

دانش نامهٔ دین

دائو

جهان معلول آن است. لائوزه آن را دائو خواند، چون هیچ اصطلاحی را رساتر از آن نیافت. در ترجمهٔ جانگ جونگ - یوئن (۱۹۶۳) آمده است:

چیزی بود کامل و مبهم،

که پیش از آسمان و زمین وجود

داشت؛

آرام و ناپیدا؛

تغییرناپذیر، همیشه یکتا؛

بی‌وقفه، همیشه پویا؛

توانا به مادر جهان بودن؛

نامش را نمی‌دانم و دائو می‌خوانمش.

پس دائو وصف‌ناپذیر و بی‌نام است.

فصل یک از دائو ده جینگ می‌گوید:

دائویی را که بتوان نامید، دائوی

جاوید (چانگ *Ch'ang*) نیست.

نامی را که می‌نهند، نام جاوید نیست.

دائو، چی.؛ در لغت به معنای «راه». مفهوم محوری آیین دائو (دائوئیسم) و ریشهٔ آن.

دائو همچنین موضوع محوری دائو ده جینگ

Tao-te-ching و جودگزه *Chung-tzu* است.

هرچند معنای اصلی دائو، در خط

تصویری «راه» است، «آموزه» نیز معنی

می‌دهد. از زمان‌های آغازین، این

اصطلاح را به معنای سلوک انسانی و

اصول اخلاقی به کار برده‌اند - راه انسان.

این مطمئناً همان مفهومی است که در

متون کنفوسیوسی آمده است.

دائو ده جینگ لائوزه، نخستین متنی

است که برای این واژه معنای متافیزیکی

قایل است، بدین معنا که آن را به شکل

اصل آغازین فراگیری می‌بیند که منشأ

همهٔ نمودهاست؛ حقیقتی است که این

نمی‌شنوی، بی صدا خوانند.
 آنچه را که لمس کنی، نه فراچنگش
 آوری، دست نیافتنی خوانند.
 از این سه نمی‌توان جویا شد.
 پس به هم می‌آمیزند و یکی می‌شوند.
 بالای هیچ نوری، نمی‌توان آن را
 درخشان‌تر ساخت.
 پایین هیچ تاریکی، نمی‌توان آن را
 تاریک‌تر ساخت.

بی‌وقعه ادامه دارد،
 اما تعریفش نمی‌توان کرد.
 دوباره به نیستی باز می‌گردد.
 بدین‌سان آن را شکل بی‌شکل و نقش
 بی‌نقش وصف می‌کنند.
 پس آن را گریزنده خوانند.
 دیده شده، لکن کسی چهره‌اش را
 ندیده؛
 دنبال شده، لکن کسی انتهایش را
 ندیده.

به دائوی گذشته بیاویز،
 و اکنون آن را در حل امور به کارگیر،
 برای فهم سرآغازهای جاوید.
 این است قانون دائو.
 (جانگ جونگ - یوئن ۱۹۶۳)

دائو خودبه‌خود و بنابر سرشتش (زه -
 ㄗㄣ Tzu-jan) عمل می‌کند. تأثیر و گُنیش
 دائو، بی‌قصد (دُو - ㄨㄟ Wu-Wei) است.

دائو مادری است که می‌زاید و ده‌هزار
 چیز (وَن - ㄨㄥָ Wan-Wu) را می‌پروراند. او
 سرچشمه‌ی ازلی هر وجودی است. در
 فصل ششم دائو ده جینگ، دائو با «زنی
 اسرارآمیز»، که راه رسیدن به او ریشه‌ی
 آسمان و زمین است، برابر نهاده می‌شود.
 (در طول دوره‌های بعدی آیین دائو،
 استادان دائویی بارها این سخن را برای
 توجیه اعمال جنسی خاص (فانگ - جونگ
 ㄕㄨㄥْ Fang-chung shu) به مثابه وسیله‌ای
 برای یکی شدن با دائو، نقل کرده‌اند.)

با این همه، همه چیز به دائو
 بازمی‌گردد. این قانون کیهانی هست.
 روشن‌شدگی (مینگ Ming) در آیین دائو
 یافت این قانون کیهانی است که همه چیز
 به دائو بازمی‌گردد (فُو fu). این بازگشتی
 است که خود دائو دستخوش آن است:
 «بازگشت، حرکت دائو است.»

فصل چهاردهم دائو ده جینگ، دائو را
 نادیدنی، ناشیدنی، دست‌نیافتنی،
 بی‌شکل و ابدی توصیف می‌کند. کارش
 هستی‌بخشی است، ذاتش نیستی است.
 دائو یکتای بزرگی است که همه تضادها
 در آن از میان می‌رود.

آنچه را که بدان می‌نگری، اما
 نمی‌بینی، ناپیدا خوانند.
 آنچه را که بدان گوش می‌دهی، اما

ماندن در خاموشی، همهٔ گنش‌های درونی و بیرونی متوقف می‌شود و تمام محدودیت‌ها و قیدها محو می‌شوند. این زمانی است که نورآسمانی پیش‌رو بدرخشد و مشاهدهٔ خویشتن حقیقی مان و یافت مطلق را ممکن سازد (جونگ - زه ۲۳۰۲). روند استغراق در خاموشی، در فصل شانزدهم کتاب *دائو ده جینگ*، شرح داده شده است (جانگ - جونگ - یوئن ۱۹۶۳):

خودت را وقف تهی‌نهایی کن.

با جدیت به خاموشی چشم می‌دوز.

همه چیز با هم درگنش است؛

اما من در بی‌گنشی آنها می‌نگرم.

همه چیز پیوسته در حرکت و بی‌قرار

است؛ با این همه، هر یک، به اصل باز

می‌گردد.

بازگشت به مبدأ، یعنی آرامش؛

بودن در آرامش، نظارهٔ «خویشتن

خویش» است.

آیین *دائو* برای کمک به شناخت *دائو*،

شماری از اعمال را پدید آورده است. هر

دو کتاب *دائو ده جینگ* و *جونگ زه*

سرمشق‌هایی برای پیدایش حالتی از

جذبۀ مراقبه در خود دارند. در این بافت،

تمرین‌های تنفس، فوق‌العاده مهم هستند،

خواه به عنوان تمرینی ابتدایی یا خواه به

اما کاری نمانده که انجام نداده باشد. در جهان نمودین که *دائو* از راه نیرویش تجلی پیدا می‌کند، همهٔ چیزها نیرویش (*Te*) را دریافت می‌کنند و از راه آن چیزی می‌شوند که هستند.

همهٔ *دائویی*‌ها برای اتحاد با *دائو* می‌کوشند، این، با تلاش برای فهمیدن *دائو* از راه عقل حاصل نمی‌شود. سالک با یافت وحدت، سادگی (*P'u*) و تهیت در خود، با *دائو* یکی می‌شود.

این امر، نیازمند دریافت شهودی است. *جونگ زه* در دفتر بیست و دوم کتابش [که به نام *خود اوست*]، فصل دوم، آن را این گونه شرح می‌دهد: «*دائو* را با هیچ اندیشه و تفکر نمی‌توان شناخت. *دائو* با آرام گرفتن در نیستی، در پی نیستی بودن و نیستی را دنبال کردن شناخته می‌شود.... فرزانه آموزه‌ای را تعلیم می‌دهد که با کلمات نمی‌توان شرح داد» (جانگ - جونگ - یوئن ۱۹۶۳). پس *دائو* با ماندن در سکوت یافت می‌شود و راه رسیدن به سکوت با «هیچ کاری نکردن» پیدا می‌شود. «جست‌وجو برای شناخت به معنای فراگرفتن روزمره است، جست‌وجو برای *دائو* به معنای رها کردن روزمره است.» در *دائو ده جینگ*، خاموشی با بازگشت به مبدأ یکی است. با

پهلوی «سپندارمَت Spandarmat» (خرد کامل)، در اوستا «سپنتَه آرمتی تی Spentā Armaiti» (فروتنی و بردباری مقدس) گویند و در فارسی به صورت‌های سپندارمذ، سپندارمذ، اسپندارمذ، اسفندارمذ و اسفند آمده است. سپنته آرمتی تی چهارمین امشاسپند و در دیانت زرتشتی روز پنجم هر ماه بدین نام موسوم است. این واژه مرکب است از سپنتَه Spentā یا سپند به معنای ورجاوند، پاک و مقدس، و آرمتی تی Armaiti که خود مرکب است از واژه‌های «آرم» به معنای درست یا آن‌چنان که باید و شاید و بجا، و «متی تی» به معنای اندیشیدن و همچنین به معنای محبت، فروتنی، پارسایی و پرهیزگاری نیز آمده است.

درگاه شماری ایران باستان روز پنجم هر ماه و ماه دوازدهم هر سال سپندارمذ روز و سپندارمذ ماه نامیده می‌شد. که نگاهبانی این روز و ماه با این امشاسپند بوده است. این فروزه اهوره‌مزدا در شکل معنوی و مینوی اش (مینوگ) مظهر فروتنی، بردباری و سازگاری اهوره‌مزداست و در نمود جهان مادی و خاکی اش (گیتیگ) نگاهیانی زمین، باروری و سرسبزی به وی سپرده شده است. و به همین مناسبت آن

عنوان وسیله‌ای برای افزودن بر روند مراقبه. این اعمال به وسیله مکتب اکسیر درونی (نی - تن Nei-tan) رشد یافتند. حتی در چین پیش از کنفوسیوس، دائو سمبلی برای آرمان‌های انسانی بود و بعدها مجموعه متنوعی از مکاتب فلسفی آن را در نظام خود وارد کردند. در این بافت چونگ زه مشاهده خود را بیان می‌کند: «امروزه اساتید بسیاری در مکتب فلسفه هستند. هر کدام از آنها مدعی‌اند که پاسخ درست را یافته‌اند. آنگاه که می‌پرسیم: فلسفه دائوی کهن کجاست؟ پاسخ می‌دهیم: در هر نظامی یافت می‌شود!» (جانگ جونگ - یوئن ۱۹۶۳). بوداییان چینی اولیه، واژه‌شناسی دائویی را برای بیان اندیشه‌های خود استفاده می‌کردند و دائورا به‌عنوان راهی به‌نیروانده می‌دیدند. این گفته مشهورِ ذن Zen نیز هست، که می‌گوید، «دائوی شگفت‌انگیز شامل حمل آب و بردن چوب است».

The Enc. of Eastern philosophy and Religion, Shambhala, Boston, 1994.

ترجمه ابوالفضل شجاعی

سپنتَه آرمتی تی (سپندارمذ)

سپندارمذ، یکی از امشاسپندان و ایزدان آیین مزدیسنی است. سپندارمذ را در

دوران گذشته این روز عید زنان بوده، در این روز مردان به زنان بخشش می‌کرده‌اند و هنوز این رسم در اصفهان و ری و دیگر بلدان پهلِه باقی مانده و به فارسی مُزدگیران می‌گویند. و در این روز افسون می‌نویسند و عوام مویز را با دانهٔ انگور می‌کوبند و می‌گویند تریاقی خواهد شد که از زیان‌گریدن کژدم‌ها دفع می‌کند و از آغاز سپیده دم تا طلوع آفتاب افسون بر کاغذهای چهارگوش می‌نویسند... و در این روز سه تایی از این کاغذها را بر سه دیوار خانه می‌چسبانند، و دیواری را که مقابل با صدرخانه است خالی می‌گذارند و می‌گویند اگر به دیوار چهارم هم از این کاغذها بچسبانیم هوام و حشرات سرگردان می‌شوند و راهروی نمی‌یابند که خارج شوند و سرهای خود را به قصد خروج از خانه بلند می‌کنند، و خاصیت این طلسم این بود که ذکر شد.»

درگاهان «سپَنتَه آرَمئی تی» پرورش‌دهندهٔ آفریدگان و برکت‌بخش آنان شمرده شده و هموست که رمه‌ها را مرغزارهای نیکو می‌بخشد. در اوستای نو، او دارندهٔ هزار داروی درمان‌بخش دانسته شده و به گفتهٔ بندهش در میان گل‌ها «فرنجمشک» به اسفندارمذ اختصاص دارد.

را مؤنث دانسته و دختر اهوره مزدا خوانده‌اند.

سپندارمذ موظف است همواره زمین را خرم و آباد و بارور نگهدارد. هر کس به کشت و کار پردازد و خاکی را آباد کند، خشنودی وی را فراهم کرده است. آسایش و خشنودی در روی زمین تماماً به دست اوست. این ایزد، همانند زمین، شکیبیا و بردبار است، و به ویژه مظهر وفا و اطاعت و صلح و سازش است. ایزدان آبان، دین، آرد (ارت)، اسپند از همکاران و یاران امشاسپند سپندارمذ می‌باشند. دیو ناخشنودی و خیره سری «ترومئیتی Taromaiti» یا دیو «نأنگ هئیشیا Nāong haithyā» دشمن بزرگ و رقیب اصلی وی محسوب می‌شود.

در سپندارمذ روز از سپندارمذ ماه که تقارن نام روز و ماه بوده جشنی می‌گرفتند که به اسپندادگان یا جشن مُزدگیران (مُزدگیران، مردگیران) معروف بوده است. ابوریحان بیرونی در آثار الباقیه آورده: «اسفندارمذ ماه، روز پنجم آن روز اسفندارمذ است. و برای اتفاق دو نام آن را چنین نامیده‌اند و معنای آن عقل و حلم است و اسفندارمذ، فرشتهٔ موکل بر زمین و نیز زن‌های درست‌کار و عقیق شوهردوست و خیرخواه است، و در

مرحله انجام شده است؛ مرحله نخست، حامل فعالیت عالمان زیدی کوفه است. مهم‌ترین متون باقی مانده از این مرحله تدوین آرای زیدیه، آثاری از ابوالجارود زیاد بن منذر نهدی و احمد بن عیسی بن زید (متوفای ۲۴۷) است. آرای کلامی ابوالجارود را در اثر تفسیری وی می‌توان دید که بخش‌هایی از آن در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی آمده است. مجموعه‌ای از متون کهن حدیثی زیدیۀ کوفه را احمد بن عیسی بن زید در کتاب امالی که به روایت شاگرد وی، محمد بن منصور مرادی (متوفای ۲۹۴) باقی مانده، موجود است. هم‌زمان با تکوین و گسترش این جریان زیدیه، جریان دیگری را قاسم بن ابراهیم رسی (متوفای ۲۴۶) پدید آورد که به آرای کلامی معتزله نزدیک‌تر بود. این جریان بعدها در آراء الهادی الی الحق یحیی بن حسین معروف به قاسم رسی (متوفای ۲۹۸) و اعقاب وی تداوم یافت.

متأثر از انشقاق جامعه معتزله به دو شاخه معتزله بصره و بغداد، عالمان این جریان زیدیه نیز به دو گروه پیرو این مکاتب تقسیم شدند. یکی از عالمان زیدی یمن به نام مُطَرَف بن شهاب بن عمرو بن عباد شهابی (متوفای بعد از ۴۵۹) با بهره‌گیری از عقاید معتزله بغداد،

منابع

۱. اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی، دکتر رحیم عفیفی، انتشارات توس، ۱۳۷۹
 ۲. بندهش (فرن بغ دادگی)، گزاره مهرداد بهار، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۹
 ۳. دانشنامه مزدیسنا، دکتر جهانگیر اوشیدری، نشر مرکز، ۱۳۷۱
 ۴. عصر اوستا، پروفیسور اشپیگل، و دیگران، ترجمه مجید رضی، انتشارات آسیا، ۱۳۴۳
 ۵. فرهنگ ایران باستان، گزارش پورداد، بخش نخست، تهران چاپ سوم، ۱۳۵۶
 ۶. فرهنگ نام‌های اوستا، هاشم رضی، انتشارات فروهر، تهران، ۱۳۴۶
 ۷. گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان، هاشم رضی، انتشارات بهجت، تهران، ۱۳۷۱
 ۸. یشتها، گزارش پورداد، بخش اول، تهران، ۱۳۵۶
- سید حسن حسینی (آصف)

مُطَرَفِیَه

یکی از فرق زیدیه منتسب به مُطَرَف بن شهاب شهابی؛ تدوین عقاید زیدیه بعد از قیام زید بن علی در ۱۲۲ ق. در چند

حادث می‌شوند و خداوند تأثیری در این تغییرات ندارد. از این رو لزومی ندارد که خداوند به صفاتی چون قادر، عالم، حی، سمیع و بصیر خوانده شود، چرا که تدبیر عالم با این عناصر چهارگانه است.

رواج آرای مطرفیه، مخالفت دیگر عالمان زیدی را که از آرای کلامی معتزله بصره پیروی می‌کردند، برانگیخت. در پی مهاجرت عالمان زیدی ایران، چون زید بن حسن بروقنی بیهقی (متوفای ۵۵۲) به یمن و ترویج آرای معتزله بصره، برخی از عالمان مطرفیه از عقاید خود دست برداشتند. مهم‌ترین عالم مطرفی‌ای که به بیهقی پیوست، فردی است به نام قاضی جعفر بن عبدالسلام مسوری (متوفای ۵۷۲ یا ۵۷۶). وی علاوه بر مسافرت به نواحی ری و جبال، و انتقال میراث زیدیهٔ ایران به یمن، نقش مهمی در از بین بردن مطرفیه دارد. او در کتاب‌های *مقاود الانصاف فی مسائل الخلاف و مسائل الهدیه فی مذهب الزیدیه*، آراء مطرفیه را نقد کرده است.

ردیه‌نویسی علیه مطرفیه در میان زیدیهٔ قرن ششم و هفتم متداول بوده است. ایمن فؤادسید (ص ۲۹۱ - ۲۹۲) فهرستی از این آثار را آورده است. دیگر عالم زیدی که در نقد مطرفیه قلم زده، عبدالله بین زید عنسی (متوفای بعد از ۶۶۷) است که در کتاب *المصباح اللائح فی الرد علی المطرفیه*

خاصه آرای ابوالقاسم بلخی (متوفای ۳۱۹) آرای خاص کلامی را تدوین کرد که به مطرفیه مشهور است. منابع زیدیه اطلاعات اندکی دربارهٔ وی آورده‌اند. داشته‌های ما دربارهٔ مطرفیه و رجال مطرفی براساس بازمانده‌هایی از تاریخ عالم مطرفی، مسلم حجی است. لحجی از وقوع مناظره‌ای در زمان قاسم بن علی عیانی (متوفای ۳۹۳) میان دو عالم زیدی به نام‌های علی بن شهر و علی بن محفوظ سخن گفته است. مطلب مورد اختلاف این دو، ماهیت اعراض بوده است. مطرفیه قائل به ماهیت طبیعی اعراض و پدیدآمدن آن به نحو طبیعی بودند، در حالی که مخترعه گروه دیگر زیدیه و متأثر از مکتب اعتزال بصره، از اختراع اعراض در اجسام توسط خداوند سخن می‌گفته‌اند و بر خلاف مطرفیه این ادعا را که طبیعت اجسام با یکدیگر اختلاف داشته، هر یک بر طبع خود عمل می‌کند، رد می‌کردند. مطرفیه معتقد بودند که خداوند چهارعنصر آب، آتش، باد و خاک را آفریده و باقی اشیا را از این چهار عنصر پدید آورده است. این عناصر با یکدیگر در تضاد هستند و به واسطهٔ تأثیر بر یکدیگر موجب تغییر می‌شوند (احاله) و گاه خود تغییر حالت می‌دهند (استحاله). بنابراین همهٔ تغییرات از طبایع اجسام

احمد بن سلیمان (متوفای ۵۶۶)، و حسن انصاری (ص ۱۲۲ - ۱۲۴) مطالبی را از کتاب الحدائق الوردیة، اثر حمید بن احمد محلی (متوفای ۶۵۶) و کتاب الحکمة الدریة و حقائق المعرفة، اثر احمد بن سلیمان در رد مطرفیه آورده‌اند. یکی از مسائل مورد تأکید مطرفیه، هجرت از مناطق غیرمطرفی است. نخستین دارالهجیره را مطرف بن شهاب در سناع در جنوب صنعا در قلمرو قبیلۀ خود، بنوشهاب تأسیس کرد. در پی تهدید صلیحیون، جانشین مطرف بن شهاب، ابراهیم بن ابی الهیثم به وقش در جنوب صنعا هجرت کرد. وقش تا سرکوب این حرکت توسط عبداللّه بن حمزه از مناطق اصلی مطرفیه بوده است.

منابع

۱. حسن انصاری قمی، «یادداشتی درباره مطرفیه وقاضی جعفر بن عبدالسلام»، کتاب ماه دین، شماره ۴۹-۵۰، آبان و آذر ۱۳۸۰.
 ۲. ایمن فؤاد سید، تاریخ المذاهب الدینیة فی بلاد الیمن حتی نهاية القرن السادس الهجری، قاهره، ۱۴۰۸ / ۱۹۹۸.
 ۳. علی محمد زید، نیارات معتزلة الیمن فی القرن السادس الهجری، صنعا، ۱۹۹۷.
- W. Madelung. *EI2*, s.v. "Mutarrifiyya", vol. 7, pp. 772-773.
- محمد کاظم رحمتی

آرای مطرفیه را نقد کرده است (ایمن فؤاد سید، ص ۲۴۸-۲۵۰). تنها متن کلامی‌ای که از مطرفیه تا به حال یافت شده، کتابی با عنوان البرهان الرائق و المخلص من وروط المضائق، تألیف سلیمان بن محمد محلی است. علی محمد زید (ص ۲۰۱-۳۴۰) به تفصیل آرای مطرفیه را براساس کتاب محلی، مورد بحث قرار داده است.

با آغاز امامت عبداللّه بن حمزه در ۵۹۴، سخت‌گیری نسبت به مطرفیه شدت یافت. در ۶۱۰، فردی مطرفی به نام محمد بن منصور بن مفضل بن حجاج از اهالی «وقش» برضد عبداللّه بن حمزه قیام کرد، اما این قیام سرکوب شد (ایمن فؤاد سید، ص ۲۶۸). در سال ۶۱۱، عبداللّه بن حمزه، مسجد مطرفیه را در «سناع»، جنوب صنعا خراب کرد و شهر وقش را ویران نمود. عالمی مطرفی به نام ابن نساح نامه‌ای به خلیفه بغداد، الناصر احمد، نگاشت و او را به فرستادن سپاهی به یمن تحریض کرد. با ورود سپاه خلیفه، عبداللّه بن حمزه به کوه‌های کوبکان پناه برد و در ۶۱۴ درگذشت. براساس تدویم نگارش آثاری در رد مطرفیه تا اوایل قرن هشتم، می‌توان از وجود این نحله تا این زمان سخن گفت. فؤاد ایمن سید (ص ۲۸۵-۲۸۸) بخشی از کتاب الهاشمة لأنف الضلال من مذاهب المطرفیة الجهال، اثر