

فهرست	صاحب امتیاز: معاونت دانشجویی دانشگاه الزهراء (س)
۲ سرمقاله / زهرا اکبری	زیر نظر: مرکز فعالیتهای علمی، فرهنگی و دانشجویی
۳ جستار ادیان	مدیر مسئول: فاطمه فرجی پور قهرود
۴ فضیلت‌های اخلاقی (اسلام و کنفوسیوس) / فاطمه فرجی پور	سر دبیر: زهرا اکبری
۷ کرمه و سمساره / حمیده امیر یزدانی	هیئت تحریریه: زهرا اکبری، زهرا فارسیجانی، فاطمه فرجی پور، حمیده امیر یزدانی، نیلوفر سلمانی، سمیرا عباسی، فاطمه حاجی زاده، زهرا جلالوند،
۱۰ آیینه کتاب (نگاهی به زرتشتیان؛ قسمت دوم) / زهرا اکبری	مدیر هنری: علیمرتضی عینی
۱۴ در حدیث دیگران	طراح و صفحه آرا: علیمرتضی عینی
۱۵ جستار عرفان	چاپ و صحافی: چاپ و لیتوگرافی طاها
۱۶ MYSTICISM در دایره المعارف بریتانیکا ۲۰۰۶ / نیلوفر سلمانی	با سپاس از همکاری هیئت علمی گروه ادیان و عرفان دانشگاه الزهراء (س)
۱۸ فنا و نیروانه / سمیرا عباسی	نشریه بیکران صرفاً جهت اطلاع رسانی در حوزه های مطالعاتی ادیان و عرفان از سوی انجمن علمی - دانشجویی ادیان و عرفان دانشگاه الزهراء (س) انتشار می یابد و معرفی مقالات، کتب و سایر مطالب مندرج در این نشریه در حکم تایید آنها نیست.
۲۲ تنفس (آواتار در خاک) / زهرا اکبری	
۲۴ خانقاه های متصوفه در شمال خراسان / فاطمه حاجی زاده	
۲۸ اطمینان / زهرا جلالوند	
۳۰ کتابشناسی / زهرا فارسیجانی	
۳۲ اخلاق فاضل	
۳۳ جستار کلام	
۳۴ جستارهایی در الاهیات اجتماعی / زهرا اکبری	
۳۷ پروین اختر چرخ ادب / زهرا فارسیجانی	
۴۰ فروتنی در پیشگاه الهی	

سرمقاله

باسمه تعالی

صبح قریب

چندی است که ندای آزادی خواهی که در قاموس اسلام چندان بی سابقه نیست از حلقوم مسلمانان آزاده جهان اسلام و بویژه شمال آفریقا به گوش می رسد؛ ندایی که می تواند سیراب کننده تشنگی جان های خسته از استبداد داخلی و استعمار بین المللی باشد؛ ندایی که احیاگر اندیشه هایی است که برخاسته از متون وحیانی است که نهاد و سرشت آدمیان را مخاطب خود ساخته اند؛ اندیشه حیات بخش پیامبرانی که دعوت به عدالت و قسط اجتماعی را هدف رسالت خود قرار داده اند.

خاستگاه این ندا و فریاد و خروش انسانی چیزی نیست مگر **معنویت طلبی** در سطح بین الملل و اسلام خواهی در سطح منطقه.

اینک خیزش های اسلامی معاصر به عنوان نهضتی الهی، فراگیر و مبتنی بر مدار فطرت پاک بشری، توانسته است اهمیت و قدرت دین را به منصفه ظهور برساند و به عنوان حرکتی در ارزش ها و هنجارها به فرهنگ سازی در عرصه داخلی کشورها، منطقه و بین الملل تاثیر گذار باشد.

موفقیت های این خیزش ها تحولات عمیقی را در جامعه جهانی و نظام بین الملل در ابعاد مختلف پدیدار ساخته است. یکی از حوزه هایی که خیزش های اسلامی معاصر از آن تاثیر گرفته است، تفکر مقاومت اسلامی در ایران، فلسطین و لبنان بوده است.

از یک سو؛ موفقیت های خیزش های اسلامی معاصر نشان می دهد که ادیان، به ویژه اسلام، با گذشت زمان و توسعه مدرنیته نه تنها به پایان راه خود نرسیده است بلکه بار دیگر به عنوان مهم ترین راه نجات بشریت از ظلم و بیدادگری مطرح است و در این راستای الگوپذیری خیزش های اسلامی معاصر از انقلاب اسلامی ایران شاهدهی بر این مدعاست؛ از سوی دیگر؛ چون جنبش های معاصر از جمله جنبشهایی است که در ذات خود می تواند نحوه ی مواجهه با دنیایی را که با شتاب به سوی مادیات در حرکت بود، متحول و سیر جریان های امپریالیستی را متوقف سازد؛ تواناست که ضمن گشودن پنجره ای از قدرت معنویات و اعتقادات دینی و مذهبی به روی مردم و به ویژه نسل جوان، آنان را به آغوش اسلام بازگرداند.

خیزش های اسلامی معاصر با افشای ماهیت سلطه طلبانه و سیاست های یکجانبه گرایانه قدرت های بزرگ می تواند خط بطلانی بر اسطوره شکست ناپذیری آنان بکشد و بارقه های امید را در دل آزادیخواهان جهان پدیدار سازد. از دیگر خاستگاه های خیزش های اسلامی معاصر همزمان مبارزه در دو جبهه استبداد ستیزی در داخل و استعمار ستیزی در عرصه ی خارجی و نفی وابستگی است و همین امر موجب می شود که فرهنگ استقلال خواهی و آزادی خواهی در سطوح مختلف مردم و جنبش های آزادی بخش گسترش یابد؛ چنانکه الگوی نظام سیاسی جمهوری اسلامی نیز با دو الگوی رایج لیبرالیستی و سوسیالیستی مقابله می کرد و همواره مبانی سکولاریستی؛ اومانیستی و ماتریالیستی را به چالش می کشید و همین امر موجب شد که از جذابیت ایدئولوژی های مارکسیستی و ناسیونالیستی به عنوان ایدئولوژی مبارزاتی ملت های آزادیخواه کاسته شود. از این رو؛ خیزش های اسلامی معاصر با گشودن جبهه سوم در نظام بین الملل می تواند با نظم بین الملل مادیگرایانه به مقابله برخیزد و به فرهنگ سازی در زمینه های استقلال طلبی و استعمار ستیزی در میان ملت های جهان سوم اقدام کند. نظریه انسجام جهان اسلام نیز از دیگر راهبردهای این جنبش هاست که می تواند به فرهنگ سازی در زمینه ی مقاومت اسلامی بیانجامد؛ آنچنانکه موفقیت خیزش های اسلامی معاصر موجب احیای هویت اسلامی در جهان اسلام شده است و این خیزش ها با تأکید بر وحدت شیعه و سنی؛ تقریب مذاهب اسلامی و نفی فرقه گرایی مذهبی درصدد وحدت ملت های مسلمان و تحقق پروژه امت سازی برآمده اند و توانستند با ارتقای خودآگاهی و احیای خودباوری؛ اعتماد به نفس دوباره ایی در میان ملت های مسلمان را سبب شوند.

السر الصبح بالقریب

باش تا صبح دوش بد
کاین هنوز از نتایج سحر است

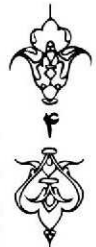
حیاتِ رویان

• فضیلت‌ها اخلاق

• کرمه و سمساره

• آیینہ کتاب

• در حدیث دیگران



مباحث اخلاقی و عملی در همه ی ادیان مورد توجه قرار گرفته است. اما در برخی از آنها مباحث اخلاقی موضوع محوری قرار گرفته و تمامی موضوعات دیگر حول محور فضایل اخلاقی مطرح می شود. به عنوان نمونه آیین کنفوسیوس که بیش از ۲۵۰۰ سال قدمت دارد، بر پایه ی فضایل اخلاقی بنا شده، رشد یافته و گسترش پیدا کرده است

فضیلت های اخلاقی

(اسلام و کنفوسیوس) فاطمه فرجی پور
دانشجوی کارشناسی ارشد
ادیان و عرفان

و ملاصدرا عنایت خاصی به فضایل اخلاقی و مباحث کاربردی داشته اند. در این مقاله سعی می شود وجه اشتراکهایی که پیرامون مباحث اخلاقی در آیین کنفوسیوس و اسلام وجود دارد مورد بررسی قرار گیرد تا اهمیت فضایل اخلاقی در همه ی اعصار و جوامع خواه دین وحیانی داشته باشند یا غیر وحیانی، نشان داده شود.

در این پژوهش از کتاب لون یو - مکالمات بین کنفوسیوس و شاگردانش - برای بیان دیدگاههای کنفوسیوس پیرامون مباحث اخلاقی استفاده شده است. و برای بیان مباحث اخلاقی از دیدگاه اسلام، به قرآن کریم و نهج البلاغه و منابع حدیثی مانند بحار الانوار، وسائل الشیعه، نهج الفصاحه، صحیح مسلم و... رجوع شده است. با مطالعه این منابع چنین دریافت می شود که فضایل اخلاقی در همه ی جوامع مورد پذیرش و توجه قرار گرفته و برای حفظ نظم اجتماعی و بدنبال آن ثبات سیاسی و آرامش عمومی لازم و ضروری است.

در این مقاله سعی شده به طور مختصر به چند مورد از فضایل اخلاقی که در آیین کنفوسیوس و اسلام مشترک است، پرداخته شود. از جمله ی این موارد عبارتند از: مبارزه ی با نفس، ضرورت کسب علم و تعریف آن، تعلیم و تعلم و شروط آن، تأثیر گذاری عملکرد بزرگان معنوی و حاکمان، مسئولیت پذیری، نوع دوستی و راستگویی و اعتماد و وفای به عهد، است

مبارزه با نفس

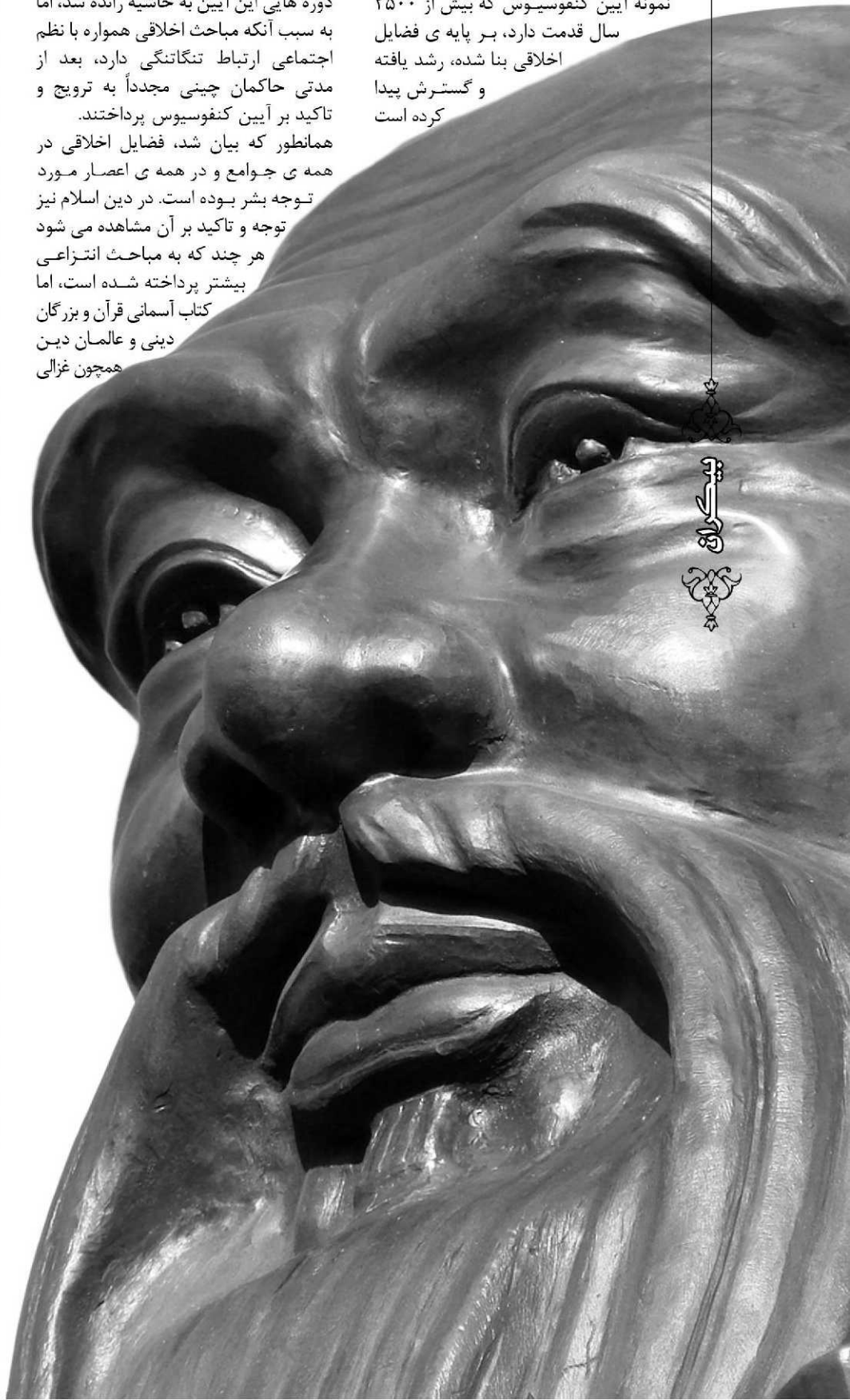
- نظر کنفوسیوس:

در کتاب دوازده، گفتگوی اول (از کتاب مکالمات) استاد می فرماید: فضیلت اخلاقی عبارتست از پیروز شدن بر نفس و بعمل آوردن قوانین تصفیه خاطر... اگر مردم یک روز بر نفس خود ظفر یابند و دلهای خود را از صفات بد پاک کنند، آن وقت تمام جهان از نیکی و فضیلت اخلاقی سرشار خواهد شد، کسب این فضیلت بسته به همت و کوشش خود ماست نه به کار دیگران.

یکی از شاگردان وی پرسید: ممکن است خواهش کنم جزئیات این مسئله را برایم شرح دهید؟

و تا کنون نیز ادامه یافته است. هر چند در دوره هایی این آیین به حاشیه رانده شد، اما به سبب آنکه مباحث اخلاقی همواره با نظم اجتماعی ارتباط تنگاتنگی دارد، بعد از مدتی حاکمان چینی مجدداً به ترویج و تاکید بر آیین کنفوسیوس پرداختند.

همانطور که بیان شد، فضایل اخلاقی در همه ی جوامع و در همه ی اعصار مورد توجه بشر بوده است. در دین اسلام نیز توجه و تاکید بر آن مشاهده می شود هر چند که به مباحث انتزاعی بیشتر پرداخته شده است، اما کتاب آسمانی قرآن و بزرگان دینی و عالمان دین همچون غزالی





نمی دهند. دیگر آنکه آنچه را یاد می گیرند بقدر کافی درباره آن تفکر و تحقیق نمی کنند، سوم اینکه مردم تکالیف خود را می شناسند اما مجذوب آن تکالیف نمی شوند. یعنی آنها را از ته دل و با شوق و ذوق به جا نمی آورند. دیگر اینکه مردم صفات زشت خود را می شناسند ولی در اصلاح آنها نمی کوشند و خود را از ترقی و کمال بی بهره می سازند. {۳-۷} {کامل زاده، ص ۱۱۲}

۳- شرط اساسی آن است که به حقیقت آنچه یاد گرفته می شود، عمل کنند. آموزگار و شاگرد باید آنچه را می آموزند در زندگی خود بکار بندند و گرنه مانند بیماران خواهند بود که داروی شفابخش را از طبیب گرفته ولی نمی خورند.

یکی از شاگردان از استاد پرسید: چگونه می توان مرد شرافتمند را شناسایی کرد؟ استاد گفت: او کسی است که هرگز آن چه را قبلا خود به مرحله اجرا ننهاده است، به دیگران تبلیغ (پیشنهاد) نمی کند. {۲-۱۳} {مهدوی، ص ۶۶}

استاد گفت: آن که قادر باشد از آگاهی و دانش قدیمی حقیقتی جدید پدید آورد، شایستگی این را دارد که به مقام استادی برسد. {۲-۱۱} {همان}

استاد گفت: کسی که در یاد دادن به دیگران سخنان خود را چنان برگزیند و بکار برد که گفته های او به آسانی فهمیده شود، و هیچ جای اشتباه و سهو باقی نماند، به مقصد خود خواهد رسید. {۱۵-۴۰} {کامل زاده، ص ۱۰۶}

استاد گفت: من یکبار در تمام روز چیزی نخوردم و در تمام شب خوابیدم تا بتوانم مسئله ای را خود حل کنم. اما نتیجه نبخشید. از این رو فهمیدم که بهتر است که آنچه را نمی دانم بیروم. {۱۵ ۳۰} {کامل زاده، ص ۱۱۵}

نظر اسلام پیامبر اکرم (ص) فرمود: طلب العلم فریضه علی کل مسلم و مسلمة. علم آموزی بر هر بر هر زن و مرد مسلمان واجب است. (اصول کافی، ج ۱، ص ۳۰- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۳) در آثار ادبی ما نیز آمده است:

زگهواره تا گور دانش بجوی

درخت تو گر بار دانش بگیرد

به زیر آوری چرخ نیلوفری را

آنکس که بداند و بداند که بداند
اسب خرد از گنبد گردون بجهاند

کسانی هستند که از سخن لغو روی گردانند. (مومنون، ۳) در بهشت نه سخن بیهوده می شنوند نه سخن دروغ. (نبأ، ۳۵)

همانطور که ملاحظه شد چه در سخنان کنفوسیوس و چه در سنت اسلامی راه تزکیه ی نفس مراقبت از چشم و گوش و زبان می باشد که درک حقایق از طریق آنان می باشد.

ضرورت کسب علم و تعریف آن

نظر کنفوسیوس:

استاد گفت: کسب فضیلت و تحصیل علم وظیفه اساسی هر آدمی است. در این وظیفه دانشجو می تواند و حق دارد که از آموزگار خود هم جلوتر برود و زودتر به مقصد برسد. {۱۵-۳۵} {کامل زاده، ص ۱۰۶}

کنفوسیوس در تعریف دانش می گوید: هنگامی که از چیزی آگاه باشی و بدانی که آن را می دانی و هنگامیکه از چیزی مطلع نباشی و بدانی که آن را نمیدانی این همان دانش است. {۲-۱۷} {مهدوی، ص ۶۷}

تعلیم و تعلم و شروط آن از نظر کنفوسیوس

کنفوسیوس سه شرط را برای تعلیم و تعلم ضروری می داند:

۱- یاد دهنده و یاد گیرنده باید ذوق و شوقی آتشین در دل خود احساس کنند و در حفظ و زنده نگه داشتن آن هرگز غفلت نکنند. من تنها به کسی می آموزم که همت و کوشش خستگی ناپذیر دارد و از تاثیر آن همیشه در جوش و خروش است. {۷-۸} {کامل زاده، ص ۱۱۷}

در توصیف خود می گوید: در جستجوی دانش چنان کوشا هستم که گرسنگی را فراموش می کنم و با وجود این چنان خوشحالم که به سرنوشت تلخ خود نمی اندیشم و بیاد نمی آورم که مرگ بر در خانه ام ایستاده است. {۷-۱۸} {کامل زاده، ص ۱۱۴}

۲ در فن یادگرفتن، بکار انداختن قوه فکر هم لازم است یعنی سخنان استاد را طوطی وار فرا نگیرند بلکه شاگرد باید درباره آن مساله بیندیشد و آنها را بسنجد و آن مطالب را با فکر و احساسات خود بیاراید تا از تحصیل خود سود ببرد و گرنه تحصیل مغز را ناتوان می سازد همانطور که چیزهای دیر هضم معده را خسته می کند.

استاد گفت: چند چیز مرا غمگین می کند. یکی آنکه مردم استعدادها و قوایی را که در طبیعت شان سرشته شده است، پرورش

استاد گفت: هرچیز با پاکی دل هماهنگ نیست، بدان نگاه مکن و گوش مده و هر چه شایسته دلی پاک نیست از آن گفتگو مکن و هرکاری که مخالف پاکی دل است آن را به جا میاور. (کامل زاده، ص ۲۰۳) نظر اسلام:

در کتاب آسمانی قرآن خداوند می فرماید: قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها. (شمس، ۹-۱۰) هرکه نفس ناطقه ی خود را از گناه و بدی پاک و منزه سازد به یقین رستگار خواهد بود. و هر که آن را به کفر و گناه پلید گرداند، البته زیانکار خواهد بود.

پیامبر اکرم (ص) هنگامیکه مسلمانان از غزوه ی تبوک پیروزمندانه بازگشتند، خطاب به آنان فرمود: مرحبا بقوم قضاوا الجهاد الاصرغر و بقی علیهم الجهاد الاکبر؛ فیل یا رسول الله و ما الجهاد الاکبر؟ قال: جهاد النفس. (بحار الانوار، ج ۷۰- ح ۱- ص ۶۴) آفرین بر گروهی که جهاد اصغر را پشت سر گذاشتند و جهاد اکبر را در پیش دارند. اصحاب سوال کردند: جهاد اکبر چیست؟ حضرت فرمود: مبارزه ی با نفس.

همچنین پیامبر (ص) فرمود: اشجع الناس من غلب هواه. (نهج الفصاحه- ج ۲۹۹) شجاعترین مردم کسی است که بر هوای نفس چیره گردد.

امیر المومنین علی (ع) در یک عبارت کوتاه نتیجه ی پیروی از هوای نفس را کوری بیان می فرماید: الهوی شریک العمی. هوای نفس باعث کوری دل و عقل و روح انسان است. کلام حضرت اشاره به آیه ی ۲۳ سوره ی جائیه دارد که می فرماید: آیا دیدی کسی را که معبود خود را هوی نفس خویش قرار داد و خداوند او را با آگاهی گمراه ساخته و بر گوش و قلبش مهر زده و بر چشمش پرده ای افکنده است؟ با این حال چه کسی می تواند غیر از خدا او را هدایت کند؟ آیا متذکر نمی شوید؟

درک حقایق و مفاهیم عالی بشر یا از طریق گوش است یا از طریق چشم. پذیرش و قبول آن دو در قلب است. اما انسانی که هوی نفس خود را اله و معبود خویش قرار داده است، خدا بر چشم و گوش او مهر زده و اجازه نمی دهد که ببیند و بشنود. خداوند بر قلب او نیز مهر زده اگر ببیند و بشنود هم، اثر نمی پذیرد. وقتی قلب انسان تعطیل می شود، عقل و فطرت او نیز تعطیل می شود. خداوند در وصف مومنان می فرماید: آنان

آنکس که نداند و بداند که نداند
 لنگان خرک خویش به منزل برساند
 آنکس که نداند و نداند که نداند
 در جهل مرکب ابدالدهر بماند
 آنکس که بداند و نداند که بداند
 بیدارش نمایید که بس خفته نماند

تأثیر گذاری عملکرد بزرگان معنوی و حاکمان

نظر کنفوسیوس:
 وی معتقد است با تعلیم و تربیت افراد است که می توان شهریاران پاک دل و با قدرت و روحانیون دانشمند حقیقی و راهنمایان بی ریا و نیک سیرت برای جامعه ی بشری تربیت کرد. وی مهمترین وظیفه حاکمان دنیوی و راهنمایان معنوی را گسترش و رسوخ دادن فضایل اخلاقی در دلهای افراد جامعه می داند و معتقد است در اجرای این وظیفه ی مهم نباید به سخن و قانون و سرزنش و تشویق اکتفا کرد بلکه هر مأمور و هر آموزگار و راهنمای روحانی باید زندگی و نفس خود را نمونه ی درخشان و سرمشق فضایل اخلاقی سازد تا هر کس با او مواجه شود با سخنان او را بشنود، در دل خود شور و شوقی آتشین برای کسب تعالیم وی احساس کند. و حس احترام توأم با نشاط نسبت به او پیدا کند.
 نظر اسلام:

امام علی(ع) در مورد سیره ی پیامبر(ص) می فرماید: رسول خدا(ص) بخشنده ترین مردم و در رفت و آمد و همراهی کریم ترین مردم بود. به گونه ای که هر کس با او رفت و آمد می کرد و او را نمی شناخت، محبتش در قلبش می افتاد. (مکارم الاخلاق- ص ۱۷)
 از امام صادق(ع) نقل شده است: کونوا دعاه الناس بغیر السننکم. مردم را دعوت کنید با روشی غیر کلامی. (اصول کافی، ج ۲، ص ۷۸)
 از رسول خدا(ص) روایت شده: الناس علی دین ملوکهم. مردم به دین پادشاهانشان هستند. (بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۸)
 حافظ شیرازی در دیوان خود چنین می گوید:
 به حسن خلق توان کرد صید اهل نظر
 به بند و دام نگیرند مرغ دانا را
 حضرت علی(ع) در مورد حق حاکم و رعیت می فرماید: رعیت اصلاح نمی شود جز آنکه زمام داران اصلاح شوند. و زمام داران اصلاح نمی شوند جز با درستکاری رعیت. و می فرماید: همه ی شما در قبال یکدیگر مسئولید. (رک. خطبه ی ۲۱۶- ص ۲۴۸)

حضرت علی (ع) برای تحقق نظم اجتماعی و سیاسی در تمام ابعاد ارزشی آن، به عدالت رفتاری اشاره می کند و خطاب به محمد بن ابی بکر می فرماید: با مردم فروتن باش، نرم خو و مهربان باش، گشاده رو و خندان باش، در نگاه هایت و در نیم نگاه و خیره شدن به مردم به تساوی رفتار کن تا بزرگان در ستمکاری تو طمع نکنند و ناتوانان از عدالت تو مایوس نگردند. زیرا خداوند از شما بندگان دربارہ اعمال کوچک و بزرگ، آشکار و نهان پرسشی می کند. اگر کیفر دهد شما استحقاق بیش از آن را دارید و اگر عفو کند از بزرگواری اوست. (نهج البلاغه - نامه ی ۲۷- ص ۲۸۹)

مسئولیت پذیری

نظر کنفوسیوس:
 ۱-۶: تربیت جوانان باید در آغوش خانواده با اظهار احترام به پدر و مادر آغاز شود. دایره این احترام و تعظیم باید کم کم وسعت یابد و شامل همه مردمان آرموده و سالخورده گردد. مهمترین صفات در تربیت و کسب فضایل اخلاقی عبارتست از: وقت شناسی، یعنی به تاخیر نینداختن اجرای تکالیف و جلب اعتماد مردم. در نشست و برخاست با مردم باید یک نوع دوستی و محبت آزاد و بی ریا در گفتار و کردار جوانان نمایان گردد ولی محبت و ارادت خالص باید درباره اشخاصی که دارای فضایل اخلاقی هستند به جا آورده شود. (کاظم زاده، ص ۱۹۴)

نظر اسلام:

پیامبر اکرم(ص) نیز بر مسئولیت پذیر بودن افراد جامعه تاکید می کند و میفرماید همه نسبت به هم مسئولید.
 پیامبر(ص) می فرماید: هرکس حاصل دسترنج خود را بخورد روز قیامت در شمار انبیاء قرار می گیرد و پاداش آنان را می برد. (بحار الانوار ج ۱۰ ص ۱۰)
 پیامبر اکرم(ص) می فرماید: هان که همه ی شما در جامعه شبان و نگاهبان یکدیگرید و همه نسبت به هم مسئولید. امیری که بر مردم حاکم است، شبان و مسئول مردم است. هر کس شبان خانواده خود است و درباره آنها باید پاسخگو باشد. (صحیح مسلم- ج ۶- ص ۸)
نوع دوستی، راستگویی، اعتماد و وفای به عهد

نظر کنفوسیوس:

کسی که به مردم مهر و محبت ندارد برای او آیین و رسوم مذهبی چه سود دارد و برای کسی

که محبت آدمی در دل او پیدا نیست، فن موسیقی به چکار می آید؟ (کاظم زاده، ص ۱۹۵)
 استاد کونگ می گوید: در تمام روی زمین پنج چیز را به جا آوردن نشان اصلی فضیلت اخلاقی است، ادب، سعه صدر، اعتماد، کوشش و گذشت. (۶-۱۷) کسی که مودب باشد هیچ کس او را خوار نمی شمارد، سعه صدر محبت مردم را جلب می کند، با اعتماد ورزیدن اعتماد مردم را میتوان بدست آورد، کوشش کامیابی می آورد و با گذشت می توان مردم را به خدمت وا داشت. (کاظم زاده، ص ۲۱۲)

کسی که بوسیله تعلیم و احترام مردان بزرگ پیوسته می کوشد که نفوذ عملی این مردان را در زندگی خود راه دهد و کسی که با تمام قوا به پادشاه خود خدمت می کند و تا روز مرگ وفادار می ماند و کسی که در برابر ادا کردن قولهایی که به دوستان خود داده است خود را مسئول می داند، چنین مردی گرچه اندکی علم از کتابها یاد گرفته باشد من ادعا می کنم که او برآستی مرد تربیت یافته ای است (۱-۷) (کاظم زاده، ص ۱۹۵)
 نظر اسلام:

پیامبر اکرم(ص) می فرماید: بنده خدا ایمانش کامل نمی شود مگر آنکه اخلاقش را نیکو کند، خشم اش را فرو برد و آنچه برای خود دوست دارد برای مردم نیز دوست بدارد. کسانی هستند که بدون انجام اعمال خاصی و تنها با خیرخواهی برای مسلمانان وارد بهشت می شوند. (کنز العمال- ج ۵۲۴۴)
 پیامبر فرمود: هرکس وفای بعهده نداشته باشد، دین ندارد. (بحار الانوار- ج ۶۹- ص ۱۹۷)
 از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه عدالت اجتماعی ثمره اخلاق اجتماعی است. اگر همه افراد جامعه راستگو باشند، اعتماد بین مردم شکل می گیرد. اگر همه مردم احساس مسئولیت کنند و به قانون احترام بگذارند، وفادار و مهربان باشند، به حقوق یکدیگر احترام بگذارند و دیگران را بر خود مقدم بدارند، نظم اجتماعی استقرار می یابد و آنگاه نظم سیاسی نیز در زندگی اجتماعی به بار می نشیند.

منابع:

- ۱- کنفوسیوس، تعالیم کنفوسیوس، ترجمه ی فریده مهدوی دامغانی، تهران ۱۳۷۹.
- ۲- کنفوسیوس، مکالمات، ترجمه ی حسین کاظم زاده ابرانشهر، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ۳- نهج البلاغه، ترجمه ی سید جعفر شهیدی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- ۴- جستجوی اینترنتی در قرآن کریم، منابع حدیثی شیعه و اهل سنت

کرمه و سمساره

حمیده امیریزدانی

مقدمه:

واژه "هندوئیسم" اشاره به سنت پیچیده ای است که از چند هزار سال قبل در شبه قاره هند تکامل یافته و اکنون به صورت اعتقادات و مناسک به غایت متنوع بیش از ۶۵۰ میلیون نفر در آمده است. تنوع چشمگیر و گسترده ای به لحاظ مذاهب و لحظه های مختلف با اشکال متفاوت و متنوع دین ورزی در آیین هندو وجود دارد. آیین هندو در عمل با ورود آریاییان به هند هویت گرفت. اما پیش از آن بومیان اولیه هند نیز صاحب تمدن، فرهنگ و دیانت نظام یافته ای بوده اند (کشف آثار باستانی در دو منطقه مهینجو- در و هرپه در ناحیه دره سند این مطلب را تأیید می کند)؛ که از آن با نام "آیین پیش آریایی" یاد می شود.

هندوان می گویند زندگی را فقط بر این فرض می توان فهمید که هر وجودی به کیفر گناهان زندگی گذشته خواهد رسید یا از ثمرات تقوای آن دوره برخوردار خواهد شد. هیچ عملی، بزرگ یا کوچک، نیک یا بد، نمی تواند بدون معلول باشد؛ هر چه در جهان انجام گیرد فاش می شود. این قانون کرمه است، یعنی قانون کردار، قانون علیت جهان معنوی؛ و این برترین و هراس انگیزترین همه قانونهاست. اگر مردی داد و مهربانی کند، بی آنکه گناهی کرده باشد (ن.ک. ویتمن، ۱۳۸۲؛ موحدیان عطار، ۱۳۸۲)

در اینجا یکی از مفاهیم محوری و جوهری در آیین هندو مومکشه یا نجات مطرح می شود که از جمله چهار هدف زندگی هندو به شمار می رود. چیزی که باید از آن نجات یافت سمساره یا چرخه تولدهای مکرر است. آن بخش نامیرای وجود هر شخص (که هر کدام از مکاتب فکری به نوعی آن را توصیف و تعیین کرده اند) پس از مرگ از بهشت ها و دوزخ های مختلف عبور خواهد کرد تا در آن جا حساب کرمه ای خود را پس دهد و آن گاه دوباره در شکلی که سزاوارش است متولد گردد. این چرخه بدون هیچ فرجامی ادامه می یابد مگر آنکه استحقاق یا موهبت عمری را پیدا کند که در طول آن با مجاهده معنوی یا شفاعت یک گورو و یا عنایت خدا به مومکشه دست یابد و به آن وسیله به کلی از چرخه برهد. قانون یا نظریه "کرمه" در آیین هندو است و به شاخه های آن؛ یعنی آیین بودا و جین نیز انتقال یافته است.

۱- قانون کرمه

۱ ۱ تعریف

قانون «کارما» در سانسکریت karma و در پالی kamma است. ترجمه واژه کرمه برای قرن ها به عنوان یک واژه کلیدی در لغت نامه های مذهبی زبانهای گوناگون آسیا، مورد توجه بوده است. این واژه (فرم فاعلی در سانسکریت: karman) در چند نسل اخیر، وارد لغات زبان های اروپایی نیز شده است. (Beattie: ۱۹۹۵, ۲۶۱)

این لغت از ریشه زبانی سانسکریت kr به معنای «انجام دادن، فعل، سبب وقوع امری شدن» می باشد بدین معنا که شخص با انجام دادن کاری، چیزی را درست کند (Ibid)

قانون «کارما» تعادل نظام اخلاقی جهان است که به موجب آن روح در سلسله مراتب باز پیدایی سرگردان است و به کیفر اعمال گذشته خود می رسد و از مرحله ای به مرتبه دیگر برای تصفیه کردارهای

تمامی رنج های بشری است که در میان هندویان مطرح شد و از آن جا به دیگر نقاط جهان راه یافت. (Hastings ۱۹۸۰: ۶۷۴)

کوما را سوامی از متفکرین برجسته هند می گوید: کرمه، قانون علت و معلول است و می افزاید که این علت ها در شخصیت فرد انباشته می شوند و به وسیله آن کیفیت وجودی اشخاص تا حد زیادی تعیین می گردد.

وی معتقد است کرمه دلالت بر آن دارد که اعمال حتماً تبعات و نتایج خاص خود را به بار می آورند، همچون گاری یک اسب، کرمه نباید با جبر اشتباه شود، کرمه نه مسئولیت را از بین می برد و نه سعی و تلاش را باطل می سازد.

کرمه صرفاً بیانگر آن است که نظم طبیعت یا معجزات از هم گسیخته نخواهد شد. (coomasoumi, ۱۰۷: ۱۹۶۴)

کرمه یعنی این که من باید بر رختخوابی بخوابم که خودم آن را ساخته ام من نمی توانم معجزه کنم و با یک ضربه آن رختخواب را نابود سازم. ما همان چیزی را که کاشته ایم، برداشت خواهیم کرد. (Ibid: ۱۹۶۴: ۱۰۸)

الیس لانسان الا ما سعی فمن یعمل مثقال ذره خیراً یره و من یعمل مثقال ذره شرأ یره [تصدیق این حقیقت، همان کرمه است. مسلم است که تلاش های کنونی خودم به مرور زمان نوعی رختخواب دیگر را به وجود می آورد. تصدیق این حقیقت، کرمه خوانده می شود.

ذکر این مطلب ممکن است جالب باشد که برخی زبان شناسان، ریشه هندی - اروپایی واژه karman (یعنی kwer: act) را در معادل انگلیسی «ceremony» یا جشن مذهبی که در آن اعمال و آیین مقدس اجرا می شود، ذکر کرده اند. (Beattie: ۱۹۷۸: ۲۶۲)

این واژه به مرور زمان، مبدل به یک مفهوم اخلاقی گشت و طیف گسترده تری از علوم مختلف از جمله فلسفه، علوم اجتماعی و علوم پزشکی خصوصاً علومی که در حیطه هایی چون تولد مجدد و منشا رنج و منبع شکل گیری شخصیت، به طور ویژه کار می کنند، وسعت یافت.

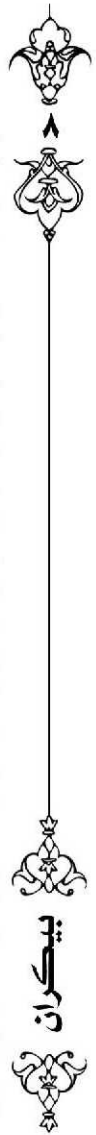
اهمیت قانون کرمه تنها محدود به ادیان خاورمیانه نمی شود، بلکه اثربخشی آن در

پیشین خود تجسم می یابد و به دنیا می آید و معدوم می شود و از نو پدید می آید این قانون در هر بخشی از جهان هستی عمل می کند و قانونی است که پیروی از تمام جزئیات آن بسیار پیچیده است، اما تا آن جا که به انسان مربوط است قانونی است که بر سعادت و شقاوت انسان حاکم است. قانون کرمه، قانونی خودکار است و به هیچ مجری ای احتیاج ندارد و بیانگر این است که هر عملی نتیجه خاص خودش را به بار می آورد که در این حیات، در حیات بعدی و یا حیات های پی در پی بعدی، تجربه خواهد شد. (نقل از شایگان: ۱۳۴۴: ۲۰۰)

قانون کرمه [یعنی وابسته بودن کیفیت وجودی هر موجود به اعمال گذشته اش] قانونی است که در نهاد و طبیعت انسان اعمال می کند و از آن به هیچ روی گریز ممکن نیست و حال و آینده نتیجه گذشته است. (قدیر، ۱: ۴۳)

کرمه، راه رهایی از چرخه باززایی و منشا





منظر جهانی بسیار گسترش یافته است. به گونه‌ای که در بستر مفاهیم روان‌شناختی، متافیزیکی و اخلاقی اقوام و ملل مختلف از جایگاه ویژه‌ای برخوردار گشته است. (Ibid: ۱۹۷۸: ۲۶۱)

قانون کرمه، یکی از فرضیه‌هایی است که کلیه مکاتب ششگانه هند و حتی آئین‌های غیرمشرع هندی پذیرفته و شالوده عقاید فلسفی خود را بر آن نهاده‌اند. این مشارب نظری و فلسفی بر آن بودند که نظام طبیعی عالم در نظام اخلاقی جهان نیز منعکس است. هر کردار و گفتار و پندار و اکنشی در بردارد، یعنی به محض این که فعلی را انجام دهیم، تولید نیرو و تأثیری می‌کنیم که بر حسب آن که نیک یا بد و خیر یا شر بوده باشد، ثمره خوب یا بد به بار می‌آورد.

تأثرات لطیف ناشی از کردار گذشته، واقع در زمان و متمکن در مکان (مکان‌مند و زمان‌مند) نیستند، چه بسا آثار آنان در حیات دیگری نمایان می‌شود. (شایگان، ۱۳۴۴: ۲۰)

مثال دانه و کاشت آن برای درک مفهوم کرمه از سوی صاحب‌نظران مطرح شد. بدین ترتیب که دانه‌ای که انسان در زندگی پیشین خود کاشته است، امروز در بند این حیات خاکی نمایان می‌شود و تخمی که امروز می‌کارد، در زندگی آینده وی تحت شرایط خاصی ظاهر می‌شود و آدمی این گونه گریبان‌گیر اعمال خود می‌شود و سرنوشت نیک یا بدش تعیین می‌شود. (Beattie: ۱۹۷۸: ۲۶۲)

مراد از کارما، کرداری است که عمل و عکس‌العمل را در بردارد و هم چون تأثرات دیرینه و پیگیر در ضمیر ناخودآگاه موجود است. (شایگان، ۱۳۴۴: ۲۰)

قانون کرمه حتی قدمی فراتر می‌نهد و معتقد است که خود انسان محصول کردارها و اعمال زندگی‌های پیشین است و در این راه دراز پیدایش‌های پی در پی، مرگ فرجام کار و پایان راه نیست، بلکه آغاز حیات دیگر است و مادام که انسان به معرفت مطلق و وارستگی کامل نایل نیاید از این گردونه آزاد نخواهد شد.

روح آدمی از زمانی بی‌آغاز در چرخ باز پیدایی محصور شده است و هر دم از مرتبه ای به مرتبه دیگر می‌آید که پیوسته تجاربی را در این مراحل دگرگونی به دست می‌آورد. این تجارب به صورت تأثراتی بس

لطیف و سوائتی پیگیر در ضمیرش اندوخته می‌شود و چون نیروهای نهفته و پذیرنده و متغعل ضبط می‌گردند و با به ثمر رسیدن این تأثرات انسان به قالب دیگری در می‌آید و حیات نویی را آغاز می‌کند. (همان، ۱۳۴۴: ۲۰)

۱-۲- نطفه قانون کرمه

و هر کرداری که روح انجام دهد، نتیجه‌ای متناسب با آن به دست خواهد آورد.

این مطالب نطفه قانون کارماست، یعنی قانون کنش و واکنش متقابل که بعدها یکی از ارکان مهم همه مکاتب فلسفی هندی گردید.

تمایل روح منجر به اراده منجر به کردار کردار منجر به نتیجه متناسب با آن می‌شود.

بر اساس نظریه اوپانیشادها، این ایده برجسته می‌گردد که شخصیت و موقعیت جهانی یک فرد توسط میل او مشخص می‌شود. (Beattie: ۱۹۸۷: ۲۶۳)

خالقین اوپانیشاد کبیر (ق هشتم تا پنجم پیش از میلاد) عموماً دو راه را برای متوفی به هنگام مرگ مشاهده می‌کردند:

۱- آنهایی که راه نیاکان را می‌پیمایند، نطفه تمایلات خود را معدوم ساخته و عطش میل او را فرو ننشاندند، پس دوباره به دنیای کون و فساد باز می‌گردند. (راه دنی‌تر که تحت عنوان راه اجداد pitryana خوانده می‌شود)

۲- آنهایی که حس تمایل و عطش کام‌ها را برای ابد سوزانده‌اند، از گردونه باز پیدایی گریز حاصل می‌کنند و دیگر بار به جهان باز نمی‌گردند.

(راه خدایان یا devayana که منجر به تولد دوباره نمی‌شود و این طریقه کسانی است که ریاضت در جنگل را تمرین کرده‌اند).

در واقع انگیزه کردار و نتیجه کردار در اوپانیشادها از نشات همین حیات ناشی می‌شود و منشا آن تمایل و اراده است و نه تأثرات دیرینه «ضمیر ناخودآگاه» که مکاتب فلسفی بودایی یا یوگا و سانکیه از آن مراد گرفته‌اند. هر آن قدر که در اوپانیشاد، تمایل اختیاری است [بدان معنی که هر آن گونه که اراده باشد، کردار نیز به همان گونه خواهد بود] در آیین کارمای متاخر نوعی جبر در زندگی انسان مسلط است که در زندگی‌های پیشین از اعمالی که مرتکب شده، باقی مانده است (به نقل از شایگان، ۱۳۴۴: ۵-۱۱۴، معتمدی، ۸-۱۳۵۷: ۵۳۰)

آن چه از این ملاحظات بر می‌آید این است که به هر حال نطفه قانون کارما در اوپانیشادها بوده و بعدها تکامل و ترویج یافته و به منزله یکی از ارکان اساسی کیش برهمنی و حتی بودایی و جین در آمده است. (همان، ۱۳۴۴: ۱۱۳)

در این راستا، اوپانیشاد بیش‌تر از دیگر مکاتب فلسفی هندو، به رابطه عمل انسان و عواقب آن در این زندگی و زندگی واپسین می‌پردازد. (Beattie: ۱۹۷۸: ۲۶۳)

۱-۳- اهمیت قانون کرمه

تنها راه شکستن چرخه بی‌پایان و منشا رنج در این عالم، با قانون کرمه ممکن می‌شود. (Hasting: ۱۹۸۰: ۶۷۳)

بر اساس این نظریه اخلاقی، نه تنها تئوری های اخلاقی در هند قابل اثبات است بلکه نظر عامه بر این که اگر شخصی در هنگام کودکی ناقص آفریده شود و یا ناسالم باشد،





۸- موحیدیان عطار، علی، ادیان هند، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۳.

۹- ناس، بایر، جان، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، انتشارات علمی فرهنگی، تهران ۱۳۸۶.

۱۰- وبر، رابرت، ادیان در جوامع امروز ترجمه: دکتر عبدالرحیم گواهی، جلد اول نشر فرهنگ اسلامی ۱۳۷۴.

۱۱- ویثمن، سایمن، آیین هندو ترجمه: دکتر علی موحیدیان عطار - مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۲.

- منابع لاتین:

1. Smith, k, Brain , "sam-sara" The Encyclopedia of Religion by Mearcea Eliade, vol 13. 1998 pp.56.57.
2. Beattle, John " karma "The Encyclopedia of Religion Eliade. Mearcea " vol 8, 1995 (PP261-5)
3. Hastings James "The encyclopedia of Religion & Ethics "vol7. 1980 Edin-burgh.
4. Hopskins, Thomas J., "The Hindu Religious Tradition", colifornia, 1971.
5. littlefied, Adams & co. The encyclopedia of Religion, philoso phical library. 1959.
6. stcherbatskyth. "The centra conception of Bud-dhiem,
8. smith Huston "The religion of man" 1958 rev. ed 1991,
9. sounders, E, Dale" Encyclopeda Americana". Vol 4. Buddhist studies.
10. coomaraswamy, ananda, "The art & crafts of india & Ceylon". Farrar, straus, 1964

ظههور این اعتقاد در بیرون از اوپانیشاد در کتاب قوانین مانو (Law of Mano) است. (رابرت. ۴۳:۱۳۷۴)

بر زمان بودای تاریخی بوده است، عناصری از آن ۵ نظریه را پذیرفته‌اند و عناصری را قبول نکرده‌اند. آنها تعلیم می‌دادند که سرنوشت هر فردی با اعمال و نیات او تعیین می‌گردد. اساس فرضیه و قانون کرمه در اوپانیشاد توسعه یافته است و قطعاً ما قبل بودایی است. (Ibid)

اما آنچه کلیه مکاتب فلسفی هندی اتفاق نظر دارند آن است که سرگردانی انسان در سلسله مراتب هستی امری است قهری و جبری است احترازناپذیر، ولیکن برگزیدن راه گریز و نجات در دست خود انسان است. (به نقل از شایگان، ۱۳۴۴: ۱۱۴)

- منابع فارسی:

- ۱ جلالی مقدم، مسعود، ۱۳۷۴، تحقیق تطبیقی در انسان‌شناسی پنج دین بزرگ (یهود - مسیحیت) مزدایرستی - هندویی و بودایی) استاد راهنما: فتح... مجتبیایی، پایان‌نامه دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده تهران - دانشکده الهیات - چاپ ۲ چراغی، کیومرث ۸ ۱۳۷۷، بررسی تطبیقی فرق بودایی بهره واده و مه‌ایانه استاد راهنما: فتح... مجتبیایی، پایان‌نامه ارشد ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات، چاپ نشده
- ۳ دارا شکوه، محمد - اوپانیشاد ترجمه دکتر تارا چند و محمدرضا جلالی نائینی انتشارات طهوری ۱۳۵۶.
- ۴ ستاری، جلال، "رموز قصه از دیدگاه روان‌شناسی"، فرهنگ و هنر، شماره ۱۰۹ آبان ۱۳۵۰، ص ۳۲-۳۵
- ۵ شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، انتشارات امیرکبیر، ج ۱، تهران ۱۳۴۴.
- ۶- شریعتمداری، حمیدرضا، "ذن - فروهر - یهودی" هفت آسمان، شماره ۸، زمستان ۱۳۷۹.
- ۷- معتمدی، ناهید، ۸- ۱۳۵۷، مفهوم مرکزی بودیسم و معانی دارما و کارما استاد راهنما: دکتر داریوش شایگان، پایان‌نامه ارشد فرهنگ و زبانهای باستانی دانشگاه تهران، دانشکده الهیات، چاپ نشده

با گناهانی که در حیات پیشین مرتکب شده است توجیه می‌شود. اهمیت این نظریه در همین است، هر چند در هر یک از مکاتب فلسفی هندی، به گونه‌ای متمایز و خاص خود، این نظریه بیان شده است، اما به تفصیل در بوداییزم مطرح می‌شود. (Ibid)

۱-۴-ظههور قانون کرمه

نظریه کرمه نخستین بار در اواخر هزاره اول عصر ودایی، در مطالب ودایی ظاهر می‌شود. ظهور آن به صورت یک نظریه خارجی صورت می‌گیرد. یجنه ولکیه، حکیم معروف آن زمان بسیار با این آیین مخالف بوده است و حکیم دیگر وقت، اود داکا لا ارونی از آن کاملاً بی‌اطلاع است.

در گریها سوتراها (متون مقدسی که آیین‌های دینی خانوادگی را بین سالهای ۶۰۰ تا ۳۰۰ ق.م شرح می‌دادند)، هیچ گونه اشاره‌ای به نظریه کرمه به چشم نمی‌خورد. اولین جایگاه



نگاهی به زردشتیان؛ باورها و آداب دینی آنها

(قسمت دوم)

زهر اکبری

تالیف: مری بویس / ترجمه: عسگر بهرامی

باور روان اورن در پی جدا شدن از جسم سه روز بر روی زمین درنگ می کرد و آنگاه رهسپار جهان مردگان در زیر زمین می شد که یمه بر آن فرمان می راند یعنی نخستین شاه که بر زمین فرمان راند و نخستین انسانی که در گذشت در قلمرو یمه روان ها هستی سایه واری داشتند و به بازماندگان خود که هنوز بر روی زمین می زیستند متکی بودند تا گرسنگیشان را فرو نشاند و پوشاکشان دهند.

نثارهای تقدیم شده برای این منظور بایستی به صورت آیینی و در اوقات به خصوص انجام می گرفت تا عبور آنها از سد گیتسی ممکن باشد این آیین ها اغلب طی نخستین سالها برگزار می شدند یعنی در هنگامی که روان در گذشته

تصور می شدند ولی تجلی خاص ور ثرغنه به صورت گراز وحشی است که در نزد ایرانیان به جهت دلبری بسیار زبان زد بوده است. وی در سروده اوستایی مختص میثره به همین گونه تصویر شده است یعنی به پیکر گرازی تیز دندان و نیرومند و آماده برای در هم کوبیدن بی دینان و پیمان شکنان که در پیشاپیش اهوره می تازند.

مرگ و آخرت

تا آن هنگام که این همکاری های عالم ادامه داشت نه برای جهان و نه برای نسل های آدمیانی که تصور می شد بی وقفه از پی هم می آیند فرجامی پیش بین نمی شد. در مورد فرد انسانی به زندگی پس از مرگ اعتقاد داشتند و مطابق نخستین شکل این

میثره نیز به نوبه خویش سرور آتش انگاشته شد و او را با خورشید یعنی بزرگترین آتش ها ملازم دانستند که در گردش خود در آسمان نظر می اندازد تا ببیند چه کسی پیمان نگه می دارد و چه کسی آن را می شکند.

هم او و هم ورونه عمیقاً مورد احترام بودند و به ایزدانی بزرگ بدل گردیدند که باورهای بسیاری برای آنان پدید آمد تصورات درباره آنها گسترش یافت، چندان که می توان آنها را تشخیص های وفاداری و حقیقت به شمار آورد.

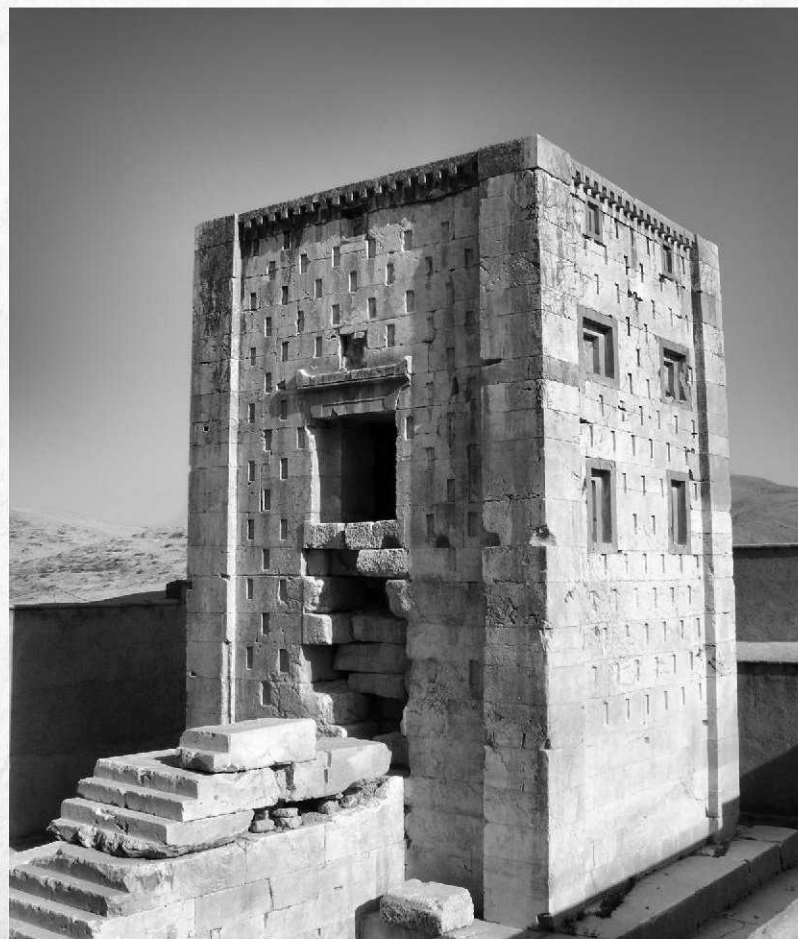
هر دو لقب اسوره را به دست آوردند که در زبان اوستایی واژه اهوره معادل آن است این لفظ به معنی سرور است.

تصویر فرمانروای خردمند که حائز بالاترین مقام نظارت بر قانون است ظاهراً خاستگاه پیدایی تصور سومین و بزرگترین سروران یعنی اهوره مزدای اوستایی بوده است که نام او به معنای سرور دانایی است.

وی موجودی است بلند مرتبه و متعالی تر از آن زوج برادروار یعنی میثره و اپام نبات که بر اعمال آنها خود نظارت می کند وی را با هیچ پدیده مادی تعلق نیست بلکه اقنوم نیروی خرد است که همه اعمال ایزدان و آدمیان به یکسان در ضبط اوست.

پیرامون میثره ایزدان انتزاعی کوچکتر دیگری هم گرد آمدند ایربه من تشخیص نیروی دوستی بود دوستی وقتی به صورت آیینی برقرار می شد چود نوعی پیمان بود ارشادات "عدالت" دهام ورتی "دلیری" و سرئوشه "فرمان برداری" که نگاهبان نیایش نیز هست. ایزد دیگری که هم میثره و اپام نبات را همراهی می کنند خورنه است که لطف الهی یا پرتو جمال را تشخیص می بخشد و کیفیتی است که با شاهان پهلوانان و پیامبران همراه است ولی اگر به اشه وفادار نباشد، از آنان جدا می شود خورنه به نوبه خود گاهی با اشی ایزد بانوی ثروت که پاداش های خویش را تنها به مردمان درستکار یا اشون می بخشد مرتبط بوده است.

این سخن درباره ورثرغنه ایزد پیروزی نیز که لقب ثابت آفریده اهوره ها متعلق به اوست صادق است. اغلب ایزدان هند و ایرانی آدمی وار





برابر شدن به آسمان راهی می ساختند و روان کابرد را که از هم می پاشید به سرعت رها می کرد پس از این آنان نیز همچون هندوان استخوان ها را گرد می آوردند و دفن می کنند. آنچه مطالعه باورهای ایرانی پیش از زردشت درباره آخرت را دشوار می کند استفاده از اصطلاح دیگری است علاوه بر اورون در مورد روان در گذشته یعنی اصطلاح فرورتنی که در زبان اوستایی فروشی خوانده می شود و محتمل است که فروشی در اصل روان پهلوان در گذشته بوده باشد یعنی روان کسی که بویژه بر یاری و حمایت فرزندان خود قادر است.

شاید در میان ایرانیان باستان مانند یونانیان روزگاری یک کیش پرستش پهلوانان وجود داشته است. فروشها همه ساله می کوشیدند که برای خانواده هایشان باران فرود آورند و مراقب بودند که آنان صاحب فرزند شوند و به هنگام جنگ به صورتی نامرئی در کنار فرزندان می جنگیدند.

زردشت و آموزه هایش

زردشت پیامبر پسر پوروشسب از خاندان سپیتمان را پیش از هر چیز از گاهان می شناسیم که مجموعه ای از هفده سروده بلند است که خود زردشت آن را سروده و امتش آن را به طور کامل حفظ کرده اند این سروده ها نه آثار تعلیمی که الهامات پر شورند که بسیاری از آنها خطاب به خداوند است.

زردشت بلور داشت که خداوند رسالتی برای همه انسان ها بر دوش او نهاده است بنابراین وی نیز بایستی آن را با کلامی روشن برای مردم وعظ کند آموزه های وی در میان پیروانش سینه به سینه نقل شدند و سرانجام در روزگار ساسانیان یعنی فرمانروایان سومین شاهنشاهی ایران به نگارش در آمدند زبان این زمان فارسی میانه بوده که آن را پهلوی هم می نامند.

زردشت و رسالتش

از آنجا که قوم زردشت در روزگاران پیش از تاریخ می زیسته است از این زمان زندگانی او را نمیتوان با دقت تعیین کرد.

حدسی منطقی وجود دارد زردشت تقریباً در زمانی میان سالهای ۱۷۰۰-۱۵۰۰ پیش از میلاد می زیسته است

زردشت خود را در گاهان زئوثره یعنی روحانی کاملاً واجد شرایط مورد معرفی می کند وی تنها بنیانگذار آیینی است که هم روحانی وهم پیامبر بود.

زردشت خود را منثرن نیز می خواند یعنی



پسین نیز پدید آمد. ظاهراً این تصور را که صرفاً روان را از لذایذ بهشتی برخوردار شود ممکن نمی انگاشتند این باور به وجود آمد که در نخستین سال پس از مرگ استخوان های پیکر جسمانی بر می خیزد و در حالی که کالبد جاودانه به خود پذیرفته اند دیگر باره در بهشت به روان می پیوندند. چه بسا نظر به همین باور بوده که هندوان مراسم تدفین را به مرده سوزی بدل کردند بدین سان کالبد میرا از بین رفت.

آنان پس از سوزاندن مرده استخوان هایش را به دقت گرد می آورند و در انتظار رستخیز به خاک می سپارند با این همه گویا ایرانیان برای آتش حرمتی بیش از این قائل بودند که برای سوزاندن چیزی آلوده و ناپاک به کارش برند. احتمالاً به روزگاران پیش از زردشت برخی از آنان رسم در هوای آزاد گذاشتن مرده را که از کیش زردشتی متاخر می شناسیم پذیرفته بودند. در این مراسم جنازه را در جایی بایر رها می کنند تا جانوران مردار خوار او را به سرعت بدرند به اعتقاد آنها پرتوهای خورشید

تک و تنها می انگاشتند و تصور می کردند هنوز در انجمن مردگان پدی رفته نشده اند. فراهم کردن این نثارها به عهده وارثان مرده بود و معمولاً پسر بزرگ مرده لازم بود او به مدت سه دهه یا طول یک نسل این نثارها را انجام دهد.

رسم تشییع مردگان کخه با اعتقاد وجود خانه زیر زمینی در گذشتگان مرتبط بوده رسم تدفین است. واژه زردشتی دخمه در اصل به معنی گور بوده و اعتقاد بر این است که هند و اروپاییان نخستین جزو آن گروه مردمان استپ نشین بودند که گذشتگان خود را در گور دفن می کردند آنها اعضای خانواده گان سر کرده خود را در بستر گودال های ژرفی دفن می کردند که با توده های خاک پوشیده می شده اند ظاهراً آنها مردمان عادی را در گورها ساده ای درون خاک می نهاده اند که از این گورها اینک اثری نمانده است. همراه با امید رسیدن به بهشت که در آنها وجود داشت و برای آن فرزندان متوفی روزه می گرفتند و نذورات می دادند باور به وجود رستخیز و تن



کسی که می تواند منشره یا کلام الهام انگیز بسراید. بر پایه سنت زردشت در سن سی سالگی یعنی به هنگام بلوغ فکری اش بود که وحی دریافت کرد در یکی از بخش های گاهان یسن ۴۳ به این رویداد بزرگ اشاره شده و در متن پهلوی نیز گزارش این رویداد به اختصار آمده است. این متن می گوید زردشت که در اجتماع مردمان برای برگزاری جشنی بهاری بود بامدادان به سوی رودخانه ای رفت تا برای تهیه و هوم آب بیاورد و آنگاه که به کنار آب بازگشت در حالی که در آن خنکای بامداد بهاری در حال بیرون آمدن از عنصری تطهیر کننده و خود در حالت تطهیری آیینی بود به شهود نائل آمد.

وی در کرانه رود موجودی نورانی دید که خود را وهومنه - اندیشه نیک - معرفی کرد وهومنه او را به پیشگاه اهورا مزدا و پنج شخصیت نورانی دیگر که در نزد آنان وی به سبب بسیاری نور ایشان سایه خویش را بر زمین ندید وانگاه از این هفتگانه رسالتش را دریافت کرد.

اهورامزدا و همبستار او

این دیدار نخستین دیدارهای اهورامزدا و زرتشت در عالم شهود بوده است که طی آنها وی محضر اهورا مزدا را درک می کرد یا سخنانش را می شنید که زرتشت را به خدمت خود فرا می خواند و او با تمام وجود او را می پذیرفت. وی در اینباره چنین اظهار می دارد: منم آن که از تو برای این در آغاز برگزیده شدم تا هر چند توش و توان دارم مردمان را خواهم آموخت که دین راستین اش را جویند.

وی اهورامزدا را به عنوان سرور اش می پرستید. بر پایه سنت هر چند اهورا مزدا از دیرباز به عنوان بزرگترین اهوره های سه گانه و پاسداران اش پرستیده می شد ولی زرتشت از این هم فراتر رفت و در اقدامی شگرف بر خلاف باورهای پذیرفته شده اظهار داشت که اهورا مزدا خدایی غیر مخلوق و موجودی ازلی و آفریننده هر نیکی و از جمله مینوان سود بخش است.

آنان وحدت نخستین عالم مادی را به همراه این موضوع که همه حیات بر خاسته از یک گیاه یک جانور و یک انسان اصلی است به طور قطع پذیرفته بودند از این رو به نظر می رسد به زردشت نیز در عالم مینو چنین وحدتی الهام شده است و به همراه این موضوع که در آغاز جهان تنها یک هستی یعنی اهورامزدای دانای مطلق و نیز کاملا عادل و خیر وجود داشته است و همه مینوان از وی هستی یافته اند.

اعمال سخت ظاهرا پیامبر را متقاعد ساخته بود که خرد عدالت و نیکی طبیعتا از ظلم و بدی جدا می شود و وی در عالم شهود به همراه اهورا مزدا همتای وی یعنی مینوی تباهاکار یا انگره مینو را دید که همچون اهورامزدا موجودی ازلی ولی دژاگاه و کاملا زیان کار است.

هفت امشاسپند و آفریدگان هفتگانه

این آموزه ها اساسا تازه بودند ولی کیهان شناسی دیرینه ای هم وجود دارد که بنیانی برای اندیشه زرتشت به دست می داد. بدین ترتیب نخستین عملی که وی برو برای اهورا مزدا به منزله مجری پنداشت فرا خواندن شش مینوی کهنتر یعنی همان موجودات نورانی نخستین شهود زرتشت از طریق مینوی مینو بخش یا سپنتو مینو بود.

این مینوان با خود اهورا مزدا هفتگانه ای را تشکیل داد این مینوان با خود اهورا مزدا هفتگانه ای را تشکیل دادند و همراه وی دست به کار هفت آفرینشی شدند که از آنها جهان پدید آمد.

انگاه شش مینوی بزرگ نیز به نوبه خویش دیگر مینوان سود بخش ایزدکده ایرانی پیش از زرتشت بودند فرا می خواند.

همه این مینوان بنا بر آموزه های وی مستقیم یا غیر مستقیم تجلیات اهورا مزدا و زیر فرمان وی برای گسترش نیکی و شکست بدی تلاش می کنند.

در کیش زرتشتی آنان را مجموعه یزته ها "ایزدان" به معنای "موجودات پرستیدنی" یا امشاسپندان به معنای نا می رایان فرونی بخش می خواندند.

زرتشت با تمام شجاعت و استواری تمام ستایش دئوه های جنگ افروز یعنی ایندره و همراهانش را که وی را که وی موجوداتی از تبار زشت منشان می نامید طرد کرده بود. دئوه ها راستی را برگزیدند زیرا همچنان که مشورت می کردند دیو فریب برایشان بیامد و آنان زشت ترین منش را برگزیدند انگاه با هم به دیو خشم توسل جستند تا به وسیله زندگی بشر را بیازارند" یسن ۳۰ بند ۶".

بنابراین از نظر زرتشت دئوه ها هم مانند خود انگره مینو ذاتا شریر بوده و هم اینکه بدی را برگزیدند و اینان ایزدان دروغین بودند که پرستیده نمی شدند چه خواهان جدال بین انسان ها و تطمیع آنان از رهگذر بر انگیختن از در وجودشان برای ستیزه های خونین و نابودگر بودند.

واژه بسیار اساسی سپننه که زرتشت آن را برای اهورا مزدا و همه آفرینش وی به کار برد یکی از اصطلاحات دین اوست. به نظر می رسد که این اصطلاح در اصل دارای نیرو معنا می داد و آنگاه برای مینوان سود بخش به کار رفت معنایش دارای نیرو برای کمک و از این رو تقویت کردن بوده است.

به سبب استفاده زیاد از سپننه این واژه اشارات معنایی نظیر واژه مقدس را می دهد که آن هم در اصل توانا و نیرومند معنا می دهد از این رو واژه مقدس برگردان مناسبی است. هر چند عنوان امشاسپند ممکن است برای همه ایزدان آفریده اهورامزدا هم به کار رود ولی برای این عنوان اختصاصا برای شش ایزد بزرگ شهود خود پیامبر به کار می رود و از مینوان کهنتر با عنوان ایزد نام می برند.

آموزه شش نامبرای فرونی بخش بنیان تعلیم زردشت است و پیامد روحانی و اخلاقی گسترده دارد چه این موجودات اقنوم یا تجلی خصائص خود اهورا مزدا و آنان نیز به نوبه خویش می توانند این صفات را به مردم بسپارند برای هر شخص نامبرایی همانند خود پیامبر راه می نماید که وهونه اندیشه نیک است و نزدیکترین هم پیمان وی اش وهیشته بهترین راستی ایزد تشخیص ایزد پایدار اشه است و زرتشت در گاهان از او بیش از شش تای دیگر نام میبرد سپس سپننه ارمیتی اخلاص فرونی بخش و تجسم سر سپردگی و عدالت است.

خشتشیره وئیریه شهریاری ارمانی هم نماد نیرویی است که هر فرد در زندگی خود حقیقتا برای نیکوکاری به کار خواهد برد.

زوج آخر یعنی هئوروات و امرتات تندرستی و بی مرگی هستند که نه تنها این هستی فانی را فرونتر می سازند بلکه آن سلامت و حیات ابدی را هم اعطا می کند که با راستی در پیشگاه اهورا مزدا می تواند به دست آید.

این موضوع که صفات الهی جدا می شدند و سپس آنها را به منزله موجوداتی مستقل فرا می خواندند و آنها را پرستش می کردند از ویژگی های دین ایرانی پیش از زرتشت می دانند و نمونه اش میشره که صفاتی همچون دوستی عدالت دلبری و لطف الهی را در بر می گرفت.

در دین قدیم ایران گرایش به ارتباط دادن ایزدان تجریدی با پدیده های مادی نیز وجود داشت و این ارتباط انچنان تنگاتنگ بود که آن پدیده ها را تجلیات آن ایزدان به شمار می آوردند.



در شهود وی، مانع مادی روزگار کهن کیشی، یعنی پل جدا کننده (چینود)، جایگاه قضاوتی اخلاقی شد، و در آنجا نه روی قدرت شخص یا ارزش نثار هایی که وی در زندگانی انجام داده است، بلکه بر دستاوردهای اخلاقی اش حساب می شود. در این جا میثره بر جایگاه داوری نشسته است و سرنوشه و رشنو در کنار اویند که این آخری ترازوی عدالت را در دست دارد. اینجا پندار گفتار و روان را می سنجند و نیکی ها را در یک کفه و بدی ها را در کفه دیگر می نهند. اگر کفه نیکی سنگین تر باشد روان را شایسته بهشت می دانند و دوشیزه زیبا که تشخیص وجدان فرد است او را رهنمون می شود تا از پل بگذرد و به سوی روشنی رود ولی اگر کفه بدی پایین رفت پل چنان لبه تیغ تیز می شود و عجزه ای نفرت انگیز به دیدار روان می آید و همچنان که می کوشد پل را قطع کند روان را در دستانت می گیرد و او را روانه دوزخ می کند. مفهوم دوزخ به عنوان جایگاه عذاب که انگره مینو بر آن سروری دارد گویا از خود زردشت بوده و با احساس ژرف وی در باب نیاز به عدالت شکل گرفته است روان هایی که که چیزهای نادرستشان با درستی هم سنگ است. به جایگاه روان های امیخته از نیک و بد موسوم به میسوان گاتو می روند که در آنجا همچون جایگاه کهن جهان مردگان به زندگی برزخی لذت و رنج می رسند.

بدین ترتیب زرتشت نخستین کسی بود که آموزه های داوری در مورد افراد وجود بهشت و دوزخ و رستاخیز و تن پسین داوری فرجامین همگانی و زندگانی جاوید برای روان و تن نو پیوسته را به مردمان موخت.

این آموزه ها از رهگذر وامگیری آنها توسط یهودیت مسیحیت و اسلام اصول اشنای اعتقادات بیشتر مردمان جهان شده اند در کیش زرتشتی هنوز هم چنین باوری هست که دینشان منطقی ترین انسجام را دارد چه زرتشت بر آفرینش مادی و از این رو بر نیکی تن جسمانی تاکید کرد و هم بر یقین منصفانه بودن عدل الهی به عقیده وی رستگاری فرد به حاصل گفتارها کردارها وی مربوط است و ایزدان برای تغییر آن هیچ مداخله ای نمی توانند داشته باشند با چنین آموزه ای که باور به روز داوری همچنان مفهومی دهشتناک داشت هر انسانی مسئول رفتار خویش است و در سر نوشت جهان نیز مشارکت دارد از این رو بشارت زرتشت بشارتی اصیل و پر شور بود که هم دلبری و هم اراده خواستاران وی را می طلبید.

با انجام این دو مرحله آفرینش در پهلوی موسوم به بندهشن صورت گرفت. انجام مرحله گیتی ای عرصه ای را برای نبرد با بدی به وجود آورد چه بر خلاف حالت مینوی حالت مادی در برابر نهاجم اسبب پذیر بود و از این رو انگره مینو بر آن تاخت.

بدین سان زرتشت در این انگاره بنیادین برای تاریخ بشر نه فقط آغاز بل پایانی را هم در نظر گرفت شکستی بر عقاید پیشین پدید آورد که به موجب آن تصور می شد اگر مردمان و ایزدان نقششان را در گیتی بپذیرند زندگی تا ابد ادامه خواهد داشت وی در آموزه هایش بر تصویری دیرینه مشارکت میان ایزدان و پرستندگانشان به عنوان اصلی ضروری برای حفظ جهان و مطابق اشته ای می فشرده ولی با در نظر آوردن این اصل نه صرفا برای حفظ جهان انگونه که هست بل برای رسیدن به یک هدف غایی یعنی کمال باز سازی شده بدان معنای تازه ای داد وانگهی شهود وی انسان را شان تازه ای بخشید چه بر اساس آن انسان برای همپیمانی با خداوند آفریده شده است و نیز برای این منظور که با تلاش کند تا پیروزی بر بدی که هر دو در ارزی آن هستند به دست آید.

آموزه سه دوران آفرینش امیزش و جدایش تاریخ را تا اندازه ای چرخشی می سازد که با آن جهان مادی در دوران سوم به همان صورت کاملی که در دوران نخست وجود داشت بازسازی می شود.

در این حال همه گرفتاری ها و تلاش ها دوران کنونی امیزش جزو نبرد در برابر اهریمنند. بنابراین زرتشت نه تنها هدف والایی برای انسانیت در نظر داشت بلکه به مردم برای آنچه در این زندگی ناچار تحمل می کنند نیز توضیحی منطقی و اینکه آن را رنجی بدانند که مینوی تباهاکار بر آنها تحمیل کرده است و میل به رنج دادن آفریدگان زیر دست را به آفریدگار توانا نسبت ندهند.

مرگ و آخرت

عمومی ترین بشر، مرگ است. در طول دوران آمیزش، مرگ، روان های آدمیان را و می دارد جهان گیتی ای را ترک گویند و برای مدتی به مرحله ی مینوی فرو کاسته بازگردند. به عقیده ی زرتشت، همین که روان از تن جدا می شود، آنچه در زندگی اش در راه یاری نیکی انجام داده است، داوری و سنجیده می شود. زرتشت، پیروانش را آموخت که زنان نیز چون مردان رسیدن به بهشت را امید وار باشند، چه،

همراهی هفت امشاسپند با هفت آفرینش در گاهان نمونه ای از این دست بود.

ترتیب این هفتگانه ایزدان اغلب مطابق توالی زمانی هفت آفرینش نیست زیرا طبیعی بوده است که آنان را به همراه اهورا مزدا به عنوان جانشین بر حقش در راس ایشان بر اساس مقام و مرتبه معنویش بنامد.

هر پرستنده ای می توانست یکی از این هفت تن را به یاری بطلبد ولی دو تن از ایشان روابط خاصی با دو گروه اجتماعی داشتند: سپننه ارمیتی به عنوان نگهبان زمین بردبار و مادر همه چیز و حامی طبیعی زنان بود.

در متنی قدیم چنین آمده: این زمین که ما را در بر دارد آن را و زنان را میستاییم "یسن ۳۸ بند ۱" خشتره وئیربه یار بزرگ وی و سرور بلند آسمان نگهبان مناسب مردمان درستکاری بود که وظیفه داشتند جنگ آزارهایشان را برای حمایت مردمان تهیدست و نه برای چپاول و آزار ایشان به کار برند.

روحانیان که طبقه فرهیخته و علوم آموخته بودند ظاهرا خود را به ویژه تحت حمایت اهورا مزدا می دانستند و این موضوع را در مراسم پسینه نشان می دادند ولی نیروی این سرور برتر چنان همه چیز را فرا گرفته است که این ارتباط در سنت چنان مهم تلقی نمی شود.

همه انسانها که آفریده اهورا مزدا بودند وظیفه دارند نه تنها شش آفریده دیگر را دوست بدارند بلکه به سلامت جسمانی و اخلاقی خود توجه کنند و مراقب زیر دستان نیز باشند چه هر یک از آنان آفریده خداوند هستند.

دستور اخلاقی خاصی که زرتشت برای پیروان آورد این بود که با طلب پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک زندگی می کردند و این دستور اخلاقی خاصی که حاصل کلی نیاز سه گانه ای بر ساخته رو حانی ایرانی است یعنی اینکه انجام عملی عبادی نیازمند نیت خیر کلام درست و اعمال عبادی صحیح است.

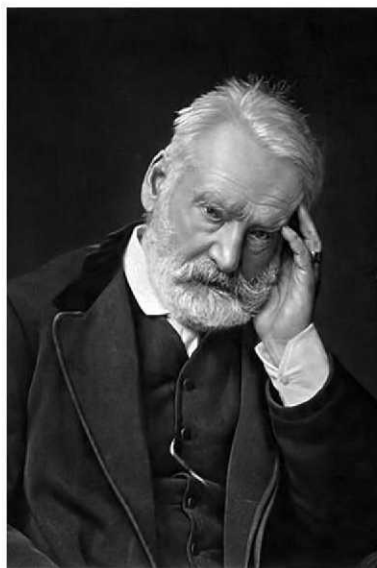
آفرینش و سه دوران

بعد دیگری از رابطه میان عالم گیتی و عالم مینو که در آموزه زرتشت تجسم یافت. این است که اهورامزدا آفرینش جهان را در دو مرحله به انجام رساند. نخست وی همه چیز را در بعد غیر جسمانی پدید آورد که مینو یعنی روحانی و غیر مادی نامیده می شد. نگاه وی بدان هستی گیتی لی بخشید هستی گیتی ای بهتر از هستی مینوی پیشین است چه در آن آفرینش کامل اهورا مزدا ی نیکی افزوده جمادی و درک شونده را به دست آورد.



در حدیث دیگران

کمتر کسی می تواند بدون دغدغه و در کمال متانت به اظهار عقایدی بپردازد که با تعصبات محیط اجتماعی او متضاد باشد. بسیاری از مردم شهامت داشتن چنان عقایدی را هم ندارند. آنتونی رابینز تردیدها را با ما خیانت می کنند. ما را از کوشش بر حذر می دارند و از پیروزی هایی که به احتمال زیاد نصیب ما خواهد شد محروم می سازند. شکسپیر



از دو صفت بپرهیز بی حوصلگی و تنبلی ، زیرا اگر ی حوصله باشی بر هیچ حقی صبر نتوانی کرد و اگر تنبل باشی بر ادای هیچ دینی قادر نخواهی بود. امام صادق (ع)
اگر کوه ها به لرزه درآمدند تو پا برجا و استوار باش. حضرت امیر(ع)
خلق از آن در رنجند که کارها را پیش از وقت طلب می کنند. ابوسعید
نه چندان نرمی کن که بر تو دلیر شوند و نه چندان درشتی که از تو سیر گردند. سعدی
یک پرندۀ کوچک که زیر برگ ها نغمه سرایی می کند برای اثبات خدا کافی است. هوگو
انسان تنها موجودی است که نمی خواهد آن باشد که هست. آلبر کامو



از گناه بیزار باش اما گناهکار را دوست داشته باش. مهاتما گاندی
به خطا خویشتن را از عشق محروم ساختن وحشتناک ترین گمراهی هاست. خسراتی
ابدی تست که نه در زمان و نه در ابدیت جبرانی ندارد. گی یز کگارد
فرق یک مبارز و یک انسان معمولی در این است که یک مبارز همه چیز را به مثابه یک نبرد می نگرد و یک انسان معمولی چیزها را به صورت نعمت یا آفت می بیند. دون خوان
حالا باید بدانید که انسان اندیشمند با عمل کردن زندگی می کند و نه با فکر کردن. یک انسان اندیشمند مسیری را از ته دل انتخاب کرده و آن را دنبال می کند. کارلوس کاستاندا
مردی که مهبای آموختن است تعلیم ندادن انسانی را به هدر دادن است و مردی را که آماده آموختن نیست تعلیم دادن. سخن به هدر دادن است. کنفوسیوس



حسرت عرفان

• فنا و نیروانہ

• تنفر

• خانقاہ ہا منصوفہ در تنمال

• خراسان

• اطمینان

• کتابتنناسے



متن حاضر با عنوان "MYSTICISM"، ترجمه صفحه ای است از دایره المعارف بریتانیکا ۲۰۰۶

نیلوفر سلمانی

کل زندگی واقعی یک مواجهه است و یک تویی است که نمی تواند آن شود. بلکه حتی خودش تجربه به یاد ماندنی را به مثابه امری خیالی توضیح می دهد. در دامنه ای وسیعتر، محقق بریتانیایی، زینر برای تثبیت انواع یا سنخ های مختلف عرفان تلاش کرده است. عرفان مبتنی بر عزلت، جدایی روح و ماده، امر ازلی از زمان، امر وحدت وجودی یا کثرت وجود که در آن، روح جهان است یعنی تمام هستی مخلوقات همان یگانه است. عرفان خدا باورانه که در آن روح، احساس می کند با خدا یکی شده و عرفان سعادت گرایانه با امیدش به خدا گونه ای که امر فانی جاوید می شود.

* تجربه عرفانی که بر جستجو برای وحدت، متمرکز شده است. پذیرایی تنوعات وسیع است اما به گونه های مشخص تقسیم می شود. عرفان متعادل و افراطی، عرفان درونگرا و برونگرا، عرفان خدانشناسانه و غیر خدانشناسانه، گونه شناختی بسیار معروف دیگر، متناظر به قوای تفکر، اراده و احساس، صورتبندی هندی را به خدمت می گیرد. راههای معرفت خاص (جاننا)، اعمال (کرمه) و عشق (بهگتی). در رابطه با هر کدام، مدعی هایی ساخته شده است. اگرچه عرفای بسیاری برای وفق دادن به جایگاه هر یک و همچنین برای رسیدن به ترکیبی، همان طور که در بهگودگیتا است، تلاش کرده اند. بر حسب قوای تمییز، عرفان از نوع عقل مدار یا اهل تأمل، برای رسیدن به برترین، آن یگانه یا آن جوهر الوهیت متکی به خداوند تلاش می کند. در رویکرد این سنخ از عرفان به سوی هویت متعال، عرفان عقل مدار به حفظ کثرت گرایش دارد. به انکار جهانی که می تواند واقعیت پیدا کند. فلوطین از اینکه در کالبد جسم بود شرمسار بود. در قرن هفدهم، مفهوم «عدم انشقاق» اسپینوزا از عشق عقلانی نسبت به خداوند، معنای عزلت گزینی را که یادآور هندوئیسم کهن است آشکار کرد.

* صورت دیگری از عرفان به وسیله عشق و سرسپردگی تعریف می شود. نگرش خدا باورانه یا عرفان عاشقانه مبتنی بر کشش دو سویه است. در سخنان شاعری صوفی آمده است. «۳۰ سال می خواندمش، می پنداشتم که من مشتاق او بودم اما نه، او بود که به من مشتاق بود». طریق عشق مشتمل است بر آیین های نیایش، عبادت و پرستش که اگر با خلوص، معنویت و ادراک انجام شود. می تواند برخی از ارزشمندترین گنجینه های حیات دینی از قبیل جذب به سمدای را به بار آورد. اینجا تناقض و خطری وجود دارد؛ تناقض اجتناب از زوال شخصیت و خطر خود ارضایی.

و نمی تواند ایجاد کند و اگر زمانی چنین الگویی ظهور یافت نمی داند چه کند. همانطور که ویلیام رالفینگ، الهیدان انگلیسی نظریه ای داد مبنی بر اینکه بنیادگرایی و عرفان شریکانی بی ثباتند. اگرچه عرفان هسته هندوئیسم و بودیسم بوده است اما ناچیزتر از یک عنصر خرد و غالباً عاملی نگران کننده، در یهودیت، مسیحیت و اسلام بوده است. همانگونه که در طول قرن ۱۵ و ۱۶ ماکیاول فیلسوف سیاست پیشه ایتالیایی درباره رهبران راهب مسیحی قرن ۱۳ قدیس فرانسویس و قدیس دمینیگ نوشته بود که آنها دین را حفظ کردند اما کلیسا را نابود ساختند.

* بیانات برجسته در خصوص عرفان، مسائلی از خودشان را عنوان می کند. صورتبندی کلاسیک هندوئی "تو هستی" (چاندوگیه اوپانیشاد باب ۹ و ۶) پوشیده از ابهامات عمیق است. این مشکل در اندیشه عرفانی عارف مسیحی سده میانه، مایستر اکهارت ظاهر می شود. او معتقد بود کلیسا موضوعاتی را برای بیانات بدون حساب برمی انگیزد. مانند عالم و معلوم یکی هستند. خدا و من در معرفت یکی هستیم و تمایزی میانمان وجود ندارد.

* می توان عرفان را به مثابه باور به سومین سنخ از معرفت تعریف کرد. دو مورد دیگر از این قرار است. علم حسی، علم استنتاج. دیدگاهی مشابه این را فیلسوف قرن سوم میلادی، فلوطین ابراز کرده بود. اما این طرح فاقد کیفیت مسلط دیگر تجربه عرفانی است، عشق یا وحدت از طریق عشق. دیدگاه الهیاتی سده های میانه در باب عرفان (همچون حیات دینی) از این قرار بود. عرفان، کشش روح به سوی خداوند، از طریق میل شدید عشق است "شناختی تجربی از خدا از طریق عشق وحدت بخش".

* اما صورتهایی از عرفان تلاش به سوی رویارویی ای آشکار با آن همه یا کل به نظر می رسد. بدون نمادها و فراتر از آن ها. عرفان درون گرا، از این نوع فهم بی واسطه از مطلق، نمونه هایی از زمانهای مختلف و سنتها را عرضه می کند. در عرض نگرستی به بیرون، نگاه به سوی امر لایتغیر و نامتمایز «آن یگانه بی همتا» باز می گردد. جریانی که به واسطه آن، این مقام حاصل می شود. ناشی از سرکوبی احساسات مادی است. در واقع سرکوبی تمام معنای تجربه خود آگاهی است. عبارت چیستا ورنیگروتها (یعنی مراقبت یا متوقف ساختن جوهره ذهن) بود که پتتجلی عارف هندی قرن دوم پیش از میلاد آن را شرح داد.

* یک چنین وحدت نامتمایز یا اتحاد میان فرد یا خود متعال، در برخی سنتها و سرشت ها امری نامعقول می باشد. فیلسوف یهودی، مارتین بابر بریک رابطه «من تو» تأکید کرده است.

به طور کلی، عرفان، طلب معنوی برای حقیقت یا حکمتی پنهان است، هدف از آن عبارت است از اتحاد با امری الوهی یا مقدس (قلمرو ای متعال). اشکال عرفانی، در تمامی ادیان بزرگ جهان مشابه اعمال شمنی و دیگر اعمال جذبیه ای فرهنگ های عامیانه و در تجربه عرفی یافت می شود.

* هدف از عرفان اتحاد با امر الوهی یا مقدس است. معمولاً راه این اتحاد به وسیله چهار مرحله زیر حاصل می شود: تطهیر امیال جسمانی، پالودن خواست و اراده، تنویر ذهن، یگانگی خواست و هستی شخصی با امر الوهی است. اگر هدف از هستی انسان، انسان بودن باشد یعنی برقراری دوباره توازنی که در اصل، پیش از جدایی، بین او و حالت خداگونه اش وجود داشت. جدایی ای که آرامش او را مختل ساخت. پس عرفان، همواره بخشی از راه بازگشت به سوی سرچشمه هستی خواهد بود. راهی برای از بین بردن تجربه بیگانگی.

* نفی خویشتن یا انکار صوری عرفان، بخشی از روش یا فرآیند روانشناختی است که به واقع شخص را انکار نمی کند. در حقیقت اشکال بسیاری از عرفان، مطالبات عقلانی، جذبیه ای و پرهیزکارانه را برآورده می سازد. ظاهراً چیزهای غیر عقلانی، متناقض نما و غیر قابل پیش بینی درباره پدیده عرفانی وجود دارد اما عرفان تا این اندازه نامعقول، ضد عقل یا دین منهی تنفکر نیست. بلکه بنابر آنچه رهبران دین بودیسم می گویند، عرفان، معرفتی از کاملترین نوع است که تنها در قالب کلمات در نمی آید. اگر رازی درباره تجربه عرفانی وجود داشته باشد. آن رازی است که با زندگی و آگاهی در ارتباط است. عرفان شکلی از زندگی در ژرفا است. اشاره بر اینکه در انسانها زمینه ی ملاقات سطوح مختلف واقعیت وجود دارد و ما بیش از یک بعد هستیم. به رغم رابطه متقابل و مطابقت میان سطوح، «آنچه در پایین است مشابه آن چیزی است که در بالاست. و آنچه بالاست مشابه آن چیزی است که در پایین است». (لوح زمردی، اثری در کیمیاگری منسوب به هر مس تریمس نگاه کنید به نوشته های هر منوتیکی) آن سطوح یکسان یا درهم آمیخته نیستند. در عین حال عرفان عملی و عرفان نظری (معرفت درونی، نگاه کنید به گنوستسیسیزم) مشتمل بر روش یا اصول است.

* ارتباط دین مبتنی بر ایمان با عرفان (دین شخصی نائل شده به برترین قدرت) آمیزه ای از احترام و ترس های مبهم است. گر چه ممکن است، عرفان با دین همراه باشد، اما ضرورتی ندارد عرفان با آن عجین شود. اغلب اهل سر، گونه ای را می نماید که نهاد سلسله مراتبی دینی و ساختاری (یعنی کلیسای رسمی) ندارد



MYSTICISM

MYSTICISM, in general, a spiritual quest for hidden truth or wisdom, the goal of which is union with the divine or sacred (the transcendent realm). Forms of mysticism are found in all major world religions, by analogy in the shamanic and other ecstatic practices of nonliterate cultures, and in secular experience.

The goal of mysticism is union with the divine or sacred. The path to that union is usually developed by following four stages: purgation (of bodily desires), purification (of the will), illumination (of the mind), and unification (of one's will or being with the divine). If "the object of man's existence is to be a Man, that is, to re-establish the harmony which originally belonged between him and the divinized state before the separation took place which disturbed the equilibrium" (*The Life and Doctrine of Paracelsus*), mysticism will always be a part of the way of return to the source of being, a way of counteracting the experience of alienation.

Mysticism's apparent denial, or self-negation, is part of a psychological process or strategy that does not really deny the person. Indeed, many forms of mysticism satisfy the claims of rationality, ecstasy, and righteousness. There is obviously something nonmental, paradoxical, and unpredictable about the mystical phenomenon, but it is not, therefore, irrational or antirational or "religion without thought." Rather, as ZEN Buddhist masters say, it is knowledge of the most adequate kind, only it cannot be expressed in words. If there is a mystery about mystical experience, it is something it shares with life and consciousness. Mysticism, a form of living in depth, indicates that in humans there is a meeting ground of various levels of reality; we are more than one-dimensional. Despite the interaction and correspondence between levels—"What is below is like what is above; what is above is like what is below" (*Tabula Smaragdina*, "Emerald Tablet," a work on alchemy attributed to Hermes Trismegistos; see HERMETIC WRITINGS)—they are not to be equated or confused. At once a praxis (technique) and a gnosis (esoteric knowledge, see GNOSTICISM), mysticism consists of a way or discipline.

The relationship of the religion of faith to mysticism ("personal religion raised to the highest power") is ambiguous, a mixture of respect and misgivings. Though mysticism may be associated with religion, it need not be. The mystic often represents a type that the structured and hierarchical religious institution (*i.e.*, the established church) does not and cannot produce and does not know what to do with if and when one appears. As William Ralph Inge, an English theologian, commented, "institutionalism and mysticism have been uneasy bedfellows." Although mysticism has been the core of Hinduism and Buddhism, it has been little more than a minor element—and, frequently, a disturbing one—in Judaism, Christianity, and Islam. As the 15th- to 16th-century Italian political philosopher Machiavelli had noted of the 13th-century Christian monastic leaders ST. FRANCIS and ST. DOMINIC, they had saved religion but destroyed the church.

Paradigmatic pronouncements in regard to mysticism pose problems of their own. The classic Indian formula—"that thou art," *tat tvam asi* (*Chandogya Upanishad*, 6.9)—is hedged around with the profoundest ambiguity. The difficulty reappears in the thought of the medieval Christian mystic MEISTER ECKHART, who had the church raising questions for such unguarded statements as "The knower and the known are one. God and I, we are one in knowledge" and "There is no distinction between us."

Mysticism may be defined as the belief in a third kind of

knowledge, the other two being sense knowledge and knowledge by inference. This same view was held by the 3rd-century-CE Greek philosopher Plotinus. But the pattern misses the other dominant quality of mystical experience—love or union through love. The medieval, theistic view of mysticism (as of religious life) was that it was "a stretching out of the soul into God through the urge of love, an experimental knowledge of God through unifying love."

Certain forms of mysticism, however, would seem to strive toward a naked encounter with the Whole or All, without and beyond symbols. Of this kind of direct apprehension of the absolute, introverted mysticism offers examples from different times and traditions. Instead of looking out, the gaze turns inward, toward the unchanging, the undifferentiated "One without a second." The process by which this state is attained is by a blotting out or suppression of all physical sensations—indeed, of the entire empirical content of consciousness. *Cittavrttinirodha* ("the holding or stopping of the mind stuff") was how the 2nd-century-BCE Indian mystic Patañjali described it.

Such undifferentiated unity or union between the individual and the supreme self is unacceptable to certain traditions and temperaments. The Jewish philosopher MARTIN BUBER emphasized an "I-Thou" relationship: "All real living is meeting," and one Thou cannot become It. But even his own "unforgettable experience" of union he would explain as "illusory." With a wider range, a British scholar, R.C. Zaehner, has tried to establish different kinds, or types, of mysticism: of isolation, the separation of spirit and matter, eternity from time; pantheistic, or "pan-enhenic," in which the soul is the universe—all creaturely existence is one; the theistic, in which the soul feels identified with God; and the beatific, with its hope of deification when "the perishable puts on the imperishable."

Mystical experience, which is centred in a seeking for unity, admits of wide variations but falls into recognizable types: mild and extreme, extroverted and introverted, and theistic and nontheistic. Another well-known typology—corresponding to the faculties of thinking, willing, and feeling—employs the Indian formula, the respective ways of knowledge (JĀNA), works (KARMA), and devotion (BHAKTI). Claims have been made on behalf of each, though many mystics have tried to accord to each its place and also to arrive at a synthesis, as in the BHAGAVAD GĪTĀ. Depending on the powers of discrimination, the intellectual or the contemplative type tries to reach the Highest, the One, or the Godhead behind God. In its approach toward the supreme identity it tends to be chary of multiplicity, "to deny the world that it may find reality." Plotinus was "ashamed of being in the body." In the 17th century, Spinoza's non-denominational concept of intellectual love of God revealed a sense of aloofness or isolation reminiscent of the ancient Hindus.

Another type of mysticism is that defined by love and devotion. A theistic attitude, or devotional mysticism, depends upon mutual attraction. In the words of a Sufi (see SUFISM) poet, "I sought Him for thirty years, I thought that it was I who desired Him, but no, it was He who desired me." The path of devotion includes the rituals of prayer, worship, and adoration, which—if done with sincerity, inwardness, and understanding—can bring some of the most rewarding treasures of the religious life, including ecstasy (or SAMADHI). There is a paradox and a danger here: the paradox of avoiding the loss of personality, the danger of self-indulgence.



مقدمه: یکی از روش های مهم برای شناخت ادیان و تأثیر و تأثر بین آنها مقایسه مفاهیم مطرح در آنها است که به مطالعات تطبیقی معروف است. نوشتار حاضر در این سیاق به تحلیل دو مفهوم فنا و نیروانه که یکی در عرفان اسلامی و دیگری در آیین بودا غایت سلوک سالکان است، می پردازد.

در این ارتباط در ابتدا مفهوم و نیروانه هر یک جداگانه بررسی می شود و در نهایت موارد مشابهت و اختلاف آنها مطرح می گردد.

مفهوم فنا:

فنا در لغت به معنای عدم و نیستی است و معنای آن آنچنان واضح است که اهل لغت برای توضیح آن یا به ذکر مترادفش یعنی "عدم" اکتفا کرده یا آن را با ضدش، یعنی بقا معرفی کرده اند. (تاج العروس و لسان العرب، ذیل واژه فنا)

هر چند ممکن است این دو معنای فنا به ظاهر متفاوت به نظر آیند زیرا بقا در مقابل تغییر و تحول مطرح می شود و عدم به معنای نیستی محض است، لیکن هر دو یک امر را قصد کرده اند، زیرا بقا گاهی به معنای ثبات است که در این صورت ضد آن تحول است و گاهی به معنای استمرار وجود خاص، ثابت باشد یا متغیر، که در این صورت ضد آن عدم و نابودی است. و به نظر می رسد که در اینجا معنای دوم اراده شده است. از این جهت در کتاب هایی که به ریشه کلمات پرداخته اند، اصل معنای فنا را انقطاع دانسته اند. (معجم مقابیس اللغة، ذیل واژه فنا)

به نظر می رسد بهترین معنای فنا همان انقطاع است که در زبان فارسی کلمه نابودی همان را می رساند، زیرا نابودی در مورد چیزی معنا می دهد که قبلاً موجود بوده است.

حقیقت فنا: هر چند که فنا از لحاظ لغوی، که بر گرفته از دیدگاه عرضی است، به معنای نابودی و انقطاع وجود است، به نظر می رسد حقیقت آن امری پیچیده باشد، زیرا متلکلمان برسر اینکه فنا چیست، اختلاف عجیبی دارند، تا جایی که عده ای از آنها فنا را موجودی از موجودات گرفته که با خلق شدن آن جواهر از بین می روند. این بحث در زمینه داستان زنده شدن پرندگان

در سوال حضرت ابراهیم(ع) از چگونگی زنده شدن مردگان مطرح شده و تأکید بر این است که فنا چیزی جز تفرق اجزای مادی و جمع شده دوباره آنها نیست. (کشف

المداد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۱۴۳) بنا بر آنچه که گفته شد این احتمال را جدی می سازد که اصولاً حقیقت فنا چیزی جز تغییر و تبدیل نیست و آنچه که عرفاً نابودی انگاشته می شود، در حقیقت، تغییر شکل است و چون تغییر شکل چیزی را به چیز دیگر تبدیل می کند، به صورتی که آثار مورد نظر قبلی بر آن مترتب نیست، بر آن نابودی اطلاق می گردد و این کاربرد نیز امری معقول به نظر می رسد، زیرا حداقل چیزی که در این میان از بین رفته، شخص است که برای خود هویتی مستقل دارد.

مراتب فنا:

لاهیجی در گلشن راز فنا را دارای سه مرتبه افعالی، فنای صفاتی و فنای ذاتی یعنی محو، طمس و محق می داند (مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۲۲۲)، که سالک بعد از گذر مرحله تبدیل اعمال و اخلاق سیئه به حسنه به آنها نائل می شود. (مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۲۲۲) در فنای افعالی، بر او متجلی شده است. در مرتبه دوم حق به تجلی صفاتی بر سالک متجلی می شود و او صفات تمام اشیاء را در صفات حق فانی می بیند و خود و تمام اشیاء را مظهر و مجلای صفات الهی می شناسد و صفات او را در خود ظاهر می بیند. در مرتبه سوم، حق به تجلی ذاتی بر سالک متجلی می شود و او جمیع ذوات اشیاء را در پرتو نور تجلی ذات احدیت، فانی می یابد خواهه عبدالله انصاری برای فنا سه مرتبه مطرح کرده است: فنای علمی، جحدی و فنای

سمیرا عباسی



حقی، عبدالرزاق کاشانی در شرح این سخن، مرتبه اول را فنای علم عبد در علم خداوند می داند، زیرا علم به خداوند با عقل که طریق ادراک آن، تصورات ذهنی است حاصل نمی شود، پس هر کس به مرتبه ای برسد که به صورت شهودی، یعنی با علم حضوری به خداوند علم پیدا کند، در حقیقت از علم خویش فانی شده و به علم خداوند متصف گردیده است.

مرتبه دوم این است که این علم حضوری نیز ساقط شده، به معاینه تبدیل می گردد و از این رو سالک به مقصود خویش و اصل، و طلب متوقف می گردد و حتی در آخرین مراحل این مرتبه با فانی شدن وجود سالک در وجود حق و وصول به حضرت جمع، شهود معاینه از بین می رود و تثلیثی که در معاینه وجود دارد، یعنی معاین، معاین و عیان رخت بر می بندد، آخرین مرتبه، فنای از فنا است که سالک در می یابد که اصلاً فنایی رخ نداده و تنها توهم سالک رخت بر بسته است، زیرا فانی از ازل فانی بوده و باقی نیز همواره بوده و است و این مرتبه حق فنا است، زیرا خود فنا نیز از بین می رود و چیزی جز حق متعالی باقی نمی ماند. (منازل السائرين همراه با شرح عبدالرزاق کاشانی، ص ۵۷۴)

با توجه به آنچه که گفته شد بدون شک فنا نابودی مطلق نیست، یعنی در تمام سخنان عارفان چیزی نمی یابیم که فنا را نابودی و از بین رفتن سالک به طور کلی تصویر کرده باشد، بلکه برعکس تصریحات و قرائن این بسیاری وجود دارد که حکایت از این دارد که سالک حتی در فنای ذاتی نیز وجود خاص خویش را دارد. از جمله قرائن قوی بر این مطلب مسئله بقا است که همواره در کنار فنا قرار دارد و ملازم آن محسوب می شود



ابن عربی رابطه فنا و بقا را این گونه بیان می کند:

در طریق سیر و سلوک جز فانی باقی نمی ماند و جز باقی فانی نمی شود و چیزی به فنا موصوف نمی شود، مگر در حال بقا و چیزی به بقا موصوف نمی شود، مگر در حال فنا، پس در نسبت بقا، حق مشاهده می شود و در نسبت فنا، خلق. (الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۵۱۵)

مفهوم نیروانه:

همانطور که در عرفان اسلامی فنا اصلی ترین مفهوم محسوب می شود که تمام نظام عرفانی و مراتب سلوک برای نیل به آن طراحی شده است، نیروانه در آیین بودا نیز همین نقش را ایفا می کند. یک سالک بودایی با نیل به نیروانه به سعادت حقیقی و نجات از چرخه مرگ نائل می شود و به فراسوی عالم تغییرات مجرب می کند و دنیای فریب را پشت سر می گذارد و به معرفت واقعی دست می یابد.

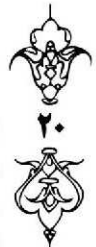
نیروانه واژه سنسکریتی است که در زبان پالی، نیبانه، تلفظ می شود و از لحاظ لغوی دارای معنی سلبی است و غالباً آن را به معنای خاموش شده به کار می برند. (Nirvana in Merriam-webster's Encyclopedia of World)

بعضی از محققان برای این دو واژه دو اشتقاق گزارش کرده اند: اول اینکه ریشه این واژه مرکب از ni به معنای ((نه)) و va به معنای وزیدن، دمیدم است که در این صورت نیروانه به معنای خاموش چراغ، آتش یا به معنای خاموش شده، سرد شده است و نظر دوم اینکه این واژه مشتق شده از دو کلمه nir به معنای روگرداندن و vana به معنای شهوت، تشنگی و طلب می داند که در این صورت نیروانه به معنای روگرداندن از شهوت است. (ع.باشایی، بودا، ص ۵۷۰)

معنای لغوی نیروانه، اشتقاق اول را بپذیریم یا دوم را، حاکی از آن است که انسان در وصول به این مرحله چیزی را از دست می دهد و از این رو دارای معنای سلبی است در معنای اول که بیشتر مورد توجه است، گویا آتشی در وجود انسان شعله ور است و با نیل به نیروانه این آتش خاموش می شود.

حقیقت نیروانه:

مفهوم نیروانه هر چند که نزد هندیان قبل از بودا نیز شناخته شده بود و تقریباً مشابه



آیین بودا، به معنای رهایی از چرخه تولد و مرگ را در برداشت، در آیین بودا اهمیت ویژه ای یافت.

محققان برای نیروانه در ستون اولیه بودایی دو خصلت شمرده اند: اول اینکه این متون از بحث های فلسفی در این رابطه به دورند و صرفاً از منظری علمی، یعنی نجات از رنجی که نوع انسانی درگیر آن است به آن پرداخته اند. نیروانه نقطه مقابل رنجی است که انسان می برد و با نیل به نیروانه که این رنج از بین می رود. دومین خصلت این است که از نیروانه بیشتر با تعبیرات منفی ای همچون خاموشی، نابودی تشنگی، نابودی توهم یا کرده اند، البته در نیکاپه ها و فنون مکتب ابی درمه، تعبیرات مثبتی همچون خوش، آرامش بهجت و ساحل دیگر نیز مطرح هستند.

برخلاف آنچه از عبارت بالا ظاهر می شود و نیز بعضی از محققان این تصریح (هانس ولفگانگ شومان، آیین بودا، ص ۸۵) که مسئله نیروانه در ستون اولیه بودایی، یعنی کانون پالی به دو شکل مطرح شده است و در بعضی کتاب ها به جنبه مثبت پرداخته اند که بیشتر شاعرانه است و در کتاب هایی که بحث فلسفی می کنند به جنبه های مثبت پرداخته اند، با مراجعه به کتاب های کانون پالی در می یابیم که این دو جنبه، یعنی مثبت و منفی به هم آمیخته اند به عبارت دیگر نیروانه از دو جنبه برخوردار است با یکی منفی و دیگری مثبت. سالک با تحقیق جنبه منفی، یعنی با ترک و نابودی تشنگی و خاموشی شهوات در وجودش به یک جنبه مثبت دست می یابد که همان آرامش و بهجت است.

حال این سؤال مطرح می شود که آیا نیروانه در ذات خود امری منفی است یا مثبت؟ در پاسخ به این سؤال می توان گفت که نیروانه در ذات خود امری مثبت تاقی می شود، اما رسیدن به این امر مثبت نیازمند پشت سر گذاشتن و نابودی موانع آن است و هر جا که از جنبه منفی به نیروانه پرداخته اند، مقصودشان بیان راه رسیدن به نیروانه است. اگر می گویند نیروانه زوال است، یعنی تا انسان از خودی ها و عطش ها نگذرد به نیروانه نمی رسد و از اینجا مشخص می شود که حقیقت نیروانه همین جنبه های مثبت است و جنبه های منفی نشانگر شرایط گذراست و تذکر این

نکته لازم است که در متون اولیه بودایی، نه تنها نظریه پردازی پیرامون نیروانه وجود ندارد، بلکه درگیر شدن در هر گونه بحث فلسفی و از جمله در مورد نیروانه، را مخالف راه نیروانه دانسته اند.

آیین بودا در حدود یک قرن بعد از به نیروانه رسیدن بودا، دچار تفرقه شد، به نظر می رسد یکی از مسائل کلیدی که در این زمان پیروان این آیین را به دو دسته تراودن و مها سنگکه ها تقسیم کرد به نیروانه مربوط می شود، زیرا آنها با مفهوم بودایی ارمت که نزد تراودن ها مقبر است مخالف و در مقابل، آرمان بودی ستوه را مطرح کردند. تمایز بین ارمت و بودی ستوه بدین گونه تقدیر یافت که ارمت یک پیرو آیین بوداست که با تلاش خود به مرحله روشن شدگی و نیروانه رسیدن و طمع خشم و خیالات باطل را در خود گشته و در همین دنیا به نیروانه رسیده است اما بودی ستوه موجود روشن شده ای است که نه تنها مسئولیت آزادی خویش بلکه تمامی زندگی را بر عهده دارد، او به یک معنا رهایی خود را از جهان به تعویق می اندازد تا به تمامی زندگان که هنوز از روشن شدگی آگاهی نیافته اند، یاری بخشد (بودیسم، ص ۷۱) این بیان، تفاوت ارمت و بودی ستوه را از جهت نیل به نیروانه در این می داند که ارمت خود به نیروانه می رسد اما بودی ستوه دست دیگران را نیز می گیرد تا آنها را به نیروانه برساند البته نباید اشتباه شود که تفاوت این دو در کمک به دیگران است بلکه تفاوت در مفهوم میانجی است. مفهوم بودی ستوه درمهایانه رستگاری به واسطه میانجی را مطرح می کند (بودیسم، ص ۷۷) و هر کس به بودی ستوه توسل جدید، او به خاطر عهدی که دارد، او را نجات می دهد، این مفهوم را تیراوده این مفهوم را تیراوده انکار می کند و رسیدن به نیروانه را آنها از جهت فعالیت و تلاش شخصی مسیر می دانند به طور کلی می توان گفت در آیین مهاییانه نیروانه ساحتی دیگر از این عالم است، نه به این معنا که قلمرو خاصی وجود دارد که نیروانه در آنجا محقق می شود، بلکه به این معنا که ویژگی های آن با ویژگی های عالم مادی متفاوت است.

مقایسه و جمع بندی فنا و نیروانه ؟

در عرفان اسلامی برای غایت سلوک عرفانی واژه فنا به کار برده می شود که از لحاظ

لغوی به معنای زوال نحوه ای از وجود است، ولی از لحاظ اصطلاح عرفانی به انصاف به نحوه دیگری از وجود نیز دلالت دارد. در سیری که به غایت فنای ذاتی و زوال تمام خصوصیات بشری منتهی می شود، به صورتی که انسان وجه الله گشته، ذات و انیت او در ذات الهی مستهلک می شود و از او وجودی باقی نمی ماند، هر لحظه وجهی از وجود بشری فنا می شود.

در آیین بودا نیروانه از لحاظ لغوی به معنای خاموش شدن است و از لحاظ اصطلاحی مقامی است که در پس خاموشی کارخانه کرمه ساز وجود انسان حاصل می شود. (ع پاشایی، بودا، ص ۵۷۰) رهروی که در طریق نیروانا قرار دارد، با از میان برداشتن دلبستگی و نادانی و خاموش کردن آرزوها و تشنگی که منشا کرمه ها و تولد دوباره هستند، نجات از سنساره و تولد دوباره را که مستلزم رنج روز افزون است، سد کرده و به نیروانه می رسد. البته وصول به نیروانه دفعی حاصل نمی شود، بلکه در طی طریق، رهرو هر لحظه در حال مراقبه است تا کم کم بتواند ریشه را بکند. در این میان برای رهرو مقاماتی وجود دارد که هر یک از فرقه های بودایی بر طبق معیارهای خود برای آنها نامی می گذارند.

در عرفان اسلامی حقیقت فنا، نابودی و زوال نیست، بلکه معرفتی است که با گسترش مرتبه وجودی انسان حاصل می شود. سیر این معرفت علم به این حقیقت است که کثرت در عالم، کثرتی حقیقی نیست و عالم وحدتی حقیقتی دارد که حق است و جز او چیزی نیست. این همان فنای ذاتی است که در آن حتی کثرت اسمائی و صفاتی نیز وجود ندارد و در آن ذات متعالی خداوندی، به وحدت خود، بدون شائبه کثرتی مشاهده می شود و در این مرتبه، سالک حتی از فنای خود نیز فانی می شود و نمی داند که فانی است. البته همانطور که ذکر گردید این مرتبه، یعنی توحید ذاتی عالی ترین مرتبه توحید است و هر گونه مراتب فنای افعالی، اسمائی و صفاتی نیز در حد خود مراتبی از توحید است که رسیدن به آنها برای سالک مایه و فخر و مباهات است.

در آیین بودا نیز نیروانه پوچ گرایی و خاموشی وجود انسان و نابودی او نیست، بلکه حقیقت نیروانه معرفتی خاص است که انسان با نیل به این معرفت به روشن شدگی می رسد و بودا گردد. سیر این معرفت با



می شود که صرفاً غایت است و هیچ تعاملی با جهان و رهرو ندارد و رهرو با تلاش خویش در یک روند کاملاً مشخص به آن نائل می شود. اما به نظر می رسد، اگر بتوان این امر را تا حدی در مورد آیین هینه یانه پذیرفت، در آیین مهاییانه به هیچ وجه نیروانه اینگونه نیست و در مه کایه تعامل وثیقی با عالم مادی دارد، بلکه با آن متحد است و تجلیات او برای نجات بشر به صورت کالبد مادی است و بودایان در عالم وجود دارند. (هفت آسمان، ص ۲۲۵) از طرف دیگر خدای مطرح در عرفان اسلامی که از آن بیشتر به حق تعبیر می کنند، بسیار با در مه کایه شبیه است و ((حق))، به هیچ وجه خدای انسان وار نیست و آموزه وحدت وجود که در عرفان اسلامی مطرح است، بسیار با اتحادی که بین در مه کایه و نیرمایه کایه تصویر می شود مشابه است. اما اینکه ریشه های این شباهت را در کجا باید جست و آیا این دو مفهوم هر یک در حوزه ای مستقل پرورانده شده و به بار نشسته اند یا تاثیر و تاثیری در کار بوده است، فرصت و مجال دیگری می طلبد.

منابع:

۱. ابن عربی، الفتوحات المکیه (۴جلدی)، دارصادر، بیروت
۲. ابن منظور، لسان العرب، دارالفکر للطباعه والنشر، لبنان، ۱۴۱۰ هـ. ق
۳. الزبیدی، تاج العروس، منشورات دارمکتبه الحیاه، لبنان
۴. باشایی، ع، بودا، تهران، انتشارات فیروزه، تهران، ۱۳۷۴
۵. راس، نانس و پلسون، بودیسم راهی برای زندگی و اندیشه، ترجمه منوچهر شادان انتشارات بهجت، تهران، ۱۳۷۴
۶. شومان، هانس ولفگانگ، آیین بودا، ترجمه ع پاشایی، انتشارات فیروزه، تهران ۱۳۷۵
۷. لاهیجی ف شمس الدین، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلش راز، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۷۱
۸. منازل السائدين، (همراه با شرح عبدالرزاق کاشانی، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۲
۹. رستمیان، محمدعلی، نیروانه در بودا، فصل نامه هفت آسمان، سال ششم، شماره ۲۴، زمستان ۱۳۸۳
۱۰. Meriam-Webster's Encyclo Pedia of World Religion, ed. Wendy Doniyer, VSA, ۱۹۹۹.

معرفت مطرح در آیین بودا که انسان از طریق آن به نیروانه می رسد از سنخ معرفت مطلق است که به صورت مستقیم به دست می آید. اصولاً گرفتاری در چرخ سنساره رنج، بر طبق آیین بودا، از نادانی حاصل می شود و منشا این نادانی دلبستگی هایی است که انسان به درمه های مشروط دارد و تنها درمه مطلق است که نامشروط است. هر مشروطی متغیر و نسبی و گرفتار علیت است و هر علمی که در این حوزه قرار دارد انسان را وابسته به چرخه سنساره می کند و در نادانی نگاه دارد. اگر انسان به غیر مشروط دست یابد، یعنی بر طبق دیدگاه هینه یانه از قلمرو مشروط خلاصی یافته، به قلمرو غیرمشروط وارد گردد و بر طبق دیدگاه مهاییانه به معرفت با ابزار حسی رهایی یافته، حقیقت را مستقیماً شهود کند، به معرفت حقیقی راه پیدا می کند و همین امر او را به نیروانه وارد می کند.

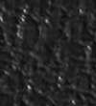
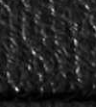
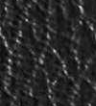
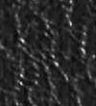
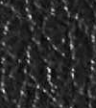
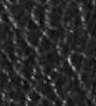
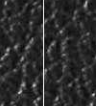
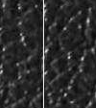
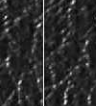
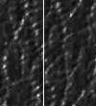
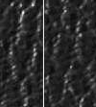
نتیجه گیری:

در جمع بندی کلی بین فنا و نیروانه به نظر می رسد هر چند تفاوت هایی مهم بین این دو وجود دارد، لیکن جوهر و حقیقت این دو یکی است. به نظر می رسد اگر تفاوتی بین فنا و نیروانه وجود داشته باشد، باید آن را در مفهوم خدا یا مشابه های آن جستجو کرد و ادعا می شود که در آیین بودا چنین مفهومی وجود ندارد. از این رو صرفاً یک حقیقت مطلق تصویر

نابودی چشم دو بین انسان حاصل می گردد، که در آن، تمایز بین اشیاء که در معرفت ظاهری، امری حقیقی می نماید که از بین رفته، انسان در می یابد که این کثرت ها در اثر ناآگاهی او به حقیقت بوده است و با علم به حقیقت دیگر کثرتی برایش باقی نمی ماند و او به یکسان دلی می رسد. زیرا دلبستگی به امور دنیوی را کنار گذاشته، حتی به خود نیروانه نیز دلبستگی ندارد. در این حالت است که نیروانه با تمام ابعاد آن برایش حاصل می شود.

معرفتی که از آن در عرفان اسلامی سخن رفت، به هیچ وجه از سنخ معرفت های حصولی و حتی حضوری معمولی در وجود انسان نیست. این معرفت یک شهود تمام عیار، یعنی مواجهه نفس انسان با حقیقت است که حقیقت را بدون هیچ واسطه جسمانی مشاهده می کنند. از شرایط چنین معرفتی قطع ارتباط و علاقه نفس به بدن است که نفس را قادر می کند تا از طریق معرفت عادی خارج شده، به معرفت شهودی دست یابد. در چنین معرفتی است که کثرت مشهود در حقایق عالم در وحدت محو شده، رنگ می بازد. بدین ترتیب معرفت به ظاهری و حقیقتی تقسیم می شود. معرفت ظاهری همین حسی و دنیوی است و معرفت حقیقی همان غایت عرفان اسلامی است که سالک در طلب آن است تا حقایق عالم به او نمایانده شود.





آواتار در خاک

زهرا اکبری

مقدمه
سو آمی ساتیا سای بابا به علت عارضه قلبی در سن ۸۴ سالگی بامداد روز یکشنبه، ۲۴ آوریل ۲۰۱۱ (چهارم اردیبهشت ۱۳۹۰) در بیمارستانی در شهر پوناپارتی، محل تولد و زندگی اش درگذشت؛ باگاون شری ساتیا (سای بابا) مدعی بود که یک آواتار است. او روحانی هیچ یک از ادیان نبود و هیچ دینی را تبلیغ نمی‌کرد و مریدان او مدعی شدند که معجزات الهی ساتیا سای بابا همه روزه در سراسر کره خاکی مشاهده می‌شد. راهی که وی به هر انسانی توصیه می‌کرد، مسیری بود که از طریق پنج اصل ارزش‌های انسانی، «ساتیا»، «دارما»، «شانتی»، «پرما» و «آهیمسا»، به خداوند می‌رسید.

سو آمی ساتیا سای بابا

ساتیاسای بابا در سال ۱۹۲۶ در دهکده «پوناپارتی (pattaparti)» نزدیک شهر بنگلور واقع در جنوب هندوستان دیده به جهان گشود. آغاز زندگی را نزد پدر و مادر خویش شروع کرد و پس از مدتی وارد مدرسه شد و تحصیلات ابتدائی را در محل زندگی خود ادامه داد. سای بابا زندگی ساده‌ای داشت و مانند بچه‌های دیگر به بازی و کنجکاوی مشغول بود. روزها را یکی پس از دیگری صرف تحصیل و بازی در محل سکونت خود می‌گذراند اما به یکباره اساس زندگی معنوی او رقم می‌خورد. او وارد دوران جدیدی از زندگی شخصی و مرحله جدیدی از حیات روحانی می‌شود. ساتیا سای بابا تبلیغات معنوی را از همان سن ابتدائی به مرحله اجرا می‌گذارد. در بیستم اکتبر ۱۹۴۰ در سن حساس ۱۴ سالگی، ساتیا زندگی شخصی خویش را در اوراواکندا (uravakonda) رها نمود. سای بابا در تعالیم خود همواره اعلام می‌داشت:

۱. صلح و آرامش منحصر به سه رکن ذیل است:
۲. دین و ایمان
۳. عشق

بدین سان برای عمل به اولین رکن صلح و آرامش یعنی رهایی از وابستگی خانه و والدین خویش را ترک باید گفت تا رسالت خود را با رهایی از تمام وابستگی‌ها و تعلقات آغاز نماییم. در کتاب زندگی من پیام من است چنین نقل شده که بعد از مدتی والدین سای بابا او را در حین انجام ذکرهای ریتمیک پیدا می‌کنند. پدر و مادر سای بابا از او خواهش می‌کنند که به خانه باز گردد و به زندگی طبیعی خود ادامه

اشاره

ادمیان در تمام دوره‌ها و زمانها در جستجوی مستمر برای بازیابی مفاهیم الهی و ماورایی بودند. بنحوی که گاه با متوسل شدن به نیروهای شریک و نامبارک برای پاسخگویی به این نیاز بر آمدند و در واقع بروز عرفان‌های نوظهور پاسخی است به عطش پیوسته‌ی آدمی برای ارتباط و دریافت جهان ناپیدا جهانی که در انسوی معرفت بشری نهفته است. این مقاله در صدد معرفی برخی از این عرفان‌هاست، معارفی که تا به جلوه‌ای از حضور حقیقت امیخته می‌شود.

دهد. اما وی در مقابل اسرار والدین خود میگوید: هیچکس به دیگری متعلق نیست اینها همه توهمات است.

ساتیا سای بابا سالیان زندگی خود را (در دهکده پونا پارتی) وقف تبلیغ، تعلیم تجربیات عرفانی و ریاضت‌های گوناگون کرده است. تا جایی که به شهرت جهانی رسیده و کتابهای بسیاری از وی در کشورهای مختلف جهان ترجمه و به چاپ رسیده است. انسانهای بسیاری برای کسب معنویت و زیارت ساتیاسای بابا از دور ترین نقاط جهان به سمت هند می‌رفتند. تا شاید به دیدار وی نایل شوند و معنویت و حقیقت را در آن روستای دور افتاده بیابند

این تقابل یعنی استقبال از عرفان و آرامش عرفانی، و از سوی دیگر ناروایی دوری از اجتماع و گوشه نشینی نشانه یکی از بزرگ ترین دغدغه‌های انسان مدرن خواهان معنویت است. این تعارض عمیق باعث میشود تا استقبال از عرفان‌های نوظهور - هر چند در بدو امر با شور و شوق بسیار همراه است - در ادامه فاقد دوام و التزام فراگیری باشد.

نکته: سای بابا شیردی عارف دیگر هندی است که با وجود شباهت اسمی با ساتیا سای بابا دارای شخصیت مجزایی است. او نیز یکی دیگر از عارفان معاصر هند است که بررسی سرگذشت و آموزه‌های وی وقت دیگری را میطلبد. اما همین ما را بس که:

دوران کودکی سای بابا شیردی برای مدت‌ها درهاله ای از رمز و راز پوشیده بود. در ۲۸ سپتامبر ۱۹۹۰ ساتیا سای بابا قسمتی از زندگی دوران کودکی قدیس شیردی را تشریح می‌کند. بر اساس اظهار ایشان شری بابا شیردی در ۲۸ سپتامبر ۱۸۳۵ در جنگلی نزدیک دهکده پاتری در ایالت حیدرآباد هند در خانواده ای بر همین به نام بهار دواج گوترا (bhardwaja gotra) به دنیا آمد نام مادرش دوگیری عمه (devgiramma) بود.

شیردی بابا در ۱۵ اکتبر ۱۹۱۸ فوت شد. اکثر اتفاقات زندگی سای بابا شیردی در کتاب شیردی سای بابا چاریتا (sai baba charita) به چاپ رسیده و یا توسط دوستداران وی به صورت پراکنده منتشر شده است. شری سای بابا شیردیک معلم روحانی بود که طرفداران تمام مذاهب هندو، از هر طبقه‌ای به او به دیده احترام می‌نگریستند و از تعالیم و نصایح او بهره میبردند.^۱

تجلی خداوند و ساتیا سای بابا

آواتار از سنگهای اصلی بنای عظیم خداشناسی

هندوست. ما تنها در آیین هندو با مفهومی به نام آواتار، که تجلی امر مطلق در جهان خاکی است روبرو میشویم. در واقع بر اساس آیین هندو مسئولیت ویشنو به عنوان حافظ جهان ایجاب می‌کند که او در هنگام بروز مخاطرات جدی برای جهان و موجودات آن به شکل موجودی زمینی متولد شود و جهان را از نابودی برهاند. تقریباً تمامی آواتارهای هندو تجسم‌های ویشنو هستند. این آواتارها همواره حامل خرد و دانشی هستند که برای حفظ بقای جهان ضروری است.^۲

در مسلک هندوئیسم بنابر وضعیت طبیعی جهان ضروری است که همواره زمین خاکی از آواتار خالی نباشد. تا او اساس عقیده (دارما) را تحقق بخشد. دارما به معنای مسیر اصلی زندگی شخص بدون دخالت و ضربه زدن به منافع و زندگی دیگران و بدون تجاوز به آزادی دیگر اشخاص است به عبارت دیگر دارما به معنای اینکه آنچه را که دوست داری دیگران در حق تو انجام دهند در حق دیگران انجام دادن و به طور کلی ایجاد یک وحدت منظم بین گفتار و پندار و کردار انسانهاست.

اما نکته اینجاست که ساتیا سای بابا در تعلیمات عرفانی به شاگردان، خود را یک آواتار معرفی می‌کند. آواتاری که نقش معلم حقیقت را بازی می‌کند کسی که آمده تا دوران جدیدی را در تعلیمات کهن معنوی بنا نهد و نقش یک نجاتگر بزرگ را ایفا کند.

سای بابا میگوید: «تو نمیتوانی مرا در طبقه بندی «مرد خدائی» یک معجزه گر، انسان خدا گونه یا شفا دهنده قرار دهی. این آواتار برای ایفای نقش جدیدی آمده نقش معلم حقیقت».^۳ بدین سان در گام نخست ساتیا سای بابا، به عنوان آواتار با نقش نوینی در صحنه ارشاد به عنوان یک معلم حقیقت جلوه میکند. سپس برای معرفی خود و ابزار ویژگیها و تواناییهای ذاتی خویش چنین سخن میگوید: «هر که تمام اعمال و کارهایش را به من اهدا کند بدون هیچ فکر دیگری، هر که روی من مراقبه می‌کند به من خدمت میکند، مرا پرستش میکند، مرا به خاطر دارد، بداند همیشه با او هستم... به آنهایی که مرا استهزا میکنند تبسم میکنم به آنها که در باره من دروغ جعل میکنند تبسم میکنم، به آنها که مرا تمجید میکنند تبسم میکنم دائم شادم پر از شرف.

تند صحبت میکنم و بعضیها را تنبیه میکنم، اگر آنها مال من نیستند آنها را رها میکنم و توجه به آنها نمیکم این هشدار است برای

ارتداد آنها. من حق دارم آنها را که به من تعلق دارند گوشمالی بدهم، من بین شما راه می روم و صحبت می کنم، تربیت می دهم نشان می دهم، نصیحت میکنم و اندرز می دهم اما از هر نوع وابستگی جدا هستم خیلی وقتها به شما گفته ام که مرا با این ساخت فیزیکی مربوط ندانسته و یکی فرض نکنید اما شما نمی فهمید»^۲.

ساتیا سایی بابا در مورد قدرت و توانائی خویش چنین میگوید: «من شما را مجبور نمیکنم که نام و شکل بخصوصی از من انتخاب کنید خداوند میلیونها نام و شکل دارد ... اگر به عنوان ناراینا (narayena) (یکی از نامهای خداوند) با چهاربازو در حال نگه داشتن صدف، چرخ، گرز، نیلوفر بین شما آمده بودم شما مرا در یک موزه نگه می داشتید و از مردمان جستجوی دارشان پول دریافت میکردید. اگر صرفا به عنوان یک مرد آمده بودم به تعلیمات و آموزش های من بادیده احترام نگاه نمیکردید و از آنها به خاطر خوبی خودتان پیروی نمیکردید پس من باید در این شکل ولی با دانش و نیروهای فوق بشری باشم»^۳.

سای بابا میگوید: ماموریت من اعطاء شوق و شادی به شماست که از ضعف و ترس دورتان کنم. سای بابا در ادامه میگوید: قدرت من غیر قابل اندازه گیری است، تولد من غیر قابل توضیح و غیر قابل درک و پیمایش است، اصل سای الهویت سای، هرگز تحت تاثیر بد گوئی و افترا، پیشرفتنش متوقف نمی شود.^۴

لازم به ذکر است که در میان تمام رهبران عرفانهای نو ظهور مسئله «خود بزرگ بینی» مشهود است به عنوان مثال بسیاری از این رهبران (از جمله اوشو، کریشنا مورتی و...) در خلال نوشته ها و سخنرانی هایشان به کرات اذعان می دارند که هنگام تولدشان اتفاقات نادری پیش آمده و یا از قبل منجمان و غیب گویان بزرگ، آمدنشان را وعده داده اند.

او به واسطه پیشینه ممتازی که مفهوم اوتار در تعلیم هندو دارد و همچنین مقبولیت فراگیری که هندویسم، نه تنها در هندوستان بلکه در جهان دارد سعی می کند خود را به این مفهوم پهناور وصل کرده، در جهت نیل به «خود بزرگ بینی» گامهای بزرگ تر و استوار تری بردارد. حال آن که اینان ادعاهای بزرگی است که رهبران عرفانهای نو ظهور برای آن دلیل محکمی ندارند و صرف داشتن نیروهای خارق العاده که بواسطه ریاضتها و ذکرهای مداوم حاصل شده و در میان مرتاضان کشورهای

گونگون بالاخص کشورهای آسیای شرقی فراوان است، نمی توان منجی جهانی بودن آنها را اثبات کرد.

مفهوم خدا باوری در عرفان سای بابا

با این مقدمه که خدانشناسی درون مایه تمام باید و نیایدهای مکاتب و مسالکی است که رویکرد به منبع قدسی را جزء لا ینفک عقاید خو پنداشته اند ساتیا سایی بابا بر این عقیده است که همه ادیان یک چیز را تعلیم می دهند (تطهیر ذهن از آسیب خود خواهی و پرهیز از لذت های بی ارزش) هر آیینی به انسان می آموزد که وجود خویش را سرشار از شکوه و جلال ایزدی کند و از حقارت و پوچی و خود خواهی بیالاید. راه و روش تفکیک و تشخیص را به او تعلیم می دهد تا شاید به تعالی برسد و به آزادی دست یابد. بدانید که همه قلبها تنها به یاد (یکی) که همان خداوند یکتاست به طیش در می آید و همه نامها و همه اشکال الهی نیز به خداوند یگانه اشاره دارند. برترین نحوه ستایش او ستایش با عشق است. یکتا پرستی را در میان مردم از هر کیش، کشور و قاره ترویج دهید. این است پیامی که دارم و آرزو میکنم با قلبها یتان آن را دریافت کنید.^۵

سای بابا میگوید: «مهمترین و بالا ترین نیاز بشر امروزی این است که این واقعیت را بپذیرد که خداوند یکی است این چیزی است که مسیح و محمد اعلام کرده اند. کلمه الله واقعا به معنی یگانه ی متعالی است که همه چیز را در عالم هستی در بر میگیرد. باور اصلی تمام ادیان این است که خداوند یکی است، مسیح، پدر بودن خداوند و برادر بودن بشر را اعلام نمود انسان میتواند تنها یک پدر داشته باشد نه دو تا. زمانی که مسیح به دنیا آمد، سه مرد خردمند ستاره ها را دنبال کردند تا به محل تولد او برسند. با دیدن نوزاد تازه به دنیا آمده، آنها در دل خود به این کودک الهی تعظیم کردند. قبل از ترک محل هر یک از آنها چیزی درباره کودک گفت، خردمند اول به حضرت مریم گفت: او عاشق خداوند است. خردمند دوم گفت: خداوند او را دوست دارد، خردمند سوم گفت: او روح خداست. اهمیت درونی این سه گفتار و اعلام در مورد مسیح چه میتواند باشد؟ جمله اول دلالت بر این دارد که مسیح پیام آور حق است. پیام آور میتواند ارباب خود را دوست بدارد ولی ارباب به این آسانیا پیام آور خود را دوست ندارد. جمله دوم اعلام میکرد که خداوند مسیح را دوست دارد، چرا؟

برای اینکه او تجلی الهی است. جمله سوم حاوی چیزی است که مسیح اعلام نمود: من و روح خدا یکی هستیم»^۶.

سای بابا اینگونه ادامه میدهد که همه انسانها را تجسمی از الوهیت بدانید و با عشق، تفاهم و خدمت به آنها احترام بگذارید. تنها یک نابینا نسبت به شرایط ملال آور دیگران بی تفاوت میمانند. تنها یک نا شنوا از ناله های دیگران تاثیر نمیپذیرد. در حقیقت «دیگران» وجود ندارند. شما همه سلولهای زنده ای در بدن خداوندید و هر سلول وظیفه اش را برای پیشبرد اراده وی به انجام می رساند.^۷

ساتیا سایی بابا معتقد است که «خداوند شکلی را به خود می گیرد که سر سپرده ها آرزو داشته اند. دانستن اینکه تمام اشیاء خلق شده شکلی از خداونداند بسیار اساسی است»^۸.

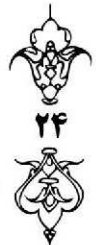
در پایان به نظر میرسد در عرفان های نوظهور مسئله بر سر اهمیت دادن به مفهوم خداست نه حذف کامل آن و سای بابا در قسمت دستورات عملی هیچگاه هدف و قصد انجام اعمال را توجه به خدا اعلام نمی دارد و در بعد عملی هیچ اشاره ای به خدا نمی شود.

چنین موضع گیریایی که در عرفان سای بابا و به طور کلی در همه عرفانهای سکولار به آن اشاره می شود بیشتر متأثر از اومانیسم غربی و مکاتب فلسفی همچون اگزستانسیالیسم رونق می گیرند، هر چند نقش فراگیری نیهیلیسم دنیای غرب، که در اواخر قرن نوزده و بعد از مکتب فلسفی نیچه شکل می گیرد بر عرفان های سکولار حائز اهمیت است.

پی نوشت:

۱. سوآمی ساتیا سایی بابا. زندگی من پیام من است، ترجمه پروین بیات انتشارات عصر روشن بینی چاپ اول ۱۳۸۲ ص ۱۰.
۲. ساتیا پال روهلا قریس سای بابا شیردی ترجمه حمد رضا جعفری انتشارات پیک ایران چاپ اول ۱۳۷۷ ص ۹.
۳. ساتیا سایی بابا گیتای جدید ترجمه مرتضی بهروان انتشارات آویژه چاپ اول ۱۳۸۲ ص ۱۹.
۴. سوآمی ساتیا سایی بابا عشق الهی و راه جلوه گر سازید ترجمه پروین بیات انتشارات عصر روشن بینی چاپ دوم ۱۳۸۴ ص ۱۰۶.
۵. سیما کوندرا، تراشهای الماس خداوند ترجمه طاهره آشنا، انتشارات تعلیم مقدس چاپ دوم ۱۳۷۷ ص ۲۶۰.
۶. همان ص ۱۰۶.
۷. همان ص ۱۱۵.
۸. همان ص ۱۶۸.
۹. ساتیا سایی بابا، تعلیمات ساتیا سایی بابا، ترجمه رویا مصاحبی محمدی، انتشارات تعلیم حق چاپ اول ۱۳۸۳ ص ۳۱.
۱۰. ساتیا سایی بابا، سخنان ساتیا سایی بابا ترجمه توراندخت تمدن (مالکی) انتشارات تعالم حق چاپ اول ۱۳۸۱ ص ۲۰۶.





خانقاه‌های منصوره در شمال خراسان

فاطمه حاجی زاده

مقدمه

از آنجایی که پایه گذاران واقعی تصوف اسلامی از خراسان برخاسته بودند و سهم خراسان در تصوف بیش از سایر مناطق اسلامی بود حتی عده ای از بزرگان تصوف بغداد و مراکز دیگر هم زاده و پرورده ی سرزمین خراسان بودند. با آنکه منطقه ی خراسان خاستگاه مسلک تصوف اسلامی است. از جهاتی راه وروش صوفیان در مناطق دیگر قلمرو اسلامی تفاوت هایی دارد. از جمله آنکه سلسله ی طریقتی قادریه و رفاعیه و سهروردیه به وجود نمی آید تا به شکل سازمانی برجسته و کامل در آن قاعده و قانون ثابتی پدید آمده و پس از آن تا قرن‌ها ادامه یابد و در خراسان افرادی چون خرقانی و غزالی و دیگران پدید می آیند و در تعلیمات عرفانی سلسله های مختلف تاثیر می نهند ولی خود سلسله ای را پایه گذاری نمی کند و دو متفکر عرفانی یکی شیخ عطار و دیگری مولوی که یکی سلسله ای را بنیان نهاد که دنباله آن تا به امروز کشیده شد ولی دیگری سلسله ای را بنیان نهاد ولی عامل بهره وری دیگران شد در این گزارش سعی شده به کلیاتی در خصوص پیدایش خانقاه و خانقاههای منطقه ی خراسان پرداخته شود.

از قرن پنجم نیست. و تا پایان قرن چهارم و اوایل قرن پنجم خانقاه در مورد امکان صوفیه استعمال نمی شد و نامی از خانقاه در قرن چهارم آورده اند این تحول تاریخی کلمه است و به خاطر رواج در دوره های بعد مولفان محل تجمع صوفیان در قرن دوم و سوم را خانقاه خوانده اند. و در دوره ی مقدسی اصحاب خانقاه جدا از صوفیان بوده اند، می نویسد: "در محافل دعوت شد با صوفیان هریسه خوردم و با خانقاهیان تردید و با کشتی بانان حلوا..." (غنی، ص ۴۴)

بعضی نیز ابو سعید را مؤسس نظام خانقاه دانسته اند و معتقدند که صوفیه امکان خیش را در ابتدا رباط و سپس دویره می خوانده اند و از قرن پنجم به بعد نام آن به خانقاه تبدیل شده است. (محمد بن منور، مقدمه، ۱۳۳، ۱۳۱)

کلمه خانقاه از واژه ی "خانه" به علاوه ی "گاه" ترکیب شده است. خانقاه محلی دارای حجره های متعدد بوده است و برای اقامت درویشان و گذریان و مسافران آماده شده است که در آغاز محلی برای سکونت و تغذیه ی درویشان مقیم و مسافر بود. (دهخدا، لغت نامه، ذیل واژه ی خانقاه)

نخستین خانقاه یا خوراک خانه ی رمله بنا به نوشته ی خواجه عبدا. انصاری تحت تاثیر تغذیه دو درویش گمنام برای صوفیان ساخته شده است. اما این امکان تغذیه در طول زمان به صورت کانونی فعال در می آید که علاوه بر تغذیه و سکونت به تربیت و آموزش اخلاقی و سماع و چله نشینی می پرداختند و به صورت مرکز رسمی و تربیتی در سرزمین های اسلامی تاسیس و تکمیل شد. (انصاری، طبقات الصوفیه، به اهتمام عبدالحی حبیبی، چاپ کابل، ۱۳۴۱، صص ۹-۱۰)

ساکنان خانقاه دو دسته بودند: یکی مقیمان و دیگری مسافران؛ افراد مسافر مدت کوتاهی در خانقاه به سر می بردند و ضمن دیدار و معارفه با مقیمان خانقاه اطلاعات مجملی از خانقاه بیرون آمده و به مقصد خویش رهسپار می شدند اما در بین مقیمان علاوه بر مریدان که که در ساعات و ایام خاصی به خانقاه رفت و آمد می کردند گروهی از مشایخ و پیران نیز بوده اند و عده ای چون خادمان

که از القاب پیر یا شاه قبل از اسامی آنها به کار می بردند و واژه ی اشکفت به معنی غار و دخمه ای در میان کوه بوده است. که در استان لرستان هم اکنون از این واژه استفاده می کنند. (سهروردی، شیخ شهاب الدین سهروردی، چاپ بیروت، ۱۹۶۶، ص ۶۳) و بعضی اساس خانقاه را تقلیدی از دیر های مسیحی و مکان عبادت راهبان فرض کرده اند. و برخی افسانه ای دانسته ولی قدر مسلم این است در قرن چهارم امکانی برای تجمع صوفیان وجود داشته است و مولف اسرار التوحید به خانقاه شارستان سرخسی و خانقاه سراوی در نسا و رزق در مرو و خانقاه نیشابور در آغاز ورود ابو سعید یاد می کند ولی نام این امکان در آغاز خانقاه نبوده است. (غنی، قاسم، تاریخ تصوف در اسلام، تهران: انتشارات زوار، چاپ سوم، ج ۲، ص ۷۵)

قدیمیترین جایی که کلمه خانقاه به کار رفته است کتاب "البدئی و التاریخ" مقدس است که در بحث از کرامیه می گوید: اینان اصحاب محمد بن کرام ساکنان خانقاه اند. و مانویان هم مکان تجمع و عبادت خود را خانکاه می نامیدند. (کیانی، ص ۱۵۹)

به هر حال مراکز عبادت کرامیه به عنوان خانقاه از قرن چهارم از خراسان تا بیت المقدس شهرت داشته است. و اولین خانقاه تقریباً رسمی را در قرن چهارم دانسته اند. (همان، ص ۱۴۷) اما کاربرد خانقاه به عنوان مرکز تجمع و عبادت صوفیان سندی کهن تر

پیدایش خانقاه و جغرافیای تاریخی آن:

شناخته شدن نخستین واحد هر پدیده ی اجتماعی تا حد زیادی به شناخت آن موضوع کمک می کند و رشد و سیر تحول آن را نشان می دهد. در مورد اولین خانقاه دو نظر وجود دارد گروهی به پیروی از خواجه عبدا. انصاری آن را در رمله فلسطین دانسته اند و عده ای طبق نظر ابن تیمیه در ناحیه ی عبادان و شهر بصره دانسته اند. ولی این دو نظر بر اساس اسناد معتبر درست نیست چون مفهوم پیدایش و گسترش مفهوم خانقاه در قلمرو کشورهای اسلامی تاریخ معینی ندارد. زیرا خانقاه به مفهوم محلی برای آسودن و اعتکاف همیشه وجود داشته است از اعتکاف در مساجد گرفته تا انزوا در مثن غارهاکه ابراهیم ادهم در زند رزن نیشابور و شکاف غارها گوشه نشینی می کردند که سهروردی می گوید: گروهی از صوفیان خراسان در شکاف کوه ها و غارها سکونت گزیده و به نام شکفتیه موسوم اند. که نکته ی قابل توجه راجع به غارنشینی صوفیان ایرانی می توان احتمال داد که تعدادی از آرامگاه ها که در برخی کوه ها به نام امام زادگان مشهورند، جایگاه پیران خلوت گزیده و اجتماع بریده بوده که پس از مرگ مقبره ای در بالای تربت آنها یاخته و از عهد صوفیبه به بعد به علت رسمیت یافتن مذهب تشیع در ایران با تغییر نام همچنان مورد توجه قرار گرفته است.





فرهنگی اسلامی از جمله مسئله عرفان و تصوف بوده است. و علت دوم اینکه نیشابور مرکز اقتصادی و تجاری منطقه ی خراسان محسوب می شد و بیشترین جمعیت را داشت و همچنین نخستین خانقاه رسمی و دارای برنامه در خراسان و شاید در ایران در نیشابور به ابوسعید ابو الخیر نسبت داده شده است.

ابو سعید و خانقاه او:

قبل از آنکه به خانقاههای دیگر شهرهای خراسان بپردازیم، از آن نظر که ابو سعید رهبر برجسته ی تصوف منطقه ی خراسان بوده و پایه گذار برخی برنامه های خانقاهی است مطالبی درباره ی برنامه های تنظیمی او بیان می گردد که به شناخت اوضاع داخلی خانقاه در خراسان کمک می کند. در "سیافق" عبد الغافر در شرح حال ابو سعید می گوید: او نخستین کسی است که در خانقاهها و لزوم نشستن در آن و لزوم ادب و قیام و طریقه در آن بر آنگونه که در روزگار ما جریان دارد، تاسیس کرده است.

ابو سعید اصولی را برای اداره ی خانقاه و نظام پرورش مریدان واصحاب خانقاه ایجاد کرده که قبل از وی به آن صورت نبوده است و گرنه قبل از او هم صوفیان وجود داشته اند هم مراکزی به نام دویبه برای عبادت آنها وجود داشته است. و اصولی را در داخل خانقاه رعایت می کردند. از مجموعه رفتار و اقوال ابو سعید در زمینه ی مسایل خانقاه چنین دانسته می شود که وی بر خلاف سنت مشایخ قبل

از خویش، در زمینه

نخستین صوفی منطقه ی خراسان در زند رزن نیشابور به حساب آورد. این غار تنها محل انزوا و عزلت ابراهیم بوده است و بعدها به علت شهرت ابراهیم ادهم از اهمیت بالایی برخوردار بوده و به عنوان صومعه ی ابراهیم ادهم از آن یاد کرده اند. (محمد بن نور، ص ۱۹۴) با پیشرفت و گسترش آیین طریقت و فراوانی صوفیان مقیم و مسافر نهضت خانقاه سازی به عنوان رکن اساسی در پایان قرن چهارم و پس از آن در قرن پنجم به مرحله ی رشد و ترقی قابل ملاحظه ای در آمد و در منطقه ی خراسان دویست مرکز خانقاهی و بنا بر گفته ی صاحب اسرار التوحید که خالی از اغاق نمی باشد تنها در ولایات شروان چهار صد و اند خانقاه به وجود می آید. و در منطقه خراسان در شهرهایی چون نیشابور، هرات، طوس؛ جام، نسا، سرخس، و مرو بیشترین تعداد خانقاه را دارند که جداگانه به توضیح آنها می پردازیم:

نیشابور:

این شهر بزرگترین و مهمترین مرکز فعالیت صوفیان ایران در قرون سوم تا ششم بوده است. مسئله خانقاه سازی و دنبال کردن مباحث عرفانی در نیشابور، بیش از شهرهای دیگر مورد توجه بوده است که می تواند دو علت داشته باشد؛ یکی اینکه نخستین حکومت

ایران پس از اسلام در آغاز

قرن سوم در شهر نیشابور

بوده است و آن شهر

مرکز حل و عقد

و کانون مسائل

علمی و

که زمانی را در خانقاه به عزلت می گذراندند که با گذشت زمان به مرتبه ی متوسطان و خاصان می رسیدند.

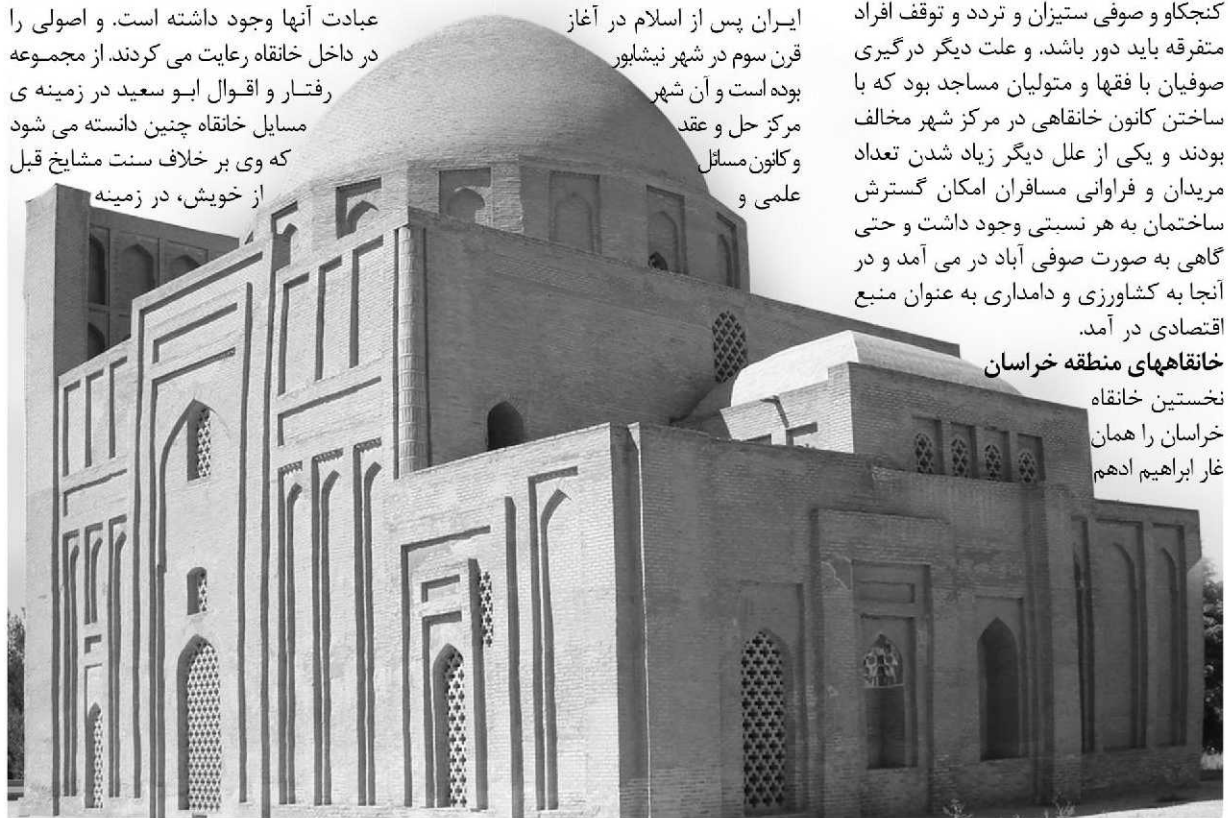
پایگاه اجتماعی صوفیان در میان طبقات متوسط و پایین جامعه چون پیشه وران و کشاورزان و افراد ناراضی از اوضاع حاکم بود. و تصوف در قرن پنجم کاملاً رسوخ پیدا نکرده بود خانقاه ها در بین جامعه شهری به وجود می آمد و مهمترین خانقاه های خراسان در نیشابور و طوس و نسا و هرات وجود دارد. حتی بسیاری از خانقاه ها در بیرون شهر هم ساخته می شد. که یکی از عات ها این بود بعضی از رباط های فتوحات اسلامی جزو اموال عمومی بوده و در زمان بنای خانقاه این رباط ها به خانقاه تبدیل شدند. (غزالی، کیمیای سعادت، تصحیح احمد آرام، بی جا، چاپ سوم، ص ۳۴۲) و سبب دیگر آنکه شناختن خانقاه در مدخل شهر برای مسافران و جهانگردان آسانتر بود و علمی بر بالای آن افراشته می شد تا مسافر از دور آن را ببیند و در بیابان منزل کند. و علت دیگر آنکه سالکان خواستار گوشه ای آرام و خلوت و فضایی معنوی و روحانی بودند و خانقاه به سبب فعالیت هایی چون سماع بایستی در نقطه ای دور از غوغای انجام گیرد و اعمال صوفیان از دید افراد کنجکاو و صوفی ستیزان و تردد و توقف افراد متفرقه باید دور باشد. و علت دیگر درگیری صوفیان با فقها و متولیان مساجد بود که با ساختن کانون خانقاهی در مرکز شهر مخالف بودند و یکی از علل دیگر زیاد شدن تعداد مریدان و فراوانی مسافران امکان گسترش ساختمان به هر نسبتی وجود داشت و حتی گاهی به صورت صوفی آباد در می آمد و در آنجا به کشاورزی و دامداری به عنوان منبع اقتصادی در آمد.

خانقاههای منطقه خراسان

نخستین خانقاه

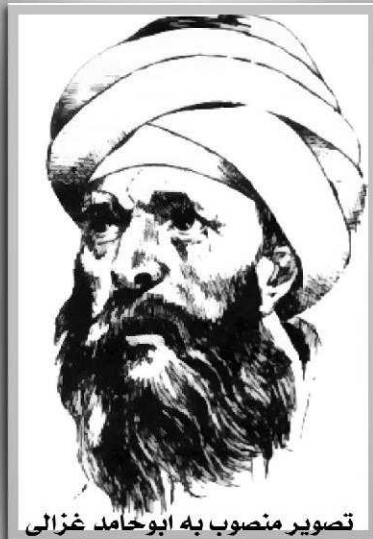
خراسان را همان

غار ابراهیم ادهم



بنای هارونیه در طوس که طبق شواهد خانقاه امام محمد غزالی و نیز مدفن وی بوده است. (صدیق، عیسی، آرامگاه غزالی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸)

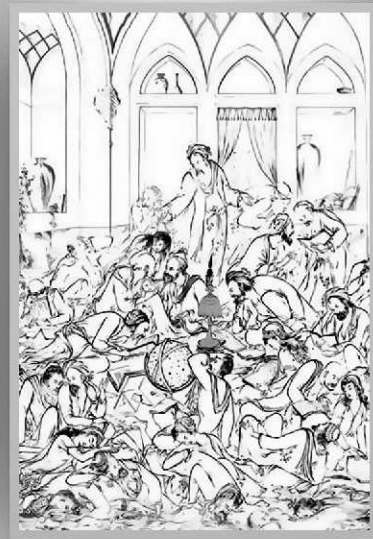




تصویر منصوب به ابو حامد غزالی



آرامگاه قطب الدین حیدر



خواجه عبدا. انصاری و تالیفات او در زمینه ی تصوف بارزترین نمونه است و در تذکره الشعرا آمده است "سلطان محمود غزنوی در دوران شصت سال سلطنت خود چهار صد خانقاه و رباط و مدارس و مساجد بنا کرد. یکی از دوره های رواج و رونق خانقاه سازی و توجه به مکتب تصوف، دوره ی حکومت خانقاه تیموری است که صد و چند سال در نواحی مختلف خراسان فرمان روایی داشت و شهر هرات پایتخت آن مهمترین منطقه خراسان بود. و این شهر به سبب مرکزیت سیاسی از جمله مسئله تصوف و موضوعات عرفانی کانون مهمی به شمار می رفت. و در قرن هشتم و نهم گرایش به مکتب خانقاهی همچون دوره های قبل مورد توجه مردم بوده است. و خاندان تیموری از آغاز حکومت خویش به این موضوع توجه کرده و در بزرگداشت مشایخ و بنای مراکز خانقاهی و دادن کمک مالی اهتمام کرده اند. و امیر تیمور گورگان ۸۰۷ هجری به دیدار مشایخ می رفت و کمک مالی می کرد و در بنا و تعمیر خانقاه ها و رباطها می کوشید و فرزندانش هم این روش و سنت را ادامه دادند. و شاهرخ ۸۵۰ هجری و سلطان حسین بایقرا در ۹۱۱ هجری دارای چنین خصلتی است و امیر علیشیر نوایی در ۹۰۶ هجری که یکی از وزرای صوفی مسلک عهد تیموری است به این موضوع توجهی خاص دارد که او ۳۷۰ تا ۴۰۰ ساختمان را بنا می کند و علاوه بر

طوس:

به سبب موقعیت فرهنگی این شهر و فعالیت صوفیان بزرگی چون ابو القاسم گرگانی، ابو علی فارمدی و ابو حامد غزالی، تعدادی کانون های خانقاهی برای تربیت و اقامت صوفیان در آنجا ساخته می شود. و در عهد سلاطین غزنوی ارسلان جاذب، در روستای بست، مسجد و خانقاهی بنا می کند. (کیانی، ص ۱۹۳) و استاد احمد در طوس خانقاهی داشته و امام محمد غزالی در نزدیک خانه ی خویش برای تربیت صوفیان خانقاهی بنا می کند. (محمد بن منور، ص ۵۸)

نساء:

به روایت محمد بن منور، تربت چهار صد پیر از مشایخ و اولیا در نساء بوده و بدین سان نساء را شام کوچک گفته اند یعنی "چنانکه شام تربت انبیا ست و نسا تربت اولیاست." (همان، ص ۴۰)

و اما خانقاههای آنها که عماد الدین حمزه ی نسوی بناهایی را می سازد که جزئی از آنها هم مرکزی برای صوفیان است. (کیانی، ص ۱۸۷) و ابو علی دقاق هم در بالای شهر نسا خانقاهی داشته است و شیخ احمد نصر هم نزدی کنسا با جمعی از صوفیان در صومعه و خانقاهی به سر می برده اند. (محمد بن منور، ص ۳۹)

هرات:

شهر هرات و نواحی آن از آغاز پیدایش آیین تصوف مرکز و محل عرصه ی مسایل عرفانی و ایجاد مراکز خانقاهی بوده است و وجود

شیوه ی تربیت مریدان و مخارج و مصارف خانقاه، شعر و غزل خوانی و سماع، رسوم خاص بر سر سفره و حکم خرجه و امثال آن اصولی را آورده است که قبل از او سابقه نداشته است. و تحولاتی عظیم که تعالیم او در نظام خانقاهی ایجاد کرده است و علاوه بر این انقلاب رفتاری برنامه و وظایفی را در ده اصل با استناد به قرآن کریم برای مریدان خود تعیین و پیشنهاد می کند. که خلاصه ی آن ده اصل: ۱. خود و جامه هایشان را تمیز نگه دارند ۲. در مسجد و جای مقدس دیگر برای یاوه گوی جمع نشوند ۳. نمازشان را به طور دسته جمعی در اول وقت انجام دهند ۴. در شب نماز بسیار گذارند ۵. سحر گاه استغفار و دعا کنند ۶. بی موافقت یکدیگر چیزی نخورند ۷. تمام آنهایی که به جمعشان می پیوندند بپذیرند و رنج آنها را تحمل کنند ۸. بی دستور یکدیگر غایب نشوند ۹. بامدادان تا می توانند قرآن بخوانند تا آفتاب بر نیاید حدیث نکنند ۱۰. بین نماز عصر و خفتن به تکرار چند ذکر مشغول کنند. (همان صص ۳۱۶-۳۱۷)

ولی از طریقه و روش او سلسله طریقتی به وجود نیامد، یکی به سبب وضع خاص خراسان و دیگری وضع روحی او که سلسله طریقت را مسئله پستی می دانست نه موضوعی تجربه کردنی برای دیگران باز گفتن و گذاشتن و می گفت حکایت نویس مباح چنان باش که از تو حکایت کنند. (همان، ص ۲۰۲)



تحول و تطور وضع خانقاه و خانقاهیان در ایران از عهد سلسله ی صفویه به بعد:

در قرن هشتم و نهم هجری دسته ای از درویشان مانند: سربداران و صفویان و دیگران در خانقاه ها به فعالیت نظامی و سیاسی پرداخته و هر یک برای رسیدن به حکومت تلاش می کردند. و افراد خاندان صفوی پیش از آنکه به فعالیت های سیاسی بپردازند و بر مسند فرمانروایی تکیه کنند به واسطه ی ریاست و رهبری بر طریقه ای از سلاسل مکتب تصوف از شوی فرمانروایان و رجال سیاسی دوره ی خود مورد تکریم واقع شدند. خواجه رشید الدین فضل .ا. در ۷۱۶ هجری طی نامه ای شیخ صفی الدین اردبیلی را مورد تکریم قرار داده و برای هزینه ی خانقاه مقرری سالیانه می دهد. این بزرگداشت اجتماعی و رهبری های معنوی ادامه پیدا می کند و به نسلهای بعدی هم می رسد. و استقرار خاندان صفوی در مقام رهبری طریقه ای از صوفیان و برخورداری از حرمت اجتماعی افتخار خویشاوندی با خاندان سلطنتی را نصیب آنها می کند. و سر انجام جنید و سلطان حیدر به تشکیل حکومت صفوی موفق می شوند اما این نهضت سیاسی و قیامهای مسلحانه و رسیدن به حکومت و سلطنت و کاخ نشینی مردشان صفوی را به تدریج از مسایل درویشی و تصوف و آموزشهای خانقاهی جدا می کند و مسئله ی طریقت در جنب زندگی سیاسی و فرمانروایی مورد غفلت قرار می گیرد و تغییر جهت می دهد. شاه اسماعیل پس از تسلط بر کشور ایران طی منشوری اعلام کرد هدف او از تسخیر مملکت ترویج و اجرای مذهب شیعه اثنی عشری است و چنین آرمانی سبب ویرانی گنبدها و خانقاهها و آثار مشایخ شده بود. و نائب الصدر هم می گوید شاه اسماعیل هر جا که می رسید خانقاههای اهل سنت را خراب می کرد. عامل چنین رفتار سختی این بود که مکتب تصوف در آرمان خود تغییر جهت داده بود و فعالیتهای برخی از سلسله های صوفیه به نهضت های سیاسی و حکومت طلبی تبدیل شده بود. و شاخص ترین نمونه ی این عناصر انقلابی و حکومت طلب این بود که تسبیح ذکر خانقاهی را کنار نهاده داده بودند و سلاح جنگی بر گرفته بودند. (تک: کیانی، صص ۲۵۹-۲۶۱)

فرهنگ اسلام سهم به سزایی را داشته است که کاملترین خانقاه شهر بخارا، خانقاه دودمان باخزری است که در فتح آباد شهر خراسان است و سیف الدین باخزری در (۶۵۹ ه.ق) آن را در بخارا بنا کرد و بعد از مرگش خاندانش مکتب تربیتی او را نگه می دارند. و نواده ی او در ۷۳۶ هجری آن را گسترش می دهد و از خانقاههای دیگر:

۱. خانقاه شیخ بهالدین محمد بخاری نیشابوری
۲. خانقاه شیخ عزیزان
۳. خانقاه بدخشان (کیانی، ۱۹۴-۱۹۵)

خانقاه خوارزم:

شهر خوارزم هم مانند بخارا مرکز فعالیت عرفانی و جایگاه مکتب طریقت بوده است و در آنجا تعدادی خانقاه به وجود آمده است .محمد بن حمویه جوینی نیشابوری ۵۳۰ هجری علاوه بر خانقاهی که در نیشابور داشته است در بحیر آباد هم خانقاهی داشته است و سعد الدین حویه ۶۵۰ هجری خانقاهی داشته است که به کعبه ی سالکان معروف است (کنجکاوی های علمی و ادبی، سعید نفیسی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۲۹، ص ۲۳) و شیخ نجم الدین کبری خانقاهی در خارج از خوارزم داشته است و شیخ اوحدالدین کرمانی ۶۳۵ هجری در آن خانقاه از او دیدار کرده است. و ابن بطوطه ۷۷۹ هجری هم در هنگام مسافرت به خوارزم در زاویه ی نجم الدین کبری و زاویه ی شیخ جلال الدین مرقندی پذیرایی می شود. (رحله ابن بطوطه، ج ۱ صص ۲۲۲ و ۲۳۴)

خانقاههای شهر سمرقند:

یکی از کانون های خانقاهی، خانقاه قاسم بن جوکی است که سلطان سنجر ۵۵۲ هجری برای هزینه خانقاه چند هزار دینار می فرستد. و خاندان تیموری هنگام فرمان روابی چند موسسه ی خانقاهی بنا می کند. و خانقاه خواجه فضل .ا. در سمرقند که امیر علیشیر نوایی ۹۰۶ هجری در مسافرتش به خانقاه او می رود و ادامه این فعالیت ها تا قرن چهارم دهم ادامه پیدا می کند و نایب الصدر در مسافرتش به خانقاه دعوت شده و بر سماع صوفیان نظارت می کند. و خانقاههای زیادی در این منطقه ساخته شده است که به خانقاه شیخ لقمان و خانقاه خواجه یوسف همدانی و خانقاه شاه نعمت .ا. ولی در مرو و خانقاه و تربت سنایی غزنوی در غزنه و چندین خانقاه دیگر می توان اشاره کرد. (کیانی، صص ۱۹۷-۱۹۸)

مراکزی که توسط فرمانروایان ساخته می شد مشایخ و افراد توانگر علاقمند به تصوف هم خانقاه هایی را ساخته اند.

سرخس:

در این شهر نیز مراکز خانقاهی قابل توجهی وجود داشته است؛ از جمله: ۱. خانقاه ابوالحسن محمد خانقاهی از کرامیه ۲. خانقاه ابو الفضل حسن استاد ابو سعید ۳. خانقاه شیخ لقمان ۴. خانقاه امام محمد منصور.

علاوه بر این شهرها به علت گسترش مسائل عرفانی و انتشار آیین طریقت در غالب شهرهای خراسان خانقاه وجود داشت ولی برخی از آنها چندان فعالیتی نداشتند مانند خانقاه شیخ ابو الحسن خرقانی؛ رباط شیخ ابو سعید ابی الخیر و صومعه ی ادریس و رباط کهن و رباط سر کله در میهنه یا خانقاه خواجه یوسف همدانی و چندین خانقاه دیگر. (کیانی، صص ۱۹۱-۱۹۲)

همچنین در شرح احوال شیخ احمد جام معروف به زنده پیل (۵۳۶ ه.ق) به وجود تعدادی از خانقاهها اشاره می شود. که پس از مدتها کوه گزینی به میان مردم بر می گردد که به اعای مرید مقامات نویس او، صد و هشتاد هزار مردم به دست او توبه می کنند. فراوانی مریدان و ضرورت امر تبلیغ و دعوت، اقتضا می کند مراکزی برای پیشبرد هدف تربیتی خود بنا کند که علاوه بر خانقاه معد آباد که جنبه ی مرکزی و محل سکونت اوست در شهر تربت و در دیه نرشاد خانقاهی می سازد و در ضمن مسافرتهايش به برخی از خانقاهها وارد شده است از جمله در مبرات به خانقاه خواجه عبد .ا. انصاری و در سرخس به خانقاه امام محمد منصور و در بوزجان به خانقاه استاد عثمان و خانقاه علی بیهقی و در نزدیکی غزنین به خانقاه سر سنکان وارد می شود . و بعد از در گذشتش فرزندان احفاد او مکتب تربیتی او را دنبال می کنند و کانون خانقاهی او را دایر نگاه می دارند و در قرن هشتمینا به در خواست یکی از احفاد شیخ جام؛ دو خانقاه مقابل هم در سمت شرقی این شیخ بنا می کنند.

خانقاه های منطقه ی شمال خراسان:

در منطقه شمال خراسان در شهر های بلخ، سمر قند و بخارا از آنجا که آیین تصوف در آن منطقه رواج داشته است، خانقاههایی نیز به وجود آمد. شهر بخارا در بخش عرفانی





گفت ما را هفت وادی در ره است
چون گذشتی هفت وادی در که است
هست وادی طلب آغاز کار
وادی عشق است از آن پس بی کنار
پس سیم وادی است آن معرفت
پس چهارم وادی است تقاضا صفت
هست پنجم وادی توحید پاک
پس ششم وادی حیرت صعب پاک
هفتمین، وادی فقر است و قفا
بعد از این روی روشن نبود تورا

اطمینان

زهره جلالوند

مقدمه

در نگاه عرفانی انسان برای رسیدن به معرفت حقیقی و شهود حقیقت باید منازل و مقاماتی را طی کند و بدون طی کردن آن منازل دست یابی به معرفت حقیقی ناممکن است. مقامات با تلاش و کوشش فرد به دست می آید، در نتیجه اکتسابی است و در مقابل هریک از مقامات حالت نفسی و تأثر باطنی در سالک به وجود می آید که به آن حال می گویند و مجموع آنها را احوال می نامند. این احوال روحانی تحت اختیار سالک نیست بلکه بر قلب سالک از جانب خدا وارد می شود. یکی از مسائل مهم در تصوف اسلامی همین مقوله احوال است که جد و جهد سالک در آن بی اثر است. بر اساس بررسی های انجام شده اکثر عرفا در مورد حالات ده گانه توافق ندارند. برای نمونه ابو نصر سراج احوال را ده قسم (مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و یقین) میدانند و عطار آنها را هفت وادی می شمارد. که این نوشتار به بررسی حال "اطمینان" از نظر عرفای مسلمان می پردازد.

اطمینان:

در لغت به معنای آرام گرفتن، آرامیدن و آرامش است. اطمینان ثمره ایمان کامل است، ایمان به اینکه خدا یکی است و بازگشت همه به سوی اوست و حالت اعتماد دل است بر وکیل یعنی خداوند که (نعم المولی و نعم الوکیل). وقتی که فرد به خدا اعتماد تام و کامل داشته باشد قلبش آرام می شود و اطمینان می یابد. (بو نصر سراج، اللمع فی تصوف، ص ۳۱۹) سهل بن عبدالله (ره) می گوید: "اگر قلب بنده به مولایش آرام و اطمینان یابد حالش قوت گیرد و اگر حالش قوت گیرد همه چیز با او مأنوس می شود." نجم الدین کبری می گوید: "اگر سیار در سبکی و خفت و شرح دل و پاکی، طمأنینه باشد، در آن حال شعله ای متساعد و صاف خواهد دید، مثل آنکه یکی از ما شعله آتش را در هیزم خشک مشاهده کند و آن از گرمی ذکر است در سینه."

علامت خاطر نفس مزکی و پاکیزه آن است که سالک در دل خود راحتی و طمأنینه ای حس کند. اما نفس مطمئنه را علامتی است

در مشاهده، و آن چنان است که سالک گاهی در زیر قدم خود چشمه ای بزرگ حس کند که از آن نورهایی ساطع است و گاهی دایره صورت خود را مشاهده کند در نور صافی مثل آینه صیقل شده یعنی نور، آن گاه که صورت سالک را در خود محو نماید، آن نفس مطمئنه است و سرور آنها از شناخت رحمت و فضل خداوند است. اطمینان حالتی سخت رفیع و بلند است و از آن بنده ای است که عقلش راجحان یابد (صادق گوهرین، شرح اصطلاحات تصوف، ص ۲۵۶) اطمینان سکون و آرامشی است که "امن" آن را تقویت می کند، به همین سبب بر سکنیه راجحان دارد زیرا سکنیه از مقامات مشاهده است در حالی که اطمینان از مقامات معاینه است. (ابونصر سراج، اللمع فی تصوف، ص ۲۵۶) ضد ترس، اطمینان قلب است کسی که خود را در زمره مردان محسوب می کند باید این صفت را تحصیل کند و قوت قلب را کسب کند و چون شاخه ای ضعیف از هر بادی نلرزد بلکه مانند کوه پا بر جا باشد و بداند که صاحبان قلوب قوی، و نفس مطمئنه را در دلها هیبت و حشمتی است



می رسد. (صادق گوهرین، شرح اصطلاحات تصوف، ص ۳۲۱) در کتاب صد میدان آمده است: میدان پنجاه و دوم، اطمینان است که از میدان سکینه، میدان اطمینان به وجود می آید، اطمینان سه قسم است: ۱- اطمینان نقد ۲- اطمینان به مهر ۳- اطمینان به امید. اطمینان به نقد سه نوع است: ۱- آن غافلان به ملک ۲- آن غافلان به تجربه ۳- آن مخلصان به ضمان. اما اطمینان بر مهر را سه نشان است ۱- مشغول بود به کاری از خود ۲- به یاد وی از یاد خود ۳- به مهر وی از مهر خود. اطمینان به امید سه است ۱- مزد است، مکتب است به دل آرمیده ۲- مزد است، منتظر به دل آرمیده ۳- مزد است منقطع، به دل آرمیده.

نتیجه:

اطمینان ثمره ایمان کامل است، ایمان به این که خدا یکی است و بازگشت همه به سوی اوست. سالک به واسطه ریاضت و مجاهدت از همه صفات نفسانی و شهوانی روی بر می گرداند و در پرتو توکل به خدا آرامش دل و اطمینان خاطر را کسب می کند. وقتی که عارف به این حال می رسد دیگر از هیچ چیز نمی هراسد و همه امور خود را به خدا واگذار می کند، اعتماد کامل را کسب می کند و قلبش آرام می شود. اطمینان درجات مختلفی دارد، که بهترین نوع آن اطمینان اخص خواص است که در وادی حیرت سرگردان می شوند و با سرگردانی و تحیر به سوی نور الهی پیش می روند، با چشم دل جمال الهی را مشاهده می کنند. حال اطمینان مقدمه ای برای حال یقین است، در حال یقین هر شکی از دل سالک خارج می شود و سالک هر سبب بین خود و خدا را قطع نموده و جز خدا مرادی ندارد و به چیزی غیر او ناظر و شاعر نیست و این حال اصل و منتهی الیه جمیع احوال است.

منابع:

- انصاری، خواجه عبدالله، منازل السائرين، براساس شرح عبدالرزاق کاشانی، انتشارات الزهراء، تهران، سال ۱۳۷۳
- سجادی، جعفر، اصطلاحات عرفانی، تهران، سال ۱۳۷۴
- سراج طوسی ابو نصر، المع فی التصوف، مترجم قدرت الله خیاطان، محمودخورسندی، نشر فیض، سال ۱۳۸۰
- غنی، قاسم، بحث در احوال حافظ، انتشارات زوار، تهران، سال ۱۳۸۰
- گوهرین، صادق، شرح اصطلاحات تصوف، انتشارات زوار، سال ۱۳۸۲
- نراقی، ملا احمد، معراج السعادت، انتشارات هجرت، سال ۱۳۷۴

درخواست هایشان در گشایش روزی و دفع آفات از آنان که دارای نفس مطمئن هستند یعنی مطمئن به ایمان و اعتقاد مطمئن هستند. (همان، ص ۲۱۰) اطمینان روح به سبب کشف زیرا بنده پیش از نیل به مقام کشف از فرجام کار خود بیمناک و پریشان خاطر است، چون به مرتبه کشف رسید سکون و آرامش به او روی می نماید این قسم از اطمینان از آن خالصان است چون آنها به قضا الهی راضی هستند و بر بلای الهی صابرند و با اخلاص و تقوی پیشه اند و به این سخن خداوند که می فرماید (ان الله مع الذین اتقوا و الذین هم محسنون وان الله مع الصابرين) ایمان دارند. (جعفر سجادی، اصطلاحات عرفانی، ص ۵۵۵)

۳- سالک تا وقتی قاصد است در سیر خود به حق تعالی توجه دارد، پیش از کشف مضطرب است و از پایان امر خود بیمناک می باشد اما آنگاه که کشف برایش حاصل شد، روحش آرام میگیرد و مقصود خود را می یابد و نیز تا وقتی مهجور و غایب می باشد آتش شوق در او شعله می کشد و مضطرب می گردد اما هنگامی که به وعده وصال بار یافت به آن مطمئن می شود. سالک تا وقتی در تفرقه و پراکندگی است از جمع محبوب است و خود در پس حجاب نوری می بیند مضطرب است، هنگامی که مانع برطرف می شود جمع منکشف می گردد به آن مطمئن می شود. این اطمینان اخص خواص است که در وادی حیرت سرگردان می شوند، (ابو نصر سراج، المع فی تصوف، ص ۲۵۶) یقین دارند که باطنشان به خاطر هیبت و عظمت حق، توان اطمینان و آرامش به او را ندارد چون که برای او نهایی نیست که درک شود و هیچ چیزی و هیچ کس شبیه و همتای او نیست. وقتی بنده به لطف جمال مطمئن شد تفصیل اسماء را در احدیت ذات می بیند و کثرت در عین وحدت را شهود می کند، در نتیجه در تلوین واقع می شود و میان استتار و تجلی حرکت می کند، این آغاز سیر فی الله است. اول آن احتجاب به حق از خلق است تا آنجا که به شهود ذات در زیور اسماء رسد و آثار صور اسماء را در مظاهر آن ببیند و سرانجام بقاء همه را در بقای حق شهود کند و آنگاه به بقای حق در شهود جمع، اطمینان می یابد و با اقامه ی حق مستقیم می شود و در این استقامت اطمینان مقام به نور ازل است، یعنی هنگامی که بنده به چشم دید حق تعالی او را به نور خود بپا داشته، از لیت عین خود را به از لیت بقای حق می بیند، در نتیجه به نور وجود ازلی مطمئن می شود و در نهایت به مرتبه شهود ذات

که راه تحصیل این صفت تامل کردن است و خود را از مواضع خوف و بیم نگه دارد. در هنگام خطر صبر کند تا به تدریج ملکه حاصل گردد و در دل قوت و اطمینان حاصل شود. (ملا احمد نراقی، معراج السعادت، ص ۱۷۹) اطمینان آرامشی است که ایمان صحیح که شبیه عیان است آن را تقویت می کند و این تعریف بیانگر آن است که مقام آن از سکینه بالاتر است زیرا (سکون اشاره به آن دارد که اصل اطمینان همان سکینه است)، اما سکینه ای که با ایمنی صحیح تقویت شده است، پس اطمینان از سکینه بالاتر است چون ایمنی صحیح تنها از یقین صحیح نشأت می گیرد؛ وگرنه صحیح نخواهد بود.

تفاوت سکینه و اطمینان:

سکینه (صولتی) یعنی قهر و غلبه ای است که هر چند یک بار آتش هیبت را خاموش می سازد اما اطمینان، سکون و آرامش است که در آن راحت انس است در نتیجه سکونی که در اطمینان وجود دارد همیشگی است نه موقت و گاه گاهی. ۲- سکینه گاهی ثابت میشود و توصیف می شود و گاهی ثبوت ندارد و صفت نمی شود بلکه موقت است، اما اطمینان نعت و وصفی است که هرگز از صاحب خود جدا نمی شود. (خواجه عبدالله انصاری، منازل السائرين، ص ۲۱۱)

درجات اطمینان:

۱- اطمینان دل به حکم (الا بذکر الله تطمئن قلوب) اطمینان قلب به ذکر و یاد خداست و آن عبارت است از اطمینان و آرامش انسان که از وعید الهی بیمناک است و به امید رحمت خداوند است و اطمینان کسی که از مشقت تکالیف و مجاهدت ملول و نالان شده به مشاهده حکم، وقتی که خداوند با رحمت وسیع خود باب یقین را به سوی این شخص می گشاید و او حکم الهی را مشاهده می کند و به حکم او راضی می شود و آرام می گیرد و اطمینان کسی که به بیماری و انواع گرفتاریها مبتلا است به پاداش الهی وقتی که پاداش صابران و اجر تحمل مصیبت ها را مشاهده می کند آرام می گیرد و قلبش مطمئن می شود.

۲- اطمینان خائف از حق به واسطه ی رجا و امید به عفو و کرم اوست و حاصل مثبت است یعنی حق تعالی دشواری هایی را که بنده در ادای تکلیف تحمل کرده و بردباری نموده را پاداش می دهد تا سکون و آرامش بر بنده نازل شود. این قسم از اطمینان برای عامه است زیرا هنگامی که آنان خدا را یاد می کنند، با ذکر خود نسبت به حق اطمینان می یابند پس بهره ی آنان از اطمینان عبارت است از اجابت



کتاب

آفتاب و سایه ها (نگرشی بر جریان های نوظهور معنویت گرا)

نویسنده: محمد تقی فعالی
ناشر: نجم الهدی
محل نشر: قم
سال نشر: ۱۳۸۶
تعداد صفحات: ۴۱۶



امید است این اثر که بر پایه ی واقعیت ها سامان یافته و در نوع خود از روشی بدیع برخوردار است بتواند در روشن شدن حقیقت موثر باشد و این کتاب را می توان یکی از منابع مهمی و جامع در مورد عرفان های نو ظهور بشمار آورد که دیدی بی طرفانه و جامع به موضوعات دارد.

با توجه به رواج گسترده انواع و اقسام کیش های و نحله های مدعی عرفان و معنویت در جامعه ایرانی ما روی آوردن هزاران جوان جویای معنویت به این گونه جریان ها، لازم است گام هایی در جهت شناخت صحیح و شناسایی دقیق آنها برداشته شود. این کتاب در صدد است بدون پیش داوری و پرهیز از تحلیل هر گونه دیدگاهی، صرفاً به کنکاش پیرامون برخی از مهمترین انواع کیش های مدعی عرفان که از رواج نسبی برخوردارند بپردازد، به زندگی و سلوک شخصی پدیدآورندگان آنها نظری بیفکند و اصول فکری و اخلاقی آنها را در معرض قضاوت منصفانه خوانندگان ارجمند بگذارد. این کتاب دارای شش فصل است که عبارتند از:

۱. عرفان های هندی: انواع آیینهای هندو و آیین ها عرفانی نوظهور...
۲. عرفان های آمریکایی: عرفان های سرخپوستی، عرفان اکنکار، پاتولوکوئیلو و...
۳. عرفان مسیحی: پولس قدیس، عرفان در قرون اولیه و ...
۴. عرفان یهود: تحلیلی و بررسی
۵. آیین ذن: تائوئیسم، ذن بدویسم و...
۶. فرا علم و فرا روانشناسی: فنگ شویی، ریکی، تاروت، ان. ال. پی و ...

صوفیسم و تائوئیسم

نویسنده: توشیهیکو ایزوتسو
/ Toshihiko Izutso
مترجم: دکتر محمد جواد گوهری
ناشر: انتشارات روزنه
محل نشر: تهران
سال نشر: ۱۳۷۸
تعداد صفحات: ۵۴۰



اخلاق و خرد

آثار زهد

در اصول کافی روایتی از حضرت امام صادق (ع) نقل شده است که حضرت می فرماید: هر کس نسبت به دنیا زاهد و بی رغبت باشد، خداوند متعال حکمت را در قلب او مستقر می سازد و زبانش را به حکمت گویا می کند و او را به عیب های دنیا بینا می سازد، تا آنجا که هم درد را یشناسد و هم درمان را. و بالاخره با سلامت جسم و جان از دنیا خارج شود و به بهشت دارالسلام واردش کند.

حضرت در این کلام زیبا اثر وضعی زهد در دنیا - اعم از آثار وضعیه و برکات آن - را بیان می فرماید؛ برکاتی که فکر و درک ما از فهم ارتباط میان آن برکات و زهد عاجز

است. لذا این مسائل باید توسط ائمه معصومین (ع) - که با حقایق وحی آشنا هستند - برای ما بیان شود. اولین برکت و اثر زهد در دنیا این است: «أَثْبَتَ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ»؛ خداوند حکمت را در قلب شخص زاهد ثبات می بخشد. و آن به این صورت است که زاهد با بینشی کامل در امور وارد می شود و در نفس او تزلزل و اضطرابی احساس نمی شود؛ مانند این که خداوند تبارک و تعالی چراغی در قلب او روشن ساخته و او با آن چراغ، واقعیات را می بیند؛ البته مقصود از دیدن واقعیات این نیست که غیب را می بیند؛

بلکه مقصود این است که بین حق و باطل، راه درست را از راه نادرست تشخیص می دهد. انسان در امور زندگی - حتی در امور جزئی آن - دچار تزلزل و اضطراب است به طوری که نمی داند نوع اقدامی به مصلحت اوست؟ چه بسا فکر او به جایی نمی رسد و همان تزلزل و اضطراب فکری برای او باقی می ماند. امام (ع) می فرماید: نتیجه زهد در دنیا این است که خداوند متعال، حکمت را در قلب او استوار می سازد. یعنی آنچه را که به صلاح اوست به راحتی می بیند و موجه می شود که باید چه کند.

کدام اثر وضعی مهم تر و بهتر از این که انسان در رابطه با زندگی و سرنوشت خود گرفتار سردرگمی نباشد و در هر قضیه ای که وارد می شود، مانند کسی که بارها این مسیر را طی کرده و مکرر با آن روبرو شده است، تمام جهات آن کاملاً برایش روشن باشد و بتواند در مورد انجام یا ترک آن تصمیمی درست بگیرد؟

دومین اثر زهد این است: «وَأَنْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ». نه تنها حکمت در قلب انسان جای می گیرد، که زبان را نیز فرا می گیرد، به طوری که بیانش حکمت آمیز و منطبق با حکمت خواهد بود؛ سخنان بی اساس و حرف های خلاف واقع از دهان او خارج نمی شود.

اثر سوم عبارت است از: «وَبَصَّرَهُ عَيُوبَ الدُّنْيَا دَاءً هَا وَ دَاءً هَا»؛ خداوند متعال عیب های دنیا را از دو جهت برای او روشن می کند:

۱- فساد و بیماری آن عیوب را به بنده زاهد می نمایاند و آن را مشخص می کند، که این خود اولین گام و شرط دور شدن از عیوب است. بدیهی است که بیمار، زمانی به فکر درمان خود می افتد که بداند بیمار است. برخی از افراد مدت ها دچار بیماری هستند؛ ولی چون به بیماری خویش پی نبرده اند موفق به درمان خود نمی شوند حتی به فکر آن نیز نمی افتند، زیرا که خود را بیمار نمی دانند.

۲- راه معالجه و درمان و رهایی از آن عیوب را نیز به او می نمایاند.

در نتیجه چنین انسانی قدرت پیشگیری و مقابله با ضرر و زیان هایی که آدمی را از پای در می آورد دارد، چون هم دردها برای او مشخص است و هم راه درمان را می داند.



جستار کلام

• جستارهایی در الاهیات اجتماعی

• بیروین؛ اختر چرخ ادب

• نیابت

اشاره

در نظریه الاهیات اجتماعی که با واژه هایی همچون انجیل اجتماعی، الاهیات مسیحی نیز شناخته می شود؛ از دو رویکرد اقدامی می توان سخن گفت؛ نخست اینکه چه رابطه ی مناسبی می توان میان علم و دین برقرار کرد و دوم آنکه چگونه دین می تواند به امور اجتماعی و مردم رسیدگی کند.

الف) در زمینه بحث نخست باید گفت: چگونگی رابطه علم و دین یکی از مهم ترین دغدغه های فکری الاهیون و فیلسوفان دین بوده و هست. این رابطه در دوره های مختلف تاریخی فراز و نشیب هایی داشته است. پس از دوران نسبتاً طولانی، به ویژه در قرن نوزدهم، که دیدگاه تعارض علم و دین بر محافل علمی حاکم بود، توجه فیلسوفان دین به دیدگاهی جلب شده است که نه تنها این دو حوزه تحقیق را متعارض نمی دانست، بلکه به همراهی آنها معتقد است. این تبادل به شیوه های گوناگون تبیین شده است. یاری جستن از فلسفه علم و روش شناسی علوم طبیعی در الاهیات در شمار مهمترین روش پیوند میان دین و علوم است. ننسی مورفی، دانشیار فلسفه مسیحی در دانشگاه الهیات فولر و نیز کشیش گماشته در کلیسای «برثرن» (Church of Brethren) است. وی، که دارای دکترای فلسفه علم و نیز دکترای فلسفه دین است، معتقد بود که برای دفاع عقلانی از دین، روش سنتی کافی نیست و باید روش نوینی را، که مبتنی بر جدیدترین یافته ها و نظریه های مطرح در فلسفه علوم طبیعی است، ابداع کرد؛ از این رو، به مدد فلسفه علم و روش شناسی علوم طبیعی، درصدد پایه ریزی روش نوینی در تبیین ارتباط علم و الهیات برمی آید. و این مهم ترین گامی است که ننسی مورفی در کتاب «الهیات در عصر استدلال علمی» بر می دارد.

ب) اما در زمینه بحث دوم که به چگونگی مدرسانی دین در امور اجتماعی است باید به پیشینه اندیشه الهیات اجتماعی در کلیسای کاتولیک پس از انقلاب فرانسه اشاره کرد.

تعریف الهیات اجتماعی

الاهیات اجتماعی از دو واژه ی "الاهیات" و "علوم اجتماعی" فراهم آمده است:

الهیات

الاهیات (Theology) مرکب از دو واژه ی "لوگوس" (LOGOS) به معنای کلمه و "تئوس" (THEOS) به معنای خداوند است. اما در اصطلاح به معنای بررسی کلام مقدس خداوند و اوصاف الهی است آن گونه که در متن مقدس (تورات؛ انجیل؛ قرآن مجید) و در قالب شریعت (ادیان ابراهیمی؛ یهودیت؛ مسیحیت؛ اسلام) بر دینداران (یهودیان؛ مسیحیان؛ مسلمانان) تجلی یافته است؛ این نگاه برخاسته از گفتمانی الاهیاتی و درون دینی است. الهیات دین؛ به دنبال دیندارترکردن دین داران؛ از طریق فراهم کردن مبانی اعتقادی به خداوند است.

علوم اجتماعی

علوم انسانی اجتماعی، مجموعه علوم و فنون مربوط به مطالعه و شناخت جامع انسان در ابعاد جامع و مختلف آن است؛ علوم اجتماعی زیر مجموعه ی علوم انسانی است؛ به این معنی که علوم اجتماعی از میان ابعاد مختلف انسان به شناخت ابعاد اجتماعی و فرهنگی وی و اجتماع انسانی می پردازد. در این مقاله منظور ما از علوم انسانی- اجتماعی وجه مشترک این دو مفهوم است، یعنی علوم بررسی کننده انسان به طور عام با تأکید بر ابعاد اجتماعی وی. همچنین به دسته ای از رشته های دانشگاهی که به مطالعه جنبه های انسانی جهان می پردازند؛ علوم اجتماعی گفته می شود؛ البته تفاوت علوم اجتماعی با علوم انسانی و هنر این است که در علوم اجتماعی بر بکار بستن روش های علمی (در معنایی که در علوم پایه به کار می رود) شامل روش های

جستارهایی در الاهیات اجتماعی انجیل اجتماعی

زهرا اکبری

کمی و کیفی تأکید می شود. (در شمار شاخه های علوم اجتماعی می توان به این دسته از دانشها اشاره کرد: ۱. جمعیت شناسی، ۲. جامعه شناسی ۳. مردم شناسی ۴. علوم سیاسی ۵. زبان شناسی ۶. تاریخ اجتماعی ۷. جغرافیای انسانی ۸. باستان شناسی ۹. اقتصاد ۱۰. الهیات و فلسفه ۱۱. مدیریت ۱۲. روان شناسی ۱۳. ارتباطات)

الهیات اجتماعی

الاهیات اجتماعی، معرفتی است میان رشته ای، بین رشته های الاهیات و علوم اجتماعی که به شرح، تفسیر، تحلیل، توجیه، تفریح، استنباط و استنتاج از متون





به عنوان نمونه؛ هنگامی که پنج دانش (حدیث، تفسیر، فقه، کلام و اخلاق) با متون اجتماعی سر و کار پیدا می‌کنند؛ یک مجموعه معرفتی با عنوان "الهیات اجتماعی" پدید می‌آید که متشکل از حدیث اجتماعی، تفسیر اجتماعی، فقه اجتماعی، کلام اجتماعی و اخلاق اجتماعی است. به دیگر بیان؛ الهیات اجتماعی بررسی دیدگاه متون دینی

اجتماعی مورد قبول کلیسای دانست و همواره در جبهه طبقات مرفه اقتصادی و در مقابل تحولات دموکراتیک یا سوسیالیستی قرار داشت. (کلیسای کاتولیک در جنگ داخلی اسپانیا به طور مستقیم در جبهه راستگرایان افراطی و فاشیست‌ها علیه جمهوریخواهان اسپانیا شرکت کرد و سربازان ژنرال فرانکو همگی نشان صلیب بر سینه داشتند و پرچم آنان منقش به صلیب بود) کلیسای کاتولیک با توجیه جلوگیری از به قدرت رسیدن کمونیست‌ها در دوران جنگ جهانی دوم به دفاع از اندیشه‌ی نازی‌ها برخاست؛ و پاپ همواره احکام تندی علیه بلشویک‌ها صادر می‌کرد. گرچه در مواردی نیز از زیاده روی‌های سرمایه داری انقذاد می‌کرد و خواهان برخی تمهیدات برای کاهش فقر می‌شد که انگیزه آن در نهایت حفظ انسجام اجتماعی و نگرانی از وقوع انقلاب‌های مردمی بود. (این اقدامات هم هیچ‌گاه از برخی امور خیریه و صدقه گونه تجاوز نکرد.) اما گسترش اندیشه سوسیالیسم کلیسا را واداشت تا به فکر اصلاح اندیشه دینی برخاسته و از بی‌دین شدن مردم جلوگیری کند؛ بنابراین گروهی در آمریکا با عنوان "انجیل اجتماعی" بر این تصور بودند که مسیحیان ملزم هستند مستقیماً بر پایه ایمانشان به مسائل و خدمات اجتماعی بپردازند؛ صرف نظر از اینکه کسانی با جنبش انجیل اجتماعی موافق بودند یا خیر؛ گرچه شکی نیست که این جنبش در تحقق آگاهی و ضرورت پرداختن الاهیون به مسائل اجتماعی نقش مهمی ایفا کرده است.... (لنگهاسن، محمد؛ ترجمه: نصیری منصور؛ مقاله در آمدی بر الهیات اجتماعی پروتستان از ظهور جامعه گرایی مسیحی در آلمان تا ظهور انجیل اجتماعی، صص ۶۴-۶۵ فصلنامه الهیات اجتماعی؛ سال دوم شماره ۳؛ ۱۳۸۹)

در حقیقت می‌توان از روح دین به عنوان منشاء تحولات اجتماعی در رویکرد الهیات اجتماعی سخن گفت؛ در ادامه اندیشه انجیل اجتماعی و در منطقه آمریکای لاتین پدیده‌ی جدیدی با عنوان الهیات رهایی بخش شکل گرفت؛ این تفکر با این فرضیه پیش می‌رود که کل مجموعه الهیات جهت دار است. یعنی خداشناسان منافع آن طبقات اجتماعی و اقتصادی را منعکس می‌کند که مورد حمایت آن قرار دارند و در نتیجه الهیات غالب در آمریکای شمالی و اروپا به منافع سرمایه داران سفیدپوست جنبه ابدی می‌بخشد، مبدعان می‌خواهند به جای ارائه یک تصویر شخصی از دین مبتنی بر نجات روح دین را به عنوان منشاء تحولات اجتماعی به سود محرومان معرفی کنند. آنان معتقد نیستند که الهیات یک مجموعه منظم از حقایق منفک از زمان و فراقهرنگی است و برای تمام نسل‌ها یکسان و ثابت باقی می‌ماند بلکه الهیات همواره در حال تحول است. در اندیشه آنان همچنین نقطه شروع خداشناسی اتخاذ یک راهکار عملی است. آنها حتی مفهومی چون گناه را فقط از منظر فردی و خصوصی مورد توجه قرار نمی‌دهند بلکه آن را یک حقیقت اجتماعی و تاریخی تلقی می‌کنند که در فقدان حس برادری و عشق در روابط میان انسان‌ها متجلی می‌شود. مفهوم نجات و رهایی نیز از دید آنان تنها از منظر حیات فرد پس از مرگ نگرسته نمی‌شود بلکه متضمن برقراری حکومت خداوند در زمین است یعنی نظم اجتماعی نوینی که عدالت در آن برای همه وجود دارد. این معنای نفی ذاتی حیات ابدی نیست، بلکه هدف، تأکید بر

در زمینه‌ی جامعه، تحولات اجتماعی و مسایل و لوازم زندگی اجتماعی است و موضوع الهیات اجتماعی، همان متون اجتماعی ادیان است و هدف آن تبلیغ، ترویج و توضیح دیدگاه‌های اجتماعی دین برای مخاطبان است. روش الهیات اجتماعی نیز همانند روش‌های رشته‌های علوم دینی، نقلی و تفسیری است؛ یعنی تفسیر، توضیح و تجزیه و تحلیل آیات و احادیث اجتماعی است.

پیشینه الهیات اجتماعی در مسیحیت

انقلاب فرانسه (۱۷۹۹-۱۷۸۹) دوره‌ای از دگرگونی‌های اجتماعی سیاسی در تاریخ سیاسی فرانسه و اروپا بود. که پس از فراز و نشیب‌های بسیار، منجر به تغییر نظام سلطنتی به جمهوری لائیک در فرانسه و ایجاد پیامدهای عمیقی در کل اروپا شد. پس از انقلاب در ساختار حکومتی فرانسه، که پیش از آن سلطنتی با امتیازات فئودالی برای طبقه اشراف و روحانیون کاتولیک بود، تغییرات بنیادی در شکل‌های مبتنی بر اصول جدایی دین از سیاست، روشن‌گری، ملی‌گرایی، دموکراسی و حقوق شهروندی پدید آمد. کلیسای کاتولیک در آن زمان جهت‌گیری یکدست (راستگرا) داشت. این کلیسا (که خود از بزرگ‌ترین زمین‌داران فرانسه و بخش‌هایی دیگر از اروپا بود) انقلاب فرانسه را همچون سرپیچی از قواعد دینی و سنت‌های اصیل

تلاقی میان حیات موقت و حیات ابدی انسان در الاهیات رهایی بخش است. پیرامون مفهوم خدا نیز آنها دیدگاه خاص خود را دارند؛ آنها مدعی هستند که تصور سنتی از خدا ریشه در اندیشه های یونان باستان دارد که خداوند را یک وجود ساکن می دانستند که از تاریخ انسانی فرسنگ ها فاصله دارد. این تصویر مخدوش از ذات الهی به اعتقاد آنها موجب پیدایش الهیاتی شده که خداوند را «جایی در آن بالا» و کاملا به دور از زندگی روزمره انسان ها **الاهیات رهایی بخش در امریکای لاتین**

شاید بتوان گفت الهیات آزادی بخش عکس العمل کشورهای جهان سوم در مقابل ظلم و تعدی بود و به صورت رهیافتی متجلی شد که راه رهایی از این ظلم و تعدی را نشان می داد. این اعتقاد که الاهیات را به عنوان بخشی از فرهنگ مردم ستمدیده و مظلوم می داند، به صورت ناگهانی پدید نیامده است. باگسترش ظلم بود که پیامبران ظهور کردند، یعنی پیامبران کسانی بودند که این روند را قبلا آغاز کرده بودند و بعدها الاهیات از آنها پیروی کرد. ارتباط میان الاهیات و عمل (منظور از عمل در این جا، عمل آزاد سازی طبقات استعمار شده است. جهان سرشار از شیون هایی است که خواستار رهایی می باشند. الاهیات آزادی بخش امریکایی لاتین از عمق تغییرات بزرگ و ناگهانی در اقتصاد، فرهنگ و مذهب سر بر آورد). نیز بشدت مورد توجه حرکت الاهیات رهایی بخش قرار گرفت. این الاهیات در میان مسیحیانی رواج یافت که ایمانشان آن ها را به کار برای فقرا یا کار همراه فقرا فرا می خواند. برابر نظر آنان الهیاتی که ارتباط یا مشارکت مستقیم در پروژه آزادسازی از ظلم و تعدی نداشته باشد؛ الاهیات مفیدی برای مسیحیت نیست. پیام مسیحیت راجع به رستگاری، خود نوعی آزاد سازی از گناه و نتایج آن است که انسان را اسیر خود کرده است. بنابراین نخستین عامل را که سبب ظهور الاهیات آزادی بخش شد؛ می توان در متن گفتگوی میان کلیسا و بحران های اجتماعی و نیز میان ایمان کلیسایی و رؤیاهایش برای دگرگونی و آزاد سازی انسانها دید. دومین مورد نیز این بود که شورای واتیکان با اختیارات و اعمال قدرت گسترده اش فضایی را بوجود آورد که فقط الهیاتی خاص

و معین، به رسمیت شناخته می شد. این مسائل روی هم رفته به متألهان امریکای لاتین شهامت داد تا به نحو عمیقی راجع به مسائل مربوط به کشیشان که کشورشان را تحت تاثیر قرار می داد، فکر کنند. این روند در امریکای لاتین در آثار متفکران کاتولیک و پروتستان و نیز گروههایی که خواهان ارتباط جامعه و کلیسا هستند جایگاه چشمگیری داشته و دارد. نشست های مکرر میان متألهان کاتولیک و پروتستان سبب ایجاد انعکاسات شدیدی میان قدرت و ایمان، انجیل و عدالت اجتماعی و مانند آن شد. در برزیل بین سالهای ۱۹۵۹ تا ۱۹۶۴ یک سری متون پایه توسط کاتولیک های چپ ارائه شد که تصور مسیحیت از تاریخ و عکس العمل انسانها در طول تاریخ را برحسب دیدگاه الاهیات رهایی بخش توضیح می دهد. این متون همچنین بر روی آندسته از مشغله های ذهنی که مورد حمایت مطالعات اجتماعی و علوم لیبرال بود، تاکید کرده و آن ها را توسط اصول جهانی مسیحیت توضیح دادند.

تعالیم الاهیات رهایی بخش

الهیات رهایی بخش نقطه عزیمت خود را بر توجه به روح تعالیم دینی به جای اولویت دادن به برخی اصول و مناسک قرار داد و نیز توجه به بهبود زندگی در این دنیا را لازمه سعادت ابدی دانست و به این نتیجه رسید کسانی که در درجه اول شایسته توجه و کمک کلیسا هستند فقرا و ملاک صحت حرکت کلیسا در راستای طرح خداوند برای حیات، اولویت بخشی به تلاش برای بهبود ریشه یی وضع فقرا و ستمدیدگان است. منشور کلیسای نوین امریکای لاتین در سال ۱۹۶۸ در مدلین کلمبیا تصویب شد. در آنجا اسقف ها آشکارا از امپریالیسم بین المللی پول سخن گفتند و اینکه کلیسا باید یک شق ترجیحی برای فقرا داشته باشد و بسیاری از کشیش هایی که با این جریان همراه بودند محل کار و خانه خود را از حومه شهرها به محله های فقیرنشین منتقل کردند و برنامه هایی را برای آموزش در شهرک های فقیرنشین به اجرا گذاردند. پس از تشخیص کلی هدف برای پیدا کردن راه و ابزار به این نتیجه رسیدند که وساطت الاهیات سنتی و حتی فلسفه برای درک علل سیاسی و اجتماعی اوضاع نابسامان و مظلوم موجود لازم است

به علوم اجتماعی متوسل شد و از میان مکاتب اجتماعی آنان مارکسیسم را مناسب تشخیص دادند. آنان به این نتیجه رسیدند که مارکسیسم می تواند ریشه های شرایط اجتماعی ناگوار امریکای لاتین را تحلیل کند و راهی برای برون رفت عرضه کند. آنان به خود جرات دادند برای اولین بار در چند قرن عملکرد تاریخی راستگرا و فرادست محور مسیحیت این عبارت جسورانه را بر زبان برانند که ترس از مارکسیسم مانند ترس از ریاضیات است. امروز هیچ کس نمی تواند صادقانه از تضادهای اجتماعی سخن گوید و به مفاهیم جمع بندی شده از سوی مارکس توجه نکنند. الاهیات رهایی بخش معتقد بود که الاهیات سنتی در واقع در امریکای لاتین حالت وارداتی و تا حدی تحمیلی داشت و بر این اساس هویت یابی الاهیات رهایی بخش به معنای ایجاد یک قطب جدید دینی در مقابل کلیسای رم را هم داشت.

منابع

۱. لنگهاسن، محمد؛ ترجمه: نصیری منصور؛ مقاله در آمدی بر الاهیات اجتماعی پروتستان از ظهور جامعه گرایی مسیحی در آلمان تا ظهور انجیل اجتماعی، صص ۶۴-۶۵ فصلنامه الاهیات اجتماعی؛ سال دوم شماره ۳؛ ۱۳۸۹
۲. مقدمه ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، نویسنده: آلیستر مک گراث، مترجم: بهروز حدادی، ناشر: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، تاریخ نشر: ۱۳۸۲
۳. درسنامه الاهیات مسیحی، نویسنده: آلیستر مک گراث، مترجم: بهروز حدادی، ناشر: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، تاریخ نشر: ۱۳۸۴
۴. وحشت در امریکای لاتین؛ جان گراسی، ترجمه محمدعلی آقایی پور و محمدعلی صفریان، انتشارات خوارزمی، چاپ اول؛ ۱۳۵۷
۵. بیست کشور امریکای لاتین؛ مارسل نیدرگانگ، ترجمه محمد قاضی، جلد اول، انتشارات خوارزمی، چاپ اول؛ ۱۳۵۶
۶. روزنامه اعتماد، مقاله الاهیات رهایی بخش در امریکای لاتین، نویسنده: طوس طهماسبی

پروین اختر چتر

زها فارسیجانی

مقدمه

پروین اعتصامی در سال ۱۲۸۵ هجری شمسی در خانواده‌ای دانش پرور و اهل قلم به دنیا آمد. پروین اعتصامی که نام اصلی او "رخشنده" است در بیست و پنجم اسفند ۱۲۸۵ هجری شمسی در تبریز متولد شد، در کودکی با خانواده اش به تهران آمد. پدرش که مردی بزرگ بود در زندگی او نقش مهمی داشت، و هنگامی که متوجه استعداد دخترش شد، به پروین در زمینه سرایش شعر کمک کرد. بوسف اعتصامی معروف به اعتصام الملک از نویسندگان و دانشمندان بنام ایران بود. وی اولین "چاپخانه" را در تبریز بنا کرد، مدتی هم نماینده ی مجلس بود. اعتصام الملک مدیر مجله بنام "بهار" بود که اولین اشعار پروین در همین مجله منتشر شد، ثمره ازدواج اعتصام الملک، چهار پسر و یک دختر است. در دوران کودکی، زبان های فارسی و عربی را زیر نظر معلمین خصوصی در منزل و زبان انگلیسی را در مدرسه آمریکایی ها فرا گرفت.

ذوق سرشار و وجدان بیدار پروین با آشناییش به فنون ادب درهم آمیخت و وی را در زمان حیات کوتاه خود به جایگاه بلندی رساند.

دیوان پروین، شامل ۲۴۸ قطعه شعر می باشد که ۶۵ قطعه از آن

به صورت مناظره می باشد، که به شیوه ای هنرمندانه به پند و اندرز و شرح پیریشانی مستمندان و انتقاد از عالمان بی عمل می باشد. مناظره میان گل و گیاه، نخ و سوزن، سیر و پیاز، مور و مار، دیگ و تاوه، مست و هشیار... که با طنزی لطیف همراه است، گویای اشاراتی است واضح و روشن که وی در آن ها به ترسیم فساد و تزویر اجتماع زمان خود می پردازد. بنابراین شعر پروین از برجسته ترین نمونه های شعر تعلیمی به حساب می آید. پروین رمز عظمت و بزرگی انسان را در گرو تربیت یافتن در دامن مادر می داند. مادرش اختر اعتصامی نام داشت. او بانویی مدبر، صبور، خانه دار و عفیف بود، وی در پرورش احساسات لطیف و شاعرانه دخترش نقش مهمی داشت و به دیوان اشعار او علاقه فراوانی نشان می داد. و می گوید:

گام نفلاطون و سقره بوده اند بزرگ
بزرگ بوده بر سطر فرخ دیشان.

به گاهواره مادر بسی بغفت.

سیریه کتب حکمت حکیم شر لقمان.

پروین زنی صریح اللهجه و صادق بود که اعتقاد داشت باید از سر جان به جانبداری از حقیقت برخاست و سخن حق را به هر قیمتی به زبان جاری کرد:

وقت سخن مترس و بگو آنچه گفتنی است
شمشیر روز معرکه زشت است در نیام!

شروع تحصیلات و سرودن شعر

پروین از کودکی با مطالعه آشنا شد. خانواده او اهل مطالعه بود و وی مطالب علمی و فرهنگی به ویژه ادبی را از لابه لای گفت و گوهای آنان درمی یافت در یازده سالگی به دیوان اشعار فردوسی، نظامی، مولوی، ناصر خسرو، منوچهری، انوری، فرخی که همه از شاعران بزرگ و نام آور زبان فارسی به شمار می آیند، آشنا بود و از

همان کودکی پدرش در زمینه وزن و شیوه های یادگیری آن با او تمرین می کرد. گاهی شعری از شاعران قدیم به او می داد تا بر اساس آن، شعر دیگری بسراید یا وزن آن را تغییر دهد، و یا قافیه های نوبرایش پیدا کند، همین تمرین ها و تلاشها زمینه ای شد که با ترتیب قرارگیری کلمات و استفاده از آنها آشنا شود و در سرودن شعر تجربه بیاندوزد.

هر کس کمی با دنیای شعر و شاعری آشنا باشد، با خواندن این بیت ها به توانائی او در آن سن و سال پی می برد برخی از زیباترین شعرهایش مربوط به دوران نوجوانی، یعنی یازده تا چهارده سالگی او می باشد، شعر "ای مرغک" او در ۱۲ سالگی سروده شده است:

دک مرغک فرد، ز کاشیانه

پروانه کن و پریدن آموز

تا کی حرکات کوزکانه؟

در باغ و چمن چیدن آموز

رهم تو نمی شود زمانه

رهم هر چه شکر؟ رسیدن آموز

مندریش که رام هست یا نه

بر مردم چشم، دیدن آموز

شو روز به کفر کتب و دانه

هنگام شب قریدن آموز

با خواندن این اشعار می توان دختر دوازده ساله ای را مجسم کرد که اسباب بازی اش "کتاب" است؛ دختری که از همان نوجوانی هر روز در دستان کوچکش، دیوان قطوری از شاعری کهن دیده می شود، که اشعار آن را می خواند و در سینه نگه می دارد. شعر "گوهر و سنگ" را نیز در ۱۲ سالگی سروده است.

شاعران و دانشمندانی مانند استاد علی اکبر دهخدا، ملک الشعرا ی بهار، عباس اقبال آشتیانی، سعید نفیسی و نصر الله تقوی از دوستان پدر پروین بودند، و بعضی از آنها در یکی از روزهای هفته در خانه او جمع می شدند، و در زمینه های مختلف ادبی بحث و گفتگو می کردند. هر بار که پروین شعری می خواند،

آنها با علاقه به آن گوش می دادند و او را تشویق می کردند.
ادامه تحصیلات

پروین، در ۱۸ سالگی، فارغ التحصیل شد، او در تمام دوران تحصیلی، یکی از شاگردان ممتاز مدرسه بود. البته پیش از ورود به مدرسه، معلومات زیادی داشت، او به دانستن همه مسائل علاقه داشت و سعی می کرد، در حد توان خود از همه چیز آگاهی پیدا کند. مطالعات او در زمینه زبان انگلیسی آن قدر پیگیر و مستمر بود که می توانست کتابها و داستانهای مختلفی را به زبان اصلی (انگلیسی) بخواند. مهارت او در این زبان به حدی رسید که ۲ سال در مدرسه قبلی خودش ادبیات فارسی و انگلیسی تدریس کرد.

سخنرانی در جشن فارغ التحصیلی
در خرداد ۱۳۰۳، جشن فارغ التحصیلی پروین و هم کلاس های او در مدرسه برپا شد. او در سخنرانی خود از وضع نامناسب اجتماعی، بی سوادی و بی خبری زنان ایران حرف زد. این سخنرانی، بعنوان اعلامیه ای در زمینه حقوق زنان، در تاریخ معاصر ایران اهمیت زیاد دارد.

پروین در قسمتهای از اعلامیه "زن و تاریخ" گفته است:

"داروی بیماری مزمن شرق منحصر به تعلیم و تربیت است، تربیت و تعلیم حقیقی که شامل زن و مرد باشد و تمام طبقات را از خوان گسترده معروف مستفیذ نماید."
و درباره راه چاره اش گفته است:

«پیداست برای مرمت خرابی های گذشته، اصلاح معایب حالیه و تمهید سعادت آینده، مشکلاتی در پیش است. ایرانی باید ضعف و ملالت را از خود دور کرده، تند و چالاک این پرتگاه را عبور کند.»

پروین اعتصامی در همین جلسه، شعر «نهال آرزو» را که برای جشن فارغ التحصیلی کلاس خود سروده بود، خواند. شعری که همان دختر شرمگین و آرام و کمرو در آن، فریاد برآورده که «از چه نسوان از حقوق خویشتن بی بهره اند»:

نهال آرزو

دست نهال آرزو، خوشتر است که بار آآورده دست
غنچه بیباد صبا، گل بی بهار آآورده دست
باغبانان تو را در فصل، سال نهمی دست
زین همایون میوه، کز هر شامسار آآورده دست
شاع و برگشت نیکام، بیغ و بارت سعی و علم
دین هنرها، جمله از آموزگار آآورده دست

نهم آن کار وقت حاصل لرفغانی از تو برد
برگ دولت، زده هستی خوشتر آآورده دست

غنچه های زین شامه، مارک زریب دست و دامن دست
هستی دست فزودن، تا فرصت کوشیدن دست
پستی نسوان ایران، جمله از بیبرداشت
مرد یا زن، برتر است و رستگ از دانستن دست
زین چرخ معرفت کامروز اندر دست ماست
شاهراه سعی و تقوی سعادت، روشن دست
به که هر دفتر بداند قدر علم آموختن
تا گوید کس بر سر هوشیار و دفتر کردن دست

زن ز تمجیل هنر شد شهره در هر کشور
برگردد از ماکس زین فواید بیبردارت سر
از چه نسوان از حقوق خویشتن بی بهره اند
نام دین قوم از چه، دور افتاده از هر دفتر
دامن مادر، نفس است آموزگار کودک دست
ظفر دانشور، کجا پرورده نازان مادر
با چنین درماندگی، از ماه و پروین بگذریم
مگر که ما را باشد از فضل و ادب بال و پر

بله در حال حاضر ما می بینیم زنان ایران زمین در همه عرصه های مختلف اعم از علمی فرهنگی و ورزشی به در جات والایی رسیده اند.

اخلاق پروین

یکی از دوستان پروین که سال ها با او ارتباط داشت، درباره او گفته است :
«پروین، پاک طبیعت، پاک عقیده، پاکدامن، خوش خو و خوش رفتار، نسبت به دوستان خود مهربان، در مقام دوستی فروتن و در راه حقیقت و محبت پایدار بود. کمتر حرف می زد و بیشتر فکر می کرد، در معاشرت، سادگی و متانت را از دست نمی داد. هیچ وقت از فضایل ادبی و اخلاقی خودش سخن نمی گفت.»

همه این صفات باعث شده بود که او نزد دیگران عزیز و ارجمند باشد.
مهمتر از همه این ها، نکته ای است که از میان اشعارش فهمیده می شود. پروین، با آن همه شعری که سروده، در دیوانی با پنج هزار بیت، فقط یک یا دو جا از خودش حرف زده و درباره خودش شعر سروده و این نشان دهنده فروتنی و اخلاق شایسته اوست.

نخستین چاپ دیوان اشعار

پیش از ازدواج، پدرش با چاپ مجموعه اشعار او مخالف بود و این کار را با توجه به

اوضاع و فرهنگ آن روزگار، درست نمی دانست. او فکر می کرد که دیگران ممکن است چاپ شدن اشعار یک دوشیزه را، راهی برای یافتن شوهر به حساب آورند!

اما پس از ازدواج پروین و جدائی او از شوهرش، به این کار رضایت داد. نخستین مجموعه شعر پروین، حاوی اشعاری بود که او تا پیش از ۳۰ سالگی سروده بود و بیش از صد و پنجاه قصیده، قطعه، غزل و مثنوی را شامل می شد.

مردم استقبال فراوانی از اشعار او کردند، به گونه ای که دیوان او در مدتی کوتاه پس از چاپ، دست به دست میان مردم می چرخید و بسیاری باور نمی کردند که آنها را یک زن سروده است، استادان معروف آن زمان، مانند دهخدا و علامه قزوینی، هر کدام مقاله هایی درباره اشعار او نوشتند و شعر و هنرش را ستودند.

کتابداری

پروین مدتی کتابدار کتابخانه دانشسرای عالی تهران (دانشگاه تربیت معلم کنونی) بود. کتابداری ساکت و محبوب که بسیاری از مراجعه کنندگان به کتابخانه نمی دانستند او همان شاعر بزرگ است. پس از چاپ دیوانش وزارت فرهنگ نیز از او تقدیر کرد.

دعوت دربار و مدال درجه سه

معمولا رسم است که دولت، دانشمندان و بزرگان علم و ادب را طی برگزاری مراسمی خاص، مورد ستایش و احترام قرار می دهد. در چنین مراسمی وزیر یا مقامی بالاتر، مدالی را که نشانه سپاس، احترام و قدردانی دولت از خدمات علمی و فرهنگی فرد مورد نظر است، به او اهدا می کند، وزارت فرهنگ در سال ۱۳۱۵ مدال درجه سه لیاقت را به پروین اعتصامی اهدا کرد ولی او این مدال را قبول نکرد.

گفته شده که حتی پیشنهاد رضا خان را که از او برای ورود به دربار و تدریس به ملکه و ولیعهد وقت دعوت کرده بود، نپذیرفت، روحیه و اعتقادات پروین به گونه ای بود که به خود اجازه نمی داد در چنین مکان هایی حاضر شود. او ترجیح می داد در تنهایی و سکوت شخصی اش به مطالعه بپردازد.

او که در ۱۵ سالگی درباره ستمگران و ثروتمندان به سرودن شعر پرداخته، چگونه می تواند به محیط اشرافی دربار قدم بگذارد و در خدمت آنها باشد؟

او که انسانی آماده، دارای شعوری خلاق و



قریحه سرشار و استعداد خارق العاده پروین در شعر همواره موجب حیرت فضلا و دانشمندانی بود که با پدرش معاشرت داشتند، به همین جهت برخی بر این گمان بودند که آن اشعار از او نیست.

پروین اعتصامی بزرگترین شاعر زن ایرانی است که در تاریخ ادبیات پارسی ظهور نموده است. اشعار وی پیش از آنکه بصورت دیوان منتشر شود در مجلد دوم مجله بهار که به قلم پدرش مرحوم یوسف اعتصام الملک انتشار می یافت چاپ می شد. دیوان اشعار پروین اعتصامی که شامل ۶۵۰۰ بیت از قصیده و مثنوی و قطعه است تاکنون چندین بار به چاپ رسیده است.

كاوخ! ز پنبه ریشتم موی شد سفید
کم نور گشت دیده‌ام و قامت خمید
بر من گریست زار که فصل شتا رسید
هر کس که بود، برگ زمستان خود خرید
این آرزوست گر نگری، آن یکی امید
بگریخت هر خزنده و در گوشه‌ای خزید
چون گشت آفتاب جهانتاب ناپدید
خونابه دلم ز سر انگشتها چکید
زین روی وصله کردم، از آن رو ز هم درید
لرزید بند دستم و چشمم دگر ندید
بوی طعام خانه همسایگان شنید
هر گه که ابر دیدم و باران، دلم طپید
در برف و گل چگونه تواند کس آرمید
بر بام و سقف ریخته‌ام تارها تنید
بر پای من بهر قدمی خارها خلید
سیل سرشک زان سبب از دیده‌ام دوید
اقبال از چه راه ز بیچارگان رمید
بیهوده‌اش مکوب که سرد است این حدید

شعر پروین شیوا، ساده و دلنشین است. مضمونهای متنوع پروین مانند باغ پرگیاهی است که به راستی روح را نوازش می دهد. اخلاق و همه تعابیر و مفاهیم زیبا و عادلانه آن چون ستاره‌ای تابناک بر دیوان پروین می درخشد. چاپ اول دیوان که آراسته به مقدمه شاعر و استاد سخن شناس ملک الشعرای بهار و حاوی نتیجه بررسی و تحقیق او در تعیین ارزش ادبی و ویژگیهای سخن پروین بود شامل بیش از یکصد و پنجاه قصیده و مثنوی در زمان شاعر و با قطعه ای در مقدمه از خود او تنظیم شده بود. پروین با اعتقاد راسخ به تاثیر پدر بزرگوارش در پرورش طبعش، دیوان خود را به او تقدیم می کند.

با دوک خویش، پیرزنی گفت وقت کار
از بس که بر تو خم شدم و چشم دوختم
ابر آمد و گرفت سر کلبه مرا
جز من که دستم از همه چیز جهان تهیست
بی زر، کسی بکس ندهد هیزم و زغال
بر بست هر پرنده در آشیان خویش
نور از کجا به روزن بیچارگان فتد
از رنج پاره دوختن و زحمت رفو
یک جای وصله در همه جامه‌ام نماند
دیروز خواستم چو بسوزن کنم نخ
من بس گرسنه خفتم و شبها مشام من
ز اندوه دیر گشتن اندود بام خویش
پرویزنست سقف من، از بس شکستگی
هنگام صبح در عوض پرده، عنکبوت
در باغ دهر بهر تماشای غنچه‌ای
سیلابهای حادثه بسیار دیده‌ام
دولت چه شد که چهره ز درماندگان بتافت
پروین، توانگران غم مسکین نمیخوردند

همواره درگیر در مسائل اجتماعی بود به این نشان ها و دعوت ها فریفته نمی شد.

دوران بیماری و مرگ پروین

پروین اعتصامی، پس از کسب افتخارات فراوان و درست در زمانی که برادرش -ابوالفتح اعتصامی- دیوانش را برای چاپ دوم آن حاضر می کرد، ناگهان در روز سوم فروردین ۱۳۲۰ بستری شد پزشک معالج او، بیماری اش را حصبه تشخیص داده بود، اما در مداوای او کوتاهی کرد و متأسفانه زمان درمان او گذشت و شبی حال او بسیار بد شد و در بستر مرگ افتاد.

نیمه شب شانزدهم فروردین ۱۳۲۰ پزشک خانوادگی اش را چندین بار به بالین او خواندند و حتی کالسه آماده‌ای به در خانه اش فرستادند، ولی او نیامد و... پروین در آغوش مادرش چشم از جهان فرو بست. پیکر پاک او را در آرامگاه خانوادگی اش در شهر قم و کنار مزار پدرش در جوار خانم حضرت معصومه (س) به خاک سپردند. پس از مرگش قطعه شعری از او یافتند که معلوم نیست در چه زمانی برای سنگ مزار خود سروده بود. این قطعه را بر سنگ مزارش نقش کردند، آنچنانکه یاد و خاطره اش در دل مردم نقش بسته است. گزیده ای از این شعر در ذیل آمده است:

دین که خاک میبشیر باین دست
دفتر مرغ دلب پروین دست
گرچه هر نفسی از دایم ندر
هر چه فوذهی سفنشر شیرین دست
مصائب آن هم گفتار امروز
سائل فاصه و یاسین دست
آدمی هر چه مودنگر باشد
چون برین نقطه رسد سکین دست

ویژگی سخن

پروین در قصایدش پیرو سبک متقدمین به ویژه ناصر خسرو است و اشعارش بیشتر شامل مضامین اخلاقی و عرفانی می باشد. پروین موضوعات حکمتی و اخلاقی را با چنان زبان ساده و شیوایی بیان می دارد که خواننده را از هر طبقه تحت تاثیر قرار می دهد. او در قدرت کلام و چیره دستی بر صنایع و آداب سخنوری همپایه ی گویندگان نامدار قرار داشته و در این میان به مناظره توجه خاص دارد و این شیوه ی را که شیوه ی شاعران شمال و غرب ایران بود احیاء می نماید. پروین تحت تاثیر سعدی و حافظ بوده و اشعارش ترکیبی است از دو سبک خراسانی و سبک عراقی.



رب افحمتنی ذنوبی، و انقطعت مقاتلی، فلا حجة لی،
 فأنا الاسیر ببلیتی، المترهن بعملی، المتردد فی خطیبتی، المتحیر
 عن قصدی، المنقطع بی. قد اوقفت نفسی موقف الاذلاء المذنبین،
 موقف الاشقیاء المتجرین علیک، المستخفین بوعدک. سبحانک!
 ای جرأة اجترأت علیک، و ای تغریر غررت بنفسی؟! مولای ارحم کبوتی
 لحر وجهی و زلّت قدمی، و عد بحلمک علی جهلی، و باحسانک علی اساءتی، فأنا المقر بذنوبی،
 المعترف بخطیبتی، و هذه یدی و ناصیبتی، استکین بالقود من نفسی، ارحم شیبتی و نضاد ایامی،
 واقتراب اجلی و ضعفی و مسکنتی و قلّة حیلتی. مولای و ارحمنی إذا انقطع من الدنیا اثری، و
 امحی من المخلوقین ذکری، و کنت من المنسبین کمن قد نسى. مولای و ارحمنی عند تغیر
 صورتی و حالی إذا بلی جسمی، و تفرقت اعضائی، و تقطعت اوصالی، یا غفلتی عما یراد بی. مولای
 و ارحمنی فی حشری و نشری، و اجعل فی ذلك الیوم مع اولیائک موقفی، و فی احبائک مصدری،
 و فی جوارک مسکنتی، یا رب العالمین.

ای مولای من و من را رحم نما چون نشان من از دنیا برینده
 (نیست) شود و یادم در میان آفریدگان زایل گردد و مانند
 کسی که فراموش شده در زمره و گروه فراموش شدگان باشم
 ای مولای من و من را رحم فرما هنگام دگرگون شدن پیکرم (یا
 رخسارم) و حال و چگونگی که بر آن هستم آنگاه که تم کهنه و
 پوسیده گردد و اندامم از هم پاشد، و مفاصل و پیوندهایم
 پاره شود (مضمون این فصل از دعا به آنچه حضرت
 امیرالمؤمنین - علیهم السلام - از پیغمبر اکرم - صلی الله علیه و
 آله - نقل فرموده به این که بدن آل محمد - علیهم السلام - پس
 از مردن نمی پوسد، و ما آن را در کتاب ترجمه و شرح نهج
 البلاغه صفحه دویست و هفتم شرح نمودیم منافات ندارد زیرا
 غرض امام - علیه السلام - در اینجا مانند یکی از افراد مردم
 خضوع و فروتنی است نه بیان آنچه به خود اختصاص دارد) ای
 ولی از غفلت و بی خبری من از آنچه (مرگ و سؤال در قبر و
 تنهایی و تنگی و فشار و تاریکی آن و زنده شدن روز رستاخیز
 و حساب و بازپرسی در آن که) درباره ام خواسته می شود (و
 سختی آن را نمی توان وصف نمود ای مولای من و من را در
 (روز) برانگیختن و زنده شدنم (برای حساب و بازپرسی) رحم
 کن، و ایستگاهم را در آن روز با دوستانه و بازگشتم را (به
 سرای جزا) در میان یارانت و منزل و جایم را در همسایگی
 (رحمت) خود قرار ده ای پروردگار جهانیان

ای پروردگار من گناهانم (بر اثر بسیاری و بزرگی) من را
 خاموش کرده، و گفتارم گسیخته شده (نمی توانم سخنی بگویم)
 از این رو برای من (درباره کردارم) حجت و برهانی (یا عذر و
 بهانه ای) نیست، پس من به رنج و سختی خود گرفتارم، به سبب
 کردارم در گروه، در گناهم حیرانم از بیرون رفتن از راه راستم
 سرگردان و در راه خویش مانده ام
 نفس خود را در جایگاه خواران گناهکاران واداشته ام در جایگاه
 بدبختانی که بر (نافرمانی از) تو جرأت نموده اند، آنان که وعده
 (پادش و کیفر) تو را سبک شمرده اند
 منزله و پاکی (شگفتا) به کدام جرأت و دلیری بر تو جرأت
 کرده و به کدام هلاک و تباهی خود را هلاک ساختم؟
 ای مولی و آقای من بر افتادن من با تمام رخسارم و بر نغزیدن
 پایم (در گناهان) رحم و مهربانی فرما، و به حلم و بردباریت
 بر نادانیم، و به احسان و نیکیت بر بدکرداریم ببخش، زیرا من به
 گناه خود اقرارکننده و به خطای خویش اعتراف کننده ام و این
 دست من و این موی جلو سر من است (من در دست تو و
 تحت حکم و فرمان تو)م زاری می کنم و خود را برای قصاص
 و کیفر کردارم تسلیم نموده ام، بر پیریم و به پایان رسیدن
 روزهایم و نزدیک شدن مرگم و ناتوانیم و نیازمندیم (به
 رحمت) و به بیچارگیم و توانا نبودنم بر به دست آوردن سود و
 جلوگیری از زیان رحم و مهربانی کن

