

بیت

نشریه علمی - دانشجویی بی کران
شماره ۲۱، بهار ۹۹ - قیمت ۳۰۰۰ تومان



بی‌کران

شناسنامه

صاحب امتیاز: انجمن علمی ادیان و عرفان
مدیر مسئول: سکینه اصغر پور
سر دبیر: سکینه اصغر پور

هیئت تحریریه: سکینه اصغر پور، ماهرخ خجسته فر،
بهاره برغانی

مشاور فرهنگی: خانم دکتر لیلا هوشنگی
طراح و صفحه آرا: علیمرتضی عینی

با تشکر و سپاس فراوان از همکاری آقای دکتر حجت اله
جوانی و خانم دکتر نوری سادات شاهنگیان

شماره تماس مدیر مسئول: ۰۹۳۳۱۲۷۱۸۳۵
ایمیل مجله: bkaranmagazine@gmail.com
ایمیل مدیر مسئول: asgharpursakine@gmail.com

فهرست

- سخن سردبیر / ۱
پژوهشی در باب نئوکنفوسیانیسم / ۲
آیین کنفوسیوس / ۸
استاد اکبر ثبوت: آخوند خراسانی دیدگاه ها و عملکرد وی نسبت به
ادیان و مذاهب دیگر / ۱۵
مریم مجدلیه روایتی زنانه از زندگی و رسالت عیسی مسیح / ۱۶
ودانته؛ معرفی متون و پنج مکتب اصلی / ۱۷
معبد هندوها / ۱۸
یورگن هابرماس؛ دین و نقش دین / ۱۹
رشته مطالعات ادیان و عرفان: اکنون و اینجا (گزارشی از گردهمایی
دانش آموختگان رشته ادیان و عرفان دانشگاه الزهرا در شهریور ۹۸) / ۲۱
دعا از منظر مولانا (با تاکید بر مثنوی) و حافظ / ۲۷



به نام آن که تن را نور جان داد خرد را سوی دانایی عنان داد

این بار ما با شما مخاطبان ارجمند در رابطه با پژوهش سخن خواهیم گفت. از آنجایی که رشته ادیان و عرفان، سروکار بسیاری با امر پژوهش و تحقیق دارد؛ و همچنین از آنجایی که از هر دانشجو و محقق انتظار می رود مطالب و ایده های خود را در ساختار منظم و منطقی ارائه دهد، لازم می دانیم با شما اندکی در رابطه با پژوهش سخن بگوییم.

بر خلاف تصور عموم، یک پژوهش حاصل جمع آوری فیش های مطالعاتی از منابع مختلف، خلاصه مباحث یک کتاب و تکرار ادله برای یک نظریه و موضع از قبل ثبت شده، نیست بلکه پژوهش بحثی نظام مند درباره موضوعی خاص است. در امر پژوهش ما با فهم، تبیین، تحلیل و نقد موضوعی یا مسئله ای سروکار داریم. پژوهش ها که شامل مقاله، پایان نامه، رساله و کتاب می باشد، بطور کلی به سه دسته تقسیم می شوند:

۱. پژوهش های موضوع محور:
این پژوهش ها بیشتر جنبه ی روشنگری و اطلاع رسانی دارند و نویسنده در آنها صاحب نظر نیست و نظریه جدیدی را ارائه نمی کند.
۲. پژوهش های مسئله محور:
در این پژوهش ها بطور معمول یا یک نظریه جدید ارائه می شود؛ یا به نقد و بررسی نظریات قدیم پرداخته می شود و یا اینکه یک نظریه قدیمی با بیانی جدید ارائه می شود.
۳. پژوهش های ترکیبی:
این پژوهش همانطور که از نامش پیداست، از ترکیب روش موضوع محور و مسئله محور استفاده می نماید.
در واقع یک پژوهشگر با نگارش مطالب و ایده های خود آگاهی و احاطه اش را نسبت به موضوع مورد مطالعه نشان می دهد.

سکینه اصغرپور

پژوهشی در باب مکتب نئوکنفوسیانیسم



۳

چکیده: کشور چین پس از قرن‌ها آشفتگی و تفرقه در سال ۵۸۹ میلادی توسط سلسله‌ی سوی (۵۹۰-۶۱۷ م) بار دیگر یکپارچه و متحد شد ولی پس از مدت اندکی این سلسله مغلوب سلسله تانگ (۶۱۸-۹۰۶ م) شد. در دوره حکومت تانگ که معروف به دوره طلایی چین است آیین کنفوسیوس رونق دوباره‌ای گرفت، متون کنفوسیوسی از نو رواج یافتند و معابد کنفوسیوسی برپاگردیدند ولی با این حال، کنفوسیانیسم نتوانست بر رقیبانی چون بودیسم و دائوئیسم پیشی گیرد. مکتب نئوکنفوسیانیسم یا مکتب فرا کنفوسیانیسم، نسخه متاخرتر و تغییر یافته آیین کنفوسیانیسم است که از مبدا خود، کنفوسیانیسم بسیار فراتر رفته است. این آیین از زمان دودمان سونگ شروع به گسترش کرد و اواخر دودمان مینگ تقریباً کامل شد. ریشه‌های آن را می‌توان در اوایل دودمان تانگ به ویژه در تعالیم تنگ زی تیان مشاهده کرد. این آیین تأثیر عمده‌ای بر کشورهای شرق آسیا از جمله چین، ژاپن، کره و ویتنام گذاشته است. جوشی را بزرگترین استاد نئوکنفوسیانیسم در دودمان سونگ و وانگ یانگ مینگ را بزرگترین استاد در دودمان مینگ می‌دانند اما ضدیت‌ها و ناسازگاری‌هایی میان مکتب جوشی و وانگ یانگ مینگ وجود دارد.

کلمات کلیدی: کنفوسیوس، نئوکنفوسیانیسم، متا فیزیک، جوشی، لی، چی، وانگ

مقدمه:

دوره سلسله سونگ و مینگ به ظهور "لی سیوئه" یا "مکتب مطالعه لی" معروف است که این مکتب در غرب به آیین نوکنفوسیوسی معروف است. نوکنفوسیوسی‌ها دانشمندان کنفوسیوسی بودند اما فعالیت فکری‌شان برانگیخته از تفکرات استادان چینی بود. بدین ترتیب مکتب نئوکنفوسیوسی نوعی تلخیص یا تجدید نظر در اخلاق، اصول اخلاقی و عقاید گذشتگان بود اما اصول آیین کنفوسیوسی آن سراسر رنگ آیین بودایی داشت. درست همان گونه که آیین بودا و مکتب دائو در هم موثر افتاده و مکتب چینی پیدا شده بود، آیین کنفوسیوس هم از آیین بودا تأثیر پذیرفت و مکتب لی یا آنچه به مکتب نوکنفوسیوسی معروف شده، پدید آمد. به هر حال مکتب نئوکنفوسیوسی یکی از مهم‌ترین فلسفه‌هایی است که در چین بوجود آمده است و تأثیرات فکری که در گذشته در چین موثر بود و فرهنگ و اندیشه‌ای که از سرزمین‌های بیگانه آمده بود تمامی پیکر این اندیشه را سرشار کرده و در آن متبلور شده است.

پیدایش نئوکنفوسیانیسم:

در سال‌های اولیه سلطنت هان، مردم به خاطر خستگی از آشفتگی و هرج و مرج و جنگ به سوی آرامش و سکون گرایش پیدا کردند و در نتیجه تاوئیست‌ها که از خصایص مکتب آنها آرامش و تسلیم بود توانستند در میان عامه مردم نفوذ بسیار پیدا کنند اما در زمان سلطنت خاقان

ووتی دوباره مکتب کنفوسیوس حیات تازه گرفت. حمله مغول‌ها یکی دیگر از دلایلی بود که چینیان به دلیل واکنش در برابر آن دوباره به آیین کنفوسیوس روی آوردند و سعی کردند تا می‌توانند در مقابل هجوم بیگانه بایستند. ریشه‌های نئوکنفوسیوس به سلسله تانگ (Tang) برمی‌گردد زمانی که گسترش بودیسم نیاز به واکنشی از طرف اندیشمندان کنفوسیوسی داشت. متفکران نئوکنفوسیوسی هنگام نوشتن متون نئو کنفوسیوسی شروع به گرفتن ایده از بودیسم و همچنین دین چینی تاوئیسم کردند که نتیجه آن یک فلسفه جدید مختلط بود که ایده‌های هر سه مکتب را در خود گنجانده بود. نئوکنفوسیوس در حقیقت احیای اندیشه مذهبی، اجتماعی و اخلاقی کنفوسیوس است که سرانجام از قرن سیزدهم تا قرن نوزدهم بر فرهنگ رسمی چین حاکم شد. نئوکنفوسیوس بر آثار کلاسیک کنفوسیوس نظیر تحقیقات کنفوسیوس، منسیوس و فصل‌هایی از کتاب مناسک بعنوان ابزاری برای جامعه بشری متمرکز شد و به آن استدلال‌های متافیزیکی هم اضافه شد که واقعیت‌نهایی جهان را تأیید می‌کرد و در حقیقت به این ادعای بودائیان پاسخ داد که این جهان توهم است. ایده اصلی نئوکنفوسیوس در قرن یازدهم و دوازدهم توسط جمعی از متفکرین مختلف توسعه یافت که به شکل انتخاب متنوعی از متون اصلی و تفسیرهای رقابتی از متون کلاسیک کنفوسیوس بود. در قرن دوازدهم جوشی بزرگترین استاد نئوکنفوسیوس بود که دیدگاه وی از سنت کنفوسیوس سرانجام در قرن سیزدهم به ارتدوکس

دولتی تبدیل شد که چالشهایی برای ارتدوکس جوشی در دوره های بعدی بویژه در سلسله وانگ یانگ مینگ بوجود آمد. در قرن بیستم بسیاری از متفکرین از مکتب نئوکنفوسیوس بعنوان نیرویی که چین را عقب انداخت انتقاد کردند، با این وجود برخی دیگر در خارج از جمهوری خلق چین همچنان به ارزشهای این سنت توجه می کنند و آنرا توسعه می دهند. (Neo-confucianism beliefs, james stuart)

سه مکتب در پدید آمدن کنفوسیانیسم نوین دخیل بودند: کنفوسیانیسم، بودیزم، دائوئیسم. حکیمان عصر دراواخرد دوره حکومت سلسله تانگ، با حساب گری های حکیمانه و با در نظر گرفتن شرایط زمانه تلاش بسیاری کردند تا نوعی وحدت بین این سه مکتب به وجود آورند. دو نفر با نام های هان یو (۷۶۸-۸۲۴ میلادی) و لی آئو (متوفی سال ۸۴۴ میلادی) کوشیدند قرائت جدیدی از متون کنفوسیوسی ارائه دهند تا بدین وسیله کنفوسیانیسم را احیا کنند ولی تلاش آنان توفیقی در پی نداشت و روند فکری آنان تا قرن یازدهم میلادی دنبال نشد. (فیاض قرایی، ۱۳۸۸: ۱۹۲)

اعتقادات و باورهای نئوکنفوسیوس ها:

اعتقاد اصلی نئوکنفوسیوس مانند کنفوسیوس کلاسیک، ایده آموزش به خود برای تبدیل شدن به فردی بهتر است. نئوکنفوسیوس ها بر این باورند که شیوه صحیح زندگی (راه آسمانی) به دو شکل بیان می شود: اصل و ذات (ماهیت). بسیاری از محققان بر این باورند که این تصور توسط ایده بودایی شکل گرفته که جهان مادی توهم است. نقطه هم گرای مکتب مختلف در درون کنفوسیوس و نئوکنفوسیوس سئوالات وجودی است که ارزشهای غایی و نهایی زندگی انسان را شکل می دهند، بعنوان مثال: منظور از اینکه انسان بودن با حیوانات و بربرها متفاوت است چیست؟ چه چیزی باعث می شود انسان بر اساس ارزش زندگی، زندگی کند؟ آرمان ها و فضائل مورد نیاز برای مشارکت در ایجاد و نگهداری جامعه هماهنگ و متمدن چیست و این ایده ها و فضائل را کجا می توان یافت؟ کنفوسیوس ها و نئوکنفوسیوس ها به جای ایجاد سیستم های کاملا جدید در تفکر وجودی خود برای معنا دادن به زندگی، به اضافه کردن لایه های تفسیری معنایی به اصطلاحات کلاسیک پرداخته اند. کنفوسیوس ایده آل به دنبال ارزشهای نهایی وجودی در زندگی انسان است که این جستجوی وجودی را بالاترین فضیلت یا "رن" نامیدند. مکتب مختلف نئوکنفوسیوس رویکردهای متدولوژی متفاوتی را پیشنهاد می کنند و آنها را با نام های مختلفی مانند "اصل" یا "لی" می نامند اما زیربنای جستجو در همه ی آنها یکی است. (Neo-confucianism beliefs, james stuart). بستگی نزدیک میان آیین بودا و مکتب نئو کنفوسیوسی را شاید بتوان در این نمونه ها دید: بنا بر نظر بوداییان، حالت آرمانی نیروانا حالت آرامش دل است اما برای کنفوسیوسی ها بنیادی ترین حالت کنش مدام است. بی جینگ یا کتاب تغییرات می گوید: "حرکت اجرام فلکی همیشگی است و آزاده (مرد برتر) همواره بی هیچ آسایشی می کوشد به پیش رود". نئو کنفوسیوسی ها در این باره چندین تمثیل دارند: دل به آیینه ماند که چون عکس های گوناگون بر آن منعکس می شود همواره در کنش اند اما آیینه خود همچنان آرام است و پریشان نمی شود. دل به خورشید ماند که ابرها در زیر آن می گذرند و ناپدید می شوند اما خورشید ثابت است و تاثیری نمی پذیرد. همچنین دل به پهنه ی ژرف دریا می ماند که امواج از آن برمی خیزند و بر آن می نشینند اما سطح آن به طور کلی آرام

می ماند و نمی آشوبد زیرا که دل بیرون از کنش نیست در واقع این دل است که فعال است و آرام است این یگانگی آرامش و کنش برترین و بهترین حالت دل است. دیگر آنکه بوداییان بر آن بودند که جهان مرئی، پایدار است و آن را ناواقعی، تهی و تهی بزرگ می دانستند اما کنفوسیوسی ها می گفتند یک جهان عینی وجود دارد که با تصویر ذهنی انسان از آن همزیست است. نئوکنفوسیوسی ها این مشکل را اینگونه حل کردند که می پذیرفتند جهان بیرونی، تهیت و تهی است اما بر این نکته پافشاری می کردند که این جهان نوعی جوهریت موهوم دارد. چنان که جانگ زی (۱۰۲۰-۱۰۷۷ م) فیلسوف بزرگ دوره سونگ می گفت: "بیکرانی فضا اگرچه تهی بزرگ خوانده شده اما یکسره تهی نیست و سرشار از چی یا ذات اولین است در واقع چیزی جز تهی یافت نمی شود." مورد دیگر این که آیین بودا را به طور کلی یک فلسفه آن جهانی دانسته اند چون بر آن است که ریشه زندگی رنج است و این جهان جز یک دریای تلخ نیست اما مکتب کنفوسیوس در جهان نگریش بسیار این جهانی و اساسا انسان گرا بود و خود را با مناسبات انسانی سرگرم می کرد و از سؤال درباره چیزهای فرا طبیعی خودداری می کرد. نئوکنفوسیوسی ها به این کشمکش چنین پایان دادند که هر دو مکتب را یک سو به خواندند بدین گونه که آیین بودا را بسیار ایده آلیست و آسمانی و مکتب کنفوسیوس را بسیار واقع گرا و انسان گرا دانستند و می کوشیدند میان این دو ترکیبی ایجاد کنند لیکن اختلاف اندیشه پیدا شد و سرانجام به تشکیل دو مکتب جداگانه انجامید: یکی مکتب خردگرا یا مکتب سونگ و دیگری مکتب ایده آلیست یا مکتب مینگ. (چو جای و وینبرگ چای، ۱۳۸۶: ۲۶۷) به طور کلی مکتب سونگ به اساس منطقی اندیشه کنفوسیوسی و مکتب مینگ به آیین بودایی هندی نزدیک تر بودند. مکتب مینگ نئوکنفوسیوسی های سونگ را به رسمی بودن بسیار و مکتب سونگ نئوکنفوسیوسی های مینگ را به ذهنی بودن بسیار متهم می کردند و اگرچه هر دو در این که اولین آموزه یا حقیقت بنیادی عالم، لی است هماهنگ بودند و بدین سان به موضع دائویی نزدیک بودند جز آن که برای بیان اندیشه بنیادی خود لی را به جای دائو گذاشتند اما در تعریف این حقیقت اختلاف داشتند. مکتب سونگ که می کوشید آیین کنفوسیوس را با اندیشه بودایی ترکیب کند، نگرستن به جهان بیرونی را آغاز کرد و لی را آسمان یا طبیعت دانست اما مکتب مینگ که مدعی بود آیین بودا را با تعالیم کنفوسیوسی تغییر می دهد، درون نگری یعنی نگرستن به خود را آغاز کرد و لی را دل و جان دانست. (چو جای و وینبرگ چای، ۱۳۸۶: ۲۶۹). سیون زه از شاگردان کنفوسیوس (قرن سوم ق م) کسی بود که عقاید و اندیشه هایش هزاران سال بعد زیربنای اندیشه های نئوکنفوسیوسی ها مانند جوشی قرار گرفت. او سرشت آغازین انسان که آسمان داد است را نیک نمی دانست و بیشتر به تربیت اکتسابی سرشت انسان تاکید داشت تا به ساخت آغازین آن. وی معتقد بود که اولین علت همه بدی ها میل است و چون طبیعی و نهادی است نمی توان از آن چشم پوشید و راز گذاردن یک زندگی ایده آل را در واداشتن درست میل به کردارهای آیینی و موسیقی و دل می دانست به عبارت دیگر میل انسان با آیین نظم می یابد، با موسیقی متعادل می شود و با دل یا جان (عامل اندیشنده و دربابنده، آگاهی دارنده) تعقلی شود. از نظر او کار دل فقط اندیشیدن نیست بلکه پرداختن به حق و باطل به معنای اخلاقی آن هم هست. چون عقل دل را برانگیزد، امیال منقاد نیت انسانی می شود اما چون غالباً امیال دل را تیره می دارد از این رو سیون زه معتقد است که "صفای دل"، پیش شرط حصول

به حقیقت و خیر است و در این موضوع سیون زه عقایدی دارد که بیش از هزار سال بعد از او بر فیلسوفان دوره سونگ یعنی نئوکنفوسیوسی ها سخت تاثیر می گذارد. (چوجای و وینبرگ چای، ۱۳۸۶: ۲۱۴)

مراحل پیدایش نئوکنفوسیانیسم:

مرحله اول: اولین تلاش جدی برای ارائه کنفوسیانیسم نوین با دیدگاهی هستی شناسانه در قرن یازدهم میلادی در زمان حکومت سلسله ی سونگ توسط حکیمانی که غرضشان ارائه ی دیدگاهی نو با توجه به مبانی جهان شناختی کنفوسیانیسم بود صورت گرفت این حکیمان عبارت بودند از: جودون یی (۱۰۱۷-۱۰۷۳ میلادی)، شانو یونگ (۱۰۱۱-۱۰۷۷ میلادی)، جانگ زای (۱۰۲۰-۱۰۷۷ میلادی). تلاش این سه حکیم موجب شد که کنفوسیانیسم دوباره مورد توجه متفکران و مردم قرار گیرد.

مرحله دوم: در این مرحله کنفوسیانیسم نوین در قالب دو مکتب جدید توسط دو برادر ارائه شد که عبارت بودند از:

الف- مکتب لی (مکتب اصل): چنگ یی (۱۰۳۳-۱۱۰۸ میلادی) که برادر کوچک تر بود مکتبی ابداع کرد که توسط جوشی یا جو زه (۱۱۳۰-۱۲۰۰) به تکامل رسید مکتب وی به مکتب چنگ جو و لی سونه یا مکتب لی (مکتب اصل) معروف شد.

ب- مکتب سین (مکتب ذهن): چنگ هائو (۱۰۳۲-۱۰۸۵ میلادی) که برادر بزرگتر بود، مکتبی ابداع کرد که بوسیله لوجیویوان (۱۱۳۹-۱۱۹۳ میلادی) تداوم یافت و توسط وانگ شو جن مشهور به یانگ مینگ تکامل یافت. این مکتب به مکتب لووانگ و سین سونه یا مکتب سین (مکتب ذهن) مشهور شد. در چین و ژاپن برای قرن ها مکتب لووانگ یک از رقبای موفق واصلی کنفوسیانیسم های کلاسیک بود. اختلاف این دو مکتب در زمان حیات آن دو برادر حکیم چندان نمودی نداشت ولی بعدها این اختلاف موجب مجادلات و مناظرات زیادی بین جوشی و لو جیو یوان شد.

مرحله سوم: این مرحله در حقیقت مرحله تکامل دو مکتب لی (اصل) و سین (ذهن) می باشد:

الف- مکتب لی (مکتب اصل) یا تفسیر جوشی: بیست و دوسال بعد از مرگ چنگ یی، جوشی به دنیا آمد. جوشی از نامی ترین حکیمان کنفوسیانیسم نوین است. او که حکیمی پرکار بود مکتب لی را به اوج اعتلای خود رساند و این مکتب را پرنفوذترین مکتب فلسفی چین کرد. این مکتب با نگاهی خاص بر اصل لی، هستی شناسی ویژه ای را ارائه می دهد. جوشی معتقد است که هر پدیده ای در جهان برای موجود شدن نیاز به دو چیز دارد: "لی" و "چی". لی، ماده و اصل جاودانه هر پدیده ای و فراتر از هر شکلی است. لی کامل است نه کم می شود و نه زیاد. لی ماهیت هر پدیده ای است و هر پدیده ای لی مخصوص به خود را دارد و لی قبل از بوجود آمدن آن چیز وجود داشته است و خلاصه اینکه لی همان دائو و سرچشمه ای است که هر چیزی از آن بوجود می آید. چی، صورت و شکل هر پدیده ای است یعنی همان چیزی است که به ماده صورت می بخشد تا پدیده ای بوجود آید. صورت موجب می شود تا ماده ای شکل جسمانی بگیرد و ظاهر شود. ماهیت و طبیعت هر پدیده ای در لحظه بوجود آمدن به لی (ماده) نیاز دارد. لی خالص و بی شکل و بی صورت است و توانایی آفرینندگی ندارد ولی چی صورت بخش است و توانایی آفرینندگی دارد. لی به آنچه مافوق شکل و صورت است مربوط می شود اما چی به صورت و شکل مربوط می شود با این حال

لی تقدم رتبت بر چی دارد و هرگاه چی ای وجود داشته باشد لی ای درون آن وجود دارد و چی برای فعلیت یافتن به لی نیاز دارد. همه کائنات از ترکیب لی و چی بوجود آمده اند. جوشی در تفسیر تکاملی پدیده ها بیان می کند که لی، هر پدیده ای را بصورت نمونه مطلوب آن پدیده و آنچه که باید باشد در می آورد و آن مرحله خاص، "چی" یا غایت نامیده می شود. بنابراین هر چیزی لی ویژه خود را دارد که آن چیز را به چی ویژه اش می رساند. همچنان که همه پدیده ها دارای چی می باشند کل جهان هستی نیز دارای چی یا غایتی است که "تای چی" یا غایت بزرگ نامیده می شود و فراگیرترین و برترین غایت است. جوشی می گوید که هر چیزی غایتی دارد که آن غایت لی است و آن چیزی که غایت لی آسمان، زمین و همه چیزهای دیگر را در برمی گیرد و یکی می کند برترین غایت است که برترین غایت، متعالی ترین مرتبه هر پدیده ای است که ورای آن چیزی نمی تواند وجود داشته باشد و آن والاترین، مرموزترین و غامض ترین است و بر هر چیزی فایق است. برترین غایت با اینکه متعلق به کل جهان هستی و دارای وحدت است در تک تک پدیده های جهان نیز ساری و جاری است بدون آنکه وحدت آن از بین برود و کثرت پیدا کند مثل نور ماه که به هر پدیده ای می تابد و همه جا هست بدون آنکه منقسم و متکسر شود. از دیدگاه جوشی، "تائی چی" یا غایت کبری، علت العللی است که موجب تحرک و تحول جهان در دو صورت یانگ و یین می شود و یانگ و یین با تعامل بین خود، عناصر پنج گانه مادی جهان (آب، خاک، فلز، چوب) را بوجود آوردند (فیاض قرایی، ۱۳۸۶: ۱۹۳-۱۹۷). جوشی مسائلی که از تائوئیسم و بودیسم در کنفوسیانیسم نفوذ کرده بود، از قواعد ارتدوکسی کنفوسیوس تجزیه و تفکیک کرد و آن را بار دیگر به سادگی و اصالت اولیه خود باز آورد. وی همچنین اعتقاد داشت که در کیهان یک قوه بزرگ نهایی نهفته است که در هر یک از هزاران اشیاء فراوان، جزئی از آن مستور است چنانکه در پیکر انسانی یک روح و روان، مخفی و مستور است که با روح جهانی از یک مبداء تراوش کرده است و در نهایت آن را فکر یا عقل نامید و آن قوه مخفی، پیوسته به طرف نیکی و خوبی راهسپاری می باشد. از این روی با وجود بعضی عادات ناپسند و اعمال زشت که گاهی از انسان سر می زند، به فطرت اصلی که خوب و نیکوست باز می گرد. عقل از قوه حیاتی جدا نیست و قوه جسمانی هم از عقل منفصل نمی باشد و عقل همان نیروی نهایی است ولی حرکت و سکون ناشی از قوه حیاتی است و هر دو به هم متصلند و استقلال و جدایی ندارند و در مثل شبیه این است که کسی سوار بر اسبش باشد و اسب حرکت می کند ولی سوار است که او را می راند. هر چند علی الظاهر به نظر می رسد که این فلسفه مبتنی بر حرکت روحانی غیر مادی است ولی در حقیقت از جسم و جسمانیت جدا نیست زیرا این جنبش عاقبت به وجود ماده منتهی می شود. به عبارت دیگر قوه عظیم نهایی یا عقل در عالم ماوراء الطبیعه وجود دارد و بر ماده جسمانی یا چی مسلط است و هر وقت آن را به سرعت می تازاند حالت مثبت یا "یانگ" از آن ناشی می شود و هرگاه به کندی آن را می راند حالت منفی یا "یین" پدیدار می شود و این هر دو تا ابدالابدات تفاعل و تداخل دارند و حالات و تحولات گوناگون به ظهور می آورند و بالاخره در صورت پنج عنصر ابتدایی جسم و ماده بوجود می آید یعنی از ترکیب آنها عالم ماده با هزاران هزار گونه صور و مظاهر خلقت پدیدار می شود (بایرناس: ۱۳۹۶: ۱۳). سلسله سونگ عصر کوششهای همه جانبه فکری بود که ضمن آن سنت شعری دوره تانگ به وسیله افرادی مانند اوباشیو و سودونگ پو که با بهترین شاعران دوره تانگ برابری می کردند ادامه

یافت که در این ضمن تاریخ در نتیجه آثار سومگاوا و سایر نویسندگان غنی شد اما در حقیقت بوسیله فلسفه است که دوره سونگ شهرت دارد. نظر به اینکه فلسفه نویسندگان سونگ به منزله بدنه اصلی کنفوسیوس در همه اعصار بعدی محسوب شده است، اهمیت آن از لحاظ نفوذ فرهنگی در قرن های تمدن چین مبالغه آمیز نیست. کنفوسیوس به صورتی که طی هفت قرن بعد از دوره سونگ تعلیم داده می شد از اصول حکیمانی است که توسط جوشی و پیشینیان آنها در مکتب سونگ تفسیر شده است. این نکته را باید در نظر داشت که نه جوشی و نه هیچ یک از کنفوسیوس های رسمی و درست دین عقیده نداشتند که اصول مکتب سونگ نوآوری است و برعکس شدیداً به مجادله برمی خاستند که جوشی مفهوم واقعی متون باستانی را درک کرده است و تفاسیر دیگران غلط و اشتباه است. پیروان جوشی ادعا می کردند که هر جا تفسیر سنتی با آثار استادشان تفاوت داشته باشد غلط است و طی پانزده قرن محققان چینی مفهوم متون کلاسیک را نفهمیده اند. پیشرفت مذاهب خارجی در دوره تانگ، محققان کنفوسیوسی را که همیشه با آیین های بیگانه مخالفت کرده بودند را بر آن داشت که فلسفه ی خود را از نو بررسی کنند و آنرا بصورت منظم تری در آورند. تاثیر اصول مذهبی بودایی و شاید نظریات آیین هایی که در غرب چین رواج داشت در نظام جوشی آشکار است. اگرچه آیین کنفوسیوسی جدید به جوشی نسبت داده می شود اما در واقع توسط او نیز تکمیل و منظم شد. جوشی آثار استادان خود را گرد آوری کرد و نظامی را تحت ضابطه و تدوین در آورد که پس از مرگش به صورت مکتب اصیل آیین نئوکنفوسیوس درآمد است. جنبه مشخصه تعلیمات جوشی مانند همه تعلیمات مکتب دوره سونگ جنبه ی اخلاقی آن است. نکته مهم اینجاست که آیین کنفوسیوس در مکتب سونگ تغییر ماهیت داده بود و فقط در سالهای اخیر بود که محققان چینی و خارجی خود را از تفسیرات سونگ رها ساخته و تا اندازه ای به جنبه ی اصولی متون باستانی پی بردند. گفته می شود که اصول واقعی کنفوسیوس پس از مرگ منسیوس و حدود سیزده قرن پیش از بین رفته بود که جوشی و استادانش تفسیر واقعی آن را مجدد کشف کردند (فیتز جرال، ۱۳۴۷: ۴۶۷-۴۶۴)

ب- مکتب سین یا مکتب ذهن با تفسیر وانگ شو جن (مکتب وانگ یانگ مینگ): این مکتب که بوسیله چنگ هائو (۱۰۳۲-۱۰۸۵ م) بنیان نهاده شد پس از چهار قرن بوسیله وانگ شو جن مشهور به وانگ یانگ مینگ (۱۴۷۳-۱۵۲۰ م) به کمال خود رسید. اساس این مکتب بر سین (ذهن) است و وانگ شو جن با اصل قراردادن ذهن، هستی شناسی ویژه ای را ارائه داد. وانگ شو جن دیدگاه هستی شناختی خود را تحت عنوان نظریه "علم ناب" چنین بیان می کند: در جهان هستی تنها یک واقعیت وجود دارد و آن ذهن است و ذهن همان ضمیر خود آگاه انسان است. ذهن همه چیز جهان است، ذهن لی است، ذهن جهان است و ذهن خداست و جهان چیزی جز ذهن نیست. ذهن خالق جهان و پدیده های جهان است، در جهان چیزی نیست که ذهن با آن بیگانه باشد و بین ذهن و جهان، بینویت و جدایی نیست. اگر ضمیر خود آگاه انسان از میان برود نه انسانی خواهد ماند، نه آسمانی و نه زمینی. پس ذهن و جهان غرق در وحدتند و انسان هر اندازه که آینه ذهنش صیقلی باشد به همان اندازه جهان حقیقت را شهود خواهد کرد (فیاض قرایی، ۱۳۸۱: ۱۹۷).

یکی از عوامل موفقیت وانگ یانگ مینگ، اعتقاد

میراث نئوکنفوسیانیسم:

ورود قدرت های امپریالیسم غربی به شرق آسیا در قرن نوزدهم باعث ایجاد یک چالش بی سابقه در سنت های کنفوسیوسی منطقه شد. قبلاً هرگز کشورهای آسیای شرقی با قدرت نظامی و حمله فرهنگی و نفوذ توسط یک تمدن قدرتمند جدید روبرو نشده بودند. مواد مخدر، اسلحه و ایده هایی که در قرن نوزدهم و بیستم وارد آسیا می شد که نتایج فاجعه آمیزی برای کنفوسیوس های شرق آسیا به همراه داشت. حمله های فکری هم به همان اندازه قدرتمند و شاید در درازمدت حتی بعنوان تحمیلات رژیم های استعماری و نیمه استعماری حتی قابل توجه تر بود. هیچ سنت آسیایی به اندازه سنت کنفوسیوس رنج نبرده بود. پس از سال ۱۹۱۱ جنبش های قابل

رویکردی به آیین کنفوسیوس داشته باشند، آیین کنفوسیوس به نحو جدایی‌ناپذیری با امپراطوری و نقش امپراطور در جامعه مرتبط بود آیا این آیین می‌توانست و یا باید چنین نقشی را برای جمهوری چین ایفا نماید؟ این پرسش مهمی بود چون رهبران جدید چین از لحاظ سیاسی و نظامی ضعیف بودند و اگر می‌توانستند از آیین کنفوسیوس برای تقویت این جمهوری سود ببرند در نتیجه این آیین برای نوسازی چین به کار می‌آمد اما آیین کنفوسیوس چنان با گذشته پیوند داشت که درحقیقت خودش مانع نوسازی چین می‌شد. آیین کنفوسیوس در تمام قرن بیستم کوشید برای خود نقش جدیدی پیدا کند. چین و سایر ملل کنفوسیوسی‌گرای جهان، از جنگ و انقلاب آزار و عذاب دیده بودند و جوامع و نظام‌هایی حکومتی پدید آمده بود که کنفوسیوس به سختی می‌توانست آن‌ها را به رسمیت بشناسد. با این همه آیین کنفوسیوس بعنوان بخشی از زندگی میلیون‌ها انسان باقی می‌ماند. در قرن بیستم جنبش جدیدی که مبتنی بر نئوکنفوسیانیسم بود شکل گرفت که اگرچه به وضوح وارث گذشته نئوکنفوسیانیسمی خود بود اما همچنان درگیر فلسفه غرب است و به شکل فلسفه جهانی در آغاز قرن ۲۱ ظاهر می‌شود. (دورتی و توماس هوبلر، ۱۳۹۸: ۱۷۰)

نتیجه:

مکتب نئوکنفوسیانیسم نوعی تلخیص یا تجدید نظر در اخلاق، اصول اخلاقی و عقاید گذشتگان بود و در زمانی که مکتب کنفوسیانیسم بنا به دلایل متعددی نظیر جنگ و هرج و مرج و حمله مغول‌ها رو به انحطاط می‌رفت و مردم به دنبال مأوا و آرامش درونی می‌گشتند، با اضافه کردن مسائل ماورائی و فلسفی جدید و مفاهیمی که از دو مکتب تائوئیسم و بودائیسم وام گرفته بود، بنانهاده شد و علاوه بر اینکه مکتب کنفوسیانیسم را احیاء کرد و زنده نگه داشت خود نیز دستاوردهای غنی فلسفی، اجتماعی، اخلاقی و حکومتی برجای نهاد. این آیین در بسیاری از موضوعات با کنفوسیانیسم کلاسیک همخوانی و در مواردی هم با آن مقابله داشت و مسائل آن را با تکیه بر متافیزیک حل می‌کرد تا مطابق با اندیشه‌های روز باشد. هدف آموزش‌های نئوکنفوسیوسی‌ها فرزاندگی است. فرزانه در سطح خانواده، جامعه و قبیله. در این آیین مساله توحید و انسان‌گرایی به وفور به چشم می‌خورد که می‌تواند نیازهای معنوی انسان‌ها را پاسخ دهد. مکتب نئوکنفوسیانیسم گرایش زیادی به پیشرفت دانش نوین و توسعه سریع فراگیری آن دارد که قطعاً نیاز به زمان بیشتری دارد.

توجهی به منظور دفاع از منافع سنت‌هایی مانند کنفوسیونیسم بوجود آمد. همزمان با احیای تائوئیسم و بودیسم، جنبش جدیدی در شرق آسیا با نام نئوکنفوسیانیسم بوجود آمد که به منظور متمایز ساختن آن از کنفوسیانیسم قبلی بود. اگرچه کنفوسیونیسم جدید (New Confucianism) ریشه‌های آشکاری در دستاوردهای دوره‌های یوان و مینگ و کینگ دارد اما همچنین یک نوع گفتگوی بین فرهنگی با عقاید فلسفی غربی است. روشن است که راه کنفوسیوس نه تنها در قرن بیستم و یکم زنده می‌ماند بلکه در هر نقطه که شرق آسیا می‌تواند افراد دیگری برای آن بسازد و دوباره شکوفا شود و راه کنفوسیوس بعنوان بخشی از پیشینه فرهنگی آنها عمل کند. هرچند نمی‌توان تغییراتی که توسط فیلسوفان معاصر که به احیاء و اصلاح روش کنفوسیوس پرداخته‌اند ترسیم کرد، کنفوسیوس صرفاً یکی از عناصر سنتی مهم برای استفاده فلاسفه مدرن شرق آسیاست. با همه این اوصاف واضح است که نئوکنفوسیونیسم به دوران کاملاً جدیدی رسیده است (Neo Confucian philosophy, John Berthrong). کنفوسیوس قدرت اصلی‌اش را در آغاز یعنی در زمان حکومت سلسله پادشاهی هان، از مصادره آموزه‌های مکاتب رقیبش از قبیل دائوئیسم و شریعت پرستی (legalism) به دست آورد سپس فلسفه کنفوسیوس سنت بودایی (به شکل چینی شده‌اش) را در خود جذب کرد. در سالهای اخیر فلسفه چین حتی توانست الحاد غربی، مارکسیسم، فلسفه‌های هگل و کانت را نیز درون خود ادغام نماید تا خود را به مکتبی ارتقاء دهد که امروزه آن را "New Confucianism" می‌نامند. از جمله این جذب و ادغام‌ها می‌توان به ادغام بودیسم و کنفوسیانیسم درون سنت بومی جادوگری کره اشاره کرد و همچنین آیین شیونو ژاپن که بعنوان تمایز ضروری ایجاد شده در میان بودیسم و کنفوسیانیسم پدیدار شد. اگرچه کنفوسیانیسم و بودیسم و دائوئیسم سنت‌های حاکم بر شرق آسیا از جهاتی رقیب محسوب می‌شوند اما از ویژگی‌های سنت‌های فلسفی زنده آسیای شرقی این است که سازش و انطباق را در بطن فرآیندی از تصاحب و ادغام دائمی جستجو می‌کنند و در واقع این امر موید صحت این عبارت مشهور "سانجیو ویئی" است، به معنای اینکه کنفوسیانیسم و بودیسم و دائوئیسم در حقیقت یکی هستند. شکلی از استمرار این فرآیند در حال حاضر به واسطه بهره‌گیری و استفاده مداوم فلسفه آسیای شرقی از فلسفه غرب همچنان در جریان است (East Asian philosophy AMES, ROGER. T 1998). بنیانگزاران جمهوری چین جدید با این مسئله درگیر بودند که چه

منابع:

۱. قرایی، فیاض، ادیان خاور دور، ۱۳۸۸، دانشگاه فردوسی مشهد
۲. هوبلر، دورتی و توماس، آیین کنفوسیوس، حجت‌الله جوانی، ۱۳۹۸، علم
۳. گلنسرگریل، هرلی، تاریخ اندیشه در چین، مرضیه سلیمانی، ۱۳۹۳، ماهی
۴. بایرناس، جان، تاریخ جامع ادیان، علی اصغر حکمت، ۱۳۹۶، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
۵. جرال، د، فیتز، تاریخ فرهنگ چین، اسماعیل دولت‌شاهی، ۱۳۶۷، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
۶. وینبرگ، چای، چوچای، تاریخ فلسفه چین، ع. پاشایی، ۱۳۸۶، تهران، نگاه معاصر
۸. تی‌والد، جاستین، مقاله مکتب فیلیپ ایوانهو، پژوهشی در آکارلو - وانگ در باب مکتب نئوکنفوسیانیسم، سمیرا نیک نوروزی، کتاب ماه فلسفه شماره ۵۶

9. Stuart, James (2017) Neo-confucianism beliefs

10. Pogert, Ames (1998), East Asian philosophy

11. H. Berthrong, John (2005), Encyclopedia of philosophy, Neo Confucian philosophy



آیین کنفوسیوس

گزارشگر:
سکینه اصغرپور،
مرضیه زکی

هر قسمت تحت حاکمیت یک نفر بود که به او ارباب یا نجیب زاده می گفتند.

فصل سوم کتاب با عنوان گسترش آیین کنفوسیوس، در مورد رواج یافتن تعالیم کنفوسیوس و تبدیل شدن آن به نظریه ی رسمی حکومت در دوران سلسله هان است. آیین کنفوسیوس معتقد است که برای ایجاد نظم باید به اعتدال و عدالت جامعه قبل بازگردیم و در این زمینه باید گفت که خود کنفوسیوس دوران پنج خافان مشهور و سلسله جو را سنبل نظم و اعتدال می دانسته است و می گفت اگر حاکم درست رفتار کند و حکیم باشد جامعه هم منظم خواهد شد.

فصل چهارم با عنوان وسعت تأثیر آیین کنفوسیوس به این مسئله اشاره دارد که آیین کنفوسیوس نه تنها در دستگاه اعتقادی ملی چین بلکه در فرهنگ کشورهای شرق آسیا نظیر ویتنام، کره و ژاپن ریشه های عمیق دوانید. این موضوع پدیده قابل توجهی بود زیرا آیین کنفوسیوس بر خلاف آیین هایی مانند آیین بودایی دارای مبلغان، راهبان و اماکن زیارتی نبود. نشانه های آیین کنفوسیوس در عمل همان مقامات و محققان بودند و آنها به ندرت چین را ترک می نمودند. علاوه بر این دل مشغولی های اصلی آیین کنفوسیوس خانواده و حکومت بود.

عنوان فصل پنجم این کتاب، ادبیات کنفوسیوسی است. کلاسیک های پنج گانه کنفوسیوس دارای منزلت بی همتایی در تمدن چین و شرق آسیا هستند. واژه چینی، برای کلمه «کلاسیک» واژه «جینگ» است که برای توصیف تار و پود یا نخ هایی که یک بافت را شکل می دهند، به کار می رود. یک متن کلاسیک اثر یک زمان و مکان خاص (بطور معمول روزگار باستان) بود که حقایق مندرج در آن ها همچون راهنمای مردم در همه ی زمان ها عمل می کنند. به عبارت دیگر از نظر چینی ها کلاسیک های پنجگانه تار و پود تمدن آنها را شکل داده است.

کلاسیک های پنج گانه عبارتند از: ۱. شو جینگ یا کتاب تاریخ ۲. شی جینگ یا کتاب شعر ۳. بی جینگ یا کتاب تغییرات ۴. لی جی یا کتاب آداب ۵. چون چو یا سالنامه بهار و پاییز ۶. یائو یا موسیقی. نکته قابل توجه این است که امروزه کتاب یائو یا موسیقی، کتاب مستقل و جداگانه ای محسوب نمی شود و در ضمن پنج کتاب دیگر می آید.

فصل ششم کتاب درباری عنوان مناسک و معیار های رفتار است. این فصل به اهمیت و ضرورت مناسک اشاره دارد و بیان می نماید که امپراطور چین، شب قبل از انقلاب زمستانی برای مهم ترین جشن سال آماده می شد و دروازه های شهر ممنوعه که امپراطور و خانواده او زندگی می کردند، گشوده می شدند.

امپراطور بر تخت روان می نشست که پارچه هایی مزین به اژدهای طلایی بر آن آویخته شده بود و شش تن از نجبا آن را حمل می کردند و به سمت جنوب روانه می شدند.

دو هزار نفر از جمله شاهزادگان، وزراء، مقامات رسمی و خادمین که

کمی درباره نویسنده:

آقای دکتر حجت اله جوانی دارنده مدرک دکتری ادیان و عرفان از دانشگاه اسلامی علیگره هند در حال حاضر دانشیار و عضو هیئت علمی گروه ادیان و عرفان دانشگاه الزهرا س هستند. همچنین ایشان سمت معاون پژوهشی و اجرایی دانشکده الهیات را نیز دارا می باشند.

برخی از کتب تالیف شده ایشان مشتمل بر موارد ذیل می باشد:

۱. الهیات سیستماتیک: ۱۳۸۳

۲. هندوئیسم و اسلام در هند: ۱۳۹۱

همچنین ایشان دارای حدود ۴۴ مقاله علمی و پژوهشی هستند که از جمله این مقالات می توان به هویت دینی یا هویت های دینی، تأثیر و نقش دین در حوزه آگاهی و رفتار، تأثیر آموزه های عرفانی بر تقویت نهاد خانواده، جلوه های کلامی مثنوی و ... اشاره نمود.

مشخصات ظاهری کتاب آیین کنفوسیوس:

عنوان: آیین کنفوسیوس دورتی و توماس هوبلر

نویسنده: آقای دکتر حجت اله جوانی

مشخصات نشر: تهران، نشر علم

اندکی در مورد محتوای کتاب:

کتاب آیین کنفوسیوس مشتمل هشت فصل است که به بررسی سیر پیدایش، رشد و تطور و فراز و نشیب های آیین کنفوسیوس را می پردازد.

فصل آغازین کتاب با عنوان آیین کنفوسیوس در مورد این مسئله است که آیا آیین کنفوسیوس یک دین است یا خیر؟ در حقیقت از دیدگاه تعداد کثیری از مورخان آیین کنفوسیوس دین نیست چرا که این آیین را شکلی از انسان گرایی چینی دانسته اند. مکتب کنفوسیوس مکتبی اجتماعی و بر اساس آداب نیاکان و آیین پیشینیان است و اصالتاً یک مکتب دینی به شمار نمی رود؛ بلکه اساس آن بر رعایت آداب نیاکان برای سامان بخشی به جامعه است. با این حال نباید چنین تصور نمود که این آیین بطور کلی نسبت به حیات روحانی بی تفاوت است بلکه باید افزود که این آیین جنبه های دیگری مشابه یک دین دارد و امپراطور به معنای واقعی کلمه بعنوان روحانی یا کنشیش مردم عمل می نمود.

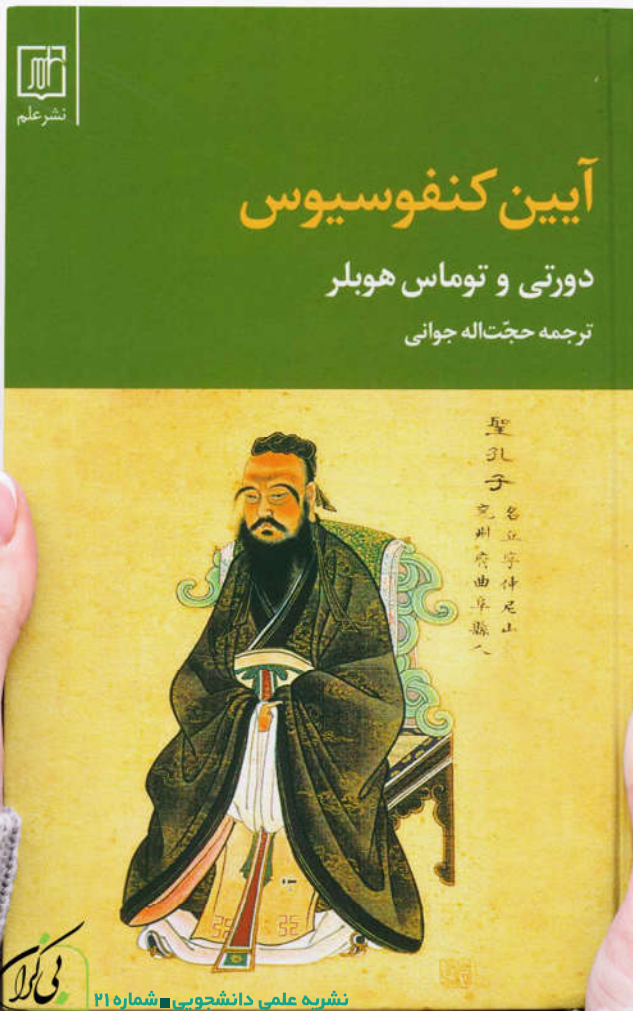
فصل دوم کتاب با عنوان کنفوسیوس و زمانه او در مورد چشم انداز تاریخ چین و عصر خود کنفوسیوس است و اشاره به این امر دارد که آن عصر، دوران انحطاط و بی نظمی بوده است. سلسله جو بطور آشکار منحط شده بود و چین ملوک الطوائفی شده بود بطوری که

کتاب، ضمن بهره‌مندی از معارف این اثر، خود را برای رقابت آماده کردند و در روز آزمون به ۱۵ سوال طرح شده در قالب ۱۲ سوال تستی و ۳ سوال تشریحی پاسخ دادند. در این مسابقه حدود ۱۵ نفر از دانشجویان علاقمند باهم به رقابت پرداختند.

پس از تصحیح اوراق آزمون و تعیین نفرات برگزیده اول تا سوم، در روز دوشنبه مورخ دوم دی ماه سال ۹۸ طی مراسم تقدیری که در تالار مولوی و با حضور اساتید هیأت علمی گروه ادیان و عرفان صورت گرفت از نفرات برگزیده مسابقه کتابخوانی تقدیر و جایزه‌ها در قالب کارت هدیه و تقدیر نامه به آنان تقدیم شد.

نفرات برگزیده:

نفر اول خانم کوثر عباسی
نفر دوم خانم فاطمه عزیزی
نفر سوم سوسن محمد پور



همگی لباس‌های رنگی پوشیده بودند در تمام پایتخت پیشاپیش حرکت می‌نمودند. پرچمداران پرچم‌هایی را که بیست و هشت صورت فلکی، پنج سیاره و پنج کوه مقدس بر آنها منقوش بود را حمل می‌کردند. در نهایت این هیئت عظیم از دروازه جنوبی پایتخت عبور می‌نمودند و به سمت معبد آسمان که دارای محوطه‌ای وسیع به وسعت چهار مایل مربع بود می‌رفتند.

عنوان فصل هفتم کتاب، بحران در آیین کنفوسیوس است که اشاره به این امر دارد که مردمان اروپا و ایالات متحده آمریکا در قرن نوزدهم به شدت کوشیدند که روابط تجاری منظم با چین برقرار نمایند اما دولت چین ورود همه تاجران خارجی را به قلمرو بندر کانتون محدود نمود. امپراطور اجازه نداد که دولت‌های بیگانه روابط دیپلماتیک منظم با دربار برقرار کنند.

نظام سلسله مراتبی کنفوسیوسی برقراری روابط در سطح برابر با افراد در سطح پایین‌تر را مجاز نمی‌دانست اما به میزانی که چین دچار انحطاط می‌گردید ملت‌های غربی به سبب انقلاب‌های علمی و صنعتی به پیشرفت نایل می‌شدند. در این میان بریتانیا اقدام به وارد کردن افیون به سرزمین چین کرد بطوری که چین مملو از مواد مخدر شد و مشکل جدی اعتیاد در این کشور پدید آمد.

فصل هشتم با عنوان آیین کنفوسیوس در قرن بیستم در مورد رویکردهای بنیانگذاران جمهوری چین نسبت به آیین کنفوسیوس بود. در روزگاران گذشته به رغم آمد و شد سلسله‌های مختلف، آیین کنفوسیوسی به مثابه نماد مشروعیت حکومت‌ها عمل می‌نمود. همچنین آیین کنفوسیوس به نحو جدایی‌ناپذیری با امپراطوری و نقش امپراطور در جامعه مرتبط بود آیا این آیین می‌توانست و یا باید چنین نقشی را برای جمهوری چین ایفا نماید؟

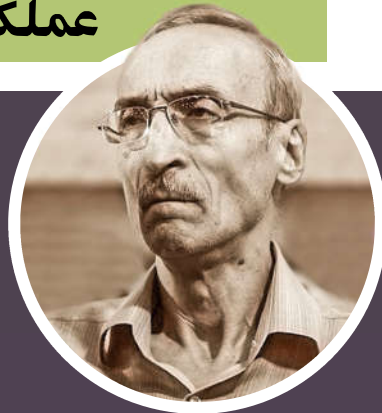
آیین کنفوسیوسی در تمام قرن بیستم کوشید برای خود نقش جدیدی پیدا کند. چین و سایر ملل کنفوسیوس‌گرای جهان، از جنگ و انقلاب آزار و عذاب دیده‌اند. جوامع و نظام‌های حکومتی‌ای پدید آمدند که کنفوسیوس به سختی می‌توانست آنها را به رسمیت بشناسد. با این همه آیین کنفوسیوس به عنوان بخشی از زندگی میلیون‌ها انسان باقی ماند.

مسابقه کتابخوانی:

انجمن علمی دانشجویی ادیان و عرفان معاونت فرهنگی و اجتماعی با همکاری گروه ادیان و عرفان دانشکده الهیات، مسابقه کتابخوانی را در تاریخ بیست و هشتم آبان ماه سال ۹۸ ساعت ۱۲ تا ۱۳ در دانشکده الهیات برگزار نمود.

پس از تبادل نظر اساتید محترم هیأت علمی جهت مسابقه‌ی کتابخوانی ادیان و عرفان، کتاب آیین کنفوسیوس اثر دکتر حجت‌اله جوانی انتخاب شد. داوطلبان پس از ثبت نام و دریافت نسخه‌ای از کتاب مذکور در بازه ۱۴ روزه مهلت مطالعه

استاد اکبر ثبوت؛ آخوند خراسانی دیدگاه‌ها و عملکرد وی نسبت به ادیان و مذاهب دیگر



نه‌همین‌سرکه‌تن‌وجان‌وجهان‌یک‌سراز‌اوت
ادیب‌خوانسایه

سرپرده‌بوده‌کے‌کین‌سراز‌اوت

۱۰

درباره استاد اکبر ثبوت: استاد اکبر ثبوت در سال ۱۳۲۴ ه.ش متولد شد. استاد دانشگاه و پژوهشگر تاریخ و فلسفه اسلامی هستند. ایشان پس از فراغت از تحصیلات ابتدایی به تحصیلات حوزوی روی آوردند و بعد وارد دانشگاه تهران شده و در رشته فلسفه و حقوق فارغ التحصیل گردیدند. استاد ثبوت یکی از پژوهشگران حوزه تاریخ و حکمت اسلامی و مشاور گروه فلسفه بنیاد دایره المعارف اسلامی هستند. از ایشان سخنرانی‌ها و مقالات متعددی در رسانه‌ها درباره انقلاب مشروطه منتشر شده است. آثار وی عبارتند از: فیلسوفی در هند، همراه با تحول اجتهاد، ترجمه فارسی دو جلد از الغدیر علامه امینی، مدارس اسلامی هند و جایگاه فرهنگ ایران در آن، بیست و سه گفتار، شرح شهید اول بر تهذیب الاصول علامه حلی، حسن بصری، گنجینه‌دار علم و عرفان آخوند خراسانی و شاگردانش.

صدر المتألهین مراد پیامبر را از آن پاسخ را اینگونه شرح می‌دهد: «یهودی مذکور دارای نفس ناطقه او بر پای خاسته است، همان نفسی که شرافت و جایگاه نفس ناطقه او بر پای خاسته است، همان نفسی که از روح الهی در جسم او دمیده شده بود و از عالم قدس و پاکی بود و چیزی از آلودگی، آن را تیره ساخته بود.»

ایشان در ادامه بیان داشتند:

مرحوم آخوند خراسانی در بحث حقوق غیر مسلمان‌ها به بخشی از نامه امام علی (ع) به مالک اشتر اشاره می‌کنند که می‌فرمایند:

«مهربانی با رعیت و کسانی را که سرپرستی آنها را بر عهده داری را پوشش قلب خود قرار ده و مانند درنده ای مباش که خوردن آنان را غنیمت شماری زیرا آنان دو دسته اند یا در دین با تو برادرند یا در آفرینش با تو برابر و مانند هستند، اگر به سهو یا عمد خطایی از آنان سر می‌زند همانقدر که عفو و گذشت از خداوند امید داری در برابر اعمال خودت، تو نیز در رفتار با آنان عفو و گذشت پیشه کن.»

و در ادامه به نمونه‌های از برخورد ائمه اطهار، خلفا و علمای اسلام در باب برخورد با غیر مسلمانان اشاره می‌کنند؛ که بنابر روایتی از رسائل الشیعه و التهذیب شیخ طوسی، امام علی (ع) قائل بودند که فرد غیر مسلمانی که دیگر توان و نیروی کار ندارند باید از بیت المال مسلمین معاشی داشته باشد.

یا در یک نمونه خالد بن ولید سردار خلیفه ابوبکر، را مثال زدند که طبق پیمان نامه‌ای که با مردم شهر حیره امضاء شده بود، هر کدام از غیر مسلمانان اهل این شهر اگر از کار افتاده شدند و راهی برای تأمین معاش آنها نبود به عهده حکومت اسلامی و حاکم مسلمان است که معاش او را تأمین کند. (کتاب الخراج تألیف قاضی ابو یوسف)

استاد ثبوت در باب برخورد علماء دین دو سید بزرگوار، شریف رضی و شریف مرتضی را مثال زدند که با یکی از پیروان آیین صائبی یعنی ابواسحاق صائبی که عالمی بوده است، روابط صمیمانه‌ای داشتند. ایشان بعد از توضیح کوتاهی در باب این دو عالم برجسته شیعه، روایتی را پی می‌گیرند و می‌فرمایند: «روابطی که این دو با

دومین جلسه از سلسله مباحث جریان شناسی فرهنگی دین معاصر:

دومین جلسه از سلسله مباحث جریان شناسی فرهنگی دینی معاصر با عنوان "آخوند خراسانی دیدگاه‌ها و عملکرد وی نسبت به ادیان و مذاهب دیگر"، با سخنرانی دکتر ثبوت و حضور برخی اساتید محترم گروه ادیان و عرفان و دانشجویان مشتاق این رشته در ششم اسفند ماه ۹۷ دانشکده الهیات الزهرا برگزار گردید.

این سخنرانی متشکل سه بخش کلی بود:

بخش اول شامل مقدماتی درباره موضوع می‌شد، بخش دوم به نظر آخوند خراسانی درباره نحوه برخورد با غیر مسلمان‌ها پرداخته شد و بخش سوم با پرسش و پاسخ در این زمینه دنبال شد. با تلخیص گزارشی از جلسه سخنرانی تقدیم علاقه‌مندان می‌شود:

بخش نخست: ایشان در بخش نخست سخنان خود را از دغدغه قدیمی و مشترک خود با آخوند خراسانی درباره حقوق و وضعیت غیر مسلمانان یاد کردند و از اهتمام آخوند خراسانی در بازگویی برخوردهای انسانی ائمه دین، علماء و بزرگان دین با غیر مسلمانان پرداختند و ابعاد مسأله را از نظر آخوند خراسانی برشمردند:

۱. مسأله حقوق غیر مسلمانان در جوامع اسلامی ۲. مسأله طاهر بودن غیر مسلمان‌ها ۳. ناجی بودن و اهل نجات بودن غیر مسلمانان.

در آغاز ایشان تفسیر استاد بزرگوار مهدی الهی قمشه‌ای رحمه‌الله تعالی از آیه "و لقد کرمتا آدم (ما آدمیان را داری کرامت نفس آفریدیم)" نقل کردند: «از این آیه می‌توان دریافت که خداوند آدمیان را متصف به صفت کرامت نفس آفرید که ریشه در اصل آفرینش او دارد، هر انسان به ما هو انسانی را صرف نظر از نژاد و ملیت و گرایش‌های دینی او باید تکریم کرد و داری کرامت نفس شمرد و به پیروی از فعل الهی که در حکم امر واجب الامتنال حق است باید هر انسانی را تکریم نمود». سپس روایتی از صدر المتألهین نقل کردند در باب برخورد پیامبر اکرم با جنازه مردی یهودی که پیامبر در جواب اطرافیان در این برخورد چنین پاسخ دادند که: «مگر نه این که انسان بوده است؟» و

بیاندازند. اما در باب برخورد های بین فرقه ای به دوره قاجار و کشمکش های بین شیعیان که در یک سو کشمکش مابین متشرعه و شیخیه همدیگر را تکفیر می کردند و حکم خروج هر یک از اسلام را صادر می کردند، از سوی دیگر جنگ و منازعه هایی علیه بابیه راه انداخته بودند که البته خیلی از مواقع بهانه ای سود جویانه بیش نبود. خصوصا در عرصه روشنفکری، روشنفکران متهم به بایبگری می شدند. البته گاهی هم این نزاع ها به صوفیه نیز کشیده می شد.

در این شرایط مرحوم آخوند خراسانی در نامه ای به مرحوم ثقه الاسلام که روابط صمیمانه ای با هم داشتند، موضع خود را در برخورد با این سه جریان مشخص می کند. ایشان در این نامه به مرحوم ثقه الاسلام توصیه می کنند: «مراقب باشید به هیچ اسم و عنوانی کشمکش های داخلی حرکت اصلی ما را که برای کسب آزادی است، تحت الشعاع قرار ندهد».

ایشان در برخورد با پیروان شیخیه و بابیه رفتار جالبی از خود نشان می دهند. در حالی که هم لباس های آن مرحوم در شعله ور کردن اختلافات بین شیخیه و متشرعه تلاش می کردند، ایشان حداکثر تلاش خود را برای کاهش این اختلافات داشتند. حتی مرحوم در برخورد فردی از فرقه بابیه که قصد ترورش را داشت و دستگیر شد، دستور دادند: «بدون اینکه به او آسیبی برزید رهایش کنید».

حتی وقتی محمد علی شاه در توجیه کار خود درباره به توپ بستن مجلس و جمع کردن بساط مشروطه نامه ای به مرحوم آخوند خراسانی نوشت و متعرض شد که بابی ها تحت لوای مشروطیت وارد صحنه شده اند و می خواهند دین و ایمان مردم را از بین ببرند و این کار ما در راستای دفاع از دین و مردم بوده است و کسانی که ما مجازات کرده ایم مفسد فی الارض و بانی بوده اند. آن مرحوم در پاسخ چنین فرمودند: «مجازات و کیفر مفسدان و مجرمان را عدلیه مشروطه خواهان باید معین کند نه دستگاه شما». این بدین معناست که دستگاه دادگاه هایی که مربوط به مشروطه خواهان است جدا از دادگاه های شرعی و جدا از دادگاه های حکومتی است.

علاوه بر این استاد ثبوت در باب برخورد مرحوم آخوند خراسانی با پیروان دیگر ادیان نیز متنی را خوانند. این متن اعلامیه ای بود که در آن مرحوم آخوند خراسانی در دفاع از زرتشتیان و جلوگیری از آزار آنها منتشر کردند. این اعلامیه در پی این پرسش بود که درباره اذیت و تحقیر زرتشتیان که در خلل حمایت اسلام و مطیع قانون اسلام هستند چه می فرمایید؟

ایشان پاسخ خود را در حاشیه همین سوال نوشته و مهور نمودند: «بسم الله الرحمن رحیم، آزار و تحقیر زرتشتیان و دیگر غیر مسلمانان که در خلل حمایت اسلامند حرام است بر تمام مسلمین واجب است که سفارش های حضرت خاتم النبیین (ص) که در حسن سلوک و دلجویی و حفظ جان و مال و نوامیس ایشان به گونه ای شایسته رعایت نمایند و سر مویی از سفارش های ایشان تخلف نکنند. انشاء الله تعالی محمد کاظم خراسانی».

از جمله دفاع مرحوم آخوند خراسانی از زرتشتیان در جریان قتل یک زرتشتی به دست چند مسلمان بود که وقتی مشروطه خواهان حکم مجازات قاتلین را صادر کردند. ملاهای وابسته به دربار حکم کردند که با مجازات مسلمانان به خاطر قتل یک زرتشتی عزت اسلام از بین می رود. وقتی این خبر به نجف رسید مرحوم آخوند خراسانی در دفاع از عملکرد مشروطه خواهان بحث های طولانی ایراد کردند.

در پی این سخنان استاد یکی از حضار جلسه این سوال را پرسیدند:

ابواسحاق صابی داشتند، مرگ هم نتوانست نقطه پایانی برایش باشد. یعنی بعد از درگذشت ابواسحاق صابی هم، هم شریف مرتضی و هم شریف رضی اشعار بسیاری در تجلیل از مقام علمی او سرودند و حتی نقل می کنند که وقتی آن ها به نزدیک قبر ابواسحاق صابی می رسیدند از مرکب پیاده می شدند، گرچه اینگونه احترام نهادن به یک فرد خارج از اسلام، مقداری برخلاف عرف آن روز بوده است، معذالک اینها عرف را ندیده می گرفتند و پاسخ اعتراضات به آنها، این بود که ما به علم و ادب او احترام می گذاریم و به دین او کاری نداریم».

استاد معتقدند بحثهایی که مرحوم آخوند خراسانی مطرح می کند برای این است که نظر خودش را درباره حرمت نهادن به غیر مسلمانان تثبیت کند.

در پایان بخش اول ایشان سخنانشان را با نظر محی الدین ابن عربی خاتمه می دهند:

«محی الدین ابن عربی در سخنان و سروده های خود حول محور این مسأله می گوید که وقتی انسان به مقام عرفان واقعی برسد در اعتقادات و در معتقدات همه خلائق می تواند چیزهایی را پیدا کند که با آنچه خودش معتقد است تطبیق داشته باشد یعنی با همه می توان از لحاظ اعتقادی همدلی پیدا کند. در بیٹی می گوید:

• مرددم درباره خدا انواع و اقسام اعتقادات را دارند و من هم همه اعتقادات آنها را دارم!

یعنی اعتقاد همه آنها در اعتقاد من می گنجد و جای می گیرد، مردم در هر جا که مقام اثبات بودند درست گفتند و من حرفهایشان را گرفتم. این حرف یادآور آن کلامی است که از مولانای رومی نقل می کنند، یک وقت گفته بود که من با هفتاد و دو ملت یکی ام. یک وقتی یک معترض قشری نزد او آمد و گفت: تو گفتی که من با هفتاد و دو ملت یکی ام؟ هم عقیده ام؟ گفت: بله؛ او شروع کرد به بد و بیراه گفتن، مولانا گفت: زیاد عجله نکن با همه اینها که تو می گویی من یکی ام!

بخش دوم: بخش دوم سخنان استاد بر دو محور بود؛

۱. مقایسه نگاه صدر اسلام و نگاه فقهای روزگار ما نسبت به مسأله برخورد با غیر مسلمانان ۲. برخورد آخوند خراسانی با فرق مختلف در روزگار خودش (بابی)

این بخش با سوال سرکار خانم دکتر لیلا هوشنگی آغاز می شود:

• به نظر می رسد که در مورد آخوند خراسانی که متعلق به دوران معاصر است و بویژه برهه ای که ما در تمام عرصه ها دچار چرخش و چالشی شدیم، در دوره قاجار نهضت مشروطه و تمام مباحثی که مستند به متون اصلی و اصیل شیعه به نوعی مبنای آخوند خراسانی بود برای ارائه دیدگاه های جدیدی به ویژه در تعامل با دیگر ادیان و مذاهب دیگر که می تواند هم فقهی و هم حقوقی باشد. برای ما با توجه به درگیری های فراوان میان مذاهب شیعی مهم است که بدانیم آخوند خراسانی به عنوان عالم بزرگ شیعه که بنیانگذار علم اصول فقه نیز، هستند، در این مورد چه دیدگاه های خاصی داشته است؟

استاد ثبوت در پاسخ اشاره کردند که با دوری از صدر اسلام برخورد مسلمانان نسبت به غیر مسلمانان و حتی در برخوردهای بین فرقه ای بسته تر و بی گذشت تر می شود و این موجب می شود مرحوم آخوند خراسانی برای اثبات حرف خود درباره برخورد با غیر مسلمانان به صدر اسلام نظر داشته باشند و حتی از رفتار سردار خلیفه ابوبکر، از رفتار خلیفه المعتضد کمک بگیرند ایشان در تعامل با غیر مسلمانان به شیوه شریف مرتضی استناد می کنند تا بتوانند این حرف ها را جا

• در مورد جریان مشروطه، یکی از اصول مساوات بین همه انسانهاست، پیروان سایر ادیان باید از پرداخت جزیه معاف باشند ولی جریان اصولی که مدافع جریان مشروطه است حکم فقهی لازم را صادر نمی‌کند؛ در این باره چه نظری دارید؟

استاد ثبوت در پاسخ فرمودند: مراجعی که از مشروطه دفاع کردند از بند قانون اساسی دفاع کردند و از جمله دعوایی که با مشروطه خواهان و علمای مشروطه خواه داشتند همین بود که شما چرا قانونی تصویب کردید که حکم مساوات مسلمان و غیر مسلمان می‌دهد؟ بنابراین اگر از منظر کلی بگویید سخن همین است که علمای مشروطه خواه حداقل آنها که در رأس بودند وقتی بند بند قانون اساسی را امضاء کردند و بر آن صحنه گذاشتند یعنی از جمله مساوات را هم پذیرفتند منتها شما باید در نظر بگیرید که ما از صدر اسلام دوره مشروطه چقدر دور شده بودیم. طبیعی است که طی این قرون و اعصار کلی فعل و انفعالات در افکار صورت گرفته بود که خیلی راحت نمی‌شد مقابله کرد یا آن چیزی که به اسم فقه و آراء فقهی حاکم نشده بود ولی در عین حال علمای مشروطه سعی می‌کردند در آن حدی که ممکن است مسیر را برای جا انداختن مسأله مساوات به صورت های مختلف باز کنند.

از جمله مسائلی که مرحوم اسماعیل محلاتی سخنگوی علمای مشروطه خواه نجف، بدان پرداخته اند همین ایراد مشروطه خواهان به مشروطه خواهان بود که چرا می‌خواهید امتیاز و تفاوت بین اسلام و غیر اسلام را از بین ببرید؟ حاج شیخ اسماعیل محلاتی در مرحله اول از قول مشروطه طلبان اینگونه نقل می‌کند: «ای بی شرف! اسلام تو را بر اهل زمه و کفار برتری داده و خودت می‌گویی من با اینها برادر و برابرم و حال آنکه می‌باید ذمی در بلاد اسلام خوار و زبون و در بین ما مسلمین پست و ذلیل باشی».

این ایراد مخالفان مشروطه یعنی مشروطه طلبان بود و ایشان در پاسخ می‌فرمایند: «هرگاه یهود و نصارا و زرتشتیان پیمان همزیستی صلح آمیز با مسلمانان را پذیرفته باشند و دارای ویژگی های مذکور در کتب فقهی باشند در این صورت در تحت حمایت اسلام داخل و در مسلمین عهده دار حفظ مال و ناموس و نفوس آنها خواهند بود. و در آباد کردن مملکت و بهره گیری فوائد تجارت و زراعت و سایر منابع ثروت به نحوی که مخالف شروط ذمه نباشد مختار و آزادند و کسی حق تعدی و تجاوز به آنان را در هیچ یک از جهات مذکور نخواهد داشت. چنانچه در شرایط فقه اسلامی مسلم و معلوم است. لکن در شرایط باطله استبدادیه بایست بر خلاف قانون اسلامی تحت فشار ظلم رجال استبداد اسیر و دستگیر شوند و هرگونه تحکم که از سوی هر شخص صاحب قدرتی بر آنها تحمیل می‌شود در کمال ذلت و مسکنت متحمل شوند. چنانچه این وضعیت قبل از اینکه دولت های خارجی به حمایت آنها بر خیزند در مملکت ایران جاری و معمول بوده است و در این دوره مشروطیت نباشد که درین مورد به قوانین اولیه اسلام رجوع شود و چنانچه مسلمین از قید و رقیبت استبداد و فعال ما یشاء بودن رجال استبداد در اموال و اعراض آنها خلاص شوند. به همین طریق اهل ذمه که هم پیمان مسلمین به شمار می آیند از قید این رقیبت یله و رها شوند و در تحصیل فوائدی که در کشور است و در آباد کردن مملکت و بهره برداری از آن به نحوی که منافی با شرایط ذمه نباشد با مسلمین مساوی و هم عنان باشند و لهم ما علی المسلمین و علیهم، علیهم».

این بدین معنی است که آنچه به سود مسلمانان است برای آنان نیز باشد و آنچه بر ذمه مسلمین است بر آنان نیز باشد و در آغاز اسلام نیز به همین روال جاری و معمول بود. این است مراد از مساوات و برابری میان مسلمین و اهل ذمه ای که در این مقام گفته می‌شود نه این که مراد این باشد که امتیازات اسلامی القا شود و شرافت مذهب اسلام که یعلو و لا یعلی علیه است مرتفع گردد.

در ادامه استاد فرمودند: مرحوم آخوند در بخش مربوط به حقوق غیر مسلمانان نظریه شیخ صدوق را درباره اهل کتاب و قصاص مسلمانان در برابر غیر مسلمانان نقل می‌کنند که به نظر من در حقیقت با نقل این مورد خواسته اند حرکتی در این زمینه صورت بگیرد و در باب این مسئله تکانی بدهد.

مرحوم آخوند فتوایی از شیخ صدوق را نقل می‌کنند که عین روایت است (ویژگی شیخ صدوق این است که از خودش اصلاً فتوا ندارد یعنی فتوای او عین روایات است از این لحاظ می‌گویند در جایی که روایت وجود نداشته باشد فتوای صدوق جانشین و جایگزین روایت است، و اصلاً خود روایت است) روایت مذکور "الا من خالف الامام متعهدا القتل" است که بدین معنی است که "اگر کسی غیر مسلمانی را که در پناه جامعه اسلامی به قتل برساند در حقیقت پیمانی را که امام و حکومت مسلمانان با غیر مسلمانان بسته را شکسته است و به اعتبار این پیمان شکنی باید کشته شود. بنابراین عنوان قصاص چیز دیگری است. شیخ صدوق می‌گوید: «آن کسی که غیر مسلمان را می‌کشد پیمانی را که امام بسته، نقض کرده است و به دلیل نقض پیمان واجب القتل است».

در هر حال مرحوم آخوند یک دفعه نمی‌توانستند ذهنیت آنها را عوض کنند، بنیاد فقه را بهم بریزد، حرفهای خیلی بدعت آمیز و تازه ای نیست، حرف قانونی جدید نیست بلکه حرف دین ما هم بوده است. دقت کنید اینجا مسأله شکستن پیمان امام است. همه ملزمند که به آن پیمان وفادار باشند اگر مسلمانی تعرض کرد غیر مسلمانی را کشت، قصاص کافر مطرح نیست، مسأله این است که آن پیمان همزیستی مسالمت آمیز را گسسته است. اگر شرایط دیگر جمع شود آن آدم به کیفر می‌رسد.

بخش سوم: بخش سوم سخنرانی به پرسش و پاسخ اختصاص داشت که حضار سوالاتی مطرح کردند و جناب دکتر ثبوت پاسخ دادند. • اگر کسی از بابیه بیاید در جامعه مسلمین تبلیغ کند نظر ایشان چیست؟

استاد ثبوت در پاسخ گفتند: تروریست بابی با سلاح برای کشتن پیشوای بزرگ مسلمین به نجف آمده معذالک وقتی او را گرفتند آخوند فرمودند: «ظاهراً برای تبلیغ آمده بگذارید برود».

در نظر بگیرید او بعد از قرن ها که فکرها مان در فقه مسخ شده یک دفعه می‌خواهد تا جایی که ممکن است این روش های برخوردی را تعدیل کند. با توجه به شرایطش حرفهای او برای آن روزگار شاید مناسب بوده اما برای امروز شاید مناسب نباشد.

بهر حال نظراتش در این زمینه خیلی متریقی است، مرحوم آخوند اندرزنامه ای برای احمد شاه قاجار(که در حال حاضر متن آن موجود نیست و برای خواندن آن باید به نشریه حکمت در مصر در آن تاریخ مراجعه کرد) نوشته بودند که از جمله نکات مهم آن اندرزنامه اینها هستند: ایران دوست، وطن پرست،(مرحوم آخوند وقتی می‌خواهد ویژگی های لازم کسانی که متصدی مملکت بشوند بجای این که بگوید مسلمان



اسلام حقیقی یگانه است و تنها با ایمان این امر و حرکت در جهت آن می توان از تسلط بیگانگان بر بلاد مسلمین جلوگیری کرده و راه تبه کاری را بر ایشان مسدود کرد». آخوند تلگرافی برای شیخ الاسلام استانبول فرستادند که مشایخ اهل سنت در بخارا را به حفظ صلح و آرامش بخوانند. بیانیه ای نیز مرحوم آخوند و علمای شیعه و سنی صادر کردند و تمامی شیعیان و چهار مذهب را به اتحاد فراخواندند.

بیانیه مشترک شماری از علماء مبنی بر این بود که اختلاف چهار مذهب و کشمکش در بین طبقات مسلمین علت تامه انحطاط حکومت اسلامی و استیلای بیگانگان بر ممالک اسلامی است. پس به لحاظ مراقبت از قدرت جامع با هدف دفاع از شریعت محمدیه علمای شیعه جعفریه و روسای اهل کرام تسنن فتوا دادند و اظهار نظر کردند که عموم مسلمانان آیه "واعتصموا بحبل الله جمیعاً ولا تفرقوا" را نصب العین خود قرار داده و از پراکندگی بپرهیزند. پاسداری از تمام سرزمین عثمانی و ایران از تاخت و تاز قدرت خارجی فریضه قطعی خود شمارند. پس همه یک زبان و یک رأی شده و از هیچگونه اقدامی مضایقه نکنند. دو دولت عثمانی و ایران نیز با اتحاد کامل در حفظ استقلال کشور و حقوق یکدیگر نهایت عنایت را داشته باشند. به عموم مسلمانان اعلام داشتند پایداری و تعاون را واجب بدانند و پشتیبانی از مرزهای مسلمین برای جلوگیری از استیلای بیگانگان را فریضه قطعی بدانند و از تمام موارد اختلاف احتراز کنند. در حفظ نوامیس امت بکوشند و برای حفظ وحدت کلمه مسلمین کمال کمک را بنمایند تا ببرق شریف محمدی مصون دو دولت ایرانی و عثمانی بماند.

• دکتر تورانی از اساتید فلسفه اسلامی، از استاد پرسیدند: شیخ فضل الله مجتهد و مرجع تقلید بوده است، دنباله رو محمد علی شاه نبوده است، ایشان مبلغ دین بوده و طبق وظیفه اجتهادی خود عمل کرده گرچه محمد علی شاه در یک موقعیت از ایشان سوء استفاده کرده اگر قرار بود ایشان با محمد علی شاه همراه باشد محمد علی شاه که عددی نبود می رفتند با روس و انگلیس اقبال می کردند... لطفاً این دو حوزه را تفکیک بفرمایید و اگر متن تلگراف آخوند خراسانی را در حمایت شیخ فضل الله را بخوانید؟ استاد ثبوت در پاسخ بیان داشتند:

آنچه اعتقاد من است این است که ما بین شخصیت شیخ فضل الله و خط مشی سیاسی کاملاً تفکیک می کنم. شیخ فضل الله را از نظر شخصی سالم و صالح می بینم و تمام حرفهای مخالفان وی مبنی بر این که دنبال مقام بوده رد می کنم و البته با عرض معذرت حرفهای مدافعان وی را هم که اصول و مشی سیاسی وی را تأیید می کنند حرف مفت می دانم و این که حق داشته به اجتهاد خود عمل کند درین تردید ندارم این تلگراف گم شده و در آن اوضاع آشفتگی کسی بدان اعتنا نکرد.

مرحوم نائینی و دیگران گزارش قضیه را آوردند، برخورد مرحوم آخوند با سیاست شیخ فضل الله در بیانیه های متعددی که مرحوم آخوند در استبداد صغیر صادر کرده علیه موضع شیخ فضل الله مشخص است.

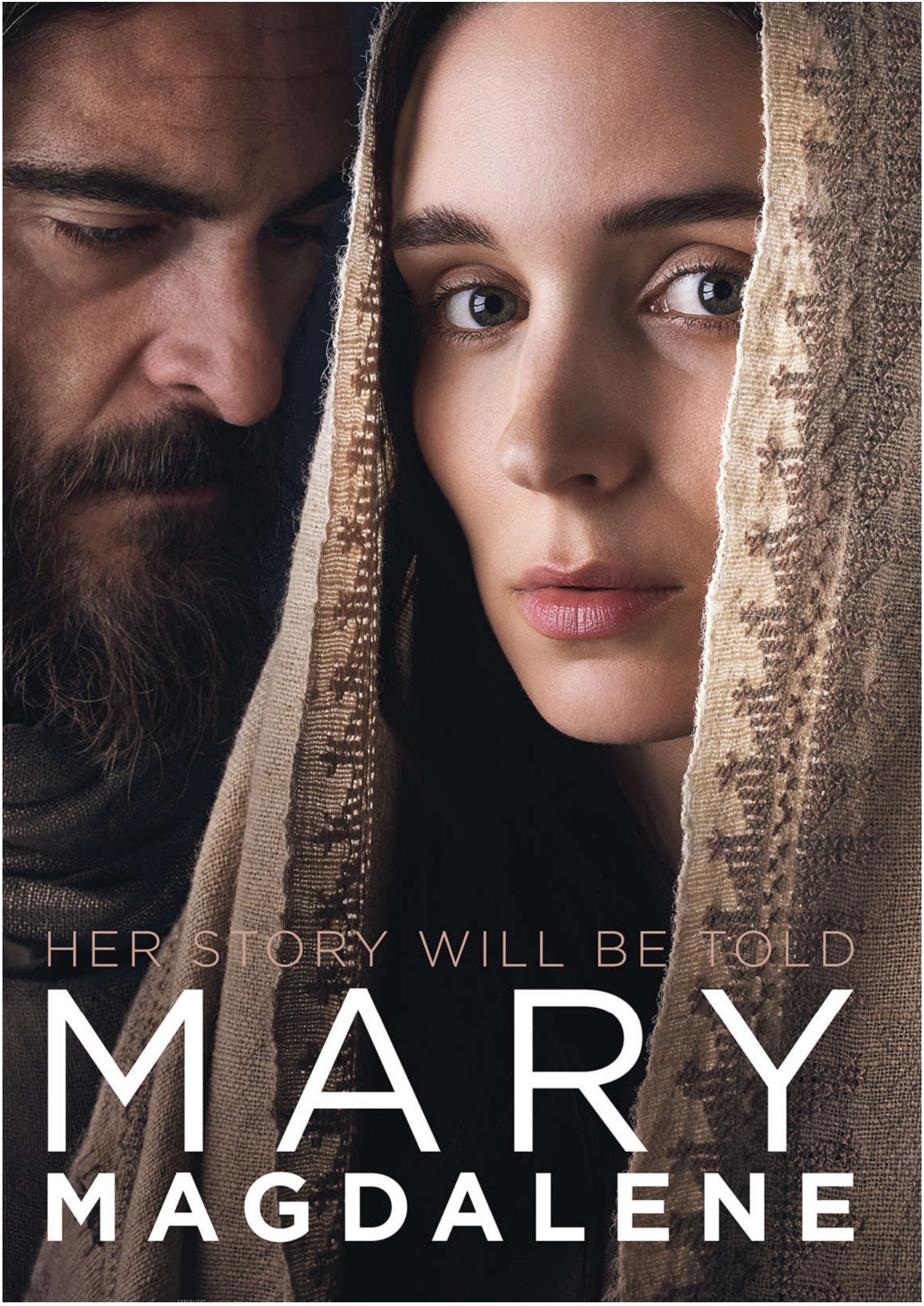
متعهد، شیعه مؤمن و ... از این واژه استفاده می کردند در واقع می خواستند به همه آن ویژگی هایی که با زور شرع می خواهند به متصدیان امر ملحق شوند کمرنگ کنند) از میکادو امپراطور ژاپن سرمشق بگیرید که وقتی خواست مملکت خود را از منسوجات خارجی نجات بدهد، خودش از منسوجات داخلی استفاده کرد.

• نظر آخوند درباره شیخ فضل الله چیست؟

تا وقتی که شیخ سوارکار بود در عرصه ضدیت با مشروطیت با سرعت می تاخت اما بعد از جمع شدن بساط حکومت استبداد که شیخ فضل الله هم دستش بود این احتمال وجود داشت که آسیبی به شیخ فضل الله برسد، آخوند خراسانی طی تلگرافی می خواهد که کسی به ایشان متعرض نشود ولی کسی اعتنا نمی کند. آخوند از خبر اعدام شیخ فضل الله خیلی ناراحت شد. البته این حمایت به معنای موافقت با شیوه شیخ فضل الله نبود. مرحوم آخوند به شیخ می گوید: «اسلام اینگونه که می گویی نیست».

• از نظر آخوند خراسانی مفهوم برائت و تبری چیست؟

در کفایه الاصول بحث مفصلی به تولی و تبری اختصاص داده شده است. و بعد من اعلامیه ای را آوردم که بعد از درگیری شیعیان و سنیان بخارا، مرحوم آخوند این بیانیه را صادر کردند و آنها را به ترک مخاصمت دعوت کردند. مرحوم آخوند تلگرافی ارسال داشتند و ضمن دعا در حق آنان، در فتنه ای که در گرفته اظهار نگرانی کردند و صریحاً گفتند: «این کار، راه را برای دخالت بیگانگان هموار می کند. تفرقه ایجاد می کند و به دین ضربه وارد می آید. لازم است مسلمانان پیمان برادری خود را استوار بدارند و برادرانه رفتار کنند چرا که این



HER STORY WILL BE TOLD

MARY MAGDALENE

مریم مجدلیه روایتی زنانه از زندگی و رسالت عیسی مسیح

شیطان روح او را تسخیر نموده است برای همین جن گیری را می آورند اما از نظرشان بی فایده بود. بعد از آن پدر مریم شفا دهنده ای را خبر می کند و این فرد شفادهنده کسی نیست جز عیسی مسیح. عیسی پس از دیدار و گفت و گو با مریم می گوید که در اینجا هیچ شیطانی نیست. بعد از این دیدار مریم به عیسی می پیوندد و به جمع حواریون عیسی وارد می شود و آرامشش را در معنویت و روحانیت توصیف نشدنی عیسی می یابد.

همچنین در این فیلم به حوادث مهمی اشاره شده است از جمله این حوادث و رخداد های کلیدی می توان به درگیری عیسی با مدعیان معبد، انکار عیسی از سوی پطرس و خیانت یهوذا اسخر یوطی به عیسی مسیح است.

نکته ی جالب توجه در این فیلم این است که در آن عیسی وجه انسانی چندانی ندارد و بیشتر حالت معنوی و روحانی دارد.

شخصیت مریم در این اثر برتر از حواریون است چرا که حواریون تقریباً پشت عیسی را در شرایط سخت خالی می کنند اما مریم زنی است که به عیسی کمک می کند و پاداش و جزایش را از خدای مسیح و مسیح می ستاند. در حقیقت از آنجا که او تا پایان جان دادن عیسی در کنار اوست در نهایت هم اوست که رستخیز عیسی را مشاهده می کند. مریم به قدری به عیسی احساس نزدیکی می کند و به او تقرب دارد که همراه مسیح درد صلیب را می چشد.

آخر این فیلم پیشنهاد می دهد که فیلم می خواهد تصور نادرستی را که نسبت به مریم مجدلیه در گذشته وجود داشته است را اصلاح کند و به بینندگان بفهماند که مریم مجدلیه فاحشه نبوده است بلکه او بانویی با عفاف و پاک بوده و سرشار از معنویت است.

مریم مجدلیه فیلمی آمریکایی- استرالیایی- انگلیسی در سبک درام درباره زندگی مریم مجدلیه است که از سوی وانستین کمپانی و یونیورسال استودیوز در بیست و ششم فوریه سال ۲۰۱۸ منتشر شد.

کارگردان این فیلم گارس دیویس و تهیه کنندگان آن این کنینگ، امیلی شرم، لیزواتز است.

نویسنده این فیلم هلن ادمانسون می باشد. از جمله بازیگران این فیلم می توان به این نام ها اشاره نمود: رونی مارا، واکین فینیکس، چیتیل اگیوفور، طاهر رحیم، لوینا آزابال، رایان کر و زوهار اشترواس.

اندکی در مورد محتوای فیلم:

این فیلم در حقیقت در تلاش است که چهره مریم را از روسپی گری پالوده نماید و او را بانویی عفیف و پاکدامن معرفی کند. در این اثر هنری پدر مریم خیال می کند که شیطان در مریم نفوذ کرده است لذا سعی دارد که شیطان را از مریم دور کند. به همین سبب مریم از خانه فرار می کند چون او دختری آزاد است و دوست دارد خودش برای زندگی اش تصمیم بگیرد نه دیگران. او دارای روحی سرشار از معنویت است و از نشانه های آشکار معنویت او پناه بردن شبانه به معبد و راز و نیاز با خداوند یکتا است.

در این فیلم مریم در جست و جوی هدفی والا و متعالی است در صورتیکه پدر و برادرانش خواهان ازدواج او با مرد بیوه هستند همین امر نشان دهنده جامعه ای پدر سالارانه است نکته ای که در اینجا هست این است که مریم در مقابل این پدر سالاری مقاومت می کند و تحمل آن را ندارد. در واقع همین عدم مطابقت مریم با شرایط جامعه اش موجب شد که دیگران تصور کنند که

ودانته؛ معرفی متون و پنج مکتب اصلی

چکیده

هند به عنوان یکی از قدیمیترین مراکز تمدن بشری، مکاتب فلسفی بزرگ و مهمی را در خود پروراند است. در میان این مکاتب، مکتب ودانته بیش از همه مورد توجه متفکران قرار گرفته و بیشترین تعداد باورمندان را در خود جای داده است. این مکتب برای ارائه دیدگاه‌های فلسفی خود، متون مقدسی از دین هندو را به عنوان منبع برگزیده است که باعث ارزشمند شدن تفکر مکتب ودانته گشته است. همچنین، باید توجه داشت که خود این مکتب به مکاتب فرعی تقسیم شده است که چند تن از بزرگان نامدار هند بنیانگذار این مکاتب بوده‌اند. در این تحقیق ضمن معرفی متونی که این مکتب به عنوان منبع فکری مورد استفاده قرار داده، به بررسی پنج مکتب مهم‌تر در ودانته پرداخته خواهد شد.

مقدمه

وداها، مهم‌ترین متن مقدس هندوئی است که از چهار کتاب ریگ ودا، یجورودا، سامه ودا و اتروه ودا تشکیل شده است. مکاتب فلسفی هند که با عنوان دارشانا به معنای بینش یا چشم انداز، شناخته می‌شوند، به دو گروه آستیکه^۱ و ناستیکه^۲ تقسیم می‌شوند. منظور از آستیکه، مکاتبی است که مرجعیت وداها را پذیرفته و ناستیکه مکاتبی را شامل می‌شود که این مرجعیت را نپذیرفته‌اند. ودانته جزو مکاتب آستیکه محسوب می‌شود. (چاترجی، ۸۴ و ۸۵)

یک سوالی که معمولاً در این زمینه مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان واژه‌ی فلسفه را در مورد تفکر هندو به کار برد؟ باید پذیرفت که بدون شک مسائل باارزشی مربوط به محدوده‌های خاصی از مابعدالطبیعه، هستی‌شناسی و فلسفه‌ی دین در تفکر هندو وجود دارد. تفکر فلسفی هند به شدت اندیشه ورزانه است، به این نحو که مکاتب فلسفی مختلف به ادراک و آگاهی به عنوان یک منبع مهم آگاهی، توجه فراوانی مبذول می‌دارند. (King, 38)

ودانته پویاترین و شناخته شده‌ترین مکتب فلسفی هند است. واژه‌ی ودانته از دو جزء ودا به معنی دانش و بصیرت و انته یعنی پایان تشکیل شده است که به طور تحت‌اللفظی به معنای انتهای وداها یا به عبارت دیگر اوپانیشادها است. این مکتب بر آن است که نمی‌توان برهمن را که خاستگاه و علت آفرینش و بدون عمل است، تنها از طریق وداها شناخت. جهان مشهود، بازی او یا لیل^۳ و فقط روح یا آتمن^۴ و برهمن هستند که ازلی ابدی می‌باشند. روح فردی لمح^۵ یا انعکاس برهمن است که تنها از طریق تجربه می‌تواند معرفت برهمن را دریابد. از این رو تنها از طریق راه معرفت یا جنانه مارگ^۶ می‌توان به شناخت برهمن نائل آمد. (Davidson, 140)

• منابع ودانته

متون مهمی که مکاتب ودانته به عنوان مکتب فکری مورد استفاده قرار داده‌اند شامل اوپانیشادها^۱، برهما سوتره و بهگود گیتا^۲ می‌شود:

۱- اوپانیشادها

واژه‌ی اوپانیشاد به مفهوم شاگردی است که در پیشگاه استاد خود زانو زده تا تعالیم معنوی را از وی دریافت کند و حدوداً در سال‌های ۵۰۰-۱۵۰۰ پ. م. یا حتی پیش از آن به وجود آمده است. این

مجموعه، بینش عرفانی ریشی‌ها را منعکس می‌سازد که از راه مراقبه با سکوت در جنگل، به دنبال واقعیت غائی بودند. همچنین، این تعالیم از دسترس مردم عامی خارج بود و تنها به افراد خاصی آموزش داده می‌شد. (پت فیشر، ۲۹)

تفاوتی که این متون با وداها دارند در این است که در ودا، نوعی خواهش مادی وجود دارد، یعنی فرد در ازای تقدیم قربانی خواستار انجام عملی از خدایان است در حالی که اوپانیشادها بیانگر کوشش صمیمانه و صادقانه‌ی انسان برای یافتن حقیقت است و نیازهای معنوی روح را بر طرف می‌سازد. (داسگوپتا، ۴۲ و ۴۳) از این رو می‌توان این متون را در برگیرنده‌ی عالی‌ترین سطح تفکر فلسفی و عرفانی پیروان این آیین دانست.

همانندی آتمن و برهمن و میحث وحدت وجود، اصلی‌ترین موضوعات اوپانیشادها را تشکیل می‌دهند. به این معنی که وحدت در کثرت منتشر است و کثرت در وحدت مستغرق است. به علاوه، بحث نجات نیز به طور خاصی مورد توجه نویسندگان این متون قرار گرفته است، جهت نجات آتمن می‌بایست به خودشناسی برسد و با مراقبه به راز درون که یکی بودن با برهمن و است دست یابد. (بهار، ۱۶۹-۱۷۳)

۲- برهما سوتره (ودانته سوتره)

در مورد تاریخ نگارش این اثر حدس و گمان‌های بسیاری زده شده است چرا که تاریخ نگارش آن به طور دقیقی مشخص نیست اما می‌توان گفت برهما سوتره مستقیماً مربوط به سنن کهن اوپانیشادها است. نگارش این اثر بر اساس سنت هندو به بادرینای^۱ افسانه‌ای که احتمالاً در سده‌ی پنجم پ.م. می‌زیسته بود، نسبت داده شده است. اما بنا بر نظرات پژوهشگرانی چون داسگوپتا از آنجایی که این سوتره دیگر مکاتب هندی به ویژه بودایی را نقد نموده است، احتمالاً تاریخ نگارش آن قدیمی‌تر از قرن دوم پ.م. نمی‌تواند باشد. (شایگان، ۷۶۷-۷۶۸)

از آنجایی که شیوه‌ی نگارش سوتراها به نوعی است که مطالب را به مختصرترین صورت ممکن بیان می‌کنند، نیاز به تفسیر برای درک و گشودن معماهای این آثار احساس می‌شد. همین مسئله باعث شد تا بانیان و مفسران مکاتب در ودانته هر کدام، این سوتره را بنا بر ذوق و مشرب شخص و سنتی که بدان تعلق داشتند تعبیر کنند که هرکدام با دیگری بسیار تفاوت دارد. (همو)

1. Astika
2. Nastika
3. Lila
4. Atman

5. Jnana marga
6. Upanisads
7. Bhagavad Gita
8. Badrarayana

۳- بهگودگیتا

بهگودگیتا احتمالا محبوب ترین متن در ادبیات دینی هندی است. نام آن که به معنی سرود خدای مبارک است، متن مقدسی است که هر هندی با ایمانی مقداری از آن را حتما خوانده است. این متن بخش کوچکی از حماسه ی مهابهارات است که بیانگر جنگ بزرگ میان کائوراواها^۹ و پانداواها^{۱۰} می باشد. این دو خانواده هر کدام شاخه‌ای از خاندان بزرگ کوروا هستند که با غصب نمودن پادشاهی پانداواها توسط کائوراواها، جنگی برای بازپس گیری آن آغاز می شود. هر دو طرف به دنبال متحدانی بودند. کریشنا موضع بی طرفی اتخاذ کرد و خواست تا به هر دو خانواده وفادار باشد. به این جهت سربازان خود را به کائوراواها بخشید و خدمت خود به عنوان اربابان و مشاور آرجونا، دوست خود، را به خانواده‌ی پانداواها عرضه داشت. هنگامی که نبرد آغاز شد، ناگهان آرجونا با دیدن آشنایان احساس کرد نمی تواند علیه آنها بجنگد و با کشتن آنها قوانین جاودانه‌ی خانوادگی را نابود خواهد کرد. همچنین در این اندیشه بود که آیا خودش نیز کشته خواهد شد یا نه. بنابراین تیر و کمان را کنار گذاشت و بر صندلی اش در اراه نشست و غم و اندوه بر او مستولی گشت. (Deutsch, Siegel, 851-852)

آموزه های بهگودگیتا از اینجا آغاز می شود که کریشنا با او درباری اینکه چرا باید طبق وظیفه اش با آنها بجنگد سخن می گوید. در ابتدا او می گوید که با کشته شدن فرد تنها جسم او می میرد و روح انسان که آتمن است از تن او جداست و جاودانه است و نمی میرد. همچون جامه‌ای که مدتی بر بدن است و سپس عوض می شود، این گذار از حیاتی به حیات دیگر تا آن هنگام تکرار می شود که روح از چرخه ی نوزایی ها رها شود. سه راه برای این رهایی وجود دارد: (۱) انضباط علم مربوط به سنت اوپانیشاد ها می شود. این علم همان آگاهی به سرشت حقیقی روح به عنوان آتمن است که همان صفات برهمن را دارد. انسان آگاهی با شناختن آتمن به رهایی می رسد چرا که از هواهای نفسانی آزاد شده. (۲) طریق عمل به این نحو است که فرد وظایفش را بر حسب طبقه‌ی اجتماعی اش انجام دهد بدون اینکه انتظاری برای نتیجه‌ی عملش داشته باشد. آرجونا نیز از آن رو که جنگجوست، می بایست طبق وظیفه اش بجنگد بدون آنکه به نتیجه‌ی عمل بیندیشد. آنچه مهم است تقدیم اعمال به خداوند است و این امر با مستلزم نیت درست است نه نوع کار. (۳) راه ایمان یا بهکتی یوگه است که بر خلاف راه علم، نه نیاز به زمان طولانی جهت آموزش دارد و نه آموزگاری که به یاری اش این راه پیموده شود. آنچه اهمیت دارد، ایمان خالصانه به خداوند است که در دسترس همگان می باشد و آرامش ابدی در پی دارد. اگر مومن هر لحظه از حیاتش را با یاد کریشنا سپری کند، آزاد خواهد شد. تعالیم کریشنا تمام اقشار مختلف را در بر می گیرد و هر فرد در هر طبقه ای که قرار دارد می بایست به وظیفه ی خود عمل کند. (شاتوک، ۵۰-۵۳)

• پنج مکتب مهم ودانته

ودانته دارای مکاتبی است که پنج مکتب در میان آنها از اهمیت بیشتر و پیروان بالاتری برخوردارند. بنیانگذاران این مکاتب شنکره، رامانوجه، مدهوه، نیمبارکه و ولبه بوده اند که با توجه به ایشان به

معرفی مکتب آنها پرداخته می شود.

۱- شنکره و مکتب ادوینته ودانته

یکی از مهمترین مفسران مکتب ودانته، شنکره می باشد که در قرن هشتم می زیست و آثار مهم و بسیاری نگاشت. شنکره از مدافعین سر سخت ادوینته ودانته^{۱۱} یا آیین یکتاپرستی مطلق عاری از ثنویت محسوب می شود. او با سفر در سراسر هند و قدرت استدلالات و براهین خویش علیه بودائیان و ثنویت پرستان به مناظره و مجادله پرداخت. وی با تاسیس چهار مرکز دینی در چهار گوشه‌ی هند که هم اکنون هم پا برجا هستند، به مکتبی که بنیان نهاده بود، استمرار بخشید. (شایگان، ۷۸۲)

منبع اصلی که شنکره در تعالیم خود از آن بهره می جوید، متون شروتی یا وحیانی به ویژه اوپانیشادهاست. او استفاده از استدلالات منطقی را بی فایده و آنها را مربوط به حوزه‌ی جهل می داند. چرا که برای مثال در قانون علیت، همواره وجود برای ما اثبات می شود اما ولی سرشت علت بر ما پوشیده است و تنها هنگامی که یک مواجهه‌ی مستقیم رخ دهد این حقیقت نمایان می شود. در این مواجهه هر تمایزی بین شناسنده و جریان آگاهی و موضوع آگاهی از بین می رود. (محمودی، ۳۲)

اساس تعالیم شنکره اعتقاد او به وحدت همه‌ی موجودات و انکار کثرت و نفی وجود جزئی و اشیا است. این حقیقت غایی شنکره آن را نبرگونه^{۱۲} برهمن می خواند، حقیقت واحد و نامتمینی است که در هیچ واحد زمانی استقرار نمی یابد، فراتر از تمایزات است و هیچ تعریفی نمی توان از آن ارائه داد. عبارت معروف اوپانیشادی ننتی-ننتی (این نه، این نه) بیانگر این است که درک و فهم به او راهی ندارد، بسیط و غیر قابل تعریف است حتی نمی توان صفت واحد را نیز بر او اطلاق نمود. این حقیقت فاقد کیفیت، با این ویژگی ها، به این معنی نیست که دربرگیرنده ی مفهوم نیستی و خلا باشد، بالعکس، سرشار از هستی است، برهمن ست^{۱۳} یا هستی، چیت^{۱۴} یا شعور و آگاهی و آننده^{۱۵} یا سعادت است و این ها اوصاف او نیستند بلکه بیانگر صفات اوست. (محمودی، ۳۵)

رامانوجه و مکتب ویشیشتا-ادوایته

از آنجایی که فلسفه‌ی شنکره در زندگی روزمره‌ی مردم که شامل پرستش خدایان می شد به کار نمی آمد، اکثریت هندوان توجه کمی به آن دارند به نسبت فلسفه‌ی رامانوجه که در تفاسیر خود از خدایان پرستی متون سده‌های میانه استفاده نمود و مکتب خود را با نام ویشیشتا-ادوایته^{۱۶} یا عدم ثنویت مشروط بنا نهاد. یک نکته‌ی مهم در مورد رامانوجه این است که او تلاش نمود به آیین ویشنوی را نظام بیخشد و بر خلاف شنکره که به طریق عشق و محبت توجهی نداشت، آن را به صورت یک مکتب فلسفی و نظری در بیاورد. (شاتوک، ۷۴)

در این مکتب، گرچه برهمن مایه‌ی هستی است، اما ارواح فردی جدای از برهمن دارای هستی می باشند. بنابر این، با اینکه برهمن همه‌ی وجود و نائنوی است، لکن هستی مجزای ارواح و ماده که تا ابد درون برهمن هستند، این عدم ثنویت برهمن را مشروط می سازد. از این رو، دنیا حقیقی است و ارواح حتی پس از رهایی فردیت خود

9. Kauravas
10. Pandavas
11. Advaita Vedanta
12. Nirguna

13. Sat
14. Chit
15. Ananda
16. Vishishtadvaita

را حفظ می‌کنند. در واقع ارواح پس از رهایی از سمساره زندگانی جاودانی سعادت‌مندان‌های را در کنار پروردگار آغاز می‌کنند. پس لازمه‌ی برقراری این ارتباط، جدایی ارواح از خدا است. این عدم ثنویت مشروط، بیشتر مناسب زندگی روزمره‌ی مردم عامی بود. (همان، ۷۶)

مدهوه و مکتب دویته

مدهوه در قرن دوازدهم میلادی مکتب خود را با نام دویته^{۱۷} یا ثنویت بنیاد نهاد. اساس این فلسفه بر دوگانگی برهمن و جیوه بنا شده است. در این مکتب، دنیای مادی نیز واقعی تلقی می‌شود، و جوهر یا هویت سومی را تشکیل می‌دهد. به این دلیل، این فلسفه بیشتر به کثرت نظر دارد تا ثنویت، لکن از آن رو که به رابطه‌ی برهمن و جیوه توجه ویژه‌ای شده است، این فلسفه را از قدیم فلسفه‌ی ثنوی به شمار آورده‌اند. گرچه جیوه و دنیا متفاوت از برهمن دانسته شده‌اند اما برهمن می‌تواند اراده‌ی خود را بر آن دو، که جلوه‌های شکتی (نیرو) او هستند، اعمال کند. آنها با ویژگی‌های خاص خود از برهمن متمایزند. پیروان مدهوه بر خلاف دیگر مکتب ادویته حتی برای مایا نیز واقعیتی جدای از برهمن قائلند. (روتنجی وادیا، راموهان داتا، کبیر، ۳۳۳ و ۲۹۵)

نیمبار که و مکتب دویتادویته

تاریخ تولد دقیق این فیلسوف مشخص نمی‌باشد اما احتمالاً در زمانی پس از رامانوجه می‌زیست و فلسفه‌ی دویتادویته یا ثنویت ناثنوی را بنیان نهاد. او حقیقت غایی سه جوهر برهمن، روح و ماده را می‌پذیرد ولی بالاترین حقیقت را برهمن و آن را با کریشنا یکی می‌داند. برهمن جاوید و ابدی، حاضر مطلق، قادر مطلق، عالم مطلق، علت مادی و علت فاعلی جهان است. از طریق شکتی برهمن، ارواح و پرکریتی متجلی می‌شوند که از پرکریتی، جهان مادی شکل می‌گیرد. در این فلسفه، برهمن هم از روح و جهان متمایز است و هم تمایزی بین آنها نیست. تمایز آنها ناشی از تفاوت ذات و صفات برهمن با روح و ماده و عدم تمایز ناشی از وابستگی روح و ماده به برهمن می‌باشد. (شمس و دیگران، ۲۶۳-۲۶۸)

ولبه و مکتب شودادویته

ولبه که در قرن پانزدهم می‌زیست و مدافع نظام شودادویته یا عدم ثنویت خالص بود، در خانواده‌ای برهمن با پیشینه‌ای معنوی متولد شد و در بنارس درس خواند. او سه مرتبه به سراسر هند سفر کرد و حتی نشان‌های افتخاری از دربار دریافت نمود و با موعظه‌هایش

پیروان زیادی به دست آورد که از هر طبقه‌ی جامعه بودند. (روتنجی وادیا، راموهان داتا، کبیر، ۳۶۱-۳۶۲)

فلسفه‌ی ولبه را از آن رو عدم ثنویت خالص خواندند که دیدگاه شکره مینی بر اینکه مایا نیرویی مستقل از برهمن است را نپذیرفت، همچنین عقیده داشت که برهمن با اراده‌ی خود، خویش را با عوامل هستی، آگاهی و خوشی و بهجت به سه شکل ماده، روح و برهمن متجلی می‌سازد. او پربرهمن شری کریشنه^{۱۸} را بالاترین ذات می‌داند که دارای هزاران صفت است. برهمن جهان را به دلیل سرگرمی یا لایلا خلق می‌کند و علت مادی و فاعلی جهان است. نمی‌توان وجود غم و کرمه‌ها را دلیلی بر ظالم بودن برهمن دانست چراکه اگر کل خلقت را خود آفریده و خود نمود در نظر بگیریم، جیوه‌ها (مادیات) چیزی جز خداوند نیستند. خود برهمن زمانی که به صورت این جهان در می‌آید هیچ تغییری نمی‌کند. جیوه به اندازه‌ی یک ذره است و بخشی از برهمن را تشکیل می‌دهد. از این رو مانند برهمن حقیقی و ابدی است. (شمس و دیگران، ۲۷۳-۲۷۵)

نتیجه

تفکر هندی، عمیقاً به موضوعات مختلفی در باب خداشناسی، جهانشناسی و انسانشناسی که همواره فکر بشر را به خود مشغول داشته، پرداخته است. یکی از ویژگی‌های مهم اندیشه ورزی فلسفی در هند، که از دین هندی جدا نیست، پویایی آن است. به این جهت است که مکاتب مختلف و متعددی را در تاریخ تفکر هندی می‌توان ملاحظه نمود. در میان این مکاتب فکری، ودانته توجه بیشتری را به خود جلب میکند. نه فقط به دلیل ارزش فلسفی آن، بلکه به این خاطر که با دین هند دارای همبستگی می‌باشد و بسیار زنده‌تر از سایر نظام‌های فکری در این قاره است، به نحوی که جهان بینی متفکران هندویی را در زمان حاضر تحت تاثیر قرار میدهد.

پویایی این مکتب موجب شده است که متفکران متعددی با تنوع دیدگاه‌ها از بستر ودانته برخیزند چرا که برداشت‌هایشان از متون پایه و اصلی ودانته متفاوت بوده است. شاید یکی از دلایلی که این مکتب بیش از هر مکتب دیگری مورد توجه مردم قرار گرفته باشد همین همه‌جانبگی، وسعت و تنوع نظرات در عین یکپارچگی در برخی اصول که پیشتر ذکر شد، باشد. همچنین، همانگونه که نام این مکتب برگرفته از وداهاست، توجه متفکران این مکتب نیز معطوف به آن است و این مطلب می‌تواند یکی دیگر از دلایل محبوبیت ودانته نزد مردم باشد.

منابع:

۱. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، تهران: چشمه، ۱۳۹۰
۲. پت فیشر، ماری، «آیین هندویی»، هندونیسیم و اسلام در هند، حجت‌الله جوانی، تهران: نشر علم، ۱۳۹۱
۳. چترجی، ساتیش چاندر، داتا، دریندراهاموهان، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، مترجم فرناز ناظرزاده کرمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴
۴. داسگوپتا، سورندراتانه، سیر تحول عرفان هندی، ترجمه‌ی ابوالفضل محمودی، تهران: سمت، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۴
۵. روتنجی وادیا، اردشیر، راموهان داتا، دیرند، کبیر، همایون، تاریخ فلسفه‌ی شرق و غرب، ویراستار سروپالی راداکریشان، مترجم خسرو جهانداری، جلد اول، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۲
۶. شاتوک، سیبل، دین هندو، ترجمه‌ی حسن افشار، نشر مرکز، ۱۳۸۱
۷. شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، جلد دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۴
۸. شمس، محمدجواد و دیگران، ادیان هند، تهران: سمت، ۱۳۹۶
۹. محمودی، ابوالفضل، «گذاری بر فلسفه‌ی ودانته از آغاز تا امانوجه»، فصلنامه مفید، شماره ۳۴، اسفند ۸۱، صص. ۲۵-۴۸
10. Davidson, John, "A treasury of mystic terms", volume 1: the universe of spirituality, Indian tradition, Science of the Soul Research Centre, 2003
11. Deutsch, Eliot, Siegel, lee, «Bhagavadgita», in Encyclopedia of religion, second edition, Lindsay Jones (ed.), USA, Macmillan, 2005, pp. 851-852
12. King, Richard. Indian Philosophy: an introduction to Hindu and Buddhist thought, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999

17. Dvaita

18. Parabrahman srikrishna

معبد هندوها



پاکستان کنونی این معبد را که معروف به پرستشگاه بت گوران است، کاملاً شبیه به معابد هندویی در هندوستان ساختند.

ساختمان معبد:

نمای ظاهری معبد، سفید رنگ و دارای گنبدی با ۷۲ علمک است که آن را مشابه معابد هندوستان می‌سازد. داخل معبد، متشکل از اتاقی چهارگوش است و طاقچه‌ها و قاب‌های زیبایی دارد که مجسمه‌ی خدایان بر آنها قرار دارد. همچنین، نقاشی زیبایی از کریشنا در حال فلوت زدن چشم‌ها را به خود خیره می‌کند. در قسمت شرقی معبد تالاری بزرگ وجود دارد که در گذشته مخصوص اجتماعات بوده و دارای نقاشی‌های جذابی است که فلسفه‌ی خاصی از اعتقادات و باورهای مختلف مردم هند بیان می‌کند. اکنون در این تالار برخی اشیای مربوط به هندوها از زمان گذشته نگهداری می‌شود

در دل شهر شلوغ بندری، در آن هوای شرحی، بندر هندوها چه باشکوه آرمیده بود، آن چنان که، سر و صدای ماشین‌ها و ازدحام مردم در آن محله، آرامشش را به هم نمی‌زد. هنگامی که قدم در آن معبد خفته گذاشتم، گرمای نفس هندوها را موقع نیاپش در طی سال‌ها حس کردم. حتی طنین نجوهایشان در آن مکان شنیدنی بود. چنان در آن فضا غرق شدم که گویی با چشم یک هندو می‌دیدم، با زبان او نیاپش می‌کردم و با پای او طواف می‌کردم.

سابقه‌ی تاریخی:

شاید عجیب به نظر برسد که در ایران معبدی مخصوص هندوها ساخته شده بود، اما دلیلی جالب برای آن وجود دارد. در گذشته تاجران هندوی فراوانی به این شهر بندری که یکی از مراکز بزرگ تجاری بوده است، رفت و آمد داشتند. در سال ۱۳۱۰ و در زمان حکومت محمد حسن خان سعدالملک (حدوداً در اواخر دوره‌ی ناصرالدین شاه و اوایل زمان مظفرالدین شاه)، دو هندوی ثروتمند اهل شکار پور در

مانند برخی از شمال‌ها، گردن‌آویزها، انواع دست‌بندها، بازوبندها، خلخال‌ها، گیره‌هایی برای بستن مو، مصنوعات از عاج فیل.

وضعیت کنونی معبد:

از سال ۱۳۴۴ که متولیان ثروتمند اهل شکارپور معبد را ترک کردند، مجسمه‌ها را همراه خود بردند و معبد رو به ویرانی گذاشت. تا اینکه در سال ۱۳۷۷ سازمان میراث فرهنگی و گردشگری، این معبد را جزو آثار ملی ایران به ثبت رساند. با این حال این بنای با ارزش نیازمند توجه بیشتری از سوی مسئولان سازمان است. متأسفانه با توجه به اینکه اکثر گردشگران آشنایی کاملی با کیش هندویی ندارند، متخصصی برای معرفی بنا وجود ندارد و تنها تابلوهای راهنمایی موجود است که نیاز گردشگران را برآورده نمی‌سازد. این معبد هم اکنون در مرکز شهر، در خیابان امام خمینی و مقابل بازار روز واقع شده است.



یورگن هابرماس؛ دین و نقش دین



اندکی در مورد خانم دکتر معصومه بهرام:
ایشان در دانشگاه های الزهرا س، تهران و انگلستان تحصیل کرده اند و دارای ۳ کتاب و ۱۵ مقاله به زبان های انگلیسی و فارسی هستند. همچنین، پژوهشگر نمونه دانشگاه تهران (خیابان انقلاب) بوده اند.

تأسف است. البته، این وضع ممکن است اغلب ناشی از ماهیت انتزاعی و تکنیکی بسیاری از نوشته های او باشد که درست فهمیده نمی شود و یا ممکن است به خاطر این باشد که هابرماس در مقاطع مختلف تفکرش مواضع کاملاً گوناگونی درباره دین اتخاذ کرده و یا حتی می تواند ناشی از موضع گیری بسیار منفی نویسندگان فلسفه تحلیلی نسبت به فلسفه قاره ای هابرماس باشد.

در تجزیه و تحلیل منصفانه تفکرات هابرماس باید تصدیق کرد که اگر چه هابرماس فیلسوفی سکولار محسوب می شود، ولی درک نسبی و موضع گیری مثبت اخیر او در قبال دین ارزشمند است. هابرماس با آن سابقه مارکسیستی خود به جایی می رسد که می گوید دین را در عرصه سیاسی نه تنها نباید با زور بیرونش کرد، بلکه به عنوان یک واقعیت که در حوزه عمومی می تواند مشارکت داشته باشد باید قبولش کرد. همچنین، اگرچه از مدافعان مدرنیته محسوب می شود، ولی نقد بنیادین او به مدرنیته و توجه اش به جایگاه مثبت دین در حوزه عمومی موجب شده است که مباحث دینی خصوصاً از جانب اندیشمندان روز به روز گسترده تر شود. لذا، همین مسأله عاملی شده است که به تدریج بعضی از فیلسوفان و متخصصان الاهیات، هابرماس را به عنوان فیلسوفی با نگرش نسبتاً اثباتی به دین ببینند. مثلاً هابرماس یادآور شده است که "امروز هم این اصل دوباره بازتاب دارد که عصر مدرنی سرافکننده و ناکام زین پس فقط به یاری جهت گیری دینی به سوی مرجعی متعالی می تواند از این بن بست برون آید" (هابرماس، ۲۰۰۸: ۱۰۸). یا می گوید: من موضع عصر روشنگری کوته فکری را رد می کنم که درباره خود به آگاهی نرسیده است و هرگونه مضمون عقلانی دین را تکذیب می کند (هابرماس، ۲۰۱۰: ۱۸). همچنین، عقلانیت ابزاری مدرنیته را اینگونه تفسیر می کند که: "عقلانی شدن به مثابه از دست دادن معنی"، و "عقلانی شدن به مثابه از دست دادن آزادی" است و خلاصه، روندی است که ما را یک راست به "فقس آهنین" سرمایه داری می کشاند. منظور این است که عقلانیت ابزاری حوزه های اقتصادی و بوروکراتیکی را تولید می کند که در آن روابط اجتماعی به تنهایی توسط پول و قدرت کنترل می گردند.

به نظر می رسد که این تحول و تکامل دیالکتیکی در نظرات هابرماس اساساً به مبانی تفکر و نظریه های او، به ویژه زیست جهان، عقلانیت ارتباطی و دموکراسی مشورتی برمی گردد. بنابراین، این تحول منشأ درونی دارد. لذا، ساده انگارانه است که این تحول موضع گیری را نوعی فرصت طلبی و از روی اکراه تلقی کرد. در واقع، در حالی که کانت دین را از عرصه تفکر و اجتماعیات خارج کرده، هابرماس دین را مجدداً به حوزه عمومی برمی گرداند و این را می توان یک سنت شکنی جدی و شجاعانه در تفکر او به حساب آورد.

منظور هابرماس از حوزه عمومی (The Public Sphere) چیست؟

جایگاه حوزه عمومی اولین مسأله ای بود که هابرماس پس از نوشتن رساله ی دکترای خود به آن پرداخت. بهترین توصیف هابرماس از حوزه عمومی عبارت از این است: "حوزه عمومی را نمی توان به عنوان یک نهاد و یا یک سازمان تلقی کرد، بلکه بهترین توصیف از آن این است که حوزه عمومی به مثابه شبکه ای است که در آن اطلاعات و دیدگاه های مختلف مبادله می شوند" (هابرماس، ۱۹۹۶: ۳۶۰). یعنی، حوزه ای است که در آن زندگی سیاسی - اجتماعی علناً توسط خرد جمعی مورد بحث قرار می گیرد. در واقع، وقتی که شهروندان با یکدیگر مشورت می کنند یا آزادانه و

آیا مبادی فلسفی آرای یورگن هابرماس درباره نقش دین در حوزه عمومی، در مرور زمان، از سیری تحولی برخوردار بوده است؟

پاسخ مختصر آن این است که نظام فکری هابرماس درباره نقش دین در حوزه عمومی با اشاره به دو مرحله متمایز قابل بررسی است:

۱. تفکرات اولیه هابرماس او را به داشتن رویکردی ابزاری به دین سوق می داد. او دین را ابزار ساخته بشر برای حل مشکلات زیستی و معرفتی تفسیر می کرد و به دین به عنوان یکی از منابع مشکلات درونی مدرنیته نگاه می کرد. بنابراین، دین در فرایند مدرنیته می بایست جای خود را به فلسفه و کنش ارتباطی می داد. به علاوه، هر دو حوزه عمومی و خصوصی می بایست از یکدیگر جدا می شدند.

۲. اما، هابرماس موضع خود را در سه دهه اخیر در یک جهت تکاملی و تاریخی بازپروری کرده و نقش اجتماعی دین را به رسمیت شناخته و به دین به عنوان یکی از منابع اصلی شوق و انگیزه برای پی ریختن یک زندگی فرهنگی - اجتماعی مطلوب نگریسته. همچنین، در خصوص دو حوزه عمومی و خصوصی، هابرماس می گوید که دولت نمی تواند از مردم انتظار داشته باشد که به هنگام مشارکت در مباحثات عمومی و کمک به شکل گیری افکار عمومی هویت خود را به دو قسمت عمومی و خصوصی تقسیم کنند. یک فرد دیندار اعمال روزانه خود را با مراجعه به اعتقاداتش تعقیب می کند. ایمان منبع تغذیه تمامی زندگی است.

قبل از ورود به جزئیات بحث، به چه مباحثی به عنوان مقدمه می شود اشاره کرد؟

هابرماس در سال ۱۹۲۹ در آلمان به دنیا آمد و در دانشگاه به تحصیل فلسفه، تاریخ، روان شناسی و ادبیات آلمانی پرداخت. او در سال ۱۹۵۴ دکترای گرفت و در همان سال در مؤسسه تحقیقات اجتماعی در مکتب فرانکفورت دستیار آدورنو شد. هابرماس به عنوان رهبر نسل دوم مکتب فرانکفورت لقب گرفته که در سال ۱۹۹۴ از پست خودش در این مؤسسه بازنشسته شد. از نظر بعضی از صاحب نظران، هابرماس مهم ترین فیلسوف و نظریه پرداز اجتماعی زنده است. تأثیر گذاری هابرماس در همه رشته های اصلی علوم انسانی و اجتماعی احساس می شود. این مطلب خود بیانگر ویژگی و خصلت بین رشته ای رویکرد هابرماس است. با این حال، دیدگاه هابرماس در مورد نقش دین در حوزه عمومی تا حدودی از طرف مفسران و اندیشمندان مورد غفلت قرار گرفته است که مایه

را همچون تمثیل‌های مشابه درک می‌کند؛ انسان‌ها اشیائی هستند همانند سنگ‌ها، گیاهان، حیوانات، و خدایان. بنابراین، قبیله واقعی نیست که در مقابل یک‌ایک افرادش ویا در مقابل طبیعت قرار داشته باشد. در صورتی که، جدایی این عرصه‌ها در تفکر هابرماس به عنوان سرشت طبیعی عقلانیت مدرن تلقی می‌شود. بنابراین، تنها راه عقلانی کردن جهان بینی اسطوره‌ای همانا پیدا کردن جایگزینی برای اسطوره است و همین جایگزین سازی است که انعطاف‌پذیری در انتقاد را به همراه می‌آورد و دست یابی به حوزه عمومی و کنش ارتباطی را ممکن می‌سازد. در اینجا، هابرماس مدعی است که همسان کردن قلمروهای مختلف واقعیت، خرافات و سحر و جادو از جهان بینی اسطوره‌ای جداناپذیرند. ولی اشتباه هابرماس در این است که خصوصیات اسطوره‌ای بعضی از قبایل بدوی را فقط به جوامع دینی- مابعدالطبیعی تعمیم می‌دهد. در صورتی که بسیاری از این خرافات در جهان مدرن و در فرهنگ‌های علمی هم وجود دارند.

هابرماس معتقد است که دومین مرحله تکامل یا تحول اجتماعی (جهان بینی دینی- مابعدالطبیعی) در فاصله زمانی حدود هشت تا چهار قرن پیش از میلاد با گذر از تمدن‌های باستانی مانند مصر به تمدن‌های پیشرفته‌ای چون چین، روم و غیره، شروع شد. هابرماس این مرحله را صورت بندی اجتماعی سنتی می‌نامد و معتقد است که تولید و توزیع ثروت اجتماعی از شکل‌های خانوادگی سازمان به شکل مالکیت ابزارهای تولید تغییر می‌کند و وظایف اصلی اداره حکومت و نظارت به دولت سپرده می‌شود. هابرماس معتقد است که در جوامع سنتی، اقتدار از طریق سنت مشروعیت می‌یابد. در نتیجه، حوزه کنش عقلانی و استقلال فردی و گروهی کاملاً محدود می‌شود.

هابرماس، با توجه به عملکرد اجتماعی دین، وظایفی از جمله: ۱- تولید جهان بینی؛ ۲- فراهم کردن معیارهای اخلاقی؛ و ۳- قابل تحمل ساختن آشفتنگی‌های زندگی را برای دین در نظر می‌گیرد:

هابرماس از آن جا که وظیفه نخست، یعنی تولید جهان بینی به عنوان یک کل معنی دار منسجم و بی تناقض را وجه مشترک بین جهان بینی‌های دینی- مابعدالطبیعی و اسطوره‌ای تلقی می‌کند، معتقد است که جهان بینی مدرن که از ویژگی عقلانیت برخوردار است باید جانشین این دو جهان بینی شود. به علاوه، هابرماس تفاهم متقابل بین الادهانی در کنش ارتباطی خود را جایگزین وظیفه دوم جهان بینی دینی- مابعدالطبیعی می‌کند که فراهم کردن معیارهای اخلاقی است. اما در مورد وظیفه سوم، که قابل تحمل ساختن آشفتنگی‌های زندگی است، هابرماس می‌گوید که اما دین در نقش خود در ایجاد مقاومت در مقابل حوادث غیرمنتظره زندگی بی‌همتا و غیر قابل جایگزین به وسیله فلسفه و عقلانیت ارتباطی است. به این ترتیب، هابرماس تأکید می‌کند که با توجه به این که در این مرحله مفاهیم اساسی جهان‌های عینی، اجتماعی و ذهنی هنوز در هم آمیخته اند، تفکر اسطوره‌ای و سحرآمیز در جهان بینی دینی- مابعدالطبیعی به طور بنیادی از میان برداشته نشده است.

در این مرحله، با اینکه هابرماس ادیان دینی- مابعدالطبیعی را تکذیب می‌کند، اما با جانبداری از بخشی از عقاید کانت، دین را به صورتی از اخلاق اجتماعی تنزل می‌دهد. در واقع، دیدگاه هابرماس در باب دین یک دیدگاه کاملاً تقلیل‌گرایانه است. این تقلیل‌گرایی بدون این که به تمام جنبه‌های کارکردی دین توجه کند، فقط بعضی از ابعاد و کارکردهای اجتماعی آن را می‌بیند و دین را از جوهر ذاتی خود عاری می‌کند. به عنوان مثال، هابرماس وظیفه دین را به یکی از جنبه‌های حاشیه‌ای آن که ویژگی آرامش بخشی است، تقلیل می‌دهد.

فارغ از هر گونه اجبار و محدودیتی (یعنی با تضمین آزادی گردهمایی‌ها، آزادی بیان و نشر عقایدشان) در خصوص مسائل مورد علاقه عمومی و منافع عمومی به تبادل دیدگاه‌هایشان می‌پردازند، در حقیقت به شکل یک پیکره عمومی عمل می‌کنند که در طلب فهم متقابل بین الادهانی هستند. از نظر هابرماس، شبکه عصبی این حوزه عمومی سیاسی را مجامع دینی، دانشگاه‌ها، گروه‌های حرفه‌ای و جمعیت‌های داوطلب در جامعه مدنی تشکیل می‌دهد.

بنابراین، حوزه عمومی، به عنوان ساختاری از ارتباطات میانجی‌گرانه، بین دولت و جامعه مدنی وساطت کرده و جایی است که در آن هر بحث انتقادی می‌تواند روی دهد. در این شرایط است که ساختار قدرت، مثل دولت، باید اعمال خود را بازنگری کند و آن‌ها را در پرتو بررسی‌های انتقادی شهروندان اصلاح نماید. در واقع، حوزه عمومی محل تلاقی منافع عمومی و جامعه‌ی مدنی محل تلاقی منافع خصوصی است. در این حوزه عمومی نوع مناسبی از کنش و واکنش اجتماعی صورت می‌گیرد که در آن شرکت‌کنندگان از یکدیگر انتظار دارند که مقاصد و کنش‌های مختلف خود را از طریق اجماعی که حاصل گفت‌وگو و تفاهم متقابل است، هماهنگ کنند تا به قانون تبدیل شود؛ که هابرماس اسم آن را کنش ارتباطی می‌گذارد. از نظر هابرماس، این امر مدل ارزشمندی برای ساختارهای دموکراتیک در جامعه به وجود می‌آورد.

هابرماس معتقد است که حوزه عمومی در نتیجه دخالت دولت در امور خصوصی و نیز بر اثر نفوذ جامعه در درون دولت استقلال و خصلت متمایز خود را از دست می‌دهد. از آنجا که پیدایش حوزه عمومی نتیجه تفکیک آشکار و روشن حوزه خصوصی و قدرت عمومی است، نفوذ متقابل این دو در هم جبراً حوزه عمومی را نابود می‌کند و حال آن که لازمه رسیدن به دموکراسی این است که شهروندان یک کشور رویکرد انتقادی خود را به جهت‌گیری‌های سیاسی دولت‌شان نشان دهند. هر تلاشی برای محدود کردن این رویکرد انتقادی ساختارهای بنیادی نهادهای دموکراتیک را از بین می‌برد.

بنابراین، به نظر می‌رسد که اگرچه، به گفته بعضی از منتقدین هابرماس، این گفت‌وگو در شرایطی ایده‌آل صورت می‌گیرد و چنین شرایط فهم متقابل تاکنون فراهم نشده است، اما هابرماس الگویی در رفع کشمکش‌ها ارائه می‌کند که برای جوامع کنونی ما بسیار حائز اهمیت است. هر چند که او در دهه‌های اخیر به خوبی پی برده است که قادر نیست بدون کاربرد منابع فراابری و الاهیاتی در حوزه عمومی، اخلاقی عام و همه‌شمول برای بشریت سازماندهی کند و این رویکرد، وجه تمایز هابرماس از دیگر فیلسوفان سکولار محسوب می‌شود که حاکی از تواضع و هوش سرشار اوست. لذا، نمی‌توان پذیرفت که این نظریه‌ها صرفاً در شرایطی ایده‌آل طراحی شده‌اند.

هابرماس در تفکرات اولیه خود چگونه دین را تفسیر می‌کند؟

هابرماس تکامل جهان بینی‌ها (یا تکامل اجتماعی) را به سه مرحله‌ی اسطوره‌ای، دینی- مابعدالطبیعی و مدرن تقسیم می‌کند. او اندیشه دینی را به عنوان تفکر اسطوره‌ای و مابعدالطبیعی در مقابل ماهیت عقلانی اندیشه مدرن می‌بیند و اندیشه اسطوره‌ای را به وضوح در مقام پایین‌تری نسبت به اندیشه مدرن قرار می‌دهد. او اعتقاد دارد که حوزه عمومی عرصه‌ای برای گفت‌وگو عقلانی- انتقادی است که از اهداف دینی و علائق فردی فاصله می‌گیرد.

هابرماس مدعی است که اولین مرحله صورت بندی اجتماعی، مرحله‌ی بدوی است. این دوره در اصل بر پایه‌ی نظام خویشاوندی و قبیله‌ای بنا شده که در آن کلیه پدیده‌های طبیعی و اجتماعی در هم تنیده و قابل تبدیل به یکدیگر بودند. در این خصوص، جهان اسطوره‌ای همه موجودات

در سومین مرحله، هابرماس معتقد است که نویدی که نهضت روشنگری داد این بود که سنت ها دائماً به تجدید نظرهای پیاپی تن می دهند. سرانجام به زیست جهانی می رسیم که در آن هیچ چیز مقدس نیست، مگر عقل و خرد و اجماعی که در نهایت متکی به اعتبار استدلال بهتر است.

تحول تاریخی تفکر اخیر هابرماس درباره نقش دین در حوزه عمومی را چگونه ارزیابی می کنید؟

هابرماس از تز هگل دفاع می کند. هگل می گوید ادیان بزرگ جهان به تاریخ عقل تعلق دارند. هابرماس معتقد است که دین تصاویری جهت دار و موجه از اشکال بدون نقص زندگی را در اختیار می گذارد که الهام دهنده هستند و ما را به انجام تلاش هایی در به وجود آوردن کارهای پسندیده و سودمند ترغیب و تشویق می کند. در تجدید جهانی، فقط دین است که می تواند عدم وحدت و سایر نواقص جامعه را برطرف کند و به ما بفهماند که زندگی چیست و چگونه باید باشد. یعنی، وی می پذیرد که چارچوبی که دین برای زندگی بهتر ترسیم می کند، به مراتب عمیق تر، پیشرفته تر و قوی تر از نظریه انتقادی و یا نظریه کنش ارتباطی است که او به تصویر می کشد. هابرماس در مقاله خود در سال ۱۹۸۸ اعتراف می کند که تفکر و موضع گیری قبلی او نسبت به دین عجولانه بوده است. لذا، به جای این که فلسفه را جایگزین دین کند به فلسفه آمادگی می دهد تا توسط سنت های دینی آموزش ببیند؛ او می نویسد: "فلسفه همچنین دلایل خوبی دارد که در معرض یادگیری از سنت های دینی قرار گیرد" (هابرماس، ۲۰۰۸: ۱۰۹). بنابراین، در دیدگاه جدید هابرماس دین بخش لاینفک، اساسی و ذاتی زیست جهان را تشکیل می دهد. همچنین، هابرماس به درستی در تفکرات اخیرش موضع خود را در خصوص تفکیک حوزه های ارزشی - فرهنگی علم، اخلاق (دین) و هنر تغییر داده و برخلاف وبر با جداسازی این قلمروها مخالفت کرده است.

بر اساس مهم ترین منابع مکتوب منتشر شده از هابرماس، چگونه می توان درگیری او با موضوعات دینی، و تحول فکری او را اجمالاً به ترتیب مشخص کرد؟

۱. هابرماس در سال ۱۹۶۱ مقاله ای تحت عنوان "ایده آلیسم آلمانی فیلسوفان یهودی" می نویسد که در آن به گزارشی توصیفی در خصوص ارتباط یا اثر متقابل دین و فلسفه می پردازد و به شماری از فلاسفه آلمانی اشاره می کند که متأثر از عقلانیت و عرفان دینی بوده اند. از جمله، هابرماس متذکر گرایش دینی والتر بنیامین می شود که گفته است ماتریالیسم تاریخی قادر خواهد بود که موضوعات عرفانی را بی درنگ بپذیرد اگر فقط توانا باشد که الاهیات را به خدمت خود بگیرد. (هابرماس، ۱۹۶۱: ۵۴). در اینجا، هابرماس هیچ گونه موضع گیری نسبت به دین از خود نشان نداده و در حقیقت، نوعی وقایع نگاری نموده است. ولی، هابرماس در کتب مختلف خود، خصوصاً در دو جلد نظریه کنش ارتباطی در سال های ۱۹۸۴ و ۱۹۸۷، با تفسیری ماتریالیستی، تکامل یا تحول اجتماعی را به سه دوره تقسیم می کند و دوره مدرن را به دوره اسطوره ای و دینی - مابعدالطبیعی ترجیح می دهد.

۲. هابرماس در سال ۱۹۸۸ مقاله دیگری با عنوان "استعلا از درون، استعلا در این جهان" منتشر می کند. در این مقاله هابرماس اعلام می کند که "سنت های توحیدی زبانی در اختیار دارند که ظرفیت معنایی شان هنوز مستهلک نشده است، چیزی که خودش را عرضه کرده است تا معلوم دارد در قدرتش برای پرده برداشتن از راز جهان و شکل گیری هویت، در قابلیت خود برای نوسازی، در تمایزش، و در گستره اش برتر است". در این مقاله، هابرماس اعتراف می کند که تقریباً خیلی عجولانه پیشرفت

دین در مدرنیته را با وبر بر طبق خصوصی سازی قدرت های ایمان نتیجه گیری کرده و خیلی سریع به این مطلب پاسخ مثبت داده است که از حقایق دینی، بعد از آن که جهان بینی های دینی مضمحل شده اند، چیزی بجز اصول سکولار اخلاق جهانی مسئولیت باقی نمی ماند.

۳. هابرماس در سال ۱۹۹۱ مقاله ای با این عنوان منتشر می کند که: "تلاش برای نجات یک معنای غیرمشروط بدون خدا سرسپردگی بیهوده ای است: تأملاتی در گفته ای از ماکس هورکهایمر". هابرماس اشاره می کند که "مطابق فرضیه های اندیشه پسامتافیزیکی، فلسفه نمی تواند برای تسکین خطری که دین می دهد جایگزینی به دست دهد. زیرا به موجب آن، دین رنج اجتناب ناپذیر، بی عدالتی جبران ناپذیر، حدوث نیاز، تنهایی، بیماری و مرگ را معنای جدید می کند و به ما آموزش می دهد تا آن ها را تحمل کنیم".

۴. در سال ۱۹۹۲ هابرماس در کتاب تفکر پسامتافیزیکی: مقالات فلسفی مباحث مختلف دینی را مطرح کرده است. هابرماس می گوید که اعتقاد ندارم که ما اروپایی ها می توانیم به طور جدی مفاهیمی مانند اخلاق و زندگی اخلاقی، شخص و فردیت، یا آزادی و رهایی را بدون تخصیص دادن جوهر ادراک دینی تاریخ با نظر به رستگاری دریابیم. این مفاهیم احتمالاً به قلب های ما از منابع مفهومی تفکر افلاطونی بر محور نظم و شهود ایده ها نزدیک ترند، به نحوی که این مفاهیم مهم ما را از خود سر و سامان می دهند..

۵. در سال ۱۹۹۷، کتابی از هابرماس تحت عنوان قدرت آزادی بخش نمادها: مقالات فلسفی منتشر می شود. در این کتاب هابرماس توضیح می دهد که فلسفه غرب در مقابل ادیان خیلی به ندرت همدردی می کند. در این مورد یاسپرس استثنای جالبی را بیان می کند. او تفاوت میان مدرنیته و سنت را مورد تأکید قرار می دهد، اما مابعدالطبیعی یونانی را در کنار ادیان بزرگ جهانی قرار داده است.

۶. هابرماس در سال ۲۰۰۱ در مراسم جایزه صلح به ایراد سخنرانی در مورد "ایمان و دانش" پرداخت که آن را در کتاب آینده سرشت انسان با اضافاتی به چاپ رسانده است.

۷. هابرماس در سال ۲۰۰۲ برای تقریباً یک هفته به ایران آمد و به ایراد چند سخنرانی مهم در انجمن جامعه شناسی ایران، انجمن حکمت و فلسفه، و دانشگاه تهران (۱۳۸۱/۲/۲۴) پرداخت.

۸. در سال ۲۰۰۲ کتابی با عنوان دین و عقلانیت: مقالاتی پیرامون عقل، خدا، و مدرنیته انتشار یافت که در آن تعدادی از مقالات هابرماس درباره دین جمع آوری شده است. از نظر هابرماس، ادیان به مثابه منابع الهام بخش فرهنگ ها هستند و تحمل و درک متقابل بین الازدانی را اصولی می داند که از میراث دین تغذیه می کنند.

۹. در سال ۲۰۰۳ کتابی با نام فلسفه در زمانه ترس و وحشت منتشر شد که یکی از مقالات آن، گفت و گوی برادوری با هابرماس در مورد "بنیادگرایی و ترور" است. هابرماس هیچ عمل تروریستی را قابل اغماض نمی داند و جنگ و لشکر کشی انتقام جویانه به افغانستان و عراق و همچنین حمله به مقدسات و شاعر دینی و ایجاد محدودیت برای شهروندان دیندار در کشورهای سکولار غربی را ناشی از نقصان فرآیند یادگیری می داند.

۱۰. در سال ۲۰۰۳ کتابی از هابرماس با عنوان آینده ی سرشت انسان انتشار یافت؛ مهم ترین بحث کتاب، مقاله "ایمان و دانش" است. هابرماس مطرح می کند که بنیادگرایی به رغم آن که به زبان دینی سخن می گوید، پدیده ای منحصراً مدرن است و در نتیجه ی تجدد شتابان و اساساً بنیان برانداز غرب به وجود آمده که مبتنی بر مزده جبران دردهای حاصل از

فروپاشی شکل های زندگی سنتی نبوده است. وی این وضعیت را نوعی عرفی کردن ناموفق از سوی غرب در دیگر کشورهای جهان تلقی می کند و غرب را به تأمل درباره خود دعوت می کند تا به عنوان جنگجویان یک دین رقیب، یعنی فروشنده عقلانیت ابزاری و یا عرفی شدن ویرانگر شناخته نشود.

۱۱. هابرماس در سال ۲۰۰۵ در سمینار جایزه هولبرگ، درباره "دین در حوزه عمومی" سخنرانی می کند. در این سخنرانی هابرماس از احیای دین در سراسر جهان صحبت می کند و توضیح می دهد که احیای نقش دین به محافل تحصیلکرده و برخوردار از فرهنگ ممتاز نیز گسترش یافته است.

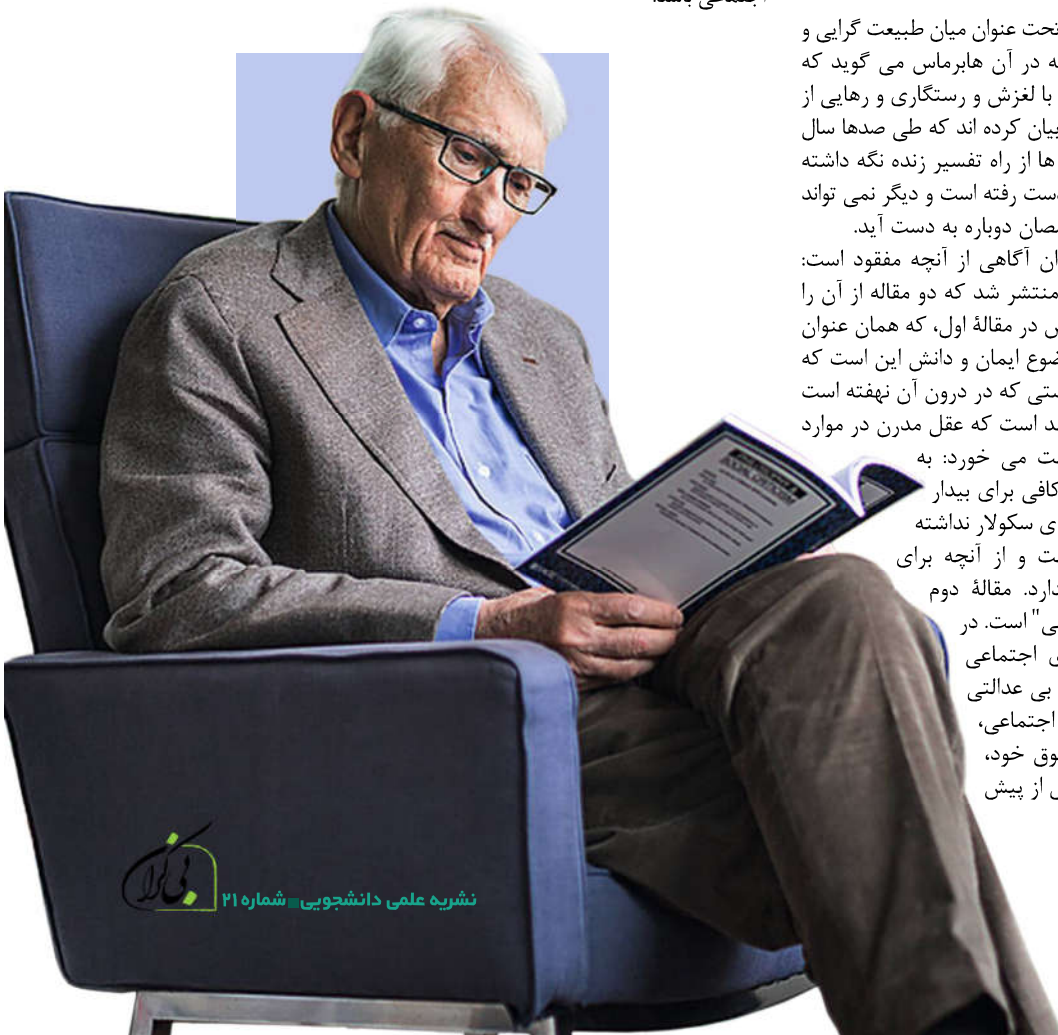
۱۲. هابرماس در سال ۲۰۰۶ در مجله اروپایی فلسفه، مقاله ای تحت عنوان "دین در حوزه عمومی" منتشر کرد که در آن مجدداً بر بعضی از مباحث سخنرانی خود در سمینار جایزه هولبرگ تأکید می کند و آن ها را شرح و بسط داده است. هابرماس بیان می کند که طرفداران عرفی شدن باید این واقعیت را بپذیرند که در یک جامعه پاسکولار زندگی می کنند و لازم است که واقعیت های یک زندگی دینی را به رسمیت بشناسند.

۱۳. در سال ۲۰۰۶ کتابی با عنوان دیالکتیک سکولارسازی: در باب عقل و دین منتشر شد. در این کتاب، هابرماس در رجوع به تاریخ، به یک زمینه دینی مشترک، زبان مشترک و آگاهی ای پی برده که انسجام قابل توجهی میان شهروندان یک جامعه ایجاد می کند. اما، از سوی دیگر، معتقد است که مدرن سازی جامعه در کلیت خود به انحراف کشیده شده و موجبات سست شدن پیوند دموکراتیک و انسجام را فراهم کرده است.

۱۴. در سال ۲۰۰۸ کتاب هابرماس تحت عنوان میان طبیعت گرایی و دین به زبان انگلیسی ترجمه شد که در آن هابرماس می گوید که سنت های دینی شواهدی در ارتباط با لغزش و رستگاری و رهایی از زندگی های ناامید شده را به روشنی بیان کرده اند که طی صدها سال ماهرانه تمرین شده و پیامدهای آن ها از راه تفسیر زنده نگه داشته شده اند. چیزی که در جای دیگر از دست رفته است و دیگر نمی تواند فقط از طریق دانش حرفه ای متخصصان دوباره به دست آید.

۱۵. در سال ۲۰۱۰ کتابی با عنوان آگاهی از آنچه مفقود است: ایمان و عقل در عصری پاسکولار منتشر شد که دو مقاله از آن را هابرماس نوشته است. انگیزه هابرماس در مقاله اول، که همان عنوان کتاب را دارد، برای مطرح کردن موضوع ایمان و دانش این است که عقل مدرن را در مقابل پذیرش شکستی که در درون آن نهفته است بسنج کند. همچنین، هابرماس معتقد است که عقل مدرن در موارد

متعدد در انجام رسالت خود شکست می خورد: به عنوان نمونه: وقتی که دیگر قدرت کافی برای بیدار کردن و حفظ بیداری اذهان سوژه های سکولار نداشته باشد؛ وقتی که از آنچه مفقود است و از آنچه برای سعادت ابدی نیاز است، آگاهی ندارد. مقاله دوم هابرماس تحت عنوان "اخلاق گفتگومانی" است. در این مقاله، هابرماس به آسیب های اجتماعی مدرنیته غربی اشاره می کند؛ مانند، بی عدالتی اجتماعی، نادیده انگاشتن گروه های اجتماعی، محروم کردن اقشار اجتماعی از حقوق خود، به حاشیه کشاندن ادیان، و نفوذ بیش از پیش





گزارشگر: خانم دکتر لیلا هوشنگی

رشته مطالعات ادیان و عرفان: اکنون و اینجا

گزارشی از گردهمایی دانش آموختگان رشته ادیان و عرفان دانشگاه الزهرا در شهریور ۹۸

حال تحلیلی و دقیق را برای هر دانشجو، دانش پژوه و به طور کلی هر مخاطبی داراست. حوزه های تاریخ، جامعه شناسی، روانشناسی، ادبیات و نیز فلسفه در این مطالعات ادیانی قطعا مورد نظر است و از اینرو دانش آموختگان این رشته از امتیازات علمی و نیز عملی خاصی بهره مند می شوند، چه در عرصه های اجتماعی و فرهنگی و چه در عرصه فردی، وسعت نظر، تسامح و مدارا، افق دید وسیع، ژرف نگری و بسیاری از خصوصیات که برای زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی بدون شک بسیار پر ثمر است از نتایج تحصیل در این رشته به شمار می آید. به هر روی این رشته در دانشکده الاهیات دانشگاه الزهرا از سال ۱۳۷۹ در مقطع کارشناسی و از سال ۱۳۸۷ در مقطع کارشناسی ارشد تأسیس شده است که طی این مدت به ترتیب حدود ۵۰۰ دانش آموخته کارشناسی و ۱۰۰ دانش آموخته کارشناسی ارشد داشته است. بنابر سیاست گذاری های کلان دانشگاه و بررسی وضعیت رشته به جهت کاربردی کردن آن، گروه ادیان دانشگاه الزهرا بر این اساس جمع دانش آموختگان ارشد را از سال ۹۰ تا ۹۸ در گروهی مجازی گرد هم آورد. در این روند، تعدادی مایل به عضویت در گروه مجازی نبودند و عده ای نیز به فاصله زمانی اندکی گروه را ترک کردند. در اطلاع یابی از وضعیت تحصیلی و شغلی، برخی هیچ گونه

پایه گذار رشته دانشگاهی تاریخ ادیان یا مطالعه تطبیقی ادیان، محقق آلمانی است به نام ماکس مولر که زندگی علمی اش را در انگلستان پی گرفت و این کرسی را در اواخر قرن ۱۹ در لندن پایه گذاری کرد. سخن ماکس مولر بهنگام تأسیس این رشته، که همچنان بدان استناد می شود این است: «آنکس که یک دین را می شناسد، هیچ دینی را نمی شناسد». از آن پس این حوزه مطالعاتی در بسیاری کشورها و مؤسسات آموزشی و پژوهشی آنها از جمله حوزه های مورد علاقه و پر رونق علمی به شمار می آید. در ایران، عمدتاً بواسطه سختی های مرحوم دکتر علی شریعتی درباره تاریخ ادیان و جامعه شناسی دین، که نخستین بار در سطح جامعه و مخاطب عمومی مطرح می شد، شناسانده شد و مورد استقبال قرار گرفت. در دهه ۶۰ و ۷۰ در دانشکده الهیات دانشگاه اغلب دانشجویان رشته ادیان به این سبب این رشته را انتخاب کرده بودند. به مرور با فروکش کردن شور و شوق دهه های نخست پس از انقلاب، در مقاطع تحصیلات تکمیلی، ارشد و دکتری از رشته های مختلف دیگر نیز به مطالعات ادیان روی آوردند. بهر روی این حوزه در مقام حوزه ای بینا رشته ای همیشه سخنی نو، نگاهی نو و در عین

برقرار کرده و مشغول فعالیت هستند. ایشان در زمینه گردشگری و مطالعات ادیان مشغول فعالیت در حوزه گردشگری دینی هستند. یا سرکار خانم زهره دبستانی دوست هنرمندی که فارغ التحصیل رشته ادیان و در حوزه عکاسی مشغول هستند با ذوق و اشتیاق هنری در باب الهاماتی سخن می‌گفت که از آموخته های خود در رشته ادیان و عرفان گرفته و در آثار خود اعمال می‌کند.

مهمترین نکته ای که در این جمع و گفت و گوی دوستانه چشمگیر بود دغدغه برخی فارغ التحصیلان اخیر درباره آینده شغلی بود. با توجه به اینکه برخی دوستان حاضر در جلسه شرایط مطلوبی را در باب فعالیت در زمینه مطالعات ادیان بعد از فارغ التحصیلی تجربه نکرده بودند. حسن چنین اجتماعاتی این است که فارغ التحصیلان به عنوان جزئی از خانواده ادیان و عرفان بتوانند ایده هایی در راستای کارآمدتر کردن رشته داشته باشند.

در مجموع این تلاش در گام نخست مغتنم بود و تصویری کلی از یک دهه فعالیت دوره ارشد بدست می‌داد. اکنون تعداد ۶۰ نفر در گروه مجازی هستند و اطلاع رسانی ها در خصوص برنامه های مختلف علمی مشتمل بر همایش ها، چاپ آثار معتبر و جز آن در آن انجام می‌گیرد. در نگاه کلی حدوداً ۲۵ درصد دانش آموختگان در حال ادامه تحصیل یا شاغل هستند، ولو در شغل های غیر مرتبط با رشته ادیان، در خصوص اشتغال عمدتاً این دانش آموختگان جذب مراکز فرهنگی از جمله کتابخانه ها و موسسات دارای بخش فرهنگی شده اند. همچنین نظر به اینکه تعداد قابل توجهی از اینان دارای کارشناسی های متفاوت با این رشته هستند، بر حسب مورد به همان رشته رجوع کرده اند تا بازار کاری بیابند.

اطلاعی را در اختیار نماینده گروه نمی‌گذاشتند حتی در حد اطلاعات درباره دوره کارشناسی، نوع شغل و نحوه اشتغال و شاید از اینها گذشته، امر قابل توجه این بود که در تماس تلفنی همسر یا پدر دانش آموخته پاسخ می‌داد و اجازه صحبت با دانش آموخته ارشد میسر نمی‌شد. پرسش های گاه پر تعداد برخی از این دانش آموختگان نشان از نوعی بی اعتمادی داشت.

لیکن با تمام این اوصاف در راستای این هدف تا کنون جلسات گردهمایی هایی نیز بین اساتید ادیان و دانش آموختگان رشته برگزار شده است که با هدف بررسی چگونگی وضعیت دانش آموختگان بعد از فارغ التحصیلی بوده است.

از جمله در شهریور ۹۸ به همت سرکار خانم دکتر لیلا هوشنگی مدیر محترم گروه ادیان و عرفان از برخی دانش آموختگان برای یک نشست دوستانه در دانشگاه الزهرا دعوتی به عمل آمد. در این جلسه ایشان مستقیم با دانش آموختگان چند سال اخیر دیدار و گفت و گویی در باب وضعیت شغلی و فعالیت های اجتماعی آنها در حوزه ادیان و عرفان داشتند.

در یک نگاه کلی چنین ملاقاتی بین فارغ التحصیلان می‌تواند به آنان ایده های جدیدی بدهد و با هم فکری و همکاری در حوزه رشته تحصیلی خود فعالیت کنند. چنان که در میان این دوستان عزیزی حضور داشتند که خلاقانه مشغول فعالیت بودند.

مثال بارز آن سرکار خانم حمیده امیر یزادانی بودند که اخیراً دکتری خود را به اتمام رسانیده و در حال حاضر مشغول فعالیت بودند. ایشان علی‌رغم اینکه در مقطع کارشناسی در رشته گردشگری تحصیل کرده اند، با خلاقیت بین این دو رشته تحصیلی خود ارتباط



گزارشگر: سکینه اصغرپور
نویسنده رساله: زینب حیدر اوغلی
استاد راهنما: آقای دکتر حجت اله جوانی
استاد مشاور: خانم دکتر شاهنگیان

دعا از منظر مولانا (با تاکید بر مثنوی) و حافظ



چکیده:

دعا و مناجات آینه ای است که در آن احوال و احساسات و تجارب دینی و عرفانی مجال بروز و ظهور می یابند. در این رساله به بررسی دعا و نیایش از منظر مولانا و حافظ پرداخته می شود. مولانا عقیده دارد که دعا موجبات رحمت و برکت حق تعالی را فراهم می گرداند و اگر از روی خلوص نیت باشد، عموماً با اجابت همراه است. از نظر حافظ دعا نشانی از لرزش های عارفانه است و نه به جهت ریا و ترس. همچنین مناجات های حافظ بیشتر به حالت پراکنده و تک بیت در میان اشعارش آمده است.

کلیدواژه:

دعا، مولوی، حافظ، مثنوی، نیایش، دیوان حافظ

۲۶

مقدمه:

دعا پرتوی از لطف الهی است که بر دل آدمی زده می شود و در نتیجه انسان به راز و نیاز زبان می گشاید، از این رو دعا جلوه ای و انعکاسی از لطف خداوندست. تاریخ دعا به پیدایش انسان و هیبوط آدم بر می گردد. احساس نیاز، خواستن و ناتوانی از درون و برون همواره با انسان بوده است بنابراین از آغاز تاریخ پناه بردن به قدرتی لایزال را برای آرامش و بقای خود ضروری می دیده است.

کلیات طرح:

پرسش های پژوهش:

۱. دعا و نیایش از دیدگاه مولانا چگونه تبیین می شود؟
۲. از نظر حافظ مفهوم دعا و نیایش چگونه تبیین می گردد؟
۳. دعا از نظر مولانا و حافظ دارای چه شباهت و چه تفاوت هایی است؟

فرضیات پژوهش:

۱. ظاهراً مولانا دعا و نیایش را پدیده ای ساری و جاری در هستی می داند و در خصوص انسان آن را زمینه ساز عروج روحانی و وصال به خداوند می داند.
۲. فلسفه دعا و نیایش حافظ نه به زهد و ترس و تعصب بلکه به اخلاق عارفانه و رندانه متعلق است یعنی آزادگی از ریا و حرص و دروغ.
۳. از نظر مولوی و حافظ نیایش مایه تقرب انسان به خداست و دعا و نیایش به زمان و مکان خاصی متعلق نیست زیرا انسان همیشه و همه جا به خلوت کردن با معبودش نیاز دارد. همچنین در مثنوی مناجات های پر عمق بیشتری مشاهده می شود که شامل گفت و گوی صمیمانه با معبود است. اما مناجات های حافظ بیشتر پراکنده و به صورت تک بیت های درخشان در میان غزلیاتش است.

اهداف و ضرورت:

دعا و نیایش در ادب فارسی جایگاه ویژه ای دارد. در ادبیات کهن و امروز، اثری که در آن شاعر و نویسنده اش به ستایش و توصیف خداوند پرداخته و ضمن آن نیایش هایی بیان نکرده باشد، به چشم نمی خورد. لذا دعا و نیایش در ادبیات فارسی جزئی لاینفک بوده و است.

پیشینه پژوهش:

آثاری در رابطه با این موضوع نگاشته شده اند که عبارتند از: دعا در

مثنوی اثر آقای افشار حسایی ۲. دعا در مثنوی اثر آقای ابراهیم خداپار.

معنای لغوی دعا:

در فرهنگ نفیسی دعا به معنای نیایش و نماز، مدح و ثنا و تحیت و درود، استغاثه به خدا، استدعای برکت و تضرع، خواندن کلمات ماثور از حضرات ائمه و معصومین برای آموزش و برآورده شدن حاجات و نیایش و ثنا و تضرع آمده است.

دعا در معنای اصطلاحی:

دعا در اصطلاح عبارت است از خداخوانی و استغاثه و زاری و درخواست چیزی برای خود یا دیگری از درگاه الهی. در واقع دعا پرتوی از الطاف الهی است که بر دل بنده زده می شود تا او را متوجه به التفات و قدرت لایزال الهی کند. پس دعا هم از اوست استجابت هم از اوست.

حقیقت دعا:

حقیقت دعا خواستن است، قلب بواسطه ی دعا آرام می گیرد چرا که برای او دعا وعده ی اجابت مطلق است. اگر دعا کننده حقیقتاً دعا کند و بواسطه ی علم فطری و غریزی دعا بکند و قلب و زبانش باهم هماهنگ باشد، این دعا اثری عظیم بر قلب و روحش باقی می گذارد. هر کسی از دل خود به خدا راه دارد، دری از همه ی دل ها به سوی خداوند هست و در حقیقت دعا اظهار احتیاج بنده است به خداوند.

دعا از منظر مولانا:

بنا به نظر مولوی خداوند همه موجودات را نیایشگر خود آفریده است و هر یک از موجودات با زبان حال خود به نیایش خدا می پردازند. حتی جمادات هم در بندگی و نیایش خدا ماهرند.

چون مسیح کرده اے هر چیز را / ذاتی تمیز و یاتمیز را

هریک تسبیح بر عود دگر / گوید و از حال آن این بی خبر

آدم منکرز تسبیح جماد / وان جماد اندر عبادت او استاد

مولانا مقصود اصلی خلقت جهان را نیز دعا و عبادت می داند و می گوید:

ما خلقت الجن والانسایں بخوان / جز عبادت نیست مقصود از جهان

منشا و خاستگاه دعا:

مولانا همه انواع دعا را از جمله درخواست حوائج مادی و معنوی، سپاسگزاری و توبه و نیایش های عرفانی و ... را از جانب خدا می شمارد و معتقد است که در همه ی آنها لبیک پنهانی خداست که انسان را متوجه او می سازد و بیان می کند که همین حاجت های مادی که به نظر می رسد ارزش چندانی ندارند، در گشودن باب گفت و گو میان

می مانند. اساسا تسبیح انسانها چه درست باشد و چه غلط بر ج د مقدس خداوند چیزی نمی افزاید و از آن چیزی نمی کاهد بلکه تنها موجب پاک شدن خود ایشان است. مولانا در این باره می گوید:

من نگرده پاک از تسبیحشان / پاک هم ایشان شوند و درفشان

تسبیح سبب تجرید جان از قید جسم است و نشانی است از روز الست که ارواح در آن روز متعلق به ابدان مجرد بودند. همچنین تسبیح در نشانه دنیایی نشانه آنست که جان او در روز الست نیز مسبح بوده است.

آثار دعا:

۱. پالایش باطن از آلودگی ها: مولوی پالایش جان را از آثار دعا می داند و می گوید قلبی که به یاد خدا مشغول است و زبانی که ذکر او مذکور، جایگاه موجودی جای سوز می شود که اغیار را بیرون می کند و آنجا را عرش خود می سازد. در روایات متعددی وارد شده که خدایی که در آسمان ها و زمین نمی گنجد در دل بنده جای می گیرد و در چنین حالتی است که مطروف ظرف می سازد، ظرفی بسان مطروف پاک و وسیع که هیچ اندوهی بدو راه نمی یابد.

ذکر حق پاک است چون پاک رسید / رخت بر بند برون آید پلید

۲. دگرگونی در قضای الهی: یکی دیگر از آثار دعا و مناجات اینست که می تواند قضای محتوم الهی را تغییر دهد و زمینه تحول و دگرگونی در سرنوشت انسان را ایجاد کند.

چون قضا آید نبی غیر پوست / دشمنان را باز نشناخیز دوست

چون چنین شد اینهال آغاز کن / ناله و تسبیح و روزها کن

۳. بدست آوردن آرامش قلبی: دعا اگر از حد لقلقه ی زبانی بگذرد و دل با زبان هماهنگی پیدا کند باعث می شود که روح انسان به اهتزاز در بیاید.

تا دلش را شرح آن سازد ضیا / پس الم بشرح بفرماید خدا

که درون سینه شرحت داده ایم / شرح اندر سینه ات بنهاده ایم

که الم بشرح نه شرح هست باز / چون شلخه تو شرح جو و کدی از

در نگر در شرح دل در اندرون / تا نیاید طعنه لا تبصرون

شرایط استجاب دعا:

۱. دعای دیگران در حق انسان: دعاهاهی که انسان در حق دیگران می کند همیشه به گوش خداوند می رسد و زود مستجاب می شود. ۲. دعا کردن با دهان گناه ناکرده ۳. همراهی دل با زبان ۴. اخلاص در نیایش ۵. انکسار قلب و گریه خاضعانه

موانع استجاب دعا:

۱. گناه: گناهان اخلاقی مانند حرص و کبر و ... مانع استجاب دعا می شود.

بچه کبر و بچه حرص و بچه آرز / در سخن گفتن بجاید چون پیام

پس دعا هار دشود از بچه آن / آن دل کژ می نماید در زبان

اخشو آید جواب آن دعا / چوب رد باشد ز راه دعا

۲. عدم اصرار در دعا: عدم اصرار در دعا باعث مستجاب نشدن دعا می شود

که مولانا از این دعاها به عنوان دعای خشک یاد می کند.

۳. تضاد آرزوها و نیازها: مولانا می گوید همه ی آرزو ها و نیاز های انسان ها در تضاد با یکدیگر و اغلب نقیض هم هستند. اما خدا بهتر می داند که چه چیز برای انسان خوب و خیر است. لذا انسان باید آنجا هم که دعای او مستجاب نمی شود شکر گذاری کند و بداند که برآورده نشدن خواسته و آرزویش ممکن است به نابدی وی ختم شود.

دعا از منظر حافظ:

حافظ از انسان شناسی به خدا شناسی می رسد. انسانی که خلیفه خدا در زمین است و حافظ عاشق هر دوست. این دو عشق چنان به

انسان و خدا و نزدیکتر ساختن او به خدا نقش مهمی را ایفا می کند.

این دعاهم بخشش و تعلیم توست / گرنه در گلخن گلستان از چه رست

مولانا می گوید دعای ما نتیجه تعلیم و آموزش خداست که از ما به ما نزدیکتر است چرا که ما گرفتار نفس پلید خود هستیم و راه دعا کردن را نمی دانیم اما خداوند با لطف خود راه دعا کردن را به ما می آموزد.

این طلب در ماهم از ایجاد توست / رستن از میداد، یارب داد توست

بے طلب تو این طلبمان داده اے / بے شمار و حد عطا هاداده اے

زمان دعا:

از نظر مولانا زمان حقیقی دعا و نیایش زمانی است که امید انسان از همه اسباب ظاهری قطع شود. در این لحظات است که کافر و مومن به جانب او دست برداشته و از او استمداد می جویند.

همچنین شب بواسطه پیوند با خواب و با توجه به تلقی عارفان از جلوه های غیبی خواب گونه ای گذر است از عالم ماده که عالم رنگ ها و حس های گوناگون است به عالم وحدت مدار و یک رنگ غیب. در واقع مولانا برای نطول رحمت حق در شب دعا کردن را توصیه می کند او می گوید که باید دعا کرد تا خداوند رحمت خود را شامل حال ما کند و این نطول رحمت در شب هنگام است.

همچنین از نظر مولانا هر شخصی از هر دینی که باشد باید وقت سحرگاه دست به دعا بردارد.

از مسلمان و جهود و ترسا / هر جریا کدعا بے آید

در دیوان شمس بهترین لحظه برای دعا و نیایش هنگام سحر معرفی شده است زیرا مولانا معتقد است که دعای صبحدم زودتر به آسمان می رود.

بر آسمان ویر هوا صدره پدید آید تور / بر آسمان پران شو هر صبحده همچون دعا

نماز:

در تلقی مولانا نماز سفری است از عالم شهادت به عالم غیب. نماز از تکبیر آغازین، آدمی را از خویشتن می راند و می رهند تا به دیدار خداوند و ادراکی اصیل و غیبی برساند. او نماز را فنای مطلق می خواند اما با این حال به اعتقاد مولانا نماز بی حضور قلب تمام نیست. در مثنوی در مقدمه دقوقی مولوی تکبیر نماز را رمزی از قربان شدن در پیش حق و رستن از تمام شهوت ها می خواند و قیام آن را همچون قیام عبد در پیشگاه حق و در روز رستاخیز است بیان می کند.

معنی تکبیر این است اے امام / کاه خدا ما پیش تو قربان شدیم

مولانا می گوید که عابد عاشق همیشه در نماز است زیرا از نماز سیر نمی شود و نمازهای یومیه که پنج نماز در پنج وقت است، آنها را به نماز تشنه تر کرده است و به خواندن نماز های مستحی سوق می دهد.

پنج وقت آمد نماز و رهنمون / عاشقان را فیه صلاه دانمون

نه به پنج آراه گیر دآن خمار / که در آن سهراست نه پانصد هزار

مکان دعا:

در مثنوی علاوه بر مسجد و محراب به قبر اولیا نیز در مقام مکان های متبرک و مقدس برای استجاب دعا اشاره شده است. مثلا صومعه عیسی از جمله مکان هایی است که افراد درمانده در آنجا از مسیح طلب رفع گرفتاری خویش را می کردند.

صومعه عیسی است خوان اهل دل / هان و هان اے مبتلا این در مهل

آثار دعا و نیایش:

هدف اصلی از خلقت انسان عبادت خداست «ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» جن و انس را خلق نکردیم مگر اینکه مرا بپرستند ولی عده ای از این فلسفه ی خلقت غافل مانده و در این دنیا از فیض عبادت محروم

هم آمیخته اند که جدا کردنشان از دشوارترین کارها در حافظ شناسی است.

سایه معشوق/ اگر افتاد بر عاشق چه شد/ ماهه او محتاج بودیم/ او به ما مشتاق بود
در حقیقت خدای حافظ خدایی سراسر کرم و بخشایش و عدالت است.

دعای انسان کامل:

در شعر حافظ پیر مغان، پیر هدایت و پیر مرشد همان انسان کامل است، انسان پاکبازی که از همه تعلقات رها شده و راهبر و شکل گشاست. شاید بتوان گفت برترین و منزه ترین انسان در غزلیات حافظ پیر مغان است.

پیر دروغ کس ما کچه ندارد ز روزور/ خوش عطا بخش و خطا پوش خدایه دارد
حافظ معتقد است که بسیاری درهای بسته به مفتاح دعایی که از دل صافی ایشان بر می خیزد گشایش می یابد.

به صفای دل بر ندان صبور ز دکان/ بس در بسته به مفتاح دعا کشا یند
دعای فرشتگان:

مومن خود را محتاج دعای مومنان دیگر می داند اما اگر فرشته مقرب در گاه حق دعا کند، آن دعا تاثیر دیگری دارد.

آثار دعا:

۱. زایل کننده غم:
- حافظ در کتب فخر و خلوت شب های تار/ تا جو دور دت دعا و در سن قرآن غم مخور
۲. کلید گنج مقصود:
- دعا صبح و آه شب کلید گنج مقصود است/ بدین راه و روش بر رو که با دلدار
۳. پناه و پشتیبان:
- بیارم که چو حافظ هزاره استظهار/ به گریه بحر و نیاز نیم شب است
۴. راه وصول:

حافظ و صالح طلبد از ره دعا/ یارب دعا خسته دلان مستجاب کن

۵. نورانیت و روشنائی:

مرمکش حافظ ز آه بیمه شب/ تا چو صبحت آیین رخشان کنند

۶. مونس جان:

پس دعا بحر و مونس جان خواهد بود/ تو که چون حافظ شبخیز غلامی در

شرایط استجاب دعا:

۱. اخلاص در دعا: از نظر حافظ دعای کسانی مستجاب می شود که از سر پاکی و تقوا و پرهیزکاری و نه ریا به دعا و نیایش خداوند برخاسته باشند.

خوشاماز و نیاز کعبه که از سردرد/ به آب دیده و خون جگر طهارت کرد

۲. گریه و زاری: گریه علامت شورش و جوشش محبت مکتوم است. در واقع پشت گرمی حافظ برای آمرزش گناهش به گریه سحری و نیاز نیمه شبی است.

بیارم که چو حافظ هزاره استظهار/ به گریه بحر و نیاز نیمه شب است

دلباس سوز که سوز تو کارها کند/ نیاز نیمه شب دفع صدمه بکند

مکان دعا:

تجلی گاه نور خدا زمان و مکان خاصی ندارد. شرط لازم نیست که تجلی گاه نور خدا کعبه یا مساجد باشد. در هر جا صفاتی از صفات خداوندی مانند عدل و عفو و ... در آنجا دیده شود آنجا تجلی گاه انوار الهی است.

در خرابات مغان نور خدایه بینم/ این عجب بین که چه نوری ز کجایه بینم

زمان دعا:

باید گفت که شب و سحر هم نزد شاعران و هنرمندان جایگاهی

خاص دارد و هم نزد عارفان. شب در کلام حافظ به مانند رمز بکار می رود در واقع حافظ لحظات شهود و مکاشفه را در پاره ای از تاملات عرفانی خویش تعبیر به دوش می کند که در واقع لحظه ای است بیرون از مرز زمان.

امروز مکش ز دعا من و اندیشه/ زان شب که من از غم به دعا دست برآرم
حافظ در کتب فخر و خلوت شب های تار/ تا جو دور دت دعا و در سن قرآن غم مخور
همچنین حافظ شب قدر را شب برآورده شدن نیازها و خواسته ها می داند.

حق شب قدر است در شب هانها/ تا کند جان هر شے را امتحان
نه همه شب ها بود قدر اے جوان/ نه همه شب ها بود خاله از آن
و نیز سحر در اشعار حافظ بامداد و هنگام سپیده دم و هنگام ورد و ذکر و نماز و دعای اهل ایمان را یادآوری می کند.
قدر مجموعه گل مرغ حرداند و بس/ نه هر کور و قه خواند معانی دانست

اشترکات و افتراقات دیدگاه مولانا و حافظ:

در حقیقت مولانا و حافظ هر دو تصوف و غزل را باهم می آمیزند ولی با این تفاوت که مولانا افکار عرفانی و جذبه های الهی خود را در لباس غزل های عاشقانه در می آورد و حافظ در غزل های عاشقانه خود افکار صوفیانه می ریزد.

وجه اشتراک دو دیدگاه:

۱. زمان دعا (شامل شب و سحرگاه)
۲. شرایط دعا (شامل صدق و اخلاص، استمرار در دعا، سوز دل و گریه و زاری)
۳. آثار دعا و نیایش (بالایش باطن از آلودگی ها، دگرگونی از قضای الهی و آرامش و اطمینان قلبی)
- وجه افتراق دو دیدگاه:

تفاوت دیدگاه مولانا و حافظ را در مکان دعا می توان یافت؛ مولانا برای اجابت دعا به مکان هایی مانند مسجد، محراب و قبر اولیا اشاره کرده است اما در نظر حافظ تجلی گاه نور خدا زمان و مکان خاصی ندارد و شرط لازم نیست که تجلی گاه نور خدا باید کعبه یا مساجد باشد بلکه در هر جا صفاتی از صفات خداوندی مانند عدل و ... در آنجا دیده شود، آنجا تجلی گاه انوار الهی است.

نتیجه:

یکی از ارکان اصلی حیات معنوی انسان ها دعا است. در واقع خود دعا به تنهایی برای انسان لازم است. دعا یکی از عناصر مورد توجه در عرفان و تصوف اسلامی است. در لایه لای آثار مولانا و حافظ در رابطه با دعا موارد متعددی از خویشاوندی فکری دیده میشود البته موارد اختلاف هم وجود دارد.

با بررسی دعا و مناجات در بین اشعار این دو شاعر عارف بزرگ می توان اینگونه برداشت نمود که در مثنوی مناجات های پر عمق بسیاری مشاهده می شود که شامل گفت و گوی صمیمانه و خالصانه با معبود است. اما مناجات های حافظ بیشتر پراکنده و بصورت تک تک بیت هایی درخشان در لا به لای غزلیاتش خودنمایی می کند. در باب دعا هم مولانا و هم حافظ نیاز و درد و سوز را پیک خداوند می دانند و اعتقاد دارند دعایی بی درد نشانه ی افسردگی جان و تیرگی روان است و یکی اط شرایط لازم برای استجاب دعا را گریه و زاری می شمارند

