

## دانش‌نامهٔ دین



### اَوْتَاَرَه

Avatāra یا اَوْتَاَر (Avatār)، سن . ۴ در لغت به معنی «نزول»؛ تجسّم آگاهی الهی در جهان. تولد یک اَوْتَاَرَه (همچون انسان‌های معمولی) حاصل کرّمه Karma نیست، بلکه برخاسته از فعل ارادی است. چنین کسی در طول زندگی اش از رسالت الهی خویش آگاه است. او ظهور می‌کند تا برای شناخت دین، راه‌های جدیدی بسازد و آن‌را با عصری که در آن زاده شده است، سازگار کند؛ او قادر است، شناخت الهی را به انسان‌های پیرو خود با لمس، نگاه یا حتی از راه سکوتش پیشکش کند؛ زیرا او از همهٔ بندهای منیت آزاد است، او فراسوی دوگانگی است.

بر اساس نظر سنتی هندو، تنها ویشنو است که تجسّم می‌یابد. این سنت

ویشنو در تجسّم اوتاره‌ای خود به شکل رامه

از ده تجسّم سخن می‌گوید:

(۱) مَتْسْیَه Matsya، ماهی؛ (۲)

کُرْمَه Kūrma، سوسمار؛ (۳) وراهه

Varāha، گرگز؛ (۴) نَرَسِیْمَه Narasimha،

انسان-شیر؛ (۵) وَاْمَنَه Vāmana،

کوتوله؛ (۶) پَرَشُو-رَامَه Parashu Rāma،

رامهٔ تبر به دست؛ (۷) رامهٔ رامایانه

Ramāyana Rāma؛ (۸) کریشنه Krishna

مثبت (فاطر/۴۳) و سنة الاوّلین در معنای منفی (کهف/۵۵) و حدیث معتبر «مَن سَنَّ سنة حسنة اوسیئة» (صحیح مسلم، ح ۱۰۱۷ و ۱۰۵۹).

اما سنّت در معنای اصطلاحی آن، کاربردهای متفاوتی دارد. [۱] در نزد محدثین قرون نخستین، سنت به مفهوم آثار پیامبر و صحابه و تابعین بود که به آنان اصحاب اثر می‌گفتند و از زمان شافعی تاکنون سنّت به «قول و فعل و تقریر پیامبر» اطلاق می‌گردد. در نزد شیعه، سنّت به معنای «قول و فعل و تقریر معصوم» می‌باشد. سنّت به این مفهوم در نزد شیعه و سنی - با تفاوت‌هایی که در مورد محدودهٔ آن وجود دارد - یکی از ادلهٔ اربعه استنباط است. [۲] در فقه، سنّت به معنای استحباب به کار می‌رود؛ اگرچه فقهاء به دیگر معانی آن نیز توجه کافی و کامل دارند. [۳] معنای دیگر سنّت که در مقابل بدعت است، به معنای «عملی که مطابق عمل صاحب شرع است» می‌باشد. [۴] گاه سنّت در کتب اصحاب حدیث به معنای عمل صحابه نیز آمده است. (ر.ک: موقف اهل السنة والجماعة من اهل الاهواء والبدع، ج ۱/ ۲۹-۵۴؛ السلفية، ۷۳-۵۷). [۵] سنّت به معنای «حقایق

(ارابه‌ران ارجونه)؛ (۹) بودا buddha؛ (۱۰) کلکی Kalki (موعود).

این تجسم آخر ویشنو هنوز تحقق نیافته است و اندیشه بر آن است که تنها در پایان عصر آهن (کلی‌یوگه *kaliyoga*) ظهور می‌یابد؛ هنگامی که او با شمشیری آخته، سوار بر اسبی سفید می‌آید، تابدی را نابود کند و دژمه (آیین) *dharma* را از نورواج دهد. اما جدای از این سنت، هندوها به عیسی مسیح به شکل یک اوتازه نگاه می‌کنند.

ابوالفضل شجاعی

## اهل سنّت

برای فهم بهتر مفهوم اهل سنّت و کاربردهای آن در جهان امروز، باید مقداری به عقب رفت و تطور مفهوم سنّت و معانی مختلف آن را بررسی کرد و لفظ اهل سنّت را در گذرگاه تاریخ جست‌وجو کرد.

**الف) مفهوم «سنّت»:** سنّت در معنای لغوی خویش، یعنی طریقه و روش که از دیرباز و قبل از اسلام در اشعار جاهلیت به کار رفته است. (معلقات سبع، معلقه لبید، بیت ۸۳). در قرآن و احادیث نیز سنّت به همان معنای لغوی خویش به کار رفته است؛ مثل سنّة الله در معنای

گردید که درگذار تاریخ، باعث پیدایش دو مکتب صحابه (یا بهتر است بگوییم مکتب خلفا) و مکتب اهل بیت گردید (ر.ک: تشیع در مسیر تاریخ، ص ۹۱؛ معالم المدرستین).

نگاه عبدالرحمن بن عوف به سنت دقیقاً همان نگاه فقهای سبعه مدینه و سپس همان نگاه مالک بن انس در قرن دوم است؛ لذا می توان گفت که در دو قرن نخست اسلام، سنت مفهوم وسیعی داشت و از آداب به جای مانده از جاهلیت گرفته تا آثار پیامبر و صحابه و تابعان را شامل می شد. مالک بن انس (م ۱۷۹م) عمل مردم مدینه را به عنوان یکی از ادله پذیرفته و آن را جزء سنت می داند. نه تنها مالک در مؤطا، بلکه ابوعبدالله محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹م) - شاگرد ابوحنیفه - در الاصل، آرای بسیاری از صحابه و فتاوی و سیره فقهاء را آورده، با استناد به آنها فتوی داده است (در الاصل عبارت بلغنا عن عمر، عن علی، عن ابراهیم، عن شعبی و جز آن، فراوان به کار می رود و یافت می شود). تا این که شافعی ظهور کرد و با نوشتن الرسالة و الأتم، تعریف مضیقی از سنت ارائه داد و آن را به سنت رسول الله محدود کرد و حتی سیره شیخین را

همه جایی و همیشگی «یا حکمت جاویدان» که این مفهوم هیچ ربطی به اهل سنت ندارد. (ر.ک: سطور ذیل).

آنچه در لفظ اهل سنت در اینجا مورد نظر است، سنت در مقابل بدعت است که شرح آن در ذیل می آید.

ب: پیشینه تاریخی: دو واقعه تاریخی مفهوم سنت را در نیمه نخست قرن اول برای ما روشن تر می کند. [۱] در اواخر حکومت عمر، هنگامی که زبیر و ابن عباس درباره خلیفه بعد از عمر در مکه صحبت می کردند، عمر می خواست درباره سقیفه صحبت کند که عبدالرحمن بن عوف به عمر توصیه کرد که از سخنرانی در مکه پرهیز کند و به مدینه، خانه سنت برود؛ زیرا فقهای مدینه سخنان وی را بهتر درک می کنند.

[۲] بعد از قتل عمر، هنگامی که مباحثات شورای منصوب عمر راه به جایی نبرد، عبدالرحمن بن عوف به امیرالمؤمنین گفت: «براساس قرآن، سنت پیامبر و عمل شیخین با تو بیعت می کنیم». حضرت امیر(ع) در جواب فرمود: «من براساس قرآن، سنت پیامبر و اجتهاد خویش حکومت خواهم کرد». مبتنا قرار ندادن عمل شیخین از سوی حضرت امیر برای پیروان وی، مبنایی

بعدها به عنوان «اهل السنة الاوائل» پذیرفته شدند (ر.ک: شهرستانی، الملل والنحل؛ نشأة الفكر الفلسفی، ج ۱) بعد از احمد بن حنبل، اشعری از معتزله بازگشت و خود را پیرو احمد بن حنبل و اهل سنت نامید و فرق معتزله، خوارج، روافض، قدریه، مرجئه و جهمیّه را اهل بدعت نامید (الابانة، ص ۳۴ و رساله الی الثغر، ص ۳۰۷-۳۰۹) این پیروی را حنابله به رسمیت نشناختند که نزاع‌هایی را در بغداد به وجود آورد. اشعریون به تبع رئیس خود، خویش را اهل سنت و جماعت نامیدند و به گسترش مذهب خویش پرداخته، به مرور، با کمک حاکمان وقت و تنی چند از عالمان برجسته اکثریت جهان اسلام را به دست آوردند. از اینجاست که عبدالقاهر بغدادی در الفرق بین الفرق و شهرستانی در الملل والنحل، خود را اهل سنت نامیده، به تشریح عقاید اشاعره می‌پردازند. ظهور بزرگانی همچون خواجه نظام الملک، غزالی، فخر رازی و شهرستانی این سیر را فزونی بخشید. در شرق جهان اسلام فردی به نام ابومنصور ماتریدی ظهور کرد که وجهه همت خود را مبارزه با معتزله قرار داد. او نیز خود را اهل سنت نامید و کتاب تأویلات اهل

از این مفهوم خارج نمود. (ر.ک: EI2, Sunna, vol 9/879).

احمد بن حنبل، شاگرد شافعی با کمی اختلاف، راه وی را پیمود و سنت را چنین تعریف کرد: «السنة عندنا آثار رسول الله و اصول السنة التمسک بما کان علیه اصحاب رسول الله» (اصول السنة، ص ۱۹). وی بعد از مسئله محنت و آزاد شدن از زندان به علل گوناگونی روش سختگیرانه‌ای را نسبت به مخالفان خویش - مخصوصاً در اعتقادات - ابراز کرد و خویش و پیروان خویش را اهل سنت و مخالفان را اهل بدعت نامید و به دلیل کمک متوکل، علم وافر و زهد خویش تأثیر شگرفی بر اهل سنت گذارد و در این زمینه الّذ علی الجهمیة و اصول السنة را نوشت (ابن حنبل، ابوزهره). به نظر می‌رسد که برای اولین بار در قرن دوم، لفظ اهل سنت در مقابل اصحاب رای در فقه، و معتزله در کلام مطرح شد که دقیقاً منطبق با لفظ اصحاب حدیث است که بعدها مرسوم شد (شرح الفقه الاکبر، شافعی)، لذا افرادی از اصحاب حدیث که به مباحث کلامی علاقه‌مند بودند، مثل ابن کلاب، قلانسی و حارث محاسبی (صفاتیّه) در ابتدا مطرود اصحاب حدیث بودند و

السنة والتوحيد را نگاشت. (ظهراالاسلام، ج ۴، ص ۹۷-۹۸) کثرت حنفیان در شرق که پیش از این، به اعتزال گرایش داشتند و پس از افول اعتزال، به ماتریدیه که نسبت به اشاعره به اعتزال نزدیک‌تر بود، گرویدند و ظهور حکومت‌های پیرو حنفیه همچون سامانیان باعث رونق ماتریدیه یا همان حنفی‌ها در آن مناطق شد و بزرگانی چون نسفی‌ها، تفتازانی، ابن‌همام، ملاعلی قاری و دیگران ظهور کرده، باعث رونق آن گردیدند؛ آن‌چنان که کتاب عقاید نسفی، کتاب درسی کلام اهل سنت در جهان اسلام شد.

سال‌ها خموشی بر مباحثی چون مصادیق مفهوم و لفظ اهل سنت حاکم بود تا این‌که وهابیت دوباره مباحث و ستیزه‌های قرون چهارم و پنجم بغداد را زنده کرده و خود را اهل سنت واقعی دانستند و به ماتریدیه، اشاعره، متصوفه، فرق تشیع، خوارج و حتی برخی از سلفیان غیروهابی چون پیروان آلبانی تاخته، گاه آنان را اهل بدعت می‌نامیدند. در قرون گذشته در ایران اسلامی به طور اخص و در کشورهای دیگر به طور اعم، «اهل سنت» در مقابل «شیعه» قرار داشته است (ر.ک: به کتب احسان الهی ظهیر)، ولی در طول تاریخ،

مرجئه، قدریه، خوارج، شیعه، معتزله و جهمیّه از سوی حنابله یا اصحاب حدیث یا اشاعره، خارج از اهل سنت محسوب گشته و در شمار اهل بدعت بوده‌اند. گفتنی است که مرجئه در نظر ماتریدیه جزء اهل بدعت نیستند؛ چراکه ابوحنیفه خود مرجئی است، ولی بقیه همچنان اهل بدعت هستند. بعدها ابوحنیفه از اتهام مرجئی بدعت‌گزار تبرئه شد و مرجئه سنی قلمداد گردید (ملل و نحل شهرستانی و میزان الاعتدال ذهبی). اکنون در ایران و گاه در دیگر کشورهای اسلامی، اهل سنت بر طیف وسیعی از مذاهب فقهی - حنابله، حنفیان، مالکیان، شافعیان، ظاهریه، جریریّه و... - فرق تصوف و مشرب‌های مختلف کلامی همچون ماتریدیه، اشاعره، وهابیت و... اطلاق می‌شود (ر.ک: بین الشیعه والسنة؛ الشیعه والسنة و...) بنا بر آمار موجود در برخی از منابع اینترنتی حدود نهصد میلیون نفر از مسلمانان در این طیف گسترده جای می‌گیرند، لذا می‌توان گفت که اهل سنت اکنون به غیر از فرق تشیع، خوارج و بعضی از فرق انشعابی از اسلام چون قادیانیه بر بقیه فرق و مذاهب اسلامی اطلاق می‌گردد، اگر چه بین آنها در

در این زمینه مطلبِ درخوری ندارند. دائرة المعارف اسلام، چاپ لیدن مدخل اهل سنت را به سنت ارجاع داده است. دائرة المعارف جهان معاصر آکسفورد (انگلیسی) و دائرة المعارف دین، ویراستهٔ الیاده، مدخلی به این نام ندارند. دائرة المعارف بزرگ اسلامی با این که مدخلی در این باره از نویسنده‌ای پرتلاش دارد، ولی مع‌الاسف کار بسیار ضعیفی ارائه کرده است، دائرة المعارف تشیع، مصاحب، الموسوعة الذهیبیة نکته‌ای افزون بر مطالب عبدالقاهر بغدادی ندارند. به امید پژوهش‌های پرمایه از نویسندگانی پرتلاش. مهدی فرمانیان

### راه میانه

(سنن. madhyamā-pratipad؛ پا. : Majjhimapatipada)؛ به‌طور کلی اصطلاحی است برای راه شکیه‌مونی یا بودای تاریخی که از یک سو پرهیز از هر گونه افراط، مانند ارضای شهوات حس و از سوی دیگر خودآزاری و ریاضت را می‌آموزد. به‌طور خاص، راه میانه به مکتب مادیمیکه که به وسیلهٔ ناگارجونه پایه‌گذاری شد، اشاره دارد که از انتخاب یکی از دو نظری که با هم مخالف هستند، پرهیز می‌کند و نسبت به (حکم

کاربرد این لفظ اختلافات بسیاری هست و نیز جنگ‌های فراوانی بین اهل تصوف و اصحاب حدیث وجود دارد. در عصر حاضر گروهی از متفکران عالم با رویکردی جدید و تعریفی خاص از سنت بروز و ظهور یافته‌اند که خود را سنت‌گرا نامیده و سنت را به «حکمت خالده» یا «حقایق همه‌جایی و همیشگی» تعریف کرده‌اند که هیچ ربطی به مفهوم سنت در اهل سنت ندارد و اندیشمندان آن از ادیان و مذاهب مختلف می‌باشند که معروف‌ترین شخصیت‌های این تفکر: رنه گنون، شوان، کومارا سوامی، نصر، بورکهارت می‌باشند (ر.ک: نقد و نظر، ش ۳ و ۴، سال ۷۷ و نیز حکمت جاویدان، تمام کتاب). ولی این سوال اساسی همیشه باقی است که آیا شیعیان که به سنت نبوی از طریق روایات اهل بیت تکیه دارند، بیشتر سزاوار اصطلاح اهل سنت نیستند؟ ابوحاتم رازی در کتاب الزینة می‌نویسد: «کسی اهل سنت و جماعت است که حول یک موقف مسدّد مؤید از جانب خدا بچرخد و هر کس خلاف آن عمل نماید، رأس فتنه است». در پایان اشاره به این نکته لازم است که مع‌الاسف هیچ یک از دائرة المعارف‌ها

روشن در به اصطلاح هشت نفی که سرشت چیزها را تحلیل می‌کند، بیان شده است: نه محوشدنی هست و نه به وجود آمدنی، نه نابودی‌ای هست و نه ابدی‌بودنی، نه وحدتی هست و نه کثرتی، نه آمدنی هست و نه رفتنی.

در یوگا چاره، راه میانه عبارت است از نپذیرفتن هستی چیزها (چون در واقع، اشیا در خارج [عین] وجود ندارند)، و مسلم فرض نکردن نیستی چیزها (چون در اندیشه [ذهن] وجود دارند).

در تیین‌تایی، راه میانه براساس این شناخت قرار دارد که همه چیز تهی است؛ زیرا آن‌ها واقعیت مستقلی ندارند و در عین حال دارای اعتبار موقت‌اند؛ زیرا به عنوان پدیده، دوام معینی (محدود) دارند. تلفیق میان تهیت (Shunyata) و هستی‌نمودین، حقیقت راه میانه است.

madyamā in *The Enc. of Eastern Philosophy and Religion*, Shambhala, 1994

ابوالقاسم جعفری

### سه کالبد

تری‌کایه *Trikāya* سن؛ در لغت به معنی «سه کالبد»؛ از نگاه مهیانه اشاره است به سه کالبد هر بودا. گوهر این تعلیم این عقیده است که هر بودایی با

در) هست و نیست چیزها، راه میانه را در پیش می‌گیرد. درهینه یانه، راه هشنگانه، به عنوان راه میانه محسوب می‌شود؛ زیرا در پیروی از آن از غوطه‌ور شدن در (دو کرانه) لذاذ حسی و ریاضت، اجتناب می‌شود؛ فرآیندی که منجر به رهایی از رنج می‌گردد. این نگرش در متن‌ها بدین صورت بیان شده است: «از دو کرانه افراطی... آن‌که از خانه به بی‌خانگی می‌رود، باید پرهیز کند: اگر خویشتن را به لذت حسی بسپارد، پست، محقر، دنیایی، فرومایه و بی‌معناست و اگر خویشتن را به خودآزاری بسپارد، پر از رنج، فرومایگی و بی‌معنایی است. انسان کامل از این دو کرانه افراطی پرهیز می‌کند و راه میانه را در پیش می‌گیرد که چشم‌ها را می‌گشاید، پدیدآورنده شناخت است و به آرامش، بینش، روشن‌شدگی و نیروانده منتهی می‌شود؛ یعنی: شناخت کامل، اندیشه کامل، گفتار کامل، کوشش کامل، معاش کامل، آگاهی کامل، و تمرکز کامل (Samyutta-nikaya 56,11). گاهی نیز راه میانه اشاره است به عدم ابدی‌انگاری و نیست‌انگاری و به همان صورت، عدم عقیده به هستی و نیستی. در مادیمیکه، راه میانه به طور کاملاً

معنوی بودایان است، یعنی سرشت حقیقی‌شان، که همه بودایان در آن سهیم‌اند. نام‌های جورواجوری را برای دژمه‌کایه به کار می‌برند که بسته به آن است که آن را به منزلهٔ سرشت حقیقی هستی بگیرند، یعنی (دژمتا *dharmatā*، دژمه‌داتو *dharmadhātu*، تَتَا *tathatā*، بُوته تَتَا *bhūtatahatā*، شوُنیتا *shūnyatā*، آلیه ویجنیانه *(ālaya vijñāna)*، یا به منزلهٔ سرشت حقیقی بودایان (بُودتا *buddhatā*، سرشت بودا، تَتَاگَتَه گَرَهه *tathāgata garbha*). در بسیاری از مکتب‌ها، دژمه‌کایه را بی‌تشخص می‌دانند، و در بعضی دیگر شخص (محض نمونه، لنکاوتارَه سوتَرَه *Lankāvatāra sūtra*، بوداوتَسسکه سوتَرَه *Buddhāvataṃsaka sūtra*) دژمه‌کایه را از راه پَرَجِنَا *Prajñā* می‌توان شناخت.

سَم‌بوگه کایه حاصل کردارهای نیک گذشته است و آن را به واسطهٔ ثواب انباشته بوداسفان در روشن‌شدگی (اشراق) می‌توان شناخت. سَم‌بوگه کایه سی‌ودو نشان بزرگ (دواتریم‌شُدوره لکشته *Dvātrimśhadvara Lakshana*) و هشتاد نشان بزرگ بودا را آشکار می‌کند و فقط آن بوداسف قادر به دیدن آن است که به آخرین مرحلهٔ (بومی *bhūmi*) تکامل‌ریک

مطلق یکی است و در این جهان نسبی تجلی می‌یابد تا برای سود همه موجودات بکوشد. سه کالبد این‌ها هستند:

۱. دژمه‌کایه *dharmakāya* («کالبدِ نظم‌بزرگ»؛ سرشت حقیقی بودا که با حقیقت متعالی، ذات این جهان، یکی است. دژمه‌کایه، اتحاد بودا با هستی است. در عین حال، تجسم قانون (دژمه)، یا آیینی است که بودا آن را روشنگری کرد.

۲. سَم‌بوگه کایه *Sambhogakāya* («کالبدِ بهره‌مندی»؛ کالبدِ بودایان در بهشت بودا، که بهره‌مند از حقیقتی هستند که خود تجسم آن‌اند.

۳. نیرمانه کایه *Nirmānakāya* («کالبدِ تبدل»؛ کالبدِ خاکی، که بودایان در آن در مقابل انسان‌ها ظاهر می‌شوند تا قصد خود را برای هدایت همه موجودات به رهایی تحقق ببخشند.

دژمه‌کایه در آغاز با آیینی که شاکیه‌مونی، بودای تاریخی، روشنگری کرده بود یکی گرفته می‌شد. اما بعدها آن را با دو کالبد دیگر یکجا آوردند تا این مجموعه (سه‌گانه) را شکل دهند. دژمه‌کایه، ابدی و پاینده، عاری از صفات و آزاد از دوگانگی است؛ آن، کالبد



دادند، سرچشمه می‌گیرد. اینان بر سرشت فراجاهانی و مطلق بودا تاکید می‌کردند و نقش بودای تاریخی را رفته رفته به حاشیه بُردند. بودا به لحاظ جسمی و روحی پاک است، برخوردار از زندگی ابدی و نیروی نامحدود است. بنابراین دیدگاه، بوداییانی که در مقابل انسان‌ها ظاهر می‌شوند، چیزی نیستند به جز تجلیات جادویی دل، که در میان انسان‌ها ظهور می‌کنند تا آنان را به رهایی برسانند.

مفهوم فضای بی‌پایان انباشته از جهان‌های بی‌شمار، در تحول این آموزه نقش عمده دارد. برای این‌که همه موجودات در همه جهان‌ها به رهایی برسند، باید شمار رهاندگان بیش از حد بالا رود. این، شمار زیاد بوداسفان را توجیه می‌کند.

در دِن، سه کالبد بودا، سه سطح از حقیقت است، که در رابطه متقابل، هریک به جای دیگری می‌نشیند و یک کل را تشکیل می‌دهد. دژمه‌کایه (ژا: هوشین *hosshin*) آگاهی جهانی است، هستی یگانه‌ای که از همه مفاهیم فراتر می‌رود. این شالوده، که مشخصه‌اش تکمیل و کمال است، و علاوه بر نظم اخلاقی، همه اشکال جاندار و

بوداسف رسیده باشد. این «کالبد بهره‌مندی»، بودا را به منزله چیزی سزاوار پرستش نشان می‌دهد. اوصاف بوداییان را که در سوره‌های مَهایانه آورده‌اند به این جنبه اشاره دارد. بودایان در تجلیات سَم‌بوگه کایه‌شان ساکن در قلمروهای بودا (سرزمین سعادت)‌اند؛ زاده شدن در این قلمروهای بودا، آرزوی بسیاری از بوداییان است.

نیرمانه کایه در بوداییان خاکی و بوداسفانی تجسم می‌یابد که از راه دیانه (مراقبه)ی بودایان سَم‌بوگه کایه از روی غمخوارگی‌شان، در این جهان تجلی می‌یابند. کار تجلیات نیرمانه کایه روشنگری آیین است. اینان هادیان راه رهایی از رنج‌اند، اما این توان را ندارند که انسان‌ها را مستقیماً به رهایی برسانند. مانند همه انسان‌ها، دستخوش رنج، بیماری، پیری و مرگ‌اند، اما از چشم آسمانی و گوش آسمانی برخوردارند. فردیت بودایان نیرمانه کایه پس از مرگ‌شان از میان می‌رود.

آموزه سه کالبد بودا را گویا نخستین بار آسنگه *Asanga* به شکوفایی کامل رساند، اما در اصل از دیدگاه‌های مَهاسانگیکه‌ها *Mahāsāngikas*، که بوداشناسی مَهایانه را خوب شکل

همچون وسیلهٔ رسانندهٔ تجربهٔ مطلق می‌دانند. در آیین بودای تبتی، تن و زبان و دل استاد (گورُ guru) با سه کالبد یکی است و مَنزَه‌ی اوم *Om ah hum* نماد آن است.

نیروی همه‌گیر و همه‌شمولِ دَرَمَه کایه اینجابه‌شکل سَمَنته‌بَدْرَه *Samantabhadra* تجسّم می‌یابد. آموزه‌های مَهاوُدرا *mahāmudrā* و زوجن *dzogchen* به این تجربه کل‌نگر از فراخی بی‌کران دل می‌انجامد. سَم‌بوگه کایه نشان از صفات دَرَمَه کایه دارد و چنین می‌اندیشند که مستقیماً از آن برمی‌خیزد. آشکال آن را در شمایل‌نگاری به شکل پنج بوداکوئه *Buddhakulas*، که در سادّه‌ها *sādhanas*، به شکل خدایان تجسّم یافته، که وسیله رابطه با حقیقت متعالی‌اند، نشان می‌دهند. این «کالبد بهره‌مندی» یا به شکل آرام و یا به شکل خشمگین، شامل ایدام‌ها *vidams* و دَرَمَه پاله‌ها *dharmapālas*ی گوناگون، تجلی می‌یابد. نیرمانه کایه تجسّم جهانیِ دَرَمَه کایه به شکل انسان است. اگرچه در کل، مقصود از آن در مَهایانه، بودا شاکیه‌مؤنی تاریخی است، در وَجْرَه‌یانه، نیرمانه کایه، کسی است که صفات معنوی آموزگاری را که پیش از

غیرجاندار از دل آن بیرون می‌آید، در وِیروچنه *Vairocana* (ژا: بیرو شانا *Birushana*) تجسّم می‌یابد.

سَم‌بوگه کایه (ژا: هوچین *hōjin*) حالتی است از جذبۀ روشن‌شدگی، دل‌دَرَمَه‌ی بودا و پیران، و اعمال روحی که اینان انتقال داده‌اند. آمیتابه *Amitābha* (ژا: آمیدا *Amida*) نماد آن است.

نیرمانه کایه (ژا: اوچین *ōjin*) کالبد درخشان و تبدّل‌یافتهٔ بوداست که شاکیه‌مؤنی بودا در آن به صورت انسان تشخیص می‌یابد.

رابطه متقابل این سه کالبد را در ذن، با تمثیل این‌گونه روشن‌گری می‌کنند: دَرَمَه کایه را می‌توان به دانش پزشکی قیاس کرد؛ سَم‌بوگه کایه را به آموزش پزشکی که از آن، راه به چنین دانشی می‌بَرَد؛ و نیرمانه کایه را به اعمال این دانش در درمان بیماران که از طریق آن، از بیماری به بهبودی می‌روند.

در وَجْرَه‌یانه *Vajrayāna*، مفهوم تری کایه، بیانگر سطوح تجربی متفاوتی از روشن‌شدگی است. دَرَمَه کایه یعنی حقیقت بنیادین تهیّت (شؤنیتا *Shūnyatā*)، حقیقت متعالی فراگیر، یعنی خود روشن‌شدگی. سَم‌بوگه کایه و نیرمانه کایه، «کالبدهای شکل (ماده)» را

این مرده، کسب کرده است.

سه کالبد را نمی‌توان باشندگان مجزا خواند، بلکه (این سه) واحد یگانه‌ای را می‌سازد که آن را سواباویکه کایه *Svābhāvīkākāya* («کالبد ذات») می‌خوانند. نوعی از تَنَتَرَه‌ها Tantras سطح دیگری از تجربه را به احساس خرسندی از هستی یا مهاسو که کایه *mahāsukhakāya* («کالبد نیکبختی- بزرگ») وصف می‌کنند.

*The Enc. of Eastern philosophy and Religion, shambhala, Boston, 1994.*

علی‌رضا شجاعی

## غُلُو

غُلُو، مانند غُلُو، مصدر فعل «عَلَى، يَغْلُو»، تجاوز از حد و حق هر چیز را گویند و چنانچه در مورد انسان‌ها به کار رود، به معنی زیاده‌روی در قدر و منزلت آنان باشد. غالی، اسم فاعل از همین ماده، به کسی را گویند که غُلُو کند و جمع آن غلاة است. (تاج العروس، ج ۱۰، ص ۲۶۹؛ المفردات، ص ۳۷۷؛ لسان العرب، ج ۱۵، ص ۱۳۱-۱۳۳؛ قاموس المحيط، ج ۴، ص ۳۷۱). معنی غُلُو در اصطلاح فرقه‌شناسان عبارت است از قول به مقامات فوق بشری برای پیامبر یا

امام علی (ع) و فرزندان او، و در افراطی‌ترین حد، اعتقاد به جنبه‌های الوهی برای آنان و به عبارتی دیگر، حد خلق از آنان برداشتن و حکم خالق بر آنان بارکردن. (فرق الشیعة، ص ۲۲؛ الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۷۳؛ مقالات الاسلامیین، ص ۱۰۲). نوبختی ضمن گزارش فرقه‌های غلات انتساب الوهیت یا نبوت یا فرشته‌بودن را به امامان شیعه از جمله عقاید غالیانه آنان برشمارده است. (فرق الشیعة، ص ۲۲-۷۰). فرقه‌نویسان دیگر نیز کمابیش گزارش‌های مشابهی از اقوال آنان نسبت به مقام و جایگاه معنوی امامان ارائه کرده‌اند. (المقالات والفرق، ص ۱۹-۷۰؛ الزینة، ج ۳، ص ۷۹-۸۸؛ مقالات الاسلامیین، ص ۲۳-۲۳۶؛ الفرق بین الفرق، ص ۲۳-۱۸۹). بنا به نقل شهرستانی، از جمله اقوال غالیان، افزون بر حکم آنان به اوصاف الهی برای امامان، چهار عقیده تشبیه، بداء، رجعت و تناسخ است. البته باید توجه داشت که غُلُو به لحاظ اصطلاحی در تاریخ اسلامی دچار تطور مفهومی شده، نمی‌توان تعریف دقیق، یا جامع و مانعی از آن به دست داد. فرقه‌نویسان فهرست‌های گوناگونی را از اعتقادات کلامی غالیان ارائه کرده‌اند. این در حالی

بیابته، حریت، مغربته، منصوریه، خطایته، سبایته. (ص ۵-۱۶) نوبختی سبایته منسوب به عبدالله بن سبارا اولین فرقه غالی در اسلام دانسته و گفته است: عبدالله بن سبا در ابتدا زیان در طعن خلفای ثلاث گشود و بعدها مرگ امام علی را انکار کرد. ابوحاتم رازی آورده است که او [امام] علی را خدا می دانست.

در میان شیعه، ارباب رجال که گاهی با واژه ارتفاع و مشتقات آن، نیز، به مسئله غلو اشاره کرده اند، بیشتر به این بحث پرداخته اند. گو این که اینان نیز میزان دقیق و مورد وفاقی برای غلو در دست نداشته اند. در واقع، دانشمندان رجال بر پایه مبانی اعتقادی خود کسانی را از زمره غالیان و کسانی را بیرون از دایره غلو دانسته اند. (کلیات فی علم الرجال، ص ۴۲۹). برای نمونه، پیروان مکتب کلامی قم و نیز غضائری همه کسانی را که سهو را از پیامبر یا امامان نفی می کرده اند، غالی به حساب آورده اند. همچنین در نزد اینان، مبالغه در نقل معجزات، عجائب و اعمال خارق العاده، اغراق در شأن، تنزیه از نقائص و علم به اسرار و مکنونات آسمان و زمین نسبت به ائمه نیز نشانه ارتفاع و غلو بوده است. (تفحیح المقال، ج ۳، ص ۸۸) این در حالی

است که می باید میان اعتقادات غالیانه و دیگر اعتقادات آنان تفکیک کرد. اگرچه مبانی فکری و نوع نگرش غلات، نظام کلامی خاصی را برای آنان پدید می آورده، اما، لزوماً، این بدان معنی نیست که همه اقوال آنان غالیانه قلمداد شود. برای مثال، قول به بدهاء، رجعت یا تناسخ را نمی توان از نشانه ها و عقاید غالیانه در شمار آورد. فرقه نویسان افراد و فرقه های بسیاری را به عنوان غلات ذکر کرده اند، اما پاره ای از این گزارش ها محل تردید جدی است. برای نمونه، شهرستانی هشامیه، پیروان هشام بن حکم را یکی از طوایف غلات دانسته است. وی نقل می کند که هشام به الوهیت [امام] علی (ع) حکم کرده است. (الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۸۴-۱۸۵). این در حالی است که هشام یکی از برجسته ترین متکلمان روزگار خویش و از شاگردان بارز امام صادق (ع) بوده، چنین نسبتی به او بسیار بعید می نماید. گزارش های فرقه نویسان در این باره حاکی از عدم وجود ضوابط مشخص و دقیقی در مورد انتساب غلو به اشخاص و فرقه های اعتقادی است. اشعری غلات را یکی از گرایش های اصلی شیعی دانسته و آنان را در پانزده فرقه طبقه بندی کرده است؛ از جمله:

است که بسیاری از متکلمان و عالمان بزرگ شیعه همچون شیخ مفید و پیروان او (مکتب بغداد) چنین ملاک‌هایی را برای غلوّ انکار کرده و در عوض، قمیون را به تقصیر در حق ائمه متهم کرده‌اند. (مصنفات شیخ مفید، ج ۱۰، رساله عدم سهو النبی). در مسئله علم غیب، شیخ مفید قول به علم غیب را برای امامان شیعه، قول منکر و بین الفساد دانسته و جماعت امامیه را در این امر موافق خود دانسته و چنین قولی را به مفوضه و غلات منتسب ساخته است. بنابراین، انتساب غلوّ به افراد، به وسیله عالمان رجال، تا حدی به مبنای کلامی آنان در مورد ملاک‌های غلوّ بستگی داشته است.

برای نمونه دیگر به دیدگاه‌های متفاوت علمای شیعه در مورد رجب بررسی می‌توان اشاره کرد. خوانساری پیوند غلوّ با تصوف و استمرار آن را از این طریق مورد توجه قرار داده‌اند. وی در روضات و در ترجمه حافظ رجب بررسی خط سیر غلو و تصوّف را از روزگار امامان تا زمان خود ترسیم می‌کند. از نظر او، ریشه این جریان در راویان تفسیر منسوب به امام [عسکری (ع)] است که خود آن را جعل و وضع نمودند، یا در تفسیر فرات ابن ابراهیم کوفی یا افتادن

تفسیر فارس بن حاتم قزوینی صوفی به دست مردم، و بلکه از آغاز انتشار [توحید] مفضل بن عمرو جابر بن یزید جعفی و تدوین بخشی از راویان آن در بصائر الصّفار و مجالس الشیخ و کشف الغمّه و خرائج الراوندی و فضائل شاذان و فرزندش و سایر کتب فضائل و مناقب [اهل بیت]، اعم از عربی یا فارسی، در تفاسیر مرتفعین و اخباریان است. از نظر خوانساری کسانی همچون ابوالحسین بطریق اسدی (در دو کتابش عمده و خصائص)، سیدرضی، رضی‌الدین بن طاووس و دسته‌ای از فضلالی بحرین و قم (در پاره‌ای از کتابهایشان) در همین مسیر قرار گرفته‌اند. از نظر وی، جریاناتی همچون کشمیه، شیخیه و باییه محصول همین طریق‌اند. خوانساری در ترسیم خط سیر مذکور بیشتر به مسئله غلوّ توجه دارد تا تصوف. وی سخنان رجب بررسی را به سخنان مغیریه و خطّابیه [دو فرقه از غالیان] تشبیه کرده است. (روضات الجنات، ج ۳، ص ۳۴۰-۳۴۲). مؤلف الغدیر در تبرئه رجب بررسی از اتهام غلوّ کوشش بسیار نموده است (ج ۷، ص ۶۸-۳۹). اما، کسان دیگری همچون مجلسی (بحار، ج ۱، ص ۱۰)، افندی (ریاض العلماء، ج ۲، ص ۳۰۷) و محسن

است که فرمود: «غالیان... خداوند را با همهٔ عظمتش کوچک شمردند، از این رو، کسی که آنان را دوست بدارد، دشمن ماست و هر کس آنان را دشمن بدارد، دوست دار ماست... هر کس شیعه ماست، آنان را ولی و یار خود نگیرد» (توحید صدوق، ص ۳۶۴؛ عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۰۳). امام صادق (ع) غالیان را از یهود، نصارا، مجوس و مشرکان بدتر دانسته، جوانان شیعه را از غلات برحذر می‌دارد (امالی شیخ، ۲: ۲۶۴). روایات فراوانی در این مورد آمده است؛ برای نمونه: قرب الاسناد: ص ۳۱ و ۶۱؛ رجال کشی: ص ۲۹۷-۳۰۶ و ص ۳۰۸-۳۰۶؛ اعتقادات صدوق، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ بحارالانوار، ج ۲۵، ص ۲۶۱-۳۵۰. این روایات نشان می‌دهد که امامان شیعه در پی پاک‌ساختن دامن تشیع از معتقدات غالیانه بلکه حتی طرد غالیان از میان مسلمانان بودند. بنابراین در شمار آوردن غلات از فرق شیعی توسط فرقه نویسان یا از روی تسامح، یا به جهت اعتقادات شیعی غلات قبل از انحراف، یا به جهت اشتراک آنان با شیعه در اصل توجه به ائمه و یا تعصبات فرقه‌ای بوده است. در هر صورت، اگرچه عالمان شیعه در

امین (اعیان‌الشیعه، ج ۶، ص ۴۶۶) او را به غلو متهم کرده‌اند. از این رو، برای اثبات غلو و فساد مذهب متهمان، دقت و تحقیق بسیار بایسته است.

به نظر می‌رسد، غلو در میان شیعه در اصل تحت تأثیر شخصیت پرجاذبه و فوق‌العاده امام علی (ع)، تأکید قرآن بر محبت اهل بیت پیامبر و وجود کمالات و فضائل بارز امامان شیعی، شکل گرفت و به تدریج به ضمیمه عوامل دیگری همچون ریاست‌طلبی، دنیاخواهی، میل طبیعی به مبالغه و غلو و پاره‌ای کژاندیشی‌های سردمداران جریان غلو، گسترش یافت. (غالیان؛ کاوشی در جریان‌ها و برآیندها، ص ۴۲-۵۱؛ تاریخ تشیع، ج ۱، ص ۶۵) اما، امامان شیعه با این پدیدهٔ انحرافی به شدت مبارزه کرده و غالیان را از خود رانده، تکفیر و لعنشان کردند. این مبارزه را امام علی (ع) آغاز کرد و ائمه بعد بدان تداوم بخشیدند. امام علی (ع) خود، دستور قتل عبدالله بن سباز را صادر کرد (المقالات والفرق، ص ۲۰). از امام علی (ع) نقل شده است که فرمود: «دو کس دربارهٔ من تباها شدند؛ دوست‌دار غالی و خصم تندرو.» (نهج‌البلاغه صبحی صالح، حکمت ۱۰۹). نیز از امام رضا (ع) روایت شده

پاره‌ای از ملاک‌های غلو و گستره آن اختلاف نظر دارند، اما در این امر که غلات از شیعه نیستند وفاق دارند؛ از این رو، غلات را نباید از فرق شیعی به حساب آورد. به همین سبب عالمان شیعه کتاب‌های زیادی را در ردّ غلات تألیف کرده‌اند. (برای فهرستی از این کتاب‌ها ر.ک: غالیان؛ کاوشی در جریان‌ها و برآیندها، ص ۱۶۹-۱۷۰). البته با وجود همه مبارزاتی که از سوی امامان و عالمان شیعه در برابر جریان غلات صورت گرفت، آنان نیز تلاش‌های زیادی کرده، در بسیاری از روایات شیعه دست بردند و نیز دست به جعل و وضع احادیث زیادی زدند و از این طریق، رسوبات فکری مهمی در میان شیعه بر جای نهادند. (مکب در فرآیند تکامل، ص ۵۰-۵۱) نکته مهمی که در مورد غلو باید بدان توجه کرد، آن است که غلو اگرچه، در فرهنگ اسلامی یادآور جریان‌های تند و افراطی منتسب به شیعه است، نباید آن را به جریان‌های پدیدآمده در میان شیعه منحصر کرد. این امر در گرایش‌های سنی مذهب و در ادیان دیگر نیز مصداق دارد. برخی گفته‌اند فرقه‌نویسان از مسئله غلو در میان اهل سنت تغافل ورزیده‌اند (غالیان؛ کاوشی در

جریان‌ها و برآیندها، ص ۳۷-۴۲). اما به نظر می‌رسد، اگرچه اصل وجود غلو در میان برخی جریان‌های سنی وجود داشته، مع الوصف کثرت و شدت گروه‌های برخاسته از جریان شیعی را نداشته‌است. به هر حال غلو در میان اهل سنت نیز وجود داشته، هرچند فرقه‌نویسان از آن تغافل کرده‌اند. (غالیان؛ کاوشی در جریان‌ها و برآیندها، ص ۳۷-۴۲). در مورد غلو در ادیان دیگر کافی است به آیات متعدد قرآن درباره غلو اهل کتاب نسبت به حضرت مسیح (ع) توجه شود. قرآن کریم مسیحیان را غالی دانسته و آنان را از غلو درباره مسیح (ع) باز داشته است. (نساء، ۱۷۱؛ مائده، ۱۷ و ۷۲).

از نظر قرآن این اعتقاد مسیحیان که حضرت عیسی (ع) پسر خداست، مصداق غلو است. از آنجا که این اعتقاد از آموزه‌های اصلی و بنیادین مسیحیان است، از دیدگاه قرآنی، جریان اعتقادی مسیحیت بر غلو استوار است و قرآن مسیحیان را از غلو درباره مسیح باز داشته است (نساء، ۱۷۱؛ مائده، ۱۷ و ۷۲)؛ مگر آن‌که تفاسیر خلاف ظاهری از این آموزه مورد نظر نصارا باشد.