

## مقایسه مفهوم «تُهی» در اندیشه ناگارجونه با «عدم» در نزد ابن عربی

معصومه فتح‌اللهی<sup>۱</sup>محمود رضا اسفندیار<sup>۲</sup>

## چکیده:

مفهوم شونیه یا شونیتا<sup>۳</sup> به معنای خلأ و تهیگی، یکی از مفاهیم بسیار مهم در دین بودایی است. این نظریه در اصل ابتکار ناگارجونه، موسس مکتب مادهیه میکه (راه میانه)<sup>۴</sup> است. این مفهوم را می‌توان از دو نگاه تحلیل و بررسی قرار داد؛ در وهله نخست، در نگاه به پدیدارهای عالم حس که در این رویکرد، همه چیز خالی و تهی از حقیقت وجودی است، زیرا همه موجودات جهان و پدیده‌های آن به هم وابسته بوده و هیچ یک دارای وجودثابت، مستقل و قائم به ذات نیستند. این رویکرد با خیالی بودن جهان در عرفان ابن عربی قابل مقایسه است. در وهله دوم، در نگاه به امر مطلق، تُهی و خالی بودن، صفت حقیقت مطلق است که قائم به ذات و ورای این جهان هستی است و به سبب اطلاق و بی حدی اش در هیچ تعریف و توصیفی نمی‌گنجد، این وجود مطلق و لایتناهی عاری از هر گونه تقید، تغییر نسبت و حد است و از آنجایی که با هیچ زبان و با هیچ صفتی توصیف شدنی نیست، بهترین سخن درباره آن سکوت است. شبیه این رویکرد در عرفان ابن عربی برای اشاره به مرتبه ذات حق دیده می‌شود. ابن عربی معتقد است، حق در مرتبه ذات، هیچ گونه احکام، صفت، خصوصیت و امتیازی ندارد و از آنجا که هیچ همسانی و سنخیتی با خلق ندارد قابل شناسایی نیست. در واقع مقام «لااسم و لارسم له» است. نوشتار حاضر به مقایسه مفهوم «تُهی» و «عدم» در اندیشه دو متفکر بزرگ مسلمان و بودایی پرداخته است.

## کلید واژه‌ها:

## کلید واژه‌ها:

شونیتا، تُهی، ناگارجونه، عدم، حقیقت مطلق، ابن عربی.

<sup>۱</sup> - دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

<sup>۲</sup> - دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده

مسئول:

mresfandiar@gmail.com

<sup>۳</sup>. śūnya, śūnyatā.<sup>۴</sup>. Mādhyamika (The middle way).

## پیشگفتار

مفهوم تهی از اصطلاحات مهم در آیین بودا و یکی از تعالیم و آموزه‌های کلیدی در اندیشه شاکیه مونی بودا است. لفظی که برای این مفهوم به کار برده اند *sūnya* است که معادل‌های انگلیسی آن: "Emptiness" «تهی»، "openness" «بازبودن»، "nothingness" «هیچ بودن»، "relativity" «نسبیت»، "nonsubstantiality" «غیرذاتی بودن»، "the inexhaustible" «پایان ناپذیر بودن» است. (Streng, 1986: 12658) این واژه مشابه مفهوم «عدم» در عرفان اسلامی به ویژه در اندیشه ابن عربی است.

در آیین بودا مهم‌ترین تفکر فلسفی در خصوص تهی از مکتب مادهیه میکه پدید آمد که آغازگر آن ناگارگونه<sup>۱</sup> بود، (Strong, 2003: 809) وی در قرن دوم میلادی در یک خانواده برهمن با تحصیلات عالی می‌زیست (Streng, 1970: 28) او همچون بودا راه میانه را در پیش گرفت. از این رو فلسفه خویش را مدهیمکه<sup>۲</sup> خواند. (Gupta, 2003: 597) و با ارائه نظریات خود مکتب جدیدی به نام مادهیه میکه را تاسیس (Murti, 1970: 87) و آیین بودایی مهاییانه را در کشورهای شرق آسیا مانند چین و ژاپن نظام مند کرد. (Gupta, 2003: 597) نظریه تهی از جمله اصول بنیادی این مکتب بشمار می‌رود و از همین رو، شونیه واده یا شونیتا واده نیز خوانده می‌شود. ناگارگونه را یکی از بزرگترین اندیشمندان و متفکران هند دانسته اند (Radhakrishnan, 1941: 644) و به اذعان اغلب محققان، فلسفه او «فلسفه محوری آیین بودا» به شمار می‌آید. (Murti, 1970: 7) شخصیت ناگارگونه در اندیشه بودایی از چنان اهمیتی برخوردار است که عهده‌ای از بودائیان سالها پس از مرگ وی، او را همچون یکی از تنویر یافتگان دانسته و تکریم می‌نمودند و در سده‌های بعد چندین مکتب مهاییانه، ناگارگونه را از بزرگان دین خود می‌شمردند. (Streng, 1941: 293)

در سنت‌های بودایی آثار بی شماری را به ناگارگونه نسبت داده اند که برجسته ترین این آثار، شامل؛ خطابه‌های عمومی و نامه‌هایی به چندین شاه و نیز رساله‌های متافیزیکی و شناخت شناسی است. مشهورترین این آثار عبارتند از: دو رساله فلسفی به نام‌های مولا مدهیه میکه کاریکا<sup>۳</sup> (بنیادین‌های راه میانه) و ویگرهه ویاورتنی (برگردان مباحثات) (Gupta, 2003: 597) موجودند؛

<sup>1</sup> Nāgārjuna.

<sup>2</sup> Madhyamaka: کسانی که راه میانه را دنبال می‌کنند. راهی که میانه دو حد افراطی زهد بیش از حد و لذت گرایی و دو آموزه حقیقت داشتن همه چیز و حقیقی نبودن هیچ چیز را پیش بگیرند.

<sup>3</sup> Mūlamādhyamikakārikā

رساله‌های شونیتاسپتتی<sup>۱</sup> (هفت بند شعر درباره خلاء)؛ یوکتی ششتیکا<sup>۲</sup> (شصت بند شعر درباره هماهنگی)؛ ویدلیه پرکرنه<sup>۳</sup> (شرح ویدلیه سوتره) که ترجمه تبتی آن موجود است و دو اندرزنامه اخلاقی به نام‌های رتنوالی<sup>۴</sup> و سولکھے<sup>۵</sup> که خطاب به یکی از پادشاهان معاصر وی نوشته شده و ترجمه تبتی آن نیز موجود است. (Yūichi, 19867: 1) اغلب این آثار به زبان‌های گوناگون ترجمه و مطالعه شده و موجب ترویج تفکر بودایی در سرزمین‌های چین، تبت، کره و ژاپن شده است. (Streng, 1941: 293)

ناگارجونه برای ارائه نظریات فلسفی خود از روش پرسنگه<sup>۶</sup> یا برهان خلف استفاده کرد که بحث آن مفصل است و در این نوشتار مجال یرداختن به آن نیست، اما به اختصار می‌توان چنین گفت که پرسنگه روشی تحلیلی است که تناقض درونی هر نظر را آشکار می‌کند، تا از این راه، محال بودن آن را نشان دهد. این تحلیل در پی آن است که نشان دهد، چگونه نظرهای موافق، با به‌کارگیری قواعد و اصول مورد قبول خود موافقان، به محال بودن می‌انجامد. (Gupta, 2003: 598)

مفهوم تھی در فلسفه ناگارجونه را می‌توان مشابه مفهوم «عدم» در نظام عرفانی محیی الدین بن عربی دانست. محققان در آثار ابن عربی به چند گونه برداشت از مفهوم «عدم» اشاره کرده اند که هر یک مترادف‌هایی دارند که در نوشته حاضر به آنها اشاره خواهد شد. از یک سو ابن عربی را پدر عرفان نظری در جهان اسلام دانسته و نسبت وی به عرفان نظری را همانند ارسطو به منطق دانسته اند؛ همان گونه که ارسطو به عنوان واضع منطق، با نبوغ و انتظام فکری خود، اصطلاحات، تعاریف، الفاظ و حجیات منطقی را در قالب یک نظام منسجم پی ریزی نمود به نحوی که همه آیندگان، حتی قائلین به منطق جدید، تحت نفوذ او هستند؛ ابن عربی نیز به عنوان یکی از بزرگترین متفکران اسلام و حتی جهان دانسته اند که عرفان نظری را در یک قالب منسجم ارائه نمود و اصول و مبانی مهمی را بدان افزود. از سوی دیگر، ابن عربی، آماج شدیدترین حملات و انتقادات فقها و متکلمانی اعم از شیعه و سنی قرار گرفته است به نحوی که وی را مرتد، اباحی مذهب و بعضی «ممیت الدین» دانسته‌اند. (پشربی، ۱۳۹۱: ۹) چنانچه پیداست نظرها در جهان اسلام درباره این شخصیت بزرگ

1. Śūnyatāsaptati.

2. Yukiśāntika.

3. Vaidalyaprakaraṇa.

4. Ratanavāli.

5. Sullekha.

6. Prasanga.

بسیار مختلف و متضاد است. گروه اول که شامل اکثریت عرفای مسلمان می‌شود مقام وی را تا حدی بالا برده اند که او را از اولیای الهی دانسته اند، گروه دوم، که اکثریت فقهای جهان اسلام را شامل می‌شود به تحقیر و تکفیر او پرداخته اند. (یثربی، ۱۳۹۱: ۱۸۸) اما آنچه که نباید از نظر دور داشت نبوغ سرشار این عارف اندلسی است که توانسته در طول چندین قرن تأثیرات بسیاری بر آراء و اندیشه‌های عرفانی سراسر جهان از خود بر جای بگذارد.

ابن عربی را بی‌شک می‌توان پرکارترین عارف و نیز یکی از پرکارترین مؤلفان سراسر تاریخ جهان اسلام دانست. (خراسانی، ۱۳۷۰: ۲۳۰) در عرفان اسلامی تألیفات و آثار بسیاری به وی نسبت داده شده است. تعداد آثار او را متجاوز از پانصد اثر دانسته اند که مهم ترین آنها عبارت اند از: الفتوحات المکیه، فصوص الحکم، التجلیات الالهیه، التدبیرات الالهیه، انشاء الدوائر، ترجمان الاشواق، روح القدس فی محاسبه النفس، شجره الکون، عنقاء مغرب فی معرفه ختم الاولیاء و شمس المغرب.

با وجود آثار و مقالات بسیاری در حوزه آراء و اندیشه‌های ابن عربی، تنها تعداد معدودی از آنها به مسئله عدم پرداخته اند. با وجود تشابهات موجود بین اندیشه‌های فلسفی - عرفانی ابن عربی و ناگارجونه، تا کنون نیز هیچ اثری اعم از کتاب و مقاله در حوزه بررسی تطبیقی نظریات این دو اندیشمند مسلمان و بودایی تألیف نشده است. از این رو، مقاله حاضر به بررسی این موضوع اختصاص یافته است. در این نوشتار، نخست به بررسی مفهوم تُهی در اندیشه ناگارجونه پرداخته شده است، سپس مفهوم «عدم» در اندیشه ابن عربی مورد واکاوی قرار گرفته است. در پایان نیز به مقایسه آراء و نظرات آنان جهت معرفت به میزان شباهت و بعضاً تضاد در افکار این دو شخصیت تأثیر گذار پرداخته شده است.

### مفهوم تُهی در اندیشه ناگارجونه

مفهوم «تُهیگی» در اندیشه ناگارجونه مرداف با مفهوم «شونیتا» است. شونیتا ریشه در هندوئیسم دارد، این مفهوم برای نخستین بار در ریگ ودا با عبارت مشهور: «نه هست بود و نه نه - هست.» مطرح شد. سپس بتدریج در متون و ادبیات دوره‌های بعد مانند اوپانیشادها<sup>۱</sup> و بهگودگیتا<sup>۲</sup> نیز به کار رفت. (ر. ک. شمس، ۱۳۹۶: فصل سوم) «این نیست! این نیست!»<sup>۳</sup> عبارت مشهور دیگر در اوپانیشادهاست که بیانگر مفهوم شونیتا در توصیف حقیقت مطلق است. (شایگان، ۱۳۵۷: ۱۲۸) اصل

<sup>۱</sup> Upanishad.

<sup>۲</sup> Bahgavad Gītā.

<sup>۳</sup> neti- neti.

«ناخودی» یکی از مهم ترین آموزه‌های بودا، نشانگر این است که آغازگر این مفهوم در آیین بودا، شاکیه مونی بوده است که بارها در سخنان خود به این مفهوم اشاره می‌کرده است. از میان مکاتب مختلف بودایی، مکتب مادهیه میکه بیش از سایر مکاتب به شرح و بسط این مفهوم پرداخته است. بنیادی ترین مفهوم در این مکتب، اصل شونیه است که توسط ناگارجونه مطرح شد. این مفهوم به طرز چشم‌گیری در سوتره‌های پراجنا پارامیتا<sup>۱</sup> اصلی ترین متن مکتب مادهیه میکه به منصفه ظهور رسیده است. (Streng, 1989: 12659) می‌توان گفت در واقع جان کلام این اثر، پرداختن به مفهوم شونیتا یا تهیگی است. (Gupta, 2003, 597)

مفهوم تهیگی در اندیشه ناگارجونه را می‌توان از دو نگاه مورد تحلیل و بررسی قرار داد. در وهله نخست این مفهوم را می‌توان از نگاه به پدیدارهای عالم حس دریافت. در این نگاه، شونیتا به معنای آن است که؛ همه چیز این جهان خالی و تهی از حقیقت وجودی است، زیرا همه موجودات جهان و پدیده‌های آن به هم وابسته بوده و هیچ یک دارای وجود ثابت، مستقل و قائم به ذات نیستند. بنابراین، فاقد حقیقت وجودی و جوهری ثابت هستند. به عبارت دیگر همه موجودات تهی از قائم به ذات بودن هستند. (Streng, 1989:12660) این رویکرد بیانگر حقیقت واقعی وجود موجودات عالم هستی است. (Ibid, 12658)

این تلقی از مفهوم شونیتا در اندیشه ناگارجونه ریشه در تعالیم و آموزه‌های اولیه بودا دارد، بنا بر آموزه پیدایش مشروط و ناپایداری؛ هیچ پدیده و امر ثابتی در هستی وجود ندارد و همه چیز در حال تغییر و در حال شدن دائمی است. هر آنچه در این عالم به وجود می‌آید، از همان نخستین لحظه تشکیل دستخوش تغییر و فرسودن است و همچون جریان مستمر آب و یا شعله شمعی که ثابت و پیوسته به نظر می‌رسد اما هر لحظه آن با لحظه بعدی متفاوت است. شعله به یک اعتبار هستی است و به یک اعتبار نیستی است (شایگان، ۱۳۵۷: ۱۴۶) در جریان حیات انسان، پیری و مرگ دو حائهای نیستند که در زمانی دور اتفاق خواهند افتاد. با تولد، پیری آغاز می‌شود و هر لحظه زندگی، مرگ را در بطن خود دارد. یعنی همه پدیده‌های هستی به مجرد اینکه پدید می‌آیند در همان لحظه نیست و فانی می‌شوند. (Coomaraswamy, 1988: 32)

بنا بر آموزه «ناخودی» بودا معتقد بود اجزای سازنده عالم در هر لحظه به سبب گرد آمدن علت‌های لازم و تحت شرایطی خاص به هم می‌پیوندند و به وجود می‌آیند و لحظه دیگر شکل دیگری به خود می‌گیرند و این تغییرات چنان با سرعت رخ می‌دهند که ذهن انسان آنها را پیوسته

<sup>۱</sup>. prajñāpāramitā sutra.

می‌بیند، همچون صحنه‌های گوناگون فیلمی که در اثر سرعت حرکت، ذهن را فریب می‌دهند و مفهوم حرکت را القاء می‌کنند. انسان ژرف بین به خوبی در می‌یابد که بر خلاف تصور عامه، جوهر ثابت یا حقیقت ازلی در پس هیچ یک از پدیده‌های عالم وجود ندارد و آنچه به نظر پیوسته می‌رسد، در واقع مجموعه بزرگی از گرد آمدن‌ها، به هم پیوستن‌ها و از هم پاشیدن‌های متوالی و سریع است، این اتفاق چنان سریع رخ می‌دهد که ذهن آن را در نمی‌یابد. همچنان که چرخ ارابه در هر لحظه خاص حرکت، تنها بر روی یک نقطه حرکت می‌کند و در هر لحظه ایستادن، تنها بر روی یک نقطه می‌ایستد، زندگی هر موجود نیز در حقیقت تنها متشکل از یک لحظه است. «موجود لحظه گذشته فکر زندگی کرده است، اما زندگی نمی‌کند و زندگی نخواهد کرد. موجود لحظه آینده فکر زندگی خواهد کرد، اما زندگی نکرده است و زندگی نمی‌کند. موجود این لحظه فکر زندگی می‌کند، اما زندگی نکرده است و زندگی نخواهد کرد.» (Ibid: 95)

انسانی که متولد می‌شود، دم به دم تغییر می‌کند تا به سن پیری و سرانجام مرگ می‌رسد. این انسان در پنجاه یا شصت سالگی از یک سو همان کودک چند روزه است و از سوی دیگر او نیست. شعله‌ای که از شب تا صبح می‌سوزد، از یک سو شعله است و از سوی دیگر همان نیست. در میانه این شدن‌های دائمی و این تغییرات همیشگی، آنچه لحظه‌ها و در نتیجه پدیده‌های عالم را به هم می‌پیوندد، اصل «پیدایش وابسته» است. پدیدارهای عالم تنها به سبب وابستگی علی متقابل به یکدیگر، باهم در ارتباطند، چنانکه ظهور هر پدیده، زمینه ساز ظهور پدیده دیگری می‌شود و آن نیز ایجاد پدیده دیگری را سبب می‌شود. اما رابطه علی نه به شکل رابطه‌ای با علت مادی است، زیرا که جوهری ثابت و دائمی وجود ندارد و نه به شکل رابطه‌ای با علت تأثیری، چرا که یک موجود یا پدیده لحظه‌ای به سبب آنکه تنها در یک لحظه حاضر است و در لحظه دیگر نابود می‌شود، امکان آن را ندارد که بر هیچ موجود دیگری تأثیر بگذارد. بنابراین، رابطه علی میان پدیده‌ها، به صورت «ایجاد توأم» یا «پیدایش وابسته» است که در حقیقت، موقعیت میانه خود-علتی و علیت خارجی و میان دوام (وجود)<sup>۱</sup> و ناپیوستگی (نبود)<sup>۲</sup> است. این حقیقت دشواریاب همان است که معادل دهرمه<sup>۳</sup> دانسته شده و درک حقیقی آن، معادل دست یافتن به نیروانه به شمار آمده است. (Ibid: 30-35)

بودا معتقد بود وجود هر چیزی مشروط و وابسته به علت و شرایطی است و چیزی تصادفی به وجود نمی‌آید؛ از این رو هر آن چه به نظر می‌رسد ناپدید می‌شود، از خود اثری بر جای می‌گذارد.

<sup>1</sup> Existence.

<sup>2</sup> none-existence.

<sup>3</sup> Dharma.

پایان یک چیز منوط به پایان علت آن است. بودا می‌گوید هر آن چه که ما ادراک می‌کنیم دارای وجود است. اما وجود آن مشروط و وابسته به چیز دیگری است که آن چیز نیز بدون گذاشتن اثری نمی‌تواند ناپدید گردد. این نظریه به «پیدایش مشروط» مشهور است. بودا به موازات قانون علیت در پیدایش چیزها از سوی دیگر طبیعت گذرای آن‌ها را مطرح می‌نماید. او در مَهَپَری نیروانه سوتره<sup>۱</sup> می‌گوید: «بدانید که هر آن چه وجود دارد بسته به علت‌ها و شرط‌هایی است و در عین حال ناپاینده است. هر آن چه به نظرمی رسد جاودانی است، نابود خواهد شد؛ آن چه بالاست، پایین خواهد آمد و آن جا که نزدیکی هست، دوری خواهد آمد؛ و وقتی تولدی هست، مرگی در پی آن خواهد بود». در جای دیگر می‌گوید: «از بودش این (چیز)، آن (چیز) بر می‌خیزد؛ از زوال این، آن نیز زوال می‌یابد». تأکید بودا بر این موضوع آن چنان است که پیدایش مشروط را کلید رمز حکمت خویش و قانون اصلی و حقیقی (دهرمه) بر شمرده و می‌گوید هر کس پیدایش مشروط را ببیند، دهرمه را دیده است و هر کس دهرمه را ببیند، پیدایش مشروط را می‌بیند. (Satishchandra, 2007: 153)

بودا در پی مقوله پیدایش مشروط معتقد است که انسان نیز به عنوان یک موجود، دارای جزءهایی است که بسته به شرایطی در کنار یکدیگر قرار گرفته اند و بر هم بستگی آن‌ها پندار «من» یا «خود» را ایجاد می‌کند که در واقع این گونه نیست. او در شهود خویش هویت انسان را در پنج گروه هویت ساز<sup>۲</sup> دید. به عبارتی دیگر، این پنج عامل؛ پیکر مادی،<sup>۳</sup> احساسات،<sup>۴</sup> ادراک و شناخت،<sup>۵</sup> انگیزه‌ها،<sup>۶</sup> قوه تمییز و آگاهی<sup>۷</sup> سازنده شخصیت انسانی هستند. (Harvey, 1998: 33) بر این اساس، انسان گردآمده این پنج گروه هویت ساز است و همانند یک درشکه که از قسمت‌های مختلف ساخته شده است، انسان و هر موجود دیگری نیز از بر هم بستگی نیروها و عنصرهای بنیانی ساخته شده است که آن‌ها نیز خود در حال تغییر مداوم اند. (Snellgrove, 2002: 22)

بنابر آنچه که از آموزه‌های بودا در مورد اصل ناخودی، صبرورت و پیدایش وابسته گفته شده می‌توان فهمید که طرح این مسئله از جانب ناگارجونه امری نو نبود، اما این فیلسوف بودایی موضوع را به گونه‌ای بسط داد که یکی از پرهیاهوترین مفهوم‌های بشری را ارائه کرد به نحوی که با

<sup>۱</sup>.Mahapari nirvana sutra.

<sup>۲</sup>.Skandha(skt).

<sup>۳</sup>.Rupa:Form.

<sup>۴</sup>. Vedana:Feeling.

<sup>۵</sup>.SamJna (skt): Perception, Cognition.

<sup>۶</sup>.Samskara(skt): Impulses, Constructing Activities.

<sup>۷</sup>.Vijnana(skt): (Discriminative) Consciousness.

اندیشه‌های پیشین خود منافات داشت. او به این درک رسید که زندگی گذر لحظه‌ها و شدن‌هاست. دگرگونی‌های مدام، هسته اصلی هستی شناسی اوست. او وجود را یک جریان مداوم شدن‌ها و فنا شدن‌ها معرفی کرد که در یک جریان مستمر هر آن در حال انجام است و در این شدن‌های مداوم هیچ چیز پاینده‌ای یافت نمی‌شود. او به عنوان مصداق، شعله شمع را مثال زد که به نظر می‌رسد ثابت است. اما در هر لحظه یکسان نیست و شمع دیگری است. آن چه دیده می‌شود و وجود دارد، مردن‌ها و زادن‌های پی در پی و بی وقفه‌ای است که در حال وقوع هستند. هر آن چه زاده می‌شود محکوم به فناست و تفاوت دوام موجودات تنها در مدت زمان این فرایندهاست. بنابراین، جهان چیزی جز پیامدهای پی در پی نیست که در هر آن، چیزی تازه می‌شکفتد در حالی که چیزی فنا می‌شود تا با چیز نویی جایگزین گردد. همه چیز شامل تولد، رشد و نابودی است. این نگرش مهم ترین اندیشه بودایی را رقم می‌زند که «هستی یعنی دگرگونی»<sup>۱</sup> بنابراین، هر آن چه زاده می‌شود در درون خود بذری حتمی نابودی را نیز در بر دارد. (Radhakrishnan, 1948: 367- 370) در جهان هیچ لحظه ساکنی نمی‌توان یافت که در آن امری به هستی بگراید، استقرار یابد و سکون اختیار کند. زیرا به مجرد اینکه این چیز را به مدد صورت و نامش درک می‌کنیم، متوجه می‌شویم که آن چیز دیگری است، صورت دیگری یافته و خاصیت دیگری بدست آورده است. (شایگان، ۱۳۵۷: ۱۴۷)

شونیتا در بردارنده معانی متفاوتی است که از این میان معانی: *تُهیگی*، *هیچ*، *خلاء*، *ناموجود*، (Streng, 1989: 12658) بیانگر نبود ذات مستقل در پدیده‌هاست. یعنی هیچ چیز پاینده و ثابتی وجود ندارد. این معانی از واژه شونیتا سبب سوء تعبیرهای بسیاری شده به نحوی که مکتب مادهیه میکه را پوچ‌گرا<sup>۲</sup> نامیده‌اند. این مفهوم حتی در زمان خود ناگارجونه به قدری سوء تعبیر شده بود که به معنی عدم یا «نیستی» درآمد و نتیجه نامطلوب و محتوم آن ناگارجونه را بر آن داشت که بنویسد: «درست مانند مایا که به غلط فهمیده شد سوء تفاهم در مورد شونیتا هم نابودی شخص را به همراه دارد» (Radhakrishnan, 1957:187) در حالی که بر اساس مفهوم فلسفی آن در مکتب مادهیه میکه به معنای «خالی بودن از» یا «تهی بودن از»<sup>۳</sup> خود ثابت و پایدار است. در نگاه ناگارجونه این ویژگی تمامی موجودات هستی است که عاری از وجود ثابت و قائم به ذات هستند. (Chandradhar, 1952: 20) این رویکرد نسبت به عالم هستی بیانگر نوعی ارتباط ما بین تمام موجودات است. (Streng, 1989: 12660) بنا بر چنین دیدگاهی تمام موجودات به صورت وابسته

<sup>1</sup>. Existence is Transformation.

<sup>2</sup>. Nihilism.

<sup>3</sup>. Devoid.



بهم منشاء مشترکی دارند: (Ibid: 12665) چنین نگرشی نسبت به هستی، شفقت<sup>۱</sup> -یکی از عالی ترین تعالیم بودا - را به همراه دارد. (Streng, 1989:12660) ناگارجونه که ادعا کرد نظریه شونیتا را از بودا دریافت نموده است در مهم ترین اثر خود به نام مولا مادیه میکه کاریکای<sup>۲</sup> به تبیین این مفهوم پرداخته است. ناگار جونه در این ابیات مشهور در وصف شونیتا چنین سروده است:

«هیچ چیز ناپدید نمی گردد و هیچ چیز ظاهر نمی شود

هیچ چیز پایانی ندارد... هیچ چیز ابدی نیست

هیچ چیز همانند (خود) نیست... هیچ چیز متمایز نیست

هیچ چیز حرکت نمی کند... نه به اینجا، نه به آنجا» (Yamaguchi, 1956: 61, A)

روش فلسفی ناگارجونه در برخورد با پدیده‌های عالم حسی بدین شکل بوده که با نفی پی در پی هر آنچه که سبب ایجاد تصور ثبات، بقا و استقلال در پدیده‌ها و امور می‌شود، ثابت می‌کند که همه پدیده‌ها عاری از جوهر ثابت، حقیقی و قائم به خود و مستقل اند. و در واقع همه پدیده‌های عالم عاری از وجود و خالی<sup>۳</sup> هستند. او معتقد بود، عالم هستی عالم نمود است نه بود. بنابراین، همه واقعیت‌های نمودین صرفاً ساختگی است. اگر آموزه اولیه این باشد که این جهان خانه سستِ کاغذی است، ناگارجونه از آن هم فراتر رفته معتقد شد؛ حتی کاغذ هم در کار نیست. واقعیت عالم هستی به کاخی می‌ماند بی ثبات، که از کف ساخته شده باشد. (Cousins, 1998: 101)

ناگفته نماند، اندیشه «تهیگی موجودات»<sup>۴</sup> اثر اخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی افراد دارد. در واقع درمانی است برای بیماری‌های روحی همچون حرص، نفرت و خود فریبی که در انسان بروز می‌کند. (Streng, 1989: 12658) و این نوع نگرش به هستی سبب می‌شود انسان به یک نوع وارستگی دست یابد زیرا آن کس که معتقد به تهی بودن است، چیزهای دنیوی او را جلب نمی‌کند، زیرا به یقین رسیده که تمامی آنها بی پایه اند. چنین کسی نه از سود خوشحال می‌شود و از زیان افسرده، نه از شکوه خویش مغرور می‌شود و نه از بی شکوهی خود مغموم. اهانت بر او بی تأثیر است و ستایش بر او غلبه نمی‌کند. دیگر نه به لذت احساس تمایل می‌کند و نه از رنج متنفر است. بدین سان به چیزهای دنیوی مجذوب نمی‌گردد، آن کس که به تهی بودن عالم هستی یقین حاصل نموده دیگر نه محبت دارد و نه نفرت. او می‌داند که تنها تهی است که او می‌تواند دوست بدارد و

1. Karonā.

2. Mūlamādhyamikārikā.

3. Śūnyam.

4. The Emptiness of Things.

این دوست داشتن را هم تهی می‌انگارد. بنابراین، کسی که هنوز به این باور نرسیده هر چیزی سبب علاقه یا نفرتش خواهد شد، چنین کسی تهی را نمی‌شناسد و در نتیجه با دیگران مشغول به ستیز و جدال و مناظره خواهد بود. (Radhakrishnan, 1957: 152)

بنابر آنچه که گفته شد مفهوم شونیتا از دیدگاه ناگارجونه را هم می‌شود در نگاه به عالم محسوسات جستجو کرد که در این نگاه، هستی و همه موجودات و همه پدیده‌های آن نسبی، وابسته و فاقد حقیقت وجودی و جوهری ثابتند. هم می‌شود در نگاه به امر مطلق معنا کرد، که در این نگاه؛ تهی و خالی بودن، صفت حقیقت مطلق است که قائم به ذات، وجود مطلق و ورای تمام این جهان است و به سبب اطلاق و بی‌حدی اش در هیچ تعریف و توصیفی نمی‌گنجد، مگر آنکه مانند اوپانیشادها، درباره آن بگوییم: «این نیست! این نیست!». بنابراین، تهی به هیچ روی معنای نبودن و نیستی را ندارد، بلکه برعکس، به معنای نفی هرگونه ویژگی یا صفت مشخصی است که در وصف در آید. بنابراین، این وجود مطلق و لایتناهی، این حقیقت متعالی عاری از هر گونه تقیید، تغییر نسبی و حد است و از آنجایی که با هیچ زبان و با هیچ صفتی توصیف شدنی نیست، بهترین سخن درباره آن سکوت است. (Yamaguchi, 1956: 160-161)

### عدم در اندیشه ابن عربی

همچنان که گفته شد، مفهوم «تهی» را می‌توان مشابه با واژه «عدم» در عرفان ابن عربی دانست. مفهوم «عدم» از مفاهیم بسیار مهم در عرفان است که در فرهنگ‌های لغت به معانی گوناگونی ثبت و ضبط شده است و اغلب به معنای «نیستی، نابودی، نداشتن، نبودن» (عمید، ۱۳۸۷: ذیل واژه) آمده است در اصطلاح حکما نیز، مقابل وجود به معنای نیستی است. (آملی، ۱۳۷۶: ۲۰) اما واژه عدم در اندیشه ابن عربی متفاوت از نظر حکما و ادبا بکار رفته است. عدم در منظومه عرفانی ابن عربی از چنان اهمیتی برخوردار است که خطبه‌الکتاب فتوحات مکیه را اینچنین آغاز نموده است: «الحمد لله الذی أوجد الأشیاء عن عدمٍ وَعَدَمِهِ: (ابن عربی، بی تا: ۲) سپاس خدایی را که اشیاء را از عدم و عدم آن پدید آورد». محققان در آثار ابن عربی به چند گونه برداشت از مفهوم «عدم» اشاره کرده اند که هر یک مترادف‌هایی دارند که در اثنای نوشته حاضر به آنها اشاره خواهد شد.

ابن عربی وجود حقیقی را منحصر به ذات حق تعالی دانسته و گفته است: «لیس فی الوجود الا وجود الحق»، (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۶) در مقابل این وجود مطلق، «عدم مطلق» قرار دارد که برخلاف وجود مطلق، تهی است و وجودی ندارد. این اولین مرتبه یا برداشت ابن عربی از واژه عدم است. وجود «عدم مطلق» چه در عالم ذهن و چه در عالم خارج ممتنع است: «و العدم المطلق عبارة عن شیءٍ تَمَنَعُ وجود ذهنًا وَ خارجاً» (حسن زاده آملی، ۱۳۶۷: ۴۲۰)

گاهی در اندیشه ابن عربی، «عدم مطلق» مرداف با «وجود مطلق» در نظر گرفته شده است. چون عدم مطلق، قابلیت ظهور ندارد. بنابراین، متعلق علم واقع نمی شود. عدم مطلق لاشیء محض است و در آن عینی وجود ندارد که ظهور یابد: «اذ لو حصل لكان وجوداً و العدم من جميع الجهات لا يكون وجوداً ابداً فان الحقائق لاسبيل إلى قلبها» (ابن عربی، ۱۳۳۶ق: ۱۱) در اینجا مراد از عدم به معنای نیستی و تهی نیست. همچنان که در اندیشه برخی از عرفا «عدم» نه تنها نیستی نیست، بلکه تراکم «وجود» است. (نراقی، ۱۳۸۸: ۱۷۶) «عدم» مهترین راه برای شناخت «وجود» است. «عدم شناسی» مقدمه «وجود شناسی» است. از همین روست که بسیاری از فیلسوفان پژوهش‌های خود در باب وجود شناسی را از وجه عدم آمیز هستی آغاز نموده اند. (همان، ۱۶۲) در عرفان ابن عربی نیز هستی صرف لایتناهی را نمی توان نیست نامید. ذات حق فوق وجود است یعنی نامتناهی و متعال است. در غیب مطلق ظهور و تجلی درکار نیست، سکوت و تاریکی محض است و هیچ نام و نشانی در آنجا نیست. بنابراین، عدم محض است که منظور از آن فوق وجود است نه دون وجود. کاربرد «عدم مطلق» برای «وجود مطلق»، کاربردی سلبی است که در مورد ذات حق بکار می‌برند. بدین علت که؛ ذات حق نه نام دارد، نه حد دارد و نه صورت دارد و به عبارتی «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) است. چون نمی توان به معرفت ایجابی او را شناخت. پس عدم محض است. عدم محض قابل ادراک نیست همچنان که وجود مطلق قابل ادراک نیست. (حسن زاده آملی، ۱۳۶۷: ۲۳۹) و ابن عربی برای آنکه بر بی‌رنگی و عدم تشخیص و تمایز و مماثلت و تعالی ذات مطلق تأکید کرده باشد با استدلال و استناد به نصوص دینی او را نیست آسای و عدم محض می‌خواند، ولی عدمی که فوق وجود است، زیرا عدم آنجاست که تناهی و تشخیصی در کار باشد. از آنجا که ذات حق شبیه به هیچ چیز نیست و بلکه به جز او هیچ چیز وجود ندارد، او نیستی محض است، اما نیستی که فوق هستی است (غفاری، ۱۳۸۷: ۶۸)

در منظومه عرفانی ابن عربی مرتبه دیگری از عدم و تهی وجود دارد که مراد از آن اعیان ثابت است. ابن عربی معتقد است، اعیان ثابت به فیض تجلی اقدس در علم الهی ظهور یافته اند. (مظاهری، ۱۳۸۷: ۱۳۹) در این مرتبه از عدم، اعیان اشیاء در علم الهی به ذات خود ثابت است و بویی از وجود خارجی به مشام آنها نرسیده است. «ما شمت رائحة من الموجد» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۶) یعنی عدمی که قابلیت امکان و صورت‌های ممکنات را در خود دارد. علت اینکه ابن عربی اعیان را موصوف به عدم می‌کند- گرچه ثابتند- به این دلیل است که میان «ثبوت» و «وجود» تفاوت قائل است. اعیان، ثابتند یعنی در علم الهی موجودند؛ همان گونه که معانی در عقول انسانی یافت می‌شود. اما وجودی در عالم خارج ندارند و معنای عدم اعیان همین است. ولی مقصود از وجود،

تحقق در عالم خارجی و در زمان و مکان است. (عفی‌فی، ۱۶۲: ۱۳۸۰) او در این باره می‌گوید: اعیان موجودات وجود ندارند. چرا که معدوم اند هر چند متّصف به ثبوتند لیکن متّصف به وجود نیستند. اعیانی که عدم ثابت دارند رایحه وجود را استشمام نکرده‌اند. (حسن زاده آملی، ۱۳۶۷: ۱۲۹) بنابراین، اعیان ثابت، اشیائی می‌باشند که وجود ندارند. تنها از شیئیت برخوردارند. ولی از وجود به معنای وجود عینی و ظهور در عالم شهادت برخوردار نیستند. (مظاهری، ۱۳۸۷: ۱۲۹)

مفهوم «عدم» به معنای تهی و نیستی گاه در آثار ابن عربی در مورد «جهان ممکنات» بکار رفته است. «ان الممكنات علی اصلها من العدم و لیس وجود الا وجود الحق» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۶) بنابراین، جهان و موجودات آن در اصل تهی و خالی از وجود هستند. اعتقاد به وحدت وجود ابن عربی را بر آن داشته که؛ وجود یکی بیش نیست و سایر وجودات - یا به تعبیری ماسوی الله - سایه و عکس آن وجود ازلی یگانه و پرتو حقیقت وجوداند. ابن عربی با استناد به آیه «ألم تر إلی ربک کَیْفَ مَدَّ الظَّلَّ» (فرقان: ۴۵)، می‌گوید که اصل حقیقت وجود واحد است و سایر وجودات سایه و ظلّ و اضافات اشراقی و نسب ظلی آن حقیقت اند. بهترین عبارتی که ابن عربی در توضیح این مطلب بیان می‌کند، عبارت: «سبحان من اظهر الاشیاء و هو عینها» (ابن عربی، بی تا، ۴۵۹) است. بنابراین هنگامی که عالم از عدم ثبوتی یعنی عدم ثبوت عینی، براساس حب ذاتی حق، حرکت خود را آغاز می‌کند: «فکانت الحرکه التی هی وجود العالم حرکه حب» (پارسا، ۱۳۶۶: ۴۸۳) در این صورت اعیان ثابت و وجود خارجی می‌یابند و به عنوان مظاهری می‌شوند که حق تعالی در آنها ظهور و نمود می‌یابد و با آنها یکی می‌شود.

چنانکه در فصوص الحکم، فص نوحی آمده است: «فان للحق فی کل خلق ظهوراً خاصاً، فهو الظاهر فی کل مفهوم» (پارسا، ۱۳۶۶: ۱۰۵) حق در خلق ظهور دارد و در هر مفهومی ظاهر است. در این مرتبه اشیاء در ظاهر وجود دارند. اما در واقع آنچه که وجود دارد، چیزی جز حق تعالی نیست و جهان و موجودات آن وجودشان عاریه‌ای و مجازی است و در یک معنا، تهی از وجود هستند. در تقسیم بندی وجود، موجودات تقسیم می‌شوند به چیزی که وجود بذاته دارد و چیزی که وجود را از غیر خود دارد. آنچه وجودش را از غیر خود دارد وجود آن مستعار است و به نفس خود قوامی ندارد. بلکه هرگاه وجودش از حیث ذاتش در نظر گرفته شود عدم محض است و او فقط موجود است از حیث نسبتش با غیر خود و این را نمی‌توان وجود حقیقی گفت. بنابراین، ممکن الوجود در اصل خود، تهی از وجود است و این ممکن اگر هم موجود باشد در حکم معدوم است. زیرا هر موجودی که وجودش قائم به غیر باشد در حکم عدم است. «الممكن - و ان كان للموجود، فبحکم المعدوم» (همان: ۱۷۸) بنابراین، ممکنات اگر چه به اعتبار ظاهر وجود دارند، اما از وجه باطن، تهی

و معدوم هستند، چون این اقتضای ذات ممکن است که به ذات خود معدوم باشد «ان الممكن ما استحق العدم لذاته» (ابن عربی، بی تا، ۹) در واقع بنابر آنچه که گفته شد می توان چنین برداشت کرد که عالم و هر آنچه در اوست در نظر ابن عربی همانی است که مولانا از آن تعبیر به «نیست هست نما» یا «هست بر شکل عدم» (تدین، ۱۳۹۱: ۳۶) کرده است.

فاحمد و زد و اعترف بالكون من عدم و اشكر الهك لا تشكر سوي الله

(ابن عربی، ۱۴۱۶ق: ۱۲۷)

جامی نیز در تبیین تمثیل بحر و امواج در بیان مسئله وحدت وجود می گوید هر کس به بحر بنگرد، می گوید دنیا جز امواج نیست و امواج به نفس خود تحقق ندارند و در واقع اعدام هستند که در وجود ظهور یافته اند. از این روی، تنها حق تعالی را می شناسد و جز او را عدم می داند؛ عدمی که در نفس خود، خیال وجودی متحقق را می پرورد، در حالی که وجودش جز خیال نیست و تنها متحقق، خداوند است و بس (جامی، ۱۳۷۰: ۶۷)

در اندیشه ابن عربی، موجودات معدوم الاصل که وجودشان عارضی است. پس از مرتبه تعیین وارد مرتبه ای دیگر می شوند که آن نیز رنگ دیگری دارد. به عبارت دیگر عالم از سیر نزولی خود از عدم به وجود و در سیر صعودی مجدداً از وجود به عدم باز می گردد. ابن عربی بر این باور است که؛ عالم از حیث جوهر خود با توجه به استفاضه مداوم وجود از وجود مطلق، ناصر خداوند متعال در مقابل عدم است و این اعراض دنیوی پیوسته از خداوند، طلب و قبول وجود می کنند و چون طعم وجود را دریافتند، عدم آنها را بسوی خود می خواند و به عالم و ممکنات آن می گوید که بازگشت تو بسوی من است و تو را بقایی در وجود نیست و از این روست که حقیقت عالم، عارضی است و بقایی ندارد. (همان) ابن عربی حرکت عالم از وجود به عدم را نیز حرکتی حبی و به سوی کمال می داند: «فَكَانَتْ حَرَكَةُ الْعَالَمِ حُبِّيَّةً لِلْكَمَالِ» (پارسا، ۱۳۶۶: ۴۸۴) او معتقد است، مظاهر ممکنات اگر چه در باطن معدوم هستند ولی از آنجا که برخاسته از عدم مطلق نیستند و از وجود، هستی خود را دریافته اند، در پایان کار نیز به سوی همان وجود باز خواهند گشت. در واقع قطرات برخاسته از دریای وجود دوباره به همان باز می گردند. و این رفتن و حرکت عالم همچون آغاز آن، حرکت و رفتنی حبی است. بنابراین، موجودات عالم هستی به سوی کمال می رود نه نقصان. به همین دلیل است که ابن عربی با تأسی از آیات قرآن کریم: «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ» (نساء: ۱۳۳) گذر از این نشئه به نشئه دیگر را «اذهاب: رفتن» می نامد نه «اعدام: نابودی». ابن عربی این مرحله را که نشئه ای پس از این عالم متعینات است، «عدم عدم» به معنای وجود

خوانده است. (ابن عربی، بی تا: ۲)

### مقایسه «تهی» در اندیشه ناگارجونه با «عدم» در اندیشه ابن عربی

همچنان که گفته شده یکی از نخستین کاربردهای شونیتا در اندیشه ناگارجونه، «تهی بودن» است که مراد از آن، نبود یک خود ثابت و تغییر ناپذیر و به اصطلاح بودایی فقدان<sup>۱</sup> من<sup>۲</sup> است. باور به این حقیقت که چیزی به عنوان یک «خود» یا «من» وجود ندارد. (paul, 2009: 110) این ادعای به ظاهر نیهیلیستی همواره موضوع بحثهای انتقادی مذهبی و منازعات فلسفی در مهیانه بوده است. این نظریه در واقع شرح و بسط آموزه آناتمن<sup>۱</sup> یا نبود خود<sup>۲</sup> بودا است. اعتقاد به اینکه هیچ من ثابت و تغییر ناپذیری، خواه پاک و خواه ناپاک، بودایی یا غیر بودایی، وجود ندارد در اندیشه ناگارجونه به تمامی موجودات و پدیده‌های عالم ممکن تعمیم داده شده است. و چنین گفته شده که همه چیز حقیقتاً فاقد وجود ذاتی است (strong, 2003: 809) در واقع ناگارجونه با طرح و بسط این نظریه ابتدا حقیقت واقعی وجود موجودات جهان را به چالش کشید. (Streng, 1989:12658) و اعلام کرد هیچ یک از موجودات عالم هستی، وجود مستقل و قائم به ذات<sup>۳</sup> ندارند. بنابراین، همه آنها شونیه (تهی) هستند. (Streng, 1989, 12660) و سپس نشان داد که تمام پدیده‌های عالم هستی از یک منشا مشترک وابسته<sup>۴</sup> برخوردار هستند.

نباید از نظر دور داشت در نگاه ناگارجونه، اثبات اینکه موجودی فاقد «وجود» است الزاماً به معنای اثبات «نبود» آن نیست. ناگارجونه به خوبی می‌دانست که انکار هر نوع حقیقت<sup>۵</sup> وجودی برای امور و پدیده‌های عالم، با تجربه روزمره انسان در تضاد است. به همین سبب وی حقیقت را در دو مرتبه (یا دو سطح) در نظر گرفته است: نخست مرتبه پایین تر حقیقت، که واقعیتی تجربی است. و با تجربه و زبان روزمره انسان سروکار دارد و در هر صورت به امور نسبی مربوط است و سموریتی سَتیه<sup>۶</sup> خوانده می‌شود؛ و دوم حقیقتی مطلق و عاری از هر گونه تقیید، نسبت و حد، که با هیچ زبان و هیچ وصفی به توصیف در نمی‌آید که آن را پَرمارته- سَتیه<sup>۷</sup> گویند. وی سپس اظهار میدارد که آنان که قادر به تمایز و تشخیص این دو حقیقت از یکدیگر نیستند، هرگز راز عمیق

1. Anatman.

2. no-self.

3. Svabhava.

4. pratitya-samutpada.

5. Satya.

6. samvrti-satya.

7. paramartha- satya.

آموزه‌های بودا را در نمی یابند. (coomaraswamy, 1988: 243; 156)

این رویکرد به عالم هستی با نظریه «وحدت وجود» در اندیشه عرفانی ابن عربی قابل مقایسه است، «وحدت وجود» یعنی عالم چیزی جز حق تعالی نیست و جهان و موجودات آن «نیست‌های هست نما» هستند، زیرا وجودشان عاریه‌ای و مجازی است. ابن عربی بر این باور است که؛ حق وجودی حقیقی دارد که فی ذاته است و وجودی اضافی دارد که وجود او در اعیان ممکنات است و این وجود نسبت به خداوند به مثابه سایه‌ای است که بر سایر موجودات می‌افتد و با اسم ظاهر خدا به آنان هستی اعطاء می‌کند. عالم و موجودات آن از حیث جوهر و باطن اش سایه است. بنابراین، عالم فی ذاته وجود حقیقی ندارد، بلکه امری است توهمی؛ یعنی وجود آن در کنار وجود خدا توهمی است؛ زیرا در حقیقت جز وجودی واحد چیزی نیست. «و اذا كان الامر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقیقی». (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۳)

ابن عربی نیز همچون ناگارجونه بر این باور است که؛ همه مخلوقات جهان اعم از روحانی و جسمانی هیچ بقایی ندارند و لحظه به لحظه در حال فنا هستند. لذا دوام و بقای وجودشان مقتضی آن است که وجودشان در هر لحظه تجدید شود. (کاشانی، ۱۳۷۰: ۲۶۴) اندیشه «خلق مدام» نقش بسیار مهمی در عرفان ابن عربی و پیروان مکتبش دارد. «خلق مدام» به معنای تجدید و نو شدن آفرینش در هر لحظه است. (عابدی، ۱۳۹۰: ۳۴) بر اساس این نظریه فیض وجود لحظه به لحظه به همه موجودات امکانی افاضه شده به طوری که ماهیت‌های امکانی، دم به دم در حال تغییرند و لباس جدیدی از وجود به تن می‌کنند. اما به علت سرعت و استمرار این افاضه و نیز به سبب شباهت وجود جدید به وجود سابق، بیننده هر دو را به صورت یک موجود می‌بیند. در مکتب این دو اندیشمند مسلمان و بودایی برای شرح این نظریه از مثال آب روان و شعله شمع استفاده شده است. در جوی، آب دائماً در حال حرکت است اما تصویر آب ثابت است؛ یا شعله شمع که در ظاهر ثابت به نظر می‌رسد در حالی که دائماً در حال نو شدن است. (شایگان، ۱۳۵۷: ۱۴۶؛ خوارزمی، ۱۳۶۸: ۱۴۳-۱۴۴)

همچنان که گفته شد، مفهوم شونیتا یا تهیگی در فلسفه ناگارجونه به معنای حقیقت مطلق نیز بکار رفته است. شونیتا در این تلقی، امری غیر قابل تصور و بدون محدودیت است (Strong, 2003: 809) که هیچ کس حتی خود بودا نیز قادر نیست آن را بشناسد زیرا مطلق ورای آن چیزی است که بتوان آن را شناخت شونیتا در مفهوم حقیقت مطلق را نمی توان در بند تقیید درآورد و بدان نام و شکلی تصور کرد و آن را تعریف کرد (همتی، ۱۳۷۱: ۱۷-۱۸) همچنان که گفته شده: «نه می‌شود از عنوان تهیگی یا عدم تهیگی یاد کرد نه می‌توان از هر دو عنوان یا هیچ کدام شان استفاده

کرد. هدف از این عناوین تنها ارتباط برقرار کردن است» زبان محدود بشری قادر به توصیف آن نیست (streng, 1989: 12661) در این جا، مفهوم شونیتا را معادل دهرمه شده است که ازلی، ابدی، ساری و جاری و نامخلوق است. (Conze, 2002: 92-94) دهرمه را زمانی می‌توان فهمید که به معرفت حقیقی (پرجنا پارمیتا) که فراتر از جهان پدیداری است، دست یافته باشیم. (Cousins, 1998: 30-31) بنابراین، شونیتا در نگاه به امر مطلق، بیان ناپذیر و غیر قابل تعریف است و درباره آن هیچ سخنی نمی‌توان گفت زیرا سخن تعین است و تعین کثرت است و تهی نفی کثرت و تمایز است بهترین سخن درباره آن سکوت است.

شونیتا در این نگاه مشابه با ذات الهی در عرفان ابن عربی است. در اندیشه ابن عربی نیز معرفت به این مرتبه از ذات امکان پذیر نیست. این مفهوم برای ما غیر قابل شناخت و مجهول است و علم آدمی را بدان راهی نیست. زیرا از همه کیفیات و نسبت‌هایی که انسان می‌تواند بشناسد در تعالی است. بنابراین، حق در تعالی غیر مشروط (لا بشرط) خود نمی‌تواند متعلق معرفت و دانش بشری واقع شود. و تا زمانی که در اطلاق خود باقی است ناشناخته و ناشناختنی است این تا ابد یک راز خواهد بود، راز رازها (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۴۵) «لأن الحق فی مقام هویتة و احدیتة لا یطلع علیه و لا یعرف حقیقته و لا یمكن ان یعرف» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۸۲) حق در این مرتبه، هیچ همسانی و سنخیتی با خلق ندارد و آنچه‌ان در پس سرپرده‌های نورانی و حجاب‌های ظلمانی مستور است که حتی از دسترس انبیاء و اولیاء نیز به دور است. همچنان که حضرت نبی اکرم (ص) فرموده است: «ما عرفناک حق معرفتک و ما عبدناک حق عبادتک» (مجلسی، ۱۴۲۹ق: ۲۳) (ابن عربی معتقد است، حق در مقام ذات نه قابل تشبیه است و نه قابل تنزیه «أما فی مقام الاحدیة الذاتیة فلا تشبیه و لا تنزیه اذ لم تعد فیة اصلاً»؛ (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۸؛ جنیدی، ۱۳۸۱: ۲۷۲) «و الباری سبحانه منزّه عن التنزیه فکیف عن التشبیه.» (ابن عربی، ۱۳۷۳ق: ۳۰)

به خیال در نگنجد تو خیال خود مرنجان ز جهت بود مبراً مطلب به هیچ سوش

همچنان که گفته شد، کُنّه ذات باری تعالی و غیب هویت مطلق او تعالی، مُدرک و مفهوم و مشهود و معلوم هیچ کس نتواند بود. (فرغانی، ۱۳۷۹، ۱۲۱)، «کما اخبر هو عن نفسه «و لا یُحیطونَ بهِ عِلْماً» (طه ۱۱۰) ابن عربی همانند ناگارجونه گاهی برای اشاره به امر مطلق از عبارتهای متضاد و پارادوکس استفاده کرده است، از جمله آنکه می‌گوید: «حق در امور آن است که در هر امری که می‌بینی و یا هر قوه دیگری که ادراک می‌کنی بگویی که این را که درک کرده‌ای اوست و او نیست... غیر خدا در حقیقت ثابت است و غیر ثابت اوست و او نیست... عبد در این هنگام می‌فهمد که حق



اوست و او نیست... او هویت ماست و هویت ما نیست.» (ابن عربی، بی تا، ۳۷۹) ناگارجونه نیز در توصیف تهی گفته است: «او نه پیدایش هست و نه انهدام، نه ابدیت هست و نه زمان، نه وحدت هست و نه کثرت، نه آمدن هست و نه رفتن. سلسله علل سراب خیال‌انگیز و رشته خیالبافی پوچی است و بزرگترین مقام خرد و فرزانی، همانا فرو نشانیدن و ابطال کلیه پدیده‌هاست.» (شایگان، ۱۳۵۷: ۴۱۶)

### نتیجه‌گیری:

بر اساس آنچه تا کنون گفتیم چنین می‌توان نتیجه گرفت که مفهوم «تهی» در اندیشه ناگارجونه مشابه مفهوم «عدم» در نظام عرفانی محیی الدین بن عربی است. با این تفاوت که کاربرد «عدم» در اندیشه ابن عربی بسیار وسیع‌تر از «تهی» در نزد ناگارجونه است. زیرا عالم اعیان ثابته و فنای صوفیانه را هم «عدم» دانسته است. ناگارجونه مفهوم تهی را در رویکرد به عالم حس، به معنای عاری بودن از وجود واقعی و قائم به ذات دانسته است. همانطور که ابن عربی عالم موجودات را عالم «نمود» دانسته نه عالم «بود». ناگارجونه در نهایت قائل به حقیقت مطلق شده است که فراتر از ذهن ماست و هرگز متعلق آگاهی آدمی واقع نمی‌شود و آن را فقط به زبان سلبی می‌توان: «شونیه» یعنی «تهی» دانست؛ این برداشت از مفهوم شونیه در نگاه به امر مطلق شکل گرفته است. این امر مطلق همان مرتبه ذات الهی در عرفان ابن عربی است که حق را در این مرتبه، نه می‌توان شناخت و نه توصیف کرد. این حقیقت ثابت هم در فلسفه ناگارجونه و هم در عرفان ابن عربی، عاری از اسم و رسم، وصف و صفت است. مُدرک و مفهوم و مشهود و معلوم هیچ کس حتی انبیاء و اولیاء و بودا قرار نمی‌گیرد. چون درباره آن هیچ سخنی نمی‌توان گفت. بهترین سخن درباره آن سکوت است.

منابع و مأخذ:

- ۱- ابن عربی، ابو عبد الله محمد بن علی، (۱۳۳۶ق)، انشاءالدوائر، به کوشش: نیرگ، لیدن.
- ۲- -----، -----، (۱۳۷۳ق)، عنقاء مغرب فی معرفه ختم الاولیاء و شمس المغرب، قاهره.
- ۳- -----، -----، (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دارصادر.
- ۴- -----، -----، (۱۴۱۶ق)، دیوان ابن عربی، شرحه احمد حسن بسیج، الطبعة الاولى، لبنان، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۵- -----، -----، (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تهران: انتشارات الزهراء (س).
- ۶- ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۷۸)، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه: محمد جواد گوهری، چاپ اول، تهران، روزنه.
- ۷- آملی، سید حیدر، (۱۳۶۷)، المقدمات من کتاب نص النصوص، تهران: انتشارات توس.
- ۸- پارسا، محمد بن محمد، (۱۳۶۶)، شرح فصوص الحکم ابن عربی، به کوشش: جلیل مسگرزاد، ج ۱، تهران: مرکز نشر.
- ۹- تدین، مهدی، (۱۳۹۱)، «عدم و معانی آن در مثنوی و غزلیات مولانا جلالالدین محمد بلخی»، پژوهش‌های ادب عرفانی، سال ششم، شماره دوم.
- ۱۰- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۰)، نفحات الانس، به کوشش: محمود عابدی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۱۱- جندی، مؤیدالدین، (۱۳۸۱)، شرح فصوص الحکم، به کوشش: سید جلالالدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- ۱۲- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۴)، عوالم خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان، ترجمه: قاسم کاکایی، تهران: انتشارات هرمس.
- ۱۳- حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۶۸)، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۴- خراسانی، شرف الدین، (۱۳۷۰)، «ابن عربی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، تهران: مرکز دائرة المعارف.
- ۱۵- خواریزی، تاج الدین حسین بن حسن، (۱۳۶۸)، شرح فصوص الحکم، به کوشش: نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- ۱۶- شایگان، داریوش، (۱۳۵۷)، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تهران: امیر کبیر، ج ۲.
- ۱۷- شمس، محمد جواد و دیگران، (۱۳۹۶)، ادیان هند، تهران: سمت.
- ۱۸- عابدی، احمد، (۱۳۹۰)، «خلق جدید»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۶، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- ۱۹- عقیقی، ابو العلاء، (۱۳۸۰)، شرحی بر فصوص الحکم (بررسی و نقد اندیشه ابن عربی)، ترجمه: نصرالله حکمت، تهران: الهام.

- ۲۰- عمید، حسن، (۱۳۸۷)، فرهنگ فارسی عمید، تهران: ابن سینا.
- ۲۱- غفاری، علی و مجتبی زروانی، (۱۳۸۷)، «وجود مطلق از دیدگاه ابن عربی و شنکره»، مجله مقالات و برسیها، شماره ۸۷.
- ۲۲- فرغانی، سعید الدین سعید، (۱۳۷۹)، مشارق الداری فی کشف حقائق الدر(شرح تائیه ابن فارض)، مقدمه و تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۲۳- قیصری، محمد داوود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، به کوشش: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۴- کاشانی، عبد الرزاق، (۱۳۷۰)، اصطلاحات صوفیه، به کوشش: محمد کمال ابراهیم جعفر، قم: انتشارات بیدار.
- ۲۵- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۲۹ق)، بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، ج ۶۸، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۲۶- مظاهری، عبد الرضا، (۱۳۸۷)، اندیشه ابن عربی، تهران: علم.
- ۲۷- نراقی، آرش، (۱۳۸۸)، «آینه جان»، مقالاتی درباره احوال و اندیشه‌های مولانا جلال الدین بلخی، تهران: نشر نگاه معاصر.
- ۲۸- همتی، همایون، (۱۳۷۱)، «نظریه تهی در عرفان بودایی»، مجله کیهان فرهنگی، شماره ۸۹.
- ۲۹- یثربی، سید یحیی، (۱۳۹۱)، عرفان نظری: تحقیقی در سیر تکامل و اصول و مسائل تصوف، قم: انتشارات بوستان کتاب.
30. Murti, T. R. v. (1970), The Central Philosophy of Buddhism, London: Allen and Anwin.
31. Chandradhar Shama, (1952), Dialectic in Buddhism and Vedanta, Motilal Banarsidass.
32. Coomaraswamy, A. K., (1988). Buddha and the Gospel of Buddhism, New Jersey, Citadel Press.
33. Cousins, L. S. (1998), "Buddhism", A New Handbook of living, John R. Hinnells(ed), London ; New York.
34. Conze, E., (2002), Buddhist Thought in India, India, Mushiram Publishers
35. Gupta, Bina, (2003), "Nagarjuna", The Worlds Great Philosophers, Robert L. Arrington(ed), Blackwell Publishing Ltd.
36. Harvey, Peter, (1998), An introduction to buddhism, Cambridge university.
37. Radhakrishnan, S, (1941), Indian Philosophy, London, George Allen and Anwin, Vol. 1.

## *Archive of SID*

38. -----, (1957), "Introduction", on History of Philosophy, Eastern and Western, Vol. 1, London.
39. Satishchandra Chatterjee & Dhirendramohan, Datta, (2007), An Introduction to Indian Philosophy, New Delhi.
40. Snellgrove, David, (2002), Indo Tibetan Buddhism, Shambhala Boston.
41. Streng, F. J., ( 1941), "Nāgārjuna", Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade(ed), New York, Macmillan, Vol. 10.
42. -----, (1970), "The Buddhist Doctrine of Two Truths as Religious Philosophy", Journal of Indian Philosophy, Vol. 3.
43. -----, (1986), " Sunyam and Sunyata", The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade, New York.
44. Strong, John S, (2003), "śūnyatā (Emptiness)", Encyclopedia of Buddhism, Buswell, Jr., Robert E, New York.
45. Yamaguchi, S., (1956), " Development of Mahayana Buddhist Beliefs", The Path of the Buddha, K. W. Morgan(ed), New York.
46. Yūichi, K., (1986), "Mādhamika", Encyclopedea of Religion, Mircea Eliade, (ed), New York, macmillan, Vol, 9.
47. Paul, Williams,(2009), Mahayana Buddhism- The Doctrinal Foundations, ed Peter Harvey& Steven M. Emmanuel.
48. Radhakrishnan,S.,(1948), Indian Philosophy, London.