

مراتب شناخت در عرفان مولوی و آیین بودا^۱

علیرضا خواجه‌گیر^۲
زینب کمالی^۳

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۳/۲۳

تاریخ تصویب: ۹۵/۰۶/۲۱

چکیده

مسئله معرفت و توجه به سلسله مراتب و شناخت آفت‌های هر مرتبه، جزء اصول بنیادین در نظام‌های عرفانی است. هر مکتب عرفانی به دنبال نشان دادن نوعی معرفت متعالی است تا عمق بیشتری از حقیقت را به پیروان خود نشان دهد؛ بنابراین، پرسش اساسی در این مکاتب این است که مراتب این معرفت کدام است و چگونه می‌توان به این معرفت متعالی رسید. در این مقاله، برای پاسخ به این پرسش‌ها، دیدگاه مولوی در عرفان اسلامی و دیدگاه بودا در عرفان هندو را بررسی کرده‌ایم. مولوی در آثار منظوم و منثور خود، معرفت را ابتدا در سطح ابزارهای حسی و سپس در مرتبه بالاتر به کمک ابزارهای عقلی انسانی دنبال می‌کند. پس از آن، با بیان تقسیم‌بندی مراتب عقل، ویژگی‌های هریک را برمی‌شمرد و سرانجام

^۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.9879.1116

^۲. استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه شهرکرد (نویسنده مسئول). khajehgir.alireza@lit.sku.ac.ir

^۳. کارشناس ارشد ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه شهرکرد. kamali.zainab@lit.sku.ac.ir

اوج معرفت را در معرفت شهودی تبیین می‌کند، اما در آموزه‌های بودایی، پس از بیان زنجیره‌ی علی که موجب رنج و درد انسان در دنیا می‌شود، علت اصلی رنج انسان در جهل و نادانی او جست‌وجو شده است و رسیدن به دانایی حقیقی، نقشی بسیار اساسی در رهایی از این رنج دارد؛ بنابراین، معرفت برتر، شناخت چهار حقیقت شریف و استفاده صحیح از راه‌های هشت‌گانه برای نجات از رنج و رسیدن به آزادی مطلق و حقیقت غایی است. فناء فی‌الله مولانا و رسیدن به رهایی و نیروانا در اندیشه بودا، نهایت این سلوک معرفتی معنوی است که در این پژوهش، به روش توصیفی-تطبیقی بررسی می‌شود.

واژه‌های کلیدی: مولوی، بودا، شهود، رنج، حس، عقل.

طرح مسئله

تحولات عمیق معرفتی و دینی که در قرون گذشته پدیدار شد، نگرش انسان به مسائلی از قبیل خدا، انسان، زندگی، دین، سعادت و... را تحت الشعاع قرار داده است. در نتیجه، نسبت بین انسان و مسائل مذکور، به‌طور کامل متفاوت با آن چیزی است که انسان قرون پیش در آن زندگی می‌کرد. با وجود این، مسائل وجودی مانند معنویت، خودشناسی، رسیدن به آرامش باطنی و رهایی از درد و رنج همواره در طول تاریخ توجه انسان را به خود معطوف کرده است. هم مولانا و هم بودا، از برجسته‌ترین شخصیت‌هایی هستند که طی چند قرن گذشته، تأثیر‌گذاری عمیقشان بر جامعه جهانی قابل اغماض نیست. اگرچه مولوی و بودا در سنت دینی و عرفانی اسلامی و هندویی پرورش یافته‌اند و تعالیم خود را عرضه کرده‌اند، با توجه به اینکه هر دو شخصیت به حقیقتی ورای رنگ و بوی خاص سنت دینی به معنای خاص آن باور عمیق داشته‌اند، طبیعتاً تعالیم آن‌ها نیز جهان‌شمول و فرادینی بوده است. دغدغه اصلی کسانی چون بودا و مولوی - آن‌چنانکه در تعالیشان منعکس شده - توجه به درد و رنج بشریت و چگونگی رهاشدن از آن است؛ بنابراین، هرچند ندای آن‌ها از سنت دینی خاصی به گوش می‌رسد، مخاطب آن‌ها کل بشریت بوده است. به همین جهت، نگاه فراتاریخی و فرادینی به این دو از ارزش بالایی برخوردار است.

اگر بخواهیم فارغ از مباحث تاریخی به خاستگاه اصلی افکار و تعلیمات مولانا اشاره کنیم، به طور قطع، تأثیرپذیری او از تعالیم قرآن کریم و سنت نبوی در کنار میراث پدرش بهاءالدین ولد و مکتب خراسان بسیار شایان توجه است (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۵۶). در تفکر و عرفان هندو نیز اگرچه دین و عرفان بودایی امروزه به عنوان یک مکتب مستقل مطرح است، مکتب بودایی نیز از تفکر عرفانی هندو، به ویژه مکتب ودانتیسم و اپانیشادها و سنت یوگا تأثیر پذیرفته است.

یکی از موضوعاتی که در حوزه انسان‌شناسی، به ویژه در انسان‌شناسی عرفانی مطرح است، شناخت ساحت‌های معنوی انسان و ویژگی‌های هر مرتبه است. انسان دارای ساحت‌های مختلفی مانند ساحت عقلانی، اخلاقی، روحانی و عاطفی است. این ساحت‌های وجودی انسان با یکدیگر مرتبند و همواره بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. یکی از ساحت‌های وجودی انسان، ساحت ادراکی و معرفتی است که بر سایر ساحت‌های انسان تأثیرگذار است. در تفکر کسانی مانند مولوی و بودا، اهمیت این ساحت انسانی محرز است، اما برجستگی تعالیم آن‌ها در این مبحث، توجه به سلسله‌مراتب معرفت بشری و شناخت ویژگی‌ها و آفت‌های هر مرحله از این مراتب است.

پیشینه پژوهش

درباره موضوع این مقاله، تاکنون اثر مستقلی تدوین نشده، اما در برخی منابع مربوط به مولانا و بودا، مبانی این بحث به نوعی مطرح شده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. مهم‌ترین منبع شناخت اندیشه‌های عرفانی مولوی، شروح مثنوی کسانی چون فروزانفر، جعفری، زمانی و سایر شروحن است که به صورت ترتیبی به شرح و تفسیر اشعار مولانا پرداخته‌اند. از محتوای آثار کسانی مانند زرین کوب، همایی، فروزانفر و دیگر تألیفات متأخر مانند اخلاق در مثنوی قانعی و مولانا و مدرسه عشق کمپانی نیز می‌توان مبانی تفکر مولانا درباره مراتب شناخت را استخراج کرد. در زمینه مراتب شناخت در اندیشه‌های بودایی نیز علاوه بر دانشنامه‌های ادیان کسانی مانند الیاده، هستینگز و ادوارد می‌توان به شارحان اصلی عرفان هندو و بودا اشاره کرد که در رأس آن‌ها داسگوپتا، رادا کریشنا و رامانوجا قرار دارند که سیر مراتب معرفت در اندیشه بودایی، از محتوای آثار آن‌ها

قابل استخراج است. البته در میان آثار فارسی در این زمینه نیز می‌توان به مکتب‌های فلسفی هندو اثر شایگان و نیز آثار پاشایی اشاره کرد. آنچه در این مقاله، علاوه بر استخراج مراتب معرفت در تعالیم این دو شخصیت، برجستگی بیشتری دارد و نوآوری اصلی این مقاله به‌شمار می‌آید، مقایسه این دو تفکر در تحلیل مبانی و کاربرد سیر مراتب معرفت و کشف تشابه‌ها و اختلاف‌ها میان این دو مکتب در این بحث است.

جایگاه معرفت در تفکر مولوی

مولوی اندیشه را حقیقت جوهر انسانی و نطق را نمایش بیرونی آن می‌داند. تحقق انسانیت از طریق اندیشه میسر می‌شود. پس تا انسان این مرتبه از وجود خود را درک نکند، پا به عرصه سیر و سلوک و رسیدن به حقیقت نخواهد گذاشت و به مرتبه انسان کامل نمی‌رسد (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۲۷۶). بر این مبنا، هرچه انسان در این مرحله از شناخت بهتر و کامل‌تری از حقایق برخوردار شود، افق‌های بالاتری از حقیقت را نیز خواهد فهمید. به‌زعم او، ملاک ضعف و قدرت جان انسان، فهم و آگاهی اوست و هر اندازه فهم آدمی قوی‌تر باشد، مرتبه وجودی وی بالاتر خواهد بود (مولوی، ۱۳۸۱: ۱۲۰).

ای برادر تو همین اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

(۲/۲)

با توجه به اینکه به مسئله شناخت و معرفت در جهان بینی عرفانی در مراتب طولی آن توجه صورت می‌گیرد و کمتر به شناخت‌های سطحی پرداخته می‌شود، برای درک درست از ساحت معرفتی انسان در اندیشه مولانا بهتر است ابتدا ابزارهای معرفت‌بخشی انسان را از نگاه او برشمردیم و ویژگی‌های هر یک را در تعالیم او بیان کنیم. به‌طور کلی، ابزارهای معرفت‌بخشی انسان را می‌توان در سه مرتبه حس، عقل و دل (شهود) دانست که هر کدام از این ابزارها دارای ویژگی‌های هستند که به‌صورت سلسله‌مراتبی در وجود انسان حضور دارند. این ابزارها مانند دریچه‌هایی هستند که برحسب توانایی‌هایشان، دروازه‌هایی به عالم حقایق عالم هستی محسوب می‌شوند.

معرفت حسی در اندیشه مولوی

سطحی ترین مرتبه ادراک و معرفت انسانی، مربوط به حواس است. مولوی برای انسان دو نوع حس قائل است: یکی حس ظاهری و دیگری حس باطنی. حس ظاهری فقط سطوح واقعیت‌ها را درک می‌کند و به ژرفای حقیقت راه نمی‌یابد، اما جان و حس باطنی به اعماق حقایق هستی نفوذ می‌کند. اگر بناست که فهم آدمی از سطوح جهان طبیعت فراتر رود و به فهم عمیق نائل شود، باید حواس باطنی را تقویت کند.

سیر جسم خشک بر خشکی فتاد سیر جان پا در دل دریا نهاد

(۵۷۱/۱ - ۵۷۲)

اگر آدمی فقط به حواس ظاهری توجه کند، یعنی اصالت را از آن حس بداند، توان درک بسیاری از حقایق را از دست خواهد داد. به زعم مولانا مخالفت بسیاری از مردم با پیامبران به این جهت بوده که به دلیل توجه به حس ظاهری، حس درونی را از کار انداخته بودند:

کافران دیدند احمد را بشر چون ندیدند از وی انشق القمر

(۱۶۰۶/۲ - ۱۶۰۷)

از آنجاکه آدمی در حواس ظاهری با حیوانات مشترک است، اگر فقط به این حواس توجه کند و به حواس باطنی خود بی‌اعتنا باشد، راه حیوانات را پیشه کرده است و بیشترین شباهت را با آنها پیدا می‌کند. در اندیشه مولانا، انسان به جز این پنج حس ظاهری دارای حس‌های دیگری است که در بازاری که آن حس‌ها عرضه شود، متاع حواس ظاهر مانند مسی در برابر طلا بی‌رونق خواهد بود. تا کسی گرفتار فریب حس ظاهر است، از دستاوردهای ارزشمند آن حواس که حقیقت و باطن اشیا را نشان می‌دهند، محروم است.

چون ز حس بیرون نیامد آدمی باشد از تصویر غیبی اعجمی

(۱۰۲۸/۳)

توجه به ظواهر، گاهی چنان زندانی برای آدمی ایجاد می‌کند که حتی تصور حقایق فراتر از محسوسات نیز برای او بیگانه است. تشبیه مولانا در مورد حس به انسانی است که بر لب دریا تنها به دیدن کف بسنده کند و حقیقت و باطن دریا را نبیند.

چشم هدهد دید و جان عنقاش دید حس چو کفی دید و دل درپاش دید

(۱۶۰۳/۱)

در اندیشه مولوی، حواس ظاهری تنها بخش کوچکی از حقیقت را نشان می‌دهند، بی‌بقا و ناپایدارند، تنها درک ظاهری از پدیده‌ها دارند، خطاپذیرند و در نشان‌دادن همین ظواهر واقعی نیز قابل اعتماد و اطمینان نیستند؛ زیرا به واسطه بیماری‌ها و اختلالات جسمی دیگر آسیب می‌پذیرند و قدرت واقع‌نمایی خود را از دست می‌دهند. همچنین این حواس در شناخت پدیده‌ها تنها تعاقب و هم‌زمانی پدیده‌ها را درمی‌یابند و از کشف رابطه علی و معلولی عاجزند.

جمله حس‌های بشر هم بی‌بقاست ز آنک پیش نور روز حشر لاس‌ت

(۴۳۱/۴)

اهمیت حواس باطنی

اگر آدمی خود را از زندان حس حیوانی خارج کند و از طریق مراقبه و الگوپذیری از اولیای الهی، بند محدودکننده حواس را از بین ببرد، حواس یکی پس از دیگری دگرگون و غیب‌بین می‌شوند. آن‌گاه به مرتبه‌ای می‌رسد که شنونده رازهای حواس پنهان شود (مولوی، ۱۳۸۱: ۸۱). او حواس باطنی را که محل الهام‌ها و اشراق‌ها و منشأ تجربه‌های عرفانی و شهودی است، به نام‌های گوناگونی مانند حس زر، حس دینی، حس درپاش، حس جان، حس دل و حس دیگر نامیده است. این حواس به صورت بالقوه در وجود آدمی نهفته است و تنها عده‌ای خاص می‌توانند آن‌ها را به فعلیت برسانند؛ به طوری که این حواس، مراتب کمال را طی کنند و نردبان صعود او به سوی تعالی معنوی و شکوفایی ساحت روحانی او محسوب شوند.

پنج حسی هست، جز این پنج حس آن چو زر سرخ، این حس‌ها چو مس

(۴۹/۲)

حس دنیا، نردبان این جهان حس دینی، نردبان آسمان

(۳۰۳/۱)

معرفت عقلانی در اندیشه مولوی

در اندیشه مولانا در باب عقل، با دو تفسیر مواجه هستیم: یکی تفسیر متافیزیکی یا جنبه وجودی عقل و دیگری تفسیر انسانی یا جنبه معرفت شناختی عقل است. در مورد مرتبه وجودی عقل و اهمیت آن در تکوین و تنظیم عالم، مولوی «عقل کلی» را جوهر و زیربنای هستی می‌داند. بدین معنا که هر چه در زمین و آسمان هاست، بر پایه آن هستی یافته‌اند. او جهان و وجود انسانی را به منزله صور و مظاهر این عقل کلی مطرح می‌کند. همچنین خداوند متعال، تدبیر امور عالم را نیز به وسیله این عقل به انجام می‌رساند.

این جهان یک فکر است از عقل کل عقل چون شاه است و صورت ها رسل
(۹۷۹/۲)

غیر این عقل تو حق را عقل هاست که بدان تدبیر اسباب سماست
(۳۲۳۶/۵)

اما در مورد جنبه معرفت شناختی عقل، آن را واجد مراتبی می‌داند و برای هر مرحله حدودی قائل است. کار عقل از دیدگاه او شناخت حقیقت و تشخیص راستی و ناراستی است و در هر مرتبه، مادام که در همان حدود و جهات حرکت می‌کند، نه تنها مذموم نیست، بلکه از لوازم ضروری حیات آدمی است. شناخت این مراتب عقلانی همراه با شناخت مراتب حقیقت و نیز شناخت مدارج کمال نفس آدمی و ارتباط این مراتب با یکدیگر، بنیاد اندیشه عرفانی مولوی را تشکیل می‌دهد (سبحانی، ۱۳۸۲: ۳۵۴).

این تفاوت عقل ها را نیک دان در مراتب از زمین تا آسمان
(۴۵۹/۵)

اگر چه مولوی از عناوینی مانند عقل کاذب، عقل حارس، عقل مکسبی، عقل جوششی، عقل عرشی، عقل معاد و عقل معاش نام برده است، در میان آن ها سه مرتبه عقل از برجستگی خاصی دارد: اول عقل جزئی یا عقل بحثی که سطحی نگر است، دوم عقل کل یا عقل کلی که حقایق امور را به طور صحیح درک می‌کند و سوم عقل ایمانی یا عقل عرشی و به تعبیر دیگر عقل لدنی که حقیقت نهان جهان هستی است و عالم هستی صورت آن عقل به شمار می‌آید. همچنین گاهی عقل را به دو نوع ممدوح و مذموم تقسیم می‌کند و عقل آن‌ها را معادل عقل جزئی و عقل کل می‌داند.

معنای عقل جزئی در ساحت عقلانی

مفهوم جزئی و کلی در اینجا با تعبیری که در منطق و فلسفه هست، تفاوت دارد. مولانا عقل جزئی را مرتبه‌ای از روح آدمی می‌داند که قدرت بالا رفتن از نردبان کمال و رسیدن به بام ملکوت و نظر کردن به موجودات از آن منظر را ندارد و گاهی اسیر وهم و خیال و گاهی زندانی حرص و شهوت می‌شود. این تعبیر، اگرچه مشابهت‌های فراوانی با عقل نظری فیلسوفان دارد، همیشه و همه جا با آن یکسان نیست. البته مسلم است که تکیه کردن بر آن در معرفت‌شناسی، آفت دریافت حق و رهزن رسیدن به دقایق باطنی است. از سوی دیگر، عقل جزئی به تعبیر مولانا همان عقل فردی است که در یکایک انسان‌ها وجود دارد، محدود به عالم حس و خیال است و تنها به درک کثرات و حدود نائل می‌آید. عقل جزئی خودنگر و متعلق به خود است. از این‌رو، هرچه را که به نفی کثرت و نفی خودی می‌انجامد، انکار می‌کند و حقیقت را همان چیزی می‌داند که در محدوده شناخت او می‌گنجد (سبحانی، ۱۳۸۲: ۳۵۴).

این خرد از گور و خاکی نگذرد وین قدم عرصه عجایب نسپرد

(۳۳۱۰/۴)

عقلی که مولوی مذمت می‌کند، عقل حسابگری است که فقط به مصالح شخصی و آنی فرد توجه دارد و از مصلحت کلی و پایدار انسان غافل است. این عقل همه امور ناپسند و نامشروع را برای نیل به هدف، قابل قبول تلقی می‌کند (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۵۶۵).

بحث عقلی گر در و مرجان بود آن دگر باشد که بحث جان بود

(۱۵۰۴/۱)

این مرتبه از عقل، مانع فعالیت و ظهور عقل کلی است؛ حقیقت عشق را نمی‌فهمد و نمی‌تواند حالات عاشقانی را که از باده الهی سرمست شده‌اند، درک کند. هرچند ادعای زیرکی دارد، مانند اهریمن در مقام خودبینی است و نمی‌تواند مقام فنا را درک کند؛ بنابراین، به وادی گمراهی می‌افتد.

عقل جزوی، عقل را بدنام کرد کام دنیا مرد را بی کام کرد

(۴۶۳/۵)

عقل جزوی عشق را منکر بود گرچه بنماید که صاحب سر بود

(۱۹۸۲/۱)

عقل جزئی از یک طرف نیازمند به اسباب معرفت آفرین، و از طرف دیگر متکی به یافته‌های حسی و قیاس‌های ذهنی است و چون محدود به کاوش‌های حسی است، ورای آثار طبیعت را نمی‌بیند و معرفتی را شامل می‌شود که مربوط به روبنای عالم هستی است. این شناخت در برابر عالم فوق‌طبیعی که در حیطه عقل کلی است، بسیار ناچیز است و تنها حس کنجکاوای ما را برطرف می‌کند، اما اصول اساسی عالم هستی را به ما نشان نمی‌دهد (جعفری، ۱۳۷۹: ۳۶). عقل جزئی بیش از آنکه به حقایق پردازد، متکی بر خیال و وهم است. علاوه بر این، انفعال‌پذیری و محدود شدن به اندیشه‌های ناقص و محدود، تکیه بر معرفت غیرشهودی، تکیه بر علم تقلیدی، توقف در اسباب و وسایط و تأثیرپذیری از هواهای نفسانی، از دیگر ویژگی‌های عقل جزئی در نظام معرفتی مولوی است.

عقل جزوی آلت وهم است و ظن زانکه در ظلمات او را شد وطن

(۴۶۴/۵)

معنای عقل کلی در ساحت عقلائی

مولوی عنوان عقل کلی را حداقل در دو معنی استعمال کرده است. وی گاه از عقل کل یا عقل کلی همان چیزی را اراده می‌کند که فیلسوفان نیز با نام عقل کل استعمال کرده‌اند. بر این مبنا، عقل کلی نخستین مخلوق خداوند است که از نظر شدت مرتبه وجودی، از همه موجودات قوی‌تر است و دیگر موجودات همه از او خلق می‌شوند. این عقل در نظام طولی وجود، پس از حق و پیش از هر موجود دیگری قرار می‌گیرد. به بیان دیگر، او جلوه بی‌واسطه حق است که هر جلوه دیگری از آن تجلی می‌یابد. مولانا در پاره‌ای از تعبیرهای خویش، عقل کل را به همین صورت به کار برده است. به نظر او، عالم صورت عقل کل و به منزله پدری مشفق و هدایتگر است و اگر انسان با این پدر در صلح دائم بماند، این جهان در نظرش چون بهشت آسمانی و خوش می‌شود.

کل عالم صورت عقل کل است کوست بابای هر آنک اهل قل است

(۳۲۵۹/۴)

البته او عنوان فوق را برای انسان‌های کامل نظیر اولیا و انبیا نیز به کار می‌برد و آن را مرادف با عقل استعمال می‌کند. این مرتبه از عقل در نظر مولوی بالاترین حد ادراکی است که یک انسان می‌تواند بدان برسد و چون کسی به آن دست یابد، به شتربانی می‌ماند که دیگر عقل‌ها در قیاس با آن شتری بیش نیستند. مقصود از عقل عقل نیز همان عقل کل است که مقامی والاتر از عقول جزئی معمولی دارد، زیربنای هستی کائنات است و انسان به جهت تسلط بر خود طبیعی و تقرب به بارگاه الهی می‌تواند به این مقام گام بگذارد (جعفری، ۱۳۸۲، ج ۷: ۲۱۰).

عقل تو همچون شتربان تو شتر می‌کشاند هر طرف در حکم مر
عقل عقل‌اند اولیا و عقل‌ها بر مثال اشتران تا انتها
(۲۴۹۸/۱-۲۴۹۹)

این مرتبه عقل در عرفان مولوی مخصوص گروهی خاص از بندگان مقرب حق تعالی است. صاحبان عقل جزئی اگر بخواهند در سلوک حقیقت، نزدیک‌ترین و سالم‌ترین راه وصول به حق را بیمایند، باید به این صنف پیوندند و در تسلیم و انقیاد از پیر راهبر به درجه‌ای برسند که وجودشان در او فانی و مستهلک شده باشد. طی این طریق نیز جز با عشق میسر نیست (همای، ۱۳۸۵: ۴۶۹).

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی تا چو عقل کل تو باطن بین شوی
(۲۱۷۷/۴)

معنای عقل ایمانی

به موازات تقسیم‌بندی پیشین، مولوی از دو گونه دیگر از عقل یاد می‌کند که در پیوند با همان عقل جزئی و کلی است. یکی عقل تحصیلی است که آن را عقل کسبی یا مکسبی نیز می‌نامد. این عقل از طریق فکر به دست می‌آید و راه رشد آن، از طریق درس و مکتب است. از مجموع تعالیم او چنین برمی‌آید که عقل تحصیلی، یکی از کارکردهای عقل جزئی است و در محدوده همان عقل جزئی تعریف می‌شود. هرچند مولوی گاهی میان مراتب عقل تحصیلی فرق می‌نهد، پاره‌ای از عبارات او به گونه‌ای است که گویا او همه معرفت‌های اکتسابی را از فنون و علوم تجربی تا دانش‌های ریاضی و فلسفی، از علوم دنیوی می‌داند و همه را برای بنای این جهان ضروری می‌شمارد. باین حال، نباید پنداشت

که مولوی عقل اکتسابی و بحثی را به کلی مردود می‌داند؛ بلکه او معتقد است که اگر عقل تحصیلی به درستی عمل کند، می‌تواند به عقل کل و معرفت حقیقی راه یابد.

خرده کاری های علم هندسه یا نجوم و علم طب و فلسفه
این همه علم بنای آخور است که عماد بود گاو و اشترست
(۱۵۱۶/۴ - ۱۵۱۷)

در برابر عقل تحصیلی، مولانا از عقل ایمانی یاد می‌کند. ظاهراً عقل ایمانی از نظر وجودشناختی حقیقت مستقلی ندارد؛ بلکه همان عقل جزئی است، آن‌گاه که به محدودیت خویش واقف شود و به نور حقیقتی که از بیرون بر او تابش می‌کند، ایمان آورد. اولین نقش عقل ایمانی آن است که از غلبه نفس بر جان آدمی جلوگیری می‌کند و آدمی را از درافتادن به هوس و خیالات بازمی‌دارد.

عقل ایمانی چو شحنه عادل است پاسبان و حاکم شهر دل است
(۱۹۸۳/۴)

از سخنان مولوی در زمینه عقل ایمانی چند نکته قابل فهم است: اول اینکه عقل ایمانی در متن وجود انسان جای دارد و مرتبه یا بخشی از همان حیات عقلانی انسانی است. دوم آنکه عقل ایمانی با نفس پرستی و خیال پرستی تضاد و منافات دارد. سوم آنکه گاه در آدمی، نقش و نشانی از عقل ایمانی هست، اما درحقیقت از آن خبری نیست؛ یعنی با آنکه این عقل درحقیقت در جان آدمی است، چون به رتبه عقل ایمانی نرسیده، از کارکرد آن محروم است. عقل در حالت ایمان، با دیدن نور حقیقت بدان گرویده و به فیض عقل کل که از درونش جوشیده، ایمان می‌آورد. مولانا گاه عقل ایمانی را عقل حقیقی می‌خواند و آن را در مقابل عقل تقلیدی قرار می‌دهد. از نظر او، تحقیق عقل آن است که به ژرفای حقیقت رو کند و آنچه را اصل و بنیان هستی است، درک کند (کاشفی، ۱۳۷۵: ۴۱).

اگرچه ایمان در لغت به معنای تصدیق و باورد داشتن است، از نظر اصطلاحی معانی مختلفی برای آن بیان شده است. برخی ایمان را اعتراف به دل و اقرار به زبان و اعمال شرعی یا تنها تصدیق قلبی و اقرار زبانی می‌دانند. از دیدگاه متصوفه، ایمان اعتراف به زبان و اخلاص قلبی یا عبارت از قبول دعوت باطنی و بیعت ولوی است که انسان در آن حالت، مستعد و پذیرای احکام قلبی می‌شود (سجادی، ۱۳۷۸: ۱۷۱)، اما در اندیشه مولانا، ایمان

تعلق یافتن به بی‌نهایت و دل‌سپردن به محبوب و معشوق واقعی است؛ به طوری که تمام وجود انسان را به خود مشغول سازد.

مشتری من خدای است او مرا
می‌کشد بالا که الله اشتری
(۲۴۳۸/۲)

مراتب علم از دیدگاه مولوی

مولوی با توجه به ابزارهای معرفتی، علم را به دو گونه کشفی و بحثی یا تقلیدی تقسیم کرده است. به اعتقاد او، علم کشفی آن است که بر وحی اعتماد دارد، چون و چراهای فلسفی بر آن اثر ندارد و با منطق فلاسفه و دلیل و برهان متکلمان قانع نمی‌شود. در مقابل، علمی را که بحثی و تقلیدی باشد، کوچک می‌شمارد و عقیده دارد این علم به جای اینکه معلوم را نمایان کند، آن را در پس پرده دلیل و برهان پنهان می‌کند. علم تقلیدی وابسته به وهم و پندار است و انسان را گرفتار غرور و پندار خویش می‌کند. این علم، حجاب ادراک آدمی است، بیشتر به امور حسی می‌پردازد و متکی بر عقل جزئی است. اما علم کشفی، از هرگونه تعلق و اشتغال به امور حسی به دور و حاصل کشف و شهود است (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۵۲۳-۵۲۶).

علم تقلیدی و تعلیمی است آن
کز نفور مستمع دارد فغان
چون پی دانه، نه بهر روشنی است
همچو طالب علم دنیای دنی است
(۲۴۲۹/۱-۲۴۳۰)

صاحب علم تقلیدی، علم را برای جلب توجه عام و خاص می‌خواهد، نه برای اینکه از این عالم رهایی یابد، اما اگر علمی تحقیقی باشد، دارنده آن علم از عکس العمل شنونده غمی ندارد (زمانی، ۱۳۸۴: ۶۰۷). آنان که آنچه را ورای علم رسمی است، بی‌ارزش می‌دانند و حقایق آن اسرار را درک نمی‌کنند، علم خویش را حجاب راه خواهند یافت. حال آن‌ها مانند خفاشی است که چون چشمش به نور روز انس ندارد، روزها هم در ظلمت شب می‌ماند (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۵۲۵).

معرفت شهودی در اندیشه مولوی

بالاترین مرتبه معرفت همان درک شهودی است که از دل سرچشمه می گیرد و ابزار آن تزکیه و تصفیه روح است. این مرتبه معرفتی از راه آزمایش و تجربه حسی یا تمسک به منقولات یا فکر و استدلال حاصل نمی شود؛ بلکه از راه سیر و سلوک عملی و تهذیب و تزکیه نفس در دل حاصل می شود و قلب انسان آن را واجد می شود. این نوع معرفت، وجدانی و حضوری است.

آنکه او را چشم دل شد دیدبان دید خواهد چشم او عین العیان

(۴۴۰۵/۶)

رسیدن به این مرتبه معرفت، مستلزم طی کردن مراحل است که مهم ترین آن‌ها سیر انفسی و خودشناسی و تهذیب نفس است (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۴۶۰). معرفتی که در این مرحله آشکار می شود، با مراحل قبلی معرفت تفاوت دارد و به دلیل لطافت و ظرافتی که روح انسان در این مرحله پیدا می کند، قدرت حقیقت‌نمایی آن نسبت به مراتب دیگر بیشتر است. از طرف دیگر، این مرتبه از معرفت که بیشتر از جنس شهود و بصیرت درونی است، آن چنان با حقیقت درونی انسان یگانگی پیدا می کند که تفکیک بین آن‌ها به سهولت ممکن نیست. به طور قطع، در این مرتبه پاکی درون و رسیدن به صفای دل از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است؛ زیرا تزکیه و صفای دل موجب می شود تا چشم دل انسان به روی حقایق گشوده شود. دل انسان، تنها جایی است که خداوند در آن خود را متجلی می کند.

گفت پیغمبر که حق فرموده است من ننگجم هیچ در بالا و پست

در دل مؤمن بگنجم ای عجب گر مرا جویی، در آن دل‌ها طلب

(۲۶۵۷/۱-۲۶۵۸)

سیر انفسی در این مرتبه از معرفت، بسیار حائز اهمیت است. رویکرد عرفانی به خودشناسی یکی از مهم ترین مسائلی است که عرفا را از غیر آنان و به خصوص از فلاسفه و متکلمان متمایز می سازد. هرچند غایت نهایی عارف معرفت پروردگار است، از دیدگاه عارفان، تنها راه یا حداقل صحیح ترین راه این شناخت، همانا شناخت نفس خویش است (کاکایی، ۱۳۸۲: ۲۷۹)، اما همیشه مانعی هست که تحقق این سیر انفسی و خودشناسی را با

مشکل مواجه می‌سازد. چنین مانعی بسته به مراتب وجودی انسان‌ها متفاوت است. به همین جهت در تعبیر دینی و عرفانی، تعبیر حجاب‌های ظلمانی و حجاب‌های نورانی بسیار مطرح شده است. موانع خودشناسی نیز دو نوعند. برخی از این موانع، رذائل اخلاقی و نفسانی هستند، اما نوع دوم همان حجاب‌های نورانی‌اند که بیشتر به حجاب‌های علمی معروفند؛ یعنی در بسیاری مواقع، خود علم، مانع درک و فهم حقیقت و گوهر انسان است. اهمیت این مرتبه از معرفت در وصال به حقیقت بسیار مهم است؛ زیرا تا انسان در این سیر انفسی به مرتبه ذات و فنای نفس خویش نرسد و همه حجاب‌ها را کنار نزنند، حقیقت را هرگز در آغوش نخواهد گرفت.

اگر بپذیریم که شرط رسیدن به حقیقت مطلق، راه‌یافتن به ذات نفس است، به ذات نفس نمی‌توان رسید، مگر آنکه نفس را در حالتی بیابیم که عاری از هر حد و تعلقی است؛ یعنی از خویشتن محدود و مقید خویش عاری و در وجود بی‌تعین و نامحدود فانی شویم. در این مرتبه، اگر نفس بخواهد وجود خدا را حفظ کند، چون وجودش محدود و دارای ماهیت است، پس بیشترین تمایز را با خدای نامحدود و بدون ماهیت خواهد داشت، اما اگر همین نفس از وجود خود دست بکشد و به نیستی برسد، تمایز از بین خواهد رفت و وجود نفس همین وجود خدا و باقی به بقاء الله خواهد بود (Smith, 1993: 241). در این مرتبه، نفس از وجود دست می‌کشد. بدون صدا و در سکوت می‌شنود و بدون نور و تاریکی می‌بیند. حواسش بی‌حس، فاهمه‌اش بی‌صورت و ذاتش بی‌ماهیت می‌شود. این مرتبه بالاترین درک شهودی انسان از حقیقت وجود خویش و متناظر با وصال به خداوند است. مولانا به این وجه متعالی روح و جان انسان در آثارش پرداخته است.

لیک از تائیت جان را باک نیست روح را با مرد و زن اشراک نیست
از مؤنث و ز مذکر برتر است این نی آن جانست کز خشک و ترست
(۱۹۷۵/۱ - ۱۹۷۶)

در جایی دیگر در مورد پیوند روح انسان با خداوند چنین می‌گوید:

اتصالی بی‌تکیف بی‌قیاس هست رب الناس را با جان ناس
(۷۵۹/۴)

جایگاه معرفت در اندیشه بودا

در مکتب بودا، معرفت عنصری اساسی در سلوک انسان است و طریق جانانه یا معرفت در کنار طریق عمل تأثیرگذار است. جانانه که از واژه سنسکریت جنه^۲ مشتق شده است، معمولاً به معرفت ترجمه می‌شود. اگرچه ترجمه جانانه به معرفت در برخی از متون به ظاهر اشکالی ندارد، در متون فلسفی که با معرفت شناختی یا پرامه-شاستره^۳ سروکار دارند، غالباً نادرست و گمراه کننده است. در واقع، می‌توان گفت که جانانه غالباً در متون سنسکریت به معنای معرفت است، اما آنجایی که جانانه با پراما^۴ (رخداد معرفتی) تناقض می‌یابد، به معنای شناخت یا آگاهی است؛ زیرا شناخت رخدادی است که در باب مسئله ای رخ می‌دهد و وقتی که چنین رخداد معرفتی حقیقت داشته باشد، در آن صورت معرفت است. از این رو، باید متذکر شد که تنها برخی از شناخت‌ها معرفتند؛ در حالی که برخی دیگر از آن‌ها متضمن شک، ادراک نادرست، خطا، قضاوت نادرست و اموری از این قبیلند (Matilal, 1987: 94).

معرفت به منزله یکی از راه‌های رسیدن به نجات و رستگاری در سنت دینی هندویی، برای نخستین بار در وداها مطرح می‌شود؛ زیرا وداها مشتمل بر معرفتند و حکیمان و فرزندانگان حقیقی کسانی هستند که احکام و حقایق ودایی را درک کنند (Dasgupta, 1973: 7). پس از وداها، سرچشمه معرفت را می‌توان در اوپانیشادها بررسی و شناسایی کرد؛ زیرا در اوپانیشادها - که سرچشمه متعالی‌ترین معرفتند - تنها عمل به احکام ودایی ملاک دستیابی به نجات نیست (Dasgupta, 1996: 28). در کنار اوپانیشادها که مهم‌ترین متون عرفانی و معرفتی در تفکر هندو محسوب می‌شوند، در آیین بودا معرفت و شناخت، ارزش و اهمیت بسیاری دارد؛ زیرا کسانی که به دنبال معرفت هستند، باید سه طریق سیر و سلوک را بشناسند و دنبال کنند؛ اول انضباط در منش و کردار است که تعالیم نیک رفتاری را به کار برد و حواس و اعضای خود را در اختیار داشته باشند. دوم تمرکز درست اندیشه و ذهن و دور ساختن امیال پلید و آزمندی از خود است. سوم خرد و توانایی درست فهمیدن و پذیرفتن چهار حقیقت شریف است (رجب‌زاده، ۱۳۷۴: ۱۷۹).

آموزه‌های معرفتی بودا را می‌توان به دو بخش هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه تقسیم کرد. در آموزه‌های هستی‌شناختی بودایی، همه پدیده‌های جهان و همه مظاهر هستی سه ویژگی

اساسی دارند؛ نخستین ویژگی هستی، ناپایداری و دگرگونی جهان یا آنیکا^۵ است. بدین معنا که در جهان هستی نه چیزی ثابت است و نه خود جهان هستی، پاینده است؛ همه پدیده‌ها در حال تغییر و تحول هستند و در جهان مظاهر، هیچ پدیده‌ای استقرار و سکون ندارد. دومین مسئله در هستی‌شناسی بودایی، رنج آلودگی جهان یا دوکا^۶ است. بدین معنا که این جهان هستی، سراپا درد و رنج است. البته نه به این معنا که هیچ خوشی و نشاطی در جهان نیست؛ بلکه در جهان هیچ خوشی‌ای نیست که با درد توأم نباشد. آخرین ویژگی هستی‌شناسی در تفکر بودایی اصل بیخودی یا آنیتا^۷ است. این ویژگی مبین این نکته است که هیچ پدیده‌ای در جهان دارای «خود» و «جوهر ثابت» نیست و در پی دگرگونی‌های مدام و پیوسته دارای جوهر ثابتی نیست. این ویژگی مربوط به باطن جهان و باطن پدیده‌های جهان از جمله انسان است؛ بنابراین، هیچ پدیده و نمودی در جهان دارای «خود» نیست و هر پدیده و مظهری، چیزی جز همان تغییر و تحولات مداوم و پیوسته نیست (قرایی، ۱۳۸۸: ۳۰۳-۳۰۷).

در تفکر بودایی، معرفت و آگاهی تنها از طریق حس و تماس با عناصر ظاهری صورت نمی‌گیرد؛ از طریق شهود باطنی انجام می‌شود و سالک پس از شهود، برای رهایی از درد و رنج به چهار بنیاد آگاهی می‌رسد؛ نخست به شناخت و نظارهٔ جسم و تن که رهرو با خلوت‌گزیدن در گوشه‌ای دم و بازدم خود را کنترل می‌کند و از حرکات و عناصر سازندهٔ تن آگاهی می‌یابد و با تمرین، به شادی بی‌ترس و برترین دانش‌ها^۸ دست پیدا می‌کند. در مرحلهٔ بعد، به تجربه احساس‌ها می‌پردازد و احساس‌های خوش را از ناخوش‌بازمی‌شناسد. در مرحلهٔ سوم از چگونگی نمایان‌شدن و از بین رفتن احساس‌ها آگاه می‌شود و با نظارهٔ دل می‌تواند دل پاک و بی‌آلایش را از دل ناپاک و آلوده تشخیص دهد. در چهارمین بنیاد، به نظارهٔ درمه‌ها^۹ می‌پردازد که خود پنج‌گونه است؛ اول پنج مانعی که به دل سالک رو می‌کند، مانند تنبلی، افسردگی، بدخواهی و...؛ دوم پنج توده که مانع راه دل می‌شود، مانند کالبد، احساس، ادراک، حالات دل و دانستگی؛ سوم دوازده بنیاد حسی که شامل حواس شش‌گانه و موضوعات آن‌هاست؛ چهارم شناخت هفت اندام روشن‌شدگی، مانند آگاهی، پژوهش آیین، نیرو، شوق، آرامش، یکدلی و یکسان‌دلی؛ و پنجم، نظارهٔ چهار حقیقت شریف بودایی است (پاشایی، ۱۳۸۰: ۳۱-۳۴).

اصل رنج در اندیشه بودا

اصل رنج در تفکر بودایی، جزء ارکان اساسی این مکتب است و بودیسم مبنای تعالیم خود را راه شناخت و از میان برداشتن رنج قرار داده است. اگر از لحاظ آموزه انسان‌شناسی بودا و تمایزی که میان انسان و دیگر موجودات است به مسئله رنج بنگریم، رنج از دل بستگی به حیات برمی‌خیزد؛ بنابراین، پدیده‌ای انسانی است، نه جهانی. البته این رنج در آیین بودا به عنوان فلسفه‌ای بدبینانه تعبیر نشده است. رنج تنها برای افرادی که در بند ناآگاهی اسیرند، توأم با اندوه است، اما برای آن‌ها که ضمیری روشن و آکنده از مهر دارند، با نوعی شادی و وجد در ژرفای وجودشان قرین است (شایگان، ۱۳۸۹: ۱۴۴). در واقع، بودیسم با واقعیتی آغاز کرده است که مبتنی بر تجربه‌ای مشترک و جهانی است. بدین معنا که ممکن است همه موجودات دارای شعور یا تفکر نباشند، اما همه آن‌ها رنج را درک کرده‌اند یا می‌کنند؛ چراکه همگی با درد، غم، پیری، فساد و مرگ رویارو هستند (Bowker, 1970: 237). درست است که کلمه «دوکه» در نخستین حقیقت شریف، معنای متداول «رنج» را دربردارد، ولی قبل از آن متضمن مفاهیم عمیق‌تر «نقص»، «کشمکش»، «خلأ» و «بی‌پایگی و پایداری» است؛ بنابراین، رنج و خوشبختی امری نسبی است. زندگی نمی‌تواند منحصرأ خوشبختی یا رنج باشد و نمی‌توان تنها «رنج» به معنای متداول کلمه را دوکه خواند؛ بلکه هر چیز ناپایدار دوکه است (راهول وو، ۱۳۵۹: ۳۵-۳۶).

بودا عطش و تشنگی و دل‌بستگی به لذات حسی را به منزله علت رنج می‌داند. مراد او از دل‌بستگی، چیزی است که سبب تولد دوباره می‌شود و به میلی سیری‌ناپذیر می‌انجامد. او سه نوع دل‌بستگی حسی، وجودی و نیستی را بیان می‌کند. اشتیاق حسی، کام‌طلبیدن از حواس به معنای میل به لذت بردن از پنج حس است. دل‌بستگی و اشتیاق به هستی در واقع، میل به زندگی مستمر و جاوید است؛ به ویژه اشاره به زندگانی در جهان‌های بالاتر دارد که وجود مادی لطیف و وجود غیرمادی خوانده شده‌اند، اما میل و دل‌بستگی به نیستی، خود نتیجه عقیده به نیستی است، یعنی نظریه فرینده ماده اندیشانه درباره خود یا من، مبنی بر اینکه انسان در هنگام مرگ، نیست و نابود می‌شود و بین زمان پیش از مرگ و زمان پس از مرگ وی هیچ رابطه علی وجود ندارد (Bowker, 1970: 255).

این عطش برای ظهور و بروز، خود به احساس وابسته است و پیدایش احساس به برخورداری وابسته است که با عوامل خارجی صورت می‌گیرد. تصور عادی از پدیده‌های جهان این است که پدیده‌ها پایدارند، می‌توان از آن‌ها بهره برد و با آن‌ها به لذت و خوشی در حیات خود رسید. بودا در نظریهٔ زنجیرهٔ علی خود درصدد است که این پندار را از میان بردارد و به دیگران بفهماند که امور فانی هرچند مدتی باقی است، رو به زوال و نیستی می‌رود و در حقیقت پوچ است (مظاهری سیف، ۱۳۸۸: ۱۱۹).

برای رهایی از رنج باید علت آن که دل بستگی بود، کنار نهاده شود. اگر اشتیاق و تشنگی نسبت به امور نباشد - اموری که خود بود و جوهری ندارند و پنداری بیش نیستند - رنجی نیز با خود به همراه ندارند. در اینجا رهایی از دو که در نیروانا اتفاق خواهد افتاد (Bowker, 1970: 250). براساس آموزهٔ کرمه^۱، انسان درگیر اعمال گذشته‌اش است و ثمرهٔ اعمال خود را در زندگی کنونی و آینده خواهد دید. زندگی فردی و اجتماعی فرد تا ابد تحت تأثیر کردارهای گذشته‌اش قرار می‌گیرد و جریان تولد تا مرگش همیشه در جریان است، مگر اینکه راه نجاتی پیدا شود تا از این چرخه رهایی یابد. طبق تعالیم بودا، نه در آسمان‌ها، نه در فضا، نه در شکاف کوه‌ها، جایی نیست که خطاکار بر آن ایستد و از ثمره کردار خویش رهایی یابد و مرگ بر او چیره نشود (acharya, 1985: 65). طبق توصیه‌های بودا، انسان باید از افراط و تفریط در به کارگیری امیال جسمانی بپرهیزد و راه میانه و طریق والایی با نام هشت حقیقت شریف را در پیش گیرد. راه هشت گانه، خود مشتمل بر سه مرحلهٔ شناخت و معرفت صحیح انسان از خود و هستی، خودسازی و خالص ساختن عمل، تمرکز و پاکسازی ذهن است.

جایگاه معرفت در راه‌های هشت گانهٔ بودایی

راه هشت گانه به صورت گام یا قواعدی نیست که شخص باید آن‌ها را یکی پس از دیگری طی کند، بلکه شامل هنرها و فضایی است که جوینده باید همهٔ آن‌ها را در خود به کمال برساند. بین این گام‌های هشت گانه، رابطهٔ دوسویه‌ای هست که نمی‌توان یک گام را بدون توجه به دیگری برداشت. این راه هشت گانهٔ شریف عبارت است از: ۱. شناخت درست، یعنی شناختن چهار حقیقت بودایی که براساس آن، رنج و علتش و راه رهایی از آن شناخته

می‌شود. ۲. اندیشه درست، یعنی عزم رهایی، اندیشه نیک‌خواهی و ستم‌نکردن به موجودات زنده. ۳. گفتار درست، یعنی سخن گفتن به گونه‌ای که در آن، دروغ، بدگویی و یاوه‌گویی نباشد. ۴. رفتار درست، یعنی پرهیز از انجام دادن قتل، دزدی و پیروی از شهوات. ۵. زیست درست، یعنی امرار معاش و کسب درآمد به گونه‌ای که به هیچ موجودی زیان نرساند. ۶. کوشش درست، یعنی تلاش در پاک‌شدن از حالات نادرست و پدیدآوردن حالات درست در جان و روان خود. ۷. آگاهی درست، یعنی شناخت تن، احساسات، موضوعات جان که نگرانی‌ها را برطرف می‌کند. ۸. تمرکز درست که فهم را بالا می‌برد و همه فنونی که ختم به آگاهی می‌شود، به آن وابسته است (پاشایی، ۱۳۸۹: ۷۲-۷۷). آخرین گام از طرق هشت‌گانه، یعنی تمرکز درست، به نیروانا ختم می‌شود و شامل چهار مرحله است: اول تمرکز بر برهان و دلیل و تحقیق حقایقی که فرد دچار شادمانی شده و به اندیشه ناب نزدیک می‌شود. دوم مراقبه بی‌نیاز به برهان که ناشی از سکون و آرامش است. سوم شخص حتی از لذت درونی دل می‌کند، اما هنوز یک راحتی جسمانی را احساس می‌کند. در مرحله چهارم نه آرامش درونی، نه آرامش جسمانی وجود ندارد و فرد به سکون محض و بی‌تفاوتی مطلق می‌رسد و رنج پایان می‌یابد (چاندرراچترچی، ۱۳۸۴: ۲۹۰). براساس مراتب طریق میانه که سالک هر چه مراحل بیشتری طی کند، به معرفت بیشتری می‌رسد. کسب معرفت نیز با توجه به میزان درک سالک ذو مراتب می‌شود.

مراتب معرفت در اندیشه بودایی

براساس راه هشت‌گانه، فهم درست عبارت است از فهم امور و اشیا آن‌چنانکه هستند. چنین معرفتی به فهم حقایق شریف منجر می‌شود. این فهم، عالی‌ترین حکمت است که حقیقت فرجامین را می‌بیند. مطابق آیین بودا دو نوع فهم وجود دارد؛ اول آنچه را که به طور معمول فهم می‌نامیم، نوعی شناخت، خاطره‌ای متراکم و برداشتی دانشورانه از یک موضوع برحسب پاره‌ای از اطلاعات است. این نوع فهم به معرفت ظاهری معروف است و خیلی عمیق نیست، اما معرفت عمیق و حقیقی، «نفوذ» نامیده می‌شود که دیدن شیء با ماهیت حقیقی و عریان آن است. «نفوذ»، تنها وقتی ممکن است که روح از هر غشی پالوده شده با تعمق رشد یافته باشد (راهول وو، ۱۳۵۹: ۷۹). تقریباً در همه مکاتب هندی، به این دو نوع

معرفت اشاره شده است؛ به ویژه در اوپانیشادها، این دو نوع معرفت به صورت معرفت برتر یا معرفت باطنی و معرفت فروتر یا معرفت ظاهری بیان شده است (Smart, 1967: 37-38). معرفت فروتر، معرفتی مربوط به علوم تجربی است که به امور و لذایذ ناپایدار در این جهان مربوط است. بر این اساس، حتی وداها نیز در ردیف معرفت فروتر است (Radhakrishnan, 1997: 7-10). مرتبه دیگر از معرفت، معرفت به آتمن یا معرفت به بنیاد حقیقت هستی است که معرفت برتر نام دارد. این مرتبه از معرفت، به حقیقت فناپذیر مربوط می شود (محمودی، ۱۳۹۲: ۱۰۵). حقیقتی که با آن ناشنیده شنیده می شود، نااندیشیده به اندیشه می آید و ادراک نشده ادراک می شود. این سنخ از معرفت، به معرفت بنیاد یا حکمت جاودان^{۱۱} نیز تعبیر می شود که چیزی برتر از معرفت مظاهر یا تجلیات گوناگون آن بنیاد است (راداکریشنان، ۱۳۹۳: ۵۰-۵۱؛ Dasgupta, 1973: 102).

معرفت حسی در اندیشه بودایی

آیین بودای کهن، جهان را واقعی و مطابق با نمودهایش می دانست؛ به طوری که هر وقت نمودها ناپیدا شوند، هستی جهان نیز از میان می رود. از طرف دیگر، همین آیین میان واقعیت واقعی^{۱۲} و واقعیت اندیشه ای^{۱۳} جهان تمایز قائل است. انسان با تولد پا به جهان واقعی ای می گذارد که بنیاد وجود جسمی او را فراهم می آورد. زمانی که انسان این جهان را با اعضای محسوسش درک می کند، جهان برایش واقعیتی روانی و اندیشه ای می شود. پس در تن انسان علاوه بر پنج عضو حسی، عضو دیگری نیز وجود دارد که عضو اندیشیدن است و ابزاری برای ایجاد تصور و شناخت واقعیت های غیرمادی و نیز ابزاری برای فهمیدن ارتباط میان چیزها، مفهوم ها، آرمان ها و یادهاست؛ بنابراین، در تفکر بودایی باید سه عامل را برای فهم جهان در نظر گرفت؛ اول شش عضو حسی، دوم موضوعات حسی وابسته به هریک از این شش عضو و سوم دانستگی حسی ای که از هریک از آن شش عضو پیدا می شود، یعنی آگاهی به موضوعات؛ بنابراین، ما جهان را آن چنانکه هست نمی فهمیم؛ بلکه براساس تأثراتی که حواس به ما می دهند، تصور می کنیم (آشتیانی، ۱۳۷۷: ۴۸-۵۰).

در مکتب ماهایانه^{۱۴}، جهان تجربی یک نمود صرف است و هرگز نمی توان از راه حواس، تصویر درستی از آن را احساس کرد؛ پس آن را می توان همچون وهم و خیال

دانست، هر آنچه خیالی و بدون من یا روان فردی است، تهی است. همین تهی بودن است که ذات جهان نمودها را تشکیل می دهد (ولفگانگ شومان، ۱۳۶۲: ۲۰۰)، اما در مکتب ماده‌یامیکا^{۱۵}، هستی عاری از واقعیت است و همه چیز شون یا^{۱۶} و تهی است. آن هستی که این مکتب واقعیتش را انکار می کند، همان جهان پدیده‌هاست که موضوع ادراک انسان قرار می گیرد. در پشت جهان پدیده‌ها واقعیتی وجود دارد که هیچ یک از خصوصیات و ویژگی هایش با معیارهای ذهنی و عینی قابل توصیف و بیان نیست. در حقیقت چیزی که خاصیت پدیده‌ها را نداشته باشد، شون یا نامیده می شود؛ پس واقعیت غایی چیزی است که خواص و ویژگی های پدیده‌ها را ندارد و ماهیت واقعی آن را با عقل نمی توان معین و معلوم کرد؛ بنابراین، نمی توان فهمید که یک چیز واقعی یا غیر واقعی است یا هم واقعی و هم غیر واقعی است (چاندر اچاترجی، ۱۳۸۴: ۳۰۸-۳۱۰).

عقل و معرفت فلسفی از منظر بودا

بودا هر گونه تفکرات پیچیده فلسفی را رد کرده است و طریقه بحث علمی را که به جنانه مارگه تعبیر شده است، طریق وصول به آزادی و نجات نمی داند و مبادی و اصول فلسفه مابعدالطبیعه و مباحث عقلانی و متافیزیکی را که غیر اخلاقی بودند، تأیید نمی کند. او در تعالیم خود، از راه و روش عملی استفاده کرد و بر این عقیده بود که مشکل اساسی انسان در مباحث فلسفی نیست؛ بلکه در احساسات و ادراکات است و باید تمام تلاش خود را برای فهمیدن و مهار امیال و خواسته‌هایش به کار گرفت. در عالم فلسفه، توجه او بیشتر به حقایقی از نوع روان شناسی بود (ناس، ۱۳۸۷: ۱۸۸). در شاخه ماهایانه بودایی معتقدند که تهی بودن، موضوع عقل و فلسفه نیست؛ بلکه موضوع پرجنیا یا فراشناخت است، از طریق شهود کسب می شود و نیازی به هیچ استدلال منطقی ندارد؛ پس فرد یا به پرجنیا می رسد یا نمی رسد. اگر به آن نرسد، هیچ استدلال و احتجاجی او را قانع نخواهد کرد، اما با رسیدن به این آگاهی فراشناخت، شخص درمی یابد که تهی بودن چیست و روش فلسفی هیچ فیلسوفی هر چند قانع کننده و آسیب ناپذیر باشد، نمی تواند این شناخت قوی و محکم را از انسان بگیرد و ارزش این شهود را نمی توان با استدلال فلسفی سنجید (سوزوکی، ۱۳۶۸: ۷۲).

نقش معرفت در رهایی از رنج

در نگاه یک رهرو بودایی تا زمانی که هستی و زندگی، رنج و سختی است، برای از میان برداشتن آن تلاش می‌کند و در این مسیر، نیاز به شناختی گام‌به‌گام دارد. پس از شناختن چهار حقیقت شریف مربوط به رنج، در مورد خاستگاه رنج، به این نتیجه می‌رسد که باید به طریقی این عطش و نادانی را از میان بردارد. لازمه رسیدن به مبدأ ازلی و رهایی از رنج، کسب معرفت برتر است. به همین دلیل است که در اوپانیشادها به شدت بر این نکته تأکید می‌شود که انسان نمی‌تواند از طریق حواس یا از طریق عقل و مباحث منطقی یا بحثی و حتی از طریق خواندن متون مقدس، آن حقیقت متعال را شهود کند. تنها کسانی می‌توانند حقیقت متعال را شهود کنند که بر حواس و تمایلات نفسانی خود غلبه کرده باشند با خود به صلح و آشتی رسیده باشند. چنین کسانی از طریق معرفت شهودی^{۱۷} که امری متمایز از معرفت رسمی و ظاهری است، به شناخت حقیقت متعال دست می‌یابد (Dasgupta, 1996: 55-56). اولین گام برای شناخت حقیقت متعال، معرفت نفس است. آدمی می‌تواند در معرفت نفس، به نوعی ثبات در معرفت برسد و این مرتبه، مرتبه کسی است که نه از پیوند با اشیاء، بلکه در جان خود به خرسندی می‌رسد. این عقیده بدین معناست که معرفت یعنی کسی که به حقیقت جان خود راه یافته، از قید تکلیف آزاد است (Sankaracarya, 1998: 151). البته بین معرفت با عمل در تفکر هندو ارتباط متقابلی وجود دارد؛ زیرا معرفت بدون عمل به تکامل نمی‌رسد و عمل بدون معرفت نیز ارزش چندانی ندارد؛ زیرا عمل است که معرفت را می‌آفریند. از این رو، می‌توان گفت که کرمه و جنانه دو اصلند و کرمه برای انجام دادن امر نیازمند جنانه است و این دو اصل نسبت متقابلی با یکدیگر دارند (Ramanathan, 1999: 335).

رسیدن به نیروانا به عنوان غایت و هدف نهایی سیر و سلوک بودایی از لحاظ عقلانی و معرفتی سه بعد دارد؛ اول اینکه نیروانا پایان زندگی دنیایی است. از این رو، به رهایی از رنج و چرخه بازپیدایی تعبیر می‌شود. دوم آنکه نیروانا نیل به نوعی فهم و بینش است که این بینش را آگاهی درست و خردورزی نسبت به چیزها آن طور که باید باشند و دانایی آفت زدای حیات دانسته‌اند. سوم اینکه نیروانا نیل به کمال اخلاقی بعد از طی مراحل تحول اخلاقی شخصیت است. در نتیجه، رسیدن به کسب بینش، کمال اخلاقی و رهایی از رنج

است (سوماناسیری، ۱۳۸۳: ۴۴). تفاسیری که برای نیروانا بیان شده، دو جنبه سلبی و ایجابی دارد: نیروانا به لحاظ سلبی به معنای سکوت و خاموشی محض است. انسان زمانی به نیروانا می رسد که دل و جانش را از دوئیت پاک کرده باشد، همه امیال و شهوات را کنار گذاشته و از چرخه سمساره رهایی یافته باشد. کسی که به این مقصد نهایی برسد، لذت و نیکبختی بزرگی را تجربه می کند و به رهایی و آزادی می رسد (مظاهری سیف، ۱۳۸۸: ۱۲۴). اگر نیروانا از سنخ علم شناخته شود، به این خاطر است که تنها از طریق معرفت و آگاهی است که خاموشی و پایان تشنگی شناخته می شود و سالک با از میان بردن این تشنگی است که به نیروانا می رسد. اگر جنبه ایجابی آن را در نظر بگیریم، نیروانا شادی و سرور توصیف ناپذیری است که جنبه روحانی و باطنی دارد و سالک از طریق سیر درونی به ذاتی نامیرا می رسد که مقامی پاینده و مملو از شادمانی است (چاندراچاترجی، ۱۳۸۴: ۲۷۷).

معنای نادانی در اندیشه بودا

مهم ترین اصطلاح مرتبط با مفهوم نادانی در سنت هندو واژه مایا^{۱۸} است. این اصطلاح در آیین هندو چندین لایه دارد. معانی ای مانند نیروی سحر و جادو، معجزه آفرینش، نیرویی که خدایان معروفی چون وارونا، رودرا، شیوا یا خدای برهمن به وسیله آن جهان را آفریدند، اما روشن ترین مفهوم آن که در ودانتا بیشتر به کار رفته است، حجاب نادانی و پرده ای است که در برابر همه پدیده ها گسترده شده و دریافت حقیقت را برای دیده و درک انسان، ناشدنی ساخته است. همچنین آن را سراب جهانی نیز که حقیقت را پوشانده می نامند. در بودیسم نیز همین مفهوم که برابر با توهم و تخیل است، پذیرفته شده است (آشتیانی، ۱۳۷۷: ۳۰۶). طریقه معرفت در واقع بر این مقدمه مبتنی است که علت اصلی تمام شرور و مصائب اخلاقی انسان، جهل و نادانی است و آدمی آن چنان در حجاب جهل فرورفته که از حقیقت محبوب خود غافل شده است و همین غفلت از حقیقت جان آدمی است که او را اسیر بازپیدایی می کند. این در حالی است که طبق تفسیر اوپانیشادها، اگر آدمی به معرفت حقیقی که همان معرفت به برهمن یا آتمن است، دست یابد، درحقیقت به نجات دست یافته است (Allan, 1987: 564).

در تعالیم بودا، از حقیقت نادانی^{۱۹} به عنوان مکمل معرفت یاد می‌شود. هرچند منظور از نادانی در فرهنگ اولیه هندو، عقیده‌نداشتن به وجود یک اصل ثابت و نامتغیر است، اما در عقیده بودا این گونه نیست؛ زیرا هیچ امر ثابت و پایداری وجود ندارد و همه چیز در تغییر و تبدیل است و چون متغیر و متحول است، با درد و رنج همراه می‌شود. در سنت بودایی، نادانی در برابر چهار حقیقت شریف قرار دارد و خود مشتمل بر چهار گونه‌نداشتن رنج، ندانستن مبدأ رنج، ندانستن اینکه رنج باید خاموش شود و ندانستن وسایل فرونشاندن این رنج است: پس لازمه گریز از نادانی در گام نخست کسب معرفت و شناخت است (شایگان، ۱۳۸۹: ۱۲۹). نادانی مسئول غایی تمامی رشته‌های علل و معلول‌هاست؛ به‌ویژه این توهم که زندگی عذاب نیست، بلکه جریانی از لذت‌هاست. اندیشه بودا به هیچ وجه این را مترادف توهم دنیوی یا مایا، یا به منزله توفیق نیافتن در شناخت همانی متناهی و مطلق، یا به عنوان جلوه یک توهم جهانی مخلوق ذهن بر زمینه هیچ نمی‌انگارد. سمساره‌ها مربوط به اعمال فکری و کلامی و عملی شخص هستند که به صورت اعمال نیک و بد ذخیره می‌شوند و به بدنی جدید قالب می‌بخشند؛ به‌ویژه اگر به وسیله اشتیاق به زندگی آینده تقویت شوند. تا زمانی که سمساره‌ها ریشه‌کن نشده‌اند، جوانه‌زدن زندگی تازه اجتناب‌ناپذیر است و این فقط زمانی متوقف می‌شود که ماهیت ناپایدار و فانی جسم و خوشی‌هایش ادراک شود و سمساره‌ها از طریق تحصیل دانش راستین از بین بروند (راداکریشنان، ۱۳۹۳: ۱۶۲).

نقش دانایی در سلسله‌علل بودایی

در تفکر بودایی، علت اصلی دل‌بستگی‌های انسان که سبب زایش و تولد دوباره انسان می‌شود، دوازده زنجیره علی و معلولی است. این زنجیر بارها تکرار می‌شود، با نادانی آغاز می‌شود و با رنج همراه است و دوباره کرم‌های جدید می‌سازد. به مجموع این تکرار و فرایند سمساره گفته می‌شود؛ بنابراین، اگر انسان در زندگی‌های قبلی‌اش تحت تأثیر نادانی عمل کرده باشد، ذخیره‌ای از کرمه‌سازها جمع‌آوری کرده است که موجب بازتولدش در نظام سمساره می‌شود و همواره باید با رنج دست و پنجه نرم کند (همان، ۱۳۹۳: ۱۶۱). در نتیجه، رنج معلول تولد است که از اراده انسان برای وابستگی و در آمیختگی با اشیا نشئت گرفته است؛ زیرا به اشیا عطش و میل دارد. این عطش ناشی از تجربه حسی است که سبب

تماس حسی اشیا می شود و شش اندام حسی شناخت را تشکیل می دهد که ارگانسیم اولیه متشکل از ذهن و بدن را می سازد که معلول شعور نخستین و ابتدایی است. این شعور معلول ادراک های ما از زندگی گذشته است و ادراک ها معلول جهل ما درباره حقیقت است (چاندرراچاترچی، ۱۳۸۴: ۲۷۳). به طور کلی، می توان ریشه اصلی علل دوازده گانه را نادانی برشمرد که منظور از این نادانی، ندانستن حقیقی چهار حقیقت شریف است که علل دیگر نظیر آگاهی، احساس، ادراک، ذهنیت، عطش و دل بستگی و درنهایت تولد دوباره را به وجود می آورد و با رفع این نادانی انسان آزاد و رها می شود (قرایی، ۱۳۸۶: ۳۱۳-۳۱۵).

وجوه اختلاف و اشتراک مراتب معرفت در عرفان مولوی و بودا

مولوی و بودا، هر دو برای معرفت ارزش بالایی قائلند و اندیشه را حقیقت جوهر انسانی می دانند. مولوی تحقق انسانیت را از طریق اندیشه میسر می داند و معتقد است تا انسان این مرتبه از وجود خود را درک نکند، پا به عرصه سیر و سلوک و رسیدن به حقیقت نخواهد گذاشت؛ بنابراین، یکی از ارکان اساسی سیر و سلوک معنوی در آموزه های مولوی، توجه به این مسئله است. در اندیشه هندویی نیز به طور اعم، معرفت به منزله یکی از راه های رسیدن به نجات و رستگاری، برای نخستین بار در وداها مطرح می شود. در کنار وداها، اوپانشادها سرچشمه متعالی ترین نوع معرفت محسوب می شوند. در خود آیین بودا نیز معرفت و شناخت ارزش و اهمیت بسیاری دارد، عنصر اساسی در سلوک انسان است و طریق جنانه یا معرفت در کنار طریق عمل تأثیرگذار است؛ زیرا کسانی که به دنبال معرفت هستند، باید برای طی کردن سیر و سلوک درست، تعالیم نیک رفتاری و تمرکز درست اندیشه و ذهن و توانایی درست فهمیدن و پذیرفتن چهار حقیقت شریف را در خود شکوفا کنند.

توجه به مراتب معرفت و شناخت نیز در هر دو مکتب مورد توجه است، اگرچه در تحلیل مبانی و کاربرد این مراتب معرفتی با یکدیگر تفاوت هایی دارند. نکته مهم در تحلیل رویکرد بودا به مسئله معرفت، توجه به مبانی هستی شناسی و انسان شناسی اوست؛ زیرا در آموزه های بودایی، همه پدیده های جهان و مظاهر هستی تابع اصل ناپایداری و دگرگونی هستند. علاوه بر این، رنج آلودگی جهان و زندگی انسان اهمیت بسیار دارد. بدین معنا که زندگی انسان، سراپا درد و رنج است. همچنین هیچ پدیده ای و از جمله انسان دارای «خود» و «جوهر ثابت» نیست، اما در تعالیم مولانا اگرچه اصل تغییر و دگرگونی دائمی جهان و

انسان قابل پذیرش است، وجود جوهر ثابت و متعالی در سطح جهان‌شناسی و انسان‌شناسی مولوی قابل اثبات است.

در مورد سیر مراتب شناخت در اندیشه مولوی و بودا، توجه به ادراک حسی و ظاهری در هر دو مکتب مطرح است. مولوی برای انسان دو نوع حس ظاهری و باطنی قائل است. اگرچه او ادراک ظاهری را نقد می‌کند و معتقد است حواس ظاهری، تنها بخش کوچکی از حقیقت را نشان می‌دهند، بی‌بقا و ناپایدارند، تنها درک ظاهری از پدیده‌ها دارند، خطاپذیرند، در نشان دادن ظواهر واقعی نیز قابل اعتماد و اطمینان نیستند، اما واقعیت ظاهری جهان هستی و انسان را انکار نمی‌کند و به ایده‌آلیسم افراطی کشیده نمی‌شود.

در تفکر بودایی نیز معرفت و آگاهی، تنها از طریق حس ظاهری و تماس با عناصر ظاهری صورت نمی‌گیرد؛ بلکه معرفت حقیقی و درست از طریق شهود باطنی انجام می‌گیرد، اما توجه به واقعیت ظاهری و محسوس هستی با دو رویکرد متفاوت در آیین بودا مواجه شده است، از یک جهت در آیین بودای کهن، جهان هستی امری واقعی و مطابق با نمودهایش فرض می‌شود؛ به طوری که هر وقت نمودها ناپیدا شوند، هستی جهان نیز از میان می‌رود. از طرف دیگر همین آیین میان واقعیت واقعی و واقعیت اندیشه‌ای جهان تمایز قائل است. زمانی که انسان این جهان را با اعضای محسوسش درک می‌کند، جهان برایش واقعیتی روانی و اندیشه‌ای می‌شود؛ پس در وجود انسان علاوه بر پنج عضو حسی، عضو دیگری نیز وجود دارد که عضو اندیشیدن است و ابزاری برای ایجاد تصور و شناخت واقعیت‌های غیرمادی و نیز ابزاری برای فهمیدن ارتباط میان مفاهیم و واقعیت‌هاست، اما در رویکرد دیگر، جهان تجربی یک نمود صرف است و هرگز نمی‌توان از راه حواس تصویر درستی از آن را احساس کرد؛ پس آن را می‌توان مانند وهم و خیال دانست. هر آنچه خیالی و بدون من یا روان فردی است، تهی است. همین تهی‌بودن است که ذات جهان نمودها را تشکیل می‌دهد.

برای رهایی از حواس ظاهری و رسیدن به حواس باطنی، مولوی و بودا هر دو بر سیر انفسی و خودشناسی و مراقبه تأکید می‌کنند. اگرچه شیوه‌های مراقبه، از نظر شکل و محتوی در دو نوع مکتب با یکدیگر متفاوت است، نکته مهم در این زمینه، نقش اولیای الهی و نقش پیر در آموزه‌های مولانا است که در تعلیمات بودایی این برجستگی وجود ندارد.

در مورد مرتبه عقلانی در انسان نیز بین اندیشه‌های مولوی و بودا تفاوت‌ها و شباهت‌هایی وجود دارد. اگرچه در هردو تفکر، عقل نظری نقد می‌شود و راه وصول به حقیقت تلقی نمی‌شود، در هردو دیدگاه، توجه به مراتب عقل وجود دارد، اما در آموزه‌های مولانا این توجه به مراتب عقل و آسیب‌شناسی این مراتب بسیار وسیع‌تر و متنوع‌تر است. مولانا از جهت وجودی، عقل کلی را جوهر و زیربنای هستی می‌داند. بدین معنا که هرچه در زمین و آسمان‌هاست، بر پایه آن هستی یافته‌اند. او جهان و وجود انسانی را به منزله صور و مظاهر این عقل کلی مطرح می‌کند. همچنین خداوند متعال، تدبیر امور عالم را هم به وسیله این عقل به انجام می‌رساند، اما در مورد جنبه معرفت‌شناختی، عقل را واجد مراتبی می‌داند و برای هر مرحله حدودی قائل است. کار عقل از دیدگاه او شناخت حقیقت و تشخیص راستی و ناراستی است و در هر مرتبه، مادام که در همان حدود و جهات حرکت می‌کند، نه تنها مذموم نیست، بلکه از لوازم ضروری حیات آدمی است. شناخت این مراتب عقلانی همراه با شناخت مراتب حقیقت و نیز شناخت مدارج کمال نفس آدمی و ارتباط این مراتب با یکدیگر، اساس اندیشه عرفانی مولوی است. سه مرتبه عقل در آموزه‌های مولوی از اهمیت بیشتری برخوردارند؛ اول عقل جزئی یا عقل بحثی که سطحی نگر است؛ دوم عقل کل یا عقل کلی که حقایق امور را به طور صحیح درک می‌کند. سوم عقل ایمانی یا عقل عرشی و به تعبیر دیگر عقل لدنی که حقیقت نهان جهان هستی است و عالم هستی صورت آن عقل به‌شمار می‌آید.

در آموزه‌های بودا نیز هرگونه تفکرات پیچیده فلسفی رد شده است. وی طریقه بحث علمی را که به جنائت‌مارگه تعبیر شده است، طریق وصول به آزادی و نجات نمی‌داند و مبادی و اصول فلسفه مابعدالطبیعه و مباحث عقلانی و متافیزیکی را تأیید نمی‌کند. او در تعالیم خود، از راه و روش عملی استفاده می‌کند و بر این عقیده است که مشکل اساسی انسان در مباحث فلسفی نیست؛ بلکه در احساسات و ادراک‌هاست و باید تمامی تلاش خود را برای فهمیدن و مهار امیال و خواسته‌ها به کار گرفت. در عالم فلسفه، توجه او بیشتر به حقایقی از نوع روان‌شناسی است. این مرتبه را می‌توان با عقل جزئی در اندیشه مولانا قابل تطبیق دانست که گاهی اسیر وهم و خیال و گاهی زندانی حرص و شهوت می‌شود. عقل جزئی همان عقل فردی است که در یکایک انسان‌ها وجود دارد، محدود به عالم

حس و خیال است و تنها به درک کثرات و حدود نائل می آید، اما برای عقل ایمانی و کاربرد آن در اندیشه مولوی نمی توان در اندیشه بودایی معادلی پیدا کرد. به نظر می رسد عقل ایمانی از نظر وجودشناختی، حقیقت مستقلی ندارد؛ بلکه همان عقل جزئی است آن گاه که به محدودیت خویش واقف شود و به نور حقیقتی که از بیرون بر او تابش می کند، ایمان آورد. اولین نقش عقل ایمانی آن است که از غلبه نفس بر جان آدمی جلوگیری می کند و آدمی را از درافتادن به هوس و خیالات بازمی دارد. مولانا گاه عقل ایمانی را عقل حقیقی می خواند و آن را در مقابل عقل تقلیدی قرار می دهد. از نظر او، تحقیق عقل آن است که به ژرفای حقیقت رو کند و آنچه را اصل و بنیان هستی است، درک کند.

بالاترین مرتبه معرفت در اندیشه مولانا و بودا، همان درک شهودی یا معرفت برتر است که از دل سرچشمه می گیرد و ابزار آن تزکیه و تصفیة روح است. این مرتبه معرفتی، از راه آزمایش و تجربه حسی یا تمسک به منقولات یا فکر و استدلال حاصل نمی شود؛ بلکه از راه سیر انفسی و سلوک عملی و تهذیب و تزکیه نفس در دل حاصل می شود. رسیدن به این مرتبه معرفت، مستلزم طی کردن مراحل است که مهم ترین آن ها در اندیشه مولانا و بودا، سیر انفسی و خودشناسی و تهذیب نفس است. سیر انفسی در این مرتبه از معرفت بسیار حائز اهمیت است. در اندیشه مولوی موانع خودشناسی، شامل دو نوع مانع است. برخی از این موانع، رذائل اخلاقی و نفسانی است، اما نوع دوم، همان حجاب های علمی است؛ یعنی در بسیاری مواقع، خود علم مانع درک و فهم حقیقت و گوهر انسان است. اهمیت این مرتبه از معرفت، در وصال به حقیقت بسیار مهم است؛ زیرا تا انسان در این سیر انفسی به مرتبه ذات و فنای نفس خویش نرسد و همه حجاب ها را کنار نزند، حقیقت را در آغوش نخواهد گرفت. توجه و رسیدن به حقیقت خویشتن در اندیشه مولوی، مهم ترین و بالاترین مرتبه معرفت است که از طریق مراقبه و تزکیه نفس و پیروی از راهنمای معنوی قابل وصول است. علاوه بر این، در اندیشه مولانا غایت این سیر درونی، علاوه بر رسیدن به شادی و آرامش حقیقی، وصال خداوند است که از طریق رسیدن به عمیق ترین لایه های روح و فنای صفات بشری، انسان آینه تمام نمای خداوند می شود.

اما در اندیشه بودایی، فهم معرفت حقیقی و حقیقت دانایی باید با توجه به سه اصل مهم بودایی تفسیر شود؛ زیرا کاربرد این سطح معرفت با توجه به این امور قابل درک است. اول

حقیقت رنج و شناخت ریشه‌ها و چگونگی رهاشدن از آن است؛ دوم درک حقیقی سلسله‌علت‌های دوازده‌گانه و سوم راه‌های هشت‌گانه برای رهاشدن از درد و رنج و رسیدن به نیرواناست؛ زیرا پس از شناختن چهار حقیقت شریف رنج، لازمه‌ رهایی از رنج کسب معرفت برتر است و انسان نمی‌تواند از طریق حواس یا از طریق عقل و مباحث منطقی یا بحثی و حتی از طریق خواندن متون مقدس به این نتیجه برسد؛ بنابراین، اهمیت نادانی در آموزه‌های بودایی - که به عنوان مکمل معرفت یاد می‌شود - عقیده‌نداشتن به وجود یک اصل ثابت و نامتغیر نیست؛ زیرا هیچ امر ثابت و پایداری وجود ندارد و همه چیز در تغییر و تبدیل است و چون متغیر و متحول است، با درد و رنج همراه می‌شود. در نتیجه، در سنت بودایی، نادانی در برابر چهار حقیقت شریف قرار دارد و خود مشتمل بر چهار گونه‌ ندانستن رنج، ندانستن مبدأ رنج، ندانستن اینکه رنج باید خاموش شود و ندانستن وسایل فرونشاندن این رنج است؛ پس لازمه‌ گریز از نادانی در گام نخست، کسب معرفت و شناخت است. نادانی مسئول غایی تمام رشته‌های علل و معلولات است. در تفکر بودایی، علت اصلی دل‌بستگی‌های انسان که سبب زایش و تولد دوباره انسان می‌شود، از طریق دوازده زنجیره‌ علی و معلولی مطرح شده است. این زنجیر، بارها تکرار می‌شود، با نادانی آغاز می‌شود و با رنج همراه است. در نتیجه، رنج معلول تولد است که از اراده انسان برای وابستگی و درآمیختگی با اشیا نشئت گرفته است؛ زیرا عطش و میل به اشیا دارد و این عطش ناشی از تجربه حسی است. این عطش خود موجب تماس حسی اشیا می‌شود و شش اندام حسی نیز شناخت را تشکیل می‌دهد. شش اندام نیز ارگان‌های اولیه متشکل از ذهن و بدن را می‌سازد که معلول شعور نخستین و ابتدایی است. این شعور نیز خود معلول ادراک‌های ما از زندگی گذشته است و خود این ادراک‌ها نیز معلول جهل ما درباره حقیقت است. به‌طور کلی، می‌توان ریشه اصلی علل دوازده‌گانه را نادانی برشمرد که منظور از این نادانی، ندانستن حقیقی چهار حقیقت شریف است که علل دیگر نظیر آگاهی، احساس، ادراک، ذهنیت، عطش و دل‌بستگی و درنهایت، تولد دوباره را به‌وجود می‌آورد و با رفع این نادانی انسان آزاد و رها می‌شود.

برای رهاشدن از این نادانی و رنج، امور هشت‌گانه بودا بسیار اهمیت دارد. این امور هشت‌گانه به صورت گام یا قواعدی نیست که شخص آن‌ها را یکی پس از دیگری طی

کند؛ بلکه شامل هنرها و فضایی است که جوینده باید همه آن‌ها را در خود به کمال برساند. اهمیت شناخت و اندیشه درست از طریق تمرکز و مراقبه درست، در این مرحله بسیار مهم است. براساس راه هشت گانه، فهم درست عبارت است از فهم امور و اشیا آن چنانکه هستند. چنین معرفتی، به فهم حقایق شریف منجر می‌شود. این فهم، عالی‌ترین حکمت است که حقیقت فرجامین را می‌بیند. نیروانا نیز به عنوان غایت و هدف نهایی سیر و سلوک بودایی، از یک جهت به رهایی از رنج و چرخه بازپیدایی تعبیر می‌شود و از جهت دیگر، نیل به نوعی فهم و بینش است و این بینش نیز همان آگاهی درست و خردورزی نسبت به حقایق زندگی است. البته نیروانا نیل به کمال اخلاقی بعد از طی مراحل تحول اخلاقی شخصیت نیز هست. به همین جهت است که نیروانا به لحاظ سلبی به معنای سکوت و خاموشی محض است. انسان زمانی به نیروانا می‌رسد که دل و جانش را از دوگانگی پاک کرده و همه امیال و شهوات را کنار گذاشته و از چرخه سمساره رهایی یافته باشد، ولی اگر جنبه ایجابی آن را در نظر بگیریم، نیروانا شادی و سرور توصیف‌ناپذیری است که جنبه روحانی و باطنی دارد و سالک از طریق سیر درونی به ذاتی نامیرا می‌رسد که مقامی پاینده و مملو از شادمانی است.

نتیجه‌گیری

جوهر اصلی تعالیم و آموزه‌های مولانا و بودا، رسیدن به حقیقت مطلق عاری از هرگونه رنگ و صفت است. همچنان که بودا هدف خود را در سیر و سلوک معنوی آزادی از درد و رنج و رسیدن به نیروانا بیان کرده است، مولوی نیز هدف خود را استغراق در حق می‌داند، اما لازمه رسیدن به این هدف، دستیابی به آگاهی و شناخت کاملی است که حاصل کشف و شهود باطنی و فارغ از هرگونه تعلقات نفسانی و دنیایی است. مولانا و بودا، هر دو به مراتب معرفت اذعان دارند و سعی کرده‌اند هر یک از این مراتب را براساس مبانی فکری خود تشریح کنند. در هر دو تفکر، سطحی‌ترین مرتبه معرفت، همان شناختی است که از طریق ابزارهای حسی و ظاهری به دست می‌آید؛ بنابراین، در هر دو مکتب تأکید بر تقویت حس باطنی و فرارفتن از حس‌های ظاهری است؛ زیرا درک و فهم، محدود به امور نفسانی و حسی، جزئی و متغیر است.

مرتبه بالاتر از معرفت حسی، مرتبه عقلانی یا جنانه مارگه است. در آثار مولوی، این مرتبه با تقسیم‌بندی‌های متنوعی بیان شده و او با زیرکی تمام، ویژگی‌های هر مرتبه را تبیین کرده است، اما در تعالیم بودا به دلیل تأکید او بر روش عملی برای رهایی از رنج انسانی به مباحث صرف عقلانی و تفکر فلسفی و عقلی کمتر بها داده شده و این مرتبه در زمره معرفت فروتر محسوب شده است. البته مولوی نیز عقل جزئی را در مرتبه نازل معرفتی قرار می‌دهد، اما عقل کلی و ایمانی را زمینه‌ساز سعادت و وصال به حق می‌داند. بالاترین مرتبه معرفت در تفکر بودا و مولوی در معرفت شهودی یا پراجناناست که همان معرفت برتر در سنت هندویی و بودایی نیز هست. اهمیت این مرتبه در هردو تفکر از این جهت است که با سیر درونی و خودشناسی و شکوفایی روح انسانی توأم است. اگرچه بنا بر تعالیم بودا، تعریف خدا و جهان و روح در این مکتب با مکتب مولانا متفاوت است، در نوع نگاه به این سیر درونی و نتایج ناشی از این معرفت، شباهت‌های زیادی وجود دارد. البته باید به این نکته نیز توجه کرد که در برابر معرفت و دانایی، واژه نادانی هم در هردو سنت فکری قابل توجه است؛ زیرا در سنت بودایی، نادانی در برابر چهار قانون شریف بودایی قرار می‌گیرد که مربوط به اصل دوکا یا رنج است و دانایی به نسبت فهم انسان از این مسئله شدت و ضعف پیدا می‌کند، اما در بینش مولانا، جهل واقعی همان ندانستن خویشتن واقعی خود است و از خودبیگانگی، بالاترین مرتبه نادانی محسوب می‌شود؛ زیرا مستلزم درک نکردن حقیقت است.

پی‌نوشت

1. Buddha
2. Jna
3. Pramana-sastra
4. Prama
5. Anicca
6. Dukkha
7. Anatta
8. Abhinna
9. Dharmma
10. Karma
11. Eternal wisdom
12. Objective

13. Subjective

۱۴. یکی از دو شاخه مهم بودایی

15. Madhyamika

16. Sunya

17. Prajnana

18. Maya

19. Avidya

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۳). ترجمه حسین انصاری. نشر اسوه. قم.
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۷). بودیسم و جینیسم. سهامی انتشار. تهران.
- پاشایی، عسکر. (۱۳۸۹). بودا. نگاه معاصر. تهران.
- _____. (۱۳۸۰). راه آیین (دمه پده). نگاه معاصر. تهران.
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۷۹). مولوی و جهان‌بینی‌ها. تدوین و نشر آثار علامه جعفری. تهران.
- _____. (۱۳۸۲). شرح و تحلیل مثنوی. علمی و فرهنگی. تهران.
- چاترجی، چاندرا، موهان، ساتیش و داتا، دریندرا. (۱۳۸۴). معرفی مکتب‌های فلسفی هند. ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی. ادیان و مذاهب. قم.
- رادا کریشان، سروپالی. (۱۳۹۳). تاریخ فلسفه شرق و غرب. ترجمه خسرو جهان‌داری. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- راهول. وو. (۱۳۵۹). بودیسم (بررسی تعالیم بودا و منتخبی از متون بودایی). ترجمه قاسم خاتمی. طهوری. تهران.
- رجب‌زاده، هاشم. (۱۳۷۴). چنین گفت بودا. اساطیر. تهران.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۶). بحر در کوزه. انتشارات علمی. تهران.
- _____. (۱۳۷۷). پله پله تا ملاقات خدا. انتشارات علمی. تهران.
- _____. (۱۳۶۸). سرنی. ج اول. انتشارات علمی. تهران.
- _____. (۱۳۷۶). جستجو در تصوف. انتشارات امیرکبیر. تهران.

- زمانی، کریم. (۱۳۸۴). *میناگر عشق*. نشرنی. تهران.
- سبحانی، محمدتقی. (۱۳۸۲). ظرفیت‌های دانش کلام در مطالعات تمدنی. *مجله نقد و نظر*. ش ۳۱ و ۳۲.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۸). *فرهنگ معارف اسلامی*. شرکت مؤلفان و مترجمان. تهران.
- سوزوکی، د. ت. (۱۳۶۸). *راه بودا*. ترجمه ع پاشائی. نشر اسپرک. تهران.
- سوماناسیری، گاليله. (۱۳۸۳). *آموزه‌های بودا و کنفوسیوس*. ترجمه اکبر برخوردار. انتشارات بین‌المللی الهدی. تهران.
- شایگان، داریوش. (۱۳۸۹). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. ج اول. انتشارات امیرکبیر. تهران.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۰). *زندگانی مولانا جلال‌الدین*. نشر زوار. تهران.
- قرائی، فیاض. (۱۳۸۸). *ادیان هند*. انتشارات دانشگاه فردوسی. مشهد.
- کاشفی، ملاحسین. (۱۳۷۵). *لب لباب مثنوی*. نشر اساطیر. تهران.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۲). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت*. انتشارات هرمس. تهران.
- مظاهری سیف، حمیدرضا. (۱۳۸۸). *تجربه عرفانی در ادیان*. بوستان. قم.
- محمودی، ابوالفضل. (۱۳۹۲). *مشرق در دو افق*. مقدمه‌ای بر مطالعه مقایسه‌ای عرفان اسلامی و هندی. دانشگاه ادیان و مذاهب. قم.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۱). *فیه ما فیه*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. نگارستان کتاب. تهران.
- _____ . (۱۳۹۰). *مثنوی معنوی*. براساس نسخه نیکلسن. نشر راه جاودان. تهران.
- ناس، جان بایر. (۱۳۸۷). *تاریخ جامع ادیان*. ترجمه علی اصغر حکمت. علمی و فرهنگی. تهران.
- ولفگانگ شومان، هانس. (۱۳۶۲). *آیین بودا*. ترجمه ع پاشایی. انتشارات مروارید. تهران.

- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۸۵). *مولوی‌نامه*. نشر هما. تهران.
- هینلز، جان راسل. (۱۳۸۹). *ادیان زنده شرق*. ترجمه جمعی از مترجمان. انتشارات ادیان و مذاهب. قم.
- Allan, J. (1987). *Jnana-marga*. In Encyclopedia of Religion. Mircea Eliade (ed). Vol. 7. Macmillan. New York.
- Acharya, B. (1985). *Dhammapada*. Introduction by Bhikkhu Bodhi, Sri Lanka, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka.
- Bowker, J. (1970). *Problems of Suffering in Religion of the World*. Cambridge University. London.
- Dasgupta, S. (1973). *A History of Indian Philosophy*. Vol. 1-4, Motilal Banatsidass Publishers. Cambridge.
- Dasgupta, S. (1996). *Hindu Mysticism*. Blak Well Publishing. Cambridge.
- Matilal, M. (1987). *Jnana*. In Encyclopedia of Religion. Mircea Eliade (ed). Vol 8. New York. Macmillan.
- Ramanathan, A. S. (1999). *Essence of BhagavadGita (Acompendium of Atmajnana & Karma Vijnana)*. Jaipur.
- Ross, C. (1987). *Four Noble Truths*. Macmilian Reference Books.
- Radhakrishnan, S. (1997). *Introduction on the Principall Upanisads*. Harpcollins, Noida. 5ad Compression. India.
- Sankaracarya. (1998). *The Commentary of Svapnesvara*. Munshir Publisher.
- Smith, C. (1993). *Meister Eckhart on Union of Man with God*. In *Mystics or the Books*, ed. R. A. Herrera, Peter Lang Publishing, New York.
- Smart, N. (1967). *Indian Philosophy*. The Encyclopedia of Philosophy, Edited by Paul Edwards. Macmillan Company. New York.
- Williams, P. (1989). *Mahayana Buddhism. The Doctrinal Foundations*. Routledge. London and New York.