

پژوهشنامه ادیان
دوفصلنامه علمی - پژوهشی

سال بیستم، شماره سی و هفتم، بهار ۱۴۰۴

۳۷

صاحب امتیاز: واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

سرمدییر: ابوالفضل محمودی

مدیر مسئول: طاهره حاج ابراهیمی

مدیر داخلی: محمدرضا عدلی

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

غلامعلی آریا	استاد واحد تهران شمال دانشگاه آزاد اسلامی
ژاله آموزگار	استاد دانشگاه تهران
ابوالقاسم اسماعیل پور	استاد دانشگاه شهید بهشتی
غلامرضا اعوانی	استاد دانشگاه شهید بهشتی
شهرام پازوکی	استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
طاهره حاج ابراهیمی	دانشیار واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی
هادی عالم زاده	استاد واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی
محمدرضا عدلی	دانشیار واحد تهران مرکز دانشگاه آزاد اسلامی
قربان علمی	دانشیار دانشگاه تهران
فتح الله مجتبائی	استاد واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی
ابوالفضل محمودی	استاد واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

ویراستاران: طاهره حاج ابراهیمی، محمدرضا عدلی و مهران رهبری

این مجله بر اساس مجوز شماره ۹۰/۳۳۲۶ مورخ ۹۰/۷/۱۲ هیأت نظارت بر مطبوعات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسیده و بنا بر رأی پنجاه و سومین جلسه کمیسیون بررسی و تأیید مجلات علمی دانشگاه آزاد اسلامی، مورخ ۸۷/۹/۲۵، و نیز بر اساس مجوز شماره ۹۷۶/۳/۲۷۰ مورخ ۹۰/۱۲/۲۴ وزارت علوم و تحقیقات و فناوری حائز درجه علمی و پژوهشی شده است.

این مجله در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) و پایگاه جهاد دانشگاهی (SID) نمایه شده است.

نشانی: تهران، پونک، حصارک، واحد علوم و تحقیقات، ساختمان علوم پایه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی

آدرس الکترونیکی: jrs@srbiau.ac.ir و adyanjournal@gmail.com

ناشر: انتشارات واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

فهرست مقالات

سال بیستم، شماره سی و هفتم، بهار ۱۴۰۴

- ۲ ویژگی‌های سلامت معنوی، مراتب و شاخص‌های آن از منظر آموزه‌های اسلامی
مریم غفوریان، راضیه سیروسی القار
- ۲۶ مسائل فلسفه ذهن در فلسفه بودایی
سعید گراوند، سلوی رخساری دولت آبادی
- ۴۸ از حلول الوهیت و تناسخ در اندیشهٔ مزدک تا رجعت در جنبش‌های نومزدکیان
پساساسانی: بازیابی مدارک و بازخوانی مفاهیم
فاطمه‌السادات شاه‌حسینی، محمد شکری فومشی، مهدی علمی دانشور
- ۶۸ جادوی قدسی در آیین مزدیسنا: تحلیلی از رابطه مناسک، عرفان و منتره
زهرا ملکی، محمودرضا اسفندیار، فاطمه سلیمانی کوشالی
- ۹۰ ماهیت، اقسام و مراتب مَترَه (ذکر) در اندیشه چَی تَنیه
مهدیه امین‌زاده گوهری، ابوالفضل محمودی
- ۱۱۴ کلیم کاشانی و صلح کل اکبرشاهی: تعامل یا تعارض؟ خوانشی بر مبنای اندیشهٔ وحدت
ادیان
محمدرضا موحدی، معصومه معارف‌وند

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

مقاله‌های فرستاده شده باید دارای ساختار زیر باشند:

۱- صفحه عنوان، که شامل نام مقاله، نام و نام خانوادگی، عنوان (رتبه علمی)، آدرس، تلفن و پست الکترونیکی نویسنده است. در صورتی که مقاله‌ای برگرفته از رساله یا طرحی پژوهشی باشد، ذکر نام رساله یا طرح، و نام استادان راهنما و مشاور ضروری است. نام مقاله باید کوتاه، روشن و بیانگر محتوای آن باشد.

۲- صفحه اول مقاله، که دربردارنده نام مقاله (بدون ذکر نام نویسنده)، چکیده فارسی و کلید واژه‌ها است. چکیده فارسی و انگلیسی باید مسأله، موضوع و حاصل پژوهش را به شکلی موجز و حداکثر در ۲۰۰ کلمه بیان کرده باشد، چنان‌که با خواندن آن بتوان به محتوای مقاله پی برد. کلید واژه‌ها نیز باید چنان انتخاب شوند که امکان جستجوی رایانه‌ای در مجله را فراهم آورد و در بردارنده مهم‌ترین مفاهیم و اصطلاحات به کار رفته در مقاله باشند.

۳- متن مقاله

۴- نتیجه

۵- فهرست منابع که در آن مشخصات کتابشناسی بدون شماره‌گذاری و به ترتیب الفبایی و به شرح زیر آمده باشد:

❖ کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام او، عنوان کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل نشر، ناشر، سال انتشار.

❖ مقاله چاپ شده در کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام او، «عنوان مقاله»، عنوان کتاب، نام خانوادگی نویسنده، محل نشر، ناشر، سال انتشار

❖ مقاله چاپ شده در نشریه: نام خانوادگی نویسنده، نام او، «عنوان مقاله»، عنوان نشریه، جلد و شماره مجله، سال انتشار، شماره صفحات مقاله.

۶- چکیده انگلیسی که ترجمه صفحه اول مقاله است.

- معادل لاتین نام‌های خاص و اصطلاحات، ارجاعات، توضیحات و دیگر مواردی که نویسنده لازم می‌داند، در پانوشته‌های مقاله آورده شود.

- آوانگاری اصطلاحات علمی موجود در مقاله و صورت لاتین آنها باید مطابق با صورت چاپ‌شده در

Encyclopedia of Religion & Ethics ویراسته J. Hastings، یا *Encyclopedia of*

Religion ویراسته M. Eliade باشد.

- حجم مقاله بر روی هم (شامل چکیده فارسی، متن مقاله، پانویس‌ها، منابع و چکیده انگلیسی) متجاوز از ۸۰۰۰ کلمه نباشد.

- شیوه ارجاعات: به صورت پاورقی (در پایین هر صفحه)، برای بار اول مشخصات کامل به صورت زیر:

کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام، عنوان کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل نشر، ناشر، چ، سال انتشار، ج. ، ص.

Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, Delhi, Oxford University Press, Second edition, 1998, vol. 1, p. 63.

مقاله چاپ شده در کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام، «عنوان مقاله»، عنوان کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل نشر، ناشر، سال انتشار، ج. ، ص.

Lorenzen, David, "Śaivism", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, 1987, vol. 13, p. 9.

در صورت تکرار بلافاصله: همان یا Ibid، شماره صفحه، مثال: همان، ص ۲۵ یا Ibid, p. 66
در صورت تکرار با فاصله: نام خانوادگی نویسنده، نام اثر، شماره صفحه، مثال:

Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, p. 66.

برخی نکات مهم ویرایشی:

- مقاله‌ها باید با حاشیه بالا و پایین ۴، چپ و راست ۳، و فاصله بین خطوط ۱ سانتی‌متر، در محیط نرم‌افزار Word، با قلم Bnazanin و اندازه ۱۴ تایپ شوند و چکیده، پانویس، و منابع با همان قلم و اندازه ۱۲ باشد. قلم انگلیسی نیز با فونت Times New Roman و با سایز ۱۳ تایپ گردد.
 - در پایان تمام ارجاعات نقطه‌گذاری انجام شود.
 - تمامی کلمات منفصل مانند می‌کند، می‌گردد و اسامی جمع مانند خانه‌ها، و کتاب‌ها به صورت نیم فاصله نوشته شود، بدین منظور در محیط نرم‌افزار Word از کلیدهای Ctrl+Shift+ 2 استفاده شود.
 - در ابتدای هر پارگراف یک سانتی‌متر تورفتگی در نظر گرفته شود.
 - بین پارگراف‌ها فاصله نباشد.
- * مسئولیت درستی یا نادرستی مطالب ذکر شده در مقاله بر عهده نویسنده است.

Features of Spiritual Health, Its Levels, and Indicators from the Perspective of Islamic Teachings

Maryam Ghafourian

Assistant Professor, General and Foundational Education Group, Kermanshah University of Technology, Kermanshah, Iran. m.ghaforyan@kut.ac.ir

Razieh sirousi alghar

Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran, (Corresponding author): r.sirousi@cfu.ac.ir

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

Dimensions with meaning to foster personal growth, inner peace, and social cohesion. This descriptive-analytical study clarifies the nature, dimensions, and levels of spiritual health through religious anthropology. Findings identify spiritual health as an innate, purposeful, and transcendence-seeking phenomenon, founded on four primary relationships: with God, self, others, and nature. This health relies on the perfection of human cognitive faculties: the Intellect (Aql) guides, the Heart (Qalb) is the spiritual locus, and the Core Consciousness (Lubb) is the essence of spiritual intelligence. The "Lubb Dynamics Model" analyzes the three levels of spiritual health—low, practical, and transcendent—based on the evolution of the rational soul (Nafs-e Natiqah) and the philosophical unity of the intellect and the intelligible (Ittihad-e Aql wa Ma'qul). The research highlights the critical need for developing qualitative tools to measure the depth of spiritual experience. The article's revised title is: "Characteristics, Levels, and Indicators of Spiritual Health from the Perspective of Islamic Teachings."

Keywords: Islamic Teachings, Spiritual Health, Intellect (Aql), Heart (Qalb), Lubb.

ویژگی‌های سلامت معنوی، مراتب و شاخص‌های آن از منظر آموزه‌های اسلامی^۱

مریم غفوریان^۲ راضیه سیروسی القار^۳

چکیده

سلامت معنوی یکی از ارکان چهارگانه سلامت انسان است که با معنا بخشیدن به ابعاد جسمی، روانی و اجتماعی، زمینه‌ساز رشد فردی، آرامش درونی و انسجام اجتماعی می‌شود. این پژوهش، با رویکرد توصیفی - تحلیلی، به تبیین چیستی، ابعاد و مراتب سلامت معنوی از منظر انسان‌شناسی دینی می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد؛ سلامت معنوی پدیده‌ای فطری، هدف‌دار و جوینده تعالی است که بر چهار رابطه اصیل انسان با خدا، خویش، دیگران و طبیعت استوار است. این سلامت، بر پایه کمال قوای ادراکی انسان شکل می‌گیرد. عقل، ابزار جهت‌دهی، قلب، کانون تجربه روحانی و لب، جوهر عقل و هوش معنوی است. در چارچوب «مدل پوش لب»، مراتب سلامت معنوی، در سه سطح نازل، عملی و تعالی‌یافته و بر اساس سیر نفس ناطقه و نظریه «اتحاد عاقل و معقول» تحلیل می‌شود. نتایج پژوهش، ضرورت تدوین ابزار کیفی برای سنجش عمق تجربه معنوی را برجسته می‌سازد.

کلیدواژه: آموزه‌های اسلامی، سلامت معنوی، عقل، قلب، لب

مقدمه

سلامت معنوی به عنوان یکی از چهار بُعد اصلی سلامت انسان، در کنار سلامت جسمی، روانی و اجتماعی، طی سال‌های اخیر به تدریج وارد گفتمان سلامت جهانی شده و جایگاهی در اسناد و

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۲

۲. استادیار گروه آموزشی عمومی و پایه، دانشگاه صنعتی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران. m.ghaforyan@kut.ac.ir

۳. استادیار گروه آموزشی معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران، (نویسنده مسئول):

r.sirousi@cfu.ac.ir

سیاست‌های سازمان بهداشت جهانی یافته است (WHO, 2006). با این حال، این مؤلفه از سلامت، به‌ویژه در بسترهای فرهنگی و دینی جوامع اسلامی، همچنان نیازمند تبیین نظری دقیق و بومی‌سازی شده است (عزیزی، ۱۳۹۷: ۹۳). برخلاف رویکردهای رایج در سنت‌های غربی که سلامت معنوی را عمدتاً بر پایهٔ چارچوب‌های سکولار و جدا از باورهای دینی تعریف می‌کنند، در اندیشهٔ اسلامی، سلامت معنوی نه تنها یک بُعد مستقل، بلکه پارادایمی کل‌نگر و توحیدی است که تمامی ساحت‌های وجودی انسان را در بر می‌گیرد. منابع اصیل اسلامی؛ از جمله قرآن کریم و نهج‌البلاغه، سلامت را امری فطری، چندلایه و جهت‌دار می‌دانند که مبتنی بر برقراری مدل چهار رابطهٔ اصیل وجودی (با خدا، خویش، دیگران و طبیعت) است (مطهری، ۱۳۶۸؛ مصباح، ۱۳۹۳). با وجود تأکید فراوان متون اسلامی بر ابعاد معنوی انسان، همچنان خلأیی در ارائه چارچوب مفهومی منسجم و شاخص‌مند؛ به‌ویژه در بُعد کیفی، برای سنجش عمق سلامت معنوی در این بستر به چشم می‌خورد.

پژوهش حاضر با هدف تبیین مفهوم، مراتب طیفی و مؤلفه‌های سلامت معنوی از منظر آموزه‌های اسلامی و عرفان اسلامی طراحی شده است. این مطالعه بر نوآوری محوری خود؛ یعنی تحلیل ارتباط پویا میان قوای ادراکی و ابعاد چهارگانه تمرکز دارد. در این چارچوب، مفاهیمی همچون عقل (به‌عنوان ابزار تمیز و جهت‌دهی)، قلب (کانون تجربه و حیات روحانی) و به‌ویژه گُلب (جوهر عقل و هوش معنوی) به‌عنوان ساحت‌های ادراکی تعیین‌کنندهٔ کیفیت و مرتبهٔ تعالی سلامت معنوی بررسی شده و نشان داده می‌شود که چگونه نارسایی یا ضعف در هر یک از این قوا، منجر به آسیب در یکی از ابعاد چهارگانه می‌گردد. در نهایت، با تکیه بر مدل چهار رابطه‌ای انسان – که مبنای تفکیک آن در رسالهٔ «الحقوق» امام سجاد (ع) است – یک مدل سه‌مرحله‌ای برای مراتب تعالی سلامت معنوی (نازل، عملی و تعالی‌یافته) پیشنهاد و ضرورت طراحی یک ابزار سنجش کیفی (فراتر از مقیاس‌های کمی) توجیه می‌شود. این پژوهش، از منظر روش‌شناختی، از نوع کیفی و با رویکرد توصیفی – تحلیلی و مفهومی انجام شده و با تحلیل نظام‌مند متون دینی و عرفانی، در پی ارائه چارچوبی نظری برای تقویت رویکردهای بومی در حوزهٔ سلامت معنوی است.

پیشینه پژوهش

سلامت معنوی در سال‌های اخیر به یکی از موضوعات محوری در پژوهش‌های میان‌رشته‌ای

حوزه‌های علوم انسانی، پزشکی، روان‌شناسی و الهیات تبدیل شده است. در ایران نیز از ابتدای دهه ۱۳۹۰ به‌ویژه با برگزاری همایش‌های تخصصی سلامت معنوی، زمینه برای توسعه ادبیات نظری و کاربردی در این عرصه فراهم آمده است. با بررسی مجموعه‌ای از مطالعات پیشین، می‌توان دریافت که هرچند آثار متعددی به نگارش درآمده‌اند؛ بسیاری از آن‌ها از نظر رویکرد نظری، جامعیت ساختاری یا انسجام مفهومی با محدودیت‌هایی همراه بوده‌اند که در سه دسته اصلی قابل بررسی هستند:

۱. مطالعات متمرکز بر یک شاخص یا بُعد خاص

برخی پژوهش‌ها به بررسی مؤلفه‌های سلامت معنوی بر اساس منابع دینی پرداخته‌اند. برای نمونه، دهقانی، (۱۴۰۲)، با تمرکز بر مفهوم اخلاص در قرآن کریم، آن را رکن اصلی تمایز معنویت اسلامی معرفی کرده است. هرچند این مطالعه، از دقت تحلیلی خوبی برخوردار است؛ اما به لحاظ دامنه بررسی، صرفاً بر یک عنصر معنوی تمرکز دارد و فاقد نگرش کل‌نگر به ابعاد گوناگون سلامت معنوی است. به‌طور مشابه، زرنوشه فراهانی، (۱۴۰۲)، با تحلیل محتوای ادعیه امام سجاد (ع) در صحیفه سجاده تلاش کرده، شاخص‌هایی از معنویت دینی را استخراج کند؛ اما تفکیک نکردن دقیق میان مؤلفه‌ها و نشانه‌های سلامت معنوی، ساخت مدل مفهومی جامع را محدود ساخته است. پژوهشی دیگر از محقق و دیگران، (۱۳۹۸)، به نقش الگوهای تربیتی در ترویج سلامت معنوی پرداخته است، اما رویکردی توصیفی و اخلاق‌محور دارد و بیش از آن‌که ساختاری تحلیلی داشته باشد، بر انتقال ارزش‌ها تمرکز کرده است.

۲. مطالعات اجرایی و ساخت مقیاس کمی

در بخش دیگری از ادبیات موجود، رویکردهایی با ماهیت سیاست‌گذارانه و ابزارسازی به چشم می‌خورد. گزارش مرندی و دیگران، (۱۴۰۱)، تصویری واقع‌گرایانه از موانع و فرصت‌های اجرایی در حوزه سلامت معنوی ارائه می‌دهد؛ اما فاقد تحلیل نظری دقیق درباره مبانی معرفتی سلامت معنوی است. همچنین، عیسی مراد و دیگران، (۱۴۰۰)، نقشه‌ای از نیازهای تحقیقاتی این عرصه ارائه کرده؛ ولی به راه‌حل‌ها و جهت‌گیری نظری برای پاسخ‌گویی به آن‌ها ورود نکرده‌اند. تلاش‌های عباسی و همکاران، (۱۳۹۱)، به طراحی مفهومی سلامت معنوی با هدف بهره‌برداری در نظام

سلامت پرداخته‌اند نیز بیشتر معطوف به جنبه‌های اجرایی و عملیاتی بوده و از پیوند محکم با مبانی انسان‌شناختی و عرفانی اسلامی بی‌بهره مانده است. پژوهش *آذربایجانی و بیات*، (۱۴۰۲)، با تحلیل محتوای آیات و روایات، چهار مؤلفه اصلی سلامت معنوی را بر اساس مفهوم **تقوا** و مدل چهاربُعدی (رابطه با خدا، خود، مردم و طبیعت) استخراج و بر اساس آن، مقیاس کمی طراحی کرده است. با این حال، مقاله حاضر برخلاف این رویکرد که بر شاخص‌های تقوایی متمرکز است، بر تبیین **مبانی انسان‌شناختی و مراتب تعالی سلامت معنوی**، بر اساس قوای ادراکی **عقل، قلب، و لب** تمرکز دارد. این پژوهش، مدل چهاررابطه‌ای را با استناد به تفکیک حقوق در «رسالة الحقوق» مستند کرده و نوآوری اصلی آن، توجیه نیاز به **سنجش کیفی** عمق و مرتبه معنوی فرد است که از حوزه مقیاس‌های کمی، مبتنی بر شاخص‌های تقوایی صرف خارج است.

۳. مطالعات تطبیقی

در کنار این آثار، برخی مطالعات نیز با نگاهی تطبیقی به مقایسه سلامت معنوی در ادیان مختلف پرداخته‌اند. برای مثال؛ *آتش‌زاده شوریده*، (۱۳۹۵)، به بررسی وجوه اشتراک و تفاوت شاخص‌های سلامت انسان در ادیان گوناگون پرداخته است. با این حال، در این نوع مطالعات نیز ضعف در تحلیل عمیق فلسفی و هستی‌شناختی به چشم می‌خورد و اغلب به سطح توصیفی بسنده شده است. در مجموع، مرور مطالعات پیشین نشان می‌دهد که اغلب پژوهش‌ها به یکی از وجوه سلامت معنوی پرداخته‌اند. برخی صرفاً بر یک شاخص خاص متمرکز شده‌اند؛ برخی فاقد چارچوب نظری منسجم بوده‌اند و بسیاری از تحلیل‌های انسان‌شناختی و هستی‌شناختی عمیق؛ مانند نقش **لب** و مراتب ادراک و یا تحلیل مراتب کیفی تجربه معنوی را نادیده گرفته‌اند. مقاله حاضر، با هدف پاسخ‌گویی به این نارسایی‌ها و با تکیه بر منابع معرفتی و عرفانی اسلامی، مدلی کل‌نگر و چندساحتی برای سلامت معنوی ارائه می‌کند. این مدل مبتنی بر چهار رابطه اصلی انسان (با استناد به رسالة الحقوق) است و نهادهای درونی؛ همچون عقل، قلب و **لب** را در شکل‌گیری مراتب تعالی سلامت معنوی مورد تحلیل قرار می‌دهد. به این ترتیب، پژوهش حاضر می‌کوشد، سهمی در تقویت مبانی نظری سلامت معنوی در چارچوبی اسلامی و بومی ایفا کرده و زمینه‌ای برای توسعه ابزارهای سنجش کیفی عمق معنویت فراهم آورد.

چارچوب نظری: نقد مبانی غربی و تبیین مدل پوشش لبّ

سلامت معنوی در ادبیات جهانی، باوجود ورود رسمی به گفتمان سلامت جهانی (Anonymous, 1979) همچنان در سطح تعریف نظری و طراحی ابزارهای سنجش با ابهام‌های بنیادین و فقدان اجماع مواجه است (Jabari et al., 2019). نظریه‌پردازی غربی غالباً بر مبنای تلقی‌های درونی و کارکردی استوار است؛ در بسیاری از رویکردهای غربی، معنویت به مؤلفه‌هایی؛ همچون یافتن معنا و هدف در زندگی و احساس پیوند با واقعیتی برتر محدود می‌شود (Hawks et al., 1995) یا صرفاً به عنوان وضعیت یکپارچگی و تمامیت فردی تلقی می‌گردد (Bensley, 1991). افزون بر این، برخی دیدگاه‌ها، معنویت را پدیده‌ای درونی و تجربی می‌دانند که الزامی به پیروی از هیچ نظام دینی خاصی ندارد و در پی دستیابی به معنایی فراگیر و مستقل از باورهای دینی یا اعتقاد به خداوند است (Murray & Zentner, 1989; Smith, 2004).

تحلیل انتقادی این رویکردها نشان می‌دهد که آن‌ها با سه کاستی بنیادین روبرو هستند: نخست؛ آن‌که معنویت را به تجربه‌ای صرفاً ذهنی یا روانی فرو می‌کاهند و از بُعد هستی‌شناختی عینی آن غفلت می‌کنند. دوم؛ پیوند معنویت با مبدأ الهی و ارتباط آن با دین، وحی و خدای خالق را نادیده می‌گیرند و سوم؛ غایت معنویت را در سطح آرامش درونی و رضایت شخصی متوقف می‌سازند و از تعالی روح و تقرب الهی بازمی‌دارند.

در پاسخ به نارسایی‌های مدل‌های رایج سلامت معنوی، چارچوب نظری مبتنی بر آموزه‌های اسلامی، با تکیه بر مبانی انسان‌شناسی اسلامی به ریشه‌های هستی‌شناختی معنویت می‌پردازد. این چارچوب نظری، سلامت معنوی را وضعیتی درونی - بیرونی می‌داند که در اثر تعامل آگاهانه و هدفمند، سه نهاد ادراکی انسان با روابط چهارگانه‌اش در هستی شکل می‌گیرد. این قوای ادراکی در خدمت تعالی و کمال نفس هستند:

۱. **عقل:** در تعریف لغوی و ریشه‌ای، عقل به معنای «حابس» یا بازدارنده است. این قوه، انسان را از گفتار و رفتار نکوهیده بازمی‌دارد (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۲۳۸-۲۳۶). عقل نوری الهی است که ظرفیت درک حقیقت و تشخیص راه درست را دارد (روم: ۳۰؛ شمس: ۹) و کارکرد اصلی آن جهت‌دهی و انزجار از قبیح است.

۲. **قلب:** قلب، جایگاه معرفت شهودی و کانون حیات روحانی انسان است که تجلی‌گاه اسماء الهی به‌شمار می‌آید و کیفیت تجربه معنوی را رقم می‌زند. این نهاد اصلی، سرچشمه عواطف،

احساسات و گرایش‌های روحی انسان است و سلامت یا بیماری آن، به‌طور مستقیم بر حیات و مرگ معنوی تأثیر می‌گذارد. (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۲۳۷-۳۳۸).

۳. **لُبّ (هوش معنوی):** لُبّ، عقل خالص‌شده و جوهر ادراکی است که انسان را به شهود مستقیم و درک بی‌واسطه از معنا می‌رساند. در تعریف لغوی و قرآنی، «لُبّ الشیء»، به‌معنای مغز و خالص‌ترین و زلال‌ترین جوهر هر چیز است. علامه مصطفوی نیز بر این اساس، در التحقیق فی کلمات القرآن الکریم تصریح می‌کند که لُبّ در انسان، همان عقل خالص و مُنَزّه است که در واقع مغز و باطن قلب بوده و محل فهم و هوش (اللبّ) تلقی می‌شود (همان: ۱۷۱). لُبّ همان عقل قدسی است که در قرآن با تعبیر «أَوَّلُ الْأَلْبَابِ» ستوده شده (زمر: ۲۱؛ ص: ۲۹) و در فلسفه صدرایی، نقطهٔ اوج قوهٔ عاقله و مقدمهٔ اتحاد عاقل و معقول است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۶۰/۸). قوهٔ ادراکی انسان، بر اساس نظریهٔ حرکت جوهری ملاصدرا، ماهیتی ایستا ندارد؛ بلکه جوهری در حال تحول است. مسیر کمالی نفس، مستلزم حرکت از مرتبهٔ قوه به فعلیت است؛ حرکتی که تنها از طریق کسب ملکات نفسانی و فضایل اخلاقی تحقق می‌یابد. از این‌رو، لُبّ به‌عنوان جوهر خالص و عقلانی نفس، در پرتو مجاهدت عملی و تهذیب اخلاقی، از حالت بالقوه بیرون آمده و در مرتبهٔ تعالی‌یافته، به جوهر ثابت و کامل مبدل می‌شود (همان: ۳۴۰).

پویایی لُبّ در روابط چهارگانه: روابط چهارگانه (با خدا، خود، دیگران و طبیعت) ساحت‌های اصلی زندگی و میدان فعلیت‌یافتن سلامت معنوی هستند. عقل، قلب و لُبّ، در هریک از این روابط، نقشی پویا ایفا می‌کنند. برای مثال؛ در رابطه با خدا، عقل به فهم توحید، قلب به محبت و لُبّ به شهود و قرب الهی؛ در رابطه با خویشتن، عقل منجر به خودآگاهی و مدیریت نفس، قلب به صداقت و تسلیم، و لُبّ به سیر الی‌الله؛ در رابطه با دیگران، عقل مبنای تشخیص عدالت و احسان، قلب به وفاداری و رحمت، و لُبّ به توحید عملی و مشاهدهٔ حق در خلق؛ و در رابطه با طبیعت، عقل منجر به ادراک حکمت و امانت‌داری، قلب به احترام و تقدیس، و لُبّ به مشاهدهٔ آیات آفاقی و حکمت‌جویی می‌رسد. این عمق و جامعیت، در تحلیل نقش قوای ادراکی در روابط چهارگانه، مدل پویا لُبّ را از سایر دیدگاه‌ها متمایز کرده و ضرورت بررسی آن را برای دستیابی به فهمی کامل‌تر و غایت‌محور از سلامت معنوی توجیه می‌کند.

اقسام معنویت در رویکرد اسلامی: تبیین ویژگی‌ها و تمایزها

در گفتمان اسلامی، معنویت مفهومی پیچیده، چندلایه و بنیادین است که با ساختار هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و غایت‌شناسانه جهان‌بینی اسلامی، پیوندی عمیق دارد. متفکرانی چون امام خمینی (ره) در مواجهه با تعاریف تقلیل‌گرایانه، معنویت را پدیده‌ای فراتر از تجربه‌های صرفاً احساس‌محور می‌دانند و آن را مجموعه‌ای از صفات و اعمال تعریف می‌کنند که بر اساس شور و جاذبه‌ای شدید، اما عقلانی، صحیح و جهت‌مند، انسان را در مسیر سیر الی‌الله به شکلی هدف‌مند سوق می‌دهد (خمینی، ۱۳۷۸: ۷). در سطحی گسترده‌تر، معنویت در سنت اسلامی، به مثابه ارتباطی ژرف با وجود متعالی و باور به غیب تعریف می‌شود که از رهگذر آن، انسان مسیر رشد و بالندگی را بر مبنای نظامی معنادار و الوهی طی می‌کند. این تعریف، معنویت را بُعدی اصیل و فطری از وجود انسان می‌داند که با ساختار کلی آفرینش و غایت نهایی خلقت بشری هماهنگ است (غباری‌بناب و دیگران، ۱۳۸۶: ۲۹).

در چارچوب مطالعات معاصر با رویکرد اسلامی، سه نوع معنویت قابل شناسایی است که تفکیک آن‌ها در درک بهتر ابعاد سلامت معنوی و بازشناسی الگوی صحیح رشد مؤثر است:

۱. معنویت فطری (اسلامی): الگوی تعالی‌یافته سلامت

این نوع معنویت، مبتنی بر سرشت اصیل و فطرت الهی انسان است و با ساختار درونی وجود بشری همساز است. معنویت فطری از طریق فرآیند خودشناسی به خداشناسی منتهی می‌شود و مسیر رسیدن به کمال وجودی را از رهگذر تعادل میان ابعاد جسمانی و روحانی هموار می‌سازد. این معنویت، هدف غایی انسان را در یاد خدا و قرب الی‌الله تعریف می‌کند و روی گردانی از خداوند را به مثابه عدول از فطرت انسانی تلقی می‌نماید. پیامدهای عملی آن شامل جلوگیری از بروز رفتارهای ناپسند و ترغیب به سمت اعمال نیک و متعالی است. همچنین، معنویت فطری، نه تنها ناظر به مفاهیم، بلکه تبیین‌کننده مؤلفه‌های عملی برای حل مسائل زیست‌جهان انسانی است (غباری‌بناب و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۲۴). این نوع معنویت، تنها مسیری است که در آن، قوای ادراکی عقل (ابزار جهت‌دهی) و قلب (کانون حیات روحانی)، به واسطهٔ لبّ (جوهر عقل و هوش معنوی) به کمال می‌رسند. بنابراین، معنویت فطری، زمینه‌ساز تحقق مرتبهٔ تعالی‌یافتهٔ سلامت معنوی است که در آن، فرد به اتحاد عاقل و معقول بر اساس تحلیل صدرایی نزدیک می‌شود.

۲. معنویت سنتی: افراط در شور و گسست از تعادل عقلانی

معنویت سنتی، عمدتاً در سنت‌های عرفانی ادیان گوناگون و نحله‌های تصوف اسلامی که از مسیر اصیل منحرف شده‌اند، یافت می‌شود. ویژگی بارز این نوع معنویت، تک‌بعدی بودن و تمرکز بیش از حد بر شور و عشق الهی و ریاضت‌های شدید است؛ امری که می‌تواند به اختلال در تعادل میان عقل، جسم و روح منجر شود. پیروان این رویکرد، اغلب در جست‌وجوی حالات خاص روحی؛ همچون خلسه، جذبه، انزوا و مراقبه شدید هستند؛ اما بدون آن که خود بدانند، ممکن است دچار ارضای نفس در قالب تجربه‌های به‌ظاهر معنوی شوند. این نوع معنویت، گرچه ممکن است در نیت اولیه متوجه حق باشد، اما در عمل، با افراط در روش‌های سخت‌گیرانه؛ مانند ریاضت‌های جسمی و عبادات ویژه، از رشد همه‌جانبه انسان باز می‌ماند (همان).

۳. معنویت انحرافی: تجربه‌گرایی و شریعت‌گریزی

معنویت انحرافی، فاقد جهت‌گیری توحیدی و اتصال به منبع وحیانی است و اغلب بر ارضای نفس، تجربه‌گرایی سطحی و لذت‌جویی فردمحورانه متمرکز است. این نوع معنویت، با نفی ساختارهای دینی، شریعت‌گریزی و بی‌اعتقادی به غایت‌مندی الهی، می‌تواند زمینه‌ساز انحطاط اخلاقی و از خودبیگانگی معنوی شود (همان: ۱۰۶).

تفکیک و تحلیل اقسام معنویت در رویکرد اسلامی، امکان بازشناسی دقیق‌تر مرز میان معنویت اصیل و انحرافی را فراهم می‌سازد. معنویت فطری، به‌عنوان الگوی جامع، متوازن و مبتنی بر عقلانیت لبّ، تنها الگویی است که با فطرت انسانی، آموزه‌های وحیانی و هدف‌نهایی خلقت بشر هم‌ساز بوده و به سلامت معنوی تعالی‌یافته می‌انجامد. در مقابل، معنویت سنتی و به‌ویژه انحرافی، به سبب فقدان تعادل میان عقل و قلب و یا گسست از مبانی وحیانی، قابلیت هدایت انسان به سوی رشد اصیل معنوی را از دست می‌دهند.

مسئله وراثت در معنویت: از تمایلات ژنتیکی تا فعلیت‌یابی لبّ

مسئله تأثیر وراثت بر گرایش‌ها و تجارب معنوی، از موضوعات محوری در حوزه روان‌شناسی دین و الهیات معاصر به‌شمار می‌آید. دو رویکرد اصلی در این زمینه شکل گرفته است که هر کدام با استناد به شواهد نظری و تجربی، نقش وراثت را در فرآیند شکل‌گیری معنویت فرد تبیین می‌کنند.

۱. رویکردهای علمی (یافته‌ها و چالش‌ها)

الف. وراثت‌گرایی (نقش ژنتیک): این دیدگاه، وراثت ژنتیکی را به‌عنوان عامل مؤثر در تمایلات و تجربه‌های معنوی مطرح می‌سازد. پژوهش‌های تجربی؛ از جمله مطالعات دوقلوها، نشان داده‌اند که برخی ویژگی‌های معنوی، نظیر احساس تعالی، آرامش درونی و درک عمیق از خود، در میان دوقلوهای هم‌جنس، هم‌بستگی قابل توجهی دارد که به سهم ژنتیکی قابل توجهی اشاره می‌کند (رجایی، ۱۳۸۹: ۳۱). این یافته‌ها نشان می‌دهد که تمایل به معنویت می‌تواند بخشی از میراث زیستی فرد باشد؛ هرچند که این نقش، قطعی نیست و تحت تأثیر عوامل محیطی و تربیتی نیز قرار دارد.

ب. محیط‌گرایی (دیدگاه منکر وراثت): در مقابل، رویکرد دوم با تأکید بر فقدان شواهد علمی مستند و مکانیسم‌های قابل اندازه‌گیری، تأثیر مستقیم وراثت بر معنویت را نفی می‌کند. پیروان این رویکرد، معنویت را عمدتاً نتیجه تربیت، انتخاب‌های آگاهانه، تجارب زیسته و شرایط محیطی می‌دانند و باور دارند که انتقال ویژگی‌های معنوی از طریق ژن‌ها، تاکنون به‌طور علمی اثبات نشده است (Smith, 2004).

۲. رویکرد اسلامی: معنویت فطری و وراثت ربانی

فراتر از دیدگاه‌های علمی، رویکرد دینی به‌ویژه در اسلام، معنویت را پدیده‌ای چندبُعدی، فطری و فراتر از علل صرفاً مادی و زیستی می‌شمرد. در این چارچوب، وراثت صرفاً به انتقال تمایلات (ژنتیک) محدود نمی‌شود؛ بلکه شامل ظرفیت فطری انسان برای رسیدن به کمال ادراکی (لُب) و وراثت معنوی (تربیتی - الهیاتی) است:

الف. فعلیت‌یابی لُب و فطرت: معنویت اسلامی بر فطرت الهی تأکید می‌کند (روم: ۳۰)؛ یعنی قابلیت ذاتی انسان برای خداشناسی. وراثت ژنتیکی می‌تواند بر ظرفیت‌های مغزی و عصبی مرتبط با عقل و هیجانات (قلب) تأثیر بگذارد، اما توانایی نهایی برای تعالی معنوی (لُب)؛ یعنی درک بی‌واسطه حقایق و سیر الی‌الله، ریشه در ساحت تجردی نفس دارد که در نهایت، تابع اراده الهی و انتخاب‌های آگاهانه فرد است. به عبارت دیگر، وراثت ممکن است تمایلات را ایجاد کند، اما لُب فقط از طریق انتخاب و مجاهدت معنوی (مدل پویش لُب) فعلیت می‌یابد.

ب. نقش وراثت معنوی و تربیتی: در این چارچوب، اراده الهی، نیت خالص والدین، تأثیرات معنوی دعا و تربیت روحی نسل‌ها، نقش اساسی در انتقال بن‌مایه‌های معنوی و تقویت بستر گلب‌ایفا می‌کند. قرآن کریم، در آیه ۱۲۸ سوره بقره، دعای حضرت ابراهیم (ع) و حضرت اسماعیل (ع) را بیان می‌کند که نشان‌دهنده توجه ویژه به تربیت معنوی نسل‌های آینده و نقش مؤثر دعا و نیت در شکل‌گیری سلامت معنوی است (مصباح، ۱۳۹۳: ۸۹). این دیدگاه بیان می‌کند که انتقال معنویت تنها به عوامل زیستی محدود نمی‌شود، بلکه در بستر عنایت الهی، تربیت معنوی و اراده الهی تحقق می‌یابد. در حالی که پژوهش‌های علمی درباره نقش وراثت در معنویت به دلیل کمبود داده‌های قطعی، همچنان محل بحث است. آموزه‌های اسلامی، معنویت را حقیقتی فطری، تربیتی و ربانی معرفی می‌کند. این رویکرد، معنویت را از محدودیت‌های صرف زیستی فراتر برده و آن را در چارچوبی جامع و الهیاتی قرار می‌دهد که در آن، بُعد تربیتی به‌عنوان بستری برای شکوفایی گلب، اهمیت بنیادین پیدا می‌کند.

نسبت و ابعاد سلامت معنوی در منظومه فطرت‌محور اسلام: تبیین مدل قوای ادراکی و ساحت‌های وجودی

در منظومه معرفتی اسلام، مفهوم سلامت، از جامعیت و ژرفایی برخوردار است که آن را از معادل‌های صرفاً زیستی یا پزشکی؛ همچون صحت متمایز می‌سازد. واژه «سلامت» در گفتمان اسلامی، نه تنها به تعادل جسمانی اشاره دارد؛ بلکه ناظر به هماهنگی همه‌جانبه در ابعاد گوناگون وجود انسان؛ اعم از جسم، نفس و روح است، در حالی که «صحت» اغلب به وضعیت فیزیولوژیکی بدن محدود می‌شود، «سلامت» در متون دینی و عرفانی اسلامی، به معنای کمال‌یافتگی، تعادل درونی و تحقق غایت انسان در نسبت با خداوند تلقی می‌شود. این تمایز، به‌روشنی در فرمایش امیرالمؤمنین علی (ع) نمایان است که می‌فرماید: «صِحَّةُ الْأَجْسَامِ مِنْ أَهْوَنِ الْأَقْسَامِ»؛ سلامت جسمانی از کم‌ارزش‌ترین بخش‌های سلامت کلی انسان است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۴۸۳). بنابراین، سلامت حقیقی و مطلوب، نه صرفاً در تندرستی جسم، بلکه در سلامت معنوی و روحی معنا می‌یابد که هدف نهایی تربیت انسان در آموزه‌های اسلامی است.

از منظر فلسفه اسلامی، انسان دارای ساختاری سه‌لایه؛ شامل بدن، نفس و روح است. نفس، رابط میان بدن و روح، واجد مراتب مختلفی؛ چون نفس اماره، لوّامه و مطمئن است که نشان از قابلیت

رشد، تهذیب و تعالی اخلاقی در انسان دارد (صدرالدین شیرازی: ۱۴۱۰: ۹۲/۴). روح نیز به عنوان جوهر مجرد و الهی، سرچشمه ادراکات متعالی و اتصال به امر قدسی است. بر پایه این ساختار، سلامت کامل زمانی تحقق می یابد که توازن و تعادل میان این سه ساحت برقرار شود. در نتیجه، انسان سالم از نگاه قرآن و سنت، کسی است که نه تنها از رنج های بدنی دور باشد؛ بلکه از بیماری های اخلاقی، اضطراب های روانی و انحرافات معنوی نیز رهایی یافته باشد (عبدالرحیمی، ۱۳۹۴: ۸۳). این جامعیت انسان شناختی، زمینه ضروری برای تبیین مدلی است که قوای ادراکی (عقل، قلب، لب) را در تعادل این ساحت های وجودی تحلیل می کند.

مؤلفه های بنیادین سلامت معنوی در چارچوب قوای ادراکی و ساحت های چهارگانه

سلامت معنوی در منظومه فطرت محور اسلام، جایگاهی محوری دارد و فراتر از فقدان بیماری جسمی یا روانی است. این بُعد از سلامت، به معنای هماهنگی و تعادل میان قوا و ابعاد مختلف شخصیت انسان تلقی می شود (حاتمی، ۱۳۹۰: ۴۸). سلامت معنوی پدیده ای چندبُعدی و تحول پذیر است که بر سه مؤلفه اساسی استوار است: بینش، به عنوان مؤلفه شناختی و عقلانی که از کمال قوای عقلانی سرچشمه می گیرد و مبنای شناخت صحیح خداوند، خود، جهان و غایت خلقت است؛ گرایش، مؤلفه عاطفی و انگیزشی که بیانگر تمایل قلبی و فطری انسان به ارزش های الهی و کمالات معنوی است و با ساحت قلب پیوند دارد (مصباح، ۱۳۹۳: ۸۸)؛ و توانایی، به منزله قدرت اراده و ظرفیت عملی در تحقق بینش ها و گرایش های معنوی که به کنترل نفس و تصمیم گیری آگاهانه مربوط می شود (عزیزی، ۱۳۹۷: ۲۳). در این مدل، هماهنگی عقل و قلب، تحت هدایت لب، منشأ شکل گیری توانایی است. بدین سان، سلامت معنوی در اندیشه اسلامی، سلوکی عقلانی، فطری و توحیدی است که در تعادل قوای عقل، قلب، لب، نیت و عمل تحقق می یابد.

این نوع از سلامت، ناظر بر انسجام و توازن درونی فرد در ارتباط با ساحت های اصلی هستی است. سلامت معنوی صرفاً به رابطه فرد با خدا محدود نمی شود؛ بلکه به صورت نظام مند در چهار ساحت وجودی نمود می یابد. این چهار ساحت وجودی که مبنای ساختار مدل حاضر هستند، از تفکیک حقوق در رساله الحقوق حضرت سجاد (ع) الهام پذیرفته و تحقق سلامت معنوی در هر ساحت، معادل ادای حق آن ساحت تلقی می شود:

۱. **ساحت الهی:** این ساحت بر مبنای حق بزرگ خداوند (حق‌الله) بنا شده است. سلامت معنوی در این ساحت، در قالب تقرّب، عبادت خالصانه و ارتباط مستمر با حق تعالی تجلی می‌یابد و فرد با ادای حق ربوبیت (اطاعت از اوامر و ترک نواهی)، به بالاترین مرتبه بندگی و سلامت دست می‌یابد. امام سجاد (ع) تبیین این حق را در ابتدای رساله آغاز می‌نماید و آن را مهم‌ترین حقوق می‌داند (علی بن حسین، ۱۳۸۸: ۱۹).

این ساحت، در واقع عمیق‌ترین ریشه هستی‌شناختی را در مبانی فلسفه اسلامی دارد. بر اساس حکمت متعالیه، سلامت معنوی، متکی بر تبیین وجود واجب الوجود، صفات کمالیه او؛ مانند علم و قدرت مطلق و نحوه حضور فعال حق تعالی در نظام هستی است. این تبیینات فلسفی، حقایق الهیاتی را تئوریزه کرده و نشان می‌دهند که چرا تمامی روابط چهارگانه انسان، در نهایت به رابطه با حق‌الله بازمی‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۲۷-۳۲۴).

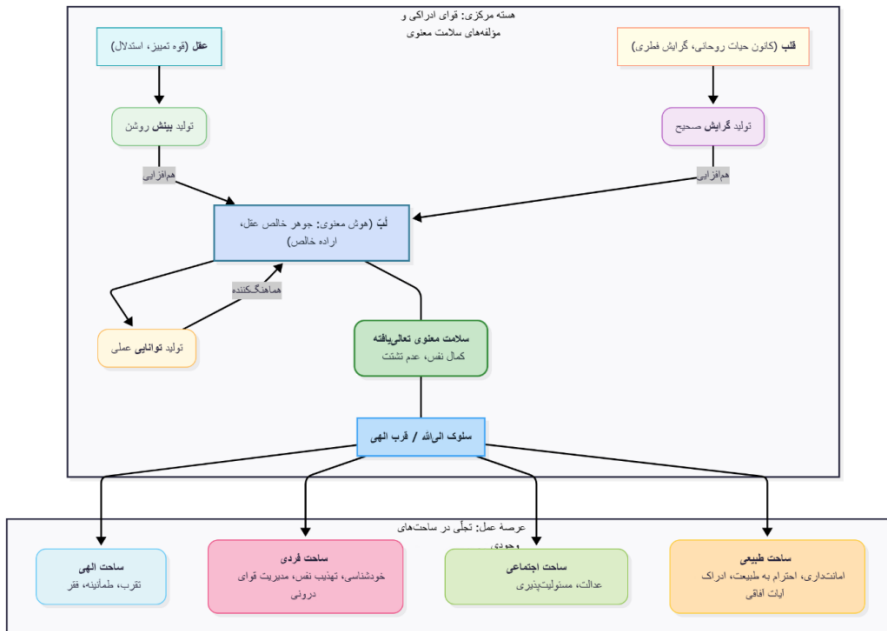
۲. **ساحت فردی:** این ساحت، شامل حقوق فردی (حق نفس و حقوق اعضای بدن) است. سلامت معنوی در این بُعد، با خودشناسی، تهذیب نفس و مدیریت قوای درونی (عقل، قلب و لُب) نمود پیدا می‌یابد. ادای حق نفس به معنای کنترل قوای شهویه، غضبیه و حفظ کرامت انسانی است و در ادامه، شامل ادای حقوق اعضای بدن؛ مانند حق زبان، حق گوش، حق چشم و ... است (همان: ۲۱).

۳. **ساحت اجتماعی:** این ساحت، مبتنی بر حقوق اجتماعی (حقوق الناس) است. سلامت اجتماعی به رفتارهای اخلاقی، تعاون، مسئولیت‌پذیری و برقراری عدالت نسبت به هم‌نوعان منجر شده و سلامت جامعه را تضمین می‌کند. این بخش، گسترده‌ترین قسمت رساله حقوق است که شامل ادای حق حاکم، حق معلم، حق همسر، حق والدین، حق فرزند، حق برادر و خواهر، حق همسایه و ... است (همان: ۳۵).

۴. **ساحت طبیعی (محیطی):** این ساحت، ناظر به رابطه انسان با عالم طبیعت و مادیات است. سلامت معنوی در این بُعد، با هماهنگی به طبیعت، ادراک آیات آفاقی و حفظ محیط زیست کامل می‌شود. اگرچه حق مستقیمی برای «طبیعت» نام برده نمی‌شود؛ اما ادای حق مال (حق دارایی) و همچنین حقوق مختلف، مرتبط با اعمال و منابع، وظیفه انسان را در قبال محیط زیست و منابع آن تعریف می‌کنند که بهره‌برداری عادلانه و عدم فساد در زمین، تکمیل‌کننده سلامت معنوی فرد در این ساحت است (همان، ۶۹).

در مجموع، سلامت معنوی در منظومه فطرت‌محور اسلام، یک فرایند تحول‌پذیر، چندلایه و چندساحتی است که با بیش روشن، گرایش فطری و توانایی عملی شکل می‌گیرد و نقشی بنیادین و کلیدی در کمال، تمامیت وجودی و قرب الهی ایفا می‌کند. ساختار و روابط متقابل این قوای ادراکی در تعامل با ساحت‌های وجودی، در شکل زیر به‌صورت نظام‌مند و تصویری ارائه شده است.

مدل پوشش لب: ساختار قوای ادراکی، مؤلفه‌های بنیادین و ساحت‌های چهارگانه سلامت معنوی



هوش معنوی (لب)، پیش‌نیاز سلامت معنوی: (تحلیلی بر روابط چهارگانه انسان از منظر آموزه‌های اسلامی)

هوش معنوی و سلامت معنوی دو مقوله جدایی‌ناپذیرند؛ هوش معنوی به‌مثابه قابلیت ادراکی، کارکردی و سلامت معنوی به‌مثابه حالت وجودی تلقی می‌شود. هوش معنوی به زبان روان‌شناسی،

عبارت است از ظرفیت و توانایی استفاده از منابع معنوی؛ مانند معنا، هدف و هوشیاری متعالی برای حل مسائل، سازگاری و دستیابی به کمال. این قابلیت، پیش‌نیاز اصلی برای حرکت به سوی سلامت معنوی است. در مدل انسان‌شناسی اسلامی، به‌ویژه در چارچوب مدل پویش لب، لب (به معنای مغز، خالص و جوهر هر چیز) به عنوان بالاترین مرتبه هوش معنوی انسان در نظر گرفته می‌شود. این مفهوم، با تعریف روان‌شناختی هوش معنوی که آن را ظرفیت استفاده از رویکرد چندحسی، شامل شهود و تجسم، برای دسترسی به دانش درونی معرفی می‌کند، هم‌پوشانی دارد (Sisk, 2016: 1).

لب، عقل خالص شده‌ای است که از خطا و توهم‌رهایی یافته و به ادراک مستقیم حقیقت (شهود) می‌رسد. این معنا با تعبیر «أَوَّلُ الْأَلْبَابِ» در قرآن کریم و همچنین کاربرد «لب» در کلام امیرالمؤمنین علی (ع) هماهنگ است. برای مثال؛ در نامه ۳۱ نهج البلاغه، اشاره به «دل جوان» که مانند زمین بی‌آفت است و «عقل سرگرم نشده»، اشاره‌ای به اهمیت حفظ این جوهر ادراکی در سنین پایین دارد (شریف‌الرضی، ۱۳۷۹: ۵۲۱). در واقع، لب همانند فیلتر یا هسته اصلی قوای ادراکی عمل می‌کند که توانایی عقل (شناخت درست) و قلب (گرایش درست) را در راستای سیر الی‌الله جهت می‌دهد. روان‌شناسی نیز تأکید دارد که شهود به عنوان یک هوش برتر، آگاهی چندحسی را فراهم می‌کند که در آن ابعاد روانی و فیزیکی از هم تفکیک نمی‌شوند (Sisk, 2016: 2-3).

تعامل انسان با هستی تحت عنوان **روابط چهارگانه** قابل توضیح است که هوش معنوی (لب) در هریک از این ساحت‌ها، به عنوان موتور محرک برای دستیابی به سلامت عمل می‌کند:

۱. **رابطه انسان با خدا (سیر توحیدی):** این رابطه، بنیاد و جهت‌دهنده سه رابطه دیگر است. وظیفه لب در این ساحت، درک فقر ذاتی (فقر الی الله) است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵). این درک عمیق، سبب زدایش تشویش و تأمین آرامش روحی می‌شود: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸). این کارکرد لب، با مؤلفه‌های روان‌شناختی هوش معنوی؛ مانند ظرفیت فراتر رفتن و آگاهی از ارزش‌های غایی (جستجوی معنا و هدف بزرگ‌تر) هم‌راستا است (Sisk, 2016: 3). اعمالی چون سپاس‌گزاری، توکل و توبه، همگی موجب تقویت این باور به خدا و تقرب به او می‌شوند که از ژرف‌نگری لب به فطرت آغاز می‌گردد (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۴۷/۲۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲۱/۱).

۲. ارتباط با خویشتن (خودشناسی و خودمدیریتی): انسان بودن صرفاً در گرو انسان شدن و رشد در قالب انسانیت تعریف می‌شود (مزلو، ۱۳۷۵: ۱۶). قرآن کریم، برای ارتباط مؤثر با خویشتن، مأموریت می‌دهد؛ تا دستور «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» (مانده: ۱۰۵) را جامه عمل بپوشاند و از فطرت خدایی خویش؛ یعنی «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) مواظبت کند. «عَلَيْكُمْ» بر اساس قاعده «اغراء» در ادبیات عرب، به معنای التزام راسخ و لزوم همراهی و مواظبت با نفس است (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۲۴۵/۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۶۲-۱۶۷). هوش معنوی (لُبّ) در این ساحت، با فعال‌سازی خودشناسی سبب می‌گردد، تصمیم‌ها و توهم‌های باطلی که صدای فطرت را خاموش می‌سازد، به روان انسان راه نیابد. تقویت این بُعد، با استفاده از روش‌هایی چون تفکر تأملی و تغییر کانون اقتدار، از بیرونی به درونی، در ادبیات هوش معنوی توصیه شده است (Sisk, 2016: 9).

۳. رابطه انسان با انسان (عدالت و اخوت اجتماعی): انسان‌ها بر اساس کرامت ذاتی، دارای سرشت مشترک هستند. لُبّ در اینجا، زمینه‌ساز بینش وحدت اجتماعی است. دیدگاهی که وضعیت ظاهری جامعه را برآمده از خودسازی درونی افراد می‌داند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱). این بینش وحدت، با تأکید بر فضائلی؛ چون وحدت همه چیز، شفقت و خدمت به بشریت در هسته رفتاری هوش معنوی مطابقت دارد (سجادی، ۱۳۸۶: ۱۲۶). هوش معنوی مستلزم حل مشکلات با ماهیت جهانی و اقدام برای رفع آن‌هاست (Sisk, 2016: 11). آیاتی همانند «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات: ۱۰) و وظیفه اصلاح متقابل، لازمه این حرکت جمعی به سوی کمال است.

۴. رابطه انسان با طبیعت (ادراک حکمت و امانت‌داری): واژه «طبیعت» به موجوداتی اطلاق می‌شود که به‌طور مستقل، از اراده بشر پدید آمده‌اند (شفیعی مازندرانی، ۱۳۷۶: ۱۶). طبیعت از منظر دینی، امانت الهی نزد بشر است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى...» (احزاب: ۷۲). نقش لُبّ در این ساحت، ادراک آیات آفاقی و حکمت نهفته در آن است. انسان مؤمن باید در بهره‌برداری از آن، اصل امانت‌داری، احترام و مراقبت را رعایت کند. در بُعد روان‌شناختی، هوش معنوی بر نگرش هم-زیستی نسبت به طبیعت، احساس اتحاد با طبیعت و درک اتصال همه چیز به همه چیز تأکید دارد که نشان‌دهنده آگاهی زیست‌محیطی است (Sisk, 2016: 9).

عامل هوش معنوی (لُبّ) در این روابط چهارگانه، بستری را فراهم می‌سازد که قوای ادراکی انسان (عقل، قلب و لُبّ) به صورت هماهنگ، بینش، گرایش و توانایی‌های فرد را برای دستیابی به سلامت معنوی تعالی یافته تقویت کند. این هوش، با اتصال به مبدأ و حیانی، مسیر سلامت را از یک تجربه صرفاً درونی، به یک سلوک عقلانی، فطری و غایت‌مدار تبدیل می‌کند.

تبیین نقش قلب و عقل در سلامت معنوی از دیدگاه عرفان اسلامی و آموزه‌های دینی

اگرچه سلامتی یا بیماری همه مراتب وجودی و روابط انسانی در یکدیگر اثر می‌گذارند؛ اما درباره سلامت معنوی و مراتب ساحت معنوی انسان باید گفت؛ **قلب و عقل**، دو مرتبه بسیار مهم از ساحت معنوی انسان هستند که بیماری و سلامت آن‌ها مستقیم بر سلامت معنوی تأثیر خواهد گذاشت. تعامل درست و سلامت قلب و عقل، نقش اساسی در رسیدن انسان به سلامت معنوی ایفا می‌کند.

۱. نقش سلامت قلب در سلامت معنوی (کانون ادراک شهودی)

در آموزه‌های دینی و عرفان اسلامی، قلب علاوه بر روح و روان، به معانی دل، خرد و عقل نیز به کار رفته است (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۷۳). قلب انسان لوح حق‌نمای اوست و قابلیت آن را دارد که به شرط سالم و مصفا بودن، حقایق را آن‌گونه که هستند، منعکس نماید. مراد از قلب، عضو صنوبری شکل واقع در قفسه سینه نیست؛ بلکه منظور، ابزاری برای شناخت و مرکز ادراک است. درست دیدن خود و جهان، مقدمه شناخت صحیح است و از این باب است که رسول گرامی (ص) از خدای متعال درخواست می‌کند که «اللّٰهُمَّ ارِنِي الْاَشْيَاءَ كَمَا هِيَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰/۱۴).

در آیات قرآن، کارکردهای حیاتی انسان به قلب نسبت داده شده است؛ از جمله شناخت و ادراک «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا ...» - (اعراف/ ۱۷۹)، تدبر «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالُهَا» - (محمد/ ۲۴) و عواطف انسانی مانند رحمت و مهربانی («...جَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَ رَحْمَةً ...» - حدید/ ۲۷)؛ حتی تعقل نیز منسوب به قلب شده است: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ...» (حج/ ۴۶). همچنین، قلب مرکز ادراکات حضوری و شهود باطنی و محل نزول وحی و دریافت فیض الهی است: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ»

(شعرا/۱۹۳-۱۹۴). در واقع، قلب چشم باطنی انسان برای دیدن حقایق هستی است که می تواند بینا یا کور باشد: «... فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج/۴۶). قلب سالم (قلب سلیم)، از جمله ویژگی های پیامبران الهی است: «وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَكِبْرَاهِيمَ؛ إِذْ جَاءَ رَبُّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (صافات/۸۳-۸۴). صاحبان قلب های سالم، در حال بهره مندی از نعمت های بهشتی هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۶۹). در مقابل، قلب ناسالم که قابلیت حق نمایی خود را از دست داده است، انسان را در جهنم جهل و هجران، از رؤیت حق گرفتار می سازد: «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ؛ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففین/۱۵-۱۶).

۲. نقش سلامت عقل در سلامت معنوی (ابزار شناخت و کمال)

در آموزه های اسلامی، عقل هم منبع شناخت و هم ابزار شناخت است؛ چنان که «العقلُ يَعْرِفُ الخالقَ مِنْ جِهَةٍ توجبُ عليه الإقرارَ ولا یعرفه بما یوجبُ لَهُ الإحاطةَ بِصِفَتِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۴۷/۳). طبق این آموزه ها، کمال انسان به عقل اوست: «کمال الانسان العقلُ» (تمیمی، ۱۳۶۶: ۵۰). بدون عقل، هیچ دین و ایمانی میسر نمی شود: «لا دینَ لِمَنْ لا عقلَ لَهُ» (همان، ۷۸۳). بنا بر فرموده امام صادق (ع)، تکامل و عبادت جز با عقل میسر نمی شود و انسان ها با به کارگیری عقل، بهشت را کسب می کنند: «العقلُ ما عبد الرحمن و اکسب به الجنان» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۱/۱). اهمیت دیگر عقل، تأثیر مستقیم آن بر سلامتی است. حضرت علی (ع)، «سلامتی» را ثمره عقل، خوانده است: «أصلُ العقلِ الفکرُ و ثمرَتُهُ السَّلامه» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۵۳). همچنین، ایشان کمال عقل را کمال نفس دانسته است: «بالعقل کمال النفس» (همان، ۵۲)؛ پس نقصان عقل، مصادف با نقصان نفس و دوری از سلامتی است. از سوی دیگر، بنا به فرمایش امام صادق (ع)، کمال عقل با «حسن خلق» ملازم است: «أکمل الناس عقلاً أحسنهم خلقاً» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۷/۱). بنابراین، سلامت عقل و قلب جاداشدنی نیست و هر کدام بدون سلامت دیگری کامل نخواهد بود. از این رو، سلامت معنوی به عنوان یک وضعیت واحد، در پیوند مستقیم و هم ارز با سلامت عقل و قلب تعریف می شود.

۳. پیوند قلب، عقل و لبّ (هوش معنوی)

در مرتبه ای عمیق تر، لبّ (هوش معنوی) که در تفاسیر به معنای عقل خالص، ژرف اندیش و

هدایت یافته است، به عنوان هسته مرکزی عقل و قلب، نقش کلیدی در شکل گیری سلامت معنوی دارد. امیرالمؤمنین علی (ع) در تبیین ارتباط عمیق بین گرایش های روحی و کارکرد عقلانی، به بیان «تَائِهَ الْقَلْبِ مُتَفَرِّقَ اللَّبِّ» (شریف الرضی، ۱۳۷۹: ۴۷۱) اشاره می فرمایند. در این کلام، «تَائِهَ الْقَلْبِ» به معنای سرگشتگی و بی جهت بودن قلب است که نشان دهنده فقدان استقرار روحی است. این سرگشتگی، به طور مستقیم منجر به «مُتَفَرِّقَ اللَّبِّ»؛ یعنی پراکندگی و تشتت عقل باطنی (هوش معنوی) می گردد. این بیان حکیمانه به طور صریح نشان می دهد که لُبّ (هوش معنوی) صرفاً یک قابلیت ادراکی مستقل نیست؛ بلکه بازتاب صفا یا انحراف قلب است. در واقع، قلب به عنوان مرکز جهت دهنده معنوی، پیش شرط یکپارچگی و وضوح لُبّ است. بنابراین، هرگونه اختلال در سلامت معنوی قلب، منجر به آشفتگی در جوهر ادراکی و پراکندگی هوش معنوی می شود و فرد را از درک روشن و حکیمانه بازمی دارد.

نتیجه گیری

این پژوهش، با اتخاذ رویکردی تحلیلی-استنباطی و تکیه بر اصالت منابع بنیادی اسلامی، شامل قرآن کریم، نهج البلاغه، رساله های حقوق حضرت امام سجاد (ع) و مبانی حکمت متعالیه (فلسفه صدرایی)، مدلی نوین برای تبیین و ارزیابی مفهوم سلامت معنوی ارائه می دهد. در این مدل، سلامت معنوی نه به عنوان یک وضعیت ایستا یا محدود به ابعاد صرفاً روان شناختی، بلکه یک نظام وجودی پویا، غایت مدار و ذومراتب تعریف می شود که غایت نهایی آن، تحقق کمال وجودی انسان و وصول به قرب آگاهانه الهی است.

نوآوری اصلی این ساختار در تبیین نقش محوری لُبّ است. لُبّ در این ساختار، به عنوان جوهر عقل تصفیه شده و عالی ترین مرتبه هوش معنوی معرفی می شود که نه تنها یک قابلیت مستقل، بلکه نیروی محرک سلوک عملی است. این مرتبه به عنوان قابلیت کارکردی و پیش نیاز حیاتی در ساختار سلامت معنوی، از مفهوم صرفاً شناختی عقل متمایز می گردد.

سلامت معنوی تعالی یافته، محصول نهایی یک هم افزایی و یکپارچگی حیاتی میان سه قوه اصلی ادراکی و گرایشی انسان است: نخست، عقل که ابزار شناخت حقایق و منبع تأمین کننده بینش روشن و صحیح است؛ دوم، قلب که مرکز گرایش های فطری و منبع اراده و تمایلات صحیح به سوی کمال محسوب می شود؛ و سوم، لُبّ که به عنوان هسته مرکزی و خالص شده عقل و قلب

عمل می‌کند. وظیفه لُبّ، حفظ خلوص و یکپارچگی درونی و هماهنگ‌سازی بینش‌های صحیح عقل و تمایلات فطری قلب در جهت سیر الی‌الله است. لُبّ با عملیاتی ساختن مؤلفه توانایی و اراده قوی، فرد را از پراکندگی و تشتت درونی بازمی‌دارد و هوش معنوی را از سطح صرفاً شناختی به سطح مدیریت رفتاری و کمال‌جویی غایت‌مند ارتقا می‌دهد.

این ساختار منسجم و یکپارچه درونی، مسیر خود را به چهار ساحت بیرونی تعامل انسان تسری می‌بخشد و تجلی عملی سلامت معنوی در چهار رابطه‌ی متقابل زیر مشهود است: رابطه با خدا، رابطه با خویشتن، رابطه با انسان‌ها و رابطه با طبیعت. مبنای عملیاتی این روابط چهارگانه، از تفکیک حقوق متقابل در رساله‌ی الحقوق حضرت امام سجاد (ع) الهام پذیرفته است و از طریق تحقق آن‌ها، فرد می‌تواند از محدوده صحت صرفاً جسمانی فراتر رفته و به تمامیت وجودی دست یابد. در نهایت، این مدل، مفهوم معنویت را در یک چارچوب جامع فطری، تربیتی و الهیاتی قرار می‌دهد که کمال و سلامت انسان را نه در سازگاری منفعلانه، بلکه در عبودیت آگاهانه و حرکت فعال به سوی تعالی جستجو می‌کند و زمینه‌ای منسجم برای توسعه ابزارهای سنجش کیفی عمق معنویت (مرتبه لُبّ) فراهم می‌آورد.

منابع

- آتش‌زاده شوریده، فروزان، کرمخانی، مرضیه، شکری خویستانی، معصومه، فانی، مهدی و عبدالجباری، مرتضی، (۱۳۹۵)، جستجوی مفهوم سلامت معنوی و شاخص‌های انسان سالم در ادیان مختلف، پژوهش در دین و سلامت، شماره ۲(۴)، صفحات: ۶۳-۷۱.
- احمدی، جعفر، (۱۳۹۴)، بررسی تطبیقی مفهوم و حقیقت مراقبه در عرفان اسلامی و عرفان بودایی، معرفت ادیان، شماره ۳(۶)، صفحات: ۷-۳۰.
- آذربایجانی، مسعود، بیات، علی، (۱۴۰۷)، مقیاس سلامت معنوی براساس منابع اسلامی، مطالعات اسلام و روانشناسی، شماره ۱۲(۳۳)، صفحات: ۱۷-۳۲.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۳۶۶)، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، تصحیح مصطفی درایتی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- تهانوی، محمد علی، (۱۹۸۷)، کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- جعفری، محمد تقی، (۱۳۶۲)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- جواد آملی، عبدالله، (۱۳۸۱)، فطرت در قرآن، قم: مرکز نشر اسرا.
- خامنه‌ای، سیدعلی، (۱۳۹۷)، بیانیه مهم و راهبردی در چهلمین سالروز پیروزی انقلاب اسلامی، بازبایی شده در تاریخ ۱۴۰۱/۵/۳ از پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری: <https://www.leader.ir/fa/content/22734>
- خرّمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۷۷)، قرآن پژوهی، تهران: مؤسسه نشر فرهنگی مشرق.
- خمینی، روح‌الله، (۱۳۷۸)، صحیفه امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۷)، لغت‌نامه دهخدا، زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- دهقانی، فرزاد، ربانی‌خواه، احمد و علیمحمدی، محمد، (۱۴۰۲)، اخلاص؛ ابزاری برای وصول به سلامت معنوی از نگاه قرآن کریم، نشریه فرهنگ و ارتقاء سلامت، ۷(۳)، ۴۳۳-۴۳۹.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ قرآن، تصحیح صفوان عرفان داوودی، بیروت: دارالعلم.
- رجایی، علیرضا، (۱۳۸۹)، هوش معنوی: دیدگاه‌ها و چالش‌ها، پژوهش‌نامه تربیتی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بجنورد، ۵(۲۲)، ۱-۲۸.
- زرنوشه فراهانی، حسن و عترت‌دوست، محمد، (۱۴۰۲)، اصول و مؤلفه‌های بنیادین سلامت معنوی از منظر امام سجاد (ع)، سلامت معنوی، ۲(۴)، ۲۱۸-۲۲۵.
- سجادی، سیدجعفر، (۱۳۸۶)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری.
- سیدرضی، محمد بن موسی، (۱۳۷۰)، نهج البلاغه، تحقیق و شرح شیخ محمد عبده، قم: دارالذخائر.
- شجاعی، علیرضا، (۱۳۸۴)، سیر تحول تاریخ و اندیشه بودایی، هفت آسمان، ۷(۲۵)، ۱۴۵-۱۸۲.
- شریف‌الرضی، محمد بن حسین، (۱۳۷۹)، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم: مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین (ع).
- عباسی، محمود، عزیزی، فریدون، شمسی‌گوشتی، احسان، ناصری راد، محسن و اکبری لاکه، مریم، (۱۳۹۱)، تعریف مفهومی و عملیاتی‌سازی سلامت معنوی: یک مطالعه روش‌شناختی، مجله اخلاق پزشکی، ۶(۲۰)، ۱۱-۴۴.

- عبدالرحیمی، محمد، (۱۳۹۴)، جایگاه سلامت در دین اسلام و تبیین نقش قلب و عقل در سلامت معنوی، بصیرت و تربیت اسلامی، ۱۲(۳۲)، ۷۵-۱۰۸.
- عزیزی، فریدون، (۱۳۹۷)، دانشنامه سلامت معنوی، تهران: نشر جوهر.
- عسکری وزیری، علی و زارعی متین، حسن، (۱۳۹۰)، هوش معنوی و نقش آن در محیط کار با تأکید بر آموزه‌های دینی، اسلام و پژوهش‌های مدیریتی، ۱(۳)، ۶۳-۹۰.
- عسکری، حسن بن عبدالله، (۱۴۰۰ق)، الفروق فی اللغة، بیروت: دارالآفاق الجدیدة.
- عیسی مراد، ابوالقاسم، مازوساز، عاطفه و باقری، حوریه، (۱۴۰۱)، اولویت‌های پژوهشی در سلامت معنوی-اسلامی، مجله سلامت معنوی، ۱(۳)، ۱۸۷-۱۹۵.
- علی بن حسین، امام زین العابدین (ع)، (۱۳۸۸)، رساله الحقوق، ترجمه محسن سعیدیان، تهران: منیر.
- غباری بناب، باقر، سلیمی، محمد، سلیمانی، لیلا و نوری مقدم، ثنا، (۱۳۸۶)، هوش معنوی، اندیشه نوین دینی، ۳(۱۰)، ۱۲۵-۱۴۷.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، اصول کافی، کتاب عقل و جهل، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، به تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفا.
- محقق، محمدعلی، عزیزی، فریدون، عین‌اللهی، بهرام، کلانتر معتمدی، سیدمحمدرضا، تابعی، سیدضیاءالدین و شجاعی‌زاده، داود، (۱۳۹۸)، الگوهای الهام‌بخش سلامت معنوی اسلامی، نشریه فرهنگ و ارتقاء سلامت، ۳(۲)، ۱۳۱-۱۳۸.
- مرندی، سیدعلیرضا، محقق، محمدعلی، ابوالقاسمی، حسن، عباس‌زاده، مهدی و لاجوردی، سیاوش، (۱۴۰۱)، سلامت معنوی اسلامی: تجربه‌نگاری بیش از یک دهه فعالیت، مجله سلامت معنوی، ۱(۳)، ۱۶۹-۱۸۱.
- مصباح، مجتبی، (۱۳۹۳)، سلامت معنوی از دیدگاه اسلام، تهران: انتشارات حقوق، چاپ دوم.
- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- مصطفوی، حسن، (۱۳۸۰)، تفسیر روشن، تهران: مرکز نشر علمه مصطفوی.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸)، آشنایی با علوم اسلامی، تهران: انتشارات صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۴۱۰)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- واعظی، مریم و کج‌باف، محمدباقر، (۱۳۸۸)، دین‌ورزی و سلامت روحانی، تازه‌های روان‌درمانی، ۱۵(۵۱)، شماره صفحات نامشخص.
- Anonymous, (1979), Spiritual health is important, say our readers, *WHO Chron*, 33, 29-30.
- Bensley, R. J., (1991), Defining spiritual health: A review of the literature, *Journal of Health Education*, 22(5), 287-290.
- Hawks, S. R., Hull, M. L., Thalman, R. L., & Richins, P. M., (1995), Review of spiritual health: Definition, role, and intervention strategies in health promotion, *American Journal of Health Promotion*, 9(5), 371-378.
- Jaber, A., Momennasab, M., Yektatalab, S., Ebadi, A., & Cheraghi, M. A., (2019), Spiritual health: A concept analysis, *Journal of Religion and Health*, 58(5), 1537-1560.
- Murray, R. B., & Zentner, J. B., (1989), *Nursing concepts for health promotion*, London: Prentice Hall.
- Sisk, Dorothy A., (2015), Spiritual intelligence: Developing higher consciousness revisited, *Gifted Education International*, 32(1), 1-15.
- World Health Organization, (2006), *The world health report 2006: Working together for health*, Geneva: WHO

Issues in the Philosophy of Mind in Buddhist Thought

Saeed Geravand

Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran (Corresponding Author):

ac.geravand@azaruniv.ac.ir

Salva Rokhsari Dolatabadi

M.A. Graduate, Department of Religions and Mysticism, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran, salvarokhsary@gmail.com

۲۵

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

One of the central topics in the philosophy of mind in Buddhist thought is the nature and function of the mind. The main subjects discussed in this area include: the essence of the mind, the origin of mental impressions, mental models, the concept of the mental storehouse, the classification of mental states, mindfulness, and the mind-body relationship. Among these, the question of what the mind is and what its true nature consists of is one of the most important. In Buddhist philosophy, the mind is compared to the flame of a candle—constantly changing. It refers to awareness, thinking, and all types of perception. Another important issue is the idea of mental models. In Buddhist thought, this is significant because it helps explain the meaning of the world and makes the experience of suffering and the complexity of life more understandable. The mind-body problem is another key topic that has long been discussed. Buddhist schools, based on their particular worldview, have developed various theories and interpretations on this subject. Research findings suggest that Buddhist philosophy sees the mind and body as interacting with one another. This paper aims to explore the major questions of the philosophy of mind within Buddhism and analyze how these questions are approached in this tradition

Keywords: Mind, Philosophy of Mind, Buddhist Philosophy, Mindfulness, Awareness.

مسائل فلسفه ذهن در فلسفه بودایی^۱

سعید گراوند^۲ سلوی رخساری دولت آبادی^۳

چکیده

۲۶

پژوهشنامه ادیان

توجه به ذهن یکی از مباحث فلسفه ذهن در فلسفه بودایی است. در فلسفه بودایی عمده مسائل و مباحثی که در فلسفه ذهن مورد گفتگو می‌باشد به این قرار است: چیستی ذهن، منشا تأثرات ذهنی، مسئله مدل ذهنی، انبار ذهن، طبقه بندی حالات ذهنی، ذهن آگاهی و مسائل ذهن و بدن. می‌توان گفت از مهم ترین مسائل فلسفه ذهن در فلسفه بودایی پرسش از چیستی و ماهیت ذهن است. در فلسفه بودایی ذهن به مصداق شعله شمعی است که دائم در تغییر و تبدل است که می‌توان از آن به آگاهی، تفکر و تمام ادراکات یاد کرد. در تفکر بودایی یکی دیگر از مباحث فلسفه ذهن مربوط است به بحث مدل ذهنی، که در تفکر بودایی به این دلیل اهمیت دارد که می‌تواند معنای جهان را برای آدمی بهتر تبیین کند و مسئله رنج و پیچیدگی مسائل زندگی را قابل فهم گرداند. مسئله ذهن و بدن یکی دیگر از مباحث مهم فلسفه ذهن است که از گذشته‌های دور مورد گفتگو بوده است. در این زمینه مکاتب فلسفی بودایی با توجه به جهان بینی خاص خود تقریرات و نظریه‌های مختلفی ارائه کرده‌اند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که در بحث از نسبت میان ذهن و بدن، فلسفه بودایی به تعامل ذهن و بدن باور دارد. این مقاله می‌کوشد با تبیین مباحث فلسفه ذهن در فلسفه بودایی در قالب طرح پاره‌ای از پرسش‌ها مسئله ذهن و مسائل پیرامون آن را تحلیل و واکاوی کند.

نیمه دوم، شماره ۳۷، بهار ۱۴۰۴

کلید واژه: ذهن، فلسفه ذهن، فلسفه بودایی، ذهن آگاهی، آگاهی

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۷

۲. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران (نویسنده مسئول):

ac.geravand@azaruniv.ac.ir

۳. دانش آموزخته کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران: salvarokhsary@gmail.com

مقدمه:

ذهن و مسائل پیرامون آن نقش بسیار مهمی در زندگی انسان‌ها داشته و دارد. در سنت‌های فکری گوناگون بسیاری از فلسفه‌ها در مورد ماهیت، خاستگاه و چیستی ذهن به بحث و بررسی پرداخته‌اند. تاجایی که بخش عمده‌ای از تأملات مربوط به ذهن حاصل تحقیق و تحلیل این فلسفه‌ها می‌باشد. از جمله این فلسفه‌ها در سنت‌های کهن شرق می‌توان به فلسفه بودایی اشاره کرد. که توجه خاصی به متافیزیک ذهن و مسائل پیرامون آن دارد.

فلسفه بودایی، اگرچه به ظاهر در بحثی مستقل و جداگانه به بحث از ذهن نمی‌پردازد، اما در واقع یکی از عمیق‌ترین و گسترده‌ترین منابع در تفکر شرقی است که تقریرات و نظریه‌های بسیاری در باب چیستی ذهن، خاستگاه تأثرات ذهنی، مدل‌های ذهنی، طبقه‌بندی حالات ذهنی، مسئله علیت ذهن، ذهن آگاهی و نسبت میان ذهن و بدن در آن قابل ملاحظه است. بنابراین خلاف تصور برخی که از سر ناآگاهی تا تعصب مباحث مربوط به متافیزیک فلسفه ذهن را منحصر در قلمرو فلسفه غرب و یا بحثی مورد تحقیق فیلسوفان غربی تلقی می‌کنند، باید یادآور شد که در بحث از ذهن متفکرانی چون بودا در شمار کسانی هستند که به فهم ذهن و روشن ساختن ابعاد تازه‌ای از فلسفه آن دست یافته‌اند. با این وصف می‌توان گفت که فلسفه بودایی از فلسفه‌های اصیل شرقی است که تأملات بنیادین آن درباره‌ی ذهن و مباحث فلسفه ذهن قابل بررسی و تحقیق است. بر همین اساس در این نوشتار می‌کوشیم تقریر بودایی از ذهن را مطرح و سپس مسائل مربوط به فلسفه ذهن را تبیین و تحلیل کنیم.

پیشینه پژوهش

با وجود پژوهش‌هایی که در باب ذهن و مسائل پیرامون آن صورت گرفته است، تا کنون تحقیقی که به زبان فارسی ذهن و مسائل پیرامون آن را در فلسفه بودایی مورد تحلیل و بررسی قرار داده باشد صورت نگرفته است. در باب پیشینه پژوهش حاضر در جامعه علمی، می‌توان به مقاله «بدهی چیتة در بودایی مهیانه» اثر الهه صفری دره‌ای و ابوالفضل محمودی (۱۳۹۹) اشاره کرد. این پژوهش علاوه بر بررسی چیستی، اهمیت، ویژگی‌ها و کارکردهای بودهی چیتة، به مطالعه نسبت میان آن و مفاهیم بودایی از جمله «دهرمه کایه»، «نیروانه»، «تنهاگنه گریه»، «تنهاتا» و «شونیتا» پرداخته است. کتاب «فلسفه ذهن» از کیت مسلین (۱۴۰۰)، ترجمه مهدی ذاکری یکی دیگر از منابع مهم

در این زمینه می‌باشد که از سوی انتشارات علمی فرهنگی به جامعه علمی عرضه شده است. در این کتاب مسائل عمده‌ای در مورد چیستی و حالات ذهن مطرح شده است. افزون بر این مهم‌ترین مسائل و نظریات فلسفه ذهن در ارتباط با نسبت میان ذهن و بدن اعم از نظریه‌های دوگانه‌گرایی، رفتارگرایی و این‌همانی بیان شده است. مقاله «بررسی و نقد نظریه نظریه این‌همانی ذهن و بدن در فلسفه ذهن و مقایسه گذرای آن با دیدگاه ملاصدرا درباره رابطه نفس و بدن» از نعیمه نجمی‌نژاد و مرتضی رضایی (۱۴۰۲) از جمله جدیدترین پژوهش‌ها در این زمینه است که به بررسی و تحلیل نظریه یگانه‌انگاری و این‌همانی ذهن و بدن پرداخته و ضمن ارائه دیدگاهی انتقادی در این زمینه به مقایسه این موضوع با دیدگاه ملاصدرا در ارتباط با رابطه میان نفس و بدن پرداخته است. در مجموع، با وجود پژوهش‌های ارزشمندی که صورت گرفته‌اند، در هیچ یک از این پژوهش‌ها به ذهن و مسائل پیرامون آن در قلمرو فلسفه بودایی پرداخته نشده است و این امر نشان‌دهنده اهمیت و ضرورت تحقیق حاضر است می‌کوشد به تحلیل و بررسی مسائل فلسفه ذهن در فلسفه بودایی بپردازد.

قلمرو لغوی ذهن (چیته)

برای فهم بهتر مسئله ذهن (چیته) در اینجا ابتدا به قلمرو معنایی ذهن (چیته) و مشتقات آن می‌پردازیم. واژه چیته^۱ (ذهن) از ریشه چیت^۲ مشتق شده است. در اندیشه بودایی این واژه به طور گسترده‌ای در معنای مختلفی به منظور اشاره به مراتب و حالات مختلف درونی به کار می‌رود. اگرچه این واژه و قلمرو معنایی آن برای اولین بار در فلسفه هندویی به چشم می‌خورد، به نظر می‌رسد که آیین بودا و مکتب‌های فلسفی آن این واژه و مشتقات مختلف آن را از پیشینیان هندویی خود وام گرفته‌اند و با توجه به مبانی و اصول خود به تعریف و تبیین کارکرد و ماهیت آن پرداخته‌اند. (Monier, 1899, 395) در ارتباط با قلمرو معنایی چیته (ذهن) می‌توان گفت که در فرهنگ بودایی سه معنای کلی از واژه چیته قابل استنباط است:

۱. درخشیدن، روشن بودن، تغییر و گوناگونی
۲. نفس و ذهن که غالباً به جای یکدیگر به کار می‌روند

¹ Citta

² Citt

۳. نام اولین ماه از تقویم هندویی چایترا^۱ (Rhys, 1993, 266)

در این پژوهش معنای مورد نظر چیتِه (ذهن) به معنای نفس و ذهن است. گفتنی است چیتِه (ذهن) در فلسفه بودایی فقط معنای ذهن را افاده نمی کند بلکه آگاهی، عقل، خودآگاهی، نفس، حافظه، اندیشه، قصد و غرض و اندام‌های ذهنی را نیز در بردارد (Brown, 1993, 1778-1779). به علاوه این واژه در گسترده‌ترین شکل معنایی خود توسط بودا در نیکایاها^۲ به عنوان انرژی بالفعل، نامرئی و مجرد انسان و همچنین به عنوان محرک شخصیت انسان نیز به کار رفته است (Guruge, 1989, 169). به عبارت دیگر، چیتِه (ذهن) در تفکر بودایی مشتمل است بر تمامی ادراکات؛ به همین دلیل آنرا حس باطن نیز می توان تلقی کرد (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۲، ۶۵۳).

علاوه براین برای فهم بهتر قلمرو معنایی چیتِه (یا ذهن) باید متذکر شد که در فلسفه بودایی ذهن را می توان به دو قسمت تقسیم کرد و دو جنبه خاص برای آن قائل شد. یک جنبه ظاهری و دیگری جنبه باطنی؛ جنبه باطنی ذهن همان جنبه ادراک کننده آن می باشد که به آن چیتِه، منس و یا ویجنانه گفته می شود (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۱، ۳۶۴). این جنبه باطنی از ذهن، آن را قادر به دریافت و پردازش داده‌های عقلانی و حسی از جهان اطراف می کند. این درحالی است که جنبه ظاهری ذهن مشتمل است بر چهل و شش عنصر (رج: شایگان، ۱۳۸۹، ج ۱، ۳۷۶-۳۸۱، Stcherbatsky, 1956, 98-107) و سه نوع از عملکرد از قبیل: ودنا^۳ به معنای احساس، سمجنّا^۴ به معنای شناخت و چتانا^۵ یا اراده می باشد (Stcherbatsky, 1956, 98-107). باید متذکر شد که این سه جنبه از عملکرد چیتِه (ذهن) هیچ گاه به طور مستقل و جداگانه عمل نمی کنند، بلکه همزمان و یکپارچه عمل کرده و لحظه‌ای از عملکرد ذهنی را تشکیل می دهند. به طوریکه که شناخت با اراده همراه است و همزمان با ویژگی لذت جویی احساس مرتبط می شود. می توان گفت که کارکردهای چیتِه (ذهن) در فلسفه بودایی، هم جنبه معرفتی دارند و هم جنبه اخلاقی. به طور خاص، «تفکر» را می توان در فلسفه بودایی، بارزترین و برجسته ترین عملکرد چیتِه (ذهن) دانست (SamyuttaNikaya, 1991, i, 57).

¹ Chaitra

² Nikayas

³ Vedana

⁴ Samjna

⁵ Cetana

زمینه و سابقه بحث

در سنت هندویی، متون یُگه و مکتب فکری ودانته، چیتِه(ذهن) برای اشاره به آگاهی و معرفت متعالی و ناب از خود یا آتمن به کار برده می‌شود. در تفکر هندی، این واژه در معانی‌ای همچون مشاهده کردن، درک کردن، ظاهر شدن، درخشیدن، آگاه بودن از چیزی، دریافتن، دانستن و حضور داشتن به کار رفته است (Monier, 1899, 395). در ریگ وده و اتهروه وده، چیتِه(ذهن) به همراه واژگانی همچون «آشو»^۱ (به معنی زندگی یا نیروی حیاتی) و منس (به معنی اندام ذهنی و یا ذهن فروتر) جزء پرکاربردترین کلمات به کار برده شده محسوب می‌شود (Muller, 1894, 135). همچنین در اوپانیشادها گاهی به معنی تفکر نیز به کار برده شده است. فوئرشاین در باب قلمرو معنایی چیتِه(ذهن) در متون هندویی خاطرنشان می‌کند که این واژه «هر جا که قرار است پدیده‌های روانی-ذهنی مرتبط با فعالیت آگاهانه بیان شود، به کار می‌رود» (Feuerstein, 1980, 58). در مهاباراتا نیز شاهد به کار برده شدن این واژه هستیم. به طوریکه در فراز ۱۸ از باب ششم بهگودگیتا، رادهاکریشان این واژه را تحت عنوان ذهن برای اشاره به ذهن تربیت شده‌ای که در آتمن سکنی دارد معنی می‌کند (Radhakrishnan, 1948, 199). در مواردی نیز می‌توان دید که در متون اولیه هندویی مانند ریگ ودا، واژه چیتِه(ذهن) و مشتقات آن برای اشاره به ادراک و بینایی درونی و معنوی نیز به کار رفته است. با این حال، زمانی که چیتِه(ذهن) در حالت خالص خود قرار می‌گیرد، به عنوان پرجنیا^۲ و هم ردیف آن در اوپانیشادها مورد ستایش قرار می‌گیرد. در کتاب ششم از میتریه اوپانیشاد نیز واژه «چیتِه» و «چتاها» هم ردیف «پرجنیا» قرار می‌گیرند (Reat, 1990, 252). گفته می‌شود که ذهن یا چیتِه‌ای که خالص است، توانایی درک حقیقت نهایی را دارد؛ با این حال به نظر می‌رسد که تصفیه و خالص سازی چیتِه(ذهن)، سبب توقف فعالیت‌های آن می‌شود (Kalupahana, 1992, 12).

چیستی ذهن (چیتِه)

در بحث از مباحث فلسفه ذهن، یکی دیگر از پرسش‌های اساسی، تبیین چیستی یا ماهیت چیتِه(ذهن) می‌باشد. در مورد ماهیت و چیستی چیتِه(ذهن) می‌توان گفت که چیتِه(ذهن) عنصری

¹ Asu

² Prajna

است بسیار لطیف که از غایت لطافت، دیدن و پی بردن به چیستی و حقیقت ماهیت آن امری بسیار دشوار است (Dhs, 1974, 1_5). ذهن نیز مانند دیگر عناصر بودایی، عنصری ناپایدار و هر لحظه در حال تغییر و سیورورت است. به بیان دیگر، چیتة (ذهن) در تفکر بودایی به مصداق شعله شمعی است که دائم در تغییر و تبدل است. از این رو می توان گفت چیتة (ذهن) عنصری است چالاک (زودگذر) و سریع که کنترل آن برای انسان دشوار است و به هر چیزی که بخواهد به سرعت می پیوندد (Bhikkhu, 2000, 10). بودا در بحث از ذهن (چیتة) به راهبان خود چنین می گوید: «ای راهبان! من چنین می اندیشم که دهرمه ای وجود ندارد که مانند ذهن به سرعت بیاید و برود. یافتن مشهودی برای نشان دادن این دهرمه که ذهن چگونه و به چه سرعتی در حال آمدن و رفتن است چندان کار آسانی نیست (Quoted by: Bhikkhu, 2000, 10; Anguttara-nikaya, 1981, 14). بنابراین می توان گفت که چیتة (ذهن) از منظر فلسفه بودایی مجموعه ای از رخدادها و رویدادها در یک فرایند بی وقفه، و جریانی همواره پویا از عوامل و عناصر مختلف ذهنی می باشد. به عبارتی هر لحظه از فرایند آگاهی و ادراک، در فلسفه بودایی، حاصل ارتباط پیچیده ای از عمل و فعالیت همزمان چندین عنصر ذهنی می باشد.

خاستگاه تموجات ذهنی

در بحث از مباحث فلسفه ذهن یکی از پرسش های بنیادین در فلسفه بودایی پرسش از خاستگاه تموجات ذهنی است. می توان گفت که خاستگاه تموجات ذهنی شامل نادانی، خود آگاهی، احساس انیت، شهوت، تنفر و بیزاری، و دلبستگی به حیات می باشد. این پنج خاستگاه تموجات ذهنی در وجود آدمی ایجاد رنج و مشقت می کند و عمدتاً میوه های رنج آلود به بار می آورند که آدمی نمی تواند دمی از گزند آنان بی آساید. مقصود از خاستگاه منشا رنج همان پنج شناخت مغلول است. و اینان چون به تحرک در آیند فعالیت متضاد سه جوهر را تحکیم می بخشند و تغییر و تبدیل برقرار می سازند و جریان علت و معلول را به وجود می آورند. در فلسفه بودایی خاستگاه وجودی این مراکز رنج آلود مراتب ذهنی همان نادانی است. این پنج منشأ در واقع شامل کلیه تموجات ذهنی است که سه جوهر یا سه عنصر (گونه ها)¹ تصاعدی، انبساطی و نزولی را به کار می بندند و تغییر و تبدیل اشیا را پدید می آورند و سلسله علت و معلول را برقرار می سازند و موجب

¹ Gunas

شکوفایی تأثرات ذهنی می‌شوند. در فلسفه بودایی فقط با انقطاع کامل این پنج قسم فعالیت است که یوگی می‌تواند به مقام سمادهی و آرامش باطن دست یابد. (See: Vyasabhasya, 1907, i, 11) پرسشی که اینجا قابل طرح است این است که در فلسفه بودایی این خاستگاه تموجات ذهنی را با چه مبحثی می‌توان مقایسه کرد؟ در یک تحلیل حداقلی به نظر می‌رسد که در فلسفه بودایی این پنج خاستگاه تموجات ذهنی را می‌توان با مبحث زنجیره علیت بودایی مقایسه کرد. یعنی میان این پنج منشأ تسلسلی هست که به موجب آن هر یک از آنان معلول علت پیشین و علت معلول پسین است. سرچشمه کلیه آن‌ها نادانی است و نادانی موجب می‌شود که ائیت به ظهور برسد و آن تعلق خاطر است. یعنی آنچه را که حواس ادراک می‌کند ما از آن خود می‌پنداریم و می‌گوییم: من می‌دانم، من می‌بینم و اموری از این قبیل. بنابراین ائیت باعث می‌شود که شهوت پدید آید و از حرص و شهوت، هم تنفر و بیزاری و هم دلبستگی و تعلق به حیات عارض می‌شود (شایگان، ج ۲، ۱۳۸۹، ۶۶۱).

مدل‌های ذهنی

در بحث از پدیدار ذهن در فلسفه بودایی یکی دیگر از پرسش‌ها مربوط است به بحث مدل ذهنی. در تفکر بودایی مدل ذهنی تصویری ذهنی است که آدمی در اندیشه خود از جهان دارد. هر تصویر ذهنی در اندیشه بودایی یک مدل است. در فلسفه بودایی مدل ذهنی تعبیری است که می‌تواند تحلیل، نگرش، و تصمیم‌گیری ما انسان‌ها در مسیر زندگی را شرح و توضیح دهد. در فلسفه بودایی، مدل ذهنی به این دلیل اهمیت دارد که می‌تواند مسئله رنج و پیچیدگی دیگر مسائل موجود در زندگی را تقلیل دهد. از سوی دیگر با استفاده از مدل ذهنی می‌توان معنای جهان را بهتر ادراک کرد و به پرسش‌های هستی‌شناختی بسیاری پاسخ داد (Johansson, 1969, 74). در بحث از مباحث فلسفه ذهن پرسشی که اینجا قابل طرح است این است که آیا مدل ذهنی یک مدل علمی است؟ می‌توان گفت که مدل ذهنی یک مدل علمی نیست یعنی با تجربه و روش علمی اثبات نمی‌شود. درواقع مدل ذهنی به خاطره‌ها، احساسات، رویدادها، آموخته‌ها و تجربه‌ها تکیه دارد.

از نظر فلسفه بودایی، جهان غیرواقعی و توهم است و انسان همواره درگیر این توهم جهانی است. انسان در واقع درگیر تصاویری است که ذهن او در آینه منعکس می‌کند. درست همان‌طور که

تصویر فرد در آینه غیرواقعی و فاقد حقیقت است، این جهان نیز تصویری منعکس شده از ذهن است و فاقد حقیقت تلقی شده است.

از طرفی تمام مکاتب فلسفی بودایی بر این موضوع توافق دارند، همانطور که هیچ چیز ثابتی در جهان وجود ندارد، گرمه و روانی (چپته) که در طول زندگی‌های متعدد از یک جسم به جسم دیگر منتقل می‌شود نیز ثابت نیست. در سوتره‌ها می‌خوانیم که: «هیچ دهرمه‌ای از این جهان به جهان دیگر منتقل نمی‌شود. گرمه و نتایج اعمال که به دلیل کافی بودن علل و شرایط فعال می‌شود، قابل شناسایی است. درست مانند زمانی که به دلیل کافی بودن علل و شرایط (آینه تمیز، صورت)، تصویر صورت در آینه تمیز قابل شناسایی است، در حالی که خود صورت به آینه منتقل نمی‌شود» (Quoted in Wayman, 1984, 137).

به عبارت دیگر چون هیچ چیزی به نام آتمن یا خود ثابت وجود ندارد پس تصویر یا مدلی هم که فرد در آینه مشاهده می‌کند فاقد وجود ثابت و مستقل است. به عبارت بهتر چیزی که فرد به عنوان خود می‌بیند، در واقع تصویر یا مدلی است که فاقد حقیقت وجودی و وابسته به شرایط و علل خاص برای وجود داشتن است. ناگارجونه در توضیح این مسئله چنین می‌گوید: وقتی شخص به آینه نگاه می‌کند، مدل یا تصویری را می‌بیند که از چهره‌اش به آینه منعکس شده است و آن را دارای حقیقت می‌پندارد، در حالی که در واقع این مدل اصلاً چیزی نیست و فاقد حقیقت است. درست مانند زمانی که فرد با نگاه کردن به مدلی که انعکاس یافته از عناصر ذهنی و روانی خود است، تصور می‌کند که خود^۱ را می‌بیند، در حالی که این تصویر یا مدل فاقد واقعیت و امری توهمی است. همانطور که شخص بدون نگاه کردن به آینه خود را نمی‌بیند، بدون نگاه کردن به مجموعه عناصر ذهنی نیز قادر به دیدن و صحبت کردن از خود نیست (Wayman, 1984, 139).

آینه‌ای که فرد در آن تصویری می‌بیند و آن را به اشتباه «خود» می‌پندارد، در واقع همان ذهن یا چپته است و تصویری که در آینه دیده می‌شود و به اشتباه «خود» نامیده می‌شود، در واقع مدل مجموعه‌ای از عناصر ذهنی و اسکانداها (عناصر تشکیل‌دهنده وجود انسان) است. بنابراین، می‌توان بیان کرد که تصویری که انسان از خود و عالم کثرات دارد فاقد حقیقت و وابسته به شرایط است و در واقع یک توهم است. انسان دچار توهم شده و چنین استنباط می‌کند که یک «خود» مستقل و

¹ Ahaṃkāra

واقعی دارد در حالی که چنین پدیده‌ای حقیقی نیست و اصلاً وجود ندارد. مانند زمانی که انعکاس شعله شمع در آینه را با خود شعله حقیقی یا دیگر توهمات مقایسه می‌کنیم؛ مدل منعکس شده در آینه از شعله شمع فاقد حقیقت است دقیقاً همانطور که خود شعله نیز به دلیل وجود وابسته و همواره در حال تغییری که دارد نیز، فاقد حقیقت است. براساس فلسفه بودایی این مسئله به روشنی نشان‌دهنده پوچی و بی‌حقیقتی همه پدیده‌ها هستند (Ratie, 2017, 210-223).

انبار ذهن (آلایاویجانه)

بحث از انبار ذهن در مباحث فلسفه ذهن یکی دیگر از مسائل فلسفه بودایی است. چراکه ذهن (چیتة) در فلسفه بودایی علاوه بر اندیشیدن به معنی اندوختن و ذخیره کردن هم می‌باشد. به این معنی چیتة (ذهن) در تفکر بودایی، مخزن و انباری است که در آن دانه‌های تفکر و اعمال آدمی انباشته و ذخیره می‌شود. بر این اساس در تفکر بودایی، از آن به آلایاویجانه یاد می‌شود. این کلمه مرکب از دو جز آلایا^۱ یعنی انبار و ویجانه^۲ به معنی قوه تمیز و آگاهی است. مقصود از این واژه، مخزنی است که در آن تأثرات ذهنی حاصل از افکار و اعمال آدمی اندوخته می‌شوند (See: Anguttara-nikaya, 1981, 14_16). باید متذکر شد، اگرچه این بخش از آگاهی و ذهن وظیفه محافظت نگهداری از دانه‌های سالم و ناسالم اعمال و گفتار و ذهن آدمی را دارد، اما خود به هیچ وجه دستخوش فساد و آلودگی نمی‌شود و همواره در حالت خالص و پاک خود قرار دارد. درواقع آلایا، مخزن و انبار تمامی نطفه‌های تأثرات پیشین آدمی است و اساس و محمل خود این آگاهی، آگاهی محض است (Dasgupta, 1992, vol 5, 119-121). به عبارت دیگر آلایاویجانه نقش یک انبار ذهنی را ایفا می‌کند، بدون اینکه هرگونه آلودگی و یا تغییری را تجربه کند. این انبار ذهن تمامی رخدادها، تجارب، اشتباهات و تمایلات گذشته را در خود ذخیره می‌کند و هرگاه با محرک‌ها و عناصر خارجی روبه‌رو شود، این ذخایر به عمل تبدیل می‌شوند.

در تفکر بودایی این فرایند از انبار ذهن، تحت تأثیر قانون کَرَمه و علت است و به نوعی به تجلی ذهن انسان در دنیای کثرات و تعینات تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر در آلایا جهل حاصل می‌شود و از عدم روشن شدگی یا عدم روشنفکری که حاصل از جهل است مشاهده کننده و موضوع

¹ Alaya

² Vijnana

مشاهده، جهان مادی و ادراک کننده آن و کثرات بی‌شمار پدیدار می‌شوند (Asvaghosa, 1907, 75). درواقع، از طریق این حالت از ذهن است که جهان محسوسات و تعینات در پیش‌روی چشمان انسان، قابل دیدن و مشاهده است. اقیانوس و امواج روی آن مثالی است که برای تبیین این حالت از ذهن قابل طرح است. فعالیت‌ها و رخداد‌های بی‌وقفه جهان محسوسات در اینجا به امواج دریا تشبیه می‌شود، در حالیکه به صورت ابدی در حال غوطه‌ور شدن در اقیانوس بی‌کران هستند و بدنه اصلی اقیانوس که امواج از آن نشأت گرفته‌اند و بر روی آن غلت می‌خورند به تنهاگت (اینچینی)، و در نهایت بادهایی که سبب برانگیخته شدن این امواج ابدی در سطح اقیانوس شده‌اند به چرخه سمساره تشبیه شده‌اند (Suzuki, 1907, 130).

۳۵

پژوهشنامه ادیان

طبقه‌بندی حالات ذهنی (چیتة)

در مباحث فلسفه ذهن، در فلسفه بودایی یکی دیگر از مسائل مهم، بحث طبقه‌بندی مراتب و حالات ذهنی است که براساس آن می‌توان گفت که در فلسفه بودایی حالات ذهنی:

- یا پراکنده‌اند
- یا پریشان و از هم گسیخته
- یا قرار یافته
- یا معطوف و متوجه به شئی واحد
- یا کاملاً خاموش و متوقف‌اند (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۲، ۶۵۴؛ See: Vyasacommentary, 1949, i, 1).

در فلسفه بودایی دو حالت اولی یعنی پریشانی و پراکنده‌گی به کلیه انسان‌ها تعلق می‌گیرد. با این تفسیر که حیات روانی ما مدام دستخوش پراکنده‌گی و پریشانی است. مرتبه دوم از حالات ذهنی که قرار یافتگی نام دارد وقتی تحقق می‌پذیرد که آدمی نیروی ذهنی خود را متوجه بررسی، تحقیق و مطالعه بسازد. یعنی این مرتبه از حالات ذهنی مستلزم تمرین معنوی و ورزش ذهنی است مانند حل یک مسئله ریاضی یا تفکر درمورد یک مسئله خاص و اموری از این قبیل. ولی این مرتبه از مراتب و حالات ذهنی نیز قادر نیست که ما را به سوی آزادی یعنی انقطاع مطلق و خاموشی برساند. در فلسفه بودایی دو مرتبه آخری یعنی احوالی که به واسطه آن ذهن متمرکز در شئی می‌گردد و به تفکر و مراقبه می‌پردازد و سرانجام خاموش می‌شود و به آرامش مطلق نایل می‌آید،

از جمله حالات و مراتب مطرح در مکتب یوگه است. براین اساس است که در فلسفه بودایی یوگه در حقیقت عبارت است از حذف مراتب ذهنی، نفسانی و عقلانی. باید متذکر شد این حالات معرف آگاهی خاصی است که از لحاظ کیفی با آگاهی متعارف ما انسان‌ها متفاوت است و انسان به این حالات نمی‌رسد مگر از طریق ورزش ذهنی، تمرین، مراقبه و ریاضت معنوی. (See: Dasgupta, 1992, vol 5, 151-153) باید متذکر شد که این مراتب و حالات ذهنی گوناگون تحت تأثیر گونه‌ها هستند و بر حسب آنکه ذهن آلوده به پلیدی‌های ماده یا متمایل به فعالیت ذهنی باشد از تأثیرات مختلف این سه جوهر برخوردارند.

در بحث از طبقه‌بندی حالات ذهنی باید متذکر شد که در فلسفه بودایی جهان متشکل از هفتاد و پنج عنصر است. این عناصر شامل یازده «عنصر مادی»، چهار و شش «عنصر ذهنی»، «ذهن» (به عنوان عنصری مستقل و جداگانه)، چهارده نیروی لطیف و سه عنصر لایتنایی و غیرترکیبی، می‌باشد (شایگان، ج ۱، ۱۳۸۹، ۳۶۴). براین اساس دو زیرمجموعه برای ذهن و عوامل مربوط به آن در طبقه‌بندی حالات ذهنی اختصاص داده شده است که به دو بخش عینی (ظاهری) و ذهنی (باطنی) تقسیم می‌شوند. ذهن باطنی، که به عنوان عاملی مستقل در نظر گرفته می‌شود و با عناوینی مانند چیتة، ویجانه و منس یاد می‌شود، و ذهن ظاهری که محتوای ذهن را در بر می‌گیرد و شامل حواس ظاهری^۱، احساسات^۲، ایده‌ها^۳، اراده‌ها^۴ و مفاهیم ذهنی متعدد دیگری است که شامل چهار و شش عنصر جداگانه ذهنی می‌باشد (Stcherbatsky, 1956, 15).

در فلسفه بودایی باید به این موضوع توجه داشت که این دو جنبه از ذهن هرگز جدا از یکدیگر نیستند بلکه مکمل یکدیگر هستند و در عملکرد به عنوان لازم و ملزوم یکدیگر عمل می‌کنند. به عبارت دیگر، از دیدگاه فلسفه بودایی، در هر لحظه از ادراک ذهنی، ذهن به‌طور مستقل از عنصر ذهنی‌ای که در آن لحظه حضور دارد، حاضر است. برای مثال، در لحظه‌ای که ذهن رنگ قرمز را ادراک می‌کند، دو عنصر ذهنی عمده به‌طور همزمان حضور دارند: یکی قوه بصری و دیگری ذهن که به عنوان یک قوه جداگانه و مستقل از دیگر قوا، در نقش دریافت‌کننده حضور دارد. این جنبه خالص و صرف از ذهن که در هر لحظه ادراکی حاضر است، همیشه و در هر شرایطی خالص

¹ Sparca

² Vedana

³ Samjna

⁴ Cetanas

و پاک باقی می ماند و تحت تأثیر عوامل آلودگی قرار نمی گیرد. ذهن به عنوان یک قوه محض، منشأ آگاهی صادر شده از لحظه ادراک است و ذاتاً پاک و خالص باقی می ماند.

ذهن آگاهی (بودهی چیته)

ذهن آگاهی (بودهی چیته)، در مباحث فلسفه ذهن از جهات مختلفی اهمیت بسیار دارد. ذهن آگاهی یعنی توانایی حضور کامل در لحظه حال، که می تواند نقش مهمی در حیات معنوی انسان داشته باشد. در فلسفه بودایی ذهن آگاهی (بودهی چیته) یک نوع مهارت و روش زندگی است که در هر شرایطی به ما آدیان کمک می کند تا تناقض ها، تنش های درونی و رفتارهای ناصواب را از بین ببریم (Stcherbatsky, 1956, 132). به عبارت دیگر، ذهن آگاهی اولین قدم در رسیدن به مقام روشن شدگی و حقیقت تنهاگته است (Suzuki, 1998, 206). در اینجا بودهی به معنی بیدار و آگاه شده و چیته به معنی دل و یا ذهن می باشد که در با تسامح زیاد بر «ذهن و یا دل روشن شده» دلالت دارد. علاوه بر واژه بودهی چیته که به معنای ذهن آگاهی است، در متون و ادبیات بودایی واژه «بودهی هیردایا»¹ نیز به عنوان معادلی برای این ذهن آگاهی در متون بودایی کاربرد دارد (Suzuki, 1907, 295).

در یک تحلیل حداقلی می توان گفت که ذهن آگاهی، تمرین و مهارت آگاهی است که باعث می شود آدمی با اندیشه و تفکر عمیق تری به مسائل، افکار، احساسات و رخدادهای زندگی پاسخ بدهد. باید توجه داشت که بذهن آگاهی ارتباط بسیار عمیقی با مفهوم «بودهی ستوه» در فلسفه بودایی دارد. درواقع ذهن آگاهی (بودهی چیته) ذاتی است که یک بودهی ستوه باید در مسیر سلوک داشته باشد. به عبارت دیگر یک بودهی ستوه به اعتبار محقق شدن ذهن آگاهی در او است، که می تواند یک بودهی ستوه باشد (Santideva, 1997, 15-2). سالک برای رسیدن به مقام بودهی ستوه و برای محقق ساختن ذهن آگاهی در وجود خود و به کمال رساندن آن، سه مرحله در پیش رو خواهد داشت (Dhammsiri, 1986, 113-128). این سه مرحله به این صورت است که سالک باید ابتدا به انجام اعمال عبادی مقدماتی و ابتدایی که شامل اعتقاد به بودا، دهرمه و سنگهه است اهتمام بورزد؛ در مرحله دوم، سالک باید به تفکر روشن شدگی دست یابد. او باید بتواند به فهم این موضوع برسد که برای رسیدن به مقام روشن شدگی اراده کند و نسبت به رسیدن به روشن

¹ Bodhihrdaya

شدگی دلبستگی تام داشته باشد. در مرحله سوم از مراتب سلوک است که سالک به انجام ریاضت، تمرینات اخلاقی و کسب فضایل و دوری از رذایل اخلاقی همت می‌کند تا بتواند ذهن باطنی اندرون خود را بیدار سازد و به مقام آگاهی برساند.

باید توجه داشت که در فلسفه بودایی، ذهن به معنای آگاهی در درون تمام انسان‌ها وجود دارد و به همین دلیل است که مه‌ایانه، بودا شدن و رسیدن به روشن‌شدگی را برای همه به طور یکسان برای همه ممکن می‌داند. ذهن (چیتة) در درون تمامی موجودات ذی‌حیات وجود دارد، درست مانند خورشیدی که همیشه می‌تابد. ممکن است میزان نوری که از خورشید می‌رسد به نسبت پاکیزگی هوا متفاوت باشد، اما این یک حقیقت است که خورشید همیشه وجود دارد و می‌تابد اگرچه ابرهای تیره و یا گرد و غبار جلوی تابش آن را گرفته باشند، آفتاب همیشه آنجاست و همیشه بر همه چیز و همه کس می‌تابد (Quoted in Suzuki, 1907, 300).

به این ترتیب در فلسفه بودایی با محقق ساختن ذهن آگاهی (بودهی چیتة) و استغراق تام در سمادهی است که سالک می‌تواند فراتر از واقعیت تولد، پاستگی و حتی مرگ حرکت کند. در این مرحله است که با دست‌یابی به حقیقت و درک این که تمامی اشیا و امور در واقع فاقد حقیقت وجودی هستند، جهان خاصیت علی و معلولی خود را از دست می‌دهد و در نهایت تأثیرات انبار ذهن یا آلا‌یاویجانه شروع به ناپدید شدن می‌کنند. بنابراین، اینجاست که جهان در چشم سالک به صورت مایا (توهم) جلوه می‌کند و او می‌تواند به حقیقت و مفاهیم چیتة، منس، ویجانه، دهرمه‌های پنج‌گانه و... پی ببرد (Suzuki, 1998, 210). در این مرحله، سالک با دست‌یابی به حقیقت ذهن آگاهی (بودهی چیتة)، به این واقعیت پی می‌برد که: «هر چیزی که در جهان بیرون پدیدار شده است، در حقیقت ذهن است که به صورت کثرت در عالم نمایان شده است؛ جسم، دارایی‌ها، مقام و منزلت، همه و همه چیزی جز خود ذهن نیستند» (Suzuki, 1998, 242).

مسئله ذهن و بدن در فلسفه بودایی

گفتنی است اگرچه خود بودا به مسائل نظری توجهی نمی‌کرد و آن را سبب گمراهی و بیهوده می‌دانست، همین مسائل نظری سبب به وجود آمدن تفاسیر متعددی بین بوداییان شد. مسئله ذهن و بدن نیز یکی از پدیدارهای مورد اختلاف است که مکاتب فکری مختلف بودایی از قبیل شونیاده واده، یُگه‌چاره، سوترانتیکا و ویاشیکه، بر اساس جهان‌بینی خود، درباره آن نظریه‌پردازی

کرده‌اند. پرسش اصلی در اینجا این است که در فلسفه بودایی چه رابطه‌ای میان ذهن و بدن حاکم است؟

در نگاه اول با توجه به نگرش بودایی‌ها به سمساره و حفظ کَرَمه ممکن است اینطور به نظر برسد که این مکتب به دوگانه‌گرایی جوهری معتقد است. «مدعای اصلی دوگانه‌انگاری این است که انسان مرکب از دو جوهر مستقل است: ذهن غیرفیزیکی و بدن فیزیکی. شخص صاحب آگاهی و به طور کلی آگاهی همان ذهن است نه بدن. در طول حیات ذهن و بدن به نحوی به یکدیگر پیوند خورده‌اند به گونه‌ای که هریک می‌تواند بر دیگری تأثیر بگذارد. این پیوند با مرگ قطع شده و بدن دچار فروپاشی می‌شود ولی ذهن مستقل از بدن به وجود خود ادامه می‌دهد» (کیت مسلین، ۱۳۸۸، ۶۵).

۳۹

پژوهشنامه ادیان

با فرض این تعریف از دوگانه‌انگاری جوهری و اهمیت زیادی که در فلسفه بودایی بر سمساره و اهمیت کَرَمه‌های پیشین و تأثیر آن‌ها بر لحظه حال وجود دارد، می‌توان به این استنباط رسید که فلسفه بودایی نیز به تعامل میان ذهن و بدن معتقد است چرا که در تفکر بودایی نیز «چیتة که غالباً به عنوان ذهن ترجمه می‌شود، هسته هویت فرد و مرکز هدفمندی، فعالیت، تداوم و احساسات است. چیتة نه-خود^۱ نیست بلکه خود تجربی و کارکردی است. چیتة عمدتاً آگاه است اما توسط فرایند آگاهی زودگذر محدود نیست. برعکس، شامل تمام مراتب آگاهی و حتی ناخودآگاه است. بر این اساس، تداوم و هویت فرد توسط چیتة محافظت می‌شوند» (Johansson, 1969, 30). مفهوم نه-خود در فلسفه بودایی از مسائل بحث برانگیز به شمار می‌رود و دیدگاه‌های متناقضی در خصوص تبیین صحیح آن ارائه شده است. در برخی از این دیدگاه‌ها فلسفه بودایی علاوه بر نفی خود جوهری، نوعی از خود واقعی ثنوی را مطرح می‌کند. (هاشم پور، گراوند، ۱۴۰۱، ۳۱۹) هومر در ارتباط با این مسئله از وجودی حقیقی سخن می‌گوید که نیروانا نیست او معتقد است خودی وجود دارد که تغییر می‌یابد و به خود حقیقی بدل می‌شود. و یا کونزه معتقد به خودی است که نامشروط است، او می‌گوید: نیروانا اما درک شدنی است. (Harvey, 2004, 17-19) باید توجه داشت که مسئله نه-خود در مکاتب بودایی بسط و گسترش فلسفی و عرفانی یافته است و به همین دلیل است که در ارتباط با این موضوع تعدد و تفاوت نظر در میان این مکاتب دیده می‌شود.

¹ Anatta

سوزوکی در باب توجه به این رویکردهای متفاوت از نه-خود در مکاتب هینیانه و مهاییانه چنین مطرح می‌کند: «تحلیل نه-خود که در هینیانه تحلیلی و مدرسی است، در مهاییانه تجربی و شهودی است.» (سوزوکی، ۱۳۹۱، ۵۳) بنابراین می‌توان چنین استنباط کرد که فلسفه بودایی نیز حقیقت انسان را چیتة یا همان ذهن می‌داند. با این تفسیر که چیتة (ذهن) نه صاحب احساسات و تجارب است و نه عامل اعمال، گفتار، کردار یا حتی فکر و اندیشه.

یکی از مکاتب فلسفی بودایی شونیواوا است. این مکتب به رهبری ناگارجونه با باور به «شونیا» (خالی بودن)، هستی را فاقد واقعیت مستقل می‌داند. باید به این مسئله توجه داشت که ناگارجونه به قانون «منشا وابسته»^۱ باور دارد و براساس این باور چنین استدلال می‌کند که همه چیز به‌طور وابسته به هم و به شرایط و علل مختلف پدید می‌آید و هیچ چیز در این جهان به‌طور مستقل و از خود وجود ندارد. و هر چیزی که وجود مستقل نداشته باشد فاقد وجود حقیقی بوده و شونیا است. این فلسفه نشان‌دهنده یک نوع «خالی بودن» یا «پوچ بودن» در موجودات و پدیده‌ها است، به گونه‌ای که هیچ چیزی نمی‌تواند ذاتاً مستقل و ثابت باشد (Varela, 1991, 223). ناگارجونه این قانون را بر همه چیزها از جمله: سوژه‌ها و ابژه‌ها، اشیاء و ویژگی‌های آن‌ها، علل و نتایج، و حتی مفاهیمی مثل «خود» و «یروانا» اعمال می‌کند. نتیجه‌گیری او این است که: «هیچ چیزی وجود ندارد که وابسته به چیزی دیگر نباشد (و هر چیزی که وابسته به چیزی دیگر باشد، تهی است). بنابراین، هیچ چیزی وجود ندارد که خالی و تهی نباشد» (Kalupahana, 1986, 18-19). به این ترتیب می‌توان چنین استدلال کرد که ناگارجونه و پیروان او به «تهیت ذهن» باور دارند چرا که ذهن نیز فاقد واقعیت مستقل می‌باشد و همواره حاصل عملکرد پویای عناصر ذهنی بوده و همیشه در حال شدن است.

در مقابل، مکتب یُگه‌چاره دیدگاه متفاوتی دارد. این مکتب در خصوص ذهن و اجزای ذهنی موضعی ایده‌آلیستی اتخاذ کرده است. به عبارت دیگر، در فلسفه ایده‌آلیسم ذهنی، تمامی پدیده‌ها به عنوان ایده‌های ذهنی شناخته می‌شوند و در این نگرش، اصالت با ذهن است (Jaworski, 2011, 248). به این معنا که معتقدند تنها چیزی که می‌توان اصالت هستی را به آن نسبت داد، پدیدار ذهن است. پیروان این مکتب بر این باورند که ذهن نمی‌تواند وجود نداشته باشد، زیرا در غیر این

¹ pratityasamutpada

صورت تمامی استدلال‌های بشری بی‌معنی و بی‌اعتبار خواهند شد (Nagarjuna, 2020, 14). در اندیشه یُگه‌چارین‌ها، هر امری که خارج از ذهن وجود دارد صرفاً ایده‌های ذهنی هستند. ذهن تنها اصل واقعی موجود است. حتی مجموعه دهرمه‌ها نیز که مکاتب تهرواده آن‌ها را تار و پود جهان هستی معرفی می‌کردند در منظومه فکری این مکتب حاصل خیال و پرداخته و برساخته توهمی بی‌بود تعبیر شده است (شایگان، ج ۱، ۱۳۸۹، ۳۹۵). درواقع، دنیای خارجی و عالم عینی چیزی نیست جز تجلیات ذهن خود ما؛ با این وصف می‌توان ارتباط بین اشیا و آگاهی مربوط به آن‌ها را متفاوت دانست.

سوترانتیکا نیز به عنوان یکی از مکاتب فکری در فلسفه بودایی با ویباشیکه بر سر مسئله واقعی بودن هر دو عالم عین و ذهن توافق دارد (رک: چاترجی، ۱۳۸۴، صص ۳۲۵-۳۲۷). پیروان این مکتب با نظر یُگه‌چاره که معتقد است جهان و هستی تنها دانستگی و ذهن محض است، مخالف هستند. به نظر آنان، بدون وجود یک «موضوع» برای دانش، خود دانش نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین، باید بپذیریم که جهان بیرونی یا به عبارت دیگر، جهان تعینات، حقیقت دارد. به عبارت دیگر، عقیده این مکتب این است که «همه چیز وجود حقیقی دارد» (Keith, 1923, 160-161). بر این اساس، تمامی دهرمه‌ها یا به عبارت دیگر نامه روپه‌ها (پدیده‌های مادی) حقیقت دارند. به همین دلیل، این مکتب فلسفی را جزو مکاتب واقع‌گرای بودایی می‌دانند. به عبارت دیگر به عقیده پیروان این مکتب اگر انسان هیچگاه و هیچ کجا یک شی بیرون از ذهن را ادراک نکرده باشد، چگونه می‌تواند بگوید که شعور به سبب وهم و خیال یک چیز بیرونی به نظر می‌رسد؟ اینکه پیروان مکتب یُگه‌چاره عبارت «یک شی بیرونی» را به کار می‌برند، در حالی که معتقد به غیر واقعی بودن همه چیزهای خارج از ذهن می‌باشند، مانند این است که قائل به وجود فرزندی برای یک زن نازا باشیم. «چگونه ممکن است ما همه اشیا بیرون از ذهن را غیر واقعی بدانیم و وجود آن‌ها را ناشی از وهم بشماریم و مدعی شویم که هرگز آن‌ها را درک نکرده‌ایم و بعد بگوییم که اشیا بیرون از ذهن با آگاهی و شعور ما یکسان هستند؟» (چاترجی، ۱۳۸۴، ۳۲۱) با اتخاذ این دیدگاه پیروان مکتب ویباشیکه و سوترانتیکا را می‌توان دارای دیدگاهی در چارچوب رئالیسم تفسیر کرد چراکه معتقد به حقیقت جهان کثرات و عناصر موجود در آن، ذهن و عناصر مربوط به آن می‌باشند.

نتیجه:

- ذهن در فلسفه بودایی به عنوان مفهومی پیچیده و چند بعدی شناخته می‌شود که شامل جنبه‌های مختلفی چون آگاهی، حافظه، احساسات، تفکر و اراده است.
- ذهن در فلسفه بودایی ماهیتی ناپایدار و در حال تغییر دارد که تحت تأثیر عوامل مختلف قرار می‌گیرد. این مفهوم به سرعت تغییر می‌کند و فرآیندهای ذهنی و روانی متعددی را در هر لحظه تجربه می‌کند. به همین دلیل، ذهن نه یک موجود ثابت، بلکه مجموعه‌ای از فعل و انفعالات درونی است که به‌طور مداوم در حال تحول است.
- بودهی ستوه به عنوان بالاترین مرتبه‌ی سلوک در فلسفه بودایی است که تمامی افراد توان رسیدن به آن را دارند و تنها زمانی محقق می‌شود که فرد با تربیت و مراقبت ذهن خود و آرام ساختن آن به مقام «بودهی چیت» و یا «ذهن آگاهی» برسد.
- ذهن در فلسفه بودایی محل ذخیره شدن دانه‌های کَرَمه می‌باشد و تحت عنوان آلاویوجنانه (انبار ذهن) به عنوان عاملی شناخته می‌شود که از یک زندگی به زندگی دیگر انتقال یافته و دانه‌های نارس کَرَمه را با خود حمل می‌کند.
- در فلسفه بودایی جهان کثرات متشکل از مدل‌های ذهنی می‌باشد. مدل‌های ذهنی تصاویری هستند که توسط عناصر ذهنی و خود ذهن به وجود آمده‌اند و انسان آن‌ها را در آینه ذهن خود می‌بیند و واقعی می‌انگارد. آینه‌ای که فرد در آن تصویری می‌بیند و آن را به اشتباه «خود» می‌پندارد، در واقع همان ذهن یا چیت است و تصویری که در آینه دیده می‌شود و به اشتباه «خود» نامیده می‌شود، در واقع تصویر مجموعه‌ای از عناصر ذهنی و اسکانداها (عناصر تشکیل دهنده وجود انسان) است.
- اگرچه در نگاه اول ممکن است اینچنین به نظر آید که مکتب بودا به طور کلی به دوگانه‌گرایی جوهری در ارتباط با مسئله ذهن و بدن باور دارد، با مطالعه‌ی هرچه دقیق‌تر مکاتب مختلف فلسفی بودایی روشن می‌شود که براساس جهان‌بینی مختص به خود، یُگه‌چاره دیدگاهی ایده‌آلیستی، شونیه‌واده دیدگاهی پوچ‌گرایانه و سوترانتیکه و ویاشیکه موضعی واقع‌گرایانه در ارتباط با این موضوع اتخاذ کرده‌اند.

- نتایج تحقیق نشان می‌دهد که با توجه به تنوع دیدگاه‌های مطرح شده در مکاتب فلسفی بودایی و تعاریف متفاوتی که از واقعیت ذهن و بدن در این مکاتب وجود دارد، نگرش یکسانی در باب نسبت میان ذهن و بدن در این مکاتب وجود ندارد.

منابع:

۱. شایگان، داریوش. (۱۳۸۹). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. جلد ۱. تهران: انتشارات امیر کبیر.
۲. _____ (۱۳۸۹). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. جلد ۲. تهران: انتشارات امیر کبیر.
۳. کیت، مسلین. (۱۳۸۸). *درآمدی بر فلسفه ذهن*. ترجمه مهدی ذاکری. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. کیت، مسلین. (۱۴۰۰). *فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۵. چاترجی، ساتیش چاندرا. (۱۳۸۴). *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*. مترجم: فرناز ناظر زاده کرمانی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.
۶. سوزوکی، ب. ال. (۱۳۹۱)، *راه بودا*، ترجمه ع. پاشایی، تهران: نگاه معاصر.
۷. هاشم پور، امیر. گراوند، سعید. (۱۴۰۳) *پدیدار «نه‌خود» و مسائل پیرامون آن در فلسفه بودا*، پژوهش‌های ادیانی، (۲۳)، ۳۰۸-۳۳۲. Doi: 10.22034/jrr.2024.356321.2058
۸. صفری دره‌ای الهه، محمودی ابولفضل. (۱۳۹۹). *بدهی چیتة در بودایی مهاییانه*. دوفصلنامه علمی *جاویدان خرد*. (۳۷)، ۱۴۵-۱۶۷. Doi: 10.22034/iw.2020.249877.1454
۹. نجمی نژاد، نعیمه. رضایی، مرتضی. (۱۴۰۲). *بررسی و نقد نظریه این‌همانی ذهن و بدن در فلسفه ذهن و مقایسه گذرای آن با دیدگاه ملاصدرا در رابطه نفس و بدن*. دوفصلنامه پژوهش‌های هستی‌شناختی. (۲۴)، ۶۳۱-۶۵۶. Doi: 10.22061/orj.2024.2081

1. Anguttara-Nikaya, (1981), tr. Bhikkhu B., PTS Publication, London.
2. Asvaghosa, (1907), The awakening of faith in the Mahayana doctrine: the new Buddhism. Translated by Richard Timothy, Christian Literature Society, Shanghai.
3. Bhikkhu N., (2000), A Study of The Concept of Citta as Depicted in The Pali Tipitaka, Department Of Buddhist Studies University of Delhi, Delhi.
4. Brown L., (1993), NEW SHORTER OXFORD ENGLISH DICTIONARY, Clarendon Press, Oxford.

5. Chatterjee, Satish Chandra. (2005). *Introduction of Indian philosophical schools*. Translator: Farnaz Nazerzadeh Kermani. Qom: Religious Studies and Research Center. (In Persian)
6. Dasgupta S., (1992), *A History of Indian Philosophy*. Cambridge University Press, London.
7. Dhammsiri, (1986), *Fundamentals of Buddhist Ethics*, The Buddhist Research Society, Singapore.
8. Dh-s. Dhammasangani, (1974), *A Buddhist Manual of Psychological Ethics*. Trans. Rhys Davids, Third edn, PTS, London
9. Guruge A. & Weeraratne, (1989), *Encyclopaedia of Buddhism*, vol. IV, fascicle 4. Government of Sri Lanka. Colombo.
10. Harvey, Peter (2004), *The Selfless Mind*, New York, Routledg Curzon.
11. Hashempour, Amir. Garavand, Saeed. (2022) The phenomenon of “no-self” and issues surrounding it in Buddhist philosophy, *Religious Studies*, (23), 308-332. (In Persian) Doi: 10.22034/jrr.2024.356321.2058
12. Johansson R. E. A, (1969), *The psychology of Nirvāṇa*, George. Allen & Unwin, London.
13. Kalupahana D, (1986) *Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way*, State University of New York Press, Albany.
14. Kalupahana D, (1992), *THE PRINCIPLE OF BUDDHIST PSYCHOLOGY*, Sri Satguru Publications, Delhi.
15. Kethe, Meslin. (2009). *An introduction to the philosophy of mind*. Translated by Mahdi Zakari. Qom: Islamic Science and Culture Research Institute. (In Persian)
16. Keith, Meslin. (2021). *Philosophy of Mind*, translated by Mehdi Zakeri. Tehran: Scientific and Cultural Publications. (In Persian)
17. Keith A. B., (1923), *Buddhist philosophy in India and Ceylon*, Gordon Press, New York.
18. Monier W., Sir M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford University Press, London
19. Müller, F. M., (1894), *The Sacred Books of the East*, Vol. 49: Buddhist Mahayana Texts, Part 2: xii–xix; 110–144, Oxford University Press, London.
20. Nagarjuna, (2020), *The Noble MahāyānaSūtra “The Rice Seedling”*, Translated by the Dharmasāgara Translation Group under the patronage & supervision of 84000: Translating the Words of the Buddha.
21. Najminejad, Naimeh. Rezaei, Morteza. (2023). Reviewing and criticizing the theory of the identity of mind and body in the philosophy of mind and comparing it with Mulla Sadra's view on the relationship between soul and body. *Journals of ontological research*. (24), 631-656. (In Persian) Doi: 10.22061/orj.2024.2081
22. Radhakrishnan S., (1948), *The Bhagavadgita*, George Allen & Unwin, London.
23. Reat N. R., (1990), *THE ORIGINS OF INDIAN PSYCHOLOGY*, Asian Humanities Press, Berkeley, California.
24. Rezaei, Morteza. (2016) Half a look at the topics of philosophy of mind. *Marafet Monthly journal*, 25(2), 31. (In Persian)

25. Rhys D. & William S., (1993), *PALI-ENGLISH DICTIONARY*, Motilal Banarsidas Publishers, Pvt' Ltd. Delhi.
26. Safari Elaha, Mahmoudi Abolfazl. (2020). Bodhicitta in Mahayana Buddhism. *Javidan Khard biannual scientific journal*. (37), 145-167. (In Persian) Doi:10.22034/iw.2020.249877.1454
27. Samyutta-Nikaya, (1991), trn. F.L. Woodward, PTS Publication, London.
28. Santideva Acharya, (1997), *A Guide to the Bodhisattva way of life; Bodhicaryavatara*. snow Lion publications, vesna Awallace Ithaca & New York.
29. Shaygan, Dariush. (2010). *Indian religions and philosophical schools*. Volume 1. Tehran: Amir Kabir Publishing House. (In Persian)
30. Shaygan, Dariush. (2010). *Indian religions and philosophical schools*. Volume 2. Tehran: Amir Kabir Publishing House. (In Persian)
31. Stcherbatsky, T., (1956), *The Central Conception of Buddhism*, Calcutta: Susil Gupta Ltd.
32. Stcherbatsky, T., (1958), Buddhist Logic, *Journal of the American Oriental Society*, vol1, pp132_133, Mouton.
33. Suzuki DT, (1998), *Studies in the lankavatara sutra*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi.
34. Suzuki DT., (1907), *Outlines of Mahayana Buddhism*, Luzac & Company Publishers to The University of Chicago, Chicago.
35. Suzuki, BL. (2012). *The Way of Buddha*. Translated by Askari Pashaei. Tehran: Negah-e Moaser.
36. Taheri, Omidreza. (2017). A comparative study of the problem of mind in the thought of Descartes, Mulla Sadra, Leibniz and some common approaches in cognitive sciences. *Hikmat Sadraei biannual scientific journal*, 5(25), 125-137. (In Persian)
37. *The Patanjali Yoga-Sutra*, (1949) with Vyasa Commentary, trans, by Bengali Baba, Poona, Second Edition.
38. *The Yoga-Darsana, The Sutras of Patanjali*, (1907) with the Bhasya of Vyasa, trans., by Ganganatha Jha, Bombay.
39. Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*, Institute of Technology, Massachusetts.
40. Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*, Institute of Technology, Massachusetts.
41. Wayman A., (1984), *The Mirror as a Pan-Buddhist Metaphor-Simile in Buddhist Insight*, Essays by Alex Wayman, edited by George Elder, 129–151, Motilal Banarsidass, Delhi.

From the Incarnation of Divinity and Reincarnation in Mazdak Thought to the Return in Post-Establishment Neo-Mazdakist Movements: Reviewing the Evidence and Rereading the Concepts

Fatemeh Sadat Shahhosseini

PhD student in Ancient Iranian Religions, Department of Eastern Religions,
University of Religions and Denominations, Qom, Iran,
(shahhoseini2016@gmail.com)

Mohammad Shokri Fumshi

Assistant Professor, Department of Eastern Religions, Faculty of Religions,
University of Religions and Denominations, Qom, Iran, (Corresponding author):
(mshokrif@urd.ac.ir)

Mehdi Elmi Daneshvar

Assistant Professor, Department of Eastern Religions, Faculty of Religions,
University of Religions and Denominations, Qom, Iran, (m.daneshvar3@gmail.com)

Abstract:

Adopting a philological-historical approach, this article analyzes two philosophical-religious concepts: divine incarnation (*ḥulūl*) and the transmigration of souls (*tanāsux*) within the Mazdakite movement of the Sasanian era, and the subsequent formation of the new concept of return (*rajʿat*) in the Neo-Mazdakite movements of the early Islamic centuries. The paper argues that the doctrine of *ḥulūl*, both in the Sasanian period and thereafter, transcended its purely theological function. By establishing a profound connection with three other key concepts, as follows, it played a significant role in shaping the socio-political movements of Sasanian and post-Sasanian Iran: (1) *Farr-e ʿīzadī* (Divine Glory), as the Iranian precedent for legitimizing leadership; (2) *Tanāsukh* (Transmigration), as the mechanism for transferring the divine spirit from one leader to another; and (3) *Rajʿat* (Return), as a messianic hope for the comeback of a slain leader and the continuation of the struggle. Drawing upon an analysis of historical and other relevant texts, this study demonstrates how ancient Iranian ideas were reproduced within the new Islamic context and transformed into potent tools for political resistance and identity assertion.

Keywords: Incarnation (*ḥulūl*), Transmigration (*tanāsux*), Return (*rajʿat*), Divine Glory (*Farr-e ʿīzadī*), Mazdak, Neo-Mazdakites.

از حلول الوهیت و تناسخ در اندیشه مزدک تا رجعت در جنبش‌های نومزدکیان پساساسانی: بازبینی مدارک و بازخوانی مفاهیم^۱

فاطمه السادات شاه‌حسینی^۳ محمد شکری فومشی^۴ مهدی علمی دانشور^۵

چکیده

۴۸

پژوهشنامه ادیان

این مقاله با رویکردی متن‌شناسانه به تجزیه و تحلیل دو مفهوم فلسفی - دینی «حلول الوهیت» و «تناسخ» در جنبش مزدکی عصر ساسانی و شکل‌گیری مفهوم جدید «رجعت» در جنبش‌های نومزدکی نخستین سده‌های اسلامی می‌پردازد. مقاله استدلال می‌کند که آموزه «حلول» در عصر ساسانی و پس از آن از کارکرد کلامی خویش عبور کرده و پس از ایجاد پیوند با سه مفهوم کلیدی دیگر، به قرار زیر، در شکل‌دهی به جنبش‌های سیاسی - اجتماعی ایران ساسانی و پاساسانی سهم شده است: (۱) «فرّه ایزدی» در مقام پیش‌زمینه ایرانی مشروعیت‌بخشی به رهبر؛ (۲) «تناسخ» به مثابه مکانیسم انتقال روح الهی از یک رهبر به رهبر دیگر؛ و (۳) «رجعت» به مثابه امیدی مسیحایی برای بازگشت رهبر کشته‌شده و تداوم مبارزه. این پژوهش با تکیه بر تحلیل متون تاریخی و غیر آن نشان می‌دهد چگونه اندیشه‌های ایرانی باستان در بستر جدید اسلامی بازتولید و به ابزاری برای مقاومت سیاسی و هویتی تبدیل شده‌اند.

سال ۳۰، شماره ۳۷، بهار ۱۴۰۴

کلید واژه: حلول، تناسخ، رجعت، فرّه ایزدی، مزدک، نومزدکیان

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۳
۲. این مقاله بخشی از رساله دکتری فاطمه شاه‌حسینی با عنوان «آموزه حلول و تناسخ در اندیشه مزدک و سیر تحول آن در تفکر نومزدکیان» با راهنمایی محمد شکری فومشی و مشاوره مهدی علمی دانشور در گروه ادیان شرق، دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، است.
۳. دانشجوی دکتری ادیان ایران باستان، گروه ادیان شرق، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، shahhoseini2016@gmail.com
۴. استادیار گروه ادیان شرق، دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، (نویسنده مسئول): mshokrif@urd.ac.ir
۵. استادیار گروه ادیان شرق، دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، m.daneshvar3@gmail.com

۱. مقدمه

جنبش مزدک یکی از مهم‌ترین و مناقشه‌برانگیزترین پدیده‌های تاریخ ایران پیش از اسلام است. آموزه‌های مزدک که در دوران پادشاهی قباد یکم ساسانی (حک. ۴۸۸-۵۳۱ م) مطرح شد و اغلب با عناوینی چون «اشتراک در اموال و زنان» شناخته می‌شود، در واقع بر پایه یک جهان‌بینی ثنوی پیچیده استوار بود که هدف غایی آن، رهایی ذرات نور از اسارت در جهان مادی ظلمانی بود؛ هدفی که برای پیشبرد آن، مستلزم وجود راهنمایان الهی در همه دوران بود. اینجاست که ایده «حلول» یا تجلی نیروی الهی در شخص رهبر، به عنوان محور اصلی مشروعیت‌سازی جنبش، اهمیت می‌یابد. این اندیشه با سرکوب شدید مزدکیان از سوی خسرو انوشیروان، از میان نرفت، بلکه در قرون نخستین اسلامی در قالب جنبش‌های نومزدکی مانند قیام‌های سنباد و مقنع و بابک خرم‌دین به حیات خود ادامه داد.

بحث بر سر مسئله خاستگاه و ماهیت حلول الوهیت در اندیشه‌های مزدکی و نومزدکیان سال‌هاست که متخصصان این حوزه از مطالعات ایرانی را به خود مشغول کرده است؛ بر پایه این آموزه، روح خداوند در کالبد شخصی برگزیده قرار می‌گیرد تا پیام خداوند از طریق او بر مردم فرستاده شود. ما در این مقاله نه تنها به خاستگاه و ماهیت این آموزه بنیادین خواهیم پرداخت، بلکه نشان خواهیم داد که این آموزه چگونه هم محرک جنبش‌های سیاسی اجتماعی خدّاش، به‌آفرید، ابومسلم خراسانی، سنباد، اسحاق ترک، استاد سیس، عبدالله بن معاویه راوندی، مقنع، و بابک خرم‌دین شده و هم به نظام الهیاتیشان شکل داده است. تحقیق حاضر جنبش‌های فکری یادشده را نوآورانه به چند گروه دسته‌بندی می‌کند تا تمایز میان مؤلفه‌های این آموزه را در گروه‌های مختلف که به ظاهر شبیه هم اما از منظر فلسفی تفاوت‌های ظریفی میانشان هست، نشان دهد. این آموزه در میان جنبش‌هایی که عنوان «مزدکی» را به دوش می‌کشند، بسیار حایز اهمیت است. برای شناخت سیر تکاملی این آموزه بازشناسی اصطلاح «تناسخ» و «حلول» نزد مزدکیان و نومزدکیان و همچنین تعریفی که از این لفظ نزد پیروان ادیان و مذاهب دیگر وجود داشته بسیار اهمیت دارد. زیرا از همین اصطلاحات بازتعریف شده بود که مفاهیمی چون «رجعت» نزد نومزدکیان پدید آمده است. ما در اینجا می‌کوشیم نشان دهیم چگونه این مفاهیم به نظام الهیاتی جنبش‌هایی شکل داده‌اند که به نظر می‌رسد در اصل پدیده‌های اجتماعی سیاسی بوده‌اند.

۲. حلول الوهیت، از ثنویت تا انسان‌شناسی الهی

۱-۲. ثنویت و تجلی روح واحد

جهان‌بینی مزدک بر پایهٔ تقابل دو اصل ازلی، «روشنایی» (یزدان) و «تاریکی» (اهریمن)، استوار بود. روشنایی، دارای علم و حس است و با اراده عمل می‌کند، درحالی‌که تاریکی، جاهل و کور و حرکاتش تصادفی و بی‌نظم است (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۲۵۵). از آمیزش تصادفی این دو اصل، جهان مادی پدید آمد. هدف غایی انسان، به‌عنوان موجودی که ذرات نور در وجودش اسیر ماده ظلمانی شده، این است که با «عمل اختیاری» مبتنی بر دانش الهی، این ذرات نور را آزاد کند (کلیم، ۱۳۸۶: ۲۰۷). از آنجا که خداوند در دوردست‌هاست، ارتباط با او از طریق صورت‌های کهر نور میسر می‌شود (کرون، ۱۴۰۲: ۲۹۶). این ارتباط از سوی انسان‌هایی رقم می‌خورد که بتوانند به جایگاه خدایی برسند و زمانی روی می‌دهد که روح آدمی به «خدا» فضای ظهور دهد یا به عبارتی دیگر با خدا یگانه شود. در اندیشه عرفانی مزدکی، انسان باید به یک اتحاد وجدآور با خدا برسد، آن هم نه از طریق فنای فردیت، بلکه از طریق الوهی‌سازی خود فرد میسر می‌شود که به‌وسیله دانش عرفانی «خدایی» مانند خالق در این جهان حضور و جایگاه الوهیت پیدا می‌کند (Kolarov, 2015: 38). این امر نشان از انسان‌محور بودن تفکر مزدکی دارد. مزدکیان بر این باور بودند که زمان هرگز خالی از پیامبران نخواهد بود و پیامبران پشت سر هم خواهند آمد (بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۱۳). این نوع تفکر بسیار شباهت دارد به گفتهٔ مانی که نخستین کسی که خداوند با علم و حکمت فرستاد حضرت آدم بود پس از آن نوح و ابراهیم و بودا، زرتشت و مسیح، پولس و در آخر خاتم پیامبران (که خودش است) (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۲۹۳). در واقع، همواره وجود یک واسطه و نماینده برای ادامه حیات ضروری است. اما همهٔ پیامبران و رسولان صاحب یک روح واحدند. به‌زعم خرمیان که یکی از فرقه‌های نومزدکی به شمار می‌روند، پیغمبران با آن که در شریعت و دین اختلاف دارند جز یک روح واحد حاصل نمی‌کنند (مقدسی-ج ۴، ۱۳۷۴: ۴۳۸). هر یک از پیامبران برای دریافت وحی واحد و رسالتی که با رسالت دیگر رسولان مشترک است، برگزیده‌اند. این برگزیدگی صاحب وجهی است که رسولان را از دیگران متمایز می‌کند. این وجه «فرّه ایزدی» است.

۵۰
پیش‌شمارهٔ ادیان

۲-۲. رجعت فره‌مند

بنا بر اندیشه ایرانی، فره فروغی است ایزدی که به هر کس بتابد از همگان برتری یابد و از نیروی آن به کمالات نفسانی و روحانی آراسته شده از سوی خداوند برای رهنمای مردمان برانگیخته گردد. آنکه به تأیید ازلی برسد، خواه پادشاه و خواه پارسا و خواه نیرومند دارای فره ایزدی است (پورداوود، ۱۳۴۷: ۳۱۵). پس از تعلق این موهبت به شاه و درونی شدن در وی تبعات و نتایج بیرونی از خود بروز می‌دهد که به لطف آن می‌تواند جهان را آباد کند و با تباهی نبرد کرده و دنیا را به نیکی درآورد. چنین شخصی توسط خداوند انتخاب شده و نماینده وی در زمین محسوب می‌شود (دلیر، ۱۳۹۳: ۴۲). به گفته شیخ اشراق سهروردی، فره تأییدی است بر وجود یک نیای کهن که فرد با این نماد انتخاب شده است. چون برای اثبات نظریه خویش مدعی بازگشت به الهیات کهن ایران است. به همین جهت، هر آن که ادعای پیامبری می‌کند از پیامبران قبل از خود نیز یاد می‌کند که او نیز ادامه‌دهنده راه آنها است (کربن، ۱۳۸۴: ۸). فره از مفاهیم بنیادی در جهان‌بینی فرزندگان زرتشتی است. چنان‌که زرتشت گفته است: «(فره) نوری است که از ذات الهی ساطع می‌شود و بدان بعضی از مردم بر بعضی دیگر برتری می‌یابند و هر یک بر عمل و یا صنعتی توانا می‌گردد. از فره آن را که مخصوص شاهان گرانمایه است، کیان فره نامند» (سهروردی، ۱۳۵۵: ۱۵۷). این مطلب از آن رو در این جا مهم است که در سنت دینی ایران باستان، فره ایزدی در اصل پیوند مستقیم با نظم کیهانی و عدالت برقرار می‌کرد و مزدک نیز خود را نه یک شاه، بلکه حامل دانش الهی می‌دانست که مشروعیتش از اتصال مستقیم به جهان روشنایی به دست می‌آورد نه از مقام شاهی‌اش. این بازتفسیر، یک چالش بنیادین برای ساختار قدرت ساسانی بود و فره را از یک مفهوم صرفاً سلطنتی به یک کاریزمای انقلابی بدل ساخت.

به نظر می‌رسد در دوره انتقالی ورود اسلام به ایران، برخی جریان‌های سیاسی مذهبی کوشیدند کارکرد مشروعیت‌بخش این مفهوم را با مضامین جدید اسلامی تلفیق کنند. هرچند واژگان اصیل آن کم‌کم به حاشیه رفتند، اما در قالب‌هایی مانند «رجعت» بازآفرینی شدند، تا جایی که حتی به رهبران خود جنبه فراتر از بشری بخشیدند. رجعت، آموزه‌ای دینی است که دلالت بر بازگشت انسان به حیات این جهانی پس از مرگ دارد؛ این آموزه صرفاً ناظر به معاد اخروی نیست، بلکه حامل دلالتی تاریخی کیهانی است: عدالت باید در همین جهان، بر اساس نظامی مقدر و فراانسانی، اجرا شود. این ساختار معنایی را می‌توان در متون زرتشتی نیز پی گرفت؛ جایی که بازگشت

پهلوانان و فرمانروایان برگزیده، همراه با سوشیانت، در فرآیند فرشکرد یا نوشدگی، جهان را از آلودگی‌های اهریمنی پاک کرده و آن را به وضعیت نخستین خود بازمی‌گردانند (بهار، ۱۳۸۷: ۴۱). نکته قابل تأمل آن است که آموزه «رجعت»، در اندیشه مزدک و برخی فرق غالی و نهضت‌های اجتماعی در دوره اسلامی بازتاب یافته است. نظام فکری مزدک که بر بنیاد عدالت کیهانی بنا شده بود، بر آن بود با بازگرداندن تعادل در هستی، خواه از طریق توزیع برابر منابع و خواه از طریق مقابله با ستم نهاده‌شده، زمینه بازسازی نظم الهی را در جهان مادی فراهم آورد. در این چارچوب، رجعت و بازگشت دوباره انسان‌های دادخواه به‌عنوان عاملان اجرای عدالت کیهانی، نه صرفاً یک باور دینی بلکه تجسم یک ضرورت تاریخی اخلاقی محسوب می‌شدند.

۲-۳. حلول و رجعت: بازگشت و بازسازی معنوی قدرت

رجعت در اصطلاح به معنای بازگشت امام پس از مرگش است. اما اگر رجعت به بازگشت به زندگی این جهانی پس از مرگ تقلیل داده شود، پیشینه آن را می‌توان در ادیان جنوب و شرق آسیا در آموزه «تناسخ» پی‌جویی کرد؛ تناسخی که در برخی فرقه‌ها از ادیان ابراهیمی نیز ردی از آن دیده می‌شود (پاکتچی، ۱۳۹۸: مدخل رجعت). در عمل نیز گاه برخی در تبیین رجعت آن را با تناسخ خلط کرده‌اند، ولی تقلیل‌یافته و بازگرداندن رجعت به تناسخ، خارج کردن اصطلاح از بافت تاریخی آن است. در حالی که تناسخ عموماً به‌عنوان نوعی جایگزین برای پاداش و کیفر اخروی قلمداد می‌شود، رجعت در فرهنگ اسلامی، پدیده‌ای آخرالزمانی در استقبال از وقوع قیامت است. با این حال، هر دو در قالب بازگشت به این جهان صورت می‌گیرد. دسته‌ای از کیسانیه نخستین کسانی بودند که اصل رجعت را مطرح نموده‌اند، اگرچه ریشه آن به سبائیه که به رجعت امیرالمؤمنین^(ع) اعتقاد داشته‌اند، باز می‌گردد. این نظریه بعدها به فرقه‌های دیگر کیسانیه که قائل به توقف بر امامان بودند، سرایت کرد (ابوحاتم رازی، ۱۴۰۲: ۱۵۷).

۲-۴. رجعت در جنبش‌های شبه‌مزدکی و مصادیق آن

در دوران اسلامی، مفهوم «رجعت» در جنبش‌های شبه‌مزدکی، که محصول یک واکنش اجتماعی دینی پویا به بحران‌های زمانه که عموماً در تقابل با قدرت سیاسی حاکم (اموی و سپس عباسی) و ساختار دین رسمی بود و همواره با برقراری عدالت، انتقام از ستمگران و آغاز دورانی

نوین و آرمان شهری ارتباط داشت، در اصل بازتاب‌دهنده ترکیبی از مفاهیم آخرالزمانی پیشااسلامی ایران (مانند ایده‌های مزدکی، زرتشتی و زمان چرخه‌ای) و ایده‌های منجی‌باوری اسلامی (مهدویت، غیبت امامان، عروج عیسی) بود؛ اصلی محوری و بسیار فراتر از یک مفهوم صرفاً انتزاعی که مرگ، حذف یا ناپدید شدن رهبرانش را اغلب با انکار درگذشتشان و تأکید بر بازگشت آینده آنها پاسخ می‌داد. جنبش‌های خدش (ابوحاتم رازی، ۱۴۰۲: ۱۶۱؛ بیرونی، ۱۳۸۶: ۲۱۰)، عبدالله بن معاویه معروف به حریبه (ناشیء الاکبر، ۱۹۷۱: ۳۷؛ کیانی فرید، ۱۳۹۳- ج ۱۳: ۱۰)، به آفرید (ابوحاتم رازی، ۱۴۰۲: ۱۶۱؛ بیرونی، ۱۳۸۶: ۲۱۰)، ابومسلم خراسانی (مقدسی، ۱۳۷۴- ج ۶: ۹۶۱؛ صدیقی، ۱۳۷۲: ۲۵۱؛ مسعودی، ۱۳۶۵: ۲۹۸)، سنباد (نظام‌الملک، ۱۳۷۴: ۲۸۰؛ صدیقی، ۱۳۷۲: ۱۷۷؛ موسوی، ۱۳۹۵: ۸۴)، اسحاق ترک (رئیس‌نیا، ۱۳۵۸: ۹۲)، هاشم بن حکیم معروف به مقنع «پیامبر نقاب‌دار» (ابوتمام، ۱۴۰۰: ۱۰۷) و بابک خمدین (مقدسی، ۱۳۷۴- ج ۴: ۵۶۲؛ شهرستانی، ۱۳۶۱: ۱۹۸) نشان می‌دهند که باورمندان به این آموزه می‌توانستند با تمسک به آن، به سه هدف راهبردی خویش دست یابند:

۱. حفظ انسجام و تدوام جنبش: انکار مرگ رهبر مانع از فروپاشی روانی و ساختاری جامعه پیروان می‌شد و امید به آینده را زنده نگه می‌داشت.
۲. مشروعیت‌بخشی به مقاومت: با تبدیل رهبر کشته‌شده به یک منجی غایب، مبارزه علیه حاکمیت ستمگر به یک تکلیف مقدس برای زمینه‌سازی ظهور او تبدیل می‌شد.
۳. ایجاد هویت تلفیقی: رجعت به این جنبش‌ها اجازه می‌داد تا میراث فرهنگی و دینی خود (مزدکی، زرتشتی، مانوی) را با مفاهیم مسلط اسلامی (مانند مهدویت و غیبت) درآمیزند و هویتی جدید خلق کنند تا هم برای مخاطبان ایرانی‌شان معنادار شود و هم در چارچوب گفتمان اسلامی قابل طرح باشد.

این مفهوم که در آن مرگ فیزیکی یک رهبر به تولد اسطوره‌ای او می‌انجامد، الگویی تکرارشونده در تاریخ جنبش‌های هزاره‌گرای زرتشتی است. با این حال، در بستر ایران پس از اسلام، این الگو با پیوند خوردن به نام شخصیت‌هایی چون مزدک و ابومسلم و درآمیختن با مفاهیمی چون تناسخ و حلول، ویژگی منحصربه‌فردی یافت و به موتور محرک بسیاری از مهم‌ترین قیام‌های اجتماعی و سیاسی آن دوران تبدیل شد که رنگ و بوی مزدکی داشتند. برخی

منابع، رجعت را گونه‌ای تناسخ تلقی می‌کنند و گاهی نیز به‌جای هم به کار می‌روند؛ بنابراین، برای درک جایگاه مفهوم حلول نزد جنبش‌های زیر باید گوشه‌چشمی به مفهوم تناسخ نیز داشت.

۳. تناسخ: ساختار تداوم رهبری الهی در جنبش مزدک و نومزدکیان

۳-۱. اعتقاد مزدک به تناسخ و تأثیر آن بر جهان‌بینی او

باور به تناسخ در جهان‌بینی مزدک نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کرده و صرفاً یک اصل اعتقادی فرعی نبود، بلکه شالوده‌ی درک او از پیامبری، رستگاری و حتی توجیهاتش برای اقدامات انقلابی را تشکیل می‌داد. خصوصیات تناسخ در آیین مزدک را می‌توان بر اساس منابع در چند محور کلیدی دسته‌بندی کرد:

(۱) تناسخ به مثابه عامل وحدت‌بخش پیامبران: ابوحاتم رازی (۱۴۰۲: ۱۵۹) به صراحت این موضوع را بیان می‌کند: «مزدک هیچ‌گاه تنها به ابراهیم دعوت نکرد، بلکه به تمامی پیامبران اشاره داشت، زیرا او به تناسخ اعتقاد داشت و هیچ‌یک از پیامبران را بر دیگری ترجیح نمی‌داد. او ادعا می‌کرد که روح‌ها در بدن‌ها حرکت می‌کنند». این دیدگاه که به «الوهیت بشر» (باور به حلول امر الهی در انسان) نزدیک است، نشان‌دهنده‌ی نوعی جهان‌بینی چرخه‌ای و غیرخطی در اندیشه مزدک است که با حرکت خطی و نهایی نبوت در ادیان ابراهیمی تفاوت دارد.

(۲) ریشه‌های التقاطی و چندگانه آموزه تناسخ: باور مزدک به تناسخ، محصول یک بستر فکری پیچیده و التقاطی در ایران دوره ساسانی بود و نمی‌توان آن را به یک منبع واحد محدود کرد. بسیاری از منابع، از ارتباط مزدک با مانویان سخن می‌گویند. از آنجاکه هر دو به دو اصل ازلی نور و تاریکی باور داشتند، محتمل است که مزدک ایده تناسخ را نیز از مانویان وام گرفته باشد (صدیقی، ۱۳۷۵: ۲۵۰). اوتاکر کلیما مسیر کمی دورتری را محتمل می‌بیند. او بر آن است که نباید ارتباطات دیپلماتیک و تجاری فعال میان ایران ساسانی و چین در قرن پنجم میلادی (سفارت‌های پیروز در سال‌های ۴۶۱ و ۴۶۶ و سفارت قباد در سال ۵۰۹ میلادی) و زمینه تبادل افکار، از جمله ایده تناسخ هندی - بودایی در چین را نادیده گرفت (کلیما، ۱۳۸۶: ۲۳۱). در کنار این دو دیدگاه، تأثیر اندیشه گنوسی با ریشه‌های میان‌رودانیِ فرقه کمتر شناخته‌شده «کتتایی» را نیز که مادلونگ پیشنهاد کرده در زمره گزینه‌های احتمالی است. این فرقه که یک نسل پیش از مزدک از سوی شخصی به نام «بطّی» بنیان‌گذاری شد، دارای دو شاخه اصلی بود: «صیامیه» (با گرایش‌های زاهدانه)

و «تناسخیه» که آشکارا به تناسخ ارواح باور داشت. از نظر مادلونگ به جهت هم‌زمانی و هم‌مکانی این دو جنبش، احتمال ارتباط این دو را محتمل‌تر می‌سازد (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۲۳).

(۳) تناسخ به مثابه توجیه‌گر «قتل برای رهایی»: یکی از پیچیده‌ترین و بحث‌برانگیزترین جنبه‌های اندیشه مزدک، پیوند میان تناسخ و جواز قتل مخالفان است. درحالی‌که او مردم را به پرهیز از کینه و جنگ فرا می‌خواند، کشتن مخالفان را برای رهایی روح آنان از شر و ظلمت مجاز می‌دانست. استدلال مزدک بر این باور استوار بود که بدن مادی زندانی برای روح است که با «شر» و «مزاج ظلمت» آمیخته است. از این‌رو، با کشتن فرد گناهکار، روح او از این کالبد آلوده آزاد می‌شود و فرصت می‌یابد در یک تناسخ بهتر مسیر رستگاری را طی کند. این عمل نوعی لطف به فرد گناهکار تلقی می‌شد، زیرا او را از ارتکاب به گناهان بیشتر در آن زندگی باز می‌داشت. شهرستانی و عبدالجبار می‌گویند مزدک «امر کرد به قتل نفس تا از شر و مزاج ظلمت رهایی یابند» (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۴۲۷؛ نیز نک. کرون، ۱۴۰۰: ۳۳۹). محققانی چون یارشاطر (۱۳۶۲: ۲۵) و شاکد (۱۳۸۶: ۱۵۶)، «قتل نفس» را به معنای استعاره‌ای آن، یعنی «کشتن نفس اماره»، ریاضت و مهار هواهای نفسانی برای رهایی روح از بند ظلمت تعبیر کرده‌اند (نیز نک. شکی، ۱۳۸۰: ۱۴). در مقابل، کرون با استناد به ابن ملاحمی (۱۹۹۱: ۵۸۴) که می‌گوید: «مزدک کشتن مخالفان را بر آنان مجاز اعلام کرد و به قصد رهانیدن ارواح از بدن‌ها که موجب ضررشان بود اعتقاد داشت» و ابهام در کلام شهرستانی، معتقد است که منظور، کشتن مستقیم مخالفان بوده است. به باور او، این توجیه تنها در صورتی منطقی است که فرض کنیم «گناهکار بیش از یک زندگی دارد» و با گرفتن یکی از زندگی‌های او، می‌توان به او برای داشتن یک تناسخ بهتر کمک کرد (کرون، ۱۴۰۰: ۳۳۹). این دیدگاه با آموزه‌ای در کتاب پهلوی دینکرد (دینکرد ششم، ۱۳۹۲: ۱۴۱) نیز همخوانی دارد که می‌گوید «زندگی کوتاه برای شخصی که قرار است گناهان زیادی مرتکب شود و هدف آفرینش را درک نکند، بهتر است». در نتیجه، تناسخ در جهان‌بینی مزدک مفهومی محوری بود که به‌عنوان یک ابزار فکری، اقدامات افراطی اجتماعی و سیاسی او را توجیه می‌کرد و به پیروانش اجازه می‌داد تا خشونت انقلابی را نه به‌عنوان یک عمل شرورانه، بلکه به‌مثابه یک کنش رستگاری‌بخش برای روح مخالفان تلقی کنند.

۲-۳. آموزه تناسخ و حلول نزد نومزدکیان

باور به تناسخ و حلول نزد فرقه‌هایی چون خرم‌دینان، راوندیه، ابومسلمیه، کیسانیه از مؤلفه‌های اصلی و پیونددهنده اندیشه دینی سیاسی این گروه‌هاست؛ اندیشه‌ای که ریشه در تعالیم مزدکی و برخی سنت‌های زرتشتی و نیز بازخوانی‌های باطنی از مفاهیم اسلامی دارد.

درباره آموزه‌های خرمیان، به تصریح شهرستانی به تناسخ و حلول معتقد بودند (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۱۸۵) و به نظر می‌رسد تفسیر آنان از تناسخ در تقابل با نظریه معاد جسمانی رایج بوده است. در این تلقی، روح در روندی پیوسته، از بدنی به بدن دیگر منتقل می‌شود؛ اگر نیکوکار باشد به بدن شریف‌تری حلول می‌کند و اگر گناه‌کار باشد به حیوانات یا انسان‌هایی با شرایط پایین‌تر تنزل می‌یابد (ناشیء الاکبر، ۱۳۸۶: ۶۳). این دیدگاه را مقدسی نیز تأیید می‌کند و می‌گوید که خرمیان بر استمرار پیامبری باور دارند، به این معنا که یک روح الهی یا نبوی در پیکرهای گوناگون انسانی تجلی می‌کند و جوهره یگانه‌ای است که در انبیای مختلف حلول یافته است (مقدسی، ۱۳۷۴-ج ۴: ۵۷۵). تفسیر باطنی خرمیان از روح و وحی، آنان را به‌سوی باور به تداوم پیامبری سوق داد، چنان که مقدسی (همانجا) به نقل از آنان می‌نویسد «پیامبران در حقیقت یک روح واحد دارند که به شکل‌ها و شریعت‌های گوناگون ظهور می‌کند»، از این رو هیچ دینی را باطل نمی‌دانند، مشروط به آن که معادباور و اخلاق‌گرا باشند. این آموزه که تداوم مبارزه و رهبری را تضمین می‌کرد، در جنبش «مقنع» به اوج خود رسید. او که در خراسان قیام کرد و حتی ادعای خدایی داشت، خود را آخرین حلقه از زنجیره تجلیات الهی می‌دانست که از آدم آغاز شده و از طریق نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد (ص)، علی (ع) و ابومسلم خراسانی به او رسیده بود (طبری، ۱۳۷۵-ج ۱۲: ۳۴؛ نظام‌الملک، ۱۳۵۷: ۲۵۱). در اینجا، تناسخ به مثابه مکانیسم انتقال حلول عمل می‌کند. روح الهی از پیکری به پیکر دیگر منتقل می‌شود و بدین نحو رهبری را استمرار می‌بخشد.

این نوع نگرش، نزدیکی چشمگیری با مفهوم تناسخ در دستگاه‌های فکری شرقی و گنوسی دارد و نیز بازتابی از اندیشه «موجودات نوری» (اظله) است که نزد برخی از فرقه کیسانیه دیده می‌شود (یارشاطر، ۱۳۶۲: ۲۳). نوبختی در *فرق الشیعه* نیز به گروهی اشاره می‌کند که باور دارند خدا، پرتوی است که در بدن‌های انسانی حلول می‌یابد و این تن‌ها به مثابه بهشت و دوزخ‌اند؛ زیرا روح در آن‌ها ثواب یا عقاب می‌بیند (نوبختی، ۱۳۸۱: ۴۵). این دیدگاه، در کنار نظریات عبدالله بن معاویه درباره رجعت و تناسخ، نوعی دستگاه معنابخشی پیوسته به تاریخ و انسان‌شناسی قدسی را

نشان می‌دهد؛ جایی که روح در سیر تکامل یا انحطاط، به بدن‌های گوناگون انتقال می‌یابد (اشعری، به نقل از کرون، ۱۴۰۲: ۳۱۳). در این میان، راوندیه نیز در بعضی از شاخه‌های خود به تناسخ باور داشته‌اند. برخی از آنان معتقد بودند که روح خدا در منصور عباسی و روح جبرئیل در هیشم بن معاویه حلول کرده، و حتی برخی ادعا داشتند که روح آدم در عثمان بن نهیک قرار گرفته است (بلاذری، ۱۹۵۹: ۲۳۵). اگرچه این آموزه بیشتر به تجسد الهی می‌ماند، بغدادی تصریح می‌کند که ایشان به «تناسخ روح خدا» (حلول روح الهی) باور داشتند نه «تناسخ ارواح انسانی» (بغدادی، ۱۳۵۸: ۲۵۵). فرقه‌هایی چون ابومسلمیه نیز در متون کلامی، از گروه‌های مزدکی شده معرفی شده‌اند، چنان‌که شهرستانی آنان را دنباله‌رو آیین مزدک می‌داند (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۱۹۸). روایت‌های تاریخی از علاقه شدید خرم‌دینان به ابومسلم، لعن منصور عباسی و احترام به مهدی بن فیروز (که او را نواده فاطمه، دختر ابومسلم می‌دانستند)، نشان از جایگاه شبه‌قدسی او در میان این گروه‌ها دارد (مقدسی، ۱۳۷۴-ج ۴: ۵۷۶). بنابراین، تناسخ و حلول در میان خرمیان و راوندیه و ابومسلمیه و سایر غالیان را نمی‌توان صرفاً بازتابی انحرافی از آموزه‌های اسلامی دانست؛ این تفکر باید بخشی از بازتفسیر و امتزاج سنت‌های ایرانی و مزدکی و گنوسی با مفاهیم اسلامی باشد. آموزه‌ای که به باورمندانش امکان می‌داد تفسیر بدیلی از نبوت و معاد و تاریخ قدسی، در بستر اعتراضات اجتماعی و شورش‌های سیاسی برای احیای هویت فرهنگی ایرانیان، پس از اسلام ارائه دهند.

این مسئله می‌تواند به ما در درک بهتر اعتقادات مزدکیان کمک کند. اگرچه در زمینه باور مزدک به تناسخ منابع اندکی در دست داریم، از لابه‌لای همین متون می‌توان استنباط کرد که مزدک و مزدکیان پس از او به تناسخ باور داشته‌اند. اما از آنجا که تناسخ در آموزه زرتشتی و همچنین در دوران اسلامی نزد مسلمانان آموزه‌ای ناپذیرفتنی بود، جنبش‌های مزدکی پس از اسلام و نومزدکیان شبه‌مسلمان برای بهره‌مندی از امکانات راهبردی این اندیشه مجبور به بازتفسیر آن در بافتار جهان اسلام شدند. به همین منظور، اصطلاحاتی چون «رجعت» و «حلول» به مثابه مفاهیمی کلامی وارد جریان‌های فکری زمانه شدند و بدین نحو امکان پذیرش بیشتری یافتند. ما در زیر به این مطلب می‌پردازیم.

۴. استمرار و تحول مفاهیم حلول و تناسخ در اندیشه نومزدکیان

جنبش‌هایی که در دوران پس از اسلام در ایران ظهور کردند و اغلب وارثان مستقیم یا غیر مستقیم اندیشه‌های مزدکی بودند آموزه‌هایشان را به‌ویژه با آموزه‌های گروهی از غلات شیعه درآمیختند. از این رو، مفهوم حلول الوهیت که از سده دوم هجری وارد تفکر برخی گروه‌های اسلامی شده، در بستر جدید صراحت و اهمیت بیشتری یافت. رهبران نومزدکی مانند مقنع و بابک، صرفاً مصلح یا پیامبر نبودند، بلکه به قول خودشان یا به قول پیروانشان تجسم روح الهی بر روی زمین تلقی می‌شده‌اند. در اینجا میان حلول و تناسخ از یک سو و رجعت از سوی دیگر پیوندی آشکار ایجاد می‌شود. این که مفهوم حلول از چه زمانی وارد آموزه فرق شبه‌مزدکی و نومزدکی شده اطلاعات دقیق و موثقی در اختیار نداریم. با این حال، احتمالاً می‌توان آن را میراث یکی از گروه‌های گنوسی یا مانوی یا حتی مسیحی در نظر گرفت. این آموزه بنیادین حتی به شکل تجلیات یا حلول‌های متوالی الوهیت در حلول ادواری راوندیه و مقنع نیز ظاهر می‌شود. در بین فرقه‌های نومزدکی و شبه‌مزدکی در خصوص حلول بهترین اطلاعات را ابوتمام (۱۴۰۰: ۱۰۵) در شرح احوال پیروان مقنع، موسوم به سپیدجامگان (مبیضه) می‌دهد، اگرچه آغاز تبلور این تفکر را آشکارا می‌توان از دوران قیام خداهش به بعد دید. در زیر این تفکر را نزد گروه‌های باورمند به این آموزه دسته‌بندی می‌کنیم:

خداهش: خداهش اعتقاد داشت که خداوند می‌تواند خود را از صورتی به صورت دیگر درآورد (یَقْلِبُ) و در قیافه‌های مختلف بر بندگانش ظاهر شود (جاحظ، ۱۹۶۵: ۷۴). آن‌گاه که خدایشه از آموزه قلب در عقاید خود دفاع می‌کردند، می‌گفتند چنان که جبرئیل به صورت آدم‌های مختلفی ظاهر می‌شود، خدای آنها نیز به همان صورت نمایان می‌شود. این مسئله مهم است، زمانی که می‌گفتند جبرئیل به صورت «دحیه کلبی»^۱ درمی‌آمد، یعنی به شکل دحیه درمی‌آمد، نه این که خود دحیه به پیکره‌ای برای جبرئیل بدل شود. اما در مورد راوندیه این مفهوم باز تغییر می‌کند.

راوندیه: راوندیه معتقد بودند که فرماندار مکه، هشتم بن معاویه خراسانی، مظهر جبرئیل و روح آدم (ع) در فرمانده نگهبانان دربار خلیفه، عثمان بن نهیک تجلی کرد (طبری، ۱۳۷۵-ج ۱۱: ۴۷۲۵). تفاوت تفکر راوندیه با خداهش در این امر است که وقتی راوندیه می‌گوید هشتم بن معاویه،

۱. منظور از دحیه بن خلیفه الکلبی یکی از صحابه (یاران) پیامبر اسلام (ص) است.

جبرئیل است، چنین می‌نماید که جبرئیل در تن او حلول کرده، یعنی روح الهی با کالبد یکی شده است (محمدی، ۱۳۹۹: ۶۸). راوندیه به الوهیت منصور قائل بودند و او را خدای خود خطاب می‌کردند (مقدسی، ۱۳۷۴-ج ۲: ۹۵۴؛ نخجوانی، ۱۳۵۶: ۱۰۵). بعد از کشته شدن ابومسلم نیز این مقام الوهی را به ابومسلم دادند و بر علیه عباسیان قیام کردند. اعتقاد راوندیان به حلول، راهی بود برای انتقال مشروعیت کیسانیه به ابومسلم و پیروان او، تا با ابزار الوهیت با عباسیان مبارزه کنند (بهرامی، ۱۳۹۴: ۵۰۴).

ابومسلمیه: این فرقه معتقد بودند ابومسلم خراسانی به‌عنوان موجودی مقدس، روح الهی او به جسمی دیگر منتقل شده‌است (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۱۹۸). برخی از پیروان ابومسلم او را مهدی موعودی می‌دانستند که روح مزدک در وی حلول کرده بود. همچنین فرقه رزامیه که به اعتقاد برخی در دوران ابومسلم می‌زیستند، امامت را به ابومسلم می‌رساندند و می‌گفتند او را حظی در امامت است، چرا که روح خدا در ابومسلم حلول کرده و به همین دلیل، خدا او را در دفع بنی امیه مدد کرد (همان: ۲۰۰).

پیروان عبدالله بن معاویه: پیروان عبدالله ابن معاویه باورشان، انتقال روح الهی به یک امام بود نه پیامبر (کرون، ۱۴۰۲: ۲۹۹). گزارشی از ابن معاویه هست که می‌گفت، روح خدا در آدم (به نوشته بغدادی در شیت) بود و از آن پس انتقال یا تحول یافت، قاعداً به این معنی که از پیامبری به پیامبر دیگر منتقل شد تا به ابن معاویه رسید که رب و نبی بود (بغدادی، ۱۳۵۸: ۲۳۶). به گفته پیروان عبدالله ابن معاویه، روح خدا به علی(ع) و اولادش و سپس از طریق وصیت ابوهاشم به عبدالله ابن معاویه رسید؛ خدا نور بود و در ابن معاویه جایگیر شد (نویختی، ۱۳۸۱: ۵۹). پیروان عبدالله ابن معاویه نیز، مانند راوندیه، زنجیره امامت را به مهدی می‌رساندند. برخی از شاخه‌های کیسانیه نیز که عبدالله بن معاویه را به‌عنوان امام خود پذیرفته بودند، معتقد بودند که روح محمد بن حنفیه در او حلول کرده و به همین سبب شایسته رهبری است. این روایت به وضوح بر انتقال «روح یا نور امام» به جانشین خود دلالت دارد (همان: ۳۳) که برای تثبیت جایگاه سیاسی و دینی رهبر بسیار با اهمیت است.

مقنع: پیروان مقنع معروف به سپیدجامگان اعتقاد داشتند که همه پیامبران، خود خداوند هستند؛ بدن‌هایشان پیامبران خدا است درحالی که روح‌هایشان خود اوست و هر وقت خدا بخواهد با موجودات جسمانی سخن بگوید به صورت یکی از آن‌ها در می‌آید و او را پیامبر آنان می‌سازد تا

احکام خود را به آدمیان برساند. آنان مدعی‌اند وقتی خدا در آدم حلول کرد، به صورت او درآمد و آن گاه که مُرد به عرش خود بازگشت. به همین ترتیب با نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد، ابومسلم و مقنع حلول تکرار شد. انسان‌ها چشم به راه بازگشت روح الهی هستند تا کیش خود را در پیامبر حلول یافته بعدی ارائه کند. سپیدجامگان برای اعتقاد خود از قرآن شاهد می‌آوردند. سوره ۵۳ [نجم] از رؤیت موجودی الهی که گاهی فرشته و گاهی خدا انگاشته شده است، سخن می‌گوید و به نظر آن‌ها وصف همان حلول است (ابوتمام، ۱۴۰۰: ۷۶). وقتی قرآن می‌گوید «برومندی که درایستاد» و سپس نزدیکتر شد و فرود آمد تا که فاصله، دو کمان یا کمتر شد»، منظور این است که خداوند به محمد از قلب و مغز او نزدیک‌تر شد و چون در ادامه سوره گفته می‌شود «پس به بنده‌اش آنچه را که باید وحی کرد» بدین معنی است که به محمد الهام بخشید (الْهَمَّ) تا آنجا که به صورت او درآمد (دَخَلَ فِي صُورَتِهِ) (همان‌جا). این مطلب همان دریافت اسم اعظم (سِرِّ اکبر) را بیان می‌کند که در آموزه مزدک گفته شده است. تا زمانی که انسان به اسم اعظم دست پیدا نکند به مرحله الوهیت نمی‌رسد. به عبارت دیگر، به اعتقاد آنان، کسی پیامبرزاده نمی‌شود: رو به رو شدن محمد با خداوند در بزرگسالی او رخ داد، چنان‌که از خود قرآن بر می‌آید. مقنع در بازگشت به مرو، پس از رهایی از زندان، خداگونه شد. خدا در او حلول کرد، به این معنی که ماهیت او را تغییر داد و به همین سبب نقاب او برای حفظ پیروان از شعشعۀ الهی بود (ابوتمام به نقل از کرو، ۱۴۰۲: ۲۹۸). در این مرحله مسئله حلول الوهیت به اوج خود می‌رسد که شخص با خدا یکی می‌شود. آموزه او مشوق باور به انسان‌وارگی خدا، حلول و تناسخ‌باور بوده است (Milani, 2017: 127). این نکته نشان می‌دهد که مقنع پس از شکست نهضت‌های قبلی (ابومسلم، سنباد، استادسیس، یوسف برم) برای جلب وفاداری و اطاعت کامل پیروانش خود را محلّ تجلی یا حلول روح الهی یا روح ابومسلم معرفی می‌کند. این امر باعث تمایز او از سایر رهبران و ایجاد تقدس و اقتدار فراتاریخی می‌شود. این روایت، نهاد رهبری را از فرد به مقام منتقل می‌کند و استمرار مشروعیت فرقه را تضمین می‌کند.

خرم‌دینی: از برجسته‌ترین تداوم‌های فکری مزدکی در دوران اسلامی، باور به حلول از طریق نظریۀ «وراثت نور جاویدان» است. طبق گزارش شهرستانی، جاویدان بن سهل، آموزگاری بود که می‌گفتند «نوری ربانی» در او حلول کرده و این نور پس از مرگ او به بابک خرم‌دین منتقل شد (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۲۲۲). این انتقال، نوعی «حلول روح جاویدان در بابک» تلقی می‌شد که با الهام

از آموزه‌های مزدک و گنوسی‌های ایرانی مطابقت داشت. بابک در نظر پیروانش «جسمی بود که روح جاویدان در او حلول کرده بود و حامل نجات نهایی» به شمار می‌رفت (کرون، ۱۴۰۲: ۹۷). به قول ابن ندیم (۱۳۸۱: ۶۱)، بابک خود را خدا می‌دانسته است. در گزارش‌های پراکنده از منابع اسلامی آمده که برخی از شاخه‌های بازمانده مزدکی در قرون دوم و سوم هجری، به بقای روح مزدک و امکان حلول آن در جسم رهبران خراسانی معتقد بودند. این تداوم اندیشه، نمایانگر نوعی «زنده‌انگاری روح نجات‌بخش» در پیکرهای تاریخی جدید است، همانند انتقال جوهر نجات‌دهنده در عرفان‌های شرقی (Milani, 2017: 265).

سلسله مراتب و انتقال‌ها سبب پایداری و زنده نگه‌داشتن آن جنبش‌ها توسط جانشینان جدید می‌شود (زرین کوب، ۱۳۳۶: ۲۳۵)؛ این همان تفکر مزدکیه است که باور دارد، جهان هیچگاه از پیامبر خالی نمی‌شود.

۵. دستاورد و فرجام سخن

پژوهش حاضر با ردیابی سیر تحول دو مفهوم کلیدی «تناسخ» و «حلول»، از دوران مزدک تا جنبش‌های نومزدکی پس از اسلام، نشان داد که این مفاهیم صرفاً آموزه‌های کلامی انتزاعی نبوده‌اند، بلکه به مثابه ابزارهای راهبردی برای مشروعیت‌بخشی به رهبری و تداوم مقاومت سیاسی هویتی به کار گرفته می‌شده‌اند. ما در ابتدا نشان دادیم که جهان‌بینی مزدک، با تأکید بر رهایی ذرات نور و نیاز مستمر به راهنمایان الهی، بستری مناسب برای ظهور آموزه تناسخ فراهم آورد. تناسخ در اندیشه مزدک کارکردهای متعددی داشت: از یک سو، با معرفی پیامبران به عنوان مظاهر یک «روح واحد»، پیوستگی تاریخی میان آنان را تضمین می‌کرد و از سوی دیگر، با توجیه «قتل برای رهایی»، خشونت انقلابی را به یک کنش رستگاری‌بخش بدل می‌ساخت. این آموزه، با وام‌گیری از سنت‌های مانوی یا گنوسی یا حتی احتمالاً هندی، شالوده‌ای برای یک نظام رهبری فره‌مند فراهم کرد که مشروعیت خود را نه از تبار شاهی، بلکه از اتصال مستقیم به جهان مینوی می‌گرفت.

در ادامه، مقاله استدلال می‌کند که مفهوم «حلول» در جنبش‌های نومزدکی شکل تحول‌یافته همان آموزه تناسخ مزدکی است. در شرایط پس از اسلام که تقابل با خلافت اموی و عباسی و ساختارهای دینی رسمی شدت یافته بود، نومزدکیان برای همراه شدن پیروان و تقدیس رهبران

خود، نیازمند مفهومی قوی‌تر و مستقیم‌تر بودند. «حلول» این نیاز را برآورده ساخت. دیگر صرفاً سخن از انتقال یک روح پیامبری نبود؛ بلکه ادعای تجسد مستقیم روح الهی، روح ابومسلم یا حتی خود خداوند در کالبد رهبرانی چون مقنّع و بابک مطرح می‌شد. این گذار از تناسخ به حلول، یک جهش کیفی در الوهی‌سازی رهبر بود که او را از یک «راهنمای فره‌مند» به یک «منجی الهی» ارتقا می‌داد.

افزون بر این، پژوهش ما نشان داد که این دو مفهوم در پیوندی ناگسستگی با دو ایده دیگر، یعنی «فرّه» و «رجعت»، عمل می‌کردند. فرّه، پیش‌زمینه فرهنگی ایرانی برای پذیرش رهبر برخوردار از تأیید آسمانی بود. رجعت نیز راهکاری هوشمندانه برای مدیریت بحران پس از کشته شدن رهبر بود که با تبدیل مرگ فیزیکی به یک غیبت موقت، امید به بازگشت و تداوم مبارزه را زنده نگه می‌داشت. در این میان، تناسخ و حلول به مثابه فرآیندی عمل می‌کردند که این «روح» غایب یا منتقل شده را در کالبدی جدید (جانشین رهبر) بازتولید می‌کردند و بدین ترتیب، زنجیره رهبری الهی هرگز گسسته نمی‌شد.

حرکت و تطور اندیشه «تناسخ» مزدکی به «حلول» در آموزه‌های نومزدکی پاسخی خلافانه به نیازهای جنبش‌های اجتماعی سیاسی در حال تحول بود. این مفاهیم، با بازتفسیر میراث ایرانی و درآمیختن آن با عناصر اسلامی، هویتی تلفیقی و مقاوم ساختند که قرن‌ها در برابر قدرت مسلط ایستادگی کرد. بنابراین، «حلول» در این بستر، نه یک باور کلامی حاشیه‌ای، بلکه موتور محرک یک نظام فکری انقلابی بود که مرگ را به بازگشت، شکست را به امید و انسان را به تجلی گاه امر قدسی بدل می‌ساخت.

کتاب‌شناسی

ابن ملاحمی، محمد بن محمد (۱۹۹۱)، *المعتمد فی اصول الدین*، محقق: ویلفرد مادلونگ، مارتین مک‌درموت، لندن، الهدی.

ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱)، *المحکم و المحيط الاعظم*، جلد اول، به کوشش عبدالحمید هندادی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

ابوحاتم رازی (۱۴۰۲)، *گرایش‌ها و مذاهب اسلامی در سه قرن نخست هجری*، ترجمه علی آقانوری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

ابوحاتم رازی (۱۳۷۷)، *الاصلاح*، به اهتمام حسن مینوچهر و مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

آذرفرنبغ پسر فرخزاد، آذریاد پسر امید (۱۳۹۲)، *دینکرد ششم*، حکمت فرزندگان ساسانی، ترجمه فرشته آهنگری، تهران، صبا.

بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (۱۳۸۸)، *الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب اسلامی*، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران، اشراقی.

بلاذری، حمیدالله محمد، (۱۹۵۹)، *أنساب الأشراف*، محقق احمد بن یحیی، عباس، احسان، دوری، عبدالعزیز، محمودی، محمدباقر، مصر، دارالمعارف.

بهار، مهرداد (۱۳۸۷)، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران، آگاه.

بهرامی، روح‌الله (۱۳۹۴)، *کیسانیه جریان‌های فکری و تکاپوهای سیاسی*، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.

بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۶)، *آثار الباقیه عن القرون الخالیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، امیرکبیر. پاکتچی، احمد (۱۳۹۸)، *مدخل «رجعت»*، *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۲۴ (<https://www.cgie.org.ir/fa/article/246224/>).

پورداوود، ابراهیم (۱۳۴۷)، *یشت‌ها*، جلد دوم، تهران، طهوری. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۹۶۵)، *الحيوان*، جلد چهارم، محقق عبد السلام محمد هارون، قاهره، مکتبه و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده. خلیل بن احمد (۱۳۶۷)، *العین*، جلد اول، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، قم، هجرت.

خوارزمی، محمد بن احمد (۱۸۹۵)، *مفاتیح العلوم*، محقق اعسم عبد الامیر، بیروت، دارالمناهل. دلیر، نیره (۱۳۹۳)، «فرهنگ سیاسی و مبانی نظری پادشاهی و سلطنت؛ بررسی تطبیقی فرّه ایزدی و ظل‌اللهی»، *مطالعات تاریخ فرهنگی*، سال ۶، شماره ۲۰، صص ۳۹-۶۰.

رئیس‌نیا، رحیم (۱۳۵۸)، *از مزدک تا بعد*، تهران، پیام.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۵۵)، *حکمه الاشراق*، ترجمه سید سجادی، تهران، دانشگاه تهران.

شاکد، شائول (۱۳۸۶)، *از ایران زرتشتی تا اسلام*، مطالعات درباره تاریخ دین و تماس‌های میان فرهنگی، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس.

- شکی، منصور (۱۳۸۰)، «آموزه‌های هستی‌شناختی تکوینی و جهان‌شناختی مزدک»، مترجم منیژه اذکایی، نامه پارسی، شماره ۲۲، صص ۱۳-۳۲.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۱)، توضیح الملل: ترجمه الملل و النحل، ترجمه سیدمحمدرضا جلالی نائینی، تهران، اقبال.
- صدیقی، غلامحسین (۱۳۷۵)، جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری، تهران، پاژنگ.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵)، تاریخ طبری، ج ۱۲، ۱۱، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر.
- طوسی، خواجه نظام الملک (۱۳۷۴)، سیاست‌نامه، ترجمه مرتضی مدرسی، تهران، زوار.
- کربن، هانری (۱۳۸۴)، بن‌مایه‌های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، جامی.
- کرون، پاتریشیا (۱۴۰۲)، پیامبران بومی‌گرای ایران در سده‌های آغازین اسلام شورش‌های دهقانی و زردشتی‌گری محلی، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، ماهک.
- کلیمما، اوتا کر (۱۳۸۶)، تاریخ جنبش مزدکیان، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، تهران، توس.
- کیانی فرید، مریم (۱۳۹۳)، «حریه»، جلد ۱۳، بخش ۲، دانشنامه جهان اسلام، تهران: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، صص ۱۰-۱۱.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۷)، فرقه‌های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، اساطیر.
- محمدی، بهجت، سارا رسولی (۱۳۹۹)، «بررسی فرقه راوندیه»، نشریه پارسه، شماره ۳۳، صص ۶۴-۷۵.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۶۵)، التنبیه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴)، آفرینش و تاریخ، ج ۲، ۴، ۶، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه.
- موسوی، سیدجواد (۱۳۹۵)، اندیشه‌های مزدکی در سه قرن نخستین اسلامی، تهران، آرون.
- ناشیء الاکبر (۱۹۷۱)، مسائل الامامه و مقتطفات من الکتال الأوسط فی المقالات، بیروت، فرانتس.
- نخجوانی، هندوشاه بن سنجر (۱۳۵۷)، تجارب السلف در تواریخ خلفا و وزرای ایشان، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران، بی‌نا.

نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۸۱)، *فرق الشیعه (فرقه‌های شیعه از آغاز تا پایان سده سوم هجری)*، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران، علمی و فرهنگی.

یارشاطر، احسان (۱۳۶۲)، «کیش مزدکی»، ترجمه م. کاشف، *ایران نامه*، شماره ۵، صص ۶-۴۲.

Kolarov, E. L. 2015. "Mazdak and the Magi: Regarding the Origin of the Cosmological and Kabbalistic Elements in Mazdakism; Religion – Science – Society: Problems and Prospects of Interaction". *Materials of the V international scientific conference on November 1–2*,. pp. 34-44.

Milani, M. 2017. *Sufism in the secret history of Persia*. Routledge.

Sacred Magic in the Mazdasena Religion: An Analysis of the Relationship between Rituals, Mysticism, and Manthra

Zahra Malaki

Ph.D. Student, Department of Religions and Mysticism, YI.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran. E-mail: z.malaki@iau.ac.ir

MahmoodRaza Esfandiar

Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Corresponding Author), E-mail: Mr.Esfandiar@iau.ac.ir

Fatemeh Soleimani kooshali

Assistant Professor, Islamic Studies, Islamshahr Islamic Azad University, Tehran, Iran. E-mail: Fa.soleimani@iau.ac.ir

Abstract:

This article analyzes the role of sacred magic in Zoroastrianism, exploring its relationship with religious rituals and mystical experiences. Although Avestan and Pahlavi texts condemn magic as a tool of malevolent deception and Ahrimanian destruction, a thorough analysis reveals a positive and sacred form of magic—termed "sacred magic"—integral to Zoroastrianism. Rooted in manthras (sacred words), religious rituals, and spiritual practice, sacred magic serves to counter evil forces, uphold divine order (asha), and facilitate mystical experiences. The findings show that within Zoroastrianism's dualistic framework, every Ahrimanian force has a corresponding spiritual (minoo) counterpart, rendering sacred magic not only acceptable but a vital dimension of religious and mystical experience. By integrating rituals, mystical experiences, and the power of manthras, sacred magic contributes to realizing divine order and opposing cosmic corruption. Using a descriptive-analytical approach and drawing on Avestan and Pahlavi texts, including Bundahishn, Dinkard, Zadspram, and Arda Viraf Nameh, this study re-evaluates sacred magic as an authentic dimension of Zoroastrianism.

Keywords: Sacred Magic, Zoroastrianism, Manthra, Religious Rituals, Mystical Experience, Asha.

جادوی قدسی در آیین مزدیسنا: تحلیلی از رابطه مناسک، عرفان و منتره^۱

فاطمه سلیمانی کوشالی^۴

محمودرضا اسفندیار^۳

زهره ملکی^۲

چکیده

در این مقاله، به تحلیل نقش جادوی قدسی در آیین مزدیسنا پرداخته می‌شود و رابطه آن با مناسک دینی و تجربه عرفانی مورد بررسی قرار می‌گیرد. با وجود مذمت متون اوستایی و پهلوی نسبت به جادو به عنوان ابزار فتنه و تخریب اهریمنی، تحلیل دقیق این متون نشان می‌دهد که نوعی جادوی مثبت و مقدس - که در اینجا «جادوی قدسی» نامیده می‌شود - در بطن آیین مزدیسنا جای دارد. این جادو، متکی بر منتره‌ها (کلام مقدس)، مناسک دینی و سلوک معنوی است و به عنوان ابزاری برای مقابله با نیروهای شر، حفظ نظم الهی (اشه) و تحقق تجربه عرفانی عمل می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهند که در نظام دوگانه‌انگار مزدیسنا، در مقابل هر قدرت اهریمنی، معادلی مینوی وجود دارد؛ از این رو، جادوی قدسی نه تنها مقبول، بلکه یکی از ابعاد ضروری تجربه دینی و عرفانی است. این مفهوم، از طریق تلفیق مناسک، تجربه عرفانی و قدرت کلام مقدس (منتره)، به تحقق نظم الهی و مقابله با فساد کیهانی منجر می‌شود. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با استناد به متون اوستا و پهلوی (از جمله بندهش، دینکرد، گزیده‌های زادسپرم و ارداویراف‌نامه)، به بازشناسی جادوی قدسی به عنوان یکی از ابعاد اصیل آیین مزدیسنا می‌پردازد.

کلیدواژه: جادوی قدسی، مزدیسنا، منتره، مناسک دینی، تجربه عرفانی، اشه

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۲

۲. دانشجوی دکتری گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

رایانامه: Z.Malaki@iau.ac.ir

۳. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)، رایانامه:

Mr.Esfandiar@iau.ac.ir

۴. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر، تهران، ایران. رایانامه:

fa.soleimani@iau.ac.ir

مقدمه

در مطالعات تاریخ ادیان، مفهوم «جادو» اغلب در مقابل «دین» قرار گرفته و به عنوان پدیده‌ای غیرقانونی، غیراخلاقی یا حاصل باورهای یا حاصل باورهای غیرعقلانی تلقی شده است. این دوگانه‌انگاری، به ویژه در تحلیل ادیان ایرانی باستان، مانع درک ظرافت‌های مفهومی و عملیاتی از جمله «جادوی قدسی» شده است. در آیین مزدیسنا، اگرچه «جادو» در قالب فعالیت‌های فتنه‌کارانه و اهریمنی (مانند عملکرد دوروسو یا پائورو) مورد سرزنش قرار گرفته، اما نوعی جادوی پاک و مقدس نیز وجود دارد که نه تنها با دین سازگار است، بلکه یکی از ابزارهای اصلی مقابله با شر و تحقق نظم الهی (اشه) محسوب می‌شود (بویس، ۱۳۷۷؛ مالدینوفسکی، ۱۳۹۸).

این نوع جادو، که در این مقاله به عنوان «جادوی قدسی» نامیده می‌شود، در بطن مناسک دینی، تجربه عرفانی و قدرت کلام مقدس (منثره) جای گرفته و از طریق رعایت اخلاق، طهارت و تسلیم در برابر اراده اهوره مزدا، به تأثیرگذاری بر عالم مادی و معنوی منجر می‌گردد. برخلاف جادوی سیاه که به تسلط بر نیروها از طریق کنترل یا فریب می‌انجامد، جادوی قدسی متکی بر همسویی با نظم کیهانی است و از طریق تجلی قدرت الهی در انسان، امکان تصرف در عالم را فراهم می‌آورد (Magliocco, 2005, vol.14, p. 9768).

با این حال، در قاطبه مطالعات موجود از جادو در آیین مزدیسنا به عنوان پدیده‌ای مذموم و اهریمنی تعبیر شده است پژوهش‌هایی که به «منثره» یا «تجربه عرفانی» پرداخته‌اند، اغلب این مفاهیم را از جادو جدا کرده‌اند، در حالی که در متون اوستایی و پهلوی، نمی‌توان مرز مشخصی بین این سه حوزه - مناسک، عرفان و جادوی قدسی - قائل شد (Boyer, 2001; De Jong, 2005, vol. 9, pp. 5559-5562).

این مقاله با هدف بازشناسی جادوی قدسی به عنوان یکی از ابعاد اصیل و معتبر آیین مزدیسنا، به تحلیل رابطه بین مناسک دینی، تجربه عرفانی و عملکرد منثره می‌پردازد. سؤال اصلی این است: چگونه در الهیات دوگانه‌انگار آیین مزدیسنا، جادو نه به عنوان پدیده‌ای مذموم، بلکه به عنوان ابزاری مقدس و ضروری برای مقابله با اهریمن و تحقق اشه، می‌تواند کارکرد داشته باشد؟

روش پژوهش، توصیفی - تحلیلی و با رویکرد هرمنوتیکی است و بر متون اوستا (به ویژه گاهان)، متون پهلوی (بندش، دینکرد، گزیده‌های زادسپرم، شایست ناشایست و ارداویراف‌نامه) و گزارش‌های تاریخی یونانی و اسلامی استوار است (Dostkhah, 2013; Bahar, 2001). یافته‌ها

نشان می دهد که جادوی قدسی در مزدیسنا تنها یک روش عملیاتی نیست، بلکه بیانگر جهان بینی ای کیهان شناختی است که در آن کلام مقدس، سلوک اخلاقی و تجربه عرفانی، در خدمت تحقق نظم الهی و بازسازی عالم در برابر فساد اهریمن قرار دارند.

روش شناسی

این تحقیق به روش توصیفی و تحلیلی و با تمرکز بر متون اوستا و پهلوی (بندهش، دینکرد، گزیده های زادسپرم، مینوی خرد، شایست ناشایست و ارداویراف نامه) انجام شده است. در تمام این متون، لفظ جادو به عنوان ابزار فتنه اهریمنی به کار رفته، اما تلاش شده است مفهوم جادوی قدسی از بطن متون استخراج و ابعاد آن تبیین گردد (Gignoux & Amuzegar, 1993; Rashed, 2011).

برای تحلیل برخی فرضیات درباره سلوک دینی و جایگاه روحانیان (مغان و موبدان) در دوره باستان، توصیف فرهنگ های یونانی و اسلامی نیز مورد بهره برداری قرار گرفته است. این رویکرد تطبیقی به درک بهتر از نقش این روحانیان به عنوان واسطه های معنوی و حاملان دانش کلامی - جادویی کمک می کند (Choksy, 2005, vol.14:9990; Olmstead, 1948).

همچنین، برخلاف مقالاتی که عمدتاً نگاهی سطحی و انکاری به جادو داشته اند، این متن می کوشد تا ارتباط مستتر میان دین، عرفان و عمل جادویی در آیین مزدیسنا را با تکیه بر اوستا و متون پهلوی و از دیدگاه متمایزی بررسی کند. تحلیل متون با رویکرد هرمنوتیکی انجام شده تا نه تنها معنای ظاهری، بلکه معانی نهفته در کلام مقدس (منثره) و تجربه عرفانی نیز کشف شود.

مرور پیشینه تحقیق

مطالعات پیشین درباره آیین مزدیسنا بیشتر بر جنبه های تاریخی، الهیاتی و اخلاقی این آیین متمرکز بوده اند. از جمله، کارهای بهار (۱۳۸۶)، بویس (۱۳۷۷) و رضی (۱۳۴۳) به تحلیل ساختارهای دینی و نقش موبدان پرداخته اند. با این حال، موضوع «جادوی قدسی» به صورت مستقیم و سیستماتیک مورد توجه قرار نگرفته است.

مطالعاتی که به «جادو» اشاره کرده اند، عموماً آن را در قالب جادوی اهریمنی و فتنه انگیز تحلیل کرده اند (پورداد، ۱۳۱۰؛ هینلز، ۱۳۸۱). برخی پژوهش ها مانند موسی پور (۱۳۸۷) و فریزر (۱۳۹۲)

به جنبه‌های جادویی در ادیان باستانی پرداخته‌اند، اما بیشتر در چارچوب تطبیقی و با تمرکز بر جوامع ابتدایی بوده‌اند و ارتباط آنها با ساختارهای دینی رسمی مانند مزدیسنا نادیده گرفته شده است.

همچنین، آثاری که به «عرفان» می‌پردازند، مانند نصر (۱۳۸۴) و کرین (۱۳۹۳)، بیشتر بر جنبه‌های فلسفی و تصوف اسلامی تمرکز داشته‌اند و کمتر به عرفان در ادیان قبل از اسلام پرداخته‌اند. در این میان، مطالعات مردم‌شناسی مانند مالینوفسکی (۱۳۹۸) و همیلتون (۱۳۷۷) نشان داده‌اند که جادو در جوامع مختلف نظامی نمادین و آیینی برای تأثیرگذاری بر امور محسوس است، اما این دیدگاه در تحلیل مزدیسنا کمتر به کار رفته است.

مقالاتی که به موضوع جادو در ایران باستان پرداخته‌اند غالباً جنبه اساطیری داشته و تعداد بسیار محدودی بر اوستا و متون پهلوی تأکید دارند که از آن جمله می‌توان به «جادو در ایران باستان و کیش زرتشت» (مجتبی دماوندی، ۱۳۸۵)، «جادو درمانگری به وسیله کلام مقدس با تکیه بر متون ایرانی پیش از اسلام» (مهناز حشمتی، ۱۳۹۵) و «شفای مقدس در یونان و ایران باستان» (مهدی لک‌زایی، ۱۳۹۸) اشاره کرد. متن نخست به بررسی برخی ابعاد جادوی سپید و جادوی سیاه و تبیین باورهای خرافی که ریشه در جادوی باستان دارد، پرداخته و دو مقاله دیگر جنبه درمانگری منتهرها را مدنظر قرار داده‌اند.

همان‌طور که مشاهده می‌شود، این آثار محدوده‌های بسیار اندکی از تحقیق را پوشش می‌دهند و موضوع محوری متن که بازشناسی مفهوم جادوی قدسی است، مورد اشاره نیست. سایر آثاری که به هر نحو به موضوع نزدیکند، به جنبه‌های ادبی، زبان‌شناسی، اسطوره‌ای و تطبیقی توجه داشته‌اند و اثر مشابه دیگری یافت نشد.

تحلیل ابعاد شخصیت مغان و موبدان

واژه مغ^۱ از ریشه magu در فارسی باستان گرفته شده که دو معنای متمایز دارد: روحانی زرتشتی^۲ و کسی که با انجام آیین‌هایی قصد اثرگذاری بر جریان معمول عالم را دارد^۳. به دلیل تفاوت

^۱ Magus

^۲ Zoroastrian Priest

^۳ Magician, Wizard and Sorcerer

گویش زرتشتیان شرق ایران که اوستا را به رشته تحریر درآورده‌اند و زرتشتیان غرب ایران، درباره معنی این واژه اختلاف نظرهایی وجود دارد. در اوستا (یسنه، ۷:۶۵) فقط یکبار این واژه به گونه‌ای استفاده شده که می‌شود عضو طبقه روحانی را برداشت نمود.^۱ از آنجا که هرودوت مغان را به عنوان یکی از شش طبقه مادی معرفی کرده و امور دین‌یاری را به آنها نسبت داده است، این باور تقویت می‌شود که ایشان روحانیان پیش از زمان زرتشت بوده‌اند. (De Jong, 2005, vol.8, p. 5559).

مغان، به عنوان واسطه‌های معنوی بین عالم مادی و معنوی در آیین مزدیسنا، جایگاهی محوری داشتند که فراتر از یک طبقه کاهنی معمولی بود. آنها نه تنها مسئول اجرای مناسک و نگهداری آتشکده‌ها بودند، بلکه به عنوان حاملان دانش کلامی-جادویی (منشوره)، تفسیرکنندگان خواست الهی و میانجیان در مقابله با نیروهای اهریمنی شناخته می‌شدند. هرودوت مغان را طبقه‌ای از بزرگان دینی معرفی کرده که همواره در دربار شاهان ماد و سپس هخامنشیان به عنوان مشاوران خردمند، پیشگو و خواب‌گزار ایفای نقش می‌کردند (Herodotus, 1980: 36). از این رو، مغان به عنوان فردی شهودگر، ریشه‌دار در اخلاق و دارای قدرت تصرف در عالم معرفی می‌شوند.

در دوره متأخر و متون پهلوی، به جای لفظ مغ، اصطلاح موبد رواج داشته و روحانی اعظم با عنوان موبد موبدان شناخته می‌شد که از ریشه مگوپتی^۲ گرفته شده است. معادل این عبارت در عربی، واژه مجوس ذکر شده که در دوران اسلامی هم به روحانیان زرتشتی و هم به کل زرتشتیان اطلاق می‌شد (De Jong, 2005, Vol. 8, p. 5560).

شهرستانی درباره عقاید مجوس و سیره عملی ایشان شرح می‌کند چنانکه حق سبحانه فرمود «الذی خلق فسوی والذی قدر فهدی» (اعلی: ۲-۳)، بر نظام حکمت ازلی و مشیت سرمدی استوارند و در سیره عملی تزکیه نفوس و اشتغال به اذکار و رفض شهوات و ایثار و طهارت بر سنت «قد أفلح من تزکی» (اعلی: ۱۴) را سرلوحه قرار داده‌اند. ایشان به حقیقت سنت خداپرستان پیشین را حفظ نموده‌اند چنانکه خداوند فرمود «إِنَّ هَذَا لَفِي الصَّحَفِ الْأُولَى» (اعلی: ۱۸). وی این طایفه را به سه فرقه تقسیم می‌کند: کیومرثیه، زروانیه و زرتشتیه. تفاوت عمده این فرقه‌ها در اعتقادات کلامی و نسبت اهوره مزدا با اهریمن است. بر اساس نظر وی زرتشت مصلح آیین مغان و صاحب اوستا است که

^۱ آب از آن دژین، دوست آزار، مُغ آزار و همسایه آزار و خانواده آزار مباد!

^۲ magupati

نخستین بار دعوت خود را در دربار شاه گشتاسب (دوره کیانیان، حدود ۱۰۰۰ سال پیش از میلاد مسیح) علنی نمود. وی با طی مراحل شریعت و طریقت، به حقیقت که همان توحید محض و تجارب دینی و عرفانی است، دست یافت (شهرستانی، ۱۳۳۵: ۱۷۸-۱۸۵).

در متون پهلوی، به ویژه در دینکرد و گزیده‌های زادسپرم، مغان به عنوان افرادی توصیف می‌شوند که علاوه بر دانش دینی، به علوم غیبی و رازهای کیهانی نیز آگاهند (Bahar, 2013; Dostkhah, 2001). این دانش، آنها را به نهادهایی متعالی و معنوی تبدیل می‌کند که قادرند با استفاده از منتره و رعایت اخلاق اشته، در برابر فساد اهریمنی مقاومت کنند. این ویژگی، مغان را از یک طبقه اداری دینی به یک نخبه معنوی-جادویی تبدیل می‌کند که در ساختار کیهان شناختی مزدیسنا نقشی فعال و تغییردهنده ایفا می‌کنند.

مغان و پیشگویی: شهرت جهانی در طالع‌بینی و جادوی قدسی

علاوه بر سفر به عالم پس از مرگ، مغان به دلیل دانش طالع‌بینی و پیشگویی شهرت داشتند. این شهرت به قدری گسترده بود که در متون مسیحی نیز اشاره شده است. به عنوان نمونه، در کتاب متی (۱: ۲-۱۱)، سه «مجوس» (مغان) از شرق به بیت‌لحم آمده و با دانش طالع‌بینی خود، تولد عیسی مسیح را پیش‌بینی می‌کنند. این روایت، گرچه دارای بار مسیحی است، اما تأثیر ماندگاری بر شهرت مغان در حوزه‌های طالع‌بینی و پیشگویی داشته و نشان می‌دهد که مغان به عنوان خردمندانی با دانشی ماوراءالطبیعه در میان ملل شناخته می‌شدند (De Jong, 2005, vol.9, pp. 5561-5562).

در متون پهلوی نیز، مغان به عنوان افرادی توصیف می‌شوند که در جادو، استفاده از گیاهان، سنگ‌ها و طلسم‌ها برای اهداف خود سرآمد بوده‌اند. با این حال، عنوان «جادوگر» همواره با نوعی بدبینی و اکراه همراه بوده است، چرا که جادو در غالب اوقات با فعالیت‌های اهریمنی و فتنه‌انگیز تلقی می‌شود. اما در مورد مغان، این عنوان با نیکویی، دانش و پیشگویی صحیح همراه است، که نشان‌دهنده تمایز بین جادوی اهریمنی و جادوی قدسی است.

سفر به عالم پس از مرگ: مغان و موبدان به عنوان سیاحان ماوراءالطبیعه

سفر به عالم ارواح گرچه پدیده‌ای منحصر به مغان و موبدان نبوده؛ اما ظاهراً از طریق ایشان به نحو

متمایزی به دنیا معرفی شد و سرنوشت انسان پس از مرگ را شرح داد. این تجربه، به دلیل ماهیت متنوعی که داشت، با وجود گزارش‌های بسیار محدودی که بعدها در متون پهلوی نیز درج شد، توانست به یک باور رایج جهانی تبدیل شود. لوسیان ساموساتایی (حدود ۱۲۰ تا ۱۹۰ میلادی)، نویسنده یونانی، در اثر خود با عنوان *Menippus, or the Descent into Hades* (منیپوس یا فرود به هادس) به توصیف سفر مغان به عالم پس از مرگ می‌پردازد و آن را به عنوان یک تجربه منحصر به فرد و ویژه این طبقه معرفی می‌کند (Lucian, 1925: vol. IV, pp. 71-111). اگرچه توصیف لوسیان را می‌توان صرفاً بازتابی از نگرش زمانه خود دانست، اما این شهادت تاریخی نشان می‌دهد که شهرت مغان به عنوان سیاحان ماوراءالطبیعه فراتر از مرزهای ایران رفته و در میان دیگر فرهنگ‌ها نیز شناخته شده بود. با وجود این، تنها یک سفر، یعنی سفر زرتشت را می‌توان منطبق با این توصیف‌ها مطابق دانست.

از شش گزارش سفر به عالم پس از مرگ در منابع مزدیسنا، نفر نخست جمشید است؛ وی دین آگاهی و دین‌برداری را پذیرفت و اهوره مزدا وی را به فراخ نمودن جهان، نگهداری جهانیان و سالاری آتش منسوب کرد (وندیداد، ۲: ۵-۲). دومین نفر زرتشت است. روایت نخستین عروج وی (گزیده زادسپرم، ۲۰-۲۲) و گفتگوهای متعدد و متنوعی که با اهوره مزدا داشته، متن گاهان و بخش بزرگی از سایر بخش‌های اوستا و متون پهلوی را به خود اختصاص داده است. از آنجا که وی از طبقه مغان بوده و به دعوت وی پادشاه وقت -ویشتاسب- به آیین مزدیسنا گرایید، محتمل است این آوازه جهانی مغان نیز به واسطه رواج آیین وی باشد. سومین نفر ویشتاسب^۱ (پنجمین پادشاه سلسله کیانیان، ۲۸۳۲-۲۹۵۲ پس از کیومرث) است که به واسطه درخواست از زرتشت و به دعای وی، مکاشفاتی از عالم ارواح را تجربه کرد و از پیروان آیین مزدیسنا گردید (دینکرد، هفتم، ۱۳: ۱). از این واقعه به عنوان معجزه زرتشت نیز یاد شده که زمینه گسترش آیین مزدیسنا را فراهم آورد (همان، ۱۴: ۶). نفر چهارم کردیر^۲ است؛ وی از زمان اردشیر بابکان (۲۱۱/۲-۲۲۴ م.) تا شش پادشاه پس از وی موبد موبدان بود. وی به واسطه این ادعا که از دنیای دیگر بازدید کرده است، به چهره‌ای مقدس در میان مردم و دربار تبدیل شد (Kargar, 2009, p.51). پنجمین نفر

^۱ Wištasp

^۲ Kerdir

زرتشت پامفیلی^۱ است؛ وی سرباز بوده و در شرایطی که جسد وی را آماده سوزاندن می‌کردند، برخاست و حوادث گذر از عالم دیگر تا بازگشت مجدد به عالم را شرح داد (dib:53-54). نفر ششم ویراف (ویراز یا ویرکاک)^۲ است؛ کتاب وی روایت کاملی است از زمانی که دین مزدیسنا در خطر اضمحلال قرار گرفت و موبدان چاره را در این دیدند که «کسی از ما برود و از مینوان آگاهی آورد تا مردمانی که در این جهان هستند بدانند که این یسنا درون و آفرینگان و نیرنگ و پادیاب (=آیین طهارت) و یوژداهری (=برش‌نوم) که ما به‌جای می‌آوریم به ایزدان رسد یا به دیوان، و به فریاد روان ما رسد یا نه» (ارداویرافنامه، ۱:۱۶). با توجه به فراز نخست این کتاب؛ از نحوه انتخاب ویراف از میان عده زیادی از موبدان و پرهیزکاران، قرعه با سه بار نیزه انداختن و مخالفت‌های خواهرانش، به نیکی می‌توان دریافت که کسی صرفاً به خواسته خویش نمی‌توانسته برای چنین سفری داوطلب شود. ژینو این متن را یکی از مقبولترین و شناخته شده‌ترین متون پهلوی دانسته (ژینو، ۱۳۹۹:۱۳) و قدمت آن را به حدود قرن هشتم میلادی نسبت داده است (همان: ۲۲). بنابراین به رغم اهمیت محتوا در بازسازی انسجام جامعه دینی، بی‌شک نقش کمرنگ‌تری در شهرت جهانی مغان و موبدان دارد.

سلوک معنوی زرتشت: الگویی برای مغان

در متن گزیده‌های زادسپرم، نمونه‌هایی از مجاهده زرتشت برای نیل به مراتب معنوی نقل شده که نشان می‌دهد وی از کودکی پرهیزکاری را سرلوحه قرار داده و در واقع، با گذر از یک سلوک باطنی، به شایستگی درک تجارب قدسی نایل شده است. از هفت تا پانزده سالگی، زرتشت تعالیم مذهبی، کشاورزی و شفای بیماران را نزد برزین، خردمند مقدس زمان، می‌آموزد و پس از آن، با دریافت گُشتی (کمرآویز آیینی)، وارد جرگه مردان بالغ می‌شود (رضی، ۱۳۴۳، ج ۳: ۱۱۵۶-۱۱۵۸؛ دینکرد، هفتم: ۳).

از جمله عناصر سلوک معنوی زرتشت می‌توان به موارد زیر اشاره کرد (زادسپرم، ۱۱-۱۹):

- خردورزی و انتخاب منش نیکو
- مخالفت با جادوان اهریمنی

¹ Zoroaster the Pamphylian

² Wirkak

- خدمت به مردم
- احترام به حیوانات و طبیعت
- مجادله با بدکاران
- پارسایی، بردباری و بخشایشگری
- راد سرشتی (رعایت راستی)
- رها کردن آرزوهای مادی

نکته قابل توجه اینجاست که مسیر زرتشت، برخلاف ریاضت‌های سنگینی که در سایر سنت‌های عرفانی (مانند تصوف اسلامی یا یوگا) مرسوم است، مشحون از احترام به اشه و پیوستن به نظم الهی است. او نه با فاصله‌گیری از جهان، بلکه با فعالیت در جهان و هماهنگی با نظم کیهانی، به مقام معنوی می‌رسد. این سلوک، مغان را به عنوان افرادی اجتماعی، اخلاقی و مؤثر در عالم معرفی می‌کند، نه به عنوان راهبانی منزوی.

روش‌شناسی جادوی قدسی در آیین مزدیسنا

در آیین مزدیسنا، جادوی قدسی تنها از طریق یک سلسله اعمال منفرد و غیرساختاری انجام نمی‌شود، بلکه در بطن مناسک دینی منظم و کلام مقدس (منشوره) جای گرفته است. این روش‌شناسی، ترکیبی از سلوک اخلاقی، طهارت جسمی و معنوی، و تکرار کلام الهی است که در مجموع، به تحقق تأثیرگذاری بر عالم مادی و مقابله با فساد اهریمنی منجر می‌شود. روش اهریمن برای ایجاد فساد عبارت است از چشم زخم، بیماری^۱ (وندیداد، ۲:۲۲) و نفوذ در اندیشه برای بازداشتن از فرمانبرداری اهوره مزدا^۲ (بندش، ۸۲:۱۲) و از این رهگذر در نظم کیهانی عالم وجود انسان اختلال ایجاد می‌کند. بنابراین، در این بخش، به تحلیل دو رکن اصلی مقابله که در این روش‌شناسی عبارتند از مناسک و منشوره، پرداخته می‌شود.

الف: مناسک دینی به عنوان راهکاری برای تحقق جادوی قدسی

^۱ پس، آن ناآشون هرزه در من نگریست، اهریمن نا اشون هرزه، آن مرگ آفرین، به پیتارگی خویش ۹۹۹۹۹ بیماری پدید آورد (اهریمن با چشم بد دوختن بر آفریدگان نیک اهوره مزدا، آنها را تباه کرد؛ دوستخواه، ۱۳۹۲: ۸۸۶)،
^۲ اهریمن به جادوی این مردمان را به دوستی خودش انگیزد تا دین هرمزد هِلند و آن اهریمن ورزند.

آیین‌ها و مناسک دینی که توسط مغان با دقت بسیار اجرا و آموزش داده می‌شدند، سرشار از عناصر آیینی است که در بسیاری از موارد تمایز ظاهری اندکی با اعمال جادویی دارند. از جمله این آیین‌ها می‌توان به قربانی‌گذاری، برش‌نوم و تطهیر، قرائت ادعیه روزانه و دوره‌ای (یشت‌ها) و آیین‌های مرتبط با آتش اشاره کرد؛ مناسکی که اهداف متعالی چون حفظ نظم کیهانی، بازگرداندن طهارت و قداست، دفع شر و ایجاد پیوند باطنی با فروزه‌های قدسی یا امشاسپندان را دنبال می‌کنند (بویس، ۱۳۷۷: ۱۱۲).

در آیین مزدیسنا، حلقه محوری مناسک بر مدار اِشَه در حرکت است. اِشَه، به عنوان نظم الهی، عدالت کیهانی و قانون اخلاقی، محور تمامی مناسک دینی محسوب می‌شود. از جمله معانی متنوع اِشَه می‌توان به این موارد اشاره کرد:

- مترادف با عدالت (گاهان، ۳۰:۸)

- مهمترین عوامل بصیرت، روشن‌بینی و فرزاندگی (گاهان، ۲۸:۱۰)

- راه رستگاری و عین رستگاری و صلاح و نجات (گاهان، ۳۰:۱۱)

- دانایی، توانایی، کمال و رسایی (گاهان، ۳۱:۱۶)

- شادی و فرخندگی (گاهان، ۳۴:۱۵)

همچنین، «اشون» به معنای انسانی که در مسیر اِشَه حرکت می‌کند، بارها در اوستا ستوده شده است. اما معنای عمیق‌تر آن، عبارت است از قانون الهی معنوی و اخلاقی که اهوره مزدا وضع کرده و بر اساس آن، هر کنشی، واکنشی و هر عملی، پادافره (پاداش یا مجازات) متناسب با خود را دارد. بنابراین، اِشَه در سه ساحت عالم، انسان و دین، معنا می‌یابد و مناسک دینی، راهی برای تحقق این نظم در تمامی ابعاد وجود است (Boyer, 2001; Nasr, 2005).

در این نگرش، مناسک دینی صرفاً نمایشی از وفاداری نیستند، بلکه اقدامات عملیاتی برای مقابله با فساد اهریمنی هستند. اهریمن با ایجاد بیماری، چشم زخم و نفوذ در اندیشه، به نظم کیهانی و وجود انسان آسیب می‌زند (وندیداد، ۲:۲۲؛ بندهش، ۸۲:۱۲). در پاسخ، مناسک دینی به عنوان ریتمی کیهانی عمل می‌کنند که با تکرار منظم، نظم را بازسازی و شر را دفع می‌کنند.

مثلاً، آیین یشت‌ها — که شامل قرائت منشرها و نیایش به امشاسپندان است — نه تنها نوعی عبادت، بلکه نوعی عمل جادویی ساختار یافته محسوب می‌شود که در آن، نیروی کلام مقدس برای تأثیرگذاری بر عالم به کار گرفته می‌شود. همچنین، آیین‌های مرتبط با آتش، که به عنوان

نمادی از روشنایی و حقیقت محسوب می‌شود، به طهارت معنوی و دفع نیروهای تاریک کمک می‌کند. (Choksy, 2005, Vol. 14, p. 9990)

از این رو، می‌توان گفت که مناسک دینی در مزدیسنا، جایگزینی برای ریاضت‌های عرفانی در سایر سنت‌ها هستند. در عرفان نظری، ریاضت‌های سنگین و انزوای معنوی برای تصفیه نفس لازم است، اما در مزدیسنا، حفظ اشته و انجام مناسک بر اساس آن، همان نقش را ایفا می‌کند. این مناسک، نه تنها از طریق طهارت، بلکه از طریق تکرار کلام مقدس و هماهنگی با نظم کیهانی، به تحقق مدارج عالی معنوی و تجربه عرفانی منجر می‌شوند (نصر، ۱۳۸۴: ۵۳۱-۵۳۲).

ب: منثره به عنوان ابزار کلامی-جادویی

در آیین مزدیسنا، منثره^۱ به عنوان کلام مقدس و جادویی شناخته می‌شود که توانایی تأثیرگذاری مستقیم بر عالم مادی و معنوی را دارد. منثره‌ها تنها دعا نیستند، بلکه ابزاری فعال برای مقابله با اهریمن، شفای بیماری، دفع چشم زخم و حتی تغییر سرنوشت هستند. درواقع روش اهریمن برای ایجاد فساد عبارت است از چشم زخم، بیماری^۲ (وندیداد، ۲:۲۲) و نفوذ در اندیشه برای بازداشتن از فرمانبرداری اهوره مزدا^۳ (بندهش، ۸۲:۱۲) و از این رهگذر در نظم کیهانی عالم و وجود انسان اختلال ایجاد می‌کند. بنابراین، جادوی قدسی مشتمل بر مناسک و منثره‌هایی برای مقابله است. بنا به روایت‌های ودایی کلام بطور کلی دارای نیرویی سحرآمیز است که می‌تواند دانایی را از اندیشه به عمل درآورد (Danielou, 1960:389). تاریخ استفاده از منثره یا منثره^۴ با کارکرد جادویی به دوران پیشا تاریخی و اسطوره‌ای برمی‌گردد. آموزگار منثره‌ها را زبان خرد خوانده و معتقد است ابزاری هستند که انسان با بیان و تکرار آن‌ها می‌تواند به فراسوی مرزهای اندیشه خود صعود کند. آن‌ها همیشه حرکتی ایجاد می‌کنند و تأثیری خاص دارند که برای رسیدن به آن اثر و ایفاد آن فایده باید به نحو صحیح بر زبان جاری شوند (آموزگار، ۱۴۰۰، ص ۳۴). بنابراین، درحالی

^۱ از ریشه سانسکریت Mantra

^۲ پس، آن ناآشون هرزه در من نگرست، اهریمن نا آشون هرزه، آن مرگ آفرین، به پیتارگی خویش ۹۹۹۹۹ بیماری پدید آورد (اهریمن با چشم بد دوختن بر آفریدگان نیک اهوره مزدا، آنها را تباه کرد؛ دوستخواه، ۱۳۹۲: ۸۸۶)،

^۳ اهریمن به جادوی این مردمان را به دوستی خودش انگیزد تا دین هرمزد هِلند و آن اهریمن ورزند.

^۴ Manthra / Mantra

که فریزر جادو را به سه نوع، کلامی، هم‌حسی و جادوی مبتنی بر اعداد و جداول تقسیم کرده است (فریزر، ۱۳۹۲: ۳۸-۱۹)، جادوی قدسی در آیین مزدیسنا را می‌توان جادوی کلامی و متمرکز بر منترها دانست.

۱. اهنور^۱: منتره ورجاوند، خالق جهان و تسخیرکننده اهریمن

در رأس منتره‌های قدرتمند، دعای اهنور (یا اهوَنَه وِیتَرِه) قرار دارد (گاهان، ۳۴: ۱۳-۲۷). این منتره به عنوان منتره ورجاوند (کلام برتر) شناخته می‌شود و قدرت آن بسیار فراتر از یک نیایش ساده است. خلقت این کلام پیش از هر موجود زنده، گیاه، آتش و حتی کیومرث (مردآهلو) آفریده شده و اهوره مزدا با آن خلقت را آغاز کرده است (دینکرد، نهم، ۲: ۴۷).

در اساطیر بندهش، قدرت جادویی این دعا به وضوح نشان داده شده است: وقتی اهوره مزدا دعای اهنور را برشمرد و یک سوم آن را خواند، اهریمن در خود فرو رفت؛ وقتی دو سوم آن خوانده شد، اهریمن به زانو افتاد؛ و وقتی کلام به پایان رسید، اهریمن بیهوش شد و سه هزار سال در دنیای تاریک خود فرو رفت (بندهش، ۱۵: ۱).

این روایت، نه تنها نشان‌دهنده قدرت الهی منتره است، بلکه ابعاد جادویی آن را به عنوان ابزاری برای تسخیر و نابودی نیروهای شر تأیید می‌کند. اهوره مزدا این منتره را به زرتشت آموخت، اما تأکید کرد که اختیار آن باید به دست افراد محدودی — مانند آتریان‌ها (نگهبانان آتش) — سپرده شود (بهرام یشت، ۴۶: ۱۶). این متن، علاوه بر بیان اهمیت منتره، گویای ضرورت رازپوشی است که از اهم تعلیم عرفانی محسوب می‌شود:

«ای زرتشت! این منتره [ورجاوند] را به هیچکس — نه پدر، نه برادر تنی، نه آتریان وابسته به گروه‌های سه گانه — می‌آموز. این سخنی است نیرومند و استوار؛ نیرومند و به گشاده زبانی باز گفته؛ نیرومند و چاره‌بخش. این سخنی است که سر پریشان را سامان بخشد و زخم (چشم زخم) فرودآمده را [به فرودآورنده] بازگرداند» (بهرام یشت، ۴۶: ۱۶).

¹ Aša vahista, aša sraēšta, darəjāi aspācit hvarəxšaitē

آشه وهیشته، اشه سرایشه، دره‌جای اسپاچیت هوره‌خشیت؛ ترجمه: بهترین اشه، زیباترین اشه، برای همیشه تابان مانند خورشید؛

۲. سایر منتره‌های جادویی و کاربردهای عملیاتی آنها

علاوه بر اهونور، منتره‌های دیگری نیز در اوستا و متون پهلوی وجود دارند که کاربردهای عملیاتی و جادویی دارند:

آشیم وُ هو^۱: دومین دعای مهم آیین مزدیسنا که در کنار منتره سپنته قرار دارد و برای دفع قدرت دیوان و چشم زخم مورد سفارش بوده است (Lentz, 1967: 162).
 آئیریه ایشیو^۲: دعایی به ایزد آریامن که موکل تندرستی و شفای بیماران است و برای مقابله با بیماری‌ها به کار می‌رود (وندیداد، ۱۱:۲۰ و ۷:۲۲).
 فُشوشوم نَثره و فُروانه: از دیگر دعاهاهایی که به زعم پیروان مزدیسنا معجزه‌آمیز هستند (پوردادو، ۱۳۱۰، ص ۴۴-۵۷، ۱۵۸).

این منتره‌ها در داستان‌های متون پهلوی، نقش عملیاتی دارند:

- زرتشت با قدرت آنها بر دوروسو جادوگر غلبه می‌کند (دینکرد، هفتم، ۳۶:۳-۳۲).
- فریدون با آن پانورو جادوگر را به کرکس تبدیل می‌کند (آبان یشت: ۱۶).
- کیومرث از درک رنج در امان می‌ماند (دینکرد، نهم، ۱۰:۳۲-۹).
- مشی و مشیانه یاد می‌گیرند که چگونه دیوان را دور کنند و بر گندم و غلاتشان برکت بخشند (دینکرد، هفتم، ۱۳:۱-۱۲).

۳. منتره به عنوان پل اتصال و تجربه عرفانی

منتره‌ها صرفاً ابزارهای عملیاتی نیستند، بلکه پلی برای اتصال به درگاه محبوب الهی و حرکت در مسیر اشته محسوب می‌شوند. قرائت روزانه و دوره‌ای این منتره‌ها، نه تنها اثرات معنوی، بلکه اثرات مادی (مانند مصونیت از آفات) دارد و همواره بر زبان پیروان آیین مزدیسنا جاری است (Dostkhah, 2013).

¹ Ašēm vohū vahistēm astī, uštā astī, uštā ahmāi hyat ašāi vahistāi ašēm

اشم وهو وهیشتهماستی، اوشتاستی، اوشتا اهما ی هیت اشای وهیشتای اشم؛ ترجمه: اشته بهترین است، خوشی است، خوشی برای کسی که برای بهترین اشته است؛

² Airiāman īšiiō rafəōrāi, jantū nərəbiiāscā nāiribiiāscā zarathuštrahē

ایریامن ایشیو رفدرای، جنتو نره‌بیاسکا نایریبیاسکا زرتوشتره؛ ترجمه: ایریامن مورد درخواست برای یاری، برای مردان و زنان زرتشتی؛

همچنین، ترکیب منته‌ها به صورت نماز (یسَن، ۵۴:۱) و اهمیت قرائت آنها، نشان می‌دهد که این دعاها تنها محدود به متون نیستند، بلکه در عملکرد روزمره، به عنوان ابزاری زنده و فعال عمل می‌کنند. پس از فتح ایران به دست مسلمانان (۳۱ ه.ق / ۶۵۱ م)، قرآن به عنوان منبع اصلی منته‌ها و افسون‌ها، جایگزین متون زرتشتی شد (موسی‌پور، ۱۳۸۷: ۷۵)، که نشان‌دهنده ادامه یافتن باور به قدرت کلام مقدس در فرهنگ ایرانی است.

تجربه عرفانی در متون دینی مزدیسنا

تجربه عرفانی، به عنوان مواجهه مستقیم با حقیقت مطلق و امر قدسی، در بسیاری از سنت‌های دینی ایران — از دوران پیش از اسلام تا دوره اسلامی — همواره درهم تنیده با عناصر آیینی، جادویی و کلامی بوده است. در آیین مزدیسنا، این تجربه نه تنها به عنوان یک سیر باطنی فردی، بلکه به عنوان پیش شرطی برای دستیابی به قدرت‌های قدسی و تصرف در عالم مطرح می‌شود. از این رو، تجربه عرفانی در این آیین، تنها محدود به اشراق و مکاشفه نیست، بلکه پایه‌ای برای عمل جادویی قدسی محسوب می‌شود.

سرودهای گاهان، که به عنوان قدیمی‌ترین شاهد از تفکر زرتشتی شناخته می‌شوند، نه صرفاً مجموعه‌ای از قوانین شرعی یا تعالیم اخلاقی هستند، بلکه بیانگر تجارب عرفانی عمیق زرتشت در مواجهه با اهوره مزدا می‌باشند. این سرودها، که ژرف‌ترین لایه تعالیم او را منعکس می‌کنند، آمیزه‌ای از اندیشه، استدلال، اشراق و مکاشفه هستند (Boyer, 2001; Bahar, 2001). این تجربه، حاصل سلوکی است که با گذر از شرور و دام‌های اهریمنی، سه گانه «اندیشه نیک، گفتار نیک، کردار نیک» را در وجود سالک تثبیت می‌کند (Boyer, 2001; Rashed Mohassel, 2011).

۱. مکاشفه زرتشت: گفتگوی مستقیم با اهوره مزدا

نخستین و مهم‌ترین نمونه تجربه عرفانی در آیین مزدیسنا، مکاشفه زرتشت است که در متون پهلوی، به ویژه در گزیده‌های زادسپرم، به تفصیل شرح داده شده است. در این روایت، زرتشت در سن سی‌سالگی، در حالی که در کنار رودخانه در حال غسل بود، از سوی وهومن (هوشن‌دهنده) به بارگاه اهوره مزدا دعوت شد. این رویداد، نه یک رویای عادی، بلکه یک تشرف معنوی محسوب می‌شود که در آن، زرتشت به صورت مستقیم با اهوره مزدا گفتگو می‌کند و پرسش‌های خود را

درباره نیکویی، شر، و منشأ وجود مطرح می‌کند (زادسپرم: ۲۰-۲۲). این گفتگو، علاوه بر ابعاد اعتقادی و کیهان-شناختی، بر مسائل عملی و زندگی روزمره نیز تأثیر می‌گذارد. مثلاً، اهوره مزدا به زرتشت درباره طب، سلامت و حفظ طهارت آموزش می‌دهد. این امر نشان می‌دهد که تجربه عرفانی در مزدیسنا، منزوی از جهان نیست، بلکه به منظور بهبود و تثبیت نظم الهی (اشه) در عالم مادی به کار گرفته می‌شود.

۲. درخواست اتحاد معنوی و تجلی اشه در عالم

اوج تجربه عرفانی زرتشت، زمانی است که وی درخواست می‌کند بتواند دست اهوره مزدا را بگیرد و با او در اتحاد باشد. اما اهوره مزدا به وی یادآوری می‌کند که اتحاد مستقیم با خداوند ممکن نیست، چرا که اهوره مزدا «مینوی ناگرفتنی» است. به جای آن، راه دستیابی به این اتحاد، تجلی اهوره مزدا و امشاسپندان در عالم ماده است. به عبارت دیگر، زرتشت باید از طریق رعایت اشه، طهارت، و انجام مناسک، نظم الهی را در جهان مادی تحقق بخشد^۱ (شایست ناشایست، ۵: ۱-۱۵).

این مفهوم، پیوند عمیقی بین عرفان و عمل را نشان می‌دهد: عرفان بدون عمل، ناقص است، و عمل بدون عرفان، بی‌روح. این دیدگاه، با تفکر عرفانی در سایر سنت‌ها — مانند تصوف اسلامی — تفاوت دارد، که در آن، عرفان گاهی به انزوا و فاصله‌گیری از جهان منجر می‌شود. در مقابل، در مزدیسنا، عرفان، همراهی با جهان و تحقق نظم الهی در آن است.

^۱ زرتشت ... به هرمزد گفت که مرا سر و دست و پای و موی و روی و زبان تو چنان در چشم [آید]، چون آنکه خود [مرا] نیز [هست] و پوشش آن دارید که مردمان دارند؛ پس مرا دست ده تا دست تو بگیرم! (۱) هرمزد گفت که من مینوی ناگرفتنی‌ام، دست مرا گرفتن نتوان (۲) زرتشت گفت چون تو ناگفتنی [باشی] و بهمن و اردیبهشت و شهریور و سپندارمذ خرداد و امرداد [نیز] ناگرفتنی [باشند]، و من چون از پیش تو بروم، و تو و ایشان را نیز نینم؛ پس دیگری را چون نینم و او را بیزم — و متعلقات او را —، آنگاه به وسیله من، تو و آن هفت امشاسپند یشته شده باشید یا نه؟ (۳) هرمزد گفت که بشنو [تا] به تو گویم، [ای] اسپندمان زرتشت! که ما را تنی، آفریده‌ای که از آن خویش [است]، در گیتی آفریده شده [تا] هر امشاسپندی را [مردم] آن خویشکاری همی [خواهند] درباره وجود مینوی [وی] کنند، در گیتی [آن نیکویی را] درباره تن او روا کنند (۴) در گیتی، از آن من، که هرمزدم، مرد پارسا و بهمن را گوسفند؛ و اردیبهشت را آتش؛ و شهریور را فلز و سپندارمذ را زمین و زن نیک؛ و خرداد را آب؛ و امرداد را گیاه [است] (۵).

۳. کرامات عرفانی: تجربه‌هایی با قدرت فرامادی

از دیگر نمونه‌های تجربه عرفانی که به نوعی، تصرف در عالم با قدرت فرامادی است، می‌توان به آزمون‌هایی اشاره کرد که امشاسپندان بر زرتشت اجرا کردند:

- کوره آتش: زرتشت با اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک، سه گام در کوره آتش پیش رفت و نسوخت.
- فلز گداخته: فلز گداخته بر سینه وی ریخته شد، اما منجمد شد.
- بریدن شکم: شکم وی بُریده شد و خون جاری گشت، اما چون دست بر آن کشید، به حالت قبل بازگشت.

این روایت، که در گزیده‌های زادسپرم آمده است، نشان می‌دهد که زرتشت، از طریق تجربه عرفانی و اتحاد با اشته، به قدرتی فرامادی دست یافته است. اهوره مزدا به وی تأکید می‌کند که دین پاک را بپذیرند، آنگونه که با چنان سوزش آتش و جریان فلز مذاب و بریدن با تیغ از آن باز نگردند (زادسپرم، ۱۴: ۲۲-۱۰).

این آزمون‌ها، تنها به عنوان معجزه تلقی نمی‌شوند، بلکه آزمونی از صداقت و عرفان واقعی هستند. آنچه این معجزات را ممکن می‌سازد، نه فقط قدرت الهی، بلکه پاکی نفس، طهارت اخلاقی و هماهنگی با اشته است.

- یزش فروزه شهریور: نمونه‌ای منحصربه‌فرد از عرفان عملی یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های عرفان عملی در مزدیسنا، یزش (پرستش) فروزه شهریور (خَشَثَرَه ویریه) است که موکل فلزات و قدرت است. در شایست ناشایست، تأکید شده که برای یزش این فروزه، باید آهن دل را چنان ناب، خالص و پاک گردانید که چون آهن گداخته بر تن وی گذارند، نسوزد (شایست ناشایست، ۱۱: ۱۵).

این دستور، نه تنها یک تمرین ریاضتی، بلکه نمونه‌ای از عرفان عملی است که در آن، پاکی معنوی، مستقیماً بر جسم و عالم مادی تأثیر می‌گذارد. این مفهوم، در سایر ادیان کمتر دیده می‌شود و نشان‌دهنده تمایز آیین مزدیسنا در تلفیق عرفان و عمل است.

همچنین، تأکید بر این است که نباید به فلز کسی را بیازارد یا زر و سیم را به دون‌مایه داد؛ یعنی، قدرت حاصل از عرفان، نباید برای آسیب‌رسانی به دیگران استفاده شود. این نکته، اخلاق‌محوری جادوی قدسی را تأیید می‌کند.

نتیجه‌گیری

تحلیل ارائه‌شده در این مقاله نشان می‌دهد که جادوی قدسی در آیین مزدیسنا نه یک عنصر فرعی یا منفور، بلکه یک بعد بنیادین از هویت دینی، عرفانی و عملیاتی این آیین است. این جادو، که در قالب مناسک دینی، تجربه عرفانی و قدرت کلام مقدس (منثره) بروز می‌کند، از دو ویژگی کلیدی برخوردار است: نخست، وابستگی کامل به اِشه به عنوان قانون الهی و نظم مطلق کیهانی؛ و دوم، نیاز به سلوک اخلاقی و طهارت به عنوان شرط دسترسی به قدرت مقدس.

در نظام دوگانه‌انگار مزدیسنا، هر قدرت اهریمنی، معادلی مینوی دارد. از این رو، جادو به عنوان یک ابزار فتنه و تخریب در اختیار اهریمن و پیروانش (مانند دوروسو و پائورو) قرار دارد، اما در سوی دیگر، منثره‌ها و مناسک دینی به عنوان ابزارهای جادویی قدسی در اختیار مغان و پیروان راست‌کار قرار می‌گیرند. این نوع جادو، متکی بر همسویی با اراده اهوره مزدا است و از طریق تجلی قدرت الهی در انسان — مانند زرتشت در کوره آتش یا آذریاد در آزمون فلز مذاب — به تأثیرگذاری بر عالم مادی منجر می‌شود.

می‌توان فرضیه زیر را مطرح کرد: در آیین مزدیسنا، جادوی قدسی یکی از اشکال تجلی اِشه در عالم مادی است که از طریق تلفیق مناسک، سلوک اخلاقی و تجربه عرفانی، به تحقق این نظم الهی کمک می‌کند.

این جادو، با وجود ابعاد عملیاتی (مانند درمان بیماری، دفع چشم زخم یا مقابله با جادوی اهریمنی)، در ذات خود عرفانی است، چرا که به تجربه مستقیم از حضور الهی وابسته است. از این منظر، مرز بین «جادو»، «دعا» و «عرفان» در مزدیسنا نه تنها محو است، بلکه این سه حوزه در یک ساختار واحد از قدرت کلامی — معنوی ادغام شده‌اند. منثره‌ها، به عنوان کلام مقدس، هم دعا هستند، هم جادو، هم مسیری به سوی عرفان.

از دیدگاه کیهان‌شناختی، جادوی قدسی لازمه جهان‌بینی دوگانه‌انگارانه مزدیسنا است. در این جهان‌بینی، عالم به عنوان میدانی برای نبرد بین نیروهای نور و تاریکی تصور می‌شود و انسان، به عنوان شریک فعال اهوره مزدا، مأوریت دارد تا با انجام مناسک، قرائت منثره و رعایت اِشه، نظم الهی را در برابر فساد اهریمنی حفظ کند. این نگرش، برخلاف دوگانه‌انگاری‌های غربی که جادو را از دین جدا می‌کنند، جادو را به عنوان ابزاری مشروع و ضروری در نظم‌دهی به عالم می‌پذیرد.

همچنین، تأثیرگذاری منشره بر عالم ماده، با الهیاتی مبتنی بر تجلی اهوره مزدا و امشاسپندان در عناصر طبیعت (آتش، آب، زمین، فلز، حیوانات سودمند و گیاه) توجیه می‌شود. انسان با تطهیر نفس و تسلیم در برابر اشته، می‌تواند به این تجلیات دست یابد و از طریق کلام مقدس، نظم الهی را در عالم مادی تحقق بخشد.

نکته قابل توجه دیگر این است که برای نیل به تجربه عرفانی و جادوی قدسی، نیازی به ریاضت‌های پیچیده و انزوا نیست. در عوض، سلوک اخلاقی بر اساس اشته (راستی و هماهنگی با نظم مطلق کیهانی) موضوعیت دارد. این سلوک، نه از جهان فاصله می‌گیرد، بلکه در جهان فعال است و از طریق حفظ نظم کیهانی، به تحقق اشته می‌انجامد.

پس از اسلام، با فتح ایران و ناپدید شدن آیین مزدیسنا از حوزه عمومی، این باور به قدرت کلام مقدس و جادوی قدسی در فرهنگ ایرانی باقی ماند، اما در قالب جدیدی ظهور کرد. قرآن به عنوان منبع اصلی منشره‌ها و افسون‌ها جایگزین متون زرتشتی شد و این نشان می‌دهد که تمایل به جادوی قدسی به عنوان یک باور عمیق فرهنگی، فراتر از یک آیین خاص بوده است.

منابع

- آموزگار، ژاله (۱۴۰۰). تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام. نهم، تهران: سخن.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۶). ادیان آسیایی. تهران: چشمه.
- بویس، مری. (۱۳۷۷). چکیده تاریخ کیش زرتشت. ترجمه همایون صنعتی زاده. تهران: صفیعی‌شاه.
- پورداد، ابراهیم. (۱۳۱۰). خرده اوستا. تهران: نشر اساطیر.
- رضی، هاشم. (۱۳۴۳). تاریخ ادیان؛ کتاب اول: نظامات مذهبی در جهان. تهران: کاوه.
- راشد محصل، محمدتقی. (۱۳۸۹). دینکرد. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- راشد محصل، محمدتقی. (۱۳۹۰). گزیده‌های زادسپرم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ژینیو، فیلیپ. (۱۳۷۲). ارداویراف‌نامه. ترجمه ژاله آموزگار، تهران: انتشارات معین-انجمن ایران‌شناسی فرانسه.

۹. فریزر، جیمز ج. (۱۳۹۲). شاخه زرین. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
۱۰. کربن، هانری. (۱۳۹۳). چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی. ترجمه ماشاءالله رحمتی. تهران: صوفیا.
۱۱. مالدینوفسکی، برانیسلاو. (۱۳۹۸). جادو، علم و دین. ترجمه بهنام خلیلیان. تهران: جامی.
۱۲. مزدآپور، کتایون. (۱۳۶۹). شایست ناشایست. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۳. نصر، سیدحسین. (۱۳۸۴). دین و نظام طبیعت. ترجمه محمدحسین غفوری. تهران: حکمت.
۱۴. همیلتون، ملکم. (۱۳۷۷). جامعه‌شناسی دین. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
۱۵. هینلز، جان راسل. (۱۳۸۱). شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.
۱۶. دوستخواه، جلیل. (۱۳۹۲). اوستا؛ کهن‌ترین سرودهای ایرانیان. تهران: مروارید.

1. Boyce, M. (1998). A concise history of Zoroastrianism (H. Sanati-Zadeh, Trans.). Tehran, Iran: Safi Alishah. [Original work published in English]. [in English]
2. Boyer, Pascal. (2001). Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought. Basic Books.
3. Choksy, Jamsheed K. (2005). *Zoroastrianism*. In L. Jones (Ed.), Encyclopedia of Religion (2nd ed., Vol. 14, pp. 9987–10005). USA: Macmillan.
4. Corbin, H. (2014). Spiritual and philosophical perspectives of Iranian Islam (M. Rahmati, Trans.). Tehran, Iran: Sophia. [Original work published in French]. [in English]
5. Danielou, Alain. (1960). Le Polythéisme Hindou. In W. T. de Bary (Ed.), Sources of Indian tradition, Paris: Corrêa. <https://doi.org/10.1177/03921921610090340>
6. De Jong, Albert. (2005). *Magi*. In L. Jones (Ed.), Encyclopedia of Religion (2nd ed., Vol. 8, pp. 5559–5562). USA: Macmillan.
7. Dostkhah, Jalil. (2013). Avesta: The oldest Iranian hymns (17th ed.). Morvarid.
8. Dostkhah, Jalil. (2013). Avesta; The Oldest Hymns of the Iranians. Tehran: Morvarid. [in English]
9. Frazer, J. G. (2013). The golden bough (K. Firouzmand, Trans.) (7th ed.). Tehran, Iran: Agah. [Original work published 1890]. [in English]
10. Gignoux, P., & Amuzegar, J. (Trans.). (1993). Ardaviraf Nameh [The book of Ardaviraf]. Tehran: Moein Publications & French Institute of Iranology.

11. Hamilton, M. (1998). *Sociology of religion* (M. Salasi, Trans.). Tehran, Iran: Tabyan Cultural Institute. [Original work published in English]. [in English]
12. Herodotus (1890). *The Histories*. trans. by G. C. Macaulay. London: Macmillan.
13. Hinnells, J. R. (2002). *Understanding Iranian mythology* (J. Amuzegar & A. Tafazzoli, Trans.). Tehran, Iran: Cheshmeh. [Original work published in English]. [in English]
14. Kargar, D. (2009). *Ardaviraf Nameh: Iranian Conceptions of the Other World*. Uppsala: Uppsala Universitet <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:280168/fulltext01.pdf>
15. Lentz, Hans. (1967). *The Zoroastrian Liturgy*. Otto Harrassowitz.
16. Lucian. (1925). *Menippus, or the Descent into Hades* (A. M. Harmon, Trans.). The Loeb Classical Library (Vol. IV, pp. 71–111). William Heinemann.
17. Magliocco, Sabina. (2005). *Witchcraft*. In L. Jones (Ed.), *Encyclopedia of Religion* (2nd ed., Vol. 14, pp. 9768–9776). USA: Macmillan.
18. Malinowski, B. (2019). *Magic, science, and religion* (B. Khalilian, Trans.). Tehran, Iran: Jami. [Original work published 1948]. [in English]
19. Nasr, S. H. (2005). *Religion and the order of nature* (M. H. Ghaffouri, Trans.). Tehran, Iran: Hekmat. [Original work published 1996]. [in English]
20. Nasr, Seyyed Hossein. (2005). *Religion and the order of nature*. Hekmat. (Original work published 1996)
21. Pourdavoud, E. (1931). *Khorda Avesta*. Tehran, Iran: Asatir. [in English]
22. Pourdavoud, Ebrahim. (1931). *The Avesta Minority*. Tehran: Asatir Publishing House. [in English]
23. Rashed Mosheal, Mohammad Taqi. (2010). *Dinkord*. Tehran: Humanities and Cultural Studies Research Institute. [in English]
24. Rashed Mosheal, Mohammad Taqi. (2011). *Zadsperm*. Tehran: Humanities and Cultural Studies Research Institute. [in English]
25. Razi, H. (1964). *History of religions: Book one: Religious systems in the world*. Tehran, Iran: Kaveh. [in English]

An Analytical Study of the Nature Classifications and Spiritual Levels of Mantra Chanting in Chaitanya's Thought

Mahdieh Aminzadeh Gohari

Ph.D. Candidate in Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran, m1360aminzade@gmail.com

Abolfazl Mahmoudi

Full Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Corresponding Author): amahmoodi5364@gmail.com

Abstract:

In Hindu thought and tradition, from the earliest Vedic and Upanishadic texts to the present day, mantra has been regarded as one of the primary and most effective means of spiritual development, possessing divine power and direct efficacy granted by the Supreme. Among the notable figures who placed special emphasis on the significance of mantra is Chaitanya (1486–1533), the founder of the last major school of Vaishnavism and a pioneering figure in the Bhakti movement. This study explores the nature of mantra from Chaitanya's perspective, particularly his view that there is no distinction between the divine name and the Divine Being itself. The research further examines the levels of mantra practice, including japa (individual recitation), sankirtana (collective chanting with dance), and kirtana (musical invocation). Special attention is given to key mantras such as the Maha-mantra "Hare Krishna"—regarded as the great liberating chant, "AOM"—as the seed mantra, and the Gayatri Mantra—as the invocation of divine glory. The poetic mantra verses composed by Chaitanya are also analyzed, along with the mystical process of divine presence manifested through the recitation of these sacred utterances.

Keywords: Mantra, chaitaniya, kirtan, sankirtan.

ماهیت، اقسام و مراتب منتره (ذکر) در اندیشه چّی تنیه^۱

مهديه امينزاده گوهری^۲ ابوالفضل محمودی^۳

۹۰

پژوهشنامه ادیان

چکیده

در اندیشه و سنت هندو، از کهن ترین متون یعنی متون ودایی و اوپنیشدی تا به امروز، منتره جزو اولین و موثرترین وسیله رشد معنوی به شمار رفته است که دارای قدرت و تاثیرگذاری مستقیم از جانب پروردگار است. در این میان از جمله کسانی که تاکید ویژه ای بر این امر داشت، می توان از چّی تنیه (۱۴۸۶-۱۵۳۳) نام برد. او بنیانگذار آخرین فرقه ویشنوئیسم و از پیشروان طریقت بهکتی است. در این پژوهش به بررسی ماهیت منتره از منظر چّی تنیه مبنی بر عدم تمایز ذکر با خود پروردگار و مراتب منتره بعنوان "جَپَه" ذکر فردی و "سانکرتان" ذکر جمعی همراه با رقص و موسیقی و "کِرتان" ذکر جمعی آهنگین پرداخته شده است. آنچه این نوشته در پی آن است، تحلیل منتره های برجسته ای نظیر مَها منتره "هَری کریشنه" بعنوان ذکر بزرگ رهایی و "اوم" بعنوان منتره بذر و "گایتری" بعنوان ذکر جلال پروردگار است، که به تفسیر اذکار شعرگونه چّی تنیه و فرآیند تجربه حضور پروردگار در اثر خوانش منتره های یاد شده، منتج خواهد شد.

کلید واژه: منتره، چّی تنیه، کِرتان، سنکرتان

سال ۲۰، شماره ۳۷، بهار ۱۴۰۴

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۵

۲. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه

آزاد اسلامی، تهران، ایران: m1360aminzade@gmail.com

۳. استاد تمام گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه

آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول): amahmoodi5364@gmail.com

سنت اولیه هندو بر پایه منتره و ذکر بنا شده است. کاهنان برهمن، به همراه ذکرهای مقدس منتره‌ها، و تاکید بر تلفظ صحیح آنها برای اثرگذاری بیشتر، مراسم قربانی را انجام می‌دادند.^۱ بخشی از ادبیات ودایی، به منظور بهره‌مند ساختن پیروان و دستداران این اثر کهن، به عنوان یک ابزار معنوی، با آواز خوانده می‌شد.^۲ تاکید بر ذکر یا تکرار منظم کلمات، تقریباً در تمام ادیان و فرقه‌های دینی به چشم می‌خورد. در انجیل یوحنا آمده است "در ابتدا کلمه بود"^۳. متون مقدس ودایی تأیید می‌کنند که خلقت کیهانی با کلمه آغاز شد: "با کلام او جهان به وجود آمد"^۴. متون ویشنوئی نیز تاکید می‌کنند که رهایی نهایی، از طریق ذکر حاصل می‌شود.^۵ نخستین ذکرها همچون "برهمن، کلمه است"^۶ یا "شَبَدَه برهمن" و "برهمن صدا" است یا "نَادَه برهمن"^۷ ارتباط نزدیکی با این مفهوم دارد. که هر دو این عبارات از باورهای اساسی هندوئیسم به شمار می‌آیند. واژه سنسکریت نَادَه^۸ به معنای "صدا" و از ریشه نادِی، به معنای "جریان آگاهی"، مفهومی است که به ریگ ودای^۹ برمی‌گردد. بنابراین، رابطه بین صدا و آگاهی از دیرباز در ادبیات دینی هندوئیسم ثبت شده است.

منتره‌ها یا صداهای مقدس، به منظور نفوذ یا تاثیرگذاری از طریق احساس یا ذهن، مورد استفاده قرار می‌گیرند که منتج به پاکی و شهود معنوی می‌شوند. صدای حروف مختلف، به ویژه حروف سنسکریت‌های بر ذهن، عقل، و اعصاب شنوایی گویندگان و شنوندگان ذکر تاثیر می‌گذارد. هر هفت مرکز انرژی (چاکره‌ها)^{۱۰} به منتره‌های خاص خودشان پاسخ می‌دهند و سالک را به سطوح بالای آگاهی می‌رسانند. بیشتر اذکار هندو نوعی دعا به شمار می‌آیند، که در وداهای^{۱۱} به صورت تک هجا یا به شکل یک عبارت کامل به چشم می‌خورند. مفهوم و کارایی منتره‌های تک هجایی

¹ Guy L. Beck, (1993).

² Joachim-Ernst Berendt, (1987).

³ (John 1.1)

⁴ Brihad Aranyaka Upanishad (1.2.4.)

⁵ Rajendra Chakravarti, (2004)

⁶ Shabda Brahman

⁷ Nada Brahman

⁸ Nada

⁹ Rig Veda

¹⁰ chakras

¹¹ Vedas

عموما برای مردم عادی قابل فهم نیست و برای فهم آن به دانش زبانی سنسکریت نیاز است. درک معنای یک ذکر تک هجایی مانند منتره اوم^۱ بسیار دشوار است اما اذکار یا عبارات کامل ودایی، به راحتی قابلیت ترجمه به زبان‌های دیگر را دارند: "مرا از نیستی به هستی، از تاریکی به روشنایی و از مرگ به جاودانگی هدایت کن."

منتره در متون مقدس

اولین بذره‌های اندیشه فلسفی و عرفانی هندی را می‌توان در متون مقدس هندو یعنی متون شروتی^۲ یا ویدایی یافت. به طور تخمینی این ادبیات عظیم از نظر عمر، زبان و موضوع به چهار بخش سَمهیتَه^۳، براهمنَه‌ها^۴، آرتیکَه‌ها^۵ و اوپَنیشدها^۶ تقسیم می‌شوند که متون سَمهیتَه به عنوان هسته مرکزی ادبیات ودایی، آمیخته‌ای از نظم و نثر است که بعنوان "ودا" یا چهارگانه شناخته می‌شود. در جای جای متون ودایی منتره‌ها و اذکار نام پروردگار به چشم می‌خورد: "او را به نام‌های مختلف ایندیره، میترا و آگنی و گاروت می‌خوانند، حقیقت جز یکی نیست، فرزانه آن را با نام‌های گوناگون می‌خواند."^۷ در کتاب شته پته براهمنَه^۸ به برهمن به عنوان اصل متعالی اشاره شده است: "هرآینه در آغاز این جهان برهمن بود." از مشهورترین و رازآمیزترین منتره‌های هندو منتره ی اُم است. در اهمیت این هجا همین بس که "هدف وداها، هدف همه ریاضت‌ها و آرزوی تمام انسانها در زیستی زاهدانه، اُم است. اُم، برهمن است، والاترین حقیقت معنوی، اُنس با اُم یعنی نیل به هدف‌ها و رسیدن به آرزوها و اُم دلپذیرترین تکیه گاه، و اُم والاترین سرسپردگی، و رهایی نهایی است آنکس که دانست، ستوده ی جهان برهمن است"^۹.

¹ Aum

² Sruti

³ Samhita

⁴ Brahmana

⁵ Araaka

⁶ Upanisad

^۷ محمودی، ابوالفضل، مشرق در دو افق، ص ۱۱۲.

⁸ Satapatha Brahmana

⁹ Katha Upanishad 1.2.15-17

بیشتر اذکار هندو با اُم که ذکرِ متعالی ست شروع یا به آن ختم می‌شوند، برای درک مفهوم این ذکر تک‌هجایی که همان جلوه صوتی پروردگار به شمار می‌رود، می‌توان از مَنتره ی بذر^۳، یا همان اومکاره^۴ در ادبیات ودایی یاری جست. اصطلاح مَنتره بذر، به مَنتره‌ای گفته می‌شود که صدا همچون یک بذر، شخص را به حیطه آگاهی وارد می‌کند تا به سمت پروردگار رشد کند.^۵ اگر چه بیشتر مَنتره‌های بذر، تک‌هجایی هستند، اما مَنتره‌های بذری نیز وجود دارند که شامل دو یا چند هجا می‌باشند؛ یا مجموعه‌ای از مَنتره‌های بذری هستند. این دسته از مَنتره‌ها فقط ناقل صدا هستند و هیچ‌گونه معنایی ندارند.^۶ مَنتره‌های بذر، مستقیماً بر مراکز عصبی بدن انسان^۷، تأثیر می‌گذارند و ارتعاشی در سرتاسر چکره‌ها^۸ ایجاد می‌کنند. این مَنتره‌ها از پنجاه حرف زبان سنسکریت گرفته شده‌اند و تأثیری فوق‌العاده دارند.^۹ اُم، ذکر یک فرقه یا گروه خاص نیست، و در مفاهیم هندو از اذکار ویژه ی پروردگار به حساب نمی‌آید.^{۱۰} اَوم صرفاً یک کلمه و صدا نیست بلکه ارتعاشی جامع است و زمانی که به زبان آورده می‌شود، شروع به خلق می‌کند. با خواندن اَوم ارتعاشی موافق در بدن انسان ایجاد می‌شود. ارتعاشی که با ارتعاش جهانی هماهنگی دارد؛ بنابراین در زمان خلق شدن، ما در صدای کیهانی هستیم زمانی که اَوم را می‌خوانیم با جریان کیهانی حرکت می‌کنیم و ارتعاشی هماهنگ در بدن ما به وجود می‌آید.^{۱۱}

ذکر مقدس آمِن^{۱۲} که ذکرِ یهودی- مسیحی است و آمین^{۱۳} که مسلمانان بکار می‌برند، را می‌توان شکل تغییر یافته ی ذکر اُم به شمار آورد. در زبان انگلیسی بسیاری از صفات پروردگار

¹ OM

² AUM

³ seed mantra,

⁴ Omkara

⁵ Defouw, Hart, And, Svoboda, Robert, (1999), p.32.

⁶ Tigunait, Rajmani (1996).p91.

⁷ Nadi

⁸ Chakra

⁹ Vandana Sister, Mataji, (1995), p.175.

¹⁰ Claire, Thomas, (1951), P. 38.

¹¹ Singh, Dharmdeo, (1999), p. 204.

¹² Amen

¹³ Amin

مانند: بسیط^۱، قادر مطلق^۲ و علّام^۳ با پیشوند (omni) که شکل تغییر یافته ذکر (OM) سنسکریت است، آغاز می‌شوند^۴. ذکر اُم مقدس تقریباً توسط تمامی سنت‌های معنوی هندو از بودایی‌های تبت گرفته تا ودانتیست‌های بنارس به رسمیت شناخته شده است اما تعداد تفاسیری که به کشف مفهوم این ذکر تک‌هجایی دست پیدا کرده باشند، زیاد نیست. ذکر اُم را می‌توان به وفور در ریگ ودا که از قدیمی‌ترین متون مقدس هندو است، یافت. گوینده ی اُم، در واقع یک شبه ره صدساله رفته و روح خود را به حقیقت غایی نزدیک می‌کند، چرا که اُم همان تجلی نواگونه ی برهمن بر روی زمین است^۵. از اَوم تفسیرهای مختلفی ارائه شده است از جمله در چهندوگیه اوپنیشد و ماندوکیه اوپنیشد با اشاره به مفهوم "آتمن" یا "خود" در حالت‌های بیداری، رویا، خواب عمیق بدون رویا و توریه^۶ آن را تبیین می‌کند. این هجا با سه جزء اش بر سه مرتبه شناخت، سه لایه وجود انسان، سه ساحت هستی و سه مرتبه تجلی الوهیت اشاره دارد و مجموعه آن در توریه یا حقیقت لایوصف که ورای همه تمایزات است گرد هم آمده است. شنکره در شرح ماندوکیه اوپنیشد، مراتب "خود" را با حالات ویشوانره یا حالت بیداری، تیَجَس یا حالت رویا، پراجنه یا حالت خواب عمیق بدون رویا و توریه یا هسته اصلی وجود "خود" که آن را نه معطوف به درون و نه معطوف به بیرون می‌داند، تفسیر می‌کند. در دیدگاه شنکره توریه غیر قابل توصیف و اندیشه و بدون علامت و نشانه است. به تعبیر این اوپنیشد، این مرتبه از "خود" همان "خود متعال" است^۷. آننده (ساحت سرور و سعادت) برهمن متعال است، زیرا این برهمن است که خود را در دگرگونی‌های روانی گوناگون متجلی می‌سازد^۸. "اَوم، بسیار فراتر از همه اجزاء و حروف است، هیچ مباشرتی با او ممکن نیست، به معنای دقیق کلمه بی بار^۹ است و فقط سکون و آرامش و

¹ omnipresent

² omnipotent

³ omniscient

⁴ Steven j. Rosen, (2006), p 216-217.

⁵ Quoted in Sundarananda Sonni, (1989), p. 7.

⁶ Turya

^۷ محمودی، ابوالفضل، مشرق در دو اقیانوس، ص ۳۳۳.

⁸ Unavailing

یگانگی است.^۱ اوم این چنین است، به راستی همان "خود" است. کسی که این را بداند "خود" او در "خود" متعال محو می شود.^۲

امروزه منتره به عنوان کلامی والا و البته به عنوان شکل انتزاعی پروردگار، توسط یوگی ها^۳ و سوامی ها^۴ در هند یا حتی غربی هایی که به عرفان و معنویت، به شکل شرقی آن قائل می باشند، مورد استفاده قرار می گیرد. اما حقیقت ذکر اُم زیر لایه های سطحی مفهوم آن پنهان شده است. بذر اولیه توحید، بعنوان مفهوم اصلی اُم توسط اندیشمندان و اساتید بزرگ هند در ادبیات ودایی همواره مورد تاکید است.

همانگونه که درخت از یک دانه آغاز می شود، اُم نیز نقطه ی شروع همه چیز است، از منتره ی گایتری^۵ که متن مجمل ودایی و ذکر غایی برهمنیزم بشمار می رود، گرفته تا وداها، اوپنیشدها و بهگود پورانه، همگی با اُم آغاز می شوند. بنابراین به جلد می توان گفت که پله آغازین سیر معرفت متعالی، ذکر اُم است. در یک تفسیر حرف «ا» نمایانگر آغاز، «و» نمایانگر رشد و «م» نمایانگر نابودی است؛ بنابراین کلمه اوم بر سه محور خلقت، محافظت و انحلال دلالت دارد.^۶ از این رو اوم مظهر سه پروردگار برهما، ویشنو^۷ و شیوه است و می توان گفت، صدای یکپارچه اوم به تریمورتی^۸ اشاره دارد.^۹

در تفسیری دیگر «ا» سمبل آگاهی ذهن است و با ستون فقرات در ارتباط است. «و» حالت رؤیا است و با دهان در ارتباط است و «م» سمبل حالت خواب است که با ذهن در ارتباط است و بالاترین حالت آگاهی را برای فرد به ارمغان می آورد.^{۱۰}

¹ Mandukya up.3-12

^۲ محمودی، ابوالفضل، مشرق در دوافق، ص ۶۲.

³ yogis

⁴ swamis

⁵ Gayatri Mantra

⁶ Ray, Amit, (2010), pp.20-21.

^۷ ویشنو یکی از تریمورتی یا یکی از ۳ خدای اصلی هندو است. سه فرقه اصلی هندو منسوب به آن هستند. لازم به ذکر است که پیروان هر کدام از این ۳ مکتب خود را اصل و آن دو دیگر را تجلیات او می دانند (شیوا، ویشنو، کریشنه)

⁸ trimūrti

⁹ werner, Karel, (1994), p77.

¹⁰ Heggie, Anna, (2013), p.70.

کریشنه در بهگودگیتا^۱ می گوید: "من منتره اُم هستم". این ذکر نیز از جهاتی با ذکر والای ("هَری کریشنه^۲، هَری کریشنه، کریشنه کریشنه...) برابر می کند. اُم، جلوه ای نواگونه از امر متعالی است که هم در ذات و هم در صفات با پروردگار یکسان است. اُم، یک هجا نیست بلکه خود پروردگار به شکل صدا است. در متن کهن برهمه سمهته^۴ آمده است که برهما، اولین موجود آفریده شده توسط کریشنه، پس از آفرینش، سعی در بازآفرینی نوای فلوت کریشنه به هنگام خلق خود کرد که هجای اُم را بر زبان آورد. در یکی از اوپنیشدها^۵ هجای اُم را مطابق اجزاء سنسکریت آن، که شامل حروف آ، او و م^۶ است، تفسیر می کند. در این متن حرف "آ" نشان دهنده ی بالاراما^۷ است، پسر معنوی روهینی^۸، که زیربنای کل جهان هستی است. حرف "او" نشان دهنده پردیومنه^۹ است که ابر روح جهان است. حرف "م" نشان دهنده آنیرودهه^{۱۰} است، که ابر روح تک تک موجودات عالم است و "نقطه" بالای "م" نشان دهنده کریشنه، سرچشمه همه تجسمات ویشنو^{۱۱} است^{۱۲}.

جیوه گوسوامی^{۱۳}، در تفسیر اُم، حرف "آ" را متعلق به کریشنه و حرف "او" را متعلق به رادهه^{۱۴} و حرف "م" را متعلق به روح زنده عامه می داند. **اومکاره**، ترکیبی از حروف "آ"، "او" و "م" است. حرف "آ" اشاره به کریشنه دارد که پروردگار همه موجودات زنده و تمام امور مادی و معنوی است. حرف "او" نشان دهنده نیروی بهجت کریشنه، و "م" نشان دهنده

¹ Bhagavad-Gita (7.8)

^۲ کریشنه یکی از تجلیات یا تنزلات یا اوتاره های ویشنو تلقی می شود.

³ Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna Krishna, Hare Hare/Hare Rama, Hare, Rama, Rama Rama, Hare Hare.

⁴ Brahma-Samhita

⁵ Gopal-Tapani Upanishad (2.54-55)

⁶ AUM

⁷ Balarama

^۸ Rohini: اغلب به عنوان موجوداتی الوهیت یافته شناخته می شوند

⁹ Pradyumna

¹⁰ Aniruddha

¹¹ Vishnu

¹² See Swami B. V. Tripurari, trans., *Gopala-Tapani Upanisad* (Philo, CA, Audarya, 2004).

¹³ Jiva Goswami,

¹⁴ Radha

موجودات زنده^۱ است. بنابراین، اوم مجموعه کاملی از کریشنه، نیروی او و بهکته‌های ابدی او است. اومکاره تکیه گاه همه چیز است، همانطور که کریشنه مامن همه چیز است.^۲

منتره گایتیری

از مقدس ترین منتره‌های ودایی، منتره گایتیری ست که خطاب به سویتری الهه خورشید خوانده می‌شود، این منتره یکی از بزرگ‌ترین منتره‌های ودایی^۳ است.^۴ "بگذار بر نور درخشانی که سزاوار پرستش است و آفریدگار همه جهان هاست مراقبه کنیم، به این امید که او اندیشه ما را به سوی راستی و درستی رهنمون باشد"^۵.. این منتره، با پنج نام شناخته می‌شود. اول گایتیری تریتی،^۶ که جهان را خلق و از آن حفاظت می‌کند. دوم سویتیری که خالق است. سوم گورو منتره، منتره‌ای است که پروردگار خود به‌عنوان گورو در آغاز آفرینش به فرزندانگام آموخته است. چهارم ودموکه^۷، صدای وداها است که معنی واقعی وداها را آشکار می‌کند. در آخر ودماته^۸، مادر وداها که موجب متحدشدن روح باپروردگار می‌شود.^۹ این منتره، باید توسط فردی که دو بار متولد شده و در هنگام عصر خوانده شود. در آیین هندو اصطلاح دوبار متولد شده به افراد سه طبقه نخستین یعنی برهمن (طبقه روحانی)، کشتریه (طبقه فرمان‌روا و جنگجو) و ویشیه (طبقه کشاورز) اطلاق می‌شود^{۱۰}، چرا که این افراد، دوبار متولد می‌شوند؛ یکی هنگام تولد جسمانی و دیگری در تولد معنوی هنگام آیین بلوغ و تکلیف دینی^{۱۱}. در دوران باستان گاهی این منتره همسر

¹ (jivas).

² See A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, trans., *Chaitanya-Caritamrta, Adi-Lila* 7, verse 128, purport (Los Angeles, CA: The Bhaktivedanta Book Trust, 1991, reprint).

³ (3.62.10)

⁴ Devananda, Swami Vishnu, (1981). p63.

⁵ Sivananda, Sriswami, (2000), p.14.

⁶ Trayiti

⁷ Vedmukh

⁸ Vedmatha

⁹ Viraswami Pathar (2006), p. 32.

¹⁰ Rinehart, Robin, (2004), pp.127-128.

¹¹ Steven j. Rosen, (2006). p44.

برهما در نظر گرفته می‌شد و هندوهای سنتی آن را سه بار در روز در زمان صبح، ظهر و شب می‌خواندند. این مَنتره، مَنتره‌ای خطاب به پروردگار خورشید (سویتی) است.^۱

مَها مَنتره یا هَری مَنتره^۲

هَری مَنتره^۳ یا مَها مَنتره، یکی دیگر از مَنتره‌هایی است که در آیین هندو از اهمیت و قدرت والایی برخوردار است. اگر شخصی این مَنتره را فرا بگیرد و آن را به طور منظم و قاعده‌مند تکرار کند، ماهیت و حقیقت اصلی خود را می‌شناسد و معنویتش ارتقاء پیدا می‌کند. این مَنتره، انرژی و رحمت پروردگار را فرا می‌خواند و قاعده و قانون سختی برای خواندن این مَنتره وجود ندارد.^۴ هَری نام دیگر ویشنو^۵، است. هَری می‌تواند به عنوان جنبه شفا بخشی پروردگار کریشنه در نظر گرفته شود. پروردگار در جنبه‌های مختلفی ظاهر می‌شود، برای این که به طرق مختلف و بر اساس خصوصیات شخصی و فطرت شخص او را از سختی رها کند. هَری در زبان سنسکریت به معنی دور کردن است؛ لذا ویشنو پیامدهای سختی و رنج و نادانی را از انسان دور می‌کند، در صورتی که انسان از اعمال خود پشیمان باشد و توبه کند. در نتیجه سلامتی و قدرت به شخص ارائه می‌شود و فرد می‌تواند در مسیر معنوی و سیر و سلوک روحانی گام بردارد.^۶ این مَنتره به عنوان "ذکر بزرگ رهایی" و یکی از قدرتمندترین اذکار شناخته می‌شود که دربردارنده قدرت تمام مَنتره‌های دیگر است. توصیفاتی در باب قدرت مَنتره متعالی را می‌توان در برهمنده پورانه^۷ و در اوپنیشدها^۸ و در بسیاری دیگر از متون ودایی و پسا ودایی یافت. اجزاء این مَنتره ی مقدس، شامل کلمه هَری، "پروردگار هَری" است و این نام، نشان دهنده توانایی کریشنه در جهت برداشتن موانع نزدیک شدن جانفدایانش به وی است. در معنای باطنی‌تر، کلمه "هَری" شکلی از "هاره" است که به مادر

¹ Constance A. Jones & James D. Ryan, (, 2007), p.167.

² Hari Mantra

³ Hari kṛṣṇa Hari kṛṣṇa, kṛṣṇa kṛṣṇa Hari Hari, Hari Rāma Hari Rāma, Rāma Rāma Hari Hari.

⁴ Beckman, Howard, (2000), p.40.

⁵ Viṣṇu

⁶ Sivananda Radha, (2005). p70.

⁷ Brahmanda Purana (Uttara-Khanda 6.55),

⁸ Kalisantarana Upanishad

هازه یا راده مقدس^۱، یعنی همان جنبه زنانه پروردگار بعنوان همسر ابدی و همای متعالی کریشنه اشاره دارد. "کریشنه" به معنای کسی ست که "همه را جذب خود می‌کند. از نظر ریشه شناسی، کلمه "کریش" نشان دهنده ویژگی جذاب پروردگار است، و "نه" اشاره به بهجت معنوی دارد. وقتی فعل "کریش" به پسوند "نه" اضافه می‌شود، به معنای امر مطلق است که با ویژگی‌های جذاب خود، برای سالکان متضمن بهجت معنوی است. نکته فداکارانه این ذکر، این است که به جای طلب نیازهای مادی، به پروردگار التماس می‌کند تا او را برای خدمتگذاری خود بپذیرد. این موضوع سبب شده است که این ذکر، در زمره بهترین و موثرترین منترها قرار بگیرد. اما خواندن این ذکر آداب خاص خود را داشته و از آنجا که اذکار، آداب و دانش و رسوم مفصلی دارند، سنت‌های موجود، خوانندگان اذکار را به مطالعه و فهم این دانش تشویق می‌کنند و در صورتیکه این مهم انجام نپذیرد، نتایج و ثمرات ذکر، کسب نخواهد شد. اما ویشنوئیزم که تحت تاثیر تفکر چی تیه قرار دارد، دارای نگاه دیگری به آداب ذکر گویی است، ویشنوئی‌ها معتقدند به سادگی و با قلبی صمیمی می‌توان ذکر گفت و با شوری خودانگیخته، در برابر پروردگار طلب نیاز و زاری کرد.^۲

آثار ذکر نام‌های پروردگار

اذکار مقدسی که در متون ودایی به وفور دیده می‌شوند، جزو نام‌های پروردگار به شمار می‌آیند. این اذکار دارای قدرتی هستند که از هر کلمه یا ذکر دیگری، پیشی می‌گیرند. متون ویشنوئی تاکید می‌کنند، همانگونه که انسان به خواب رفته را با صدا زدن نامش می‌توان بیدار کرد، با صدا زدن نام پروردگار نیز می‌توان انسان را از خواب مادیات بیدار کرد. داوود در کتاب مقدس، می‌گوید: "از طلوع تا غروب، نام پروردگار ستودنی است"^۳. پولس قدیس در عهد جدید^۴ چنین می‌گوید: "نجات انسان، نام پروردگار است"^۵. در قرآن به دفعات آمده: "نام پروردگارت را

¹ Mother Hara, or Sri Radha

² Steven j. Rosen, (2006). p71.

³ (Psalms 113.3)

⁴ Saint Paul

⁵ (Romans 10.13)

تسیح گوی^۱. "بودا گفت: "تمام کسانی که خالصانه نام مرا صدا می‌زنند، پس از مرگ نزد من خواهند آمد و من آنها را به بهشت خواهم برد"^۲. همینطور متون مقدس ویشنوی مکررا تأکید می‌کنند: "نام مقدس را بخوانید، نام مقدس را بخوانید، نام مقدس پروردگار را بخوانید. در این عصر نزاع، راه دیگری، هیچ راهی برای رسیدن به اشراق و تنویر وجود ندارد"^۳. ستایش نام پروردگار در جای جای ادبیات ویشنوی، به ویژه در بهاگوته پورانه، یافت می‌شود: چه مفتخر است، آنکه زبانش با نام مقدس تو مانوس است، در خور پرستش است، حتی اگر سگ خوار باشد، برای درخور شدن ذکر نام پروردگار چه ریاضت‌ها و چه قربانی‌های ودایی، که باید از سر گذراند، تا به رتبه یک انسان نجیب زاده و شریف شایسته رسید. اگر نام مقدس تو را می‌خوانند، تمام رودخانه‌های مقدس، مغسل آنان، کتب ودا مانوس شان و کردارشان چه در این حیات و چه در حیات پیشین شایسته بوده است^۴. پروردگار مهربانم، اگرچه کالی یوگه^۵ سرشار از کاستی هاست، اما هنوز نور امید بر این زمانه می‌تابد، که آن، خواندن نام مقدس پروردگار است، نام تو ما را از بند زندان حیات مادی رهایمان می‌کند و تا پادشاهی متعالی بالایمان می‌برد^۶. بهکتی با ذکر نام پروردگار آغاز می‌شود و اصول دینمان را تکمیل می‌کند^۷. نام مقدس کریشنه بخشنده‌ی سعادت‌مند تمام برکات است، چراکه کریشنه معدن بهجت است نام کریشنه کمال نام هاست و خط ربط سلوک معنوی است. نام کریشنه نه یک نام مادی که نیروی ذکر نامش با نیروی خود پروردگار کریشنه برابری می‌کند. این نام هیچ رنگی از حیات مادی نمی‌پذیرد، چراکه نام کریشنه با خود کریشنه برابر است^۸. کریشنه در پدومه پورانه^۹ می‌گوید: من نه ساکن ملکوت، نه ساکن دل یوگی‌ها، آنجا که جان‌فدایان من ذکر می‌گویند، آنجا، ای نازده، آنجا ایستاده‌ام^{۱۰}. بر ذکر نام پروردگار در متون ویشنوی تأکید فراوان شده است و بهکته‌ها، ذکر گویی را در بیشتر عباداتشان

^۱ "सिंह इक्ष्मि रत्नक अक्षय" (87.2)

^۲ (Vows of Amida Buddha, 18)

^۳ (Brihad-Naradiya Purana 3.8.126)

^۴ (Bhagavata Purana 3.33.7)

^۵ Kali-yuga

^۶ (Bhagavata Purana 12.3.51)

^۷ (Bhagavata Purana 6.3.22)

^۸ (Padma Purana 3.21)

^۹ Padma Purana

^{۱۰} This important verse is found in the Padma Purana, Uttara-Khanda 92.21.22.

می‌گنجانند. آنان همواره در معابد، درحال پیشکشی غذا و در مراقبه‌های خصوصی خود، ذکر می‌گویند. این مراقبه‌ها شامل مراقبه با جبهه^۱ ذکر که زمزمه وار و متداوم همراه با چرخش همزمان تسبیح است^۲، کِرتان که ذکر گویی با صدای بلند، به شکل آواز و رقص^۳ است و سانکرتان که ذکر گویی دسته جمعی است، که هر لحظه سعی بر افزایش تعداد جماعت ذکرگویان دارند^۴. این ذکرها گاهی ترکیبی از نام‌های پروردگار است، که به زیبایی تمام در کنار هم، بصورت داستانی یا توصیف تجلی‌های گوناگون پروردگار خوانده می‌شوند. موسیقی، یکی از ارکان اساسی در هر دو نوع کِرتان است، که در برخی از آنها با رقص نیز همراه است. به کِرتان نشسته بهجن^۵ گفته می‌شود، که معمولاً شامل یک مراقبه آرام است. هنگامی که مراحل ذکر گویی تکمیل می‌شود، منتج به معرفت از ذات مطلق پروردگار خواهد شد، چراکه میان نام ذکر شده و فرد ذکر گوینده تفاوتی باقی نمی‌ماند^۶. جوهر امور مادی نسبی هستند، یعنی در جهان مادی میان یک چیز و نام آن همسانی وجود ندارد. آن دو متمایز از یکدیگرند. با این حال، در دنیای معنوی، که دقیقاً برعکس دنیای مادی است، یک وحدت اساسی همه چیز را در بر می‌گیرد. اینکه نام یک چیز و خود آن چیز یکی است، به این معناست که احساس یگانگی و تمایز به طور همزمان وجود دارد و تبیین ماهیت مطلق کریشنه و نام او مرکز عرفان ویشنوئی است که به عشق پروردگار منتهی می‌شود^۷. نکته حائز توجه این است که اگر پروردگار و نامش از هم متمایز نباشند، اُنس با نام پروردگار، شریک بودن با خود پروردگار است که پیامدهایی متوجه این تفکر است. در متون هندو بیان شده است که نزدیکی به پروردگار منجر به تطهیر، تعالی و احساس بهجت و عشق می‌شود. بنابراین، سالک می‌تواند با ذکر گویی، در زندگی معنوی خود انتظار تعالی داشته باشد و ذائقه لذت‌ها و بهجت‌های والاتر معنوی را در خود ایجاد کند. در عین حال، انتظار می‌رود که تب تمایلات مادی سالکان فروکش کند و بهجت معنوی ذکر نام پروردگار را تجربه کند. متفکران و فیلسوفانی چون

¹ japa

² japa (soft chanting on beads, similar to the Christian rosary),

³ kirtan (loud chanting chanting, often in the form of song and dance)

⁴ sankirtan (congregational chanting, usually with an attempt to include others).

⁵ bhajan

⁶ For more on this subject, see Norvin Hein, "(1976), pp. 16–32.

⁷ For more on the science of the holy name, see Srila A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, *Sri Namamrta: The Nectar of the Holy Name* (1982).

رامانوجه^۱ و روپه گوسوامی^۲، دانشنامه‌ی دقیقی از نام‌های پروردگار تالیف کرده‌اند که روش‌های گام به گام ذکرگویی را توضیح می‌دهند. سالکان با به کارگیری این روش‌ها، قادر به ارتقاء معنوی و در نهایت نیل به بینش متعالی خواهند بود. این سیر معنوی در کِرتان، جایی که مردان، زنان و کودکان گرد هم جمع می‌شوند تا در برابر پروردگار شادی کنند، قابل مشاهده است.^۳

ماهیت منتره در اندیشه چی تنیه

یکی از شخصیت‌های برجسته‌ای که در ایجاد و گسترش دانش منتره‌ها نقش درخشانی داشته، چی تنیه^۴ (۱۴۸۶-۱۵۳۳) است، به گفته‌ی ادوارد دیموک^۵، احیای بی سابقه ایمان ویشنویی در بنگال با رهبری و الهام بخشی از چی تنیه اتفاق افتاد.^۶ او بنیانگذار آخرین فرقه بزرگ ویشنویزم^۷ و به گفته یک مورخ هندی^۸ چی تنیه مرشد ویشنویزم برتر به شمار می‌آید. در مورد چی تنیه، کتابهای متعددی نوشته شده است.^۹ وی تاکید می‌کرد که ذکر نام مقدس پروردگار نه تنها انسان را به خداوند نزدیک می‌کند، بلکه ذهن را از مایا (توهمات مادی) رهایی می‌بخشد و یکی از قدرتمندترین روش‌ها برای دستیابی به "موکشه" است و ذکر نام‌های مقدس نباید صرفاً یک عمل زبانی باشد، بلکه باید با خلوص قلب همراه باشد. این ذکر چه به صورت فردی و چه بصورت جمعی انجام شود، نه تنها ذهن را آرام می‌کند، بلکه موجب پاکسازی روح از تاثیرات "کرْمه"^{۱۰} نیز خواهد شد. اما خلاصه‌ی حیات او به عنوان آغاز کننده جنبش سانکیرتان و به اوج رساندن

¹ Ramanuja

² Rupa Goswami

³ Norvin Hein, op. cit.

⁴ Chaitanya Mahaprabhu (1486-1533).

⁵ Edward Dimock

⁶ Edward C. Dimock, Jr., (1966), p30.

⁷ A. K. Majumdar, (1969), p. 1.

⁸ S. K. De (1942), pp20-22.

⁹ See, for example, my own work on the subject: "Who is Shri Chaitanya Mahaprabhu?" in Edwin F. Bryant and Maria L. Ekstrand, *The Hare Krishna Movement The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant* (New York: Columbia University Press, 2004), pp. 63-72. I have noted most of the prominent works on Chaitanya in the text of the above article, addressing both academic and insider perspectives.

¹⁰ Karma

مفهوم بهکتی دو طریقتی که بر پایه ذکر نام کریشنه بنا نهاده شده اند، شناخته می‌شود. چی تنیه بر این عقیده بود که ذکر نام مقدس پروردگار هیچ تفاوتی با خود پروردگار ندارد و ذکر نام او همچون حضور اوست. توجه به آموزه‌های او در باب "نامَه سَنکِرْتَنَه"^۱ که بر ذکر و تکرار نام‌های پروردگار بعنوان یکی از مهمترین راه‌های رسیدن به ارتباط و عشق الهی، همواره بر آن تاکید فراوان داشت، از اهمیت بسیاری برخوردار است. در دیدگاه چی تنیه مَها منتره یا ذکر والا همان ذکر "هَری کریشنه" است. این ذکر، در آموزه‌های چی تنیه همواره ارزش ویژه‌ای داشته است.^۲ هدف منتره ی "هَری کریشنه" که بر اساس تکرار یکی از نام‌های پروردگار شکل گرفته، تجلی قدرت پروردگار در ذکر نام او است. چی تنیه، بهکتی یا عشق خالصانه به پروردگار را به عنوان عالی ترین هدف انسان مورد توجه قرار می‌دهد.

اقسام منتره در اندیشه چی تنیه

از دیدگاه چی تنیه ذکر گویی، انسان را از یک ساحت وجودی به ساحتی دیگر عبور می‌دهد و سرودن نام‌های مقدس پروردگار به ویژه ذکر "هَری کریشنه" تاثیر بسیار زیادی در رسیدن قلب به خلوص و بهکتی دارد. چی تنیه ذکر را به سه سطح بنیادین تقسیم می‌نمود: **ذکر سطحی**: که ممکن است از روی عادت یا بدون توجه قلبی انجام شود. **ذکر قلبی و عاشقانه**: که با تمرکز و اشتیاق و حضور قلب انجام می‌شود. **ذکر در قالب آواز جمعی**: که بعنوان کِرتان شناخته شده و بر آن تاکید فراوان داشت. در این روش افراد با همراهی موسیقی و آواز بصورت گروهی به ذکر گویی می‌پرداختند. این نوع ذکر در جشن‌ها و مناسک خاص بهکته‌ها بسیار رایج بود.^۳ اقسام دیگر ذکر از نظر چی تنیه شامل:

جَپَه^۴: ذکر فردی است که با "مالَه"^۵ یا همان تسبیح انجام می‌شود. در این روش فرد نام مقدس را بصورت مکرر و آرام تکرار می‌کند.

^۱ Nama-Sankirtana

^۲ Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna Krishna, Hare Hare/Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare.

^۳ Bhaktivinoda Thakur.sri caitanya Mahaprabhu: His life and precepts.Gaudiya Mission, 1896.

^۴ Japa

^۵ Mala

ماناسیکه^۱: که بعنوان ذکر ذهنی یا ذکر بدون الفاظ شناخته می‌شود.

اوپامشو^۲: که شامل ذکر گویی با صدای بسیار کم و آهسته است.

واچیکه^۳: که همان ذکر گویی با صدای بسیار رسا و بلند است.

کیرتان^۴: ذکر ی ست که هم بصورت فردی و هم بصورت گروهی همراه با آواز و رقص و موسیقی انجام می‌شود. در این نوع ذکر گویی بهکته ذکر ی موسیقایی را تجربه می‌کند که در آن نام‌ها و صفات پروردگار خوانده و تکرار می‌شوند. نوروین هاین^۵، پروفیسور ممتاز دانشگاه ییل^۶، شاهد یک جلسه پرشور ویشنوئی کیرتان بود، که بعدها آن جلسه را اینگونه توصیف کرد: "ابتدا ابیاتی توسط مرشد خوانده شد و همه حاضران، هر بیت را پس از او، تکرار کردند. اینگونه یک بیت بارها و بارها تکرار می‌شد، و مرشد بر سرعت خوانش خود افزود تا جائیکه همه حاضران با صدای فریادگونه به تکرار ابیات پرداختند و همزمان با دست زدن‌های تند، ریتم هماهنگ را از بین بردند. حاضران شروع به چرخش و انجام حرکات نامنظم کردند. صورت هایشان برافروخته شد و از ردیف نوازندگان ساز، صدای سنج‌های کوچک برنجی بلند شد. کل این روند به یک اوج توفنده و نفس گیر منجر شد: چشم‌ها برق می‌زد، دهان‌ها باز شده بود و لرزش بدن در همه حاضران مشهود بود. قدرت و حضور (کریشنه) کاملاً در آنجا حس می‌شد"^۷.

سمون^۸: این نوع ذکر همراه با مراقبه و تفکر پیرامون اسماء و صفات پروردگار، حکایات مقدس و عشق خدمتگذارانه یا بهکتی صورت می‌پذیرد.

نامه سَنکِرْتَنه^۹: این نوع ذکر که از جانب چی تنیه بسیار برآن تاکید ویژه‌ای می‌شده است، شامل تکرار گروهی و پرشور نام‌های پروردگار بوده است^{۱۰}.

¹ Manasikha

² Upamsho

³ Vacikha

⁴ Kirtan

⁵ Norvin Hein,

⁶ Yale University

⁷ Norvin Hein, op. cit.

⁸ Samaran

⁹ Nama Sankirtana

¹⁰ Tony k. stewart, the final word: the caitanya caritamrita and the grammar of religious tradition. Oxford univercity press, 2010.

لی لا! ذکر لی لا، در مورد ذکر حکایات و رقص هایی ست که بعنوان عشق بازی با پروردگار شناخته می شود.^۲ در این رقص، کریشنه با عشاق خود^۳ وارد تعاملاتی عاشقانه می شود. گونه^۴: ذکر گونه که در مورد ذکر صفات و ویژگی های کریشنه چون مهربانی و زیبایی و قدرت اوست. راسه^۵: "لی لا" با مفهوم "راسه" یا لذت معنوی پیوند دارد. در آموزه های چی تنیه راسه بالاترین لذت عاشقانه ای ست که در رقص الهی کریشنه با گویی ها متجلی می شود.

مراتب منتره در اندیشه چی تنیه

شوده بهکتی^۶: ذکر خالصانه ای ست که بدون هیچ انگیزه مادی یا انتظار هیچ پاداشی انجام می شود و تنها برای خدمت به پروردگار و کسب عشق الهی به کار می رود. از نظر چی تنیه این نوع از اذکار انسان را از مرحله ی ایمان اولیه به ساحت های معنوی بعدی ارتقاء می بخشد. شرده^۷: بدون این مرتبه از ذکر رسیدن به ساحت ایمان راستین و ورود به بهکتی و دستیابی به "پرمه بهکتی"^۸ ممکن نیست. سدهو سانگه^۹: یا همان ذکر گویی همراه با بهکته ها و قدیس ها، مرتبه ای ست که سالک را به ساحت پاکسازی ذهن وارد می کند. بهجن کره^{۱۰}: عموماً تحت هدایت گورو انجام می شود، چراکه روش درست انجام آن باعث پاکسازی ذهن و ورود به جایگاه بعدی یعنی پاکسازی قلب می شود. آنرتیه نیوریتی^{۱۱}: از بین بردن ناخالصی های دل و پاکسازی آن از طریق رهایی از امیال و عادات نامطلوب است که منجر به ثبات معنوی می گردد.

¹ Lyla chanting

² Edvard c. Dimock jr. the place of the hidden moon: Erotic mysticism in the vaisnava- sahajiya Cult of bengal. Univercity of chicago press, 1966, p 82.

³ Gopis

⁴ Guna chanting

⁵ Rasa chanting

⁶ Shuddha Bhakti

⁷ Shraddha

⁸ Prahma-Bhakti

⁹ Saddhu Sangha

¹⁰ Bhajan kriya

¹¹ Anartha Nivritti

نیشته^۱: مرتبه ی ثبات در ذکر و تمرکز یافتن بر مسیر معنوی است.

روچی^۲: از نتایج مراحل پیشین، دستیابی به احساس لذت و اشتیاق به هنگام ذکرگویی در سالک است.

اساکی^۳: در این ساحت ذکرگویی، سالک دچار وابستگی عاشقانه به پروردگار می شود.

بهوه^۴: پس از مداومت بر این رتبه از ذکر، سالک دلبستگی به پروردگار را تجربه می کند، این مرتبه به مرحله آغازین عشق الهی مشهور است.

پریمه^۵: در این مرحله سالک با مداومت بر ذکر وارد ساحت عشق خالصانه و بی پایان به پروردگار که همان بهکتی است، می شود.^۶

فرازهایی از نیایش چی تنیه

۱) "افتخار و شکوه از آن کریشنه سنکرتنه" ۱ است. نام مقدس او همچون پاک نمودن آینه، ذهن و قلب را پاک خواهد نمود. شعله های سوزان تعلق به زندگی دنیوی را خاموش خواهد کرد، نور مهتاب را بر بخت و اقبال خواهد تاباند و مکمل دانش خواهد بود و اقیانوس بهجت و سعادت را طراوت خواهد بخشید و در هر گامی که به سوی پروردگار خواهید برداشت، به شما شراب ۸ خواهد چشاند و نیروی کمال و تعالی را به همگان پیشکش خواهد نمود ۳

این بند به فرآیند تحول انسان از وابستگی های دنیای مادی به سمت کمال معنوی اشاره دارد. از ذکر نام مقدس "کریشنه" بعنوان ابزاری برای پاکسازی و رهایی ذهن از تمایلات مادی یاد شده است. همانگونه که نور ماه در شب، هدایتگر شبروان است؛ برای سالک نیز، ذکر نام پروردگار، قرین هدایت به اقیانوس بهجت و لذت قرب پروردگار است و در نهایت "شراب کمال" نماد تجربه ای است که انسان را از سرخوشی های مادی رهانده و به سرای عشق بی حد و مرز پروردگار و وحدت با او رهنمون می سازد.

¹ Nishtha

² Ruchi

³ Asakti

⁴ Bhava

⁵ Prema

⁶ Edvard c. Dimock jr. the place of the hidden moon: Erotic mysticism in the vaisnava- sahajiya Cult of bengal. Univercity of chicago press.p 84.

۲) پروردگار من، تو با مهربانی بی‌پایانت، نام‌های بسیاری، چون کریشنه و گویندا را به ما آموختهای، تا با (آنها) تو را بخوانیم و به یاد بیاوریم تا با هر نامت، قدرت خویش را به ما نشان دهی چه بزرگواری تو، هیچ قید و بندی برای سرودن نامت بر سر راهمان قرار ندادی افسوس که با وجود آسان گرفتنت من هنوز، در خواندن آنها سهل انگاری می‌کنم.

این بند از اشعار چی تَنیه به مهر بی پایان پروردگار بخاطر دسترسی آسان به قدرت الهی او با ذکر نام هایی چون "کریشنه و "گویندا" اشاره دارد. از آنجاکه پروردگار هیچ مانعی برای ذکر نام خود بر سر راه سالکان قرار نداده است، این ایات با اشاره به غفلت انسان در پرداختن به این روش آسان برای نزدیکی و اتحاد با پروردگار، به نوعی متضمن این مفهوم است که نام‌های پروردگار همان تجلی دسترس پذیر و سهل الوصول "خود" پروردگار در جهان مادی می‌باشند.

۱) (پروردگار مهربانم، در من هیچ علاقه‌ای به کسب ثروت نیست، همانگونه که زنان زیبا در قلب من جایی ندارند)، تعدد مریدان هم نمی‌تواند مرا راضی کند من فقط خواهان بهکیتام، خدمت گذاری همیشگی و جاودان برای تو، زندگی گر هزارباره بُود، باردیگر تو، بار دیگر تو ۱ چی تنیه در این اشعار به زیباترین شکل از عشق و خدمت فداکارانه به "کریشنه" سخن می‌گوید. گویا سالک در این مرحله با بریدن از تمایلات مادی چون ثروت و زیبایی و شهرت، خواهان عشق بی قید و شرط پروردگار است. خواسته‌ای عمیق و مستمر که سالک را به تمجیدی خالصانه از رویگردانی خود نسبت به مهمترین تمایلات مادی وامی دارد.

۸) (پروردگار من، چشمانم چه زمانی با اشک‌هایی عاشقانه که به محض خواندن نام مقدس تو جاری میشوند)، زینت داده خواهند شد؟ چه زمانی صدای من در گلو خفه می‌شود و موهای بدنم به محض ذکر نام مقدس تو می‌ایستند ۲

در این بند چی تنیه ضمن بیان اشتیاق بی حد یک انسان عاشق نسبت به معشوق خود یعنی پروردگار، به دنبال ارتباط بیشتر وحدت با پروردگار از طریق ذکر نام مقدس اوست. گویا در دیدگاه چی تَنیه نشانه‌های وحدت با پروردگار، چون گریستن، لرزش بدن، سکوت معنوی و علائم ظاهری دیگر، پیامد ذکر نام مقدس پروردگار دانسته شده اند.

در برخی منابع هندو خودپسندی را همچون ببری ماده ۱ می‌دانند که تمام نیایش‌ها و عبادات مریدان را بلعیده و از بین میرد. بنابراین تمایل به احترام و ستایش شدن میتواند زندگی معنوی فرد را تحت تاثیر قرار داده و به آن آسیب زند ۸. "نام مقدس پروردگار را باید فروتنانه بر لب آورد،

ادامه راه چی تنیه^۱

پیش بینی چی تنیه، مبنی بر اینکه روزی نام مقدس کریشنه در تمام شهرها و روستاهای جهان به گوش خواهد رسید، به مدت چهارصدسال محقق نشد. بهکتی وینودا تهاکورا^۲ استاد روحانی بزرگ و از پیروان چی تنیه در سال ۱۸۸۵، هدف ظهور چی تنیه، را نه رهایی یک انسان که رهایی تمام جهانیان و معرفی آئینی جاوید می دانست و بیان می کرد که آئین "ذکر گوییِ گروهی نام پروردگار"^۳ در سراسر جهان گسترش خواهد یافت، "خوش، آن روز که مردم سعادت‌مند انگلیسی، فرانسوی، روسی، آلمانی و آمریکایی، طلبها^۴ و سنجها^۵ را به دست گرفته و در خیابان‌ها و خود کِرتان سر دهند! ..."^۶ دیدگاه بهکتی وینودا تهاکورا، کمتر از یک قرن به تحقق پیوست. در سال ۱۹۶۵، راهبی ویشنوئی به نام "ای.سی. بهکتی ودانته سوامی مقدس"^۶ در شرق نیویورک در طول یکسال توانست انجمن بین المللی بازشناسی کریشنه را تاسیس کند. پس از آن ذکر کریشنه در آمریکا و سپس در انگلستان گسترش یافت. امروزه نوازندگان کِرتان بسیاری در سراسر جهان، آثار هنری شان به فروش قابل توجهی می رسد و کنسرت هایشان سالن‌های بزرگی را پر می کند. اما تنها شاگردان چی تنیه نیستند که با موسیقی‌های ماورائی خود به شنندگان جان می بخشد. از

^۱ ISKCON^۲ Bhaktivinoda Thakura,^۳ Harinama, Sankirtan^۴ drum^۵ cymbal^۶ A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, (1896–1977).

فروتن تر از یک ساقهی تُرد چمن و بردبارتر از یک درخت. عاری از میل کسب هرگونه اعتبار و احترام از جانب دیگران. در چنین حالتی ست که میتوان نام پروردگار را بر زبان آورد^۳ چی تنیه از خود گذشتگی و یکتایی و بیشریک بودن را منحصر به پروردگار میداند. در بهاگوتم (۱,۲,۱ اشاره شده است که "تنها وظیفه ی بزرگ انسان، بهکتی است. چی تنیه تاکید میکند که برای رسیدن به کمال بهکتی، آگاهی و ذکر نام کریشنه ضروری است. او همچنین بیان می کند که هر کس به این حالت دست پیدا کند به هیچ چیز حتی مکشه (۱) آزادی از تکرار تولد و مرگ) نیازی نخواهد داشت و از همهی امور دنیوی رهایی خواهد یافت.

آنجا که کِرتان هدیه پروردگار به انسان است و منحصر به هیچ گروهی نیست، در حدود یک دهه گذشته شاهد رواج ذکرهایی هستیم که ریشه در دل هندوئیسم دارند. در سال ۱۹۶۰ جهان شاهد رواج عرفان شرقی در اروپا بود. طی چهل سال گذشته، گیاهخواری، صلح دوستی، یوگا و مراقبه، همه و همه از محبوبیت بسیاری در غرب برخوردار بوده اند که غالباً تحت تأثیر "انجمن بین المللی بازشناسی کریشنه" بوده است. ذکر کِرتان در ایالات متحده آمریکا و اروپا نیز جزو موارد اخیر این سالها در باب نفوذ سنت هندو به دنیای مدرن امروزی است.

باشگاههای یوگا که زمانی محدود به تمرین و مراقبههای بدون موسیقی بودند، اکنون با پخش منترهای گوناگون به کار خود ادامه می دهند. مناطقی از نیویورک که پیشتر بخاطر پخش غذا به «حلقه برشت»^۱ شناخته می شدند، امروزه به «حلقه بهجن»^۲ تغییر نام داده اند. امروزه میزان جذب یوگی ها در باشگاههای یوگا و فستیوال های کِرتان افزایش یافته است و در جهان کم نیستند افرادی که با شنیدن موسیقی کِرتان نگرانی و اضطراب را از خود دور می کنند. چندی پیش کریشنا داس^۳ توسط نشریه یوگا لقب «پاواروتی کِرتان ها»^۴ نصیبش شد.^۵ همچنین در سالهای اخیر کتاب هایی با درونمایه منترهای هندو و تفاسیر آنها به زبان امروزی، بسیار مورد توجه خوانندگان در جهان قرار گرفته است. به عنوان مثال، رابرت گس^۶، نویسنده کتاب «در باب ذکر: کشف روح در صدا» بیان می دارد که کِرتان در واقع همان خواندن دعاها، مراقبههای همراه با آواز، ایجاد صدا با دم و بازدم و کشف روح در صدا است. همچنین در اهمیت ذکر توضیح می دهد که ادیان و فرقه ها و ارتش ها، اقوام و ملت ها، راهپیمایی های سیاسی و تیم های ورزشی، همگی قدرت ذکر را به صورت دریافته اند و از آن در جهت تاثیرگذاری بر اذهان و قلب ها استفاده می کنند. وقتی به صورت گروهی ذکر می گوئیم و تصمیم می گیریم که، صدا، انرژی و قلبمان را به یک موسیقی مشترک متصل کنیم، وعده کتب مقدس ودایی در باب نتایج ذکرگویی، به تحقق می پیوندند.^۷

¹ Borsht Belt

² Bhajan Belt

³ Krishna Das

⁴ The Pavarotti of Kirtan

⁵ Personal communication with the author on June 6 and Aughust 7, 2005.

⁶ Robert Gass

⁷ Robert Gass (2000), p23.

نتیجه گیری

اندیشه‌های چی تنیه پیرامون متره یا ذکر ابعاد متنوع و عمیقی از آموزه‌های بهکتی ویشنویی را به نمایش می‌گذارد. او با تاکید بر ذکر نام‌های مقدس خداوند به عنوان ساده ترین و موثرترین راه برای دستیابی به عشق پروردگار، مسیری عاشقانه و در عین حال سهل الوصول برای همه انسان‌ها ترسیم کرد. مراتب ذکر در اندیشه او از ذکر انفرادی "جَپَه" تا ذکر گروهی "سانکرتان" گسترده است؛ که هر دو بر محور مَها متره و نیروی نام‌های مقدس کریشنه متمرکز هستند. چی تنیه با استفاده از ابزار موسیقی مانند "مردانگه" و "کارتال" ذکر گویی را به تجربه‌ای سرشار از شادی و یگانگی در عشق کریشنه تبدیل کرد. او ایمان داشت که ذکر نام‌های پروردگار، فراتر از یک عمل عبادی، راهی برای خلوص دل، کاهش وابستگی‌های مادی، و رسیدن به بهجت مطلق الهی است. واکاوی در اندیشه‌های چی تنیه نشان می‌دهد که ذکر گویی بعنوان یک ابزار برای درک مستقیم حضور پروردگار و یکی شدن با او مورد استفاده قرار می‌گیرد. این دیدگاه همچنان در میان پیروان آیین بهکتی تاثیرگذار و زنده است. این مقاله نشان می‌دهد که متره نام‌های مقدس پروردگار در اندیشه چی تنیه با خود پروردگار برابری می‌کند. پیامد این اندیشه طی سالهای اخیر، باعث رواج تجمعات و دوره‌های متره و ذکر گویی و بهره مندی از نتایج آن در جهت رشد معنوی و کسب آرامش در جهان پر چالش امروزی گردیده است.

منابع:

۱. داسگوپتا، سورندراناته، سیر تحول عرفان هندی، مترجم ابوالفضل محمودی، نشر سمت، ۱۳۹۴.
۲. فرخزاد، فروغ، از دوست داشتن، دفتر اسیر، نشر راستین، ۱۳۸۲.
۳. محمودی، ابوالفضل، مشرق در دو افق، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول بهار ۱۳۹۲.
- a. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, trans., *Chaitanya-Caritamrta, Adi-Lila* (Los Angeles, CA: The Bhaktivedanta Book Trust, 1991, reprint).
2. Jones & James D. Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*, New York, 2007
3. K. Majumdar, *Chaitanya: His Life and Doctrine* (Bombay, India: Bharatiya Vidya Bhavan, 1969)
4. Ashley Farrand, Thomas, *Chakra Mantra Liberation Your Spiritual Genius through Chanting*, Canada, Weiser Books, 2006

5. Beckman, Howard, Mantras, Yantras, and Fabulous Gems: The Healing Secrets of the Ancient Vedas, New Delhi, 2000
6. Chawdhri, L. R., Secrets of Yantra, Mantra and Tantra, India, Sterling Publishers Pvt. Ltd, 2005
7. Claire, Thomas, Yoga for Men: Postures for Healthy: Stress-free Living, Canada, Career Press, 1951
8. Defouw, Hart, And, Svoboda, Robert, Light on Life, An Introduction to the Astrology if India, USA, 1999,
9. Dunaway, Ginger Graf, Choose Spirit Now: Wake up to an Exquisite Life, USA, 2014
10. Edward C. Dimock, Jr., The Place of the Hidden Moon (Chicago, IL:University of Chicago Press, 1966),
11. Heggie, Anna, Yoga Happiness: a Path for Transformation, Australia, 2013
12. Guy L. Beck, Sonic Theology: Hinduism and sacred Sound (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1993).
13. Heggie, Anna, Yoga Happiness: a Path for Transformation, Australia, 2013
14. Joachim-Ernst Berendt, Nada Brahma: The World is Sound (Rochester, VT Destiny Books, 1987.
15. John Moffitt, Journey to Gorakhpur: An Encounter with Christ Beyond Christianity (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1972
16. Norvin Hein, "Chaitanya's Ecstasies and the Theology of the Name," in Bardwell. L. Smith, Ed., Hinduism: New Essays in the History of Religions (Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1976
17. Puchalski, Christina M, A Time for Listening and Caring: Spirituality and the Care of the Chronically Ill and Dying, New York, Oxford University Press, 2006
18. Rajendra Chakravarti, The Teaching of Sri Chaitanya (Delhi, India: Partan Books, 2004),
19. Ray, Amit, OM Chanting and Meditation, Rishikesh, 2010
20. Rinehart, Robin, Contemporary Hinduism Ritual, Culture, and Practice, England, 2004
21. Robert Gass, Chanting: Discovering Spirit in Sound (New York: Broadway Books, 2000).
22. Singh, Dharmdeo, A Study of Hinduism, New Delhi, 1999,
23. Sivananda, Sriswami, Hindu Fast and Festivals, India, 2000
24. Sivananda Radha, Swami, Mantras: Words of Power, Canada, Timeless Books, 2005
25. Srila A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, Sri Namamrta: The Nectar of the Holy Name (Los Angeles, CA: The Bhaktivedanta Book Trust, 1982).
26. Steven j. Rosen, ESSENTIAL HINDUISM, preager,westport connecticut london,2006
27. Steven j. Rosen, Sri chaitanya s life and teachings the golden Avatara of divine, 2017,
28. S. K. De Early History of the Vaisnava Faith and Movement in Bengal, (Calcutta, India: General Printers & Publishers, 1942),

29. Subramuniya, swami, Satguru Sivaya, Dancing With Śiva, India, Himalayan Academy, 2003
30. Sundarananda Sonni, Vedic Mantras, from OM to AUM (Madras, India: Bellora Publishing, 1989),
31. Swami B. V. Tripurari, trans., Gopala-Tapani Upanisad (Philo, CA, Audarya, 2004).
32. Tigunait, Rajmani, Power of Mantra and Mystery of Initiation, USA, Himalayan Institute Press, 1996
33. Tiwari, Maya, Path of Practice: Ayurvedic Book of Healing with Food, Delhi, 2002
34. Tridandibhiksu, Bhakti Pradipa Tirtha, SRI CAITANYA MAHAPRABHU, Aloa bengal, 1939.
35. Vandana Sister, Mataji, Vandana, Nama Japa: The Prayer of the Name, Delhi, 1995
36. Viraswami Pathar, S, Gayatri Mantra, Chennai, 2006,
37. werner, Karel, A Popular Dictionary of Hinduism, UK, Curzon Press, 1994

۱۱۲

پیشہ شلمہ ادیان

سال ۲۰، شماره ۳۷، بهار ۱۴۰۴

"Kalim Kashani and Akbar's Sulh-i Kul: Interaction or Opposition? A Reading Based on the Idea of Religious Unity"

Mohammadreza Movahedi

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Qom University, Qom, Iran (Corresponding Author):

Movahedi1345@gmail.com

Masoumeh Maarifvand

Student of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Qom, Qom, Iran

۱۱۳

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

This study investigates the ideological proximity or distance between Kalim Kashani, a prominent Indo-Persian poet, and Akbar Shah's doctrine of *Sulh-i Kul* (Universal Peace), within the broader framework of religious pluralism in Mughal India. By employing a comparative-analytical approach, the paper explores whether Kalim's mystical and poetic worldview aligns with, or diverges from, the inclusive and syncretic ethos propagated by Akbar Shah. Key themes such as metaphysical unity, tolerance, and the interplay between poetic imagery and political ideology are examined in Kalim's verses. The research shows that while Kalim Kashani exhibits a deep mystical vision grounded in Sufi metaphysics and emphasizes the essential unity of religious paths, his poetry does not necessarily advocate the political motives or institutional forms of Akbar's *Din-i Ilahi*. Thus, Kalim's engagement with the idea of *Sulh-i Kul* is nuanced—reflecting a spiritual harmony rather than explicit political endorsement. This reading contributes to a deeper understanding of the multifaceted interactions between literature, mysticism, and interfaith discourse in the early modern Indo-Persian world.

Keywords: Kalim Kashani, Akbar Shah, Sulh-i Kul, Unity of Religions, Religious Coexistence, Religious Critique.

کلیم کاشانی و صلح کل اکبرشاهی: تعامل یا تعارض؟ خوانشی بر مبنای اندیشه وحدت ادیان^۱

محمدرضا موحدی^۲ معصومه معارف وند^۳

چکیده

در روزگار فرمانروایی اکبرشاه گورکانی، رویکردی به نام صلح کل شکل گرفت که مبتنی بر پذیرش همگانی و مدارای دینی بود و در پی آن، بسیاری از اندیشمندان، شاعران و متفکران در دربار اکبر به تبیین و بازنمایی این رویکرد پرداختند. یکی از برجسته‌ترین شاعران این دوره، کلیم کاشانی است که شعر او آینه‌ای از تحولات فکری، دینی و سیاسی عصر خویش به‌شمار می‌آید. این مقاله با تمرکز بر مضامین دینی و بینافرهنگی در شعر کلیم، به بررسی نسبت میان اندیشه وحدت ادیان در تصوف اسلامی و سیاست صلح کل اکبرشاهی می‌پردازد. آیا کلیم، در شعر خود مدافع گفت‌وگوی ادیان و همزیستی دینی است یا منتقد اجرای این سیاست درباری؟ پژوهش حاضر بر رویکرد تحلیلی و بینامتنی، نمونه‌هایی از اشعار کلیم را واکاوی کرده و نشان می‌دهد که نگاه او به صلح کل، نه یکدست و ستایشگر، بلکه ترکیبی از تعامل، تأمل و در مواردی تعارض است. همچنین، پیوند میان سنت عرفانی اسلامی با اندیشه‌های دینی دربار اکبرشاه در شعر کلیم، بستر مناسبی برای تحلیل گفتمان وحدت‌گرایانه در ادبیات فارسی فراهم می‌آورد.

کلیدواژه: کلیم کاشانی، اکبرشاه، صلح کل، وحدت ادیان، همزیستی دیندارانه، نقد دینی

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۴

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول):

Movahedi1345@gmail.com

۳. دانشجوی رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه قم، قم، ایران

۱- مقدمه

عصر گورکانی از بهترین دوره‌های ترویج زبان و شعر فارسی در هند و عهد تشویق و ترغیب مولفان و نویسندگان و شاعران پارسی گوی بوده است. آزاد بلگرامی می‌نویسد: در عهد تیموریان هند هیچ خاندان عمده در ایران و توران نماند که در هندوستان نیامده و به دولت و جمعیتی نرسیده باشد. چون این‌ها مرکز دولت را دایره وار احاطه کردند و در جنوب مردم ولایت (ایران) حکم مغناطیس به هم رساندند و جذب همدیگر شدند هر عامی و سوقی به توقع منسب هفت هزاری بر جانب هند رفتند تا چه رسد به نجبا و ارباب کمال. از آن جمله شعرایی مثل غزالی مشهدی، عرفی شیرازی..... طالب املی، ابوطالب کلیم همدانی و دیگر جماعت لاتعد و لا تحصی و از خود مردم هندوستان که در ادب فارسی پرچم شعر افروختند (به نقل از ریاضی، ۱۳۹۰: ۴۸). شعر سبک هندی از جهاتی در مسیر تکامل قانونمند و منطبق بر مبنای اصالت بوده و بسی بیش از ادوار قبل، جامعه فکری خود را انعکاس داده است؛ یعنی در این زمان کمتر شاعری پیدا می‌شود که خواست و تمایلات و احساسات معاصرین خود را کم و بیش بیان نکرده باشد و از شرح ناملازمات اوضاع زمان و خودداری کرده باشد. زیرا آن‌ها همه تحت تاثیر جامعه و مقتضیات اقتصادی و تحولات فکری و خلاصه همه مظاهر اجتماعی آن بوده‌اند و از جامعه و مردم خود و شرایط آن الهام گرفته و باز به شیوه خاص فرهنگ زمان به زبان شعر گاهی به طرز خاص و معنی بیگانه و زمانی با شدت نزاکت و استعارات آگاهانه بیان کرده و پیوند خود را با مردم و جامعه و پدیده‌های در بر گیرنده هستی خود حفظ نموده‌اند (فلاح، ۱۳۷۴: ۴۸).

اهمیت فوق العاده‌ای که عارفان ایران به هند و اندیشه‌های آنان دادند، و وجوه مشترک عرفان اسلامی با اندیشه‌های عرفانی هندوئیسم و بودیسم عامل مهمی در جذب دل‌های هندیان بود. چون صوفیان به امر مهم همدلی از هم‌زبانی بهتر است توجه کرده و دیوارهای تعصب نژادی و مذهبی را شکسته بودند مقبول مردم هند واقع شدند (ریاضی، ۱۳۹۰: ۵۵).

صلح کل یعنی برقراری وفاق و اشتی در میان پیروان همه ادیان و مذاهب، اصل و اساس تعلیم و آموزه‌ای است که آن را با عنوان دین الهی شناخته و به ابوالفتح جلال الدین محمد، ملقب به اکبرشاه منسوب کرده‌اند. شاید رواداری و تساهل مذهبی شیوه‌ای رایج در تاریخ دینی سرزمین پهناور و پر جمعیت هند باشد اما آموزه‌ای چنین مدوّن که همه ادیان و مذاهب را به رسمیت بشناسد و برای آن‌ها جایگاه و مشروعیت الهی قائل باشد و حق انتخاب دین و ساخت بتخانه و

کنیسه و آتشکده و دخمه و مساجد را ازاد بگذارد، در تاریخ ادیان و حکومت‌ها بی سابقه است (گشتاسب، ۱۳۹۸: ۲۲۳). معروف است که می‌گویند ادبیاتی که از زندگی اجتماعی انسان مستقل و مجزا باشد وجود ندارد و جامعه شناسان بر این عقیده‌اند که ادبیات پدیده‌ای اجتماعی است که درک و بیان حقیقت زندگی انسان را در پرتو قدرت خلاقانه شاعر و نویسنده به شیوه‌ی هنری ممکن می‌سازد (فلاح، ۱۳۷۴: ۴۷). از این رو در شعر شاعران این دوره نیز می‌توان ردپای عقاید مطرح اجتماع و علی‌الخصوص وحدت ادیان را دنبال کرد.

یکی از دلایل عمده نفوذ و گسترش عرفان اسلامی و اندیشه وحدت وجودی در هندوستان نگرش توأم با تسامح و تساهل این مکتب با هندوان و ادیان هندی بود و با توجه به این که سرزمین هفتاد و دو ملت هندوستان نیاز به وحدت ملی داشت، عرفان و به طور اخص مکتب وحدت وجود با نظریه وحدت ادیان می‌توانست حلقه اتصال نگرش‌های رنگارنگ هندوستان باشد. در ریگ ودا آمده که حقیقت یکی است و شاعران نام‌های گوناگون بدان می‌نهند هم چون اگنی، یمه و ماتریشون» و در اوپانیشاد آمده تفاوت‌ها همه برخاسته از کلمات‌اند از نامگذاری‌ها (شوبکلاپی، ۱۳۹۸: ۵۰). اسلام در هندوستان جامعه‌ای به وجود آورد که از یک طرف به مبادی و اصول دیانت نبی عربی پایبست بود و از طرف دیگر از نفوذ تمدن هندوان منفعل می‌گشت؛ در نتیجه تا اواخر قرن نوزدهم هر دو طایفه به مسالمت و مصالحت در جوار یکدیگر زندگانی کرده و هر یک به کیش و آئین خود "لکم دینکم و لی دین" می‌گفتند (حکمت، ۱۳۳۷: ۲۳۹).

تشابه و نزدیکی میان اندیشه‌های هندویی و اندیشه عرفانی وحدت وجود به ویژه در مسأله ادیان، سبب شده است تا اندیشمندان هند با این مکتب انس بگیرند و از آنجا که شاعران این دوره نیز در همین جریان فکری رشد کرده‌اند، می‌توان رد پای اعتقاد به وحدت ادیان را در شعر آنها جستجو کرد. البته پیداست که شاعران دوره اکبر شاه، با فضایی که این پادشاه و دو یاور فکری او یعنی ابوالفضل علامی و برادرش فیضی، فراهم آورده بودند، بسی بیش از دوره‌های بعد با تفکر وحدت ادیان و مسأله صلح کل، هم‌نوایی داشته‌اند.

کلیم کاشانی یکی از بزرگ‌ترین شاعران سبک هندی و ملک الشعراى دربار شاه جهان (نوه اکبر شاه) بود که اشعارش انعکاس جامعه زمان اوست و رنگ اعتقادات رسمی آن زمان در شعر او نیز دیده می‌شود. این نوشتار به قصد بررسی تاثیر نگرش صلح کل بر شعر کلیم نگارش یافته است. مسئله‌های پژوهش عبارتند از:

۱. آیا می‌توان تأثیری از اعتقاد به وحدت ادیان در شعر کلیم کاشانی یافت؟

۲. شباهت‌ها و تفاوت‌های اندیشه وحدت ادیان در آرای ابن عربی و صلح کل در شعر کلیم کدامند؟

قطعا پژوهش‌هایی از این دست می‌تواند در شناخت بهتر ادبیات این دوره و متعاقباً فهم بهتر اندیشه شاعر به پژوهشگر این سبک یاری رساند.

۲- بحث و بررسی

علم ادیان که در عربی به معرفه الملل و النحل معروف است، به اصطلاح تحقیق بی طرفانه به سبک و روش منظم علمی در ادیان مختلفه بشر و تعیین وجوه مشابهت و مابینت بین آنها و مطالعه در مبادی و اصول و یا اعمال و فروع ادیان جهان را شامل می‌شود. از قرن دوم هجری که مسلمانان بر اثر بسط و توسعه تمدن اسلامی عصر عباسی در بغداد با سایر ادیان جهان تماس حاصل کردند و از عقاید یهود و نصارا و صائبی‌ها و زردشتیها و شمنیها و هندوها و دیگران اطلاعات فراوان به دست آوردند و مخصوصاً در زمانی که مامون عباسی در مرو یعنی مرکز خراسان و ماورالنهر اقامت داشت با ملل و عقاید گوناگون آنان مانند هندو و بودائی و زردشتی و مانوی و مسیحی و یهود تماس پیدا کرد در آن زمان است که مجالس مناظراتی زیر نظر این خلیفه تشکیل شد و امام علی بن موسی الرضا که به ولیعهدی برگزیده شده بود در آنجا حاضر شده با ارباب دیانات بحث و مناظره می‌فرمود (حکمت ۱۳۴۲: ۳-۱۰).

علما و دانش پژوهان ابتدا برای اثبات حقانیت دین حنیف اسلام و ابطال سایر مذاهب در صدد برآمدند که در معتقدات ایشان راه تحقیق و تفتیش بیمایند در نتیجه مناظرات و مباحثاتی که با اخبار یهود و قسین نصاری و موبدان زردشتی و برهمنان هند و شمنیهای بودایی پیش آمد، بعد از دو قرن، در قرن چهارم هجری شروع به تدوین و تالیف مجموعات در بیان ادیان مختلف نمودند. از همان زمان برخی اندیشمندان مسلمان به مشابهت‌ها و گوهر مشترک ادیان توجه ورزیدند و اختلاف کفر و ایمان را ظاهری قلمداد کردند.

اما دلیل و بینه "وحدت متعالی ادیان" نه فقط از واحد بودن و یکتایی حقیقت کلی و مطلق عالم - الحق - بلکه همچنین از وحدت و یکتایی نژاد بشر سرچشمه می‌گیرد. وقتی در قرآن بیان می‌شود که حضرت ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی بلکه فردی حنیف بود، به روشنی دیده می‌شود که

ذکر اسامی یهودی و نصرانی تنها می‌تواند به این نیت باشد که به برخی رویکردهای معنوی خاص اشاره داشته باشد؛ رویکردهایی که محدودیت‌های رسمی و صوری ادیان یهودی و مسیحی تنها مظاهر یا نمونه‌های خاصی از آنها هستند (شوئن، ۱۳۹۷: ۹۰).

در سالهای اخیر با مطرح شدن مباحثی چون پلورالیسم در حوزه فلسفه دین، عرفا به طور عام و ابن عربی به طور خاص، مورد توجه قرار گرفته‌اند. با این ادعا که عرفا و به خصوص ابن عربی بیشترین سخن را در باب پلورالیسم دینی و مخالفت با انحصارگرایی دارند (چیتیک، ۱۳۹۲: ۹).

به گواهی متون نخستین صوفیه، وحدت ادیان نظریه جدیدی نبود که ابن عربی آن را ابداع کرده باشد، بلکه عارفان بسیاری پیش از او در این باب سخن گفته بودند. بارزترین چهره حلاج است که می‌گفت اختلاف در عقاید دینی به اختلاف در حقیقت واحد کشیده نمی‌شود و حب خداوند در همه چیز وجود دارد و هیچ فرقی میان عقیده‌ای و دیگری وجود ندارد. حتی میان باورهای آسمانی و بت پرستی اختلاف نیست! این مطلب همان است که به شطح اعلام می‌دارد که بدین خدا کافر گشته و کفر را بر دین برگزیده است یا عین القضاة در عباراتی با همین مضمون می‌گوید:

«دریغا هفتاد و دو مذهب که اصحاب با یکدیگر خصومت می‌کنند و از بهر ملت هر یکی خود را ضدی می‌دانند و یکدیگر را می‌کشند. و اگر همه جمع آمدندی و این کلمات از این بیچاره بشنیدندی ایشان را مصور شدی که همه بر یک دین و یک ملت‌اند. تشبیه و غلط خلق را از حقیقت دور کرده است "و ما يتبع اكثرهم الا ظنا و ان الظن لا يغني من الحق شيئا" اسم‌ها بسیار است اما عین و مسمی یکی باشد تو را ظهیرالدین خوانند و عالم خوانند و مفتی خوانند اگر به هر نامی حقیقت تو بگردد، تو بیست ظهیر الدین باشی اما اسم تو یکی نباشد و مختلف باشد و مسمی یکی باشد (عین القضاة، ۱۳۹۳: ۳۳۹).

شاید این نظر ابن عربی را برانگیخت که پس از چند قرن به این اندیشه بیفتد که انسان می‌تواند هر چه را که می‌بیند ایمان بیاورد و به هر دینی بگردد و بگوید:

عَقَدَ الْخَلَائِقُ فِي الْإِلَهِ عَقَائِدًا وَأَنَا اعْتَقَدْتُ جَمِيعًا مَا اعْتَقَدُوهُ (سعیدی، ۱۳۸۳: ۹۳۲)

۳. مولفه‌های وحدت ادیان در آرای ابن عربی

۳-۱ وحدت وجود

پیش از آغاز بحث درباره وحدت ادیان از دید ابن عربی به بررسی موضع عرفانی او معروف به

وحدت وجود می‌پردازیم زیرا «ابن عربی نمی‌تواند در سخن خود در موضوع وحدت ادیان از وحدت وجود رهایی یابد؛ در عین حال در سخن وی معبود و عابد به گونه‌ای است که هر معبود جوهر مختلفه از بت، شی و بشر و.... صورتی از صور حق می‌باشد» (سعیدی، ۱۳۸۳: ۹۳۴). درباره وحدت وجود می‌توان گفت که ادراک ما از اشیا در وجود، شبیه چیزی است که هنگام عبور نور از یک منشور ادراک می‌کنیم هر چند رنگ‌های مختلفی در کار است ما فقط نور را درک می‌کنیم چرا که فقط نور وجود دارد؛ بنابر این از دیدگاه شیخ، مظاهر خدا به خاطر کثرت احکام و اثری که ظاهر می‌سازند کثیرند ولی به خاطر وحدت وجودی که در آنها ظاهر است واحدند. وحدت در ظهور اشیا- ظهوری که همان وجود است- قرار دارد در حالی که کثرت در اعیان آنها که از خود وجودی ندارند باقی است. لذا خدا در وحدت خویش عین وجود اشیاست، ولی عین خود اشیا نیست (چیتیک، ۱۳۹۲: ۲۹).

۳-۲ اختلاف ادیان از دید ابن عربی

ابن عربی گاه از اختلاف عقاید (مساله الخلاف) سخن می‌گوید ولی معمولاً اختلاف مکاتب اسلامی را در ذهن دارد و نوعاً می‌خواهد اثبات کند که حکمت و رحمت خدا باعث ایجاد این اختلاف شده است (چیتیک، ۱۳۹۲: ۶). در مورد اختلاف ادیان عده‌ای از علمای مسلمان به حصر گرایی متمایل شده‌اند؛ جمعی به وسعت نظر و شمول گرایی و عده‌ای دیگر به تأکیدی آشکار بر ضرورت اختلاف. شاید ابن عربی را بتوان فرهیخته‌ترین و عمیق‌ترین متفکر دسته اخیر دانست (چیتیک، ۱۳۹۲: ۸). اگر هر کس دارای عقیده‌ای است آیا می‌توان گفت همه عقاید حق‌اند؟ ... به احتمال قوی جواب ابن عربی این خواهد بود که پاسخ این پرسش به مراد ما از واژه حق بستگی دارد. اگر حق را به این معنا بگیریم که علقه‌ای با واقع تطابق دارد در این صورت قطعاً همه عقاید حق‌اند. چرا که هر عقیده‌ای مبنی جنبه‌ای از واقعیت است ولو آنکه آن جنبه بسیار محدود و تحریف شده باشد! (چیتیک، ۱۳۹۲: ۲۲۰).

یکی از اقتضائات طبیعی اعتقاد به وحدت وجود، قول به وحدت ادیان است. از این رو ابن عربی بر آن است که هر چند همه صراط‌ها به خدا می‌انجامند سیل سعادت همان است که در شریعت آمده و غیر آن نیست. مردم وقتی با حقیقت وضعیت خویش مواجه‌اند نمی‌توانند صرفاً همان چیزی را اخذ کنند که خدا از حیث امر تکوینی اش به آنها می‌دهد چرا که چنین چیزی ممکن است آنها را

کاملاً به شقاوت بکشاند، بلکه باید از حق مطلق فقط آن چیزی را اخذ کنند که از طریق امر تکوینی اش معین کرده است و عبارت است از همان میزان معینی که خدا برای سنجش همه اموری که در سعادت موثر هستند قرار داده است (چیتیک، ۱۳۹۲: ۲۳۰).

۳-۳ وحدت ادیان در آرای ابن عربی

محیی الدین در یکی از عبارات متعددی که طی آن حقانیت همه عقاید را بر مبنای وحدت وجود بیان می‌کند، به این نظریه اشاره می‌کند که همه امور عالم از جمله سخنانی که مردم بر زبان می‌آورند، همه کلماتی هستند که ضمن نفس الرحمن به تکلم درآمده اند؛ از این رو همه کلام‌ها کلمات خدایند و حق هستند (چیتیک، ۱۳۹۲: ۲۲۱). وی در کتاب فصوص اشاره می‌کند که نباید انسان به دینی خاص مقید شود. ابن عربی در این خصوص می‌گوید: مبدا که به عقد مخصوصی مقید شوی و به غیر آن کفر بورزی که در این صورت خیر کثیری از تو فوت می‌شود ... در نفس خویش برای همه صور معتقدات مانند یک هیولا باش چرا که خدای تعالی وسیع تر و عظیم تر از ان است که در یک عقد و نه در عقدهای دیگر منحصر شود (ابن عربی: ۱۹۴۶: ۱۱۳).

بنیاد نظریه مراتب صور ارسطو به تقابل بین هیولا و صورت، متکی است؛ مثال گِل چرخ کوزه گری است گِل بی شکل و هیولا وار اما کوزه‌ها دارای صورت‌اند همه صور متفاوت گِل با یک نام کلی گِل یا خمیر «بی شکل» نامیده می‌شوند (بازرگانی، ۱۳۹۱: ۲۸).

وی در غزل یازدهم کتاب ترجمان الاشواق به این معنی اشاره می‌کند و می‌گوید:

لقد صار قلبی قابلاً کل صوره فمرعی لغزلان و دیر لرهبان
و بیت لاوئان و کعبه طائف و الواح تورات و مصحف قران
ادین بدین الحب انی توجهت رکائبه فالحب دینی و ایمانی

(سعیدی، ۱۳۸۳: ۹۳۳)

از دید او نیز عاشقان را ملت و مذهب خداست. وی در آنی هم مومن است هم بت پرست و متدین و ملحد؛ و عبادتش به هر پروردگاری تعلق می‌گیرد که برگزیند. کسی که ناصح نفس خویش باشد سزاوار است که در طول حیات دنیوی اش درباره جمیع دیدگاه‌ها در باب خدا جستجو کند و بفهمد که هر صاحب اعتقادی دیدگاه خویش را از کجا اثبات می‌کند پس هرگاه ان اعتقاد از همان وجه خاصی که مخصوص همان دیدگاه است و نزد صاحب ان اعتقاد صحیح شمرده می‌شود

برای این شخص نیز اثبات شود و آن را در حق آن صاحب عقیده تأیید کند و منکر آن نشود و آن را رد نکند (به نقل از چیتیک، ۱۳۹۲: ۲۷۹).

از نظر شیخ، رحمتی که بر غضب پیشی می‌گیرد، هم مقتضی اختلاف ادیان است و هم مقتضی سعادت انسان از طریق آن اختلاف (چیتیک، ۱۳۹۲: ۲۴۶). اختلاف نسبت‌های الهی فقط به خاطر اختلاف احوال است کسی که حالش مرض باشد صدا می‌زند یا معافی یا شافی دیگری که در حال گرسنگی باشد می‌گوید یا رازق کسی که در حال غرق باشد می‌گوید یا مغیث (همان، ۱۳۹۲: ۲۴۹).

یعنی ابن عربی ریشه گوناگونی این‌ها را چند گونگی و بستگی‌های ایزدی می‌داند و می‌گوید اگر بستگی ایزدی که مایه آیین ویژه‌ای است به هر گونه یکی بود آیین نیز به هر گونه یکی بود. گوناگونی بستگی‌های ایزدی ریشه در گوناگونی چونی‌های مردمان دارد و آن نیز ریشه در گوناگونی زمان دارد (میر اخوری، ۱۳۹۶: ۵۳۱). حق تعالی هر چند واحد است لیکن اعتقادات او را متنوع می‌سازند متفرق می‌نمایند جمع می‌کنند صورت می‌بخشند و می‌سازند در حالی که او فی نفسه متبدل نمی‌شود و فی عینه متحول نمی‌گردد (ابن عربی، به نقل از چیتیک، ۱۳۹۲: ۲۵۹). در هر عقدی خداست که شناخته می‌شود هر چند عقاید کاملاً مختلف‌اند. از این رو مقصود از همه عقاید یکی است پس خدا پذیرای هر آن چیزی است که بر او می‌بندی و هر آن عقدی که در باره او به عمل می‌آوری خدا در روز قیامت برای تو در همان صورت متجلی می‌شود (همان، ۱۳۹۲: ۲۶۰).

همه جنبش‌ها راست هستند هیچ چیزی جز راست نباشد و برابری ندارد راست بودن کمان در خمیدگی آن است چون همین از آن خواسته شده است از این رو در هستی تنها راست بودن هست چون خدا آنها را پدید می‌آورد و از سوی پروردگار در راه راست هستند (همان، ۱۳۹۶: ۵۱۸) اساس نظر و عمل عرفا برای معرفت هستی و خداوند قرآن کریم است و در حقیقت جوهر تاریخ طولانی تصوف بیان جدید و مکرر در فرمول‌های گوناگون این حقیقت جامع و فراگیر است که لا اله الا الله (شیمل، ۱۳۸۴: ۶۹).

این پیشوای محمدی، راه محمد را برگزید و دیگر راه‌ها را با اینکه از آنها سخن می‌گوید و به آنها باور دارد لیک آنها را کنار گذاشت و خود را تنها به راه راست محمد سپرد و پیروانش را هم به این

راه فرا خواند. چون این او فراگیر است از این رو فرامین همه این‌ها به این او می‌پیوندد پس این او آنها را در بر می‌گیرد ولی آنها این او را در بر نمی‌گیرند (میراخوری، ۱۳۹۶: ۵۲۰).

۳-۴. خاستگاه صلح کل

فراتر از آنچه از معنای عام این ترکیب دانسته می‌شود، در معنای اصطلاحی، «صلح کل» مفهومی کانونی در اندیشه عرفان است. وقتی همه هستی و کثرات، تجلی حق‌اند و اصل وجود شناختی همه کثرات یکی است، پس به لحاظ وجودی تقابل و تضادی واقعی میان کثرات وجود ندارد و نتیجه عملی این آموزه تسلط همه بندگان و خلائق در ارتباط با یکدیگر می‌باشند. عرفا ذیل مفهوم «صلح کل» و از افق و ارتفاعی الهی، مرز بین ایمان و کفر، مذهب ما با مذهب دیگران را از میان برداشته‌اند. یکی از دلایل اختلاف (بین ادیان)، این است که هر فرقه‌ای خیال می‌کند حقیقت را دریافته است. پیروان هر دینی معتقدند که دین آنها بر ادیان دیگر برتری دارد و همین امر به اعتقاد آنها اعتقاد راسخ و اخلاص قلبی می‌باشد. (شوبکلایی، ۱۳۹۸: ۷۴)

از این نگاه، کرامت هر کدام از انبای بشر به حسب انسان بودن محفوظ است. لذا مذهب ما و ایمان ما دلیلی برای تحقیر و تکفیر دیگران نمی‌گذارد. طبیعتاً این سنخ تلقی وجود شناسانه عرفانی، رافع پاره‌ای تکالیف دینی از جمله امر به معروف و نهی از منکر از ذمه عارفان است، به عبارتی وقتی که هرگونه مرزهای تخصیصی بین انسان‌ها نباشد به حکم صلح کل نه برای خود تقدسی می‌بینیم نه ارجحیتی. (عیوض زاده و پرندوش، ۱۳۹۸، صص ۴۰۲، ۴۰۱)

سیاست صلح کل اکبر شاه به بهترین وجه تحمل دینی و پذیرش تنوع و تفاوت‌ها را نشان می‌دهد، اکبر شاه با توسل به اندیشه‌های وحدت وجودی صوفیانه، دیدگاه صلح کل و کثرت اندیشی دینی خود را بارور ساخته است، صلح کل و مدارای اعتقادی، دقیقاً همان باورهای است که وسعت مشرب نیز آنها را بر ساخته است. (رضوی، ۱۴۰۱: ۲۰۵). باور به یکسانی ادیان و اعتقادهای مختلف، تفکر وسعت مشرب را به اندیشه صلح کل مرتبط می‌کند. (همان، ۲۰۸، ۲۰۹). این مسلک فکری را ابوالفضل علامی در آیین اکبری به روشنی تبیین کرده (رضایی، موحدی، ۱۴۰۲: ۹۲-۹۳) و حتی می‌توان گفت جان خود را بر این مرام نهاده است.

سیاست «صلح کل» صراحتاً به گفتمان اکبر شاه اختصاص دارد. او با اعتقاد به این باور صوفیانه که تمام وجود تجلی یک واقعیت اساسی الهی است، مفهوم صلح کل را گسترش داد و دین الهی

خود را ابداع کرد. از نظر او عشق به خدا و بشریت مهم‌تر از وابستگی‌های باریک مذهبی بوده است.... صلح کل در معنای سازش و مدارای دینی که در برخی موارد کثرت اندیشی دینی نیز هست، اساس «دین الهی» اکبر شاه بوده است، اکبر شاه از طریق طرح مسائل مناقشه آمیز به آموزش صلح و سازش دینی می‌پرداخت (رضوی، همان: ۲۰۶).

آرمان به وجود آوردن یک دوران طلایی که در سرتاسر جهان صلح و آرامش برقرار باشد که نوعاً مخصوص حرکت‌های وحدت خواهانه بود، در ذهن اکبر جای گرفته بود و تصویر اینکه در مناطق توأم با صلح و آرامش مغولان «شیر و بره در کنار یکدیگر بوده و به آرامی زندگی کنند» غالباً در نقاشی‌های مغولی اوایل قرن هفدهم به چشم می‌خورد. تساهل دینی اکبر، از بُعد نتایج و تبعات علمی، به ندرت با شریعت اسلام سازگار بود و لذا افراد متعصب و سرسخت مذهبی نسبت به دین الهی مورد ابداع امپراطور بسیار مشکوک شده بودند (شیمل، ۱۳۷۴، ۵۶۶). از آن میان می‌توان به عبدالقادر بدائونی در کتاب منتخب التواریخ اشاره کرد که سیاست صلح کل را نوعی بدعت و انحراف از شریعت می‌دانست. از دید او، این سیاست باعث تضعیف دین اسلام و نفوذ اندیشه‌های هندو و صوفیانه در دستگاه حکومت شد (بدائونی، ۱۳۷۹: ۲۱۲-۲۱۴).

۴. نگاهی به زندگی کلیم کاشانی

میرزا ابوطالب کاشانی معروف به طالباً در سال ۹۹۰ ه.ق در همدان متولد شد. اشتها او به کاشانی به خاطر توطن دراز مدت وی در کاشان بوده است. وی در عهد سلطنت جهانگیر به هند عزیمت کرد اما در این سفر قدرت نفوذ به دربار را نداشت. او مدت‌ها در سرزمین دکن به سر برد اما بهره‌ای از کامروائی نیست. مدت‌ها آواره و سرگردان، گرسنگی کشید و به تهمت جاسوسی در قلعه شاهدرک بیجاپور زندانی شد. پس از آنکه شاهنواز خان هم از دنیا رفت، دیگر انگیزه‌ای برای ادامه زندگی در هند نداشت. پس در سال ۱۰۲۸ در ۳۸ سالگی به ایران بازگشت. دوسال بعد مجدداً به هند مهاجرت کرد. این بار به نزد میرجمله شهرستانی متخلص به روح الامین که با دستخط خود جهانگیر شاه به هند دعوت شده بود، رفت و تحت مراقبت وی قرار گرفت. کلیم پس از مرگ جهانگیر شاه، در زمان شاه جهان با سرودن یک رباعی به دربار راه یافت. کلیم از سال ۱۰۴۴ تا آخر عمر در کشمیر بود. علاقه کلیم به هندوستان به حدی بود که زبان هندو را آموخت و اشعاری بدان زبان سرود.

شاه جهان پسر جهانگیر (ممدوح کلیم کاشانی) مانند اسلافش عالم و فاضل نبود و لیکن هیچ گاه از حمایت شعرا و ادبا و تشویق اهل علم و دانش غفلت نمی ورزید و دربار او همواره ابهت و شکوه شاهانه را داشت. ادبیات فارسی و هنر ایرانی در این زمان بیش از پیش رونق گرفته بود و همیشه دربار او مرکز اجتماع علما و فضلا بود (صدیقی، ۱۳۷۷: ۴۶). شاه جهان به خاطر یک مصرع به کلیم ۵۰۰۰ روپیه داد و در نوبتی دیگر وی را به زر کشیده است و قدسی مشهدی را نیز به زر سنجیده است (حمیدیان، ۱۳۷۴: ۷۴۷).

۴-۱ وحدت ادیان در شعر کلیم

اگرچه در بررسی دیدگاه‌های یک شاعر در باب یک امر خاص، هرگز با استناد به چند بیت شعر نمی توان به قضایای درست دست یافت و روشن است که باید در همه حال محدودیت‌ها و تنگناهای اجتماعی و سیاسی و ملاحظات مکانی و شرایط و احوال روحی وی را مد نظر داشت؛ اما بررسی ابیات پر بسامد و یافتن نکات پرتکرار در شعر یک شاعر، گاه می‌تواند به ما در شناخت بهتر دنیای شعر وی یاری برساند. درست به همین دلیل است که شمس لنگرودی در بررسی اشعار کلیم به ویژگی تناقض در معنا و تصاویر اشاره می‌کند. این پژوهشگر از تناقض در معنای برخی ابیات کلیم چنین یاد می‌کند:

در نمونه زیر کلیم در بیت اول معتقد است زندگی هیچ گاه به ستمکاران بد نمی‌کند؛ ستمکار همیشه در عیش و عید است و رابطه ستم با ستمکار عکس رابطه ستم با ستمدیده است:

با ستمکاران گیتی بد نمی‌گردد سپهر عید قربان است دائم خانه قصاب را (دیوان: ۴)

ولی در ابیات بعد همان غزل، به وضوح عکس قضیه بالا مطرح است و می‌گوید که ستم ستمکار به خودش برمی‌گردد و نابودی دیگران، او را زودتر نابود می‌کند!

بر ستمگر بیشتر دارد اثر تیغ ستم عمر کوتاه از تعدی می‌شود سیلاب را (دیوان: ۴)

ظاهرا خود کلیم نیز به این بی‌ربطی توجه داشته و در شعری می‌گوید:

ز اشفنگیِ حالم، ربط سخن بریده از هم فتاده حرفم چون نامه دریده (دیوان: ۳۲۲)

یا:

طبع ماگر زینتی دارد همین اشفنگی است زیوری گرتیغ دارد، پیچ و تاب جوهر است (دیوان: ۴۳۳)

دلیل این تناقض را شمس لنگرودی آن می‌داند که شاعر برای سرودن هر بیت چنان در پی معنی بیگانه می‌رود که گاه یادش می‌رود که پیشتر چه گفته است! (شمس لنگرودی، ۱۳۷۲: ۱۲۶)

۴-۲ موافقت با صلح کل

استناد به ایات اگرچه برای دریافت دقیق دیدگاه یک شاعر در باب مسئله‌ای خاص، استنادی بی نقص نیست، اما کلیتی از نگاه او را در بر خواهد داشت. روشن ترین بیان در اشعار کلیم آنجاست که یک آتش را موجب افروزش مجلس گبر و مسلمان می‌داند، یعنی انسان هایی با ادیان مختلف از یک آتش گرم می‌شوند و روشنایی می‌گیرند؛ کما اینکه شراره‌ای که از سنگ‌های کعبه یا دیر برمی‌جهد، همه یک شکل است:

مجلس‌افروز گبر و مسلمان یک آتش است در سنگ دیر و کعبه بجز یک شرار نیست (همان: ۶۹)

در جایی دیگر، گفتگوی بی حاصل اهل دنیا بر سر اختلافات مختلف را همچون جنگ اطفال مکتبی تلقی کرده و می‌گوید: اختلاف مطالب و تقاضاهای اقوام اگرچه به ظاهر متفاوت است، اما همه در حقیقت یک خواسته بیش نیست:

گفتگوی اهل عالم بر سر دنیا به هم جمله بی‌اصل ست جنگ طفل‌های مکتب است از خدا کامی اگر خواهی، به از آرام نیست در حقیقت یک سوال است و در او صد مطلب است (همان: ۳۱)

آنگاه ایده اصلی خود را مطرح می‌کند که تنها با گام هایی که از سرِ وسعت مشرب می‌توان برداشت، امکان طی ارض وجود دارد تا در نتیجه بتوان راه کعبه و بتخانه را یکی دید و قطع طریق کرد:

قطع راه کعبه و بتخانه در یک گام کرد طی ارض عارف، از گام فراخ مشرب است (همان: ۳۱)
تعاير و نظرات همعصران کلیم در باره صلح کل اختلاف فاحش دارد. علمای متعصب و طبقه بالای اجتماع که اکثرشان بر مذهب تسنن بودند، شکل‌گیری صلح کل را ایجاد دین جدید و بدعت تعبیر کردند و اکبر شاه را به بی‌دینی و شیعه‌گری و برهمنی متصف نمودند. بدائونی از جمله درباریان متعصب بود که در منتخب التواریخ تندترین انتقادات را نسبت به اکبر شاه و اصلاحاتش وارد کرد. وی سیاست‌های دینی جدید اکبر شاه را به هرج و مرج روشن فکرانه تعبیر

نمود و مظاهر و آیین‌های صلح کل را علیه اسلام و موجب فساد اعتقاد می‌دانست. آنه ماری شیمل نیز صلح کل را به جمعیتی سرّی برای اعضای برگزیده، مانند می‌کند چون تنها تعدادی از اندیشمندان و شاعران دربار به آن پیوستند و در سطح جامعه رواج نیافت و برای فراگیر شدن آن ضرورتی دیده نشد (رحیمیان و مشرف، ۱۴۰۰: ۱۸۶).

۴-۳ مخالفت با صلح کل

در باب وحدت ادیان، کلیم، گاهی در شعر خویش از تفرقه میان امت اسلام رنج می‌برد و دردمندانه و نه ریاکارانه با سوز و گداز تمام نغمه سرایی می‌کند. آنچنان که به نظر می‌رسد وی برای ریشه کن کردن بدعت‌هایی به میدان آمده که به سبب اختلاط و روابط نزدیک بین مسلمانان و هندوها در دین اسلام رخنه کرده بود. این بدعت‌ها از زمان جلال الدین اکبر شاه تا عهد شاهجهان که ممدوح کلیم است ادامه داشت.

کلیم با مشاهده انسان‌های دورو که با هر جمعیتی، موافق طبع آنان سخن می‌گویند و در خفا، چیزی دیگر از خود بروز می‌دهند، در اشعار خود گاه اعتقاد به صلح کل را نوعی نفاق می‌داند: آمیزش ابتدای زمان عین نفاق است هر جا قدم صلح رسیده است صفا نیست (دیوان: ۶۸) بس که رنجیده است طبعم از نفاق صلح کل بیشتر تا می‌توانم بود، مرهم نیستم (دیوان: ۲۴۹) اکثر ابیاتی که به موضوع صلح کل اشاره دارند در اشعار کلیم با نوعی نفاق و دورویی جدایی ناپذیر همراهند؛ اگر تعبیر او را از نفاق دقیق‌تر بررسی کنیم به ابیات زیر می‌رسیم: یک لَختم و در کوی دورنگیم وطن نیست سیلّم که مدارا به کسی شیوه من نیست (دیوان: ۷۹) با توجه به ابیات فوق می‌توان نتیجه گرفت که در نظر کلیم، اعتقاد به صلح کل و مدارا با همه عقاید موجب نوعی دورویی و دورنگی است که مانع از شکل‌گیری شخصیتی واحد در فرد می‌شود. از این رو کلیم چنین تسامح و مدارایی را کنار می‌گذارد و به وضوح مسیر و مسلک خویش را فریاد می‌زند.

کس ز هفتاد و دو ملت این معما حل نکرد کین همه مذهب چرا در دین یک پیغمبر است؟ (دیوان: ۴۳۷)

پیداست که ذهنیت هفتاد و دو ملت برخاسته از شیوه قدما در بیان تقسیم عقاید مذاهب است که ارباب ملل و دیانات را به هفتاد و دو فرقه تقسیم کرده، یکی را حقه و ناجیه و مابقی را باطله و

هالکه می‌پنداشتند. این تقسیم البته مبتنی بر حدیثی بود منسوب به پیغمبر اسلام (ص) که می‌فرمایند: "افترت اليهود علی احدى و سبعین امه و افترت النصارى علی اثنتین و سبعین فرقه و افترت امتی علی ثلاث و سبعین فرقه كلها فی النار الا واحده و هی الجماعه".

در اشعار کلیم مرز میان ادیان کاملاً مشخص و پیداست. او کفر و اسلام را در برابر یکدیگر قرار داده و خود در جبهه اسلام می‌ایستد. آن چنان که هندوستان و پادشاهان سنت گرایش، در شعر او یگانه حامی اسلام و شریعت مصطفی در برابر فتنه زمان بوده است:

ز ایمانش قوی بازوی اسلام ز اب تیغش آبروی اسلام

به هند از سنگ بت‌های شکسته عجب سدی به راه کفر بسته

برای کسب آداب شریعت به هند آیند ارباب طریقت (دیوان: ۴۸۶)

گاه نیز بجای پذیرش همه ادیان و واحد دانستن آنها، نسبت به نیک و بد خلق بی تفاوت است و بر هیچ مذهبی قرار ندارد:

بس که با نیک و بد خلق ندارم کاری منکر و معتقد و گبر و مسلمان نشدم (دیوان: ۲۵۵)

او از جدال می‌گریزد و راه مدارا را پیش می‌گیرد؛ نه به آن دلیل که به وحدت ادیان باور دارد و همه آنها را از یک گوهر می‌داند، یا همه مظاهر نیک و بد روزگار نزد او یکسان است، بلکه به این دلیل که چاره‌ای غیر از سازش با آنها ندارد:

سر و برگ جدلم نیست چو با خلق، کلیم نکنم گر به بد و نیک مدارا، چه کنم (همان: ۲۷۵)

اعتقاد به صلح کل پس از اکبر شاه به سرعت رو به زوال نهاده و در شعر کلیم به جز اصطلاحی از ان باقی نمانده است اگر یک مقایسه کلی بین اشعار مدافعان صلح کل اکبری و شعر کلیم داشته باشیم متوجه این اختلاف عقیدتی خواهیم شد که رنگ و بوی تصوف در شعر گروه اول شاعران بیشتر و متعاقب آن اعتقاد به صلح کل نیز پررنگ تر است اما در شعر کلیم که در دسته بندی دوم قرار می‌گیرد، از شدت مفاهیم صوفیانه کاسته شده و اصطلاح صلح کل تنها تلمیحی گذرا در شعر او است و رنگ عقیدتی ندارد:

بر سر جنگ است با ما بی سبب دائم کلیم گر چه صلح کل به هفتاد و دو ملت کرده ایم
(همان: ۲۸۵)

پیداست که او نیز مانند همعصر خود، صائب گاه از وسعت مشرب و مترادف آن یعنی صلح کل، لطمه‌ها خورده و خوش عنانی خود را موجب بسی عقده‌ها دیده است:

وسعت مشرب مرا در صد بلا انداخته است هست در دل عقده‌ها از خوش عنانی تاک را
(صائب، ۱۳۷۵: ۵۵)

جریان فکری صلح کل اگرچه نزد برخی هوادارانش به منزله دینی نوین به نام "دین الهی" معرفی می‌شد، اما این حرکت تنها جریانی در متن و بطن اسلام بود و به جهت افراط در دلجویی از پیروان ادیان دیگر دچار انحراف یا حتی در برخی از موارد بدعت‌هایی شد که شاید در ابتدا مبنی بر آن نبود. به نظر می‌رسد این اقدام افراطی به جهت ضرورتی سیاسی تحقق پذیرفت چرا که اکبر شاه بر اکثریتی غیر همکیش حکمرانی می‌کرد و نمی‌خواست که دوام حکومتش بر آن‌ها را تنها از طریق سرکوب و فشار تضمین کند. وی بر آن بود تا با استعانت از آموزه‌های مدارا منش اسلامی تکیه حکومتش را بر دوستی وفاق و احترام متقابل به پیروان ادیان مذاهب بگذارد (جهانی و محمودی، ۱۳۹۱: ۲۸).

۱۲۸

پژشنامه ادیان

درباره اعتقادات و باورهای دینی کلیم در هیچ یک از تذکرها سخن به میان نیامده است، ولی با توجه به سروده‌هایش می‌توان برخی اعتقاداتش را استخراج کرد. یادکر امام علی و تاکید بر ذکر یاعلی در گوشه گوشه نوشته‌ها و حواشی نسخه ملکی شاعر و قصاید بلندی که در وصف و ستایش حضرت محمد(ص) و علی(ع) سروده، حکایت از ایمان و اعتقاد وی دارد.

با همه آلودگی، دارم امید مغفرت از ولای سرور پاکان علی مرتضی

آنکه او را جز خدا و مصطفی نشناخته مدح ما او را نباشد هیچ کم از ناسزا

(دیوان: ۳۵۵)

با عنایت به قصاید و برخی ابیات مشابه، می‌توان کلیم را مسلمانی پاک اعتقاد و شیعه‌ای باور مدار خواند که ارادتی خاص به ائمه اطهار خاصه امام علی (ع) دارد. به نظر می‌رسد که شاعر با همه نیازی که به دربار هند داشته و مدایحی که ناگزیر به سرودنشان بوده، باز از اعتقادات خود برنگشته و بر شیوه اسلاف خود پایدار بوده است. در طول تاریخ ایران شاعران و هنرمندانی که بدون اتکا به حکومت‌های وقت توانسته‌اند روی پای خود بمانند و موجودیتشان را اثبات و حرفشان را به گوش مردم برسانند بسیار اندک بوده‌اند (اریان پور، ۱۳۵۰: ۳۲۰). در میان ایشان تعدادی انگشت شمار که بیشترشان عارف بوده‌اند، آثارشان توسط مریدان پخش شده است. شعرا گاه مستقیم و گاه غیر مستقیم با دربار مرتبط بوده و از این ارتباط بهره‌ای دو سویه داشته‌اند. حاکمان نیز برای شاعران امکانات زندگی مرفه و ادامه کار سرودن شعر را فراهم می‌کردند. پادشاهان می‌خواستند آوازه

دلیری و جنگاوری و کثور گشایی و رعیت پروری و بخشش فراوان آن‌ها به همه جا برسد تا دشمنان ایشان مرعوب و دوستان و خدمتگزاران مجذوب شوند (شهیدی، ۱۳۵۰: ۵۰).

طیف شاعران حکومتی بسیار گسترده بود به طوری که در یک سوی آن شاعرانی جای داشته که واقعا به نظام مورد تبلیغ خود معتقد بودند و با حربہ شعر به تثبیت و تحکیم آن می‌پرداختند. شاهان صفوی به علت مقاصد خویش بیشتر از روحانیونی که از اصول سیاسی آنها مطلع بودند، حمایت می‌کردند؛ در عوض از ادبیات و شعر و تصوف نه تنها حمایتی قوی نمی‌کردند، که در پی آزار نمایندگان آن‌ها بر می‌آمدند. به همین دلیل شعر و عرفان کمرنگ و خانقاه‌ها و رواق‌ها رو به ضعف نهاد. ایشان برای تحکیم پایه‌های عقیدتی مذهب تازه رسمیت یافته، اقدام به آوردن علمایی از بحرین و لبنان کردند. شعر که در فرهنگ گذشته ایران ریشه داشت، مثل سایر ابزار فرهنگی گذشته، اهمیت و اعتبار خود را از دست داد. بر این اساس آنچه در دربارهای قدیم از غزنیان و خوارزمشاهیان و مغول که شعر مخصوصا قصیده و مدیحه را از لوازم جلال و شکوه حکومت می‌دانستند، در این دوره در دستگاه قزلباش و فرمانروایانی که خود را غلام شاه ولایت می‌خواندند، با اهمیت تلقی نمی‌شد. شاه عباس و شاه طهماسب حفظ قواعد دین و تربیت علما و مدح اهل بیت را بر شعر شعرا ترجیح نهادند. با چنین وضعی شعر و مدیحه سرایی مجال مناسبی نمی‌یافت، علی‌الخصوص علمای تاثیرگذار شیعه که اکثر اهل بحرین و لبنان بودند و با ذوق عرفان و تصوف نیز که اساس عمده شعر متاخرین بود، مخالفت و معاندت داشتند. قصیده سرایی آن گونه که در بین قدما رواج داشت از میدان به در شد و غزل و ترانه آن هم برای مجالس بزم و عشرت جای آن را گرفت. در این میان شاعرانی چند چون صائب و کلیم از اسلوب‌های قدما استفاده می‌کردند و توانستند تا حدی گذشته شعر و ادبیات پرمعنا را حفظ کنند. شاعر نوازی حاکمان هند از سوی دیگر و قرابت‌های فرهنگی و زبانی میان مردم هند و ایران سبب شد تا خیل عظیمی از ایرانیان از جمله کلیم راهی دربار هند شوند. چراکه در آنجا هنوز بازار مدح و قصیده گرم بود. شاعران به طلب پول و به اصطلاح نظامی عروضی، در طلب انتجاع به هند می‌رفتند و لقب ملک الشعرائی می‌یافتند. در نمونه زیر کلیم هند را نه به عنوان محل آرامش و قرار همه ادیان، بلکه تنها قبله اسلام می‌داند که حتی در برابر هندوها نیز ایستاده است.

پناه دین در این ایام هند است به عهدش قبله الاسلام هند است
چنان اسلام از او گردیده محکم که هندو زنده می سوزد از این غم
نه هندو ماند و نه بتخانه در هند نمی سوزد به جز پروانه در هند (دیوان: ۴۷۳)

بی شک کلیم به دنبال یافتن اهداف آزاداندیشانه خویش به رغم میل باطنی اش ترک وطن کرده بود:

در خاک وطن تخم مرادی نشود سبز بیهوده کلیم این همه سرگرم سفر نیست (دیوان: ۷۰)
... موجب که سفر از وطنم دور نسازد آوارگی ام باعث دوری ز وطن نیست (دیوان: ۷۹)

۱۳۰

نتیجه گیری

پژوهشنامه ادیان

بررسی اشعار کلیم بیانگر آرای مختلف در باب باورها و تفکرات اوست؛ بدین معنا که گاه تصاویری از تعامل و گاه جلوه هایی از تعارض وی با مفهوم وحدت ادیان در آثارش پیداست. دسته ای از ابیات در غزل های وی که شمارشان بسیار اندک است، وی را مدارا منش و متأثر از اندیشه وحدت ادیان نشان می دهد و اگرچه با کاربرد تعابیری چون: فراخ مشرب یا وسعت مشرب خود را از تنگنای تعصبات خشک رهایی داده، اما با توجه به زمانه شاعر و سپری شدن دولت صلح کل، نیز غیر قابل استناد بودن امری کلامی و اعتقادی به مفهومی برخاسته از شعر، آن هم در قالب غزلیات، نمی توان او را همچون همعصرش صائب تبریزی، مدافع این ایده دانست و پیروی او از این فکر رایج را کاملاً مورد تصدیق قرار داد. دسته دیگر ابیات که از حیث کمیت بسیار بیش از گروه نخست است، کلیم را مسلمان و شیعه ای باورمدار و مخالف برداشت های ظاهری از صلح کل معرفی می کند؛ چرا که به صراحت از او می شنویم از جریان صلح کل چیزی جز تفرقه و نفاق ندیده است. از خلال ابیات وی ابداً تکریم عقاید متکثر همچون هندو و زردشتی قابل استنباط نیست. وی اگر چه خط مشی غیر متعصبانه ای دارد، اما گاهی به عقاید هندوان می تازد و هند را قبله الاسلام و ماوای اهل طریقت و شریعت، معرفی می کند که راه عقاید کفر بر آن بسته است. تأمل در اشعار کلیم و بررسی منابع تاریخی، حاکی از آن است که نمی توان از منظری تک بُعدی او را مدافع و یا مخالف تمام عیار صلح کل نامید. از یک سو رده های کمرنگی از اعتقاد به وحدت ادیان صوفیانه ابن عربی در غزلیاتش دیده می شود و از سوی دیگر بیش از آنکه عارفی وحدت

گرا باشد، شاعری قصیده پرداز، مداح و پیرو سنت ادبی قصیده سرایان دیرین است که در دربارِ صرفا شیعه پرور و عالمِ دینی مدارِ صفوی جایی برای او نیست. طبیعی است کلیم که خو گرفته با این سنت است، دیار هند را که همچون گذشته صلات فراوانی نثار قصاید مدحی شاعران می کرد، برای زندگی برگزیند تا هم با آزاداندیشیِ دینیِ وی سازگار باشد و هم امر معاش وی را تدبیر کند.

فهرست منابع:

۱. ابن عربی، محی الدین (بی تا) تفسیر ابن عربی دارصادر، بیروت
۲. ----- (۱۹۴۶) فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیقی، دارالکتب العربی
۳. اریان پور، یحیی (۱۳۵۰) از صبا تا نیما، تهران: زوار
۴. بازرگانی، بهمن (۱۳۹۱) نقد پلورالیستی، تهران: کتاب آمه
۵. باستانی پاریزی (۱۳۶۲) زیر این هفت اسمان، چاپ سوم، تهران: جاویدان
۶. بداؤنی، عبد القادر بن ملوکشاه (۱۳۸۰) منتخب التواریخ، به تصحیح: هاشم پور سبحانی، توفیق، و صاحب، احمد علی، ۳ ج. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۷. چیتیک، ویلیام (۱۳۹۲) عوالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان، ترجمه قاسم کاکایی، تهران: هرمس
۸. حکمت، علی اصغر (۱۳۴۲) نه گفتار در تاریخ ادیان، تهران: ابن سینا
۹. ----- (۱۳۳۷) سرزمین هند، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
۱۰. رنجبر، محمد علی (۱۳۹۰) مراسم مذهبی در ایران عصر صفوی، شیراز: کوشا مهر
۱۱. رضوی، فاطمه (۱۴۰۱) آزادگی و صلح کل، (اندیشه وسعت مشرب در شعر عصر صفوی) تهران، نشر خاموش
۱۲. ریاضی، حشمت الله (۱۳۹۰) شکوفه های عرفان در بوستان هندوستان، تهران: قلم
۱۳. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹) کارنامه اسلام، تهران: امیرکبیر
۱۴. ----- (۱۳۵۶) از چیزهای دیگر، تهران: جاویدان
۱۵. سعیدی، گل بابا (۱۳۸۳) فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران: شفیعی
۱۶. سیوری، راجر (۱۳۹۵) ایران عصر صفوی، چ بیست و ششم، تهران: مرکز

۱۷. شایگان، داریوش (۱۳۸۲) *ایین هندو و عرفان اسلامی ترجمه جمشید ارجمند*، تهران: فرزاد

روز

۱۸. شمس لنگرودی، محمد (۱۳۶۶) *سبک هندی و کلیم کاشانی چاپ سوم*، تهران: مرکز

۱۹. شوئون، فریتيوف (۱۳۹۷) *وحدت متعالی ادیان*، مترجم عبدالرحیم گواهی، تهران: نقد فرهنگ

۲۰. شوبکلایی، علی اکبر (۱۳۹۸) *صلح کل: جایگاه عرفان ابن عربی در شعر بیدل دهلوی*، تهران:

مولا

۲۱. شهابی، علی اکبر (۱۳۱۶) *روابط ادبی ایران و هند*، تهران: کتابفروشی مرکزی

۲۲. شهیدی، جعفر (۱۳۵۰) *تطور مدیحه سرایی در ادبیات فارسی*، تهران: بی نا

۲۳. شیمیل، آنه ماری (۱۳۸۴) *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر

فرهنگ اسلامی

۲۴. صائب، محمدعلی (۱۳۷۵) *دیوان صائب تبریزی*، به کوشش محمدقهرمان، تهران، شرکت

انتشارات علمی فرهنگی.

۲۵. صدیقی، طاهره (۱۳۷۷) *داستانسرایی فارسی در شبه قاره در دوره تیموریان*، اسلام آباد: مرکز

تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

۲۶. عاملی، جعفر مرتضی (۱۳۹۱) *مذهب ابن عربی*، ترجمه سید مهدی نوری، تهران: دلیل ما

۲۷. فتوحی، محمود (۱۳۷۹) *نقد خیال*، چاپ اول، تهران: روزگار

۲۸. فلاح، غلام فاروق (۱۳۷۴) *موج اجتماعی سبک هندی*، مشهد: ترانه

۲۹. کلیم کاشانی، ابوطالب (۱۳۹۱) *دیوان کلیم کاشانی*، تصحیح حسین پرتو بیضایی، تهران:

سینایی

۳۰. میراخوری، قاسم (۱۳۹۶) *ابن عربی چه می گوید؟ دیدگاه های نهان کیشی ابن عربی*، تهران:

فهرست

۳۱. هاشمی، محمود (۱۳۷۵) *تحول نثر فارسی در شبه قاره در دوره تیموریان متاخر*، اسلام آباد:

مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان

۳۲. همدانی، عین القضا (۱۳۹۳) *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، چ ۱، تهران: اساطیر

مقالات:

۱. گشتاسب، فرزانه (۱۳۹۸) نگاهی تطبیقی به صلح کل اکبری و آموزه وحدت ادیان در مکتب اذر کیوان، مطالعات فرهنگ و هنر اسیا پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی سال اول، ش ۱، صص ۲۲۳ - ۲۴۰.
۲. حمیدیان، سعید (۱۳۷۴) مهاجرت شعرا به هند در عصر صفویه، وحید، شماره ۵۶، صص ۷۴۱ - ۷۴۷.
۳. جهانی، روشنگر و محمودی ابوالفضل (۱۳۹۱) صلح کل اکبری در پایان هزاره اول اسلامی، پژوهشنامه ادیان، سال ششم، شماره دوازده، صص ۱ - ۳۱.
۴. رحیمیان، ارام و مشرف الملک مریم (۱۴۰۰) ابوالفیض فیضی و میزان تاثیر او بر نظریه صلح کل اکبر شاه گورکانی، دوفصلنامه تاریخ ادبیات، دوره ۱۴، ش ۱، صص ۱۷۳ - ۱۹۲.
۵. عیوض زاده، حسن و پرندوش، پوریا، (۱۳۹۸) تحلیل پارادایمی توسعه در اندیشه آمارتیا سن و نسبت آن با صلح کل عرفانی، فصلنامه عرفان اسلامی سال پانزدهم، شماره ۵۹، صص ۴۰۱ - ۴۰۲.
۶. رضایی، فرزانه و موحدی، محمدرضا (۱۴۰۲) شگردهای سبکی علامی در مکاتبات، پژوهشنامه متون ادبی دوره عراقی دوره ۴ شماره ۳، صص ۹۱ - ۱۱۴.