

تاریخ وصول: ۸۹/۷/۱۰

تاریخ پذیرش: ۸۹/۹/۲۵

«نیروانا در عرفان هندی»

عقیفه حامدی^۱

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بوشهر، استادیار گروه ادبیات فارسی، بوشهر، ایران

چکیده:

بررسی‌های پژوهشگران در تاریخ ادیان و مذاهب نشان می‌دهد که عناصری چون، پرهیز از لذت‌دنیوی، کشف و شهود، وحدت وجود، اتحاد با حقیقت و فنای در روح کلی که عناصر عمده ارکان اصلی تصوف و عرفان را تشکیل می‌دهد، دارای سابقه‌ای دیرینه است که هزاران سال از پیدایش آن می‌گذرد.

برخی معتقدند هند زادگاه، نخستین تصوف و عرفان بوده و افکار صوفیانه از آنجا به دیگر سرزمین‌ها سرایت کرده است. مذاهب و مکاتب فلسفی هند با همه اختلافات فکری و عقیدتی که در میان آنها وجود دارد، همگی دارای عناصر مشترکی هستند که اصول عرفان و تصوف آنها را تشکیل می‌دهد. آیین‌های مختلف هندی در این اصل مشترک هستند که پایه و اساس سعادت و نجات، همانا ترک لذات و امیال دنیوی و مادی و تداوم ریاضت می‌باشد. آخرین مرحله ریاضت و سلوک از نظر عقاید هندی، وصول به نیروانا یا موکشا است. مقاله حاضر به بررسی مقام نیروانا و راه‌های رسیدن به آن از نگاه بودیسم می‌پردازد و در پایان تاثیر عرفان هندی بر عرفان اسلامی مورد بحث قرار می‌گیرد.

کلید واژه‌ها:

عرفان هندی، نیروانا، بودیست، آزادی، سعادت.

پیشگفتار

مبحث آزادی و نجات را تمامی مکاتب فلسفی هندی چه متشرع و چه غیر متشرع پذیرفته‌اند و یگانه راه رستگاری و فرار از دریای سمساره (تناسخ) را رسیدن به مقام نیروانا می‌دانند. و هدف غایی حیات را در وارستگی مطلق و بی‌تعلقی کامل به دنیای مادی و نائل شدن به معرفت مطلق دانسته‌اند.

براساس قانون کار ما و تناسخ همه مکاتب فلسفی و عرفانی هند معتقدند که روح آدمی از زمانی بی‌آغاز در چرخه باز پیدائی محصور شده است و هر لحظه از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر و از قالبی به قالب دیگر در می‌آید. از نگاه آنها نظام طبیعی عالم در نظام اخلاقی جهان نیز منعکس است. هر کردار و گفتار و پندار واکنشی در بردارد. هر فعلی را انجام دهیم چه نیک یا بد ثمره خوب یا بد به بار می‌آورد. تأثرات لطیف ناشی از کردار گذشته، محدود به زمان و مکان نیستند، چه بسا آثار آنان در حیات دیگری نمایان می‌گردد، و سرنوشت تلخ یا شیرین زندگی انسان را تعیین می‌کنند. حال که این رنج اجتناب‌ناپذیر و عالم‌گیر است، از طرف دیگر چون هدف نهایی حیات نجات و سعادت است، همگی بر آن شدند تا برای نیل به این هدف اصول اخلاقی چندی برگزینند تا پلیدی‌ها و زشتی‌ها و رنج‌ها را بزدایند.

آیین «برهما» که دارای قدمت سه هزار ساله است، معتقدند سعادت انسان تنها در صورتی خواهد بود که آدمی جمیع علائق مادی را ترک گوید، تمنیات و مشتتهای مادی را در خود از میان ببرد. آیین «جین» که دارای سابقه تاریخی دو هزار و پانصد ساله است، پیروان خود را به زهد و خود فراموشی و نوعی رهبانیت افراطی دعوت می‌کند. همچنین در مذهب «یوگ» که پیروان آن به نام جوکیان معروفند، انقطاع از جهان مادی به وسیله ریاضت‌های جانفرسا و ترک همه چیز تنها راه رهایی از رنج و نیل به مقام اتصال و اتحاد با روح کلی است. موضوع ترک دنیا و ریاضت کشی در آیین «بودا» نیز به عنوان یک اصل مسلم و اجتناب‌ناپذیر پذیرفته شده

است. از ویژگی های متمایز آئین بودا این است که وی یگانه قدیسی است که ادعای خدایی و پیامبری نداشته بلکه خود را یک انسان معمولی دانسته است. در نگرش وی، هیچ قدرت بیرونی که در سرنوشت انسان دخالت داشته باشد وجود ندارد، انسان باید متکی به خودش باشد و از دیگری طلب یاری نکند.

برداشتی که از تفکر بودا در بین بسیاری از مخاطبان دیده می شود: یکی این است که بعضی او را اندیشمند بدبینی می شناسند که معتقد است زندگی سراسر رنج و بنابراین بیهوده است، دوم اینکه او دنیا را وجودی خیالی و موهوم می پندارد. بعضی معتقدند این تلقی محل ایراد است و به نظر می رسد بودا رنج را حاصل شیوه زیستن در دنیا می داند. و آنچه به نظر وی خیالی و موهوم است ثبات و تغییر ناپذیری اشیاء است نه اصل بودن آنها، به هر حال ما چه تفکر آنها را بدبینانه بدانیم یا نه. راههایی را برای رهایی از رنج و رسیدن به سعادت معرفی کرده اند که دارای مراحل چند در سیر و سلوک است.

سلوک در عرفان بودایی

آیین بودایی مبتنی بر سه اصل بنیادی بوده است :

- «الف» ناپایداری (آنیثیا) ، بودا همه چیز را گذرا می داند. چیزی در دنیای مادی پایدار نیست . ممکن است پایدار نشان دهد، اما پایداریش توهم است .
- ب) ناخوشایندی یا رنج (dubkha) که از ناپایداری نتیجه می شود.
- ج) هیچ چیز خود نیست (آناत्म) بودا انسان را فاقد آتمن یا روح پایدار می داند. و اعتقاد به وجود جوهری جاودانی در بطن انسان که با مرگ او از بین نمی رود باطل می داند.^۱
- بر بنیاد این سه اصل چهار حقیقت عالی بنانهاده شده است:
- «الف» هستی رنج است .
- ب) عطش (خواهنگی) خواستگاه و علت رنج است .
- ج) رهایی از رنج ، یعنی فرونشاندن خواهنگی و عطش که به فرونشاندن رنج می ماند.
- د) راهی که به فرونشاندن رنج می انجامد.^۲
- یکی از ویژگی های فکری بودا این است که وی طرح بسیاری از مسائل متافیزیکی و

1- Buddhist thought in India, p34.

2- A history of Buddhist philosophy, p. 85.

عقلانی را بیهوده و بی حاصل دانسته و آنها را راه وصول به نجات نمی داند. بودا در تعالیم خود راه و روش عملی در پیش گرفته، و آنچه غیر از آن است مخالف عقل سلیم می شمارد. چنان که خود به صراحت گفته است:

«من در باب قدمت عالم و ازلیت جهان توضیحی نداده، و همچنین در باب محدودیت و تناهی وجود تفسیری نکرده ام و در باب وحدت روح و جسم سخنی نگفته ام و از بقای روح بعد از وصول به درجه کمال، ارهت، بیانی ننموده ام.»^۱

سمساره یا چرخه نوزایی (Transmigration)

از جنبه های برجسته اندیشه هندی عقیده به تناسخ یا انتقال ارواح است که آن را هندوان به زبان خود سمساره گویند. بر حسب این عقیده «روح آدمی در هنگام ممات، در همه احوال جز در یک حالت خاص که روح در مقامی جاودان در اعلی علین با برهما وحدت تام حاصل کند یا آنکه در اسفل السافلین به طور ابد سرنگون می شود، یک سلسله توالد و تجدید حیات را طی می کند و پیاپی از عالمی به عالمی دیگر در می آید که در کسوت هر حیات دوره خود را طی کرده سرانجام در زمان مرگ بار دیگر به پیکری دیگر منتقل می شود و جامه نوین می پوشد. این ادوار توالد پیاپی در یک سلسله بی انتها تا ابد ادامه داشته و دارد.»^۲

بودا اصل تجدید حیات، تولد ثانوی، را کاملاً تأیید می کند اما معتقد است روح ماده مستقلی نیست که از پیکر وجودی به کالبد وجودی دیگر در آید. آنچه از این حیات به حیات دیگر سیر می کند عبارت است از صفات حیات یا کرمه زندگی که به حیات دیگر منتقل می شود. از نظر بوداییان انسانها به طور متوالی در این دنیا متولد می شوند مگر آنهایی که آزادی از گردونه تناسخ (چرخه نوزایی) را به دست آورده باشند. رهایی از سمساره زمانی امکان پذیر است که شخص به نیروانا رسیده باشد، مرحله ای که در آن انسان به فنا مطلق دست می یابد، این مرحله نهایی ترین و اعلا ترین حد رهایی است و افراد به شیوه های مختلف و در زمان های متفاوت به نیروانا می رسند.

«نظریه تناسخ، نظریه ای وجودی - معرفتی به شمار می آید، وجودی است به این علت که مستقیماً بیانگر تعالی و تکامل وجود انسان از مراحل و مدارج دانی به عالی و برعکس است و

۱- تاریخ جامع ادیان، ص ۱۸۸.

۲- همان، ص ۱۵۵.

از طرف دیگر معرفتی است زیرا که تعالی یا سقوط وجودی روح آدمیان وابسته به اعمال آنها می باشد که نشأت گرفته از شناخت انسان نسبت به خود و خالق است. از لحاظ تاریخی می توان این نظریه را متعلق به هندوها دانسته اند چرا که قدیمی ترین منابع تفکر بشری یعنی «اوپانیشادها» و «ریگ ودا» به این امر اشاره دارند.

به اجمال می توان گفت که هدف از تناسخ، تطهیر ارواح و اتحاد آنها با برهما است به همان صورتی که در روز اول خلقت پاک و متحد با او بودند. رسیدن به این هدف خواهان تلاش بی وقفه انسان در زندگی دنیوی و اعراض از دنیا است. «نانک» از استادان آیین سیکیزم، همواره به یاد خدا بودن را سبب رهایی از تناسخ می داند. البته نظریه بودا درباره تناسخ اندکی با نظریه سایر فرقه ها متفاوت است. وی تناسخ را انتقال مستقیم روح به عنوان ماده ای مستقل به جسم نمی داند، بلکه به انتقال صفات و عوارض حیات از جسمی مرده به جسمی که در حالت جنینی است اعتقاد دارد.^۱

کارما (karma)

یکی از فرضیه هائی که کلیه مکاتب فلسفی هندی پذیرفته اند قانون کارما است. برای فهم قوانینی که تولد ثانوی را از یک مرحله زندگی به مرحله دیگر هدایت می کند، نیازمند به فهم کارما هستیم. کارما یک واژه سانسکریت به معنای «عمل» می باشد.^۲ «بر اساس این قانون آدمی نتیجه اعمال خود را در دوره های بازگشت مجدد خود در این جهان می بیند. کسانی که کار نیک انجام داده اند، در مرحله بعد زندگی مرفه و خوشی دارند و آنان که کار بد می کنند، در بازگشت با بینوایی و بدبختی دست به گریبان خواهند بود.»^۳ اگر چه بودا نیز مانند هندوها به قانون کارما معتقد بود ولی تا حدی از صلابت آن کاسته است. و تا حدودی نقش فرد و کارهای او در امکان تأثیرگذاری بر کارما برجسته شد. به عقیده وی آدمی از هر طبقه و صنف که باشد می تواند بر نفسانیات خویش غلبه پیدا کند، در آن صورت قانون کارما در او اثری نخواهد داشت. زیرا از نظر بودا تجدید حیات و تولد ثانوی مخصوص ارواح ناخالص و

۱- بررسی تطبیقی فنا و نیروانا، ص ۱-۳.

2- Introduction to Buddhism, p. 23.

۳- آشنایی با ادیان بزرگ، ص ۴۰.

تصفیه نشده است.^۱ بوداییان قانون علیت خود را در سطح عالم جمادی که در آن قانون تجانس کامل حکمفرماست و در سطح عالم نباتی که در آن پدیده رشد و نمو نیز ظاهر شده است و سرانجام در سطح انسانی که علیت روانی و اخلاقی نیز ضمیمه علیت طبیعی شده است، بررسی کرده اند.» از دیدگاه بودا، رنج میوه و ثمره دوباره زائیده شدن در کارما است. کارما کارهایی است که بنا بر قانون علت و معلول اثرگذارند. کارما انسان و جهان را به فرمان دارد و علت آن نادانی است که سبب زنجیری از تولد های پیایی گردونه (سمساره) می شود.

نظریه نادانی در دوازده حلقه زنجیر علی بدین شرح بیان شده است:

در آغاز نادانی است، از نادانی، کارما برمی خیزد، از کارماها، دلبستگی برمیخیزد. از دانستگی، نام و شکل، از نام و شکل، شش بنیاد حس، از شش بنیاد حس، تماس، از تماس احساس، از احساس تشنگی، از تشنگی، دلبستگی، از دلبستگی وجود یا شدن، از وجود، تولد، و سرانجام از تولد، رنج برمی خیزد.

در باب معرفت پیروان بودا پس از مرگ وی دو گروه شدند، گروه بیشتر ماهایانا و گروه کمتر هینایانا نام گرفتند. هر یک از این گروه ها نیز در درون خود به مکتب های گوناگونی تقسیم شدند، از ماهایانا دو مکتب فلسفی به نام های یوگاچاره و مادیامیکا انشعاب یافت. بر اساس نگرش یوگاچاره، شناسایی (معرفت) بر سه قسم است:

الف) پنداری یا خیالی، ب) نسبی، ج) مطلق.

در این رویکرد، ریشه تمام رنج ها و گرفتاری ما در زندگی، به شناسایی خیالی و پنداری ما برمی گردد. اندیشه خودپرستی و خودمحوری نیز وابسته به این مرتبه از شناسایی است. این اندیشه خود موجب عقاید و اعمالی می شود که از نادانی سرچشمه می گیرد. بر بنیاد این اندیشه است که می اندیشیم آنچه که به ظاهر « هست » می نماید، در واقعیت هم هست. گونه دوم شناسایی، شناسایی نسبی است. گاهی این شناسایی را حقیقت می پندارند، گویا ما نمی توانیم حقیقت مطلق را در زندگی روزانه مان بشناسیم، از این رو حقیقت نسبی را برای حوزه تجربه انسانی کامل یا مطلق می دانند، اما این شناسایی تجربه درونی نیست. بنا به نظر بوداییان همه اندیشه ها، تعلیم ها و کتاب های مقدس و اعمال دینی و نیز خود آیین بودا، نسبی اند و شناسایی مطلق از آن روشنی یافتگان است. یافتن این شناسایی، حاصل تجربه درونی است، و

۱- تاریخ جامع ادیان، ص ۱۸۹.

هر کوششی که در شرح آن به کار برده شود، از حوزه نسبیت است. این شناسایی کامل یا روشن شدگی، (اشراق) است که به رهایی نهایی (نیروانا) منجر می شود. شناسایی نسبی، تا زمانی که هستی نسبی ما ادامه دارد، دارای ارزش ویژه خویش است. خطا آنگاه رخ می دهد که شناسایی نسبی را شناسایی مطلق بینداریم.^۱

نیروانا

ریشه واژه «نیروانا» (Nir vana) را باید در زبان سانسکریت جستجو کرد. این واژه در زبان پالی نیبانه (Nibana) خوانده می شود. در بررسی وجوه اشتقاق این واژه دو قول وجود دارد: الف) به معنای سلبی خاموش شده، سرد شده. ب) به معنای دوری و پرهیز از شهوت. نیروانا هدف متمایز آیین بودا است. «نیروانا» یعنی فرونشاندن عطش تمایلات و گریز و آزادی از سلسله علل پیدایشها و رنج جهانی و ساحل ممتاز و کمال مطلوبی که بر اثر طریق هشت گانه بودایی تحقق می پذیرد. چنانکه بودا می گفته است: این است ای راهبان حقیقت شریف، فرو نشاندن میل و عطش بواسطه نابودی کامل تمایلات و این خاموشی، ای راهبان به مثابه چراغی است که با سوخت (روغن) می سوزد ولی چراغی که دیگر بدان سوخت ندهند و از فتیله آن نگاهداری نکنند، به علت تمام شدن و تجدید نشدن سوخت، شعله آن، ای راهبان فرونشینند و آن چراغ خاموش گردد.^۲

مفهوم نیروانا هر چند که نزد هندیان قبل از بودا نیز شناخته شده بود و می توان گفت مشابه آیین بودا، به معنای رهایی از چرخه تولد و مرگ را در بر داشت، در آیین بودا اهمیت ویژه ای یافت. این اهمیت شاید از این جهت بود که بودا اصولاً کارش را با نیل به نیروانا، آغاز کرد و تمام وجه همت خویش را صرف آن کرد. از طرف دیگر نگرش خاص بودایی به عالم، برهمن و خود و تفسیر خاصی که از این واژه داشت، آیین بودا را در معرض اتهام به نوعی پوچ گرایی می کرد.

در تفسیر نیروانا بین ارباب تحقیق اختلاف نظر وجود دارد. «پوسن» آنرا مقام سرور و شادی و خاموشی و موجودیت تصور ناپذیر و مقام تغییر ناپذیر بیان کرده است. وی معتقد است که نیروانا دو قسم تعبیر شده است: یکی مفهوم گریز و آزادی از ناپایداری مظاهر جهان

۱- بررسی تطبیقی فنا و نیروانا، ص ۲.

۲- ادیان و مکتبهای فلسفی هند، صص ۱۶۵-۱۶۶.

است و احتمال دارد که این مفهوم گروهی را به این عقیده واداشته باشد که بمثابة برهمن و آتمن او پانیشادها، مراد از نیروانا، ارتقاء یافتن به مقام مطلق و جاویدانی و بقای سرمدی است، ولی در عین حال عدم اعتقاد و اعتناء به اصل ثابت و جوهر ساکن، ممکن است پاره دیگری را به این نتیجه رسانیده باشد که نیروانا انقطاع و خاموشی پدیده‌ها و سکوت محض است. البته باید متذکر بود که بیشتر بوداییان مفهوم ثانی نیروانا را پذیرفته و حجت قرار داده‌اند. داسکوپتا می‌گوید: به نظر من کوشش کاملاً بیهوده‌ای است که بخواهیم نیروانا را بتوان یک تجربه جهانی شرح بدهیم و هیچ طریق بهتری برای بیان آن نیست، مگر آنکه بگوییم نیروانا فرونشاندن جمله رنج‌ها است، و مقامی است که در آن کلیه تجارب عالم خاموش می‌شوند و این نه می‌تواند مثبت تلقی شود و نه منفی.

نیروانا چنانچه گفته شود سکوت محض است و سکوت را نمی‌توان با اصوات و گفتار بیان کرد، زیرا آن بی‌رنگ و صفت است و رنگ ادراکات بدان تعلق نمی‌گیرد. نیروانا خود دلیل خود است و تا کسی بدان مقام نرسیده و ارتقاء نیافته باشد، بحث در پیرامون آن بی‌حاصل است.

نیروانا، انتهای و هدف غائی تعلیمات بودایی است و مستلزم آن است که جوینده حق ابتدا به واقعیت حق، بیدار شده باشد، مانند خود بودا که زیر درخت روشنایی ناگهان به واقعیت مطلق رسید و به قول بوداییان روشنایی محض در اعماق وجودش تأیید و در حالی که شمع هوا و هوس دنیا، خاموش می‌شد، چراغ روشنایی حق در دل او می‌افروخت و پرتو برسایه‌های تیره نادانی می‌افکند و لبخند اسرار آمیزی بر لبان مرتاض بزرگ نقش می‌بست. لبخندی که قرن‌های متمادی است که در تمثال‌ها و مجسمه‌ها و تصاویرهای بودا منعکس است و راز آن در دل هر بودایی واقعی متجلی است. لبخندی که هم نوعی استهزاء به عدم ثبات اشیاء و ناپایداری سلسله علل و گردش بی‌پایان ذرات هستی و رقص کائنات تعبیر می‌تواند شد و هم نوعی ترحم پاک و خالص و شریف و خالی از گزند احساسات، ترحم به اندوه و رنج پایان ناپذیر موجودات سرگردانی که گریبانگیر چرخ باز پیدایی اند، و زیر چرخ آسیاب هستی، در انتظار آرامش خیالی، عمری را به تلخی سپری می‌کنند و مقدار اشک‌هایی که طی آوارگی خود در سلسله مراتب هستی از دیده فرو ریخته‌اند از مقدار آب اقیانوس‌ها بیشتر است. ترحم

به حال آنهایی که همت گام برداشتن در راه آزادی را ندارد.^۱

« تراودا، معتقد است که نجات را در قید همین حیات نیز می توان به دست آورد. انسان باید مبدل به یک "ارهاط" یا زنده آزاد گردد. به عبارت دیگر بایستی از سلسله علل و اسباب که هستی بخش جمله دردها و رنج ها است ، بگریزد و طریقی که برای این خلاصی تجویز می شود شامل مراتب شهود حقایق و تفکر و مراقبه چهار حقیقت شریف بودایی است . برگزیدگان این راه نجات به جایی می رسند که عطش شهوات را فرو می نشانند و گردونه مرگ و حیات از حرکت باز می ایستد و آنها وارد جزیره و شهر نیروانا می شوند.»^۲

نیروانا در واقع تحقق یافتن عدم واقعیت پدیده های جهان است . در آن مقام بی مقامی ، 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. آینه هیچ نمای استمرار و تسلسل پدیده ها و نابودی کلیه نسبت هایی است که بین آنان برقرار می شود. اگر مکتب تراودا اعتراض کند که حال که همه چیز خلاء است و نه پیدایش است و نه نابودی ، نیروانا را چگونه می توان دریافت.

ناگور جونا در پاسخ این سؤال می گوید: اگر اشیاء و پدیده ها، خیالی در خیالی نباشند و جوهر باشند، عرضی وجود نخواهد داشت تا نیروانا خاموشی آن شود . پس نیروانا نه خاموشی است و نه ابدیت و نابودی است و نه پیدایش چیزی . و چنانکه گفته شد آن نه هستی است و نه نیستی . اگر بتوانیم تعیناتی را که چون نسبیت جهانی و امور اعتباری در جهان ظاهر می شوند ، انتزاع بکنیم ، آن وضع خاصی که بعد از نفی و سلب این تعینات به جا می ماند ، نیروانا خواهد بود . نیروانا عدم جریان استمرار و پیوستگی مرگ و حیات است و این عدم جریان ، نه هستی تواند بود و نه نیستی ، و نه می توان آن را توقف پدیده ها دانست چه پدیده ها هرگز پدید نمی آیند تا متوقف شوند.^۳

به عقیده رادا کریشنان ، «اگر موکتی مترادف با خاموشی و فرونشاندن بود، آنگاه شالوده تلاش اخلاقی درهم می شکست. و همچنین اگر مترادف و مساوی با دوام ابدی (مثلاً یک فرد) می بود ، خود خواهی پدید می آورد . بودا، در حالی که از ابراز نظر قطعی درباره این

۱- ادیان و مکتب های فلسفی هند، صص ۱۶۵-۱۶۸.

۲- همان، ص ۱۷.

۳- ادیان و مکتب های فلسفی هند، ص ۱۷۱.

موضوع خودداری می کرد، می گفت که نیروانا نه مستقلاً متضمن وجود است و نه عدم، بیان از توصیف آن عاجز است. درست همان طور که پرسیدن این که شعله فلان چراغ به کجا یا کدام جهت می رود، نامربوط است، کوشش برای تثبیت موقعیت یا جهت ارهت در گذشته هم صحیح نیست. این غمض کلام ممکن است موجد این تصور باشد که بودا یا نمی دانست یا نگفت که روح شخص در گذشته چه می شود. ولی او که با فناگرایی مخالف بود، با واژگان منفی می آموخت که نیروانا به رنج های حیات پایان می دهد و به معنی فرار از جهانی است که در شعله کام و آرزو پنهان است.^۱

نیروانا نه مکان است نه یک وضعیت و یا موقعیت، بلکه آن یک حقیقت مطلق است که درک می شود و شخص می تواند بدون مرگ در حالت زنده بودن آنرا بدست آورد (در همین عالم). از نگاه بودیسم هدف نهایی و پایان هستی درک نیروانا است. آنچه که بعد از مرحله نیروانا به انسان دست می دهد غیر قابل توصیف است. زیرا آن خارج از همه تجربه های قابل درک است.

گواتما بودا بعضی اوقات اشاره می کند به نیروانا بعنوان بی مرگی در جای دیگر بودا نیروانا را به عنوان عنصر نامتعین می نامد. تعریف کردن نیروانا به طور مستقیم ممکن نیست. نیروانا فقط می تواند به تجربه در آید و یا آن را درک کرد.^۲

در آیین بودا حقیقت نیروانا معرفتی خاص است که انسان با نیل به این معرفت به روشن شدگی می رسد و بودا می گردد. در این حالت، تمایز بین اشیاء که در معرفت ظاهری، امری حقیقی می نماید از بین رفته، انسان در می یابد که این کثرت ها در اثر ناآگاهی او به حقیقت بوده است و با علم به حقیقت دیگر کثرتی برایش باقی نمی ماند و او به وحدت میرسد. زیرا دل بستگی به امور دنیوی را کنار گذاشته، حتی به خود نیروانا نیز دل بستگی ندارد. در این حالت است که نیروانا با تمام ابعاد آن برایش حاصل می شود.

هم آیین هینه یانه و هم ماهایانا بر این مطلب تاکید دارند که نیل به نیروانا سیری سلسله مراتبی است که به تدریج حاصل می شود. در هینه یانه از هشت مرحله کمال و هشت مقام سخن به میان آمده است و در این رابطه به رود رسیدگان، یک بار باز آیندگان، بی بازگشت ها و ارهت ها، چهار دسته کلی را تشکیل می دهند. در ماهایانا نیز از چهار دسته اصلی از به

۱- تاریخ فلسفه شرق و غرب، صص ۱۶۸-۱۷۰.

2- Encyclopedia of Oriental Philosophy and Religion, p. 718.

نیروانا رسیدگان، یا چهار نیروانا سخن به میان آمده است که بیانگر تدریجی بودن مراحل نیروانا است.

راه هشتگانه بودایی

- ۱- « شناخت ، دید، نظر یا فهم درست : شناخت چهار حقیقت جلیل خصوصاً و آموزه های بودا عموماً.
 - ۲- نیت یا اندیشه درست: به کاربردن آموزه های بودا یا الزامی شرافتمندانه .
 - ۳- گفتار درست : دم فرو بستن از دروغگویی ، یاوه گویی و غیره .
 - ۴- کردار درست: روگردانی از آزدن زندگی یعنی کشتن ، دزدی ، کامرانی، شهوترانی.
 - ۵- معیشت درست: یعنی هر کس باید حرفه ای برگزیند به شرطی که آن شغل مخالف با مبادی و اصول بودایی نباشد.
 - ۶- کوشش درست : بودا خوداری از عمل ناصواب را برای توفیق نهایی کافی نمی دانست، لازم بود که تلاش مثبت صورت گیرد، خواه در کار نیک و خواه در اعمال دینی.
 - ۷- بینش درست : توجه درست - پاک نگاه داشتن ذهن
 - ۸- تمرکز درست : هموارو آرام نگاه داشتن ذهن ، آماده ساختن آن برای تمرکز.»^۱
- دو راه اخیر از راه‌های هشتگانه ، اشاره به موضوع مراقبه دارد .

نیروانا : ذات بی مرگی

سراسر راه هشتگانه جلیل ، وسیله رسیدن به مقصود ، یعنی نیروانا است که آغاز آن آزادی و اوج آن ذات بی مرگی است . در گفتار بودا آمده است که راه هشتگانه وسیله است نه مقصود چنانچه می‌گوید:

«ای رهروان ، هر چه فرونشاندن آتش آرز ، فرونشاندن کینه و فرونشاندن فریب است ذات بی مرگ خوانده می‌شود . این راه هشتگانه جلیل خود راهی است که به بی مرگی می‌انجامد...» (SV8)

«تنها در گام آخر طریقت هشتگانه، مراقبت درست و تمرکز درست است که به اموری صریحاً مذهبی می‌رسیم.» «مراقبت درست» مفهومی کاملاً بودائی بود به معنی دقت در افکار و

۱- چنین گفت بودا، صص ۱۸۱-۱۸۲.

اعمال خویش. این عمل منحصرأ اختصاص به راهبان و راهبگان داشت. به عامل آن توصیه می‌شد «چون راه می‌روی بدان که راه می‌روی؛ چون نشسته‌ای بدان که نشسته‌ای؛ هر نفسی که می‌کشی بدان که نفس می‌کشی» این نخستین مرحله از تلاش بودایی برای بیدار شدن بود.

مراقبه را نیز می‌توان به دو بخش تقسیم کرد. نخستین آنها سمادهی است. سمادهی یعنی «پیروی خاموش» و منظور از آن تسکین ذهن است. کسی که در مراقبت می‌کوشد، نخست در می‌یابد که ذهن دائم در تلاطم است. افکار، ناخواسته می‌جوشند و در ذهن جولان می‌دهند. برای رسیدن به کنه واقعیت، نخست لازم است که این چشمه جوشان افکار از جوشش بیفتد. هدف از اعمالی که به سمادهی راه می‌برند این است. گام دوم اجرای وپاسانا یا مراقبه شهودی است. با این گونه مراقبه، رسوخ نهایی به کنه واقعیت و آنگاه آزادی از چرخه های بی پایان سمسارا ممکن می‌گردد.^۱

گفتنی است که رهرو، هشت گام راه هشتگانه جلیل را از طریق سه آموزش پیش می‌گیرد، یعنی نخست از برترین رفتار آغاز می‌کند که همان راستی و درستی در «گفتار» («کردار») و «معیشت» است. سپس به برتریت مراقبه رو می‌آورد که همانا سیر در عالم درونی و نظاره و مراقبه دل است یعنی به راستی و درستی در کوشش، به مراقبه توجه می‌کند و آنگاه به برترین شناسایی (پرچنا) می‌رسد که مشتمل بر نیت درست و شناخت درست است.

«راه‌های هشتگانه در تحت سه عنوان مندرج است که عبارتند از: فهم، اخلاق، توجه و ترتیب آنها طوری منظم است که سالک را بتدریج به سوی مرتبه قدوسیت، یعنی مقام ارهت بالا می‌برد و سرانجام او را به نیروانا متصل می‌سازد. فهمیدن معانی بودیزم و عمل بر طبق آن پایه و اساس ضروری سیرو سلوک هر مؤمن بودایی است. پس از طی این مراحل، مرد سالک در حال وجد و جذبه می‌افتد و در این حالت، بودایی مانند برهمنی در اثر مراقبت و تمرین نفس از خود بیخود می‌شود و از این دنیای مادی پر از بدبختی خارج و به جهان حقایق روحانی داخل می‌گردد جهانی که از دایره ادراکات و احساسات بیرون است. مراقبت صحیح و درست آن است که سالک دائماً در فنا و زوال جسم فکر کند و از حالات زشت صور قبیحی که در هنگام مرگ عارض زیباترین بدن‌ها و اجسام انسانی می‌شود اندیشه نماید و پس از آن در طلب امر جاودانی و ازلی، که از عیب و زوال و نقص انحلال مصون است، بر آید. راه بردن

۱- دین بودا، صص ۴۵-۴۶.

به سعادت و نجات، در انجام تشریفات ظاهری و آداب و مناسک صوری نیست، بلکه حصول آن مقصد اعلا تنها به تربیت نفس و تمرین اخلاق حسنه میسر است و بس.^۱

« در مکتب بودا، قاعده اساسی تربیت نفس آن است که شخص مؤمن، به آرامی و طمأنینه، در یک حالت توجه قلبی، چهار زانو بنشیند و چشم‌ها را ببندد و در اعماق قلب خود یک پرتو محبت عام و دوستی مطلق جهان را که شامل سراسر موجودات باشد، بطلبد و پیوسته کوشش کند که دل او از محبتی شدید نسبت به جهان هستی آکنده شود - محبتی بی دریغ و بی پایان».^۲

ابوریحان بیرونی می نویسد: « به عقیده هندیان اگر کسی به درجه ای برسد که همه فکر خویش را در یگانگی خدا به کار برد، فکر و اندیشه خود را از غیر خدا باز دارد، هشت چیز به او بخشیده می شود:

- ۱- لطافت جسمی، به طوری که از چشم‌ها پنهان تواند بود.
 - ۲- تخفیف و تحقیر بدن.
 - ۳- بزرگ داشتن روح.
 - ۴- هر اراده‌ای بکنند، انجام می دهد.
 - ۵- هر چه بخواهد می داند.
 - ۶- به ریاست هر فرقه ای که بخواهد می رسد.
 - ۷- آنهایی که تحت ریاست اویند، کاملاً مطیع می شوند.
 - ۸- قادر به طی الارض خواهد بود.
- وقتی سالک بر این امور توانا شد، از آنها بی نیاز شده متدرجاً به مطلوب می رسد، و در پایان سلوک از زمان مجرد گشته و در اینجا عاقل و معقول و عقل یک چیز می گردد».^۳

۱- تاریخ جامع ادیان، صص ۱۹۸-۱۹۹.

۲- همان، صص ۱۹۹-۲۰۰.

۳- بودا چه می گوید، ص ۱۳۰.

دیدگاه آیین ماهایانا

« مفهومی که در رشد اندیشه بودایی بیشترین تاثیر را نهاد مفهوم بودی ساتوا بود. بودی ساتواها کسانی بودند که به نیروانا رسیده بودند اما سوگند خورده بودند که تا همه جهانیان خلاصی نیافته اند به دنیا باز گردند. بسیاری از بوداییان آرمان «ارهنت» را که در انزوا تنها به رهایی خود می اندیشید نمی پسندیدند. این اندیشمندان جدید خود بودا را مثال می زدند و می گفتند انسانی که حقیقتاً به کمال معنوی رسیده باشد، غمخوار همه موجوداتی است که از گرفتاری در چرخه سمساره مرگ و زندگی رنج می برند. چنین انسانی ورود خود را به نیروانا به تعویق می انداخت تا به دیگر رنجبران یاری کند.^۱ ماهایانا معتقد است، انسان برای آنکه بتواند عطش تمایلات خود را فرو نشاند بایستی در بادی امر از خرمن فضائل اخلاقی و معرفت "بودی ساتواها" (bodhisattva) توشه ای برگرفته باشد. به عبارت دیگر بایستی وارد راه صعودی بوداهای آینده شده باشد. بودی ساتوا، میانجی و واسطه ی است که موجبات وصول به مقام نیروانا را فراهم می سازد. در آیین ماهایانا انسان باید مقامات ده گانه و فضائل شش گانه بودی ساتواها را بیامد تا به نیروانا نائل شود. این شش فضیلت عبارتند از: بخشش و ترحم، همت و نیروی معنوی، تهذیب اخلاق، صبر و بردباری، تفکر و مراقبه و خرد و فرزوانگی.^۲»

«مذهب ماهایانا مراتب و مدارج متعدد در پیش راه سالک قرار داده است که باید آنها را طی کند تا به نقطه مقصود، یعنی مقام بودی ستوه، برسد و برای گذشتن از این مراحل یک رشته کتب و نوشته تدوین شده که همه تکالیف سالک راه را معین می کند. حصول به این مقصود عالی به شرطی است که سالک در نفس خود شوق و رغبت به اعمال صالح و کردار نیک را احساس کند و از انجام کارهای خوب و نیکوکاری نسبت به موجودات جاندار شاد و خوشنود شود. پس از آن باید به درگاه بودا دعا کند و از او استمداد نماید تا آنکه او را به مرتبه اشراق و شهود برساند و روح او مصفا و روشن گردد و از او درخواست کند که وصول وی را به درجه نیروانا به تاخیر اندازد تا بتواند برای موجودات زنده در عالم، مصدر خدمت

۱- دین بودا، صص ۵۱-۵۴.

۲- ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ص ۱۷۲.

بشود تا زمانی که مانند آخرین برگ درخت و یا شاخه گیاه از قید وجود آزاد شود^۱ هر چند بودی ستوه ها عاقبت جنبه الوهیت پیدا کرده اند، لکن در آغاز آنها افراد بشری بوده اند که به میل خود از وصول به مرتبه فنا یا نیروانا خودداری کرده اند. آنها در ازمنه پیشین عهد کرده اند که در اثر تکمیل نفس و تربیت باطن به مرتبه بودایی برسند و از راه محبت به نوع، فداکاری کرده از سعادت وصول به مقام نیروانا به اراده و میل خود صرف نظر نموده اند و استعداد و صفات عالی خود را به دیگران منتقل می فرمایند تا آنکه مستمندان و ارباب نیاز را یاری کرده باشند. از این رو هر موجود انسانی در وقت حاضر خواه مرد و خواه زن، می تواند در صورتی که از روی خلوص عقیدت مصمم باشد، چنین عهدی به نوبت خود بکند و از این پس در سیر به مرتبه بودائیت سالک گردد، زیرا در نهاد هر کس استعداد بودا شدن بالفطره موجود و مکنون است. البته طول زمانی که برای وصول به این مقصد اعلا و منزلگاه ارجمند لازم است بیش از حد قیاس می باشد، لکن زمان و طول آن در راه مقصودی چنین شریف و عزیز اهمیتی نخواهد داشت و پیدرنگ باید در این راه سعادت قدم نهاد.

پیروان ماهایانا صریحا اعتراف می کنند که از اصول قدیم تعلیم بودا منحرف شده اند، ولی برآنند که شخص گوتمه چندین نوع تعلیمات داشته و هر یک را به مناسبت فهم و استعداد مستمعین به آنها القاء می کرده است. مثلا برای نفوس ضعیف و افراد نفس پرست و خودخواه قاعده هشت راه سعادت را وضع کرده است، ولی صاحبان ادراکات عالی و نفوس قوی را تعلیم فرموده که نفس خود را تکمیل کنند، ایشان در اثر محبت به نوع انسانی تکامل می یابند و بودی ستوه می شوند. با این تاویل و تفسیر که در مبادی اولیه گوتمه نموده اند، پیروان ماهایانا فرقه هینه یانه را مورد حمله قرار داده، آنها را خودخواه و نفس پرست می دانند که طالب سعادت و رستگاری شخصی و فردی شده اند و هر یک، همان طور که بودا گفت، مانند حیوانی وحشی به تنهایی برای خود در جنگل جهان سرگردان است.^۲

مقامات دهگانه بودی ساتوا به اختصار عبارتند از :

۱- مقام سرور و شادی که در آن کمالات بخشایش گری و ترحم بودی ساتوا جلوه گر می شود .

۱- تاریخ جامع ادیان، ص ۲۳۰.

۲- تاریخ جامع ادیان، ص ۲۲۹.

- ۲- مقام پاکی که در آن کمالات اخلاقی ظاهر می شود .
- ۳- مقام تجلیات صبر و بردباری که در این مرحله بوی ساتوا از خشم و نفرت و سایر لکه های تیره روح آزاد می گردد و بر آنها غلبه می یابد .
- ۴- مرحله درخشان و فروزان ، در این مقام همت معنوی ظاهر می شود و بودی ساتوا بر نفس و خود آگاهی خویش تسلط پیدا می کند .
- ۵- به مرحله پنجم صفت تسخیر ناپذیر بودن اطلاق شده است ، چه در این مرحله نیروی مکاشفه و حالات مراقبه ظاهر می شوند و بودی ساتوا به کنه چهار حقیقت شریف بودایی پی می برد .
- ۶- مرحله ششم را آبی موکی یا روی به سوی بودا گردانیده گویند. در این مرحله مقام معرفت متجلی می شود و بودی ساتوا به حقیقت سلسله علل و معلولات واقف می شوند.
- ۷- مقام هفتم را دور رو گویند. این مرحله جمع مقامات پیشین است ، خرد بودی ساتوا در این مقام به اوج قدرت معنوی و درجه کمال خود رسیده است ، ولی بودی ساتوا هنوز انسان است و نه خدا . بودی ساتوا را در این مقام ، فرمانروای جهان یا گرداننده چرخ گیتی می گویند. ولی با اینکه در این مقام از پلیدی های بشریت پاک و منزّه است و لیکن هنوز به مقام خدائی نائل نیامده است . بودی ساتوا در این مقام واجد کلیه شرایط یک بودای آینده است ، از این رو مقام هفتم را مرحله واپسین دوران آمادگی جهت کسب سه مرحله آخر می دانند که نهایت آن دست یافتن به معرفت بودا ها است .
- ۸- مقام هشتم را سکون و بی حرکتی می گویند . در این مقام بودی ساتوا از جهان سیوررت و باز پیدایی خلاص می شود و بر حقیقت ژرف عدم پیدایش اشیاء واقف می گردد.
- ۹- مقام نهم مقام نیک سرشتان است ، زیرا او در این مقام کاملاً منزّه است و کردارش آلوده به ثمرات خوب و بد نیست . بودی ساتوا حتی در این مقام نیز به آرامش شخصی خود اکتفا نمی کند و در صدد اشاعه و انتشار آیین بر می آید و می کوشد که همه موجودات را از برکت آن برخوردار سازد .
- ۱۰- مقام دهم را ابر آیین می گویند . بودی ساتوا در این مرحله به معرفت بودایی رسیده است و خود مبدل به ابر آیین شده که باران ترحم و مرحمت به زمین می افشاند ، تاگرد و غبار پلیدی ها پاک شود و آیینه دل انسان ها صیقلی گردد و درخت فضائل اخلاقی ریشه

بدواند و شاخساران آن به هر سو گسترش یابد و انسان از دریای نا پیدا کرانه "سمساره" خلاص گردد و از گزند رنج و درد در امان باشد.^۱

در آیین ماهایانا نیروانا ساحتی دیگر از این عالم است، نه به این معنا که قلمرو خاصی وجود دارد که نیروانا در آنجا محقق می شود، بلکه به این معنا که ویژگی های عالم مادی متفاوت است. و گرنه عالم نیروانا عالمی محیط به عالم مادی است. نیروانا عالم مطلق است و سمساره عالم پدیداری. اما این دو عالم و ساحت از همدیگر جدا نیستند و اینکه نیروانا پدید آید یا سمساره بستگی به بینش ما دارد. اگر مطلق را در قالب شکل و فرم بنگریم، سمساره به وجود می آید و اگر به عالم پدیداری، آزاد از شکل و فرم بنگریم مطلق است.^۲

تاثیر عرفان هندی بر عرفان اسلامی

« نخستین فردی که در مشرق به بررسی مقایسه ای عرفان اسلامی و هندی پرداخت ، دانشمند جامع ، ابوریحان بیرونی می باشد که نقش بسیار موثری در تحقیق پیرامون آیین هندوان و آشنا سازی مسلمانان با عرفان های هندی داشته است . وی معتقد بود بین عرفان اسلامی با عرفان هندوئی وجوه تشابه فراوانی وجود دارد ، حتی مشابهت هایی بین اندیشه با یزید ، حلاج و شبلی با مکتب «پانانجل» وجود دارد که بیشتر ناظر به عرفان صوفیانه است. آنجا که می گویند : تا زمانی که دارای اشاره می کنی ، موحد نیستی مگر پس از آنکه «حق» بر اشاره تو مستولی شود و اشاره در تو محو گردد و دیگر «مشیر» و «اشاره» ای باقی نماند . در کلام صوفیان مطالبی وجود دارد که اشاره به اتحاد ذات و موضوع دارد، مانند پاسخ یکی از صوفیان به پرسش از حق که می گوید : چگونه محقق نکتم کسی را که آن کس منم در انیت و نه در اینیت. اگر باز گردم با بازگشت جدا می شوم، و اگر غفلت ورزم، با تخلف سبک بار می شوم و با اتحاد یکی می گردم. و مانند پاسخ ابویزید بسطامی که از وی پرسیده شد به چه چیزی رسیدی؟ گفت: من از خویش بریدم، آنگونه که مار از پوستش جدا می شود، سپس به ذات خویش نگریم، دیدم که من اویم».^۳

در غرب نخستین کسی که تصوف اسلامی را متأثر از عرفان هندویی قلمداد نمود، ویلیام

۱- ادیان و مکتب های فلسفی هند، صص ۱۷۶-۱۷۸.

2- The conception of nirvana, p. 98.

۳- تحقیق ماللهند، ص ۴۳ و تاریخ تصوف اسلامی، صص ۵۶-۵۷.

جونز است، وی معتقد بود میتوان وحدت وجود صوفیانه را به مذهب عرفانی ودانتا مقایسه نمود، ایشان حتی بین مثنوی مولوی و غزلیات حافظ شیرازی با گیتا گوندای پیوندی نزدیک برقرار نموده است.^۱ مشابهت هایی که بعضی از اصول و فروع مبانی عرفان و تصوف اسلامی با محورهای اعتقادی مکاتب هندی دارد سبب شده تا برخی از مستشرقان اعتقاد پیدا کنند که ادیان و مکاتب هندی سرچشمه عرفان اسلامی است. عواملی که موجب اقتباس تصوف اسلامی از آیینها و مکاتب هندی شده است، می توان چنین خلاصه کرد.

الف) آیین بودایی بیش از هزار سال قبل از اسلام در نواحی شرقی ایران و ماوراءالنهر و بلخ پیروانی داشت و رواج این آیین در آن مناطق، بعد از اسلام نیز تاثیرگذار بوده است. به گفته گلدزیهر نشانه های این تاثیرگذاری را می توان در مشابهت سرنوشت ابراهیم ادهم و حوادث زندگی بودا مشاهده کرد.

ب) گسترش سریع اسلام مسلمانان را در مجاورت هندوها قرار داد، به ویژه وقتی در روزگار بنی امیه سند به دست مسلمانان فتح شد.

ج) سیاحت و گردش برخی از راهبان هندی در بلاد اسلامی.

د) مشابهت بعضی از اصول عرفان اسلامی مانند فنا، زهد و محبت با برخی از معتقدات هندوان.^۲

«مشکلاتی که برسر راه اتصال روح آدمی با خدای خویش وجود دارد و راه رهایی از آن به بهترین وجه در فلسفه هند مورد تحقیق قرار گرفته است. تعالیم بودا در عصر اموی و عباسی وارد اسلام شد و مسلمین دلبستگی خاصی به این تعالیم نشان دادند. تأثیر عامل هندی بر تصوف اسلامی بقدری قوی است که بسیاری از محققان این تصوف را هندی می پندازد که با آراء افلاطونیان در هم آمیخته شده و بعدها با عنصر اسلامی ترکیب یافته است».^۳ توجه آیین بودا به فقر، زهد و ریاضت که نهایت آن از میان بردن انانیت است، شباهت هایی میان عارف و

۱- دین و عرفان، ص ۵۱.

۲- تاریخ تصوف، ج ۱، ص ۳۹-۴۰.

۳- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۲۹.

صوفی مسلمان با زاهد بودایی به وجود آورده است.^۱ « برخی از این شباهت‌ها می‌تواند نشانه تاثیر این آیین بر تصوف اسلامی باشد بخصوص با پیشینه کهن این آیین در شمال و شرق ایران از دوره سلوکی و اشکانی تا زمان فتوحات اسلامی، می‌توان احتمال داد که اعتقادات و سنن بودایی ابتدا در صوفیه خراسان منعکس و از طریق آن به تصوف اسلامی وارد شده است.

مفهوم فناء و بقاء در عرفان اسلامی

دو مفهوم فنا و بقاء، از مسائل بسیار مهم صوفیه و آخرین مرحله ای است که صوفی باید به آنجا برسد. همه کوشش صوفیان در طی مجاهدات مستمرشان، مصروف رسیدن به این وادی می‌شود. رسیدن به این مرحله مبتنی بر ترک تعلقات است وقتی اسباب مضمحل شود و رسوم باطل گردد و صفات الهی به جای صفات بنده بنشینند، در این هنگام است که سالک از کلیه اوصاف بشری و تعلقات امکانی رها شده و صفات الهی در او تجلی می‌یابد. در این مرحله است که کسانی همچون منصور حلاج دم از « انا الحق » زده و در عین توحید، فنا گشته‌اند.^۲

حنالفا خوری در کتاب تاریخ فلسفه در جهان اسلامی می‌نویسد، اموری که میان تصوف هندی و تصوف اسلامی مشترک است عبارت است از:

فناء در وجود کلی. این حالت را صوفیه « فناء » و « محو » و « استهلاک » گویند و آن شباهت بسیاری با نیروانای هندی دارد. فنا و نیروانا هر دو به معنی فانی شدن خصال ناستوده و افعال ناپسند ناشی از آنها است به وسیله اتصال مداوم به خصال و افعالی که مخالف با آنها باشد، و نیز هر دو به معنی فنای شخصیت و انعدام م‌شعور است به وجود خود، ولی فناء صوفی به حیات جاوید در خدا و شعور به اینکه دو ذات، ذات واحدی هستند منجر می‌شود. اما نیروانای هندی فنای مطلق است در نفس کلی، و سکون مطلق است در حالتی که با عدم تحقق اختلافی ندارد.^۳

از جمله شباهت‌های بسیاری که بین آیین بودایی و مسلک تصوف هست یکی ترتیب مقامات است که سالک به ترتیب و بتدریج از مقامی به مقام دیگر بالا می‌رود تا به مقام فنا یا

۱- ارزش میراث صوفیه، ص ۱۹.

۲- بررسی تطبیقی فنا و نیروانا، صص ۱-۳.

۳- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۲۵۰.

نیروانا می رسد. در طریقه بودائیان هشت مقام وجود دارد؛ یعنی راه سلوک عبارت از هشت منزل است. همانطور که اهل سلوک مسلمین در طی طریقت از مراحل مختلف می گذرند. اگر چه جزئیات شروط سلوک و خصوصیات مقامات راه با یکدیگر تفاوت دارند، ولی در اصول هر دو مشترکند. در هر طریقه ساکنان متوسل به حصر فکر می شنند که صوفیه آنرا «مراقبه» و بودائیان «دیانا» می نامند و هر دو به سوی این اصل می روند که عارف و معرف یکی شود.^۱

اما هدف از ریاضت در ادیان هندی با هدف صوفیه اسلام فرق می کند، ادیان هندی ریاضت را وسیله ای برای رهایی از درد و رنج زندگی می دانند، اما در نظر صوفیه اسلام، زندگی بدبختی و رنج نیست و اگر سالک از دنیا اعراض می کند، برای کمال و تأمین سعادت خویش است، والا زندگی به خودی خود در نظر صوفیان شوم و توأم با سختی نیست.

یکی از ویژگی های مهم در عرفان اسلامی پرهیز از ریاضت های غیر معقول و رهبانیت های افراطی می باشد اما در عرفان های دیگر، به خصوص عرفان هندویی چنین جامعیت، سهولت، هدفداری، روشنی، نظام مندی، توجه به قابلیت ها، استعدادها و ... دیده نمی شود. در این زمینه علامه طباطبایی می نویسد: دستوراتی که عرفان های هندی، مسیحی، مجوسی برای سالکان و پیروان خود بیان می کنند. عرفان اصیل اسلامی، اصالت را به فطرت الهی و توحیدی انسان می دهد، از آنجا که حقیقت فطرت انسانی، کمال شناسی و کمال گر است، لذا اصالت در افق اندیشه های وحیانی با روح آدمی است نه با جسم آن. بنابراین هیچ اثری از ویژگی های جسمانی، ظاهری و صنفی در عرفان اسلامی وجود ندارد. لکن در عرفان های دیگر از جمله عرفان هندویی مقوله طبقات و کاست های اجتماعی مطرح و ملاک است.

اگر چه برخی از مضامین بلند سرودهای مذهبی هندو یعنی اوپانیشادها با برخی از مضامین توحیدی عرفان اسلامی مشابهت هایی دارند، به گونه ای که مرحوم علامه طباطبائی نسبت به سرودهای اوپانیشاد معتقدند که این سرودها از عالیترین مضمون توحیدی برخوردارند که در اثر زبان برهنه و عریان و گذر زمان از توحید به شرک تبدیل شده اند.^۲ در تعالیم ادیان هندی، فنا پایان کار و هدف نهایی است، در حالی که در تصوف اسلامی

۱- تاریخ تصوف، ج ۱، ص ۴۰.

۲- مجموعه مقالات، مقاله اسلام و سایر ادیان، صص ۴۴ و ۴۵.

فنا و از دست دادن تعیین فردی، مقدمه ای برای بقاء با الله است و هدف نهایی رسیدن به بقا بالله است. مقام بقای بعد از فنا به مثابه یکی از نقاط قوت و ممتاز عرفان اسلامی است که در عرفان ذن بودیستی دیده نمی شود. عارفان مسلمان تأکید دارند که مقام فنا قله اوج کمال سالک نیست، بلکه سالک باید از مقام فنا هم فانی شود. مرگ ملک الموت و نیز مرگ اصل موت که در موافق قیامت کبری مطرح است، دو شاهد نیرومند بر فنای فنا است. چون نفی در نفی است، مساوی اثبات می شود. پس مرگ مرگ و مرگ فرشته مرگ به معنای تحقق ثبات و بقاء ابدیت منزله از زوال خواهد بود. اما در ذن بودیسم، در فرقه هینه یا نه کسی که به مقام نیروانا برسد «ارهت» نام می گیرد. مقامی که حصول به آن فقط برای راهبان ممکن بود و مردم عادی، امکان رسیدن به آن را ندارند. در فرقه ماهایانه، آرمان «بوده‌یستوه» مطرح است و آن اصلی است که به مقام نیروانا رسیده، اما فقط به فکر نجات خود نیست، بلکه برای رهایی همه موجودات می کوشد.^۱

«در نظر بوداییان نیروانا چیزی جز رهایی از درد زندگی نیست، در حالی که فنا در عرفان اسلامی تغییر و تحول درونی و به تعبیر دیگر سیر انفسی است که بصیرت عارف را به کمال می‌رساند و او را یقین می‌بخشد. فنا در عرفان اسلامی هدف نهایی سالک نیست بلکه وسیله ای برای رسیدن به هدف والا و متعالی است و مقدمه ای است برای دست یافتن به حیات واقعی و معنوی که جز با حضور روحانی در پیشگاه حق حاصل نمی‌شود.»^۲

در عرفان اسلامی فنا نابودی مطلق نیست؛ یعنی در سخن هیچ یک از عارفان دیده نمی شود که فنا را نابودی سالک به طور کلی تصور کرده باشد، بلکه برعکس تصریحات و قرائن بسیاری را می‌توان یافت که حکایت از وجود خاص سالک حتی در فنای ذاتی دارد. فنا در عرفان اسلامی معرفتی است که با گسترش مرتبه وجودی انسان حاصل می‌شود میان نیروانای بودایی که آخرین مرحله سلوک است با مقام فنا در تصوف شباهت‌هایی وجود دارد اما فنای صوفیه همراه با بقا یعنی رسیدن به حیات ابدی در خداست که جنبه مثبت دارد.^۳

هیچ فنائی نیست الا این که بقائی در پی دارد. در این سخن ابن عربی می‌توانیم رابطه فنا

۱- بررسی تطبیقی فنا و نیروانا، صص ۱-۳.

۲- تاریخ تصوف، ج ۱، ص ۴۱.

۳- بحثی در تصوف، صص ۳۲-۳۴.

وبقا را بخوبی درک کنیم :

«در طریق سیر و سلوک جز فانی باقی نمی ماند و بجز باقی فانی نمی شود و چیزی به فنا موصوف نمی شود ، مگر در حال بقا و چیزی به بقا موصوف نمی شود، مگر در حال فنا ، پس در نسبت بقاء ، حق مشاهده می شود و در نسبت فناء خلق.»^۱

مراتب فنا

مراحل اصلی فنا عبارت است از : فنای افعال، فنای صفات و فنای ذات. این سه مرحله در کلام عده ای از عرفا به صراحت مطرح گردیده و از آنها به محو، طمس و محق تعبیر گردیده است. عدهای از آنها مراحل مقدماتی قبل را نیز مراتبی از فنا و این سه مرتبه را مرتبه واحدی تلقی کرده و نام خاصی بر آن نهاده اند.

عزالدین کاشانی در صحبت از مراتب فنا نزد عارفان، به برخی از انواع فنا و بقا اشاره می کند:

۱- مراد از فنا، فنای مخالفات و بقا، بقای موافقات است؛ یعنی سالک آن کارهایی را که خداوند نهی کرده است، انجام ندهد و آنچه را خداوند امر کرده، انجام دهد. این فنا به مقام توبه مربوط است.

۲- فنا زوال حظوظ دنیوی است و بقا، بقای رغبت در آخرت. مراد از این فنا آن است که بنده لذات مشروع دنیا را ترک کند برای آنکه آخرت را به دست آورد. این نوع فنا با مقام زهد ارتباط دارد.

۳- فنا زوال حظوظ دنیوی و اخروی و بقا باقی ماندن رغبت به حق تعالی است. این نوع فنا در محبت حقیقی حاصل می شود.

۴- فنا غایب شدن از اشیاست و بقا حضور با حق است. این فنا در سکر و حیرت پدید می آید.^۲

لاهیجی در گلشن راز فنا را دارای سه مرتبه فنای افعالی، فنای صفاتی و فنای ذاتی؛ یعنی محو، طمس و محق می داند.^۳ ابن عربی برای فنا هفت مرتبه را ذکر می کند: «فنای از مخالفت، فنای افعالی، فنای صفاتی، فنای از ذات خویش، فنای از مشاهده کل عالم، فنای از

۱- الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۵۱۵.

۲- مصباح الهدایه، ص ۴۲۶.

۳- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۲۲۷.

ماسوی الله و فنای از صفات حق و نسب آن^۱ بن عربی در فصوص الحکم فنا و بقا را به تکرار تجلی خداوند پیوند می زند که در هر آن، خداوند در عالم متجلی می شود و تجلی او فنا و بقایی را در بردارد.^۲ مرتبه اول فنا در نزد ابن عربی یعنی فنا از مخالفات، رویکردی نفسانی دارد؛ یعنی مرتبه ای است که در آن، عبد به هیچ وجه به فکر معصیت و مخالفت با خدا نمی افتد. مرتبه دوم فنا که از آن به فنای افعالی یاد می شود رویکردی تکوینی دارد، که در این مرتبه، سالک همه افعال بندگان را مستند به خداوند می بیند. اما در مرتبه سوم و چهارم سالک از صفات مخلوق منفک شده و به صفات الهی متصف می شود و بعدها از شهود ذات خویش نیز فانی می گردد. البته هنوز واقف است که او شهودکننده است. در مرتبه پنجم، سالک از تمام عالم به واسطه شهود خداوند یا شهود ذات خویش فانی می شود. در مرتبه ششم، سالک به واسطه خود خداوند از غیر او فانی می شود و در این حالت، دیگر حتی شهود خویش را نیز نمی بیند. در مرتبه هفتم تمام صفات و اسماء خداوند از نظر سالک رخت بر می بندد، زیرا تمایز بین خداوند، سالک و عالم از بین رفته است. بنابر این روابط و نسبی که صفات خداوند را به وجود می آورد محو می شود.

«در حالت فنا، آن گونه که ابن عربی وصف می کند، نشانه هایی از حالتی بروز می کند که روان شناسان به آن هیستری می گویند و ناشی از افراط در تهییج یا هیپنوتیزم برخی مراکز عصبی به رابطه مقدماتی مادی که متضمن حرکات و وضعیت های خاصی در اعضای بدن است، می باشد. مثلا تکان دادن های سر و بدن که با ذکر گویی در خلوت همراه است و طی آن اعضای از بدن که معمولا ساکن هستند تکان داده می شود. بی گمان در اعضا و اندام های بدن که مجاهده زاهدانه آنها را از هر گونه لذت فیزیولوژیک محروم ساخته است، انقباضات عضلانی و بی حسی هایی برمی انگیزد که بر راحتی میان آنها و علائم و عوارض ناشی از فنای حقیقی خلط می شود. همین مطلب را در باره هیجانان و برانگیختگی های حاد، وجد و خلسه هایی که سماع ایجاد می کند، می توان گفت. در تمام این حالات در می یابیم که این فرایند مقدماتی، که از سنت های صوفیانه اصیل مسیحی کاملاً بدور است، فرض سرایت از خارج

۱- فتوحات مکیه، ص ۵۱۵.

۲- شرح قیصری بر فصوص الحکم، ص ۷۹۵.

اسلام، شاید از بودیسم، برای تفسیر این دو نوع: سماع و ذکر را توجیه می کند.^۱

بر اساس وحدت وجود عرفا چیزی به جز حق در عالم وجود ندارد یعنی موجودات دارای وجود استقلالی نیستند و همه ممکنات در حقیقت، مظهر، جلوه و ظهور حق هستند. در این حالت از فنا، توهم از میان برمی خیزد. یعنی تا قبل از فنا انسانها خیال می کنند دارای وجود استقلالی هستند، اما بعد از فنا درمی یابند که وجود آنها یک وجود ربطی است.^۲

در این تقسیم بندی مراتب فنا به این نتیجه می رسیم که هر کدام از عرفا در وصف مراحل که در سلوک رخ می دهد، هر مرحله را که در نظرش مهم جلوه کرده، از همان جهت آن را به عنوان مرتبه ای از فنا مطرح کرده است. در این مراحل، عارف اگر به حالتی که در نفس سالک رخ می دهد توجه دارد، مراتب فنا را نیز بر اساس نفس او تبیین کرده است و یا اگر به حالت او در ارتباط با موجودات دیگر و یا به هر دو مسئله توجه دارد. در این صورت ممکن است برخی به فنای ذاتی که مهمترین مقام سلوک است توجه بیشتری داشته باشد و دو یا چند مرحله از این مقام را به عنوان مراتب سلوک در کنار بقیه مراتب ذکر نمایند.

«بنابراین همه موجودات و از جمله انسان همواره در حال تغییر و دگرگونی هستند، زیرا همه تجلی الهی اند و در تجلی تکرار نیست، در عرفان اسلامی فنا برای ارتقای حد وجودی انسان است لیکن از آنجا که فنا مرحله به مرحله محقق می شود در سیر سالک به سوی فنای ذاتی، معرفت حقیقی او نیز افزایش می یابد. از این رو فنا نه تنها به معنای نابودی و از دست دادن چیزی نیست، بلکه رفع موانعی است که از جهت مادی برای انسان پدید آمده است، به صورتی که حجاب های توهم را از وجود او رخت برمی بندد و وجودی می یابد که حقایق را همان گونه که هست می یابد و از این رو در می یابد که همه موجودات هر چند خودشان آگاه نیستند، هیچ استقلالی ندارند و در حقیقت، فانی در ذات حق هستند. اما معرفت به این فنا نیازمند فنای سلوکی است و هر چند همه موجودات به سوی فنا می روند، بدون فنای سلوکی که حد و احاطه وجودی انسان را تغییر می دهد، این معرفت حاصل نخواهد شد.»^۳

مطابق دیدگاه عرفان که توحید را آخرین مرحله سلوک و مقصد سالک میداند، «توحید از

۱- زندگی و مکتب ابن عربی، ص ۲۸۵.

۲- فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۶۸.

۳- فنا و نیروانا، ص ۷.

فنا و بقا حاصل می شود و مقصد سالک به شمار می رود. سالک سیر و سفر خویش را با طلب آغاز می کند و پس از طی مراحل مختلف به سرانجام راه و مقصد، که همان توحید است می رسد. سالک در منازل گوناگون می کوشد گام به گام از خود و ماسوی الله بیرون آید و به صفات الهی آراسته شود. در فنا و بقا این توفیق نصیب او می شود تا به کلی از غیر خدا تهی گردد و تنها به او توجه کند. وقتی این تحول در سالک پدید آید، وی آمادگی پیدا می کند تا به پایان این راه یعنی توحید نزدیک شود. توحید ثمره و نتیجه فنا و بقاست و در واقع فنا و بقا مقدمه توحید محسوب می شود. از این رو تعبیر و اوصافی که در باب توحید بیان شده همه بر این موضوع دلالت می کند که توحید حقیقی آن است که بنده به غیر او هیچ توجهی نکند و همه چیز را در او خلاصه ببیند»^۱

بایزید بسطامی در این باره می گوید:

«من در میدان نیستی رفتم. چند سال در نیستی می پریدم تا از نیستی در نیستی نیست
نیست شدم... آنگاه در توحید نگریدم بعد از آنکه خود و کون نیست شدم»^۲
هجویری با قاطعیت به مخاطبان خود یادآور می شود که:

قاعده علم فنا و بقا بر اخلاص و حدانیت است، یعنی چون بنده به وحدانیت حق مقرر آید، خود را مغلوب و مقهور حکم حق ببیند، و مغلوب اندر غلبه غالب، فانی بود. و چون فانی وی، بر وی درست گردد و به عجز خود اقرار کند و جز بندگی او چاره ای نبیند، و هر که فنا و بقا را جز این عبارتی کند، یعنی عبارتی که فنا را فنای عین داند و بقا را بقای عین، زندقه باشد.

«کاشانی به چهار نوع توحید اعتقاد دارد: ایمانی، علمی، حالی و الهی. در میان این چهار توحید، نوع سوم، یعنی توحید حالی، آن است که حال توحید وصف لازم ذات موحد گردد و جمله ظلمات رسوم وجود او الا اندک بقیه ای در غلبه اشراق نور توحید متلاشی و مضمحل شود و نور علم توحید در نور حال او مستتر و مندرج گردد بر مثال اندراج نور کواکب در نور آفتاب. و در این مقام وجود موحد در مشاهده جمال وجود واحد چنان مستغرق عین جمع گردد که جز ذات و صفات احد در نظر شهود او نیاید تا غایتی که این توحید را صفت واحد ببیند نه صفت خود. و این دیدن را هم صفت او ببیند و هستی او بدین طریق قطره وار در

۱- تاریخ تصوف، ص ۲۷۵.

۲- شرح شطحیات، ص ۹۷ و ۹۸.

تصرف تلاطم امواج بحر توحید افتد و غرق جمع شود.^۱ معرفتی که از آن در عرفان اسلامی بحث شده، یک شهود کامل، یعنی مواجهه نفس انسان با حقیقت است که حقیقت را بدون هیچ واسطه جسمانی مشاهده می کنند. از شرایط چنین معرفتی قطع ارتباط و علاقه نفس به بدن است که نفس را قادر می کند تا از طریق معرفت عادی خارج شده، به معرفت شهودی دست یابد. در چنین معرفتی است که کثرت مشهود در حقایق عالم در وحدت، محو شده، رنگ می بازد. بدین ترتیب معرفت به ظاهری و حقیقی تقسیم می شود. معرفت ظاهری همین معرفت حسی و دنیوی است و معرفت حقیقی همان غایت عرفان اسلامی است که سالک در طلب آن است تا حقایق عالم به او نمایانده شود.^۲ مولوی در تصوف، عبادت و ریاضت و ذکر و فکر را با عشق و شور و جذب و وجد و حال و رقص و سماع جمع کرده عشق و اشراق، مایه اصلی عرفان اوست، به وحدت وجود نیز قائل بود، اما نه از راه حلول، بلکه از راه فناء فی الله و بقاء به الله، مانند نیست شدن قطره در دریا و تبدیل دانه به گیاه.^۳ مولوی درباره فنا و بقا می گوید:

هیچ کس را تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاه کبریاء^۴
گرچه آن وصلت بقا اندر بقاست لیگ در اول فنا اندر فناست
سایبانی که بود جویای نور نیست گردد چون کند نورش ظهور^۵

۱- تاریخ تصوف، ج ۱، ص ۲۷۸.

۲- فنا و نیروانا، ص ۴.

۳- مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، ص ۱۴۹.

۴- مثنوی، ۲۳۲/۶.

۵- همان، ۳/۴۶۵۹.

فنا پایه بقاست و مولوی اغلب این گفته را تکرار می‌کند که فنا، زندگی جاوید در حق است:

این چنین معدوم کو از خویش رفت بهترین هست ها افتاد و زفت
او به نسبت با صفات حق فناست در حقیقت در فنا او را بقاست^۱

نتیجه

هدف از خلقت رسیدن به کمال و سعادت نهایی است و کمال طلبی یکی از تجلیات فطرت انسان است. در طول تاریخ هر یک از گروه‌های کلامی، فلسفی، دینی و عرفانی راه‌های متفاوتی را جهت رسیدن به آن معرفی کرده‌اند. آیین‌های مختلف هندی از جمله آیین بودا مراحل را برای سیر و سلوک ذکر کرده‌اند که مرحله نهایی این سیر و سلوک رسیدن به نیروانا است. بودا همه چیز را در دنیای مادی ناپایدار می‌دانست و این ناپایداری مستلزم ناخوشایندی و رنج در جامعه بود. به نظر وی علت رنج‌ها و آلام، تعلقات مادی و هواهای نفسانی است. و خلاصی از رنج و الم جز در ترک آمل و امیال میسر نیست، از نگاه بودا راه وصول به مقصد و طریقه نجات هر سالک طالب همانا تکیه بر نفس و اعتماد به نیروی ذاتی خود اوست که باید به واسطه تهذیب و تزکیه باطن رهائی یابد. در حقیقت در مذهب او انسانیت به حد کمال مورد توجه است.

نیروانا در آیین بودا مقامی است که غیر قابل توصیف است فقط باید آنرا تجربه کرد، نیروانا یعنی آرامش مطلق، زوال مطلق جهل و روشنی مطلق روح. کسی که ذهن خود را کاملاً به چنگ آورد، کسی که زمام اراده خود را در کف گیرد، کسی که کاملاً از آزو خشم و شهوت رها شود. کسی که پس از سلوک بودائی به درجه خردمندی و معرفت درونی کامل برسد، او به نیروانا رسیده است؛ و آرزومند است که به دیگران نیز بیاموزد چگونه رستگار شوند. به نظر می‌رسد آنگونه که بعضی محققان تعبیر کرده‌اند مبادی عرفانی و اخلاقی بودا مبنی بر بدبینی مطلق و محض قرار ندارد و وی وجود را به طور کلی موجب رنج نمی‌داند بلکه دارای جنبه‌های مثبت نیز می‌باشد و همچنین تعبیر وی از نیروانا که هدف نهایی تعلیمات وی می‌باشد خاموشی یا فنای مطلق نیست بلکه خاموشی شمع هوا و هوس دنیا، و روشنائی چراغ

۱- مثنوی، ۴/۳۹۸.

حق در دل سالک می‌باشد .

روشنگری بودا پس از رسیدن به نیروانا و پس از اینکه دریافت از بند وابستگی و خواهندگی آزاد شده در این کلام ارزشمند او متجلی است: بیهوده بود که سازنده خانه‌ام را در زندگی‌های بی‌شمار جستجو می‌کردم و موفق به یافتنش نمی‌شدم. چه سخت است تحمل زندگی‌های متوالی. لیکن اکنون ترا می‌بینم، آه ای سازنده من. و دیگر هرگز از این پس به بنای خانه نخواهم پرداخت. زیرا که الوارهای آن را در هم کوفته‌ام، تیرهای سقف را به دو نیم کرده‌ام، و خواهندگی‌ها را در هم شکسته‌ام، از این روست که ذهنم در (اشراق کامل) آزادانه در طیران است.

Archive of SID

منابع و مأخذ

- ۱- آسین پالاسیوس، میگوئل، زندگی و مکتب ابن عربی، ترجمه: عبدالرحمن بدوی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۵.
- ۲- ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، دار صادر، بیروت.
- ۳- بدوی، عبدالرحمن، تاریخ تصوف اسلامی، ترجمه: محمود رضا افتخارزاده، قم، دفتر نشر معارف اسلامی، ۱۳۷۵.
- ۴- بیرونی، ابوریحان، تحقیق ماللهند، ترجمه: اکبر دانا سرشت، تهران، ابن سینا، ۱۳۵۲.
- ۵- حنالفا خوری، خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران، شرکت علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- ۶- دهباشی، مهدی-میرباقری فرد، علی اصغر، تاریخ تصوف، ج ۱، تهران، سمت، ۱۳۸۴.
- ۷- راداکریشنان، سروپالی، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ج ۱، ترجمه: خسرو جهاننداری، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
- ۸- رجب زاده، هاشم، چنین گفت بودا، تهران، اساطیر، ۱۳۷۸.
- ۹- رستمیان، محمد علی، فنا و نیروانا، راسخون، ۲۰۱۲ <http://www.rasekhoon.net>
- ۱۰- زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- ۱۱- سجادی، ضیاء الدین، مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران، سمت، ۱۳۷۲.
- ۱۲- شایگان، داریوش، ادیان، و مکتب های فلسفی هند، ج ۱، تهران، موسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- ۱۳- ضیائی، عبدالحمید، بررسی تطبیقی فنا و نیروانا، ایران آئین، ۱۳۸۹ <http://iranian.com>
- ۱۴- طباطبائی، محمد حسین، مجموعه مقالات،
- ۱۵- قیصری، شرح فصوص الحکم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ۱۶- کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، مؤسسه نشر هما، تهران، ۱۳۶۷.
- ۱۷- گلستانی، هاشم، فلسفه اسلامی، ج ۱، اصفهان، نشاط، ۱۳۷۰.
- ۱۸- لاهیجی، شمس الدین، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران، زوار، ۱۳۷۱.

- ۱۹- ناس، جان بی، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه: علی اصغر حکمت، تهران انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
- ۲۰- هاکنیز، برادلی، *دین بودا*، ترجمه: حسن افشار، تهران نشر مرکز، ۱۳۸۷.
- ۲۱- همائی، جلال الدین، *مولوی نامه*، مؤسسه نشر هما، تهران، ۱۳۷۶.
- 22- Conze, Edward, *Buddhist Thought in India*, Routledge, London and New York, 2008.
- 23- Gyats, Geshe Kelseng, *Introduction to Buddhism*, Tharpa Publications, Delhi, 2005.
- 24- Kalupahana, David. J, *A History of Buddhist Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2006.
- 25- Singh, N-K, Mishra, A .P, *Encyclopedia of Oriental Philosophy and Religion*, Vol.10, New Delhi, Global Vision Publishing house, 2007.-
- 26- Theodore Steherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, Motilal Banarsidas Publisher Private Limited, Delhi, 1990.

Archive of SID