



مایکل کویدرز
علی محمد حق شناس

بغا



انتشارات طرح نو

خیابان خرمشهر (آبادانا) - خیابان نوبخت

کوچه دوازدهم - شماره ۱۰ تلفن: ۸۷۶۵۶۳۳

کُد پستی ۷۷۱۳-۱۵۸۷۵

E-mail: Tarh_e_no@yahoo.com

بودا • نویسنده: مایکل کریدرز • مترجم: علی محمد حق شناس • مدیر هنری و
طراح جلد: بیژن صیفوری • حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هُما (امید
سیدکاظمی) • چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد
اسلامی • نوبت چاپ: چاپ چهارم ۱۳۸۲ • شمارگان: ۲۰۰۰ جلد • قیمت: ۱۳۵۰ تومان
همه حقوق محفوظ است.

ISBN: 964-489-004-3

شابک: ۳-۰۰۴-۴۸۹-۹۶۳

این کتاب ترجمه‌ای است از:

The Buddha

(Past Masters)

Michael Carrithers

Oxford University Press, 1983

Carrithers, Michael

کریدرز، مایکل

بودا / مایکل کریدرز؛ مترجم علی محمد حق شناس. - تیران: طرح نو، ۱۳۸۲.

۱۶۸ ص. - (بنیانگذاران فوئنگ امروز)

The Buddha

عنوان اصلی:

واژه‌نامه.

چاپ چهارم.

۱. بودا، ۵۶۳؟ - ۴۸۳؟ ق. م. Buddha - سرگذشتنامه. ۲. بودایان - هند -

سرگذشتنامه. الف. حق شناس، علی محمد، ۱۳۱۹ - . مترجم. ب. عنوان.

۲۹۴ / ۳۶

ب ۴ / ۵۴ BQ ۸۸۲

فهرست

۷	□ پیشگفتار
۸	□ نکته‌هایی دربارهٔ نقل قولها
۱۱	□ نقشه
۱۳	۱. درآمد
۳۰	۲. اوایل زندگی و ترک نفس
۵۵	۳. به سوی بیداری
۹۰	۴. بیداری
۱۲۸	۵. رسالت و مرگ
۱۵۶	□ برای مطالعهٔ بیشتر
۱۵۹	□ واژه‌نامهٔ انگلیسی-فارسی
۱۶۳	□ واژه‌نامهٔ فارسی-انگلیسی
۱۶۷	□ نمایه

پیشگفتار

بودا شاید تا همین عصر حاضر بر نفوذترین متفکر در تمام تاریخ بشری بوده است. تعالیم او در طول مدتی بالغ بر ۱۵۰۰ سال سرتاسر شبه‌قاره هند را مسخر خود ساخت. در طول همین مدت تعالیم او تغییر یافت و تنوع نیز پذیرفت و مثل مسیحیت در اروپا در طی ۱۵۰۰ سال اولش، به فرقه‌های مختلف تقسیم شد. آیین بودا تا قرن سیزدهم میلادی یعنی تا به دوره‌ای برسد که نفوذ و اقتدارش در سرزمین اصلیش رو به زوال نهاد. دیرزمانی بود که در نواحی تبت و آسیای مرکزی و چین و کره و ژاپن و سری‌لانکا رواج یافته بود و اینک دامنه نفوذش را به سوی آسیای جنوب شرقی گسترش می‌داد. تاریخ تحول و تطور این آیین 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 آیین بودا آن چنان راحت سرتاسر قاره‌ها را درنوردید و این چنین آسان از گزند اعصار و قرون مصون ماند.

نکته‌هایی درباره نقل قولها

۱. کوتاه‌نوشته‌ها

ارجاع به آثار مذهبی بوداییان بر اساس نسخه‌های ویراسته انجمن متون پالی^۱ [فرقه]^۲ تراودا^۳ قرار دارد. در این ارجاعها، هر حرفی به نیکایا^۴ (مجموعه‌ای) خاص از متون بودایی 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 ماجهیمائیکایا^۵، مجلد دوم، صفحه ۹۱ ارجاع دهیم، آن را به صورت «م دو ۹۱» می‌نویسیم. 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». کوتاه‌نوشته‌های زیر برای مجموعه‌هایی که در برابر آنها یاد شده‌اند به کار رفته‌اند:

د برای دیگائیکایا^۶

م برای ماجهیمائیکایا

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 املایی 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

6. Digha Nikāya

الف برای آنگوتارا نیکا یا^۱

س برای سامیوتا نیکا یا^۲

ارجاع‌های دیگر به [تک‌منتهای] اودانا (او)^۴ و پارامتهای جوتیکا (پ)^۵ راجع است. که هر دو در زمره نسخه‌های ویراسته انجمن متون یالی به شمارند؛ و نیز به بریهاد آراتیکا اوپانیشاد (ب)^۶، 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 چایی 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 پی‌جویی کند متوجه خواهد شد که ترجمه‌های انگلیسی انجمن متون یالی همگی کلیدگذاری شده‌اند به طوری که انسان می‌تواند کمابیش یک‌زاست به سراغ بند و قطعاتی برود که در نظر دارد، هر چند اگر بتوان مستقیماً به متون یالی 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 یالیند، مگر آنها که به تصریح گفته‌ام که به زبان سانسکریتند.

۳. تلفظ

برای پرهیز از اشتباه‌های به راستی سردرگم‌کننده در تلفظ یالی لازم است تنها در نظر داشته باشیم که حرف *r* در کلمات یالی با *ch* در انگلیسی [و با *j* در فارسی]^۷ برابر است؛ با این حساب، مثلاً، لفظ *cetanā* کمابیش مثل

1. *Anguttara Nikāya*

2. *Samyutta Nikāya*

۳. افزوده مترجم فارسی.

4. *Udāna (U)*

5. *Paramattha Jotikā (P)*

6. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad (B)*

۷. این راهنمای تلفظ فقط به کار صورتهای لاتین که در یانوتنها آمده‌اند می‌آید.

Chay-tuh-nua [در انگلیسی و مثل چه-تا-نا در فارسی] تلفظ می‌شود؛ و این که حرف *h* در کلمات این زبان هر گاه پس از یک همخوان بیاید بدان معنی است که همخوان مزبور یا دمشی فوق‌العاده تلفظ می‌شود؛ به طوری که این تلفظ با آنچه در تلفظ کلمات انگلیسی *pi thead* و *do house* و [در تلفظ کلمات فارسی بُتها و برگها] به گوش می‌رسد قابل سنجش است. کسانی که می‌خواهند لفظ بودا^۱ را درست تلفظ کنند خوب است که حرف *d* در این لفظ، درست مثل حروف مشدد در ایتالیایی (و در فارسی)، واقعاً با تشدید تلفظ می‌شود. پس لفظ مزبور تلفظی کمابیش مثل «بود-دها»^۲ دارد و نه مثل «بو-دها»^۳.

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

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

ā رساننده صدایی بین صدای *s* و *sh* در انگلیسی [یا س و ش در فارسی].

ā رساننده صدای *ay* در کلمه انگلیسی *canyon* [یا در تلفظ عامیانه پنج

روز (panynuz) در فارسی].

āā رساننده صداهایی 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].

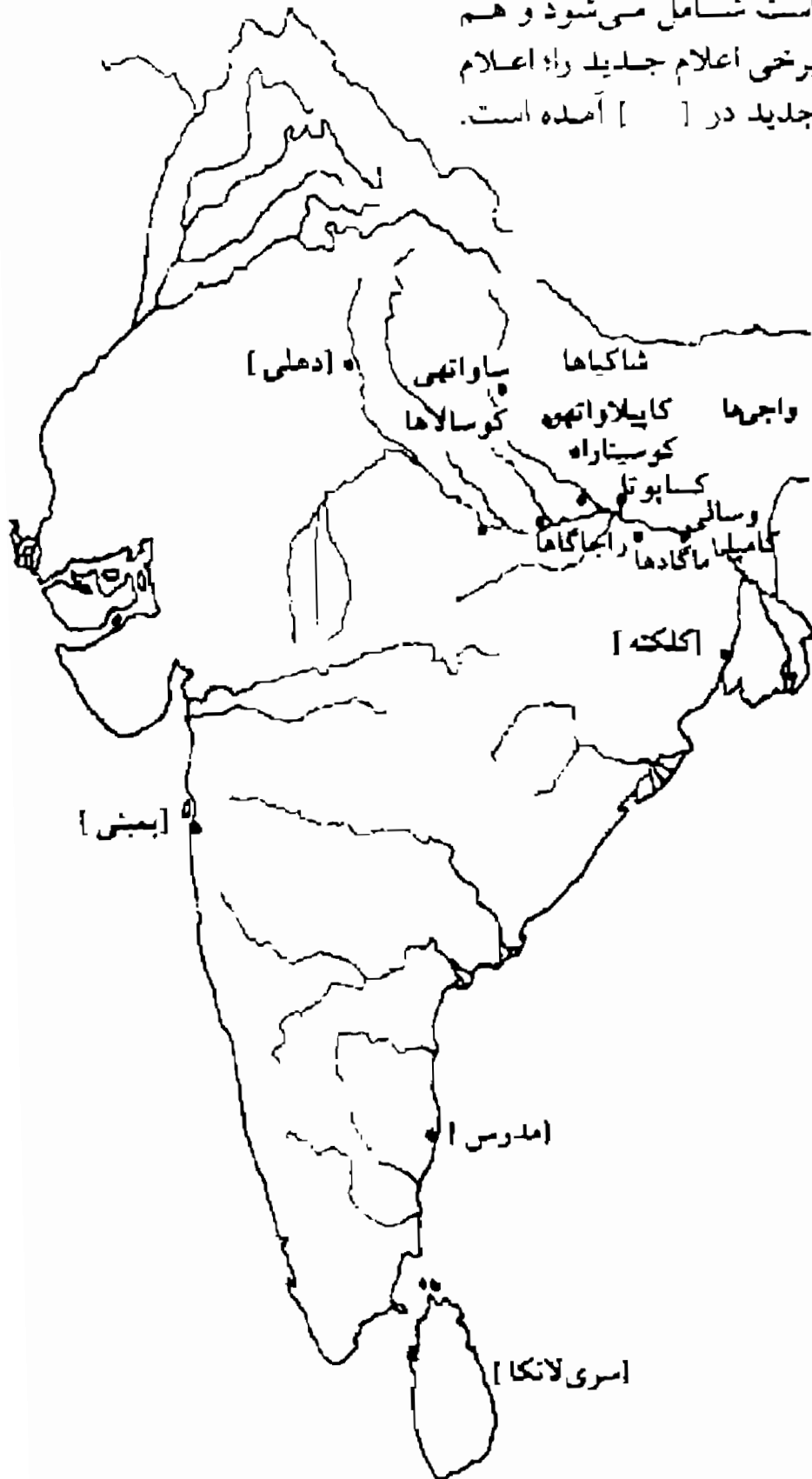
m رساننده صدای *ng* در انگلیسی.

1. *Buddha*

2. *Bud-dua*

3. *Booduh*

این نقشه هم برخی اعلام
 جغرافیایی را که در متن آمده
 است شامل می‌شود و هم
 برخی اعلام جدید را؛ اعلام
 جدید در [] آمده است.



درآمد

در میان ویرانه‌های آنورادهاپورا، پایتخت باستانی سری لانکا، پیکره سنگی نشسته‌ای از بودا به چشم می‌خورد که تنها و فارغ‌بال بر بالای ستونی بر فراز عنقها 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 بودایی نشین آسیا فراوان یافت می‌شود. پاها بر سبیل مراقبه چهارزانو مانده‌اند و دستها یکی روی دیگری، در دامن قرار گرفته‌اند. بوداییان برآنند 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 دربارهٔ سرنوشت آدمی راه برد، و با یقینی تزلزل‌ناپذیر پی برد که خود از رنج آن سرنوشت‌رهایی یافته است.

اما آن علو و کمالی که در پیکره آنورادهاپورا به چشم می‌خورد فرسنگها از هر چیز 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 بیکره هوشیار و صاف به نظر می‌رسد. و با سنگ ساکن درآمیخته و یگانه شده است. سوسیالیست پیری از اهالی انگلستان همچنان که در برابر آن ایستاده بود به من گفت در کل گنداب تاریخ بشری لااقل 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 بی‌آن که خود بدانم.

تأمل آن سوسیالیست پیر تأملی بود به شدت خصوصی که بر ملا شدنش شاید پیامد حضور غالب و قهار بیکره بود؛ اما آنچه در این میان گفتنی است این است که چرا همین تأمل خصوصی باید به‌کان بسیار دیگر نیز دست داده باشد. گواه درستی این گفته را، مثلاً، در سخن کلود لوی اشتراوس^۱، مردم‌شناس فرانسوی، می‌توان دید که، بی‌آن که به هیچ‌روی بودایی 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 که اگر پهلوی هم بگذارمشان یا مراقبه‌های این حکیم در زیر درختش یکی خواهد بود.

سخن اخیر مزید این مدعا است که افسون بودا هنوز هم در ماکارگر 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 در چته دارد تا به اندیشمندانی تا بدین حد پشتاز و
امروزی هدیه کند؟ این نخستین سؤالی است که من کوئیدهام بدان
پاسخ دهم.

و من کوئیدهام 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 چهره‌هایی 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 جدایی ناپذیر نیستند.

بگذارید در توضیح نکته اخیر از روایت‌های کهن درباره حیات بودا
شاهدی بیاورم: روایت‌هایی که همگی در حیات بوداییان نفوذ و تأثیری
عظیم داشته‌اند و اکنون نیز در زبان‌های اروپایی به فراوانی در دسترسند.
بودا پسر پادشاه به دنیا آمد، پس در ثروت و مکت غوطه‌ور بود و با ناز
و نعمت بزرگ شد و مُلک و قدرت در انتظارش بود؛ و این یعنی
برخورداری از همه خوبیها و خوشی‌هایی 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 به در آورد. بودا درباره آنچه دیده بود
به تأمل پرداخت و به نخستین نقطه عطف در زندگیش راه برد. پس

برخلاف خواست و تمنای خانواده‌اش دست از خانه و همسر و فرزند و مقام و مکننت فروشت تا به هیأت رهروی بی‌خانمان درآید و جستجوی خود را برای رهایی از این درد به ظاهر ناگزیر آغاز کند.

چندسالی را به مراقبه در نوعی نشسته و خلبه 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 درباره‌ی وضع اسفبار آدمی بپردازد. و این به‌دومین تحول عظیم در زندگیش منجر شد، چون از دل همین تفکر در آرامش مطلق بود که سرانجام بیداری و رهایی نصیب شد. اینک آنچه را باید انجام گیرد انجام داده بود، یعنی معمای رنج آدمی را حل کرده بود. حالیا با استخراج فلسفه و جهان‌بینی از دل تجربیاتش به آموزش آنها پرداخت و چهل و پنج سال بازمانده از زندگانش را وقف این کار کرد، و تعالیم 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. هم‌اینان تعالیم او را در اطراف و اکناف جهان پراکنند. مرگ بودا مرگی طبیعی بود و علتی طبیعی داشت و مرگی تمام و کمال بود؛ اما برخلاف میرندگان دیگر هرگز دوباره زاده نمی‌شد تا باز هم رنج برد.

دلایل مکفی در دست است که حتی در همین روایت بسیار فشرده هم تردید کنیم؛ اما دست‌کم رئوس کلی آن حتماً می‌باید 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 می‌داد 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 می‌زند که از رهگذر مجاهدتهای قهرمانانه و شخصی او نصیبتش می‌شود و این در حالی است که به لحاظ فلسفی سرگذشت او دور محور مکاشفاتی می‌چرخد که در درون روان و تن خودش صورت می‌بندد.

از همین جهت بود که بودا می‌گفت: «در درون همین مثنی خاک با روح و روان آن و محتوای فکری آن است که من اعلام می‌دارم جهان هست و خاستگاه جهان هست و انقطاع جهان هست و راهی هست که به انقطاع جهان می‌تجامد، (س 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 بی‌امان را هر کسی 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 بر اساس 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 بوداییان 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 زندگی 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 به‌رهایی خواهد داشت. در بی پاسخ اخیر این فرض نهفته است که بودا این‌همه را بدان سبب می‌دانست که خود این دو شق را عملاً مشاهده کرده بود. چه بودا خود را، و همچنین راهبان مبتر 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 آن‌را 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 نمی‌آید که تنها گزارش خود او کافی است تا فلسفه‌اش را تبیین کند. چرا که بودا علی‌رغم علاقه‌ای که به عزلت و تنهایی داشت بخشی از جامعه خود و تاریخ آن جامعه نیز بود. بودا درست در بحبوحه تحولات عظیم و دوران‌ساز اجتماعی و فکری می‌زیست؛ تحولاتی که بار و برش به او رسیده بود و خود او نیز در تعیین مسیر آینده‌اش 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 می‌گرفت و این که 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 جنبه‌های حیات آدمی را در هند باستان با خود درگیر کرده بود و بودا اکنون به اوج این موج برکشانده شده بود و لذا چشم‌اندازی بسیار گسترده از کار و بار آدمی پیش روی او جلوه‌گر شده بود. مسأله این است که حساب کنیم بودا چه مایه از بینش و بصیرت خود را مدیون این برکشانده‌شدگی‌ش بوده است و مدیون پایگاهش در تاریخ و مدیون کارهایی که پیشینیان و معاصرانش کرده بوده‌اند، و چه مایه نیز مدیون دید و دریافت عمیق خودش بوده است. چه شواهد و اسنادی در اختیار داریم تا براساس آنها به شرح زندگانی و احوال مردی پردازیم که ۲۵۰۰ سال پیش از این می‌زیسته است؟ برای زندگانی بودا، ما تقریباً یکسره به آثار و نوشته‌های بودایی تکیه می‌کنیم که خود به زبانهای متعدد شرقی حفظ شده‌اند و دست‌کم این امتیاز را دارند که بسیار گسترده و فراگیرند. آن بخشها از این آثار و نوشته‌ها که از همه کهن‌ترند و به تفصیل تمام به خود بودا می‌پردازند چندان زیادند که در روایات مختلفشان چندین قفسه از یک کتابخانه را به خود اختصاص می‌دهند؛ و از این شمارند زنبیل گفتار (یا سوتاپی تاکا)^۱ و زنبیل احکام تأدیبی (یا وینایاپی تاکا)^۲. از این گذشته، بیشترین بخش از اینها را به عنوان گفته‌های خود بودا به دست داده‌اند، گفته‌هایی که هر یک 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.

1. *Basket of Discourses (Suttapitaka)*

2. *Basket of Disciplinary codes (Vinayapitaka)*

این مقصود را پیروان بودا تا چه حد توانسته‌اند به نحوی مطلوب حاصل کنند؟ بگذارید اول به صورت بندی و شکل متون مقدس بودایی نگاهی بیندازیم. گفتارهای این متون صورتهای گوناگون به خود می‌گیرند؛ گاهی صورت گفتگویی پیدا می‌کند که میان بودا و پیروان آموزه‌های دیگر درمی‌گیرد؛ گاهی به شکل پاسخهایی جنوه‌گر می‌شوند که بودا به سؤالاتی معینی می‌دهد که راهبان خود او پیش او مطرح می‌کنند؛ گاهی به صورت درسهایی درمی‌آیند که بودا به راهبان خود می‌دهد؛ و گاهگاهی نیز حکم مواعظی پیدا می‌کند که بودا خطاب به آن دسته از مردم بر زبان می‌راند که خود به ترک خانه و زندگی پرداخته‌اند، 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 آن همه عموماً به آنها بود. بودا و راهبانش قسمت عمده‌ای از هر سال را به دوره‌گردی می‌گذرانند؛ ولی برای گذراندن ماههای چهارگانه از فصل بارانی بادهای موسمی در هند شمالی، در صومعه‌های جداگانه گرد هم می‌آمدند. هنگامی که به دوره‌گردی سرگرم بودند به اشاعه پیام خود می‌پرداختند؛ اما در آن هنگام که در گوشه خلوت فراهم می‌آمدند به بحث درباره آیین خود می‌نشستند و به تمرین در زمینه نحوه آموزش آن همت می‌گماشتند. در واقع شمار درخوری از گفتارهای متون مقدس بودایی متشکل از مباحثی است که میان خود راهبان درمی‌گیرد. در سرتاسر قانون بودایی روایات متعددی با تفاوتهایی 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 مجموعه اصول و آموزه‌های او به راستی آغاز شد. احتمال آن هست که راهبان بی‌درنگ پس از وقوع حادثه به قصد مشورت با هم 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 درباره 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 رد 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 به‌حافظه سپردن مطالب و نقل به موقع آنها از فرهنگهای جوامع اطراف کسب کردند و یا از خود وضع نمودند. مثلاً برای بسیاری از گفتارها شکلهایی تکرار شونده و فرمول‌وار 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 می‌خواندند - گو آن که احتمال دارد خود بودا هم پیش از آن همین کار را می‌کرده 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 بپارند. 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 نگاهداری شود که در قبول و باور فرهنگ وابسته به چاپ و طبع مایمی گنجد.

این البته بدان معنی نیست که مواد مربوط به متون مقدس بودایی به تمامی موثقتند. برخی از سخنان بودا مفقود شد و برخی دیگر بد فهمیده شد. برخی نیز به عباراتی کلیشه‌ای بدل شد که در متها و موقعیتهای نامناسب همواره تکرار گردید. از این گذشته راهبان نیز مقدار زیادی خود بر آنها افزودند، و در آن میان بویژه چهره و شخصیت بودا روز به روز بزرگتر و برجسته‌تر بازنموده شد. در واقع هیچ‌یک از زبانهایی که مجموعه اصول بودا اکنون در آنها یافت می‌شود 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 می‌رسد که این کهن‌ترین متون تا به زمان دومین انجمن راهبان یا کمی پس از آن کمابیش به همین شکلی که اکنون در اختیار ما است منظر شده بودند. پس ما در بهترین شرایط می‌توانیم امیدوار باشیم که بودا را، کمابیش، به همان خوبی و روشنی بینیم 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 نگه داشت. جز آن‌که 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 را 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 هر یک از اینها به این یا آن زبان پالی یا سانسکریت و یا یکی از زبانهای پراکریت^۱، [به معنی جلانیافته]، عرضه می‌شد که همگی در زمره زبانهای هند شمالی بودند و همگی نیز هم خانواده هم بودند. باری، این تحولات باستانی همه در شبه‌قاره هند اتفاق افتاد، و از این دوره تنها متون مقدس پالی است که در کلیت تامش به یک زبان هندی همچنان محفوظ مانده است، به اضافه ورق‌پاره‌هایی 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، آیین 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 الشعاع آموزه‌هایی متفاوت با آنچه بودا از آن حمایت می‌کرد قرار گرفت و در نتیجه گنگ و مبهم از کار درآمد. عالم بودایی، بدان‌گونه که پژوهشگران غربی در قرن نوزدهم با آن مواجه شدند، عرصه عقاید و

اعمالی چنان متفاوت با یکدیگر بود که دست کم می توانست با کلباهای مختلف مسیحی از این نظر برابری کند.

اول به نظر می رسد آسان است بپذیریم که متون پالی، یعنی متونی که نحله مشایخ (تراوداییهای)^۱ سری لانکا و برمه و تایلند حفظ کرده بودند، قدیمی ترین و اصیل ترین متون است. و این چیزی بود که خود تراوداییها مدعی آن بودند. از آن زمان تا کنون، به هر حال، محققان منفرد به خواندن و یادگیری پالی و سانکریت و تبتی و چینی، که همگی برای تعیین صحت چنین مدعاهایی لازم است. همت گماشته اند. گذشته از این، متون کاملاً کهنی نیز از منابع آسیای مرکزی در دسترس قرار گرفته است. اکنون به نظر می رسد که هر چند متون پالی هنوز هم سودمندترین متون درباره بودا است و از این لحاظ هیچ یک از متون دیگر به پای آن نمی رسد، با این همه از جهات بسیار می توان 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 کهن ترین منابع کدامند بسیار ضروری و حتمی ناگزیرند. در این کتاب ترجمه ها و اصطلاحها همه از منابع پالی اند. اما من از نتایج کارهای محققان در زبانهای دیگر بهره گرفته ام 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 می کنند که در عالم بودایی کی چکاره است.^۲ از همه پردردسرتتر گاهشماری بودا است. کتب مذهبی بودایی این امکان را در اختیار ما

1. Theravadians

2. Who's Who

می‌گذارند که بپذیریم بودا عمری پر و پیمان 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 تاریخیهای 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 گاهشماری چندان علاقه‌ای نداشتند اما در فلسفه هر چه بخواهی متبحر بودند. هم از این رو است که ما در وضعیتی لغزوار قرار داریم. بدین معنی که درباره تعلیمات بودا تصویری بهتر از آن داریم که درباره قرنی که خود در آن می‌زیست.

اما این، به هر حال، بدان معنی نیست که بخواهیم بگوییم منابع در زمینه 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 در می‌بایم مردم آن زمانه چه مشاغلی را دنبال می‌کردند و خود را در چه طبقات و اقلشاری جا می‌دادند و با چه آرایه‌ها و تمهیدات سیاسی سر و کار 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 بوداییان در آن زمان، یعنی به پیروان مذهب جین^۱، تعلق داشت. با این حساب، حق است اگر بگوییم سرزمین هند نخستین بار با پای بودا به پهنه تاریخ گام می‌نهد؛ چه به هر گزارش تاریخی که نظر بیندازیم، می‌بینیم تنها در زمانه بودا است که جزئیات امور آن قدر روشن می‌شوند که آدمی می‌تواند با اطمینان دربارهٔ پادشاهان بخصوص و حکومتیای 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 ایستا را از رهگذر سنجش آن با منابع دیگر به تصویری پویا بدل کند. برای دورهٔ مقدم بر بودا ما متون سانکریت برهمنی داریم (یعنی همان چیزی که بعدها به آیین هندوی تمام و کمال بدل شد) و متون مزبور عبارتند از برهمنه‌ها^۲ و اوپانیشاده‌ها^۳. این متون از جزئیات تاریخی روشنگری که در متون مقدس بودایی موجود است چیز بسیار کمی در خود دارند، چرا که در زمرهٔ متون فنی کیشی هستند که نخست کیش قریانی بود و بعدها به کیشی نهان‌روشانه یا باطنی بدل شد؛ واتگهی 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

1. Jains

2. Brahmaas

3. Upanishads

هند وجود داشت و نه دولت درستی، آنچه بود تنها یک سلسله امیرنشینهای جنگاور 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 مانوریایی^۱ قد علم کند که خود بزرگترین دولت در شبه قاره تا پیش از سنطه بریتانیا^۲ بود. پس بودا در قلب دوره‌ای می‌زیست که دوره زایش و بالاش تمدن هند بود، درست همان طور که سقراط نیز در قلب دوره‌ای می‌زیست که دوره زایش و بالاش تمدن غرب در یونان باستان بود.

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، اروپاییان، است که ما، اروپاییان، در بازشناسی آنها دچار مشکل می‌شویم. در این باره مقایسه با یونان باستان بویژه 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 بگوییم، 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 سؤالیهای اساسی درباره خودمان پردازیم و آنگاه پاسخهای آنها را بر سبیل تعمیم در مورد مردمانی به کار بندیم که در موقعیتهای و شرایط کاملاً متفاوت قرار دارند. از اینها گذشته، ما خیلی راحت فرض می‌کنیم که می‌توان درباره

1. Mauryan empire

2. British Raj

این چنین مطالب بر اساس نوعی از معیارهای صدق غیر شخصی که در دسترس هر کسی قرار دارند به بحث پرداخت. در یک کلام، ما با نوع تفکری آشناییم که عام است و نه خاص، انتزاعی است و نه عینی. به استدلال گذاشته می شود و نه این که با فرامین فوق طبیعی تأیید می گردد، نه نیز این که با تصویرپردازیهای معهود به تمثیل درآورده می شود، یا با زور آداب و سنن تصویب می شود و به اجرا درمی آید.

اما وقتی، از یک طرف به سقراط و پیشینیانش در یونان باز می نگرییم و از طرف دیگر، به بودا و اسلاکش در هند، خیلی آشکار می بینیم که این عادات بسیار تازه و نویافته می نمایند. این البته بدان معنی نیست که یونانیان یا هندیان اولیه قادر نبودند به بررسی طبیعت خود و یا جوامع خود پردازند. مسلم است که هر دو توانایی 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 بالایش شهرها و رشد و توسعه جامعه‌ای جهان‌شهری و پیچیده تجربیات دیگر مشترک بودند و ارزشها دیگر از پرستش و تردید مصون نمی ماندند. آن توازی و توازن راحتی که میان افکار ستی 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 تجدید نظر قرار داد و به بحث گذاشت و درباره آنها استدلال کرد؛ به بیان دیگر، مردم اکنون می توانستند درباره آنچه هست به فلسفه پردازند و تفحص کنند. و این مصداق بارز سخن سیرون درباره سقراط است که گفت سقراط «برای نخستین بار فلسفه را از آسمانها به زمین فراخواند و در شهرها مستقر نمود و حتی در خانواده 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 می توان 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 پراحساس حقایق درباره عواقب امور و اداره حیات آدمی بودند.

اوایل زندگی و ترک نفس

روایات و احادیث متأخر شاخ و برگهای زیادی به اوایل 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 مراقبهٔ 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. دلایلی در دست است که بپذیریم بودا در چارچوب ذوق و سلیقهٔ زمانه‌اش آدمی خوش‌سیما و برازنده بوده است. چه بک منبع به نسبت قدیمی، به نام آگاناسوتا^۱ از زیبایی او در مقابل زشتی پادشاه همسایه به نام پاسنادی^۲ ستایش می‌کند. ولی تا آنجا که به شخصیت او سرای فلسفه‌اش مربوط می‌شود چیز کمی می‌توانیم دربارهٔ او بگوییم، چه در منابعی که در دسترس ما قرار دارند شخصیت او همانا عین فلسفهٔ او محسوب می‌شود. به هر حال می‌توانیم به خود حق دهیم که فرض کنیم بودا در دوران جوانی آدمی سختکوش و پرشور و طغیانگر

1. *Aggañña Sutta*

2. *Pasenadi*

بوده است، چه هیچ شخصیت و رفته و مطیع و آرامی نمی توانسته است
 آنگاه 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 متفن تر و
 محکم تر 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 شهر
 لومبینی^۳ به جای آن قرار دارد که خود شهری است در ناحیه ته رای^۴ در
 زمینهای کم ارتفاع و پست نیال. دوم این که نام خانواده یا نام قبیله او
 گوتاما^۵ بود (که به سانسکریت گنوتاما^۶ تلفظ می شود؛ و قابل ذکر است
 که پیش از آن که به بیداری برسد او را بودا نمی خواندند، اما من او را
 همه جا از باب راحتی به همین عنوان می خوانم). این واقعیات هیچ
 چیزی را درباره کودکی و تعلیم و تربیت بودا روشن نمی کنند، جز
 آن که او را در فضای گسترده تر تمدن سواحلی رود گنگ^۷ قرار
 می دهند که خود او بخشی از آن تمدن بود، و از همین جهت واقعیات
 مزبور بیانگر گوشه ای از اوضاع و شرایطی بود که به میراث برده بود.

قوم شاکیا در زمره اقوامی 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 بودند و
 نظامهای حکومتی نسبتاً مشابهی داشتند و با نظام برده سالاری یا با
 شورای ریش سفیدان و یا با آمیزه ای از هر دو اداره می شدند، و لذا
 بهترین اسمی که می توان به آنها داد جمهوریهای قبیله ای^۸ است. امکان
 آن نیز هست که برخی از این قبایل کسی را برای مدتی معین به رهبری

1. Sakya

2. Kapilavatthu

3. Lumbini

4. Terai

5. Gotama

6. Guatama

7. Gangetic civilization

8. tribal republics

انتخاب می کرده‌اند، اما هیچ‌کدام پادشاه در معنای دقیق کلمه نداشتند و بنابراین 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 نجیبگان می‌دانستند، و لذا دشوار است این احساس را در دل راه ندهیم که بودا یا 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 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 آن‌که اثرگذار باشند اثرپذیر بودند. تنها چیزی که اینان داشتند تا در آینده بر تمدن هند بیفزایند همانا عضو بزرگ دودیشان 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 فرو خوردن 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 مائوریایی 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 رو به رشد محل دربارهای پادشاهان نیز بود، و به سوی همین دربارها و شهرها بود که سبلی 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 شکست خورده، که اینان برای خراج گذاردن می‌آمدند، و نیز زاندگان و بیگانگان و فرصت‌طلبان 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

1. Kosala

2. Magadha

3. Vajji

مختلف اکنون همه به سوی یکدیگر رانده شده بودند تا خواهی نخواهی با هم 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 نازه 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 کهن 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 یادآور 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 واریانا^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 درمین طبقه

1. Varna

سپرده شده بود، و آن طبقه رزمیاران بود (و نام این طبقه کهاتیا^۱ بود و به سانسکریت کشاتریا^۲ نامیده می شد) و وظیفه این طبقه جنگیدن و حکومت راندن و پرداختن مخارج قربانی بود. و این همان مرتبتی بود که قبیله 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^۳ خوانده می شدند (و به سانسکریت ویشیا^۴ نامیده می شدند). و چهارمین طبقه خدمتکاران^۵ بودند (که به سانسکریت شودرا^۶ خوانده می شدند) و اینان شایسته آن نبودند که از فوائد مذهب قربانی بهره ور شوند و محکوم بودند با خدمتکاری برای آن سه طبقه دیگر بسازند و گذران زندگی کنند. باری، همین تصور تجویز می کرد که میان طبقات مختلف روابطی منظم و پایگانی برقرار گردد، به طوری که در آن روابط هر طبقه‌ای بر عهده خود بداند که به طبقات بالاتر از خود ادای احترام کند. تصور مزبور همچنین نوع جامعه را نیز کمابیش توصیف می کرد، چه اینان جوامعی مرتبه‌بنیاد بودند که در آنها نجبگانی جنگجو همراه با جماعت روحانیانسان بر عوام ناس و بر گروههای باز هم فرودست تری که از شکست خوردگان جنگها تشکیل می شدند حکومت می راندند.

اما از همه مهمتر آن که همین تصور طبقاتی نوعی نگرش خاصی به دنیای انسانها نیز بود، نگرشی که ریشه‌ای عمیق و بُرد و دامنه‌ای گسترده داشت. این تصور فقط مرام و ملکی 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،

1. *Khattiya*

2. *Ksatriya*

3. *Husbandman*

4. *Vaisya*

5. *Servants*

6. *Sudra*

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 نجیب‌زاده است. یا برهمن فقط کسی نبود که نقش روحانیان را ایفا می کرد، بلکه آدمی بود که بنا به ذات و سرشتش از موهبات خرد و فضیلت و دانایی و یاکی فردی و پاک‌نژادی نیز بهره‌ور بود. یا اگر کسی را خدمتکار صدا می کردند تنها بدان معنی نبود که به شغل و پیشه او اشاره می کند. بلکه بدین معنی نیز بود که بگویند آدمی نادار و ناتوان و فرومایه و از نژادی پست است. هر چیز مهم و معتبری را که می خواستند درباره کسی بدانند از طریق طبقه او می فهمیدند، حال خواه این همه برای مقاصد مذهبی یا روانشناختی بود و خواه برای مقاصد سیاسی یا اقتصادی و اجتماعی. ظاهر هر شخصی همراه با استعدادهای روحی و جسمانی او حتی ذات و سرشت او بر اساس طبقه او تعیین می شد. وضع طوری بود که گویی 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 رنگین‌پوستان. در متون متعلق به جوامع جنگجوی قدیمی تر، یعنی همان متونی که به نام برهمنه‌ها خوانده می شوند، این نظم طبقاتی را همچون حقایق مسلم بی هیچ 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 نظامی 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 کهن‌تر هیچ چیزی درباره بازرگانان نمی‌بینیم؛ و حال آن‌که در متون متأخر بودایی یا مذهب جین وجود بازرگانان بسیار مشهود است و اینان بخش فعالی از فضای جامعه را تشکیل می‌دهند. یا در متون کهن‌تر ما تنها با جنگجویان سر و کار 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 روبرو 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 هیچ‌روی 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 بودایی (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 نوبیاد و منحصرأ بر اساس نوع و میزان جنایت خود او، و نه بر اساس مناسبات و ملاحظات طبقاتی، محاکمه و محکوم می شود. 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 نوبه قلمداد می شد — می بایست 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 بنا بر این بود که به طبقات واقعی نگذارند؟ و دیگر این که گفتار مزبور متذکر می شود 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 می توانستند فرمان برند، و برهمنان و جنگجویان فقط ممکن بود فرمان دهند.

در گفتار مورد بحث، از این ملاحظات توقع می رفت که وضع واقعی جهان را آن طور که هست نشان دهند و آن را در برابر لاف و گزافهای میان تهی برهمنان، که خود تداوم بخش نظریه طبقاتی بودند، قرار دهند. و وضع مزبور واقعاً در جهان وجود داشت. اگر متون پیش از بودا را یا سلسله دیگری از آثار تازه بسنجیم که به نام دارماشترا^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

1. *Darmasāstra*

زمینه قضا و مجازات مجرمان به دست می‌آوردند (و دارماسترا به معنی علم حقوق است؛ و من قدیمی‌ترین آثار در این زمینه را گنوتاما دارماسترا^۱ می‌نامم تا از آثار تازه بازشناخته شوند). ولی اینان نیز، به هر حال، می‌توانستند، به شیوه رایج در جمهوریهای قبیله‌ای قدیم، نخبگان قدیم را معزول سازند و نخبگانی جدید به جای آنان منصوب گردانند. همچنین، هم در منابع بودایی و هم در آثار حقوقی می‌خوانیم که در دوره اخیر تمهیدات مالی جدیدی نیز به وجود آمده بود. نظیر نظام اعتبار و وام، یا نظام بهره‌ای، 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 فرومایه‌ای از همان راهها به جاه و ثروت برسد. مشکل نظریه طبقاتی در این بود که تنها به وجود چهار نوع آرمانی از اشخاص قائل می‌شد و هر نوع را آمیزه‌ای متناسب و هماهنگ از ویژگیهایی معین در نظر می‌آورد. برای مثال، هر جنگجویی هم جنگجو به زاد بود، و هم جنگجو به قدرت سیاسی، و هم جنگجو به ثروت و دارایی. چرا که قدرت به معنای اعمال قدرت بر مردم و زمین بود که هر دو منبع 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

1. *Gautama Dharmastra*

موقعیتها چه‌با 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 بیرون 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 پایین‌تر سرشکن شدند. برهمنان همچنین نظریه‌ای پرداختند تا به کمک آن توضیح دهند که چگونه در نتیجه ازدواج میان طبقات، گروههای موروثی 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 بر اساس 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 فیلسوف‌مآبی داده شد که بودا بعدها به جرگه آنان پیوست. پاسخ اخیر را می‌توان هم در منابع بودایی 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 به صورتی ابتدایی در آن نظرگاه وجود داشته باشد.

بودا این نظریه عمومی را به شکلی مخصوصاً روشن در گفتگو با یک برهمن (دشماره 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 همگنانش این مقام منبع را از آن‌رو به دست آورده‌اند که همگی کیفیات بخصوصی را به طور یکجا در خود فراهم دارند. بدین معنی که همگی در مجموع هم‌نژاده‌ترینند، هم داناترین و هم زیباترین و بخردترین و بافضیلت‌ترین.

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 می‌پردازد. می‌پرسد آیا آدم بی‌آن‌که تا هفت پشت پدری و مادری‌اش اصیل باشد می‌تواند مدعی شود که برهمن است؟ و پاسخ می‌شود که آئی، ظاهراً می‌تواند. باز می‌پرسد آیا آدم بی‌آن‌که علوم برهمنان را آموخته باشد می‌تواند ادعای برهمنی کند؟ و پاسخ می‌شود که آری. باز می‌پرسد آیا آدم بی‌آن‌که زیبایی جسمانی داشته باشد می‌تواند ادعای برهمنی کند؟ و باز پاسخ می‌شود که البته که می‌تواند. آن‌گاه

می پرسد اما آدم آیا می تواند مدعی شود که برهمن است بی آن که از خرد و از فضیلت بهره ای داشته باشد؟ و برهمن پاسخ می دهد نه چرا که این دو با هم 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 بلند مرتبه 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 برهمنی 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 برهمنی به چالش گرفته می شد، بلکه آن دو کیفیت اساسی، یعنی خرد و فضیلت، نیز جدا از تعبیر 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 هر کسی 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 می شود. 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، گو باش.

این بحث و جدل در ظاهر به زیان ادعاهای برهمنان و به سود ادعای مرتاضان دنبال می شود که می گویند 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 می تواند، 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 گنج کننده مقامها و مرتبه های متفاوت و سرنوشتها و تقدیرهای گوناگون فی الجمله پس زده می شوند و آنچه در صدر همه چیزها جای داده می شود یک موهبت ساده عام و همگانی است؛ و آن این که هر انسانی می تواند، علی الاصول خوب و خردمند باشد. و این فرضی بود که بسیاری از معاصران بودا هم، به این یا آن طریق دیگر، بر زبان می راندند. خطاب همه ایقان 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 نمی توانستند 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 آنرا پیدا کرده بودند تا خطاب به جهانی بیار 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 بزرگتری 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 بیکرانه ای که در ورای ظواهر زودگذر حیات این جهانی جای داشت. اینان به جامعه

حوزه رود گنگ طوری نگاه می‌کردند که گویی فرسنگها از آن فاصله داشتند. و آنرا خوار می‌شمردند. مردمی بودند واقعاً دوره‌گرد 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 جهان‌وطنی این رهروان در این واقعیت جلوه‌گر می‌شود که بودای آینده و جوان حتی در همان سرزمین ایالتی خود نیز به اندازه کافی درباره آنان اطلاع داشت که بر اساس آن بتواند تصمیم بگیرد که به آنان پیوندد. قدیمی‌ترین منابع درباره ترک دنیا کردن او منابع ساده و عربانند که در عین حال به خوبی نشان می‌دهند که چشم‌انداز او در این ترک کدام است. وقتی ترک دنیا گفت «جوانی بود با موهایی به سیاهی زغال و در نخستین مراحل زندگی» (میک ۱۶۳). و این وجود زن و فرزند را که روایات بعدی به او نسبت می‌دهند در بوته تردید می‌گذارد، اما در عوض نشان می‌دهد که ترک دنیا تصمیمی بود که یکبار برای همیشه در زندگی گرفته می‌شد.

اما برای ترک دنیا انگیزه بخصوصی نیز وجود داشت؛ می‌گوید «به نظرم رسید که زندگی در خانواده تنگ و کثیف است؛ حال آن‌که زندگی در بیخانمانی باز و فراخ است؛ دشوار است که آدمی بتواند در حالی که کُنج حانه پیده است زندگی معنوی تمام و کمالی را که از هر جهت پاک و پاکیزه باشد بگذراند» (میک ۲۴۱). از اینجا می‌توانیم دریابیم که در زمان بودا چه بلندپروازیها و بلندنظریهای ماجراجویانه‌ای

1. Paribhajakus

2. Samanas

با شیوه زندگی رهروان پیوند خورده بوده است. اینان در جستجوی مظهري از کمال بودند که فراتر از ضروریات زشت زندگی معمولی و گیر و دارهای حقیر آن جای داشت. هیچ در بی لذت خود نبودند، بلکه در راه سودایی شکوهمند گام برمی داشتند که گرچه گاه برایشان شرافت و بزرگی به ارمغان می آورد، اما همیشه با رنج و سختی همراه بود. ترکی دنیاگفتن آرمان هر مرد جوان، و در واقع هر آدم رمانتیکی بود، و از این نظر بودا تنها یکی از جوانان بی شماری بود که، به شوق رویارویی با مخاطرات زندگی رهروی، خانه و خانواده خود را ترک می کردند.

ولی در کنار این شور و شوق، وظایف بسیار جدی و عمیقاً خشک و عبوس یک چنین زندگانی نیز وجود داشت. اولاً دو آرمان ناب فضیلت و خردمندی چنان باری از کمال جویی بردوش این رهروان می گذاشت که شاید معدودی از آنان می توانستند به جزئیات آن دست یابند. و ثانیاً اینان زندگی معمولی را نه فقط به دلیل دردسرش بلکه به دلیل مخاطراتش ترک می کردند. در گزارش ساده و عبریان تأملات بودا پیش از آن که ترک دنیا بگویند، نخستین تغییر حالت بزرگ او بدین صورت توصیف می شود که:

چرا من که محکوم به زایش و پیری و بیماری و مرگ و اندوه و آلودگی ام در پی کسب چیزی باشم که محکوم به همینها است؟ چه می شد اگر، حالا که خود محکوم به این چیزهایم، حالا که خضرهای ناشی از اینها را می بینم، به جستجوی واپسین انقطاع، واپسین نابودی همه این دردسرها، می پرداختم که خود نازاده و پیری ناپذیر و مرض ناپذیر و نامیرا و بی اندوه و ناآلوده است؟

این نکته در تمامی افکار بعدی بودا تکرار می شود، ولی آنچه در

دل آن تکرارها می‌توانیم بینیم 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 دنیا گفته نشانی از امید هست. امید فرو نگرستن به غرقاب رنج و آرزو از فراز قله معرفت و بی‌اعتنایی. نویسندگان غربی این نگرش را به عنوان بدبینی تسکین‌نیافته به شمار آورده‌اند؛ اما اینان خوش‌بینی مستتر در آنرا 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 آنرا تبیین می‌کرد و موجه می‌ساخت. در این نگرش کار و عمل عادی اهل دنیا در مقابل بی‌عملی غیرعادی تارکان دنیا قرار داده می‌شد. چه اهل دنیا باید در پی اهداف این‌جهانی‌اش، 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 مثمر به ثمری را دربر می‌گیرد که در وضع خود انسان یا کسی دیگر تأثیر بسزا می‌گذارد. وانگهی این کارها، گذشته از نتایج صرفاً محسوس، عواقب معنوی نیز دارند؛ چرا که توانایی آنرا 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

1. Karman

همین اعمال و کردار ما هستند که ما را به بهشت یا به جهنم می فرستند؛ یا همینها هستند که موجب می شوند بلاهای فوق طبیعی 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 بی پایان نیست که انسان، همچنان که در «توالی مستدام» یا، به زبان سانکریت، در سامارای حیات این جهان — این عرصه اندوه و آرزو — می میرد و هر بار از نو زاده می شود، به ناگزیر تجربه خواهد کرد.

تارک دنیا، برعکس، در تجرد و فقر و بی آزاری و بی آرزویی زندگی می کند، و اینها بیش از آنکه اعمال نیک به شمار آیند بی عملی محسوب می شوند، چرا که تارک دنیا اصلاً به کارهایی تن نمی دهد که انباشته از آن نیروی وحشتناکند که موجب زایش دوباره او می شود. از این رهگذر است که هر تارک دنیای موفقی از چرخه بی انتهای زایش مجدد به کلی نجات می یابد. درست است که اهل دنیا به سبب اعمال نیکش ممکن 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) درآید. نیز درست است که اهل دنیا می تواند سرنوشت خود را در همین حدود به دست رقم بزند. اما این همه با توجه به آنکه در زندگیهای بعدی نیز، حتی در رفیع ترین اشکالش، رنج و مرگ و زایش مجدد امری ناگزیرند، چیز چندانی نیست. تنها با ترک کامل دنیا از طریق ترک اعمال پر از عیب است که آدمی می تواند از این سازوکار مهیب رهایی یابد و به حقیقت «نازاده» و پیری ناپذیر و مرض ناپذیر و نامیرا» راه برد.

این قانون علیت غیر شخصی است، یعنی به دست هیچ خدایی 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 بودایی نیز که می‌گوید هر کسی 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 هر کسی، چه برهمن باشد و چه خدمتکار، می‌باید عواقب اعمال خودش را در حیات دیگر تجربه کند؛ ولی هر کسی 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 نظریه علیت اخلاقی و هم برنامه 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، همه

اینها کاملاً شکل گرفته‌اند. در زمان بودا نظریهٔ تناسخ قبول عام یافته بود و تارکان دنیا عملاً به یک طبقهٔ پنجم بدل شده بودند و اکنون دیگر آشکارا بخش مهمی از حیات جامعه را تشکیل می‌دادند. در این‌که 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 با هم پدید آمده و تکمال یافته باشد. تنها آن جماعت از مردم که اعمالشان هر لحظه از زندگی معمولی بیشتر فاصله می‌گرفته است می‌توانسته‌اند یک چنین نظریهٔ خشک و جدی و دوردستی را بپذیرند، و 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 درویشی‌شان احترام بگذارند و کمک کنند.

هرچند تارکان دنیا حاصل جهان پیرامونشان بودند، اما جهان پیرامون آنان نیز حاصل دست خود آنان، در مقام معلم و موعظه‌گر و سرمشق، بود. با نظریهٔ تناسخ آنان به کرات به عنوان یک نظریهٔ مذهبی نامعقول، و چه بسا بسیار قدیمی، برخورد شده که حتی پیش از آن‌که جوامع جنگجو، شمال هند را به تصرف خود درآورند، وجود داشته است. این برخورد، با آن‌که ممکن است تا حدودی درست باشد، قدرت نظریهٔ مزبور را که می‌تواند جهان پیچیده‌ای را تبیین کند نادیده می‌گیرد، همان‌طور که مراتب پیچیدگی و پیشرفتگی خود آن نظریه را نیز نادیده می‌گیرد. این نظریه می‌توانست 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 می‌کند و یا سرزمین آبا و اجدادیش 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 بی‌ریای مردم فقیر در این زندگی تعلق می‌گیرد برای زندگی بعدی آنان ذخیره می‌شود، در همان حال مردم مرفه نیز سزای اعمال زشت خود را خواهند دید. از این گذشته، نه تنها رخدادهای زندگی، بلکه عواقب نهایی آن - یعنی تولد، پیری و مرگ - نیز در چارچوب این نظریه در دزون طرح بسیار وسیع‌تری جای داده می‌شوند و در همان طرح نیز می‌توانند چاره شوند. جای تعجب نیست که این نظریه در سرتاسر تمدن هند، بدین یا آن شکل بخصوص، مورد اقبال همه‌جانبه، حتی از جانب برهمنان، قرار گرفت. این نظریه در استفاده‌ای که از مقولات اخلاقی و مجرد خوب و بد می‌کرد تا آنها را در مورد اعمال آدمی به کار بندد، و در فرضش بر این که یک قانون طبیعت علت و معلولی در عالم وجود دارد، و همچنین در سرشت بی‌تعیّن و الوهیت غیرمتشخصش، حاصل نسلها یا قرن‌ها تلاش فکری و ذهنی بود. بودا و معاصرانش نیز آن را ادامه دادند تا پالوده‌تر و پرورده‌ترش گردانند.



در متون برهمنایی قدیمی تر بحث و جدلهایی را که به این تحولات فکری می‌انجامید مبهم یا حتی مسکوت گذاشته‌اند؛ اما در متون بودایی و متون مربوط به فرقه جین که صحنه‌های روشنی از محیط پیرامون بودا را پیش روی ما ترمسیم می‌کنند از هر طرف بانگ و غوغای انبوه بی‌شمار صاحبان رأی و نظر است که به گوش می‌رسد، چنان‌که توگویی 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 پردازند. سخنرانیها یا مراسم عمومی که بیشتر برای پیروان برگزار می‌شوند ولی حامیان بالقوه نیز می‌توانستند در آنها شرکت کنند حکم نهادهایی همیشگی پیدا کرده بودند. برخی اعمال میان همه فرقه‌ها مشترک بود - مثل گدایی، 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 خوردآزاریهای «من‌درآوردی» سوار کرده بودند.

در آن میان رگه‌هایی از خودنمایی نیز وجود داشت. برخی مثل مگها غذا می‌خوردند، برخی دیگر قیافه جوجه‌ها را به خود می‌گرفتند و بیاری برهنه به اطراف می‌رفتند. و مهمتر آن‌که بیاری از خودنماییها فکری و ذهنی بود، به طوری که بودا بعدها مجبور شد در برابر «زیرکان و ناقلابان 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. ولی خود عبارات اهانت‌آمیزی که در دهان کسانی گذاشته می‌شود که «مواز ماست می‌کشند» مبین کیفیت اعلائی بحث و جدلهای آنان و مؤید رواج آن عادات ذهنی در میان آنها است که به آدمی امکان می‌دهد از کل براهین مختلفی که می‌شود یکی را برگزیند؛ مثلاً به یکدیگر می‌گفتند «مصادره به مطلوب می‌کنی، انگار! مطلوب را مصادره می‌کنی، باز هم!»؛ یا «سعی کنی حرفهایت را روشن‌تر بگویی»؛ یا «خودت را از این مخمصه بکش بیرون، اگر می‌توانی»؛ و مانند اینها. نحله‌های مختلفی از شکاکان وجود داشت، یعنی از فیلسوفانی که شک داشتند امکان دستیابی به دانش مؤثر درباره این یا آن موضوع اصلاً وجود داشته باشد؛ و وجود همین کسان شاید مطمئن‌ترین گواه بر آن باشد که حال و هوای فکری زمانه تا چه

حد باز و بازار تفکر تا چه حد گرم و متاع فکر تا چه حد مطبوع و پرورده بوده است. ماده‌گرایانی بودند که به کلی منکر وجود جهان روحانی و نامرئی تناسخ می‌شدند. و قدری مسلکانی بودند که به تناسخ اعتقاد داشتند، اما می‌گفتند هر موجود ذی‌شعوری مجبور است پیش از آن‌که امکان رستگاری برایش فراهم شود از هر سرنوشت ممکن گذر کند.

باری، در آن میان سه جنبش بود که بیش از همه به بودا ربط پیدا می‌کرد، و نخستین آنها را می‌توان در متون برهمایی بازیافت. در کهن‌ترین متون مربوط به کیش قربانی، عمل قربانی متوجه شخص قربانی دهنده با تمام جسم و روحش بود، و مقصود از آن این بود که او با نیروی جادو به مقاصد همین جهانی، نظیر توفیق و باروری و عمر دراز، دسترسی پیدا کند. این طرز تلقی رفته‌رفته تحول یافت و، از یک طرف، به نوعی توجه به جهان دیگر، یعنی به زندگی پس از مرگ، بدل شد و، از طرف دیگر، به درک و مفهومی درونی‌تر از شخص قربانی دهنده انجامید، و این درک 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 زایش دیگر واقع می‌شوند.

جنبش دوم جنبش جوکیان 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 جوکی / اوپانیشادی سخن گفت. از طریق متون بودایی که همین آراء جوکی / اوپانیشادی را هدف حمله قرار می‌دهند می‌توان به انبوه سرشاری از نظریه‌پردازیها و خیل عظیمی از آموزه‌ها با تفاوت‌های ظریف پی برد که هر یک نظری دیگر

دوباره «خود» پیش می‌نهد؛ برخی می‌گویند «خود» ماده است؛ و برخی برآنند که ماده‌ای اثری است. یا تنها از ذهن ساخته شده است؛ و باز برخی معتقدند که هر فردی چندین «خود» دارد که به تدریج هر یک از دیگری ظریف‌تر است. با هر نظری ساختاری کمابیش تفاوت 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 فرورود و از آنسوی رنج و آشوب جهان و از برای تناسخ سر درآورد.

جنبش سوم آن است که ما امروزه بیش از همه به آیین جین نسبت می‌دهیم بنیانگذار آیین جین ماهاویرا^۱ بود، و او معاصر بودا بود؛ اما شواهد بسیار در دست است که تعالیم او تا حدود زیادی در کیثها و آیینهای پیشین هم به دست داده شده بودند و این کیثها و آیینها از نفوذ گسترده‌ای برخوردار بودند. آیین 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 بی‌آزاریم با این کار روح خود را آزوده‌ایم و موجب شده‌ایم پلیدی چنان در روح ما نفوذ کند که چرک ذر پیراهن. برای آن‌که خود را از آلودگی‌هایی و ارهانی‌م که پیش از این پیدا کرده‌ایم باید داوطلبانه به استقبال نفس‌کشی، مثلاً از طریق روزه‌داری، بشتابیم؛ و برای آن‌که از آلودگی‌های بیشتر به دور بمانیم باید از آزار رساندن به موجودات زنده خواه بزرگ و خواه کوچک بپرهیزیم؛ و این همان آموزه بی‌آزاری یا عدم خشونت است که به سانسکریت آهیما^۲ خوانده می‌شود. نفس‌کشی در طریقت جین از یک طرف با خودداری درمی‌آمیخت که معمولاً از هر تارک دنیایی توقع آن می‌رفت، و

1. Mahāvira

2. Ahimsa

از طرف دیگر با خودآزاری، آن هم از نوعی عظیم تماشایی. 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 آن‌که در میان دیگران نیز بی‌سابقه نبود.

رابطه بودا با این جنبشها رابطه‌ای پیچیده بود. در درجه اول، بودا برخی از پیشنهادهای اینان را پذیرفت و برخی دیگر را پس زد. مثلاً گرایش جوکی/اوپانیسادی به درون‌نگری را گرفت و آنرا 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 این همه، کار بودا به هیچ‌روی فقط به وام‌گیری هر آنچه به نظرش پذیرفتنی می‌نمود یا به اثرپذیری متعلانه از پیشینیان و معاصرانش محدود نمی‌شد؛ چه آنچه را از دیگران پذیرفت به میل خود تغییر داد، و آنچه را طرد نمود به دلایلی بود که اصیل و خلاق بودند. بودا خود را در جهانی زورمند و مبارز طلب می‌دید که به او از هر سو فشار می‌آورد و سبانه از او می‌خواست 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 آموزه‌هایش موجب می‌شود که شکوه و شدت تلاشی که او در راه یافتن رأی و صدای خود در میان رأیها و صداهای بیار 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 انگاره سیر و سفر بودا است و نه ترتیب و توالی آن. ظاهراً مدتی در اعماق جنگل، و حتی چندگاهی در یک گاودانی زندگی کرد. با شاه و روسپی و با برهمن و بازرگان برخورد داشت. درویشی و دوره‌گردی به او مجال می‌داد تا هر شیوه از زندگی و هر گوشه از تمدن سرزمینش را ببیند و بیازماید. برگ عبورش کموت درویشان و طریقت ساثلان مذهبی بود و 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 پبله‌وران که هر دو از دیگر شاخصه‌های

1. Kosambi

2. Campā

عمده تمدن عصر بودا بودند. می توانستند این همه جای جهان را دیده باشند و آن همه تجربه جهانشمول کسب کرده باشند.

اما بودا اگرچه به تماشای کل جهان پیرامون خود نایل شد، به آن جهان تعلق نداشت. اخلاق شخصی تارکان دنیا با آن مناعت ضیعی که ملازمش بود او را از کار و بار جهان به دور می داشت؛ می گوید: «تینوفر آبی را دیده‌ای که چگونه در آب می روید و در آب می نالد و از آب بیرون می آید و بالای آن می ایستد تا به آب آلوده نشود؟ من نیز که در جهان زاده شدم و در جهان پرورده شدم، چون بر جهان چیره شدم، ناآلوده به جهان در آن زندگی می کنم» (الف دو ۸-۳۹). گاهی با رهروان دیگر زیر یک سقف زندگی می کرد؛ ولی در بیشتر موارد در پارکهای جنگلی نزدیک شهرهای بزرگ - از جمله راجاگاهها^۱ و ساواتھی^۲ و بنارس و وسالی^۳ و کوسامبی و غیره - اتراق می کرد و مدتها همانجا می ماند. 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 بی‌بیرایه 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 اصطلاحاتی نوشته شده است که برای هر کداه 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

1. Rājagaha

2. Sāvatti

3. Vesali

می‌نماید بدل می‌شود. البته در چشم تیربین و دیرباور محققان هیچ جزئی از این روایت نیست که بی‌حرف و گفت پذیرفتنی باشد؛ اما همین ماجرا در مجموع به قدری با بنیة تعالیم بودا جور درمی‌آید که حتماً باید بخش بزرگی از حقیقت سرگذشت بودا را در خود داشته باشد.

در روایت مورد بحث (که در م یک ۳-۱۶۶ نقل شده) آمده است که نخستین تماسهای بودا با جماعت تارک دنیا با دو معلم مراقبه جوکیان به نامهای آلا را و اوداکا راماپوتتا بوده است. بودا تحت نزد آلا را کالاما 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، بر اساس تجارب خود معلم در امر مراقبه استوار است از او پرسید «تا کدام حد می‌گویی که خود این آموزه را کسب کرده‌ای، و شهود تو مستقیماً بر دانش مبتنی بر مراقبه تو استوار است؟» آلا را کالاما پاسخ داد آنرا تا مقام مراقبه هیچی کسب کرده‌ام. آن‌گاه بودا این مقام مراقبه را درک نمود و چون نزد آلا را کالاما باز آمد نا فتوح خود را به او شرح دهد، آلا را کالاما چنان خوشحال شد که بود 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 انقطاع، نه به آرامش، نه به معرفت مستقیم در مراقبه، نه به بیداری، و نه به رهایی؛ بلکه تنها به مقام مراقبه هیچی می‌انجامد و پس، پس آلا را کالاما را ترک گفت و نه نزد اوداکا راماپوتتا رفت. اما در آنجا نیز جریان امور همان مسیر قبلی را طی کرد، تنها با این تفاوت که معلوم شد تعالیم اوداکا راماپوتتا، نه 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 مراحلی به کار می‌رود در تمامی مکاتب هندی مراقبه کمابیش یکی است، خواه آن مکاتب بودایی باشند و خواه جوکی/اوپانیسادی. آن آداب و اعمال را شخص این‌طور شروع می‌کند که در گوشه‌ای خلوت چهارزانو می‌نشیند و پشتش را صاف و راست نگاه می‌دارد. چهارزانو 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 بگانه و یا شاید صدایی است که شخص در خاموشی آنرا تکرار می‌کند. در نوعی مراقبه اوپانیسادی شخص چه‌بسا فکر و حواس خود را متوجه «خود» کند که در دل جای دارد و «کوچکتر از دانه‌ای خردل و طلایی است»، چاندوگیا اوپانیسادا^۱. یا در نوعی مراقبه بودایی شخص ممکن است فکر و حواس خود را روی یک رنگ، مثلاً آبی، متمرکز کند؛ و یا در نوعی دیگر، که هم بودایی و هم جوکی است، روی تنفس خودش. دوشادوش این تمرکز روی یک چیز خاص، شخص مجدداً می‌کوشد هر احساس دیگری را، و در واقع هر

1. *Chāndogya Upanishad*

فکر صرفاً سرگردانی را، از حوزه توجه خود به دور نگاه دارد. باری شخص از این رهگذر کاملاً جذب شیء مورد مراقبه می شود و این در واقع حالتی از جذب است که تا حدودی نصیب هر کسی می شود که روی یک کار خاص تمرکز کند.

اما از آنجا که شیء مورد مراقبه طی مدتی بسیار طولانی در برابر چشم ذهن نگاه داشته می شود، اثراتی کاملاً غیرعادی در شخص پدید می آید. روانشناسانی که درباره این اثرات بررسی کرده اند تأیید می کنند که نه تنها تغییرات مادی ملازم این نوع مراقبه است، بلکه صرف نظر از عقاید رایج که در این حالت چه اتفاقی برای شخص می افتد - 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 شده اند.)

تازه این اثرات در مقیاس با آنچه از طریق مراقبه حاصل می شود 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 پیچیده ای نیز می تواند به آدمی دست دهد. این اثرات بعدی چه بسا 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 تجربه ها در زمینه مراقبه اصولاً بسیار درونگرایانه اند، به نظر می رسد 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 بودایی یافت می‌شود، و آن مراحل با برخی دیگر که در متون جوکیان توصیف شده‌اند کمابیش مطابقت دارند؛ و این طرح بودایی 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 بودایی چنان از عقاید جزئی مصون مانده است که روانشناسان غربی هرگاه خواسته‌اند بدیده مراقبه را در سطحی عام توصیف کنند عموماً از آن استفاده کرده‌اند.

این طرح از چهار جذبه (یا جهانانا) 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 آن‌که هنوز می‌تواند هم به تفکر اتفاقی بپردازد 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 است. مراقبه‌کننده در این چهارچوب فکری نه از رزوهایی برنیامده رنج می‌کشد و نه از حشم و بی‌حالی و خواب‌آلودگی و تردید و بی‌قراری.

در جذبات دوم و سوم مراقبه‌کننده رفته‌رفته مشغله فکر کردن را به کلی پشت سر می‌گذارد. و به طرز بی‌فزاینده فقط مجذوب موضوع مراقبه می‌گردد. گذشته از آن‌که با این تمرکز و این سادگی رو به فزونی به فراسوی احساس راحت و لذت فکری نیز برکشیده می‌شود. اکنون

دیگر تمام وجودش فقط به موضوع مراقبه متوجه است. و بالاخره. در جذبۀ چهارم. مراقبه کننده تنها از موضوع مراقبه باخبر است و از شعور پایدار نسبت به آرامش استوار در آن سوی مرزهای رنج و راحت. در واقع امر، از نظر خود مراقبه کننده می شود گفت که شخص او اینک واقعاً به عین موضوع مراقبه بدل شده است. بدین معنی که وجود او دیگر از هیچ چیزی باخیر نیست مگر از واقعیت عریان تمرکز استوارش یا از توجه ماندگارش به یک نقطه یا یک موضوع. این چهار جذبۀ 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 وزای جذبات چهارگانه نیز کمالات دیگری در عالم مراقبه وجود داشت که آنها را مقامات مراقبه (با آیاتانا) می نامیدند. این مقامات را در منابع بودایی به شیوه ای نسبتاً مجرد و نه چندان جالب توصیف کرده اند؛ ولی احتمال زیاد دارد که مقامات مزبور را در نظامات جوکیان، که به هر حال خاستگاه آنها حساب می شوند، به تعبیری همچون جایگاهها یا ساحات و یا عرصاتی معین در عوالم نامرئی روحانی به شمار می آورده اند. حتی رسیدن به این مقامات را چه بسا که به منزله سفر به ستارگان تصور می کرده اند. در کیهان نگاری روحانی اوپانیشادها و در متون جوکیان نیز اشاراتی به وجود چنین مناطقی به چشم می خورد؛ و در توصیفهای بودایی از دیگر نظامهای جوکیان هم اغلب متذکر این نکته می شوند. در واقع امر در کیهان نگاری متأخر بودایی این مناطق به منزله مقامات معنوی به شمار می آیند که خدایان

در آنها زندگی می‌کنند. حتی در شروع آغازین و مجرد بودایی در این باره نیز هیچ کتمان نمی‌شود که مقامات، برخلاف جذبات، به هیچ‌زوی حکم توصیفی عام از مراقبه را ندارند بدان‌گونه 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 موضوع‌نگاری جهان نامرئی گره می‌خورند. و این هیچ تعجب‌آور نیست، چون از شخص مراقبه‌کننده کاملاً انتظار می‌رود که همین‌که دنیای تجربیات روزمره را محققاً پشت سر نهاده باشد برای خود نقشه‌ای از قلمرویی تهیه ببیند که اینک بدان یا نهاده است.

در طرح بودایی مقامات مراقبه این حالات از طریق ترک ادراک تنوع^۱ به آدمی دست می‌دهد؛ و به نظر می‌رسد که عبارت ادراک تنوع، با آن‌که عبارتی کاملاً روشن نیست، بدین معنی باشد که مراقبه‌کننده از آن کیفیات بخصوص که در موضوع مراقبه مشاهده می‌شود فراتر می‌رود، به‌طوری 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 حالت «مقام مراقبه فضای نامتناهی»^۲ است، در این مقام مراقبه‌کننده همچنان از بُعد فضا آگاه است؛ اما نه نهایی در آن درک می‌کند و نه کیفیتی. فضا عملاً فضایی نامتناهی است. در دومین مقام مراقبه، که مقام آگاهی نامتناهی^۳ است، مراقبه‌کننده فقط از ذات آگاهی باخبر است. گرچه هیچ خبری از هیچ‌گونه مرز و حدی در آن ندارد. در

1. Perceptions of variety

2. Meditative Plane of undelimited space

3. undelimited consciousness

سومین مقام مراقبه، شخص مراقبه کننده صرفاً باخبر است که هیچ چیزی در میان نیست،^۱ و این، بنابر متون مشروح تر و متأخر بودایی، آن نوع باخبری است که هنگامی برای شخص حاصل می گردد که وارد اتافی می شود و می بیند کسی آنجا نیست: نه این که باخبر می شود که چه کسی آنجا نیست، بلکه از صرف غیبت باخبر می شود. و این مقام مراقبه لاشیئی^۲ است. بعد از این مقام، تنها می توان تا مقام مراقبه نه ادراک و نه بی درکی^۲ برتر رفت که آگاهی در آن چنان لطیف یا چنان بازداشته می شود که مراقبه کننده می تواند از وجود چنین حالتی فقط خبری بازآورد و دیگر هیچ.

گمان می کنم این چنین خنسه های عمیق است که می تواند برخی کارهای قهرمانی و حیرت زایی را که جوکیان هندی امروزه انجام می دهند توجیه کند. در این حالت نفس کشیدن تقریباً به کلی بازداشته می شود، تپش قلب به طرز مشهود آهسته می شود، و نشانه های فیزیولوژیایی دیگر نیز به همین سیاق تغییر می یابد. البته این توصیف فیزیولوژیایی و جدید غربی عین شیوه ای نیست که خود جوکیان از رهگذر آن به این مطلب نگاه می کردند؛ سهل است که جوکیان با آن شیوه مجرد و بی رنگ و بو هم که خاص توصیف بوداییان است نمی توانستند این مطلب را مورد مشاهده قرار داده باشند. در نظر آنان این چنین تجربه ها که دست آخر، غایت مقصود تلاشهای آنان به حساب می آمدند، در سرزمین معنوی بسیار جالب تری جای داشتند. نظرگاه آنان چه بسا چیزی مثل نظرگاهی باشد که در او پانیشادها یافت می شود:

1. Meditative Pance of nothingness

2. Meditative Plane of neither Perception nor non-Perception

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 چه بسا 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 دل بر قدرت انسان در امر انضباط نفس و تعالی نفس به حساب آورد.

با این همه، بودا این حالات را رد کرد؛ یا دقیق‌تر بگوییم، این مدعای معلمان نحله 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 سوتانا^۳ (م یک ۶-۴۵)، یا «گفتار در باب امحاء مطلق»^۴ آمده است. در این گفتار بودا نمایی کلی از حالات مراقبه، اعم از جذبات و مقامات مراقبه، ترسیم می‌کند و از همه آنها به عنوان «اقامتگاههای آرام» و «اقامتگاههای راحت در اینجا و اکنون» سخن می‌گوید. اما آن همه را از «امحاء مطلق» جدا می‌کند، و «امحاء مطلق» را رهایی کامل از رنج زادن و مردن می‌داند و آن با طی طریق حساب‌تده‌ای حاصل می‌شود که بود پس از بیداری به طرح و ترویج آن همت گذاشت. 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 اقامتگاههای در اینجا و اکنونند. این انتقاد در جاهای دیگر (از جمله در م سه

1. meditation without qualities

2. Mahabharata

3. Sallekha Sutta

4. Discourse on Complete Expunging

۳-۲۴۵) به طرز روشن تری منعکس شده است؛ در جای اخیر بودا متذکر می شود که هرچند مراقبه کننده ماهر می تواند برای مدتی بسیار طولانی در یک حالت مراقبه بماند، ولی آن حالت به هر حال ناپایدار است و سرانجام می تواند محو و نابود گردد. و باز (در م ۶-۲۳۷) می آورد مراقبه کننده ای که معتقد است از طریق این حالات به رهایی نهایی و سرخوشی ساز رسیده است، در واقع دارد چیزی به کلی متفاوت انجام می دهد؛ یعنی دارد میان «درماندگی» (آگاهی معمولی) و «راحت جسمانی خلوت» بی هدف جست و خیز می کند؛ یا در بهترین وجه دارد بین «لذت غیرجسمانی [مراقبه]» و «احساس نه لذت و نه درد [صرفاً]» به عقب و جلو می دود. پس به بیان دیگر، هرچند این توفیقا در امر مراقبه با نوعی رهایی موقت، که گاه حتی بسیار دیرپا هم می شود، همراه است، با این حال به ختم قطعی و همیشگی رنج و درد به هیچ روی راه نمی برد. شخص بالاخره یک روز از این حالات بیرون می آید و آن گاه درمی یابد که هنوز هم بی هیچ تغییری دارد در سر جای خود درجا می زند.

دوم این که، همان طور که در «گفتار در باب امحاء مطلق» مستتر است، این چنین مهارت‌ها در امر مراقبه در سنجش با کمال مطلق که از آن نظام تعلیماتی حاصل می شود 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 با اخلاقی کمترین اثری نیست. می توان به کمک یک قیاس با کوهنوردی آشکارا دید که چنین چیزی چگونه ممکن است. هرچند تواناییها و خصیصه های ذهنی که از رهگذر کوهنوردی در آدمی پرورده می شود ممکن است به پرورش گسترده تر شخصیت کوهنورد بینجامد، ولی ضرورت هم ندارد که چنین چیزی حتماً اتفاق بیفتد.

چرا که جرات و تحمل را می‌توان در راه مقاصدی کاملاً غیر اخلاقی و ویرانگر به کار گرفت. پس هر چند بودا مهارت‌های یاد شده در امر مراقبه را به خوبی فراآموخته بود، هیچ‌یک 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 زد می‌کرد به دست آوریم. بودا از یک طرف، این مدعای مروّجان نظام جوکیان را رد می‌کرد که می‌گفتند کمالات بخصوص که آنان کسب می‌کنند به رهایی نهایی می‌انجامد.

اما از طرف دیگر، به تلویح می‌پذیرفت که مراقبه، به نحوی، یک ابزار معنوی طراز اول است. بویژه جذبات چهارگانه در سرتاسر گفتارهای او به صورت کمالاتی بسیار سودمند جلوه‌گر می‌شوند. مراقبه‌کننده‌ای 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 پرتلاو باز خواهد ماند» (۳۴۳)، مانند ظلایی که زرگر آنرا پیش از آن‌که به صورت زیورها پردازش آب کرده باشد و ناب کرده باشد. آن‌گاه همین متانت و آرامش پرورده و فشرده را — که البته به هیچ‌روی در انحصار اهل مراقبه بودایی نیست — می‌توان برای حصول به آن مقصود نهایی که مختص بیداری و رهایی بودایی است به کار گرفت.

نظر نهایی بودا درباره مقامات مراقبه را دشوارتر می‌توان مشخص نمود. از یک طرف، گاه در عبارات و قطعاتی که در سرتاسر متون بودایی پراکنده‌اند به این مقامات به منزله فتوحاتی اشاره می‌شود که به رهایی نهایی بسیار نزدیکند، و آدمی عملاً می‌تواند آنها را قدمی بیشتر برد 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 بودایی تصریح می‌کنند که این «انقطاع کامل» به هیچ روی آزادی نهایی نیست. چه در وزای آن باز هم ضرورتی است که تغییری فکری و عاطفی حاصل گردد، و آن تغییر همانا کسب خرد بودایی است. بودا حاضر بود بپذیرد که راههای فراوانی به سوی رهایی هست. حتی راههایی بسیار نزدیک به آنهایی که مروّجان نحلهٔ جوکیان پیش می‌نهادند؛ ولی باز هم هدف نهایی، 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 رویت 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. میر مزبور در چارچوبی که بودا برای انتقاد از جوکیان برمی‌گزیند متر است؛ چرا که تنها آراء و نظریه‌های آنان نیست که بودا آنها را ناقص می‌یابد، بلکه اعمال و کردارهای آنان هم هست. گویا آن‌ها 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، صرف نظر از این که فنون مراقبهٔ 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 حقیقت پیش می‌رفت که به آفرینش اشکال خاصی از مراقبه در آینده می‌انجامید؛ اشکالی که شیوه‌هایی از نوع جذبات، در سنجش با آنها، در درجهٔ 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 می توان آن را عمل گرایی آمیخته با انضباطی سرسختانه نام نهاد. هر آموزه یا عملی که در بازار فکری بزرگ و سرشار هند باستان به او عرضه می شد، باید در تجربه خود او و برای خودش سودمند شناخته می شد تا او آن را قبول کند.

اعتبار و ارزش این نگرش هنگامی بر ما روشن می شود که به محیط و زمانه 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 برهمنی، از جمله در اوپانشادها، آمده است یا نه؛ و می توان دید که بودا هیچ تمایلی نداشت که این سنت را، که در نظر اوستی بیگانه و پر مدعا بود، بپذیرد. یک مرجعیت دوم، که باز در بودا هیچ نشانی دال بر قبول آن یافت نمی شود، شهادت و تصدیق معلمان و اصل بلند پایه گذشت بر اساس تجارب غیر معمولی خودشان بود. چه بودا به نفس خود اعتماد داشت، حتی آدمی عصیانگر بود، و اطمینان داشت که اگر مسأله 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 و اصل 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 می شدند که خود او نیز می تواند مستقیماً به معرفت آنان و به سود و ثمر رهایی بخش

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 حتماً اصیل و بی‌نظیر بود.

پیامدهای این نگرش در سرتاسر آموزه‌های دوران بلوغ و کمان‌یافتگی بودا جلوه‌گر 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 بودایی مجاز نبودند درباره آینده و گذشته یا درباره غوامض امور. از قبل آغاز و انجام جهان، نظرپردازی کنند؛ بلکه موظف بودند همه همت و غم خود را تنها به یک چیز محدود کنند، و آن ظهور و زوال رنج در همین یک الف قدّ 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 نگرش عمل‌گرایانه بسته و محدود به هیچ‌روی 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 خواجه‌ناخبره باید در بر تو 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 بی اثر از کار درآیند 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 او پانیشادی به شمار بوده‌اند. افزون بر این از فحوی گفتارهایی که در آنها بودا به این چنین نظریه‌ها حمله می‌کند کاملاً روشن می‌شود که همه اینها، از چشم‌انداز 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 درونی^۲ 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

1. ātman

2. indwelling

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 دانایی روشن است که باید او را از دانشش درباره طلا و درباره خواص و موارد استعمال آن و درباره مهارتهایی که به کار طلا برده می‌شوند بازشناخت 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 عناناً سه چیز جداگانه اند، گرم که این سه چیز در وجود یک زرگر به هم مرتبط می‌شوند.

ولی معرفت درون‌نگر جوکیان درباره «خود» به کلی مآله‌ای 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 دانایی 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

این‌که مشاهده‌گر، یعنی فاعلِ دانایی، به وضعیتی می‌رسد که در آن فقط خود را مشاهده می‌کند. این شهود همانا شهود ساده‌شدگی بنیادی است، شهودِ کمالِ یگانگیِ «خود» است با خودش. «در او [یعنی در خود] دیگر هیچ گوناگونی نیست» (ب چهار ۱۹). جوکی برای آن‌که 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 مُدرک (ادراک‌شده) و مُدرک (ادراک‌کننده) 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 اوپانیشادی است — پس «خود» از چشم‌انداز مراقبه‌کننده با وجد یکی است. پس وجد را نمی‌توان 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 بوداییان مقام مراقبه می‌خوانندش)، در آن صورت هیچ چارچوب ذهنی «بدون کیفیتی» هم وجود ندارد که جدا از عین «خود» باشد؛ چرا که در خود «هیچ گوناگونی» نیست. می‌توان دید که این وضعیت از چشم‌انداز فرد جوکی تا چه حد قابل قبول است، زیرا که جوکی چه‌بسا در حالات پیشرفته مراقبه احساس کند که دقیقاً همین حالت شدن، همین ساده‌شدگی کامل تجربه او، موضع مراقبه او است.

افزون بر اینها، یک چنین تجربه ساده‌شدگی بنیادی مستلزم تغییر ناپذیری «خود» نیز هست؛ چه از آنجا که «خود» در این تجربه یکسره به وحدت کامل رسیده است دیگر آن را نمی‌توان 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» راه بنا به تعریف، هرگز نمی‌توان نشان داد که تغییر می‌کند. و لذا اقرار به تغییرناپذیری اقرار به جاودانگی هم هست. پاسخ بودا به این همه آن بود که دقیقاً چون این چنین حالات مراقبه دیر یا زود متوقف می‌شوند خواه ناخواه نمی‌توانند جاودانی باشند؛ جز آن‌که گوییم برای مراقبه‌کننده‌ای که بیشتر به این اعتقاد گرم است که آنچه می‌جوید جاودانی است. نفس همین تجربه ثبات و ساده‌شدگی در جریان مراقبه مؤید اعتقاد به جاودانگی است. این تجربه مؤید این اعتقاد نیز هست که این «خود» جاوید و تغییرناپذیر و اساساً ساده در فراسوی جهان علتها و معلولها مکان دارد، و مخلوق نیست و «زاده نشده است» (ب چهار ۲۵). این «خود» را نمی‌توان تحلیل کرد و به اجزاء سازنده‌ای تقلیل داد (ب چهار ۴۱۳). برای او «خود» همان حقیقت فراگیر و یک‌دست و بی‌تغییر است که «بنیاد جهان» (برهمن)^۱ به شمار می‌آید.

حاصل آن‌که خود کلیتی جاوید و یک‌دست و بی‌شکاف و شکن است، و با خود یگانه است، و فراتر از نمودهای پایداری است. و تحلیل‌پذیر نیست، و در عین حال از طریق مراقبه جوکیان به دست می‌آید و شناخته می‌شود. این تصویر جوکیانه تصویری قوی و متقاعدکننده بود، شاید دقیقاً بدان دلیل که همه اختلافها و آشوبهای بالقوه تجارب عادی را پشت سر می‌گذاشت و به یک گردش چشم ناگهان چشم‌اندازی ساده و قانع‌کننده از واقعیت غایی پیش روی آدمی قرار می‌داد. هر یک جزء از این تصویر از تجربه مراقبه عمیق گرفته، تا مسأله آنچه در فراسوی

1. ground of the universe (Brahman).

جهان در دانگیز ظواهر قرار دارد، و یا طبیعت معرفت نفس - مشاهده کننده را خواه ناخواه به هر جزء دیگری از آن رهنمون می‌شود. جای تعجب نیست که بساط مشربِ جوکیان، علی‌رغم تلاشهای مجدانه بودا، همچنان در سرزمین هند و مشرب هند بازماند 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 فرو می‌ریزند. می‌توان نشان داد که چگونه استدلال عمل‌گرایانه بودا درباره مراقبه موجب شد که او نظریه‌های مربوط به «خود» را در جریان گفتگویی که در آن به سؤالی پوتتاپادا^۱ مرتاض پاسخ می‌دهد رد کند (دبک ۱۸۵ به بعد).

چنانچه رشته این گفتگو را از آنجا که به تجربه مراقبه عمیق می‌پردازد دنبال کنیم، می‌توانیم ببینیم - آن‌گونه که پوتتاپادا پرسید - که اگر مراقبه‌کننده 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 می‌شود و تنها بعد از آن نوعی معرفت نفس متناسب با چارچوب ذهنی مربوط به دست می‌آید؛ یا برعکس، نخست معرفت نفس حاصل می‌شود و آنگاه چارچوب ذهنی به تبع آن فراهم می‌آید؛ و با این هر دو با هم و در یک زمان حاصل می‌شوند؟ به عبارت دیگر، آیا پوتتاپادا حق داشت نخست چشم‌انتظار 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، آن‌گونه که انتظار می‌رفت، چنین پاسخ داد که

نخست نوعی آگاهی بخصوص، یا چارچوبی ذهنی، پدید می‌آید و آن‌گاه معرفتی که ملازم آن آگاهی است حاصل می‌شود. و این دقیقاً عمل‌گرایی بودا در زمینه مراقبه است که چنین سخن می‌گوید. چه مراقبه‌کننده ماهر، که طوری تربیت شده است تا بدان آگاهی راه برد. عملاً می‌گوید «می‌دانم که از رهگذر تحقق این یا آن شرایط است که یک چنین آگاهی در من پدید آمده است». مهارت عمل مراقبه‌کننده در آن است که علل و شرایطی را در خود پدید آورد که به طرز فزاینده به بروز حالتی صافی‌تر در او بینجامد. بر پایه همین توفیق مراقبه‌کننده و بر بنیاد دانش عملی او در زمینه روانشناسی درون‌نگریانه ملازم آن است که معرفت نیایی او در باب خود استوار می‌گردد.

می‌توان دید که چگونه حتی معلمان جوکی هم ممکن است این همه اصلاح 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 آن‌که همین مقدار بروز داده شود تمامی نظام جوکیان شروع به فروپاشی می‌کند. چه از چشم‌انداز 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 این که "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؟» لب این سؤال در این واقعیت نهفته است که هر چند شکل اصلی نظریه‌های «خود» از چشم‌انداز بودا یکی بود. با این همه 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 طرز فزاینده صافی‌تر از دیگری می‌شد تا سرانجام به «خود» نهایی 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: بنا بر یک تعریف جوکیان، «خود»، چه مادی باشد، چه غیرمادی، و چه از آگاهی ساخته شده باشد، باید جاوید و تغییرناپذیر و مستقل از علل و اسباب و شرایط این جهان باشد. ولی یک واقعیت تجربه‌مراقبه این است که حالات آگاهی، به دلایلی که مراقبه‌کننده خود می‌تواند بفهمد، و تا حدودی هم زیر نظر بگیرد،

می آیند و می روند. 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 دآوری کمک بسیار کرد. بودا آن کلمه را برگرفت و به گنجینه اصطلاحات خود افزود و آن را از آن خود کرد. کلمه مزبور سامکها^۱ بود. و معنای اصلی آن چیزی در مایه «مهیا»^۲ یا «ساخته شده»^۳ بود. اما این کلمه، به هر حال، معنایی بسیار گسترده تر از معنای «مهیا» را در خود می پوشاند، و در واقع دو معنای دیگر دارد که به بحث ما در اینجا مربوط می شوند؛ یکی معنای «مراد»^۴ یا «مقصود»^۵. و دیگری معنای «معلول»^۶ یا «مشروط»^۷. بودا بر آن بود که حالات مراقبه سامکها^۱ 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 «نازاده» اند و نه متقل از شرایط و محیط.

می توان بر سبیل نظرپردازی گفت که حد 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 بودایی «ناخوده» یا به سانکریت آناتا^۸، پیش می نهد؛ و آناتا فقدان هرگونه «خود» جاوید و متقل، خواه در آگاهی معمولی و

1. *samkhata*

2. prepared

3. composed

4. willed

5. intended

6. caused

7. conditioned

8. *anatta*

خواه در حالات مراقبه یا در هر جای دیگر، است. این آموزه با اندیشه‌های دیگر او هم در باب اخلاق و هم روانشناسی به خوبی سازگار بود. در آراء پخته‌تر بودا این «خود» جاوید اصلاً به چشم نمی‌خورد؛ و آنان که بدان اعتقاد دارند به‌کی تشبیه می‌شوند که می‌گویند عاشق زیباترین زن روی زمین است اما نه می‌تواند از اسمش چیزی بگوید، نه از خانواده‌اش، و نه از بر و رویش (دیک ۱۹۳).

این «خود» جاوید، به بیان دیگر، زاده‌ی نظرپردازی است، یا زاده‌ی درک نادرست از تجربه‌ی مراقبه، و یا زاده‌ی قبول حرف و گفت این و آن. بودا البته حاضر بود به وجود نوعی خود نامشخص 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 این جهانی بود؛ یک نامگذاری عملی بود «و دیگر هیچ» (دیک ۲۰۲). آدم منطقی می‌توانست بگوید «خود را بی‌رور "یا" خود را بشناس»، ولی به‌صرف 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 بگوییم که در تمام این دیگرگونیه‌ها باقی می‌ماند؛ شیر همان شیر است و کره همان کره، تی. دیلو ریس دیوید^۲ خاورشناس بریتانیایی، همین نکته را این‌طور بیان می‌کند که:

وقتی تغییر (در ترکیب شخصیت) به نقطه‌ی معینی رسیده باشد،

راحت‌تر است که نامی را که شخصیت بدان شناخته می‌شود

1. milkness

2. T. W Rhys Davide

عوض کنیم - درست همان طور که در فرآورده‌های گاوی چنین می‌کنیم. اما اصطلاح انتزاعی [و ثابت در این موارد] 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 می‌گوییم «امروز احساس می‌کنم که انگار آدمی دیگر هم» در واقع به حقیقتی مهم دربارهٔ سرشت آدمی اشاره می‌کنیم. این آموزه‌ای دشوار است، و آموزه‌ای تهورآمیز نیز هست، بدین معنی که سر از سرزمین‌هایی 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 شیوهٔ مراقبهٔ تازه‌ای را طرح بریزد هدفش این بود که شیوهٔ 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 زیربنایی آن بسیار ساده است. می‌گوید همان طور که شیر مرحله به مرحله تغییر می‌کند «خود» نیز که ما آنرا تجربه می‌کنیم همواره به دلایلی 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. هر کسی در برخورد با این آموزه چه با هراس آلوده از خودش بپرسد چطور ممکن است توقع داشته باشند که من. با این احساس قوام گرفته که از خودم دارم، بتوانم بپذیرم که فاقد هر گونه «خود»ی هستم؟ جواب فکرت‌پسند این سؤال آن است که آدم البته «خود»ی دارد، اما نه یک «خود» جاوید. اما آنچه مهم است جواب عاطفه‌پسند آن است از آنجا که به نظر بودا، هر کسی که می‌کوشید تا به حصول یا شهود «خود»ی جاوید و تفسیرناپذیر برسد محکوم به شکست بود، ناگزیر آموزه «خود»، دعوتی بود به تحمل رنج بیشتر؛ می‌گوید «یک چنین [آموزه] خود مرناضان جاوید فقط یک احساس است؛ پیچ و تاب‌ی است از غایت ناراحتی، که به آن مرناضان و برهمنان محترم دست می‌دهد که نه می‌دانند و نه می‌بینند، ولی قربانی تمنای انیل به چنین "خود"ی [شده‌اند]» (دیک ۱-۴۰). پس ترک یک چنین آموزه‌ای ترک جهنم خودشان رنج و بیچارگی بود. لحن عاطفی آموزه «ناخود» لحن نوعی وارستگی آرام و رهاشده 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 بسته‌باشندش» (م دو ۲-۲۳۳).



اما بگذارید یکی چند لحظه به مرحله‌ای 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 استتاجی 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 چه‌بسا نظام دیگری باشد که بتواند به چنان توفیقی رهنمون شود؛ و چنان نظامی عملاً هم در دسترس بود؛ و آن شیوه ریاضت‌کشی و نفس‌کشی شداد و غلاظی بود که ما از آن به بهترین وجه از طریق آیین جین باخیریم. از دیدگاه چنین نظامی، گوهر جاویدی که در فرد آدمی وجود دارد و از آن به نام جیوا، 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 طولانی‌تر 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 رهایی 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 آیین جین، احتمالاً چنان معرفتی را در خود داشت؛ و در واقع امر، معرفت لایتناهی، خودبه‌خود، 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 بوداییان هیچ جای تردیدی بازنمی‌گذارند که بودا در تلاشهای خود در این راستا تا چه حد صمیمیت نشان می‌داده است. به کلی دست از

نفس کشیدن شست، به طوری که، به گفته خودش، «توفانیهای خشماگین در سرّ آشوب به پا می‌کردند... و توفانیهای خشماگین شکم را برمی‌دریدند، همان‌طور که قصابی ماهر... شکم گاوی را با کاردی تیز برمی‌برد» (م یک ۲۴۴). خدایانی که بر او می‌گذشتند می‌پنداشتند که مرده است. آن‌گاه ترکی طعام کرد؛ و روزانه بیش از لقمه‌ای نان نمی‌خورد، به طوری که، باز به گفته خودش، «ستون فقراتم مثل طنابی پر گره بیرون آمدن بود و دنده‌هایم مثل تیرکهای پیشامده گاودانی کهنه و بی‌سقفی بیرون زده بودند. و نور چشمانم که در حلقه‌هایشان فرو رفته بودند به برق آب در ته چاهی ژرف می‌مانستند» (م یک ۲۴۵). ریاضت‌کشیهایش 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 دردانگیز و ویرانگر و استخوان‌سوز در گذشته و حال و آینده تجربه کرده یا بکنند باز از این بیشتر نخواهد شده (م یک ۲۴۶).

اما در این ماجرا بودا به این نتیجه هم رسید که «از طریق همه این مجاهدتهای طاقت‌سوز و کمرشکن من هیچ از وضعیت انانهای 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 بیرون‌زده. پس «زاهی 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 گویی در ظرف مدت نسبتاً کوتاهی به معرفت نجات‌بخش 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 ۲۳۹). 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، به خوبی برمی‌آید که حرکت بودا به سوی بیداری بسیار طولانی و پیچیده بوده است. این حرکت فرآیندی بوده که در آن بودا خود را به کمک نحله‌ها و آموزه‌های گوناگون به تدریج دیگرگون ساخته و اندک‌اندک درباره خود و کل جهان رأی و نظری پذیرفتنی به دست آورده است، و این در گفتارهای متأخر بودا مورد تأیید قرار می‌گیرد؛ می‌گوید «همان‌طور که اقیانوس کم‌کم گود می‌شود، کم‌کم پس می‌رود، کم‌کم شیب می‌گیرد، بی‌هیچ افتی ناگهانی، در این آموزه نیز طرق و تمرین و تعلیم همگی تدریجی‌اند، بی‌هیچ حصول 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 مانندند، همگی گزارشهایی فشرده‌اند، همگی داستانند، 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 جوو 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 می آید که بودا چون دریافت که ریاضت کثی افراط آمیز بیهوده است غذای مناسبی را که به او دادند پذیرفت و آن گاه به مراقبت نشست تا آن راه دیگر را پیدا کند. و این در عمل بدان معنی است که باز هم می پذیرفت که ریاضت کثی مهارشده مورد نیاز است، اما آن نوع ریاضت کثی که هم از افراط در نفس کثی به دور باشد و هم از تفریط در ارضای هواهای نفس. اکنون دیگر دیری نمانده بود که بودا شیوه ریاضت کثی به اندازه و حساب شده خود را «طریق میانه»^۱ نام کند.

بودا همچنین به یاد خاطره ای از دوران کودکی اش می افتد که زیر درخت سیب گلابی نشسته بود و پدرش داشت در مزرعه کار می کرد. 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 می شود». و اکنون به صرافت درمی یافت که «این چه بسا راهی باشد که به بیداری می انجامد» (م یک ۲۴۶).

این گزارش به گونه ای غیر مستقیم به نخستین کمالاتی اشارت دارد که پیش از آن که بودا به بیداری برسد در زمینه مراقبه نصیبت شده بود.

1. Middle path

این کمالات، از یک طرف، از عادت عمل‌گرایی‌اش در زمینهٔ مراقبه که اکنون دیگر در او ریسه 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 شکل‌گرفته‌اش به این‌که هر چه را می‌بیند تحلیل کند و به انتقاد بگردد. چه علی‌رغم آن‌که آموزهٔ جوکیان را رد کرده بود، همچنان به‌گسترش و پرورش هشیاری در زمینهٔ حالات ذهنی و روانی ادامه می‌داد، و این هشیاری‌ای بود که از دل فنون روانشناسانهٔ 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، لاقلاً این امکان وجود داشت که نسبت به طبیعت همین 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 فرآیندها 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، لاقلاً می‌توانست راهی به رهایی بیابد.

آنچه از دل این تلاشها پدید آمد مهارتی بود متمایز از آنچه جوکیان در زمینهٔ مراقبه به کار می‌گرفتند. چه این پایبندی به تجربهٔ 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

1. *Satisampajañña*

گفتارهای پخته و قوام گرفته بعدی بودا تعلیم داده می‌شد. اینها قدرتی را طلب می‌کردند که آدمی بتواند همین‌جا و اکنون حالات درونی و بیرونی خود را (و توسعاً تجارب همانند دیگران را) با وضوح تمام مشاهده کند. مهمترین متن، که بعدها منحصرأ به منظور تعلیم و تربیت پیروان خود از به‌کار می‌گرفت، گفتار کبیر در باب مبانی مراقبت^۱ بود (دو و ۲۹۵ به بعد)؛ و این مبانی عبارتند از ادراکات خودسرانه و بی‌واسطه و واضح مراقبه‌کننده از جسم خود و از احساسات خود و از حالت ذهن و محتوای ذهنی خود. لازمه نیل به چنین ادراکات هرشیارانه‌ای آشنایی یا سرشت تک‌جهت و آرامش عمیقی است که در جذبات سابق‌الذکر دیدیم؛ اما آن‌همه 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 قنون 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 بیرون‌نگرایانه برخورد کند و آن‌همه را بیطرفانه تحلیل نماید؟ آیا، مثلاً، همین‌که 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 طرز نامنظم - ساخته بود. بودا در جریان

1. The Great Discourse on the Foundation of Mindfulness.

جستجوهایش هم در راه کسب کمالات مربوط به مراقبه و هم در راه ریاضت کشیها به کرات به خود آموخته بود که احساسات و آرزوهای را نادیده بگیرد که به طور معمول در عملها و عکس العملهای آدمی پدیدار می گردند و به همین سبب نیز می توانند مانع او در رسیدن به مقصودش شوند. به خود آموخته بود فشار گرسنگیها و تشنگیهای را که ملازم روزه داریهایش بودند نادیده بگیرد، همان طور که به خود این را نیز آموخته بود که نسبت به دردهای جسمانی و سرگردانیهای روحانی که ملازم مراقبتهای طولانی و طاقت سوزش بودند بی اعتنا بماند. تأثیر یک چنین انضباط طولانی - همان طور که مراقبه کنندگان امروزی هم تصدیق می کنند - نه تنها آن است که انسان به آرامشی تکرار پذیر راه می برد، بلکه این نیز هست که انسان موفق می شود عادات دیرینه و خودکار و ناخودآگاه خود را نیز از سر به در کند. انسان معمولاً روزه خود را می شکند تا چیزی بخورد، اما ریاضت کس 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 دستتان 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. بنا به پیش بینی بوداییان، چند دقیقه نخواهد گذشت که می بینید می خواهید دماغتان را بخارانید، پنجه های دستتان را مالش دهید، و پایتان را جابجا 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 می‌رود، چون از بین نمی‌رود، یا دست‌کم برای همیشه از بین نمی‌رود. در مراقبه‌کننده این چنین امیالی صرفاً به صورت عکس‌العمل ظاهر نمی‌شوند. وجود او آرام می‌ماند و درونش آسوده و صافی (کامانا)^۱. اگر بیخراهد می‌تواند به‌طور موقت این قبیل امیال را مطلقاً نادیده بگیرد. آن‌گونه که در حالت جذبیه پیش می‌آید؛ اما رابطه طولانی مدت او نیز با این‌گونه امیال عوض می‌شود؛ چون اکنون دیگر می‌تواند به آنها به طرز بی‌اندیشیده و حساب‌ننده پاسخ دهد. و نه به شیوه‌ای خودکار.

از این گذشته، درست به سبب آن‌که این قبیل حالات و امیال در مراقبه‌کننده از بین نمی‌روند، این امکان برای او باقی می‌ماند که به تمرین مراقبت، که اکنون دیگر در آرامش عادی شده‌ او ریشه دوانده است، پردازد و از آن رهگذر حالات و امیال یادشده را بررسی نماید و تحلیل کند. درست همان‌گونه که آدم عادی و ناوارد می‌تواند احساسهای خوش و ناخوش را همراه با امیال و عواطف ملازم آنها، تنها در فضای آرام خاطره‌ها که گذشت زمان اثراتشان را به سلامت از میان برده است به روشنی به تأمل بگیرد. آدم مراقبه‌گر نیز به همان صورت یاد می‌گیرد که همین کار را بی‌درنگ، یعنی همچنان‌که آن احساسها بر او وارد می‌شوند، انجام دهد. هرچند حتماً حقیقت دارد که مرتاض مراقبه‌گر، به سبب تعلیم و تمرین درازمدتی که می‌بیند، تندی و تیزی و فشار دردها و لذتها و تمیاش را کمتر احساس می‌کند؛ ولی این همه طبیعت بنیادین آن حالات را تغییر نمی‌دهد. مراقبه‌کننده به هر حال، چه‌با که هنوز هم از حافظه، و از مشاهدات

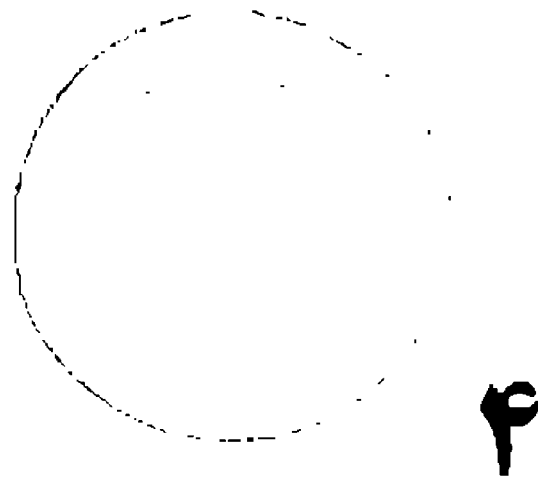
۱ kammanā

کسان دیگر، بهره بگیرد تا تأییدی بر این واقعیت به دست آورد که آنچه او دربارهٔ عواطف نسبتاً مهارشدهٔ خود مشاهده می‌کند دربارهٔ عواطف کمتر مهارشده نیز باید صادق باشد.

این شکل تازهٔ مراقبه را بعدها مراقبه بصیرت^۱ (به سانکریت ویپاسانا^۲) اصطلاح کردند و این خود روش تجربی بود. یا شیوهٔ گردآوری اطلاعات او بود، و بر پایهٔ همین اطلاعات دربارهٔ حالاتی که هم‌اکنون به جسم و روح دست می‌دهد بود که بعدها تحلیل او از سرنوشت آدمی بنیاد نهاده شد.

1. insight

2. vipassanā



بیداری

در کشورهای بودایی عقیده بر آن است که بیداری بودا یکشنبه رخ داد، و آن شبی بود از شبهای ماه وِساکها^۱ از سال قمری که با ماههای اروپایی 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 *سامبدهی*^۴ نام دارد) بودا اولاً دربارهٔ وضعیت آدمی و طبیعت آن به معرفتی رسید که به رستگاری می‌انجامید، و ثانیاً یقین حاصل کرد که خودش از قید رنجهای آن وضعیت رهایی یافته است. متون بودایی آغازین بسیاری از آموزه‌ها، و مسلماً مهمترین آنها، را به همین شب بیداری نسبت می‌دهند به طوری که سنگینی تمامی تعلیمات پخته بودا بر آن قرار می‌گیرد. حتی اگر این نکته در شکل ظاهرش درست هم نباشد، این قدر هست که معرفت و یقینی که در آن شب دستگیر بودا شد حتماً زیربنای تعلیمات پخته او را تشکیل می‌دهد.

1. Vesakha

2. Bodhi tree

3. *Ficus religiosa*

4. *sambodhi*

بیداری بودا از دل تنشی خلاق میان دو اعتقاد غالب نشأت یافت. یکی این که پاسخ را باید از رهگذر بذل توجه دقیق و نفس‌گیر به جزئیات تجربه‌ای که در مراقبه بصیرت دست می‌دهد حاصل کرد (هرچند شیوه مشروع این نوع مراقبه چه‌بسا 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 حقانیت تناسخ بود، و تصویری که بودا از این یکی داشت به آموزه او چنان دامنه‌ای و چنان جاذبه‌ای و کششی در حیات آدمی می‌داد که از اهداف و خواسته‌های 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 آیینهای 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 پایین می‌رفت؛ گاه حیوان می‌شد، گاه خدا و گاه سرنشین این یا آن طبقه از جهنم؛ و باز رزمیاری می‌گردید، یا برهمن، یا برده و یا پادشاه (خود آیین بودایی هم بعدها به سرچشمه جوشانی از همین قبیل نظریه‌ها بدل شد). اما برای بودا جزئیات مشخص تناسخ هرگز به اندازه اصل زیربنایی آن مهم نبود؛ اصلی که می‌گفت اعمال آدمی پیامدهای اخلاقی دارند، پیامدهایی 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 یفتد 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» (دیک ۵۲) و آنگاه حاصل این همه را درو نکند. علیت اخلاقی نامتشخصی 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 خودخواهانه‌رهایی نفس بود، و متوجه موجودات ذی‌شعور به نسبت یا گنجایش آنها برای بدبختی و رهایی نهایی از بدبختی بود. اما تعلیمات مزبور به موجودات ذی‌شعور به عنوان عاملان اخلاقی نیز توجه داشت، عاملانی که توانایی آن‌را 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 بایبذاری 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 سانکریت چاتواری آریاساچانی^۲) است که اصول عقاید آیین بودا را یکسره در زیر چتر فراگیر خود می‌پوشاند. این اصول بر اساس انگاره تشخیصهای پزشکان به بیان درآورده شده‌اند؛ یعنی می‌گویند: این بیماری است، اینها هم علل بیماری است، این هم حکم پزشک است که آیا درمان می‌پذیرد یا نه، و این هم روش درمان است. بیماری همانا «رنج» (و به سانکریت دوکھا^۳) است. و آن وضعیتی است که نه تنها هر آنچه را که از لفظ «رنج» اراده می‌کنند دربر می‌گیرد، بلکه فراتر از آن هم می‌رود؛ و این حوزه وسیع‌تر معناراً

1. the Four Noble Truths

2. *catvāri ariyasaccāni*

3. *dukkha*

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^۱ می‌خوانیم. دومین حقیقت شریف این است که رنج علل قابل تشخیصی دارد؛ و این را حقیقت شریف بروز رنج^۲ 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^۳ رنج می‌نامیم. چهارمین حقیقت شریف حقیقت علاج رنج است؛ و این را حقیقت طریقتی که به انقطاع رنج می‌انجامد^۴ می‌نامیم.

بگذارید نخستین حقیقت را که می‌گوید رنج وجود دارد، به همان شیوه‌ای در نظر بگیریم که، طبق ستهای موجود، بودا پس از بیداری‌اش 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» (س پنج ۴۲۱). در اینجا سأل‌های نداریم که کلمه دوکها را به «رنج» ترجمه کنیم. این رنج از چشم‌اندازی است که ما به رسم معمول به آن احتمالاً نظر می‌کنیم، یعنی از چشم‌انداز زمان در مقیاسی بسیار گسترده؛ رنجی است که ملازم زندگی هر انسانی در کلیت آن است؛ به صرف آن‌که ما زاده می‌شویم محکومیم که رنج بکشیم، چه آن‌گاه که به دنیا می‌آییم و چه آن‌گاه که بیمار می‌شویم یا پیر می‌شویم یا عزیزی را از دست می‌دهیم و یا داریم می‌میریم. از این چشم‌انداز درازمدت

1. Truth of Suffering

2. Noble Truth of the Arising of Suffering

3. the Truth of the Cessation of Suffering

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

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 می‌گردد. همه تجربیات ما، حتی تجربه شادی مشترک ما، در ثقافت‌های از درد و اندوه پیچیده شده‌اند. از آنجا که همه ما دست آخر می‌میریم، مسأله رنج مآله‌ای فوری و فوری است. مآله‌ای است که نیاز به راه‌حل 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 غرقابی از درد است؛ ولی آنچه این اصل را از بدینی مرسوم نجات می‌دهد پیوند آن با نظریه دقیق‌تر و نظام‌یافته‌ای در باب تقدیر آدمی است. این نظریه، در خلال شرحی که از حقیقت رنج به دست داده می‌شود رفته‌رفته آشکارتر می‌شود؛ می‌گوید «پیوند با آنچه نامطلوب است رنج است، جدایی از آنچه مطلوب است رنج است، محرومیت از آنچه می‌طلبیم رنج است». و این رنج از چشم‌انداز زمان در مقیاس 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 بدان‌گونه که با بحرانی‌های بزرگ زندگی همراه است، بلکه به‌گونه‌ای که در موقعیتهای روزمره ظاهر می‌شود. موقعیتهایی که چه با 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 از دست‌رفته، تلاشهای بی‌ثمر، تکرارهای ملال‌آور، و آزردهیهای بی‌مقداری که ملازم زندگی با دیگران است. در

اینجا لفظ دوکها را چه با 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 بوداییان به کمک حکایاتی دربارهٔ عدم امنیت جویندگان جاه و مقام، یا نگرانیهای کشتیازان، یا آزردهیها 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 به‌گزینناپذیری تغییر در زندگی اشاره می‌کند، و می‌گوید این تغییر همهٔ چیزهایی را در خود فرامی‌گیرد که ما معتقدیم امن و ثابت و استوارند.

ولی یک چنین نظرگاهی در میان دیگران هم در زمان بودا رواج داشت؛ پس برای آموزه‌ای که فقط و فقط به بوداییان اختصاص داشته باشد باید به پایان این توصیف از نخستین حقیقت رجوع کنیم، آنجا که می‌گوید «حاصل آن‌که 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 بوداییان به عنوان توصیفی به دور 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 تک‌تک 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 با چشمان کنجکاو یک مکاشفه‌کنندهٔ درون‌نگر بررسی می‌شود. در زیر این میکروسکوپ لفظ دوکها به درون حلقهٔ دیگری از معانی، نظیر نقص یا کمال نیافتگی، ناپایداری، ناماندگاری، نابسندگی، بی‌اساسی، ناتمامی، مهارناپذیری، و مانند

اینها، راه می یابد. بحرانهای بزرگی که بانگ و افغان می طلبند، و گرفتاریهای کوچکی که به غرولند می انجامند، همگی چیزی جز موارد 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 خستودی آدمی هم نمی شود، ناگزیر جز رنج نیست.

برای آن که ببینیم این همه چگونه عمل می کند 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 درون نگری بلافصل توصیه می شود، گذشته از آن که یکی از «جنبه های تجربه در روان و در تن» هم هست. احساس می تواند یا جسمانی باشد و یا روانی؛ و می تواند یا خوشایند تشخیص داده شود و یا ناخوشایند؛ و یا، در غیر این صورت، نه خوشایند و نه ناخوشایند؛ یعنی خنثی. پس در مراقبه بصیر مراقبه کننده موظف است، همچنان که تجربیات خود را در حین بروز به تأمل می گیرد، 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 می کوشد چهارزانو به مراقبه بنشیند، دردی که در زانوهای او می پیچد ناخوشایند است؛ نشاط خاطری که به او دست می دهد از این که عملاً توانسته است برای مدتی بنشیند و نا محدودی تمرکز حواس پیدا کند خوشایند است؛ و احساسهای بسیاری که میان این دو در او پیدا می شوند، نظیر احساس تنفس آرام و غیره، خنثی 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 هیچ‌یک از این دو را موجب نشود. هرچند برخی احساسها که بدین طریق در آدمی بیدار می‌شوند و طلب توجه می‌کنند ممکن است مدتی بپایند - مثل درد زانوها - یا ممکن است دویاره و دویاره به سراغ او بیایند. با این همه هیچ نیازی به کسب بصیرتی عمیق از طریق مراقبه نیست تا آدمی دریابد که بودا چرا احساسها را ناپایدار می‌داند. هر احساس 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 دهم؟» و بر اساس تشخیص بالا مسلم بود که به احساس نمی‌توانست چنان اعتمادی داشته باشد؛ چرا که حتی احساسهای خوشایند هم «به صرف آن‌که تغییر می‌کنند، عین رنجند»؛ بدین معنی که هرچند در ده خوشایندند، ولی در درون خود حامل نطفه نامنی‌ند؛ یعنی حامل نابودی قریب به وقوع خودشان. حقیقت رنج چون از طریق درون‌نگری کشف شود، حقیقت جنبش مستدام است. حقیقت فرآیندی پویا است که ز 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 سایه‌گستر 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 فرآیندند 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 را در آن نگاه دارند یا لوحی سنگی و نامتحرک تا ادراکات را روی آن بنویسند. پدیدۀ زبان سبب می‌شود که اینها همه در پردهٔ 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 به عنوان فرآیندی، یگانه توصیف می‌شد. این، مثلاً، یک توصیف از آن قبیل است:

با انکاء به چشم و به اشیاء مرنی گگاهی 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 می‌تود درک می‌کند؛ و آنچه را درک می‌کند به بررسی می‌گیرد؛ و دربارهٔ آنچه به بررسی می‌گیرد هر نوع فکر و عقیده‌ای را طرح می‌ریزد. (م یک ۱۱-۱۱۲)

از این نظرگاه اشیاء تجربه، اندامهای تجربه مثل چشم و غیره، آگاهی حاصل آمده نسبت به تجربه یعنی «ذهن»، به طور انفکاک‌ناپذیری به هم مربوطند. تصور هیچ‌یک از این سه بدون آن دوتای دیگر میسر نیست. با استفاده از تشبیهی که در متون مذهبی بودایی آمده است می‌توان گفت این هر سه مثل بافه‌های نی بر یکدیگر تکیه دارند.

از این گذشته، آن جنبه‌ها از تجربه که ممکن است گفته شود در درون خود «ذهن» قرار دارند، نظیر ادراک، عاطفه، و آگاهی، همگی «با هم متصلند، و نه از هم منفصل؛ و امکان ندارد بتوان آنها را از هم جدا

کرد و ویژگیهای فردیشان را جدا جدا تعیین نموده (م یک ۲۹۳). پس درست از اشیاء مزبور ادراک تا اندامهای جسمانی دراک؛ 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. ما هیچ چیز ماندگاری در آن نیست.

در واقع همان اصطلاحی که من آن را به صورت «همه جنبه‌های تجربه در روان و در تن» ترجمه کرده‌ام خود یکی از توصیفهای تحلیلی همین فرایند است؛ توصیفی است که پیشاپیش متضمن سرشت نامتشخص، پویا و متکی به همدیگر جنبه‌های این فرایند است. اصطلاح مزبور «پنج‌انبوهه» (یا به سانکریت 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 «انبوهه‌ها» همین فرایند، همه چیزهایی قرار دارد که به فرد و تجربیات او مربوط می شود. احساس، تنها یک جنبه از این فرایند است، جنبه‌ای که در دسترس مراقبه بصیرت قرار می گیرد. ناپایداری و عدم کفایت احساس خصیصه کل فرایند است؛ «همه جنبه‌های تجربه در روان و در تن رنجند». یا، همان‌طور که بودا یک جای دیگر گفته است، «ای راهبان، همان‌طور که انبوهه‌ها پدیدار می شوند، فساد می گیرند، و می میرند. شما هم لحظه به لحظه زاده می شوید، فساد می گیرید، و می میرید» (پ یک ۷۸).

این به نظر آموزه‌ای تیره و غمناز جلوه می کند؛ لذا غریزه‌ای مشترک ما را زاری دارد که در آن شک کنیم. مطمئناً باید شادی‌هایی هم در جهان وجود داشته باشد. به هر حال، تعلیمات بودا انکار نمی کند 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 درمی‌یابد، 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 پامخگوی 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 همان‌طور 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 کسانی که در جوامع غربی زندگی می‌کنند این آسیب‌پذیری - خواه به کمک رفاه، و خواه به کمک پیشرفتهای پزشکی و یا آن نهادهای عجیب و غریبی که پیرامون مرگ را فراگرفته و آن را نامرئی ساخته‌اند - یا سرکوب‌شده 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 با مرگ، بیماری، و شکست در میزانی گسترده ربط دهیم؛ چه آدمی خیلی راحت می‌تواند با ناراحتی‌ها کنار بیاید (همان‌طور که راهبان بودایی نیز عملاً یاد می‌گیرند که همین‌گونه 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 چه‌بسا ضرورتی ناگزیر داشته باشد.

هرچند چهار حقیقت شریف را بودا عملاً کوتاه و بی‌پیرایه مطرح می‌سازد؛ با این‌همه همین طرح کوتاه سرشار از تنشی نمایشی است. چه رنج اگر یک چنین فرآیند 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 می‌گویید رنج دلایل مشهودی دارد)، اُس و اساس بیداری است. برخی از بوداییان 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، بازمی‌یابد. گفته‌اند در آن لحظه حساس اشعار زیر بر لبان بودا گذشته است:

چون می‌جستم و سازنده خانه را نمی‌یافتم

چه دردآور است زایش مکرراً

ای سازنده خانه حالا دیگر پیدا شدی.

خانه را دیگر نخواهی ساخت.

(دهاماپادا ۳-۱۵۴)

پیشاپیش می‌توانیم جهاتی را که بودا در راستای آنها به جستجوی این علت برمی‌خاست ببینیم. یکی از این جهات حاصل گرایش فکری بودا به عمل‌گرایی است. بودا ترجیح می‌داد به جای آن‌که به شیوه‌ای کاملاً انتزاعی درباره علل بیندیشد، با استفاده از قیاسهایی با فعالیت‌های عملی به چنین کاری پردازد. برای مثال، مراقبه‌کننده را به زرگر تشبیه می‌کرد، یا به سازنده تیر و کمان که ذهن و روان را مثل تیر صاف و

1. house-builder

راست می‌کند. در قطعه‌ای (مندرج در م یک ۳-۲۴۰)، که درباره جستجوهای او پیش از بیداری‌اش است، از تلاشهایش به قیاس با کسی سخن می‌گوید که می‌خواهد آتشی برپا کند؛ می‌گوید درست همان‌طور که آدم نمی‌تواند با مالیدن شاخه‌ای خشک بر شاخه‌ای تر که در آب باشد آتش روشن کند، یا نمی‌تواند این کار را با مالیدن شاخه خشک بر شاخه‌ای تر که روی زمین خشک باشد انجام دهد، بلکه تنها با مالیدن شاخه‌ای خشک بر شاخه خشکی دیگر آن هم روی زمین خشک می‌تواند در این کار موفق شود، مکاشفه‌کننده نیز باید جمماً 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 شیوه اندیشیدن دقت و ظرافت فراوانی وجود دارد، چون در این شیوه تشخیص داده می‌شود که دلایل و شرایط کمکی و راهگشای فراوانی نیز، نظیر خشک بودن شاخه و جز اینها، در کار هست. اما علت اصلی را در شخص کنشگر، در مراقبه‌کننده، در آن‌که دارد آتش برمی‌افروزد، می‌جوید. پس علت اصلی همچون کنشگر در نظر آورده می‌شود، همچون شخصی که می‌کوشد به نتیجه‌ای برسد. و این مسلماً تعبیر همان توصیفی است که در آن از علت رنج مجازاً به عنوان «سازنده خانه» نام برده می‌شود. قطعات «خانه» حتماً باید در اختیار باشد، اما «سازنده‌ای» 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 می‌گشت که خود، در این حد، به مثابه یک کنشگر یا یک شخص می‌بود.

از این گذشته، این مبدأ از جهات دیگر نیز حتماً باید همچون یک کنشگر باشد. اولاً، درست همان‌طور که مراقبه‌کننده می‌تواند، 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 «سازنده‌خانه» همان‌طور رفتار کند که با خودش، چه در غیر این صورت هیچ امکان‌رهایی وجود نمی‌داشت. و ثانیاً دقیقاً به این دلیل که اعمال این مبدأ هم برای دیگران و هم برای خود آدمی در جریان زایشهای دوباره پیامدهای اخلاقی دارد، ناگزیر مبدأ مزبور باید به مثابه کنشگری اخلاقی باشد، یعنی به مثابه شخصی که اعمالش خوب یا بد تلقی می‌شوند. این ملاحظات احتمالاً آنقدر انتزاعی جلوه می‌کنند که با عمل‌گرایی بودا جور در نمی‌آیند، اما همگی به مانعی عملی که همواره مجبور بود بر آن فائق آید اشارت دارند. ساده‌ترین تبیین برای همه اینها می‌توانست این باشد که فقط بگوییم 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 فرآیند رنج، پی برده بود، اما باید از این مانع برمی‌گذشت و مبدایی را می‌یافت که از بسیاری جهات مثل یک کنشگر یا یک شخص بود اما در واپسین گام نامتشخص از کار درمی‌آمد، یعنی به هیچ‌روی 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 پنج 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» آن هم 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 (مدرج در س چهار ۱۹)، که بنا به سنت به دوره‌های آغازین از کار و بار بودا نسبت داده می‌شود، آمده است که هر یک از جنبه‌های تجربه «با آتش آرزو مشتعل» است.

این طرز تفکر، به جای آن که فنی و هوشیارانه باشد، از بسیاری جهات شاعرانه است؛ و بودا باید بخش بزرگی از تلاشهای خود را در حوالی بیداری‌اش و بعد از آن وقف کرده باشد که مفاهیم ضمنی این فکر پربار 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» (ددو ۳۰۸). در بیشتر توصیفهایی که از تمنا به دست داده می‌شود گرایش به تأکید بر این آرزوهای مثبت به چشم می‌خورد، یعنی

1. *tanha*

2. fire sermon

«آرزوی لذت شهوانی». و این پاک‌آیینی 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 خودمختار و فاعل مایشاء تعریف آن را گسترش داد. از نظر بودا تمنا بیزاری را هم در خود فرامی‌گرفت، و آن احتمالاً به مفهوم «عطش نبودن» است، آدم نه تنها هر آنچه را جالب است تمنا می‌کند، بلکه تمنای رهایی 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 چشایی و بویایی و بساوایی و جز اینها. ما عمیقاً آرزو می‌کنیم که از درد پرهیزیم. ما آرزو مند 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 ما حتی «عطشی برای عقاید و آراء» هست، میلی به برحق بودن، به سری توی کارها داشتن، به جوابی آماده داشتن برای هر سؤالی که می‌کند.

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 بگوییم تمنا آرزوی بدل شدن به چیزی سوای آن است که تجربه حاضر به دست می‌دهد. تمنا، در تمامی شکلها و هیأت‌های فراوانی که ظاهر می‌شود، هم جهد و تقلایی است بی‌وقفه در راه نیل به حالتی تازه، یا به نوعی هستی نوین، یا به تجربه‌ای جدید؛ و هم، در عین حال، جهد و تقلایی است در راه نیل به بی‌نیازی و پایداری؛ و پیدا است که چنین جهد و تقلایی جاودانه عقیم و بی‌ثمر می‌ماند. «جهان ادر 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، (اوسه ۱، به روایت نانامولی^۱). زایش دوباره می‌تواند یا زایش دوباره از لحظه‌ای به لحظه دیگر باشد، و با 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 عامدانه‌ی تمنا در مقیاسی گسترده است، بدان‌گونه که همه‌ی جلوه‌های ذی‌شعور حیات را در خود فرامی‌گیرد. اما این دید وسیع و فراگیر باید، مثل هر چیز دیگر در تعلیمات بودا، با ارجاع به بافت ظریف تجربه به کرسی نشاندن می‌شود. از این چشم‌انداز تمنا در واقع پیش از این در پنج «انبوهه» مستقر بود. در آنجا، یعنی در آن توصیف همه‌جانبه‌ی تجربیات روانی و تنی، تمنا به منزله‌ی میل یا خواهش (یعنی سامکهارا^۲) مطرح بود. بگذارید به مثال دردی بازگردیم که انسان هنگامی در زانوی خود احساس می‌کند که می‌کوشد برای مدتی طولانی یک جا بنشیند و به مراقبه‌ی بصیرت پردازد. درست به دلیل آن‌که 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 جنبه‌ی عامدانه‌ی احساس ناخوشایند نیست؛ و خود همراه با احساس ناخوشایند پدید می‌آید، و در واقع از

1. Nānamoli

2. samkhārū

آن جداشدنی نیست. در شرایط معمولی انسان خیلی راحت وضع خود را به طور خودکار عوض می‌کند. بی آن‌که درباره آن به تأمل بپردازد. یا احتمالاً بی آن‌که از آن حتی آگاه باشد. همین نکته را می‌توان درباره احساسهای خوشایند نیز بازگو کرد؛ آدم به هنگام مراقبه چه‌بسا احساس خواب‌کنندگی و خواب‌آلوده شود. و لذا به طور خودکار میل کند که به این چنین احساسها پاسخ مثبت دهد و تن به خواب بپسندد یا آدم چه‌بسا احساس گرمسنگی کند و فکر کند خوب است پیش از آن‌که مراقبه را دنبال کند لقمه نانی در دهان بگذارد. بدون سعی در مراقبه بسیاری از این خواهشها و میلها، از فرط آن‌که به سرعت جای یکدیگر را می‌گیرند، حتی مورد توجه نیز واقع نمی‌شوند. از این چشم‌انداز محدود و باریک‌بینانه 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 آن‌که به شاخه‌ای چنگ می‌اندازد و در دم آن را رها می‌کند تا چنگ در شاخه‌ای دیگر زند» (سر 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 توانایی خاص و ویرانگر برخوردار بود که تا بی‌نهایت خود را بازآفریند. 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 مستر 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 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 نامتخصص که کشف آن به این سؤال بودا پاسخ داد که «چه شد که بدین حال و روز غم‌انگیز گرفتار شدم؟»

بودا، به هر حال، معتقد نبود که تمنا به تنهایی عمل می‌کند - نظرات او درباره علل نیز او را به هیچ‌روی ملزم نمی‌کرد که برای مآله راه‌حلی ساده یا یگانه به دست دهد. با آنکه تمنا می‌توانست علت و انگیزه اصلی فرآیند دردانگیز 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 تمنا می‌توانست عمل کند. و در میان اینها یکی بود که بویژه 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

1. upādāna

بی‌خبر بودند. لفظ معرفت در استعمال بودا، به هر حال، آن قدرها هم ناظر بر حقیقتی نهان‌روشانه، نظیر معرفت به خود، نبود، بلکه فهمی عمیق و نافذ نسبت به اشیاء بدان‌گونه که هستند بود. بر سبیل قیاس می‌توان گفت که مردم معمولاً چندان بی‌اضلاع نیستند - آن‌طور که شخص ممکن است از قوانین مالیات و یا از خود بی‌اضلاع باشد - بلکه فقط غافند. مردم برآنند که جهان حاوی خشنودبهایی ماندگار و امن است؛ و حال آن‌که جهان در واقع مشحون از رنج است و دیگر هیچ. مردم در اشتباهند. این است که تمنا هر چه بخواهد با آنان می‌کند. رابطه بین تمنا، غفلت و رنج درست مثل رابطه بین حرارت، اکسیژن و آتش است. حرارت نیروی انگیزا است، اما بدون اکسیژن آتش نمی‌تواند پدید آید. می‌گوید، «عطش بودن، ای راهبان، وضعی خاص دارد؛ چیزی به آن غذا می‌دهد، بدون پشیمان چندان نمی‌پاید، و آن غذا چیست؟ آن غذا غفلت است» (الف پنج ۱۱۶).



تا اینجا تعلیمات بودا فارغ از ملاحظات اخلاقی است. گفته‌های متخصصی بی‌طرف و دست از دنیا شسته است که خطاب به کسانی بر زبان او جاری شده است که مثل خود او گوشه‌چشمی به رستگاری شخصی داشته‌اند. اما بودا همچنین معتقد بود که موجودات ذی‌شعور 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 آموزه‌های فارغ از اخلاق به طرزی انفکاک‌ناپذیر با آموزه‌های دیگری گره می‌خورد 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 آنرا تعریف کرده‌ام، حائز اعتبار

اخلاقی است. اما میل را می‌توان از نظرگاه دیگری هم مطرح نمود. می‌توان میل یا خواهش را به منزلهٔ نیت و یا انتخاب در نظر گرفت که این هر دو در اصطلاح کلیدی چنانچه^۱ منظور شده‌اند. گاهی «انتخاب» بهترین ترجمهٔ این اصطلاح است، و آن هنگامی است که از چنانچه حرکتی ذهنی اراده شده باشد که مقدم بر عمل یا گفتار اتفاق می‌افتد. اما نیت نیز در مفهوم این اصطلاح منظور شده است. چه بودا می‌اندیشید که نیت ناگفته نیز در حد خود می‌تواند، 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 حائز بیشتر اهمیت است. می‌گوید «جهان را ذهن هدایت می‌کند» (سی 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 پیامدهایی دارند. نیت به راستی عمل می‌کنند، بلکه خود عملند، این همان مفهوم مندرج در اصطلاح «کارما»^۲ است، که معنای اصلی‌اش همان «کار» یا «عمل» است، اما در این مفهوم بودایی افادهٔ معنای «عمل باطنی»^۳ می‌کند. («کارما»، برخلاف آنچه امروزه ما در غرب از استعمال عادی آن می‌فهمیم، به نتیجهٔ عمل اشارت ندارد). می‌گوید «انتخاب یا نیت است - یعنی عمل باطنی است - که من آن را "کارما" می‌نامم؛ چون آدم

1. *cetanā*

2. karma

3. mental action

فقط وقتی انتخاب کرده باشد اقدام به عمل جسمانی یا زبانی و یا باطنی می‌کند» (الف سه ۴۱۵). جهان آدمی را نیات او می‌سازند، این نیاتند که کارهایی را انجام می‌دهند که پیامدهای آنها را ما باید به شکل رنج بپذیریم. نیات 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 چیزهایی 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 منتهای 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 خستای عطش (تمنا) را می‌توان به منزله حرص و آز در نظر آورد که خود چیزی است به لحاظ اخلاقی سزاوار نکوهش، و بودا نیز به کرات بدین طریق از آن سخن گفته است. حرص و آز چه بسا بر غفلت محض از طبیعت عام 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 از مندی مان و

با نفرت انگیزی مان 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 برمی‌آورند. پس حقیقت شریف بروز رنج را می‌توان بدین صورت بازگو کرد که «آدم آن‌گاه که در آتش آرز و شعله نفرت و کوره غفلت افتاده باشد و مغلوب این همه باشد و ذهنش مشغول به این همه 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» (الفاسه ۵۵).

یا به عبارت دیگر تمایلات ما به حرص و نفرت و غفلت، که موجب می‌شوند دیگران را با اعمال زشتان بی‌آزاریم، دقیقاً همان گرایشهایی هستند که سبب می‌شوند خودمان را نیز با زایشهای مکرر در یک زندگی پس از زندگی دیگر رنج دهیم. علت اخلاقی تناسخ همانا با علت 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 (همان‌گونه 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 بازمی‌گردد.

این موجودیت تازه چگونه پدید آمد؟ از طریق فرود آمدن خودآگاهی به زهدان مادر. این پاسخ در ظاهر امر پاسخی خام و ابتدایی جلوه می‌کند و سابقه آن به آراء هندی کهن تری بازمی‌گردد ناظر بر این که خردک آدمی^۱ به درون زهدان فرود می‌آید؛ وانگهی، این پاسخ نظریه‌پردازانه نیز هست و لذا از محدوده کار بودا، دایر بر این که فقط به چیزهایی توجه کند که خود می‌توانست ببیند، فراتر می‌رود. اما شارحان بعدی بودا جای تردید باز نمی‌گذارند که این فرود آمدن صرفاً مجازی است، همان‌طور که ممکن است درباره کسی که ناگهان از هوش می‌رود بگوییم «ظلمت بر او فرود آمد». از این گذشته، این خودآگاهی حیات‌آفرین 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 می‌شود که خود حامل کیفیتی اخلاقی است و به کمک همین کیفیت از (چند و چون) موجودیت روانی-جسمی تازه خبر می‌دهد. اگر میل یا خواهش خوب بود تن و روان تازه از صفات پسندیده بهره‌مند خواهد گردید و سعادت‌مند خواهد شد، وگرنه به صفات ناپسند و بخت نامیمون مبتلا خواهد گردید.

و حالا سؤال اصلی مطرح می‌شود که این میل یا خواهش اسرارآمیز 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

می‌پرورد. هیچ چیزی نیست که بتواند یک خود مشخص محسوب شود، بلکه صرفاً آخرین نیرویی است که از فراز شکاف موجود میان یک زندگی و زندگی دیگر می‌جهد، یا به قول یک منبع بودایی متأخر - مثل شعله‌ای از فتیله یک شمع به فتیله شمعی دیگر سرایت می‌کند. 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 لغافه‌ای از غفلت و آرزو در محدوده زندگی پیشین بر حسب عادت انجام شده است. و بدین صورت آدمی می‌تواند این فرآیند را - عملاً تا زمانهای بی‌آغاز - به عقب دنبال کند.

در این روایت اخیر هیچ واقعیت زیربنایی 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 گنشها و واکنشهای پیچیده علل و شرایط و تأثیرات که همگی ذیل عنوان تمنا و رنج جمع‌بندی شده‌اند. فهم این گنشها و واکنشها با فهم طبیعت و سرچشمه‌های سرنوشت آدمی یکی است. بسیاری از روایت‌های موجود در کتب مقدس بوداییان همین نکته را به عنوان جوهر خودبیداری مطرح می‌کنند، و بودا آن را اهم اصلی متکی به هم^۱ یا سلسله علتها و معلولها (و به زبان پالی پاتیچا ساموپادا^۲) می‌خواند. این که می‌گوییم 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 در ایجاد آتش تأثیر متقابل در یکدیگر دارند. هیچ یک از آنها در نهایت مستقل

1. dependent co-origination

2. *paticca samuppāda*

نیست، به گونه‌ای که خود با 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 زد می‌کرد، و دیگری این که خاستگاه و سرچشمه رنج را توصیف می‌نمود. آموزه‌ای که همراه هم اصلی متکی به هم است حاوی هر چیزی است که من آنرا ذیل نخستین دو حقیقت شریف مطرح کرده‌ام، هر چند نحوه بیان آن تا حدودی متفاوت است. این آموزه معمولاً (اما نه همیشه) از دو ازده عامل صورت بسته است. این سلسله عوامل از آنها که موجودیت روانی-جسمی را توصیف می‌کنند، نظیر اندامهای حسی و احساس. شروع می‌شود و به آنها که به شرح منابع رنج مربوط می‌شوند، نظیر نادانی، تمنا، تعلق، و میل و خواهش، ختم می‌شود. آموزه مزبور رنج را هم البته شامل می‌شود. باری، هر چند می‌توانیم بر سبیل نظرپردازی بگوییم که هم اصلی متکی به هم، در مقام یک آموزه، پس از چهار حقیقت شریف به وجود آمده، با این همه، 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 علاج‌پذیر است. هر چند هیچ شخص اخلاقی جاویدی در میان نیست، با این همه، همان فرآیند نامتشخص اصلاح‌پذیر است. آدمی بی‌گمان می‌تواند به رهایی 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 علم شده بود که در زمان

بودا رواج داشت. عقاید مزبور را بویژه آجی ویکاهای^۱ مطرح می‌کردند که بر آن بودند که فرآیند زایش دوباره به‌طور خردکار و ماشینی‌وار صورت می‌گیرد؛ و هر موجودی در هر وضعیت ممکن باید دوباره زاده شود، صرف‌نظر از آن‌که چه کارهایی انجام می‌دهد؛ و هر موجودی مقدر است که در نهایت رستگار گردد؛ پس هرگونه تلاش خاصی در این‌باره بی‌معنی است. هر آجی ویکایی به راحتی ممکن بود از بودا بپرسد که آیا آموزه هم‌اصلی متکی به هم خود او در نهایت به یک چنین نتیجه‌گیری منتهی نمی‌شود؟ آیا این علل و شرایط، هرچقدر هم که پیچیده باشند، سرانجام به نتیجه‌ای از پیش تعیین شده و ماشینی‌وار نمی‌انجامند، درست مثل چرخ و دنده‌های پیچیده ساعتی که کوکس 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 بدان‌گونه که هست، بدان‌گونه که در چهار حقیقت شریف توصیف شده است، سر‌فادانی را از سر خود رفع کند. همچنین آدمی می‌تواند به کمک انضباط حساب‌شده 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 هشخوان شریف^۲ مطرح می‌کنند؛ ولی در همان منابع مذهبی کهن این راههای هشگانه را از باب راحتی به سه

1. Ājivikas

2. the Noble Eightfold path

بخش سرشکن می‌سازند؛ و آن سه عبارتند از تعذیب نفس یا اخلاق، مراقبه، و فرزندیگی (یا به سانسکریت، سیلا، سامادهی^۲، و پانا^۳). اخلاقی عبارت است از ادامه راهی در زندگی که با صلح و صدق و راستی همراه است و خود از هر نظر منضبط باشد؛ راهی که چنان منجیده شده باشد که نه موجب آزار خود آدم گردد و نه موجب آزار دیگران. و این در نظر راهبان بودایی به معنای نوعی زندگی بود آمیخته با فقر، با ناداری اما نه با نفس‌کشی، و با بی‌زنی و با شرافت آمیخته با نرمش. هرچند بودا و پیروان تارک‌دنیایش به تنظیم دستورنامه انضباطی رهبانی^۴ی همت گماشتند که با اصول بودایی همساز بود. اما این دستورنامه احتمالاً تفاوت ذاتی چندانی با دستورنامه‌ای 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 یا 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 بپردازد. 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 روشنایی، 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

1. *sīla*2. *samādhi*3. *pañña*

4. monastic disciplinary code

از آن‌که 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 نظام‌یافته 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 مریا و جز اینها. و همان‌طور که در مورد نقاش این مهارت‌ها در درون مهارتی برتر، یعنی در درون امر نقاشی، به هم در می‌آمیزند. 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 شیوه‌ای اساساً توینی را در زمینه ادراک تجارب طلب می‌کند. یک جنبه از این ادراک تازه، به سادگی، آن است که جهان را درست همان‌طور 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» ببیند؛ می‌گوید تجربه از فلان طریق ناپایدار است. عاری از خودی است که ماندگار باشد، و به طرز دردناک‌گیری ناقص است. و تنها 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 برمی‌آورد. آدم اکنون می‌تواند از تجربه فاصله بگیرد. آدم می‌تواند خطری را که در آن هست ببیند و از آن رو بگرداند. آدم می‌تواند حتی لذات آنی و خواهشهای زودگذر را، همچنان‌که پیش چشم ذهن چشمک می‌زنند، ببیند و در عین حال به دنبالشان نرود. شاید فشرده‌ترین اظهار نظر درباره این نوع حساسیت در این نسخه سردستی یافت می‌شود که می‌گوید 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 جسمانی‌ای را در ذهنش می‌سازد. و نه هیچ اراده می‌کند تا چنان چیزی را دیدار آورد. نه نیز در پی ویرانی هیچ حالتی از این قبیل برمی‌آید. بدینسان با هیچ نخواستن در این جهان، به سوی هیچ چیزی چنگ نمی‌اندازد؛ و چون چنگ نمی‌اندازد، نگران نیز نیست؛ پس در درون خود کاملاً آرام است. (م. س. ۲۴۴)

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

بودا درباره این نکته بحث بسیار کرده است. در تشبیه کُلک^۱ (مندرج در م. شماره یک ۲۲) مورد مردی را مثال می‌آورد که چون گرفتار سیل می‌شود با چوبهایی که در اطراف دیگر می‌رساند، بودا می‌پرسد آیا معقول است که مرد پس از آن‌که به طرف دیگر رسیده کلک

1. the Simile of the Raft

را زوی سر خود بگذارد و یا خود به اطراف حمل کند؟ جواب آن است که چنین کاری مضمناً معقول نیست. بودا آن‌گاه نتیجه می‌گیرد 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 شده‌اند، 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 مرحله‌ای از فرط تربیت و خوپذیری به طبیعت ثانوی راهب بدن سده است). همین حکم در مورد عقاید و آراء نیز جاری است؛ چه دل سپردن به نظرپردازی و نظریه‌بافی درباره‌ی گذشته یا آینده یا ابدیت و یا سرنوشت جهان و جز اینها هیچ نیست جز گم شدن در «انبوه‌های درهم و برهم از آراء، در جنگلی از عقاید». در عرض آدمی باید به شیوه‌ای ساده و سراسر است و با ادراک حاصل از مراقبه بصیرت به تماشای باغ عالم پردازد. این ادراک، مثل نحوه‌ی نظر هنرمند، در کمال پروردگی است؛ ولی با همه این احوال ادراکی بی‌واسطه است و تأمل آن را پیچیده نساخته است. آدمی باید خود را به دست حساسیتی از نوع بسیار که بودا در یکی از مآثرانه‌ترین توصیف‌های خود از رهایی چنین وصف می‌کند که «اگر آرام می‌ایستادم، غرق می‌شدم؛ اگر دست و پا می‌زدم سیل مرا می‌برد. پس بانه آرام ایستادن و نه دست و پا زدن بترسیل را قطع کردم» (س یکا ۱). و در اینجا سیل به جریان دردانگیز زایش و مرگ اشارت دارد.

و این نیروانا، یعنی «خاموش کردن»، هوسها و ناکامیهای هستی است. بودا اظهار می‌داشت که نظرپردازی درباره‌ی جارچوب ذهنی کسی که بدین صورت به بیداری رسیده و رهایی یافته است جز

به استقبال آشوب و دیوانگی رفتن هیچ نیست. ولی علی‌رغم این توصیه سودمند، چنین نظریه‌دازیه‌ها در تاریخ بعدی آیین بودا نقش بسیار مهمی بازی کرد؛ همان‌طور که در ارزیابی حاضر از توقع قبولی نیز که از ما نسبت به آیین بودا می‌رود همین نوع نظریه‌دازیه‌ها باید نقش مهمی بازی کنند. روایاتی که در متون بودایی درباره بیداری آمده همگی مؤید این حدس‌اند که آدمی با به بیداری رسیده است یا نه، یا به‌رهایی راه برده است یا نه؛ و این که گذار از یکی به دیگری امری عملاً آنی و بازگشت‌ناپذیر است. با این همه 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 به‌طور موقت هم که شده باشد، دوباره از بیداری محروم گردد؟ و باز بر همین منوال فرقه‌های متأخرتر بودایی بحث و جدلهای بسیار بر سر این قضیه برپا می‌کردند که آیا بیداری امری آنی است یا تدریجی؟

آنچه این دشواریها از آن حکایت می‌کند مسأله‌ای است ذاتی زبانی که در متون مقدس بودایی به کار رفته است. بدان منظور که مسائلی تا بدین حد دیرباب و فرار 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 لا اقل تا آنجا قابل قبول است که بیداری حکم مسأله‌ای پیدا می‌کند که به حصول یقین مربوط می‌شود، با مسأله‌ای مربوط به این وقوف یا معرفت که آنچه باید می‌شد باید می‌شده.^۱ بودا ناگهان متوجه شد که همه آنچه را برای

1. «what was to be done was to be done»

بیداری ضرورت داشته انجام داده است و دیگر هیچ اجباری ندارد که همچنان با رنج و تقلای بسیار به پیش بتازد. اما داستان رهایی داستانی دیگر است، چون در اینجا ما سخن از تغییر و تحولی همه‌جانبه در ساختار و ترکیب انسان به میان می‌آوریم. به نظر غیر قابل قبول می‌رسد که این تغییر و تحول، بدان‌گونه که در منابع اصلی بودایی 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 رهایی او، کار او مشغله‌ای دور و دراز بود که به عمری مجاهدت نیاز داشت.

به این سؤال که آیا فکر رهایی بدان صورت که بودا مطرح می‌کند باورکردنی یا عملی است، باید، به نظر من، پاسخ مثبت داد. درست است که ما نمی‌توانیم چیز مفیدی درباره این مدعا بگوییم که رهایی 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 همان‌گونه که ویژگی بارز سبک بودا است - با مدعای ملموس‌تر دیگری مربوط می‌شود که می‌گوید که رهایی را می‌توان در همین زندگی به دست آورد، و بر این اساس متون بودایی زمینه‌هایی را برای بحث و استدلال در اختیار می‌گذارند. هیچ ادعا نمی‌شود که رهایی بر درد جسمانی آن هم در این سوی کور نقطه پایان می‌گذارد؛ چه آشکارا اقرار می‌شود که دردمندی، به هر حال، در طبیعت تن و بدن است. (هرچند 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 بودایی به طرز فزاینده از دل می‌زداید. از این گذشته، منابع بودایی چشم‌انداز نسبتاً روشنی از اثرات این پرورش فراروی ما قرار می‌دهد؛ می‌گوید راهبان بودایی «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 زیربنای این پرورش پرآب را تشکیل می‌دهد دقیقاً ناظر بر همین هدف است که آدمی بتواند شادان و سرخوش در حال زندگی کند. بودا این اصل را «تأمل همه‌جانبه»^۱ (یا به مانسکریت یونیسو ماناسیکارا^۲) نامید؛ و آن نوعی عمل‌گرایی حساب‌شده و بسیار دقیق درباره پیامدهای هر عملی در «طریق میانه» بود. می‌گوید «برای کسی که به تأمل همه‌جانبه می‌پردازد دشمغولیاها 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 هم به رفاه حال و هم به تغییر و تحول درازمدت آینده کمک کند. شک نیست که در اینجا تضاد و تنش در کار است. از یک طرف، زندگی راهبانه زندگی عفاقت‌سوزی است، و راهب باید تن به اعمالی بدهد که در آغاز کاملاً ناراحت‌کننده‌اند. اما از طرف دیگر، از آنجا که این اعمال در قالب نفس‌کشی طرح‌ریزی نشده‌اند، ثمرات آنها به آینده‌ای نامعلوم حوانه نمی‌شود، بلکه آن ثمرات در محدوده مهلتی عملی و

1. thorough reflection

2. *yoniso manasikāra*

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 واقعا لذت‌بخش درباره طبیعت تجربه و نیازهای آن در عرصه روان و تن درمی‌آید. گذشته از اینها، راهب هر لحظه به کمک ارزشیایی که در متون بودایی به کرات 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 ارزشیایی به نوبه خود، هم مورد تأیید راهبان هم‌مشرکش قرار می‌گیرد و هم مورد تکریم جامعه پیرامونش که یک چنین ثبات و شکیبایی را می‌ستاید و ارج می‌نهد.

افزون بر اینها، مهارت حاصل شده در یک زمینه از پرورش بودایی 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 زمینه 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 به دور و مصون است.

از نظر ما، آنچه در این فرآیند 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 نفس آرزو دشمنی می شود، و از سوی دیگر نیل به مقصد نهایی، یعنی به رهایی، چیزی است که راهب آنرا نه تنها آرزو، بلکه اراده می کند. حال چگونه ممکن است این اراده پرشور و برانگیخته نسبت به خود رهایی را از سر به در کرد؟ بنا به گفته بودا راهب در هر زمان فقط چیزی را اداره می کند که در آن مرحله از تعلیماتش در پی کسب آن است - مثلاً اراده می کند که انضباط اخلاقی حاصل کند - آن گاه پیامدهای آن چیز خود به خود جای خود را باز می کنند. این است که بودا، مثلاً، می گوید «هیچ نیازی نیست که شخص پرورده و آراسته به انضباط اخلاقی عالماً و عامداً اراده کند که "بگذارد 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 می کند» (الف پنج ۲). همچنان که آدمی اراده می کند که به یک مرحله از عمل پردازد و آن گاه در آن مرحله قرار و آرام می گیرد، مرحله بعدی آماده می شود. مرحله نهایی نیز به هیچ روی با اراده و اصرار حاصل نمی شود، بلکه با قرار و آرامی که اکنون دیگر برای راهب عادی شده است به دست می آید.

بودا بر آن بود که ساخت و سرشت آدمی طوری است که می توان آنرا مستقیماً در معرض بررسیهای پرثمر در چارچوب مراقبه بصیرت قرار داد و از طریق تعلیم و تربیت بودایی دیگرگونیهای تعیین کننده در آن پدید آورد. در انجام درونی این نظر مشکل بتوان خطایی پیدا کرد، اما قبول نهایی ما باید بر بنیاد تجربه و شواهد تجربی استوار باشد. در این باره من فقط می توانم شواهد غیر مستقیمی را به دست دهم که از طریق تحقیقات عملی در میان گروههایی از راهبان بودایی به دست آورده ام که دوهزار و پانصد سال پس از بودا در جنگلهای

سری لانکا سرگرم مراقبه بودند. تردید نمی شد که بسیاری از آنان آرام و راحت و سالم و خرمند بودند، اما سه ویژگی در رفتار و تلقی آنان بیش از همه به چشم می خورد و می شد 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 می کردند؛ و این لفظی بود که، در استعمال آنان، به هیچ برنامه درازمدتی اشارت نداشت، بلکه فقط به اجرای ساعت به ساعت و لحظه به لحظه و وظایف روزانه شان دلالت می کرد. صوری نظیر بهداشت، خوردن با دقت، مطالعه، مراقبه، ورزش و مانند اینها - و همینها بر روی هم کل تجارب راهبان مراقبه کننده را تشکیل می داد. در اجرای هوشیارانه، دقیق و آمیخته با تأمل همین وظایف بیار معمولی بود که اینان خشنودی خود را به دست می آوردند - یا دست کم خودشان این ادعا را داشتند و رفتارشان نیز با این ادعایشان دماز بود. ویژگی دوم به ویژگی اول وصل است؛ با این تفصیل که اینان، علی رغم آنچه در بالا گفته شد به برنامه های درازمدت هم می پرداختند و سالها و سالها وقت و توان خود را صرف کارهایی نظیر ساختن زاویه هایی در جنگل می کردند؛ اما در اعمال و در نگرش بسیاری از آنان می شد فقدان بارز هرگونه نگرانی درباره آینده تلاشهایشان را آشکارا به چشم دید. هر دو این ویژگیها با هدف زندگی کردن در زمان حال کاملاً دماز است. اما زنده ترین و مشعشع ترین 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 می زیستند. همین ویژگی بود که، به گمان من، نشانگر عمق تغییر و تحولی بود که از رهگذر پرورش بودایی می شد به دست آورد. هیچ یکا

از اینها، البته، بر درستی تعلیمات بودا مهر تأیید نمی‌زند، اما هر سه ما را فرامی‌خوانند تا فلسفه او را جدی بگیریم و آنرا 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

آیین بودا درست در آخرین مراحل، توفیقی خیره‌کننده حاصل کرده؛ یعنی به مذهبی جهانی بدل شد که تا همین اواخر بر خاور دور و سرزمینهای اصلی آسیای جنوب شرقی، که همگی پرجمعیت‌ترین نواحی کره زمینند، حکمفرما بود؛ و اکنون نیز دارد اندک‌اندک در درون جهان غرب رسوخ می‌کند. با این‌همه تنها کافی است کمی دقیق‌تر به قضایا نظر کنیم تا ببینیم که این‌همه را نمی‌توان صرفاً به عنوان پیشرفت پیروزمندانه حقیقت قلمداد کرد. در هند تعلیمات بودا در زمان خود او و طی قرنهای متوالی پس از آن با تعینات دیگر در شرایطی کمابیش مساوی رقابت می‌کرد. و تنها در نیمه‌های هزاره نخست پس از مسیح، یعنی ده تا پانزده قرن پس از بودا، بود که آیین او برتری خود را در دیگر سرزمینهای آسیا قاطعانه تثبیت نمود؛ و تازه کمی پس از آن، آیین مزبور در خود هند در آستانه خاموشی قرار گرفت. تاریخ آیین بودا تاریخی است با ادوار گوناگون فراوان، و در هر دوره‌ای عوامل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی متفاوت - یعنی عواملی کاملاً بیگانه با آیین بودا - باز یگر نقشی بوده‌اند. پس حتی اگر بپذیریم

دارد؛ و آن این که تعالیم مزبور نه تنها حاوی ارزش تعیین‌کننده‌ی رهایی است، بلکه ارزش تعیین‌کننده‌ی دوامی 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 زمینه‌ی 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 بارهایی به عنوان یک هدف انسانی و یک احساس هدایتگر درآمیخته بود. به هر تقدیر، در افسانه شفقت ارزش و اعتباری محدودتر از آن داشت که این مفهوم و تبعات آن در تعالیم پرورده‌ی بودا پیدامی کردند. در اینجا شفقت یکی از اوصاف شخصی بودا است و انگیزه‌ای است که برای برگماشتن او به اخذ تصمیم در امر تعلیم کفایت می‌کند. از این گذشته، شفقت بودا شفقتی است معطوف به غایتی مشخص، و آن همانا ابلاغ زندگی تارکان دنیا از نوع بودایی آن است.

بخش بزرگی از این قسمت از زندگینامه‌ی افسانه‌ای بودا به پیامدهای همین شفقت یعنی به تشکیل فرقه‌ای از راهبان که از بودا پیروی می‌کردند، 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 نفس‌کشی را کنار گذاشت نفرت‌زده او را ترک گفتند. بودا نخستین موعظه خود را، که به نام به‌گردش درآوردن چرخ آیین^۴ مشهور است، خطاب به همین

1. Benares

2. The Deer Park

3. Isipatana

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

تعالیم بودا استوار است. یکی آن‌که این تعالیم آدمیان را از رهگذر ویژگی‌هایی که مشترک همهٔ آنان است مورد خطاب قرار می‌دهد؛ یعنی از رهگذر گنجایش لذت بردن و رنج کشیدن، و توانایی 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 این‌باره در ویژگی دوش مستتر است؛ و آن این‌که در مورد بودا این برنامهٔ جهانمدارانه از آن‌رو 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 نظام‌های مبتنی بر مراقبه دماز است، سهل است که با مقاصد مختلفی هم که در مراقبه دنبال می‌شوند دماز است. و درست به سائقهٔ 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 جامعهٔ طبقاتی صورت بندد و هم در بیرون آن. سوم آن‌که این انتزاع و تجرد همیشه در آموزهٔ بودا با تلاش و کوششی عمداً محدود همراه بود تا آن‌را فقط و فقط در محدودهٔ ساخت تجارب فردی آدمی به کار بندند. چیزهای بسیار زیادی در کار کل جهان وجود داشت که بودا مطلقاً حاضر نبود دربارهٔ آنها حکمی صادر کند. این است که از یک طرف همیشه این امکان برای مردم وجود داشته است که هم با آیین 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 بوداییان نیز در طول تاریخ امکان داشته است که متنوع‌ترین آموزه‌ها را بر تعالیم خود بودا بیفزایند. آموزه‌هایی که با سنتها و اوضاع محلی دماز بوده‌اند.

به هر حال، یک سؤال بنیادی و پرزدرسر همچنان باقی است که این ملاحظات آن‌را بی جواب می‌گذارد. خطاب تعالیم بودا، آن‌گونه که من آن‌را تا اینجا شرح داده‌ام، فقط و فقط به مثی افراد معدود 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 آیین بودا بدان معنی بود که این آیین مورد اقبال مردمی عامی واقع شد که هیچ نمی‌خواستند «از خانه بیرون آیند و به عالم بی‌خانمانی گام نهند». سؤال این است که آیین 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 سؤالها در جریان کار بودا پس از بیداری‌اش پاسخ داده شد.

قابل قبول‌ترین گزارشها درباره زندگی بودا پیش از بیداری‌اش و در طی آن در روایات ساده و بی‌پیرایه‌ای یافت می‌شود که در آنها بودا گویی درباره تجارب خودش سخن می‌گوید. به راحتی می‌توان پذیرفت که این روایات ریشه و سابقه‌ای، هرچند دور و کهن، در گفتارهای تهذیبی‌ای دارند که عملاً بر راهبان خود ابلاغ کرده است. در مقابل، قدیمی‌ترین افسانه‌ها درباره زندگی بودا پس از بیداری‌اش با ضمیر سوم شخص دنبال می‌شوند. (و من اینجا و از اینجا به بعد از آغاز رساله‌ها و اگا 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 دست‌کم در این باره که چگونه رهایی شخصی بودا تغییر ماهیت داد و به رسالتی جهانی برای همگان بدل شد، اطلاعاتی در اختیار ما می‌گذارند.

در افسانه، بذر رسالت بودا در پوشی کاملاً اسطوره‌ای نهفته مانده است. هنگامی که بودا همچنان در خلوت خود به تأمل دربارهٔ پیامدهای مکاشفاتش سرگرم بود، پیش خود نتیجه گرفت که کاری بی‌جهت و پردردسر خواهد بود اگر بخواهد جهانی را که در غفلت و بی‌خبری فرورفته است از این همه باخبر سازد. اما یکی از خدایان پادرمیانی کرد؛ و این خدای آن‌گونه که ویژهٔ افسانه‌های بودایی است، صرفاً شخصیتی فرعی است که به پیشبرد طرح اصلی در قصهٔ دیگرگونیه‌های 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 سر لطف 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 بدین سان آن اراده که بوداییان آنرا تابش نور تاریکیهای جهانی 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 قوام‌یافتهٔ بودا اشارت

دارد؛ و آن این که تعالیم مزبور نه تنها حاوی ارزش تعیین‌کننده‌ی رهایی است، بلکه ارزش تعیین‌کننده‌ی دوامی 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 زمینه‌ی 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 بارهایی به عنوان یک هدف انسانی و یک احساس هدایتگر درآمیخته بود. به هر تقدیر، در افسانه شفقت ارزش و اعتباری محدودتر از آن داشت که این مفهوم و تبعات آن در تعالیم پرورده‌ی بودا پیدامی کردند. در اینجا شفقت یکی از اوصاف شخصی بودا است و انگیزه‌ای است که برای برگماشتن او به اخذ تصمیم در امر تعلیم کفایت می‌کند. از این گذشته، شفقت بودا شفقتی است معطوف به غایتی مشخص، و آن همانا ابلاغ زندگی تارکان دنیا از نوع بودایی آن است.

بخش بزرگی از این قسمت از زندگینامه‌ی افسانه‌ای بودا به پیامدهای همین شفقت یعنی به تشکیل فرقه‌ای از راهبان که از بودا پیروی می‌کردند، 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 نفس‌کشی را کنار گذاشت نفرت‌زده او را ترک گفتند. بودا نخستین موعظه خود را، که به نام به‌گردش درآوردن چرخ آیین^۴ مشهور است، خطاب به همین

1. Benares

2. The Deer Park

3. Isipatana

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

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 زهروان و مرتاضان بودند. باری، این به لحاظ تاریخی پذیرفتنی می نماید. تا حدی که بسیاری از گفتارهای بودا خطاب به زهروانی از همین شمار است که در آن زمان جماعت سیال و متحرکی را تشکیل می دادند که به راحتی از یک معلم به معلمی دیگر روی می آوردند. اما آنچه اکنون مطرح بود تأسیس یک نهاد ماندگار و تازه به نام فرقه (سانگها^۱)ی راهبان پیرو بودا بود؛ وئی اگر کمی در اوضاع آن زمان دقیق تر شویم احساس می کنیم که اکنون دیگر آن سیلان و تحرک عمومی در همه جا رو به ثبات و تشکل نهاده بود و که داشت به صورت مجموعه های مذهبی جداگانه. هر یک با اصول و قوانین خاص خود، در می آمد.

به هر حال روی سخن بودا به مخاطبانی بسیار گسترده تر از نخبگان مذهبی صرف بود. گرونده بعدی یاسا^۲ بود، و او جوانی ثروتمند از جماعت غیرروحانی بود، و یک روز صبح چون بیدار شد ناگهان از منظره زوسپانی 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 متقلب از خانه بیرون رفت، و گذارش به باغ گوزنان افتاد، و در آنجا به 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 چهار تن از

1. Sangha

2. Yasa

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 دخشی به مبشران پروتستان نداشتند که یکراست بروند و به ایجاد کلیسای غیرروحانیان بپردازند؛ بلکه موظف بودند. «به اشاعه زندگی مطلقاً کامل و یکسره خالص فقر و بی‌زنی کمر بینندند».

برخی از عناصر این افسانه بی‌گمان حقیقت دارند. میل ترکیبی بخصوص میان آیین بودا و تاجران شهری، که در رمه 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 به غیر از تاجران، کسان فراوان دیگری هم - احتمالاً از جوانان روستا - باید به این فرقه پیوسته باشند. تأکید بر زندگی بی‌زنی هم بویژه به نظر می‌رسد که درست باشد، چه این بیانگر روح یگانگی فرقه بود؛ و انگهی با پیام مندرج در بسیاری از گفتارها نیز دمساز است که می‌گویند تنها راه واقعاً معقول همانا ترک دنیا است. به هر حال، حتی اگر این مقصود مصالحه‌ناپذیر هم ما حاصل محتوای اصلی فرقه بود، با این همه فعالیت‌های تبلیغی این امکان را در خود داشت که راهبان بودایی با مردم غیرروحانی روابط و بده‌ستانهای بسیار عمیق

برقرار کنند؛ چه دست آخر غذا و لباس اهدایی 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 ضمانتینه رسید». و از آن به بعد «تا نفس در می‌آمد پیش بود می‌رفت و ز و توسل می‌حست». این «توسل جستن» امروزه نشانه‌ای رسمی از تعلق خاطر مرده 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 آن‌گاه 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 آیین 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 بودایی 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. مردم‌شناسان خوش دارند به کشف نهادهایی پیرد زنده که بر تبادل درازمدت هدایا استوار باشد؛ نهادهایی که طرفهای درگیر در آن با عرضه هدایا به یکدیگر به ایجاد رابطه با همدیگر می‌پردازند و با تداوم بخشیدن به رسم هدیه‌دهی رابطه مزبور را تداوم می‌بخشند؛ و رابطه بودا و پدر یاسا یک چنین چیزی است. از جانب مردم عادی آزاداندیشی و بویژه بخشندگی در قبال راهبان ستوده شمرده می‌شود؛

و حال آن‌که از جانب راهبان، همان‌طور که متون مذهبی به کرات 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 دوجانبه بود که جامعه بودایی 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 تافش بود که موجبات ترفیق آیین 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 آیین 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 دوبارهٔ بهتری را تأمین کند؛ می‌شد گفت که هر چه امتیاز بیشتری در حساب معنوی فرد وارد می‌شد، زایش دوبارهٔ او نیز به همان میزان بهتر می‌گردید. با این حساب، همان‌طور که مقصود معنوی برتری به نام رهایی وجود داشت که مناسب راهبان بود مقصود معنوی نازل‌تری هم به نام زایش دوبارهٔ بهتر وجود داشت که مناسب مردم عادی بود (همراه با این امید که آدم عادی هم سرانجام در شرایطی به دنیا می‌آید که امکان راهب شدن و رسیدن به رهایی را به دست می‌آورد). و این دلیل خوبی بود که مردم به حمایت از فرقهٔ بودا پردازند؛ اما همین دلیل در عین حال کافی بود که مردم از فرقه‌های دیگر، نظیر فرقهٔ 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 دروغگویی و آدمکشی و دزدی بود؛ و از کسب معاش از راههای زیانبخش؛ و از نگرشهای ویرانگر آرزو و نفرت و خودبینی. راهب با آن انضباط سفت و سختش در زمینه کف نفس مظهر کمال فضائل انسانی بود؛ ولی اصول ابتدایی آن کمال را می‌شد برای استفاده در سطوح پایین‌تر 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 باب‌رو بود نشان 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 دست‌کم از حداقل اعتماد بهره‌ای داشته باشد. بسیاری از جرح و تعدیلهای در اشکال تازه زندگی باید کاملاً متقل 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

بی آزاری و فقر بودند (راهبان بودایی 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 آیین بودا به زحمت ممکن بود موفق‌تر از جنبش‌های دیگر جلوه کرده باشد، و بسیاری از تعالیم بودا که برای عامه مردم تهیه شده بود، اگر به تنهایی در نظر گرفته می‌شد، در آموزه‌های دیگر هم به چشم می‌خورد. به هر حال بودا به آمیزه‌ای از عناصر گوناگون دست یافت که موجب می‌شد کل تعام شده‌ای که از آن رهگذر به دست می‌آمد از سر جمع اجزاء بیشتر باشد. این آمیزه بر اساس این گرایش در بودا شکل گرفت که می‌کوشید تا، به قیاس با صنعتگران، بسیار عملی فکر کند، و همچنین بر اساس توجهی که همواره به تئینهای روانشناختی مبذول می‌داشت.

کلید این نحوه تفکر در اصطلاحی متبلور شده است که به کرات در گفتارهای او به چشم می‌خورد. این اصطلاح کومالا^۱ است که معنای اصلی‌اش «ماهر»^۲ است، آن‌طور که زرگر ممکن است در ساختن 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

1. *Kusala*2. *skilful*

ماهر، همچنین افاده معنای خوب به لحاظ اخلاقی می‌کند، چنان‌که ممکن است بگوییم «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 همه‌جانبه» در پیامدهای اعمال فرد و بویژه پیامدهای تلقی او، یعنی اعمال باطنی او در ورای اعمال ظاهری‌اش، جان تازه‌ای پیدا کرد. در نظر بودا مهارت کیفیتی دوپهلوی 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 بوداییان بر جنبه ذهنی امور، این امتیاز به عنوان یک امر نیک معنوی هم شناخته می‌شد، یعنی به عنوان چارچوب ذهنی سالمی که جویای رهایی بود. ولی بخشش برای راهبان نیز خوب بود، چون دست‌کم گرسنگی خود را از آن رهگذر تکین 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 بر رهایی، بود و در عین حال وسیله رهایی - یعنی انضباط اخلاقی نمونه - منافع دیگران را هم به طور جنبی تأمین می کرد. ولی همین طرز فکر به آسانی وارونه می شد تا در مورد عامه مردم به کار بسته شود که با خوب بودن در حق خود، به هدف خوب بودن در حق دیگران نیز راه می بردند. شیوه استدلال بالا با این آموزه نیز تقویت می شد که می گوید مهربانی و نرمش و نجابت و بی آزاری 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. بوداییان، اعم از راهبان و مردم عادی، با تأمل خردمندانه و عمل اخلاقی می توانستند ثمرات مهارتشان را «هم در اینجا و هم در جهان دیگر» به دست آورند.

پس آموزه‌ای که بودا برای عامه مردم به دست داد پیوندی نزدیک و انداموار با آراء او در باب تربیت راهبان داشت. ولی این پیوند به سطح اخلاقی تنها محدود نمی شد. برای راهب انضباط اخلاقی به پرورش ذهن از طریق مراقبه کمک می کند؛ اما برای راهبان و مردم عادی هر دو پرورش برخی مهارتها و نگرشهای ذهنی می تواند به نوبه خود مبانی اخلاقی آنان را تقویت کند. درست همینجا است که شفقت، یعنی غم دیگران را خوردن، دوباره وارد صحنه می شود؛ و این بار حکم نگرشی را پیدا می کند که باید از طریق مراقبه به صورت ارزشی معطوف به بهبود حال همه کان دیگر پرورده شود. آدمی می تواند خود را، نه تنها برای رهایی، بلکه برای عشق هم عوض کند. در متون بودایی شفقت به سه چیز تجزیه می شود؛ 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 تمام‌عیار بودایی است. نگرشی که راهب و عامی به کمک مهر و محبت در خود می‌پرورند در این قطعه مشهور که یکی از نخستین اشعار بودایی است بازگو شده است:

باتندگان از هر دست که باشد - ضعیف یا قوی، بلندبالا،
چهارشانه، متوسط یا کوتاه، غنی یا دلی، مرئی یا نامرئی، هم
آنان که زاده شده‌اند و هم آنان که در تقوای زاده شدند - با داکه
همگی بدون استثنا دلشاد باشند!

زنهار کسی کسی را نفریبد، با کسی کسی را هیچ کجا خوار
نمارد. با داکه هیچ کس از سر خشم یا بدخواهی آزار هیچ کس
آرزو نکند!

بگذار فکر و محبت بیکران از آن هر که باشد در کل جهان، چه
بالا و چه پایین و چه اطراف، رخنه کند، بی هیچ مانعی، بی هیچ
نفرتی، بی هیچ خصومتی! (س ۱۵۰، ۶-۱۴۸)

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 چیزهایی 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 سرزند. احساس مهر و محبت مسلماً احساسی نامشخص است و درست همینجا است که وارستگی شکرهمند فرد تارک دنیا جلوه‌گر می‌شود. آدم باید همه را به یک چشم ببیند صرف نظر

از آن که پایگاه هر کسی کدام است و رابطه اش 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 و خود را با همه یکی ببیند (الف دو ۱۲۹). بدین معنی که همان‌طور که من در معرض درد و راحتم، دیگران هم چنینند؛ و همان‌طور 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 سرمشق احساسات اجتماعی در فراسوی خانواده و همچنین در حد خود به صورت یک ارزش درآمد. در فرهنگ عامه و افکار بودایی متأخر این احساسات چنان پایگاه بلندی پیدا کرد که حتی مفهوم رهایی به عنوان ارزش نخستین را نیز تحت الشعاع خود قرار داد.



ساخت تکمیل‌شدهٔ تعالیم بودا در اثری به نام گفتگو با کالامانها^۱ (الف یک ۸۸-۱۹۳) باز نموده شده است؛ و اینان مردمی بودند در حاشیهٔ شمالی تمدن گنگ. در این گفتگو بودا را می‌بینیم که با جمعی از راهبان از آن ناحیه می‌گذرد. جماعتی از کالامانها از حضور او باخبر می‌شوند. و به خدمتش در دهکدهٔ کساپوتا^۲ 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 عرضهٔ آراء خود به کالامانها پرداخته‌اند و در همان حال آراء دیگران را مورد رد و حمله قرار داده‌اند. کالامانها اکنون دیگر گیج و سردرگمند و

1. *Discourse to the Kāḷāṃans*

2. *Kesaputta*

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 دآوری فردی از این رهگذر نشان دهند. بودا اظهار می‌دارد که کالامانها باید نه به حرف مردم اعتماد کند و نه به شایعات و رسم و رسوم و افسانه‌ها و معنومات؛ نه نیز به استنتاج 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 بوالهوسیهای فردی و تفتنهای عنان‌گیخته 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 تک‌تک آنها به تعالیم اخلاقی او راه می‌برند؛ می‌گویند:

وقتی خودتان بفهمید که این ناماهرانه [= بد] است و آن ماهرانه [= خوب]، این سرور سرزنش است و آن به‌دور از سرزنش، این و فرزندگان بد می‌شمارند چون به رنج و ناخوشی می‌انجامد. و آن را می‌ستایند چون به بهبود و خوشی مستهی می‌شود... وقتی خودتان، ای کالامانها، این همه را دانسته باشید، آن‌گاه خودتان آن یکی راها می‌کنید و این دیگری را می‌گیرید 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، با زن دیگری همخوابه نخواهند شد، و دیگران را به ایذاء خود برنخواهند انگیزخت. و این نهی و پرهیزها به طور ضیعی از دل تجارب خود کالامانها و از درون تأملات خود آنان دربارهٔ مهارت و خوبی بیرون خواهد آمد.

در درجهٔ نول امکان آن هست که از این گفتگو به وجود نوعی مشکل کلی پی ببریم. دلایلی هست که پذیریم کالامانها، مثل همسایگان شان شاکیاها، یعنی قوم خود بودا، دارای دولت جمهوری برخه سالارانه و متقلی بوده‌اند و در گذشته‌های فراموش‌نشدهٔ ملتی به نسبت متقل محسوب می‌شده‌اند. اما اکنون مقهور قدرت پادشاه کوسالاها شده بودند، همان‌طور که شاکیاها هم به زودی به همین سرنوشت گرفتار می‌شدند، و حتماً باید در حیات اقتصادی خود نفوذ دوردست اما پرکشش پایتخت کوسالاها را احساس می‌کرده‌اند. این نیروهای سیاسی و اقتصادی اینک داشت کالامانها را از یک جامعهٔ قبیله‌ای بسته و نسبتاً ساده بیرون می‌آورد و به درون جهان پیچیدهٔ تمدن گنگ پیش می‌راند، و این جابجاییها با اشکال فرهنگی تازه‌ای همراه شده بود که در رهنمودهای آکنده از تناقض همین پیام‌آوران تمدن گنگ یعنی همین مرتاضان رهرو، تبلور یافته بود.

ناممکن است پذیریم که این نهی و پرهیزهای علیه کشتار 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 می‌داشته است. مشکل بتوان تصور کرد که جامعه‌ای می‌توانست ادامهٔ حیات بدهد و در عین حال، دست کم تا آنجا که به اعضای خود آن جامعه مربوط می‌شد، می‌توانست به این ارزشها

به نحوی پایبند نماند. به هر حال، باید گفت که از ویژگیهای جوامع شبه جامعه کهن تر کالامانها است که این چنین ارزشها را مورد بحث و استدلال قرار ندهند، بلکه برعکس، آنها را به موجب آداب و رسوم پاس دارند و در قالب افسانه‌ها و مناسک شکل داستانی ببخشند. تحت شرایط جدیدی که بر کالامانها تحمیل شده بود این سنتهای اخلاقی موروثی تفوق بلامنازع خود را برای آنان از دست داده بودند؛ این است که فرصتی فراهم شدن بود تا بودا شکل تازه‌ای از استدلال اخلاقی که از دل اساسی‌ترین 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 صور کلی، سر برآورده بود؛ یا از دل برخورداری از یک زندگی مشترک، و از دل بین که آدمی بتواند برای اهداف خود و اهداف دیگران، یا هر که درگیر بود، دلایلی بیاورد.

ولی بودا چیزی به مراتب بیشتر از یک بنیاد تازه، آن هم 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 درآمیخته 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 فراخوانده 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 جهانی تر کالامانها تناسب داشته باشد.

تا این حد، تعالیم بودا برای مردم عادی بر استدلال اخلاقی او مبتنی بود؛ ولی در گفتگویی در دست بررسی، همین استدلال اخلاقی به نوبه خود و به طرز 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 خورد آدمی، می‌گوید:

هنگامی که از در دزدی کسی سر برمی‌کشد آیا به آزار نمی‌انجامد؟
یا هنگامی که نفرت و توهم در کسی سر بر می‌کشد؟ آیا
به هنگام غلبه 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 می‌رساند 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 می‌آورد که نه تنها غریبان بلکه نحله‌های متأخر آیین بودا نیز خوارستانند، به این بهانه که تعالیم بودا به بهبود حال

دیگران یا به وجود جامعه به کلی بی توجه است، یا آن تعالیم را رد کنند و یا در پی تکمیلش برآیند. هرچند تراژنامه بودا حکایت از آن دارد که او به تشریح تحارب فرد بیشتر پرداخته است تا به تشریح جامعه. با این همه در تعالیم او تأیید می شود 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، می تواند برای مسائل اخلاقی راه‌حلهای ماهرانه تهیه بیند. مردم عادی می توانند محاسبه کنند که چه باید انجام دهند. ولی، از طرف دیگر، این نظر درباره مردم عادی به عنوان کسانی که از توانایی عقلایی بودن برخوردارند، تنها بخشی از کل داستان است، چه بود همچنین احساس می کرد که مردم عادی می توانند تا حدی که متناسب با شأن و منزلتشان باشد خود را تغییر دهند. این است که در گفتگو با کالامانها بودا توصیه می کند که درباره احساسات اجتماعی، بویژه درباره مهر و محبت، به مراقبه روی آورند. مردم عادی باید با توجه ساختن مهر و محبت خود به همه جوانب و به همه 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 عادت ماندگار و انگیزه‌ای برای عمل درمی آورند.

این مطلب متضمن دو چیز مهم است. یکی، بدان معنی است که بودا نه تنها توصیه می کرد که چرا شخص باید ماهرانه عمل کند؛ بلکه

این را هم می‌گفت که چگونه می‌توان سرشت و نهاد انسان را، که گاه رام‌نشدنی است، واداشت که بدان‌گونه عمل کند، بودا خوشبین بود چون می‌اندیشید انسانها استعداد تعقل ماهرانه را در خود دارند؛ اما واقع‌بین 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. دوماً، این‌که این عمل تغییر نفس برای همه میسر است، بدین معنی که هرکسی علی‌الاصول می‌تواند بسیاری از تجربیات خود را، بویژه آنها را که خارج از مرزهای گروهی محصور نظیر فرقه بودا قرار می‌گیرند، به سود اهداف خودش به‌کار گیرد. کالامانها در معرض تغییرات طبیعی بودند؛ اما به همان صورت، و به طرز فزاینده، در معرض تغییراتی اجتماعی از آن نوع هم بودند که خارج از توانایی هرکسی بود که آنها را مهار یا حتی به‌تمامی درک و فهم کند. ولی در اینجا دست‌کم یک موضوع وجود داشت که شخص می‌توانست آن را به‌طرز مؤثر اداره کند؛ و آن همانا عادت و انگیزه‌های خود شخص بود. آدم اگر نمی‌تواند جهان را تغییر دهد، خودش را دست‌کم 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 وفادار است؛ ولی تلاش نهایی، 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 اجدادی‌اش کار می‌کند هر دو به یک اندازه می‌توانند به تمرین مهر و محبت و به پرورش شفقت در خود پردازند.

آری، احتمالش هست که گفتگو با کالامانها، همان‌طور که پیشتر گفتیم، گفتگویی کاملاً محلی باشد؛ ولی همین گفتگوی محلی به صورتی که بودا 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 همان‌طور که کالامانها به درون تمدن گنگ کشیده شدند، به درون دنیای اجتماعی به‌ناورتر و پیچیده‌تر و گیج‌کننده‌تری کشیده نشده باشد. خطاب بودا، با آن لحن بی‌ار عمومی که در گفتارش به کار برده، به انواع گسترده‌ی سرنوشت‌های ممکن است که در تجربه‌ی هر جامعه پیچیده‌ای می‌گنجد، و آن تجربه پیچیدگی دست‌کم 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 حیرت‌زایی 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 با سود و صرفه.

در واقع این امروزی بودن با برخی آراء ما که آسان هم حاصل‌مان نشده است مطابقت دارد. بودا در وقوفش بر گوناگون‌بهای فرهنگ‌های محیط خودش پیشگام و راهگشا بود. گذشته از آن‌که 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 نسبت گرای فرهنگی می نامیم؛ و آن را چنین تعبیر می کنیم که درباره جوامع دیگر نباید با معیار جامعه خودمان دآوری کنیم. ولی درست به همان صورت که نسبت گرای فرهنگی را نمی توان به صورتی واقعگرایانه به معنای آن گرفت که مردم می توانند بر اساس هر نظامی از ارزشها، یا حتی بدون هیچ نظامی از ارزشها زندگی کنند، بودا هم طرفدار آن بود که مردم تنها تا آنجا می 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 امروزی دیگر سازگار است؛ و آن این هوشیاری روزافزون است که افراد را، نه در تنهایی، بلکه به منزله کسانی باید دید و فهمید که به طرز ناگزیر در بافتی اجتماعی درگیرند.

ناری، یک نوع دیگر امروزی بودن هم هست که بودا از آن بی بهره بود؛ و آن دلمشغولی بی امان با بُعد 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 مشغولیت‌های 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 بدان‌گونه که هست به دست دهد و هم شیوه امور را بدان‌گونه که باید باشد. اما این توصیفها و تجویزها چیز زیادی برای گفتن در این باره ندارند که آنها در مقام اعضای جوامع سیاسی چگونه رفتار می‌کنند و چگونه باید رفتار کنند؛ و این که خود جوامع سیاسی نیز چگونه باید سازمان‌بندی شوند. مسلم است که همین بی‌تفاوتی 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 بگوییم تعالیم بودا فاقد علائق سیاسی و پیامدهای سیاسی است. تا آنجا که می‌توانیم به تعایلات خود بودایی بریم. باید بگوییم که بودا به آن نوع سازمان سیاسی برخه‌سالار و مساوات‌طلبانه یا جمهوریخواهانه تعلق خاطر داشت که گویا در میان قوم خود او برقرار بود. و ما ز این‌همه بدان دلیل ضلوع داریم که تجویزهای او برای سازمان‌دهی فرقه بود، که در متن زندگی‌نامه‌ها 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) باید کارهای 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 جای پیران با تعالیم فرقه و با دستورنامه‌های انضباطی آن (یا با سنت گروه) تعارض پیدا کرد باید از تعالیم پیروی کنند. اگر این چنین برخه‌سالاریها رونق 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 نباید 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 بنیادستیزانه بسیار د.

پس بود، اگر اصلاً می‌خواست دربارهٔ سیاست حرفی بزند، چاره‌ای نداشت جز آن که دربارهٔ 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 نمایندهٔ آراء خود بودا در این باره‌اند. در این متون بودا به طرح و شرح آیین 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 منزه به رعایت آنچه به لحاظ اخلاقی و اجتماعی ماهرانه یا خوب قلمداد می‌شود. و چون بعدها وقت آن رسید که پای شاهان بودایی در میان آمد این گفتگوها را با همان ارزش ظاهریشان بنا قرار دادند و فرض بر این نهادند که آن‌همه بر روی هم نظریه بودایی مشخصی را دربارهٔ آیین 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 زمینهٔ ضوابط تعیین پادشاه، با این تفصیل که شاه بدان دلیل به شاهی برگزیده می‌شود که خوش‌سیماترین و بهترین است، و قادر است ملتش را به راه آورد. ولی این پیامها همگی در

قالبهایی به شدت تمسخرآمیز و حتی مضحک به دست داده می‌شوند که در آنها بودا معمولاً داستانی پرآب و تاب برای شخصیتی خیالی (مثلاً، برهمن تیزدندان^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 دنیایی 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 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 آرای دربارۀ جهان استوار است که، مثل نظریه تناسخ، هرگز نمی‌تواند مورد قبول غربیان واقع شود. ولی من کوشیده‌ام نشان دهم که فلسفه بودا با موضوعهایی سر و کار پیدا می‌کند که موجب می‌شود تعالیم او در دسترس هرکسی قرار گیرد؛ موضوعهایی که پای بودا را حتماً به درون تاریخ غرب می‌کشاند؛ گو آن‌که غرب باید - آن‌گونه که حق هم هست - چشم‌انداز خود را نسبت به تاریخ خودش تا فراسوی مشغله‌های تنگ‌نظرانه 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

1. sharptooth the Brahman

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 (دشماره دو و ۱۶) آمده که اگر آنرا از عناصر افسانه‌ای‌اش بپیراییم، حاوی تصویری است از آخرین سفر مردی پیر و درمانده. بودا را دوستدارش، آناندا^۱، همراهی می‌کرد؛ و او، آن‌گونه که متن ترسیمش می‌کند، نق نقوی بی‌خاصیتی بود که حالا دیگر مصاحب همیشگی بودا بود؛ 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 دورافتاده و گمنام کوسینارا^۲ 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 زارزار گریست». بودا آناندا را پیش خود فراخواند و به او گفت:

عزا مگیر، گریه مکن. نگفتمت که ما از هر آنچه عزیز است و دوست‌داشتنی جدا شده‌ایم، دور افتاده‌ایم، بریده‌ایم؟ ... تو دیرگاهی است که با عشق، با مساعدت، با شرف، با صمیمیت، و بی‌هیچ 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 رهایی خواهی رسید.

1. Ānanda

2. Kusināra

برای مطالعه بیشتر

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

بهیکو نانامولی^۱ در زندگی بودا^۲ (چاپ انجمن انتشارات بودایی^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 بازمی گوید. این کتاب شاید بهترین درآمد بر متون پالی، با آن سبک دقیق و موجز که مختص خودشان است، باشد. با این همه، مایکل پای^۵ در اثرش به نام بودا^۶ (چاپ ذاکورث ۱۹۷۹) رهیافت دیگری برمی گیرند. در این اثر، پای از زندگی بودا و همچنین از داستانها و اسطوره هایی که جامعه بوداییان آغازین از رهگذر آنها به شناخت بودا راه می بردند، تصویری زنده به دست می دهد. اینها هر دو، می توانند تصویری را که من عرضه داشته ام تکمیل کنند.

1. Bhikkhu Nānamoli

2. *The Life of the Buddha*

3. Buddhist Publication Society

4. Kandy

5. Michael Pye

6. *The Buddha*

برای دستیابی به تعالیم بودا هیچ چیزی بهتر از اثر والپولا راهولا^۱ به نام آنچه بودا تعلیم داد^۲ (چاپ گوردون فریزر^۳، ۱۹۶۷) نیست. این اثر وضوح و روشنایی را با دفاعی جانانه از آیین بودا از چشم‌انداز راهبی که خود عملاً از تعالیم بودا پیروی می‌کند در هم می‌آمیزد. نیاناپونیکا ته‌را^۴ نیز کتابی به همان اندازه روشن و واضح دربارهٔ مراقبهٔ بصیرت نوشته است که قلب مراقبهٔ بودایی^۵ (چاپ رایدر^۶، ۱۹۶۹) نام دارد. اینها هر دو بر بنیاد سنت تراودا استوارند.

برای برخورداری از درآمدی مفصل‌تر بر عالم فلسفه و تاریخ بوداییان کتاب ریچارد راینسون^۷ و ویلارد ال. جانسون^۸، به نام آیین بودا^۹ (چاپ دیکنسون^{۱۰}، ۱۹۸۲) بویژه بسیار خوب است. خواننده پس از این اثر می‌تواند به کتاب آیین بودا و عالم آن^{۱۱} (چاپ یمز و هادسون^{۱۲}، ۱۹۳۳) ویراستهٔ هایترس بخرت^{۱۳} و ریچارد گومبریک^{۱۴} پردازد. اثر اخیر مجموعه‌ای از مقالات است که دربارهٔ آیین بودا و فرقهٔ بودا در هر یک از کشورهای بودایی تهیه شده‌اند. هرچند مقالات این مجموعه را برای خوانندگان عادی نوشته‌اند، ولی هر مقاله‌ای حاوی آخرین تحقیقاتی است که دربارهٔ هر ناحیه صورت بسته است. بسیار بجا خواهد بود که یک چنین مروری را با آشنایی با خود متون بودایی تکمیل کنیم. برای این مقصود می‌توان به آیین بودا در

1. Walpola Rahula

2. *What the Buddha Taught*

3. Gordon Fraser

4. Nyanaponika Thera

5. *The Heart of Buddhist Meditation*

6. Rider

7. *The Buddhist Religion*

8. Dickenson

9. *The Buddhist Religion*

10. Dickenson

11. *The World of Buddhism*

12. Thames and Hudson

13. Heinz Bechert

14. Richard Gombrich

ترجمه^۱ (چاپ آتنوم^۲ ۱۹۶۳) اثر هنری سی. وارن^۳ مراجعه کرد، و یا به تجربه بودایی: منافع و تفاسیر^۴ (چاپ دیکنسون ۱۹۷۴) اثر استیون بهیر^۵، که کتابی جدیدتر است.

بیاری 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 آیین بودا در سرزمینهای بودایی در همین روزگار معاصر علاقه‌مند بوده‌ام. در این باره کتاب اعمال آیین بودا در چین، ۱۹۵۰-۱۹۵۵ (انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۶۷) نوشته هومز ولش^۶ اثر حقاً پر و پیمانی است. آنچه من خود از آیین بودا می‌دانم بر بنیاد پژوهشهای میدانی در سری لانکا است و در این باره کتاب راهبان جنگل در سری لانکا^۷ (انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۷۱) را نوشته‌ام که به شرح عقاید و اعمال آیین بودا بدان گونه که در سری لانکا معمول است می‌پردازد.

1. *Buddhism in Translation*

2. Atheneum

3. Henry C. Warren

4. *Buddhist Experience: Sources and Interpretation*

5. Stephen Beyer

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

7. Holmes Welch

8. *Forest Monks of Sri Lanka*

واژه‌نامه انگلیسی - فارسی

absorptions (s)	جذبه (جذبات)	caste	کاست
agent	کنشگر	celibacy	بی‌زنی، مجرد
aggregatae	انبوهه	cessation	انقطاع
amoral	فارغ از اخلاق	choice	اختیار
ascetic	مراضع	chronology	سال‌شمار
asceticism	ریاضت، ریاضت‌کشی	citizenship	شهروندی
ātman	آتمان، خود	clinging	تعلق
attainments	فتوحات	code	دستورنامه
autobiographical	حسب حال مانند	compassion	شفقت
awaken	به‌بیداری رسیدن	Confucianism	آیین کنفوسیوس
awakening	بیداری	conscious	(خود) آگاه
awareness	هوشیاری، باخبری	consciousness	آگاهی
bliss	وجد	consonant	همخوان
bodhi tree	درخت بیداری	cosmography	کیهان‌نگاری
body	جسم، تن	cosmopolitan	جهانی؛ جهان‌وطن
Bon religion	کیش بن	cosmopolitanism	جهان‌وطنی
breathiness	دمش	cosmos	جهان، عالم
Buddhism	آیین بودا	council of elders	شورای
Buddhist	بودایی، (مربوط به) بودا		ریش‌سفیدان
canon	۱. متون / کتب / آثار مذهبی ۲. قانون	craving	تمنا
		cult	کیش

cultural relativism	نسبیت‌گرایی فرهنگی	inactivity	بی‌کرداری، بی‌عملی
deluded	غافل	insight meditation	مراقبه بصیرت
delusion	غفلت	intention	قصد، نیت
democracy	مردم‌سالاری	introspection	درون‌نگری
descent	هبوط	introspective	درون‌نگر(انه)
detachment	وارستگی	Jainism	آیین جین
discourse	گفتگو، گفتار	Knower	داننده
dispassion	بی‌میلی	knowledge	معرفت، دانش
distress	درماندگی	known	دانسته
doctrine	آموزه	liberal christianity	مسیحیت آزاداندیش
dogmatism	تعصب	liberation	رهایی
egalitarian	مساوات‌طلبی	lust	شهوت
elders (s)	شیخ (مناخ)، پیران	materialist	ماده‌گرا
esoteric	نهان‌روشانه	materiality	مادیت
esoteric cult	کیش نهان‌روشانه	meditation	مراقبه
estate	طبقه	meditative	مراقبه‌ای (مربوط به) مراقبه
fading of desire	زوال آرزو	meditative discipline	آداب مراقبه
figus religiosus → bodhi tree		meditative plane	مقام مراقبه
five aggregates	پنج انبوهه	meditator	مراقبه‌کننده، مراقبه‌گر
Four Noble Truths, the	چهار حقیقت شریف	mendicancy	فقر
harmlessness	بی‌آزاری	mental	باطنی، ذهنی
hermitage	زاویه	mentality	ذهنیت
hierarchical	بایگانی	Middle path	طریق / راه میانه
Hinduism	آیین هندو	mind	ذهن، باطن، روان
homunculus	خردک آدم	mindfulness	مراقبت
humanism	انسان‌مداری	monastic	رهبانی
ignorance	نادانی، بی‌خبری	monk	راهب
impersonal	نامتشخص	morality	اخلاق
impulse	خواهش، میل	Noble Eightfold path, the	طریقت هشتخوان شریف

Nobel Truth of the Arising of		sage	حکیم
Suffering, the	حقیقت شریف	sceptic	شکاک
non-self	بروز رنج	scriptures	کتاب / آثار / منابع مذهبی
non-violence	تاخود	seer	اهل راز
nothingness	عدم خشونت	Self	خود
oligarchic	هیچی، لاشیی	self-discipline	تهدیب نفس
oligarchy	برخه سالاری	self-knowledge	معرفت نفس
order	برخه سالاری	self-liberation	رهايي نفس
Passion	فرقه، مسلک	self-mortification	نفس‌کشی
peace	هوس	self-possession	انکار نفس
Perception	آرامش، صلح	self-recollection	حضور ذهن
Phenomenal	ادراک	sermon	موعظه
Planc	پدیداری	Shinto	آیین شینتو
Practice	مقام	solitude	خلوت
pragmatic	آداب، اعمال؛ عمل	soul	روح
pragmatism	عمل‌گرا(یانه)	speculative	نظری‌پرداز(انه)
predestinarian	عمل‌گرایی	state	مرحله، حالت
principality	فَدَری مسلک	suffering	رنج
principle	امیرنشین	Taoism	آیین تائو
puritanism	مبدأ	teaching	تعالیم
purposive	پاک‌آینی	thirst	عطش
radical	عامد(انه)	thorough reflection	تأمل همه‌جانبه
rebirth	بنیادستیز(انه)	topography	موضع‌نگاری
reincarnation	زایش دوباره	trance	خلسه
relativism	تاسخ	tranquility	آرامش، آسودگی
release	نیت‌گرایی	transmigration	تاسخ
renouncer	رهايي	Truth of Cessation of suffering,	
renounciant	تارک (دنیا)	the	حقیقت انتقطاع رنج
renunciation	تارک (دنیا)	Truth of Suffering	حقیقت رنج
sacrificial cult	ترک	Truth of Arising of Sufering,	
	کیش قربانی	the	حقیقت بروز رنج

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

واژه‌نامه فارسی - انگلیسی

cessation	انقطاع	Buddhism	آیین بودا
self-possession	انکار نفسی	Taoism	آیین تائو
Upanishadic	اوپانیشادی	Yoga	آیین جوکیان
seer	اهل راز	Jainism	آیین جین
	باخبری ← هوشیاری	Shinto	آیین شینتو
	باطن ← ذهن	Confucianism	آیین کتفوسیوس
	باطنی ← ذهنی	Hinduism	آیین هندو
oligarchic	برخه سالاران (انه)	ātman	آتمان
oligarchy	برخه سالاری		آثار مذهبی ← متون مذهبی
radical	بنیادستیز (انه)	meditative discipline	آداب مراقبه
Buddhist	بودایی، (مربوط به) بوداییان	practice	آداب و اعمال
awaken	به بیداری رسیدن	1. peace 2. tranquillity	آرامش
harmlessniss	بی آزاری	tranquillity	آسودگی
	بی خبری ← نادانی	consciousness	آگاهی
awakening	بیداری	doctrine	آموزه
celibacy	بی زنی		اثر مذهبی ← کتاب مذهبی
inactivity	بی زنی	morality	اخلاق
	بی کرداری ← بی عملی	perception	ادراک
dispassion	بی میلی	principality	امیرنشین
puritanism	پاک آینی	aggregate	انبوهه
hierarchical	پایگانی	choice	انتخاب
phenomenal	پدیداری	humanism	انسانمداری

Truth of Suffering	حقیقت رنج	five aggregate	پنج انبوهه
Noble	حقیقت شریف بروز رنج		پیر(ان) ← شیخ (مشایخ)
Truth of the Arising of Suffering		thorough reflection	تأمل همه‌جانبه
sage	حکیم	1. renouncer	تارک (دنیا)
homunculus	خُرْدک آدم	2. renunciant	
trance	خلسه	renunciation	ترک
solitude	خلوت	teaching	تعالیم
	خواهش ← میل	dogmatism	تعصب
1. Self 2. ātman	خود	clinging	تعلق
conscious	خودآگاه	craving	تمنا
known	دانسته	body	تن
knowledge	دانش	1. transmigration	تسایخ
knower	داننده	2. reincarnation	
bodhi tree	درخت بیداری	self-discipline	تهذیب نفس
distress	درماندگی	absorption	جذب (جمع: جذبات)
introspective	درون‌نگر(انه)		جسم ← تن
introspection	درون‌نگری	Yogi	جوگی
code	دستورنامه	Yogic	جوکیانه
breathiness	دمش		جوگی‌وار ← جوکیانه
mind	ذهن	cosmos	جهان
mental	ذهین	cosmopolitan	جهان‌وطن
mentality	ذهنیت	cosmopolitanism	جهان‌وطنی
monk	راهب		جهانی ← جهان‌وطن
Urge	رغبت	Four Noble	چهار حقیقت شریف
suffering	رنج	Truthe, the	
	روان ← ذهن	state	حالت
soul	روح	autohographical	حسب حال مانند
1. liberation 2. release	رهایی	self-recollection	حضور ذهن
self-liberation	رهایی نفس	Truth of	حقیقت انقطاع رنج
monastic	رهبانی	Cossation of Suffering	
wanderer	رهرو	Truth of	حقیقت بروز رنج
		Arising of Suffering	

mendicancy	فقر	ریاضت ← ریاضت کشی
	فیکوس ره‌لی گیوسوس ← درخت بیداری	asceticism
	قانون ← متون مذهبی	hermitage
predestinarian	قدری‌مسلک	rebirth
	قصد ← نیت	fading of desire
caste	کاست	chronology
scripture (s)	کتاب (کتب) مذهبی	compassion
	کتب مذهبی ← متون مذهبی	sceptic
agent	کنگر	شورای ریش‌سفیدان
cult	کیش	council of elders
Bon religion	کیش بن	citizenship
sacrificial cult	کیش قربان	lust
esoteric cult	کیش نهان‌روشانه	elder (s)
cosmography	کیهان‌نگاری	
discourse	گفتار	estate
	گفتگو ← گفتار	Noble
	لاشیی ← هیچی	طریقت هشتخوان شریف
materialist	ماده‌گرا	Eightfold path
materiality	مادیت	Middle path
principle	مبدأ	
canon	متون مذهبی	purpose
mindfulness	مراقبت	non-violence
meditation	مراقبه	thirst
meditative	مراقبه‌ای، (مربوط به)	pragmatic
	مراقبه	pragmatism
insight meditation	مراقبه بصیرت	deluded
mediator	مراقبه‌کننده	delusion
	مراقبه‌گر ← مراقبه‌کننده	amoral
ascetic	متراض	attainments
	مرحله ← حالت	wisdom
democracy	مردمسالاری	order
		Virtue
		فضیلت

unborn	نازاده	egalitarian	مساوات‌طلبی
impersonal	نامتشخص		مسلک ← فرقه
relativism	نسبیت‌گرا	liberal	مسیحیت آزاداندیش
cultural	نسبیت‌گرایی فرهنگی	Christianity	
relativism		knowledge	معرفت
speculative	نظریردازانه	direct	معرفت مستقیم در مراقبه
self-mortification	تففس‌کنشی	knowledge in meditation	
esoteric	نهان‌روشانه	self-knowledge	معرفت نفس
intention	نیت	plane	مقام
detachment	وارستگی	meditative plane	مقام مراقبه
bliss	وجد	topography	موضع‌نگاری
descent	هبوط	sermon	موعظه
passion	هوس	impulse	میل
awareness	هوشیاری	non-self	ناخود
nothingness	هیچی	unconscious	ناخودآگاه
		ignorance	نادانی

نمایه

- آسیا ۱۳، ۱۳۶
 آسیا جنوب شرقی ۸، ۱۲۸
 آسیای مرکزی ۸، ۲۴
 آناندا ۱۵۵
 آنچه بودا تعلیم داد ۱۵۷
 آتورادهاپورا ۱۳
 آیین بن ۱۲۹
 آیین بودا ۱۲۹
 آیین بودا ۱۵۷
 آیین بودا در ترجمه ۱۵۷
 آیین بودا و عالم آن ۱۵۷
 آیین تائو ۱۲۹
 آیین جین ۵۲، ۸۱
 آیین شینتو ۱۲۹
 آیین کنفوسیوس ۱۲۹
 آیین هندو ۲۶
 اروپا ۸
 اروپای قرون وسطا ۳۴
 اسلام ۱۲۹
 اشتراوس، کلود لوی ۱۴
 اعمال آیین بودا در چین، ۱۹۰۰-۱۹۵۰
 ۱۵۸
 امپراتوری مائوریایی ۲۷، ۲۳
 انگلستان ۱۴
 اوداکا راماپوتنا ۵۷، ۸۱
 ایسیاتانا ۱۳۳
 بخرت، هاینتس ۱۵۷
 برخه سالاری ۳۱
 برمه ۲۴
 بنارس ۵۶، ۱۳۳، ۱۳۵
 بودا ۱۵۶
 بهیر، استیون ۱۵۸
 پاسنادی ۳۰
 پای، مایکل ۱۵۶
 پروتستان ۱۳۵
 تایلند ۲۴
 تبت ۸، ۲۳، ۱۲۹
 تجربه بودایی: منافع و تفاسیر ۱۵۸
 جانسون، ویلارد ال ۱۵۷
 چین ۸، ۲۳، ۱۲۹

- دانشگاه آکسفورد ۱۵۸
 دانشگاه هاروارد ۱۵۸
 درون‌نگری ۹۷، ۹۶، ۸۶، ۵۴
 رابینسون، ریچارد ۱۵۷
 راجاگاها ۵۶
 راهبان جنگل در سری لانکا ۱۵۸
 رود گنگ ۹۱، ۵۵، ۴۹، ۴۴، ۳۱
 ریاضت‌کنی ۸۴
 ریس دیوید، تی. دیلو ۷۸
 زندقی بودا ۱۵۶
 ژاین ۸، ۱۲۹
 ساواتهی ۵۶
 سرمایه‌داری دولتی ۱۵۳
 سقراط ۲۹، ۲۸، ۲۷
 شاکیا ۳۵، ۳۳، ۳۲، ۳۱
 شبه‌قاره هند ۲۳، ۸
 شورای ریش‌سفیدان ۳۱
 علم حقوق ۴۰، ۳۹
 عمل‌گرایی ۱۲۳، ۱۰۳، ۱۰۱، ۷۵، ۶۸
 قلب مراقبه بودایی ۱۵۷
 کره ۸
 کایوتنا ۱۴۳
 کمونیم ۱۲۹
 کوسالا ۳۳، ۱۴۹
 کوسامی ۵۵، ۵۶
 کیهان‌نگاری ۶۱
 گوتاما ۳۱، ۳۲
 گومبرینخ، ریچارد ۱۵۷
 لوبینی ۳۱
 مادیت ۹۹
 ماگاداها ۳۳
 مردسالاری ۱۵۲
 مسیحیت ۸، ۱۲۹، ۱۴-
 مهابهاراتا ۶۴
 نانامولی، بهیکو ۱۰۶، ۱۵۶
 نیال ۳۱
 نسبت‌گرایی فرهنگی ۱۵۱
 نظام طبقاتی ۴۰، ۳۰
 نیانایونیکا تمرا ۱۵۷
 واجی ۳۳
 وارن، هنری سی. ۱۵۸
 والیولا راهولا ۱۵۷
 وصالی ۵۶
 ولنس، هومز ۱۵۸
 هند شمالی ۲۳، ۲۷، ۳۱، ۳۷
 یاسا ۱۳۴، ۱۳۶
 یونان ۲۷، ۲۸، ۱۵۲

