

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۳/۲۵

تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۵/۲۰

(صفحه ۱۳۱-۱۴۶)

تبارشناسی انگاره جهانباشندگی انسان

دکتر ناصر گذشته* - مؤده شریعتمداری**

چکیده

اندیشه درباره «هستی» و «بودن» و پرسشگری درباره آن و جست‌وجو از برای پیدا کردن پاسخ‌های احتمالی، تاریخی به درازای تاریخ اندیشه‌های انسانی دارد. از اندیشه‌های مربوط به روزگار دیر و دور، به سراغ آیین بودا در شبه‌قاره رفته‌ایم؛ از روزگار میانه به واشکافی سخنان مولانا جلال‌الدین بلخی پرداخته و از عصر کنونی، اندیشه‌های مارتین هایدگر را کاویده‌ایم؛ البته نه برپایه روش رایج تاریخی که از گذشته سخن بگوییم و به امروز برسیم، بلکه برپایه شیوه‌تبارشناسی میشل فوکو، اندیشه‌ها را با عنایت به تمایزها و تفاوت‌ها، از اکنون به سوی گذشته بررسی کرده‌ایم. آنچه از مطالعه حوزه‌های مختلف به منظور جستار در معنای هستی برای ما برملا شده است، انگاره‌ای است که از آن با تعبیر «جهانباشندگی انسان» یاد کرده‌ایم. این انگاره را در سه حوزه پدیدارشناسی‌هایدگر، عرفان مولوی و اندیشه‌های دین آیین بودا، تبارشناسی کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: هستی، نیستی، دازاین، شونیه، تهرواده، مه‌ایانه.

طرح مسئله

کار فیلسوفان از دیرباز، تأمل و درنگ درباره معنای هستی و بودن بوده است. همان چیزی که هم پارمنیدس در سده ۵ پیش از میلاد و هم مارتین هایدگر در سده ۲۰ میلادی به دنبال واشکافی و رمزگشایی از آن بوده‌اند. هستی و بودن چه معنایی دارد؟ در این مقاله آهنگ آن داریم که با الهام گرفتن از روش تبارشناسی میشل فوکو انگاره جهانباشندگی انسان را در میان پدیدارشناسان معاصر و عارفان مسلمان و پیشوایان آیین بودا دنبال کنیم. پیگیری این پرسش بنیادین و دامنگیر که هستی چه معنایی دارد؟

در این روش نمودهای واقعیت از حال به گذشته بررسی و دنبال می‌شود و به دنبال تاریخ واژگون شده است. با انتخاب دیرینه‌شناسی و تبارشناسی به‌عنوان یک روش تحلیل، علل القاعده برگسست، عدم تداوم و عدم وحدت تکیه داریم. این رویکرد بر خلاف روش تاریخی متداول که در پی بررسی و کشف منشاء اشیا و تبیین روابط علی پدیده‌هاست، به تنوع و عدم پیوستگی رویدادها و پراکندگی نهفته در آنها اشاره دارد. فوکو می‌خواهد که آن شرایط اساسی که مباحثه را امکان‌پذیر می‌کند، کشف کند. وحدت این عبارت‌ها و نحوه شکل‌گیری آنها به‌صورت یک علم یا یک رشته، از گویندگان این عبارت‌ها سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه از قواعد و رویه‌های بنیادی مباحثه برمی‌خیزد (فوکو، ص ۱۴۴ به بعد؛ شیرازی و آقااحمدی، ص ۱۰۹-۱۱۱).

جهانباشندگی انسان در فلسفه هایدگر

مارتین هایدگر در وهله نخست این پرسش را پیش روی می‌نهد که چگونه و از چه راهی و با چه روشی می‌خواهیم معنای هستی را واشکافی کنیم؟ مهمترین آورده فلسفه پدیدارشناسانه هایدگر این بود که به پیروی از استادش ادmond هوسرل^۱ شکاف ارسطویی و کهنه میان سوژه (فاعل شناسایی) و ابژه (متعلق شناسایی) را از میان بردارد. به دیگر سخن، ما و دیگر موجودات اعم از آدم‌ها، حیوانات، زمین و ستارگان، غیر هم نیستیم و گسست و فاصله و ناپیوندی میانمان نیست. آنها «دیگری» به معنای گسسته کلمه

1. Edmund Husserl

نیستند، بلکه آنها «دیگری» به معنای پیوسته کلمه هستند و ما با آنها و کل هستی یک پیوستار یک‌پارچه و یگانه هستیم. روشن‌تر آنکه وقتی به درخت می‌اندیشیم از قبل التفاتی به درخت داشته‌ایم و یک پیوند دو سویه میان ما و درخت در آگاهی شکل گرفته بود (زهاوی، ص ۵۸ به بعد).

در اینجا دیگر با انگاره انسان در برابر جهان و متمایز از آن روبه‌رو نیستیم، بلکه با انگاره‌ای مواجهیم که هایدگر نام آن را «دازاین» نهاده است، چیزی که شاید بتوان آن را در زبان فارسی این چنین گفت: جهان‌باشندگی انسان؛ یعنی باشنده‌ای به گستردگی جهان (بیمل، ص ۴۸).

از نگاه پدیدارشناسانه هایدگر، «بودن» و «هستی» یک جریان سیالی از فهم و حضور و دغدغه و کنش است و سراسر هستی، تفهیمی و معنایی است. نمونه ساده آن، مفهوم «شیء» است. ما به صورت غیرتأملی می‌انگاریم که اشیاء در پیرامون ما هستند در صورتی که مقدم بر شکل‌گیری مفهوم «شیء»، کنش‌های ما (مثلاً فعل ادراک یا فعل باور) قرار دارد و هر «شیء» با فعل ما قوام می‌یابد و شیء می‌شود (لوکنر، ص ۶۲). بدین‌سان دازاین (= جهان‌بودگی انسان) فهیمی به گستردگی جهان یا جهانی به گستردگی فهم است. پیوند فهم و معنا و اهتمام و کنش است که جهانمندی جهان را مفصل‌بندی کرده است. دازاین در جهان است. هایدگر به قصد بیان این نکته با طیب خاطر به تحلیلی همه‌جانبه از واژه «در» باز می‌گردد که از آن، نه «بودن - در»، بلکه «بودن - نزد» به ذهن متبادر می‌شود. حتی بیش از این دازاین، جهانمند است. در بودن - در جهان، یعنی چیزی همچون مأنوس بودن با چیزی یا کسی، سروکار داشتن با چیزی یا کسی، فرا آوردن چیزی، تیمار داشتن کسی، در پیش گرفتن چیزی، پرسیدن از چیزی، واریسی کردن چیزی، دست برداشتن از چیزی، خودداری کردن از کسی. به دیگر سخن، آنچه جهانمند است، نه جهان بلکه خود دازاین است. دازاین جهان را در بر می‌گیرد یعنی همواره نزد آن است. بلکه به یک معنی، جهان خود دازاین است. چنین مبنایی به نحو بنیادین با مبنای فلسفه مبتنی بر سوژه آن گونه که عصر جدید از آن مراد می‌کند فرق دارد (همو، ص ۶۶-۶۷).

جهان مجموعه موجودات نیست جهان مجموعه آن چیزهایی است که به حضور در می‌آیند. به نظر هایدگر موجودات تنها برای دازاین حاضر می‌شوند و اگر دازاین نبود

حضور هم نبود. جهان به معنای حضور، هرگز جدا از دازاین نیست. دازاین جزیره‌ای همچون جوهر روحانی یا نفسانی دکارت نیست. دازاین هستی فرارونده، هستی برون شونده، هستی حاضر در آنجاست. او در جهان حضور دارد و جهان به نزد او حاضر است (جمادی، ص ۳۴۵-۳۴۶).

هایدگر در هستی و زمان می‌گوید:

جهان می‌تواند به معنای هستی‌مندی دیگری نیز فهمیده شود اما نه چون هستنده‌ای که ذاتاً غیر از دازاین است و در درون جهان با آن مواجه می‌شویم بلکه همچون آنی که «که در آن» دازاینی واقعی همچون دازاین واقعی زندگی می‌کند.

در این جهان دلالتی پیش هستی‌شناختی و اگزیستانسیال دارد:

جهان ممکن است به معنای دنیای «مشاع و همگانی» ما (یا ما - جهان)^۱ و همچنین به معنای جهان پیرامونی خود هر کس و جهان اقرب (خانگی) باشد (هایدگر، ص ۱۹۷).

هایدگر طرحی هرمنوتیکی ترسیم می‌کند و حاصل آن را بیان می‌دارد. او می‌گوید که چنین و چنان است، اما از این گفته‌ها هیچ چیز نه در شهود آگاهی به بداهت و نه از بیرون آن به حال و احساس حضور نمی‌انجامد. هر چه می‌بینیم موجودات است و هستی چونان هستی به نزد ما مفهومی بیش نیست. اما اینک می‌شنویم که هستی یک مفهوم نیست. هستی، یک هستنده، حتی خدا در مقام عالی‌ترین هستنده، نیست. هستی همچون هستی هست، اما بر ما غایب و نهان است، و هستی است که ریشه و بنیاد متافیزیک است. اینک انتظار داریم که هایدگر این طرح‌گونه را برای ما روشن کند؛ انتظار داریم که هستی بماهو هستی را از تفکری که آن را تفکر فراگذار از متافیزیک می‌نامد، یا از هر راه دیگری، از کتم مستوری به عرصه ظهور و نامستوری برساند. پس همچنان پرسش باقی است: اگر هستی صرفاً اسم مصدر فعل «هست» به معنای ربطی آن نیست، اگر هستی اصلاً مفهومی چون موجودیت یا عالی‌ترین مقوله موجودات یا موجودی چون اراده، حیات، روان، ماده، صیورت، تصور، جوهر، سوژه، انرژی، بازگشت جاودان همان و مانند آنها، که موجود اولی و اصلی شمرده می‌شوند، نیست، پس چیست؟ پاسخ هایدگر

1. Wir-welt

در یک کلام آن است که هستی همانند نیستی است - و بی‌درنگ باید افزود - اما نه نیستی محض. این نتیجه چگونه حاصل می‌آید؟

هایدگر با اشاره به پرسش لایب نیتس که چرا موجودات به جای آنکه نباشند هستند، راه خود را، که در درون متافیزیک و - به ادعای خود او - به شیوه‌ای غیر متافیزیکی است، آغاز می‌کند. اگر هستی هستند نیست، نیستی هم چنین است. پس چرا پرسش اساسی متافیزیک پرسش از عدم نباشد؟ چرا از منظر متافیزیک عدم اصلاً در قیاس با وجود هیچ به‌شمار می‌آید، نه هستی بخش؟ معلوم است که هایدگر پیشاپیش می‌خواهد به عدم، نقش هستی‌بخشی بدهد. این جمله نوعی سبق ذهن و پیش‌دستی است که نتیجه کتاب متافیزیک چیست؟ را پیشاپیش اعلام می‌کند (جمادی، ص ۱۳-۱۵).

این نیستی، نیستی پوچی نیست، بلکه به حضور تعلق دارد. هستی و نیستی دوشادوش هم وجود ندارند، بلکه در نوعی خویشاوندی جانب یکدیگر را می‌گیرند، خویشاوندی‌ای که غنای ماهوی اش هنوز چندان اندیشیده نشده است (مای، ص ۵۸).

تعبیر هایدگر بر نیستی هیچ ربطی به نیست‌انگاری و معنایی که از زمان نیچه از آن می‌فهمیم، ندارد. چه دقیقاً قصد دارد بر همین نیست‌انگاری غلبه کند. او از همان سال ۱۹۳۵م به‌صراحت بر این تأکید می‌کند که نیست‌انگاری برایش چه معنایی دارد: «در فراموشی هستی صرفاً به هستند پرداختن». این چیرگی بر نیست‌انگاری بدین نحو میسر می‌شود: «در پرسش از هستی آشکارا تا مرز نیستی رفتن و آن را در پرسش هستی گنجاندن» (همو، ص ۵۹-۶۰).

جهان‌باشندگی انسان در میان عارفان مسلمان

این انگاره را می‌توان در میان عارفان مسلمان دنبال کرد. شمس تبریزی می‌گوید:

آدمی زیادت از همه موجودات و محدثات است از آنکه نظر حاوی عرش و کرسی و سماوات و ارض و مابینهماست و متداخل هر صفتی و هو عظیم‌تر از چندین هزار نظرهاست. چه عجب اگر هو با همه صفات و محدثات باشد؛ هو معکم عینما کنتم. چنان‌که بصیرت هرکسی را در این جهان به سویی گشاده است... هر یکی را در این کوشک منظری دیگر نهاده است... (شمس تبریزی، ص ۳۲۲-۳۲۳).

در جای دیگر می‌گوید: «روی آفتاب به مولاناست زیرا روی مولانا به آفتاب است» (همو، ص ۷۲۵)، همچنین از خنده و گریه جمادات (همو، ص ۱۱۸) و سخن گفتن و افعال آنها نکته‌هایی را گوشزد می‌کند (همو، ص ۱۱۱).

در اندیشه‌های متعالی مولانا جلال‌الدین بلخی نیز این انگاره دیده می‌شود. مولانا به مخاطب نهیب می‌زند که تو فقط یک «تو» نیستی، بلکه گردون و آسمان و دریای ژرف هستی. بدین‌سان سخن از یک «توی» لاغر و یک «توی» زفت می‌رود و «توی» زفت بسیار گسترده است به گستردگی جهان چندان که می‌توان آن را این‌گونه توصیف کرد که نهصد تا «تو» هست، یا اقیانوس بسیار پهنی است که صدها تورا در درون خود غرق می‌کند.

تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق بلک گردونی و دریای عمیق
آن تو زفت که آن نهصدتوست فلزمست و غرقه گاه صد توست

(مولوی ۱، ص ۳۹۰)

مولانا علم عینی را پشت آینه‌ای می‌داند که روی آن جان است:

آینه کردم عیان، پشتش زمین، رو آسمان پشتش شود بهتر ز رو، گر بجهد از رو و ریا
(همو ۲، ترجیع بند ۲۳، ۱۰۱۰)

بر پایه آنچه مولانا در خلال داستان مریم و ظهور فرشته بیان می‌دارد، تجلی همه موجودات قدسی و آسمانی، مانند فرشتگان به صورتی است که این موجودات هم با هم هستند و هم مستقل از ما و این همان واقعه ایست که از فاصله میان طبیعت و ماوراء طبیعت رخ داده است. همه موجودات با خدا رابطه عاطفی دارند. حتی عدم نیز عاشق خداوند است. مولانا بر آن است که تمامی اجزای عالم آفرینش از حیات برخوردارند و در عین حال از ادراک و شعور و حضور خداوند نیز بهره‌مندند.

سنگ بر احمد سلامی می‌کند کوه یحیی را پیامی می‌کند
ما سمعییم و بصیریم و خوشیم با شما نامحرمان ما خامشیم
چون شما سوی جمادی می‌روید محرم جان جمادان چون شوید
از جمادی عالم جانها روید غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسبیح جمادات آیدت وسوسه تاویلها نربایدت

(مولوی ۱، ص ۳۷۸؛ نیز نک: بشیرپور و حاج ابراهیمی، ص ۶۰)

این انگاره در گلشن راز شیخ محمود شبستری نیز به چشم می‌خورد. شبستری معتقد است که هر فردی از انسان‌ها نمایانگر دیگران است. از نظر او چیزی به نام فرد به معنای حقیقی کلمه وجود ندارد، بلکه در هر فرد دیگر جان‌ها حضور دارند و گویی با ریسمانی اینها را به هم پیوند داده‌اند. جهان نیز جان دارد و هوشیار است و این هوشمندی و حضور وامدار وجود آدمی است.

تو بودی عکس معبود ملایک	از آن گشتی تو مسجود ملایک
بود از هر تنی نزد تو جانی	وز او درسته با تو ریسمانی
ز آن گشتند امرت را مسخر	که جان هر یکی در توست مضمهر
تو مغز عالی زان میانی	بدان خود را که تو جان جهانی

(شبستری، ص ۹۴)

انسان برحسب اجتماعی بودن، با همه یا بسیاری از انسان‌ها ارتباط دارد. هر تنی از افراد جامعه، جانی دارد که آن جان پیش ماست. ما در تن انسان‌ها با آنها شریک نیستیم، ولی در جان با آنها شریک هستیم. جان‌ها با هم ارتباط دارند، اما تن‌ها ارتباطی به هم ندارند. هر جانی، با جان دیگر پیوندی دارد، حتی اگر دشمن باشد. ارتباط روحی موجود در میان انسان‌ها، در جان است. رشته و ریسمانی هست که جان‌ها را به همدیگر پیوند می‌دهد. افزون بر این مولانا بیان می‌کند که بین اجزای عالم روابط عاشقانه برقرار است:

جمله اجزای جهان زان حکم پیش	جفت جفت و عاشقان جفت خویش
هست هر جزوی ز عالم جفت خواه	راست همچون کهربا و برگ کاه
آسمان گوید زمین را مرحبا	با توم چون آهن و آهن ربا
آسمان مرد و زمین زن در خرد	هرچه آن انداخت این می‌پرورد
پس زمین و چرخ را دان هوشمند	چونک کار هوشمندان می‌کنند

(مولوی، ص ۱، ۵۲۳)

گولپینارلی تأکید می‌کند که اگر این نوع شناخت از هستی در جان آدمی تحقق یابد، آدمی پیش از آنکه به ولنگاری گرفتار شود و در ورطه هلاکت و خیالات باطل درافتد، به نوعی آشتی با هستی و یا به تعبیر رایج‌تر، به نوعی از وحدت وجود عملی دست می‌یابد که از ثمرات آن می‌توان به بلند نظری بیکران و شکوفایی انسانیت انسان اشاره کرد که آدمی را بر تخت فرمانروایی حقیقی بر هستی می‌نشاند و دنیا را به ابدیت متصل می‌کند

که در نتیجه آن خلایق از آدمی جز خیر و نیکی نصیب نمی‌برند (گولپینارلی، ص ۲۷۳-۲۷۴). مولانا موشکافانه به این نکته بسیار نازک اشاره می‌کند که هر موجودی نام دارد یا چیز شدن هر چیزی امری معنایی و تفهیمی است و واقعیتش حضوری است در وضعیت زیسته آدمی. رسم هر چیزی مرهون اسم آن است و تا موجودی اسم نداشته باشد، رسم هم ندارد. اسم در بودن آدمی رخ می‌دهد و امری زیسته و فهمیده شده است.

بوالبشر کو علم الاسما بگست صد هزاران علمش اندر هر رگست
اسم هر چیزی چنان کان چیز هست تا به پایان جان او را داد دست

(مولوی ۱، ص ۵۹)

مولانا سفارش می‌کند که اگر به دنبال اصالت هستیید به وراى هست‌ها سفر کنید و بدانید که شرط سفر نیست شدن است. جای هستی و نیستی با هم اشتباه افتاده است، گاه آنچه که خود را نشان می‌دهد واقعی نیست و آنچه که خود را نشان نمی‌دهد واقعی است. بدین سان افق هستی‌شناسانه مولانا با نیستی پیوند دارد. حقیقت و رمز هستی در پشت این عالم و در «وادی عدم» نهفته است. از این رو مولانا هر کس که رمز آفرینش را در هستی جستجو می‌کند، ابله‌ی بیش نمی‌داند (همان، ص ۱۴۴). همانند او شیخ محمود شبستری نیز آینه هستی را نیستی می‌داند که عکس تابش «حق» در آن نمایان می‌شود.

عدم آینه هستی است مطلق کز او پیداست عکس تابش حق
عدم چون گشت هستی را مقابل در او عکسی شد اندر حال حاصل
شد آن وحدت از این کثرت پدیدار یکی را چون شمردی گشت بسیار
عدم آینه عالم عکس و انسان چو چشم عکس در وی شخص پنهان
تو چشم عکسی و او نور دیده است به دیده دیده را هرگز که دیده است
جهان انسان شد و انسان جهانی از این پاکیزه‌تر نبود بیانی

(شبستری، ص ۸۸-۸۹)

مولانا شناخت هستی را تنها از رهگذر نیستی میسر می‌داند و بر آنست که معنای هستی تنها با دریافتن نیستی ممکن خواهد بود. بدون حضور بی‌رنگ نیستی، هستی نیز رنگی ندارد و دور نیست که بگوییم هستی همواره به دنبال نیستی است. و حتی به دست آوردن فضیلت‌های دینی و خوی‌های انسانی را در پرتو نیستی ممکن می‌داند. زکات، جود، بخشش، انفاق و حتی ترک خودی همه در جایی معنا پیدا می‌کند که نیستی آنجا حضور

داشته باشد. هستی‌شناسی مولانا خداشناسی او را در پی دارد. برای پی بردن به ساز و کار خداشناسی مولانا می‌بایست انگاره نیستی و عدم را در سخنان او دریابیم. خدای مولوی نه نام دارد، نه حد، نه صورت، نه به ذهن می‌آید و نه می‌توان از آن خبر داد. حال چیزی که این گونه است، به یک معنی نیستی و عدم است، چرا که هر موجودی نام و نشان و حد و صورت و رنگی دارد، پس وجود بی‌رنگ عریان از همه رنگ‌ها که در عین حال اصل همه رنگ‌هاست، خود نیست است. مایستر اکهارت نیز در این مورد می‌گوید زمانی که درباره خداوند «عدم» را به کار می‌بریم هر چند این واژه معنای اثباتی وجود را نفی می‌کند، ولی به معنای عدمی است که برتر از وجود است. او صراحتاً می‌نویسد: «اگر بگویم خدا فوق وجود است درست نیست. خدا وجودی فوق وجود و عدمی فوق وجود است» (کاکایی، ص ۴۸-۵۰).

از اینجا معلوم می‌شود که چرا مولوی به جای اینکه عاشق هستی باشد به نیستی عشق می‌ورزد. اگر تعریف و حد را مربوط به امر محدود بنامیم، هر چه وجودی فراخ‌تر و وسیع‌تر باشد حد کمتری دارد. بنابراین ناشناخته‌تر و نامعلوم‌تر است. اگر حلقه‌های وجود را با توجه به فراخی و وسعت آنها در نظر بگیریم، آن وجود بی‌نهایت بی‌حد که از همه وسیع‌تر است به یک معنا عدم است. این است که مولوی این عرصه را «عرصه دور پهنای عدم» می‌خواند (بحرانی، ص ۳۱۲؛ کاکایی، ص ۴۸).

جهان‌باشندگی انسان در آیین بودا

در سویی از تفکرات عالم بشری آیین بودا را داریم که همه آئین آن متوجه نجات است. نجات از گردونه رنج و سمساره (تولدهای پی‌پی) ایده ساختاری تفکر بودایی است. از نقطه نظر دین بودا، جهان ترکیبی از عناصر پایدار و ناپایدار است و هیچ واقعیت ثابتی را در عالم نمی‌توان مشاهده کرد. بنابراین هستی جز رنج به بار نمی‌آورد و عین رنج است. خواهش و میل به هستی همچون کرم‌های است که نتیجه آن تناسخ و باززایی در هستی است. وصول به نیروانه برای انسان رهایی یافته از چرخه تناسخ و چنبر کرمه محقق می‌شود. چگونگی رسیدن به نیروانه یا نجات در دین بودا و از نقطه نظر دو فرقه بزرگ ترواده^۱ و مهاییانه^۲ متفاوت است.

1. Thehravada or Hinayana

2. Mahayana

آنگاه که بودا در زیر درخت روشنایی به روشنی رسید، دو راه در پیش داشت: یا فرزانش را نزد خود نگاه دارد و به خوشدلی نیروانه پا بگذارد و از سمساره بیرون رود، یا آنکه به خاطر مهر و همدردی به باشندگان دیگر در جهن بماند تا میوه‌ها و آورده‌های خوب فرزانش را به همه برساند (سوزوکی، ص ۳۷).

این دو راه، تفاوت دو مکتب بزرگ بودایی را چنان که اشاره شد نشان می‌دهند. فرقه ترواده که مدعی است صورت اصلی دین بودا را می‌آموزاند و حافظ سنت اولیه این دین است، راه نجات را ارهت^۱ شدن شخص می‌داند. ارهت شدن یک مقام فردی است و نتیجه تلاش و مجاهدت انسان است. سیر شخص به‌سوی نیروانه یک سیر فردی است و بدون توجه به نجات دیگران انجام می‌گیرد، زیرا توجه او به دیگران حتی به‌منظور کمک به آنها برای نجات، مانع رسیدن او به هدف نهایی می‌شود. در انگاره ترواده، بودا می‌خواهد هر کس به تنهایی در اندیشه‌رهای خود باشد نه در آهنگ نجات دیگران (Eliade, v. 1, p. 423). بدین‌سان ترواده آئین یاوری است. آئینی که به سختی به این گفته بودا پایبند است که «خود نوری برای خویش باش. هر کس می‌تواند و باید بتواند که خودش را به بالاترین هدف زندگی برساند، با خودش و برای خودش» (چاترجی، ص ۳۲۷). البته نباید فراموش کرد که ترواده به‌هیچ‌وجه همدردی و همدلی با دیگران را نادیده نمی‌گیرد، اما تأکیدش بر روشن‌شدگی فردی است. با این توضیحات در می‌یابیم که زیست - جهان بودایی در مکتب ترواده یک زیست - جهان محدود و حداقلی است که دیگری در آن جایگاه پررنگی ندارد.

پیروان فرقه مهاییانه بودایی بر آنند که طرح نجات ترواده طرح کاملی نیست، زیرا در آن، تنها به نجات فردی توجه می‌شود. مهاییانه تأکید متفاوتی بر روشن‌شدگی خاص بودا داشتند که او را از ارهت‌ها متمایز می‌کرد. بیداری خاصی که بودا به آن رسیده بود، به او این قدرت را می‌داد که بینش خود از روشن‌شدگی را به نحوی که انسان‌های بی‌شمار در نسل‌های متعدد از آن بهره‌مند شوند، منتقل کند.

در واقع قدرت بودا در تأثیرگذاری سودمند بر نجات دیگران از طریق قدرت حضور و سخن او، و قرار گرفتن در جایگاهی بالاتر از همه دیگر ارهت‌ها به‌عنوان نشانه‌ای دال بر

این موضوع گرفته شد که حکمت و فرزاندگی بودا نیز بسیار فراتر از آنها بوده است، چرا که حکمت او نه تنها خود او را از عوامل رنج‌رهایی بخشید بلکه به او این امکان را داد افراد دیگری را نیز به همان آزادی و رهایی برساند. تمرین‌ها و آموخته‌های طولانی‌گیشین بودا در خصوص محبت جامع و بی‌طرفانه به‌عنوان وسیله بودا در نظر گرفته شد که با استفاده از آن او فرزاندگی و حکمت خود را تا جایی عمق داد که توانست دیگران را به شکلی بسیار ژرف و اساسی درک کند و با مهارت بسیار به آنها آموزش دهد. بنابراین، محبت در آیین مهاییانه به‌عنوان بخش جدایی‌ناپذیر حکمت در کامل‌ترین شکل بیداری در نظر گرفته می‌شود (Harvey, p.124-125). کسانی که پیروی از روش متمایز خود بودا در مسیر بیداری را پیشه می‌کنند، تا جدایی‌ناپذیری حکمت (پرجنا^۱) و محبت (کرونا^۲) را درک و منتقل کنند، بوده‌ی ستوه^۳ نامیده می‌شوند.

بوده‌ی ستوه از دو واژه بوده‌ی به معنای بیداری، روشنی و آگاهی و ستوه به معنای جوهر و ذات ترکیب شده است و در مجموع به معنای کسی است که ذات و گوهر او روشنایی و نورانیت است. همچنین اعتقاد بر این است که معنای اصلی این کلمه، شخصی است که جوهر وجودش علم محض است (poussine, p. 739-740). نظر کلی آن است که بوده‌ی ستوه نام کسانی است که همواره از راه عمل کردن به چهار سوگند بزرگ یعنی: ۱. رهانیدن همه موجودات، ۲. از میان بردن همه امیال بد، ۳. فراگرفتن حقیقت و آموختن آن به دیگران، ۴. هدایت همه موجودات به سوی بودایی شدن و پارمیتا یا کمالات برای روشن شدگی همه موجودات زنده می‌کوشند (سوزوکی، ص ۱۰۱).

هدف بوده‌ی ستوه‌ها متأثر از این اندیشه مکتب مهاییانه است که فرد فرد موجودات را یک پدیده ویژه و جزئی جدا از سایرین نمی‌داند. تمایزی که در ظاهر میان انسان‌ها وجود دارد، غیرواقعی است. به نظر این مکتب، همه موجودات عالم از یک واقعیت متعالی نشان گرفته‌اند و تجلی یا نمودی از آن هستند و این تفارق و تغایری که به نظر می‌رسد میان موجودات عالم وجود دارد، صرفاً ناشی از وهم و پندار است. فلسفه مکتب مهاییانه دیدگاه مبتنی بر وجود خویشتن فردی را بی‌اساس می‌داند و به جای آن نظریه تعلق همه

موجودات عالم را به یک نفس مطلق جهانی می‌نشانند که به نظر آنها خویشتن راستین انسان است. بنابراین، نتیجه منطقی وحدت همه موجودات، تلاش و کوشش ورزیدن برای رهایش همه است و نه فقط نفس حقیر فردی (چاترجی، ص ۳۳۳).

دو اصل مهم بودایی که این مهم را توضیح و بسط می‌دهند، یکی اصل بی‌ثباتی یا انیچه^۱ و دیگری بی‌خودی یا اناته^۲ هستند. بر اساس اصل اول بودا همه چیز را در حال سیوروت و شدن می‌داند و هرگونه ثبات را نفی می‌کند و بر اساس اصل دوم، او برخلاف عقیده رایج برهمنی، وجود آتمن یا خود مستقل را که در جریان سمساره از شخصی به شخص دیگر قابل انتقال باشد نفی می‌کند و هویت کاذب فردی را متشکل از سکهنده‌ها یا توده‌های پنج‌گانه‌ای می‌داند که با مرگ متلاشی می‌شوند (شومان، ص ۴۷-۵۰ و نیز نک: محمودی، ص ۱۷۲).

بدین ترتیب هستی آدمی با این دو رویکرد اساسی یعنی آرمان بودهی ستوه شدن و عدم تغایر و تفارق میان موجودات یک مکتب مهاییانه، هستی‌ای گسترده شد، این فراخی از طریق مفهوم مهاکرونا یا غم‌خوارگی و همدردی بی‌کران معنا یافته است. مهاکرونا فقط کرونا یعنی مهر یا همدردی یا شفقت نیست و کسانی که اندیشه خود یا من در سر دارند نمی‌توانند این همدردی بی‌کران را دریابند، زیرا بزرگ یا بی‌کران یعنی فرارونده و متعالی یا مطلق یعنی همدردی که اساس هرگونه عشق است. این مهر و همدلی بی‌کران است که بودا را از دنیای سراسر نظریه و نگرش بیرون می‌کشد تا آزادی را به جهان عرضه کند و زیست - جهان خود را از نیروانه محض گشوده‌تر کند. بنا نیست آدمی در مقام همدردی، گرفتار انفعالات شود و در مسیر رقت احساسات و عواطف بیفتد، بلکه همدردی در حقیقت از میان بردن رنج و اندوه دیگران است. گونه‌ای از هم حس شدن با تمام موجودات است یعنی رنج و شادی آنها را در خود حس کردن. مهاکارونا یا همدردی بی‌کران اساساً با مهاپرچنا یا شناسایی بی‌کران ارتباط دارد و همه سخن این است که شناسایی و شناخت از رهگذر همین همدردی پدید می‌آید. این جریان گونه‌ای از معرفت است که تا با موجودی دیگر همدل نشویم، به دست نمی‌آید. شناسایی دو گونه است یکی

1. anicca

2. anatta

ویجنا^۱ و دیگری پرچنا، ویجنا^۱ شناسایی تحلیلی و آورده خرد است، با پرسش و تجزیه و تحلیل سروکار دارد. ولی پرچنا آن شناسایی حقیقی و کلی نگر است. ویجنا^۱ درک و تحلیل و اصل تفاوت جویی و غیریت و تمایز میان چیزهاست. وقتی اصل را بر تمایز می‌گذاریم، پای «من» در میان می‌آید، یعنی «منی» که تفاوت می‌گذارم و حکم صادر می‌کنم. اینها چیزی نیست جز ظهور «من»؛ اما شناسایی شهودی چنین نیست. بنیادی‌ترین نشانه شناسایی شهودی، همدردی است و بی‌میانجی با واقعیت تماس گرفتن است. شناسایی تحلیلی هر چیزی را به اجزای سازنده آن تحلیل می‌کند، حال آنکه شناسایی شهودی کل آن را می‌بیند. یعنی در جزء کل را می‌بینیم و در کثرت، وحدت را مشاهده می‌نماییم. در شناسایی تحلیلی، منطق دوگانه اندیش حاکم است. دوگانه اندیش بالآخره یا نفی می‌کند یا اثبات. در شناسایی شهودی هم نفی انکار می‌شود و هم اثبات، چون در نفی و اثبات پای «من» در میان است. ما نفی و اثبات را کنار می‌نهیم تا «من» از میانه برود. هر کس که این تفکر شهودی را که عین کروناس^۲ یعنی عین همدردی است داشته باشد به درجه بودهی ستوگی می‌رسد. نام بودهی ستوه‌های بزرگی چون میتریه^۲ و اولوکتیشوره^۳ در سوتره‌ها آمده است و آنها به سبب فداکاری‌ها و غم خواری‌های فراوان قرن‌هاست ستایش می‌شوند.

بر پایه آموزه‌های مهاییانه، نه تنها پدیده‌ها ناپایدار و غیرقابل نسبت دادن به من یا مال من هستند، بلکه با بررسی بیشتر، هیچ‌گونه پدیده‌ای، ناپایدار یا به هر شکل دیگری به صورتی که وجودی مستقل داشته باشد، قابل یافتن نیست. بنابراین، برای مثال، یک میز در ابتدا برای ما ماهیتی یکپارچه به نظر می‌رسد که وجود آن به صورت مستقل از خود آن سرچشمه می‌گیرد چنان‌که گویی بی‌ارتباط با علل و عوامل و شرایط قبل از خود است و گویی هیچ ارتباطی با فعالیت جسمیت بخش ذهن بیننده ندارد. اما آن چنان‌که متن مهاییانه ادعا می‌کند، با بررسی بیشتر مشخص می‌شود که چنین میزی که دارای وجود مستقل باشد، قابل یافتن نیست، در عوض میز را می‌توان به علل، شرایط و بخش‌های بی‌شماری تجزیه و تحلیل کرد که به لحاظ شناختی از طریق ذهن مفهوم ساز و جسمیت

1. Vijñāna

2. Maitreya

3. Avaloketeshvara

بخش بیننده به شکل میزی مستقل و دارای وجودی برگرفته از خود آن درآمده است. در سطح ظاهری، این امر بدان معناست که میز چوبی نمی‌تواند جدای از همه علل و شرایطی باشد که به وجود آن ختم می‌شوند یعنی: افراد، درختان، هوا، آفتاب، خاک، آب، کرم‌های زمین، حشرات و مانند آن... هر یک از آنها وابسته به علل و شرایط بی‌شمار دیگر هستند که نهایتاً هر چیزی را به همه چیزهای دیگر مرتبط می‌کنند و هر موجود دارای حس را نیز به همه موجودات دیگر ارتباط می‌دهند. اما در سطح بینشی عمیق‌تر، هیچ چیز جدا و مستقلی را در هیچ‌جا نمی‌توان یافت، به‌طور خلاصه می‌توان گفت، در تفکر مهیانه و به‌خصوص مکتب مادیمیکه^۱، هیچ چیز واقعیت ندارد و نه اشیای ذهنی و نه اشیای عینی هیچ‌کدام واقعی نیستند و هر دو تهی یا شونیه^۲ هستند (چاترجی، ص ۳۰۷-۳۱۱).

درک پوچی این جهان بدین شکل به معنای درک این مطلب است که نیروانه یعنی ذات تهی تجربه‌ها، از جهان به هم وابسته ظواهر در حال تغییر جدایی‌ناپذیر است، به همان صورت که فضا، جدایی‌ناپذیر از همه شکل‌هایی است که بر آن سایه افکنده‌اند. نیروانه در واقع تحقق یافتن عدم واقعیت پدیده‌های جهان است. در آن مقام بی‌مقامی نه پیدایش است و نه زوال، نه هیچ شدن است و نه ابدیت، نه وحدت است و نه کثرت، نه آمدن است و نه رفتن. نیروانه آئینه هیچ نمای استمرار و تسلسل پدیده‌ها و نابودی کلیه نسبت‌هایی است که بین آنها برقرار می‌شود. نیروانه جنبه غیرمتعین پدیده‌هاست؛ نه هستی است و نه نیستی بلکه وضع خاصی است که بعد از نفی و سلب تعینات برجا می‌ماند. نیروانه آن مقامی است که در آن، خلاء تحقق می‌یابد و شخص، عین آن خلاء می‌گردد و نه حالت مثبتی به دست می‌آید و نه حالت منفی حاصل می‌شود؛ نیروانه کانون تحقق معرفت مطلق است و این یعنی عدم علم به اشیاء و آگاهی به اینکه پدیده‌ها اصلاً وجود ندارند، و وجود نخواهند داشت (شایگان، ص ۴۲۴-۴۲۶). بنابراین، درک پوچی جهان به فرد این آزادی را می‌دهد که در جهان شرکت و تعامل داشته باشد بی‌آنکه به آن دل بسته گردد و نسبت به همه باشندگان محبت داشته باشد که به‌خاطر دل بستن و واکنش نشان دادن به تصور مستقل بودن خود و چیزهای دیگر، دچار رنج گشته‌اند (Harvey 2, p. 125-126).

1. Madhyamikas

2. Śūnya

بنابراین، داشتن باور و بینش به تهیگی و رای همه جسمیت بخشی‌ها و دل‌بستگی‌ها (و بنابراین و رای عوامل درونی رنج) به معنای احساس شدید عشق نسبت به همه افرادی است که همچنان در میان عوامل رنج گرفتار مانده‌اند و به نظر می‌رسد که نهایتاً جدایی ناپذیر از «خود» باشند. این چنین بینش عمیقی به‌عنوان پایه و اساس محبت جامع و همه‌گیر، کمال حکمت و فرزانیگی یا پرجناپارمیتا^۱ است.

به‌عنوان برآیندی از جهان‌باشندگی انسان در بودیزم می‌توان گفت؛ بدهی ستوه رحمت و شفقت نسبت به همه موجودات را با ویژگی پیشین، یعنی آگاهی نسبت به تهی بودن و خلاء‌گون بودن آنها در هم می‌آمیزد. توجه به یکسانی موجودات و اینکه «خود» و «دیگران» به‌طور یکسان تهی هستند و تفاوتی اساسی در میان نیست، احساس شفقت نسبت به موجودات و حس رحمت نسبت به آنها را تقویت می‌کند. با این حس شفقت آدمی خود را به وسعت جهان می‌گستراند، گویی در سرنوشت همه هم‌نوعان شریک است. بدهی ستوه با جوهر وجودی عشق که همان کروناست، آرزوها و خواسته‌های شخصی خود را قربانی دیگران می‌سازد و خود را فدای رهایی آنان از رنج و درد می‌کند. بدیهی است که این سنت دینی برای تربیت افرادی که چنین فضیلت بالای اخلاقی را در خود تقویت کنند، مراقبه‌ها و تمرین‌های بسیاری را پیشنهاد می‌کند که از آنها در متون دینی همچون پرجناپارمیتا سوتره^۲ یا دشبهمیکه سوتره^۳ تحت عنوان شش کمال یا شش پارمیتا یا چهار فضیلت اخلاقی یاد می‌شود (نیوانو، ص ۹۳) که ذکر مفصل آنها خارج از موضوعیت این نوشتار است.

منابع

- بحرانی، اشکان، آینه‌های نیستی، نشر علم، تهران، ۱۳۸۹.
- بشیرپور، حبیب و طاهره حاج ابراهیمی، «هستی‌شناسی مولانا»، پژوهش‌نامه ادیان، سال ششم، ش ۱۱، ۱۳۹۱.
- بیمل، والتر، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، سروش، تهران، ۱۳۸۱.
- جمادی، سیاوش، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، ققنوس، تهران، ۱۳۸۵.
- چاترجی، ساتیش چاندرا و دریندراموهان داتا، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ترجمه فرناز ناظرزاده

- کرمانی، ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۴.
- زهاوی، دان، پدیدارشناسی هوسرل، ترجمه مهدی صاحبکار و ایمان واقفی، نشر روزبهان، تهران، ۱۳۹۲.
- سوزوکی، ب.ل، راه بودا، ترجمه ع.پاشایی، نشر ادیان، قم، ۱۳۶۸.
- شایگان، داریوش، افسون زدگی هویت چهل تکه و تفکر سیار، ترجمه فاطمه ولیانی، نشر فروزان، تهران، ۱۳۸۴.
- شبهستری، محمود بن عبدالکریم، گلشن راز، مقدمه و تصحیح و توضیحات صمد موحد، طهوری، تهران، ۱۳۸۶.
- شمس تبریزی، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، خوارزمی، تهران، ۱۳۸۵.
- شومان، هانس ولفگانگ، آئین بودا، طرح تعلیمات و مکتب‌های بودایی، ترجمه ع.پاشایی، مروارید، تهران، ۱۳۶۲.
- شیرازی، محمد و قربانعلی آقااحمدی، «دیرینه‌شناسی و تبارشناسی فوکو به عنوان روشی در مقابل روش‌های تاریخی متداول علوم اجتماعی»، پژوهش‌نامه علوم اجتماعی، سال سوم، ش ۴، ۱۳۸۸.
- فوکو، میشل، تئاتر فلسفه، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، نشر نی، تهران، ۱۳۹۱.
- کاکایی، قاسم، «نیستی و کارکرد آن در مباحث الهیات در نگاه مولوی و مایستر اکهارت»، نامه حکمت، سال پنجم، ش ۲، ۱۳۸۶.
- لوکنر، آندرتاس، درآمدی به وجود و زمان، ترجمه احمدعلی حیدری، علمی، تهران، ۱۳۹۴.
- مای، رینهارد، منابع پنهان اندیشه هایدگر، ترجمه حسن عرب، کتاب روزانه، تهران، ۱۳۹۵.
- محمودی، ابوالفضل، «راه بودهی ستوه»، مبانی فقهی حقوق اسلامی، سال دوم، ش ۷، ۱۳۸۴.
- مولوی (۱)، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- _____ (۲)، کلیات شمس تبریزی، به کوشش اردوان بیاتی، دوستان، تهران، ۱۳۸۲.
- نیوانو، نیکو، آئین بودا در سوره نیلوفر، ترجمه ع.پاشایی، نشر ادیان، قم، ۱۳۸۹.
- هایدگر، مارتین، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، ققنوس، تهران، ۱۳۸۶.
- Eliade, Mircea, "arhat", *Encyclopedia of Religion*, Macmillan, vol. 1, 1987.
- Harvey (1), Peter, *An introduction to Buddhist ethics*, New York, Cambridge University Press, 2000.
- _____ (2), *An introduction to Buddhism teaching, History and Practice*, UK, Cambridge University Press, 2013.
- Poussine, De La Valaa, "Bodhisattva", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings(ed.), Edinburgh, vol. 2, 1980.