

دوفصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان  
سال ۱۲ شماره ۳۹ پاییز و زمستان ۱۳۹۹ (صص ۵۴-۳۵)

## معناشناسی حضرات خمس در عرفان اسلامی و تری کایه در مهیانه بودایی

۲- سروناز حیدری

۱- علیرضا خواجه گیر

### چکیده

در مطالعات تطبیقی ادیان و مکاتب عرفانی مختلف اصطلاحاتی به کار می رود که با وجود اختلاف زبانی می توانند دارای تشابهات زیادی باشند. مفاهیم تری کایه (Trikaaya) در مهیانه بودایی و حضرات خمس در عرفان اسلامی از جمله این اصطلاحات هستند. بحث جهان شناسی عرفانی و چگونگی سلسه مراتب هستی در مکاتب عرفانی از اهمیت بالایی برخوردار است. دو مفهوم حضرات خمس در عرفان اسلامی و تری کایه در آئین مهیانه بودایی از مهم ترین مفاهیمی است که برای تبیین مراتب هستی و تجلیات حقیقت در این مراتب هستی مطرح شده است. سؤال اصلی در این پژوهش اینست که با توجه به اینکه مفهوم خداوند به معنای مصطلح آن در آموزه های بودا بصورت صریح مطرح نشده و مفاهیم تری کایه نیز بعد از بودا در فرقه مهیانه مطرح شده است، چگونه می توان مراتب بودهی ستوه، نیروانه، دهرمه کایه، نیرمایه کایه و سم بوگه کایه را از آموزه های مکتب مهیانه با مراتب جبروت، لاهوت، هاهوت، ملکوت و ناسوت در عرفان اسلامی با در نظر گرفتن جنبه های تمایز و تشابه مورد مقایسه قرار داد؟ و این مسأله را که حقیقت واحد برای ظهور و حضور خود در عالم، تجلیات خاص خود را دارد در این دو مکتب با روش تحلیل مقایسه ای تبیین کرد.

**کلیدواژه ها:** تری کایه، حضرات خمس، ذات متعالی، مراتب هستی، مهیانه.

۱- استادیار ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه شهرکرد (نویسنده مسئول) Email: khajegir.alireza@sku.ac.ir

۲- کارشناس ارشد ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه شهرکرد

تاریخ پذیرش: ۹۹/۶/۲۵

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۰/۸

## ۱-مقدمه

عرفان اسلامی و عرفان هندویی به طور اعم و عرفان بودایی به طور اخص، هر چند از دو مکتب کاملاً متفاوت سرچشمه گرفته و در طی زمان به باروری و تکامل رسیده‌اند، اما از آن جا که عرفان قطع نظر از این که به کدام مکتب و سرزمین تعلق داشته باشد، ریشه در باطن حقیقت جوی آدمی دارد و عارفان در جستجوی حقیقت واحد بوده‌اند، از این رو در این دو عرفان ظاهراً بیگانه از هم، نیز وجوه مشترک فراوانی به چشم می‌خورد که حکایت از آن سوی الفت باطنی آن‌ها می‌کند. در عرفان اسلامی مفهوم حضرات خمس برای بیان مراتب هستی و جهان شناسی عرفانی از اهمیت خاصی برخوردار است و در عرفان مهیانه بودایی نیز اصطلاح تری کایه یا سه کالبد از اهمیت زیادی در این زمینه برخوردار است. حضرات خمس در عرفان اسلامی همان مراتب کلی هستی است که محل ظهور تجلیات خداوند است و تری کایه نیز در مهیانه بودایی بیان کننده مراتب ظهور حقیقت بودا در عالم هستی است. اگر چه در تعالیم بودیسم اولیه از لحاظ خداشناسی در ظاهر اعتقادی به خدای مشخص وجود ندارد، ولی مسئله نیروانا به عنوان یک حقیقت راستین و متعالی است و دین بودایی تجسم یافته نیروانا است و این همان جنبه آر آیین بودا است که رنگ دینی و عرفانی دارد. زیرا مفهوم نیروانا به نحوی با مفهوم دهرمه کایه (Dharmakaya) که بالاترین مرتبه تری کایه محسوب می‌شود، مرتبط است. در سوتره ویجنانه ماتره (Sutra vijnana matra) میان چهار نوع نیروانا تمایز قائل شده و نوع اول آن که به معنای حضور ذات پاک و مطلق در همه موجودات است، مترادف با دهرمه کایه شمرده شده است. هم چنین از جنبه دیگر نیروانا به چهار صفت ازلی بودن، سعادت‌مندی، عمل آزاد و پاک و خالص بودن با دهرمه کایه یکی دانسته شده است. (Suzuki, 1907: 347)

## ۱-۱- بیان مساله و سوالات تحقیق

مکتب مهیانه یکی از شاخه های مهم آیین بودایی است که گرچه خاستگاه اصلی آن هندوستان است، اما بیشتر در شرق دور توسعه و گسترش یافت و تحت تاثیر مکاتب عرفانی مشرق زمین قرار گرفت. این مکتب اگرچه از آیین بودایی منشعب شده است، ولی از تفکرات عرفانی مکاتب هندی مانند ویشنوئیسم و ودانتیسم نیز تاثیر پذیرفته است. سوالات اصلی در این پژوهش این است که مراتب الوهیت و هستی شناسی در عرفان اسلامی و مهیانه بودایی بر چه مبانی و مصادیقی مبتنی است و با توجه به اینکه مفهوم الوهیت به معنای مصطلح آن در آموزه های اولیه بودا بصورت

صریح مطرح نشده و مفاهیم تری کایه نیز در دوران بعد از بودا در فرقه مه‌ایانه بودایی مطرح شده است، چگونه می‌توان مراتب بودهی ستوه، نیروانه، دهرمه کایه، نیرمایه کایه و سم بوگه کایه را در آموزه‌های مکتب مه‌ایانه با مراتب جبروت، لاهوت، هاهوت، ملکوت و ناسوت در عرفان اسلامی با در نظر گرفتن جنبه‌های تمایز و تشابه مورد مقایسه قرار داد.

#### ۲-۱- اهداف و ضرورت تحقیق

هدف اصلی در این مقاله بررسی تجلی و ظهور حقیقت واحد در عرفان اسلامی و مه‌ایانه بودایی است. بر این اساس ابتدا به تبیین دو مفهوم اساسی حضرات خمس در عرفان اسلامی و تری کایه در مه‌ایانه بودایی پرداخته شده و سپس تجلی و ظهور حقیقت واحد را در عالم هستی بیان نموده ایم. در پایان مراتب و تجلیات حقیقت متعالی را در هر دو عرفان اسلامی و بودایی مورد مقایسه قرار داده و وجوه افتراق و اشتراک آن‌ها را بیان کرده ایم.

#### ۳-۱- روش تفضیلی تحقیق

روش تحقیق در این پژوهش با توجه به نوع موضوع تحلیل مقایسه‌ای است و ابزار گردآوری اطلاعات مورد نیاز تحقیق به صورت کتابخانه‌ای است، بدین صورت که داده‌های مورد نیاز پس از گردآوری از طریق مطالعه و فیش برداری از کتب و مقالات مربوطه با توجه به سر فصل‌های مشخص شده مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است.

#### ۴-۱- پیشینه تحقیق

نخستین فردی که در مشرق زمین به بررسی مقایسه‌ای عرفان اسلامی و هندی پرداخت، ابوریحان بیرونی بود که نقش بسیار مؤثری در تحقیق پیرامون آیین هندوان و آشناسازی مسلمانان با عرفان‌های هندی داشت. وی معتقد بود بین عرفان اسلامی و عرفان هندوئی وجوه تشابه فراوانی وجود دارد. (بیرونی، ۱۳۵۲: ۴۳) همچنین دارا شکوه در کتاب مجمع البحرین درباره سلسله مراتب وجودی جهان در چارچوب دنیا‌های چهارگانه با عوالم اربعه به این مسئله پرداخته است و معتقد است، عوالم اربعه مانند ناسوت، ملکوت، جبروت و لاهوت با عوالم وجودی برهمن در تفکر هندی قابل تطبیق است. این دیدگاه نشان می‌دهد که ادبیات مفصلی در مورد سلسله مراتب عوالم در آثار عرفا و صوفیه اعم از آیین هندو و عرفان اسلامی وجود دارد. (داراشکوه، ۱۳۸۰: ۱۵). بررسی و مطالعات عرفانی و فلسفی درباره این موضوع بیشتر به توضیح و بیان مراتب ذات حق و یا مراتب هستی در عرفان اسلامی است، اما در حوزه عرفان بودایی به مراتب واقعیت عینی کمتر پرداخته

شده است. هم چنین از نظر تطبیقی، به مقایسه سلسله مراتب هستی و جهان شناسی در عرفان اسلامی و بودایی کمتر پرداخته نشده است. از جمله مقالات و کتبی که پیرامون این موضوع نوشته شده است می توان به این موارد اشاره کرد: مقاله‌ای با عنوان «حضرات پنج گانه الهی» از فریتهوف شوان در سال (۱۳۸۴) ترجمه محمود بینای مطلق که مؤلف در آن به بیان مراتب مختلف واقعیت عینی در سنن مختلف و تبعات آن از جهت هدف زندگی انسان و معنویت پرداخته است. هم چنین مقاله «سه کالبد بودا» توسط مریم نوابی در سال (۱۳۹۶) در باب ماهیت بودا نگاشته شده است. در مقاله‌ای نیز با عنوان «بررسی درمه در دین بودا» در سال (۱۳۹۳) نوشته ولی عبدی به یکی از آموزه‌های مهم بودایی یعنی «درمه» اشاره شده است و بیان شده که درمه کایه نشانگر ذات حقیقی و واقعی بودا محسوب می‌گردد.

## ۲- تبیین مفهوم حضرات خمس در عرفان اسلامی

یکی از مفاهیم عمده‌ای که در عرفان اسلامی و بویژه مکتب ابن عربی رشد یافته و تبدیل به اصطلاحی عرفانی شد، مفهوم «حضرات خمس» است. این مفهوم از جمله مباحث بنیادین عرفان اسلامی است که ناظر بر درجات و مقامات وجود مطلق بوده و محل ظهورات و تجلیات حق است. بر اساس توحید عرفانی، در سرای هستی تنها وجود حقیقی خداوند سبحان است و در ماسوای او، همه موجودات تجلیات و جلوه‌های آن حقیقت بوده و وجودشان وابسته به اوست. از سوی دیگر ذات حق تعالی دارای هیچ قید و حدی نیست و به تعبیر شارحان آرای ابن عربی، مطلق است و تمام مراتب هستی را احاطه کرده است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۵-۱۳) شارحان مکتب ابن عربی هنگام سخن گفتن از سلسله مراتب ظهورات هستی، این بحث را که از مباحث بنیادین عرفان اسلامی است، در دستگاه هستی شناسی مکتب ابن عربی «حضرات خمس» نامیده‌اند. حضرت در لغت به معنای نزدیکی و قرب است. (ابن منظور، ۱۴۰۴: ۱۹۷) و در عرفان به معنای مظهر، یعنی محل یا جایگاه ظهور یا حضور خداوند است و در معنای خاص تر به معنی هر یک از مراتب نزولی تعینات، از وحدت ذات تا کثرت عالم شهود است. (لاجوردی، ۱۳۹۳: ۶۵) بنابراین حضرات خمس بیانگر تبیین کثرت ظهورات حق تعالی است. ابن عربی در کتاب فصوص الحکم اصطلاح «حضرات خمس» را به کار نمی‌برد و ظاهراً آن را به عنوان مفهوم مشخصی بیان نمی‌کند. در واقع شارحان و پیروان اندیشه‌ی او بودند که این مفهوم را ارائه نمودند. منشأ رواج اصطلاح «حضرات خمس» را باید در آثار صدرالدین قونوی جست و جو کرد؛ او اولین کسی است که این اصطلاح را در تبیین مراتب

تنزلات وجود به کار برده است. (قونوی، ۱۴۰۴: ۹۷ و ۶۲) از این رو، عرفا پنج حضرت یا حضرات خمس را در تجلیات حق قائل شده‌اند. از آن جایی که حق وجود محض است و وجود جمیع موجودات به آن حضرت منتهی می‌شود و آن حضرت منتهای همه موجودات است و مانند نور، در ذات خود اقتضای ظهور می‌کند و چون ذات حق مجهول مطلق است، بشر از درک آن عاجز می‌ماند، بدین جهت شناخت حق فقط از طریق شناخت ظهورات او ممکن می‌شود؛ بر این اساس حضرات، محل تجلی حق به جهت ذات یا به اعتبار صفتی از صفات اوست که این ظهورات «عوامل» و «حضرات» نامیده شده‌اند. (جامی، ۱۳۷۰: ۴۶) به این ترتیب موجودات عالم هر یک تجلی‌ای از تجلیات حق و مظهری از اسماء و صفات اویند.

#### ۱-۲- معنای حق فی ذاته و حق متجلی

در عرفان اسلامی و بویژه ابن عربی اساساً «حق» به دو معنی به کار رفته است:

- ۱- «حق فی ذاته» که وجود صرف و خالص و بحت است که مطلق از جمیع قیود و لا بشرط از جمیع شروط حتی از قید و شرط اطلاق است؛ بنابراین برتر از خیال و گمان ماست و در نتیجه معرفتش ناممکن است و در واقع میان او و عالم، اثبات قدر مشترک و وجه جامع محال است.
۲. «حق متجلی» بر خلاف «حق فی ذاته» متجلی در جمیع مجالی و ظاهر در همه مظاهر، مرادف با خلق و متصف به اوصاف آن، بلکه عین کون و عین اشیاء است و عباراتی هم چون «عین الکون حق» و «سبحان من اظهر الاشیاء و هو عینها» و امثال آن ناظر به این مقام است. (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۲۰۷-۲۰۹). حق فی ذاته به وجه متعال خداوند ناظر است و حق متجلی عالم ماسوی الله را می‌شناساند. ابن عربی واژه عالم را مأخوذ از علامت می‌داند. عالم اسم چیزی است که توسط آن چیز دیگری شناخته می‌شود و اصطلاحاً عبارت از کل ماسوی الله است. عالم صورت حق تعالی است و او روح عالم است که آن را تدبیر می‌کند. و از آن جایی که هر امری از امور عالم، علامت و مظهر اسمی از اسمای الهی است و هر اسمی هم از حیث اشمالش بر ذات که جامع جمیع اسماء است، مشتمل بر جمیع آنهاست، بنابراین هر فردی از افراد عالم، خود عالمی است که علامت و نشانه جمیع اسماء است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۰-۸۹)

#### ۲-۲- سلسله مراتب وجودی (حضرات خمس)

چینش نظام هستی، یکی از مباحث مهمی است که در پی بحث وحدت وجود و توجیه کثرات عالم مطرح می‌شود. این بحث در کنار بُعد هستی شناسانه آن، تلاش عارفان برای شناخت جهان

هستی است. در عرفان اسلامی مراتب کلی هستی که محل ظهورات و تجلیات حق است، پنج عالم را شکل می‌دهد که در لسان عرفا «حضرات» نامیده شده است. تعداد عوالم هستی به نظر مؤلفان مختلف، متغیر است. ابن عربی و بسیاری دیگر مانند قیصری و لاهیجی به «پنج حضرت الهی» قائل هستند. اگرچه اسماء حق غیر متناهی است، ولی مجموعه عالم و موجودات کثیر با آن که تناهی ندارند به طور کلی در پنج «حضرت» محصور است که جامع همه عوالم است و در واقع عوالم وجودی را منحصر در پنج عالم می‌نماید. نخست می‌توان بین مرتبه اصل الهی و عالم تجلی تمایز قائل شد. اصل الهی شامل دو مرتبه است: مرتبه و رای هر گونه تعین و مرتبه خدای آفریننده. عالم تجلی نیز خود شامل سه مرتبه است: نخست عالم روحانی یا عقلانی - به معنای عمیق واژه‌ی «عقل» که عالم فوق صوری است و بهشت و فرشتگان به آن تعلق دارند. - سپس عالم صورت که شامل عالم نفسانی - از جمله اندیشه و ذهن و فکر بشری - و نیز عالم جسمانی و مادی می‌باشد. (شووان، ۱۳۸۴: ۸-۷)

بنا بر نظر ابن عربی، حقیقت در اطلاق خود رازی کاملاً نشناختنی و غیر قابل دسترس و بسیار فراتر از معرفت انسانی است و پیدایش هستی نیز از طریق تجلی صورت می‌گیرد. (Izutsu, 1984: 27) اگرچه آموزه حضرت خمس را میتوان به چندین تفسیر عرضه کرد، اما بنا بر تفسیر مشهور آن این حضرات را شامل عوالم؛ لاهوت، جبروت، ملکوت، ملک و انسان کامل می‌دانند.

#### ۱-۲-۲- حضرت اول: لاهوت (غیب مطلق)

خداوند دارای دو سطح وجودی ذات و صفات است. ابن عربی برای ذات خداوند هیچ اسمی را شایسته نمی‌داند و از روی تسامح آن مرتبه را «حق» می‌نامد و مرتبه دوم را با کلماتی از قبیل، الله و الرحمن می‌نامد. به بیانی دیگر وی، دو مرتبه وجودی خداوند را تحت عناوین تعین اول «احدیت» و تعین دوم «واحدیت» نام می‌برد.

۱-۲-۱- مرتبه ذات احدیت:

این مرتبه نخستین تنزل از ذات حق تعالی است که ذات حق در آن، به خود از حیث وحدت حقیقیه و احدیت علم دارد. در این تعین کمالات وجودی به صورت بسیط تحقق دارند که از آن به کمال ذاتی تعبیر می‌شود؛ برای مثال صفات کمالی حیات، قدرت، علم و غیره همه به نحو اندماج و اجمال وجودی بدون این که متمایز و مستقل از یکدیگر باشند، در مرتبه ذات احدیت وجود دارند. (فرغانی، ۱۳۸۶: ۵۱)

## ۲-۲-۱-۲- مرتبه ذات واحدیت:

این مرتبه نخستین حضرت الهی و منشاء ظهور وجود به صورت اسماء و صفات و اعیان ثابت است. اسماء و صفات در واقع، تجلیات ذات‌اند؛ به این معنا که هر ذات هر لحظه خودش را با صفات علم، قدرت، سمع، بصر و ... نشان می‌دهد؛ و مقام واحدیت زمانی تحقق می‌یابد که ذات الوهی به شرط جمیع اسماء و صفات و اعیان اعتبار شود. (قیصری، ۱۳۷۴: ۲۴۶) واحدیت موطن تحقق اسمای الهی - اسم در اصطلاح عرفانی - است؛ زیرا اسم عرفانی عبارت است از ذات حق به اضافه صفتی خاص؛ برای مثال ذات به علاوه صفت رحمت اسم رحمان را می‌سازد. بنابراین ذات حق از طریق تجلی یافتن، به مرتبه اسماء و صفات در می‌آید که اصطلاحاً به این مرحله «اعیان ثابت» گفته می‌شود. هر اسمی برای خود مظهر خاصی دارد که در آن ظهور و جلوه می‌کند و طبق آن شکل می‌گیرد. ارتباط اسماء با اعیان ثابت به نحو رابطه ظاهر (اسم) و مظهر (عین ثابت) است. اعیان ثابت دارای دو سطح و مرتبه می‌باشد که تحت عنوان «فیض اقدس» و «فیض مقدس» نام برده می‌شود و فیض اقدس همان اسماء و صفات الهی و عوالم مجردات است و فیض مقدس عوالم روحانی و مثالی می‌باشد و عالم محسوسات و جسم نیز از فیض مقدس صادر می‌شود. در این مرتبه ابتدا اسماء و صفات ظهور پیدا می‌کنند و سپس اعیان ثابت ایجاد می‌گردند. (امام خمینی، ۱۴۰۴: ۲۷۶)

## ۳-۲-۱-۲- ظهور در کسوت اسماء و صفات

مرتبه واحدیت، نخستین کثرتی است که از ناحیه تجلی حق تعالی به فیض اقدس؛ یعنی «خلیفه کبری و ولی مطلق» در عالم وجود پدیدار می‌شود و خود را در کسوت اسماء و صفات می‌نمایاند. البته این گونه کثرت در چنین مقامی، مفهومی است نه مصداقی. کثرت بعدی در مرتبه خارج واقع می‌شود که هم مفهومی و هم مصداقی است؛ بدین لحاظ به تعبیر قیصری «عرفا مرتبه ظهور تفضیلی اعیان و اسماء را مقام واحدیت و مقام ظهور تفضیلی اسماء و تجلی حق در مظاهر مفصله را مقام خلق می‌نامند.» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۳۶)

مقام واحدیت، نخستین تعیین عقلی ذات حق تعالی است که تعیینات در آن، صورت تفصیل می‌یابند. اعیان کثرت از وصف وحدت مقام واحدیت ناشی می‌شوند. متعلق واحدیت، ظهور ذات و اعتبار نسبت‌های مندرج در احدیت است. ذات به این اعتبار، منشأ اسماء و صفات می‌گردد. به اختصار می‌توان گفت که حضرت واحدیت، صورت تعیین اول است و نیز مظاهر مفاتیح غیب در تعیین اول است. (فناری، ۱۳۷۴: ۱۷۸)

اسم الله، نخستین ظهور کثرت در عالم اسماء و حضرت واحدیت است و سایر اسماء به واسطه آن، خرقه ظهور می پوشند. بنابراین همه اسماء، مظاهر و تجلیات آن هستند. اسم الله در تمام مراحل ظهور، ظاهر و در تمام مراتب بطون، باطن است. صورت آن که همان عین ثابت انسان کامل است، اولین صورتی است که به نحو ثبوت، صورت های بقیه اسماء که مظاهر و تعینات اسم الله هستند، به واسطه آن ایجاد می شوند. (امام خمینی، بی تا: ۴۸)

### ۲-۲-۲- حضرت دوم: عالم جبروت

دومین حضرت از مجموع حضرات خمس پس از لاهوت و حضرت غیب مطلق، حضرت غیب مضاف نزدیک به غیب مطلق است که نمیتوان به آن اشاره حسی کرد. عالم جبروت، عالمی است که مجرد از ماده و صورت می باشد. موجودات عالم جبروت بر دو قسم اند: ۱. کروبیان: این قبیل موجودات تحت هیچ شرایطی به عالم اجسام تعلق ندارند، بدان معنا که نمی توانند در عالم، تدبیر و تصرفی داشته باشند و خود بر دو قسم اند: الف) موجوداتی که غرق در جمال و جلال الاهی اند و از عالم و اهل عالم هیچ خبر ندارند؛ به ایشان «ملائکه مهیمه» گفته می شود. ملائکه مهیمه موجوداتی هستند که محبت و عشق به خدای سراسر وجودشان را در برگرفته و برای قبول فیض از حق تعالی نیازی به واسطه ندارند. ب) روحانیان: آنها موجوداتی هستند که در عین تجرد به عالم اجسام تعلق داشته و در آن تدبیر و تصرف می کنند. روحانیان نیز دو قسم اند: «اهل ملکوت اعلی» که در امور آسمانی قدرت تصرف دارند و «اهل ملکوت اسفالی» که در امور زمینی قدرت تصرف دارند. (جامی، ۱۳۷۰: ۳۱ و ۵۰-۴۱) بنابراین عالم مُلک مظهر عالم جبروت، عالم جبروت مظهر عالم اعیان ثابته، عالم اعیان ثابته مظهر اسمای الهی و حضرت واحدیت و احدیت مظهر حضرت احدیت است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۰)

### ۲-۲-۳- حضرت سوم: عالم ملکوت

مرتبۀ سوم عالم ملکوت یا عالم مثال است که گاهی آن را «عالم مثالی» نیز می نامند. وجه تسمیه عالم مثال این است که این مرتبه شامل مظاهر و اصنام آن چه در عالم اجسام تحقق دارد، است و هم چنین نمود و نمونه مرتبه بالاتر خود، یعنی عالم ارواح است. (همان: ۹۸) این عالم، واسط میان دو جهان است، زیرا به دلیل جدایی و نبود ماده با عالم مجردات محض مرتبط است و از آن جا که پوشیده در وسعت و صورت است به عالم مجردات شباهت دارد. خصوصیات این عالم این است



که، واسط بین ملکوت ارواح مجرد از ماده و عالم مرئی پدیده‌های محسوس است و صور مدرکه با تخیل، در این عالم با تصاویر منعکس شده در آینه قیاس پذیر است. (شایگان، ۱۳۸۲: ۱۹۹)

مرتبه عالم مثال به دو بخش متصل و منفصل تقسیم می‌شود، یکی مثال متصل که وابسته به قوای ادراک بشری است و به آن «مثال مقید» (در مقابل مثال مطلق) و «خیال متصل» هم گفته می‌شود. رویاها و عجایب آن به این عالم مربوط می‌شوند. اما در «مثال منفصل» قوای ادراکی انسان شرط نیست؛ چرا که جدا و مستقل از انسان تحقق دارد و یکی از عوالم ثلاثه تعینات خلقی است. تجسد ارواح، تروّج اجساد، تجسم اعمال، ظهور معانی به صورت‌های مناسب و مشاهده مجردات در صور اشباح جسمانی در این مرتبه رخ می‌دهد (جامی، ۱۳۷۰: ۵۲)

#### ۴-۲-۲-۴- حضرت چهارم: عالم مُلک

واپسین عالم از مجموعه عوالم خارج، عالم مُلک است و در لسان عرفا بدان «ناسوت» نیز گفته می‌شود. عالم ملک، چهارمین حضرت از حضرات پنج گانه؛ یعنی حضرت شهادت مطلق می‌باشد. عالم شهادت مطلق دقیقاً نقطه مقابل غیب الغیوب و عالم اعیان ثابت می‌باشد. این عالم از ماده به تمامی برخوردار است و دارای اوصافی از قبیل؛ زمان مندی، مکان مندی، و غیره است. عرفا این مرتبه از عالم وجود را «عالم طبیعت»، «عالم ماده»، «عالم خلق» و «مرتبه مشاهده» می‌نامند. ظهور وجود در این عالم که همان عالم اجسام است، به نحو اتم و اکمل صورت می‌گیرد؛ بدین لحاظ ظهور و بروز آثار وجود در چنین عالمی به مرحله کمال می‌رسد. این فرآیند را «کامل شدن ظهور تجلی وجودی» می‌نامند که ویژگی منحصر به فرد عالم ماده است. (قونوی، ۱۳۷۱: ۲۰۵)

#### ۴-۲-۲-۵- حضرت پنجم: انسان کامل

انسان کامل، پنجمین و آخرین حضرت از پنج گانه حضرات خمس است. در لسان عرفا از این حضرت تحت عنوان «کون جامع» و «حضرت جامع حضرات» که عالم آن، عالم انسانی بوده و جامع تمام عوالم پیشین - لاهوت، جبروت، ملکوت و ملک - است، نام برده می‌شود؛ این بدان معناست که، جمیع صورت‌های الهی در نشئه‌ی انسانی ظاهر می‌گردند. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۰) تمام مراتب الهی و کونی در انسان به نحو حق‌الیقین ظهور دارند. به همین دلیل انسان نسبت به ما سوی الله از رتبه‌ی احاطه و جمیع برخوردار است. بنابراین، انسان کامل حضرتی است که خداوند به طور کامل در آن ظهور کرده و حضور دارد، از این روی این حضرت را «حضرت جامع» می‌گویند. در عرفان نظری، انسان جایگاه ویژه‌ای دارد و رتبه‌ی او به لحاظ وجودی از باقی موجودات بالاتر

است، تا جایی که عارفان مقصود اصلی از ایجاد عالم را عالم انسانی و نشئه وی می‌دانند. (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲۵) با توجه به مراتب حضرات خمس، آنچه در این مبحث مهم است، اینکه، وجود هر مرتبه، از مرتبه بالاتر صدور و ظهور یافته است و کلیه آنها از مرتبه اول یعنی از ذات حق ظهور نموده‌اند. در واقع، تمام مراتب وجود، تجلی و ظهور وجود حق هستند. بنابراین، مراتب هستی نه تنها اموری گسسته نیستند، بلکه با یکدیگر پیوند ژرفی دارند؛ زیرا فقط یک وجود است که تجلیات بی نهایت دارد. پس هر چه در عالم هست مثال و صورت چیزی است که در عالم برین است. بدین ترتیب هر چه در عالم حس هست مثال و صورت چیزی است که در عالم خیال هست و هر چه در عالم خیال هست مثال و صورت چیزی است که در عالم ارواح مجرده هست و هر چه در آن جا هست مثال و صورت چیزی است که در عالم اعیان ثابته هست.

### ۳-مراتب هستی در مهیانه بودایی

#### ۳-۱- مبانی آموزه های مهیانه بودایی

«بودا» نام مشهور مؤسس آئین بودایی است. آئین بودایی یکی از ادیان باستانی هند و هم چنین مکتبی تعقلی و تفکری است که در قرن شش قبل از میلاد در هندوستان ظهور کرد. (موسوی، ۱۳۹۶: ۱۹۳-۱۹۴) بودا (Buddha) از جهت لغت شناختی، از زبان سانسکریت و پالی، به معنای «روشن شده» ریشه گرفته است. در زمینه ادیان هندی، این واژه برای کسی به کار می‌رود که به بصیرت رسیده و مطالبی برای او با شعله‌ای که در درون اوست، آشکار شده است. (M.kittelson, 1987: 319) و در سن ۳۵ سالگی بودا شد و «حقیقت» دهرمه (حقیقت ازلی) بر وی مکشوف گشت. بوداییان بر این باورند که اگر چه «حقیقت» امری ازلی است اما در تمام زمان آشکار نبوده است. زمان متشکل از چرخه‌هایی بی پایان است که آن را آغاز و پایانی نیست. در هر عصری در جهان، فردی آگاه (بودا) ظهور می‌کند که از راز این «حقیقت» باخبر است. کسی که خرد بیکران و بینشی ژرف دارد. او کسی است که با شفقت بی زوال خویش برای نجات جهان رنجور حجاب از چهره «حقیقت» بر می‌دارد تا این گونه راه آگاهی برای دیگران نیز گشوده شود. (Radhakrishnan, 1982: 24) بعد از مرگ بودا، بوداییان نخستین، اولین شورای آیین بودا را تشکیل دادند و با این کار در صدد برآمدند تا این آیین را از متلاشی شدن محفوظ دارند. در شوراهای بعدی بتدریج اختلافاتی در تفسیر آموزه های بودا پیدا شد و این اختلافات سرانجام منجر به پیدایش دو مکتب اصلی در آیین بودا شد. این دو مکتب تحت عنوان مکتب مهیانه

بودایی (Mahayana) «چرخ بزرگ» و دیگری مکتب هینه یانه (Hinayana) «چرخ کوچک» شناخته شده است. البته مکتب هینه یانه از کهن‌ترین مکاتب بودایی محسوب می‌شود و پیروان آن در واقع خود را وارثان و حافظان سنت اولیه‌ی بودایی میدانند. (رنجبر، ۱۳۸۱: ۱۲۲) با توجه به اینکه مکتب مه‌ایانه بودایی بیشتر در شرق دور رشد و توسعه پیدا کرد، بیشتر تحت تاثیر تفکرات شرق دور نیز قرار گرفت. اگرچه مکتب هینه یانه بودایی به اصول و آموزه‌های اصلی بودا مانند اصل رنج (Dukkha) «دوکا»، اصل عدم وجود جوهر ثابت (Anatta) «آناتا» و اصل تغییر دائمی هستی (Anicca) «آنیکا» بر مبنای نظام دوازدهگانه علل و معلولات وفادار ماند، اما مکتب مه‌ایانه بیشتر تفسیری عرفانی از تعالیم بودا ارائه کرد و سعی کرد به آموزه‌های بودایی بیشتر رنگ شهودی و عرفانی بدهد. برخی از آموزه‌های مکتب مه‌ایانه در برابر تفکر مکتب هینه یانه است، ولی برخی از آموزه‌ها نیز بعنوان ستون اصلی و مختص به این مکتب است. در مه‌ایانه رسیدن به نیروانا جنبه عمومی داشته و برخلاف هینه یانه فقط شخصی نیست. همچنین زبان مقدس متون دینی آنها به زبان سانسکریت است. تفاوت برداشت این دو مکتب از بودا نیز وجه تمایز دیگری میان این دو فرقه است. هینه یانه، بودا را انسانی مثل سایر انسان‌ها می‌داند و الوهیتی برای او قائل نیست و راه نجات را در طی کردن سیر و سلوک بودایی می‌داند. اساساً در هینه یانه از متافیزیک و مباحث این گونه به شدت پرهیز می‌شود؛ اما مه‌ایانه برای بودا بیشتر از هینه یانه جنبه الوهی قائل است و معتقد است با پرستش بودا و بوداهای دیگر، می‌توان مسیر نیروانه را طی کرد و به نیروانه رسید. به نظر آنان برای رسیدن به نیروانه باید نوعی ارتباط بین خود و بودا درست کرد تا بتوان به حقیقت رسید. (هیوم، ۱۳۷۸: ۱۱۸؛ تیواری، ۱۳۸۱: ۸۲) در کنار ویژگی‌های مذکور سه موضوع اصلی در مه‌ایانه بسیار اساسی و محوری است. نخستین آن‌ها مفهوم شونیتا (Shunyata) به معنی تهی بودن است. مفهوم شونیتا نتیجه منطقی این آموزه بودایی است که انسان روح پایداری ندارد و نیز هر چیزی مشروط بر شرایط از پیش موجود است. اما متفکران مه‌ایانه این معنا را یک گام جلوتر بردند و اظهار داشتند که هیچ چیز در دنیا واقعیت مستقل یا جوهر پایداری ندارد. اگرچه در نگاه نخست ممکن است اشیاء استوار و قائم به ذات جلوه کنند، ولی با معرفتی که در مراقبه حاصل می‌شود و مقدمه رسیدن به نیرواناست، شخص می‌بیند که چنین نیست. (هوکینز، ۱۳۸۸: ۵۱-۵۰؛ هیلنز، ۱۳۸۹: ۳۲۱) بر اساس این عقیده هیچ چیزی ذات مستقل ندارد زیرا هستی اش وابسته به علل و شرایطی

است. از این رو نمی‌توان وجودی از خود داشته باشد. آموزه شونیتا تهیت همه‌ی اشیاء را به منظور رهایی ذهن از برداشت‌های اشتباهش در مورد جهان متناهی تعلیم می‌دهد. این تهیت نه عدم و نیستی است نه ویژگی ذاتی اشیاء است، بلکه بیان این عقیده است که حقیقت لایتناهی چیزی است که نمی‌تواند در اشیاء یا عقاید متناهی، حتی در خود عقیده تهیت وجود داشته باشد. از این رو حقیقت غایی امری غیر قابل تصور است. (Flower, 1999: 86) مفهوم دومی که همواره در کانون اندیشه مهاییانه جای گرفته مربوط به خود بودا است. آنان تحت تاثیر این حقیقت بودند که بودا «روشنی یافته» است و پس از آن که سال‌های بسیار زندگی اخلاقی یا راه کمال را در پیش گرفت به این روشن شدگی رسید. روزگاری که او به این شکل به سوی کمال می‌رفت، بدهی ستوه (Bodhisattva) بود یعنی «کسی که جویای روشنی است». از این رو بدهی ستوگی در میان آنان اهمیت یافت. از نظر آنان هدف زندگی بودایی رسیدن به مقام بوداسفی است. بدین ترتیب، بودا دیگر یک شخصیت تاریخی نیست و این به این معناست که او تابع به اصطلاح قوانین طبیعت هم نیست، پس چیزی است که در اصطلاح به سم بوگه کایه (Sambhogakaya) معروف است، یعنی کالبد بهره‌مندی. جایی که او می‌بیند، حوادثی که بسته به ظهور او اتفاق می‌افتد و زبانی که او به کار می‌برد پرتویی از سم بوگه کایه هستند. (سوزوکی، ۱۳۶۸: ۵۱-۵۰) یکی دیگر از آموزه‌های مهم مکتب مهاییانه نظریه سه کالبد است که چون در مکتب هینه یانه بودا صرفاً یک شخص تاریخی است، این مسئله مورد توجه قرار نگرفت، اما در مکتب مهاییانه با قائل بودن شخصیت الوهی برای بودا جایگاه مهمی دارد پیدا کرد.

## ۲-۳- تبیین مفهوم تری کایه بودایی (سه کالبد) در مکتب مهاییانه

اصل «سه جسم بودا» (Triakaya) راهی برای وحدت بخشیدن به جنبه‌های گوناگون دینداری بودایی است. این آموزه مبتنی بر این حقیقت است که یک حقیقت نهایی وجود دارد که خود را به صورتی خداگونه به عنوان بوداهای آسمانی و حتی فراتر از آن خود را به صورت بودای تاریخی نمودار می‌سازد و از طریق گوتمای آینده، پاکبازی در راه بوداها و حصول متفکرانه بصیرت غیر دوگانه، می‌توان از حیات خاکی تا هستی ملکوتی تا یگانگی با امر مطلق صعود نمود و به این حقیقت دست یافت. (اسمارت، ۱۳۹۰: ۱۹۵) بنابراین برای تبیین دقیق مفهوم تری کایه ابتدا به تعبیر مختلفی که از این اصطلاح ارائه شده، می‌پردازیم.

سه مفهوم اصلی در تفکر بودایی هند وجود داشته که برخی نیز در مذهب مهاییانه بودایی و خارج از هند توسعه یافته است. این سه پناهگاه به صورت سه گوهر (Triranta) «تیرتانه» در یک دوره اولیه در مذهب بودا ظاهر و آشکار گردیده است. در کتاب مقدس بودایی یعنی سه سبد یا تری پیتکه (Tripitka)، توسل به این سه ملجأ برای پیروان بودا بسیار اهمیت دارد. این حقایق سه گانه، شامل بودا (Buddha)، دمّه یا آئین (Dhamma) و سنگه یا نظام رهبانی (Sangha) است که هر بودایی باید در برابر آن‌ها خاضع باشد و بدانها پناه جوید. این قاعده بدین شکل خوانده می‌شود: من به بودا پناه می‌برم یا دقیق‌تر، من طالب پناه و حمایت بودا هستم، من به دمّه پناه می‌برم، من به سنگه پناه می‌برم. در حقیقت، هر کس که بخواهد به سلک مؤمنان دین بودایی در آید باید جملات بالا را برای پناه بردن به این سه گوهر تکرار کند. (Morgan, 1956: 125) در واقع تکرار این جملات شهادت فرد بر بودایی بودن خویش است و از این حیث کارکردی مشابه با ذکر شهادتین در اسلام دارد. آموزه تری کایا (Trikaya) «سه جسم» در اصل در لانکاواترا سوتره (Lankavatara sutra) بیان شده بود و توسط مکتب یوگاچارا (Yogacara) توسعه یافت. طبق این تئوری، بدن بودا سه قسمتی است، اول درمه کایه (Dharmakaya) یا آموزه بدن ذاتی، خود به خود موجود و مطلق و یکسان برای تمام بوداها است. این بدن از دو بدن دیگر حمایت می‌کند، زیرا برای همیشه او تنها باقی است. دوم سم بگه کایه (Samhogakaya) «بدن سرور با بدن اشتراکی» کانالی است که از طریق آن بوداها با بودی ستوه‌ها در آسمان ارتباط برقرار می‌کنند. این عقیده در واقع برای تفسیر متونی که بسیاری از بوداها را در حال موعظه به پیروان بودی ستوه‌ها و خدایان در تمام جهان‌ها توصیف می‌کردند، کاربرد داشت، در حالی که در همان حال آنها به نیروانا رسیدند. سوم نیرمایه کایه (Nirmanakaya) «بدن استحاله» شامل بودای تاریخی ظاهر شده بر زمین و در دیگر هستی‌هاست که سپس به نیروانا نایل شده است. آموزه تری کایه تلاش نموده تا بیان‌های متفاوتی از ذات بودا را با هم تطبیق دهد. (Parrinder, 1987: 9347)

بنا بر نظریه سه کالبد بودا که در واقع اسکلت معنوی مهاییانه محسوب می‌شود، این سه کالبد بودا مشتمل بر سه کالبد درمه کایه، سم بگه کایه و نیرمایه کایه است. این موضوع یکی از تفاوت‌های مهاییانه و هینه‌یانه در مفهوم شخصیت بودا است که از نظر مهاییانه‌ای ها بودا یک فرد مشخص تاریخی نیست، بلکه او علت غایی اشیاء یا عامل اتحاد کیهانی است. (Dasgupta, 1950: 12) این فرضیه در واقع از جمله مهمترین دست آوردهای اندیشمندان و خواص بودایی بود که به شاخه یا

شعبه ماهایانا تعلق داشتند. آنان این فرضیه را، به عنوان مهمترین و تعیین کننده ترین عناصر جهان شناسی و عرفان بودایی می دانستند. (رینولز، ۱۳۷۹: ۲۸۴)

### ۱-۲-۳- مفهوم خدا در آئین مهاییانا

مفهوم محوری آیین بودا، مفهوم خدا نیست؛ بلکه نیروانه است که هدف مهم و اصلی در این آیین رسیدن به آن می باشد. آن چه که بوداییان از نیروانه توصیف می کنند را می توان با حق در ادیان توحیدی از جهاتی مقایسه کرد و اگر چنین باشد، می توان گفت که آیین بودا خداوند را قبول دارد. در آیین مهاییانا، مفهومی به نام «بودای نخستین» (Adibuddha) مطرح است که در نیروانه و روشنایی محض است. این بودا و امر الوهی، قائم به ذات است و در هستی وابسته به موجود دیگری نیست. این بودای نخستین، شبیه به برهمن هندوئیسم است. به نوعی، این بودا و این موجود الهی، بی تشخص و غیر شخص وار بوده و بیشتر شایسته عنوان هستی است. تمام اشیای عالم، جلوه های اوست و هیچ چیز جدای از او نیست؛ (parrinder, 1987:42) البته گر چه بودای حقیقی یکی بیش نیست، بوداهای دیگری نیز در کنار او وجود دارند که بی شمارند. رفته رفته گرایش دینی در این مکتب نسبت به این بوداییان و بودی ستوها پیدا می شود که نوعی ایمان مندی و پرستش را نسبت به مجموعه ای از این بوداییان به عنوان موجودات الوهی مطرح می نماید، بنابراین قایل به «کالبد حق» برای بودا شدند؛ که در واقع آموزه اصلی مکتب ماهایانا محسوب می شود. (Smith, 2004:123)

همان طور که بیان گردید، در نزد مکتب مهاییانا بودای تاریخی یعنی سیدارته گوتمه آن چنان تعالی یافت که مفهومی جدید، یعنی تری کایه مطرح گردید. این مفهوم این حقیقت را بیان می کند 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 درمه کایه تعبیر می شود. کالبد جسمانی او نیز نیرمایه کایه است و بین این دو کالبدی قرار دارد که آن را سم بگه کایه می نامند. در واقع مهاییانان سیر وحدت به کثرت در عالم را از طریق این سه کالبد توضیح می دهد. (سوزوکی، ۱۳۶۸: ۷۸) و عناصر جدید جهان شناسی و عرفانی از طریق این فرضیه ی سه جسم «سه کالبد» (Triakaya) بودا، وارد آئین مهاییانا شد و به مثابه حقیقتی متعالی تصور شد که همه هستی از آن پدید آمده است.

### ۲-۲-۳- مفهوم درمه کایه (Dharmakaya) (نمود حق)

تعاریف متفاوتی از واژه «درمه» ارائه شده است و هر کدام از زاویه خاصی به آن نگریسته اند. برخی درمه را نظم کیهانی و قانون طبیعی معنا می کنند که بر جهان حکمروا است و اصلی است که

پیروی از آن پیروی از ناموس هستی و سرپیچی از آن نقض ناموس هستی است. در این معنا درمه مشروط کننده همه نمودها است (Chitkara, 2002: 477) اما درمه به معنای «تعالیم» بودا نیز بکار می رود، یعنی بودا درمه نیز به کار می رود. (Klostermaier, 1997: 31) در واقع، درمه شیوه‌ای قدیمی برای نامیدن تعالیم اصلی بودا است. اگر چه تعالیم بودا شمارش ناپذیرند، اما این تعالیم بیشتر شامل، چهار حقیقت شریف، مراحل هشت گانه سیر و سلوک، سه گوهر اصلی، زنجیره علل و معلولات می شود که در تعالیم بودایی، مقصود اصلی درمه دستیابی به نیروانا است. (Chitkara, 2002: 435) با توجه به معانی گفته شده می توان گفت، درمه پیش از هر چیزی اشاره به حقیقتی غایی دارد. حقیقتی که در پس تمام امور و پدیده‌های پیرامون ما نهفته است. آن امری حقیقی است، بر خلاف پدیده‌های عالم محسوسات که وهمی اند و فرد باید از عالم وهمی محسوسات روی برگرداند و در مقابل، تمام توجه خود را معطوف به درمه نماید، زیرا تنها درمه است که حقیقت غایی را به می بخشد. درمه خارج از امور و وقایع عالم نیست، بلکه به نوعی درون پدیده‌ها است. کلمه درمه را در واژه مرکب درمه کایه، (کالبد درمه) می توان به معانی بیان شده فوق فهمید، ولی معنا و محتوی آن پیش از این‌ها است. درمه کایه حقیقت ذاتی و نیز برتر از خود و از جهان همه موجودات و نمودها است؛ یعنی مطلق نابود نشدنی، بی زمان، تنها ذات درون و بیرون هر چه بود و هست و خواهد بود. (شومان، ۱۳۸۴: ۱۱۴) درمه کایه نخستین حقیقت است. سوتره‌های پرجنیا پارمیتا (Prajnaparmita) درمه کایه را ساخته درمه می‌دانند که برترین بودن است؛ درمه کایه، پرجنیا است که برترین شناسائی است. او پاینده و بی‌تغییر، سرشت واقعی هر بودا و هر موجودی است. این جسم حقیقت ذاتی بودا و همه موجودات است و آن را «حالت بودن آن چیزی که هست» تعبیر کرده‌اند. (شایگان، ۱۳۸۶: ۱۷۴) درمه کایه بی‌شکل نیست، اما جوهر واقعی است، حقیقی و پاینده است. درمه کایه کل جوهر عالم است و خود را در جهان، یعنی در تمام اجزا و درون آن تجلی می‌بخشد. در آئین بودا مطلقاً بی‌شکل و آرام است. گوتمه بودا در رهروان این تأثیر را داشت که کالبد حقیقی بودا، تن انسانی او نیست، بلکه تن معنوی اوست، یعنی درمه کایه کالبد حقیقی اوست. از آن جا که موجودات نمی‌توانند درمه کایه را درک کنند مگر از راه دریافت روحی، از این رو درمه کایه برای موجوداتی چون بدیستوه‌ها شکل سم بگه کایه را به خود می‌گیرد و برای موجودات معمولی شکل نیرمایه کایه. (سوزوکی، ۱۳۶۸: ۹۵ و ۹۰) پس درمه کایه در یک کلمه، حقیقت است یعنی آن چه هر موجودی خود باید آن را بفهمد؛ آن برترین حقیقت است که

هر چیز، هستی خود را از او می‌گیرد. ماهیت دهرمه کایه در اوتمسکه - سوتره - Avatamsaka - sutra به شیوه زیر توصیف شده است:

دهرمه کایه با وجود این که خودش را در جهان سه گانه متجلی می‌کند، از شهوات و ناپاکی‌ها مبرا است و همه جا به دعوت کرمه ظاهر می‌شود. آن یک واقعیت فردی و وجود نادرست نیست، بلکه مطلق و عاری از محاسبات و تحدیدها است. جسم دهرمه کایه نه حدّ و حدود و نه مکانی دارد، بلکه در همه کالدها متجلی می‌شود. آزادی و حضور معنوی‌اش در اشیای مادی غیر قابل درک است. همه اشکال مادی در آن وجود دارند و قادر است همه اشیاء را ایجاد کند. جایی در جهان وجود ندارد که این جسم در آن حضور نداشته باشد و رها از تناقضات و تضادها است. (Suzuki, 1907: 245) در واقع درمه کایه مقام وحدت، بی‌تعینی، و در اصطلاح مهاییانه تهیگی (شونیتا) است. شونیتا (Sunyata) در لغت به معنی تهی یا خالی؛ مفهوم محوری در آیین بودا است. در فرقه مهاییانه، همه چیز را بی‌ذات، یعنی تهی از خود بود می‌دانند. همه درمه‌ها اساساً فاقد جوهر ثابت مستقل‌اند و چیزی جز نمود صرف نیستند در واقع آن‌ها بیرون از تهیت، وجود ندارند. شونیتا همه اشیاء را فرا می‌گیرد و پر می‌کند و از این رو توسعه آن‌ها را ممکن می‌سازد؛ اما نباید تهیت همه موجودات را به سادگی، با هیچ‌انگاری یکی بگیریم. تهیت به معنای این نیست که چیزها وجود ندارند؛ بلکه بدین معناست که چیزی جز نمود نیستند. اغلب در مهاییانه، شونیتا را با مطلق یکی می‌گیرند؛ چون عاری از دوگانگی است. سرشت حقیقی این جهان شونیتاست، که آن را به «آرام کردن کثرت» تفسیر می‌کنند. تهیت در پیوند با سرشت حقیقی این جهان است که معنا پیدا می‌کند. (شجاعی، ۱۳۸۱: ۲۱۵-۲۱۴)

### ۳-۲-۳- مفهوم نیرمایه کایه (Nirmanakaya) (نمود مرئی)

نیرمایه کایه تجلی دنیوی و بدن مادی بودا است. این جسم را میتوان جسم «ظاهری» و تخیلی بودا دانست و مراد از آن جسمی است که بودا هنگام نزول و ظهور به جهان پدیده‌ها به خود می‌گیرد. (شایگان، ۱۳۸۶: ۱۷۵) نیرمایه کایه بودای جهانی است که در جهان انسان‌ها نمودار شده است، شرایط زندگانی خاکی را به خود گرفته، کالبد خاکی دارد که هم چنان دارنده پاک است. او نمودگار مطلق در جهان انسان است با این اندیشه که موجودات مدرک (زندگان) را از راه روشن-شدگی به رهائی هدایت کند. گرچه نیرمایه کایه بودا تن انسانی دارد اما با درمه کایه هم سرشت است در واقع تجلی اوست و از این نظر، سرشت آسمانی یا چنان که بودائیان می‌گویند سرشت



حقیقی بودائی دارد. تن واقعی نیرمایه کایه، درمه کایه است و همه نیرمایه کایه‌ها در درمه کایه یگانه‌اند. (سوزوکی، ۱۳۶۸: ۸۵-۸۴)

#### ۴-۲-۳- مفهوم سم بگه کایه (Sambhogakaya) (نمود یاریگر)

مرحله واسطه‌ای بین درمه کایه و نیرمایه است. تجلی سم بگه کایه برای یاری به همه بدی ستوه‌ها است. این تجلی را گاهی کالبد پاداش خوانده‌اند چون که او از ثمرات تلاش‌های روحیش برخوردار می‌شود، اما بعدها او را کالبد بهره‌مندی نامیدند زیرا همه بدی‌ستوه‌ها از آن بهره‌مند می‌شوند. سم بگه کایه را همه بدی‌ستوه‌ها می‌توانند ببینند، او رمز کمال برین و تجسم انسان فرزاندگی یا فرا شناخت است. او بودای آرمانی و تن درخشانی است که روشنی از آن پرتو افشان است. این کالبد دو شکل دارد که اولی برای بهره‌مندی خود و دومی برای تعلیم بدی ستوه است. از این رو، سم بگه کایه تجلی درمه کایه و میانجی درمه کایه و نیرمایه است. (همان: ۸۸ و ۸۷)

بنابراین رسیدن به نیروانه در آئین مهاییانا نیل به درمه کایه است که در آن همه کثرت‌ها به وحدت می‌رسد. در نظر مردمانی که در مراتب پایین دانش‌اند، بودایان بسیارند و میان آنان و جهان نمودین کشاکشی می‌بینند، ولی آنان که به روشن شدگی و شناسایی برتر رسیده‌اند در درمه کایه همانی ذاتی و یگانگی را تجربه می‌کنند که هم همانی و یگانگی بودایان با یکدیگر است و هم همانی ذاتی و یگانگی بودایان با موجودات دیگر جهان است. همین نظر است که مهر «یک اندیشی» بر مهاییانا می‌زند. (شومان، ۱۳۷۵: ۱۱۵) بنابراین درمه کایه اولاً سرشت حقیقی همه چیز است و هر موجودی دارای آن است، ثانیاً نقطه اوج یک نجات یافته و بودی‌ستوه است. از آنجا که موجودات نمی‌توانند جز به تجربه روحانی، درمه کایه را درک کنند، برای موجوداتی چون بودی‌ستوه‌ها شکل سم بگه کایه را به خود می‌گیرد و برای موجودات معمولی شکل نیرمایه کایه. اما سرشت هر دو را درمه کایه تشکیل داده است. این کالبد نادیدنی و مطلق است از بین نمی‌رود، تمام موجودات در آن زندگی می‌کنند، حرکت می‌کنند و هستی شان از اوست. همه بودایان در این یگانه بودای حقیقی - درمه کایه - یگانه‌اند؛ در واقع درمه کایه مقام وحدت، بی تعینی است. (پاشایی، ۱۳۸۰: ۳۳۴) حقیقت نیروانه در آئین مهاییانا در همین وحدت درمه کایه با تمام موجودات نهفته است. این وحدت به یک آموزه مهم در مهاییانا دامن زده است که همه موجودات با نیروانه متحد هستند و بدون آن که بخواهند و حتی آگاه باشند در نیروانه قرار دارند.

## ۴- نتیجه

عوامل پنج گانه در عرفان اسلامی با سه کالبد بودا یعنی تری کایه و دو مفهوم بودهی ستوه و نیروانا از جهاتی قابل مقایسه هستند. چنان که هاهوت یعنی ذات مقدس و پاک حق تعالی با مفهوم نیروانا نزد مهاییانه به معنی ذات پاک و متعالی با توجه به وجوه تمایز این دو مرتبه قابل مقایسه است و مرتبه لاهوت نیز با جسم اول بودا یعنی درمه کایه از جهت این که هر دو نخستین حقیقت و برترین مرتبه وجودی هستند، قابل بررسی است. در واقع درمه کایه مقام وحدت، بی تعینی و در اصطلاح مهاییانه تهیگی (شونیتا) است. شونیتا در لغت به معنی تهی یا خالی؛ مفهوم محوری در آیین بودا است. بنابراین درمه کایه سرشت حقیقی همه چیز است و هر موجودی دارای آن است، از آنجا که موجودات نمی‌توانند جز به تجربه روحانی، درمه کایه را درک کنند، برای موجوداتی چون بودی ستوه‌ها شکل سم بگه کایه را به خود می‌گیرد و برای موجودات معمولی شکل نیرمایه کایه. اما سرشت هر دو را درمه کایه تشکیل داده است. این کالبد نادیدنی و مطلق است از بین نمی‌رود، تمام موجودات در آن زندگی می‌کنند، حرکت می‌کنند و هستی شان از اوست.

مرتبه جبروت و عالم ارواح مجرد نیز با بودهی ستوه از این جهت که بدهی ستوه‌ها همچون ارواح مجرد و کروبیان موجوداتی هستند که برای رسیدن آدمیان به روشن شدگی تلاش می‌کنند و هدف آنها نیکبخت کردن آدمیان است، قابل مقایسه است. عالم ملکوت یا عالم مثالی هم واسطه عالم ارواح و عالم جسم و ماده است و حد فاصل میان ارواح و اجسام است، از این نظر با سم بگه کایه قابل مقایسه است، چون سم بگه کایه در نزد مهاییانه مرحله‌ای واسطه بین درمه کایه و نیرمایه کایه است. در آخر عالم ناسوت با نیرمایه کایه قابل مقایسه است؛ زیرا نیرمایه همان تجلی خاکی و مادی بودا است که پا به عرصه هستی گذاشته همانند انسان در عالم ناسوت و ماده که عالم اجسام و مرتبه حسی و محسوسات است.

## ۵- منابع

- ۱- ابن عربی، محی الدین، **فصوص الحکم**، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
- ۲- ابن منظور، محمدبن مکرم، **لسان العرب**، جلد ۱۴، بیروت: انتشارات دار صادر، ۱۴۰۴ق.
- ۳- اسمارت، نینیان، **تجربه دینی بشر**، جلد ۱، ترجمه مرتضی گودرزی، تهران: سمت، ۱۳۹۰.
- ۴- بیرونی، ابوریحان، **تحقیق ماللهند**، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران: ابن سینا، ۱۳۵۲.
- ۵- پاشایی، عسگر، **فراسوی فرزانیگی**، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۰.

- ۶- تیواری، کدارنات، دین شناسی تطبیقی، ترجمه لوییز شنکایی، تهران: سمت، ۱۳۸۱.
- ۷- جامی، عبدالرحمن، نقدالنصوص فی شرح نقش النصوص: با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چتیک و پیش گفتار سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
- ۸- جهانگیری، محسن. محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- ۹- امام خمینی، روح الله. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم ومصباح الانس، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ۱۰- \_\_\_\_\_، التعلیقه علی الفوائد الرضویه، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی تا.
- ۱۱- دارا شکوه، محمد، مجمع البحرين، تصحیح و تحقیق محمد رضا نائینی، چاپ دوم، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۰.
- ۱۲- رنجبر، امیر حسین، بودادر جستجوی ریشه‌های آسمانی، تهران: انتشارات فیروزه، ۱۳۸۱.
- ۱۳- رینولز، فرانک، آئین‌های کنفوسیوس، دائو، بودا، ترجمه غلامرضا شیخ زین الدین، تهران: انتشارات فیروزه، ۱۳۷۹.
- ۱۴- سوزوکی، ب، ل، راه بودا، ترجمه ع پاشایی، چاپ اول، تهران: انتشارات اسپرک، ۱۳۶۸.
- ۱۵- شایگان، داریوش، آئین هندو و عرفان اسلامی، ترجمه جمشید ارجمند، چاپ دوم، تهران: نشر فرزانه روز، ۱۳۸۲.
- ۱۶- \_\_\_\_\_، ادیان ومکتب‌های فلسفی هند، جلد ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۶.
- ۱۷- شجاعی، علیرضا، «دانشنامه دین» مجله هفت آسمان: شماره ۱۴، صص ۲۱۶-۱۹۹، ۱۳۸۱.
- ۱۸- شووان، فریتھیوف، «حضرات پنجگانه الهی»، ترجمه محمود بینای مطلق، ماهنامه آفتاب: سال اول، شماره پنجم، صص ۱۰-۵، آذر و دی، ۱۳۸۴.
- ۱۹- شومان، هانس ولفانگ، آئین بودا، ترجمه ع پاشایی، تهران: انتشارات فیروزه، ۱۳۷۵.
- ۲۰- فرغانی، سعیدالدین، منتهی المدارک (شرح تائیه ابن فارض)، تصحیح وسام خطاوی، قم: انتشارات اشراق، ۱۳۸۶.
- ۲۱- فناری، محمدبن حمزه، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴.
- ۲۲- قونوی، صدر الدین محمد ابن اسحاق، اعجازالبیان فی تأویل ام القرآن، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۴۰۴ق.

- ۲۳- \_\_\_\_\_، الفکوک، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۱.
- ۲۴- قیصری، داوود بن محمد. «شرح التائیه»، ضمیمه کتاب عرفان نظری نوشته یحیی یثربی، قم: انتشارات تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.
- ۲۵- \_\_\_\_\_، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ۲۶- لاجوردی، فاطمه، «حضرات خمس». دایره المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۲۱، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۳.
- ۲۷- موسوی، سید محمد حسین و قرایی، فیاض، «بررسی تطبیقی ماهیت دنیا و پیوند آن با رنج در اسلام و آیین بودایی»، فصلنامه شبه قاره، سال نهم، شماره ۳۳، صص ۲۱۲-۱۹۳، ۱۳۹۶.
- ۲۸- هوکینز، برادلی، آیین بودا، ترجمه محمد رضا بدیعی، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۸.
- ۲۹- هیلنز، جان راسل، ادیان زنده‌ی شرق، ترجمه جمعی از مترجمان، قم: انتشارات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹.
- ۳۰- هیوم، رابرت، ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
- 31-Chitkara.M.G.**Encyclopaediaof Buddhism**; Vol 5.A.P.H. Publishing corporation.2002.
- 32-Dasgupta, shashibhusan. **AnintroductiontotantricBuddhism**, india: university of Calcutta.1952.
- 33-32.Flower,Merv. **BuddhismBelifesandPractices**, Birtania: Sussex academic press. 1999.
- 34-Klostermaier,k.**Buddhism**.Oxford;Oxford university:press 1997.
- 35-Morgan,Kenneth. **ThePathofBuddha**,NewYork: press1956.
- 36-M.kittelson, james. **Buddha**, Encyclopedia of religion, editerlinday, jones, usa; Thomson Gal. 1987.
- 37-Parrinder, Geoffrey. "**Triads**". Encyclopedia of religion,vol 14,editer, linday, jones, usa: Thomson Gal. 1987.
- 38-Radhakrishnan,s.**Introduction,Dhammapada**,NewDehli: 1982.
- 39-Smith,jodurden. **TheEssenceofBuddhism**.,chartwells book.2004.
- 40-Suzuki,DaisetsTeitaro.**OutlionofMahayanaBuddhis** London: university of Chicago. 1907.
- 41-Izutsu, toshihiko. **SufismandTaicism**, London: 1984.