

بررسی تطبیقی مفهوم حقیقت مطلق در اندیشه ناگارجونه و ابن عربی

معصومه فتح‌اللهی*

محمودرضا اسفندیار**

چکیده

بحث از حقیقت مطلق که در واقع بحث از ذات متعال است از مهم‌ترین مباحث ادیان و مکاتب عرفانی در طول تاریخ بوده است. ذات حق، غیب‌الغیوب و فاقد هرگونه تجلی و ظهور، حتی تجلی غیبی است و حقیقتی میرا از نام و نشان است. مبحث حقیقت مطلق، هم در اندیشه ناگارجونه و هم در اندیشه ابن عربی ریشه در متون دینی و مقدس دارد. در متون مقدس هر دو اندیشمندان، حق در مقام ذات، حقیقتی و رای جهان‌پدیداری و متمایز با خلق است و در تعالی و تقدس خود هیچ‌گونه ارتباط و نسبتی با هستی ندارد. به همین دلیل معرفت و شناخت و ایجاد هر نوع ارتباطی با او غیر ممکن است. ذات حق در «غیب هویت» و در پس حجاب عزت خویش از دیده جویندگان خود نهان و از حیطة ادراک عقل و فهم محدود بشری بیرون است. بنابراین، تلاش برای شناخت او کاری عبث و خوض در معرفت آن تحمل رنجی بی حاصل است. حق در مرتبه ذات، خاصیت بیان‌ناپذیری دارد و مهم‌ترین شیوه در توصیف آن سکوت است. زیرا مرتبه ذات، مقام سکوت و خاموشی و دم فرو بستن است. از این روی، در این پژوهش به لحاظ اهمیت موضوع کوشیده‌ایم با بهره‌گیری از روش مطالعات تطبیقی به بررسی مفهوم حقیقت مطلق در اندیشه ناگارجونه و ابن عربی به عنوان دو متفکر بزرگ بودایی و مسلمان بپردازیم.

کلیدواژه‌ها: حقیقت مطلق، ناگارجونه، ابن عربی، ذات، شونیه، نیروانه.

* دانش‌آموخته دکتری رشته ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: masumeh.fathollahi@yahoo.com

** دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: mresfandiar@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۲۱

مقدمه

این نوشتار چنان‌که از عنوان آن آشکار است، گزارش و بررسی تطبیقی آراء و نظرات ناگارجونه و ابن عربی، دو اندیشمند بزرگ بودایی و مسلمان در باب حقیقت مطلق است. بحث از حقیقت مطلق که در واقع بحث از ذات متعال است از مهم‌ترین مباحث ادیان و مکاتب عرفانی در طول تاریخ بوده است. پیروان ادیان همواره در صدد کشف، شناخت، دستیابی به معرفت و همچنین بیان ویژگی‌های آن حقیقت بوده‌اند. کتب مقدّس، پیامبران و رهبران دینی نیز سعی نموده‌اند به فراخور فهم پیروان خود به معرفی و توصیف آن پردازند. اما هر متن مقدّس و رهبر دینی، این مفهوم را به روش خود بیان نموده است. شیوه بودا در بیان و توصیف حقیقت مطلق همواره سکوت بوده است. این نگرش بودا با اندیشه‌های اوپنیه‌شدی دارای تشابهات بسیاری است.^۱ او زبان را برای توصیف آن حقیقت ناتوان می‌دانست. متون مقدّس بودایی نیز اغلب با بیانات تناقض‌آمیز و پارادوکس‌گونه به معرفی آن حقیقت پرداخته‌اند. حقیقت مطلق در عرفان اسلامی نیز ریشه در کتاب و سنت دارد. قرآن ذات الهی را برای انسان مجهول مطلق می‌داند و دستیابی به معرفت آن را منع نموده است.^۲ اولیاء الهی نیز همواره ما را از تفکر در ذات الهی بر حذر داشته‌اند و به تأمل در اسماء و صفات خداوندی و معرفت نفس دعوت کرده‌اند. ابن عربی نیز با استناد به آیات و روایات ائمه معصومین معتقد است که «معرفت ذات برای ما سوی‌الله ممنوع است و خدا را جز خدا نمی‌شناسد».^۳

این پژوهش ابتدا به بررسی پیشینه مفهوم حقیقت مطلق در متون مقدّس و دینی اسلام و آیین بودا پرداخته سپس به معرفی مفاهیم ناظر بر حقیقت مطلق از دیدگاه دو اندیشمند مسلمان و بودایی پرداخته است و در پایان به بررسی تطبیقی دیدگاه‌ها و نظرات آنان پرداخته است.

تا جایی که نگارنده جستجو کرده است، هیچ تحقیق مستقلی با این موضوع صورت نپذیرفته است اما به شکل پراکنده در دائرةالمعارف‌های ادیان مانند *دائرة المعارف دین* ویراسته میرچا الیاده و... و در آثار محققانی چون رضا شاه کاظمی، ادوارد گنز، داسگوپتا، رادهاکریشنن، نینیان اسمارت، فریتيوف شوان، سوزوکی و... مباحثی با موضوع ناگارجونه، نیروانه، شونیتا وجود دارد که در این آثار به مقوله حقیقت مطلق نیز پرداخته شده است. درباره حقیقت مطلق در آثار ابن عربی به ویژه در *فتوحات مکیه*، *فصوص الحکم* مطالبی به چشم می‌خورد که نگارنده به فراخور حال از آنها بهره برده

است. ناگفته نماند در تنظیم این پژوهش از مقاله‌هایی با عنوان «وجود مطلق از دیدگاه ابن عربی و شنکره» تألیف مجتبی زروانی و علی غفاری، «نیروانه در هینه یانه و مهاییانه» تألیف یحیی نصرتی و ابوالفضل محمودی و نیز مقاله «نظریه شونیتا و مفاهیم وابسته به آن در فلسفه ماده‌یه‌میکه بودایی» تألیف فاطمه لاجوردی نیز استفاده شده است.

ناگارجونه ۴

پیشینه بحث درباره حقیقت مطلق در دین بودایی و متون مقدس پالی^۵

بحث از حقیقت مطلق در اندیشه ناگارجونه به عنوان بنیانگذار مکتب ماده‌یه‌میکه زمانی جالب و قابل توجه می‌شود که در دین بودایی همانند ادیان ابراهیمی مفهوم خدای شخصی وجود ندارد. آنچنان که از آثار و تعالیم هویداست بودائیان خدای خالق شخصی را عبادت یا پرستش نمی‌کنند.^۶ در متون مقدس پالی نیز از خدای خالق یا صانع و حاکم جهان سخن به میان نیامده است. زیرا بودا اشتغال به مسائل نظری مابعدالطبیعی را خالی از فایده می‌دانسته و همواره به پیروان خود می‌گفته که «بگذارید این قضایا همچنان ناگفته و توضیح ندادده بماند».^۷ شیوه بودا در برابر سؤالاتی که جنبه متافیزیکی داشت همواره سکوت بوده است. اما سکوت او در برابر این سؤالات، به معنای لادری‌گری نبود بلکه مطلق‌اندیشی بود زیرا او مدام از حقیقتی مطلق به نام نیروانّه سخن می‌گفته است. بنابراین، مفهوم محوری در اندیشه بودا مفهوم خدای خالق یا صانع نبود بلکه نیروانّه بود که در توصیف آن به عنوان حقیقت ازلی و ابدی در/یتی و تکه^۸ آمده: «ای راهبان، یک (حقیقت) تولد نیافته، به وجود نیامده، ساخته نشده و صورت نیافته وجود دارد»^۹ در/ودانه^{۱۰} نیز چنین آمده: «ای رهروان، چیزی هست که نه زاییده شده، نه بالیده، نه آفریده شده، نامرکب است».^{۱۱} «ای رهروان سپهری وجود دارد تهی از خاک و آب، آتش و هوا. آن، مکان بی‌کران، اندیشه نامتناهی و نیستی نیست. ادراک و نه ادراک هم نیست. آن، نه این جهان است و نه آن جهان. من آن را نه آمدن، نه از میان رفتن نه آرام ایستادن، نه مرگ و نه تولد می‌خوانم. آن بی‌بنیاد، بی‌تکامل، بی‌توقف است؛ این پایان رنج است. برای آن چیزی که به چیز دیگر می‌چسبد سقوط وجود دارد؛ اما آن چیزی که به چیز نمی‌چسبد، سقوط نمی‌کند. در آنجا که سقوطی نیست، آرامش وجود دارد، هیچ میل شدیدی وجود ندارد. چیزی نمی‌آید یا نمی‌رود... مرگ وجود ندارد، تولد وجود ندارد... نه این جهان وجود دارد نه آن جهان، نه در بین این دو. این پایان رنج است. ای رهروان! ناآمده، نه خلق شده، نه صورت یافته وجود

دارد. اگر این... نبود، رهایی برای آمده، زاده شده، خلق شده و صورت یافته وجود نداشت... اما رهایی وجود دارد».^{۱۲}

همچنین در آموزه‌های بودا که در متون مقدس پالی موجود است، در توصیف حقیقتِ مطلق چنین آمده که حقیقت مطلق؛ غیر قابل تو صیف، نامتعین، تعریف‌ناپذیر و ناگفتنی است. آن ورای ساختار تفکر است و تنها قابل شهود در تجربه روحانی است.^{۱۳} بودا به صراحت تأکید می‌کرد که فکر توانایی درک حقیقت را ندارد و تنها با تجربه عاری از دوگانگی است که می‌توان آن را درک کرد که آن نیز ورای حیطه فکر است. همچنان که بودا گهوشه بر این نظر است اشخاص شریف با طی طریق اخلاق، مراقبه، و معرفت می‌توانند آن را درک کنند.^{۱۴} آنان معتقد بودند که حقیقت ورای محدودیت و نسبیت است و جنبه بی‌کرانگی آن موجب می‌شود که در مورد آن سخنی به زبان نیاید و سکوت اختیار شود. بودا همواره تأکید می‌کرد: «حقیقت غیر قابل بیان است و در ظرفی ننگجد»^{۱۵} و سخن راندن از این حقیقت با زبان محدود غیر ممکن است زیرا «ژرف است، رؤیت‌اش مشکل و دانستن‌اش دشوار، دارنده آرامش و شکوه اندیشه در نیابش، ظریف است دانایان آن را فهم کنند».^{۱۶} بنابراین، عقل جزوی و محدود را بدان راهی نیست.^{۱۷}

در متون مقدس پالی عبارت‌های بسیاری وجود دارد که بیان‌کننده اعتقاد به حقیقت مطلق در آیین بودا است. مانند عبارت: «ای رهروان! من به شما نام‌شروط را ... حقیقت را و کرانه دیگر را، دیدن هر آنچه را که دشوار است می‌آموزم؛ پیری‌ناپذیر و پایا، هر آنچه را که بی‌مانع است؛ بی‌مرگ و فرخنده و ایمن؛ هر آنچه را که پیش رو نبوده است و هر آنچه را که بدون بلاست؛ هر آنچه را که بدون رنج است، پاک و جزیره، مامن و پناهگاه را به شما می‌آموزم».^{۱۸} و همچنین «ای بهیکو»^{۱۹} (راهب) اصلی هست که زائیده نشده و به وجود نیامده و آفریده نشده و صورت پذیرفته است، چه اگر این اصل زائیده نشده، به وجود نیامده، نا آفریده، صورت پذیرفته، واقعیت نمی‌داشت، گریز از جهان بوجود آمده، آفریده شده و صورت پذیرفته، میسر نمی‌بود».^{۲۰}

بنابراین آنچه که گفته شد می‌توان چنین نتیجه گرفت؛ برخلاف تصور برخی، بودا به حقیقتی مطلق ایمان داشت، اما زبان را برای توصیف آن حقیقت ناتوان می‌دانست و از طرف دیگر او به شیوه‌ای که ادیان ابراهیمی نسبت به خالق هستی می‌نگرند نظر مساعدی نداشت و همان طور که مطرح شد با ارائه استدلالهایی وجود آن را نامعقول

می‌دانست.^{۲۱} بهترین تعبیری که برای سکوت بودا مطرح شده همانی است که طریقه مه‌ایانه آن را بسط داده است، آنان معتقدند که ساحت تفکر و استدلال در دوگانگی است و یارای درک و کشف حقیقت را ندارد.^{۲۲} این نکته را نباید از نظر دور داشت که بودا آموزه‌هایش را فراخور سطوح متفاوت درک مخاطبان خود تعلیم می‌داده است. بودائی‌ان نیز پیوسته بر این باور بودند که بودا تعالیم اختصاصی را برای مخاطبانی با استعدادهای خاص ارائه می‌کرده است.^{۲۳}

دیدگاه ناگارجونه در باب حقیقت مطلق

همچنان که پیشتر گفته شد بودا منکر خدای شخصی بود اما به حقیقتی مطلق که ورای جهان هستی است باور داشت. مکاتب مختلف بودایی نیز تفا سیر گوناگونی از خدا و حقیقت مطلق ارائه نموده‌اند. در این میان، مفهوم حقیقت مطلق اغلب در اندیشه ناگارجونه با واژگانی همچون تهیگی، خلأ، شونیتا و نیروانه بکار رفته است که در این بخش به معرفی هریک از این مفاهیم می‌پردازیم:

مفاهیم ناظر بر حقیقت مطلق در اندیشه ناگارجونه

نیروانه

پیروان هینه‌یانه و مه‌ایانه هر یک معانی متفاوتی برای نیروانه قائل‌اند. عمده‌ترین معنی آن از جهت نجات‌شناختی رهایی فردی و جمعی از گردونه بازپیدایی است. در چنین رویکردی نیروانه به معنای به کمال رساندن حیات انسانی است. از نظر اخلاقی نوعی نابودی گناه، شهوات و نفسانیات تلقی می‌کنند. از جهت معرفت‌شناختی نیز نیروانه را کنار زدن حجاب نادانی تفسیر کرده‌اند. اگرچه این معانی و رویکردها تمام حقیقت مفهوم نیروانه را در روشن نمی‌سازد ولی وجوه متفاوت آن را مشخص و برجسته می‌سازد. مفهوم نیروانه بیش از همه در طریقه مه‌ایانه به ویژه در مکتب ماده‌یه‌میکه بسط و گسترش یافت. ناگارجونه با رویکردهای متفاوتی به تبیین و توصیف این آموزه پرداخت که رایج‌ترین آن، رویکرد سلبی است که در این تلقی نیروانه حقیقتی بی‌مرگ،^{۲۴} نبود نشدنی،^{۲۵} پایان‌ناپذیر،^{۲۶} تولد‌ناایافته، فریب‌ناپذیر،^{۲۷} نامخلوق، بی‌آرزو، بی‌پیری، بی‌تناسخ، بی‌حد و حصر،^{۲۸} است. نیروانه در معانی سلبی امری پیش‌بینی‌ناپذیر و دست‌نیافتنی است. در این رویکرد ناگارجونه معتقد است: «نیروانه

نه رها می‌شود و نه به دست می‌آید... نه زوال می‌یابد و نه ایجاد می‌شود.^{۳۰} رویکرد دیگر ناگارجونه که متأثر از تعالیم بوداست، رویکرد اثباتی است که در این تفسیر نیروانه به معنای به کمال رساندن حیات انسانی است.^{۳۱} در این رویکرد نیروانه حقیقت مطلق است که معادل دهرمه کایه^{۳۲} است. که صفاتی مانند سرمدی بودن، سرور^{۳۳} و منزّه^{۳۴} را به نیروانه در معنای دهرمه کایه داده‌اند.^{۳۵} در این تلقی، نیروانه در ذات خود پاک و بی‌عیب است و حقیقت و واقعیت همه موجودات را تشکیل می‌دهد و این حقیقت مطلق اگرچه خود را در جهان ناپاکی و نسبیّت متجلی می‌سازد و سریان می‌دهد، اما خودش برای همیشه پاک و بی‌آلایش باقی می‌ماند.^{۳۶}

ناگارجونه معتقد است که عالم هستی و هر آنچه در اوست، نمود است. زیرا غیرمستقل، تغییرپذیر و ناپایدار است. در عالم نمود، حقیقت مطلق درکار نیست. باید گفت عالم، حقیقت متعارف است؛ اما حقیقت منحصر به حقیقت متعارف نیست. حقیقت مطلق یا متعالی نوعی دیگر از حقیقت است؛ حقیقتی که از چارچوب ادراک و فهم زبان فراتر است. آن حقیقت نامشروط است که تکثر در آن راه ندارد و آن همان نیروانه است. بنابراین، ناگارجونه از دو حقیقت سخن می‌گفت: حقیقت تجربی یا حسّی^{۳۷} و حقیقت متعالی یا محض.^{۳۸} کسانی که تفاوت و تمایز میان این دو حقیقت را نمی‌شناهند، نمی‌توانند ژرفای اسرارآمیز تعلیمات بودا را دریابند.^{۳۹} آن حقیقت متعالی که در مرتبه نیروانه به آن می‌رسیم فقط با توصیف سلبی ممکن است. زیرا آن را نه می‌توان از راه تجربه متعارف شناخت^{۴۰} و نه می‌شود توصیف‌اش کرد. به همین سبب بود که وقتی از بودا سؤال شد: «وقتی یک تنهاگنه به نیروانه رسید بعد چه می‌شود؟» از پاسخ به آن خودداری کرد.^{۴۱} بودا به خوبی می‌دانست که هر کدام از پیروانش هنگامی که به نیروانه وارد شوند، آن را خواهند شناخت.^{۴۲}

از دیدگاه ناگارجونه نیروانه مفهومی کاملاً تعریف‌ناپذیر است.^{۴۳} در اندیشه او نیروانه؛ نه مرگ است و نه نابودی، مرگ از آن جهت نمی‌توان گفت که تولد ثانوی و زایش نویی در بر ندارد و نابودی نیز بدان اطلاق نتوان کرد. چون فقط عناصر ترکیبی سَمساره رو به نیستی و زوال می‌نهند. پس آن مقام متناقض است که دست فهم و عقل از درک آن کوتاه است فقط فرد تنویر یافته همچون بودا به درک آن حقیقت فراسو نائل می‌شود به همین دلیل بود که بارها متذکر می‌شد که، به مشاهده حقیقت ژرفی نایل شده که تعقل و استدلال یارای درک آن را ندارد.^{۴۴} به همین دلیل ناگارجونه ماهیت تجربه

نیروانه را با ذکر یک مجموعه صفات سلبی^{۴۵} توصیف می‌کند: «آن چیزی که (با تجربه متعارف) شناخته نمی‌شود از نو به وجود نمی‌آید، نیست و نابود نمی‌شود، زمان در آن راه ندارد، خاتمه داده نمی‌شود، تکوین نمی‌یابد، نیروانه نام دارد».^{۴۶} در نگاه ناگارجونه نیروانه در یک معنای متناقض‌نما؛ نه هست نه نیست؛ و نه هم هست و هم نیست و نه هیچ کدام. اگر هست باشد آنگاه در معرض فساد و تباهی است. اگر عدم است که چیزی هستی خود را از دست بدهد و در عین حال تصور عدم وابسته به هستی است. بنابراین عدم به معنای پوچی و نیستی نیست. در نگرش ناگارجونه نسبت به عالم هستی، هیچ چیز دارای وجود مستقل و قائم به ذات نیست. حتی نیروانه نیز از این قاعده جدا نیست. در عین حال نمی‌تواند هم باشد و هم نباشد؛ چون این دو با هم متناقض‌اند و از طرف دیگر با شرط هیچ کدام، هستی نیروانه نیز ادراک نمی‌شود. به بیان دیگر نیروانه دیدن موجودات و هستی در تهیگی خودبودی است.^{۴۷}

بنابراین، در رویکرد وجودشناسی ناگارجونه، نیروانه؛ نه پیدایش^{۴۸} است و نه زوال،^{۴۹} نه هیچ شدن است^{۵۰} و نه ابدیت،^{۵۱} نه وحدت است^{۵۲} و نه کثرت،^{۵۳} نه آمدن است،^{۵۴} و نه رفتن.^{۵۵} نیروانه آینه هیچ نمای استمرار و تسلسل پدیده‌ها و نابودی کلیه نسبت‌هایی است که بین آنان برقرار می‌شود. نیروانه جنبه غیرمتعین پدیده‌ها است.^{۵۶}

پیروان طریقه هینه یانه نسبت به دیدگاه ناگارجونه انتقاد کرده و گفته‌اند: حال که همه چیز خلأ است و نه پیدایش است و نه نابودی، نیروانه را چگونه می‌توان دریافت؟^{۵۷} ناگارجونه در پاسخ به این سؤال می‌گوید: اگر اشیاء و پدیده‌ها، خیالی در خیال نباشند و جوهر باشند، عرضی وجود نخواهد داشت تا نیروانه خاموشی آن شود.^{۵۸}

بنابراین، نیروانه نه خاموشی است و نه ابدیت و نابودی و نه پیدایش چیزی است.^{۵۹} چنانکه گفته شد، آن نه هستی است و نه نیستی. اگر بتوانیم تعیناتی را که چون نسبیت جهانی و امور اعتباری در جهان ظاهر می‌شوند، انتزاع بکنیم، آن «وضع خاصی» که بعد از نفی و سلب این تبلیغات به جا می‌ماند، نیروانه خواهد بود. «نیروانه عدم جریان استمرار و پیوستگی^{۶۰} مرگ و حیات است و این عدم جریان، نه هستی تواند بود و نه نیستی و نه می‌توان آن را توقف پدیده‌ها دانست زیرا پدیده‌ها هرگز پدید نمی‌آیند تا متوقف شوند».^{۶۱} به عبارت دیگر نیروانه واقعی است و رای پدیده‌های جهان و بر فراز مقولات هستی و نیستی.^{۶۲} آن را ترکیب و تلفیق هستی و نیستی هم نمی‌توان

گفت چون در این صورت نیروانۀ نیز به سان هستی و نیستی متعین می‌گردد، حال آنکه نیروانۀ مطلقاً غیرمتعین است.^{۶۳}

شونیتا ۶۴

مفهوم شونیتا ریشه در آیین هندو دارد، این مفهوم برای نخستین بار در ریگ ودا با عبارت مشهور: «نه هست بود و نه نه - هست» مطرح شد. سپس به تدریج در متون و ادبیات دوره‌های بعد مانند *اوپنیشدها*^{۶۵} و *بهگودگیتا*^{۶۶} نیز به کار رفت. «این نیست! این نیست!»^{۶۷} عبارت مشهور دیگر در *اوپنیشدها* است که بیانگر مفهوم شونیتا در توصیف حقیقت مطلق است.^{۶۸} اصل «ناخودی» یکی از مهم‌ترین آموزه‌های بودا، نشانگر این است که آغازگر این مفهوم در آیین بودا، شاکیه مونی بوده است که بارها در سخنان خود به این مفهوم اشاره می‌کرده است. از میان مکاتب مختلف بودایی، مکتب مادهیه میکه بیش از سایر مکاتب به شرح و بسط این مفهوم پرداخته است. بنیادی‌ترین مفهوم در این مکتب، اصل شونیتا است. این مفهوم به طرز چشم‌گیری در سوتره‌های پرجنا پارمیتا^{۶۹} اصلی‌ترین متون مکتب مادهیه میکه به منصفه ظهور رسیده است.^{۷۰} می‌توان گفت در واقع جان کلام این متون، پرداختن به مفهوم شونیتا یا تهیگی است.^{۷۱}

همچنان که گفته شد، در آیین بودا مهم‌ترین تفکر فلسفی در خصوص تهیگی از مکتب مادهیه میکه پدید آمد که آغازگر آن ناگارجونه بود،^{۷۲} مفهوم تهیگی در اندیشه ناگارجونه را می‌توان از دو نگاه مورد تحلیل و بررسی قرار داد. در وهله نخست این مفهوم را می‌توان از نگاه به پدیدارهای عالم حس دریافت. در این نگاه، شونیتا به معنای آن است که همه چیز این جهان خالی و تهی از حقیقت وجودی است، زیرا همه موجودات جهان و پدیده‌های آن به هم وابسته بوده و هیچ یک دارای وجود ثابت، مستقل و قائم به ذات نیستند. بنابراین، فاقد حقیقت وجودی و جوهری ثابت هستند. به عبارت دیگر همه موجودات تهی از قائم به ذات بودن هستند.^{۷۳} این رویکرد بیانگر حقیقت واقعی وجود موجودات عالم هستی است.^{۷۴}

این تلقی از مفهوم شونیتا در بخش تعالیم و آموزه‌های بودای اولیه نیز مطرح بود، بنا بر تعالیم شاکیه مونی بودا در بیان آموزه پیدایش مشروط و ناپایداری، هیچ پدیده و امر ثابتی در هستی وجود ندارد و همه چیز در حال تغییر و در حال شدن دائمی است. هر آنچه در این عالم به وجود می‌آید، از همان نخستین لحظه تشکیل دست‌خوش تغییر و فرسودن است و بنا بر آموزه ناخودی همه پدیده‌های عالم حس در ارتباط با علتی

خاص به یکدیگر وابسته‌اند. پیدایش هر چیزی وابسته به مجموعه عواملی است که بی‌وجود هر یک از آنها ایجاد نخواهد شد. به فرض وجود، دوام آن لحظه‌ای بیش نخواهد بود. بنابراین هیچ یک از پدیده‌های این جهان جوهر ثابت و پایداری ندارند. همچنین هیچ پدیده‌ای دارای وجود مستقل نیست و همه موجودات و پدیدارها برای ظهور و وجود خود وابسته به پدیده‌های دیگرند. بنابراین، وجود وابسته می‌تواند وجود حقیقی در نظر گرفته شود.^{۷۵}

از میان معانی متفاوتی که برای شونیتا گفته اند، معانی: تهیگی، هیچ، خلأ، ناموجود،^{۷۶} بیانگر نبود ذات مستقل در پدیده‌هاست. یعنی هیچ چیز پاینده و ثابتی وجود ندارد. این معانی از واژه شونیتا سبب سوء تعبیرهای بسیاری شده به نحوی که سبب شده مکتب مادهیه میکه را مکتب پوچ گرا^{۷۷} بنامند. این مفهوم حتی در زمان خود ناگارجونه به قدری سوء تعبیر شده بود که به معنی عدم یا «نیستی» درآمد و نتیجه نامطلوب و محتوم آن ناگارجونه را بر آن داشت که بنویسد: «درست مانند ما یا که به غلط فهمیده شد سوء تفاهم در مورد شونیتا هم نابودی شخص را به همراه دارد».^{۷۸} در حالی که بر اساس مفهوم فلسفی آن در دیدگاه ناگارجونه به معنای «خالی بودن از» یا «تهی بودن از»^{۷۹} خود ثابت و پایدار است. در نگاه ناگارجونه این ویژگی تمامی موجودات هستی است که عاری از وجود ثابت و قائم به ذات هستند.^{۸۰} کومارا سوامی، مفهوم تهیگی را این‌گونه توضیح می‌دهد: «تهیگی به معنی عدم نیست، بلکه به معنی عدم صفات است (ثبوتی) است. دهرمه کایه تهی است همان‌طور که برهنه "نه اینگونه است" ... آن دقیقاً از عدم تعین است. در آنجا هیچ چیز وجود ندارد... تهی بودن اشیاء عدم وجود ذاتی آنهاست که در آئین بودایی اولیه بر آنها تأکید شده است».^{۸۱} این رویکرد نسبت به عالم هستی بیانگر نوعی ارتباط ما بین تمام موجودات است.^{۸۲} بنا بر چنین دیدگاهی تمام موجودات به صورت وابسته به هم منشاء مشترکی دارند.^{۸۳}

روش فلسفی ناگارجونه در برخورد با پدیده‌های عالم حسی بدین شکل بوده که با نفی پی در پی هر آنچه که سبب ایجاد تصور ثبات، بقا و استقلال در پدیده‌ها و امور می‌شود، ثابت می‌کند که همه پدیده‌ها عاری از جوهر ثابت، حقیقی و قائم به خود و مستقل‌اند. در واقع همه پدیده‌های عالم عاری از وجود و خالی^{۸۴} هستند. او معتقد بود عالم هستی عالم نمود است نه بود. بنابراین، همه واقعیت‌های نمودین صرفاً ساختگی است. اگر آموزه اولیه این باشد که این جهان خانه سست کاغذی است، ناگارجونه از

آن هم فراتر رفته معتقد شد؛ حتی کاغذ هم در کار نیست. واقعیت عالم هستی به کاخی می ماند بی ثبات، که از کف ساخته شده باشد.^{۸۵}

بنابر آنچه که گفته شد مفهوم شونیتا از دیدگاه ناگارجونه را هم می شود در نگاه به عالم محسوسات جستجو کرد که در این نگاه، هستی و همه موجودات و همه پدیده های آن نسبی، وابسته و فاقد حقیقت وجودی و جوهری ثابت اند. هم می شود در نگاه به امر مطلق معنا کرد، که در این نگاه؛ تهی و خالی بودن، صفت حقیقت مطلق است که قائم به ذات، وجود مطلق و ورای تمام این جهان است و به سبب اطلاق و بی حدی اش در هیچ تعریف و توصیفی نمی گنجد، مگر آنکه مانند اوپانی شادها، درباره آن بگوییم: «این نیست! این نیست!». بنابراین، تهی به هیچ روی معنای نبودن و نیستی را ندارد، بلکه برعکس، به معنای نفی هرگونه ویژگی یا صفت مشخصی است که در وصف در آید. بنابراین، این وجود مطلق و لایتناهی، این حقیقت متعالی عاری از هر گونه تقیید، تغییر نسبت و حد است و از آنجا که با هیچ زبان و با هیچ صفتی توصیف شدنی نیست، بهترین سخن درباره آن سکوت است.^{۸۶}

ابن عربی

پیشینه بحث حقیقت مطلق در قرآن کریم

مبحث حقیقت مطلق در اسلام نیز ریشه در آیات قرآن دارد. بنا بر آنچه که در قرآن کریم بیان شده، حق در مقام ذات، حقیقتی ورای جهان پدیداری و متمایز با خلق است و در تعالی و تقدس خود هیچ گونه ارتباط و نسبتی با هستی ندارد. به همین دلیل معرفت، شناخت و ایجاد هر نوع ارتباطی با او غیر ممکن است. بر اساس آموزه های دینی، ذات حق در «غیب هوبت» و در پس حجاب عزت خویش از دیده جویندگان خود نهان و از حیطة ادراک عقل و فهم محدود بشری بیرون است. بنابراین، تلاش برای شناخت او کاری عبث و خوض در معرفت آن تحمل رنجی بی حاصل است. حق در مرتبه ذات، خاصیت بیان ناپذیری دارد و مهم ترین شیوه در توصیف آن سکوت است. زیرا مرتبه ذات، مقام سکوت و خاموشی و دم فرو بستن است.

قرآن ذات الهی را برای انسان مجهول مطلق می داند و دستیابی به معرفت آن را منع نموده است. زیرا ذات بی نام و نشان است. وقتی ذات در مرتبه «غیب مطلق» و «غیب هوبت» قرار گیرد، نامیدنش به کلمه حق از سر عجز و نیاز ضرورت است، ذات حق نامتناهی و متعالی و بیرون از حیطة ادراک و فهم بشری است. لذا نه

تنها معرفت ذات محال و ناممکن است، بلکه تلاش هم در این وادی عبث و بیهوده است برای نمونه آیاتی همچون «لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه، ۱۱۰)، «يُحَدِّثُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران، ۲۸)، «اللَّهُ عَنَىٰ عَنِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران، ۹۷)، «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (انعام، ۹۱) مؤید همین نکته است.

مفاهیم ناظر بر حقیقت مطلق در اندیشه ابن عربی

در مکتب ابن عربی، حقیقت مطلق یا حقیقت وجود در واقع مرتبه ذات است که از آن به «کنز مخفی»، «غنای مُغْرَب»، «غیب الغیوب»، «هستی صِرف»، «غیب هویت»، «احدیت مطلقه»، «أنکر النکرات» و «احدیت ذاتیه» تعبیر می شود. در این بخش کوشش داریم به شرح هر یک از این مفاهیم و تعابیر پردازیم. اما، وجود اصطلاحات و اسامی فراوان ما را برآن داشت، تعابیر مترادف در یک جا شرح داده شود.

ذاتِ بحت، احدیتِ ذاتیه

در اندیشه ابن عربی گاهی از حقیقت مطلق تعبیر به ذات بحت یا احدیت ذاتیه شده است. حقیقت مطلق یا ذات احدیت، وجود صرف — من حیث هو وجود— نه به شرط تعیین و نه به شرط لاتعیین — است؛ و از آن حیث که وجود بحت است، حتی از اسماء و صفات نیز منزّه است؛ بنابراین، نه نعتی دارد، نه اسمی و نه رسمی، کثرت نیز به هیچ وجه در او راه ندارد. آن وجود محض نه جوهر است و نه عرض؛ چرا که هر آنچه غیر از واجب است یا جوهر است یا عرض. پس وجود از آن حیث که وجود است چیزی جز واجب نیست و هر وجود مقیدی با اتکاء بدان وجود واجب، وجود می یابد. بلکه به اعتبار حقیقت، این وجود مقید همان وجود واجب است و به اعتبار تعیین، غیر آن.^{۸۷}

همچنان که گفته شد ابن عربی حقیقت مطلق را ذات می نامد و این ذات بحت، نامحدود و نامقید، نامتعیین^{۸۸} بی وصف و بی نهایت است.^{۸۹} این مرتبه نه قابل تنزیه است و نه قابل تشبیه «أما فی مقام الاحدیة الذاتیة فلا تشبیه و لا تنزیه اذ لم تعدد فیہ اصلاً»^{۹۰} ابن عربی معتقد است که در مقام احدیت ذات هیچ گونه ظهور و تجلی وجود ندارد «و لهذا منع الله التجلی فی الاحدیة»^{۹۱} بنابراین، هیچگونه کثرتی هم وجود ندارد.^{۹۲} ذات بحت یا احدیت ذاتیه در اندیشه ابن عربی، وجود خنثی و عاری از هرگونه صفت و کیفیت است یکی از مسائلی که ابن عربی درباره ذات بحت مطرح کرده است، بُعد

غیر عقلانی و غیر قابل شناخت بودن آن است. بنابراین، نه کسی از او خبر دارد و نه در عالم ملکوت و ملک، رسمی از آن موجود است. اهل عرفان و سلوک از رسیدن به آن مقام منبع محروم‌اند و قلوب اولیاء از ساحت قدس او محجوب است. هیچ یک از پیامبران راهی برای دست یابی به آن حقیقت ندارند. عباد و سالکان راه حق، آن حقیقت را نمی‌توانند عبادت کنند و تمامی اولیاء از شناسایی آن حقیقت محرومند. چنین حقیقتی نه به اشیاء نظر لطفی دارد و نه به حقایق به نظر قهر نگاه می‌کند. بدون واسطه با هیچ حقیقتی ارتباط ندارد. حتی ارتباط او با اسماء و صفات اعم از جلالیه و جمالیه به واسطه رابطه و واسطه ای است که به واسطه همین رابطه و خلیفه بین اسماء و صفات و حقیقت غیبیه است.^{۹۳}

هستی صرف، وجود مطلق

ابن عربی وجود حقیقی را منحصر به ذات حق تعالی دانسته و گفته است: «لا وجود و لا موجود الا الله»،^{۹۴} «لیس فی الوجود الا الله»،^{۹۵} «ما فی الوجود الا الله»،^{۹۶} «ان الله هو عین الوجود»^{۹۷} «فالله من حیث ذاته و وجوده غنی عن العالمین»^{۹۸} بنابراین، حقیقت وجود منحصر به ذات الهی یا همان حقیقت مطلق است و سایر موجودات در اصل، ظل و پرتو آن ذات اند. ابن عربی با استناد به آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ» (فرقان، ۴۵)، هستی موجودات را «ظل» و آنها را نِسَب و اضافات اشراقی وجود حق می‌داند.^{۹۹} او از این حقیقت مطلق تعبیر به «هستی صرف»،^{۱۰۰} «وجود مطلق» نموده است. زیرا بر این نظر است؛ در عالم هستی وجودی جز وجود حق نیست و کثرات وجودی موهوم دارند و تنها وجود حق است که وصف ناپذیر و لایتناهی است و وجود حقیقی از آن اوست. به همین دلیل از حق تعبیر به هستی و وجود کرده است.

گاهی در اندیشه ابن عربی، از وجود مطلق تعبیر به عدم مطلق شده است. زیرا، عدم مطلق، قابلیت ظهور ندارد و لاشیء محض است و در آن عینی وجود ندارد که ظهور یابد: «اذ لو حصل لكان وجوداً و العدم من جمیع الجهات لا یكون وجوداً ابداً فان الحقائق لاسبیل إلى قلبها»^{۱۰۱} در اندیشه برخی از عرفا عدم نه تنها نیستی نیست، بلکه تراکم وجود است.^{۱۰۲} عدم مهترین راه برای شناخت وجود است. عدم شناسی مقدمه وجود شناسی است. از همین روست که بسیاری از فیلسوفان پژوهش های خود در باب وجود شناسی را از وجه عدم آمیز هستی آغاز نموده اند.^{۱۰۳}

انکر النکرات، غیب الغیوب

حقیقت مطلق در اطلاق خود در نظام متافیزیکی ابن عربی رازی کاملاً ناشناختنی است که بسیار فراتر از معرفت انسانی قرار می‌گیرد^{۱۰۴} و تا زمانی که او در اطلاق خود باقی باشد ناشناخته و شناخته ناشدنی است. این اطلاق، تا ابد یک راز خواهد بود، راز رازها و «غیب الغیوب». ابن عربی این مرتبه را «انکر النکرات» یا نامعین ترین نامعین ها یا ناشناخته ترین ناشناخته ها می‌خواند؛ زیرا هیچ کیفیتی ندارد و با هیچ چیز غیر از خود نسبت ندارد.^{۱۰۵} بنابراین، این مفهوم برای ما غیر قابل شناخت است؛ زیرا از همه کیفیات و نسبت هایی که انسان می‌تواند بشناسد متعالی و برتر است. به گفته جامی «نه به دست علم و دانش دامن ادراک او توان گرفت و نه به دیده کشف و شهود»^{۱۰۶}

ابن عربی گاهی نیز از این حقیقت مطلق تعبیر به «عنقای مُعْرَب» و «هویت غیبیه احدیه» کرده است، این حقیقت از فرط بطون و کمون، اسم و رسم ندارد و قبول اشاره نمی‌کند و محکوم به حکمی از احکام نیست. از هر قید و اعتباری مبرا است. در این مقام اثری از وحدت و کثرت و عینیت و غیریت و اسم و رسم و نعت و وصف و ظهور و بطون و جوب و امکان نام و اثری نیست. غایت نشان از او بی نشانی است و نهایت معرفت حیرانی است.^{۱۰۷} زیرا انسان قادر نیست راجع به چیزی، بدون آنکه به آن کیفیتی بدهد و بدین وسیله آن را به گونه ای محدود سازد، بیندیشد یا سخن گوید. حق تعالی در این مرتبه غیر مشروط و «لا بشرط»، مورد معرفت و شناخت قرار نمی‌گیرد.^{۱۰۸}

عشقم که در دو کون مکانم پدید نیست عنقای مُعْرَب که نشانم پدید نیست^{۱۰۹}

تحلیل و مقایسه نظر ناگارجونه و ابن عربی در باب حقیقت مطلق

مبحث حقیقت مطلق هم در اندیشه ناگارجونه و هم از دیدگاه ابن عربی ریشه در متون دینی و مقدس دارد. بنا بر آنچه که پیش تر گفته شد، در متون مقدس هر دو دین، حق در مقام ذات، حقیقتی ورای جهان پدیداری و متمایز با خلق است و در تعالی و تقدس خود هیچ گونه ارتباط و نسبتی با هستی ندارد. به همین دلیل معرفت و شناخت و ایجاد هر نوع ارتباطی با او غیر ممکن است. بر اساس آموزه های مبتنی بر نصوص دینی هر دو اندیشمند، ذات حق در «غیب هویت» و در پس حجاب عزت خویش از دیده جویندگان خود نهان و از حیطة ادراک عقل و فهم محدود بشری بیرون است. بنابراین،

تلاش برای شناخت او کاری عبث و خوض در معرفت آن تحمل رنجی بی حاصل است. حق در مرتبه ذات، خاصیت بیان ناپذیری دارد و مهم ترین شیوه در توصیف آن سکوت است. زیرا مرتبه ذات مقام سکوت و خاموشی و دم فرو بستن است. چنانچه اشاره شد، نیل بدان حقیقت جز از طریق کشف و شهود میسر نیست. وجودی است که فقط در برابر بینشی متعال و درکی عمیق، نقاب از رخسار برمی گیرد.

در یک بحث تطبیقی می توان دیدگاه های ناگارجونه در باب نیروانه، شونیتا را همانند حضرت ذات در دیدگاه ابن عربی دانست که از نظر اوصاف و ویژگی ها بسیار مشابه و قابل مقایسه اند. مهم ترین ویژگی های حقیقت مطلق از دیدگاه این دو اندیشمند عبارتست از:

فاقد اسم و صفت بودن

به گفته ناگارجونه، شونیتا و نیروانه معرّاً از ویژگی های محدود کننده و فاقد هر گونه اشاره و نشانه و عاری از تمامی ویژگی ها و صفات است و نه این است و نه آن؛ و فقط با سکوت می توان آن را توصیف کرد. همانند اوپنیشدها باید گفت: «نتی نتی»^{۱۱۰} (یعنی "نه این است و نه آن")

ابن عربی نیز مرتبه ذات را مسکوت عنه می داند و بر این نظر است که در مرتبه ذات، اسم، رسم، نعت و صفت نیست و نام ظهور و بطون و کثرت و وحدت و وجوب و امکان منتفی و نشان ظاهری و باطنیت و اولیت و آخریت مختفی است و نور ذات حق در نقاب «کنت کنزاً مخفياً» مخفی و پنهان است. در غیب هویت جلوه اسماء وجود ندارد و حتی اسم یکی نیز نیست. ذات حق از این جهت منزّه از اسماء و وجود صرف و فاقد هرگونه نعت است؛ «و لارسم و لا رسم له»^{۱۱۱}

غیر قابل شناخت بودن

به اعتقاد ناگارجونه و ابن عربی حقیقت مطلق، قابل شناخت نیست و بشر نمیتواند آن را ادراک کند. زیرا حق در مرتبه ذات به عنوان وجود مطلق و نامتناهی هیچ نسبتی با وجود محدود و متناهی مخلوقات ندارد. البته خود حق تعالی در مقام ذات به خود علم دارد و این به سبب احاطه ذات نسبت به خود است. از دیدگاه ابن عربی حق تعالی از نظر اصل تحقق و وجود، اظهرالاشیا و به لحاظ حقیقت و کنه ذات، اخفی الاشیا است. بنابراین، ذات حق و غیب هویت مطلق، مدرک، مفهوم، مشهود و

معلوم هیچ کس نخواهد شد. در مقام تمثیل این معنا همانند درکی است که انسان از قوای ادراکی و فعلی خویش همچون اراده، علم و بصر دارد اصل تحقق چنین قوایی برای هر انسان در نهایت وضوح است. اما چیسستی آنها و کنه وجود آنها از پنهان ترین حقایق برای اوست. «حقیقت مطلقه غیبیه در حجاب مطلق و غیرقابل کشف و به دور از هرگونه کشف و شهود است و امکان وصول برای احدی از انبیاء و ملائکه مقربین و عارفان بلندپایه و اولیا وجود ندارد»^{۱۱۲}

چه نسبت خاک را با حضرت پاک که ادراک است عجز از درک ادراک^{۱۱۳} ناگارجونه بر این نظر است شناخت حقیقت متعال با عقل محدود بشری امکان پذیر نیست زیرا عقل انسان توانایی ادراک حقیقت فراسو و مطلق را ندارد. به اعتقاد او تا زمانی که ما درگیر مقوله عدم و وجود هستیم توانایی ادراک حقیقت فراسو را نداریم. کاری که ناگارجونه در مورد حقیقت فراسو می نماید همانند حالتی است که در *اوپنیشدها* درباره برهن صورت گرفته است و آن سلب هر گونه توصیفی درباره تهیگی است. زیرا بر این نظر است زبان و ذهن انسان یارای درک حقیقتی که فراسوی جهان پدیداری قرار گرفته را ندارد. در اندیشه ناگارجونه نیز شونیتا به عنوان مطلق، فاقد هر گونه کیفیت و صفت است از دیدگاه او شونیتا غیر قابل وصف و غیر قابل شناخت است. واژه ها توانایی و صف او را ندارند. لذا با واژه نمی توان او را توصیف کرد. فکر و اندیشه نیز قادر به درک و فهم او نیست. بنابراین بهترین روش درشناساندن حقیقت همانی است که بودا انتخاب کرد و آن سکوت است و وقتی از او درباره سکوت اش سوال کردند، پاسخ داد: «من در حقیقت آن را برای شما توصیف کردم اما شما نفهمیدید.»^{۱۱۴} ناگارجونه حتی بر این نظر است: «هیچکس حتی خود بودا قادر نیست آن مطلق را نشان دهد چرا که چنین نشان دادنی مستلزم مفاهیم در غالب زبان است، حال آنکه مطلق ورای تمام مفاهیم است»^{۱۱۵} زیرا «حقیقت لطیف است و دریافتن عمقش مشکل؛ نه حرفی و نه صدایی بدان دست نتواند یافت.»^{۱۱۶}

ناگارجونه معتقد بود حقیقت متعال، در همه هستی وجود دارد، اما کلام قادر به سخن گفتن درباره آن نیست زیرا حقیقت هیچ نشانی ندارد، بنابراین، قابل شناختن نیستن و ورای هرگونه پرسش و پاسخی است و تنها در حالت یگانگی ذهن و خروج از دوگانگی آن است که شناخته می شود.^{۱۱۷} و بودا به درک آن حقیقت فراسو نائل شده بود.^{۱۱۸}

در منظومه عرفانی ابن عربی نیز، ذات بی تعین، خشتی و بی نام و نشان که از هر قیدی حتی قید اطلاق و عدم اطلاق آزاد و رهاست، حقیقتی نیاندیشیدنی، دست نیافتنی و سرالاسرار و شناخت ناپذیر خواهد بود که دست ادراک به بلندای معرفتش نمی رسد. زیرا ذات فاقد ماهیت غیر قابل اکتناه و تصور که از مرتبه تنزیهی مطلق برخوردار است و محدود به حدی نیست تا به دلیل و برهان عقلی علم به حقیقت ذاتش ممکن گردد.^{۱۱۹} در این مرتبه حق، رازی سر به مهر، معمایی لاینحل و مجهول است که هرگز معروف نمی گردد و حقیقت سر آن نه برای عوام، بلکه برای انبیاء و اولیاء و ارباب مشاهده و مکاشفه نیز مکشوف نمی گردد و تا ابد در پس حجاب عزت مخفی و مستور باقی می ماند. از این روست که ابن عربی می گوید: «معرفت ذات برای ما سوی الله ممنوع است و خدا را جز خدا نمی شناسد»^{۱۲۰} او همچنین در کتاب *فصوص الحکم* ذات حق را «انکر النکرات» می خواند بدین معنی که حقیقت مطلق برتر و متعالی تر از همه کیفیات و نسبتهایی است که برای انسان می تواند قابل ادراک باشد. این مرتبه از آگاهی همان مرتبه «العجز عن درک الادراک ادراک» است که به تعبیر ابن عربی علم به چیزی است که معلوم نمی گردد، بنابراین در اینجا علم متعلقی جز جهل ندارد و نهایت عرفان و شناخت حیرانی و سرگردانی است.^{۱۲۱}

توصیف سلبی یا تنزیهی

مشهورترین رویکرد در توصیف حقیقت مطلق از نظر ناگارجونه رویکرد سلبی یا تنزیهی است، این نوع توصیف که در متون مقدس و روایات بزرگان و اندیشمندان هر دو دین قابل مشاهده است اگرچه حقیقت مطلق را به طور کامل توصیف نمی کند اما برخی وجوه آن را مشخص و برجسته می سازد. این شیوه در متون مقدس آیین هندو در توصیف برهمن به وفور دیده می شود. در تعالیم ابن عربی نیز قابل مشاهده است اما این رویکرد، بیش از همه در اندیشه ناگارجونه با طرح نظریه شونیتا به اوج خود رسید. در اندیشه ناگارجونه واقعیت نامتناهی و رای مقولات عینی، ذهنی، عنصری و برفراز هستی و نیستی است. این واقعیت آنچنان مُنزه و عاری از صفات ثبوتیه و سلبيه و غیره است و آنچنان از واقعیت های نسبی جهان مُبرا است که آنرا فقط از طریق نفی و سلب می توان توصیف کرد. بنابراین، صفت تهی و خلأ که به آن اطلاق شده از این جهت است که این مقام بی مقامی را که متناقض و وصف ناپذیر است به وجهی از وجوه بیان کنند.^{۱۲۲} در توصیف سلبی نیروانه به عنوان موجودی یاد می شود که «فاقد برخی صفات

و ویژگی‌ها است»^{۱۲۳} به همین جهت ناگارجونه ماهیت تجربه نیروانه را با ذکر یکسری صفات سلبی توصیف می‌کند: «آن چیزی که با تجربه متعارف شناخته نمی‌شود، از نو به وجود نمی‌آید، نیست و نابود نمی‌شود، زمان در آن راه ندارد، خاتمه داده نمی‌شود، تکوین نمی‌یابد، نیروانه نام دارد.»^{۱۲۴}

توصیف سلبی حقیقت مطلق در تعالیم عرفانی ابن عربی نیز قابل مشاهده است آن جا که «عدم مطلق» را مرداف با «وجود مطلق» در نظر گرفته است. چون درغیب مطلق ظهور و تجلی درکار نیست، سکوت و تاریکی محض است و هیچ نام و نشانی در آنجا نیست. بنابراین، عدم محض است کاربرد «عدم مطلق» برای «وجود مطلق»، کاربردی سلبی است که در مورد ذات حق بکار می‌برند. بدین علت که؛ ذات حق نه نام دارد، نه حد دارد و نه صورت دارد و به عبارتی «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^{۱۲۵} است. چون نمی‌توان به معرفت ایجابی او را شناخت. پس عدم محض است.^{۱۲۶}

توصیف متناقض نما

چهارمین رویکرد که اغلب در متون مقدس قابل مشاهده است رویکرد متناقض نماست. هر دو اندیشمند با تأسی از متون مقدس و دینی از این رویکرد نیز بسیار بهره جسته‌اند. در نگاه ناگارجونه: «نیروانه نه هستی است و نه نیستی بلکه ورای نسبت هستی و نیستی است.»^{۱۲۷} ناگارجونه در بیانی دیگر نیروانه را معادل دَهْرَمَه کایه در نظر گرفته و می‌گوید: «نیروانه به چیزی می‌گویند که «خواسته» نیست، «به دست آمده» نیست، «منظم» نیست، «بی‌نظم» نیست، «محکوم به فنا» نیست و «مخلوق» نیست.»^{۱۲۸} در نظر آن مکتب نیروانه و باز پیدایی (سنساره) تفاوتی ندارند. یعنی باز پیدایی و وجود پدیداری هیچ تفاوتی با نیروانه ندارد و هر آنچه حد باز پیدایی است حد نیروانه هم هست.^{۱۲۹} امر مطلق و عالم تجربه، امر مینوی و امر پدیداری، نیروانه و باز پیدایی دو دسته واقعیت‌های مقابل هم نیستند بلکه، در نگاه جامع، یکی هستند در نتیجه نیروانه و امر مطلق همان باز پیدایی و باز پیدایی همان نیروانه است.^{۱۳۰}

ابن عربی نیز همانند ناگارجونه گاهی برای اشاره به امر مطلق از عبارت‌های متضاد و پارادوکس گونه استفاده کرده است، از جمله آنکه می‌گوید: «حق در امور آن است که در هر امری که می‌بینی و یا هر قوه دیگری که ادراک می‌کنی بگویی که این را که درک کرده‌ای اوست و او نیست... غیر خدا در حقیقت ثابت است و غیر ثابت اوست و

او نیست... عبد در این هنگام می فهمد که حق اوست و او نیست... او هویت ماست و هویت ما نیست.»^{۱۳۱}

نامتعین بودن

ناگارجونه بر این نظر است نیروانه واقعی است و رای پدیده های جهان و بر فراز مقولات هستی و نیستی.^{۱۳۲} آن را ترکیب و تلفیق هستی و نیستی هم نمی توان گفت زیرا در این صورت، نیروانه نیز مانند هستی و نیستی متعین می گردد. در حالی که نیروانه مطلقاً غیر متعین است.^{۱۳۳}

ابن عربی نیز حضرت حق را نامتعین ترین نامعین ها، انکرالنکرات و لایشرط می خواند. به اعتقاد او ذات احدیت، چیزی جز وجود صرف - من حیث هو وجود نه به شرط تعین و نه به شرط لاتعین - نیست. «فهو من حیث هو هو ای لا بشرط شیء، غیر مقید بالاطلاق و التّقیید و لا هو کلی و لاجزئی و لا عام و لا خاص.»^{۱۳۴} حضرت حق، از این حیث، حکم یا اضافه و نسبتی نمی پذیرد؛ حتی اگر آن نسبت وحدت، وجوب وجود، مبدئیت، اقتضای ایجاد، صدور اثر و یا علم او به خود یا به غیر باشد؛ زیرا همه نسب و اضافات یاد شده، اقتضای تعین و تقید دارد. او به اعتبار لاتعین، مجهول مطلق و معراً و مبراً از همه قیدها، حتی قید اطلاق است. ذات، از نهایت تمامی، لایشرط از کلیه تعینات و اضافات است و از نهایت کمال معراً از هر قید و شرط و حتی قید اطلاق و فراتر از احاطه حدود و جهات است و همه کثرات در آن محو است.

نتیجه گیری

بر اساس آنچه که گفته شد چنین می توان نتیجه گرفت که مفهوم «حقیقت مطلق» در اندیشه ناگارجونه با ابن عربی داری تشبّهات و در برخی موارد داری اختلافاتی است. حقیقت مطلق هم در فلسفه ناگارجونه و هم در عرفان ابن عربی ریشه در متون مقدس و دینی دارد. با این تفاوت که ناگارجونه همانند ابن عربی معتقد به خدای خالق و صانع نیست این شیوه نگرش به خالق هستی را از بودا آموخته بود. هر دو اندیشمند معتقدند که معرفت به حقیقت مطلق و شناخت آن امکان پذیر نیست. ابن عربی بر این نظر است که این مقام معلوم و معروف احدی نشده و نخواهد شد. زیرا قابل ادراک بودن و در دسترس معرفت بشری قرار داشتن یک تحدید و یک حد است و نامحدود در دسترس محدود نمی تواند قرار گیرد. انبیاء و رسولان و حتی خاتم انبیاء و اوصیای ایشان هم

راهی بدان مقام ندارند زیرا حقیقت مطلق برتر و بالاتر از آن است که متعلق علم و کشف و شهود قرار گیرد این تا ابد یک راز و غموض باقی خواهد ماند که سر آن حتی با عمیق ترین نوع کشف از پرده برون نخواهد شد. اما ناگارجونه معتقد است نیل به این حقیقت در تجربه عاری از دوگانی امکان پذیر خواهد بود همچنان که بودا به درک آن حقیقت دست یافت. اما در مورد کیفیت و چگونگی آن هیچ سخنی نمی توان گفت. بنابراین، بهترین سخن درباره آن سکوت است. هر دو اندیشمند گاه به شیوه سلبی و تنزیهی به توصیف آن حقیقت پرداخته اند و گاه با تأسی از متون دینی خود با رویکردی متناقض نما آنرا بیان نموده اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. Sharma, Chandradhar, (2007), *The Advita Tradition in Indian Philosophy*, london, pp. 26-29.
۲. ر. ک. طه، ۱۱۰، آل عمران، ۲۸، آل عمران، ۹۷، انعام، ۹۱.
۳. ابن عربی، محیی الدین، (بی تا)، *فتوحات مکیه*، بیروت: دارصادر، ج ۲، ص ۶۹.
۴. Nāgārjuna.
۵. Tripitaka
۶. Keith, Ward, (1998), *concept of God: images of the divine in the five religious traditions*. London, p. 59.
۷. یاسپرس، کارل، (۱۳۵۲)، «بودا پیامبری بی چهره»، ترجمه اسداله مبشری، نگین، شماره ۹۸، ص ۳۷-۳۸.
۸. Itivuttaka
۹. Itivuttaka, verse 37, Buddhaghosa, (2010), *Bhadantācariya, Visuddhimagga, the Path of Purification*, tr. Bhikkhu Nanamoli, Sri Lanka, Buddhist Publication Society, p. 523.
۱۰. Udānah
۱۱. *Buddhist Texts Through the Ages*, (1954), eds. E. Conze, I.B. Horner, D. Snelgrove, A. Waley, Oxford: Bruno Cassirer, p. 95.
۱۲. Keith, p. 45.
۱۳. Sharma, *The Advita Tradition in Indian Philosophy*, p. 35.
۱۴. Buddhaghosa, p. 521.
۱۵. *The Diamond Sutra and The Sutra of Hui-Neng*, (1990), tr. A.F. Price & Wong Mou-lam, Boston: Shambhala, p. 24.

- ۱۶ . Shah-Kazemi, Reza, (2010), *Common Ground Between Islam and Buddhism*, Fons Vitae, p. 12.
- ۱۷ . Ibid
- ۱۸ . Keith, p. 60.
- ۱۹ . bhikku
- ۲۰ . Coomaraswamy, W. A. K. (1956), *Buddha and the Cospel of Buddhism*, Bombay, p. 224.
- ۲۱ . sharma, *The Advita Tradition in Indian Philosophy*, pp. 26,29.
- ۲۲ . Ibid, p. 35.
- ۲۳ . Lusthaus, Dan,(1998) "Yogacāra", *Routledge Encyclopedia of Philasophy*, 1st(ed), v.2. p. 66.
- ۲۴ . amṛta
- ۲۵ . acyuta
- ۲۶ . ananta
- ۲۷ . apalokina
- ۲۸ . anuttatam
- ۲۹ . Stcherbatsky, Theodore, (1999) *The Conception of Buddhist Nirvana with Sanskrit Text of Madhyamaka-kārikā*, Delhi, MotilalBanarsidass Publication. p. 25.
- ۳۰ . Ibid, p. 28.
- ۳۱ . نصرتی، یحیی؛ محمودی، ابوالفضل، (۱۳۹۴)، «نیروانه در هیئنه یانه و مهاییانه»، پژوهشنامه ادیان، شماره ۱۷، ص ۱۷۹-۱۸۰.
- ۳۲ . Dharmakāya
- ۳۳ . sukha
- ۳۴ . shushi
- ۳۵ . Suzuki, *Outline of Mahayna Buddhism*, pp. 347-348.
- ۳۶ . Ibid, pp. 343.
- ۳۷ . Samvrti-datya
- ۳۸ . Paramartha- satya
- ۳۹ . Satischandra,Chattriee, & Dhirendramohan, Datta, (2007), *AnIntroduction to Indian Philosophy*, New Dlihe, pp. 313-314.
- ۴۰ . Satischandra,Chattriee, & Dhirendramohan, Datta, pp. 313- 315.
- ۴۱ . Radhakrishnan, S., (1934), "The Teachings of Buddha by Speech and Silence", *Hibbert Journal*, L.P. Jacks(ed), p. 315.
- ۴۲ . Billington, Ray, (2002), *Religion Without God*, Canada, p .69

۴۳. Keith, p. 62.

۴۴. Radhakrishnan, "The Teachings of Buddha by Speech and Silence", p. 315.

۴۵. negatives

۴۶. Satischandra, Chattriee, & Dhirendramohan, Datta, pp. 313- 315.

۴۷. Dasgupta, Surendranath, (1992), *A History of Indian Philosophy*, Cambridge University Press, p.142 ; Williams, Paul, (2009), *Mahayana Buddhism- The Doctrinal Foundations*, Peter Harvey & Steven M. Emmanuel (ed). London and New York, p.76

۴۸. utpada

۴۹. uccheda

۵۰. nirodha

۵۱. s'as'vata

۵۲. ekartha

۵۳. nanartha

۵۴. agamana

۵۵. nigamana

۵۶. *MādhyamikaKārikā*, XXV,4

۵۷. Ibid. XXV,1

۵۸. Ibid, XXV,2

۵۹. Ibid, XXV,3

۶۰. apravrtti

۶۱. شایگان، داریوش، (۱۳۷۵)، *ادیان و مکتب های فلسفی هند*، ج. ۱، تهران: امیر کبیر ص ۴۲.

۶۲. *MadhyanikaKarika*, XXV,10

۶۳. Ibid, XXV,12-13.

۶۴. śunyātā

۶۵. *Upanishad*

۶۶. *BahgavadGītā*

۶۷. neti- neti

۶۸. شایگان، ص ۱۲۸.

۶۹. *prajñāpāramitā sutra*

۷۰. Streng, F.J., (1986), " Sunyam and Sunyata", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade(ed), New York, p. 12659.

۷۱. Gupta, Bina, (2003), 'Nagarjuna', *The Worlds Great Philosophers*, Robert L. Arrington(ed), Blackwell Publishing Ltd, p.597.
۷۲. Strong, John S,(2003), "śūnyatā (Emptiness)", *Encyclopedia of Buddhism*, Buswell, Jr., Robert E, New York, p. 809.
۷۳. Streng, " Sunyam and Sunyata", , p. 12660.
۷۴. Ibid, p.12658.
۷۵. Coomaraswamy, p. 32.
۷۶. Streng, *Sunyam and Sunyata*, p. 12658.
۷۷. Nihilism
۷۸. Radhakrishnan, S., (1957), "Introduction", *on History of Philosophy, Eastern and Western*, Vol. 1, London, p. 187.
۷۹. Devoid
۸۰. Shama, Chandradhar, (1952), *Dialectic in Buddhism and Vedanta*, MotilalBanarsidass, p.20.
۸۱. Coomaraswamy, p. 241.
۸۲. Streng, *Sunyam and Sunyata*, p. 12660.
۸۳. Ibid, p. 12665.
۸۴. śūnyam
۸۵. Cousins, L. S., (1998), "Buddhism", *A New Handbook of living*, London; New York , John R. Hinnells(ed), p. 101.
۸۶. Yamaguchi, S., (1956), " *Development of Mahayana Buddhist Beliefs*", *The Path of the Buddha*, K. W. Morgan(ed), New York, p. 160-161.
۸۷. کاشانی، عبد الرزاق، (۱۳۷۰)، شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار، ص ۳۳۳.
۸۸. چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۴)، *عوامل خیال ابن عربی و مسأله اختلاف ادیان*، ترجمه قاسم کاکایی، تهران: انتشارات هرمس، ص ۸۷.
۸۹. فرغانی، سعید الدین سعید، (۱۳۷۹)، *مشارق الداری فی کشف حقائق الدر (شرح تائیه ابن فارص)*، مقدمه و تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۱۲۳.
۹۰. ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، تهران: انتشارات الزهراء (س)، ص ۶۸: جندی، مؤیدالدین، (۱۳۸۱)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، ص ۲۷۲.
۹۱. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۹۱.
۹۲. عقیفی، ابوالعلاء، (۱۳۶۲)، «ابن عربی»، ترجمه غلامرضا اعوانی، *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش م. شریف، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ص ۳۰.
۹۳. آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۷۵)، *مقدمه شرح فصوص الحکم*، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ص ۶۴۴.

۹۴. قیصری، محمد داوود، (۱۳۷۵)، شرح *فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۶-۱۷.
۹۵. ابن عربی، *فتوحات مکیه* ج ۱، ص ۲۷۲.
۹۶. ابن عربی، همان، ج ۲، ص ۲۷۲.
۹۷. همان، ص ۵۱۶.
۹۸. همان، ج ۳، ص ۳۶۴.
۹۹. شمس، محمد جواد، (۱۳۸۹)، *تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی*، قم: نشر ادیان، ص ۲۲۳.
۱۰۰. «فلم یبق الا وجود صرف خالص لا عن عدم: و هو وجود الحق» ابن عربی، *فتوحات مکیه*، ج ۲، ص ۷۶.
۱۰۱. ابن عربی، ابو عبد الله محیی الدین محمد بن علی، (۱۳۳۶ق)، *انشاء الدوائر*، به کوشش نیبرگ، ص ۱۱.
۱۰۲. نراقی، آرش، (۱۳۸۸)، «آینه جان»، *مقالاتی درباره احوال و اندیشه های مولانا جلال الدین بلخی*، تهران: نشر نگاه معاصر، ص ۱۷۶.
۱۰۳. همو، ص ۱۶۲.
۱۰۴. ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۷۸)، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمد جواد گوهری، چاپ اول، تهران: روزنه، ص ۴۹.
۱۰۵. همو، ص ۴۵.
۱۰۶. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۵۲)، *اشعه لمعات*، به کوشش حامد ربانی، تهران: کتابخانه علمی حامدی، ص ۵-۶.
۱۰۷. خمینی، روح الله، (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایه الی الخلافه و والولایه*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ص ۱۳.
۱۰۸. ایزوتسو، ص ۴۵-۴۶.
۱۰۹. عراقی، فخر الدین، (۱۳۷۱)، *لمعات*، به کوشش استاد محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی، ص ۴۶.
۱۱۰. *Brahma- Sūtra-Bhāṣya*, by swaml Gambhirananda, (1993), New York, III. li. 16, p. 614.
۱۱۱. نک: ابن عربی، *فتوحات مکیه*، ج ۱، ص ۴۱، ۳۶۰؛ ج ۳، ص ۳۶۴؛ عبدالرزاق کاشانی، شرح *فصوص الحکم*، ص ۳۳۳.
۱۱۲. ممدوحی، حسن، (۱۳۸۹)، *عرفان در منظر وحی و برهان*، تهران: نشر عروج، ص ۲۰.
۱۱۳. شبستری، شیخ محمود، (۱۳۷۱)، *گلشن راز*، ذیل مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، به کوشش صمد موحد، تهران: انتشارات طهوری، ص ۱۵.

۱۱۴. Yamakami, pp. 200-201.

۱۱۵. Shah-Kazemi, p. 41.

۱۱۶. Ibid, p. 82.

۱۱۷. Yamakami, p. 201.

۱۱۸. Radhakrishnan, "The Teachings of Buddha by Speech and Silence", p. 315.

۱۱۹. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ جامی، عبدالرحمن، (۱۹۹۷م)، نقد النصوص، به کوشش ویلیام چیتیک، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ص ۲۶-۲۸.

۱۲۰. ابن عربی، همان، ج ۲، ص ۶۹.

۱۲۱. عقیفی، ابو العلاء، (۱۳۸۰)، شرحی بر فصوص الحکم (بررسی و نقد اندیشه ابن عربی)، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: الهام، ص ۲۸۱.

۱۲۲. شایگان، ص ۴۲۴.

۱۲۳. Beal, s., (1884), *Buddhism in China*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, New York, E. J. B. young Co, p. 200.

Mādhyamika-śāstra, chap. 24. ۱۲۴

۱۲۵. شوری: ۱۱.

۱۲۶. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۹۲)، شرح فصوص الحکم قیصری، تهران: بوستان کتاب، ص ۲۳۹.

۱۲۷. Stcherbatsky, p. 28.

۱۲۸. *MadyamikaShastra*, in Suzuki, DaisetzTeytaro, p. 347.

۱۳۰. Ibid, pp. 29-30.

۱۳۱. «لان الحق فی الامور ان تقول فی کل امر تراه او تدركه باى قوه كان الادراك ان الذى ادركته هو لا هو» (ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۳۷۹) ... « فالغير على الحقيقه ثابت لا ثابت هو لا هو» (همو، ص ۵۰۱)

۱۳۲. *MādhyamikaKārikā*, XXV, 10.

۱۳۳. Ibid, 12-13.

۱۳۴. قیصری، ص ۱۳.

منابع

- ابن عربی، ابو عبد الله محیی الدین محمد بن علی، *انشاءالدوائر*، به کوشش نیبرگ، لیدن، ۱۳۳۶ق.
- ابن عربی، محیی الدین، *فصوص الحکم*، انتشارات الزهراء (س)، تهران، ۱۳۷۰.
- ابن عربی، محیی الدین، *فتوحات مکیه*، ج ۲، دارصادر، بیروت، بی تا.

- آشتیانی، سید جلال الدین، *مقدمه شرح فصوص الحکم قیصری*، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- ایزوتسو، نوشیهیکو، (۱۳۷۸)، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمد جواد گوهری، چاپ اول، روزنه، تهران، ۱۳۷۸.
- جامی، عبدالرحمن، *نقد النصوص*، به کوشش ویلیام چیتیک، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۹۹۷م.
- جندی، مؤیدالدین، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.
- چیتیک، ویلیام، *عواالم خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*، ترجمه قاسم کاکایی، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۸۴.
- خمینی، روح الله، *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۶.
- حسن زاده آملی، حسن، *شرح فصوص الحکم قیصری*، بوستان کتاب، تهران، ۱۳۹۲.
- شایگان، داریوش، *ادیان و مکتب های فلسفی هند*، ج. ۱، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۵.
- شبستری، شیخ محمود، *گلشن راز*، ذیل مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، به کوشش صمد موحد، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۷۱.
- شمس، محمد جواد، *تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی*، نشر ادیان، قم، ۱۳۸۹.
- عقیفی، ابوالعلاء، *شرحی بر فصوص الحکم (بررسی و نقد اندیشه ابن عربی)*، ترجمه نصرالله حکمت، الهام، تهران، ۱۳۸۰.
- عقیفی، ابوالعلاء، «ابن عربی»، ترجمه غلامرضا اعوانی، *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش م. م. شریف، زیر نظر نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.
- فرغانی، سعیدالدین سعید، *مشارق الداری فی کشف حقائق الدرر (شرح تائیه ابن فارض)*، مقدمه و تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۹.
- قیصری، محمد داوود، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- کاشانی، عبد الرزاق، *شرح فصوص الحکم*، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۰.
- نصرتی، یحیی؛ محمودی، ابوالفضل، (۱۳۹۴)، «نیروانه در هیبه یانه و مهیانه»، *پژوهشنامه ادیان*، شماره ۱۷.
- یاسپرس، کارل، (۱۳۵۲)، «بودا پیامبری بی چهره»، ترجمه اسداله مبشری، نگین، شماره ۹۸.
- ممدوحی، حسن، *عرفان در منظر وحی و برهان*، نشر عروج، تهران، ۱۳۸۹.
- نراقی، آرش، «آینه جان»، *مقالاتی درباره احوال و اندیشه های مولانا جلال الدین بلخی*، نشر نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۸.

- جامی، عبدالرحمن، *اشعه لمعات*، به کوشش حامد ربانی، کتابخانه علمیة حامدی، تهران، ۱۳۵۲.
- عراقی، فخرالدین، *لمعات*، به کوشش استاد محمد خواجهوی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۷۱.
- Beal, S, (1884), *Buddhism in China*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, New York, E. J. B. young Co.
- Billington, Ray, (2002), *Religion Without God*, Canada.
- *Brahma- Sūtra-Bhāṣya*, by swami Gambhirananda, (1993), New York.
- Buddhaghosa, (2010), *Bhadantācariya, Visuddhimagga, the Path of Purification*, tr. Bhikkhu Nanamoli, Sri Lanka, Buddhist Publication Society.
- *Buddhist Texts Through the Ages*, (1954), eds. E. Conze, I.B. Horner, D. Snelgrove, A. Waley, Oxford: Bruno Cassirer.
- Coomaraswamy, W. A. K. (1956), *Buddha and the Gospel of Buddhism*, Bombay.
- Cousins, L. S., (1998), "Buddhism", *A New Handbook of living*, London ; New York , John R. Hinnells(ed).
- Dasgupta, Surendranath, (1992), *A History of Indian Philosophy*, Cambridge University Press.
- Gupta, Bina, (2003), 'Nagarjuna', *The world's Great Philosophers*, Robert L. Arrington(ed), Blackwell Publishing Ltd.
- Keith, Ward, (1998), *concept of God: images of the divine in the five religious traditions*, London.
- Lusthaus, Dan, (1998) "Yogacāra", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1st(ed), v.2.
- Radhakrishnan, S., (1957), "Introduction", *on History of Philosophy, Eastern and Western*, Vol. 1, London.
- Radhakrishnan, S., (1934), "The Teachings of Buddha by Speech and Silence", *Hibbert Journal*, L.P. Jacks(ed), London.
- Satischandra, Chatterjee, & Dhirendramohan, Datta, (2007), *An Introduction to Indian Philosophy*, New Delhi.
- Shah-Kazemi, Reza, (2010), *Common Ground Between Islam and Buddhism*, Fons Vitae.
- Shama, Chandradhar, (1952), *Dialectic in Buddhism and Vedanta*, Motilal Banarsidass.
- Sharma, Chandradhar, (2007), *The Advaita Tradition in Indian Philosophy*, London.
- Stcherbatsky, Theodore, (1999) *The Conception of Buddhist Nirvana with Sanskrit Text of Madhyamaka-kārikā*, Delhi, Motilal Banarsidass Publication.
- Streng, F.J., (1986), "Sunyam and Sunyata", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade(ed), New York.
- Strong, John S, (2003), "śūnyatā (Emptiness)", *Encyclopedia of Buddhism*, Buswell, Jr., Robert E, New York.

- *The Diamond Sutra and The Sutra of Hui-Neng*, (1990), tr. A.F. Price & Wong Mou-lam, Boston:Shambhala.
- Williams, Paul, (2009), *Mahayana Buddhism- The Doctrinal Foundations*, Peter Harvey & Steven M. Emmanuel (ed). London and New York.
- Yamaguchi, S., (1956), " *Development of Mahayana Buddhist Beliefs*", *The Path of the Buddha*, K. W. Morgan(ed), New York.