

Evaluating the Anthropological Foundations of Theravada Buddhism Based on the Foundations of Al-Hikmah Al-Motaaliyah

Ali Jafari^{*}

Mohammad Mahdi Alimardi^{**}

(Received: 2020-11-23; Accepted: 2021-03-30)

Abstract

Cognition of man has always been the focus of various religious, philosophical and mystical schools. Today, thinkers pay attention to and welcome mystical religions without Sharia, such as Buddhism. Theravada Buddhism, as a traditional reading of Buddhist teachings, analyzes man from a philosophical and mystical perspective. Reflecting on the anthropological foundations of Buddhism will deepen our knowledge of man in this religion. Therefore, the present study, while introducing the anthropological foundations of Theravada Buddhism, seeks to evaluate it on the basis of the principles of Al-Hikmah Al-Motaaliyah (transcendent wisdom). This study, using a descriptive-analytical method, finally concludes that the anthropology of Buddhism is incomplete in some respects and does not answer some questions about the origin of existence and the philosophy of human existence. By denying God and introducing man as the supreme being of the universe, as well as by denying the fixed soul, the Buddha considers human nature to be nothing more than a combination of five parts: the physical body, feeling, perception, mental manifestations, and knowledge. What is experienced as an individual is nothing but a process. In the anthropology of Theravada Buddhism, man is a creature who is trapped in the chain of Samsara due to repeated births and is liberated by joining Nirvana.

Keywords: Theravada Buddhism, Anthropology, Buddha, Man, Soul, Hikmat Motaaliyah.

* Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Arak University of Medical Sciences, Arak, Iran (Corresponding Author), jafariali80@yahoo.com.

** Assistant Professor, Department of Non-Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, alim536@yahoo.com.

پژوهش‌های ادیبانی

سال نهم، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ص ۲۳۳-۲۵۲ «مقاله پژوهشی»

ارزیابی مبانی انسان‌شناختی ترواده بودیسم بر اساس مبانی حکمت متعالیه

علی جعفری *

محمد مهدی علی‌مردی **

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۱۰]

چکیده

شناخت انسان همواره محل توجه مکاتب مختلف دینی، فلسفی و عرفانی بوده است. امروزه اندیشمندان به آیین‌های عرفانی بدون شریعت، مانند آیین بودا، توجه دارند و از آن استقبال می‌کنند. ترواده بودیسم نیز به عنوان قرائتی سنتی از آموزه‌های بودا، با نگاه فلسفی و عرفانی انسان را تحلیل می‌کند. تأمل در مبانی انسان‌شناختی بودیسم شناخت ما از انسان در این آیین را عمیق‌تر خواهد کرد. بدین‌منظور پژوهش حاضر ضمن معرفی مبانی انسان‌شناختی ترواده بودیسم، در صدد است آن را بر اساس مبانی حکمت متعالیه ارزیابی کند. این پژوهش با استفاده از روش توصیفی تحلیلی در نهایت به این نتیجه می‌رسد که انسان‌شناسی بودیسم از جهاتی ناقص است و به برخی از پرسش‌ها درباره مبدأ هستی و فلسفه وجودی انسان پاسخ نمی‌دهد. بودا با انکار خدا و معرفی انسان به عنوان برترین موجود عالم و همچنین با انکار نفس ثابت، ماهیت انسان را چیزی جز ترکیبی از پنج بخش، یعنی بدن فیزیکی، احساس، ادراک، نمودهای روانی، و دانستگی نمی‌داند و آنچه به عنوان یک فرد تجربه می‌شود چیزی جز فرآیند شدن نیست. در انسان‌شناسی ترواده بودیسم انسان موجودی است که به سبب تولدهای مکرر در زنجیره سمساره گرفتار آمده و با پیوستن به نیروانا به رهایی می‌رسد.

کلیدواژه‌ها: ترواده بودیسم، انسان‌شناسی، بودا، انسان، نفس، حکمت متعالیه.

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی، اراک، ایران (نویسنده مسئول) Jafarali80@yahoo.com

** استادیار گروه ادیان غیرابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران Alim536@yahoo.com

مقدمه

انسان‌شناسی از موضوعاتی است که همواره محل توجه مکاتب مختلف دینی، علمی، فلسفی و عرفانی بوده است. مراد از انسان‌شناسی در اینجا شناخت انسان است نه مردم‌شناسی. از آنجا که انسان‌شناسی دارای انواع مختلفی است، پژوهش حاضر عهده‌دار شناخت انسان از جنبه فلسفی عرفانی است. این نوشتار ضمن تبیین ماهیت انسان، رابطه انسان با خدا و با جهان هستی از دیدگاه ترواده بودیسم، آن را بر اساس مبانی حکمت متعالیه ارزیابی می‌کند.

بودیسم نحله‌های متفاوتی دارد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از ترواده و مهاییانه. ترواده بودیسم شاخه‌ای از بودیسم است که بر قرائت سنتی از آموزه‌های اولیه بودا تأکید می‌کند. ترواده مکتبی است عرفانی که تعریفش از انسان نیز بر اساس مبانی عرفانی مطرح‌شده از طرف بودا و معرفت و شناخت حقیقت انسان از طریق تجربه‌های درونی بودا شکل گرفته است.

حکمت متعالیه به نظام فلسفی صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملاصدرا، اطلاق می‌شود. وی فیلسوف و متفکری مسلمان است که دارای مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خاصی است که وی را از دیگر فیلسوفان مسلمان متمایز می‌کند. شاگردان و پژوهشگران فراوانی در عصر حاضر به تبیین و معرفی دیدگاه‌های وی اهتمام دارند.

۱. مبانی انسان‌شناختی ترواده بودیسم

۱.۱. ماهیت انسان

سه نکته کلیدی در آموزه‌های اولیه بودا وجود دارد. اولین و شناخته‌شده‌ترین آنها همان چهار حقیقت شریف (Four Noble Truths) است که اشاره به دلایل گرفتاری انسان در چرخه سمساره و راه رهایی از آن دارد. دومین آموزه کلیدی به منشأ وابستگی انسان در تولد دوباره اشاره می‌کند و به این نکته می‌پردازد که چگونه انسان در چرخه سمساره متولد می‌شود. سومین آموزه کلیدی درباره ماهیت فرد است. در اینجا بودا به دنبال پاسخ به پرسش از چیستی انسان است.

انسان در دیدگاه بودا، به‌ویژه در قرائت اولیه از تعالیم بودیسم، چیزی جز ترکیبی از پنج بخش نیست، که به پنج توده سکننده (Skandhas) معروف است. این پنج توده عبارت‌اند از: روپه (rūpa) یا ماده؛ روپه ودانه (vedanā) یا فهم؛ سمجه (saṃjñā) یا تمثل؛ سنکاره (saṅkhāra) یا حالات دل؛ و وینانه (viññāna) یا شعور نخستین. وقتی این پنج توده با یکدیگر همراه شوند انسان شکل می‌گیرد.

به عبارتی، می‌توان گفت با همراهی این پنج بخش انسان تولد یافته است (Lusthaus, 2002: 50). بر این اساس، فرآیندهای فیزیکی به همراه فرآیندهای ذهنی، احساسات و آگاهی اولیه فردیت انسان را تشکیل می‌دهند (Harvey, 2000: 32). بر اساس تعالیم بودا، تشنگی، تمایل و اشتیاق عواملی است که منجر به تولد دوباره در انسان می‌شود. علت اصلی برای تولد دوباره انسان تشنگی و عطش خود انسان برای زندگی دوباره است و تا زمانی که این عطش در انسان برطرف نشود همچنان این چرخه ادامه خواهد یافت (Silva, 1979: 37).

نظریه پنج بخش نشان می‌دهد که فرد هیچ هسته حقیقی و دائمی ندارد؛ یعنی برخلاف برهمن‌ها که مدعی بودند هر شخص صاحب روح ابدی است و آن را آتمن می‌خواندند، بودا هیچ شاهدهی بر وجود روح در انسان نیافت. به جای ترکیب سنتی انسان از روح و جسم، بودا می‌کوشد ماهیت انسان را ترکیبی از پنج عنصر معرفی کند، همان‌گونه که هر خودرو از چرخ‌ها، موتور، بدنه، فرمان و شاسی تشکیل شده است (Keown, 1996: 47). از نظر بودا، انسان باید از طریق این پنج بخش شناخته شود. ویژگی اساسی این پنج عنصر آن است که هیچ‌کدام دائمی و تغییرناپذیر نیستند. وقتی این عناصر پنج‌گانه با هم جمع شود، فرد انسان شکل می‌گیرد و زمانی که عناصر مذکور منحل شود، دیگر فرد انسان در خارج تحقق ندارد (Lusthaus, 2002: 46). «نظریه پنج بخش» با «آموزه نداشتن خود» (آناتا) ارتباط تنگاتنگ دارد. زیرا بر اساس نظریه مذکور، انسان چیزی جز همین پنج عنصر نیست و چیزی فراتر از این پنج عنصر وجود ندارد تا آن را «نفس» بنامیم (Hamilton, 1996: xviii). در ادامه، ابتدا پنج عنصر را تبیین می‌کنیم و سپس آموزه آناتا را توضیح خواهیم داد.

الف. کالبد

در ترواده بودیسم برای اشاره به ارگانسیم جسمی به عنوان یکی از پنج عنصر تشکیل‌دهنده از لفظ «روپه» (rūpā) استفاده شده است. این لفظ به بدن فیزیکی انسان اشاره می‌کند (Hamilton, 1996: 33). کالبد فیزیکی به عنصری از عناصر تشکیل‌دهنده انسان اشاره دارد که مادی بودن، مشاهده‌پذیر بودن و حساس بودن از ویژگی‌های محسوب می‌شود (Lusthaus, 2002: 184). بر اساس این تحلیل، به نظر می‌رسد مناسب است که بگوییم روپه، به عنوان عنصر تشکیل‌دهنده فرد، به ویژگی‌های «خارجی» بدن اشاره می‌کند. در تحلیل دیگری، روپه به چهار عنصر بزرگ و آنچه از آنها استخراج شده است تجزیه و تحلیل می‌شود (Bhikkhu, 2017: 3/59). چهار عنصر بزرگ عبارت‌اند از: زمین، آب، آتش و باد. یعنی عنصری که دربردارنده سختی، نرمی، حرارت و حرکت

است، و اشاره به معنای انتزاعی این عناصر دارد (Hamilton, 1996: 5). به طور کلی، در سنت بودایی ترواده عموماً اصطلاح «روپه» را به معنای اندام‌های حسی فیزیکی می‌دانند که این اندام‌های فیزیکی پایه و مبنایی برای فعالیت‌های ذهنی به شمار می‌آید (Ibid.: 39).

ب. احساس

در ترواده بودیسم به چهار عنصر باقی‌مانده، آروپه (Arūpā) می‌گویند که شامل ودانه (vedanā) یا فهم، سمجه (saṃjñā) یا تمثیل، سنکاره (saṅkhāra) یا حالات دل، و وینانه (viññāṇa) یا شعور نخستین است. ودانه در بودیسم گاه به معنای حس به کار می‌رود و گاه احساس نیز ترجمه شده است. ودانه به معنای حس شامل حواس شش‌گانه می‌شود که عبارت‌اند از: حس ناشی از بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی، لامسه، و در نهایت حسی که از طریق ذهن به دست می‌آید (Ibid.: 43-46).

تقسیم‌بندی‌های مختلفی درباره انواع حواس در تفاسیری که از تعالیم بودا به جای مانده است دیده می‌شود، به گونه‌ای که گاه انواع حواس را به پنج، شش، هجده، سی‌وشش، و حتی صد نوع نیز تفسیر کرده‌اند. اختلاف در تفاسیر به دلیل اختلاف در نگاه مفسران به حس بوده است و شاید بتوان گفت همه آنها با معنای «ودانه» در بودیسم سازگاری دارد (Ibid.: 44).

گاهی توصیف‌های مختلفی از انواع ودانه به عنوان درد یا لذت به صورت ادراکی دیده می‌شود. به طور معمول به سه نوع اشاره می‌شود: مطبوع، نامطبوع و طبیعی یا بی‌طرف. این نوع احساس، به صورت ذهنی تجربه می‌شود، اگرچه احساسات سه‌گانه مذکور در حالت مادی یا غیرمادی بودن اشیا تجربه‌پذیر است. طبق این شرح، احساسات دارای جنبه فیزیکی و ذهنی هستند (Lusthaus, 2002: 163). هر چه درک می‌کنیم از سه حالت خارج نیست؛ یا برای ما دردناک است؛ یا لذت‌بخش است؛ یا اینکه نه دردناک است و نه لذت‌بخش. از دیدگاه بودیسم، شما نمی‌توانید لحظه‌ای را پیدا کنید که خالی از این سه حالت باشد. انسان‌ها غالباً به حفظ تمایلات لذت‌بخش تمایل دارند و آرزوی توقف تجربیات دردناک و تحمل‌ناپذیر را دارند. در سطحی پیچیده‌تر می‌توان گفت ودانه چگونگی درک تجربیات را بیان می‌کند (Ibid.: 47).

ج. ادراک

یکی دیگر از عناصر پنج‌گانه تشکیل‌دهنده انسان از دیدگاه ترواده بودیسم «سمجه» (saṃjñā) یا ایده‌ها است. معنای دقیق توصیف «سمجه» در پالی مشخص نیست. آنچه از تبیین مفسران پالی

درباره این واژه، فهمیده می‌شود این است که سمجه توانایی ممتازی از شناخت و درک کردن است. مثال‌هایی که برای آن زده شده عبارت است از: درک فقدان لذت و درد یا شناسایی کامل رنگ‌ها و ... (Hamilton, 1996: 53). سمجه نقش ویژه‌ای در شناخت فرآیند سمساره دارد. فرآیند شناختی سمساره بر مبنای این است که اشیا را بر اساس آنچه هستند نبینی. آنچه ما در جهان می‌بینیم و ادراک می‌کنیم نوعی خطای در ادراک است و این خطای شناختی همان چیزی است که باعث تکرار تولد و افتادن در دام سمساره می‌شود (Ibid.: 56). انسان معمولی، یعنی کسی که به روشن‌شدگی نرسیده است، به وسیله همین توانایی درونی، اشیا را همان‌گونه که هستند می‌بیند. بنابراین، سمجه عملکرد ایده‌پردازانه و مفهوم‌ساز دارد نه ادراکی که او را از چرخه سمساره خارج کند. تفاوت بین این دو درجه از شناخت در ادراک خدایان در بودیسم فهم‌پذیرتر است. خدایانی که شکل دارند، می‌توانند تصور شوند و خدایان بدون شکل، فقط می‌توانند درک شوند. تفاوت این دو نوع شناخت را می‌توان در مراقبه عمیق مشاهده کرد، زیرا در آن حالت فهمیده می‌شود که برخی از مفاهیم متفاوت با چیزی هستند که واقعاً ادراک می‌شوند. دنیا سرشار از مفاهیم و ایده‌ها است، در حالی که در مراقبه عمیق دنیا را بدون مفاهیم می‌توان درک کرد، برخلاف آنچه ما در دنیا تجربه می‌کنیم که متکی بر سطح بینش ما، و بر اساس مفاهیم و ایده‌ها است (همان: ۶۰). نقش سمجه به عنوان قدرت مفهوم‌ساز و ایده‌پرداز این است که چیزهای ناپایدار را پایدار، و چیزهای زشت را زیبا، و چیزهایی را که رضایت‌بخش نیستند رضایت‌بخش می‌بیند (Lusthaus, 2002: 98).

د. نمودهای روانی

سنکاره با اصطلاحاتی همچون «نمودهای روانی» (sankhāra)، «ساختارهای ذهنی»، «گرایش‌های همیشگی» و «تجربیات پیشین» ترجمه شده است. فهم سنکاره حتی برای خود بودایی‌ها نیز دشوار است. سنکاره اشاره به مسیری دارد که در آن انسان شکل می‌گیرد، یعنی شکل‌گیری فردیت وجود انسان (Hamilton, 1996: 68). جهل از عواملی است که موجب پیدایش سنکاره می‌شود. مراد از جهل، همان فقدان آگاهی کافی و فقدان بینش مناسب است و یکی از دلایل اصلی ادامه‌یافتن چرخه سمساره نیز همین جهل است. تا زمانی که اقدامات و قصدهای انسان همراه با نادانی‌اش ادامه یابد، این بدان معنا است که زمینه برای شکل‌گیری فرد خاصی نیز فراهم است. لذا بر اساس تعالیم ترواده بودیسم فقط فرد نادان می‌تواند اعمالی با نیت خوب یا بد داشته باشد. زیرا زمانی که جهلش از بین برود و به روشن‌شدگی (نیروانا) برسد دیگر نه نیت خوب

برایش معنا دارد و نه نیت بد (Ibid.: 69). «فعالیت‌های نهادینه‌شده» ترجمه دیگری است که برای لفظ «سنکاره» به کار رفته و بیانگر اصول نهادینه و فعال در شخص است که به واسطه جهل او به وجود آمده و همین اصول نهادینه‌شده اشخاص را از یکدیگر متمایز می‌کند (Ibid.: 70).

معنای دیگر «سنکاره» عبارت است از گروه‌های شش‌گانه فعالیت ارادی. این طبقه‌بندی بر اساس حواس شش‌گانه موجود در انسان است و بیانگر این است که چگونه وجود یا فقدان حالات ارادی انسان در قرارگرفتن وی در مسیر زندگی نقش ایفا می‌کند (Ibid.: 82). بر اساس این تعریف، آنچه ما از سنکاره می‌فهمیم بیانگر مسیری است که فرد آینده خود را در آن تعیین می‌کند. بنابراین، اراده فردی نقش بسیار مهمی در تعیین آینده کل انسان دارد. البته این اراده‌ها بیشتر ناشی از جهل او است، زیرا شخصی که به روشن‌شدگی می‌رسد می‌تواند احساسات را بدون هیچ‌گونه اراده و اختیاری تجربه کند. در کتاب ودانه می‌خوانیم که شاگردی که در مسیر روشن‌شدگی گام برمی‌دارد به جایی می‌رسد که برایش احساس لذت با درد تفاوتی ندارد (Nanamoli & Bodhi, 1995: 209). بعدها بودایی‌ها معنای سنکاره را در کتاب پالی به قصد و خواسته ارادی محدود کردند (Lusthaus, 2002: 49). افعال ارادی از طریق بدن، زبان و فکر صورت می‌گیرد (Ibid.: 1/389) از آنجا که قصد و نیت هر کاری مقدم بر انجام‌دادن آن کار است، بنابراین سه نوع نیت داریم: نیت تن، نیت زبان و نیت اندیشه (ولفگانگ، ۱۳۷۵: ۶۵).

گاهی «سنکاره» مترادف با «کرمه» به کار رفته است. سنکاره به مثابه زندگی اخلاقی افراد در ادامه روند تولد دوباره افراد نقش ایفا می‌کند (Nanamoli & Bodhi, 1995: 1/415). نیت‌های کرمه‌ساز نه فقط در دوباره زاییده‌شدن مؤثرند بلکه نوع و چگونگی‌اش را نیز معین می‌کنند (ولفگانگ، ۱۳۷۵: ۶۵). کرمه دارای دو جنبه است؛ گاه جنبه خلاقانه دارد و گاه جنبه عملی. نقش سنکاره در جنبه خلاقانه این است که فعالیت‌ها و اصولی را در شخص نهادینه می‌کند. در جنبه عملی، بر اساس شیوه‌ای که شخص شکل گرفته است، عمل می‌کند. کرمه‌ای که در حال حاضر بیانگر عمل شخص است به کرمه خلاقانه برای آینده‌اش تبدیل می‌شود. فعالیت‌های تشکیل‌دهنده آینده بر اساس جهل و نادانی شخص است که از طریق اختیارات فعلی‌اش ایجاد می‌شود. این تعریف از سنکاره بیانگر ساختار بنیادین انسان است (Hamilton, 1996: 73). بنابراین، سنکاره نیت‌های کرمه‌ساز بوده و نشان‌دهنده راهی است که شخصیت انسان در حال و آینده بر اساس فعالیت‌های ارادی‌اش و به سبب جهل و فقدان آگاهی شکل می‌گیرد.

۵. دانستگی

معمولاً «وینانه» (vinnana) «دانستگی» ترجمه می‌شود. آگاه‌بودن یکی از بنیادی‌ترین ویژگی‌های انسان است، و این در تحلیل انسان از نگاه ترواده بودیسم بسیار مهم است، به گونه‌ای که طبق تعالیم بودا تمام موجودات دارای فکر و آگاهی می‌توانند به روشنگری برسند (Hamilton, 1996: 82). طبق تعالیم بودیسم، دانستگی پایدار نیست، زیرا اساساً هر آنچه مرتبط با چرخه سمساره باشد ناپایدار است. در سوتانیپا می‌خوانیم: «دانستگی مانند میمونی که از شاخه‌ای به شاخه دیگر می‌پرد متغیر است. در آنی پدیدار می‌شود و در لحظه‌ای دیگر از بین می‌رود» (Bhikkhu, 2017: 2/95). درباره اهمیت این بخش از انسان باید گفت رشد انسان به میزان دانستگی شخص وابسته است و فرآیند دانستگی در انسان فرآیند مستمری است، به گونه‌ای که رابطه بین دانستگی و بدن مانند رابطه بین جواهر و گردن‌بند است که همواره باید با هم باشند. فقط در مراحل بالای مراقبه است که شخص می‌تواند این دو را از هم متمایز کند (Hamilton, 1996: 87).

در کانون پالی به شش نوع دانستگی اشاره شده است: بصری، شنوایی، بویایی، چشایی، لامسه و ذهنی (Bhikkhu, 2017: 3/61). «وینانه» معمولاً در معنای آگاهی و دانستگی استفاده می‌شود، اما گاهی آن را به عنوان «اصل زندگی» به کار برده‌اند. بدین معنا که بدون آن حیات نیز برای بدن بی‌معنا خواهد بود (Nanamoli & Bodhi, 1995: 1/296). با توجه به این معنا، «وینانه» یکی از ویژگی‌های بنیادی برای انسان است که دانستگی بخش کوچکی از آن است. با توجه به نزدیک‌بودن معنای «کرمه» و «سمساره» به معنای اول، ترجمه این لفظ به «دانستگی» بیشتر تأیید شده است. زیرا یکی از عوامل مهم و تأثیرگذار در تولد دوباره هر شخص، همان دانستگی شخص است. آموزه‌های بودا بیشتر مربوط به نحوه عمل انسان است تا آنچه از آن تشکیل شده است، و «وینانه» به فرآیندی اطلاق می‌شود که آگاهی را فراهم می‌کند (Hamilton, 1996: 90).

هر کدام از این پنج بخش ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر دارند و نوعی فرآیند شناختی را ایجاد می‌کنند و سمساره هر شخص در نتیجه همین فرآیند رقم می‌خورد (Nanamoli & Bodhi, 1995: 1/111). ارتباط «کالبد» با چهار بخش دیگر به این صورت است که «احساس» تأثرات حاصل از تماس‌های عضوهای حسی با جهان خارج است. «ادراک» نیز زمانی شکل می‌گیرد که مغز تأثرات را دریافت کرده و در سر حس‌کننده منعکس کند. این ادراکات واکنش‌هایی در انسان ایجاد می‌کند که همان «نمودهای روانی» است، یعنی اندیشه‌ها، آرمان‌ها، تمایلات، حالات و مانند اینها؛ و در نهایت «دانستگی» عنصری است که نمودهای روانی را گرد می‌آورد و تحت تأثیر آنها قرار می‌گیرد

(ولفگانگ، ۱۳۷۵: ۴۲). همه این پنج بخش تشکیل‌دهنده شخصیت انسان با یکدیگر ارتباط متقابل دارند و تحت تأثیر بخش‌های دیگر فعالیت می‌کنند. وجود و تحقق شخص به این وابسته است که این پنج بخش با هم محقق شوند، به گونه‌ای که با نبود هر کدام از این بخش‌ها، فرد نیز وجود پیدا نمی‌کند (Lusthaus, 2002: 50).

تبیین ماهیت انسان در مکتب ترواده بودیسم به عنوان ترکیبی از پنج بخش (سکهنده) اشکالاتی نیز دارد، از جمله اینکه چگونه صرفاً با مطرح کردن این پنج بخش ماهیت انسان را از سایر حیوانات متمایز می‌کند. نکته دیگر آنکه، هیچ یک از این پنج بخش پایدار نیستند و به طور کلی در آموزه‌های بودا نمی‌توان عنصری پایدار برای شخص یافت. بودا شخصیت فرد را فقط نمود می‌داند نه چیزی که ذاتی ثابت دارد (ولفگانگ، ۱۳۷۵: ۱۰۸). توضیح آنکه، به طور معمول ما به خودمان و جهان نگاه می‌کنیم که از عناصر ثابت و خوشایند تشکیل شده است. به همین دلیل است که ما به جنبه‌های خود و جهان متصل می‌شویم، ولی زمانی که این اشیا تغییر می‌کنند یا ناپدید می‌شوند، ما دچار رنج می‌شویم. از همین رو یکی از نظریه‌های معروف بودا، یعنی دکتترین «آناتا» یا «خودنداشتن»، مطرح شده است که در ادامه با پرداختن به بحث نفس می‌توان نگاه روشن‌تری به مبانی انسان‌شناختی ترواده بودیسم داشت.

۲.۱. خودنداشتن

برخلاف مکاتب عرفانی که به وجود نفس در کنار بدن انسان قائل‌اند، مانند عرفان اسلامی و مسیحی، در عرفان بودیسم خبری از نفس نیست. یکی از مهم‌ترین نظریه‌های بودا آموزه آناتا، یا نداشتن روان ثابت (Anatta) است. «آناتا» شکل منفی کلمه «اتا» به معنای نفس یا روح است که در منابع پالی به کار رفته است (Silva, 1979: 4). آموزه آناتا درباره فقدان نفس یا روح در انسان بحث می‌کند. هضم این نظریه بسیار دشوار بوده و حتی برای خود بودایی‌ها نیز ابهام دارد (Conze, 1962: 119). نظریه آناتا در مقابل فلسفه اوپانیشاد در هند مطرح شد که به حقیقت مطلق و وجود روح ثابت و تغییرناپذیر در وجود انسان قائل بودند که بدن را در هنگام مرگ ترک می‌کند (Collins, 1982: 62). زیرا از دیدگاه بودا همه چیز متغیر است و چیز پایداری وجود ندارد. وقتی چیزی پایدار نباشد، خارج از کنترل ما خواهد بود. بنابراین، نمی‌توان نوعی خود غایی و نهایی ثابت در جوهر انسان تصور کرد (Ibid.: 99).

از دیدگاه بودا، آنچه شخصیت فرد را تشکیل می‌دهد چیزی جز ترکیب در حال تغییر پنج بخش

(پنج سکهنده) نیست. به عبارت دیگر، آنچه به عنوان شخصیت فرد تجربه می‌شود نوعی فرآیند است نه چیزی ثابت و تغییرناپذیر. یک وجود ثابت انسانی وجود ندارد، بلکه آنچه در خارج محقق می‌شود فرآیند شدن است. وقتی از بودا پرسیدند که با وجود نداشتن خود، پس چه کسی است که احساس می‌کند، بودا این‌گونه پاسخ می‌دهد که اساساً پرسش اشتباه است. چون نباید گفت «چه کسی احساس می‌کند؟»، بلکه باید گفت «در چه شرایطی احساس رخ می‌دهد؟» (Sarao, 2004: 19). این نظریه، بودیسم را از تمام ادیان و نظام‌های فلسفی معتقد به روح متمایز می‌کند. همچنین، این نظریه یکی از نظریه‌های بنیادین بودا است که تمام آموزه‌های بودا با آن مرتبط است (Malalasekera, 1957: 33). یکی از مفسران ترواده بودیسم این‌گونه می‌نویسد:

سه معلم در جهان وجود دارد: معلم اول معلمی است که وجود روح دائمی حتی پس از مرگ را برای فرد تعلیم می‌دهد، مانند مسیحیت. معلم دوم کسی است که وجود روح را به صورت موقت تعلیم می‌دهد، یعنی معتقد است روح وجود دارد ولی تا هنگام مرگ. پس از مرگ همه چیز از بین خواهد رفت، مانند مادی‌گراها؛ و در نهایت معلم سوم که وجود روح را، چه دائمی و چه موقت، انکار می‌کند، مانند بودیسم. بودا می‌گوید آنچه ما با عنوان روح یا نفس به کار می‌بریم صرفاً عبارات عرفی است که به هیچ جوهر مستقل و پایداری اشاره نمی‌کند (Collins, 1982: 5).

آنچه بودا نفی می‌کند وجودی ماندگار و متمایز از بدن فرد است که اداره‌کننده و مغز متفکر برای بدن محسوب شود و همه کارهای انسان تحت نظر او باشد. نه تنها بودا چنین چیزی را نفی می‌کند، بلکه اعتقاد به چنین وجود پایدار و روح الاهی در انسان را از خطرناک‌ترین خطاهای بشر و از فریب‌کارانه‌ترین توهمات انسان می‌داند که ناگزیر قربانی خود را به عمیق‌ترین گودال غم و اندوه و گمراهی خواهد کشاند (Malalasekera, 1957: 33-34). اما دلیل بودا چیست؟ اولین دلیلی که باعث شده است بودا روح را انکار کند ناشی از تفکرات برهمنیسم دربارۀ آتمن بوده است. برهمنیسم به حقیقت فردی انسان و به ظهور رساندن آتمن در ساحت وجود انسان برای رسیدن به حیات ابدی و جاودانگی قائل بودند (راداکریشنان، ۱۳۷۹: ۲۵). یکی از انگیزه‌های اصلی برای تحقق‌بخشیدن به معنویت در اندیشهٔ براهمان، تمایل به دستیابی به قدرت جهانی بود که از طریق شناخت و کنترل نفس (آتمن) حاصل می‌شد. بودا کوشید بگوید چنین قدرتی وجود ندارد. دلیل دیگر بودا این است که وی فرد را متشکل از پنج توده می‌داند و می‌گوید مؤلفه‌های شخصیت فرد همین پنج سکهنده است. اگرچه در عرف، انسان بدن خود را نفس تلقی می‌کند، ولی بدن، نفس

نیست (Collins, 1982: 97). وقتی شخص عادی می‌گوید «من» و احساس می‌کند «من هستم»، این نشئت‌گرفته از وجود سکهنده در فرد است نه چیز دیگری. شخص عادی این سکهنده را با نفس اشتباه می‌گیرد، در حالی که به جز سکهنده، چیزی به عنوان نفس وجود ندارد (Ibid.: 119).

یکی از نکاتی که در مبانی انسان‌شناختی ترواده بودیسم می‌تواند نقد شود، نبود روح و نفس پایدار در درون انسان است و نقدهای اساسی در این باره مطرح شده است، از جمله اینکه: اگر انسان یک «من» پیوسته ندارد پس شخصیت ثابت انسان را چه چیزی تشکیل می‌دهد؟ بدن انسان در طول زندگی در معرض نقصان‌ها و زیادت‌های بسیار است، با هر نقصان یا زیادتی تغییر در هویت فرد ایجاد نمی‌شود. احساس نقصان نداشتن در هنگام کم‌شدن چیزی از بدن، مثلاً از دست دادن عضوی از بدن در سانحه، یا احساس زیادت نکردن در هنگام اضافه‌شدن بر جسم، نشانگر آن است که در انسان چیزی غیر از جسم به نام نفس وجود دارد که اصل و اساس فرد را تشکیل می‌دهد. از طرف دیگر، ما در ادراک خویش با دو سنخ معلوم مواجهیم؛ یکی معلوم حصولی که از بدن مادی خود داریم و دیگری آگاهی از «من» نویسنده یا «من» خواننده که با علم حصولی یافت نمی‌شود، بلکه با یافت حضوری حاصل می‌شود و این «من» ثابت ادراک‌شده با علم حضوری همان نفس یا روح آدمی است (شیرازی، ۱۴۱۰: ۴۳). طبق اندیشه بودا، انسان پس از روشن‌شدگی به نیروانا ملحق می‌شود، و نیروانا زمانی محقق می‌شود که تخلیه نفس به طور مطلق رخ دهد (Silva, 1979: 6). حال پرسش این است که اگر در عالم خارج نفسی وجود ندارد چه کسی به نیروانا ملحق می‌شود؟

۲. رابطه انسان با خدا

عموماً مفهوم «خدا» برای نشان‌دادن یک قدرت متعالی و حاکم مطلق به کار می‌رود که آفریننده و خالق جهان و موجودات است، و برای زندگی آنها قانون تعیین می‌کند (Banias, 2003: 189). اما در آیین ترواده بودیسم اعتقاد به چنین خدایی رد شده است و در عباراتی صریحاً خدا انکار می‌شود. مثلاً در ویسودیم‌گا می‌خوانیم: «خدایی وجود ندارد، برهما را نمی‌توان یافت، خالق کنترل‌کننده چرخه سمساره وجود ندارد» (Buddhaghosa, 2010: xix). در ترواده بودیسم، خدایی که در مقام خالق انسان یا مدبر جهان هستی باشد مردود است. یکی از دلایل انکار خدا این است که بودا مفهوم خدا را پاسخی به ترس و سرخوردگی انسان‌ها در طول تاریخ می‌داند. در واقع، انسان‌های اولیه در وضعیتی ناامن، مانند ترس از حیوانات وحشی و پدیده‌های طبیعی، ایده خدایان را برای تساهل خود ایجاد کرده‌اند. بودا می‌کوشید جای ترس و اعتقادات غیرمنطقی، درک منطقی داشته

باشد. همچنین، بودایی‌ها استدلال می‌کنند که هدف از زندگی، داشتن زندگی شاد و معنادار است، در حالی که باور به خدا برای زندگی شاد و معنادار ضروری نیست (Bhaskar, 2009: 59).
بودا به دنبال انکار صریح خدا یا دلیل آوردن برای انکار خدا نیست، زیرا فلسفه‌ای که بودا مطرح می‌کند گویای آن است که در منظومه فکری او جایی برای خدا نیست (Story, 2008: 3). از دیدگاه بودا، جهان و آنچه در آن است تماماً رنج است و منشأ این رنج‌ها تولد انسان‌ها است. بودا راه‌هایی از رنج را رسیدن به نیروانا و روشن‌شدگی می‌داند و در مسیر رسیدن به نیروانا، اعتقاد به خدا، به انسان کمکی نمی‌کند. کسی که به نیروانا و رهایی رسید، دوباره زنده نخواهد شد و دیگر هرگز مجبور به تحمل رنج و عذاب نخواهد بود (Gombrich, 2006: 24).

از دیدگاه ترواده بودیسم، سرنوشت انسان به دست هیچ خدایی نیست، بلکه بر اساس نظریه کرمه تولد دوباره انسان بر مبنای افعال ارادی که در زندگی سابق انجام داده است، شکل می‌گیرد. بر این اساس، موجوداتی که به صورت انسان زندگی کرده‌اند، ممکن است در تولد دوباره به صورت حیوان یا خدایان متولد شوند، یا موجوداتی که در قالب خدایان می‌زیسته‌اند در تولد دوباره ممکن است تبدیل به حیوان شوند. این چرخه فقط زمانی متوقف می‌شود که انسان به روشن‌شدگی و نیروانا برسد (Gethin, 1998: 29). در ترواده بودیسم خود شخص بودا نیز نه خدا است و نه نجات‌دهنده انسان‌ها، بلکه بودا انسانی است شبیه دیگران. بر اساس این دیدگاه، هیچ نجات‌دهنده‌ای برای سرنوشت انسان نیست، مگر خود شخص. بودا معلم مردم و راهنمای رسیدن به نیروانا است و نجات فقط به اراده خود انسان‌ها است (Ibid.: 33).

۳. رابطه انسان با جهان خلقت

از دیدگاه ترواده بودیسم، جهان به دو دسته تقسیم می‌شود: «جهان فیزیکی» و «موجودات». جهان فیزیکی از تعامل پنج عنصر یعنی زمین، آب، آتش، هوا و فضا شکل می‌گیرد (Keown, 1996: 29). از طریق تعامل پنج عنصر مذکور، نظام‌های جهانی بی‌حد و حصر ایجاد می‌شود و تکامل می‌یابد (Gnanarama, 2000: 108). ارتباط بین جهان فیزیکی با «موجودات» این است که جهان فیزیکی همچون ظرفی است که موجودات در آن زندگی می‌کنند. ولی نکته مهم در رابطه انسان با جهان خلقت در اندیشه بودا این است که موجوداتی که در جهان‌های فیزیکی ساکن‌اند، تحت تأثیر چرخه نظام‌های جهانی قرار نمی‌گیرند، بلکه وضعیت اخلاقی ساکنان است که سرنوشت نظام جهانی را تعیین می‌کند. مثلاً جهانی که در آن افراد نادان و خودخواه ساکن باشند، سرعت

بیشتری نسبت به جهانی دارد که سکنه‌اش افراد عاقل و بااخلاق باشند (Keown, 1996: 29). در نظامی که بودیسم برای جهان تعریف کرده است، تعداد نامحدودی از جهان‌ها دیده می‌شود و انسان مهم‌ترین موجود در این نظام است (Story, 2008: 40). نظام جهان در کیهان‌شناسی بودایی لایه‌بندی شده، به طوری که در آن آسمان‌ها در بالا و جهنم در لایه زیرین واقع شده است، و موجودات با توجه به شرایط کره‌ایشان، در هر یک از این لایه‌ها زندگی می‌کنند. البته هیچ موقعیتی دائمی نیست، حتی خدایان باید بمیرند، و وضعیت‌شان بر اساس کیفیت عملکرد گذشته آنها تغییر می‌یابد. نقش کره و رفتار اخلاقی انسان در قرارگرفتن وی در لایه‌های مختلف جهان تعیین‌کننده است (Gombrich, 2006: 67). در حقیقت، هر شخص با اقدامات ارادی خود، جهان آینده‌اش را به تصویر می‌کشد. در تقسیم‌بندی مشهوری، بودا شش قلمرو برای تولد دوباره موجودات معرفی می‌کند: قلمرو خدایان، قلمرو انسان، قلمرو خدایان حسود، قلمرو حیوانات، قلمرو ارواح گرسنه و در نهایت قلمرو جهنم (Mrozik, 2007: 67). شرط قرارگرفتن در طبقات مختلف، تولد دوباره است. بدین معنا که اگر کسی به نیروانا برسد و از تولد دوباره رهایی یابد دیگر به هیچ طبقه‌ای از جهان متصور در بودیسم برنخواهد گشت.

در تقسیم‌بندی دیگری از کیهان‌شناسی بودیسم، جهان به سه قلمرو تقسیم می‌شود: قلمرو حسی، قلمرو شکلی و قلمرو بدون شکل. موجودات در قلمرو اول دوباره متولد می‌شوند. این قلمرو خود دارای دو سطح است: مقصد خوب و مقصد بد. مقصد بد شامل سه قلمرو جهنم، حیوانات و ارواح می‌شود که موجودات در آنها با گرسنگی، تشنگی و سایر رنج‌ها مواجه می‌شوند. مقصد خوب شامل دنیای انسان‌ها می‌شود. موجودات در مقصد خوب، شکل‌های خوشایندی دارند و موجودات در مقصد بد، ظاهر ناخوشایندی دارند. تولد در هر کدام از این قلمروها به اعمال و کره‌های گذشته وابسته است (Bhikkhu, 2005: 149). زمانی که انسان به روشن‌شدگی می‌رسد وارد قلمرو بی‌شکلی می‌شود که خالص‌ترین و ظریف‌ترین قلمرو جهان خواهد بود. در این مرتبه از جهان، انسان عاری از بدن و حس است و وجود فقط با اشکال ظریف مشخص می‌شود (William & Tribe, 2002: 76).

از دیدگاه ترواده بودیسم، زندگی در این دنیا ابدی نخواهد بود و انسان سرانجام در دامان مرگ گرفتار خواهد آمد و بعد از مرگ در نیستی محو خواهد شد. در عین حال، چون انسان در چرخه سمساره محکوم به تولد دوباره است، مجدداً به یکی از طبقات هستی پای می‌نهد. خواه انسان در طبقات بالا متولد شود، خواه طبقات پایین، در هر دو صورت گرفتار در چرخه سمساره است

(Rinpoche, 1998: 61). تنها راه‌هایی از چرخهٔ سمساره، رسیدن به نیروانا است و فقط موجوداتی که در قلمرو انسانی به بالا هستند می‌توانند به نیروانا ملحق شوند (Gethin, 1998: 119). طبق آموزه‌های ترواده بودیسم، برترین قلمرو برای تولد دوباره قلمرو انسان است. این قلمرو حتی از قلمرو خدایان نیز برای تولد دوباره بهتر است. زیرا انسان از دیدگاه بودیسم برترین موجودات است و تولد دوباره به عنوان انسان فرصت مناسب‌تری برای رسیدن به نیروانا برای انسان ایجاد می‌کند. افزون بر این، در قلمرو انسانی همهٔ امکانات و شرایط سایر قلمروها با هم جمع است، زیرا انسان در این قلمرو مخلوطی از تجربیات رنج و شادی را با هم دارد، در حالی که در قلمروهای دیگر، یا موجودات غرق در غم و رنج‌اند یا مانند خدایان غرق در شادی‌اند (Mrozik, 2007: 67).

به طور خلاصه، در کیهان‌شناسی بودایی، وجود در یکی از قلمروها اجتناب‌ناپذیر است. موجودات در نتیجهٔ اعمال ارادی‌ای که انجام می‌دهند وارد قلمرو جدید می‌شوند؛ و این چرخه به صورت تولدهای مکرر برای انسان رخ می‌دهد و مهم نیست چقدر تکرار شود یا هر قلمروی از لحاظ زمانی چه مقدار طول بکشد. بودا کسانی را که به دنبال راهی از چرخهٔ سمساره هستند تعلیم می‌دهد و تنها راه‌هایی از تولد دوباره را رسیدن به نیروانا می‌داند (Bhikkhu, 2005: 149).

۴. مبانی انسان‌شناسی حکمت متعالیه

شناخت انسان در حکمت متعالیه مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی او است. انسان ترکیبی از جسم و نفس است. انسان مراتب وجود را با تعامل روح و بدن طی می‌کند تا به کمال نهایی برسد. در این سیر، نفس جایگاه ویژه‌ای دارد. ملاصدرا انسان‌شناسی خود را با تکیه بر مبانی هستی‌شناسانه‌اش، مانند اصالت وجود، تشخص وجود، تشکیک در وجود، و اصل حرکت جوهری، تبیین می‌کند (شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۸۶/۱). با توجه به این اصول، در حکمت متعالیه هویت وجودی هر فردی به نفس او است نه به بدن مادی‌اش. تا زمانی که نفس باقی است هویت شخص نیز پابرجا است. اجزای بدن مادی در طول عمر شخص تغییر می‌کند ولی هویت و شخصیتش در تمام این تحولات تدریجی ثابت است. این نظریه مبتنی بر اصل حرکت وجود و جسمانیة‌الحدوث بودن نفس و روحانیة‌البقا بودن آن است (همان: ۱۹۰/۱). بر اساس این نظریه، نفس انسان به حدود بدن حادث می‌شود و از پایین‌ترین مراتب وجود، حرکت استکمالی خود را آغاز می‌کند و به سمت مراتب بالای کمال حرکت می‌کند (همو، ۱۳۶۰: ۲۲۱/۲).

ملاصدرا حقیقت نفس را از سنخ عالم ملکوت و نور محض می‌داند (همو، ۱۴۱۰: ۷۵/۹).

حدوث آن جسمانی است ولی جوهری روحانی و ملکوتی دارد. یعنی نفس در آغاز تکونش وجود طبیعی مادی دارد. سپس بر مبنای حرکت جوهری بعد از طی کردن مراتبی از کمال، وجودش مثالی و صاحب قوه تخیل می‌شود. سپس می‌تواند از این نشئه وجودی با تحصیل کمالات عقلی به مرتبه انسان راه پیدا کند (همان: ۱۹۴/۹). بر اساس انسان‌شناسی در حکمت متعالیه، انسان موجودی نیازمند و مخلوق است و هستی خود را از خدا می‌گیرد. انسان دارای سه نشئه وجودی قبل از دنیا، در دنیا و بعد از دنیا است. انسان وجودش را از خدا گرفته و بازگشت او نیز به سوی خدا خواهد بود. این سیر به صورت حرکت جوهری در نفس صورت می‌گیرد و نفس بعد از مفارقت از این دنیای مادی، به حیات خود در عالم دیگری ادامه می‌دهد. وقتی انسان بر اثر تحولات جوهری و استعداد وجودی‌اش به کمال رسید، از این وجود دنیوی به سوی وجود اخروی، و از دار فانی به سمت دار باقی منتقل می‌شود (همان: ۱۹۶/۹).

ملاصدرا سعادت انسان را در تعالی او در معرفت عقلی می‌داند. با توجه به مبانی معرفت‌شناختی ملاصدرا، لازمه ادراک حضور است و تعلق مادی موجب عدم حضور است. بنابراین، هر اندازه وابستگی شیء به ماده بیشتر باشد، حضور کمتر و ادراک ناقص‌تر است. وقتی انسان از بدن مادی‌اش جدا می‌شود، شعورش به ذاتش بیشتر است. چون حضورش تمام‌تر و کامل‌تر است. وقتی نفس از بدن جدا شد و تعلقش از بین رفت انسان به حقیقت خویش آگاه‌تر می‌شود (همان: ۱۲۳/۹). ملاصدرا جهل به معرفت نفس را از بزرگ‌ترین اسباب شقاوت می‌داند و معرفت به نفس را عامل معرفت رب (شیرازی، ۱۳۷۶: ۱۶).

نتیجه

۱. انسان‌شناسی بودیسم از جهاتی ناقص است. بودا اعتقادی به خدای خالق ندارد. لذا به برخی از پرسش‌های بنیادی درباره مبدأ هستی و شروع پیدایش انسان پاسخی نمی‌دهد. همچنین، ترواده بودیسم پاسخی برای فلسفه وجودی انسان ندارد. اساساً خلقت جهان با چه هدفی است؟ و انسان چه نقشی در آن ایفا می‌کند؟ اینها از جمله پرسش‌هایی است که در ترواده بودیسم بدون پاسخ مانده است، در حالی که ملاصدرا موقعیت انسان را در سه نشئه قبل از دنیا، در دنیا و پس از دنیا تبیین می‌کند.

۲. از دیدگاه ترواده بودیسم، ماهیت انسان چیزی جز ترکیبی از پنج بخش (سکهنده) نیست که عبارت‌اند از: بدن فیزیکی (روپه)، احساس (ودانه)، ادراک (سمجه)، نمودهای روانی

(سانکارا)، و دانستگی (وینانه). محصورکردن ماهیت انسان در این پنج بخش، تمایز او از حیوانات را مشکل کرده است. در حالی که ملاصدرا انسان را ترکیبی از نفس و بدن می‌داند و انسانیت انسان به تعالی و تکامل نفس او است.

۳. بودا روح و نفس پایدار در درون انسان را انکار می‌کند و معتقد است آنچه ما به عنوان یک فرد تجربه می‌کنیم چیزی جز فرآیند «شدن» نیست. نبود نفس در مبانی انسان‌شناختی ترواده بودیسم ابهاماتی را درباره ثبات شخص و همچنین ملحق‌شدن به نیروانا ایجاد می‌کند. حکمت متعالیه با تفکیک نفس و بدن، تشخیص اصلی انسان را به نفس او می‌دهد و تعالی انسان با تکامل نفس صورت می‌گیرد. نفس با حرکت جوهری خود از عالم ماده و مثال عبور می‌کند و بعد از مفارقت از دنیا، به حیات خود در نزد خدا در عالم ابدی ادامه می‌دهد.

۴. خدا در منظومه فکری ترواده بودیسم راه ندارد و بودا انسان را برترین موجودات می‌داند. این مسئله از متون اولیه بودیسم به سادگی اثبات پذیر است. در این میان نظریاتی که تأکید دارند خدایی که بودیسم انکار می‌کند خدای هندوها بوده است نه خدای ادیان ابراهیمی، نمی‌تواند درست باشد، زیرا دلایل انکار خدا نزد بودا، از قبیل ترس مردم از حوادث و بی‌نیازی انسان از خدا برای رسیدن به سعادت و نیروانا، عکس این ادعا را اثبات می‌کند. آنچه از متون اولیه بودیسم استنباط می‌شود انکار خدای قادر متعال است. بودا انسان را برترین موجودات در عالم می‌داند و هیچ جایگاهی برای وجودی متعالی مانند خداوند به عنوان خالق موجودات قائل نیست. این نقد متوجه موقعیت انسان، هم در این جهان و هم در نیروانا، خواهد بود. در حالی که در حکمت متعالیه انسان از خدا است و بازگشتش نیز به سمت خدا خواهد بود.

۵. در این میان نظریاتی که تأکید دارند خدای انکارشده در بودیسم خدای هندوها بوده است نه خدای ادیان ابراهیمی، درست نیست، زیرا دلایل انکار خدا نزد بودا، از قبیل ترس مردم از حوادث و بی‌نیازی انسان از خدا برای رسیدن به سعادت و نیروانا، عکس این ادعا را اثبات می‌کند.

۶. از دیدگاه ترواده بودیسم، انسان به سبب اعمال و نیایش بازتولدهای متعددی را تجربه می‌کند و با گرفتاری در چرخه سمساره و تولد دوباره از قلمروی به قلمرو دیگر می‌رسد. تنها راه خروج انسان از این چرخه رسیدن به نیروانا است. در اینجا بحث تناسخ و ابطال آن مطرح می‌شود که در کتب فلسفی به تفصیل بدان پرداخته شده است. از دیدگاه فلاسفه اسلامی، تناسخ باطل است و اینکه نفسی در این عالم از بدنی به بدن دیگر منتقل شود، خواه این انتقال از بدن موجود اشرف به بدن موجود اخس باشد یا بالعکس، این نوع از تناسخ محال و ممتنع است (شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۴۲).

منابع

راداکریشنن، سروپالی (۱۳۷۹). شیوه زندگی هندو، ترجمه: رضا حسین آهی دشتی، تهران: ماکان.
شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). الشواهد الربوبية، ترجمه و تفسیر: جواد مصلح، تهران: سروش.
شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۶). رساله سه اصل، تهران: مولا.
شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۰۱). الحكمة المتعالية فی اسفار الاربعة العقلية، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۸.

ولفگانگ، ه. (۱۳۷۵). آیین بودا: طرح تعلیمات و مکتب‌های بودایی، ترجمه: ع. پاشایی، تهران: فیروزه.

Banias, John (2003). *A Comprehensive History of Religions*, Tehran: Amuzesh.

Bhaskar, V. S. (2009). *Faith and Philosophy of Buddhism*, Delhi: Kalpaz.

Bhikkhu, B. (2005). *In the Buddha's Worlds: An Anthology of Discourses from the Pali Canon*, Boston: Wisdom Publications.

Bhikkhu, B. (2017). *The Suttanipāta: An Ancient Collection of the Buddha's Discourses*, Somerville: Wisdom Publications, Vol. 3.

Buddhaghosa, B. (2010). *Visuddhimagga: the Path of Purification*, (B. Nanamoli, Trans.) Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

Collins, S. (1982). *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*, London: Cambridge University Press.

Conze, E. (1962). *Buddhist Thought in India*, London: Guildford, Surrey.

Gethin, R. (1998). *The Foundations of Buddhism*, New York: Oxford.

Gnanarama, P. (2000). *Essential of Buddhism*, Singapore: Buddhist and Pali College of Singapore.

Gombrich, R. (2006). *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo* (second ed.), London: Routledge.

Hamilton, S. (1996). *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*, London: Luzac.

Harvey, P. (2000). *An Introduction to Buddhist Ethics*, New York: Cambridge.

Keown, D. (1996). *Buddhism: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

Lusthaus, D. (2002). *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Cheng Wei-Shih lun*, Curzon: Routledge.

Malalasekera, G. P. (1957). *The Buddha and his Teachings*, Colombo: Buddhist Council of Ceylon.

Mrozik, S. (2007). *Virtuous Bodies: The Physical Dimensions of Morality in Buddhist Ethics*,

- New York: Oxford.
- Nanamoli, B.; Bodhi, B. (1995). *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikaya*, Somerville: Wisdom Publications, Vol. 4.
- Rinpoche, P. (1998). *The Words of My Perfect Teacher: A Complete Translation of a Classic Introduction to Tibetan Buddhism*, (P. T. Group, Trans.), Boston: Shambhala.
- Sarao, K. T. (2004). *Encyclopedia of Buddhism*, (R. E. Buswell, Ed.), USA: Macmillan Reference.
- Silva, L. A. (1979). *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity*, New York: Palgrave Macmillan.
- Story, F. (2008). *Gods and the Universe in Buddhist Perspective*, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- William, P.; Tribe, A. (2002). *Buddhist Thought*, London & New York: Routledge.

References

- Banias, John. 2003. *A Comprehensive History of Religions*, Tehran: Amuzesh.
- Bhaskar, V. S. 2009. *Faith and Philosophy of Buddhism*, Delhi: Kalpaz.
- Bhikkhu, B. 2005. *In the Buddha's Worlds: An Anthology of Discourses from the Pali Canon*, Boston: Wisdom Publications.
- Bhikkhu, B. 2017. *The Suttanipāta: An Ancient Collection of the Buddha's Discourses*, Somerville: Wisdom Publications, Vol. 3.
- Buddhaghosa, B. 2010. *Visuddhimagga: the Path of Purification*, (B. Nanamoli, Trans.) Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Collins, S. 1982. *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*, London: Cambridge University Press.
- Conze, E. 1962. *Buddhist Thought in India*, London: Guildford, Surrey.
- Gethin, R. 1998. *The Foundations of Buddhism*, New York: Oxford.
- Gnanarama, P. 2000. *Essential of Buddhism*, Singapore: Buddhist and Pali College of Singapore.
- Gombrich, R. 2006. *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo* (second ed.), London: Routledge.
- Hamilton, S. 1996. *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*, London: Luzac.
- Harvey, P. 2000. *An Introduction to Buddhist Ethics*, New York: Cambridge.
- Keown, D. 1996. *Buddhism: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Lusthaus, D. 2002. *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Cheng Wei-Shih lun*, Curzon: Routledge.
- Malalasekera, G. P. 1957. *The Buddha and his Teachings*, Colombo: Buddhist Council of Ceylon.
- Mrozik, S. 2007. *Virtuous Bodies: The Physical Dimensions of Morality in Buddhist Ethics*, New York: Oxford.
- Nanamoli, B.; Bodhi, B. 1995. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikaya*, Somerville: Wisdom Publications, Vol. 4.

- Radhakrishnan, Sarvepalli. 2000. *Shiweh Zendegi Hindu (Hindu Lifestyle)*, Translated by Reza Hoseyn Ahi Dashti, Tehran: Makan. [in Farsi]
- Rinpoche, P. 1998. *The Words of My Perfect Teacher: A Complete Translation of a Classic Introduction to Tibetan Buddhism*, (P. T. Group, Trans.), Boston: Shambhala.
- Sarao, K. T. 2004. *Encyclopedia of Buddhism*, (R. E. Buswell, Ed.), USA: Macmillan Reference.
- Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1981. *Al-Hemat al-Motealiyah fi Asfar al-Arbaah al-Aghliyah (The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys)*, Beirut: Arab Heritage Revival House, vol. 8. [in Arabic]
- Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1987. *Al-Shawahed al-Robubiyah (Evidence of God's Lordship)*, Translated & Interpreted by Jawad Mosleh, Tehran: Soroush. [in Farsi]
- Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1997. *Resaleh Se Asl (Treatise on Three Principles)*, Tehran: Mola. [in Farsi]
- Silva, L. A. 1979. *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity*, New York: Palgrave Macmillan.
- Story, F. 2008. *Gods and the Universe in Buddhist Perspective*, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- William, P.; Tribe, A. 2002. *Buddhist Thought*, London & New York: Routledge.
- Wolfgang, H. 1996. *Ayin Buda: Tarh Talimat wa Maktab-hay Budayi (Buddhism: An Outline of Its Teachings and Schools)*, Translated by A. Pashayi, Tehran: Firuzeh. [in Farsi]