مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی

شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶



مدیر مسئول :

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

سردبیر :

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

اعضای هیات تحریریه

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

From Asceticism to Love: A New Analysis of the Tale of Shaykh San‘an with a Critical Approach to Existing Interpretations

Leila Yousefi Ehraz [1] Seyyed abolghasem Hosseini zharfa [2]

1. PhD student in the field of Religious Arts and Philosophy, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. E-mail: lili.ehraz@gmail.com
2. Corresponding Author, Faculty Member of the Institute of Higher Education in Islamic Art and Thought, Qom, Iran. E-mail: azharfa@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:18September 2025
Received in revised form:
16 October 2025
Accepted: 24 November 2025
Published online: 24 March 2025

Keywords:
Aṭṭār of Nishapur.
Manṭiq al-Ṭayr,
Shaykh Sanʿān.
Ascetic mysticism,
Passionate mysticism

ABSTRACT

Introduction

The story of Sheikh San'an, a literary and mystical masterpiece by Attar of Nishapur in the epic poem "Mantiq al-Tayr" (The Conference of the Birds), employs allegorical and symbolic language to explore the path of spiritual wayfaring and the attainment of truth. This 410-couplet narrative is positioned at the outset of the thousands of couplets in Mantiq al-Tayr, preceding the description of the seven valleys of spiritual journey. The central question this research addresses is: Given that the core theme of Sheikh San'an's story is love, why is it placed outside the 'Valley of Love' and instead narrated at the beginning of the epic? This study aims to uncover Attar's rationale for this structural choice and the symbolism it entails. While previous studies have analyzed the symbols and meanings within the story, they have largely overlooked this apparent contradiction in its placement within the Mantiq al-Tayr's overall structure. This article provides a comprehensive analysis of existing mystical approaches to the story and clarifies its relationship with the epic's framework, seeking a fresh understanding of love and spiritual progression in Attar's mysticism.

Research Method

This library-based research employs inferential, descriptive, and analytical methods to examine the story of Sheikh San'an, focusing on its position within Mantiq al-Tayr. It aims to identify interpretations closest to Attar's theoretical framework and address key questions regarding the story's placement at the epic's beginning, outside the Valley of Love.

Cite this article: Yousefi Ehraz, L., & Hosseini zharfa, S A. (2025). From Asceticism to Love: A New Analysis of the Tale of Shaykh San‘an with a Critical Approach to Existing Interpretations. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (1), 1-21. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51447.1267

© The Author(s). Yousefi Ehraz, Leila.& Hosseini zharfa, Seyyed abolghasem

Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51447.1267

Discussion

In confirmation of the connection between the Story of Sheikh San'an and the entire Mantiq al-Tayr (The Conference of the Birds) poem, Bertels writes: "This story is connected to the poem, and its entire narrative is linked to it; yet, it is a separate and independent story. The Story of Sheikh San'an, aside from its supremely elegant form, holds great significance. It is a concise exposition based on the ideas of Sufism: the disappearance of the individual self in the cosmic Self." (Bertels, 1977, p. 556).

"The Story of Sheikh San'an by Farid al-Din Attar largely takes the form of an elaborate mystical allegory, founded upon a specific and pleasing Sufi objective. Within the narrative, several other interesting mystical and philosophical points are also alluded to. Naturally, the plot development, particularly towards the end where the Sheikh's remorse, the disciple's dream of the Prophet, the Christian girl's conversion to Islam, and her surrendering her soul are addressed, follows the impetus and requirements of the story's mystical aim and purpose. As Aristotle would say, it unfolded as it necessarily should have, according to Attar's perspective, belief, and internal logic, not necessarily as it might have happened in reality." (Mortazavi, 2004, p. 293).

As indicated, for deciphering the symbols in the Story of Sheikh San'an and achieving a deeper understanding of its implicit messages, it is essential to consider the overall framework of the Mantiq al-Tayr and Attar's intellectual background. In this regard, one of the preliminary steps in this analysis is examining two major schools in the history of Islamic Sufism and mysticism: the Baghdad and Khorasan schools, also referred to as ascetic mysticism and passionate mysticism, respectively. These two schools, recognized as prominent and influential currents in the history of Islamic mysticism, exhibit significant differences in their approach, principles, and style of mystical experience. "Sufism is the science of divine openings [futuh] that God unveils in the hearts of the elect for comprehending His speech and receiving His addresses, in whatever way He wills and whenever He wills." (Sarraj Tusi, n.d., p. 27).

Conclusion

Sheikh San'an attains truth and spiritual independence after experiencing love and enduring arduous trials. His return to the sanctuary and the conversion of the Christian girl signify the completion of his spiritual cycle. This return symbolizes a reintegration with religious law, but now imbued with new awareness and gnosis. Having transcended mere asceticism and the mystical path, he has realized the Truth. The conversion of the Christian girl is Attar's device to reveal the symbolic nature of the narrative; the Sheikh, having experienced the path of love and truth, now acts as a conduit to transmit this truth to others. This signifies that love initiates the path, while gnosis is its ultimate fruit. The girl, initially a symbol of earthly love, achieves complete unity with divine truth, demonstrating the interplay of love and knowledge in spiritual evolution.

This research highlights dreams or divine inspiration as a key motivating force in the Sheikh's journey. His dreams are heavenly messages guiding him toward a transformative experience. These inspirations steer him toward a profound love, manifested in his love for the Christian girl. She plays a pivotal symbolic role, acting as an intermediary tasked with removing the Sheikh's spiritual veils and guiding him from asceticism to love and ultimately to truth. Thus, she is not merely a character but a manifestation of divine grace. Consequently, the Sheikh's arduous path is interpreted not as a deviation, but as a necessary divine trial for his spiritual perfection, guided by heavenly inspiration and the girl's intermediary role, leading him to a deeper experience of truth and unity.

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

از زهد تا عشق؛ تحلیلی نو بر حکایت شیخ صنعان با رویکردی انتقادی به خوانش‌های موجود

لیلا یوسفی احراز[۱] | سید ابوالقاسم حسینی ژرفا[۲]

۱. دانشجوی دکتری، رشته حکمت هنرهای دینی ، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. رایانامه: lili.ehraz@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، عضو هیأت علمی: مؤسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی، قم، ایران. رایانامه: azharfa@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۲۰
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۷/۲۴
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴/۹/۳
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۱/۴

واژه‌های کلیدی:
عطارنیشابوری،
منطق‌الطیر،
شیخ صنعان،
عشق،
عرفان‌زاهدانه،
عرفان‌عاشقانه.

چکیده

حکایت شیخ صنعان یکی از برجسته‌ترین شاهکارهای ادبیات عرفانی فارسی به‌شمار می‌رود که در آغاز منطق‌الطیر عطارنیشابوری جای گرفته است. این حکایت، با استفاده از ظرفیت‌های نمادین و پیچیدگی‌های معنایی عمیق، از دیرباز محل تأمل پژوهشگران زیادی بوده و تاکنون با رویکردهای مختلفی نظیر تحلیل‌های نمادشناختی، استعاری، مفهومی و زبانی بررسی شده‌است. با این حال، جایگاه این حکایت در ساختار کلی منظومه منطق‌الطیر و روایت آن در خارج از وادی عشق، همچنان از مسائل تأمل‌برانگیز در مطالعات عرفانی به شمار می‌آید. پژوهش حاضر با واکاوی انتقادی برخی خوانش‌های پیشین، تلاش دارد میزان انطباق این تفسیرها را با ساختار کلان منظومه منطق‌الطیر و با جهان‌بینی عرفانی عطار نیشابوری بسنجد و با توجه به آن، تحلیلی تازه از حکایت شیخ صنعان ارائه دهد. این پژوهش کوشیده است به پرسش‌هایی که در نقد مطالعات پیشین شکل گرفته‌اند پاسخ دهد: چرا در تحلیل‌های موجود جایگاه حکایت شیخ صنعان را در ساختار کلی منطق‌الطیر نادیده گرفته‌اند؟ چه دلایلی موجب شده تا عطار، حکایتی با مضمون اصلی عشق را خارج از وادی عشق و در ابتدای منظومه روایت کند؟ آیا می توان با بازخوانی دوباره این حکایت، برداشت تازه‌ای از مفهوم عشق و سلوک در عرفان عطار ارائه داد؟ این پژوهش با تمرکز بر تحلیل منابع و بررسی تطبیقی تحلیل‌های پیشین، به صورت کتابخانه‌ای و با شیوه توصیفی–تحلیلی و استنتاجی انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که عشق شیخ صنعان به دختر ترسا نه از روی غفلت و انحراف از مسیر، بلکه ناشی از الهامی ربانی و حاصل تجلّی اراده الهی برای عبور از زهد به عشق و از آن به حقیقت است. نقش دختر ترسا، رؤیاها و خوکبانی، در این فرآیند به‌مثابه رموزی از تجربه‌های ضروری در سلوک عارفانه تفسیر می‌شوند. از این‌رو، این حکایت را می‌توان تمثیلی عمیق از آزمونی روحی دانست که به فنای نفس، توحید و تعالی منتهی می‌شود.

استناد: یوسفی احراز، لیلا؛ و حسینی ژرفا، سید ابوالقاسم (۱۴۰۵). از زهد تا عشق؛ تحلیلی نو بر حکایت شیخ صنعان با رویکردی انتقادی به خوانش‌های موجود. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۱)، ۲۱-۱. DOI: http//doi.org/ doi.org/10.22111/jrm.2025.51447.1267

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. یوسفی احراز، لیلا؛ و حسینی ژرفا، سید ابوالقاسم

مقدمه

حکایت شیخ صنعان، یکی از شاهکارهای ادبی و عرفانی عطارنیشابوری در منظومه «منطق الطیر» است که با بهره‌گیری از زبان استعاری و نمادین، به مسیر سلوک انسان و رسیدن به حقیقت می‌پردازد. این حکایت در ۴۱۰ بیت و در بخش ابتدایی منظومه چند هزار بیتی منطق الطیر، پیش از آغاز هفت وادی سلوک (طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فنا)، شرح داده شده است. مسئله اصلی که این پژوهش بر آن متمرکز است، این است که با توجه به محوریت حکایت شیخ صنعان، که عشق است؛ چرا در وادی عشق جای نگرفته و به جای آن در ابتدای منظومه و خارج از این وادی روایت شده است؟ به بیان دیگر، پژوهش حاضر می‌کوشد پاسخ دهد که عطار با چه تدبیر و نگاهی این قصه را خارج از وادی عشق قرار داده و چه رمزی در این انتخاب نهفته است. از سوی دیگر بررسی‌های پیشین در این حوزه به تحلیل نمادها و تفسیر ابعاد معنایی حکایت شیخ صنعان پرداخته‌اند، اما بدون تمرکز مشخص بر تناقض جایگاه قصه در ساختار منطق‌الطیر. هدف این مقاله، ارائه یک تحلیل جامع از رویکردهای عرفانی موجود نسبت به حکایت شیخ صنعان و تبیین دقیق‌تر رابطه این حکایت با ساختار کلی منظومه منطق‌الطیر است. به طور خاص، این پژوهش به دنبال پاسخ به این سوالات است: چرا در تحلیل‌های موجود جایگاه حکایت شیخ صنعان را در ساختار کلی منطق‌الطیر نادیده گرفته‌اند؟ چه دلایلی موجب شده تا عطار، حکایتی با مضمون اصلی عشق را خارج از وادی عشق و در ابتدای منظومه روایت کند؟ آیا می توان با بازخوانی دوباره این حکایت، برداشت تازه‌ای از مفهوم عشق و سلوک در عرفان عطار ارائه داد؟ با روشن شدن این موضوعات، این پژوهش می‌تواند به درک عمیق‌تری از ساختار معنایی منطق الطیر و نحوه بازنمایی سلوک عرفانی در آن کمک کند.

پیشینه پژوهش

مقاله «شیخ صنعان» از عبدالامیر سلیم (مجله دانشکده ادبیات تبریز، شماره چهارم سال هشتم، ۳۹۵/۱۳۳۵) که شیخ صنعان را خود عطار می‌داند و بیان کرده است: «عطار حالات روحی خویش و سرگذشت ابن سقا و حسین منصور را بهم آمیخته و این داستان را پرداخته است»، مقاله «از خزاین ترکیه» از مجتبی مینوی(مجله دانشکده ادبیات تهران، شماره ۳ سال هشتم، ۱۲/۱۳۴۰) که در آن نویسنده به منبع حکایت شیخ صنعان که تحفه الملوک غزالی است اشاره کرده، مقاله «شیخ صنعان» از عبدالحسین زرین کوب(یغما، شماره ۵ سال بیست و چهارم، ۲۷۵/۱۳۵۰)، به اصل داستان که از

حدیثی درباره عابدی که به دنبال عشق به زنی زیبا کافر شد و در نهایت خداوند به وی توفیق توبه داد اشاره کرده است. کتاب جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار نیشابوری نوشته سعید نفیسی، کتاب شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری نوشته بدیع الزمان فروزانفر، کتاب تجلی رمز و روایت در شعر عطار نیشابوری نوشته رضا اشرف‌زاده، پژوهشی در قصه شیخ صنعان و دختر ترسا از جلال ستاری، کتاب دیدار با سیمرغ نوشته تقی پورنامداریان از جمله آثار مهمی است که به بررسی حکایت شیخ صنعان با رویکردهای مختلف پرداخته است که ریشه های تاریخی این داستان را می توان در آنها جستجو کرد. مقاله «تحلیل رمزشناختی داستان شیخ صنعان» نوشته محمد علی آتش‌سودا(مجله بوستان ادب دانشگاه شیراز، سال چهارم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۱)، این قصه را به مثابه تفسیری عاشقانه از سرگذشت انسان شرح داده است و شیخ صنعان را سرنمون ازلی آدم، دختر ترسا را سرنمون ازلی حوا، مکه را سرنمون ازلی بهشت، روم را سرنمون ازلی دنیا و سفر شیخ صنعان را از مکه به روم و بازگشت از روم به مکه، سرنمون ازلی هبوط آدم و حوا به زمین و بازگشت آن دو به اسمان عنوان کرده است. مقاله دیگری به نام «بازخوانی داستان شیخ صنعان» از دکتر حیدر قلی‌زاده(فصلنامه کاوش نامه، شماره ۱۶، سال نهم، ۱۳۸۷) نیز داستان شیخ صنعان را طریق بررسی لایه های زبانی و عناصر باژنما به عنوان عناصر رمزی بازخوانی کرده است که درونمایه داستان را به چهار سفر عرفانی ۱. من الخلق الی الحق ۲. بالحق فی الحق ۳. من الحق الی الخلق بالحق و ۴. بالحق فی الخلق تطبیق داده است. «ریخت شناسی داستان شیخ صنعان» از فاطمه مجیدی(پژوهشهای ادبی، شماره ۷، ۱۳۸۴) این داستان را با داستان‌های مشابه از نظر ساختار مقایسه کرده و داستان‌هایی که از نظر ساختار همانند شیخ صنعان است را ذکر کرده است. مقاله «تحلیل استعاره های مفهومی عشق در حکایت شیخ صنعان» از امید وحدانی فر و صفورا انتظاری(ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، سال ۱۸، شماره ۶۸، پاییز ۱۴۰۱) با اشاره بر عشق به عنوان عنصر کلیدی و اصلی حکایت شیخ صنعان این قصه را تحلیل کرده است.

روش تحقیق

این پژوهش با هدف شناسایی رویکردهایی که به فضای فکری و چارچوب عرفانی عطار نزدیک‌ترند و همچنین کنار گذاشتن تحلیل‌هایی که با دیدگاه نظری این شاعر فاصله دارند، داستان شیخ صنعان

را با توجه به جایگاه آن در منظومه منطق‌الطیر بررسی می‌کند. در این راستا، پژوهش به پاسخ پرسش‌هایی از قبیل «کدام رویکرد بیشترین نزدیکی را به نظریه عطار در منظومه منطق‌الطیر دارد؟»، «چرا حکایت شیخ صنعان در ابتدای منظومه قرار گرفته است؟» و «چرا این حکایت خارج از وادی عشق گنجانده شده است؟» می‌پردازد. این مطالعه به روش کتابخانه‌ای و با بهره‌گیری از شیوه‌های استنتاجی، توصیفی و تحلیلی انجام شده است.

۱.عطار نیشابوری

شیخ فریدالدین عطار نیشابوری شاعر قرن ششم هجری است که منطق‌الطیر مهم‌ترین منظومه اوست(Shafiei Kadkani, 1999, p.33). شعر عطار بعد از اشعار سنایی دومین اوج شعر عرفانی است که در خدمت یک جهان‌بینی است و آن جهان‌بینی عرفانی ایرانی است(Shafiei Kadkani, 1999, p.43).

عطار در اثر منظوم خود، نه تنها به بیان تجربیات عرفانی فردی می‌پردازد بلکه سعی می‌کند با بهره گیری از نمادها، مفاهیم عمیق و پیچیده عرفانی را به زبان شعر منتقل کند. این ویژگی سبب شده که شعر عطار در منظومه منطق‌الطیر، علاوه بر ارزش ادبی، دارای ارزش کلامی و عرفانی نیز باشد. عطار از ساختاری منظوم بهره می‌برد و قصه‌های آن به مثابه پازل‌هایی است که تصویر کلی سیر عرفانی انسان را تکمیل می‌کنند.

> «مثنوی منطق الطیر همچون الهی نامه و مصیبت نامه شامل داستانی جامع است که حکایات و تمثیل های متعددی به مناسبت موضوع های طرح شده در آن گنجانده شده است. جدا از مسائل و نظرگاه‌های عرفانی که از طریق این حکایت ها و تمثیل ها بیان می‌شود، مجموعه این حکایتها تصویری روشن از احوال و عادات و خلق و خوی و فرهنگ غالب و شیوه سلوک مردم روزگار عطار و قرن ششم هجری ارائه می‌نماید. سادگی شیوه بیان و کاهش چشمگیر مطالب دشوار علمی و حکمی باعث شورانگیزی بیشتر کلام و گسترش بیشتر دایره مخاطبان شده است. منطق الطیر با شهرتی جهانی حماسه روحانی جهاد با نفس است.»(Pournamdarian, 2005, p. 254).

۲. خلاصه حکایت شیخ صنعان

شیخ صنعان، پیری زاهد و دارای کرامت معنوی است که چهارصد مرید دارد و در مکه به عبادت و ریاضت مشغول است، او چند شب، خواب می‌بیند که در روم در مقابل بتی سجده می‌کند و به دنبال کشف معنای این خواب و ضمن مشورت با مریدان راهی سرزمین روم می‌شود. در روم به دختری ترسا برمی‌خورد و شیخ به شدت دلبسته او می‌شود. دختر ترسا با آگاهی از دلباختگی شیخ به وی طعنه می‌زند ولی شیخ اصرار به وصال دختر می‌ورزد و دختر چهار شرط برای وصال خویش قرار می‌دهد: سجده بر بت، قرآن سوزاندن، خمر نوشیدن، دست از ایمان شستن. شیخ ابتدا خمر را می‌نوشد و سپس دست از ایمان می‌شوید. مریدان او که از این وضعیت ناراحت و متحیر شده‌اند، برای بازگشت او به مسیر درست دعا می‌کنند. ولی شیخ بر کار خویش استوار است. پس از آنکه خبر به ترسایان می‌رسد که شیخ دین خود را رها کرده او را به دیر می‌برند و شیخ خرقه خویش می‌سوزاند و زنار می‌بندد. شیخ که سیم و زری نداشت، می‌پذیرد که برای دختر ترسا یک سال خوکبانی کند. مریدان از بازگشت شیخ ناامید می‌شوند و با اندوه راه کعبه را پیش می‌گیرند. اما مریدی از مریدان شیخ که به هنگام سفر شیخ به روم در کعبه نبود از احوال شیخ باخبر می‌شود و مریدان دیگر را سرزنش می‌کند که چرا شیخ را به حال خود رها کرده‌اند. سپس همه مریدان با هم به روم بازمی‌گردند و چهل شبانه روز به راز و نیاز می‌پردازند تا خداوند شیخ آنها را نجات دهد. دعای مریدان اجابت می‌شود و آن مرید که مریدان را به بازگشت به روم فراخوانده بود؛ در خواب می‌بیند که پیامبر به او می‌گوید در میان شیخ و حق از دیرگاه غباری بود که آن را از راه او برداشتیم. مریدان به سوی شیخ می‌روند و شیخ را می‌بینند که زنار از کمر گسسته؛ خرقه می‌پوشد و همراه مریدان راهی کعبه می‌شود. دختر ترسا در خواب می‌بیند که آفتاب در کنارش افتاده و به او می‌گوید دنبال شیخ برو و به مذهب او درآ. دختر آشفته و نعره زنان به دنبال شیخ می‌رود و شیخ که از دل آگاه شده به سوی دختر بر می‌گردد و دختر را چون مرده ای بر خاک می‌بیند. دختر چون شیخ را می‌بیند غش می‌کند و با اشک شیخ به هوش می‌آید و از شیخ می‌خواهد که اسلام را بر او عرضه کند. دختر از شیخ عفو می‌طلبد و با وی وداع می‌کند و جان به جان آفرین تسلیم درگاه حق می‌شود.

۳.تحلیل های موجود بر حکایت شیخ صنعان

رمزگشایی از پیام نهفته در حکایت شیخ صنعان یکی از اهداف اصلی این پژوهش است؛ پیامی که تنها در پرتو درک ساختار کلی منطق‌الطیر و تطبیق آن با جهان‌بینی عرفانی عطار قابل فهم و تفسیر خواهد بود. در این راستا، بررسی و واکاوی دیدگاه‌ها و تحلیل‌های ارائه شده توسط دیگر پژوهشگران نیز می‌تواند نقش مهمی در تبیین و درک عمیق‌تر پیام رمزی این داستان از دیدگاه پژوهش حاضر ایفا کند. در وصف قصه نقل شده: «عطار چنان این قصه را شاعرانه پرورده است که خواننده در درجه اول آن را داستانی عاشقانه تصور می‌کند، در حالی که در منطق الطیر این داستان بیشتر حالت رمز (سمبول) عرفانی دارد و نکات بسیار از عقاید و موضوعات عرفانی را می‌توان در آن جست.»(Ashrafzadeh, 1994, p.249).

تحلیل‌های متعددی درباره حکایت شیخ صنعان ارائه شده است که در این پژوهش، دو رویکرد از آنها که با نگاه مقاله حاضر تفاوت دارند، مورد بررسی قرار می‌گیرند. اگرچه هر دو رویکرد نکات مهم و تازه ای درباره ابعاد مختلف داستان شیخ صنعان ارائه می‌دهند، اما به نظر می‌رسد که توجه کافی به برخی ابعاد عمیق تر عرفانی و جایگاه حکایت در ساختار کلی منطق الطیر نداشته‌اند. در واقع، این دو رویکرد در تبیین جایگاه حکایت در منظومه و ارتباط آن با وادی‌های سلوک عطار، کامل به نظر نمی‌رسند و به تنهایی قادر نیستند تمام وجوه پیچیده این حکایت را به طور جامع و کامل پوشش دهند و ترکیبی از این دیدگاه‌ها برای تحلیل دقیق‌تر و همه‌جانبه‌تر ضروری به نظر می‌رسد.

۱-۳.رویکرد اول

یکی از رویکردهای موجود در تحلیل این قصه؛ مقاله «تحلیل رمز شناختی داستان شیخ صنعان» نوشته محمدعلی آتش‌سودا است که از مضمون آن این چنین برمی‌آید که: «کعبه قلمرو زهد و پارسایی است و زهد و پارسایی عشق را بر نمیتابد و شیخ پس از دیدن دختر ترسا در خواب برای تجربه عشق به روم می‌رود که مظهر زمین است، با این تجربه ناشناخته های درونی خود را که قبلا انکار می‌کرد کشف می‌کند و سفر او برای کشف گوهر نهان خویش و به منظور تکمیل روح و از دید روانشناختی برای پالایش روان انجام شده است. شیخ نیز تا زمانیکه در کعبه است در بند عرفان زاهدانه خود است و کنار زدن نقاب زهد تنها با کمک عشق امکان‌پذیر است. او پس از تجربه عشق

به کمک یار پاکباز خود از پیامبر شفاعت خواسته و دوباره ایمان می‌آورد و به حرم باز می‌گردد. این بازگشت با فنای دختر در شیخ نمادی از یکی شدن خودآگاه و ناخودآگاه اوست.» در این تحلیل شیخ نماد حضرت آدم و دختر ترسا نماد حوا ذکر شده است. در پایان تحلیل نیز آورده است که مرگ دختر نمادی از فنای وی در وجود شیخ و یگانگی آن دو با هم است. داستان شیخ صنعان با توجه به جایگاه آن، فقط تمثیلی از عشق به عنوان وادی دوم سلوک نیست؛ بلکه طرحی است کلی از سرگذشت انسان و حوادثی که در ماجرای هبوط بر وی گذشته است.

۲-۳.رویکرد دوم

مقاله دیگری با عنوان «تحلیل استعاره‌های مفهومی عشق در حکایت شیخ صنعان» از امید وحدانی فر و صفورا انتظاری: «شخصیت شیخ را به سه مرحله ۱.زاهد بودن؛ ۲. عاشق بودن و ۳. عارف بودن تقسیم‌بندی کرده و تمام استعاره‌های زاهدانه، عاشقانه و عارفانه هر منزل را مورد بررسی قرار داده و اشاره کرده که برای رسیدن به حقیقت معنا در عرفان عاشقانه، زهد و شریعت سرآغاز سیر و سلوک عارفانه است و از شروط رسیدن به شهود می‌باشد. عشق دختر ترسا را عشقی مجازی برای نیل به معشوق حقیقی معرفی کرده است. درد عشق و فراق موجب پالایش روح می‌شود تا مسیر را برای ورود حق به قلبش آماده کند و در راه عرفان صبر، بردباری و پایداری لازمه رسیدن به حق است.» در این تحلیل مفهوم عشق به عنوان عنصر کلیدی و اصلی حکایت شیخ صنعان ارائه شده است.

۴.تاملی بر رویکردهای یادشده

این خوانش از داستان شیخ صنعان، که عشق به دختر ترسا را سفری به نهان خویش تعبیر کرده و بازگشت او به حرم را به شفاعت پیامبر نسبت داده است، در پرتو دیدگاه‌های شریعت، طریقت و حقیقت نیز قابل بررسی است. بر این اساس، می‌توان گفت شیخ از شریعت به طریقت عبور کرده و با شفاعت پیامبر و غبارزدایی از وجود خویش، مجدداً به شریعت بازگشته است. با این حال، در این روایت، مفهوم حقیقت به عنوان مرتبه‌ای والاتر از طریقت به‌وضوح مشاهده نمی‌شود.

برای درک عمیق‌تر فضای فکری عطار، ضروری است که قصه شیخ صنعان با توجه به تاروپود سخن او واکاوی شود. این قصه، که در ابتدای منظومه منطق‌الطیر به‌عنوان داستان چهارم آمده است، در راستای دعوت مرغان به سفر سلوک روایت شده و از همین‌رو، پیام آن باید در چارچوب مفاهیم

مرتبط با این مسیر تفسیر شود. هرچند که قصه شیخ صنعان از عشق سخن می‌گوید، اما به‌طور خاص در وادی عشق قرار نگرفته و در ابتدای منطق‌الطیر بیان شده است. جایگاه این داستان در ساختار کلی منظومه نشان می‌دهد که پیام آن فراتر از عشق فردی است و به مفهومی کلان‌تر در مسیر سلوک عرفانی اشاره دارد.

در تحلیل این قصه، حتی اگر به نظریه مرگ مؤلف قائل باشیم، نمی‌توان بدون توجه به انسجام ساختاری متن و بافت سخن عطار، برداشت‌های دلخواه از آن ارائه کرد. فهم درست پیام این داستان مستلزم در نظر گرفتن پیوند آن با بخش‌های پیشین و پسین منظومه است تا بتوان مفهوم اصلی و هدف غایی روایت را استخراج کرد.

۱-۴.نقد رویکرد اول

رویکرد اول نشان می‌دهد که در قصه شیخ صنعان تقابل میان دو دیدگاه دیانت(شریعت) و طریقت به چشم می‌خورد، که در این میان رفت و برگشتی برای وصول به حقیقت رخ می‌دهد. این سه‌گانه، یعنی شریعت، طریقت و حقیقت، از مفاهیم بنیادین عرفان اسلامی است. بر اساس رویکردهای ارائه شده، شیخ صنعان در مکه به شریعت کامل دست یافته بود. سپس، بنابر اراده الهی، وارد طریقت شد و در مسیر عشق قرار گرفت. اما با رویای مرید و زدوده شدن غبار از وجود شیخ، او مجدداً به شریعت بازگشت. در این دیدگاه، مسیر شیخ از شریعت به طریقت و مجددا از طریقت به شریعت تفسیر شده است، بی‌آنکه وصول به حقیقت در این روند مشاهده شود. با این حال، آنچه در نظام فکری عارفان قابل تأمل است، تقدیر الهی برای سالک در سلوک عرفانی است که از طریقت به حقیقت ختم می‌شود. از این رو، این دیدگاه که شیخ صنعان مجددا به شریعت بازگشته و حقیقت در مسیر او محقق نشده است، نمی‌تواند کاملاً با اصول عرفانی و هدف غایی سلوک عرفانی تطابق داشته باشد. چنین تفسیری نه تنها با مفهوم کلی قصه، بلکه با نظام سه‌گانه عرفانی نیز هم‌خوانی ندارد، زیرا حقیقت به‌عنوان مرحله نهایی و غایت سلوک، نقطه‌ای است که سالک باید به آن دست‌یابد. شیخ در این مسیر ابتدا مسلمان بود و عبادت می‌کرد، در راه عشق زنار بست و قرآن سوزاند و وقتی روحش پالایش شد دوباره مسلمان شد و به کعبه بازگشت. با استناد به این عبارت در رساله قشیریه می توان به آن اطمینان یافت:

«و از آن جمله شریعت و حقیقت است، شریعت امر بود بالتزام بندگی و حقیقت مشاهدت ربوبیت بود، هر شریعت کی موید نباشد بحقیقت پذیرفته نبود و هر حقیقت که بسته نبود به شریعت با هیچ حاصل نیاید و شریعت بتکلیف خلق آمدست و حقیقت خبر دادن است از تصریف حق، شریعت پرستیدن حقست و حقیقت دیدن حق است، شریعت قیام کردن است به آنچه فرمود و حقیقت دیدن است آنرا که قضا و تقدیر کردست و پنهان و آشکار کردست.»(Ghosheiri, 1995, p.127).

۲-۷.نقد رویکرد دوم

دومین رویکرد مطرح‌شده در تحلیل قصه شیخ صنعان بر این باور است که شیخ دچار حجاب و غرور بوده و نفس او هنوز به‌طور کامل تطهیر نشده بود. این دیدگاه معتقد است که خداوند با وارد کردن شیخ به مسیر عشق، قصد داشت غبار نفس او را از میان بردارد. عطار در منطق‌الطیر تصویری از شیخ صنعان ارائه می‌دهد که او را در مقام والای عرفان قرار می‌دهد هرچند به‌واسطه خواب مرید که پیامبر خبر از برداشتنن غبار می‌دهد درمیابیم که شیخ همه مراحل تهذیب نفس را طی نکرده است؛ اما فردی است که چهارصد مرید دارد و از مقامات بالای سلوک برخوردار است و غبار وی، نمی‌تواند غرور باشد. این توصیفات نشان می‌دهد که شیخ صنعان، از منظر عطار، شخصیتی نیست که دچار نقصان‌هایی چون غرور یا ضعف نفس باشد. از سوی دیگر، اگر فرض شود که شیخ گرفتار نفس خویش بوده است، این مسئله با هدف اصلی عطار از روایت این داستان در تعارض قرار می‌گیرد. قصه شیخ صنعان در منظومه منطق الطیر که شرح سفر مرغان است، برای تشویق مرغان به پیمودن مسیر سلوک و رفع تردیدهای آنان درباره سختی‌های این مسیر بیان شده‌است.

شخصیتی که درگیر ضعف‌هایی چون غرور یا ناپاکی نفس باشد، نمی‌تواند مرغان را به پیمودن این مسیر الهام بخشد. بنابراین، دیدگاهی که شیخ صنعان را فردی گرفتار نفس و دچار غبار غرور می‌داند، نه تنها با ساختار کلی شخصیت‌پردازی عطار، بلکه با هدف والای او در دعوت به سلوک عرفانی نیز هم‌خوانی ندارد. شخصیت شیخ صنعان باید در چارچوب مقامات والای عرفانی تفسیر شود و هرگونه تأویل که او را دچار ضعف‌های ابتدایی نفس بداند، با منطق داستان و نقش الهام‌بخش آن در منظومه منطق‌الطیر ناسازگار است.

شیخ صنعان پیر عهد خویش بود — در کمال از هر چ گویم بیش بود
شیخ بود او در حرم پنجاه سال — با مرید چارصد صاحب کمال
هر مریدی کان او بود ای عجب — می نیاسود از ریاضت روز و شب

(Attar of Nishapur, 1895, p.45)

۵. رویکرد مقاله حاضر؛ گذر از زهد به عشق

در تائید وابستگی قصه شیخ صنعان با کل منظومه منطق‌الطیر، برتلس می‌نویسد: «این داستان به منظومه وابسته و همه ماجرایش با آن پیوسته است اما داستانی است جداگانه و مستقل، داستان شیخ صنعان غیر از شکل عالی بدیعی خود دارای اهمیتی است بسیار. این شرح کوتاهی است برپایه اندیشه‌های تصوف. ناپدید شدن من انفرادی در من کیهانی.»(Bertels, 1977, p.556).

> «داستان شیخ صنعان فریدالدین عطار بیشتر صورت یک تمثیل مفصل عرفانی را دارد و براساس هدف مشخص و دلپذیر عارفانه ای پی‌ریزی شده و در ضمن حکایت به چند نکته جالب عرفانی و فلسفی دیگر نیز اشاره شده است و طبعا طرح داستان به خصوص در اواخر آن که موضوع پشیمانی شیخ و خواب دیدن مرید حضرت رسول را و تشرف دختر ترسا بدین اسلام و جان به جان تسلیم کردن او مطرح می شود، تابع کشش و ایجاب هدف و منظور عرفانی داستان بوده و به قول ارسطو آن چنان پیش آمده است که می‌بایست طبق نظر و عقیده و منطق ذهنی عطار واقع شود نه آنچنانکه واقع شده است.»(Mortazavi, 2004, p.293).

همانطور که اشاره شد برای رمزگشایی نمادهای قصه شیخ صنعان و فهم عمیق‌تر از پیام‌های نهفته در آن، ضروری است که به چارچوب کلی منظومه منطق‌الطیر و زمینه‌های فکری عطار توجه شود. در همین راستا، یکی از گام‌های اولیه در این تحلیل، بررسی دو مکتب مهم در تاریخ تصوف و عرفان اسلامی، یعنی مکتب بغداد و خراسان است که از آنها به عنوان عرفان زاهدانه و عرفان عاشقانه هم یاد می‌شود. این دو مکتب، که به‌عنوان دو جریان برجسته و تأثیرگذار در تاریخ عرفان اسلامی شناخته می‌شوند، از نظر رویکرد، اصول و سبک تجربه عرفانی تفاوت‌های قابل توجهی دارند. «تصوف، علم فتوح است که خداوند بر دل ها برگزیدگان برای درک کلام و دریافت خطاب های خویش می گشاید، هر گونه بخواهد و هرگاه بخواهد»(Sarraj Tusi, n.d, p.27).

۱-۵. مکتب بغداد و خراسان؛ عرفان زاهدانه و عاشقانه

مکتب بغداد بیشتر بر زهد، ریاضت و رابطه فرد با شریعت تأکید دارد. در این مکتب، تجربه عرفانی اغلب در چارچوب مفاهیم دینی و بر پایه کنترل نفس و انضباط شدید تبیین می‌شود. مکتب خراسان اما رویکردی متفاوت دارد. این مکتب، که با شخصیت‌هایی مانند بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر نمایان می‌شود، بیشتر به تجربه شخصی، شور و اشتیاق عرفانی و شکستن قالب‌های سنتی شریعت گرایش دارد. عرفان خراسان به عشق و فنا در حق تأکید ویژه‌ای دارد و نمادگرایی و شور عرفانی در آثار این مکتب برجسته است. «یکی از امتیازات تصوف مکتب خراسان، آمیختگی با عیاری و جوانمردی است»(Lewisohn, 2005, p.236).

«مکتب خراسان را به طور عمده باید از آمیختگی آن با فتوت باز شناخت که حاکی از روحیه اجتماعی و جامعه گرایانه آنهاست، بدین‌وسیله خدمت به دیگران و مهرورزی به خلق نهادینه شد»(Sadri, n.d., p. 60).

هم عمل هم علم با هم یار داشت — هم عیان هم کشف هم اسرار داشت
قرب پنجه حج بجای آورده بود — عمره عمری بود تا می‌کرده بود
خود صلاة و صوم بی‌حد داشت او — هیچ سنت را فرو نگذاشت او
پیشوایانی که در پیش آمدند — پیش او از خویش بی‌خویش آمدند
موی می‌بشکافت مرد معنوی — در کرامات و مقامات قوی

(Attar of Nishapur, 1895, p.46)

آنچه عطار به واسطه این ابیات از شیخ صنعان شرح داده؛ شیخ فردی عبادتکار بوده که نه تنها واجبات بلکه مستحبات را هم به طور کامل ادا کرده است؛ عبارت «هیچ سنت را فرو نگذاشت او» دلالت بر انجام کامل فرایض و مستحبات دارد و نشان‌دهنده زهد و پایبندی دقیق به شریعت است. بنابراین، فردی با چنین ویژگی‌هایی نمی‌تواند گرفتار غرور یا حجاب باشد. عرفان این شخصیت بیشتر با عرفان زاهدانه یا مکتب بغداد هم‌خوانی دارد که بر رعایت دقیق شریعت و انضباط دینی تأکید می‌کند. عطار، به عنوان یکی از بزرگان عرفان خراسان، راه رسیدن به حقیقت را در زهد خشک، اعراض صرف از دنیا یا ریاضت و گوشه‌نشینی نمی‌بیند بلکه عشق، اشتیاق و گذر از مرزهای ظاهر شریعت را محور سلوک قرار می‌دهد.

۶. خواب در عرفان

خواب در عرفان اسلامی نیز به عنوان هدیه‌ای از عالم بالا و وسیله‌ای برای دریافت الهامات ربانی تلقی می‌شود.

خداوند متعال در آیه ۲۳ سوره روم خواب را یکی از آیات و نشانه های قدرت و حکمت الهی معرفی کرده و می فرماید: «وَ مِنْ آیاتِهِ مَنامُکُمْ بِاللَّیْلِ وَ النَّهارِ وَ ابْتِغاؤُکُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِی ذلِکَ لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَسْمَعُونَ» «و از نشانه او خواب شما در شب و روز است و تلاش و کوششتان برای بهره گیری از فضل پروردگاه(و تامین معاش)؛ در این امور نشانه هایی است برای آنان که گوش شنوا دارند.»(The Quran).

«هرگاه چیزی از وادی حق بر تو نمایان شد با وجود آن دیگر به جهنم و بهشت اعتنایی نکن، و هنگامی که از آن حال بازگشتی آن چه را خدا عظیم دانسته عظیم بدان.»(Al-Sulami, 2010, p.18).

> «و عجب در آن است که از درون دل، روزنی گشاده است به ملکوت آسمان، چنانکه پنج دروازه گشاده است به عالم محسوسات که آن را عالم جسمانی گویند، چنانکه عالم ملکوت را عالم روحانی گیوند و بیشتر خلق عالم جسمانی را محسوس می دانند و این علم نیز مختصر است و دلیل بر آنکه از درون دل روزنی دیگر است علوم را، دو چیز است: ۱) خواب رویای صادقه است که چون راه حواس بسته شود آن در درونی گشاده گردد و از عالم ملکوت و از لوح محفوظ غیب نمودن گیرد، تا آنچه در مستقبل خواهد بود بشناسد و ببیند. ۲) دلیل دیگر آن است که هیچکس نباشد که وی را فراست ها و خاطره های راست بر سبیل الهام در دل نیامده باشد، که نه از راه حواس بود، بلکه در دل پیدا آید نداند که از کجا آمده و بدین مقدار بداند که علم ها همه از راه محسوسات نیست.»(Mohseni & Marandi, 2009, p.178).

از دیدگاه عرفا خواب وسیله ای است برای روشن شدن دل و درون انسان؛ در خواب بسیاری از عجایب روشن می شود و از طریق خواب دل روشن می‌گردد.

۱-۶.خواب، الهام الهی

در داستان شیخ صنعان، رویای مکرر سجده بر بت نمادی از الهام الهی است که نشان‌دهنده اراده حق تعالی برای انتقال او از مرحله زهد به وادی عشق است. چند رویا در ساختار داستان روایت شده؛ ۱) رویای شیخ بر سجده بر بت، ۲)رویای مرید از پیامبر و غبار شیخ ۳)رویای دختر ترسا بر آفتاب که همگی نمایانگر نشانه‌هایی از عالم غیب هستند. این خواب‌ها تأکید بر اراده الهی برای عبور شیخ از مرحله زهد و ورود به عشق دارند، که یکی از اساسی‌ترین مراحل سلوک عرفانی در اندیشه عطار و عرفای خراسانی محسوب می‌شود. شیخ صنعان به واسطه سفر به روم در راه عشق افتاد و سختی های راه عشق یعنی تجلی عشق که الهامی از جانب پروردگار بود، شیخ را به وادی معرفت رساند و آنجا که به مریدان خویش گفت بروید به وادی استغنا رسید. در راه عشق سختی کشید و در این سختی به بی نیازی رسید.

۷. خوکبانی، ریاضتی عرفانی

عاقبت چون شیخ آمد مرد او — دل بسوخت آن ماه را از درد او
گفت کابین را کنون ای ناتمام — خوک وانی کن مرا سالی مدام

(Attar of Nishapur, 1895, p.46)

شیخ صنعان در مرحله خوکبانی به توحید رسید، آنجا که دختر ترسا با شرط دشوار خوکبانی، او را به آزمونی معرفتی وارد کرد. همانطور که ابونصر سراج طوسی نیز در اللمع فی التصوف از زبان برخی عرفا آورده است که «توحید آن است که بینا را نابینا و دانا را سرگردان و استوار را لرزان می‌سازد»(Sarraj Tusi, n.d, p.35).

این آزمون، که در ظاهر حقارت‌بار و ذلت‌آمیز به نظر می‌رسد، در حقیقت نمادی از مواجهه سالک با نفس خویش است. شیخ از لحاظ معادلات عرفی زمانه خود، پیر عهد خویش شمرده می‌شد؛ اما این بدان معنا نیست که واقعا همه مراحل تهذیب نفس را طی کرده باشد. قرینه این سخن آن است که حضرت مصطفی در خواب به آن یار صادق شیخ، گفت که از دیرباز غباری میان شیخ تو و خدا وجود داشت که ما آن را از پیش وی برداشتیم.

خوکبانی به عنوان ریاضتی عرفانی، به معنای مواجهه و غلبه بر نفس و تطهیر آن در پرتو حقیقت الهی است. شیخ، با پذیرفتن این ریاضت، نه تنها از قیدهای نفسانی رهایی یافت، بلکه به مرحله‌ای از توحید دست‌یافت که حقیقت حضرت حق را در تمام هستی جاری و حاضر مشاهده کرد.

«شیخ صنعان با همه عظمت مقام در زهد و عبادت از یک خطر غفلت داشت و آن خطر خوک نفس و دیو سرکش نفس اماره و شیطان مارد خودپرستی و خودبینی بود و اشاره ای که در عالم واقعه او را پیش‌آمد و افتادن بدیار روم و کافر شدن و تحمل آن همه خواری و خفت همه آزمایش آسمانی و در حکم بوته‌ای بود برای جداکردن سره دل از ناسره نفس و حصول این آزمایش به کوشش میسر نبود بلکه به کشش و هدایت آسمانی حاصل آمد.»(Mortazavi, 2004, p.294).

«خوک نفس و دیو نفس اماره در نهاد همه ما از عالم و جاهل و عارف و عامی کمین کرده‌است و تا در حال سکون و غفلتیم از وجود آن غافلیم ولی چون در سفر آمدیم این خوک و دیو قیافته زشت و کریه خود را به ما می‌نماید پس سیر و سلوک و سفر شرط لازم حصول معرفت و وصول به مرحله کمال است و یمکن که این سفر رمزی از سلوک عارفانه و سیر معنوی و روحانی مرد عارف و بعبارت بهتر سیر تکاملی نفس باشد.» (Mortazavi, 2004, p.294).

«نخستین مرحله از هفت مرحله اصلی در راه تکامل عرفانی وادی طلب است.» (Bertels, 1977, p.574).

چون فرود آیی به وادی طلب پیشت آید هر زمانی صد تعب

(Attar of Nishapur, 1895, p.46)

یعنی «هنگامی که در وادی طلب گام نهی، هر دو با صد هزار غم و اندوه رویاروی خواهی‌شد.» (Bertels, 1977, p.574).

این تجربه عرفانی نشان می‌دهد که شیخ از طریق ریاضت و خضوع در برابر حقیقت الهی، توانست نفس خویش را از بند خودخواهی و تعلقات دنیوی آزاد کند و آن را توحیدی بارآورد. این تفسیر از خوکبانی، نمادی از سفر روحانی شیخ به سوی رهایی از نفس و نیل به توحید کامل است. در مسیر سلوک عشق وادی دوم است اما در وادی اول که طلب است متجلی می‌شود. اراده ای که در فرد در

وادی طلب ایجاد می شود عشق است، در عرفان خراسان عارف باید عاشق باشد و در راه عشق از خود و تعلقات خود بگذرد و فداکاری نشان دهد؛ هر چه از خود بیشتر فداکاری نشان دهد و از خودگذشتگی کند عشق کاملتر می‌شود؛ لذا سجده بر بت و خمر نوشیدن فداکاری‌هایی بود که شیخ صنعان در راه عشق از خود نشان داد.

۸.عشق، تمرین فنا

در عرفان عاشقانه از طریق چنین عشقی، فنا را تمرین می کنند. عشق الهی در تجلیات خدا خلاصه می شود. این شعر از حافظ نیز بر همین نکته تاکید دارد:

با مدّعی مگویید اسرار عشق و مستی — تا بی‌خبر بمیرد در درد خودپرستی
عاشق شو ار نه روزی کارِ جهان سرآید — ناخوانده نقشِ مقصود از کارگاهِ هستی

(Behrooz & Aivazi, 1984, p447)

از معنی این ابیات اینچنین استنباط می‌شود که اگر عشق را تمرین نکنی نمیفهمی کار هستی چه بود. شیخ با عشق دختر ترسا خود را برای رسیدن به حقیقت آماده کرد. پیامبر در خواب به مرید شیخ خبر از برداشته شدن غباری داد که شیخ به آن دچار بود؛ آن غبار، غبار عشق بود. شیخ در مسیر عشق از خود گذشت و همه چیز را فدا کرد و پس از آن غبار از او برداشته شد.

عشق در عرفان اسلامی کلید فهم اسرار هستی است؛ زیرا بدون تجربه و تمرین عشق، ماهیت حقیقی جهان و جایگاه انسان در آن آشکار نمی‌شود. محی الدین ابن عربی درباره عشق گفته است: «هر کس که عشق را تعریف کند آن را نشناخته و کسی که از جام آن جرعه ای نچشیده باشد، آن را نشناخته و کسی که گوید من از آن جام سیراب شدم آن را نشناخته، که عشق شرابی است که کسی را سیراب نکند.» (Ibn Arabi, Vol. 2, p. 111).

در داستان شیخ صنعان، عشق به دختر ترسا نه صرفا یک دلبستگی زمینی، بلکه وسیله‌ای برای آماده‌سازی او به منظور دریافت حقیقت بود. خواب پیامبر به مرید شیخ، که در آن از زدوده شدن غبار سخن گفته، اشاره‌ای رمزی به غبار عشق است که شیخ را در بر گرفته بود. این غبار، که در مسیر عشق برای شیخ ضروری بود، او را از دایره زهد و عادت‌های متعارف بیرون کشید و او را در مسیر سلوک به تجربه‌ای عمیق‌تر و واقعی‌تر رساند. شیخ در این مسیر، همه چیز را فدا کرد: مقام،

ایمان ظاهری، و حتی آرامش خود را در معرض آزمون عشق قرار داد. این از خودگذشتگی و تحمل ریاضت‌های سخت، به تطهیر روح او انجامید. عشق به دختر ترسا در حقیقت ابزاری بود تا شیخ بتواند به مرزهای وجودی خود نزدیک شود و از آن عبور کند. این روایت نشان می‌دهد که عشق، حتی اگر زمینی به نظر برسد، می‌تواند ابزاری الهی برای تزکیه نفس و نزدیک شدن به حقیقت مطلق باشد. مسیر عشق، همان مسیر خودشناسی و خداشناسی است که بدون آن، فهم کار هستی ممکن نیست.

۹.دختر ترسا

دختر ترسا در داستان شیخ صنعان نه صرفا یک شخصیت زمینی، بلکه مأموری الهی است که برای ایفای نقش آموزگار عشق وارد این مسیر شده است. او خود پیش‌تر سفری معنوی را آغاز کرده و به جایگاهی رسیده بود که بتواند آموزگار شیخ شود. دختر ترسا، در حقیقت، نماد انسانی است که مراحل سلوک را طی کرده و به مقامی رسیده است که می‌تواند حامل پیام عشق و حقیقت باشد. رویای او، که در آن آفتابی را در آغوش می‌گیرد، نمادی از رسیدن به حقیقت و فنا در حق است. این فنا نه به معنای مرگ بیولوژیک، بلکه به معنای محو شدن در وجود مطلق و یکی شدن با حقیقت الهی است. چنین سفری، که از عشق آغاز می‌شود و به حقیقت ختم شود، نشان‌دهنده تکامل روحی و عبور از تمام قیدهای فردی و نفسانی است. در این داستان، دختر ترسا نه تنها مسیر خود را پیموده است، بلکه واسطه‌ای برای رشد و تعالی شیخ می‌شود، و این نشان می‌دهد که هر دو شخصیت در یک مسیر الهی، اما در مراحل مختلف، به سمت حقیقت مطلق حرکت می‌کنند.

الفنا فی الله و باقی بالله دو مفهوم کلیدی در عرفان اسلامی هستند که به مراحل نهایی سلوک عرفانی اشاره دارند. فنا به معنای محو شدن در وجود مطلق و از بین بردن تمامی تعلقات است، و باقی بالله به معنای بازگشت به عالم، اما با حفظ آگاهی کامل از حق و مشاهده او در تمام هستی است. این مرحله، که سفر چهارم در سیر سلوک محسوب می‌شود، به معنای زنده ماندن در عالم برای خدمت، آموزش، و هدایت دیگران است. شیخ صنعان، پس از گذر از مراحل عشق و فنا، باید زنده بماند تا حیرت را نیز تجربه کند. حیرت، به معنای آگاهی از عظمت و بی‌کرانگی حقیقت، مرحله‌ای است که در آن سالک به شناخت بی‌نهایتی حق دست می‌یابد و این شناخت او را به نوعی سکوت و شگفتی عمیق فرو می‌برد. اما دختر ترسا، که به مقامی عالی‌تر دست یافته و پیش از این مراحل حیرت را تجربه کرده است، در مقام عالی‌منظر قرار دارد. این مقام نشان‌دهنده اوج شناخت و شهود

عرفانی است، جایی که فرد، درک عمیق از بی‌کرانگی حقیقت را به دست آورده و به تعادل و ثبات در این معرفت رسیده است.

شیخ صنعان، در مسیر خود، به مقام فنا دست یافت، اما سفر او برای درک حیرت و باقی بالله همچنان ادامه دارد. باقی ماندن او در این چرخه، نه برای بازگشت به تعلقات دنیوی، بلکه برای تکمیل مراحل شناخت و ادراک و انتقال این معرفت به دیگران ضروری است.

۱۰.نقش مرید

نقش مرید در داستان شیخ صنعان، نقشی کلیدی و قابل توجه است. مرید، برخلاف ظاهر داستان که تابع و پیرو مراد است، در اینجا نقشی فعال دارد و خود در مسیری پیشرفته‌تر از مراد گام برمی‌دارد. او سفری را آغاز کرده بود که شیخ صنعان هنوز قدم در آن نگذاشته بود. مرید، برخلاف تصور رایج، صرفا پیرو نیست، بلکه به واسطه تجربه و شهود، گاه راهنمای معنوی مراد نیز می‌شود. مرید در این داستان، به واسطه سفری که پیش از شیخ شروع کرده، استغنا را درک کرده بود؛ یعنی از وابستگی‌های دنیوی و حتی از خودگذشتگی‌های متداول عبور کرده و به نوعی غنای باطنی رسیده بود. او با آگاهی از جایگاه مراد و مسئولیت خود به مریدان دیگر گفت: «چرا شیخ را تنها گذاشتید؟» این عبارت به نقش بنیادین مرید اشاره دارد: مرید نه تنها دست مراد را می‌گیرد، بلکه در لحظات ضعف و افت معنوی، او را به مسیر باز می‌گرداند و از سقوط کامل بازمی‌دارد.

نتیجه گیری

شیخ صنعان، پس از تجربه عشق و گذر از مراحل سخت ریاضت، به حقیقت و استغنا دست یافت. بازگشت او به حرم و مسلمان کردن دختر ترسا نشان‌دهنده تکمیل چرخه سلوک اوست. بازگشت به حرم نماد بازگشت به مرحله شریعت، اما با آگاهی و معرفتی جدید است. شیخ اکنون از مرحله زهد و طریقت گذشته و حقیقت را درک کرده است. مسلمان کردن دختر ترسا نیز تمهیدی است از سوی عطار که نشان می‌دهد همه این عناصر نماد بود، این بدین معناست که او، به عنوان کسی که خود در مسیر عشق و حقیقت قدم گذاشته و آن را تجربه کرده است، حالا به‌عنوان واسطه‌ای برای انتقال حقیقت به دیگران عمل می‌کند. این بخش از داستان، بیانگر آن است عشق، آغازگر مسیر سلوک و معرفت، نتیجه نهایی آن است. دختر ترسا که در ابتدا نماد عشق زمینی به نظر می‌رسید، در پایان به

وحدتی کامل با حقیقت الهی دست می‌یابد، و این خود نمایانگر تأثیر متقابل عشق و معرفت در عرفان و تکامل روحانی است. این روایت، نه‌تنها اهمیت هدایت و واسطه‌گری را در مقام باقی بالله نشان می‌دهد، بلکه به پیوند بی‌بدیل میان تجربه عشق و رسیدن به حقیقت در سلوک عرفانی اشاره دارد.

در این پژوهش، خواب یا الهام الهی به عنوان نیروی محرکه‌ای کلیدی در مسیر شیخ صنعان مورد توجه قرار گرفته است. خواب‌هایی که شیخ می‌بیند، پیام‌هایی الهی هستند که او را به سوی تجربه‌ای متفاوت و تحولی بنیادین سوق می‌دهند. این الهامات، ابزار هدایت او به سوی عشقی عمیق و چالشی است که در قالب عشق به دختر ترسا ظاهر می‌شود. دختر ترسا نیز در این داستان نقشی نمادین و تعیین‌کننده دارد. او واسطه‌ای است که مأموریت دارد غبار روحانی و موانع درونی شیخ را بزداید و او را از مرتبه زهد به مقامی والاتر، یعنی عشق و در نهایت حقیقت، هدایت کند. این نگاه، دختر ترسا را نه صرفا یک شخصیت داستانی، بلکه تجلی لطف الهی و عاملی برای پیشبرد سلوک معنوی شیخ معرفی می‌کند. بنابراین، در این تحلیل، مسیر پرمشقت شیخ صنعان نه به عنوان انحراف از راه حق، بلکه به عنوان آزمونی الهی و مرحله‌ای ضروری برای تکامل روحانی او دیده می‌شود. الهامات الهی و نقش واسطه‌گری دختر ترسا، عناصر کلیدی این فرآیند عرفانی به شمار می‌آیند که در نهایت، شیخ را به سوی تجربه‌ای عمیق‌تر از حقیقت و توحید سوق می‌دهند.

References

Ashrafzadeh, R. (1994). *Tajalli-ye ramz va revāyat dar she'r-e 'Attār-e Neyshāburi* [The manifestation of symbol and narrative in the poetry of Attar Neyshaburi]. Asatir, Tehran. (In Persian)

Atash Sowda, M. A. (2012). A symbolic analysis of Sheikh San'an. *Bustān-e Adab*, 4(2), 115–132. (In Persian)

Attar of Nishapur, F. al-D. (1856). *Mantiq al-Tayr* [The Conference of the Birds] (K. Détassi, Ed.). Matba'a-ye Khānevāda-ye Pādshāhān. (In Persian)

Behrooz, A., & Aivazi, R. (1984). *Divān-e Hāfez* [The Divan of Hafez]. Amir Kabir Publishing, Tehran. (In Persian)

Bertels, E. E. (1977). *Tasawwuf va adabiyāt-e tasawwufi* [Sufism and Sufi Literature] (S. Izadi, Trans.). Amir Kabir, Tehran. (Original work published 1977) (In Persian)

Ghosheiri, A. K. (1995). *Resāla-ye Qoshayriya* [Qushayri's Treatise on Sufism] (B. Z. Foruzanfar, Ed.). Elmi va Farhangi, Tehran. (In Persian)

Ibn Arabi, M. (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* [The Meccan Revelations] (Vol. 2, M. Khajavi, Trans.). Mowlā Publishing, Tehran. (In Persian)

Lewisohn, L. (2005). *Mirās-e tasawwuf* [Heritage of Sufism] (Trans.). Nashr-e Markaz, Tehran. (In Persian)

Mohseni, M. B., & Marandi, L. (2007). The manifestation of Sufi dreams in Rumi's Masnavi. *Erfān Studies Quarterly*, 5(19), 175–178. (In Persian)

Mortazavi, M. (2004). *Maktab-e Hāfez: Introduction to Hafez Studies*. Sotudeh Publishing, Tabriz. (In Persian)

Pournamdarian, T. (2005). *Dar sāye-ye āftāb* [In the Shadow of the Sun]. Sokhan, Tehran. (In Persian)

Qur'an al-Karim. (n.d.). (In Arabic)

Sadri, J., & Samadi, Q. A. (n.d.). *Tasawwuf dar maktab-e Khorāsān* [Sufism in the Khorasan School]. *Persian Literature Quarterly*, Islamic Azad University of Mashhad. (In Persian)

Salami, A. A. (2009). *Tārikh al-Sūfiyya* [History of the Sufis] (G. Mohajeri Zadeh, Trans.). Tāhuri, Tehran. (In Persian)

Sarraj Tusi, A. N. (n.d.). *Al-Luma' fi al-Tasawwuf* [The Luminous Treatise on Sufism]. (In Persian)

Shafiei Kadkani, M. R. (1999). *Zabur-e Pārsi* [The Persian Psalter]. Āgah, Tehran. (In Persian)

Vahdani Far, O., & Entezāri, S. (2022). A conceptual metaphor analysis of love in the story of Sheikh San'an. *Erfān and Mythology Studies Quarterly*, 18(68), 149–164. (In Persian)

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

From the Sufi authorities to Attar's seven mystical valleys (Review and explanation of similarities and differences)

Ahmad Mollaei [1] | Shahriyar Shahraki [2] | Ali Iranmanesh [3]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Farhangian University, Tehran, Iran. E-mail: a.malaie@cfu.ac.ir
2. Lecturer at Farhangian University and Higher Education Centers of Sista and Baluchistan Province, Iran. E-mail: shahryarsb69@gmail.com
3. Master's student in Persian Language and Literature Education, Gharhangian University, Tehran, Iran. E-mail: aliiranmanesh13790@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:16 September 2025
Received in revised form:
24October 2025
Accepted: 1 December 2025
Published online:24 March 2025

Keywords:
The authorities of Sufism,
the seven valleys,
Sufism,
the path and the path,
Attar of Neyshaburi

ABSTRACT

Introduction

Sufism and Gnosticism as two influential domains in Islamic culture and literature, have played a fundamental role in the refinement and purification of the souls of the followers of the spiritual path the way of religion. The primary goal of this study is to elucidate the details of the Stations Authorities of Sufism and to examine their influence on the gnostic journey mystical passage and the spiritual experiences of individuals. It explores the Stations of Sufism and their relationship with the Valleys of Attar's Mysticism to provide a deeper understanding of their evolutionary process and mutual influences.

One of the important and explicable discussions in Sufism and the Sufi spiritual discipline concerns the Stations that the Sufi and the Gnostic must traverse on the path to reach the Truth and true perfection. In Attar's mystical teachings as well, the spiritual wayfarer must pass through the cryptic Valleys of the spiritual journey to attain the highest degree—annihilation in God.

In Sufism, seven stages are well-known, which are: Repentance, Piety, Renunciation, Poverty, Patience, Trust in God, and Satisfaction. According to Attar, the seven valleys of Gnosis include: Quest, Love, Knowledge, Independence, Unity, Astonishment, and Poverty and Annihilation. Authorities is the plural of station, and a station is among the actions that must be earned and acquired. To reach each of these degrees, the spiritual traveler must undergo ascetic discipline and strive.

Cite this article: Mollaei, A., Shahraki, Sh., & Iranmanesh, A. (2025). From the Sufi authorities to Attar's seven mystical valleys (Review and explanation of similarities and differences). *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (1), 23-54. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.52393.1305

© The Author(s). Mollaei, Ahmad., Shahraki, Shahriyar.,& Iranmanesh, Ali
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.52393.1305

By passing through these stations, the traveler purifies and refines their spirit, freeing themselves from attachments. After traversing the seven valleys, they attain the absolute light and perfection.

For their spiritual journey, the seeker must pass through these steps and stages. Throughout each of these phases, they are gradually refined, slowly abandoning their sensual and dark lusts and desires, tendencies, attachments, fixed identifications, and dependencies. By successfully completing each of the stations and valleys, they reach a degree where they become empty and free of all sins, instincts, and carnal desires. After the core essence of their being is purified, they become worthy to ultimately reach the highest position: annihilation of the self and subsistence in the Divine.

Although Sufism indicates the path of union with the Truth and Gnosticism shows the destination of this path, it cannot be precisely said that "Sufis" and "Gnostics " are two separate schools. In fact, Sufism and Knowing God are two sides of the same coin, and both seek to achieve spiritual perfection. However, it can be said that throughout history, there have been different approaches and emphases among various groups of Sufis. In general, the common intellectual principles among Sufis and Gnostics include: Oneness of God, Divine Love, annihilation and subsistence, Gnosis, purification of the soul, remembrance, the spiritual guide, renunciation of the world, service to humanity, and so on.

This research seeks to find answers to the following questions:

What are the commonalities and differences between the Valleys of Knowing God and the Stations of Sufism?

What is the impact of the details of the Stations of Sufism and their examination on the individual's gnostic journey and spiritual experiences?

Do the seven Stations of Sufism and the seven Valleys of Knowing God have a unified core content, and has their developmental process been the same?

Research methodology

Through a comparative study of common terms and concepts in Gnosticism and Sufism, the evolutionary trend of these concepts throughout Islamic history is investigated. Furthermore, this research employs an analytical and interpretive method to provide a comparative explanation and comparison between the Stations Authoritie and the Seven deserts, articulating their differences and similarities in parallel.

Discussion

By examining and analyzing the seven Stations of Sufism and the seven Valleys of Knowing God, their stages are compared sequentially, which are: 1. The Station of Repentance and the Valley of Search, 2. The Station of Piety and the Valley of Love, 3. The Station of Asceticism and the Valley of Gnosis, 4. The Station of Poverty and the Valley of Detachment, 5. The Station of Patience and the Valley of Unity, 6. The Station of Reliance and the Valley of Bewilderment, 7. The Station of Contentment and the Valley of Poverty and Annihilation. In the comparison made between the seven Stations of the Sufis and Attar's seven Valleys of Knowing God, it can be clearly understood that Attar's seven Valleys are a symbolic and dynamic roadmap for the spiritual journey that emphasizes passage and transformation, whereas the spiritual Stations mostly refer to the fixed stopping points and achievements of the traveler along this path.

However, both aim to define a path that guides humans from the material world towards the Absolute Truth. Among the hierarchy of Stationsand Valleys, despite the difference in the naming of the stages, there are many common features and characteristics. The fundamental concepts concealed within each stage are essentially one, and generally, all the stages of these two currents seek to lead the traveler on the path towards a higher rank and degree.

In the Station of Repentance, the seeker must abandon all sins and transgressions and return to God. Similarly, in the Valley of Search, the seeker must forsake carnal pleasures and desires to begin their spiritual journey towards God.

In the Station of Piety one must abstain from everything except God, and likewise, in the Valley of Love, the seeker must renounce material attachments, with their attention focused solely on the True Beloved, which is God.

In the Station of Asceticism and the Valley of Gnosis, the seeker must seek nearness to God and gain knowledge of the actions that cause distance from Him, practicing asceticism and piety against them.

In the Station of Poverty, the seeker must be dependent only on the Truth and independent of all else, similar to the Valley of Contentment in Attar's mysticism, which signifies independence from creatures and dependence on the Creator.

In the Station of Patience, the seeker must show forbearance and avoid what God has forbidden, so that their entire being is directed only towards the Truth. This is comparable to the Valley of Unity, where everything is erased from the seeker view, and they see only the unique Beauty of the Truth, and "all heads emerge from one collar."

In the Station of Trust, the seeker must lose hope in what is in the hands of people and rely solely on God. This is reflected in the Valley of Bewilderment, which enters the heart of the Gnostic, causing confusion and astonishment due to the immense Majesty of God.

The mystics consider the Station of Contentment, like the Valley of Poverty and Annihilation– which is the ultimate and final stage of the spiritual journey – to be the zenith of perfection, spiritual progress, and the rank of the perfected ones. Just as the Station of Contentment is the rank of those who have attained and are satisfied with what God has willed for them, and have become united with the Sea like a drop and annihilated in His Essence, so too, in the Valley of Poverty and Annihilation, by negating reprehensible qualities and effects, the traveler becomes absorbed in the Divine Lights. Therefore, the difference in the naming of these stages, rather than being an indication of divergence in the spiritual practice, is a reflection of various mystical viewpoints, intellectual traditions, and historical influences.

Conclusion

The results obtained indicate that the Stations of Sufism are terminological and theoretical, while Attar's Mystical Valleys are allegorical and literary. However, despite the difference in titles, they not only lay the foundation for Islamic principles and teachings, but the underlying concepts hidden in their mutual comparison are essentially and conceptually unified. They can explain various aspects of the experiences of the ascetics and mystics and guide the traveler towards a higher station and rank. Furthermore, these developments have led to a better understanding of the place of Sufism and Mysticism in Islamic society and are a source of inspiration for ethical and social issues. Ultimately, these spiritual paths, with different methods but a unified goal, free the traveler from worldly constraints and connect them to the Truth.

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

از مقامات تصوف تا هفت وادی عرفانی عطّار

(بررسی و تشریح مشابهت‌ها و تفاوت‌ها)

احمد مُلّایی [۱] | شهریار شهرکی [۲] | علی ایرانمش [۳]

۱. نویسنده مسئول، استادیار ،گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: a.malaie@cfu.ac.ir
۲. مدرس، زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان سیستان و بلوچستان. رایانامه: Shahryarsb69@gmail.com
۳. دانشجوی کارشناسی ارشد آموزش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: Aliiranmanesh13790@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۲۵
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۸/۲
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴/۹/۱۰
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۱/۴

واژه‌های کلیدی:
مقامات تصوّف،
هفت وادی،
صوفیه،
سیر و سلوک،
عطّار نیشابوری.

چکیده

تصوف و عرفان به عنوان دو حوزه تأثیرگذار در فرهنگ و ادبیات اسلامی، نقشی اساسی در تهذیب و پالایش نهاد رهروان طریقت داشته‌اند. هدف اصلی این جُستار، تبیین جزئیات مقامات تصوف و بررسی تأثیر آن‌ها بر سیر عرفانی و تجربیات روحانی افراد است و به بررسی مقامات تصوف و روابط آن با وادی‌های عرفانی عطّار می‌پردازد تا درک عمیق‌تری از سیر تحول و تأثیرات متقابل آن‌ها ارائه دهد. با مطالعه تطبیقی اصطلاحات و مفاهیم مشترک در عرفان و تصوف، روند تحول این مفاهیم در طول تاریخ اسلامی مورد بررسی قرار می‌گیرد. همچنین در این پژوهش با روش تحلیلی و تفسیری، تلاش شده تا تشریح و مقایسه‌ای تطبیقی میان مقامات و وادی‌های هفت‌گانه انجام شود و تفاوت‌ها و شباهت‌های هر یک از آنها، به موازات هم بیان گردد. نتایج به‌دست آمده حاکی از آن است که مقامات تصوف؛ اصطلاحی و نظری و وادی‌های عرفانی عطار؛ تمثیلی و ادبی است اما علی‌رغم تفاوت در عناوین، نه تنها پایه‌گذار اصول و تعالیم اسلامی‌اند، بلکه مفاهیم پنهان شده در مقایسه متقابل آن دو؛ ازنظر ذاتی و مفهومی با هم یکی‌اند و می‌توانند جنبه‌های مختلف تجربیات زاهدان و عارفان را تبیین کرده و سالک را به‌سوی مقام و درجهٔ بالاتر سوق دهند. همچنین این تحولات به درک بهتر از جایگاه تصوف و عرفان در جامعه اسلامی منجر شده و الهام‌بخش مسائل اخلاقی و اجتماعی است.

استناد: مُلّایی ، احمد؛ شهرکی، شهریار؛ و ایرانمنش، علی (۱۴۰۵). از مقامات تصوف تا هفت وادی عرفانی عطّار (بررسی و تشریح مشابهت ها و تفاوت ها). *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۱)، ۵۴-۲۳.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.52393.1305

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. مُلّایی ، احمد؛ شهرکی، شهریار؛ و ایرانمنش، علی

مقدمه

از بحث‌های مهم و قابل شرح تصوف و سِیروسلوک صوفیانه، مقاماتی است که صوفی و عارف در راه رسیدن به حق و کمال حقیقی باید طی کند. در آموزه‌های عرفانی عطار نیز سالک باید از وادی‌های پررمز و راز سِیروسلوک گذر کند تا به بالاترین درجه- فناء فی‌الله- برسد. در نزد صوفیه، هفت مقام مشهور است که عبارت‌اند از: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا و ازنظر عطار؛ وادی‌های هفتگانه عرفان شامل: طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فقر و فنا می‌باشند. مقامات جمع مقام است و مقام از جملهٔ اعمال و کسب کردنی است. سالک برای رسیدن به هریک از این درجه‌ها باید ریاضت کشیده و مجاهده کند و با گذر از این منازل، روح خود را تزکیه و تصفیه داده تا از دلبستگی‌ها آزاد شود و پس از گذراندن هفت وادی، به نور مطلق و کمال دست یابد. او برای سِیروسلوک خود باید از این گام‌ها و مراحل عبور کند، درطول گذراندن هر یک از این مراحل به تدریج پالایش شود، هوا و هوس‌های نفسانی و ظلمانی، تمایلات، تعلقات، تعینات و وابستگی‌هایی که در وجود خود داشته را به‌تدریج رها کند، با پشت‌سر گذاشتن هریک از مقامات و وادی‌ها، به درجه‌ای رسد که از تمامی گناهان و غرایز و نفسانیات تهی و عاری گردد و پس از خالص‌شدن جوهرهٔ اصلی وجودی، شایستهٔ این شود تا در نهایت به بالاترین جایگاه - فانی شدن از خویشتن و باقی‌شدن در ذات الهی- برسد.

۱-۱.بیان مساله

پیدایش عرفان به پیش از اسلام برمی‌گردد، به گونه‌ای که این بحث در ادیان متعددی مطرح بوده است. در این میان؛ در باور پیروان برخی از ادیان؛ به‌ویژه ایرانیان، اعداد خاصی از جمله عدد «هفت» به دلیل شمارش تعدادی از پدیده‌های خاص مانند: هفت فلک، هفت اقلیم، هفت روز هفته، هفت‌خان، هفت زینهٔ مهری و .... مقدّس دانسته شده‌اند که پس از گسترش اسلام و رواج عرفان اسلامی، اهمیت و تقدّس خویش را حفظ کرده‌اند. اصطلاح "وادی" برای اولین بار در عرفان اسلامی توسط عطار نیشابوری در کتاب "منطق‌الطیر" مطرح شد. در این کتاب، عطار؛ هفت وادی را به عنوان مراحل سیر و سلوک عرفانی معرفی می‌کند. در اینکه عرفان و گسترش عرفان اسلامی به‌واسطهٔ رهنمودهای ائمهٔ معصوم بخصوص امام جعفر صادق(ع) گسترش یافتند و بسیاری از نخستین عرفای مسلمان در محضر این بزرگواران کسب دانش و معرفت نمودند هیچ تردیدی نیست اما در این که

چه کسی برای اولین بار اصطلاح "مقام" را در عرفان مطرح کرد، اختلاف نظر وجود دارد. با این حال به طور قطع نمی‌توان یک شخص را به عنوان اولین مطرح‌کننده «مقامات» معرفی کرد اما می‌توان گفت که این اصطلاح در آثار عارفان اولیه مانند حکیم ترمذی و ابوسعید ابوالخیر به کار رفته و سپس در آثار عارفان بعدی، به خصوص در نوشته‌های نجم‌الدین رازی (دایه) و عزیزالدین نسفی، بسط و گسترش یافته است.

مقامات؛ جمع مقام است و آن؛ ایستگاه‌هایی است از عبادات و مجاهدات و ریاضت‌ها که در آنها بنده در پیشگاه خدا می‌ایستد و از همه می‌بُرد تا به او بپیوندد، در واقع درجاتی است که صوفی با ریاضت بدان دست می‌یابد؛ به دست آوردنی و ماندگار است و با خواست و تلاش حاصل می‌شود. صوفیان و عارفان در باب مقامات اغلب به این آیه عنایت داشته‌اند که:" و ما مِنّا اِلاّ لَهُ مَقامٌ مَعلُومٌ"(صافات/۱۶۴) صاحب کشف‌المحجوب در حاشیهٔ این آیه می‌نویسد: «پس مقام آدم توبه بود و مقام نوح زهد و مقام ابراهیم تسلیم و مقام موسی انابت و مقام داوود حزن و مقام عیسی رجا و مقام یحیی خوف و مقام محمد (ص) ذکر و هرچند که هریک را اندر هرمحل سری بود آخر رجوعشان باز آن مقام اصلی خود بود» (هجویری،۲۲۴،ص.۱۳۹۰). در رسالهٔ قشیریه دربارهٔ مقام چنین آمده است: «و مقام آن بود که بنده به منازلت متحقق گردد (بدو)، به لونی از طلب و جهد و تکلف و مقام هرکسی جای ایستادن او بود بدان نزدیکی و آنچه به ریاضت بیابد و شرط آن بود که از این مقام به دیگر نیارد تا حکم این مقام تمام به جای نیارد. مقام از کسب بود و مقامات از بذل مجهود و صاحب مقام اندر مقام خویش متمکن بود»(قشیری،۹۱،ص.۱۳۷۴). در مصباح‌الهدایه عزالدین محمود کاشانی که ترجمه‌ای است از عوارف‌المعارف ابوحفص سهروردی ذکر شده‌است: «مراد از مقام، مرتبه‌ای است از مراتب سلوک که در تحت قدم سالک آید و محل استقامت او گردد و زوال نپذیرد» (کاشانی،۱۲۵،ص.۱۳۹۴). در نزد صوفیان هفت مقام شناخته‌شده‌تر است و آن‌ها را ابونصر سراج در اللُمّع ذکر کرده که عبارتند از: «توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا» (سراج توسی،۲۱۰، ص.۱۳۳۰).

به رغم اینکه تصوّف، راه وصال به حق و عرفان، مقصد این راه را نشان می‌دهد؛ دقیقاً نمی‌توان گفت که "صوفیان" و "عارفان" دو طریقهٔ جداگانه اند. در واقع، تصوف و عرفان دو روی یک سکه و هر دو به دنبال رسیدن به کمال معنوی اند. با این حال، می‌توان گفت که در طول تاریخ، رویکردها

و تأکیدهای متفاوتی در میان گروه‌های مختلف صوفی وجود داشته است. به طور کلی، اصول فکری مشترک در میان صوفیان و عارفان عبارت از توحید، عشق الهی، فنا و بقا، معرفت، تزکیه نفس، عبادت و ذکر، پیر و مراد، دنیا گریزی، خدمت به خلق و ....هستند.

۱-۲.پیشینه پژوهش

راشدی‌نیا (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «مقامات عرفانی»، مراحل و منازل سِیروسلوک را از مهم‌ترین مباحث عرفانی معرفی کرده و معتقد است عارفان از مراحل سلوک، به منازل و مقامات و درجات و احوال تعبیر کرده‌اند و چنین بحثی پیشینه‌ای به بلندای خود عرفان دارد. رحیمی(۱۳۹۳) در مقاله «مقایسهٔ هفت وادی عطار و هفت مرحلهٔ سلوک در میترائیسم» مقایسه‌ای تطبیقی بین هفت وادی عطار و هفت مرحله سلوک میترائیسم انجام داده و معتقد است هر چند در ظاهر اسامی مراحل؛ شباهتی وجود نداشته اما از اهداف مستتر در هر مرحله و هر وادی می‌توان به شباهت‌های معناداری دست پیدا کرد و این تحقیق می‌تواند منشا مقایسه مفاهیم میترائیسم در برابر مراحل چندگانهٔ سایر باورهای آیینی و مذهبی در جهان باشد. سجادی و جمعه (۱۳۹۵) در مقالهٔ «سیر تطور احوال و مقامات عرفانی تا قرن ششم هجری» سِیر دگرگونی تعریف اصطلاح مقام و آمیختگی آن با اصطلاح حال را از بین قدیمی‌ترین متون موجود صوفیه تا قرن ششم را به نمایش گذاشته‌اند. بهاروند و واعظی (۱۳۹۶) در مقالهٔ «حالات و مقامات عرفانی از دیدگاه ابن‌سینا و قشیری» به مقایسهٔ نظرات و عقاید این دو دانشمند پرداخته و تعداد و تقدم و تأخر و نقاط مشترک و اختلاف‌نظر مقامات و حالات را از منظر این دو تن بررسی کرده‌اند. گرزین و همکاران (۱۳۹۸) در مقالهٔ «حدیث معراج خاستگاه مقامات عرفانی»، خاستگاه مقامات عرفانی را پس از قرآن، در حدیث معراج جستجو می‌کنند و دربارهٔ هریک از مقامات نیز با توجه به حدیث معراج توضیحاتی می‌دهند.

با بررسی تحقیقات و مقالاتی که تاکنون دربارهٔ مقامات و وادی‌های عرفانی تدوین شده‌است، این نتیجه حاصل شد که تمامی آنها به سِیر تطور مقامات و بررسی هفت وادی عطار به صورت مجزّا پرداخته‌اند و تاکنون بررسی مقـامـات و وادی‌های عرفانی به‌صورت مقایسه‌ای انجام نشده است. علاوه بر موارد یاد شده؛ از دیگر نوآوری‌های این پژوهش، بررسی متقابل هریک از مقامات و وادی‌ها است که در این زمینه؛ کاری بدیع است.

۱-۳.پرسش های تحقیق

این پژوهش در پی یافتن پاسخِ پرسش‌های زیر است:

۱-میان وادی‌های عرفان و مقامات تصوف چه اشتراکات و افتراقاتی وجود دارد؟

۲-جزئیات مقامات تصوف و بررسی آن‌ها بر سیر عرفانی و تجربیات روحانی افراد چه تاثیری دارد؟

۳-آیا هفت مقام تصوف و هفت وادی عرفان؛ درون‌مایهٔ واحدی دارند و روند تحول آن‌ها یکسان بوده است؟

۱-۴. روش تحقیق

این مقاله با استفاده از روش تحلیلی-تفسیری و بررسی متون کلاسیک صوفیانه و عرفانی، به تحلیل مقامات تصوف و وادی‌های هفتگانه عطار نیشابوری پرداخته و با مقایسه تطبیقی اصطلاحات و مفاهیم مشترک میان آن‌ها، فیش‌برداری و طبقه‌بندی انجام شده، سپس مورد مقایسه قرار گرفته و نتایج آماری ارائه گردیده است.

۲.مبانی نظری

عطار در منظومهٔ عرفانی خود با آوردن حکایت‌ها و تمثیل‌های زیاد به شرح هفت وادی و کیفیات آن می‌پردازد:

گفـــت مـــا را هفـــت وادی در ره اســـت　　چـــون گذشـــتی هفت وادی، درگه اســـت

(عطار،۱۳۸۳: ۱۸۰)

مفاهیم مشابه و ایده‌هایی در ارتباط با مراحل سلوک معنوی، پیش از عطار نیز در آثار صوفیان و عارفان وجود داشته است به‌طور کلی، می‌توان گفت که پیش از عطار، عارفانی مانند ابوسعید ابوالخیر، حکیم ترمذی و دیگران به مراحل و مقامات سلوک معنوی اشاره کرده بودند اما عطار با ارائهٔ مفهوم دقیق و منسجم "هفت وادی" و نام‌گذاری و ترتیب خاص آنها، یک چارچوب منسجم و نوآورانه برای توصیف سیر و سلوک معنوی ارائه کرده که به عنوان یک ابتکار از سوی عطار نیشابوری شناخته می‌شود. مطرح شدن هفت وادی توسط عطار، با وجود هفت مقام تصوف، دلایل متعددی دارد که این طرح را نه تنها ضروری بلکه بسیار مؤثر و پرطرفدار ساخته است که با ارائه یک داستان نمادین، تأکید بر پویایی و حرکت، توجه به جنبه‌های عملی و تجربی، ارائه تصویری جامع از سلوک، استفاده از زبان

شاعرانه و رمزآلود و قابلیت تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب عام، توانسته است جایگاه ویژه‌ای در ادبیات عرفانی به دست آورد و به عنوان یک الگوی موفق برای توصیف سیر و سلوک معنوی شناخته شود.

۳. بحث و بررسی

با بررسی و تحلیل هفت مقام تصوّف و هفت وادی عرفانی، مراحل آنها به ترتیب مورد مقایسه متقابل قرار می‌گیرد که عبارتند از: ۱-مقام توبه و وادی طلب، ۲-مقام ورع و وادی عشق، ۳- مقام زهد و وادی معرفت، ۴-مقام فقر و وادی استغنا، ۵-مقام صبر و وادی توحید، ۶-مقام توکل و وادی حیرت، ۷-مقام رضا و وادی فقر و فنا.

۳-۱. مقام توبه، وادی طلب

نخستین مرحله و منزل از مقامات هفتگانهٔ تصوف، توبه است. اول منزلی از منزل‌های این راه و اول مقامی که جویندگان در آن قرار می‌گیرند. حقیقت توبه در لغت بازگشت است و توبه در شرع بازگشت از نکوهش شده‌ها معنا دارد. «شرط صحیح بودن توبه را سه چیز دانسته اند: پشیمانی برگذشته، توقف عمل زشت در همان لحظه و نیت بر عدم بازگشت معصیت»(سجادی، ۱۵،ص.۱۳۸۷). بسیاری از صوفیه اعتقاد دارند که سالک در قدم اول؛ یعنی توبه، باید دست به دامن پیر یا ولی یا مرشد یا دلیل راه بزند و تحت تعلیم و اطاعت محض او قرار گیرد و به او سرسپارد و او؛ قطب و مراد و انسان کامل نیز نامیده می‌شود و دربارهٔ وی غالباً اعتقاد به کرامات و خوارق عادات دارند و گفته‌اند که سالک باید که توبتی نصوح کند از جملگی مخالفان شریعت و این اساس، محکم نهد که بنای جمله اعمال بر این اصل خواهد بود (رازی،۲۵۷،ص.۱۳۵۲). توبه مقامی در آغاز راه اســت و در اصــطلاح عرفا از بدایات نیز محســوب می‌شــود، توبه بازگشت از کژی‌ها و ناراستی‌ها به‌سوی راستی و فرمانبرداری، بازگشت از جهل به‌سوی علم و بازگشت از معصیت به اطاعت خداست. از جنید پرسیدند: توبه چیست؟ گفت فراموش‌کردن گناه؛ یعنی لذت گناه از دل بیرون کردن. ذوالنون گفت: توبهٔ عوام از گناه باشد و توبهٔ خواص از غفلت (قشیری، ۱۳۶،ص.۱۳۷۴).

عطار در منطق‌الطیر می‌گوید:

گــر نــبــودی مــرد تــائــب را قــبــول　　کــی بُـدی هــر شــــب بــرای او نــزول

گــر گــنــه کــردی درِ او هســـــت بــاز　　تــوبــه کن کــاین در نخواهــد شـــــد فراز

تو یقین می‌دان که صد عالم گناه از تف یک توبه برخیزد ز راه

(عطار،منطق‌الطیر،۱۳۸۳:۱۹۷)

طلب در لغت به معنی خواستن چیزی است و در اصطلاح، طلب؛ جستن حق را گویند به طریقهٔ عبودیت، در اصطلاح صوفیان، «طالب سالکی است که از شهوت طبیعی و لذات نفسانی عبور نماید تا پردهٔ پندار از روی حقیقت براندازد. طلب؛ توأم با رنج و مشقت است و جستجوی مراد و مطلوب است و مطلوب در وجود طالب قرار دارد و می‌خواهد تمام مطلوب را بیابد و تمام مطلوب را هم باید در وجود خود بطلبد و اگر از خارج بطلبد، نیابد»(واعظی‌منفرد و همکاران، ۱۳۹۴:۴). طلب؛ نخستین مرحله و در عین حال پرمشقت‌ترین مرحله است و همراه با سختی و بلاست. سال‌ها تلاش باید کرد زیرا کارها در اینجا قلب می‌گردد و همه چیز را باید ترک گفت و از مال و ملک گذشت و طالب نباید شیفتهٔ چیزی شود(اشرف‌زاده،۱۳۷۳:۳۰۱). طلب اولین منزلی است که عارف در آن فرود می‌آید و سِیر خود را به‌سوی الله آغاز می‌کند. مولانا جلال‌الدین رومی، در مجلد سوم مثنوی، می‌گوید:

هر که را بینی طلبکار ای پسر یار او شو، پیش او انداز سر

کز جوار طالبان، طالب شوی وز ظلالِ غالبان، غالب شوی

(مولوی،۱۳۸۱:۲۲۹)

عطار نیشابوری اولین وادی از هفت وادی تصوف را وادی طلب می‌داند و در نظر وی، طلب اولین منزل راه پرخون عشق است که باید در آن هرچه از علاقه و منیّت و ملکیت است، انداخت و هرچه پیش آید، باید به جان پذیرفت:

چون فرود آیی به وادی طلب پیشت آید هر زمانی صد تعب

صد بلا در هر نفس اینجا بود طوطی گردون، مگس اینجا بود

(عطار،منطق‌الطیر،۱۳۸۳:۳۰۱)

بنابراین می‌توان گفت همان‌طور که توبه اولین مقام در مقامات ازنظرگاه صوفیه است، طلب هم اولین وادی در بین هفت وادی سِیروسلوک، از دیدگاه عطار نیشابوری می‌باشد و سالک باید از شهوت طبیعی و لذات نفسانی دست بردارد و به سوی حقیقت رود؛ هرچند که بلا و سختی و مشقت در آن زیادت باشد و تا جایی پیش می‌رود که به سرمنزل مقصود می‌رسد، همچون مقام توبه که سالک بعد

از بازگشت از معصیت، به اطاعت خدا، مشمول این حدیث پیامبر (ص) می‌شود: "التائبُ مِن الذَنب کَمَن لا ذنبُ له و اولئک بدل‌الله سیئاتهم حسنات"(کاشانی،۱۳۹۴:۳۶۸).

۳-۲. مقام ورع، وادی عشق

ورع در آثار عارفان مسلمان، در اصل به معنای دوری از محرمات و اجتناب از امور شبهه‌ناک است. منظور از شبهه‌ناک؛ امور حلالی است که انجام آن احتمال وقوع در حرام را در پی داشته باشد. بنابراین، سالک نه‌تنها از انجام کارهای بد گریزان است، بلکه حتی در امور حلال نیز جانب احتیاط را رها نمی‌کند. در حدیث معراج آمده‌است: «ای احمد! ورع و پرهیزکاری را شیوه و شعار خود ساز؛ زیرا ورع اول و وسط و آخر دین است، به‌وسیلهٔ آن می‌توان به خداوند تقرب جست. ای احمد! ورع، زینت مومن و ستون دین است و مانند کشتی در دریاست که هرکس بر آن سوار شود، نجات یابد و زاهدان نجات نمی‌یابند مگر به داشتن ورع»(مجلسی، ۱۴۰۳، ج۴: ۲۵۷). ورع آن است که از شبهه‌ها دست بدارد همچنان که ابراهیم ادهم گفت که «ورع؛ دست بداشتن از همهٔ شبهت‌هاست و دست بداشتن آنچه تو را به کار نیاید و آن ترک زیادت‌ها بود»(قشیری،۱۳۷۴:۱۶۶). در مصباح‌الانس راجع‌به ورع چنین آمده؛ «ورع عبارت از احتراز از هرچیزی است که در آن شوب انحرافی شرعی و یا شبهت مضرت معنوی است و متضمن قناعت است»(سجادی،۱۳۸۷:۴۱). شبلی گوید: «ورع آن است که از همه چیزها بپرهیزی به جز خدای و بر سه نوع است: اول ورع به زبان که سکوت است، از آنچه بی‌معنی است و ترک فضول است، دوم ورع به ارکان که ترک شهادت و دوری کردن از مشکوکات و محرمات است، سوم؛ ورع به قلب که ترک همت‌های پست و اخلاق بد است»(قشیری،۱۳۷۴:۱۶). سراج گوید: اهل ورع سه طبقه‌اند: «ورع اهل نظر، در هرچه شکّی و شبهه‌ای دیدی از آن بپرهیزی؛ ورع اهل دل، چون قلب او از انجام امری اِبا کند، آن را ترک گوید و ورع عارفان واصل که از هرچه توجه به خدا را مانع شود، بگریزی»(سراج طوسی، ۱۳۸۲:۱۰۰). سنایی گوید:

بـه هرچ از راه وامـانی، چـه کفر آن حرف و چـه ایمـان به هرچ از دوست دوررفتی، چه زشت آن نقش و چه زیبا

(سنایی،۱۳۲۹:۹۲)

همچنین در سخنان عرفایی مانند بشر حافی، شبلی و ابراهیم ادهم، ورع؛ بیشتر به ترک شبهه و لحظه‌ای از یاد خدا غافل نبودن تعبیر می‌شود. بشرحافی گوید: «ورع آن بود که از شبهات؛ پاک بیرون آیی و محاسبه نفس در هر طرفه‌العینی پیش گیری»(سراج طوسی، ۱۰۰،ص.۱۳۸۲).

وادی عشق: عشق در میان وادی‌های معرفت، سهمگین‌ترین آنهاست. «وارد شده به این مقام، توجه خود را مطلقاً بر امری خاص که همان اوج معرفت و محبت است، معطوف می‌نماید تا مستعد درک انوار معرفت گردد»(اشرف‌زاده،۱۳۷۳،ص. ۳۱۱). عشق در لغت به معنی چیره گردیدن دوستی بر کسی است منتهی عشق میل مفرط است و اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است و نیز گویند، اشتقاق عشق از عشقه است و آن گیاهی است که به دور درخت پیچد و آب را بخورد و رنگِ آن را زرد کند و برگِ آن را بریزد و بعداز مدتی، خود درخت نیز خشک شود. «عشق نیز چون به کمال خود رسد، قوا را ساقط گرداند و حواس را از کار بیندازد و طبع را از غذا بازدارد و میان مُحبّ و خلق ملال افکند و از محبت غیرِ دوست ملول شود یا بیمار گردد و یا دیوانه شود و یا هلاک گردد، گویند عشق آتشی است که در قلب واقع شود و محبّ را بسوزد و قیام قلب است با معشوق، بلاواسطه» (سهروردی،۱۳،ص. ۱۳۹۳). ظاهراً اولین کسی از عرفا که دم از عشق الهی می‌زند، رابعه عدویه است و سپس حسین‌بن منصور حلاج و آثار خواجه عبدالله انصاری نیز پر است ازین عشق به خدا. سنایی در غزلیات خویش این اصطلاح را به‌طور گسترده به‌کار برده‌است و حافظ این عشق را خمیر مایهٔ وجودی آدم دانسته است:

دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند　　گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند

(حافظ،۱۳۲۰:۲۴۷)

و این عشق را امانت الهی در وجود آدم می‌دانند:

آسمان بار امانت نتوانست کشید　　قرعه فال به نام من دیوانه زدند

(حافظ،۱۳۲۰:۲۴۷)

آثار عطار نیشابوری سرشار از واژه عشق و مفهوم آن است، به‌طوری که می‌توان گفت که عطار سررشته‌دار عرفایی است که عشق را مایه و پایهٔ حیات و آفرینش می‌دانند و عشق را وسیله‌ای می‌پندارند که انسان را به خدا می‌رساند. عطار نیشابوری که خود از سوختگان این راه است، عشق را چنین تعریف می‌کند:

عشـــق چیســـت؟ از قطره دریـا ســـاختن عـقـل، نـعـل کـفـش ســودا ســـاخـتن

(عطار،مصیبت‌نامه،۱۳۳۸:۴۱)

و آن را دولت‌خانه هر دو جهان و دوای دل‌های دردمند می‌داند:

درد عشـــق آمـد دوای هـر دلـی حـل نشـــد بـی عشـق هـرگـز مشـکـلـی

عشـــق در دل بـیـن و دل در جـان نهـان صـــد جهـان در صـــد جهـان در صـــد جهـان

(عطار،مصیبت‌نامه،۱۳۳۸:۳۴۶)

به اعتقاد عطار، وادی عشق مرحله‌ای است که سالک باید در آن بسوزد تا تمام ناخالصی‌هایش پاک شود و خودی خودش زدوده شود و حجاب آنانیتش دریده شود، تا بتواند به مراحل بعدی گام بگذارد:

اول قـدم از عشـــق ســـر انـداختن اســـت جان بـاختن اسـت و بـا بـلا سـاختن اسـت

(عطار،مختارنامه، ۱۳۵۸:۲۰)

و می‌گوید چنانچه بتوانی سالک مصمم وادی طلب باشـی و آن را با همهٔ تعب بپیمایی، به وادی عشق؛ وارد خـواهی شد:

بعـد از ایـــــن وادی عشـــق آیـد پـدیـد غرق آتش شـــد کســـی کـانجـا رســـیـد

عـاشـــق آن بـاشـــد کـه چـون آتـش بود گـــــــرم رو، سـوزنده و سـرکـــش بود

(عطار،منطق‌الطیر،۱۳۷۴: ۳۰۱)

بنابراین می‌توان گفت همان‌طور که در مقام ورع، سالک باید از شبهت‌ها دست بدارد و از همهٔ چیزها پرهیز کند به جز خدای و محاسبهٔ نفس خویش را در پیش گیرد و از هرچه که مانع توجه به خداوند می‌شود، دوری کند و سخت‌گیری کاملی بر نفس خویشتن داشته باشد، در وادی عشق نیز سالک باید ترک تعلقات مادی گفته و توجه مطلق به هدفش داشته باشد. سالک باید در عشق بسوزد تا از تمام ناخالصی‌ها و انانیت و منیت پاک شود و باید در این مرحله، جان بر کف و خونین جگر باشد. عشق ازنظر عطار؛ مایه، پایه و حیات آفرینش و وسیله‌ای برای رسیدن به خدا است مانند مقام ورع که در آن سالک با پرهیز از غیر خدا و محاسبهٔ نفس خویش و ترک شبهت‌ها و اجتناب از محرمات به خداوند نزدیک می‌شود و سر تعظیم به درگاه او فرود می‌آورد.

۳-۳. مقام زهد، وادی معرفت

زهد در لغت ترک میل به چیزی است و در اصطلاح صوفیان، بیزاری و اعراض از دنیاست. مراد از زهد، «صرف رغبت است از متاع دنیا و اعراض قلب از آن و مقام زهد ثالث مقام توبت و ورع است» (کاشانی،۱۳۹۴،ص.۲۷۳). پیامبر(ص) زهد را خاموشی و بی‌میلی به دنیا خوانده‌است: چون بینی بنده‌ای را که خاموش و بی‌رغبتی در دنیا او را داده‌اند، بدو نزدیک شوید که حکمت پیش او آورده شود. عده‌ای زهد را دوری از حرام و معاصی دانسته‌اند. (قشیری، ۱۳۷۴،ص ص. ۱۸۰-۱۷۴) گروه دیگری، زهد را دوری کردن از حلال دنیا، نعمت‌های ظاهری و احساس تملک کردن می‌دانند. در این دسته تعاریف، عبارت‌هایی چون، خالی کردن دل از اسباب، دست افشاندن از املاک، کوتاهی عمل و آرزو در دنیا، دست بداشتن از دنیا و ترک حلال موجود به‌کار رفته‌است. این گروه، زهد را بی‌اعتنایی می‌دانند به آنچه در شرع مباح است و انسان از بهره بردن از آنها منع نشده‌است(مستملی بخاری ۱۲۰ ؛۱۳۷۳ و قشیری ۱۳۷۴؛ص ص.۱۸۰ -۱۷۴). ابونصر سراج زهد را مقامی شریف و اساس احوال پسندیده و اولین قدح قاصدان خداوند می‌داند و حب دنیا را منشأ همهٔ گناهان به‌شمار می‌آورد و معتقد است که هرکه اساسش با زهد استوار نشود، دیگر کارهایش درست نمی‌شود (سراج طوسی، ۱۳۸۲،ص. ۱۴۷). خداوند در حدیث معراج به حبیبش فرمود: ای محمد اگر می‌خواهی با ورع‌ترین مردم باشی، در دنیا زهد پیشه کن و به آخرت گرای. گفت: پروردگارا! چگونه در دنیا زهد بورزم و به آخرت بگرایم؟ فرمود: به ناچیزی از خوراک نوشیدنی و پوشاک دنیا بسنده کن و برای فردای خود چیزی پس‌انداز نکن و همواره به یاد من باش. (مجلسی،۱۴۰۳:ج ۲۱،۷۴) در مقام زهد؛ با ترک جهل و نادانی و اعراض از دنیا و عدم رغبت به متاع آن سبب می‌شود که خورشید معرفت، راه سالک را روشنی بخشد و اسرار ذرات را دریافته و حقیقت بر او آشکار شده، نزدیکی به حق در دل او بیشتر شده، شور و شوق او افزونی یافته، هرکس طبق این اصل برحسب درجه کمالات و حالات خود، سِیروسلوک خویش را به نوبهٔ خود جامهٔ عمل می‌بخشد.

معرفت در لغت به معنی شناسایی و شناخت علم و جهل خویش است و به اندازهٔ این علم، از یک طرف؛ اسما و صفات الهی را می‌شناسد و ازطرف‌دیگر به میزان علم و شناخت خود، از حضرت حق؛ شناسایی می‌یابد. در اصطلاح صوفیان، معرفت در لغت علمی است که مسبوق به فکر باشد و قابل شک نباشد. تستری می‌گوید: «معرفت، عبارت از معرفت به جهل است و چندان‌که معرفت نکرت

زیادتر گردد و حیرت بر حیرت بیفزاید و فریاد "ربّ زدنی تحیّرا فیک" از نهاد عارف برخیزد» (کاشانی،۱۳۹۴:۵۸). وادی سوم در طی مراحل سلوک ازنظر عطـار وادی معرفت است؛ معرفت در لغت به معنی شناخت و در اصطلاح صوفیانه، ره‌یافته به وادی معرفـت، «صفت آن کس بود که خدای را بشناسد به اسماء و صفات او، پس صدق در معاملت با خدای تعـالی بـه‌جـای آرد، پس از خوی‌های بد دست بدارد، پس دائـم بر درگاه بود و به دل همیشه معتکـف بـود تـا از خدای بهره یابد» (قشیری، ۱۳۷۴:۵۴۰). عارف وقتی که در این وادی وارد می‌شود، راه‌های گوناگونی می‌یابد که با هم متفاوت‌اند، بنابراین هرکسی بنابه میزان شناسایی و معرفت خویش، راه خود را می‌یابد. به همین جهت است که یکی به ایمان و دیگری به کفر، یکی به محراب و دیگری به بت می‌رسد. اما آنکه به راه ایمان افتاده‌است، هنگامی‌که خورشید معرفت؛ راهش را روشنی می‌بخشد، اسرار ذرات را در می‌یابد و حقیقت امور بر او آشکار می‌گردد، دریافت این اسرار و حقایق، شور و شوق او را زیاد می‌کند و هرلحظه ذوقی و شوقی تازه می‌یابد تا به اسرار بیشتری دست یابد:

بـعـد از آن، بـنمـایـدت پیـــــش نظر　　مـعـرفـت را وادیـی بـی پـا و ســـر

هـیـچ کـس نـبود کـه در این جـایگـاه　　مـخـتـلـف گـردد ز بســـیـاری راه

(عطار، منطق‌الطیر ،۱۳۷۴: ۳۲۲)

در این وادی؛ ســلوک تن و جان متفاوت است. راه هرکس در حد وی است و سیر هرکس تا کمال خاص خود و قرب هرکس برحسب حال او صورت می‌بندد:

ســـیـر هـرکـس تـا کـمـال وی بـود　　قرب هر کس حســـب حـال وی بود

(عطار، منطق‌الطیر ،۱۳۷۴: ۳۲۲)

با اینکه تفاوت‌هایی هم بین مقام زهد و وادی معرفت وجود دارد اما شباهت‌های آن نیز فراوان است و در کلیت مطلب، هم در مقام زهد و هم در وادی طلب، سالک باید اقدامی کند تا به خداوند تقرب جوید و اعمالی را که سبب دوری او از خدا شده، به آنها معرفت پیدا کرده، در برابر آنها زهد و پرهیزگاری پیشه کند.

۳-۴. مقام فقر، وادی استغنا

فقر از نظرگاه صوفیان مقامی مهم و قابل توجه به‌شمار می‌رود و عبارت از نیازمندی به باری‌تعالی و بی‌نیازی از غیر او است. در آیهٔ شریفه آمده‌است: «یا ایُها الناسُ انتم الفُقراءُ الی الله والله هُو الغنیُ الحمیدُ» (فاطر،۱۶)رسول الله(ص) می‌گوید: الفقر الفخری. فقرعبارت است از ساختن به کم‌ترین از نیازهای زندگانی و پرداختن به فرایض و زیاد کردن نوافل. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۹). فقر به معنای نداری و بی‌چیزی و نیازمندی است و در اصطلاح صوفیه، صفت عبد است به حکم(یا ایها الناس انتم الفقرا الی الله والله هو الغنی الحمید) (فاطر، ۱۵) و اینکه سالک فانی را هیچ چیز باقی نماند به آنچه به خود نسبت می‌دهد، همه از آن حق است و او را هیچ چیز نبوده‌است.

در مثنوی مولوی چنین آمده:

گفت ای زن تو زنی یا بوالحزن　　فقر فخر آمد مرا طعنه مزن

(مولوی،۱۳۸۱:۴۹۵)

و نیز:

فقر فخری نه گزاف است و مجاز　　صد هزاران عز پنهان است و ناز

(مولوی،۱۳۸۱:۴۹۵)

کلمات فقیر و درویش و گدا در ظاهر به معنی بی‌چیز و تنگ‌دست به کار رفته و گاهی آنها را به‌صورت مترادف به‌کار می‌برند اما در معنای حقیقی متفاوت‌اند؛ البته درویش، مترادف صوفی هم آمده‌است اما گدا معمولاً سوال می‌کند و کلمه کدیه و تکدی معرب همین کلمه است که مردود شده و فقیر واقعی فقر را به روی خود نمی‌آورد و همان است که به مقام فقر رسیده و فقط نیازمند به حق است. بدیهی است آیین اسلام آن‌گونه بی‌چیزی و تهی‌دستی مسلمان را نمی‌پسندد و در حدیث کاد الفقر ان یکون کفرا، فقیر را از کفر ترسانده و هشدار داده‌است. در حدیث دیگری پیامبر اکرم به جستن رزق و روزی و کار و کسب دستور داده و مولانا جلال‌الدین با اشاره به این خبر گفته‌است:

گفت پیغمبر که بر رزق ای فتی　　در فروبسته است و بر در قفل‌ها

جنبش و آمد شد ما و اکتساب　　هست مفتاحی بر این قفل و حجاب

بی کلید، این در گشادن راه نیست　　بی طلب نان سنت الله نیست

هر که او در مکسبی پا می‌نهد یاری یاران دیگر می‌دهد

(مولوی،۱۳۸۱:۴۹۵)

سعدی در باب هفتم گلستان در جدال با مدعی که الفقر فخری را قول پیامبر می‌داند، جواب می‌دهد: «خاموش که اشارت سید علیه‌السلام به فقر طایفه‌ای است که مرد میدان رضایند و تسلیم تیر قضا، نه اینان که خرقهٔ ابرار پوشند و لقمهٔ ادرار فروشند»(سعدی،۱۳۱۰:۱۷۹). فقیر ازنظر عرفا کسی است که هیچ‌چیز را در تصرف خود در نمی‌آورد زیرا هرچه در تصرف انسان آید، به همان مقدار او را بند می‌زند و دل‌بسته و گرفتار می‌کند. از ابوعلی دقاق نقل شده‌است که گفت: «بندهٔ آنی که در بند آنی و اگر در بند نفسی، بندهٔ نفسی و اگر در بند دنیایی، بندهٔ دنیایی» (قشیری ۱۳۷۴: ۳۶۱). رضی‌الدین آرتیمانی نیز در قصیده‌ای در باب فقر می‌فرماید:

در کلاه فقر می‌باید سه ترک ترک دنیا ترک عقبا ترک سر

(آرتیمانی،۱۳۸۹:۳۴)

استغنا: استغنا در لغت به معنی بی‌نیازی و بی‌نیاز شدن است و در اصطلاح صوفیان، «مقام کبریایی و بی‌نیازی حق‌تعالی است که هردو جهان در جنب آن، چون ذره‌ای ناچیز به‌حساب آید و همهٔ کوشش‌ها و کشش‌های جهانیان در آنجا، به پشیزی نیرزد تا چه رسد به اعمال و کردار آدمیان»(حلبی، ۱۳۷۶:۸۵). چنان‌که خواجه شیراز فرماید:

به هوش باش که هنگام بادِ استغنا هزار خرمن طاعت به نیم جو ننهند

(حافظ،۱۳۲۰:۲۷)

عطار در منطق‌الطیر، استغنا را یکی از هفت وادی می‌داند که مرغانِ جویای سیمرغ، از آن عبور می‌کنند و هر سالک طریقتی از عبور از آن ناگزیر است. در عرفان عطار، وادی استغنا؛ وادی بی‌نیازی از مخلوقات و نیازمندی به خالق است. در این مرحله، سالک چنان به خالق نیازمند و از خلق بی‌نیاز می‌گردد که از هرچه رنگ تعلق پذیرفته آزاد گردد و ناگاه خود را در کوه امن و رجا مستغنی می‌یابد:

بعد از آن وادی استغنا بود کی در او دعوی و کی معنا بود

می‌جهد از بی‌نیازی صرصری میزند بر هم به یک دم کشوری

(عطار، منطق‌الطیر،۱۳۷۴: ۳۲۵)

در وادی استغنا هیچ‌چیز ارزش و قیمت ندارد. این وادی آسان نیست و سالک برای آنکه بتواند ازین منزل به سلامت راه یابد، باید جان و دل را ترک گوید. استغنا یعنی بی‌نیازی و وادی استغنا از نظر عطار عبارت است از مرحله‌ای که صوفی متوجه می‌شود که خدا از همه چیز حتی عالمی که خود ساخته و پرداخته، بی‌نیاز است و در برابر عظمت کبریایی حق، تمامی آنچه به‌نظر او عظیم می‌آید، ناچیز است. آدمی چون به این وادی می‌رسد، خود را چنان ناچیز می‌بیند که همهٔ خودپسندی‌ها و خویشتن‌بینی‌هایش به یک‌باره محو می‌شود. عطار اعتقاد دارد حق چنان بی‌نیاز است که اگر افلاک و انجم؛ تکه‌تکه شود، در برابر استغنای حق کمتر از افتادن یک برگ از درخت ارزش دارد.

گر دو عالم شد همه یکبار نیست در زمین ریگی همان انگار نیست

کم شد از روی زمین یک برگ کاه گر شد اینجا جزو و کل، کلی تباه

(عطار، منطق‌الطیر،۱۳۸۳: ۲۰۰)

مقام فقر که در نظر صوفی نیازمندی به باری‌تعالی و بی‌نیازی از غیر اوست، برابر است با وادی استغنا که در عرفان عطار بی‌نیازی از مخلوقات و نیازمندی به خالق معرفی می‌شود. ازنظر عرفا، فقیر هیچ‌چیز را در تصرف خود نگه نمی‌دارد زیرا باعث دربند شدن و گرفتاری او می‌شود. سالک در وادی استغنا همچون مقام فقر، به خالق نیازمند و از خلق بی‌نیاز می‌شود، در نهایت سالک به مرحله‌ای می‌رسد که خدا را از همه چیز بی‌نیاز می‌بیند و خود را چنان ناچیز می‌بیند که همهٔ خودپسندی‌ها و خویشتن‌بینی‌ها در او به یک‌باره محو می‌شود.

۳-۵. مقام صبر، وادی توحید

مقام پنجم از مقامات تصوف، صبر است و در لغت؛ شکیبایی و در اصطلاح؛ ترک شکایت از بلا به غیر خدا معنا دارد. صبر عبارت از تحمل آنچه ناپسندیده و بلاست و از سرگذرانیدن آنها بدون شکوه و اظهار بی‌نیازی باوجود نیازمندی است. صبر بر دو نوع است: «صبر بر آنچه خدا بدان امر کرده و صبر

از آنچه خدا باز داشته و نهی کرده‌است»(حلبی،۱۱:۱۳۶۷). صبر نشانهٔ ایمان و استقامت مومن شمرده می‌شود. در قرآن آمده‌است: الذین صبروا و علی ربهم یتوکلون(شوری، ۱۶). در خبر آمده است که پیغمبر را پرسیدند از ایمان، گفت صبر است و خوش‌خویی؛ نیز اینکه درویشان صبرکننده همنشینان خدای عزّوجلّ باشند در روز قیامت؛ چنان‌که گوید: انَّ الله مَعَ‌الصّابرینَ؛ (قشیری،۲۸۲:۱۳۷۴). صبر یکی از دو قاعده ایمان است، چنان‌که در خبر است: الایمان نصفان، نصفُ صبر و نصفُ شکر. ملاحسین کاشفی واعظ در لب لباب مثنوی راجع‌به صبر می‌نویسد: و به صبر، نفس پاک شود از جمیع الوان ظلمات و کدورات آرزوها و تمناها و از ترک تعلقات؛ دل صافی گردد. (کاشانی،۳۷۹:۱۳۹۴) و آن کیمیایی است که مس وجود سالک به برکت او زر خالص گردد، چنانکه مولوی می‌گوید:

صد هزاران کیمیا حق آفرید — کیمیایی همچو صبر آدم ندید

هیچ تسبیحی ندارد آن درج — صبرکن کالصبر مفتاح الفرج

یوسف حسنی و این عالم چو چاه — وین رسن صبر است بر امر اله

صبر جمله انبیا با منکران — کردشان خاص حق و صاحبقران

(مولوی،۲۳۶:۱۳۸۱)

توحید: یگانه گردانیدن، یکی دانستن و یکی گفتن خدای را و گرویدن به یگانگی او است. هریک از عرفا؛ توحید را به‌گونه‌ای تعریف کرده‌اند. هجویری گوید: «حقیقت توحید حکم کردن بر یگانگی خداست و چون خدا یکی است بی‌قسیم اندر ذات و صفات خود و بی‌شریک و بدیل اندر افعال خود، موحدان وی را بدین صفت دانند و دانش و علم آنها را به یگانگی خدا، توحید خوانند»(هجویری،۳۷۵:۱۳۹۰). در شرح تعرف، آمده‌است: توحید؛ منزه کردن حق است و یکی گفتن و یکی دانستن.

سنایی غزنوی دربارهٔ توحید گوید:

احد است و شمار ازو معزول — صمدست و نیاز از او مشغول

آن احد نی که عقل داند و فهم — وآن صمد نی که حس شناسد و وهم

نه فراوان نه اندکی باشد — یکی اندر یکی، یکی باشد

(سنایی،۱۳۲۹:۶۴)

عطار نیز در آثار خویش به این مقوله توجه فراوانی نشان داده است:

بی‌تعصب گرد و بی‌تقلید شو شرک‌سوز و غرقه توحید شو

(عطار، مصیبت‌نامه،۱۳۳۸:۳۸)

در منطق‌الطیر، وادی توحید؛ یکی از وادی‌های هفتگانه عطار است که منزل تفرید و تجرید است و آن وادی و منزلی است که همه‌چیز به‌نظر سالک محو می‌شود و فقط جمال اوست که می‌ماند، زیرا که همهٔ مخلوقات چون یک‌هایی است که در یک ضرب شده‌است و حاصل آن، جز یکی نمی‌تواند باشد. در این وادی سالک چون به مقام توحید برسد، به کلی فانی می‌شود. او نمی‌ماند و ادراک او به وصول این مقام نیز فانی می‌گردد و بر فانی و محوشده خدمت و تکلیفی نیست. تکلیف و عقل در عالم بندگی است و چون آزادی از عقل و تکلیف دررسد، قلم تکلیف رفع می‌شود (عطار،۱۳۷۴:۳۳۵). توحید گم شدن و محو گشتن است.

بعد از آن وادی توحید آیدت منزل تجرید و تفرید آیدت

گر بسی بینی عدو گر اندکی آن یکی باشد درین ره در یکی

چون بسی باشد یک اندر یک مدام آن یک اندر یک، یکی باشد تمام

(عطار، منطق‌الطیر،۱۳۸۳: ۳۳۵)

با وجود تفاوت‌هایی که بین مقام صبر و وادی توحید وجود دارد، اما به‌هرحال صبر، پنجمین مقام ازنظرگاه صوفیه و توحید، نیز وادی پنجم در عرفان عطار است ولی همان‌گونه که در صبر، سالک باید شکیبایی پیشه کرده، از آنچه که خدا بازداشته و نهی‌کرده، صبر و شکیبایی پیشه کند تا مس وجود سالک، به زر خالص تبدیل گردد و همهٔ تعلقات، تعینات، وابستگی‌ها و غیر او را کنار گذاشته و تمام وجود خود را به یکی (حضرت حق) متمایل کند و مثل وادی توحید در یگانگی خداوند به کلی فانی شود. صبر نشانه ایمان و استقامت و تحمل ناپسندی‌ها و بلاهاست و از سرگذرانیدن آنها بدون شکوه و اظهار بی‌نیازی، در اوج نیازمندی است. توحید منزل تفرید و تجرید است و در آن، همه چیز به‌نظر سالک محو می‌شود و فقط جمال او می‌ماند و همه؛ یکی می‌شود و این وحدت و یگانگی حقیقی و ذاتی است. سالک وقتی به وادی توحید برسد، به کلی فانی می‌شود.

۳-۶. مقام توکل، وادی حیرت

توکل: توکل مقام ششم است و در لغت به معنی اعتماد و در اصطلاح، تکیه‌کردن به آنچه نزد خداست و بریدن از آنچه در دست غیر خداست. خداوند در قرآن، مومنین را به توکل به خدا دعوت کرده‌است. اهل توکل را سه چیز دهند: حقیقت یقین، مکاشفه غیبی و مشاهده قرب حق‌تعالی (قشیری،۱۳۷۴:۲۴۵). نظر صوفیه در باب توکل مختلف است: و جمعی دیگر توکل را با جهد و کوشش و توجه به اسباب منافی نمی‌دانند و جمعی دیگر توکل را ترک همهٔ اسباب و صرف نظرکردن از کسب و کار پنداشته‌اند و حتی هنگام بیماری؛ دارو خوردن و مراجعه به طبیب را خلاف توکل می‌دانند، اما بیشتر صوفیه طرفدار نظر نخستین‌اند. توکل حالت قلبی و سعی و عمل حرکت خارجی است و با هم منافات ندارند. مولانا جلال‌الدین در داستان شیر و نخجیران مثنوی، موضوع توکل و جهد و کوشش و جبر را مطرح کرده و شیر را طرفدار جهد و کوشش و فراهم آوردن اسباب دانسته و نخجیران را معتقد به توکل و ترک اسباب می‌داند؛ خود مولانا هم توکل را منافی سعی و عمل نمی‌داند؛ زیرا ترک اسباب و بیکار نشستن و دنبال کسب و کار و زراعت و پیشه نرفتن؛ جهل است، پس باید به خداوند توکل کرد و به کسب و کار پرداخت. اما نخجیران در داستان مثنوی و آنان که طرفدار ترک کار و کوشش‌اند، می‌گویند بسا که حیله و کار و سعی و کوشش هم به جایی نمی‌رسد و نتایج بدتر و زیان بارتری هم دارد، از آن جمله کوشش فرعون در کشتن فرزندان بنی‌اسرائیل برای از بین بردن موسی (ع) به جایی نرسید و سرانجام موسی در خانه خود فرعون بزرگ شد و پرورش یافت. مولانا می‌گوید:

گفت پیغمبر به آواز بلند — با توکل زانوی اشتر ببند

رمز الکاسب حبیب الله شنو — از توکل در سبب غافل مشو

در حذر شوریدن شور و شر است — رو توکل کن؛ توکل بهتر است

(مولوی،۱۳۸۱،۷۲)

سنایی؛ شرط توفیق سالک را در توکل می‌داند:

پی منه با نفاق بر درگاه — به توکل روند مردان راه

پس به کوی توکل آور رخت بعد از آنت پذیره آید بخت

(سنایی،۱۳۲۹:۴۲)

و حافظ نیز تمامی مستحسنات سالک در طی مسیر را وابسته به توکل می‌داند:

تکیه‌بر تقوا و دانش در طریقت کافری است راهرو گر صد هنر دارد توکل بایدش

(حافظ،۱۳۲۰:۲۷۶)

حیرت: حیرت در لغت به معنی سرگشتگی و سرگردانی و در اصطلاح، امری است که وارد می‌شود بر قلوب عارفان، در موقع تامّل و حضور و تفکّر که آنها را تامّل و تفکّر حاجب گردد. «کسی که بخواهد اسرار آفریدگار را بداند، نور ربوبیت او را بسوزاند و متحیر و سرگردان بماند و کسی که بخواهد به علم او دست یابد، غلبه علم حق؛ او را بسوزاند و همچنان در حیرت بماند»(چهرقانی، ۱۵۶:۱۳۸۴). در منطق‌الطیر، وادی حیرت، وادی ششم از وادی‌های هفتگانه عطار است، این وادی منزل و بیابانی است که جز حسرت و دریغ، چیزی در آن نمی‌توان یافت، در این وادی، انسان خود را گم می‌کند و از گم شدن نیز گم می‌شود، در اینجا وقتی که به خود می‌نگرد:

چندان که نگاه می‌کنم حیرانی است سرگشتگی و بی سر و بی‌سامانی است

در بادیه‌ای که دانشش نادانی است گردون را بین که جمله سرگردانی است

(عطار، مختارنامه،۱۳۷۴:۵۶)

در وادی حیرت، کار سالک درد و حسرت است و او از نفی و اثبات بیرون است و حتی حکم به نیستی هم بر او روا نیست و به حکم حیرت؛ هیچ‌گونه خبر و اثری از او نتوان یافت و او بر خود به‌هیچ‌روی حکم نتواند کرد. در این وادی دل و منزل ناپدید است. عطار در باب این سرگشتگی و رنجی که از درد و حسرت بر سالک وارد می شود، بسیار گفته‌است:

بعد از آن وادی حیرت آیدت کار دایم درد و حسرت آیدت

هر نفس اینجا چو تیغی باشدت هر دمی اینجا دریغی باشدت

(عطار، منطق‌الطیر،۱۳۸۳:۳۴۴)

توکل مقام ششم ازنظر صوفی و حیرت وادی ششم در عرفان عطار می‌باشد. توکل؛ ایمنی است با آنچه در خزینهٔ خداست و نومیدی از آنچه در دست مردمان است. توکل؛ اعتماد است و در اصطلاح،

تکیه‌کردن به آنچه نزد خداست و بریدن از آنچه دست غیر خداست. توکل ترک و فروگذاشتن تدبیر نفس و بریدن از قدرت و قوت خود و واگذاری همه چیز به خداست. حیرت نیز به معنی سرگشتگی و سرگردانی است، امری که بر قلوب عارفان وارد می‌شود در موقع تحمل و تفکر آنها، منزل و بیابانی است که جز حسرت و دریغ، چیزی در آن نمی‌توان یافت. در این وادی انسان خود را گم می‌کند.

۳-۷. مقام رضا، وادی فقر و فنا

هفتمین مقام از مقامات، رضاست و عارفان مسلمان؛ مقام رضا را بسیار پر ارج دانسته و حتی آن را آخرین پله تکامل در مقامات روحی، قلمداد کرده‌اند (سراج طوسی، ۱۳۸۲ : ۸۰). رضا خشنودی است؛ در اصطلاح عرفا عبارت است از رفع کراهت و تحمل مرارت. خداوند رضا را رستگاری عظیم خوانده است: «رضی الله عنهم و رضوا عنه ذلک الفوز العظیم» (مائده/ ۱۱۹). خداوند از ایشان راضی است و آنان نیز از خداوند راضی‌اند و این رستگاری بزرگ است و نیز، عرفا آن را شادی دل به آنچه پیش آید، می‌دانند (قشیری ۱۳۷۴ :۳۰۷). به گفتهٔ ذوالنون، سه چیز از علامت رضا بود: دست بداشتن اختیار پیش از قضا و نایافتن تلخی پس از قضا و یافتن محبت اندر وقت بلا (قشیری، ۲۹۹:۱۳۷۴). در مصباح‌الهدایه آمده‌است که مقام رضا مقام واصلان است نه منزل سالکان، چنان‌که بشر حافی در جواب فضیل‌عیاض که پرسید: رضا برتر است یا زهد؛ گفت: رضا بالاتر است زیرا زاهد در راه است و راضی رسیده.(کاشانی،۴۰۲:۱۳۹۴) و ملاحسین کاشفی، رضا را ثمره محبت می‌داند و گوید: هرکه در مقام رضا ساکن شد، از دغدغهٔ حسد برست، چه عارف در این مرتبه و مقام بدین حال بینا می‌شود که حضرت عزت‌تعالی در قسمت غلط نکرده و هرکه را هرچه باید داده، پس طوعاً بدان راضی باشد و بر داده و فرستادهٔ حق اعتراض نکند و هرچه در عالم واقع شود، بر وفق رضای خود بیند (مولوی،۲۸۵:۱۳۸۱). ذوالنون مصری می‌گوید: رضا شاد بودن دل است در تلخی قضا و ترک اختیار است پیش از قضا و تلخی نایافتن است بعد از قضا و جوش زدن دوستی است در عین بلا.

حافظ در این باره گوید:

رضـا بداده بده و ز جبین گره بگشای که بر من و تو در اختیار نگشـــاده اســـت

(حافظ،۲۷:۱۳۲۰)

فقر و فنا: فقر اصلی است بزرگ و اصل مذهب عارفان؛ فقر است و حقیقت فقر؛ نیازمندی است زیرا بنده همواره نیازمند است، چه، آن بندگی است، یعنی مملوک بودن، و مملوک به مالک خود محتاج است و غنی در حقیقت، حق است و فقیر خلق و صفت عبد است، به حکمِ انتم‌الفقرا والله هوالغنی و فقر آن است که تو را مالی نباشد و اگر باشد برای تو نباشد و فقیر کسی است که نیازمند به حق باشد و ذلت سوال را تنها در آستانهٔ حق تحمل کند و بعضی گویند: فقر عبارت از فناء فی الله است و اتحاد قطره با دریا و این، نهایت سیر و مرتبت کاملان است که فرمود: الفقر سوادالوجه فی‌الدارین، که سالک کلاً فانی شود و هیچ چیز او را باقی نماند و بداند که آنچه به خود نسبت می‌داده، همه از آن حق است و او را هیچ نبوده‌است و بعضی گویند: فقیر، آن بود که طبعش از مراد خالی بود. عرفا؛ فقر را با مقام فنا برابر می‌دانند و منظور آنان از فقر، فنای نفس، سلب انانیت و سقوط از هستی موهوم است. «در این مقام سالک از هستی اعتباری خود رسته و نعلین دو کون از پا بیرون می‌افکند، هم از دنیا و هم از آخرت خود دل برمی‌کند و به صفت عدم اصلی و ذاتی خود برمی‌گردد»(اشرف‌زاده، ۱۳۷۳:۱۲۰). مولانا؛ فقر را مترادف فنا می‌داند، وی درویشانی را که ظاهراً و باطناً فقیرند از همه جلوتر می‌داند:

نیستی چون هست بالایین طبق　　بر همه بردند درویشان سبق

خاصه درویشی که شد بی‌جسم و مال　　کار فقر جسم دارد نه سوال

(مولوی،۱۳۸۱،ج۶: ۱۴۷۱_۱۴۷۲)

تعبیرلاهیجی نیز از فقر، فناء فی‌الله است و در این باره می‌گوید:

سوادالوجه فی‌الدارین درویش　　سواد اعظم آمد بی‌کم و بیش

(لاهیجی، ۱۳۸۵ : ۸۷)

او سوادالوجه را سواد اعظم تفسیر می‌کند و می‌گوید: بر اساس این عبارت، سالک؛ زمانی به فقر دست می‌یابد که به طور کامل فانی شده باشد. این فقر حقیقی است و کسی که به این مقام می‌رسد، از او در ظاهر و باطن و دنیا و آخرت وجودی نمانده، ازاین‌رو گفته‌است که (اذا تم‌الفقر فهوالله) وقتی فقر به کمال خود رسید، فنا حاصل می‌گردد(همان : ۸۷). در کتاب اللمع فی‌التصوف، فقر در بین مقامات هفتگانه، مقام پنجم و در منطق‌الطیر، وادی هفتم است و «به تعبیر عطار نیشابوری، فقر و

فنا، یکی است و هردو از خود محو شدن و فنای در ذات اوست. همهٔ جهان خلقت در این وادی چون نقش‌هایی بر آبند، که محو می‌شوند و چون سایه‌هایی هستند که در یک خورشید گم می‌گردند. در اینجا پلید و پاک و عود و هیزم از هم جدا می‌شوند و رنگ و بوی خود را می‌نمایانند. این وادیی است که عقل سرگشته نیز در آن حیران می‌ماند، زیرا این، فقر دل است که علم و حکمت و اخلاق و صبر و رضا و تسلیم و توکل از دل ببرد» (میبدی، ج ۵۸/۱۰). عطار، خود؛ فقر را چنین تعریف می‌کند:

فقر چیســـت؟ از گمرهی ره کردن اســـت　　وز دو عـالم دســـت کوتـه کردن اســـت

(عطار،مصیبت‌نامه،۴۵:۱۳۷۴)

فنا در اصطلاح صوفیان برداشته شدن اوصاف مذموم است، از سالک که به‌وسیلهٔ کثرت ریاضات حاصـل شـود و نوع دیگر فنا؛ عدم احساس سالک است به عالم ملک و ملکوت و استغراق اوسـت در عظمـت باری‌تعـالی و مشاهدهٔ حق. (عطار،۳۵۴:۱۳۷۴). سالک در این مرحلـه در الطـاف حق فانی شده‌است. عطار در توصـیف ایـن وادی مـی‌گوید:

بعد از ایـــــــن وادی فقر است و فنا　　کی بـــــــــــود اینجا سـخن گفتن روا

ســـــالـــــکان پـــــخته و مردان مرد　　چـــــون فـــــــرو رفتند در میدان درد

گمشـــدن اول قدم، زین پس چه بود　　لاجـــــــــــرم دیگر قدم را کـــس نبود

(عطار، منطق‌الطیر،۳۵۴:۱۳۸۳)

لازمهٔ فقر و فنا؛ نفی اوصاف و آثار است. صد هزار سایه در یک خورشید گم شود و کثرت در وحدت مستهلک گردد. چنان‌که دریا طوفانی شود و به جنبش درآید؛ نقشی بر آب به‌جای نمی‌ماند. گم‌بودگی در این دریا آسودگی است. شرط سیر در این دریا پاکی‌ست. پاکان از وجود خود ناپیدا می‌شوند و جنبش ایشان عین جنبش دریاست (قشیری، ۳۸۱:۱۳۴۰).

هـــــر کـــه او رفـــت از میـــان اینـــک فنـــا　　چـــــون فنـــا گشـــت از فنـــا اینـــک بقـــا

(عطار، ۳۸۱:۱۳۸۳)

مرغان پُرشمار وادی؛ ســـال‌ها در شیب‌وفراز رفتند و عمری دراز برای رسیدن به سیمرغ صرف کردند و از هزاران مرغ؛ تنها سی مرغ به درگه آمدند. عطار براین باور اســـت که شـــرح باقی به بقاء حق، پس از خود فانی شدن باید؛ اما تا زمانی که انســـان نتواند حق را بیرون از مقولهٔ وجود و عدم بشناسد، نمی‌تواند در این منزل قدم بزند.

مقام رضا هفتمین و آخرین و نهایت مقام واصلان، ازنظر صوفیه است و وادی فقر و فنا نیز، آخرین منزل و نهایت سیر و مرتبت کاملان است. عارف در این مرتبه و مقام به این حال؛ بینا می‌شود که حضرت عزت هرکه را هرچه باید، داده، باید راضی باشد و بر فرستاده حق شکوه و اعتراض نکند و همه چیز را بر وفق و رضای خود بیند. عارفان مقام رضا را همچون وادی فقر و فنا بسیار پرارج می‌دانند و آن را نهایت تکامل و سیر و مرتبت کاملان می‌دانند و اصل اعتقادی عارفان، فقر است. غنی در حقیقت حق است و فقیر، خلق و صفت عبد است. فقیر؛ کسی است که نیازمند به حق باشد و فقر، فناء فی‌الله است و اتحاد قطره با دریا و این نهایت سِیروسلوک سالکان است. سالک باید بداند آنچه که به‌خود نسبت می‌داده، همه از آن حق است و او را هیچ نبوده‌است، از خود محو شده و فنای در ذات او شود. فنا از بین رفتن اوصاف مذموم است از سالک که به‌وسیلهٔ کثرت ریاضات حاصل شود و عدم احساس سالک به عالم ملک و ملکوت و مستغنی شدن او در عظمت و بزرگی حق است.

درصد اشتراکات و افتراقات بین مقامات تصوف و هفت وادی عطار

مقایسه مقامات و وادی‌ها	ویژگی‌های مشترک	تفاوت‌ها	بسامد	
			مضامین مشترک	مضامین متفاوت
توبه وطلب	آغاز مسیر سلوک، طلب رهایی و نزدیکی به خداوند، تغییر رفتار، جستجوی حقیقت	توبه فردی و تمرکز بر گناه و پشیمانی در مقام توبه، طلب عمومی و تمرکز بر اشتیاق و عشق به خدا در وادی طلب	خود شناسی(بالا)، تلاش‌برای نزدیک شدن به خدا(بالا)	تمرکز بر گناه و پشیمانی(بسیار بالا)، اشتیاق به حقیقت(بسیار بالا)

ورع و عشق	تقوا و پایبندی به اصول معنوی، عشق به خدا	پرهیز از خطا و توجه به محدودیت های اخلاقی و دینی، ابراز عشق و محبت از طریق ایثار	تقوا(بالا)، عشق به خدا(بالا)	محدودیت های اخلاقی و دینی(بسیار بالا)، ایثار(بالا)
زهد و معرفت	دوری از مادیات، تلاش برای شناخت و درک خدا	بی‌توجهی به لذت‌های دنیوی و پرهیز از دنیا، شناخت حقیقت و توجه به اسرار الهی	دوری از مادیات(بالا)، جستجوی حقیقت(بالا)	بی‌توجهی به لذت‌های دنیوی(بسیار بالا)، شناخت عمیق از خدا(بالا)
فقر و استغناء	بی‌نیازی از غیر خدا، قناعت و رضایت	رهایی از وابستگی‌های مادی، بی‌نیازی و احساس عزت نفس	بی‌نیازی از غیر خدا(بسیار بالا)، قناعت در زندگی(بالا)	رهایی از وابستگی (بسیار بالا)، احساس عزت نفس(بالا)
صبر و توحید	تحمل مشکلات و تحمل در مسیر نزدیک شدن به خدا، توجه به وحدت وجود و تسلیم خدا بودن	تسلیم در مقابل مشیت الهی، اعتماد به خدا در چالش‌ها، درک یگانگی خدا	تحمل مشکلات و صفای باطن(بالا)، توکل به خدا و تسلیم اراده و خواست او بودن(بالا)	تسلیم در برابر مشیت الهی(بسیار بالا)، اعتماد به خدا و درک یگانگی او(بالا)

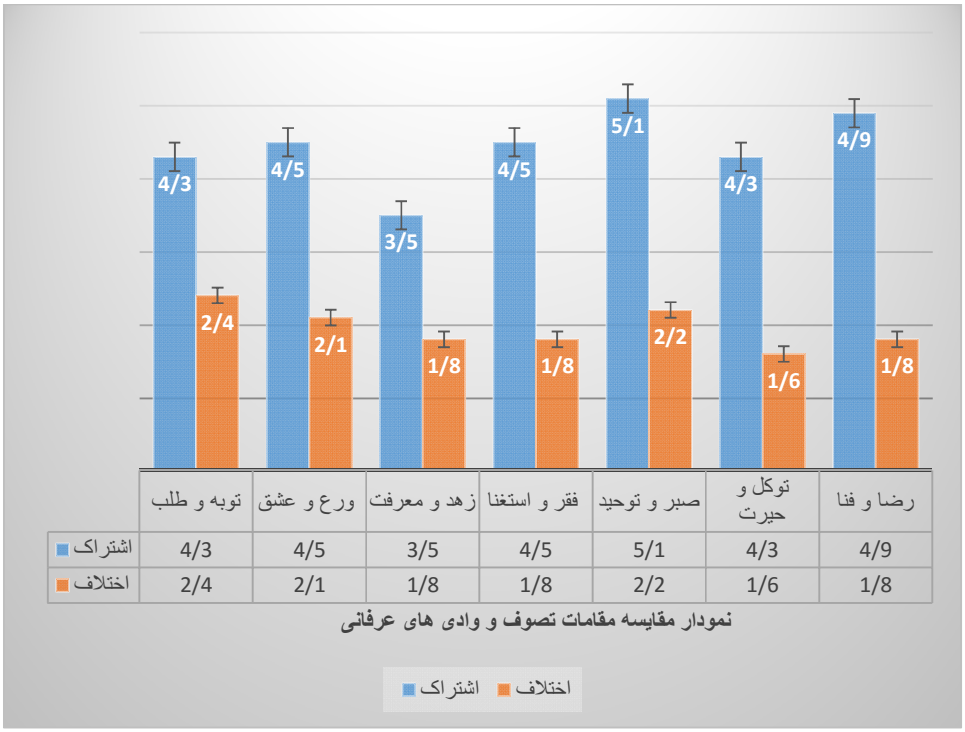
توکل و حیرت	اعتماد به خدا و تسلیم در برابر اراده او در مسیر زندگی، آمادگی برای مواجهه با ناشناخته‌ها و عمیق‌ترین اشتیاق و شگفتی در مواجهه با عظمت خدایی	عدم قطعیت، تجربه شگفتی در برابر عظمت و راز و حقیقت الهی	اعتماد به خدا(بالا)، آمادگی برای مواجهه با ناشناخته ها(متوسط)	عدم قطعیت(بسیار بالا)، احساس شگفتی(بالا)
رضا و فقروفنا	تسلیم در برابر اراده خدا، نفی خود به خاطر عشق به خدا(فنا فی‌الله)	تسلیم‌شدن در مقابل عشق الهی، نفی و انکارخود برای وصال به حقیقت	تسلیم در برابر اراده خدا(بسیار بالا)، عشق عمیق به خدا(بالا)	نفی خود(بسیار بالا)، احساس وصال(بالا)

توضیحات مربوط به بسامد:

بسیار بالا: یعنی این مضمون به صورت مداوم و در تمام جوانب آن مقام یا وادی حضور دارد و بسیار حیاتی است.

بالا: به این معنا است که این مضمون نقش مهمی دارد و به طور مکرر مورد توجه قرار می‌گیرد.

متوسط: یعنی این مضمون اهمیت دارد اما نه به اندازه مضامین با بسامد بالا و ممکن است بسته به شرایط و افراد، میزان توجه به آن متفاوت باشد.



	توبه و طلب	ورع و عشق	زهد و معرفت	فقر و استغنا	صبر و توحید	توکل و حیرت	رضا و فنا
اشتراک	4/3	4/5	3/5	4/5	5/1	4/3	4/9
اختلاف	2/4	2/1	1/8	1/8	2/2	1/6	1/8

نمودار مقایسه مقامات تصوف و وادی های عرفانی

اختلاف اشتراک

۴.نتیجه‌گیری

در مقایسه‌ای که میان مقام‌های هفت‌گانهٔ صوفیه و هفت وادی عرفانی عطار صورت گرفت، به وضوح می‌توان دریافت که هفت وادی عطار؛ یک نقشه راه نمادین و پویا برای سیر و سلوک است که بر گذر و تحول تأکید دارد، درحالی‌که مقامات عرفانی بیشتر به ایستگاه‌ها و دستاوردهای ثابت سالک در طول این مسیر اشاره می‌کنند. با این‌حال، هر دو در پی تبیین مسیری هستند که انسان را از عالم مادی به سوی حقیقت مطلق رهنمون می‌کند. در بین سلسله مراتب مقامات و وادی‌ها، بر خلاف تفاوت در نام‌گذاری مراحل، ویژگی‌ها و نقاط مشترک زیادی وجود دارد، مفاهیم بنیادی پنهان‌شده در هرمرحله ازنظر ذاتی با هم یکی هستند و به طور کلی همهٔ مراحل این دو جریان؛ درصدد این هستند که سالک را به‌سوی مقام و درجهٔ بالاتر سوق دهند. در مقام توبه؛ سالک باید همهٔ معاصی و گناهان را کنار گذاشته و بازگشتی به‌سوی خدا داشته باشد و در وادی طلب نیز به همین شکل؛ سالک باید لذات نفسانی و شهوات را کنار بگذارد تا شروع سیر خود را به‌سوی الله آغاز کند. در مقام

ورع باید از همه چیز پرهیز کند به‌جز خدای و در وادی عشق نیز سالک باید ترک تعلقات مادی گفته و توجه او تنها به معشوق حقیقی یعنی خدا باشد. در مقام زهد و وادی معرفت؛ سالک باید به خداوند تقرب جوید و به اعمالی که سبب دوری او از خداوند می‌شود، معرفت پیدا کرده و در برابر آنها زهد و پارسایی پیشه کند. در مقام فقر، سالک باید فقط نیازمند به حق و بی‌نیاز از غیر او باشد؛ مانند وادی استغنا که در عرفان عطار، بی‌نیازی از مخلوقات و نیازمندی به خالق است. در مقام صبر؛ سالک باید شکیبایی پیشه کند و از آنچه که خدا بازداشته دوری کند تا تمام وجودش فقط متوجه حق باشد؛ همچون وادی توحید که در آن همه چیز ازنظر سالک محو می‌شود و فقط جمال یگانه حق را می‌بیند و جملهٔ سرها از یک گریبان سر بر می‌کند. در مقام توکل؛ سالک باید از آنچه در دست مردم است ناامید شود و تکیهٔ او بر خداوند باشد و در وادی حیرت که بر قلب عارف وارد می‌شود، از شدت عظمت خداوند؛ دچار سرگشتگی و سرگردانی می‌شود. عارفان مقام رضا را همچون وادی فقر و فنا که آخرین و نهایت مراحل سِیروسلوک است، نهایت تکامل و سیر و مرتبت کاملان می‌دانند زیرا همان‌گونه که مقام رضا مقام واصلان است و به آنچه که خداوند برای آنها پسندیده، راضی شده‌اند و همچون قطره با دریا متحد گشته و در ذات او فانی شده، در وادی فقر و فنا با نفی اوصاف و آثار مذموم، سالک؛ محو در انوار حق می‌شود. بنابراین، تفاوت در نام‌گذاری این مراحل، بیش از آنکه نشانهٔ اختلاف در سلوک باشد، بازتاب دیدگاه‌های عرفانی، سنت‌های فکری و تأثیرات تاریخی است. در نهایت، این مسیرهای روحانی با شیوه‌های متفاوت اما هدفی واحد، سالک را از قیود دنیوی رها کرده، او را به حقیقت متصل می‌کنند.

منابع

* قرآن کریم.

آرتیمانی، میررضی(۱۳۸۹). *دیوان*، تهران: منوچهری.

اشرف‌زاده، رضا(۱۳۷۳). *شرح گزیده منطق‌الطیر*، چاپ اول، تهران: انتشارات اساطیر.

بهاروند، محمود و واعظی، سید حسین (۱۳۹۶). *حالات و مقامات عرفانی از دیدگاه ابن‌سینا و قشیری*، فصلنامه عرفان اسلامی، سال چهاردهم، شماره ۲۵، ص ص. ۱۷۵-۱۹۷.

چهرقانی، رسول(۱۳۸۴). *نگاهی به هفت وادی عطار در منطق‌الطیر*، نشریه عرفان اسلامی، شماره۵، ص ص. ۱۵۹-۱۳۳.

حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد(۱۳۲۰). *دیوان حافظ*،تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: وزارت فرهنگ.

حلبی، علی‌اصغر(۱۳۶۷). *شناخت عرفان و عارفان ایرانی*، چاپ سوم، تهران: نشر زوّار.

حلبی، علی‌اصغر(۱۳۷۶). *مبانی عرفان و احوال عارفان*، چاپ اول، تهران: اساطیر.

رازی، نجم‌الدین(۱۳۵۲). *مرصادالعباد من‌المبدا الی‌المعاد*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

راشدی‌نیا، علی‌اکبر(۱۳۹۱). *مقامات عرفانی*، مجله معارف عقلی، سال هفتم، شماره سوم، صص۸۶-۵۳.

رحیمی، محسن(۱۳۹۳). *مقایسه هفت وادی عطار و هفت مرحله سلوک در میترائیسم*، فصلنامه پژوهش‌های ادبی و بلاغی، سال سوم، شماره ۹، ص ص. ۱۰۳-۱۱۲.

سجادی، سید ضیاءالدین(۱۳۸۷). *مقدمه ای بر عرفان و تصوف*، تهران: سمت.

سجادی، ضیاءالدین و جمعه، معصومه(۱۳۹۵). *سیر تطور احوال و مقامات عرفانی تا قرن ششم هجری*، فصلنامهٔ عرفانیات در ادب فارسی، شماره ۱۴۱، ص ص. ۱۶۳-۱۴۰.

سراج طوسی، ابونصر(۱۳۸۲). *اللمع*، تهران: اساطیر.

سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم(۱۳۲۹). *حدیقه‌الحقیقه*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: کتابخانهٔ ابن‌سینا.

سهروردی، شهاب‌الدین(۱۳۹۳). *حکمه‌الاشراق*، قم: بوستان کتاب.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد(۱۳۳۸). *مصیبت‌نامه*، تصحیح نورانی وصال، تهران: انتشارات زوار.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد(۱۳۷۴). *مختارنامه*، تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: اتشارات توس.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد(۱۳۸۳). *منطق الطیر*، تصحیح: محمدرضا شفیعی‌کدکنی، چاپ اول، تهران: سخن.

قشیری، ابوالقاسم(۱۳۷۴). *رساله قشیریه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۹۴). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: سخن.

گرزین، علی‌اصغر و همکاران(۱۳۹۸). *حدیث معراج، خاستگاه مقامات عرفانی*، مطالعات عرفانی، شماره ۳۰،ص ص .۲۰۷-۲۳۲.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد(۱۳۸۵). *مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تهران: اساطیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد(۱۳۸۱) .*مثنوی معنوی*، تصحیح کریم زمانی، تهران: انتشارات اطلاعات.

واعظی‌منفرد و همکاران(۱۳۹۴).*هفت وادی تا رهایی(با درنگ بر آراء عطار در منطق‌الطیر)* ، فصلنامه پژوهش‌های عرفانی، شماره۶. ص ص. ۹۱-۷۱.

هجویری، علی‌بن عثمان(۱۳۹۰). *کشف‌المحجوب*، به اهتمام محمود عابدی، چاپ هفتم. تهران: سروش.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

The Social Cohesion in the Thoughts of Confucius and Peter Berger

Gorban Elmi[1] | Ali Babaei mansurkandi [2]

1. Corresponding Author, Professor, Department of Religion and Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Tehran, Tehran,Iran. E-mail: gelmi@ut.ac.ir
2. Master's degree, Department of Religion and Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Tehran, Tehran,Iran. E-mail: mrbabaei1379@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 7 October 2025
Received in revised form: 11 November 2025
Accepted: 6 December 2025
Published online:25 March 2025

Keywords:
Confucius,
Peter Berger,
cohesion,
society,
religion

ABSTRACT

Introduction

Social life has always been one of the fundamental aspects of human life. Since birth, humans have lived in small and large communities and have been able to ensure their survival through interaction with others. For a long time, thinkers and philosophers have studied the importance of society and social interactions. Without interaction and cooperation with others, humans are not only unable to survive, but their path to growth and prosperity will also be disrupted. Humans depend on society to meet their basic needs, such as food, shelter, and security, but beyond that, society is also a platform for the realization of individual identity, intellectual progress, and the flourishing of human talents. Humans need society and its institutions not only because social life is easier, but also because they cannot survive without society. In fact, society is not only a place to satisfy material needs, but also a platform for the realization of values, beliefs, norms and the formation of social personality of individuals. Through social relationships, humans not only satisfy their basic needs such as security, love and identity, but also lay the foundations of culture, civilization and human progress. These social interactions lead to the formation of a network of interdependencies that ensure the survival of society. At the same time, these relationships help create a sense of belonging and solidarity between individuals and strengthen social cohesion. However, it should not be assumed that all societies have the same level of social cohesion. Some societies face serious problems due to the lack of law and order, which has a destructive effect on their members; differences and conflicts between individuals and groups increase, leading to social unrest, violence and a decrease in social solidarity. In contrast, societies that have a high level of cohesion and solidarity can grow in a more sustainable and balanced way and provide general well-being for their members.

Cite this article: Elmi, G., & Babaei mansurkandi, A. (2025). The Social Cohesion in the Thoughts of Confucius and Peter Berger . *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (1), 55-85.
DOI:http//doi.org/10.22111/jrm.2025.52201.1294
© The Author(s). Elmi, Gorban., & Babaei mansurkandi, Ali. Publisher: University of Sistan and Baluchestan

DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.52201.1294

Social and political thinkers have tried to propose ways to strengthen social cohesion in different societies by presenting various theories. In the meantime, two prominent thinkers, Confucius and Peter Berger, have studied the components of social cohesion by presenting their unique perspectives. A comparative analysis of these two perspectives, taking into account the cultural and historical differences between Eastern and Western societies, can contribute to a deeper understanding of the concept of social cohesion and provide effective solutions to strengthen this important principle in different societies. The main goal of this research is to analyze and compare the perspectives of Confucius and Berger on social unity and cohesion.

Research methodology

This research has been conducted with a qualitative approach and a descriptive-analytical method. The data have been collected through library study and review of the main works of Confucius and Berger and related scientific sources. In this research, by using the qualitative content analysis method, concepts related to social cohesion in the thoughts of these two thinkers have been extracted and compared. Also, in the continuation of the theoretical analysis, an attempt has been made to critically examine the strengths and shortcomings of each perspective in order to present a comprehensive picture of the capacities and limitations of each theory.

Discussion

Examining the factors that enhance social cohesion can provide a basis for designing appropriate social and cultural policies to promote social solidarity. The theories of these two thinkers provide solutions for improving the social situation and provide a basis for creating more harmonious, stable, and cohesive societies. Confucius, the great Chinese philosopher, has provided solutions for creating social cohesion by emphasizing moral principles, virtue, and the role of the family as the central core of society. He believes that social order and harmony are possible through observing moral principles and respecting social hierarchy. Confucian teachings emphasize concepts such as mutual duties of individuals in society, respect for cultural traditions and values, and the role of education in strengthening moral foundations. In his view, the family is the first and most important social institution in which an individual's personality is formed, and if family relationships are built on mutual respect and love, a coherent and harmonious society will emerge. In Confucius's view, society achieves unity and cohesion when individuals play their roles correctly and behave within the framework of social norms. In contrast, Berger, a contemporary sociologist, has analyzed the factors affecting the formation of social cohesion in Western societies, relying on the theory of the "social construction of reality" and examining the role of religion and social institutions. Berger believes that social institutions and shared values play a vital role in maintaining and strengthening social cohesion, and religion, as one of the most important institutions, can be an effective source for creating social solidarity. He believes that social meaning and order are not natural and predetermined, but rather the product of social actions and collective meaning-making processes. Therefore, any weakness in social institutions or the decline of shared values can threaten social cohesion and pave the way for social crises.

Conclusion

A careful comparative study of the thoughts of Confucius and Peter Berger shows that, despite fundamental temporal, spatial, and cultural differences, these two thinkers have significant points in common in understanding and analyzing social cohesion. Although Confucius thought within the framework of the philosophical and cultural tradition of East Asia and Berger in the context of modern developments and Western sociology, both emphasized the key role of social structures and institutions, especially moral and religious institutions, in creating and maintaining social cohesion. This theoretical convergence indicates the fundamental importance of shared institutions and values in the bonding and solidarity of human societies. However, the methodological and approach differences between these two thinkers are worth considering. Confucius, focusing on individual moral virtues and intrapersonal interactions, considers social cohesion to be an internal and morally oriented process that is realized through the institutionalization of moral values and individual education in the form of social relations. In contrast, Berger sees social cohesion as largely the product

of external structures and institutions, especially religion, which give meaning and legitimacy to the social order and make it sustainable. In fact, the important difference between these two thinkers is in the way they confront the issue of society; Confucius looks at society with a philosophical and ethical approach, while Berger analyzes social structures and their meaning with a sociological and interpretive perspective. This distinction in approaches emphasizes the need for precision and attention to different cultural and social contexts in understanding and applying social theories. Combining and integrating these two perspectives can provide a comprehensive and multidimensional theoretical and practical framework for confronting complex contemporary social challenges. Combining Confucian ethical approaches with Berger's institutional and sociological analyses will pave the way for designing effective and sustainable solutions. This theoretical integration allows for strategies based on ethical values and at the same time compatible with structural changes to strengthen social capital, collective bonds, and institutionalize social cohesion. Ultimately, the simultaneous use of Confucian and Berger teachings can play a decisive role in building more cohesive, harmonious, and sustainable societies.

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

انسجام اجتماعی در اندیشه کنفوسیوس و پیتر برگر

قربان علمی[۱] | علی بابائی منصور کندی [۲]

۱. نویسنده مسئول، استاد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: gelmi@ut.ac.ir
۲. کارشناسی ارشد ، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: mrbabaei1379@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۱۵
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۸/۲۰
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴/۹/۱۵
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۱/۵

واژه‌های کلیدی:
کنفوسیوس،
پیتر برگر،
انسجام،
جامعه،
دین.

چکیده

این پژوهش به بررسی و تحلیل مفهوم وحدت و انسجام اجتماعی در اندیشه کنفوسیوس و پیتر برگر می‌پردازد. هدف اصلی تحقیق، شناخت و مقایسه دیدگاه‌های این دو اندیشمند درباره چگونگی ایجاد و حفظ انسجام اجتماعی در جوامع مختلف است. کنفوسیوس، فیلسوف برجسته چینی، با تأکید بر اصول اخلاقی و فرهنگی، نقش خانواده، آداب و رسوم، و احترام به بزرگان را از عناصر کلیدی در تقویت وحدت اجتماعی می‌داند. او معتقد است که هماهنگی درونی افراد با ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی، عاملی مؤثر در افزایش همبستگی اجتماعی و شکل‌گیری جامعه‌ای منسجم است. درمقابل، پیتر برگر، جامعه‌شناس معاصر، با رویکرد جامعه‌شناختی و مذهبی، به نقش نهادهای اجتماعی و دینی در انسجام اجتماعی می‌پردازد. از دیدگاه او، این نهادها از طریق ارائه ارزش‌ها و هنجارهای مشترک، در تقویت وحدت اجتماعی نقش بسزایی ایفا می‌کنند. برگر بر این باور است که انسجام اجتماعی نه‌تنها از طریق توافق‌های فرهنگی، بلکه از طریق سازوکارهای اجتماعی و نهادی نیز تحقق می‌یابد. این پژوهش با بررسی دیدگاه‌های کنفوسیوس و برگر، نقاط اشتراک و تفاوت در اندیشه‌های آنان را تبیین می‌کند. ابتدا مبانی نظری این دو متفکر مورد بررسی قرار گرفته و سپس دیدگاه‌هایشان در زمینه انسجام اجتماعی مقایسه می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که علی‌رغم تفاوت‌های فرهنگی و تاریخی میان کنفوسیوس و برگر، هر دو بر اهمیت اصول مشترک انسانی و نقش نهادهای اجتماعی در ایجاد و حفظ انسجام اجتماعی تأکید دارند. این امر بیانگر آن است که دستیابی به همبستگی اجتماعی، مفهومی فراتر از محدودیت‌های زمان و مکان است. در نهایت، پژوهش حاضر نتیجه می‌گیرد که تلفیق دیدگاه‌های کنفوسیوس و برگر می‌تواند راهکارهای جدیدی برای مواجهه با چالش‌های اجتماعی معاصر ارائه دهد و به تقویت وحدت و انسجام در جوامع مختلف منجر شود.

استناد: علمی ، قربان؛ و بابائی منصورکندی، علی (۱۴۰۵). انسجام اجتماعی در اندیشه کنفوسیوس و پیتر برگر. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۱)، ۵۵-۸۵
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.52201.1294

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. علمی ، قربان؛ و بابائی منصورکندی، علی

مقدمه

حیات اجتماعی همواره یکی از وجوه اساسی و بنیادین زندگی بشر بوده است. طباطبایی تصریح می‌کند که اصل اجتماعی بودن نوع انسان، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است؛ چراکه هر فرد انسانی به مقتضای سرشت خود، اجتماعی آفریده شده است (طباطبایی،۱۳۹۴، ص.۵). انسان از بدو تولد، در جوامع کوچک و بزرگ زیسته و از طریق تعامل با دیگران، توانسته است بقای خود را تضمین کند. از دیرباز، اندیشمندان و فلاسفه به بررسی اهمیت جامعه و تعاملات اجتماعی پرداخته‌اند. همان‌گونه که گفته شده است: ((از آنجا که خداوند تنهایی را برای انسان مفید نمی‌دانست، او را به گونه‌ای آفرید که به حکم ضرورت و برای آسایش و راحتی خود، با میل و رغبت به هم‌نوعان خویش در جامعه بپیوندد)) (لاک، ۱۳۸۷، ص .۱۳۵).

این تأکید بر ضرورت زندگی اجتماعی نشان‌دهنده آن است که انسان بدون تعامل و همکاری با دیگران نه‌تنها قادر به بقا نیست، بلکه مسیر رشد و شکوفایی او نیز مختل خواهد شد. انسان برای تأمین نیازهای اولیه خود، همچون غذا، سرپناه و امنیت، به جامعه وابسته است، اما فراتر از آن، جامعه بستری برای تحقق هویت فردی، پیشرفت فکری و شکوفایی استعدادهای بشری نیز به شمار می‌رود. همان‌گونه که برگر به درستی بیان می‌کند: ((انسان موجودی اجتماعی است)) (برگر، ۱۳۹۷، ص .۳۸)؛ یعنی انسان نه تنها به دلیل راحت‌تر بودن زندگی اجتماعی، بلکه به این دلیل که بدون جامعه نمی‌تواند دوام بیاورد، به جامعه و نهادهای آن نیازمند است (صدیق، ۱۳۸۹، ص .۳).

در حقیقت، جامعه تنها مکانی برای برآوردن نیازهای مادی نیست، بلکه بستری برای تحقق ارزش‌ها، باورها، هنجارها و شکل‌گیری شخصیت اجتماعی افراد نیز محسوب می‌شود. انسان‌ها از طریق روابط اجتماعی، نه‌تنها نیازهای اساسی خود مانند امنیت، محبت و هویت را تأمین می‌کنند، بلکه پایه‌های فرهنگ، تمدن و پیشرفت بشری را نیز بنا می‌نهند. این تعاملات اجتماعی موجب شکل‌گیری شبکه‌ای از وابستگی‌های متقابل می‌شود که بقای جامعه را تضمین می‌کند. در عین حال، این روابط به ایجاد حس تعلق و همبستگی میان افراد کمک کرده و انسجام اجتماعی را تقویت می‌کند.

با این حال، نباید تصور کرد که تمامی جوامع به یک میزان از انسجام اجتماعی برخوردارند. برخی جوامع به دلیل نبود نظم و قانون، با مشکلات جدی مواجه‌اند که این امر تأثیرات مخربی بر اعضای آن‌ها می‌گذارد؛ اختلافات و تعارضات میان افراد و گروه‌ها افزایش یافته و منجر به ناآرامی‌های

اجتماعی، خشونت و کاهش همبستگی اجتماعی می‌شود. در مقابل، جوامعی که از سطح بالایی از انسجام و همبستگی برخوردارند، می‌توانند به شکلی پایدارتر و متعادل‌تر رشد کرده و رفاه عمومی را برای اعضای خود فراهم آورند.

گیدنز[1] در این رابطه می‌گوید: ((انسجام عنصری است که جامعه را سرپا نگه می‌دارد و آن را از سقوط به قعر آشوب حفظ می‌کند)) (گیدنز، ۱۳۸۶، ص .۱۵). این انسجام در جوامع مختلف به اشکال گوناگونی بروز می‌یابد؛ برخی جوامع با تکیه بر ارزش‌های سنتی و مذهبی به تقویت همبستگی اجتماعی می‌پردازند، در حالی که برخی دیگر بر پایه نهادهای مدرن و اصول حقوقی، ساختاری منسجم را ایجاد می‌کنند. بر همین اساس، متفکران اجتماعی و سیاسی تلاش کرده‌اند با ارائه نظریات گوناگون، راه‌هایی برای تقویت انسجام اجتماعی در جوامع مختلف پیشنهاد دهند.

در این میان، دو اندیشمند برجسته، کنفوسیوس[2] و پیتر برگر[3]، با ارائه دیدگاه‌های منحصربه‌فرد خود به بررسی مؤلفه‌های انسجام‌اجتماعی پرداخته‌اند.کنفوسیوس، فیلسوف بزرگ چینی، با تأکید بر اصول اخلاقی، فضیلت و نقش خانواده به عنوان هسته مرکزی جامعه، راهکارهایی برای ایجاد انسجام اجتماعی ارائه داده است. او بر این باور است که نظم و هماهنگی اجتماعی از طریق رعایت اصول اخلاقی و احترام به سلسله‌مراتب اجتماعی امکان‌پذیر است.

آموزه‌های کنفوسیوس بر مفاهیمی همچون وظایف متقابل افراد در جامعه، احترام به سنت‌ها و ارزش‌های فرهنگی، و نقش آموزش در تقویت بنیان‌های اخلاقی تأکید دارند. از نظر او، خانواده نخستین و مهم‌ترین نهاد اجتماعی است که شخصیت فرد در آن شکل می‌گیرد، و اگر روابط خانوادگی بر اساس احترام و محبت متقابل بنا شود، جامعه‌ای منسجم و هماهنگ به وجود خواهد آمد. از نگاه کنفوسیوس، جامعه زمانی به وحدت و انسجام می‌رسد که افراد نقش‌های خود را به درستی ایفا کرده و در چارچوب هنجارهای اجتماعی رفتار کنند.

در مقابل، برگر، جامعه‌شناس معاصر، با تکیه بر نظریه ((ساخت اجتماعی واقعیت)) و بررسی نقش دین و نهادهای اجتماعی، عوامل مؤثر بر شکل‌گیری انسجام اجتماعی در جوامع غربی را تحلیل

---

[1]. Anthony Giddenz

[2] . Confucius

[3] . Peter Berger

کرده است. برگر بر این باور است که نهادهای اجتماعی و ارزش‌های مشترک نقشی حیاتی در حفظ و تقویت انسجام اجتماعی دارند و دین به عنوان یکی از مهم‌ترین نهادها می‌تواند منبعی مؤثر برای ایجاد همبستگی اجتماعی باشد(برگر،۱۳۹۷،ص.۶۰).

او معتقد است که معنا و نظم اجتماعی نه امری طبیعی و از پیش‌تعیین‌شده، بلکه محصول کنش‌های اجتماعی و فرآیندهای معناسازی جمعی است(برگر،۱۴۰۱، ص.۱۹). بنابراین، هرگونه ضعف در نهادهای اجتماعی یا زوال ارزش‌های مشترک، می‌تواند انسجام اجتماعی را تهدید کرده و زمینه‌ساز بروز بحران‌های اجتماعی شود.

تحلیل تطبیقی این دو دیدگاه، با در نظر گرفتن تفاوت‌های فرهنگی و تاریخی میان جوامع شرقی و غربی، می‌تواند به درک عمیق‌تری از مفهوم انسجام اجتماعی کمک کند و راهکارهای مؤثری برای تقویت این اصل مهم در جوامع مختلف ارائه دهد.

هدف اصلی این پژوهش، تحلیل و مقایسه دیدگاه‌های کنفوسیوس و برگر در زمینه وحدت و انسجام اجتماعی است.

در این راستا، تلاش خواهد شد با بررسی مبانی نظری این دو متفکر، شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدگاه‌های آنان آشکار شده و کارکرد این نظریات بر جوامع امروزی مورد ارزیابی قرار گیرد.

انتظار می‌رود که یافته‌های این تحقیق به درک عمیق‌تری از مفاهیم مذکور کمک کرده و موجب افزایش آگاهی نسبت به چگونگی شکل‌گیری و اهمیت این دو مفهوم در جوامع مختلف شود. همچنین، پژوهش حاضر با بررسی عوامل تقویت‌کننده انسجام اجتماعی، می‌تواند زمینه‌ای برای طراحی سیاست‌های اجتماعی و فرهنگی مناسب جهت ارتقای همبستگی اجتماعی فراهم آورد. در نهایت، این پژوهش سعی دارد با بهره‌گیری از نظریات این دو اندیشمند، راهکارهایی برای بهبود وضعیت اجتماعی ارائه داده و زمینه‌ای برای ایجاد جوامعی هماهنگ‌تر، پایدارتر و منسجم‌تر فراهم آورد.

روش پژوهش

این پژوهش با رویکرد کیفی و به شیوه توصیفی ـ تحلیلی انجام شده است. داده‌ها از طریق مطالعه کتابخانه‌ای و بررسی آثار اصلی کنفوسیوس و برگر و منابع علمی مرتبط گردآوری شده‌اند. در این

تحقیق، با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی، مفاهیم مرتبط با انسجام اجتماعی در اندیشه‌های این دو متفکر استخراج و مورد مقایسه قرار گرفته‌اند. هم‌چنین، در ادامه‌ی تحلیل نظری، تلاش شده است تا نقاط قوت و کاستی‌های هر دیدگاه با نگاهی انتقادی مورد بررسی قرار گیرد تا تصویری جامع از ظرفیت‌ها و محدودیت‌های هر نظریه ارائه شود.

پیشینه پژوهش

مطالعه درباره‌ی انسجام اجتماعی، چه در حوزه‌ی جامعه‌شناسی کلاسیک و چه در زمینه‌ی فلسفه‌ی اخلاق و دین، همواره از جایگاهی مهم برخوردار بوده است. در سال‌های اخیر نیز تلاش‌هایی جهت تحلیل این مفهوم در اندیشه‌های فلاسفه شرقی و جامعه‌شناسان غربی صورت گرفته است. با این حال، بررسی تطبیقی دیدگاه‌های کنفوسیوس و پیتر برگر در زمینه‌ی انسجام اجتماعی، موضوعی نسبتاً جدید محسوب می‌شود که نیازمند کاوش دقیق و تحلیلی است. در حوزه‌ی اندیشه‌های کنفوسیوس، آثار متعددی به بررسی جایگاه مفاهیم اخلاقی، خانوادگی و دینی پرداخته‌اند. کتاب ((*منتخبات کنفوسیوس*)) ترجمه‌ی گیتی وزیری (۱۴۰۲) از مهم‌ترین منابع اولیه در شناخت اندیشه‌های بنیادین کنفوسیوس است. همچنین اثر ((*کنفوسیوس و طریقه چینی*)) تألیف اچ. جی. کریل (۱۳۹۶) تحلیلی تاریخی و فلسفی از جایگاه کنفوسیوس در ساختار اجتماعی چین ارائه می‌دهد. در همین راستا، کتاب‌هایی مانند((*تاریخ فلسفه چین*)) نوشته‌ی فانگ یولان (۱۳۹۰) و مقاله‌هایی چون ((*مفهوم سعادت در اندیشه کنفوسیوس*)) اثر علمی و دستوری (۱۴۰۳) نیز با رویکردی فلسفی به مفاهیمی چون نظم، فضیلت و انسجام پرداخته‌اند. در سوی دیگر، اندیشه‌های پیتر برگر درباره‌ی جامعه، دین و واقعیت اجتماعی، محور اصلی مطالعات متعدد در جامعه‌شناسی دین بوده‌اند. از جمله آثار برجسته‌ی وی می‌توان به ((*ساخت اجتماعی واقعیت*)) برگر و لاکمن، (۱۳۸۷)، ((*دعوت به جامعه‌شناسی*)) (۱۳۹۳) و ((*سایبان مقدس*)) (۱۳۹۷) اشاره کرد که نقش دین در تفسیر واقعیت اجتماعی و تقویت انسجام اجتماعی را تحلیل کرده‌اند. کتاب ((دین در آگاهی مدرن)) (۱۴۰۱) نیز با نگاهی به تحولات معاصر، به چالش‌های دین در حفظ کارکرد اجتماعی‌اش پرداخته است. مطالعات داخلی نظیر مقاله‌ی ((*پیتر برگر و جامعه‌شناسی دین*)) نوشته‌ی کرمی‌پور (۱۳۸۸) و آثار نظریه‌پردازان کلاسیکی چون گیدنز (۱۳۸۶) و همیلتون (۱۳۸۹) نیز در تبیین بسترهای نظری تحلیل دین و انسجام اجتماعی بسیار سودمند بوده‌اند. از سوی دیگر، تحلیل مفاهیم

دینی و اجتماعی از دیدگاه متفکرانی چون علامه طباطبایی در مقاله‌ی علمی و فتحی، (۱۴۰۳) به فهم بهتر پیوند دین، اخلاق و ساخت اجتماعی کمک می‌کند. علاوه بر این، برخی منابع بین‌رشته‌ای همچون ((*آسیب‌شناسی اجتماعی*)) صدیق، (۱۳۸۹) و حتی منابع فلسفی مانند ((*دوازده نظریه در باب طبیعت بشر*)) استیونسن و همکاران، (۱۳۹۴) نیز در تبیین زمینه‌های مفهومی انسجام اجتماعی و نحوه‌ی شکل‌گیری آن در بسترهای فرهنگی و دینی موثر بوده‌اند. با وجود غنای نسبی منابع موجود در هر دو حوزه‌ی مورد بررسی، تاکنون پژوهشی که به‌طور مستقیم و تطبیقی به تحلیل دیدگاه‌های کنفوسیوس و پیتر برگر در زمینه‌ی انسجام اجتماعی پرداخته باشد، صورت نگرفته یا بسیار محدود بوده است. مقاله‌ی حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی، می‌کوشد این خلأ پژوهشی را پر کرده و با تکیه بر آثار اصلی و تحلیل‌های نظری، تصویری جامع از پیوند میان دین، اخلاق و انسجام اجتماعی در اندیشه‌ی این دو متفکر ارائه دهد.

مفهوم انسجام اجتماعی

انسجام اجتماعی به معنای پیوستگی، یکپارچگی و همبستگی اعضای جامعه در پرتو اشتراک در ارزش‌ها، هنجارها و همکاری متقابل تعریف می‌شود (گیدنز، ۱۳۸۹، ص۱۵). در همین زمینه، امیل دورکیم[۴] معتقد است که انسجام اجتماعی زمانی تحقق می‌یابد که افراد در گروه‌های اجتماعی ادغام شوند و رفتار آنان تحت هدایت ارزش‌ها، هنجارها و آداب و رسوم مشترک تنظیم گردد(همان،ص۱۵). از منظر گروهی از جامعه‌شناسان، جامعه نظامی پیچیده است که اجزای گوناگون آن در تعامل و هماهنگی با یکدیگر، به منظور ایجاد ثبات و حفظ انسجام اجتماعی عمل می‌کنند(Parsons,1951, pp.26-27).

در نگاه برخی از متفکران کلاسیک، جامعه همانند یک پیکره زنده در نظر گرفته می‌شود؛ پیکره‌ای که هر یک از بخش‌ها و نهادهای آن، همچون اندام‌های بدن انسان، نقش ویژه‌ای بر عهده دارند و به‌صورت هماهنگ برای حفظ تعادل و تداوم کل نظام اجتماعی عمل می‌کنند. در این برداشت، جامعه تنها مجموعه‌ای از افراد یا ساختارها نیست، بلکه کلیتی منسجم است که بقای آن وابسته به

4 . Émile Durkheim

همکاری، همبستگی و عملکرد درست اجزای گوناگون آن است. بر پایه‌ی این دیدگاه، اتحاد و انسجام اجتماعی به منزله‌ی یکی از ارکان اساسی اقتدار جامعه مطرح می‌شود، به گونه‌ای که مردم، در سایه‌ی این انسجام، بیشترین ظرفیت را برای تحقق پیشرفت و سعادت جمعی فراهم می‌آورند (علمی، فتحی، ۱۴۰۳،ص۱۵۷).

کنفوسیوس[۵] و انسجام اجتماعی

اندیشه‌های کنفوسیوس، به‌عنوان بنیان‌گذار آیین کنفوسیوسی، تأثیری عمیق و ماندگار بر فرهنگ، شیوه زیست، و نظام‌های فکری جوامع شرق آسیا همچون چین، کره و ژاپن بر جای نهاده است. او نه‌تنها برجسته‌ترین آموزگار، فیلسوف و نظریه‌پرداز سیاسی تاریخ چین به‌شمار می‌آید، بلکه انتقال‌دهنده‌ی میراث فرهنگی این سرزمین و پایه‌گذار یکی از تأثیرگذارترین نظام‌های اخلاقی و اجتماعی در تاریخ شرق آسیاست.کنفوسیوس با ارائه مجموعه‌ای از آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی، در پیِ ایجاد و تقویت جامعه‌ای منسجم و متحد بود. این آموزه‌ها، که ریشه در فلسفه اخلاقی و نظم اجتماعی او دارند، نه‌تنها روابط میان افراد را سامان می‌دهند، بلکه به‌عنوان الگویی برای ساختارهای سیاسی و اجتماعی نیز عمل می‌کنند. در ادامه، به بررسی و تحلیل این اصول پرداخته می‌شود تا ابعاد مختلف نقش آن‌ها در تحقق وحدت و همبستگی اجتماعی روشن گردد.

۱) خانواده

در منظومه فکری کنفوسیوس، نهاد خانواده نخستین و بنیادی‌ترین بستر اجتماعی است که فرد در آن ارزش‌های اخلاقی و اصول مناسبات اجتماعی را فرا می‌گیرد. خانواده به‌عنوان واحدی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی عمل می‌کند؛ چراکه اعضای آن در حوزه زندگی مشترک، فعالیت و مشارکت دارند و این نهاد به‌عنوان محیطی طبیعی برای آموزش و پلی میان فرد و جامعه محسوب می‌شود (دورتی و هوبلر، ۱۳۹۸، ص ۱۵). رابطه زن و شوهر در این ساختار بر پایه احترام متقابل و ایفای

[۵] . کنفوسیوس (کونگ‌تسه) متولد ۵۵۱ پیش از میلاد در ایالت لو، چین بود. خانواده‌اش پیش‌تر عضوی از اشراف ایالت سونگ بودند، اما به‌دلیل مشکلات سیاسی به لو مهاجرت کردند. وی پس از گذراندن مشکلات مالی جوانی، وارد دستگاه حکومتی شد، اما به دلیل دسیسه‌های سیاسی مجبور به استعفا و تبعید گردید. کنفوسیوس در دوران تبعید به سفر در استان‌های مختلف پرداخت و در نهایت در سال ۴۷۹ پیش از میلاد درگذشت (یولان، ۱۳۹۰، ص .۵۱-۵۲).

وظایف خانوادگی تعریف شده است؛ زن مسئول حمایت از خانه و تربیت فرزندان است و شوهر متکفل تأمین معاش و حفاظت از خانواده(Feng, 2013, pp.75-78).

این تقسیم نقش‌ها در اندیشه کنفوسیوس، انسجام خانواده و به تبع آن، انسجام اجتماعی گسترده‌تر را حفظ می‌کند (Ebrey, 2003, pp. 55–57). کنفوسیوس بر این باور بود که هر عضو خانواده باید مطابق با نقش و وظیفه ویژه خود عمل کند تا نظام خانواده به‌درستی برقرار باشد (دورتی و هوبلر، ۱۳۹۸، ص .۱۵). ساختار خانواده در این نگرش بر پایه فضیلت ((احترام فرزندی))[۶] استوار است؛ فضیلتی که علاوه بر تحکیم روابط والدین و فرزندان، زمینه‌ساز وفاداری سیاسی و حفظ نظم در ساختار حکومتی نیز می‌شود(Confucius, 1998,1:2). در این چارچوب، احترام و اطاعت پسر از پدر نه تنها وظیفه‌ای اخلاقی بلکه بنیانی برای انتقال ارزش‌های اخلاقی به نسل‌های آینده است (Yao, 2000, p. 130). همین فضیلت ((شیائو)) نقشی کلیدی در رشد و ثبات خانواده دارد(Confucius, 1998, 1:2). رابطه برادر و خواهر نیز بر اساس حمایت، همکاری و حفظ هماهنگی خانوادگی استوار است. در این نظام، برادر بزرگ‌تر وظیفه راهنمایی و حمایت را دارد و برادر کوچک‌تر باید از او احترام و پیروی کند(Yao,2000,pp.134_135). این ساختار سلسله‌مراتبی در خانواده به‌عنوان نمونه‌ای کوچک از نظام اجتماعی کلان دیده می‌شود که همه اعضا باید مسئولانه نقش خود را ایفا کنند(Parsons,1951,p.70). در مجموع، خانواده در اندیشه کنفوسیوس به‌عنوان نهاد کلیدی انتقال ارزش‌ها و اخلاق، و محور انسجام و ثبات اجتماعی به شمار می‌آید؛ جایی که روابط میان اعضا با رعایت وظایف متقابل و احترام متقابل شکل گرفته و نظم اجتماعی بر آن استوار می‌شود (ibid, 1951, pp. 68–72).

۲) آموزش

کنفوسیوس با مشاهده بحران‌ها و نابسامانی‌های حاکم بر جامعه خود که البته برای او بسیار درد آور بود، اعتقاد بر این داشت که جهان از مدار نظم خارج شده و برای اصلاح آن باید تدابیری اندیشید(Kaizuka,2002,P.13). او دریافت که برای اجرای اصلاحات گسترده، ابزارها و قدرت‌های سیاسی و اجتماعی لازم را در اختیار ندارد. ((از آنجا که یکی از ویژگی‌های شخصیتی

[6] . Xiao

کنفوسیوس، تامل درباره پرسش‌های بنیادین بشری و کوشش برای پاسخگویی به آنهاست))(علمی، دستوری، ۱۴۰۳،ص ۵۰)؛ رویکردی متفاوت اما عمیق را برگزید. او بر این باور بود که اصلاح مشکلات ساختاری جامعه از طریق آموزش و پرورش نسل‌های آینده امکان‌پذیر است.

بر همین اساس، با اشتیاق به تعلیم و تربیت شاگردان پرداخت و معتقد بود که انتقال دانش، اصول اخلاقی و ارزش‌های انسانی به نسل جدید می‌تواند به‌تدریج زمینه‌ساز تغییرات مثبت و بنیادین در جامعه شود (دورتی، هوبلر،۱۳۹۸، ص.۳۹). البته، ((او در امر آموزش هدف عملی و وسیع داشت. گرچه هدف آموزش ایجاد دولتی نیک بود، این بدان معنا نبود که محصول نهایی آن فقط مدیری کارآمد و با کفایت باشد؛ بلکه به مراتب فراتر از این، او می‌بایست حتی المقدور از هر لحاظ نزدیک به انسان کامل بار بیاید و مسلماً نباید تنها در رشته ای خاص متخصص شود)) (کریل، ۱۳۹۶،ص.۱۰۶).

در این راستا، کنفوسیوس اقدام به تأسیس مدرسه‌ای کرد و گروهی از جوانان مستعد را گرد هم آورد. او با دقت و اهتمام، شاگردان خود را آموزش داد و آنان را با اصول اخلاقی و مهارت‌های موردنیاز برای خدمت به جامعه آشنا ساخت. او در این زمینه اظهار می‌کند: ((فرستادن مردم آموزش ندیده به میدان جنگ، تلف کردن ایشان است))(*منتخبات*، کتاب ۱۳، بخش۳۰).

در دیدگاه کنفوسیوس، اصلاح جامعه و حفظ انسجام اجتماعی ارتباطی عمیق با آموزش و تربیت افراد دارد. او بر این باور بود که یک جامعه سالم و هماهنگ زمانی شکل می‌گیرد که اعضای آن از نظر اخلاقی و رفتاری به‌درستی پرورش یافته باشند. به اعتقاد او، تعلیم و تربیت نه‌تنها زمینه‌ساز رشد فردی است، بلکه مهم‌ترین ابزار برای ایجاد تغییرات مثبت در جامعه و تقویت وحدت و همبستگی اجتماعی محسوب می‌شود.

۳) لی[7] (آداب و رسوم)

((لی)) در آیین کنفوسیوس به مجموعه‌ای از شعائر، مناسک، قواعد رفتاری و آداب‌دانی اطلاق می‌شود که به‌عنوان آرمانی بنیادین، نظم و انسجام نظام اجتماعی را تضمین می‌کند (Yao, 2003, pp.354–355)این اصول نه صرفاً تشریفات ظاهری، بلکه نظامی تربیتی هستند که هدف

7. Li

اصلی آن‌ها آموزش رفتار و کردار درست و شایسته در زندگی فردی و اجتماعی است. کنفوسیوس بر این باور بود که عمل به لی، انسان را از رفتارهای غریزی و کنترل‌نشده دور کرده و به‌سوی کنش‌های سنجیده، مسئولانه و اخلاقی هدایت می‌کند. به تعبیر کریل، ((لی وجه تمایز میان انسان متمدن و انسان وحشی تربیت‌نیافته‌ای بود که عنان احساساتش را رها می‌کرد)) (کریل، ۱۳۹۶، ص.۱۱۷). از این‌رو، لی به‌منزله چرخه‌ای از تعادل رفتاری عمل می‌کند که از هرگونه افراط و تفریط جلوگیری کرده و افراد را به سمت زیست مسالمت‌آمیز، هماهنگ و اخلاقی سوق می‌دهد (کریل، ۱۳۹۶، ص .۱۱۷). در واقع، شناخت و رعایت لی چیزی فراتر از ادب و نزاکت اجتماعی معمولی است؛ این اصل به‌مثابه راهنمایی درونی برای خودکنترلی و مهار منفعت‌طلبی شخصی عمل می‌کند و فرد را در مسیر رسیدن به کمال اخلاقی و رشد درونی قرار می‌دهد. از منظر کنفوسیوسی، لی نه‌تنها رفتار فردی را سامان می‌دهد، بلکه چارچوب کلی روابط اجتماعی، خانوادگی و حکومتی را نیز تعیین می‌کند. در سطح کلان، لی ابزار مهمی برای مدیریت و رهبری جامعه به شمار می‌رود. حکمرانانی که به لی آگاه‌اند، می‌توانند با شناخت ژرف از طبیعت انسان، آداب فرهنگی، و ویژگی‌های بومی، سیاست‌هایی هماهنگ با طبیعت، فرهنگ و عدالت اجتماعی اتخاذ کنند. پیروان کنفوسیوس در دوره‌های مختلف تاریخی، توجهی عمیق به آموزه‌های لی داشته‌اند و تا زمان سلسله هان غربی، متون متعددی در تبیین و آموزش آن نگاشته شد.

هرچند بسیاری از این آثار به دلایل گوناگون تاریخی از میان رفته‌اند، اما یکی از متون مهمی که باقی مانده و به‌عنوان منبعی ارزشمند برای درک فلسفه رفتاری کنفوسیوسی شناخته می‌شود، کتاب ((***لی‌چی***)) است؛ اثری جامع و نظام‌مند که گزیده‌ای از مهم‌ترین آموزه‌های مرتبط با لی را در خود جای داده است(Shihlien,1932,p.97). این اثر نقش مهمی در تداوم و انتقال سنت کنفوسیوسی داشته و همچنان یکی از منابع اصلی برای فهم بنیادهای اخلاقی و اجتماعی آن محسوب می‌شود.

۴) اصلاح نامها

کنفوسیوس بر این باور بود که جامعه زمانی به درستی عمل می‌کند که هر فرد نقش خود را بشناسد و مطابق با آن عمل کند. این اندیشه که در تعالیم او به عنوان ((اصلاح عناوین)) شناخته می‌شود (دورتی، هوبلر،۱۳۹۸،ص.۴۲)، تأکید دارد که نام‌ها و عناوین باید با واقعیت‌ها و عملکردها

هماهنگ باشند؛ به عبارت دیگر، ((هر چیز باید مطابق با اسمی که به آن داده شده، عمل کند)) (یولان، ۱۳۹۰، ص.۵۵). از این منظر، نقش‌های اجتماعی همچون فرمانروا، وزیر، پدر و فرزند نه‌تنها القاب و عناوین صرف نیستند، بلکه تعهداتی را به همراه دارند که فرد باید به تناسب آن‌ها رفتار کند (یولان، ۱۳۹۰، ص .۵۶). این اصل بنیادین، نظمی اجتماعی و اخلاقی را ترسیم می‌کند که در آن افراد با پذیرش مسئولیت‌های خود، به تحکیم انسجام اجتماعی کمک می‌کنند. در همین راستا، کنفوسیوس در پاسخ به امیر چینگ از ایالت ((چی)) که درباره حکومت از او پرسید، گفت: ((بگذارید حکمران، یک حکمران باشد، شهروند یک شهروند، پدر یک پدر و فرزند یک فرزند)) (*منتخبات*، فصل۱۲، ص .۱۱). این بیان نشان‌دهنده تأکید او بر لزوم ایفای صحیح نقش‌ها در جامعه است. همچنین، هنگامی که یکی از شاگردان از او پرسید که اگر به فرمانروایی برسد، نخستین اقدامش چه خواهد بود، پاسخ داد: ((نخستین اقدام مورد نیاز، اصلاح نام‌هاست)). (همان، فصل ۱۳، ص .۳).

با توجه به این دیدگاه، فلسفه کنفوسیوس نه تنها بر نظم اجتماعی، بلکه بر نوعی نظم معنوی و اخلاقی نیز تأکید دارد. در جامعه‌ای که هر فرد مسئولیت‌های خود را به درستی انجام دهد، روابط اجتماعی مستحکم‌تر شده، اعتماد و احترام متقابل تقویت می‌شود و بی‌نظمی و ناهنجاری‌ها کاهش می‌یابد. این رفتار مسئولانه موجب ارتقای همکاری‌های اجتماعی و حرکت جامعه به سوی توسعه پایدار و زندگی با کیفیت‌تر خواهد شد.

۵) رِن[8]

کنفوسیوس بر این اعتقاد بود که از میان تمامی فضایل اخلاقی، مهم‌ترین و بنیادی‌ترین آن‌ها فضیلت خیرخواهی است، که از آن با عنوان ((رن)) یاد می‌شود.

کنفوسیوس این فضیلت را بنیان رفتار انسانی می‌دانست و بر این باور بود که همواره باید در مرکز زندگی هر فرد قرار گیرد.

حتی سعادت که به مثابه مفهومی بنیادین در حوزه اخلاق در نظر گرفته می‌شود، ریشه در فضیلت محوری اندیشه کنفوسیوس، یعنی ((رن)) دارد، فضیلتی که دربرگیرنده‌ی مفاهیمی چون نیکی و خیرخواهی است. او تأکید داشت که خیرخواهی و انسان‌دوستی باید از نیتی خالص و قلبی سرچشمه

[8].Ren

بگیرد و هرگز وسیله‌ای برای کسب منافع شخصی نباشد. در دیدگاه او، ((اگر نوع‌دوستی با هدف جلب منافع شخصی انجام شود، دیگر نمی‌تواند به عنوان عملی پرهیزگارانه تلقی شود، بلکه به ابزاری برای سودجویی تبدیل خواهد شد))(یولان، ۱۳۹۰، ص.۵۶).

کنفوسیوس معتقد بود که اگر انسان‌ها در تعامل با یکدیگر، نیتی خالص و محبتی بی‌چشم‌داشت داشته باشند، این نوع از نوع‌دوستی به شکل‌گیری اعتماد متقابل و همبستگی میان افراد منجر خواهد شد. هنگامی که اعضای جامعه بدون انتظار پاداش و صرفاً با هدف تحقق خیر عمومی دست به اعمال خیرخواهانه بزنند، مجموعه‌ای از روابط مثبت پدید می‌آید که تمامی افراد را به یکدیگر پیوند می‌دهد. این پیوندها موجب تقویت حس همدلی و درک متقابل شده و جامعه را به سمت هماهنگی و اتحاد سوق می‌دهد، جایی که در آن انسجام و وحدتی پایدار میان اعضا حاکم است.

۶) حکومت

در اندیشه کنفوسیوس، زندگی فردی و سیاست به طور جدایی‌ناپذیری در هم تنیده‌اند و سعادت فردی و حکومتی وابسته به یکدیگرند. از نظر او، اگر حاکمان و شاهزادگان بر پایه اصول اخلاقی پرورش یابند و براساس فضیلت حکومت کنند، جامعه نیز به تدریج اصلاح شده و در مسیر دستیابی به آرمان‌شهر گام خواهد برداشت(Walshe,1981,p.16). در اندیشه کنفوسیوس، حکومت خیرخواهانه را می‌توان به‌طور خلاصه این‌گونه توصیف کرد: ((حکومت باید بر پایه فضیلت بنا شود و در جهت رفاه مردم گام بردارد، همان‌گونه که والدین با محبت از فرزندان خود مراقبت می‌کنند. حکومت مطلوب، حکومتی نیست که صرفاً ملت را قدرتمند، ثروتمند و برتر در عرصه نظامی سازد یا سایر ملت‌ها را تحت سلطه خود درآورد.

همچنین، حکومتی که تنها به دلیل کارآمدی، موجب ترس و اطاعت مردم شود، حکومتی شایسته و مطلوب نخواهد بود))(Shihlien, 1932,p.105) .کنفوسیوس به‌شدت از سودجویی دولتی انتقاد می‌کرد و تأکید داشت که حکومت باید همواره تلاش کند تا رضایت مردم را جلب کند. رابطه میان حاکم و مردم باید مبتنی بر محبت متقابل باشد؛ زمانی که حاکم مردم را دوست داشته باشد، مردم نیز به او محبت خواهند ورزید(Ibid:115).

کنفوسیوس اعتقاد داشت که رفتار سران ایالت‌ها و کلیه ماموران دولت باید نمونهٔ والاترین نوع رفتار باشد(کریل،۱۳۹۶، ص ۱۰۶). در آیین کنفوسیوس، شهریار قدرت خود را نه از آسمان، بلکه از

دانش، آگاهی و خردمندی‌اش می‌گیرد(Douglas,1889,P.134). یک حاکم خیرخواه، با فضیلت و خردمند، همانند معشوقی زیبا، پاک و وفادار مورد محبت و احترام قرار خواهدگرفت(Shihlien, 1932, p.115).

در نهایت، نتیجه‌ی این اندیشه‌ها به تحقق بالاترین سطح انسجام اجتماعی خواهد انجامید، به‌طوری که تمامی اعضای جامعه قادر خواهند بود در فضایی همگرا و همدل به رشد و توسعه فردی خود دست یابند. در چنین جامعه‌ای، فرصت‌ها و امکانات به‌طور برابر برای شکوفایی و پیشرفت هر فرد فراهم می‌شود و هیچ‌گونه مانعی برای طی مسیر تعالی و ارتقاء شخصی وجود نخواهد داشت.

۷) مینگ

اصول کنفوسیوس عمدتاً با هدف بهبود زندگی دنیوی انسان‌ها تدوین شده است. آن‌ها نه تنها به ساماندهی زندگی فردی و اجتماعی پرداخته‌اند، بلکه به دنبال ترسیم مسیرهایی برای دستیابی به یک زندگی متعادل و اخلاقی هستند. خود کنفوسیوس نیز به این نکته اذعان داشته که آموزه‌های او بیشتر به زندگی مادی و دنیوی مربوط است. زمانی که یکی از شاگردانش از او در مورد خدمت به خدایان و ارواح مردگان سوال کرد، او پاسخ داد: ((وقتی نمی‌توانید به انسان خدمت کنید، چگونه می‌توانید به ارواح خدمت کنید؟)) و یا وقتی درباره مرگ پرسیده شد، فرمود: ((وقتی حتی زندگی را درک نمی‌کنید، چگونه می‌توانید مرگ را درک کنید؟)) (*منتخبات*، کتاب ۱۱، بخش ۱۲). با این حال، نمی‌توان گفت که کنفوسیوس به امور فراتر از این دنیا نپرداخته است. او به اصل ((مینگ)) اشاره می‌کند که معنای آن مشیت الهی یا خواست الهی است. این مفهوم نشان‌دهنده توجه او به ابعاد معنوی و مفاهیمی است که فراتر از زندگی مادی قرار دارند. همچنین، در اصل مینگ اشاره می‌شود که اقدامات باید فارغ از نتیجه یا پاداش انجام شود؛ به عبارت دیگر، ارزش کار در خود عمل نهفته است، نه در نتیجه آن (یولان، ۱۳۹۰، ص.۶۱). زندگی خود کنفوسیوس نیز نمونه‌ای از این آموزه‌ها است. او در دوران پرآشوب اجتماعی و سیاسی، با تمام وجود برای اصلاح جهان تلاش کرد و هرچند موفق نشد، اما هرگز نومید نشد و به تلاش خود ادامه داد (یولان، ۱۳۹۰، ص۶۰). او در این باره گفته: ((اگر طریقه حکم‌فرما شود، کار سرنوشت است و نیز کار سرنوشت است اگر طریقه از حیّز انتفاع بیفتد))(*منتخبات*، کتاب ۱۴، بخش ۳۷).

در دوران کنفوسیوس، مردم چین به مشیت آسمانی اعتقاد داشتند، که در نظر آنان نوعی دستور اخلاقی بود و رفاه عمومی مردم را در چارچوب مشیت آسمان می‌دیدند (استیونسن، ۱۴۰۱، ص.۴۷). برای کنفوسیوس، کمال مطلق در پرورش اخلاقیات متعالی است که منشأ آسمانی دارند (ستیونسن، ۱۴۰۱،ص.۴۷).

اعتقاد به مشیت الهی به انسان آرامش می‌بخشد و از نگرانی‌ها و اضطراب‌ها می‌کاهد، زیرا می‌داند که نتیجه هر عمل، بخشی از یک طرح بزرگ‌تر و معنوی است. این باور به فرد کمک می‌کند تا از لحظات زندگی لذت ببرد و به خوشبختی درونی دست یابد، چرا که می‌داند تلاش‌هایش، چه موفق و چه ناموفق، همه در چارچوب یک طرح معنوی قرار دارند. چنان که کنفوسیوس گفت: ((انسان فرهیخته آسوده خیال و انسان کوچک پر از نگرانی است))(*منتخبات*، کتاب هفتم، بخش ۳۷). این دیدگاه می‌تواند تأثیرات مثبتی بر انسجام اجتماعی داشته باشد. زمانی که هر فردی (حاکم یا رعیت) تصمیم می‌گیرد اعمال خود را در چارچوب اخلاقی و بدون توجه به نتیجه انجام دهد، رقابت‌های ناسالم و نزاع‌های بی‌مورد کاهش می‌یابد و فضای همکاری و همیاری گسترش می‌یابد. این همکاری، نه تنها تنش‌های اجتماعی را کاهش می‌دهد، بلکه به ایجاد جامعه‌ای متعادل و همبسته کمک می‌کند.

پیتر برگر[۹] و انسجام اجتماعی

از دستاوردهای مهم برگر پیوند میان الهیات و جامعه‌شناسی است؛ پیوندی که به درک دقیق‌تر تحولات اجتماعی جوامعی که دین نقشی پررنگ در آن‌ها دارد، کمک می‌کند. برگر معتقد است که بدون توجه به این پیوند، تحلیل‌های اجتماعی فاقد دقت و واقع‌نگری لازم خواهند بود (برگر، مقدمه مترجم، ۱۴۰۱، ص ۱۲). او خود را به‌عنوان یک صاحب‌نظر در هر دو حوزه جامعه‌شناسی و الهیات می‌داند و این دو قلمرو را به‌عنوان ابعاد اساسی در فعالیت‌های خود می‌پذیرد.

---

[۹] . پیتر لودویک برگر، جامعه‌شناس و الهی‌دان برجسته، در سال ۱۹۲۹ در وین به دنیا آمد. وی دکترای خود را در سال ۱۹۵۴ از دانشکده پژوهش‌های اجتماعی نیویورک گرفت و سپس در دانشگاه‌های مختلف از جمله کارولینای شمالی، هارتفورد، راتگرز و بوستون به تدریس پرداخت. برگر همچنین دکترای افتخاری از دانشگاه‌های ژنو و مونیخ دریافت کرده است (برگر، مقدمه مترجم، ۱۳۹۳، ص ۷).

برگر خود را به‌عنوان ((شهروند دوگانه)) این دو عرصه معرفی می‌کند، به‌طوری که هویت فردی او از یک‌سو از الهیات و از سوی دیگر از جامعه‌شناسی تعریف می‌شود. از دیدگاه برگر، پیوند میان الهیات و جامعه‌شناسی نه‌تنها ممکن بلکه ضروری است. این پیوند به او این امکان را می‌دهد که مسائل پیچیده انسانی را از دیدگاه‌های جامع‌تری درک کند. برگر این دوگانگی را نه به‌عنوان تضادی غیرقابل حل، بلکه به‌عنوان مکملی سازنده می‌بیند که به‌ویژه در تحلیل‌های اجتماعی به درک بهتر و دقیق‌تر مسائل کمک می‌کند. برگر همچون دیگر جامعه‌شناسان، دغدغه دستیابی به جامعه‌ای منسجم و یکپارچه را داشته است. از این‌رو، دیدگاه‌هایی را در این زمینه مطرح کرده که در ادامه به بررسی آن‌ها پرداخته خواهد شد.

۱)جامعه و انسان

بر اساس دیدگاه برگر، هر جامعه انسانی را می‌توان به‌مثابه طرحی نمادین از یک جهان اجتماعی برساخته دانست (برگر، ۱۴۰۱،ص .۲۹). از منظر او، جامعه پدیده‌ای دیالکتیکی است؛ زیرا هم‌زمان هم زاییده کنش انسانی است و هم بر کنشگران خود تأثیر می‌گذارد. جامعه پیش از آنکه فرد پا به عرصه وجود نهد، حضور دارد و پس از مرگ او نیز به بقای خود ادامه می‌دهد. به بیان دیگر، انسان و جامعه در تعامل متقابل و پیوسته‌ای قرار دارند که در آن، فرد تنها در بستر جامعه می‌تواند به هویت انسانی دست یابد، معنا خلق کند و نظم اجتماعی را بازتولید نماید (برگر، ۱۴۰۱،ص ۳۰). در این چارچوب، برگر سه مرحله اساسی را در روند رابطه دیالکتیکی میان فرد و جامعه شناسایی می‌کند: برونی‌سازی، عینی‌سازی و درونی‌سازی.

مرحله نخست، یعنی برونی‌سازی، به فرآیندی اشاره دارد که در آن، انسان اندیشه‌ها و فعالیت‌هایش را به عرصه واقعیت خارجی می‌کشاند، چه در قالب کنش‌های فیزیکی و چه در قالب کنش‌های ذهنی (برگر، ۱۳۹۷،ص .۳۴).

در مرحله عینی‌سازی، این فرآورده‌های انسانی به صورت ساختارها و نهادهایی مستقل و بیرونی درمی‌آیند که برای خود واقعیتی فراتر از تولیدکنندگانشان پیدا می‌کنند. در نهایت، درونی‌سازی به مرحله‌ای گفته می‌شود که در آن، انسان دوباره این ساختارهای عینی را درونی می‌سازد و آن‌ها را به بخشی از نظام معنایی و ذهنی خود تبدیل می‌کند (برگر، ۱۳۹۷، ص.۳۴).

در نگاه برگر، همین فرایند دیالکتیکی است که بنیان انسجام اجتماعی را شکل می‌دهد؛ چرا که از یک‌سو جامعه را محصول مشترک کنشگران می‌داند، و از سوی دیگر، نشان می‌دهد چگونه همین جامعه می‌تواند برای افراد هویت‌ساز و معناآفرین باشد (برگر، ۱۴۰۱،ص .۳۱).

برگر با ترسیم سازوکارهای دیالکتیکی بین فرد و جامعه، می‌کوشد نشان دهد که چگونه انسجام اجتماعی نه پدیده‌ای تحمیلی، بلکه حاصل فرایندهای متقابل و مستمر میان انسان‌ها و ساختارهای اجتماعی است. از این منظر، هدف اصلی طرح این نظریه‌ها، فراهم ساختن زمینه‌ای برای درک بهتر انسجام اجتماعی و چگونگی تکوین و تداوم آن در بستر جامعه انسانی است.

۲) برساخت جهانی انسانی

انسان هوشمند، جایگاهی خاص در میان موجودات زنده دارد و این ویژگی در نحوه‌ی ارتباط او با بدن و جهان پیرامونش نمایان می‌شود. برخلاف سایر پستانداران برتر که با سازمان زیستی نسبتاً کامل‌تری متولد می‌شوند، انسان در زمان تولد موجودی ناتمام است و رشد بنیادین او پس از تولد و در تعامل با محیط فیزیکی و انسانی شکل می‌گیرد (برگر، ۱۳۹۷، ص.۳۵). دیگر گونه‌های حیوانی در جهانی زیستی از پیش آماده و متناسب با ویژگی‌هایشان متولد می‌شوند؛ اما انسان در جهانی بدون ساختار وارد می‌شود که باید خود آن را بسازد و سامان دهد (برگر، ۱۴۰۱، ص.۳۳). او به‌طور مداوم در تلاش برای برقراری رابطه‌ای تازه با جهان است و در این فرایند، هویتی سیال و ناپایدار دارد که تنها از راه کنش و بیان خود در جهان قابل تثبیت است (برگر، ۱۴۰۱، ص۳۶). در این مسیر، انسان جهانی را می‌سازد تا در آن خود را جای دهد؛ اما همین ساختن، هستی او را نیز شکل می‌دهد. او که از ساختارهای زیستی برای زیستن محروم است، فرهنگ را می‌سازد تا ساختارهای پایدار زندگی را بیافریند و در آن استمرار یابد (برگر، ۱۳۹۷، ص۳۶-۳۷).

از آن‌جا که زندگی انسانی بدون اجتماع امکان‌پذیر نیست، انسان همواره در کنش جمعی و همکارانه به ساختن ابزارها، زبان‌ها، ارزش‌ها و نهادهای اجتماعی می‌پردازد (برگر، ۱۳۹۷، ص۳۸). جهان انسانی، از راه گفت‌وگو با ((دیگران معنادار)) مانند والدین، آموزگاران و هم‌سالان در آگاهی فرد برساخته می‌شود و با استمرار همین ارتباط‌ها پایدار می‌ماند. در صورت قطع این پیوندها یا ترک محیط اجتماعی، جهان فردی دچار تزلزل می‌شود و مشروعیت ذهنی خود را از دست می‌دهد (برگر، ۱۴۰۱، ص۴۹). در نتیجه، همه جهان‌هایی که به‌صورت اجتماعی برساخته شده‌اند، ذاتاً بی‌ثبات و

آسیب‌پذیرند و همواره در معرض تهدید منافع فردی و محدودیت‌های شناختی انسان قرار دارند؛ اما با این حال، همین فرایند برساخت اجتماعی جهان است که امکان شکل‌گیری انسجام اجتماعی را نیز فراهم می‌سازد.

برگر نشان می‌دهد که انسان، با همکاری دیگران و از راه گفت‌وگو، جهانی معنادار پدید می‌آورد که در آن معنا، نظم و ثباتی نسبی ایجاد می‌شود. این نظم اجتماعی، گرچه همواره در معرض تزلزل است، اما از طریق بازتولید مستمر ارزش‌ها، نهادها و تعاملات انسانی، به انسجامی پویا و قابل‌تداوم منجر می‌شود.

۳) کنترل اجتماعی

لاک[10] معتقد است جامعه سیاسی از قدرتی برخوردار است که به واسطه آن می‌تواند افراد متخلف را شناسایی کرده و مجازات کند؛ این قدرت قانون‌گذاری در خدمت حفظ دارایی و امنیت همه اعضای جامعه به‌کار گرفته می‌شود (لاک، ۱۳۸۷،ص ۱۴۱.). در همین راستا، برگر مفهوم کنترل اجتماعی را یکی از عناصر اساسی دوام جامعه در نظر می‌گیرد و تأکید می‌کند که هیچ جامعه‌ای بدون بهره‌گیری از ابزارهای کنترل نمی‌تواند پایدار بماند. حتی کوچک‌ترین گروه‌های انسانی نیز برای جلوگیری از فروپاشی ناگزیر به استفاده از شیوه‌هایی برای کنترل رفتار اعضا هستند (برگر، ۱۳۹۳،ص ۸۸).

از منظر برگر، ابزارهای کنترل اجتماعی نقشی کلیدی در جهت‌دهی به رفتارها و حفظ هماهنگی در تعاملات انسانی ایفا می‌کنند. این ابزارها، خواه رسمی و نهادی باشند یا غیررسمی و فرهنگی، به‌گونه‌ای عمل می‌کنند که زمینه‌ساز شکل‌گیری نظم اجتماعی و در نهایت تقویت انسجام در جامعه می‌شوند.

۴) دین و معنابخشی

دین را نمی‌توان پدیده‌ای تک‌ساحتی در نظر گرفت؛ بلکه آن را باید مجموعه‌ای چندبعدی تلقی کرد که به اقتضای ابعاد گوناگون خود، کارکردها و نقش‌های متنوعی در ساحت‌های مختلف زندگی فردی و حیات اجتماعی ایفا می‌کند (Smart, 1996, pp.10_11). از منظر برگر، نظم اجتماعی

---

10 . John Locke

پدیده‌ای انسانی و حاصل فرآیند مستمر برونی‌سازی کنش‌های فردی است؛ نه زاییده‌ای طبیعی یا نتیجه‌ای از داده‌های زیستی و ژنتیکی.

در نگاه وی، جهان اجتماعی همواره در معرض تهدید بی‌نظمی، بی‌ثباتی و بی‌معنایی قرار دارد؛ تهدیدی که در صورت دوام می‌تواند به بحران‌های روانی و اجتماعی بینجامد، وضعیتی که دورکیم نیز آن را در تحلیل پدیده‌ی خودکشی به‌خوبی تبیین کرده است.

برگر برای مقابله با این وضعیت، مفهوم ((نوموس)) را مطرح می‌کند: نظمی اجتماعی‌شده و معنادار که همچون سپری در برابر آشفتگی هستی‌شناختی عمل می‌کند و به زندگی معنا، ثبات و انسجام می‌بخشد.

به باور او، انسان به‌طور ذاتی نیازمند چارچوبی معنادار برای تفسیر واقعیت و مواجهه با هستی است. برگر تأکید دارد که نوموس، گرچه حاصل کنش و برساخت انسانی است، اما در ذهن بشر صورتی طبیعی، بدیهی و حتی فراتاریخی به خود می‌گیرد.

انسان‌ها اغلب نظم اجتماعی را، که خود در شکل‌گیری آن نقش داشته‌اند، نه به‌عنوان محصولی انسانی، بلکه همچون بخشی از سرشت طبیعی جهان و حقیقتی گریزناپذیر درک می‌کنند؛ نظمی که در نظر آن‌ها ماورایی، قدسی و تغییرناپذیر جلوه می‌نماید. این دین است که به این نظم برساخته، بُعدی قدسی و مطلق می‌بخشد و آن را در جایگاه حقیقتی پایدار و مشروع تثبیت می‌کند (همیلتون، ۱۳۸۹،ص ۲۷۲.).

رادکلیف براون[11] (۱۹۵۲)، در امتداد اندیشه‌های دورکیم، بر این نکته تأکید می‌کند که کارکرد بنیادین دین، استقرار، تدوین، بازتأیید و تحکیم ارزش‌های اساسی حیات اجتماعی است. دین، با اعطای مشروعیت به سامان‌های اجتماعی و اخلاقی موجود، از جمله اشکال حکومتی، سلسله‌مراتب اجتماعی، قوانین و هنجارهای اخلاقی در فرآیند یکپارچه‌سازی جامعه، حفظ ثبات اجتماعی، تقویت کنترل اجتماعی و اجتماعی‌کردن افراد سهم بسزایی دارد. افزون بر این، دین ابزارهایی برای انطباق با بحران‌ها یا تعارضاتی فراهم می‌آورد که پایداری ساختار اجتماعی را به چالش می‌کشند و در

11 . Alfred Reginald Radcliffe Brown

راستای تداوم و ابقای صورت‌های موجود سازمان اجتماعی عمل می‌کند-(Nanda,1984:687 .702)

در این چارچوب، دین نزد برگر تنها یک نظام اعتقادی یا مجموعه‌ای از آیین‌ها نیست، بلکه نهادی اساسی و چندلایه است که با ارائه‌ی چارچوبی مقدس برای تفسیر موقعیت انسان در جهان، نقشی بنیادی در تثبیت نوموس و استقرار نظم معنادار ایفا می‌کند.

از دیدگاه برگر، دین یکی از کارآمدترین ابزارهای بشر برای مقابله با تهدیدات هستی‌شناختی چون بی‌نظمی، پوچی و بی‌معنایی است. دین، هم در سطح فردی به انسان معنا و آرامش درونی می‌بخشد، و هم در سطح اجتماعی با مشروعیت‌بخشی به ساختارهای جمعی، به استمرار و انسجام نظم اجتماعی یاری می‌رساند (کرمی‌پور، ۱۳۸۸،ص.۱۴۷). به بیان دیگر، نقش اجتماعی دین، پیش از هر چیز، در تأمین انسجام و همبستگی اجتماعی نمود می‌یابد. دین، همان‌گونه که از معنای آن مستفاد می‌شود، موجبات پیوستگی اعضای جامعه و تقویت الزامات اجتماعی را فراهم می‌آورد؛ عناصری که در جهت وحدت و یکپارچگی اجتماعی ایفای نقش می‌کنند(علمی، فتحی،۱۴۰۳،ص.۱۵۳).

برگر به‌ویژه بر کارکرد دین در پیوند زدن میان واقعیت‌های موقت و ناپایدار اجتماعی با حقیقتی غایی و مقدس تأکید می‌ورزد؛ پیوندی که به نظم اجتماعی چنان مشروعیت و معنایی می‌بخشد که آن را از حالت تصادفی و شکننده خارج ساخته و به ساختاری باثبات، موجه و قابل اتکا تبدیل می‌کند (برگر، ۱۳۹۷،ص.۶۷).

نقش اصلی دین از منظر برگر، ارائه و تقویت آن چیزی است که او آن را ((ساختارهای موجه‌نمایی)) می‌نامد. این ساختارها با بازتولید معانی قدسی، پشتوانه‌ای هنجاری و معرفتی برای نظم اجتماعی فراهم می‌آورند.

زمانی که این ساختارهای موجه‌نمایی، تضعیف یا فروپاشیده شوند، مشروعیت و کارکرد دین نیز دچار بحران خواهد شد و در پی آن، انسجام و معنای اجتماعی نیز به‌سرعت آسیب خواهد دید (برگر، ۱۳۹۷،ص.۲۷۴). در مجموع، دین در اندیشه‌ی برگر نهادی محوری برای تثبیت نظم اجتماعی و تحکیم انسجام جمعی است؛ نهادی که با مشروعیت‌بخشی به واقعیت‌های اجتماعیِ برساخته، آن‌ها را از سطحی انسانی و گذرا به سطحی مقدس، قابل اعتماد و پایدار ارتقا می‌دهد. بدین‌ترتیب، دین نه‌تنها در تبیین و توجیه نظم موجود، بلکه در حفظ و استمرار آن نقشی انکارناپذیر دارد.

مقایسه اندیشه های کنفوسیوس و برگر پیرامون انسجام اجتماعی

در این بخش، به تحلیل و مقایسه دقیق دیدگاه‌های کنفوسیوس و برگر خواهیم پرداخت. هدف اصلی این مقایسه، درک بهتر شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو متفکر برجسته است که هر یک به‌نحوی در پی ایجاد جامعه‌ای منسجم و پایدار بوده‌اند. با توجه به مباحث مطرح‌شده، می‌توان به‌وضوح شباهت‌ها و تفاوت‌های اساسی اندیشه‌های کنفوسیوس و برگر را در دو بُعد اجتماعی و دینی پیرامون دستیابی به جامعه‌ای متحد و منسجم تحلیل و بررسی کرد.

این مقایسه نه‌تنها درک بهتری از تفکرات هر یک از این اندیشمندان فراهم می‌آورد، بلکه نشان‌دهنده آن است که هر دو، با وجود تفاوت‌های بنیادین در زمان و مکان، بر اهمیت نظم و انسجام در جوامع انسانی تأکید کرده‌اند و سعی کرده‌اند راهکارهایی برای تحقق این هدف ارائه دهند.

این تحلیل می‌تواند به ما کمک کند تا با درک چالش‌ها و مسائل معاصر، از آراء و تجربیات تاریخی نیز بهره‌مند شویم.

بعد اجتماعی (شباهت‌ها و تفاوت‌ها)

یکی از بزرگترین شباهت‌های کنفوسیوس و برگر، با وجود تفاوت‌های فرهنگی، زمانی و اجتماعی، هدف مشترک آنها در طرح نظریاتشان است: ایجاد جامعه‌ای منسجم و پایدار که اعضای آن بتوانند به ثبات و آسایش فردی و جمعی دست یابند.

هدف کنفوسیوس در مواجهه با مشکلات اجتماعی زمان خود، ایجاد جامعه‌ای متعادل بود (یولان، ۱۳۹۰، ص .۵۵). در همین راستا، برگر نیز ایده‌های خود را به‌عنوان ابزاری برای ایجاد انسجام اجتماعی می‌بیند و معتقد است که این انسجام در مواجهه با چالش‌های مدرنیته با مشکلاتی روبه‌رو شده است.

شباهت دیگری که میان اندیشه‌های این دو متفکر به‌وضوح مشهود است، توجه خاص به زندگی اجتماعی است. در اندیشه کنفوسیوس، اولین قدم در تربیت فرد، آموزش است. او می‌خواست شاگردان خود را به‌گونه‌ای تربیت کند که ((جامع الاطراف)) باشند که هم به درد دولت بخورند و هم به درد جامعه (یولان، ۱۳۹۰، ص ۵۴).

به عبارت دیگر، کنفوسیوس اعتقاد داشت که رشد و تکامل فردی زمانی به کمال می‌رسد که در مسیر خدمت به جامعه قرار گیرد. این نگاه نشان‌دهنده اهمیت جامعه در اندیشه کنفوسیوس است. به‌طور مشابه، برگر انسان را موجودی اجتماعی می‌داند (برگر، ۱۴۰۱، ص .۳۶) و معتقد است که انسان از بدو تولد تا پایان زندگی، در بستر جامعه رشد می‌کند. از دیدگاه برگر، انسان نه تنها به‌خاطر نیازهای فیزیکی، بلکه به‌خاطر نیازهای روانی و هویتی نیز به زندگی اجتماعی وابسته است. او تأکید می‌کند که هویت و شخصیت انسان در جریان تعاملات اجتماعی شکل می‌گیرد و بدون حضور در جامعه، فرد نمی‌تواند به هویت واقعی خود دست یابد.

در مجموع، در اندیشه هر دو متفکر، جامعه به‌عنوان عنصری جدایی‌ناپذیر از وجود انسان مطرح می‌شود. هر یک از این اندیشمندان بر اهمیت تعامل سازنده و مسئولانه با جامعه تأکید دارند و معتقدند که فرد و جامعه به‌شدت به یکدیگر وابسته‌اند.

بر اساس این دیدگاه‌ها، انسان‌ها باید به‌طور مداوم تلاش کنند تا نقش مثبتی در جامعه ایفا کنند و به رشد و بهبود همیشگی خود و دیگران کمک کنند. این تعامل مثبت و مسئولانه نه‌تنها به توسعه و پیشرفت فرد کمک می‌کند، بلکه به بهبود کلی جامعه نیز منجر می‌شود. با این حال، این دو متفکر در ارائه نظریات خود در مورد جامعه تفاوت‌های قابل‌توجهی دارند که در ادامه به بررسی برخی از آنها خواهیم پرداخت. یکی از تفاوت‌های برجسته این است که کنفوسیوس نگرشی آرمان‌گرایانه در فرآیند ایجاد یک جامعه منسجم دارد. او بر این باور است که جامعه باید بر پایه ارزش‌های اخلاقی و فضیلت‌های فردی بنا شود و بر این اساس، بخش عمده‌ای از تأکید او بر تربیت افراد با فضیلت و اخلاق‌مدار است. از دیدگاه کنفوسیوس، اگر حاکمان و افراد جامعه فضایل اخلاقی داشته باشند، نیازی به سازوکارهای نظارتی رسمی برای حفظ نظم نخواهد بود .(Shihlien, 1932, p.11). این نگرش آرمان‌گرایانه در برخی موارد به ضعف تبدیل می‌شود، چرا که به نقش مهم نهادهای قانونی و سازوکارهای نظارتی کمتر توجه می‌شود. در مقابل، برگر، به‌عنوان یک جامعه‌شناس واقع‌گرا، نظریات خود را با تأکید بر ضرورت نهادهای نظارتی و کنترل اجتماعی مطرح می‌کند. او معتقد است که جامعه تنها زمانی می‌تواند به انسجام برسد که نهادهای قانونی و ساختارهای اجتماعی به‌درستی سازمان‌دهی شوند و نقش نظارتی خود را ایفا کنند.

برگر تأکید دارد که هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند بدون اعمال کنترل‌های اجتماعی پایدار بماند و این کنترل‌ها برای جلوگیری از بی‌نظمی و حفظ امنیت ضروری هستند (برگر، ۱۳۹۳، ص .۸۸). بنابراین، در حالی که کنفوسیوس به تربیت اخلاقی و فضیلت‌گرایی فردی تأکید دارد، برگر بر اهمیت ساختارهای اجتماعی و قوانین رسمی به‌عنوان ابزارهای ضروری برای ایجاد نظم و انسجام اجتماعی تأکید می‌کند.

بعد دینی (شباهت‌ها و تفاوت‌ها)

در زمینه دینی، برخی مورخان معتقدند که آیین کنفوسیوس دین نیست و نظام اخلاقی و ارزش‌های کنفوسیوسی را بیشتر به‌عنوان شکلی از انسان‌گرایی چینی می‌بینند (دورتی و هوبلر، ۱۳۹۸، ص ۲۱).

در آیین کنفوسیوس، هیچ‌گونه کشیش یا روحانی وجود ندارد و پیروان آن نیازی به اعتقاد به یک باور خاص یا انجام مراسم دینی ندارند.

در مقابل، گروهی از متفکران معتقدند که نمی‌توان آموزه‌های دینی کنفوسیوس را نادیده گرفت (Yao,2000,pp.37-41)؛ پس آنرا یک دین تمام عیار در نظر می‌گیرند(Sun,2013,pp.1-5).

کنفوسیوس در آثار خود به مفاهیمی مانند مشیت آسمان ((مینگ)) اشاره می‌کند و معتقد است که انسان باید با توجه به اصول اخلاقی عمل کند، اما نتایج کارها را باید به مشیت الهی واگذار کرد (یولان، ۱۳۹۰، ص.۶۰). این واگذاری نتیجه به یک امر مقدس، به فرد آرامش خاطر می‌دهد و او را از نگرانی‌ها و ترس‌های ناشی از شکست یا پیروزی رهایی می‌بخشد.

در مقابل، برگر به وضوح دین را به‌عنوان ابزاری مؤثر در معنابخشی به زندگی انسان می‌داند. برگر معتقد است که دین نقش بسیار مهمی در ارائه معنا به واقعیت‌های مختلف زندگی دارد و به‌ویژه در مواجهه با نابرابری‌ها و مشکلات اجتماعی، دین می‌تواند به پیشگیری از بی‌نظمی و ایجاد احساس همبستگی در جامعه کمک کند. در نهایت، تفاوت‌های اصلی میان اندیشه‌های کنفوسیوس و برگر در حوزه دین و معنابخشی به زندگی به این صورت است که کنفوسیوس بیشتر بر اصول اخلاقی و اجتماعی تأکید دارد، در حالی که برگر دین را به‌عنوان عنصر کلیدی در شکل‌دهی به نظم و معنا در زندگی انسان معرفی می‌کند.

نقد و بررسی

فارغ از بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدگاه‌های کنفوسیوس و برگر، اکنون قصد داریم به نقد و بررسی نقاط ضعف و چالش‌های موجود در اندیشه‌های این دو متفکر بپردازیم تا ضمن شناخت دقیق‌تر، بتوانیم دامنه کاربرد و محدودیت‌های نظریات آنان را بهتر درک کنیم.

۱ . نقد اندیشه های کنفوسیوس

۱.۱ تبعیض جنسینی

یکی از مهم‌ترین نقدهایی که به مکتب کنفوسیوس وارد است، دیدگاه محدود و تبعیض‌آمیز وی نسبت به زنان است. کنفوسیوس در بسیاری از سخنان خود زنان را موجوداتی سرکش و متمرد معرفی می‌کند (استیونسن و همکاران، ۱۳۹۴، ص۷۱). در نظام فکری او، زنان عمدتاً از مشارکت در تصمیم‌گیری‌های کلان و موقعیت‌های اجتماعی کلیدی محروم‌اند و نقش آنها در جامعه محدود و حاشیه‌ای است. چنین نگرشی به‌خصوص در جهان امروز که برابری جنسیتی و مشارکت فعال زنان در عرصه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به‌عنوان یک ارزش بنیادین پذیرفته شده، با انتقادات جدی روبروست. مدافعان حقوق زن بر این باورند که برای استفاده مؤثر از اندیشه‌های کنفوسیوس در جوامع مدرن، لازم است دیدگاه‌های جنسیتی وی بازنگری و اصلاح شود تا بتوان فضایی برابر و عادلانه‌تر برای همه افراد، فارغ از جنسیت، فراهم ساخت.

۲-۱. ساده انگاری در اعتماد به مقام حاکم

یکی دیگر از نقدهای جدی به اندیشه‌های کنفوسیوس، ساده‌انگاری او در اعتماد بی‌حد و حصر به مقام حاکم است. کنفوسیوس بر این باور است که اگر حاکم به اصول اخلاقی پایبند باشد، می‌تواند جامعه‌ای مطلوب و ایده‌آل را ایجاد کند. این نگرش بر پایه اعتماد به نیکی و صداقت حاکم بنا شده است و به‌طور کلی بر جنبه‌های اخلاقی و انسانی حاکم تأکید می‌کند (Ames & Rosemont, 1998, pp. 15–17) . با این حال، منتقدان به این اندیشه، معتقدندکه چنین نگاهی می‌تواند به نتایج نگران‌کننده‌ای منجر شود. ساده‌انگاری در این رویکرد به این معناست که کنفوسیوس ممکن است نادیده بگیرد که همه حاکمان به‌طور ذاتی اخلاقی نیستند و ممکن است برخی از آنان از قدرت خود سوءاستفاده کنند. در نتیجه، این انتظار که حاکم با پایبندی به اصول اخلاقی می‌تواند یک جامعه مطلوب را بسازد، می‌تواند به استبداد و دیکتاتوری منجر شود (Bell,.

(2008, pp. 56–59)به‌عبارت دیگر، این نگرش می‌تواند باعث شود که جامعه تحت سلطه یک حاکم مطلق‌العنان قرار گیرد که به‌جای توجه به خواسته‌ها و نیازهای مردم، تنها بر پایه اصول اخلاقی خود عمل کند. این نوع تفکر نه‌تنها آرمان‌گرایانه به نظر می‌رسد، بلکه در شرایط واقعی می‌تواند موجب بروز خطراتی شود که آزادی و حقوق مردم را تهدید کند. به همین دلیل، نیاز به یک رویکرد واقع‌بینانه‌تر و چندبعدی در تحلیل نقش حاکم و حکومت وجود دارد.

۳-۱.محافظه کاری کنفوسیوس

نقد دیگری که می‌توان به اندیشه‌های کنفوسیوس وارد کرد، گرایش محافظه‌کارانه این مکتب فکری است. کنفوسیوس‌گرایی به‌عنوان یک جریان سنت‌گرا، عمدتاً راه‌حل مسائل اجتماعی را در بازگشت به گذشته و احیای ارزش‌ها و اصول کهن جستجو می‌کند (استیونسن، ۱۳۹۴، ص ۷۰). این رویکرد می‌تواند به شکل‌گیری این تصور منجر شود که خلاقیت و نوآوری در زمان حال سرکوب می‌شود؛ چراکه تأکید اساسی این مکتب بر حفظ سنت‌ها و الگوهای رفتاری گذشته است و نه پذیرش دگرگونی و تحول. اوج نمود این انتقاد را می‌توان در دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰، یعنی دوران انقلاب فرهنگی چین مشاهده کرد. در این دوره، اندیشه‌های کنفوسیوسی از سوی بسیاری از مردم و نخبگان چین به‌شدت مورد حمله قرار گرفت، زیرا این آموزه‌ها را مانعی در مسیر پیشرفت، نوسازی و تغییرات بنیادین اجتماعی می‌دانستند (همان، ص ۷۰). آنان بر این باور بودند که کنفوسیوس‌گرایی نه‌تنها با خلاقیت زمانه ناسازگار است، بلکه در برابر نوآوری‌های اساسی نیز مقاومت می‌ورزد. در نتیجه، این فلسفه در آن دوره تاریخی به نمادی از تفکر ایستا و واپس‌گرایانه بدل شد و فضای فکری جامعه به‌طور گسترده‌تری به‌سوی طرد ارزش‌های سنتی و جایگزینی آن‌ها با نظام‌های جدید سوق داده شد.

۲. نقد اندیشه های پیتر برگر

۲-۱. دین در چارچوب پلورالیسم

یکی از نقدهای مهم بر دیدگاه برگر، به تحلیل او از دین در چارچوب نظریه پلورالیسم بازمی‌گردد. برگر معتقد است که در جوامع مدرن، دین دیگر جایگاه انحصاری خود را از دست داده و وارد فضای رقابتی‌ای شبیه بازار شده است؛ جایی که ادیان مختلف برای جذب پیروان با یکدیگر رقابت می‌کنند

(Berger,1999, p. 2).این نگاه، اگرچه برخی واقعیت‌های دنیای مدرن را بازتاب می‌دهد، اما دین را به‌طور تقلیل‌گرایانه به سطح یک کالا در بازار باورها فرو می‌کاهد. چنین رویکردی جنبه‌های عمیق معنوی، فرهنگی و وجودی دین را نادیده می‌گیرد. دین نه‌تنها در معنابخشی به زندگی و شکل‌گیری هویت فردی و جمعی نقش دارد، بلکه در پاسخ به نیازهای درونی و احساسی انسان نیز جایگاهی محوری دارد. از این‌رو، تحلیل برگر هرچند در تبیین برخی ابعاد تحولات دینی مفید است، اما به‌تنهایی نمی‌تواند پیچیدگی و عمق پدیده دین را در جهان مدرن بازتاب دهد.

۲-۲. بی توجهی به جوامع غیرغربی

یکی از نقدهایی که به‌صورت شخصی بر دیدگاه‌های برگر وارد می‌دانم، محدود بودن افق نظری او به تجربه‌ی جوامع غربی است. به‌نظر می‌رسد که تحلیل‌های برگر عمدتاً بر مبنای تحولات دینی و اجتماعی در کشورهای اروپایی و آمریکایی شکل گرفته‌اند و همین امر موجب شده که نظریات او درباره دین و سکولاریسم نتوانند واقعیت‌های جوامع غیرغربی را به‌درستی بازتاب دهند. در بسیاری از مناطق جهان مانند خاورمیانه، جنوب آسیا یا بخش‌هایی از آفریقا، دین هنوز نیرویی تعیین‌کننده در سیاست، فرهنگ و زندگی اجتماعی است و به‌سختی می‌توان آن را به حوزه خصوصی یا فردی محدود کرد. این در حالی است که برگر با تکیه بر تجربه‌ی غربی، اغلب از تضعیف جایگاه دین در عرصه عمومی سخن می‌گوید؛ نگاهی که نمی‌تواند پیچیدگی و تنوع نقش دین در جوامع غیرغربی را درک کند؛ این غفلت نظری باعث می‌شود چارچوب فکری برگر در تحلیل دین، به‌ویژه در عصر جهانی شدن و تنوع فرهنگی امروز، دچار کاستی شود و قدرت تبیینی خود را در خارج از بستر غربی از دست بدهد. به‌عبارت دیگر، جهانی که برگر توصیف می‌کند، بیشتر بازتاب‌دهنده تجربه غرب است تا تصویری جامع از وضعیت دین در دنیای معاصر.

نتیجه گیری

بررسی تطبیقی و دقیق اندیشه‌های کنفوسیوس و پیتر برگر نشان می‌دهد که علی‌رغم تفاوت‌های زمانی، مکانی و فرهنگی بنیادین، این دو متفکر در فهم و تحلیل انسجام اجتماعی نقاط اشتراک قابل توجهی دارند. هرچند کنفوسیوس در چارچوب سنت فلسفی و فرهنگی شرق آسیا و برگر در متن تحولات مدرن و جامعه‌شناسی غربی می‌اندیشیده است، اما هر دو بر نقش کلیدی ساختارهای اجتماعی و نهادها، به‌ویژه نهادهای اخلاقی و دینی، در ایجاد و حفظ انسجام اجتماعی تأکید

ورزیده‌اند. این همگرایی نظری، نشان‌دهنده اهمیت بنیادی نهادها و ارزش‌های مشترک در پیوند و همبستگی جوامع انسانی است. با این حال، تفاوت‌های روش‌شناختی و رویکردی میان این دو متفکر قابل تأمل است. کنفوسیوس با تمرکز بر فضایل اخلاقی فردی و تعاملات متقابل درون‌فردی، انسجام اجتماعی را فرایندی درونی و اخلاق‌محور می‌داند که از طریق نهادینه‌سازی ارزش‌های اخلاقی و تربیت فردی در قالب روابط اجتماعی تحقق می‌یابد. در مقابل، برگر انسجام اجتماعی را عمدتاً محصول ساختارها و نهادهای بیرونی، به‌ویژه نهاد دین، می‌شناسد که معنا و مشروعیت را به نظم اجتماعی می‌بخشد و پایدار می‌سازد. در واقع، تفاوت مهم میان این دو اندیشمند در نوع مواجهه آن‌ها با مسئله جامعه است؛ کنفوسیوس با رویکردی فلسفی و اخلاقی به جامعه می‌نگرد، در حالی که برگر با نگرشی جامعه‌شناختی و تفسیری، به تحلیل ساختارهای اجتماعی و معنابخشی آن‌ها می‌پردازد. این تمایز در رویکردها بر ضرورت دقت و توجه به زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی متفاوت در فهم و به‌کارگیری نظریات اجتماعی تأکید می‌کند. ترکیب و تلفیق این دو دیدگاه می‌تواند چارچوبی نظری و عملی جامع و چندبعدی برای مواجهه با چالش‌های پیچیده اجتماعی معاصر فراهم آورد. در جهانی که بحران‌های اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی به تهدیدی جدی برای انسجام و همبستگی جمعی بدل شده‌اند، تلفیق رویکردهای اخلاقی کنفوسیوسی با تحلیل‌های نهادی و جامعه‌شناختی برگر، زمینه‌ساز طراحی راهکارهایی اثربخش و پایدار خواهد بود. این ادغام نظری، امکان ارائه استراتژی‌هایی مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی و در عین حال سازگار با تحولات ساختاری را برای تقویت سرمایه اجتماعی، پیوندهای جمعی و نهادینه‌سازی انسجام اجتماعی فراهم می‌کند. در نهایت، بهره‌گیری همزمان از آموزه‌های کنفوسیوس و برگر می‌تواند در جهت ساختن جوامعی منسجم‌تر، هماهنگ‌تر و پایدارتر، نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کند. این رویکرد به‌ویژه در عصر جهانی‌شدن و چندفرهنگی، که پیچیدگی‌ها و تضادهای اجتماعی را به سطحی گسترده‌تر ارتقا داده است، اهمیت فزاینده‌ای پیدا می‌کند. در این بستر، تلفیق خرد اخلاقی با فهم نهادی از انسجام اجتماعی، نه تنها به تحلیل و شناخت عمیق‌تر مشکلات اجتماعی کمک می‌کند، بلکه راه را برای تحقق جوامعی با بنیان‌های مستحکم‌تر و سرمایه اجتماعی قوی‌تر هموار می‌سازد که می‌توانند پاسخ‌گوی نیازهای انسانی و چالش‌های زمانه باشند. در نهایت، این رویکرد تلفیقی بهبود کیفیت زندگی انسانی و ارتقاء همزیستی مسالمت‌آمیز در جوامع متنوع را تسهیل خواهد کرد.

منابع

استیونسن، لزلی، دیوید ل. هابرمن، رایت، پیتر متیو،۱۳۹۴، *دوازده نظریه درباب طبیعت بشر*(ترجمه میثم محمد امینی)، *نشر نو*.

اچ. جی. کریل، ۱۳۹۶،*کنفوسیوس و طریقه چینی*(ترجمه گیتی وزیری)، *نشرسینا*.

برگر، پیتر،۱۳۹۷، *سایبان مقدس*(ترجمه ابوالفضل مرشدی)، *نشر ثالث*.

برگر، پیتر،۱۳۹۳، *دعوت به جامعه شناسی*(ترجمه رضا فاضل)، *نشر ثالث*.

برگر، پیتر،لاکمن، توماس،۱۳۸۷، *ساخت اجتماعی واقعیت*(ترجمه فریبرز مجیدی)، *نشرعلمی و فرهنگی*.

برگر، پیتر،۱۴۰۱، *دین در آگاهی مدرن*(ترجمه امیر رضایی)، *نشر قصیده سرا*.

دورتی، هوبلر، توماس،۱۳۹۸، *آیین کنفوسیوس*(ترجمه حجت اله جوانی)، *نشر علم*.

صدیق، رحمت الله،۱۳۸۹، *آسیب شناسی اجتماعی*، *نشر سمت*.

طباطبایی، سید محمد،۱۳۹۴، روابط اجتماعی در اسلام، (ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی)، *نشر بعثت*.

علمی، قربان، دستوری سدهی، احمد، ۱۴۰۳، مفهوم سعادت در اندیشه کنفوسیوس، *نشریه آینه معرفت*، شماره ۳.

علمی، قربان، فتحی، معصومه، ۱۴۰۳، کارکرد انسجام بخشی دین از دیدگاه علامه طباطبایی، کاوشی در معرفت اجتماعی، دوره ۲، شماره سوم، صفحات ۱۴۲-۱۵۹.

کنفوسیوس، ۱۴۰۲، *منتخبات کنفوسیوس*(ترجمه گیتی وزیری)، *نشر سینا*.

کرمی پور، الله کرم،۱۳۸۸، *پیتر برگر و جامعه شناسی دین*، *نشریه هفت آسمان*، شماره ۴۲.

گیدنز، آنتونی،۱۳۸۶، *جامعه شناسی*(ترجمه حسن چاوشیان)، *نشر نی*.

لاک،جان،۱۳۸۷، *رساله ای درباره حکومت*، (ترجمه حمید عضدانلو)، *نشر نی*.

همیلتون، ملکم،۱۳۸۹، *جامعه شناسی دین*(ترجمه محسن ثلاثی)، *نشر ثالث*.

یولان، فانگ،۱۳۹۰، *تاریخ فلسفه چین*(ترجمه فرید جواهر کلام)، *نشر فرزان روز*.

References

Ames, R. T., & Rosemont, H. (1998). *The Analects of Confucius: A philosophical translation*. New York: Ballantine Books.

Berger, P. L. (1999). *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Bell, D. A. (2008). *China's new Confucianism: Politics and everyday life in a changing society*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Buckingham W. (2012) . *A Partical Guide to Happiness: Think Deeply and Flourish*. Icon Books.

Confucius. (1998). *The Analects* (D. C. Lau, Trans.). London: Penguin Books. (Original work published ca. 500 B.C.E.)

Douglas, Robert, (1889), *Confucianism And Taoism*, London and New York, Haskell.

Ebrey, P. B. (2003). *The Cambridge Illustrated History of China*. Cambridge: Cambridge University Press.

Feng, J. (2013). *Confucian family ethics*. New York, NY: Routledge.

Kaizuka , Shigeki, (2002), *Confucius, his life and thought*, translated By geoffery Bownas, Macmillan Company, New York.

Nanda, Serena(1984), *Cultural Anthropology*, (4th ed), California:Company Belmont.

Parsons, T. (1951). *The social system*. London: Routledge & Kegan Paul.

Shihlien Leonard ,Hsu, (1932), *The political philosophy of Confucianism*. New York E. P. Dutton & co.

Smart, Ninian,(1996), *Dimensions of the Sacred*: An Anatomy of the Worlds Beliefs, Berkeley : University of California Press.

Sun, A. (2013). *Confucianism as a World Religion: Contested Histories and Contemporary Realities*. Princeton University Press.

Walshe, W. Gilbert, (1981), *Confucius, Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edited by james Hastings,vol.3, T and T clerk.

Yao, X. (2003). *An introduction to Confucianism*. Cambridge: Cambridge University Press.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

Innovative Understandings of Sufi Terminology by Ayn al-Qudat Hamadhani

Niloufar Bahramzadeh [1] |Salman Saket [2]

1. M.A. in Persian language and literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: n.bahramzadeh.mail.um.ac.ir
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department Persian Language and Literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: saket@um.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 17 October 2025
Received in revised form: 11 November 2025
Accepted:6 December 2025
Published online: 25March 2025

Keywords:
Ayn al-Qudat Hamadani; Original Interpretations;
Bazari Khavas Hijab Namaz Faqr; Zonnar

ABSTRACT

Introduction

Terminology among experts in various sciences and disciplines refers to specific words and expressions established to convey particular meanings. Each field of knowledge possesses its own set of terms, and mysticism and Sufism are no exception to this rule. These concepts and terms, through repeated usage, gradually matured and became codified by the late third century AH. However, the earliest known book written with the explicit aim of compiling such terminology is Al-Lumaʿ by Sarrāj Ṭūsī (d. 378 AH), which dates back to the mid-fourth century AH. Following this work, other texts such as Al-Taʿarruf by Kalābādhī (d. 380 AH), Darajāt al-Muʿāmalāt by ʿAbd al-Raḥmān Sulamī (d. 412 AH), Nahj al-Khāṣ by Abū Manṣūr Iṣfahānī (d. 418 AH), Risāla Qushayrī by Abū al-Qāsim Qushayrī (d. 465 AH), Ṣad Meydān by Khwāja ʿAbdullāh Anṣārī (d. 481 AH), and Al-Imlāʾ by Ghazālī (d. 505 AH) were composed with the purpose of compiling and explaining these terms. The terminology in these works, and in other Sufi texts, largely retained its meaning and, influenced by one another, helped shape the trajectory of mysticism and Sufism. In other words, these works are interrelated, and the essence of each term is often repeated across them. For instance, Ibn ʿArabī (d. 620 AH), in his book Iṣṭilāḥ al-Ṣūfiyyah, refers to Ghazālī's Al-Imlāʾ (d. 505 AH), one of whose sources was ʿIbārāt al-Ṣūfiyyah, attributed to Qushayrī (d. 465 AH). Qushayrī, in turn, drew upon Al-Lumaʿ by Sarrāj Ṭūsī (d. 378 AH), Tahdhīb al-Asrār by Abū Saʿd Wāʿiẓ Khargūshī Nīshābūrī (d. 407 AH), and Nahj al-Khāṣṣ by Abū Manṣūr Iṣfahānī (d. 418 AH).

Cite this article: Bahramzadeh, N., & Saket, S. (2025). Innovative Understandings of Sufi Terminology by Ayn al-Qudat Hamadhani.*Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (1),87-113.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.52688.1306

© The Author(s). Bahramzadeh, Niloufar& Saket, Salman Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.52688.1306

Thus, in these texts, the meaning or explanation of a term is sometimes repeated without alteration. It can be said that until the end of the sixth century AH, there was little change or transformation in the discussion of the meanings of Sufi terminology within Sufi literature. Ayn al-Quḍāt (d. 525 AH) is to some extent an exception to this pattern. He was a mystic and a thinker who challenged conventions, and he frequently emphasized this point throughout his works. His aim was to unveil truth and enlighten the reader by breaking habitual patterns and questioning the repetition of inherited traditions. Ayn al-Quḍāt's profound awareness of mystical, philosophical, and other scholarly matters, combined with his anti-conventional stance, paved the way for numerous innovations in the realm of mysticism and Sufism particularly in the domain of mystical terminology. In general, Qāḍī Hamadānī did not favor repeating the words of earlier mystics; rather, he sought to disrupt customs and traditions and express his own original and novel ideas, which he attained through spiritual discipline and intuitive insight. This study aims to comprehensively examine ʿAyn al-Quḍāt Hamadānī's unique interpretations and understandings of mystical terminology and, by highlighting his innovations in this regard, contribute to a deeper understanding of his profound thought

Methodology

The research methodology of this article is library-based and follows an analytical-descriptive approach. The authors, through a meticulous examination of mystical works preceding ʿAyn al-Quḍāt and the interpretations and conceptualizations of their mystical terminology, and by comparing them with the works of ʿAyn al-Quḍāt, have highlighted his novel understandings and unique expressions. Furthermore, the criteria employed by the authors in selecting mystical terms, in addition to classical texts such as Al-Lumaʿ, Darajāt al-Muʿāmalāt, and Ṣad Meydān, include contemporary mystical glossaries such as Sharḥ Iṣṭilāḥāt-i Taṣawwuf by Gowharīn and Farhang-i Lugāt, Iṣṭilāḥāt va Taʿbīrāt-i ʿIrfānī by Sajjādī.

Discussion

Ayn al-Quḍāt Hamadānī was a mystic who challenged convention. At times, he interpreted mystical terminology in novel and innovative ways that diverged from the understandings of other mystics. Studies indicate that he offered fresh interpretations of terms such as Islām, Bāzār-i Khawāṣṣ, Ḥijāb, Zunnār, Ẓulm, Faqr, Kufr and Īmān, Majmaʿ al-Baḥrayn, and Namāz. In explaining each of these terms, ʿAyn al-Quḍāt went beyond the conventional approaches of the Sufi tradition, offering new interpretations, understandings, explanations, and at times, entirely new applications. In some cases, his elaborations on these terms drew upon brief statements from earlier mystics, which he expanded and developed more thoroughly in his own works. In other instances, his interpretations were entirely the product of his own intellectual brilliance.

Conclusion

Ayn al-Quḍāt Hamadānī, a prominent mystic and thinker of the sixth century AH, disrupted the prevailing Sufi framework for defining mystical terminology and offered fresh interpretations and applications of several key terms. These terms include: Islām, Bāzār-i Khawāṣṣ, Ḥijāb, Zunnār, Ẓulm, Faqr, Kufr and Īmān, Majmaʿ al-Baḥrayn, and Namāz. In ʿAyn al-Quḍāt's thought, Islām and Kufr represent two existential states. If a person is liberated from ego and self-centeredness, the distinction between Kufr and Islām dissolves. He describes Bāzār-i Khawāṣṣ as a realm through which one may attain the vision of the Divine. Although direct encounter with the essence of Divine Truth is deemed impossible, through Bāzār-i Khawāṣṣ, one may behold the face of God via symbolic manifestation (tamathul). His innovative interpretations of Ḥijāb include:

1.Differentiation between religious sects;

2.The seeker's desire and love as veils on the path;

3.Kufr and Īmān as veils between the servant and the Divine;

4.Luminous ḥijāb-hā-yi nūrānī such as prayer, fasting, charity, glorification, remembrance, and virtuous ethics; and ḥijāb-hā-yi ẓulmānī such as envy, greed, and other blameworthy traits;

5.Terrestrial, celestial, and spiritual veils.

In ʿAyn al-Quḍāt's intellectual system, Zunnār and the act of girding it mark the beginning of Islām. A Ẓālim is one who believes neither in Kufr nor Islām, and who devotes all his energy to worldly pursuits. According to him, Faqr occurs when a person reaches the state of fanāʾ and dissolution in the Divine Essence. In his view, Kufr comprises multiple levels and types, through which the sālik must pass to attain Īmān and become a true muʾmin. In other words, Kufr functions as a staircase or ladder guiding the seeker toward Īmān. By Majmaʿ al-Baḥrayn, ʿAyn al-Quḍāt refers to the two seas of the believer's heart and the Qur'an. In his explanation of Namāz-i Bandah and Namāz-i Khudā, he offers a novel interpretation: Namāz-i Bandah signifies the servant's negation and annihilation in the Divine, while Namāz-i Khudā refers to the intimate conversation and supplication of God with humankind. A close examination of mystical texts preceding Qāḍī Hamadānī reveals that some of these terms such as Īmān and Bāzār-i Khawāṣṣ, and certain applications of Ḥijāb, Zunnār, Majmaʿ al-Baḥrayn, and Namāz originate entirely from his intellectual genius. Others—such as Islām, Ẓulm, Faqr, and Kufr were briefly mentioned by earlier mystics, which Qāḍī then expanded upon and developed in greater detail within his own works.

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

برداشت‌ها و تعبیرات بدیع عین‌القضات همدانی از اصطلاحات عرفانی

نیلوفر بهرام زاده [۱] | سلمان ساکت [۲]

۱. کارشناس‌ارشد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد. مشهد. ایران.رایانامه: n.bahramzadeh.mail.um.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی،دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی ، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.رایانامه: saket@um.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۲۵
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۸/۲۴
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴/۹/۱۵
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۱/۵

واژه‌های کلیدی:
عین‌القضات همدانی،
برداشت‌های بدیع، بازار خواص،
حجاب،
نماز،
فقر،
زنّار

چکیده

عین‌القضات همدانی، عارف سنّت‌شکن و عادت‌ستیزِ سدهٔ پنجم و ششم هجری است که با اندیشه‌ها و افکار بدیع خود به عرفان و تصوّف اسلامی غنای بیشتری افزوده است. ویژگی سنّت‌شکنیِ عین‌القضات در تمام جوانب زندگی او از جمله مواجهه با اصطلاحات عرفانی به چشم می‌خورد، به‌طوری که مقایسهٔ اصطلاحات عرفانیِ به‌کاررفته در آثار او با میراثِ به جا مانده از کتب عرفان و تصوّف، نشان می‌دهد که قاضی همدانی گاه با برهم زدن نظام رایج و سیر معمول مفاهیم اصطلاحات عرفانی، تأویل و برداشت تازه‌ای از اصطلاحات ارائه کرده است. نتایج مقالهٔ حاضر نشان می‌دهد که برخی از تأویلات بدیع او از اصطلاحات عرفانی مانند «ایمان»، «بازار خواص»، «زنّار»، «مجمع البحرین» و بیشتر مصادیقِ «حجاب» و «نماز» به تمامی ساخته و پرداختهٔ اوست و در آثار عارفان پیش از او دیده نمی‌شود. همچنین برخی دیگر مانند «ظلم»، «فقر» و «کفر» متاثر از سخنی کوتاه از عارفانِ پیش از وی است که قاضی آن مفهوم را در آثار خود توسّع بخشیده و به‌طور گسترده مطرح کرده است.

استناد: بهرام زاده ، نیلوفر؛ و ساکت ، سلمان (۱۴۰۵). برداشت ها و تعبیرات بدیع عین القضات همدانی از اصطلاحات عرفانی. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۱)، ۱۱۳-۸۷.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.52688.1306

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. بهرام زاده ، نیلوفر؛ و ساکت ، سلمان

مقدمه

عین‌القضات همدانی (۴۹۰-۵۲۵ق) عارف و اندیشمند بزرگ سدهٔ ششم بود که از وی آثاری چون *تمهیدات*، *نامه‌ها*، *زبدةالحقایق* و *شکوی‌الغریب* به جای مانده است. عین‌القضات با هوش سرشار و نبوغ کم‌نظیر خود در ۲۱ سالگی کتاب گران‌سنگِ *غایَةُ البَحثِ عَن مَعنَی البَعث* را دربارهٔ پیامبری و مبانی علمی وابسته به آن نوشت (رک: عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۱،ص ص.۱۴۴-۱۴۵). سپس در ۲۴ سالگی اثر ارزشمند صد فصل یا *زبدةالحقایق* را به رشتهٔ تحریر درآورد (رک: عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۱،ص .۱۴۵). و در آن عمیق‌ترین مباحث عرفانی، حکمی و فلسفی را مطرح کرد. قاضی «به حق یکی از نوابغ زمان بود. احاطهٔ وی به علوم زمان، به‌خصوص فقه و حدیث و تفسیر، از خلال آثار او به خوبی پیداست. علاوه بر این‌ها در معقول نیز کاملا متبحر بود. با فلسفه و آرای مشائیان به‌خوبی آشنا بود و به‌عنوان یک صاحب نظر و متفکّر اصیل با مسائل فلسفی برخورد می‌کرد» (پورجوادی، ۱۴۰۱،ص.۳۴). عین‌القضات همدانی در جوانی به بحران روحی و سردرگمی عمیقی دچار شد و راه چاره را در مسیر مطالعهٔ آثار و کتب کلامی دید اما قاعده‌های مذاهب گوناگون در این کتب، به تشویش و اضطراب او افزود و به گرفتاری روحی وی انجامید (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۱: ص.۱۴۸). در نهایت مطالعهٔ آثار امام محمّد غزالی بود که او را از این ورطه نجات داد. عین‌القضات در *زبدةالحقایق* تصریح کرده است که چهار سال تمام به خواندن آثار غزالی مشغول بوده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۱: ص.۱۴۹). با این همه او به طور کامل از سردرگمی رهایی نیافت، لذا به کمک و یاری احمد غزالی، برادر کوچک‌تر محمّد غزالی به تصوّف روی آورد: «در آن وضعیت، نزدیک به یک سالی ماندم و هنوز از حقیقت واقعه‌ای که برایم در آن سال رخ داده بود، آگاهی نداشتم تا اینکه سرور و خواجه‌ام، استام امام اجلّ، سلطان طریقت و ترجمان حقیقت، ابوالفتوح احمد بن محمّد بن محمّد بن غزالی - خدا مسلمانان را از ماندگاریش بهره دهاد و از من بدو بهترین پاداش رساناد- را سرنوشت به سوی همدان که زادگاه من است، راند و در خدمت او در مدّتی کمتر از بیست روز، از چهرهٔ آن واقعه برایم پرده‌برداری شد و سرگردانی زدوده گردید و وضعیّت آن را به طور آشکار مشاهده کردم» (همان: ۱۵۰). بنابراین دیدار احمد غزالی با قاضی را می‌توان مهم‌ترین حادثهٔ زندگی عین‌القضات دانست، چراکه در این مرحله، عین‌القضات در علوم ظاهری زمان خود، در اوج کمال و بالندگی قرار داشته و آشفتگی و سردرگمی او تنها به دست علوم ذوقی برطرف می‌شده است.

بنابراین برادران غزالی نقش بسیار مهمی در تحوّلات روحی عین‌القضات همدانی ایفا کرده‌اند؛ در گام نخست، محمّد غزالی در سلوک علمی او را نجات داد و در مرحلهٔ آخر، احمد غزالی در سلوک عملی به سردرگمی و آشفتگی عین‌القضات پایان بخشید. پس از دیدار عین‌القضات با احمد غزالی در سال ۵۱۳ق. (پورجوادی، ۱۴۰۱: ص.۱۰۴) تا سال شهادت قاضی در سال ۵۲۵ق. زندگی عین‌القضات عمدتا در همدان و به نگارش مکتوبات و آثار دیگر گذشت.

۱. بیان مسأله

اصطلاح در میان متخصصان علوم و فنون مختلف «واژه‌ها و تعابیر خاصی است که برای افادهٔ معنایی خاص وضع شده، یا در اثر کثرت استعمال در هر علم و فن، به‌تدریج معانی خاص از آن اراده شده و حالت اصطلاحی یافته است» (سجادی، ۱۳۷۰: هفت). هر علمی، اصطلاحات خاص خود را دارد و عرفان و تصوّف نیز از این قاعده مستثنی نیست. این مفاهیم و اصطلاحات بر اثر تکرار در نهایت تا اواخر سدهٔ سوم هجری نضج یافته و مدوّن شده است امّا احتمالا نخستین کتابی که با هدف تدوین اصطلاحات نوشته شده *اللّمع* سرّاج طوسی (ف: ۳۷۸ ق.) است که تاریخ نگارش آن به اواسط سدهٔ چهارم هجری بازمی‌گردد. بعد از این اثر، کتب دیگری مانند *التعرف* کلابادی (ف: ۳۸۰ ق.)، *درجات المعاملات* از عبدالرحمن سلمی (ف: ۴۱۲ق.)، *نهج‌الخاص* ابومنصوراصفهانی (ف: ۴۱۸ ق.)، *رسالهٔ قشیری* ابوالقاسم قشیری (ف: ۴۶۵ ق.)، *صد میدان* خواجه عبدالله انصاری (ف: ۴۸۱ ق.) و *الاملاء* غزالی (ف: ۵۰۵ ق.) با هدف تدوین این اصطلاحات و شرح آنها تالیف شده‌اند. این اصطلاحات در این کتب و در دیگر آثار صوفیه تقریبا معنای خود را حفظ کرده و متاثر از یکدیگر، جریان عرفان و تصوّف را شکل داده‌اند. به سخن دیگر این آثار بی‌ارتباط با یکدیگر نبوده و نفس معنی اصطلاح تقریبا در همهٔ آنها تکرار شده است. برای نمونه ابن‌عربی (ف: ۶۲۰ ق.) در کتاب *اصطلاح‌الصّوفیّه* به کتاب *املاء* غزّالی (ف: ۵۰۵ ق.) نظر داشته و یکی از منابع غزّالی در این اثر، کتاب *عبارات الصوفیه* منسوب به قشیری (ف: ۴۶۵ ق.) بوده است و قشیری نیز در اثر خود از *اللّمع* سراج طوسی (ف: ۳۷۸ ق.)، *تهذیب‌الاسرار* ابوسعد واعظ خرگوشی نیشابوری (ف: ۴۰۷ ق.) و *نهج الخاص* ابومنصور اصفهانی (ف: ۴۱۸ ق.) استفاده کرده است. بنابراین در آثار گفته‌شده گاهی معنی یا شرح یک اصطلاح بی هیچ تغییری تکرار شده است. برای مثال قشیری در *عبارات الصوفیه* مجموعا ۱۶ واژه از اسامی احوال

و مقامات را از روی *نهج‌الخاص* نوشته است (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۱۷-۴). می‌توان گفت تقریبا تا پایان سدهٔ ششم، تغییر و تحوّل در بحث معانی اصطلاحات صوفیه در آثار صوفیان دیده نمی‌شود.

عین‌القضات (ف: ۵۲۵ ق.) تا حدی از این قاعده مستثنی است. او عارف و اندیشمندی عادت‌ستیز است و در جای‌جای آثار خود به این مهم اشاره کرده است. او بر آن بوده تا با درهم شکستن عادت‌ها و تکرار آنچه که از گذشتگان به ما به ارث رسیده است، حقیقت را آشکار و مخاطب را آگاه سازد: «ای عزیز اگر خواهی که جمال این اسرار بر تو جلوه کند، از عادت‌پرستی دست بدار که عادت‌پرستی، بت‌پرستی باشد» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۱: الف.ص.۱۲).

به باور قاضی اگر انسان در حد عادت‌پرستی باقی بماند و بی هیچ آگاهی و دانشی، اعمال گذشتگان را در راه دین انجام دهد، تنها شریعت‌ورز است، نه حقیقت‌ورز؛ یعنی از حقیقت کار و اعمال خود آگاه نیست، بلکه در حد شریعت و ظاهر دین، متوقّف شده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۱:الف ص ص.۳۲۰_۳۲۱).

آگاهی ژرف و عمیق قاضی از مسائل عرفانی، فلسفی و دیگر علوم مختلف در کنار ویژگیِ «عادت-ستیزیِ» او، زمینه‌ساز ابتکارات و نوآوری‌های فراوانی در عرصهٔ عرفان و تصوّف، به‌ویژه اصطلاحات عرفانی شده است. او بارها در آثار خود تاکید کرده است که به نقل اقاویل دیگران علاقه‌ای ندارد (عین‌القضات همدانی،۱۴۰۲ ب: ۵۸/۱، ص.۲۳۰). عین‌القضات در جایی دیگر نیز به برکنار بودن از تکرار مطالب دیگران اشاره کرده و نوشته است: «من دوست ندارم که چیزی مشهور و مذکور نویسم. اما چون حاجت افتد تفهیم چیزی دیگر را ضرورت بود نوشتن. و هرچه در مکتوبات من بینی همه این حکم دارد که جمله مولّدات خاطر من بود، الّا آن قدر که تفهیم مقاصد خود را بیاورم، چه آن آورده باشند، و من ضرورت را در مکتوب خود آورم» (عین‌القضات همدانی،۱۴۰۲ ب: ۳۲۵/۲). همچنین عین‌القضات هنگامی که از اصل راست و درست مذاهب سخن به میان آورده تا به مخاطب خود نشان دهد که همهٔ مذاهب، اصلی درست داشته‌اند، تاکید کرده است که از راه سلوک به مطالب گفته‌شده رسیده است (عین‌القضات همدانی،۱۴۰۲ ب: ۱۵۸/۱) و این مطالب را از کسی نشنیده است و در هیچ کتابی نیز نخوانده است (عین‌القضات همدانی،۱۴۰۲ ب: ۳۰۵/۲) و هرچه در این باب نوشته، به جز منقولات و مسموعات، همگی از ذوق او بوده است (عین‌القضات همدانی،۱۴۰۲ ب:

۳۰۸/۲). بنابراین به‌طور کلی قاضی همدانی تکرار سخنان عارفان گذشته را نمی‌پسندیده است و بر آن بوده تا با برهم زدن عادات و سنّت‌ها، اندیشه‌های بدیع و بکر خود را که از راه سلوک و ذوق به آنها دست یافته است، بیان کند.

این پژوهش بر آن است تا تعبیرات و برداشت‌های بدیع عین‌القضات همدانی را از اصطلاحات عرفانی به‌طور جامع و کامل بررسی کند و با نشان دادن نوآوری‌های او در این‌باره، به شناخت بهتر اندیشه‌های ژرف عین‌القضات یاری رساند.

۲. پیشینهٔ پژوهش

نجیب مایل هروی، عین‌القضات را مبدع راه و روشی جدید در قلمرو تصوف دانسته و بر این باور است که او بسیاری از تعبیرهای عرفانی را دگرگون کرده و صبغه‌ای تازه به آنها بخشیده است. به طور مثال، «زهد» در منظومهٔ فکری عین‌القضات بار معنایی دیگری دارد و با تعبیر زهد در آثار پیشینیان و معنای مصطلح آن کاملا متفاوت است؛ او معتقد است که اساسا دنیا و آخرت از آن کسی نیست که با ترک آن زاهد شود و به مقام زهد دست یابد. بنابراین از نظر مایل هروی، در منظومهٔ فکری عین‌القضات، برخی از اصطلاحات، معنایی بدیع پیدا کرده و سبب غنای نظام اصطلاحی صوفیه شده‌اند (مایل هروی، ۱۳۷۴: ۸۴-۸۶). اشارهٔ مایل هروی به این بحث بسیار کوتاه است امّا بیانگر اهمیّت موضوعی است که هیچ پژوهشگری به‌طور گسترده دربارهٔ آن تحقیق نکرده است.

دربارهٔ این موضوع، تنها یک مقاله با عنوان «مقایسهٔ برخی از اصطلاحات عرفانی تمهیدات با چند متن عرفانی» (۱۳۸۹) نوشته شده است. نویسنده در این مقاله به چهارده مورد از اصطلاحات عرفانی اشاره کرده که تعبیر قاضی از آنها با دیگر عارفان تفاوت دارد. این مقاله از دو منظر قابل نقد است: نخست آنکه تعبیر عین‌القضات از برخی از اصطلاحات مطرح‌شده در مقالهٔ مذکور نه تنها بدیع نیست، بلکه قاضی خود به منبع و منشا دیدگاه خویش به‌طور مستقیم اشاره کرده است؛ برای نمونه نویسندهٔ مقاله، «منکر و نکیر» را در زمرهٔ اصطلاحاتی دانسته که تعبیر عین‌القضات از آن تازه است (نعمتی، ۱۳۸۹: ص ص.۲۰۳-۲۰۴)، حال آنکه عین‌القضات در هنگام بحث دربارهٔ این موضوع، به سخن ابن سینا و باور وی دربارهٔ جهان آخرت اشاره کرده است (رک: عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۲۸۹). همچنین نویسنده «بهشت عوام» را در زمرهٔ تعبیرات بدیع قاضی مطرح کرده است (نعمتی، ۱۳۸۹: ص ص.۱۹۲-۱۹۳)، حال آنکه پیش از عین‌القضات، غزالی در *کیمیای سعادت* به این موضوع اشاره

کرده و نوشته است: «و چون تخم سعادت خویش به دست آوردی، ایشان را در زیر پای آوری و روی به قرارگاه سعادت خویش نهی، آن قرارگاهی که عبارت خواص از آن، حضرت الوهیت است و عبارت عوام از آن، بهشت است» (غزالی، ۱۳۷۸: ۱۴/۱).

دوم آنکه شمار اصطلاحاتی که عین‌القضات از آنها تعبیر و برداشت بدیعی ارائه کرده، بیش از اصطلاحاتی است که در این مقاله آمده است؛ به سخن دیگر پژوهشِ مذکور، نه تنها همهٔ ابداعات قاضی را دربرنمی‌گیرد، که همان‌طور که اشاره شد، برخی از اصطلاحات مطرح‌شده در آن نیز محلّ بحث هست.

۳. روش پژوهش

روش پژوهش این مقاله، کتابخانه‌ای و به شیوهٔ تحلیلی- توصیفی است. نویسندگان با بررسی دقیق آثار عرفانی پیش از عین‌القضات و تعابیر و مفاهیم اصطلاحات عرفانی آنها و مقایسه با آثار عین‌القضات، برداشت‌های جدید و تعبیرات بدیع او را نشان داده‌اند. همچنین معیار و ملاک نویسندگان در گزینش اصطلاحات عرفانی، افزون بر کتاب‌های متقدّم مانند *اللّمع*، *درجات المعاملات* و *صدمیدان*، اصطلاح-نامه‌های عرفانی معاصر مانند *شرح اصطلاحات تصوّف* از گوهرین و *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی* از سجادی بوده است.

۴. تعبیرات بدیع عین‌القضات از اصطلاحات عرفانی

افزون بر اصطلاحاتی که در مقالهٔ «مقایسهٔ برخی از اصطلاحات عرفانی تمهیدات با چند متن عرفانی» (۱۳۸۹) بررسی شده است[۱]، ده اصطلاح دیگر در زمرهٔ تعبیرات بدیع قاضی همدانی از اصطلاحات عرفانی قرار دارند که عبارتند از: «اسلام»، «بازار خواص»، «حجاب»، «زنّار»، «ظلم»، «فقر»، «کفر» و «ایمان»، «مجمع البحرین» و «نماز». عین‌القضات برای توضیح هر یک از این اصطلاحات پا را از رویهٔ معمول متصوّفه فراتر نهاده و تعبیر، برداشت، توضیح و گاه مصداقی جدید از آن ارائه کرده است.

۴-۱. اسلام

[۱]. این اصطلاحات عبارتند از: برّ و بحر، بهشت و دوزخ، پیر خرابات، خال، خرابات، دجّال، دنیا و آخرت، رزق، زلف، زهد، صراط، مطرب، منکر و نکیر و میزان (رک، نعمتی، ۱۳۸۹: ۱۹۰-۲۰۴).

اسلام «نزد عارفان ظاهری دارد و باطنی، ظاهر آن گردن نهادن به قیود شریعت است» (سجادی، ۱۳۷۰: ص.۸۹) و حقی که باطل به آن راهی ندارد، دین اسلام خوانده شده است (میبدی، ۱۳۷۱: ۲۸/۱۰). متصوّفه و صوفیان در تعریف «اسلام» با «متشرعین همراه‌اند، منتها آن را از لحاظ کلی به اسلام اهل ظاهر و باطن و سپس به اسلام مبتدیان و متوسطان و منتهیان تقسیم می‌کنند. و این تقسیم هم به علت اعتقاد آنان به سه مرحلهٔ شریعت و طریقت و حقیقت است» (گوهرین، ۱۳۷۶: ۲۲۰/۱). بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که پیش از عین‌القضات، عارفان تأویل یا معنای عرفانی از «اسلام» ارائه نکرده‌اند و همان‌طور که اشاره شد، تنها به ظاهر و باطن آن و درجات مسلمانان پرداخته‌اند. البته حلاّج تا حدی مستثنی است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

«اسلام» در منظومهٔ فکری قاضی در کنار سایر ادیان قرار ندارد، به سخن دیگر این‌چنین نیست که اسلام در کنار مسیحیت، یهود و غیره، نام یک دین باشد، بلکه از دیدگاه او، دینی جز اسلام وجود ندارد. یعنی دین، اسلام است و اسلام، دین است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۶۶). اصل تمام ادیان یکی است و آن اسلام است و این تفاوت تنها در «محل» است نه چیز دیگر (همان‌جا). به باور او اگر مذهبی (هر مذهب با هر نامی) انسان را به خدا می‌رساند، آن مذهب، اسلام است و اگر به خدا نمی‌رساند و آگاهی و بصیرتی به انسان نمی‌دهد، آن مذهب از کفر بدتر است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص ص.۲۲_۲۳). عین‌القضات معتقد است که سالک تا هنگامی که با خود باشد و با حق تعالی یکی نشده باشد، کفر و اسلام تنها دو حالت هستند؛ اما هنگامی که از خود رهایی یابد، کفر و ایمان برای او دیگر تفاوتی نخواهد داشت (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۲۵). به سخن دیگر او کفر و اسلام را را نزد خود و هم‌کیشان خود یکی دانسته (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۲۹۶) و بر این باور است که انسان هنگامی که از خود رهایی یابد، دیگر فرقی میان کفر و اسلام قائل نمی‌شود. حتی معتقد است که کسی که طالب علم یقین است، اگر میان کفر و اسلام فرق و تفاوت بنهد، این فرق دانستن، نه تنها سد راه او برای رسیدن به مطلوب خواهد بود (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۲۵۱/۲) بلکه نشانهٔ این است که سالک، هنوز به اخلاص در راه خدا نرسیده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب:۲۵۲/۲). بنابراین در اندیشهٔ عین‌القضات، کفر و ایمان در یک کفهٔ ترازو قرار دارند و سالک نباید میان آن دو تفاوت قائل شود.

اگرچه پورجوادی (۱۴۰۱: ۴۸) عین‌القضات را در این اندیشه، مبتکر و مبتدا دانسته است، اما پیش از او، حلاّج در آثار خود نوشته است: «الکفر و الإیمان یفترقان من حیث الاسم، و أمّا من حیث الحقیقه فلا فرق بینهما» (حلاّج، ۱۴۲۳: ص.۵۱). او حتی پا را از این فراتر گذاشته و کسی را که

میان کفر و ایمان تفاوت قائل شود، کافر خوانده است (حلاّج، ۱۴۲۳: ص.۲۳). بنابراین حلاّج بسیار گذرا به این موضوع اشاره کرده اما عین‌القضات در جای‌جای آثار خود به آن پرداخته است.

۴-۲. بازار خواص

بازار نزد متصوّفه عبارت است از «مقام تجلیات انوار الهی و مرتبهٔ کثرت و تفرقه» (سجادی، ۱۳۷۰: ۱۸۰). «بازار خواص» عنوانی است که عین‌القضات به بازارِ بهشت در حدیث مشهور پیامبر یعنی «إن فی الجنهٔ سوقا یباع فیها الصور» داده است، چراکه او این بازار را محل و مکانی دانسته که در آن می‌توان از طریق تمثّل به رویت حق تعالی نائل شد (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ۲۹۶). از دیدگاه عین‌القضات، چهرهٔ خدا را تنها از راه تمثّل می‌توان مشاهده کرد و دیدار حقیقت و ذات او محال است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۳۰۲) و دیدار به کمک تمثل، تنها از طریق بازار بهشت یعنی «بازار خواص» ممکن است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که به احتمال زیاد عین‌القضات نخستین عارفی است که این بازار را وسیله‌ای برای رؤیت حق تعالی دانسته است. پیش از قاضی این اندیشه نزد سایر عارفان دیده نشده است.

۴-۳. حجاب

در *اللّمع* «حجاب» حائلی است میان مطلوب و مقصود و میان طالب و قاصدان (سرّاج طوسی، ۱۴۲۱: ص.۳۰۱). بنابراین نزد متصوّفه «حجاب» بنا بر مصادیقی که دارد، مانع و سدّ راه سالک می‌شود و میان او و حق تعالی، جدایی می‌افکند. صوفیان گاه نفس و دنیا را حجاب خوانده‌اند (هجویری، ۱۴۰۰: ص.۹۶) و گاه وجود آدمی را (سرّاج طوسی، ۱۴۲۱: ص.۶۷)؛ خواجه عبدالله انصاری نیز در *طبقات الصوفیه*، از قول یکی از صوفیان، حجابِ مریدان را خود آنان دانسته است (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۰۸). صاحب *شرح التعرّف*، دنیا، نفس، خلق و شیطان را «حجاب» و مانع خوانده و نوشته است: «دنیا، حجاب عقبی است، هرکه با دنیا بیارامد، عقبی را برهاند. و خلق حجاب طاعت است، هرکه به ریای خلق مشغول گردد، طاعت را برهاند. و شیطان، حجاب دین است، هرکه موافقت شیطان کند، دین را برهاند. و نفس حجاب حق است، هرکه به هوای نفس رود، خدای را برهاند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۷۶/۱). قشیری به نقل از جنید، محجوب شدن انسان را وابسته به ترس از غیر خداوند و امید به غیر او دانسته (قشیری، ۱۳۶۱: ص.۱۹۴) و غزالی در *احیاء علوم الدّین* به غفلت به‌مثابهٔ «حجاب» اشاره کرده است (غزالی، ۱۳۹۲: ۳۵۵/۱). به‌طور کلی مصادیقی که متصوّفه از «حجاب»

ارائه کرده‌اند، تا حدی مشابه یکدیگر و بیشتر مبتنی بر صفات رذیله‌ای است که آدمی باید از آنها دوری کند.

از کاربردهای رایج اصطلاح عرفانی «حجاب» نزد صوفیه که در آثار عین‌القضات نیز تکرار شده است، می‌توان به وجود پرده‌ای از غفلت و جهل بر دیدهٔ دل (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ۴۰)، وجود هفتاد حجاب از نور میان جبرئیل و خدا (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ۱۰۳)، دنیا به مثابهٔ حجاب برای عاشق مبتدی (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ۱۰۸)، وجود ابلیس به‌عنوان مانع و حجاب میان خدا و بندگان (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ۲۱۷)، حبّ زر و سیم و زن و فرزند و غیره به‌مثابهٔ حجاب (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۳۰۰/۳)، همچنین تقلید و تعصّب و کبر و عجب و غرور (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۹۲/۲)، در حجاب بودن انسان برای رسیدن به خدا با توجه به حدیث نبوی «إنّ لِلّهِ سبعین ألفَ حجابٍ مِن نورٍ و ظلمهٍ لَو کَشَفَها لَأحَرَقَت سُبُحاتُ وَجهِه کُلَّ مَن أدرکَهُ بَصَرُهُ » (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۸۴/۲)، حجاب بودنِ انسان در سر راه خود (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۱۵۸/۱)، سیاهی روی انسان در قیامت (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۲۵۵/۱) و غیره اشاره کرد. با این همه عین‌القضات در پنج مورد برداشت، تعبیر، مصداق و توضیح تازه و بدیعی دربارهٔ «حجاب» ارائه کرده است.

۴-۳-۱. فرق نهادن میان مذاهب، «حجاب» راه طالب

در اندیشهٔ عین‌القضات همدانی «جوهر حقیقی همهٔ دین‌ها و مذهب‌ها یکی است و همهٔ آنها اصل درستی داشته‌اند و منازل راه خدای‌اند» (ثبوت، ۱۴۰۳: ص.۴۱). بنابراین در نظام فکری او، اصل تمام مذاهب صحیح است. نخستین مصداق متفاوتی که قاضی از اصطلاح عرفانی «حجاب» ارائه کرده، وقتی است که او یکی از شرط‌های طالب را یکی شمردن مذاهب دانسته و نوشته است که اگر طالب میان مذاهب فرق و تفاوت بگذارد، این فرق نهادن، حجاب راه او خواهد شد (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۲۱). بنابراین عین‌القضات همچنان حجاب را مانع دانسته است اما مصداقی که برای آن مطرح کرده، بدیع و تازه است. از دیدگاه او چنانچه طالب، تمام مذاهب و ادیان را یکی نداند و میان آنها تفاوت قائل شود، در حجاب است و هنوز به حقیقت نائل نشده است. این مصداق بدیع از «حجاب» در آثار پیش از قاضی نیامده است.

۴-۳-۲. «طلب» و «عشق» در راه طالب و عاشق به‌مثابهٔ «حجاب»

از دیدگاه عین‌القضات، هنگامی که طالب به مطلوب خود می‌رسد، حتی طلب نیز حجاب راه اوست (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۲۴)، او میان عاشق و معشوق، عشق را نیز حجاب راه خوانده

(عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۱۲۷) و حتی میان پیامبر (ص) و خدا نیز عشقِ خدا را برای پیامبر(ص) حجاب دانسته است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۲۱۹). هر طالبی برای نیل به مطلوب خود، دارای طلب، اراده و خواسته است، بنابراین وجود عاشق نیز در راه رسیدن به معشوق سرشار از عشق است، اما عین‌القضات، طلب و عشق را نیز حجاب خوانده است. بنابراین دومین مصداق متفاوت او از حجاب، عشق و طلب و انگیزهٔ طالب است. این تعبیر و برداشت اگرچه با این تفصیل در آثار عارفانِ پیش از قاضی نیامده است اما سلمی در *حقائق‌التفسیر* گذرا به آن اشاره کرده و نوشته است که هرکس بخواهد به هدفی برسد، سبب آن هدف برای طالب، حجاب خواهد بود (سلمی، ۱۴۲۱: ۷/۲). بنابراین اگرچه دیدگاه عین‌القضات در این‌باره به احتمال زیاد برگرفته از *حقائق‌التفسیر* است، اما او سخن کوتاه و بی‌توضیح سلمی را توسّع بخشیده و در آثار خود منعکس کرده است.

۴-۳-۳. کفر و ایمان میان بنده و حق تعالی، به مثابهٔ نوعی «حجاب»

سومین مصداق متفاوت و بدیع عین‌القضات هنگامی مطرح شده که او به دو حجاب میان خدا و بنده در بالای عرش اشاره کرده است. او این دو حجاب را کفر و ایمان دانسته، چراکه معتقد است که بنده باید نه کافر باشد و نه مسلمان و اگر کفر یا حتی ایمان دارد، گرفتار یکی از این دو حجاب است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ۱۲۳). همان‌طور که پیشتر گفته شد، در منظومهٔ فکری عین-القضات، کفر و ایمان تفاوتی با یکدیگر ندارند و نزد او و هم‌کیشانش یکی هستند، بنابراین اگر سالک چه در کفر و چه در ایمان توقف کند، محجوب است. پیداست که ایمان، شرط مسلمانی و از موضوعات مهم دین اسلام و عامل نزدیکی قلبی به خداست، بنابراین در نظر گرفتن آن به مثابهٔ حجاب میان بنده و حق تعالی، مصداقی بدیع و تازه است.

۴-۳-۴. حجاب‌های نورانی و ظلمانی

بسیاری از عارفان به حدیث نبوی «إنّ لِلّهِ سبعین ألفَ حجابٍ مِن نورٍ و ظلمهٍ لَو کَشَفَها لَأحرَقَت سُبُحاتُ وَجهِه کُلَّ مَن أدرکَهُ بَصَرُهُ» در آثار خود نظر داشته و آن را مطرح کرده‌اند[۲]. عین‌القضات نیز به این حدیث توجه داشته است، اما تفاوت او با عارفان پیش از خود، آن است که قاضی ذیل این حدیث برای «حجاب نورانی» مصادیقی برشمرده که پیش از او سابقه نداشته است. او با توجه به حدیث فوق، حجاب‌های نور و ظلمت را برای خواص دانسته و صفات خدا را حجاب‌های نور برای خواصِ خواص، خوانده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۱۰۲). بنابراین عین‌القضات حجاب

[۲]. برای نمونه بنگرید به: مجاهد، ۱۴۱۰: ۴۵۶؛ ترمذی، ۱۴۲۲: ۲۸۶؛ غزالی، ۱۳۶۴: ۳۹؛ میبدی، ۱۳۷۱: ۵۰/۱، ۵۷۲/۳.

را درجه‌بندی کرده است. به سخن دیگر حجاب در این طبقه‌بندی به تمامی بار معنایی منفی ندارد بلکه حجاب‌های نور، معنای مثبت و حجاب‌های ظلمانی، معنای منفی دارد. اما باید توجه کرد که حجاب چه نورانی و چه ظلمانی از دیدگاه عین‌القضات، مانع است، اما این مانع گاهی سبب تعالی انسان می‌شود، به عبارت دیگر اگر برخی از حجاب‌ها وجود نداشته باشند، آدمی به مرتبهٔ بالاتر نائل نمی‌شود؛ اگر جمال پیامبر (ص) وجود نداشته باشد، انسان توان مشاهدهٔ حق تعالی را ندارد و تنها به وسیلهٔ این پرده است که می‌تواند به لقاءالله برسد، در حقیقت بدون آیینهٔ جمال محمّد (ص)، مشاهدهٔ خدا محال و ناممکن خواهد بود، هرچند سالک نباید در این مرحله متوقف بماند و باید آگاه باشد که نور محمّد، پرده‌ای میان او و حق تعالی است تا مشاهدهٔ خدا ممکن شود (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۱۰۳). از دیدگاه عین‌القضات، عوام هزاران حجاب دارند که برخی از آنها در دستهٔ نورانی و برخی دیگر در دستهٔ ظلمانی قرار می‌گیرند (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۱۰۲). جالب آن است که قاضی نماز، روزه، صدقه، تسبیح، اذکار و سایر اخلاق حمیده را حجاب نورانی نامیده و این اعمال را مانع و حجاب دانسته است (همان‌جا)[۳]. او منظور از حجاب ظلمانی را تمام اخلاق ذمیمه و رذیله چون شهوت، غضب، حقد، حسد، بخل، کبر، ریا و غیره دانسته است (همان‌جا). دلیل آنکه اعمالی چون نماز و روزه در زمرهٔ حجاب ولو حجاب نورانی قرار گرفته‌اند آن است که در منظومهٔ فکری عین‌القضات هرچیزی که ذهن و ضمیر سالک و بنده را به خود مشغول کند و او را از حق تعالی بازدارد، حجاب و مانع است.

۴-۳-۵. حجاب‌های ارضی، سماوی و ملکوتی

عین‌القضات حجاب سه‌گانهٔ ارضی، سماوی و ملکوتی را با اصطلاح عرفانی «ولادت» توضیح داده است. او از چهار «ولادت» نام می‌برد که از ولادت نخست یعنی عالم ملک می‌توان به ولادت چهارم یعنی حقیقت احدیت رسید. به باور عین‌القضات انسان زمانی می‌تواند از ولادت اول (عالم ملک) به ولادت ثانی (عالم ملکوت) راه یابد که در راه مردان یعنی راه سلوک قدم بگذارد و چندان سلوک کند «تا حجب ارضی از پیش ایشان خیزد» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۹۰/۱). بنابراین در مسیر سلوک، نخستین حجابی که برداشته می‌شود، حجاب ارضی است. پس از حجاب ارضی، حجاب‌های سماوی و آسمانی برمی‌خیزند و از بین می‌روند (همان‌جا) اما عین‌القضات به مصداق این حجاب‌ها اشاره‌ای نکرده است تا مشخص شود مقصود از حجب ارضی یا سماوی چیست. اگر حجاب ارضی را

---

[۳]. حلاّج قرآن کریم و پیامبر (ص) را حجاب دانسته (حلاّج، ۱۴۲۳: ۲۴) اما به اصطلاح «حجاب نورانی» و یا مصادیقی که عین‌القضات از آنها نام برده، اشاره‌ای نکرده است.

معادل حجاب ظلمانی و حجاب سماوی را برابر حجاب نورانی بدانیم، به احتمال زیاد، حجاب‌های ارضی شامل حبّ دنیا، سیم و زر و غیره و حجاب‌های سماوی شامل امور معنوی انسان می‌شود. او بار دیگر نیز به حجاب سماوی اشاره کرده و برخاستن آنها را در گرو نمایان شدن حق تعالی و از بین رفتن انسان در پی این واقعه دانسته است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ۱۵۸/۱). عین‌القضات پس از برخاستن حجب ارضی و سماوی، به از بین رفتن حجاب ملکوتی اشاره کرده و برخاستن آن را پس از ولادت ثانی دانسته است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ۹۱/۱). هنگامی که انسان به ولادت ثانی می‌رسد تنها حجب ملکوتی هستند که میان او و حق تعالی قرار دارند (همان‌جا). پس از این مرحله، حجاب‌ها یکایک برمی‌خیزند[۴].

۴-۴. زنّار

زنّار «در اصطلاح سالکان عبارت از عقد خدمت و بند طاعت محبوب حقیقی است» (گوهرین، ۱۳۸۰: ۱۷۱/۶). دیدگاه و نظر قاضی نسبت به زنّار بستن بدیع و تازه است؛ او با تعمّق و تامّل در زنّار بستن، آن را بدایت اسلام دانسته است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۴۶/۲). به باور قاضی، زنّارداری، مانند بت‌پرستی و آتش‌پرستی، دارای اصلی راست و درست بوده که به روزگار ما نرسیده است، چراکه اگر این مذاهب و ادیان راست و درست نمی‌بود، در زمان خود، اتباع و پیروان فراوان نداشتند (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: /۳۰۱). عین‌القضات در اثبات راستی این مذهب، زنّار بستن در ترسایی را همان تشبیه خدا به انسان در اسلام دانسته است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۱۵۶/۱). از دیدگاه قاضی، در حقیقت، زنّار داشتن، راه مردانی است که از اغیار رها گشته و در راه خدا، آمادهٔ خدمت هستند (همان‌جا). او از دو گروه از سالکان حضرت الهیت نام برده است تا زنّار بستن هر گروه را توصیف کند: گروه نخست، از حقیقت خود آگاه شده‌اند و در باطن خود، زنّار و کفر و ضلالت را دیدند، از آنجایی که نشانهٔ ضلالت، زنّار بستن است، خواستند که درون و باطن‌شان با هم موافق باشد، لذا در ظاهر نیز زنّار بستند (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۲۰۵)؛ از این رو او معتقد است که اگر انسان به حقیقت دین آگاه گردد، زنّار می‌بندد، چراکه بدایت اسلام، زنّار بستن

---

[۴]. سهروردی احتمالا با تاثیرپذیری از عین‌القضات در *عوارف‌المعارف* به حجاب‌های ارضی و سماوی اشاره کرده است؛ او در این کتاب، «حجاب النفس» را حجاب ارضی ظلمانی و «حجاب القلب» را حجاب سماوی نورانی خوانده است (سهروردی، ۱۴۲۷: ۲۱۳/۱).

است[۵] (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۴۶/۲). گروه دومی که عین‌القضات از آنان نام برده، مستانی هستند که زنّار بستند و سخنان مستانه زدند و در نهایت شهید شدند (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص ص.۲۰۵ - ۲۰۶).

۴-۵. ظلم/ ظالم

اگرچه اصطلاح‌نامه‌های معاصر، «ظلم» را اصطلاح عرفانی به شمار آورده‌اند[۶] اما بررسی‌ها نشان می‌دهد که متصوّفه نگاهی عرفانی به «ظلم» نداشته‌اند و تأویل عارفانه‌ای از آن ارائه نکرده‌اند. در حقیقت نخستین بار عین‌القضات است که با توضیحی که از «ظلم» آورده، به آن جنبهٔ اصطلاحی و عرفانی بخشیده است. او با توجه به آیهٔ «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ» (سورهٔ فاطر، آیهٔ ۳۲) کسی را که نه به کفر اعتقادی دارد و نه به اسلام، و همهٔ همّت و توان خود را صرف دنیا کرده، «ظالم» معرفی کرده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۴۷). بنابراین از دیدگاه عین‌القضات، کسی که به تمامی خود را به دنیا مشغول کند، ظالم است. این برداشت و توضیح از اصطلاح «ظلم» در آثار عارفان پیش از قاضی دیده نشده است؛ تنها در *حقائق‌التفسیر* است که سلمی ذیل آیهٔ فوق، با توجه به نظر و دیدگاه یکی از عارفان، به‌طور کاملا گذرا ظالم را طالب و خواهندهٔ دنیا خوانده است (سلمی، ۱۴۲۱: ص ص.۱۶۷-۱۶۸). بنابراین در حقیقت عین‌القضات به‌احتمال زیاد با نظر به تفسیر سلمی این موضوع را در آثار خود مطرح کرده است.

---

[۵]. عقیدهٔ قاضی از آن جهت که بستنِ زنّار را به دلیل تطبیق درون و برون لازم دانسته، تا حدی مشابه سخن بایزید در *رسالهٔ قشیریه* است: «دوازده سال آهنگر نفس خویش بودم و پنج سال آینهٔ دل خویش بودم و یک سال اندر آینه می‌نگریستم، زناری دیدم بر میان خویش ظاهر، دوازده سال در آن بودم تا ببریدم. پس بنگرستم دیگر بار در باطن خویش زناری دیدم، پنج سال اندر آن کار کردم تا چگونه ببرم پس مرا کشف افتاد، به خلق نگریستم همه را مرده دیدم، چهار تکبیر بر ایشان کردم» (قشیری، ۱۳۶۱: ص.۱۴۷).

[۶]. شرح و توضیحی که از «ظلم» در *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی* سجادی و *شرح اصطلاحات تصوف* از گوهرین آمده است، هیچ‌کدام نظر عرفانی صوفیان را نسبت به «ظلم» و «ظالم» نشان نمی‌دهند. سجادی ذیل «ظلم» به نقل از *شرح تعرف* بخاری و *اخلاق ناصری* خواجه نصیرالدین طوسی نوشته است: «نزد عارفان، ظلم در حد کفر است، زیرا موجب ستر عبد از حق است» (سجادی، ۱۳۷۰: ص.۵۶۲). گوهرین نیز به نقل از کتاب‌های گوناگون، «ظلم» را تصرّف در مال کسان بی اذن مالک، نهادن چیزی به جایی که نه جای آن بود، وضع شی در غیر موضع و... دانسته است (رک، گوهرین، ۱۳۸۲: ۳۴۱/۷-۳۴۵). حال آنکه بررسی‌ها نشان می‌دهد که نخستین عارفی که به «ظلم» به‌مثابهٔ اصطلاح عرفانی نگریسته و شرحی عارفانه از آن ارائه کرده، عین‌القضات همدانی است.

۴-۶. فقر

«فقر» نزد متصوّفه «آن است که معدوم طلب نکند تا موجود گم نکند، یعنی رزق دنیا طلب نکند، مگر آنکه بترسد که از گزاردن فریضه عاجز آید» (کلابادی، ۱۳۷۱: ص.۳۸۱). برخی دیگر از صوفیان «فقر» را «فراغت دل از ما دون» (هجویری، ۱۴۰۰: ص.۳۶) و برخی دیگر آن را رهایی از تمام اسباب و وابستگی‌ها دانسته (سلمی، ۱۳۶۹، ۴۸۲/۱) و حقیقت «فقر» را وابستگی به خداوند و توجه به او خوانده‌اند (ابومنصور اصفهانی، ۱۳۶۸: ص.۱۳۶).

«فقر» در دیدگاه عین‌القضات به معنای فنا و انحلال در وجود حق تعالی است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۲۰). او در حقیقت با تأویل عرفانی حدیث نبوی «إذا تَمَّ الفقرُ فهو الله» بر آن بوده تا نشان دهد که انسان پس از عبور از مرحلهٔ «فقر»، به مرتبهٔ فنا در خداوند می‌رسد (همان‌جا) و به‌وسیلهٔ فنا، انسان به بقا می‌رسد: «تا فقیر نشوی، غنی نباشی و تا فانی نشوی، باقی نباشی» (عین-القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۲۶). به سخن دیگر در نظام فکری عین‌القضات، هنگامی که سالک در وجود حق تعالی به فنا می‌رسد دیگر فردیت و منیتی ندارد و او خدا و خدا اوست. از این رو است که او در عبارتی دیگر برای تایید دیدگاه خود به سخن ابوبکر فورک اشاره کرده و فقیر را کسی دانسته که نه به خود محتاج باشد و نه به خداوند (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۱۳۰). او در جایی دیگر نیز نمایان شدن «فقر» و گذر انسان از آن را یکی شدن با خداوند خوانده است (عین-القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۲۱۵).

عین‌القضات در نامهٔ ۳۴ نیز به معنای فقر اشاره کرده و نوشته است که درک حروف مقطّعهٔ «حم عسق» تنها در پردهٔ معرفت ممکن است که این امر نتیجهٔ غرق شدن آدمی در دریای معشوق است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۳۱۳/۱)، او در ادامه تصریح کرده است که «فقر که شنیده‌ای این بود» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۳۱۴/۱). دیدگاه عین‌القضات دربارهٔ اصطلاح عرفانی «فقر» بدیع و تازه است؛ او در آثار خود هنگامی که به حدیث «إذا تَمَّ الفقرُ فهو الله» رسیده به این تعبیر از «فقر» یعنی فنا و انحلال اشاره کرده است. احمد غزالی در *سوانح* «فقر» را باختن جان و دل و دین و دنیا دانسته و به این مفهوم از «فقر» به‌طور گذرا اشاره‌ای کرده است (غزالی، ۱۳۵۹: ص.۳۷). خرگوشی نیز در *تهذیب‌الاسرار* به نقل از عبدالله بن منازل دربارهٔ فقر نوشته است: «حقیقةُ الفقر الانقطاع عن الدنیا و الآخرة، و فناؤک فی مالکها» (خرگوشی، ۱۴۲۷: ص.۱۳۴). این دیدگاه نیز به اندیشهٔ عین‌القضات بسیار نزدیک است، چراکه حقیقت فقر را نه تنها ترک دنیا و آخرت، بلکه فنای

در حق تعالی دانسته است. عین‌القضات این مفهوم از فقر را به‌طور گسترده و در جای‌جای آثار خود مطرح کرده است.

۴-۷. کفر و ایمان

صاحب *رسالهٔ قشیریه* از قول واسطی آورده است: «کفر و ایمان و دنیا و آخرت از خداست و با خدای است و به خداست و خدای راست، ابتداش با خدای است و انتهاش باز اوست و فنا و بقا به خدای است، و ملک او است و آفریدهٔ او است» (قشیری، ۱۳۶۱: ص.۱۸). بنابراین واسطی، نگاهی کلامی به کفر داشته و آن را نیز از حق تعالی دانسته است. نظر هجویری دربارهٔ کفر و ایمان، بیشتر جنبهٔ فقهی دارد و مبتنی بر نظر عارفان نیست. او در *کشف‌المحجوب* به «کفر محض» اشاره کرده و استغنا از علم را «کفر محض» خوانده است (هجویری، ۱۴۰۰: ص.۴۶۰). غزالی دیدگاهی متکلمانه به مقولهٔ کفر داشته و نوشته است که همه چیز در هستی، بر طبق حکمت حق تعالی آفریده شده است، «پس هرچه در عالم بیماری و عجز است، بلکه معصیت و کفر است، و هلاک و نقصان است، و درد و رنج است، در هریک حکمتی است، و چنان می‌باید که هست» (غزالی، ۱۳۷۸: ۵۴۰/۲). او در *احیاءعلوم الدّین* نیز کفر و ایمان را قضا و قدر الهی خوانده است (غزالی، ۱۳۹۲: ۲۰۷/۱). صاحب *تعرّف* دربارهٔ «ایمان» نوشته است: «گروهی گفتند اصل ایمان اقرار زبان است با تصدیق قلب، و فرع وی کار بستن فرایض است» (کلابادی، ۱۳۷۱: ص.۳۵۶). مستملی بخاری ایمان آوردن و اقرار دادن به وحدانیت را بر بندگان واجب دانسته (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۹۷۲/۳) و غزالی در *احیاءعلوم‌الدّین* آن را بر سه وجه اطلاق کرده است: نخست تصدیق دل بر سبیل اعتقاد و تقلید بی کشف و انشراح صدر، دوم تصدیق با عمل و سوم تصدیق یقینی بر سبیل کشف و انشراح و مشاهده به نور بصیرت (رک، غزالی، ۱۳۹۲: ۲۷۰/۱_۲۷۲). او در *کیمیای سعادت* اصل دین را ایمان به خدا و جهان آخرت دانسته است (غزالی، ۱۳۷۸: ۸۸/۱).

همان‌طور که پیشتر گفته شد، در نظام فکری عین‌القضات کفر حالتی است هم‌ردیف با اسلام که سالک باید از آنها عبور کند و به مرتبه‌ای بالاتر از کفر و ایمان برسد (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۲۵). به خلاف باور عارفانِ پیش از عین‌القضات، کفر در کنار ایمان برای سالک و روندهٔ راه نه تنها لازم و ضروری است، بلکه شرط طریق نیز هست (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۴۹)، در حقیقت نیمی از مسیر رسیدن به مرتبهٔ عبودیّت و هدایت، کفر است و سالک برای دست‌یابی به عبودیت، سعادت و کمال باید از مقام کفر که در مسیر او قرار دارد، عبور کند. در حقیقت او از آیهٔ ۳۲ سورهٔ فاطر یعنی «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ

وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ»، تأویلی عرفانی به دست داده و نوشته است: «کفر میانهٔ مرتبت عبودیّت است و اوسط طریق حالتست، و آخر هدایت جز نصفی نیست به اضافت با ضلالت، و ضلالت همچنین نسبت دارد با هدایت «يُضِلّ من يَشاءُ وَ يَهدی من يشاءُ»» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۴۸). بنابراین عین‌القضات هدایت و ضلالت را در پیوند با یکدیگر دانسته است. «کفر» در اندیشهٔ عین‌القضات معنایی ورای دیدگاه عارفان پیش از وی دارد؛ همان‌طور که ذیل اصطلاح «اسلام» گفته شد، تنها حلاّج است که تفاوت کفر و ایمان را در اسم آنها دانسته و میان آن دو فرقی قائل نشده است (حلاّج، ۱۴۲۳: ص.۵۱) اما دیدگاه بدیع قاضی دربارهٔ «کفر» ورای سخن حلاّج است. به سخن دیگر عین‌القضات به موضوعاتی پیرامون «کفرو ایمان» اشاره کرده که حلاّج به آنها نظر نداشته است.

در نظام فکری قاضی «کفر» اقسام گوناگونی دارد: «کفر ظاهر»، «کفر نفس»، «کفر قلب» و «کفر حقیقت». به باور او سالک زمانی می‌تواند به «ایمان» دست یابد و «مؤمن» شود که از تمام مراحل و انواع کفر عبور کند (برای آگاهی بیشتر، رک: بهرام‌زاده و دیگران، ۱۴۰۴: ص ص. ۱۶۶-۱۷۴).

نخستین عارفی که رسیدن به «ایمان» را وابسته به گذر از انواع کفر دانسته، عین‌القضات همدانی است.

۴-۸. مجمع البحرین

«مجمع البحرین» نزد متصوّفه معانی گوناگونی دارد؛ برخی آن را به معنای قاب قوسین، دل سالک، یکی از منازل سالکان حقیقت، حضرت جمع‌الجمع، بحر محسوسات و معانی و بحر غیب و شهادت و بحر امکان و وجوب یا بحر ظاهر و باطن یا بحر نبوّت و ولایت دانسته‌اند (رک، رحمانی و اقدامی، ۱۳۹۲: ص.۱۰۷). حال آنکه مقصود عین‌القضات همدانی از «مجمع البحرین» با دیگر عارفان متفاوت است و او تعبیر بدیع و تازه‌ای از آن ارائه کرده است.

عین‌القضات در بخشی از *تمهیدات* نوشته است: ««وَإِذ قالَ مُوسی لِفَتاهُ لاأبرَحُ حَتَّی أَبْلُغَ مَجْمَعَ البَحْرَيْن» دریغا هرگز ندانسته‌ای این «بحرین» کدامست؟ مگر که دریای حقیقت «ص»، بحر بمکه «کانَ علیه عَرْشُ الرَّحْمن حَيْثُ لالَيْلَ وَلانَهارَ» ندیده‌ای؟» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص ص.۲۱۸ - ۲۱۹). به باور عین‌القضات منظور از «مجمع البحرین» دریای حقیقتِ «ص» است که دریایی در مکه است. در حقیقت در اینجا با دو دریا مواجه هستیم: دریای حقیقت «ص» و بحر مکه؛

چراکه او در یکی از مکتوبات خود هنگام بحث دربارهٔ «ص»، به «بحر مکه» نیز اشاره کرده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۳۳۱/۳).

او در جایی دیگر به این موضوع پرداخته و نوشته است: «طلب علم فریضه است و طلب باید کردن اگر خود به چین و ماچین باید رفتن. این علم «ص» بحریست به مکه که «کان علیه عَرْشُ الرَّحْمن اذلالَیْلَ وَلانَهارَ ولاأرضَ ولاسماءَ». کدام مکه؟ در مکهٔ «أوّلُ ما خَلَقَ اللّهُ نوری». تا دل تو از علایق شسته نشود که «ألمْ نَشرَح لَکَ صَدْرَک» دل تو پر از علم و نور ومعرفت «أفَمَنْ شَرَحَ اللّهُ صدرَه للاسلام فهُوَ علی نورٍ مِن ربِّه» نباشد» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۶۵). از آنجایی که عین‌القضات خود در جایی دیگر با توجه به حدیث «قلبُ المؤمن عَرش الله»، عرش را قلب و دل مؤمن دانسته است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۲۴)، بنابراین مقصود او از «ص»، عرش رحمان یا همان دل مؤمن است. همچنین عین‌القضات در عبارت فوق نوشته که مقصودش از بحر دوم یعنی «مکه» نور است. به‌احتمال زیاد منظور قاضی از نور، قرآن کریم است، چراکه او در فرازی دیگر از *تمهیدات*، قرآن را نور خوانده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۲).

۴-۹. نماز

اگرچه اصطلاح‌نامه‌های معاصر «نماز» را اصطلاح عرفانی به شمار آورده‌اند، اما صوفیان و عارفان به «نماز» به مثابهٔ اصطلاحی عرفانی ننگریسته‌اند. برخی از عارفان مانند غزالی افزون بر ظاهر نماز و حرکات آن، به باطن و روح نماز نیز توجه کرده‌اند. غزالی در *کیمیای سعادت* نوشته است: «بدان که ظاهر نماز چون کالبد است؛ و وی را حقیقت و سرّی هست که آن، روح نماز است» (غزالی، ۱۳۷۸: ۱۶۰/۱). به باور او اصل روح نماز، خشوع و حاضر بودن دل در محضر حق تعالی است (غزالی، ۱۶۵/۱۳۷۸۱).

نماز از دیدگاه عین‌القضات اعظم الارکان است و ترک آن، موجب کفر است. به سخن دیگر «لیس بین الایمان و الکفر الا ترک الصلاه» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۲۶۲/۱). بنابراین از نظر عین-القضات نماز، رکنی بسیار مهم و حیاتی است که ترک آن جایز نیست. او در *تمهیدات* در رکن دوم از ارکان پنجگانهٔ اسلام، به نماز پرداخته و شرط صحّت نماز را طهارت دانسته است که نخستین درجهٔ آن، طهارت اعضا و اندام‌های آدمی و درجهٔ دوم، طهارت درون انسان از صفات ذمیمه‌ای همچون بخل و کبر و حسد و غیره است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ۷۹). او سپس به سایر شرایط نماز مانند قبله پرداخته و قبلهٔ حقیقی را «قبلهٔ جان» دانسته است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ۸۰).

عین‌القضات در *تمهیدات* به آیهٔ «وَالَّذِینَ هُمْ عَلَی صَلَاتِهِمْ یُحَافِظُونَ» (معارج/۳۴) و آیهٔ «الَّذِینَ هُمْ عَلَی صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ» (معارج/۲۳)، اشاره کرده و نوشته است که نماز مطرح‌شده در این آیات، آن نمازی نیست «که از من و تو باشد از حرکات قیام و قعود و رکوع و سجود. از این نماز عبدالله یُناجی بیان می‌کند که «إستِحلاءُ الطاعهِ ثَمَرهُ الوَحشتهِ مِن الله تعالی» گفت: حلاوت یافتن طاعت ثمرهٔ وحشت باشد؛ حلاوت از فرمایندهٔ طاعت باید یافتن نه از اطاعت» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف:ص ص. ۸۰ - ۸۱). بنابراین از نظر عین‌القضات، نماز حقیقتی فراتر از حرکات رکوع و سجود و غیره دارد و حلاوتش در آن است که آدمی، خدا را دریابد نه اینکه صرفا در اندیشهٔ انجام طاعت باشد. در حقیقت عین‌القضات بر آن است که عادت باید از حرکات نماز برخیزد و وجود انسان باید به‌تمامی به حق تعالی مشغول گردد. او در نامهٔ سی و یک نیز به این موضوع اشاره کرده و نوشته است: «چه پنداری، نماز کاری آسان است: قیامی به عادت، ور رکوعی به عادت، و سجودی به عادت؟» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ ب: ۲۶۲/۱).

نوآوری عین‌القضات در توضیحی است که از «نماز بنده» و «نماز خدا» ارائه کرده و با شرح بدیع خود، تأویلی عرفانی از آن ارائه داده است. عین‌القضات با توجه به آیهٔ «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَی الْبَاطِلِ فَیَدْمَغُهُ» (الانبیا/۱۸) نوشته است که هنگامی که نمازگزار«الله اکبر» می‌گوید، حق تعالی بر او مستولی گشته و تمام وجود نمازگزار در آتش « فَیَدْمَغُهُ» از بین می‌رود؛ به سخن دیگر مصداق «باطل» در آیهٔ ۱۸ سورهٔ انبیا، انسان است که به وسیلهٔ «حق» نابود می‌شود و در وجود خداوند به فنا و انحلال می‌رسد (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف: ص.۸۲). او در جایی دیگر نیز نوشته است که با گفتن «الله اکبر»، وجود ملک و ملکوت محو می‌شود و اثبات بعد المحو روی می‌نماید (عین‌القضات همدانی، ، ۱۴۰۲ ب: ۲۶۲/۱). عین‌القضات برای درک و دریافت بهتر این موضوع به مثال آتش و پروانه دست یازیده و نوشته است: «پروانه که عاشق آتش است قوت از آتش خورد، چون خود را بر آتش زند، آتش « فَیَدْمَغُهُ» او را قبول کند، نفی غیرت دهد. از همه آتش قوت خورد تا چنان شود که قوت او همه از خود باشد بی زحمت غیر، و وجود پروانه همه غیر است» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف:ص ص. ۸۲ - ۸۳).

به نظر می‌رسد عین‌القضات این گفتار را _که برداشتی بدیع و تازه از نماز بنده است_در اوج شور، مستی و سکر بر زبان رانده، چراکه در ادامه نوشته است: «دریغا نمی‌دانم که چه می‌گویم! اندر این مقام، جهت برخیزد. هرچیز که جان روی بدو آرد، آن چیز قبلهٔ او باشد» (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف:ص ۸۳). او به‌خوبی آگاه بوده است که مسألهٔ مطرح‌شده یعنی انحلال نمازگزار در وجود

حق تعالی، ممکن است بر حلولی بودن او حمل شود، از این رو نوشته است: «دریغا از دست راه‌زنان روزگار، عالمان با جهل، طفلان نارسیده که این راه را از نمط و حساب حلول شمرند!» (همان‌جا).

دومین نمازی که عین‌القضات مطرح کرده، «صلاۀ خدا» است. از نظر عین‌القضات «صلاۀ خدا»، صحبت و مناجات خدا با بنده است (عین‌القضات همدانی، ۱۴۰۲ الف:ص ۸۱). او با اشاره به شب معراج پیامبر نوشته است: «آن شب که مصطفی را -علیه‌السلام- به معراج بردند، جایی رسید که با او گفتند: «قِف». چرا؟ گفتند: «لأنّ اللهَ تعالی یُصلّی». مصطفی گفت: «وَ ما صلوتُه»؟ گفت: نماز وی چگونه باشد؟ گفتند: «صلوتُه الثناءُ علی نَفسِه سبّوحٌ قُدّوسٌ ربُ المَلائکهِ والرّوح»» (همان‌جا). بنابراین نماز خدا، حمد و ثنای اوست بر خود و گفتگو با بنده. بررسی‌ها نشان می‌دهد که عین‌القضات نخستین عارفی است که به نماز حق تعالی اشاره کرده است.

نتیجه‌گیری

عین‌القضات همدانی عارف و اندیشمند بزرگ سدۀ ششم با برهم زدن نظام رایج صوفیه در تعریف اصطلاحات عرفانی، برداشت‌ها و مصادیق تازه‌ای از برخی از اصطلاحات عرفانی ارائه کرده است. این اصطلاحات عبارتند از: «اسلام»، «بازار خواص»، «حجاب»، «زنّار»، «ظلم»، «فقر»، «کفر و ایمان»، «مجمع البحرین» و «نماز». «اسلام» در اندیشۀ عین‌القضات، در کنار «کفر» تنها دو حالت هستند و اگر انسان از خودی و منیت خویش رهایی یابد، دیگر میان «کفر» و «اسلام» تفاوتی قائل نمی‌شود. عین‌القضات «بازار خواص» را مکانی دانسته که از طریق آن می‌توان به رؤیت حق تعالی دست یافت. به باور قاضی اگرچه دیدار حقیقت حق تعالی محال است، اما از طریق «بازار خواص» می‌توان چهرۀ خداوند را به‌وسیلۀ تمثّل مشاهده کرد. مصادیق بدیعی که عین‌القضات از «حجاب» ارائه کرده است، عبارتند از: ۱. فرق نهادن میان مذاهب؛ ۲. حجاب بودن طلب و عشق در راه طالب و عاشق؛ ۳. کفر و ایمان به‌مثابۀ حجاب میان بنده و حق تعالی ۴. حجاب‌های نورانی (نماز، روزه، صدقه، تسبیح، اذکار و اخلاق حمیده) و حجاب‌های ظلمانی (حسد، بخل و سایر اخلاق ذمیمه)؛ ۵. حجب ارضی، سماوی و ملکوتی. در نظام فکری عین‌القضات «زنّار» و زنّاربستن، بدایت اسلام است و «ظالم» کسی است که نه به کفر و نه به اسلام اعتقادی دارد و تمام توان خود را صرف دنیا کرده است. به باور او «فقر» زمانی رخ می‌دهد که آدمی به مرتبۀ فنا و انحلال در وجود حق تعالی برسد. در اندیشۀ قاضی «کفر» دارای مراتب و انواع گوناگونی است که سالک با عبور از آنها به «ایمان» دست می‌یابد و «مؤمن» می‌شود. به سخن دیگر «کفر» در اندیشۀ عین‌القضات مانند پلکان و نردبانی است که سالک را به سوی «ایمان» سوق می‌دهد. مقصود قاضی از اصطلاح «مجمع البحرین» دو دریای دل مؤمن و قرآن

است. او در توضیح و شرح خود دربارهٔ «نماز بنده» و «صلاهٔ خدا» نیز تعبیر و برداشت بدیعی اراده کرده و مقصود از «نماز بنده» را نفی و فنای او در وجود خداوند و منظور از « صلاهٔ خدا» را صحبت و مناجات حق تعالی با انسان دانسته است. با بررسی دقیق آثار عرفانی پیش از قاضی همدانی مشخص می‌شود که برخی از این اصطلاحات مانند «ایمان» و «بازار خواص» و برخی از مصادیقِ «حجاب»، «زنّار»، «مجمع البحرین» و «نماز» به‌تمامی از نبوغ وی نشأت گرفته و سرچشمهٔ برخی دیگر از اصطلاحات مانند «اسلام»، «ظلم»، «فقر» و «کفر»، سخنِ کوتاه عارفان پیش از او در آثارشان بوده که قاضی آن مفاهیم را گسترش داده و با تفصیل بیشتر در آثار خویش مطرح کرده است.

منابع

انصاری، عبدالله‌بن‌محمد (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*. مقابله و تصحیح: محمّد سرور مولایی. تهران: توس.

بهرام‌زاده، نیلوفر؛ ساکت، سلمان؛ اشرف امامی، علی. (۱۴۰۴). «نوآوری‌های عین‌القضات همدانی در مفهوم کفر». *فصلنامهٔ علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا*. سال هفدهم. شمارهٔ ۴۰. ص ۱۵۷-۱۸۳.

پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۸). «سیر اصطلاحات صوفیان از «نهج الخاص» ابومنصور اصفهانی تا «فتوحات» ابن عربی». *نشریهٔ معارف*. شمارهٔ ۴۸. ص ۳-۵۵.

پورجوادی، نصرالله. (۱۳۶۸). «نهج الخاص». *نشریهٔ بنیاد دایرهٔ المعارف اسلامی*. سال سوم. شمارهٔ ۱ و ۲. ص ۹۴-۱۴۹.

پورجوادی، نصرالله. (۱۴۰۱). *عین‌القضات و استادان او*. چاپ سوم. تهران: اساطیر.

ترمذی، محمّد بن علی. (۱۴۲۲). *ختم الاولیاء*. تحقیق: عثمان اسماعیل یحیی. بیروت: المطبعهٔ الکاثولیکیهٔ.

ثبوت، اکبر. (۱۴۰۳). *با عین‌القضات و آیین فرافرقه‌ای*. تهران: حکمت سینا.

حلاّج، حسین بن منصور. (۱۴۲۳ ق.). *دیوان الحلاّج*. وَضعَ حَواشیه وَ علّق عَلیه: محمّد باسل عیون-السّود. چاپ دوم. بیروت: دارالکتب العلمیهٔ.

خرگوشی، عبدالملک بن محمّد. (۱۴۲۷ ق.). *تهذیب الاسرار فی أصول التصوّف*. تحقیق: بسام محمّد بارود. بیروت: دارالکتب العلمیه.

رحمانی، اکرم و اقدامی، علیرضا. (۱۳۹۲). «مجمع‌البحرین، اقلیم هشتم، بهشت ناپیدای زمین». *چشم‌انداز جغرافیایی (مطالعات انسانی)*. سال هشتم. شمارهٔ ۲۲. بهار. ص۱۰۶-۱۱۶.

سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۰). *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: طهوری.

سرّاج طوسی، ابی‌نصر. (۱۴۲۱ ق.). *اللّمع فی تاریخ التصوف الإسلامی*. ضبطه و صحّحه: کامل مصطفی الهنداوی. بیروت: دارالکتب العلمیهٔ.

سلمی، ابوعبدالرحمن. (۱۴۲۱ ق.). *حقائق التفسیر*. تحقیق: سیّد عمران. بیروت: دارالکتب العلمیهٔ.

سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۴۲۷ ق.). *عوارف المعارف*. تحقیق و ضبط: توفیق علی وهبه و احمد عبدالرحیم سایح . قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه.

عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمّد بن علی میانجی. (۱۴۰۲ الف). *تمهیدات*. به تصحیح عفیف عسیران. چاپ پنجم. تهران: اساطیر.

عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمّد بن علی میانجی. (۱۴۰۱). *زبدهٔ الحقایق*. به تصحیح عفیف عسیران. ترجمهٔ غلامرضا جمشید نژاد اوّل. چاپ دوم. تهران: اساطیر.

عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمّد بن علی میانجی. (۱۴۰۲ ب). *نامه‌های عین‌القضات همدانی*. به تصحیح علی‌نقی منزوی و عفیف عسیران. چاپ پنجم. تهران: اساطیر.

غزالی، ابوحامد محمّد. (۱۳۹۲). *احیاء علوم‌الدّین*. ترجمهٔ مؤیدالدّین محمّد خوارزمی. به کوشش حسین خدیوجم. چاپ هشتم. تهران: علمی و فرهنگی.

غزالی، ابوحامد محمّد. ((۱۳۷۸). *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیوجم. چاپ هشتم. تهران: علمی و فرهنگی.

غزالی، ابوحامد محمّد. (۱۳۶۴). *مشکات‌الانوار*. ترجمهٔ صادق آیینه‌وند. تهران: امیرکبیر.

غزالی، احمد. (۱۳۵۹). *سوانح*. تصحیح هلموت ریتر. با تصحیحات جدید و مقدمه و توضیحات نصرالله پورجوادی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

قشیری، ابوالقاسم (۱۳۶۱). *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*. با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.

کلابادی، ابوبکر محمّد. (۱۳۷۱). *متن و ترجمهٔ کتاب تعرف*. به کوشش محمّدجواد شریعت. تهران: اساطیر.

گوهرین، سید صادق. (۱۳۷۶). *شرح اصطلاحات تصوّف*. چاپ دوم. جلد اوّل. تهران: زوّار.

گوهرین، سید صادق. (۱۳۸۰). *شرح اصطلاحات تصوّف*. جلد ششم. تهران: زوّار.

گوهرین، سید صادق. (۱۳۸۲). *شرح اصطلاحات تصوّف*. جلد هفتم. تهران: زوّار.

مایل هروی، نجیب. (۱۳۷۴). *خاصیت آینگی*. تهران: نی.

مجاهد بن جبر. (۱۴۱۰). *تفسیر مجاهد*. تحقیق: محمّد عبد الاسلام ابوالنیل. مدینهٔ النصر: دار الفکر الاسلامی الحدیثهٔ.

مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل محمّد. (۱۳۶۳). *شرح التعرّف لمذهب اهل تصوّف*. با مقدمه و تصحیح و تحشیهٔ محمّد روشن. تهران: اساطیر.

میبدی، احمد بن محمّد. (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عده الابرار*. به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر.

نعمتی، زهرا. (۱۳۸۹). «مقایسهٔ برخی از اصطلاحات عرفانی تمهیدات با چند متن عرفانی». *نشریهٔ بهارستان سخن (ادبیات فارسی آزاد خوی)*. دورهٔ ۶. شمارهٔ ۱۵. بهار و تابستان. ص ۱۸۷-۲۰۸.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۴۰۰). *کشف المحجوب*. به‌تصحیح محمود عابدی. چاپ سیزدهم. تهران: سروش.

References

Ayn al-Qudat Hamadani. A. (2023). *Namehha*. Edited by A.Monzavi and A.Osairan. 5th ed. Tehran: Asatir. (in Persian)

Ayn al-Qudat Hamadani. A. (2023).*Tamhidat.* Edited by A.Osairan. 5th ed. Tehran: Asatir. (in Persian)

Ayn al-Qudat Hamadani. A. (2022). *Zobdat al-haqayeq*. Edited by A.Osairan. Translated by Q.Jamshidnezhad avval. 2th ed. Tehran: Asatir. (in Persian)

Ansari. A. (1983). *Tbaqat al-Soufiyeh*. Edited by M.Molayi. Tehran: Tous. (in Persian)

Bahramzadeh.N, Saket.S, AshrafImami, A. (2025). "Ayn al-Qudat Hamadani's innovations in the concept of Unbelief". *Journal of Mystical Literature*, Vol. 17, No. 40, PP. 157-183. (in Persian)

Gowharin. S. (1997). *Explanation of Sufi Terminology*. 2th ed. Vol 1. Tehran: Zavvar. (in Persian)

Gowharin. S. (2001). *Explanation of Sufi Terminology*. Vol 6. Tehran: Zavvar. (in Persian)

Gowharin. S. (2003). *Explanation of Sufi Terminology*. Vol 7. Tehran: Zavvar. (in Persian)

Hallaj. H. (2002). *Divan al-Hallaj*. Edited by M.Oyoun al-soud. 2th ed. Beirut: Dar al-Kotob al-Almiyyah. (in Arabic)

Hojviri. A. (2021). *Kashf al-Mahjoub*. Edited by M.Abedi. 13th ed. Tehran: Soroush. (in Persian)

Kalabadi. A. (1992). *The Text and Translation of al-Taarruf*. Edited by M.Shariat. Tehran: Asatir. (in Persian)

Khargoushi. A. (2006). *Tahzib al-asrar*. Edited by M.Ali. Beirut: Dar al-Kotob al-Almiyyah. (in Arabic)

Mayel Heravi. N. (1995). *Khasiyat Ayenegi*. Tehran: Ney. (in Persian)

Meybodi. A. (1992). *Kashf al-Asrar wa Uddat al-Abrar*. Edited by A.Hekmat. Tehran: Amirkabir. (in Persian)

Mostamli Bokhari. A. (1984). *Sharh al-Taarruf li-Mazhab Ahl al-Tasawwuf*. Edited by M.Rowshan. Tehran: Asatir. (in Persian)

Nemati. Z. (2010). "A Comparative Study of Selected Mystical Terminologies in Tamhidat and Other Sufi Text". *Baharestan Sokhan*. Vol. 6, No. 15, spring and summer. PP. 187-208. (in Persian)

Pourjavadi. N. (2022). *Ayn al-Qudat and his professors*. 3th ed. Tehran: Asatir. (in Persian)

Pourjavadi. N. (1989). "Nahj al-Khas". *The Encyclopaedia Islamica*. Y.3, No. 1 and 2. PP. 94-149. (in Persian)

Pourjavadi. N. (1999). "The evolution of Sufi terminology from Abu Mansur Isfahani's "Nahj al-Khas" to Ibn Arabi's "Futuhat"". *Maaref*, N. 48, PP. 3-48. (in Persian)

Qazzali. A. (1980). *Savaneh*. Edited by H.Ritter. by the effort of N.Pourjavadi. Tehran: Bonyaad Farhang Iran. (in Persian)

Qazzali. M. (1999). *Kimiaye Saadat*. Edited by H.Khadivjam. 8th ed. Tehran: Scientific and cultural. (in Persian)

Qazzali. M. (1985). *Meshkat al-Anvar*. Translated by S.Ayeinehvand. Tehran: Amirkabir. (in Persian)

Qazzali. M. (2013*). Revival of Religious Sciences*. Translated by M.Kharazmi. . by the effort of H.Khadivjam. 8th ed. Tehran: Scientific and cultural. (in Persian)

Qurshi Makhzoumi. M. (1989). *Tafsir Mojahed*. Edited by M. Abd al-Islam abou al-nil. Madinat al-Nasr: Dar al-Fekr al-Islami al-Hadisat. (in Arabic)

Qushairi. A. (1982). *Tarjome Resle Qushairiyeh*. Translated by B.Forouzanfar. 2th ed. Tehran: Scientific and cultural. (in Persian)

Rahmani.A, Aqdami, A. (2013). "Majma al-Bahrayn, The Eighth Realm, Earth's Hidden Paradise". Geographical Perspective (Human Studies). Y. 8, No. 22, spring. PP. 106-116. (in Persian)

Sajjadi. S. (1991). *Encyclopedia of Sufi Terms and Concepts*. Tehran: Tahouri. (in Persian)

Siraj al-Tusi. A. (2000). *Al Lumma*. Edited anf corrected by K. Al-hendovani. Beirut: Dar al-Kotob al-Almiyyah. (in Arabic)

Sobout. A. (2024). *With Ayn al-Qudat and the Trans-Sectarian Tradition*. Tehran: Hekmat Sina. (in Persian)

Sohrevardi. Sh. (2006). *Avaref al-Maaref*. Edited by T.Vahbat and Sayeh. A. Qahereh: Maktabat al-Thaqafat al-Diniat. (in Arabic)

Solami. A. (2000). *Haqaeq al-Tafsir*. Edited by S.Omran. Beirut: Dar al-Kotob al-Almiyyah. (in Arabic)

Termazi. M. (2001). *Khatm al-Uliya*. Edited by O.Esmaeil Yahya. Beirut: al-Matbaat al-Katholikieat. (in Arabic)

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

Examining the views and activities of Phule and Ramabai regarding the improvement of women's status in India

Hajareh Seid ahmadi [1] | Hojjatollah Javani [2]

1. Corresponding Author, Graduated with a master's degree, The field of religions and mysticism, Alzahra University,Tehran, Tehran, Iran. E-mail: hajareh.seidahmadi@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran., Iran. E-mail: hojjatollahj@alzahra.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 19 October 2025
Received in revised form: 10November 2025
Accepted: 26 November 2025
Published online:25March 2025

Keywords:
Education,
Women of India,
Phule,
Ramabai,
Women's rights.

ABSTRACT

Introduction

The struggle for women's rights in India has been long and arduous, deeply intertwined with a systemic structure rooted in longstanding traditions and religious customs. At the same time, this struggle has relied on the efforts of bold and courageous reformers who dared to challenge the status quo. This study examines the theoretical contributions and practical actions of two such reformers: Jyotirao Govindrao Phule and Pandita Ramabai Dongre. Their shared commitment to improving the condition of women in India rendered them pivotal figures in the evolution of social justice thought and feminist activism in the country. This research explores their views and initiatives concerning key issues such as women's education, child marriage, and the lives of Hindu widows. It demonstrates how their critical and reform-oriented activities guided society toward building a more just and equitable environment for Indian women.

Research methodology:

This study adopts a descriptive-analytical approach and is based on the collection and analysis of credible and well-documented library sources, aiming to conduct a historical inquiry into the subject matter.

Discussion

Widespread social discrimination, dehumanizing customs disguised as religious practices, lack of access to education, absence of personal and economic ownership rights, and deprivation of basic human rights contributed to the severely abnormal

Cite this article: Seid-Ahmadi, H., & Javani, H. (2025). Examining the views and activities of Phule and Ramabai regarding the improvement of women's status in India.*Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (1), 115-141.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49722.1230

© The Author(s). Seid-Ahmadi, Hajareh.& Javani, Hojjatollah Publisher: University of Sistan and Baluchestan

DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49722.1230

status of women in eighteenth- and nineteenth-century India. Although British colonial rule introduced certain reforms, it lacked the capacity—and perhaps the will—to confront deeply rooted cultural traditions due to fears of rebellion and threats to political and economic control. In this context, enlightened and aware individuals emerged from within Indian society itself, deeply familiar with its cultural and social fabric. They devoted their lives to challenging outdated traditions and defending women's rights. Among these individuals, Jyotirao Phule and Pandita Ramabai stand out as prominent reformers whose perspectives and actions in the struggle for women's rights in India merit serious attention and study.

The purpose of this research is to examine the viewpoints, activities, and at times distinct and at other times shared approaches of Phule and Ramabai in building a more just and relatively equitable society for women through empowerment. Both reformers recognized the importance of establishing access to education, economic independence, and the dismantling of oppressive customs to improve the lives of this forgotten half of India's population. By analyzing their social perspectives and initiatives within the above-mentioned axes, this study seeks to understand their influence on the improvement of women's status in India and to highlight the lasting impact of their discourse, practices, and achievements in shaping an effective discourse around women's rights and empowerment in contemporary India. The central aim is to show how Phule and Ramabai's efforts to uplift women were shaped by their personal lives and lived social experiences. What concrete actions did they take to improve women's lives? How did these efforts contribute to women's betterment and the realization of individual and social justice in India? Addressing these questions illuminates the role of these reformers in the history of contemporaneous movements for lost rights and women's freedoms in modern India.

Conclusion

A historical examination of contemporary India, especially during the period of social reform led by figures such as Phule and Ramabai, provides insight into the historical context of women's rights, the challenges they faced, and the nature and impact of ongoing struggles for justice and equality. It is noteworthy that the experience of inequality—whether as a personal internal struggle or as an external societal confrontation—served as a foundational motivator prompting these reformers to act against social norms. Dismantling long-standing oppressive structures backed by religious authority is no easy task—especially in a country as vast and diverse as India. However, reformers such as Phule and Ramabai, through persistent resistance and seizing every opportunity, managed to accomplish it remarkably. Their legacy of courage and reform laid the foundation for future generations—those who would grow to be more aware, more enlightened, and more determined to continue the struggle for an equitable society. Phule emerged from a community deeply subjected to the caste system, and his lived experience of class-based discrimination became the primary catalyst for his reformist movement. He not only promoted women's education but also challenged traditional social structures and launched the Satyashodhak Samaj, a movement for social equality. In contrast, Ramabai, who came from an education-oriented family, followed a different path. Her efforts to improve women's conditions focused on education, economic independence, and support for widows. Despite taking different paths, both reformers converged in their commitment to social change. Phule deepened the foundations of human rights frameworks in India, while Ramabai, through the establishment of support institutions, played a hands-on role in changing the lives of marginalized women. Her wide-reaching connections in Britain and the United States helped her secure financial support for her institutions and brought international attention to the women's rights movement in India. Today, their

legacy continues to echo in modern movements. Educational policies, social welfare initiatives, and even contemporary feminist discourses in India still bear the imprint of their ideas. Thus, the analysis of these two figures not only offers a valuable exploration of this nation's history but also a window into the roots of social transformations that persist to this day. If contemporary India has achieved progress in the realm of women's rights, the role of pioneering reformers such as Phule and Ramabai cannot be overlooked.

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

بررسی دیدگاه‌ها و فعالیت‌های فوله و راماباى در خصوص بهبود وضعیت زنان در هند

هاجره سیداحمدی[۱] | حجت اله جوانی[۲]

۱. نویسندهٔ مسئول، دانش‌آموختهٔ مقطع کارشناسی ارشد، رشتهٔ ادیان و عرفان، دانشگاه الزهرا (س)، تهران، ایران.
رایانامه: hajareh.seidahmadi@gmail.com

۲. دانشیار، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهرا (س)، تهران، ایران. رایانامه: hojjatollahj@alzahra.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۲۸
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۸/۱۹
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴/۹/۵
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۱/۵

واژه‌های کلیدی:
آموزش،
زنان هند،
فوله،
راماباى،
حقوق زنان.

چکیده

چکیده موضوع: قرن هجدهم و نوزدهم برای هند، دوران ظهور اصلاح‌گران و جنبش‌های آنان در راستای اصلاحات ساختار اجتماعی و فرهنگی بود. برخی از این اصلاح‌گران تأکید و تلاش خود را بر بهبود وضعیت زنان هند متمرکز داشتند. جیوتیرائو گووبندرائو فوله و پاندیتا راماباى دو تن از این افراد بودند که خود را وقف به چالش کشیدن هنجارهای اجتماعی و دفاع از حقوق زنان کردند. این مقاله به بررسی دیدگاه‌ها و فعالیت‌های این دو اصلاح‌طلب می‌پردازد و تغییراتی که نگرش و اقدامات آنها در راستای بهبود وضعیت و توانمندسازی زنان، ایجاد کرد را مورد مطالعه قرار می‌دهد.

روش تحقیق: این پژوهش با شیوهٔ توصیفی – تحلیلی و با گردآوری منابع کتابخانه‌ای معتبر و مستند به سراغ کندوکاو تاریخی در این حوزهٔ موضوعی می‌رود.

هدف تحقیق: هدفِ این کاوش، تجزیه‌وتحلیل نوشته‌ها، پویش‌ها، جنبش‌ها و فعالیت‌های اجتماعی این دو اصلاح‌گر است و به مشکلات و سختی‌های اعمال اصلاحات اجتماعی در شرایط آن زمان هند می‌پردازد.

نتیجه تحقیق: این پژوهش نشان می‌دهد در نهایت چگونه مبارزهٔ فوله و راماباى به بسترسازی برابری جنسیتی در هند انجامید و پیروان مکتب فکری‌شان، مسیر تغییر و کمک به فرهنگ هند را از آنان آموخته و ادامه دادند.

استناد: سید احمدی، هاجره ؛ و جوانی، حجت الله (۱۴۰۵). بررسی دیدگاه‌ها و فعالیت‌های فوله و راماباى در خصوص بهبود وضعیت زنان در هند. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۱)، ۱۴۱-۱۱۵.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49722.1230

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© نویسندگان. سید احمدی، هاجره ؛ و جوانی، حجت الله

مقدمه

مبارزه برای حقوق زنان در هند یک مبارزه طولانی و طاقت‌فرسا بوده که از طرفی با سیستم نظام‌مند مبتنی بر رسوم دیرپای و آداب دینی پیوند داشت و از سوی دیگر به اهتمام اصلاح‌گران شجاع و جسوری متکی بود که جرئت به چالش کشیدن وضعیت موجود را داشتند. پژوهش حاضر به بررسی کوشش‌های نظری و اقدامات عملی دو تن از اصلاح‌گران به نام‌های جیوتیرائو گووبندرائو فوله و پاندیتا رامابای دونگر می‌پردازد. حس تعهد مشترک این دو فعال اجتماعی به بهبود وضعیت زنان در هند، آنها را به چهره‌های حیاتی و تأثیرگذار در درک تکامل اندیشهٔ عدالت اجتماعی و کنشگری فمینیستی در کشور هند تبدیل کرده است. این پژوهش دیدگاه‌ها و فعالیت‌های آنان را در حوزهٔ مسائلی چون وضعیت آموزش زنان، ازدواج کودکان و زندگی زنان بیوهٔ هندو مورد مطالعه قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که چگونه فعالیت‌های مبتنی بر اندیشهٔ نقادانه و اصلاح‌گر آنها، جامعه را در مسیر فراهم‌آوردن بستری مناسب برای زندگی عادلانه و برابر برای زنان هند، راهنمایی و رهبری کرده است.

بیان مسئله و سؤالات تحقیق

تبعیض گسترده اجتماعی، آداب‌ورسوم غیرانسانی به‌ظاهر دینی، عدم امکان استفاده از بسترهای آموزشی، نداشتن حق مالکیت شخصی و اقتصادی و بهره‌مند نبودن از حقوق اولیه انسانی، همگی باعث ایجاد وضعیت نابهنجار زنان در هند در قرن هجدهم و نوزدهم بودند. حاکمیت استعماری بریتانیا بر هند اگرچه اصلاحات خاصی را به همراه داشت لکن به دلیل ترس از طغیان و شورش و تضعیف حاکمیت سیاسی و اقتصادی، یارای مقابله با سنت‌های ریشه‌دار در فرهنگ دیرینهٔ هند را نداشت. اما در همین دوران افرادی آگاه و روشنفکر از جنسِ خودِ مردم و زیسته در همان تاروپود فرهنگی و اجتماعی برخاستند و زندگی خود را وقف به چالش کشیدن سنت‌های پوسیدهٔ و دفاع از حقوق زنان کردند. در میان این افراد، جیوتیرائو فوله و پاندیتا رامابای دو تن از اصلاح‌گران برجسته‌ای هستند که دیدگاه‌ها و فعالیت‌هایشان در مسیر مبارزه برای حقوق زنان در هند بسیار شایان توجه و بررسی است.

هدف این پژوهش بررسی دیدگاه‌ها، فعالیت‌ها و رویکردهای گاه متمایز و گاه مشترک فوله و رامابای در مورد ساختن جامعه‌ای عادلانه و به نسبت مطلوب برای زنان از طریق توانمندسازی آنان است. هر دو اصلاح‌گر به اهمیت فراهم‌آوردن بستری برای آموزش، داشتن استقلال اقتصادی و درهم

شکستن رسوم ظالمانه برای بهبود وضعیت این نیمهٔ فراموش شده از جمعیت هند پی برده بودند. این کاوش با بررسی دیدگاه‌ها و فعالیت‌های اجتماعی آنها در محورهای ذکر شده به دنبال درک تأثیر آنها در بهبود وضعیت زنان در هند و نشان‌دادن تأثیر گفتمان و عمل و دستاوردهای ماندگار آنها در پدیدآوردن گفتمان مؤثر در پیگیری حقوق و ارتقای وضعیت زنان در هند معاصر است. هدف این پژوهش کوشش برای نشان‌دادن این معنا است که تا چه اندازه تلاش‌های فوله و رامابای برای بهبود وضعیت زنان متأثر از زندگی شخصی و تجارب زیستهٔ اجتماعیِ آنان بوده است؟ آنها به طور عملی چه اقداماتی برای بهبود زندگی زنان انجام دادند؟ چگونه این کوشش‌ها به بهبود وضعیت زنان و عدالت در برخورداری از حقوق فردی و اجتماعی ایشان در هند کمک کرد؟ یافتن پاسخ این پرسش‌ها تأثیر نقش‌آفرینی این اصلاح‌گران در تاریخ جنبش‌های هم‌روزگار در زمینهٔ حقوق ازدست‌رفته و آزادی‌های زنان در هند معاصر را روشن می‌سازد.

روش تحقیق

پژوهش حاضر در گردآوری منابع خود از شیوهٔ کتابخانه‌ای بهره جسته و از لحاظ شیوهٔ انجام توصیفی - تحلیلی است.

پیشینهٔ تحقیق

خانم نسرین توکلی در مقالهٔ خود تحت عنوان "جایگاه و حقوق زن در هندوئیسم و قوانین جدید هند" به بررسی جایگاه و موقعیت زنان در ادوار مختلف تاریخ هند می‌پردازند. در این مقاله علاوه بر تبیین دیدگاه متون مقدس هندویی نسبت به زنان، تناقضات موجود در آن نیز مورد مطالعه قرار گرفته و سهم اصلاحات اجتماعی در تغییر وضعیت زنان و بهبود آن بررسی شده است. خانم فاطمه موسوی و آقای دکتر اکبر حسینی قلعه‌بهمن نیز در مقالهٔ خود تحت عنوان "بررسی تحلیلی و مقایسه‌ای ارزش و جایگاه زن در اسلام و آیین هندو" به بررسی مقایسه‌ای میان جایگاه زنان در دین اسلام و آیین هندو پرداخته‌اند. در این مقاله آداب و رسومی چون ازدواج کودکان، ممنوعیت ازدواج زنان بیوهٔ هندو، رسم سَتی و... که از مقبولیت و مشروعیت دینی برخوردارند در تقابل با نظرگاه دین اسلام نسبت به زنان و ارزش و احترام مساوی و برابری که هم برای مردان و هم برای زنان قائل شده است، قرار می‌گیرد. همچنین آقای محسن تنها در مقالهٔ خود تحت عنوان "رسم «ساتی» و چرایی آن با توجه به جایگاه زنان هندو و مقایسه آن با اسلام" به طور خاص به بررسی وضعیت زنان هندو

پس از مرگ همسرانشان و نحوه و کیفیت برگزاری رسم سَتی پرداخته است. ایشان در مقالهٔ مذکور پس از کندوکاو در ریشه‌های فکری و دینی این رسم، جایگاه زنان بیوه در آیین هندو را با دین اسلام مقایسه کرده‌اند.

پژوهش حاضر همچون پژوهش‌های پیش از خود بررسی وضعیت زنان در هند را مدنظر قرار داده است؛ اما پژوهش حاضر می‌کوشد وضعیت زنان را در برهه‌ای حساس از تغییرات و اصلاحات دینی و اجتماعی پیگیری کند. این کاوش زندگی، تأملات و اقدامات دو اصلاح‌گر مذکور را مورد بررسی قرار می‌دهد و در پی نشان‌دادن این مطلب است که علی‌رغم نقش‌آفرینی بنیادی در تاریخِ اصلاحات اجتماعی هند و بهبود وضعیت آموزش و جایگاه زنان، به نظر می‌رسد که ایشان در جهان و به‌ویژه ایران در محافل و مجامع علمی ناشناخته و گمنام باقی‌مانده‌اند.

جیوتیرائو گوویندرائو فوله (۱۸۲۷-۱۸۹۰)

جیوتیرائو گوویندرائو فوله، اصلاح‌گر و فعال اجتماعی برجسته، اندیشمند بزرگ و بالاتر از همه یک "روح" نجیب بود که تمام تلاش خود را برای ایجاد تغییرات مثبت در حوزه‌های آموزش، کشاورزی، نظام کاست، موقعیت اجتماعی زنان و... به کار گرفت. در قرن نوزدهم او خدمات فداکارانهٔ خود را بر آموزش زنان و افراد طبقه پایین متمرکز کرد. او که با احترام مهاتما (پدربزرگ) خوانده می‌شود، جنبشی را علیه ساختار کاست موجود رهبری کرد و علیه سلطه برهمن‌ها قیام کرد و برای حقوق دهقانان و مردمان متعلق به کاست‌های پایین‌تر مبارزه کرد. او اولین هندویی بود که یتیم‌خانه‌ای برای کودکان راه‌اندازی نمود. او نویسنده‌ای پرکار، دانشمند و فیلسوفی برجسته و یک انقلابی بی‌باک و جسور بود. (*Padhy*، ۲۰۱۱: ۳۵۹)

۱. زندگی فوله

جیوتیرائو گوویندرائو فوله در سال ۱۸۲۷ به دنیا آمد. پدرش گوویندرائو یک فروشنده سبزیجات در پونا بود. خانوادهٔ گوویندرائو فوله، معروف به گورهای، در اصل اهل کاتگون، روستایی در ناحیه ساتارا در ماهاراشترا بودند. پدربزرگش شتیبا گورهای در پونا ساکن شد. ازآنجایی‌که پدر گوویندرائو فوله و دو عموی او به‌عنوان گل‌فروش زیر نظر آخرین پیشواها خدمت می‌کردند، به "فوله" معروف شدند. مادر گوویندرائو فوله زمانی که او کمتر از یک سال داشت از دنیا رفت. گوویندرائو فوله پس از اتمام تحصیلات ابتدایی مجبور شد مدرسه را ترک کند و با کار در مزرعهٔ خانواده به پدرش کمک کند و

قبل از سیزده‌سالگی ازدواج کرد. دو تن از همسایگان آنان - یک معلم مسلمان و یک نجیب‌زاده مسیحی - تحت‌تأثیر هوش و عشق گووییندرائو فوله به دانش، پدرش را متقاعد کردند که به او اجازه دهد و در دبیرستان ادامه تحصیل دهد. در سال ۱۸۴۱، گووییندرائو فوله در دبیرستان مأموریت اسکاتلندی در پونا پذیرفته شد. در این مدرسه بود که با ساداشیو بالال گووندە[1]، برهمنی که در تمام طول زندگی دوست صمیمی او بود، آشنا شد. هم گووییندرائو فوله و هم گووندە به‌شدت تحت‌تأثیر عقاید توماس پین[2] در کتاب معروفش «حقوق انسان[3]» بودند. گووییندرائو فوله پس از اتمام تحصیلات متوسطه خود در سال ۱۸۴۷ تصمیم گرفت که هیچ شغل دولتی را نپذیرد. (*Phule*، ۱۹۹۱: ۱۲)

در سال ۱۸۴۸ گووییندرائو فوله کار خود را به عنوان یک اصلاح طلب اجتماعی آغاز کرد. او به دلیل کارهایی که برای آموزش دختران در سال ۱۸۵۲ انجام داد توسط هیئت آموزش مورد تقدیر قرار گرفت. او در سال ۱۸۶۰ از جنبش ازدواج مجدد بیوه‌ها حمایت کرد و در سال ۱۸۶۳ خانه ای را برای جلوگیری از کودک کشی تأسیس کرد. او در سال ۱۸۸۲ در یادبودی خطاب به کمیسیون آموزش، فعالیت‌های خود را در زمینه آموزش شرح داد. دولت در سال ۱۸۷۶ او را به عضویت شهرداری پونا منصوب کرد. او تا سال ۱۸۸۲ به عضویت خود ادامه داد و برای آرمان ستمدیدگان مبارزه کرد. (*Phule*، ۲۰۱۶: ۳-۴)

در یک جلسه عمومی گسترده در ۱۱ مه ۱۸۸۸ به او عنوان پرافتخار «مهاتما» داده شد. او پس از یک بیماری طولانی در ۲۸ نوامبر ۱۸۹۰ در پونا درگذشت. او ستم حاکم بر محیط اجتماعی‌اش را به‌خوبی و به‌طور ملموس تجربه کرده بود. فوله با تحقیرهایی روبرو شد که سایر کاست‌های فرودست با آن مواجه می‌شدند. همه این تحقیرها باعث شد که او برای تحقق جامعه ای جدید تلاش کند. (*Begari*، ۲۰۱۰: ۴۰۱-۴۰۲)

۲. ستیه‌شودهک‌سمج

گووییندرائو فوله قویاً معتقد بود که برهمن‌ها تنها مسئول انواع سرکوب اجتماعی در جامعهٔ هند هستند. قوانین به‌گونه‌ای وضع شدند که به آنها کمک کرد تا «شودره‌ها» را به بردگی بگیرند. او که از قوانین و مقررات موجود بیزار بود، در ۲۴ سپتامبر ۱۸۷۴، ستیه‌شودهک‌سمج (انجمن جویندگان

[1] Sadashiv Ballal Govande
[2] Thomas Paine
[3] Rights of Man

حقیقت) را تشکیل داد تا «شودره‌ها» را از سلطه برهمن‌ها رها کند. او اولین رهبر و خزانه‌دار آن شد. از آن جایی که هر کسی می‌توانست عضو آن باشد، در نتیجه برخی از یهودیان نیز عضو آن بودند. (*Padhy*، ۲۰۱۱: ۳۶۱)

مهاتما جیوتیبا[1] گوویندرائو فوله، ستیه‌شودهک‌سمج را برای بهبود وضعیت کاست‌های پایین‌تر و جلوگیری از استثمار آنها توسط برهمن‌ها و کاست‌های بالاتر بنیاد نهاد. عقلانیت و برابری، اصولی بود که او ستیه‌شودهک‌سمج را بر اساس آنها بنا کرد. از اصل عقلانیت، برای براندازی سنت و انکار برتری کتب مقدس و از اصل برابری، برای حمله به نظام طبقاتی کاست استفاده شد. ستیه‌شودهک‌سمج تلاش کرد تا با انجام مناسک و تشریفات بدون حضور یک برهمن، مقبولیت فرهنگی و مذهبی برهمنان را تضعیف کند. فوله در مبارزهٔ خود علیه نظام کاست، هم از عقل‌گرایی غربی و هم از منابع بومی شورش اجتماعی مانند بَکتی‌ها[2] استفاده کرد. چیزی که ستیه‌شودهک‌سمج را از سایر جنبش‌های مشابه متمایز می‌کرد، ماهیت توده‌ای و غیر نخبه‌گرایانهٔ آن بود. در تبلیغ ایدئولوژی این جنبش از زبان عامیانه استفادهٔ گسترده می‌شد و ستون فقرات اعضای آن را دهقانان مراتا[3] تشکیل داده بودند. (*Singh*، ۲۰۱۵: ۴۹۹)

پس از مرگ جیوتیبا در سال ۱۸۹۰، پیروان صادق و فداکار او پیام جنبش او را در دورافتاده‌ترین نقاط ماهاراشترا[4] پخش کردند. شاهو مهاراج[5]، حاکم ایالت شاهزاده کولهاپور[6]، کمک‌های مالی زیادی به این سمج کرد. این جنبش به‌عنوان یک حزب غیر برهمن، تمام خود را وقف آرمان دالیت‌ها، زنان و... کرد و نهایت تلاش خود را برای زدودن خرافات از عرف و فرهنگ جامعه به کار گرفت. (*Padhy*، ۲۰۱۱: ۳۶۱)

۳. اخلاق انقلابی – اجتماعی

جیوتیرائو گوویندرائو فوله مجموعه‌ای بسیار متفاوت از علایق و دیدگاه‌های کاملاً متفاوت را در مقایسه با متفکران و نخبگان طبقات بالاتر از خود نشان می‌داد. اندیشه گوویندرائو فوله بیانگر میل به تحقق

[1] Jyotiba
[2] Bhakti
[3] Maratha
[4] Maharashtra
[5] Shahu Maharaj
[6] Kolhapur

رنسانس برای دگرگونی اجتماعی در راستای خطوط انقلابی بود. هر فرهنگی بر طبقات اجتماعی و سلطهٔ آنها استوار است. در هند، فرهنگ هندو و نظام کاست بر برهمنیسم استوار بود؛ ازاین‌رو، گووییندرائو فوله اندیشهٔ خود را با جنبشی در مخالفت با نخبگان برهمن پیوند داد. او دید روشنی نسبت به ضرورت نهضت آزادی‌خواهی داشت. (*Omvedt*، ۲۰۰۴: ۱۹۶۹)

برای درک میزان تحول‌گرا بودن تفکر گووییندرائو فوله از دیدگاه فرهنگی، می‌توان به یک واقعیت ساده اشاره کرد: او تقریباً در تمام نوشته‌هایش، هرگز از اصطلاح «هندو» استفاده نمی‌کند. او عملاً بر خلاف سایر هندی‌های هم‌روزگار خود، دیدگاه خود را از درون یک سنت ارزشمند نمی‌گیرد؛ بلکه از بیرون این سنت موضع می‌گیرد و کل فرهنگ را بر اساس دو ارزش به کار گرفته شده یعنی عقلانیت و برابری، قضاوت می‌کند. این بدان معنا نیست که او به‌عنوان یک بیگانه با جامعه هند صحبت می‌کند؛ بلکه اعمال، زبان و نوشته‌های او نشان‌دهنده جایگاه روشن او در میان توده‌ها و هم‌ذات‌پنداری وی با آنهاست. او موضعی خارج از جامعه اتخاذ نمی‌کند، بلکه موضعی خارج از نظام فرهنگی که برای مدت طولانی بر آن جامعه حاکم بوده، اتخاذ می‌کند. از منظر برابری، کل نظام کاست و ساختار خانوادهٔ استبدادی، محکوم است. از منظر عقلانیت، باید کل نظام خرافات و سنت‌گرایی دینی کنار نهاده شود و از این سنخ آثار دینی برهمنان سلب مرجعیت گردد. با این رویکرد او از همان آغاز مبارزهٔ خود، از استدلال‌های غیرضروری، سنجش شرایط، سازش‌کاری و ناسازگاری‌های منطقی دوری می‌کند. به‌عنوان‌مثال، او زمان زیادی را برای بحث بر سر شایستگی‌های نسبی بخش‌های مختلف متون مقدس هندو تلف نمی‌کند. او به‌سادگی با آنها به‌عنوان افسانه‌هایی برخورد می‌کند که ممکن است دیدگاه‌هایی را در مورد تاریخ گذشتهٔ هند ارائه دهند و از نظر او تمام این مطالب محصول گروهی از برهمن‌ها است که به دنبال ایجاد قدرت و کنترل‌گری بر ذهن مردم هستند. (همان، ص ۱۹۷۰)

۴. عدالت و شمول اجتماعی

گووییندرائو فوله یک سال پیش از اتمام تحصیلاتش، کتاب «حقوق انسان» [1] توماس پین را خواند که تأثیری ماندگار بر ذهن او گذاشت. او متوجه شد که کاست‌ها و زنان استثمار شده در جامعهٔ هند، در وضعیت نامناسبی قرار دارند و امر آموزش این گروه‌ها برای رهایی آنها بسیار حیاتی است. برای این

[1] Rights of Men

منظور در سال ۱۸۴۸، گووبندرائو فوله ابتدا خواندن و نوشتن را به همسرش سویتری بای آموخت. (*O'hanlon*، ۲۰۰۲: ۱۱۰-۱۱۸) همچنین در همان سال تحصیلات خود را به پایان رساند و مدرسه‌ای را برای دختران شودره و آتیشودره[1] تأسیس کرد و مدیریت و آموزش آن را به همسرش سپرد. پدر گووبندرائو فوله از ترس واکنش شدید طبقات بالا نسبت به پسرش به دلیل ادارهٔ مدرسه دختران طبقات پایین، او را به همراه همسرش که در سال ۱۸۴۰ ازدواج کرده بودند، ترک کرد. بااین‌وجود گووبندرائو فوله دلسرد نشد و این بار مدرسه دیگری را برای دختران از همه اقشار و کاست‌ها تأسیس کرد، و بعداً در سال ۱۸۵۵ یک مدرسه عصرانه برای افراد طبقه کارگر ایجاد کرد. برداشت گووبندرائو فوله از مسئله جنسیت در آن زمان به‌هرحال نامتعارف و انقلابی تلقی می‌شد. در سال ۱۸۵۶ تلاشی به‌قصد گرفتن جان او انجام شد که نشان‌دهندهٔ شدت واکنشی است که آثار و اقدامات او در جامعه ایجاد کرده بود. (*Jha*، ۲۰۱۱: ۷۰-۷۱)

در سال ۱۸۵۴ او نمایشنامه‌ای به نام چشم سوم[2] نوشت که توضیح می‌داد چگونه نادانی هر یک از افراد طبقات پایین‌تر او را طعمه‌ای آسان برای استثمار توسط برهمن‌ها کرده است. این نمایشنامه منتشر نشد، زیرا توسط کمیته صندوق جایزه داکشینا[3] که به تازگی برای تشویق ادبیات بومی تأسیس شده بود، رد شد. البته گووبندرائو فوله در دهه ۱۸۶۰ بیشتر از قبل خود را وقف اصلاحات اجتماعی و نوشتن کرد. او در این دوران تلاش کرد مبنایی اعتقادی برای رد آموزه‌های برهمنان راست‌کیش و سلسله مراتب اجتماعی مرتبط با آن ایجاد کند. (*O'Hanlon*، ۱۹۸۳: ۲۰-۰۲۱)

در سال ۱۸۶۳، پونا شاهد یک حادثه وحشتناک بود. یک بیوه برهمن به نام کاشی بای[4] باردار شد و تلاش‌هایش برای سقط جنین به نتیجه نرسید. او پس از زایمان نوزاد را کشت و در چاه انداخت اما راز او برملا شد. کاشی بای مجازات شد و به زندان افتاد. این حادثه گووبندرائو فوله را بسیار ناراحت کرد و از این رو، همراه با دوست دیرینه اش ساداشیو بالال گوونده و همسرش سویتری بای، یک مرکز پیشگیری از کودک کشی راه اندازی کرد. کاغذهایی در اطراف پونا چسبانده شده بود که این مرکز را با این عبارت تبلیغ می‌کرد: "بیوه‌ها، بیایید اینجا و نوزاد خود را سالم و مخفیانه به دنیا

[1] Atiśūdra
[2] Third Eye
[3] Dakshina Award
[4] Kashi Bai

بیاورید. این به اختیار شما است که می‌خواهید کودک را در مرکز نگه دارید یا با خود ببرید. این یتیم خانه. از کودکان [به جا مانده] مراقبت خواهد کرد." زوج فوله، مرکز پیشگیری از کودک کشی را تا اواسط دهه ۱۸۸۰ اداره می‌کردند. (*Figueira*، ۲۰۱۲: ۱۴۷)

گووویندرائو فوله در آن یتیم‌خانه در دوران بیوه شدن از بیوه‌ها و از فرزندانشان که در دوران بیوگی متولد شده بودند محافظت و مراقبت کرد. او همچنین از حقوق برابر برای زنان هم‌تراز با مردان دفاع می‌کرد. گووویندرائو فوله توجه خود را بر رهایی اجتماعی شودره‌ها و آتیشودره‌ها از تعصب برهمنه‌ای متمرکز کرده بود. (*Singh*، ۲۰۱۵: ۱۴۶-۱۴۷)

او در سال ۱۸۶۸ مخزن آب آشامیدنی خانه خود را به روی دالیت‌ها (نجس‌ها) باز کرد. او با راه‌اندازی کمپینی برای ازدواج مجدد بیوه‌ها، حمایت خود را از موضوع جنسیت بیشتر کرد. او در ۲۴ سپتامبر ۱۸۷۳، برای تحقق بخشیدن به دیدگاه اصلاح طلبانه خود، ستیه‌شودهک‌سمج «جامعه جویندگان حقیقت» را تأسیس کرد. (*Jha*، ۲۰۱۱ :۷۰-۷۱) گووویندرائو فوله در همین سال یکی از مهم‌ترین کتاب‌هایش به نام «برده‌داری» ۱ را منتشر کرد که نه تنها بر استثمار انسان‌ها و طبقات پایین اجتماع توسط برهمن‌ها متمرکز بود، بلکه مجموعه ای از افسانه‌های تاریخی را ایجاد کرد که الهام بخش جنبش‌های غیربرهمنه‌ای در سایر بخش‌ها بود. (*Kavalekar*، ۱۹۷۹: ۳۷)

پاندیتا راماباى سرسوتی۲ (۱۸۵۸-۱۹۲۲)

پاندیتا راماباى سرسوتی یک اصلاح‌طلب اجتماعی هندی بود. او اولین زنی بود که توسط هیئت‌علمی دانشگاه کلکته، عنوان «پاندیتا» و «سرسوتی» را به‌عنوان محقق سنسکریت دریافت کرد. او یکی از ده نماینده زن در جلسه کنگره سال ۱۸۸۹ بود. وی در طول اقامت خود در انگلستان در اوایل دهه ۱۸۸۰ به دین مسیحیت گروید.

پاندیتا راماباى سرسوتی، اصلاح‌طلب برجسته اجتماعی و مدافع حقوق زنان در قرن نوزدهم هند، نقشی اساسی در حمایت از آموزش زنان و توانمندسازی اجتماعی آنان ایفا کرد. او که در سال ۱۸۵۸ به دنیا آمد، از هنجارهای جنسیتی سنتی سرپیچی کرد و مطالعات علمی را به زبان سنسکریت دنبال کرد و عنوان "پاندیتا" را به دست آورد که معمولاً برای دانشمندان فرهیخته استفاده می‌شود.

---

[1] Gulamgiri

[2] Pandita Ramabai Sarasvati

تلاش‌های بی‌وقفهٔ پاندیتا رامابای در ترویج آموزش زنان از طریق مؤسسه مأموریت موکتی[1] و شارادا سادان[2]، امکان دسترسی دختران و زنان به آموزش عالی را فراهم کرد. کار پیشگامانهٔ او به اصلاحات آموزشی محدود نمی‌شد. او همچنین به طور فعالانه علیه بی‌عدالتی‌هایی که بیوه‌ها با آن مواجه بودند مبارزه کرد و به دنبال ریشه‌کن‌کردن ازدواج کودکان بود. او که شخصیتی چندوجهی بود، نه‌تنها یک مصلح اجتماعی، بلکه نویسنده‌ای ماهر بود که نوشته‌هایش چالش‌های اجتماعی پیشِ روی زنان در هند را منعکس می‌کرد. میراث پاندیتا رامابای همچنان به الهام بخشیدن به نسل‌ها ادامه می‌دهد و شاهدی بر تعهد تزلزل‌ناپذیر او به تحقق حقوق زنان و برابری جنسیتی در هند است.

۱. زندگی رامابای

داستان زندگی پاندیتا رامابای به طور منحصربه‌فردی، چهار دهه قبل از تولدش، با دوران دانشجویی پدرش، آنانت شستری دونگر[3]، آغاز می‌شود که زندگی دراماتیک و پرحادثه‌اش شایستگی روایت را دارد. او مطابق عرف رایج زود و برخلاف میل خود ازدواج کرد و سپس از خانه فرار کرد تا متون سنسکریت را در مؤسسه مذهبی یا ریاضت شنکره آچاریه[4] در شرینگری[5] مطالعه کند. در ۱۸ سالگی به پونا رفت تا نزد رام‌چندرا شستری سیث[6]، معلم پیشوا باجیرائو دوم[7] که قدرتمندترین فرمانروای مراتا[8] در آن زمان بود، ادامه تحصیل دهد، اگرچه از نظر فنی نخست‌وزیر حاکم مراتا یا چاتراپاتی[9] مستقر در ساتارا[10] بود. دونگر در طول چهار سال اقامت خود در پونا، گاهی با گوروی خود به کاخ پیشوا می‌رفت و در یکی از حضورهایش در کاخ پیشوا صدای همسر پیشوا را می‌شنود که آیات متون وداها را به زبان سنسکریت و با شفافیت و بسیار دلنشین می‌خواند. بااین‌حال، این تجربه خوشایند در آن زمان بسیار تکان‌دهنده به نظر می‌رسید؛ چراکه عرف، زنان را از سواد ساده مراتی نیز منع می‌کرد، چه رسد به دانش سنسکریت «زبان الهی» که فقط مختص مردان برهمن بود. این

[1] Mukti Mission
[2] Sharada Sadan
[3] Anant Shastri Dongre
[4] Shankaracharya Math
[5] Sringeri
[6] Ramchandra-shastri Sathe
[7] Baji Rao II
[8] Maratha
[9] Chatrapati
[10] Satara

میل اصلاح‌طلبانه به تقلید از همسر آن حاکم در وجودش برانگیخته شد و گویی او قرار بود به طور غیرمستقیم دگرگونی و انقلابی را در آموزش زنان در غرب هند چندین دهه بعد و از طریق دخترش ایجاد کند. (*Kosambi*، ۲۰۱۶: ۷-۲۳)

آنانت شستری در حدود سال ۱۸۴۰ در سفری به شهر مقدس پاتان[۱] در ماهاراشترا توقف کرد. آنانت شستری چهل و چهارساله تأثیر عمیقی بر زائر فقیر چیتپاوان برهمین[۲]، از وای[۳] در نزدیکی ساتارا در غرب ماهاراشترا گذاشت، به‌طوری‌که او دختر نه‌ساله‌اش به نام لاکشمی[۴] را به ازدواج وی درآورد. آنانت شستری در خانه‌ای در کارناتاکا[۵] شروع به آموزش سنسکریت به عروس جدیدش کرد که البته باعث خشم خانواده و جامعه شد. رئیس منطقه‌ای فرقه مذهبی، او را تهدید به طرد کرد. در نتیجه آنانت شستری با موفقیت، از ترویج آموزش زنان در یک مجلس علنی با حضور حدود ۴۰۰ عالم و کشیش در یک مناظره دوماهه، دفاع کرد. استدلال‌های او که از استنادهای گوناگون به متون مذهبی مختلف سنسکریت استخراج شده و در یک مجلد علمی گردآوری شده بود، ثابت کرد که زنان و شودره‌ها می‌توانند سنسکریت بیاموزند؛ اما وداها را مطالعه نکنند. (همان)

راماباى مرى دونگر مدهاوى[۶] که بعدها به نام پاندیتا راماباى سرسوتى معروف و شناخته شد، در سال ۱۸۵۸ از پدر و مادر تبعیدی خود به دنیا آمد. پدرش همان‌طور که او روایت می‌کند امیدوار بود که کار آموزشی خود را ادامه دهد و "در مکانی آرام به خدایان بپردازد". این محقق سنسکریت خیلی زود با خشم فرقه مَدهوَه ویشنَوَه[۷] مواجه شد، زیرا ترجیح داده بود که به همسرش سنسکریت بیاموزد. (*Ramabai*، ۱۹۷۷: ۱۵-۲۰) عزم او برای آموزش همسرش، لاکشمی بای[۸]، مادر پاندیتا راماباى، منجر به محاکمه او در برابر مجلس مذهبی (دهرمه سبها[۹]) و به تبع آن تبعید او و خانواده‌اش شد. (*Wesley*، ۲۰۱۷: ۱۱۳۷)

---

[1] Patan
[2] Chitpavan Brahmins
[3] Wai
[4] Lakshmi
[5] Karnataka
[6] Ramabai Mary Dogre Medhvi
[7] Madhva Vaishnavas
[8] Lakshmibai
[9] Dharma Sabha

پاندیتا رامابای در اشرمی در گنگامول[1] (امروز در کارناتاکا) به دنیا آمد. استاد او مادرش بود که او را وادار کرد سنسکریت را یاد بگیرد و لغت‌نامه‌ها، تفسیرها و متون کلاسیک را حفظ کند. اما این خانواده به‌اندازهٔ کافی برای حفظ این مکان آموزشی درآمد نداشتند. آنها به‌عنوان راویان عمومی پورانه‌ها، یعنی پورانیکاها[2]، در هند مستعمره سرگردان شدند. پولی که از طریق این فعالیت به دست آوردند تمام شد. والدین پیشنهاد کردند که خانواده برای بهبود وضعیت مالی خود از برخی آداب مذهبی پیروی کنند. اما همان‌طور که پاندیتا رامابای به‌صراحت اشاره می‌کند، "خدایان به ما کمک نکردند". (*Kirloskar-Steinbach*، ۲۰۱۸: ۱۶۲)

قحطی بزرگ مدرس در سال ۱۸۷۶-۱۸۷۸ آن اندک داشته‌یشان را نیز از بین برد. آنانت شستری تسلیم شرایط شد و درگذشت و همسرش نیز دار فانی را وداع گفت. پاندیتا رامابای پس از مرگ والدینش به همراه برادرش به سراسر هند سفر کرد. آنها به کلکته رسیدند، جایی که خبر دانش او به زبان سنسکریت به گوش برخی از پاندیت‌های برجسته رسیده بود و او را برای آزمون بورسیه تحصیلی دعوت کردند. در آنجا بود که مسحور دانش کامل او از متون مقدس سنسکریت، لقب «پاندیتا» و «سرسوتی» به او داده شد. پاندیتا رامابای و برادرش سرینیواس[3] سفر خود را با هم ادامه دادند. اما خیلی زود برادرش نیز درگذشت. پاندیتا رامابای چند ماه بعد با یک جوان کایاستا[4] به نام بیپین بیهاری مدهاوی[5]، فارغ التحصیل دانشگاه وکالت، ازدواج کرد. این ازدواج بین قشر و طبقه ای بود که برای جامعه غیرقابل قبول بود. آنها در ۱۳ نوامبر ۱۸۸۰ در یک مراسم مدنی ازدواج کردند. پس از نوزده ماه، مدهاوی درگذشت و پاندیتا رامابای را با دختر شیرخوار خود که نامش را مانوراما[6] گذاشته بودند، تنها گذاشت. (*Tanzeel*، ۲۰۱۷: ۱) پس از مرگ مدهاوی، رامابای که تنها ۲۳ سال داشت، به پونا نقل مکان کرد و سازمانی را برای ترویج آموزش زنان تأسیس کرد. (*Khan*، ۲۰۱۸)

وی در نهایت در سفرهای خود به انگلستان و آمریکا با مسیحیت آشنا شد و در سال ۱۸۸۳ میلادی به این دین گروید. او این تصمیم را باتوجه‌به تحقیقات خود در مورد اسلام، مسیحیت و

[1] Gangamoola
[2] Puranika
[3] Srinivas
[4] Kayastha
[5] Bipin Bihari Medhvi
[6] Manorama

یهودیت اتخاذ کرد و از آن به‌عنوان یک راه برای رهایی از ظلم و ستم علیه زنان در جامعهٔ هندی دفاع می‌کرد. او در کتاب خود به نام «راه نجات برای زنان هندی» از مسیحیت به‌عنوان دین عشق و برابری سخن گفت و از آیات انجیل برای تأیید ادعای خود استفاده کرد.

۲. ظهور یک فعال اجتماعی

مرگ غم‌انگیز همسرش، تمایل او به تحصیل پزشکی و همچنین درخواست رهبران پراتاناسمج[۱] او را متقاعد کرد که بنگال را به مقصد ماهاراشترا ترک کند. کار اصلاحی پاندیتا رامابای در ماهاراشترا با آریا ماهیلا سمج[۲] آغاز شد که آن را در اول ژوئن سال ۱۸۸۲ در پونا بنیان گذاشت. آریا ماهیلا سمج برای ترویج آموزش زنان و رهایی آنها از آداب‌ورسوم شیطانی مانند ازدواج کودکان تلاش می‌کرد. پاندیتا رامابای با آرزوی تحصیل در رشته پزشکی قصد داشت به انگلستان سفر کند؛ بنابراین، او تصمیم گرفت برای سفر خود با انتشار کتابی خطاب به زنان در ماهاراشترا بودجهٔ لازم را جمع‌آوری کند. پاندیتا رامابای کتابی به زبان مراتی به نام «دهرمه نیتی[۳]» نوشت که از درآمد حاصل از فروش آن کرایه خود و فرزندش را برای سفر به دست آورد. پس از تقریباً سه سال اقامت در انگلستان، پاندیتا رامابای با دختر کوچکش در فوریه ۱۸۸۶ به آمریکا رفت. او از بریتانیا به ایالات متحده سفر کرد تا در مراسم فارغ‌التحصیلی اولین پزشک زن هندی، آناندیبای جوشی[۴] شرکت کند. در این مدت او همچنین کتاب‌هایی را ترجمه کرد و در سراسر ایالات متحده و کانادا سخنرانی کرد. پاندیتا رامابای تا نوامبر ۱۸۸۸ در ایالات متحده ماند و در جلسات متعددی درباره وضعیت زنان در هند سخنرانی کرد. او سیستم آموزشی در فیلادلفیا[۵] را مطالعه کرد و به طور گسترده سفر کرد تا طرح خود را برای باز کردن خانه‌ای برای زنان بیوه هندو از طبقه بالا در هند به اطلاع عموم برساند. سخنرانی‌های او در ایالات متحده منجر به تشکیل انجمن‌های پاندیتا رامابای در تمام شهرهای بزرگ آمریکا برای جمع‌آوری کمک‌های مالی، برای تحقق اهداف او شد. در همین اثنا او زمانی را برای نوشتن و انتشار یکی از مهم‌ترین کتاب‌هایش به نام «زن هندوی طبقه بالا» پیدا کرد. این اولین کتابی بود که او به زبان انگلیسی نوشت. (*Wesley*، ۲۰۱۷: ۱۱۳۷-۱۱۳۸)

---

[1] Prarthana Samaj
[2] Arya Mahila Samaj
[3] Dharma Niti
[4] Anandibai Joshi
[5] Philadelphia

در ۱۱ مارس ۱۸۸۹ پاندیتا رامابای در چاوپاتی[1]، در بمبئی، یک خانه برای زنان بیوه به نام شارادا سادان تأسیس کرد. همه اصلاح طلبان اجتماعی برجسته و ریاست جمهوری بمبئی مانند رانادە[2]، باندارکار[3] و تعدادی افراد دیگر از شارادا سادان حمایت کردند و در هیئت مشورتی آن خدمت کردند. یکی از این افراد شخصی به نام کساری بود که از دستاورد پاندیتا رامابای در جمع‌آوری وجوه برای آرمان بیوه‌های هندی در یک سرزمین خارجی تمجید کرد. با این حال از تغییر دین او ناراضی بود و به او هشدار داد که اگر مردم به او اعتماد دارند، رفتار خود را صریح نگه دارد. شارادا سادان تنها با دو شاگرد تأسیس شد. این مرکز مخصوص زنان در یک دورۀ سه ماهه، شاگردانش از دو نفر به بیست و دو نفر افزایش پیدا کرد. (*Butler*، ۱۹۲۲: ۲۲-۳۳)

اگرچه رامابای به تبشیر علنی نمی‌پرداخت، اما ایمان مسیحی خود را نیز پنهان نمی‌کرد، و هنگامی که چندین دانشجو به مسیحیت گرویدند، حمایت محافل اصلاحی هندوهای پونا را از دست داد به همین خاطر او مدرسه را به ۶۰ کیلومتری شرق در روستای بسیار آرام و ساکت کدگاون[4] انتقال داد و نام آن را به مأموریت موکتی تغییر داد. (*Johnson*، ۲۰۰۸: ۱۱۱) البته در ادامۀ مقاله به تفصیل به شرح تأسیس شارادا سادان و نحوۀ تبدیل آن به مأموریت موکتی و در نهایت ارتقای آن به موکتی سادان خواهیم پرداخت.

۳. رامابای و فمینیسم

در خانوادۀ هندی، زنان چنان محدود شده بودند که خانه برایشان یادآور استعاره‌هایی چون «زندان» و «قفس طوطی» بود. چشم‌انداز اجتماعی از زن هندی به‌مثابۀ موجودی جدا شده از جنس مذکر با تقسیم‌بندی فضای خانه کاملاً مطابقت داشت: بخش جلویی - منطقه حایل بین حوزه عمومی و خانه - به‌عنوان قلمرو مردانه و بخش عقبی به‌عنوان قلمرو زنانه شناخته می‌شد. مردان و زنان روز خود را در این قلمروهای مجزا - به جز در هنگام صرف غذا - می‌گذرانند. زنان ابتدا به مردان و کودکان خدمت می‌کردند و بعداً به‌تنهایی در منطقه غذاخوری واقع در آشپزخانه یا نزدیک آن که قلمرو زنان بود، غذا می‌خوردند. تضاد بین یک خانوادۀ هندی و یک خانوادۀ آمریکایی، پاندیتا رامابای را بر آن

[1] Chowpatty
[2] Ranade
[3] Bhandarkar
[4] Kedgaon

داشت تا در کتاب معروف خود تحت عنوان «زن هندو از طبقه بالا» چنین اظهار کند که در هند «هیچ‌چیزی وجود ندارد که خانواده اوقات خوشی را با هم داشته باشند». (*Sarasvati*، ۲۰۰۳: ۱۰-۱۳)

تعریف سفت‌وسخت مردسالارانه طبقه بالا از زن در درجه اول به‌عنوان همسر/مادر منجر به ایجاد آداب و رسم‌هایی در جامعه همچون ازدواج قبل از بلوغ برای دختران، پایان ازدواج بلافاصله پس از بلوغ و مادر شدن زودهنگام شده بود. وضعیت اسفناک و غم‌انگیز بیوهٔ ستمدیده نیز مازاد بر این وضعیت اجتماعی، منجر به هر چه بیشتر به حاشیه رانده‌شدن شدید زن در خانواده، و تنزل جایگاه و زندگی او به یک زندگی ریاضتیِ اجباری و مذهبی شده بود. ازدواج مجدد برای زنان بیوه ممنوع بود و آموزش به سبک غربی برای زنان در دسترس بود، اما تعداد کمی از زنان اجازه تحصیل در مدرسه را داشتند. در چنین شرایطی بالاخره بارقه‌ای از تغییر از سوی مردان جوانی که از ایده‌های جدید ازدواج الهام گرفته بودند تا به همسران خود سواد اولیه را در خانه بیاموزند، درخشیدن گرفت. اما آموزش برای خودشکوفایی و تفکر مستقل (که احتمالاً ساختار اقتدار تثبیت‌شدهٔ خانواده را خراب می‌کند) فراتر از دسترس زنان باقی ماند. (همان)

پاندیتا رامابای حاضر نبود هیچ فرصتی را که می‌توانست برای کمک به زنان از آن استفاده کند، از دست بدهد. براین‌اساس، او در سپتامبر ۱۸۸۲ در کمیسیون آموزش حاضر شد و به دنبال دستیابی به امکانات بهتر برای آموزش زنان بود. او در این کمیسیون به‌شدت به نفع لزوم آموزش عمومی و همچنین پزشکی برای زنان استدلال کرد. او بر تعیین معلمان و پزشکان زن برای آموزش و درمان دختران پافشاری کرد و تشریح کرد که زنان برای توضیح مشکلات خود به معلمان یا پزشکان مرد بسیار دچار مشکل خواهند بود. (*Irvathur & Rajalakshmi*، ۲۰۱۰: ۵۵) او در سال ۱۸۸۳ به‌قصد تحصیل در رشته پزشکی به انگلستان رفت. پاندیتا رامابای از انگلستان به ایالات متحده رفت. او در جلسه‌ای که آناندیبای جوشی در سال ۱۸۸۶ مدرک پزشکی خود را دریافت کرد و اولین زن پزشک هندی شد، حضور داشت. (*Susie, Tharu, and Lalita*، ۱۹۹۱: ۲۴۵)

او همچنین یکی از مهم‌ترین کتاب‌هایش را یعنی «زن هندو از طبقه بالا» [1] را در سال ۱۸۸۸ منتشر کرد. زن هندوی طبقه بالا سیاه‌ترین جنبه‌های زندگی زنان هندو، از جمله عروس‌های کودک

[1] The High-caste Hindu Woman

و بیوه‌های کودک را نشان می‌داد و تلاش می‌کرد تا ظلم و ستم حاکم بر زنان در هند بریتانیایی، تحت سلطه هندوها را افشا کند. پاندیتا رامابای از طریق جلب مشارکت در سخنرانی‌هایش و توسعه شبکه گسترده‌ای از حامیان، مبلغی معادل ۶۰۰۰۰ روپیه جمع‌آوری کرد تا مدرسه‌ای برای کودکان بیوه راه‌اندازی کند که زندگی دشوارشان را در کتابش فاش کرده بود. (*Sarasvati*، ۱۹۹۷: *xxi*)

در سال ۱۸۸۹ خانه بیوه‌ها، بی‌سروصدا در خانه‌ای درست در پشت دریای چاوپاتی[1] افتتاح شد. اعلان متواضعانه «شارادا سادان» (محل حکمت) روی تابلویی در جلوی آن قرار گرفته بود. مدرسه با دو دانش‌آموز و الفبای سه زبان مراتی، انگلیسی و سنسکریت آغاز به کار کرد. در مدت کوتاهی تعداد بیشتری از دانش‌آموزان به کلاس‌های شارادا سادان آمدند. در طول یک سال یا بیشتر، پاندیتا رامابای شارادا سادان را به پونا منتقل کرد، زیرا مکانی سالم‌تر، ارزان‌تر و از هر نظر برای کار مناسب‌تر از بمبئی بود. در سال ۱۸۹۲، از طریق ادامه ارتباط با دوستان آمریکایی‌اش، او قادر به خرید یک خانه ییلاقی گران‌قیمت در موقعیتی عالی در پونا شد که در حدود دو جریب زمین داشت و خانه‌ای قابل تحسین برای شارادا سادان بود. (*Dyer*، ۱۹۰۰: ۴۴-۴۷) بعدها پاندیتا رامابای به‌واسطهٔ گرویدن به مسیحیت و مشکلات حاصل از آن، شارادا سادان را از پونا به روستای کدگاون منتقل کرد و نام آن را به مأموریت موکتی تغییر داد.

سال‌های پایانی قرن نوزدهم، پاندیتا رامابای را درگیر دو بلای طبیعی کرد: قحطی و طاعون. این دو حادثه با هم منجر به ایجاد و رشد خارق‌العاده مأموریت موکتی به‌عنوان یک سکونتگاه تحت سلطه کلیسا با بیش از ۲۰۰۰ نفر در یک منطقهٔ بزرگ شد. قحطی گسترده در گجرات و هند مرکزی خاطرات تلخ کودکی رامابای را از قحطی و مرگ والدینش از گرسنگی تداعی کرد. او با دستیارانش نواحی قحطی را جست‌وجو کردند تا زنان و کودکان را از رنج ناگفته، مرگ و خطرات اخلاقی نجات دهند، همان‌طور که در "تجربه‌های قحطی" او در آثارش به آن اشاره شده است. در کدگاون، از سال ۱۸۹۶ به بعد از طریق عملیات نجات، قربانیان قحطی که تقریباً ۲۰۰۰ نفر بودند، در چادرها و آلونک‌ها اسکان داده شدند. این امر در نهایت منجر به ایجاد تدریجی "موکتی سادان[2] " (خانه نجات) شد. بازپروری این افراد اسکلت مانند و وحشی و تبدیلشان به زنان و دختران «عادی» و شایسته برای

[1] Chowpatty
[2] Mukti Sadan

پاندیتا راماباى سخت اما درعین‌حال یک پیروزی بزرگ بود. در میان بازماندگان قحطی پسران زیادی نیز وجود داشتند که «سادانان[1] و سادان» به طور جداگانه برای آنها ساخته شد. به‌منظور خودکفایی در آینده، پاندیتا راماباى در سال ۱۸۹۲ زمینی به مساحت ۱۰۰ جریب در روستای کدگاون، در حدود ۴۰ مایلی جنوب شرقی پونا، خرید و یک باغ میوه در آنجا راه‌اندازی کرد. (انجمن در ابتدا از آن به‌عنوان «مزرعه انبه[2]» و بعداً به‌عنوان «مدرسه موکتی[3]» نام برد.) با اضافه‌شدن قطعات کوچک زمین، مأموریت موکتی در حدود ۲۳۰ هکتار زمین گسترش پیدا کرد. (*Kosambi*، ۲۰۱۶: ۲۰۳)

اقدامات خارق‌العادهٔ پاندیتا راماباى و حمایت بی‌امانش از حقوق زنان، آموزش و اصلاحات اجتماعی، اثری محو نشدنی در جامعه هند بر جای گذاشت، و تغییرات دگرگون‌کننده‌ای را آغاز کرد که در نسل‌های بعد طنین‌انداز شد.

پاندیتا راماباى از طریق نوشته‌ها، سخنرانی‌ها و حمایت‌های پربار خود توجه خود را به وضعیت اسفناک زنان جلب کرد و از حقوق، کرامت و توانمندی اجتماعی - اقتصادی آنها به شکلی پرشور و تزلزل‌ناپذیر دفاع کرد. نفوذ او در حوزه‌های اجتماعی، سیاسی و مذهبی گسترش یافت و گفتگوهای حیاتی را برانگیخت و اصلاحاتی را که هدف آنها کاهش چالش‌های پیشِ روی زنان در جامعه سنتی هند بود، تسریع کرد. مأموریت موکتی که توسط پاندیتا راماباى تأسیس شد، به یک مؤسسه چندوجهی تبدیل شد که به تغییر زندگی زنان به حاشیه رانده شده با مراقبت‌هایی چون داشتن سرپناه، مراقبت‌های بهداشتی، آموزش و فرصت‌های شغلی اختصاص پیدا کرد. تأثیر ماندگار کار او را می‌توان از طریق ادامه عملیات و گسترش مأموریت موکتی مشاهده کرد که به‌عنوان شاهدی بر میراث ماندگار او در تحول اجتماعی و توانمندسازی زنان است.

۴. حمایت فوله از راماباى

گووین‌درائو فوله یکی از معدود کسانی بود که در تمام روزهای طوفانیِ گرویدن راماباى به مسیحیت بر حمایت خود از وی ثابت‌قدم ماند. او که از گناهان و اشتباهات گروه برهمن خشمگین بود، در گرایش‌ها و رفتارهای مسیحی پاندیتا راماباى چیزی ناسازگار یا بی‌ربط نیافت. او خود از ستایشگران

[1] Sadanan
[2] Mango Farm
[3] Mukti School

سرسخت مسیحیت بود و عیسی مسیح را منادی برابری می‌دانست. فرقه‌گرایی مذهبی در دیدگاه جهان‌وطنی گووِیندرائو فوله که در واقع حتی با معیارهای امروزی فوق مدرن به نظر می‌رسد، جایی نداشت. او چنین اظهار داشت: "زن و مرد صرف‌نظر از توجه به روستاها، استان‌ها، کشورها یا قاره‌ها یا فارغ از اعتقادات مذهبی که دارند، نباید نسبت به یکدیگر تبعیض قائل شوند (باید با دیگران با عدالت رفتار کنند)، بلکه باید خود را عضوی از یک خانواده جهانی بدانند و باید رفتاری دوستانه و هماهنگ و با رعایت عدالت و صادقانه داشته باشند. تنها بدین‌طریق است که آنها می‌توانند خالق خود را خشنود سازند و فرزندان عزیز او شوند. فقط چنین افرادی (بافضیلت) باید به‌عنوان پیروان حقیقت شناخته شوند. در این خانوادهٔ مطلوب، بانوی خانه می‌تواند و اگر دوست داشته باشد، پس از مطالعهٔ کتاب مقدس دین بودایی، آیین بودا را پذیرا شود؛ شوهرش پس از مطالعه عهد عتیق و جدید (انجیل) ممکن است بخواهد مسیحیت را پذیرا شود. دخترشان پس از مطالعه قرآن ممکن است بخواهد اسلام را پذیرا شود و پسرشان ممکن است پس از مطالعه «دین جهانی حقیقت» در صورت تمایل، دین جهانی حقیقت را پذیرا شود. همه این افراد در خانواده (پدر و مادر، پسر و دختر) باید زندگی مسالمت‌آمیزی داشته باشند، هرگز نسبت به دین دیگران حسادت یا نفرت نداشته باشند و همه آنها با یکدیگر بامحبت و تفاهم رفتار کنند. همیشه در ذهن خود به یاد داشته باشند که فرزندان خالق هستند و ازاین‌رو اعضای خانواده خالق خود هستند. با پیروی از این راه صالح، آنها در واقع شهروندان مبارک ملکوت خالق خواهند بود." (*Singh*، ۲۰۱۵: ۱۴۶-۱۴۷)

تلاش‌های اصلاحی پاندیتا راماباى برای زنان، منعکس‌کننده ماهیت دغدغه‌های فمینیستی است. فراهم‌کردن سرپناه برای زنان، آموزش آنها و کمک به ایشان از طریق آموزش حرفه‌ای و خودکفایی اقتصادی، برای اولین‌بار در ماهاراشترا توسط او انجام شد و تکرار دوبارهٔ آن دشوار ولی ناممکن نبود، زیرا زمانی که شارادا سادان به قلمروی ممنوعه برای هندوها تبدیل شد؛ تلاش‌ها برای باز کردن «شارادا سادان هندو» آغاز گردید. تنها تلاش موفقیت‌آمیز در این مسیر، خانه بیوه زنان بود که در سال ۱۸۹۶ توسط کرِیو[1] که از پاندیتا راماباى الهام گرفته بود و حتی نگرانی او در مورد وضعیت اسف‌بار بیوه‌ها او را به ازدواج با یک بیوه سوق داده بود، افتتاح شد. تلاش بعدی ازاین‌دست، افتتاح

[1] DK Karve

شعبه پونا از سوا سادان[1] در سال ۱۹۱۴ تحت هدایت پاندیتا رامابای رانادە[2]، بیوه قاضی رانادە بود. هر دوی این مؤسسات امروز به شکوفایی خود ادامه می‌دهند، مؤسسه کرِیو منجر به تأسیس اولین دانشگاه زنان در هند شد که در حال حاضر به‌عنوان دانشگاه زنان اس. ان. دی. تی[3] شناخته می‌شود. ارزیابی سهم تلاش‌های پاندیتا رامابای به‌ویژه در ماهاراشترا، بر ارتباط بین گرویدن او به مسیحیت و اقدامات او در حوزۀ زنان متمرکز است. (*Kosambi*، ۱۹۹۲: ۶۹)

فوله و رامابای: دو مسیر، یک هدف

جیوتیرائو فوله و پاندیتا رامابای، هر دو نقش برجسته‌ای در اصلاحات اجتماعی هند ایفا کردند و علی‌رغم تفاوت‌های روش‌شناختی و ایدئولوژیک، در هدف مشترکشان که بهبود وضعیت زنان و تغییر ساختارهای تبعیض‌آمیز بود، همسو بودند. بررسی تطبیقی میان این دو شخصیت، امکان شناخت بهتر مسیرهای متنوع مبارزه اجتماعی و روش‌های اصلاحی در قرن نوزدهم هند را فراهم می‌سازد.

با وجود تفاوت‌های بنیادین در پیشینه اجتماعی و رویکردهای اصلاحی، فوله و رامابای در چندین محور کلیدی دارای نقاط مشترک بودند. هر دو شخصیت به نقش کلیدی آموزش در اصلاحات اجتماعی باور داشتند؛ فوله مدارس را برای زنان و طبقات پایین تأسیس کرد، و رامابای با ایجاد مؤسساتی چون *شارادا سادان*، مسیر آموزش زنان را هموار ساخت. همچنین، هر دو اصلاح‌گر به چالش کشیدن نابرابری‌های نهادینه‌شده را در محور اقدامات خود قرار دادند؛ فوله، نظام کاستی را هدف قرار داد و رامابای درصدد اصلاح عرف‌های محدودکنندۀ زنان بود.

علی‌رغم اشتراکات، تفاوت‌هایی نیز در نحوه مبارزه و جهت‌گیری اصلاحات میان این دو شخصیت قابل مشاهده است. فوله ساختارهای اجتماعی را از اساس به چالش کشید و به تغییرات کلان در نظام اجتماعی پرداخت. او با تأسیس *ستیه‌شودهک‌سمج*، جنبشی برای رهایی اقشار فرودست از سلطه اجتماعی برهمن‌ها ایجاد کرد که تمرکز آن بر اصلاح ساختارهای کلان اجتماعی بود. در مقابل، رامابای بر تغییر زندگی زنان در سطح فردی و عملی تمرکز داشت. او با تأسیس مؤسساتی همچون *موکتی سادان*، حق داشتن زندگی مستقل، فرصت بهره‌مندی از آموزش و خودکفایی اقتصادی زنان

[1] Seva Sadan
[2] Ramabai Ranade
[3] SNDT Women's University

را فراهم آورد. همچنین، دیدگاه مذهبی این دو شخصیت نیز تفاوت‌هایی داشت؛ فوله معتقد به برابری فارغ از مذهب بود و اصلاحات را در چارچوب ارزش‌های انسانی و مبتنی بر عقلانیت هدایت می‌کرد، درحالی‌که راماباى پس از گرویدن به مسیحیت، برخی از اقدامات اجتماعی خود را در چارچوب آموزه‌های مذهبی جدید دنبال کرد.

این مقایسه نشان می‌دهد که مسیر اصلاحات اجتماعی تنها یک شکل مشخص ندارد، بلکه می‌تواند از زوایای مختلف دنبال شود. فوله با مقابله مستقیم با ساختارهای تبعیض‌آمیز، و راماباى با ایجاد تغییرات ملموس در زندگی زنان، هر دو به شیوه‌ای متفاوت اما تکمیلی، مسیر تحول را هموار کردند. در نهایت، ترکیب این دو رویکرد؛ اصلاحات ساختاری و توانمندسازی عملی؛ زمینه تغییرات پایدار را فراهم کرد. بررسی مقایسه‌ای میان فوله و راماباى، به فهم بهتر چالش‌های اصلاح اجتماعی و تنوع راهکارهای موجود در مقابله با نابرابری‌های تاریخی کمک می‌کند.

همسویی اصلاحات فوله و راماباى با جنبش‌های جهانی زنان

در اواسط تا اواخر قرن نوزدهم، در کنار تلاش‌های اصلاح‌طلبانه فوله و راماباى برای بهبود وضعیت زنان در هند، جنبش‌های متعددی در سطح جهان شکل گرفتند که هدفشان ارتقای حقوق زنان و برابری جنسیتی بود. این جنبش‌ها در بسترهای فرهنگی، سیاسی و اجتماعی متنوع به فعالیت پرداختند؛ اما اهداف مشترکی چون حق رأی، آموزش، و اصلاح قوانین تبعیض‌آمیز را دنبال می‌کردند. در بریتانیا و ایالات متحده، جنبش حق رأی زنان به‌عنوان یکی از مهم‌ترین جریان‌های اصلاحی، به پیشروی افرادی مانند الیزابت کدی استنتون[1] و سوزان آنتونی[2] انجامید که برای دستیابی به مشارکت سیاسی زنان تلاش کردند. (*Offen*، ۱۹۸۸:۱۲۳) این جنبش در نیوزیلند به نقطه عطفی رسید که در سال ۱۸۹۳ زنان حق رأی سراسری را به دست آوردند. (*Grimshaw*، ۱۹۷۲:۴۵) همچنین، اصلاحات قانونی در کشورهای غربی از جمله تصویب قوانین حمایت از مالکیت زنان متأهل[3] به استقلال اقتصادی زنان کمک شایانی کرد. (*Rendall*، ۱۹۸۵) افزون بر آن، فعالیت‌های اجتماعی و مذهبی زنان در ایالات متحده، همچون انجمن‌های خیریه و آموزشی، به بهبود وضعیت زنان در

[1] Elizabeth Cady Stanton

[2] Susan B. Anthony

[3] Married Women’s Property Acts

حوزه‌های سلامت و آموزش یاری رساند. (*Sklar*، ۲۰۰۰: ۷۸) در اروپا، گسترش فمینیسم لیبرال و تأسیس انجمن‌ها و نشریات زنان، نقد ساختارهای پدرسالارانه را تقویت نمود و به تغییر دیدگاه‌های عمومی کمک کرد. (*Offen*، ۲۰۰۰) این روند جهانی، بازتابی از تلاش‌های محلی مانند آنچه فوله و راماباى در هند پی گرفتند بود که همگی در راستای ارتقاء حقوق زنان و تحقق برابری جنسیتی حرکت می‌کردند.

نتیجه‌گیری

کاوش تاریخِ هند معاصر به قصد موشکافی وضعیت زنان، به‌ویژه با تمرکز بر برههٔ اصلاحات اجتماعیِ کسانی چون فوله و راماباى، امکان درک زمینه تاریخی حقوق زنان، چالش‌هایی که با آن روبرو بوده‌اند و نحوه و تأثیر مبارزات مداوم برای تحقق عدالت و برابری را فراهم می‌سازد. این مهم قابل‌تأمل است که تجربهٔ نابرابری، در زندگی هرکدام از اصلاح‌گران، فارغ از اینکه تجربه‌ای درونی و شخصی در حیات فردی‌شان بوده باشد یا یک مواجههٔ بیرونی در اجتماع، عاملی بنیادین در ترغیب و تشجیع این افراد برای اقدام به مبارزه و خلاف جریان عرف حرکت کردن، بوده است. ازبین‌بردن مرجعیت ساختارهای سرکوبگر با قدمت طولانی و پشتیبانیِ مذهبی، کار سهل و ساده‌ای نیست به‌ویژه اگر صحبت از اعمال آن در سرزمینی به گستردگی و تنوع هند باشد، اما افرادی چون فوله و راماباى با سرسختی هرچه‌تمام‌تر در برابر ناملایمات سرنوشت و ازدست‌ندادن کوچک‌ترین فرصت‌ها از پس انجام آن در بهترین وجه، برآمده‌اند. میراث جسارت و شجاعت آنان برای تغییراتِ اصلاحی پایه و اساس نسل‌های آینده شد تا کسانی آگاه‌تر، با ذهنی روشن‌تر و همتی قوی‌تر در ادامهٔ دادن راه مبارزه برای دستیابی به جامعه‌ای برابرتر را پرورده کند. فوله از دل جامعه‌ای برخاسته بود که عمیقاً تحت سلطه نظام کاستی قرار داشت. تجربه زیسته او از تبعیض طبقاتی، محرک اصلی حرکت اصلاحی‌اش شد؛ او نه‌تنها آموزش زنان را رواج داد، بلکه ساختارهای اجتماعی سنتی را به چالش کشید و با تأسیس *ستیه‌شودهک‌سمج*، جنبشی برای برابری اجتماعی ایجاد کرد. در مقابل، راماباى که از خانواده‌ای با دغدغه آموزش برخاسته بود، مسیر خود را از سمت‌وسویی متفاوت طی کرد؛ او در تلاش برای بهبود وضعیت زنان، بر آموزش، استقلال اقتصادی و حمایت از بیوه‌ها تمرکز کرد. اگرچه هر دو شخصیت از مسیرهایی مختلف به مبارزه برای حقوق زنان پرداختند، اما نقطهٔ تلاقی آنها در تعهد به تغییر و

اصلاح اجتماعی بود. مبارزات فوله، الگوهای حقوق بشری را در هند عمق بخشید، و رامابای با تأسیس مؤسسات حمایتی، نقش عملی در تغییر زندگی زنان به حاشیه رانده شده ایفا نمود. او با داشتن ارتباطات گسترده در بریتانیا و آمریکا، نه‌تنها حمایت‌های مالی برای مؤسسات خود جذب کرد، بلکه صدای جنبش حقوق زنان هند را به عرصه بین‌المللی برد. امروز، میراث این دو اصلاح‌گر همچنان در جنبش‌های مدرن بازتاب دارد. سیاست‌های آموزشی، حمایت‌های اجتماعی، و حتی گفتمان‌های فمینیستی معاصر هند همچنان ردپای اندیشه‌های آنان را حفظ کرده‌اند. بنابراین، تحلیل این دو شخصیت علاوه بر کاوشی ارزشمند در تاریخ این سرزمین، نگاهی به ریشه‌های تغییرات اجتماعی‌ای است که تا امروز ادامه دارند و اکنون اگر هند معاصر دستاوردهایی در زمینه حقوق زنان دارد، نمی‌توان نقش اصلاح‌گران پیشگامی چون فوله و رامابای را در فرآیند تحقق آن نادیده گرفت.

منابع

تنها، محسن (۱۴۰۲)، رسم «ساتی» و چرایی آن با توجه به جایگاه زنان هندو و مقایسه آن با اسلام، *نشریهٔ معرفت ادیان*، شماره ۵۷، ص ۸۹ -۱۰۴.

توکلی، نسرین (۱۳۸۹)، جایگاه و حقوق زن در هندوئیسم و قوانین جدید هند، *نشریهٔ پژوهش‌های جامعه‌شناختی*، سال چهارم، شماره ۱، ص ۱۴۵-۱۶۶.

موسوی، سیده فاطمه، حسینی قلعه‌بهمن، سید اکبر (۱۳۹۹)، بررسی تحلیلی و مقایسه‌ای ارزش و جایگاه زن در اسلام و آیین هندو، *نشریهٔ معرفت ادیان*، شماره ۴۵، ص ۷-۲۴.

References

Begari, J. (2010). Jyotirao Phule: A Revolutionary Social Reformer. The Indian Journal of Political Science, 399-412.

Butler, C. (1922).Pandita Ramabai Saraswati. (pp. 22-23). New York: The American Ramabai Association.

Dyer, H. S. (1900). Pandita Ramabai: The Story of Her Life. United Kingdom: Morgan and Scott.

Figueira, D. M. (2012). Aryans, Jews, Brahmins: theorizing authority through myths of identity. Suny Press.

Grimshaw, P. (1972). Women’s suffrage in New Zealand. Auckland University Press, 45.

Irvathur, U. K., & Rajalakshmi, N. K. (2010). Pandita Ramabai Saraswathi: Making of a Social Entrepreneur. JWEE, (1-2), 48-70.

Jha, N. K. (2011). Jotirao Phule: social justice. Indian Political Thought: Themes and Thinkers. India: Pearson.

Johnson, R. B. (2008). The biblical theological contribution of Pandita Ramabai: A neglected pioneer Indian Christian feminist theologian. Ex Auditu, 23, 111-128.

Kavalekar, K. K. (1979). Non-Brahmin Movement in Southern India (1873-1949).

Khan, A. (2018, November 14). Overlooked no more: Pandita Ramabai, Indian scholar, feminist and educator. The New York Times.

Kirloskar-Steinbach, M. (2018). Negotiating Identity in Colonial India: The Case of Ramabai Mary Dongre Medhavi.

Kosambi, M. (1992). Indian Response to Christianity, Church and Colonialism: Case of Pandita Ramabai. Economic and Political Weekly, WS61-WS71.

Kosambi, M. (2016). Pandita Ramabai: Life and landmark writings. Routledge.

Kosambi, M. (2016). Pandita Ramabai: Life and Landmark Writings. India: Taylor & Francis.

Offen, K. (1988). Defining feminism: A comparative historical approach. Signs: Journal of Women in Culture and Society, 14(1), 119–157.

Offen, K. (2000). European feminisms, 1700–1950: A political history. Stanford University Press.

O'Hanlon, R. (1983). Low Caste Protest and the Creation of a Political Identity: Mahatma Jotirao Phule and the Origins of Non-Brahman Ideology in Maharashtra 1855-1890. University of London, School of Oriental and African Studies (United Kingdom).

O'Hanlon, R. (2002). Caste, conflict and ideology: Mahatma Jotirao Phule and low caste protest in nineteenth-century Western India (No. 30). Cambridge University Press.

Omvedt, G. (2004). Jotirao Phule and the ideology of social revolution in India. Critical Quest.

Padhy, K. S. (2011). Indian political thought. PHI Learning Pvt. Ltd.

Phule, J. (2016). The life and work of Mahatma Jotirao Phule. E-content Development Programme.

Phule, J. G. (1991). Collected Works of Mahatma Jotirao Phule: Slavery: (in the Civilised British Government Unde the Cloak of Brahmanism). Education Department, Government of Maharashtra.

Ramabai, P. (1977). The letters and correspondence of Pandita Ramabai. (A. B. Shah, Ed., & S. Geraldine, Comp.). Maharashtra State Board for Literature and Culture.

Rendall, J. (1985). The origins of modern feminism: Women in Britain, France and the United States, 1780–1860. Macmillan.

Sarasvati, R. (1977). The Letters and Correspondence of Pandita Ramabai. Compiled by Sister Geraldine. Bombay: Maharashtra State Board for Literature and Culture.

Sarasvati, R. (2003). Pandita Ramabai's American Encounter: The Peoples of the United States (1889). United States: Indiana University Press.

Singh, S. (۲۰۱۵). Mahatma Govindrao Jyotiba Phule and Satyashodhak Samaj: A Social Reform Movement in Maharashtra in the Second Half of the Nineteenth Century. Indian Journal of Applied Research, ۵(۶), .۳-۱

Sklar, K. K. (2000). Florence Kelley and the nation’s work: The rise of women’s political culture, 1830–1900. Yale University Press, 78.

Susie, Tharu, and K. Lalita. (1991). Women Writing in India: 600 B.C. to the early twentieth century. United States: Feminist Press at the City University of New York.

Tanzeel, S. (2017). Pandita Ramabai Sarasvati: A testimony of our inexhaustible treasure. Indian Journal of Applied Research, 7(5), 1-3.

Wesley, Y. S. P. (2017). Social reform movement for emancipation of women in 19th and 20th century India: A study of Pandita Ramabai. People: International Journal of Social Sciences, 3(2), 1135-1145.

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

A intellectual Explanation of Causality in Islamic Mysticism with Emphasis on Manifestation and Esoteric Matrimony of Names, and Its comparison with the Two Systems of Particular Gradation and Peripatetic Philosophy

Hamid reza Bayat [1] | **Mahdi Monfared** [2]

1. Ph.D. Candidate, Department of Islamic philosophy and theology, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Qom, Qom, Iran. E-mail: Bayat_hr@yahoo.com
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic philosophy and theology, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Qom, Qom, Iran.E-mail: mmonfared86@gmal.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:4 November 2025
Received in revised form: 11 December 2025
Accepted:26 December 2025
Published online: 25 March 2025

Keywords:
Causality,Theoretical Mysticism, Gradation (Tashkik-e-Khassi), Peripatetic Philosophy (Mashsha'),Esoteric Matrimony of Names (Nikah-e-Asma'i)

ABSTRACT

Introduction

Causality, as a fundamental philosophical problem, has always been the subject of extensive discussion and controversy among various philosophical and intellectual traditions.This comparative inquiry pursues two primary objectives:

(1) to draw the two selected systems closer to one another in their understanding of causality; and

(2) to demonstrate the ontological comprehensiveness of the mystical worldview in relation to other philosophical frameworks.

The latter objective is grounded in the inclusive nature of the subject matter of mysticism, which embraces the subject matters of other sciences. Accordingly, the study seeks to show that the philosophical account of causality in other systems may, in fact, represent a particularized instance of the mystical explanation of the same issue.

Methodology

This research is theoretical and foundational in nature. It aims to offer a new interpretation of *causality* within two intellectual frameworks:

(1) theoretical mysticism (*ʿirfān-i naẓarī*), and

(2) a branch of Islamic philosophy known as the *system of specific gradation* (*tashkīk khāṣṣī*).

Cite this article: Bayat, H R., & Monfared, M. (2025). A intellectual Explanation of Causality in Islamic Mysticism with Emphasis on Manifestation and Esoteric Matrimony of Names, and Its comparison with the Two Systems of Particular Gradation and Peripatetic Philosophy. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (1), 143-169.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50770.1242

© The Author(s). Bayat, Hamid reza & Monfared, Mahdi Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50770.1242

The study follows a comparative-analytical approach, comparing the two systems with respect to their conception of causality and seeking possible points of convergence.

Data were collected through library research. The analytical method is both explanatory and interpretive. First, key concepts in each system are extracted and described based on primary texts. Then, through an **intra-systemic analysis** of theoretical mysticism, the hierarchy of reality and the essence of causality within that system are elucidated. Afterwards, by means of an **inter-systemic comparison** with the philosophical system of specific gradation, their shared aspects are identified and the ontological comprehensiveness of the mystical worldview over the philosophical one is established.

The reasoning employed is of the **rational–analytical** type, focusing on the concept of causality in both systems. Information was gathered through systematic note-taking from primary and secondary sources as well as electronic databases, including the *Digital Library of Islamic Wisdom and Mysticism*.

The Explanation of Causality in Theoretical Mysticism

In this study, the term *causality* is used in its most general sense: the participation of one reality in the realization of another.

Here, *realization* refers to any mode of being—external, mental, epistemic, or nominal.

Essential Love (*ḥubb dhātī*) as the True Cause and the Essence of Causality

In the ontological structure of theoretical mysticism, reality consists of only one essence. The multiplicity perceived in the world is thus a *multiplicity of appearances*—a manifestation of one single truth unfolding in a hierarchical order.

At the highest level, *essential love* is regarded as the true cause and the very essence of all other causes in bringing into being everything other than the Divine (*mā siwā Allāh*).

Manifestation and Esoteric Matrimony of Names as the Causes of Apparent Multiplicity

In the emergence of the first manifestation from the Absolute Unseen, it is through *essential love* and the *Most Sacred Effusion* (*fayḍ aqdas*) that the Divine Vicegerent appears in the station of *Ahadiyyah* (Oneness) (Qūnawī, 2002: 136). Hence, the earliest multiplicity is explained through the principle of *manifestation* (*ẓuhūr*).

In later stages, another principle— Esoteric Matrimony of Names (*nikāḥ asmāʾī*)—is introduced alongside manifestation.

From the comparative perspective adopted here, these two principles—manifestation and Esoteric Matrimony of Names —together express the full reality of causality throughout the entire mystical hierarchy.

The Realms of Manifestation in Mystical Ontology

For the purposes of this discussion, the realms of manifestation are classified into five levels, differing slightly from the traditional "Five Divine Presences" (*ḥaḍarāt khams*).

Beyond the level of the Divine Essence (*ghayb al-ghuyūb*), the hierarchy unfolds as follows:

1. The Realm of *Ahadiyyah* (Absolute Unity)
2. The Realm of *Wāḥidiyyah* (Oneness)
3. The Realm of Knowledge, containing the *Immutable Entities* (*aʿyān thābitah*) (Jāmī, 1991: 45)
4. The Realm of Creation (*khalqī*) (Qūnawī, 2002: 131)
5. The Human Soul (*nafs insānī*), corresponding to the fifth presence—the *Perfect Man* (*insān kāmil*) as the all-comprehensive being (*kawn jāmiʿ*) (Kāshānī, 1991: 11).

The Vertical Relation among the Realms

A vertical relation of *manifestation* connects these realms: the higher realm appears within the lower through an intermediary possessing qualities of both.

This intermediary both proceeds from the higher and acts as a cause for the lower.

The Horizontal Relations among Realities

Alongside the vertical order, there are also horizontal relations among realities within each realm—these are the Esoteric Matrimony of Names (*nikāḥ asmāʾī*).

They may be examined as follows:

1. Esoteric Matrimony of Names within the Realm of *Wāḥidiyyah*
2. Esoteric Matrimony of Names of Knowledge
3. Esoteric Matrimony of Names as the source of beings in the Realm of Creation
4. Esoteric Matrimony of Names as the source of events within the Realm of Creation
5. Esoteric Matrimony of Names within the Human Soul

Comparison between Causality in Theoretical Mysticism and in the System of Specific Gradation

Correspondence of Foundational Concepts

a) The *Breath of the All-Merciful* (*nafas al-raḥmān*) in mysticism corresponds to the *Reality of Existence* (*ḥaqīqat al-wujūd*) in the system of specific gradation (Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, 1984: 8).

b) The *Immutable Entities* (*aʿyān thābitah*) correspond to *essences* (*māhiyyāt*) in the gradational system; their manifestations in the created realm correspond to *existents endowed with quiddity* (Āmulī, 2005: 198).

c) *Substantial motion* (*ḥarakah jawharīyah*) in the gradational system parallels two levels of Esoteric Matrimony of Names in mysticism—one among the Divine Names and another among the Immutable Entities.

d) The gradational hierarchy of existence in philosophy mirrors the hierarchy of manifestations of the One Reality in mysticism.

Causality in the Realization of Created Beings

In the mystical system, beings in the created realm come into existence through *manifestation*—the appearance of a higher level within a lower one.

Similarly, in the system of specific gradation, Mullā Ṣadrā interprets the relation between higher and lower degrees of existence as *causality*.

Causality in the Occurrence of Events within the Created Realm

In *Transcendent Theosophy* (*ḥikmat-i mutaʿāliyah*), existence itself is the source of effects.

Every existent, according to its ontological degree, possesses its own causal efficacy.

However, due to the limitations of the material world and the interference among beings, these effects intersect and interact, resulting in the occurrence of events.

Such interactions correspond to one of the two forms of substantial motion and can thus be regarded as a kind of Esoteric Matrimony of Names, the results of which manifest conceptually in a lower realm (the mental or imaginal domain).

In this sense, the causal structure of the material world reflects, in a lower mode, the higher-order Esoteric Matrimony of Names of the Divine Names.

Conclusion

This study has presented a broad interpretation of *causality* grounded in the concepts of *manifestation* and Esoteric Matrimony of Names in the system of theoretical mysticism.

It has also proposed a renewed explanation of causality within the philosophical system of *specific gradation*, based on the principles of *the primacy of existence*, its *gradation*, and *substantial motion*.

By aligning these perspectives, it was demonstrated that the philosophical system can be viewed as a specific instantiation of the mystical framework concerning causality.

This alignment further supports a broader thesis: that the mystical worldview, owing to its ontological inclusiveness, encompasses and subsumes other philosophical and intellectual systems.

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

تبیینی از علیت در عرفان نظری با تکیه بر ظهور و نکاح اسمائی و تطبیق آن با دستگاه تشکیک خاصی

حمیدرضابیات [۱] | مهدی منفرد [۲]

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم ، قم، ایران. رایانامه: Bayat_hr@yahoo.com
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم ، قم، ایران. رایانامه: mmonfared86@gmal.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۸/۱۳
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۹/۲۰
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴/۱۰/۵
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۱/۵

واژه‌های کلیدی:
علیت،
عرفان نظری،
تشکیک خاص،
مشاء،
ظهور، ن
کاح اسمائی

چکیده

علیت از بنیادی‌ترین مسائل فلسفی مورد مناقشه و تطبیق میان بسیاری از مکاتب فکری است. نظام هستی-شناختی عرفان نظری نیز به‌عنوان یک مکتب فکری، درخصوص نحوه تحققِ مدرَکات، طرحی دارد که در بنیان خود و در فراگیرترین شکلش، مبتنی بر «حب‌ذاتی» است. دراین نوشتار با مبنا قرادادن معنای عام علیت که عبارت است از مطلق مدخلیت در مطلق تحقق یک حقیقت، سعی گردید که به‌روش تحلیلی و توصیفی، تبیینی از علیت در نظام عرفانی با بهره از دو حقیقت ظهور و نکاح اسمائی که متأثر از آن حب ذاتی هستند ارائه‌شود. سپس تبینی نو از این مسئله در دستگاه تشکیک خاصی براساس اصالت وجود و ذومراتب بودن آن و همچنین حرکت جوهری ارائه‌شد، که دارای حداکثر قرابت با تبیین عرفانی مسئله باشد. مراد از تبیین مذکور در دستگاه فلسفی مورداشاره، علاه‌بر تطبیق بین این دستگاه با نظام عرفانی در مسئله علیت، نشان‌دادن شمول هستی شناختی نظام عرفانی بر دستگاه دیگر در یک مسئله خاص است، بدین‌صورت که درجریان تبیین مذکور نشان‌داده‌می‌شود که دیدگاه دستگاه فلسفی موردنظر در این مسئله می‌تواند حالت خاصی از دیدگاه نظام عرفانی باشد. این تلاش درجهت طرح نظریه عام‌تری باعنوان شمول هستی‌شناختی نظام عرفانی بر علوم یا مکاتب فکری دیگر است که خودِ این شمول مبتنی است بر احاطه هستی‌شناختی موضوع این علم بر موضوعات علوم دیگر.

استناد: بیات ، حمیدرضا ؛ و منفرد، مهدی (۱۴۰۵). تبیینی از علیت در عرفان نظری با تکیه بر ظهور و نکاح اسمائی و تطبیق آن با دودستگاه تشکیک خاصی و مشائی . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۱)، ۱۶۹-۱۴۳. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50770.1242

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. بیات ، حمیدرضا ؛ و منفرد، مهدی

مقدمه

علیت به‌عنوان مسئله‌ای بنیادی، مورد بررسی و مناقشه بسیاری از مکاتب فلسفی یا فکری مطرح بوده و هست. دراین میان برخی مکاتب یا متفکرین درصددبودند و هستند تا با طرح پرسش‌هایی بی‌پاسخ، به ردِّ آن به‌عنوان قاعده‌ای الزام‌آور و فراگیر بپردازند که شاخص‌ترین آن‌ها دیویدهیوم است. درمقابل، برخی دیگر در جهت ارائه تبیین فراگیری از آن و پاسخ به پرسش‌های منکران برمبنای مبادی خود، تلاش نموده‌اند، اما واقعیت این‌است که بیشتر این مکاتبِ مدافع، نتوانسته‌اند تبیینی متقن وپاسخ‌های رضایت‌بخشی ارائه‌دهند.

در این میان شاید مهم‌ترین مشکلی که مکاتب عقلی رایج در دنیای اسلام به‌جز نظام‌های مبتنی بر وحدت وجود، دربحث علیت با آن مواجه هستند؛ تباین بین علت اعلی و معلولاتش یعنی؛ همه ماسوا است؛ تباینی که براساس قبول نحوه‌ای از کثرت حقیقی، در مکاتب مذکور مشاهده‌می‌شود، آن‌هم پس‌ازآنکه صفت «بی‌حدی» را برای آن حقیقت فراگیر که تمامی واقعیت را دربرگرفته اثبات-نموده‌اند. درواقع با وجود چنین موجود فراگیری، فرصتی برای تحقق کثرت حقیقی و تباین وجودندارد. اما نظام هستی‌شناختی عرفان که به‌دلیل مبنای وحدت‌وجودی خود، از پذیرش کثرتِ حقیقی در واقعیت سربازمی‌زند، در مورد منشأ و نحوه تحقق مدرَکات، طرحی را براساس دو معنای «ظهور» و «نکاح اسمائی» ارائه می‌دهد که آن‌را از گرفتاری در مشکل مذکور مستثنا می‌نماید، که دراین پژوهش به این طرح پرداخته‌می‌شود.

براین اساس از تطبیق حاضر دو هدف درنظراست: اولین هدف که درجهت معنای موردنظر از تطبیق(که درادامه بیان‌می‌شود) است، اینکه؛ نظرات دو دستگاه موردنظر در مسئله علیت به‌یک‌دیگر نزدیک‌گردد. اما هدف دوم که به‌عنوان غایت اصلی نگارنده و جزئی از طرحی بزرگتر، موردنظر است؛ نشان‌دادن شمول هستی‌شناختی نظام عرفانی بر دستگاه‌های دیگر فکری است، که مبتنی است بر شمول موضوع این علم بر موضوعات علوم دیگر، چراکه در جریان این تطبیق نشان داده‌می‌شود که تبیین علیت در دستگاه دیگر، می‌تواند حالت خاصی از تبیین عرفانی مسئله باشد.

به‌عنوان پیشینه تحقیق حاضر، بایدگفت باموضوع این مقاله پژوهش یا کتابی مشاهده نگردید. درخصوص مسئله علیت، تطبیق‌هایی میان مکاتب غربی بایک‌دیگر و یا مکاتب غربی و اسلامی بایک-دیگر انجام‌شده‌است. با موضوع مشابه این پژوهش نیز می‌توان به مقاله «مطالعه تطبیقی علت تامه و ناقصه در فلسفه با سبب و شرط در علم اصول» اشاره‌کرد که تطبیقی میان فلسفه با علم اصول است.

اما در نظر نگارنده این سطور، شبیه‌ترین پیشینه برای پژوهش حاضر، سلوک تطبیقی خود ملاصدرا در تبیین مسائل فلسفی ازجمله علیت است، به‌ویژه در کتاب اسفار، چراکه ازاین منظر، صدرا در تبیین مسائل، با مبناقراردادن فسلفه رایج زمان خود که عمدتاً مشائی است، پس از معرفی مبادی جدید وارائه تبیین‌هایی متفاوت در غالب نظام تشکیک خاصی و وحدت شخصی وجود یک سیر تطبیقی را میان سه نظام فکری که در این مقاله مورد تطبیق هستند برقرار نموده است. البته تفاوت نگاه این نوشتار که یکی از نوآوریهای آن به‌حساب‌می‌آید، این است که برخلاف کار صدرا که درآن، فلسفه مشاء، مبنا و بستر سیر تطبیقی است، دراینجا نظام عرفانی مبنا و بستر تطبیق قرارگرفته و تلاش می‌گردد تا تبیینی نزدیک به تبیین عرفانی از این مسئله در دستگاه تشکیک خاصی ارائه‌گردد.

در پژوهش حاضر معنای عام علیت درنظر است، براین مبنا، پس از بخش مفهوم‌شناسی، ابتدا سعی می‌گردد که به روشی توصیفی تحلیلی، تبیین ساختارمندِ خاصی از علیت در نظام عرفانی ارائه گردد که امکان مقارنه آن با دستگاه‌های غیر وحدت‌وجودی دراین مسئله فراهم گردد، سپس با ارائه تبیینی نو از این مسئله در دستگاه فلسفی تشکیک خاصی که دارای حداکثر نزدیکی به تبیین عرفانی باشد، سعی‌می‌شود که تطبیقی بین نظام عرفانی با دستگاه مذکور در این مسئله انجام شود و نشان-داده‌شود که دستگاه تشکیک‌خاصی می‌تواند به عنوان حالت خاص یا به عبارتی بخشی از نظام عرفانی منظورگردد.

۱- مفهوم‌شناسی

دراین بخش برخی مفاهیم فلسفی و عرفانی که تفاسیر و برداشتهای مختلفی از آنها در مکاتب فکری وجود دارد، توضیح داده‌می‌شوند، تا معنای برگزیده این نوشتار برای آن مفهوم مشخص گردد. همچنین لازم به توضیح است که در ادامه، تبیین ساختار نظام عرفانی، بیشتر تحت تأثیر دیدگاه امام‌خمینی(ره) انجام‌شده‌است.

۱-۱-علیت: منظور از علیت در این نوشتار معنای عام آن است، که عبارت است از« مطلق تأثیر یک حقیقت بر مطلق تحقّق حقیقت دیگر، این تحقّق می‌تواند از نوع تحقق عینی خارجی، ذهنی، اسمائی، علمی یا هرنوع دیگری از تحقق باشد، که در مباحث مختلف مکاتب فکری از آنها یادمی‌شود.

۲-۱- عرفان نظری: «به واقع عرفان نظری تأملی نظری در محتوای معرفتی تجربه های عرفانی است» (فنایی اشکوری،۱۳۸۹،ص. ۶۸)

۳-۱- نکاح اسمائی: «نکاح، عبارت از اجتماعی است که از برای اسمای الهی به واسطه توجه ذاتی جهت ابراز و اظهار عالم وجود، حاصل شده است». (آشتیانی، ۱۳۷۰ ،ص.۴۶۶).

۴-۱- ظهور: در عرفان، ظهوریا تجلی، یعنی آشکار شدن و نمایان شدن چیزی که در ابتدا پنهان و درخفا بوده است. براین مبنا در تحقق کثرات در هر یک از مراتب مختلف سلسله مراتب عرفانی، این خداوند و حقایق الهی هستند که از بطن ذات خود ظهور می‌کنند و در آن مرتبه نمایان می‌شوند.

۵-۱- دستگاه تشکیک خاصی: در تشکیک خاصی، ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک است، درواقع این قسم از تشکیک درمورد حقیقتی صادق است که واحد و ذومراتب است. وقتی این نوع تشکیک به حقیقت وجود نسبت داده می‌شود، منظور این است که وجود دارای درجات و مراتب متفاوتی است که همگی این مراتب در وجود بودن مشترک‌اند و تفاوت آنها به شدّت و ضعف و آثار وجود است. براین اساس مقصود از دستگاه تشکیک‌خاصی، آن بخش از حکمت متعالیه است که بر مبانی اصالت وجود و تشکیک خاصیِ حقیقتِ وجود بنا شده‌است.

۶-۱- حب ذاتی: حب ذاتی حق تعالی به خودش که منشأ ظهور همه اعیان است «منشاء ظهور اعیان، تجلی حق بفیض اقدس است و علت تجلی اول که تجلی در احدیت باشد، حب ذاتی حق بذات است، که منشاء حب به معروفیت اسماء و صفات و ظهور صور اسماء و صفات می‌باشد. مفاتیح غیب و حب ذاتی، منشاء ظهور اسماء و اعیان گردیده‌اند».(آشتیانی، ۱۳۷۰ ،ص.۳۳۵).

۷-۱- اعیان ثابته و حضرت علمی: «اعیان ثابته، عبارت‌است از حقایق ممکنات در علم خداوند، که ثابت است»(کاشانی،۱۳۹۳،ص.۴۳) براین اساس موطن ثبوت اعیان ثابته را «حضرت علمی» گویندکه در صقع ربوبی واقع است. ظهورات اعیان ثابته به واسطه نفس‌الرحمن در خارج صقع

ربوبی، واقع می‌گردد. درواقع این ظهورات عبارتند از مخلوقات، از مجردات گرفته تا موجودات مثالی و مادی.

۸-۱- تطبیق دستگاه‌های فکری: منظور از تطبیق دراینجا، عبارت‌استاز توجه به نقاط افتراق در مسئله‌ای خاص و سعی در مقارنه نظر دو یا چند دستگاه درمسئله مذکور با تکیه بر مشترکات.

۹-۱- وحدت شخصی وجود: دیدگاه یا اصلی هستی شناختی است، به این معنا که؛ تنها یک موجود یا حقیقت تمام واقعیت را فراگرفته است، و سایر مدرَکات نمودهای همان یک حقیقت هستند. این اصل، مبنای اساسی نظام هستی‌شناختی عرفانی است که درآن برخلاف دستگاه تشکیک خاصی که خود حقیقت واحده وجود ذومراتب می‌باشد، «نمود» حقیقت یا موجود واحد است که دارای مراتب است و ترتب این مراتب ساختار سلسله مراتبی نظام عرفانی را تشکیل می‌دهد.

۱۰-۱- غیب مطلق: که در زبان عرفا از آن با عبارت «عنقای مُغرِب» یا«هویت غیبی احدی» نیز یادمی‌گردد، اشاره به ذات حق به‌عنوان حقیقتی پوشیده در سراپرده‌های نورانی و حجاب‌های ظلمانی است و برای او در عوالم ذکر حکیم نه اسمی است و نه رسمی و نه اثری از او در ملک و ملکوت است و نه نشانه ای. اسماء و صفات الهی به حسب کثرتهای علمی‌شان با این مقام غیبی مرتبط نبوده و بدون واسطه چیزی قادر به گرفتن فیض از حضرتش نیستند(خمینی ،۱۳۸۹ ،ص ص.۴۳-۴۷) .

۱۱-۱- فیض اقدس: همان واسطه ای است که همه اسماء و صفات الهی حتی اسم اعظم الله، ازطریق آن، فیض را از غیب مطلق دریافت می‌نمایند. این حقیقت، خلیفه الهی غیبیه‌ای است که جانشین آن هویت احدی غیبی در ظهور اسماء است و نور او را در آن آینه‌ها(اسماء و صفات الهی) منعکس می‌نماید(خمینی ،۱۳۸۹ ،ص ص.۴۷-۴۸).

۱۲-۱- حضرت(مقام) احدیت: «حضرت به معنای قرب و نزدیکی، حضور، بارگاه و پیشگاه است».(جوهری،۱۴۰۷ق،ج۲:۶۳۲) «این واژه در اصطلاح عرفانی موطن کلی»(صائن الدین ترکه، ۱۳۷۸،ج۱، ۳۶۶) «و مراتب کلی تعینات»(فناری،۱۳۷۴: ۲۶۲) است. «این مراتب مانند اجناس، برای زیرمجموعه خود امهات و اصول شمرده می‌شوند» (قونوی،۱۳۷۵،ص. ۹۴). «احدیت در اصطلاح عرفانی، ذات حق‌تعالی به اعتبار نفی اسما، صفات، تعینات و نِسَب »(کاشانی،۱۳۹۳،ص. ۳۳)«و مرتبه

علم ذات به ذات است»(قونوی،۱۳۸۱،ص. ۱۳۶)«که از آن به احدیت جمع و مقام جمع نیز تعبیر می‌شود»(قونوی،۱۳۷۴ ،ص. ۳۵) .

۱۳-۱- حضرت(مقام) واحدیت: «ذات حق‌تعالی به اعتبار لحاظ جمیع حقایق اشیا است که به آن مقام فرق و حضرت الهیه نیز گفته می‌شود»(آملی، ۱۳۶۷،ص. ۴۶۹) امام‌خمینی واحدیت را مقامی می‌داند که اسما و صفات الهی در آن لحاظ می‌شود. (خمینی ،۱۳۸۹ ،ص. ۴۸)«عارفان از مقام واحدیت به مقام جمعمرتبه الوهیت و عالم‌المعانی نیز یاد کرده‌اند. »(کاشانی،۱۳۷۹،ص. ۱۶۹)

۱۴-۱- کون جامع: انسان ازآنجاکه جامع جمیع عوالم چهارگانه است **کون جامع** نامیده شده و بر همین اساس مظهر اتمّ الهی است به این معنا که مظهر تمامی اسماء الهی است.

۱۵-۱- قوس نزول و صعود: «اهل معرفت حرکت ایجادی در قوس نزول و صعود را به شکل دایره ترسیم می‌کنند که در قوس نزول سیر نزولی موجودات از عالم اسما و صفات الهی به عوالم سه‌گانه، عقل، مثال و ماده می‌باشد»(صائن الدین ترکه ؛ ۱۸۰،ص. ۱۳۸۱) پس از پایان قوس نزول، قوس صعود شروع می‌شود که برعکس قوس نزول، قید و رنگ هر مرتبه را رها می‌کند و انسلاخ معنوی و معراج تحلیلی رخ می‌دهد و به همان نقطه آغاز واصل می‌شود(خمینی،۱۳۸۰،ص ص. ۵۴۴-۵۴۵).

۲-تبیین علیت در نظام عرفان نظری

همانگونه که اشاره‌شد در سرتاسر این نوشتار از علیت، معنای عام آن مدنظر است که عبارت‌استاز هرگونه دخالت یک حقیقت در تحققِ حقیقتی دیگر، که منظور از تحقق نیز هرگونه تحقق می‌باشد که شامل تحقق یا وجود خارجی عینی و یا تحقق ذهنی، علمی، اسمائی و... است. دراین بخش سعی‌می‌گردد که ضمن تبیین نحوه بروز سلسله‌مراتب حقیقت یا نمودِ حقیقت، نقش دو عامل یا دو رابطه، «ظهور» و«نکاح اسمائی» به‌عنوان دو علتِ تحقق مراتب مذکور و حقایق ذیل این مراتب تبیین‌گردد. درواقع با توجه به اصل اساسی وحدت حقیقت در این نظام، به‌نظرمی‌رسد مهم‌ترین چالش آن، توضیح چگونگی بروز کثرات است که در قالب تبیین سلسله‌مراتب ظهور نمودهای همان حقیقت واحد انجام‌می‌شود. اما علیت دو علت مذکور نتیجه حقیقت دیگری است که عامل اولین ظهور از غیب مطلق است که درعرفان به «حب‌ذاتی» ازآن یادمی‌شود (قیصری،۱۳۸۱، ص.۱۳۲).

۱-۲. «حب‌ذاتی» علت حقیقی و حقیقت علیت در نظام عرفانی

در نظام هستی‌شناختی عرفان نظری، واقعیت تنها ازیک حقیقت تشکیل‌یافته‌است؛ بنابراین از کثرات مدرَکات، به کثرتِ نمود یاد می‌کنند، کثرتی که در قالبی سلسله مراتبی بروز می‌یابد. بدین‌ترتیب می‌توان اساس این نظام هستی‌شناختی را «وحدت بود و کثرت نمود» دانست. درواقع؛ درحضور آن حقیقت یگانه و درمقام اطلاقش که ازآن به غیب‌الغیوب یا عنقای مغرب، یادمی‌شود، همه کثرات حتی همین کثرت نمود هم، فرصت بروز ندارد؛ اما مطابق مفاد حدیث قدسی« من گنجی پنهان بودم، دوست داشتم شناخته شوم، خلائق را آفریدم تا شناخته شوم.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۸۴ ،ص.۱۹۹) و بواسطهٔ حب‌ذاتی (دوست داشتنِ شناخته‌شدن)، امر به بروز کثرات صادر می‌گردد. بنابراین در بالاترین مرتبه، این حب‌ذاتی است که علت حقیقی و حقیقت همه علل دیگر برای تحقق تمامی ماسوا است. شاید بتوان گفت که آن دوعلت دیگر یعنی؛ ظهور و نکاح اسمائی، دو نحوه تجلی همین حب هستند که عامل بروز و تسری آن تا آخرین مراتب سلسله نمود حقیقت هستند. دراینجا از خواندن مقام ذات مطلق یا غیب الغیوب، به‌عنوان بالاترین مرتبه علت خودداری گردید، چراکه در لسان عرفا این هویت مطلقه به دلیل وحدت حقیقی صرفش از پذیرفتن اعتبارات و نسبت‌ها ابا دارد (صائن الدین ترکه ؛ ۱۳۸۱، ص.۳۰۴)

۲-۲. ظهور و نکاح اسمائی، علل بروز کثرتِ نمود

بنابرآنچه بیان‌شد؛ در تبیین بروز اولین نمودِ غیب‌مطلق، ابتدا بواسطه حب‌ذاتی و به فیض اقدس، خلیفه یگانه او در اظهار، باعنوان مقام احدیت، ظهور می‌یابد(قونوی،۱۳۸۱،ص. ۱۳۶) این اولین ظهورِ حقیقت مطلقِ صرف است که به‌واسطه او بقیه نمودها یا همان کثرات از کثرت اسمائی گرفته تا کثرت خلقی بروز و ظهور می‌یابند، به‌همین دلیل عنوان خلیفه به او داده‌شده است. سپس، ازاین خلیفه درمرحله بعد، به‌ترتیبی که توضیحش خواهدآمد، مقام واحدیت، ظهورمی‌یابد که واجد اولین کثرت، درقامت اسماءالهی است. ملاحظه می‌گردد که در تبیین بروز اولین کثرات که درنتیجه حب ذاتی تحقق می‌یابند، از حقیقتی به‌نام ظهور یادمی‌شود. اما در تبیین مراحل بعدی بروز کثرت، حقیقت دیگری باعنوان «نکاح اسمائی» نیز در کنار ظهور موردتوجه‌است.

دو حقیقت ظهور و نکاح اسمائی، به‌خاطر نقش درهم‌تنیده‌ای که در تبیین بروز کثرت دارند؛ درواقع، تاروپود تشکیل این نظام هستی‌شناختی هستند. هرچندکه ظهور، عبارت‌از یک رابطهٔ طولی

و نکاح اسمائی، یک رابطهٔ عرضی میان نمودهای حقیقت هستند؛ اما هرکدام ازاین‌دو، بدون دیگری در ایجاد مدرَکات متکثر، ناکارآمد است. چراکه درمواردی که توضیح آن می‌آید، اگر این نکاح واقع نشود، نه تنها ظهور کثرات بیشتر که نتیجه تصنیف و تألیف الهی است به‌ویژه پس‌از حضرت الوهیت اتفاق‌نمی‌افتد «نکاح علت اصلی تصنیف و تألیف الهی است» (همان) بلکه کثرت اسمائی در حضرت الوهیت نیز بروز نمی یابد «بدان، برای اعتدال مرتبهٔ غیبی الهی است که عبارت از صورت معنوی و هیئت غیبی است و از اجتماع ازلی به حکم جمع احدی بین اسمای ذاتی اصلی در عماء حاصل شده است و آن حضرت نکاح اول ست»(قونوی،۱۳۸۱،ص. ۲۶) ازطرفی‌دیگر، بدون ظهور، نکاح‌اسمائی اصلاً نمی‌تواند درایجاد کثرت نقشی داشته‌باشد.

چنان‌چه توضیحش خواهدآمد، از منظر تطبیقیِ نوشتارحاضر نیز، همین دو معنا، بیان‌کننده حقیقت علیت تا آخرین مراتب حقیقت درنظام عرفانی هستند. درواقع؛ همان‌طور که ظهور در تحقق حقایق تا آخرین مراتب، مدخلیت دارد، نکاح اسمائی نیز در نگاه برخی از عرفا درایجاد کثرت تا آخرین مراتب حقیقت نقش دارد(مستقیمی،۱۳۸۹،ص.۲۰۹). در ادامه در ضمن بیان نواحی نمودِ حقیقت و رابطه و نسبت آنها بایک‌دیگر به نقش این دوعلت در ایجاد کثرات پرداخته‌می‌شود.

۳-۲. نواحی نمودِ حقیقت در نظام هستی شناختی عرفانی:

تقسیمات گوناگونی در خصوص نواحی نمودهای حقیقت درعرفان ،توسط متفکرین این حوزه ارائه‌شده که مشهورترین آن، تقسیم به پنج ناحیه تحت‌عنوان «حضرات‌خمس» است که توسط علامه قیصری ودیگران مطرح گردیده و عبارتند از: لاهوت، جبروت، ملکوت، ناسوت و کون جامع.(قیصری، ۱۳۷۵،ص. ۸۹). دراین‌جا، متناسب با بحث حاضر، تقسیمی در شکل طبقه‌بندی پنج گانه بیان‌می-گردد که تفاوت‌هایی با تقسیم مذکور دارد؛ براساس‌این، می‌توان نظام هستی‌شناسی عرفانی را پس‌از مرتبه غیب‌الغیوبی ذات، شامل پنج ناحیه یا حضرت دانست:. مرتبه اول، حضرت احدیت که به فیض اقدس از حضرت غیب‌الغیوب ظهور می‌یابد؛ مرتبه دوم، حضرت واحدیت است که پس‌از حضرت احدیت و به‌واسطهٔ احدیت از ذات حق ظهوریافته، به این ناحیه از نمودحقیقت، حضرت الوهیت نیز گفته‌اند، که مستجمع و به عبارتی(باتساهل) شامل همه اسماءالهی است (خمینی،۱۳۸۹،ص ص. ۴۷-۵۰) ؛مرتبه سوم، حضرت علمی است که دربردارندهٔ مظاهر، شئون یا لوازمِ اسماء الهیِ متعلق به

حضرت واحدیت است، این لوازمِ اسماء را دراین حضرت علمی، اعیان ثابته نامیده-اند(جامی،۱۳۷۰،ص.۴۵). تا این‌جا را در صقع ربوبی یا غیب یا باطن معرفی کرده‌اند؛ مرتبه چهارم، ناحیه خلقی یا شهادت یا ظاهر است که دربردارنده همه موجودات از مجردات و مفارقات تا اخس موجودات مادی است (قونوی،۱۳۸۱،ص. ۱۳۱) ؛ درنهایت مرتبه‌پنجم، «نفس انسانی» است که متناظر با حضرت پنجم؛ یعنی «انسان‌کامل» به‌عنوان کون‌جامع در تقسیم بزرگان عرفان است(کاشانی،۱۳۷۰ ،ص. ۱۱) و شاید دو نقش به‌ظاهر متفاوتی که دراین نوشتار برای آن معرفی-می‌شود، بتواند توضیحی برای جامعیتش باشد. درادامه درجهت روانی متن و باتوجه‌به‌این که نمودهای حقیقت، هیچ واقعیتی جز همان حقیقت مطلق یگانه ندارند، به‌جای عبارت «نمودحقیقت» از لفظ «حقیقت» برای اشاره به این نمودها استفاده‌می‌شود.

۴-۲.رابطه طولی نواحی حقیقت با یکدیگر در نظام سلسله‌مراتبی عرفانی:

چنانچه اشاره‌شد، بین نواحی مذکور، رابطه طولیِ «ظهور» برقرار است، بدین‌ترتیب‌که، ناحیه اول در بالاترین مرتبه و ناحیه پنجم در پایین‌ترین جایگاه قراردارند. پیش‌از پرداختن به نحوهٔ این ارتباط، به بیان نسبت این نواحی به یک دیگر مبادرت می‌شود تا درحدامکان، درک صحیحی از رابطه مذکور به‌دست‌آید.

۱-۴-۲.نسبت نواحی با یک‌دیگر:

ترتیب تقرر این نواحی نسبت به یک‌دیگر، مانند طبقات یک ساختمان پنج‌طبقه نیست که یکی در بالا و دیگری در پایین و سه‌تای دیگر نیز در میانه بوده و با یک دیگر ارتباطی تأثیروتأثری نداشته و تنها ازنظر ارتفاع، رتبه‌بندی شده‌باشند، بلکه نزدیک‌ترین مثال برای بیان وضعیت این نواحی نسبت به یکدیگر، وضعیت کرات تودرتو است(البته این مثال نیز از جهت مورد نظرِ این بحث، مقرب و از جهات دیگر، ممکن‌است مبعد از حقیقت امر باشد) به‌طوری‌که ناحیه‌ای که در رتبه بالاتر قراردارد نسبت به مرتبه پایین‌تر، همچون کرهٔ محیط به کرهٔ محاط درخود است که دربردارند آن است (آملی،۱۳۸۴،ص. ۳۸۵).

بدین‌ترتیب؛ حضرت احدیت دربردارندهٔ همه مراتب مادون است و این «دربرداشتن»، از نوع شمول کل بر اجزاء خود نیست، بلکه به‌این معناست که همهٔ مراتبِ مادون، شئون و مظاهر او هستند. حضرت الوهیت یا واحدیت نیز دربردارندهٔ سه ناحیه دیگر است ؛ به‌عبارتی، نسبت به آن‌ها مطلق و

آن سه نسبت به او مقید هستند و اصول و قواعد آن، حاکم برآن سه ناحیه دیگر است؛ به‌بیانی‌دیگر اصول، قواعد و روابط سه ناحیه پایین‌تر، حالات خاصی از اصول، قواعد و روابط حضرت الوهیت هستند.

درواقع، به‌خاطر اشتمال این حضرت بر آن سه ناحیه، حقایق متقرر دراین این نواحی، همگی متعلق به حضرت الوهیت محسوب می‌شوند. البته حقایق متعلق‌به حضرت الوهیت اگر به‌طور مختص به‌این ناحیه و مجزای از دوناحیه دیگر، منظورگردند، همان اسماء الهی در مرتبه واحدیت هستند و درپی آن‌ها و درنتیجه نکاح اسمائی و تنزل به ناحیه بعدی، حقایق بی‌شماری که به آن ها اعیان ثابته گفته می‌شود در مرتبه علمی ظهور می‌یابند. این اعیان ثابته نیز بنابراینکه از ترکیب اسماء الهی تحقق یافته‌اند، خود از اسماء الهی محسوب می‌شوند. «از اجتماع برخی از اسماء با برخی دیگر، چه با یک دیگر نسبت تقابل داشته باشند یا نداشته باشند، اسمای نامتناهی‌ای متولد می‌شوند که هرکدام، مظهری در وجود علمی(تعین ثانی) و وجود عینی(تعینات خلقی) دارند.»(قیصری، ۱۳۷۵،ص. ۴۶)

وضعیت مذکور دربالا، در نسبت بین حضرت علمی با حضرت خلقی یا عالم شهادت نیز متصور است، یعنی حضرت علمی محیط بر عالم شهادت است، لذا موجودات عالم شهادت، مظاهر، شئون یا لوازم حقایق مختصِ به حضرت علمی؛ یعنی اعیان ثابته هستند و به‌عبارتی موجودات این عالم خلقی، مفصل‌اند یا جزئی، نسبت به اعیان ثابته که در مقام اجمال هستند و کلی (جامی،۱۳۷۰،ص ص. ۱۱۷-۱۱۸) .

به‌همین‌ترتیب، ناحیه خلقی محیط است بر ناحیه نفس انسانی، البته همان‌گونه که اشاره‌شد، نفس انسانی، دارای دونقش متفاوت است؛ یک نقش او، فعالیت نسبت به ناحیه خلقی است که درادامه به آن پرداخته‌می‌شود؛ اما نقش دیگرش، انفعالی است که دراین‌حالت، مساوی عالم ذهن‌بشری و مفاهیم بوده و از ناحیه خلقی، منفعل می‌گردد و دراین جا همین نقش انفعالی موردنظراست. درواقع عالم ذهن، بخشی از عالم خلقی یا همان خارجیت مطلق است. پس می‌توان گفت : تصوراتی که درپی فرآیند انتزاع مفاهیم از اعیان خارجی (که شامل همهٔ اشیاء از مجردات گرفته تا اخس موجودات مادی هستند) در ذهن پدیدمی‌آیند؛ با ادبیات و مبانی عرفانی، ظهور این اعیان یا اشیاء خارجی در موطن ذهن یا نفس هستند.

۲-۴-۲.نحوۀ ارتباط یا تنزل هر ناحیه بالاتر به پایین‌تر:

دراین نظام هستی‌شناختی، ارتباط یا تنزل هرناحیه بالاتر به پایین‌تر، توسط یک مقام واسط که دارای ویژگی‌های هردو ناحیه است، صورت‌می‌گیرد؛ بدین‌ترتیب که حضرت الوهیت، ظهور یا تنزل‌یافته حضرت احدیت است و واسطه دراین تنزل، اسم جامع الله است که ازسویی، روی به حضرت احدیت داشته و مستهلک درآن است و ازآن وجه، هیچ ظهوری در مراتب مادون ندارد؛ اما با رویی دیگر، در حضرت الوهیت درقامت اسماءالهی ظهور یافته است؛ درواقع ازاین وجه، او جامع اسماءالهی است(قیصری ۱۳۷۵ ،ص.۱۱۷).

دراین‌جا نیز جامعیت او بدین‌معناست‌که هر اسم در این ناحیه، شأن و ظهوری از این اسم جامع است و به‌عبارتی، این اسم جامع الله است که خود را در قالب اسماء گوناگون دراین حضرت، به‌ظهورمی‌رساند(فناری،۱۳۷۴،ص.۲۰۳).

برهمین منوال درمورد ارتباط میان حضرت الوهیت با حضرت علمی نیز، یک عین‌ثابت جامع، وظیفه وساطت را در رساندن فیض از حضرت الوهیت به حضرت علمی برعهده‌دارد که ازآن، به عین ثابت انسان‌کامل یادنموده‌اند (خمینی،۱۳۸۰،ص. ۳۳۸) که یک رو به مرتبه بالاتر داشته و مستهلک درآن است و با این وجه هیچ نمودی در مراتب مادون ندارد؛ اما با وجه دیگر در سراسر حضرت علمی ظهوریافته و به‌عبارتی، تمام اعیان ثابته ظهورات او هستند.

به‌همین‌ترتیب، ناحیه خلقی یا حضرت شهادت نیز با واسطه‌ای با حضرت علمی ارتباط پیدامی‌کند و فیض از طریق این واسطه از صقع ربوبی به این ناحیه می‌رسد، این واسطه نیز مانند دوتای قبلی، یک وجه غیبی دارد که در صقع ربوبی مستهلک است و با آن وجه، هیچ نمودی در این عالم ندارد؛ اما وجه دیگری داردکه با آن در تمامی عوالم خلقی و اشیاء حاضر در آن‌ها ،ظهور می‌یابد و به عبارت دقیق‌تر، موجودات این عوالم، همگی شئون و ظهور او هستند؛ این حقیقت را حقیقت محمدیه در مقام ظهور و نَفَس‌الرحمن یا مشیت مطلقه گفته‌اند (خمینی، ۱۳۸۹،ص. ۴۵) که در تمامی مراتب وجود این عالم سریان می‌یابد.

درنهایت نیز، نفس‌انسانی در نقش انفعالی خود؛ یعنی عالم ذهن یا مفاهیم، با واسطه‌ای با حضرت خلقی یا عالم خارج یا عین مرتبط است؛ این واسطه همان حقیقت محمدیه در مقام بشریت است که شاید بتوان گفت :«منِ» انسان کامل است و یا می‌توان ازآن به «مَنِ مطلق» یادکرد. این واسطه نیز

مانند مراتب قبلی، یک وجه به مرتبه مافوق خود؛ یعنی خارجیت مطلق یا همان«حقیقت وجود» دارد و بااین وجه، هیچ ظهوری در مراتب مادون خود؛ یعنی عالم ذهن انسان کامل و اذهان دیگر ندارد و یک رو به عالم درون ذهن دارد که با این وجه در تمامی موطن ذهن ظهور می‌یابد و تمامی مفاهیم، شئون و ظهورات او هستند و او نسبت به مفاهیم سِمَت فعالیت و خلاقیت دارد. شاید بتوان فعال بودن نفس در فلسه صدرا را به این واقعیت برگرداند(صدرالدین شیرازی،۱۳۶۸، ج ۱ ،ص.۲۶۴) . البته همان‌طور که قبلاً اشاره‌شد و درادامه نیز بیان‌می‌شود، نفس انسان کامل به دلیل کون جامع بودن او و این که نقطه تلاقی دو قوس نزول و صعود است، دارای نقش فعالیت نیز است، اذهان دیگر بشری هم در حد خود، دارای این ویژگی فعالیت هستند.

این «من» انسان کامل، نه‌تنها نسبت به مفاهیم عالم ذهنی خود ،دارای مقام منشأیت است و تمام مفاهیم ،شئون او هستند، بلکه بنابرآن چه درخصوص رابطهٔ هر واسطه با حقایق مادونش دریک ناحیه بیان‌شد، «منِ» افراد دیگر بشر نیز شئون و مظاهر او محسوب می‌شوند. به‌همین‌دلیل، درخصوص نفوس جزئی، می‌توان گفت که هر «منِ» انسانی به واسطه این که شأن و مظهری از این «من مطلق» است، به تبع آن ،دارای ویژگی واسطه بودن برای عالم ذهنی آن فرد انسانی است؛ یعنی درهر انسانی، نفس که ازآن با لفظ «من» یادمی‌کند، واسطه ارتباط ذهنش با خارج است و باز به همان وزان، این نفس جزئی با رویی که به خارج یا حقیقت وجود دارد در موطن ذهنِ خود، ظهوری ندارد و شاید برای همین است که بزرگ ترین مجهول برای افراد عادی بشر که محصور در حصار مفاهیم و ماهیات هستند، همین «من» آن‌ها است و شاید شناخت این حقیقت برای انسان ،حاصل نشود جز با گذر از عالم مفاهیم و این شناخت و رهایی از عالم تنگ مفاهیم ،مقدمه شناخت مراتب بالاتر باشد. اما با رویی دیگر در تمامی موطن، ذهن ظهور یافته و همه مفاهیم و تصورات ،درواقع شئون خود او هستند و او نسبت به مفاهیم، دارای مقام فعالیت، خلاقیت و حاکمیت است.

۵-۲.رابطهٔ عرضی بین حقایق در نظام سلسله‌مراتبی عرفانی:

تاکنون از «ظهور»، به‌عنوان رابطه طولی بین نواحی حقیقت که منجر به تشکیل سلسله‌مراتبی تشکیکی گردید، سخن‌گفته‌شد. اما درتبیین روابط بین حقایقِ ذیلِ هریک از نواحی‌ای که نوعی از کثرت درآن ها متصور است ؛یعنی نواحی دوم تا پنجم، باید به‌جز این رابطه طولی، از رابطه‌ای عرضی بین برخی از حقایق یعنی؛ نکاح‌اسمائی نیز سخن‌گفت. نکاح‌اسمائی را شاید بتوان به زبان ساده،

ترکیب اسماء الهی بایک دیگر در نواحی و مراتب مختلف حقیقت دانست، ترکیبی که حاصل آن، تولد یا ظهور اسم الهی جدیدی در مرتبه‌ای پایین‌تر است. درادامه برای نشان‌دادن نقش این رابطه در ظهور وافزایش کثرات، به روابط میان حقایقِ ذیلِ هریک از نواحی حقیقت، به‌شکل تفصیلی پرداخته‌می‌شود.

۱-۵-۲. نکاح اسمائی ذیل حضرت واحدیت

«ظهور» به‌عنوان رابطه طولی بین نواحی حقیقت، به حقایق ذیل نواحی به‌ویژه حضرت واحدیت نیز سرایت‌می‌نماید؛ اما برای تبیین همه روابط بین حقایق این حضرت ،باید رابطهٔ عرضی «نکاح اسمائی» نیز بهره‌جست.

همان گونه که گفته‌شد؛ اسم جامعِ این حضرت، اسمِ الله است که سایر اسمای الهی مظاهر او هستند؛ اما این اسماء نیز همگی دارای یک میزان از شمول نیستند. در نظام فکری عرفان نظری، تقسیماتی برای این اسماء برشمرده‌اند که دراین جا یک تقسیم به مقتضای بحث حاضر بیان می‌گردد که عبارت است از تقسیم اسماء به اسماءذات، اسماءصفات و اسماءافعال (آشتیانی،۱۳۷۰ ،ص.۴۵)، مبنای این تقسیم نیز این‌است‌که«به اعتبار ظهور ذات درآن ها، اسم ذات خوانده می‌شوند و به واسطهٔ ظهور صفات درآن ها، اسمای صفات و به واسطهٔ ظهور افعال درآن ها، اسمای افعال نامیده می‌شوند» (آشتیانی،۱۳۷۰ ،ص.۴۵) رابطه هر دسته از این اسماء با دسته دیگر؛ مانند همان رابطه طولی یک ناحیه با ناحیه دیگر است؛ براساس‌این، دسته اسماءذات به عنوان بالاترین مرتبه در میان اسماء که دارای بیش‌ترین شمول هستی‌شناختی است(آشتیانی،۱۳۷۰ ،ص.۲۵۶)، محیط بر دسته اسماءصفات و آن نیز محیط بردسته اسماء افعال هستند. این همان رابطه طولی متقرر در حضرت واحدیت است.

اما در هردسته از اسماء، رابطه‌ای عرضی نیز بین اسماء آن دسته برقراراست؛ یعنی، اسماء ذات با یک دیگر رابطه‌ای برقرار می‌نمایند که مبین آن ،همان «نکاح اسمائی» است (آشتیانی،۱۳۷۰ ،ص. ۴۶۶). درواقع در بررسی سیر افزایش کثرت اسمائی، ملاحظه‌می‌شود که هر دسته نازل‌تر، دارای کثرت بیش تری نسبت به دسته مافوق خود است و عامل این افزایش کثرت در جریان نزول، همین نکاح اسمائی است.

بنابرآن چه گفته‌شد، نه‌تنها هرکدام از اسماء ذات در نزول بعدی خود، لازمی را در اسماء صفات و به تبع آن در اسماء افعال دارد(آشتیانی،۱۳۷۰ ،ص. ۲۵۶) ، بلکه درنتیجه نکاح این اسماء، اسماء

جدیدی در دسته اسماء صفات و به تبع آن در اسماءافعال ظهوریافته‌اند که در دسته اسماءذات اثری از آن‌ها نیست. همین وضعیت در مورد رابطه بین اسماء صفات و اسماء افعال متصوراست؛ بدین-ترتیب‌که نه‌تنها هر اسم از دسته اسماء صفات در دسته اسماء افعال، دارای لازمی است، بلکه درنتیجه نکاحِ خود اسماء صفات بایک‌دیگر، اسمائی در دسته اسماء افعال ظهورمی‌یابند که اثری ازآن ها در اسماء صفات نیست. بدین ترتیب در جریان نزول، کثرات بیش‌تری بروز می‌یابند.

ملاحظه‌می‌گردد که درمیان سه دسته مذکور، دسته اسماء افعال ،دارای بیشترین کثرت است، چراکه علاوه‌براین‌که واجد مظاهر اسماء مخصوص دو دسته دیگر است، دربردارندۀ اسماء منحصربه خود نیز است که درنتیجه نکاح اسماء صفات بایک دیگر ظاهر شده‌اند. گفتنی است که در تعیین اسماء متعلق‌به هرکدام از این سه دسته، بین عرفا ، اختلافاتی وجوددارد؛ ولی ازسخنان ایشان می‌توان پی‌برد که نسبت و رابطه این سه دسته با یک‌دیگر آن گونه است که بیان‌شد.

نکاح مذکور، میان اسماء افعال به‌عنوان نازل‌ترین دسته اسماءالهی نیز برقرار است. نتیجه نکاح این اسماء، در حضرت علمی و درقامت اعیان ثابته، ظهور وثبوت می‌یابد. پس مشابه تنزلات قبلی، دراین مرحله نیز، نه‌تنها هریک اسماء افعال، دارای لازم یا مظهری در حضرت علمی ودرصورت یک عین ثابت هستند، بلکه از نکاح این اسماء نیز سایر اعیان ثابته ظاهر می‌شوند. دراین جا، تأکید بر این نکته لازم‌است که این طور نیست که حضرت علمی که واجد مظاهر اسماءافعال است، فاقد مظاهر اسماء ذات و صفات باشد، بلکه ازآن جا که اسماء ذات، دارای مظاهر یا لوازم خود در دسته اسماء صفات بوده، اسماءصفات هم دارای مظاهردر دسته اسماءافعال هستند. بنابراین، اسماء افعال واجد مظاهر اسماء ذات و صفات هستند ؛ بدین‌ترتیب اسماء ذات و صفات بویژه اسم جامع الله ازطریق اسماءافعال در حضرت علمی در قامت اعیان ثابته‌ای ظهوریافته‌اند و عین ثابت انسان کامل ،درواقع مظهر اسم جامع الله در حضرت علمی است.(قیصری،۱۳۷۵،ص. ۱۲۷)

۲-۵-۲.نکاح اسمائی در حضرت علمی

ازآن‌جاکه اعیان ثابته درحضرت علمی، مظاهر و لوازم اسماءالهیِ متعلق به حضرت واحدیت هستند، می‌توان به‌وزان تقسیم سه‌گانۀ آن اسماء، تقسیمی را برای این اعیان نیز متصورشد؛ این تقسیم درذیل عین ثابت انسان‌کامل که مظهر اسم جامع الله است، شکل‌می‌گیرد. از سویی دیگر، همۀ این اعیان ثابته، مظاهر اسماء افعال هستند و خود اسماءافعال ،واجد مظاهر اسماء ذات و اسماء

صفات هستند، می‌توان‌گفت که شامل‌ترین یا بالاترین مرتبه اعیان ثابته عبارتند از دسته‌ای از این اعیان که مظاهرِمظاهرِ مظاهرِ اسماء ذات هستند؛ به همین ترتیب در مرتبه دوم، دسته اعیان ثابتهٔ مظاهرِ مظاهرِ اسماء صفات و درمرتبه سوم یا پایین‌ترین مرتبه نیز اعیانِ مظاهرِ اسماء افعال قراردارند.

درنظام عرفانی ،همه تعینات به‌عنوان مظاهر اسماء الهی، خود نیز از اسماء الهی محسوب می-گردند(خمینی،۱۳۸۳ ،ص. ۸۵)؛ پس اعیان ثابته نیز درحالی‌که مظاهر و شئون اسماءالهی هستند، خود از اسماءالهی به‌حساب‌می‌آیند. براساس این؛ علاوه بر این سلسله‌مراتب طولی که درقالب تقسیم فوق بیان‌شد، رابطه‌ای عرضیِ نکاح اسمائی بین اعیان ثابته قابل تصور است. این نکاح، مشابه آن چه در مورد اسماء بیان‌شد، واقع می‌گردد؛ یعنی اعیان ثابته دسته اول نه تنها خودشان به‌واسطه رابطه طولی‌ای که بیان شد، در دسته دوم اعیان، دارای لازم یا مظهری هستند، بلکه در نتیجه نکاح اعیان در دسته اول بایک دیگر، اعیان ثابته‌ای در دسته دوم ثبوت می‌یابند که اثری ازآن ها در دسته اول نیست، همین منوال در رابطه بین دسته دوم و سوم این اعیان متصور است.

۳-۵-۲.دسته‌ها و اصناف اعیان ثابته

اکنون در آستانه ورود به تبیین نحوهٔ تحقق موجوداتِ درخارجِ صقع ربوبی، نگاهی به اصناف اعیان ثابته به‌عنوان منشأ قریب ناحیه خلقی می‌اندازیم. تا این جا گفته شد به‌جز عین‌ثابت جامعی که در سرتاسر حضرت علمی سریان و ظهوریافته، سه دسته یا مرتبه یا سطح از اعیان ثابته دراین حضرت ثبوت دارند که دسته دوم و سوم، علاوه‌بر شامل‌بودن بر مظاهر اعیان متعلق به دسته بالاتر ازخود، شامل اعیان حاصل از نکاح یا ترکیب اعیان ثابته مختص به مرتبه بالاتر نیزهستند. بنابراین، دسته سوم که پایین‌ترین مرتبه این اعیان و نزدیک ترین مرحله به ظهور ونزول از صقع ربوبی است، درنگاه ابتدایی هم شامل لوازم یا مظاهراعیان ثابته مختصِ دسته دوم و هم شامل نتایج ترکیبات اعیان مختص به دسته دوم است؛ از طرفی دسته دوم خود هم شامل لوازم و مظاهر اعیان مختص به دسته اول و هم شامل نتایج ترکیبات اعیان ثابته مختص به دسته اول است.

بنابرآن چه بیان‌شد، دسته سومِ اعیان ثابته به‌عنوان آخرین مرتبه صقع‌ربوبی و دروازه فیضان فیض‌الهی از غیب به شهادت، شامل این اصناف است:

الف: مظاهرِمظاهرِ اعیان ثابته مختص به دسته اول؛ ب: مظاهر اعیان ثابته مختص به دسته دوم که دردسته اول اثری ازآن ها نیست ؛ درواقع، خودشان نتایج ترکیبات اعیان دسته اول هستند؛ ج: اعیان ثابته‌ای که نتایج ترکیباتِ اعیان دسته دوم هستند.

باید توجه‌داشت که بین این سه صنف نیز، رابطه‌ای طولی برقراراست به‌طوری‌که صنف اول باتوجه به این که مبرای از ترکیب هستند، محیط بر صنف دوم و صنف دوم که نتیجه تعداد کم‌تری ترکیب هستند، محیط بر صنف سوم هستند که همگی نتایج بیش ترین ترکیبات هستند.

۴-۵-۲.نکاح اسمائی؛ منشأِ تحقق موجودات در حضرت خلقی

همان‌گونه که در بحث ازحضرت علمی اشاره‌شد؛ همه تعینات که شامل موجودات مادی و حتی آثار این موجودات نیز می‌گردد، از اسمای الهی به‌حساب‌می‌آیند. اینان درعین‌این‌که مظاهر اسماءالهی هستند، خود، اسمای الهی به‌حساب می‌آیند(خمینی، ۱۳۷۵،ص ص. ۹۵-۹۶).بنابراین دراین‌بخش، با ادامه رویکرد مبتنی بر نکاح اسمائی، به تبیین نحوهٔ تحقق و اصناف موجودات در ناحیه خلقی پرداخته‌می‌شود و در بخش بعد، به نحوهٔ وقوع وقایعِ این ناحیه. در نگاه کلان، کل ناحیه خلقی، مظهر حضرت علمی است. به‌طوردقیق‌تر، مطابق قاعده حاکم بر سلسله مراتب طولی‌ای که بیان‌شد، کل ناحیه خلقی، مظهر اعیان ثابته متعلق به دسته سوم به‌عنوان پایین‌ترین مرتبه حضرت علمی است.

اگر کل ناحیه خلقی که به‌عنوان ناحیه چهارم ازنواحی حقیقت نامیده‌شد را شامل سه مرتبه یا عالم ؛یعنی عالم عقل و عالم مثال و عالم مادی بدانیم؛ می‌توان‌گفت : هرکدام ازاین عوالم ،مظهر یکی از اصناف متعلق به دسته سوم اعیان ثابته هستند. بدین‌ترتیب، عالم عقول یا مفارقات ،مظهر صنف اول از اصناف مذکور؛ عالم مثال ،مظهر صنف دوم و درنهایت عالم مادی، مظهر صنف سوم هستند.

باتوجه به نسبت و رابطه اصناف سه‌گانه مذکور بایک‌دیگر و این که عوالم سه‌گانه خلقی، مظاهر این اصناف هستند، می‌توان نتیجه‌گرفت : نسبت این سه عالم به‌یک‌دیگر نیز، ازنوع «احاطه» و رابطه آنها نیز باهم همان رابطه طولی «ظهور»است، یعنی؛ عالم مفارقات به‌عنوان محیط‌ترین عالم، محیط بر عالم مثال و منشأِ تحقق آن و عالم مثال نیز محیط بر عالم مادی و منشأ تحقق آن است و عالم مادی مظهر عالم مثال و آن نیز مظهر عالم مفارقات است.

به همین منوال نفس کل یا نفس انسان کامل و در مراتبی پایین‌تر نفوس جزئی بشری در نقش انفعالی خود، مظهر عالم خلقی هستند. می‌توان گفت: مرتبه برتر وجود آدمی که ازآن به عقل یا قلب

یا قوه عاقله است و عبارات دیگر یادمی‌شود ،مظهر عالم عقول و قوه خیال یا واهمه انسان مظهر عالم مثال و درنهایت نیز بدن انسان مظهر و جزئی از عالم مادی است و ذهن انسان نیز بسته به میزان تکامل وجودی او مظهر هرسه یا دو و یا یکی از این سه است و دراکثر افراد بشر که در حد قوه خیال رشد نموده‌اند، ذهن مظهر قوه خیال و مرتبه پایین‌تر آن ؛یعنی بدن است و اگر انسانی به مرتبه عقل راه یابد ذهنش که دراین حال می‌توان آن‌را ذهن متعالی نامید، مظهر هر سه مرتبه وجودی مذکور یعنی عقل، خیال و بدن می‌شود.

ازآن چه‌تاکنون بیان‌گردید، مشخص شد که در نظام هستی‌شناختی عرفانی نحوهٔ تحقق یا وجودِ همه مدرَکات، مظهَربودن است و این مظهَریت به معنای عدم استقلال آنها از مُظهِر یا حقیقتی است که درواقع ظاهر شده‌است.

۵-۵-۲.نکاح‌اسمائی؛ منشأِ وقایعِ ناحیه خلقی

آن چه تا این جا بیان گردید بیان نحوه تحقق حقایق، موجودات یا مدرَکات بود. دراین بخش قصد آن‌است که با بهره از قاعده نکاح اسمائی وقایع ناحیه خلقی و ادراک آن ها درنظام عرفانی، تبیین گردد.

تا این جا گفته‌شد که اعیان ثابته در ناحیه خلقی ظهور می‌یابند. بنابراین دراین ناحیه ما انسان داریم، درخت داریم و.... که هرکدام مظهر عین ثابت خود هستند. ازطرفی، دراین عالم، حالات مختلف انسان و درخت را نیز در طول مدت تحقق‌شان در عالم داریم؛ اما این اختلافِ حالات را در اعیان ثابته نداریم ؛یعنی آن چه که در حضرت علمی ثبوت دارد؛ مثلاً عین ثابت انسانی خاص است که نسبت به مظهرِ خود در عالمِ متدرج مادی، حالت اجمال دارد. پس منشأ این حالات مختلف، یک موجود که برآن واقع می‌شوند چیست؟ این منشأ، همان نکاح یا ترکیبات اعیان ثابته با یک‌دیگر است که مانند مراحل قبلی[۱] اثری از نتیجهٔ این نکاح یا ترکیبات در حضرت علمی که مقام اعیان ثابته است وجودندارد. هرچند تبیین اصول فرآیند تأثیرِ ترکیبات اعیان ثابته با یک‌دیگر در ناحیه خلقی، نیازمند پژوهش‌های گسترده‌ای است؛ اما به‌عنوان یکی از اصول و درجهت پاسخ به پرسش اخیر، شاید بتوان

[۱] . دربخش نکاح اسمائی ذیل حضرت واحدیت ، بخش(۱-۵-۲)توضیح اش آمده است.

نکاح یک عین ثابته خاص با دوعین ثابتهٔ مظهرِ دواسم «مقدر» و«ظاهر» را دلیل ظهور آن عین‌ثابتهٔ خاص در قامت موجودی متدرج در عالم مادی دانست.

۶-۵-۲. نکاح اسمائی در ناحیه نفس انسانی

گفته‌شد که در میان نواحی پنج گانه حقیقت، نفس انسانی در نقش انفعال خود یا همان ذهن بشری به‌عنوان آخرین ناحیه، پس از ناحیه خلقی قراردارد « ثُمّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ . سپس او را به پایین ترین مراتب بازگرداندیم» (سوره تین، آیه۵)، اما این ناحیهٔ حقیقت را به‌عنوان نقطه تلاقی دوقوس نزول و صعود، درعین این که آخرین حلقه قوس نزول است، می‌تواند حلقه نخست قوس صعود نیز باشد. ذهن بشری در نقش آخرین حلقه قوس نزول، به‌عنوان مظهر ناحیه شهادت، ازاین ناحیه ،منفعل است که می‌توان مطابق نام گذاری برخی از متفکرین آن‌را دراین مرتبه همان عقل هیولانی و بالملکه دانست؛ اما به‌عنوان آغازگر قوس صعود، نقشی فعال می‌یابد که ازآن به عقل‌بالفعل هم یادشده است. (مطهری، ۱۳۷۹، ج۸،ص. ۲۹۳)

براساس این، در این مرحله ابتدایی صعود خود، درجایگاهی بالاتر از عالم مادی که پایین‌ترین مرتبه ناحیه شهادت بود، قرارمی‌گیرد؛ لذا دراین حالت با ترکیب یا نکاح بین تصوراتی که در حالت انفعالیِ خود از ناحیه خلقی دریافت کرده‌بود، قادراست که اعیانی را در عالم مادی ظاهرنماید که این اعیان همان صنایع یا دخل و تصرفات بشر در عالم مادی و یا اعمال جوارحی او هستند. بنابراین منشأِ انواع مختلف آثار انسان در عالم ملک، همان نکاح واقع بین اسماءِ ناحیه ذهن است که همان تصورات ذهنی یا مفاهیم هستند. البته درصورت تعالی نفس انسانی درسیرصعودی خود، ذهن نیز به تبع او تعالی یافته، از عوالم دیگر ناحیه خلقی یعنی عالم مثال و حتی عالم عقلی نیز ارتقاء می‌یابد و می‌تواند منشأِ تحقق وقایع و موجودات آن عوالم نیزگردد (آملی، ۱۳۸۴،ص. ۶۹۲)

۳- تطبیق علیت درعرفان نظری و تشکیک خاصی

باتوجه به انطباق حیطه‌هستی شناختی تشکیک خاصی بر نواحی چهارم و پنجم از نواحی حقیقت در نظام عرفانی، دراین بخش، قصدآن است که تطبیقی درمسئله علیت بین این دستگاه با نظام‌عرفانی در ناحیه چهارم ؛یعنی ناحیه خلقی ارائه‌گردد. ابتدا میان معانی بنیادین این دستگاه با نظام عرفانی تناظری برقرارمی‌گردد، سپس براساس آن، در مسئله علیت تطبیق ارائه‌می‌شود.

۱-۳.تطبیق معانی بنیادین در تشکیک خاصی با نظام عرفانی

ازآن‌چه درمورد ساختار نظام عرفانی بیان‌شد، ملاحظه‌می‌شود که نظام مذکور، در سلسله‌مراتب حقیقتی که معرفی‌نموده، در پایین‌ترین مراتب؛ یعنی نواحی چهارم و پنجم که درواقع خارج صقع ربوبی وعبارت از ناحیهٔ خلقی یا شهادت و عالم ذهن هستند، می‌تواند بر دستگاه تشکیک خاصی که حیطه هستی‌شناختی آن، خارجیت مطلق و شامل عین و ذهن است، منطبق باشد. مواردی از این انطباق را در معانی بنیادی، می‌توان بشرح ذیل نشان‌داد :

الف) نفس‌الرحمن درعرفان ،منطبق است با «حقیقت وجود» در نظام تشکیک خاصی، چراکه هردوی این حقایق، دارای اطلاق لابشرط قسمی ،نسبت به سایر حقایق ناحیه خود بوده، در تمامی حقایق متعلق به آن ناحیه سریان یافته‌اند(صدرالدین شیرازی،۱۳۶۳،ص.۸).

ب) هم‌چنین، اعیان ثابته در نظام عرفانی دارای همان نقش ماهیات در تشکیک خاصی هستند (آملی، ۱۳۸۴،ص.۱۹۸) و ظهورات یا مظاهر اعیان ثابته در ناحیه خلقی نیز همان نقش موجودات ماهیت‌دار در دستگاه تشکیک خاصی رادارند؛ چراکه همانگونه که به‌واسطهٔ ظهور، اعیان ثابته در عالم خلقی ظهور و تعین می‌یابند، همانطور هم به‌واسطه «وجود» ماهیات در عین، تحقق یافته، موجود-می‌شوند «ماهیت من حیث هی و درحد نفس خودش در غایت کمون، بطون و خفاء است وتکون و ظهور او به وجود است»(صدرالدین شیرازی،۱۳۶۸،ج۱ ،ص. ۱۰۰) نکته جالب در نوع مواجهه صدرا با ماهیت و موجودیت آن که در این عبارت قابل مشاهده است و در نظر بسیاری از شارحان او مغفول مانده، این است که برای ماهیت پیش از وجود از عبارات بطون و خفا و از موجودیت او با عبارت ظهور نیز یاد می‌کند، که توجه به این نحوه مواجهه، تأییدی است بر اتقان تطبیق حاضر.

ج) حرکت جوهری در نظام تشکیک خاصی که خودرا به‌دو صورت نشان‌می‌دهد، هم‌نقش با دوسطح از نکاح اسمائی در عرفان است؛ بدین‌ترتیب، صورتی ازحرکت جوهری که خود را درحرکات استکمالی طولی، نشان می‌دهد و موجب وقوع فصول اخیر و تحقق موجوداتی خاص می‌شود، متناظر با نکاح‌اسمائی بین اسماءالهی است که نتایج آن درحضرت‌علمی به‌عنوان اعیان ثابته ظهور می‌یابند و صورت دیگر این حرکت به‌عنوان منشأِ تغییرات سلسله عرضیه است(گرجیان و زندیه،۱۳۸۸،ص.۸۲) نیز متناظر با نکاح‌اسمائیِ بین اعیان ثابته به ویژه در صنف سوم از دسته سوم این اعیان است.

د) می‌توان سلسله‌مراتب تشکیکی دستگاه تشکیک خاصی را که از مراتب «حقیقت واحد وجود» تشکیل‌یافته، متناظر با سلسله‌مراتب نظام عرفانی دانست که از مراتب «نمودهای یک حقیقت واحد» بنا شده است. همان‌گونه که در نظام عرفانی، نسبت هرمرتبه بالاتر به مرتبه پایین‌تر، نسبت محیط به محاط است و این نسبت در تمام سلسله مراتب مذکور؛ یعنی نواحی پنج‌گانه برقرار است، در سلسله‌مراتب دستگاه تشکیک خاصی نیز، نسبت مراتب به یک دیگر نسبت محیط به محاط است، یعنی مرتبه بالاتر واجد کمالات مرتبه پایین‌تر است، ولی مرتبه پایین‌تر فاقد برخی کمالات مرتبه بالاتر است (صدرالدین شیرازی،۱۳۶۰ ،ص. ۷۹)

پس از بیان تطبیق بالا درادامه، علیت را دردوسطح مورد تطبیق قرار می‌دهیم؛ یکی علت یا منشأ تحقق موجودات و دیگری علت وقایعی که درنتیجه تأثیرو تأثر این موجودات بریک دیگر واقع می‌گردند.

۲-۳. تطبیق علیت در تحقق موجودات

در نظام عرفانی نشان‌داده‌شد که نحوه تحقق موجودات، مَظهَریت است؛ یعنی همه موجودات ناحیه خلقی مظاهر اعیان ثابته هستند؛ بدین ترتیب ،علت پیدایش آن ها، ظهور اعیان ثابته است وازآن جا که اعیان ثابته متعلق به حضرت علمی هستند که در مرتبه بالاتری از ناحیه خلقی قراردارد؛ پس می‌توان‌گفت :علت پیدایش موجودات این ناحیه، ظهور مرتبه بالاتر در مرتبه پایین‌تراست. در دستگاه تشکیک‌خاصی نیز مشابه چنین رابطه‌ای برقراراست؛ چراکه صدرا رابطه بین مرتبه بالاتر و پایین‌تر را علیت می‌داند ؛یعنی مرتبه بالاتر علت تحقق مرتبه پایین‌تر است و این منشأیت یا علیت درنتیجه پذیرش حد یا حدودی توسط مرتبه بالاتر و نزول رتبه او واقع‌می‌شود؛ یعنی مرتبه بالاتر بااین تحدید، تبدیل می‌شود به مرتبه پایین‌تر که معلول او است ؛ از این رو، در تبیین رابطه میان علت و معلول از نوع جدیدی از حمل به نام «حمل حقیقت و رقیقت» بهره می‌برد که درآن، وجود ناقص(رقیقه) بر وجود کامل (حقیقهٔ) حمل می‌شود.(طباطبایی،۱۴۲۴ق،ص. ۲۴۲) به این معناکه حقیقت علت و معلول یکی است و علت در مصداق این حقیقت بودن از معلول شدیدتراست. البته عامل وقوع حدود مذکور نیز حرکت جوهری است که به تناظر آن با نکاح اسمائی در عرفان اشاره‌شد.

۳-۳.تطبیق علیت در وقوع وقایع ناحیه خلقی

دراین بخش، ابتدا سعی‌می‌گردد تبیینی جدید از منشأِ اتفاقات ناحیه خلقی، بویژه عالم مادی با مبانی دستگاه تشکیک خاصی ارائه شود تا امکان تطبیق با نظام عرفانی فراهم‌گردد. در حکمت متعالیه، «وجود» منشأِ اثر دانسته‌شده، بنابراین هر موجودی در اندازه خود ،داری آثاری است که می‌توان این آثار را همان عوارض موجود و نیز آثار این عوارض دانست؛ اما باتوجه به محدودیت عالم ماده و تزاحم ایجادشده بین موجودات، آن‌ها لاجرم در دایرۀ تأثیر یک دیگر قرارمی‌گیرند و درنتیجه، تقاطع یا ترکیبی بین آثار آن ها بایک دیگر اتفاق‌می‌افتد و حاصل این ترکیبات، وقوع وقایعی در این عالم است ؛چنان چه در علوم فیزیک و مکانیک نیز این اصل که وقایع عالم مادی ،حاصل برآیند نیروهای گوناگون بریک دیگرند ،پذیرفته‌شده است. به‌عنوان نمونه؛ هنگامی که درنتیجه برخورد یک سنگ با شیشه، شیشه می‌شکند، ماشاهد ترکیب وبه‌عبارتی تقاطع آثار این دو موجود هستیم؛ یعنی آثاری هم چون سنگینی، سختی و... برای سنگ که عوارض او نیز هستند با آثار یا عوارضی از شیشه؛ مانند شکنندگی، تقاطع یا ترکیب می‌یابند و اتفاق شکستن شیشه به‌وقوع می‌پیوندد.

این عوارض و آثار نیز همان گونه که اشاره‌شد ،حاصل یکی از دوصورت حرکت جوهری هستند و حرکت جوهری هم در این صورت خود درتناظر با نکاح اسمائی بین اعیان ثابته است که اشاره‌شد. از طرفی درنظام عرفانی، همه مدرَکات ناحیه خلقی، به‌دلیل این که مظاهر اسماء الهی هستند، خود اسماءالهی محسوب می‌گردند(خمینی،۱۳۷۵،ص. ۹۵)؛ بنابراین آثار آن ها نیز که درواقع نمودِ ظاهری آن ها است، نیز از اسماءالهی به حساب می‌آیند(خمینی،۱۳۷۵،ص. ۹۹) ؛ از این رو، این ترکیبِ آثارِ موجوداتِ ناحیه خلقی، نوعی نکاح اسمائی محسوب می‌شود که نتیجه آن به‌صورت مفهوم در ناحیه پایین‌تر یک عالم ذهن، تحقق می‌یابد و از مفهوم در خود ناحیه خلقی اثری نیست. دقیقاً به وزان نکاح اسمائی در مراتب بالاتر که نتیجه نکاح هم در مرتبه پایین‌تر، ظهور می‌یابد.

نتیجه:

در این نوشتار، باتوجه به تبیینی که از معنای عام علیت با استفاده از مفاهیم ظهور و نکاح اسمائی در نظام عرفان نظری ارائه گردید، همچنین با ارائه تبیینی نو از این مسئله در دستگاه فلسفی تشکیک خاصی، مبتنی بر اصل اصالت وجود و ذومراتب بودن آن و نیز حرکت جوهری، که دارای حداکثر مقارنت با تبیین عرفانی مذکور باشد، تطبیقی بین این دودستگاه فکری برقرار گردید،

همچنین نشان‌داده‌شد که دستگاه فلسفی مذکور می‌تواند در یک مسئله خاص مانند علیت به‌عنوان حالات خاصی از نظام عرفانی مورد ملاحظه قرارگیرد. تلاش صورت گرفته در جهت تثبیت نظریهٔ عام‌تری مبنی بر شمول نظام عرفانی به دستگاه مذکور و دستگاه‌های فکری دیگر است ، مبنای طرح نظریه مذکور نیز، شمول هستی شناختی موضوع عرفان بر موضوع سایر علوم و یا مکاتب فکری است.

منابع

آشتیانی،سید جلال الدین (۱۳۷۰).*شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*.چاپ سوم. تهران: انتشارات امیر کبیر.

آملی، سید حیدر.(۱۳۸۴). *کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار*، چاپ سوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

آملی، سید حیدر.(۱۳۶۷)، *المقدمات من کتاب نص النصوص*، تحقیق‌هانری کربن و عثمان یحیی، چاپ دوم، تهران، توس.

جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نقدالنصوص فی شرح نقش النصوص*، مقدمه ویلیام چیتیک، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

جوهری، اسماعیل‌بن‌حماد، *الصحاح، تاج اللغهٔ و صحاح العربیه، تحقیق احمد عبدالغفور عطار*، بیروت، دارالعلم للملایین، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.

خمینی، روح الله.(۱۳۸۹). *مصباح الهدایه الی الخلافهٔ و الولایهٔ*، ترجمه حسین مستوفی.تهران: موسسه چاپ و نشر عروج.

خمینی، روح الله.(۱۳۸۰) *شرح چهل حدیث*. چاپ ۲۳. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).

خمینی، روح الله.(۱۳۸۳). *سر الصلاهٔ (معراج السالکین و صلوهٔ العارفین)*. چاپ نهم. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

خمینی، روح الله.(۱۳۷۵). *تفسیر سوره حمد*. چاپ اول. تهران:موسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی.

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

صائن الدین ترکه، علی. (۱۳۷۸) . *شرح فصوص الحکم*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، چاپ اول.

صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم.(۱۳۶۸ ه.ش). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. قم: مکتبة المصطفوی.

صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم.(۱۳۶۳)*المشاعر*، تصحیح هانری کربن، تهران: کتابخانه طهوری.

صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم.(۱۳۶۰)*الشواهدالربوبیه فی المناهج السلوکیه*. چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۴ق). *نهایة الحکمة*. چاپ هفتم. قم: موسسه النشر الاسلامی.

فناری، محمدبن حمزه (۱۳۷۴). *مصباح الانس*، به همراه مفاتیح الغیب قونوی، تصحیح محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.

فنایی اشکوری، محمد(۱۳۸۹)، *فلسفه عرفان نظری*، حکمت اسراء، شماره۵، پاییز۱۳۸۹، ۶۳-۸۳

قونوی،صدرالدین محمد.(۱۳۸۱). *اعجازالبیان فی تفسیر ام القرآن*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم:بوستان کتاب.

قونوی،صدرالدین محمد.((۱۳۷۵)، *النفحات الالهیه*، تحقیق محمد خواجوی، تهران، مولی، چاپ اول

قونوی،صدرالدین محمد.((۱۳۷۴)*مفتاح الغیب*، تحقیق محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، مولی،

قیصری، داود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم(القیصری)*. چاپ اول. *تهران:*شرکت انتشارات علمی.

قیصری، داود. (۱۳۸۱). *رسائل قیصری* . مصحح: سید جلال الدین آشتیانی. تهران: موسسه پژوهشی حکمت وفلسفه ایران

کاشانی، عبد الرزاق. (۱۳۷۰).*شرح فصوص الحکم(کاشانی)*. چاپ چهارم. قم: انتشارات بیدار .

کاشانی، عبد الرزاق. (۱۳۹۳)*اصطلاحات صوفیه*،ترجمه و شرح محمدعلی مودودلاری،چاپ دوم، تهران:انتشارات زوار

کاشانی، عبد الرزاق. (۱۳۷۹)، *لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام*، تصحیح مجیدهادی‌زاده، چاپ اول، تهران، میراث مکتوب.

گرجیان،محمدمهدی و زندیه، مهدی.(۱۳۸۸). *حرکت جوهری نفس و ثبات معرفت*، فصل نامه علمی-پژوهشی اندیشه نوین دینی، شماره۱۹ زمستان۱۳۸۸، ۶۱-۸۶

مجلسی،محمدباقرابن محمدتقی(۱۴۰۳ ق). *بحارالانوار*. بیروت – لبنان: دار إحیاء التراث العربی.

مستقیمی، مهدیه سادات(۱۳۸۹). *رابطه ارزش مندی و جنسیت در دو تحلیل عرفانی و قرآنی*، مطالعات راهبردی زنان:۱۳(۰۱:)۱۹۷-۲۳۴

مطهری، مرتضی(۱۳۷۹ش) . *مجموعه آثار*، ج۸. درسهای الهیات شفا. چاپ سوم.تهران: نشر صدرا.

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

Mystical Analysis of Hayaman in Ghorb-e-Navafel and Ghorb-e-Faraez from the Perspective of Ibn Arabi

Seyedmahdi Mousavi [1] | Abdolreza Mazaheri [2] | Bakhsh ali Ghanbari [3]

1. Ph.D. Candidate, Department of Philosophy-Religions and Mysticism, Faculty of Literature and Humanities, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. E-mail: mousavi.seyedmahdi@gmail.com
2. Corresponding Author, Professor, Department of Philosophy-Religions and Mysticism, Faculty of Literature and Humanities, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. E-mail: mazaheri711@yahoo.com
3. Associate Professor, Department of Philosophy-Religions and Mysticism, Faculty of Literature and Humanities, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. E-mail: bghanbari768@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 10 November 2025
Received in revised form:
13 December2025
Accepted: 5 January 2025
Published online:26 March 2025

Keywords:
Ibrahim (AS),
Ibn Arabi,
Love,
Ghorb,
Hayaman,
Mohayemiyeh,
Inherent Love

ABSTRACT

Introduction

Ibn Arabi, in attributing the "Fass Mehiyyeh" to Abraham (PBUH), first discusses "exaltation" in the "Fass Idrisiyyah" and attributes the reason for the sanctity to Idris (PBUH) to the literal meaning of "QADAS," which means the very distant spiritual distance of God from the constraints of the sensible world, to the point that it approaches "exaltation." He brings "Upper" from the divine names and brings exaltation as intrinsic to God. Then he defines exaltation in two ways: one is the exaltation of place, which is due to worship and asceticism, and the other is the exaltation of status, which is due to knowledge and status. He attributes the exaltation of status in the upper world to the "high" angels who have become bewildered by the manifestation of the divine name "Al-Muhaymin." As in the story of Satan not prostrating to Adam (PBUH), he says to him: "Are you arrogant, or are you of the exalted?" (Sad: 75). Then, in the human world, he attributes this exaltation once to the Muhammadan community: "And you are the highest, and God is with you" (Muhammad: 35), and once to Abraham (PBUH), who has become bewildered and has become the manifestation of the divine name "Al-Muhaymin," and has acquired divine ethics and intrinsic identity, and has been called the friend of God, and has sacrificed everything for his beloved and is willing to sacrifice his son in the way of God. For this reason, he is called Muhaymin.

Cite this article: Mousavi, S.M., Mazaheri, A.R.,& Ghanbari, B.A. (2025). Mystical Analysis of Hayaman in Ghorb-e-Navafel and Ghorb-e-Faraez from the Perspective of Ibn Arabi . *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (1), 171-193. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49454.1223

© The Author(s). Mousavi, SeyedMahdi., Mazaheri, Abdolreza.,& Ghanbari, Bakhsh ali
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49454.1223

In this peak of love, affection, and devotion, the seeker attains divine proximity. The proximity and love attributed to the servant are called the proximity and love of supererogatory acts, which is superior to the proximity that is caused by divine grace and attraction, not by the path of the mystic, which is referred to as the proximity and love of obligatory acts. The two main questions of this article are:

1- What is the relationship of Hayaman with love and affection in the perspective of Ibn Arabi, and how is it reflected in the supererogatory prayers and obligatory prayers?

2- What is the position of Hayaman in the supererogatory prayers and obligatory prayers in the view of Ibn Arabi?

From the perspective of Ibn Arabi, this Hayaman, love, and affection become the foundation of spiritual practice, and considering its reflection, the love of the seeker transforms into the love of supererogatory prayers or the love of obligatory prayers.

In this research, a connection is established between Hayaman and the proximity of supererogatory acts and obligatory acts, and we have explained how God becomes the eyes and ears of the servant, or how the hand of the Messenger becomes the hand of God, in order to provide an answer regarding the states of the captivated.

Research Methodology

The method of this research has been descriptive and analytical, referring to library sources to achieve the objectives of this study and answer the posed questions, using Ibn Arabi's books such as Fusus al-Hikam and Al-Futuhat al-Makkiyya as primary sources, and the commentaries on Fusus al-Hikam by scholars like Sharh Fusus al-Hikam al-Jandi, Mahmoud al-Raghib, Torkeh Isfahani, Qaysari, Kashani, Khwarazmi, Hasan Zadeh Amoli, and other mystics as secondary sources, we have conducted note-taking, analysis, and examination, and through discussing various books and articles, we have analyzed the mystical aspect of Hayaman in divine proximity from the perspective and thought of Ibn Arabi.

Discussion

Hayaman is the terror and excessive love arising from the witnessing of the glory of the divine beauty and the astonishment in it. Just as this Hayaman occurs with the sudden arrival of the beloved, it also results from the manifestation of the divine names of majesty and wrath, and its outcome is the destruction of the mountain of the egoism of the seeker, which renders the captivated seeker unconscious. (Khomeini, 1989: 109)

This essence was initially realized in the sublime spirits of the exalted, where the Truth manifested in its glorious beauty for them, such that they neither recognized themselves nor anything other than the Truth. The reality of manifestation prevailed over their creation, then enveloped and consumed them, becoming their master. In the second degree, this matter was realized in someone who was among the most complete of prophets, Abraham (peace be upon him), for he was the friend of the Merciful, and a friend means a beloved companion who penetrates the spirit of the lover and the beloved. (Al-Jundi, 2002: 216)

The first person to whom the Almighty has manifested the essence flowing through all manifestations of existence is Abraham (PBUH), and he is the first of the children of Adam who has become annihilated in the Truth and enduring in Him, wearing the garments of true affirmative attributes. He (PBUH) is the manifestation and origin of love and affection. (Khwārizmī, 2000: 336)

The Divine Essence first manifested its love through the spirit of the truth of Muhammad (PBUH) and, by means of him, created the world of existence and bestowed its love upon all creatures. In other words, this Muhammadan truth is the intermediary of divine grace. (Ibn Arabi, 1946, Vol. 1: 203)

Some seekers, due to excessive fear and love, and others because of their weak disposition or temperament, cannot return from that state of ecstasy to a normal state. Thus, they remain in a state of madness and enchantment, not

recognizing anything but God, and no one recognizes them except for God, because at times, the actions of the mad are attributed to them.

Divine grace, by granting talent through the Holy Favor, encompasses some of them and returns them to their normal state with abundant benefits and profits, so that their intellect becomes the universal intellect, their spirit becomes the universal spirit, and their body also becomes the universal body. Thus, all those who dwell in the realm of spirits and apparitions have been nurtured under their guidance and are managed with their wisdom and foresight, and they manipulate them as they wish, and all of this cannot be achieved without the proximity of obligatory acts. Just as the result of the proximity of supererogatory acts is the acquisition of the attributes of God and the annihilation of the qualities mentioned in the hadith that "His eye and ear are turned," and in the proximity of the duties, the servant becomes the hearing ear of God and the seeing eye of the Truth; thus, the Almighty God sees with it, hears with it, and acts with it. (Khomeini, 1989: 113-115)

Conclusion

The essence of creation is shaped by love, and the excess of love is the same as passion and Hayaman, which also arise from overwhelming love. The result of Hayaman is the destruction of the ego of the seeker, which renders the captivated seeker unconscious. The seeker remains in a state of rapture and fascination, recognizing nothing but God, and no one recognizes him except God. This is the ultimate peak of the mystical journey of the mystic, which is the proximity to God.

In the mystical journey of the Hayaman, which is the point of perfection for the seeker, the level of knowledge and awareness of the traveler in the stages of the journey is determined, and it transforms into the proximity of supererogatory acts and the proximity of obligatory acts according to his progress. The proximity of supererogatory acts is the result of voluntary servitude, in that supererogatory acts are not obligatory for the servant, but the servant chooses them voluntarily. Thus, this proximity precedes the proximity of obligatory acts, and the proximity of supererogatory acts is the status of the creature being adorned with the attributes of the Truth. The proximity of obligatory acts is a proximity that results from the servitude of need and urgency, in that the obligation is mandatory for the servant, and it is not appropriate to be distant from it. The servant is compelled to perform it. Thus, this status is superior to the status of the proximity of supererogatory acts, because the neediness in servitude is superior, as the Truth is sovereign in it. Therefore, the proximity of obligatory acts results from the status of the Truth being adorned with the attributes of the creature.

This type of perspective in the path of mysticism can eliminate the roots of many conflicts through tolerance and, with a loving view towards other human beings, bring peace and tranquility to humanity; and by adopting a positive outlook on the views of mystics, conditions can be created for other members of society to benefit more from the works of the mystics. Because the capacity of humans has increased, their perspective shifts from the outward appearance of religion to its inner essence, and thus the likelihood of finding truth in other viewpoints and accepting them increases, leading to a peaceful religious community.

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

تحلیل عرفانی هیمان در قرب‌النوافل و قرب‌الفرائض از دیدگاه ابن عربی

سیدمهدی موسوی[۱] | عبدالرضامظاهری[۲] | بخشعلی قنبری[۳]

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه-ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
رایانامه: mousavi.seyedmahdi@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، استاد، گروه فلسفه-ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
رایانامه: mazaheri711@yahoo.com
۳. دانشیار ، گروه فلسفه-ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
رایانامه: bghanbari768@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۸/۱۹
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۹/۲۳
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴/۱۰/۱۵
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۱/۶

واژه‌های کلیدی:
ابراهیم(ع)،
ابن‌عربی،
عشق، قرب،
هیمان،
مهیّمیّه،
حب‌ذاتی

چکیده

بنا بر حدیث قدسی«کُنت کنزاً مخفیاً» حب ذاتی خداوند، عامل آفرینش شده است و آگاهی از صفات جمال و کمال خداوند، عشق را بوجود آورد، و اولین کسی که به صفات ذاتیه‌الهی آگاه شد، ابراهیم(ع) بود. لذا ذات‌الهی در شکل مظاهر هستی چون ماه و ستاره و خورشید بر او تجلی نمود و او را دچار مهیّم و هیمان کرد. زیرا آن نور ذات را در جهات تعیّنات دریافت و نشان داد، لذا در تشبیه قرار گرفت و با مهیّم شدن و هیمان مُتخلق به اخلاق الهی و هویت ذاتیه‌الهی گشت و خلیل‌الله نامیده شد. از دیدگاه ابن‌عربی این هیمان، عشق و محبت است که اساس سلوک واقع می‌شود و با توجه به بازتاب آن، محبت سالک به حب‌النوافل و یا حب‌الفرائض تبدیل می‌شود. همه انبیاء در مقام و منزلت تابع حقیقت محمدیه و از تجلیات این اسم اعظم الهی‌اند. قرب‌النوافل نتیجه بندگی اختیاری و مقام اتصاف مخلوق به صفات حق است. قرب‌الفرائض نتیجه بندگی حاجتمند و اضطراری و در نتیجه، مقام اتصاف حق به صفات مخلوق است. لذا به بیان داستان ابراهیم(ع)، هستی‌شناسی عشق، هیمان و ارتباط با قرب‌النوافل و قرب‌الفرائض به روش توصیفی‌تحلیلی با رجوع به منابع کتابخانه‌ای می‌پردازیم. این نوع نگاه محبت‌آمیز به انسان‌های دیگر می‌تواند صلح و آرامش را برای بشر به ارمغان بیاورد و با نگاه مثبت به دیدگاه عارفان، شرایطی فراهم گردد که جامعه از آثار عرفا استفاده بیشتری نماید.

استناد: موسوی، سید مهدی؛ مظاهری ، عبدالرضا؛ و قنبری، بخشعلی (۱۴۰۵). تحلیل عرفانی هیمان در قرب النوافل و قرب الفرائض از دیدگاه ابن عربی. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۱)، ۱۹۳-۱۷۱.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49454.1223
ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. موسوی، سید مهدی؛ مظاهری ، عبدالرضا؛ و قنبری، بخشعلی

مقدمه

ابن‌عربی برای نسبت‌دادن فص مهیّمیّه به ابراهیم(ع) ابتدا در فص ادریسیّه به بحث «عُلّو» می‌پردازد و علت نسبت قدوسیّه به ادریس(ع) را به معنی لُغوی «قَدَسَ» ارجاع می‌دهد که به معنی فاصله معنوی بسیار دور خداوند از قیود عالم محسوس است تا جایی که به «عُلّو» نزدیک می‌شود و «علّی» را از اسماء الهی آورده و علّو را برای خداوند ذاتی می‌آورد و آنگاه علّو را دو گونه تعریف می‌کن؛ یکی علّو مکان که بر اثر عبادت و زهد است و دیگری علّو مکانت که بر اثر علم و منزلت است و علّو مکانت را در عالم بالا به فرشتگان «عالون» نسبت می‌دهد که از تجلّی اسم «المهیمن» الهی دچار هیمان و سرگشتگی گشته‌اند. چنانکه در ماجرای سجده نکردن شیطان به آدم(ع) به او می‌گوید: «أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ»(ص: ۷۵). و آنگاه در عالم انسانی، این علّو را یکبار به امّت محمدی نسبت می‌دهد. «وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ» (محمد: ۳۵) و یکبار به ابراهیم(ع) که دچار این هیمان شده و مظهر اسم «المهیمن» الهی گردیده است و متخلق به اخلاق الهی و هویت ذاتیه گردیده و خلیل الله نامیده شده و همه چیز خود را فدای معشوق کرده و حاضر شده در راه خدا فرزند خود را قربانی کند. به همین دلیل مهیمن نامیده شده است.

در این اوج محبت، عشق و هیمان، سالک به قرب الهی نائل می‌آید. قرب و حب منسوب به عبد را قرب و حب‌نوافل گویند که برتر از این قرب، قربی است که عنایت و جذبه الهی عامل است نه سلوک عارف که آن را قرب و حب‌فرایض گویند. دو پرسش اصلی این مقاله آن است که:

۱. هیمان با عشق و محبت در دیدگاه ابن‌عربی چه رابطه‌ای دارد و بازتاب آن در قرب‌النوافل و قرب‌الفرائض چگونه است؟

۲. جایگاه هیمان در قرب‌النوافل و قرب‌الفرائض در دیدگاه ابن‌عربی چیست؟

از دیدگاه ابن‌عربی این هیمان، عشق و محبت است که اساس سلوک واقع می‌شود و با توجه به بازتاب آن، محبت سالک به حب‌النوافل و یا حب‌الفرائض تبدیل می‌شود.

برای دستیابی به اهداف این تحقیق و پاسخ به پرسش‌های مطرح شده فوق، کتاب‌های ابن‌عربی همچون فصوص‌الحکم و فتوحات مکیه را به عنوان منابع دست اول و کتب شارحان فصوص‌الحکم چون شرح فصوص الحکم الجندی؛ محمودالراغب؛ قیصری؛ کاشانی، خوارزمی؛ حسن‌زاده‌آملی و دیگر عارفان را به عنوان منابع دست دوم بررسی کرده‌ایم. هر یک از محبت، عشق، قرب‌النوافل و قرب‌الفرائض به صورت

جداگانه و یا به صورت بسیار کلی و از دیدگاه هر یک از عارفان نگارش شده است. که از جمله می‌توان به مقالاتی با عنوان «نقش محبت در آفرینش از دیدگاه عرفان اسلامی» تألیف عبدالمجید محققی؛ قباد محمدی شیخی، «عشق و محبت در تصوف اسلامی» تألیف غلامعلی آریا؛ مینو موسوی کاوکانی، «بررسی فص ابراهیمی از فصوص‌الحکم ابن‌عربی» تألیف حسن‌رضا خاوری و «قرب‌نوافل و فرائض و تطبیق آن‌ها بر مقامات عرفانی» تألیف حسین مظفری و «تحقیق در اندیشه مولوی و ابن‌عربی و تحلیل دیدگاه آنان در باب مراتب ابراهیم(ع)» تألیف علی‌محمد مؤذنی؛ سیدمحمدرضا حسینی اشاره نمود. با این حال در بسیاری از گفته‌ها و نوشته‌ها تحلیل و تبیین درستی از این دیدگاه مهم صورت نگرفته و کارهای انجام شده به صورت عمومی بوده است. در این پژوهش بین هیمان با قرب‌النوافل و قرب‌الفرائض رابطه برقرار می‌شود و این که خداوند چشم و گوش بنده می‌شود و یا دست رسول دست خدا می‌گردد از این طریق تبیین نموده‌ایم تا پاسخی برای چگونگی احوال مجذوبین باشد. از این رو، در این تحقیق، با استناد به آثار ابن‌عربی، تحلیل عرفانی هیمان در قرب الهی را از دیدگاه و اندیشه او بررسی می‌کنیم. دیدگاهی که کسی تاکنون این پیوند عمیق را بیان ننموده است.

روش این پژوهش، به صورت توصیفی تحلیلی بوده و با رجوع به منابع کتابخانه‌ای که شامل فیش‌برداری و تحلیل و بررسی و نقل مباحث کتب مختلف و مقالات می‌باشد، انجام می‌گیرد.

۲. مفهوم شناسی اصطلاحات

پیش از بررسی دیدگاه ابن‌عربی در این خصوص، تبیین چند مفهوم اساسی بحث که در فهم دیدگاه ایشان دخیل است، لازم به نظر می رسد.

الف) قرب‌الفرائض: در این قرب که به آن قرب مجذوبان و محبوبان نیز می‌گویند، عنایت و جذبه الهی عامل است نه سلوک عارف. در این قرب مرحله بقای اصلی بر فنا مقدم است.(مظاهری،۱۳۸۵،ص.۱۰۴) حب‌الفرائض آن است که حق توسط تو می‌شنود و توسط تو می‌بیند و تو ابزار ادراک حق هستی.(ابن‌عربی، ۱۳۶۷ق،ص.۴) همانا بنده‌ای که بر انجام فرائض پافشاری کند، به خداوند با محبوب‌ترین کارهایی که او را به خود نزدیک می‌کند، تقرب می‌یابد. و اگر صاحب این صفت باشی، گوش و چشم حق خواهی بود، پس جز به تو نمی‌شنود و جز به تو نمی‌بیند. پس دست حق، دست توست. (ابن‌عربی، ۱۲۹۳ق، ج۴، ص. ۴۴۹)

ب) قرب‌النوافل: در این قرب که به آن قرب سالکان و محبان نیز می‌گویند، سلوک به جذبه مقدم است و فنا نیز بر بقا تقدم دارد.(مظاهری،۱۳۸۵،ص.۱۰۳) این که خداوند سمع و بصر بنده می‌گردد در نتیجه حب‌النوافل حاصل می‌شود. در حب‌النوافل تو به حق می‌شنوی و به حق می‌بینی، یعنی حق آلت ادراک تو می‌شود.(ابن‌عربی، ۱۳۶۷ق،ص.۴) قرب نوافل این است که حق با وجودش در وجود و هویت بنده حمل شده است، پس او شنوا و بینا و زبان و سایر قوا و توانایی‌های بنده است.(الجندی، ۱۴۲۳ق،ص. ۳۶۴)

در پافشاری بر نوافل، محبتی الهی وجود دارد که حق، شنوایی و بینایی بنده است. در خبر صحیح از خداوند متعال آمده است: «هیچ چیزی برای بنده محبوب‌تر از آنچه که بر او واجب کرده‌ام، نیست که به من نزدیک شود و بنده همچنان با نوافل به من نزدیک می‌شود تا اینکه او را دوست می‌دارم. پس من گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود و چشم او می‌شوم که با آن می‌بیند و دست او می‌شوم که با آن می‌زند و پای او می‌شوم که با آن راه می‌رود. و اگر از من چیزی بخواهد، به او می‌دهم و اگر به من پناه ببرد، او را پناه می‌دهم و هیچ چیزی مرا از انجام کاری که می‌خواهم باز نمی‌دارد، جز اینکه بنده مؤمن من از مرگ بیزار است و من نیز از آزار او بیزارم.» (ابن‌عربی، ۱۲۹۳ق، ج۴، ص. ۴۴۹-۴۵۰)

ج) حب: خلوص محبت در قلب و صفای آن از تیرگی و کدورت عوارض است. پس برای عاشق هدفی و برای معشوقش اراده‌ای وجود ندارد.(ابن‌عربی، ۱۹۹۸م،ص.۴۱) حب سر الهی است که بر هر ذاتی برابر با شایستگی و قابلیت آن به او عطا می‌شود. (ابن‌عربی، ۱۳۹۹، الف،ص.۴۴)

د) اصطلام: آتشی است که به قلب‌های عاشقان وارد می‌گردد و هر چیزی بجز محب را که بیابد، می‌سوزاند. به همین دلیل اصطلام آتش زبانه برکشیده است. (ابن‌عربی، ۱۹۹۸م،ص.۳۰)

هـ) هیمان: مهیّم مشتق از هیمان است، «مهیّم» اسم مفعول تهیّم به معنی سرگشته و حیران گشته می‌باشد و هیمان از افراط عشق که ناشی از محبت بسیار است. هیمان یعنی شوریده، شیفته و سرگشته شدن از عشق. محبت است که اصل و سبب ایجاد است چنانکه در حدیث قدسی آمده:«کُنْتُ کَنزا مَخفّیا فَاَحبَبْتَ اَن اُعْرَف فَخَلَقْتُ الخلَقَ لِاعرَف؛ من پیش از ایجاد عالم گنج پنهانی بودم و دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم.»(مجلسی،۱۴۰۳ق، ج۸۴،ص.۱۹۹و۳۴۴). این افراط

در عشق از تجلیاتی است که از حضرت جمال مطلق حاصل می‌شود و بواسطه مشاهده آثار جلال حق‌تعالی موروث هیمان می‌گردد و این ملائکه مهیمه و انسان‌های مجذوب حضرت حق دوام هیمان و کمال حیرت دارند. هر یک از کاملان که محبوب حق و مجذوب جمال مطلق می‌باشند بر حسب اختلاف مراتب و تفاوت درجاتشان بهره‌ای از هیمان کامل و حدی از گنج حیرت دارند. بعضی از آن‌ها در ابتدا، پیش از سلوک حال جذبه به آن‌ها دست داده و بعضی دیگر در انتهای کمال بعد از سلوک به آن‌ها جذبه دست می‌دهد و به مقصد نهایی و مراد عالی‌تر رسیده و وارد بر گروه مهیّمین شده و از بی‌خودی و ناآگاهی و سرگشتگی و سرگردانی در گفتگو با عشق خونریز که از وجهی مانند معشوق مهرانگیز است گویند و در حکم ملائکه مهیمن داخل می‌شوند.(خوارزمی، ۱۳۷۹،ص.۳۳۵-۳۳۶؛ حسن‌زاده آملی،۱۳۷۸،ص.۱۴۱)

از صفت محبان، هیام است و آنان مهیّمان و سرگشتگان در عظمت و جلال الهی‌اند که بدون قصد جهتی مخصوص حیرت زده و سرگردان‌اند، و محبان خدا به این وصف سزاوارتراند، زیرا کسی که مخلوق را دوست می‌دارد وقتی سرگشته او شد به واسطه ناامیدیش از وصال محبوبش می‌باشد، ولی محب خدا یقین به وصال دارد و می‌داند که خداوند مقید نیست و اختصاص به مکانی که در آن وی را قصد کند ندارد، زیرا حقیقت حق از آن اِبا دارد. از این روی فرمود:«فاینما تولوا فثم وجه الله؛ هر کجا روی کنید خدا آنجاست»(بقره: ۱۱۵) و فرمود:«و هو معکم اینما کنتم؛ هر کجا باشید او با شماست»(حدید: ۴) پس محب او در هر جا و در هر حال مهیّم و شیفته است، چون محبوبش حق است، پس او را در جهت معینی قصد نمی‌کند بلکه برایش در هر قصدی که قصد کند و بر هر حالی که باشد تجلی می‌کند، پس آنان به صفت هیمان از محبان مخلوقات سزاوارترند. بنابراین او تعالی نزد محبان از هر دیده‌ای مشهودتر است و به هر زبانی مذکور و از هر متکلمی مسموع، عارفان او را این‌گونه می‌شناسند و او به این حقیقت برای محبان تجلی می‌کند.(ابن‌عربی، ۱۲۹۳م، ج۲،ص.۳۴۰؛ ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج۸،ص.۲۸۹-۲۹۰)

هیمان همان دهشت و محبت بیش از حد از شهودِ جلالِ جمالِ الهی و حیرت در آن می‌باشد. همانگونه که با ورود ناگهانی معشوق این هیمان رخ می‌دهد و یا از تجلی اسماء جلالی و قهریه الهی نیز این هیمان حاصل می‌شود و نتیجه آن ویران کردن کوه انیّت خود خواهی سالک است که سالک مجذوب را بیهوش می‌گرداند.(خمینی،۱۴۱۰ق،ص.۱۰۹؛ مظاهری،۱۳۸۷،ص.۲۵۲)

۳. داستان ابراهیم(ع) و انتخاب آن

این کلمه ابراهیمی به حکمت مهیمه اختصاص یافته است، زیرا تهیّم از هیمان و به معنای شدت ولع و عشق است که حق با جلال جمالش بر او تجلی کرده است، یعنی با کمال ذات احدی به همراه تمامی صفات، در حالی که حجاب انیت باقی مانده است. او به خاطر قدرت انحرافش به سوی محبوب از هر جهتی، به هیچ سمتی که او را یاری کند و محدود کند، انحراف نمی‌یابد، زیرا نور ذات با تمامی صفات را با قابلیت عینیت پیش از آن درک کرده است. این به معنای خلت است که دلالت بر تخلل محبوب در محبت و تخلق محب به اخلاق او دارد.(کاشانی، ۱۳۷۰،ص. ۸۶)

علت آن که ابراهیم(ع) را خلیل نام نهاد آن است که تخلل ابراهیم(ع) اثر تخلل حق است. زیرا احوال و کمالاتی که برای بنده آشکار می‌شود آن‌ها را در دلها حق ایجاد نموده و همه تجلی او به دو اسم اول و باطنش می‌باشند. پس تخلل از طرف بنده در مقابل تخلل از طرف حق است. لذا تخلل از طرف بنده باعث تخلل از طرف حق نیز می‌شود و تخلل از جانب ابراهیم(ع) نتیجه قرب‌النوافل است و از جانب حق تعالی نتیجه قرب‌الفرایض.(ابن‌عربی، ۱۹۴۶م، ج۱،ص.۸۰ ؛ حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۸،ص.۱۴۱-۱۴۲)

زمانی که اسماء و صفات الهی در ابراهیم تجلی کردند و او به حقّ مظهریّت آن‌ها به‌طور کامل ایستاد، به تمامی آن‌ها متصف شد و در حضرات آن‌ها نفوذ کرد. تصویر الهی با حقایق خود در ذات ابراهیم و حقایق او نفوذ کرد و همچنین محبت الهی ذاتی در تمامی حقایق او جاری شد و محبت او نیز در حقایق حضرات ساری گردید، به همین دلیل او خلیل نامیده شد، که به معنای فاعل و مفعول است.(الجندی، ۱۴۲۳ق،ص. ۳۵۹) بنابراین، خلت ابراهیمی را به عنوان مناسبت بین آن و قوت اسماء الهی در این فصل قرار داده و آن را مهیمه دانسته است، زیرا هیام از لوازم خلت و محبت است.(محمود الغراب، ۱۴۱۶ق،ص. ۸۲)

اولین کسی که حق‌تعالی به او به وجود ذاتی جاری در کل مظاهر هستی تجلی نموده است ابراهیم(ع) می‌باشد و اولین شخص از فرزندان آدم که فانی در حق و باقی به او گشته و لباس صفات ثبوتیه حقیقیه را پوشیده اوست. او(ع) تجلیگاه و خاستگاه عشق و محبت می‌باشد.(خوارزمی، ۱۳۷۹،ص.۳۳۶؛ کاشانی، ۱۳۷۰،ص.۸۷)

این هیمان در ابتدا در ارواح عالیه مهیمه تحقق یافت، که حق در جلال جمالش برایشان تجلی کرد، پس در آن غرق شدند و از خود غایب شدند، به طوری که نه خود را می‌شناسند و نه غیر حق را. و حقیقت تجلی بر خلقتشان غلبه یافت، پس آنها را فراگرفت و مصرف کرد و مالکشان شد. در مرتبه دوم، این امر در کسی که از کامل‌ترین انبیاء تحقق یافت، ابراهیم(ع) بود، زیرا او خلیل الرحمن بود، و خلیل به معنای دوست محبوب است که در روح عاشق و معشوق نفوذ می‌کند.(الجندی، ۱۴۲۳ق،ص. ۲۱۶)

خداوند زمام امور فرشتگان را به دست گروهی از ملائکه والی سپرد و برخی از آنها را در برج و مسکن خود که در آن تخت پادشاهی‌اش قرار دارد، نشاند و برخی را از حجاب و نقیبان به منازلشان در آسمان‌ها فرستاد و در هر آسمانی ملائکه‌ای را تحت فرمان این والیان قرار داد و تسخیر آنها را به طبقات تقسیم کرد. برخی از آنها اهل عروج در شب و روز از حق به سوی ما و از ما به سوی حق در هر صبح و شام هستند و جز خیر در حق ما نمی‌گویند و برخی از آنها برای اهل زمین استغفار می‌کنند و برخی دیگر برای مؤمنان به خاطر غلبه غیرت الهی بر آنها استغفار می‌کنند، همان‌طور که رحمت بر استغفارکنندگان غلبه دارد. و از آن‌ها کسانی هستند که مأمور به رساندن شریعت‌ها هستند و همچنین کسانی هستند که مأمور به کلمات هستند و کسانی که مأمور به الهام هستند و آن‌ها علم را به دل‌ها می‌رسانند. آنها همچنان تحت سلطه این والیان قرار دارند، مگر ارواح مهیمه که خاص خداوند هستند.(ابن‌عربی، ۱۲۹۳ق، ج۱، ص. ۲۹۶)

ارواح مهیمه فرشتگانی هستند که در جلال خداوند متعال در حال پروازند و آنها کروبیان هستند که در حضرات حق سبحانه اعتکاف کرده‌اند و جز او را نمی‌شناسند و جز آنچه از او شناخته‌اند، شهادت نمی‌دهند. آنها در حقیقت هیچ علمی از خود ندارند و تنها آنچه را که شناخته‌اند، می‌دانند و جز با آنها نمی‌ایستند.(همان، ج۲، ص. ۱۹)

عقول و ارواح عالیه مجرد، وجودات متعین در ماهیات و حقایق ساده هستند که خداوند آن‌ها را از عماء خلق کرده است. این عماء، نفس مضاعف و متکاثف است که به واسطه فیض نفسی رحمانی که بر قابل می‌تابد، شکل می‌گیرد. قابل نیز تحت تأثیر قابل متعین و انفعال و انعقاد، به صورت‌های نوری در می‌آید. فرشتگان عالی‌رتبه‌ای که از ماده عمائیه موجودند، ارواح عالیه مهیمه هستند. و از آن‌ها عقل اول، پدر عقل‌ها، و قلم اعلی است. و در مرتبه او نفس کلی از یک سو است، و آن لوح محفوظ

در عرف شرعی می‌باشد. و ماده عمائیه‌ای که این تصاویر نوری روحانی را پذیرفته، نون است، یعنی دواتی که خداوند در قرآن عزیز به آن قسم یاد کرده است. «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ».(قلم: ۱)(الجندی، ۱۴۲۳ق،ص. ۱۵۹-۱۶۰)

برخی به مرتبه نفس در بالای عرش صعود کرده‌اند و ممکن است حقیقت را در آنجا بیابند، وجودی که تنزیه شده است. آن‌ها مقام و منزلتی را مشاهده می‌کنند که از هر نظر پاک‌تر و مقدس‌تر است و بینش آن‌ها محدود به تقدیر نیست و تصویر نمی‌پذیرد. بنابر این برخی در عقل اول با او ملاقات می‌کنند و برخی دیگر در نزدیکی‌های ارواح مهیمه و برخی دیگر در عماء و برخی دیگر در زمین مخلوق از باقی‌مانده طینت آدم(ع) با او ملاقات می‌کنند.(ابن‌عربی، ۱۲۹۳ق، ج۱، ص. ۲۳۹-۲۴۰)

فرشتگان گفتند بار خدایا، تا این ندا در عالم ملکوت داده که «وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْراهِيمَ خَلِيلًا»(نساء: ۱۲۵) ازین تخصیص جانهای ما در غرقاب است و زهره‌های ما آب گشت. خلیل از کجا مستحق این کرامت گشت؟ ندا آمد که ای جبرئیل پرهای طاووسی خود را پایین بیاور، و به بالای آن کوه رو و خلیل را آزمونی کن. جبرئیل فرود آمد بصورت یکی از بنی آدم، بتقدیر و تیسیر الهی، آنجا در پس کوه ایستاد و آواز بر آورد که: «یا قدوس». خلیل از لذت آن سماع بی‌هوش گشت، وقتی که به خود آمد گفت: یاعبداللّه یک بار دیگر این نام باز گوی و این گله گوسپند ترا، جبرئیل یک بار دیگر آواز بر آورد که: «یا قدوس». خلیل در خاک می‌غلطید چون مرغی نیم کشته و می‌گفت یک بار دیگر بازگوی و گله دیگر ترا. همچنین وا می‌خواست، و هر بار گله‌ای گوسفند با آن سگ و قلاده زرین بدو می‌داد، تا آن همه بداد و در باخت، چون همه در باخته بود آن عقدها محکم‌تر گشت، عشق و بی‌چیزی بهم پیوست. خلیل آواز بر آورد که یاعبداللّه یک بار دیگر نام دوست بر گوی و جانم ترا! جبرئیل در آن زمان شادمان گشت و پرهای طاووسی خود را باز کرد و گفت: «بحق اتخذک خلیلا» براستیت بدوست گرفت، اگر قصوری هست در دیده ماست، اما ترا عشق بر کمال است.(رشیدالدین‌میبدی،۱۳۷۱، ج۱،ص.۳۷۵-۳۷۶)

۴. هستی شناسی عشق در توحید ابراهیم(ع)

عنایت حضرت حق و فیض او بر دو قسم است: قسم اول فیض‌مقدس است که عین ثابته به استعداد خود اقتضاء آن کرده و تابع عین ثابته می‌باشد و قسمی دیگر فیض‌اقدس است که اقتضاء

ذات الهی است نه عین ثابته و اعیان و استعداد آن‌ها اثری از آثار اوست و فیض‌مقدس نیز تابع اوست.(جامی،۱۳۷۰،ص.۱۲۵)

در واقع تجلی الهی یکی بیش نیست که اگر از بالا در آن نگریسته شود «فیض‌اقدس» خوانده می‌شود و اگر از پایین مورد نظر قرار گیرد «فیض‌مقدس» نام دارد و از طریق این دو فیض است که کار خلقت استمرار می‌یابد.(مظاهری،۱۳۹۰،ص.۱۳۵)

مراد ابن‌عربی از فیض‌اقدس، سر تجلی ذاتی حبی است که موجب وجود اشیاء و استعدادات آن‌ها در حضرت علمیه و بعد در حضرت فعلیه است، همانطور که در حدیث قدسی فرمود:«کنت کنزا مخفیّا فأحببت ان اعرف».(آملی،۱۳۶۸،ص.۶۸۲)

هنگامی که هر یک از اسماء الهی طالب ظهور خود و طالب ظهور احکام و سلطنت خود به طور کامل می‌باشند در نتیجه بین آن‌ها برای ظهور کامل در اعیان خارجه، تخاصم و نزاع پیش می‌آید. زیرا هر اسمی که بخواهد خود را بطور مطلق ظهور داشته باشد ناچار ظهور مطلق او موجب در حجاب رفتن اسماء دیگر می‌گردد. پس نیاز به اسم عدل الهی پیدا می‌شود تا بین آن اسماء با عدل حکم نماید و نظام آن‌ها را در دنیا و آخرت حفظ نماید و آن رب‌الارباب اسماء باشد و با عدالت بین همه آن‌ها حکم کند و هر یک از آن‌ها را به کمال ظاهری و باطنی آن‌ها برساند.(مظاهری،۱۳۸۷،ص.۱۱۹)

حقیقت محمدیه حاکم به اسم عدل بوده که تجلی جمیع اسماء و صفات حق می باشد که نظم دنیا و آخرت وابسته بوجود اوست و به یاری حق به صورت ظاهر و باطن، حاکم بر عالم است. چنین حقیقتی به اعتبار باطن ولایت رب جمیع تجلیات می‌باشد.

حقیقت محمدیه(ص) شأن او برپا داشتن عدل در جمیع درجات است و همه انبیاء در مقام و منزلت تابع این حقیقت بوده و از تجلیات این اسم اعظم الهی‌اند که آئینه تمام نمای حق و بیان کننده همه اسماء و صفات است.(قیصری،۱۳۷۵،ص.۱۴۵؛ آشتیانی،۱۳۷۰،ص.۸۵۷)

حقیقت محمدیه به پشتوانه اتصال با اسم اعظم، حاکم بین اسماء لطفیه و قهریه می‌باشد و به عدل حاکم بر اسماء است و هر اسمی را به کمال سزاوار خود می‌رساند. لذا مقام نبوت برای ایشان در جمیع مراتب وجود در عالم ملک و شهادت بدست آمده است. به این دلیل پیامبر(ص) فرموده است:«کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین(بین‌العلم و الجسم). آدم و من دونه تحت لوائی».(مجلسی،۱۴۰۳ق، ج۱۶،ص.۴۰۲)

سایر انبیاء چون در پیدایش خود تابع این اسم اعظم اند؛ بر اسماء الهی حکومت ندارند و به واسطه تجلی حقیقت محمدیه، حاکم بین مظاهر اسماء اند. انبیاء بدین جهت در نبوت و تبلیغ رسالت، نیابت از مقتدای عالم وجود دارند، که به واسطه تجلی انسان کامل محمدی آفریده شده‌اند و جلوه آن‌ها متأخر از ظهور حقیقت محمدی است.

نبوت، از استوار شدن جهت ولایت تحقق پیدا می‌کند. لذا هر نبی که محدوده ولایتش جامع تر باشد از سایر انبیا بالاتر و احکام و شریعت او ناگزیر تمام‌تر و منشأ علم او وسیع‌تر و بهره او از ملکوت وجود، بیشتر است.(قیصری، ۱۳۷۵،ص.۱۴۶؛ آشتیانی،۱۳۷۰،ص.۸۶۰-۸۶۳)

پس ذات اقدس الهی با محبت خود اولین بار به روح حقیقت محمدیه(ص) تجلی نموده و بواسطه او عالم وجود را خلق کرده و محبت خود را بر همه خلائق ارزانی داشته است. به عبارتی این حقیقت محمدی واسطه فیض الهی است. حضرت ذات دائماً با فیض‌اقدس به اسماء و اعیان فیض می‌دهد و با فیض‌مقدس از حضرت الاهیت به اعیان خارج فیض می‌رسد و این فیض دائمی و همیشگی است.

این حقیقت و ظهورات و تجلیات با عشق و محبت ارتباط دارند که از آن به حرکت حبیّه نام برده می‌شود که در همه عالم ساری و جاری می‌باشد. پس حرکتی که وجود عالم است حرکت حبّی می‌باشد. اگر این محبت نبود عالم در وجود عینی‌اش ظاهر نمی‌شد. پس حرکت عالم به همه سو، حرکت از عدم ثبوتی به وجود عینی، حرکت حبی است. زیرا کمال، ذاتاً محبوب است و دیگر چیزها بخاطر این که به این کمال می‌رسند محبوبند و کمال محقق نمی‌گردد مگر به وجود عینی.(ابن عربی،۱۹۴۶م، ج۱،ص.۲۰۳-۲۰۴؛ ترکه اصفهانی، ۱۳۷۸، ج۲،ص.۸۸۳-۸۸۴)

در وجود بجز حب چیزی وجود ندارد و اگر حب نبود، چیزی ظاهر نمی‌شد. پس هر آنچه که ظاهر شده بخاطر حب است و با حب ظاهر می‌شود و حب در آن ساری است و حب است که آن را به سوی (کمال) وا می‌دارد.

انکار حب درست نمی‌باشد زیرا بوسیله حب است که محرک، حرکت داده شده است و متحرک نیز بوسیله حب حرکت می‌کند و ساکن بوسیله حب ساکن شده است و بوسیله حب است که متکلم سخن می‌گوید و یا ساکت، سکوت می‌کند.(ابن‌عربی، ۱۳۹۹، الف،ص.۴۴)

و چون حق‌تعالی نفس خویش را می‌داند، عالم را از نفس خویش می‌داند، لذا آن را بر صورت خودش خارج کرد و او را آینه‌ای است که صورت خویش را در آن می‌بیند، پس جز خویش را دوست

نمی‌دارد، این که فرموده: «یحببکم الله؛ خدای شما را دوست می‌دارد»(آل‌عمران: ۳۱) در حقیقت نفس خودش را دوست می‌دارد. زیرا پیروی سبب حُب است و پیروی او مر صورتش را در آینه عالم سبب حُب است، چون او غیر خودش را نمی‌بیند و سبب حُب‌نوافل است و آن عبارت از زیادت است و صورت عالم زیادت در وجود است، پس عالم نافله را دوست دارد، لذا گوش و چشم او شد تا جز خودش را دوست ندارد.(ابن‌عربی، ۱۲۹۳م، ج۲،ص.۳۲۶؛ ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج۸،ص.۲۳۹-۲۴۰)

چون حق‌تعالی در حالی که از جمیع عیوب پاک و منزه است ذات خود را به شهود ذاتی مشاهده می‌نماید، یک شادمانی و سروری مناسب با مقام ربوبی دارد و چون کامل‌ترین موجودات است مسرور کننده و مسرور شونده هم ذات خودش می‌باشد و همین حب و عشق به ذات و حب به اشتهار اسماء و صفات است که تمام ملک و ملکوت را پدید آورده است، و همین عشق و حب است که منشأ عشق و حب در نهاد تمام ذرات عوالم وجودیه گردیده است.(آشتیانی،۱۳۷۶،ص.۲۹۱)

خدای را دو محبت و یا دو تعلق نسبت به بندگانش است که از دو طریق واقع می‌شود: از جهت ادای واجبات، و تعلق دیگر از جهت ملازمت نوافل. خداوند در حدیث قدسی بنا به فرموده رسول خدا(ص) فرموده:«و ما تقرب الی عبدی بشیء احب الیّ من اداء ما افرضته علیه، و لا یزال عبدی یتقرب الیّ بالنوافل حتی احبه فاذا احببته کنت له سمعاً و بصیراً و یداً و مؤیداً؛ بنده من به چیزی که نزد من دوستدارتر است به من تقرب نمی‌جوید که مانند آنچه بر او واجب کرده‌ام باشد، بنده‌ام پیوسته به نوافل به من تقرب می‌جوید تا آنکه او را دوست بدارم، و چون دوستش داشتم من گوش و چشم او و یاری‌گر او می‌باشم»(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۵،ص.۲۸۴) و چون حق‌تعالی گوش بنده و قوای او در نوافل می‌شود، به حبی که حق‌تعالی به او در ادای واجبات دارد چگونه خواهد بود؟ و آن این است که حق‌تعالی به اراده این بنده برگزیده اراده می‌کند و برایش حکمرانی در عالم را بدانچه خواهد، به مشیت خودش که در آغاز تعلق گرفته و بدان موفقش داشته قرار می‌دهد، پس این تعلق در آغاز مندرج است و آن فرموده اوست که «و ما تشاؤن الا ان یشاء الله؛ شما نمی‌خواهید مگر آنچه را که خدا بخواهد»(انسان: ۳۰).(ابن‌عربی، ۱۲۹۳م، ج۲،ص.۳۴۱؛ ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج۸،ص.۲۹۳-۲۹۴)

۴. ۱. رابطه فرزند و عشق

بدان که هر چیز که در عالم کبیر بیان می‌شود، باید در عالم صغیر نشانی از آن باشد، تا آن سخن درست باشد. لذا عالم صغیر نمونه عالم کبیر بوده و هر چیز که در عالم کبیر هست، در عالم صغیر مانند آن وجود دارد.

با این مقدمه نطفه آدمی نمونه عالم جبروت است. لذا هر چیزی که در آدمی از قوه به فعل می‌آید، آن بیان در نطفه او نهفته و به صورت مختصر حاضر بوده است. نطفه آدمی عالم جبروت عالم صغیر و طبیعت آدمی جوهر اوّل عالم صغیر و جسم و روح آدمی عالم ملک و عالم ملکوت عالم صغیر است.

در باطن و ظاهر آدمی گنج‌های بسیاری است، و آدمی هر چه از آن گنج‌ها خرج می‌کند، از آن گنجینه هیچ کم نمی‌شود.(نسفی،۱۳۸۶،ص.۳۴۶-۳۴۸)

ابن‌عربی به داستان ابراهیم(ع) و رؤیای او درباره ذبح فرزندش و خلق آدم و آفرینش جفتش از ایشان و فرزندان آدم و حوا اشاره‌ای می‌فرماید و تجلی حضرت حق را در مظاهر اسمائی همانند جلوه یکتایی حق در اعداد می‌داند و یک جمله که بسیار بلند و به چشم می‌خورد این است که «الولد عین أبیه» و در کلام دیگران نیز آمده است که «الولد سرّ أبیه»(کلینی،۱۴۰۷ق، ج۴،ص.۵۶۸) که منظور پیوند حقیقت و لبریز شدن وجود ولد است از جمیع اجزای وجود والد، ولد برخی از والد است.(حسن‌زاده آملی،۱۳۷۸،ص.۱۳۳-۱۳۴)

قیصری می‌گوید: ای سالک، اگر به مقام وحدت رسیده‌ای خواهی دید که «ولد» هم عین «پدر» خود است و فقط از لحاظ تعیّن و تشخّص با یکدیگر فرق دارند. پس در داستان ابراهیم(ع) و اسماعیل این خود پدر بود که به صورت فرزند ظاهر شد. چون از نظر اتحاد نوعیه، صورت پدر و فرزند یکی است و اختلاف آن‌ها فقط در صورت شخصیه است نه چیز دیگری. به همین دلیل ابراهیم(ع) در ذبح فرزندش، نفس خویش را دید و در واقع انانیت خود را ذبح کرد نه فرزندش را.(ابن‌عربی،۱۹۴۶م، ج۲،ص.۵۹؛ قیصری،۱۳۷۵،ص.۵۶۰؛ مظاهری،۱۳۸۷،ص.۲۴۴)

خمینی در شرح‌تعلیقه خود بر فصوص آورده است: ممکن است محبت بیش از حد ابراهیم(ع) به مقام ربوبیت و عشق و خُلّت او به خداوند مانع از آن شده که رؤیایش را تعبیر کند. زیرا عشق بیش

از حد باعث می‌شود که عاشق محبوبترین چیزهایش را در راه محبوبش فدا کند.(خمینی، ۱۴۱۰ق،ص.۱۲۶؛ مظاهری،۱۳۸۷،ص.۲۷۸)

عشق به فرزند اگر چه حجاب عشق حقیقی و الهی است اما وسیله‌ای است که عاشق را به عشق حقیقی می‌رساند. عشق مجازی اگر چه در ابتدا حجابی در مقابل عشق حقیقی است ولی این عشق می‌تواند عاشق را به معشوق حقیقی برساند. در واقع عشق مجازی وارسته، وجود عاشق را پخته می‌گرداند و او را برای عشق حقیقی آماده می‌سازد.(منیری،۱۳۸۸،ص.۱۸۳)

هر کس با چیزی که خداوند نیست، بسوی خداوند تقرب جوید، خداوند هم او را به آن نزدیک می‌گرداند. چه آن چیز در شأن مقام و حد خدواند باشد یا نباشد.(ابن‌عربی، ۱۴۰۰، الف،ص.۸۱)

برای دوستی مال و فرزند حدی مشخص نشده است، فرزند را به منزله نفس و جان قرار داد، همان‌طور که انسان در دوستی خودش به جهت قرب زیادی که همانندش قربی نیست فانی نمی‌شود، همین‌طور انسان در دوستی فرزند و مال و عیالش فانی نمی‌شود، زیرا آن به قلبش وابسته است و به سبب قرب زیاد، به منزله نفسش شده و آن (دوستی) در وی پنهان می‌باشد و اگر اتفاق افتد که همسرش را طلاق دهد، در حالی که دوستی وی در درونش پنهان بوده است و به سبب زیادی قرب ظاهر نمی‌شود، وی را شوق به او فرا می‌گیرد و در او سرگشته و واله شده و به سبب دور شدنش از قرب زیاد، بدو مشتاق می‌گردد، این به واسطه تعلق شوق و وجد به اوست. از این روی عاشق، در معشوق بیگانه از خود فانی می‌شود، زیرا او را آن قرب ظاهری که بین او و اشتیاق بدو حایل شود نیست، و قرب حق‌تعالی به دل‌های عارفان به سبب علم محقق ذوقی است که آن را می‌یابند، از این روی هشیارند و در او سرگشته و واله همانند وله و هیمان محبان خدایی نمی‌شوند. از آن جهت که بر آنان تجلی در جمال مطلق کرده و تجلیش به علمای به او، در کمال مطلق می‌باشد، کمال کجا و جمال کجا؟ پس کامل در نهایت صحو و هشیاری، مانند رسولان که کاملان طوایف‌اند می‌باشد، زیرا کامل در نهایت قرب و در کمال عبودیتش بدو ظاهر می‌گردد و کمال ذات موجدش را مشاهده می‌کند.(ابن‌عربی، ۱۲۹۳م، ج۲،ص.۶۱۵؛ ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج۸،ص.۱۵۳)

۵. رابطه محبت، عشق و هیمان با قرب‌النوافل و قرب‌الفرائض

عشق، عبارت از افراط محبت و یا محبت مفرط است و آن فرموده الهی است که:«و مؤمنان خدای را بیشتر دوست می‌دارند»(بقره: ۱۶۵) و او با صفاتش می‌باشد و همو مسمای حب است و ظهورش در «حبۀ القلب؛ درون دل» است و به واسطه آن حب نامیده می‌شود، و چون انسان را به تمامیتش فرا

گرفت و او را از هر چیزی جز محبوبش نابینا ساخت و آن حقیقت در تمام اجزای بدنش و قوا و روحش ساری گشت و در او مانند خون در رگ‌ها و گوشتش جاری شد و تمام مفاصلش را فرا گرفت و به وجودش اتصال پیدا کرد و تمام اجزای جسم و روحش را در برگرفت و برای غیر او جایی باقی نماند و گویائیش بدو و شنیدنش از او و نظرش در هر چیزی بدو گشت و او را در هر صورتی مشاهده کرد و چیزی را ندید جز آن‌که گفت او همین است، در آن هنگام آن حب، عشق نامیده می‌شود.(ابن‌عربی، ۱۲۹۳م، ج۲،ص.۳۳۷؛ ابن‌عربی، ۱۳۹۳، ج۸،ص.۲۷۸)

ابن‌عربی برای اینکه رابطه میان حق و خلق و رابطه وحدت و کثرت را توضیح دهد دو مثال محسوس‌زده و از محسوس به معقول تشبیه می‌نماید و می‌گوید: اگر چیزی در چیز دیگری تخلّل کند، آنکه تخلّل‌نموده مستور و پنهان است و آن که در آن تخلّل صورت‌گرفته ظاهر است. اما همین ظاهر از آن که باطن است تغذیه می‌کند و دوام و بقائش به همان بطن است. مانند آبی که در پشم فرود می‌رود و آن را خیس می‌کند و یا مانند رنگی که در جسم رنگین نفوذ می‌کند.

سپس می‌گوید: اگر حق ظاهر باشد، خلق در آن پنهان است و خلق، تمام اسماء و صفات حق از قبیل سمع و بصر و انواع ادراکات و نسبت‌های اوست که البته این نتیجه قرب‌الفرائض است.

و اگر خلق ظاهر باشد، حق در آن پنهان است و حق سمع، بصر، ید و رِجل خلق و تمام قوای باطنی او می‌باشد و این نتیجه قرب‌النوافل است.(ابن‌عربی،۱۹۴۶م،ج۱،ص.۸۱؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۵۷۷؛ الجندی، ۱۴۲۳ق، ص. ۳۶۴؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ص.۹۰)

در ادای فرائض، تو برای او هستی و در انجام نوافل، او برای توست. و محبت او به تو از آن حیث که تو برای او هستی، بزرگتر و شدیدتر از محبت او به تو از آن حیث است که او برای توست.(ابن‌عربی، ۱۲۹۳ق، ج۴، ص. ۴۴۹)

معنای خله در حقیقت، ظهور آن به صورت حق است، به طوری که حق، شنوایی و بینایی و سایر قوا و توانایی‌های او می‌شود. به واسطه این حق، بنده می‌شنود و می‌بیند و این محبت به محبت نوافل نامیده می‌شود، زیرا صفات اضافی بر ذات بنده است. فنای او در حق به واسطه این محبت نوافل، یعنی زوائد، به گونه‌ای است که به نظر می‌رسد در حضرات اسماء الهی تخلل پیدا کرده و به واسطه صفات خود به حق نزدیک می‌شود. بنابراین، خداوند متعال صفات خود را به او عطا می‌کند یا بالعکس.(کاشانی، ۱۳۷۰،ص.۸۸)

خمینی می‌فرماید: شیخ‌عارف کامل ما (شاه‌آبادی) گفت: پنهان بودن عبد از حق و ظاهر شدن حق، جزء با فناء عبد و از بین رفتن انیّت و مندک شدنش به گونه‌ای که هیچ اثر و خبری از او باقی نماند، به دست نمی‌آید که این همان نتیجه قرب‌النوافل است و این سخن ابن‌عربی که می‌گوید: خلق، تمام اسماء حق می‌شود، یعنی هیچ اثری برای خلق باقی نمی‌ماند. بلکه حکم برای حق به تنهایی است و حدیث قدسی به این مطلب اشاره دارد که می‌فرماید:«کنتُ سمعه و بصره». یعنی برای عبد دیگر نه سمعی و نه بصری و نه حکمی و نه اثری باقی نمی‌ماند و پنهان بودن حق در خلق و ظاهر شدن عبد، جز با بازگشت عبد به حال عادی‌اش به دست نمی‌آید و آن بقاء بعد از فناست و نتیجه قرب‌الفرائض است و این سخن ابن‌عربی که می‌گوید: «فالحق سمع الخلق و بصره...»، حق سمع و بصر خلق می‌شود. یعنی بعد از فناء عبد، سمع او باقی می‌ماند.

در بعضی از مطالبی که شاه آبادی «دام‌ظله» بیان‌کرده، من(امام خمینی) نظر دارم. از جمله این که در قرب‌النوافل عبد به گونه‌ای به فنا نمی‌رسد تا حتی از ذاتش نیز فانی شود. بلکه به مقام فناء صفاتی می‌رسد. اما فناء تام در قرب‌الفرائض حاصل می‌شود و در آن هنگام انیّت عبد از بین می‌رود و به حدی مجذوب می‌شود که به نهایت جذبه می‌رسد، به گونه‌ای که نمی‌تواند به حال عادی‌اش برگردد. لذا در مقام ملائکه مهیمنیه قرار می‌گیرد و به سلک آن ها در می‌آید.(امام‌خمینی(ره)،۱۴۱۰ق،ص.۱۱۳-۱۱۵؛ مظاهری،۱۳۸۷،ص.۲۵۸-۲۵۹)

و این منزل که ما در موردش صحبت کردیم، منزل فناء و طلوع خورشیدهاست و این منزل فناء، دارای مرتبه احسانی است که او، تو را با آن می‌بیند نه احسانی که تو او را با آن می‌بینی، و حضرت جبرئیل(ع) به پیامبر(ص) فرمود:«احسان چیست؟ آن حضرت فرمود: اینکه تو طوری خدا را پرستش کنی که به نظر می‌رسد او را می‌بینی»(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۶۷،ص.۲۱۹) و برای اهل اشارت با این سخنش اشاره نموده به اینکه، پس اگر تو نباشی (و فانی شوی)، تو او را می‌بینی، یعنی، رؤیت و دیدن خداوند تنها با فنای تو از خودِ تو می‌باشد.(ابن‌عربی، ۱۳۹۹، ب،ص.۵۶)

بنده پیوسته پروردگارش را پاسخ می‌دهد و او را قولاً و فعلاً تصدیق می‌کند و پروردگارش حضرت حق هم، دعا و اجابت عبدش را برای او کشف می‌کند و به اندازه آن، او را به سوی خود بالا می‌برد. پس مسلماً اگر انسان به آنچه که روز الست پاسخ بلی داد وفادار بماند خداوند نیز او را تصدیق می‌کند.(ابن‌عربی، ۱۴۰۰، ب،ص.۵۶)

بنابراین اعمال و افعال موجب قرب حق بر دو قسمند. قسم اول، قرب بدست آمده از مستحبات و توحید پدید آمده بر آن، قرب‌النوافل نامیده می‌شود و در قسم دوم، قرب پدید آمده بر واجبات و توحید بدست آمده از این قرب را قرب‌الفرائض و توحید قرب‌الفرائض نام نهاده‌اند.

قسم سوم مرتبه‌ای بالاتر از مراتب قبل بوده و عبارت است از جمع بین قرب‌النوافل و قرب‌الفرائض و وصول بمقام جمعی الهی است که به آن مقام جمع الجمع و مرتبه «قاب قوسین» و مقام کمال می‌گویند.

قسم چهارم از توحید و قرب عبارت است از عدم پایبندی عبد سالک به احوال سه‌گانه و رسیدن به مقام و مرتبه خاص و عدم پایبندی او به قرب‌النوافل و الفرائض و به جمع بین آن‌ها و به هیچ حالی از این احوال و رسیدن به مرتبه خاص نسبت به محدودیت های ذکر شده در احوال سه‌گانه و از آن بمقام «او ادنی» نیز تعبیر شده است.

از این قرب بمقام اکملیت و تمحض و تشکیک نیز تعبیر شده است. این مقام به وارستگی از ویژگی‌های خاتم الانبیاء و خاتم الاولیاء بوراثت و تبعیت می باشد.(قیصری،۱۳۸۱،ص.۱۷۲-۱۷۶)

در مجموع اقسام فنائی که برای عبد سالک ذکر شد، بر حسب سیمای دنیایی آن‌ها بواسطه فناء در حق بظاهر بشرند ولی در باطن وجود خود قیامت را تماشا می‌کنند و با حواس برزخی خود جهنمیان را در رنج و بهشتیان را غرق در نعمت می‌بینند. بلکه آنها حقیقت قیامتند و قیامت بوجود آنها تحقق پیدا کرده است.

در اصطلاح عرفا این افراد اشخاصی هستند که اتصال بحق برای آنها فراهم می‌شود. این قسم از اهل سلوک مظهر ملائکه مهیّمه می‌باشند که در عرض عقل اول آفریده شده‌اند که مجذوب و غوطه‌ور در حقند و از شدت هیمان و فناء در حق، از عالم و آدم خبری ندارند. افراد هم در این عالم، حکم مهیمین را دارند.(آشتیانی،۱۳۷۰،ص.۸۳۸)

بعضی از سالکان به خاطر دهشت و محبت بیش از حد و برخی نیز به خاطر استعداد ضعیفشان و یا نقص مزاجشان نمی‌توانند از آن حالت هیمان به حالت عادی برگردند. پس در حالت شیدایی و مجذوب باقی می‌مانند و جزء خدا را نمی‌شناسند و کسی هم جزء خدا آن‌ها را نمی‌شناسد. به خاطر اینکه در بعضی از اوقات کارهای دیوانگان از آن‌ها سر می‌زند.

عنایت الهی با اعطای استعداد توسط فیض‌اقدس شامل بعضی از آن‌ها می‌شود و آن ها را با غنیمت و سود فراوان به حالت عادیشان بر می‌گرداند، به گونه‌ای که عقل کل، عقل آن‌ها می‌شود و روحشان، روح کل و جسمشان نیز جسم کل می‌گردد. پس تمام کسانی که ساکن عالم ارواح و اشباح‌اند تحت تربیت آن‌ها پرورش یافته‌اند و با تدبیر و دور اندیشی آن‌ها تدبیر می‌شوند و آنگونه که می‌خواهند در آن‌ها تصرف می‌کنند و همه آن‌ها جزء با قرب‌الفرائض به دست نمی‌آید. چنانکه نتیجه قرب‌النوافل تخلق به اخلاق الله و فناء صفاتی است که در حدیث قدسی به آن اشاره شده «چشم و گوش او می‌گردد» و در قرب‌الفرائض عبد گوش شنوای خدا و چشم بینای حق می‌شود، پس خدای‌تعالی با آن می‌نگرد و با آن می‌شنود و با آن حرکت می‌کند.(امام‌خمینی(ره)،۱۴۱۰ق،ص.۱۱۳-۱۱۵؛ مظاهری،۱۳۸۷،ص.۲۵۲-۲۵۳)

نتیجه گیری

اساس خلقت بر محبت شکل گرفته و افراط محبت همان عشق و حصول هیجان و هیمان نیز از فرط عشق می‌باشد. نتیجه هیمان ویران‌کردن خود خواهی سالک است که سالک مجذوب را بیهوش می‌گرداند. سالک در حالت شیدایی و مجذوب باقی می‌ماند و جز خدا را نمی‌شناسد و کسی هم جز خدا او را نمی‌شناسد. این خود نهایت و اوج سلوک عرفانی عارف یعنی قرب الی الله می‌باشد.

در سلوک عرفانی هیمان که نقطه کمال عارف می‌باشد تعیین کننده میزان معرفت و آگاهی سالک در مراتب سلوک بوده و به میزان پیشرفت او به قرب‌النوافل و قرب‌الفرائض تبدیل می‌گردد. قرب‌النوافل نتیجه بندگی اختیاری است. از این حیث که نوافل بر بنده واجب نیست بلکه بنده با اختیار آن را بر می‌گزیند. پس این قرب، پیش از قرب‌الفرائض است و قرب‌النوافل مقام اتصاف مخلوق به صفات حق است. قرب‌الفرائض قربی است که نتیجه بندگی حاجتمند و اضطراری است. از این حیث که فریضه بر بنده واجب است و دوری از آن سزاوار نمی‌باشد. بنده بر انجام آن مجبور است. بدین ترتیب این مقام، برتر از مقام قرب‌النوافل است. زیرا حاجتمندی در بندگی برتر است، چون حق در آن حاکم می‌باشد. پس قرب‌الفرائض در نتیجه مقام اتصاف حق به صفات مخلوق است.

این نوع نگاه در مسلک عرفان، از طریق تساهل می‌تواند ریشه بسیاری از اختلافات را از بین ببرد و با نگاه محبت‌آمیز به انسان‌های دیگر، صلح و آرامش را برای بشر به ارمغان بیاورد و از طریق نگاه مثبت به دیدگاه عارفان، شرایطی فراهم گردد که افراد دیگر جامعه بتوانند از آثار عرفا استفاده

بیشتری نمایند. زیرا ظرفیت انسان‌ها بالاتر رفته و نگاه آن‌ها از ظاهر دین به باطن دین می‌رود و بنابراین، احتمال وجود حقیقت در دیدگاه‌های دیگر و پذیرش آنها بیشتر شده و از این طریق، جامعه دینی به آرامش می‌رسد.

منابع

* قرآن کریم.

آشتیانی، سیدجلال الدین،(۱۳۷۰)، *شرح مقدمه قیصری برفصوص الحکم*، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر

آشتیانی، سیدجلال الدین،(۱۳۷۶)، *هستی از منظر فلسفه و عرفان*، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

آملی، سیدحیدر،(۱۳۶۸)، *جامع الاسرار و منبع الانوار به انضمام رساله نقد النقود فی معرفة الوجود*، تهران، انتشارات علمی وفرهنگی

ابن‌عربی، محمد بن‌علی،(۱۹۹۸م)، *لوازم الحب الإلهی، تحقیق و تعلیق موفق فوزی الجبر*، سوریه، دمشق، دارمعد و دارالنمیر للطباعة والنشر والتوزیع

ابن‌عربی، محمد بن‌علی،(۱۹۴۶م)، *فصوص الحکم*، جلد۱،۲، قاهره، دار إحیاء کتب العربیه

ابن‌عربی، محمد بن‌علی،(۱۲۹۳ق)، *الفتوحات مکیه*، جلد۱، ۲، ۴، بیروت، دارالصادر

ابن‌عربی، محمد بن‌علی،(۱۳۶۷ق)، *رسائل ابن‌عربی*؛ کتاب نقش الفصوص، چاپ اول، بیروت، داراحیاء التراث العربی

ابن‌عربی، محمد بن‌علی،(۱۳۹۳)، *الفتوحات مکیه*، ترجمه محمد خواجوی، جلد ۸، چاپ سوم، تهران، مولی

ابن‌عربی، محمد بن‌علی،(۱۳۹۹)، *الف، رسائل ابن‌عربی*؛ کتاب الأعلام باشارات أهل الإلهام، ترجمه عبدالرضا مظاهری و زهره معصومی، تهران، نفحات و ساوا

ابن‌عربی، محمد بن‌علی،(۱۳۹۹)، *ب، رسائل ابن‌عربی*؛ کتاب الفناء فی المشاهدة، ترجمه عبدالرضا مظاهری و زهره معصومی، تهران، نفحات و ساوا

ابن‌عربی، محمد بن‌علی،(۱۴۰۰)، *الف، رسائل ابن‌عربی*؛ کتاب الشاهد، ترجمه عبدالرضا مظاهری، تهران، نفحات

ابن‌عربی، محمد بن‌علی،(۱۴۰۰)، ب، *رسائل ابن‌عربی*؛ رسالهٔ المعراج و تنزیل حرف الأدخال و الأخراج، ترجمه عبدالرضا مظاهری، تهران، نفحات

ترکه اصفهانی، علی بن محمد،(۱۳۷۸)، *شرح فصوص‌الحکم*، جلد۲، قم، بیدار

تهرانی، سیدمحمد حسین،(۱۴۲۷ق)، *آیت نور*، چاپ اول، مشهد، علامه طباطبایی

جامی، عبدالرحمن،(۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*،تهران، موسسه مطالعات وتحقیقات فرهنگی

الجندی، مؤیدالدین،(۱۴۲۳ق)، *شرح فصوص الحکم*، مصحح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب

حسن‌زاده آملی، حسن،(۱۳۷۸)، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی

خوارزمی، تاج‌الدین حسین،(۱۳۷۹)، *شرح فصوص الحکم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

خمینی، روح الله،(۱۴۱۰ ق)، *تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و«مصباح الأنس»*، قم، پاسدار اسلام

رشیدالدین میبدی، ابوالفضل،(۱۳۷۱)، *کشف الاسرار و عده الأبرار*، جلد۱، تهران، امیرکبیر

سجادی، جعفر،(۱۳۸۶)، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، چاپ هشتم، تهران، طهوری

شهیدی، سیدجعفر،(۱۳۷۳)، *شرح مثنوی*، جلد۶، چاپ اول، تهران، علمی و فرهنگی

عزالدین کاشانی، محمودبن‌علی،(۱۳۶۷)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، چاپ اول، تهران، هما

قیصری، داود،(۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تهران، علمی و فرهنگی

قیصری، داود،(۱۳۸۱)، *رسائل قیصری*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق،(۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ چهارم، قم، بیدار

کلینی، محمدبن‌یعقوب،(۱۴۰۷ ق)، *اصول الکافی*، جلد۸،۴، تهران، دار الکتب الاسلامیه

محمودالغراب، محمود،(۱۴۱۶ق)، *شرح فصوص الحکم من کلام الشیخ الأکبر محی ابن الدین العربی*، چاپ دوم، دمشق

مجلسی، محمدباقر،(۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار*، جلد ۵، ۱۶، ۶۷، ۸۴، بیروت، دارالاحیاءالتراث‌العربی

مستملی بخاری، اسماعیل‌بن محمد،(۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، جلد۲، تهران، اساطیر

مظاهری، عبدالرضا،(۱۳۸۵)، *شرح نقش الفصوص محی‌الدین ابن‌عربی*، قم، الهادی

مظاهری، عبدالرضا،(۱۳۸۷)، *شرح تعلیقه آیت الله العظمی خمینی بر فصوص الحکم ابن‌عربی*، تهران، علم

مظاهری، عبدالرضا،(۱۳۹۰)، *اندیشه ابن‌عربی*، تهران، علم

منیری، عفت السادات،(تابستان۱۳۸۸)، *عشق مجازی منهاج عشق ربانی*، فصلنامه زبان و ادبیات فارسی(دانشگاه آزاد اسلامی اراک)، شماره۱۸، صفحه۱۶۹تا۱۸۷

نسفی، عزیز الدین،(۱۳۸۶)، *انسان کامل*، تهران، طهوری

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

Critical Analysis and Evaluation of Shaykh Ḥurr al-ʿĀmilī's Critical Approach toward Sufism

Somayeh Rezaei zadeh zangiabadi [1] | Amir Jahadi Hosseini [2] | Hamid reza Kharazmi [3]

1. Ph.D. Candidate, Department of Persian language and literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran.. E-mail: s.rezaeizadeh@ens.uk.ac.ir
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Persian language and literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran. E-mail: jahadi@uk.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Persian language and literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran. E-mail: hamidrezakharazmi@uk.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 14 November 2025
Received in revised form:
17 December 2025
Accepted: 5 January 2025
Published online:26 March 2025

Keywords:
Sufism,
Islamic mysticism,
Sheikh Hurr Ameli,
living in a hut

ABSTRACT

Introduction

A group of jurists, in opposition to the Sufis and with the aim of enlightening the public and preventing intellectual deviations among Muslims, undertook the writing of several books. In these works, they warned against the errors of the Sufis, their improper interpretations, and allegorical readings of the Qur'an and traditions, as well as the spread of Sufi terminology and modes of thought. One of these scholars was Shaykh Ḥurr al-ʿĀmilī, who, in his Arabic treatise *al-Ithnā ʿAshariyya fī al-Radd ʿalā al-Ṣūfiyya*, composed twelve chapters entitled as follows: the invalidity and condemnation of Sufism, the falsity of the Sufi path, the refutation of belief in incarnation (ḥulūl), union (ittiḥād), and the oneness of being (waḥdat al-wujūd), the invalidity of mystical unveiling (*kashf*), the claim of attainment of unveiling and the abrogation of obligations, forty-day retreat (*chella-nishīnī*), Sufis and the notion of supreme worship, dancing and ecstasy, earning a livelihood (the Sufi belief in abstaining from professions and advocating reliance upon God and abandonment of work), the prohibition of *ghinā'* (singing or music), vocal and silent remembrance (*dhikr jalī* and *khafī*), and the impermissibility of befriending the enemies of God.

From among these twelve chapters, we have selected and analyzed in this article the chapters on forty-day retreat, earning a livelihood, the prohibition of *ghinā'*, and vocal and silent *dhikr*, presenting the author's arguments in opposition to the Sufis.

Cite this article: Rezaei zadeh zangiabadi, S., Jahadi Hosseini, A., & Kharazmi, H.R . (2025). Critical Analysis and Evaluation of Shaykh Ḥurr al-ʿĀmilī's Critical Approach toward Sufism .*Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (1), 195-229. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50759.1244

© The Author(s).Rezaei zadeh zangiabadi, Somayeh., Jahadi Hosseini, Amir., Kharazmi, Hamid reza
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50759.1244

The reason for choosing these particular chapters lies in examining and evaluating the social dimension of Sufism from the perspective of Shaykh Ḥurr al-ʿĀmilī, whose critical focus was primarily directed toward this social stratum.

The authors of this article seek to answer the following questions:

- What is Shaykh Ḥurr al-ʿĀmilī's view regarding certain Sufi practices and customs, including *dhikr*, *ghināʾ*, forty-day retreat, and earning a livelihood? The authors have attempted to address and evaluate this question from a critical standpoint using a descriptive-analytical approach.
- What is the general stance of jurists regarding these issues, and in what ways does it differ from the approach of Ḥurr al-ʿĀmilī?

ResearchMethodology

This study was conducted using qualitative content analysis and description, based primarily on the work of Ḥurr al-ʿĀmilī, and adopts a critical approach to the issues under discussion.

Discussion

One of the important works of Shaykh Ḥurr al-ʿĀmilī in refutation of Sufism is *al-Ithnāʿ Ashariyya fī al-Radd ʿalā al-Ṣūfiyya*. This treatise presents valuable discussions in opposition to and critique of Sufism. According to the author, his motivation for writing this work was to invalidate the delusions and impossible notions established by the Sufi sect and to save the Shiʿites from falling into the traps of these innovators in religion (ʿĀmilī, 2007: 16).

The summary of Shaykh Ḥurr al-ʿĀmilī's arguments in the sixth chapter regarding the invalidation of the Sufis' forty-day retreat (*chella-nishini*) is as follows:

1. There is no conclusive proof confirming the authenticity or legitimacy of this ascetic practice as they claim.
2. This asceticism constitutes an innovation (*bidʿa*) and an unauthorized addition to religion.
3. In the traditions transmitted concerning the pillars and principles of faith and the number of obligatory acts of worship, not only is there no mention of such a practice, but it has, in fact, been explicitly objected to.
4. The Sufis have regarded ascetic discipline as a means and prelude to mystical unveiling (*kashf*) and the abrogation of religious obligations—both of which are invalid.
5. Certain Qur'anic verses indicate the rejection of such asceticism, such as verse 87 of Sūrat al-Māʾida.
6. Some traditions explicitly negate Sufism and its rituals and customs, for instance: "There is no monasticism in Islam (*lā rahbāniyyata fī al-Islām*)."

The author's reasons for rejecting the Sufis' abandonment of livelihood are summarized as follows:

1. Drawing upon Qur'anic verses, he reminds that God created His blessings for human beings to benefit from them.
2. ʿĀmilī, based on traditions and narrations, argues that the infallible Imams themselves worked to earn their livelihood (ʿĀmilī, 2007: 170).
3. He further refers to the biographies of the Imams (peace be upon them).
4. He cites several traditions and narrations emphasizing the necessity of striving to earn one's living and enjoying the lawful beauties of this world.
5. Ḥurr al-ʿĀmilī considers the views of Shiʿi scholars as supportive of this stance and regards only the Sufis as opposing gainful work. Finally, he deems the Sufi justification—that earning a livelihood risks mingling lawful and unlawful income—unfounded.

The summary of his arguments against *ghināʾ* (singing or musical performance) is as follows:

1. There is no valid legal (*sharʿī*) proof permitting *ghināʾ*.
2. Evidence for the prohibition of *ghināʾ*, both in general and specific terms, exists in Islam; within Shiʿism, it is deemed an innovation, and those who approve of it are described as enemies of the Imams.
3. He substantiates the prohibition of *ghināʾ* with narrations from Imam al-Ṣādiq (ʿĀmilī, 2007: 177).

4. The author implicitly classifies the Sufis into two groups—Shiʿi and Sunni—regarding *ghināʾ*: he considers Sunni Sufis as approving of it, and argues that since "the enemies are in agreement," Shiʿites, according to certain narrations, should oppose it; thus, he considers *ghināʾ* an act of the enemies of God.
5. He regards *ghināʾ* as a sign of atheism, impiety, and hypocrisy, and interprets the Qur'anic terms "zūr" (falsehood) and "ṣawt al-ḥamīr" (the voice of donkeys) in some verses as referring to *ghināʾ*.
6. By citing hadiths from the Prophet and subsequently narrations from the Infallibles, he continues to refute *ghināʾ* (Ḥurr al-ʿĀmilī, 2007: 175–205).

Conclusion

The principal reasons advanced by Ḥurr al-ʿĀmilī in opposition to *chilla-nishīnī* (spiritual retreat) are as follows: first, there is no conclusive evidence confirming the validity and legitimacy of this form of ascetic discipline; second, it constitutes a religious innovation (*bidʿa*); third, the hadiths that set forth the pillars and essentials of religion, as well as the number of obligatory duties and acts of worship, make no mention of such a practice and, in fact, object to it; and fourth, the Sufis, by adhering to ascetic discipline, have made it a means toward mystical unveiling (*kashf*) and the abrogation of religious obligations—both of which are invalid. Furthermore, certain Qurʾānic verses indicate the rejection of such asceticism. Ḥurr al-ʿĀmilī also cites examples from the conduct of the Imams, such as moderation in worship and the recommendation of lingering at the table during meals, to argue against seclusion and prolonged retreat.

It should be noted that, in genuine mystical thought, *chilla-nishīnī* represents a particular form of solitary retreat and is regarded among the Sufis as one of the praiseworthy spiritual disciplines. Within the Sufi tradition, the number forty is believed to possess special properties and blessings, commanding respect and sanctity. The Sufis also stipulate certain conditions for the legitimacy of *chilla*, such as the permission and supervision of a spiritual master (shaykh), maintaining physical purity, and remaining in a state of ritual ablution (*wuḍūʾ*).

Regarding earning a livelihood (*kasb al-rizq*), Ḥurr al-ʿĀmilī, while expressing criticism and opposition, maintains that God has created worldly blessings for the benefit of humankind. Drawing on Qurʾānic verses and hadiths, he emphasizes that the infallible Imams themselves labored to earn their livelihood. He further refers to traditions that commend enjoyment of the world and its beauty, concluding from the collective opinions of Shiʿi scholars that only the Sufis oppose working for sustenance.

It should be emphasized, however, that the recommendations of the mystics and Sufis do not contradict the principle of earning one's livelihood. What the mystics forbid is not labor itself but attachment to material possessions and worldly dependencies. Wealth and property, in themselves, are not condemned in Islam; rather, what the Sufi masters have cautioned against is emotional attachment to material goods and the distractions they create.

In his discussion of the prohibition of singing (*ghināʾ*), Ḥurr al-ʿĀmilī asserts that there is no legitimate scriptural basis for the permissibility of *ghināʾ*, and that it constitutes a form of *bidʿa* within the Shiʿi school. To substantiate his views, he appeals to the traditions of the Prophet (peace be upon him) and the Imams, and even regards *ghināʾ* as a sign of impiety, unbelief, and hypocrisy.

From the perspective of Sufi mysticism, however, the origin of music lies in the human nature rooted in the primordial covenant—"Am I not your Lord?" (*alastu bi-rabbikum*). The mystics, adopting a symbolic and spiritual approach, view the essence of music as deriving from the order of existence itself and assign to it a divine nature. They consider it beneficial for the spiritual seeker (*sālik*) and not contrary to their principles or aims. The jurists' criticism, therefore, more properly applies to the misinterpretation and misuse of music and dance by superficial Sufis and their followers, who sought sensual gratification in gatherings of *samāʿ* and *ghināʾ* and thereby caused moral deviation.

Concerning silent and vocal remembrance (*dhikr khafī* and *jalī*), Ḥurr al-ʿĀmilī's first reason for opposition is the Sufis' innovative tendency to prescribe special manners and conditions for performing *dhikr*. He argues that such practices contradict the customs of the Shiʿa and the example of the Prophet. Citing Qurʾānic verses that discourage

loudness in worship, he condemns *dhikr jalī* as practiced by the Sufis, and, based on narrations from Imam al-Ṣādiq (peace be upon him), the Commander of the Faithful (ʿAlī), and the Prophet (peace be upon him), he emphasizes the superiority of secret remembrance.

In authentic mystical insight, however, *dhikr*—the remembrance of God—is among the most essential acts of worship derived from Islamic law and plays a vital role in the spiritual perfection of the human being. For this reason, this religious practice occupies a central and revered place in Islamic mysticism and Sufism, forming the foundation of the spiritual path (*sulūk*). *Dhikr* performs a fundamental function in the seeker's journey: without remembrance of God, no inner transformation occurs, and the attainment of mystical states and stations becomes impossible. The mystics do not regard *dhikr* as a practice separate from religion; rather, with a spiritual outlook, they attribute to it an inner essence referred to as heartfelt or secret remembrance (*dhikr qalbī* or *khafī*).

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

تحلیل و ارزیابی رویکرد انتقادی شیخ حرّ عاملی در مواجهه با برخی آداب و رسوم صوفیه

سمیه رضائی زاده زنگی آبادی [۱] | سید امیر جهادی حسینی [۲] | حمیدرضا خوارزمی [۳]

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیّات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران.
رایانامه: s.rezaeizadeh@ens.uk.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیّات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران. رایانامه: jahadi@uk.ac.ir

۳. دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیّات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران.
رایانامه: hamidrezakharazmi@uk.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۸/۲۳
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۹/۲۶
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴/۱۰/۱۵
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۱/۶

واژه‌های کلیدی:
تصوّف،
عرفان اسلامی،
شیخ حرّ عاملی،
چله‌نشینی،
کسب روزی،
غنا،
ذکر.

چکیده

موضع‌گیری فقها و علما در مورد عرفان و تصوف موجب خلق آثار ارزشمند فراوانی چون رسالهٔ الاثنی عشریه فی الرد علی الصوفیه شده است. شیخ حرّ عاملی (۱۱۰۴ق) فقیه وعالم عظیم‌الشأن دورهٔ صفویه در این کتاب از دید انتقادی که متأثر از رویکرد فقهی ایشان است به آداب و مستحسنات صوفیه نگریسته و با آوردن دلایلی آنها را رد کرده‌است. برخی از آنها چون چله‌نشینی، کسب روزی با تکیه به توکّل و عدم اشتغال، غنا و ذکر در این مقاله بررسی شده و به اهمیت آنها نزد عرفا و متصوفه اشاره‌شده‌است. ما در این مقاله که به روش توصیفی- تحلیلی نگاشته شده، در صددیم تا به این سؤال پاسخ دهیم که شیخ حرّ عاملی چه دلایلی در ردّ و انکار تصوف و مباحث مطروحه آورده است و اعمال و آداب عرفا و متصوفه که ردّ یا انکار برخی فقها را در پی داشته کدامند؟ و به این نتیجه می‌رسیم که نظر نویسندهٔ کتاب دربارهٔ مفاهیم مورد اقبالِ عرفا چون چله‌نشینی و کسب روزی نسبتاً افراطی می‌نماید؛ به گونه‌ای که رویکرد شیخ عاملی در این باب جنبهٔ سلبی به خود گرفته است. حال آنکه در بسیاری از مکاتب و طریقت‌های معتدلانه، عرفا و متصوفه چله‌نشینی را راهی برای خلوت با خدا و عزلت از گناه دانسته، برای کسب روزی تلاش کرده‌اند و دل نبستن به دنیا را سرلوحه خود قرار داده و ذکر خدواند را راهی برای رسیدن آرامش دانسته‌اند.

استناد: رضائی زاده زنگی آبادی، سمیه ؛ جهادی حسینی، سید امیر ؛ و خوارزمی، حمیدرضا (۱۴۰۵). تحلیل و ارزیابی رویکرد انتقادی شیخ حرّ عاملی در مواجهه با برخی آداب و رسوم صوفیه . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۱)، ۲۲۹-۱۹۵.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50759.1244
ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. رضائی زاده زنگی آبادی، سمیه ؛ جهادی حسینی، سید امیر ؛ و خوارزمی، حمیدرضا

مقدمه

هدف انسانها همیشه این بوده است که از هر طریقی معرفةالله را کسب کنند و از راهی نزدیکتر و آرامش بخش‌تر به معبود خود نزدیک شوند. برای اینکه در پیمودن این مسیر دچار خطا و اشتباه نشوند و خلاف این مقصود قدم برندارند، پیامبران و پیشوایان الهی به یاریشان شتافته، راه شناخت عرفان واقعی را به آنها نشان داده‌اند. میل به تفکرّات باطنی و عمیق در شناخت عالم هستی، خالق آن و انسان یکی از ویژگی‌های ادیان و مکاتب عقیدتی و فکری است و می‌توان گفت یکی از خصوصیات عمومی ادیان، همین عرفان و توجه به امور معنوی است. عرفان در زمینهٔ اجتماعی خویش به تصوّف بدل می‌شود، رویه‌ای که جذب کنندهٔ مریدان و عامهٔ مردم است. صوفیان در این جنبه در طول تاریخ به جای آنکه بتوانند خود را هم‌رنگ اسلام کنند سعی داشته‌اند اسلام را پیرو خود سازند. بدین ترتیب به تصوفِ خود، رنگ اسلامی داده و همین باعث شده تا عرفان اسلامی در نزد فقهای شیعی که گاهی با نگرشی افراطی همراه بوده است، این گروه اصالت و ارزش خود را از دست داده، با تصوف آمیخته گردد.

صوفیگری یا به تعبیر دیگر، رویهٔ اجتماعی عرفان است که از صبغهٔ مردمی برخوردار است و با عرفان و پرورش عرفانی تفاوت دارد. برخی از عالمان دینی عارف بوده‌اند و پرورش عرفانی داشته‌اند ولی صوفی و درویش نبوده‌اند. افرادی مانند فقها که در زمرهٔ مخالفان متصوفه بوده‌اند، شیوهٔ بازاری یا به تعبیر مذکور در بالا همان جنبهٔ اجتماعی تصوف- را که مشتمل بر آداب و رسوم این فرقه است- مد نظر داشته‌اند و کسانی که آن را راهی برای رسیدن به مقصود و حقیقت دانسته‌اند، از آن به عرفان تعبیر کرده‌اند؛ چنان که در مورد مجلسی آورده‌اند که «او مخالف تصوف بازاری بود» (جعفریان، ۱۳۸۸: ۱،ص. ۸۱۵).

شایان توجه است که حتی برخی از عرفا از رویهٔ اجتماعی تصوف برائت جسته و متوجه مذموم بودن این جنبه در نزد گروه‌هایی چون فقها هستند؛ چرا که این برداشت ظاهرانه از تصوف دستمایهٔ عوام و رنود و قلندران قرار گرفته و تبعاتی چون بدنامی را برای صوفیان به همراه آورده است. از همین زمره می‌توان به قطب الدین نیریزی اشاره کرد که «ضمن مباحث عرفانی خود، گاه به گاه به رفع اتهام از خود و اهل طریقت پرداخته است. او به هیچ روی اتهام تصوف را بر خویش نمی‌تابد؛ این می‌تواند علاوه بر تکرار آنچه عرفا در این زمینه گفته‌اند و خود را از تصوف جدا ساخته‌اند و

حتی از آن بدگویی کرده‌اند نشـانگر تلقی بدی باشد که در اواخر عصر صفوی از کلمهٔ صوفیه وجود داشته و منشأ تفاوتی باشد که پس از آن میان عرفان و تصوف مطرح شد»(جعفریان،۱۳۸۹ : ۳،ص. ۱۳۷۱). در مورد عرفان و تصـوف باید گفت مسئله‌ای که وجود دارد این است که برداشت‌ها از واژهٔ عرفان، لفظی مشـترک اسـت که هم به معنای تصوف عامیانه و هم به معنای عرفان اسلامی به کار رفته است. فقهای مخالف همچون علامه مجلسی، مخالفتشان ناظر به معنای تصوف عامیانه است و فقهای موافق همچون امام خمینی، موافقتشـــان ناظر به معنای عرفان اســـلامی مبتنی بر قرآن و روایـات اســـت که طبق این مبنا حتی خود مجلســـی را هم می‌توان یک عارف به حســـاب آورد؛ «مجلسی خود اهل ریاضت بود و همانند صوفیه به چله‌نشینی، خلوت، ذکر و دعا علاقه داشت» (آقا جری، ۱۳۸۸،ص. ۵۱۱).

بیان مسئله

گروهی از فقها در مخالفت با متصـــوفه به قصـــد روشـــنگری و برای جلوگیری از انحرافات فکری مسلمانان به نوشتن کتاب‌هایی اقدام کردند و لغزش‌های متصوفه و تفسیرها و تأویل های نابه جای آنها از قرآن و روایات و رواج اصـطلاحات و شـیوهٔ فکری متصوفه را گوشزد کردند. یکی از این افراد شـیخ حرّعاملی اسـت که در رسـالهٔ خود به نام *الاثنی عشـریه فی الرد علی الصـوفیه* به زبان عربی دوازده باب به نام‌های: بطلان و نکوهش صـوفیگری، بطلان مسلک تصوف، خط بطلان در اعتقاد به حلول و اتحاد و وحدت وجود، بطلان کشـف، حصول کشف و اسقاط تکلیف، چله نشینی، صوفیان و برترین عبادت، رقص و پایکوبی، کسب روزی (عدم اعتقاد صوفیان به عهده داری مشاغل جهت امرار معاش و توصـــیه به توکل و ترک اشـــتغال)، تحریم غنا، ذکر جلی و خفی، عدم جواز دوســـتی با دشـمنان خدا را آورده اسـت. ما از میان این دوازده باب ابواب چله‌نشینی،کسب روزی، تحریم غنا و ذکر خفی و جلی را در این مقاله تحلیل کرده و دلایل نویسنده را در مخالفت با متصوفه آورده‌ایم و در ادامه این موارد را از نظر دیگر علما بررسی نموده و دلایل آنها را نیز متذکر شده‌ایم. علت گزینش این ابواب بررسـی و ارزیابی رویکرد اجتماعی تصـوف از منظر شـیخ حرّ عاملی است که در حقیقت نوک تیز انتقـادات وی متوجـه این طبقهٔ اجتماعی اســـت. نگارندگان در این مقاله کوشـــیده‌اند با

رویکردی بی‌طرفانه و به دور از جانبداری و صرفاً با نگاهی علمی به طرح، ارائه و تحلیل مقولات مورد نظر بپردازند.

نویسندگان در این مقاله درصدند به این سؤالات پاسخ دهند که:

- شیخ حر عاملی چه دیدگاهی نسبت به بعضی از آداب و رسوم صوفیه اعم از ذکر، غنا، چله‌نشینی و کسب روزی دارد؟ نگارندگان کوشیده‌اند تا این پرسش را از منظر انتقادی و با رویکردی توصیفی-تحلیلی نگریسته، ارزیابی کنند.
- دیدگاه فقها نسبت به مباحث مطروحه چیست؟ و چه تفاوتی با رویکرد حر عاملی دارد؟

پیشینهٔ پژوهش

آثاری چون نقد صوفی اثر محمدکاظم یوسف‌پور یا بازشناسی و نقد تصوف از ذکاوتی به صورت کلی به نقد تصوف پرداخته‌اند. همچنین یکی از فصل‌های کتاب صفویه در عرصهٔ دین، فرهنگ و سیاست یا مقالهٔ «تحلیل گفتمانی رساله‌های ردیه بر تصوف در عصر صفوی» به صورت خاص دربارهٔ نقدهای دورهٔ صفویه نگاشته شده‌است. امینی و پازوکی (۱۳۹۸) در مقالهٔ «تصوف در صورت‌بندی گفتمانی رساله ردّ صوفیه» به موضوع رسالهٔ رد صوفیه از ملامحمد طاهر قمی پرداخته‌اند. «این مقاله با رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی و با بهره جستن از الگوی تحلیل لاکلاو موفه در پی واکاوی گزاره های زبانی و آشکارسازی ساخت های گفتمان مدار یکی از این متون جنجال برانگیز یعنی رساله ردّ صوفیه برآمده است» (همان). در ارتباط با آثار شیخ حر عاملی نیز امالبنین خالقیان و محمد غفوری‌نژاد (۱۳۹۵) مقالهٔ «روش شناسی شیخ حر عاملی در تبیین، تنظیم و اثبات عقاید» را نگاشته‌اند؛ «در این پژوهش با مرور تمام آثار کلامی وی روش هایی را که او در این سه مقام استفاده کرده استخراج و استقصا کرده ایم. حر عاملی در مقام تبیین از روش هایی همچون تعریف مفردات, ذکر مبانی, ذکر احتمالات و ذکر مثال و تشبیه استفاده کرده است. وی از روش ذکر تاریخچه سود نبرده است که شاید این نکته معلول کم توجهی وی به منابع کلامی رایج و دیدگاه های فرق و مکاتب کلامی مخالف باشد» (همان). در مورد هر یک از مباحث مورد بحث نیز؛ زهرا نامداری (۱۳۹۱) پایان‌نامهٔ خود را با عنوان «غنا و موسیقی از دیدگاه فقه امامیه» نوشته و کوشیده است که «با بررسی ادلهٔ فتاوا و بیان نمونه هایی از فتاوا و نظرات فقها، مرتبه‌ای ما فوق اباحهٔ صرف را برای موسیقی اثبات نماید» (همان). مرضیه کاظمی(۱۳۸۹) نیز پایان‌نامهٔ ارشد خود را در مورد

«ذکر و نقش آن در تکامل انسان از دیدگاه عرفان و تصوف در متون نظم و نثر فارسی» نگاشته است. در این پایان‌نامه «در این رساله، با مطالعهٔ کتب عرفانی موجود تا پایان قرن هفتم هجری و همچنین آثار سه شاعر عارف این دوره یعنی سنایی، عطار و مولوی ، تحلیل جامعی از این عمل عبادی و جایگاه آن در عرفان اسلامی و در نهایت نقش آن در تکامل انسان ارائه شده است» (همان). اما اثری که منحصراً در مورد ارزیابی دلایل شیخ حر عاملی در کتاب نقدی جامع بر تصوف باشد، انجام نشده است. در مقالهٔ حاضر با عنایت به پژوهش های صورت گرفته، کوشیده‌ایم با توجه به یکی از آثار مهم انتقادی که در باب متصوفه نوشته شده است، رویکرد فقهی مخالفت با تصوف را تحلیل و ارزیابی کنیم.

۱. شیخ حرّ عاملی

شیخ محمد بن حسن حرّ عاملی معروف به شیخ حرّ عاملی (۱۰۳۳قمری در روستای «مشغره» از توابع جبع در لبنان – ۲۱ رمضان ۱۱۰۴ قمری) از علما و فقهای شیعه در قرن ۱۱ هجری و مؤلف کتاب *وسائل‌الشیعه* است. او در سن ۷۱ سالگی در گذشت و در صحن انقلاب حرم علی بن موسی الرضا علیه السلام به خاک سپرده شد(نقل با تلخیص از مدرس تبریزی،۱۳۹۴: ۱،ص ص.۵۰۷-۵۱۰).

یکی از کتب مهم شیخ حر عاملی در ردّ تصوف، *رسالهٔ الاثنی عشریهٔ فی الرد علی الصوفیه* است که با عنوانِ نقدی جامع بر تصوف توسط آقای عباس جلالی از عربی به فارسی ترجمه شده‌است. این کتاب مباحث ارزشمندی را در رد و نقد تصوف بیان می‌کند. به گفته مؤلف انگیزه ایشان از نوشتن این کتاب کشیدن خط بطلان بر خیال‌بافی‌ها و امور محالی است که فرقهٔ صوفیه بنا نهاده‌اند و همچنین نجات شیعیان از افتادن در دام این بدعت‌گذاران در دین بوده‌است: «دوستان درخواست نمودند در این زمینه به تألیف رساله‌ای بپردازم تا از بیشتر این خیالبافی‌ها پرده بردارد و بر امور محالی که ساخته و پرداخته‌اند، خط بطلان بکشد، هر چند به سبب علاقهٔ سرشار نامبردگان به این گونه بدعت‌ها، امیدی به دست برداشتن بیشتر آنها نیست...» (عاملی، ۱۳۸۶:۱۶).

این کتاب شامل یادداشتی از مترجم و مقدمه‌ای از مؤلف است که هدف از مباحث این کتاب را یادآور شده‌است. مؤلف در مقدمهٔ کتاب بیان می‌دارد «که از آنجا که تقدم دلایل عقلی بر نقلی میان

متأخرین معروف است، من نیز همین شیوه را برگزیدم، زیرا بحث و مناقشه با این قبیل دلایل در حقیقت بر ضدّ مخالفان و با کسانی که در اعتقادات زشت ناپسند خود با دشواری به دستورهای معصومین (ع) تن‌درمی‌دهند و به مراتب بدتر از مخالفانند صورت می‌پذیرد»(عاملی، ۱۳۸۶،ص. ۱۸). همان‌گونه که در نقل قول نیز ملحوظ است، مصنف کوشیده است با تمسّک به دلایل عقلی به تبیین اسباب مخالفت خویش با متصوفه بپردازد و حتی‌الأمکان از استناد به ادلهٔ نقلی و روایات اجتناب کند. این کتاب یکی از منظم‌ترین دسته‌بندی‌ها را در مباحث صوفیه دارا است به گونه‌ای که ابواب کتاب بر مبنای عدد دوازده تنظیم گردیده‌است و مؤلّف پایبندی به عدد دوازده را از روی تیمّن و تبرّک دانسته، برای این کار هم دوازده دلیل ذکر کرده‌است. مباحث مطروح ذیل باب‌ها نیز با ارائه دوازده دلیل عقلی و دوازده دلیل نقلی به تحریر در آمده است. چون نویسنده خود را ملزم دانسته برای هر مورد دوازده دلیل بیاورد، گاهی مطالب شبیه به هم را آورده و گاهی هم مطالب فشرده‌ای را در ذیل یک عنوان آورده است؛ مانند باب دوازدهم که مباحث گسترده‌ای را در این باب گنجانده‌است.

۲.بحث

چنانکه گفته شد در کتاب نقدی جامع بر تصوف دوازده باب در ردّ تصوف نگاشته شده است که ما درصددیم برخی از این باب‌ها را مورد بررسی قرار داده، به این سؤال اصلی پاسخ دهیم که آیا عرفا و متصوفه برای مفاهیمی که شیخ حرّ عاملی به نقد آنها پرداخته دلایلی برای دفاع از خود دارند؟ بدین منظور ابواب ششم(چله نشینی)، نهم (کسب روزی)، باب دهم (تحریم غنا) و باب یازدهم (ذکر خفی و جلی) به دلیل اهمیت موضوع‌های مطرح شده در سطح اجتماعی تصوّف از کتاب مذکور انتخاب و بررسی شده است. آنچه که در این باب حائز ذکر است که مخالفان متصوفه از جمله فقها بیشتر بر همین محورهای رویهٔ اجتماعی تصوف در نقد آن متمرکز شده‌اند و کوشیده‌اند که با نقد ظاهر تصوف در درجهٔ اول انحرافات راه یافته را در نظر عموم جامعه برجسته کنند. هرچند که نقد ایدئولوژی و اندیشه‌های صوفیان نیز در آثار مخالفان مشهود است و باید گفت که این جنبه نوعاً متوجه مخاطبان خاص است که انحرافات فکری را در می‌یابند.

۱-۲. چله نشینی

با اینکه بعضی از علمای شیعه به عبادت اربعین اهمیت داده، خود بدان عمل کرده‌اند، اما فقها به این دلیل که چله‌نشینی بدعت است و نباید به وسیله‌ای برای انزواطلبی و جدا شدن از جامعه تبدیل شود، به آن تاخته‌اند. «خلوت‌گزینی به معنای ترجیح خلوت بر جلوت و معاشرت با مردم از جمله اصول اعتقادی برخی مشایخ تصوف است که بیشتر مرتبط با جنبه‌های سیاسی است که هم فقها و هم برخی مشایخ به آن تاخته‌اند. وقتی به گوش پیامبر رسید برخی از مسلمین به سان رهبانان مسیحی، زن و زندگی خود را رها کرده و معتکف غارها شده‌اند واکنش تندی نشان داد. پیامبر رهبانیت امت خود را جهاد ذکر نمود، نه زندگی منفک از اجتماع. از نگاه پیامبر آرمان زهد در شرکت فعالانه در امور اجتماع چون شرکت در جمعه و جماعات و امر به معروف و نهی از منکر و بالاخره در جهاد متبلور می‌شود.رهبانیت و عزلت‌گزینی در کوه‌ها و غارها باعث می‌شد آنها از شرکت در اجتماعات دینی و مخالطت با اهل علم بازداشته شوند» (احمدوند، ۱۳۹۹،ص. ۲۱۶). شهید مطهری نیز ضمن تبیین برداشت صحیح از عرفان، رسم چله نشستن را نکوهیده، می‌نویسد: «پس این‌طور نیست که بگوییم آیا قرآن عرفان را قبول دارد یا نه؟ آیا احساس عرفان را قبول دارد یا قبول ندارد، و وقتی از قرآن بپرسیم عرفان یعنی چه، بگوید عرفان یعنی اینکه انسان از جامعه‌اش کنار بکشد، برود در دامنهٔ کوه، چلّه بنشیند و به کار مردم کاری نداشته باشد. قرآن این را نمی‌گوید. آن چیزی که قرآن آن را «عرفان» می‌نامد همان چیزی است که علی (ع) داشت» (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۳،ص. ۳۷۸).

شیخ حرّ عاملی در باب ششم دربارهٔ ابطال چله‌نشینی زمستانی صوفیان[1] و ریاضت‌ها و نخوردن گوشت و دیگر اختراعات صوفیان پرداخته و دوازده دلیل بر بطلان این موضوع آورده است که خلاصه آنها به شرح زیر است:

۱- دلیل قطعی بر صحت و مشروعیت این ریاضت آن‌گونه که آن‌ها مدعی‌اند وجود ندارد.

۲- این ریاضت بدعت و وارد کردن چیزی در دین است که قبل از این هیچ یک از پیامبر ، ائمه و حتی هیچ یک از شیعیان در عصر ائمه به چنین کاری دست نزدند.

۳- در احادیثی که در مورد ارکان و اصول دین و تعداد واجبات و عبادات نقل شده، به این موضوع نه تنها اشاره نشده بلکه مورد اعتراض هم قرار گرفته‌است. چنانکه در مورد پنجم

آورده اسـت: «با تحقیق و بررسـی پیرامون شـیوه و رفتار پیامبر اکرم(ص) و ائمه(ع) روشـن می‌شـود که آن بزرگواران هیچ گاه دست به انجام چنین اموری نزده بلکه آن را فوق العاده مورد اعتراض قرار می‌داده انـد» (عاملی، ۱۳۸۶،ص.۱۴۰) و بعد از آن با بیان روایاتی چون احتجـاج امیر مومنـان بـا عـاصـــم بن زیـاد کـه ترک دنیا کرده بود در تبیین این موارد می‌کوشد.

۴- صوفیان ریاضت کشیدن را مقدمه و وسیلهٔ کشف و ساقط شدن تکالیف قرار داده‌اند که هر دو باطل است پس چون نتیجه باطل است، به طریق اولی مقدمه نیز باطل است.

اهمّ دلایل عاملی را دربارهٔ مخالفت با کشـف می‌توان چنین دسته‌بندی کرد: نداشتن دلیل قطعی بر اثبات کشـف و مشروعیت آن و یقین‌آور نبودن آن؛ لازمهٔ حصول و صحّت کشف این اسـت که عرفا دارای مقام عصـمت باشند. لازمهٔ قائل شدن به کشف، دسترسی به علم غیب و شناخت بسیاری از امور غیبی است که در صورت اعتقاد به آن، مقام صاحب کشف از مقام انبیا بالاتر خواهد بود. ادعای داشـتن کرامات و در صورت اعتقاد به آن، بر بسیاری از معجزات پیامبران و کرامات ائمه خط بطلان کشـیده خواهد شـد و مطرح شـدن شـائبهٔ امکان مساوات و برابری با پیامبران. (ن.ک عاملی، ۱۳۸۶،ص ص. ۱۲۶- ۱۱۹)

۵- برخی آیـات قرآن بر نفی چنین ریـاضـــتی دلالـت دارند: نظیر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَـاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»(مائده/۸۷)؛ ای ایمان آوردندگان چیزهای پاکیزه‌ای را که خدا برایتان حلال کرده‌است حرام نکنید و از حد و مرز پا فراتر ننهید زیرا خداوند متجاوزان را دوسـت ندارد. در تفاسـیر قرآنی ضمن بحث مفصّل در باب آیهٔ یادشـده، به گفتار و سـیرهٔ پیامبر گرامی اسـلام(ص) اشـاره شـده و اینکه ایشان مسلمانان را از زهد افراطی برحذر داشته‌اند. (ن.ک تفسیر المیزان، ۶/: ۱۵۶ و تفسیر نمونه، ۱۵۹/۵) و آیـهٔ «وَ كُلُوا مِمَّـا رَزَقَكُمُ اللَّـهُ حَلالًـا طَيِّبـاً »(مـائده/۸۸)؛ از نعمت‌های حلال و پاکیزه‌ای که خدا به شما روزی داده‌است تناول کنید و آیهٔ «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّـهُ لَـكَ» (تحریم/۱)، «قُـلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَـةَ اللَّـهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَـادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (اعراف/۳۲) ؛ بگو چـه کســـی زینت‌های الهی را که برای بندگان خود آفریده و روزی‌های پاکیزه را حرام کرده‌است.

۶- برخی از روایات صریحاً به نفی صوفی‌گری و آداب و رسوم آنها اشاره کرده‌است: طبرسی در تفسیر سوره حدید صفحه ۲۴۲ از پیامبر روایت کرده است: «لا رَهبانِیَّةَ فِی الإِسلام»؛ در آیین اسلام گوشه نشینی و ترک دنیا وجود ندارد. همان گونه که دیده می‌شود، حرّ عاملی از این آیه برداشت جزئی‌تری به یکی از مصادیق رهبانیت، که چله نشینی و کناره گیری از خلق است، داشته است.

از دیگر دلایل، الزام ائمه(ع) به میانه‌روی در عبادت، استحباب بر سر سفره نشستن طولانی، نقل روایتی از برخورد حضرت علی(ع) با عاصم و نهی کردن از ترک دنیا، هستند که نویسنده برای رد چله‌نشینی آورده‌است(عاملی، ۱۳۸۶،ص ص. ۱۳۹- ۱۴۱). در ادامه به بیان روایتی از مقدّس اردبیلی در نکوهش صوفی گری پرداخته شده است: «از علی بن محمد روایت شده که فرمود: یَتَجوَّعُونَ عُمراً حَتَّی یُدیخُوا لِلایکافِ حُمراً و لا یُقَلّلونَ الغذاءَ الا لمَلاءَ العُسَاسُ: یک عمر به خود گرسنگی می‌دهند تا عده ای الاغ (افراد نادان) را به دام اندازند و استفاده از غذای اندک فقط برای پر کردن ظرف‌های بزرگشان صورت می‌گیرد تا اینکه فرمود: صوفیان همه با ما مخالفند و شیوهٔ آنان مخالف با روش ماست، آنان نصارا یا یهود امتند» (عاملی، ۱۳۸۶،ص ص. ۱۴۳ - ۱۴۴). نویسنده با بیان روایتی از پیامبر در نهی کردن عثمان بن مظعون از گوشه نشینی و انزوا، معتقد است بر این گونه ریاضت مفاسد زیادی مترتب است و آنها را در دوازده مورد برشمرده‌است(همان: ۱۴۷) و در پایان این قسمت به ارزش فرآورده‌های غذایی در احادیث اشاره کرده و روایت «مَن اَخلَصَ لِلّهِ اَربَعینَ یَوماً اَثبَتَ اَللهُ الحِکمَةَ فِی قَلبِهِ وَ أنطَقَ بِهَا لِسَانِهِ» را به روایت از سفیان ثوری دانسته، سند آن را ضعیف می‌داند(عاملی، ۱۳۸۶، ص ص. ۱۵۶-۱۵۷).

ملامحمد طاهر قمی(۱۰۹۸ هـ . ق) مشهور به محقق قمی شیخ الاسلام روزگار صفویان که از جمله مخالفان صوفیه است در کتاب خود *تحفهٔ‌الاخیار* در مبحثی در ردّ چله نشینی آورده‌است:

پرهیز کن از چله‌نشینان کاین قوم پنهان شده در کمین ایمان توأند

(قمی،۱۳۶۹: ۲۲۸)

نویسنده *فضایح‌الصوفیه* نیز معتقد است که صوفیان چله‌نشینی را در برابر اعتکاف وضع کرده‌اند: «و این جماعت – مانند بیشتر طوایف صوفیه- مریدان را کلاه و خرقه دهند، و ایشان را چهل روز در

خلوت نشـانند و آن خلوت‌نشـینی را چله نام کنند و این دشـمنان دین این امر را در برابر اعتکاف وضـع کرده‌اند.» (کرمانشاهی،۱۴۱۳هـــق: ۱۰۵). باید خاطرنشان کرد که اعتکاف سنتی است که مسـتمسـک قرآنی و روایی دارد و ایام آن نیز در قیاس با رسـم چهل روزۀ چله نشـستن، معدود و مختصر است و آداب آن نیز به دشواری زهدآمیز چله‌های صوفیانه نیست.

در ادامۀ نوشـتار اندیشـۀ عرفا در باب رسـم چله‌نشـینی تبیین می‌شـود. چله‌نشینی نوع خاصی از خلوت نشـینی و از جمله مسـتحسـنات متصـوفه محسوب می‌شود. اهل تصوف بر این عقیده‌اند که عدد چهل دارای خواص و برکاتی است و به همین دلیل احترام و تقدس خاصی برای این عدد قائل هسـتند. این اعتقاد ریشه در احادیث قدسی و نبوی و برخی از آیات دارد. در قرآن کریم آمده‌است که وعدۀ خداوند با حضرت موسی (ع) ابتدا سی شبانه‌روز بود و سپس ده روز دیگر به آن اضافه شد: «وَ وَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً»؛ پس میعادگاه پروردگارش به چهل شـب پایان گرفت (اعراف/۱۴۲). اشـاره به عدد چهل از نص صریح آیه بر می‌آید و عرفا نیز بدان متمسک شده‌اند؛ در حدیث قدسی آمده‌است: «خَمَّرتُ طِينَةَ آدمَ بِيَدِيَّ اَربَعينَ صَبَاحَاً» نیز در کافی روایت شـده: «هَذَا الْإِسْـنَادِ عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ عَنِ السِّنْدِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: مَا أَخْلَصَ الْعَبْدُ الْإِيمَانَ بِاللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَرْبَعِينَ يَوْماً أَوْ قَالَ مَا أَجْمَلَ عَبْدٌ ذِكْرَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَرْبَعِينَ يَوْماً إِلَّا زَهَّدَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي الدُّنْيَا وَ بَصَّـرَهُ دَاءَهَا وَ دَوَاءَهَا فَأَثْبَتَ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ وَ أَنْطَقَ بِهَا لِسَـانَهُ»؛از امام باقر روایت است که فرمود: هیچ بنده‌ای چهل روز ایمان به خدا را خالص نگردانید یا فرمود: هیچ بنده‌ای چهل روز یاد خدا را نیکو نگردانید مگر آنکه خدا او را زاهد و بی‌رغبت در دنیا گردانید و او را به درد دنیـا و دوای آن بینـا کرد و حکمـت را در دلش ثـابـت کرد و زبـانش را با آن گویا فرمود (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲ /۱۶). در حقیقت عاملی نیز متوجه تقدّس عدد چهل و پیشینۀ روایی و قرآنی آن هست، اما آنچه که سبب انتقاد وی بر رسم صوفیانه چله نشستن شده است، افراط در زهد و کناره‌گیری از خلق و پرهیز از امور جلالی اسـت که خداوند آنها را برای بندگانش مجاز شـمرده است، این رویکرد زهدپیشـه سـبب خروج از منهج قویم و مسـتقیم اسلام گشته و مورد تأیید اولیای دین نیز نیست. همچنین سـیوطی در جامع الصـغیر از پیامبر(ص) روایت کرده‌اسـت: «مَن اَخلَصَ لِلّهَ أربَعَینَ یَوماً ظَهَرَت یَنابیعُ الحِکمَةِ مِن قَلبِهِ عَلَی لِسـانِه؛ هر کس چهل روز به اخلاص برای خدا باشـد خداوند چشمه‌های حکمت را از دلش بر زبانش جاری گرداند»(سیوطی،بی تا، ج ۲ ،ص.۵۶۰).

صـوفیان برای تأیید چله‌نشینی شرایطی را نیز برمی‌شمرند از آن‌جمله: اجازه و نظارت شیخ، دوام چله‌نشـین بر طهارت بدن و دوام وضـو، انتخاب مکان مناسـب و نشسـتن در حجره‌ای تاریک و بی‌روزن، سـکوت و خاموشی، روزه‌داری یا کم کردن خوراک، مداومت بر ذکر و حضور قلب، انتخاب زمان مناسب، خلوص نیت، نفی خواطر و... . چنانکه نسفی در فصل بیان شرایط چلّه دوازده شرط را برمی‌شمرد: «شرط اول در چهله، شیخ است. دوم، هر روز تجدید ایمان است. سیوم، هر روز تجدید توبه است. چهارم، هر وقت نمازی وضو تازه کردن است. پنجم، خصمان خشنود کردن است. ششم، لقمهٔ حلال اسـت. هفتم جای لایق اسـت. یعنی جای خالی و تاریک و از میان خلق دور...، هشـتم، ذکر دایم اسـت. نهم، روزه داشـتن اسـت. دهم، اغلب شـب را بیدار داشـتن اسـت، یازدهم تقلیل غذاست، شرط دوازدهم، نفی خواطر است...» (نسفی، ۱۳۹۱،ص ص. ۱۹۱-۱۹۳). معروف‌ترین گونهٔ چله‌نشینی در میان صوفیه، اربعین موسوی است که یادآور اقامت چهل روزهٔ حضرت موسی در کوه طور بود. این چله از اول ذیقعده آغاز و در دهم ذیحجه پایان می‌پذیرد. شـایان ذکر اسـت که رسم اربعین نشـسـتن همراه با افراطی‌گری در آداب زهدآمیز از منظر فقها و به‌ویژه عاملی نکوهیده و غیرقابل قبول است. «گاهی خود صوفیان چله نشینی را بدعت دانسته و بر آن بوده‌اند که این رسوم اعتباری ندارد» (نسفی، ۱۳۵۹ ،ص.۱۳۵).

حرکت در مسیر اعتدال و دوری از کوتاهی و زیاده‌روی در امور، توصیهٔ دین مقدس اسلام و اولیای آن اسـت؛ مبانی تصـوف و عرفان اسـلامی در جهت نظری با قرآن مجید و احادیث نبوی و اقوال پیشوایان دین و مشایخ، و در جنبهٔ عملی با سیرت رسول الله(ص) و اصحاب و یاران و رفتار امامان(ع) و بزرگان دین منطبق است.

از نظر اسلام مقصود از عزلت، ترک دنیا و رهبانیت به روش هندوها و پیروان کلیسا و یا چله‌نشینی و عزلت صوفیان و اصحاب خانقاه نیست «چه اینکه خود پیامبر ماه‌ها در تنهایی و عزلت معتکف در غار حرا می‌شـد و اینکه در احادیث ایشـان چله‌نشینی واجد برکات روحی فراوانی است. ولی هشدار پیامبر این اسـت که مبادا عزلت‌گزینی اولاً به یک شیوهٔ مستمر در زندگی تبدیل شود و دوم اینکه در جامعه سـرایت پیدا کند که نتیجه‌ای جز ضـعف و زبونی برای جامعهٔ مسـلمانان نخواهد داشت» (احمدوند، ۱۳۹۹،ص. ۲۱۶). گوشـه‌گیری، تمرین و وادار کردن نفس است به کارهای خیر و اعمال صالح و آداب و دستورهای آن نیز مأخوذ از قرآن و روایات می‌باشد.

از آنجا که عزلت و گوشه‌گیری به عنوان عامل مهم در سعادت انسان مطرح است؛ لذا منظور از عزلت در قرآن و روایات و معارف الهیه، عزلت و گوشه گیری از عامل خطر و اموراتی است که برای سعادت اخروی انسان ضرر دارد. عرفا حقیقت واقعی عزلت را خلوت گرفتن از غیر و بخصوص از خویش برای یافتن مقصود واقعی می‌دانند، این خلوت گرفتن منافات با از منزل بیرون رفتن و کسب کار و معاشرت با مردم در حد لزوم ندارد، این خلوت در حقیقت خلوتِ دل است از تعلقات و وابستگی‌های به غیر. نویسندهٔ مصباح‌الهدایه آورده است: «هر چند خلوت در عهد رسالت سنت نبوده‌است ولکن پیش از آن رسول صلوات الله علیه به جهت غلبهٔ محبت الهی و صدق اشتیاق به حق، خلوت دوست داشتی و گاه گاه به غار حرا رفتی و آنجا به ذکر و تعبّد شب‌ها گذاشتی تا غایتی که قریش در حقّ او گفتند: انّ محمداً عشقَ ربَّهُ»(کاشانی، ۱۳۸۹،ص.ص. ۳۱۳ - ۳۱۴). در این باره باید خاطرنشان ساخت که نظر کاشانی ناظر به بُعد معنوی و حقیقت غایی خلوت‌نشینی است که دافع تشویش‌های دنیوی و روحی سالک است و از این باب است که رویکردی ایجابی و توأم با پذیرش در مواجهه با این رسم را برگزیده است.

در خاصیت اربعین در ظهور استعدادات قرآن مجید می‌فرماید که: «حَتّی إِذَا بَلَغَ أَشُدّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِینَ سَنَةً» (احقاف/۱۵)؛ تا زمانی که به رشد و نیرومندی خود و به چهل سالگی برسد. بنابراین نهایت قدرت عقل در چهل سالگی است. در اصول کافی آمده است که: «اگر کسی شرب خمر کند نمازش تا چهل روز حساب نمی‌شود» (کلینی، ۱۳۶۹،ج۶ ،ص. ۴۰۲). در کتاب نور علی نور، علامهٔ حسن زادهٔ آملی آمده است که: «هر عمل و ذکری که کمتر از اربعین باشد چندان اثر بارزی ندارد و خاصیت اربعین در ظهور فعلیّت، بروز استعداد و قوّه و حصول ملکه امری مصرحٌ به، در آیات و اخبار است»(حسن زاده آملی،۱۳۹۶،ص. ۶۲).

۲-۲. کسب روزی

دلایل نویسنده در رد کسب نکردن روزی توسط صوفیان در موارد زیر خلاصه می‌شود:

۱- با استناد به آیات ۱۰ سورهٔ جمعه، ۲۹ سورهٔ بقره ،۷۷ سورهٔ قصص ، ۳۲ اعراف، و ۱۵ ملک یادآور می‌شود که خداوند نعمت‌ها را برای بهره بردن انسان آفریده‌است. در آیات مذکور توصیهٔ ایزد متعال به کوشش انسان در حیات دنیوی و اخروی و بهره برداشتن از حظوظ و تمتعات

حلال و مجاز دنیوی مورد تأکید قرار گرفته اســت، البته همراه با میانه‌روی و دوری از افراط و تفریط.

۲- عاملی با اســتناد با احادیث و روایات بیان می‌کند که امامان معصــوم، خود برای کســب روزی تلاش کرده‌اند و دوازده مورد را برمی‌شــمرد چنانکه در مورد دوم کلینی و شیخ صدوق و شیخ طوســی از امام رضــا(ع) روایت کرده‌اند که حضــرت در مزرعهٔ خویش به گونه‌ای کار و تلاش می‌کرد که پاهای مبارکش پر از عرق می‌شد. بدو عرض شد: فدایت شوم کارگران شما کجایند؟ حضــرت فرمود: آنان که از من و پدرم برتر بودند در مزرعهٔ خود به کار و تلاش می‌پرداختند. بدو عرض شــد: منظور شما چه کسانی‌اند؟ فرمود: رسول خدا(ص) و امیرمؤمنان(ع) و همهٔ پدرانم با دســترنج خویش امرار معاش می‌کردند و این عمل، کار پیامبران و رســولان و شــایســته‌گان اســت» (عاملی، ۱۳۸۶،ص.۱۷۰). حضــرت داوود نیز بعد از اینکه به او وحی شــد که تو بندهٔ خوبی هســتی ولی از بیــت‌المــال گذران زندگی می‌کنی، گریه کرد و خدا آهن را برای او نرم ساخت و از آن پس زره می‌ساخت و از مصرف بیت‌المال بی‌نیاز شد.

۳- مورد سوم هم استناد به زندگی ائمه(ع) دارد .

۴- ذکر برخی از احادیث و روایات که بر لزوم تلاش برای کسب روزی و تمتع از دنیا و زیبایی‌های آن دلالــت دارد مــانند روایت امام صــــادق(ع) که می‌فرمایند: «اِنَّ اَللهَ یُحِبُّ الاِغتِرابَ فِی طَلَبِ الرِّزقِ خداوند دوری از وطن را برای دســت‌یابی به رزق و روزی، دوست دارد»و نیز در روایتی از امام باقر(ع) آمده است: «اَلْکَادُّ عَلَی عِیَالِهِ کَالْمُجَاهِدِ فِی سَبِیلِ اَللَّهِ»؛ آن کس که برای گذران زندگی خانواده‌اش می‌کوشــد مانند کسی است که در راه خدا جهاد می‌کند(عاملی، ۱۳۸۶،ص ۱۷۲).

۵- حرّ عاملی آراء علمای شــیعه را دالّ بر این موضــوع می‌داند و فقط صــوفیان را مخالف کســب روزی برمی‌شــمرد و در آخر دلیل صــوفیان را برای کسب روزی به علت آمیخته شدن حلال و حرام را غیر موجه می‌داند و روایتی از امام صــــادق ذکر می‌کند: «هر چیز آمیخته به حلال و حرام همواره بر تو حلال است تا زمانی که دقیقاً به بخش حرام آن پی ببری که در این صورت باید از آن صــرف نظر کنی» و در پایان این باب می‌گوید: «هر چیز که موجب عســر و حرج و ضرر و زیان گردد مردود است»(عاملی، ۱۳۸۶،ص ص.۱۶۹- ۱۷۴).

۱-۲-۲. نظر اهل عرفان و تصوف دربارۀ کسب روزی

توصیه‌های اهل عرفان و تصوف با کسب روزی منافاتی ندارد و آنچه مردم را از آن نهی می‌کنند دل بستن به مادیات و تعلقات دنیوی است. داشتن مال و ثروت در اسلام نکوهیده نیست؛ اما آنچه مسلمانان را از آن نهی کرده‌اند داشتن دلبستگی به مال و اموال دنیوی و مادیات است.

عده‌ای از عرفای راستین تلاش برای کسب روزی را امری مهم می‌دانسته‌اند و در عین حال که از انجام عبادات غافل نبوده‌اند هرگز از کسب و کار و طلب روزی حلال رویگردان نبوده‌اند. همچنین عارف حقیقی را کسی دانسته‌اند که با وجود زیستن میان خلق و داد و ستد با آنها از خدای خود غافل نباشد؛ این موضوع نشانگر تمایز میان جنبۀ باطنی و حقیقی عرفان با رویۀ سطحی و ظاهری آن یعنی تصوّف است که عده‌ای از باورمندان به آن از هر کوششی در راه کسب معاش تن زده‌اند: «مرد آن بود که در میان خلق نشیند و برخیزد و بخسبد و بخورد و در میان بازار میان خلق، داد و ستد کند و با خلق بیامیزد و یک لحظه به دل از خدای غافل نباشد»(محمد بن منور،۱۳۶۷،ص. ۱۹۹) بدین ترتیب صوفیان در طلب کسب روزی حلال می‌کوشیدند و توجه به این مهم، آن‌ها را از تلاش برای معاد غافل نمی‌ساخت و صوفی حقیقی در نظر آنان کسی است که: «این اوقات فراغت ایشان به سر کار بود یا علم آموختن یا به وردی مشغول بودن یا به کسبی»(محمد بن منور، ۱۳۶۷،ص. ۱۹۹).

دین مبین اسلام در مورد کسب و کار تأکید فروانی دارد و همچنین زندگی پیامبران الهی نظیر داوود و زکریا(ع) که برای امرار معاش خود کار می‌کردند و مهم‌تر از همه احادیث زیادی که از پیشوایان دینی نقل شده است، از جمله الگوهای اهل عرفان برای تلاش و کسب روزی بوده است. غزالی از پیامبر(ص) روایتی می‌آورد که می‌فرمایند: «هرکه از دنیا حلال طلب کند تا از خلق بی‌نیاز شود، روز قیامت می‌آید و روی وی چون ماه شب چهارده باشد» و «بازرگان راستگوی روز قیامت با صدیقان و شهیدان به هم خیزد»(غزالی:۱۳۷۶، ص.۳۲۵).

کلابادی هدف و انگیزۀ اصلی عرفا و متصوفه از کسب و کار را آن می‌داند که صوفی از نظر مادی مستقل گردد و بتواند به دیگری فایده برساند: «و این کسب و کار نزدیک ایشان که بباید کردن از بهر معاونت باشد بر چیزها؛ یعنی چون دانند که از ایشان چیزی بخواهد رفتن از بهر دست تنگی کسب کنند تحصیل خیر را نه تحصیل مراد نفس را یا از بهر آن تا مسلمانی را بر خیر یاری

کنند نه مفاخرت و مرائات را»(مستملی، ۱۳۶۳،ص. ۱۱۰۶). با این حال کسانی چون جنید کسب را واجب نمی‌دانند، بلکه در نظر آنان کسب، عبادتی است که وسیلهٔ تقرّب به درگاه الهی است و ترک آن برای سالک ضرری ندارد(مستملی، ۱۳۶۳،ص. ۱۱۱۰).

نجم‌الدین رازی، مصنف مرصادالعباد در بیان اهمیت کسب و کار می‌نویسد: «اهل دنیا که عملهٔ خانقاه جهانند، اگر در آن حرفت و صنعت خویش هر یک نیت چنان کند که این شغل از برای بندگان خدای می‌کنم که بدین حرفت محتاج باشند تا قضای مسلمانی برآید و مطیعی به فراغت به حق مشغول شود، حضرت خداوندی از هر درجه و مقام که به خاضعان و مقربان و محبوبان خویش دهد از انبیا و اولیا علیهم السلام نصیبی از آن به این جماعت دهد که خدمتکاران و محبان ایشان بوده‌اند و فردا ایشان را با این بزرگان حشر کند»(نجم رازی ، ۱۳۵۲،ص.۵۴۰) و نیز آورده‌است: «از مال دنیا نصیبهٔ تو آن است که در راه خدا صرف کنی نه آنچه به هوا خرج کنی و بنهی که مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ [نحل/۹۶]، و باید که صاحب مال و جاه اگر از مشغولی بدین مقامات و درجات نتوانست رسید، باری به مال و جاه خویش طایفه‌ای را که اهل سلوک این مقاماتند مدد و معاونت و تربیت فرماید و اسباب جمعیّت و فراغت ایشان ساخته کند تا هر درجه که ایشان به مدد او حاصل کنند، ثواب آن در دیوان او نویسند» (نجم رازی ، ۱۳۵۲،ص. ۵۱۷).

نجم رازی از جمله فواید مال را فراغت می داندکه: «فراغت آن است که مال و ملک در دست دارد نه در دل و دل را خاص به ذکر حق مشغول دارد تا بدان از حق باز نماند»(نجم‌رازی، ۱۳۵۲،ص. ۵۱۷).

۳-۲. تحریم غنا

صاحب رسالهٔ الاثنی عشریه ضمن بحثی صفحات ۱۷۵ تا ۲۰۵ را به تحریم غنا اختصاص داده‌است. خلاصهٔ دلایل رد بر غنا عبارتند از :

۱- دلیل شرعی بر جواز غنا وجود ندارد.

۲- دلیل تحریم غنا عموماً و خصوصاً در اسلام وجود دارد و در مذهب شیعه بدعت تلقی شده و موافقان با آن دشمن ائمه معرفی شده‌اند.

۳- تحریم غنا را با روایاتی از امام صادق مستند می‌کند: «کلینی از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: الغِناءُ عُشرُ النِّفاقِ؛ غنا یک دهم نفاق و دورویی است و نیز از امام صادق روایت شده که

فرمود: اِسْـتِمَاعُ اَلْغِنَاءِ وَ اَللَّهْوِ یُنْبِتُ اَلنِّفَاقَ فِی اَلْقَلْبِ کَمَا یُنْبِتُ اَلْمَاءُ البَقلِ شـنیدن لهو و ساز و آواز به گونه‌ای که آب گیاه را می‌رویاند، در قلب انسـان نفاق ایجاد می‌کند»(عاملی، ۱۳۸۶،ص. ۱۷۷).

۴- نویسـنده صـوفیان را به طور ضـمنی به دو گروه شـیعی و سنی تقسیم کرده؛ صوفیان سنی را موافق غنا می‌داند و دلیل می‌آورد که چون سنی ها موافقند با استناد به بعضی از روایات مبنی بر اینکه چون دشـمن شـما موافق اسـت شـما مخالفت کنید – شـیعه را ترغیب به مخالفت می‌کند و آن را کار دشـمنان خدا می‌داند و اولین نوازنده‌ها را شـیطان و قابیل معرفی می‌کند: «در روایت آمده‌است که این عمل همان راه و رسم سرسخت‌ترین دشمنان خدا، ابلیس و قابیل است که این دو ریشهٔ همه تبهکاری‌ها و جور و ستم‌ها و کفر به شمار می‌روند.

۵- غنا را نشـانِ الحاد و بی‌دینی و نفاق می‌داند و در بعضـی از آیات منظور قرآن از کلمهٔ «زور» و «صـوت حمیر» را غنا می‌داند. نظیر همین برداشـت را نیز می‌توان در آثار شـیخ انصاری ذکر کرد: «هر صـدایی که لهو و از آواز اهل فسق و معصیت باشد حرام است، هرچند فرض شود که غنا نیست، و هر چیزی که لهو نباشد حرام نیست، هرچند بر فرض (غیرمحقق) بر آن غنا صدق کند ... دلیلی بر حرمت غنا نیسـت مگر از جهت باطل، لهو، لغو و زوربودن» (انصـاری،۱۴۱۱: ۱ص.۲۹۶).

۶- بـا بیان احادیثی از پیامبر و در ادامه با روایاتی از معصـومین به رد غنا پرداخته اسـت: «امام صادق(ع) می‌فرماید: الغنا یُنبتُ النِفاقَ و یورثُ الفَقرَ؛ ساز و آواز و غنا موجب نفاق می‌شود و فقر و تنگدستی به بار می‌آورد.»(حرّ عاملی، ۱۳۸۶،ص ص. ۱۷۵- ۲۰۵).

ابوالفرج ابن جوزی در کتاب تلبیس ابلیس بخشـی را به طور کامل به مبحث غنا، سـماع و وجد صـوفیه پرداخته و آداب صـوفیان و تمامی حرکاتی را که در سـماع انجام می‌دهند به جد رد نموده اسـت و از نظر شـرعی حرام اعلام کرده و دو دلیل برای مردود دانسـتن غنا ارائه کرده است. نخست آنکه غنا را نوعی سرگرمی می‌داند که شنیدن غنا انسان را از تدبّر در آیات و عظمت الهی باز می‌دارد و دلیل دوم این که غنا انسان را به سوی بهره‌برداری از لذایذ مادی و احساسات زودگذر می‌کشاند و موجب ارتکاب اعمال حرام می‌گردد. ابن جوزی وجدِ حاصل از سماع را رد کرده و اعتقاد دارد صوفیه از قرآن و احادیث در این زمینه برداشـت غلطی نموده‌اند. معتقد است صوفیه با این اعمال اعتدال و

متانت خود را از دســـت می‌دهند. (ر. ک تلبیس ابلیس، ص ص. ۱۷۱ و ۱۸۷- ۱۸۸) به نقل از(آقا قلیزاده، ۱۴۰۰ ،ص. ۷۳).

غنا در لغت به معنی آواز خوانی، آواز خوش طرب‌انگیز، سرود، نغمه و نوایی است از موسیقی(معین، ۱۳۷۶،ص. ۲۴۴۲). ملا محمد طاهر قمی در بحثی در مورد غنا می‌نویســـد: «اگر پرســـند که غنا چیســـت در جواب گوئیم کـه غنـا چنـانچـه فقهـا گفتـه‌انـد تحریر و برگردانیـدن آواز اســـت در حنجره»(طاهر قمی، ۱۳۶۹،ص. ۲۹۹). مؤلف *سلوةالشیعه* نیز به نقل از مجلسـی آورده است: «غنا فسـق است و فاعل آن عاصی است و طاعت شمردن او فسق دیگر است»(سبزواری اصفهانی، بی تا، ص.۱۰۳).

نویســندهٔ *خیراتیه* آورده: «و از جملهٔ محرمات است – به اجماع شیعیان- به طریق غنا و سرود آواز برکشیدن و نغمه‌سرائیدن و صدا را بر وجه اطراب، یا آخر آن ترجیع دادن و در گلو گردانیدن، خواه غنا قرین آلتی از آلات لهو باشـد، مانند نی و چنگ و تار یا نباشـد مانند خنیاگری و نغمه‌سرائی به الحان فسّـاق و فجّار، هر چند به خواندن قرآن باشـد یا اشـعار»(کرمانشاهی،۱۳۷۱، ج۱،ص. ۱۶۳). «وارد است در چندین روایت از ائمهٔ اطهار(ع) که مراد از لهو حدیث در آیهٔ کریمهٔ «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» [لقمان/۶] غناست و همچنین مراد از قول زور در آیهٔ « وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»[حج/۳۰] و «وَالَّذِينَ لَا يَشْـهَدُونَ الزُّورَ» [فرقان/۷۲] و مراد از لغو در آیهٔ «وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا» [فرقان/۷۲] نیز غناسـت و نهی از حضور و نزدیکی مجلس غنا فرموده‌اند و از حضـرت صـادق (ع) مروی اسـت که «خانهٔ غنا و سرود از نزول مصیبتی دردناک در آن ایمن نتوان بود و دعا در آن خانه به اجابت نرسد و فرشته داخل آن خانه نشود و چنانکه حرام است غنا کردن، حرام اسـت غنا شـنیدن و مروی اسـت که استماع غنا و لهو سبب رستن نفاق گردد در دل چنانکه آب سـبب رسـتن گیاه شـود از گل»(همان :۱۶۷ و ۱۶۸). محمدباقر مجلسـی لمعه نهم از کتاب *عین‌الحیات* را به بیان احادیث و روایات در مورد حرمت غنا اختصـاص داده (مجلسـی، ۱۳۸۶،ص. ۲۹۷)و محمد علی کرمانشاهی نویسندهٔ *خیراتیه* نیز فصلی مشبع در این مورد آورده(کرمانشاهی،ج۱، ۱۳۷۱،ص. ۱۶۳) و همچنین فرزندش در کتاب *فضایح‌الصوفیه* نیز به این موضوع پرداخته‌است.

مصنف *رسالۀ قشیریه* به نام تعدادی از اهل سنت که سماع را جایز دانسته و این عمل را مباح می‌دانند به صورت مستقیم اشاره کرده‌است؛ از جمله مالک بن انس، ابن جریح، امام شافعی، عمر بن خطاب و عبدالله بن جعفر بن ابی طالب هستند که سماع را با شرایطی مجاز دانسته‌اند که برخی از آن شرایط عبارتند از: مکروه دانستن سماع عوام، سوء نیت نداشتن در سماع و عدم انجام سماع لهوی (قشیری، ۱۳۶۱،ص ص. ۶۰۹- ۶۱۰).

در نظر اهل تصوف، منشأ پیدایش موسیقی فطرت انسانی مبتنی بر «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» [اعراف/۱۷۲] است. بر اساس این عقیده روح انسان تشنۀ شنیدن ندای میثاق الهی است و موسیقی عرفانی یا «سماع» صوفیان می‌تواند پاسخی باشد به این ندای الهی و لبیکی از انسان به این خطاب (حیدرخانی،۱۳۷۴ ،ص. ۲۴). باید توجه داشت که عرفا با رویکردی معنانگرانه کُنه و ماهیت موسیقی را نشأت گرفته از عالم هستی می‌دانند و برای آن سرشتی الهی قائل می‌شوند و آن را برخاسته و جلوه‌گرفته از موسیقی عالم هستی می‌دانند و از این روست که آن را مفید به حال سالک دانسته، نافی مرام و مقصودشان نمی‌دانند. انتقاد فقها ناظر بر سوءبرداشت و سوءاستفادۀ متصوفۀ قشری و پیروان آنهاست که از مجالس رقص و سماع و غنا ارادۀ تمتعات نفسانی کرده و موجبات گمراهی را فراهم می‌آورند. بر اساس ادعای بعضی منابع موسیقی عرفانی در عالم اسلام به صورت رسمی در قالب «سماع» و مجالس خاص عرفانی برای اولین بار مشاهده شد. مولوی در دفتر چهارم در این مورد چنین سروده است:

پس حکیمان گفته‌اند این لحنها — از دوار چرخ بگرفتیم ما
بانگ گردش‌های چرخ است اینکه خلق — می‌سرایندش به تنبور و به حلق
مؤمنان گویند که آثار بهشت — نغز گردانید هر آواز زشت
ما همه اجزای آدم بوده‌ایم — در بهشت آن لحن‌ها بشنوده‌ایم

(مثنوی/۴/ ۷۳۳ -۷۳۶)

نگرش صوفیه به مقولۀ سماع، رویکردی خاص و معنانگرانه است. «سماع را می‌باید به عنوان موردی از جهان‌بینی بنیادی عارفان صوفی و صوفیان عارفی محسوب داشت که از آنان در تاریخ تمدن و فرهنگ ما به «مستان یزدان» عبارت شده است، مستانی که از عهد الست پیمانۀ «بلی» را

آشـامیده‌اند و رشتهٔ استوار الهی را «عشق» دانسته‌اند»(مایل هروی،۱۳۷۲،ص. ۴). صوفیان قائل به جواز سـماع برای این مهم ریشـه‌ای تاریخی و دینی برشـمرده‌اند و در قرآن و حدیث بدین منظور شـواهدی جسـته و آنها را در موضـع استشهاد کار بسته‌اند. در شرح التعرف لمذهب التصوف چنین آورده شـده است که: «و گروهی گفته‌اند که اصل سماع از آنجاست که حق تعالی چون جان آدم را به کالبد آدم علیه السلام فروآورد آدم عطسه داد. خطاب آمد: یرحمک ربک، تا جان آدم بر لذت آن ذکر قرار گرفت. اکنون چون سـماع پدید آید لذت سـماع آن ذکر یادآید اضـطراب و وجد پدید آید»(مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۴،ص. ۱۸۰۷).

در کتاب موسـیقی و تفریح در اسـلام که در آن دو گفتار دربارهٔ جایگاه موسـیقی از نظر شـهید بهشـتی نگاشته شده است؛ دکتر بهشتی در پاسخ جایگاه موسیقی در اسلام بیان می‌دارد که: «کلمهٔ «موسـیقی» یا «موزیک» در آیات قرآن کریم و در روایات مشاهده نمی‌شود. معمولاً فقها برای طرح مسـئلهٔ موسـیقی و حکم آن در اسلام از لفظ «غنا »و همچنین حکم «آلات لهو» استفاده نموده‌اند. در اکثر کتاب‌های فقهی آنجا که مسـئلهٔ غنا مطرح می‌شود بحث دربارهٔ آلات لهو در کنار آن مطرح می‌شـود؛ در آیاتی چند در قرآن کریم کلمهٔ لهو مشاهده می‌شود و فقها با توجه به این آیات به این نتیجه رسـیده‌اند که «آوازه خوانی و هر نوع نوازندگی حرام نبوده و آن نوع از آوازه‌خوانی و نوازندگی که شـنونده یا حاضران در یک مجلس را به گناه می‌کشاند و اهتمام آنها را به رعایت قوانین پاکی و تقوی ضـعیف می‌کند و ارادهٔ آنها را برای گناه نکردن و به گناه آلوده نشـدن سست می‌کند و آنها را برای شرکت در فساد و گناه تشویق می‌کند، این نوع از موسیقی حرام است ولی اگر آوازه خوانی و یا حتی موسیقی هست که این اثر را ندارد حرام نیست.»(بهشتی، ۱۳۹۰،ص. ۱۵). این نظر بسیاری از فقهاسـت که روایات مربوط به موسـیقی را اینطور برداشـت نموده‌اند. در نتیجه دربارهٔ موسـیقی در اسـلام می‌توان گفت :«که هر نوع موسـیقی و آوازه خوانی که شنونده را به شهوترانی و مخصوصاً به بی‌پروایی در گنه‌کاری می‌کشـاند و شنونده را برای ارتکاب فسق و فجور و کارهای خلاف عصمت و پاکی و تقوی بی‌پروا می‌کند و انگیزه‌های شـهوت را در او چنان برمی‌انگیزد تا در ارتکاب گناه خدا، قـانون خـدا، تعـالیم پیغمبران، رعایت پاکی و تقوی و رعایت ارزش‌های عالی انسـانی را ولو موقتاً فراموش کند در اسـلام حرام اسـت. این قدر مسـلم اسـت؛ اما نمی‌شـود گفت که آوازه‌خوانی ها و موسیقی‌های دیگر به طور مسلم در اسلام حرام شده است.»(بهشتی، ۱۳۹۰،ص. ۱۶).

۱-۳-۲ .ادله جواز غنا در متون اسلامی

طبق برخی روایات غنا و نوعی از آن جایز است و همین روایات دلیل فقهایی مانند فیض کاشانی و علامه سبزواری برای اعلام حکم عدم حرمت شده است و اعلام داشته‌اند که حرمت غنا زمانی است که با گناه دیگری مانند میگساری و اختلاط همراه گردد ولی غنا به خودی خود حرام نیست.

با در نظر گرفتن تعاریف مختلف از غنا از تعاریف لغوی و اصطلاحی غنا گرفته تا نظرات فقها و متن روایات در این زمین به طور کلی می‌توان گفت زمانی که یک موسیقی آواز یا محتوای گفتاری آن از امور لهو و لغو و باطل ضد ارزش باشد یا با آهنگ لهوی و مناسب مجالس فسق و گناه همراه گردد و یا با یکی از معصیت‌ها توأم باشد و یا آن آواز حالت طرب انگیزی داشته باشد که موجب تعطیلی عقل گردد، مصداق آشکار غنا می باشد: «عده‌ای از فقها غنا را فی‌نفسه حلال می‌دانند اما افرادی چون فیض کاشانی و محقق سبزواری معتقدند غنا در صورتی حرام است که یا با عمل حرام دیگری همراه باشد یا به صورت لهو و به شیوهٔ اهل فسق باشد»(نامداری،۱۳۹۱،ص. ۱۸۵). بر این اساس آوازهایی با محتوای اخلاقی که موجب رشد روحیهٔ مقاومت و مبارزه با دشمنان دین و وطن گردیده و فاقد آهنگ لهوی باشند در این صورت منعی نخواهند داشت.

«مولانا در بخشی از دفتر چهارم اشاره به موسیقی افلاک و ارتباط گردش سماع کنندگان با چرخش افلاک دارد و این که آدم پیش از هبوط به زمین، زمانی که در بهشت مقیم بود لحن‌ها و آهنگ‌هایی را که در این دنیا در جانش طنین‌انداز می‌شود در بهشت شنیده‌است و الان اگر آن‌ها را فراموش کرده‌است به خاطر آمیخته شدن روح با مادیات است. او در ادامه همین بخش از سماع به عنوان «غذای عاشقان» یاد کرده‌است و معتقد است که سالک به هنگام سماع در اندیشهٔ پیوستن و مجموع شدن با خداست و نوا و موسیقی در تقویت این اندیشه بسیار مؤثرند.

پس غذای عاشقان آمد سماع — که در او باشد خیال اجتماع
قوتی گیرد خیالات ضمیر — بلکه صورت گردد از بانگ و صفیر
آتش عشق از نواها گشت تیز — آنچنان که آتش آن جوز ریز»

(مثنوی/۴/ ۷۴۲ تا ۷۴۴)

با نظر به اینکه عرفا قداست خاصی برای موسیقی قائل بودند بنابراین رقص سماع با انگیزۀ شهوانی و دنیوی نبوده و برای آن حالت روحانی و معنوی قائل بودند با وجود این که اســـتفاده از انواع آلات موسیقی از رباب و دف و نی در سماع رایج بود با این نگرش این آلات و صدای آنها و استفاده از آنها نزد صوفیان از ارزش بسیاری برخوردار بود (ستایشگر، ۱۳۸۴ ،ص.۸۴۱). [۳]

۴-۲. ذکر خفی و جلی

شــیخ حرّ عاملی در بحث کوتاهی که در مورد ذکر خفی و جلی متذکّر شده است ، طبق روال خود دوازده دلیل بر ردّ ذکر صوفیه آورده است. بعد از مقدمه‌ای که نویسنده در مورد ناپسند بودن افراط و تفریط آورده، یادآور شده است که اعتدال و میانه روی از دیدگاه شرع و عقل پسندیده بلکه واجب است. اکنون به بررسی خلاصه موارد مذکور در اثر عاملی پرداخته می‌شود:

۱- اثبات عبادت بدون دلیل بدعت است و محکوم به بطلان است،

۲- انجام چنین کارهایی مخالف اعمال شیعه و مخالف شیوۀ پیامبر است

۳- با اســتناد به آیاتی از قرآن در خصــوص زیاده روی در بلند کردن صدا، دلالت بر نهی آن دارد و روایاتی از امام صــادق و امیرمؤمنان و پیامبر بر ذکر نهانی آورده است:«ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ؛ پروردگار خود را با تضرع و زاری و در پنهانی بخوانید به راستی او متجاوزان را دوست ندارد.» (اعراف/۵۵)

۴- به روایتی از پیامبر استناد کرده‌است که ترجمۀ آن چنین است:«قبل از رستاخیز جمعی از امتم که صــوفی نامیده می‌شــوند، ظاهر گردند، آنان برای گفتن ذکر حلقه می‌زنند و صدایشان را برای ذکر و ورد بلند می‌کنند و می‌پندارند از نیکان‌اند در صورتی که گمراه‌تر از کفار و اهل دوزخ‌اند و فریادشــان به فریاد الاغ می‌ماند» و آنچه را که صــوفیان به ذکر خفی از آن یاد می‌کنند نه مصــداق ذکر نهان اســت و نه ذکر نفس و درون و این حرکات بدعت است. (عاملی،۱۳۸۶،ص ص. ۲۰۷-۲۱۲)

همان‌گونه که از آراء عاملی بر می‌آید، مخالفت با قرآن و روایات اصــلی‌ترین دلیل انتقاد بر شــیوۀ ذکرگویی صوفیانه است که البته این رسم صوفیانه به دور از میانه‌روی است. عاملی هم‌چنین اعتقاد دارد برای هر یک از اعمال عبادی باید مســتندی شــرعی اقامه کرد، در غیر این صــورت، آن عمل مصــداق بدعت است. نکتۀ برجستۀ دیگر در انتقاد عاملی به بلندی آواز صوفیه در ذکر است که نوعاً

هم سبب آزار دیگران است و هم نمایانگر رفتاری ریائی و برخاسته از رعونت نفس. حال آنکه در شریعت اسلامی اخلاص عمل با مخفی نگاه داشتن کار خیر از انظار خلق رابطهٔ ستقیم دارد.

ذکر در عرفان و تصوف به سه نوع تقسیم می‌شود: ۱- ذکر زبان یا ذکر ظاهر؛ ۲-ذکر دل یا ذکر خفی؛ ۳- ذکر سرّ یا ذکر حقیقی و بر همین اساس نیز رتبه‌بندی می‌شود، به این معنا که ذکر زبانی پایین‌ترین مرتبه و ذکر سرّ، بالاترین مرتبه ذکر است. این تقسیم بندی را در بسیاری از آثار و متون عرفانی می‌توان مشاهده کرد، به عنوان مثال در *مناقب‌الصوفیه* آمده‌است: «ذکر بر سه نوع است : ذکر زبان، ذکر دل و ذکر سرّ. (عبادی، ۱۳۶۳،ص. ۵۱) در رسالهٔ قشیریه آمده‌است: «ذکر رکنی قویست اندر طریق حق سبحانه و تعالی و هیچ کس بخدای تعالی نرسد مگر به دوام ذکر و ذکر دو گونه باشد، ذکر زبان و ذکر دل، بنده بدان به استدامت ذکر دل رسد [و تأثیر ذکر دل را بود و] چون بنده به دل و زبان ذاکر باشد او کامل بود در وصف خویش در حال سلوک»(قشیری،۱۳۶۱ ، ص. ۳۴۷). عرفا ذکر را عبادتی جدای از دین نمی‌دانند و با رویکردی معنوی برای ذکر، حقیقت و باطنی را متصوراند که از آن به ذکر قلبی یا خفی تعبیر می‌کنند. توصیهٔ آنها نیز به ذاکر بودن قلب و دل سالک است و دوام حضور او در پیشگاه حق. در واقع ایشان ذکر بر دوام را سبب حضور و نافی غیبت به شمار می‌آورند. لازم به ذکر است که انتقاد مخالفان بیشتر به آداب صوفیه در هنگام ذکر معطوف است.

درست است که بعضی از متصوفه آداب خاصی برای ذکر گفتن ابداع کرده‌اند، اما عرفا نقش ویژه‌ای برای ذکر در سیر و سلوک عرفانی خود قائل هستند. «وجه تمایز صوفیه از دیگر مسلمانان به جهتی است که ذکر خدا را به شکل بیان اسماء او – که از سوی شیوخ تعلیم داده‌می‌شود - اجباری می‌دانند و نه فقط در حد توصیه. همان‌ها پیوسته به ما خاطر نشان می‌کنند که جوهر و روح تمام اعمال عبادی ذکر خداست»(چیتیک،۱۳۸۲ ،ص.۱۰۴).

میرلوحی سبزواری در *سلوةالشیعه* با استناد به آیهٔ «وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ» (اعراف/۲۰۵)، ذکر جلی را بدعت دانسته و آن را نفی می‌کند.

جمعی که به خانقاه شوری دارند　　وز فعل بد خویش سروری دارند
فریاد کنان خدای را می‌طلبند　　این قوم مگر خدای دوری دارند

(سبزواری، بی‌تا: ۷۰)

ملا محمد طاهرقمی نیز علاوه بر اســتناد به آیهٔ یادشــده، به آیهٔ دیگری نیز اســتناد می‌جوید: «ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (اعراف/۵۵)؛ در ادامه به روایتی از امام محمد باقر اشـاره می‌کند: «و از حضرت امام محمدباقر(ع) روایت شده که حضرت موسی مناجات کرد و گفت: پروردگارا! تو، به من نزدیکی تا آهسته بخوانم تو را یا دوری تا به آواز بلند بخوانم ترا؟ پس وحی شد به موسـی، که ای موسـی: انا جلیس من ذکرنی؛ یعنی من همنشین کسی‌ام که مرا یاد کند.[یعنی فریاد در کار نیست]

ای طالـــب صـــدر مجلـــس قـــرب خـــدا　　از یـــاد خـــدا مبـــاش یـــک لحظـــه جـــدا
فریـــاد کنـــان خـــدای خـــود را مطلـــب　　زیرا که جلـیس اسـت اهـل ذکراسـت خـدا

مخفی نماند که غرض حضــرت موســی از این ســؤال این بود که بداند خدای عزوجل ذکر جلی را دوسـت می‌دارد یا ذکر خفی را و سؤالش نه بنابرین بود که نمی‌دانسته که الله تعالی به همه چیز و همه کس نزدیک است»(قمی، ۱۳۶۹ ،ص ص. ۲۹۹- ۳۰۰) و (مجلسی، ۱۳۸۶،ص. ۳۰۴).

علامه حسـن‌زاده آملی در کتاب *ذکر،ذاکر و مذکور* در فصل سوم چنین نگاشته است: «خداوند در هر چیز به کم اکتفا کرده و حدّ برای آن معین فرموده‌اسـت؛ مثلاً نماز پنج مرتبه، روزه یک ماه، زکات از نصـاب مقدار معیّنی؛ ولی برای ذکر حدّی معین نفرموده‌است»(حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۹۶،ص. ۵۱). «عدم حدّ برای ذکر برای این است که انسان باید جزئیات کار خود را موافق با حکم الهی قرار دهد و همواره با حفظ مراقبت و حضور به یاد حق سبحانه باشد. در آخر توصیه می‌کند: «و چون به سرایت ذکر در جمیع عبد آگاهی یافتی بر آن باش که یک پارچه ذکر باشی و به ذکرت ذاکر. شرط بسـیار مهم تأثیر اذکار، ادعیه، اوراد و نظائرها، طهارت انسـان اسـت که صـرف لقلقهٔ لسـان سودی نبخشد، بلکه مبادا موجب قساوت و بُعد هم بشود؛ زیرا ذکر عاری از فکر است؛ یعنی قلب بی‌حضور است و قلب بی حضور چراغ بی نور است، و شخص بی نور از ادراک حقائق دور است. و مثل ذکر بی حضور مثل کوری است که در دست او مشعل نور است»(حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۹۶، ص ص.۵۲-۹۱).

ذکر و یاد خداوند به عنوان یکی از مهمترین عبادات اسـلامی نقش مهمی در تکامل انسـان به عهده دارد و به همین دلیل اسـت که این آموزه دینی در عرفان و تصـوف اسـلامی بازتاب وسـیعی

یافته و پایه و اساس سیر تکاملی محسوب می‌شود. ذکر نقش اساسی در سیر وسلوک بر عهده دارد، آن چنان که بدون ذکر و یاد خداوند هیچ گونه تغییر و تحولی در درون سالک به وجود نمی‌آید و پدید آمدن حالات و مقامات عرفانی بدون آن ناممکن است. عزیزالدین نسفی در کتاب *کشف‌الحقایق* به تأثیر ذکر در تکامل معنوی بشر اشاره می‌کند: «بدان که ذکر را اثر قوی و خاصیتی تمام است در تصقیل دل و تنویر دل سالکان و چنانکه قالب بی شیر امکان ندارد که پرورده شود و به کمال رسد قلب نیز امکان ندارد که بی ذکر پرورده گردد و به کمال رسد (نسفی ،۱۳۵۹: ۱۶۴). نجم رازی نیز خلوت و مداومت ذکر را دو عامل مهم برای تصفیهٔ دل از کدورت حواس ظاهر و آفت وساوس شیطان بیان می‌کند و می‌گوید: «مرید در تصفیهٔ دل اقبال بر ملازمت و مداومت ذکر کند تا به خلوت، حواس ظاهر از کار معزول شود و مدد آفات محسوسات از دل منقطع گردد چه بیشتر کدورت و حجاب دل را از تصرف حواس در محسوسات پدید آمده‌است.

دل را همه آفت از نظر می‌خیزد چون دیده بدید دل درو آویزد

چون آفت حواس منقطع شد آفت وساوس شیطانی و هواجس نفسانی بماند که دل بدان مکدر و مشوش باشد، راه آن به ملازمت ذکر و نفی خاطر بر توان بستن» (نجم رازی ، ۱۳۶۵: ۲۰۳).

در سلسله‌های مختلف تصوف ذکر آداب خاصی دارد؛ شاید منظور شیخ حر عاملی از بدعت خواندن ذکر، همین روش های متصوفه برای ادای ذکر است؛ مثلاً «آداب خاصی در ترتیب ذکر در طریقت رفاعیه وجود دارد که با بی‌خودی و حرکات بدنی توأم، و غالباً شگفت‌آور و وحشت‌انگیز است. در حلقه‌های سماع آنها ذکر جلی اجرا می‌گردد و در حین ذکر، چنان از خود بی‌خود می‌شوند که ضربه‌های چوب و آهن در آنها کارساز نیست؛ بر زمین می‌افتند و در پیش درویشان دیگر و حاضران لگدکوب می‌شوند. با وجود این، آنها این الگو را موهبتی عظیم می‌دانند. نیز به سبب صداهای غریبی که در جلسات ذکر خود درمی‌آورند، آنان را دراویش زوزه‌کش می‌خوانند» (جهانشاهی،۱۳۹۰،ص. ۱۱۸).

با عنایت به اینکه ذکر در سلسلهٔ نعمت‌اللهیه از اصول اساسی سلوک است، برای اجرای آن نیز آدابی قابل توجه وجود دارد. شیوهٔ ذکر در این طریقت، ذکر خفی می‌باشد. ذاکر ابتدا به آنچه بتواند صدقه می‌دهد و وضو می‌گیرد و رو به قبله می‌نشیند. بعد از اذن مرشد و تلقین

کلمـــهٔ اسـتغفار، بعد از حمد و صلوات متوجه به ارواح اولیا به وسیلهٔ مکمل مرشد می‌شود، دست راسـت بر زانوی چپ می‌نهد و کلمهٔ لا اله الا االله را در دل می‌گذراند و ذکر را شروع می‌کنـــد. از جانـــب قلب که سمت چپ است به سمت راست حمایلی و الا اله را گفته سر به زیر می‌آورد بـــه جانـب چپ تا محاذات قلب الا االله گفته می‌شود(جهانشاهی،۱۳۹۰،ص. ۱۴۴).

ذکر در سـیر تاریخی خود و به موازات رشـد سلسله‌های صوفیه کم‌کم از صورت ساده و ابتدایی خود خارج شد؛ اگرچه در آغاز ابزاری جهت کمال معنـوی سـالک و انصـراف او از عـالم کثرت تلقی و خارج از هرگونه آداب و قید و بندی ترسیم می‌شد، بـــه تـــدریج پیچیـــده گشت و در قید و بند آدابی چون: نحوهٔ بیان خاص توأم با انجام حرکات مشـــخص در حلقـــه‌هـا، رعایت ترتیب و تقدم و تأخر در نوع اذکار در کنار حفظ شمارهٔ خـــاص بـرای هـر ذکـر، اجـرای مراسم دسته‌جمعی توأم با سماع و موسیقی، تلقین ذکـر در مراسـم تشـرّف نومریـدان، تجسّم صورت مرشد به هنگام ذکر و... درآمد؛ حتی صحت تحقق ذکر و قبولی آن منـــوط و مشـروط بـه رعایت این رسومات شد. مراسم ذکر در برخی طریقت‌ها ساده‌تر و به دور از تشریفات خاص برگزار شـده، شـمول چندانی نیز ندارد همچون قلندریه، ملامتیه، سـهروردیه، کبرویه (جهانشاهی،۱۳۹۰،ص. ۱۵۷)[۴] و در برخی فرقه‌ها با آداب خاصی برگزار می‌شود.

نتیجه‌گیری

نتایج برگرفته از پژوهش(با رویکردی انتقادی و قیاسی)

اهمّ دلایل حرّ عاملی در مخالفت با چله‌نشـــینی این اســـت که اولاً دلیل قطعی بر صـــحت و مشروعیت این ریاضت وجود ندارد، ثانیاً از مقولهٔ بدعت است، ثالثاً در احادیثی که در مورد ارکان و اصـول دین و تعداد واجبات و عبادات نقل شـده به این موضـوع اشاره نشده، بلکه مورد اعتراض هم قرار گرفته‌اسـت و رابعاً صـوفیان با تمسـک به ریاضـت کشیدن، آن را مقدمه و وسیلهٔ ساقط شدن تکالیف قرار داده‌اند و حتی برخی آیات قرآن بر نفی چنین ریاضتی دلالت دارند. عاملی هم‌چنین به ذکر مواردی در سـیرهٔ ائمهٔ اطهار(ع) مانند میانه‌روی در عبادت، اسـتحباب بر سـر سـفره نشـسـتن طولانی و ... در مخالفت با چله‌نشـینی اسـتناد جسـته اسـت. لازم به توضـیح اسـت که در رویکرد حقیقی عرفان، چله‌نشینی نوع خاصی از خلوت‌نشینی و از مستحسنات متصوفه به شمار می‌آید. در

نزد اهل تصـوف نیز عدد چهل دارای خواص و برکاتی است و برای آن احترام و تقدس خاصی قائل هســتند. صــوفیان هم‌چنین برای تأیید چله‌نشــینی شــرایطی را مانند اجازه و نظارت شــیخ، دوام چله‌نشین بر طهارت بدن و دوام وضو و ... برمی‌شمرند.

در مقولهٔ کسب روزی عاملی در ضمن انتقاد و مخالفت بیان می‌کند که خداوند نعمت‌ها را برای بهره بردن انســان آفریده‌اســت، وی با اســتناد با احادیث و روایات بیان می‌کند که امامان معصوم(ع)، خود برای کســب روزی تلاش کرده‌اند. عاملی ذکر برخی از روایات بر تمتع از دنیا و زیبایی‌های آن تأکید می‌ورزد و از مجموع آراء علمای شــیعه نتیجه می‌گیرد که فقط صــوفیان مخالف کسب روزی هستند. شایان ذکر است که توصیه‌های اهل عرفان و تصوف با کسب روزی منافاتی ندارد و آنچه که عرفا مردم را از آن نهی می‌کنند، دل بستن به مادیات و تعلقات دنیوی است. داشتن مال و ثروت در اســلام نکوهیده نیســت؛ اما آنچه که صــوفیان و عارفان، مســلمانان را از آن نهی کرده‌اند، دلبستگی داشتن به مال و اموال دنیوی و مادیات است.

در بحث تحریم غنا، عاملی معتقد اســت که دلیل شــرعی بر جواز غنا وجود ندارد و غنا یکی از مصــادیق بدعت در مذهب تشــیّع محســوب می‌شــود. وی برای تأکید و مســتند ســاختن آراء و اندیشه‌هایش به روایات پیامبر(ص) و ائمه(ع) متوسّل شده و حتی غنا را نشانِ الحاد و بی‌دینی و نفاق می‌داند. در نظر اهل تصــوف، منشأ پیدایش موسیقی، فطرت انسانی مبتنی بر «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» است. عرفا با رویکردی معنانگرانه، ســرشــت و ماهیت موســیقی را نشأت گرفته از عالم هستی می‌دانند و برای آن ســرشــتی الهی قائل می‌شوند و آن را مفید به حال سالک دانسته، نافی مرام و مقصودشان نمی‌دانند. انتقاد فقها ناظر بر ســوءبرداشــت و ســوءاســفادهٔ متصــوفهٔ قشری و پیروان آنهاست که از مجالس رقص و سماع و غنا، ارادهٔ تمتعات نفسانی کرده، موجبات گمراهی را فراهم می‌آورند.

در مورد ذکر خفی و جلی نیز عاملی اولین دلیل مخالفتش را رویکرد بدعت‌گونهٔ صوفیه در وضع آداب و شرایط خاص برای آداب ذکر می‌داند. هم‌چنین ابراز می‌دارد که انجام چنین کارهایی مخالف اعمال شیعه و سیرهٔ پیامبر است. وی با استناد به آیاتی از قرآن در خصوص زیاده‌روی در بلند کردن صــدا، دلالت بر نهی ذکر جلی را در رســوم صــوفیانه نکوهش کرده اســت و مطابق با روایاتی از امام صادق(ع) و امیرمؤمنان(ع) و پیامبر(ص) بر ذکر نهانی تأکید کرده است. در بینش عرفانی اصیل، ذکر و یاد خداوند به عنوان یکی از مهم‌ترین عبادات نشأت گرفته از شریعت اسلامی است که نقش مهمی

در تکامل انسان به عهده دارد و به همین دلیل است که این آموزهٔ دینی در عرفان و تصوف اسلامی بازتاب وسیع و حائز ارزشی یافته و پایه و اساس سیر تکاملی محسوب می‌شود. ذکر نقش اساسی در سیر وسلوک بر عهده دارد، آن چنان که بدون ذکر و یاد خداوند هیچ گونه تغییر و تحولی در درون سالک به وجود نمی‌آید و پدید آمدن حالات و مقامات عرفانی بدون آن ناممکن است. عرفا ذکر را عبادتی جدای از دین نمی‌دانند و با رویکردی معنوی برای ذکر، حقیقت و باطنی را متصوراند که از آن به ذکر قلبی یا خفی تعبیر می‌کنند.

یادداشت‌ها:

۱- شروع به چله‌نشینی در آغاز حلول خورشید در برج جَدی در اول زمستان تأکید شده است. (عبدالقادر گیلانی، بی‌تا: ۵۲-۵۱).

۲- برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به علل و انگیزه‌های مشارکت اجتماعی صوفیان، مهدی رضائی، حیدر علی میمنه، ریحانه السادات داربوی، پژوهش های ادب عرفانی، ۱۳۹۳.

۳- برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به جایگاه غنا و موسیقی در میان عارفان مسلمان، منیره آقا قلیزاده، ۱۴۰۰.

۴- برای مطالعه بیشتر ذکر طریقه ها و سلسله های مختلف رجوع کنید به ذکر در تصوف، نجمه جهانشاهی، ۱۳۹۰.

منابع

آقاجری، سید هاشم. (۱۳۸۸). *مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی*. تهران: طرح نو.

آقا قلیزاده معز،منیره،سعادتی خمسه،اسماعیل و میکائیلی، اشرف. (۱۴۰۰). «جایگاه غنا و موسیقی در میان عارفان مسلمان» پایان نامه کارشناسی ارشد، *دانشگاه محقق اردبیلی* .

احمدوند، ولی‌محمد. (۱۳۹۹). *تصوف و قدرت سیاسی: بررسی رابطه تصوف و قدرت سیاسی در عصر ایلخانان*. تهران: نشر تاریخ ایران.

ابن جوزی ، ابوالفرج. (۱۳۶۸). *تلبیس ابلیس*. ترجمه علیرضا ذکاوتی. چاپ اول.تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

امینی، ایمان و پازوکی، شهرام. (۱۳۹۸). «تصوف در صورت‌بندی گفتمانی رساله رد صوفیه»، *مجله تاریخ و تمدن اسلامی*، شماره پیاپی ۲۹، صص ۱۶۷- ۲۰۳ .

انصاری، مرتضی. (۱۴۱۱ ق). *کتاب المکاسب*. قم: دارالذخائر.

بهشتی، محمدحسین.(۱۳۹۰). *موسیقی و تفریح در اسلام*.تهران: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت الله دکتر بهشتی.

جعفریان، رسول.(۱۳۸۹). *صفویه در عرصه دین فرهنگ وسیاست*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

جعفریان، رسول. (۱۳۸۸). سیاست و فرهنگ روزگار صفوی.ج۱. تهران: نشر علمی.

جهانشاهی، نجمه و قدرت الهی، احسان. (۱۳۹۰). «ذکر در تصوف». پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه کاشان.

چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۲). *درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی*. مترجم جلیل پروین.تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

حسن زاده آملی ، حسن. (۱۳۹۶). *نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور*. قم: نشر الف لام میم .

حیدرخانی، حسین. (۱۳۷۴). *سماع عارفان*. تهران: نشر سنایی.

خالقیان،ام البنین و غفوری‌نژاد ، محمد.(۱۳۹۵). «روش شناسی شیخ حر عاملی در تبیین ، تنظیم و اثبات عقاید»، *مجله پژوهشنامه مذاهب اسلامی*، شماره ۵، صص ۳۱ تا ۴۸.

رضائی زاده،مهدی، میمنه، حیدر علی و داربوی، ریحانه السادات. (۱۳۹۳).«علل و انگیزه‌های مشارکت اجتماعی صوفیان بر اساس متون نثرعرفانی فارسی سده پنجم و ششم». *مجله پژوهش های عرفانی*. دوره ۸، شماره۱، صص ۷۹- ۱۱۰.

سبزواری، میر لوحی.(بی‌تا). *سلوةالشیعه و قوةالشریعة*. تحقیق علی رضا دوستی. بی‌جا.

ستایشگر، مهدی. (۱۳۸۴). *رباب رومی: گشتی در رفتار و آثار موسیقیایی جمال آفرین جلال‌الدین محمد بلخی*.تهران: شرکت تعاونی کار آفرینان فرهنگ و هنر.

سهروردی ،ابونجیب عبدالقاهر. (۱۳۶۳). *آداب المریدین*. ترجمه عمر بن محمد بن احمد شیرکان. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: نشر مولی.

سیوطی، جلال الدین. (بی‌تا). *جامع الصغیر*.بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
شرف خوانی خویی، احمد. (۱۳۸۰).*انسان، غنا، موسیقی*. قم: انتشارات مشهور.
شهبازی کهن، راضیه. (۱۳۹۲). «بررسی سماع در متون تصوف از آغاز تا قرن هشتم».پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی.
عاملی، شیخ حر. (۱۳۸۶). *نقدی جامع بر تصوف.ترجمه رسالة الاثنی عشریة فی الرد علی الصوفیة*. ترجمهٔ عباس جلالی. چاپ دوم،قم: انتشارات انصاریان.
عبادی، مظفربه اردشیر. (۱۳۶۳). *مناقب‌الصوفیه*. تصحیح نجیب مایل هروی.تهران: نشر مولی.
عبدالقادر گیلانی. (بی‌تا). *الفیوضات الربانیه*. مترجم باسم بن علی آل مدرس حسینی. بی‌جا.
عزالدین کاشانی، محمد بن علی.(۱۳۸۹). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*. به تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: انتشارات زوار.
عطار، شیخ فریدالدین.(۱۳۸۴).*تذکرة الاولیا*. به کوشش رینولد آلن نیکلسون. تهران: انتشارات علم.
غزالی، محمد. (۱۳۷۶). *احیاء علوم الدین*. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی.تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۶۱). *رساله قشیریه*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
قمی، ملا محمد طاهر.(۱۳۶۹). *تحفةالاخیار: بحثی در پیرامون آراء و عقاید صوفیه*. با مقدمه و تحقیق و تصحیح داود الهامی. ناشر مدرسة الامام المؤمنین قم: مطبوعاتی هدف.
کاظمی، مرضیه. (۱۳۸۹).«ذکر و نقش آن در تکامل انسان از دیدگاه عرفان و تصوف در متون نظم و نثر فارسی(تا پایان قرن هفتم هجری)». پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه اصفهان.
کرمانشاهی، محمدجعفر بن آقا محمد علی. (هـ . ق. ۱۴۱۳). *فضایح‌الصوفیه*. تحقیق مؤسسه علامه مجدد وحید بهبهانی. چاپ اول. قم: انتشارات انصاریان.
کرمانشاهی، محمدعلی. (۱۳۷۱). *خیراتیه در ابطال صوفیه*. قم: موسسه انصاریان.
کلینی ، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸هـ ق.). *کافی* .تهران: نشر اسلامیه.

مایل هروی، نجیب. (۱۳۷۲).*اندرغزل خویش نهان خواهم گشتن: سماع نامه‌های فارسی*.تهران: نشر نی.

محمد بن منور. (۱۳۶۷). *اسرارالتوحید*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات آگاه.

مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۶). *عین الحیات*. اصفهان: نقش نگین.

مدرس تبریزی، محمدعلی. (۱۳۹۴). *ریحانةالادب*. زیر نظر علیرضا سبحانی.قم: مؤسسه امام صادق(ع).

مستملی، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*.تصحیح محمدروشن. تهران: انتشارات اساطیر.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری (مسئلهٔ شناخت)*. جلد ۱۳. تهران: صدرا.

معین، محمد. (۱۳۷۶).*فرهنگ فارسی*. چاپ یازدهم.تهران: انتشارات امیرکبیر.

مولوی ، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۹). *مثنوی معنوی*. چاپ پانزدهم. تهران: انتشارات بهزاد.

نامداری،زهرا. (۱۳۹۱).«غنا و موسیقی ازدیدگاه فقه امامیه» پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، اهواز: دانشگاه شهیدچمران.

نجم رازی. (۱۳۵۲). *مرصادالعباد*. به اهتمام محمد امین ریاحی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

نسفی، عزیز بن محمد. (۱۳۵۹).*کشف‌الحقایق*. به اهتمام احمد مهدوی دامغانی.تهران: بنگاه ترجمه و نشرکتاب.

نسفی، عزیز بن محمد. (۱۳۹۱).*کشف الحقایق*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: سید علی اصغر میرباقری فرد، تهران: انتشارات سخن.

نعیمایی، ایرج، صفوی، سید سلمان. (۱۳۹۶).*موسیقی و عرفان*. لندن: آکادمی مطالعات ایرانی.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

Geography of Manichaeism in the World; From Antiquity to the Middle Ages

Esmaeil Sepahvand [1] | Sayed Ali Mohammad Mokhtari [2]

1. Corresponding Author, PhD, in Iranian History after Islam and Lecturer in the History Department at Farhangian University of Lorestan, Iran. E-mail: esy.sepah@yahoo.com

2. Assistant Professor, Lorestan University of Education, Khorramabad, Iran. E-mail: sali.moktare@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 21 November 2025
Received in revised form: 16December 2025
Accepted: 8 January 2025
Published online:26 March 2025

Keywords:
Manichaeism,
geography,
Iran,
Europe,
Asia.

ABSTRACT

Introduction

Manichaeism and its prophet Mani are one of the wonders of the ancient world, whose thought was universal and had its own special characteristics. The founder of Manichaeism arose in the land of Babylon from a family of Parthian origin. Then it covered Mesopotamia and the land of Iran, as well as in the east in India and Central Asia and even to China and in the west in Asia Minor and North Africa and Spain and Italy to France and Germany and in general the East and West of the world due to the persecutions of the kings of Iran and the emperors of Rome and the Arab caliphs. Today, geography plays a great role in examining different religions from ancient times to the present because this science shows us the extent of the movement of religions. Many of the great ancient religions, traces of which have been found in different lands to this day, are due to the knowledge of their geographical movement. Manichaeism was one of the great religions that first emerged from Mesopotamia, which was then under the control of the Iranian states (Parthian and Sasanian), and then, due to the travels of Mani and his disciples, it moved to the east and west of the world, and over time and through the missionaries of this religion, it involved the two great empires of that time, Iran and Rome. On the one hand, the flexibility of the Manichaean religion and the good morality of the Manichaeans had caused this religion to enter many lands, and on the other hand, the strictness of the governments where the Manichaeans had gone had also caused their migration to newer lands. Although these works, compositions, and writings have good indications about the global spread of this religion, none of them have systematically and regularly considered the geography of the Manichaean religion.

Cite this article: Sepahvand, E., & Mokhtari, S.A.M. (2025). The geographical territory of Manichaeism in the world; from antiquity to the Middle Ages . *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10(1), 231-258.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51020.1262

© The Author(s). Sepahvand, Esmaeil& Mokhtari, Sayed Ali Mohammad
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51020.1262

This research, whose materials were collected through a library method, seeks to answer the following question in a descriptive-analytical manner: What factors caused the territory of Manichaeism to encompass vast territories in the East and West of the world at that time? It seems that the travels of Mani and his followers, due to the propaganda or strictness of the powerful governments of the ancient world at that time, namely Sassanid Iran and Rome, caused the geographical expansion of this religion.

Research Methodology

This research, which is a historical research, was collected using a library method and uses a descriptive-analytical method to answer the question: What factors caused the territory of Manichaeism to cover vast territories in the East and West of the world at that time? It seems that the travels of Manichaeism and his followers, due to the propaganda or strictness of the powerful governments of the ancient world at that time, namely Sassanid Iran and Rome, caused the geographical spread of this religion. According to the documents and evidence obtained from sources related to Manichaeism, as well as the quality of Manichaeism and its adaptation to other religions, sects, and sects, this religion penetrated and penetrated the peoples of the ancient world with different religions and sects, which is clearly evident today with the discovery of reliable historical and religious documents.

Discussion

In the third century AD, Mani attempted to organize a world religion that could spread both to the East and the West (Clark, 1379: 28). It was due to the missionary journeys of Mani and his first disciples that Manichaeism spread (Sefavand, 1402: 71). The Manichaean religion, known as Manichaeism, was no exception to this, and Mani and his followers used some of the major religions of the time in a wide area from Mesopotamia to India, namely Zurvan, Mithra, Zoroaster, Buddha, Christ, and many sects that were in Mesopotamia, in the principles and foundations of their religion and cult, which has been proven today by examining some of the basic principles and traces of these religions, sects, and sects. This has led to this religion being referred to as an eclectic religion and having many similarities in some of its principles and branches with other religions, rituals, sects, and sects before it, and today's researchers and scholars, through their scientific studies, correctly find similarities in the Manichaean religion with rituals and cults before it (Khodadadian, 2007: 2/1660; Daraya, 2004: 63; Tedeen, 2014: 1; Zarrinkoob, 2009: 15; Permon, Bita: 22; Mirzaei, 2010: 89). Manichaeism spread at a remarkable speed from East Turkestan to the northern countries of Africa, Spain, Gaul, and Italy, and until about the seventh century AD, it was one of the great enemies of Zoroastrianism and Christianity, and after the emergence of Islam, it was one of the opponents of this religion, which gradually disappeared (Safa, 1977: 44; Nozari, 2003: 245). In fact, the universality of this religion made Shapur I, its founder, love it and allow it to roam freely (Daryai, 2004: 66). In fact, the Manichaean religion spread its influence throughout the world without war or bloodshed and had fanatical supporters and believers, so much so that in the fourth century AD, when Emperor Constantine made Christianity the official and compulsory religion, the Manichaeans enjoyed extraordinary influence in the Roman realm, namely Western Asia and North Africa, and were considered the only rival of Christianity (Ghaffari, 2004: 129; Akbari, 2009: 5). The hatred of major religions such as Zoroastrianism, Christianity, and Islam was one of the reasons for the global expansion of the Manichaean religion, as Zoroastrians, Christians, and Muslims considered him a great heretic, and he became the target of hateful hatred for centuries (Elyadeh, 2004: 114). But the religion in question did not disappear with the execution of its prophet, but rather spread throughout the world for many years. Yes, the Manichaeans, with their own prophet and spiritual leader, first in Babylon and later in Samarkand, with the same pessimistic aspect on which the basis of their law and religion was based, lasted for centuries and made literary, industrial and technical advances and developments in every respect. Even after the emergence of Islam, Manichaeism did not lose its importance and spread in Central Asia to the regions of Tibet (Sykes, 1380: 1/552). In general, Manichaeism was one of the important religions that had an impact on human life in a wide area in Asia, Africa and Europe, and its influence has been seen to a great extent since the emergence of its prophet, Manichaeism.

Conclusion

The Manichaean religion, which was an Iranian religion, emerged in Mesopotamia during the Sassanid period, which was under the influence of the Parthian state, and spread to the mainland of Iran. From the very beginning, with the travels that Mani and his missionaries made to different parts of the world of that time, they had a global and universal claim, and to a large extent they were successful in this. Manichaeism, like other ancient religions, but more universal, with its own characteristics, including flexibility and interdependence, crossed borders with its expansion and traveled from the east to the west of the world of that time. However, after a while, governments in the east and the west, especially in the two empires of that time, namely Iran and Rome, rose up to prevent this religion. Because in Iran, Zoroastrians were against this Manichaean religion, and in Rome, Christians rose up to confront it, and with the advent of Islam, the Manichaeans were persecuted and killed. In fact, the persecutions of the Iranian and Roman governments and the strictures imposed on the Manichaeans caused the Manichaean religion to move in the East and West of the world at that time, and it spread to Spain and France in Europe and to China in Asia, and today it is evident among the inscriptions and works of historians of these lands, as well as the influence of this religion in the sects of these lands. The movement of the Manichaeans to the far corners of the world shows the capacity and ability of this Iranian religion, which had a vast movement throughout the history of the world in its era.

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

جغرافیای آیین مانویت در جهان؛ از باستان تا قرون وسطی

اسماعیل سپهوند[۱] | سید علی محمد مختاری[۲]

۱. نویسنده مسئول، دکترای تاریخ ایران بعد از اسلام، مدرس دانشگاه فرهنگیان لرستان، خرم‌آباد، ایران. رایانامه: esy.sepah@yahoo.com
۲. استادیار، دانشگاه فرهنگیان لرستان، خرم آباد، ایران. رایانامه: sali.moktare@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۸/۳۰
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۹/۲۵
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴/۱۰/۱۸
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۱/۶

واژه‌های کلیدی:
آیین مانویت،
جغرافیا،
مانی،
ایران،
اروپا،
آفریقا،
آسیا.

چکیده

با ظهور و انتشار یک دین و آیین توسط یک پیامبر و بعد از آن حرکت مبلغان و پیروان آن دین به چهار طرف محل نخست خود، جغرافیای آن گسترش پیدا می‌کند و قلمرو مشخص شده ای را در بر می گیرد و در طول زمان پیروان آن دین آثاری در سرزمین های مختلف بر جای می گذارند. از جمله ادیانِ دارای جغرافیای وسیعی، آیین مانی پیامبر ایران باستان بود. این آیین و پیامبرش یکی از شگفتی های جهان باستان است که تفکر او جهان شمول و دارای ویژگی های خاص مربوط به خود بود. مؤسس آیین مانویت در سرزمین بابل از خانواده ای دارای نژاد پارت برخاست. سپس بین النهرین و سرزمین ایران و همچنین در شرق در هند و آسیای مرکزی و حتی تا چین و در غرب در آسیای صغیر و شمال افریقا و اسپانیا و ایتالیا تا فرانسه و آلمان و به طور کلی شرق و غرب جهان را به خاطر آزار و اذیت های پادشاهان ایران و امپراتوران روم و خلفای عرب در بر گرفت. هدف این تحقیق که به شیوه توصیفی_تحلیلی نگاشته شده، نشان دادن پهنه جغرافیایی نفوذ و گسترش آیین مانویت در جهان قدیم و اهمیت و ضرورت آن آشکار ساختن قدرت حرکت یک دین ایرانی در غرب و شرق دنیای باستان است.

استناد: سپهوند، اسماعیل؛ و مختاری، سید علی محمد (۱۴۰۵). قلمرو جغرافیای مانویت در جهان؛ از باستان تا قرون وسطی . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۱)، ۲۵۸-۲۳۱.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.51020.1262

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. سپهوند، اسماعیل؛ و مختاری، سید علی محمد

مقدمه

امروزه برای بررسی ادیان مختلف از عصر باستان تاکنون، جغرافیا نقش زیادی دارد زیرا این علم وسعت حرکت ادیان را به ما نشان می‌دهد. بسیاری از ادیان بزرگ باستانی که تا امروزه آثاری از آنها در سرزمین‌های مختلف پیدا شده است به‌خاطر وجود اطلاع از حرکت جغرافیایی آنهاست. آیین مانویت یکی از دین‌های بزرگ بود که ابتدا از بین‌النهرین که آن زمان در قلمرو دولت‌های ایرانی (اشکانیان و ساسانیان) بود ظهور کرده و سپس به‌خاطر سفرهای مانی و حواریون او به‌سمت شرق و غرب جهان به حرکت درآمد و دو امپراتوری بزرگ آن زمان یعنی ایران و روم را با گذشت زمان و به‌واسطه مبلغان این دین درگیر خود نمود. از یک طرف انعطاف دین مانی و همچنین اخلاق خوب مانویان باعث شده بود که این آیین در بسیاری از سرزمین‌ها ورود نماید و از طرفی دیگر سخت‌گیری حکومت‌هایی که مانویان به آنجا رفته بودند نیز باعث می‌شد که مهاجرت آنها به سرزمین‌های جدیدتری صورت گیرد. تاکنون درباره مانویت آثار زیادی به‌صورت کتاب و مقاله اشاره‌های فراوانی داشته‌اند که از جمله آنها "ایران قدیم تألیف حسن پیرنیا" (۱۳۰۹)، "ایران در زمان ساسانیان" نوشته آرتور کریستن‌سن (۱۳۴۵)، سرچشمه تصوف در ایران" سعید نفیسی (۱۳۴۶)، تاریخ ادیان تألیف علی‌اصغر حکمت (۱۳۷۱)، "اصل‌ونسب دین‌های ایرانیان باستان" تألیف عبدالعظیم رضایی (۱۳۷۲)، "آیین گنوسی و مانوی" اثر میرچا الیاده (۱۳۷۳)، "فرشته‌ی روشنی؛ مانی و آموزه‌های او" نوشته مهشید میرفخرایی (۱۳۸۳)، ادیان آسیایی، مهرداد بهار (۱۳۸۴)، "تاریخ ایران باستان" جلد دوم اثر اردشیر خدادادیان (۱۳۸۶) و همچنین مقاله‌هایی مثل «آیین بوگومیل؛ بازمانده کیش مانی در بالکان»، نوشته دیان بوکدانویچ (۱۳۴۵)، «آیین مانی در میان اویغورها»، اثر عبدالقادر آهنگری و حسین نامق ارغون (۱۳۵۱)، «اخبار تاریخی در آثار مانوی؛ مانی و بهرام» تألیف بهمن سرکاراتی (۱۳۵۴)، «عیسی مسیح در نوشته‌های مانوی»، اثر ایرج وامقی (۱۳۷۳)، «نقش جاده ابریشم در انتقال مانویت به شرق» تألیف حسن رضایی باغ‌بیدی (۱۳۷۶)، «عقاید گنوسی در مانویت» نوشته محمد شکری فومشی (۱۳۸۲)، «مانی و سیر گسترش مانویت» اثر امیر اکبری (۱۳۸۶)، «آیین مانی» نوشته عصمت اسلامی (۱۳۸۸)، «جستاری انتقادی در سرچشمه دین مانی» اثر علی تدین (۱۳۹۳)، «جهان پادشاهی و دین جهانی؛ الگوی تعامل شاپور یکم و مانی»، نوشته وحید اسدی و میرزا محمد حسنی (۱۳۹۹)، «هنر و تشریفات مذهبی مانوی» تألیف متیو کانپا (۱۳۹۹)، «تحلیل استعاره صلح

و نوع‌دوستی در نظریه دولت آیینی مانی» نوشته هادی صادقی اول و حسین محسنی (۱۴۰۱)، «بررسی تأثیر ادیان و مذاهب و فرق پیش از مانی بر مانویت»، نوشته اسماعیل سپهوند (۱۴۰۲)، «مطالعه تطبیقی و پوشش نگاره‌های مانوی بر نقاشی صدر اسلام» نوشته الهه پنجه‌باشی و زینب محمدجانی دیوکلایی، (۱۴۰۲)، «زمینه‌های تأثیرپذیری مانی از هندوستان و شواهد آن در شاپورگان»، اثر محسن میرزایی (۱۴۰۳) و ... با اینکه این آثار و تألیفات و نوشته‌ها اشارات خوبی در خصوص گسترش جهانی این آیین دارند اما هیچ کدام از آنها به‌صورت منظم و مرتب جغرافیای دین مانی را موردِتوجه قرار نداده‌اند. این تحقیق که مطالب آن به روش کتابخانه‌ای گردآوری شده است به شیوه توصیفی_تحلیلی در پی پاسخ دادن به این سؤال است که: چه عواملی باعث شد که قلمرو مانویت در شرق و غرب جهان آن روز سرزمین‌های وسیعی را در برگیرد؟ به‌نظر می‌رسد سفرهای مانی و همچنین پیروان او به‌خاطر تبلیغ یا سخت‌گیری حکومت‌های قدرتمند آن روز دنیای باستان یعنی ایران ساسانی و روم بود موجب کستردگی جغرافیایی این دین شد. طبق اسناد و شواهد به‌دست آمده از منابع مربوط به آیین مانوی و همچنین کیفیت دین مانی و تطبیق آن با ادیان و مذاهب و فرق دیگر باعث شد که این آیین در بین اقوام جهان باستان با دین‌ها و آیین‌های مختلف نفوذ کرده و در آنها رسوخ نماید که امروزه با کشف اسناد معتبر تاریخی و دینی این امر کاملاً مشهود است.

مانی و عقاید او

مانی از نجبای ایرانی بود. بنابر نقل‌قول‌ها مادرش [مریم] از خاندان شاهان اشکانی بود که هنگام تولد مانی سلطنت ایران را داشتند و فاتک (پاتک)، پدر مانی، نیز از همین دودمان بود. این فاتک از مردم همدان بود، به بابل مهاجرت کرد، در قریه‌ای در مرکز ولایت میشان مسکن گزید و با طایفه مغتسله[1] (قایل به غسل تعمید) که یکی از فرق گنوستیک (یکی از فرقه‌های مسیحی شریعت‌گرا) است وصلت نمود. در آنجا مانی در سال ۲۱۵ یا ۲۱۶ق.م در قریه "مردینو" متولد شد. مانی به مذهب پدر خود بود تا آنکه بزرگ شد و به کیش‌های رایج این بابل، یعنی زردشتی و عیسوی و طریقه‌های عرفانی آشنایی پیدا کرد و مذهب پدری را رها نمود. وی در طفولیت به آیین مغتسله تربیت یافت

۱. این گروه قائل به شستن هرچیزی هستن و خوراکی‌های خود را می‌شویند، و رییس خود را حسیس دانند و اوست که پایه‌گذار این ملت بوده و عقیده داشت که این دو عالم مرکب از نرینه و مادینه است، این گروه با مانویان در بودن دو اصل موافقت دارند و پس از این از آنها جدا می‌شوند(ابن‌ندیم، ۱۳۴۶،ص. ۶۰۶).

اما بعد چون از ادیان زمان خود مانند دین زردشتی و عیسوی و مذاهب گنوستیک‌ها به‌ویژه مسلک ابن‌دیصان و مرقیون آگاه شد، کیش مغتسله را انکار کرد. در ۱۳ سالگی در سال دوم از سلطنت اردشیر ساسانی (۲۴۱-۲۲۴م) به او وحی رسید. مانی چند بار مکاشفاتی یافت و ملکی به‌نام صاحب و قرین، اسرار عالم و حقایق الهی را به او عرضه کرد. سپس به اقصی‌نقاط ایران، آسیای صغیر، بین‌النهرین و سرزمین‌های دیگر مانند مکران و هند و توران و ترکستان و چین سفر نمود و با اندیشه‌های بودایی و برهمایی و باورهای دینی مردم سرزمین آسیای میانه آشنا شد. وی هم‌زمان با سلطنت شاپور اول ساسانی برای تبلیغ و گسترش آیین خویش به ایران آمده و به دربار شاپور راه یافت و در طی آن به دعوت خویش ادامه داد و خود را فارقلیط (پیامبر آخرالزمان)، که حضرت مسیح (ع) ظهور او را بشارت داده بود معرفی کرد(بیرونی، ۱۳۸۹،ص.۳۰۹؛ کریستن‌سن، ۱۳۴۵،ص ص. ۲۰۷-۲۰۶؛ صدیقی، ۱۳۷۲،ص. ۲۱؛ خدادادیان، ۱۳۸۳: ۱۶۵۹/۲؛ طوسی، ۱۳۴۵،ص ص. ۲۰۵ و ۴۴۳؛ هوار، ۱۳۸۴،ص . ۲۰۳؛ هفت کشور و سفرهای ابن‌تراب، ۱۳۸۶،ص. ۳۰۰). درواقع در اوایل عصر ساسانی فرصتی برای پیدایش و توسعه ادیان التقاطی پیدا شد که مانویت نیز از جمله آنها بود(اسلامی، ۱۳۸۸،ص. ۷۱). با اینکه شاپور اول ساسانی عقاید مانی را پذیرفت و پسرش هرمزد اول نیز چنین کرد(سرکاراتی، ۱۳۵۴،ص ص. ۵۰۳-۵۰۱). مانی در عصر شاپور زنده ماند اما برخی منابع کشته شدن مانی را به روزگار هرمزد می‌دانند اما مانی در عصر هرمزد اول ناپدید شد و در زمان بهرام اول باز پیدا گشت و این پادشاه را به آیین خویش خواند اما در این زمان با قدرت کرتیر که هیربدان هیربد بود، به توطئه او بود که مانی دستگیر و به همراه ۱۲ نفر از پیروانش کشته شد و توطئه‌گران پوست مانی را کنده و پر از کاه کردند و از دروازه جندی شاپور درآویختند و این دروازه تا قرن سوم هجری دروازه مانی نامیده می‌شد. شاهنشاهی ساسانی به پیروان مانی هم رحم نکرد و بسیاری از آنها را به قتل رسانید(دینوری، ۱۳۸۳،ص ص. ۷۴-۷۳؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۰: ۶۵/۱؛ قطبی اهری نجم، ۱۳۸۹،ص. ۸۲؛ گیرشمن، ۱۳۸۴،ص.۳۵۲؛ میرباقری‌فرد و دیگران، ۱۳۸۰،ص. ۵۵؛ شکری فومشی، ۱۳۸۲،ص. ۳۷). آیین مانی که یک دین میانه از بین ادیان به جز یهود بود، همچنین دینی جهان‌گیر شمرده می‌شد متشکل از دو دنیای نور و ظلمت بود از زبان خود مانی مؤسس این دین چنین چنین معرفی گردید: «من [مانی] برگزیده‌ام در پنج چیز بهتر از سایر دین‌های قدیمی است. نخست آنکه مذاهب قدیمی خود را به یک کشور و یک زبان محدود می‌کردند. اما مذهب من در تمام کشورها و

به همه زبان‌ها و تا دورترین کشورها آموخته می‌شود. دوم آنکه: تا هنگامی‌که پیشوایان دین‌های پیشین زنده بودند همه چیز به سامان بود، اما وقتی که پیشوایان مردند دینشان آشفته شد و مردمان در گفتار و کردار سست شدند ... [اما دین من در نتیجه وجود کتاب‌های] زنده، آموزگاران، اسقفان، برگزیدگان، نیوشندگان و از طریق خرد و کار تا پایان [جهان] باقی خواهد ماند؛ سوم آنکه: روان‌های پیشین که کارشان را در دین خود تکمیل نکرده و به پایان نرسانده‌اند، به دین من می‌آیند. و در آیین من شرایط برای آنها به گونه‌ای رقم می‌خورد که دری به سوی رستگاری برای آنان گشوده شود؛ چهارم آنکه: دو اصلی که بر من وحی شده است و نوشته‌های زنده و پر شور من، خرد و دانش من بسیار بهتر از دین‌های پیشین است؛ پنجم آن که: تمام نوشته‌ها، خرد و داستان‌های دین‌های پیشین به دین من افزوده شده‌اند»(شاکد، ۱۳۷۷،ص. ۲۵۵؛ ابن‌ندیم، ۱۳۴۶،ص. ۵۸۴؛ حکمت، ۱۳۷۱،ص ص. ۱۷۰-۱۶۹؛ کریستن‌سن، ۱۳۴۵،ص. ۲۱۵؛ شهرستانی، ۱۳۶۵،ص. ۲۴۴؛ حسنی‌رازی، ۱۳۸۳،ص. ۱۹؛ بیرونی، ۱۳۸۹،ص. ۳۳). انصاری دمشقی به‌طورکلی در این خصوص چنین اشاره می‌کند که مانویان به روشنایی و تاریکی و نیکی و بدی معتقدند(انصاری دمشقی، ۱۳۸۲،ص. ۲۷). مانی درباره نخستین کشمکش نور و تاریکی چنین می‌گفت که دیو یا اهریمن که سلطان مملکت ظلم بوده به کشور نور تاخته و بر آن غلبه یافت و آدم نخستین را در تحت اطاعت خود در آورد. پس خدای نور با او به جنگ برخاست و پس از کشمکش بسیار دیو شکست یافت و عمال ظلمت و لشکریان اهرمن که مقدار زیادی از ماده ی لطیفه نور را بلع کرده بودند محکوم شدند که آنچه خورده‌اند پس دهند، چون عنصر روشنایی از بدن دیوها به صورت قطرات بیرون آمد، از آنها آفتاب و ماه و ستارگان به ظهور رسید، ولی از جسم مرکب او _نور و ظلمت توأماً_ زمین آفریده شد، از آنجاست که کره عرض آمیخته از دو ماده خیر و شر است و اولاد ارض، یعنی انسان و حیوان و نبات، همچنان مخلوطی از آن هر دو می‌باشد. چون آدم ابوالبشر زاییده شد ماده ظلمت (شیطان) در وجود او نفوذ داشت و حوا که مظهر شهوت پرستی و کامرانی است و ماده نور در وجودش کمتر است از او زاییده شد. از مزاوجت ان دو فرزندی به ظهور رسید که ماده لطیف نورانی در وجود او غلبه یافت و آن شیث بود پس از او اولاد دیگر چون هابیل و قابیل زاییده شدند. پس خدای نور برای هدایت و نجات بنی‌آدم از شر اهریمن و راهبری آنها به کشور نور در ازمنه مختلف، انبیا و رسل فراوان فرستادهکه همه عنصر وجودشان نورانی صرف است. و آنها عبارت بودند از: نوح، ابراهیم، زردشت،

بودا، عیسی (مانی از موسی نام نمی‌برد؛ چون اعتقادی به او نداشته است) پس آخرین همه ایشان خود او یعنی مانی است که بزرگ‌ترین فرستاده خدای نور است و برای نجات ابناء بشر آمده است. این جماعت انبیا انسان را به ترک جسم و فنای جسد که بقایای آثار عنصر ظلمت‌اند دعوت کرده و پرتو روح لطیف وجود او را از تاریکی ماده خلاصی می‌بخشند(حکمت، ۱۳۷۱،ص ص. ۱۷۰-۱۶۹). درواقع مانی اعلام کرده بود کسی که می‌خواهد به این دین ورود کند، باید نفس خود را می‌آزمود اگر قادر به‌فرو نشاندن شهوات و حرص می‌باشد و می‌تواند از خوردن گوشت و شهوات و نکاح با زنان پرهیز کند و از درخت و گیاه دست بردارد، به این آیین درآید(رضایی، ۱۳۸۰،ص. ۲۱۶).

مانویت؛ آیینی جهانی

در حقیقت مانی می‌خواست دین خویش را در جهان آن روز ترویج و گسترش دهد و بعد از او این خواسته یعنی نشر آیین او از چین تا روم را درنوردید و از این جهت متعمداً آراء خود را با عقاید ملل متنوع وفق داده و اصطلاحات آن را به‌کار برده است(کریستن‌سن، ۱۳۴۵،ص. ۲۱۵؛ کانپا، ۱۳۹۹،ص. ۵۲). مانی در قرن سوم میلادی به تنظیم دینی جهانی همت گماشت که هم بتواند به‌سوی شرق و هم به‌سوی غرب گسترش یابد(کلارک، ۱۳۷۹،ص. ۲۸). بر اثر سفرهای تبلیغی مانی و اولین شاگردانش است که مانویت گسترش یافت(سپهوند، ۱۴۰۲،ص. ۷۱). دین مانی که با عنوان مانویت آن را می‌شناسند نیز از این امر مستثنی نبود و مانی و پیروانش از ادیان بزرگ آن زمان در پهنه‌ی وسیعی از بین‌النهرین تا هندوستان یعنی زروان، میترا، زردشت، بودا، مسیح و فرقه‌های زیادی که در بین‌النهرین بودند برخی از ارکان و عناصر آنها را در اصول و اساس دین و آیین خود به‌کار بستند که امروزه با بررسی مواردی از اصول اساسی و رگه‌هایی از این ادیان و مذاهب و فرق این امر اثبات شده است. همین باعث شده است که از این دین با عنوان یک دین التقاطی یاد نمایند و شباهت‌های فراوانی را در برخی اصول و فروع آن با دیگر ادیان، آیین‌ها و مذاهب و فرق پیش از خود داشته باشد و محققان و پژوهشگران امروزه با بررسی‌های علمی خویش به درستی شباهت‌هایی در دین مانی با آیین‌ها و کیش‌های قبل از آن بیابند(خدادادیان، ۱۳۸۶: ۱۶۶۰/۲؛ دریایی، ۱۳۸۳،ص. ۶۳؛ تدین، ۱۳۹۳: ۱؛ زرینکوب، ۱۳۸۸،ص. ۱۵؛ پرمون، بی‌تا،ص. ۲۲؛ میرزایی، ۱۳۴۷،ص. ۸۹). آیین مانی به سرعتی عجیب از ترکستان شرقی تا ممالک شمالی آفریقا و اسپانیا و سرزمین گُل و

ایتالیا انتشار یافت و تا حدود قرن هفتم میلادی از دشمنان بزرگ آیین زرتشتی و مسیحی بود و بعد از ظهور اسلام از معارضان این دین بود که به‌تدریج از میان رفت(صفا، ۱۳۵۶،ص. ۴۴؛ نوذری، ۱۳۸۲،ص. ۲۴۵). درواقع جهان‌شمولی این دین باعث شد تا شاپور اول ساسانی مؤسس آن را دوست بدارد و به او اجازه دهد آزادانه بگردد(دریایی، ۱۳۸۳،ص. ۶۶). در حقیقت دین مانی بدون جنگ و خونریزی در سراسر جهان آن روزی نفوذ خود را گسترش داده و طرفداران و و مؤمنان متعصبی داشته است به‌طوری که در قرن چهارم میلادی وقتی امپراتور کنستانتین دین عیسویت را دین رسمی و اجباری قرار داد، مانویان در قلمرو روم یعنی آسیای غربی و شمال آفریقا از نفوذ فوق‌العاده‌ای برخوردار بودند و تنها رقیب عیسویت به‌شمار می‌آمدند(غفاری، ۱۳۸۳،ص. ۱۲۹؛ اکبری، ۱۳۸۸،ص. ۵). نفرت ادیان بزرگ مانند زردشت، مسیحیت و اسلام از دلایل وسعت جهانی آیین مانی بود چنانچه زردشتیان، مسیحیان و مسلمانان او را بدعت‌گذاری شگرف برشمردند و او قرن‌ها آماج تنفری کینه-توزانه قرار گرفت(الیاده، ۱۳۷۳،ص.۱۱۴). اما دین مزبور با اعدام پیغمبر خویش از بین نرفته بلکه سال‌های متمادی در عالم منتشر بوده است. آری مانوی‌ها با پیامبر و رئیس روحانی خاص به خودشان ابتدا در بابل و بعدها در سمرقند با همان جنبه بدبینی که اساس شریعت و آیینشان بر آن مبتنی بود قرن‌ها دوام نموده و ترقیات و پیشرفت‌های ادبی و صنعتی و فنی از هرحیث داشته‌اند. چنانچه حتی پس از ظهور اسلام آیین مانی اهمیت خود را از دست نداده در آسیای مرکزی تا نواحی تبت انتشار داشته است(سایکس، ۱۳۸۰: ۵۵۲/۱). به‌طور کلی مانویت یکی از آیین‌های مهم و تأثیرگذار بر زندگی بشر در پهنه وسیعی در آسیا، آفریقا و اروپا بود که از زمان ظهور پیامبر آن یعنی مانی تاکنون هنوز تأثیر آن به مراتب دیده می‌شود. مانی با این ادعا که خاتمیت پیامبران را دارد به‌جز آیین یهود و آن هم به‌دلیل دنیاپرستی‌اش که با زهد و رهبانیت آیین مانویت سر سازش نداشت؛ دین خود را کامل‌ترین دین می‌دانست و از ادیان، مذاهب و فرق آیین‌های ایران باستان یعنی زروان، زردشت، بودایی، هندی، مسیحیت و ... که در جهان آن روز در ایران و بین‌النهرین و شامات و چین و هند مسلط بودند تأثیر و تأثراتی گرفته و از برخی اصول و از بعضی فروع آنها را گرفته و در دین خود ادغام کرد(سپهوند، ۱۴۰۲،ص. ۷۱). البته نکته جالب آن که این آیین با ترکیب اعتقادات مختلف مثل مسیحیت در روم، بودایی در شرق ایران و... توانست در مناطق گسترش یابد زیرا در واقع این آیین با جمع عقاید متضاد گوناگون و رفع اختلاف ادیان، دین میانه‌گری به‌نظر می‌رسید زیرا آنها در

پی ایجاد صلح میان بشریت بودند(اشپولر، ۱۳۷۹: ۳۷۷/۱؛ صادقی و محسنی، ۱۴۰۱،ص. ۱۵۴). همچنین بعد از مرگ مانی پیروانش به‌دلیل فشارهای دینی_مذهبی و سیاسی به برخی مناطق مختلف از جمله آسیای میانه، چین و حتی اروپا رفتند. ضعف بهرام اول و دوم ساسانی در دفاع از مانی و مانویت، مخالفت ادیان رسمی در امپراتوری‌های ایران و روم زیرا در این دو قلمرو، ادیان رسمی دیگر به‌ویژه دین‌های زرتشتی و مسیحی به‌شدت با این آیین مخالف بودند. ارتباط مانی با پادشاهان شرق قلمرو ساسانی نیز از جمله گسترش این دین به مناطق شرقی ایران بود البته بی‌توجهی به زندگی روزمره و مسافرت نیز عامل مهمی بود(میرباقری‌فرد و دیگران، ۱۳۸۰: ۵۷/۱؛ میرفخرایی، ۱۳۸۸، مقدمه: ۷؛ عبدالحسین و روزبه زرین‌کوب، ۱۳۸۵،ص ص. ۲۸-۲۷؛ زرینکوب، ۱۳۸۸،ص. ۱۵). به‌نوشته ابوریحان از اخلاق‌های آنها "کناره‌گیری از دنیا و زهد" و "پیوسته در طوف جهان گردیدن" بود(بیرونی، ۱۳۸۹،ص. ۳۰۸). در گسترش سریع آیین مانویت ذکر نکته‌ای از زبان ابوریحان بیرونی بی‌مناسبت نیس، وی اشاره دارد که بهرام اول ساسانی مانی را خواسته و در حضور او چنین گفت که این مرد برای دعوت به ویرانی جهان آمده پس ما باید پیش از آنکه به مراد خویش رسد و جهان را خراب کند او را از میان برداریم(بیرونی، ۱۳۸۹،ص. ۳۱۰). این نکته نشان دهنده آن است که مانی توانسته بود در مدت دعوت خویش پیروان زیادی به‌دست آورد که مهم‌ترین آنها اوج اقتدار دولت ساسانی در عهد شاپور اول و توجه او به مانی است و دیگر داشتن جنبه التقاطی؛ درواقع این آیین با جمع عقاید متضاد گوناگون و رفع اختلاف ادیان، دین میانه‌گری به‌نظر می‌رسید(اشپولر، ۱۳۷۹: ۳۷۷/۱؛ میرفخرایی، ۱۳۸۷، مقدمه: ۷). درواقع آیین مانی به‌سبب داشتن جنبه التقاطی خود، بهتر از هر آیین دیگری می‌توانست مورد قبول مردمان و نژادهای مختلف قرار بگیرد(عبدالحسین و روزبه زرین‌کوب، ۱۳۸۵،ص. ۲۵). چنانچه وی تناسخ را از بودا، ثنویت را از زرتشت و ظهور منجی را از عیسی (ع) گرفت(میرباقری‌فرد و دیگران، ۱۳۸۰،ص. ۵۵). مهم‌تر از همه اخلاق خوش مانویان و رفتار و کردار پسندیده آنها؛ آیین مانی آیینی با ارکان قوی، جهان‌بینی وسیع و ریشه‌دار، افکار بشر دوستانه و سراسر پرهیز از نفس امّاره(بیانی، ۱۳۷۹،ص. ۴۵). در زیر به این امر یعنی گسترش جهانی این آیین اشاراتی می‌نماییم.

ایران: در زمان شاپور یکم دومین پادشاه ساسانیان بود که مانی ظهور کرده و عقاید آیین خویش را آشکار ساخته و بر این شاه عرضه داشت(دینوری، ۱۳۸۳،ص. ۷۳؛ قطبی اهری نجم، ۱۳۸۹،ص. ۸۲). شاپور اول که روح پذیرنده‌ای نسبت به عقاید مانی داشت و با فتوحات خود سودای یک پادشاه جهانی را داشت، به او اجازه داد آزادانه به‌هر جای قلمرو شاهنشاهی ساسانی برود به تبلیغ دین خود بپردازداز آن زمان به بعد، مانی در سراسر امپراتوری ایران موعظه کرد(دریایی، ۱۳۸۳،ص. ۶۳؛ اسدی و حسنی، ۱۳۹۹،ص. ۱). حوادث اندوه‌بار دیگر نیز گروه‌های مانوی سرزمین شاهنشاهی ایران را از خراسان تا تیسفون واقع میان دورودان (بین‌النهرین) که تخت‌گاه بزرگان مانوی بود، تحت‌تأثیر قرار داد به هرحال آیین مانوی کاملاً در ایران عصر ساسانی ریشه‌کَن نشد و بعدها در فرقه مزدکی نیز متبلور گشت و حتی بعد از سقوط ساسانیان تا چندین سده برجای ماند. چنانچه قلمروهای ساسانی تبار، باوجود نفاق‌افکنی داخلی و درگیری نظامی تا دوران خلافت بنی‌امیه هنوز به آیین مانی گرایش داشتند(خلیلی، ۱۳۶۴: ۴۳/۱۱؛ غفاری‌فرد، ۱۳۸۳،ص ص. ۱۴۱-۱۴۰؛ بارتولد، ۱۳۸۶،ص. ۳۱). آیین مانی اگر چه مذهبی ترکیبی بود ولی از آنجا که مؤسس آن ایرانی بود در خارج از قلمرو ایران به‌عنوان دینی ایرانی در اطراف و اکناف عالم منتشر شد(پیرنیا و اقبال، ۱۳۸۴،ص. ۲۶۸). دلیل انتشار این دین در ایران ایرانی بودن مؤسس آن و نیز حمایت شاپور اول ساسانی بود و از طرفی این دین تا حدود زیادی از زردشتی‌گری الهام گرفته بود. مانی در یزدان‌شناسی خود بسیار وام‌دار دین زردشت است(بارتولد، ۱۳۸۶،ص. ۲۲؛ احمدی، ۱۳۸۵،ص. ۸۷).

بابل (عراق / بین‌النهرین): بعد از سقوط ساسانیان و برای زمانی دراز استیلای اعراب اوضاع و احوال بهتری برای مانویان پیش آورد زیرا سردمداران کشور آنها را به‌حال خود گذاشتند و گویا حتی توجهی به آنها نمی‌کردند و حتی در دوره اموی نیز از طرف حکومت اعراب آزاری ندیدند بعد از برافتادن دولت اموی بود که اوضاع و احوال آنها رو به‌وخامت گذاشت(تاریخ ایران کیمبریج، ۱۳۸۱، ۳،ص ص. ۴۴۵-۴۴۴). مانی که از سرزمین بین‌النهرین که در قدیم بابل و امروزه عراق نامیده می‌شود برخاسته و منشأ آیین او در این سرزمین بود پیروان او همچنان تا قرن دوم هجری (هشتم میلادی) همچنان در این سرزمین بودند. چنانچه مانویان در این دو قرن اول که اسلام برآمده بود، آزادی بیشتر از دوره ساسانی به‌دست آورده رشد بیشتری نمودند و تا در دوران مهدی و هادی که عباسیان

با تشکیل وزات‌خانه‌ای به‌نام "صاحب‌الزنادقه" مانویان را زندیق نامیده و جلوی ایشان را گرفتند(منزوی، زیرنویس، ۱۳۸۰، ۱،ص. ۷۲۴؛ خلیلی، ۱۳۶۴، ۱۱،ص. ۴۲؛ مشکور، ۱۳۸۷،ص. ۲۱۱؛ کلارک، ۱۳۷۹،ص ص. ۲۸ و ۳۰). زیرا مسلمانان، مانوی‌ها را بدعت‌گذار می‌دانستند(ابن‌عدیم، بی‌تا: ۴،ص. ۱۹۴۳). درواقع در زمان خلافت عباسیان دوباره کشتار مانویان از سر گرفته شد و مرکز دین مانوی همچنان در بغداد باقی ماند و تا سده دهم میلادی دوام آورد(بهار، ۱۳۸۴،ص. ۸۴). در زمان مهدی، سومین خلیفه عباسی، دستور قتل‌عام جمعیت زیادی از مانویان را که به‌نام زندقه در ممالک اسلامی مشهور بودند، صادر شد(بهرامی، ۱۳۵۶،ص. ۱۳۵؛ شهیدی، ۱۳۸۷،ص. ۲۹۱). خلیفه بعدی، هادی نیز نفرت از زنادقه را از پدرش به ارث برد و از سیاست او در تعقیب و عقوبت مانویان پیروی می‌کرد(طقوش، ۱۳۸۵، ۲،ص. ۸۶). در خصوص واژه زندیق باید چنین گفت که با ظهور اسلام و سقوط ساسانیان، مانویان از نو در عراق و مناطقی از ایران دوباره جان گرفتند. در دوره‌ی امویان پدیده زندیق در جامعه اسلامی انتشار یافت و مؤلفان عرب پیروان این آیین را زندیق (ملحد) می-نامیدند و در این زمان بود که فعالیت آنها در دوره‌ی اول عباسی شدت گرفت. درواقع کلمه زندیق بیشتر برای پیروان ادیان مجوسی، مثل زرتشتی و مانوی به‌کار می‌رفت ولی بعد از آن آهسته به گروه‌های دیگر مانند ملحدان، شکاکان در دین، پیروان ابن‌دیصان، مرقیون و سرانجام شعوبیه را نیز دربرگرفت(طقوش، ۱۳۸۵، ۲،ص. ۷۵؛ هوار، ۱۳۸۴،ص. ۲۰۶). در خصوص ملحد نامیدن زندیقان حاجی شیخ ابوالحسن با تخلص "هنر"، عالم طبیب، شاعر جهرمی به زیبایی چنین می‌سراید: **به شرط آنکه چون مردان *به گوش هوش بنیوشی/ وگرنه خود چو زندیقان راه الحا پویایی***(فسایی، ۱۳۸۲، ۲،ص. ۱۲۸۴). یاقوت حموی در معجم‌البلدان و محمد بن محمود طوسی در عجایب‌المخلوقات از مانویان با عنوان زندیقان یاد می‌کنند(یاقوت حموی، ۱۳۸۰، ۱،ص. ۷۲۴؛ طوسی، ۱۳۴۵،ص ص. ۲۰۵ و ۴۴۳). در واقع مانویت بیش از هر مذهب دیگری امکان این را داشت که دو رقیب بزرگ یعنی مسیحیت و ادیان ایرانی (مانند دین زرتشت) را به هم نزدیک کند و با ادغام این دو به ترکیب بالاتری دست یابد که برای مردم سرزمین بین‌النهرین نیز که با فلسفه عرفانی آشور_بابلی پرورش یافته بودند قابل قبول باشد، این جنبه آینده مهمی را نوید می‌داد(رضایی، ۱۳۷۲،ص. ۳۳۰). بین‌النهرین یا عراق چون سرزمین مانی با عنوان بابل بود بیش و پیش از همه با

آیین او آشنا بود. وقتی مانویان به درون سرزمین ایران رفته بودند و بعد از مرگ مانی دولت ساسانی به آنها سخت می‌گرفت تعداد زیادی از آنها دوباره به بین‌النهرین بازگشتند(اشپولر، ۱۳۷۹، ۱،ص. ۳۷۷).

سوریه و فلسطین: آیین مانی در روزگاری که هنوز مانی زنده بود پیام آن به سوریه و فلسطین رسید(تاریخ ایران کیمبریج، ۱۳۸۱: ۴۴۳/۳). البته نزدیکی این دو سرزمین به بابل که محل تولد مانی دانسته شده می‌تواند دلیلی بر این امر باشد.

آناطولی (آسیای صغیر): تأثیر عقاید مرقیون بر مانویت در آناطولی نیز مشهود است و آن به‌دلیل زندگی مانویان در آناطولی می‌باشد. مانی از طریقه مرقیون برای بیان عقاید مذهبی خود استفاده کرد(راوندی، ۱۳۸۲، ۱،ص. ۷۱۲). مرقیون در سینوپ از شهرهای پونت به جهان آمد و افکار خود را در مصر و آسیای غربی نشر داد(خلیلی و حالت، ۱۳۷۱، پاورقی: ۴۹). مرقیون که اروپاییان به او مارسیون می‌گویند، مردی بوده است حکیم و از اصحاب معرفت و پدرش نیز یک اسقف بود و خود نیز این پایه را داشت و چون عقاید خاصی داشت او را تکفیر کردند و می‌خواست توبه کند که عمرش وفا نکرد وی معتقد به تحریف تورات و انجیل بود و عقیده داشت باید تورات و قسمتی از انجیل را تغییر داد. این عقیده وی به سرعت پیشرفت و هواخواهان بسیار یافت و ارتودوکس‌ها با مرقیون به سختی مخالفت کردند. با این همه تا قرن دهم میلادی باقی ماندند و در ضمن عقاید ایشان در دین مانی موثر افتاده است(مقریزی، ۱۳۷۸، ۱،ص. ۷۰۲؛ نفیسی، ۱۳۴۶،ص. ۶۸).

سرزمین‌های اعراب و افریقا: آیین مانی از طرف غرب ایران ابتدا در بین اعراب ساکن مناطق جنوب غربی ایران نیز نفوذ و گسترش یافت. البته دین مانی که ابتدا در بابل سربرآورده بود به سوریه و فلسطین و مملکت نبطی‌ها در شمال‌غربی عربستان رفت و بعد از آن در عربستان در بین قبیله بنی‌تمیم چند تن به این سمت نام برده شده‌اند. سپس به مصر به افریقای شمالی؛ طرابلس و قرطاجنه یعنی کارتاژ راه یافته که تا پایان سده سوم میلادی از نوشته‌های مانی یاد می‌شود. در اسپانیای مسلمان نیز تا پایان سده چهارم مانویان زیادی به‌سر می‌بردند. در کارتاژ آنجا یک روحانی معروف مسیحی به‌نام "سنت آگوستین" قدیس به این آیین گروید و احتمالاً مدت نه سال به آن وفادار ماند و سبب ترویج مانویت در افریقا شد و از آن پس از آن روی برتافت(کلارک، ۱۳۷۹،ص.۳۰؛ بیانی، ۱۳۷۹،ص.۵۱؛ هوار، ۱۳۸۴،ص. ۲۰۵؛ فیاض، ۱۳۹۱،ص.۴۷). درواقع مانویان در مصر چنان قوی

بودند چنانچه مسیحیت در همه مناطق تحت‌نفوذ خود توانست به فعالیت آنها به‌جز در مصر پایان دهد(دریایی، ۱۳۸۳،ص. ۶۷). در سال ۳۰۰م شمار مانویان در مصر چندان بود که الکساندر کولوپولیسی فیلسوف را برانگیختند تا رساله‌ای بر ضد آنها بنویسد(تاریخ ایران کیمبریج، ۱۳۸۱، ۳،ص. ۴۴۳؛ ویسهوفر، ۱۳۷۸،ص. ۱۹۹). مصر سرزمینی بود که در طول تاریخ نسبت به دین سخت-گیری نمی‌شد و چون همواره مود هجوم اقوام مختلف با آراء و عقاید متفاوت بود نسبت به مانویت نیز انعطاف نشان دادند.

آسیای میانه: پس از آنکه خراسان که زادبوم اجداد مانی نیز بود و موردِتوجه مانویان قرار گرفت و پناهگاهی برای آنها گشت و طبق اسناد به‌دست آمده در طی کاوش‌های باستان‌شناسی این سرزمین نقطه‌ی عزیمت کارهای تبلیغی در سرزمین دوردست آسیای میانه گردید(تاریخ ایران کیمبریج، ۱۳۸۱، ۳،ص. ۴۲۳؛ آهنگری و نامق ارغون، ۱۳۵۱،ص. ۷۱). پس از مرگ مانی بعضی اختلاف‌ها در میان رهبری مانوی پدید آمد، اما فشار بر مانویان بسیار بود و سرانجام گروه‌های بزرگی از ایشان ایران را ترک کردند و به آسیای میانه پناه بردند و به آن سوی رود جیحون رفتند. در قرن ششم میلادی مانویان ماوراءالنهر استقلال خود را اعلام داشتند. در ماوراءالنهر افزون بر مهاجران مانوی، در میان سغدیان که ساکنان بومی منطقه بودند نیز گروهی پیرو دین مانی بودند و برخی آثار مانوی را به زبان سغدی نگاشتند. پیروزی اسلام در ایران در قرن هفتم مسیحی (قرن اول هجری قمری) موقتاً از آزار مانویان کاست و حتی گروه‌هایی به ایران بازگشتند(بهار، ۱۳۸۴،ص. ۸۴؛ بارتولد، ۱۳۸۶،ص. ۱۹؛ رضایی باغ‌بیدی، ۱۳۷۶،ص. ۲۱۸). البته در سده‌های پایانی دوره‌ی ساسانی و آغاز دوران اسلامی در مرو پیروان مانی و شاید گروه‌های کوچک نیمه مخفی مزدکی نیز حضور داشتند که البته حضور اینان در خراسان بزرگ و ماوراءالنهر از طریق برخی اسناد و مدارک تاریخی_باستان‌شناسی در خراسان بزرگ دانسته است اما درباره این حضور در شهرهایی مانند مرو تقریباً هیچ مدرک قابل استنادی در دست نیست. به‌خاطر مشکلات موجود در ردیابی آثار مانوی، اثبات حضور آنان کاری بسیار دشوار است(سیدسجادی، ۱۳۸۳،ص. ۳۲۴). آیین مانی در سده هشتم میلادی که قبیله تُرک اویغور به این آیین درآمد به پیروزی بزرگی دست یافت و در سال‌های پس از ۷۶۰م فرمانروای اویغور این آیین را در قلمرو خود در پیرامون شهر بزرگ لو_یانگ دین دولتی اعلام کرد(تاریخ ایران کیمبریج،

۱۳۸۱، ۳،ص. ۴۴۶؛ خلیلی، ۱۳۶۴، ۱۱،ص. ۴۳). از دلایل حضور مانویان در ماوراءالنهر کشف کتاب-های خطی به زبان ترکی و پهلوی راجه‌به این مذهب در تورفان بود که اطلاعات ارزشمندی را از دین مانی به‌دست می‌داد(پیرنیا، ۱۳۰۹،ص.۲۱۸). دین مانی همچنین موردِتوجه ایلات ترک که بین ایران و چین می‌زیستند، قرار گرفت(دریایی، ۱۳۸۳،ص.۶۷).

هند: مانی در روزگار جوانی به هندوستان سفر کرده و با اندیشه‌های هندویی، بودایی و برهمایی و باورهای دینی مردم آنجا آشنا شد(دریایی، ۱۳۸۳،ص. ۶۶؛ میرباقری‌فرد و دیگران، ۱۳۸۰،ص. ۵۴). البته هدف مانی بسط و گسترش تعالیم خود در این سرزمین بود(پرمون، بی‌تا: ۲۲). مانی به بخش-هایی از شمال‌غربی هند که در آن روزگار به پادشاهی کوشانی تعلق داشته نیز داشته است نیز سفر نمود(تاریخ ایران کیمبریج، ۱۳۸۱، ۳،ص. ۴۲۱؛ خلیلی، ۱۳۶۴، ۱۱،ص. ۴۳). ابوریحان بیرونی نیز به این امر اشاره دارد که بعضی از اهالی هند نیز بر کیش مانی بودند(بیرونی، ۱۳۸۹،ص.۳۱۰). مانی برای تکمیل اطلاعات خود درباره ادیان هند به‌ویژه آیین بودا که قبلاً در خراسان با آن آشنا شده بود به هند سفر نمود(میرزایی، ۱۴۰۳،ص.۴۲۲). گویا هندیان بر اثر مسافرت خود مانی با آیین او آشنا گشتند.

چین: مانویان که تحت تعقیب عوامل ساسانیان بودند به ماوراءالنهر گریختند و در آنجا به‌مانند ادیان دیگر؛ بودایی و نسطوری مکان امنی یافتند(مفتخری و زمانی، ۱۳۸۴،ص. ۱۹). از آن پس از طرف شرق ایران، مرکز مانویت به سمرقند انتقال یافت و پس از این قرن اطلاعات ما درباره مانویان در ایران تقریباً هیچ است. در اواخر قرن هفتم مانویان به ترکستان شرقی و به چین رسیدند و به‌همراه مراکز تجاری سغدی، مراکز دینی در آن سرزمین‌ها به‌وجود آمد. مانویان کوشش خود را برای به‌دست آوردن جای پایی در چین از سر گرفته بودند. حتی هیأتی مانوی به‌صورت مبلغ به دربار چین رفت (۶۹۴م) و در سال ۷۳۲م طی فرمانی از طرف فرمانروای چین مانویان اجازه یافتند مراسم دینی خویش را اجرا کنند(بهار، ۱۳۸۴: ۸۴؛ فرای، ۱۳۸۵: ۳۵۶؛ تاریخ ایران کیمبریج، ۱۳۸۱، ۳،ص ص. ۴۴۳ و ۴۴۶). چنانچه زکریای قزوینی درباره حضور مانویان در شهر سندابیل چین چنین اشاره دارد: «... و اهل آنجا، در مذهب بت‌پرستی می‌باشند و مجوس و مانوی نیز در آن ولایت به هم رسد و مذهب تناسخ دارند ...»(قزوینی، ۱۳۷۳،ص. ۸۹). چنانچه اویغوران ارخونی در "لویان" چین به سال ۷۶۲م به معلمان مانوی برخوردند(بارتولد، ۱۳۶۶، ۲،ص. ۸۰۶) در حدودالعالم هم به ساکنان شهری

به‌نام "ساچو" یا "شچو" در چین اشاره دارد دین مانی دارند و مردم بی‌آزاری هستند(حدودالعالم، ۱۳۷۹،ص. ۷۸). سرخوردگی مانویان از حکومت ساسانیان باعث شد که آنها در شرق قلمرو ساسانیان به حرکت درآیند و تا حدود چین به‌فکر تبلیغ و سکونت باشند. چنانچه شهرت مانی تا سرزمین‌های دوردست آسیای شرقی رفت و از نظر نقش‌گر بودن او چنین آمده است «و از دیار بابل به ممالک خطا رفت و نقاشان چین و ماچین با او در پیش پادشاه بر سر میدان دعوی آمدند ...»(هفت کشور و سفرهای ابن‌تراب، ۱۳۸۶،ص. ۳۰۰). درواقع تمثال مانوی معروفیت خاصی داشت چنانچه مجد همگر شیرازی در این خصوص چنین سروده است: «اکنون که یافت دهر کهن خلعت نوی / نو گشت باغ و راغ ز تمثال مانوی»(حسینی فسایی، ۱۳۸۲، ۲،ص. ۱۱۷۸). دلیل امر را می‌توان این دانست برخی منابع، مانی را نقاش معرفی نموده‌اند(ابن‌اثیر، ۱۳۸۰، ۱،ص. ۶۵؛ پنجه‌باشی و محمدجانی دیوکلایی، ۱۴۰۲،ص. ۲۰).

تبت: قوم اویغور پس از استیلا بر بلاد ترکستان شرقی با تخارها مخلوط شدند و از اخلاط آنها نژاد مخصوصی به‌وجود آمد که مدت چهار قرن بر بلاد مذکور حکومت داشتند و منشأ ایجاد تمدن مهمی گشتند و چون در معبر عموم اقوام متمدن آسیا قرار داشتند و واسطه‌ی ایرانیان و چینیان و هندوان بودند با آیین‌های مختلفی از جمله مانویت آشنایی یافتند(اقبال‌آشتیانی، ۱۳۸۴،ص. ۱۷). اویغورها از سال ۷۶۳ تا ۸۴۰م مانویت را به‌عنوان دین رسمی پذیرفته بودند(میرفخرایی، ۱۳۸۳،ص. ۶۶). به‌طورکلی باید چنین گفت که در اواسط سده هشتم میلادی که ترکستان چین توسط اویغورها تصرف شده بود، دین مانی در سال ۷۶۲م دین رسمی کشور شده بود و تا اواسط قرن نهم این وضع ادامه داشت. در واقع ترک‌های اویغور واسطه مؤثری میان تمدن یک‌جانشینی و استپ‌ها به‌شمار می‌رفتند، مانوی بودند. در قرن سیزدهم میلادی، با هجوم مغولان، ضربه نهایی بر دین مانوی فرود آمد و از آن پس اطلاعی از ایشان در دست نیست(بهار، ۱۳۸۴،ص. ۸۴؛ مورگان، ۱۳۸۰،ص ص. ۵۲-۵۱ و ۵۶). حتی دین عموم مردم در پایتخت تغزغزان مانوی بوده است(قره‌چانلو، ۱۳۸۰، ۱،ص. ۹۵) چنانچه قدامهٔ بن جعفر اشاره دارد: «و شهر تغزغر کنار دریاچه‌ایست، اطراف آن دریاچه دهات و ساختمان‌های متصل به‌همین است و ۱۲ دروازه آهنین دارد و همه ترکان آن را نگاهبانی می‌کنند و بر ایشان (ترکان) "زندیقان" غالب‌اند (حکومت می‌کنند)»(کاتب بغدادی، ۱۳۷۰،ص. ۱۸۲). مانویان همچنین در امپراتوری قراختایی به مانند بودایی‌ها، مسلمانان و مسیحیان با توجه به مدارای مذهبی

این امپراتوری آزاد بودند(مورگان،۱۳۸۰،ص. ۶۰؛ صورالأقالیم، ۱۳۸۶،ص.۴۱). توضیح آنکه قراختاییان نزدیک به یک قرن در سرزمین پهناوری که از مغرب به دریاچه آرال و سیردریا و از مشرق به آلتایی و گوبی غربی محمدود می‌شد، قدرت داشتند و پیش از آن حدود دو قرن بر چین شمالی حکمرانی کرده بودند(روستا، ۱۳۸۷،ص. ۹۴). در این سرزمین فرار مانویان و تبلیغ آنها باعث شد که جغرافیای مانویت آنجا را نیز در برگیرد. در حدودالعالم چنین اشاره رفته است که دین مانی در تبت نیز پیروانی داشت(حدودالعالم، ۱۳۷۹،ص. ۷۸).

اروپا: هر دین یا آیینی که در یک منطقه ظهور می‌نماید، مؤسس و پیروان و مبلغان آن مجبورند برای جذب پیروان دین قبلی از آنها برداشت‌هایی کرده و یا برخی اصول و فروع آنها را که اساسی و اصولی بود و کلیاتی موردِپسند بود در دین خویش به‌کار برند(سپهوند، ۱۴۰۲،ص. ۸۳). شاید به‌دلیل برخی شباهت‌ها بین مانویت و مسیحیت بود که حتی در متون مانوی به آن اشاره شده است(وامقی، ۱۳۷۳،ص. ۷۵). آیین مانوی به‌سمت غرب که مسیحیت در حال فراگیر شدن بود، حرکت کرد چنانچه از سوریه به آسیای صغیر و از آنجا به یونان، ایلیریا، ایتالیا و گُل رفت(تاریخ ایران کیمبریج، ۱۳۸۱، ۳،ص. ۴۴۳؛ بارتولد، ۱۳۸۶،ص. ۳۱). مانویت که نهال آن در سرزمین ایران پا گرفته بود، چندان نیرو داشت که توانست مدتی با نحله نوافلاطونی و دین مسیح، برای احراز تفوق دینی و معنوی در امپراتوری روم رقابت کند(جکسون، ۱۳۶۹،ص. ۴۵). سنت آگوستین که ابتدا مانوی بود در زمانی که به پایتخت دولت روم یعنی شهر رم رفته بود هنوز ارتباط خود با مانویان که شاید آن زمان تعداد کمی از آنها در رم مستقر شده بودند را قطع نکرده و این نشان از حضور مانوی‌ها در روم داشت(کلارک، ۱۳۷۹،ص ص. ۳۳-۳۲). او بعد از نُه سال از دین مانی برگشت و کتابی بر ضد آن دین نوشت(فخرداعی گیلانی، ۱۳۸۰، زیرنویس ۱،ص. ۵۵۳). سرانجام به‌طور عمده مانوی‌ها در ولایات غربی امپراتوری روم بود که موردِتعقیب و آزار شدید دولت روم قرار گرفت(تاریخ ایران کیمبریج، ۱۳۸۱، ۳،ص. ۴۴۳). البته آنها در برخی شورش‌ها نیز نقش داشتند به‌همین‌خاطر سرکوب و قتلِعام گشتند(نقیوسی، ۱۳۸۲،ص. ۱۱۲). زیرا آیین مانی در همان اوان مذهب مزبور در مملکت گل (فرانسه امروزی) و ایتالیا منتشر شده و تا قرن ششم میلادی در روم جمعیت زیادی پیرو داشت(پیرنیا و اقبال، ۱۳۸۴،ص. ۲۶۸). در اروپا فرقه‌هایی که تحتِ‌تأثیر مانویت بودند در سرزمین‌های مختلفی حضور داشتند و کلیسا به مبارزه با آنها برخاست. آنها در مناطق مختلف از سوی دشمنانشان به‌نام‌های

مختلفی نامیده می‌شدند؛ در شمال ایتالیا به آنها سالکان طریقت، پاترین یا پاتارین گفته می‌شد. در آلمان کتزر، در شمال فرانسه پوپولیکن یا پپیلیکن و در جنوب فرانسه آلبی‌ژوا(نوذری، ۱۳۸۲،ص. ۲۴۶). دین مانی در غرب چندان موفق نبود چون مسیحیت که رواج آن شتاب گرفته بود سرانجام به فعالیت آن پایان داد(دریایی، ۱۳۸۳،ص. ۶۷). در قسمت اروپا آیین مانی تا جنوب فرانسه جلو رفته بود. در ۱۲۰۹م سیمون دو مون‌فرت بنام دفاع از مسیحیت بر علیه آلبی‌ژن (ژوا) که متهم به تبعیت از مانی بود بنای جنگ‌وجدال را گذارد. سن اگوست قبل از قبول آیین مسیح چندین سال پیرو مانی بوده است(سایکس، ۱۳۸۰، ۱،ص ص. ۵۵۳-۵۵۲). این از قوانین تاریخ است که هر آیین یا جنبشی که شکل می‌گیرد دچار واکنش‌های موافق و مخالف قرار می‌گیرد و در اروپا مذهب کاتولیک به مخالفت با هر آیین و جنبشی غیر از مسیحیت می‌پرداخت(لطفی و علی‌زاده، ۱۳۸۶،ص. ۱۷۵). زیرا دستگاه تفتیش عقاید کلیسای رم برای مقابله با بدعت‌گذاران به اقدامات خشونت‌باری دست می-زد(بکراش، ۱۳۸۳،ص. ۱۲). چنانچه مانویت ابتدا در اروپا پذیرفته شده و سپس مورد حمله مخالفان قرار گرفت. به‌همین دلیل در این قسمت به‌طور موردی فرقه‌های متأثر از آیین مانی که مورد مخالفت دستگاه روحانی کاتولیک قرار قرفت را اشاره کرده و سرزمین‌های تحت‌نفوذ آنها را نام می‌بریم:

آلبی‌ژواها: در واقع آلبی‌ژواها که از آنها با عنوان یکی از فرق بدعت‌گذار یاد شده است از نظر مسیحیان یک فرقه ملاحده از پیروان مانی بودند(میرزایی، ۱۳۴۷،ص.۳۶۰). آنها در جنوب‌غربی فرانسه در بِزیه و کارکاسون زندگی می‌کردند و ریموند ششم کنت تولوز از آنها حمایت می‌کرد تکفیر شد. انگیزاسیون یا تفتیش عقاید در زمان جنگ با آلبی‌ژواها به‌وجود آمد(دولاندلن، ۱۳۶۸، ۱،ص. ۴۵۷-۴۵۶). شرح آن به‌طور خلاصه این است که کاتولیک‌ها تشکیل اردویی داده به تحریک پاپ در سال ۱۲۰۹-۱۲۲۹م املاک این طایفه را تاراج کرده و در ۱۶۴۵ با سقوط قلعه آنها در مونت سکور این فرقه مضمحل گردید(فخرداعی گیلانی، ۱۳۸۰، زیرنویس ۱،ص. ۵۵۳). آلبیگایی منسوب به فرقه دینی قرون وسطایی در جنوب فرانسه و اهل بدعت در دین مسیح و اصلا پیرو آیین ثنویت مانی بودند که قرن‌ها در نواحی مدیترانه رواج داشت(لوکاس، ۱۳۷۲، ۱،ص. ۱۳۵؛ حمیدی، ۱۳۸۱،ص. ۳۶۸). درواقع به‌طور کلی جهاد آلبیگایی منظور جهاد با اهالی شهر آلبی پایگاه اصلی کاتارها بود که کلیسا آنها را بدعت‌گذار و علیه‌شان اعلام جهاد نمود(بکراش، ۱۳۸۳،ص. ۲۲).

بوگومیل‌ها: شبه‌جزیره بالکان یعنی سرزمینی که در فاصله‌ی آب‌های دریای سیاه و دریای اژه در شرق دریای مدیترانه در جنوب و دریای آدریاتیک در غرب قرار دارد(برتون، ۱۳۸۰، حواشی،ص. ۵۵). از جمله سرزمین‌هایی بود که مانویت در آن رسوخ کرد. چنانچه یکی از نهضت‌هایی که از اواخر قرن نهم و دهم میلادی در این شبه جزیره قدرت یافت و تا قرن هفدهم میلادی باقی ماند قیام بوگومیل‌ها بود که به مانویان نزدیک بودند(نوذری، ۱۳۸۲،ص. ۲۴۴-۲۴۳). به‌طور کلی بوگومیل‌ها بیشتر در سرزمین بوسنی ساکن بودند که از آنها با عنوان مانویت نو یاد شده است(بوکدانویچ، ۱۳۴۵،ص. ۱۶۲).

کاتارها: در اروپا با گسترش آیین بدعت‌گذاران که کاتارها از جمله آنها بودند با عنوان پیروان مانی از آنها یاد می‌کنند(راوندی، ۱۳۸۲، ۹،ص. ۲۹۲). کاتاریسم از ابتدای قرن یازدهم به‌حدی در اروپای غربی رواج یافت که کلیسای رم مجبور به مبارزه با آن شد. کاتارها در سواسون، فلاندر، سوئیس، لیتز و دیگر نواحی اروپای غربی به‌ویژه میلان نفوذ فوق‌العاده‌ای یافتند و آنها تحتِ‌تأثیر اندیشه مانی بوده و در سرتاسر اروپا؛ از اسپانیا و ایتالیا گرفته تا فرانسه، آلمان و سوئیس جهان‌شمول گشته بود(نوذری، ۱۳۸۲،ص.۲۴۵؛ ستاری، ۱۳۵۹،ص. ۱۷۱؛ بکراش، ۱۳۸۳،ص ص. ۱۹-۱۷). کاتارهای مانوی از توسکانیا (اتروریای قدیم در ایتالیا) بودند که مورد تعقیب پاپ ژرژ چهارم بودند و آنها را وادار می‌کردند که در پیش اسقفان گوشت بخورند(مشکور، ۱۳۸۷،ص. ۲۱۲). کلیسا به‌شدت به مبارزه با آیین‌های ذکر شده با عنوان بدعت آلبیگایی برخاست زیرا آیین مانی (مانی‌گری) که در سده‌های یازدهم و دوازدهم میلادی بر مسیحیت تأثیر گذاشت(لوکاس، ۱۳۷۲، ۱ص. ۱۳۵). معتقدات کاتارها نیز به مانند آلبی‌ژواها همان اصول عقاید مانی بود و به دو اصل نیکی و بدی عقیده داشتند و با هر نوع قدرت و مقام رسمی، آداب و شرایع مذهبی مسیح و مالکیت مخالفت می‌کردند(دولاندلن، ۱۳۶۸، ۱،ص. ۴۵۶). در نتیجه، جنگ و جهاد با مردم کاتارها سال‌ها طول کشید تا سرانجام در سال ۱۳۴۴ میلادی دژ مُن سِگور آخرین پناهگاه این فرقه بی‌آزار بدست دشمن متعصب افتاد، ۲۱۰ تن از پیروان آیین کاتار را بی‌رحمانه بر فراز تلّی از هیمه، چون شمع سوزاندند و آنان بدون اینکه راه تقیّه و کتمان پیش گیرند شجاعانه از مرگ استقبال کردند. با مرگ این گروه ناقوس فنای تمدنی بس درخشان در جنوب فرانسه به نوا درآمد. در جریان قرن یازدهم تا سیزدهم میلادی، دادگاه‌های

تفتیش عقاید هرجا فردی از افراد کاتاری می‌یافتند بی‌درنگ به‌دست آتش می‌سپردند(راوندی، ۱۳۸۲، ۹،ص. ۲۹۲).

نتیجه‌گیری

آیین مانی که یک دین ایرانی بوده و در زمان ساسانیان در بین‌النهرین که تحت نفوذ دولت اشکانی بود ظهور و در سرزمین اصلی ایران گسترش یافت. از همان ابتدا با سفرهایی که مانی و مبلغان آن به نقاط مختلف دنیای آن روزی داشتند ادعای جهانی و جهان‌شمولی را در سر می-پروراندند و تا حدود زیادی در این امر موفق نیز بودند. مانویت نیز به مانند سایر ادیان باستانی و اما جهانی‌تر با خصوصیاتی که خاص خود بود از جمله انعطاف و التقاتی بودن با گسترش خود مرزها را درنوردیده و از شرق تا غرب عالم آن روزی را طی کرد اما بعد از مدتی حکومت‌ها در شرق و غرب به‌خصوص در دو امپراتوری آن زمان یعنی ایران و روم به جلوگیری از این آیین برخاستند. چون در ایران زرتشتیان مخالف این آیین مانویت بودند و در روم مسیحیان با آن به مقابله برخاستند و با ظهور اسلام نیز مانویان مورد تعقیب و کشتار قرار گرفتند. درواقع آزار و اذیت‌های حکومت‌های ایران و روم و سخت‌گیری‌هایی که بر مانویان اعمال می‌شد باعث شد که دین مانی در شرق و غرب جهان آن روز به حرکت درآید و در اروپا تا اسپانیا و فرانسه و در آسیا تا چین را در نوردد و امروزه در میان کتیبه‌ها و آثار مورخان این سرزمین‌ها و همچنین تأثیر این آیین در فرقه‌های این سرزمین‌ها مشهود باشد. حرکت مانویان به اقصی‌نقاط جهان نشان از ظرفیت و توانایی این آیین ایرانی دارد که حرکتی وسیع به درازای تاریخ جهان در عصر خود داشت. از مشکلات این تحقیق این است که با اینکه آثار زیادی به‌صورت مقاله و کتاب به مانی و مانویت پرداخته‌اند اما تاکنون یک اثر که پهنای جغرافیایی مانویت را مورد بررسی و ارزیابی قرار دهد کار نشده است و این تحقیق اولین کار در این راستا بود که با مشکلاتی مواجه گردید اما امید است در آینده محققان بیشتر به بحث جغرافیای مانویت بپردازند.

منابع

آهنگری، عبدالقادر حسین و نامق ارغون.(۱۳۵۱) . *آیین مانی در میان اویغورها*، بررسی‌های تاریخی، شماره ۴۱، ص ص .۷۶-۶۹.

ابن‌اثیر، علی.(۱۳۷۱) . *تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران*، جلد چهارم، ترجمه عباس خلیلی، ابوالقاسم حالت، تهران، مؤسسه مطبوعات علمی.

ابن‌عدیم، عمر بن احمد.(بی‌تا) . *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، تحقیق وتصحیح سهیل زکار، جلد چهارم، بیروت: دار الفکر.

ابن‌ندیم، محمد بن اسحاق.(۱۳۴۶) . *الفهرست*، ترجمه رضا تجدد، چاپ دوم، تهران، چاپخانه بانک بازرگانی ایران.

احمدی، داریوش.(۱۳۸۵) . *قوم آریا*، قم، ادیان.

اسدی، وحید و میرزا محمد حسنی.(۱۳۹۹) . *جهان پادشاهی و دین جهانی؛ الگوی تعامل شاپور یکم و مانی*، پژوهش در تاریخ، سال ۱۰، شماره ۲۷، بهار و تابستان ، ص ص. ۲۳-۱.

اسلامی، عصمت.(۱۳۸۸) . *آیین مانی*، آفتاب اسرار، سال ۳، شماره ۹. بهار ، ص ص .۷۷-۷۱.

اشپولر، برتولد.(۱۳۷۹). *ایران در قرون نخستین اسلامی*، جلد اول، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ ششم.

اقبال‌آشتیانی، عباس.(۱۳۸۴) . *تاریخ مغول*، تهران، امیرکبیر، چاپ هشتم.

اکبری، امیر.(۱۳۸۶) . *مانی و سیر گسترش مانویت*، تاریخ محلات، شماره ۵، ص ص ۲۱-۵.

الیاده، میرچا.(۱۳۷۳) . آیین گنوسی و مانوی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، فکر روز.

انصاری دمشقی، شمس‌الدین محمد.(۱۳۸۲) . *نخبةالدهر فی عجائب‌البر و البحر*، ترجمه سیدحمید طبیبیان، تهران، اساطیر.

بارتولد، واسیلی ولادیمیروویچ.(۱۳۶۶). ت*رکستان‌نامه*، جلد دوم، تهران، آگاه، چاپ دوم.

بارتولد، واسیلی ولادیمیروویچ.(۱۳۸۶). *تذکره‌ی جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمه حمزه سردادور، تهران، توس، چاپ سوم.

برتون، رولان.(۱۳۸۰) . *قوم‌شناسی سیاسی*، ترجمه ناصر فکوهی، تهران، نی، چاپ سوم.

بکراش، دبورا.(۱۳۸۳) . *تفتیش عقاید*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.

بوکدانویچ، دیان.(۱۳۴۵). *آیین بوگومیل؛ بازمانده کیش مانی در بالکان*، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال ۱۴، شماره ۲، پیاپی ۵۴، ص ص ۱۷۴-۱۵۸.

بهار، مهرداد.(۱۳۸۴) . *ادیان آسیایی*، تهران، چشمه، چاپ پنجم.

بهرامی، اکرم.(۱۳۵۶) . *تاریخ ایران از ظهور اسلام تا سقوط بغداد*، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
بیانی، شیرین.(۱۳۷۹) . *دین و دولت در عهد ساسانی و چند مقاله دیگر*، تهران، جامی.
بیرونی، ابوریحان.(۱۳۸۹) . *آثارالباقیه*، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران، امیرکبیر، چاپ ششم.
پرمون، م.(بی‌تا) . *درآمدی بر سیر اندیشه در ایران؛ مانی_مزدک*، آلمان غربی، نوید.
پنجه‌باشی، الهه و زینب محمدجانی دیوکلایی.(۱۴۰۲) . *مطالعه تطبیقی و پوشش نگاره‌های مانوی بر نقاشی صد اسلام*، هنر و تمدن شرق، سال ۱۱، شماره ۴۰، ص ص .۳۴-۱۹.
پیرنیا، حسن.(۱۳۰۹) . *ایران قدیم؛ تاریخ مختصر ایران تا انقراض ساسانیان*، تهران، مجلس.
پیرنیا، حسن و عباس اقبال‌آشتیانی.(۱۳۸۵) . *تاریخ ایران از آغاز تا انقراض سلسله قاجاریه*، تهران، نگارستان کتاب، چاپ سوم.
تاریخ ایران کیمبریج، جلد سوم، گردآورنده احسان یارشاطر.(۱۳۸۱) . ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبر.
تدین، علی.(۱۳۹۳) . *جستاری انتقادی در سرچشمه دین مانی*، مطالعات تاریخ فرهنگی، سال ۶، شماره ۲۲، ص ص. ۲۰-۱.
جکسون، آبراهام والنتاین ویلیامز.(۱۳۶۹) . *سفرنامه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، خوارزمی، چاپ سوم.
حدودالعالم من‌المشرق الی‌المغرب.(۱۳۷۹) .*تحقیق وتصحیح یوسف‌الهادی*، قاهره: دارالثقافیه للنشر.
حسینی فسایی، حاج میرزا حسن.(۱۳۸۲). *فارسنامه ناصری*، به تصحیح منصور رستگار فسایی، جلد دوم، تهران، امیرکبیر، چاپ سوم.
حسنی رازی، سیدمرتضی.(۱۳۸۳). تبصرةالعوام فی معرفة مقالات‌الأنام، به‌تصحیح عباس اقبال-آشتیانی، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
حکمت، علی‌اصغر.(۱۳۷۱). *تاریخ ادیان*، به‌کوشش پروین و پریچهر حکمت، بی‌جا، بی‌نا.
حمیدی، جعفر. (۱۳۸۱). *تاریخ اورشلیم (بیت‌المقدس)*، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
خدادادیان، اردشیر.(۱۳۸۳). *تاریخ ایران باستان*، جلد دوم، تهران، سخن.
خلیلی، جعفر.(۱۳۶۴). *موسوعة العتبات المقدسة*، جلد یازدهم، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.

دریایی، تورج.(۱۳۸۳). *شاهنشاهی ساسانی*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس.
دولاندلن، ش.(۱۳۶۸). *تاریخ جهانی*، جلد یکم، ترجمه احمد بهمنش، تهران: دانشگاه تهران.
دینوری، ابوحنیفه.(۱۳۸۳). *اخبارالطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نی، چاپ چهارم.
راوندی، مرتضی.(۱۳۸۲) . *تاریخ اجتماعی ایران*، جلد یکم، تهران، آگاه، چاپ دوم.
رضایی، عبدالعظیم.(۱۳۷۲) . *اصل و نسب دین‌های ایرانیان باستان*، تهران، موج.
رضایی، عبدالعظیم.(۱۳۸۰). *تاریخ ادیان جهان*، جلد یکم، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
رضایی باغ‌بیدی، حسن، (۱۳۷۶). *نقش جاده ابریشم در انتقال مانویت به شرق*، ایران‌شناخت، شماره ۵، ص ص. ۲۲۶-۲۱۴.
روستا، جمشید.(۱۳۸۷). *تحلیلی بر چگونگی شکل‌گیری دولت قراختایی*، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، شماره ۵۳، ص ص. ۱۱۲-۹۳.
زرین‌کوب، عبدالحسین و روزبه.(۱۳۸۵). *تاریخ ایران باستان*، چلد چهارم، تهران، سمت، چاپ سوم.
زرین‌کوب، عبدالحسین.(۱۳۸۸). *جستجو در تصوف ایران*، تهران، امیرکبیر، چاپ نهم.
زرین‌کوب، عبدالحسین.(۱۳۸۰). *فتح ایران به‌دست اعراب و پیامدهای آن*، تاریخ ایران؛ از ظهور اسلام تا آمدن دولت سلجوقیان، مجموعه مقالات، گردآورنده ریچارد فرای، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، چاپ چهارم، ص ص. ۵۲-۹.
سایکس، سرپرسی.(۱۳۸۰). *تاریخ ایران*، ترجمه سیدمحمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران، افسون، چاپ هفتم.
سپهوند، اسماعیل.(۱۴۰۲). *بررسی تأثیر ادیان و مذاهب و فرق پیش از مانی بر مانویت*، فصلنامه ادیان و عرفان تطبیقی، دوره ۷، شماره ۲، ص ص. ۸۷-۶۹
ستاری، جلال.(۱۳۵۹). *کارتارهای مانوی*، آینده، سال ۶، شماره ۳ و ۴، ص ص. ۱۸۰-۱۷۱.
سرکاراتی، بهمن.(۱۳۵۴). *اخبار تاریخی در آثار مانوی؛ مانی و بهرام*، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره ۱۱۶، ص ص. ۵۲۴-۴۹۸.
سیدسجادی، منصور.(۱۳۸۳) . *مرو*، تهران، سازمان میراث فرهنگی.
شاکد، شائول.(۱۳۸۱). *از ایران زردشتی تا اسلام*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس.

شکری فومشی.(۱۳۸۲) . *عقاید گنوسی در مانویت*، سال ۳، شماره ۱، بهار و تابستان ، ص ص. ۶۶-۳۵.

شهرستانی، عبدالکریم.(۱۳۶۵). *ملل و نحل*، تحقیق محمد سیدگیلانی، جلد اول، بیروت، دارصعب.

شهیدی، سیدجعفر.(۱۳۸۷). *تاریخ تحلیلی اسلام*، تهران، علمی و فرهنگی/مرکز نشر دانشگاهی، چاپ چهارم.

صادقی اول، هادی و حسین محسنی.(۱۴۰۱). *تحلیل استعاره صلح و نوع‌دوستی در نظریه دولت آیینی مانی*، دولت‌پژوهی، سال ۸، شماره ۲۹، ص ص. ۱۸۸-۱۵۱.

صفا، ذبیح‌الله.(۱۳۵۶). خلاصه‌ی تاریخ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران، تهران، امیرکبیر.

صدیقی، غلامحسین.(۱۳۷۲). جنبش‌های دینی ایران در قرن‌های دوم و سوم هجری، تهران، پازنگ.

صورالأقالیم.(۱۳۵۳). به‌تحقیق و تصحیح منوچهر ستوده، تهران، بنیاد فرهنگ ایرانی.

طقوش، محمدسهیل.(۱۳۸۵) . *دولت عباسیان*، ترجمه حجت‌الله جودکی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ سوم.

طوسی، محمد بن محمود.(۱۳۴۵). *عجایب‌المخلوقات*، به‌اهتمام منوچهر ستوده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

غفاری، اصلان.(۱۳۸۳) . *پذیرش اسلام در ایران*، تهران، پژوهه.

فرای، ریچارد ن.(۱۳۸۵). *میراث باستانی ایران*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران ، علمی فرهنگی، چاپ هفتم.

فیاض، علی‌اکبر.(۱۳۹۱). *تاریخ اسلام*، تهران، دانشگاه تهران، چاپ نوزدهم.

قره‌چانلو، حسین.(۱۳۸۰).*جغرافیای تاریخی کشورهای اسلامی*، جلد اول، تهران، سمت.

قزوینی، زکریا.(۱۳۷۳).*آثارالبلاد و اخبارالعباد*، ترجمه میرزا جهانگیر قاجار، تهران ، امیرکبیر.

قطبی اهری نجم، ابوبکر.(۱۳۸۹). *تواریخ شیخ اویس*، به‌کوشش ایرج افشار، تبریز، ستوده.

کاتب بغدادی.(۱۳۷۰). *قدامه بن جعفر، الخراج*، ترجمه حسین قره‌چانلو، تهران، البرز.

کانپا، متیو.(۱۳۹۹). *هنر و تشریفات مذهبی مانوی*، ترجمه نگار مروتی، جندی شاپور، سال ۶، شماره ۲۱، ص ص. ۱۰۲-۵۱.

کریستن‌سن، آرتور.(۱۳۴۵). *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه غلامحسین رشید یاسمی، تهران، گلشن، چاپ سوم.

کلارک، جیلین.(۱۳۷۹). *اعترافات آگوستین*، ترجمه رضا علی‌زاده، تهران: مرکز.

گیرشمن، رومن.(۱۳۸۴). *تاریخ ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، جامی،چاپ شانزدهم.

لطفی، نقی و محمدعلی علی‌زاده.(۱۳۸۶). *تاریخ تحولات اروپا در قرون جدید*، تهران، سمت، چاپ چهارم.

لوکاس، هنری.(۱۳۷۲). *تاریخ تمدن*، جلد یکم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، کیهان.

مشکور، محمدجواد.(۱۳۸۷) . *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ ششم.

مفتخری، حسین و حسین زمانی.(۱۳۸۴) . *تاریخ ایران؛ از ورود مسلمانان تا پایان طاهریان*، تهران، سمت، چاپ دوم.

مقریزی، احمد بن علی.(۲۳۷۸) . *المواعظ و الإعتبار فی ذکر الخطط و الآثار*، جلد یکم، تحقیق و تصحیح توسط ایمن فؤاد سید، لندن: موسسه الفرقان للتراث الاسلامی.

مورگان، دیوید.(۱۳۸۰) . *مغول‌ها*، ترجمه عباس پورمخبر، تهران، مرکز، چاپ دوم.

میرباقری‌فرد، سیدعلی‌اصغر و دیگران.(۱۳۸۰) . *تاریخ ادبیات ایران*، جلد اول، تهران، سمت.

میرزایی، محسن.(۱۴۰۳) . *زمینه‌های تأثیرپذیری مانی از هندوستان و شواهد آن در شاپورگان*، مطالعات ایرانی، شماره ۴۵، سال ۲۳، بهار و تابستان ، ص ص. ۴۴۶-۴۱۹.

میرزایی، صدرالدین.(۱۳۴۷) . *زندگی و تمدن در قرون وسطی*، تهران، اقبال.

میرفخرایی، مهشید.(۱۳۸۳) . *فرشته‌ی روشنی؛ مانی و آموزه‌های او*، تهران، ققنوس.

نفیسی، سعید.(۱۳۴۶) . سرچشمه تصوف در ایران، تهران، چاپخانه مروی.

نقیوسی، قدیس یوحنا.(۱۳۸۲) . *تاریخ مصر لیوحنا النقیوسی؛ رویه قبطیه للفتح الاسلامی، قاهره*: عین للدراسات و البحوث الإنسانیهٔ و الاجتماعیهٔ.

نوذری، عزت‌الله.(۱۳۸۲) . *اروپا در قرون وسطی*، شیراز، نوید شیراز، چاپ سوم.

وامقی، ایرج.(۱۳۷۳) . *عیسی مسیح در نوشته‌های مانوی*، آشنا، شماره ۱۹، سال ۳، مهر و آبان ، ص ص. ۷۹-۷۵.

ویسهوفر، یوزف.(۱۳۷۸) . *ایران باستان*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس، چاپ سوم.
هفت کشور و سفرهای ابن‌تراب.(۱۳۸۶). تهران، چشمه.
هوار، کلمان.(۱۳۸۴). *ایران و تمدن ایران*، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، چاپ چهارم.
یاقوت حموی، عبدالله.(۱۳۸۰). *معجم‌البلدان*، جلد اول، ترجمه علی‌نقی منزوی، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور.

ضمایم



The spread of Manichaeism (300–500 C.E.)



St. Augustine was originally a Manichaean.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

Title of Paper: Capitalize all “major” words (nouns, verbs, adjectives, adverbs, and pronouns) in the title and subtitle

Somayeh Khalili[1]

1. Corresponding Author, Instructor, Department of Non-Abrahamic Religions, Iranian Religions, Qom University of Religions and Denominations, Qom ,Iran. E-mail: somayehkhalili31@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 16 December 2025
Received in revised form:
9 January 2025
Accepted: 4 February 2025
Published online:26 March 2025

Keywords:
Manichaeism,
cosmology,
Mother of Life,
Maiden of Light,
Āz

ABSTRACT

Introduction

Manichaean cosmology, as one of the dualistic religious and philosophical systems, presents a complex structure of opposition between light and darkness, spirit and matter, and good and evil. Within this framework, myths play a central role in explaining the origin of existence, the nature of the world, and the position of humankind. One of the key elements in this cosmology is the feminine principle, which manifests in various forms throughout Manichaean mythological narratives. Some of these feminine figures—such as the Mother of Life and the Maiden of Light—symbolize light, vitality, and salvation, whereas others, like the demon Āz and other female demonic beings, represent darkness, temptation, and deviation (Smagina, 2011).

The main problem addressed in this study is the examination of this duality in the representation of femininity within Manichaean cosmology. Is femininity in this system merely a divine and salvific force, or does it embody contradictory roles associated with both good and evil? To answer this question, the present study employs a textual analysis of Manichaean sources and an interpretive approach to the symbolic system of femininity in this religion. It compares the positive and negative aspects of female figures in Manichaean myths. The aim is to provide a comprehensive interpretation of the status of femininity within the Manichaean worldview and its role in conceptualizing the duality of good and evil. Such an examination offers a deeper understanding of how feminine symbols operate within Manichaean cosmology and demonstrates how these symbols contribute to the formation of the religion’s moral and theological narratives.

Cite this article: Khalili, S. (2025). Femininity in the Battle of Light and Darkness: Representation of Feminine Elements in Manichaean Cosmology . *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (1), 259-275.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50581.1248

© The Author(s). Khalili, Somayeh
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50581.1248

Research methodology

The present research adopts a qualitative and interpretive textual analysis approach based on original Manichaean sources. Primary texts—including the *Kephalaia*, the *Shabuhragan*, Middle Persian fragments from Turfan (M 7980–84), and Manichaean hymns—were first examined in detail. Subsequently, a comparative analysis was conducted with reference to secondary studies such as those by BeDuhn (2000), Franzmann (2007), Gulácsi (2015), and Reeves (1996). The data were analyzed according to the symbolic content of feminine elements in three main dimensions:

1. The *Mother of Life* as the force of creation and the protector of light;
2. The *Maiden of Light* as the agent of salvation and the restorer of light from darkness;
3. The demon *Āz* as the embodiment of greed, deviation, and cosmic corruption.

In each section, different Coptic, Middle Persian, and Syriac narratives were compared, and the semantic variations in the interpretation of femininity were analyzed. This method allows for uncovering both the continuity and transformation of female roles within Manichaean cosmology and for assessing the cultural and geographical influences on their representations.

Discussion

The *Mother of Life* embodies the most nurturing and maternal qualities. She lovingly kisses her son, *Ohrmazd-Bag*, arms him, and prepares him to battle against the powers of darkness (Kephalaia 38:22–24; 39:3–7). These descriptions vividly portray her dual role as both nurturer and protector. In these passages, the *Mother of Life* is depicted as a vigilant figure who fulfills her maternal duties through both emotional support and the preparation of her son for combat.

She also possesses distinct warrior attributes, which are more explicitly emphasized in Middle Persian texts. To rescue her son, who has been imprisoned in darkness, she herself descends into battle. According to Franzmann (2007:57), the *Mother of Life*, together with the *Living Spirit* (or *Maiden of Light*) and other divine warriors, descends to the borders of darkness to free her son. In the *Kephalaia*, it is stated that the *Living Spirit* and the *Mother of Life* together descend, defeat the demonic rulers, and from their bodies shape the material world (Gardner & Lieu, 2004:15). Thus, her role extends beyond care and nourishment to include the transmission of power and strategic capability necessary for survival and victory in the cosmic struggle. Ignoring her militant aspect would oversimplify this deeply symbolic character. Her maternal duty continues even after preparing Ohrmazd-Bag for battle; throughout every stage, she acts as both protector and savior, ultimately ensuring his deliverance from darkness (Kephalaia 39:37). This expectation for readiness, blessing, and acceptance of the son's departure reaffirms her active participation. Her role is not confined to preparation; in moments of crisis, the *Mother of Life* emerges as an active rescuer—a model of motherhood that blends compassion and empowerment with strength and agency (Franzmann, 2007:58).

However, in Manichaean mythology, the concept of "mother" does not always carry positive connotations. In contrast to the *Mother of Life*, who symbolizes divine light and creation, a counter-image appears in the figure of the demon *Āz* in Iranian mythology. This figure is introduced in a Middle Persian Turfan text (M 7980–84) (Klimkeit, 1993:224). *Āz* is depicted as a malicious and deceitful being who teaches demons the art of reproduction and implants wickedness in the first human woman. She is considered the origin of sexual desire and is called the "mother of demons," a role that identifies her as a destructive and corrupting force within Manichaean cosmology.

In contrast, the *Maiden of Light* is described in Manichaean texts as possessing such beauty that it shames the powers of darkness. This imagery can be interpreted through the lens of the male gaze and the visual power of femininity. As a woman subjected to the gaze of dark forces, she is not a victim but rather a weapon of their collapse. Unlike earthly women in Manichaean cosmology—typically portrayed as agents of sin and deception—the *Maiden of Light* employs the very same weapon (sexual allure) that the powers of darkness use to ensnare light.

Conclusion

The analysis of Manichaean cosmology reveals that the religion's dualistic system presents a complex reflection of the opposing forces of good and evil, within which feminine elements play contradictory yet complementary roles. The findings demonstrate that female figures in Manichaean mythology are not solely portrayed as divine or salvific powers; rather, in some instances, they also appear as agents of deviation and darkness.

On one hand, figures such as the *Mother of Life* and the *Maiden of Light* embody the forces of illumination, creation, and deliverance. The *Mother of Life* not only serves as the creator of the First Man but also as his guide and protector in the cosmic struggle against darkness. She combines nurturing and warrior-like qualities, playing a decisive role in overcoming evil and reclaiming light. Likewise, the *Maiden of Light* functions as a mediator between the realms of light and darkness, whose interaction with the *Archons* enables the liberation of the captive light.

On the other hand, the demon *Āz* represents the darker aspect of femininity—associated with temptation, corruption, and material entrapment. The textual analysis indicates that *Āz* personifies both greed and lust, deceiving the first human woman and thus serving as the source of evil's entry into the material world.

In this dual framework, femininity is depicted as a dynamic force capable of both freeing and imprisoning light. Ultimately, the study concludes that femininity constitutes a fundamental element in explaining the Manichaean dualism of good and evil. It is neither an inherently positive nor negative principle, but rather a fluid and multifaceted concept that operates at the core of Manichaean mythological structure. Through the redefinition of female roles within a religious context, Manichaeism offers a unique vision of womanhood that remains in constant, reciprocal interplay with the cosmic powers of light and darkness.

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

زنانگی در نبرد نور و تاریکی: بازنمایی مؤلفه‌های مونث در کیهان‌شناسی مانوی

سمیه خلیلی[۱]

۱. نویسنده مسئول، مربی، مربی، گروه ادیان غیرابراهیمی، ادیان ایرانی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم،قم، ایران. رایانامه: somayehkhalili31@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۲۵
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۱۰/۱۹
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴/۱۱/۱۵
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۱/۶

واژه‌های کلیدی:
مانویت،
کیهان شناسی،
مادر زندگی،
دوشیزه روشنی،
دیو آز

چکیده

کیهان‌شناسی مانوی بر دوگانه‌گرایی نور و تاریکی استوار است، که در آن، مؤلفه‌های زنانه نقش‌های متفاوت و گاه متضادی ایفا می‌کنند. این پژوهش تلاش دارد تا جایگاه زنانگی را در این نظام بررسی کند و نشان دهد که چگونه شخصیت‌های زنانه در اسطوره‌های مانوی، مفاهیم خیر و شر را بازنمایی می‌کنند. پرسش اصلی این است که آیا زنانگی در مانویت صرفاً نیرویی نجات‌بخش و الهی است یا آنکه نقش‌های متضادی در ارتباط با خیر و شر بر عهده دا؟ برای پاسخ به این پرسش، پژوهش حاضر با بررسی متون مانوی و تحلیل نظام نمادشناسی این آیین، نقش شخصیت‌های زنانه را در ساختار کیهان‌شناختی آن بررسی کرده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که شخصیت‌هایی مانند «مادر زندگی» و «دوشیزه روشنی» مظهر نور و رهایی‌اند. درحالی‌که «دیو آز» و دیگر چهره‌های منفی زنانه به تاریکی، شهوت و انحراف پیوند خورده‌اند. مادر زندگی به‌عنوان نیرویی پرورش‌دهنده و محافظ ظاهر می‌شود که در عین حال، نقشی جنگجویانه در نبرد کیهانی ایفا می‌کند. در مقابل، دوشیزه روشنی با استفاده از زیبایی و جذابیت خود، نیروهای تاریکی را فریب داده و به آزادسازی نور کمک می‌کند. از سوی دیگر، دیو آز به‌عنوان نماد طمع، شهوت و انحراف، نیرویی است که موجب اسارت نور در جهان مادی می‌شود. مقایسه‌ی این شخصیت‌ها نشان می‌دهد که زنانگی در مانویت نه صرفاً نیرویی خیر یا شر، بلکه عاملی پویا و متضاد است که نقش کلیدی در ساختار جهان‌بینی مانوی دارد. این دوگانگی نشان‌دهنده‌ی پیچیدگی جایگاه زنانگی در این دین و تأثیر آن در تبیین مفاهیم کیهانی است.

استناد: خلیلی، سمیه (۱۴۰۵). زنانگی در نبرد نور و تاریکی: بازنمایی مؤلفه‌های مونث در کیهان‌شناسی مانوی . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۱)، ۲۷۵-۲۵۹.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50581.1248

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. خلیلی، سمیه

مقدمه

کیهان‌شناسی مانوی به‌عنوان یکی از نظام‌های فکری و دینی مبتنی بر دوگانگی، ساختاری پیچیده از تقابل میان نور و تاریکی، روح و ماده، و خیر و شر ارائه می‌دهد. در این نظام، اسطوره‌ها نقش محوری در توضیح منشأ هستی، طبیعت جهان، و جایگاه انسان دارند. یکی از عناصر کلیدی در این کیهان‌شناسی، مؤلفه‌های مونث است که به اشکال گوناگون در روایت‌های اسطوره‌ای مانوی ظاهر می‌شوند. برخی از این مؤلفه‌ها همچون «مادر زندگی» و «دوشیزه روشنی»، نمادهای نور، حیات و نجات اند، درحالی‌که شخصیت‌هایی مانند «دیو آز» و دیگر موجودات شیطانی زنانه، بازنمایی جنبه‌های تاریکی، وسوسه و انحراف تلقی می‌شوند. (Smagina, 2011) مسئله اصلی این پژوهش بررسی این دوگانگی در تصویرپردازی زنانگی در کیهان‌شناسی مانوی است. آیا زنانگی در این نظام صرفاً نیرویی نجات‌بخش و الهی است، یا آنکه نقش‌های متضادی را در ارتباط با خیر و شر ایفا می‌کند؟ برای پاسخ به این پرسش، این پژوهش با استفاده از روش تحلیل متون مانوی و بررسی نظام نمادشناسی زنانگی در این دین، به مطالعه و مقایسه نقش‌های مثبت و منفی مؤلفه‌های زنانه در اسطوره‌های مانوی می‌پردازد. هدف، ارائه تفسیری جامع از جایگاه زنانگی در جهان‌بینی مانوی و نقش آن در تبیین دوگانگی خیر و شر است. بررسی این مؤلفه‌ها به ما امکان می‌دهد تا درکی دقیق‌تر از نحوه عملکرد نمادهای زنانه در چارچوب کیهان‌شناسی مانوی به‌دست آوریم و نشان دهیم که چگونه این مؤلفه‌ها در شکل‌دهی به روایت‌های دینی و اخلاقی این آیین نقش‌آفرینی کرده‌اند.

پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر، مطالعات متعددی در زمینه جایگاه زنان در مانویت انجام شده است. از جمله مهم‌ترین پژوهش‌ها، می‌توان به تحقیقات کوین کویل، پژوهشگر کانادایی، اشاره کرد که چارچوبی برای بررسی زنان در مانویت ارائه داد و نیز به بررسی نقش زنان مانوی در فعالیت‌های تبلیغی پرداخته است. (Coyle, 2009) همچنین، مادلین اسکوپلو، پژوهشگر شناخته‌شده در حوزه گنوسیسم، مطالعاتی در مورد زنان خاصی در سنت مانوی منتشر کرده است.(Scopello,2014)

علاوه بر این، مطالعاتی نیز در مورد زندگی شخصی و معنوی زنان در جامعه مانوی قرن چهارم در کلّیس رومی ، واقع در واحه داخلی مصر، انجام شده است. این تحقیقات عمدتاً بر اساس نامه‌های شخصی باقی‌مانده از این جامعه بوده‌اند. همچنین، بررسی‌هایی در مورد طیف گسترده‌ای از

شخصیت‌های زنانه و تصاویر زنان در دو متن مهم مانوی در سنت غربی و تأثیرگذار بر جوامع شرقی، یعنی کفالایا (متن تعلیمی) و کتاب مزامیر (متن نیایشی)، صورت گرفته است. جیسون بیدون در کتاب بدن مانوی، از منظر جنسیت و اقتدار معنوی، بازنمایی زنانگی در نظام مانوی را مورد بررسی قرار داده و تحلیل کرده است که چگونه شخصیت‌های زنانه در این نظام به‌عنوان میانجی میان قلمرو نور و تاریکی عمل می‌کنند. (BeDuhn,2000)

سوزانا گولاچی در اثر خود به تحلیل تصویری چهره‌های زنانه در هنر مانوی پرداخته و نقش آنان را در مراسم آیینی و نمادهای بصری مانویت بررسی کرده است. وی نشان داده که چهره‌هایی مانند «دوشیزه روشنی» چگونه در هنر مانوی به‌عنوان واسطه‌ای میان جهان نور و تاریکی به تصویر کشیده شده‌اند. این پژوهش‌ها بر اهمیت تصویری و آیینی زنانگی در مانویت تأکید داشته‌اند، اما پیوند مستقیمی میان این تصاویر و نظام دوگانه‌گرای مانوی برقرار نکرده‌اند.(Gulácsi, 2015)

برخی پژوهش‌ها، مانند آثار شکری فومشی (۱۳۹۸)، به بررسی نقش زنان در ساختار اجتماعی و تبلیغ دینی مانویت پرداخته‌اند. مقاله‌ی وی درباره «مریم مجدلیه و گرایش زنان به مانویت» نقش این شخصیت در روایت‌های مانوی را بررسی کرده و نشان داده است که چگونه بازنمایی او موجب جذب زنان به این آیین شده است. مقاله‌ی دیگر وی درباره «نیوشاگان و برگزیدگان زن مانوی: مدارکی در زمینه ساختار طبقاتی، وظایف مذهبی و تبلیغات دینی» به ساختار طبقاتی زنان مانوی پرداخته و نشان داده است که آنان در دو گروه «برگزیدگان» و «نیوشاگان» طبقه‌بندی شده‌اند. (شکری فومشی،۱۳۹۸)

بررسی مطالعات گذشته نشان می‌دهد که پژوهش‌های پیشین اغلب بر یکی از ابعاد زنانگی در مانویت تمرکز کرده‌اند؛ برخی به نقش اجتماعی و تبلیغی زنان پرداخته‌اند. (مانند کویل و فومشی) برخی بازنمایی‌های تصویری و آیینی آنان را بررسی کرده‌اند (مانند گولاچی) و برخی دیگر تحلیل‌های محدودی درباره شخصیت‌های زنانه در متون مانوی ارائه داده‌اند(مانند بیدون). در مقابل، پژوهش حاضر تلاش دارد نقش مؤلفه‌های زنانه را در کلیت کیهان‌شناسی مانوی بررسی کند و نشان دهد که این شخصیت‌ها چگونه در ساختار دوگانه‌گرای خیر و شر جای می‌گیرند. برخلاف پژوهش‌های گذشته که عمدتاً یا به جنبه‌های آیینی و شمایل‌نگاری پرداخته‌اند یا به جایگاه اجتماعی زنان مانوی، این پژوهش با تحلیل تطبیقی متون مانوی، تصویری متعادل از زنانگی در این نظام ارائه می‌دهد. بنابراین،

وجه تمایز اصلی پژوهش حاضر در بررسی هم‌زمان دوگانگی زنانگی و نقش آن در تبیین ساختار کیهان‌شناسی مانوی است، موضوعی که در مطالعات پیشین کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

دوگانه‌ی مادرانگی: زایش نور یا اسارت در تاریکی

در کیهان‌شناسی مانوی، مؤلفه‌های مونث (=اصل زنانگی) اغلب با نیروهای نور و حیات‌بخش مرتبط هستند و به‌عنوان عاملی در برابر عناصر پرآشوب و مخرب تاریکی ایفای نقش می‌کنند. در میان شخصیت‌های زنانه این نظام اعتقادی، «مادر زندگی» برجسته‌ترین و محوری‌ترین چهره است که نماد نور الهی و زایش خلاقانه محسوب می‌شود. او نقشی کلیدی در روایت آفرینش مانوی دارد و در سه نقش اصلی - پرورشی، زاینده و جنگجویانه - حضور می‌یابد. مهم‌ترین مسئولیت او، آفرینش «هُرمُزدبَغ[1]» (انسان قدیم[2]) است، شخصیتی که رهبری نبرد علیه نیروهای تاریکی را بر عهده دارد. اما از طرف دیگر، «آز» نماد انحراف و میل جنسی است که از دید مانویان موجب به دام افتادن نور در جسم مادی می‌شود. از این رو، مادرانگی در این اسطوره‌ها دو چهره دارد: یکی مثبت و الهی (مادر زندگی) و دیگری منفی و اهریمنی (آز):

نماد نور: مادر زندگی[3]

برای درک مفهوم مادرانگی در مانویت، بررسی نقش «مادر زندگی» در اسطوره‌شناسی این آیین، نقطه‌ی آغاز مناسبی است. مادر زندگی از سوی پدر بزرگی که در «نخستین زمان»، فرمانروایی می‌کرد، فراخوانده شد. در *کفالایای قبطی* آمده است: «او(پدربزرگی) او را به این شکل پدید آورد. او را در خزانه‌های درونی خود، در آرامش و سکوت، مستقر ساخت. هنگامی که به او نیاز شد، فراخوانده شد و از پدر (بزرگی) بیرون آمد. او به تمام ائون‌های نور خود نگریست.» (کفالایا، ۳۸ـ ۷۰:۲۸) تئودور برکونای[4]، در اثر خود که چکیده‌ای سریانی از نوشته‌های مانی است داستان را این گونه بیان می کند: «و او می‌گوید که پدر بزرگی، مادر زندگی را فراخواند، و مادر زندگی، انسان نخستین را

---

1 . Ohrmizdbag

2 . First Man

3 . Mother of Life

4 . Theodor bar Khonai

پدید آورد، و انسان نخستین، پنج فرزند خود را پدید آورد، همچون کسی که برای نبرد زره بر تن می‌کند.» (Lib. Schol., XI, CSCO 69 pp. 313, 27-314,12)

مادر زندگی به عنوان نمادی از مادرانه‌ترین ویژگی‌ها تجسم یافته است. او فرزندش هرمزدبغ را با محبت می‌بوسد، مسلح می‌کند و برای مبارزه با قدرت‌های تاریکی آماده می‌سازد (کفالایا، ۳۸،ص ص.۲۲-۲۴ و ۳۹: ۳-۷). این توصیفات، نقش او به‌عنوان پرورش‌دهنده و محافظ را به‌خوبی نمایان می‌سازند. به‌ویژه در این بخش‌ها، مادر زندگی را به‌صورت مراقبی دیده‌ایم که هم از طریق حمایت عاطفی و هم از طریق آماده‌سازی فرزندش، وظایف مادری را انجام می‌دهد.

او ویژگی‌های جنگجویانه‌ای نیز دارد که در متون فارسی میانه به‌وضوح برجسته شده است. مادر زندگی برای نجات پسرش، که در تاریکی اسیر شده، خود به میدان مبارزه قدم می‌گذارد. طبق روایت‌های ارائه‌شده توسط فرانتسمان، مادر زندگی همراه با «روح زنده[5]» یا «دوشیزه روشنی» و دیگر ایزدان جنگجو، به مرزهای تاریکی می‌رود تا پسرش را نجات دهد.(Franzmann,2007:57) در *کفالایا* آمده است که روح زنده و مادر زندگی، با یکدیگر فرود می‌آیند و نیروهای شیطانی و فرمانروایان تاریکی را شکست می‌دهند و از بدن‌های آنان جهان مادی را شکل می‌دهند. (Gardner and Lieu,2004: 15) بدین ترتیب، تأثیر او فراتر از مراقبت و پرورش است و شامل انتقال مهارت‌ها و توانمندی‌های لازم برای بقا و پیروزی در نبرد می‌شود. نادیده گرفتن نقش جنگجویانه او می‌تواند موجب ساده‌سازی بیش از حد این شخصیت نمادین شود. وظیفه مادری مادر زندگی حتی پس از آماده‌سازی هرمزدبغ برای نبرد نیز ادامه دارد. او در تمام مراحل، نقش محافظ و ناجی را ایفا می‌کند و سرانجام نجات فرزندش از تاریکی را تضمین می‌کند. (کفالایا، ۳۹: ۳۷) این انتظار برای آمادگی، برکت‌دادن، و پذیرش خروج پسر از خانه را تأیید می‌کند. نقش او تنها به آماده‌سازی محدود نمی‌شود؛ بلکه در مواقع بحران، مادر زندگی به‌عنوان یک ناجی فعال ظاهر می‌شود. این مفهوم نشان‌دهنده مادری است که مراقبت و توانمندسازی را با قدرت و عمل‌گرایی ترکیب کرده است. (Franzmann, 2007:58)

[5] . Living Spirit

تحلیل مقایسه‌ای نقش مادر زندگی در دو روایت

ویژگی‌ها	*کفالایا*	*متون فارسی میانه*
نقش اولیه	آماده‌سازی و حمایت از انسان قدیم پیش از نبرد	تلاش برای نجات انسان قدیم که از ابتدا در بند است
ماهیت انسان قدیم	ابتدا آزاد است و سپس گرفتار می‌شود	از ابتدا در اسارت تاریکی قرار دارد
نقش مادر زندگی	پرورش‌دهنده، راهنما، و آماده‌کننده برای نبرد	جنگجو، مداخله‌گر و نجات‌بخش مستقیم
مداخله در نبرد	به‌صورت غیرمستقیم و از طریق واسطه‌ها (روح زنده)	حضور مستقیم در میدان نبرد برای آزادسازی انسان قدیم

بررسی این دو روایت نشان می‌دهد که مادر زندگی در نظام مانوی دارای دو نقش اساسی و متکمل است .در *کفالایا*، او به‌عنوان یک مادر معنوی و حامی ظاهر می‌شود که وظیفه آماده‌سازی انسان قدیم را بر عهده دارد، اما در متون فارسی میانه، نقش او فعال‌تر و جنگجویانه‌تر است و مستقیماً وارد عرصه نجات می‌شود. این تفاوت‌ها نشان می‌دهد که در مناطق مختلف مانوی، برداشت‌های متفاوتی از نقش زنانگی در کیهان‌شناسی وجود داشته است. در این اسطوره‌ها، مادر زندگی- یک تجلی مونث از خدا - نقشی حیاتی در شکست شر و آفرینش جهان مادی ایفا می‌کند. او قدرت خلق زندگی را دارد، اما این آفرینش به‌گونه‌ای دقیق طراحی شده است که فاقد ویژگی‌های جنسی باشد. این تصویر مثبتی از اصل زنانگی ارائه می‌دهد که مادرانگی را به‌عنوان نیرویی حیات‌بخش اما غیرجنسی ترسیم می‌کند.

نماد تاریکی: دیو آز[6]

در اسطوره‌شناسی مانوی، مفهوم «مادر» همواره دارای بار مثبت نیست. در مقابل تصویر مادر زندگی که نمادی از نور و آفرینش الهی است، تصویری متضاد از دیو آز (Az) در اسطوره‌های ایرانی دیده می‌شود. این چهره در یک متن پهلوی تورفانی (M 7980-84) معرفی شده است. (Klimkeit,1993: 224) آز به‌عنوان موجودی شرور و فریبکار شناخته می‌شود که به دیوان روش

[6] . Az

تولیدمثل را می‌آموزد و شرارت را در نخستین زن انسانی القا می‌کند. او منشأ تمایلات جنسی دانسته شده و «مادر دیوان[۷]» نامیده می‌شود، نقشی که او را به‌عنوان نیرویی ویرانگر و فسادآور در کیهان‌شناسی مانوی معرفی می‌کند.

«... و همانند آن بذر شهوانی و ناپاک، آز از آسمان به زمین سقوط کرد، بر آنچه خشک و آنچه تر بود. در آنجا، با همه انواع گیاهان آمیخته شد و با دیگر دیوان از جنس خود درهم‌آمیخت. سپس، دیوان و دیوشان- دیوان خشم، هیولاهای شیطانی، دیوـ بانوان، دیوان دوسُره، چهارپایان، بال‌داران، سمی‌ها و خزندگان—که از آغاز در دوزخ باردار بودند و به یازده سپهر بسته شده بودند، چون نور و زیبایی خدای روشنی (Roshnshar) را دیدند، به او میل پیدا کردند و عقل خود را از دست دادند. آنان همگی فرزندان درون خود را سقط کردند، و این نوزادان بر زمین سقوط کردند و در سراسر آن به خزیدن پرداختند. آنان میوه‌های درختان را خوردند و بزرگ‌تر، وحشتناک‌تر و شبیه به دیوان ارشد شدند. و از همان میوه‌هایی که خورده بودند، آز که در آن‌ها نفوذ کرده بود، بر آنان چیره شد. در نتیجه، به واسطه شهوت حسی تحریک شدند و با یکدیگر در هم آمیختند.» (Klimkeit,1993: 228-229)

آز سپس نخستین زن انسانی را با چنان روحی پر کرد که او حتی بیشتر دزدصفت، گناهکار، شهوانی و حریص شود و از طریق شهوت، مرد را بفریبد. در این اسطوره ایرانی، دیو مؤنث آز و نخستین زن انسانی هر دو با میل شرارت‌آمیز یکی انگاشته می‌شوند.(Klimkeit,1993: 224) بر اساس این روایت، شهوت و گناه از طریق آز و نخستین زن به نسل‌های بعدی منتقل می‌شود. در این دیدگاه، آنچه که پلید تلقی می‌شود، میل جنسی است، نه زاد و ولد. (Yorioka,2010: 97) همچنین، آز نماد انحراف و میل جنسی است که از دید مانویان موجب به دام افتادن نور در جسم مادی می‌شود. از این رو، دو چهره مادرانگی در این اسطوره‌ها نشان داده شده است.

در شاپورگان، اصطلاح فارسی میانه «آز» به دو شکل به کار رفته است: به‌عنوان صفت، به معنای طمع‌کار ("zg'm) ، و به‌عنوان اسم، به معنای طمع و حرص (حرص و آز :az-kamagih؛ آز:z ”). آز به‌عنوان اسم، هم به‌عنوان یک نیروی اهریمنی کیهانی و هم به‌عنوان یک ویژگی روان‌شناختی

[7] . mother of demons

انسانی معنا می‌شود. متن بین این دو معنا جابه‌جا می‌شود و دیوید مکنزی[۸] این تغییرات را بر اساس بافت نحوی تفسیر کرده است. این دوگانگی معنایی نشان‌دهنده پیوستگی مفهومی بین آز به‌عنوان یک ویژگی درونی روان‌شناختی و آز به‌عنوان یک موجود اهریمنی کیهانی است، که با جهان‌بینی کیهان‌شناختی ایرانی سازگار است. مکنزی توضیح می‌دهد که این اصطلاحات، با وجود تفاوت‌های ظاهری، در چارچوب نظام دوگانه‌گرای مانوی به هم پیوسته‌اند. به این معنا که مفهوم «گیتیگ[۹]» (مادی، محسوس و ملموس) در برابر «مینوگ[۱۰]» (ذهنی، نامرئی و ناملموس)، نشان‌دهنده تداوم و دوگانگی در درک طمع و تأثیرات آن بر انسان و جهان است. (Reeves, 1996; Mackenzie, 1980: 289.) «آز» در مانویت، نه‌تنها نمادی از طمع و حرص بلکه با مفهوم شهوت نیز پیوند دارد. این واژه در متون مانوی، همراه با اصطلاحاتی مانند: ۱. w[rz](w)g / pyys' (دستور به شهوت)، ۲. wrzwg' (میل، شهوت)،۳. ['](w)zm'h (شهوت)،۴. zygr'' (شهوت انگیز) به‌کار رفته است. (Mackenzie, 1980: p.289 l. 543; p. 297.46) مکنزی همچنین پیشنهاد می‌کند که در زمینه‌هایی که اصطلاح (wrzwg') به معنای «دزدی و سرقت» آمده است، می‌توان آن را به‌عنوان «آزمندی»، «طمع‌کاری» یا «مادی‌گرایی» ترجمه کرد. (Ibidp.289 l. 543; p. 297.46) در کیهان‌شناسی مانوی، آز نه‌تنها نیرویی درونی، بلکه قدرتی بیرونی است که اعمال «آرخن‌ها[۱۱]» را دستکاری می‌کند. او خود نیروی تاریکی محسوب می‌شود که تجسم حرص، شهوت و خشم مینوی تن (mēnōgīh ī tan) است.

خواستوانیف[۱۲] منعکس کننده تصویری از «آز» به عنوان خالق و مفسده بدن انسان است، مشابه مفاهیم موجود در متون میانه ایرانی مانوی[۱۳] این امر از طریق تشبیه بدن به لباس برای «آز» نشان داده می شود، که نشان می‌دهد که «آز» نه تنها بدن را شکل داده است، بلکه ارتباط نزدیکی نیز با آن دارد و پیچیدگی‌های خلقت و فساد ذاتی وجود انسان را مجسم می کند. « آز» که به عنوان

[8] . David Mackenzie
[9] . gētīg
[10] . mēnōg
[11] . Archons
[12] . Xw’stw’nyft .
[13] . Mir. Man. I

«زاینده طمع» توصیف می شود، هم شهوتران و هم حریص به تصویر کشیده شده است. (Reeves 1997: 39)

بنابراین در کیهان‌شناسی مانوی، آز نماد نیرویی اهریمنی و تاریک است که تجسم طمع، شهوت و خشم محسوب می‌شود. او به‌عنوان «مادر دیوان» شناخته شده و نیروی فساد و تباهی را در جهان گسترش می‌دهد. آز نه‌تنها ویژگی روان‌شناختی انسانی مانند آزمندی و شهوت را نمایندگی می‌کند، بلکه به‌عنوان یک موجود کیهانی، در شکل‌گیری بدن مادی و به دام افتادن نور در آن نقش دارد.

دوشیزه روشنی (نور)[14]: شخصیتی نجات بخش

در کیهان‌شناسی مانوی، دوشیزه روشنی شخصیتی است که در مرز میان دو مفهوم متضاد، یعنی پاکی و شهوت، نور و تاریکی، تسلیم و قدرت قرار دارد. برخلاف تصویر سنتی از زنانگی که یا در قالب مادر حیات‌بخش و یا زنی گناه‌آلود و شهوت‌انگیز ترسیم می‌شود، دوشیزه روشنی فراتر از این تقابل‌های رایج قرار می‌گیرد. او همزمان مظهر زیبایی و قدرت کیهانی است و نقش او نه صرفاً یک نیروی الهی منفعل، بلکه ابزاری فعال در بازیابی نور از چنگال تاریکی محسوب می‌شود.

در متون مانوی، زیبایی دوشیزه روشنی به‌گونه‌ای توصیف شده که باعث شرمساری نیروهای تاریکی می‌شود. این تصویر را می‌توان در کنار مفاهیم نگاه مردانه و قدرت بصری زنانگی تحلیل کرد. او به عنوان زنی که در معرض نگاه نیروهای تاریکی قرار می‌گیرد، نه قربانی، بلکه ابزاری برای فروپاشی آنان است. برخلاف زنان زمینی در کیهان‌شناسی مانوی که عموماً به‌عنوان عاملان گناه و فریب به تصویر کشیده شده‌اند، دوشیزه روشنی از همان سلاح (شهوت) استفاده می‌کند که نیروهای تاریکی برای به دام انداختن نور به کار می‌گیرند. کفالیا و کتاب مزامیر[15]، تعدادی از تصاویر یا مفاهیم متضاد پرتکرار را آشکار می‌سازد. در کتاب مزامیر (۲,۲۷-۲۹) آمده است: « او با پنج قدرت مجهز شده است تا با پنج پرتگاه تاریکی بجنگد و بر آن‌ها غلبه کند (۱۰,۶-۱۹). تاریکی‌ای که او با آن می‌جنگد، با فساد، نفرت، شهوت و میل مشخص می‌شود، هر چیزی که مربوط به جسم و به دام انداختن نور در آن است. اما چگونه زیبایی او قدرت‌ها را شرمسار می‌کند؟ در قطعه M 741 ، مری بویس خاطرنشان می‌کند که در این سرود، دوشیزه روشنی نام و ویژگی های الهه باران اوستایی سدویس را به خود

[14] . Maiden of light

[15] . Psalm Book

می‌گیرد. (Boyce ,1951) سرود با تصویر «روشن» سدویس (c(y)hrg sdwys rwšn) که به دیو خشم نمایان شده، آغاز می شود:

«سدویس درخشان، شکل خود را به اهریمن خشم نشان می‌دهد. او فریاد می‌زند و او را از آن خود می‌پندارد، گویی او جوهره‌ی (نور) است. او بذر می‌افشاند [...] ناله می‌کند وقتی دیگر آن شکل را نمی‌بیند. نور در سپهر متولد می‌شود: او آن را به قدرت‌های برتر می‌دهد. آلودگی و ناخالصی از او به زمین جاری می‌شود. این ناخالصی‌ها در همه پدیده‌ها لباس به تن می‌کنند و در میوه‌های بسیاری دوباره متولد می‌شوند.» شیطان تاریکی خشم شرمسار است، زیرا پریشان و عریان شده بود. او به مرتبه بالاتر دست نیافته بود و از آنچه به دست آورده بود محروم شده بود. او بدن را به عنوان پوسته‌ای خالی رها کرد و با شرم فرود آمد. خود را در رحم زمین پوشاند، جایی که قبلاً با وحشیگری از آن برخاسته بود (M 741/R/3-7). (Boyce, 1951: 912)

فرانتسمان درباره این سرود که در اینجا توصیف شده است این گونه شرح می‌دهد که، این رویداد معمولاً به عنوان « اغوای آرخون‌ها» شناخته می‌شود و از متون مانوی مختلف متعلق به گروه‌های فرهنگی/زبانی گوناگون شناخته شده است، که برخی از آنها در بیان این داستان بسیار محتاط‌تر از دیگران هستند. در هر نسخه، نور یا عاملی از نور، از ماهیت تاریکی علیه خودش استفاده می‌کند تا آزادی نور را به دست آورد، که معمولاً شامل نوعی فعالیت جنسی می‌شود. در اینجا، باکرهٔ نور[۱۶] از زیبایی خود استفاده می‌کند تا شهوت را در شیطان خشم برانگیزد، که نور قبلاً اسیر شده را به صورت منی خارج می‌کند و این منی به زمین می‌افتد و در میوه‌ها دوباره متولد می‌شود.(Franzmann, 2007:58)

«اغوای آرخن‌ها[۱۷]»، اصطلاحی که نخستین بار توسط فرانتس کومون[۱۸] مطرح شد. این رویداد پس از دزدیده شدن نور الهی (که به شکل پنج پسر، لباس یا زره نخستین انسان توصیف شده) توسط موجودات تاریکی رخ می‌دهد. برای رهایی نور دزدیده‌شده که در بدن آرخون‌ها[۱۹] گرفتار شده است،

[16] . Virgin of light

[17] . the Seduction of the Archons

[18] . Franz Cumont

[۱۹]. آرخن به معنی دیوان و شیاطین و موجودات اهریمنی است. (اسماعیل پور مطلق،۱۳۹۶: ۳۴۷)

فرستاده سوم[۲۰]، که دارای ماهیت دوگانه‌ی مردانه و زنانه است، خود را به آنان نشان می‌دهد. (Cumont, 1912)

سرود فارسی میانه نریسف یزد[۲۱] (M737) نیز، شرم را به شیاطین نسبت می‌دهد. در اینجا نام فارسی میانه فرستاده سوم است: «تاریکی و تفاله‌هایی که از آنها تراوش می‌کند (؟) به جهان می‌افکند. یاکساها و شیاطین شرمنده می شوند، اما نور از اسارت رهایی یافت .Boyce 1951, p) (915این شرم را می توان به عنوان یک حرکت ضد جنسیتی تعبیر کرد که به دنبال تبرئه رفتار «شرم آور» نمایش دوشیزه روشنی است و به جای آن شرم را به آرخن‌ها به دلیل شکست آنها فرافکنی می کند. روایت‌های مانوی از این اسطوره، زیبایی تصویر زنانه و شرم آرخن‌ها را برجسته می‌کند و مخاطب را دعوت می‌کند تا در نگاه آرخن‌ها سهیم شود و نگاهی به دوشیزه فریبنده روشنی بیندازد. با این حال، متون در نهایت تمرکز را به شرم آرخن‌ها برمی‌گرداند و هر گونه نظربازی را توجیه می‌کند. ارائه استراتژیک پدر از دختر روشنی بر ساختاری از تسلط مردانه بر زنانه تأکید می‌کند.

این نقش مبهم و چندلایه باعث شده که تحلیلگران مدرن، همچون فرانتسمان، این شخصیت را به‌عنوان چالشی برای برداشت‌های سنتی از مفهوم باکرگی در مانویت بدانند. دوشیزه روشنی، در عین باکرگی، از شهوت به‌عنوان ابزار بهره می‌برد. این مسئله تضادی آشکار با دیگر تصاویر زنان در متون مانوی دارد، جایی که زنان زمینی غالباً عامل گناه و انحراف مردان توصیف می‌شوند. ,Franzmann) (2007:59 از سوی دیگر، دوشیزۀ روشنی را می‌توان در برابر دیو آز، که نماد شهوت، حرص و طمع در کیهان‌شناسی مانوی است، قرار داد. درحالی‌که آز، به‌عنوان نیرویی ویرانگر، شهوت را ابزاری برای اسارت نور در جسم و ماده قرار می‌دهد، دوشیزۀ روشنی از همین ابزار برای رهایی نور از بند تاریکی استفاده می‌کند. این تضاد نشان می‌دهد که در مانویت، همه‌ی عناصر شهوانی و جسمانی لزوماً منفی نیستند، بلکه می‌توانند در صورت استفاده‌ی درست، به ابزاری برای رهایی تبدیل شوند.

در نهایت، نقش دوشیزۀ روشنی را می‌توان فراتر از یک الوهیت زنانه‌ی منفعل، و به‌عنوان یک استراتژیست معنوی و جنگجوی کیهانی بررسی کرد. او نه‌تنها زیبایی و پاکی را در خود دارد، بلکه

---

[20] . Third Messenger

[21] . Narisaf Yazd

قادر است این ویژگی‌ها را به ابزاری برای غلبه بر تاریکی و بازپس‌گیری نور تبدیل کند. در کنار مادر زندگی که نماد زایش و تغذیه‌ی روحانی است، وی تجسم فریب تاکتیکی و مبارزه‌ی هوشمندانه در برابر نیروهای تاریکی است، و این مسئله او را از سایر چهره‌های زنانه در اسطوره‌شناسی مانوی متمایز می‌کند.

نتیجه‌گیری

تحلیل کیهان‌شناسی مانوی نشان داد که نظام دوگانه‌گرای این دین، بازتابی پیچیده از نیروهای خیر و شر ارائه می‌دهد که در آن مؤلفه‌های مونث نقش‌های متضاد و درعین‌حال مکملی را ایفا می‌کنند. یافته‌های این پژوهش نشان داد که شخصیت‌های زنانه در اسطوره‌های مانوی نه صرفاً به‌عنوان نیرویی نجات‌بخش و الهی، بلکه در برخی موارد به‌عنوان عامل انحراف و تاریکی نیز ظاهر می‌شوند. از یک‌سو، چهره‌هایی مانند «مادر زندگی» و «دوشیزه روشنی» نمایانگر نیروهای نور، زایش و رهایی هستند. مادر زندگی، نه‌تنها به‌عنوان خالق انسان نخستین، بلکه به‌عنوان راهبر او در نبرد با نیروهای تاریکی ایفای نقش می‌کند. این شخصیت، هم‌زمان ویژگی‌های پرورشی و جنگجویانه دارد و در شکست شر و بازیابی نور، نقش کلیدی ایفا می‌کند. دوشیزه روشنی نیز به‌عنوان واسطه‌ای میان جهان نور و تاریکی ظاهر می‌شود که با تحریک آرخن‌ها، باعث رهایی نور اسیرشده در تاریکی می‌شود. از سوی دیگر، در نقطه مقابل، «دیو آز» نمونه‌ای از چهره‌های زنانه‌ای است که با مفاهیمی چون وسوسه، انحراف و تاریکی پیوند خورده است. تحلیل متون نشان داد که آز نه‌تنها تجسم حرص و شهوت، بلکه عامل فریفتن نخستین زن و در نتیجه، منبع ورود شرارت به جهان مادی است. در اینجا، زنانگی به‌عنوان نیرویی دوگانه به تصویر کشیده شده است که می‌تواند هم باعث رهایی و هم باعث اسارت نور شود. درنهایت، یافته‌های پژوهش نشان داد که در کیهان‌شناسی مانوی، مفهوم زنانگی به‌عنوان یک عنصر بنیادین در تبیین دوگانگی خیر و شر نقش دارد. زنانگی نه به‌عنوان یک نیروی مطلق مثبت یا منفی، بلکه به‌عنوان عنصری پویا و پیچیده در ساختار اسطوره‌ای مانویت عمل می‌کند. در نهایت مانویت با بازتعریف نقش‌های زنانه در چارچوبی دینی، تصویری منحصربه‌فرد از زنانگی ارائه داده است که همواره در ارتباطی متقابل با نیروهای کیهانی نور و تاریکی قرار دارد.

منابع

اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم (۱۳۹۶)، *اسطوره آفرینش در آیین کیش مانی با گفتارهایی درباره‌ی ادبیات و عرفان مانوی*، ویراسته محمد شکری فومشی، تهران: نشر چشمه.

آلبری، سی .آر. سی (۱۳۸۸)، *زبور مانوی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق، تهران: انتشارات اسطوره.

کفالایا، نسخه موزه برلین (۱۳۹۵)، *برگردان تطبیقی از ترجمه آلمانی و انگلیسی نسخه قبطی*، مریم قانعی و سمیه مشایخ، تهران: نشر طهوری.

References

Alberry, C.R.C. (1938). *A Manichaean Psalm Book.* Stuttgart: W. Kohlhammer.

BeDuhn, J. D. (2000). *The Manichaean Body: In Discipline and Ritual*. Johns Hopkins University Press

Boyce, M. (1951). "Sadwēs and Pēsūs." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13(4), pp. 907-915.

Boyce, M. (1975). *A Word-list of Manichaean Middle Persian and Parthian (Acta Iranica 9a)*. Peeters.

Cumont, F. and Kugener, M. A. (1912), Recherches sur le Manichéisme. (Bruxelles: Lamertin).

Durkin-Meisterernst, D. (2004). *Dictionary of Manichean Texts, vol. III*. Brepols.gg

Franzmann, M. (2007), *"Beyond the Stereotypes: Female Characters and Imagery in Manichaean Cosmology and Story*." The Trendall Lecture 2007. Australian Academy of Humanities Proceedings.

Gardner, I., Lieu, S. N. C., & Lieu, S. (2004). Manichaean Texts from the Roman Empire. Cambridge University Press.

Gulácsi, Z. (2015). *Manichaean Art and its Relation to Other Middle Eastern Religions*. Brill.

Klimkeit, H.-J. (1993). *Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts from Central Asia*. HarperSanFrancisco.

Mir. Man I. In Klimkeit, H-J. (1993), *Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts from Central Asia*. (Australia: HarperCollins), pp. 225-235.

Reeves, J. C. (1996). *Heralds of That Good Realm: Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions*. Brill.

Reeves, J. C. (1997). "*Manichaean Citations from the Prose of Ephrem of Syrus*." In Mirecki, P. A. and BeDuhn, J. D., eds. Emerging from Darkness: Studies in the Recovery of Manichaean Sources, pp. 217-288, (p. 241).

Smagina, E. (2011). "12. *The Manichaean Cosmogonical Myth As A 'Re-Written Bible'*". In In Search of Truth. Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Leiden, The Netherlands: Brill. https://doi.org/10.1163/ej.9789004189973.i-730.61

Sundermann, W. (2001). *Iranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*. Akademie Verlag.

Theodore bar Khonai, *Liber Scholiorum*. In Reeves, J. C. (2011), *Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism*. Sheffield; Bristol: Equinox, pp. 146-152.

Yorioka, P. H. (2010, March). *In Search of "the Woman Within":* A Study of Manichaean Motherhood. In Symposia: The Journal of Religion (Vol. 2).

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

Unique negation of the role of religion in the decline of the Naqshbandiyya Tariqat during the Safavid era of Iran

Ehsan Jandaghi [1]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism, Faculty of Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. E-mail: e.jandaghi@urd.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 21 December 2025
Received in revised form:
12 January 2025
Accepted: 7 February 2025
Published online:26 March 2025

Keywords:
Naqshbandiyya,
Safavieh,
Religion,
The decline of Naqshbandiyya
in Iran

ABSTRACT

Introduction

The decline or at least the diminution of the Naqshbandi order's presence in the Safavid period is quite clear from studying the sources related to this period. However, the reason for this story for the Naqshbandi order and such hostility, if the principle of this hostility can be accepted, is not only the religious difference between the Naqshbandi order and the Safavids, but it must be said that; in addition to the religious difference between the Shiite Safavids and the Sunni Naqshbandis, the political activism of the sheikhs of this order in the pre-Safavid period and at the same time as the beginning of the Safavid rule was effective in the decline of the Naqshbandi order in Iran. Recognition of this historical period shows; The Naqshbandi sheikhs, while having political activities, those sheikhs who opposed the Safavids in their political roles and activities or were associated with rival Safavid governments (Ottoman and Uzbek), were subjected to restrictions during the pre-Safavid era and at the same time as the beginning of the Safavid rule, which either led to their murder or forced them to leave Iran and the decline of the Naqshbandi order in Iran. At least during the beginning of the Safavid rule, the killing or persecution and restrictions on some Sufis cannot have a religious reason alone because, for example, based on historical documents, during the reign of Shah Ismail II and the presidency of Mirza Makhdoom, who had Sunni tendencies, they had some freedoms, but despite this, we still witness that more than five hundred Sufis were punished due to political conflict.

Cite this article: Jandaghi, E. (2025). Unique negation of the role of religion in the decline of the Naqshbandiyya Tariqat during the Safavid era of Iran. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (1), 277-300.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49277.1219

© The Author(s). Jandaghi, Ehsan
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49277.1219

Research methodology

The present research has been conducted using a descriptive-analytical method. In this research, we have initially described the nature of the situation and presented a report of the research examples, and then we have tried to explain the reasons for the situation and explain them, and to obtain results using reasoning, analysis, and comparison of evidence and theories that in a way deny and negate the common image and theory that the decline of the Naqshbandiyya order was due to religious differences during the Safavid era, and we have presented an alternative theory. The data collection method was library studies, and tools such as documents, printed and handwritten books, and articles were used.

Discussion

The Sufis opposed to the Twelver Imami Shiism could not do anything even if they left Iran. It should be noted that the spread of Shiite tendencies among the Iranian public, and especially among the Sufis, in the pre-Safavid periods was more a product of the sultans' tolerance than a result of the rulers' Shiite policies. These sultans used the Sufis to legitimize their rule. Contrary to the general approach of Iranian society and the newly formed Safavid government, the Naqshbandis did not have Shiite tendencies and were even biased and emphasized Sunnism. However, the limitation or decline of the Naqshbandi Sufis during the Safavid period in Iran, considering the activities of some sheikhs and the departure of others due to political tendencies, cannot be attributed solely to the element of religious differences. In fact, political differences also played an effective role in the Safavid rulers' dealings with the Naqshbandis in Iran. In examining the situation of the Naqshbandiyya sheikhs in the pre-Safavid period and the beginning of the Safavid rule, who have been claimed to have tried to cause the decline of Naqshbandiyya due to the role of religion, three approaches can be observed in the series. These three categories include the following:

(1) The first category should be assigned to sheikhs who did not confront the government during the Safavid period, but no special activity in the spread of the path has been recorded from them. This category includes sheikhs such as Khwaja Muhammad Amin Bulgari and Sheikh Alwan.

(2) The second category was the sheikhs who took a positive view of the Safavid government and even managed to gain a position in the government, or at least their activities to develop and continue their order were not limited. Abdul Wahab Hamedani and Sana'ullah Kozeh-Kanani are included in this category.

(3) The third category of Naqshbandi sheikhs were those who faced restrictions or even murder and exile during the Safavid period. Of course, in this category, the successors of Sayyid Ali Kurdi, who is alleged to have been killed by the Safavids due to religious and sectarian differences at the beginning of the Safavid era, were present freely in Iran (Qazvin, the capital of the early Safavid era) for a long time. However, people such as Ebrahim Shabestari (Sibuyeh Sani) and some of the followers of this order such as Mir Hossein Meybodi and Roozbehan Khonji, in addition to their religious differences with the Safavids, also took political actions against the Safavids.

Conclusion

Therefore, at least until the early years after the Safavids came to power, despite being Sunni, some Naqshbandi sheikhs continued to be present in Iran. The present study provides evidence that political factors and their political actions with the Safavid movement played a fundamental role in the Safavids' treatment of the sheikhs of the Naqshbandi order in Iran in the 10th century AH. Obviously, their political actions in the pre-Safavid period and the beginning of the Safavid era in opposition to the new government cannot be ignored and become the causes of the decline of the order. On the contrary, those sheikhs who did not support the Safavid rivals or were in line with the political interests of the new government were able to remain present in Iran for at least a few years. The Naqshbandi did not achieve much success in this region for other reasons, including the dominance of Shiite tendencies among the Iranian people against their own Sunni bias. As an effective movement in creating legitimacy for the sultans, the Sufis, by choosing their political actions, actually determined the continuity of their presence.

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

نفی یکتایی نقش مذهب در زوال طریقت نقشبندیه در دوره صفویه ایران

احسان جندقی[۱]

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه تصوف و عرفان اسلامی، دانشکده عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. رایانامه: e.jandaghi@urd.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۳۰
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۱۰/۲۲
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴/۱۱/۱۸
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۱/۶

واژه‌های کلیدی:
نقشبندیه،
صفویه،
اختلاف مذهبی،
زوال نقشبندیه در ایران

چکیده

درکنار اختلاف مذهبی صفویه شیعی و نقشبندیان سنی، کنش‌گری سیاسی مشایخ این طریقت در دوره پیشاصفوی و هم‌زمان با آغاز حکومت صفویه در زوال طریقت نقشبندیه ایران موثر بوده‌است. بازشناسی این دوره تاریخی نشان می‌دهد؛ مشایخ نقشبندیه ضمن اینکه کنش سیاسی داشته‌اند، آن‌دسته از مشایخ که در نقش و کنش سیاسی خود به مخالفت با صفویه پرداخته‌اند یا با حکومت‌های رقیب صفویه (عثمانی و ازبک) ارتباط داشته‌اند، در دوران پیشاصفوی و حکومت صفویه دچار محدودیت‌هایی شدند که یا به قتل آن‌ها منجر شده یا مجبور به خروج از ایران و زوال طریقت در ایران شده‌است. در این دسته باید از کسانی چون سیدعلی کردی، ابراهیم شبستری و برخی وابستگان این طریقت نام برد. ولی در مقابل آن‌دسته از مشایخ که مخالفت سیاسی با صفویه نداشته‌اند، حداقل تا سال‌ها آغازین پس از روی‌کار آمدن صوفیه، علی‌رغم سنی مذهب بودن، همچنان در ایران حضور داشتند که در این مورد نیز می‌توان از عبدالوهاب همدانی و صنع‌الله کوزه‌کنانی نام برد. پژوهش پیش‌رو با روش توصیفی ـ تحلیلی و شیوه مطالعه کتابخانه‌ای، مستنداتی را ارایه می‌کند مبنی براین‌که در چگونگی برخورد صفویه با مشایخ طریقت نقشبندیه در ایران قرن دهم هجری، عوامل سیاسی و کنش‌های سیاسی ایشان با جریان صفویه دارای نقش اساسی است.

استناد: جندقی، احسان (۱۴۰۵). نفی یکتایی نقش مذهب در زوال طریقت نقشبندیه در دوره صفویه ایران . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۱)، ۳۰۰-۲۷۷.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49277.1219

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان. جندقی، احسان

مقدمه

نابودی و یا حداقل کم‌رنگ شدن حضور نقشبندیان در دوره صفویه شاید از نوشته معین‌الدین اشرف مشهور به میرزامخدوم شریفی (م ۹۹۵ هق) در رساله *النواقض لبنیان الروافض* معلوم شود. هرچند قاضی‌نورالله شوشتری (م ۱۰۱۹ هق) در پاسخ میرزامخدوم که مدعی شده بود؛ در دوره صفویه «مَن ظنّوه مراقباً یقولون أنّه نقشبندی یوجبون قتله، ومن طالع کتب الصوفیه فهو أردأ عندهم من العامل بالانجیل و التوراة»، معتقد است نسبت انکار اصل تصوف، به‌صورت کلی آن، به شیعه درست نیست (شوشتری، ۱۳۸۴، ۲،ص ص.۱۵۹ ـ ۱۶۱) ولی محدود شدن نقشبندیان در دوره صفویه شیعی را رد نمی‌کند. محمدباقر مجلسی (مشهور به علامه مجلسی م ۱۱۱۰ هق) نیز در رساله *اجوبه به ملاخلیل قزوینی*، اگر صحت انتساب رساله به مجلسی را پذیرفته‌باشیم، هرچند درصدد توجیه تصوف و به‌نوعی تایید اصل آن است، ولی در مورد نقشبندیه رویکرد مثبتی ندارد و حوزه نفوذ نقشبندیه را خارج از ایران صفوی ترسیم می‌کند (رک: مجلسی، ۱۳۶۲، ص.۳۰). اما دلیل چنین خصومتی با نقشبندیه، اگر بتوان اصل این خصومت را پذیرفت، تنها اختلاف مذهبی نقشبندیه با صفویه نیست. دیدگاه زرین‌کوب (زرین‌کوب، ۱۳۶۲، ۲۲۳) را در مورد غلط بودن و یا حداقل مبالغه آمیز بودن اینکه بگویند؛ تصوف و کمالیات [در مقابل شرعیات] در دوره صفویه به‌صورت کامل منسوخ شد را، باید پذیرفت[۱]، ولی در هرصورت منابع مکتوبی که در اختیار است از خشونت علیه طرایق صوفیه به‌صورت عام و نقشبندیه به‌صورت خاص و گرفتاری آن‌ها به انواع سختی، نفی بلد و قتل در دوره حکومت صفویان حکایت دارد. پیش از این حامد الگار در مجموعه مقالاتی که پیرامون *نقشبندیه* جمع‌آوری کرده است، بخشی را به رابطه نقشبندیان و صفویه اختصاص داده و در آنجا ضمن اینکه مدعی است نقشبندیه در برخی مواقع هدف خاص حملات صفویه بود، ولی می‌پذیرد دلیل آن تنها سنی بودن و ناسازگاری با مذهب حکومت صفویان نبود (الگار، ۱۳۸۹،ص.۱۹۵). پژوهش پیش‌رو ضمن استفاده از دیدگاه‌ها و منابع الگار از حیث تاکید بر نقش عنصر سیاسی و تعامل صوفیان نقشبندی و وابستگان به آن با حکومت‌های پیش از صفوی و یا حکومت‌های رقیب آن (عثمانی و ازبک)، جدید است و

---

[۱] رک: براون، ۱۳۶۶: ۳۶/۴، براون در کتاب *تاریخ ادبیات ایران* دوره صفوی اظهار تعجب می‌کند از اینکه باوجود شکوه و قدرت صفویه هیچ شاعر بزرگی حضور نداشته و این مهم را از دوستان خود استفسار می‌کند. محمدخان قزوینی، همکار و دوست براون، که در نامه به او پاسخ داده از اضمحلال و انهدام کامل کمالیات که منظور عرفان، تصوف و ذوق است در این دوران سخن می‌گوید. این نظر از دیدگاه زرین‌کوب مبالغه‌آمیز است.

دارای سابقه پژوهشی نیست. در پژوهش پیش‌رو با روش توصیفی ـ تحلیلی درپی یافتن نقش سیاست در برخورد با نقشبندیان و طرفداران آن هستیم.

۱. جستارهای پیشینی (مدخل)

به‌نظر می‌رسد هنوز مباحث مربوط به تبارشناسی و گرایش مذهبی صفویه به‌خاطر پیچیدگی موضوع، بین پژوهش‌گران این عرصه مورد مناقشه باشد. هدف این پژوهش بررسی نسبت تصوف با سیاست و مناسبات اجتماعی در دوره پیشاصفوی و آغاز کار صفویه است. فرضیه این پژوهش این است که مناسبات سیاسی و اجتماعی دوره پیشاصفوی در گرایش و تمایلات مذهبی و در نتیجه تقابل با حکومت شیعی صفوی ایران، تاثیر گذاشته و تاثیر پذیرفته است و سیاست می‌تواند در کنار عنصر مذهب به‌عنوان یکی از عوامل تاثیرگذار در اضمحلال تصوف سنی به‌صورت عام و طریقت نقشبندیه به‌صورت خاص در ایران دوره صفویه مورد بررسی قرارگیرد. صفویه به عنوان دولت جدید و جایگزین حکومت‌های رقیب، در ابتدای قرن دهم هجری قمری، نمی‌توانسته با کنش‌گران سیاسی پیش از خود و دشمنان سیاسی خود رابطه‌ی سازنده داشته باشد. همچنین مناسبات سیاسی و اجتماعی صوفیان این دوره تاریخی خود ارزش مستقلی در درک نسبت تصوف و سیاست دارد. این ادعا که بارها مطرح شده است؛ تصوف و عرفان اسلامی نسبتی با سیاست نداشته و تنها محدود به بُعد معنوی و باطنی زندگی مسلمانان پیرو تصوف است[۲]، با پژوهش‌های جدید دیگر قابل قبول نیست. این پژوهش درصدد تبیین دیدگاه مخالفِ آن و بیان ایفای نقش صوفیان در مناسبات سیاست و اجتماعی دوره پیشاصفوی و تاثیرپذیری زوال طریقت نقشبندیه از آن مناسبات است که می‌تواند در کنار عنصر مذهب شیعه، به عنوان عاملی موثر در زوال و اضمحلال تصوف سنی نقشبندی در دوره صفوی ایران باشد.

۱-۱ مشروعیت حکومت و صوفیان

۲زوال اندیشه سیاسی در تفکر صوفیانه توسط سیدجواد طباطبایی دنبال می‌شد (برای نمونه رک: طباطبایی، ۱۳۸۳: ۳۳۶).

با حمله مغول به جهان اسلام، باتوجه به برتری قدرتِ نظامی، توسعه قلمرو، شکست خلافت اسلامی و تملک میراث اسلامی (نمودهای عینی قدرت)، ترکان مغول به عنوان حکومت مستقر در جهان اسلام و به‌صورت خاص سرزمین ایران معرفی شدند، اما پس از آن درگیری و رقابت بین قبایل (اولوس) مغول، ترک و ترکمان[۳] شکل گرفت و باعث شد عوامل دیگر (عوامل ذهنی) علی‌رغم اهمیت بُعد نظامی، در مشروعیت و حقانیت این حکومت‌ها نیز نقش داشته‌باشند. تمسک و اعتقاد به

۳مهاجرت اولین دسته از ترکمانان، قبایل بیست و چهارگانه اوغوز (غزها)، به ایران ابتدا در زمان سلجوقیان صورت گرفت و ایشان دارای نسبت با ترکان حامی مغول بودند، اما ایلغار مغول و فتح بغداد در زمان ایلخانان به قدرت رسیدن آن‌ها را تسریع نمود. حکومت ترکمانان قراقویونلو و آق‌قویونلو اتحادی بود از قبایل کوچنده ترکمان، ترک و کرد و لُر (برای مطالعه بیشتر رک: حسن‌زاده، ۱۳۷۹). در مورد نسبت قوم اغوز که سلاطین بایندر و آق‌قویونلو از آن بوده‌اند با مغولان رک: مستوفی، ۱۳۶۲،ص. ۵۶۶.

فرهمندی[۴]، دین‌پناهی[۵]، عدالت (مردم‌داری) [۶] و ...، از این عوامل بوند. بی‌شک در مراحل آغازین (استقرار) حاکمیت‌ها عوامل عینی یعنی قدرت نظامی[۷] بیش از عوامل ذهنی نقش‌ساز بوده‌اند، و در

۴فره ایزدی (بُعد آسمانی) در دروه خلافت اسلامی و پیشتر نیز، دارای سابقه بوده است. پیشینه آن در مغولان به سرگذشت آلان‌قوا به عنوان صاحب بطن پاک (جده خاندان چنگیز) برمی‌گردد که به اراده امر مُقدس (ایزد) و بدون ازدواج و امتزاج حقیقت ذات چنگیز در بطن [حلق!] وی و از نور محض تابیده شده در خرگاه [یا خرگه، به‌معنی اردوگاه] فرزندش بوذنجر (بودونچار، جد نهم چنگیز) آفریده شده. آلان‌قوا او و دو فرزند دیگرش را که حاصل این بُعد آسمانی بودند، فرزندان آسمان و سلاطین آینده همه مردمان نامید که بعدها در چنگیز ظهور یافت (مستوفی، ۱۳۶۲،ص. ۵۶۹؛ همدانی، ۱۳۷۴،ص. ۱۶۹). چنگیز خود در تثبیت این باور به فرهمندی و قُدسی انگاری، یک راهب شمنی را به‌خدمت گرفت تا بعد از سلوک چند روزه‌اش در بیابان بگوید؛ در الهامی دریافته که خداوند در ازل الآزال خواسته است تموچین پادشاه همه عالم شود (همدانی، ۱۳۷۴،ص ص. ۱۷۱ و ۲۱۹؛ جوینی، ۱۳۸۲،ص. ۲۸). خُنجی نیز در توصیف حاکمان تُرکمان آق‌قویونلو، که نژاد مشترکی با اُغوز و مغول داشتند، بر جمع میان جلالت نسبی و طهارت حسبی تاکید می‌کند و در جلالت نسبی سلاطین بایندر شش خصلت برمی‌شمارد که به ادعای او «چون این خصال حمیده نسبی که امهات سایر خصال است در نسبت رفیع ایشان سمت جمعیت یافته و در غیرایشان از ملوک یا همه یا اکثر مفقود است، هرآینه ثابت باشد که ملوک بایندرخان به جلالت نسب از جمیع ملوک عالم بیش و ... پیش باشند (خنجی، ۱۳۸۲،ص ص.۲۴ ـ ۲۷؛ همچنین رک: طهران، ۱۳۵۶،ص ص . ۱۱ ـ ۳۰). استفاده از عنوان خان، المویّد من السماء، سایه خدایی، ظل الله فی العالم و فی الارضین و ...، خود نشان از وجود این باور در سلاطین و حتی رعیت آن‌ها دارد (رک: الهیاری، ۱۳۸۹: ۶).

۵در حکومت‌های قرن نهم هجری طیفی از مفاهیم گوناگون مربوط به دین و شریعت اسلام به‌کار رفته است. حاکمان این دوره جنگ با مخالفان خود را غزا و خود را شاه غازی نامیدن (طهرانی، ۱۳۵۶، ۱۲؛ خنجی، ۱۳۸۲،ص . ۳۲۷). روزبهان خنجی در توصیف ملوک بایندر می‌نویسد: «در طریق اعتقاد، متابعت سنت اهل جماعت را فریضه شمرده و به اعتزال از بدَع مذمومه و رفض عقاید مَلومه، رقم اعتزال و رفض را از صفحه ارض سترده. در عهد او اهل توحید در مهاد امان آسوده و ارباب الحاد در لحد خذلان فرسوده‌اند» (خنجی، ۱۳۸۲، ص. ۴۷؛ همچنین رک: خواندمیر، ۱۳۸۰،ص. ۴۳۱). اعمال محدودیت آق‌قویونلوها در مورد شارب‌خانه‌ها و شراب‌خواری (همان؛ خواندمیر، همان: ۴۴۲؛ خنجی، ۱۳۸۲،ص. ۳۱۴ که ممنوعیت تراشیدن ریش برای مردان را نیز اضافه می‌کند) و احیای مجدد منصب «حجت الاسلام» (همان: ۳۵) از نشانه‌های توجه ایشان به شریعت و تلاش برای کسب مشروعیت با حمایت از شریعت است. در دوره یعقوب توجه به مسایل مذهبی و شریعت چنان زیاد می‌شود که قدرت صدر (قاضی عیسی ساوجی) به‌حدی بود که سلطان نیز خود را ملزم به تبعیت از بالاترین مقام مذهبی می‌دید و بسیاری از دستورات قاضی حتی بدون تایید و توشیح سلطان لازم الاجرا بود و بدون توقیع و مهر قاضی حکم سلطان هم اجرا نمی‌شد (خنجی. ۱۳۸۲،ص ص . ۳۳۵ ـ ۳۳۷؛ خواندمیر، ۱۳۸۰، ۴، ص.۴۳۲ حتی در حکایتی عجیب از اینکه قاضی عیسی ساوجی لباس زربفت سلطان را به‌حکم شرعی ممنوعیت پوشیدن طلا برای مردان در اسلام، از دوش سلطان خارج می‌کند و حاکم جرأت مخالفت ندارد سخن گفته می‌شود).

مرحله واپسین است که فره ایزدی، دین‌پناهی، مردم‌داری و ... که در سایه شمشیر برنده سربازان به‌دست آمده بود، اهمیت پیدا می‌کند. برخی از این عوامل به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم به تصوف ارتباط داشت است.

علاوه بر موارد مذکور نکته دیگری که به آن باید توجه داشت این است که؛ در بسیاری از مواقع پادشاهان ترکمان چاره‌ای جز عمل براساس منویات روسای قبایل اتحادیه خود نداشتند. امیر اعظم‌ها

۶هرج و مرج ناشی از ضعف حکومت متمرکز؛ عدالت خواهی، برقراری امنیت و رفع ظلم و مردم‌داری را به نشانه مشروعیت‌ساز در قرن نهم هجری تبدیل کرده بود. بدیهی است که به دلیل خاستگاه اشرافی، حاکمیتی و قدرت نظامی حکومت‌های پایان قرن نهم هجری بیش از ظلم ستیزی بر مفهوم عدالت و عدل تاکید می‌شد (توجه به ظلم‌ستیزی بیشتر در حکومت‌های برآمده از نهضت‌های انقلابی دیده می‌شود. حکومت‌های محلی همچون سربداران و مشعشعیان به دلیل ویژگی انقلابی که داشته‌اند برعنصر ظلم‌ستیزی تاکید داشتند و در برابر سایر حکومت‌ها بزرگ‌تر و غیرانقلابی، بیشتر بر گسترش عدالت و خدمات عام‌المنفعه و مردم‌داری تاکید می‌کردند. البته در مواردی نادر نیز بر ظلم‌ستیزی اشاره شده (به عنوان نمونه رک: خنجی. ۱۳۸۲، ص. ۳۹ که می‌نویسد: نگون ساز سَنجُقِ [علم، رایت و پرچم] شام ظلم و بیداد). بنای عمارات، خانقاها، خیرات و ایجاد امنیت و آرامش در این دوره ستایش می‌شد (رک: خنجی، ۱۳۸۲: ص ۲۸ در مورد ایجاد آرامش در مُلک، ص ۲۹ و ۳۵ در خیرات مُلوک بایندر، ص ۲۹ و ۴۳ ـ ۴۴ در مورد عدالت رک: خواندمیر، ۱۳۸۰، ۴،ص.۴۳۱ که می‌نویسد: در تشیید [به معنی استحکام] قواعد رعیت پروری سعی موفور نمود ... و سادات و علما از پادشاهان آق‌قویونلو سُیورغال‌های فراوان می‌گرفتند؛ همان: ۴۴۲ در مورد سایر شاهان آق‌قویونلو). در خلاصهٔ التواریخ آمده؛ در زمان اوزون حسن (حک ۸۵۷ ـ ۸۸۳ هق) عام امن و آباد بود، جور و ظلم سر در گریبان عدم فرو برده بود (منشی‌قزوینی، ۱۳۷۸: ۷۵؛ همچنین همان منبع در مورد عدالت سلطان یعقوب رک: همان: ۸۲). یکی از مواردی که حکایت از مشروعیت‌سازی برای حکومت به‌واسطه مردم پروری سلاطین ترکمان قرن نهم هجری دارد، برخوردی است که با دشمنان خود داشته‌اند. توجه به اسیران و برخورد مسالمت‌آمیز با آنان (طهرانی، ۱۳۵۶: ۲۳۲ و ۴۳۰؛ روملو، ۱۳۸۴: ۶۷۴/۲) و همچنین پاسخی که اوزون حسن در جواب جهانشاه (حک ۸۴۱ ـ ۸۷۱ هق) دارد که در آن ضمن نقد رفتار جهانشاه می‌گوید؛ این صفات شیاطین است و نه سلاطین و سلطان ظل الله است و نه ظل الشیطان (طهرانی، ۱۳۵۶: ۴۱۴) حکایت از مشروعیت‌سازی برای سلاطین زمان است. در ادامه در وصف او می‌گوید؛ شب به تمامه بیدار [کنایه از مستی و خوشگذرانی جهانشاه] و روز خواب می‌باشد، هرگز هیچ آفریده‌ای او را در روز نمی‌بیند و به غور هیچ دادخواه نمی‌رسد، باید در روز غور رسی خلایق کند. نه او را از نور حظی و نه خلق را از دادجویی [او] فایده است (همان: ۴۱۵).

۷مشروعیت قدرت نظامی و توانایی اعمال آن که در اندیشه سیاسی اسلام با عنوان فقهی استیلاء مطرح می‌شد، گویا برای نخستین بار در زمان معاویه مطرح و در اندیشه ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب ماوردی (م ۴۵۰ هق) در کتاب *الاحکام السلطانیه* مدون شد. روزبهان خنجی نیز از آن به عنوان روشی برای مشروعیت حکومت سخن می‌گوید (رک: خنجی، ۱۳۶۲: ۸۲).

(عنوانی که به روسای قبایل داده می‌شد) به سلطان به‌عنوان نیروی الهی که دارای فره ایزدی باشد نمی‌نگریستند. حکومت ترکمانان قراقویونلو و آق‌قویونلو اتحادیه‌های از قبایل ترکمن، کرد و لُر بودند که به‌رهبری فردی که معمولاً براساس سنت رایج ایل و قبیله (اولوس) که انتخاب فرد ریش سفید، ارشد و بزرگ قبیله برای رهبری بوده، انتخاب نشده بودند. بلکه انتخاب خود روسای قبایل برای حفظ مصالح و منافع اتحادیه بود (حسن‌زاده، ۱۳۷۹،ص. ۱۶۲). این وضعیت این حکومت‌ها را به سمت تقویت روحیه مدارا که پس از حمله مغول[۱] در جهان اسلام ترویج می‌شد، پیش می‌برد[۲]. این مساله خود منجر به توجه به آن می‌شد که حاکمان ایران در نیمه دوم قرن نهم هجری (دوره پیشاصفوی) علاوه‌بر تاکیدبر عوامل مشروعیت‌ساز حکومت خویش، برای قبول عمومی سعی براستفاده از قدرت مردمی صوفیان داشته باشند.

استفاده سلاطین از صوفیان، عامل تاثیرگذار در تقسیم‌بندی صوفیان شد، که در این شکاف و جناح‌بندی بیش از عامل مذهبی، سیاست و عوامل سیاسی تاثیر داشت. آنچه صوفیان را در دسته‌هایی در برابر یکدیگر قرار می‌داده تنها عامل مذهبی نبود، بلکه جناح‌بندی‌های سیاسی و حکومتی که از صوفیان در مشروعیت حکومت خویش استفاده می‌کردند در عمق بخشی به نقار و شکاف بین طریقت‌های تصوف دارای نقش اساسی بود[۳]. به عنوان نمونه‌ای برای نشان دادن عدم یکتایی نقش

۱برای اطلاع از روحیه مدارا در بین سلاطین مغول علاوه بر رک: الشیبی، ۱۳۸۶: فصل تشیع در دوران مغول و تیموریان؛ همچنین رک: پورموسوی، سیدمحمدعلی. (۱۳۹۳ ش). «سیاست دینی مغولان و تاثیر آن بر ادیان و مذاهب مطالعه موردی شیعیان ایران». *تاریخنامه خوارزمی*، سال اول شماره سوم.

۲ نشانه دیگر برای مدارا در سلاطین ترکمان قرن نهم هجری، بحث توجه به مذهب تشیع است. علی‌رغم سنی مذهب بودن بیشتر سلاطین، برخی برای شیعه توجه خاص ابراز می‌کردند، مانند استفاده از نمادهای مذهبی شیعه در سکه‌های این دوره (ترابی طباطبایی، ۱۳۵۵،ص ص. ۴۴ ـ ۱۲۷) انتساب تولیت مکان‌های شیعی و نقابت سادات برای بزرگان شیعه از رضویان قم و سایر شهرها (مدرسی طباطبایی، ۱۳۵۲،ص ص. ۶۲ ـ ۸۸).

۳به عنوان مثال می‌توان به دو نمونه جالب توجه از این شکاف‌ها اشاره نمود. مورد نخست شاه‌حسین ولی (م ۸۸۲ هق) است. او در سفرهای متعدد که داشته با سیدمحمد بن فلاح و سایر رهبران مشعشعی مراوده داشته (حشری‌تبریزی، ۱۳۷۱: ۶۱، در *روضه اطهار* سیدمحمد حلی نوشته که منظور همان رهبر مشعشعیان است. رک: قربان‌نژاد، پریسا. (۱۳۸۶ ش). «تصوف در آذربایجان عصر ترکمانان» *فصلنامه تخصصی عرفان*، سال پنجم شماره ۱۸) و از رابطه او باسلاطین ترکمن نیز می‌توان دیدگاه‌های سیاسی و شیعی او را استنباط نمود (رک: ابن‌کربلائی، ۱۳۴۹،ص. ۵۲۱). شاه‌حسین ولی به دلیل اینکه به جنید

اختلاف مذهبی در اختلافات سیاسی این دوره در غیر از نقشبندیان، می‌توان به نحوه برخورد با جریان شیعی مشعشعیان اشاره نمود[۱]. آنچه در این اختلاف‌ها جالب توجه است حضور مصالح سیاسی در کنار اعتقادات مذهبی سلاطین است. اختلافات صفویه با سلاطین ترکمان و از سوی دیگر اختلافات داخلی بین جریان‌های صوفی بر نسبت بین تصوف و سیاست تاثیرگذاشته و تاثیر پذیرفته است.

۱ـ۲. نقشبندیه و تقابل با شیعیان

نقشبندیان ایران تنها طریقتی نبودند که در دوره صفویان متضرر شدند. دلیل آن‌هم تنها سنی بودن بیشتر پیروان این طریقت[۲] و مخالفت با مذهب شیعه در دوران صفویه نبود (الگار، ۱۳۹۸،ص. ۱۹۵؛ همچنین برای نمونه‌ای از مخالفت نقشبندیان با شیعه رک: رساله *رد روافض*، شیخ احمد سرهندی). نقشبندیه پیش‌تر نیز مواضع سیاسی علیه شیعیان اتخاذ کرده بود. امیرکلال (م ۷۷۰

صفوی پناه داده بود و بر سردر خانقاه خود عبارت علی ولی الله را نوشته بوده مورد سوال قرار می‌گیرد (حشری‌تبریزی، همان). در نمونه بعدی؛ باید به شکاف شیخ‌جعفر صفوی با شیخ جنید و حیدر اشاره کرد. شیخ‌جعفر که فرزند ارشد خواجه‌علی بود پس از شیخ‌ابراهیم و یا شاید درهمان زمان شیخ‌ابراهیم مسئولیت تولیت آستان صفوی اردبیل را برعهده داشته و شخصیتی عالم و مورد توجه بوده است (زاهدی، ۱۳۴۳،ص. ۴۹؛ طهرانی، ۱۳۵۶،ص. ۵۲۱) او همچنین دارای رابطه‌ای حسنه با سلاطین تیموری و ترکمان بوده (طهرانی، ۱۳۵۶،ص ص.۴۶۷ و ۴۶۹؛ روملو: ۱۳۸۴: ۶۰۱/۲) او علی‌رغم نسبت نزدیک با شیخ جنید و حیدر صفوی اختلاف زیادی با آن‌ها داشت و این اختلاف توسط سلاطین ترکمان مورد استفاده قرار می‌گرفته است (رک: سالاری‌شادی، علی. (۱۳۹۹ ش). «شیخ جعفر صفوی: شخصیتی مشهور، اما گمنام در سنت صفوی». *فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا(س)*، شماره ۴۵، پیاپی ۱۳۵، ص ۹ ـ ۳۳).

۱اصفهان‌میرزا (حک ۸۳۶ ـ ۸۴۹ هق) که خود برای ایجاد حکومتی مستقل از اسکندرمیرزا (حک ۸۲۳ ـ ۸۳۹ هق) سنی مذهب، شیعه شده بود، در پی شکست از اسکندرمیرزا و خروج از تبریز، در خوزستان با لشکرکشی به هویزه و شوشتر کشتار زیادی از مشعشعیان کرده بود (روملو، ۱۳۸۴: ۵۲۵/۱) و کمی بعد که جهانشاه سنی برای سرکوب مشعشعیان که با الوندمیرزا پسر اسکندرمیرزا متحد شده‌بودند دوباره لشکرکشی نمود، علی‌رغم ادعای برخی (رک: میرجعفری، ۱۳۹۵،ص. ۳۰۹)، به دلیل مشغول شدن به جنگ با اوزون حسن و نه به سبب نزدیکی اعتقادات با مشعشعیان از جنگ انصراف داد (حسن‌زاده، ۱۳۷۹،ص.۳۷). آنچه در این اختلاف‌ها جالب توجه است حضور مصالح سیاسی در کنار اعتقادات مذهبی سلاطین است.

۲این مساله که حتی در طریقت نقشبندیه هم تمایلات شیعی وجود دارد؛ توسط زین‌العابدین شیروانی از مشایخ سلسله نعمت‌اللهی (شیعی) که سفرهای زیادی هم داشته مورد اشاره قرار گرفته، او از ملاقات دو یا سه نفر صوفی نقشبندی که شیعه بوده‌اند سخن می‌گوید (شیروانی، ۱۳۳۹،ص. ۴۸۳).

هق) استاد و مرشد بهاءالدین نقشبند، تیمور را قانع کرده بود شاه نعمت‌الله‌ولی (م ۸۳۴ هق) را به دلیل تمایلات شیعی از سمرقند بیرون کند[۱] (اوبن، ۱۳۶۱،ص. ۴۲)، عبدالرحمن جامی (۸۱۷ ـ ۸۹۸ هق) به همراه امیرعلیشیر نوایی (۸۴۴ ـ ۹۰۶ هق)، که هر دو نقشبندی بودند، سلطان حسین بایقرا (حک ۸۶۱ ـ ۹۱۱ هق) را در اعلام تشیع به عنوان مذهبی رسمی مانع شدند (سمرقندی، ۱۳۸۳، ۲،ص.۱۰۲۱؛ خواندمیر، ۱۳۸۰، ۳،ص.۲۱۶). او در رساله *سلسله الذهب* که برای حسین میرزابایقرا نوشته است می‌گوید؛ نکوهیدگی رفض ریشه در کینه به انسان‌های صادق (اصحاب پیامبر و شاید در اینجا منظور ابوبکر خلیفه اول، که لقبش صدیق بود، باشد) دارد و کسی که به رفض تمایل یابد چون دستمالی بی‌ارزش است و در برابر خلق مایه شرمساری است (جامی، ۱۳۷۸، ۱،ص.۱۴۶).

۲. نقشبندیه و افراد وابسته به آن‌که با صفویه تقابل نداشته‌اند

یکی از نقشبندیانی که در نیمه دوم قرن نهم هجری در ایران زندگی می‌کرد؛ خواجه محمدامین بلغاری[۲] است. نسبت ارادتش براساس نقل *روضات الجنان* به خواجه عبیدالله احرار می‌رسد و طریق غالبش به طریق خواجه‌ها (عنوان طریقت نقشبندیه در دوره متقدم و پیش از بهاءالدین نقشبند) می‌رسد (ابن‌کربلائی، ۱۳۴۹، ۱،ص.۴۱۶)، ولکن او نزد سیدعبدالله برزش‌آبادی نیز مشرف شده بود (همان) و در نزد شیخ کبروی دیگری که او نیز شاگرد برزش‌آبادی بوده، یعنی بدرالدین سیداحمد لالا[۳] (ابن‌کربلائی، ۱۳۴۹، ۲،ص.۱۵۰)، در تبریز جایگاه رفیعی داشت. این شیخ نقشبندیه هرچند

[۱] رابطه امیرکلال و تیمورلنگ در تزوکات تیموری مورد اشاره قرار گرفته (تربتی، ۱۳۴۲،ص.۳۲) در اعتبار این منبع تردید است و تاثیر امیرکلال در بیرون راندن شاه‌نعمت‌الله‌ولی نیز تنها در منابع طریقتی مورد اشاره قرار گرفته. برخی این انتساب را در اثر اشتباه گرفتن امیرکلال و شمس‌کلال دانسته‌اند.

[۲] از تاریخ دقیق تولد و مرگ او اطلاعی نداریم. حافظ حسین کربلایی در روضات الجنان (ابن کربلائی، ۱۳۴۹، ۱،ص.۴۱۷) می‌گوید وفات خواجه محمدامین در ایام سلطنت رستم پادشاه آق‌قویونلو پسر مقصودبیگ ولد حسن پادشاه بایندر (حک ۸۹۷ ـ ۹۰۲ هق) بوده.

[۳] احمد بن محمد الحسینی الحسنی الموسوی سید صحیح السندی است که زادگاهش شروان و محل دفنش در تبریز است. در ابتدا مرید سیدمحمد بدخشی بود و بعد در سلک مریدان سیدعبدالله برزش‌آبادی وآرد می‌شود، سپس با اجازه کتبی شیخ ذهبیه برای گسترش طریقت به تبریز می‌رود. او رابطه گسترده‌ای با پیروان سایر طریقت‌های صوفیه داشته و خانقاهش در لاله مورد توجه بوده و حتی ملاقات و مکاتباتی با عبدالرحمن جامی نقشبندی داشت (ابن‌کربلائی، ۱۳۴۹:

پیش از ظهور صفویه از دنیا رفته است، ولکن از تعیین خلیفه برای خود و گسترش طریقتش در تبریز هیچ اطلاعی نداریم و گویا در این مهم موفقیتی بدست نیاورد است.

شاگرد دیگر عبیدالله احرار که شاید از نفر سابق شناخته شده‌تر و بحث برانگیزتر باشد؛ میرسراج‌الدین عبدالوهاب همدانی[۱] است[۲]. اما او نیز بیش از آن که در گسترش و تبلیغ طریقت نقشبندیه در ایران موثر باشد، در امور سیاسی مشهور شده است. در حکومت آق‌قویونلوها به عنوان شیخ الاسلام منسوب شد (ابن‌کربلائی، ۱۳۴۹،ص. ۲۱۶) و ارج دید، در زمان شاه اسماعیل صفوی نیز برسم ایلچی‌گری صفویه (معادل هیئت‌های دیپلماتیک در دوران معاصر) علی‌رغم سنی بودنش[۳]، به دربار سلطان سلیم بن بایزید به دربار روم (عثمانی) فرستاده شد (ابن‌کربلائی، ۱۳۴۹،ص. ۲۱۶). اما هرچند در هدفی که برای آن ارسال شده بود موفق نشد و حتی برخلاف قواعد دیپلماتیک به زندان افتاد، ولی بعد از مرگ سلطان سلیم و در دوران سلطان سلیمان از حبس بیرون آمده، تعظیم

۲/روضه هفتم). ارتباط او با سایر مشایخ نمونه بسیار خوبی است از عدم شکاف بین صوفیه باتوجه به تفاوت‌های مذهبی در نیمه نخست قرن نهم هجری.

[۱] نوادگان و بازماندگان عبدالوهاب در آذربایجان از عالمان دینی، قاضی و شیخ‌الاسلام بودند. شناخته شده‌ترین شخصیت‌های معاصر از خاندان او سیدعلی قاضی‌طباطبایی (م ۱۳۶۶ هق) و محمدحسین طباطبایی (م ۱۴۰۲ هق) است (حسینی طهرانی، ۱۳۶۱،ص.۲۱).

[۲] درمورد ارتباط عبدالوهاب با عبیدالله احرار در *روضات الجنان* (ابن‌کربلائی، ۱۳۴۹، ۱،ص.۲۱۵) آمده؛ امیر سراج الملۀ و الدین عبدالوهاب علیه الرحمۀ ربه التواب در سمرقند تشریف داشتند و آنجا متولد شده بوده‌اند و نشو و نمو یافته و بشرف ارادت و انابت حضرت خواجه احرار، خواجه عبیدالله رحمه الله مشرف گشت. همچنین در *رشحات عین الحیات* (کاشفی، ۲۵۳۶،ص. ۵۶۹) از ارتباط نزدیک عبدالوهاب با عبیدالله احرار سخن می‌گوید.

[۳] رک: الگار، ۱۳۸۹،ص. ۱۶۹؛ الگار در این متن برخلاف *مناقب ابراهیم گلشنی* تالیف محیی گلشنی، که ادعا می‌کند عبدالوهاب در ظاهر سنی اما در اصل یک رافضی (شیعه) بود، سعی می‌کند دلایلی برای باقی ماندن عبدالوهاب در مذهب اهل‌سنت حتی بعد از روی کارآمدن شاه اسماعیل ارایه کند. باید ضمن تایید دلایل الگار برای تکمیل آن بیفزاییم که اولاً در همان *مناقب ابراهیم گلشنی* گفته شده است عبدالوهاب بعد از شکست تلاش‌های بی‌نتیجه‌اش در مخالفت با شیخ گلشنی سرانجام با کرامت شیخ گلشنی از بدی‌ها توبه، از رفض دست‌برمیدارد و به سلک مریدان گلشنی درمی‌آید، و ثانیاً ذکر نام و حدیث از امام صادق(ع) در وصیت‌نامه عبدالوهاب، خود به تنهایی نمی‌تواند دلیلی بر تشیع باشد زیرا می‌دانیم امام صادق(ع) از اقطاب طریقت نقشبندیه و در سلسله خرقه ایشان قرار دارند. اینکه عبدالوهاب به طریقت نقشبندیه تمایل داشته؛ علاوه بر اردات و شاگردی عبیدالله احرار از دوستان و افراد مورد حمایتش نیز پیدا است (کاشفی، ۲۵۳۶،ص.۵۶۹؛ همچنین ارتباط قاضی میبدی با عبدالوهاب رک: میبدی، ۱۳۷۹،ص ص. ۸۱ و ۱۹۲).

و تکریم زیاد می‌بیند. البته او گویا می‌توانسته در حکومت عثمانی نیز از توانایی خود برای جلب توجه و احترام استفاده کند[۱].

نقشبندی دیگری که در این دوران حضور داشت، صنع‌الله کوزه‌کنانی است. او متولد کوزه‌کنان روستای در نزدیکی تبریز بود. تحصیلات خود در علوم عقلی و نقلی را در آذربایجان کامل کرده و برای ورود به جریان‌های عرفانی راهی خراسان می‌شود. در هرات به صحبت عبدالرحمن جامی رسید و در مدرسه او منزل داشت و به عنوان امام جماعت در مدرسه جامی معرفی شد (ابن کربلائی، ۱۳۴۹: ۱،ص ص.۹۸ـ ۹۹)، که نشان از منزلت علمی و جایگاه او پیش از ورود به هرات دارد. اما در ادامه ورود او به طریقت نقشبندیه به دست مولاناعلاءالدین عبدالمومن آپیزی مکتبدار (م ۸۹۲ هق)، خلیفه سعدالدین کاشغری[۲]، بود (ابن‌کربلائی، ۱۳۴۹، ۱،ص.۹۹). صنع‌الله کوزه‌کنانی سپس به تبریز بازمی‌گردد و در حلقه دوستان بدرالدین احمد لالا که شیخ ذهبیه است وارد می‌شود. رابطه او و سیدبدرالدین احمد خود یکی از نشانه‌های است که او در تساهل مذهبی همانند بدرالدین لالا بوده.

از گفته حافظ حسین کربلایی می‌توان برداشت کرد او با سلطان یعقوب و سلطان رستم رابطه خوبی داشته زیرا «قول، فعل و مکتوب او در نزد [این] سلاطین مقبول بوده» (ابن‌کربلائی، ۱۳۴۹،ص.۱۰۱). اما بعدها در زمان سلطان احمدبیک مشهور به گَوَده احمد[۳] وضعیت کاملاً متفاوت می‌شود. گوده احمد علاوه براینکه نوه دختری سلطام محمد فاتح عثمانی (حک ۸۲۳ ـ ۸۶۰ هق) است، به قدرت رسیدش نیز با حمایت صریح عثمانی‌ها بوده (حسن زاده، ۱۳۷۹،ص. ۱۳۴). رابطه او

---

[۱] عبدالوهاب در زمان سلیمان از حبس آزاد شده ولکن بازهم در استانبول باقی می‌ماند و در نهایت در سال ۹۲۷ هق یا ۹۳۰ هق در قبرستان ابوایوب انصاری در کنار سیدقاسم بن شیخ جعفر صفوی مدفون شد. دفن او در کنار فرزند یکی از اعضاء خاندان صفوی شاید خود دارای معنایی سیاسی باشد. البته باید برعکس فهم نمود، زیرا شیخ جعفر و فرزندانش کاملاً با سیدحیدر و فرزندانش در نقار و رقابت بودند، حضور فرزند شیخ جعفر در حکومت عثمانی خود موید این نقار است.

۲سعدالدین کاشغری که همزمان استاد علاءالدین مکتبدار و عبدالرحمن جامی بوده خود مرید نظام‌الدین خاموش که خلیفه علاءالدین محمدعطار و مهم‌ترین جانشین بهاءالدین نقشبند است. به‌این ترتیب سلسله صنع‌الله کوزه‌کنانی برخلاف برخی نقشبندیان دیگری که پیش‌تر معرفی شدند نه به عبیدالله احرار بلکه به شیخ دیگری در این طریقت یعنی سعدالدین می‌رسد (ابن‌کربلائی، ۱۳۴۹، ۱،ص. ۱۰۰).

۳گوده به معنای کوتاه قد و یا کسی که دست و پای کوتاه دارد است. به او به دلیل کوتاهی قد و ارتباط با عثمانی کلم روم هم می‌گفتند (حسن‌زاده، ۱۳۷۹،ص. ۱۳۳).

و کوزه‌کنانی دوستانه نیست و کوزه‌کنانی از دعا برای سلامتی و پیروزی احمدبیک در جنگ خودداری می‌کند (ابن‌کربلائی، ۱۳۴۹، ۱،ص. ۱۰۲). کوزه‌کنانی، برخلاف برخی دیگر از شیوخ نقشبندیه که پیش‌تر از آن‌ها سخن گفتیم، موفقیت‌های در تدوام سلسله خواجگان در ایران به‌دست آورد. این را از وجود شاگردان او چون جلال‌الدین اخی خسروشاهی (رک: ابن‌کربلائی، ۱۳۴۹، ۲،ص.۷۱) و مولانا الیاس و مولانا علی‌جان بادامیاری (قزوینی، بی‌تا: ۱۳ ب)، در ایران می‌توان یافت. ولی نکته‌ای که جالب توجه است؛ این شیوخ نیز مانند استادشان در ایجاد ارتباط با مشایخ سایر طریقت‌ها همچون نوربخشیه و ذهبیه موفق بودند (همان: ۸۰/۲). همچنین او رابطه‌ای حسنه با حکومت پیشاصفویه (حداقل در مواردی که مورد حمایت عثمانی بودند) و حکومت عثمانی (رقیب اصلی صفویان) نداشت. این کنش سیاسی در پذیرش او در زمان صفویه و آزادی عمل برای تدام سلسله‌اش موثر بوده است.

۳. نقشبندیه و افراد وابسته به آن‌که با صفویه تقابل داشتند

نقشبندی که حداقل برای مدت نسبتاً طولانی در تبریز بوده؛ بابا نعمت‌الله ابن شیخ‌محمود نخجوانی مشهور به شیخ علوان (م ۹۲۰ هق)[1] است. او تفسیر مشهور خود را بر *قرآن* با عنوان *الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه الموضحه للکلم القرآنیه و الحکم الفرقانیه* در تبریز به سال ۹۰۲ هق تمام کرده است. در این تفسیر که به شیوه عرفانی و اشاری نگاشته شده او علی‌رغم اینکه همچون اکثر نقشبندیان حنفی مذهب بوده است، ولی در برخی مسایل فقهی همچون تفسیر آیه‌های (۴/۴۳) «لامَسْتُمُ النِّساءَ» (۹/۵) یعنی مساله حدی از مباشرت با زنان که غسل را واجب می‌کند ، «حَیْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» و (۲/۱۹۱) «وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (۴/۱۰۱)؛ یعنی در مورد قتل کفار در مسجد الحرام و در مورد سفری که موجب قصر نماز می‌شود، با ابوحنیفه مخالفت کرده است. او آنگونه که الگار نوشته، نقشبندی بوده[2] و در سال ۹۰۴ هق و پیش از روی کارآمدن صفویه، از ایران

---

[1] برخی منابع تاریخ فوت او را ۹۰۳ ذکر نموده‌اند و حتی حاجی خلیفه آن را حدود سال ۹۰۰ بیان کرده (حاجی خلیفه، ۱۴۱۰: ۱۸۹/۱). ولی این تاریخ‌ها شاید با تاریخ خروج او از تبریز یا اتمام اثر تفسیری مشهورش اشتباه شده.

[2] الگار به نقل از نسخه خطی که در اختیار داشته از نویسنده‌ای ناشناس با عنوان سلسله *الطرق فی التصوف* (نسخه سلیمانیه، اسد افندی، ۳۶۸۰، ورق ۶۰ ب) (الگار، ۱۳۹۸،ص. ۱۶۱) مدعی است نخجوانی از مریدان عبیدالله احرار است. طاشکپری‌زاده (م ۹۳۳ هق) نزدیکترین تاریخ‌نگار به نخجوانی است که در *الشقایق النعمانیه* (طاش‌کبری‌زاده، ۱۳۹۵،ص.۲۱۴) ترجمه حال بابا نعمت‌الله را در بین دو شاگرد دیگر از عبیدالله احرار ذکر می‌کند که می‌توان اشاره‌ای به

خارج شد. ولی از او نیز مانند برخی نقشبندیانی که از آن‌ها سخن گفتیم تلاشی برای تبلیغ نقشبندیه در تبریز و ایران سراغ نداریم، حتی او برخلاف اصل «خلوت در انجمن» به دوری از مردم می‌پرداخته[۱]، وَکَانَ یخفی نَفسه (خودش را [از مردم] مخفی می‌کرد) (طاش‌کبری‌زاده، ۱۳۹۵،ص. ۲۱۴). نخجوانی با دده عمر روشنی رابطه داشته و حتی در بستر بیماری منجر به مرگ دده عمر، از نزدیکان او بوده (طاش‌کبری‌زاده، ۱۳۹۵،ص. ۱۶۱) رابطه با دده عمر روشنی[۲] می‌تواند حکایت از رابطه او با دربار آق‌قویونلو باشد و شاید زوال آق‌قویونلوها بهانه لازم برای خروجش از ایران و پناه بردن به عثمانی باشد. در هر حال او نیز هیچ تلاشی برای گسترش نقشبندیه در ایران نکرد و حتی گویا از مردم دوری می‌کرده و از این حیث شاید بتوان او را در دسته‌ای از مشایخ نقشبندیه قرار داد که با صفویه تقابل نداشتند.

نقشبندی دیگری که در منطقه آذربایجان بوده و با قدرت گرفتن صفویه مجبور به مهاجرت شد، برهان‌الدین ابراهیم بن حسن شبستری مشهور به سیبویه ثانی است. او پس از خروج از ایران و حوزه

ارتباط او با این قطب نقشبندی باشد. اما در هر صورت طاشکپری‌زاده به صراحت از او با صفت نقشبندی یاد می‌کند (طاشکبری‌زاده، ۱۳۹۵،ص. ۱۶۱).

۱نقشبندی دیگری که او نیز همچون شیخ علوان به دوری گزیدن از مردم مشهور بود ابوسعید کوزه‌کنانی (فرزند صنع‌الله کوزه‌کنانی که پیش از این درباره‌اش نوشتیم) بود، او ازدواج نکرد و گویا به دلیل وسواسی که داشت با مردم ارتباط نداشته و به‌رغم انتسابش به نقشبندیه توجه چندانی به اصل خلوت در انجمن نداشته و از او نیز ترجمه تُرکی تفسیر بیضاوی نقل شده (حاجی خلیفه، ۱۴۱۰، ۵،ص.۲۹). دوره حیات او بعد از روی‌کار آمدن صفویان بود ولکن برای توضیح اینکه صوفیانی که عزلت اختیار می‌کرده‌اند و به اصطلاح براساس اصول اساسی نقشبندیه عمل ننموده‌اند در هرحال تقابلی با صفویه نداشته‌اند، چه در جریان نزدیک به صفویه بوده‌اند و چه وابسطه به جریان رقیب، نمونه مناسبی است.

۲عمر بن علی مشهور به دده روشنی یا رومی متولد آیدین در غرب آناتولی است. تحصیلات خود را در زادگاهش بورسه و حتی شاید استانبول آغاز کرد و در همین دوران گویا با سلطان محمد فاتح مراوده داشته. برای ورود به سلک خلوتیه مرید یحیی شروانی می‌شود و در مدت اندکی نزد استادش مراحل سلوک را طی می‌کند و به شهرت بسیاری می‌رسد تا اینکه اوزون حسن به‌واسطه ابراهیم گلشنی، او را به تبریز دعوت می‌کند، پس از آن نیز مورد احترام پادشاهان آق‌قویونلو بوده (ابن‌کربلائی، ۱۳۴۹، ۱،ص.۴۷۲). اما مریدان و فرزندانش در طریقت خلوتیه با پایان کار حکومت آق‌قویونلوها از ایران به مناطقی چون مصر و آناتولی مهاجرت کردند. دده عمر نیز همچون شیخ علوان به تاویل و تفسیر علاقه‌مند بوده و حاشیه‌ای بر تفسیر مشهور بیضاوی دارد (رک: حاجی خلیفه، ۱۴۱۰، ۱،ص.۱۸۹).

استحفاظی صفویه قصد رفتن به عثمانی را داشت[۱]، اما در مسیر خود در منطقه ارزنجان همراه با کاروان تجاری شد که با سپاه شاه‌قلی (رهبر قیام غالیانه شیعی در منطقه عثمانی) برخورد کرد و بلافاصله گویا براثر نفرت مذهبی کشته می‌شود (روملو، ۱۳۸۴: ۱۰۵۸/۲ ـ ۱۰۵۹؛ هامرپورگشتال، ۱۳۶۷: ۷۷۵/۱؛ تربیت، ۱۳۷۸: ۴۹) ابن عماد حنبلی (م ۱۰۸۹ق) قاتلین را از خوارج محسوب می‌کند (ابن عماد، ۱۳۵۰: ۶۸/۸). اطلاعات ما درباره زندگی او اندک است. بعید است او فعالیت‌های موفقی در توسعه طریقت نقشبندیه در ایران داشته باشد، عدم ذکر نام او در منابع مشایخ نقشبندی تایید این مساله است. تنها *شذرات الذهب* از او مصنفاتی در تصوف را ذکر می‌کند و بیشتر تالیفاتش در حوزه ادبیات (صرف و نحو عربی) بوده که علت شهرتش به سیبویه ثانی نیز به همین دلیل است (همان‌ها). قتل او توسط پیروان شاه‌قلی نیز مورد تایید صفویه قرار نگرفته و بعدها زمانی که این جمع به‌خدمت شاه اسماعیل رسیدند حکم شد روساء را در حضور تابعین و رفقای آن‌ها کشتند و تبعه را در میان دسته‌جات قشون قزلباش تقسیم کردند (هامرپورگشتال، همان).

در این‌جا باید از سرگذشت قاضی میرحسین میبدی سخن بگوییم؛ او مکاتباتی با عبدالوهاب نقشبندی دارد و با خواجه عبیدالله احرار و فرزندش یعنی خواجه یحیی بن عبیدالله نامه‌نگاری‌هایی داشته[۲]. او در مکاتبات خود التماس التفات از اقطاب نقشبندی می‌کند. میبدی با همه ارادت و تولّایی

۱تربیت در *دانشمندان آذربایجان* و الگار در *نقشبندیه* می‌گویند؛ او برای رفتن به مکه از ایران خارج شد (تربیت، ۱۳۷۸، ص.۴۹؛ الگار، ۱۳۸۹،ص. ۱۸۹). ولی همراهی او با کاروان تجاری که قصد رفتن به عثمانی داشتند با این مدعی همخوانی ندارد.

۲او در نامه‌ای می‌نویسد: همت و فاتحه از ارباب قلوب التماس می‌نمایم و در این استمداد قصّه اصحاب کهف و سگ ایشان یاد می‌آورم و گاه تصور می‌کنم که سگ بر نفس من راجح است و مایوس می‌گردم و گاه ملاحظه می‌نمایم که خصوص سگ را در این قضیه مدخل نیست و امیداور می‌شوم (میبدی ۱۳۷۶،ص. ۱۸۹). در نامه‌ای دیگر می‌نویسد: فقیر در وقت ملاحظه درویشان از غایت خجالت و انفعال، هستی خود را گم می‌کند، و هیچ صورت در لوح اندیشه نمی‌نماید، بنابراین معنی نمی‌داند که چه نویسد، و اعتماد برآن دارد که ایشان از جمیع احوال واقفند. التماس آن‌که گاهی برای فقیر از ارباب قلوب استمداد همت نمایند و بنده را به هیچ حال فراموش نفرمایند (میبدی، ۱۳۷۶،ص. ۱۸۹). همیشه چشم انتظار در راه دارم که ارباب قلوب التفاتی فرموده باشند و اثر آن بر منصه ظهور جلوه کند، و چون شنیده‌ام تاثیر فاعل بر وفق استعداد قابل می‌باشد و قابلیت فقر بر خود نمی‌یابم جای آن است که این انتظار نبودی، اما حدیث؛ یا مبتدئا، بالنعم قبل استحقاقها موجب جرات دل می‌شود و باز می‌بینم که مور اعرج [به معنی لنگ] که قابل عروج نیست اگر به بال شاهبازی جای می‌گیرد پایه عالی می‌یابد و نیز مرا در طلب ذوقی است که به آن زنده‌ام، پس اگر با عدم استحقاق و فقدان استعداد خود را به یاد درویشان آورم معذور خواهم بود (میبدی، ۱۳۷۶،ص.۱۹۶).

که به حضرت علی(ع) دارد که از شرحش بر دیوان منسوب به امیرالمومنین(ع) پیدا است (خواندمیر، ۱۳۸۰، ۴،ص. ۶۰۷)، ولی سنی متعصب بوده (رک: میبدی، ۱۳۷۶،ص. ۲۴۸؛ سنی مذهب بودن او علاوه بر تصریح خویش از سایر مکتوباتش از جمله طولانی‌ترین آن یعنی مکتوب شصت‌ودوم که در آن شرایط قاضی و قضاوت را برشمرده به‌خوبی پیدا است[1] و برخی منابع گویا همین تعصب فناتیکی (به معنی تعصبی بودن) او را دلیل قتلش توسط شاه اسماعیل دانسته‌اند (براون، ۱۳۶۶، ۴،ص. ۶۱). اما مراجعه به منابع دیگر نه‌تنها در انحصار این علت خدشه وارد می‌کند، بلکه از دلایل سیاسی حکایت دارد.

در *حبیب السیر*، نزدیکترین منبع به تاریخ قتل او، تنها اشاره‌ای به مورد مواخذه بودن او شده (خواندمیر، ۱۳۸۰، ۴،ص. ۶۰۷). در *عالم آرای شاه اسماعیل* نیز آمده؛ قاضی میرحسین یزدی به [سبب] افعال ناشایسته خود به غضب خاقانی گرفتار شد (نامعلوم، ۱۳۸۴،ص. ۱۳۲). اما در منابع متاخرتر در مورد علت قتل او مطلب جدیدی وارد می‌شود که همانطور که دیدیم در اثر بروان انعکاس می‌یابد. برای نخستین بار در *خلد برین* واله اصفهانی است که گفته می‌شود: «قاضی میرحسین میبدی یزدی در سلک افاضل علمای عراق انتظام داشت ... از غرایب امور آن‌که با وجود وفور علم و دانش به تسنن مشهور بود **لاجرم** در سنه تسع و تسع مائه به فرمان قهرمان‌قهر خاقان سکندرشأن مواخذ گشته به یاران و دوستان خود پیوست» (واله اصفهانی، ۱۳۷۲،ص.۳۱۰). این ادعا که با کلمه دوپهلو «لاجرم» مطرح می‌شود علاوه بر غلط بودن تاریخ کشته شدنش با منابع دیگر که از ادعای استقلال بازماندگان آق‌قویونلوها و صاحب‌منصبان یزد یعنی احمدبیگ سارویی و بعد حمله غافلگیرانه محمد کَرّه (یا کَرّهی) داروغه ابرقوه برای تصرف و استقلال یزد خبر می‌دهند (میرخواند، ۱۳۸۰، ۴،ص. ۴۷۸) در تناقض است. محمد کرّه، معین‌الدین میبدی را که پیشتر تجربه تصدی قضاوت و تصدی موقوفات یزد را در دوره آق‌قویونلوها داشته به عنوان وزیر خویش منصوب می‌کند (سروی، ۱۳۷۴،ص. ۶۰) و نقار و مبارزه‌طلبی و یا به تعبیر روملو تمرد و عصیان ایشان، به مدت بیش از دو ماه و ایجاد دردسر برای شاه اسماعیل و سپاه قزلباش (روملو، ۱۳۸۴،ص. ۱۱۲) را باید علت کشته

۱این دیدگاه برخلاف نظر نویسنده *ریحانة الادب* است (رک: مدرس تبریزی، ۱۳۷۴، ۶،ص. ۵۰).

شدن شان دانست. جالب آنکه فرزند او یعنی معین‌الدین یزدی در دوره شاه طهماسب به منسب وزارت می‌رسد (جنابدی، ۱۳۷۸،ص. ۴۲۹).

صوفی دیگری که هرچند نمی‌توان او را نقشبندی محسوب نمود ولی به دلایلی که در ادامه اشاره خواهد با نقشبندیان ارتباط دارد، با روی‌کار آمدن صفویه دچار مشکلاتی شد، از خانواده اهل‌علم و بزرگی[۱] برآمده بود. قدیمی‌ترین اطلاعات ما درباره او از کتاب *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع* است (سخاوی، ۱۹۹۲، ۶،ص. ۱۷۱). شمس‌الدین سخاوی (م ۹۰۲ هق) که از او با نام فضل‌الله بن روزبهان بن فضل‌الله الأمین أبو الْخَیر ابْن القَاضِی بأصبهان أمِین الدّین الخنجی الأصْل الشِّیرَازِیّ الشَّافِعِی الصُّوفِی و معروف به خواجه ملا نام می‌برد و علاوه بر اشاره به صوفی بودنش، او را از کسانی که به سلک جمال‌الدین اردستانی (م ۸۷۹ هق) درآمده می‌داند و می‌نویسد در مراسم تدفین مرشدش در اورشلیم حاضر بوده. روزبهان خنجی علاوه بر شاگردی پیرجمال اردستانی، سخاوی و عمیدالدین شیرازی آن‌گونه که خود می‌گوید شاگرد جلال‌الدین محمد دوانی (م ۹۰۸ هق) هم بوده (خنجی، ۱۳۸۴،ص. ۳۳۵). در دربار آق‌قویونلوها سمت دبیری داشت.

رابطه او با نقشبندیه در چندجا پیدا می‌شود؛ نخست در تالیف رساله‌ای در شرح *وصایا* عبدالخالق غجدوانی (م ۵۷۵ هق) او معتقد است در سایه روحانیت عبدالخالق توانسته از محاصره سال ۹۱۸ هق شهر غجدوان توسط قزلباش‌های صفوی جان سالم به‌در برد و در همانجا نذر می‌کند درصورت نجات چنین شرحی را بنگارد. همچنین در دوره‌ای که همراه سلطان محمد شیبانی (حک ۹۰۶ ـ

[۱].هرچند اطلاعات ما درباره خانواده فضل‌الله روزبهان خنجی بسیار اندک و بیشتر محدود به یادداشت‌های خود او است ولی در مورد جد پدری او می‌دانیم افضل‌الدین محمد بن صدرالدین ترکه از خاندان ترکه اصفهانی (رک: شهرستانی، ۱۳۳۵: مقدمه جلالی نائینی ۳۸؛ منشی قمی، ۱۳۸۳، ۲،ص. ۷۵۵) بود و ترجمه‌ای از ملل و نحل شهرستانی داشته است. در زمان میرزاسلطان محمد که در ری و قم حکومت می‌کرد و علیه شاهرخ تیموری عصیان نمود و منجر به این شد که شاهرخ به اصفهان و قم حمله کرد، افضل‌الدین که از نزدیکان او بود را در ۸۵۰ هق در ساوه به‌دارآویختن (سمرقندی، ۱۳۸۳، ۱، ص.۲۵۶؛ روملو، ۱۳۸۴: ۱،ص.۴۱۵؛ منشی‌قمی، ۱۳۸۳: ۲،ص ص. ۷۵۵ـ ۷۵۶). پدر فضل‌الله نیز در اصفهان منسب دیوانی و سرداری داشت و پس از حمله سلطان یعقوب آق‌قویونلو به اصفهان برای جلوگیری از شورش سرداران و بزرگان اصفهان به تبریز فراخوانده شد ولی در دارالسلطنه تبریز رتبت مصاحبت یافت (خنجی، ۱۳۸۲، ص.۱۶۷). مادر نیز او از خاندان صاعدیان که خانواده قدرتمندی در اصفهان بودند بوده است (خنجی، ۱۳۸۲، ص.۱۲۶).

۹۱۶ هـق) بود بارها علاوه بر خود، اطرافیان سلطان را برای زیارت مزارات شیوخ نقشبندی ترقیب می‌نمود (رک: خنجی، ۱۳۸۴، ۴۶،ص ص.۶۰ و ۲۵۸).

اما نقار و شکاف او با صفویه نیز تنها به دلیل اختلاف مذهبی نیست. زیرا هرچند او جنگ و دشمنی با طایفه قزل بورک [سرخ کُلا، طرفدار صفویه] را حتی بسیار فاضلتر از غزا با کفار افرنج [فرنگ، منظور مسیحیان اروپا که در این زمان با عثمانی در نزاع بودند]، که هیچ تردید در کفر ایشان نیست، می‌داند، ولی این دشمنی تنها عامل مذهبی نداشته و او با خاندان صفوی پیش‌تر نیز در مخاصمه و نزاع بوده (رک: خنجی، ۱۳۸۲،ص ص. ۲۵۵ ـ ۲۹۷). روزبهان در توصیف شیخ صفی‌الدین اردبیلی احترام را رعایت نموده، ولی در شرح مُجمل داستان مشایخ اردبیل و شمه‌ای از اخلاق نامقبول شیخ حیدر براساس برداشت خود، ضمن تشبیه آن به داستان اختلاف نوح(ع) و فرزندش، می‌نویسد؛ چون قطب خاندان صفوی «به شیخ جنید والد شیخ حیدر حواله شد، سیرت اجدا را تغییر داد و مرغ وسواس در آشیانه خیالش بیضه هوای مملکتداری نهاد، لاجرم در فضای سودا پروازها می‌کرد و باز فکرت در جهت صید مملکت، هر ساعت به تسخیر بومی و کشوری می‌فگند» (رک: خنجی، ۱۳۸۲،ص. ۲۵۹). در ادامه می‌گوید: شیخ مشارٌالیه را سراپرده دماغ از نوع تَهتّکی [بی‌شرمی و رسوایی] خالی نبود و از لوایح احوال او طیش و جنون ظاهر می‌نمود (رک: خنجی، ۱۳۸۲،ص. ۲۶۱). و سپس در شرح احوال شیخ حیدر نیز در کاربرد کلمات تند و مخاصمه‌آمیز هیچ کوتاهی ننموده و در شرح واقعات نبرد شروان، مدعی می‌شود؛ «دلیران آق‌قویونلو، همچون شیران جنگجو به خون صوفیان دست گشادند و سنان آبدار و دشنه را همچون اسنان [یعنی دندان] گرگ گرسنه در صوف پوشان میش صورت نهادند» (رک: خنجی، ۱۳۸۲،ص .۲۹۰) و از اینکه سر شیخ حیدر، که زیر دست فلک نشدی، در راه فلاکت پایمال شد و لشکر جرّار هم به تیغ کینه‌گزار از روزگار آن گروه غدّار دمار برآوردند و لاشه جدا از سر قزلباشان را طعمه حیوانات بر [یعنی خشکی در برابر بحر] کردند، جانبداری کرده و این فیروز و خبر بشاشت را تایید می‌کند (رک: خنجی، ۱۳۸۲، ص. ۲۹۴).

دشمنی روزبهان نسبت به صفویان از نامه‌های رسمی دولت عثمانی پیدا است. براون در میان این نامه‌ها دو نامه به‌دست می‌آورد که روزبهان به‌عنوان یک ایرانی از سلطان سلیم عثمانی (حک ۹۱۸ ـ

۹۲۶ هق) می‌خواهد پیروزی که بر صفویان[۱] بدست آورده را دنبال کرده و ایران را ضمیمه خاک عثمانی کند و اصرار دارد تا سلطان سلیم کار اسکندر رومی [مقدونی] را سرمشق خود قرار دهد و ایران را ضمیمه روم[۲] کند (براون، ۱۳۶۶، ۴،ص. ۷۸).

جریان نقشبندی دیگری که در سال‌های پایانی قرن نهم هجری در قزوین شکل گرفت نیز در چند مورد با صفویان دچار نقار و مشکل شدند. اما این جریان تا نیم قرن که قزوین توسط شاه طهماسب به عنوان پایتخت انتخاب شد به‌صورت فعال در این شهر حضور داشتند. اطلاعات در مورد موضع‌گیری‌های سیاسی شخصیت‌های این جریان تقریباً وجود ندارد. بنیان‌گذار این جریان را باید مولانا سیدعلی عماری کردی دانست، که از مریدان خواجه عبیدالله احرار بود (قزوینی، بی‌تا: ورق ۱۳ ب؛ کشمی، بی‌تا: ورق ۱۰۳). او در تبریز توسط قزلباش‌ها که به گفته محمد بن حسین قزوینی مخالف دین و طریق یقین بودند کشته می‌شود (قزوینی، بی‌تا: همان). اینکه چرا از قزوین به تبریز فراخوانده شد تا مواخذه و کشته شود معلوم نیست.

اما مریدان او همه در قزوین آزادانه می‌زیستند و به مرگ طبیعی درگذشتند. ابوسعید پسر بایزید خلخالی که ۹۳۱ هق در قزوین فوت می‌کند، شیخ علی قاضی قزوینی و شاه علی قزوینی (م ۹۴۹ هق)، هر دو تا نیمه قرن دهم هجری در قزوین بوده‌اند، مولانا نفیس حاکم قزوینی نیز از مریدان سیدعلی کردی بود که او نیز در قزوین دفن شده است. مهم‌ترین مرید سیدعلی کردی مولانا قاضی میرک قزوینی خالدی است که او نیز در قزوین و سال ۹۶۹ هق به مرگ طبیعی مرده است (برای اطلاع از مریدان سیدعلی کردی و تاریخ و محل دفن آن‌ها رک: قزوینی، بی‌تا: ورق‌های ۱۳ الف و ۱۴ ب).

نتیجه

در دوره شاه اسماعیل دوم (حک ۹۸۴ ـ ۹۸۵ هق) و صدارت میرزا مخدوم که پیش‌تر از آن نام‌برده شد، بیش از پانصد صوفی کشته شدند (اسکندرمنشی، ۱۳۷۷، ۱،ص.۲۰۹) علت قتل آن‌ها نمی‌توانسته مساله اختلاف مذهبی بوده باشد. زیرا با تمایلات سنی‌گرایانه شاه اسماعیل دوم و صدارت میرزا مخدوم در تناقض است. در محدود شدن و یا نابودی نقشبندیان در دوره صفویه در ایران باتوجه

۱.اشاره به جنگ چالدران در سال ۹۲۰ هق.

۲. در آثار این دوره بارها از آناطولی و حکومت عثمانی با نام روم یاد شده است.

به فعالیت عده‌ای از مشایخ و خروج عده‌ای دیگر به دلیل تمایلات سیاسی، نمی‌توان تنها برعنصر اختلاف مذهبی تکیه نمود. درواقع اختلاف سیاسی نیز نقش موثر در برخورد حاکمان صفوی با نقشبندیه در ایران داشته است. در بررسی وضعیت مشایخ نقشبندیه در دوره پیشاصفوی و آغاز حکومت صفویه که ادعا شده است به دلیل نقش عنصر مذهب در زوال نقشبندیه کوشیدند، در مجموعه می‌توان سه رویکرد را مشاهده نمود. صوفیان مخالف تشیع دوازده امامی نتوانستند از ایران هم که خارج شوند کاری‌کنند، گسترش تمایلات شیعی در بین عامه مردم ایران و به‌صورت ویژه نزد صوفیان، در دوره‌های پیشاصفوی، بیش از آن‌که نتیجه سیاست‌های تشیع‌گرایانه بوده باشد، محصول دیدگاه تساهل سلاطین بود. این سه دسته شامل موارد ذیل می‌شود:

(۱) نخستین دسته را باید به مشایخی اختصاص داد که در دوره صفویه تقابلی با حکومت نداشته‌اند ولکن فعالیت ویژه‌ای نیز در گسترش طریقت از ایشان ثبت نشده است در این دسته مشایخی چون خواجه محمدامین بلغاری و شیخ علوان قرار دارند.

(۲) دسته دوم مشایخی بودند که در نسبت با حکومت صفویه نگاه مثبت اتخاذ نمودند و حتی موفق به کسب موقعیت در حکومت شدند و یا حداقل فعالیت آن‌ها برای گسترش و ادامه طریقت‌شان با محدودیت مواجه نشد. عبدالوهاب همدانی و صنع‌الله کوزه‌کنانی در این دسته قرار می‌گیرند.

دسته سوم از مشایخ نقشبندیه کسانی بودند که در دوره صفویه با محدودیت‌های یا حتی قتل و تبعید مواجه شدند. البته در همین دسته نیز جانشینان سیدعلی کردی، که ادعا شده است توسط صفویان و به دلیل اختلافات دینی و مذهبی در آغاز کار صفویه کشته شده است، تا مدتها در ایران (قزوین پایتخت آن دوران صفویه) حضور آزادانه داشتند. اما افرادی چون ابراهیم شبستری (سیبویه ثانی) و برخی از وابستگان این طریقت مانند میرحسین میبدی و روزبهان خنجی، علاوه براختلاف مذهبی با صفویه همچنین اقداماتی سیاسی نیز علیه صفویه داشته‌اند. بنابراین در زوال طریقت نقشبندیه در این دوره کنش‌سیاسی مخالف با دولت صفویه، نقش داشته است.

منابع

ابن عماد، عبدالحی بن احمد. (۱۳۵۰ ق). *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*. قاهره: مکتبه القدسی

ابن کربلائی، حافظ حسین. (۱۳۴۹ ش). *روضات الجنان و جنات الجنان*، مصحح جعفر سلطان‌القرائی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب

اسکندرمنشی. (۱۳۷۷ ش). *تاریخ عالم آرای عباسی*، مصحح محمد اسماعیل رضوانی. تهران: دنیای کتاب

الهیاری، فریدون و دیگران. (۱۳۸۹ ش). «حکومت‌های محلی ایران در قرن هشتم هجری و مسأله مشروعیت». تهران: *مجله پژوهش‌های تاریخی* سال دوم شماره پیاپی ۶

اوبن، ژان. (۱۳۶۱ ش). *مجموعه در ترجمه احوال شاه نعمت الله ولی کرمانی مشتمل بر؛ رساله عبدالرزاق کرمانی، فصلی از جامع مفیدی و رساله عبدالعزیز واعظی*. تهران: طهوری

براون، ادوارد گرانویل. (۱۳۶۶ ش). *تاریخ ادبیات ایران*، جلد چهارم از آغاز عهد صفویه تا عصر حاضر مترجم رشید یاسمی. تهران: مروارید

تربتی، ابوطالب حسینی. (۱۳۴۲ ش). *تزوکات تیموری*. تهران: کتاب فروشی اسدی

تربیت، محمدعلی. (۱۳۷۸ ش). *دانشمندان آذربایجان*، به‌کوشش غلامرضا طباطبایی‌مجد. تهران: سازمان چاپ و انتشارات

جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۷۸ ش). *مثنوی هفت اورنگ*، تصحیح مرتضی مدرسی‌گیلانی. تهران: مرکز مطالعات ایرانی؛ میراث مکتوب

جنابدی، میرزابیگ. (۱۳۷۸ ش). *روضه الصفویه*، به کوشش غلامرضا طباطبایی‌مجد. تهران: بنیاد موقوفات دکترمحمود افشار

جوینی، عطاملک بن محمد. (۱۳۸۲ ش). *تاریخ جهانگشای جوینی*، تصحیح علامه محمد قزوینی. تهران: افراسیاب

حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله. (۱۴۱۰ ق). *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*. بیروت: دارالفکر

حسن‌زاده، اسماعیل. (۱۳۷۹ ش). *حکومت ترکمانان قراقویونلو و آق‌قویونلو در ایران*. تهران: سمت

حسینی طهرانی، محمدحسین. (۱۳۶۱ ش). *مهر تابان: یادنامه و مصاحبات تلمید و علامه محمدحسین طباطبائی تبریزی*. قم: باقرالعلوم

خنجی، فضل‌الله بن روزبهان. (۱۳۶۲ ش). *سلوک ملوک*، تصحیح محمدعلی موحد. تهران: خوارزمی

خنجی، فضل‌الله بن روزبهان. (۱۳۸۲ ش). *تاریخ عالم آرای امینی*، تصحیح محمداکبر عشیق. تهران: میراث مکتوب

خنجی، فضل‌الله بن روزبهان. (۱۳۸۴ ش). *مهمان‌نامه بخارا (تاریخ پادشاهی محمد شیبانی)*، به اهتمام منوچهر ستوده. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین. (۱۳۸۰ ش). *تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر*، تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: خیام

سخاوی، محمد بن عبدالرحمن. (۱۹۹۲ م). *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*. بیروت: دار الجیل

سمرقندی، عبدالرزاق بن اسحاق. (۱۳۸۳ ش). *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

شوشتری، نورالله بن شریف‌الدین. (۱۳۸۴ ش). *مصائب النواصب: فی رد علی نواقض الروافض*. قم: دلیل ما

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۳۵ ش). *الملل و النحل*، تصحیح، مقدمه و حاشیه محمدرضا جلالی نائینی. تهران: چاپخانه تابان

الشیبی، کامل مصطفی. (۱۳۸۶ ق). *الفکر الشیعی و النزاعات الصوفیه (حتی مطلع القرن الثانی عشر الهجری)*. بغداد: مکتبة النهضه

شیروانی، زین‌العابدین. (۱۳۳۹ ش). *ریاض السیاحه*، تصحیح اصغر حامد. تهران: سعدی

طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۸۳ ش). *زوال اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: کویر

طهرانی، ابوبکر. (۱۳۵۶ ش). *کتاب دیاربکریه*، مصحح نجاتی لوغال و فاروق سومر. تهران: طهوری

قزوینی، محمد بن حسین. (بی‌تا) *سلسله نامه خواجگان نقشبند*، نسخه خطی کتابخانه لاله‌لی (سلیمانیه)، ش ۱۳۸۱، گ ۷ پ

کاشفی، علی بن حسین مشهور به فخرالدین صفی (۲۵۳۶ شاهی). *رشحات عین الحیات*، مصحح علی‌اصغر معینیان. تهران: بنیاد نیکوکاری نوریانی

کشمی، محمدهاشم. (بی‌تا) *نسمات القدس من حدایق الانس*، نسخه خطی کتابخانه گنج‌بخش اسلام‌آباد. ش ۱۰۴۷

الگار، حامد. (۱۳۸۹ ش). *نقشبندیه*، ترجمه داود وفایی. تهران: مولی

مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی مشهورعلامه مجلسی. (۱۴۰۳ ق). *بحار الأنوار*. بیروت: مؤسسة الوفاء

مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی و دیگران. (۱۳۶۲ ش). *رساله تشویق السالکین و رساله اجوبه بانضمام: لوایح و لوامع*. تهران: نور فاطمه

مدرس تبریزی، محمدعلی. (۱۳۷۴ ش). *ریحانه الادب فی تراجم المعروفین بالکتبه او اللقب یا کنی و القاب*. تهران: خیام

مستوفی، حمدالله بن ابی بکر. (۱۳۶۲ ش). *تاریخ گزیده*، تصحیح عبدالحسین نوائی. تهران: امیرکبیر

امیرکبیر قمی، احمد بن حسین. (۱۳۸۳ ش). *خلاصهٔ التواریخ*، تصحیح احسان اشراقی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران

منشی قزوینی، بوداق. (۱۳۷۸ ش). *جواهر الاخبار (بخش تاریخ ایران از قراقویونلو تا سال ۹۸۴ ه.ق)*، مصحح محسن بهرام‌نژاد. تهران: میراث مکتوب

میبدی، حسین بن معین‌الدین. (۱۳۷۶ ش). *منشآت میبدی*، به کوشش نصرت‌الله فروهر. تهران: نقطه؛ میراث مکتوب

میرجعفری، حسین. (۱۳۹۵ ش). *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان*. تهران: سمت

نامعلوم. (۱۳۸۴ ش). *عالم آرای شاه اسماعیل*، مصحح اصغر منتظر صاحب. تهران: علمی و فرهنگی

واله اصفهانی، محمدیوسف. (۱۳۷۲ ش). *خُلدَبرین (ایران در روزگار صفویان)*، به کوشش میرهاشم محدث. تهران: بنیاد موقوفات دکترمحمود افشار

هامرپورگشتال، یوزف فون. (۱۳۶۷ ش). *تاریخ امپراطوری عثمانی*، ترجمه علی زکی‌آبادی. تهران: زرین

همدانی، رشیدالدین فضل‌الله. (۱۳۷۴ ش). *جامع التواریخ*، گردآورنده بهمن کریمی. تهران: اقبال

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

Analysis of the concept of "virtue of courage" in Rumi's Works from Martin Seligman's Perspective

Maryam Mardani varposhti[1] | Masoud Rouhani[2]

1. Corresponding Author, Postdoctoral researcher, PhD student in Persian language and literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Mazandaran University, Babolsar, Iran. E-mail: m.mardani@umail.umz.ac.ir
2. Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Mazandaran University, Babolsar, Iran.. E-mail: ruhani46@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 23 December 2025
Received in revised form:
25 January 2025
Accepted: 26 February 2025
Published online:26 March 2025

Keywords:
Rumi,
Seligman,
Courage,
Positive psychology

ABSTRACT

Introduction

Psychologists need detailed information about human virtues and abilities to understand human characteristics, and literary works can be a good source in this regard. Accordingly, psychology and literature have combined to create a new branch called “literary psychology,” whose goals include psychological examination of the author, examination of the process of creating the work, and awareness of the psychological principles and signs present in the work (Volk, 1994: 82). The emerging movement of positive psychology, led by Martin Seligman, is a suitable path for contemporary man to teach him how to benefit from the diverse achievements of science, mysticism, and literature in order to live happily and be satisfied with life. His effort is to replace the virtues and abilities of character with the components of the diagnostic manual for psychological disorders and to improve the quality of human life (Seligman, 1994: 19). Rumi's teachings reflect a deep part of the scientific, moral and philosophical achievements of human societies. By reflecting on Rumi's teachings and comparing them with the teachings of positive psychology, we find that many of Rumi's educational and mystical concepts are in line with the positive virtues that have been mentioned in modern psychology; these positive concepts are not new concepts in Iranian literature; rather, Iranian thinkers have manifested these psychological principles in their works centuries ago.

Cite this article: Mardani varposhti, M., & Rouhani, M. (2025). Analysis of the concept of "virtue of courage" in Rumi's Works from Martin Seligman's Perspective. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (1), 301-329.
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50976.1259

© The Author(s). mardani varposhti, maryam., Rouhani, Masoud Publisher: University of Sistan and Baluchestan

DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50976.1259

This essay, which was conducted using a descriptive-analytical method, examines Rumi's teachings and compares them with the teachings of positive psychology regarding the virtue of "courage" and its sub-categories: bravery, Persistence, integrity and vitality.

Research method

This research was done by descriptive-analytical method and based on library sources.

Discussion

Martin Elias Peter Seligman is the father of positive psychology. Positive psychology divides the positive virtues and capabilities of humans into six groups: wisdom, courage, humanity, justice, temperance, and transcendence. Each of these six groups, in turn, has sub-characteristics that include: creativity, curiosity, open-mindness, love of learning, perspective, bravery, persistence, integrity, vitality, love, kindness, social intelligence, citizenship, fairness, leadership, forgiveness, humility, foresight, self-discipline, appreciation of beauty, gratitude, hope, humor, and spirituality (see: Seligman, 1400).

From Martin Seligman's perspective, the virtue of courage "involves the exercise of will to achieve goals" (Seligman, 1400: 314). This virtue includes the following abilities: Bravery, Persistence, Integrity, and Vitality (ibid.: 333-314). The aforementioned abilities are manifested in Rumi and his works as follows:

The ability to "bravery" in Rumi caused him to voluntarily give up his glory and old habits in order to achieve truth and love. This ability in him caused him to achieve a high level of human perfection by mastering a conscious life.

Rumi believes that the ability to " Persistence" despite difficulties is like a key that opens human affairs. He considers the value of the ability to " Persistence" to be its difficulty; because if there were no lust and desire, then patience would have no meaning or concept.

The ability to " Integrity" and coherence are among the fundamental principles of Rumi's life. His efforts have always been on truthfulness, honesty and sincerity. Rumi believes that it is the originality and sincerity of man that leads to the permissible attainment of truth.

Rumi always emphasizes the power of "Vitality" and dynamism. The happiness resulting from the power of love is present in all of Rumi's works, especially the ghazals of Shams. Rumi considers the happiness of mystics to be genuine happiness.

The differences that can be seen in Seligman's and Rumi's views on the virtue of "courage" are: 1. The difference in the power of patience and Persistence: Rumi does not consider perseverance permissible in some cases, such as: facing love and... Such cases do not exist in Seligman's teachings; 2. The difference in the view of man: In general, Rumi is "God-centered" and Seligman is "human-centered".

Conclusion

The findings of the study indicate that in Rumi's works, among the six virtues of positive psychology, namely: wisdom, courage, humanity, justice, temperance and transcendence, the "virtue of courage" with its sub-categories, namely: bravery, persistence, integrity and vitality, has a special place for itself, and these virtues and strengths are in line with the characteristics of positive psychology. This can explain the effects and effects of the two categories of positive psychology and Persian literature.

Rumi's thoughts and teachings, in addition to their literary capacities, also benefit from many psychological capacities. Rumi, like Seligman, emphasizes the value of the strenghts of courage; however, there are also differences; including: differences regarding the strength of patience and Persistence and differences in the way he views humans.

References

Anushirvani, Alireza (2019). “Rumvi’s Conscious Unconsciousness in Divan Shams”, University of Yazd, *Journal of Persian Language and Literature*, Year 6, Issue 10, pp. 9-38.

Asghari-Mehr, Fatemeh-Soghari; Azar, Amiresmail; Zirak, Sare (2019). "Positivism and Happiness from the Perspective of Rumi and Seligman", University of Sistan and Baluchestan, ***Journal of Lyrical Literature Researches***, Volume 20, Issue 39, pp. 23-44.

Asghari-Mehr, Fatemeh-Soghra; Azar, Amiresmail; Zirak, Sare (2019). "Achieving Satisfaction in Rumi's Masnavi with the Approach of Seligman's Positivism Theory", Institute of Humanities and Cultural Studies, *Bi-Quarterly of Interdisciplinary Literary Research*, Year 4, Issue 8, pp. 1-29.

Baharvand, Mohsen; Sepahvandi, Masoud; Heydari, Ali (2001). "Comparison of Examples of Practical Wisdom in Rumi's Sanai and Mathnavi Poems", University of Sistan and Baluchestan, ***Journal of Lyrical Literature Researches***, Year 19, Issue 36, pp. 96-77.

Barzegar Khaleghi, Mohammad Reza (2007). "Grief and Joy from the Perspective of Rumi", *Journal of Religions and Mysticism*, Year 4, Issue 12, pp. 53-41.

Diner D, Oishi S, Lucac, R.E. (2003). "Personality, culture, and subjective well- being: Emotional and cognitive evaluations of life", *Annual Review of psychology*, 54, pp: 403-425.

Golmohammadi, Majid; Morteza Mohseni, Ahmad Ghanipour Malekshah, Ghodsieh Rezvanian (2021). Doctoral thesis "Positive Thinking in Persian Literature from the Beginning to the 7th Century AH", University of Mazandaran, Faculty of Literature and Foreign Languages.

Golizadeh, Parvin; Yazdanjoo, Mohammad; Mosaed, Mina (2016). "Analysis of Positive Thoughts in the Spiritual Mathnavi from the Perspective of Psychology", University of Isfahan, *Journal of Mystical Studies (Gohare Gooya)*, Year 10, Issue 1, Series 30, pp. 127-101.

Heydari Nouri, Reza; Zahra Jafari; Hooman Namvar (2022). "The effectiveness of meaning and purpose in Linley, Alex; Joseph Stephen (2009). *Positive Psychology in Practice*, translated by Ahmad Borjali and Saeed Abdolmaleki, Tehran: Panjereh.

positive psychology from Seligman's perspective and its comparison with Attar's poems", Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Sanandaj Branch, *Persian Language and Literature Quarterly*, Year 14, Issue 51, pp. 69-94.

Parsaei, Hossein; Parvindokht Rezaei Majdabadi; Reza Forsati Jooybari (2003). "Analysis of Positive Word Chains in the Divan of Shams Tabrizi", *Scientific Journal of Persian Poetry and Prose Stylistics (Bahar Adab)*, Volume 16, Series 85, pp. 217-240.

Pasandi, Faezeh; Eqbali, Abbas; Seifi, Mohammad (2019). "Psychoanalysis of the components of happiness in Khalid Abu Khalid's poetry based on positive psychology", Yazd University, *two quarterly scientific journals of contemporary Arabic literature criticism*, 9th/19th consecutive year/17 scientific issues, pp. 282-255.

Pirani, Mansour (2019). "Rereading the mystical stories of the Mysteries of Monotheism with a positive psychology approach", Al-Zahra University, *two quarterly scientific journals of mystical literature*, 12th year, issue 22, pp. 32-7.

Rumi J.M.(2009). Ghazaliyat-e- ShamsTabrizi.(According to the version of Badi'e Al-Zaman Foruzanfar, introduction by Abdolhossein Zarrinkoob).Vol.5.Tehran: Sedaye Moaser.

Rumi J.M.(1996). Masnavi Manavi.(Ed: Reynold Nicholson). Tehran: Amir Kabir.

Seligman, M.E.P & Csikszentmihalyi, M. (2000). "Positive psychology: An introduction", *American Psychologist*, 55, pp: 5-14.

Seligman, Martin. A. P. (2015). *Flourish*, translated by Amir Kamkar and Sakineh Hejabarian, Tehran: Rawan.

Seligman, Martin. A. P.; Peterson, Christopher. (2016). *Character strengths and virtues: a handbook and classification*. Translated by Kourosh Namdari, Mehdi Ayati; Goli Taamsaki; Mahsa Movahed Abtahi. Vol. 1. Isfahan: Yare mana.

Seligman, Martin. A. P.; Peterson, Christopher (2021). *Character strengths and virtues: a handbook and classification*, translated by Mohsen Zandi; Leila Bagheri, Tehran: Roshd.

Seligman, Martin. A. P. (2023). *Learned optimism / How to change your mindset and life*, translators: Foruzandeh Davarpanah; Mitra Mohammadi, Vol. 5, Tehran: Roshd.

Tabanfard, Abbas; Rasmi, Sakineh (2019). “Analysis of the positive emotion of “mystical love” in the spiritual Masnavi with a positive approach”, Allameh Tabatabaei University, *Journal of Literary Textual Studies*, 24th year, issue 85, pp. 112-69.

Tabanfard, Abbas; Rasmi, Sakineh (2017). "Analysis of the story "The Arabian Dervish and His Wife" in Tusi, Khajeh Nasiroddin (2019), *Osaf al-Ashraf*, Vol. 3, Tehran: Elm.Rumi's Masnavi based on Seligman's positivist theory", Kerman University, *Journal of Comparative Literature Studies*, Volume 6, Issue 3, pp. 23-43.

Volk, Rene; Austen Warren (1994). *Literary Theory*, translated by Zia Movahed and Parviz Mohajer, Tehran: Elmi va Farhangi.

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

واکاوی مفهوم «فضیلت شجاعت» در آثار مولوی از منظر مارتین سلیگمن

مریم مردانی ورپشتی [۱] | مسعود روحانی [۲]

۱. نویسنده مسئول، پژوهشگر پسادکتری، دانش آموخته دکترای زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: m.mardani@umail.umz.ac.ir

۲. استاد زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: ruhani46@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۲
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۴/۱۱/۱۵
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۴/۱۲/۷
تاریخ انتشار : ۱۴۰۵/۱/۶

واژه‌های کلیدی:
مولوی،
سلیگمن،
شجاعت،
روان‌شناسی مثبت‌گرا

چکیده

فضیلت «شجاعت» به همراه پنج فضیلت دیگر: خردمندی، انسانیت، عدالت، اعتدال و تعالی، توسط مارتین سلیگمن (پدر علم روان‌شناسی مثبت‌گرا)، برای اولین بار در روان‌شناسی نوین به عنوان شش فضیلت منش، برای بهینه سازی کیفیت زندگی انسان مطرح شد. روان شناسی مثبت، جنبش جدیدی است که بر افزایش شادکامی و موفقیت انسان در برابر اختلالات روانی و رفتارهای نابهنجار تأکید می‌کند. در این جستار که با روشی تحلیلی - توصیفی انجام شده، با بررسی فضیلت «شجاعت» سلیگمن در آموزه های مولانا، به عنوان یکی از بزرگ ترین عارفان اسلامی و تبیین همسانی‌ها و نکات افتراق اندیشگی مولانا و سلیگمن مشخص شد مولانا نیز همچون سلیگمن بر ارزش توانمندی‌های فضیلت شجاعت یعنی: دلاوری، استقامت، یکپارچگی و سرزندگی تأکید دارد؛ اما در این میان، افتراقاتی نیز در نظام اندیشگانی آنان مشاهده می‌شود؛ ازجمله خدامحور بودن مولانا و انسان محور بودن مارتین سلیگمن. این جستار با برداشتن گامی در جهت معرفی اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های دو مقولهٔ روان‌شناسی مثبت‌گرا و ادبیات عرفانی فارسی، مشخص نمود؛ اندیشه‌ها و آموزه‌های مولانا علاوه بر ظرفیت‌های ادبی و عرفانی، از ظرفیت های روان شناسانه نیز بهره‌مند است.

استناد: مردانی ورپشتی ، مریم؛ و روحانی ، مسعود (۱۴۰۵). واکاوی مفهوم «فضیلت شجاعت» در آثار مولوی از منظر مارتین سلیگمن. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۱۰ (۱)، ۳۲۹-۳۰۱. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.50976.1259

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© نویسندگان. مردانی ورپشتی ، مریم؛ و روحانی ، مسعود

مقدمه

در طول تاریخ، اهتمام و تلاش انسان‌های اهل معنا، همچون مولانا بر این بوده‌است تا با تعلیم آموزه‌های عرفانی که با روان و باطن بشر در ارتباط است، فضایل و قابلیت‌های انسانی را پرورش داده، تضادها را از بین برده و بستری مناسب برای شکوفایی معنوی فراهم آورند. ادبیات فارسی و به طور کلی ادبیات عرفانی، به صورت مستقیم و غیرمستقیم تحت تأثیر معارف قرآنی و دینی قرار گرفته است و غنای فرهنگی و نوع دوستی‌اش بیشتر، وام‌دار آموزه‌های دینی و اسلامی است. آثار و آموزه‌های مولانا، یکی از بنیانی‌ترین و مهم‌ترین منابع معنویت نه تنها در ایران، بلکه در کل جهان شناخته می‌شود.

در روزگار معاصر نیز جنبش نوظهور علم روان‌شناسی مثبت، با رهبریِ مارتین سلیگمن، راهگشای مناسبی برای انسان معاصر است تا به او بیاموزد که چگونه می‌توان برای شاد زیستن و رضایت از زندگی، از دستاوردهای متنوعِ علم، عرفان و ادبیات بهره‌مند شد. تلاش وی بر این است تا فضیلت‌ها و توانمندی‌های منش را جایگزینِ مؤلفه‌های دستورالعمل تشخیصِ اختلالات روان-شناختی قرار داده، کیفیت زندگی بشر را بهبود بخشد (سلیگمن، ۱۴۰۰،ص. ۱۹).

روان‌شناسان برای شناخت ویژگی‌های انسانی به اطلاعات گسترده و جامع و مفصلی درمورد فضایل و توانمندی‌های انسان نیازدارند و آثار ادبی می‌تواند منبعی شایسته و درخور توجه در این زمینه باشد. تغییر نگرشِ روان‌شناسی نوین باعث شد تا روان‌شناسان مثبت‌گرا بار دیگر به ادبیات و فرهنگ توجه ویژه‌ای نشان دهند؛ بر همین اساس علم روان‌شناسی و ادبیات با هم ترکیب شده و شاخه‌ای جدید به نام «روان‌شناسی ادبی» را به وجود آوردند که بررسی روان‌شناختی صاحب اثر، بررسی فرآیند آفرینش اثر، آگاهی از اصول و نشانه‌های روان‌شناسی موجود در اثر و مطالعهٔ تأثیر ادبیات بر خوانندگان یک اثر ادبی، از اهداف آن به‌شمار می‌رود (ولک، ۱۳۷۳،ص. ۸۲).

مولانا با بهره‌گیری از توانمندی‌ها و فضایل انسانی توانسته‌است علاوه بر علاج روح و روان خود در مقابل هجمه‌های روزگار، در بهبود وضعیت روحی و روانی جامعهٔ عصر خویش و حتی اعصار بعد نیز گام‌های مؤثری بردارد؛ به‌طوری‌که موجب گرایش و توجه بسیاری از افراد عصر حاضر به متون ادبی-عرفانی شده‌است.

آراء و آموزه‌های مولانا بازتاب بخش عمیقی از گران‌بهاترین دستاوردهای علمی، اخلاقی، فکری و فلسفی جوامع بشری است. با تعمق در آموزه‌های مولانا و تطبیق آن با آموزه‌های روان‌شناسی مثبت-گرای سلیگمن درمی‌یابیم، بسیاری از مفاهیم تعلیمی و عرفانی مولانا همسو و قابل تطبیق با فضایل مثبتی است که در علم روان‌شناسی جدید به آن اشاره شده‌است و این مفاهیم مثبت در ادب غنی و اصیلِ ایرانی مفاهیم جدید و نوظهوری نیستند؛ بلکه اندیشمندان و ادیبان ایرانی قرن‌ها پیش، هر کدام بنابر مقتضیات زمان خود، این اصول روان‌شناسی را در آثار ارزشمند خود جلوه‌گر نموده‌اند.

این جستار که با روش توصیفی- تحلیلی انجام شده است، به بررسی آموزه‌های مولانا و تطبیق آن با آموزه‌های روان‌شناسیِ مثبت‌گرای مارتین سلیگمن درخصوص فضیلت «شجاعت» و زیرمجموعه‌های آن یعنی: دلاوری، استقامت (صبر)، انسجام و سرزندگی پرداخته است. این هر دو اندیشمند، همچون بسیاری از اندیشمندان و شاعران، در آموزه های خود، بر فضیلت شجاعت تأکید داشته‌اند؛ هرچند در مواردی نیز اختلاف‌نظرهایی در نظام اندیشگانی آنان مشاهده می‌شود.

۱. شرح و بیان مسأله

مسأله اصلی این پژوهش بررسی و تبیین «فضیلت شجاعت» مارتین سلیگمن (از میان شش فضیلت منش: خردمندی، شجاعت، انسانیت، عدالت، اعتدال و تعالی) و توانمندی‌های زیرمجموعهٔ آن یعنی: دلاوری، استقامت (صبر)، یکپارچگی و سرزندگی در آثار و آموزه‌های مولانا است. این پژوهش درصدد است تا به این پرسش‌ها پاسخ‌دهد: ۱- نقاط تشابه اندیشگانی مولانا و مارتین سلیگمن دربارهٔ توانمندی‌های شجاعت چیست؟ ۲- سلیگمن و مولانا چه اختلاف نظری در این زمینه با یکدیگر دارند؟ ۳- از این تحلیل چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود؟ در این جستار بعد از جمع‌آوری داده‌ها در آثار مولانا بر طبق مؤلفه‌های ذکرشده، به تبیین و تحلیل آموزه‌های مولانا طبق نظریهٔ سلیگمن پرداخته شده و نقاط افتراق و تشابه آن نیز بیان گردیده و در نهایت به نتیجه رسیده‌است.

۲. پیشینه پژوهش

دربارهٔ مولانا و مقایسهٔ آموزه‌های وی با مبانی روان‌شناسی مثبت‌گرا، تاکنون پژوهش‌های بسیاری انجام شده که از آن جمله است:

اصغری‌مهر و دیگران (۱۴۰۱) در مقالهٔ «مثبت‌گرایی و شادمانی از دیدگاه سیلگمن و مولوی» با روش تحلیلی- توصیفی به بررسی و تطبیق متغیرهای شادمانی و مثبت‌گرایی در مثنوی و یافتن نقاط

اشتراک و افتراق آن با مؤلفه‌های سلیگمن پرداخته‌اند. همچنین ایشان در مقاله‌ای دیگر با عنوان «کسب رضایتمندی در مثنوی مولوی با رویکرد نظریهٔ مثبت‌گرای سلیگمن»، به تحلیل و تبیین مقولهٔ «رضایتمندی» در مثنوی مولوی با رویکرد نظریهٔ مثبت‌گرایی پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که دستاوردهای مشترک هر دو اندیشمند حاصل پیوند عمیق با ایمان و معنویت است؛ اما دیدگاه مولانا به دلیل تکیه بر ارزش‌های معنوی- الهی قوی‌تر است. گلی‌زاده و دیگران (۱۳۹۵)، در مقالهٔ «تحلیل اندیشه های مثبت‌گرایانه در مثنوی معنوی از منظر علم روان‌شناسی» به اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های دو مقولهٔ روان‌شناسی و ادبیات پرداخته و برخی مؤلفه‌های علم روان‌شناسی ازجمله: هیجان‌های مثبت، خصیصه‌های مثبت و نهادهای مثبت را با آرای مولانا در کتاب مثنوی بررسی-کرده‌اند. تابان‌فرد و رسمی (۱۳۹۶)، در مقالهٔ «تحلیل داستان «اعرابی درویش و همسر او» در مثنوی معنوی مولوی بر اساس نظریهٔ مثبت گرای سلیگمن»، روش روان‌درمانی توانمند مدار- یکی از شیوه-های روان‌درمانی مثبت‌نگر- را در یکی از داستان‌های مثنوی بر اساس نظریهٔ مثبت‌گرای سلیگمن تحلیل کرده و ظرفیت‌های ادبی و زیبایی شناختی این داستان را نمایانده‌اند؛ ایشان همچنین در مقاله‌ای دیگر (۱۳۹۹)، با عنوان «تحلیل هیجان مثبت «عشق عرفانی» در مثنوی معنوی با رویکرد مثبت‌گرا» ضمن پرداختن به کارکردهای روان درمانیِ «عشق عرفانی»، آن را ابزاری جهت بالابردن تاب‌آوری و توانمندی‌های درونی سالک جهت نیل به مقام قرب الی الله دانسته‌اند که در مراتب پایین‌تر با قابلیت «هم‌نوع دوستی» در روان‌شناسی مثبت‌گرا قابل مقایسه است. صفری و دیگران (۱۴۰۰)، در مقالهٔ «مطالعهٔ شاخصه‌های نظریهٔ بهزیستی در غزلیات شمس بر پایهٔ روان‌شناسیِ مثبت-نگر سلیگمن»، به تحلیل و مقایسه برخی از مفاهیم عرفانی در غزلیات شمس مانند: حال، مقام، سماع، بسط، قبض، شادی، عشق و... با شاخصه‌های روان‌شناسی مثبت‌نگر پرداخته و نقاط همسان و ناهمسان نظام اندیشگانی مولانا و سلیگمن را تبیین‌نموده‌اند. حیدری‌نوری و دیگران (۱۴۰۱)، در مقالهٔ «اثربخشی معنا در روان‌شناسی مثبت‌گرا از نظر سلیگمن و تطبیق آن با اشعار عطار»، به بررسی اشعار عطار با توجه به نظریهٔ معنایابی در روان‌شناسی مثبت‌گرا در ارائه راه‌های حصول آرامش و امنیت روانیِ انسان معاصر پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که شادمانی اصیل و به‌زیستی و تلاش برای درک معنای زندگی، باعث احساس امنیت و ارزشمندبودن در انسان می‌شود. پارسایی و دیگران (۱۴۰۲)، در مقالهٔ «تحلیل زنجیره‌های واژگان مثبت در دیوان شمس تبریزی»، با تحلیل غزل‌های

دیوان شمس تبریزی، طبق نظریهٔ روان‌شناسی مثبت‌گرای سلیگمن، دریافته‌اند که درصد فضیلت‌های مثبت سلیگمن در دیوان شمس به ترتیب شامل این موارد می‌شود: تعالی، خرد و دانایی، شجاعت، نوع‌دوستی، اعتدال، عدالت‌جویی. قابلیت‌های عشق و رهبری و کمال، بیش‌ترین و شوخ‌طبعی، عدالت-جویی و پایداری کم‌ترین نمود را داشته‌اند و تمامی مؤلفه‌های روانشناسی مثبت‌گرای سلیگمن در کلیات شمس قابل مشاهده است؛ همچنین عناصر زبانی و فکری مولانا در دیوان شمس با آرای سلیگمن منطبق هستند. پیرانی در مقالهٔ «بازخوانی حکایت های عرفانی اسرارالتوحید با رویکرد روانشناسی مثبت‌گرا»، حکایت‌های اسرارالتوحید را بر مبنای پاره‌ای مفاهیم روان‌شناسی مثبت‌گرا بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که بینش ناشی از معرفت کمال‌جویانه، گذشته از این‌که حسِ نوع‌دوستی، سخاوت، امید، شادی و بسیاری فضایل دیگر را در نهاد انسان برمی‌انگیزد، موجبِ دگرگونی جهان‌بینی انسان شده، به زندگی او معنا می‌بخشد و مطالعهٔ متون ادبی که محصول تجارب زیستهٔ جامعهٔ ایرانی است، می‌تواند روند تقویت این مسأله را تسریع کند.

بر این اساس تاکنون پژوهشی که به طور مستقل و مشروح به فضیلت «شجاعت» از فضایل مطرح در مبانی روان‌شناسی مثبت سلیگمن و تطبیق آن با آموزه‌های مولانا پرداخته باشد، یافت نشد. تفاوت جستار حاضر با دیگر پژوهش‌های انجام‌شده اینست که علاوه بر تبیین و تشریح فضیلت‌ها و توانمندی‌های مطرح‌شده توسط مارتین سلیگمن، به‌طور اختصاصی و با ذکر جزئیات، به تحلیل و تبیین تنها یک فضیلت از فضایل شش‌گانهٔ سلیگمن، یعنی فضیلت شجاعت و زیرمجموعه‌های آن (دلاوری، استقامت (صبر)، انسجام و سرزندگی) در آثار و آموزه‌های مولانا پرداخته‌است.

۳. ضرورت پژوهش

تعالیم و آموزه‌های ارزشمند مولانا از جهات گوناگونِ جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، فلسفی، مذهبی و... قابلیت تأویل و تفسیر دارند. از آن‌جاکه این آموزه‌های برجسته، با بسیاری از مباحث مطرح شده در دانش روان‌شناسی مثبت‌گرا همخوانی و هماهنگی دارند، چنین تحقیقاتی می‌تواند بستر بسیار مناسبی جهت بومی‌کردن تحقیقات و علوم جدید را در کشور فراهم آورده، به آرامش فکری و بهداشت روانی افراد جامعه کمک شایانی نموده و راهکارهای ارزنده‌ای برای درمان نیازهای روحی و مشکلاتی روانی انسان معاصر در مسیر نیل به شکوفایی زندگی بامعنا ارائه کند. همچنین با استفاده از این

آموزه‌ها و مؤلفه‌های عرفانی در پرتو مبانی علم روان‌شناسی جدید مثبت‌گرا می‌توان نتایج نوینی دریافت کرد و میان این دو معرفت و دانش، تطبیق و پیوند برقرار نمود.

۴. چهارچوب مفهومی

۴-۱.روان‌شناسی مثبت‌گرا

مارتین الیاس پیتر سلیگمن(Martin E.P. Seligman) ، پدر علم روان‌شناسی مثبت‌گرا و استاد دانشگاه پنسیلوانیا، پس از سال‌ها پژوهش آزمایشگاهی و موفقیت در نظریهٔ «درماندگی آموخته‌شده» در سال ۱۹۹۹ به سِمَت ریاست انجمن روان‌شناسی آمریکا (APA) برگزیده‌شد (سلیگمن، ۱۴۰۰،ص. ۲۰). اساس روان‌شناسی مثبت‌گرای سلیگمن، توجه و تأکید بر فضایل مثبت و توانمندی-ها، در مقابل بیان و درمان ضعف و بیماری‌ها وکاستی‌هاست. سلیگمن دربارهٔ هدف روان‌شناسی مثبت‌نگر می‌گوید: «فهم، درک و شفاف‌سازی شادمانی و احساس ذهنی به‌زیستی(Well being)، موضوع محوریِ روان‌شناسی مثبت‌گرا است» (سلیگمن، ۱۳۹۴،ص. ۱۴).

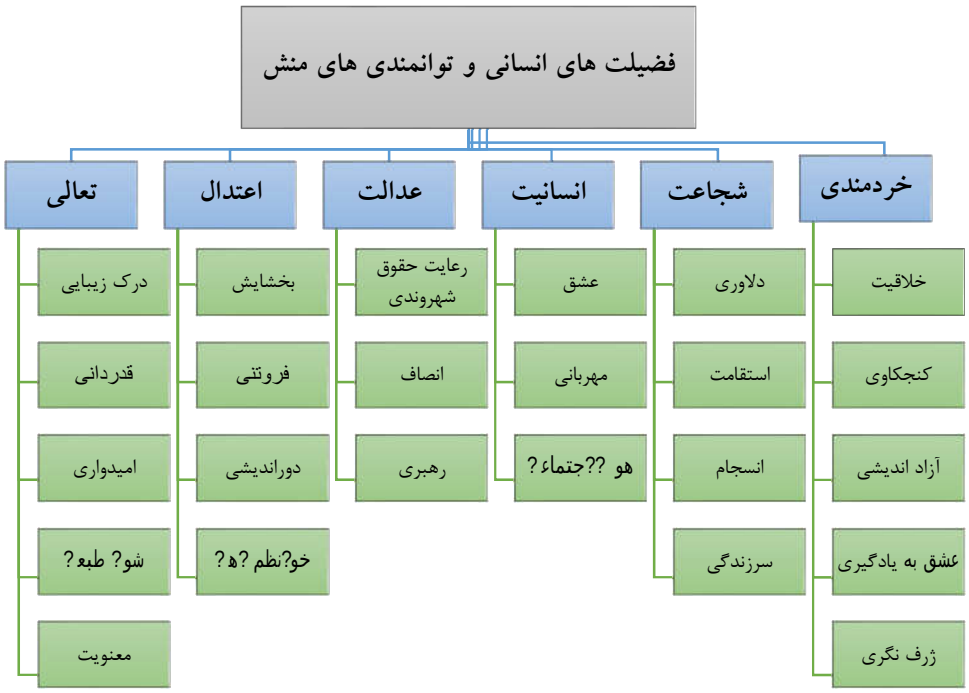
برطبق نظریات سلیگمن، افراد باورمند نسبت به سایر افراد جامعه از سطح رضایت و شادی بیشتری برخوردار هستند. سلیگمن و همکار وی، میهای چیکسنت میهایی(Mihaly Csikszentmihalyi) پس از تحقیقات بسیار اعلام کردند که علم روان‌شناسی، علی‌رغم پیشرفت-های زیادی که در درمان بیماری‌های روانی داشته، برای رسیدن انسان‌ها به شکوفایی روحی و رسیدن به کمال، عملاً کاری انجام نداده‌است؛ بنابراین باید از این پس به فضیلت‌ها و نیروهای روحی و بهزیستی انسان‌ها توجه بیشتری نمود (Seligman, Csikszentmihalyi, 2000: 5-14)؛ چراکه «روان‌شناسی فقط مطالعهٔ بیماری، ضعف و کاستی‌ها نیست. روان‌شناسی، مطالعه و بررسی نقاط قوت و جنبه‌های مثبت نیز هست» (سلیگمن، ۱۳۹۴،ص.۱۲). وی در سال ۱۹۹۹ در طیّ سخنرانی خود یادآور شد که علم روان‌شناسی از سه رسالتی که تا قبل از جنگ جهانی دوم برعهده-داشته، غافل مانده و فقط به یک رسالت خود، یعنی «درمان بیماری‌های روانی» عمل کرده‌است و دو رسالت دیگر یعنی «کمک به افراد برای هدایت زندگی به گونه‌ای پربارتر و شکوفاتر» و «شناسایی و پرورش استعدادها و توانمندی‌ها» مغفول مانده‌اند. او با توجه به این موضوع، تلاش‌کرد تا با استفاده از نفوذ خود به عنوان رئیس انجمن روان‌شناسی آمریکا تحولی در علم روان‌شناسی ایجاد نماید و بر روان‌شناسی مثبت تمرکز و تأکید بیشتری داشته‌باشد. هدف سلیگمن این است تا به افراد کمک کند

تا از حداکثر توانایی و ظرفیت خود در جهت رشد و تکامل خویش استفاده‌کنند (سلیگمن،۱۳۹۵،ص. ۳).

روان‌شناسی مثبت‌گرا به سلامت روان و به‌باشی/به‌زیستی و آن‌چه که زندگی را ارزشمند می‌کند، می‌پردازد (لینلی، ۱۳۸۸،ص. ۱۶) و در این میان اصلی‌ترین شاخص تعیین به‌زیستیِ ذهنی و کیفیت ذهنی، حسِّ رضایت‌مندی از زندگی است (Diner, Oishi, Lucac, 2003: 403). در واقع قلمروهای مهم در روان‌شناسی مثبت‌گرا این مفاهیم هستند: «توصیف و تبیین زندگی خوب، شادکامی اصیل، به‌باشی لذت‌نگر، به‌باشی فضیلت‌نگر، هیجان‌های مثبت، انگیزه‌های مثبت، صفات مثبت، خود مثبت، تفکر مثبت، روابط مثبت، بازسازی، مداخله‌ها و درمان مثبت‌نگر، تاب‌آوری، رشد پس‌آسیبی، بدنِ مثبت، تعلیم و تربیت مثبت‌نگر، سازمان‌ها و ادارات مثبت‌نگر و...» (سلیگمن، ۱۴۰۰،ص. ۲۱). «در روان‌شناسی مثبت‌گرا بر تجربه‌های مثبت در سه مقطع زمانی تمرکز می‌شود: ۱- گذشته؛ با تمرکز بر به باشی، خرسندی و رضایت؛ ۲- حال، که به مفاهیمی مانند شادکامی و تجربه‌های سرزندگی توجه دارد؛ ۳- آینده؛ با مفاهیمی چون خوش‌بینی و امید» (سلیگمن، ۱۴۰۰،ص.۵۵).

۱-۱-۴.فضیلت‌های انسانی و توانمندی‌های منش

روان‌شناسی مثبت‌گرا، فضایل و توانمندی‌های مثبت انسان‌ها را در شش گروه (شش‌گانهٔ بزرگ: High Six) تقسیم‌بندی می‌کند که عبارتند از: خردمندی، شجاعت، انسانیت، عدالت، اعتدال و تعالی. هر کدام از این شش گروه نیز به نوبهٔ خود دارای صفات زیرمجموعه‌ای هستند (جمعاً بیست و چهار صفت) که عبارتند از: خلاقیت، کنجکاوی، آزاداندیشی، عشق به یادگیری، ژرف‌نگری، دلاوری، پشتکار، یکپارچگی، سرزندگی، عشق، مهربانی، هوش اجتماعی، رعایت حقوق شهروندی، انصاف، رهبری، بخشایش، فروتنی، دوراندیشی، خودنظم دهی، درک زیبایی، قدردانی، امیدواری، شوخ‌طبعی و معنویت (ر.ک: سلیگمن، ۱۴۰۰). این فضایل و توانمندی‌ها در نمودار (۱) آمده‌است.



نمودار (۱) فضیلت‌ها و توانمندی‌های منش (سلیگمن، ۱۴۰۰)

۲-۱-۴.فضیلت شجاعت و توانمندی‌های زیرمجموعهٔ آن

از منظر مارتین سلیگمن، فضیلت شجاعت(Courage)، «متضمن اِعمال اراده برای رسیدن به اهداف، علی‌رغم وجود موانع و ستیزه‌های درونی یا بیرونی است» (سلیگمن،۱۴۰۰،ص. ۳۱۴). این فضیلت، شامل توانمندی‌های: دلاوری(Bravery)، استقامت(Persistence)، انسجام(Integrity) و سرزندگی(Vitality) می‌شود(سلیگمن، ۱۴۰۰،ص ص.۳۳۳-۳۱۴). این چهار توانمندیِ فضیلتِ شجاعت، این ویژگی را دارند که با برخی مشکلات ذاتیِ انسان، وسوسه‌هایی که نیازمند مقاومت‌اند، یا انگیزش‌هایی که مستلزم مراقبه یا جایگزینی هستند، مقابله کنند (سلیگمن، ۱۴۰۰،ص. ۳۱۴).

۵.بحث و بررسی

۵-۱.همانندی‌ها در دیدگاه مولانا و مارتین سلیگمن دربارهٔ توانمندی‌های فضیلت شجاعت

۵-۱-۱. دلاوری/ دلیری

دلاوری (Bravery) یا شهامت (Valor) از منظر روانشناسی مثبت‌گرا، «توانایی انجام‌دادن کارهای مورد نیازی است که علی‌رغم ترس باید انجام شوند. بر اساس این نگرش در مورد دلاوری است که کاربرد این توانمندی در ورای قلمرو جنگ و ستیز امکان‌پذیر می‌شود؛ در مواردی مانند: گفتن یا انجام دادن چیزی غیرمحبوب اما درست، مواجههٔ آرام و شکیبا با بیماری علاج ناپذیر، و مقاومت در برابر فشار همسالان برای انجام دادن راه‌های میانبُر غیراخلاقی» (سلیگمن، ۱۴۰۰،ص.۳۱۴). توانمندی دلاوری، به طور کلی، شامل این موارد می‌شود: «پاپس نکشیدن در مقابل تهدید، چالش و رویارویی با مشکلات یا درد، گفتنِ حرف حق، حتی اگر مخالف داشته باشد؛ عمل به اعتقادات و باورها، حتی اگر چندان رواجی نداشته باشد، این دلاوری شامل دلاوری جسمی هم می‌شود، ولی فقط محدود به آن نیست» (سلیگمن، ۱۴۰۰،ص. ۸۲).

این توانمندی نیز همچون بسیاری از توانمندی‌های دیگر در روانشناسی مثبت‌گرا، معیارهایی همچون: رضایت‌بخشی، ارزشمندی اخلاقی، تحقیرنکردن دیگران و... را در برمی‌گیرد (ر.ک:سلیگمن، ۱۴۰۰،ص ص. ۳۱۴-۳۱۹).

رویکرد مبارزه جویانه در سرتاسر زندگی پرفراز و نشیب مولانا، دلیل قاطعی است بر وجود توانمندی دلاوری در شخصیت بالغ وی. مولانا خواستار رویارویی با هیجان‌های متعالی و ناب زندگی در جهت رسیدن به اعتلا و تکامل انسانی است. او در اواخر جمادی الآخر سال ۶۴۲ هجری قمری، با شمس تبریزیِ پنجاه ساله - در کاروان‌سرایی در قونیه - ملاقات کرد. در این مرحله از زندگی، مولانا دچار تکانه‌های شدیدی شد و از لحاظ روحی، دستخوش انقلابِ روانیِ سختی شد؛ رفتار و اندیشه‌هایش به‌طورکلی دگرگون شدند و به حقیقت باطنیِ امور دست پیدا کرد. اما با وجود مشکلات بسیار، اعتقادات و باورهایی داشت که در آن روزگار رواج چندانی نداشت و به این باورها پایبند بود؛ حتی به قیمت از دست‌دادن بزرگی و عظمت فوق‌العادهٔ دیرینه‌اش؛ این امر، دلاوری و دلیریِ بسیاری

می‌طلبد که مولانا آن را به سادگی به نمایش‌گذاشت. مولانا بعد از یافتن شمس، ترجیح می‌داد بیشتر اوقات خود را به بحث و گفتگو با وی بگذراند. در این زمان او همزمان با تغییری بزرگ در نظام فکری و اعتقادی‌اش، از تدریس و حکمت‌آموزی دست‌کشید و به عشق و شوریدگی روی آورد. به باور سلیگمن دلاوری و شهامت یعنی «آمادگی (چه بسا همراه با نگرانی و بیم) برای کنشِ داوطلبانه در وضعیت پرخطری که مخاطرات مربوطه به طور معقولی ارزیابی شده‌است؛ و تلاش برای به دست‌آوردن یا حفظ چیزهایی که فرد برای خود یا دیگران خوب می‌شمارد، درحالی‌که می‌داند ممکن است آن چیزهای سودمند تحقق نیابند» (سلیگمن، ۱۴۰۰،ص. ۳۳۶). همچنین وی معتقد است: «شهامتِ روان‌شناختی که متضمن مواجه با ترس‌های پدیدآمده از ناحیهٔ عاداتِ خودِ فرد است، برای به‌باشی ضروری است» (سلیگمن، ۱۴۰۰،ص.۳۳۸). بنابراین مولانا که از توانمندی شجاعت و فضیلت دلاوری بهره‌مند بود، به صورت داوطلبانه و خودخواسته، از احترام، شکوه و عاداتِ دیرینه‌اش دست‌کشید و به نوعی، بازیچهٔ دست کودکان گردید تا به حقیقت و عشق راستین که مطلوب وی بود، دست یابد:

زاهد بودم، ترانه گویم کردی　　سر فتنهٔ بزم و باده خویم کردی
سجاده‌نشین باوقاری بودم　　بازیچهٔ کودکان کویم کردی

(مولوی، ۱۳۸۸: ۱۸۹۰)

توانمندی دلاوری در شخصیت مولانا باعث شد تا او با تسلط بر زندگی آگاهانه، به بلوغ فکری خاص و سطح بالایی از کمال انسانی نائل گردد. «برخورداری از نیروهای جرأت به او کمک کرده تا شجاعانه با مسائل و چالش‌های پیش روی طیّ طریق و سیر و سلوک در مراحل مختلف عشق روبرو شده و ضمن کاوش و نمایش احساسات درونی خویش نسبت به عشقی راستین، وجود خود را در فعالیت‌های پرمعنا، هدفمند و یک سبک زندگی بهینه سرمایه‌گذاری کرده و فضایل مثبت خویش را ارتقاء دهد» (گلمحمدی، ۱۴۰۰: ۲۳۰).

چه باک دارد عاشق ز ننگ و بدنامی　　که عشق سلطنت است و کمال خودکامی

(مولوی، ۱۳۸۸: ۷۹۹)

مولانا با دریافت معنای راستینِ عشقِ حقیقی، معتقد است که عاشق از ننگ و بدنامی باکی ندارد و شجاعانه به سمت آن می‌رود. سلیگمن نیز معتقد است شجاعت و دلاوری، ورای رشادت و بی‌باکیِ

بدنی و در واقع توانایی انجام کارهای مورد نیازی است که باوجود ترس (ازجمله ترس از ننگ و بدنامی) باید انجام شوند (ر.ک: سلیگمن، ۱۴۰۰،ص. ۳۱۴).

در باب شجاعت، مولانا حضرت علی(ع) -که نمونهٔ اعلای فضیلت شجاعت و توانمندیِ دلاوری بوده‌اند- را مثال می‌زند و آن حضرت را در شجاعت مانند شیر ربانی می‌داند:

در شجاعت شیر ربانیستی　　در مروت خود که داند کیستی

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳۷۳۲/۱)

در بیتی دیگر از مثنوی نیز شجاعان به شیر تشبیه شده‌اند:

بانگ حیزان و شجاعان دلیر　　هست پیدا چون فن روباه و شیر

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶/ ۴۸۹۶)

سلیگمن به این نکتهٔ جالب اشاره می‌کند که «واژهٔ courage (شجاعت) از واژهٔ فرانسوی coeur مشتق شده که خود آن نیز از ریشهٔ لاتینی cor، به معنای قلب و دل است (بر همین اساس است که کلمه‌های شیردل و بزدل شک گرفته‌است)» (سلیگمن، ۱۴۰۰،ص. ۳۳۸).

مولانا شجاعت را، فضیلتی کاربردی و نه انتزاعی می‌شناسد. او معتقد است، شجاعان را در میدان کارزار و موقع عمل می‌توان شناخت:

از خیال حرب نهراسید کس　　لا شجاعه قبل حرب این دان و بس

(مولوی، ۱۳۷۵: ۵/ ۳۹۱۶)

سلیگمن نیز یکی از ویژگی‌های اصلی توانمندی دلاوری و شهامت را چنین معرفی می‌کند: «دلاوری و شهامت مستلزم وجود خطر، زیان یا احتمال آسیب است. بدون احساس خطر، مخاطره‌آمیزی یا آسیب‌پذیری، نمی‌توان از شهامت در عمل دم زد». (سلیگمن، ۱۴۰۰،ص. ۳۳۷).

۲-۱-۵.استقامت

به پایان رساندنِ کاری که فرد آن را آغاز کرده است، ادامه دادنِ آن با وجود سختی‌ها و مشکلات، پافشاری بر انجام دادنِ عمل، به نتیجه رساندن، مقاومت در کار و عدم کاهلی و اهمال‌کاری، لذت بردن از انجام کامل کارها و وظایف، همگی به توانمندی‌های منشی‌ای اشاره می‌کنند که سلیگمن، در روان‌شناسی مثبت‌گرا آن‌ها را با عنوان توانمندی استقامت (Persistence) ، پشتکار (Perseverance) و سخت‌کوشی (Industriousness) بیان می‌کند و معتقد است اگرچه

توانمندیِ استقامت، در فراخوانیِ عزم و اراده برای کار و کوشش در برابر تکانه‌های متضاد، با دلیری مشترک است؛ اما در این‌جا ترس نیست که کنش‌ورزیِ فرد را تهدید می‌کند، بلکه از یک سو یکنواختی، دلزدگی، خستگی، ملال، ناکامی و دشواریِ کار و از سوی دیگر، وسوسهٔ انجام کاری سهل‌تر، راحت‌تر و چه بسا لذت‌بخش‌تر است که باعث عدم کنش‌ورزیِ شخص می‌گردد (سلیگمن، ۱۴۰۰،ص. ۳۱۹).

نهایت کمال و تعالیِ انسان، در تعالیم صوفیه و عرفان اسلامی، رسیدن به درجه «انسان کامل» است که مستلزم استقامت در برابر سختی‌های طریق سلوک و مبارزه با نفس امّاره است. خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید: «صبر سه نو است؛ اول، صبر عوام و آن حبس نفس است بر سبیل تجلد و اظهار ثبات در تحمل تا ظاهر حال او به نزدیک عاقلان و عموم مردم مرضی باشد؛ دیّم صبر زهاد و عباد و اهل تقوی و ارباب حلم و از جهت توقع ثواب آخرت و سیّم صبر عارفان» (طوسی، ۱۳۹۸،ص. ۱۱۳). مولانا به عنوان نماینده عرفان اسلامی، معتقد است هرگاه انسان در امور خویش صبر و استقامت نشان دهد، موفق و کامیاب خواهد شد و لازمهٔ یک زندگی همراه با رضایتمندی، بهره‌گیری از توانمندی استقامت و صبر است:

صبر کرد و بود چندی در حرج کشف شد، کَالصّبر مفتاح الفرج

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۸۴۱/۳)

مولانا در بیت فوق، نشان می‌دهد که صبرکردن، علی‌رغم سختی‌ها و موانع، مانند کلیدی است که باعث گشودگی امور انسان می‌گردد. سلیگمن نیز معتقد است صبر و استقامت یعنی: «تداومِ ارادیِ کنشِ هدفمند؛ علی رغم موانع، مشکلات، نومیدی‌ها و سرخوردگی‌ها» (سلیگمن، ۱۴۰۰،ص. ۳۶۰). مولانا ارزش و اعتبار صبر و استقامت را به دشواری و سختی آن می‌داند؛ چراکه اگر شهوت و میلی نبود، یا مطلوبی خواستنی برای انسان نبود که انسان جذبش شود و بر آن صبر و استقامت کند، در آن صورت، دیگر صبوری معنا و مفهومی نداشت. سلیگمن نیز باور دارد که «وقتی مشکلی به‌خوبی شناسایی و پذیرفته‌شود، خطر ناکامی، به حداقل می‌رسد؛ چراکه، شکست در تکلیفِ بسیار دشوار رسوایی و روسیاهی ندارد (برخلاف شکست در تکلیفِ آسان، که امکان دارد به شدت خجالت‌آور یا تحقیرکننده باشد)» (سلیگمن، ۱۴۰۰،ص. ۳۶۵).

به باور سلیگمن «تأثیرات مثبتی مانند خُلقِ خوب، یا تجربه‌های مثبتِ فرد از توانایی خودمهارگری، به شخص کمک می‌کند تا منابع مورد نیاز برای استقامت را داشته‌باشد» (سلیگمن، ۱۴۰۰،ص.۳۶۸). شخصیت استعلاطلب مولانا نیز با تأثیر از تجربه‌های مثبت و توانایی‌های خودمهارگری، استقامت-کردن در عین سختی و دشواری را همانند نردبانی می بیند که باعث عروج وی می‌شود:

صبر را سُلّم کنم سوی دَرَج تا برآیم صبر مفتاح الفرج

(مولوی، ۱۳۷۵: ۴۹۱۳/۶)

در باور مولانا، پشتکار و سخت‌کوشی، یگانه فلسفهٔ رسیدن به کمال انسانی و شرط نائل شدن به سعادت است. او کسانی را که بی‌صبری و عذرتراشی می‌کنند و جبر و قضا وقدر الهی را دلیل ناکامی‌های خود می‌دانند، افرادی کاهل و تنبل می‌خواند:

هر که ماند از کاهلی بی شکر و صبر او همین داند که گیرد پای جبر

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۰۶۸/۱)

همان‌گونه که سلیگمن نیز می‌گوید استقامت، سخت‌کوشی و صبر یعنی «اتمام کاری که فرد شروع کرده است، ادامهٔ آن باوجود موانع، توجه به شغل و انجام دادن آن، به نتیجه رساندن، ایستادگی داشتن در کار و تنبلی و اهمال کاری نکردن» (سلیگمن، ۱۴۰۰،ص. ۳۱۹).

مولانا معتقد است استقامت در برابر خصلت‌های ناپسندی همچون خشم و شهوت، یکی از اوصاف و ویژگی‌های مردان خدا و پیامبران است که باعث تقرب آنان به درگاه الهی می‌شود:

چون الف از استقامت شد به پیش او ندارد هیچ از اوصاف خویش
گشت فرد از کسوهٔ خوهای خویش شد برهنه جان به جان‌افزای خویش
چون برهنه رفت پیش شاه فرد شاهش از اوصاف قدسی جامه کرد

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳۶۱۲/۵)

سلیگمن نیز بر این باور است که توانایی خویشتن‌داریِ مناسب و به تأخیر انداختنِ ارضای آنیِ خود و خودکامرواسازی، به انسان این قدرت را می‌دهد تا در برابر تکانه‌های آنی در راستای دستیابی به پاداش‌های آتی غلبه‌کند. همچنین وی یکی از معیارهای اصلی توانمندی منشی استقامت و صبر را

«ارزشمندی اخلاقیِ» آن می‌داند. تمام انسان‌ها در طول تاریخ، استقامت و صبر را تحسین می‌کنند؛ چراکه استقامت به لحاظ اخلاقی ارزشمند است (ر.ک: سلیگمن، ۱۴۰۰،ص ص. ۳۲۰ و ۳۷۷).

صبر در نظر مولوی همچون کیمیاست که می‌تواند مسِ وجود انسان را تبدیل به زر کند:

صد هزاران کیمیا حق آفرید کیمیایی همچو صبر آدم ندید

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳/ ۱۰۶)

همواره صبر و استقامت است که باعث یافتن گنج می‌شود. هزینهٔ یافتن گنج و خوشبختی، تحمل و صبر در برابر رنج و محنت است:

ای نا نهاده گامی در راه نامرادی بی رنج، گنج وحدت کی رایگان ببینی

(مولوی، ۱۳۸۸: ۸۲۳)

دو بیت فوق نیز مطابق با آرای سلیگمن است که باور دارد استقامت و صبر از توانمندی‌هایی است که قابلیت خاصی برای بهبود انسان دارد. افرادی که برای استقامت‌داشتن آموزش می‌بینند، پیشرفت مهمی در توانایی برای صبر در مواجهه با شکست‌ها پیدا می‌کنند و نسبت به دیگران استقامت و پشتکار بیشتری در حل مسائل گیج‌کننده و پیچیده به خرج می‌دهند. آموزش تلاش در استقامت، منافع متعددی دارد که البته این منافع به تفاوت‌های فردی وابسته است. وقتی به افراد تعلیم داده‌شود که مسئولیت شکست خود را بپذیرند و آن را به تلاش ناکافی و فقدان صبر اسناد دهند، افزایش معناداری در استقامت آن‌ها (و در پیامدهای مثبتِ انجام‌دادن کار) رخ خواهد داد؛ این افراد پس از شکستشان، خود را به سبب تلاش و صبر اندک نکوهش می‌کنند (و نه عدم توانایی) و درنتیجه این باور در آن‌ها تقویت می‌شود که عواقب و پیامدهای امور، تحت کنترل آن‌هاست و پسندیده‌تر آنست که با افزایش استقامت و صبر به مسیر خود ادامه دهند (ر.ک: سلیگمن، ۱۴۰۰،ص ص. ۳۸۵-۳۸۴).

۳-۱-۵.انسجام/ یکپارچگی

انسجام(Integrity) از منظر سلیگمن، در روان‌شناسی مثبت‌گرا، یعنی حق‌گویی، اما گسترده‌تر و فراتر از حق‌گویی؛ ابراز و بازنمودِ واقعی خود برای دیگران به‌طور خالصانه، انجام‌دادن کارها به شیوه‌ای صمیمانه، داشتن یکدستی و انسجام اخلاقی، عدم تظاهر و دورویی، پذیرفتنِ مسئولیتِ احساسات و اعمال خود (سلیگمن، ۱۴۰۰،ص. ۸۲).

در روان‌شناسی مثبت‌گرای سلیگمن، توانمندیِ انسجام/یکپارچگی، در کنار کلمات: اصالت (Authenticity) و صداقت (Honesty) بیان شده‌است. سه واژۀ یکپارچگی، اصالت و صداقت، رگۀ معنایی‌شان مشترک است؛ اما هرکدام از آن‌ها تا حدی بارِ معنایی متفاوتی دارند. صداقت به واقع‌نماییِ راستین و یکرنگی و پاکدلیِ میان‌فردی اشاره دارد. اصالت، به خلوص و صداقتِ هیجانی و نیز عمقِ روان‌شناختی اشاره می‌کند. یکپارچگی به پاکدامنیِ اخلاقی، و وحدت و یکدستیِ شخصیتی اشاره دارد. بر اساس منشِ اخلاقی، یکپارچگی نسبت به دو واژۀ دیگر عام‌تر و کلی‌تر است» (سلیگمن، ۱۴۰۰،ص.۳۹۱).

انسجام و یکپارچگی از اصول بنیادینِ زندگی مولانا است. سعی وی همواره بر راست‌گفتاری، راست-کرداری و صداقت بوده‌است. او در توصیه به پرهیز از دورویی و اقدام به یکپارچگی، انسجام و حل تعارض‌های روانی می‌سراید:

گر ده دل و ده رویی، رو قبله یکی گردان بی نقش چو جان می رو، دل با همه یکسان کن

(مولوی، ۱۳۸۸: ۴۸۰)

سلیگمن نیز توانمندی انسجام را شامل بازنمودِ واقعی خود برای دیگران و حسِ درونی یکدستی اخلاقی می‌داند و بنابر نظریۀ شناختی- تحولی (cognitive-developmental theory) بیان می‌دارد که پرورش خویشتنِ مناسب و رضایت‌بخش، مستلزم توانایی شناخت صفات متعارض در خود و حل این تعارض‌ها با مفاهیم انتزاعی سطح بالاتر است (ر.ک: سلیگمن، ۱۴۰۰،ص ص. ۴۱۲ و ۳۲۳). مولانا باور دارد اصالت و صادق بودن انسان است که سبب نیل مجاز به حقیقت می‌شود و انسجام و یکپارچگی در نهایت، شناخت و معرفت را به ارمغان می‌آورد:

عاشق آن وهم اگر صادق بود آن مجازش تا حقیقت می‌کشد

(مولوی،۱۳۷۵: ۲۷۶۰/۱)

سلیگمن نیز اصالت را باعث شناخت و رشد شخصیت انسان می‌داند و در یکی از کتب خود از کارل راجرز، این‌چنین نقل‌قول می‌کند که «تنها اشخاص اصیل هستند که می‌توانند به طورِ کامل در فرایندِ «شدن» درگیر شوند. در مقابل، فردی که اصالتش را قربانیِ حفاظت از خودپنداره‌ای جزئی یا خشک و غیرمنعطف، یا قربانیِ فریب یا خوشامدِ دیگران می‌کند، احتمالاً بیشترِ توانش برای رشد شخصی و تغییر مثبت را از دست می‌دهد» (سلیگمن، ۱۴۰۰،ص. ۳۹۷). همچنین وی معتقد است کسانی که

به وضعیت هویت متحقق و یکپارچگی می‌رسند، احتمال موفقیت افزون‌تری جهت پرورش خویشتنی که اهداف، ارزش‌های پنهانی و استعدادهای ذاتی آن‌ها را به شیوهٔ مناسبی بازنمایی می‌کند، دارند (ر.ک: سلیگمن، ۱۴۰۰،ص.۴۱۲).

از منظر مولانا صادق بودن نیز همچون بسیاری از خصائل نیکو، از ویژگی‌های پیامبران و رسولان حق است:

امت مرحومه زین رو خواندمان آن رسول حق و صادق در بیان

(مولوی،۱۳۷۵: ۳۱۲۰/۱)

مولانا بر این باور است که خداوند نیز صداقت و انسجام پیامبر اسلام، حضرت محمد(ص) را تأیید می‌کند و می‌فرماید:

ای رسول ما تو جادو نیستی صادقی، هم‌خرقهٔ موسی‌ستی

(مولوی،۱۳۷۵: ۱۲۰۸/۳)

سلیگمن نیز بر ارزشمندی اخلاقی توانمندی انسجام و صداقت، بخصوص در میان رهبران و مدیران تأکید دارد و می‌گوید: «ما همواره از مدیران، دولتمردان و رهبرانمان توقع داریم دست‌کم در مواجهه با پیروانشان، صادق و قابل‌اعتماد باشند و هنگامی که دولت‌مردان یا مدیران اعمال بدشان را با عذرتراشی و سخنان مبهم پنهان می‌کنند، احساس ناراحتی و انزجار می‌کنیم» (سلیگمن، ۱۴۰۰،ص. ۳۲۵).

مولانا عقیده دارد که همنشینیِ انسان دروغگو با انسان صادق و بااصالت، باعث از بین رفتن خصلت دروغگویی می‌شود. انسان راستگو و صادق، تأثیر مثبتی بر اطراف خود دارد:

کاذبی با صادقی چون شد روان آن دروغش راستی شد ناگهان

(مولوی،۱۳۷۵: ۲۹۹۳/۲)

طیِّ تحقیقات و آزمایشات سلیگمن نیز مشخص شد که یکپارچگی و اصالت با پیامدهای میان فردیِ مثبت نیز پیوند دارد؛ به عنوان مثال در یک آزمایش مشخص شد که برداشتِ آموزگاران از اینکه رفتارهای مدیر مدرسهٔ ابتدایی اصیل یا تصنعی است، با درجه‌بندی آن‌ها از ارضای نیازهای اجتماعی-شان توسط شغلشان همبستگی مثبت داشت و با درجه‌بندی آن‌ها از نگرانی دربارهٔ موقعیت مدیر

همبستگی منفی داشت. همچنین در تحقیقی دیگر مشخص شد که افرادِ اصیل، دوست‌داشتنی‌تر هستند (ر.ک: سلیگمن: ۱۴۰۰،ص. ۴۰۹).

مولانا باور دارد که راست‌گویان و درست‌کاران - یا به عبارت سلیگمن افرادی که دارای انسجام و یکپارچگی هستند- افرادی خالص، پرمغز و باارزش هستند؛ درحالیکه دروغ‌گویان و بدکرداران، افرادی پوچ، تهی و بی‌مغز هستند؛ افرادی که جز پوسته‌های متعددِ بدبو- همانند پیاز- چیزِ دیگری نیستند و مغزی ندارند:

گر بکاوی کوشش اهل مجاز تو به تو گنده بود همچون پیاز

هر یکی از یکدگر بی مغزتر صادقان را یک ز دیگر نغزتر

(مولوی،۱۳۷۵: ۲۹۰۱/۲)

۵-۱-۵.سرزندگی

آخرین عضوِ فضیلت شجاعت، توانمندیِ سرزندگی(Vitality) است که با کلماتی همچون: شور و شوق (Zest)، اشتیاق (Enthusiasm)، تب‌وتاب (vigor) ، انرژی (Energy) در ارتباط است. سرزندگی، در روان‌شناسی مثبت‌نگر، جنبهٔ پویای به‌باشی را ترسیم می‌کند و به این دلیل در ذیل فضیلت شجاعت قرار گرفته‌است که هنگامی که در شرایط دشوار و فرسوده‌کننده، بروز یابد، از ارزشمندترین و ستودنی‌ترین چیزها می‌شود. مشخصهٔ بارزِ آن، تجربهٔ درونی و ذهنیِ توانایی، نیرو و فعالیتِ سرشار از شور و شوق است. سرزندگی، تجربهٔ حالتی روان‌شناختی است؛ یعنی نحوهٔ احساس فرد از خودشکوفایی و راهی برای توصیف میزان درگیری، اشتیاق و جذبه در فعالیت یا همان غرقگی (flow) (ر.ک: سلیگمن: ۱۴۰۰،ص ص. ۴۴۷-۴۲۴).

سرزندگی، مانند یکی از شاخص‌های بهزیستیِ ارگانیسمی (Organismic Wellness)، به شکل مستقیم و تعاملی با عوامل روان‌شناختی و بدنی رابطه دارد. در سطح بدنی، سرزندگی با تندرستی و کارکردِ جسمیِ خوب و نیز رهایی از بیماری و خستگی در ارتباط است و در سطح روان‌شناختی، سرزندگی، انعکاس‌دهندهٔ تجربهٔ اراده، تأثیرگذار بودن و یکپارچگیِ خود در هر دو سطح درون‌فردی و میان‌فردی به‌شمار می‌رود. تنش‌های روان‌شناختی، تعارض‌ها و موارد استرس‌زا باعث کاهش تجربهٔ سرزندگی می‌شوند (ر.ک: سلیگمن: همان). سلیگمن، افراد دارای این توانمندی را چنین توصیف

می‌کند: «شاداب و سرزنده، پر انرژی، دارای برقِ چشم، سمج در پیگیری، جسور، پرجنب و جوش، پرانرژی و سرشار از زندگی» (سلیگمن، ۱۴۰۰،ص. ۳۲۹).

در طریق عرفانی مولوی، جایگاهی برای غم و حزن در معنای عام وجود ندارد؛ یعنی اگر انسان به تعلقات دنیوی و شهوات نفسانی اشتغال نداشته باشد، غمگین نیز نخواهد شد. اصولاً «می‌توان برای غم دو نوعِ محمود و نامحمود قایل شد. عرفا غم آخرت را محمود و غم دنیا را نامحمود دانسته‌اند» (برزگر خالقی، ۱۳۸۶،ص. ۴۵). مولانا بر این باور است غمی که به سبب امور دنیوی نباشد، آدمی را به کمال سوق می‌دهد (برزگر خالقی، ۱۳۸۶،ص. ۴۶). به طور کلی مولانا همواره به شادبودن و پویایی و تحرک تأکید دارد:

شاد از غم شو که غم دام لقاست اندر این ره سوی پستی ارتقاست

(مولوی،۱۳۷۵: ۵۰۹/۳)

مارتین سلیگمن، «شادی» را به عنوان هدف روان‌شناسی مثبت قلمداد می‌کند و معتقد است شادی «تنها کسب حالات ذهنیِ لحظه‌ای نیست؛ بلکه شادی، شامل اصیل تلقی‌کردن زندگی شخصی است» (سلیگمن، ۱۳۹۵ ،ص.۸).

شور و شادمانی حاصل از نیروی عشق و سرمستی در تمامی آثار مولانا بخصوص غزلیات شمس، موج می‌زند. وی از طریق توانمندی سرزندگی و شادی، احساس خوشی و سعادت می‌کند؛ سعادتی که مشابه آن در دو جهان یافت نمی‌شود:

چیست فزون از دو جهان، شور عشق خوش‌تر از این شهر و دیاریم نیست

(مولوی، ۱۳۸۸: ۲۱۳)

طبق آرای مارتین سلیگمن شادی و «سرزندگی به طور مستقیم ائودایمونیا (سعادت یا شکوفایی) را منعکس می‌کند؛ یعنی، احساس رضایت و شادکامی درونی که با کنش‌های همسو با فضیلت‌ها ایجاد می‌شود و به ما یادآوری می‌کند که رضایت خاطر تنها قضاوت انتزاعی نیست؛ بلکه تجربهٔ حالتی روان شناختی است... تجربهٔ سرزندگی باعث احساس رضایت خاطر می شود. درواقع، احساس رضایت و اشتیاق درونی، بخشی از خودِ تعریف آن است»(سلیگمن، ۱۴۰۰،ص. ۳۳۰).

مولانا معتقد است نه تنها انسان باید شاد و پرانرژی باشد، بلکه باید با خوشدلان و شادان همنشین باشد و از مصاحبت با افراد غمگین و دلسرد دوری کند:

گفتم که برِ حریفِ غمگین منشین جز پهلوی خوشدلانِ شیرین منشین
در باغ درآمدی سوی خار مرو جز با گل و یاسمین و نسرین منشین
(مولوی: ۱۳۸۸: ۲۵۶)

طبق آرای مارتین سلیگمن «شخص سرزنده کسی است که نه تنها در فعالیت‌ها و زایندگی‌های شخصی او سرزندگی، سرحالی و حرارت بروز دارد؛ بلکه، چنین افرادی به کسانی که با آن‌ها ارتباط دارند، نیز انرژی و جنب و جوش منتقل می‌کنند» (سلیگمن، ۱۴۰۰،ص. ۴۲۳). به اعتقاد وی، از آنجاکه توانمندی شادی و اشتیاق، هم ارزشمند است و هم تحسین می‌شود، تمام افراد دوست دارند آن را در فرزندان، همسران، دوستان، شاگردان و همکاران خود ببینند. مشاهدهٔ سرزندگی دیگران می‌تواند باعث رشد و ارتقای افراد شود. شور و اشتیاق، امری مُسری است و می‌تواند احساس فرد را به آنچه امکان‌پذیر است و آنچه می‌توان انجام داد، گسترش دهد. (ر.ک: سلیگمن، ۱۴۰۰،ص ص. ۳۳۰-۳۳۱).

مولانا شادی عارفان را شادی اصیل و پایدار می‌داند. شادی‌ای که غم و زوال در پی ندارد:

کی شود پژمرده میوهٔ آن جهان شادی عقلی نگردد اندهان
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۶۵۳/۴)

همچنین او شادیِ واقعی را آن جهانی- جهانی سراسر شور و بزم و شادی- می داند:

گل از نسرین همی پرسد که چون بودی در این غربت همی گوید خوشم زیرا خوشی‌ها زان دیار آمد
(مولوی، ۱۳۸۸: ۲۷)

سراسر غزلیات شمس، مشحون از ابیاتی است که شور و شادیِ آن جهانی را به نمایش می‌گذارد؛ جهانی پر از نشاط و سرور و خرمی:

آن جا جهانِ نور است، هم حور و هم قصور است شادیّ و بزم و سور است، با خود از آن نیایم
(مولوی، ۱۳۸۸: ۴۳)

در ابیات فوق، نوع نگاه و بینش مولانا به زندگی- علی‌رغم تمام مشکلات، دردها و سختی‌های جان‌کاه دوران حیاتِ وی- نگاهی خوش‌بینانه و همراه با شادی و سرزندگی است. از منظر سلیگمن، زندگی همان شکست‌ها و بلاهایی را که بر سر افراد بدبین می‌آورد، برای افراد خوش‌بین نیز پیش

می‌آورد؛ اما افراد خوش‌بین آن‌ها را بهتر پشت سر می‌گذارند؛ درحالیکه افراد بدبین از تلاش دست می‌کشند و به دامان افسردگی فرومی‌غلتند (ر.ک: سلیگمن، ۱۴۰۲،ص. ۲۸۳).

مولانا رسیدن به شادمانیِ پایدار و مداوم را «مستلزم گذشتن از چهار مرحله یا ارضای چهار نیاز جسمانی، امنیتی، محبت و احترام می‌داند. از نظر فروید هماهنگیِ خود و فراخود شادی‌آفرین است؛ نشاطِ حاصل از آن از رنج و سختی نمی‌گریزد؛ بلکه در عین رنج، متولد می‌شود و همیشه پایدار است. مولانا شادیِ پایدار خود را پس از دیدار با شمس به دست می‌آورد» (برزگر خالقی،۱۳۸۶ ،ص.۴۹).

چون تو شیرین از شکر باشی بوَد کان شکر گاهی ز تو غایب شود
چون شکر گردی ز بسیاری وفا پس شکر کی از شکر باشد جدا

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۹۷۹)

این سرزندگی و شادی در وجودِ مولانا با ایجاد انسجام و رفع تعارض‌های روان‌شناختی ایجاد شده‌است. شاد بودنِ مولانا، محصول حال نیست که گذرا باشد، بلکه شادی و نشاط او حاصلِ مقام و ماندگار است. شادیی است که اندوه به دنبال ندارد. شیرین بودن از شکر نیست، بلکه از شکرشدن است. حتی اگر شادی مولانا را مولودِ حال بدانیم، باز هم ماندگار است؛ چراکه مولانا عارف وارسته و پاکبازی است که در همه حال در حال است (ر.ک: برزگر خالقی، ۱۳۸۶،ص. ۵۰).

از منظر سلیگمن «سرزندگی، حاکی از حالت هیجانی مثبت، اما خاص‌تر از شادکامی است و خصیصه‌ها و همبسته‌های متمایزی دارد. سرزندگی، برانگیختگیِ هیجانی مثبتی است که با خودِ شادکامی متفاوت است؛ چراکه شادکامی ممکن است شامل حالات غیر برانگیخته‌ای مانند: خشنودی، لذت، رضایت و مانند این‌ها باشد. افراد سرزنده، دارای شور و اشتیاقی هستند که آن‌ها را به سوی انجام دادن فعالیتی که برمی‌گزینند معطوف می‌سازد... حل و رفعِ تعارض‌های روان‌شناختی و ایجاد یکپارچگی، موجب دسترسی بیشتر خود(self) به انرژیِ سرزندگی می‌شود» (سلیگمن، ۱۴۰۰: ۴۲۷-۴۲۶).

۲-۵.افتراق دیدگاه مولانا و سلیگمن در توانمندی‌های فضیلت شجاعت

مولانا و سلیگمن، علیرغم اشتراکاتی که در توانمندی‌های فضیلت شجاعت دارند، اختلافاتی نیز با یکدیگر دارند که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱-۲-۵. افتراق در نوع نگاه به انسان

مولانا به عنوان عارفی برجسته، تمام تلاش خود را به‌کار می‌گیرد تا انسانی کامل را پرورش و به جامعه تحویل نماید. رفتار و فضیلت‌های چنین انسانی از منظر مولانا، به‌طورکلی در جهت رضای الهی است. اگر شجاع و دلاور است، اگر پشتکار و سختکوشی دارد، اگر اصالت و سرزندگی دارد، همه و همه در جهت کسب رضای خداوندی است. هرگاه انسان از یاد خدا و ذکر او غافل گردد، خداوند غمی را به دل او می‌اندازد تا به واسطهٔ این غم، انسان دوباره به سمت خداوند گرایش پیدا کند و به درگاه او متوسل شود:

چون تو وِردی ترک کردی در روش بر تو قبضی آید از رنج و تبِش
آن ادب کردن بود یعنی مکن هیچ تحویلی از آن عهدِ کهن

(مولوی، ۱۳۷۵: ۳۴۹/۳)

در یک نگاه همه‌جانبه می‌توان چنین اظهار کرد که تنها نقطهٔ افتراق دیدگاه سلیگمن و مولانا در همین نوعِ نگاه این دو اندیشمند به مسألهٔ انسان و خداست؛ مولانا «خدامحور» و سلیگمن «انسان محور» است. سلیگمن و روان‌شناسی مثبت تمام اهتمام و سعی خویش را بر آن می‌دارد تا انسان و نسل بشر در این دنیا، زندگی‌ای همراه با آرامش و به دور از دردها و آلام بشری داشته‌باشد؛ اما در نگاه مولانا، مسألهٔ اصلی، رسیدنِ انسان به کمال خویشتن و قربِ الهی و در واقع فناء فی الله مطمح نظر است. نگاه مولانا به آسایش و درمان انسان در این دنیا ختم نمی‌شود، بلکه او نگاهی فراتر به زندگی انسان دارد که هم این جهان و هم جهان باقی را شامل می‌شود. اصولاً مولانا «در بیان تعالیم حکمی و اخلاقی، متأثر از شریعت و عرفان» (بهاروند، ۱۴۰۱: ۷۷) است. او با رویکردی معنوی، تمام فضایل اخلاقی را در جهت تعالی روحی و کمال و تقرب و محو و فنا معنا می بخشد (همان).

۲-۲-۵. افتراق در نوع نگاه به توانمندی صبر

درست است که مولانا و سلیگمن در تبیین توانمندی «صبر» با یکدیگر هم‌عقیده هستند و هر دوآن را تحسین می‌کنند، اما در برخی موارد مولانا، صبر و استقامت را نکوهش می‌کند و صبور بودن را جایز نمی‌شمارد؛ ازجمله در موارد ذیل:

صبر میان عاشق و معشوق:

هین گلوی صبر گیر و می فشار تا خنک گردد دل عشق ای سوار

(مولوی، ۱۳۷۵: ۶۱۶/۶)

صبر در برابر معشوق الهی:

او همی گوید که صبرم شد فنا در فراق روی تو یا ربّنا

(مولوی، ۱۳۷۵: ۴۰۵/۳)

صبر در برابر پیر و مراد:

تو مرا باور مکن کز آفتاب صبر دارم من و یا ماهی ز آب

(مولوی، ۱۳۷۵: ۱۱۱۳/۲)

و:

به جان پاک تو ای معدن سخا و وقا که صبر نیست مرا بی تو ای عزیز بیا

(مولوی، ۱۳۸۸: ۲۲۷)

در آرای مارتین سلیگمن، موردی جهت نکوهش صبر و استقامت یافت نشد.

۶. نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش حاکی از آنند که در آثار مولانا از میان شش فضیلتِ روان‌شناسی مثبت‌نگر، یعنی: خردمندی، شجاعت، انسانیت، عدالت، اعتدال و تعالی، «فضیلت شجاعت» با زیرمجموعه‌های خود یعنی: دلاوری، استقامت (صبر)، یکپارچگی و سرزندگی، جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده‌است و این فضایل و توانمندی‌ها با شاخصه‌های علم روان‌شناسی مثبت همسو و قابل انطباق هستند. این امر می‌تواند اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های دو مقولهٔ روان‌شناسی مثبت‌گرا و ادبیات فارسی را تبیین نماید.

اندیشه‌ها و آموزه‌های مولانا علاوه بر ظرفیت‌های ادبی، از ظرفیت‌های روان‌شناسانهٔ بسیاری نیز بهره-مند است. مولانا نیز همچون سلیگمن بر ارزش توانمندی‌های شجاعت یعنی دلاوری، استقامت(صبر)، یکپارچگی و سرزندگی تأکید دارد؛ اما در این میان، افتراقاتی نیز در نظام اندیشگانی آنان مشاهده می‌شود؛ از جمله:

- تفاوت دربارهٔ توانمندی صبر و استقامت: مولانا در برخی موارد مثل: رویارویی با عشق، معشوق الهی و پیر و مراد صبر و استقامت را جایز نمی‌شمارد. چنین مواردی در آموزه‌های سلیگمن وجود ندارد. سلیگمن تنها به ستایش صبر و استقامت پرداخته و در هیچ مورد، آن را نکوهش نکرده‌است.

- تفاوت در نگاه به انسان: این مورد از مهم‌ترین نکات افتراق سلیگمن و مولاناست؛ بدین معنا که به طور کلی مولانا – به دلیل تأثیرپذیری از عرفان اسلامی- «خدامحور» است و نهایت رشد و تکامل انسان را در کسب رضایت و یگانگی با خداوند می‌داند؛ درحالی‌که سلیگمن – به دلیل تأثیرپذیری از فرهنگ پوزیتیویستی غرب- «انسان‌محور» است و نهایتِ تلاش و تفکر او به کسب رضایت‌مندی و آسایش انسان در این دنیا می‌انجامد.

منابع

اصغری‌مهر، فاطمه‌صغری؛ آذر، امیراسماعیل؛ زیرک، ساره.(۱۴۰۱). «مثبت‌گرایی و شادمانی از دیدگاه مولوی و سلیگمن»، دانشگاه سیستان و بلوچستان، *پژوهشنامه ادب غنایی*، دوره ۲۰، شماره ۳۹، ص ص. ۴۴-۲۳.

اصغری‌مهر، فاطمه‌صغری؛ آذر، امیراسماعیل؛ زیرک، ساره.(۱۴۰۱). «کسب رضایت‌مندی در مثنوی مولوی با رویکرد نظریهٔ مثبت‌گرایی سلیگمن»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، *دوفصلنامهٔ علمی پژوهش‌های بین رشته‌ای ادبی*، سال ۴، شماره ۸، ص ص. ۲۹-۱.

انوشیروانی، علیرضا. (۱۳۹۸). «ناهشیاری هوشیارانهٔ مولوی در دیوان شمس»، دانشگاه یزد، *مجله کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی*، سال ششم، شماره ۱۰، ص ص.۳۸-۹.

برزگر خالقی، محمدرضا. (۱۳۸۶). «غم و شادی از دیدگاه مولانا»، *مجله ادیان و عرفان*، سال چهارم، شماره ۱۲، ص ص.۵۳-۴۱.

بهاروند، محسن؛ سپه‌وندی، مسعود؛ حیدری، علی.(۱۴۰۱). «مقایسهٔ مصادیقی از حکمت عملی در اشعار سنائی و مثنوی مولوی»، دانشگاه سیستان و بلوچستان، *پژوهشنامه ادب غنایی*، سال ۱۹، شماره ۳۶، ص ص. ۹۶-۷۷.

پارسایی، حسین؛ پروین‌دخت رضایی مجدآبادی؛ رضا فرصتی جویباری. (۱۴۰۲). «تحلیل زنجیره‌های واژگان مثبت در دیوان شمس تبریزی»، *نشریه علمی سبک شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)*، دوره ۱۶، پیاپی ۸۵، ص ص. ۲۴۰-۲۱۷.

پسندی، فائزه؛ اقبالی، عباس؛ سیفی، محمد. (۱۳۹۸). «روانکاوی مؤلفه‌های شادکامی در شعر خالد ابوخالد بر اساس روان‌شناسی مثبت‌گرا»، دانشگاه یزد، *دو فصلنامه علمی نقد ادب معاصر عربی*، سال نهم/ نوزدهم پیاپی/ ۱۷ علمی، ص ص: ۲۸۲-۲۵۵.

پیرانی، منصور.(۱۳۹۹). «بازخوانی حکایت های عرفانی اسرارالتوحید با رویکرد روانشناسی مثبت گرا»، دانشگاه الزهرا، *دوفصلنامه علمی ادبیات عرفانی*، سال دوازدهم، شماره ۲۲، ص ص۳۲-۷.

تابان‌فرد، عباس؛ رسمی، سکینه.(۱۳۹۹). «تحلیل هیجان مثبت «عشق عرفانی» در مثنوی معنوی با رویکرد مثبت‌گرا»، دانشگاه علامه طباطبایی، *مجله متن‌پژوهی ادبی*، سال ۲۴، شماره ۸۵، ص ص۱۱۲-۶۹.

تابان فرد، عباس؛ رسمی، سکینه. (۱۳۹۶). «تحلیل داستان «اعرابی درویش و همسر او» در مثنوی مولوی بر اساس نظریهٔ مثبت‌گرای سلیگمن»، دانشگاه کرمان، *مجله پژوهش‌های ادبیات تطبیقی*، دوره ۶، شماره ۳، ص ص.۴۳-۲۳.

حیدری نوری، رضا؛ زهرا جعفری؛ هومن نامور (۱۴۰۱). «اثربخشی معنا و هدفمندی در روان‌شناسی مثبت‌گرا از نظر سلیگمن و تطبیق آن با اشعار عطار»، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج، *فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی*، سال چهاردهم، شماره ۵۱، ص ص ۹۴-۶۹.

سلیگمن، مارتین. ای. پی. (۱۳۹۴). *شکوفایی روان‌شناسی مثبت‌گرا*، ترجمه امیر کامکار و سکینه هژبریان، تهران: روان.

سلیگمن، مارتین. ای. پی؛ پیترسون، کریستوفر. (۱۳۹۵). *فضایل و توان‌مندی‌های شخصیت. کتاب راهنما و طبقه‌بندی (Character strenghths and virtues: a handbook and classification)*. (ترجمه کورش نامداری، مهدی آیتی؛ گلی تاامساکی؛ مهسا موحد ابطحی). ج ۱. اصفهان: یارمانا.

سلیگمن، مارتین. ای. پی؛ پیترسون، کریستوفر. (۱۴۰۰). *طبقه‌بندی توانمندی‌های مَنِش و فضیل-های انسانی (راهنمای تشخیصی و آماری) (Character strenghths and virtues: a handbook and classification)*، ترجمه محسن زندی؛ لیلا باقری، تهران: رشد.

سلیگمن، مارتین. ای. پی.(۱۴۰۲). *خوش‌بینی آموخته‌شده/ چگونه می‌توان ذهنیت و زندگی خود را تغییر داد*، مترجمان: فروزنده داور پناه؛ میترا محمدی، چ پنجم، تهران: رشد.

طوسی، خواجه نصیرالدین .(۱۳۹۸). *اوصاف الاشراف*، چ ۳، تهران: علم.

گلمحمدی، مجید؛ مرتضی محسنی، احمدغنی پور ملکشاه، قدسیه رضوانیان. (۱۴۰۰). *رساله دکتری «مثبت اندیشی در ادب فارسی از آغاز تا قرن ۷ هجری»*، دانشگاه مازندران، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی.

گلی‌زاده، پروین؛ یزدانجو، محمد؛ مساعد، مینا. (۱۳۹۵). «تحلیل اندیشه‌های مثبت‌گرایانه در مثنوی معنوی از منظر علم روانشناسی»، دانشگاه اصفهان، *مجله پژوهش‌های عرفانی (گوهر گویا)*، سال دهم، شماره اول، پیاپی ۳۰، ص ص.۱۲۷-۱۰۱.

لینلی، آلکس؛ ژوزف استفن. (۱۳۸۸). *روان‌شناسی مثبت در عمل*، ترجمه احمد برجعلی و سعید عبدالملکی، تهران: پنجره.

مولوی، جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۸۸). *کلیات شمس تبریزی*، مطابق نسخه استاد بدیع الزمان فروزانفر، با مقدمه دکتر عبدالحسین زرین کوب، چاپ پنجم، تهران: صدای معاصر.

مولوی، جلال الدین محمد بلخی.(۱۳۷۵). *مثنوی معنوی*، به تصحیح رینولد نیکلسن، تهران: امیرکبیر.

ولک، رنه؛ آوستن وارن.(۱۳۷۳). *نظریهٔ ادبیات*، ترجمه ضیاء موحد و پرویز مهاجر، تهران: علمی و فرهنگی.

References

Diner D, Oishi S, Lucac, R.E. (2003). "*Personality, culture, and subjective well- being: Emotional and cognitive evaluations of life*", Annual Review of psychology, 54, pp: 403-425.

Seligman, M.E.P & Csikszentmihalyi, M. (2000). "*Positive psychology: An introduction*", American Psychologist, 55, pp: 5-14.