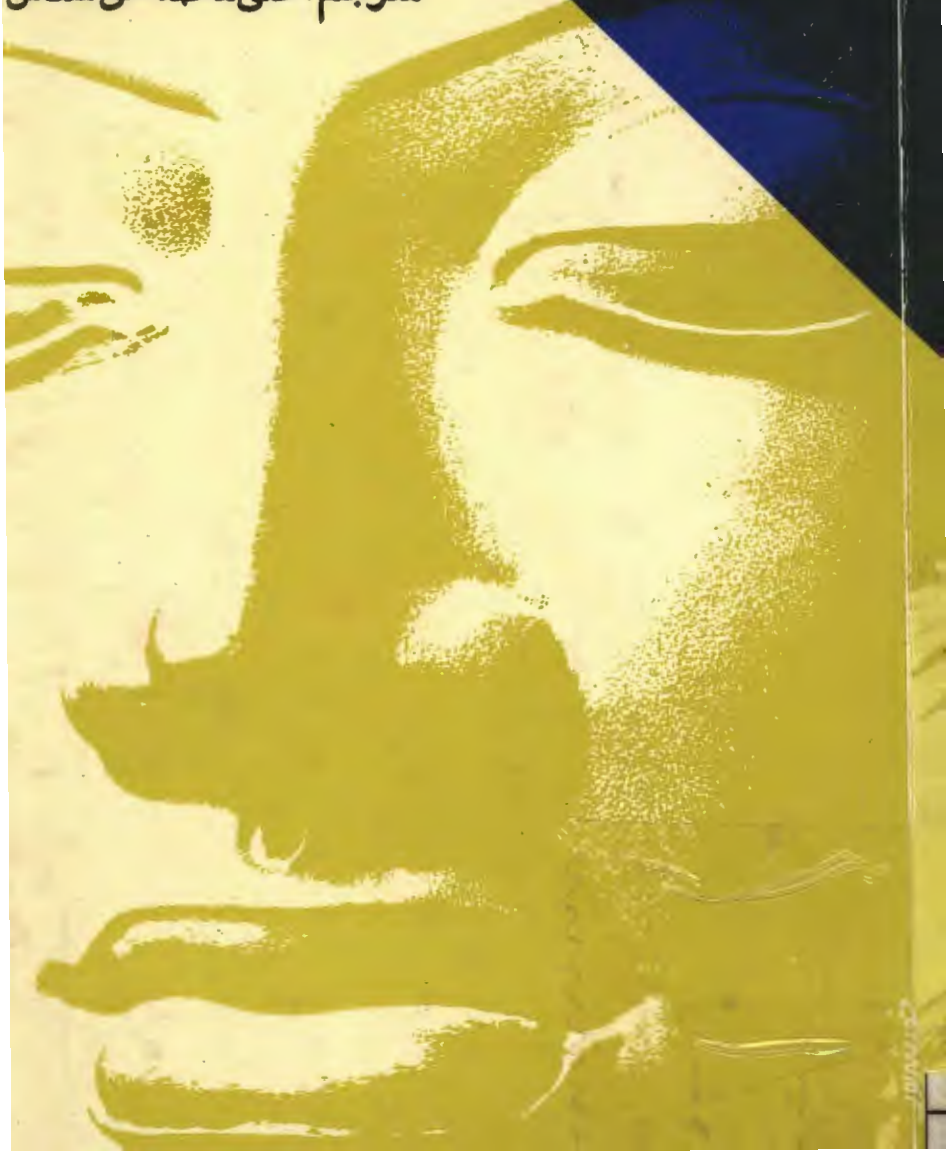


بودا

نویسنده: مایکل کریدرز
مترجم: علی محمد حق شناس





طرح

بنیاد فرهنگ ایران



新

نویسنده: مایک بریلز ● مترجم: علیرضا
مجله: فلسفه و هنر
موضوع: فلسفه

	1
1	1

11



بودا بیش از ۲۵۰۰ سال پیش در حالی که زیر درختی
نشسته بود با اشراقی عظیم به بیداری رسید، و به
معرفت تعیین کننده درباره سرنوشت آدمی راه برد، و
با یقینی تزلزل ناپذیر پی برد که خود از رنج آن
سرنوشت رهایی یافته است.

با گذشت زمانی چنین بلندگویی غبار زمانه هیچ
از شفافیت پیام و اشراق بودا نکاسته است. افسون بودا
هنوز در ماکارگر است و نه در ماکه حتی در پشیمانی ترین
اندیشمندان امروز فرهنگ بحرب از جمله کلود
لوی اشتروس. اما چرا؟ و آیا این خود قابل دفاع
است؟ آیا اهل رازی از دیار شرق که در نیمه های
هزاره نخست پیش از میلاد در دل شرایط تاریخی ای
به کلی بیگانه و متفاوت از روزگار ما می زیست چه در
چنته دارد تا امروز و اکنون برای دنیای معاصر به
ارمغان آورد؟...

بنیادگر فرهنگ امروز

اندیشه، هنر و تخیل خلاق نخبگان هر نسل چونان بارانی حیات بخش فرهنگ هر عصر را بارور می سازد. فرهنگ امروز نیز از شعله تابناک روح این سرآمدان معارف بشری گرمی و روشنی و عظمت می گیرد. تعاطی در سوانح زندگانی و روح اندیشه این نخبگان تنها طریق راهیابی به کاخ پرشکوه فرهنگ امروز است. هدف مجموعه بنیادگذاران فرهنگ امروز آن است که در شرحی کوتاه، اما انتقادی و مطابق با واقع از حیات عقلانی و آراء و آثار بزرگان فرهنگ بشری و نخله ها و مکتب های برآمده از اندیشه آنان به نحوی مؤثر و ژرف ما را با بنیادهای فرهنگ معاصر مانوس و آشنا سازد.





● بنیانگذاران فرهنگ امروز ●



بودا

نویسنده: مایکل گریدرز

مترجم: علی محمد حق شناس



نشانی: خیابان خرمشهر (آبادانا) - خیابان نویخت - کوچه دوازدهم - شماره ۱۴
تلفن: ۸۷۶۵۶۳۴

- بودا
- نویسنده: مایکل کریدرز
- مترجم: علی محمد حق شناس
- ویراستار: کامران فانی
- طراح روی جلد: علی خورشیدپور
- حروفچینی و صفحه‌آرایی: نگاره ۸۷۶۴۴۹۱
- چاپ: صهبا
- نوبت چاپ: چاپ اول ۱۳۷۲، چاپ دوم ۱۳۷۳، چاپ سوم ۱۳۷۵
- تعداد: ۲۲۰۰ جلد
- این کتاب با استفاده از کاغذ حمایتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسید.
- همه حقوق محفوظ است.

این کتاب ترجمه‌ای است از:

The Buddha
(Past Masters)
Michael Carrithers
Oxford University Press, 1983

فهرست

۳	پیشگفتار
۵	نکته‌هایی درباره نقل قولها
۹	نقشه
۱۱	۱. درآمد
۲۹	۲. اوائل زندگی و ترک نفس
۵۵	۳. به سوی بیداری
۹۱	۴. بیداری
۱۳۱	۵. رسالت و مرگ
۱۶۱	برای مطالعه بیشتر
۱۶۵	واژه‌نامه انگلیسی - فارسی
۱۷۵	واژه‌نامه فارسی - انگلیسی
۱۸۵	نمایه

پیشگفتار

بودا شاید تا همین عصر حاضر پرنفوذترین متفکر در تمام تاریخ بشری بوده است. تعالیم او در طول مدتی بالغ بر ۱۵۰۰ سال سرتاسر شبه قاره هند را مسخر خود ساخت. در طول همین مدت تعالیم او تغییر نیز یافت و تنوع نیز پذیرفت و مثل مسیحیت در اروپا در طی ۱۵۰۰ سال اولش، به فرقه‌های مختلف تقسیم شد. آئین بودا تا به قرن سیزدهم میلادی یعنی تا به دوره‌ای برسد که نفوذ و اقتدارش در سرزمین اصلیش رو به زوال نهاد، دیر زمانی بود که در نواحی تبت و آسیای مرکزی و چین و کره و ژاپن و سری لانکا رواج یافته بود و اینک دامنه نفوذش را به سوی آسیای جنوب شرقی گسترش می‌داد. تاریخ تحول و تطور این آئین در کشورهای اخیر نیز به همان اندازه پیچیده بود که پیش از آن در کشور هند پیچیده شده بود.

من هیچ نکوشیده‌ام یک چنین موضوع گسترده‌ای را به تمامی در کتابی بدین کوچکی شرح دهم. تنها به نقل حیات بودا و به وصف پیدایش

و تکوین و اعتبار تعلیم او بسنده کرده‌ام، و در آن میان کوشیده‌ام این گزارش را طوری مطرح کنم که خواننده خود به خود بتواند دریابد که چرا آئین بودا آنچنان راحت سر تا سر قاره‌ها را در نوردید و این چنین آسان از گزند اعصار و قرون مصون ماند.

نکته‌هایی درباره نقل قولها

کوته نوشته‌ها

ارجاع به آثار مذهبی بوداییان براساس نسخه‌های ویراسته انجمن متون پالی^۱ [فرقه]^۲ تراودا^۳ قرار دارد. در این ارجاعها، هر حرفی به نیکایائی (مجموعه‌ای) خاص از متون بودائی راجع است، و نخستین عدد که به حروف آورده می‌شود، به مجلدی معین در آن نیکایا و دومین عدد، که به ارقام نوشته می‌شود، به صفحه‌ای مشخص در همان مجلد اشارت دارد. پس اگر بخواهیم به ماجهیمما نیکایا^۴، مجلد دوم، صفحه ۹۱ ارجاع دهیم،

1. Pali Text Society

۲. افزوده از آن مترجم فارسی است. افزوده‌های درون [] و تأکیدها همه از آن متن اصلی است مگر آن که خلاف این تصریح شده باشد.

۳. Theravāda، اعلام و اصطلاحهای هندی و پالی را با املائی که داریوش شایگان در ادیان و مکتبهای فلسفی هند (امیرکبیر، تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۶) به کار برده است آورده‌ام تا سنتی که پیش از این در فارسی نهاده شده است تداوم یابد.

4. Nikāya

5. Majjhima Nikāya

آن را به صورت "م دو ۹۱" می نویسیم. هر جا من به کل یک گفتار ارجاع داده‌ام [به جای شماره مجلد] شماره آن گفتار را به دست داده‌ام؛ مثل "ام شماره یک ۱۵". کوه نوشته‌های زیر برای مجموعه‌هایی که در برابر آنها یاد شده‌اند به کار رفته‌اند:

د برای دیگانیکیا^۱

م برای ماهیما نیکیا

الف برای آنگوتارا نیکیا^۲

س برای سامیوتا نیکیا^۳

ارجاع‌های دیگر به [تک منتهای]^۴ اودانا (او)^۵ و پارامتها جوتیکا (پ)^۶ راجع است، که هر دو در زمره نسخه‌های ویراسته انجمن متون پالی به شمارند؛ و نیز به بریهادآرانیکا اوپانیشاد (ب)^۷، که از این یکی طوری نقل می‌شود که شماره‌های کتاب و فصل و بخش آن به دست داده شوند بدان مقصود تا خواننده بتواند به هر چاپی از آن مراجعه کند.

۲ - ترجمه‌ها و اصطلاحها

ترجمه‌های اقوال تقریباً همگی از آن خود من است. هر کس بخواهد اقوال نقل شده را در متن اصلیشان پی‌جوئی کند متوجه خواهد شد که ترجمه‌های انگلیسی انجمن متون پالی همگی کلیدگذاری شده‌اند به

1. Digha Nikāya

2. Anguttara Nikāya

3. Samyutta Nikāya

۴. افزوده مترجم فارسی.

5. Udāna (U)

6. Paramattha Jotikā (P)

7. Brhadāranyaka Upanisad

طوری که انسان می‌تواند کمابیش یکراست به سراغ بند و قطعه‌ای برود که در نظر دارد، هرچند اگر بتوان مستقیماً به متون پالی مراجعه کرد به این هدف بهتر می‌توان دست یافت. به هر حال این کار به اندکی تمرین و تجربه نیاز دارد.

اصطلاحهای فنی همه به زبان پالیند، مگر آنها که به تصریح گفته‌ام که به زبان سانسکریتند.

۳ - تلفظ^۱

برای پرهیز از اشتباه‌های به راستی سردرگم‌کننده در تلفظ پالی لازم است تنها در نظر داشته باشیم که حرف *c* در کلمات پالی با *ch* در انگلیسی [و با چ در فارسی]^۱ برابر است؛ با این حساب، مثلاً، لفظ *cetana* کمابیش مثل *Chay-nuh-naa* [در انگلیسی و مثل چه - تا - نا در فارسی] تلفظ می‌شود؛ و این که حرف *h* در کلمات این زبان هرگاه پس از یک همخوان بیاید بدان معنی است که همخوان مزبور با دمشی فوق‌العاده تلفظ می‌شود؛ به طوری که این تلفظ با آنچه در تلفظ کلمات انگلیسی *pithead* و *doghouse* [در تلفظ کلمات فارسی بُتْها و برگْها] به گوش می‌رسد قابل‌سنجش است. کسانی که می‌خواهند لفظ بودا^۲ را درست تلفظ کنند خوب است بدانند که حرف *d* در این لفظ، درست مثل حروف مشدد در ایتالیائی [و در فارسی]، واقعاً با تشدید تلفظ می‌شود. پس لفظ مزبور تلفظی کمابیش مثل

۱. نگاه کنید به پاورقی ۳ در صفحه ۵. این راهنمای تلفظ فقط به کار صورتهای لاتین که در پانوشتها آمده‌اند می‌آید. - م

"بوذ-دها" ۱ دارد و نه مثل "بو-دها" ۲.

علائم مخصوصی که در بالا یا پائین حروفی می‌آیند که در حرف نوشته‌های کلماتی از پالی یا سانسکریت به کار می‌روند که در [پانوشتهای] متن به چشم می‌خورند، در تلفظ آن حروف کمابیش همان تأثیری را دارند که در ستون برابری زیر به دست داده شده‌اند:

ā رساننده صدای ah در انگلیسی [یا آ در فارسی].

s رساننده صدائی بین صدای s و sh در انگلیسی [یا س و ش در فارسی].

ñ رساننده صدای ny در کلمه انگلیسی canyon [یا در تلفظ عامیانه پنج روز (panyruz) در فارسی].

ṇ رساننده صداهائی که زبان در تلفظ آنها به جای آن که با پشت دندانهای بالا تماس پیدا کند - آن طور که در انگلیسی [یا در فارسی] اتفاق می‌افتد - کمی بیشتر به عقب برمی‌گردد و با سقف دهان تماس حاصل می‌کند.

s رساننده صدای sh در انگلیسی [یا ش در فارسی].

m رساننده صدای ng در انگلیسی.

شامل می شود و هم برخی اعلام
جدید را؛ اعلام جدید در [] آمده
است.

شاکیاها
کاپیلاواته
کوسینارا
واجیها
کسپوتا
وسالی
کامپا
زاجاگاها
ماگادها
[کلکتہ]
[دهلی]
ساواتهی
کوسالاها
[بمبئی]
[مدرس]
[سری لانکا]

ساواتھی

شاکیاها

کاپیلاواتھو

واجبی‌ها

کوسینار
کسانہ تا

لی ساپو

ہاں

ما

[کلکتہ]

[بمبئی]

[مدرس]

[سری لانکا]

درآمد

در میان ویرانه‌های آنورادهاپورا^۱، پایتخت باستانی سری لانکا، پیکره سنگی نشسته‌ای از بودا به چشم می‌خورد که تنها و فارغ بال بر بالای ستونی بر فراز علفها راحت آرمیده است. پیکره اندکی بزرگ‌تر از اندازه طبیعی است. پیکره‌ای است متعارف که احتمالاً هزار سال عمر دارد و از نوعی است که در سرتاسر بخش بودائی نشین آسیا فراوان یافت می‌شود. پاها بر سبیل مراقبه چهار زانو مانده‌اند و دستها یکی روی دیگری، در دامن قرار گرفته‌اند. بودائی‌ان بر آنند که درست در همین وضع و حالت بود که بودا بیش از ۲۵۰۰ سال پیش در حالی که زیر درختی نشسته بود با اشراقی عظیم به بیداری رسید، و به معرفت تعیین‌کننده درباره سرنوشت آدمی راه برد، و با یقینی تزلزل‌ناپذیر پی برد که خود از رنج آن سرنوشت

1. Anuradhapura

رهائی یافته است.

اما آن علو و کمالی که در پیکره آنورادهاپورا به چشم می‌خورد
فرسنگها از هرچیز متعارف و معمولی فاصله دارد. سر و کمر مطیع و
منضبطند، و هر دو راست نگه داشته شده‌اند؛ و در همان حال بازوان
راحت و رها و صورت آرام و آسوده است. چهره و هیأت پیکره هوشیار
و صافی به نظر می‌رسد، و با سنگ ساکن در آمیخته و یگانه شده است.
سوسیالیست پیری از اهالی انگلستان همچنان که در برابر آن ایستاده بود به
من گفت در کُل گنداب تاریخ بشری لا اقل این هست - این مجسمه و آنچه
مظهرش این است - که آدمی می‌تواند بدان مفتخر باشد. آنگاه افزود با
مذهب نمی‌دانم چه می‌توانم کنم؛ اما احساس می‌کنم همواره پیرو بودا
بوده‌ام بی آن که خود بدانم.

تأمل آن سوسیالیست پیر تأملی بود به شدت خصوصی که برملا
شدنش شاید پیامد حضور غالب و قهار پیکره بود؛ اما آنچه در این میان
گفتنی است این است که چرا همین تأمل خصوصی باید به کسان بسیار
دیگر نیز دست داده باشد. گواه درستی این گفته را، مثلاً، در سخن کلود
له‌وی اشتراوس^۱، مردم‌شناس فرانسوی، می‌توان دید که، بی آن که به هیچ
روی بودائی باشد، در همین مایه می‌نویسد:

از استادانی که به آنها گوش سپرده‌ام، و از فیلسوفانی
که آثارشان را خوانده‌ام، و از جوامعی که بررسیشان
کرده‌ام، و از خود آن علمی که غرب تا بدین حد بدان
مغرور است چه آموخته‌ام؟ تنها یک یا دو درس پراکنده

1. Claude Levi-Strauss

که اگر پهلوی هم بگذارمشان با مراقبه‌های این حکیم در زیر درختش یکی خواهد بود.

سخن اخیر مؤید این مدعا است که افسون بودا هنوز هم در ما کارگر است. اما چرا؟ و آیا این خود قابل دفاع است؟ آیا اهل رازی از دیار شرق که در نیمه‌های هزاره نخست پیش از میلاد در دل شرایط تاریخی‌ای به کلی بیگانه با ما و در دل فرهنگی عمیقاً متفاوت با فرهنگ ما به دنیا آمده است چه درچته دارد تا به اندیشمندانی تا بدین حد پشتاز و امروزی هدیه کند؟ این نخستین سؤالی است که من کوشیده‌ام بدان پاسخ دهم.

و من کوشیده‌ام پاسخ این سؤال را با نوشتن زندگینامه بودا بدهم. این که آیا این تمهید معقول و منطقی است نکته‌ای نیست که خود به خود آشکار باشد، چه تاریخ پُر است از چهره‌هائی که ارزش و اعتبارشان رابطه‌ای بس اندک با زندگی شخصی‌شان دارد و بسی بیشتر به تعلیماتشان مربوط می‌شود. ولی بودا از این نظر ممتاز و شگفت‌آور است، چرا که تعلیمات و زندگانی‌ش سخت درهم جوش خورده‌اند و هیچ از یکدیگر جدائی پذیر نیستند.

بگذارید در توضیح نکته اخیر از روایتهای کهن درباره حیات بودا شاهی بیآورم؛ روایتهائی که همگی در حیات بودائیان نفوذ و تأثیری عظیم داشته‌اند و اکنون نیز در زبانهای اروپائی به فراوانی در دسترسند. بودا پسر پادشاه به دنیا آمد، پس در ثروت و مکنت غوطه‌ور بود و باناز و نعمت بزرگ شد و مُلک و قدرت در انتظارش بود؛ و این یعنی برخوردار از همه خوبیها و خوشیهای که چشم همگان بدانها دوخته است. اما چون به دوران بلوغ و مردی رسید روزی به سه تن، یکی بیمار و

دیگری پیر و فرتوت و سومی مرده، برخورد کرد. بودا که عمری را مصون از مصائب گذرانده بود از آنچه اکنون پیش چشمش بود به شدت متأثر شد، چون به چشم خود می‌دید که قدرت و ثروت هیچگاه نمی‌توانند موجب شوند که او بیمار نشود و پیر و فرتوت نگردد و ناچار نمیرد. آنگاه به مرتاضی رهرو برخورد که مصمم بود گریبان خود را از این مصائب به‌در آورد. بودا دربارهٔ آنچه دیده بود به تأمل پرداخت و به نخستین نقطهٔ عطف در زندگیش راه برد. پس برخلاف خواست و تمنای خانواده‌اش دست از خانه و همسر و فرزند و مقام و مکنت فروشت تا به هیأت رهروی بی‌خانمان درآید و جستجوی خود را برای رهائی از این درد به ظاهر ناگزیر آغاز کند.

چند سالی را به مراقبه در نوعی نشئه و خلسه گذراند بعد از آن مصرانه به ریاضت و نفس‌کشی خشک و طاقت‌سوز از نوعی روی آورد که در آن دوران در میان رهروان آواره رایج بود. ولی در نهایت این هردو را بی‌اثر یافت. پس به گوشه‌ای نشست تا آرام و راحت و بی‌هیچ‌گونه خشکی و خشونت جسمانی یا روحانی به تفکر دربارهٔ وضع اسفبار آدمی بپردازد. و این به دومین تحول عظیم در زندگیش منجر شد، چون از دل همین تفکر در آرامش مطلق بود که سرانجام بیداری و رهائی نصیبش شد. اینک "آنچه را می‌باید انجام گیرد انجام داده بود"، یعنی معمای رنج آدمی را حل کرده بود. حالیا با استخراج فلسفه و جهان‌بینیش از دل تجربیاتش به آموزش آنها پرداخت و چهل و پنج سال بازمانده از زندگانش را وقف این کار کرد، و تعلیم او به بیشتر مسائلی که در گذران زندگی انسانی مطرحند مربوط می‌شد. بودا به پی‌ریزی فرقه‌ای متشکل از راهبان تارک دنیا همت گماشت و اینان موظف بودند سیرت او را سرمشق

خود سازند و از آن رهگذر خود را از قید و بند حیات دنیوی رهاگردانند. هم اینان تعالیم او را در اطراف و اکناف جهان پراکندند. مرگ بودا مرگی طبیعی بود و علتی طبیعی داشت و مرگی تمام و کمال بود؛ اما برخلاف میرندگان دیگر هرگز دوباره زاده نمی شد تا باز هم رنج برد.

دلائل مکفی در دست است که حتی در همین روایت بسیار فشرده هم تردید نکنیم؛ اما دست کم رؤوس کلی آن حتماً می باید صحت داشته باشد؛ یعنی زایش بودا و آنگاه رشد و بلوغ و ترک و جستجو و بیداری و رهایی و تعالیم و مرگ او. این زندگینامه با آن دو تحول چشمگیرش، یعنی ترک و بیداری، طرحی نمایشی در اختیار بودا و پیروانش قرار می داد تا به کمک آن هم مراتب ایمانشان را نشان دهند و هم سرمشقی روانشناختی و فلسفی به دست دهند که بتوانند بنیاد تفکرشان را بر آن استوار سازند. به لحاظ نمایشی سرگذشت بودا در پیرامون تحولاتی روحانی دور می زند که از رهگذر مجاهدتهای قهرمانانه و شخصی او نصیبش می شود. و این در حالی است که به لحاظ فلسفی سرگذشت او دور محور مکاشفاتی می چرخد که در درون روان و تن خودش صورت می بندد.

از همین جهت بود که بودا می گفت "در درون همین مشتی خاک با روح و روان آن و محتوای فکری آن است که من اعلام می دارم جهان هست و خاستگاه جهان هست و انقطاع جهان هست و راهی هست که به انقطاع جهان می انجامد" (مس یک ۶۲). در همین محدوده هر رنجی که بودا کشید همراه و همدوش همه موجودات فانی کشید. برای همه میرندگان، به گفته خود او، "زادن رنج کشیدن است، پیر شدن رنج کشیدن است، بیماری رنج کشیدن است." در نظر او این واقعیات ناگزیر و بی امان

را هرکسی می‌تواند با درونکاوی و غوررسی در دل تجربیات شخصی برای خودش کشف کند. به همین منوال وسیله نجات نیز در اختیار همه کس قرار داشت. برای مثال، شیوه‌هایی که او در زمینه مراقبه طرح ریخت براساس پدیده‌هایی ساده و دم‌دست، نظیر تنفس خود آدمی، استوار بودند. اخلاقیاتی که او توصیه می‌نمود بر اصولی روشن و عملی بنیاد شده بودند که همگی ریشه در زندگانی خودش داشتند. آزمایشگاه بودا وجود خودش بود، و کارش این بود که احساسات خودش را چنان تعمیم دهد که همه آدمیان را در خود فراگیرد.

پس دومین سؤال این است که بودا چگونه تحول یافت و به کمال رسید؟ چون همین تحول و کمال است که موضوع فلسفه او را، به این یا آن طریق، تشکیل می‌دهد. و این سؤالی است که درست در مرکز همه سعی‌ها و مجاهدتهای بودائیان قرار دارد، و سؤالی است که خود بودا به کرات به آن پاسخ داده است. بودا گاهی به این سؤال پاسخی مستقیم می‌دهد، یعنی به سادگی بخشی از زندگانی خود را بازگو می‌کند. گاهی نیز به آن پاسخی غیرمستقیم می‌دهد، یعنی می‌گوید اگر آدمی فلان کار کند این نتایج زیانبار از آن حاصل خواهد شد، اما اگر بهمان کار کند پیامدهایش سودمند خواهد بود و راهی به رهایی خواهد داشت. درپی پاسخ اخیر این فرض نهفته است که بودا اینهمه را بدان سبب می‌دانست که خود این دوشق را عملاً مشاهده کرده بود. چه بودا خود را، و همچنین راهبان مبشر پیام خود را، موظف می‌دانست که به تنها قاعده شهود و گواهی پایبند باشند که می‌گوید "آنچه را تأیید می‌کنی درست همان [می‌باید باشد] که خود آن را یا تحقق بخشیده باشی، یا دیده باشی و یا شناخته باشی" (م یک ۲۶۵).

ولی از سرشت حسب حال مانند فلسفه بودا این نتیجه، به هر حال، بر نمی آید که تنها گزارش خود او کافی است تا فلسفه اش را تبیین کند. چرا که بودا علی رغم علاقه ای که به عزلت و تنهایی داشت بخشی از جامعه خود و تاریخ آن جامعه نیز بود. بودا درست در بحبوحه تحولات عظیم و دوران ساز اجتماعی و فکری می زیست؛ تحولاتی که باروبرش به او رسیده بود و خود او نیز در تعیین مسیر آینده اش اینک بسیار مؤثر بود. قبول که افکار و آراء او انقلابی بود، اما این به سبب آن انقلابی بود که از مدتها پیش در کوره حوادث داشت شکل می گرفت و اینک بروزش مسلم شده بود. تصویری که من از اینهمه در ذهن دارم تصویر موجی است از تحولات که طی قرون به تدریج شکل گرفته بود و هر جنبه از جنبه های حیات آدمی را در هند باستان با خود درگیر کرده بود و بودا اکنون به اوج این موج برکشانده شده بود و لذا چشم اندازی بسیار گسترده از کار و بار آدمی پیش روی او جلوه گر شده بود. مسأله این است که حساب کنیم بودا چه مایه از بینش و بصیرت خود را مدیون این برکشانده شدگیش بوده است و مدیون پایگاهش در تاریخ و مدیون کارهایی که پیشینیان و معاصرانش کرده بوده اند، و چه مایه نیز مدیون دید و دریافت عمیق خودش بوده است.

چه شواهد و اسنادی در اختیار داریم تا بر اساس آنها به شرح زندگانی و احوال مردی پردازیم که ۲۵۰۰ سال پیش از این می زیسته است؟ برای زندگانی بودا، ما تقریباً یکسره به آثار و نوشته های بودائی تکیه می کنیم که خود به زبانهای متعدد شرقی حفظ شده اند و دست کم این امتیاز را دارند که بسیار گسترده و فراگیرند. آن بخشها از این آثار و نوشته ها که از همه کهن ترند و به تفصیل تمام به خود بودا می پردازند

چندان زیادند که در روایات مختلفشان چندین قفسه از یک کتابخانه را به خود اختصاص می‌دهند؛ و از این شمارند زنبیل گفتارها (یا سوتاپی تاکا)^۱ و زنبیل احکام تادیبی (یا وینایاپی تاکا)^۲. از این گذشته، بیشترین بخش از اینها را به عنوان گفته‌های خود بودا به دست داده‌اند، گفته‌هایی که هریک به مناسبتی خاص و در جا و مقامی مشخص بر زبان او جاری شده است. مقصود پیروان بودا ظاهراً این بوده است که عین کلمات آموزگار خود را در محل و مقام خود آن کلمات حفظ کنند.

این مقصود را پیروان بودا تا چه حد توانسته‌اند به نحوی مطلوب حاصل کنند؟ بگذارید اول به صورت‌بندی و شکل متون مقدس بودائی نگاهی بیندازیم. گفتارهای این متون صورتهای گوناگون به خود می‌گیرند؛ گاهی صورت گفتگویی پیدا می‌کنند که میان بودا و پیروان آموزه‌های دیگر درمی‌گیرد؛ گاهی به شکل پاسخهایی جلوه گر می‌شوند که بودا به سؤالهای معینی می‌دهد که راهبان خود او پیش او مطرح می‌کنند؛ گاهی به صورت درسهایی درمی‌آیند که بودا به راهبان خود می‌دهد؛ و گاهی نیز حکم مواعظی پیدا می‌کنند که بودا خطاب به آن دسته از مردم بر زبان می‌راند که خود به ترک خانه و زندگی نپرداخته‌اند، اما خوش دارند که به حمایت کسانی بشتابند که چنان کرده‌اند.

مسئولیت حفظ و نگهداری این آموزه‌ها عمدتاً به عهده خود راهبان بود؛ چرا که خطاب آنهمه عموماً به آنها بود. بودا و راهبان قسمت عمده‌ای از هر سال را به دوره گردی می‌گذرانند؛ ولی برای

1. *Basket of Discourses (Suttapitaka)*

2. *Basket of Disciplinary codes (Vinayapitaka)*

گذراندن ماههای چهارگانه از فصل بارانی بادهای موسمی در هند شمالی، در صومعه‌های جداگانه گردهم می‌آمدند. هنگامی که به دوره گردی سرگرم بودند به اشاعهٔ پیام خود می‌پرداختند؛ اما در آن هنگام که در گوشهٔ خلوت فراهم می‌آمدند به بحث دربارهٔ آئین خود می‌نشستند و به تمرین در زمینهٔ نحوهٔ آموزش آن همت می‌گماشتند. در واقع شمار درخوری از گفتارهای متون مقدس بودائی متشکل از مباحثی است که میان خود راهبان در می‌گیرد. در سرتاسر قانون بودائی روایات متعددی با تفاوتی اندک از این یا آن آموزه یافت می‌شود، و این تفاوت‌ها را بی‌گمان به بسط و گسترشهایی نسبت می‌توان داد که یا در دوران حیات بودا و یا پس از مرگ او به دست راهبان در آنها داده شده است. ولی امکان آن نیز گویی هست که خود بودا هم گهگاه آموزه‌های خودش را تغییر داده باشد، و یا آنها را تکمیل کرده باشد؛ و این که پراکنده شدن راهبان موجب شده باشد که هم روایات اولیه و هم روایات بعدی هریک در جایی دیگر در میان آنان محفوظ بماند.

پس از مرگ بودا بود که کار واقعی حفاظت از مجموعهٔ اصول و آموزه‌های او به راستی آغاز شد. احتمال آن هست که راهبان بی‌درنگ پس از وقوع حادثه به قصد مشورت باهم انجمن کرده باشند؛ و این قدر کمابیش مسلم است که یک انجمن مشورتی دیگر هم یک قرن بعد به دست آنان برگزار شد. در این انجمنها راهبان می‌کوشیدند گزارشهای موجود دربارهٔ زندگانی و آموزه‌های بودا را گرد آورند و مراتب اصالت و صحت هریک را تعیین کنند و همگی متوجه بودند که قواعد منظمی وجود دارد که حاکم بر قبول یا ردّ هر گفتاری و بر میزان اصالت و صحت آن است. از این گذشته راهبان تعدادی شگرد بخصوص نیز در کار

حفاظت از آثار وارد کردند. از جمله، روشهایی برای به حافظه سپردن مطالب و نقل بموقع آنها از فرهنگهای جوامع اطراف کسب کردند و یا از خود وضع نمودند. مثلاً برای بسیاری از گفتارها شکلهائی تکرار شونده و فرمول وار پدید آوردند تا کمک کار حافظه در یادسپاری آنها باشد. از شعر نیز به همین مقصود استفاده کردند و آن شعرها را احتمالاً به آواز می خواندند - گو آن که احتمال دارد خود بودا هم پیش از آن همین کار را می کرده است. و مهمتر از همه، گفتارها را به بخشهای متمایز ولی تا حد زیادی متداخل تقسیم کردند، و هریک از آنها را به عهده راهبان معینی گذاشتند تا آنها را حفظ کنند و به نسلهای بعدی بسپارند. این اقوال و آثار مذهبی تا سیصد یا چهارصد سال پس از مرگ بودا همچنان به رشته تحریر درآورده نشدند، اما همین روشهای شفاهی و اجتماعی موجب گردیدند که عین کلام بودا احتمالاً بسیار بهتر از آن حفظ و نگهداری شود که در قبول و باور فرهنگ وابسته به چاپ و طبع ما می گنجد.

این البته بدان معنی نیست که مواد مربوط به متون مقدس بودائی به تمامی موثقند. برخی از سخنان بودا مفقود شد و برخی دیگر بد فهمیده شد. برخی نیز به عباراتی کلیشه ای بدل شد که در متنهای نامناسب همواره تکرار گردید. از این گذشته راهبان نیز مقدار زیادی خود بر آنها افزودند، و در آن میان به ویژه چهره و شخصیت بودا روز به روز بزرگ تر و برجسته تر باز نموده شد. در واقع هیچ یک از زبانهای که مجموعه اصول بودا اکنون در آنها یافت می شود زبان خود بودا نبود، صرف نظر از آن که زبان بودا خود چه بود، گو آن که یکی از آنها، یعنی زبان پالی، احتمالاً به زبان بودا بسیار نزدیک بود. از شواهد درونی مسلم به نظر می رسد که این کهن ترین متون تا به زمان دومین انجمن راهبان یا

کمی پس از آن کمایش به همین شکلی که اکنون در اختیار ما است متبلور شده بودند. پس ما در بهترین شرایط می‌توانیم امیدوار باشیم که بودا را، کمایش، به همان خوبی و روشنی ببینیم که مریدان خود او سه نسل پس از مرگش می‌دیدند.

اما از یاد نبریم که پژوهشگران و محققان غربی فراوانی طی یک قرن تمام جهد بسیار کردند و رنج فراوان بردند تا بتوانند به نتیجه‌ای در همین حد راه برند.

چندی پس از دومین انجمن راهبان، ولی نه بسیار دور از آن، فرقه بوداییان در پی بروز شقاقها و شکنهای بسیار در آن از هم گسسته شد، و همچنان که هر گروهی سر خود را گرفت و راهی دیگر اختیار کرد نسخه‌های متون کهن را نیز با خود برد و پیش خود نگه‌داشت، جز آن که برای متون مزبور آرایشی دیگر در نظر گرفت. ولی اصل در سرتاسر تاریخ بوداییان بر این بود که، هر آرایش مجددی را هم که در مورد متون منظور می‌داشتند، هیچ چیزی از آنها به دور نمی‌ریختند. اما به مواد کهنه موجود، نحله‌های مختلف مواد تازه‌ای افزودند به طوری که قانونهای گسترش یافته هر گروه اینک نمایانگر تأکیدهایی متفاوت و آموزه‌هایی تازه بود و هریک از اینها به این یا آن زبان پالی یا سانسکریت و یا یکی از زبانهای پراکریت^۱، [به معنی جلا نیافته]^۲، عرضه می‌شد که همگی در زمره زبانهای هند شمالی بودند و همگی نیز هم خانواده هم بودند. باری، این تحولات باستانی همه در شبه قاره هند اتفاق افتاد، و از این دوره تنها متون

مقدس پالی است که در کلیت تائش به یک زبان هندی همچنان محفوظ مانده است، به اضافه ورق پاره‌هایی چند به زبانهای دیگر. اما بسیاری از مواد دیگر هنوز هم در هیأت ترجمه موجود است. چه در دوره‌ای باز هم بعدتر، یعنی اندکی کم‌تر از هزار سال پس از مرگ بودا، آئین بودا به چین منتقل شد و در پی آن به تبت برده شد، و لذا بخش اعظمی از موادی که اینک در زبانهای هندی از بین رفته است به زبانهای چینی و تبتی ترجمه شد و بدین طریق از خطر نابودی مصون ماند. اما در این قوانین ترجمه شده آموزه‌های کهن، به هر حال، تحت شعاع آموزه‌هایی متفاوت با آنچه بودا از آن حمایت می‌کرد قرار گرفت و در نتیجه گنگ و مبهم از کار درآمد. عالم بودائی، بدان‌گونه که پژوهشگران غربی در قرن نوزدهم با آن مواجه شدند، عرصه عقاید و اعمالی چنان متفاوت با یکدیگر بود که دست‌کم می‌توانست با کلیساهای مختلف مسیحی از این نظر برابری کند.

اول به نظر می‌رسید آسان است بپذیریم که متون پالی، یعنی متونی که نحله مشایخ (تراودائیهای)^۱ سری لانکا و برمه و تایلند حفظ کرده بودند، قدیمی‌ترین و اصیل‌ترین متون است. و این چیزی بود که خود تراودائیها مدعی آن بودند. از آن زمان تاکنون، به هر حال، محققان منفرد به خواندن و یادگیری پالی و سانسکریت و تبتی و چینی، که همگی برای تعیین صحت چنین مدعاهائی لازم است، همت گماشته‌اند. گذشته از این، متون کاملاً کهنی نیز از منابع آسیای مرکزی در دسترس قرار گرفته است. اکنون به نظر می‌رسد که هرچند متون پالی هنوز هم سودمندترین متون

1. Theravadins

درباره بودا است و از این لحاظ هیچ یک از متون دیگر به پای آن نمی‌رسد، با اینهمه از جهات بسیار می‌توان متون مزبور را با مقابله با کشفیات آسیای مرکزی یا با متون تبتی و چینی تصحیح و تنقیح کرد. با این حساب مسلم است که منابع تبتی و چینی برای این که ببینیم کهن‌ترین منابع کدامند بسیار ضروری و حتی ناگزیرند. در این کتاب ترجمه‌ها و اصطلاحها همه از منابع پالیند، اما من از نتایج کارهای محققان در زبانهای دیگر بهره گرفته‌ام تا آنها را تکمیل کنم.

این متون امتیازهای فراوان دارند، ولی از یک نظر به طور عجیبی ضعیفند، و آن از نظر اطلاعات و واقعیاتی است که بر روی هم تعیین می‌کنند که در عالم بودائی کی چکاره است.^۱ از همه پر دردسترتر گاهشماری بودا است. کتب مذهبی بودائی این امکان را در اختیار ما می‌گذارند که پذیریم بودا عمری پروپیمان کرد، یعنی بالغ بر هشتاد سال زندگی نمود؛ و این که چهل و پنج سال به تعلیم آموزه‌های خود گذراند. اما این که بتوانیم به ماده تاریخهای واقعی برسیم خود مسأله‌ای دیگر است. منابعی که در سری لانکا حفظ شده‌اند و محققان غربی آنها را تصحیح کرده‌اند تاریخ مرگ بودا را سال ۴۸۳ پیش از میلاد می‌دانند. اما منابعی که به زبان چینی حفظ شده‌اند تاریخ مزبور را سال ۳۶۸ پیش از میلاد ذکر می‌کنند. این مسأله هنوز هم عملاً مورد نزاع است و نزاع در این باره در آینده نیز ادامه خواهد یافت. چه در هر حال استدلالها در این زمینه بر زنجیره‌ای دراز از استنباطهای خسته‌کننده مبتنی است. این مسأله در مجموع نشانگر یکی از ویژگیهای بارز هندیان کهن است؛ که به

1. *Who's Who*

گاهشماری چندان علاقه‌ای نداشتند اما در فلسفه هرچه بخواهی متبحر بودند. هم از این رو است که ما در وضعیتی لغزوار قرار داریم، بدین معنی که دربارهٔ تعلیمات بودا تصویری بهتر از آن داریم که دربارهٔ قرنی که خود در آن می‌زیست.

اما این، به هر حال، بدان معنی نیست که بخواهیم بگوئیم منابع در زمینهٔ تاریخ ضعیفند. چه بودا آدمی عملی بود و مطالبش را اغلب به کمک مثالهای ملموس که از حیات پیرامونش می‌گرفت بیان می‌کرد و این، مقدار زیادی از جهان او را برای ما باز می‌نماید. سعی راهبان نیز در این که کلام بودا را در چارچوب فضا و محیطی واقعگرایانه حفظ کنند تأثیری مشابه دارد. از این رهگذر است که ما درمی‌یابیم مردم آن زمانه چه مشاغلی را دنبال می‌کردند و خود را در چه طبقات و اقشاری جا می‌دادند و با چه آرایه‌ها و تمهیدات سیاسی سروکار داشتند، و چه نهادهای دینی و مذهبی در آن دوره رواج داشت. پس امکان آن هست که بتوانیم تصویر غنی و پیچیده‌ای را از هند عصر بودا ترسیم کنیم، تصویری که چون ترسیم شود، می‌توانیم مراتب صحت آن را به کمک کتب مقدسی تأیید کنیم که به رقیبان بودائیان در آن زمان، یعنی به پیروان مذهب جَین^۱، تعلق داشت. با این حساب، حق است اگر بگوئیم سرزمین هند نخستین بار با پای بودا به پهنهٔ تاریخ گام می‌نهد، چه به هر گزارش تاریخی که نظر بیندازیم، می‌بینیم تنها در زمانهٔ بودا است که جزئیات امور آن قدر روشن می‌شوند که آدمی می‌تواند با اطمینان دربارهٔ پادشاهان بخصوص و حکومت‌های معین چیز بنویسد، و دربارهٔ اوضاع اقتصادی معین سخن بگوید، و همچنین دربارهٔ

پیشوایان مذهبی معین و آموزه‌هایی که تعلیم می‌دادند. از این گذشته، انسان می‌تواند این تصویر به نسبت ایستار از رهگذر سنجش آن با منابع دیگر به تصویری پویا بدل کند. برای دورهٔ مقدم بر بودا ما متون سانسکریت برهمنی داریم (یعنی همان چیزی که بعدها به آئین هندوی تمام و کمال بدل شد) و متون مزبور عبارتند از برهمنه‌ها^۱ و اوپانیشاده‌ها^۲. این متون از جزئیات تاریخی روشنگری که در متون مقدس بودائی موجود است چیز بسیار کمی در خود دارند، چرا که در زمرهٔ متون فنی کیشی هستند که نخست کیش قربانی بود و بعدها به کیشی نهان^۳ روشانه یا باطنی بدل شد؛ وانگهی متون مزبور ناظر به هیچ دورهٔ معینی هم نیست، زیرا که خود طی قرون متمادی تکوین و تدوین شده‌اند. اما همین متون گواهی می‌دهند که جامعهٔ پیش از بودا نوعاً با جامعهٔ دوران بودا به کلی تفاوت داشته است؛ مضافاً بر این که اسناد و مدارک باستانشناختی نیز این تفاوت‌ها را از هر نظر تأیید می‌کنند. یکی چند قرن پیش از بودا نه شهرهای درستی در هند وجود داشت و نه دولت درستی، آنچه بود تنها یک سلسله امیرنشینهای جنگ‌آور بود و دیگر هیچ. در زمان بودا هند هم شهر داشت و هم دولت؛ و تقدیر چنین بود که یک یا دو قرن پس از مرگ بودا هند شمالی به حمایت امپراتوری مائوریائی^۴ قد علم کند که خود بزرگترین دولت در شبه قاره تا پیش از سلطهٔ بریتانیا^۵ بود. پس بودا در قلب دوره‌ای می‌زیست که دورهٔ زایش و بالش تمدن هند بود، درست همان طور که سقراط نیز در قلب دوره‌ای می‌زیست که دورهٔ زایش و بالش تمدن غرب در یونان باستان بود.

1. Brahmanas

2. Upanishads

3. Mauryan empire

4. British Raj

در همین دوره عادات فکری تازه و ماندگاری نیز در هند باستان پا گرفت و رشد کرد که از برخی جهات چنان شبیه عادات ما، اروپائیان، است که ما، اروپائیان، در بازشناسی آنها دچار مشکل می‌شویم. در این باره مقایسه با یونان باستان به ویژه کمک کار می‌تواند باشد، چه تنها اگر به عقب برگردیم و به آن دوره از تاریخ خودمان نظر اندازیم، خواهیم دید که چگونه این عادات عملاً دارند شکل می‌گیرند. ما حالا دیگر حق طبیعی خود می‌دانیم که زبانی مجهز و شیوه تفکری کارآمد داشته باشیم تا با آنها بتوانیم درباره جوامع انسانی به طور کلی سخن بگوئیم، یا به بحث در این باره پردازیم که وجود یک نظام اخلاقی عام و جهانی متضمن چه چیزهایی می‌تواند باشد. همچنین با این فکر اخت و آشنا هستیم که می‌توانیم به طرح سؤالهای اساسی درباره خودمان پردازیم و آنگاه پاسخهای آنها را بر سبیل تعمیم در مورد مردمانی به کار بندیم که در موقعیتها و شرایط کاملاً متفاوت قرار دارند. از اینها گذشته، ما خیلی راحت فرض می‌کنیم که می‌توان درباره این چنین مطالب براساس نوعی از معیارهای صدق غیرشخصی که در دسترس هرکسی قرار دارند به بحث پرداخت. در یک کلام، ما با نوع تفکری آشنائیم که عام است و نه خاص، انتزاعی است و نه عینی، به استدلال گذاشته می‌شود و نه این که با فرامین فوق طبیعی تأیید می‌گردد، نه نیز این که با تصویرپردازیهای معهود به تمثیل درآورده می‌شود، یا بازور آداب و سنن تصویب می‌شود و به اجرا درمی‌آید.

اما وقتی، از یک طرف به سقراط و پیشینیانش در یونان باز می‌نگریم و از طرف دیگر، به بودا و اسلافش در هند، خیلی آشکار می‌بینیم که این عادات بسیار تازه و نویافته می‌نمایند. این البته بدان معنی

نیست که یونانیان یا هندیان اولیه قادر نبودند به بررسی طبیعت خود و یا جوامع خود بپردازند. مسلم است که هردو توانائی این کار را داشتند و بدان نیز می پرداختند. اما این کار را به شیوه‌ای انجام می دادند که موجب می شد تأملات و تفکراتشان در قالب تنگ نظرگاههای محدودی محبوس گردد که به گروههای خودشان تعلق داشت. پس می بینیم که یونانیان و هندیان عهد سقراط و بودا سخن برای خودشان و در میان خودشان می گفتند و تنها کسی می توانست در ثمرات افکار آنان به راحتی شریک شود که در جوامع آنان زاده و پرورده شده بود. چرا که تفکر آنان نمادپردازانه بود، در این مفهوم خاص که بیانگر تجربیات و ارزشهای مشترک جامعه‌ای با مقیاسهای به نسبت کوچک بود - به جای آن که آن تجربیات را یا به سؤال بگیرد و یا تبیین کند. مادام که تجربیات مشترک بود، و مادام که جامعه عناصر ناراضی بیش از اندازه‌ای را در خود جای نمی داد، هیچ دلیلی وجود نداشت، سهل است که هیچ محلی از اعراب نیز نداشت، که ارزشهای جامعه را مورد سؤال قرار دهند.

اما با زایش و بالش شهرها و رشد و توسعه جامعه‌ای جهان شهری و پیچیده تجربیات دیگر مشترک نبودند و ارزشها دیگر از پرسش و تردید مصون نمی ماندند. آن توازی و توازن راحتی که میان افکار سستی و حیات روزمره وجود داشت دیگر نمی توانست ادامه یابد. در اشکال زندگی مشترک تغییراتی اساسی پدید آمده بود و با آن تغییرات این امکان نیز به وجود آمده بود که اشکال مزبور را بتوان مورد تجدیدنظر قرار دارد و به بحث گذاشت و درباره آنها استدلال کرد؛ به بیان دیگر، مردم اکنون می توانستند درباره آنچه هست فلسفه بپردازند و تفحص کنند. و این مصداق بارز سخن سیسرون درباره سقراط است که گفت سقراط "برای

نخستین بار فلسفه را از آسمانها به زمین فراخواند و در شهرها مستقر نمود و حتی در خانواده‌ها باب کرد و وادارش ساخت تا به حیات و به اخلاقیات پردازد و به نیک و بد". درست همین نظر را درباره بودا نیز اظهار می‌توان نمود. نه سقراط و نه بودا هیچ کدام اهل جنگ و جدل درباره خدا و خدایان و مسائل فوق طبیعی نبودند؛ اما هر دو جویندگان پرشور و پر احساس حقایق درباره عواقب امور و اداره حیات آدمی بودند.

اوائل زندگی و ترک نفس

روایات و احادیث متأخر شاخ و برگهای زیادی به اوائل زندگی و شکل و شمایل بودا دادند به طوری که ما خیلی کم می‌توانیم به این روایات و احادیث اعتماد کنیم. تصویرها و تندیسهای متعارف بودا احتمالاً فقط می‌توانند دربارهٔ وضع و قیافهٔ خاص او در حالت مراقبه صدق کنند، اما از آنجا که این قبیل تصویرها و تندیسها را قرن‌ها پس از مرگ او ساختند ناگزیر نمی‌توانند تمثال و شمایل واقعی او محسوب شوند. دلائلی در دست است که بپذیریم بودا در چارچوب ذوق و سلیقهٔ زمانه‌اش آدمی خوش سیما و برازنده بوده است، چه یک منبع به نسبت قدیمی، به نام آگناسوتا^۱ از زیبایی او در مقابل زشتی پادشاه همسایه به نام پاسنادی^۲ ستایش می‌کند. ولی تا آنجا که به شخصیت او سوای فلسفه‌اش مربوط می‌شود چیز کمی می‌توانیم دربارهٔ او بگوئیم، چه در منابعی که در دسترس ما قرار

1. *Aggañña Sutta*

2. *Pasenadi*

دارند شخصیت او همانا عین فلسفه او محسوب می‌شود. به هر حال می‌توانیم به خود حق دهیم که فرض کنیم بودا در دوران جوانی آدمی سخت‌کوش و پرشور و طغیانگر بوده است، چه هیچ شخصیت وارفته و مطیع و آرامی نمی‌توانسته است آهنگ انجام کاری کند که او کرد، چه رسد که به اهداف خود نیز برسد.

دو جنبه از حیات بودا هست که اطلاعات ما درباره آنها متقن‌تر و محکم‌تر است. یکی این که بودا در میان قوم شاکیا^۱ به دنیا آمد و محل تولدش احتمالاً پایتخت آنان، یعنی کاپیلاواتهو^۲ بود که اینک شهری لومبینی^۳ به جای آن قرار دارد که خود شهری است در ناحیه تهرای^۴ در زمینهای کم‌ارتفاع و پست نپال. دوم این که نام خانواده یا نام قبیله او گوتاما^۵ بود (که به سانسکریت گوتاما^۶ تلفظ می‌شود؛ و قابل ذکر است که پیش از آن که به بیداری برسد او را بودا نمی‌خواندند، اما من او را همه‌جا از باب راحتی به همین عنوان می‌خوانم). این واقعیات هیچ‌چیزی را درباره کودکی و تعلیم و تربیت بودا روشن نمی‌کنند، جز آن که او را در فضای گسترده‌تر تمدن "سواحل رود گنگ"^۷ قرار می‌دهند که خود او بخشی از آن تمدن بود، و از همین جهت واقعیات مزبور بیانگر گوشه‌ای از اوضاع و شرایطی است که به میراث برده بود.

قوم شاکیا در زمره اقوامی به شمار بود که درست نزدیک به زایش و بالش تمدن هند شمالی در امتداد کناره شمالی از حوزه رود گنگ پراکنده بودند. وقتی بودا پا به دنیا نهاد این اقوام هنوز کمابیش مستقل

1. Sakya

2. Kapilavatthu

3. Lumbini

4. Terai

5. Gotama

6. Guatama

7. Gangetic civilization

بودند و نظامات حکومتی نسبتاً مشابهی داشتند و با نظام برخه سالاری یا با شورای ریش سفیدان و یا با آمیزه‌ای از هر دو اداره می‌شدند، و لذا بهترین اسمی که می‌توان به آنها داد جمهوریهای قبیله‌ای^۱ است. امکان آن نیز هست که برخی از این قبائل کسی را برای مدتی معین به رهبری انتخاب می‌کرده‌اند، اما هیچکدام پادشاه در معنای دقیق کلمه نداشتند و بنابر این می‌باید روایت متأخری را که می‌گوید بودا پسر پادشاه بود بی‌اساس قلمداد کرد و کنار گذاشت. اما اعضای قوم شاکیا همگی خود را، در سنجش با همگنانشان در پهنه گسترده تمدن حوزه گنگ، همطرازان شاهان و نجیب‌زادگان و جنگجویان قلمداد می‌کردند، و احتمالش هست که در عمل نیز، برخلاف دیگران، سیادت تشریفاتی برهمنان، یعنی روحانیان بلندمرتبه، را به رسمیت نمی‌شناختند. اینان خود را در زمره نخبگان می‌دانستند، و لذا دشوار است این احساس را در دل راه ندهیم که بودا با جهان پهناور با اعتماد و برتری نجیب‌زادگان برخورد می‌کرده است.

شواهدی در دست است که اعضای قوم شاکیا سعی بسیار می‌کردند تا از جهان پیرامون خود ممتاز بمانند، اما جهان پیرامون آنان را پیش از اینها درگیر خود کرده بود. اسم قبیله بودا، یعنی گوتاما، را در جاهای دیگر نیز به کار می‌بردند و احتمالش هست که این اسم در اصل از آن برهمنان بوده است. در عمل نیز همان جاه و مرتبت رفیعی که افراد قبیله شاکیا برای خود فرض می‌کردند تنها در فراسوی مرزهای خودشان می‌توانست معنی و مفهومی داشته باشد. از این گذشته، اینان پیش از اینها نیز عملاً با جده

1. tribal republics

یکی از پادشاهان جنوب بودند و به لحاظ اقتصادی نیز به اغلب احتمال به تجارت با جنوب وابستگی داشتند. قبیله شاکیا، و نیز دیگر جمهوریهای قبیله‌ای پیرامون آن، در مجموع، بیش از آن که اثرگذار باشند اثرپذیر بودند. تنها چیزی که اینان داشتند تا در آینده بر تمدن هند بیفزایند همانا عضو بزرگ دوده‌شان یعنی بودا بود و، از طریق بودا، برخی ارزشهای اصیلشان که در آموزه‌های او منعکس شده بود.

مراکز قدرت و تغییر و تحول یکسره در مرکز حوزه رود گنگ قرار داشت. قرن‌ها قبل جوامعی متشکل از جنگجویان نامجو در امتداد این رود پراکنده شده بودند و همین جوامع رفته رفته به پادشاهیهای متمرکزی بدل گردیده بودند. طبق سنت، سیاهه‌ای متشکل از شانزده "کشور بزرگ" در دست بود، ولی پیش از آن که به دوران جوانی بودا برسیم برخی از آنها برخی دیگر را در خود فروخورده بودند و اکنون نیز سرگرم شکستن و فروخوردن برخی دیگر بودند. یکی از همین کشورها، به نام کوسالا^۱، قبیله شاکیا را در زمان حیات بودا شکست داد. یکی دیگر نیز، با نام ماگادها^۲، که در همان زمان بر بنگال غربی حکومت می‌راند در زمانی نه چندان دور از حیات بودا جمهوریهای قبیله‌ای متحدی را که زیر نظر واجی^۳ اداره می‌شدند پس از مرگ او به کشور خود منضم نمود؛ و همین ماگادها بود که در آینده هسته مرکزی امپراتوری مائوریائی را تشکیل می‌داد.

از دل همین کشورها بود که مراکز شهری مختلفی پدید آمد که پیش از آن هیچ سابقه‌ای در آن حوالی نداشت. این شهرهای روبه رشد

1. Kosala

2. Magadha

3. Vajji

محل دربارهای پادشاهان نیز بود، و به سوی همین دربارها و شهرها بود که سلی از هر آنچه حیات شهری را می‌سازد روانه شد، از بازرگانان و صنعتگران با مهارت‌های تازه گرفته تا سربازان و کارگران و فرمانروایان و پادشاهان شکست‌خورده، که اینان برای خراج گذاردن می‌آمدند، و نیز رانندگان و بیگانگان و فرصت‌طلبان و مانند اینها. شیوه تقسیم کار بسیار پیچیده‌تر و شئون و پایگاه‌های بسیار پیشرفته‌تری اینک در میان مردم برقرار بود، و آن زبانهای متفاوت با فرهنگ‌های مختلف اکنون همه به سوی یکدیگر رانده شده بودند تا خواهی نخواهی باهم کنار بیایند و به نوعی همزیستی با همدیگر برسند. شهر و دربار، همچنین، روستاها را هم با حیات شهری در پیوند قرار دادند، و آنچه موجب این پیوند شد اعمال زور لشکریان پادشاه و دیوانیان بود همراه با تأثیر ماندگارتر تجارت با جاهای دور و تحرک بیشتر جمعیت. اسناد و مدارک باستان‌شناختی نشان می‌دهند که این شهرهای باستانی هند هیچ طرح و نقشه معینی نداشتند؛ همگی بی‌نظم و آشفته بودند، و این آشوب و بی‌نظمی شاید بهتر از هر چیز دیگر هم نمایانگر مشکلات موجود در این جوامع پیچیده و نوظهور بود و هم نمایانگر امکانات خلاقیتی که جوامع مزبور به دست می‌دادند. از همه مهمتر این سؤال بود که هندیان در رویارویی با این اشکال تازه و بی‌سابقه از حیات مشترک چه درک و دریافتی می‌خواستند از خود نشان دهند و چگونه می‌خواستند رفتار کنند؟

در برابر این سؤال، هندیان با یک ابزار فکری بسیار کهنه شروع کردند، و آن همانا تصور وجود طبقات مختلف در درون جامعه بود. و این از جمله خصائص جوامع جنگجویان نامجوی کهن بود، و خود یادآورد تقسیم جامعه در اروپای قرون وسطا به آنان که نیایش می‌کنند و

آنان که می‌جنگند و آنان که کار می‌کنند بود، یعنی به کلیسا و نجبا و رعایا. در مورد هند چهار طبقه وجود داشت (و طبقه را به سانسکریت وادنا^۱ می‌گفتند). در رأس جامعه برهمنان بودند، و اینان روحانیان مذهب قربانی و روشنفکران بودند. که با همه مقام و مرتبتشان، به هر حال، هیچ اعمال قدرت نمی‌کردند. اعمال قدرت به دومین طبقه سپرده شده بود، و آن طبقه رزمیاران بود (و نام این طبقه کهاتیا^۲ بود و به سانسکریت کشاتریا^۳ نامیده می‌شد) و وظیفه این طبقه جنگیدن و حکومت راندن و پرداختن مخارج قربانی بود. و این همان مرتبتی بود که قبيله شاکیا مدعی بود بدان تعلق دارد، و شاهان و نجبا در همین مقوله جای داشتند. سومین طبقه مردمان عادی بودند، و اینان تولیدکنندگان بودند، که کشتیاران^۴ خوانده می‌شدند (و به سانسکریت ویشیا^۵ نامیده می‌شدند). و چهارمین طبقه خدمتکاران^۶ بودند (که به سانسکریت شودرا^۷ خوانده می‌شدند) و اینان شایسته آن نبودند که از فوائد مذهب قربانی بهره‌ور شوند و محکوم بودند با خدمتکاری برای آن سه طبقه دیگر بسازند و گذران زندگی کنند. باری، همین تصور تجویز می‌کرد که میان طبقات مختلف روابطی منظم و پایگانی برقرار گردد، به طوری که در آن روابط هر طبقه‌ای برعهده خود بداند که به طبقات بالاتر از خود ادای احترام کند. تصور مزبور همچنین نوع جامعه را نیز کمابیش توصیف می‌کرد، چه اینان جوامعی مرتبه بنیاد بودند که در آنها نخبگانی جنگجو همراه با جماعت روحانیانشان بر عوام ناس و بر گروههای بازهم فرو دست‌تری که از شکست خوردگان جنگها

1. Varna

2. Khatiya

3. Ksatriya

4. Husbandman

5. Vaisya

6. Servants

7. Sudra

تشکیل می شدند حکومت می راندند.

اما از همه مهم تر آن که همین تصور طبقاتی نوعی نگرش خاص به دنیای انسانها نیز بود، نگرشی که ریشه ای عمیق و بُرد و دامنه ای گسترده داشت. این تصور فقط مرام و مسلکی مختص به مشاغل و مراتب اجتماعی گوناگون نبود، چون وانمود می کرد که می خواهد ویژگیهای اساسی افراد هر طبقه را توصیف کند. این که کسی را، مثلاً، جنگجو می خواندند صرفاً بدان معنی نبود که او را تنها صاحب سلاح و همچنین فرمانروا به حساب آورند، بلکه بدین معنی نیز بود که بگویند دارا و قدرتمند و بخشنده و سلحشور و نجیب زاده است. یا برهن فقط کسی نبود که نقش روحانیان را ایفا می کرد، بلکه آدمی بود که بنابه ذات و سرشتش از موهبات خرد و فضیلت و دانائی و پاکی فردی و پاک نژادی نیز بهره ور بود. یا اگر کسی را خدمتکار صدا می کردند تنها بدان معنی نبود که به شغل و پیشه او اشاره می کنند، بلکه بدین معنی نیز بود که بگویند آدمی نادار و ناتوان و فرومایه و از نژادی پست است. هرچیز مهم و معتبری را که می خواستند درباره کسی بدانند از طریق طبقه او می فهمیدند، حال خواه اینهمه برای مقاصد مذهبی یا روانشناختی بود و خواه برای مقاصد سیاسی یا اقتصادی و یا اجتماعی. ظاهر هر شخصی همراه با استعدادهای روحی و جسمانی او و حتی ذات و سرشت او براساس طبقه او تعیین می شد. وضع طوری بود که گوئی طبقات متفاوت انواعی متفاوت بودند. در این بینش و تصور بخصوص اصولاً نوع آدم وجود نداشت، تنها برهمنان بودند و جنگجویان و کشاورزان و خدمتکاران؛ درست به همان صورت که در نظریه تبعیض نژادی نیز تنها سیاهپوستان هستند و سفیدپوستان و رنگین پوستان. در متون متعلق به جوامع جنگجوی قدیمی تر، یعنی همان

متونی که به نام برهنه‌ها خوانده می‌شوند، این نظم طبقاتی را همچون حقایق مسلم بی‌هیچ حرف و گفتی مطرح کرده‌اند. نظم مزبور از دل تجربیات مردمی بیرون آمد که به دوره ماقبل شهری از تمدن حوزه رود گنگ تعلق داشتند، و خود بیانگر سرشت و طبیعت جامعه آنان بود. اگر این نظم از نظر ما نظمی ظالمانه بود، آن ظلم از بسیاری جهات پیش از آنها در دنیای آن مردم شکل گرفته بود.

باری، نظریه طبقاتی، به هر حال، با جهان متمدنی که پیرامون شهرهای نوظهور برپا شده بود هیچ پیوند نزدیکی و اندام‌واری از آن دست نداشت که با جهان قهرمانی مقدم بر آن داشت؛ و این به چندین دلیل بود؛ از جمله نخست این که نظریه مزبور نمی‌توانست گوناگونی‌ها و پیچیدگی‌های مشاغل و موقعیتهای جدید را در خود فراگیرد. به عنوان مثال، ما در متون کهن تر هیچ چیزی درباره بازرگانان نمی‌بینیم؛ و حال آن که در متون متأخر بودائی یا مذهب جین وجود بازرگانان بسیار مشهود است و اینان بخش فعالی از فضای جامعه را تشکیل می‌دهند. یا در متون کهن تر ما تنها با جنگجویان سروکار داریم، و این در حالی است که در متون جدیدتر سربازان مزدور و فرماندهان حقوق‌بگیر هم وجود دارند. این مشاغل تخصصی و بسیاری دیگر از آن قبیل عموماً بر دولتهای جدید و بر استفاده از عامل پول استوار بود که خود تنها همراه با شهرهای نوظهور به هند شمالی وارد شد. همین گروه‌های جدید از اشخاص موجب شدند که نظریه طبقات با مشکلات بسیار جدیدی روبه‌رو شود. نظریه مزبور دنیای کشاورزی و شبانی ساده‌ای را در نظر می‌گرفت که چهار نوع انسان در آن زندگی می‌کردند. حالیا مسأله این بود که این چهره‌های جدید را در کجای آن دنیا جای می‌باید داد؟ اینان چگونه اشخاصی بودند؟

اما این به هیچ روی جدی‌ترین چالشی نبود که اوضاع و شرایط جدید پیش روی نظم طبقاتی کهن قرار می‌داد، چه یک چالش دیگر هم بود که همچون تیری درست به قلب نظم مزبور فرو می‌نشست. چالش اخیر همان است که در یکی از گفتارهای بودائی (م شماره دو ۸۴) در پرده بازگو شده است. در این گفتار دو نکته مطرح می‌شود که به بحث ما در اینجا مربوط می‌گردند. یکی این که می‌گوید هر جنایتکاری، خواه برهمن باشد و خواه خدمتکار یا جنگجو و یا کشاورز، به دست پادشاه کشور مرکزی و نوینباد و منحصرأ براساس نوع و میزان جنایت خود او، و نه براساس مناسبات و ملاحظات طبقاتی، محاکمه و محکوم می‌شود. و این، به هر حال، با نظر قدیمی در این باره کاملاً تعارض داشت، چه طبق آن نظر امر تنبیه - که به مثابه غرامت و توبه قلمداد می‌شد - می‌بایست مناسب با شخص متخلف، یعنی با طبقه او باشد، و نه صرفاً متناسب با جنایت او. پس آیا قرار بود با برهمنان و جنگجویان مثل جنایتکاران معمولی برخورد کنند؟ آیا بنابر این بود که به طبقات واقعی نگذارند؟ و دیگر این که گفتار مزبور متذکر می‌شود که در عالم متمدن بودا این امکان کاملاً هست که هر که از هر طبقه پائینی، خواه از طبقه خدمتکاران و خواه کشاورزان، یکی را از طبقات بالا، چه برهمن و چه جنگجو، به عنوان خدمتکار به استخدام خود درآورد. حال آن که در نظم کهن اصولاً قابل تصور نبود که یک چنین چیزی هرگز به تحقق پیوندد؛ در آنجا خدمتکاران تنها می‌توانستند فرمان برند، و برهمنان و جنگجویان فقط ممکن بود فرمان دهند.

در گفتار مورد بحث، از این ملاحظات توقع می‌رفت که وضع واقعی جهان را آن‌طور که هست نشان دهند و آن را در برابر لاف و

گزارشهای میان تپی برهمنان، که خود تداوم بخش نظریه طبقاتی بودند، قرار دهند. و وضع مزبور واقعاً در جهان وجود داشت. اگر متون پیش از بودا را با سلسله دیگری از آثار تازه بسنجیم که به نام دارماشسترا^۱ خوانده می شوند و کمابیش در دوره بودا پدید آمده اند، آشکارا خواهیم دید که پادشاهان در این دوره عملاً داشتند نفوذ و قدرتی تازه در زمینه قضا و مجازات مجرمان به دست می آوردند (و دارماشسترا به معنی علم حقوق است؛ و من قدیمی ترین آثار در این زمینه را گئوتاما دارماشسترا^۲ می نامم تا از آثار تازه باز شناخته شوند). ولی اینان نیز، به هر حال، می توانستند، به شیوه رایج در جمهوریهایی قبیله ای قدیم، نخبگان قدیم را معزول سازند و نخبگانی جدید به جای آنان منصوب گردانند. همچنین، هم در منابع بودائی و هم در آثار حقوقی می خوانیم که در دوره اخیر تمهیدات مالی جدیدی نیز به وجود آمده بود - نظیر نظام اعتبار و وام، یا نظام بهره ای، و یا خرید و فروش زمین. و این حاکی از آن بود که امکان داشت هر آدم صاحب جاه و ثروتی از طریق اقدامات تجاری آزمندانه همه دار و ندار خود را از دست بدهد، یا هر آدم فرومایه ای از همان راهها به جاه و ثروت برسد.

مشکل نظریه طبقاتی در این بود که تنها به وجود چهار نوع آرمانی از اشخاص قائل می شد و هر نوعی را آمیزه ای متناسب و هماهنگ از ویژگیهای معین در نظر می آورد. برای مثال، هر جنگجویی هم جنگجو به زاد بود، و هم جنگجو به قدرت سیاسی، و هم جنگجو به ثروت و دارائی - چرا که قدرت به معنای اعمال قدرت بر مردم و زمین بود که هر دو منبع

1. Darnaśāstra

2. Gautama Darnaśāstra

ثروت بودند. اما اکنون دیگر همه اینها به گونه‌ای بسیار آشکار با واقعیات موجود در تضاد و تعارض قرار گرفته بودند. چه بودند کسانی که جنگجو به زاد بودند اما نه قدرتی داشتند و نه ثروتی. و بودند ثروتمندانی، نظیر بازرگانان، که نه به زاد مایه‌ای داشتند و نه به قدرت. نیز، در نظام حکومتی جدید، بودند مردان قدرتمندی که به زاد جنگجو نبودند. هر آدمی در هر یک از این موقعیتها چه بسا که موضع و مقام خود را از رهگذر تلاش و تقلای بی‌امانی به دست آورده بود که در برابر مقام و موقعیتی که به حکم نظام طبقاتی به او داده شده بود از خود بروز داده بود. باری، مشکل اکنون این بود که آن نمونه کهن از سرشت آدمی و از جهان آدمی که در نظام طبقاتی به دست داده شده بود دیگر اساساً نمی‌توانست بیانگر واقعیات جدید باشد.

برای این مشکل دو پاسخ وجود داشت. پاسخ نخست پاسخ برهمنان بود که خود نظریه پردازان نظم طبقاتی بودند. اینان در علم حقوق خود که در سلسله‌ای از متون مدون شده بود که طی قرنهای متمادی پس از بودا تهیه شده بودند نظریه نظام طبقاتی را به تدریج تکمیل نمودند. چاره‌ای که اینان اندیشیدند همان بود که در بسیاری از اندیشه‌های هندی به کار گرفته شده است، بدین قرار که سنت قدیم را حفظ کردند و مطالب جدیدی را بر آن افزودند. اینان نظم پایگانی طبقات جامعه را با این شگرد حفظ کردند که مشاغل نوظهور را در همان مقولات کهن جای دادند. پس بازرگانان از این رهگذر کنار کشاورزان جای گرفتند و، در همان حال، بسیاری از صنعتکاران در طبقه خدمتکاران منظور شدند. گروهها یا قبیله‌های محلی در میان سه طبقه پائین‌تر سرشکن شدند. برهمنان همچنین نظریه‌ای پرداختند تا به کمک آن توضیح دهند که چگونه در نتیجه

ازدواج میان طبقات، گروههای موروئی شغلی یا محلی تازه‌ای - که اینک آنها را کاست می‌نامیدند - پدید آمدند. باری در نهایت، برهمنان چنان توفیقی در این باره حاصل کردند که بر اثر آن هنوز هم هندیان امروز نظم پیچیده کاستها را براساس همان طرح ساده طبقاتی کهن درک و فهم می‌کنند.

اما پاسخ مورد نظر ما پاسخ دومی است. و این پاسخ در مخالفت با برهمنان و از سوی مرتاضان و رهروان فیلسوف‌مآیی داده شد که بودا بعدها به جرگه آنان پیوست. پاسخ اخیر را می‌توان هم در منابع بودائی و هم در منابع فرقه جین پیدا کرد. این پاسخ در چارچوب نظرگاه مرتاضان آن قدر مهم و اساسی جلوه می‌کند که حتماً باید پیش از آن که بودا وارد صحنه شود نیز لااقل بصورتی ابتدائی در آن نظرگاه وجود داشته باشد.

بودا این نظریه عمومی را به شکلی مخصوصاً روشن در گفتگو با یک برهمن (د شماره یک ۴) پیش می‌نهد. در این گفتگو بودا سؤال اصلی را با برهمن مطرح می‌کند؛ از او می‌پرسد که "برهمن واقعی چه کسی است؟" و این در عمل بدان معنی است که پرسند "برترین نوع آدمی کدام است؟" چرا که برهمن طبق نظم طبقاتی دقیقاً یک چنین چیزی است. برهمن در پاسخ مدعی می‌شود که او و همگانش این مقام منبع را از آن رو به دست آورده‌اند که همگی کیفیات بخصوصی را به طور یکجا در خود فراهم دارند. بدین معنی که همگی در مجموع هم نژاده‌ترینند، هم داناترین و هم زیباترین و بخردترین و با فضیلت‌ترین.

و این پاسخی کاملاً قابل انتظار است؛ چرا که برهمنان واقعاً معتقد بودند وجودشان مجموعه معتدلی از کیفیات ستودنی است. اما بودا در خلال گفتگوی خود به تشریح این مدعا از طریق جستجو در جزئیات آن

می پردازد. می پرسد آیا آدم بی آن که تا هفت پشت پدری و مادریش اصیل باشد می تواند مدعی شود که برهنه است؟ و پاسخ می شنود که آئی، ظاهراً می تواند. باز می پرسد آیا آدم بی آن که علوم برهمنان را آموخته باشد می تواند ادعای برهنی کند؟ و پاسخ می شنود که آری. باز می پرسد آیا آدم بی آن که زیبایی جسمانی داشته باشد می تواند ادعای برهنی کند؟ و باز پاسخ می شنود که البته که می تواند. آنگاه می پرسد اما آدم آیا می تواند مدعی شود که برهنه است بی آن که از خرد و از فضیلت بهره ای داشته باشد؟ و برهنه پاسخ می دهد نه چرا که این دو باهم زمینه ای را تشکیل می دهند که برهمنان بر آن قرار می گیرند و اساس مدعای آنان، ناظر بر این که پیشوایان روحانی و مردان بلندمرتبه اند، بر همین زمینه استوار است.

پس خرد و فضیلت اصل و اساس کار است. انسان باور نمی کند که کسی واقعاً توانسته باشد فرد برهنی را مجبور کند تن به اقرارهایی تا بدین حد محکوم کننده بدهد؛ ولی صرف همین واقعیت که یک چنین بحث و جدلی عملاً می توانسته است صورت بگیرد خود حکایت از آن دارد که تغییری اساسی در حال و هوای فکری زمانه رخ داده بوده است. چه اکنون دیگر نه تنها نظرگاه برهنی به چالش گرفته می شد، بلکه آن دو کیفیت اساسی، یعنی خرد و فضیلت، نیز جدا از تعابیر و تفاسیر مرسوم می که برهمنان از آنها می کردند در نظر آورده می شد. تا آنجا که به فضیلت مربوط می شد، اکنون دیگر نظرگاههای عامی وجود داشت که چه چیزهایی می توانند مبنای کردار نیک واقع شوند، صرف نظر از آن که چه چیزهایی ممکن است متناسب این یا آن طبقه بخصوص باشد. چرا که حرف بودا این است که فضیلت چیزی است که هرکسی می تواند از آن

برخوردار شود؛ یعنی چیزی نیست که به زاد و تبار مربوط باشد، بلکه چیزی است که با سعی و عمل حاصل می‌شود. به همین منوال خرد نیز اکتسابی است و نه انتسابی. پس برهمن واقعی همانا کسی است که از خرد و فضیلت برخوردار باشد، حال از هر پدر و مادری که باشد، گوباش.

این بحث و جدل در ظاهر به زیان ادعاهای برهمنان و به سود ادعای مرتاضان دنبال می‌شود که می‌گویند ما نیز از خرد و فضیلت برخورداریم. اما در باطن معنای این بحث به مراتب بیشتر از اینها است، چون اشاره به این دارد که نوعی طبیعت بنیادی انسانی وجود دارد که می‌تواند، صرف نظر از آن که خود انسان از چه طبقه یا در چه مقام است، از خرد و فضیلت برخوردار شود. در این بحث انواع گنج‌کننده مقامها و مرتبه‌های متفاوت و سرنوشتها و تقدیرهای گوناگون فی الجمله پس زده می‌شوند و آنچه در صدر همه چیزها جای داده می‌شود یک موهبت ساده عام و همگانی است؛ و آن این که هر انسانی می‌تواند، علی‌الاصول خوب و خردمند باشد. و این فرضی بود که بسیاری از معاصران بودا هم، به این یا آن طریق دیگر، بر زبان می‌راندند. خطاب همه اینان کل وضعیت آدمی بود و نه این یا آن وضعیت بخصوص، یا نه این یا آن طبقه معین. و این یک اقدام انقلابی بود، چه پیش از آن که این قدم برداشته شود هندیان نمی‌توانستند سخن از حیات آدمی در ورای تصور محدود و بسته و محلی طبقات به میان آورند، یعنی در ورای تصویری که عمیقاً با نظم کهن تر جامعه هند گره خورده بود. اما اکنون مجال و فرصت آن را پیدا کرده بودند تا خطاب به جهانی بسیار بازتر و گسترده تر سخن بگویند، و این فرصتی بود که بودا بیش از هر کس دیگر از همگان خود از آن بهره گرفت.



این اقدام ممکن است در نظر ما دوران ساز و تعیین کننده جلوه کند، ولی در واقع امر، بخش کوچکی از برنامه بسیار بزرگ تری بود که بودا چون ترک دنیا گفت از مرتاضان رهرو به ارث برد. این رهروان آن قدرها در فکر جامعه بشری نبودند که در فکر افقهای آن بودند، یعنی در فکر زایش و مرگ، و در فکر جهان روحانی بیکرانه‌ای که در ورای ظواهر زودگذر حیات اینجهانی جای داشت. اینان به جامعه حوزه رود گنگ طوری نگاه می‌کردند که گوئی فرسنگها از آن فاصله داشتند، و آن را خوار می‌شمردند. مردمی بودند واقعاً دوره گرد و بیخانمان (با نام پاریباجاکا^۱) که در سلک طالبان حق (موسوم به سامانا^۲) درآمده بودند و به دنیا و سود و ثمر آن پشت کرده بودند. ولی شاید تنها شهروندان جهان وطن هند نیز همینها بودند که به همه آن سرزمین تعلق داشتند و نه فقط به بخشی از آن.

ویژگی جهان وطنی این رهروان در این واقعیت جلوه گرمی شود که بودای آینده و جوان حتی در همان سرزمین ایالتی خود نیز به اندازه کافی درباره آنان اطلاع داشت که براساس آن بتواند تصمیم بگیرد که به آنان پیوندد. قدیمی ترین منابع درباره ترک دنیا کردن او منابع ساده و عریانند که در عین حال به خوبی نشان می‌دهند که چشم انداز او در این ترک کدام است. وقتی ترک دنیا گفت "جوانی بود با موهایی به سیاهی زغال و در نخستین مراحل زندگی" (م یک ۱۶۳). و این وجود زن و فرزند را که روایات بعدی به او نسبت می‌دهند در بوتۀ تردید می‌گذارد، اما در عوض

1. Paribbajakas

2. Samanas

نشان می‌دهد که ترک دنیا تصمیمی بود که یک بار برای همیشه در زندگی گرفته می‌شد.

اما برای ترک دنیا انگیزهٔ بخصوصی نیز وجود داشت؛ می‌گوید "به نظرم رسید که زندگی در خانواده تنگ و کثیف است؛ حال آن که زندگی در بیخانمانی باز و فراخ است؛ دشوار است که آدمی بتواند در حالی که کنج‌خانه پیده است زندگی معنوی تمام و کمالی را که از هر جهت پاک و پاکیزه باشد بگذراند" (م یک ۲۴۱). از اینجا می‌توانیم دریابیم که در زمان بودا چه بلندپروازها و بلندنظریهای ماجراجویانه‌ای با شیوهٔ زندگی رهروان پیوند خورده بوده است. اینان در جستجوی مظهري از کمال بودند که فراتر از ضروریات زشت زندگی معمولی و گیرودارهای حقیر آن جای داشت. هیچ در پی لذت خود نبودند، بلکه در راه سودائی شکوهمند گام برمی‌داشتند که گرچه گاه برایشان شرافت و بزرگی به ارمغان می‌آورد، اما همیشه با رنج و سختی همراه بود. ترک دنیا گفتن آرمان هر مرد جوان، و در واقع هر آدم رمانتیکی، بود و از این نظر بودا تنها یکی از جوانان بی‌شماری بود که، به شوق رویارویی با مخاطرات زندگی رهروی، خانه و خانوادهٔ خود را ترک می‌کردند.

ولی در کنار این شور و شوق، وظائف بسیار جدی و عمیقاً خشک و عبوس یک چنین زندگانی نیز وجود داشت. اولاً دو آرمان ناب فضیلت و خردمندی چنان باری از کمال جوئی بر دوش این رهروان می‌گذاشت که شاید معدودی از آنان می‌توانستند به جزئیات آن دست یابند. و ثانیاً اینان زندگی معمولی را نه فقط به دلیل دردسرش بلکه به دلیل مخاطراتش ترک می‌کردند. در گزارش ساده و عریان تأملات بودا پیش از آن که ترک دنیا بگوید، نخستین تغییر حالت بزرگ او بدین صورت توصیف می‌شود که:

چرا من که محکوم به زایش و پیری و بیماری و مرگ و اندوه و آلودگیم در پی کسب چیزی باشم که محکوم به همینها است؟ چه می‌شد اگر، حالا که خود محکوم به این چیزهایم، حالا که خطرهای ناشی از اینها را می‌بینم، به جستجوی واپسین انقطاع، واپسین نابودی همه این دردسرها، می‌پرداختم که خود نازاده و پیری‌ناپذیر و مرض‌ناپذیر و نامیرا و بی‌اندوه و ناآلوده است؟

این نکته در تمامی افکار بعدی بودا تکرار می‌شود، ولی آنچه در دل آن تکرارها می‌توانیم ببینیم بیهودگی محض بدیل‌های آن است. زندگی ناآزموده و بی‌لگام خانوادگی فقط و فقط به ناامیدی و اندوهی می‌انجامد که جاودانه تکرار می‌شود. تنها در زندگی کسی که ترک دنیاگفته نشانی از امید هست، امید فرونگریستن به غرقاب رنج و آرزو از فراز قله معرفت و بی‌اعتنایی. نویسندگان غربی این نگرش را به عنوان بدبینی تسکین نیافته به شمار آورده‌اند؛ اما اینان خوشبینی مستتر در آن را ندیده‌اند، یعنی امید دستیابی به "حقیقت بی‌مرگ". نگرش مردم تارک دنیا ترکیبی از تلخی تاریک و امید روشن بود.

آنچه این نگرش را شیرین و پرکشش می‌نمود نظریه گسترده‌تری بود که در پس آن قرار داشت و حقانیت پشت کردن به دنیا و ترک آن را تبیین می‌کرد و موجه می‌ساخت. در این نگرش کار و عمل عادی اهل دنیا در مقابل بی‌عملی غیرعادی تارکان دنیا قرارداد می‌شد. چه اهل دنیا باید در پی اهداف این جهانیش، نظیر لذت جنسی و تولید مثل و کسب مال و قدرت بیشتر از دیگران، تن به کار و عمل (یعنی به زبان سانسکریت تن به

کارمان^۱) بدهد. تازه این نوع اعمال متضمن فعالیتهای بی‌اهمیت، مثل مسواک کردن دندانها، نمی‌شود؛ بلکه تنها فعالیتهای مهم یا مشمر به ثمری را در برمی‌گیرد که در وضع خود انسان یا کسی دیگر تأثیر بسزای می‌گذارد. وانگهی این کارها، گذشته از نتایج صرفاً محسوس، عواقب معنوی نیز دارند؛ چرا که توانائی آن را هم دارند که موجود زنده دیگری را برای اهل دنیا بیافرینند و لذا موجب زایش مجدد آن بیچاره شوند. (اگر این نکته عجیب و غریب می‌نماید خوب است به یاد داشته باشیم که هیچ نامعقول‌تر از این اعتقاد نیست که همین اعمال و کردار ما هستند که ما را به بهشت یا به جهنم می‌فرستند؛ یا همینها هستند که موجب می‌شوند بلاهای فوق‌طبیعی بر ما فرو بیارد.) و وقتی اهل دنیا دوباره زاده شود محکوم است در یک زندگی دیگر، درست مثل همین یکی، با رنج و آرزو سر کند. بنابراین، رنج یک زندگی جز نمونه‌ای از آن رنج بی‌پایان نیست که انسان، همچنان که در "توالی مستدام" یا، به زبان سانسکریت، در سامسارا^۲ی حیات این جهان - این عرصه اندوه و آرزو - می‌میرد و هربار از نو زاده می‌شود، به ناگزیر تجربه خواهد کرد.

تارک دنیا، برعکس، در تجرد و فقر و بی‌آزاری و بی‌آرزویی زندگی می‌کند، و اینها بیش از آن که اعمال نیک به شمار آیند بی‌عملی محسوب می‌شوند، چرا که تارک دنیا اصلاً به کارهایی تن نمی‌دهد که انباشته از آن نیروی وحشتناکند که موجب زایش دوباره او می‌شود. از این رهگذر است که هر تارک دنیای موفقی از چرخه بی‌انتهای زایش مجدد به کلی نجات می‌یابد. درست است که اهل دنیا به سبب اعمال نیکش ممکن

1. Karman

2. Samsāra

است در زندگی بعدی به موجود بهتری (چه در بهشت و چه در هیأت یک برهمن) بدل شود، و یا به سبب اعمال زشتش به صورت موجود بدتری (چه در جهنم و چه در قالب یک حیوان) در آید. نیز درست است که اهل دنیا می‌تواند سرنوشت خود را در همین حدود به دست خود رقم بزند. اما اینهمه باتوجه به آن که در زندگیهای بعدی نیز، حتی در رفیع‌ترین اشکالش، رنج و مرگ و زایش مجدد اموری ناگزیرند، چیز چندانی نیست. تنها با ترک کامل دنیا از طریق ترک اعمال پر از عیب است که آدمی می‌تواند از این سازوکار مهیب رهایی یابد و به حقیقت "نازاده و پیری‌ناپذیر و مرض‌ناپذیر و نامیرا" راه برد.

این قانون علیت غیرشخصی است، یعنی به دست هیچ خدائی اجرا نمی‌شود، و عام و جهانشمول است، یعنی شامل همه موجودات ذی‌شعور، اعم از حیوان و انسان و موجودات فوق طبیعی که به فراخور اعمالشان دوباره زاده می‌شوند، می‌گردد. مسلماً باید از رهگذر رشد و تکامل همین نظر باشد، و نه فقط از رهگذر نقد نظریه طبقات، که تارکان دنیا توانستند طبیعت آدمی را کشف کنند. چرا که آن گفتار بودائی نیز که می‌گوید هرکسی به مقتضای اعمالش خدمتکار زاده می‌شود و یا به دست پادشاه تنبیه می‌شود، به همین قانون عام و جهانشمول علیت استناد می‌کند. در گفتار مزبور می‌آید که هرکسی، چه برهمن باشد و چه خدمتکار، می‌باید عواقب اعمال خودش را در حیاتی دیگر تجربه کند؛ ولی هرکسی نیز، خواه برهمن و خواه خدمتکار، می‌تواند به سلک تارکان دنیا درآید تا یکسره از زایش دوباره خلاصی یابد. اینها موارد اساسی از ابطال نظریه طبقات است، و نقد اجتماعی فرع بر این موارد است. آنچه تارکان دنیا می‌دیدند وضع غم‌انگیز همه موجودات ذی‌شعور بود که در میان آنان

سرنوشت انسان جز یک مورد بخصوص هیچ نبود.

بودا در آغاز کار ظاهراً اینهمه را در نمای کلیش می‌دید و تفصیل جزئیات آن هنوز برایش روشن نبود. ولی به هر حال، هم نظریهٔ علیت اخلاقی و هم برنامهٔ خلاصی یافتن از آن پیش از بودا بنیاد نهاده شده بود، هرچند با مقیاس قرون این هردو بسیار نوپا و نوظهور بودند. در متون قدیمی‌تر پیش از بودا تنها اشاراتی چند در این باره به چشم می‌خورد. اما در متون متأخر پیش از بودا، یعنی در اوپانیشادها^۱، همهٔ اینها کاملاً شکل گرفته‌اند. در زمان بودا نظریهٔ تناسخ قبول عام یافته بود و تارکان دنیا عملاً به یک طبقه پنجم بدل شده بودند و اکنون دیگر آشکارا بخش مهمی از حیات جامعه را تشکیل می‌دادند. در این که تارکان دنیا چگونه پا گرفتند و جهان‌بینی آنان چگونه رشد نمود سؤال‌های زیادی هست که بی‌پاسخ مانده است و بی‌پاسخ نیز خواهد ماند، اما این قدر هست که اعمال و آراء آنان باید باهم پدید آمده و کمال یافته باشد. تنها آن جماعت از مردم که اعمالشان هر لحظه از زندگی معمولی بیشتر فاصله می‌گرفته است می‌توانسته‌اند یک چنین نظریه خشک و جدی و دوردستی را بپذیرند، و تنها یک چنین نظریهٔ پرشکوه و عام و فراگیری می‌توانسته است یک چنان زندگی سخت و کمرشکنی را توجیه کند یا می‌توانسته است مردم سرتاسر حوزهٔ رود گنگ را برانگیزاند تا به تارکان دنیا در مقام ناداری و درویشان احترام بگذارند و کمک کنند.

هر چند تارکان دنیا حاصل جهان پیرامونشان بودند، اما جهان پیرامون آنان نیز حاصل دست خود آنان، در مقام معلم و موعظه‌گر و

1. Upanishads

سرمشق، بود. با نظریه تناسخ آنان به کرات به عنوان یک نظریه مذهبی نامعقول، و چه بسا بسیار قدیمی، برخورد شده که حتی پیش از آن که جوامع جنگجو شمال هند را به تصرف خود درآورند، وجود داشته است. این برخورد، با آن که ممکن است تا حدودی درست باشد، قدرت نظریه مزبور را که می تواند جهان پیچیده ای را تبیین کند نادیده می گیرد، همان طور که مراتب پیچیدگی و پیشرفتگی خود آن نظریه را نیز نادیده می گیرد. این نظریه می توانست سرنوشت هر فرد آدمی را به راحتی تبیین کند که چرا آن فرد از طریق تولد مورد عنایت و لطف قرار گرفته یا نگرفته است، یا چرا در قصر پادشاه زندگی می کند و یا سرزمین آبا و اجدادش را از کف داده است، یا چرا در کسب و کارش موفق شده و یا مقهور لشکریان پادشاه گردیده است. توفیق و زیبایی و قدرت در این جهان حاصل کردار نیک در زندگی قبلی است. پاداشی که به نیکیهای بی ریای مردم فقیر در این زندگی تعلق می گیرد برای زندگی بعدی آنان ذخیره می شود، در همان حال مردم مرفه نیز سزای اعمال زشت خود را خواهند دید. از این گذشته، نه تنها رخدادهای زندگی، بلکه عواقب نهائی آن - یعنی تولد و پیری و مرگ - نیز در چارچوب این نظریه در درون طرح بسیار وسیع تری جای داده می شوند و در همان طرح نیز می توانند چاره شوند. جای تعجب نیست که این نظریه در سرتاسر تمدن هند، بدین یا آن شکل بخصوص، مورد اقبال همه جانبه، حتی از جانب برهمنان، قرار گرفت. این نظریه در استفاده ای که از مقولات اخلاقی و مجرد خوب و بد می کرد تا آنها را در مورد اعمال آدمی به کار بندد، و در فرضش بر این که یک قانون طبیعی علت و معلولی در عالم وجود دارد، و همچنین در سرشت بی تعین و الوهیت غیرمتشخصش، حاصل نسلها یا قرنهای تلاش

فکری و ذهنی بود. بودا و معاصرانش نیز آن را ادامه دادند تا پالوده‌تر و پرورده‌ترش گردانند.



در متون برهمنائی قدیمی‌تر بحث و جدلهائی را که به این تحولات فکری می‌انجامید مبهم یا حتی مسکوت گذاشته‌اند؛ اما در متون بودائی و متون مربوط به فرقه جین که صحنه‌های روشنی از محیط پیرامون بودا را پیش‌روی ما ترسیم می‌کنند از هر طرف بانگ و غوغای انبوه بی‌شمار صاحبان رأی و نظر است که به گوش می‌رسد، چنان که توگوئی آدم در معرکه پرتلاطم آراء فلسفی و اعمال ریاضت‌کشانه راه گم کرده است. تالارهای بحث و مناظره‌ای نیز واقعاً وجود داشت که در آنها زاهدان و ریاضت‌کشان از هر قوم و فرقه فراهم می‌آمدند تا به بحث و جدل بپردازند. سخنرانها یا مراسم عمومی که بیشتر برای پیروان برگزار می‌شوند ولی حامیان بالقوه نیز می‌توانستند در آنها شرکت کنند حکم نهادهائی همیشگی پیدا کرده بودند. برخی اعمال میان همه فرقه‌ها مشترک بود - مثل گدائی، سیر و سفر، بی‌زنی، خودداری و مانند اینها - اما بر این چارچوب اصلی فرقه‌های مختلف انبوهی از آراء و عقاید متفاوت و انواع شگفت‌انگیزی از خودآزاریهای "من درآوردی" سوار کرده بودند.

در آن میان رگه‌هایی از خودنمائی نیز وجود داشت. برخی مثل سگها غذا می‌خوردند، برخی دیگر قیافه جوجه‌ها را به خود می‌گرفتند و بسیاری برهنه به اطراف می‌رفتند. و مهمتر آن که بسیاری از خودنمائیهای فکری و ذهنی بود، به طوری که بودا بعدها مجبور شد در برابر "زیرکان و ناقلايان و آنان که در جدل مجربند و آنان که مواز ماست می‌کشند و در بحث و استدلال چون کرم در خود می‌لولند" زبان به نکوهش بگشاید.

ولى خود عبارات اهانت آميزى كه در دهان كسانى گذاشته مى شود كه "مو از ماست مى كشند" مبین كيفيت اعلاى بحث وجدلهای آنان و مؤيد رواج آن عادات ذهنى در ميان آنها است كه به آدمى امكان مى دهد از كل براهين مختلفى كه مى شنود يكي را برگزيند؛ مثلاً به يكدیگر مى گفتند "مصادره به مطلوب مى كنى، انگار! مطلوب را مصادره مى كنى، باز هم!" يا "سعى كن حرفهايت را روشن تر بگوئى"؛ يا "خودت را از اين مخمضه بكش بيرون، اگر مى توانى"؛ و مانند اينها. نحله‌هاى مختلفى از شكاکان وجود داشت، يعنى از فيلسوفانى كه شك داشتند امكان دستيابى به دانش مؤثر درباره‌ى اين يا آن موضوع اصلاً وجود داشته باشد؛ و وجود همين كسان شايد مطمئن ترين گواه بر آن باشد كه حال و هواى فكرى زمانه تاچه حد باز و بازار تفكر تاچه حد گرم و متاع فكر تاچه حد مطبوع و پرورده بوده است. ماده گراياني بودند كه به كلى منكر وجود جهان روحانى و نامرئى تناسخ مى شدند. و قدري مسلكتانى بودند كه به تناسخ اعتقاد داشتند، اما مى گفتند هر موجود ذى شعورى مجبور است پيش از آن كه امكان رستگارى برايش فراهم شود از هر سرنوشت ممكنى گذر كند.

بارى، در آن ميان سه جنبش بود كه پيش از همه به بودا ربط پيدا مى كرد، و نخستين آنها را مى توان در متون برهمنائى باز يافت. در كهن ترين متون مربوط به كيش قربانى، عمل قربانى متوجه شخص قربانى دهنده با تمام جسم و روحش بود، و مقصود از آن اين بود كه او با نيروى جادو به مقاصد همين جهانى، نظير توفيق و بارورى و عمر دراز، دسترسى پيدا كند. اين طرز تلقى رفته رفته تحول يافت و، از يك طرف، به نوعى توجه به جهان ديگر، يعنى به زندگى پس از مرگ، بدل شد و، از طرف ديگر، به درك و مفهومى درونى تر از شخص قربانى دهنده انجاميد، و اين درك

درونی‌تر از شخص قربانی دهنده اینک "روح" او نامیده می‌شد. و در اوپانیشاده‌ها، که احتمالاً در دوره‌ای نزدیک به زمانه بودا تدوین شدند، همین روح یا گوهر درونی است که موضوع تناسخ یا سفر از یک زایش به زایشی دیگر واقع می‌شوند.

جنبش دوم جنبش جویکیان بود که، از آن جنبه‌ها که به بحث ما مربوط می‌شوند، چنان به جنبش اوپانیشادی شبیه بود که به راحتی می‌توان از وجود طیفی از تعالیم جویکی / اوپانیشادی سخن گفت. از طریق متون بودائی که همین آراء جویکی / اوپانیشادی را هدف حمله قرار می‌دهند می‌توان به انبوه سرشاری از نظرپردازها و خیل عظیمی از آموزه‌ها با تفاوت‌های ظریف پی‌برد که هریک نظری دیگر درباره "خود" پیش می‌نهد؛ برخی می‌گویند "خود" ماده است؛ و برخی برآنند که ماده‌ای اثیری است، یا تنها از ذهن ساخته شده است؛ و باز برخی معتقدند که هر فردی چندین "خود" دارد که به تدریج هریک از دیگری ظریف‌تر است. با هر نظری ساختاری کمابیش متفاوت از جهان روحانی هم به دست داده می‌شد، همراه با یک دور تمام از فنون خاص تأمل تا با آن بتوان به این "خود" راه برد بدان مقصود که شخص در آن فرو رود و از آن سوی رنج و آشوب جهان و از ورای تناسخ سردرآورد.

جنبش سوم آن است که ما امروزه بیش از همه به آئین جین نسبت می‌دهیم بنیانگذار آئین جین ماهاویرا^۱ بود، و او معاصر بودا بود؛ اما شواهد بسیار در دست است که تعالیم او تا حدود زیادی در کیشها و آئینهای پیشین هم به دست داده شده بودند و این کیشها و آئینها از نفوذ

گسترده‌ای برخوردار بودند. آئین جین مدافع نوع بسیار سفت و سختی از نظریه تناسخ بود، تا حدی که مدعی بود اگر ما هر موجود زنده‌ای را که به هر حال ذیروح است بیازاریم با این کار روح خود را آزرده‌ایم و موجب شده‌ایم پلیدی چنان در روح ما نفوذ کند که چرک در پیراهن. برای آن که خود را از آلودگی‌های وارها نایم که پیش از این پیدا کرده‌ایم باید داوطلبانه به استقبال نفس‌کشی، مثلاً از طریق روزه‌داری، بشتاییم؛ و برای آن که از آلودگی‌های بیشتر بدور بمانیم باید از آزار رساندن به موجودات زنده خواه بزرگ و خواه کوچک پرهیزیم؛ و این همان آموزه بی‌آزاری یا عدم خشونت است که به سانسکریت آهیمسا^۱ خوانده می‌شود. نفس‌کشی در طریقت جین از یک طرف با خودداری درمی آمیخت که معمولاً از هر تارک دنیا می‌توقع آن می‌رفت، و از طرف دیگر با خودآزاری، آنهم از نوعی عظیم تماشائی. به همین منوال بی‌آزاری یا عدم خشونت نیز بخشی عادی از اخلاق تارکان دنیا بود که احتمالاً پیروان جین و متقدمان آنان سرسختانه‌تر از دیگران در انجام آن می‌کوشیدند، گو آن که در میان دیگران نیز بی‌سابقه نبود.

رابطه بودا با این جنبشها رابطه‌ای پیچیده بود. در درجه اول، بودا برخی از پیشنهادها را پذیرفت و برخی دیگر را پس زد. مثلاً گرایش جوکی / اوپانیسادی به درون‌نگری را گرفت و آن را گسترش داد؛ همچنین فنون خاص آنان در امر مراقبه را بسط داد و تکمیل نمود؛ اما تعالیم جوکیان را در باب روح فرو گذاشت. آموزه بی‌آزاری را برای مقاصد خود برگزید، اما شیوه نفس‌کشی را کنار نهاد. با اینهمه، کار بودا به هیچ

1. ahimsa

روی فقط به وامگیری هر آنچه به نظرش پذیرفتنی می نمود یا به اثرپذیری منفعلانه از پیشینیان و معاصرانش محدود نمی شد؛ چه آنچه را از دیگران پذیرفت به میل خود تغییر داد، و آنچه را طرد نمود به دلائلی بود که اصیل و خلاق بودند. بودا خود را در جهانی زورمند و مبارز طلب می دید که به او از هر سو فشار می آورد و سبانه از او می خواست تا به لحاظ فکری با آن همداستان شود و این یا آن شیوه زندگی را به تمامی بپذیرد. سادگی نسبی و لحن آرام و قاطع بودا در آموزه هایش موجب می شود که شکوه و شدت تلاشی که او در راه یافتن رأی و صدای خود در میان رأیها و صداهای بسیار دیگر به کار بست پوشیده بماند.

به سوی بیداری

بودا چون خانه و زندگی را ترک کرد پیاده به سوی جنوب و مراکز جمعیت که زنجیروار در بخش مرکزی حوزه رود گنگ دنبال هم قرار داشتند روانه شد و تا دم مرگ به سیر و سفر در اطراف و اکناف ناحیه‌ای کمابیش به طول ۲۵۰ و عرض ۱۵۰ میل، که از کوسامبی^۱ در غرب تا کامپا^۲ در شرق امتداد دارد، ادامه داد. سالشمار نامطمئنی در دست است که بعدها نوشته شده و بیشتر وقایع این دوره را برمی‌شمارد؛ اما مهمتر از آن نگاره سیر و سفر بودا است و نه ترتیب و توالی آن. ظاهر آمدتی در اعماق جنگل، و حتی چندگاهی در یک گاودانی زندگی کرد. با شاه و روسپی و با رهن و بازرگان برخورد داشت. درویشی و دوره گردی به او مجال می‌داد تا هر شیوه از زندگی و هر گوشه از تمدن سرزمینش را ببیند و یازماید. برگ عبورش کسوت درویشان و طریقت سائلان مذهبی بود و

1. Kosambi

2. Campā

اینان به هیچ بخش خاصی از جامعه تعلق نداشتند و آزاد بودند که به هر جا بروند چون وجودشان تهدیدی برای کسی نبود. شاید فقط بازرگانان یا پيله‌وران - که هردو از دیگر شاخصهای عمده تمدن عصر بودا بودند - می‌توانستند اینهمه جای جهان را دیده باشند و آنهمه تجربه جهانشمول کسب کرده باشند.

اما بودا اگر چه به تماشای کل جهان پیرامون خود نائل شد، به آن جهان تعلق نداشت. اخلاق شخصی تارکان دنیا با آن مناعت طبیعی که ملازمش بود او را از کار و بار جهان بدور می‌داشت؛ می‌گوید "نیلوفر آبی را دیده‌ای که چگونه در آب می‌روید و در آب می‌بالد و از آب بیرون می‌آید و بالای آن می‌ایستد تا به آب آلوده نشود؟ من نیز که در جهان‌زاده شدم و در جهان پرورده شدم، چون بر جهان چیره شدم، ناآلوده به جهان در آن زندگی می‌کنم" (الف دو ۹-۳۸). گاهی باره‌روان دیگر زیر یک سقف زندگی می‌کرد؛ ولی در بیشتر موارد در پارکهای جنگلی نزدیک شهرهای بزرگ - از جمله راجا‌گاها^۱ و ساواتھی^۲ و بنارس و وسالی^۳ و کوسامبی و غیره - اتراق می‌کرد و مدتها همانجا می‌ماند. این پارکها محل اتراق رهروان، و بعدها محل اتراق پیروان بودا بود. آنچه درباره این دوره سرنوشت‌ساز از حیات بودا و از برخوردهایش با دیگر رهروان می‌دانیم در روایتی کوتاه و بی‌پیرایه گردآوری شده است که اگر از تکرارها و از جزئیات بی‌ارزش آن چشم‌پوشیم ترجمه‌اش یکی دو صفحه جا بیشتر نمی‌گیرد، و پیدا است که این منبع دندانگیری برای شرح حال او نمی‌تواند به حساب آید. ولی همین روایت مختصر در قالب

1. Rājagaha

2. Sāvattthi

3. Vesālī

اصطلاحاتی نوشته شده است که برای هرکدام می‌توان جزئیات قابل ملاحظه‌ای از دیگر گفتارهای بودا که عمدتاً صبغه تعلیمی دارند گرد آورد، و وقتی روایت مزبور بدین صورت گسترش داده شود به منبعی ثمربخش‌تر از آنچه در اول می‌نماید بدل می‌شود. البته در چشم تیزبین و دیرباور محققان هیچ جزئی از این روایت نیست که بی‌حرف و گفت پذیرفتنی باشد؛ اما همین ماجرا در مجموع به قدری با بقیه تعالیم بودا جور در می‌آید که حتماً باید بخش بزرگی از حقیقت سرگذشت بودا را درخود داشته باشد.

در روایت مورد بحث (که در م یک ۶-۱۶۳ نقل شده) آمده است که نخستین تماسهای بودا با جماعت تارک دنیا با دو معلم مراقبه جوکیان به نامهای آلا را و اوداکا راماپوتا^۱ بوده است. بودا نخست نزد آلا را کالاما^۲ رفت و "در اندک زمانی" تعالیم او را "در حد وردخوانی و تکرار" فراآموخت. و چون دریافت که این آموزه - که با معنی است که درباره اش هیچ توضیحی در روایت داده نشده - براساس تجارب خود معلم در امر مراقبه استوار است از او پرسید "تا کدام حد می‌گوئی که خود این آموزه را کسب کرده‌ای، و شهود تو مستقیماً بر دانش مبتنی بر مراقبه تو استوار است؟" آلا را کالاما پاسخ داد آن را تا مقام مراقبه هیچی کسب کرده‌ام. آنگاه بودا این مقام مراقبه را درک نمود و چون نزد آلا را کالاما باز آمد تا فتوح خود را به او شرح دهد، آلا را کالاما چنان خوشحال شد که بودا را به همکاری در امر تعلیم و راهبری دعوت کرد. اما بودا با خود اندیشید که "این آموزه نه به بی‌میلی می‌انجامد، نه به زوال آرزو، نه به

1. Uddaka Rāma putta

2. Alāra Kālāma

انقطاع، نه به آرامش، نه به معرفت مستقیم در مراقبه، نه به بیداری، و نه به رهائی؛ بلکه تنها به مقام مراقبه هیچی می‌انجامد و بس". پس آلا را کالاما را ترک گفت و به نزد اوداکا راماپوتا رفت. اما در آنجا نیز جریان امور همان مسیر قبلی را طی کرد، تنها با این تفاوت که معلوم شد تعالیم اوداکا راماپوتا، نه به بیداری، بلکه فقط به مقام مراقبه نه ادراک و نه بی‌ادراکی رهنمون می‌شود. این بود که بودا او را هم ترک کرد.

و این به نوعی مهمترین فصل در دفتر سلوک و طلب بودا بود، و روشن است که اگر بخواهیم به کمترین مرتبه از مراتب اهمیت آن راه بریم، باید به مقامهای مراقبه توجه کنیم. مقامهای مراقبه کدام بودند؟ و چرا بودا آنها را رد کرد؟

آداب و اعمالی که برای نیل به چنین مراحل به کار می‌رود در تمامی مکاتب هندی مراقبه کمایش یکی است، خواه آن مکاتب بودائی باشند و خواه جوکی / اوپانیشادی. آن آداب و اعمال را شخص این طور شروع می‌کند که در گوشه‌ای خلوت چهار زانو می‌نشیند و پشتش را صاف و راست نگاه می‌دارد. چهار زانو نشستن و پشت را صاف و راست نگاه داشتن موجب می‌شود که شخص به درجه‌ای از بیداری برسد که در حالات راحت‌تر، مثلاً در حالت دراز کشیدن، ممکن نیست به آن دست یابد. آنگاه شخص تمام فکر و حواس خود را روی یک چیز خاص متمرکز می‌کند. در برخی انواع مراقبه این چیز خاص در آغاز مادی است ولی تقریباً در همه موارد سرانجام تصویری ذهنی یا احساسی یگانه و یا شاید صدائی است که شخص در خاموشی آن را تکرار می‌کند. در نوعی مراقبه اوپانیشادی شخص چه بسا فکر و حواس خود را متوجه "خود" کند که در دل جای دارد و "کوچک‌تر از دانه‌ای خردل و طلائی است"،

چاندوگیا اوپانیشاد^۱. یا در نوعی مراقبه بودائی شخص ممکن است فکر و حواس خود را روی یک رنگ، مثلاً آبی، متمرکز کند؛ و یا در نوعی دیگر، که هم بودائی و هم جوکی است، روی تنفس خودش. دوشادوش این تمرکز روی یک چیز خاص، شخص مجدّانه می‌کوشد هراسان دیگری را، و در واقع هر فکر صرفاً سرگردانی را، از حوزه توجه خود به دور نگاه دارد. باری شخص از این رهگذر کاملاً جذب شیء مورد مراقبه می‌شود و این در واقع حالتی از جذبه است که تا حدودی نصیب هرکسی می‌شود که روی یک کار خاص تمرکز کند.

اما از آنجا که شیء مورد مراقبه طی مدتی بسیار طولانی در برابر چشم ذهن نگاه داشته می‌شود، اثراتی کاملاً غیرعادی در شخص پدید می‌آید. روانشناسانی که درباره این اثرات بررسی کرده‌اند تأیید می‌کنند که نه تنها تغییرات مادی ملازم این نوع مراقبه است، بلکه - صرف نظر از عقاید رایج که در این حالت چه اتفاقی برای شخص می‌افتد - تغییراتی روانی نیز با آن همراه است، که از آن جمله است آگاهی تشدید شده درباره شیء مورد مراقبه، احساس راحتی و لذت، وارستگی از محیط پیرامون، و از دلمشغولیهای خود آدمی، و مانند اینها. (این حالات اکنون دیگر بسیار بهتر از یک نسل پیش در غرب شناخته شده‌اند.)

تازه این اثرات در مقیاس با آنچه از طریق مراقبه حاصل می‌شود اثراتی به نسبت بسیار ناچیزند. بر مراقبه اثرات دیگری هم مترتب است، از قبیل ظهور احساسهای عجیب و غریب، یا ظهور نور؛ حتی شهودهای کاملاً پیچیده‌ای نیز می‌تواند به آدمی دست دهد. این اثرات بعدی چه بسا

1. Chāndogya Upanishad

در برخی از مکاتب به اهداف اصلی مراقبه بدل شوند، و خود ممکن است کل مقصود از این ریاضت را تشکیل دهند.

از آنجا که همه تجربه‌ها در زمینه مراقبه اصولاً بسیار درونگرایانه‌اند، به نظر می‌رسد مشکل بتوان زبانی را پیدا کرد که با آن بشود شرحی برونگرایانه و فارغ از هرگونه ارزشگذاری درباره آنها به دست داد. ولی با همه این احوال شرحهای مفصلی از یک سلسله مراحل مراقبه در متون بودائی یافت می‌شود، و آن مراحل با برخی دیگر که در متون جوکیان توصیف شده‌اند کمابیش مطابقت دارند؛ و این طرح بودائی از نظر ما این امتیاز را دارد که توصیفهای نسبتاً بی‌پیرایه‌ای از نگرشها و تجربه‌های مربوط به مراقبه در اختیار ما می‌گذارند، توصیفهایی که می‌توانند امر مراقبه را در هر مکتبی به همان آسانی شرح دهند که در هر مکتبی دیگر. در واقع امر این طرح بودائی چنان از عقاید جزمی مصون مانده است که روانشناسان غربی هرگاه خواسته‌اند پدیده مراقبه را در سطحی عام توصیف کنند عموماً از آن استفاده کرده‌اند.

این طرح از چهار جذبه (یا جهاننا^۱) صورت بسته است. این جذبات سلسله‌ای از مراحل مراقبه‌اند که به تدریج عمیق‌تر و عمیق‌تر می‌شوند. در نخستین جذبه مراقبه‌کننده از هر آنچه در پیرامون او است بی‌خبر می‌شود، گو آن که هنوز می‌تواند هم به تفکر اتفاقی پردازد و هم به تفکر حسابشده. در این مرحله توجه او به طور لاینقطع بر موضوع مراقبه متمرکز است. مراقبه‌کننده در این حالت هم از راحت جسمانی بهره‌مند است و هم از آن لذت لطیف‌تر روحانی که با چنین تمرکز آسوده‌ای همراه

1. *jhāna*

است. مراقبه کننده در این چارچوب فکری نه از آرزوهای برنیامده رنج می‌کشد و نه از خشم و بیحالی و خواب آلودگی و تردید و بیقراری. در جذبات دوم و سوم مراقبه کننده رفته رفته مشغله فکر کردن را به کلی پشت سر می‌گذارد، و به طرزی فزاینده فقط مجذوب موضوع مراقبه می‌گردد، گذشته از آن که با این تمرکز و این سادگی روبه فزونی به فراسوی احساس راحت و لذت فکری نیز برکشیده می‌شود. اکنون دیگر تمام وجودش فقط به موضوع مراقبه متوجه است. و بالاخره، در جذبه چهارم، مراقبه کننده تنها از موضوع مراقبه با خبر است و از شعور پایدار نسبت به آرامش استوار در آن سوی مرزهای رنج و راحت. در واقع امر، از نظر خود مراقبه کننده می‌شود گفت که شخص او اینک واقعاً به عین موضوع مراقبه بدل شده است، بدین معنی که وجود او دیگر از هیچ چیزی باخبر نیست مگر از واقعیت عریان تمرکز استوارش یا از توجه ماندگارش "به یک نقطه" یا یک موضوع. این چهار جذبه بعدها در نظام تعلیم و تربیتی که بودا طرح ریخت نقش خاصی به عهده گرفتند و هر یک مظهر مهارتی سودمند و معین در بهره گیری از تجربیات خود آدمی واقع شدند. باری، در ورای جذبات چهارگانه نیز کمالات دیگری در عالم مراقبه وجود داشت که آنها را مقامات مراقبه (یا آیاتانا^۱) می‌نامیدند. این مقامات را در منابع بودائی به شیوه‌ای نسبتاً مجرد و نه چندان جالب توصیف کرده‌اند؛ ولی احتمال زیاد دارد که مقامات مزبور را در نظامات جوکیان، که به هر حال خاستگاه آنها حساب می‌شوند، به تعبیری همچون جایگاهها یا ساحات و یا عرصاتی معین در عوالم نامرئی روحانی به شمار

1. āyatana

می آورده‌اند. حتی رسیدن به این مقامات را چه بسا که به منزله سفر به ستارگان تصور می‌کرده‌اند. در کیهان نگاری روحانی اوپانیشادها و در متون جوکیان نیز اشاراتی به وجود چنین مناطقی به چشم می‌خورد؛ و در توصیفهای بودائی از دیگر نظامهای جوکیان هم اغلب متذکر این نکته می‌شوند. در واقع امر در کیهان نگاری متأخر بودائی این مناطق به منزله مقامات معنوی به شمار می‌آیند که خدایان در آنها زندگی می‌کنند. حتی در شروح آغازین و مجرد بودائی در این باره نیز هیچ کتمان نمی‌شود که مقامات، برخلاف جذبات، به هیچ روی حکم توصیفی عام از مراقبه را ندارند بدان گونه که با هر تعداد از نظریه‌های معین در باب مراقبه و اهداف و مناسک آنها متناسب باشند. بلکه مقامات مزبور، برعکس، با یک نظریه مشخص درباره موضع نگاری جهان نامرئی گره می‌خورد. و این هیچ تعجب آور نیست، چون از شخص مراقبه کننده کاملاً انتظار می‌رود که همین که دنیای تجربیات روزمره را محققاً پشت سر نهاده باشد برای خود نقشه‌ای از قلمروی تهیه ببیند که اینک بدان پا نهاده است.

در طرح بودائی مقامات مراقبه این حالات از طریق ترک "ادراک تنوع"^۱ به آدمی دست می‌دهد؛ و به نظر می‌رسد که عبارت "ادراک تنوع"، با آن که عبارتی کاملاً روشن نیست، بدین معنی باشد که مراقبه کننده از آن کیفیات بخصوص که در موضوع مراقبه مشاهده می‌شود فراتر می‌رود، به طوری که هرچند همچنان آگاه می‌ماند دیگر موضوع مراقبه را با تمام جزئیات و خطوط ریز و درشتش در نظر نمی‌آورد. و این را ما می‌توانیم در نخستین حالت از این نوع ببینیم؛ و آن

1. "Perceptions of variety"

حالت "مقام مراقبه فضای نامتناهی"^۱ است، در این مقام مراقبه کننده همچنان از بعد فضا آگاه است؛ اما نه نهایی در آن درک می کند و نه کیفیتی. فضا عملاً فضائی نامتناهی است. در دومین مقام مراقبه، که مقام "آگاهی نامتناهی"^۲ است، مراقبه کننده فقط از ذات آگاهی با خبر است، گرچه هیچ خبری از هیچ گونه مرز و حدی در آن ندارد. در سومین مقام مراقبه، شخص مراقبه کننده صرفاً با خبر است که "هیچ چیزی در میان نیست" - و این، بنابر متون مشروح تر و متأخر بودائی، آن نوع با خبری است که هنگامی برای شخص حاصل می گردد که وارد اتافی می شود و می بیند کسی آنجا نیست: نه این که با خبر می شود که چه کسی آنجا نیست، بلکه از صرف غیبت با خبر می شود. و این مقام مراقبه لاشیئی^۳ است. بعد از این مقام، تنها می توان تا مقام مراقبه نه ادراک و نه بی درکی^۴ برتر رفت که آگاهی در آن چنان لطیف یا چنان بازداشته می شود که مراقبه کننده می تواند از وجود چنین حالتی فقط خبری باز آورد و دیگر هیچ.

گمان می کنم این چنین خلسه های عمیق است که می تواند برخی کارهای قهرمانی و حیرت زائی را که جوکیان هندی امروزه انجام می دهند توجیه کند. در این حالت نفس کشیدن تقریباً به کلی بازداشته می شود، تپش قلب به طرزی مشهود آهسته می شود، و نشانه های فیزیولوژیائی دیگر نیز به همین سیاق تغییر می یابد. البته این توصیف فیزیولوژیائی و جدید غربی عین شیوه ای نیست که خود جوکیان از رهگذر آن به این

1. "Meditative Plane of undelimited space"

2. "undelimited consciousness"

3. Meditative Plane of nothingness

4. Meditative Plane of neither Perception nor non-Perception

مطلب نگاه می‌کردند؛ سهل است که جوکیان با آن شیوه مجرد و بی‌رنگ و بو هم که خاص توصیف بوداییان است نمی‌توانستند این مطلب را مورد مشاهده قرار داده باشند. در نظر آنان این چنین تجربه‌ها که دست‌آخر، غایت مقصود تلاشهای آنان به حساب می‌آمدند، در سرزمین معنوی بسیار جالب‌تری جای داشتند. نظرگاه آنان چه‌بسا چیزی مثل نظرگاهی باشد که در اوپانیشادها یافت می‌شود؛ در این آثار توجه بسیاری به "خود" در حالت خواب می‌شود؛ و امکان آن هست که وضع خود در حالت خواب را همسنگ یک چنین مراقبه عمیقی قلمداد می‌کرده‌اند. یا چه‌بسا نظرگاه آنان مثل "مراقبه لاکیف"^۱ باشد که در برخی متون قدیمی جوکیان در حماسه هندی مهابهاراتا^۲ یافت می‌شود. ولی به هر حال صرف دستیابی به چنین حالاتی را باید همچون گواهی دال بر قدرت انسان در امر انضباط نفس و تعالی نفس به حساب آورد.

با اینهمه، بودا این حالات را رد کرد؛ یا دقیق‌تر بگوئیم، این مدعای معلم نحلّه جوکیان را رد کرد که می‌گفتند حالات مزبور اوج اعلای حیات معنوی به شمار می‌آیند. ولی چرا؟ نخستین چیزی که می‌توان به عنوان پاسخی برای این سؤال به دست داد در سالکها سوتا^۳ (م یک ۴۰-۶)، یا "گفتار در باب امحاء مطلق"^۴ آمده است. در این گفتار بودا نمائی کلی از حالات مراقبه، اعم از جذبات و مقامات مراقبه، ترسیم می‌کند و از همه آنها به عنوان "اقامتگاهائی آرام" و "اقامتگاهائی راحت در اینجا و اکنون" سخن می‌گوید. اما آنهمه را از "امحاء مطلق"

1. "meditation without qualities"

2. Mahabharata

3. "Sallekha Sutta"

4. Discourse on Complete Expunging

جدا می‌کند، و "امحاء مطلق" را رهایی کامل از رنج‌زادن و مردن می‌داند و آن با طی طریق حسابشده‌ای حاصل می‌شود که بودا پس از بیداری به طرح و ترویج آن همت گماشت. از این چشم‌انداز حالات مراقبه به دو دلیل در نهایت ناکافی به حساب می‌آیند. نخست این که حالات مزبور صرفاً حالاتی موقتند، یعنی فقط و فقط اقامتگاههایی در اینجا و اکنونند. این انتقاد در جاهای دیگر (از جمله در م س ۵-۲۴۳) به طرز روشن‌تری منعکس شده است؛ در جای اخیر بودا متذکر می‌شود که هرچند مراقبه‌کننده ماهر می‌تواند برای مدتی بسیار طولانی در یک حالت مراقبه بماند، ولی آن حالت به هر حال ناپایدار است و سرانجام می‌تواند محو و نابود گردد. و باز (در م س ۲۳۶۷) می‌آورد مراقبه‌کننده‌ای که معتقد است از طریق این حالات به رهایی نهایی و سرنوشت‌ساز رسیده است، در واقع دارد چیزی به کلی متفاوت انجام می‌دهد؛ یعنی دارد میان "درماندگی" (آگاهی معمولی) و "راحت جسمانی خلوت" بی‌هدف جست و خیز می‌کند؛ یا در بهترین وجه دارد بین "لذت غیرجسمانی [مراقبه]" و "احساس نه لذت و نه درد [صرف]" به عقب و جلو می‌دود. پس به بیان دیگر، هرچند این توفیقه‌ها در امر مراقبه با نوعی رهایی موقت، که گاه حتی بسیار دیرپا هم می‌شود، همراه است، با این حال به ختم قطعی و همیشگی رنج و درد به هیچ روی راه نمی‌برد. شخص بالاخره یک روز از این حالات بیرون می‌آید و آنگاه درمی‌یابد که هنوز هم بی‌هیچ تغییری دارد در سر جای خود درجا می‌زند.

دوم این که، همان‌طور که در "گفتار در باب امحاء مطلق" مستتر است، این چنین مهارتها در امر مراقبه در سنجش باکمال مطلق که از آن نظام تعلیماتی حاصل می‌شود که بودا پس از بیداری طرح ریخت، بسیار

تک بُعدی و سخت تنگ و محدود است و در آن از رشد و تکامل فکری و یا اخلاقی کمتر اثری نیست. می‌توان به کمک یک قیاس با کوهنوردی آشکارا دید که چنین چیزی چگونه ممکن است. هرچند تواناییها و خصیصه‌های ذهنی که از رهگذر کوهنوردی در آدمی پرورده می‌شود ممکن است به پرورش گسترده‌تر شخصیت کوهنورد بینجامد، ولی ضرورت هم ندارد که چنین چیزی حتماً اتفاق بیفتد. چرا که جرأت و تحمل را می‌توان در راه مقاصدی کاملاً غیر اخلاقی و ویرانگر به کار گرفت. پس هرچند بودا مهارتهای یادشده در امر مراقبه را به خوبی فراآموخته بود، هیچ یک از آنها به خودی خود او را از قید زندگی معمولی در عالم بیداری خلاصی نمی‌بخشید.

به هر حال مهم است که برداشتی متوازن از آنچه بودا دارد می‌کرد به دست آوریم. بودا از یک طرف، این مدعای مروجان نظام جوکیان را رد می‌کرد که می‌گفتند کمالات بخصوص که آنان کسب می‌کنند به رهایی نهائی می‌انجامد.

اما از طرف دیگر، به تلویح می‌پذیرفت که مراقبه، به نحوی، یک ابزار معنوی طراز اول است. به ویژه جذبات چهارگانه در سرتاسر گفتارهای او به صورت کمالاتی بسیار سودمند جلوه گر می‌شوند. مراقبه کننده‌ای که این مهارتها را کسب کرده باشد نیروهای تمرکز عظیمی را در اختیار دارد. از این رهگذر برای او "متانت و آرامشی پاکیزه و پالوده، نرم و صیقل خورده و پرتلألو باز خواهد ماند" (م سه ۳۴۳)، مانند طلائی که زرگر آن را پیش از آن که به صورت زیورها پردازدش آب کرده باشد و ناب کرده باشد. آنگاه همین متانت و آرامش پرورده و فشرده را - که البته به هیچ روی در انحصار اهل مراقبه بودائی نیست -

می‌توان برای حصول به آن مقصود نهایی که مختص بیداری و رهایی بودائی است به کار گرفت.

نظر نهائی بودا دربارهٔ مقامات مراقبه را دشوارتر می‌توان مشخص نمود. از یک طرف، گاه در عبارات و قطعاتی که در سرتاسر متون بودائی پراکنده‌اند به این مقامات به منزلهٔ فتوحاتی اشاره می‌شود که به رهایی نهائی بسیار نزدیکند، و آدمی عملاً می‌تواند آنها را قدمی پیشتربرد و با اندکی تلاش بیشتر از همان نوع، به "انقطاع کامل از آنچه دیده یا احساس می‌شود" برساند. اما به اجمال باید گفت که متون بودائی تصریح می‌کنند که این "انقطاع کامل" به هیچ روی آزادی نهائی نیست، چه در ورای آن باز هم ضروری است که تغییری فکری و عاطفی حاصل گردد، و آن تغییر همانا کسب خرد بودائی است. بودا حاضر بود پذیرد که راههای فراوانی به سوی رهایی هست، حتی راههایی بسیار نزدیک به آنهایی که مروجان نحلهٔ جوکیان پیش می‌نهادند؛ ولی باز هم هدف نهائی، به نظر او، با اقدامی کاملاً متفاوت باید به دست می‌آمد، و آن تغییری بود که باید در کیفیت اندیشه و احساس رخ می‌داد و نه در کمیت تلاشی که بر سر مراقبه نهاده می‌شد.



فوائد روایت مورد بحث دربارهٔ رویارویی بودا با جوکیان به هر حال، به همین جا ختم نمی‌شود، چه این روایت به مسیر مثبت و اخلاقی هم که بودا در آینده پیش گرفت اشاره می‌کند. مسیر مزبور در چارچوبی که بودا برای انتقاد از جوکیان بر می‌گزیند مستتر است؛ چرا که تنها آراء و نظریه‌های آنان نیست که بودا آنها را ناقص می‌یابد، بلکه اعمال و کردارهای آنان هم هست - گو آن که آراء و نظریه‌هایی هم که احتمالاً

مورد قبول آنان بوده است در بسیاری بخشها از گفتارهای او به باد انتقاد گرفته می‌شود. اعمال و کردارهای اینان از آن رو ناقصند که، صرفنظر از این که فنون مراقبه آنان تحت پوشش کدام نظریه در باب عوالم روحانی قرار می‌گرفت، خود آن فنون ناقص و ناکافی بودند. از یک طرف این نکته اشاره به آن دارد که بودا در جهتی پیش می‌رفت که به آفرینش اشکال خاصی از مراقبه در آینده می‌انجامید؛ اشکالی که شیوه‌های از نوع جذبات، در سنجش با آنها، در درجه دوم اهمیت قرار می‌گرفتند. از طرف دیگر همین نکته حکایت از تکوین نگرشی پایدار در بودا دارد که باید نشان خود را همان قدر در شخص او عمیقاً بر جا گذاشته باشد که در آموزه او؛ نگرشی که می‌توان آن را عمل‌گرایی آمیخته با انضباطی سرسختانه نام نهاد. هر آموزه یا عملی که در بازار فکری بزرگ و سرشار هند باستان به او عرضه می‌شد، باید در تجربه خود او و برای خودش سودمند شناخته می‌شد تا او آن را قبول کند.

اعتبار و ارزش این نگرش هنگامی بر ما روشن می‌شود که به محیط وزمانه بودا نظری بیندازیم. قرن‌ها بعد، هند ضوابط یا مراجع معینی را برای تعیین و ارزشیابی معرفت معتبر به رسمیت شناخت، ضوابط و مراجعی که بتوان حقایق معنوی و روحانی را با آنها آزمود. اما این ضوابط به هر حال در زمان بودا نیز به طور تلویحی وجود داشتند. یکی از این ضوابط صرفاً این بود که ببینیم آیا آموزه مورد نظر در کتب مقدس برهمنائی، از جمله دراوینیشادها، آمده است یا نه؛ و می‌توان دید که بودا هیچ تمایلی نداشت که این سنت را، که در نظر او سستی بیگانه و پر مدعا بود، بپذیرد. یک مرجعیت دوم، که باز در بودا هیچ نشانی دال بر قبول آن یافت نمی‌شود، شهادت و تصدیق معلمان و اصل بلند پایه گذشته بر اساس تجارب غیر

معمولی خودشان بود. چه بودا به نفس خود اعتماد داشت، حتی آدمی عصیانگر بود، و اطمینان داشت که اگر مسئله رنج آدمی قرار است حل شود ناچار باید سرشتی از آن نوع داشته باشد که خود او بتواند آن را حل کند. وانگهی، چنان هم نبود که میان او و این معلمان واصل قرن‌ها فاصله وجود داشته باشد، به طوری که گذشت زمان توانسته باشد به معرفت آنان مرجعیتی از آن نوع ببخشد که دیگر نتوان آن را به چالش گرفت؛ بلکه معلمان مزبور در مقابل او حضوری جسمانی داشتند و به اصرار به او یادآور می‌شدند که خود او نیز می‌تواند مستقیماً به معرفت آنان و به سود و ثمر رهایی‌بخش آن معرفت راه برد. یک مرجعیت سوم حکم استدلال محض یا استنباط بود که به زحمت برای او قابل تأیید می‌نمود، شاید بدان دلیل که شیوه مراقبه اینک دیگر در او کاملاً شکل گرفته بود و استقرار کامل یافته بود. این است که بودا به تمامی بر یک ضابطه چهارم تکیه داشت، و آن معرفت شخصی و مستقیم بود، یعنی تجربه شخصی و مستقیم، یا "شهود بلافصل در همین جا و هم‌اکنون". آنگونه که بودا آن را مطرح می‌کند، این ضابطه آن قدر معمولی و موافق عقل سلیم می‌نماید که به زحمت می‌توان گفت خود او مخترع آن بوده است؛ اما از حق نباید گذشت بودا در اصراری که بر استفاده انحصاری و دقیق از آن می‌ورزید حقاً اصیل و بی نظیر بود.

پیامدهای این نگرش در سرتاسر آموزه‌های دوران بلوغ و کمال یافتگی بودا جلوه گر است. می‌گوید "معرفت خود را نه بر آنچه از افواه می‌شنوی بنیاد کن، نه بر سنتها... نه بر دل سپردن به حدس و گمان و نظرپردازی... و نه بر اعتمادی که به [اقوال] زاهدان داری؛ بلکه معرفت خود را خودت کسب کن" (الف یک ۱۸۹). راهبان بودائی مجاز نبودند

درباره آینده و گذشته یا درباره غوامض امور، از قبیل آغاز و انجام جهان، نظرپردازی کنند؛ بلکه موظف بودند همه هم و غم خود را تنها به یک چیز محدود کنند، و آن ظهور و زوال رنج در "همین یک الف قد آدمی" بود. بودا می‌گفت انواع ممکن معرفت فراوان است، اما تنها آنهایی که به همین یک تجربه بی‌واسطه مربوط می‌شوند به کار پیروان او در جستجویشان برای آزادی می‌آیند.

در سیر و جستجوی خود بودا، به هر حال، این نگرشِ عمل‌گرایانه بسته و محدود به هیچ روی صرفاً چسبیدن کورکورانه فقط به جنبه عملی مراقبه نبود. نگرش مزبور همچنین موجب می‌شد که او به طرد قاطعانه آن نوع نظریه‌هایی نیز پردازد که به اغلب احتمال ملازم اعمال معلمان جوکی او بوده است. و این تعجب‌انگیز نیست، چه اعمال و مناسک مراقبه خواه ناخواه باید در پرتو این یا آن نظریه در باب مقاصد آنها و در باب سرشت آدمی و محیط معنوی آن انجام شوند، و اگر هر آینه فنون مراقبه بی‌اثر از کار در آیند در آن صورت خود آن نظریه‌ها نیز باید در معرض تردید قرار گیرند. البته ما نمی‌دانیم که نظریه‌های معلمان او واقعاً چه بوده‌اند، اما می‌توانیم از هر لحاظ مطمئن باشیم که آن نظریه‌ها همگی در عداد افکار و آراء جوکی / اوپانیسادی به شمار بوده‌اند. افزون بر این از فحوای گفتارهایی که در آنها بودا به این چنین نظریه‌ها حمله می‌کند کاملاً روشن می‌شود که همه اینها، از چشم انداز او، در پاره‌ای ویژگیهای عام با هم شریک بوده‌اند. همه اینها نظریه‌هایی در باب "خود" (و به سانسکریت آتمان^۱) بوده‌اند، هر چند اصطلاحی که برای این اصل شخصی و

درویزی^۱ به کار می‌رفته از یک نظام فکری به نظام دیگر فرق می‌کرده است.

موضوع داغ مورد بحث دریافت خاصی بود که جوکیان از معرفت داشتند. چه معرفت "خود" که در این نظامها ترویج می‌شد اساساً با انواع دیگر معرفت فرق داشت. از نظرگاه جوکیان داننده (یعنی "خود") با دانسته (یعنی "خود") یکی بود، و اینها به نوبه خود با چارچوب ذهنی داننده یکی بودند.

برای آن که قدر و اندازه این نوع معرفت به دستمان بیاید بگذارید با یک مثال مقابل آن از دانش معمولی، مثلاً از دانش یک استاد زرگر، آغاز کنیم. (این چنین مثالها را خود بودا هم به کرات به کار می‌برد، چون همگی نشان ذهن مخصوصاً عمل‌گرای او را پیشاپیش بر چهره داشتند.) در این مورد از دانش تردید نمی‌توان داشت که داننده، یعنی زرگر، اصالتاً با آنچه می‌داند متفاوت است. در مقام یک صنعتگر و در مقام فاعل دانائی روشن است که باید او را از دانشش درباره طلا و درباره خواص و موارد استعمال آن و درباره مهارتهائی که به کار طلا برده می‌شوند باز شناخت. هر چند می‌توان پذیرفت که زرگر بدون دانش خود آن قدرها هم زرگر نیست، ولی در شرایط معمولی کسی وسوسه نمی‌شود که بگوید شخص او با دانش او یکی است. شخص زرگر یک چیز است و دانش او چیزی دیگر.

همچنین کسی نیز وسوسه نمی‌شود که بگوید چارچوب ذهنی زرگر با خود او یکی است. یک زرگر می‌تواند عصبانی و سردرگم یا آرام

و هوشیار باشد و در هر دو حال همچنان زرگر بماند. از طرف دیگر چارچوب ذهنی زرگر را نیز ما با دانش او عوضی نمی‌گیریم. زرگر چه عصبانی باشد و چه آرام باز هم دانش زرگری خود را دارا است. در مورد زرگر داننده و دانسته و چارچوب ذهنی علناً سه چیز جداگانه اند، گیرم که این سه چیز در وجود یک زرگر به هم مرتبط می‌شوند.

ولی معرفت درون‌نگر جوکیان درباره "خود" به کلی مسأله‌ای دیگر است. چه، در درجه اول، در معرفت جوکیان داننده همان دانسته است؛ یعنی "خود" در معنای خاص آن، که دانسته می‌شود، با خود در معنای عام آن، که فاعل دانائی واقع می‌شود، یکی است؛ در واقع امر متون اوپانیسادی که این مدعا را پیش می‌نهند میان دو معنای "خود" تفاوتی قائل نمی‌شوند. خود را "شناختن" در این مفهوم جوکیانه به خویشتن خود "بدل شدن" یا به ذات خود "رسیدن" هم هست. و قدرت این شهود اوپانیسادی درست در همین جا نهفته است؛ در این که مشاهده‌گر، یعنی فاعل دانائی، به وضعیتی می‌رسد که در آن فقط خود را مشاهده می‌کند. این شهود همانا شهود ساده‌شدگی بنیادی است، شهود کمال یگانگی "خود" است با خودش. "در او [یعنی در "خود"] دیگر هیچ گوناگونی نیست" (ب چهار ۱۹). جوکی برای آن که این "خود" را بشناسد تنها باید به درون و به خودش رجوع کند.

این ساده‌شدگی بنیادی پیامدهای دیگری هم دارد. از آنجا که هیچ دوگانگی مُدَرک (ادراک شده) و مُدَرِک (ادراک کننده) در میان نیست، ناگزیر هیچ کیفیت قابل ادراک یا قابل تجزیه‌ای نیز در "خود" وجود ندارد (ب چهار ۴۱۳). برای مثال، اگر در امر مراقبه آنچه قرار است به عنوان وجد (ناشی از مراقبه) حاصل شود همانا عین "خود" است - که این یکی از

تفاسیر او پانیشادی است - پس "خود" از چشم انداز مراقبه کننده با وجد یکی است. پس وجد را نمی توان از "خود" جدا کرد و از آن باز شناخت. یا باز اگر آن "خود" که قرار است حاصل شود همان "خود بدون کیفیات" است (که این احتمالاً در همان ساحتی حاصل خواهد شد که بوداثیان مقام مراقبه می خوانندش)، در آن صورت هیچ چارچوب ذهنی "بدون کیفیتی" هم وجود ندارد که جدا از عین "خود" باشد؛ چرا که در خود "هیچ گوناگونی" نیست. می توان دید که این وضعیت از چشم انداز فرد جوکی تا چه حد قابل قبول است، زیرا که جوکی چه بسا در حالات پیش رفته مراقبه احساس کند که دقیقاً همین حالت شدن، همین ساده شدگی کامل تجربه او، موضع مراقبه او است.

افزون بر اینها، یک چنین تجربه ساده شدگی بنیادی مستلزم تغییر ناپذیری "خود" نیز هست؛ چه از آنجا که "خود" در این تجربه یکسره به وحدت کامل رسیده است دیگر آن را نمی توان در حال تغییر، یعنی در حال از دست دادن کیفیات قدیم و به دست آوردن کیفیاتی جدید، در نظر آورد. در واقع "خود بدون کیفیات" را، بنابه تعریف، هرگز نمی توان نشان داد که تغییر می کند. و لذا اقرار به تغییر ناپذیری اقرار به جاودانگی هم هست. پاسخ بودا به اینهمه آن بود که دقیقاً چون این چنین حالات مراقبه دیر یا زود متوقف می شوند خواه ناخواه نمی توانند جاودانی باشند؛ جز آن که بگوئیم برای مراقبه کننده ای که پشتش به این اعتقاد گرم است که آنچه می جوید جاودانی است، نفس همین تجربه ثبات و ساده شدگی در جریان مراقبه مؤید اعتقاد او به جاودانگی است. این تجربه مؤید این اعتقاد نیز هست که این "خود" جاوید و تغییر ناپذیر و اساساً ساده در فراسوی جهان علتها و معلولها مکان دارد، و مخلوق نیست و "زاده نشده

است" (ب چهار ۲۰)، این "خود" را نمی‌توان تحلیل کرد و به اجزاء سازنده‌ای تقلیل داد (ب چهار ۴۱۳). برای او این "خود" همان حقیقت فراگیر و یکدست و بی‌تغییر است که "بنیاد جهان" (برهن ۱) به شمار می‌آید.

حاصل آن که خود کلیتی جاوید و یکدست و بی‌شکاف و شکن است، و باخود یگانه است، و فراتر از نمودهای پدیداری است، و تحلیل‌پذیر نیست، و در عین حال از طریق مراقبهٔ جوکیان بدست می‌آید و شناخته می‌شود. این تصویر جوکیانه تصویری قوی و متقاعدکننده بود، شاید دقیقاً بدان دلیل که همهٔ اختلافها و آشوبهای بالقوهٔ تجارب عادی راپشت سرمی‌گذاشت و به یک گردش چشم ناگهان چشم‌اندازی ساده و قانع‌کننده از واقعیت غائی پیش روی آدمی قرار می‌داد. هر یک جزء از این تصویر - از تجربهٔ مراقبهٔ عمیق گرفته، تا مسألهٔ آنچه در فراسوی جهان دردانگیز ظواهر قرار دارد، و یا طبیعت معرفت نفس - مشاهده‌کننده را خواه ناخواه به هر جزء دیگری از آن رهنمون می‌شود. جای تعجب نیست که بساط مشرب جوکیان، علی‌رغم تلاشهای مجدانهٔ بودا، همچنان در سرزمین هند و مشرب هند باز ماند و دنبال شد و گسترش یافت.

ولی از طرف دیگر همین که یک گوشه از این مشرب در هم فرو بریزد، گوشه‌های دیگرش نیز به سرعت در هم فرومی‌ریزند. می‌توان نشان داد که چگونه استدلال عمل‌گرایانه بودا دربارهٔ مراقبه موجب شد که او نظریه‌های مربوط به "خود" را در جریان گفتگوئی که در آن به سؤالهای پوتهاپادای^۲ مرتاض پاسخ می‌دهد رد کند (د یک ۱۸۵ به بعد).

1. ground of the universe (Brahman).

2. Potthapāda

چنانچه رشته این گفتگو را از آنجا که به تجربه مراقبه عمیق می پردازد دنبال کنیم، می توانیم بپرسیم - آن گونه که پوتهاپادا پرسید - که اگر مراقبه کننده قادر است به مشاهده مستقیم و لذا به معرفت مستقیم خود برسد، در آن صورت آیا در این ماجرا نخست چارچوب ذهنی مراقبه عمیق حاصل می شود و تنها بعد از آن نوعی معرفت نفس متناسب با چارچوب ذهنی مزبور به دست می آید؛ یا برعکس، نخست معرفت نفس حاصل می شود و آنگاه چارچوب ذهنی به تبع آن فراهم می آید؛ و یا این هر دو با هم و در یک زمان حاصل می شوند؟ به عبارت دیگر، آیا پوتهاپادا حق داشت نخست چشم انتظار نیل به نوعی حالت مراقبه بماند تا در آن حالت به جستجوی "خود" پردازد؛ و یا صرف رسیدن به حالت مراقبه خود به خود متضمن رسیدن به "خود" نیز بود؟

به این سؤال بودا، آن گونه که انتظار می رفت، چنین پاسخ داد که نخست نوعی آگاهی بخصوص، یا چارچوبی ذهنی، پدید می آید و آنگاه معرفتی که ملازم آن آگاهی است حاصل می شود. و این دقیقاً عمل گرائی بودا در زمینه مراقبه است که چنین سخن می گوید. چه مراقبه کننده ماهر، که طوری تربیت شده است تا بدان آگاهی راه برد، عملاً می گوید "می دانم که از رهگذر تحقق این یا آن شرایط است که یک چنین آگاهی در من پدید آمده است". مهارت عمل مراقبه کننده در آن است که علل و شرایطی را در خود پدید آورد که به طرزی فزاینده به بروز حالاتی صافی تر و صافی تر در او بینجامند. بر پایه همین توفیق مراقبه کننده و بر بنیاد دانش عملی او در زمینه روانشناسی درون نگرایانه ملازم آن است که معرفت نهائی او در باب خود استوار می گردد.

می توان دید که چگونه حتی معلمان جوکی هم ممکن است اینهمه

اطلاع از خود بروز بدهند؛ چه، دست آخر، در هر نظام مراقبه‌ای که در نظر آوریم مقدار زیادی تربیت و هدایت و مهارت در کار است، همراه با انبوهی از توصیه‌ها و ارشادهایی که ملازم آنها است. ولی به مجرد آن که همین مقدار بروز داده شود تمامی نظام جوکیان شروع به فروپاشی می‌کند. چه از این چشم انداز اصالتاً عمل‌گرایانه، حالت مراقبه که خود معلول و مشروط به تربیت و هدایت جوکی است نمی‌تواند معادل چنان "خودی" باشد که نه معلول است و نه زاده شده است، و نه قابل تحلیل و تجزیه است؛ چرا که خود این حالت کاملاً قابل تحلیل و مسلماً معلول علتی است.

در گفتگوی یادشده، بودا به شرح و تفصیل پیامدهای این عمل‌گرایی ادامه می‌دهد. پوتهاپادا سؤال دیگری مطرح می‌کند؛ می‌پرسد "آیا آگاهی یا چارچوب ذهنی با عین "خود" یکی است، و یا اینکه "خود" یک چیز است و آگاهی چیزی دیگر؟" در مقابل این سؤال بودا سؤال دیگری قرار می‌دهد؛ می‌پرسد "ولی آن "خود" که تو بدان معتقدی کدام است؟" لبّ این سؤال در این واقعیت نهفته است که هرچند شکل اصلی نظریه‌های "خود" از چشم انداز بودا یکی بود، با اینهمه انواع متعددی در آن یک شکل وجود داشت، نظریه‌های متفاوت ممکن بود برداشتهای خاصشان را از "خود" در چشم‌اندازهای روحانی کاملاً متفاوت قرار دهند؛ و یا یک نظریه معین ممکن بود حاوی چندین "خود" باشد که هر یک به طریقی فزاینده صافی‌تر از دیگری می‌شد تا سرانجام به "خود" نهائی می‌رسید. پس پوتهاپادا نخست چنین پاسخ داد که "من قائل به "خود" مادی هستم که شکلی مشخص دارد و از چهار عنصر ساخته شده و از همین غذاهای معمولی تغذیه می‌کند". بودا آنگاه پاسخ داد که "اگر یک چنین "خود" مادی وجود داشت در آن صورت، چارچوب ذهنی و

خود با هم متفاوت بودند؛... چون حتی اگر وجود چنین خودی را هم می‌پذیرفتیم، باز تنها برخی چارچوبهای ذهنی پدید می‌آمدند و برخی دیگر از میان می‌رفتند. پوتهاپادا آنگاه تغییر جهت داد و اول به وجود خودی قائل شد که از ماده ساخته نشده بود، بلکه از گوهر ذهن درست شده بود، و بعد قائل به وجود خودی شد که فقط از آگاهی صورت بسته بود؛ و بودا استدلال خود را تکرار کرد؛ که خودی که این چنین ساخته شده است باید یک چیز باشد و چارچوب ذهنی یا حالت آگاهی چیزی دیگر. و دلیل این کاملاً روشن است: بنابر یک تعریف جوکیان، "خود"، چه مادی باشد، چه غیر مادی، و چه از آگاهی ساخته شده باشد، باید جاوید و تغییر ناپذیر و مستقل از علل و اسباب و شرایط این جهان باشد. ولی یک واقعیت تجربه‌ی مراقبه این است که حالات آگاهی، به دلائلی که مراقبه‌کننده خود می‌تواند بفهمد، و تا حدودی هم زیر نظر بگیرد، می‌آیند و می‌روند. پس هر آنچه جاوید است، حالات آگاهی نیست؛ و بنابراین حالات آگاهی باید با خود جاوید تفاوت داشته باشند.

یک کلمه بود که استفاده از آن به بودا در این داوری کمک بسیار کرد. بودا آن کلمه را برگرفت و به گنجینه اصطلاحات خود افزود و آن را از آن خود کرد. کلمه مزبور سامکھاتا^۱ بود، و معنای اصلی آن چیزی در مایه "مهیا"^۲ یا "ساخته شده"^۳ بود. اما این کلمه، به هر حال، معنایی بسیار گسترده‌تر از معنای "مهیا" را در خود می‌پوشاند، و در واقع دو معنای دیگر دارد که به بحث ما در اینجا مربوط می‌شوند؛ یکی معنای "مراد"^۴ یا

1. *samkhata*

2. "prepared"

3. "composed"

4. "willed"

"مقصود"^۱، و دیگری معنای "معلول"^۲ یا "مشروط"^۳. بودا بر آن بود که حالات مراقبه سامکها تا هستند. این حالات با اراده یا قصد مراقبه کننده حاصل می شوند؛ و این بدان معنا نیز هست که حالات مزبور معلول و مشروطند. این حالات به حصول برخی علت‌های مقدم بر خود و وقوع برخی شرایط همزمان موقوفند. و با این تفصیل، دیگر مطلقاً نه "نازاده" اند و نه مستقل از شرایط و محیط.

می توان بر سبیل نظرپردازی گفت که حدّ و نهایت بررسی‌های بودا درباره مراقبه و درباره مفهوم "خود" در زمان برخوردش با معلمان جوکی همین بود؛ ولی بودا در تعلیمات پخته تر بعدیش بیش از اینها به افشای نظریه جوکیان در باب "خود" می پردازد؛ و در واقع تا آنجا پیش می رود که نظریه مزبور را به کلی رد می کند و به جای آن آموزه اصالتاً بودائی "ناخود" یا به سانسکریت آناتا^۴، پیش می نهد؛ و آناتا فقدان هرگونه "خود" جاوید و مستقل، خواه در آگاهی معمولی و خواه در حالات مراقبه یا در هر جای دیگر، است. این آموزه با اندیشه های دیگر او هم در باب اخلاق و هم روانشناسی به خوبی سازگار بود. در آراء پخته تر بودا این "خود" جاوید اصلاً به چشم نمی خورد؛ و آنان که بدان اعتقاد دارند به کسی تشبیه می شوند که می گوید عاشق زیباترین زن روی زمین است اما نه می تواند از اسمش چیزی بگوید، نه از خانواده اش، و نه از برورش (دیک ۱۹۳).

این "خود" جاوید، به بیان دیگر، زاده نظرپردازی است، یا زاده درک نادرست از تجربه مراقبه، و یا زاده قبول حرف و گفت این و آن.

1. "intended"

2. "caused"

3. "conditioned"

4. anatta

بودا البته حاضر بود به وجود نوعی خود نامتشخص و عام گردن نهد، اما این خود صرفاً یک اصطلاح قراردادی بود که بر سر آن توافقی شده بود؛ صورتی معمول از یک کلمه بود؛ استعمالی اینجهانی بود؛ یک نامگذاری عملی بود^۱ و دیگر هیچ (د یک ۲۰۲). آدم منطقاً می‌توانست بگوید "خود را پرور" یا "خود را بشناس"، ولی به صرف گفتن چنین چیزی ضرورتاً فرض نمی‌کرد که واقعیتی جاوید وجود دارد. بودا در اینجا مثالی از شیر می‌آورد. شیر می‌تواند به ماست بدل شود، و آنگاه به کره، و سپس به روغن؛ ولی هیچ دلیلی ندارد که ما در تمام این مراحل از واقعیتی ماندگار (مثلاً از شیربودگی)^۱، سخن بگوئیم که در تمام این دیگرگوئیها باقی می‌ماند؛ شیر همان شیر است و کره همان کره، تی.دبلیو، ریس دیوید^۲ خاور شناس بریتانیایی، همین نکته را این طور بیان می‌کند که:

وقتی تغییر (در ترکیب شخصیت) به نقطه معینی رسیده باشد، راحت تر است که نامی را که شخصیت بدان شناخته می‌شود عوض کنیم - درست همان طور که در فراورده‌های گاوی چنین می‌کنیم. اما اصطلاح انتزاعی [و ثابت در این موارد]^۳ صرفاً شکلی از بیان است که فقط کار را راحت می‌کند. هرگز هیچ شخصیتی که همواره به صورت یک موجود جداگانه بماند، وجود نداشته است.

پس وقتی می‌گوئیم "امروز احساس می‌کنم که انگار آدمی دیگر هستم" در واقع به حقیقتی مهم درباره سرشت آدمی اشاره می‌کنیم.

1. millkness

2. T.W Rhys Davide

۳. افزوده مترجم فارسی

این آموزه ای دشوار است، و آموزه ای نه‌ورآمیز نیز هست، بدین معنی که سر از سرزمینهای در می‌آورد که پای مراقبه‌کنندگان عصر بودا هرگز بدان جاها نرسیده بود. یک دشواری این آموزه دشواری فکری محض در فهم آن است. وقتی بودا دست به کار شد تا شیوه مراقبه تازه‌ای را طرح بریزد هدفش این بود که شیوه مزبور به تحلیل مو به موی "خود" (در معنای عام آن) در وجود مراقبه‌کننده پردازد. با این شیوه آدم می‌توانست ببیند که این "خود" عملاً چه "ترکیبی" دارد؛ یعنی چگونه از ترکیب علت‌های پیشین صورت بسته است و چگونه در شرایطی که همزمان با خودش است به زندگی ادامه می‌دهد. این آموزه با تمامی جزئیاتش آموزه‌ای است به شدت پیچیده، ولی اصل زیربنائی آن بسیار ساده است. می‌گوید همان طور که شیر مرحله به مرحله تغییر می‌کند "خود" نیز که ما آن را تجربه می‌کنیم همواره به دلائلی قابل تشخیص عوض می‌شود.

اما دشواری واقعی این آموزه، به هر حال، دشواری فکری در فهم آن نیست، بلکه دشواری عاطفی در قبول آن است. هرکسی در برخورد با این آموزه چه بسا هراس آلوده از خودش پیرسد چطور ممکن است توقع داشته باشند که من، با این احساس قوام گرفته که از خودم دارم، بتوانم بپذیرم که فاقد هرگونه "خود"ی هستم؟ جواب فکرت پسند این سؤال آن است که آدم البته "خود"ی دارد، اما نه یک "خود" جاوید. اما آنچه مهم است جواب عاطفه پسند آن است. از آنجا که به نظر بودا، هرکسی که می‌کوشید تا به حصول یا شهود "خود"ی جاوید و تغییرناپذیر برسد محکوم به شکست بود، ناگزیر آموزه "خود" دعوتی بود به تحمل رنج بیشتر؛ می‌گوید یک چنین [آموزه] خودِ مرتاضان جاوید فقط یک احساس است؛ پیچ و تاب است از غایت ناراحتی، که به آن مرتاضان و

برهمنان محترم دست می‌دهد که نه می‌دانند و نه می‌بینند، ولی قربانی تمنای [نیل به چنین "خود"ی] شده‌اند" (د یک ۱-۴۰). پس ترک یک چنین آموزه ای ترک جهنم جوشان رنج و بیچارگی بود. لحن عاطفی آموزه "ناخود" لحن نوعی وارستگی آرام و رها شده بود. و این آن رهایی بود که از تلاش و تقلای نفس‌گیر کسانی فراتر می‌رفت که پیوسته پیرامون "خود" می‌چرخیدند "مثل سگی که به تیری بسته باشندش" (م دو ۲۳۲-۳).



اما بگذارید یکی چند لحظه به مرحله ای بازگردیم که بودا در آن به صرافت دریافت که این نظامهای مراقبه جوکیان به مقتضای سرشتشان شخص را تنها به حالات ناپایدار آگاهی می‌برند که خود به کلی با هدف یا مقصود صریح شخص، یعنی با "خود" جاوید، فرق دارند. از یک چنین استنتاجی دو نتیجه دیگر هم می‌توانست حاصل شود. یکی این که هیچ "خود" جاویدی واقعاً وجود ندارد؛ و این راهی بود که بودا سرانجام برگزید. دیگری آن که چنان "خودی" حقیقتاً وجود دارد؛ اما به شیوه‌های جوکیان نمی‌توان بدان رسید، و چه بسا نظام دیگری باشد که بتواند به چنان توفیقی رهنمون شود؛ و چنان نظامی عملاً هم در دسترس بود؛ و آن شیوه ریاضت کُشی و نفس‌کُشی شداد و غلاظی بود که ما از آن به بهترین وجه از طریق آئین جین با خبریم. از دیدگاه چنین نظامی، گوهر جاویدی که در فرد آدمی وجود دارد و از آن به نام جیوا^۱، به معنی "جان" یا "روح"، یاد می‌کنند، به سبب گناهانی که فرد آدمی در زندگیهای پیشین مرتکب شده و

اثرات آنها مثل چرک و کثافت به سر و روی او چسبیده است، در این جهان پر از رنج بازداشته می‌شود. آدمی با پرهیز از ارتکاب به گناه بیشتر قید اسارت طولانی تر خود را در این جهان آکنده از رنج در هم می‌گسلد؛ و با قبول نفس‌کشی و مکافات داوطلبانه اثرات گناهان پیشین را از دامن روحش فرو می‌شوید، به طوری که روح او سرانجام به وجد و بهجت و رهائی جاودانه از درد و رنج راه می‌برد. در این شیوه نه ضرورتی برای مراقبه احساس می‌شود و نه نیازی به بهره‌گیری از معرفت درون‌نگرانه، گو آن‌که این نظریه نیز، مثل آئین جین، احتمالاً چنان معرفتی را در خود داشت؛ و در واقع امر، معرفت لایتناهی، خود به خود، از رهگذر اجرای موفقیت‌آمیز یک چنین ریاضتی حاصل می‌شد.

پس بودا بعد از آن‌که اوداکا راماپوتا، یعنی معلم جوکی سابق الذکر، را ترک گفت، به نفس‌کشی روی آورد. گفتارهای موجود در آثار مقدس بودائیان هیچ جای تردیدی باز نمی‌گذارند که بودا در تلاشهای خود در این راستا تا چه حد ضمیمیت نشان می‌داده است. به کلی دست از نفس کشیدن شست، به طوری که، به گفته خودش، "توفانهای خشماگین در سَرَم آشوب به پا می‌کردند... و توفانهای خشماگین شکمم را بر می‌دریدند، همان طور که قصابی ماهر... شکم گاوی را با کاردی تیز بر می‌درد (م یک ۲۴۴). خدایانی که بر او می‌گذشتند می‌پنداشتند که مرده است. آنگاه ترک طعام کرد؛ و روزانه بیش از لقمه‌ای نان نمی‌خورد، به طوری که، باز به گفته خودش، "ستون فقراتم مثل طنابی پرگره بیرون آمده بود و دنده‌هایم مثل تیرکهای پیشامده گاو دانی کهنه و بی‌سقفی بیرون زده بودند، و نور چشمانم که در حدقه‌هایشان فرو رفته بودند به برق آب در ته چاهی ژرف می‌مانستند" (م یک ۲۴۵). ریاضت کشیهایش چندان در

سیمای روشنش اثر گذاشته بود که عابران می‌پنداشتند آدمی سیاهپوست است. دامنه این مجاهدتها تا بدانجا کشیده شد که خود بودا نتیجه گرفت "هر چقدر هم که مرتاضان و برهمنان از این حالات درد انگیز و ویرانگر و استخوان سوز در گذشته و حال و آینده تجربه کرده یا بکنند باز از این بیشتر نخواهد شد" (م یک ۲۴۶).

اما در این ماجرا بودا به این نتیجه هم رسید که "از طریق همه این مجاهدتهای طاقت‌سوز و کمر شکن من هیچ از وضعیت انسانهای عادی فراتر نرفته‌ام و هیچ بدان منزلت رفیع در معرفت و بصیرت راه نبرده‌ام که درخور مردمانی است که (به لحاظ معنوی) حقاً شریف و والا قلمداد می‌شوند". یا، به بیان دیگر، در قبال آنهمه جهد و مرارت که متحمل شده بود تنها چیزی که دستگیرش شده بود قفسه سینه‌ای بود متشکل از دنده‌های بیرون زده. پس "راهی دیگر به سوی خرد باید باشد".



در روایت قدیمی مورد بررسی، نتیجه‌گیری اخیر بود که بودا را به آستانه بیداری رساند. اما همین نتیجه‌گیری ما را هم با مشکلات اساسی در امر تعبیر و تفسیر منابع رویاروی می‌سازد. چه، از یک طرف، بودا در این روایت طوری نشان داده می‌شود که گوئی در ظرف مدت نسبتاً کوتاهی به معرفت نجات بخش راه برده و به یقین کامل دریافته است که برای او دیگر چرخه زایش به پایان رسیده و زندگی مرتاضی فرجام یافته و هر چه باید بشود اینک شده است" (م. یک ۲۴۹). در واقع امر، در این روایت چنین وانمود شده که بیداری بودا در ظرف یک شب صورت گرفته است. ولی از آنچه تاکنون گفته‌ایم، به هر حال، بخوبی بر می‌آید که حرکت بودا به سوی بیداری بسیار طولانی و پیچیده بوده است. این حرکت فرایندی

بوده که در آن بودا خود را به کمک نحله‌ها و آموزه‌های گوناگون به تدریج دیگرگون ساخته و اندک اندک درباره خود و کل جهان رأی و نظری پذیرفتنی به دست آورده است. و این در گفتارهای متأخر بودا مورد تأیید قرار می‌گیرد؛ می‌گوید "همان طور که اقیانوس کم کم گود می‌شود، کم کم پس می‌رود، کم کم شیب می‌گیرد، بی هیچ افتی ناگهانی، در این آموزه نیز طریق و تمرین و تعلیم همگی تدریجی‌اند، بی هیچ حلول ناگهانی معرفت" (الف چهار ۱-۲۰۰).

باری، این تضاد و تناقض را چگونه می‌توان از میان برداشت؟ در درجه اول، باید پذیرفت که این روایات که صرفاً شرح حال ماندند، همگی گزارش‌هایی فشرده‌اند، همگی داستان‌اند، و داستان‌هایی هستند که با گام‌هایی پرشتاب پیش می‌روند. از محتوای این داستان‌ها انتظار می‌رود که نه تنها ناظر بر وقایع تاریخی، بلکه منشأ الهامی نیز برای پیروان بعدی باشند؛ این است که محتوای مزبور را در قالب‌هایی نسبتاً جمع و جور که قابل استفاده سریع باشند جا داده‌اند. این داستان‌ها کشش و تنش نمایشی داشتند. پس حتی اگر بپذیریم که بیداری، به عنوان تحقق لحظه یقین در ذهن بودا مبنی بر این که راهی که پیش گرفته راه راست است، واقعاً در یک شب واحد اتفاق افتاده است، باز هم باید اذعان کنیم که خود آن یقین مدتهای مدید در حال تکوین بوده است، و مدتهای مدیدتری هم صرف گسترش و تکمیل امور و آثاری شده که بر آن مترتب بوده است.

در روایت قدیمی می‌آید که بودا چون دریافت که ریاضت‌کشی افراط آمیز بیهوده است غذای مناسبی را که به او دادند پذیرفت و آنگاه به مراقبت نشست تا آن راه دیگر را پیدا کند. و این در عمل بدان معنی است که باز هم می‌پذیرفت که ریاضت‌کشی مهار شده مورد نیاز است، اما آن

نوع ریاضت کشی که هم از افراط در نفس کشی بدور باشد و هم از تفریط در ارضای هواهای نفس. اکنون دیگر دیری نمانده بود که بودا شیوه ریاضت کشی به اندازه و حساب شده خود را "طریق میانه"^۱ نام کند.

بودا همچنین به یاد خاطره‌ای از دوران کودکیش می‌افتد که زیر درخت سیب گلابی نشسته بود و پدرش داشت در مزرعه کار می‌کرد. در آن موقع بودا به نخستین جذبه راه برده بود "که با تفکر علی و کار بسته همراه بود، و با لذت جسمانی، و با آن بهجت روحانی که از دل خلوت گزینی زاده می‌شود". و اکنون به صرافت در می‌یافت که "این چه بساراهی باشد که به بیداری می‌انجامد" (م یک ۲۴۶).

این گزارش به گونه‌ای غیر مستقیم به نخستین کمالاتی اشارت دارد که پیش از آن که بودا به بیداری برسد در زمینه مراقبه نصیبش شده بود. این کمالات، از یک طرف، از عادت عمل گرائیش در زمینه مراقبه که اکنون دیگر در او ریشه دوانده بود شکل گرفته بود، یعنی از تمرکزش بر هر آنچه می‌توانست با چشم "خود یا در درون خود" ببیند؛ و از طرف دیگر، از گرایش دیرپا و شکل گرفته‌اش به این که هر چه را می‌بیند تحلیل کند و به انتقاد بگیرد. چه علی رغم آن که آموزه جوکیان را رد کرده بود، همچنان به گسترش و پرورش هشیاری در زمینه حالات ذهنی و روانی ادامه می‌داد، و این هشیاری‌ای بود که از دل فنون روانشناسانه جوکیان بیرون آمده بود. اگر ناممکن بود که آدمی از درون و از ورای این تجارب متغیر به چیزی ماندگار، یعنی به یک "خود" در معنای خاص و مشخص آن، راه برد، لااقل این امکان وجود داشت که نسبت به طبیعت همین

1. "Middle path"

فرآیندهای روانشناختی بینش و بصیرتی حاصل کند. در این فرآیندها چیزهایی وجود داشت که شخص می‌توانست مستقیماً مشاهده کند و بدون واسطه بفهمد، و همین فرایندها بود که اینک تمامی توجه بودا را همراه با کل کنجکاوی بی‌امان او به خود مشغول ساخته بود. چه اگر نمی‌توانست به وجود "خود"ی راه برد، لااقل می‌توانست راهی به رهایی بیابد.

آنچه از دل این تلاشها پدید آمد مهارتی بود متمایز از آنچه جوکیان در زمینه مراقبه به کار می‌گرفتند. چه این پایبندی به تجربه بی‌واسطه نه تنها قدرت تمرکز بلکه نوعی مراقبت و مهار نفس نیز طلب می‌کرد، و تنها از طریق اینها بود که بودا می‌توانست عملاً ببیند که در ذهن و جسمش چه می‌گذرد، در واقع امر فقط همین کیفیات، یعنی مراقبت و مهار نفس (یا به سانسکریت ساتی سامپاجا^۱)، بود که در تمامی گفتارهای پخته و قوام گرفته بعدی بودا تعلیم داده می‌شد. اینها قدرتی را طلب می‌کردند که آدمی بتواند همین جا و اکنون حالات درونی و بیرونی خود را (و توسعاً تجارب همانند دیگران را) با وضوح تمام مشاهده کند. مهمترین متن، که بعدها منحصراً به منظور تعلیم و تربیت پیروان خود او به کار می‌رفت، گفتار کبیر در باب مبانی مراقبت^۲ بود (دو ۲۹۰ به بعد)؛ و این مبانی عبارتند از ادراکات خودسرانه و بی‌واسطه و واضح مراقبه کننده از جسم خود و از احساسات خود و از حالت ذهن و محتوای ذهنی خود. لازمه نیل به چنین ادراکات هوشیارانه‌ای آشنائی با سرشت تک جهت و آرامش عمیقی است که در جذبات سابق‌الذکر دیدیم؛ اما آنهمه

1. *Satisampajañña*.

2. *The Great Discourse on the Foundation of Mindfulness*.

در عین حال نوعی آگاهی روشن از جزئی‌ترین ادراک نیز طلب می‌کند. همین تأکید بخصوص بر بیداری و هشیاری و بر درون‌نگری فعالانه همراه با سعی در بسط و گسترش این حالات، بر روی هم، کل ویژگیهای ممتازی را تشکیل می‌دهد که بودا به فنون مراقبه اضافه کرد. از دل نتایج مبتنی بر همین درون‌نگری بود که سرانجام بیداری بودا بیرون می‌تراوید.

انسان چگونه می‌تواند با احساسات و وضع و حال خود به شیوه‌ای برون‌گرایانه برخورد کند و آنهمه را بیطرفانه تحلیل نماید؟ آیا، مثلاً، همین که انسان تلاش کند تا شور و احساس را خونسردانه بررسی نماید خود سبب نمی‌شود که عین موضوع بررسی از بین برود؟ پاسخ به این پرسش‌ها در دل آن دوره از درس و کارآموزی بودا نهفته است که او خیلی پیش از اینها خود را در جریان جستجوهایش ملزم به یادگیری و انجام آنها - گیرم که به طرزی نامنظم - ساخته بود. بودا در جریان جستجوهایش هم در راه کسب کمالات مربوط به مراقبه و هم در راه ریاضت‌کشیها به کرات به خود آموخته بود که احساسات و آرزوهائی را نادیده بگیرد که به طور معمول در عملها و عکس‌العملهای آدمی پدیدار می‌گردند و به همین سبب نیز می‌توانند مانع او در رسیدن به مقصودش شوند. به خود آموخته بود فشار گرسنگیها و تشنگیهای را که ملازم روزه‌داریهایش بودند نادیده بگیرد، همان‌طور که به خود این را نیز آموخته بود که نسبت به دردهای جسمانی و سرگردانیهای روحانی که ملازم مراقبتهای طولانی و طاقت‌سوزش بودند بی‌اعتنا بماند. تأثیر یک چنین انضباط طولانی - همان‌طور که مراقبه‌کنندگان امروزی هم تصدیق می‌کنند - نه تنها آن است که انسان به آرامشی تکرارپذیر راه می‌برد، بلکه این نیز هست که انسان موفق

می شود عادات دیرینه و خودکار و ناخود آگاه خود را نیز از سر به در کند. انسان معمولاً روزه خود را می شکند تا چیزی بخورد، اما ریاضت کش چنین نمی کند. انسان معمولاً بدن خود را از حالتی که می بیند هر لحظه ناراحت کننده تر می شود بیرون می آورد، ولی مراقبه کننده چنین نمی کند. برای آن که حساب چنین مراقبه ای به دستان بیاید، می توانید دست به این تجربه بزنید: در یک صندلی راحت به راحت ترین وضع ممکن بنشینید و سعی کنید آن وضع را برای مدت یک ساعت حفظ کنید بی آن که هیچ حرکتی به خود بدهید. بنابه پیش بینی بودائیان، چند دقیقه نخواهد گذشت که می بینید می خواهید دماغتان را بخارانید، پنجه های دستتان را مالش دهید، و پایتان را جا به جا کنید. حالا حساب کنید که چه می شد اگر آدمی می دید که این خواهشها در او بیدار می شوند و فرو می میرند و خود هیچ حرکتی نمی کند؟

اما این بدان معنی نیست که میل به پاسخ گفتن به چنین خواهشهایی در آدمی از بین می رود، چون از بین نمی رود، یا دست کم برای همیشه از بین نمی رود. در مراقبه کننده این چنین امیال صرفاً به صورت عکس العمل ظاهر نمی شوند. وجود او آرام می ماند و درونش آسوده و صافی (کامانا)^۱. اگر بخواند می تواند به طور موقت این قبیل امیال را مطلقاً نادیده بگیرد، آن گونه که در حالت جذبه پیش می آید؛ اما رابطه طولانی مدت او نیز با این گونه امیال عوض می شود؛ چون اکنون دیگر می تواند به آنها به طرزی اندیشیده و حساب شده پاسخ دهد، و نه به شیوه ای خودکار.

1. *kamunañña*.

از این گذشته، درست به سبب آن که این قبیل حالات و امیال در مراقبه کننده از بین نمی روند، این امکان برای او باقی می ماند که به تمرین مراقبت، که اکنون دیگر در آرامش عادی شده او ریشه دوانده است، بپردازد و از آن رهگذر حالات و امیال یاد شده را بررسی نماید و تحلیل کند. درست همان گونه که آدم عادی و ناوارد می تواند احساسهای خوش و ناخوش را همراه با امیال و عواطف ملازم آنها، تنها در فضای آرام خاطره ها که گذشت زمان اثراتشان را به سلامت از میان برده است به روشنی به تأمل بگیرد، آدم مراقبه گر نیز به همان صورت یاد می گیرد که همین کار را بی درنگ، یعنی همچنان که آن احساسها بر او وارد می شوند، انجام دهد. هر چند حتماً حقیقت دارد که مرتاض مراقبه گر، به سبب تعلیم و تمرین دراز مدتی که می بیند، تندی و تیزی و فشار دردها و لذتها و تمنیاتش را کمتر احساس می کند؛ ولی اینهمه طبیعت بنیادین آن حالات را تغییر نمی دهد. مراقبه کننده به هر حال، چه بسا که هنوز هم از حافظه، و از مشاهدات کسان دیگر، بهره بگیرد تا تأییدی بر این واقعیت به دست آورد که آنچه او درباره عواطف نسبتاً مهار شده خود مشاهده می کند درباره عواطف کمتر مهار شده نیز باید صادق باشد.

این شکل تازه مراقبه را بعدها مراقبه بصیرت^۱ (به سانسکریت و پاستانا^۲) اصطلاح کردند و این خود روش تجربی بود، یا شیوه گردآوری اطلاعات او بود، و بر پایه همین اطلاعات درباره حالاتی که هم اکنون به جسم و روح دست می دهد بود که بعدها تحلیل او از سرنوشت آدمی بنیاد نهاده شد.

1. insight.

2. vipassanā.

بیداری

در کشورهای بودائی عقیده بر آن است که بیداری بودا یکشبه رخ داد، و آن شبی بود از شبهای ماه وِساکها^۱ از سال قمری که باماههای اروپائی آوریل و مه مصادف است؛ و آن شب ماه تمام بود و بودا زیر درخت بودهی^۲ (که به معنی درخت انجیر مقدس^۳ است) نشسته بود. با این بیداری (که به سانسکریت سامبُذهی^۴ نام دارد) بودا اولاً دربارهٔ وضعیت آدمی و طبیعت آن به معرفتی رسید که به رستگاری می انجامید، و ثانیاً یقین حاصل کرد که خودش از قید رنجهای آن وضعیت رهائی یافته است. متون بودائی آغازین بسیاری از آموزه‌ها، و مسلماً مهمترین آنها، را به همین شب بیداری نسبت می دهند به طوری که سنگینی تمامی تعلیمات پخته بودا بر آن قرار می گیرد. حتی اگر این نکته در شکل ظاهرش درست هم نباشد، این قدر هست که معرفت و یقینی که در آن شب دستگیر بودا شد

1. Vesakha.

2. Bodhi tree.

3. *Ficus religiosa*

4. *sambodhi*

حتماً زیر بنای تعلیمات پخته او را تشکیل می‌دهد.

بیداری بودا از دل تنشی خلاق میان دو اعتقاد غالب نشأت یافت. یکی این که پاسخ را باید از رهگذر بذل توجه دقیق و نفّس‌گیر به جزئیات تجربه‌ای که در مراقبه بصیرت دست می‌دهد حاصل کرد (هر چند شیوه مشروع این نوع مراقبه چه بسا هنوز به تمامی شکل نگرفته بود). اما اگر تنها همین ملاحظه رهنمون بودا شده بود، ممکن بود فقط موفق شود که چیزی اندک بر اندیشه جوکیان بیفزاید. اعتقاد دیگر، به هر حال، ناظر بر حقایق تناسخ بود، و تصویری که بودا از این یکی داشت به آموزه او چنان دامنه‌ای و چنان جاذبه و کششی در حیات آدمی می‌داد که از اهداف و خواستهای محدود جوکیان بسیار بالاتر می‌رفت. اصالت بودا ریشه در تحلیل دقیق او از تجربه فردی داشت، اما اهمیت او مایه از قبول همین باور هندی به زایش دوباره می‌گرفت.

در مورد بودا این باور هندی بار اخلاقی بسیار جدی و عمیقی پیدا می‌کرد. در آئینهای دیگر آموزه تناسخ با نظریه‌ای پیچیده و پرورده در باب عالم ارواح که تناسخ در آن رخ می‌داد همراه بود. آدمی در آن جهان پیوسته بالا و پائین می‌رفت؛ گاه حیوان می‌شد، گاه خدا و گاه سرنشین این یا آن طبقه از جهنم؛ و باز رزمیاری می‌گردید، یا برهن، یا برده و یا پادشاه (خود آئین بودائی هم بعدها به سرچشمه جوشانی از همین قبیل نظریه‌ها بدل شد). اما برای بودا جزئیات مشخص تناسخ هرگز به اندازه اصل زیر بنائی آن مهم نبود؛ اصلی که می‌گفت اعمال آدمی پیامدهای اخلاقی دارند، پیامدهائی که گریزناپذیرند، و چه در این حیات و چه در حیات دیگر به آدمی باز می‌گردند. نظم اخلاق بنیادینی حتماً هست. آدم نمی‌تواند دزدی کند و دروغ بگوید و زنا کند، یا "در سواحل

رود گنگ راه یافتند و بزند و بکشد و لت و پار کند و به دیگران فرمان لت و پار کردن بدهد، خود ستم کند و به دیگران دستور ستمگری بدهد" (د یک ۵۲) و آنگاه حاصل اینهمه را درو نکند. علت اخلاقی نامتخصصی حتماً هست که بر همه حکم می‌راند. اعمال بد به بدبختی می‌انجامد، حال یا در این زندگی و یا در زندگیهای بعدی. تعلیمات بودا در خدمت هدف به ظاهر خودخواهانه رهایی نفس بود، و متوجه موجودات ذی‌شعور به نسبت یا گنجایش آنها برای بدبختی و رهایی نهائی از بدبختی بود. اما تعلیمات مزبور به موجودات ذی‌شعور به عنوان عاملان اخلاقی نیز توجه داشت، عاملانی که توانائی آن را دارند که نه تنها در وضع خودشان بلکه در بهبود وضع دیگران هم مؤثر باشند. برخی از تعلیمات او به نظر می‌رسد فقط به رهایی شخصی می‌پردازد، و برخی دیگر به اخلاقیات؛ اما برای بودا این دو موضوع همیشه از نزدیک و به ضرورت به هم مربوط بودند.

تعلیماتی که بایبیداری بودا نزدیکترین رابطه را دارند عمدتاً به بدبختیهای شخصی و به رهایی شخصی مربوط می‌شوند. و این همان آموزه چهار حقیقت شریف^۱ (و به سانسکریت چاتواری آریاساچانی)^۲ است که اصول عقاید آئین بودا را یکسره در زیر چتر فراگیر خود می‌پوشاند. این اصول بر اساس انگاره تشخیصهای پزشکان به بیان در آورده شده‌اند؛ یعنی می‌گوید: این بیماری است، اینها هم علل بیماری است، این هم حکم پزشک است که آیا درمان می‌پذیرد یا نه، و این هم

1. the Four Noble Truths

2. *catvāri ariyasaccāni*

روش درمان است. بیماری همانا "رنج" (و به سانسکریت دوکھا) ^۱ است. و آن وضعیتی است که نه تنها هر آنچه را که از لفظ "رنج" اراده می‌کنند در بر می‌گیرد، بلکه فراتر از آن هم می‌رود؛ و این حوزه وسیع‌تر معنا را نباید هیچگاه از نظر دور داشت. نخستین حقیقت شریف این است که بیماری، یعنی رنج، به راستی و عملاً وجود دارد؛ و این را به نام حقیقت رنج ^۲ می‌خوانیم. دومین حقیقت شریف این است که رنج علل قابل تشخیصی دارد؛ و این را حقیقت شریف بروز رنج ^۳ می‌نامیم که حاوی شرحی از آن علل نیز هست. سومین حقیقت شریف این است که برای رنج واقعاً علاجی هست؛ و این را حقیقت انقطاع ^۴ رنج می‌نامیم. چهارمین حقیقت شریف حقیقت علاج رنج است؛ و اینرا حقیقت طریقتی که به انقطاع رنج می‌انجامده می‌نامیم.

بگذارید نخستین حقیقت را که می‌گوید رنج وجود دارد، به همان شیوه‌ای در نظر بگیریم که، طبق سنتهای موجود، بودا پس از بیداریش طرح و توصیف کرده است. آن توصیف چنین شروع می‌شود که "حقیقت شریف رنج چیست؟ زادن رنج کشیدن است، پیر شدن رنج کشیدن است، اندوه و سوگواری، درد و غم، و نومیدی رنج کشیدن است" (مس پنج ۴۲۱). در اینجا مسأله‌ای نداریم که کلمه دوکھا را به "رنج" ترجمه کنیم. این رنج از چشم‌اندازی است که ما به رسم معمول به آن احتمالاً نظر

1. *dukkha*

2. Truth of Suffering

3. Noble Truth of the Arising of Suffering

4. the Truth of the Cessation of Suffering

5. the Truth of the Path Leading to the Cessation of Suffering

می‌کنیم، یعنی از چشم‌انداز زمان در مقیاسی بسیار گسترده؛ رنجی است که ملازم زندگی هر انسانی در کلیت آن است؛ به صرف آن که ما زاده می‌شویم محکومیم که رنج بکشیم، چه آنگاه که به دنیا می‌آئیم و چه آنگاه که بیمار می‌شویم یا پیر می‌شویم یا عزیزی را از دست می‌دهیم و یا داریم می‌میریم. از این چشم‌انداز دراز مدت چنین فرض می‌شود که روند مستدام مرگ و زندگی هیچ نمی‌تواند باشد مگر تداوم اندوهی که از یک زندگی به زندگی دیگر بزرگتر و فراگیرتر می‌شود؛ اندوهی که بر زندگی هر انسانی سایه می‌گسترد. همه تجربیات ما، حتی تجربه شادی مشترک ما، در لفافه‌ای از درد و اندوه پیچیده شده‌اند. از آنجا که همه ما دست آخر می‌میریم، مسأله رنج مسأله‌ای فوری و فوری است، مسأله‌ای است که نیاز به راه حل دارد.

حقیقت رنج، در این سطح، شبیه آراء دیگری است که میان همه تارکان دنیا مشترک است، و همگی ناظر بر این است که زندگی این جهانی غرقایی از درد است؛ ولی آنچه این اصل را از بدبینی مرسوم نجات می‌دهد پیوند آن با نظریه دقیق‌تر و نظام یافته‌ای در باب تقدیر آدمی است. این نظریه، در خلال شرحی که از حقیقت رنج به دست داده می‌شود رفته رفته آشکارتر می‌شود؛ می‌گوید "پیوند با آنچه نامطلوب است رنج است، جدائی از آنچه مطلوب است رنج است، محرومیت از آنچه می‌طلبیم رنج است". و این رنج از چشم‌انداز زمان در مقیاسی محدودتر و مانوس‌تر است؛ رنجی است که طی یک سال یا یک روز و یا حتی یک ساعت بر آدمی ظاهر می‌شود؛ و این رنج به درگیری خاص بودا با آنچه بی‌واسطه قابل مشاهده است بسیار نزدیک‌تر است. همچنین، این یکی توصیف عام‌تری از رنج است؛ یعنی نه تنها رنجی است بدان گونه که با

بحرانهای بزرگ زندگی همراه است، بلکه به گونه‌ای که در موقعیتهای روزمره ظاهر می‌شود، موقعیتهایی که چه بسا ناله و افغانی را هم ایجاب نکنند، بلکه تنها ممکن است با نوعی آگاهی شدید از شکست همراه باشند، یا از پوچی و بیهودگی، یا از آرزوهای برنیامده، فرصتهای ازدست رفته، تلاشهای بی‌ثمر، تکرارهای ملال آور، و آزردهای بی‌مقداری که ملازم زندگی با دیگران است. در اینجا لفظ دوکهارا چه بسا به "رنج" در فارسی ترجمه نکنیم، بلکه به چیزی کمتر اما فراگیرتر برگردانیم، چیزی در مایه "ناراحتی" یا "ناخشنودی" و یا "ناخرسندی". این را در متون مقدس بودائی‌ان به کمک حکایاتی دربارهٔ عدم امنیت جویندگان جاه و مقام، یا نگرانیهای کشتیاران، یا آزردهای و بیهودگیهای زندگی خانوادگی نشان داده‌اند. این آموزه پای رنج را به درون حوزهٔ تجربیات روزمره باز می‌کند، چرا که به سرشت متغیر زندگی و به گریزناپذیری تغییر در زندگی اشاره می‌کند، و می‌گوید این تغییر همهٔ چیزهایی را در خود فرا می‌گیرد که ما معتقدیم امن و ثابت و استوارند.

ولی یک چنین نظر گاهی در میان دیگران هم در زمان بودا رواج داشت؛ پس برای آموزه‌ای که فقط و فقط به بودائی‌ان اختصاص داشته باشد باید به پایان این توصیف از نخستین حقیقت رجوع کنیم، آنجا که می‌گوید "حاصل آن که همهٔ جنبه‌های تجربه در روان و در تن.... رنجند". این درست آن تعریف از رنج است که ما را به قلب آنچه اصالتاً به بودا تعلق دارد رهنمون می‌شود؛ نیز به آن بخش از نظریهٔ او در باب رنج که در منابع مذهبی بودائی‌ان به عنوان توصیفی بدور از تعصب از وضع آدمی مفصلاً مورد بحث و گفتگو قرار می‌گیرد. در اینجا رنج به مثابهٔ چیزی در نظر آورده می‌شود که با ظرافت تمام در لابلای تک تک تار و پود

تجربیات آدمی تنیده شده است؛ در اینجا تجربیات آدمی بر اساس کوچک‌ترین مقیاس زمان، یعنی ثانیه به ثانیه، در زیر میکروسکوپ قرار می‌گیرد و باچشمان کنجکاو یک مکاشفه‌کننده درون‌نگر بررسی می‌شود. در زیر این میکروسکوپ لفظ دوکها به درون حلقه دیگری از معانی، نظیر نقص یا کمال نیافتگی، ناپایداری، ناماندگاری، نابسندگی، بی‌اساسی، ناتمامی، مهارناپذیری، و مانند اینها، راه می‌یابد. بحرانه‌های بزرگی که بانگ و افغان می‌طلبند، و گرفتاریهای کوچکی که به غرولند می‌انجامند، همگی چیزی جز موارد به ویژه مشهودی از آن نقص آمیخته با ناپایداری - یعنی همان رنج - نیستند که ذاتی تجربیات آدمی است. خود تجربه نیز، دقیقاً چون پویا و متحول و مهارناپذیر است و چون در نهایت باعث خشنودی آدمی هم نمی‌شود، ناگزیر جز رنج نیست.

برای آن که ببینیم اینهمه چگونه عمل می‌کند بگذارید مورد احساس (یا به سانسکریت ودانا^۱) را به عنوان نمونه در نظر بگیریم. احساس یکی از چیزهایی است که در مراقبه بصیرت به عنوان موضوع درون‌نگری بلافصل توصیه می‌شود، گذشته از آن که یکی از "جنبه‌های تجربه در روان و در تن" هم هست. احساس می‌تواند یا جسمانی باشد و یا روانی؛ و می‌تواند یا خوشایند تشخیص داده شود و یا ناخوشایند؛ و یا، در غیر این صورت، نه خوشایند و نه ناخوشایند؛ یعنی خنثی. پس در مراقبه بصیرت مراقبه‌کننده موظف است، همچنان که تجربیات خود را در حین بروز به تأمل می‌گیرد، درباره آنها داوری نیز نکند و تشخیص دهد که این یکی خوشایند است و آن دیگری ناخوشایند و آن سومی کاملاً خنثی.

برای مثال، وقتی آدم می‌کوشد چهار زانو به مراقبه بنشیند، دردی که در زانوهای او می‌پیچد ناخوشایند است؛ نشاط خاطری که به او دست می‌دهد از این که عملاً توانسته است برای مدتی بنشیند و تا حدودی تمرکز حواس پیدا کند خوشایند است؛ و احساسهای بسیاری که میان این دو در او پیدا می‌شوند، نظیر احساس تنفس آرام و غیره، خشن هستند. یا باز، صدای بوق ماشین درست بیرون اتاقی که آدم در آن سرگرم مراقبه است ممکن است باعث احساس ناخوشایند شود، آواز بلبل ممکن است انگیزای احساسهای خوش گردد، یا صدای باران ممکن است هیچ یک از این دو را موجب نشود. هر چند برخی احساسها که بدین طریق در آدمی بیدار می‌شوند و طلب توجه می‌کنند ممکن است مدتی بپایند - مثل درد زانوها - یا ممکن است دوباره و دوباره به سراغ او بیایند، با اینهمه هیچ نیازی به کسب بصیرتی عمیق از طریق مراقبه نیست تا آدمی دریابد که بودا چرا احساس‌ها راناپایدار می‌دانست. هر احساسی خیلی زود به ضرب احساسی دیگر به عقب تارانده می‌شود، و حتی در فتوحات بزرگی هم که از طریق مراقبه نصیب آدمی می‌شود هیچ نمی‌توان احساس را وادار کرد که پایدار بماند. سؤالی که در زیر همه جستجوهای مستدام بودا نهفته بود این بود که "چه چیزی را باید تکیه‌گاه دائمی خود قرار دهیم؟" و بر اساس تشخیص بالا مسلم بود که به احساس نمی‌توانست چنان اعتمادی داشته باشد؛ چرا که حتی احساسهای خوشایند هم "به صرف آن که تغییر می‌کنند، عین رنجند"؛ بدین معنی که هر چند در دم خوشایندند، ولی در درون خود حامل نطفه ناامینند؛ یعنی حامل نابودی قریب به وقوع خودشان. حقیقت رنج چون از طریق درون‌نگری کشف شود، حقیقت جنبش مستدام است، حقیقت فرایندی پویا است که از آن رو رنج است که

مهار نمی‌پذیرد و جاودانه در تغییر است، و لذا نه کافی است و نه رضایتبخش.

از این گذشته این عدم کفایت بر هر دو تجربه روان و تن فرد سایه گستر است. بودا چندین توصیف تحلیلی متفاوت از روان و تن به دست داد که هر یک به کار موقعیتی دیگر می‌آمد؛ اما این توصیفها عموماً وصف یک فرایندند و نه یک پیکره ثابت. بودا فرد آدمی را بیشتر به مثابه آتشی مشتعل یا نهری تندپوی می‌بیند و نه به مثابه ظرفی جامد و ثابت تا تجربیات رادر آن نگاه دارند یا لوحی سنگی و نامتحرك تا ادراکات را روی آن بنویسند. پدیده زبان سبب می‌شود که اینها همه در پرده ابهام قرار گیرند، چه ما عادت داریم که به روان و تنی بیندیشیم که خود به نسبت ثابتند اما پذیرای تجربه‌های پویا و متغیر می‌شوند، و لذا عادت داریم که فکر کنیم روان و تن را می‌توان جدا از تجربیات آنها طرح و توصیف کرد. ولی زبان بودا زبانی بود که در آن هم تجربیات و هم مجموعه روان - تن بعنوان فرایندی، یگانه توصیف می‌شد. این، مثلاً، یک توصیف از آن قبیل است:

با اتکاء به چشم و به اشیاء مرئی آگاهی دیداری پدید می‌آید. اتحاد این سه [یعنی چشم و اشیاء و آگاهی دیداری] تماس را می‌سازد. بر مبنای این تماس احساس شکل می‌گیرد. آدمی آنچه را بدین طریق احساس می‌شود درک می‌کند؛ و آنچه را درک می‌کند به بررسی می‌گیرد؛ و درباره آنچه به بررسی می‌گیرد هر نوع فکر و عقیده‌ای را طرح می‌ریزد. (م یک ۱۲-۱۱۱)

از این نظرگاه اشیاء تجربه، اندامهای تجربه مثل چشم و غیره،

آگاهی حاصل آمده نسبت به تجربه یعنی "ذهن"، به طور انفکاک ناپذیری به هم مربوطند. تصور هیچ یک از این سه بدون آن دوتای دیگر میسر نیست. با استفاده از تشبیهی که در متون مذهبی بودائی آمده است می توان گفت این هر سه مثل بافه های نی بر یکدیگر تکیه دارند.

از این گذشته، آن جنبه ها از تجربه که ممکن است گفته شود در درون خود "ذهن" قرار دارند، نظیر ادراک، عاطفه، و آگاهی، همگی "باهم متصلند، و نه از هم منفصل؛ و امکان ندارد بتوان آنها را از هم جدا کرد و ویژگیهای فردیشان را جدا جدا تعیین نمود" (م یک ۲۹۳). پس درست از اشیاء مورد ادراک تا اندامهای جسمانی ادراک، تا احساس، آگاهی، اندیشه، و خواست و اراده همگی یک مجموعه پویا، وابسته به هم و همواره در تغییر را تشکیل می دهند، که هر چند بر روی هم ممکن است "فرد" یا "خود" نامیده شود، اما هیچ چیز ماندگاری در آن نیست.

در واقع همان اصطلاحی که من آن را به صورت "همه جنبه های تجربه در روان و در تن" ترجمه کرده ام خود یکی از توصیفهای تحلیلی همین فرایند است؛ توصیفی است که پیشاپیش متضمن سرشت نامتشخص، پویا و متکی به همدیگر جنبه های این فرایند هست. اصطلاح مزبور "پنج انبوهه" (یا به سانسکریت پانچاکهاندا)^۱ است. "انبوهه" نخست مادیت است که اشیاء مادی، تن، و اندامهای حسی را شامل می شود. چهار "انبوهه" دیگر احساس، ادراکات، امیال و آگاهی است. در چارچوب همین "انبوهه ها"، همین فرایند، همه چیزهایی قرار دارد که به فرم و تجربه آنها مربوط می شود. احساس، تنها یک جنبه از این فرایند



1. Pañcakkhanda

است، جنبه‌ای که در دسترس مراقبه بصیرت قرار می‌گیرد. ناپایداری و عدم کفایت احساس خصیصه کل فرایند است؛ "همه جنبه‌های تجربه در روان و در تن رنجند". یا، همان طور که بودا یک جای دیگر گفته است، "ای راهبان، همان طور که انبوه‌ها پدیدار می‌شوند، فساد می‌گیرند، و می‌میرند، شما هم لحظه به لحظه زاده می‌شوید، فساد می‌گیرید، و می‌میرید" (پ یک ۷۸).

این به نظر آموزه‌ای تیره و غمبار جلوه می‌کند؛ لذا غریزه‌ای مشترک ما را و می‌دارد که در آن شک کنیم. مطمئناً باید شادی‌هایی هم در جهان وجود داشته باشد. به هر حال، تعلیمات بودا انکار نمی‌کند که خشنودی‌هایی هم در تجربه هست؛ و خود دست زدن به مراقبه بصیرت بر این فرض استوار است که مراقبه‌کننده یک چنین شادی‌هایی را آشکار در می‌یابد، پس درد را باید همچون درد دید و شادی را همچون شادی. آنچه انکار می‌شود این تصور است که چنین شادی‌هایی امن و ماندگارند. اما این کاملاً پاسخگوی تردید بالا نیست، چرا که زمینه واقعی آن تردید در جایی دیگر است؛ یعنی در تفاوتی بنیادین بین تجربه سؤال‌کننده و تجربه بودا است. آموزه رنج بر فرض آسیب‌پذیری ما در برابر بیماری، مرگ، بلاهای طبیعی، و سرکوبی‌های انسانی استوار است؛ و اینها همگی از ویژگی‌های بارز دنیای بودا بودند، درست همان طور که از ویژگی‌های بارز بخش بزرگی از دنیای امروز هم هستند. در چارچوب همین شرایط است که آموزه مزبور در متون مذهبی بوداییان طرح و شرح می‌شود. اما برای بسیاری از کسان که در جوامع غربی زندگی می‌کنند این آسیب‌پذیری - خواه به کمک رفاه، و خواه به کمک پیشرفتهای پزشکی و با آن نهادهای عجیب و غریبی که پیرامون مرگ را فرا گرفته و آن را نامرئی ساخته‌اند - یا

سرکوب شده و یا بی‌اهمیت و نامرئی گردیده است، بدون این احساس آسیب‌پذیری کمتر دلیلی وجود می‌تواند داشته باشد که ما رنج، به معنای ناخشنودی در میزانی محدود را بامرگ، بیماری، وشکست در میزانی گسترده ربط دهیم؛ چه آدمی خیلی راحت می‌تواند با ناراحتی‌ها کنار بیاید (همان طور که راهبان بودائی نیز عملاً یاد می‌گیرند که همین گونه عمل کنند). ولی برای آنان که آسیب‌پذیری نیز جزئی از تجاربشان است - اعم از این که آن آسیب‌پذیری روانشناختی باشد یا اجتماعی و یا مادی - این ربط چه بسا ضرورتی ناگزیر داشته باشد.



هر چند چهار حقیقت شریف را بودا عملاً کوتاه و بی‌پیرایه مطرح می‌سازد؛ با اینهمه همین طرح کوتاه سرشار از تنش‌های نمایشی است. چه رنج اگر یک چنین فرایند فراگیر و بی‌پایانی است، چه چیزی ممکن است علت آن باشد؟ چگونه آدم می‌تواند به درون چرخه رنج راه یابد تا ببیند چه چیزی موجب چرخش آن می‌شود. از این چشم‌انداز، کشف دومین حقیقت شریف، یعنی حقیقت بروز رنج (که می‌گوید رنج دلایل مشهودی دارد)، اُش و اساس بیداری است. برخی از بودائیان کشف این حقیقت دوم به دست بودا را جشن می‌گیرند و آن را لحظه‌ای نمایشی و حساس می‌دانند که در آن بودا علت این زندگی معیوب و آمیخته با ناخرسندی را، علتی که از آن به نام "سازنده خانه"^۱ یاد می‌کند، باز می‌یابد. گفته‌اند در آن لحظه حساس اشعار زیر بر لبان بودا گذشته است:

چون می‌جستم و سازنده خانه را نمی‌یافتم

1. "house - builder"

چه درد آور است زایش مکرر!
ای سازنده‌خانه حالا دیگر پیدا شدی.
خانه را دیگر نخواهی ساخت.

(دهاماد ۴۱-۱۵۳)

پیشاپیش می‌توانیم جهانی را که بودا در راستای آنها به جستجوی این علت برمی‌خاست ببینیم. یکی از این جهات حاصل‌گرایش فکری بودا به عمل‌گرایی است. بودا ترجیح می‌داد به جای آن که به شیوه‌ای کاملاً انتزاعی درباره‌ی علل بیندیشد، با استفاده از قیاسهائی با فعالیت‌های عملی به چنین کاری بپردازد. برای مثال، مراقبه‌کننده را به زرگر تشبیه می‌کرد، یا به سازنده‌ی تیر و کمان که ذهن و روان را مثل تیر صاف و راست می‌کند. در قطعه‌ای (مندرج در م یک ۳-۲۴۰)، که درباره‌ی جستجوهای او پیش از بیداریش است، از تلاش‌هایش به قیاس با کسی سخن می‌گوید که می‌خواهد آتشی بر پا کند؛ می‌گوید درست همان طور که آدم نمی‌تواند با مالیدن شاخه‌ای خشک بر شاخه‌ای تر که در آب باشد آتش روشن کند، یا نمی‌تواند این کار را با مالیدن شاخه‌ی خشک بر شاخه‌ای تر که روی زمین خشک باشد انجام دهد، بلکه تنها با مالیدن شاخه‌ای خشک بر شاخه‌ی خشکی دیگر آنهم روی زمین خشک می‌تواند در این کار موفق شود، مکاشفه‌کننده نیز باید جسماً از لذت شهوات به دور باشد (یعنی مثل چوبی بیرون از آب باشد) و روحاً یا ذهناً نیز از این چنین لذات بریده باشد (یعنی مثل چوبی خشک بیرون از آب باشد). در این شیوه‌اندیشیدن دقت و ظرافت فراوانی وجود دارد، چون در این شیوه تشخیص داده می‌شود که دلائل و شرایط کمکی و راهگشای فراوانی نیز، نظیر خشک بودن شاخه و جز اینها، در کار هست. اما علت اصلی را در شخص‌کنشگر، در

مراقبه کننده، در آن که دارد آتش بر می افروزد، می جوید. پس علت اصلی همچون کنشگر در نظر آورده می شود، همچون شخصی که می کوشد به نتیجه ای برسد. و این مسلماً تعبیر همان توصیفی است که در آن از علت رنج مجازاً به عنوان "سازنده خانه" نام برده می شود. قطعات "خانه" حتماً باید در اختیار باشد، اما "سازنده ای" هم، یعنی مبدأ عامد و فعالی هم، حتماً باید در میان باشد. با این حساب، بودا در جستجویش در پی علت رنج به دنبال چیزی فعال و عامد می گشت که خود، در این حد، به مثابه یک کنشگر یا یک شخص می بود.

از این گذشته، این مبدأ از جهات دیگر نیز حتماً باید همچون یک کنشگر باشد. اولاً، درست همان طور که مراقبه کننده می تواند، تا حدودی، جلو خود را بگیرد تا مهارت خود را در مراقبه به کمال برساند، این مبدأ نیز باید در برابر اقدام اصلاحی عکس العمل نشان دهد. به بیان دیگر، مبدأ مزبور باید مثل یک شخص یا یک کنشگر اصلاح پذیر باشد؛ یعنی باید ممکن باشد که شخص با "سازنده خانه" همان طور رفتار کند که با خودش، چه در غیر این صورت هیچ امکان رهایی وجود نمی داشت. و ثانیاً دقیقاً به این دلیل که اعمال این مبدأ هم برای دیگران و هم برای خود آدمی در جریان زایش های دوباره پیامدهای اخلاقی دارد، ناگزیر مبدأ مزبور باید به مثابه کنشگری اخلاقی باشد، یعنی به مثابه شخصی که اعمالش خوب یا بد تلقی می شوند. این ملاحظات احتمالاً آن قدر انتزاعی جلوه می کنند که با عمل گرایی بودا جور در نمی آیند، اما همگی به مانعی عملی که همو مجبور بود بر آن فائق آید اشارت دارند. ساده ترین تبیین برای همه اینها می توانست این باشد که فقط بگوئیم این مبدأ عامد و فعال یک کنشگر، یا یک خود متشخص و خاص، یا یک شخص، و یا یک روح است. ولی

بودا دلیل موجهی داشت که این فکر را رد کند. در واقع امر، در مراقبه بصیرتش فقط به فرآیندی نامتشخص، یعنی به فرایند رنج، پی برده بود، اما باید از این مانع برمی‌گذاشت و مبدائی را می‌یافت که از بسیاری جهات مثل یک کنشگر یا یک شخص بود اما در واپسین گام نامتشخص از کار در می‌آمد، یعنی به هیچ روی نه یک کنشگر بود، و نه یک شخص.

و آنچه کشف کرد این است:

و این، ای راهبان، حقیقت بروز رنج است. تنها عطش یا تمنا [یعنی تانها] است که باعث هستی مکرر می‌شود، که با اشتهای برانگیخته گره خورده، که گاه اینجا و گاه آنجا در جستجوی لذت تازه است؛ آری عطش، یعنی عطش لذت شهوانی، عطش بودن، عطش نبودن. (س پنچ ۴۲۱).

پس عطش یا تمنا است که تمامی توده تجربه رنجکش را به پیش می‌راند. کلمه تانها^۱ در لغت معنای "تشنگی" را می‌رساند، و همین معنا است که به آن در مقام یک اصطلاح حیات و تازگی می‌بخشد. نزد اهل اصطلاح، به هر حال، مفهوم کلمه مزبور "تمنا" و "آرزو" است. در این مفهوم تانها تمنای سیری ناپذیر است، که "گاه اینجا و گاه آنجا در جستجوی لذت تازه است" آنهم نه تنها در این زندگی بلکه در زندگیهای بعدی هم همین طور؛ و به همین دلیل، تانها "باعث هستی مکرر می‌شود". وانگهی، تا آنجا که تمنا "با اشتهای برانگیخته گره خورده" است، استعاره آتش هرگز از ذهن بودا بیرون نمی‌رود. در واقع، در گفتاری به نام موعظه آتش^۲ (مندرج در س چهار ۱۹)، که بنا به سنت به دوره‌های آغازین از

1. *taṇhā*

2. fire sermon

کار و بار بودا نسبت داده می‌شود، آمده است که هر یک از جنبه‌های تجربه "با آتش آرزو مشتعل" است.

این طرز تفکر، بجای آن که فنی و هوشیارانه باشد، از بسیاری جهات شاعرانه است؛ و بودا باید بخش بزرگی از تلاشهای خود را در حوالی بیداریش و بعد از آن وقف آن کرده باشد که مفاهیم ضمنی این فکر پر بار را توضیح دهد. مسلم است که می‌توان نشان داد که تمنا امری عامدانه است؛ چه تمنا کردن همانا تمنای چیزی کردن است؛ و تشنه بودن همانا تشنه چیزی بودن است؛ "این تمنا در کجا پدید می‌آید و مستقر می‌شود؟ هر جایی که چیزی باشد که به نظر دوست‌داشتنی و لذت‌بخش برسد، همانجا این تمنا هم پدید می‌آید و مستقر می‌شود" (د دو ۳۰۸). در بیشتر توصیفهائی که از تمنا به دست داده می‌شود گرایشی به تأکید بر این آرزوهای مثبت به چشم می‌خورد، یعنی "آرزوی لذت شهوانی". و این پاک‌آئینی فرد تارک دنیا بود که چنین سخن می‌گفت. در واقع فکر "آرزو" در میان تارکان دنیا معمول بود، اینان همگی بر آن بودند که آرزو مانعی بزرگ در راه نیل به "خود" یا در راه تهذیب روح است. ولی بودا با ارتقاء آن تا حد یک مبدأ خود مختار و فاعل مایشاء تعریف آن را گسترش داد. از نظر بودا تمنا بیزاری را هم در خود فرا می‌گرفت، و آن احتمالاً به مفهوم "عطش نبودن" است، آدم نه تنها هر آنچه را جالب است تمنا می‌کند، بلکه تمنای رهائی یا گریز از هر آنچه ناخوشایند یا نامطبوع نیز هست در سر می‌پروراند. و ما فراوان تمنا می‌کنیم. ما همه لذات جسمانی را در دل تمنا می‌کنیم - از لذات جنسی گرفته تا لذات مربوط به چشائی و بویائی و بساوائی و جز اینها. ما عمیقاً آرزو می‌کنیم که از درد پرهیزیم. ما آرزومند ثروت و قدرت و مقامیم. ما حتی نسبت به تن و بدن

خودمان هم شهوت جسمانی داریم، یا نسبت به تن و بدنی جوان در زایشی دیگر. در ماحتی "عطشی برای عقاید و آراء" هست، میلی به برحق بودن، به سری توی کارها داشتن، به جوابی آماده داشتن برای هر سؤالی که می‌کنند.

از تمنا می‌توان در عام‌ترین مفهومش به عنوان "عطش بودن" سخن گفت. این، مطمئناً، آن "عطش است که باعث هستی مکرر می‌شود؟" ولی شاید یک راه بهتر برای تفکر در این باره آن باشد که بگوئیم تمنا آرزوی بدل شدن به چیزی سواي آن است که تجربه حاضر به دست می‌دهد. تمنا، در تمامی شکلها و هیأت‌های فراوانی که ظاهر می‌شود، هم جهد و تقلائی است بی‌وقفه در راه نیل به حالتی تازه، یا به نوعی هستی نوین، یا به تجربه‌ای جدید؛ و هم، در عین حال، جهد و تقلائی است در راه نیل به بی‌نیازی و پایداری؛ و پیدا است که چنین جهد و تقلائی جاودانه عقیم و بی‌ثمر می‌ماند. "جهان [در مفهوم همه چیزهای عادی موجود در جهان]، که سرشتش همانا دیگر شدن است، محکوم به شدن است، خود را در معرض شدن قرار داده است، و تنها از شدن مایه و توان می‌گیرد؛ ولی آنچه بدان مایه و توان می‌دهد، در عین حال، ترس نیز به بار می‌آورد، و آنچه از آن می‌ترسد درد است" (او سه ۱۰، به روایت نانامولی^۱). زایش دوباره می‌تواند یا زایش دوباره از لحظه‌ای به لحظه دیگر باشد، و یا زایش دوباره از یک زندگی به زندگی دیگر؛ ولی خود در هر دو حال پیامد این شور و شهوت برای چیزی دیگر بودن است.

این فعالیت عامدانه تمنا در مقیاسی گسترده است، بدان گونه که همه جلوه‌های ذی‌شعور حیات را در خود فرا می‌گیرد. اما این دید وسیع و

1. Nānamoli

فراگیر باید، مثل هر چیز دیگر در تعلیمات بودا، با ارجاع به بافت ظریف تجربه به کرسی نشانده می‌شد. از این چشم‌انداز تمنا در واقع پیش از این در پنج "انبوهه" مستقر بود. در آنجا، یعنی در آن توصیف همه جانبه تجربیات روانی و تنی، تمنا به منزله میل یا خواهش (یعنی سامکهارا^۱) مطرح بود. بگذارید به مثال دردی بازگردیم که انسان هنگامی در زانوی خود احساس می‌کند که می‌کوشد برای مدتی طولانی در یک جا بنشیند و به مراقبه بصیرت پردازد. درست به دلیل آن که آدم این درد را ناخوشایند می‌یابد، در او میلی قوی نیز پیدا می‌شود که وضع خود را عوض کند، و این همانا میل یا خواهش به سوی راحتی و آسایش از رهگذر حرکت کردن است. این میل یا خواهش در نهایت چیزی جز جنبه فعال و عامدانه احساس ناخوشایند نیست؛ و خود همراه با احساس ناخوشایند پدید می‌آید، و در واقع از آن جدا شدنی نیست. در شرایط معمولی انسان خیلی راحت وضع خود را به طور خودکار عوض می‌کند، بی آن که درباره آن به تأمل پردازد، یا احتمالاً بی آن که از آن حتی آگاه باشد. همین نکته را می‌توان درباره احساسهای خوشایند نیز بازگو کرد؛ آدم به هنگام مراقبه چه بسا احساس خواب کند و خواب آلوده شود، و لذا به طور خودکار میل کند که به این چنین احساسها پاسخ مثبت دهد و تن به خواب بسپارد. یا آدم چه بسا احساس گرسنگی کند و فکر کند خوب است پیش از آن که مراقبه را دنبال کند لقمه نانی در دهان بگذارد. بدون سعی در مراقبه بسیاری از این خواهشها و میلها، از فرط آن که به سرعت جای یکدیگر را می‌گیرند، حتی مورد توجه نیز واقع نمی‌شوند. از این چشم‌انداز محدود و

1. *samkhārā*

باریک بینانه آشکار می‌شود که تجربه مبنای فعالیتی مستمر دارد، یعنی بر میلها و خواهشهای عامدانه و زودگذر استوار است. بودا در واقع به این فعالیت به عنوان مشغله تجربه‌سازی نظر می‌کرد، می‌آورد "آنچه را "ذهنیت" و "ذهن" و "آگاهی" می‌خوانند روز و شب به این یا آن طریق پدید می‌آید و از میان می‌رود؛ درست مثل میمونی که در جنگل به این طرف و آن طرف می‌رود و هر آن به شاخه‌ای چنگ می‌اندازد و در دم آن را رها می‌کند تا چنگ در شاخه‌ای دیگر زند" (س دو ۹۵).

این ادراک، که از طریق مراقبه بصیرت نسبت به یک مبدأ جانبخش هستی حاصل می‌شود، بر کل اندیشه بودا حاکم بود. دلیل راهی بود که نیروی فهم او را درباره شرایط انسانی هدایت می‌کرد. از آنجا که میل یا خواهش امری عادی و خودکار بود و تأمل اساساً در آن دخالت نداشت و تصمیم در آن نقشی بازی نمی‌کرد، دیگر دلیلی نداشت که، همچون دیگر تارکان دنیا، آن را به منزله کاری در نظر گیریم که از شخصی یا از خودی متشخص و خاص سر می‌زند. میل یا خواهش فقط یک گرایش یا یک خصیصه و خصلت بنیادین زندگی بود که از این توانائی خاص و ویرانگر برخوردار بود که تا بی‌نهایت خود را باز آفریند. بودا میل یا خواهش را، در مقام یک گرایش، "تعلق" (یعنی اوپادانا^۱) می‌خواند. این گرایش در واقع پیش از این در حقیقت شریف رنج مستتر بود؛ چه شکل کامل این یکی چنین بود که "همه جنبه‌های تجربه در روان و در تن، که تعلق در آن ذاتی است، رنجند" (س پنج ۴۲۱). اصطلاحهای مختلفی که در این باره به کار می‌روند - نظیر تعلق، تمنا، میل یا خواهش، عطش و مانند اینها - هر

1. upādāna

کدام نور دیگری بر فعالیت می‌تابند که در درون و در آن سوی حیات ذیشعور جریان دارد. اینها همه به یک چیز اشارت دارند، به آن مبدأ فعال نامتشخص که کشف آن به این سؤال بودا پاسخ داد که "چه شد که بدین حال و روز غم انگیز گرفتار شدم؟"

بودا، به هر حال، معتقد نبود که تنها به تنهایی عمل می‌کند. نظرات او درباره علل نیز او را به هیچ روی ملزم نمی‌کرد که برای مسأله راه حلی ساده یا یگانه به دست دهد. با آن که تنها می‌توانست علت و انگیزه اصلی فرایند درد انگیز زایش دوباره باشد، در دستگاه فکری او جا برای علت‌های کمکی و فرعی نیز باز بود؛ و این نوع علت‌ها حکم شرایطی را داشتند که بدون آنها تنها نمی‌توانست عمل کند. و در میان اینها یکی بود که به ویژه جای مهمی را اشغال می‌کرد؛ و آن یکی نادانی یا غفلت بود. فکر نادانی یا غفلت در میان رهروان و جوکیان نیز معمول بود؛ اینان از معرفتی خاص برخوردار بودند که دیگران از آن بی‌خبر بودند. لفظ معرفت در استعمال بودا، به هر حال، آن قدرها هم ناظر بر حقیقتی نهان روشانه، نظیر معرفت به خود، نبود، بلکه فهمی عمیق و نافذ نسبت به اشیاء بدان گونه که هستند بود. بر سبیل قیاس می‌توان گفت که مردم معمولاً چندان بی‌اطلاع نیستند - آن طور که شخص ممکن است از قوانین مالیات و یا از خود بی‌اطلاع باشد - بلکه فقط غافلند. مردم برآنند که جهان حاوی خشنودی‌هایی ماندگار و امن است؛ و حال آن که جهان در واقع مشحون از رنج است و دیگر هیچ. مردم در اشتباهند، این است که تنها هر چه بخواهد با آنان می‌کند. رابطه بین تنها، غفلت و رنج درست مثل رابطه بین حرارت، اکسیژن و آتش است. حرارت نیروی انگیزا است، اما بدون اکسیژن آتش نمی‌تواند پدید آید. می‌گویید، "عطش بودن، ای راهبان، وضعی خاص

دارد؛ چیزی به آن غذا می دهد، بدون پشتیبان چندان نمی باید، و آن غذا چیست؟ آن غذا غفلت است" (الف پنج ۱۱۶).



تا اینجا تعلیمات بودا فارغ از ملاحظات اخلاقی است. گفته های متخصصی بیطرف و دست از دنیا شسته است که خطاب به کسانی بر زبان او جاری شده است که مثل خود او گوشه چشمی به رستگاری شخصی داشته اند. اما بودا همچنین معتقد بود که موجودات ذی شعور تابع نوعی قانون علیت اخلاقی نیز هستند، و لذا همواره درگیر ارزشیابی رفتار آدمی و اثرات آن در دیگران بود. این است که در افکار او این آموزه های فارغ از اخلاق به طرزی انفکاک ناپذیر با آموزه های دیگری گره می خورد که به ارزشهای اخلاقی در شرایط آدمی اشارت دارد.

بگذارید با میل یا خواهش شروع کنیم. مشکل بتوان گفت که میل یا خواهش، به صورتی که من تاکنون آن را تعریف کرده ام، حائز اعتبار اخلاقی است. اما میل را می توان از نظرگاه دیگری هم مطرح نمود. می توان میل یا خواهش را به منزله نیت و یا انتخاب در نظر گرفت که این هر دو در اصطلاح کلیدی چتانا^۱ منظور شده اند. گاهی "انتخاب" بهترین ترجمه این اصطلاح است، و آن هنگامی است که از چتانا حرکتی ذهنی اراده شده باشد که مقدم بر عمل یا گفتار اتفاق می افتد. اما نیت نیز در مفهوم این اصطلاح منظور شده است. چه بودا می اندیشید که نیات^۲ ناگفته نیز در حد خود می توانند، اگر نه به طور آشکار باری به طور نهفته، در ذهن اثر داشته باشند. بودا بر آن بود که در امور آدمی این انتخاب یا نیت باطنی است که

1. *cetanā*

حائز بیشترین اهمیت است. می‌گوید "جهان را ذهن هدایت می‌کند" (س یک ۳۹). این است که، مثلاً در نظام حقوقی‌ای که برای کیش بودا طرح ریخته‌اند تنها اعمال عمدی و مبتنی بر قصد و نیت را به عنوان تخلف در نظر می‌آورند، و اعمال غیر عمدی را - نظیر آنچه در خواب یا دیوانگی یا زیر فشار و تهدید مرتکب آن شده‌اند - دیگر قابل مجازات قلمداد نمی‌کنند.

سخن اخیر متضمن مطالب مهمی است. این سخن بدان معنی است که نیت را نمی‌توان نادیده گرفت، چون نیت پیامدهائی دارند. نیت به راستی عمل می‌کنند، بلکه خود عملند، این همان مفهوم مندرج در اصطلاح "کارما" است، که معنای اصلیش همان "کار" یا "عمل" است، اما در این مفهوم بودائی افاده معنای "عمل باطنی"^۱ می‌کند. ("کارما"، برخلاف آنچه امروزه ما در غرب از استعمال عادی آن می‌فهمیم، به نتیجه عمل اشارت ندارد). می‌گوید "انتخاب یا نیت است - یعنی عمل باطنی است - که من آن را "کارما" می‌نامم؛ چون آدم فقط وقتی انتخاب کرده باشد اقدام به عمل جسمانی یا زبانی و یا باطنی می‌کند" (الف سه ۴۱۵). جهان آدمی را نیت او می‌سازند، این نیاتند که کارهائی را انجام می‌دهند که پیامدهای آنها را ما باید به شکل رنج بپذیریم. نیت سرنوشت آینده حیات روانی ما را با همان قاطعیت رقم می‌زنند که جنگها و معاهدات و بلاها و رونقها سرنوشت آینده ملتها را تعیین می‌کنند.

سخن گفتن درباره میلها و رغبتها ضرورتاً سخن گفتن در قالب اصطلاحات اخلاقی نیست؛ اما انتخاب و عمل درست همان چیزهائی

1. "karma"

2. "mental action"

هستند که اُس اساس مباحث اخلاقی را می‌سازند. چه انتخاب آدمی ممکن است خوب باشد یا بد، و عمل آدمی هم ممکن است زیبا باشد یا زشت. و در واقع از دیدگاه بودا امیال یا خواهشهای ناخودآگاه را عملاً باید با انتخابهای خودآگاه مساوی گرفت، و تنها تفاوت آنها را در این دانست که امیال و خواهشها در متهای نادانی نسبت به سرشتشان، که عین انتخاب است، صورت می‌بندند؛ بدین معنی که امیال و خواهشها انتخابهایی هستند که در این توهم دنبال می‌شوند که هیچ انتخاب بهتری وجود ندارد، یا هیچ راه بهتری برای عمل یافت نمی‌شود. بر این اساس، اصطلاح نسبتاً خنثای عطش (تمنا) را می‌توان به منزله حرص و آز در نظر آورد که خود چیزی است به لحاظ اخلاقی سزاوار نکوهش، و بودا نیز بکرات بدین طریق از آن سخن گفته است. حرص و آز چه بسا بر غفلت محض از طبیعت عالم متکی باشد، اما به هر حال غیر اخلاقی هم هست، یعنی میل یا گرایشی است که باید محکوم شود و باید به جای خود اصلاح شود. علاوه بر این، در گفتارهای بودا حرص و آز همواره با نفرت و انزجار همراه است. پس، از یک پایگاه اساساً اخلاقی، ما با انتخاب بدمان، با آزمندیمان و با نفرت انگیزیمان خود را به رنجی مبتلا می‌کنیم که در هر زندگی پس از هر زندگی دیگر با آن مواجهیم. زیان و آسیبی که ما به خود می‌رسانیم و زیان و آسیبی که به دیگران می‌رسانیم هر دو یک چیزند، هر دو از یک ریشه سر بر می‌آورند. پس حقیقت شریف بروز رنج را می‌توان بدین صورت بازگو کرد که "آدم آنگاه که در آتش آز و شعله نفرت و کوره غفلت افتاده باشد و مغلوب اینهمه باشد و ذهنش مشغول به اینهمه باشد، ناگزیر برای خود مصیبت به بار می‌آورد، و برای دیگران مصیبت به بار می‌آورد، و برای هر دو مصیبت به بار می‌آورد و خود درد

می‌کشد و اندوه می‌برد" (الف سه ۵۵).

یا به عبارت دیگر تمایلات ما به حرص و نفرت و غفلت، که موجب می‌شوند دیگران را با اعمال زشتان بیازاریم، دقیقاً همان گرایشهایی هستند که سبب می‌شوند خودمان را نیز با زایشهای مکرر در یک زندگی پس از زندگی دیگر رنجه دهیم. علت اخلاقی تناسخ همانا باعلت رنج برابر است. اما این به طرح سؤالی اساسی می‌انجامد، بدین قرار که این علت دقیقاً چگونه کار می‌کند؟ پاسخ این سؤال برای آموزه‌ای که قائل به وجود یک خود مشخص و خاص یا به وجود روح باشد به اندازه کافی آسان است. چه خود مشخص عمل می‌کند، و برای خودش پیامدهایی به بار می‌آورد، و هر بار به مقتضای استحقاقش از نو زاده می‌شود. می‌بینیم که ساختار بنیادین این آموزه برای خودش قابل قبول است، و لذا جزئیات آن چندان نیست. اما اگر هیچ خودی در میان نباشد چه؟

پاسخ این سؤال (همان گونه که در شماره دو ۱۵ به چشم می‌خورد) به طور وارونه داده می‌شود، یعنی از پیدایش تن و روانی تازه یا یک موجودیت روانی - جسمی دیگر شروع می‌شود. و به عقب باز می‌گردد. این موجودیت تازه چگونه پدید آمد؟ از طریق فرود آمدن خود آگاهی به زهدان مادر. این پاسخ در ظاهر امر پاسخی خام و ابتدائی جلوه می‌کند و سابقه آن به آراء هندی کهن تری باز می‌گردد ناظر بر این که خردک آدمی^۱ به درون زهدان فرود می‌آید؛ وانگهی، این پاسخ نظرپردازانه نیز هست و لذا از محدوده کار بودا، دایر بر این که فقط به

چیزهایی توجه کند که خود می توانست ببیند، فراتر می رود. اما شارحان بعدی بودا جای تردید باز نمی گذارند که این فرود آمدن صرفاً مجازی است، همان طور که ممکن است درباره کسی که ناگهان از هوش می رود بگوئیم "ظلمت بر او فرود آمد". از این گذشته، این خود آگاهی حیات آفرین یک واقعیت مستقل، یک خود مشخص در هیأت مبدل، نیست؛ بلکه از ترکیب علل و شرایط شکل گرفته است.

اما این شرایط مقدم بر زایش دوباره، به نوبه خود، چه چیزهایی بود؟ یکی عمل جسمانی تولید بود؛ اما از آن مهمتر میل یا خواهش مقدم بر آن بود. در اینجا از میل یا خواهش مفهوم نیت یا عمل باطنی اراده می شود که خود حامل کیفیتی اخلاقی است و به کمک همین کیفیت از (چندوچون) موجودیت روانی - جسمی تازه خبر می دهد. اگر میل یا خواهش خوب بود تن و روان تازه از صفات پسندیده بهره مند خواهد گردید و سعادتمند خواهد شد، و گرنه به صفات ناپسند و بخت نامیمون مبتلا خواهد گردید.

و حالا سؤال اصلی مطرح می شود که این میل یا خواهش اسرار آمیز چیست؟ این میل یا خواهش در واقع هیچ نیست مگر آخرین میل و خواهش، آخرین اندیشه دم مرگی که تن و روان پیشین در خود می پرورد. هیچ چیزی نیست که بتواند یک خود مشخص محسوب شود، بلکه صرفاً آخرین نیروئی است که از فراز شکاف موجود میان یک زندگی و زندگی دیگر می جهد، یا - به قول یک منبع بودائی متأخر - مثل شعله ای از فتیله یک شمع به فتیله شمعی دیگر سرایت می کند. این میل و خواهش نیز از شرایط مقدم بر زایش دوباره فارغ نیست، چون حاصل اوضاع و احوالی است که از اعمالی باطنی صورت بسته که خود در لفافه ای از غفلت و

آرزو در محدوده زندگی پیشین بر حسب عادت انجام شده است. و بدین صورت آدمی می‌تواند این فرایند را - عملاً تا زمانهای بی‌آغاز - به عقب دنبال کند.

در این روایت اخیر هیچ واقعیت زیر بنائی یا نهانی وجود ندارد؛ آنچه هست جریانی از حوادث است که تاریخ خاص خود را دارد. و این تاریخ به پیش رانده می‌شود، اما نه به دست یک خود مشخص یا به دست یک روح؛ بلکه به کمک کنشها و واکنشهای پیچیده علل و شرایط و تأثیرات که همگی ذیل عنوان تمنا و رنج جمعبندی شده‌اند. فهم این کنشها و واکنشها با فهم طبیعت و سرچشمه‌های سرنوشت آدمی یکی است. بسیاری از روایتهای موجود در کتب مقدس بودائی‌ان همین نکته را به عنوان جوهر خودبیداری مطرح می‌کنند، و بودا آن را "هم اصلی متکی به هم" ^۱ یا سلسله علتها و معلولها (و به زبان پالی پاتیچا ساموپادا^۲) می‌خواند. این که می‌گوئیم متکی به هم از آن رو است که علتها و شرایط ضرورتاً در یکدیگر تأثیر متقابل دارند، درست به همان صورت که سوخت و حرارت و اکسیژن و جز اینها نیز در ایجاد آتش تأثیر متقابل در یکدیگر دارند. هیچ یک از آنها در نهایت مستقل نیست، به گونه‌ای که خود یا روح می‌تواند مستقل باشد. پس هم اصلی متکی به هم دو کار انجام می‌داد، یکی این که فکر وجود یک روح جاوید و مستقل را رد می‌کرد، و دیگری این که خاستگاه و سرچشمه رنج را توصیف می‌نمود. آموزه‌ای که همراه هم اصلی متکی به هم است حاوی هرچیزی است که من آن را ذیل نخستین دو حقیقت شریف مطرح کرده‌ام، هر چند نحوه

1. dependent co- origination

2. paticca samuppāda

بیان آن تا حدودی متفاوت است. این آموزه معمولاً (اما نه همیشه) از دوازده عامل صورت بسته است. این سلسله عوامل از آنهاکه موجودیت روانی - جسمی را توصیف می‌کنند، نظیر اندامهای حسی و احساس، شروع می‌شود و به آنهاکه به شرح منابع رنج مربوط می‌شوند، نظیر نادانی، تمنا، تعلق، و میل و خواهش، ختم می‌شود. آموزه مزبور رنج راهم البته شامل می‌شود. باری، هر چند می‌توانیم بر سبیل نظرپردازی بگوئیم که هم اصلی متکی به هم، در مقام یک آموزه، پس از چهار حقیقت شریف به وجود آمده، با اینهمه، باید یادآور شویم که آموزه مزبور پیشاپیش در آن چهار حقیقت، و در برداشت بودا از تمنا و رنج، و در کنشها و واکنشهایی که از طریق آنها تمنا موجب رنج می‌شود، عملاً مستتر بوده است.



سومین حقیقت شریف، یعنی حقیقت انقطاع رنج، مؤید این واقعیت است که بیماری رنج واقعاً علاج پذیر است. هر چند هیچ شخص اخلاقی جاویدی در میان نیست، با اینهمه، همان فرایند نامتشخص اصلاح پذیر است. آدمی بی‌گمان می‌تواند به رهائی راه برد. در میان چهار حقیقت شریف، این یکی آموزه‌ای به نسبت بی‌رنگ و بو است که شکل تشخیص پزشکان را به خود می‌گیرد. اما این آموزه، به هر حال، در مقابل پیکره‌ای مهم از عقاید عَلم شده بود که در زمان بودا رواج داشت. عقاید مزبور را به ویژه آجی ویکاه^۱ مطرح می‌کردند که بر آن بودند که فرایند زایش دوباره به طور خودکار و ماشین‌وار صورت می‌گیرد؛ و هر موجودی در هر وضعیت ممکن باید دوباره زاده شود، صرف نظر از آن که چه

1. Ājivikas

کارهائی انجام می‌دهد؛ و هر موجودی مقدر است که در نهایت رستگار گردد؛ پس هرگونه تلاش خاصی در این باره بیمعنی است. هر آجی و یکائی به راحتی ممکن بود از بودا پرسد که آیا آموزه هم‌اصولی متکی به هم خود او در نهایت به یک چنین نتیجه‌گیری منتهی نمی‌شود؟ آیا این علل و شرایط، هر چقدر هم که پیچیده باشند، سرانجام به نتیجه‌ای از پیش تعیین شده و ماشین‌وار نمی‌انجامند، درست مثل چرخ و دنده‌های پیچیده ساعتی که کوکش کرده باشند و به کارش انداخته باشند؟ پاسخ بودا به این سؤال آن بود که هرچند استعدادها و ظرفیتهای آدمی را شرایط موجود در زندگیهای گذشته‌اش شکل می‌بخشند، ولی آدمی باز هم می‌تواند در محدوده همین زندگی حاضر رفتار خود را داوطلبانه تغییر دهد. آدمی می‌تواند با مشاهده جهان بدان گونه که هست، بدان گونه که در چهارحقیقت شریف توصیف شده است، سرنادانی را از سر خود رفع کند. همچنین آدمی می‌تواند به کمک انضباط حساب شده تارکان دنیا که بودا در ترویج آن می‌کوشید نیروی تمنا را در خود به مهار کشد.

چهارمین حقیقت شریف حقیقت طریقتی است که به انقطاع رنج می‌انجامد. پس این یکی حاوی نسخه و دارو است. این حقیقت را معمولاً به عنوان طریقت هشتخوان شریف^۱ مطرح می‌کنند؛ ولی در همان منابع مذهبی کهن این راههای هشتگانه را از باب راحتی به سه بخش سرشکن می‌سازند؛ و آن سه عبارتند از تهذیب نفس یا اخلاق، مراقبه، و فرزاندگی (یا به سانسکریت، سیلا^۲، سامادهی^۳، و پائنا^۴)، اخلاق عبارت است از ادامه

1. the Noble Eightfold path

2. sila

3. samādhi

4. pañña

راهی در زندگی که با صلح و صدق و راستی همراه است و خود از هر نظر منضبط باشد؛ راهی که چنان سنجیده شده باشد که نه موجب آزار خود آدم گردد و نه موجب آزار دیگران. و این در نظر راهبان بودائی به معنای نوعی زندگی بود آمیخته با فقر، باناداری اما نه با نفّس‌کشی، و با بی‌زنی و با شرافت آمیخته با نرمش. هر چند بودا و پیروان تارک دنیايش به تنظیم دستور نامه انضباطی رهبانی^۱ ای همت گماشتند که با اصول بودائی دمساز بود، اما این دستورنامه احتمالاً تفاوت ذاتی چندانی با دستور نامه‌ای نداشت که خود بودا با آن شروع کرده بود؛ یعنی دستورنامه بودا الهام از آرمانهای اخلاقی‌ای می‌گرفت که در همان زمان در میان رهروان و تارکان دنیا رایج بود.

بخش دوم این طریقت بخش مراقبه است. بخش مراقبه با بخش اخلاق پیوند دارد؛ چون مراقبه تلاشی است که آدمی برای باز داشتن حواس خود از بی‌اخلاقی و برای آفرینش چارچوبهای ذهنی خوب و سالم و کارآمد انجام می‌دهد؛ بدان منظور تا در محدوده آن چارچوبها به کار و عمل پردازد. آنچه در مقابل این بخش قرار دارد، نه تنها پرهیز از اعمال بد است، بلکه پرهیز از چارچوبهای ذهنی بد هم هست؛ که این یکی آدمی را، نه به روشنائی، بلکه به غفلت می‌کشاند. در مقابل یک چنین زمینه‌ای مهارتی که در ابتدا لازم می‌آید تمرکزی است که با آرامش و با متانت همراه باشد؛ و این مهارت یا انضباط در مراقبه، پس از آن که حاصل شد، حکم پایه‌ای برای مراقبه بصیرت پیدا می‌کند. مراقبه بصیرت، به هر حال، تنها با نشستن در خلوتی آرام انجام نمی‌شود. چه مقتضای

این یکی برخورداری لحظه به لحظه و روز به روز از نگرشی عام در زمینه‌های حضور ذهن، خودآگاهی شفاف و روشن، هوشیاری نسبت به محیط اطراف، و نسبت به تجارب خود آدمی، و نسبت به اعمال آدمی و پیامدهای آن اعمال است. این آداب مراقبه به صورتی که بودا به شاگردان خود می‌آموخت به نسبت نظام یافته است؛ ولی خود بودا آنهمه را در جریان جستجوهایش به شیوه‌ای نامنظم به پایان رساند. باری، این دو بخش نخست از طریقت بودا را می‌توان همچون مجموعه‌ای از مهارت‌ها در نظر آورد، درست مثل مهارت‌های یک نقاش در زمینه‌های طراحی، استفاده از رنگ، نشان دادن مناظر و مایا و جز اینها. و همانطور که در مورد نقاش این مهارت‌ها در درون مهارتی برتر، یعنی در درون امر نقاشی، به هم درمی‌آمیزند، در مورد طریقت بودا نیز تمرین‌های منفرد اخلاق و مراقبه در قالب یک شیوه زندگی بیدار و هوشیار و آرام با هم در می‌آمیزند.

اما تواناییهای نقاش باید با نوعی حساسیت، با نوعی جهانبینی، همراه گردد. و بر همین قیاس، بخش سوم طریقت بودا- یعنی فرزاندگی- نیز شیوه اساساً نوینی را در زمینه ادراک تجارب طلب می‌کند. یک جنبه از این ادراک تازه، به سادگی، آن است که جهان را درست همان طور که هست ببینند؛ و برای بودا معنای این سخن آن بود که جهان را به کمک چهار حقیقت شریف و "هم اصلی متکی به هم" ببینند؛ می‌گوید تجربه از فلان طریق ناپایدار است، عاری از خودی است که ماندگار باشد، و به طرز دردناک‌گیری ناقص است. و تمنا از فلان طریق این رنج را بارها و بارها به بار می‌آورد.

جنبه دیگر این ادراک نگرشی تازه، یا عادت ذهنی‌ای نوین، است

که خود از دل آرامش و قرار مراقبه سر بر می آورد. آدم اکنون می تواند از تجربه فاصله بگیرد. آدم می تواند خطری را که در آن هست ببیند و از آن رو بگرداند. آدم می تواند حتی لذات آنی و خواهشهای زودگذر را، همچنان که پیش چشم ذهن چشمک می زنند، ببیند و در عین حال به دنبالشان نرود. شاید فشرده ترین اظهار نظر درباره این نوع حساسیت در این نسخه سردستی یافت می شود که می گوید راهب نباید "به اینجا و اکنون تعلق پیدا کند، نباید به موقعیتها چنگ اندازد، یا به آسانی از پا بنشیند." یا باز:

[راهب] نه هیچ حالت روانی یا جسمانی ای را در ذهنش می سازد، و نه هیچ اراده می کند تا چنان چیزی را پدید آورد، نه نیز در پی ویرانی هیچ حالتی از این قبیل بر می آید. بدینسان با هیچ نخواستن در این جهان، به سوی هیچ چیزی چنگ نمی اندازد؛ و چون چنگ نمی اندازد، نگران نیز نیست؛ پس در درون خود کاملاً آرام است. (م سه ۲۴۴)

آدم باید نه چشم به راه تجارب آینده باشد، و نه دودستی به تجارب حال بچسبد، بلکه بگذارد همه اینها از لای پنجه هایش به راحتی فرو بلغزند.

بودا درباره این نکته بحث بسیار کرده است. در تشبیه کَلک^۱ (مندرج در م شماره یک ۲۲) مورد مردی رامثال می آورد که چون گرفتار سیل می شود با چوبهائی که در اطراف ریخته کَلکی می سازد و به سلامت از سیل عبور می کند و خود را به طرف دیگر می رساند. بودا

1. the Simile of the Raft

می پرسد آیا معقول است که مرد پس از آن که به طرف دیگر رسید کلک را روی سر خود بگذارد و با خود به اطراف حمل کند؟ جواب آن است که چنین کاری مطمئناً معقول نیست. بودا آنگاه نتیجه می گیرد که، درست به همین صورت، معقول نخواهد بود که آدمی حتی به حالات سودمندی از ذهن تعلق خاطر پیدا کند که به کمک اخلاق و مراقبه آفریده شده اند، تا چه رسد به حالاتی از ذهن که سود و خاصیتی هم ندارند. (مطلب اخیر متضمن این نکته هم البته هست که اعمال سودمند در چنین مرحله ای از فرط تربیت و خوپذیری به طبیعت ثانوی راهب بدل شده است). همین حکم در مورد عقاید و آراء نیز جاری است؛ چه دل سپردن به نظرپردازی و نظریه بافی درباره گذشته یا آینده با ابدیت و یا سرنوشت جهان و جز اینها هیچ نیست جز گم شدن در "انبوه‌ای در هم بر هم از آراء، در جنگلی از عقاید". در عوض آدمی باید به شیوه ای ساده و سراسر با ادراک حاصل از مراقبه بصیرت به تماشای باغ عالم بپردازد. این ادراک، مثل نحوه نظر هنرمند، در کمال پروردگی است؛ ولی با همه این احوال ادراکی بی واسطه است و تأمل آن را پیچیده نساخته است. آدمی باید خود را به دست حساسیتی از آن نوع بسپارد که بودا در یکی از شاعرانه ترین توصیفهای خود از رهائی چنین وصف می کند که "اگر آرام می ایستادم، غرق می شدم؛ اگر دست و پا می زدم سیل مرا می برد. پس با نه آرام ایستادن و نه دست و پا زدن بستر سیل را قطع کردم" (س یک ۱). و در اینجا سیل به جریان دردانگیز زایش و مرگ اشارت دارد.

و این نیروانا^۱، یعنی "خاموش کردن" هوسها و ناکامیهای هستی است. بودا اظهار می‌داشت که نظرپردازی درباره چارچوب ذهنی کسی که بدین صورت به بیداری رسیده و رهائی یافته است جز به استقبال آشوب و دیوانگی رفتن هیچ نیست. ولی علی‌رغم این توصیه سودمند، چنین نظرپردازیها در تاریخ بعدی آئین بودا نقش بسیار مهمی بازی کرد؛ همان‌طور که در ارزیابی حاضر از توقع قبولی نیز که از ما نسبت به آئین بودا می‌رود همین نوع نظرپردازیها باید نقش مهمی بازی کنند. روایاتی که در متون بودائی درباره بیداری آمده همگی مؤید این حدسند که آدمی یا به بیداری رسیده است یا نه، یا به رهائی راه برده است یا نه؛ و این که گذار از یکی به دیگری امری عملاً آنی و بازگشت‌ناپذیر است. با اینهمه یک مورد اختلاف عمده در نخستین شقاق بزرگی که یکی چند نسل پس از مرگ بودا در کیش بودا پدید آمد، دقیقاً همین بود که آیا کسی که به بیداری رسیده است می‌تواند، حتی به طور موقت هم که شده باشد، دوباره از بیداری محروم گردد؟ و باز بر همین منوال فرقه‌های متأخرتر بودائی بحث و جدلهای بسیار بر سر این قضیه بر پا می‌کردند که آیا بیداری امری آنی است یا تدریجی؟

آنچه این دشواریها از آن حکایت می‌کنند مسأله‌ای است ذاتی زبانی که در متون مقدس بودائی به کار رفته است، بدان منظور که مسائلی تا بدین حد دیرپاب و فزاینده را با آن طرح و توصیف کنند. واقعیت این است که برای طرح مقاصد یک داستان، یعنی داستان بیداری بودا، البته نیاز هست که به وجود تحولی ناگهانی، چشمگیر، و تعیین‌کننده قائل شویم. و

این قابل قبول است؛ یا لااقل تا آنجا قابل قبول است که بیداری حکم مسأله‌ای پیدا می‌کند که به حصول یقین مربوط می‌شود، یا مسأله‌ای مربوط به این وقوف یا معرفت که "آنچه باید می‌شد باید می‌شد".^۱ بودا ناگهان متوجه شد که همه آنچه را برای بیداری ضرورت داشته انجام داده است و دیگر هیچ اجباری ندارد که همچنان بارنج و تقلا بسیار به پیش بتازد. اما داستان رهائی داستانی دیگر است، چون در اینجا ما سخن از تغییر و تحولی همه جانبه در ساختار و ترکیب انسان به میان می‌آوریم. به نظر غیرقابل قبول می‌رسد که این تغییر و تحول، بدان گونه که در منابع اصلی بودائی شرح داده شده است، بتواند چیزی جز حرکتی تدریجی، جز تسلطی آهسته و آرام بر تمامی پهنه گسترده رفتار و افکار آدمی، قلمداد شود. از این لحاظ حتماً لازم بود که بیداری دوباره تأیید شود و نشان داده شود که در جریان تجارب بعدی عملاً مؤثر واقع می‌شود، می‌توانیم بپذیریم که بودا در یک شب مهتابی به بیداری رسید، اما رهائی او کار و مشغله‌ای دور و دراز بود که به عمری مجاهدت نیاز داشت.

به این سؤال که آیا فکر رهائی بدان صورت که بودا مطرح می‌کند باور کردنی یا عملی است، باید، به نظر من، پاسخ مثبت داد. درست است که ما نمی‌توانیم چیز مفیدی درباره این مدعا بگوئیم که رهائی نقطه پایانی است که بر سختیها و مصائب مرگ و زایش دوباره گذاشته می‌شود. چه این مدعا فراتر از محدوده تواناییهای ما است و لذا ما نمی‌توانیم طوری درباره آن استدلال کنیم و دلیل بیاوریم که متقاعدکننده باشد. اما این مدعا همان گونه که ویژگی بارز سبک بودا است - با مدعای ملموس تر

1. "what was to be done was to be done"

دیگری مربوط می‌شود که می‌گوید رهائی را می‌توان در همین زندگی به دست آورد، و بر این اساس متون بودائی زمینه‌هایی را برای بحث و استدلال در اختیار می‌گذارند. هیچ ادعا نمی‌شود که رهائی بر درد جسمانی آنهم در این سوی کور نقطه پایان می‌گذارد؛ چه آشکارا اقرار می‌شود که دردمندی، به هر حال، در طبیعت تن و بدن است. (هر چند کسی که در زمینه جذبات و مقامات مراقبه به درجات عالی رسیده باشد چه بسا بتواند به کمک این چنین مراقبه‌ها خود را موقتاً در مقابل درد جسمانی بی‌حس کند). بلکه بیشتر رنج روحی، یا اضطراب بیش از حد و غیر ضروری وجود از هستی است که پرورش بودائی به طرزی فزاینده از دل می‌زداید. از این گذشته، منابع بودائی چشم انداز نسبتاً روشنی از اثرات این پرورش فرا روی ما قرار می‌دهد؛ می‌گوید راهبان بودائی "نه حسرت گذشته می‌خورند و نه تمهید آینده می‌چینند. بلکه تنها در حال زندگی می‌کنند. این است که همواره می‌درخشند و سرخوشند" (س یک ۵).

اصلی که زیر بنای این پرورش پر آب را تشکیل می‌دهد دقیقاً ناظر بر همین هدف است که آدمی بتواند شادان و سرخوش در حال زندگی کند. بودا این اصل را "تأمل همه جانبه"^۱ (یا به سانسکریت یونیسو ماناسیکارا)^۲ نامید، و آن نوعی عمل گرائی حساب شده و بسیار دقیق درباره پیامدهای هر عملی در "طریق میانه" بود. می‌گوید "برای کسی که به تأمل همه جانبه می‌پردازد دلمشغولیا و گرفتاریهایی که هنوز پیش نیامده پیش نمی‌آید، و آنها که پیش آمده است از میان می‌رود" (م یک ۷). معنای این سخن در نهایت آن است که باید مراقب بود که هر عملی

1. 'thorough reflection' 2. 'yoniso manasikāra'

هم به رفاه حال و هم به تغییر و تحول دراز مدت آینده کمک کند. شک نیست که در اینجا تضاد و تنش در کار است. از یک طرف، زندگی راهبانه زندگی طاقت سوزی است، و راهب باید تن به اعمالی بدهد که در آغاز کاملاً ناراحت کننده‌اند. اما از طرف دیگر، از آنجا که این اعمال در قالب نفس‌کشی طرح‌ریزی نشده‌اند، ثمرات آنها به آینده‌ای نامعلوم حواله نمی‌شود، بلکه آن ثمرات در محدوده‌ی مهلتی عملی و منطقی حاصل می‌شود و در معرض داوری قرار می‌گیرد. آنچه دشوار بود به طبیعت ثانوی بدل می‌شود، به صورت فرصتی، نه برای دلتنگی، بلکه برای تأملی آرام و به لحاظ فکری واقعاً لذت‌بخش درباره‌ی طبیعت تجربه و نیازهای آن در عرصه‌ی روان و تن درمی‌آید. گذشته از اینها، راهب هر لحظه به کمک ارزشیابی‌هایی که در متون بودائی بکرات بر آنها تکیه می‌کنند در این راه حمایت می‌شود؛ هر لحظه به او یادآور می‌شوند که چنین زندگانی‌ای به هیچ وجه به معنی گریز و گوشه‌گیری نیست، بلکه مشغله‌ای شریف و قهرمانانه است؛ و این ارزشیابی، به نوبه‌ی خود، هم مورد تأیید راهبان هم مشربش قرار می‌گیرد و هم مورد تکریم جامعه پیرامونش که یک چنین ثبات و شکیبائی را می‌ستاید و ارج می‌نهد.

افزون بر اینها، مهارت حاصل شده در یک زمینه از پرورش بودائی نه تنها منافع خاص خود را به بار می‌آورد، بلکه راه را نیز برای پیشرفت بیشتر از طریق دستیابی به مهارت‌های دیگر هموار می‌سازد. پس، مثلاً مهارتی که راهب در زمینه‌ی انضباط اخلاقی کسب کرده است برای او فقدان پشیمانی و آزادی از تأسف و نگرانی به بار می‌آورد از آنجا که شخص هیچ آسیبی به خود یا به دیگران نمی‌رساند، وجدانش پاک است، و این خود به خود به بروز صفا و آرامشی از آن نوع می‌انجامد که بر

پایه‌های آن می‌توان کمالات دیگری را در عرصه مراقبه بنیاد نهاد. باری، این روند فزاینده در کسب مهارت‌ها را همچون راهی می‌دانند که سرانجام آدمی را به اوج قله رهنمون می‌شود، بدان مقام که از همه اعراض تجربه بدور و مصون است.

از نظر ما، آنچه در این فرایند مهم است طبیعی بودن آن است. یکی از لاینحل‌ترین مسائل پیچیده هر برنامه‌ای از نوع برنامه بودا همانا این است که در آن از یک سو با نفیس آرزو دشمنی می‌شود، و از سوی دیگر نیل به مقصد نهائی، یعنی به رهائی، چیزی است که راهب آن را نه تنها آرزو، بلکه اراده می‌کند. حال چگونه ممکن است این اراده پرشور و برانگیخته نسبت به خود رهائی را از سر بدر کرد؟ بنا به گفته بودا راهب در هر زمان فقط چیزی را اراده می‌کند که در آن مرحله از تعلیماتش در پی کسب آن است - مثلاً اراده می‌کند که انضباط اخلاقی حاصل کند - آنگاه پیامدهای آن چیز خود به خود جای خود را باز می‌کنند. این است که بودا، مثلاً، می‌گوید "هیچ نیازی نیست که شخص پرورده و آراسته به انضباط اخلاقی عالماً و عامداً اراده کند که "بگذار حسرت و تأسف را از دل بدر کنم". چون این ناموس امور است، ای راهبان، که انضباط اخلاقی حسرت و تأسف را از دل بدر می‌کند" (الف پنج ۲). همچنان که آدمی اراده می‌کند که به یک مرحله از عمل پردازد و آنگاه در آن مرحله قرار و آرام می‌گیرد، مرحله بعدی آماده می‌شود. مرحله نهائی نیز به هیچ روی با اراده و اصرار حاصل نمی‌شود، بلکه با قرار و آرامی که اکنون دیگر برای راهب عادی شده است به دست می‌آید.

بودا بر آن بود که ساخت و سرشت آدمی طوری است که می‌توان آن را مستقیماً در معرض بررسیهای پرثمر در چارچوب مراقبه بصیرت

قرار داد و از طریق تعلیم و تربیت بودائی دیگرگونه‌های تعیین‌کننده در آن پدید آورد. در انسجام درونی این نظر مشکل بتوان خطائی پیدا کرد، اما قبول نهائی ما باید بر بنیاد تجربه و شواهد تجربی استوار باشد. در این باره من فقط می‌توانم شواهد غیر مستقیمی را به دست دهم که از طریق تحقیقات عملیم در میان گروههائی از راهبان بودائی به دست آورده‌ام که دو هزار و پانصد سال پس از بودا در جنگلهای سری لانکا سرگرم مراقبه بودند. تردید نمی‌شد کرد که بسیاری از آنان آرام و راحت و سالم و خرسند بودند، اما سه ویژگی در رفتار و تلقی آنان بیش از همه به چشم می‌خورد و می‌شد آن هر سه را نتیجه مستقیم تعلیم و تربیتشان دانست. ویژگی نخست استغراق سرشار از علاقه، بلکه از حیرتشان، در هر چیزی بود که خودشان از آن به عنوان "کار" شان یاد می‌کردند؛ و این لفظی بود که، در استعمال آنان، به هیچ برنامه دراز مدتی اشارت نداشت، بلکه فقط به اجرای ساعت به ساعت و لحظه به لحظه وظائف روزانه‌شان دلالت می‌کرد. - اموری نظیر بهداشت، خوردن بادقت، مطالعه، مراقبه، ورزش و مانند اینها - و همینها بر روی هم کل تجارب راهبان مراقبه‌کننده را تشکیل می‌داد. در اجرای هوشیارانه، دقیق و آمیخته با تأمل همین وظائف بسیار معمولی بود که اینان خشنودی خود را به دست می‌آوردند. - یادست کم خودشان این ادعا را داشتند و رفتارشان نیز با این ادعایشان دمساز بود. ویژگی دوم به ویژگی اول وصل است؛ با این تفصیل که اینان، علی‌رغم آنچه در بالا گفته شد به برنامه‌های دراز مدت هم می‌پرداختند و سالها و سالها وقت و توان خود را صرف کارهائی نظیر ساختن زاویه‌هائی در جنگل می‌کردند؛ اما در اعمال و در نگرش بسیاری از آنان می‌شد فقدان بارز هرگونه نگرانی درباره آینده تلاشهایشان را آشکارا به چشم دید. هر

دو این ویژگیها با هدف زندگی کردن در زمان حال کاملاً دمساز است. اما زنده‌ترین و مشعشع‌ترین ویژگیها ویژگی سوم بود؛ و آن شجاعت آرام راهبان نه تنها در برابر ضعف جسمانی بلکه در رویارویی با خطرهای ناگهانی از سوی حیواناتی بود که در کنار راهبان در جنگل می‌زیستند. همین ویژگی بود که، به گمان من، نشانگر عمق تغییر و تحولی بود که از رهگذر پرورش بودائی می‌شد به دست آورد. هیچ یک از اینها، البته، بر درستی تعلیمات بودا مهر تأیید نمی‌زند، اما هر سه ما را فرامی‌خوانند تا فلسفه او را جدی بگیریم و آن را فلسفه‌ای قلمداد کنیم که حتی در این روزگار نیز چیزی درباره طبیعت آدمی و تواناییهای او و ساخت و سرشت او دارد تا در اختیار ما بگذارد.

رسالت و مرگ

آئین بودا درست در آخرین مراحل توفیقی خیره کننده حاصل کرد؛ یعنی به مذهبی جهانی بدل شد که تا همین اواخر بر خاور دور و سرزمینهای اصلی آسیای جنوب شرقی، که همگی پرجمعیت ترین نواحی کره زمینند، حکمفرما بود؛ و اکنون نیز دارد اندک اندک در درون جهان غرب رسوخ می کند. با این همه تنها کافی است کمی دقیق تر به قضایا نظر کنیم تا ببینیم که این همه را نمی توان صرفاً به عنوان پیشرفت پیروزمندانه حقیقت قلمداد کرد. در هند تعلیمات بودا در زمان خود او و طی قرنهای متوالی پس از آن با تعلیمات دیگر در شرایطی کمابیش مساوی رقابت می کرد. و تنها در نیمه های هزاره نخست پس از مسیح، یعنی ده تا پانزده قرن پس از بودا، بود که آئین او برتری خود را در دیگر سرزمینهای آسیا قاطعانه تثبیت نمود؛ و تازه کمی پس از آن، آئین مزبور در خود هند در آستانه خاموشی قرار گرفت. تاریخ آئین بودا تاریخی است با ادوار گوناگون فراوان، و در هر دوره ای عوامل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی متفاوت -

یعنی عواملی کاملاً بیگانه با آئین بودا - بازیگر نقشی بوده‌اند. پس حتی اگر بپذیریم که تعلیمات بودا هم بصیرت‌آمیز بود و هم عملی، باز هم به زحمت می‌توانیم بگوئیم که صرفاً همین فضائل حکم تنها نیروی محرک در توفیقای آن را داشتند.

با این همه، آئین بودا خصوصیت‌هایی هم، به هر حال، داشت که، اگر عملاً نیز باعث گسترش آن نشدند، دست کم امکانات گسترش آن را فراهم آوردند. شاهد صدق این خصوصیات را می‌توان در شکل‌پذیری نسبتاً آسان آئین بودا از سنت‌های مذهبی دیگری باز یافت که بومی سرزمین‌هایی بودند که آئین مزبور مسخر خود ساخت. آئین بودا در هند و سری‌لانکا با آئین هندوی کهن جفت و دمساز شد، و در چین با آئین تائو و آئین کنفوسیوس، و در تبت با کیش بن^۱، و در ژاپن با آئین شیتو. در حال حاضر نیز آئین بودا دارد در شرق از کمونیسیم شکل می‌پذیرد و در غرب از انسانمداری و از مسیحیت آزاد اندیش. در همه این شرایط بودائی‌ان امکان آن را یافته‌اند که به پاس مقاصدی اینجهانی یا مقاصدی شرعی و یا عرفی به باورهای بومی سرزمین‌های مختلف تمسک جویند و در همان حال آراء بودائی خود را نیز درباره طبیعت روانشناختی خودشان و عاقبت اعمال آدمی پاس دارند. به بیان دیگر، آئین بودا از آن لحن و رهیافت تحکم‌آمیز که خاص ادیان تبلیغی نظیر مسیحیت یا اسلام است کمتر نشانی در خود نداشته است. آئینی است از بیخ و بن روادار، جهانی و سبکبال؛ هم از این رو توانسته به فرصت‌هایی که آفریده شرایطی کاملاً خارج از اختیارات آن بوده است پاسخ مقتضی دهد.

1. Bon

شالوده‌های این سبکبالی و حمل‌پذیری بر سه ویژگی به هم پیوسته تعالیم بودا استوار است. یکی آن که این تعالیم آدمیان را از رهگذر ویژگی‌هایی که مشترک همه آنان است مورد خطاب قرار می‌دهد؛ یعنی از رهگذر گنجایش لذت بردن و رنج کشیدن، و توانائی مؤثر بودن در بهبود اوضاع خود و دیگران. آدم البته می‌تواند اعتراض کند که مذاهب هندی دیگر، و در واقع مذاهب جهانی دیگر، هم به تلاش‌های مشابهی دست می‌زنند تا کل بشریت را مخاطب خود قرار دهند. اما وجه تفاوت تعالیم بودا در این باره در ویژگی دومش مستتر است؛ و آن این که در مورد بودا این برنامه جهانمدارانه از آن رو در جهانمدارانه بودنش موفق بود که سرشتی انتزاعی و مجرد داشت. ما این سرشت انتزاعی را، مثلاً در توصیف بودا از جذبات در حین عمل دیده‌ایم؛ که آن خود توصیفی است که با بسیاری از نظامات مبتنی بر مراقبه دمساز است، سهل است که با مقاصد مختلفی هم که در مراقبه دنبال می‌شوند دمساز است. و درست به سائقه همین ویژگی اخیر بود که تصور بودا از فرزاندگی و فضیلت نه با نظام طبقاتی نوپای هند مخالفت می‌ورزید و نه از آن چشم می‌پوشید؛ بلکه، به جای آن، از اعمال آدمی با بیانی مجرد که نسبت به حضور و عدم حضور طبقات بی تفاوت بود سخن می‌گفت؛ و چنین اعمالی امکان داشت هم در درون جامعه طبقاتی صورت بندد و هم در بیرون آن. سوم آن که این انتزاع و مجرد همیشه در آموزه بودا با تلاش و کوششی عمداً محدود همراه بود تا آن را فقط و فقط در محدوده ساخت تجارب فردی آدمی به کار بندند. چیزهای بسیار زیادی در کار کل جهان وجود داشت که بودا مطلقاً حاضر نبود درباره آنها حکمی صادر کند. این است که از یک طرف همیشه این امکان برای مردم وجود داشته است که هم با آئین بودا

موافق باشند و هم در عین حال در فرهنگ‌هایی کاملاً متفاوت زندگی کنند و آراء و عقایدی کاملاً متفاوت درباره جهان داشته باشند. و از طرف دیگر برای خود بودائیان نیز در طول تاریخ امکان داشته است که متنوع‌ترین آموزه‌ها را برتعالیم خود بودا بیفزایند - آموزه‌هایی که با سستها و اوضاع محلی دمساز بوده‌اند.

به هر حال، یک سؤال بنیادی و پر دردسر همچنان باقی است که این ملاحظات آن را بی جواب می‌گذارد. خطاب تعالیم بودا، آن گونه که من آن را تا اینجا شرح داده‌ام، فقط و فقط به مشتی افراد محدود است که هم می‌خواهند و هم می‌توانند زندگی راهبان را دنبال کنند و خود را یکسره وقف آن نمایند. با این همه، اقبال قاطبه ملتها به آئین بودا بدان معنی بود که این آئین مورد اقبال مردمی عامی واقع شد که هیچ نمی‌خواستند "از خانه بیرون آیند و به عالم بی‌خانمانی گام نهند." سؤال این است که آئین بودا چگونه از آموزه‌ای برای خواص به آموزه‌ای برای عوام بدل شد؟ این پیام نخبگان چه چیزی داشت که به مردم جهان عرضه کند؟ به این سؤالا در جریان کار بودا پس از بیداریش پاسخ داده شد.

قابل قبول‌ترین گزارشها درباره زندگی بودا پیش از بیداریش و در طی آن در روایات ساده و بی‌پیرایه‌ای یافت می‌شود که در آنها بودا گوئی درباره تجارب خودش سخن می‌گوید. به راحتی می‌توان پذیرفت که این روایات ریشه و سابقه‌ای، هرچند دور و کهن، در گفتارهای تهذیبی‌ای دارند که بودا عملاً بر راهبان خود ابلاغ کرده است. در مقابل، قدیمی‌ترین افسانه‌ها درباره زندگی بودا پس از بیداریش با ضمیر سوم شخص دنبال می‌شوند. (و من اینجا و از اینجا به بعد از آغاز رساله

ماهاواگا^۱ سخن می‌گویم). این افسانه‌ها همگی ظاهراً یکی چند نسل پس از مرگ بودا شکل گرفته‌اند و خود آکنده از جزئیات اسطوره‌ایند، و لذا هیچ نمی‌توانند قابل اعتماد قلمداد شوند. با این همه، همین افسانه‌ها دست کم در این باره که چگونه رهائی شخصی بودا تغییر ماهیت داد و به رسالتی جهانی برای همگان بدل شد، اطلاعاتی در اختیار ما می‌گذارند.

در افسانه، بذر رسالت بودا در پوششی کاملاً اسطوره‌ای نهفته مانده‌اند. هنگامی که بودا همچنان در خلوت خود به تأمل دربارهٔ پیامدهای مکاشفاتش سرگرم بود، پیش خود نتیجه گرفت که کاری بی‌جهت و پر دردسر خواهد بود اگر بخواهد جهانی را که در غفلت و بی‌خبری فرو رفته است از این همه باخبر سازد. اما یکی ازخدایان پا در میانی کرد؛ و این خدا، آن گونه که ویژهٔ افسانه‌های بودائی است، صرفاً شخصیتی فرعی است که به پیشبرد طرح اصلی در قصهٔ دیگرگوئیهای روح آدمی کمک می‌کند. خدای مزبور به شفاعت از آفریدگانی با بودا سخن گفت که "فقط اندکی خاک در چشمان خود" داشتند؛ کسانی که به پیام بودا پاسخ مثبت می‌دادند؛ سهل است که از آن بابت ممنون نیز می‌شدند. به این شفاعت بودا از سرلطف پاسخ مثبت داد و پذیرفت که "به پاس شفقتی که نسبت به خلق خدا" دارد داروی خود را برای درمان رنج در میان آنان پخش کند. و بدینسان آن اراده که بودائیان آن را تابش نور بر تاریکیهای جهان می‌دانند پدید آمد.

حقیقت امر را مشکل بتوان باز شناخت؛ اما همین شاخ و برگ که به آغاز زندگی بودا داده شده، به هر حال، بسیار گویا است. این شاخ و برگ

بیش از همه به یک ویژگی بنیادین در تعالیم قوام یافته بودا اشارت دارد؛ و آن این که تعالیم مزبور نه تنها حاوی ارزش تعیین کننده رهایی است، بلکه ارزش تعیین کننده دومی را نیز، به نام شفقت یا غم دیگران خوردن، در خود نهفته دارد. و واقعاً هم چیزی نظیر شفقت هم ذاتی جدی بودن بودا در زمینه اخلاق بود و هم ذاتی گرایش او به این که ذهن را در چارچوب اصطلاحات اخلاقی، یعنی در چارچوب اثرات اعمال ذهنی در دیگران، توصیف کند. شفقت برای بودا عمیقاً با رهایی به عنوان یک هدف انسانی و یک احساس هدایتگر در آمیخته بود. به هر تقدیر، در افسانه شفقت ارزش و اعتباری محدودتر از آن داشت که این مفهوم و تبعات آن در تعالیم پرورده بودا پیدا می کردند. در اینجا شفقت یکی از اوصاف شخصی بودا است و انگیزه‌ای است که برای برگماشتن او به اخذ تصمیم در امر تعلیم کفایت می کند. از این گذشته، شفقت بودا شفقتی است معطوف به غایتی مشخص، و آن همانا ابلاغ زندگی تارکان دنیا از نوع بودائی آن است.

بخش بزرگی از این قسمت از زندگینامه افسانه‌ای بودا به پیامدهای همین شفقت، یعنی به تشکیل فرقه‌ای از راهبان که از بودا پیروی می کردند، اختصاص دارد. بودا از خلوت بیرون آمد، و رهروی آغاز کرد، و مرحله به مرحله به سوی بنارس^۱ پیش رفت، و در آنجا در باغ گوزنان^۲ در ایسپاتانا^۳ اقامت گزید. در این باغ به پنج مرتاضی برخورد که پیش از بیداری با او بودند و چون بودا طریق نفس کشی را کنار گذاشت نفرت زده او را ترک گفتند. بودا نخستین موعظه خود را، که به نام به

1. Benares

2. The Deer Park

3. Isipatana

گردش در آوردن چرخ آئین^۱ مشهور است، خطاب به همین مرتاضان برگزار نمود و در آن به اعلام طریقت میانه و چهار حقیقت شریف همت گماشت. مرتاضان این همه را پذیرفتند، و پیروی از او را اختیار کردند، و از آن زمان به بعد بسیاری از کسانی که به او گرویدند از اعضای همین جماعت رهروان و مرتاضان بودند. باری، این به لحاظ تاریخی پذیرفتنی می‌نماید، تا حدی که بسیاری از گفتارهای بودا خطاب به رهروانی از همین شمار است که در آن زمان جماعت سیال و متحرکی را تشکیل می‌دادند که به راحتی از یک معلم به معلمی دیگر روی می‌آوردند. اما آنچه اکنون مطرح بود تأسیس یک نهاد ماندگار و تازه به نام فرقه (سانگها^۲)ی راهبان پیرو بودا بود؛ ولی اگر کمی در اوضاع آن زمان دقیق‌تر شویم احساس می‌کنیم که اکنون دیگر آن سیلان و تحرک عمومی در همه جا رو به ثبات و تشکّل نهاده بود و کم‌کم داشت به صورت مجموعه‌های مذهبی جداگانه، هریک با اصول و قوانین خاص خود، در می‌آمد.

به هر حال روی سخن بودا به مخاطبانی بسیار گسترده‌تر از نخبگان مذهبی صرف بود. گرونده بعدی یاسا^۳ بود، و او جوانی ثروتمند از جماعت غیرروحانی بود، و یک روز صبح چون بیدار شد ناگهان از منظره روسپانی که شب را با آنان به عشرت گذرانده بود و حالا در خواب و مستی در اطراف دراز کشیده بودند به شدت دلزده شد. یاسا پریشان و منقلب از خانه بیرون رفت، و گذارش به باغ گوزنان افتاد، و در آنجا به

1. The setting in motion of the wheel of the teaching

2. Sangha

3. Yasa

بودا برخورد، و بودا چهار حقیقت شریف را با او مطرح نمود. پس یاسا کار جهان را رها کرد تا به بودا و حلقه محدود پیروانش پیوندد. یاسا یک تاجرزاده بود، و در افسانه آمده است که چهارتن از دوستان او که همگی "از خانواده‌های بازرگانان عمده بنارس" بودند در پی او به حلقه پیروان پیوستند، و آنگاه پنجاه تن دیگر "از جوانان روستا" به آنان ملحق شدند. اینان هسته مرکزی فرقه تازه را تشکیل دادند، و در عمل نیز همینان بودند که تعالیم بودا را به اطراف پراکندند؛ چه در افسانه آمده است که بودا اکنون به اصرار از آنان خواست تا "قدم به راه گذارند، و برای بهبود و شادکامی همگان و از روی شفقت نسبت به کل جهان رهروی پیشه کنند...". اما اینان هیچ دخلی به مبشران پروتستان^۱ نداشتند که یگراست بروند و به ایجاد کلیسای غیرروحانیان پردازند؛ بلکه موظف بودند. "به اشاعه زندگی مطلقاً کامل و یکسره خالص فقر و بی‌زنی کمر ببندند".

برخی از عناصر این افسانه بیگمان حقیقت دارند. میل ترکیبی بخصوص میان آئین بودا و تاجران شهری، که در زمره بنیانگذاران جامعه پیچیده شهری بودند، به چشم می‌خورد؛ و تعالیم بودا هم خطاب به اعضای همین جامعه بود. اما این تعالیم حاوی پیام عامی نیز بود، و بغیر از تاجران، کسان فراوان دیگری هم - احتمالاً "از جوانان روستا" - باید به این فرقه پیوسته باشند. تأکید بر زندگی بی‌زنی هم به ویژه به نظر می‌رسد که درست باشد، چه این بیانگر روح یگانگی فرقه بود؛ وانگهی با پیام مندرج در بسیاری از گفتارها نیز دمساز است که می‌گویند تنها راه واقعا معقول همانا ترک دنیا است. به هر حال، حتی اگر این مقصود مصالحه

1. Protestant evangelists

ناپذیر هم ماحصل محتوای اصلی فرقه بود، با این همه فعالیت‌های تبلیغی این امکان را در خود داشت که راهبان بودائی با مردم غیرروحانی روابط و بده‌بستانهای بسیار عمیق برقرار کنند؛ چه دست آخر غذا و لباس اهدائی همین غیرروحانیان بود که مبلغین فقیر را، در راستای جاده‌های تجاری در هند و بعدها در کل آسیا تغذیه می‌کرد و پوشیده نگه می‌داشت.

پس می‌بینیم که مردم عادی و غیرروحانی نیز در زندگی افسانه‌ای بودا، البته ظاهر می‌شوند. بلافاصله پس از آن که یاسا به فرقه پیوست، پدرش به جستجوی او آمد، و با بودا ملاقات کرد، و بودا با او به وعظ نشست. پدر به بودا گروید، و در تعالیم او "به طمأنینه رسید"، و از آن به بعد "تا نفسش در می‌آمد پیش بودا می‌رفت و از او توسل می‌جست". این "توسل جستن" امروزه نشانه‌ای رسمی از تعلق خاطر مردم غیرروحانی به بودا و فرقه او و تعالیم او است، و احتمال فراوان دارد که در زمان گردآوری افسانه بودا و حتی پیش از آن هم اصطلاح مزبور همین معنا را می‌رسانده است. باری، پدر یاسا آن گاه بودا را به خانه و سفره خود دعوت کرد، و بودا حین اقامتش در خانه پدر، همسر پیشین یاسا و همچنین مادر او را به آئین خود مشرف ساخت، و از آن به بعد آن دو نیز "پیش بودا می‌رفتند و از او توسل می‌جستند". این رخداد‌های خانه پدر یاسا مبین نوع و محتوای رابطه‌ای است که میان راهبان بودائی و مردم عادی وجود داشته است. مردم عادی به راهبان غذا و کمک مادی می‌دادند و راهبان به مردم عادی فرزاندگی و دیگر متاع‌های معنوی عرضه می‌داشتند. مردم شناسان خوش دارند به کشف نهادهائی پردازند که بر تبادل دراز مدت هدایا استوار باشد؛ نهادهائی که طرف‌های درگیر در آن با عرضه هدایا به یکدیگر به ایجاد رابطه با همدیگر می‌پردازند و با تداوم

بخشیدن به رسم هدیه دهی رابطه مزبور را تداوم می‌بخشند؛ و رابطه بودا و پدر یاسا یک چنین چیزی است. از جانب مردم عادی آزاداندیشی و به ویژه بخشندگی در قبال راهبان ستوده شمرده می‌شود؛ و حال آن که از جانب راهبان، همان‌طور که متون مذهبی بکرات تأیید می‌کنند، "اهداء تعالیم بودا بهترین هدیه است." در اینجا هدایا به لحاظ نوع متفاوتند، اما تبادل آنها سخاوتمندانه صورت می‌گیرد، و از رهگذر آنها پیوندهای ماندگار آفریده می‌شود. براساس این تبادل دو جانبه بود که جامعه بودائی در کلیتش شکل گرفت، که خود "مجمعی چهارلایه" بود متشکل از راهبان، راهبگان (که بودا وجودشان را بعدها تأیید کرد)، مردان عادی و زنان عادی. و همین جامعه در کلیت تأمّش بود که موجبات توفیق آئین بودا را فراهم آورد.

پس آنچه تعالیم بودا داشت تا به عامه مردم عرضه بدارد نوعی کالای معنوی بود. برخی از این کالاها را، به هر حال، تنها آئین بودا عرضه نمی‌کرد. یکی از اینها امتیاز بود، و امتیاز پاداشی ناچیز بود که هر آدم عادی به صرف دادن غذا به راهبان و گوش کردن به مواعظ آنان حاصل می‌کرد. امتیاز می‌توانست روی هم انباشته شود تا زایش دوباره بهتری را تأمین کند؛ می‌شد گفت که هرچه امتیاز بیشتری در حساب معنوی فرد وارد می‌شد، زایش دوباره او نیز به همان میزان بهتر می‌گردید. با این حساب، همان‌طور که مقصود معنوی برتری به نام رهائی وجود داشت که متناسب راهبان بود مقصود معنوی نازل‌تری هم به نام زایش دوباره بهتر وجود داشت که متناسب مردم عادی بود (همراه با این امید که آدم عادی هم سرانجام در شرایطی به دنیا می‌آمد که امکان راهب شدن و رسیدن به رهائی را به دست می‌آورد). و این دلیل خوبی بود که مردم به حمایت از

فرقه بودا پردازند؛ اما همین دلیل در عین حال کافی بود که مردم از فرقه‌های دیگر، نظیر فرقه جین، هم حمایت کنند، زیرا این فرقه‌ها نیز تصویری همانند امتیاز داشتند.

یک کالای معنوی دیگر که به مردم عادی عرضه می‌شد تعالیم اخلاقی متعالی بود، و این متشکل از نهی کردن مردم از اعمالی نظیر دروغگوئی و آدمکشی و دزدی بود؛ و از کسب معاش از راههای زیانبخش؛ و از نگرشهای ویرانگر آرز و نفرت و خودبینی. راهب با آن انضباط سفت و سختش در زمینه کفّ نفس مظهر کمال فضائل انسانی بود؛ ولی اصول ابتدائی آن کمال را می‌شد برای استفاده در سطوح پائین‌تر تعدیل نمود، و از آنها در اخلاقیاتی استفاده کرد که متناسب با شرایط بینابین مردم عادی باشد که ناگزیرند در این جهان کسب معاش کنند و مخارج زن و فرزندشان را تأمین نمایند. بودا به هر حال هیچ انحصاری در عرضه این چنین تعالیم نداشت که تازگی و باب روز بودنشان با تازگی نسبی و توزیع گسترده آن اشکال شهری از زندگی اجتماعی گره خورده بود که اکنون در حال تکوین و توسعه بود. اکنون دیگر تاجرانی بودند که با سلطه‌ای که بر ابزارهای غیرشخصی پول و تجارت داشتند می‌توانستند آسیبهای تازه‌ای به دیگران برسانند؛ اکنون دیگر دولتها و ارتشهایی وجود داشتند که از امکانات آزاررسانی نوینی برخوردار بودند؛ اکنون دیگر مقامها و مناصبی وجود داشت که می‌شد با لگدمال کردن حقوق دیگران بدانها دست یافت. گذشته از اینها، زندگی در شهرهای جدید ایجاب می‌کرد که گروههایی که هیچ منافع مشترک طبیعی نداشتند، یا وارث هیچ دستورنامه اخلاقی مشترکی نبودند، به ضرورت به ایجاد راههایی برای نوعی زندگی مشترک بکوشند که دست کم از حداقل

اعتماد بهره‌ای داشته باشد. بسیاری از جرح و تعدی‌ها در اشکال تازه زندگی باید کاملاً مستقل از دخالت تارکان دنیا رخ داده باشد؛ اما تارکان دنیا، به هر تقدیر، به این تغییرها شکل و صدای خاص خود را بخشیدند. اینان تجسم فضائل بی‌آزاری و فقر بودند (راهبان بودائی حتی حق نداشتند به طلا و نقره دست بزنند). جویای هیچ مقام و منصبی نبودند. و در مواعظ خود از فضائلی جانبداری می‌کردند که عمل به آنها - جدا از نظریه‌ای که با آنها بود - می‌توانست جامعه جدید را بیش از پیش قابل زیست گرداند.

تعالیم مربوط به مفهوم امتیاز و اخلاق عامه نه تنها توفیق بودا بلکه توفیق تارکان دنیا را نیز تبیین می‌کنند. در واقع امر در هند باستان آئین بودا به زحمت ممکن بود موفق‌تر از جنبشهای دیگر جلوه کرده باشد، و بسیاری از تعالیم بودا که برای عامه مردم تهیه دیده شده بود، اگر به تنهایی در نظر گرفته می‌شد، در آموزه‌های دیگر هم به چشم می‌خورد. به هر حال بودا به آموزه‌ای از عناصر گوناگون دست یافت که موجب می‌شد کل تمام شده‌ای که از آن رهگذر به دست می‌آمد از سرجمع اجزاء بیشتر باشد. این آموزه براساس این گرایش در بودا شکل گرفت که می‌کوشید تا، به قیاس با صنعتگران، بسیار عملی فکر کند، و همچنین براساس توجهی که همواره به تبیینهای روانشناختی مبذول می‌داشت.

کلید این نحوه تفکر در اصطلاحی متبلور شده است که به کرات در گفتارهای او به چشم می‌خورد. این اصطلاح کوسالا^۱ است که معنای اصلیش "ماهر"^۲ است، آن طور که زرگر ممکن است در ساختن

1. Kusala

2. skilful

زیورآلات از طلا ماهر باشد. این اصطلاح را بودا از آن خود ساخت و در درجه اول بدان منظور به کارش برد تا به مهارت در مراقبه اشارت داشته باشد. اما یک استفاده وسیع دیگر هم از آن کرد و آن در سخن گفتن از انضباط اخلاقی و از کسب امتیاز بود. در استعمال اخیر، لفظ ماهر، همچنین افاده معنای خوب به لحاظ اخلاقی می‌کند، چنان که ممکن است بگوئیم "آدم خوبی است" یا "کار خوبی بود". در واقع امر، لفظ "ماهر" در بسیاری از بافتها مقابل بد قرار می‌گیرد و به همان تمایز آشکاری اشارت می‌کند که در مسیحیت میان خوب و بد برقرار می‌شود. اما برای بودا مفهوم "ماهر / خوب" همیشه صیغه‌ای عملی داشت، و نه مابعدالطبیعی یا مطلق. هسته مرکزی این اصطلاح رساننده مفهومی است که برای ما فراموش شده (اما در میان یونانیان باستان هنوز زنده بوده) است؛ مفهومی در این مایه که همان‌طور که شخص می‌تواند در یک صنعت خوب باشد، در موجود ذیشعوری بودن هم می‌تواند خوب باشد؛ و بر این اساس خود شخص می‌تواند خوب باشد.

این اصطلاح از رهگذر "تأمل همه جانبه" در پیامدهای اعمال فرد و به ویژه پیامدهای تلقی او، یعنی اعمال باطنی او در ورای اعمال ظاهریش، جان تازه‌ای پیدا کرد. در نظر بودا مهارت کیفیتی دوپهلو بود که پیامدهای آن برای خود شخص خوب بود، اما برای دیگران هم خوب بود. برای مثال، عمل اطعام راهبان برای آدمی امتیاز به بار می‌آورد، و در واقع با توجه به تأکید خاص بودائیان بر جنبه ذهنی امور، این امتیاز به عنوان یک امر نیک معنوی هم شناخته می‌شد، یعنی به عنوان چارچوب ذهنی سالمی که جویای رهائی بود. ولی بخشش برای راهبان نیز خوب بود، چون دست کم گرسنگی خود را از آن رهگذر تسکین می‌دادند. به همین

منوال، کسب انضباط اخلاقی، به طور همزمان، هم حکم پرهیز از آزار دیگران را داشت و هم حکم ایجاد چارچوبهای ذهنی خوب / ماهر برای خود آدمی. ما عادت داریم اعمال نیک را با قربانی کردن منافع خود برای دیگران برابر بدانیم؛ ولی برای بودا اعمال نیک دقیقاً عبارت بود از خوبی کردن در حق خود و همچنین در حق دیگران. برای راهبان تأکید عمده بر منافع خود شخص، یعنی بررهائی، بود و در عین حال وسیلهٔ رهائی - یعنی انضباط اخلاقی نمونه - منافع دیگران را هم به طور جنبی تأمین می‌کرد. ولی همین طرز فکر به آسانی وارونه می‌شد تا در مورد عامهٔ مردم به کار بسته شود که با خوب بودن در حق خود، به هدف خوب بودن در حق دیگران نیز راه می‌بردند. شیوهٔ استدلال بالا با این آموزه نیز تقویت می‌شد که می‌گوید مهربانی و نرمش و نجابت و بی‌آزاری در حق دیگران در واقع دعوتی است از آنان تا با خود شخص به همان صورت رفتار کنند؛ به قول معروف، با دیگران خوبی کن تا با تو خوبی کنند. بودائیان، اعم از راهبان و مردم عادی، با تأمل خردمندانه و عمل اخلاقی می‌توانستند ثمرات مهارتشان را "هم در اینجا و هم در جهان دیگر" به دست آورند.

پس آموزه‌ای که بودا برای عامهٔ مردم به دست داد پیوندی نزدیک و انداموار با آراء او در باب تربیت راهباننش داشت. ولی این پیوند به سطح اخلاقی تنها محدود نمی‌شد. برای راهب انضباط اخلاقی به پرورش ذهن از طریق مراقبه کمک می‌کند؛ اما برای راهبان و مردم عادی هر دو پرورش برخی مهارتها و نگرشهای ذهنی می‌تواند به نوبهٔ خود مبانی اخلاقی آنان را تقویت کند. درست همینجا است که شفقت، یعنی غم دیگران را خوردن، دوباره وارد صحنه می‌شود؛ و این بار حکم نگرشی را پیدا می‌کند که باید از طریق مراقبه به صورت ارزشی معطوف

به بهبود حال همه کسان دیگر پرورده شود. آدمی می‌تواند خود را، نه تنها برای رهایی، بلکه برای عشق هم عوض کند. در متون بودائی شفقت به سه چیز تجزیه می‌شود؛ نخست شفقت واقعی، و آن بنا به تعریف در رنج دیگران شریک بودن است؛ دوم شادی همدلانه، یعنی لذت بردن از خوشبختی دیگران؛ و سوم مهر و محبت، که احساس تمام عیار بودائی است. نگرشی که راهب و عامی به کمک مهر و محبت در خود می‌پرورند در این قطعه مشهور که یکی از نخستین اشعار بودائی است بازگو شده است:

باشندگان از هر دست که باشند - ضعیف یا قوی، بلند بالا،
چهارشانه، متوسط یا کوتاه، عالی یا دانی، مرئی یا نامرئی،
هم آنان که زاده شده‌اند و هم آنان که در تقلاي زاده شدند
- بادا که همگی بدون استثنا دلشاد باشند!

زهار کسی کسی را نفریبد، یا کسی کسی را هیچ کجا
خوار نشمارد. بادا که هیچ کس از سرخشم یا بدخواهی
آزار هیچ کس آرزو نکند!

بگذار فکر و محبت بیکران از آن هر که باشد در کل
جهان، چه بالا و چه پائین و چه اطراف، رخنه کند، بی هیچ
مانعی، بی هیچ نفرتی، بی هیچ خصومتی! (س ۱۵۰،

۸-۱۴۶).

این قطعه تمامی نگرشهایی را که زیربنای آن اخلاقی است که بودا به آموزش آن سرگرم بود، در خود خلاصه می‌کند، و در عین حال هم روحیه مثبتی را که باید همراه آن نگرشها باشد در خود فراهم می‌آورد و هم چیزهای منفی را که باید با آنها نباشد. در واقع، مهر و محبت هم در

پرورش راهبان ضرورت تام دارد و هم در اخلاق عامه، چون برای بوداییان آنچه مهم است همانا عمل باطن یعنی نیت یا نگرش است و نه خود آن کار که از آدمی سر می‌زند. احساس مهر و محبت مسلماً احساسی نامتشخص است و درست همینجا است که وارستگی شکوهمند فرد تارک دنیا جلوه گر می‌شود. آدم باید همه رابه یک چشم ببیند صرف نظر از آن که پایگاه هر کسی کدام است و رابطه‌اش چگونه. در واقع، در همین احساس عام و فراگیر است که استدلال اخلاقی بودا محلی از اعراب پیدا می‌کند، چه در تجویز مهر و محبت است که مراقبه‌کننده باید خود را با همه یکی ببیند^۱ (الف دو ۱۲۹). بدین معنی که همان طور که من در معرض درد و راحتم، دیگران هم چنینند؛ و همان طور که من خیر خود را می‌خواهم، خیر دیگران را هم باید بخواهم. در سرتاسر جهانی که زیر پرچم بودا قرار داشت مهر و محبت، همراه با شفقت نسبت به رنج، بعدها به صورت سر مشق احساسات اجتماعی در فراسوی خانواده و همچنین در حد خود به صورت یک ارزش درآمد. در فرهنگ عامه و افکار بودائی متأخر این احساسات چنان پایگاه بلندی پیدا کرد که حتی مفهوم رهائی به عنوان ارزش نخستین را نیز تحت الشعاع خود قرار داد.



ساختار تکمیل شده تعالیم بودا در اثری به نام گفتگو با کالامانها^۱ (الف یک ۹۳-۱۸۸) باز نموده شده است؛ و اینان مردمی بودند در حاشیه شمالی تمدن گنگ. در این گفتگو بودا را می‌بینیم که با جمعی از راهبان از آن ناحیه می‌گذرد. جماعتی از کالامانها از حضور او با خبر

1. Discourse to the Kālāmans

می‌شوند، و به خدمتش در دهکده کساپوتا^۱ می‌شتابند تا مسأله‌ای را که دارند با او در میان بگذارند؛ می‌گویند گروه‌های گوناگونی از مرتاضان رهرو و از برهمنان از آن ناحیه گذر کرده‌اند و هر کدام به تبلیغ و عرضه آراء خود به کالامانها پرداخته‌اند و در همان حال آراء دیگران را مورد ردّ و حمله قرار داده‌اند. کالامانها اکنون دیگر گیج و سردرگمند و به امید هدایت پیش بودا آمده‌اند. حالا حرف چه کسانی را باید قبول کنند؟ به سردرگمی آنان بودا با تعالیمی پاسخ می‌گوید که بارها و بارها به نقل آن پرداخته‌اند تا فقدان تعصب او را همراه با طرفداریش از داوری فردی از این رهگذر نشان دهند. بودا اظهار می‌دارد که کالامانها باید نه به حرف مردم اعتماد کنند و نه به "شایعات و رسم و رسوم و افسانه‌ها و معلومات؛ نه نیز به استتاج صرف، یا تخمین تعمیم، یا حدس و گمان؛ نه نیز به ملاحظات و به تأیید این یا آن نظریه؛ نه نیز بدان دلیل که حرفی متناسب می‌نماید؛ و نه همچنین از سر احترامی که بدین یا آن مرتاض دارند".

این البته جواز بوالهوسیه‌های فردی و تفتنهای عنان گسیخته حتماً نیست؛ چه آنچه بودا توصیه می‌کند استدلالهای اخلاقی خود او از نظرگاه تأملات و مهارتهای بخردانه او است، و اطمینان کامل دارد که اگر کالامانها هم به همین صورت استدلال کنند تک تک آنها به تعالیم اخلاقی او راه می‌برند؛ می‌گوید:

وقتی خودتان بفهمید که این ناماهرانه [=بد]^۲ است و آن

1. Kesaputta

۲. افزوده از آن مترجم فارسی است؛ نگاه کنید به ص ۱۴۴-۱۴۲.

ماهرانه [= خوب]^۱، این سزاوار سرزنش است و آن بدور از سرزنش، این را فرزنانگان بد می‌شمارند چون به رنج و ناخوشی می‌انجامد، و آن رامی‌ستایند چون به بهبود و خوشی منتهی می‌شود.... وقتی خودتان، ای کالامانها، اینهمه را دانسته باشید، آنگاه خودتان آن یکی را رها می‌کنید و این دیگری رامی‌گیرید و بدان عمل می‌کنید.

آن تعالیم اخلاقی که کالامانها بدان راه می‌برند تعالیمی ساده و سراسر است. کالامانها مرتکب قتل نخواهند شد، آنچه را نداده‌اند بر نخواهند داشت، بازن دیگری هم‌خواه نخواهند شد، و دیگران را به ایداء خود بر نخواهند انگیزخت. و این نهی و پرهیزها به طور طبیعی از دل تجارب خود کالامانها و از درون تأملات خود آنان دربارهٔ مهارت و خوبی بیرون خواهد آمد.

در درجهٔ اول امکان آن هست که از این گفتگو به وجود نوعی مشکل کلی پی ببریم. دلائلی هست که بپذیریم کالامانها، مثل همسایگان‌شان شاکیاها، یعنی قوم خود بودا، دارای دولت جمهوری برخه سالارانه و مستقلی بوده‌اند و در گذشته‌های فراموش نشده ملتی به نسبت مستقل محسوب می‌شده‌اند. اما اکنون مقهور قدرت پادشاه کوسالاها شده بودند، همان طور که شاکیاها هم به زودی به همین سرنوشت گرفتار می‌شدند، و حتماً باید در حیات اقتصادی خود نفوذ دور دست اما پر کشش پایتخت کوسالاها را احساس می‌کرده‌اند. این نیروهای سیاسی و اقتصادی اینک داشت کالامانها را از یک جامعهٔ قبیله‌ای بسته و نسبتاً

۱. افزوده از آن مترجم فارسی است؛ نگاه کنید به ص ۱۴۴-۱۴۲.

ساده بیرون می آورد و به درون جهان پیچیده تمدن گنگ پیش می راند، و این جابه جاییها با اشکال فرهنگی تازه ای همراه شده بود که در رهنمودهای آکنده از تناقض همین پیام آوران تمدن گنگ یعنی همین مرتاضان رهرو، تبلور یافته بود.

ناممکن است بپذیریم که این نهی و پرهیزهای علیه کشتار و دروغ و دزدی و جز اینها برای کالامانها کاملاً تازه و بی سابقه بوده است؛ فرهنگ اجدادی خود آنان نیز حتماً باید نهی و پرهیزهای همانندی بر آنان عرضه می داشته است. مشکل بتوان تصور کرد که جامعه ای می توانست ادامه حیات بدهد و در عین حال، دست کم تا آنجا که به اعضای خود آن جامعه مربوط می شد، می توانست به این ارزشها به نحوی پایبند نماند. به هر حال، باید گفت که از ویژگیهای جوامع شبیه جامعه کهن تر کالامانها است که این چنین ارزشها را مورد بحث و استدلال قرار ندهند، بلکه بر عکس، آنها را به موجب آداب و رسوم پاس دارند و در قالب افسانه ها و مناسک شکل داستانی ببخشند. تحت شرایط جدیدی که بر کالامانها تحمیل شده بود این ستهای اخلاقی موروثی تفوق بلامنازع خود را برای آنان از دست داده بودند؛ این است که فرصتی فراهم شدن بود تا بودا شکل تازه ای از استدلال اخلاقی که از دل اساسی ترین شرایط حیات آدمی نشأت یافته بود به آنان پیشنهاد کند. اخلاق پیشنهادی بودا چیزی نبود که مختص کالامانها باشد؛ بلکه از دل واقعیتی محض، یعنی زیستن در جامعه به طور کلی، سر برآورده بود؛ یا از دل برخورداری از یک زندگی مشترک، و از دل این که آدمی بتواند برای اهداف خود و اهداف دیگران، یا هر که درگیر بود، دلائلی بیاورد.

ولی بودا چیزی به مراتب بیشتر از یک بنیاد تازه، آنهم صرفاً برای

اخلاق کالامانها، در نظر داشت. چون نهی و پرهیزهای بودا فقط بدان مقصود نیست که در درون جامعه کالامانها به کار رود؛ بلکه بدین مقصود است که در مورد همه افرادی به کار برده شود که، چه خود کالامان باشند و چه نباشند، با کالامانها سر و کار دارند؛ و می‌دانیم که کالامانها پیش از اینها با اقوام بسیار دیگر در آمیخته بودند. جوامع کوچک، و همچنین گروههای کوچک در درون جوامع بزرگ، نوعاً طوری هستند که فقط با اعضای خودشان به عنوان عناصر تشکیل دهنده جامعه اخلاقی برخورد می‌کنند. اما کالامانها را اکنون دیگر به درون جهانی بزرگتر فرا خوانده بودند تا همه موجودات زنده را، و به طریق اولی همه مردم دشت گنگ را، در محدوده جامعه اخلاقی خود جای دهند. بودا به ترویج دستگاه اخلاقی جهانشمولی همت گماشت که بتواند با حیات اجباراً جهانی‌تر کالامانها تناسب داشته باشد.

تا این حدود، تعالیم بودا برای مردم عادی بر استدلال اخلاقی او مبتنی بود؛ ولی در گفتگوی در دست بررسی، همین استدلال اخلاقی به نوبه خود و به طرزی عمیق‌تر بر تعالیم و تجارب او مبتنی است، و بر تحلیلی که او از سرشت و مزاج آدمی به دست می‌دهد، و بر برنامه او برای ایجاد تحول در خویش. بودا وقتی به تعلیم راهبان می‌پرداخت تأکید می‌کرد که سرچشمه‌های رنج - نظیر آز و نفرت و توهم - به آزار خود آدمی می‌انجامد. اما در این تعالیم که خطابش به مردم عادی بود بودا تأکید می‌کرد که آن سرچشمه‌ها به همگان آزار می‌رساند و نه تنها به خود آدمی. می‌گوید:

هنگامی که آز در درون کسی سر برمی‌کشد آیا به آزار نمی‌انجامد؟ یا هنگامی که نفرت و توهم در کسی سر بر

می‌کشد؟ آیا به هنگام غلبه‌ی آز و نفرت و توهم بر ذهن
 نیست که شخص به قتل نفس و دزدی و دروغ و جز اینها
 دست می‌برد؟ و آیا از طریق برخورداری از ذهنی که
 مغلوب این چیزها نباشد نیست که آدمی می‌تواند از همه
 این اعمال پرهیزد؟

در این عبارت لفظ "آزار" هم به آزاری اشارت دارد که به خود
 می‌رسانند و هم به دیگران. به عبارت دیگر، همانطور که ماهر بودن هم
 خدمت کردن به اهداف خود آدمی است و هم به اهداف دیگران،
 آزارنده بودن نیز، هم آزار رساندن به خود است و هم به دیگران. این نکته
 از آن رو به تأکیدش می‌ارزد که نه تنها غریبان بلکه نحله‌های متأخر آئین
 بودا نیز خواسته‌اند، به این بهانه که تعالیم بودا به بهبود حال دیگران یا به
 وجود جامعه به کلی بی‌توجه است، یا آن تعالیم را رد کنند و یا در پی
 تکمیلش برآیند. هر چند ترازنامه بودا حکایت از آن دارد که او به تشریح
 تجارب فرد بیشتر پرداخته است تا به تشریح جامعه، با اینهمه در تعالیم او
 تأکید می‌شود که انسان بودن همانا موجودی اجتماعی بودن است.

از این گذشته، نظر بودا در این باره که آدم عادی چگونه باید طوری
 خود را تغییر دهد که ذهنش "شکست ناپذیر" بماند بر چیزی بیش از تأمل
 بخردانه صرف استوار است. از یک طرف، بودا در مردم عادی به وجود
 استعدادی عقلانی قائل است که، اگر درست هدایت شود، می‌تواند برای
 مسائل اخلاقی راه‌حلهای ماهرانه تهیه ببیند. مردم عادی می‌توانند محاسبه
 کنند که چه باید انجام دهند. ولی، از طرف دیگر، این نظر درباره‌ی مردم
 عادی به عنوان کسانی که از توانایی عقلانی بودن برخوردارند، تنها بخشی
 از کل داستان است، چه بودا همچنین احساس می‌کرد که مردم عادی

می‌توانند - تا حدی که متناسب با شأن و منزلتشان باشد - خود را تغییر دهند. این است که در گفتگو با کالامانها بودا توصیه می‌کند که دربارهٔ احساسات اجتماعی، بویژه دربارهٔ مهر و محبت، به مراقبه روی آورند. مردم عادی باید با متوجه ساختن مهر و محبت خود به همهٔ جوانب و به همهٔ موجودات به تمرین در این باره پردازند؛ یعنی "خود را با همه یکی بشمارند... و دلی داشته باشند فارغ از خشم و نفرت". تأثیر این تمرین ذهنی آن است که مهر و محبت را دیر یا زود به صورت عادی ماندگار و انگیزه‌ای برای عمل در می‌آورند.

این مطلب متضمن دو چیز مهم است. یکی، بدان معنی است که بودا نه تنها توصیه می‌کرد که چرا شخص باید ماهرانه عمل کند، بلکه این را هم می‌گفت که چگونه می‌توان سرشت و نهاد انسان را، که گاه رام نشدنی است، واداشت که بدان گونه عمل کند، بودا خوشبین بود چون می‌اندیشید انسانها استعداد تعقل ماهرانه را در خود دارند؛ اما واقع بین هم بود چون می‌دانست این تعقل نیاز به تحولی عاطفی دارد. آدم ممکن است حساب کند که این یا آن عمل خوب و ماهرانه است، و در عین حال قادر نباشد آن را انجام دهد، و این ضعف معمول را بودا کاملاً به حساب می‌آورد. دوم، این که این عمل تغییر نفس برای همه میسر است، بدین معنی که هر کسی علی‌الاصول می‌تواند به نحوی مؤثر بدان تحقق بخشد. و این مهم است چون انسان نمی‌تواند بسیاری از تجربیات خود را، به ویژه آنها را که خارج از مرزهای گروهی محصور نظیر فرقهٔ بودا قرار می‌گیرند، به سود اهداف خودش به کار گیرد. کالامانها در معرض تغییرات طبیعی بودند؛ اما به همان صورت، و به طرزی فزاینده، در معرض تغییراتی اجتماعی از آن نوع هم بودند که خارج از توانائی هر کسی بود که آنها را مهار یا حتی به

تمامی درک و فهم کند. ولی در اینجا دست کم یک موضوع وجود داشت که شخص می‌توانست آن را به طرز مؤثر اداره کند؛ و آن همانا عادات و انگیزه‌های خود شخص بود، آدم اگر نمی‌تواند جهان را تغییر دهد، خودش را دست کم می‌تواند تغییر دهد. درست است که برای مردم عادی هر تمرینی از نوع مراقبه درباره مهر و محبت باید تا حدودی مبتنی بر مؤثر بودن آن در عضویت آدمی در جامعه‌ای بودایی از آن قبیل باشد که به این چنین ارزشها و فادار است؛ ولی تلاش نهائی، به هر حال، از آن خود آدمی است و کانون آن تلاش هم خود او است. هم آن فرد کالامان که دارد به طرف کوسالا سفر می‌کند و هم آن کالامان که دارد روی زمین اجدادیش کار می‌کند هر دو به یک اندازه می‌توانند به تمرین مهر و محبت و به پرورش شفقت در خود بپردازند.

آری، احتمالش هست که گفتگو با کالامانها، همان طور که پیشتر گفتیم، گفتگوئی کاملاً محلی باشد؛ ولی همین گفتگوی محلی به صورتی که بود آن را بیان کرده، مثل بسیاری دیگر از تعالیم او که خطاب به مردم عادی هستند، می‌تواند به کار هر کسی بیاید که در حال و روزی همانند قرار گرفته باشد. در این باره بودا به طرز چشمگیری امروزی است، چه امروزه دشوار است که ملتی را پیدا کنیم که، درست همان طور که کالامانها به درون تمدن گنگ کشیده شدند، به درون دنیای اجتماعی پهناورتر و پیچیده‌تر و گیج‌کننده‌تری کشیده نشده باشد. خطاب بودا، با آن لحن بسیار عمومی که در گفتارش به کار برده، به انواع گسترده سرنوشت‌های ممکن است که در تجربه هر جامعه پیچیده‌ای می‌گنجد، و آن تجربه پیچیدگی دست کم همان قدر از آن ما است که از آن هندیان باستان بود. مردم، بنا به ظاهر، در این زمانه هم، درست مثل آن روزگار، سر به فرمان

انواع حیرت زائی از نیازها و ارزشهای متفاوت دارند؛ ولی خطوط و رگه‌هایی هست که مردم هر دو دوران در آن شریکند؛ و آن رگه‌ها و خطوط عبارتند از ظرفیت بدبختی و شادی، و این استعداد که به دیگران آزار و زیان برسانند و یا سود و صرفه.

در واقع این امروری بودن با برخی آراء ما که آسان هم حاصلمان نشده است مطابقت دارد. بودا در وقوفش بر گوناگونیهای فرهنگی محیط خودش پیشگام و راهگشا بود، گذشته از آن که قادر بود در متون مقدس توصیه کند که مثلاً، گروههای متفاوت خوب است هر کدام به مذهب و اخلاق نیاکان خود وفادار بمانند. و این بدان معنی است که بودا می‌پذیرفت که ارزشهای اقوام با تاریخ و فرهنگ خود آنان گره خورده است. ما نیز اکنون به حدی رسیده‌ایم که این تفاوت تأویل‌ناپذیر ارزشها را بپذیریم. ما این امر را نسبیت‌گرایی فرهنگی می‌نامیم؛ و آن را چنین تعبیر می‌کنیم که دربارهٔ جوامع دیگر نباید با معیار جامعهٔ خودمان داوری کنیم. ولی درست به همان صورت که نسبیت‌گرایی فرهنگی را نمی‌توان به صورتی واقعگرایانه به معنای آن گرفت که مردم می‌توانند بر اساس هر نظامی از ارزشها، یا حتی بدون هیچ نظامی از ارزشها زندگی کنند، بودا هم طرفدار آن بود که مردم تنها تا آنجایی توانند به معیارهای نیاکانشان وفادار بمانند که آن معیارها با مهارت اخلاقی سازگار باشد. به همین منوال، بودا به پیروان خود آموخت که افراد آدمی را نباید جدا از یکدیگر در نظر آورد؛ بلکه باید آنان را همچون اعضای دانست که با رابطه‌ای بسیار مهم و وزین به هم پیوند خورده‌اند، و این با یک نظر امروری دیگر سازگار است؛ و آن این هوشیاری روزافزون است که افراد را، نه در تنهایی، بلکه به منزلهٔ کسانی باید دید و فهمید که به طرزی ناگزیر در بافتی اجتماعی

درگیرند.

باری، یک نوع دیگر امروزی بودن هم هست که بودا از آن بی بهره بود؛ و آن دلمشغولی بی امان با بعد سیاسی امور آدمی است. در بخشهای بسیاری از گفتگوهای بودا امور آدمی به سه حوزه عمده تقسیم می شود که آن سه حوزه بر روی هم جهان بشری را بدان گونه که بر بودا شناخته شده است تشکیل می دهند؛ یکی حوزه روابط فرد است با رخدادهای ذهن و تن خود او؛ دیگری حوزه روابط شخصی و تن به تن او است با دیگران، و سوم حوزه مشغولیت های او است در زمینه بهبود حال همه موجودات ذی شعور. برای این سه حوزه، یعنی حوزه روانی، و حوزه اجتماعی در مقیاس محدود، و حوزه اجتماعی در مقیاس جهانی که فراگیرنده همه موجودات باشد، بودا می توانست هم شیوه امور را بدان گونه که هست به دست دهد و هم شیوه امور را بدان گونه که باید باشد. اما این توصیفها و تجویزها چیز زیادی برای گفتن در این باره ندارند که انسانها در مقام اعضای جوامع سیاسی چگونه رفتار می کنند و چگونه باید رفتار کنند؛ و این که خود جوامع سیاسی نیز چگونه باید سازمان بندی شوند. مسلم است که همین بی تفاوتی نسبی درباره جزئیات امور سیاسی باید کمک بسیار کرده باشد به سهولت چشمگیری که تعالیم بودا با آن در فضاهای سیاسی متفاوت رسوخ نموده و کاربرد پیدا کرده است.

اما این، به هر حال، بدان معنی نیست که بگوئیم تعالیم بودا فاقد علائق سیاسی و پیامدهای سیاسی است. تا آنجا که می توانیم به تمایلات خود بودا پی ببریم، باید بگوئیم که بودا به آن نوع سازمان سیاسی برخه سالار و مساوات طلبانه یا جمهورخواهانه تعلق خاطر داشت که گویا در میان قوم خود او برقرار بود. و ما از اینهمه بدان دلیل اطلاع داریم که

تجویزهای او برای سازمان‌دهی فرقه بودا، که در متن زندگینامه‌وار و مفصلی آمده است که به حوادث روزهای آخر زندگی او اختصاص دارد، درست در کنار تجویزهای بسیار مشابه او برای قومی دیگر از همان شمار به دست داده شده است. طبق این تجویزها، فرقه (یا آن قوم) بایدکارهای خود را با توافق با هم انجام دهند، و به اتفاق تصمیم بگیرند؛ و باید به پیران احترام بگذارند و از رهنمودهای آنان پیروی کنند؛ اما هر جا رأی پیران با تعالیم فرقه و بادستورنامه‌های انضباطی آن (یا با سنت گروه) تعارض پیدا کرد باید از تعالیم پیروی کنند. اگر این چنین برخه سالاریها روتق و گسترش یافته بود، چه بسا که اکنون ما نظریه‌های هندی کهنی در باب مردمسالاری و شهروندی در اختیار می‌داشتیم شبیه همانها که یونان باستان برای ما برجا گذاشته است. ولی حکومت‌های برخه‌سالار به اغلب احتمال هرگز شکل غالب حکومت در هند نبوده‌اند، این چنین حکومت‌ها، هنگامی که بودا در قید حیات بود، دیری بود که رو به زوال نهاده بود و چندان هم نیائید که همگی برای همیشه از میان رفتند. بخش اعظمی از تجارب بودا از دل پادشاهیها حاصل شده بود، و پیدا است که هیچ خوش ندارد که گوش به افکار بنیاد ستیزانه بسپارد.

پس بودا، اگر اصلاً می‌خواست درباره سیاست حرفی بزند، چاره‌ای نداشت جز آن که درباره شاهان سخن بگوید. یکی چند گفتگوی شگفت‌انگیز برای ما باقی مانده است که شکل ادبی پیچیده‌شان را حتماً باید پس از مرگ بودا به دست آورده باشند، اما برخی از آنها به اغلب احتمال نماینده آراء خود بودا در این باره‌اند. در این متون بودا به طرح و شرح آئین پادشاهی می‌پردازد، پیام اصلی او در این باره آن است که شاهان نیز، نه بیشتر و نه کمتر از هر کس دیگر، تابع نظم اخلاقیند، و ملزم

به رعایت آنچه به لحاظ اخلاقی و اجتماعی ماهرانه یا خوب قلمداد می‌شود. و چون بعدها وقت آن رسید که پای شاهان بودائی در میان آید این گفتگوها را با همان ارزش ظاهریشان مبنا قرار دادند و فرض بر این نهادند که آنهمه بر روی هم نظریه بودائی مشخصی را در باره آئین و اخلاق پادشاهی پی می‌ریزند. پیامهای دیگر، از جمله، یکی پیامی است ظاهراً متضمن توصیه‌ای برای ایجاد نوعی سرمایه‌داری دولتی، در این مایه که شاه باید در کارهای مهم سرمایه‌گذاری کند تا رونق و رفاه برای ملتش به بار آورد؛ و دیگری نظریه‌ای است در زمینه ضوابط تعیین پادشاه، با این تفصیل که شاه بدان دلیل به شاهی برگزیده می‌شود که خوش سیماترین و بهترین است، و قادر است ملتش را به راه آورد. ولی این پیامها همگی در قالبهایی به شدت تسخرآمیز و حتی مضحک به دست داده می‌شوند که در آنها بودا معمولاً داستانی پرآب و تاب برای شخصیتی خیالی (مثلاً، برهنه نیز دندان^۱) باز می‌گوید، و پیامد آن این است که بودا در دورترین فاصله از پیامی که انگار دارد منتقل می‌کند قرار می‌گیرد. بخشی از این فاصله‌گیری ویژه آدم تارک دنیاائی است که اکنون دارد از چشم‌انداز رهایی نظر بر او هام و اوضاع حقیری می‌اندازد که حتی در مجلل‌ترین احوال و امور این جهان نیز آشکارا به چشم می‌خورند. ولی در همه این اظهارات لبه تیزی وجود دارد که حکایت از آن می‌کند که بودا باید مشاهده‌گری بسیار زیرک برای صحنه سیاست می‌بوده باشد. در پرتو تجارب عمیقاً نومیدکننده‌ای که ما در زمینه به کار بستن تعالیم گذشته در جهان جدید داریم، هیچ دور نیست که شک داشته باشیم

1. sharptooth the Brahman

که آیا معلمان گذشته واقعاً می‌توانند قدرتی یا محلی از اعراب در این جهان داشته باشند. وانگهی، در مورد بودا شخص چه بسا این اعتراض را هم داشته باشد که تعالیم او جهانشمول نیست، بلکه بر آرائی دربارهٔ جهان استوار است که، مثل نظریهٔ تناسخ، هرگز نمی‌تواند مورد قبول غریبان واقع شود. ولی من کوشیده‌ام نشان دهم که فلسفهٔ بودا با موضوعهائی سر و کار پیدا می‌کند که موجب می‌شود تعالیم او در دسترس هر کسی قرار گیرد؛ موضوعهائی که پای بودا را حتماً به درون تاریخ غرب می‌کشاند؛ گو آن که غرب باید - آن‌گونه که حق هم هست - چشم‌انداز خود را نسبت به تاریخ خودش تا فراسوی مشغله‌های تنگ‌نظرانهٔ محلی گسترش دهد تا بتواند بودا را در خود فراگیرد. تعالیم بودا با مبانی جسمی و روانی خاصی سر و کار داشت که با حصول آنها این امکان برای آدمی فراهم می‌آمد که خود را عوض کند؛ یک چنین تعالیمی را ما نمی‌توانیم نادیده رها کنیم، قبول که تعالیم بودا متناسب جهانی بود که فلسفه‌های سیاسی متفاوت و مذاهب متفاوت بر آن سایه گستر بود؛ اما آن نیز جهانی بود که، اگر هر آینه می‌خواستیم در آن با هم زندگی کنیم، باید ارزشهای بنیادین مشخصی می‌داشتیم که هدایتگر روابطمان با یکدیگر باشد؛ و دشوار است که بتوان نشان داد که یک چنان تعالیمی چگونه ممکن است ربطی به کار ما نداشته باشد.

داستان مرگ بودا در متنی مفصل (د شمارهٔ دو ۱۶) آمده که اگر آن را از عناصر افسانه‌ایش بپیراییم، حاوی تصویری است از آخرین سفر مردی پیر و درمانده. بودا را دوستدارش، آناندا^۱، همراهی می‌کرد؛ و او،

1. Ānanda

آن‌گونه که متن ترسیمش می‌کند، نق نقوی بی‌خاصیتی بود که حالا دیگر مصاحب همیشگی بودا بود؛ و هر دو در راستای راهی به طول صدها میل به سوی شمال پیش می‌رفتند؛ و بودا را بیماری به ستوه آورده بود. سرانجام مسمومیت غذایی او را به زانو درآورد؛ ناگزیر راهی دهکده دور افتاده و گمنام کوسینارا^۱ شد تا در آنجا استراحت کند. وقتی آناندا متوجه شد که بودا در آستانه مرگ است "به درون خانه‌ای رفت و به چارچوب در تکیه داد و زار زار گریست". بودا آناندا را پیش خود فرا خواند و به او گفت:

عزا مگیر، گریه مکن. نگفتمت که ما از هر آنچه عزیز است و دوست داشتنی جدا شده‌ایم، دور افتاده‌ایم، بریده‌ایم؟....
 تو دیرگاهی است که با عشق، با مساعدت، با شمع، با صمیمیت، و بی هیچ مضایقه‌ای، با تمام تن، با تمام زبان و با تمام فکر به من خدمت کرده‌ای. خودت هم خوب پیش آمده‌ای، آناندا. پس به کارت ادامه بده که خواهی دید خیلی زود به رهائی خواهی رسید.

برای مطالعه بیشتر

درباره بودا مطالب زیادی به انگلیسی انتشار یافته است؛ برخی از آنها بسیار فنی، برخی دیگر همراه کننده، و برخی حقاً خوب است. آنچه در زیر می آید پیشنهادهایی است که به فهم جامع تر بودا، تعالیم او، و تاریخ آئین بودا کمک می کند.

بهیکهو نانامولی^۱ در زندگی بودا^۲ (چاپ انجمن انتشارات بودائی^۳، کندی^۴، ۱۹۷۲) رهیافت کاملاً متفاوتی به زندگینامه بودا اتخاذ می کند. این اثر را می توان از طریق خود انجمن در کندی واقع در سری لانکا به دست آورد. نانامولی سرگذشت بودا را به تمامی از طریق ترجمه دقیق از خود متون پالی باز می گوید. این کتاب شاید بهترین درآمد بر متون پالی، با آن سبک دقیق و موجز که مختص خودشان است، باشد.

1. Bhikkhu Nānamoli 2. *The Life of the Buddha*

3. Buddhist Publication Society

4. Kandy

با اینهمه، مایکل پای^۱ در اثرش به نام بودا^۲ (چاپ داک ورت ۱۹۷۹) رهیافت دیگری برمی‌گزیند. در این اثر، پای از زندگی بودا و همچنین از داستانها و اسطوره‌هایی که جامعه بودائیان آغازین از رهگذر آنها به شناخت بودا راه می‌بردند، تصویری زنده به دست می‌دهد. اینها هر دو، می‌توانند تصویری را که من عرضه داشته‌ام تکمیل کنند.

برای دستیابی به تعالیم بودا هیچ چیزی بهتر از اثر والپولا راهولا^۳ به نام آنچه بودا تعلیم داد^۴ (چاپ گوردون فریزر^۵، ۱۹۶۷) نیست. این اثر وضوح و روشنائی را با دفاعی جانانه از آئین بودا از چشم انداز راهبی که خود عملاً از تعالیم بودا پیروی می‌کند در هم می‌آمیزد. نیانا پونیکا تهرا^۶ نیز کتابی به همان اندازه روشن و واضح دربارهٔ مراقبهٔ بصیرت نوشته است که قلب مراقبهٔ بودائی^۷ (چاپ رایدر^۸، ۱۹۶۹) نام دارد. اینها هر دو بر بنیاد سنت تراودا استوارند.

برای برخورداری از درآمدی مفصل‌تر بر عالم فلسفه و تاریخ بودائیان کتاب ریچارد رابینسون^۹ و ویلارد ال. جانسون^{۱۰}، به نام آئین بودا^{۱۱} (چاپ دیکنسون^{۱۲}، ۱۹۸۲) به ویژه بسیار خوب است. خواننده پس از این اثر می‌تواند به کتاب آئین بودا و عالم آن^{۱۳} (چاپ تنمز و هادسون^{۱۴}

1. Michael Pye

2. *The Buddha*

3. Walpola Rahula

4. *What the Buddha Taught*

5. Gordon Fraser

6. Nyanaponika Thera

7. *The Heart of Buddhist Meditation*

8. Rider

9. Richard Robinson

10. Willard L. Johnson

11. *The Buddhist Religion* 12. Dickenson13. *The World of Buddhism*

14. Thames and Hudson

(۱۹۳۳) ویراسته هایتس بخرث^۱ و ریچارد گومبریخ^۲ پردازد. اثر اخیر مجموعه‌ای از مقالات است که درباره آئین بودا و فرقه بودا در هریک از کشورهای بودائی تهیه شده‌اند. هرچند مقالات این مجموعه را برای خوانندگان عادی نوشته‌اند، ولی هر مقاله‌ای حاوی آخرین تحقیقاتی است که درباره هر ناحیه صورت بسته است.

بسیار بجا خواهد بود که یک چنین مروری را با آشنائی با خود متون بودائی تکمیل کنیم. برای این مقصود می‌توان به آئین بودا در ترجمه^۳ (چاپ آنتنوم^۴ ۱۹۶۳) اثر هنری سی. وارن^۵ مراجعه کرد، و یا به تجربه بودائی: منابع و تفاسیر^۶ (چاپ دیکنسون ۱۹۷۴) اثر استیون بهیر^۷، که کتابی جدیدتر است.

بسیاری از این کتابها کتابنامه‌های سودمندی دارند که خود خواننده را به سوی موضوعی که خوش دارد مطالعه کند بیشتر راهنمایی می‌کند. خود من به اعمال آئین بودا در سرزمینهای بودائی در همین روزگار معاصر علاقمند بوده‌ام. در این باره کتاب اعمال آئین بودا در چین، ۱۹۵۰-۱۹۶۰^۸ (انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۶۷) نوشته هومز وُلش^۹ اثر حقاً پروپیمانی است. آنچه من خود از آئین بودا می‌دانم بر بنیاد پژوهشهای میدانی در سری لانکا است و در این باره کتاب راهبان جنگل

1. Heinz Bechert

2. Richard Gombrich

3. *Buddhism in Translation*

4. Atheneum

5. Henry C. Warren

6. *Buddhist Experience: Sources and Interpretation*

7. Stephen Beyer

8. *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950*

9. Holmes Welch

در سری لانکا^۱ (انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۷۱) را نوشته‌ام که به شرح عقاید و اعمال آئین بودا بدان گونه که در سری لانکا معمول است می‌پردازد.

1. *Forest Monks of Sri Lanka*

واژه‌نامه انگلیسی - فارسی

absorption(s)	جذبه (جذبات)
agent	کنشگر
aggregtae	انبوهه
amoral	فارغ از اخلاق
ascetic	مرتاض
asceticism	ریاضت، ریاضت‌کشی
ātman	آتمان، خود
attainments	فتوحات
autobiographical	حسب حال مانند
awaken	به بیداری رسیدن
awakening	بیداری
awareness	هوشیاری، باخبری
bliss	وجد

bodhi tree	درخت بیداری
body	جسم، تن
Bon religion	کیش بن
breathiness	دمش
Buddhism	آئین بودا
Buddhist	بودائی، (مربوط به) بودا
canon	۱. متون / کتب / آثار مذهبی ۲. قانون
caste	کاست
celibacy	بی‌زنی، تجرد
cessation	انقطاع
choice	اختیار
chronology	سالشمار
citizenship	شهروندی
clinging	تعلق
code	دستورنامه
compassion	شفقت
Confucianism	آئین کنفوسیوس
conscious	(خود) آگاه
consciousness	آگاهی
consonant	همخوان
cosmography	کیهان‌نگاری
cosmopolitan	جهانی؛ جهان وطن

cosmopolitanism	جهان وطنی
cosmos	جهان، عالم
council of elders	شورای ریش سفیدان
craving	تمنا
cult	کیش
cultural relativism	نسبیت گرایی فرهنگی
deluded	غافل
delusion	غفلت
democracy	مردمسالاری
descent	هبوط
detachment	وارستگی
discourse	گفتگو، گفتار
dispassion	بی میلی
distress	درماندگی
doctrine	آموزه
dogmatism	تعصب
egalitarian	مساوات طلبی
elders(s)	شیخ (مشایخ)، پیر (ان)
esoteric	نهان روشانه
esoteric cult	کیش نهان روشانه
estate	طبقه

fading of desire	زوال آرزو
figus religiosus → bodhi tree	
five aggregates	پنج انبوهه
Four Noble Truths, the	چهار حقیقت شریف
harmlessness	بی آزاری
hermitage	زاویه
hierarchical	بایگانی
Hinduism	آئین هندو
homunculus	خُرْدَک آدم
humanism	انسانمداری
ignorance	نادانی، بی خبری
impersonal	نامتشخص
impulse	خواهش، میل
inactivity	بی کرداری، بی عملی
insight meditation	مراقبه بصیرت
intention	قصد، نیت
introspection	درون نگری
intrrospective	درون نگر(انه)
Jainism	آئین جین

Knower	داننده
knowledge	معرفت، دانش
known	دانسته
liberal christianity	مسیحیت آزاد اندیش
liberation	رهائی
lust	شهوت
materialist	ماده‌گرا
materiality	مادیت
meditation	مراقبه
meditative	مراقبه‌ای (مربوط به) مراقبه
meditative discipline	آداب مراقبه
meditative plane	مقام مراقبه
meditator	مراقبه‌کننده، مراقبه‌گر
mendicancy	فقر
mental	باطنی، ذهنی
mentality	ذهنیت
Middle path	طریق / راه میانه
mind	ذهن، باطن، روان
mindfulness	مراقبت
monastic	رهبانی
monk	راهب

morality

اخلاق

Noble Eightfold path, the
Nobel Truth of the Arising of
Suffering, the

طریقت هشتخوان شریف
حقیقت شریف بروز رنج

non-self

ناخود

non - violence

عدم خشونت

nothingness

هیچی، لاشیئی

oligarchic

برخه سالاری

oligarchy

برخه سالاری

order

فرقه، مسلک

Passion

هوس

peace

آرامش، صلح

Perception

ادراک

Phenomenal

پدیداری

Plane

مقام

Practice

آداب، اعمال، عمل

pragmatic

عمل گرا (یانه)

pragmatism

عمل گرایی

predestinarian

قدری مسلک

principality

امیر نشین

principle	مبدأ
puritanism	پاک آئینی
purposive	عامد(انه)
radical	بنیاد مستیز(انه)
rebirth	زایش دوباره
reincarnation	تناسخ
relativism	نسبیت گرایی
release	رهائی
renouncer	تارک(دنیا)
renounciant	تارک(دنیا)
renunciation	ترک
sacrificial cult	کیش قربانی
sage	حکیم
sceptic	شکاک
scriptures	کتب / آثار / منابع مذهبی
seer	اهل راز
Self	خود
self - discipline	تهذیب نفس
self - knowledge	معرفت نفس
self - liberation	رهائی نفس
self - mortification	نفس کشی

self - possession	انکار نفس
self - recollection	حضور ذهن
sermon	موعظه
Shinto	آئین شیتو
solitude	خلوت
soul	روح
speculative	نظر پرداز (انه)
state	مرحله، حالت
suffering	رنج
Taoism	آئین تائو
teaching	تعالیم
thirst	عطش
thorough reflection	تأمل همه جانبه
topography	موضع نگاری
trance	خلسه
tranquillity	آرامش، آسودگی
transmigration	تناسخ
Truth of Cessation of suffering, the	حقیقت انقطاع رنج
Truth of Suffering	حقیقت رنج
Truth of Arising of Sufering, the	حقیقت بروز رنج
unborn	نازاده

unconscious	ناخودآگاه
Upanishadic	اوپانیشادی
urge	رغبت
virtue	فضیلت
wanderer	رهرو
wisdom	فرزانگی
Yoga	آئین جوکیان
Yogi	جوکی
Yogic	جوکی وار، جوکیانه

واژه‌نامهٔ فارسی - انگلیسی

Buddhism	آئین بودا
Taoism	آئین تائو
Yoga	آئین جوکیان
Jainism	آئین جین
Shinto	آئین شیتو
Confucianism	آئین کنفوسیوس
Hinduism	آئین هندو
ātman	آتمان
	آثار مذهبی ← متون مذهبی
	اثر مذهبی ← کتاب مذهبی
morality	اخلاق
meditative discipline	آداب مراقبه
practice	آداب و اعمال
perception	ادراک

1. peace 2. tranquillity	آرامش
tranquillity	آسودگی
consciousness	آگاهی
doctrine	آموزه
principality	امیرنشین
aggregate	انبوهه
choice	انتخاب
humanism	انسانمداری
cessation	انقطاع
self - possession	انکار نفس
Upanishadic	اوپانیشادی
seer	اهل راز

باخبری ← هوشیاری

باطن ← ذهن

باطنی ← ذهنی

oligarchic برخه سالار (انه)

oligarchy برخه سالاری

radical بنیاد ستیز (انه)

Buddhist بودائی، (مربوط به) بودائیان

awaken به بیداری رسیدن

harmlessniss بی آزاری

بیخبری ← نادانی

awakening	بیداری
celibacy	بی‌زنی
inactivity	بی‌زنی
	بی‌کرداری ← بی‌عملی
dispassion	بی‌میلی
puritanism	پاک آئینی
hierarchical	پایگانی
phenomenal	پدیداری
five aggregate	پنج انبوهه
	پیر(ان) ← شیخ(مشایخ)
thorough reflection	تأمل همه‌جانبه
1.renouncer 2.renunciant	تارک(دنیا)
renunciation	ترک
teaching	تعالیم
dogmatism	تعصب
clinging	تعلق
craving	تمنا
body	تن
1.transmigration 2.reincarnation	تناسخ
self - discipline	تهذیب نفس

absorption	جذب (جمع: جذبات)
	جسم ← تن
Yogi	جوکی
Yogic	جوکیانه
	جوکی وار ← جوکیانه
cosmos	جهان
cosmopolitan	جهان وطن
cosmopolitanism	جهان وطنی
	جهانی ← جهان وطن
Four Noble Truths, the	چهار حقیقت شریف
state	حالت
autobiographical	حسب حال مانند
self - recollection	حضور ذهن
Truth of Cessation of Suffering	حقیقت انقطاع رنج
Truth of Arising of Suffering	حقیقت بروز رنج
Truth of Suffering	حقیقت رنج
Noble Truth of the Arising of Suffering	حقیقت شریف بروز رنج
sage	حکیم
homunculus	خردک آدم

trance	خلسه
solitude	خلوت
	خواهش ← میل
1. Self 2. ātman	خود
conscious	خودآگاه
known	دانسته
knowledge	دانش
knower	داننده
bodhi tree	درخت بیداری
distress	درماندگی
introspective	درون نگر(انه)
introspection	درون نگری
code	دستور نامه
breathiness	دمش
mind	ذهن
mental	ذهین
mentality	ذهنیت
monk	راهب
Urge	رغبت
suffering	رنج

	روان ← ذهن
soul	روح
1.liberation 2.release	رهائی
self - liberation	رهائی نفس
monastic	رهبانی
wanderer	رهرو
	ریاضت ← ریاضت کشی
asceticism	ریاضت کشی
hermitage	زاویه
rebirth	زایش دوباره
fading of desire	زوال آرزو
chronology	سالشمار
compassion	شفقت
sceptic	شکاک
council of elders	شورای ریش سفیدان
citizenship	شهروندی
lust	شهوَت
elder(s)	شیخ (جمع: مشایخ)
	صلح ← آرامش (۱)

estate	طبقه
Noble Eightfold path	طریقت هشتخوان شریف
Middle path	طریق میانه
	عالم ← جهان
purposive	عامد(انه)
non - violence	عدم خشونت
thirst	عطش
pragmatic	عمل‌گرا(یانه)
pragmatism	عمل‌گرایی
deluded	غافل
delusion	غفلت
amoral	فارغ از اخلاق
attainments	فتوحات
wisdom	فرزانگی
order	فرقه
Virtue	فضیلت
mendicancy	فقر
	فیکوس ره لی گیوسوس ← درخت بیداری
	قانون ← متون مذهبی

predestinarian	قدری مسلک قصد ← نیت
caste	کاست
scripture(S)	کتاب (کتب) مذهبی کتب مذهبی ← متون مذهبی
agent	کنشگر
cult	کیش
Bon religion	کیش بن
sacrificial cult	کیش قربان
esoteric cult	کیش نهان روشانه
cosmography	کیهان نگاری
discourse	گفتار گفتگو ← گفتار
	لاشینی ← هیچی
materialist	ماده گرا
materiality	مادیت
principle	مبدأ
canon	متون مذهبی
mindfulness	مراقبت

meditation	مراقبه
meditative	مراقبه‌ای، (مربوط به) مراقبه
insight meditation	مراقبه بصیرت
meditator	مراقبه کننده
	مراقبه گر ← مراقبه کننده
ascetic	مرتاض
	مرحله ← حالت
democracy	مردم‌سالاری
egalitarian	مساوات طلبی
	مسلک ← فرقه
liberal Christianity	مسیحیت آزاد اندیش
knowledge	معرفت
direct knowledge in meditation	معرفت مستقیم در مراقبه
self - knowledge	معرفت نفس
plane	مقام
meditative plane	مقام مراقبه
topography	موضع نگاری
sermon	موعظه
impulse	میل
non - self	ناخود
unconscious	ناخود آگاه
ignorance	نادانی

unborn	نازاده
impersonal	نامتشخص
relativism	نسبیت گرا
cultural relativism	نسبیت گرایی فرهنگی
speculative	نظر پردازانه
self - mortification	نفس کشی
esoteric	نهان روشانه
intention	نیت
detachment	وارستگی
bliss	وجد
descent	هبوط
passion	هوس
awareness	هوشیاری
nothingness	هیچی

نمایه

اسلام ۱۳۲
امپراتوری مائوریایی ۵۳، ۳۲، ۲۵
اوپانیشادها ۵۸، ۵۲، ۴۸، ۲۵
۷۳-۷۰، ۶۴، ۶۲
اوداکاراما پوتا ۵۷-۵۸، ۸۲
اودانا (او) ۶، ۱۰۷
ایسپاتانا ۱۳۶

بنارس ۵۶، ۱۳۶، ۱۳۸
برمه ۲۲
برهمنه ها ۳۶، ۲۵
بریهاد آرانیاکا اوپانیشاد (ب) ۶،
۷۴، ۷۲
پارامتها جوتیکا (پ) ۶، ۱۰۱
پاسنادی (پادشاه) ۲۹
پالی ۵-۷، ۲۰-۲۱
پراکريت (زمان) ۲۱
پوتهاپادا ۷۴-۷۷
تایلند ۲۲
تبت، تبتیها ۳، ۲۲-۲۳، ۱۳۳
تراودا (فرقه) ۵، ۲۲
جمهوری واجی ۳۲

آجی ویکاما ۱۱۷، ۱۱۸
آسیای جنوب شرقی ۳، ۱۳۱
آسیای مرکزی ۳
آگناسوتا ۲۹
آلاراکالاما ۵۷-۵۸
آناندا ۱۵۸-۱۵۹
آنگوتارا نیکایا (الف) ۶، ۵۶،
۶۹، ۸۴، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴
۱۴۶، ۱۲۷
آنورادها پورا ۱۱-۱۲
آیین بُن ۱۳۲
آیین تائو ۱۳۲
آیین جین ۲۴، ۳۶، ۴۰، ۵۰، ۵۲
۵۳، ۸۱، ۸۲ و ۱۴۱
آیین شیتو ۱۳۲
آیین کنفوسیوس ۱۳۲
آیین هندو ۲۵، ۷۴، ۱۳۲

کامپا ۵۵	چین، چینها ۳، ۲۲-۲۳، ۱۳۲
کساپوتا ۱۴۷	
کوسالا ۳۲، ۱۴۸	دارماشسترا (علم حقوق) ۳۸
کوسامبی ۵۵-۵۶	دیگانیکیا (د) ۶، ۴۰، ۷۴، ۷۸-
کوسینارا ۱۵۹	۷۹، ۸۱، ۸۶، ۹۳، ۱۰۶، ۱۱۴
گنگ ۳۰-۳۲، ۴۳، ۴۸، ۵۵، ۹۳	راجا گاما ۵۶
۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۳	ریس دیوید، تی. دبلیو ۷۹
گوتاما (گوتاما) ۳۰-۳۱	
	ژاپن ۳، ۱۳۲
لومبینی ← کاپیلاواتهو ۳۰	سامیوتانیکا یا (س) ۶، ۹۴، ۱۰۵،
لهوی اشتراوس، کلود ۱۲	۱۰۹، ۱۱۲، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۴۵
ماجهیما نیکا یا (م) ۵-۶، ۱۶، ۳۷	سانسکریت ۷، ۸، ۲۱-۲۲، ۲۵
۴۳-۴۴، ۵۷، ۶۴-۶۶، ۸۱	ساواتهی ۵۶
۸۳، ۸۵، ۹۹-۱۰۰، ۱۲۱	سری لانکا ۳، ۱۱، ۲۳، ۱۲۸، ۱۳۲
۱۲۵	سقراط ۲۵-۲۸
مارکسیسم ۱۳۲	سوتاپی ناکا ۱۸
ماگادها ۳۲	سیسرون ۲۷
ماها واگا ۱۳۵	
ماهاویرا ۵۲	شاکیا (قبیله) ۳۰-۳۲، ۳۴، ۱۴۸
مسیحیت ۳، ۲۲، ۱۳۲، ۱۳۸	
	کاپیلا واتهو ۳۰
نانامولی ۱۰۷	کارما ۱۱۲
نیال ۳۰	کاست (نظام طبقات) ۴۰، ۱۳۳
نیروانا ۱۲۳	کالامانها ۱۴۶-۱۵۰، ۱۵۲-۱۵۳

نیکایا (مجموعه متون بودایی) ۵

۱۵۶

یاسا ۱۳۷-۱۴۰

وسالی ۵۶

ویناپی تاکا ۱۸

یونان، یونانیها ۲۵-۲۷، ۱۴۳،

از مجموعه بنیانگذاران فرهنگ امروز منتشر کرده است:



۱. تولستوی

نویسنده: هنری کیفورد
مترجم: علی محمد حق شناس

۲. پروست

نویسنده: درونت می
مترجم: فرزانه طاهری

۳. ماکیاولی

نویسنده: کولنتین اسکینر
مترجم: عزت الله فولادوند

۴. نیچه

نویسنده: جی. پی. استرن
مترجم: عزت الله فولادوند

★ کتابهای دیگر این دایرةالمعارف خواندنی درباره شخصیت‌های برجسته فرهنگ بشری به زودی در اختیار علاقه‌مندان قرار خواهد گرفت.

۵۷

۵۵۵۵۵۵۵۵