

بررسی تطبیقی حقیقت نجات از منظر حکمت متعالیه، ودانته و ماهایانه

سمیه توسلی^۱

چکیده

مسئله نجات و رستگاری، حکایت‌گر بزرگ‌ترین آرمان حیاط بشری است. اهمیت این مسئله سبب شده که ادیان و مکاتب فکری مختلف، هر یک نگاهی متفاوت و دیدگاهی خاص در این خصوص ارائه دهند. در این مقاله با نگاهی توصیفی-تحلیلی، مسئله نجات، از منظر سه مکتب فکری حکمت متعالیه در اسلام، ودانته در هندو و ماهایانه در بودا، بررسی می‌شود. نجات از منظر حکمت متعالیه، امری وجودی و تشکیکی است که به واسطه حرکت جوهری انسان آغاز شده و مساوق با ادراک است. بالاترین درجه آن یعنی تعقل، عبارت است از اتحاد نفس با حقایق وجودی. نجات از منظر مکتب ودانته، معرفت انسان به اتحاد نفس خویش با برهمن است؛ زیرا فنای محض در وجود مطلق است که مقصد و مقصود اصلی نجات و موکشه در این مکتب است. نجات از منظر مکتب ماهایانه، نائل شده به نیروانه است که از طریق فرونشاندن عطش تمایلات و خارج شدن از چرخه سمساره و رنج، و به واسطه طریق هشت‌گانه بودا تحقق می‌یابد.

واژگان کلیدی: نجات، حکمت متعالیه، ودانته، ماهایانه، موکشه، نیروانا.

۱. مقدمه

مسئله نجات و رستگاری، حکایت‌گر بزرگ‌ترین آرمان حیاط بشر، یعنی رسیدن به حیاتی پاک و جاودان، همراه با تمام لذات و زیبایی‌های متصور در آن و نیز رهایی از فنا و نابودی با تمام رنج‌ها و ناراحتی‌های زندگی کنونی است؛ آرمانی که ناشی از عمیق‌ترین خواسته‌های فطری بشر است و از ابتدای تاریخ همواره با او بوده و او را در جستجوی راه سعادت به هر سو فرامی‌خواند. اهمیت این مسئله به اندازه‌ای است که تمامی ادیان الهی و غیر الهی که در پی هدایت بشر هستند، همگی مسئله نجات و چیستی و حقیقت آن را تبیین کرده‌اند. در این مقاله، چیستی و حقیقت نجات، از منظر سه مکتب بزرگ، یعنی حکمت متعالیه در اسلام، ودانته در هندو و ماهایانه در بودا بررسی شده و در پایان، مقایسه‌ای میان این سه مکتب انجام شده و نقاط اشتراک و افتراق

۱. دانش پژوه دکتری کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، از افغانستان.

آنها مشخص شده است.

نجات، مصدر نجا، ینجواست و اصل اولیه آن، برانفصال از شیء و جداشدن دلالت دارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲/۱، ۷۹۲) بیشترین کاربرد این واژه، در مفهوم ضدهلاکت و به معنای خلاصشدن، رهایی یافتن و سالم ماندن از آن چیزی است که ناخوشایند و ناپسند است (فراهیدی، ۱۴۰۵، ۱۷۸/۶). ابن منظور در *لسان العرب* نجات را اینگونه معنا می‌کند: «النجاء: الخلاص من الشیء» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۵، ۳۰۴). علامه فیومی نیز معنای آن را خلاصی و نجات از هلاکت دانسته و می‌نویسد: «نجا مِنَ الْهَلَاکِ (يُنْجُو) (نَجَاةٌ خَلَصٌ)» (فیومی، بی تا، ۵۹۵/۲). دهخدا نیز واژه نجات را به رهایی، خلاصی، آزادی، رستگاری و رستن معنا کرده (دهخدا، ۱۳۷۳، ۱۳/۱۹۷۴۸) و نیز واژگانی مانند فلاح و فوز، از دیگر معانیست که برای آن بیان کرده است (دهخدا، ۱۳۷۳، ۱۳/۱۹۷۴۸). معادل واژه نجات در زبان انگلیسی *salvation* است. این واژه از کلمه یونانی *soteria* مشتق شده که خود از *soter* یا *savior* ریشه گرفته و به معنای نجات، رهایی، ایمنساختن و رستگاریست. *salvation* اصطلاحی جامع درباره نجات و رهانیدن شخصی و جمعی، از گناه و رنج است (کولین، ۱۳۳۹۱، ص ۲۱۲). یکی از وجوه مشترک میان تمامی مکاتب هند، اعتقاد آنها به موکشه یا رهایی و آزادی به عنوان والاترین غایت و هدف زندگیست.

اصل موکشه در فلسفه هند به معنای نیل به رهایی و آزادی از تولدهای بی پایان است. البته تلقی آنها از مفهوم موکشه اندکی با هم متفاوت است. غالب مکاتب هند، بر مفهوم سلبی آن، هم عقیده‌اند، یعنی اینکه رهایی و آزادی، به معنای محو و نابودی کامل رنج و دردی ناشی از زندگی در این دنیاست. تعداد اندکی از این مکتب‌ها از این هم جلوتر رفته و می‌گویند که موکشه یا مرتبه کمال، امری منفی و سلبی نیست، بلکه مرتبه‌ای مثبت و نیل به سرور و سعادت‌مندیدست. مکتب ودانتا به این گروه تعلق دارد. (چاترجی، و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۱۵) معادل نجات یا موکشه در بودا، نیروانه است. نیروانه، هدف ممتاز بوداست و در لغت به معنای خاموشکردن یا فرونشاندن است. نیروانه یعنی، فرونشاندن عطش تمایلات و گریز و آزادی از سلسله علل پیدایش‌ها و رنج جهانی. این کمال مطلوب به واسطه طی کردن طریق هشت‌گانه بودایی تحقق می‌پذیرد.

۲. حقیقت نجات از دیدگاه حکمت متعالیه

نجات و رستگاری، از مسائل کلیدی و با اهمیت در اسلام است. پیامبر اکرم ﷺ دعوت خود را با پیام فلاح و رستگاری انسان آغاز می‌کند: «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» (علامه مجلسی، ۱۴۰۴، ۲۰۲/۱۸) و با بیان روایاتی مانند حدیث افتراق امت (علامه مجلسی، ۱۴۰۴، ص ۱۰۸)، حدیث

سفینه (علامه مجلسی، ۱۴۰۴، ص ۱۲۲) و حدیث ثقلین (علامه مجلسی، ۱۴۰۴، ص ۱۲۲) به صورت مستقیم به رستگاری انسان می‌پردازد که همگی نشان‌دهنده اهتمام مکتب اسلام به این مسئله مهم است. در میان اندشمندان اسلامی به خصوص شیعیان، صدرا جایگاه رفیعی دارد. وی بر پایه افکار فلاسفه و عرفای پیش از خود و بر اساس تعالیم دینی که در آیات الهی و روایات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام آمده بود، موفق به پی‌ریزی مکتبی فلسفی شد که آن را در مقابل نحله‌های فلسفی پیشین، حکمت متعالیه نامید. (الزنجانی، ۱۳۷۷، ص ۲۴) اهمیت این مکتب فکری سبب شد تا در این مقاله، نجات از منظر صدرا بررسی شود.

۳. مهمترین مبانی فکری صدرا در خصوص نجات

۱-۳. وجود

اصل وجود، اساسی و بنیادین در حکمت متعالیه است و چون روحی در کالبد نظام فلسفی صدرا جریان دارد. ملاصدرا، مسئله اصالت وجود را اساس و مبنای فهم و اثبات بسیاری از مسائل اساسی در توحید، انسانشناسی و معادشناسی دانسته و بر این نکته تأکید می‌کند که بدون رهیافت به این مهم، بسیاری از مسائل یادشده، تبیین فلسفی و عقلانی درستی پیدا نخواهند کرد. به همین دلیل، ایشان عدم آگاهی نسبت به وجود را موجب جهل به همه اصول معارف دانسته و می‌گوید:

چون مسئله وجود، اساس قواعد حکمی و پایه مسائل الهیست و محور است که آسیای علم و توحید و معاد و حشر ارواح و اجساد و بسیاری از آنچه ما استنباط و استخراج کردیم و دیگران به آن نرسیدند، پیرامون آن می‌چرخد، پس هر کسی که به معرفت وجود جاهل باشد، جهل او به مسائل عمده و مهم سرایت خواهد کرد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴)

۲-۳. تشکیک وجود

دومین مبنای مهم حکمت متعالیه، مسئله تشکیک وجود است. صدرا مقصود خود را از تشکیک چنین بیان می‌کند:

هر چند وجود، حقیقتی واحد است، اما این حقیقت واحد، حقیقتی مشکک است، یعنی هستی یک حقیقت، مراتبی دارد که مراتب آن، در شدت و ضعف، تقدم و تأخر، کمال و نقص، غنا و فقر و امثال اینها با هم امتیاز دارند، به صورتی که تمایز بین این مراتب، به خود وجود است، یعنی مابه‌الامتیاز در آنها، عین مابه‌الاشتراک است و بالعکس. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵، ۴۳۱/۱ - ۴۳۲ و ۹۹/۲)

قلمرو تشکیک در وجود از منظر ملاصدرا شامل همه هستی است و هر واقعیتی، از واجب الوجود گرفته تا پایین ترین موجودات، امکانی را در بر می‌گیرد. به عبارت دیگر، وجود، درجات و مراتب متفاوتی دارد که همگی در وجود بودن مشترکند و تفاوت آنها در شدت و ضعف و آثار وجود است. در رأس سلسله مراتب وجود، واجب الوجود است که نور وجودش قائم به ذات خود اوست و هیچ شرط و قیدی ندارد و حمل وجود بر او، قضیه‌ای ضروری و ازلیه است و هیچ حیثیت تعلیلی و تقییدی ندارد، اما سایر مراتب وجود، وابسته و متعلق به واجب الوجودند و بسته به اینکه در کدام یک از مراتب وجودند، از حقیقت وجود برخوردارند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ص ۲۸۹)

۳-۳. علم و معرفت

در حکمت متعالیه علم، هم سنخ با وجود، بلکه مساوق با وجود و هستی است. چون وجود حقیقتی ذومراتب و مشکک است، علم نیز همسایق با وجود، مراتبی دارد، پس هر چه وجودی از نقایص وجودی مبرا شود، به همان میزان، در تعقل کاملتر و منزه‌تر است و هر چه بهره کمتری از وجود داشته باشد، تعقل و علم کمتری نیز دارد.

علم، همانند وجود، حقیقتی واحد است. همانطور که وجود، حقیقتی واحد بوده و مراتب آن متفاوت است و این مراتب در شدت و ضعف، کمال و نقص و تقدم و تأخر با هم مختلف هستند، علم نیز مانند وجود، دارای مراتبی است؛ در واجب، واجب، و در عقل، عقل، و در نفس، نفس، و در جوهر، جوهر، و در عرض، عرض می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵، ۳/۳۸۳)

علم را مراتبی است که شامل ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی که بالاترین مرتبه ادراک است، می‌شود. به موازات هر یک از مراتب علم و ادراک انسان، عالمی تحقق دارد. به وزن مرتبه ادراک حسی، عالم حس و به وزن مرتبه ادراک خیالی، عالم مثال و به وزن سومین مرتبه ادراک آدمی، یعنی ادراک عقلی، عالم عقل که عالم نور و خیر کثیر است، وجود دارد. عالم عقلی، عالمی بالفعل است، (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵، ۲۲/۹) نفس در عالم عقول به صورت مجرد از ماده و منزه از تعلق به بدن، به وجودی بسیط و وحدانی موجود است و این وجود، همان هستی عقل فعال است که مبدأ فاعلی نفوس جزئی و حاوی تمام کمالات وجودی آنهاست؛ بنابراین، نفس در عالم عقول، با عقل فعال، متحد و خالی از هرگونه تکثر است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵، ۳۷۲/۸). از نظر صدرا، نفس در این مرحله، این قابلیت را دارد که تمام موجودات، اجزای ذات او شوند که در این صورت، نسبت نفس او با همه آن موجودات، نسبت روح به بدن است و وجود آن در این مرتبه، در نهایت خلقت و آفرینش خواهد بود، چنانچه می‌گوید: «النفس الإنسانية من شأنها

آن یبلغ إلى درجة یكون جميع الموجودات أجزاء ذاتها و یكون قوتها ساریة فی الجميع و یكون وجودها غاية الخلیقة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۴۵).

صدرا معتقد است که بیشتر مردم، از درک عالم عقول، محرومند؛ زیرا نفس آنها با مرتبه عقل، بالفعل و مجرد تام نمی‌رسد و همچنان وابسته به بدن مادی است، پس عالم عقول، اختصاص به راسخین و حکیمان دارد و فقط آنها قادر به درک این عالم هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۰۳) در عالم عقل، نفس با عقل فعال متحد شده و تمامی موجودات، اجزای ذات او می‌شوند و وجودش به نهایت آفرینش و سعادت خود رسیده و می‌تواند به حقیقت تعقل که چیزی نیست جز اتحاد عاقل و معقول، دست یابد. نفس انسان از طریق سیر در عوالم حس و مثال، به عالم عقل رسیده و در این عالم، به عقل فعال متحد شده و متحدانه به ادراک معقولات می‌پردازد، پس نفوسی که هنوز در مرحله ادراک حسی و مثالی خویش به سر می‌برند، هرگز به حقیقت تعقل نمی‌رسند.

۴-۴. حقیقت نجات

صدرا با توجه به مبانی حکمت متعالیه، به تبیین و چپستی نجات پرداخته و رستگاری را همسرخ با وجود می‌داند. ایشان در کتاب اسفار می‌نویسد:

بدان که وجود و نیز ادراک وجود، خیر و سعادت است، اما وجودات، به واسطه کمال و نقص با هم متفاوت و بر هم فزونی و برتری دارند. بنابراین، هر چه وجود، تمام‌تر و کامل‌تر باشد، رهایی آن از عدم بیشتر است و سعادت در آن بیشتر، و هر چه ناقص‌تر باشد، آمیختگی آن به شر و شقاوت بیشتر است. کامل‌ترین وجودات و برترین آنها، وجود واجب تعالی است و پس از آن، مفارقات عقلی و آنگاه نفوس و پایین‌ترین موجودات هیولای نخستین، زمان، حرکت و آنچه شبیه آنهاست. (صدرالدین شیرازی (ب)، ۱۳۸۰، ۴/۱۱۹)

عبارات فوق، گویای مساوقت وجود با نجات است؛ زیرا صدرا بنا بر مبانی ای مانند اصاله الوجود و تشکیکی بودن حقیقت وجود، سعادت و نجات را به عنوان مقوله‌ای هستی‌شناختی در نظر گرفته که قابل اطلاق بر مراتب مختلف هستی است. در نتیجه، نجات نیز همانند وجود، مفهومی تشکیکی است که از مراتب و درجاتی متنظر با مراتب وجود برخوردار است، پس هر چه موجودی تمام‌تر و به فعلیت محض نزدیک‌تر باشد، خیر و سعادتش نیز بیشتر خواهد بود، از سوی دیگر، هر چه موجودی ناقص‌تر بوده و به قوه محض و هیولای اولی نزدیک‌تر باشد، شر و شقاوتش نیز بیشتر خواهد بود.

وی در ادامه همین مطلب، بالذات بخش دانستن وجود هر شیء برای خودش، سعادت را به

ادراک وجود تفسیر می‌کند؛ زیرا هر اندازه موجودی، گستره وجودی بیشتری داشته باشد، درک عمیق‌تر و کاملتری از سعادت و رستگاری خواهد داشت. همچنین همین وجود، اگر به علت خود که وجود کامل تراوهست علم پیدا کند، بیشک سعادت بیشتری دارد. به همین دلیل چون عقول و موجودات عقلی، نسبت به مراتب پایین‌تر موجودات، در مرتبه کامل‌تری از وجود قرار دارند و ادراک کاملتری نسبت به علت هستی‌بخش دارند، سعادت و لذت آنها هم کامل‌تر و قوی‌تر خواهد بود. وی در این رابطه می‌گوید:

وجود کل شیء لذیذ عنده و لو حصل له وجود سببه و مقومه له لکان ألد لأنه وجوده
 فیکون کمال لذته یادراکه و حیث کانت الوجودات متفاوتة- فالسعادات الی هی إدراکاتها
 تكون متفاضلة أيضا و کما أن وجود القوى العقلية- أشرف من وجود القوى الحيوانية
 الشهوية والغضبية الی هی نفوس البهائم والسباع- و غیرهما من الحيوانات فسعاداتها أجل
 ولذتها و عشقها أتم. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵، ۹/۱۲۲)

بنابراین، سعادت به معنای ادراک هستیست و هر چه این ادراک قوی‌تر باشد، بدون تردید، حاصل آن، سعادت و نجات بیشتری خواهد بود. ایشان در جای دیگر، سعادت هر شیء را در رسیدن به کمال مطلوب و غایت آن شیء می‌داند و درک این کمال را سبب لذت و بهجت دانسته و می‌گوید:

سعادت هر قوه نیل به چیزی است که مقتضای طبع آن بوده و به حصول کمال آن می‌باشد و کمال هر قوه‌ای از نوع یا جنس همان قوه است، چنانکه کمال شهوت و سعادت آن لذت است و کمال غضب و سعادتش غلبه بر وهم امید و تمنا است و کمال نفس به حسب ذات عقلیه‌اش وصول به عقلیات و آیینه شدنش برای صور الهیه و نظام وجود و هیأت کل از عقل فعال گرفته تا ادنای وجود. (صدرالدین شیرازی (الف)، ۱۳۸۰، ص ۳۶۱)

در این عبارت، به کمال‌رسیدن هر قوه‌ای، همراه با لذتی متناسب با آن قوه است. صدرا کمال هر قوه را با لذت آن مرادف و یکی می‌داند. از سوی دیگر، چون لذت هر قوه‌ای با ادراک ملائم با آن قوه حاصل می‌شود، در نتیجه سعادت هر قوه، به معنای ادراک ملائم با آن قوه تفسیر شده است. ملاصدرا در کتاب تفسیر قرآن کریم، نخست رستگاری و سعادت انسان را بر دو نوع دنیوی و اخروی تقسیم می‌کند. رستگاری دنیوی به وسیله اموری مانند صحت و سلامتی، زیبایی و جمال ظاهری، شهامت و شجاعت و برخورداری از رفاه معیشتی حاصل می‌شود و رستگاری اخروی نیز با ایمان و عمل صالح به دست می‌آید. ایمان، شناخت حقایق اشیاء بوده و عمل صالح، انجام عبادات و اعمال خیر است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ۷، ۳۸۷)

از منظر صدرا، رستگاری و سعادت اخروی با رستگاری دنیوی قابل قایسه نیست؛ زیرا سعادت عقلی و لذات معنوی اخروی، قابل مقایسه با لذات حسی آغشته به نقائص و آفات دنیوی نیست، پس صدرا به این حدیث نبوی اشاره می‌کند: «لا عیش الا عیش الآخرة». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۵۱) ایشان در بخش پایانی کتاب *الأسفار الأربعة*، به صورت اختصاصی به بحث سعادت پرداخته و سعادت و رستگاری اخروی را به دو بخش سعادت حقیقی و سعادت غیر حقیقی یا نسبی تقسیم می‌کند. از نظر صدرا، نفس انسانی دو قوه عالمه یا قوه نظری و عامله یا قوه عملی دارد. سعادت حقیقی بشر، منوط به کمال قوه نظریست که تعقل حقایق، معقولات و علوم کلیست و کمال قوه عملی نیز اتصاف به صفات نیک و تنزه از قیودات مادیست. کمال نفس از جنبه قوه نظری این است که نفس، به واسطه استکمال وجودی، با عقل فعال متحد شده و به صورت کلی موجودات و نظام اتم آگاه شود و به همه طبایع اجسام و عناصر این عالم تا آخرین مرتبه از مراتب وجود، علم پیدا کند و در ذات او نقش بندد و در نتیجه اتحاد با عقل فعال و تحقق حقیقت کلی موجودات در وی، نفس او عالم عقلی و جهان علمی شود که همه ماهیات و حقایق کلی اشیاء در وجود او تحقق پیدا کنند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۵۰)

در کمال نظری، انسان باید بداند که خداوند به جمیع اشیاء، بدون توجه به غیر و بدون اینکه سودی برای او داشته باشد، عنایت دارد و نیز گستره وجودی و رحمتش و سایر صفات حقیقی خداوند را بشناسد و ترتیب نظام جهان را از ابتدا تا انتها، یعنی از وجود باری تعالی گرفته تا عقول و نفوس و طبایع و مواد و اجسام را شناخته و به درجه عقل مستفاد برسد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵، ۱۳۰/۹) عقل نظری از منظر صدرا، مراتب چهارگانه‌ای دارد که شامل عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد است. بنابراین، کمال نفس در این مرتبه از سعادت و رستگاری نیز مراتبی دارد. بالاترین درجه آن، یقین کامل به علوم و معارف عقلیست به طوری که جمیع موجودات، اجزای ذاتی او محسوب شده و او در جمیع مخلوقات ساری شود. در این صورت، او غایت هستی و خلیفه خداوند است. از منظر صدرا، هر کسی که به این معارف دست یابد، فوز عظیم را درک کرده و سعادت عقلیه و نعمت و رستگاری ابدی را دریافت خواهد کرد. پایین‌ترین درجه کمال نظری نفس این است که علم به اول تعالی را به نحو حصولی کسب کند و نحوه وجود و عنایت و علم و قدرت و اراده و سایر صفات او را بشناسد و عقول فعال را که ملائکه خداوند و واسطه‌های فیض او هستند، شناخته و مطیع او شود، یعنی مراتب تنزلات را از باری تعالی تا مواد و اجسام و مراتب و ترقیات را از مواد و نبات و حیوان و انسان تا عقل مستفاد بشناسد. (صدرالدین شیرازی (الف)، ۱۳۸۰، ص ۴۲۲)

عقل عملی نیز مانند عقل نظری، مراتب چهارگانه‌ای دارد که عبارتند از نفس در مرتبه تهذیب ظاهر و آراستن آن به آداب و نبوی و احکام شریعت، نفس در مرتبه تطهیر باطن از ملکات پست و خطورات شیطانی، نفس در مرتبه نورانی‌ساختن باطن به معارف حقه و نفس در مرتبه فنای از خویش و محصور کردن توجه به حق تعالی. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱، ص ۵۲) بالاترین کمال نفس از جنبه قوه عملی این است که انسان با انجام اعمال نیک و پاک‌ساختن باطن خویش، به مرتبه فنا و محصور شدن در توجه به حق تعالی برسد. بنابراین، از نظر ملاصدرا، کمال و رستگاری حقیقی انسان، با به کارگیری دو قوه نظری و عملی حاصل می‌شود که مراتبی دارد؛ زیرا تمام انسان‌ها به یک نحو در راستای کمال نفس خود همت نکرده و به یک درجه از رستگاری نمی‌رسند. همچنین بدون اعتقاد به تشکیک وجود و حرکت جوهری نفس و جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس، چنین تصویری از رستگاری و سعادت امکان پذیر نمی‌شود؛ زیرا بدون این مبانی، هیچ نفسی از مراتب پایین هستی عبور نکرده و در سیر استکمالی خویش به عالم عقل و اتحاد با عقل فعال دست نمی‌یابد، در نتیجه به سعادت حقیقی نمی‌رسد.

در کنار رستگاری حقیقی، صدرا نوعی دیگر از رستگاری را بیان می‌کند که می‌توان آن را رستگاری نسبی یا غیر حقیقی نامید. این نجات یا رستگاری، مخصوص نفوس عوام و متوسطیست که در آنها اشتیاقی به کسب معقولات و انگیزه‌ای برای کمال علمی و عقلی نیست، ولی در عین حال، نفس آنها به دلیل کسب اولیات و آراء مشهور و مقدمات استدلال، از قوه محض و هیولایی خارج شده، در نتیجه بعد از اینکه از بدن مادی فارق شد، باقی می‌ماند؛ زیرا در مدت حضورش در دنیا، نوعی از فعلیت را به حسب ادراک اولیات و فطریات و ... کسب کرده و مجرد شده است، در نتیجه، عدم بر آنها راهی ندارد. چنین نفوسی، اگر خیر و نیکوکار باشند، بدون شک سعادت‌ی نصیب آنها خواهد شد، ولی نه سعادت حقیقی، بلکه سعادت‌ی از جنس توهمات و تخیلات نسبت به جهان باقی. بنابراین، چنین نفوسی بعد از مفارقت از بدن، به تصورات و تخیلات خویش که غایت و هدف آنها بوده، خواهند رسید. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵، ۱۴۷/۹)

از منظر صدرا، هدف عوام الناس از اعمال نیک و فریض الهی، رسیدن به چیزهایی است که در بعضی از آیات و روایات شنیده‌اند مانند حور و قصور و سایه درختان و انهار و هر چیزی که بتواند آن را مسرت بخشد و لذیذ محسوب شود. چنین نفوسی بعد از مفارقت از بدن، به تصورات و تخیلات خویش در مورد جهان آخرت می‌رسند. ملاصدرا می‌گوید: «اثبات چنین مسئله‌ای، برای ما خالی از اشکال است؛ زیرا صدور امور محسوس اخروی، نیازی به موضوع ماده ندارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵، ۱۴۷/۹). در مقابل سعادت حقیقی و نسبی، شقاوت حقیقی و نسبی قرار دارد. شقاوت

حقیقی، مخصوص ناقصین از جهت قوه نظری بوده و مختص دو گروه است، یکی کفار که ضلالت و حجاب فطرت، آنها را پوشانده و قلوبشان را مهر کرده و دیگری منافقان، که شوق و قابلیت معرفت الهی را بر حسب فطرت داشته‌اند، ولی به دلیل اعمال شیطانی و ملکات ظلمانی که در روح آنها رسوخ کرده، از فطرت نخستین، بازگشته و به شقاوت حقیقی گرفتار شده‌اند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵، ۱۱۳/۹-۱۱۵) شقاوت غیر حقیقی نیز مختص نفوس عوام و متوسطیست که پاک و خیر نبوده در نتیجه دچار شقاوت وهمی و خیالی خواهند شد نه حقیقی. این مسئله را در احوال و مراتب نفوس که ملاصدرا درباره اهل آخرت، از جهت سعادت و شقاوت به آن پرداخته، بهتر می‌توان دریافت (ر.ک.، صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ۳۷۹۱، ۱۳۷۷، ص ۱۹-۲۰، ۱۲۱-۱۲۲).

۴. حقیقت نجات از دیدگاه مکتب ودانته

مکتب ودانته، چون منشعب از منشأ اصیل و کهن برهمنیست، سایر مکاتب فلسفی هند را تحتالشعاع قرار داده است. فلسفه ودانته طی قرون متمادی، چنان وسعتیافته که امروزه بسیاری از افرادی که چندان با فلسفه هندآشنایی ندارند، فلسفه هند را مترادف با همان مکتب ودانته می‌دانند. کلمه ودانته، از دو جزء ودا و انتا، یعنی پایان، ترکیب شده است. مراد از آن، تعلیمات عرفانی وداها یا به عبارتی اوپانیشادها است. بنابراین، ودانته، یعنی پایان دوره اوپانیشادها و شروع دوره‌ای جدید. (شایگان، ۱۳۷۵، ۲/۷۶۵) به دلیل اهمیت مکتب ودانته نسبت به سایر مکاتب فلسفی هند، در این مقاله، دیدگاه این مکتب در خصوص اندیشه نجات بیان می‌شود. چون در میان اندیشمندان و مفسران ودانته شانکره، مقام و جایگاه والایی دارد، به گونه‌ای که برخی عقیده دارند مکتب ودانته، معادل همان تفسیری است که شانکره ابداع کرده است (شایگان، ۱۳۷۵، ص ۷۸۱). در این قسمت، تبیین دیدگاه ودانته در مسئله نجات، با نگاه شانکره^۲ بررسی می‌شود.

۵. اتحاد آتمن^۳ و برهمن^۴

در اوپانیشادها برای اشاره به حقیقت غایی، از واژه برهمن استفاده می‌شود که بعدها به واژه

1. Upanisad
2. sankara
3. Atman
4. Brahman

محوری فلسفه ودانته تبدیل شد. حکمای اوپنیشادی، برهمن را ذات ماورایی و منزهی می دانند که نه تنها مدرک حواس ظاهری انسان نمی شود، بلکه با تمرکز نیز نمی توان او را شناخت. او ورای اندیشه تجربی ست و از راه دانش برهانی نمی توان به او دست یافت. او ذات خالصی است که هیچگونه تفسیر ادراکی را به خود نمی پذیرد. او غیر قابل تقسیم و تجزیه ناپذیر است، او نه خودش برونست و نه باعلیت بیرونی، مشروط می شود. تعریف آن، در حکم قلب ماهیت آن به عینیت است. انسان حتی نمی تواند بگوید که واحد است. بنابراین، ارائه هرگونه تعریف از برهمن اعلی، ناممکن است و عبارت مشهور «نه این» نیز بر این نکته تأکید می کند. (کاظم زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۶۱) شانکاره در تفسیر برهمن می گوید:

لغت برهمن یعنی، رشد و گسترش و مفهوم وجود نامحدود و اسم بلارسم ذات باری را شامل می شود. این شوکت و عظمت برهمن، از یک سو معرف پاکیزگی و جاودانگی اوست و از سوی دیگر نشان دهنده هشیاری او به وجود خود اوست. (چاترجی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۸۰۸/۲)

در مکتب ودانته، بعد از آنکه از واقعیت مطلق یا برهمن صحبت می شود، مفهوم مترادفی به نام آتمن با آن همراه می شود. متداولترین معنای آتمن، روح و نفس است. اوپنیشادها نیز آتمن را به معنی ذات و واقعیت درونی انسان به علاوه تمام موجودات تعبیر کردند. به هر صورت، این واژه بعدها در دو معنا به کار رفت؛ یکی به معنای خود باطنی شخص و یا ژرفترین و نهفته ترین جنبه وجودی انسان که حقیقت حقیقی او را تشکیل می دهد یا همان جیوه^۱ و دیگری به معنای برهمن یا حقیقت غایی و خود کیهانی. جیوه، همان آتمن است که با ضنائم مادی و امور جسمانی درآمیخته و اگر از این امور پیراسته شود، آنچه می ماند، آتمن است. (کاظم زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۶۶-۱۶۷) اتحاد آتمن و برهمن، ستون استوار است که تمام ساختمان حکمت ودانته بر آن بنیان شده و عباراتی مانند تو همانی، این آتمن همان برهمن است و تمام این عالم برهمن است، جهان فانیست و جیوه، همان برهمن است و نه غیر آن، حاکی از این مبانی مهم اعتقادی مکتب ودانته است. (شایگان، ۱۳۷۵، ص ۸۰۷/۲)

تمام این عبارات، گویای این حقیقت است که خالق و مخلوق و آفریننده و آفرینش، در اصل یکیست و بین این دو، تضاد و دوگانگی نیست، پس تمام صفات و کثرات که در عالم کون و فساد پدید می آید، به منزله حجابها و پردههایی هستند که میان حق و خلق قرار می گیرند. بنابراین، تمام سعی و کوشش ودانته این است که انسان را از سراب و وهم و افکار بی اساس آزاد کرده و توجه

اورا به مبدأ فیض عالم که در کنه وجود اوست، معطوف کند. (شایگان، ۱۳۷۵، ص ۸۰۶)

۶. قانون کرمه^۱

یکی از مهمترین آموزه‌هایی که در بیشتر ادیان هندی وجود دارد، آموزه کرمه است. اهمیت کرمه، بیشتر در چگونگی ارتباط آن با سمساره روشن می‌شود. برخی زبان‌شناسان معتقدند که ریشه واژه کرمه، کلمه ceremon به معنای ترکیب اعمال مقدسی است که بر طبق قوانین توصیه شده، انجام می‌شود یا دستگاه رفتاری مناسبی که گردش جهان را به آرامی نگه می‌دارد. (الیاد، ۱۹۸۷، ص ۲۶۲) طبق جهان بینی ودانته که پایه و اساس آن بر مبنای اوپانیساده‌ها بنا شده و اعتقاد آنها این است که جهان، تحت سیطره نیرویی ماورایی قرار دارد، کل جهان دارای روح واحدیست و چون به وحدت جهان قائل هستند، برای برهمن جایگاه خاصی قائلند و جهان را نتیجه مایا می‌دانند که مربوط به همان نیروی ماورایی، یعنی خداست. مسئله مهم دیگری که در این مکتب یا شاید بتوان گفت در همه مکاتب هندویی وجود دارد، قانون کرمه است. شنکره، مهمترین نظریه پرداز این مکتب، به صراحت منظور از کرمه را در این مکتب شرح داده و کرمه را به عنوان نتیجه‌ای اخلاقی برای مفهوم این جهان مطرح می‌کند.

طبق قانون کرمه، شخص، عین اعمالش می‌شود. نیکوکار، نیکو و شخص شرور، شرور خواهد بود. انسان با اعمال شریف، شریف و با اعمال شرور، بد می‌شود. هر کس، نوع رفتارش را بر طبق ویژگی‌های فردی خود انتخاب می‌کند. بر طبق قانون کرمه، هر کس با رفتار خود تعریف می‌شود. در دوره‌های زیادی از تولدها و مرگ‌ها بازپیدایی‌ها مقرر می‌شود. هر عملی که شخص انجام می‌هد، اثر خود را بر جهان می‌گذارد و در فاعل، تمایلی به آداب گذر یا سمساره به وجود می‌آورد که بر مبنای آن، اعمال بعدی او شکل می‌گیرد. بنابراین، کرمه قانونی است که رابطه میان اعمال شخص به عنوان یک جیوه و وضعیت وجودی او را تعیین می‌کند.

۷. قانون سمساره^۲

با بررسی متون هندویی در مورد قانون کرمه، مسئله مهم دیگری به نام سمساره مطرح می‌شود که مربوط به سرنوشت انسان پس از مرگ است. مقصود از سمساره، روندیست که به واسطه آن، پس از مرگ، ماده روحانی یا جیوه، جسم را ترک کرده و به جسمی دیگر وارد می‌شود و یا به

حالت وجودی دیگری مانند گیاه و اشیای بی جان درمی‌آید. (وربلوسکی، ۱۹۸۷، ص ۲۴) نظریه سمساره یا تجسد دوباره، جنبه‌ای مهم از نظام اعتقادی-اجتماعی هند بوده و نقش برجسته‌ای در شکل‌گیری اعمال، اخلاقیات و طرز تفکر مردم دارد، پس همه موازین اخلاقی هند که در متون کهن دینی آنها آمده، اعتقاد به روح پس از مرگ دارد و زندگی کنونی را نوعی آمادگی برای زندگی بعدی می‌داند. به همین علت است که آنها اعتقاد دارند شرایط هر دوره‌ای از زندگی، به واسطه نتایج اعمال خیر و شر زندگی پیشین است. به عبارت دیگر می‌توان گفت که این روند، بر مبنای قانون کرمه وجود دارد. بنابراین، اعمال فرد است که مطابق کرمه، سرنوشت او را تعیین می‌کند. آنچه در سمساره منتقل می‌شود، روح انسان است. روح شخص، متمایز از وجود جسمانی اوست و هموست که ذات وجود انسان را تعیین می‌کند. روح، به دلیل اعمالی که در زندگی‌های گذشته انجام داده، از جسمی به جسم دیگر منتقل می‌شود.

از نظر شنکره، بشریت مانند گیاه است، یعنی به وجود می‌آید، رشد می‌کند و در نهایت به خاک برمی‌گردد، البته نه به طور کامل؛ زیرا دانه گیاه همچنان باقی است. بنابراین، اعمال انسان در زمان مرگ مانند دانه‌ای است که به وجود دیگری که مطابق با ویژگی‌های خودش است، هستی می‌دهد. (پائلو، ۱۳۷۹، ۳۱۴ و ۳۱۵) بنابر دیدگاه ودانته، انسان تا زمانی که به مسائل فانی زندگی توجه داشته باشد، اسیر سمساره بوده و در قلمرو زمان گرفتار است. بنابراین، کرمه خویش از یک حالت وجودی به حالتی دیگر منتقل می‌شود، پس انسان تنها زمانی از بند سمساره رهایی می‌یابد که به وحدت با برهمن و جاودانگی راستین دست یابد.

۸. حقیقت موکشه^۱

موکشه یا نجات از منظر مکتب ودانته، رهایی از چرخه سمساره نیست، بلکه فراتر از این حد تعریف می‌شود که در رهایی از چرخه سمساره خلاصه شده باشد؛ زیرا فنای محض، در وجود مطلق است که مقصد و مقصود اصلی نجات و موکشه است. در این مکتب، انسان با دستیابی به رستگاری، چیز تازه‌ای به دست نمی‌آورد، بلکه مالک چیزی می‌شود که آن را همواره با خود داشته، یعنی موکشه در وجود انسان است نه اینکه از وی بیگانه و جدا باشد و سالک با کشف حقیقت و اشراف به جایگاه خود در جهان و نیز ادراک حق مطلق، موکشه را تحقق می‌بخشد؛ زیرا رهایی و آزادی چیزی نیست به غیر از دانستن اینکه نفس با برهمن یکی است یا نفس، همان برهمن است.

پیروان مکتب ودانته برای تفهیم این مطلب مثال جالبی می‌زنند. آنها می‌گویند که رسیدن

به موکشه مانند این است که شخصی که همواره گردنبنندی را به گردن داشته، به سبب اینکه متوجه نیست و وجود آن را فراموش کرده، در اینجا و آنجا به دنبال آن می‌گردد. درست همانگونه که وابستگی و اسارت به خاطر توهم نادرست است، توهم اینکه نفس و برهمن، دو چیز متفاوت و متغیر است. البته موکشه از نظر مکتب ودانته، پایان یافتن این رنج، یعنی یک چیز منفی و عدمی نیست، بلکه مکتب مزبور در پیروی از اندیشه اوپیناشاداها، موکشه را حالت لذت و سرور مثبت و شادی ارزیابی می‌کند؛ زیرا برهمن، خود عین سرور و شادی است و موکشه هم چیزی نیست به غیر از وحدت و یگانگی با برهمن. (چاترجی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۷۴۱) بدن، حتی پس از رهایی نیز هنوز می‌تواند به حیات خود ادامه دهد؛ زیرا این بدن کنونی، محصول کارمایی است که از زندگی گذشته متراکم شده و آثار خود را بروز داده است، ولی روحی که به رهایی و آزادی رسیده، دیگر هرگز خود را با بدن یکی نمی‌داند، فریب مظاهرا این دنیا را نمی‌خورد و میل و رغبتی به آن ندارد. بنابراین، رنج و مرارات این جهان نیز به او نمی‌رسد. با آنکه در جهان است، بیرون اوست. به چنین انسانی، حیوان موکتی می‌گویند، یعنی رهایی و نجات کسی که هنوز زنده است. حیوان موکتی، الگوی آرمانی جامعه است و زندگی او باید سرمشق یکایک افراد جامعه قرار بگیرد. (چاترجی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۷۳۹)

از منظر شنکره، راه دستیابی به نجات در مرحله نخست، درک تعالیم بودا و مکتب ودانته است. برای درک این امر، انجام چهار چیز برای انسان لازم است. نخست آنکه بتواند بین چیزهای فانی و ابدی فرق بگذارد، دوم آنکه هوس‌ها و اشتیاق‌های خود برای لذت بردن از اشیای مادی را رها کند، سوم اینکه باید در خود، صفات و کیفیاتی مانند وارستگی و شکیبایی و نیروی تمرکز را پرورش دهد، و در آخر باید میل و شوق به رهایی و نجات داشته باشد. بنابراین، پس از آنکه نیروی عقلانی و تفکر و اراده خود را برای دریافت حقیقت آماده کرد، لازم است به مراقبه مستمر بر حقایقی که از راه عقل به آن رسیده، بپردازد. تنها صرف نیروی عقلانی و باور و معرفت نسبت به حقایق کافی نیست، بلکه لازم است با مراقبه مستمر بر این حقایق و به کارگیری عملی آنها، این باورها را در وجود خود نهادینه کرده و اعتقادات گذشته را ریشه‌کن کند. (چاترجی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۷۳۷-۷۳۸)

۹. حقیقت نجات از دیدگاه مکتب ماهایانه

چهار صد سال پس از مرگ بودا، مکتب ماهایانه شکل می‌گیرد. آیین بودا به دو مکتب اصلی هیینه‌یانه و ماهایانه تقسیم می‌شود. به مکتب هیینه‌یانه، اگر دونه کوچک، یعنی وسیله‌ای که عده

کمی را به مقصد می‌رساند و به مکتب ماهایانه،^۱ گردونه بزرگ، یعنی وسیله‌ای که همگان را به مقصد می‌رساند، گفته می‌شود. علت این نام‌گذاری نیز به نوع نگاه خاص این دو مکتب به مسئله نجات باز می‌گردد. (چاترجی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۳۲۹) امروزه مکتب ماهایانه پیروان بی‌شماری دارد. در حقیقت روح پذیرا و روحیه پراز تسامح مبلغان ماهایانه سبب شده که این مکتب در سراسر هیمالیا، چین، کره و ژاپن گسترش پیدا کند.

۹-۱. کرمه

براساس قانون کرمه، وجود فعلی شخص، معلول وجود گذشته او، و وجود او در آینده، معلول وجود او در زمان حال است. (چاترجی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۲۹۵) به عبارت دیگر هر موجودی پس از مرگ و ورود به چرخه زایش دوباره، شکل تازه‌ای به خود می‌گیرد، اما این شکل و قالب، وجودی تازه و تصادفی نیست، بلکه منطقی را دنبال می‌کند که می‌توان آن را به قانون علیت تشبیه کرد. در آیین بودا، گناه به معنای دینی کلمه مطرح نیست، در عوض آنچه که اهمیت دارد، تفاوت میان کردارهای آدمیان است. چنانچه کردار شایسته، به نجات و رهایی منتهی می‌شود و کردار ناشایست و نادرست موجب فاصله گرفتن از آن می‌شود. بنابراین، انسان، آینده و سرنوشت خود را به وسیله اعمال خویش مشخص می‌کند. نکته قابل توجه این است که حتی زائیده شدن دوباره در بهترین اشکال و شرایط وجودی نیز، رهایی و نجات نیست و چه بسا فرسنگ‌ها با رهایی فاصله داشته باشد. بنابراین، نجات و رهایی تنها در خارج شدن از بند زندگی‌های مکرر یا سمساره و رسیدن به نیروانه است. (رنجبر، ۱۳۸۱، ص ۱۱۸)

۹-۲. رنج

بودا، مسئله رنج را در ذیل چهار حقیقت شریف ارائه می‌دهد:
اول) نخستین حقیقت شریف، حقیقت رنج است. هر چه رنگ و بوی هستی به خود بگیرد، سراسر رنج است. این حقیقت، تمام موجودات را در تمام سطوح دربرمی‌گیرد. لذت‌های آنی و دنیوی، فقط به چشم مردم کوتاه بین، لذت به نظر می‌آید. گذرابودن آنها، رنجی که در اثر به پایان رسیدن آنها حس می‌شود و ترسی که انسان به خاطر از دست دادنش دارد و سایر پیامدهای نامطلوب آنها باعث می‌شود که لذات و خوشی، جذابیت و شیرینی خود را از دست داده و به منشأ هراس و اضطراب تبدیل شود.

دوم) دومین حقیقت شریف، علت رنج است. علت انسان، تولد و پیدایش اوست. اگر انسان

متولد نشود، این وضعیت دردناک و محنتبار را نیز تحمل نمی‌کند. تولد نیز مانند رنج، علتی دارد و آن به خاطر اراده و خواست انسان به شدن و طلب و شهوت برای وجود است. هر چیزی که در جهان عزیز و لذت‌آور است، تشنگی از آنجا پیدا می‌شود و رنج از آن نشأت می‌گیرد. (چاترجی دیگران، ۱۳۹۳، ص ۲۷۱) از منظر بودا، جهل انسان به حقیقت است که ریشه و علت العلیل یا منشأ میل و رغبتی است که موجب تولد مجدد است. بنابراین، برای رسیدن به این مهم، زنجیره دوازده‌گانه‌ای را می‌شمارند. رنج در زندگی معلول تولد است، تولد معلول خواست و اراده انسان برای متولد شدن است که آن معلول وابستگی و درآمیختگی ذهن با اشیاء است، وابستگی، معلول عطش و میل به اشیاست، میل و عطش، معلول تجربه حسی است که آن نیز معلول تماس حسی با شیء است، تماس حسی، معلول شش اندام حسی شناخت است، اندام حسی، معلول ارگانسیم اولیه متشکل از ذهن و بدن است که ارگانسیم اولیه، معلول شعور نخستین و بدوی است که آن نیز معلول تجربه ادراک‌ها و دریافت‌های انسان در زندگی گذشته است که بالاخره ادراک‌ها و دریافت‌های انسان در زندگی گذشته نیز معلول جهل او درباره حقیقت است. (چاترجی دیگران، ۱۳۹۳، ص ۲۷۱)

سوم) سومین حقیقت شریف، پایان بخشیدن به رنج است. بعد از تشخیص علت رنج، زمان رفع و ترک علت فرامی‌رسد تا راه درمان و مداوای رنج حاصل شود. برای رهایی از رنج، باید علت آن، یعنی دلبستگی و اشتیاق نسبت به امور فانی و ناپیدار، از میان برود. اگر انسان معرفت درستی نسبت به حقیقت هستی کسب کند و دریابد که اشیاء مادی، ماهیتی گذرا، ناپایدار و رنج‌آور دارند، دیگر هرگز به سوی آنها کشش و گرایشی نخواهد داشت. در این صورت، از سمساره و تولدهای مکرر رهایی می‌یابد. اینجاست که از هر رنجی فارغ شده و به نیروانه دست می‌یابد. (بوکر، ۱۹۹۹، ص ۲۵۰)

چهارم) حقیقت چهارم، راه رهایی از رنج است. حقیقت چهارم می‌گوید که راهی برای رهایی از رنج وجود دارد که بودا و سپس پیروان او پیموده‌اند. این راه شریف، یعنی تحصیل هشت امر نیک که عبارت است از دیدگاه درست یا معرفت درباره چهار حقیقت شریف. اراده درست یا عزم برای اصلاح زندگی در پرتوی حقیقت. سخن درست یا مهار سخن را در دست گرفتن. معیشت درست یا گذراندن زندگی از راه شرافتمندانه. کوشش درست یا اهتمام بی‌وقفه برای پیشرفت اخلاقی از راه زدودن اندیشه‌های بد شیطانی و نشان دادن اندیشه‌های نیک به جای آنها. رفتار درست یا خودداری از عمل خطا. اندیشناکی درست یا به یاد داشتن ماهیت ناپایدار و زوال پذیر اشیاء. تمرکز دست، که آخرین راه برای رسیدن به نیرواناست. (چاترجی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۲۸۲ - ۲۸۸)

این عالم به صورت مداوم در حال تجدید، تغییر و عوض شدن است. مرگ و زندگی، همیشه می‌آید و می‌رود. در این عالم، هیچ جوهر ثابتی وجود ندارد. امور خوشایند، پایدار نبوده و لحظه به لحظه در حال پدید آمدن هستند، حتی اموری که گمان می‌رود ثابتند، در یک جریان و سیلان بی‌پایان قرار دارند، چنانچه بودا می‌گوید:

ای رهروان، باید چنان زندگی کنید که ناپاکی را در تن ببینید، باید به یاد آورید که دم و بازدم را در درون تن، باید چنان زندگی کنید که ناپایداری را در توده‌ها ببینید. (ایتی، و وتکه ۱۳۸۳، ص ۱۱۱)

قانون عدم ثبات، قانونی عام، فراگیر و جهانشمول است که انسان نیز از آن مستثنی نیست. بنابراین، باور به وجود روحی نامیرا یا آتمن، که ثابت و نامتغیر است و بعد از مرگ به حیات خود ادامه می‌دهد و از جسمی به جسم دیگر کوچ می‌کند، مردود خواهد بود؛ زیرا هیچ چیز در جهان ثابت و پایدار نیست، پس روح نیز نمی‌تواند عنصری پایدار و جاویدان باشد. (چاترجی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۲۹۸) البته باید گفت که عدم وجود نفس، یکی از نگرانی‌های پیروان فلسفه بوداست؛ زیرا اگر نفس و روح وجود نداشته باشد، تلاش انسان به کلی نابود شده است، اما مکتب ماهایانه معتقد است که آنچه وجود ندارد و کاذب است، نفس فردی حقیر است. در پس همین نفس ظاهری، واقعیتی وجود دارد به نام نفس متعالی که نفس همه موجودات عالم است. به این ترتیب، در مکتب ماهایانه، یک انسان مخلص و نجات یافته، نفس خود را تجدید حیات یافته در قامتی بلندتر و هیئتی متعالی ترمی بیند. (چاترجی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۳۳۶)

۱۰. حقیقت نیروانه^۱

نیروانه، هدف نهایی و نجات واقعی برای پیروان بوداست که از طریق فرونشاندن عطش تمایلات و خارج شدن از چرخه سمساره و رنج و نیز به واسطه طی کردن طریق هشت‌گانه بودا تحقق می‌یابد. بودا می‌گوید:

این است ای راهبان، حقیقت شریف فرونشاندن رنج، یعنی خاموشی میل و عطش به واسطه نابودی کامل تمایلات و این خاموشی، ای راهبان، به مثابه چراغی است که با سوخت می‌سوزد، ولی چراغی که دیگر به آن سوخت ندهند و از فتیله آن نگهداری نکنند، به علت تمام شدن و تجدیدنشدن سوخت، شعله آن فرونشسته و آن چراغ خاموش شود.

1. Nirvana

در این بیان، انسان نجات یافته و رها شده، با چراغ خاموش شده مقایسه می‌شود. به همین علت، بسیاری افراد، نیروانه را به معنای منفی و سلبی در نظر گرفته و آن را به معنای توقف کامل وجود تفسیر کرده‌اند، البته این معنا را مشکل می‌توان پذیرفت؛ زیرا اگر نیروانه، توقف کامل وجود باشد، بودا هرگز تا لحظه مرگ به نجات و رهایی نرسیده، حال آنکه براساس دیدگاه بوداییان، بودا در زمان حیات، به نیروانه و حکمت تام رسیده است، (چاترجی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۲۷۹) پس بسیاری از اندیشمندان بودایی معتقدند که ماهیت واقعی نیروانه را فقط در صورتی می‌توان شناخت که به آن نائل شد و نمی‌توان آن را در قالب تجربیات متعارف توصیف کرد. بنابراین، فهم نیروانه برای انسانی که به کمال نرسیده، همانقدر دشوار است که به انسان نابینایی که تاکنون رنگ را ندیده، مفهوم رنگ را تفهیم کرد. (چاترجی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۲۸۲) آنچه مکتب ماهایانه را از سایر مکاتب، به خصوص هینه‌یانه متمایز می‌کند، مسئله نجات فردی یا جمعیت است.

براساس دیدگاه هینه‌یانه، راه نجات، ارهت‌شدن است. ارهت به کسی می‌گویند که با طیکردن راه‌های هشت‌گانه بودا، به نجات و رهایی از چرخه زایش و مرگ دست یافته و به نیروانه پیوندد. چنین انسانی، انسان آرمانی مکتب هینه‌یانه است، البته باید گفت که ارهت شدن، مقامی فردی بوده و نتیجه تلاش و مجاهدت فردی انسان است. در این میان، تنها راهبان و برگزیدان هستند که امکان بیشتری برای رسیدن به مقام ارهت شدن دارند؛ زیرا آنها کسانی هستند که ضمن آگاهی از حقیقت رنج در هستی، با اعمال مخلصانه و شریف، خود را آماده ارهت شدن می‌کنند، (الباد، ۱۹۸۷، ص ۳۰۴) اما در مکتب فکری ماهایانه، طرح نجات هینه‌یانه، طرح کاملی نیست، بلکه طرحی کم‌ارزش و خودخواهانه است؛ زیرا تنها به نجاتی فردی توجه دارد. حال آنکه هدف غایی ماهایانه، نجات همه موجوداتی است که در رنج غوطه می‌خورند. بنابراین، مکتب ماهایانه، این مفهوم را جانشین آرمان نجات فردی کرده و تکلیف دینی هر فرد مخلص را این می‌داند که بکوشد تا به مراتب روشن‌شدگی یا بودهی ستوه (شایگان، ۱۳۷۵، ۳/۱۳۳) برسد، که می‌توان آن را مرحله عقلانی وجود نیز ترجمه کرد. (شایگان، ۱۳۷۵، ۳/۳۳۱)

براین اساس، انسان از دنیا و امور آن برکنار نیست، بلکه با عقل و عشق کمال یافته، می‌کوشد تا از پریشانی و فلاکت موجودات بی‌شماری که در جهان به رنج و درد افتاده‌اند، کاسته و آنها را به رهایی و نجات برساند؛ زیرا از منظر ماهایانه، همه موجودات عالم جزئی جدا از هم نیستند، و تمایزی که در ظاهر میان انسان‌ها وجود دارد، غیر واقعی است؛ زیرا همه موجودات عالم از یک واقعیت متعالی نشئت گرفته‌اند و تمایز و تغایر میان آنها، ناشی از وهم و پندار است. بنابراین،

نتیجه منطقی وحدت همه موجودات، تلاش و کوشش برای رهایی آنهاست، نه فقط نفس کوچک و حقیر فردی. این اعتقاد، راه را بر این عقیده می‌گشاید که نجات یا نیروانه را نمی‌توان در جایی بیرون از درون خود یافت و یا به عبارت وسیع‌تر، نجات را در همین دنیا و در میان همین موجودات عالم باید جست‌وجو کرد. (شایگان، ۱۳۷۵، ۳/۳۳۳)

۱۱. نتیجه‌گیری

نجات از منظر حکمت متعالیه صدرا، امری وجودی و تشکیکی است که به واسطه حرکت جوهری انسان آغاز شده و مساوق با ادراک است. بالاترین درجه نجات، یعنی تعقل، عبارت است از اتحاد نفس با حقایق وجودی. بنابراین، هر چه نفس قویتر باشد، حقیقتی که نفس با آن متحد می‌شود نیز به لحاظ مراتب وجودی، شدیدتر است. نجات از منظر مکتب ودانته، در مرحله اول، رهایی از چرخه سمساره است، اما با نگاهی دقیق‌تر، موکشه فراتر از این حد تعریف می‌شود که در رهایی از چرخه سمساره خلاصه شده باشد، پس نجات حقیقی، معرفت انسان به اتحاد نفس خویش با برهمن است؛ زیرا فنای محض، در وجود مطلق است که مقصد و مقصود اصلی نجات و موکشه در این مکتب است.

نیروانه، هدف نهایی و نجات واقعی برای پیروان بوداست که از طریق فرونشاندن عطش تمایلات و خروج از چرخه سمساره و رنج و نیز به واسطه طریق هشت‌گانه بودا تحقق می‌یابد. در مکتب ماهایانه، مسئله نجات، جمعی است و نجات فردی، امری مترود بوده و ناشی از خودخواهی است. بنابراین، انسان مخلص باید تلاش کند تا به روشنی دست یابد و به مرتبه بدهی ستوه برسد و برای روشنی و نجات دیگر انسان‌ها تلاش کند. نجات حقیقی، در نجات همگانی انسان‌ها صورت می‌گیرد.

هر سه مکتب، برای رسیدن انسان به مرتبه نجات و رهایی، هم بر جنبه‌های عقلی و معرفتی تأکید می‌کنند و هم به جنبه‌های عملی. به عبارتی، هم معرفت و هم عمل را، در نجات و رستگاری دخیل می‌دانند، هر چند که معرفت، رکن اصلی و اساسی‌تری نسبت به عمل بوده و مقدمه آن است. در هر سه مکتب، نجات را باید در درون خویش جست‌وجو کرد. به عبارتی، مبدأ و مقصد نجات، نفس انسانی است که باید به تعالی برسد.

نجات، در هر سه مکتب می‌تواند هم دنیوی و هم اخروی باشد، یعنی انسان پس از رسیدن به معرفت حقیقت و عمل به آن، در همین دنیا به نجات میرسد. هر چند تحقق حقیقی آن، در زندگی پس از مرگ جلوه می‌کند. در هر سه مکتب، دلکندن از تعلقات مادی، اصل مهم نجات و رستگاری

است. این نجات، همراه با لذت و خرسندی خواهد بود.

یکی دیگر از نقاط اشتراک این سه مکتب در مسئله نجات، مسئله وحدت وجود است. در هر سه مکتب، نهایت نجات در جایی تحقق می‌یابد که فرد، خویشتن خویش را با حقیقت وجود یگانه بیابد. این مسئله، در حکمت متعالیه، در اتحاد عقل، عاقل و معقول یا اتحاد نفس با حقایق وجودی، در مکتب ودانته، در اصل اتحاد آتمن و برهمن و در ماهایانه در پیوستن و یکپوشیدن با نیروانه، مطرح می‌شود. هر چند که تفاسیر هر یک، نسبت به این اتحاد متفاوت خواهد بود. مکتب متعالیه، با یاری از تعالیم دین اسلام در خصوص آخرت، به صورت دقیق به رستگاری اخروی انسان می‌پردازد. حال آنکه بعد اخروی زندگی انسان و چگونگی آن در دو مکتب ودانته و ماهایانه کمرنگ است.

نجات، نزد دو مکتب ودانته و ماهایانه، با سمساره و تناسخ مرتبط است، حال آنکه چنین امری در اسلام و حکمت متعالیه پذیرفته نیست. حکمت متعالیه با توجه به مبنای تشکیک وجود، نجات را امری تشکیکی می‌داند که به واسطه آن، انسان‌ها به لحاظ دست‌یافتن به نجات، به مراتب مختلف تقسیم می‌شوند. برخی به اعلا مراتب نجات دست می‌یابند و برخی در مراتب پایین‌تر باقی می‌مانند. حال آنکه در دو مکتب ودانته و ماهایانه، چیزی به نام تشکیک در نجات، وجود ندارد. تنها کسی می‌تواند به نجات و رهایی برسد که به موکشه یا نیروانه برسد، در غیر این صورت، نجاتی در کار نیست و هر چه هست، رنج و نادانیت.

در مکتب ماهایانه، توجه بسیاری به مسئله رهایی و نجات جمعی شده است. به عبارت دیگر، نجات را در گرو تلاش برای نجات جمعی انسان‌ها می‌داند، حال آنکه این مسئله در حکمت متعالیه صدرا و اندیشه ودانته تأکید نمی‌شود. البته در هر دو مکتب اخیر نیز بر تلاش برای نجات سایر افراد مستعد و دورمانده از وادی رستگاری و رهایی، توجه شده است.

در مکتب ودانته و به خصوص ماهایانه، تأکید بسیاری بر مسئله رنج شده است. از منظر این دو مکتب، انسان در رنج و مشقت است، خواه این مشقت ناشی از عدم فهم و معرفت به حق باشد و خواه در چرخه سمساره و زندگی‌های پیاپی بودن باشد. بنابراین، نجات نیز به معنای رهایی از این رنج است، حال آنکه در مکتب صدرا در بحث از نجات، به مسئله رنج دنیایی چندان پرداخته نشده است. علت این این است که سمساره یا تناسخ در اسلام پذیرفته نیست، همچنین زندگی مادی و دنیوی، در اسلام نعمت و فرصتی است که به انسان عطا شده و هرگز چنین نگاه منفی در مکتب اسلام و در حکمت متعالیه صدرا در خصوص زندگی دنیوی دیده نمی‌شود.

