرب نمی‌یابند و تاریکی و کفر، گیتی را فرامی‌گیرد؛ اما اگر لطف ایزدی تجلّی کند، چنان شرایطی به وجود می‌آید که حتّی بت‌ها هم به سجده درخواهند آمد (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰،ص. ۲۲۲). دولت، نظام و زیبایی عالم و سرور عالمیان ناشی از لطف خداوند است.

لامِ لطفش چو روی بنماید دالِ دولت دوال برباید

قافِ قهرش اگر برون تازد قاف همچون سیم بگدازد

(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۰۰)

لطف و مهربانیِ ذاتِ حقّ به آفریده‌هایش به‌ویژه انسان، بی‌شمار است؛ از یک طرف نعمت‌های فراوان که قابل شمارش نیست، به انسان بخشیده است و از جانب دیگر خطاها و لغزش‌های بشر را نادیده می‌گیرد و قلمِ عفو بر گناهانِ فردِ توبه‌کننده می‌کشد. بلگرامی می‌گوید:

آیینِ لطفِ اوست که از ما قبول کرد آن سجده‌ای که قابلِ آن آستان نبود

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۳۲۵)

اگر انسان با دیدهٔ حقیقت‌بین به اعمالِ به‌ظاهر نیکِ خود بنگرد، هیچکدام از آن عبادات او از جمله: نماز، روزه، حجّ و... شایستگی آن را ندارد که به درگاه و آستانِ محبوب ازلی، هدیه و پیشکش شود؛ پس این لطف و مهربانیِ نامحدود باری تعالی است که سجده‌ها، نمازها و دیگر اعمال ما را می‌پذیرد.

هر که را بخشید حق، بینایی چشمِ خلیل مهر و مه را می‌شناسد سنگِ راهِ خویشتن

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۵۱۸)

بیت فوق اشاره دارد به آیاتِ قرآنِ کریم که خداوند سرگذشت حضرت ابراهیم خلیل(ع) را که از پرستشِ ستاره، ماه و خورشید، روی‌گردان شد و «لا اُحِبُّ الآفِلین» بر زبانش جاری گشت، بیان می‌کند. شاعر بر این باور است که مبدأ و سرچشمهٔ این اعراض از پرستشِ اجرام آسمانی و پدیده‌های طبیعی، لطف و بخششِ محبوبِ بی‌همتا بوده است که به ابراهیم خلیل(ع) چشمِ بصیرت عطا فرمود تا خورشید و ماه را سنگ و مانع برای شناختِ آفریدگار جهان ببیند و با اعلام آشکار به‌سوی توحید و یگانه‌پرستی گام بردارد. نکتهٔ قابل توجّه این است که همهٔ انسان‌ها برای شناختِ راهِ درستِ زندگی و پیمودنِ سلوکِ عرفانی، نیازمند به لطفِ معشوقِ ازلی هستند. در بیتی دیگر گفته است:

لطفِ حق آزاد باشد شاملِ هر خوب و بد راه دارد در گلستانِ حَرَم طاووس و زاغ

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۴۴۷)

آزاد بلگرامی همچون دیگر عارفان، لطفِ خداوند را فراگیر و بی‌نهایت می‌داند که همهٔ آفریده‌ها و همهٔ انسان‌ها را بهره‌مند می‌سازد. آزاد با آوردنِ مثالی محسوس و عینی در بیت ذکر شده، گفته است چنانکه طاووس و زاغ در باغ و گلستانِ دنیوی در کنار هم جای دارند و معیارهای ظاهری همچون زیبایی در گزینش و برتری دادنِ یکی بر دیگری جایی ندارد، در بارگاه خداوند نیز همهٔ بندگان پذیرفته می‌شوند و لطف و مهربانیِ ذات حق، شاملِ همهٔ بندگان خواهد شد. بنابراین برخی غفلت‌ها،

سهوها، خطاها، لغزش‌ها و... نباید باعث ناامیدی انسان گردد تا از آستانِ معشوق و محبوب روی بگرداند.

به کامِ تشنهٔ من هیچ کس آبی نمی‌ریزد مگر از آسمانِ لطفِ حق، باران شود پیدا

(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۱۹۶)

در باورِ آزاد بلگرامیِ عارف، هیچ آفریده‌ای و هیچ یک از تعلّقات دنیوی نمی‌تواند نیاز معنوی او را برآورده سازد. او لطفِ حق را همچون آسمانی می‌داند که رحمتِ ایزدی مانند بارانِ حیات‌بخش از آن بر موجودات افشانده می‌شود. نکتهٔ دیگر این است که فردِ سالک همیشه خود را تشنه و نیازمند به رحمت و مهربانیِ ذات لایزال می‌بیند. به نظر آزاد بلگرامی، شدّتِ نیازِ عارف به لطفِ حق، ضروری و همیشگی است. سالکِ راهِ حق، همچون فردِ تشنه‌ای نیازمندِ آب است تا ادامهٔ حیات دهد؛ لطفِ محبوب، تشنگی و نیاز سالک را درمان می‌سازد.

۸-۳. وحدت

وحدت در لغت به معنای یگانگی و یکتایی اســت. در نزد عارفان، مراد از وحدت حقیقی، وجود حق تعالی اسـت و جهان آینهٔ یک وجود ازلی و ابدی (حق) است. وحدت وجود یعنی وجود حق، وحدت حقیقی اسـت و تنها وجود، حق تعالی است و اشیا و امور دیگر، اعتباری و تجلّیِ فیض رحمانی حق تعالی هستند (سجادی، ۱۳۸۳،ص.۷۸۲). وحدت حقیقی عبارت است از «آن وحدت که در آن هیچ دم کثرت نباشـد؛ مقابله، تغییر، تجزیه، ضـد، تشـبیه و شـریک را نمی‌پذیرد؛ وحدت حقیقی شایان شأن هویت مطلق است» (غزنوی، ۱۳۷۴،ص. ۲۰۸).

مُنبَسِط بودیم و یک جوهر همه بی سر و بی پا بُدیم آن سر همه

یک گُهَر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم و صافی همچو آب

چون به صورت آمد آن نورِ سَرَه شد عدد چون سایه‌های کنگره

کنگره ویران کنید از منجنیق تا رود فرق از میانِ این فریق

(مولوی، ۱۳۸۶: د۱/ ۳۴-۳۵)

کریم زمانی در توضیح ابیات بالا می‌نویسد: «وجود، یک حقیقت بیش نیست... وجود ابتدا تعیّنی نداشـت؛ ولی هنگامی که حقیقتِ وجود در لباس اسـماء و صـفات تجلّی کرد، صـورت‌های کثرت پدیدار شـد. مانند آفتابی که بر کنگره‌ها می‌تابد و از این تابش، سـایه‌های متعدّد از آن پدید می‌آید.

آفتاب، واحد است و تعدّد سایه‌ها نمی‌تواند دلیل بر تعدّد آفتاب باشد؛ زیرا سایه‌ها وجودی مجازی دارند و دیری نپاید که به زوال روند. و اگر سالک با منجنیقِ ریاضتِ نفس و بینشِ توحیدی، صورت‌های متعدّدِ وجود را محو کند، تعدّد و اختلاف از میان برخیزد و سرّ وحدت نمایان گردد» (زمانی، ۱۳۹۸: ۲۴۷). عارفان، خداوند تعالی را تنها وجود حقیقی می‌دانند و جز خداوند، چیزی نمی‌بینند. باباطاهر می‌گوید:

به صحرا بنگرم صحرا ته وینم به دریا بنگرم دریا ته وینم
به هر جا بنگرم کوه و در و دشت نشان از قامت رعنا ته وینم
(باباطاهر، ۱۳۱۱: ۱۳)

توحید یکی از مقام‌های عرفانی است. توحید هم به یکتاییِ ذاتِ حق باور داشتن است و هم به یکی شدنِ سالکِ راهِ دوست با معشوقِ اَزَلی اطلاق می‌شود. در هر دو صورت، کارِ سلوکِ سالک، سخت و دشوار است. به باورِ سعدی شیرازی آنجا که گفته است:

میِ صرفِ وحدت کسی نوش کرد که دنیا و عقبی فراموش کرد
(سعدی شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۰۱)

شرابِ خالص و نابِ وحدت و توحید را کسی می‌نوشد که دنیا و آخرت و نعمت‌های هر دو جهان را مورد توجّه قرار ندهد و به آن‌ها دل نسپارد. از نظر عطّار در منطق‌الطیر، وادی پنجم سلوک، توحید است. وحدت در شعر و غزلِ آزاد بلگرامی نیز بازتاب داشته است.

از رموزِ کِلکِ نقّاشِ اَزَل واقف نه‌ای ور نه نقشِ کعبه و بتخانه را یک‌دست بست
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۲۱)

آزادِ عارف، کج‌اندیشان و متعصّبان را مخاطب قرار داده و آن‌ها را ناآگاه به رموز آفرینش می‌داند. در باورِ او و دیگر عارفان، هرچه در جهانِ هستی وجود دارد، آفریدهٔ کِلک و قلمِ نقّاشِ اَزَلی و ذات پروردگار است. اگر نقش‌ها و آفریده‌ها به نظرِ ظاهرپرستانِ کوته‌فکر، گوناگون و گاهی متضاد دیده می‌شود، درحقیقت چنین نیست؛ کعبه و بتخانه هر دو انسان را به معبود و محبوب آسمانی می‌رسانند به‌شرطِ آنکه دیدهٔ حقیقت‌بینِ انسان‌ها و و سالکان، گشوده شود. بت‌ها و بتخانه نمی‌توانند مانعِ رشد و کمالِ سالکان گردند. چنانکه در بیت زیر گفته است:

کفر و ایمان را ز یکرنگی عمارت کرده‌اند کعبه و بتخانه را آراستند از سنگ‌ها
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۱۷۱)

انسان‌های طالبِ کمال، اگر مدّتی کوتاه از مسیر حقّ، دور شده باشند، حتّی همین گمراهی نیز آن‌ها را به ایمان و حقیقت، رهنمون می‌شود؛ وقتی که سالکِ راهِ حقّ با دلِ خویش، خلوت کند و در سلوک و طریقت قرار گیرد و از محبوب ازلی یاری جوید، آنگاه پی خواهد برد که حقیقتِ هستی به سمت و سوی ذات حقّ در حرکت است. چنانکه ظاهراً کعبه و بتخانه هر دو از سنگ ساخته شده‌اند؛ ولی هر دو این قابلیت را دارند که راهنمای رسیدن به محبوبِ حقیقی باشند.

راه هفتادودو ملّت غیرِ یک دروازه نیست بارها کردم زیارت خانهٔ الله را
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۲۰۸)

بیت فوق‌الذکر تلمیح دارد به حدیث نبوی آنجا که فرمود: «سَتَفتَرِقُ اُمَّتی اِثنَتَینِ وَ سَبعینَ فَریقَةً» (میبدی، ۱۳۷۶: ۶/ ۳۰۵)؛ ترجمه: «به‌زودی پیروان من به هفتاد و دو فرقه تقسیم می‌شوند.» در باورِ آزادِ عارف، فرقه‌های بسیار مسلمان، هرچند به‌ظاهر با هم تفاوت‌هایی در باورها و اعتقادات دارند؛ ولی این تفاوت‌ها و اختلاف‌ها، بنیادین و اساسی نیست. در باورِ او، راه و مسیرِ حرکت فرقه‌ها، مشرب‌ها و مسلک‌های مسلمان، در نهایت به یک دروازه، منتهی می‌شود و آن محوریّتِ ذاتِ آفریدگارِ جهانِ هستی و رسیدن به توحید است. به بیان دیگر، افراد مسلمان، هر فرقهٔ کلامی یا فقهی یا عرفانی برگزینند، همه در اصل به توحید و یکی شدن به خدا و یکتاپرستی، اتّفاقِ نظر دارند.

گنجایشِ دویی نبوَد در وجود حق اخگر ز حسنِ خویش برآرد نقاب را
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۱۹۸)

ذاتِ حقّ، شریک‌پذیر نیست؛ معبود و محبوبِ عالمیان، خدای یگانه است. آزادِ عارف همچون دیگر شاعرانِ سبک هندی از اسلوب معادله یاری می‌جوید تا نیکوتر و بهتر بتواند این مفهوم را در ذهن و دلِ مخاطبانِ اشعار خود تثبیت نماید. در نظر او هرچند تجلّیِ ذاتِ حق در جهان، پدیده‌ها و آفریده‌های به‌ظاهر متفاوت را نشان می‌دهد؛ ولی اگر حجاب‌ها که همچون پرده‌های نازک هستند کنار زده شوند؛ حقیقتِ هستی، جز خدای یگانه نخواهد بود؛ چنانکه شعلهٔ آتش آشکار و بدون نقاب است. در بیتی دیگر با بیانی نو و دلپذیر از وحدت و توحید سخن گفته است:

بی‌خودم از نشئهٔ وحدت به‌رنگِ چشمِ یار خود قدح‌گردان و خود مخمور و خود میخانه‌ام
(آزاد بلگرامی، ۱۳۹۳/ب: ۴۶۳)

شرابِ وحدت و توحید آن‌گونه آزادِ عارف را مست و بیخود کرده که مستیِ شاعر همچون خماریِ چشمِ معشوق گشته است. توحید به شاعرِ عارف، آنچنان نشئه‌ای عطا نموده که شاعر، خود را هم ساقی هم باده‌نوش و هم میخانه می‌بیند. به بیانِ دیگر، شرابِ توحید و مستیِ وحدت باعث می‌شود که تفاوت‌ها و چندگانگی‌ها که مانعِ راهِ سالک است، از نظر و چشمِ او برداشته شود.

۴. نتیجه‌گیری

آزاد بلگرامی از شاعرانِ ماهرِ شبه قارهٔ هندوستان است. این شاعرِ خوش‌ذوق، به‌خوبی توانسته است از شعر خود در انتقال و بیان عواطف و باورهایش یاری گیرد. غزل‌های آزاد بلگرامی توأم با تصاویر هنری و شاعرانه و صُوَرِ خیالِ رنگین است؛ امّا این آمیختگی با صُوَرِ خیال، بر خلافِ شعر برخی شاعرانِ سبک هندی، باعث ایجاد تعقیدهای لفظی و معناییِ مُخِلّ در کلام او نشده و سخن او را از سادگی و لطافت دور نساخته است. عرفان یکی از مضامین و درون‌مایه‌های اصلی در غزل آزاد بلگرامی است. اندیشه‌ها و باورهای عرفانیِ این شاعرِ عارف، در جای‌جای غزل‌هایش مشاهده می‌شود. استغنا، تجلّی، ضرورت مُرشد، غیرت، فقر، فنا، لطف و وحدت از جمله مفاهیمِ پُرتکرارِ عرفانی در غزل‌های آزاد بلگرامی هستند. به عقیدهٔ آزاد بلگرامی، شرط ورود به وادی عرفان و سلوک عارفانه، استغنا و ترک تعلّقات دنیوی است؛ زیرا دنیا و تعلّقاتِ آن، مانعِ رسیدنِ سالک به کمال می‌شود. آزاد بلگرامی همچون دیگر عارفان بر این باور است که جلوهٔ خداوند در تمام هستی جاری و ساری است؛ امّا فقط چشم حقیقت‌بین می‌تواند آن تجلّیات را درک کند. وی هستی را چون شیشه‌ای صدرنگ می‌داند که جلوهٔ بی‌رنگِ حقّ، پس از انعکاس در آن، در رنگ‌های مختلف ظهور می‌کند. آزاد بلگرامی سلوک عرفانی را بدون تربیت و ارشادِ مُرشد، خطرناک می‌داند؛ وی معتقد است نهایتِ سلوک بدون همراهی و راهنماییِ پیر طریق، نه‌تنها به مقصد نمی‌انجامد؛ بلکه باعث گمراهیِ سالک می‌شود. آزاد، عارفی غیور است؛ غیرتِ آزاد به او اجازه نمی‌دهد که به غیر از محبوبِ حقیقی، کوچکترین وابستگی داشته باشد؛ او حتّی نمی‌پسندد غیر از معشوق حقیقی، کسی بر دعاهای وی آمین بگوید. در اندیشهٔ آزاد بلگرامی، فقیرانِ الهی، بر امیران دنیوی برتری دارند؛ وی بر فقرِ خود می‌بالد و فقری را که محبوب

حقیقی به او عطا کرده است، بر ثروت و شهرت دنیایی ترجیح می‌دهد و معتقد است که اگر سالک، به ارزشمندیِ گنجینهٔ فقر پی ببرد، هرگز اندک توجّهی به تعلّقات دنیوی نخواهد داشت. آزاد بلگرامی همچون دیگر عارفان، معتقد است که رسیدن به بقا، بدون گذشتن از مسیرِ فنا ممکن نیست؛ سالک باید از صفات و تعلّقات دنیایی و رنگِ جسمانی خود فانی شود تا فرصت کمال یابد و جمالِ معشوق حقیقی را ببیند. آزاد بلگرامی لطف الهی را همه‌گیر می‌داند؛ وی معتقد است که این لطف خداوند است که به اعمال انسان شایستگی می‌بخشد. انسانی که لطف حق شامل حالش باشد، راه را از بیراه تشخیص داده و به‌سوی کامیابی گام برمی‌دارد. از نظر آزاد بلگرامی، هرچند تجلّیِ خداوند در هستی و پدیده‌ها ساری است؛ امّا اگر حجاب‌ها از پیش دیده‌ها برداشته شود، روشن می‌گردد که ذات حقیقی و واحد، تنها او تعالی است و غیر از او، همه غیرحقیقی و جلوه‌اند. آزاد از جنگ ملت‌ها و آیین‌ها فراتر رفته و معتقد است که با اینکه راه‌های رسیدن به حقیقتِ واحد متفاوت است؛ ولی مهم آن است که همهٔ این ملت‌ها به‌سوی یک حقیقت و ذات مقدّس در حرکت هستند.

منابع

* قرآن کریم.

آریا، غلامعلی (۱۳۶۵). *طریقهٔ چشتیه در هند و پاکستان*، تهران: کتابفروشی زوّار.

آزاد بلگرامی، میرغلامعلی (۱۳۹۰). *خزانهٔ عامره*، تصحیح ناصر نیکوبخت و شکیل اسلم بیگ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

آزاد بلگرامی، میرغلامعلی (۱۳۹۳/الف). *سرو آزاد*، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: سفیر اردهال.

آزاد بلگرامی، میرغلامعلی (۱۳۹۳/ب) *کلّیات آزاد بلگرامی*، تصحیح سید حسن عباس، دهلی نو: مرکز تحقیقات فارسی رایزنی فرهنگی جهوری اسلامی ایران.

باباطاهر همدانی (۱۳۱۱). *دیوان باباطاهر*، چاپ دوم، تهران: ارمغان.

بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۰). *شرح شطحیات*، تصحیح هنری کربین، تهران: کتابخانهٔ طهوری.

پناه، زینب؛ فولادی، محمد (۱۴۰۲). «تأملی در مفهوم فنا در اندیشهٔ بیدل و مولانا و تفاوت آن با فنا در عرفان هندی (بودایی)»، *فصلنامهٔ مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان*، دورهٔ پانزدهم، شماره ۴۴: ۹۳-۱۱۰. 10.22111/jsr.2021.30808.1976

تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶). *کشّاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، تحقیق علی دحروج، جلد دوم، لبنان: مکتبه لبنان ناشرون.

چوهدری، شاهد (۱۳۷۹). «سیر تصوّف و عرفان از ایران به شبه قاره و سهم عارفان تبریزی در آن (شیخ جلال‌الدین تبریزی)»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز*، شماره ۱۷۷: ۶۱-۱۰۲. https://dorl.net/dor/20.1001.1.22517979.1379.43.177.3.0

حافظ شیرازی، خواجه شمس الدین محمد (۱۴۰۱). *دیوان غزلیات حافظ شیرازی*، چاپ شصت‌ودوم، به‌کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، صفی علیشاه.

رجایی بخارایی، محمدعلی (۱۳۷۵). *فرهنگ اشعار حافظ*، چاپ هشتم، تهران: علمی.

رحیمی، زهرا؛ رضایی، محمد؛ خیاطیان، قدرت الله (۱۴۰۱). «بررسی و تحلیل مؤلفه‌های طریقت چشتیه براساس متن شمایل الأتقیا و رذایل الأشقیا»، *فصلنامهٔ علمی-تخصصی مطالعات نقد زبانی و ادبی (رخسار زبان)*، سال ششم، شمارهٔ بیست و دوم، ۹۳-۱۱۴.
wp-content/uploads/2024/01/9-5.pdf

رضوی، سید اطهر عباس (۱۳۸۶). «تصوف در شبه قاره هند؛ سلسله‌ها و شعر معنوی به زبان‌های محلی»، ترجمهٔ فاطمه شاه‌حسینی، *ماهنامهٔ پژوهشی اطلاعات حکمت و عرفان*، سال دوم، شمارهٔ ۱۰: ۳۹-۴۶.

زرّین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹). *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر.

زمانی، کریم (۱۳۸۳). *میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی معنوی)*، چاپ دوم، تهران: نشر نی.

زمانی، کریم (۱۳۹۸). *شرح جامع مثنوی معنوی*، دفتر اول، ویراست دوم، چاپ پنجاه و سوم، تهران: اطلاعات.

سجّادی، سیدجعفر (۱۳۸۳) *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، چاپ هفتم، تهران: طهوری.

سعدی شیرازی، مصلح بن عبدالله (۱۳۷۹). *بوستان*، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، چاپ ششم، تهران: خوارزمی.

سعدی شیرازی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۶). *کلّیات سعدی*، به اهتمام محمّدعلی فروغی، چاپ چهاردهم، تهران: امیرکبیر.

سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۷۴). *حدیقة الحقیقه و شریعة الطریقه*، تصحیح و تحشیه سید محمدتقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۹۲). *منطق الطیر*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ هشتم، تهران: سخن.

علاء سجزی، امیرحسن (۱۳۹۰). *فرائد الفؤاد: ملفوظات حضرت خواجه نظام‌الدین اولیا*، تصحیح توفیق سبحانی، تهران: مؤسسه انتشارات عرفان.

علوی کرمانی، سید محمد بن مبارک (میرخرد) (۱۳۵۷). *سِیَرُ الأولیا در احوال و ملفوظات مشایخ چشت*، لاهور: مؤسسه انتشارات اسلامی لاهور.

غزنوی، عبدالباقی (هیله من) (۱۳۷۴). *نکته‌ها و اصطلاحاتی از عرفان*، پیشاور: مرکز نشرات اسلامی صبور.

فضلی درزی، بهاره؛ طباطبایی، محمد منصور (۱۳۹۲). «آداب خانقاه بابا فریدالدین گنج شکر (شکر گنج)»، *فصلنامهٔ مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان*، سال پنجم، شمارهٔ شانزدهم: ۱۴۸-۱۲۷.

قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن (۱۳۷۴). *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، ترجمهٔ حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.

کاشانی، عزالدین محمود بن علی (۱۳۹۴). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، چاپ دوازدهم، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: سخن.

کیخای فرزانه، احمدرضا؛ سلیمی خراشاد، سودابه (۱۳۹۴). «دیدگاه عرفانی خواجه معین چشتی بر اساس دیوان منسوب به وی»، *فصلنامهٔ مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان*، سال هفتم، شمارهٔ بیست و سوم: ۹۷-۱۱۶. 10.22111/jsr.2015.2209

گوهرین، سید صادق (۱۳۷۶). *شرح اصطلاحات تصوّف*، جلد اول، چاپ دوم، تهران: زوّار.

الله‌دیه، بن شیخ عبدالکریم (۱۳۸۶). *خواجگان چشت: سَیرُالاقطاب*، تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: نشر علم.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). *بحار الانوار*، جلد ۶۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۸۶). *مثنوی معنوی*، به اهتمام توفیق هـ سبحانی، چاپ ششم، تهران: روزنه.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۶). *کشف الاسرار و عُدّة الابرار*، به‌سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت، جلد ششم، چاپ ششم، تهران: امیرکبیر.

نجفی برزگر، کریم (۱۳۹۴). «مونس الأرواح؛ اثری ارزشمند در شرح احوال مشایخ سلسله چشتیه»، *فصلنامهٔ مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان*، سال هفتم، شمارهٔ بیست و پنجم: ۱۲۱-۱۳۲. 10.22111/jsr.2015.2414

نعمانی، شبلی (۱۳۶۸). *شعر العجم: تاریخ شعر و ادبیات* **ایران**، ترجمهٔ محمدتقی داعی گیلانی، تهران: دنیا

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

An Analysis of Jewish Justifications for the Breach of Sacred Covenants with a Focus on Jewish Sacred Texts

Elahe Hadian rasanani [1]

1. Corresponding Author, Associate Professor of Quranic Sciences, Quranic Sciences Department, University of Quran and Hadith Tehran, Tehran, Iran.., Iran. E-mail: hadian.e@qhu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 5 May 2025
Received in revised form: 21 July 2025
Accepted: 9 September 2025
Published online: 27 September 2025

Keywords:
The Israelites,
sacred covenants,
covenant breaches,
Jewish justifications,
Jewish sacred texts.

ABSTRACT

This study examines the ways in which the Israelites interacted with divine covenants and the justifications provided for their breaches of these sacred agreements, with a focus on prominent Jewish sacred texts. The covenants between God and the Israelites, as conditional commitments, form the central axis of Jewish religious literature, linking the Israelites' unique relationship with God and the Promised Land to their adherence to these covenants. These agreements not only establish a divine framework for Jewish identity and religious obligations but also provide mechanisms for addressing the consequences of their violations. Findings reveal that despite explicit commitments, the Israelites repeatedly breached these covenants. In response to the resulting consequences, they turned to concepts such as teshuva (repentance), eternal covenants, and divine punishments as means to restore and rebuild their relationship with God . These concepts, emphasized in sacred texts and Jewish interpretations, serve as dynamic tools for adapting to historical and spiritual challenges. Through an analysis of these mechanisms, this study offers deeper insights into Jewish religious and interpretive strategies, shedding light on how the legitimacy of faith and the collective identity of the Jewish people have been maintained in the face of covenantal breaches and their repercussions .

Cite this article: Hadian rasanani, E. (2025). An Analysis of Jewish Justifications for the Breach of Sacred Covenants with a Focus on Jewish Sacred Texts . *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 9 (2), 291-318.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49591.1222

© The Author(s). Hadian rasanani, Elahe
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49591.1222

Introduction

The covenants of God with the people of Israel constitute one of the foundational themes in Jewish religious texts (Deuteronomy 28:1–68; Leviticus 26:3–46; Joshua 23:11–16). These covenants, which begin in the Tanakh (comprising the Torah, Nevi'im, and Ketuvim), continue and develop in post-biblical sources such as the Talmud, the Mishnah, and various halakhic and exegetical writings (Talmud Bavli, Ketubot 110b; Mishnah, Yoma 8:9; Maimonides, Hilchot Teshuvah). Defined as divine obligations, these covenants are grounded in the observance of commandments and obedience to the laws of God. In Jewish texts, these covenants are closely linked to the enjoyment of the Promised Land and are considered central pillars of both religious and ethnic identity among the Jewish people (Midrash Tanchuma, Parashat Masei; Halevi, 1964; Chavel, 1971).

However, the historical trajectory of Judaism reveals recurrent episodes of disobedience to divine commandments, which resulted in consequences such as exile, dispersion, and various forms of suffering for the Israelites (Kings 2, 17:5–23; Jeremiah 25:4–12; Josephus, 1905, Book 10). In response to these crises, Jewish theologians and scholars have sought to articulate explanatory frameworks by drawing on concepts such as teshuvah (repentance), divine mercy, and the enduring nature of the covenantal relationship (Maimonides, Mishneh Torah, Hilchot Teshuvah, Chapters 7–9; Talmud, Yoma 86b; Matt, 2005).

These theological justifications have not only served to preserve the unique relationship between the Israelites and God but have also played a significant role in reconstructing and reinforcing Jewish ethnic and religious identity (Novak, 2000; Henoch, 1998; Dan, 2007).

The central question of the present study is how Jewish scholars have managed to explain the repeated violations of sacred covenants while maintaining the legitimacy and continuity of the special relationship between the Jewish people, God, and the Promised Land. Furthermore, the study examines how these justifications are reflected in sacred texts and exegetical traditions, and what function they serve in addressing the historical and spiritual challenges faced by the Jewish people.

Research methodology

This study has been conducted using a descriptive-analytical approach combined with qualitative content analysis. The data have been collected from primary Jewish religious sources, including sacred texts such as the Tanakh, the Talmud, the Mishnah, the Midrash, as well as mystical literature such as the Kabbalah. In addition, post-biblical and exegetical works by prominent Jewish thinkers—such as Moses Maimonides (Rambam), Flavius Josephus, Judah Halevi, and Nachmanides (Ramban)—have been employed as supplementary sources. Through the extraction and systematic analysis of these texts, this study seeks to identify and interpret the justificatory frameworks that have been formulated by Jewish scholars to legitimize the repeated covenantal violations by the Israelites, and to examine how the continuity and theological legitimacy of their special relationship with God and the Promised Land has been maintained.

Discussion

The divine covenants with the people of Israel have consistently been portrayed in Jewish sacred texts as conditional agreements, in which adherence to divine commandments is presented as a prerequisite for receiving spiritual blessings and dwelling in the Promised Land (Tanakh, Deuteronomy 28:1–69; Leviticus 26:3–46; Joshua 23:11–16). Nevertheless, the religious history of the Jewish people reflects repeated violations of these covenants and the consequent experience of exile and deprivation (Kings 2, 17:5–23; Jeremiah 25:1–12; Josephus, 1905, Books 9–10). This study focuses on the Tanakh, Talmud, Mishnah, Midrash, Kabbalah, and the writings of thinkers such as Maimonides (Rambam), Nachmanides (Ramban), Judah Halevi, and Flavius Josephus, to investigate the exegetical and theological mechanisms developed to justify these violations while simultaneously preserving the legitimacy of the unique relationship between the Jewish people and God.

In the Tanakh—particularly in the Book of Deuteronomy—the conditional nature of divine promises and the direct correlation between religious loyalty and inhabiting the Holy Land are explicitly emphasized (Deuteronomy 28:1–68;

30:1–10). Rabbinic sources such as the Talmud and Mishnah introduce concepts like teshuvah (repentance) as instruments for restoring the covenantal relationship (Talmud Bavli, Yoma 86b; Mishnah, Yoma 8:9; Maimonides, Hilchot Teshuvah, Chapter 7).

Midrashic literature, using allegorical narratives, depicts divine punishment not as rejection, but as a form of paternal discipline and love (Midrash Rabbah, Genesis 39; Midrash Tanchuma, Parashat Masei). Jewish mysticism—particularly Kabbalah—elevates the concept of covenantal breach to a cosmological level, interpreting repentance as a metaphysical process for repairing ruptures between the human and the divine realms (Zohar, cited in Matt, 2005, 2009; Dan, 2007).

In parallel, philosophers such as Maimonides and Judah Halevi have addressed the relationship between human free will, repentance, and divine providence from a rational-theological perspective (Maimonides, 2000; Halevi, 1964). Furthermore, exegetes like Nachmanides underscore the potential continuity of the divine covenant even during times of exile (Chavel, 1971; Henoch, 1998). This body of interpretations and theological reasoning illustrates how the Jewish tradition has constructed a multi-layered and systematic framework to maintain the sacred relationship with God in the face of covenantal crises.

Conclusion

According to Jewish religious texts, God's covenants with the people of Israel are conditional agreements that emphasize obedience to divine commandments as the prerequisite for receiving divine blessings and inhabiting the Promised Land. Throughout history, the Israelites have repeatedly violated these covenants. As documented in sacred Jewish scriptures, such violations have led to severe consequences—including exile, punishment, and the deprivation of divine favor.

Nevertheless, an analysis of Jewish interpretive concepts reveals that Jews have employed various theological and religious strategies to justify these outcomes. Concepts such as repentance (teshuvah), the notion of an eternal covenant, and punishment as a means of correction have enabled them to interpret repeated violations not as ultimate failure, but rather as part of a redemptive process of returning to God and maintaining the covenantal relationship.

These strategies have ultimately allowed the Jewish people, despite recurring transgressions, to preserve their belief in the legitimacy of the Promised Land and their special relationship with God. This interpretive trajectory—clearly reflected in Jewish texts and commentaries—has become a foundational element of the Jewish theological system.

As such, this belief system functions as a mechanism for rationalizing repeated breaches of covenant. Not only does it sustain core covenantal beliefs, but it also inhibits critical reflection on communal behavior and religious obligations. Consequently, it perpetuates a cycle of covenantal violations followed by theological justifications, thereby impeding reform and reinforcing existing religious and communal patterns.

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

واکاوی توجیهات یهودیان در ارتباط با نقض پیمان‌های قُدسی با تمرکز بر متون مقدس یهودی

الهه هادیان رسنانی[۱]

۱. نویسنده مسئول، دانشیار ، گروه علوم قرآن ، دانشگاه علوم قرآن و حدیث تهران ، تهران، ایران. رایانامه: hadian.e@qhu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۲/۱۵
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۴/۳۰
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴/۶/۱۸
تاریخ انتشار : ۱۴۰۴/۷/۵

واژه‌های کلیدی:
بنی‌اسرائیل،
پیمان‌های قُدسی،
نقض پیمان،
توجیهات یهودیان،
متون مقدس یهودی.

چکیده

این پژوهش به واکاوی نحوه تعامل بنی‌اسرائیل با پیمان‌های الهی و توجیهات ارائه‌شده برای نقض این پیمان‌های قُدسی، با تمرکز بر متون برجسته مقدس یهودی می‌پردازد. پیمان‌های خداوند با بنی‌اسرائیل، به‌عنوان تعهداتی مشروط، محور اصلی متون دینی یهودیت را تشکیل می‌دهند و رابطه ویژه با خداوند و سرزمین مقدس را به رعایت این پیمان‌ها وابسته می‌دانند. یافته‌ها نشان می‌دهد که بنی‌اسرائیل، به‌رغم تعهدات صریح، بارها این پیمان‌ها را نقض کرده و در پاسخ به پیامدهای ناشی از آن، از مفاهیمی چون توبه (تشووا)، پیمان ابدی، و مجازات‌های الهی به‌عنوان وسیله‌ای برای اصلاح و بازگشت به مسیر درست استفاده کرده‌اند. این توجیهات، که در متون مقدس و تفاسیر یهودی بازتاب یافته‌اند، به قوم یهود امکان داده تا ضمن حفظ ادعای مشروعیت سرزمین مقدس و رابطه ویژه با خداوند، چالش‌های تاریخی و معنوی خود را مدیریت کنند. این پژوهش، با تحلیل این سازوکارها، درکی عمیق‌تر از استراتژی‌های دینی و تفسیری یهودیت در مواجهه با این چالش‌ها ارائه می‌دهد.

استناد: هادیان رسنانی، الهه (۱۴۰۴). واکاوی توجیهات یهودیان در ارتباط با نقض پیمان‌های قُدسی با تمرکز بر متون مقدس یهودی . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۹ (۲)، ۳۱۸-۲۹۱.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49591.1222

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© نویسندگان. هادیان رسنانی، الهه

مقدمه

پیمان‌های خداوند با قوم بنی‌اسرائیل از موضوعات بنیادین متون دینی یهودیت به شمار می‌آیند. این پیمان‌ها که از تنخ (شامل تورات، نبییم، و کتوویم) آغاز شده و در منابع پساتوراتی مانند تلمود، میشنا، و متون فقهی و تفسیری ادامه یافته‌اند، به‌عنوان تعهداتی الهی تعریف شده‌اند که بر رعایت احکام و پیروی از دستورات خداوند استوارند. در متون یهودی، پیمان‌ها رابطه مستقیمی با بهره‌مندی از سرزمین مقدس داشته و به‌عنوان یکی از ارکان اصلی هویت دینی و قومی یهودیان مطرح بوده‌اند؛ اما تاریخ یهودیت نشان‌دهنده دوره‌های مکرر نافرمانی از احکام خداوند است که پیامدهایی چون تبعید، پراکندگی، و مصائب گوناگون را برای بنی‌اسرائیل به همراه داشته است. در مواجهه با چنین چالش‌هایی، متفکران و عالمان یهودی تلاش کرده‌اند تا با بهره‌گیری از مفاهیمی چون توبه (تشووا)، بخشش الهی، و استمرار رابطه‌ی پیمانی، نقض این تعهدات را تبیین و توجیه کنند. توجیهات ارائه شده نه تنها نقش مهمی در حفظ رابطه ویژه بنی‌اسرائیل با خداوند ایفا کرده‌اند، بلکه نزد آنان، در بازتولید و تقویت هویت قومی و دینی یهودیان نیز تأثیرگذار بوده‌اند.

مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که چگونه توجیهات ارائه‌شده توسط عالمان یهودی توانسته‌اند نقض مکرر پیمان‌های قُدسی را توضیح دهند و در عین حال تداوم پیمان‌ها و مشروعیت رابطه‌ی خاص یهودیان با خداوند و سرزمین مقدس را حفظ کنند. این پژوهش همچنین بررسی می‌کند که توجیهات یاد شده در متون مقدس و تفاسیر یهودی چگونه انعکاس یافته و چه نقشی در پاسخ به چالش‌های تاریخی و معنوی قوم یهود ایفا کرده‌اند.

پیشینه تحقیق

متون مقدس یهودیان مانند تنخ، تلمود، میشنا، و میدراش بر اهمیت رعایت احکام الهی و ارتباط آن با بهره‌مندی از برکات، به‌ویژه سرزمین مقدس، تأکید دارند. در کتاب‌های تثنیه و لاویان، برکات و لعنت‌ها به‌عنوان پیامدهای رفتار بنی‌اسرائیل با احکام الهی مورد توجه قرار گرفته است. تلمود نیز به بررسی پیامدهای اطاعت یا سرپیچی از این دستورات پرداخته است.

با وجود اهمیت این مباحث، پژوهش‌های پیشین اغلب به شرح عهد و پیمان‌ها و دستورات دینی در متون یهودی پرداخته‌اند. در برخی از این متون نیز توجیهات عالمان یهود در ارتباط با نقض این عهد و پیمان‌ها مطرح شده است.

برای نمونه آثاری مانند Covenant & Conversation نوشته ربی جاناتان سَکس، مفهوم عهد را در شکل‌گیری هویت دینی و اخلاقی یهودیان بررسی کرده‌است، اما بیشتر به تحلیل اخلاقی و معنوی این پیمان‌ها پرداخته‌است تا بررسی دلایل و توجیهات نقض آن‌ها (Sacks, 2001, pp. 5, 81, 87, 97, 123, 129, 341).

همچنین، کتاب The Prophets نوشته آبراهام یوشوا هشل بر ماهیت مقدس و اخلاقی پیمان‌های خداوند با بنی‌اسرائیل تأکید دارد و نقش پیامبران را در تبیین عواقب خیانت به این عهدها برجسته می‌کند، اما تمرکز آن بیشتر بر پیام‌های اخلاقی و بازگشت به خداوند است.
(Heschel, 2001, pp. 47–75, 76–123, 130–177, 249–284, 285–298, 358–382, 468–497, 498–523)

برخی پژوهش‌ها در فارسی مانند آثار خلیل حکیمی‌فر به مفهوم میثاق در یهود و دیگر ادیان پرداخته‌اند (حکیمی‌فر، ۱۳۹۷، صص ۵۹–۷۴)؛ ولی این مطالعات نیز عمدتاً جنبه‌های تاریخی و تطبیقی را بررسی کرده‌اند و کمتر به تحلیل توجیهات نقض این میثاق‌ها پرداخته‌اند.

بر همین اساس، با وجود خلأ پژوهشی در تحلیل نظام‌مند توجیهات و رابطه آن با نافرمانی در متون دینی یهود، این پژوهش با تمرکز بر متون برجسته یهودی، به بررسی توجیهات یهودیان در مواجهه با نقض پیمان‌های قدسی می‌پردازد. هدف این تحقیق، نشان‌دادن چگونگی استفاده از این توجیهات برای حفظ رابطه با خداوند و مشروعیت سرزمین مقدس در سنت‌های دینی و تفاسیر یهودی است.

۱. تنخ و نمونه‌هایی از پیمان‌های مشروط

در کتاب تنخ (Tanakh)، رابطه‌ای ویژه میان خداوند و قوم یهود به‌صورت پیمان‌های الهی مشروط برقرار شده است که از زمان ابراهیم و موسی آغاز و به ملت یهود تعمیم داده شده است. این پیمان‌ها به عنوان تعهدات مشروط خداوند، رعایت احکام الهی را شرط بهره‌مندی از برکات، از جمله سکونت در سرزمین مقدس، می‌دانند. تنخ همواره مرجع اصلی تفسیر این پیمان‌ها بوده و مفسران یهودی در طول تاریخ به بررسی شرایط و پیامدهای عدم رعایت آنها پرداخته‌اند.

در فصل ۲۸ سفر تثنیه، خداوند از طریق موسی (ع) به بنی‌اسرائیل اعلام می‌کند که در صورت پیروی از تمامی فرمان‌ها و احکام الهی، آنها برتر از سایر ملت‌ها قرار خواهند گرفت و برکات فراوانی در زندگی آنها جاری خواهد شد. این برکات شامل سلامتی، باروری، موفقیت در کشاورزی، پیروزی بر دشمنان، و امنیت در سرزمین مقدس است. برای نمونه، در آیه ۱ از فصل ۲۸ آمده است:

«اگر به صدای یهوه، خدای خود، گوش فرا دهی تا به دقت تمامی فرمان‌های او را که امروز به تو می‌دهم، انجام دهی، یهوه، خدای تو، تو را برتر از تمامی ملت‌های زمین قرار خواهد داد».

در ادامه، در آیات ۲ تا ۱۴، مجموعه‌ای از برکات ذکر می‌شود که شامل موفقیت در همه جنبه‌های زندگی، از جمله کشاورزی، نسل، و حتی پیروزی در جنگ‌ها است. برای نمونه، در آیه ۷ آمده است:

«یَهُوَه (خداوند) دشمنانی را که به تو حمله می‌کنند، در برابر تو شکست خواهد داد؛ آن‌ها از یک راه به سوی تو می‌آیند، اما از هفت راه از مقابل تو خواهند گریخت».

اما در مقابل، اگر بنی‌اسرائیل از دستورات الهی سرپیچی کنند، با مجموعه‌ای از لعنت‌ها و مجازات‌های شدید مواجه خواهند شد. این مجازات‌ها شامل بلایا، شکست در جنگ‌ها، نابودی محصولات، بیماری‌های سخت، و حتی تبعید از سرزمین مقدس است. در آیات ۱۵ تا ۱۸ از فصل ۲۸ آمده است:

«اما اگر به صدای یهوه، خدای خود، گوش ندهی تا به دقت تمامی فرمان‌ها و قوانین او را که امروز به تو می‌دهم، انجام دهی، تمامی این لعنت‌ها بر تو نازل خواهند شد و تو را دربر خواهند گرفت».

«ملعون خواهی بود در شهر و ملعون خواهی بود در صحرا. ملعون خواهد بود سبد تو و ظرف خمیرت. ملعون خواهد بود ثمره‌ی رحم تو و محصول زمینت، گوساله‌های گله‌ات و بره‌های گوسفندانت».

در ادامه، آیات ۱۶ تا ۶۸ به تفصیل لعنت‌هایی را بیان می‌کنند که بر بنی‌اسرائیل نازل خواهد شد اگر از دستورات الهی پیروی نکنند. این لعنت‌ها شامل انواع بیماری‌ها، قحطی، شکست در جنگ‌ها، و تبعید از سرزمین مقدس هستند. برای نمونه، در آیه ۲۵ به مجازات الهی اشاره دارد که در صورت نافرمانی از دستورات خداوند، بنی‌اسرائیل در برابر دشمنان خود شکست خواهند خورد و به عبرتی برای دیگر ملت‌ها تبدیل خواهند شد:

«یهوه (خداوند) تو را در برابر دشمنانت مغلوب خواهد ساخت؛ از یک راه به سوی آنها خواهی رفت، اما از هفت راه از برابرشان خواهی گریخت؛ و تو برای تمامی پادشاهی‌های زمین به عبرت و ترس تبدیل خواهی شد».

در آیه ۶۳ چنین آمده است:

«و همان‌طور که یهوه (خداوند) زمانی از نیکوکاری به شما و افزایش تعدادتان خوشحال بود، اکنون یهوه از نابودی و هلاکت شما خوشحال خواهد شد؛ و شما از زمینی که در آن وارد شده‌اید تا آن را به تصرف درآورید، ریشه‌کن خواهید شد».

در آیه ۶۴ آمده است:

«یهوه (خداوند) تو را در میان تمامی قوم‌ها از یک سوی زمین تا سوی دیگر پراکنده خواهد کرد، و در آنجا خدایان دیگری را که نه تو و نه پدرانت آنها را شناخته‌اید، پرستش خواهی کرد، [خدایانی] از چوب و سنگ».

این بخش از تثنیه نشان می‌دهد که پیروی از دستورات الهی نه تنها برای برخورداری از برکات و امنیت در سرزمین مقدس ضروری است، بلکه عدم رعایت این احکام ممکن است به مجازات‌های سنگینی منجر شود که سرنوشت بنی‌اسرائیل را به کلی تغییر دهد. این موضوع به روشنی اهمیت پیمان‌های مشروط خداوند با بنی‌اسرائیل را در متون مقدس یهودی برجسته می‌سازد و نشان می‌دهد که بهره‌مندی از برکات الهی و سکونت در سرزمین مقدس، به رعایت دقیق دستورات خداوند وابسته است (Tanakh, Deuteronomy 28:1-69, Sefaria) .

گفتنی است فصل ۳۰ سفر تثنیه با ارائه چشم‌اندازی امیدوارکننده، بر موضوع توبه و بازگشت به سوی خداوند تمرکز دارد.

در این بخش از سفر تثنیه، به صراحت به شرایط بازگشت بنی‌اسرائیل به سرزمین مقدس پس از دوران تبعید اشاره دارد. این آیات بر این نکته تأکید می‌کنند که اگر بنی‌اسرائیل پس از تجربه تلخ تبعید به خداوند روی آورند و به دستورات او عمل کنند، خداوند رحمت خود را نشان داده و آنها را از میان ملت‌هایی که در آن پراکنده شده‌اند، جمع‌آوری کرده و به سرزمین خودشان بازخواهد گرداند (Tanakh, Deuteronomy, Devarim 30:1-10).

علاوه بر موارد یاد شده، ارتباط میان رعایت احکام الهی و سرنوشت بنی‌اسرائیل، در بخش‌های دیگری از عهد عتیق نیز تأکید شده است. در فصل ۲۶ کتاب لاویان به برکات و لعنت‌های ناشی از رفتار بنی‌اسرائیل و وعده بازگشت در صورت توبه اشاره شده است(Tanakh, Leviticus 26:3-46, Sefaria). در کتاب یشوع (یوشع)، اطاعت از دستورات الهی شرط ماندگاری در سرزمین مقدس دانسته شده است (Tanakh, Prophets, Joshua 23:11-16, Sefaria) کتاب ارمیا

(یرمیا)، اصلاح اعمال و پیروی از شریعت را راه شرط نجات از تبعید معرفی نموده و تأکید کرده که مراسم دینی بدون رعایت اصول اخلاقی کافی نیست (Tanakh, Prophets, Jeremiah 7:1-15, Sefaria) در آغاز کتاب اشعیا نیز فرمان‌برداری موجب برکات و نافرمانی سبب نابودی و مجازات معرفی شده است (Tanakh, Prophets, Isaiah 1:19-20, Sefaria).

۲. تبعیدهای بنی‌اسرائیل به دلیل نقض احکام در متون مقدس یهودی

در تاریخ یهودیت، دو دوره تبعید مهم به عنوان نتیجه نقض پیمان‌های خداوند با بنی‌اسرائیل برجسته می‌شوند: «تبعید آشوری» و «تبعید بابلی». این دو تبعید نه تنها وقایع کلیدی در تاریخ قوم یهود هستند، بلکه در متون دینی و تاریخی به‌عنوان پیامدهای مستقیم نافرمانی و نقض احکام الهی توسط بنی‌اسرائیل توصیف شده‌اند.

۲-۱. تبعید آشوری (۷۲۲ ق.م)

این رویداد، که در متون یهودی بازتاب یافته است، به‌عنوان نتیجه مستقیم نافرمانی بنی‌اسرائیل از پیمان‌های الهی تفسیر شده است. برای نمونه، در کتاب پادشاهان دوم (Kings 2, 17:5-23) به‌وضوح بیان شده که سقوط پادشاهی اسرائیل و تبعید ده قبیله به مناطق تحت امپراتوری آشور، نتیجه گناهان، بت‌پرستی و نافرمانی‌های مکرر بنی‌اسرائیل از دستورات خداوند بوده است. در کتاب پادشاهان دوم آمده است:

«و این واقع شد زیرا بنی‌اسرائیل به یهوه، خدای خود که ایشان را از سرزمین مصر و از دست فرعون پادشاه مصر بیرون آورده بود، گناه کردند و از خدایان دیگر پیروی نمودند و طبق رسوم امت‌هایی که یهوه از حضور بنی‌اسرائیل رانده بود، عمل کردند» (Kings 2, 17:7-8).

علاوه بر این، در کتاب اشعیا (Isaiah 10:5-19)، آشور به‌عنوان «عصای خشم خداوند» معرفی شده است؛ ابزاری که برای مجازات اسرائیل به دلیل نافرمانی‌هایشان استفاده شد.

گفتنی است کتاب «The Cambridge Ancient History» و نیز آثار **یوسفوس فلاویوس** به بررسی حملات آشور به پادشاهی اسرائیل و تبعید ساکنان آن پرداخته‌اند.

(Boardman, Edwards, Sollberger, & Hammond, 1992; Josephus, 1905, Book 9, Chapter 14)

۲-۲. تبعید بابلی (۵۸۶ ق.م)

در سال ۵۸۶ قبل از میلاد، پادشاهی یهودا، واقع در جنوب سرزمین کنعان، به دست امپراتوری بابل سقوط کرد. این پادشاهی، که از نسل قبیله یهودا و بنیامین تشکیل شده بود، به دلیل نافرمانی‌های مکرر و نقض پیمان‌های الهی، دچار شکست شد. در پی این رویداد، معبد اول (معبد سلیمان) نابود شد و بسیاری از یهودیان به مناطق مختلف امپراتوری بابل، در عراق کنونی، تبعید شدند. این تبعید به مدت ۷۰ سال ادامه داشت و یکی از مهم‌ترین نقاط عطف در تاریخ قوم یهود محسوب می‌شود.

این واقعه در متون یهودی به‌عنوان نتیجه مستقیم سرپیچی از دستورات خداوند و بی‌توجهی به پیامبران الهی بازتاب یافته است. برای نمونه، در کتاب ارمیاء (Jeremiah 25:1-12) به‌روشنی پیش‌بینی شده است که تبعید به بابل به دلیل نافرمانی از دستورات خداوند و عدم گوش دادن به پیامبران الهی رخ خواهد داد. در کتاب ارمیا آمده است:

«و یهوه همه خدمت‌گذاران خود، پیامبران، را نزد شما فرستاد، اما شما گوش ندادید و پیام او را نشنیدید. آنها گفتند، هر یک از راه‌های بد خود و از اعمال شریرانه خود بازگردید و در زمین که یهوه به شما و پدرانتان داده است، ساکن شوید» (Jeremiah 25:4-5).

یوسفوس فلاویوس، مورخ یهودی قرن اول میلادی، در کتاب خود به شرح سقوط یهودا و تبعید به بابل پرداخته است.

همچنین مجموعه‌ای از کتیبه‌های بابلی نیز وقایع مربوط به حکومت نبوکدنصر دوم و حملات او به یهودا را ثبت کرده‌اند

(Boardman, Edwards, Sollberger, & Hammond, 1992; Josephus, 1905, Book 10, Chapters 6-8)

۳. تلمود

در تلمود نیز موضوع مشروط بودن بهره‌مندی از مواهب الهی و سرزمین مقدس به پیروی از احکام الهی به‌طور گسترده مورد بررسی قرار گرفته است. این متون اهمیت ویژه‌ای به رعایت دستورات الهی و ارتباط آن با حفظ سرزمین مقدس می‌دهند. در زیر به برخی از بخش‌های مهم تلمود که به این موضوع پرداخته‌اند، اشاره می‌کنیم.

۳-۱. تلمود بابلی، رساله کتوبوت

در این بخش از تلمود، به اهمیت زندگی در سرزمین اسرائیل (Eretz Yisrael) تأکید می‌شود. تلمود بیان می‌کند که زندگی در این سرزمین برای کسانی که به دستورات الهی عمل می‌کنند، دارای ارزش ویژه‌ای است. این بخش به‌وضوح نشان می‌دهد که سرزمین اسرائیل نه تنها به عنوان یک مکان جغرافیایی، بلکه به عنوان یک نقطه‌ی معنوی و مقدس برای یهودیان تلقی می‌شود. کسانی که در این سرزمین زندگی می‌کنند و به احکام الهی پایبند هستند، از برکات خاصی بهره‌مند می‌شوند (Talmud Bavli, Seder Nashim, Ketubot 110b, Sefaria).

۳-۲. تلمود بابلی، رساله سنهدرین

این بخش از تلمود به بررسی مجازات‌های الهی برای بنی‌اسرائیل در صورت نافرمانی از دستورات خداوند می‌پردازد. تلمود توضیح می‌دهد که یکی از این مجازات‌ها می‌تواند تبعید از سرزمین مقدس باشد. این بخش نشان‌دهنده این است که حفظ سرزمین اسرائیل و بهره‌مندی از آن، مشروط به پیروی از احکام الهی است، و نافرمانی از دستورات الهی ممکن است منجر به از دست دادن این سرزمین شود.

(Talmud Bavli, Seder Nezikin, Tractate Sanhedrin 97b, Sefaria)

۴. میشنا

در میشنا، مباحث مرتبط با اطاعت از قوانین الهی و پیامدهای نافرمانی از این قوانین بیشتر در چارچوب هلاخا (قوانین و احکام دینی یهودی) مورد بررسی قرار گرفته‌اند. در این اثر، قوانین و دستورات دینی به‌گونه‌ای نظام‌مند تنظیم شده‌اند و به جنبه‌های مختلف زندگی یهودی، از مناسک و عبادات گرفته تا مسائل اخلاقی و رفتاری پرداخته می‌شود. برخلاف متون نبوتی تنخ که بر پیامدهای اخلاقی گسترده و تاریخی نافرمانی از دستورات الهی تأکید دارند، میشنا بیشتر به مسائل قانونی و جزئیات اجرایی آن‌ها می‌پردازد.

اگرچه میشنا به‌صورت مستقیم به موضوعات نبوتی و هشدارهای اخلاقی که در تنخ مطرح می‌شود نمی‌پردازد، اما اصول کلی اطاعت از دستورات الهی و نتایج نافرمانی به نوعی در قالب قوانین خاص و دستورالعمل‌های عملی برای زندگی روزمره در این اثر منعکس شده‌اند. به‌ویژه در بخش‌هایی که به مسائل حقوقی و کیفری می‌پردازند، مانند «تراکت سنهدرین (Sanhedrin)» و «تراکت ماکوت

(Makot)»، می‌توان شاهد اشاراتی به مجازات‌های دینی برای کسانی بود که از قوانین الهی سرپیچی می‌کنند.

۴-۱. میشنا، تراکت سنهدرین

این بخش به ارزش والای زندگی انسان اشاره دارد و به مجازات‌هایی که برای ارتکاب جنایت‌هایی چون قتل در نظر گرفته شده‌اند، پرداخته می‌شود. این بحث‌ها به پیامدهای نافرمانی از قوانین الهی در زمینه‌های حقوقی و اخلاقی مربوط می‌شود.

- نمونه: «شاید نمی‌دانید که در نهایت ما شما را با تحقیق و پرسشگری بررسی خواهیم کرد و اگر دروغ بگویید، دروغ شما فاش خواهد شد. دادگاه به آنها می‌گوید: باید بدانید که پرونده‌های جنایی مانند پرونده‌های مالی نیستند. در موارد مالی، فردی که شهادت دروغ می‌دهد و باعث می‌شود پول به طرفی نادرست داده شود، می‌تواند پول را به مالک درست بازگرداند و گناه او بخشیده می‌شود. اما در موارد جنایی، اگر کسی دروغ بگوید، خون متهم و خون نسل‌های او که به دلیل دروغ او ایجاد نشده‌اند، به گردن شاهد خواهد بود تا ابدیت» (Mishnah, Seder Nezikin, Sanhedrin 4:5).

۴-۲. میشنا، تراکت ماکوت

در این بخش، احکام مربوط به مجازات‌های بدنی، مانند شلاق، که برای کسانی که از قوانین الهی سرپیچی می‌کنند، پرداخته شده است. این مجازات‌ها به‌عنوان راهی برای اصلاح و بازگشت به مسیر درست در نظر گرفته می‌شوند.

- نمونه: «برای کسانی که شلاق می‌خورند و با وجود این، دوباره به نقض قانون بازمی‌گردند، مجازات‌ها شدیدتر خواهد بود» (Mishnah, Makot 3:15).

۴-۳. میشنا، تراکت آووت

این بخش، که به «گفتارهای پدران» مشهور است، به آموزه‌های اخلاقی و فلسفی می‌پردازد. در اینجا به اهمیت مراقبت از اعمال و رفتارهای فردی تأکید شده و به پیامدهای اخلاقی نافرمانی اشاره می‌شود.

- نمونه: «بنگر به سه چیز تا به گناه نیفتی: بدان که بالای سرت کسی است که می‌بیند، گوش می‌دهد و تمامی اعمالت را ثبت می‌کند» (Mishnah, Avot 3:1).

۴-۴. میشنا، تراکت شبات

این بخش به قوانین مربوط به رعایت شبات (روز شنبه) می‌پردازد. قوانین شبات با جزئیات دقیق مطرح شده‌اند و نافرمانی از آن‌ها به‌عنوان تخطی از یک فرمان الهی تلقی می‌شود.

- نمونه: «چهل و نه کار اصلی وجود دارند که انجام آن‌ها در شبات ممنوع است» (Mishnah, Shabbat 7:2).

۴-۵. میشنا، تراکت یومه

این بخش به روزه یوم کیپور و لزوم توبه در این روز مقدس می‌پردازد. عدم توبه و نافرمانی از قوانین این روز به پیامدهای معنوی و دینی منجر می‌شود.

- نمونه: «هرکس در یوم کیپور توبه نکند، حتی اگر تمام قوانین دیگر را رعایت کند، بخشیده نخواهد شد».(Mishnah, Yoma 8:9)

این نمونه‌ها نشان می‌دهند که چگونه میشنا با مسائل اطاعت و نافرمانی از دستورات الهی برخورد می‌کند و پیامدهای این اعمال را در زمینه‌های مختلف حقوقی، اخلاقی، و دینی بررسی می‌کند.

۵. میدراش

میدراش، مجموعه‌ای از تفاسیر آگادایی است که به تفسیر و شرح متون کتاب مقدس یهودی می‌پردازد. این تفاسیر به شکل روایی و تمثیلی هستند و اغلب به تحلیل و بررسی رویدادها و مفاهیم تورات از دیدگاه دینی و اخلاقی می‌پردازند. میدراش‌ها نقش مهمی در تفکر و الهیات یهودی ایفا می‌کنند و به تبیین رابطه میان اعمال بنی‌اسرائیل و وضعیت سرزمین مقدس می‌پردازند.

۵-۱. میدراش رباه (برایشیت رباه)

در «میدراش رباه»، یکی از مهم‌ترین تفاسیر آگادایی، به‌ویژه در بخش مربوط به پیدایش (برایشیت)، به وعده‌های خداوند به ابراهیم اشاره می‌شود. در این میدراش، تأکید می‌شود که وعده‌های خداوند به ابراهیم برای به دست آوردن سرزمین کنعان، مشروط به رعایت دستورات الهی و پیروی از مسیر درست است. این میدراش بیان می‌کند که این وعده‌ها تنها در صورت پیروی از راه خداوند به تحقق می‌پیوندند، و اعمال نیکو و پایبندی به احکام الهی، شرط اساسی برای دستیابی به برکات وعده داده‌شده هستند (Midrash Rabbah, Genesis 39).

۲-۵. میدراش تنخومه (پاراشات مسای)

در «میدراش تنخومه»، که یکی از تفاسیر دیگر آگادایی بر تورات است، به رابطه میان اعمال بنی‌اسرائیل و بهره‌مندی از سرزمین مقدس تأکید می‌شود. این میدراش به صراحت بیان می‌کند که سرزمین مقدس تنها زمانی به بنی‌اسرائیل تعلق خواهد داشت که آنها به درستی از قوانین تورات پیروی کنند. علاوه بر این، میدراش بر اهمیت توبه و بازگشت به سوی خداوند به عنوان شرط بازگشت به سرزمین پس از تبعید تأکید می‌کند.

این میدراش بر اهمیت رعایت قوانین الهی تأکید دارد و می‌گوید که پیروی از دستورات خداوند شرط اساسی برای حفظ و بازگشت به سرزمین مقدس است. همچنین به نقش توبه در بازگرداندن برکات الهی و بازگشت به سرزمین پس از تبعید اشاره می‌کند (Midrash Tanchuma, Parashat Masei).

این تفاسیر نشان‌دهنده پیوند عمیق میان اعمال و رفتارهای دینی با وضعیت و بهره‌مندی از برکات و سرزمین مقدس در الهیات یهودی است. در میدراش‌ها، همان‌طور که در متون قبلی مشاهده شد، مشروط بودن بهره‌مندی از سرزمین مقدس به پیروی از احکام الهی به شکل تمثیلی و روایی مورد تأکید قرار گرفته است.

۶. کابالا

در کابالا، به عنوان یک جریان عرفانی در یهودیت، مفاهیم مربوط به پیمان‌های مشروط خداوند با بنی‌اسرائیل از منظرهای متفاوت و عمیق‌تری بررسی می‌شود. کابالا بیشتر به ابعاد معنوی، عرفانی و اسرارآمیز ارتباط بین خدا و انسان‌ها، به ویژه بنی‌اسرائیل، توجه دارد.

۱-۶. سفیروت و پیمان‌های الهی

در کابالا، جهان به صورت سلسله مراتبی از ده سفیروت (Sefirot) که تجلی‌های مختلف خداوند در جهان هستند، درک می‌شود. هر یک از این سفیروت‌ها جنبه‌ای از خداوند را نشان می‌دهد و به نوعی بر جهان تأثیر می‌گذارد. در این زمینه، پیمان‌های مشروط خداوند با بنی‌اسرائیل می‌توانند به عنوان ابزاری برای تنظیم و حفظ هماهنگی میان سفیروت‌ها و جهان مادی در نظر گرفته شوند. پیروی از احکام الهی و حفظ پیمان‌ها به معنای حفظ تعادل میان سفیروت‌ها و جهان است، که در نهایت موجب جریان صحیح برکات الهی می‌شود.

۶-۲. تیکون و پیمان‌ها

یکی از مفاهیم کلیدی در کابالا مفهوم تیکون (Tikkun) یا اصلاح و ترمیم جهان است. بر اساس آموزه‌های کابالایی، جهان به دلیل شکست‌هایی که در فرایند آفرینش رخ داده، نیازمند ترمیم و اصلاح است. پیروی از پیمان‌های الهی توسط بنی‌اسرائیل به عنوان ابزاری برای انجام این تیکون در نظر گرفته می‌شود. بنابراین، پیمان‌های مشروط خداوند با بنی‌اسرائیل به نوعی تعهد به انجام تیکون و بازگرداندن تعادل به جهان هستند.

۶-۳. مفهوم شخینا

در کابالا، شخینا به عنوان حضور الهی در جهان توصیف می‌شود. شخینا به نوعی نماد پیوند میان خدا و بنی‌اسرائیل است. پیروی از احکام الهی و وفاداری به پیمان‌ها موجب می‌شود که شخینا در میان بنی‌اسرائیل باقی بماند و حضور الهی در زندگی روزمره آنان مشهود باشد. اما نافرمانی و شکستن پیمان‌ها ممکن است منجر به دوری شخینا از آنان شود و به نوعی قطع ارتباط معنوی با خداوند تعبیر شود.

۶-۴. نمادشناسی و تمثیل‌های کابالایی

در متون کابالایی، بسیاری از مفاهیم مربوط به پیمان‌های الهی با بنی‌اسرائیل به صورت تمثیلی و نمادین بیان می‌شوند. برای نمونه، در کتاب «زوهار» که یکی از مهم‌ترین متون کابالایی است، پیمان‌های خداوند به عنوان پیوندی عمیق میان جنبه‌های مختلف خداوند و انسان تفسیر می‌شوند. این پیوندها به عنوان راه‌هایی برای اتصال به سطوح بالاتر معنوی و دریافت برکات الهی تلقی می‌شوند.

۶-۵. نقش بنی‌اسرائیل در طرح الهی

در کابالا، بنی‌اسرائیل به عنوان «امت برگزیده» نقش ویژه‌ای در طرح الهی دارند. پیروی از پیمان‌ها و احکام الهی به عنوان ابزاری برای تحقق این طرح الهی در نظر گرفته می‌شود. در این دیدگاه، پیمان‌های مشروط خداوند با بنی‌اسرائیل به عنوان راهی برای تحقق ماموریت ویژه آنان در جهان و کمک به اجرای نقشه الهی در سطح جهانی تعبیر می‌شود.

در نهایت، کابالا به پیمان‌های مشروط خداوند با بنی‌اسرائیل از دیدگاه معنوی و عرفانی نگاه می‌کند و این پیمان‌ها را به عنوان ابزاری برای حفظ تعادل جهانی، ترمیم نواقص آفرینش، و تقویت پیوند میان خدا و انسان تفسیر می‌کند.

زوهار به عنوان یکی از متون اصلی کابالا، به طور عمیقی به بررسی روابط میان خدا و انسان‌ها، به ویژه بنی‌اسرائیل، و نقش این روابط در طرح الهی می‌پردازد.

در زوهار، سفیروت که تجلیات الهی در جهان هستند، نقش مهمی در حفظ تعادل کیهانی دارند. پیمان‌های خداوند با بنی‌اسرائیل به نوعی می‌توانند به عنوان ابزاری برای حفظ این تعادل از طریق پیروی از احکام الهی تفسیر شوند.

همچنین زوهار به مفهوم شخینا، یا حضور الهی در میان مردم، توجه ویژه‌ای دارد. در متون زوهار، حفظ پیمان‌های الهی توسط بنی‌اسرائیل به حضور مداوم شخینا در میان آن‌ها کمک می‌کند.

مفهوم تیکون (اصلاح و ترمیم) نیز که در زوهار مورد بحث قرار می‌گیرد، به نحوی مرتبط با حفظ و اجرای پیمان‌های الهی است (Matt, 2005, 2009; Dan, 2007).

۷. متون پساتوراتی و برخی مورخان و حکیمان

پس از دوره تدوین و تثبیت متون تورات، متون پساتوراتی به عنوان بخشی از تلاش‌های فکری و دینی حکیمان یهودی به منظور تبیین و توسعه مفاهیم توراتی و گسترش آن‌ها به سایر ابعاد زندگی فردی و جمعی ظهور کردند. این متون، که شامل آثار فلسفی، فقهی و عرفانی می‌شوند، نه تنها به شرح و تفسیر تورات و سایر کتب مقدس می‌پردازند، بلکه به ارائه دیدگاه‌های جدیدی در ارتباط با مسائل مختلف دینی و اجتماعی نیز مبادرت ورزیدند. در این زمینه، شخصیت‌هایی مانند موسی بن میمون (رامبام) نقش برجسته‌ای در توسعه و نهادینه‌سازی این تفکرات داشتند.

۷-۱. موسی بن میمون (رامبام)

موسی بن میمون، که در غرب به عنوان «رامبام» (Rambam) شناخته می‌شود، یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان، فقیهان، و پزشکان یهودی در قرون وسطی بود. او در قرن ۱۲ میلادی زندگی می‌کرد و به دلیل تأثیر عمیق خود بر اندیشه یهودی و توسعه نظام قانونی یهودیت، یکی از مهم‌ترین چهره‌های تاریخ یهودیت به شمار می‌آید (Kraemer, 2010, pp. 15–19).

آثار برجسته رامبام عبارت‌اند از:

- میشنه تورا: رامبام این اثر را به عنوان یک مجموعه قانونی جامع و منظم از قوانین یهودی تدوین کرد. این اثر تمام مباحث فقهی و شرعی یهودیت را در یک ساختار منسجم ارائه می‌دهد و هدف آن تسهیل درک و اجرای شریعت یهودی برای جامعه یهودی است.

- دلالة الحائرین (The Guide for the Perplexed): این کتاب فلسفی مهم، به بررسی ارتباط میان دین و فلسفه می‌پردازد. رامبام در این اثر تلاش می‌کند تا مفاهیم دینی یهودیت را با اصول عقلانی و فلسفی هماهنگ سازد، به ویژه برای کسانی که در مواجهه با تضادهای ظاهری میان علم و دین دچار سردرگمی هستند (Maimonides, 2000).

رامبام در آثار خود، به ویژه در «میشنه تورا»، به طور خاص به موضوع مشروط بودن بهره‌مندی از برکات خداوند، به پیروی از احکام الهی اشاره کرده است. این موضوع به‌طور ویژه در «هلاخوت تشووا» (قوانین توبه) مورد تأکید قرار می‌گیرد.

رامبام در کتاب «میشنه تورا»، که یک کد جامع از قوانین یهودی است، به تبیین مبانی الهیاتی و اخلاقی توبه پرداخته است. در «سفر مادا»، که بخشی از این اثر است، رساله‌ای به نام «هلاخوت تشووا» وجود دارد که به بررسی نقش توبه در حفظ رفاه معنوی و مادی قوم یهود در ارتباط با سرزمین اسرائیل می‌پردازد.

رامبام بر این باور است که رابطه بین قوم یهود و سرزمین اسرائیل به طور ذاتی وابسته به پیروی آنان از احکام الهی است. سرزمین اسرائیل، به عنوان میراثی معنوی که به نسل‌های ابراهیم وعده داده شده، نه تنها یک قلمرو جغرافیایی بلکه یک میراث معنوی است که باید از طریق رفتار درست و پیروی از احکام الهی به دست آید و حفظ شود.

در «هلاخوت تشووا»، رامبام تأکید می‌کند که گناه و نافرمانی از دستورات الهی می‌تواند به پیامدهای وخیمی منجر شود، از جمله تبعید و از دست دادن سرزمین. این مفهوم ریشه در روایت‌های کتاب مقدس دارد که تبعید به عنوان نتیجه‌ای مستقیم از گناهان جمعی تصویر شده است.

توبه در این چارچوب نه تنها یک عمل فردی، بلکه یک وظیفه ملی است که تأثیرات گسترده‌ای بر زندگی معنوی و اجتماعی قوم یهود دارد. رامبام معتقد است که توبه حقیقی، که شامل اعتراف، پشیمانی و تعهد به تغییر است، می‌تواند عهد قوم یهود با خداوند را بازسازی کند و جایگاه آنان را در

سرزمین اسرائیل حفظ نماید. او بر این باور است که توبه قدرت آن را دارد که حتی احکام الهی را که امنیت و استمرار قوم یهود را تهدید می‌کنند، معکوس کند.

بنابراین، برخورد رامبام با توبه در «میشنه تورا» نشان‌دهنده اهمیت تداوم پیروی از احکام الهی و عمل به توبه به عنوان راهی برای حفظ و بهره‌مندی از سرزمین اسرائیل است. از منظر «هلاخوت تشووا»، سرزمین اسرائیل به عنوان هدیه‌ای الهی است که باید از طریق پیروی از احکام الهی و توبه صادقانه به طور مداوم به دست آید و حفظ شود. این دیدگاه تأکید ویژه‌ای بر تعهدات اخلاقی قوم یهود و مسئولیت‌های آنان در برابر خداوند و سرزمین موعود دارد.

(Maimonides, Mishneh Torah, Hilchot Teshuvah, Chapter 9)

۲-۷.یوسفوس و بررسی پیمان‌های خداوند با بنی‌اسرائیل در آثار تاریخی او

فلاویوس یوسفوس (Flavius Josephus)، مورخ یهودی قرن اول میلادی، یکی از برجسته‌ترین نویسندگان تاریخی است که آثار او به طور عمده به تاریخ یهود و رویدادهای کلیدی مرتبط با قوم یهود اختصاص دارد. دو اثر مشهور او، تاریخ یهودیان (The Antiquities of the Jews) و جنگ یهود (The Jewish War)، به طور مفصل به بررسی تاریخچه قوم یهود از آغاز تا زمان او پرداخته و بسیاری از رویدادهای مهم و سرنوشت‌ساز این ملت را به تصویر کشیده است.

یوسفوس در آثار خود به موضوع پیمان‌های خداوند با بنی‌اسرائیل اشاره‌هایی دارد، اما رویکرد او بیشتر تاریخی است تا تفسیر مذهبی. او به جای بررسی دقیق و عمیق مفاهیم دینی و تفسیرهای اخلاقی، بر بازگویی وقایع تاریخی تمرکز می‌کند و نحوه تعامل قوم یهود با خداوند را در بستر حوادث تاریخی شرح می‌دهد. یوسفوس به رابطه‌ی ویژه بین خداوند و بنی‌اسرائیل اشاره می‌کند، اما این ارتباط را بیشتر در چارچوب اتفاقات تاریخی مانند خروج یهودیان از مصر، فتح کنعان، و دوران پادشاهان و انبیا بررسی می‌کند.

در آثار یوسفوس، ارتباط مستقیمی میان پیروی از احکام الهی و بهره‌مندی از سرزمین مقدس به شیوه‌ای که در متون دینی یهود مانند تورات، تلمود، یا میدراش دیده می‌شود، وجود ندارد. با این حال، او به صورت ضمنی به این موضوع اشاره می‌کند که نافرمانی از خداوند می‌تواند منجر به مجازات‌هایی نظیر تبعید و از دست دادن استقلال ملی شود. یوسفوس نشان می‌دهد که چگونه

رویدادهای تاریخی همچون سقوط معبد دوم و تبعید یهودیان، به عنوان پیامدهای نافرمانی‌های قومی، می‌توانند بازتاب دهنده نتایج تخطی از پیمان‌های الهی باشند.

یوسفوس، با رویکردی که در آن ترکیبی از روایت تاریخی و اشارات دینی دیده می‌شود، به نحوی تلاش می‌کند تا پیوندی میان تاریخ یهود و مداخلات الهی در سرنوشت قوم یهود را ترسیم کند. اگرچه او به تفسیرهای عمیق دینی نمی‌پردازد، اما آثار او می‌توانند به عنوان منبعی برای فهم چگونگی درک و روایت تاریخ یهود از منظر یک مورخ یهودی در دوره‌های باستانی مورد استفاده قرار گیرند. به طور کلی، آثار یوسفوس می‌توانند برای محققانی که به دنبال فهم چگونگی انعکاس پیمان‌های الهی در تاریخ یهود از دیدگاه یک مورخ تاریخی هستند، منبعی ارزشمند باشند. در عین حال، باید توجه داشت که این آثار بیشتر بر جنبه‌های تاریخی تأکید دارند و کمتر به تفسیرهای مذهبی و اخلاقی پرداخته‌اند.(Josephus, 1905, Book 1, Chapter 7)

۳-۷. کتاب «کوزاری» اثر یهودا هالوی

کوزاری (Kuzari) نوشته یهودا هالوی (Judah Halevi) یکی از آثار برجسته فلسفی و دینی در تاریخ یهودیت است. این کتاب در اصل به زبان عربی نوشته شده و سپس به زبان‌های مختلف، از جمله عبری، ترجمه شده است. کوزاری به‌صورت گفت‌وگویی خیالی میان پادشاه خزر و یک حکیم یهودی تدوین شده و هدف آن دفاع از اصول و آموزه‌های یهودیت در مقایسه با دیگر ادیان و فلسفه‌های زمان خود است.

یکی از موضوعات کلیدی در کوزاری، بررسی رابطه عهدی و ویژه‌ای است که خداوند با بنی‌اسرائیل برقرار کرده است. هالوی در این اثر تأکید می‌کند که این عهد به پیروی دقیق از احکام الهی وابسته است. بر اساس آموزه‌های او، بنی‌اسرائیل تنها در صورتی می‌توانند از برکات الهی، از جمله بهره‌مندی از سرزمین مقدس، برخوردار شوند که به دستورات و فرایض دینی تورات وفادار بمانند.

یهودا هالوی در این کتاب، سرزمین مقدس (ارض اسرائیل) را نه تنها به عنوان یک مکان جغرافیایی بلکه به عنوان یک جایگاه معنوی با اهمیت فراوان معرفی می‌کند. او معتقد است که سرزمین مقدس محل تحقق کامل دستورات الهی است و پیوندی ناگسستنی با هویت دینی و قومی بنی‌اسرائیل دارد. در این دیدگاه، سرزمین مقدس به عنوان پاداشی الهی برای اطاعت از قوانین خداوند

به بنی‌اسرائیل وعده داده شده است و هرگونه انحراف از این مسیر می‌تواند به از دست دادن این برکات منجر شود (Halevi, 1964).

۴-۷. تفاسیر رامبان بر تورات: اهمیت در تحلیل وعده‌های الهی به بنی‌اسرائیل

«رامبان»، که با نام موسی بن نحمان (Nachmanides) نیز شناخته می‌شود، یکی از برجسته‌ترین مفسران یهودی قرون وسطی است (Henoch, 1998).

رامبان تفاسیر عمیق و جامعی بر تورات ارائه داده است که در میان تفاسیر یهودی به دلیل دقت و تحلیل‌های عمیقش شناخته شده‌اند. او در آثار خود به ویژه به بررسی و تفسیر وعده‌های خداوند به بنی‌اسرائیل پرداخته است و این تفاسیر می‌توانند منبعی ارزشمند برای تحلیل این موضوع باشند.

یکی از ویژگی‌های برجسته تفاسیر رامبان، تأکید او بر رابطه شرطی میان پیروی از احکام الهی و بهره‌مندی از برکات خداوند، به ویژه در زمینه سرزمین مقدس اسرائیل، است. رامبان معتقد است که وعده‌های الهی به بنی‌اسرائیل منوط به پیروی دقیق از دستورات تورات است. او هشدار می‌دهد که در صورت سرپیچی از این دستورات، بنی‌اسرائیل ممکن است برکات الهی، از جمله سرزمین مقدس را از دست بدهند. این دیدگاه رامبان تأثیرات گسترده‌ای بر فهم ارتباط میان دین و سرنوشت قومی یهود داشته است.

رامبان در تفاسیر خود به دقت تاریخ بنی‌اسرائیل را با رفتار دینی و اخلاقی آنان مرتبط می‌سازد. او در بخش‌هایی از تورات، از جمله کتاب پیدایش (برشیت) و کتاب خروج (شِموت)، به تحلیل چگونگی ارتباط میان پیروی از احکام الهی و تحقق وعده‌های خداوند می‌پردازد. رامبان تأکید می‌کند که سرنوشت قوم یهود و موقعیت آن‌ها در سرزمین اسرائیل به طور مستقیم به پیروی آن‌ها از دستورات دینی وابسته است.

تفاسیر رامبان بر تورات، به ویژه در بخش‌هایی که به وعده‌های خداوند به بنی‌اسرائیل مربوط می‌شود، منبعی بسیار ارزشمند برای مطالعه و تحلیل موضوعات دینی و تاریخی یهودیت به شمار می‌آیند (Chavel, 1971).

۸. توجیهات الهیاتی و تاریخی یهود پس از نقض احکام و نافرمانی

بحث پیرامون رابطه میان پیمان‌های الهی، نقض آن‌ها توسط بنی‌اسرائیل، و ادعای مستمر یهودیان بر سرزمین مقدس، یکی از مباحث پیچیده و بحث‌برانگیز در تفکر یهودی است. این موضوع

در متون دینی یهودیت و تفاسیر آن‌ها به‌طور گسترده مورد بررسی قرار گرفته است و توجیهات متعددی برای آن ارائه شده است. در ادامه، چند دیدگاه کلیدی بر اساس متون یهودی و تفاسیر آن‌ها ارائه می‌شود.

۸-۱. توبه و بازگشت به خداوند

یکی از مفاهیم اساسی در یهودیت، توبه (تشووا) (תשובה - Teshuva) است. بر اساس این دیدگاه، هرچند که بنی‌اسرائیل ممکن است از پیمان‌های الهی تخطی کرده باشند و به این دلیل مورد مجازات قرار گرفته باشند، اما امکان توبه و بازگشت به خداوند همیشه وجود دارد. توبه به عنوان یک ابزار معنوی در نظر گرفته می‌شود که می‌تواند موجب بازگشت قوم یهود به وضعیت مطلوب در پیشگاه خداوند شود و مجازات‌ها را به برکت تبدیل کند.

کتاب تثنیه (Deuteronomy 30:1-3) به صراحت بیان می‌کند که اگر بنی‌اسرائیل پس از گناه و پراکندگی به سوی خداوند بازگردند و از دستورات او پیروی کنند، خداوند آنان را از میان ملت‌هایی که در میانشان پراکنده شده‌اند، جمع خواهد کرد و به سرزمین موعود بازخواهد گرداند (Deuteronomy 30:1-3).

تفاسیر ربی‌ها مانند رامبام (Maimonides) در «میشنه تورا»، کتاب توبه نیز بر اهمیت توبه تأکید دارند و توبه را راهی برای بازگشت به فیض الهی و جلوگیری از مجازات نهایی می‌دانند. رامبام بیان می‌کند که توبه می‌تواند حتی سخت‌ترین گناهان را پاک کند و فرد را به حالت اولیه خود بازگرداند (Maimonides, Mishneh Torah, Hilchot Teshuvah, Chapter 7؛ Talmud, Yoma 86b).

۸-۲. پیمان ابدی خداوند با بنی‌اسرائیل

در متون یهودی، ایده‌ای وجود دارد که پیمان خداوند با بنی‌اسرائیل هرچند مشروط به پیروی از احکام الهی است، اما این پیمان به صورت ابدی با قوم یهود برقرار است و هیچ‌گاه به طور کامل منسوخ نمی‌شود. حتی در زمان‌های تبعید و دوری از سرزمین مقدس، این پیمان به صورت بالقوه وجود دارد و بازگشت به سرزمین و برخورداری از برکات الهی امکان‌پذیر است.

کتاب لاویان تأکید می‌کند که حتی در زمان تبعید و مجازات، خداوند پیمان خود با بنی‌اسرائیل را فراموش نخواهد کرد (Leviticus 26:44-45).

این نگاه به میثاق و پیمان ابدی، به نوعی عصیان‌ها را توجیه می‌کند زیرا بر این باور است که هیچ‌گاه ارتباط یهودیان با خداوند قطع نمی‌شود و از طریق فرآیندهایی مانند توبه و بازسازی، دوباره برکات الهی در دسترس قرار می‌گیرد.

دیوید نوواک، الهی‌دان برجسته یهودی و استاد دانشگاه تورنتو، به بررسی مفهوم میثاق (berit) پرداخته است. او میثاق را به‌عنوان نظامی از حقوق و وظایف متقابل میان خداوند و قوم یهود تحلیل می‌کند. این میثاق نه تنها چارچوبی الهی برای تعریف هویت یهودیان است؛ بلکه ابزارهایی برای بازسازی رابطه هنگام نقض آن نیز ارائه می‌دهد.(Novak, 2000, pp. 83–99)

۳-۸. مفهوم مجازات به عنوان نوعی اصلاح و تربیت

یهودیت مجازات‌های الهی را نه به عنوان انتقام، بلکه به عنوان یک وسیله برای اصلاح و تربیت در نظر می‌گیرد. کتاب «امثال سلیمان» (Proverbs 3:11-12) می‌گوید:

«پسرم، تنبیه یهوه را خوار مشمار و از توبیخ او بیزار نباش، زیرا یهوه کسی را که دوست دارد، توبیخ می‌کند، همان‌طور که پدر پسر محبوب خود را».

تلمود در رساله «براخوت» (Berakhot 5a) نیز به این موضوع پرداخته و توضیح می‌دهد که مجازات‌هایی که خداوند بر انسان نازل می‌کند، به منظور اصلاح رفتار و بازگشت او به راه درست است. این مجازات‌ها به عنوان نوعی تذکر الهی عمل می‌کنند تا فرد به اشتباهات خود پی برده و برای اصلاح آن‌ها اقدام کند.

همچنین تلمود، رساله گیتین و میدراش رباح بر سفر پیدایش به بررسی چگونگی تفسیر مجازات‌های الهی و واکنش بنی‌اسرائیل به آنها پرداخته‌اند. در این متون، تأکید می‌شود که هر دوره از مجازات‌ها فرصتی برای یادگیری و بازگشت به خداوند است (Talmud, Gittin 56b-57a؛ Midrash Rabbah on Genesis).

۸-۴. اصل «گناه جمعی و مسئولیت فردی»

یهودیت بر مسئولیت فردی هر شخص در قبال اعمال خود تأکید دارد، اما در عین حال بر این باور است که گناهان جمعی می‌توانند بر کل جامعه تأثیر بگذارند. کتاب تثنیه (Deuteronomy 24:16) تأکید می‌کند که هر فردی مسئول گناهان خود است.

با این حال، کتاب اشعیاء (Isaiah 53) به مفهوم تحمل گناه جمعی توسط یک فرد (مسیحایی) اشاره دارد که ممکن است به عنوان نوعی تسلی برای گناهان ملت عمل کند.

این قسمت از کتاب تنخ یهودیت، تصویری از فردی را ترسیم می‌کند که به‌رغم رنج‌ها و تحقیرهای بسیاری که متحمل می‌شود، نقش مهمی در نجات دیگران ایفا می‌کند. این بنده در ابتدا به عنوان شخصی بدون جذابیت یا زیبایی توصیف می‌شود، کسی که دیگران او را حقیر می‌شمارند و او را از خود دور می‌کنند. اما با وجود تمام این مشکلات، او دردها و بیماری‌های دیگران را بر دوش می‌کشد و به خاطر گناهان دیگران مجازات می‌شود.

این بنده نه تنها درد و رنج‌های خود را به خاطر گناهان دیگران تحمل می‌کند، بلکه نقش او در نجات و رهایی دیگران نیز برجسته می‌شود. او به عنوان قربانی‌ای دیده می‌شود که از طریق تحمل رنج‌ها و سختی‌ها، نجات و آرامش را برای دیگران به ارمغان می‌آورد. خداوند او را به خاطر فداکاری و تسلیم کامل به اراده الهی برکت می‌دهد و به او وعده طول عمر و نسل‌های آینده داده می‌شود.

در متون دینی مسیحی، این بخش از کتاب اشعیا به عنوان پیش‌نمایی از رنج‌ها و فداکاری‌های عیسی مسیح تعبیر شده است، که به خاطر گناهان بشریت رنج کشید و قربانی شد تا نجات برای آنان به ارمغان آورد.

۸-۵. مفهوم تحمل سختی‌ها و انتظار برای نجات

در یهودیت، تحمل سختی‌ها و مجازات‌ها به عنوان بخشی از انتظار برای ظهور ماشیح (Messiah) و نجات نهایی در نظر گرفته می‌شود (Zechariah 14:9).

این باور به یهودیان امید می‌دهد که در نهایت، حتی پس از تحمل سختی‌ها، نجات نهایی از طریق ظهور ماشیح خواهد آمد (Messianism).

بنابراین سختی‌ها و مجازات‌هایی که در یهودیت به عنوان پیامد نقض عهد شناخته می‌شوند، در متون دینی به‌عنوان بخشی از فرآیند اصلاح و بازگشت قوم یهود به مسیر الهی توجیه شده‌اند. این سختی‌ها، در عین حال که نتیجه گناهان و نافرمانی‌ها هستند، با مفاهیمی چون توبه (تشووا) و آمادگی برای عصر ماشیح (Messiah) معنا می‌یابند. یهودیان باور دارند که این مجازات‌ها فرصتی برای بازگشت به مسیر درست و حفظ ارتباط با خداوند است، حتی اگر در ظاهر به معنای تنبیه باشد. این نگاه، سختی‌ها را به بخشی از یک طرح الهی بزرگ‌تر پیوند می‌دهد که به انتظار برای نجات نهایی مرتبط است.

۸-۶. پیش‌بینی بازگشت و جمع‌آوری تبعیدیان

یکی از وعده‌های الهی که در تنخ و دیگر متون یهودی آمده، پیش‌بینی بازگشت یهودیان به سرزمین مقدس پس از دوران تبعید است. این بازگشت مشروط به توبه و اصلاح است. به این ترتیب، یهودیان معتقدند که دوران تبعید به عنوان نتیجه نقض پیمان‌ها، به معنای از دست دادن ابدی سرزمین مقدس نیست، بلکه پس از توبه و بازگشت به دستورات الهی، امکان بازگشت به سرزمین و تحقق وعده‌های الهی وجود دارد (Deuteronomy 30:1-5؛ Isaiah 11:11-12).

۸-۷. سرزمین مقدس به عنوان یک حق تاریخی و معنوی

برخی از تفاسیر یهودی بر این باورند که حتی با وجود نقض پیمان‌ها، حق یهودیان بر سرزمین مقدس به دلیل ارتباط تاریخی و معنوی آن‌ها با این سرزمین باقی است. این تفکر به ویژه در دوره‌های بعد از نابودی معبد دوم و تبعید به عنوان یک عنصر کلیدی در حفظ هویت یهودی مطرح شد. بر این اساس، بازگشت به سرزمین مقدس به عنوان بخشی از تحقق وعده‌های الهی و بازگشت به شرایط ایده‌آل در نظر گرفته می‌شود (Ezekiel 36:24-28؛ Mishnah and Talmudic Treatises).

۸-۸. ایده «باقی‌ماندگان»

در متون یهودی ایده‌ای وجود دارد که حتی اگر اکثریت قوم یهود از دستورات الهی سرپیچی کنند، گروهی از «باقی‌ماندگان» که به احکام الهی وفادار مانده‌اند، هنوز وجود خواهند داشت. این گروه کوچک به عنوان نمایندگان قوم یهود حق دارند که همچنان به پیمان الهی و سرزمین مقدس متصل باشند. بازگشت آن‌ها به سرزمین مقدس می‌تواند به بازگشت کل قوم یهود به سرزمین منجر شود (Isaiah 10:20-23؛ Zechariah 13:8-9).

۹-۸. ایده «محدودیت مجازات در جهنم»

قرآن کریم با نگاهی نقادانه به یکی از اعتقادات یهود اشاره می کند که آنان معتقد بودند آتش جهنم تنها برای روزهای محدودی به آنان خواهد رسید. این اعتقاد به تصوری بازمی‌گردد که یهودیان از رابطه ویژه خود با خداوند داشتند. این موضوع در قرآن کریم چنین آمده است:

«و [یهودیان] گفتند: هرگز آتش [جهنّم] جز چند روزی، به ما نخواهد رسید [: هفت روز در ازای هر هزار سال از عمرِ هفت هزارساله دنیا، یا چهل روز به عدد ایّامی که نیاکان ما گوساله پرستیدند]»! [به آنان] بگو: «آیا از نزد خدا پیمانی [بر این ادّعای خود] گرفته‌اید [که عذاب شما اندک باشد] ؟! - و خداوند هرگز از پیمانش تخلّف نمی‌ورزد - یا چیزی را که نمی‌دانید [به دروغ] به خدا نسبت می‌دهید»؟!»

در آیه ۲۴ سوره آل عمران نیز به این موضوع اشاره شده است.

در متون یهودی ایده‌ای وجود دارد که به نوعی با این مفهوم مرتبط است:

الف) تلمود بابلی، رساله روش هشناه (Rosh Hashanah)

در تلمود آمده است که گناهکاران یهودی که دستورات خداوند را نقض کرده‌اند، ممکن است به مدت دوازده ماه در گهنم (دوزخ) بمانند، اما پس از این مدت از آن خارج می‌شوند. این مفهوم به نوعی مشابه با آنچه در قرآن به عنوان «چند روز محدود» آمده است، قابل تفسیر است (Talmud Bavli, Rosh Hashanah 17a).

ب) مفهوم بنی‌اسرائیل به عنوان «فرزندان خدا»

برخی از تفاسیر یهودی از مفهوم «بنی‌اسرائیل به عنوان «فرزندان خدا» استفاده کرده‌اند، که ممکن است به این باور دامن زده باشد که خداوند با آن‌ها به شکلی خاص و ویژه رفتار می‌کند. این تفاسیر معمولاً به کتاب مقدس عبری اشاره دارند که در آن اسرائیل به عنوان «فرزند نخستین» خداوند نامیده شده است (Exodus 4:22؛ Deuteronomy 14:1).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر به بررسی پیمان‌های مشروط خداوند با بنی‌اسرائیل بر اساس متون دینی یهودیت پرداخته و نشان داده است که این پیمان‌ها به‌عنوان قراردادهایی مشروط، بر پیروی از

دستورات الهی برای بهره‌مندی از برکات الهی و سرزمین مقدس تأکید دارند. در طول تاریخ، بنی‌اسرائیل به‌طور مکرر از این پیمان‌ها تخطی کرده‌اند. نقض این تعهدات، همان‌طور که در متون مقدس یهودیت آمده، پیامدهای سنگینی چون تبعید، مجازات، و محرومیت از برکات الهی را به همراه داشته است.

با این حال، بررسی مفاهیم تفسیری یهودی نشان می‌دهد که یهودیان برای مواجهه با این پیامدها، از استراتژی‌های دینی و الهیاتی متنوعی استفاده کرده‌اند. مفاهیمی چون توبه، پیمان ابدی، و مجازات به‌عنوان وسیله‌ای برای اصلاح، به آن‌ها امکان داده‌اند تا نقض‌های مکرر را نه به‌عنوان شکست، بلکه به‌عنوان بخشی از روند بازگشت به خداوند و حفظ رابطه پیمانی تفسیر کنند.

این استراتژی‌ها در نهایت موجب شده‌اند که قوم یهود، با وجود نقض‌های متعدد، همچنان به مشروعیت سرزمین مقدس و رابطه ویژه خود با خداوند باور داشته باشند. این روند، که در متون و تفاسیر یهودی به وضوح دیده می‌شود، به بخشی اساسی از نظام اعتقادی یهودیت تبدیل شده است.

این نظام اعتقادی به عنوان ابزاری برای توجیه تخلفات مکرر عمل می‌کند و نه تنها به حفظ باورهای پیمانی یهودی کمک می‌کند، بلکه مانعی در برابر بازاندیشی انتقادی در رفتارها و تعهدات این جامعه ایجاد می‌نماید. در نتیجه، این نظام به تداوم چرخه‌ی نقض پیمان‌ها و توجیهات پس از آن منجر شده و بازنگری انتقادی و اصلاح رفتارها را دشوار ساخته، که در نهایت به حفظ الگوهای موجود می‌انجامد.

پیشنهادات پژوهشی:

۱- پیشنهاد می‌شود در قالب یک پروژه تحقیقاتی، به بررسی چگونگی شکل‌گیری توجیهات ایمان‌داران یهودی در مواجهه با بحران‌ها پرداخته شود و در این مسیر، از دیدگاه‌های مفسران یهودی، به ویژه در دوران پساتبعید بابلی و تخریب دوم هیکل سلیمان، بهره گرفته شود.

۲- مطالعه نقش تفسیرهای مدرن یهودی در بازتعریف و بازتفسیر پیمان‌های الهی و مواجهه با نقض آن‌ها در دوران معاصر، به‌ویژه در رابطه با مسائل سیاسی و اجتماعی می‌تواند به طرح دیدگاه‌های جدیدی درباره تعامل دین و جامعه منجر شود.

منابع

* قرآن کریم.

حکیمی‌فر، خلیل. و دیگران (۱۳۹۷). «بررسی تطبیقی آموزه پیمان و میثاق در دین زرتشت و یهود». *مجله الهیات تطبیقی*، ۹(۲۰)، ۵۹–۷۴.

References

Boardman, J., Edwards, I. E. S., Sollberger, E., & Hammond, N. G. L. (Eds.). (1992). *The Cambridge Ancient History, Volume 3, Part 2: The Assyrian and Babylonian Empires and Other States of the Near East*, from the Eighth to the Sixth Centuries BC (2nd Revised & enlarged ed.). Cambridge University Press.

Chavel, C. B. (Trans.). (1971). *Ramban (Nachmanides): Commentary on the Torah (5 Vols.)*. Shilo Publishing House.

Dan, J. (2007). *Kabbalah: A very short introduction (1st ed.)*. Oxford University Press.

Halevi, J. (1964). *The Kuzari (Kitab Al Khazari): An Argument for the Faith of Israel (H. Hirschfeld, Trans.)*. Schocken Books. (Original work published 1905).

Henoch, C. (1998). *Ramban: Philosopher and Kabbalist: On the Basis of His Exegesis to the Mitzvoth*. Jason Aronson, Inc.

Heschel, A. J. (2001). *The prophets*. Harper Perennial Modern Classics.

Josephus, F. (1905). *The works of Flavius Josephus: Comprising the Antiquities of the Jews;* A history of the Jewish wars; and Life of Flavius Josephus, written by himself (W. Whiston, Trans.). Hartford, CT: The S.S. Scranton Co. Retrieved from https://www.gutenberg.org/files/2848/2848-h/2848-h.htm (Book 1, Chapter 7).

Kraemer, J. L. (2010). *Maimonides: The life and world of one of civilization's greatest minds*. Random House Publishing Group.

Maimonides, M. (n.d.). *Mishneh Torah: Sefer Madda, Hilchot Teshuvah*. Retrieved August 12, 2024, from Sefaria website: https://www.sefaria.org/texts/Halakhah/Mishneh.

Maimonides, M. (2000). *The guide for the perplexed* (M. Friedlander, Trans.). Dover Publications. (Original work published 1190).

Matt, D. C. (2009). *The essential Kabbalah: The heart of Jewish mysticism* (Revised ed.). HarperOne.

Matt, D. C. (Ed.). (2005). *The Zohar: Pritzker edition*, Vol. 3 (1st ed.). Stanford University Press.

Midrash. Retrieved from https://www.sefaria.org/Midrash.

Mishnah. Retrieved from https://www.sefaria.org/Mishnah.

Novak, D. (2000). *Covenantal Rights: A Study in Jewish Political Theory*. Princeton University Press.

Sacks, J. (2009). *Covenant & Conversation: A Weekly Reading of the Jewish Bible, Genesis*, the Book of Beginnings (Covenant & Conversation, 1). Maggid.

Talmud Bavli. Retrieved from https://www.sefaria.org/Talmud.

Tanakh. Retrieved from https://www.sefaria.org/Tanakh.

Studies in Comparative Religion and Mysticism
Online ISSN: 2676 - 5195
University of Sistan and Baluchestan

Distinctive Features of Epistemology in the Theology of Rumi and Ibn Arabi Compared to Christian Mysticism and Western Philosophical Schools

Amir Yousefi [1] | Ali ashrAfimami [2]

1. Ph.D. Candidate, the Religions and Mysticism group at Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran E-mail: yousefi.amir@ut.ac.ir

2. Corresponding Author, Associate Professor of Religions and Mysticism of Ferdowsi University, Iran. E-mail: imami@um.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 9July 2025
Received in revised form: 19 August 2025
Accepted: 16 September 2025
Published online: 27 September 2025

Keywords:
Rumi,
Ibn Arabi,
mystical theology,
Christian mysticism,
Western philosophy

ABSTRACT

This research delves into the characteristics of authentic knowledge in Islamic Sufism, particularly focusing on the epistemologies of Rumi and Ibn Arabi. It aims to compare these perspectives with Christian mysticism and philosophical and theological epistemology. The study highlights the distinct approaches of Rumi and Ibn Arabi as two prominent figures in Islamic Sufism, contrasting them with the understanding of God in Christian mysticism. Contemporary scholars' analyses of mystical knowledge and the perspectives of certain philosophers of religion are examined to provide a comprehensive evaluation, which is a primary goal of this paper. By examining the relationship between mystical knowledge and rationality, the study assesses the position of knowledge within a mystical system structured around intuition. Authentic knowledge passes through the gate of a legitimate and moderate spiritual path. Its validity is linked to the manner of this spiritual journey and the belief in the One God, as true revelation is in fact derived from a correct connection with the singular reality of existence, and this connection necessitates its appropriate requirements.Ultimately, the paper argues that the mystical knowledge of Rumi and Ibn Arabi is not confined to limited, instrumental reason but aligns with a higher reality known as universal reason. This starkly contrasts Christian belief, with its emphasis on incarnation and the mystical perspectives accompanying it. Consequently, approaches that contradict explicit rationality, such as incarnation, and theosis, cannot be considered valid in their understanding of God.

Cite this article: Yousefi, A, & Ashrafimami, A .(2025). Distinctive Features of Epistemology in the Theology of Rumi and Ibn Arabi Compared to Christian Mysticism and Western Philosophical Schools.. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 9 (2), 319-345. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49819.1234

© The Author(s). Yousefi, Amir, Ashrafimami, Ali
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49819.1234

Introduction

This present research aims to examine and analyze the characteristics of authentic knowledge within the realm of Islamic mysticism (Irfan), with particular emphasis on the views of two prominent figures of this mystical tradition: Mewlana (Jalal al-Din Balkhi) and Ibn Arabi. This study is conducted within a comparative framework between Islamic and Christian mysticism, as well as engaging with philosophical and theological epistemology. The main goal of this research is to clarify the distinctions and similarities between the mystical outlooks of these two Islamic thinkers and the mystical approaches of Christianity, especially concerning aspects such as intuitive knowledge, mystical path, and the ways of attaining the supreme truth.

In this context, the present study analyzes the viewpoints of contemporary scholars regarding mystical knowledge and attempts, by referencing the opinions of certain philosophers of religion, to provide a comprehensive evaluation of the position of this knowledge within different intellectual systems. One of the primary themes of this investigation is the relationship between mystical knowledge and rationality. Here, questions such as whether mystical knowledge conflicts with rationality or exceeds it are carefully examined. Moreover, the structure of knowledge in the mystical system—being intuition-centered—is explored in detail.

Research Methodology

This writing is based on an analytical-descriptive approach, in which library sources within this field have been thoroughly reviewed, and various interpretations related to the subject have been analyzed in relation to one another.

Results of the Article

From the perspective of this research, authentic knowledge in Islamic mysticism is a path that passes through a lawful, moderate, and balanced spiritual journey, where its validity depends on the proper conduct of this journey and a firm belief in the One God. In fact, correct intuition, which results from a proper connection with the ultimate reality, can only be achieved if the traveler (salik) correctly fulfills the necessary conditions for this relationship. This viewpoint is especially clear in the teachings of Mewlana and Ibn Arabi. In the doctrines of these two mystics, mystical knowledge is not confined to the realm of partial or instrumental reason, but is understood within the horizon of the Whole Reason (Aql)—a rationality that transcends ordinary reasoning to attain discovery and intuition.

Compared to Christian mysticism, this research clearly demonstrates that doctrines such as union, incarnation, and residency—which hold central places in Christian divine knowledge—are not accepted in Islamic mysticism. From the viewpoints of Mewlana and Ibn Arabi, such approaches conflict not only with explicit rationality but are also incompatible with the foundational Tawhid (divine monotheism) of Islamic mysticism. Therefore, this study emphasizes that these concepts cannot be regarded as valid within the framework of Islamic mystical theology.

In conclusion, this research evaluates the place of mystical knowledge within the thought systems of Mewlana and Ibn Arabi, illustrating how this knowledge interacts or contrasts with Christian mysticism and with philosophical and theological epistemologies. This analysis not only deepens the understanding of the differences between these traditions but also facilitates intercultural and interfaith dialogue in the fields of mysticism and divine knowledge.

One of the most fundamental distinctions in Islamic mystical knowledge (Irfan) concerning the knowledge of God, as compared to Christian mysticism, is its markedly different approach to the relationship between humans and God. In Islamic mysticism, especially in the teachings of figures like Mewlana and Ibn Arabi, concepts such as unity and incarnation—which are central in Christianity—are strongly challenged and rejected. These concepts are viewed as incompatible with rationality and Tawhid (the Islamic doctrine of monotheism). Instead, Islamic mysticism explains the relationship between God and human beings through concepts such as divine manifestation, finitude, eternity, and being dissolved in God's Will, which are seen as concepts that do not oppose the broader understanding of rationality. It elevates the understanding of knowledge about God from being perceived as irrational (as in some Christian interpretations) to a level beyond reason.

1. Authentic Knowledge and the Path to Attain It

In Islamic mysticism, authentic knowledge of God is attained through a righteous, balanced, and lawful spiritual journey. This journey is based on the divine guidance of the prophets and aligns with Islamic teachings. Contrary to some modern philosophers of religion's mistaken views, this approach does not lead to a constructivist or relativist understanding of truth; rather, it results in tawhid (divine unity) in knowledge. In other words, this form of mystical knowledge is grounded in a single, immutable reality rooted in the divine essence and is accessible through experiential and intuitive means.

2. Conditions and Preconditions for True Knowledge

Achieving this knowledge requires adherence to certain conditions that transcend purely theoretical rationality. It involves action and practical spiritual effort, characterized by a transcendental and spiritual perspective, which compels the individual to go beyond material constraints and attain divine insight. Only through this can one acquire correct and trustworthy knowledge.

3. Mewlana and Ibn Arabi as Distinguished Figures

Mewlana and Ibn Arabi, as two prominent figures in Islamic mysticism, defend this form of knowledge. They believe that mystical knowledge is not confined to partial or instrumental reasoning, nor is it in opposition to Divine Wisdom (Aql). This knowledge is both theoretical and practical; it is not limited to contemplation alone, nor divorced from action and spiritual practice. Moreover, their worldview emphasizes that humans are connected to various aspects of life, such as love, thinking, and being in relation to the Living God. Central in this perspective is the Islamic Revelation (Wahi) as the primary guiding source. Additionally, by understanding the universe as a unified entity under the sovereignty of God, they underline the necessity of a transcendental and intuitive approach to grasping the true nature of existence.

4. Fundamental Differences from Christian Mysticism and Western Philosophy

Given these foundational principles, the methodology and worldview of Mewlana and Ibn Arabi in Islamic mysticism are entirely different from Christian mysticism and Western philosophical schools. While Christian mysticism emphasizes concepts like incarnation and union, these are rejected in Islamic mysticism with clear rational reasons, advocating instead for Tawhid and experiential knowledge through intuition. Consequently, the results and insights of these two traditions naturally differ.

Conclusion

In conclusion, knowledge of God in Islamic mysticism, based on comprehensive rationality, practical spiritual effort, and experiential insight, charts a path that not only does not oppose rational thought but elevates it to a higher level. This worldview stands in contrast to some irrational interpretations found in Christian mysticism and to relativism prevalent in certain philosophical schools, presenting a singular, immutable truth rooted firmly in Tawhid (Islamic monotheism).

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶

ویژگی‌های متمایز معرفت‌شناسی در خداشناسی مولانا و ابن‌عربی در مقایسه با عرفان مسیحی و مکاتب فلسفی غرب

امیر یوسفی[۱] | علی اشرف امامی [۲]

۱. دانشجوی دکتری، گروه ادیان و عرفان دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد ، ایران. رایانامه:yousefi.amir@ut.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه ادیان و عرفان دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد ، ایران. رایانامه: imami@um.ac.ir :

۳طلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:۱۴۰۴/۴/۱۸
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۵/۲۸
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴/۶/۲۵
تاریخ انتشار : ۱۴۰۴/۷/۵

واژه‌های کلیدی:
مولانا،
ابن‌عربی،
خداشناسی‌عرفانی،
عرفان مسیحی ،
فلسفه‌غرب

چکیده

پژوهش پیش رو به دنبال ویژگی‌های معرفت معتبر در خداشناسی عرفان اسلامی با تکیه بر معرفت‌شناسی مولانا و ابن‌عربی در قیاس با عرفان مسیحی و معرفت‌شناسی فلسفی و کلامی‌ست. در این میان، تمایزات نگاه مولانا و ابن‌عربی به عنوان دو شاخص در عرفان اسلامی با خداشناسی عرفان مسیحی برجسته می‌شود. نظرات محققان معاصر در تحلیل‌شان نسبت به معرفت عرفانی و عنایت به آراء برخی فیلسوفان دین، می‌تواند ارزیابی مهمی به دست دهد که از اهداف این نوشتار است. ضمن بررسی نسبت معرفت عرفانی با عقلانیت، جایگاه معرفت در نظام عرفانی به عنوان ساختاری شهود محور، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. معرفت معتبر از درگاه سلوک مشروع و معتدل می‌گذرد و اعتبار آن به نحوه سلوک و باور به خدای یگانه مرتبط است، چراکه شهود صحیح در واقع ناشی از ارتباط درست با حقیقت واحد هستی‌ست و این ارتباط، لوازم مناسب خود را می‌طلبد. در بررسی نهایی، معرفت عرفانی مولانا و ابن‌عربی، در حصارِ عقل جزیی و ابزاری نیست و مطابق حقیقتی فراتر به نام عقل کل است. با ایمان مسیحی و آموزه تجسد و نگاه عرفای مسیحی در خداشناسی کاملا مغایر است، لذا نمی‌توان رویکردهای در تعارض با عقلانیت صریح را از قبیل اتحاد و حلول و تجسد، در خداشناسی ایشان معتبر قلمداد کرد.

استناد: یوسفی ، امیر؛ و اشرف امامی ، علی (۱۴۰۴). ویژگی‌های متمایز معرفت‌شناسی در خداشناسی مولانا و ابن‌عربی در مقایسه با عرفان مسیحی و مکاتب فلسفی غرب. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۹ (۲)، ۳۴۵-۳۱۹ DOI: http// doi.org/10.22111/jrm.2025.49819.1234

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. یوسفی ، امیر؛ و اشرف امامی ، علی

مقدمه

۱- معرفت در تعریف عرفان

در تعریفِ عرفان آن را از مصدر «عرف» به معنایِ شناختن دانسته‌اند و آن را برایِ درجۀ ویژه‌ای از علم و دانستن به کار می‌برند و به شناخت چیزی با تفکر و تدبر در آثار آن اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۸۹، ص.۳۴۶). در قرآن از ریشه «عرف» برای شناخت حق نیز استفاده شده است (المائده: ۸۳).

چیتیک[1] از زبان ارنست[2] می‌گوید که واژۀ تصوف برای اطلاق به عرفانِ اسلامی گرچه در مواردی ریشۀ تاریخیِ اسلامی نیز دارد لکن توسطِ مستشرقانِ بریتانیایی بیشتر مورد رواج قرار گرفته است (چیتیک، ۲۰۰۸، ص.۲)، (ارنست،۱۹۹۷). با این حال حتی چیتیک نیز که چنین تعابیری را در این باب به کار می‌برد همچون دیگر محققانِ غربی و البته بسیاری در تاریخ اسلام استفاده از تصوّف را ترجیح می‌دهد (چیتیک، ۲۰۰۸، ص.۳) و بر خلافِ این نگاهِ مرسوم در میانِ ایشان، در بین محققانِ معاصر ایرانی برخی مفهومِ عرفان را عام‌تر از تصوف می‌دانند و گویی معنایی منفی برای تصوف قائل‌اند (موحدیانِ عطار، ۱۳۹۶، ص.۶۲). در این نوشتار، شناخت و ابزار کسب معرفت در خداشناسی عرفانی به عنوان بنیان معرفت عرفانی طرح می‌شود. از این جهت، از منظر اندیشمندان معاصر، معرفت عرفانی دارای ویژگی‌های منحصر به فردی‌ست که آن را از دیگر طبقه‌بندی‌های دین‌مدارانه جدا می‌سازد و به آن هویتی قابل تعریف می‌بخشد. ویژگی‌های کسب معرفت در خداشناسی عرفان اسلامی با عرفان مسیحی و مکاتب فلسفی و کلامی دارای تفاوت‌های بارزی‌ست که نگارنده در پی تبیین این تمایزات است.

جستجوی معرفت در خداشناسی و به مثابه راز

در زبانِ انگلیسی از معادلِ «Mysticism» برایِ عرفان استفاده می‌شود که با ریشه‌های آن در زبان عربی متفاوت است (Gove, 1981, vol2, 1497). البته واژۀ (Gnosticism) را برخی برای عرفان معادل مناسب می‌دانند لکن به دلیل شهرتِ کمترِ آن برای معنایِ عرفان مورد بحث این نوشتار نیست. دلیل دیگر این است که این واژه به نحلۀ خاصی در اروپا منتسب است و از این جهت نیز

---

[1] William C, Chittick

[2] Carl W, Ernest

استفادهٔ آن را نامعمول کرده است. ریشهٔ واژهٔ (Gnosticism) از (gnosis) به معنایِ دانشِ باطنی‌ست (همان، جلد۱، ص.۹۷۱) و از این جهت به معنایِ عرفان و ریشهٔ آن در زبانِ عربی نزدیکتر است. این انتخاب از حیث دلالت‌های زبان‌شناختی اشاره به این امر دارد که گویی نزدِ ایشان رازوارگیِ عرفان برجسته‌تر از معرفت‌بخشیِ آن است و به همین دلیل است که شمن‌ها و شمنیسم را معمولاً در طبقه‌بندیِ «Mysticism» قرار می‌دهند. جهتِ قرینهٔ این مطلب می‌توان به صفتِ بیان‌ناپذیری که جیمز[1] بر آن تأکید کرده است اشاره کرد که می‌تواند بی‌ارتباط با این زمینهٔ فکری نباشد. گرچه هر تجربه‌ای عیناً به کلمات قابل تقلیل نیست لکن انسان‌ها در همهٔ امور، تجاربِ خود را بیان می‌کنند و بیان‌ناپذیری را نمی‌توان از این جهت صرفاً به تجاربِ عرفانی اطلاق کرد. از این جهت است که عرفا، خصوصاً عرفایِ اسلامی به معرفت بخش بودنِ تجاربِ خود همواره تأکید ورزیده‌اند و از آن در موضوعاتی چون خداشناسی بهره جسته‌اند. لذا می‌توان تقلیل‌گرایی را در بطنِ نگاهِ جیمز به عرفان مشاهده کرد. از کسانی که در مقابلِ این نگاه به تعریفِ عرفان پرداخته است، آندرهیل[2] است. او برخلافِ جیمز که بیش‌تر ناظر بر احساسِ شخصیِ عارف و بیان ناپذیریِ آن مانور می‌دهد، عرفان را با خداشناسی و افزایش معرفت مرتبط می‌داند (Underhill, 1920, p.6) از این‌رو، شخصی انگاشتنِ تجربهٔ عرفانی به نحوی که اعتبارِ آن را برای بیان به دیگران و معرفت‌بخش بودنِ آن زیر سوال ببرد نظری نیست که مورد قبول همگان باشد. عنصرِ اصلیِ عرفان نزد آندرهیل با خداشناسی پیوند خورده است و این راز خود را در خداشناسی نشان می‌دهد. به نحوی که نگاه و ارتباطِ خاصِ با خدا در عرفان را، ویژگی خاصِ عرفا دانسته و نوعی ارتباطِ خاص را ذکر می‌کند که از آن با مفهومِ وحدت[3] نام می‌برد. وحدتی که میان روح و خدا رخ می‌دهد و هدف و ویژگیِ اصلی عرفان را این موضوع می‌داند (همان، ۲۰). از تفاوت‌هایِ مهمِ دیگر، میان آندرهیل و جیمز تأکیدِ آندرهیل بر عملی بودن و منفعل نبودنِ عرفان است که از این منظر نیز به عرفان اسلامی نزدیک‌تر می‌شود. چراکه در عرفانِ اسلامی نیز خداشناسی و رسیدن به درک و غایتِ آن با سلوکِ عملی ممکن است و سلوکِ عملی‌ست که دروازه‌های معرفتِ حقیقی را می‌گشاید.

[1] William, James

[2] Evelyn, Underhill

[3] Union

تمایز اصلی میان خداشناسی عرفان مسیحی و عرفان اسلامی

اسپنسر[1]، مهمترین ویژگیِ عرفان را ارتباط مستقیم با امر متعال[2] می‌داند که به وسیلهٔ شهود و تجربهٔ یگانگی توصیف می‌شود و این نوعِ خاصّی از معرفت را پدید می‌آورد (spencer, 1963,p. 9). در نگاه اسپنسر گویی عرفان با خداشناسی بیش از همه عجین است و نگاه عارف به خداشناسی‌ست که ویژگیِ اصلی عرفان را تبیین می‌کند. وی نگاهِ عارفانه را در چارچوبی فراتر از عرفان مسیحی تصویر می‌کند که منوط به داشتنِ تجربهٔ شهود و ارتباط مستقیم با امر متعال است؛ لکن این ارتباطِ مستقیم، لزوماً درک اتحادآمیز نیست و عمومیّتِ ارتباط به شکل مستقیم را شامل می‌شود. چندان که او در کتاب خود، ویژگیِ ارتباطِ مستقیم را در انبیای بنی‌اسرائیل و بخشی از عرفانِ یهودی برجسته می‌داند (همان، ص۲۱۲) ولی در عرفانِ مسیحی اتحاد با خدا را ویژگیِ موردِ تأکیدِ عرفای مسیحی معرفی می‌کند و آن را بنا بر سخنان پولس[3] تبیین می‌کند (spencer, 1963,p. 219).

این تمایز در معرفت به خدا در همه ادیان مورد بحث و مناقشه بوده است، لذا باور به اتحاد با خدا ویژگیِ ضروری عرفانی بودنِ یک نحله به شمار نمی‌آید و اصولاً در مسیحیت و عرفان مسیحی‌ست که بیش از همه به آن پر و بال داده شده است و اتحاد با خدا از اصول باورهای مسیحی و به تبعیتِ از آن عرفایِ مسیحی بوده است و اتحاد با خدا هدفِ نهایی ایشان است، چندان که عرفایِ مسیحی قرونِ وسطی از اصطلاحِ «در خدا شدن[4]» استفاده کرده‌اند و پولس نیز در همین راستا می‌گوید: «آن کس که با خداوند یگانه می‌شود با او یک روح است» (اول قرنتیان، ۱۷:۶)، (سیار، ۱۳۹۶، ۸۳۵). حتماً در تعریف و چگونگیِ معنایِ اتحاد می‌توان مناقشه کرد و تعبیرِ مسیحی و تأکید پولس را تفسیری خاص از اتحاد دانست که در آن به تعبیرِ او دو روح یک روح می‌شوند. این سخن اگر تأویل نشود الزاماً با تعالیِ خداوند در تعارض است، و همین تفاوت مبنا در معیار رسیدن به معرفت صحیح در خداشناسی عرفان مسیحی و اسلامی‌ست. چندان که در مسیحیت، اصل و بنیان معرفت و شناخت خدا با ایمان و اقرار به چنین امکانی‌ست در صورتی که معنایِ دیگری در عرفانِ اسلامی توسط عرفا

---

[1] Sydney, Spencer

[2] The Trancendent

[3] Paul

[4] Deification

استفاده شده است که به معنایِ یگانه شدنِ روح به معنایِ مسیحیِ آن نیست. از این‌روست که در تبیینِ شخصیّتِ عیسی در مسیحیت با تجسمِ خداوند مواجه هستیم و بیان می‌شود که «کلمه خدا بود» (سیار، ۱۳۹۶، ص.۴۶۹) و در ادامه گفته می‌شود که «کلمه جسم گشت» (سیار، ۱۳۹۶، ص.۴۷۱). این طرزِ تلقی که با تجسمِ حقیقی خداوند در قالبِ انسانی همراه است، با نگاهِ عرفان اسلامی در تعارض است. این سنخ از معرفت در خداشناسی عرفان مسیحی، آن را به تعارض با عقلانیت در هر تعریف از آن کشانده است. معرفت به خدا در میان انبیاءِ بنی‌اسرائیل نیز چندان یکسان با عرفانِ اسلامیِ حداقل مولانا و ابن‌عربی نیست گرچه برخی از محققان بر این عقیده هستند که عرفانِ یهودی در تاریخِ عهدِ عتیق با درجاتِ مختلفی وجود داشته است(Abelson,1913,p.7). لکن برخی به دلیلِ تأکید تعالیِ خداوند در یهودیت این امر را که عرفانِ یهودی از ابتدا وجود داشته است را منکر می‌شوند. این سخن از آنجا بر می‌خیزد که باور به نوعی وحدت را ضروریِ عرفانی بودن می‌دانند. از این جمله این افراد فردریچ هایلر[1] است تأکیدِ هایلر و تعریف او با الفاظی مشابه نسبت وحدت میان انسان و خدا طرح می‌شود (Heiler, 1932, p.169) لکن به هیچ روی آثار و معنایِ یکسانی با آنچه اندرهیل از وحدت طرح کرده است ندارد. لذا معرفت الهیِ و عرفانی به باورِ بسیاری از محققان با تفسیری از وحدت انسان با خدا و خداشناسیِ نسبتاً متمایزی طرح می‌شود که در آن نسبتِ میان انسان و خدا، خدا و جهان پرسش‌هایی‌ست که از درونِ آن به درکِ درست از نسبت معرفت عرفان اسلامی و تفاوت آن با عرفان مسیحی می‌توان رسید. ابن‌عربی در رد هرگونه همه‌خدایی یا امکان تجسد، ذات خداوند را در اوج تنزیه تبیین می‌کند، وی تأکید می‌کند که خداوند را نباید مانند ماهیت مخلوقات یا هر ماهیتی شناخت: «و قد نهانا الشارع أن نتفکر فی ذات اللّه و ما منعنا من الکلام فی توحید اللّه بل أمر بذلک فقال فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِکَ و هو هنا ما یخطر لمن نظر فی توحید اللّه من طلب ماهیته» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳، ۹۰)

مولانا نیز چنین رویکردی دارد و می‌گوید:

«گر بدیدی حس حیوان شاه را پس بدیدی گاو و خر الله را»

(مثنوی‌معنوی، دفتر دوم، ۶۵)

[1] Friedrich, Heiler

«صورت بی‌صورت بی‌حد غیب ز آینه دل تافت بر موسی ز جیب
گرچه آن صورت نگنجد در فلک نه به عرش و فرش و دریا و سمک
زانکه محدود است و معدود است آن آینه‌ی دل نباشد حد بدان»
(مثنوی‌معنوی، دفتر اول، ۳۴۸۶-۳۴۸۹)

معرفت عرفانی در اسلام را نباید به معنایِ اتحادِ با خدا با بسترِ تفکرِ مسیحی بررسی کرد. چراکه این سخن، تفسیرِ مختصِ عرفانِ مسیحی‌ست و قابل تطبیق با دیگر عرفان‌ها به خصوص عرفانِ اسلامی به نظر نمی‌رسد و معنایِ «فنا» در عرفانِ اسلامی به عنوانِ غایتِ سلوک مطرح است که در انگلیسی از آن با واژۀ (annihilation) استفاده می‌شود و این واژه با (unification) هیچ ترادفی ندارد و این واژۀ اخیر موردِ استفادۀ محققانِ غربی برایِ اتحاد با خداست که در تعریفِ معرفت الهی-عرفانی استفاده می‌کنند. در صورتی که واژۀ اوّل در عرفانِ اسلامی برایِ اوجِ ارتباطِ سالک و عارف با خدا در متونِ عرفانی و غرقِ در ارادۀ الهی شدن استفاده می‌شود.

تفاوت معرفت عرفانی با معرفت کلامی

نکتۀ دیگر در فهمِ معرفت‌شناسی عرفان اسلامی، تفاوتِ آن با دیگر معارف از جمله رویکردِ کلامی‌ست. کسب معرفت در کلام، به خصوص در باب خداشناسی و در استفاده از روشِ استدلالی-عقلانی برای اثباتِ گزاره‌هایِ اعتقادیِ-ایمانی (نقل) تبیین شده است. ولفسن[1] که از متخصصان برجستۀ علم کلام به شمار می‌آید می‌گوید که تاریخ علم کلام بنا به نظر ابن‌خلدون بعد از اختلافاتِ عقیدتی بر سر تفصیلِ جزئیاتِ ایمان میان مسلمانان شکل گرفت (Wolfson, 1976,pp. 4,5). همانطور که در تعریف پیداست، در علمِ کلام عموماً اعتقادات به نحو پیشینی، متعلقِ ایمان قلمداد می‌شوند و از منظرِ گزاره‌ها و نصوصِ دینی بنا به تفسیرِ هر گروه و با باوری خاص شکل گرفته‌اند. لذا اهل کلام، با استدلال در پیِ تحکیمِ اعتقادِ خود هستند و حتماً در این میان نیز برخی بنا بر استدلال‌های گوناگون تغییر عقیده می‌دهند و از این منظر، استدلال نقشِ تأسیسی برایِ اعتقادات ندارد و صرفاً نقشِ اثباتی

[1] Harry Austryn Wolfson

ایفا می‌کند. ولفسن ابتدا علمِ کلام را با خداشناسی تبیین می‌کند و از اصطلاحِ (Theology) استفاده کرده است و از این منظر گرچه علمِ کلام با همهٔ گزاره‌های اعتقادیِ دینی اعم از گزاره‌ای مربوط به نبوت، معاد، فرشتگان، خلقت و... سر و کار دارد امّا در این میان نیز کسی منکر نخواهد بود که خداشناسی در رأسِ این موضوعات مورد بحثِ علمِ کلام است. این اشتراکِ موضوعی در دیگر ادیان، خصوصاً ادیانِ ابراهیمی وجود دارد چندان‌که در مسیحیت و یهودیت نیز موضوعِ اصلیِ علمِ کلام خداشناسی‌ست. استدلال همیشه در علمِ کلام در جایگاهِ اثباتی نبوده است و در کلامِ مسیحی در مواردِ متعدد نه با استدلال که با کنار کشیدنِ عقل و استدلال و توصیه به ایمان در برابر امر غیر معقول خصوصاً در خداشناسی شکل گرفته است چندان که فان اس[1] دیگر متخصص علم کلام نیز چنین باوری دارد (van Ess, 2006,pp. 153).

این نگرش در کلامِ مسیحی خصوصاً در خداشناسیِ ایشان تبدیل به رویه شده است، در میان ایشان تأکید بر جایگاه ایمان به عنوانِ امری خلافِ امرِ معقول است که بنا بر همین تعریفِ خاص است که می‌توانند از امر متضادِ با عقل در خداشناسی دفاع کنند. در صورتی که در معرفت‌شناسی عرفان اسلامی چنین تقابلی در ساحت فراعقلانی‌ست نه آن‌که در تعارض و تناقض با عقل قرار گیرد. بنا بر نظر فان اس، در کلامِ اسلامی آن‌چه مسلمانان را به استفاده از استدلالِ عقلانی بر خلافِ مسیحیت سوق داد، دفاعِ از عقاید اسلامی در برابر دیگران بوده است، از آن‌جا که نمی‌توانستند در برابرِ دیگران از آیاتِ قرآن و احادیث به عنوانِ دلیل احتجاج کنند، لذا به دفاعی عقلانی روی آوردند (Ibid,p.158) این مسئله ریشه‌های تکیه بیش‌تر به عقلانیت را در تاریخ اسلام نسبت به مسیحیت نشان می‌دهد و بدین جهت در معرفت عرفانی نیز در جریان اصلیِ عرفان اسلامی نزدیکیِ بیش‌تری به فهم عقلایی دیده می‌شود چندان که در نسبت خدا و انسان قابل اشاره است و بر خلاف مسیحیت، مفاهیمی چون تجسد خداوند، جایی ندارد.

معرفت‌شناسی عرفان اسلامی و عقلانیت

این امر که خداشناسیِ تنزیهی در جریان اصلی عرفانِ اسلامی چون ابن‌عربی و مولانا توانست جایگاهِ خود را به نحوی اصولی و بنیادین حفظ کند و مانع از تفاسیرِ عرفانیِ صرفا تشبیهی شود، ناشی از

[1] Josef van Ess

وجودِ رویکردِ عقلانی در اسلام است. چندان که شهرستانی (از بزرگان کلام اشعری که مولانا و ابن‌عربی نیز از آن سنت ریشه گرفته‌اند و البته در ادامه رویکرد مستقل پیشه کرده‌اند) الهیاتِ تنزیهی خود را مدیونِ ابوحنیفه می‌داند که در قرن اول و دومِ هجری زیسته است (فان اس، ۱۴۰۱، ج۳،ص. ۶۷). این سخنِ شهرستانی نشان از ورودِ این نوعِ از عقلانیت از همان سدهٔ اوّل هجری می‌دهد. ورودِ عقلانیت به خداشناسی نه به دورانِ اسلام که به یونانِ باستان بر می‌گردد؛ چندان که واژهٔ (Theology) ابتدا توسطِ افلاطون و ارسطو استفاده شده است و ورنر یگر[1] بر آن صحه می‌گذارد (Jaeger, 1948,p. 5) ظهورِ (rational conception of the divine) از فلسفهٔ یونانِ باستان عرصه‌ای را در خداشناسی گشود و به نظر یگر، همان روش عقلایی در خداشناسیِ دیگر ادیان نیز اثرآفرین بوده است. امروزه نیز این نوعِ از خداشناسی در قالبِ فلسفهٔ وجود ادامه دارد و از منظرِ نظامِ معرفتی نه زیر مجموعهٔ عرفان یا کلام که زیرمجموعهٔ فلسفه است و با اسامیِ دیگر چون: "science of first principles" "metaphysics" "first philosophy" از این نوعِ از خداشناسی یاد می‌شود (همان، ۶). معرفت عرفان اسلامی در جریان اصلیِ خود، با آن‌که در روشِ اثبات، خود را بی‌نیاز از استدلالِ عقلانی می‌داند، لکن در درونِ خود خالی از عقلانیت نیست و به هیچ وجه جزمیت‌گراییِ مخالفِ عقلانیتِ صریح، در آن ترویج نمی‌شود. هرچند در مواردی با عقلِ ظاهربین، ابزاری و عرفی که توانِ تحلیلِ عمیقِ معنایی خصوصاً در خداشناسی را ندارد به ستیزه پرداخته‌اند، لکن ساحتی دیگر از عقلانیت به نامِ عقلِ کل را طرح کرده‌اند که جایگزینِ عقلانیتِ ابزاری شود و به نظرِ عارفانِ سطحِ بالاتری از عقلانیت را که گاه مخالفِ عقلِ ابزاری‌ست را معرفی و تأیید می‌کنند. این نگاه در نزدِ دیگر محققانِ عرفانِ اسلامی نیز دیده می‌شود، برایِ مثال شیمل[2]، مبنایِ ابن‌عربی را استفاده از عقلی تیز و سرد برایِ شکل دادنِ نظامِ عرفانیِ و اندیشه‌ی خود می‌داند که شیمل از آن به نام (theosophical) یاد می‌کند (Schimmel, 1975, p.273) که به معنایِ حکمتِ الاهی یا به عبارتی همان خداشناسیِ عرفانی‌ست. آنچه در نزدِ شیمل مطرح است؛ نه دوری از هر نوع عقلانیتی که وجودِ عقلانیتی بر مبانیِ عقلِ کل است که در مقابلِ (reason) به معنایِ

[1] Werner Jaeger

[2] Annemarie Schimmel

عقلِ جزئی از واژۀ (intellect) برایِ تبیینِ آن استفاده می‌شود که می‌تواند معادل «عقل شهودی» قلمداد شود.

۱- نقش استدلال از نوع بهترین تبیین در معرفت‌شناسی عرفان اسلامی

مسلمانان به دلیل داشتن خداشناسی قابل دفاع از منظر عقلایی، از استدلال‌های عقلانی نیز استقبال کرده‌اند. به گفته فان اس، این استدلال‌ها نقش مهمی در معرفت‌شناسی کلام اسلامی ایفا کردند. در مقابل، عرفا نیازی به اثبات اعتقادات خود از طریق استدلال عقلانی نمی‌دیدند و به نوعی معرفت و یقین درونی اتکا می‌کردند که بدیهی دانسته می‌شود. این روش را می‌توان تا حدودی با «استدلال از طریق بهترین تبیین» در فلسفه مقایسه کرد، هرچند که چنین قیاسی کاملاً تطابق ندارد. عرفا باورهای شهودی خود را با عقل کل تطبیق می‌دادند و معتقد بودند که توضیحات آنها از هستی و خداوند، حقیقی‌ست و تفسیر دقیق‌تری از امر واقع به دست می‌دهد و در نتیجه به سؤالات بیشتری نیز پاسخ می‌گوید. از این جهت، بدون اعتراف به این امر، ولی در پی استدلال از جنس بهترین تبیین هستند. موردی که غالبا مغفول است و فقط به علم حضوری برای معرفت‌شناسی عرفان اسلامی استناد می‌شود.

نظام معرفتِ عرفانی: نظامِ شهودمحور

معرفتِ عرفانی مبتنی بر شهود است، بر خلاف نظام‌های معرفتِ دیگر چون نظامِ علمِ تجربی که بنایش بر محسوسات است و در چارچوبِ آزمایشگاهی یا محیطِ معمولاً میکروسکوپی به یافتنِ روابطِ میانِ اشیاء و محسوسات می‌پردازد. متعلقِ نظامِ معرفتِ عرفانی، معنای زندگی، انسان و خدا و ارتباطِ ایشان با یکدیگر است. شناختِ آن‌ها وغایتِ آن‌ها موضوعاتی هستند که نه بنا بر استقراء، چندان که در علومِ تجربی به آن تکیه می‌شود و نه صرفاً بنای بر محسوسات است. بلکه مسیرِ معرفت‌عرفانی با توسّل به عالمِ معنا و غیرِ حواس پنج‌گانه در کنار محسوسات پیش می‌رود تا بدان وسیله تبیینِ به خصوصِ خود را ارائه کند. تفاوتِ آن با نظامِ معرفتِ فلسفی نیز در این است که در فلسفه بر برهان و استدلال بنا بر عقلِ متعارف مواجه هستیم در صورتی که در عرفان، بینشِ عارف مبتنی بر دریافت‌های قلبی و شهودی‌ست و در تبیینِ شهود به عقلِ متعارف نیز لاجرم متوسل می‌شوند. لذا این مبنایِ معرفت‌شناسی عرفان اسلامی، ابتدا حوزۀ خاصّی از نظامِ معرفت‌بخشی را ارائه می‌کند که می‌تواند از منظر مدعیانِ دیگر نظام‌های معرفتی، پایه و اعتبارِ آن مورد شک و تردید یا انکار واقع شود. با این

همه، از نظرگاهِ عارفان چنین دروازه‌ای از معرفت، وجودِ حقیقی دارد و البته هرکس نمی‌تواند بدان مستقیماً دست یابد. رسیدن به معرفت معتبر در عرفان اسلامی، مستلزمِ مقدّمات و سلوکِ خاص است تا تجربهٔ شهودیِ ایشان برای دیگری نیز رخ نماید. از این حیث است که عرفایِ بزرگ به تبیینِ ما حصلِ شهودِ خود پرداخته‌اند تا دیگران نیز از آن بهره‌مند شوند.

۱- موازین و اعتبار سنجی در معرفت عرفان اسلامی

از دلایلِ عارفان برای توضیحِ اعتبارِ چنین معرفتی این است که عالم و هستی در دیدگاهِ ایشان زنده است و عارفان کافی‌ست خود را به وسیلهٔ سلوکِ صحیح صیقل دهند آن‌گاه خداوند در مقامِ وجودِ مطلق خود را بر ایشان می‌نمایاند و آینهٔ قلبِ عارف، صورتِ حقیقت را به قدرِ وسعِ او نشان می‌دهد. سالک بر خلافِ روش فیلسوفان یا دانشمندانِ علومِ تجربی به کنکاش و جستجو در عالم مادی و بحث و استدلال با دیگران نمی‌پردازد، بلکه خود را با سلوک آماده می‌سازد تا خداوند خودش معارفِ حقیقی را در قلبِ او القاء کند. لذا اولین وسیله رسیدن به معرفت صحیح، سلوک صحیح و تصفیه نفس ذیل شریعت اسلامی‌ست و ثانیاً گرچه این القاء یا صور شهودی معصومِ از خطا نیستند لکن با موازینی و ذیل اتوریته‌هایِ معرفتیِ دیگر چون وحیِ رسولان و... قابل ارزیابی و فهم و قضاوت توسطِ عارفان هستند. این اتوریته‌ها، موازینی برای اعتبارسنجی در معرفت‌شناسی عرفان اسلامی‌ست، تا معرفتِ حاصل از شهودِ خود را بتوانند وثاقتِ نسبی دهند و از آن در تبیینِ معرفتی برایِ دیگران بهره جویند.

۲-درجات معرفت شهودی به قدر استعداد و مرتبت وجودی سالک

ویلیام چیتیک دربارهٔ مفهوم شهود در کتاب طریق عرفانی معرفت می‌گوید:

«این واقعیت که همه موجودات متفاوت هستند به این معناست که هرکس توانِ دریافت شهود را بنا به آمادگی خود دارد و این بنا به باور هر کس می‌تواند ویژه تلقی شود» (Chittick, 1989, p.105) . در نظرِ وی، شهود مطابق با ظرفیتِ وجودیِ هر فرد رخ می‌دهد. وی فتوحات را اساساً در نتیجهٔ افاضه ضمن تجربه‌های شهودی بر ابن‌عربی می‌داند (همان، مقدمه ص ص. ۱۴-۱۵) و بر این باور است که جستجویِ نور که همان شهودِ حقیقت است مراتبی دارد و افرادِ مختلف در سطوحِ گوناگونی در معرضِ شهودِ حقیقت هستند. تأکید او بر این است که بالقوه هر انسانی دارای قابلیت دریافت شهود

است و از این منظر، خلقتِ انسان به ما هو انسان دارایِ پتانسیلِ ارتباط با عالمِ قدسی‌ست. این قابلیت باید بالفعل شود و انسان، مرتبتِ وجودیِ لازم را برایِ این منظور کسب کند. لازم است که سالک در این راه خود را آمادهٔ این ارتباط سازد چراکه شأنیتِ و سنخیت در ارتباط، مفهومی عقلایی‌ست که در خلقتِ نظام‌مند قابل درک و انتظار است و ارتباطِ صحیحِ هر انسانی فارق از صیقل و صافیِ وجودِ او مخالفِ حکمتِ خالقِ حکیم است. انسان با شرایطِ خاصّی و کسبِ شایستگیِ لازم می‌تواند به این ارتباط هرچند در مراتبِ پایین‌تر از وحیِ انبیاء برسد. هرچند این ارتباطات برایِ غیرِ انبیاء با فرضِ ممکن‌الخطاء بودنِ تجربهٔ شهودی صورت پذیرد، با این همه، ارتباطِ انسانِ فاقدِ فضائلِ معنوی با عالمِ قدس، نامتناسب و خلافِ حکمت خواهد بود. اعتقاد به وحدانیتِ خدا به نوعی اوّلین و اصولی‌ترینِ کلیدهایِ این ارتباط است که گویی شرطِ لازم است ولی شرطی کافی نیست. از این‌روست که چیتیک این نکته را با منازل و مقامات سلوک پیوند می‌زند و در نظرِ او آنان که با عالمِ محسوساتِ دنیوی صرفاً خود را محدود می‌سازند گویی مانند کسانی هستند که با سایه‌ها مشغول شده‌اند. (Ibid, 20-21).

تو گویی چیتیک آن‌کس را که به دنبالِ عالمِ محسوس و دلخوش به آن است را در امر شهود، سالبه به انتفاءِ موضوع می‌داند چراکه راه را بیراهه رفته است. ارتباطِ انسانی که درگیرِ سایه‌هاست با نور و روشنایی به بداهت عقلایی امری بیهوده است. لذا سلوک و قصدِ لازم و متناسب در این راه، دلالتِ بر داینامیک بودنِ این مسیر و زنده بودنِ جریانِ فهم و معرفتِ شهودی می‌دهد و به هیچ وجه انفعالی وجود ندارد. کسب معرفت شهودی، سرتاسر مسیری‌ست که متناسب با سلوکِ انسانی و فضیلتِ او دریچه‌ای از حقایقِ عرفانی بر انسان گشوده می‌شود. این نوعِ از کسبِ معرفت نه تنها کاملاً از منظرِ روش‌شناختی متفاوت است، بلکه از منظرِ هستی‌شناختی نیز در بسترِ کاملاً متفاوتی رخ می‌دهد و شرایطِ متفاوتی را ترسیم می‌کند. یک تفاوتِ روشن در این است که دیگر علوم چون علومِ تجربی این‌گونه هستند که در آن‌ها هر انسانی فارغ از شأنِ اخلاقی و فضائلِ معنوی اگر در کار پشتکار داشته باشد و لوازم مادّیِ لازم را در پیش بگیرد می‌تواند به نتیجهٔ مرتبط با آن امرِ تجربی نائل گردد و به هیچ وجه فضائلِ معنویِ انسانی امری دخیل در کسبِ علومِ تجربی نفیاً و اثباتاً نیستند. حتی در فلسفه در عمومِ شاخه‌هایِ آن نیز به میزانِ ذکاوتِ عقلانی، یک فرد می‌تواند فارغ از سطحِ معنویتِ خود استدلال کند و یا مغالطاتِ سخنی را شناسایی کند یا در حیطهٔ موضوعاتِ فلسفی نظریه پردازی

نماید. ولی در روشِ کسبِ معرفتِ عرفانی این معنویت و سلوکِ فرد است که حتی با اعتقاداتِ نادرست می‌تواند مسیر اشراق را به ظلمات بدل کند. لذا چیتیک، شهود را در واقع گشودگی در برابر خداوند به عنوان حقیقتِ مطلق می‌داند که راه‌های شهود را بر انسان می‌گشاید (Ibid, 166). چیتیک نشان می‌دهد که شهود، بنیانِ معرفتیِ ضروری برای فهمِ مفاهیمِ عرفانی‌ست و خود ضمنِ تجربه‌ای شهودی به دست می‌آید نه از راهِ استدلال.

۳-شهودِ عرفانی و نسبتش با شهودِ فلسفی غرب

معرفت‌شناسی عرفان اسلامی بر خلاف آنچه کانت پنداشته، تقریر شده است؛ چراکه کانت معرفت را صرفاً از دروازهٔ فهم دنیوی و به واسطهٔ مقولاتِ دوازدگانه ترسیم می‌کند (کانت، ۱۹۲۹، ۱۱۲-۱۱۴). بدین وسیله هر فهمی از ابژه‌های بیرونی، به واسطهٔ این مکانیزمِ درونیِ انسان به شهود و ادراک می‌رسد. در این بستر، معنایِ شهود کاملاً متفاوت با نظامِ معرفتِ عرفانی‌ست. در این نظامِ معرفتی، زاویهٔ دید از منظرِ فاعلیتِ انسانی و مقامِ سوژگیِ او طرح می‌شود که او به عنوانِ فاعلِ شناساییِ هستی با چنین مکانیزمی به ادراک می‌رسد. لذا این ادراک محدودیت‌های کانتی خود را خواهد داشت و فارغ از مقولاتِ دوازدگانه ادراکی فراتر را به نوعی غیر قابل دسترس تصویر می‌کند و لاجرم به لاادری‌گری یا نیازِ ایمانِ صرف به حقایق والاتر می‌انجامد. در نظامِ معرفت‌شناسی عرفان اسلامی، فاعلیتِ شناسا به نحوی که کانت آن را کاملاً بر دوشِ سوژه می‌گذارد موردِ بحث نیست و هستی و وجودِ مطلق با فردِ انسان در یک ارتباطِ دوطرفه تحلیل می‌شود. این ارتباط، ساختاری پویا و زنده دارد و بنا بر فاعلیتِ انسان که در اینجا همان سلوکِ اوست با او وارد ارتباطی متناسب می‌شود. در همین راستاست که با توجه به مرتبت وجودی انسان، خداوند به عنوان وجود مطلق، دروازه‌ای از هستی را به او نشان می‌دهد و قدرت فهمِ و میزان معرفت او و صدق آن را با توجه به مرتبت او تنظیم می‌کند. لذا فاعلیّتی یک طرفه وجود ندارد بلکه رابطه‌ای‌ست که از یک منظر دو سویه است و از منظری دیگر همه در درون و درجاتِ وجود شکل می‌گیرد که بخشی از وجود نسبت به ساحت‌های دیگرِ وجود یا به وجودِ مطلق، شناخت پیدا می‌کند. آنکه در مراتبِ پایینِ وجود است شناخت، شهود و فهمِ او نیز متناسب با همان درجاتِ وجود شکل می‌گیرد. از این منظر است که عدّه‌ای شناختِ خود را به جهانِ محسوسِ مادّی، محدود می‌پندارند و عدّه‌ای دیگر دروازه‌های شناختِ فراتری را برای خود گشوده می‌بینند.

شهودِ عرفانی چندان که ذکرِ آن رفت با سخنانِ هایدگر که انسان را دازاین و مبنای شناسا می‌داند نیز، تفاوت‌های آشکار دارد. در تفسیرِ هایدگر، دازاین به معنایِ انسان همواره یا در کنار دیگران یا «کسان» خود را تسلیم کرده است (هایدگر، ۱۹۶۲، ۱۶۵). و از این جهت غالباً مغلوب دیکته کردنِ آن‌ها می‌شود. در نزد او، دازاین در مقامِ فرد و هم در مقامِ جمعِ انسانی طرح شده است که فاعل شناسا را شکل می‌دهد. در تفسیر او سیطرهٔ دازاین در مقامِ جمعِ انسانی قابلِ توجه است و بدین وسیله دازاینِ حقیقی چه در قالب انسان‌ها یا فردِ انسان آنگاه که به خودِ حقیقیِ خود برسد به شناختِ جهان هم می‌تواند برسد و از این رو جدایی بین سوژه و ابژه آنچنان که در فلسفه کانت و دکارت وجود دارد در فلسفه هایدگر نیست و قدمی به سمت نظام عرفانیِ مطروح نزدیک‌تر است (Ibid, p.167).

با این همه، مشکل اصلی فلسفه و نظریهٔ معرفتیِ او در مقایسه با نظام عرفانیِ مطروح در این نوشتار این است که وی از کیفیت امورِ باطنی، معنوی و غیر فیزیکال در نظریهٔ فهمِ هستیِ خود غافل است، و نقشِ پویا بودن و زنده بودنِ این ارتباط و پروژهٔ شناختِ هستی خصوصاً از ناحیهٔ وجودِ مطلق برجسته نمی‌شود. در صورتی که در عرفانِ مولانا و ابن‌عربی، خداوند در مقامِ وجودِ مطلق کاملاً آگاهانه در پیِ شناخته شدن است و از این رو نسبت به سلوکِ انسان از حیثِ کیفیتِ معنوی، بازخوردِ متناسب می‌کند و دروازه‌های شناخت و شهودِ صحیح گشوده یا بسته می‌شود. مولانا چنین می‌گوید:

چشم باز ار تاسه گیرد مر تو را دان که چشم دل ببستی، بر گُشا
آن تقاضایِ دو چشمِ دل شناس کو همی جوید ضیایِ بی قیاس

(مثنوی‌معنوی، دفتردوم، ۸۶_۸۷)

چندان که چیتیک نیز از این منظر، حقیقتِ هستی یا خداوند را به مثابه معشوقی می‌داند که در پی شناخته شدن توسطِ عاشق است و از این رو سلوکِ عاشق نیز ارتقا می‌یابد تا به حقایق والاتر برسد(Chittick, 1989,p. 106) . به روشنی در نحوهٔ بیان چیتیک ارتباطی زنده و داینامیک بینِ سالک و خداوند دیده می‌شود که سالک مسیری در پیش دارد که خداوند او را امتحان می‌کند و چون سالک نشان دهد که شایستگی فراتری دارد، راهی برایِ شهودِ صحیح و معتبر گشوده می‌شود. استفاده از واژگانِ (his station is increased) نشان‌دهندهٔ پیوستِ جایگاهِ وجودیِ انسان با میزانِ شهودِ معرفتیِ صحیحِ او دارد، که این جایگاه با اعمالِ انسان و سلوکِ عارف ارتقاء یا تنزل پیدا

می‌کند. استفادهٔ واژگانی مانند: (The Beloved keeps Himself absent) حکایت از زنده‌انگاری خداوند چون معشوقی دارد که در پیِ ارتباط با انسان است و پروسهٔ شهود و معرفتِ انسان با پیچیدگیِ چنین ارتباطی با خداوندی که در جایگاهِ معشوق قرار گرفته، پیوند خورده است. در نظام معرفت عرفان اسلامی، این انسان نیست که صرفاً در پیِ معرفت و خداشناسیِ صحیح است که خداوند نیز در پیِ شناخته شدن می‌باشد. با این تفاوت که خود را نه برایِ هر انسانی، بلکه برایِ طالبانِ حقیقی و شایسته می‌شناساند. و مراتبِ معرفتِ عمیق را در یک پروسهٔ فعال و دارایِ پستی و بلندی‌هایی به پهنایِ زندگیِ و تجربهٔ زیستهٔ سالک نصیب می‌کند. چنین تصویری را می‌توان از نحوهٔ بیانِ چیتیک از معرفتِ شهودی درک کرد که با نظامِ معرفتِ فلسفی کاملاً متفاوت و بیگانه است چندان که در فلسفهٔ هایدگری که به فلسفهٔ وجود نزدیک می‌شود نیز فاصلهٔ بنیادین دارد. چراکه از منظرِ عارفان و عارف‌پژوهانی چون چیتیک، فلسفهٔ هایدگر و نظریاتش در بن‌بستِ امورِ فیزیکال و سیطرهٔ انسان‌ها بر خود و جهانِ فیزیکال بر انسان و بالعکس اسیر شده‌اند و توانِ نظریه‌پردازی در فضایِ گسترده‌تر را ندارند.

۴- معرفت‌بخشیِ شهود و نظریات فیلسوفان دین

از منظرِ معرفت بخشیِ شهودِ عرفانی، نظریاتِ مختلفی وجود دارد. از سویی نظریه‌پردازان در حوزهٔ تجاربِ عرفانی نیز مبانیِ خاصّی را مشترک و اصل انگاشته‌اند که می‌توان آن‌ها را مورد مناقشه قرار دارد. برای مثال، ویلیام جیمز توصیف ناپذیری را از ویژگی‌هایِ مشترکِ تجاربِ عرفانی می‌داند و آن را اینگونه معرفی می‌کند که تجربه یا شهودِ عرفانی را نمی‌توان در قالب کلمات در آورد و باید آن را به نحوِ مستقیم تجربه کرد و نمی‌توان به دیگران آن را گزارش کرد (جیمز، ۱۹۸۲، ص.۳۲۷). اما در عرفانِ اسلامی در میانِ عرفا چنین تعابیری نادرست به نظر می‌رسد و اتفاقاً شهودِ عرفانی معرفت‌بخش است و عرفا آن را در قالب کلمات گزارش می‌کنند. این نکته را به خوبی هیلن برند[1] در توصیفِ نگاه غزالی از شهود می‌گوید که عرفا شهود را مبنایِ قوی‌تری از عقلِ عرفی و سنّت می‌دانند و به آن به شکلِ تجربه‌ای شخصی و غیر قابلِ وصف نظر نمی‌کردند (Hillenbrand, 2020, p.69) .

[1] Carole, Hillenbrand

لذا، می‌توان ویژگیِ توصیف ناپذیری[1] را در مقامِ ذاتِ تجربه استفاده کرد نه آنگونه که جیمز آن را به نحوی طبقه‌بندی می‌کند که به کلمات نمی‌آید. با این وصف، اصولاً تمامِ تجربه‌های انسانی در ساحتِ احساس و ادراکِ درونی و حضوری مانند عشق، لذت، درد و... عیناً با کلمات درک نمی‌شوند لکن می‌توان آن‌ها را با استفاده از کلمات وصف کرد و تا حدودی آن‌ها را گزارش کرد. لذا معرفت‌بخشی[2] شهود، از ویژگی‌های مهم آن است. لکن این معرفت‌بخشی از سنخِ معرفت‌بخشیِ شخصی و آنگونه که جیمز می‌گوید نیست و می‌توان این معرفت را به دیگران نیز منتقل کرد.

محققانی هستند که سعی دارند تجاربِ عرفانی و شهودِ عرفا را به تجربه‌هایِ شخصی وابسته به زمینه‌های زندگی و مطالعات و گذشتهٔ ایشان تقلیل دهند. از افرادی که در این زمینه قلم زده است استیون تی کتز است؛ او در ردِّ سخن افرادی مانند استیس، آندرهیل، اتو، باک، آربری، زنر و دیگران که وجود تجربهٔ مشترک میان عرفا را حداقل در مواردی قائل هستند، منکر چنین اشتراکی‌ست. وی به عدم دلالتِ شباهت‌های زبانی به حقایقِ یکسان استدلال می‌کند، به نظر او چون آنچه یک بودایی از نیروانا و هندو از برهمن و... نظر دارد به نظرِ خودِ ایشان با یکدیگر مختلف است لذا تجربهٔ واحدی نیز نمی‌توان استنباط کرد. از این رو، تجاربِ عرفانی را باید بر مبنایِ زمینه‌های فردی و شخصیِ افراد تبیین کرد نه حقیقتی والاتر (کتز، ۱۹۷۸، ص ص.۴۶-۴۷).

برخلافِ کتز، فورمن بر ضد ساخت‌گرایان آثار متعددی دارد. وی در این زمینه -در پاسخ به اتهاماتِ کتز در برساخته بودنِ تجاربِ عرفانی از مطالعات و شرایط زیسته و...- از زبان اکهارت[3] اشاره به مطلبی مشترک میان عمومِ عرفا در ادیانِ مختلف می‌کند. این نکته در متون اوپانیشادی نیز آمده است و حالتی برایِ سالک بیان می‌شود که در آن تأکید به قرار گرفتن در شرایطی‌ست که در تهیگی نسبت به متعلقاتِ ذهنی و حواسِّ مادّی‌ست (forman, 1997, p.104) . وجودِ چنین تعابیرِ مشترک و محتواهایِ معرفتیِ مشترک میانِ عرفا در ادیان مختلف به نظرِ فورمن دلیلی برایِ ردِّ نظرِ ساخت‌گرایان است.

[1] Ineffability

[2] Noetic quality

[3] Meister Eckhart

از منظرِ کسبِ معرفتِ شهودیِ صحیح، مقدماتی لازم است که در عرفانِ اسلامی نیز از تعبیر اعتدالِ روحی و جسمانی از آن یاد می‌شود که در آن، سالک به مرتبهٔ مناسب برای ادراکِ شهودی صحیح دست پیدا می‌کند. از این جهت در عرفانِ ابن‌عربی نیز مقدماتِ لازم ایجاد می‌شود که در نهایت تناسبی هم در قالب فرم ایجاد می‌کند و هم محتوا، بر خلافِ استیس که فرم و صورت‌ها و شنیده‌ها را شاملِ تجربهٔ اصیلِ عرفانی نمی‌داند (استیس، ۱۹۶۰، ص ص.۴۷-۴۹). عموماً در قالب فرم است که زیست و ساختهایِ ذهنیِ سالک مؤثر است و تناسبِ فرمیِ ایجاد شده به دلیل ظرفِ خاصِّ هر سالک است و این دلیلی بر عرفانی نبودنِ این قبیل شهودها نیست. در محتوایِ معرفتی اگر از فرم فراتر برویم و به معنایِ وحدتِ بخش و حقیقتِ وحدت، در شهودِ عارف بنگریم متوجهِ یکسانیِ معنایِ واحد در شهود عرفا در قالب‌ها و ساخت‌های متفاوت نیز می‌شویم. شباهت‌های موجود در شهود عرفا به دلیل حقیقت واحد و معنای مشترک آن‌هاست، حتی اگر به نظر برسد که در قالب‌های زبانی و فرهنگی متفاوتی ظاهر می‌شوند. برخلاف نظر کتز که شباهت‌ها را صرفاً زبانی می‌داند، صاحب این قلم معتقد است که شباهت‌های بنیادینی در معنای معرفتی این شهودها وجود دارد که لاجرم به یک حقیقت واحد اشاره می‌کند. به عبارت دیگر، شهود عرفانی همانند آبی است که در ظروف مختلف با رنگ‌ها و شکل‌های متفاوت دیده می‌شود، اما در اصل همان آب واحد است. لذا مشاهده تکثر، ناشی از تکثر در ظرف ماست نه به دلیل تکثر در حقیقت. فرهنگ‌ها، علایق، شرایط، حتی جغرافیا متفاوت است، لذا در فرم است که تکثر ایجاد می‌شود. البته این معنا صرفا مربوط به شهودهای معتبر است، و شاملِ کشف و شهودهای نامعتبر که دارای مقدمات لازم و ذیل اتوریته‌ای شهودی معتبر نیستند نمی‌شود.

۷- معرفت‌شناسی شهود مولانا و ابن‌عربی (روش کسب شهود و معیار صدق)

شهودِ عرفایِ مسلمان اولاً و ذاتاً مستقل نیست و خود در چارچوبِ شهود کاملِ وحیانیِ پیامبرِ اسلام است و در ضمنِ آن و با استفاده از آن تعالیم است که تبیین می‌شود. لذا شهودِ حقیقی و کامل، که در آن تردیدی نیست دریافتِ پیامبر خاتم است و در آن دایره است که عرفایِ مسلمان مدعیِ کشف و شهودهایی در مراتبِ پایین‌تر از وحی هستند. از این جهت است که شهود عرفا مصون از خطا نیست و ثانیاً در تبعیت و ذیلِ ولایت خاتمِ انبیاء است. در این چارچوبِ نظری باید به سراغِ فهمِ معارفِ عارفانِ مسلمانی چون مولانا و ابن‌عربی رفت. این ویژگی تفاوتِ مهم دیگرِ ایشان با فلسفه

است که آن هم تبعیتِ معنایی و معرفتی از معرفتِ وحیانی در عرفان است. که در فلسفه قاعدتاً چنین اتوریته‌ای نباید وجود داشته باشد و فیلسوفان ظاهراً فارغ از چنین اتوریته و پذیرشی به استدلال و برهان می پردازند. گرچه در مقامِ عمل نیز فیلسوفان، هریک متأثر از فیلسوفان دیگر هستند و می‌توان ایشان را در طبقه‌بندی‌هایِ کلان‌تر پیرو مکاتبِ مختلفِ فلسفی تقسیم کرد. پذیرشِ مبنایِ معرفتِ متفاوت از عقلِ عرفی البته به معنایِ مسأله‌ای جدا از ساحتِ انسانی نیست که هرچه در خیالِ عارف بگنجد مبنایِ معرفتی پیدا کند. بلکه بر خلافِ آن همانطور که گفته شد سلسله مراتب اتوریتهٔ وحی از صدر مراتب گرفته تا پذیرشِ مفهومی به نامِ عقلِ کل، همهٔ این‌ها به نوعی منطقی درونی در عرفان را به صورتِ ضمنی اشاره دارد که هر ادعایی نمی‌تواند اجازهٔ ورود به این نظامِ معرفتی داشته باشد. برایِ مثال ادعاهایِ باطنی‌گریِ برخی فرقه‌ها در عالم اسلام اولاً توسطِ عرفایِ جریانِ اصلیِ اسلام به دلیل عدم تطابقِ با شهودِ وحیانی یا سخنانِ پیامبر رد و نقض می‌شوند. تصدیق این سخن در این بیت مولاناست:

هر که او بی سَر بجنبد، دُم بُود جُنبشش چون جُنبشِ کژدُم بُوَد

(مثنوی‌معنوی، دفترچهارم، ۱۴۳۰)

ثانیاً ذیلِ معرفتِ حاصلِ از تعالیم پیامبر و دیگر عرفای سابق، نوعی نظامِ معرفتی شکل گرفته است که می‌توان در قالبِ تمثیلِ یک کاخ از آن یاد کرد، لذا هر سخن و ادعایی که با این نظامِ معرفتی، مغایرتِ جدی داشته باشد دارای اعتبار تلقی نمی‌شود. از این جهت است که حتی عقلِ ابزاری، عرفی و استدلالی نیز از این جهت خواه و ناخواه موردِ استفادهٔ عرفا بوده است. و عقل است که هم در مقامِ استدلال و هم در مقامِ مقایسهٔ یک ادعا با مبانی و اصولِ موردِ تأیید بر می‌آید، و نظراتِ عرفا بنا و متوسّل به آن است که عملاً شکل می‌گیرد. در این بین، جایگاهِ تجاربِ کشفی و شهودیِ عارفانِ موردِ تأیید و به قولی واصل نیز اعتبارِ خود را از سلوک و علم و تأییدِ اهل فن گرفته است. در مقامِ عمل، جایِ طیفی از اختلافات به شرط عدم تعارض جدی با اصول بنیادین گشوده است، و از این حیث است که میانِ عرفایِ جریانِ اصلی و مطرحِ اسلامی نیز در تفاسیر و جزییات و گاه نظرگاه‌های موضوعاتِ مختلف چون خداشناسی اختلافاتی دیده می‌شود. این اختلافات از منظرِ عرفا می‌تواند به دلیلِ سعهٔ وجودیِ هر عارف و هم عنایتِ الهی به او از منظرِ تقرّب و تبعّد باشد.

ابن‌عربی در توجیهِ وجود چنین اختلافاتی می‌گوید:« فإن الإلقاء لکل واحد منهما إنما یکون بالمناسب الذی یقتضیه المزاج الخاص به الذی کان سبب اختلاف صور أرواحهما فی أصل النشأة» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲، ص.۴۷۶). از منظرِ او مزاج و یا همان مرتبهٔ وجودی و استعداد هر کس چون متفاوت است القاءِ معارف نیز به او متفاوت است. مسئلهٔ دیگر که عاملِ مهمی در وجودِ این اختلافات از منظر ابن‌عربی‌ست وجود و اصلِ هرکس بنا بر عینِ ثابتهٔ اوست و چون عینِ ثابتهٔ افراد متفاوت است، لذا تجلّی بر انسان‌ها و عرفایِ واصل نیز فرمِ کاملاً یکسانی ندارد لذا معارف در کلیّات می‌توانند مشابه و یکسان باشند ولی نه الزاماً در فرم و جزییات.

به نظرِ کاشانی در مقام شرح ابن‌عربی، چون استعداد افراد متفاوت است لذا تجلّیِ وارد بر آن‌ها نیز متفاوت خواهد بود (کاشانی، ۱۴۲۶، ص.۱۴۴) ولی هرچه سلوکِ دو عارف و هرچه استعداد دو عارف به یکدیگر نزدیک‌تر باشد لاجرم تشابهِ معرفتیِ میان آن دو نیز بیش‌تر خواهد بود. گرچه در این میان نیز می‌تواند فرم‌ها و نحوهٔ بیان گاه کاملاً اشکالِ ظاهریِ مختلف به خود بگیرد ولی معانی و محتوایِ معرفتی مشابهی را برای هر دو عارف متجلّی سازد. چندان‌که برای مولانا و ابن‌عربی چنین رویه‌ای مشاهده می‌شود.

از آنجاکه مولانا و ابن‌عربی هر دو مقدماتِ لازم برای کسبِ شهود صحیح را از دروازهٔ سلوک صحیح می‌دانند و از منظرِ سلوکِ صحیح نیز هر دو شباهت‌های بنیادین دارند. لذا تواردِ یکسان در کشف و شهودِ ایشان نمی‌تواند امری خلاف قاعده تلقی شود. برخلاف تفاوت‌های شهود ایشان با عرفای مسیحی، لذا ابن‌عربی می‌گوید: «پس چون این خان‌ها برافتند، و این تاریکی‌ها به احوال فنا نیست شوند، تجلی کند مر دل را» (ابن‌عربی، ۱۳۹۴، ص.۸). همچنین در رسالهٔ خود به فخر رازی می‌نویسد: «پس سزاوار است که عاقل کشف غطاء کند، از علم بالله و علم به مواطن آخرت، به طریق ریاضت و مجاهدت و خلوت به طریقهٔ معهود» (ابن‌عربی، ۱۳۹۴،ص ۱۹۱). از منظر ابن‌عربی با سلوکِ صحیح است که می‌توان دروازه‌های حقیقت را گشود و به معارفِ حقیقی نائل آمد. اصطلاحِ «کشفِ غطاء» دلالت بر آیهٔ قرآن دارد و به نوعی پرده‌برداری از موانعی‌ست که آن پرده‌ها جلویِ حقیقت را گرفته‌اند و مانند گذر کردن از خان‌های مشکلات باید از این مسیر نیز گذار کرد تا موانعِ رسیدن به معرفتِ حقیقی برداشته شود. نوعِ رسیدن به این حقیقت نیز با استفاده از واژهٔ «تجلی» گره خورده است و

این تجلی نیز محلِّ آن «دل» است. وی با این عبارات، به اختصار مسیرِ کشف و شهود را نشان می‌دهد که به واسطهٔ تجلّیِ حق بر دل است که راهی برایِ رسیدن به معرفتِ قدسی ایجاد می‌شود.

قیصری در شرح ابن‌عربی کسب معرفت صحیح را با تکیه بر آیهٔ « والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا» زهد و سلوکِ عملی معرفی می‌کند و می‌گوید: (سالک) هنگامی‌که به راه وارد شود، برای رسیدن به مقصودش از هرگونه خواسته‌های دنیوی به زهد می‌گراید و از هر اندیشهٔ قلبی که او را از حق منصرف سازد، پروا می‌کند. (قیصری، ۱۳۹۳، ص.۳۳) لذا ابن‌عربی به نوعی بر زهد و تمرکز بر یادِ الهی تأکید می‌کند، این دو امر که اوّلی ناظر بر طهارت انسان از پلیدی‌ها به واسطهٔ زهد است و دیگری ناظر بر تصفیهٔ روح با توجه و یادِ حق مهیّا می‌شود، راه‌گشای کسبِ معرفت صحیح و هدایت به راه‌های حقیقت است.

ابن‌عربی در جایِ دیگری می‌گوید: « کل مقام فی طریق اللّه تعالی فهو مکتسب ثابت و کل حال فهو موهوب غیر مکتسب غیر ثابت إنما هو مثل بارق برق فإذا برق إما یزول لنقیضه و إما أن تتوالی أمثاله فإن توالت أمثاله فصاحبه خاسر» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲، ص .۱۷۶). وی به اکتسابی بودنِ مقامات اشاره دارد، همانطور که «حال» را در سلوکِ عرفانی ناشی از موهوباتِ الهی می‌داند و بالعکسِ آن، مقامات را ناشی از کسبِ سالک معرفی می‌کند. لذا سلوک و مجاهدهٔ سالک است که او را به مقامات می‌رساند و در نتیجهٔ مقامات است که جایگاه لازم برای ادراکِ حقایق کسب می‌شود. کشف را می‌توان به دو حالتِ صوری و معنوی تقسیم‌بندی کرد که بر حسبِ استعداد و مقامِ سالک و شرایطِ روحانیِ او می‌تواند برایِ او رخ دهد. ازآنجا که استعداد در نزد انسان‌ها متفاوت است و شرایط روحانیِ افراد نیز گوناگون است کشف نیز تغیّر می‌یابد. وی دلیل صحّت و کمالِ یک کشف را مربوط به اعتدال روحانی افراد می‌داند که انبیاء و اولیاءِ کامل در آن بالاترینِ حدِّ آن هستند و مقاماتِ کشف را بنا به علمِ سلوک می‌داند که این خود گرهِ دیگری‌ست که ایشان کسبِ معرفتِ شهودی را به سلوک می‌بندند. (قیصری، ۱۳۷۵، ص.۱۱۱)

مولانا نیز از این حیث با ابن‌عربی و یارانِ او هم‌نظر است، اولاً مولانا در جای جای معارف خود بر لزوم تبعیت از احکام ظاهری شریعت تاکید می‌ورزد و آیین ظاهری را شرط تقرب باطنی می داند (شیمل،۱۳۸۹، ص.۴۹۴). یا در مثنوی راهِ انبیاء را پریدن و رستنِ از قفس مادّی می‌داند و از این حیث راه را با زهد و گرفتار نشدن در دنیا گره می‌زند و می‌گوید:

«روحهایی کز قفسها رسته‌اند انبیای رهبر شایسته‌اند
از برون آوازشان آید ز دین که ره رستن ترا این است این
ما به دین رستیم زین ننگین قفس جز که این ره نیست چاره‌ی این قفس»

(مثنوی‌معنوی، دفتر اول، ۱۵۴۲-۱۵۴۴)

دین‌گراییِ مولانا با معطوف بودن به آخرت و جهانِ دیگر پیوند خورده است که باید سالک نگاهش فراتر از جهانِ مادّی باشد و به دنیا به چشم قفس بنگرد تا نگاه شهودی او گشوده شود و از دایره تنگ محسوسات فراتر رود، نه آنکه این دنیا را چون جهانِ باقی ببیند و گرفتارش شود.

عارفان را سرمه‌ای هست آن بجوی تا که دریا گردد این چشم چو جوی

(مثنوی‌معنوی، دفتر پنجم، ۱۹۰۷)

در نظرِ مولانا باید سرمهٔ عارفان را بر چشم کشید، تا چشمِ انسان به حقایق باز گردد و این همان مقامِ کشف است که رسیدنِ به سرمه نیز با جهد و سلوک حاصل می‌شود و انسان را به دریایِ حقایق می‌رساند. این مقدّمه‌سازیِ مولانا همچون ابن‌عربی تکیّه و اصرار به وجوب و لزومِ سلوکِ مناسب و قرار گرفتنِ در بستر زیستِ عارفانه برای نائل شدن به معارفِ شهودی‌ست و معیار و راهِ رسیدن را هر دو در یک طریق نشان می‌دهند و از این حیث نظرگاهِ ایشان نسبت به راه و مقصدِ حقایق یکسان است؛

«صوفیان را پیش رو موضع دهند کاینه‌ی جان‌اند و ز آیینه بهند
سینه صیقلها زده در ذکر و فکر تا پذیرد آینه‌ی دل نقش بکر
هر که او از صلب فطرت خوب زاد آینه در پیش او باید نهاد
عاشق آیینه باشد روی خوب صیقل جان آمد و تَقْوَی القلوب»

(مثنوی‌معنوی، دفتر اول، ۳۱۵۳- ۳۱۵۶)

در نزد مولانا برایِ رسیدن به «نقشِ بکر» باید سینه را با ذکر و فکر تصفیّه کرد و وجود را همچون راهِ ابن‌عربی که با ذکر متوجه حق می‌ساخت او نیز با یاد حق و توجه به خدا «دل» را محلِّ تجلّیِ حق می‌کند. در اینجا لفظِ «نقشِ بکر» مترادف با تجلّی‌ست که ابن‌عربی آن را از وارداتِ «دل» می‌دانست که در نتیجهٔ «کشفِ غطاء» صورت می‌پذیرفت. با تصفیه و زدودنِ موانع باید پاکی حاصل شود تا «دل» بتواند چون آیینه حقایق را نشان دهد نه ظلمات و پلیدی‌ها و گمراهی‌ها را.

لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها
آن صفای آینه وصف دل است کاو نقوش بی‌عدد را قابل است
(مثنوی‌معنوی، دفتر اول، ۳۴۸۳-۳۴۸۴)

پنج حسی از برون میسور او پنج حسی از درون مأمور او
ده حس است و هفت اندام و دگر آن چه اندر گفت ناید می‌شمر
(مثنوی‌معنوی، دفتر اول، ۳۵۷۶،۳۵۷۷)

مولانا از آنجا که در مقولهٔ کسبِ معرفتِ شهودی قرار دارد لذا با حواسِ باطنی مشغول است نه حواسِّ مادّی و ظاهری (همایی، ۱۳۹۳، ص۱۶۹). در دیگر عرفان‌ها نیز به لزومِ تصیفهٔ نفس برایِ رسیدن به معرفتِ عرفانی تأکید شده است برایِ مثال اینگ[1] پاک‌سازیِ وجود را قدمِ اوّلِ راهِ عرفانِ مسیحی می‌داند (Inge, 1913, p.8). البته تفاوتِ اصلی میانِ عرفا نه تأکید عمومی و حداکثریِ ایشان به سلوکِ صحیح بلکه در معنا و روش و اعتقاداتِ لازم در این سلوک است که میانِ یک عارفِ مسیحی و مسلمان در عمل تفاوت‌های مهمی دیده می‌شود.

نتیجه

مهم‌ترین ویژگی متفاوت در معرفت خداشناسی عرفان اسلامی این است که برخلاف مسیحیت با اتحاد و تجسد که امری خلاف عقلانیت است، مخالف هستند. و با مفاهیمی چون تجلی، فنا، بقا و محو در اراده خدا شدن، نسبت خداوند و انسان را تبیین می‌کنند که با عقل به مفهومِ جامعِ آن منافات ندارد و معرفت نسبت به خدا را از امری نامعقول در مسیحیت به امری فراعقلانی تبیین می‌کنند. راه رسیدن به معرفت معتبر، با مفاهیمی چون سلوکِ صحیح، معتدل، مشروع و مطابق با وحی رسولان گره می‌خورد. این نسبت‌ها و تعاریف در معرفت‌شناسی عرفان اسلامی بر خلاف آنچه برخی فیلسوفان دین معاصرگمان کرده‌اند نه به ساخت‌گرایی و نسبی‌گرایی در حقیقت و معرفت که به توحید در معرفت می‌انجامد. لازمه چنین روشی، شروطی‌ست که نه تنها آن را در حوزه عقلانی که باید در حوزه عمل و سلوک انسانی همراه با رویکردی فرادنیوی و فرا مادّی دنبال کرد، تا به نتیجه لازم دست یافت و معرفتی صحیح و قابل اتکاء کسب کرد. مولانا و ابن‌عربی به عنوانِ دو شاخص در

[1] William Ralph Inge

عرفان اسلامی چندان که ذکر شد در دفاع از چنین معرفتِ عرفانی هستند که نه در حصارِعقل جزیی و ابزاری‌ست و نه خلاف عقل کل است، نه در حصر نظر است نه فارغ از عمل، نه در خانقاه است و بی معرفت و اندیشه و نه فارغ از عناصرِ خدایِ زنده و عشق. این نگاه، انسان را برای معرفتی صحیح به عناصر مختلفی از حیاتِ انسانی منوط می‌کند که در قلبِ خود وابسته به وحی اسلامی‌ست و از طرف دیگر با تبیینِ هستی به عنوان مقوله‌ای واحد و تحت سیطره واحد، لزومِ نگاه فرامادی و شهودی را برای ارتباط با حقیقتِ هستی تبیین می‌کند. لذا مولانا و ابن‌عربی از این جهات در نگاه و روش شریعت‌محور خود و با بینش عقلانی از خداوند، راه متفاوتی با عرفان مسیحی و با مکاتب فلسفی غربی در پیش گرفته‌اند که بالطبع نتایج ایشان نیز متفاوت خواهد بود.

منابع

* قرآن کریم.

ابن‌عربی، محی‌الدین، ۱۳۹۴، *رسائل ابن‌عربی*، مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، چاپ چهارم، نشر مولی

ابن‌عربی، بی‌تا، *الفتوحات المکیه فی اربع المجلدات*، بیروت، طبعه الاولی، نشر دارالصادر

راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۳۸۹، *تلخیص و ترجمه المفردات فی غریب القرآن*، ترجمه جهانگیر ولدبیگی، سنندج، نشر آراس

قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، بتصحیح و تحقیق آشتیانی، تهران، چاپ اول، نشر علمی و فرهنگی

کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۲۶، *الأسفار عن رسالة الأنوار فیما یتجلی لأهل الذکر من الأنوار*، مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه

قیصری، داود، ۱۳۹۳، *رسائل قیصری*، ترجمهٔ حیدر شجاعی، تهران، چاپ اول، نشر مولی

مولانا، ۱۳۹۶، *مثنوی‌معنوی*، از روی نسخه ۶۷۷ه، باهتمام توفیق سبحانی، تهران، نشر روزنه

شیمل، آنه ماری، ۱۳۸۹، *شکوه شمس*، ترجمهٔ حسن لاهوتی، تهران، چاپ ششم، نشر علمی فرهنگی

همایی، جلال الدین، ۱۳۹۳، *مولوی نامه*، تهران، نشر زوار

سیار، پیروز، ۱۳۹۶، *عهد جدید*، تهران، نشرنی

موحدیان‌عطار، علی، ۱۳۹۶، *مفهومِ عرفان*، چاپ دوم، قم، انتشاراتِ دانشگاهِ ادیان و مذاهب

فان‌اس، یوزف، ۱۴۰۱، *کلام و جامعه در سده‌های دوم و سوم هجری تاریخِ اندیشهٔ دینی در صدر اسلام*، جلد سوم، ترجمهٔ فرانک هاشمی، قم، نشر دانشگاه ادیان و مذاهب

References

Abelson, J, 1913, *Jewish Mysticism*, London, G. Bell and Sons

Chittick, William C, 1989, *The Sufi path of knowledge*, State of University of Newyork, press Albany

Heidegger, Martin, 1962, *Being and time*, Macquarrie, translator; John, Robinson, Edward S. New York : Harper and row publisher

Kant, Immanuel, 1929, *Critique of pure reason*, Translated by Norman kemp smith, London, Macmillan and printed by r. & k. Clakk, limited, Edinburgh

William, James, 1958, *The varieties of Religious Experience*, New York

Hillenbrand, Carole, 2020, *Alghazali in praise of sufism, Routledge Handbook on Sufism*, edited by Lloyd Ridgeon, Taylor & Francis Group. ProQuest Ebook Central

James, William, 1982, *The Varieties of Religious Experience*, Open Road Integrated Media, Inc. New York, Philosophical Library

Forman, Robert K. C, 1997, *The Problem of Pure Consciousness : Mysticism and Philosophy*, edited by Robert K. C. Forman, New York, Oxford University Press

Katz, Steven T, 1978, *Mysticism and philosophical analysis*, New York : Oxford University Press

Stace, W. T. (Walter Terence), 1960, *Mysticism and philosophy,* Philadelphia : J. B. Lippincott company

Spencer, Sydney, 1963, *Mysticism in world religion,* Baltimore*,* Penguin books

Heiler, Friedrich, 1932, *Prayer A Study In The History And Psychology Of Religion,* translated by Samuel mccomb, London, Oxford University Press

Gove, P. B, 1981, *Websters's third new international dictionary of the English language Unbridged*, Chicago, Merriam Webster INC

Underhill, Evelyn, 1920, *the essentials of mysticism*, New York, E. P. DUTTON AND CO INC

Inge, William Ralph, 1913, *Christian Mysticism*, third Edition, London, Methuen Co.Ltd

Ernst, 1997, *The Shambhala Guide to Sufism*, Boston: Shambhala

Chittick, William C, 2008, *Sufism A Beginner's Guide*, Oxford, One world publication

Wolfson, Harry Austryn, 1976, *The Philosophy of Kalam*, London, Harvard University press

Van ess , Josef, 2006, *The flowering of Muslim theology*, translated by jane Marie Todd, London, Harvard University press

Jaeger, Werner, 1948, *the theology of the early Greek philosophers*, translated by Edward s Robinson, oxford, Clarendon press

Schimmel, Annemarie, 1975, *Mystical Dimensions Of Islam*, Chapel hill, the university of north Carolina press