

# فنا و نیروانه

## (مقایسه‌ای بین غایت سلوک در عرفان اسلامی و بودایی)

محمدعلی رستمیان

### اشاره

یکی از روش‌های مهم برای شناخت ادیان و تأثیر و تأثر بین آنها مقایسه مفاهیم مطرح در آنها است که به مطالعات تطبیقی معروف است. نوشتار حاضر در این سیاق به تحلیل دو مفهوم فنا و نیروانه که یکی در عرفان اسلامی و دیگری در آیین بودا غایت سلوک سالکان و رهروان است، می‌پردازد. در این ارتباط در ابتدا مفهوم فنا و نیروانه هر یک جداگانه بررسی می‌شود و در نهایت موارد مشابهت و اختلاف آنها مطرح می‌گردد.

### پدیدارشناسی فنا

فنا در لغت به معنای عدم و نیستی است و معنای آن آنچنان واضح است که اهل لغت برای توضیح آن یا به ذکر مترادفش یعنی "عدم" اکتفا کرده یا آن را با ضدش، یعنی بقا معرفی کرده‌اند.<sup>۱</sup> هر چند ممکن است این دو معنای فنا به ظاهر متفاوت به نظر آیند، زیرا بقا در مقابل تغییر و تحول مطرح می‌شود و عدم به معنای نیستی محض است، لیکن هر دو یک امر را قصد کرده‌اند، زیرا بقا گاهی به معنای ثبات است که در این صورت ضد

۱. ر.ک: تاج العروس و لسان العرب، ذیل واژه فنا.

آن تحول است و گاهی به معنای استمرار وجود خاص، ثابت باشد یا متغیر، که در این صورت ضد آن عدم و نابودی است. و به نظر می‌رسد که در اینجا معنای دوم اراده شده است. از این جهت در کتاب‌های لغت که به ریشه کلمات پرداخته‌اند، اصل معنای فنا را انقطاع دانسته‌اند.<sup>۱</sup> از اینجا روشن می‌شود که فنا هر چند نیستی و نابودی است، میان آن و عدم، عموم و خصوص مطلق برقرار است، زیرا موارد عدم ازلی را شامل نمی‌شود و تنها موارد عدم بعد از وجود را در برمی‌گیرد. از این رو تعریف فنا به عدم، از باب تعریف خاص به عام است و شاید از این جهت بعضی از لغویان از این تعریف عدول کرده و آن را با ضدش، یعنی بقا تعریف کرده‌اند که این هم همانطور که ملاحظه کردیم مشکل خاص خودش را دارد. به نظر می‌رسد بهترین معنای فنا همان انقطاع است که در زبان فارسی کلمه «نابودی» همان را می‌رساند، زیرا «نابودی» در مورد چیزی معنا می‌دهد که قبلاً موجود بوده است.

### حقیقت فنا

هر چند که فنا از لحاظ لغوی، که برگرفته از دیدگاه عرفی است، به معنای نابودی و انقطاع وجود است، به نظر می‌رسد حقیقت آن امری پیچیده باشد، زیرا متکلمان بر سر اینکه فنا چیست، اختلاف عجیبی دارند، تا جایی که عده‌ای از آنها فنا را موجودی از موجودات گرفته‌اند که با خلق شدن آن جواهر از بین می‌روند. این بحث در زمینه داستان زنده شدن پرندگان در سؤال حضرت ابراهیم (ع) از چگونگی زنده شدن مردگان مطرح شده و تأکید بر این است که فنا چیزی جز تفرق اجزای مادی و جمع شدن دوباره آنها نیست.<sup>۲</sup> در مورد سایر پدیده‌های مادی نیز می‌توان به آیات دیگری از قرآن کریم استشهاد کرد که اصولاً نابودی عالم چیزی جز تبدیل شدن آن به چیز دیگری نیست. آسمان در ابتدا دود بوده است<sup>۳</sup> و دوباره همانند نوشته‌ای به هم پیچیده می‌شود و به آفرینش نخستین خویش بازمی‌گردد.<sup>۴</sup> اینها و آیات دیگر نشان می‌دهد که قرآن کریم نیز فنای عالم را صرفاً تغییر و تبدیل آن می‌داند. در ادیان دیگر مخصوصاً ادیان شرق نیز که صحبت از کمال و انحطاط کل عالم است، حرکتی دَوْرانی تصویر می‌شود که عالم بعد

۱. معجم مقاییس اللغة، ذیل واژه فنا.

۲. کشف المراد فی شرح تخرید الاعتقاد، ص ۱۴۳.

۳. انبیاء / ۱۰۴

۴. فصلت / ۱۱

از رسیدن به مرحله‌ای خاص دوباره تجدید می‌شود. فلسفهٔ مشائی و حکمت متعالیه نیز بنابه نظریهٔ قدّم عالم و فیض وجود و در قالب نظریات خلع و لبس و حرکت جوهری به تغییر و تبدل عالم اشاره دارند، نه نابودی آن. در علم فیزیک نیز یک نظریهٔ پذیرفته شده‌ای وجود دارد که ماده نه از بین می‌رود و نه به وجود می‌آید، بلکه از شکلی به شکل دیگر تبدیل می‌شود.

تمام آنچه گفته شد این احتمال را جدی می‌سازد که اصولاً حقیقت فنا چیزی جز تغییر و تبدیل نیست و آنچه عرفاً نابودی انگاشته می‌شود، در حقیقت، تغییر شکل است و چون تغییر شکل چیزی را به چیز دیگر تبدیل می‌کند، به صورتی که آثار مورد نظر قبلی بر آن مترتب نیست، به آن نابودی اطلاق می‌گردد و این کاربرد نیز امری معقول به نظر می‌رسد، زیرا حداقل چیزی که در این میان از بین رفته، شخص است که برای خود هویتی مستقل دارد. البته در بعضی موارد ماهیت نیز تغییر می‌کند، مثل استخوانی که به نمک تبدیل می‌شود. پس آنچه همواره باقی است، وجود است که تحلیل چگونگی بقای آن از موضوع این نوشته خارج است.

آنچه در اینجا اهمیت دارد بررسی این امر است که مراد از فنا چیست؟ آیا سالکی که به فنا می‌رسد به طور کلی نابود می‌گردد؟ یا اینکه تغییر و تحولی در یکی از ابعاد وجودی‌اش رخ می‌دهد؟ این تغییر چگونه و تا چه حدی است؟ این احتمال نیز در اینجا مطرح می‌گردد که فنا از سنخ رفتن در حجاب باشد؛ حال یا به این اعتبار که سالک در فنا از دیدگان پنهان می‌شود یا به این جهت که عالم و حتی خود سالک در هنگام فنا از او مخفی می‌شود. برای بررسی اینکه حقیقت فنا از کدام سنخ است، در ابتدا به بحث مراتب فنا از دیدگاه بعضی از عارفان اسلامی می‌پردازیم تا با دیدگاهی روشن در این زمینه، به گونه‌شناسی فنا در عرفان اسلامی دست یابیم.

### مراتب فنا

عزالدین کاشانی وقتی به مراتب فنا نزد عارفان می‌پردازد، از فنای از شهوت، فنای از رغبت، و فنای متحقق به حق سخن می‌گوید. فنای از شهوت زوال اُمّاره بودن نفس و اتصاف آن به لَوّامه است. در این حالت هنوز اخلاق حسنه در قلب مستحکم نشده و در نتیجه هنوز اضطراب بر قلب حاکم است. در مرتبهٔ نخست، امیال زائل شده، قلب به

استقامت و مطمئن بودن متصف می‌گردد. در مرتبهٔ فنای متحقق به حق، سالک خود و خلق را نمی‌بیند. همین خود دارای مراتبی است: در اولین مرتبه، سالک فعل خود را ندیده، آن را مستند به خدا می‌یابد؛ در مرتبهٔ دوم، ذات خود را نمی‌بیند؛ در مرتبهٔ سوم حتی فنای ذات خودش را نیز نمی‌بیند. کاشانی از آن تعبیر به فنای از فنا می‌کند و آخرین مرتبه، فنای وجود در وجود یا شهود در شهود است.<sup>۱</sup>

لاهیجی در گلشن راز فنا را دارای سه مرتبهٔ فنای افعالی، فنای صفاتی و فنای ذاتی یعنی محو، طمس و محق می‌داند،<sup>۲</sup> که سالک بعد از گذر از مرحلهٔ تبدیل اعمال و اخلاق سیئه به حسنه به آنها نائل می‌شود.<sup>۳</sup> در فنای افعالی، سالک همهٔ افعال را در افعال حق فانی می‌بیند، زیرا خداوند به تجلی افعالی بر او متجلی شده است. در مرتبهٔ دوم حق به تجلی صفاتی بر سالک متجلی می‌شود و او صفات تمام اشیاء را در صفات حق فانی می‌بیند و به غیر از خداوند هیچ شخصی را دارای صفت نمی‌بیند و خود و تمام اشیاء را مظهر و مجلای صفات الهی می‌شناسد و صفات او را در خود ظاهر می‌بیند. در مرتبهٔ سوم، حق به تجلی ذاتی بر سالک متجلی می‌شود و او جمیع ذوات اشیاء را در پرتو نور تجلی ذات احدیت، فانی می‌یابد و تعینات عدمی وجود به فنا و توحید ذاتی مرتفع می‌شود و وجود اشیاء را وجود حق می‌داند و در دیدهٔ حق بین عارف «کل شیء هالک الا وجهه» جلوه‌گری نموده، به جز وجود واجب، موجود دیگری نبیند و خیال غیریت نزد وی محال گردد.<sup>۴</sup>

خواجه عبدالله انصاری برای فنا سه مرتبه مطرح کرده است: فنای علمی، جحدی و فنای حقی. عبدالرزاق کاشانی در شرح این سخن، مرتبهٔ اول را فنای علم عبد در علم خداوند می‌داند، زیرا علم به خداوند با عقل که طریق ادراک آن، تصورات ذهنی است حاصل نمی‌شود، پس هر کس به مرتبه‌ای برسد که به صورت شهودی، یعنی با علم حضوری به خداوند علم پیدا کند، در حقیقت از علم خویش فانی گشته است و به علم خداوند متصف گردیده است، زیرا علم حضوری به حق در این حالت مثل علم حضوری انسان به ذات خویش می‌باشد. مرتبهٔ دوم این است که این علم حضوری نیز ساقط شده، به معاینه تبدیل می‌گردد و از این رو سالک به مقصود خویش واصل، و طلب متوقف

۱. لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، ص ۲۱۸.

۲. شمس‌الدین محمد لاهیجی، مفتاح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۲۲۷.

۳. همان، ص ۲۲۷.

۴. همان، ص ۲۲۲.

می‌گردد و حتی در آخرین مراحل این مرتبه با فانی شدن وجود سالک در وجود حق و وصول به حضرت جمع، شهود معاینه نیز از بین می‌رود و تثلیثی که در معاینه وجود دارد، یعنی معاین، معاین و عیان رخت برمی‌بندد. آخرین مرتبه، فنا از فنا است که سالک درمی‌یابد که اصلاً فنایی رخ نداده و تنها توهم سالک رخت بر بسته است، زیرا فانی از ازل فانی بوده و باقی نیز همواره بوده است و این مرتبه حق فنا است، زیرا خود فنا نیز از بین می‌رود و چیزی جز حق متعال باقی نمی‌ماند.<sup>۱</sup>

قتییری با تقسیم صفات انسان به افعال، اخلاق و احوال، مراتب مقدماتی فنا را نیز بر این اساس تبیین می‌کند. او با تقسیم افعال به جوارحی و جوانحی فنا را در فنای از شهوت و فنای از رغبت منحصر می‌کند و سه مرتبه اصلی فنا را فنای از نفس و صفات آن و بقای به صفات حق، فنای از صفات حق به واسطه شهود حق، و فنای از شهود فنایش به واسطه زوال وجودش در وجود حق بیان می‌کند.<sup>۲</sup>

سید حیدر آملی با توجه به مراتب توحید، فنا را دارای سه مرتبه می‌داند: ۱. فنای در حضرت احدیت که شخص از رسم و صفات خویش فانی می‌شود. در این حالت، سالک خداوند را تنها با اسماء و صفاتش می‌بیند و این مرتبه توحید در ولایت است. مرتبه دوم فنای در ذات است با باقی ماندن رسم خفی از شخص که نشان دوگانگی و دوستی است و آن را توحید در حقائق می‌گویند. آخرین مرتبه، مقام احدیت الفرق والجمع است که توحید حق «ذاته بذاته» است که در آن، رسم خفی نیز باقی نمی‌ماند.<sup>۳</sup>

ابن عربی برای فنا هفت مرتبه را ذکر می‌کند: فنای از مخالفت، فنای افعالی، فنای صفاتی، فنای از ذات خویش، فنای از مشاهده کل عالم، فنای از ماسوی الله و فنای از صفات حق و نسب آن.<sup>۴</sup> او فنا را به عنوان یکی از مراتب نمی‌شمارد و آن را یکی از احوالی می‌داند که با هر یک از مراتب هفت گانه همراه می‌شود. همانطور که انسان در حال خواب دیدن اصلاً آگاه نیست که آنچه می‌بیند خواب است، شخص فانی نیز در هنگام فنا در هر یک از این مراتب از فنای خویش آگاه نیست.<sup>۵</sup>

با تأمل در مراتبی که عارفان برای فنا ذکر کرده‌اند، این حقیقت آشکار می‌شود که تقسیم بندی آنها به دو حیثیت انجام شده است و گاهی این دو با هم ادغام شده‌اند. در ذکر

۱. منازل السائرين، همراه با شرح عبدالرزاق کاشانی، ص ۵۷۴.

۲. الرسالة القشيرية، ص ۱۳۹-۱۴۱.

۳. جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۸۲.

۴. همان، ص ۵۱۵.

۵. الفتوحات المکیة، ص ۵۱۳.

مراتب فناگاهی صرفاً سالک و حالات و ذات او در سیر به سوی غایت سلوک در نظر گرفته می‌شود که در این صورت افعال و صفات و ذات سالک، مرتبه به مرتبه فانی می‌شود تا سالک به نهایت سیر خویش نائل گردد. تقسیم اول قشیری چنین جهتی دارد؛ او مرتبه اول فنا را فنا سالک از افعال جوارحی و جوارحی خویش و مرتبه دوم را فنا از صفات مذموم اخلاقی و آخرین مرتبه را فنا از ذات خویش می‌داند که لاجرم دیگر خلق نیز مشاهده نمی‌شوند. عزالدین کاشانی نیز با توجه به این که تقسیمش شبیه قشیری است، از همین جهت به فنا می‌نگرد.<sup>۱</sup>

رویکرد دیگر در تبیین مراتب فنا به رابطه سالک با عالم خارج می‌پردازد. در این رویکرد سالک که در ابتدای راه موجودات و افعال آنها را مستقل می‌بیند، در نهایت به جایی می‌رسد که همه آنها در نظر او در ذات حق فانی می‌شوند. تقسیم لاهیجی چنین رویکردی دارد. او همچون قشیری در مراتب فنا از فنا افعالی و صفاتی و ذاتی نام می‌برد، ولی تبیینی که ارائه می‌دهد متفاوت است، زیرا فنا افعالی را به فنا افعال تمام موجودات در فعل خداوند، و فنا صفاتی را به فنا صفات آنها، و فنا ذاتی را به فنا ذات آنها تفسیر می‌کند. تقسیم دوم قشیری و تقسیم سید حیدر آملی نیز چنین رویکردی به مراتب فنا دارد.

با توجه به این رویکرد در تبیین مراتب فنا سرّ مراتب هفتگانه در کلام ابن عربی نیز آشکار می‌گردد، زیرا او در بیان مراتب فنا به نوعی این دو دیدگاه را با هم ترکیب، و مراتب هفتگانه را برای فنا ذکر کرده است. مرتبه اول فنا در نزد او، یعنی فنا از مخالقات، رویکردی نفسانی دارد، یعنی مرتبه‌ای است که در آن، عبد به هیچ وجه به فکر معصیت و مخالفت با خدا نمی‌افتد. مرتبه دوم فنا که از آن به فنا از افعالی یاد می‌کند رویکردی تکوینی دارد، زیرا تعریفی همانند تعریف لاهیجی ارائه کرده است که در این مرتبه، سالک همه افعال بندگان را مستند به خداوند می‌بیند. اما مرتبه سوم و چهارم از رویکرد اول برخوردارند، زیرا سالک در این دو مرتبه ابتدا از صفات مخلوق منفک شده و به صفات الهی متصف می‌شود و بعدها از شهود ذات خویش نیز فانی می‌گردد. البته هنوز واقف است که او شهودکننده است. مرتبه پنجم در سخن ابن عربی باز همانند مرتبه دوم رویکردی تکوینی می‌یابد که در آن، سالک از تمام عالم به واسطه شهود خداوند یا

۱. رک: عبدالباری محمد داود، الفناء عند صوفیة المسلمين و العقائد الاخری، ص ۱۹۲.

شهود ذات خویش فانی می‌شود. در مرتبه ششم، سالک به واسطه خود خداوند از غیر او فانی می‌شود و در این حالت، دیگر حتی شهود خویش را نیز نمی‌بیند. بنابراین هرچند ابن عربی این مرتبه را فنا از ماسوی الله نامیده است، در حقیقت رویکردی نفسانی دارد که در آن، سالک حتی از شهود خویش فانی شده است. در مرتبه هفتم تمام صفات و اسماء خداوند از نظر سالک رخت برمی‌بندد، زیرا تمایز بین خداوند، سالک و عالم از بین رفته است. بنابراین روابط و نسبی که صفات خداوند را به وجود می‌آورد محو می‌شود و سالک، دیگر اثری از خداوند در عالم نمی‌بیند، بلکه اگر دقت کند خود را محل اثر می‌بیند. همانطور که مشخص است این مرتبه نیز رویکردی بیرونی دارد و ارتباط سالک را با عالم بیرون از ذاتش می‌سنجد.

برای توضیح کاری که ابن عربی انجام داده است، در ابتدا باید به رابطه این دو نگرش پردازیم؛ آیا این دو نگرش در تقسیم مراتب فنا با همدیگر قابل جمع نیستند یا اصولاً می‌توان آنها را از هم تفکیک کرد؟ به نظر می‌رسد که از لحاظ نظری و در هنگام بحث بتوان به هریک از نفس سالک یا جهان خارج توجه نمود و حالت فنا سالک را در ارتباط با آنها وصف کرد، ولی آنچه در عمل اتفاق می‌افتد به هیچ وجه دو امر نیست، بلکه دو روی یک سکه است. سالک در هنگام کمال نفسانی اگر به فنا افعالی برسد و فعل خویش را آنچنان در حق مستغرق ببیند که او را، نه نفس خویش را، فاعل بشمارد، به مرتبه‌ای رسیده است که افعال موجودات دیگر را نیز منسوب به خداوند می‌بیند و یا اگر فنا صفاتی یابد و به صفات خدایی منسوب شود، همه موجودات را صفات او می‌بیند و آنگاه که فنا ذاتی برایش رخ دهد، نه تنها ذات خویش، بلکه ذات تمام موجودات را فانی در حق می‌بیند. بدین ترتیب تا سالک از ذات خود فانی نشود نمی‌تواند ذوات موجودات دیگر را فانی ببیند و آنگاه که از ذات خود فانی شد، دیگر، ذوات سایر موجودات برایش باقی نمی‌ماند و از این رو است که سید حیدر آملی از مرتبه فنا ذاتی به رجوع به عدم اصلی، یعنی حالت موجودات قبل از خلقت جهان تعبیر می‌کند.

بدین ترتیب آمیختگی این دو نگرش در کلام ابن عربی نیز وجه کاملاً معقولی دارد. در حقیقت، او به ترتیب، لوازم سیر سالک تا وصول به فنا مطلق را تبیین کرده و لوازم این سیر را در قالب مراتب و انواع فنا ریخته است و نخواستار است واقعاً ترتیبی حقیقی را بین این انواع برقرار کند. بنابراین اگر ابن عربی در نوع دوم از فنا، فنا از افعال عباد را

مطرح می‌کند و همهٔ افعال موجودات را به خدا نسبت می‌دهد، اینگونه نیست که مقصودش تنها افعال مخلوقات غیر از سالک باشد، بلکه همهٔ افعال را به طور کلی مطرح می‌کند، چه فعل خود سالک باشد یا سایر موجودات. و از این جهت است که نظریهٔ کسب را از آن جهت که افعال بندگان را به خدا نسبت می‌دهد تایید، و از آن جهت که خود همین نظریه حجابی برای آنها شده رد می‌کند. و یا اینکه نوع چهارم و انواع بعد از آن، فنای ذاتی سالک را بیان می‌کند که در آن، ذات سالک و عالم کم‌کم رخت از میان برمی‌بندد تا جایی که تفاوتی بین شاهد و مشهود باقی نماند. او نمی‌خواهد بگوید که در نوع چهارم، ذات سالک به طور کلی فانی می‌شود و در نوع پنجم، عالم به واسطهٔ شهود خدا یا شهود ذات سالک فانی می‌شود، تا این امر تهافتی در سخن او محسوب شود، بلکه او سرمنشأ فنای ذاتی‌ای را که در آن ذات سالک و عالم هر دو محو می‌شود، فنای تدریجی ذات سالک می‌داند و تا این امر محقق نشود، فنای عالم بیرون رخ نخواهد داد. پس در نوع چهارم نمی‌خواهد بگوید که به طور کلی ذات سالک فانی می‌شود، همانگونه که سیدحیدر آملی نیز در یک مرتبهٔ فنای ذاتی، دوگانگی میان سالک و حق را باقی نمی‌داند و در مرتبهٔ دیگر است که این دوگانگی نیز از بین می‌رود و تفاوت شاهد و مشهود برمی‌خیزد، همان امری که در منتهای فنای ذاتی در تقسیم ابن عربی نیز رخ می‌دهد.

بدین ترتیب در تقسیم‌بندی مراتب فنا این سخن قوت می‌یابد که هر کدام از عرفا در وصف روندی که در سلوک رخ می‌دهد، هر مرحله را که در نظرش مهم جلوه کرده، از جهتی که آن را مهم دانسته، به عنوان مرتبه‌ای از فنا مطرح کرده است؛ حال در این مراحل یا به حالتی که در نفس سالک رخ می‌دهد توجه دارد و بنابراین، مراتب را بر اساس نفس او تبیین کرده است و یا به حالت او در ارتباط با موجودات دیگر و یا به هر دو امر توجه دارد. در این میان ممکن است برخی به فنای ذاتی که مهمترین مقام سلوک است، اهمیت بیشتری بدهند و دو یا چند مرحله از این مقام را به عنوان مراتب سلوک در کنار بقیهٔ مراتب ذکر نمایند.

با توجه به مباحث مطرح شده این امر مشخص شد که همهٔ موجودات و از جمله انسان همواره در حال تغییر و دگرگونی، یعنی در حال تحول هستند، زیرا همه تجلی الهی‌اند و بر طبق مبنای عارفان در تجلی تکرار نیست، لیکن انسان با سایر موجودات این تفاوت را دارد که می‌تواند از حد وجودی خود خارج شود و تنزل کند یا به کمال برسد. بنابراین،



فنا در عرفان اسلامی برای ارتقای حد وجودی انسان است که شامل احاطه وجودی و تغییر ماهیت او می‌شود. لیکن از آنجا که فنا مرحله به مرحله محقق می‌شود و به عبارت دیگر تدریجی است نه دفعی، در محدوده‌ای از این سیر، ذات بشری انسان باقی است و صرفاً دچار تحول صفاتی می‌شود. به نظر می‌رسد که نه تنها در مراحل مقدماتی فنا که حالات انسان تغییر می‌کند، ذات بشری باقی است، بلکه در فنای افعالی و صفاتی که دو مرتبه اصلی فنا هستند، نیز همین‌گونه است، زیرا در این مراتب، سالک صرفاً به شهود حقیقت می‌رسد و به تعبیر بعضی عارفان با چشم و گوش حق می‌بیند، اما در مرتبه فنای ذاتی امر به گونه دیگری است، یعنی دیگر ذات بشری برای سالک باقی نمی‌ماند و به طور کلی تغییر هویت می‌دهد، به گونه‌ای که بدن خودش با سایر بدن‌ها برایش تفاوتی ندارد. در سیر سالک به سوی فنای ذاتی با احاطه وجودی‌ای که به دست می‌آورد، معرفت حقیقی او نیز افزایش می‌یابد، زیرا این معرفت لازمه احاطه وجودی‌ای است که به مدد آن، سالک نه از طریق مفاهیم، بلکه همه اشیاء را به تفصیل در ذات خود می‌نگرد. از این رو فنا نه تنها به معنای نابودی و از دست دادن چیزی نیست، بلکه رفع موانعی است که از جهت مادی برای انسان پدید آمده است، به صورتی که حجاب‌های توهم‌زا از وجود او رخت برمی‌بندد و وجودی می‌یابد که حقایق را همانگونه که هست می‌یابد و از این رو درمی‌یابد که همه موجودات هر چند خودشان آگاه نیستند، هیچ استقلالی ندارند و در حقیقت، فانی در ذات حق هستند. اما معرفت به این فنا نیازمند فنای سلوکی است و هر چند همه موجودات به سوی فنا می‌روند، بدون فنای سلوکی که حد و احاطه وجودی انسان را تغییر می‌دهد، این معرفت حاصل نخواهد شد.

بدین ترتیب آنچه حقیقتاً فنا است، فنای ذاتی است، و بقیه مراتب فنا با نزدیکی و دوری به آن ارزش‌گذاری می‌شوند. لیکن چنین فنایی تنها برای افراد خاصی رخ می‌دهد. پس هر چند مطلوب همه است، لیکن برای همه الزامی نیست، اما بعضی مراتب مقدماتی آن که در مرتبه خود، صفات و رفتار انسان را تغییر می‌دهد برای همه مطلوب است.

### گونه‌شناسی فنا در عرفان اسلامی

با توجه به سخنان بعضی از عرفا در زمینه فنا که می‌توان آن را چکیده تمام دیدگاه‌ها در این زمینه دانست، نکات ذیل را در ارتباط با فنا درمی‌یابیم:

۱. فنا تعدادی مراحل مقدماتی دارد که درحقیقت، مراحل مقدماتی سلوک هستند و اطلاق فنا بر آنها در سخنان عارفان صرفاً تعبیری مجازی است. سرّ اختلاف بین سخنان آنان در مراتب فنا نیز همین است که عده‌ای همچون عزالدین کاشانی مراتب مقدماتی را نیز مطرح کرده، ولی لاهیجی صرفاً به مراحل اصلی پرداخته است. فنای از شهوت و فنای از رغبت اینگونه هستند، زیرا این دو امر اصولاً ناظر به تسلط انسان بر نفس خویش و اتصاف به اخلاق حسنه هستند، هرچند معنای لغوی فنا در مورد آنها نیز صادق است، زیرا در این حالت نیز چیزی در وجود انسان نابود شده است که همان افعال و اخلاق ناپسند است.

۲. مراحل اصلی فنا عبارت است از: فنای از افعال، فنای از صفات و فنای از ذات. این سه مرحله در کلام عده‌ای از عرفا به صراحت مطرح گردیده و از آنها به محو، طمس و محق تعبیر گردیده است. حال عده‌ای از آنها مراحل مقدماتی قبل را نیز مراتبی از فنا، و این سه مرتبه را مرتبه و واحدی تلقی کرده و نام خاصی بر آن نهاده‌اند که عزالدین کاشانی آن را فنای متحقق به حق می‌نامد.

۳. بدون شک فنا نابودی مطلق نیست، یعنی در تمام سخنان عارفان چیزی نمی‌یابیم که فنا را نابودی و از بین رفتن سالک به طور کلی تصویر کرده باشد، بلکه برعکس تصریحات و قوانین بسیاری وجود دارد که حکایت از این دارد که سالک حتی در فنای ذاتی نیز وجود خاص خویش را دارد. از جمله قرائن قوی بر این مطلب مسئله بقا است که همواره در کنار فنا قرار دارد و ملازم آن محسوب می‌شود. هیچ فنایی نیست مگر اینکه بقایی را در پی دارد. با مراجعه به سخنان عارفان مشخص می‌شود که مقصود آنها از بقا در اینجا جایگزین آن چیزی است که در فنا از دست می‌رود. ابن عربی رابطه فنا و بقا را اینگونه بیان می‌کند:

در طریق سیر و سلوک جز فانی باقی نمی‌ماند و به جز باقی فانی نمی‌شود و چیزی به فنا موصوف نمی‌شود، مگر در حال بقا و چیزی به بقا موصوف نمی‌شود، مگر در حال فنا، پس در نسبت بقاء، حق مشاهده می‌شود و در نسبت فنا، خلق.<sup>۱</sup>

این سخن و موارد شبیه به آن به سیر سالک اشاره دارد که همواره دچار تحول و دگرگونی است و از مقامی به مقام دیگر می‌رود، یعنی یک فعل، صفت، حال و حتی

ذاتی را از دست می‌دهد و در عوض، ذاتی دیگر می‌یابد. همو در فصوص الحکم فنا و بقا را به تکرار تجلی خداوند پیوند می‌زند که در هر آن، خداوند در عالم متجلی می‌شود و تجلی او فنا و بقایی را دربردارد.<sup>۱</sup> امام خمینی (ره) در تفسیر این سخن می‌گوید که فنا عدم نیست، بلکه بازگشت از عالم طبیعت به ملکوت است. پس در هر لحظه تجلی الهی از عالم ملکوت در طبیعت ظاهر می‌شود و از طبیعت به ملکوت باز می‌گردد. ایشان نتیجه می‌گیرند که تمام طبیعت و ملکوت دائماً در حال تبدیل و تجدد است و عالم در هر لحظه حادث است.<sup>۲</sup> بدین ترتیب به نظر واضح می‌رسد که فنا صرف عدم و نابودی نیست، بلکه عدمی است که وجودی را در پی دارد و این همان معنای تحول و تغییر است.

۴. از بحث قبل همچنین مشخص می‌گردد که فنا صرف مخفی شدن از مدارک حسی نیز نیست، حال چه مخفی شدن را خفای سالک از دید عالمیان تصویر کنیم یا خفای عالمیان از دید سالک، اگرچه هر دو برای سالک در سیر و سلوک رخ می‌دهد و از مقامات راه است.<sup>۳</sup> پس مقصود این نیست که این احوال برای سالک رخ نمی‌دهد، بلکه نظر به این است که فنا را صرفاً این احوال بدانیم و نه چیز دیگر. از شواهد دیگر این مطلب این است که اینگونه مخفی شدن‌ها در شمار حالات هستند که در مراحل هستند و در مراحل نیستند، اما فنا و بقا مستمر و همیشگی هستند، به صورتی که خواجه انصاری در همه مقامات مثل مقام انابه، باب رضا و باب شکر و دیگر ابواب صحبت از فنای چیزی در سالک دارد.<sup>۴</sup>

بدین ترتیب باید به این بحث پردازیم که در حال فنا چه تغییری در سالک رخ می‌دهد که حال او با قبل از فنا تغییر می‌کند؛ آیا این تغییر صرفاً در خصوصیات شخص است یا ذات و ماهیت او هم تغییر می‌کند که لاجرم تغییر از نوع اول را هم دربردارد یا اینکه وجود سالک به طور کلی دگرگون می‌شود که به تبع آن، دو تغییر دیگر نیز رخ می‌نمایند؟ بحث دیگر این است که بعد از فنا سالک چه خصوصیتی پیدا می‌کند و به چه اخلاقی متخلق می‌شود و به عبارت دیگر چه جایگاه وجودی‌ای پیدا می‌کند.

۱. شرح قصری بر فصوص الحکم، ص ۷۹۵. ۲. همان.

۳. بحث اول مربوط به مقام سر است که اهل سر را به اخفای تفسیر می‌کنند که اسم و رسمی ندارند و خلق از آنها غافلند، البته از اسم و رسم داران مثل آیه‌الله قاضی نیز احوالی نقل شده است که در زمان‌های خاص مخفی می‌شدند و هیچ‌کس آنها را نمی‌دید. بحث دوم در مقام غیبت و حضور، سکر، صحو و جاهای دیگر مطرح می‌شود، رک: منازل السائرين والمراسلة القشيرية، ص ۱۴۱.

۴. رک: شرح منازل السائرين، ص ۴۷۱ (باب السر) و ص ۵۰۰ (باب الندبه) و ابواب دیگر مثل باب الصحو.

همانگونه که پیشتر گفتیم، عده‌ای از عرفا صرفاً به مراتب سه‌گانه اصلی فنا، یعنی فنای افعالی، صفاتی و ذاتی پرداخته‌اند، ولی عده‌ای دیگر علاوه بر آن، مراحل مقدماتی را نیز جزء مراتب فنا ذکر کرده و از فنای از شهوت و فنای از رغبت سخن گفته‌اند. حال اگر بخواهیم در حوزه مراحل مقدماتی وارد شویم و تحول وجود سالک را بررسی نماییم، چیزی بیشتر از تغییر یکسری صفات و ویژگی‌های فردی وجود ندارد. در این مرحله سالک شهوت و رغبتی دارد که آنها را مهار کرده، دیگر تابع امیال و خواسته‌هایش نیست، یا به عبارت دیگر خواسته‌ها و امیالش تغییر می‌کند و در نتیجه اخلاق او متغیر می‌شود. ابن عربی این قسم از فنا را فنای از مخالقات می‌داند که بر طبق آن دیگر، انسان مرتکب معصیت نمی‌شود.<sup>۱</sup> قشیری نیز فنای از شهوت را ترک افعال مذموم که شرع آنها را نهی کرده معرفی می‌کند که در این صورت اخلاص در عبودیت حاصل می‌شود و فنای از رغبت را زهد قلبی در دنیا می‌داند که حاصل آن صدق انا به است و فنای از سوءخلق را رفع اخلاق بد برمی‌شمارد.<sup>۲</sup>

### فنا و وحدت وجود

اما مهم سه مرتبه اصلی فنا، یعنی فنای افعالی، صفاتی و ذاتی است که در حقیقت فنای اصطلاحی در عرفان به آنها نظر دارد و به نظر می‌رسد که در این مراتب تحولی عمده در وجود سالک رخ می‌دهد. برای شناخت تحول سالک در این مراتب توجه به دو امر ضروری است: اول نظریه وحدت وجود است که بحث از آن در عرفان نظری، یعنی شناخت حقیقت عالم و اینکه جز خدا موجودی نیست، زمینه را برای عرفان عملی فراهم ساخته است تا عارف به جایی برسد که این وحدت را ببیند. دوم توجه به حقیقتی است که از خواجه انصاری نقل گردید. عارفان دیگر نیز به تصریح یا اشاره بیان کرده‌اند که در آخرین مرتبه فنا سالک درمی‌یابد که آنچه در این میان رخ داده صرفاً زوال توهم بوده است و گرنه فانی از ازل، فانی و باقی نیز همواره بوده و خواهد بود.

اما بحث وحدت وجود از مسائلی است که از قدیم‌الایام بین عارفان مطرح بوده است و هر یک به طریقی از آن سخن گفته‌اند.<sup>۳</sup> ربط وحدت وجود و فنا در سخنان عارفان که

۱. الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۵۱۳.

۲. الرسالة القشیرية، ص ۱۳۹.

۳. رکن: فاسم کاکایی، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، ص ۱۴۴ به بعد.

گاه اصلاً آنها را یکی دانسته‌اند،<sup>۱</sup> این حقیقت را به ما گوشزد می‌کند که در حال فنا چیزی جز آنچه حقیقت واقعی عالم و رابطه انسان و تمام موجودات با حق است، جلوه‌گر نمی‌شود. به عبارت دیگر مقتضای نظریه وحدت وجود این است که به جز حق در عالم وجود ندارد و هیچ موجودی وجود و حقیقتی ندارد که جدای از حقیقت حق باشد و همه آنچه حقایق عالم شناخته می‌شوند، درحقیقت، مظهر، جلوه یا عرضی از اعراض وجود مطلق هستند. پس اگرچه همه موجودات عالم اینگونه‌اند که در وجود حق فانی هستند، اما عارف این حقیقت را درمی‌یابد و دیگران غافل هستند:

خداوند روح عالم، و گوش و چشم و دست آن است. پس عالم با او می‌شنود و می‌بیند، سخن می‌گوید و عمل می‌کند و تلاش می‌نماید، چون هیچ قدرت و کاری به جز به خدای متعالی و بزرگ حاصل نمی‌شود. اما جز مقربان به قرب نوافل این را در نمی‌یابند... مقربان کرامتی یافته‌اند که فهمیده‌اند خدا گوش و چشمشان است... اما بقیه انسانها گمان می‌کنند که خود به واسطه روح می‌شنوند، در حالی که واقعاً به خدا می‌شنوند.<sup>۲</sup>

این تصور از وحدت وجود از لحاظ معرفتی با سخن دوم مربوط می‌شود که در حالت فنا، توهم از میان برمی‌خیزد. از سخن ابن عربی ظاهر می‌شود که این توهم، توهم استقلال است، یعنی انسان‌ها قبل از فنا خیال می‌کنند مستقل‌اند، ولی با فنا درمی‌یابند که استقلال در کار نبوده است و آنها از راه با ارتباط با خداوند وجود یافته‌اند و بدون آن هیچ نیستند. حال این علم و آگاهی به استقلال نداشتن اگر صرفاً در مقام افعال یا صفات حاصل شود، فنای افعالی و صفاتی حاصل می‌شود و اگر به مقام ذات نیز برسد، فنای ذاتی نیز حاصل می‌شود.

از مباحث گذشته روشن شد که فنا در حقیقت از سنخ معرفت است، معرفتی که دیده استقلال بین انسان را به دیده‌ای تبدیل می‌کند که وحدت عالم را یکپارچه و یگانه می‌بیند. اما به طور یقین و بر مبنای تصریحات عرفا این معرفت از سنخ علم حصولی نیست، یعنی با تعقل و استدلال حاصل نمی‌شود. از طرف دیگر این علم حضوری، اجمالی نیز نیست، آنگونه که ما از نفس خویش باخبریم، ولی حقیقت آن را نمی‌دانیم، زیرا معرفت در مرحله فنا کشف تمام روابط را در پی دارد، پس از سنخ علم حضوری تفصیلی است. اما به راستی برای عارف چه اتفاقی می‌افتد که به این معرفت دست

می‌یابد؟ جنبهٔ بشری او چه می‌شود؟ پاسخ به این سؤال را باید در یکی دیگر از ابعاد وحدت وجود، یعنی پیدایش کثرت در عالم و در حقیقت پدید آمدن توهم استقلال پی‌گیری کرد.

بنابه نظر عارفان، کثرت در اثر پیداییِ حدودی خاص در وجود مطلق که از آن به مظهر و تجلی تعبیر می‌کنند، پدید می‌آید. تجلی با تنزل وجودی همراه است که در نتیجه در هر مرتبه، وجودی خاص پدید می‌آید، اما این مراتب با اصل وجود متحداند، بلکه غیر او نیستند. حد خاص در هر موجودی حالتی به وجود می‌آورد که از آن به نفس تعبیر می‌کنند و در همهٔ اشیا وجود دارد.<sup>۱</sup> از این نفس، علمی محدود برمی‌خیزد که خودیت موجود را به آن می‌شناسند و این استقلال‌بینی است که در انسان‌ها بیشتر از موجودات دیگر جلوه‌گر است. انسان خود را موجودی مستقل با گرایش‌ها و امیال خاص می‌یابد، یعنی در حقیقت، وجود محدود که به فراسوی خود احاطه ندارد، همواره خیال می‌کند که وجودی خاص است و ارتباطی با وجودات دیگر و حتی فراسوی خود ندارد. پس توهم استقلال یک توهم اندیشه‌ای صرف نیست، بلکه ریشه در نحوهٔ وجود انسان دارد. از این‌رو سالک در فنا به دنبال این است که این توهم را از میان بردارد و این امر ممکن نیست، مگر اینکه نحوهٔ وجودی انسان تبدیل شود و حد وجودی‌اش تغییر کند. از این حدهای وجودی در عرفان اسلامی به حجاب تعبیر می‌کنند که بین انسان و خدا فاصله می‌اندازد و او را از خدا دور می‌کند، یعنی او را در حد و اندازه‌ای قرار می‌دهد که احساس قرب و نزدیکی به خدا نمی‌کند.

در مقابل سایر موجودات حتی ملائکه، انسان از خصوصیت حدشکنی برخوردار است، یعنی می‌تواند از مرتبهٔ وجودی خویش تعالی یا تنزل یابد و اصولاً فنا بر این مبنا استوار است که انسان اگر بخواهد می‌تواند حد وجودی خویش را تعالی بخشد. این حدشکنی به هر اندازه‌ای که باشد، احاطهٔ وجودی انسان و در نتیجه گسترش معرفت او را در پی دارد و آنگاه که به حد فنای افعالی برسد به مرحلهٔ مهمی از احاطه وجودی نائل می‌شود. این حدشکنی می‌تواند تا جایی استمرار یابد که دیگر برای سالک حدی باقی نماند که در این صورت فنای ذاتی رخ می‌دهد. مشاهده کردیم که سیدحیدر آملی سه مرتبهٔ فنا را با رسم و تشخیصات انسان معرفی می‌کند و در مقام احدیت الفرق والجمع

هیچ تشخیصی برای انسان باقی نمی ماند و حد وجودی انسان کاملاً از بین می رود. در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که هر شیء و از جمله انسان با تشخیصاتش موجود تلقی می شود و اگر تشخیصاتش از میان برود، دیگر وجود ندارد. پس در حقیقت فنا به زوال وجود و شخص منتهی می شود و حقیقت آن نابودی است، نه تحول. پاسخ این سؤال در یک نکته مهم نهفته است و آن اینکه وقتی از زوال رسم و تشخیص سالک سخن می گوئیم، مقصود رسم و تشخیصی است که برای موجودات مادی وجود دارد، نه هر نوع رسم و تشخیص. پس فانی با این که رسم و تشخیص مادی را از دست می دهد، اما رسم و تشخیص مجردات برای او باقی است. قیصری در رابطه فنا و بقا این نکته را صریحاً ذکر می کند که فنا از بین رفتن تعینات خلقی و بقا، اتصاف به تعینات و صفات الاهی است.<sup>۱</sup> پس، حدشکنی انسان تا حدی است که به یکی از صفات الاهی تبدیل شود. امام خمینی (ره) چگونگی زوال تعینات در فنای صفاتی و ذاتی را اینگونه وصف کرده اند:

در فنای ذاتی که با قرب فرائض حاصل می شود، بنده چشم و گوش حق می شود که در این صورت، وجود حقانی یافته و وجود خلقی را به طور کلی کنار گذاشته است و او به آن مرحله از احاطه می رسد که همانند وجود حق ساری و جاری در همه اشیاء است، اما در فنای صفاتی او تنها به شهود موجودات می نشیند، زیرا تنها حق، چشم و گوش بنده گردیده است.<sup>۲</sup>

خلاصه کلام عرفا در این مقام این است که غایت سلوک در فنا، گذر از مراحل مادی و مجرد و رسیدن به بی حدی است، البته این بی حدی مربوط به مرحله تجلی حق است و به اولین تجلی او باز می گردد که تجلی اسماء و صفات و اسم اعظم الاهی است و ربطی به ذات الاهی در مرتبه کمون ندارد. پس فنای سالک از نفسانیات شروع می شود، مجردات را پشت سر می گذارد و در نهایت به عینیت یافتن با صفات و اسماء ختم می شود. از بحث قبل پاسخ به این سؤال نیز روشن می شود که فانی چه شأن وجودی ای دارد. یعنی فانی چه رابطه ای با انسان ها، مادیات، مجردات و در نهایت با خدا دارد؟ زیرا فانی یکی از اسماء الاهی است و همانند خدا که با همه موجودات متحد است با همه آنها اتحاد دارد و به قول قیصری در آنها ساری و جاری است<sup>۳</sup> و به تعبیر امام خمینی

۲. همان، ص ۵۰۸.

۱. شرح قیصری بر فصوص الحکم، ص ۱۴۷.

۳. همان، ص ۱۴۷.

همانند این فقره از زیارت جامعه می‌گردد که اجساد شما در اجساد است و ارواح شما در ارواح و نفوس شما در نفوس.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد مقصود از این بیان این نیست که بدن مادی فانی که قبل از فنا و حتی بعد از آن در میان مردم با آن شناخته می‌شود، بعد از رسیدن به فنا در سایر ابدان ساری و جاری می‌گردد، بلکه مقصود این است که احاطه و مرتبه روحانی سالک به حدی رسیده است که دیگر، بدن خودش و دیگری برای او یکسان است و از لحاظ تدبیر تفاوتی ندارد، همانگونه که تمام بدن‌های بندگان برای خدا یکسان است و با همه به یک نحو ارتباط دارد.

بنا به مباحث گذشته همچنین مشخص گردید که فنا یک حالت تشکیکی است و این مقتضای مرتبه دار بودن و همچنین احاطه که از لوازم آن است، می‌باشد. هر کس با سعی و تلاش خود تا حدی می‌تواند به مقام فنا برسد و ممکن است در مرحله‌ای متوقف گردد، تفاوت حال فانیان نیز این مسئله را تأیید می‌کند.

### مطلوبیت فنا

با تصویری که از فنا در بحث‌های قبل ارائه شد، روشن است که فنا آنقدر ارزش دارد که مطلوب انسان واقع شود، زیرا در فنا معرفت نهفته است و آن هم معرفتی حقیقی که با معرفت‌های ظاهری قابل قیاس نیست و انسان تشنه معرفت است. پس هر کس هر چند خود مرد میدان نباشد، با این حال به چنین معرفتی دلبستگی دارد.

اما ممکن است بحث مطلوبیت از جهت دیگری مطرح گردد که جای بحث بیشتری دارد. اصولاً فنا در کلام عارفان و منابع آنها امری ضروری و اجباری به نظر می‌آید، زیرا هر چیزی در نهایت فانی می‌شود و به اصل خود بازمی‌گردد. از طرف دیگر بقای بعد از فنا نیز برای همه موجودات و حداقل انسان‌ها وجود دارد. پس چه ضرورتی برای طلب فنا وجود دارد؟

پاسخ این سؤال در توجه به دو امر نهفته است: اول اینکه فنای کلی به هیچ‌وجه مرتبه وجودی انسان را تغییر نمی‌دهد و حتی کسانی را که در سقوط غوطه‌ور شده‌اند، شامل می‌شود. بنابراین فنای اجباری و فنای سلوکی و اختیاری اصولاً با هم قابل مقایسه نیستند. دوم اینکه مراحل از فنای سلوکی که در حقیقت مقدمات سلوک هستند به



نجات و سعادت انسان‌ها بستگی دارند و نه صرفاً به معرفت بیشتر. از این رو اگر مراحل اصلی فنا، یعنی فنای افعالی، صفاتی و ذاتی را از مراحل غیر ضروری بشماریم، مراحل مقدماتی آن جزء امور ضروری برای حیات انسان است، هر چند اگر انسان این مقدمات را به خوبی طی کند، کم‌کم مراحل بعد نیز برایش هموار می‌گردد.

### پدیدارشناسی نیروانه<sup>۱</sup>

همانطور که در عرفان اسلامی فنا اصلی‌ترین مفهوم محسوب می‌شود که تمام نظام عرفانی و مراتب سلوک برای نیل به آن طراحی شده است، نیروانه در آیین بودا نیز همین نقش را ایفا می‌کند. یک سالک بودایی با نیل به نیروانه به سعادت حقیقی و نجات از چرخه مرگ نائل می‌شود و به فراسوی عالم تغییرات هجرت می‌کند و دنیای فریب و معرفت غیر صحیح را پشت سر می‌گذارد و به معرفت واقعی دست می‌یابد. واژه نیروانه در متون هندویی نیز در معنایی شبیه آیین بودا کاربرد داشته است که با توجه به این‌که آیین بودا از بستر دین و فرهنگ هندویی برخاسته، بی‌شک این واژه را نیز از آنجا وام گرفته است.

نیروانه واژه سنسکریتی که در زبان پالی، نیبانه<sup>۲</sup> تلفظ می‌شود، از لحاظ لغوی دارای معنای سلبی است و غالباً آن را به معنای «خاموش شده» به کار می‌برند.<sup>۳</sup> بعضی از محققان برای این واژه دو اشتقاق گزارش کرده‌اند: اول اینکه ریشه این واژه مرکب از ni به معنای «نه» و va به معنای «زیدن، باد زدن و دمیدن است که در این صورت nirvāna اسم مفعول از فعل nisvā است که به معنای خاموش شدن چراغ، آتش و امثال آن و nirvāna به معنای خاموش شده، سرد شده، فرونشسته است. نظر دوم این واژه را مشتق از دو کلمه nir به معنای روگرداندن و vāna به معنای شهوت، تشنگی و طلب می‌داند که در این صورت nirvāna به معنای روی گرداندن از شهوت است.<sup>۴</sup>

معنای لغوی نیروانه، اشتقاق اول را بپذیریم یا اشتقاق دوم را، حاکی از آن است که انسان در وصول به این مرحله چیزی را از دست می‌دهد و از این رو دارای معنای سلبی است. در معنای اول که بیشتر مورد توجه است، گویا آتشی در وجود انسان شعله‌ور

1. Nirvāna

2. Nibbāna

3. Nirvana in Merriam - Webster's Encyclopedia of World Religion.

۴. ع. پاشایی، بودا، تهران، ص ۵۷۰.

است و با نیل به نیروانه این آتش خاموش می‌شود. تأکید بعضی از فرقه‌های بودایی بر اینکه این خاموشی در وجود انسان، به‌طور مطلق است، آنها را به سوی پوچ‌انگاری کشانده، به صورتی که در نظر آنان وصول به نیروانه مساوی با نابودی مطلق وجود انسان و زوال همه چیز است. اما برداشت عمومی از این خاموشی همان از بین رفتن تشنگی در وجود انسان است که بنا بر آیین بودا منشأ تولد دوباره است. معنای دوم نیز بر روگرداندن دلالت دارد که از لحاظ ارزشی منفی تلقی می‌گردد. از این‌رو، هم معنای اول سلبی است، زیرا انسان در وجود خویش چیزی را از دست می‌دهد و هم معنای دوم، چون روی گرداندن و پشت کردن را دربردارد. بدین ترتیب هر دو معنی متضمن از بین رفتن و نابودی چیز خاصی در وجود انسان است که دلستگی او را به دنیا و امور دنیوی از بین می‌برد.<sup>۱</sup> از این جهت نیروانه دارای معنای سلبی و زائل شدن و از بین رفتن چیزی در وجود انسان است که از ارزش منفی برخوردار است و انسان سالک باید با تلاش و کوشش آن را از بین ببرد.

### حقیقت نیروانه

مفهوم نیروانه هر چند که نزد هندیان قبل از بودا نیز شناخته شده بود و تقریباً مشابه آیین بودا، به معنای رهایی از چرخه تولد و مرگ را دربرداشت، در آیین بودا اهمیت ویژه‌ای یافت. این اهمیت شاید از این جهت بود که بودا اصولاً کارش را با نیل به نیروانه آغاز کرد و تمام وجهه همت خویش را صرف آن کرد. از طرف دیگر نگرش خاص بودایی به عالم، برهمن و «خود» و تفسیر خاصی که از این واژه داشت، آیین بودا را در معرض اتهام به نوعی پوچ‌گرایی<sup>۲</sup> می‌کرد در آیین بودا اصطلاح دیگری وجود نداشت که بتواند به عنوان غایت سلوک انسان مطرح گردد. این نکته به این واژه مخصوصاً در آیین بودای اولیه اهمیت ویژه‌ای بخشید، به صورتی که اصولاً جزو واژه‌های کلیدی این دین گردید و بدون قرینه، نشانگر یکی از ابعاد آیین بودا گشت.

آیین بودای اولیه را باید در سایه متون مقدس اولیه شناخت، زیرا در آن مرحله هنوز مکتب‌ها و نظریه‌پردازی‌های بودایی شکل نگرفته بود.<sup>۳</sup> محققان برای نیروانه در متون

1. *Enc. of Religion and Religions*, P.277. 2. nihilism

3. Thomas, P. Kosulis, *Enc. of Religion*, edi. Mircea Eliade, V.10, P.453.

اولیه بودایی دو خصلت برشمرده‌اند: اول اینکه این متون از بحث‌های فلسفی در این رابطه به دورند و صرفاً از منظری عملی، یعنی نجات از رنجی که نوع انسانی درگیر آن است به آن پرداخته‌اند. نیروانه نقطهٔ مقابل رنجی است که انسان می‌برد و با نیل به نیروانه که این رنج از بین می‌رود. دومین خصلت این است که از نیروانه بیشتر با تعبیرات منفی‌ای همچون خاموشی،<sup>۱</sup> نابودی تشنگی،<sup>۲</sup> نیامیخته یا نامشروط،<sup>۳</sup> بی‌علاقگی<sup>۴</sup> و نابودی توهم<sup>۵</sup> یاد کرده‌اند، البته در نیکایه‌ها<sup>۶</sup> و فنون مکتب ابی‌درمه، تعبیرات مثبتی همچون خوشی،<sup>۷</sup> آرامش،<sup>۸</sup> بهجت<sup>۹</sup> و ساحل دیگر<sup>۱۰</sup> (فلمروی متعالی) نیز مطرح هستند.<sup>۱۱</sup>

برخلاف آنچه از عبارت بالا ظاهر می‌شود و نیز بعضی محققان این تصریح<sup>۱۲</sup> که مسئلهٔ نیروانه در متون اولیهٔ بودایی، یعنی کانون پالی به دو شکل مطرح شده است و در بعضی کتاب‌ها به جنبهٔ مثبت پرداخته‌اند که بیشتر شاعرانه است و در کتاب‌هایی که بحث فلسفی می‌کنند به جنبه‌های مثبت پرداخته‌اند، با مراجعه اجمالی به کتاب‌های کانون پالی درمی‌یابیم که این دو جنبه، یعنی مثبت و منفی به هم آمیخته‌اند. به عبارت دیگر نیروانه از دو جنبه برخوردار است؛ یکی منفی و دیگری مثبت. سالک با تحقق جنبهٔ منفی، یعنی با ترک و نابودی تشنگی و خاموشی شهوات در وجودش به یک جنبهٔ مثبت دست می‌یابد که همان آرامش و بهجت است. از این رو هیچ تناقض ظاهری‌ای بین جنبهٔ مثبت و منفی نیروانه وجود ندارد که بخواهیم همانند این محققان به توجیه آن پردازیم. ذمه پده که یکی از کتاب‌های حوزهٔ پالی است، به هر دو جنبهٔ نیروانه پرداخته است. این کتاب گاهی آن را از سنخ فروپاشی می‌داند و انسان به نیروانه رسیده را همچون زنگی پوسیده تفسیر می‌کند که هیچ صدایی از آن در نمی‌آید و قابلیت هیچ کاری را ندارد؛<sup>۱۳</sup> و گاهی از سنخ قطع دلبستگی؛<sup>۱۴</sup> و گاهی آن را به گونه‌ای وصف‌ناپذیر معرفی

1. cessation (nirodho)

2. absence of craving (trsnāksaya)

3. the unconditional (asamskrta)

4. detachment

5. the absence of delusion

6. Nikaya

7. happiness (sukha)

8. peace

9. bliss

10. the farther shore

11. Ibid, P.448.

۱۲. هانس ولفگانگ شومان، آیین بودا، طرح تعلیمات و مکتب‌های بودایی، ص ۸۵.

13. *Dhammapada*, A Collection of Verses, Tr. by F. Man Mijller, V.10, Ch.x.v.134.

14. Ibid, Ch.ix, v.126.

می‌کند.<sup>۱</sup> اما جنبه‌های مثبتِ نیروانه نیز در آن کم نیست و نیروانه را مکان غیرقابل تغییر،<sup>۲</sup> جاودانگی،<sup>۳</sup> مکان آرام،<sup>۴</sup> خوشبختی بزرگ<sup>۵</sup> و علم و معرفت حقیقتی معرفی کرده است. گاهی علم به اینکه هنگام مرگ هیچ کمکی به انسان نمی‌رسد<sup>۶</sup> و گاهی علم به اینکه عطش بدترین بیماری‌ها است<sup>۷</sup> و گاهی علم به چگونگی پدید آمدن و نابود شدن عناصر بدن،<sup>۸</sup> از مصادیق این علم معرفی شده است.

در سوتره نیپابه نیز وضعیت همین‌گونه است و گاهی از نیروانه به انزوا،<sup>۹</sup> زوال،<sup>۱۰</sup> نابودی دل‌بستگی‌ها،<sup>۱۱</sup> آزادی از بنیاد وجود،<sup>۱۲</sup> خالی شدن از هوا و هوس<sup>۱۳</sup> و نابودی امیال<sup>۱۴</sup> تعبیر شده است. از طرف دیگر تعبیرهای مثبتی همچون خوبی متعالی،<sup>۱۵</sup> نهایت خلوص،<sup>۱۶</sup> قلمرو فناپذیر،<sup>۱۷</sup> جایگاه ایمنی،<sup>۱۸</sup> مکان آرام<sup>۱۹</sup> و شناخت بدی‌انگونه که هست،<sup>۲۰</sup> نیز در این کتاب مطرح است.

از این رو به نظر می‌رسد که هر نوع تفکیک بین جنبه‌های مثبت و منفی نیروانه راه به جایی نمی‌برد و در تمام کتاب‌های حوزه پالی این دو امر با همدیگر مطرح هستند. حال با یادآوری به این سؤال که آیا نیروانه در ذات خود امری منفی است یا مثبت، می‌توان پاسخ داد که نیروانه در ذات خود امری مثبت تلقی می‌شود، اما رسیدن به این امر مثبت نیازمند پشت‌سر گذاشتن و نابودی موانع آن است. با مرور بر همین مقدار از تعبیرات در پیرامون نیروانه که نقل گردید، روشن می‌شود که هر جا از جنبه منفی به نیروانه پرداخته‌اند، مقصودشان بیان راه رسیدن به نیروانه است. اگر می‌گویند نیروانه زوال است، یعنی تا انسان از خودی‌ها و عطش‌ها و امیال خویش نگذرد به نیروانه نمی‌رسد و این امری است که در موارد دیگر به آن تصریح شده است، مثلاً در سوتره نیپابه تصریح

1. Ibid, Ch.xvi, v.218.

2. Ibid, Ch.xvii, v.225 (unchangable Place).

3. Ibid, Ch.ii, v.21 (immortality).

4. Ibid, Ch.xxv, v.368 (quiet place).

5. Ibid, Ch.ii, v.23 (highest happiness).

6. Ibid, Ch.xx, v.289.

7. Ibid, Ch.x, v.135.

8. Ibid, Ch, xxv, v.374.

9. Ibid, P.76 (seclusion).

10. Ibid, P.170 (extinction).

11. Ibid, P.77 (destruction of attachment).

12. Ibid, P.191 (freedom from upadhi).

13. Ibid, P.142.

14. Ibid, P.4, P.34 (destruction of desire).

15. Ibid, P.34.

16. Ibid, P.125 (exceedingly pure).

17. Ibid, P.192 (impersiable).

18. Ibid, P.150 (security).

19. Ibid, P.24 (trangil state).

20. Ibid, P.32.

شده است که اگر کاملاً از هوا و هوس خالی شوی نیروانه را درک می‌کنی.<sup>۱</sup> یا اگر ذمه پده انسان را در مقام نیروانه به زنگِ پوسیده تشبیه می‌کند، می‌خواهد این حقیقت را گوشزد کند که تا مکانیزم بدن و ساختار این جهانی انسان دگرگون نشود و عمل کره‌ساز انسان متوقف نگردد، انسان به نیروانه نمی‌رسد، زیرا آنگونه که در جنبه‌های مثبت نیروانه گفته شده است، نیروانه قلمروی دیگر و متغایر با وضعیت مادی انسان است.

از اینجا مشخص می‌شود که حقیقت نیروانه همین جنبه‌های مثبت است و جنبه‌های منفی نشانگر شرایط گذر است. حال جای این سؤال وجود دارد که اگر موارد منفی شروط نیل به نیروانه است، چرا به عنوان حقیقت نیروانه عرضه گردیده است؟ پاسخ به این سؤال را باید در بحث قبل جست‌وجو کرد که هر چند جنبه‌های منفی نیروانه شروط گذر هستند، این نفی‌ها نیل انسان به نیروانه را دربردارد، یعنی زوال و نابودی کامل عطش و دلبستگی در وجود انسان ملازم با آرامش و سکون و بهجت است. از این رو، این دورا می‌توانیم به عنوان دوروی یک سکه تلقی کنیم و نیروانه را به جنبه مثبت یا جنبه منفی آن تفسیر کنیم. البته این مربوط به آخرین مرحله قطع و نابودی عطش و دلبستگی است. اما چون این زوال در طی یک دوره مراقبه صورت می‌پذیرد، نابودی دلبستگی جزء شروط و مقدمات رسیدن به نیروانه نیز هست.

در پایان این بحث تذکر این نکته لازم است که در متون اولیه بودایی، نه‌تنها نظریه‌پردازی پیرامون نیروانه وجود ندارد، بلکه درگیر شدن در هرگونه بحث فلسفی و از جمله در مورد نیروانه، را مخالف راه نیروانه دانسته‌اند.<sup>۲</sup> اما به نظر می‌رسد که این متون فهم نیروانه را برای مخاطب مفروض گرفته‌اند، زیرا در بسیاری موارد بدون هیچگونه توضیحی این واژه به کار رفته و این امر موجه و معقولی است، زیرا همانطور که قبلاً تذکر داریم اصل وجود نیروانه به فرهنگ هندی مربوط است و ربطی به آیین بودا ندارد. از این رو به نظر می‌رسد جز در موارد معدودی که آیین بودا مفهوم آن را دگرگون کرده، در بقیه خصوصیات همان تلقی هندویی را قبول داشته است. از این رو مفهوم نیروانه در آیین بودای اولیه بسیار به این تلقی هندویی نزدیک است که در نیروانه سالک از راه اتحاد با برهمن به نجات<sup>۳</sup> یا روشن‌شدگی<sup>۴</sup> دست می‌یابد و بدین طریق از رنج و تولدهای

1. Ibid, P.142.

2. Ibid, P.148.

3. liberation

4. illumination

مکرر و تمام محدودیت‌های جهان مادی نجات می‌یابد و به والاترین مرتبه آگاهی نائل می‌شود.<sup>۱</sup> همانطور که از اوصاف نیروانه مشاهده کردیم، در آیین بودای اولیه تمام این خصوصیات وجود دارد، جز آنکه چون آیین بودا به انکار برهمن می‌پردازد، نائل شدن به نیروانه با اتحاد با برهمن حاصل نمی‌شود. اما به نظر می‌رسد که همانگونه که در تلقی هندویی، نیروانه قلمروی دیگر غیر از این جهان است، تلقی آیین بودای اولیه نیز همین‌گونه بوده است، زیرا همانطور که تذکر دادیم تفاوت این دو صرفاً به آن چیزی برمی‌گردد که آنها انکار کرده‌اند و در آیین بودای اولیه، نه تنها این امر انکار نشده است، بلکه شواهدی بر اینکه نیروانه قلمروی دیگر است وجود دارد، مثل اینکه نیروانه را ساحلی دیگر معرفی کرده‌اند.

آیین بودا در حدود یک قرن بعد از به نیروانه رسیدن بودا، دچار تفرقه شد. به نظر می‌رسد یکی از مسائل کلیدی که در این زمان پیروان این آیین را به دو دسته تراودن‌ها و مهاسنگیکه‌ها تقسیم کرد<sup>۲</sup> به نیروانه مربوط می‌شود، زیرا آنها با مفهوم بودایی آرَهت که نزد تراودن‌ها معتبر است مخالفت، و در مقابل، آرمان بودی‌ستوه<sup>۳</sup> را مطرح کردند.<sup>۴</sup> بعدها که تمایزات آشکارتر شد و فرقه مهاسنگیکه‌ها خود را مهاییانه و فرقه مقابل را هینه‌یانه خواندند، تمایز بین آرَهت و بودی‌ستوه بدین‌گونه تقریر یافت که آرَهت یک پیرو آیین بودا است که با تلاش خود به مرحله روشن‌شدگی و نیروانه رسیده و طمع، حرص، خشم و خیالات باطل را در خود کشته و در همین دنیا به نیروانه نائل آمده است؛ اما بودی‌ستوه موجود روشن‌شده‌ای است که نه تنها مسئولیت آزادی خویش، بلکه تمامی زندگان را بر عهده دارد. او به یک معنا رهایی خود را از جهان به تعویق می‌اندازد تا به تمامی زندگان که هنوز از روشن‌شدگی آگاهی نیافته‌اند، یاری بخشد.<sup>۵</sup>

این بیان، تفاوت آرَهت و بودی‌ستوه را از جهت نیل به نیروانه در این می‌داند که آرَهت خود به نیروانه می‌رسد، اما بودی‌ستوه دست دیگران را نیز می‌گیرد تا آنها را به نیروانه برساند. از این اختلاف نباید اینگونه توهم نمود که تفاوت آرَهت و بودی‌ستوه در

1. Nirvana in The Rider Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion.

۲. تراوده (Thera - Vaḍḍa) یعنی پیروان تعلیم پیروان، و مهاسنگیکه‌ها (Maha - sanghica) یعنی انجمن بزرگ.

3. Bodhisahva

۴. همان، ص ۹۰.

۵. بودیسم؛ راهی برای زندگی و اندیشه، ناسی ویلسون راس، ترجمه منوچهر شادان، ص ۷۱.

کمک به دیگران است، بلکه تفاوت در مفهوم میانجی است. هم ارهت و هم بودی ستوه به دیگران کمک می‌کنند تا دیگران نیز به نیروانه برسند. اما مفهوم بودی ستوه در مهاییانه به چیز دیگری می‌اندیشد. مفهوم بودی ستوه رستگاری به واسطه میانجی را مطرح می‌کند،<sup>۱</sup> یعنی توسل به بودی ستوه یکی از راه‌های نجات می‌گردد و هر کس به بودی ستوه توسل جوید، او به خاطر عهده‌ی که دارد، دست او را می‌گیرد و نجات می‌دهد. این مفهوم را تیراوده انکار می‌کنند و رسیدن به نیروانه را تنها از جهت فعالیت و تلاش شخصی میسر می‌دانند. عهد بودی ستوه و میانجی بودن او حتی بعد از مرگ نیز استمرار می‌یابد و بودی ستوه حتی بعد از مرگ از رفتن به نیروانه اجتناب می‌کند تا واسطه‌ای برای نجات دیگران باشد و از این رو یکی از بودی ستوه‌های برتر می‌شود که هنوز در سپهر سنساره کار می‌کنند، ولی از چنبره قوانین سنساره بیرون‌اند و با چشم مادی نمی‌توان آنها را دید، ولی چشم دل قادر به دیدن آنها است.<sup>۲</sup>

### تحول رهرو در نیل به نیروانه

تا اینجا تا حدودی با مفهوم نیروانه نزد هینه‌یانه آشنا شدیم. اما آنچه مهم است شناخت حقیقت نیروانه است؛ به این معنا که جایگاه نیروانه در عالم چیست؟ این امر با شناخت مشروط و غیر مشروط در نزد هینه‌یانه قابل فهم است.

می‌دانیم که تغییر و علیت در آیین بودا از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. هر آنچه پاینده و در حال تغییر است هم رنج‌زا و هم دارای علت خاصی است، یعنی وجودش مشروط به وجود چیزهای دیگر است. وجود مشروط عبارت است از: پنج بخش دلبستگی،<sup>۳</sup> یعنی کالبد،<sup>۴</sup> احساس،<sup>۵</sup> ادراک،<sup>۶</sup> حالات جان<sup>۷</sup> و دانستگی<sup>۸</sup> که ارتباط چهار بخش اخیر که روی هم به «نام»<sup>۹</sup> معروف شده‌اند، با کالبد که شکل نامیده می‌شود، بدین‌گونه وصف شده است:

احساس‌ها تأثرات حسی‌اند، یعنی تماس‌های عضوهای حسی با موضوعات جهان بیرون از حس. وقتی مغز این تأثرات را بگیرد و در سر حس‌کننده منعکس

۱. همان، ص ۷۷.

۲. آیین بودا، هانس ولفگانگ شومان، ص ۱۲۶.

3. skhandā - kkhanda

4. rūpa - k.

5. vedanā - k.

6. sañña - k.

7. saḥkhārā - k.

8. viññāna - k.

9. nāma

کند، آنها را ادراک می‌خوانند. این ادراکات واکنش‌هایی در انسان ایجاد می‌کنند که بودا آنها را روی هم حالات جان یا نمودهای روانی خوانده است، یعنی اندیشه‌ها، آرمان‌ها، تمایلات، حالات و مانند اینها و صفات مشترکشان این است که می‌خواهند واقعیت یابند و به سوی این هدف در شتابند. پس در واژه حالات جان معنای نیت نیز هست، یعنی نیت واقعیت بخشیدن به این اشتیاق‌ها و تصورات. سرانجام دانستگی یا بخش پنجم، عنصری گردآورنده است که حالات جان، یعنی نمودهای روانی، را گرد می‌آورد و زیر تأثیر آنها قرار می‌گیرد و حتی ساخته آنها است.<sup>۱</sup>

### ورود به قلمرو غیرمشروط

آنچه در این میان برای شناخت حقیقت نیروانه مهم است، توجه به این حقیقت است که تا در انسان دلبستگی وجود داشته باشد، یعنی تا عطش و تشنگی به امور مادی و دنیوی در او زنده باشد، او در زنجیره‌ای از تولد و مرگ قرار می‌گیرد که به سنساره معروف است. انسان آلوده یعنی انسانی که حقیقت خویش و جهان را به درستی نشناخته و آز و کینه و فریب در او زنده، و همواره در این چرخه گرفتار است، زیرا اینها در او کرمه‌هایی<sup>۲</sup> می‌سازد که این کرمه‌ها او را دوباره دچار پنج بخش دلبستگی می‌کنند و چون این پنج بخش همواره در حال تغییر و تبدیل‌اند، پیری و مرگ را در پی دارند و این چرخه رنج‌زا به طور مستمر تکرار می‌شود.

نیروانه در حقیقت خلاصی از این زنجیره است، که هر بخش از آن مقید به بخش دیگری است و به عبارت دیگر وجود هر حلقه از زنجیر لاجرم حلقه بعدی را در پی دارد. از این‌رو نیروانه امری مطلق تصویر شده است که هیچ تقید و وابستگی به چیزی ندارد، و نه معلول است و نه علت، بلکه حاصل روند رهاسازی است. از اختلافات فرقه‌های هینه‌یانه‌ای مشخص می‌شود که مقصود آنها از علت و معلول نبودن نیروانه، علیت و معلولیتی است که در بین درمه‌های مشروط وجود دارد، نه اینکه هیچ نوع از آن در کار نباشد.<sup>۳</sup>

با توجه به پنج بخش دلبستگی می‌توان حقیقت نیروانه را نزد هینه‌یانه فهمید.

۱. پیشین، ص ۴۲.

2. karma (پالی: kamma)

۳. هینه‌یانه، ص ۳۱۶.



همانطور که مشخص شد، دانستگی آخرین بخش و ماحصل آنها است، که حتی از آن به جان و منش نیز تعبیر کرده‌اند.<sup>۱</sup> این دانستگی هر چند نوعی آگاهی است، اما آگاهی‌ای برخاسته از کرمه‌ها است. از این‌رو با نوعی نادانی، یعنی جهل به حقیقت همراه است که همین امر به نوبه خویش کرمه‌ساز است. اما نیروانه آگاهی‌ای است که هیچ نوع جهل به حقیقت در آن راه ندارد و انسان در این مرحله، حقیقت وجود خویش و عالم و به تعبیر بودایی، دمه را می‌شناسد و همین علم و آگاهی است که او را نجات می‌دهد. از این‌رو شکی نیست که در نظر هینه‌یانه نیروانه از سنخ آگاهی است و جای‌جای سخنان بودا و تعلیمات بوداییان بر این امر دلالت دارد.

اما در اینجا سه مسئله مطرح است: ۱. اگر نیروانه از سنخ آگاهی است، چرا نیروانه به خاموشی، تشنگی و دل‌بستگی معرفی گردیده است؟ پاسخ این سؤال به نظر واضح می‌رسد: بدون علم و آگاهی یا به تعبیر دقیق‌تر روشن‌شدگی که در نیروانه حاصل می‌شود، این خاموشی امکان ندارد و بدون از بین رفتن این تشنگی نیل به نیروانه ممکن نیست. به عبارت دیگر پاسخ این سؤال همان مطلبی است که در بحث‌های گذشته مطرح گردید که نیروانه یک جنبه مثبت و یک جنبه منفی دارد. این دو ملازم همدیگرند و به خاطر این تلازم می‌توان نیروانه را به هر دو اطلاق کرد. لیکن در اینجا باید دانست که حقیقت نیروانه همان جنبه وجودی، یعنی علم است و اصولاً شناخت حقیقی اینکه تشنگی و آز و مشروط‌ها بیماری و رنج است، انسان را به نیروانه می‌رساند.<sup>۲</sup>

۲. اگر نیروانه علم است و علم متعلق می‌خواهد، متعلق نیروانه چیست؟ به این سؤال بدین‌گونه پاسخ داده‌اند که ارهت کسی است که دو شناخت را یافته باشد؛ شناخت خاموشی و شناخت نزادن یا نه - تولید.<sup>۳</sup> یا بودا را کسی دانسته‌اند که بی‌تعلیم به روشن‌شدگی و حقیقت دست یافته است.<sup>۴</sup> اما در این میان مهم است بدانیم که این علم از چه سنخی است. این علم به هیچ‌وجه از سنخ علم حسی و استنتاجی نیست، زیرا هر آنچه با این بدن مادی سروکار داشته باشد چیزی به جز دانستگی به بار نمی‌آورد و دانستگی راهی به نیروانه ندارد. از این‌رو این علم یک علم فراحسی است که از آن به

۱. آیین بودا، ص ۴۲.

۲. رک.ع. پاشایی، بینش مقام حقیقت در آیین بودا و عرفان اسلامی؛ ارائه شده در مجله هفت‌آسمان، سال دوم، شماره هشتم،

۳. هینه‌یانه، ص ۳۲۴.

۳۲۷۹.

۴. همان، ص ۳۲۵.

یتابوتم<sup>۱</sup> و جنیانه<sup>۲</sup> تعبیر می‌شود و راه رسیدن به آن نیز دیانه<sup>۳</sup> یا مراقبه است، نه یادگیری مفاهیم.<sup>۴</sup> می‌توان این علم را در تعبیر اسلامی به علم شهودی تعبیر کرد که در آن سالک عین مشهود می‌شود و حقیقت را در خود می‌یابد. این مفهوم در نزد بوداییان نیز رایج است. تعبیر روشن‌شده یا به روشنی رسیده نیز حکایت از همین روشن شدن وجودی دارد، یعنی تمام وجود رهرو در این مرحله عین علم و آگاهی می‌شود، زیرا از قلمرو محدود وابستگی‌ها رهیده و به قلمرو مطلق دست یافته است؛ و حتی بعضی از فرقه‌های هینه‌یانه این امر را حتی برای بدن مادی ارهت قائل هستند که بدنش عین علم است.<sup>۵</sup>

۳. از اینجا پاسخ یک سؤال دیگر نیز روشن می‌شود: آیا نیروانه در همین قلمرو مادی حاصل می‌شود یا این‌که سالک باید به قلمرو دیگری وارد گردد. بر طبق بینش هینه‌یانه، نیروانه امر مطلق فراسوی این دنیای مادی است و هر آنچه به سنساره تعلق دارد به نیروانه مربوط نیست. از این جهت رسیدن به علم مطلق و شهود آن نیازمند تعالی و رفتن به فراسوی این جهان مادی است. از اینجا این حقیقت نیز آشکار می‌شود که نزد آنها یک قلمرو مطلق که عین آگاهی و دانستگی است، وجود دارد و سالک با تعالی از این عالم با آن متحد می‌شود. بر این مطلب شواهد بسیاری را نیز می‌توان اقامه کرد که از جمله هم‌تراز شدن آکاشه<sup>۶</sup> با نیروانه است، یعنی هر دو را از جمله دمه‌های غیرمشروط شمرده‌اند.

آکاشه در آیین بودا برخلاف آیین هندو که آن را اتر می‌دانند، به معنای فضا است و فضا به دو قسم محدود و نامحدود تقسیم می‌شود که اولی مربوط به مادیات و دومی یکی از شش عنصر (دهاتو)<sup>۷</sup> است که هویت جوهری ندارد، اما شرط اصلی هر وجود مادی و دربردارنده تمام مظاهر مادی، چهار عنصر زمین، آب، آتش و هوا است. آن تهی، غیرممتزج با اشیای مادی، غیر قابل تغییر و فراتر از هر تعریفی است.<sup>۸</sup>

این تعبیرات آکاشه را همانند نیروانه وصف کرده است، به صورتی که می‌توان از آن استفاده کرد که اصولاً نیروانه و آکاشه یکی هستند و بعضی تعبیرات که نیروانه را به

1. yathābhūtam

2. jñyāna

3. diyāna

۴. رک: هفت آسمان، پیشین.

5. *Buddhis Sects in India*, Nalinaksha Putt, Motilal Banarsidas, Delhi, 1998, P.176.

6. Ākāsha

7. dhātu

8. *The Rider Enc. ibid*, P.6.

معنای آسمان و نیکان را به مرغان تشبیه می‌کند که همانگونه که مرغان در آسمان پرواز می‌کنند، نیکان نیز در نیروانه به این سو و آن سو می‌روند،<sup>۱</sup> حکایت از این همانندی دارد. اما بسیاری از فرقه‌های بودایی اینها را دو چیز دانسته‌اند و حتی در مورد نامشروط بودن آکاشه اختلاف وجود دارد و به نظر می‌رسد حتی آنهايي هم که آن را نامشروط دانسته‌اند، آکاشه را به اندازه نیروانه متعالی نمی‌دانند و آن را دروازه عالم محسوسات تلقی می‌کنند.<sup>۲</sup>

با این همه حتی نزد کسانی که آکاشه را دمه مشروط دانسته‌اند، این امر مسلم است که مادیت آکاشه مانند اجسام دیگر نیست، زیرا اجسام در آن روان هستند و مانعی بر سر راه آنها محسوب نمی‌شود. از این رو، می‌توان این تصویر را از دیدگاه جهان‌بینی هینه‌یانه ارائه کرد که عالم را دارای مراتب مختلف می‌داند که هرچه به نیروانه نزدیک‌تر شویم از اطلاق بیشتری برخوردار است و نیروانه مطلق‌ترین مرتبه عالم است و بدین ترتیب نیروانه ساحتی از عالم، ولی مجرد و غیرمادی است که محل دل‌بریدگان از عالم مادی و کسانی است که از چرخه سنساره رهاگشته‌اند.

باید توجه داشت که نزد هینه‌یانه رسیدن به نیروانه امری مکانیکی است که با حصول شرایط آن خودبه‌خود حاصل می‌شود و شخص هیچ اختیاری در نرفتن و بازماندن از آن ندارد و شاید این نیز تأییدی بر همین نظریه است که آنها نیروانه را ساحتی از عالم می‌پندارند، اما ساحتی متعالی و مجرد که با رسیدن به آن، رابطه انسان با عالم مادی قطع می‌شود و دیگر هیچ ارتباطی بین او و اشیای مادی این عالم برقرار نیست.

### معرفت بوداگی

دیدگاه هینه‌یانه درباره نیروانه که انسان برای نیل به نیروانه باید کرمه‌های بد را از بین ببرد، از سوی مکتب مادیمی که<sup>۳</sup> رد شد. آنها استدلال کردند که اگر کلمه‌ها<sup>۴</sup> و اسکنده‌ها<sup>۵</sup> واقعی هستند و وجود دارند، نمی‌توانند از بین بروند و اگر آنها از بین نروند، نمی‌توان به نیروانه رسید. بدین ترتیب حذف و نابودی عناصر مادی آنگونه که در

۲. همان، ص ۳۱۹.

۱. هینه‌یانه، ص ۳۲۰.

3. Mādhyamika

۴. klesa (آلودگی‌ها، موانع)

۵. skandhas (پنج بخش دل‌بستگی، گروهی از عناصر که شخصیت انسان را می‌سازند)

هینه‌یانه مطرح بود، از اندیشه مهاییانه برای نیل به نیروانه رخت بست<sup>۱</sup> و این اندیشه مطرح شد که اصولاً نیروانه و سنساره از هم جدایی ناپذیر و دو روی یک سکه‌اند.<sup>۲</sup> از اینجا تا نظریه بوداگی تمام موجودات و حضور آن در همه موجودات و اتحاد همه موجودات با همدیگر راه زیادی نمانده است.<sup>۳</sup>

قبل از ورود به بحث حقیقت نیروانه نزد مهاییانه، لازم است تا به یک مفهوم دیگر که در این میان نقشی اساسی دارد، اشاره کنیم. بودای تاریخی، یعنی سیدارته‌گوتمه<sup>۴</sup> نزد مهاییانه آنچنان تعالی یافت که مفهومی جدید، یعنی تری‌کایه،<sup>۵</sup> مطرح گردید. این مفهوم این حقیقت را بیان می‌کند که هر چند گوتمه انسان بود و کالبدی مادی داشت، مقام او منحصر در این نبود. او تجلی یک حقیقت متعالی تری بود که از آن به درمه‌کایه تعبیر می‌شود و کالبد جسمانی، نیرمانه‌کایه<sup>۶</sup> است و بین این دو کالبدی قرار دارد که آن را سم‌بوگه‌کایه می‌نامند. مهاییانه سیر وحدت به کثرت در عالم را از طریق این سه کالبد توضیح می‌دهد. درمه‌کایه عالم وحدانی‌ای است که در آن هیچ کثرتی وجود ندارد و هر کثرتی به آن باز می‌گردد؛ درمه‌کایه حقیقت پاینده بی‌تعیین و دربرگیرنده است؛ درمه‌کایه در یک کلمه، حقیقت است، یعنی آنچه هر موجودی خود باید آن را بفهمد؛ درمه‌کایه مقصد بوداسف‌ها و دیگران است و هر موجودی آن را دارد و سرشت حقیقی چیزها است؛ آن برترین حقیقت است که هر چیز، هستی و مشروعیت خود را از او می‌گیرد.<sup>۷</sup> اما در مورد این که واقعاً سرشت درمه‌کایه چیست، توافقی بین سوتره‌های مهاییانه نیست.<sup>۸</sup> عده‌ای آن را امری غیرشخصی دانسته‌اند،<sup>۹</sup> ولی د. ت. سوزکی درمه‌کایه را شخصی تلقی کرده و معتقد است که به کسی که از درمه‌کایه برخوردار است، روح زنده‌ای صاحب هنر (فضیلت)، افزوده می‌شود. تلقی مکتب شین‌گون نیز از درمه‌کایه است که آن یک روان است؛ یک وجود خواهنده و داننده، دارای اراده، هوش، اندیشه و کردار است؛ یک اصل متافیزیکی انتزاعی نیست، بلکه یک روح زنده است که در طبیعت و نیز در اندیشه آشکار می‌شود.<sup>۱۰</sup>

1. Theodore stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvāna.

2. The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliode, P.449.

۳. رک: هفت آسمان، پیشین.

4. Siddhatta Gotama

5. trikāya

6. Nirmānakaya

۸. آیین بودا، ص ۱۱۵.

۷. د. ت. سوزکی، راه بودا، ترجمه ع. پاشایی، ص ۷۸.

۱۰. راه بودا، ص ۸۰.

۹. همان و راه بودا، ص ۸۰.

نیرمانه کایه تجلی دنیوی و بدن مادی بودا است. آنگاه که بودا شرایط زندگی خاکی را به خویش گرفت تا به موجودات مدرک راه رهایی از رنج را بیاموزد، بودای جهانی (درمه کایه) در جهان انسان‌ها نمودار شده است.<sup>۱</sup> چون نیرمانه کایه نمودگار مطلق در عالم انسانی است،<sup>۲</sup> متعدد است. اما درمه کایه یکی بیش نیست که نه تنها میان بوداییان مشترک است،<sup>۳</sup> بلکه وجه باطنی تمام عالم و موجودات مادی است.<sup>۴</sup>

سم‌بوگه کایه مرحله واسطه‌ای بین درمه کایه و نیرمانه است. اگر نیرمانه کایه تجلی‌ای برای یاری رساندن به موجودات کمابیش نادان چون شاگردان، بوداییان تکرو و بوداسف‌های فرومقام است، تجلی سم‌بوگه کایه برای یاری به همه بوداسف‌ها است. آن را کالبد بهره‌مندی یا کالبد خوشدلی می‌نامند، زیرا که همه بوداسف‌ها از آن بهره‌مند می‌شوند. درمه کایه برای بسیاری از جان‌ها به اندیشه در نمی‌آید، اما سم‌بوگه کایه اندیشه‌پذیر است. از این رو، نزد برخی سم‌بوگه کایه شکل آمیدا را در پاک بوم می‌گیرد و برای دیگران خدای مسیحی و باز برای گروه دیگر به شکل ایشوره درمی‌آید. سم‌بوگه کایه بودای جاودانه است و بسیاری از مهاییانی‌ها بیشتر به او رومی‌آوردند تا به شاکیه مونی تاریخی که نماینده یا سایه اوست.<sup>۵</sup>

با این توضیح مختصر در پیرامون تری کایه (سه کالبد) روشن می‌شود که رسیدن به نیروانه در آیین مهاییانه نیل به درمه کایه است که در آن همه کثرت‌ها به وحدت می‌رسد. در نظر مردمانی که در مراتب پایین دانش‌اند، بوداییان بسیارند و میان آنان و جهان نمودین کشاکشی می‌بینند، ولی آنان که به روشن‌شدگی و شناسایی برتر رسیده‌اند در درمه کایه همانی ذاتی و یگانگی را تجربه می‌کنند، که هم همانی و یگانگی بوداییان با یکدیگر است و هم همانی ذاتی و یگانگی بوداییان با موجودات دیگر جهان. همین نظر است که مَهر «یک اندیشی» بر مهاییانه می‌زند.<sup>۶</sup>

حقیقت نیروانه در آیین مهاییانه در همین وحدت درمه کایه با تمام موجودات نهفته است. این وحدت به یک آموزه مهم در مهاییانه دامن زده است که نیروانه و سنساره یکی

۱. همان، ص ۷۵.

۲. آیین بودا، هانس ولفگانگ شومان، ص ۱۱۵.

۳. D. T. Suzuki, *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, P.223.

۴. آیین بودا، ص ۱۱۵.

۵. راه بودا، ص ۷۷.

و دو روی یک سکه‌اند و بنابراین نیروانه در همین جهان برای انسان حاصل می‌شود.<sup>۱</sup> پس، در حقیقت، همه موجودات با نیروانه متحد هستند و بدون آنکه بخواهند و حتی آگاه باشند در نیروانه قرار دارند. بنابر اندیشه مه‌ایانه آنچه انسان را در سنساره قرار می‌دهد و از نیروانه منحرف می‌کند، بینش نادرست است.

در اندیشه بودایی مه‌ایانه یک شناخت مطلق وجود دارد که نیل به آن با رسیدن به نیروانه تلازم دارد.<sup>۲</sup> در کنار این شناخت در بعضی از مکتب‌ها دو شناخت دیگر، یعنی شناخت توهمی و نسبی و در بعضی دیگر یک شناخت مشروط یا نسبی مطرح است. شناخت توهمی این است که در این دنیا انسان دچار یکسری توهمات می‌شود و امور غیرواقعی را واقعی می‌انگارد، همانند کسی که در دل شب ریسمانی را مار می‌انگارد. نمونه این نوع توهم، خودپرستی و باورهایی است که از نادانی سرچشمه می‌گیرد. اما حقایق این عالم هم که از آنها به حقایق همساز تعبیر می‌شود، حقایق واقعی نیستند، بلکه یکسری حقایق نسبی و تجربی‌ای هستند که با حواس و ادراکات ما متناسب‌اند. این همان شناخت نسبی است و هر کس برای شناخت به طریق معمولی روی آورد، به بحث‌های فلسفی پردازد یا به مباحث تجربی یا دینی، از این شناخت خارج نمی‌شود، زیرا شناخت مطلق شناخت بی‌واسطه روحی است. شناخت نسبی برای روشنی‌یافتگان است و شناخت مطلق برای روشن‌شدگان. دریافت این شناخت حاصل تجربه درونی است و هر کوششی که برای آن به کار برده شود از حوزه نسبیت است. حقیقت نسبی بسته به شرایط این جهان نمودین است که باید آن را برای مقاصد عملی واقعی گرفت، اما اگر می‌خواهیم چیزها را چنان که هست ببینیم، باید حقیقت مطلق را بشناسیم.<sup>۳</sup>

انسان به واسطه گرفتاری در شناخت توهمی یا نسبی در چرخه سنساره قرار دارد، زیرا در این دو نوع شناخت همواره یک نوع دویینی در شناخت او وجود دارد و هرگاه به شناخت مطلق برسد از این دویینی نجات پیدا می‌کند و به وحدت می‌رسد و به نیروانه نائل می‌شود، زیرا در این شناخت مطلق حتی تمایز بین توهم و علم نیز از میان برمی‌خیزد.<sup>۴</sup>

بدین ترتیب حقیقت نیروانه در آیین مه‌ایانه نیز شناخت و آگاهی است، بدین معنا که

1. *Buddhist Spirituality*, ed. Takeuchi Yoshinori, P.44; *Outlines of Mahayāna Buddhism*, P.353.

۳. همان.

۲. راه بودا، ص ۶۰.

4. *The Conception of Buddhist Nirvāna*, P.45.

اگر شناخت درست برای انسان حاصل شود، او نیروانه را درک خواهد کرد و از چرخه سنساره و دوباره زاینده شدن نجات خواهد یافت. این شناخت صحیح، درک ساحتی از وجود است که مطلق و متعالی است، ولی در عین حال با همه چیز هست و همه عالم را دربرگرفته است و از آن به درمه کایه تعبیر می‌شود و دارای چهار ویژگی ازلیت، خودانگیختگی، صداقت و سرور است.<sup>۱</sup> از این رو هر چیزی به نحو مطلق در آن وجود دارد؛ درمه کایه عشق، خرد، عدم دل بستگی و همه چیز است.<sup>۲</sup>

### گونه‌شناسی نیروانه

با توجه به مباحثی که در پیرامون نیروانه در آیین مهاییانه مطرح شد و با مقایسه با بحث نیروانه در هینه‌یانه نتایج ذیل آشکار می‌شود:

۱. در آیین مهاییانه نیروانه ساحتی دیگر از این عالم است، نه به این معنا که قلمرو خاصی وجود دارد که نیروانه در آنجا محقق می‌شود، بلکه به این معنا که ویژگی‌های آن با ویژگی‌های عالم مادی متفاوت است. وگرنه عالم نیروانه عالمی محیط به عالم مادی است. نیروانه عالم مطلق است و سنساره عالم پدیداری. اما این دو عالم و ساحت از همدیگر جدا نیستند و اینکه نیروانه پدید آید یا سنساره بستگی به بینش ما دارد. اگر مطلق را در قالب شکل و فرم (یعنی از طریق ابزار شناخت دنیوی) بنگریم، سنساره به وجود می‌آید و اگر به عالم پدیداری، آزاد از شکل و فرم (یعنی از طریق شهود و شناخت مستقیم) بنگریم مطلق است.<sup>۳</sup> این به این معنا است که در عالم یک حقیقت بیشتر وجود ندارد و چگونگی نگرش ما به این حقیقت، آن را مطلق (یعنی وحدت یکپارچه) می‌نمایاند یا دارای شکل و فرم (یعنی دارای اجزای متمایز).

اما این نگرش متفاوت به معنای امر ذهنی نیست، بلکه بستگی به چگونگی وجود انسان دارد. یعنی اگر انسان در یک مرتبه وجودی قرار دارد که جز از طریق حواس و قابلیت‌های مادی وجود خویش راه دیگری برای شناخت عالم ندارد، او در سنساره قرار دارد و هر گاه به بینش مستقیم و شهودی دسترسی پیدا کند، می‌تواند آن حقیقت را مطلق ببیند.

1. *Outlines of Mahayana Buddhist*, P.346.

2. *Ibid*, P.355.

3. *The Conception of Nirvāna*, P.98.

البته با توجه به مفهوم تری‌کایه حتی آنگاه که انسان به مرتبه شهود و بینش مستقیم نیز برسد، مرتبه سنساره در جای خودش حقیقتی هر چند نسبی دارد و شخصی که چنین بینشی پیدا کرده است، بر طبق آیین مهاییانه، می‌تواند در سنساره بماند و این بدین معنا است که با رسیدن به بینش شهودی، بینش از طریق حواس و ابزار مادی از بین نمی‌رود، بلکه آن هم در جای خویش وجود دارد. از اینجا است که تفاوت بین نیروانه در آیین هینه‌یانه و مهاییانه پدید می‌آید، زیرا در بینش هینه‌یانه‌ای نیروانه امری فراسوی عالم مادی و به کلی جدای از جهان مادی است و با قطع علائق مادی و خاموشی دلبستگی‌های کره‌ساز، آدمی خود به خود به نیروانه می‌رسد و ارتباط او با سنساره قطع می‌شود و تنها در مدت نیروانه قبل از مرگ است که ارهت می‌تواند به دیگران کمک برساند. با مرگ، رابطه ارهت با عالم سنساره قطع می‌شود. اما بر طبق بینش مهاییانه نه تنها این ارتباط قطع نمی‌شود، بلکه اصولاً فیض از عالم مطلق، یعنی درمه‌کایه و نیمه‌مطلق، یعنی سم‌بوگه‌کایه همواره به عالم نیروانه‌کایه می‌رسد و بودای تاریخی (گوتمه) از آن عالم برای نجات انسان‌ها آمده، و تجلی درمه‌کایه بوده است.

در اینجا ممکن است این سؤال پیش آید که این طرز تلقی از نیروانه ممکن است با آنچه در بعضی فرقه‌های مهاییانه مطرح است، سازگار نباشد و از این رو، به طور مطلق نمی‌توان نیروانه را نزد مهاییانه ساحت وجودی دیگری از عالم دانست، زیرا آموزه‌ای در میان مهاییانه مخصوصاً در مکتب مادیمیکه و یوگاچاره مطرح است که همه چیز و از جمله نیروانه را نهی می‌دانند.<sup>۱</sup> پس نیروانه دیگر صرف عدم محض است و نمی‌تواند به عنوان ساحتی از وجود مطرح شود.

پاسخ این سؤال را باید در رویکرد بعضی از محققان غربی به مسئله تهیت<sup>۲</sup> در آیین بودا دانست که آنها با کج‌فهمی خویش خیال کرده‌اند که تهیت در آیین بودای مهاییانه به معنای پوچ‌گرایی است و برای عالم وجود هیچ حقیقتی قائل نیست. در حالی که مفهوم تهیت اولاً اختصاصی به آیین مهاییانه ندارد و در آیین بودای قدیم و هینه‌یانه نیز مطرح بوده است و ثانیاً مفهوم تهیت در مورد درمه‌های مشروط و نسبی به یک معنا و در مورد مطلق به معنای دیگری مطرح بوده است که هیچ‌یک به معنای پوچ‌گرایی نیست.

1. shūnyatā in *The Rider Encyclopedia of Eastern*, P.330.

2. emptiness (shūnyatā)



درمه‌های مشروط از این جهت که متغیر هستند و فاقد خود، و صرفاً پدیدار هستند، تهی تلقی می‌گردند. پس آنها وجود دارند، ولی وجود آنها صرفاً پدیداری است و شناخت تهیت آنها راهی به سوی تجربه شهودی است. اما مطلق از آن جهت تهی است که هیچ تمایز و دوئیتی در آن وجود ندارد.<sup>۱</sup> ثالثاً خود مهیانه‌ای‌ها از اینکه از واژه شونیتا پوچ‌گرایی به ذهن آید برحذر داشته‌اند و همواره با چنین تلقی‌ای جنگیده‌اند.<sup>۲</sup>

۲. یکی از مباحث جالب در آیین مهیانه، در رابطه با نیروانه، چیزی است که می‌توان از آن به وحدت وجود تعبیر کرد. اتحاد نیروانه و سنساره و درمه‌کایه و عالم مادی یکی از محورهای اختلاف بین هیئتیانه و مهیانه نیز است. مهیانه هم در بحث وجودشناسی و هم نجات‌شناسی بر این ارتباط تأکید دارد. در بحث وجودشناسی عالم مادی تجلی نیروانه و درمه‌کایه است و فیض درمه‌کایه به طور مرتب بر عالم مادی جاری و ساری است و در بحث نجات‌شناسی نیز درمه‌کایه با تجلی در دو ساحت سم‌بوگه‌کایه و درمه‌کایه راه نجات را هموار می‌سازد. با حضور نیروانه نزد طالبان نجات و اتحاد آنها با آن، راه نجات نه تنها نزدیکتر است، بلکه جنبه‌های عاطفی نیز برای طلب نجات و حرکت در آن قوی‌تر می‌شود.

۳. هم هیئتیانه و هم مهیانه بر این مطلب تأکید دارند که نیل به نیروانه سیری سلسله‌مراتبی است که کم‌کم حاصل می‌شود. در هیئتیانه از هشت مرحله کمال و هشت مقام سخن به میان آمده است و در این رابطه به رود رسیدگان، یک بار بازآیندگان، بی‌بازگشت‌ها و ارهت‌ها، چهار دسته کلی را تشکیل می‌دهند.<sup>۳</sup> در مهیانه نیز از چهار دسته اصلی از به نیروانه‌رسیدگان یا چهار نیروانه سخن به میان آمده است. اینها همه نشان می‌دهد که رسیدن به نیروانه تدریجی است.

۴. یکی از آموزه‌های مهم در آیین بودای مهیانه نیل به نیروانه به واسطه میانجی است، نه با سعی و تلاش و مراقبه فردی. در آیین هیئتیانه فقط یک راه برای خلاصی از چرخه سنساره وجود دارد: زهد و ترک و خاموش کردن دلبستگی. لیکن در مهیانه علاوه بر آن، بوداسف‌ها و بودایان میانجی‌ای وجود دارند که می‌توان با توکل و توسل به آنها به نجات رسید، یعنی آنها می‌توانند همان فرایند نجات و رسیدن به نیروانه را که با

1. Ibid.

۳. هیئتیانه، ص ۳۲۴.

۲. راه بودان، ص ۶۵.

زهد و ترک‌ورزی به دست می‌آید، در انسان ایجاد کنند.

از طرف دیگر با توجه به مفهوم تری‌کایه آنها بودایان و بوداسف‌های واسطه را صرفاً کسانی نمی‌دانند که با تلاش و کوشش خود به این مقام رسیده‌اند، بلکه تجلیات درمه‌کایه در این جهان برای نجات، بودایانی را در پی دارد که به نجات بشر برمی‌خیزند.

### مطلوبیت وصول به نیروانه

بی‌شک نیروانه از لحاظ ارزشی جایگاهی گسترده‌تر از فنا در عرفان اسلامی دارد، زیرا تنها مقصد نجات از سنساره محسوب می‌شود. اما فنا در عرفان اسلامی حداقل در مراتب بالا به خواص اختصاص دارد. از این رو جای هیچ‌چون و چرا در مطلوب بودن آن وجود ندارد. و شاید از آنجا که نیروانه تنها راه نجات بوداییان است، کم‌کم راه سخت ریاضت‌کشی برای نیل به نیروانه که هینه‌یانه بر آن تأکید می‌کند، نزد مهاییانه به راه‌های متعدد و از جمله توسل به بودی‌ستوه‌ها مبدل گردید تا راه نجات برای توده مردم نیز فراهم شود و به مرتاضان بودایی اختصاص نیابد.

### مقایسه و جمع‌بندی فنا و نیروانه

در عرفان اسلامی برای غایت سلوک عرفانی واژه فنا به کار برده می‌شود که از لحاظ لغوی به معنای زوال نحوه‌ای از وجود است، ولی از لحاظ اصطلاح عرفانی به اتصاف به نحوه دیگری از وجود نیز دلالت دارد. در سیری که به غایت فنای ذاتی و زوال تمام خصوصیات بشری منتهی می‌شود، به صورتی که انسان وجه الله گشته، ذات و ایت او در ذات الاهی مستهلک می‌شود و از او وجودی باقی نمی‌ماند، هر لحظه وجهی از وجود بشری فنا می‌شود. اما در این میان مقاماتی وجود دارد که سالک در آنها به مقام بزرگی نائل می‌شود و در میان آنها سه مقام فنای افعالی، فنای صفاتی و فنای ذاتی از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است و تقریباً تمام عارفان از آنها سخن گفته‌اند.

درآیین بودا نیروانه از لحاظ لغوی به معنای خاموش شدن است و از لحاظ اصطلاحی مقامی است که در پی خاموشی کارخانه کرمه‌ساز وجود انسان حاصل می‌شود. رهروی که در طریق نیروانه قرار دارد، با از میان برداشتن دلبستگی و نادانی و خاموش کردن آرزوها و تشنگی که منشأ کرمه‌ها و تولد دوباره هستند، راه نجات از سنساره و تولد

دوباره را که مستلزم رنج روزافزون است، سد کرده، به نیروانه می‌رسد. البته وصول به نیروانه دفعی حاصل نمی‌شود، بلکه در طی طریق، رهرو هر لحظه در حال مراقبه است تا کم‌کم بتواند ریشهٔ دل‌بستگی را بکند. در این میان برای رهرو مقاماتی وجود دارد که هر یک از فرقه‌های بودایی بر طبق معیارهای خود برای آنها نامی می‌گذارند.

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

در آیین بودا نیز نیروانه پوچ‌گرایی و خاموشی وجود انسان و نابودی او نیست، بلکه حقیقت نیروانه معرفتی خاص است که انسان با نیل به این معرفت به روشن‌شدگی می‌رسد و بودا می‌گردد. سیر این معرفت با نابودی چشم دویین انسان حاصل می‌گردد، که در آن، تمایز بین اشیاء که در معرفت ظاهری، امری حقیقی می‌نماید از بین رفته، انسان درمی‌یابد که این کثرت‌ها در اثر ناآگاهی او به حقیقت بوده است و با علم به حقیقت دیگر کثرتی برایش باقی نمی‌ماند و او به یکسان‌دلی می‌رسد. زیرا دل‌بستگی به امور دنیوی را کنار گذاشته، حتی به خود نیروانه نیز دل‌بستگی ندارد. در این حالت است که نیروانه با تمام ابعاد آن برایش حاصل می‌شود.

معرفتی که از آن در عرفان اسلامی سخن رفت، به هیچ‌وجه از سنخ معرفت‌های حصولی و حتی حضوری معمولی در وجود انسان نیست. این معرفت یک شهود تمام‌عیار، یعنی مواجههٔ نفس انسان با حقیقت است که حقیقت را بدون هیچ واسطهٔ جسمانی مشاهده می‌کنند. از شرایط چنین معرفتی قطع ارتباط و علاقهٔ نفس به بدن است که نفس را قادر می‌کند تا از طریق معرفت عادی خارج شده، به معرفت شهودی دست یابد. در چنین معرفتی است که کثرت مشهود در حقایق عالم در وحدت، محو

شده، رنگ می‌بازد. بدین ترتیب معرفت به ظاهری و حقیقی تقسیم می‌شود. معرفت ظاهری همین معرفت حسی و دنیوی است و معرفت حقیقی همان غایت عرفان اسلامی است که سالک در طلب آن است تا حقایق عالم به او نمایانده شود.

معرفت مطرح در آیین بودا که انسان از طریق آن به نیروانه می‌رسد از سنخ معرفت مطلق است که به صورت مستقیم به دست می‌آید. اصولاً گرفتاری در چرخ سنساره و رنج، بر طبق آیین بودا، از نادانی حاصل می‌شود و منشأ این نادانی دلبستگی‌هایی است که انسان به درمه‌های مشروط دارد و تنها درمه مطلق است که نامشروط است. هر مشروطی متغیر و نسبی و گرفتار علیت است و هر علمی که در این حوزه قرار دارد انسان را وابسته به چرخه سنساره می‌کند و در نادانی نگاه می‌دارد. اگر انسان به غیرمشروط دست یابد، یعنی بر طبق دیدگاه هینه‌یانه از قلمرو مشروط خلاصی یافته، به قلمرو غیرمشروط وارد گردد و بر طبق دیدگاه مهاییانه به معرفت با ابزار حسی رهایی یافته، حقیقت را مستقیماً شهود کند، به معرفت حقیقی راه پیدا می‌کند و همین امر او را به نیروانه وارد می‌کند.

اما این معرفت چگونه حاصل می‌شود؟ در عرفان اسلامی بر این حقیقت تأکید می‌کنند که وجود انسان با خدا آنچنان پیوند عمیقی دارد که اصولاً اگر خدا را در نظر نگیریم، انسان قابل تعریف نیست، یعنی خدا مقوم وجود انسان است و هرگاه بخواهیم حد انسان را بیان کنیم ناگزیر از بیان تمام مقومات هستیم و بدون توجه به خدا نمی‌توانیم انسان را تعریف کنیم. این اتحاد وجودی خدا و انسان، در حقیقت، به این معنا است که اگر انسان واقعاً خود را بشناسد، خدا را شناخته است و همچنین به این معنا است که انسان نه تنها با معرفت خدا فاصله زیادی ندارد، بلکه به وجهی اجمالی او را می‌شناسد و کافی است که این اجمال به تفصیل تبدیل شود. هر چه انسان از ظاهر وجود خویش به باطن حرکت کند و به عمق وجود خویش نزدیک‌تر شود، این تفصیل بیشتر می‌شود و حقیقت فنا نیز چیزی جز این حرکت از ظاهر به باطن نیست و آنگاه که انسان به طور کلی به آن دست یابد فنای ذاتی رخ می‌دهد، یعنی در حقیقت انسان به وضوح و روشنی درمی‌یابد که به جز حضرت حق چیزی وجود نداشته است. این معنای سخن عارفان مسلمان است که حالت موجودات ممکن حین وجود و قبل و بعد از آن تفاوتی ندارد. اکنون نیز که ما خیال می‌کنیم به غیر از خدا موجوداتی وجود دارند، به واقع، جز خدا

کسی وجود ندارد و تنها خیالی عارض شده است که فانیان در حق، در حقیقت، بر این خیال فائق می‌آیند.

در آیین بودا پاسخ هینه‌یانه‌ای‌ها به این سؤال با پاسخ مهاییانه‌ای‌ها متفاوت است. مهاییانه‌ای‌ها با توجه به مفهوم تری‌کایه و اتحاد درمه‌کایه با نیروانه‌کایه، بودای مطلق را در همه کالبدها حاضر می‌دانند و از این‌رو رهرو با معرفت به این حضور که از طریق مراقبه حاصل می‌شود، از چرخه سنساره رها و به نیروانه نائل می‌شود، زیرا چرخه سنساره چیزی جز معرفت‌های مشروط و نسبی ما نیست و هر کس در محدوده این معرفت نسبی بماند در چرخه سنساره گرفتار است، ولی آنکه به معرفت مطلق نائل شود دیگر در این چرخه نیست. اما چون درمه‌کایه با نیروانه‌کایه متحد است، این معرفت در همین دنیا حاصل می‌شود و نیازمند انتقال به ساحت دیگری از وجود نیست. اما به نظر می‌رسد که هینه‌یانه‌ای‌ها چنین انتقالی را لازم می‌دانند. البته این بدان معنا نیست که هینه‌یانه‌ای‌ها سه مرتبه وجودی برای بودا قائل نیستند، زیرا آنها نیز سه کشتزار بودایی را قبول دارند که یکی میدان تولد بودا و دیگری پهناورتر و میدان اقتدار او است و سومی سپهر او است که نامتناهی است و به اندازه در نمی‌آید.<sup>۱</sup> و حتی به این معنا نیست که نیل به نیروانه در این جهان حاصل نمی‌شود، بلکه تفاوت را باید در همان اتحاد درمه‌کایه و نیروانه‌کایه یافت که در آیین بودای مهاییانه مطرح است و آیین بودای هینه‌یانه از آن خالی است. آیین بودای هینه‌یانه مرز قاطعی بین مطلق و مشروط قرار می‌دهد، به صورتی که نیروانه قبل از مرگ با اینکه نیروانه است و رهرو در آن مقام از دلبستگی‌ها خلاص شده است، اما هنوز ته‌مانده‌ای از رنج و گرفتاری او باقی است، اما آیین مهاییانه با طرح نظریه اتحاد، این مرز را از میان برداشته و مطلق را با مشروط متحد دانسته است.

در جمع‌بندی کلی بین فنا و نیروانه به نظر می‌رسد هر چند تفاوت‌هایی مهم بین این دو وجود دارد، لیکن جوهر و حقیقت این دو یکی است. به نظر می‌رسد اگر تفاوتی بین فنا و نیروانه وجود داشته باشد، باید آن را در مفهوم خدا یا مشابه‌های آن جستجو کرد و ادعا می‌شود که در آیین بودا چنین مفهومی وجود ندارد. از این‌رو صرفاً یک حقیقت مطلق تصویب می‌شود که صرفاً غایت است و هیچ تعاملی با جهان و رهرو ندارد و رهرو با تلاش خویش در یک روند کاملاً مشخص به آن نائل می‌شود. اما به نظر می‌رسد، اگر

بتوان این امر را تا حدی در مورد آیین هینه‌یانه پذیرفت، در آیین مهاییانه به هیچ‌وجه نیروانه اینگونه نیست و درمه‌کایه تعامل وثیقی با عالم مادی دارد، بلکه با آن متحد است و تجلیات او برای نجات بشر به صورت کالبد مادی است و بودایان در عالم وجود دارند. از طرف دیگر خدای مطرح در عرفان اسلامی که از آن بیشتر به حق تعبیر می‌کنند، بسیار با درمه‌کایه شبیه است و «حق»، به هیچ‌وجه خدای انسان‌وار نیست و آموزه وحدت وجود که در عرفان اسلامی مطرح است، بسیار با اتحادی که بین درمه‌کایه و نیرمایه‌کایه تصویر می‌شود مشابه است. اما اینکه ریشه‌های این شباهت را در کجا باید جست و آیا این دو مفهوم هر یک در حوزه‌ای مستقل پروانده شده و به بار نشسته‌اند یا تأثیر و تأثری در کار بوده است، فرصت و مجال دیگری می‌طلبد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## کتاب نامه

۱. آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایرانشناسی فرانسه، تهران، ۱۳۶۸.
۲. ابن عربی، الفتوحات المکیة (۴ جلدی)، دار صادر، بیروت.
۳. ابن منظور، لسان العرب، دارالفکر للطباعة والنشر، لبنان، ۱۴۱۰هـ.ق.
۴. الحکیم، سعاد، المعجم الصوفی، دار الندوة للطباعة والنشر، بیروت، ۱۹۸۱.
۵. الزبیدی، تاج العروس، منشورات دار مکتبة الحیاة، لبنان.
۶. پاشایی، ع. بودا، تهران، انتشارات فیروزه، تهران، ۱۳۷۴.
۷. پاشایی، ع. بینش مقام حقیقت در آیین بودا و عرفان اسلامی، مجله هفت آسمان، سال دوم، شماره هشتم، ۱۳۷۹.
۸. پاشایی، ع. هینه یانه، مؤسسه نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۰.
۹. راس، نانسی ویلسون، بودیسم راهی برای زندگی و اندیشه، ترجمه منوچهر شادان، انتشارات بهجت، تهران، ۱۳۷۴.
۱۰. سوزکی، د.ت. راه بودا، ترجمه ع. پاشایی، نشر نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۰.
۱۱. شومان، هانس ولفگانگ، آیین بودا، ترجمه ع. پاشایی، انتشارات فیروزه، تهران، ۱۳۷۵.
۱۲. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱.
۱۳. کاشانی، عبدالرزاق، لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، دارالکتب المصریة، القاهرة، ۱۹۹۶.
۱۴. کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، مؤسسه نشر هما، تهران، ۱۳۶۷.
۱۵. علامه حلی، کشف المراد، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۷هـ.ق.
۱۶. فناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۷۴.
۱۷. قشیری، الرسالة القشیریة، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۴.
۱۸. قیصری، شرح فصوص الحکم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
۱۹. لاهیجی، شمس الدین، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۷۱.
۲۰. مارالدو، جان سی. فلسفه بودایی در ژاپن، ترجمه محمدعلی رستمیان، فصل نامه هفت آسمان، سال پنجم، شماره بیستم، ۱۳۸۲.

٢١. محمد داود، عبدالبارى، الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الاخرى، الدار المصرية اللبنانية، ١٤١٧هـ.ق.
٢٢. منازل السائرين (همراه با شرح عبدالرزاق كاشانى)، انتشارات بيدار، قم، ١٣٧٢.
23. *Meriam-Webster's Encyclopedia of World Religion*, ed. Wendy Doniyer, USA, 1999.
24. *Encyclopedia of Religion and Religions*, ed. Royston Pike, Meridian Books, New York, 1958.
25. *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliode, MC Millan Publishing Company, New York, 1987.
26. *The Rider Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*, London, 1989.
27. *Buddhist Spirituality*, ed. Takeuchi Yoshinori, Motilal Banarsidas Publisher, London, 1994.
28. Nalinaksha Putt, *Buddhist Sects in India*, Motilal Banarsidas Publisher, Delhi, 1998.
29. Theodore Steherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāna*, Motilal Banarsidas Publisher Private Limited, Delhi, 1990.
30. D. T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, Munshiram Manahorlat Publisher, PVT, Ltd, India, 2000.
31. *The Sacred Books of the East*, Ed. F. Max Mijller, Motilal Banaksidas Publisher, Delhi, 1998.