

فلسفه خودمختاری بودا: ده «خُرده نیروانا»^۱

(از کتاب فلسفه رهایی: از بودا تا عمر خیام)

نویسنده: مصطفی وزیری

مترجم: حامد علیاری

تعریف دارما و نیروانا

بودا می‌خواست راهنمایی روان‌شناختی ارائه دهد. آگاهی وی از واقعیت روان‌شناختی انسان در *کانداراکا سوترا*^۲ بازتاب یافته است: بودا سخن از چهار دسته عمومی از افراد به‌میان آورد - کسانی که خود را رنج می‌دهند، کسانی که دیگران را رنج می‌دهند، کسانی که هم خود و هم دیگران را رنج می‌دهند و نهایتاً کسانی که به‌دور از رنج دادن هستند و زندگی به‌حق سزاواری را می‌زیند.^۳ در اعماق ذهن خودآگاه و ناخودآگاه، حسّی از ناکاملی و نارضایتی باعث آشوب انسان می‌گردد. «دوکاه»^۴ به معنی نارضایتی و در جایگاه وخامت‌باری در زندگی زیستن است. دوکا هم عوامل بیرونی دارد مانند، تولد، پیری، بیماری و مرگ بدون دخالت فرد و هم عوامل درونی مانند تمایلات ذهنی منتهی به سه سمّ (وابستگی، نفرت و نادانی‌ها) که باعث پرافرودن شعله خاموشی‌ناپذیر تشویش‌دیرپا می‌گردد.^۵ بدین ترتیب، بودا فلسفه را به روان‌شناسی و روان‌شناسی را به فلسفه تبدیل کرد.

تعالیم بودا در کل عنوان «دارما» به خود گرفتند. (عنوان «بودیسم»^۶ در منابع غربی واژه‌ای ابداعی است که به‌جهت سهولت از آن استفاده می‌شود). دارما: فعل «دار» در زبان سانسکریت به‌معنای حفظ کردن است و لذا «دارما» در این بستر به‌معنای حفظ نظم ذهن در رابطه با قوانین علت و معلول هم ذهنی و هم طبیعی است. محتوای دارما بنابراین به‌سان یک جعبه‌ابزار است و نه یک «حقیقت»، نه یک نظام اعتقادی

¹ Buddha

² Mini-nirvana

³ *Kandaraka Sutta*

⁴ *Majjhima Nikaya: Kandaraka Sutta (MN 51)*.

⁵ Dukkha

⁶ استعاره «شعله» یا «آتش» میل نفسانی ریشه در سومین خطابه بودا چندین ماه پس از روشن‌بینی‌اش دارد.

⁷ Buddhism

و نه چیزی مقدس^۸. ذهن وظیفه دارد تا تغییرات مداوم در خود و در واقعیت بیرونی را نظاره کند، نوعی از آگاهی برآورد خویشتن در برابر نیروهای سیال زندگی. دارما به معنای زیستن یک زندگی سیال و پویا با توازن قوای روان‌شناختی‌ست. در این فصل، تمرکز ما بر هدف پایانی دارما یعنی نیروانا به مثابه خودرهایی‌ست.

عموماً، نیروانا را می‌توان به‌عنوان یک حالت ذهنی آرام توصیف کرد که آلوده سم‌های ذهنی، زمان، فرهنگ، دین یا مفاهیم زبانی نیست - نوعی حالت ازلی بودن و رای انسان‌محورگرایی^۹. بودای رهایی‌یافته سی‌وپنج‌ساله نیروانا را تجربه کرد و سپس تا سن هشتادسالگی آموخت و زیست. نیروانا «مکانی خیالی»^{۱۰} از شادی نبوده و عمل ایمان‌مداری نیز نیست. نیروانا آموزش ذهن در راستای مواجهه با یک نگرش نالوده است، فهم آن چیزی‌ست که خارج از زمان و همه تولدها و مرگ‌هاست. هم‌زمان، فهم هشیارانه واقعیت مادی‌ست که همواره در حالت دگرش دائمی به سر می‌برد. آمیزش واقعیت متغیر زندگی و نامتغیر مرگ و تولد در ذهن تحقق واقعیت کامل است. ذهن نآموخته نه تنها از شناسایی این درک ظریف ناکام است، بلکه نتیجتاً در معرض آشفستگی و رنجوری نیز قرار دارد.

بودا به فلسفه جدید خویش در سه خطابه هم‌مرتبط آغازینش تجسم بخشید. نخستین خطابه عبارت بود از «به حرکت درآوردن چرخ دارما» یا بازگشت مجدد به زندگی قانون‌مند که تعصب آن را متوقف کرده بود؛ تمرکز بر ریشه‌های رنج زندگی و چگونگی ریشه‌کنی آن - «چهار حقیقت والا».

به‌جهت بخشیدن هدف‌مندی به زندگی‌اش پس از رسیدن به رهایی - نیروانا، بودا راه هشت‌گانه چهار حقیقت والا را مطرح نمود. هشت دستورالعمل به‌مثابه اشتغال همیشگی در مسیر اجتناب از افراطی‌گری در اندیشه و کردار بودند تا این که رنج و بی‌معنایی خاتمه یابد. راه هشت‌گانه را می‌توان بدین ترتیب خلاصه نمود: (۱) شناخت درست، (۲) خواست درست، (۳) گفتار درست، (۴) کردار درست، (۵) پیشه درست، (۶) نگرش درست، (۷) آگاهی درست و (۸) تمرکز درست. به‌زبان راه هشت‌گانه، کاربرد واژه «درست» (سامیاک^{۱۱}) یا «والا» (آریا^{۱۲}) معطوف به رویکردی اخلاق‌مدار و مطلق‌گرا نیست، بلکه کاربستی محتاط و مفید دارد. کاربستی فراگیر از مهربانی و سودمندی نسبت به خود و سایر موجودات زنده، دل‌سوزی، دغدغه‌مندی و

⁸ Batchelor, *After Buddhism*, 118-119, 206-207, 258-259;

هم‌چنین، بنگرید به:

Batchelor, *Buddhism Without Beliefs*, 6-7.

⁹ Anthropocentrism

¹⁰ Steven Collins, *Nirvana: Concept, Imagery, Narrative* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 8, introduction.

¹¹ Samyak

¹² Ārya

عمل‌گرایی و نیز میان‌روی‌ست. به‌معنای دیدنِ تَهیگی^{۱۳} در انتهایِ همه‌چیز، استفاده از روش و حکمتِ استدلالِ تجربی و برخورداری از دَقّتِ ذهن است.

خطابهٔ دَوَمِ بودا دربارهٔ مفهومِ «بی‌خویشی»، خویش و واقعیتِ همیشه‌درتغییر بدونِ لنگر و یا خیالِ هرگونه خودِ منسجم بدونِ دگرگونی بود. خطابهٔ سوَمِ «آتش» بود که به خطراتِ شعلۀ امیال می‌پرداخت. درپیوندبا این سه خطابه، بودا سه سمّ ذهن (وابستگی، نفرت و نادانی‌ها) و سه مؤلفۀ واقعیت (ناپایداری، بی‌خویشی و نارضایتی) را کاوید. در توضیحِ نیروانا، وی با تمرکز بر سه سمّ مطرح‌شده و سه مؤلفۀ واقعیت آغاز می‌کند. بگذارید این انگاره‌ها را به‌اختصار از صافی ملاحظه بگذرانیم.

مواجهه با سه سمّ - جایابی به‌سمتِ نیروانا

این سه سمّ برخاسته از عواطفِ جان‌کاه و تمایلاتِ ذهنی و حسی از خواست و رغبتِ مداوم و دیدگاهِ مبهم نسبت‌به واقعیت تولید می‌شوند.

ماهیتِ جان‌کاه و مانع‌آفرینِ این سه سمّ در ذهنِ فردِ دلیلی‌ست بر این‌که بودا «چهار ابزارِ شناختی» خویش (موسوم به چهار حقیقتِ والا) را صورت‌بندی کرده است: (۱) بازشناسیِ «دوکا» یا نارضایتی؛ (۲) عللِ «دوکا» (که عبارتند از سه سمّ)؛ (۳) امکانِ نیروانا (خاموشیِ آتشِ «دوکا» و سه سمّ)؛ و (۴) مسیرِ یک زندگی آرام تا مرگ (راه هشت‌گانهٔ منتهی به چنین زندگی‌ای). سه موردِ نخستِ چهار حقیقتِ والا ضروری‌تر و حیاتی‌ترند برای فهم و رسیدن به فلسفه بودا، درحالی‌که موردِ چهارمِ درائرِ فرایندِ تدریجیِ پی‌روی از فلسفه به‌دست می‌آید.

معرفیِ سمومِ نقطهٔ شروعِ بودا بود. در یکی از قیاس‌های بودا، سه سمّ ذهنِ ماهیتِ ذهنِ رهایی‌طلب را کور می‌سازند - مانند ابری که درمقابلِ خورشید قرار می‌گیرد. روشنیِ حقیقیِ ذهن بدونِ سایه‌افکنی را می‌توان با ذهنِ اصیل یا «جنینی» (گاربا^{۱۴}) قیاس نمود که روزی بکر و بی‌آلایش بود و دوباره با رسیدن به نیروانا «بازگشته است» (تاناگاتا^{۱۵}) - یعنی بازگشتِ ذهنِ آغازین به روشن‌بینی و بودایت^{۱۶}. ذهنی که بتواند بازگردد و از سه سمّ خود را رها سازد، یک ذهنِ نیروانایی‌ست.

سخنانِ بودا دربارهٔ سه سمّ این‌گونه در *تاناگاتاگاریا سوترا* انعکاس می‌یابد: «همۀ انسان‌ها، گرچه خود را گرفتارِ همۀ سموم می‌یابند، دارای «تاناگاتاگاریا» هستند که به‌طورِ ازلی نالوده است؛ این یعنی انسان‌ها به‌طورِ یکسان سرشار از فضایلِ نهفته هستند.»^{۱۷} این جملات به تمایلاتِ عالم‌گیر و ماهیتِ حقیقیِ ذهنِ فارغ‌از تنوعاتِ فردی آن اشاره دارند. دیگر پیامِ مهم این‌ست که هرکس، به‌واقع همگان، همانندِ خودِ بودا

¹³ Emptiness

¹⁴ Garbha

¹⁵ Tathāgata

¹⁶ Buddhahood

¹⁷ Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 251–252.

می‌تواند سایه‌افکنیِ چهل بر آسمانِ زندگی را بزداید و بر واقعیتِ آشکار و همیشه‌حاضرِ ذهن نور شناخت بتاباند. همه دارای یک «تاناگاتاگاریا» هستند و مستعدّ تبدیل شدن به یک «تاناگاتا» - بودا، بیدار و رها. («تاناگاتا» عنوانی افتخاری بود که برای بودا استفاده می‌شد.)

توضیح نیروانا و پری نیروانا

درنگاه بودا، پیچیدگیِ ذهن برای فرد ناشناخته است و لذا این پیچیدگی نوعی خودآسیب‌زنی غیرعامدانه هم به‌شمار می‌رود. وی توضیح داد که ذهن نیروگاه تمامی اعمال و تمامی شناخت‌ها، منبع لذّت و شقاوت است. ناهنجاریِ عالم‌گیرِ ذهنی این است که منبع آشفته‌گی شدید، نداشتن چارچوبِ مرجع یا لنگرگاه متصل به هر چیز قابل‌انکا و پایدار است. هنجارهای ویژه‌ترِ ذهن عبارتند از خواستن بی‌حد و جنون‌وار که از جانب بودا به‌عنوان منبع اصلی ناآرامی‌مندی عاطفی و تبعاتِ هول‌ناک در زندگی فرد به حساب می‌آید. ذهن، غیراز جدال‌های اختیاری و اجباری ذاتی‌اش، هم‌چنین تمایلاتی به نظام‌های اعتقادی فرهنگی و دینی متعدّد می‌یابد.

بنابراین، برای بودا، مسئله این بوده است که برای کاهش یا تسکین رنج وجودی، فرد چگونه می‌تواند بیاندیشد، نه این که چه کاری انجام دهد یا به چه چیزی باور داشته باشد. وی روش دارمایی اندیشیدن و دیدن جهان فلسفه عمل‌گرای زندگی و آزادی را مطرح نمود تا بتوان خردمندانه و شادمانه بدون افتادن در قیدوبند تشریفات‌گراییِ جزمی زیست. هدف بودا مقابله با سرگشتگیِ ذهنی در اساس افسردگی و ناشادکامی انسان، جست‌وجوی تعلیق رنج با حذف سه سمّ طمع، خشم و توهم نسبت به زندگی بود.

بودا این رهاییِ ذهن را در زبان محلیِ خویش (پراکریت^{۱۸}) و سانسکریت نیروانا نامید. این واژه که توسط بودا ساخته شد، از دو بخش تشکیل یافته است: نی (نبود) و وانا (شعله) - «نَف کردن بر شعلهٔ ذهن» معنا می‌دهد. لیکن، شاید پیشنهادِ «خاموش گشتن» از جانب ریچارد گومبریج^{۱۹}، خنثی نمودن سموم در یک لحظه یا در یک فرایند انتخابی مناسب‌تر باشد تا لزوماً دست به یک عمل فعال زدن.^{۲۰} نیروانای بودا شبیه به این مفهوم آجیویکایی است که درست مانند آتش خاموش شده، نه چیزی باقی می‌ماند و نه چیزی را می‌توان باقی نگه داشت.^{۲۱}

با ساختِ واژهٔ نیروانا به‌معنای «خاموش کردن شعله»، بودا بر درمان روان‌شناختی و فلسفیِ ذهن رنجور متمرکز گشت. جوهرهٔ راه‌حل بودا توسعهٔ یک فهم عمیق‌تر از خود و فرونشانیِ شعلهٔ ذهنی بی‌پایان بود - شعله‌ای که گاه حرارتِ لذّت‌بخشی به ذهن شعله‌ور می‌بخشد و گاه شعلهٔ سوزان ویرانگری به‌بار می‌آورد.

¹⁸ Prakrit

¹⁹ Richard Gombrich

²⁰ Gombrich, *How Buddhism Began*, xv.

²¹ Kalupahana, "Consciousness," *Buddhist Psychology, Encyclopedia of Buddhism Extract*, 76-77.

هر دو پیامد، خوب و بد، در نگاه بودا زبان بار بودند. بودا «بمباران» پیاپی ذهن با احساسات، انگاره‌ها، وسوسه‌ها، غم، شادی، رغبت و انتخاب‌ها را به‌دیده‌ناانسجام‌مندی فردی ذهن می‌نگریست. لذا، راه‌حل وی - آگاهی ذهنی نسبتاً ناپیچیده جهت فرونشانی آتش سموم خواستن، دوست نداشتن و ناآگاهی - پیشرفتی به‌سمت رهایی دیرپا بود.

تجربه عمیق‌تر نیروانا با همگون‌سازی «بی‌خویشی» و «تهیگی» جوهر هستی رخ می‌دهد. همان‌گونه که بعداً شاهد خواهیم بود، بی‌خویشی و تهیگی دو تجربه به‌هم‌پیوسته هستند که بنیان مستحکم رسیدن به آگاهی نیروانایی را تشکیل می‌دهند. نیروانا می‌تواند با حلّ معما و دوکای تولد و رنج مرگ بر معضله «سامسارا» (زندگی دنیوی) فائق آید. هدف آن تبدیل دوکا (نارضایتی) به شوکا^{۲۲} (لذت هستی) است. نیروانا هم‌چنین نماد دست‌یابی به ذهن ناب است. به‌معنای غلبه بر قوانین گرداب‌وار علت‌ومعلول است. نیروانا حالتی تهی‌ست بدون پای‌بندی ذهنی به قوانین علت‌ومعلول. آگاهی نیروانا شامل بازشناسی قانون برهم‌بستگی زنجیروار همه‌چیز، موسوم به پدیداری وابسته است. این آگاهی، خود مغرور را می‌شکند، و انسان بیدار شده خود را در یک زنجیره هستی کلان‌تری تجربه می‌کند.

هدف درک حالت چینیگی^{۲۳} و اکتونگی^{۲۴} مکرر و بی‌پایان است. در تجربه نیروانا، ناپایداری به‌عنوان شرط هستی فهم می‌شود. مضافاً، نیروانا یعنی برخورداری از ذهن عالم‌گیر، دیدن دیگران هم‌چون خود و یاری‌رسانی به آن‌ها از روی دل‌سوزی در راستای رهایی از شرایط رنج‌آور زندگی. سرانجام، وقتی دیگر نمی‌توان نیروانا را به‌زبان مفهومی بیان کرد، حالت آزادشدگی ذهن رخ می‌دهد که در نهایت سکوت ذهن ادراک می‌گردد. آخرین مرحله نیروانا فروپاشی جسم و ذهن هنگام مرگ، ناپدید گشتن دایمی از صفحه هستی، هم‌چنین به‌اصطلاح پری‌نیرواناست - حالتی که در آن همه نظام‌های علت‌ومعلول کاملاً متوقف می‌شوند و تهیگی چیره می‌گردد.

بنابراین، نیروانا یک حالت نگرستن چندلایه، فضا‌مند و اندام‌وار به زندگی‌ست. حالتی‌ست که حین آن ذهن و جسم در زمانی طولی می‌زیند و آبر‌ذهن، امور را ورای حالت مکانی - زمانی‌شان درک می‌کند. این ذهن تجربه ناپایداری را تماماً درک می‌کند. در واقعیت، نیروانا تجربه ناپایداری تهیگی پایدار است. این تجربه زمانی اتفاق می‌افتد که جسم و ذهن عوامل سوخت‌رسان قطار راهی نیروانا باشند؛ باری، نیروانای نهایی به‌هنگام مرگ (پری‌نیروانا) بدون هرگونه گوهرمایه حیات یا سوخت جسم و ذهن است. این عناصر دیگر در معرض تولد یا مرگ یا وسوسه نیستند.

نیروانا یعنی معنایابی حیات‌گذرای آدمی و پری‌نیروانا یعنی تحقق نابودی پایدار آدمی. نیروانا یک تجربه واقعی‌ست، ولی مرگ روی‌هم‌رفته بر جسم و بر تجربه نیروانا مهر پایان می‌زند. پری‌نیروانا

²² Sukkah

²³ Suchness

²⁴ Nowness

موضوعی است که اغلب در گفتمان‌های بودایی نادیده انگاشته می‌شود.^{۲۵} از آن جایی که مرگ آخرین ایستگاه سامساراست و تمامی علل و شرایط برای تولدِ دیگر فردِ مشابه خنثی می‌شوند (اعتقادِ سنتیِ بازتنبایی یا بازتولدِ شخصی در تناقض با مفهوم بی‌خویشی و تهیگی است^{۲۶})، بودا سخن از تجربهٔ نیروانا به میان می‌آورد و مرگ را به‌دیدهٔ ایستگاهِ نهاییِ بدونِ بازتولد می‌نگرد: «دانش و بینش در من برخاستند؛ آزادی‌ام تزلزل‌ناپذیر است. این آخرین تولدِ من است؛ اکنون، دیگر هیچ شدن^{۲۷} آتی‌ای در کار نخواهد بود.»^{۲۸}

مَهاپَری‌نیروانا سوترا^{۲۹} در بسیاری از متون مقدس بودایی به بحث پیرامون آخرین روزهای بودا و درگذشتِ ابدی^{۳۰} وی می‌پردازد. در داستانِ مرگِ بودا، شاگردانِ بودا بدو عجزولابه می‌کردند تا وارد پَری‌نیروانا نگشته و نمیرد. بودا از مردم خواست تا گریه نکنند. وی افزود: «این تن مانند سراب در فصلی گرم است، ... [مانند] زندانی در انتظارِ مرگ، میوهٔ رسیده، تکه‌ای گوشت، ... که در شرفِ پایان قرار دارد. باید بیاندیشید که جمله مخلوقات به‌سانِ خوراکِ سمی‌اند که در شانِ تعلقِ تشویش‌نهفته است.»^{۳۱} باین گفته، بودا آشکارا خویشِ مستمر یا بازتولد را رد نمود - بیهودگی هرگونه باور به پس‌از مرگ. باتوجه‌به اهمیتِ پَری‌نیروانا و واقعیتِ برگشت‌ناپذیرِ مرگ، باور به بازتنبایی و کارمایِ زندگی گذشته به‌مثابهٔ تماندهٔ فرهنگی در فرهنگ‌های بودایی سنتی محسوب می‌شوند.

پَری‌نیروانا همانندِ نیروانا متضمنِ «روشن‌بینی» نیست؛ بیش‌تر به یک رهایی کامل از آشفستگی و رنج‌بریِ دنیوی بدون نگرانی جزا و پاداش اشاره دارد - نابودیِ ابدیِ جسم و ذهن. نتیجتاً، نایستیِ دچارِ کژفهمی شد: دو نیروانا وجود ندارد. مفهومِ پَری‌نیروانا یک فن‌واژه برای مرگِ زیست‌شناختی و شناختی بدون بازگشت است - بازگشت به «سرزمینِ نالوده» بدون تولد و مرگ و آشفستگی‌های مختصّ موجودِ زنده. پَری‌نیروانا همه‌چیز را، همهٔ سرگشتگی‌های زندگی را، کامیابی‌ها و ناکامی‌ها را طعمهٔ حریق می‌سازد؛ حتی پایانِ خودِ نیروانا نیز است.

* * *

²⁵ Steven Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism* (1982; Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 83 (the reprint).

²⁶ *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, 36-7.

²⁷ Becoming

²⁸ David Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism* (Delhi: Motilal Banarsidass, 2008), 28.

²⁹ *Maha-Parinirvana Sūtra*

^{۳۰} «مَهاپَری‌نیروانا»: گرچه «مَها» در سانسکریت به‌معنای بزرگ است، در این مورد به‌معنای «ابدی» است. بنگرید به:

The Mahayana Mahaparinirvana Sutra, Translated into English by Kosho Yamamoto. Edited, revised and copyright by Dr. Tony Page (Nirvana Publications, London, 1999-2000), Source: <http://www.nirvanasutra.org.uk>. 40.

^{۳۱} همان، ۲۱-۲۰.

نیروانا و ده خُرده نیروانا

در جای جای متون آیین بودا، توصیفات نیروانا چنان شایع و متنوع است که بایستی آن را در کانون توجه قرار داد. این دست توصیفات از عملی به انتزاعی، از فلسفی به شاعرانه، از احساسی به عاشقانه را شامل می‌شوند. درکل، نیروانا را می‌توان در پرتو مفهوم‌زایی، تجربه‌مندی و تصویرگری‌اش مشاهده نمود.^{۳۲} شاید در این صورت بتوان فحوای مضامین پراکنده نیروانا در بستر خودرهای را در قالب یک الگوی به هم پیوسته و در دسترس واحد یکپارچه ساخته و درهم آمیخت. به طور عموم، نیروانا چیزی داشتنی یا دست‌یافتنی نیست، بلکه فرایند زدودن خود از سنگینی‌های ذهنی غیر ضروری است. این امر می‌تواند طی مجموعه‌ای از بیداری‌ها درامتداژ زندگی رخ دهد.

از نقطه نظر بودایی عام، سامسارا به «تولد و مرگ» (در زبان سانسکریت، سامسارا را به «جریان مکرر» می‌توان معنی کرد) یا آمدورفت از دنیا اشاره دارد. به آشفستگی و عالم‌گیری موقعیت شخصی‌مان اشاره دارد، به طوری که این آمدورفت تولد و مرگ خود نخستین منابع آشفستگی‌اند. هم‌زمان، سامسارا خود یک فرایند طولانی جهت بیداری است. درامتداژ مسیر، آشفستگی‌ها و خطاهای زندگی اغلب مداخله «خویش خردمند» را می‌طلبند. این مداخله می‌تواند آشفستگی را به روشنی و تجربه زیست لذت‌بخش و آزاد تبدیل کند. با وقوع مستمر مداخله‌ها، آن‌ها مسیر‌رهای را می‌سازند که به معرفی مرحله جدیدی از بیداری و یا فارغ از یک آشفستگی منجر می‌شود. هریک از این مراحل درک و رهایی به «خُرده نیروانا» منتهی می‌گردند. ثمره این بیداری‌های کوچک یا «خُرده نیرواناها» شادی، روشنی و آسودگی ذهن است. خُرده نیرواناها را می‌توان موجود درون زندگی روزمره، همراه با خُرده تصحیحات شخصی‌مان در مسیر زندگی تلقی نمود. در چشم‌اندازی واقع‌گرا، خُرده نیرواناها روی هم به یک آگاهی فراگیرتر منتهی می‌گردند.

لذا، الگوی ده خُرده نیروانا‌ای ارائه شده در این جا یک روایت جای‌گزین است که با حذف جوانب دینی و فراطبیعی مانند خدایگان، بازن‌یابی و پناه بردن بر بودا، سنگا و دارما، جوهره اصلی فلسفه بودایی را باز معرفی می‌کند. هم‌چنین، این الگوی خُرده نیروانا درباره نیروانا به مثابه الگوی خودرهای دنیوی مرحله به مرحله به شیوه‌ای غیر جزمی بدون کوله‌بار دینی یا فرهنگی‌ست.

این دسته‌بندی ده گانه قابل قیاس با عملکرد اندام‌های مجزا و متصل به هم حیاتی بدن انسان است. وقتی عملکرد اندام‌های حیاتی در بهترین حالت قرار دارد، یک عملکرد کلیت‌گرا و ارتقا یافته در بدن تضمین می‌گردد. به همان ترتیب، هدف الگوی مزبور نشان دادن این است که وقتی «جوانب اساسی نیروانا» در بهترین حالت خویش در طول زندگی حفظ گردد، یک ذهن کلیت‌گرا، متعادل و رهایی‌یافته تضمین می‌شود.

^{۳۲} با وام‌گیری از کالینز:

دیگر قیاس بصری این الگو تصوّر ذهن به‌مثابه یک جعبه سه‌بُعدی واقع روی یک محور است. جعبه می‌تواند 180° بچرخد. یک جنبه از جعبه نشانگر وجه تیره است؛ جنبه دیگر روشن است. درون این جعبه بزرگِ ذهن، جعبه‌های کوچک‌تری (ده تا) هستند که هر کدام روی محوری قرار دارند و باز می‌توانند وجه روشن یا تیره خود را نشان بدهند. این جعبه‌های کوچک‌تر نماد «خرده‌نیروانا» هستند. این خرده‌جعبه‌ها با هر شناختِ درونی جدید به سمتِ روشن‌ترشان می‌چرخند. چرخش جعبه‌های متعددِ این‌چنینی که به‌معنای تحقّق چندین خرده‌نیروانا است، تاجایی که جعبه بزرگِ ذهن نهایتاً به‌طور کامل به سمتِ روشنی نیروانایی «بچرخد»، می‌تواند بر کلّ چارچوبِ ذهن تأثیر بگذارد. بنابراین، شناخت‌ها و مراحل رشدِ کوچک‌تر و درعین‌حال ضروری به شناختِ عمیق‌تر و کلیت‌گراتر از خود و جهان منتهی می‌شوند.

در هر یک از دسته‌های خرده‌نیروانا، یک جفتِ متضاد وجود دارد. از یک سو، وضعیتِ نامطلوب و از سوی دیگر، هدفِ غایی و تحقّق خرده‌نیروانا به‌معنای تغییر از یک سطح اندیشه به دیگری است - از ناروشنی به روشنی. برای نمونه، این دست از تضادها می‌تواند شامل دگرسویی از «خواستن به نخواستن»، از «خویش به بی‌خویشی»، از «بیان‌مندی زبانی به ورای زبان» و غیره باشد. در اساس حقیقی تعالیم بودا، هر مرحله را باید به‌مثابه «تخلیه» رفتارهای و سواسیِ ذهن جهتِ پایان دادن به یک کژفهمی و نه لزوماً انباشتِ انبوهی از دانش نو تجربه کرد.³³ به‌عبارت‌دیگر، تجربه هر خرده‌نیروانا یعنی بارافکنی عاداتِ کهنه اندیشه و قضاوت و نه لزوماً بازبارگیری عادت‌ها و قضاوت‌های جدید. پیوستگی عملکردِ فرد هرگز نمی‌گسلد، بلکه دیدگاه‌ها روشنی می‌یابند.

در راستای اهدافِ خود، با کنارهم قرار دادن الگوی کلیت‌گراترِ نیروانا، نیروانا را به دو بخش موسوم به «نیروانای حیاتی» و «نیروانای تدریجی» تقسیم خواهیم کرد. از «نیروانای حیاتی» در اشاره به یک بیداری استفاده خواهیم کرد که می‌تواند بلافاصله پس از شناختِ تمامی منابع نارضایتی (دوکا) و نیز سه سم درجهتِ تحقّق آرامش در زندگی تأثیر خود را بگذارد.

«نیروانای تدریجی» اشاره به مجموعه‌ای از پویایی‌های مؤثر در واقعیتِ شناختی و پدیده‌های تجربی و زندگی روزمره است. آن‌ها بخشی از تحقّق طرح بزرگ‌ترِ شناختِ خویش ناپایدار و رهایی خود از بند تمامی کژپنداشتها درباره واقعیتند. نیروانای تدریجی شناختِ تدریجی کاربرد و سوء‌کاربردِ بیان‌مندی زبانی، دانش منطقی امور («پرامانا»³⁴)، تهیگی («شونیا»³⁵) امور یا راه میانه («مادیامیکا»³⁶) را دربرمی‌گیرد. این فرایند تدریجی هم‌چنین تحقّق بی‌خویشی («آن آتمان»³⁷) و بی‌ذهنی یا ذهن آغازین («تاتاگاناگارا»³⁷) را

³³ Ajahn Jayasaro, *Stillness Flowing: The Life and Teachings of Ajahn Chah* (Malaysia: Panyaprteep Foundation, 2017), 164.

³⁴ Pramāna

³⁵ Śūnyatā

³⁶ Madhyamika

³⁷ An-ātman

شامل می‌شود. نیروانای تدریجی باعث توسعه یک ذهن دل‌سوز («کارونا»^{۳۸}) می‌گردد که انسان دیگران را هم‌چون خود می‌بیند.

می‌توان چنین برداشت نمود که نیروانای حیاتی یک ابزار تجربی جهت رساندن ذهن به آرامش طبیعی‌اش است و نیروانای تدریجی یعنی بینش‌مند ساختن ذهن در طول زندگی. این تقسیم‌بندی نیروانا را می‌توان قابل‌قیاس با دو فنّ مراقبه یعنی «شاماتا»^{۳۹} و «ویپاسانا»^{۴۰} دانست - مراقبه آرامش‌بخش و مراقبه بینش‌مند.

پیوند میان نیروانای تدریجی و نیروانای حیاتی در فرایند اندام‌وار تعامل با شرایط زندگی آشکار می‌گردد. گرچه به کاوش ده خُرده‌نیروانای اساسی خواهیم پرداخت، هدف نه این‌ست که مضامین را درون چارچوبِ گفتمان‌های ثابت و متمایز جای دهیم و نه آن‌ها را به ده مورد کاهش دهیم. هدف در دسترس‌تر ساختن فلسفه چندسطحی نیروانا در یک روایت منعطف یکپارچه واحد است. هدف نهایی خُرده‌نیرواناها به‌واقع ایجاد و حفظ روشنی ذهن است.

خُرده‌نیروانا‌های حیاتی

- | | | | |
|---|----------------------|---|----------------------------|
| ۱ | خواستن | ← | نخواستن |
| ۲ | رغبت/نفرت | ← | قضاوت‌پرهیزی ^{۴۱} |
| ۳ | جهل | ← | روشنی |
| ۴ | دوکا | ← | رهایی |
| ۵ | خویش | ← | بی‌خویشی |
| ۶ | واقعگی ^{۴۲} | ← | تُهیگی |
| ۷ | زمان طولی | ← | تداوم اکنونگی |

³⁸ Karunā

³⁹ Śamathā

⁴⁰ Vipassanā

⁴¹ Nonjudgment

⁴² Realness

خُرده‌نیرواناهای تدریجی

- ۱ خویش‌کامی ← هم‌دردی
۲ نامنطق^{۴۳} ← برهان
۳ زبان ← ناپیان^{۴۴}

ده خُرده‌نیروانا

۱. از خواستن به نخواستن

به‌قولِ عارفی، «خواستن» پدیده‌ای است فاصله‌انداز مابین انسان و واقعیتِ هستی که دیوارِ بزرگی گردِ ذهن ایجاد می‌کند. خواستن و وابستگی تنگاتنگِ هم انسان را گرفتار می‌کنند. عاداتِ همیشگیِ خواستن، زیاده‌خواهی، وابستگی، خودمحموری یا نفس‌مداری غرایضِ شایعی هستند که با ما در قامتِ یک سَم زاده می‌شوند.^{۴۵} این تمایلاتِ ذاتی ممکن است افسار بگسلند و مسموم گردند یا این که در کل رام شوند. آزمندیِ تسلیم‌ناپذیر و نفس‌مدار (ندای «من می‌خواهم») به‌طورِ سامان‌مند و حتی زیرکانه خود را در شرایطِ گوناگون درگذرِ زندگی نشان می‌دهد. این سم در واژگانِ بودایی تحت‌عنوانِ طمع («راگا»)، وابستگی («اوپادانا»^{۴۶}) و عطش و طلب («ترشنا»^{۴۷}) شناخته می‌شود. پدیده «من می‌خواهم» به‌شکلِ تمایلاتِ تخیلی و بصری ظاهر می‌شود؛ گاهی، محقق می‌شوند و گاهی دیگر، در قلمروِ غبطه باقی می‌مانند.

طمع همیشه نسبت به جهانِ مادی نیست. گاهی، «خود» دستورِ دستیابی به امورِ غیرمادی را صادر می‌کند، مانند شهرت، جایگاه والا و برتری از دیگری در انگاره‌ها. نوعی طمعِ حتی در دستیابی به دانش و جستارِ معنوی نیز در کار است - تقدسِ ظاهری. تبعاتِ نامطلوبِ این سم نه لزوماً از «داشتن» بلکه به‌واسطه «خواستن» مداوم نشأت می‌یابد که از آن زبان‌مندی برمی‌خیزد.

دیگر تمایلِ زبان‌بار «تعلقِ خاطر» به تمایلاتِ ذهن در قالبِ وابستگی است که به انباشتِ کوهی از تملکاتِ مادی و غیرمادی منتهی می‌شود. بارِ عاطفی این روایاتِ تمایل - وابستگی و زیانِ اجتناب‌ناپذیرشان بسیار سنگین است.

⁴³ Illogic

⁴⁴ Non-articulation

⁴⁵ خویش با سه تمایل زیست‌شناختی زاده می‌شود: طمع، خشونت و غریزه جنسی که مرزهای متلاطمشان را باید در جریانِ پرورش اجتماعی جمعی آرام نمود.

⁴⁶ Upādāna

⁴⁷ Trṣṇā

چالش مقابل در فرونشاندن این غریزه سمّی جزو ضروریات است. با این حال، طمع، احتکار و وابستگی، از منظر صورت‌بندی سمّ نخست توسط بودا، می‌تواند چنان ریشه بدواند که به چرخه منفی و بی‌قرار منجر گردد. مادامی که چشم جهان را از پنجره ذهن رام‌نشده می‌نگرد، خواهد خواست. ولی، کسی که به دنبال خواستن‌های بی‌انتها نیست، آزاد است.^{۴۸}

خاستگاه طمع و وابستگی در ژرفای ناخودآگاه است. حتی این که «خود» به خودش وابسته است، کار نفس و مادی‌گرایی قدرتمند است. «خود» نمی‌تواند خود را از خود رها سازد. آزادی از خود، در مفهوم بودایی، خود را به «طرحی» برای زندگی خویش می‌سازد.^{۴۹} چالش در این طرح زمانی برمی‌خیزد که آرمان‌گرایی درون ذهن فرد از یک طرف و تمایلات تحمیلی از واقعیت بیرونی از طرف دیگر وی را گیج می‌کند. اگر واقعیت‌های درونی و بیرونی از یک‌دیگر متمایز نشوند و این تقابل بین آرمان‌گرایی ذهنی درون و واقع‌گرایی بیرون به تعادل و آرامش نرسند، «خود» را به سمت تناقض مداوم سوق خواهند داد.^{۵۰} خودمهورزی و وابستگی به خود تدریجاً در پس‌زمینه پنهان می‌شوند، لیکن در زندگی فرد به‌عنوان نیروهای پیش‌ران عمل می‌کنند. نفی خودمهورزی معمولاً در ترازوی قیاس با سودمندی نوع‌دوستی سنجیده می‌شود. در هر حال، وابستگی به خود تا زمان مرگ یک واقعیت باقی می‌ماند.

با این وجود، بودا مفهوم بنیادین «بی‌خویشی»، خودی که طعمه ناپایداری است را نه به‌مثابه نفی خویش بلکه در جهت تأکید بر ماهیت کوتاه‌زی تمایلات و نبود مالکیت حتی بر خویش معرفی نمود. تمامی امور در جهان با نابودی روبه‌رو می‌شوند و به هیچ منتهی می‌گردند. «فلسفه» بی‌خویشی در نقش یک ابزار شناختی و منطقی جهت کاهش میل تکانشی به وابستگی به خود، اشیا، خاطرات، آراء، اعضای خانواده، دوستان، تجارب حسّی لذت‌بخش، عواطف یا احساسات، باورها و حتی خود زندگی زودگذر ظاهر می‌شود. هیچ چیز ابدی نیست و فاقد از خود ذاتی است؛ دلیلی کافی برای مواجهه با داشتنی‌ها و خواستنی‌های ناپایدار با رویکرد عقل سلیم آگاه و نه از روی احساسات و سخنان بی‌پشتوانه.

وابستگی جنبه بسیار قدرتمند سمّ طمع و خواستن است. تشخیص هوشمندانه بودا حتی یک ناهنجاری به مراتب عمیق‌تر را هدف قرار داد: وابستگی به امور خوب مانند تعلیمش (دارما). متون بودایی به چهار نوع وابستگی اشاره می‌کنند: وابستگی به حس - اشیا، به آراء، به احکام یا میثاق‌ها و به «خود».^{۵۱} مطابق تعلیم بودا، تمامی ابزارها از جمله پرورش فضایل و اخلاق، تمرین مراقبه و حتی دارما را می‌توان با یک وسیله نقلیه («یانانا»^{۵۲}) یا بلم مقایسه کرد. وقتی آدمی به ساحل می‌رسد، دیگر نیازی به بلم ندارد و نباید به آن

⁴⁸ Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy*, 44-45.

⁴⁹ Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, trans. Jan van Bragt (Berkeley: University of California Press, 1983), 11, 14, 25, 31, 33.

^{۵۰} همان، ۸۵، ۱۸-۱۷.

⁵¹ Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 71.

⁵² Yanā

وابسته و آن را همیشه بر دوش خود حمل کند. به عبارت دیگر، «نهائناً، همان گونه که تشبیه بلم نشان می‌دهد، حتی باید از وابستگی به تعالیم بودا نیز دست کشید.^{۵۳} لذا، هرگونه وابستگی حتی به دارما به معنای تناقض و لغزشی در قضاوت در مواجهه با این سمّ بنیادین خواهد بود.

ناهنجاری وابستگی برخی پیروان بودایی را به نقطه کور رهنمون گشته است. پای‌بندی و وابستگی به دارما در مکتب زین مسئله را به مثابه یک ناهماهنگی ذهن آشکار می‌سازد. در یک استعاره متعلق به زین، تمایل ذهن این است که از یک «خار» بگریزد و به خار دیگر به عنوان راه حل جایگزین متوسل شود. تشبیه «نخستین خار» در مکتب مزبور دل‌بستگی به جهان و پوچی‌هایش، تملک افراطی و سایر انواع امیال ذهنی‌ست. از این‌گذر، «دومین خار» باید راه حل باشد که در این مورد تعالیم بوداست. راه حل درست بیرون کشیدن ناگهانی نخستین خار است. سوءمواجهه و پای‌بندی جزمی به تعالیم بودا، حتی اگر تاحدی مفید باشد، «خار دیگری» می‌گردد که منبع اسارت ذهنی‌ست. این توصیفی از ماهیت رام‌نشده ذهن اسیر در بند حتی تعالیم بوداست.

فلسفه‌رهای در بستر بودایی به معنای ترک کامل واقعیت مادی زندگی و نادیده‌انگاری محیط فرهنگی نیست. در مقابل، رهایی به معنای پرداخت جدی توجه به حالات ذهن و به درک کامل واقعیت فانی زندگی، درک بی‌خویشی و نابودی نهایی خود و تمامی جوانبش است. در فرایند رسیدن به یک ذهن آسوده، پیوند با جهان احتمالاً قطع نمی‌شود، ولی وابستگی بدان حتماً مشکل‌آفرین خواهد بود. آسودگی ذهن فرونشاندن اضطراب «من می‌خواهم» است. بنابراین، روشن‌بینی یا لذت‌پایدار ذهن مستلزم گسست از اجبار دل‌بستگی‌ست. این نیز شامل دل‌بستگی به مرام بوداست.

در تعبیر تدریجی «خواستن» به «نخواستن»، روش رایج دیگری برای شناسایی و درمان عطش، ناآرامی و رقابت ذهنی وجود دارد. روش تبتی رسیدن به رهایی «لمریم»^{۵۴} (مراحل مسیر) نامیده می‌شود از دل تعالیم دانشور بودایی هندی در سده یازدهم به نام آتیشا^{۵۵} برآمده است. ازدید آتیشا، چهار معضل تولد، بیماری، پیری و مرگ همواره باعث سرگستگی و ترس می‌گردند که غلبه بر آنها روشن‌گری و نترسی می‌طلبد. باری، آتیشا هم‌چنین رنج را در چهار جبهه دیگر شناسایی کرد که بالسویه مستلزم آگاهی و مداخله کامل از طریق مشق «لمریم» هستند. مطابق این رویکرد، رنج ذهن برخاسته از چهار مورد است: (۱) دل‌بستگی به امور لذت‌بخش و مقابله نامطلوب با امور غیرلذت‌بخش؛ (۲) وابستگی به حالات رضایت‌بخش و گریز از موقعیت‌های سرد و نامهربان؛ (۳) دودن در پی امیال و نومیادی به خاطر عدم تحقق امیال؛ و (۴)

^{۵۳} همان، ۸۰، ۷۲.

^{۵۴} Lamrim

^{۵۵} Atīśa

جست‌وجوی شرایط جهت ارضای حواس پنج‌گانه که بدون آن‌ها فرد احساس نارضایتی و نفرت می‌کند.^{۵۶} فراموشی این نابالغی‌های روان‌شناختی ممکن است به رنج فریب‌کارانه و حتی به‌مراتب موذیان‌تری منجر شود.

رویکردِ ناوابستگی می‌تواند خردِ نوع‌دوستانه بخشیدن و پس‌نگرفتنِ آن‌چه به دیگران تعلق دارد را به‌ارمغان بیاورد. این رویکردِ دگردیسی («پری‌نامانا»^{۵۷}) روندِ رویدادها را تغییر می‌دهد و چرخه باطلِ سرنوشتِ آدمی را متوقف می‌سازد.^{۵۸} این نقطه جدایی از رنج است. برای ذهن آسوده، جریان زندگی نشانگرِ جریانِ یک رود است. مانند یک رود، زندگی در جریان امور را در آموشد آزاد می‌گذارد و ناپایداری را به‌خاطر می‌سپرد. اضطرابِ مداومِ تمایل «من می‌خواهم» ذهن گاهی قوت و معنای خویش را از دست می‌دهد. رها بودن از بندِ خواستن می‌تواند نخستین گامِ مهم در فهمِ طرح بی‌خویشی و ناپایداری (نخستین خُرده‌نیروانا) باشد.

چنان‌چه کسی بتواند ناهنجاریِ طمع را ریشه‌کن کند، یک شخصیتِ فرزانه و نآزمند می‌تواند در ادامه پرورش یابد. بدین ترتیب، فرد توانسته است یکی از شعله‌های ذهنی فریب‌کار یعنی سمّ طمع را خاموش سازد، به یک خُرده‌نیروانا نائل آید و گامی بزرگ به سمتِ نیروانای بزرگ‌تر بردارد.

۴. از رغبت/نفرت به قضاوت پرهیزی

نفرت (دوشا^{۵۹}) دیگر سمّ ذهنی‌ست. این تکانه^{۶۰} می‌تواند اشکال بی‌شماری به خود بگیرد، از جمله تنفر، خشم، بیزاری، کینه، ناآرامی ذهنی (دوست دارم - دوست ندارم)، ستیزه و خشونت از طریق سه مجرای بدن، اندیشه و گفتار. تمامی این‌ها به فرد و دیگران آسیب وارد می‌سازند و می‌توانند رویدادهای ویرانگری در موقعیت‌های زندگی به‌بار آورند.

ذهن در طول زندگی مدام میان «رغبت» و «نفرت»، بین «رضایت‌مندی» و «نارضایت‌مندی» در تلاطم است. ذهن ناآموخته و ناپروورده این شعله سوسوزنِ دوگانگی را در همه تراکنش‌های عاطفی تجربه

⁵⁶ Tsong-kha-pa, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*, Vol. 1, trans. The Lamrim Chenmo Translation Committee (Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 2000), 265–279.

⁵⁷ Parināmanā

⁵⁸ *Mādhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies*, Collected Papers of G. M. Nagao, edited, collated, and translated by L. S. Kawamura in collaboration with G. M. Nagao (Albany: State University of New York Press, 1991), chapter 8, 83–91.

هم‌چنین، بنگرید به:

Suzuki, *The Awakening of Zen*, 9–10.

مفهوم «پری‌نامانا» در سرزمین پاک، آیین بودای ماهایانا حائز اهمیت است.

⁵⁹ Dveśā

⁶⁰ Impulse

می‌کند. تمامی عواطفِ دوگانه خطّاسیرِ ذهنِ دوگانه هستند که به‌گفتهٔ بودا، به‌طور ذاتی به تولیدِ وجوهِ مخالف منجر می‌شوند. باری، بدیهی‌ست که بودا نسبت به وابستگی به آن‌چه «مورد رغبت» است و مخالفت با آن‌چه «مورد نفرت» است هیچ امتیازی نمی‌داد. در عوض، در کلام بودا، «همان‌طور که آن‌چه شر است را باید ترک کرد، خیر را نیز باید.»^{۶۱} و بنابراین، رویکرد بودا به تمایلِ قضاوتیِ ذهن کم‌تر اخلاقی و بیش‌تر شناختی بود.

تسکینِ ذهنِ متلاطم از طریقِ کندوکاوِ قدمی روبه‌پیش است. تعدیلِ منطقی‌تر به‌معنایِ روی‌گردانیِ ذهن از تمایلاتِ دوگانه‌اش است. جهتِ فرونشانیِ انزجار به‌واسطهٔ بینشِ تعمّق‌آمیز، ذهنِ ناب باید نگرشی بی‌قضاوت بروز دهد. فهمِ این نکته مهم است که جهت‌گیری به «رغبت و نفرت» از خودِ ذهن نشأت می‌گیرد؛ در واقعیتِ خارجی وجود ندارد - همه‌چیز قابل‌تشریح هستند، نه لزوماً و اجباراً قابل‌قضاوت. رغبت و نفرت خودداورانه از «خیر» و «شر» یک دوگانگی احساسی است که در زندگیِ اندام‌وار پذیرفتنی نیست. معضَلِ رغبت و نفرت می‌تواند به‌شیوه‌های بی‌شمار تجلّی یابد. برای نمونه، همان‌گونه که در کتابِ تعلیم بودا، *داماپادا*^{۶۲} ذکر می‌شود، بودا از پذیرشِ پریشانیِ خاطر به‌سببِ پاسخ‌گوییِ در برابر انتقادات و یا شغفِ خاطر به‌سببِ مدهاناتِ امتناع ورزید: «مانندِ سنگِ وزینی که باد توان حرکت دادنش را ندارد، خردمندان نیز با نکوهش و ستایش تزلزل نمی‌یابند.»^{۶۳} به‌همین ترتیب، در *گفتمان اودانا*^{۶۴}، بودا این موضوع را در مورد کسی عنوان می‌دارد که زنجیرهای اسارتِ ذهنی را از هم گسسته است: «به‌سان کوهی که بی‌تشویش برقرار است، از لذّت و محنت متأثر نمی‌گردد.»^{۶۵} در نتیجه، ذهنِ آسوده افراد را براساس خویش‌کامی یا نفرت از آن‌ها نه قضاوت می‌کند و نه رغبت می‌ورزد. ذهنِ آسوده در بخشیدنِ فضا به همه سخاوت به‌خرج می‌دهد و باز مانندِ رود جریان می‌یابد. فرونشاندنِ تمایلاتِ درجریان «رغبت - نفرت» یعنی فرونشاندنِ تمامی «وسوسه‌های شیطانی» (مارا^{۶۶})^{۶۷} و تسکینِ آشفتگیِ عاطفی یعنی خلاصیِ خود از بی‌ملاحظگی. توصیهٔ بودایی جهتِ رسیدن به این خرده‌نیروانا خلاص نمودنِ خود از تکانهٔ دوگانهٔ رغبت - نفرت یا بخشیدنِ حقّ قضاوتِ همگان به خود است. برای بودا، قطعِ جریانِ هیجانیِ ذهن، یعنی نیروانا، و هم‌زمان

⁶¹ Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy*, 101.

⁶² *Dhammapada*

⁶³ *Dhamapada*, VI, 81.

⁶⁴ *Udāna*

⁶⁵ *Udāna: Exclamations. A Translation with an Introduction and Notes by Thānissaro Bhikkhu* (Geoffrey DeGraff), 2012, 3.3: *Yasoja Sutta*;

هم‌چنین، بنگرید به:

3.4: *Sāriputta Sutta*.

⁶⁶ *Māra*

⁶⁷ *Udāna: Exclamations*, 3.9: *Sippa Sutta*; 3.10: *Loka Sutta*; 4.2: *Uddhata Sutta*; 6.1: *Āyusama-osajjana Sutta*.

نتیجهٔ نیروانا.^{۶۸} یک ذهن خوش ترکیب و بالغ نه قضاوت می‌کند و نه به واسطهٔ شرایط زندگی مانند پیری، بیماری یا مرگ از منظر روان‌شناختی متزلزل می‌گردد. شورمندیِ ذهن با مقامِ بینش‌مندی جای‌گزین می‌گردد که خود را در هر دو انتهای طیفِ همهٔ دوگانگی‌ها دیده و از نتیجه‌گیری‌های ناصالح امتناع می‌ورزد. حالتِ ذهنی آرامش‌خاطر که بودا در ذهن داشت یک حالتِ لغزش‌ناپذیر و نوسان‌ناپذیرِ رغبت - نفرت است که آرامش و شادی برای ذهن به‌بار می‌آورد.^{۶۹} بودا تقلاًهای گذرای ذهن را به ابر و ذهن نیروانایی ناب را به ماه زیبارو تشبیه می‌کند. تحققِ حالتِ چنینیگی («دارماکایا») در هر لحظه و در کل زندگی از طریق قضاوت‌پرهیزی میسر می‌شود.

در کژنمایی‌ای طعن‌آلود، شاید به‌نظر برسد که فرد باید نسبت‌به نیروانا «رغبت» بورزد و نسبت‌به تولد و مرگِ سامسارا «نفرت». لیکن در فهمِ بودایی، هم نیروانا و هم سامسارا به‌مثابهٔ یک موجودیتِ تفکیک‌ناپذیر تلقی می‌شوند - به‌اصطلاح، دو روی یک سکه. تنها ذهن بیدار است که نیروانا را بدون میل به تغییر بیرونی هرچیزی پیرامون واقعیتِ سامسارا یا زندگی می‌شناسد.

۳. از جهل به روشنی

جهل یا فهمِ کاذب یا آشفته - چه ذاتی و چه اکتسابی - دیگر سمی‌ست که مانعِ روشنیِ ذهن می‌شود، زیرا روشنی به‌معنای داشتنِ بینش و خرد دربارهٔ خود و جهان است. تشخیص و درمان بودا برای «جهل» در زمانی که بیش‌تر سالکان در طلبِ دانش و روشن‌بینی بودند، بی‌سابقه و قدرتمند بود.

واژهٔ «جهل» تاحدی مبهم است و در ابتدا تعریفی واضح‌تر از نقطه‌نظرِ بودایی می‌طلبد. معادلِ سانسکریتِ «جهل» «آویدیا»^{۷۰} (کم‌دانی یا بددانی) است که شکلِ منفیِ «ویدیا»^{۷۱} به‌معنای دانایی‌ست و معادلِ تبتیِ واژهٔ جهل «ما ریگپا» یعنی «ندانستن» یا عامدانه یا غیرعامدانه «تصمیم به ندیدن» است. این تعاریف به نوعِ جهل اشاره ندارند که می‌توان آن را یا به‌وسیلهٔ ساختِ دانش یا یادگیری از اشتباهات کاهش داد. مفهومِ بوداییِ «جهل» هیچ ارتباطی با یادگیریِ کتابی ندارد. در واقع، انباشتِ دانش بیش‌تر روی یک شالودهٔ فرسوده می‌تواند جهلِ ریشه‌ای را به‌مراتب وخیم‌تر سازد. هم‌چنین، می‌تواند به‌شکلِ پناه بردن بر و تکرارِ دانشِ دیگران و نه بازتابِ فهمِ فردی تجلیِ یابد که از این‌رو، نقطهٔ شروعِ نیاندیشیدن است. «بددانی» یا جهلِ حقیقیِ زمانی رخ می‌دهد که دانشِ فرد یا تحریف‌شده است یا ناکامل و یا غلط. مانند

⁶⁸ *Dhammapada*, XVII, 226.

⁶⁹ این آرامشِ ذهن یک نسخهٔ مشابهِ تائویی در «تائو ته چینگ» دارد و حتی در جهانِ هینی نیز از آن تقلید شده است. رسیدن به «ناپیشانی» یا حالتِ عاری از تشویش توسط اندیشمندانِ هینی مانندِ اِیکور و پیرهون معرفی شد (پیرهون را «بودای» جهانِ هینی نامیده‌اند). بنگرید به فصلِ پیشین.

⁷⁰ *A-vidya*

⁷¹ *Vidya*

چشمی که از میان آب مروارید در تفلای دیدن است، جهل مانند یک عدسی کانونی نشده در ذهن است که باعث تاری و انحراف دید می‌گردد. انحرافات دید پیش‌پنداشت‌های متلون و نسنجیده هستند. رنج و ناراضیتی نتیجه این دانستن تحریف شده است.

ذهن جاهل، درنگاه بودا، ذهنی است که درباره خود و جهان به ورطه توهم (موها^{۷۲}) می‌غلند. ذهنی است که علت و معلول را نمی‌بیند؛ یک ذهن اسطوره‌مدار و خیال‌پرور است. یک ذهن وابسته و لجاج است که نمی‌خواهد شناخت واقعی به دست آورد. بینش بودا نسبت به جهل به افراد بی‌فکر غرق در غفلت اشاره دارد، افرادی که خود را دانا، خندان و شاد می‌دانند، درحالی که گرفتار امیال جان‌سوزند. جهل یک ذهن ناستوار است که بزرگ‌ترین عیب شمرده می‌شود. بودا جهل را یکی از پنج غل‌وزنجیر در زندگی می‌داند: «پنج قیدوبندی که باید آن‌ها را گسست، عبارتند از طلب هستی مادی، طلب هستی غیرمادی، تکبر، ناشکیبایی و نادانی مرکب.»^{۷۳}

مسئله جهل در استدلال معیوب و عدم تمایل به اصلاح آن نهفته است. «شیمی» جهل بدین معناست که ذهن خود را با تمایلات ناشیانه منتج به جدایی‌اش از واقعیت مصروف می‌سازد. هم‌چنین، با پای‌بندی به باورهای ناآزموده، ذهن خود را گرفتار بی‌مبالاتی می‌سازد و با بددانی خو می‌گیرد. به دلیل ویرانگری عمیق این دانستن درگذر زندگی، بودا جهل را اولویت اصلی خویش قرار داد.

نوش‌داروی جهل گام نهادن در مسیر کمال خرد (پراجنا^{۷۴}) است. پراجنا یعنی غلبه بر تمایلات سوگیری شخصیت فردی که مدام در تداخل با تجربه عینی امور در جهان قرار دارد. کمال‌بخشی به خرد فردی مستلزم خودبررسی است تا بتوان ماهیت گذرای خویش و همه‌چیز را شناخت. خرد نه یک دانش فرهنگی و دینی است و نه یک نظام اعتقادی. در کلام بودا، مستلزم ایجاد تمایز میان بایسته‌ها و نابایسته‌های زندگی است: «آنانی که امر غیربنیادی را با بنیادی اشتباه می‌گیرند و بنیادی را با غیربنیادی، با اتکا بر گمان‌های نسنجیده، هرگز بنیادی‌ها را در نمی‌یابند.»^{۷۵} در ذهن بودا، تمامی پدیده‌های نابودی‌پذیر، بنابر ماهیت ناپایشان، منجر به رنج عاطفی می‌گردند و لذا آن‌ها را باید غیربنیادی قلمداد کرد. این برآورد حیاتی‌ست. دانستن ماهیت تمامی پدیده‌های زمینی و نابودی‌پذیری‌شان به‌مثابه‌هایی از ناراضیتی و آشفستگی است.^{۷۶} ذهن دانا آگاه‌تر و با احتیاط‌تر راجع به گمانه‌انگاری خود و واقعیت هستی فکر می‌کند و سخن می‌پردازد. تعمق به‌طور اصولی ابزاری در راستای ریختن برگ‌های جهل از درخت ذهن است.

⁷² Moha

⁷³ *Dhammapada*, II, 26; III, 38; V, 63; XI, 146; XVIII, 243; XXV, 370.

هم‌چنین، بنگرید به:

Majjhima Nikaya: Mahamalunkya Sutta (MN 64).

⁷⁴ *Prajñā*

⁷⁵ *Dhammapada*, I, 12; also engraved on a stone at Deer Park in Śarnath, India.

⁷⁶ David Burton, *Buddhism, Knowledge and Liberation: A Philosophical Study* (Aldershot: Ashgate, 2004), 1, 18–20.

مراقبه

به واسطه مراقبه یا یوگای ذهنی (شامل دقت در تمرکز بدون لزوم نشستن) است که می‌توان با چهل ذهن خود مواجه گشت و دگرسویی‌ای ملایم از چهل به خرد را آغاز نمود. مراقبه و تمرکز برای ریشه‌یابی چهل خود است نه دیگران. مراقبه در چهار حقیقت والا به‌عنوان یکی از هشت راه‌حل توصیه می‌شود، زیرا تبدیل بددانی به دانایی جستار «خود» فردی و تمایل به نشستن آرام و تعمق را می‌طلبد.

مراقبه ابزار تأمل و بازآزمایی دانش ذهن دربارهٔ خودش و جهان گذرا را در اختیار قرار می‌دهد. دو نوع اساسی از مراقبه در آیین بودا «شاماتا» و «ویپاسانا» هستند. مراقبهٔ شاماتا برای بخشیدن آرامش به ذهن متزلزل و مشوش به‌کار می‌رود. هدف این مراقبه با مهیا نمودن امکان برتری آرامش بر آشوب قابل‌دسترس است. با مشق تدریجی آرامش‌بخشی به ذهن از طریق تمرکز بر یک شی یا موضوع مراقبه، بارقه‌ای از مهارت ذهن پدیدار می‌شود. حین این مرحله از مهارت است که طمع و وابستگی شخصی به اشیا یا غیراشیا را می‌توان شناسایی و حذف نمود. پنداشت‌های تغییرپذیر شخصی زیر سؤال می‌روند.

مراقبهٔ ویپاسانا یک ترفند پیشرفته‌تر در دانستن ماهیت ذهن است، جایی که اندیشه‌ها، احساسات و تکانش‌ها می‌توانند مانند نسیمی وزان در حدفاصل دو پنجرهٔ ذهن از یک سو داخل شوند و از سوی دیگر خارج گردند. تمرین روشنی‌ست که در آن ماهیت حقیقی هرچیز تهی، بی‌شکل و ناپایدار درک می‌شود. آدمی امور را با یک چشم می‌بیند، ولی آن‌ها را فاقد خویش و ناپایا می‌انگارد. آمیختن بین مراقبهٔ آرامش‌بخش و بینش‌مند فرد را قادر می‌سازد تا ریشه‌های رنج خویش و نیز تهیگی امور، بی‌خویشی و ناپایداری را بفهمد. این ترکیب باعث می‌شود تا بتوان باورهای پیشین را ذاتاً معیوب انگاشت و از این‌رو ذهن شرطی شده را خلاص نمود.^{۷۷}

ثمرات مراقبه طبق توصیفات بودا پنج مورد هستند: (۱) کاربست اندیشه؛ (۲) بررسی امور؛ (۳) شادی (شادی آغازین، احساسی، آنی، جسمانی و جسمانی - ذهنی)؛ (۴) سرخوشی پایا؛ و (۵) شناخت ثمرات تمرکز. ذهنی که به دنبال اشیا و لذت جدید نیست، یکپارچه و خرسند می‌گردد.^{۷۸}

دوگن زنجی به «نشستن صرف» (مراقبهٔ شاماتا) اشاره می‌کند. به‌هنگام نشستن، «ورودی درست» برای ذهن پدیدار می‌گردد. سپس، ذهن و جسم «به خواب» نامشوش می‌روند و امیال و جهل فروکش می‌کنند.^{۷۹} توشیهیکو ایزوتسو^{۸۰} بیش‌تر به بیان هدف مراقبه می‌پردازد: نشستن چهارزانو با چشمان بسته یعنی آشنایی با ماهیت فانی و ناپایدار همهٔ امور.

⁷⁷ Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 198–199.

^{۷۸} همان، ۱۸۳، ۱۸۱.

⁷⁹ Nishitani, *Religion and Nothingness*, 185, 186–187.

⁸⁰ Toshihiko Izutsu

به واسطه نیروی مراقبه، درکی عمیق تر ظاهر می‌شود که ذهن خودش و جنبهٔ تهیگی را «می‌بیند».^{۸۱} با استفاده از این دیدگاه یگانه است که ذهن ماهیت بی‌ذهن هر چیزی به انضمام ماهیت بی‌ذهن خویش یا بی‌خویشی را شناسایی می‌کند. بنابراین، ذهن به هنگام مراقبه آزاد است تا به هر شکل یا هیچ شکلی، ذهن یا بی‌ذهن عمل کند. در این حالت، کلیت عرصه را می‌توان پویا و آرام درک نمود که چیزی جز دو روی یک واقعیت واحد نیستند. به هنگام تعمق، فرد باید هردو روی این واقعیت واحد را ببیند.^{۸۲} یکی از اهداف مراقبه استفاده از «خویش» به عنوان ابزاری جهت دیدن بی‌خویشی و دیدن تهیگی تمامی هویت‌هاست. به وسیلهٔ تجهیز ذهن به مهارت‌های ظریف خاص مانند توانایی دیدن خویش و واقعیت بیرونی. دیدن هم‌زمان ماهیت به هم وابسته و نهایتاً تهیگی‌شان. این خویش تجربی تمامی توهمات را می‌زداید. میزان حرکت ذهن جاهل به سمت جنبهٔ روشن جعبهٔ ذهن با چیرگی فرد سنجیده می‌شود. ولی، چیره‌ذهنی همیشه به معنا انجام دادن عمل درست یا تمایل به اعمال درست نیست، بلکه به مثابه توسعهٔ یک ذهن بادرایت و متین است. ذهن روشن‌بین بر خرد به عنوان محرک تمامی کنش‌ها و تصمیمات تمرکز می‌کند، و این کار چیره بدون تلاش تولید می‌شود، در غیر این صورت، هر کنشی بدون خرد از جمله «درست» با جهل آلوده می‌گردد.^{۸۳}

استاد زین سده چهاردهمی، موسو سوسکی (مشهور به کوکوشی^{۸۴}، «معلم ملی»)، به طور بنیادین به بیان دیدگاه زن در نپذیرفتن دانش نظری یا حتی دانش بودایی خود به مثابه خنثی‌کنندهٔ جهل می‌پردازد. هردو دانش در واقع مانعی بر سر راه ذهن طبیعی در پرده‌گشایی از خود است. این ذهن طبیعی عاری از دانش نظری و اندیشهٔ وهمی است.^{۸۵} تأکید بودا بر شناخت و ریشه‌کنی بددانی فی‌نفسه یک هشدار احتیاطی نسبت به نساختن «خانهٔ» دانش فردی روی «شن‌زار» جهل بود. بنابراین، خودآزمایی به منظور کمال‌بخشی به خرد از طریق روش‌های استدلال منطقی، قدرت پس‌نگری، ریشه‌کنی قطعیات مغلطه‌آمیز و مراقبه انجام می‌پذیرد. نتیجتاً، تنها در صورت گشودن قفل پنجرهٔ جهل، نوری از نیروانا را می‌توان دید.

۴. از دوکا به رهایی

در کلام بودا، دوکا یا نارضایتی، ناپایداری و بی‌خویشی سه شاخص دایمی هستی‌اند. این سه مورد را باید پذیرفت و پردازید. ریشه‌شناسی در این زمینه می‌تواند نقطهٔ شروعی در فهم بهتر نقش قدرتمند واژهٔ دوکا

⁸¹ Toshihiko Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism* (1978; Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2003), 31–32.

⁸² همان، ۵۱، ۴۰–۳۹، ۳۷.

⁸³ Musō Soseki, *Dream Conversations: On Buddhism and Zen*, trans. By Thomas Cleary, 9. PDF online: <https://terebess.hu/zen/mesterek/MusoDream.pdf>

⁸⁴ Kokushi

⁸⁵ همان، ۳۷، ۳۰، ۱۹–۱۸، ۱۶، ۱۳، ۱۲.

باشد. واژه پالی^{۸۶} دوکا شکل تکامل یافته‌ای از زبان پراکریت، زبانی رایج است^{۸۷} که احتمالاً بودا بدان تکلم می‌کرد. نحوه تکامل و معنای واژه دوکا ممکن است از ترکیب پراکریت «دوش»^{۸۸} (بد) + «ستا» (ایستادن)، دوشستا^{۸۹} = «بد ایستادن» یا «دوشکا»^{۹۰} به معنای «ایستادن در مکان بد» (در زندگی) ریشه گرفته باشد. باری، بسیاری از منابع غربی ترجمه قدیمی دوکا معادل «رنج» را حفظ کرده‌اند. بستری که در آن بودا واژه مزبور را در ملاحظات روان‌شناختی و فلسفی‌اش به کار برد، این امر را آشکار می‌سازد که منظور وی رنج فعال صرف نبود، بلکه حسّی از یافتن خویش در مکانی بد در ذهن یا موقعیت‌های زندگی بود. واژه «دوکا»^{۹۱} در زبان‌های نپالی و هندی محلی نوین معنا و مفهومی مشابه را به ذهن متبادر می‌سازد: «دردرس»، «رنج»، «اندوه»، «سختی» و غیره. در راستای هدف ما در این بخش، برای بیان مفهوم مشابه دوکا به جهت نجات روح گفتمان بودایی و نه صرفاً شکل آن، ما باید از واژگان معادل متفاوتی استفاده کنیم.

دوکا که با تشویش، ترس و بی‌قراری مرتبط است، توطئه یک ذهن متناهی‌ست.^{۹۲} به عبارت دیگر، هیچ دوکایی در واقعیت بیرونی وجود ندارد. سازوکار رنج مطابق اعمال فردی، عملکرد شناختی و تفسیر خود پدیدار می‌شود. سرود بودایی «زندگی یعنی رنج» که در زبان‌های غربی رایج و تکراری‌ست، یک نوع حقیقت عالم‌گیر وحشت‌ناک در خود دارد. جوهره فلسفه بودا پرده‌گشایی از منابع عالم‌گیر تشویش‌ها، کژفهمی‌های واقعیت زندگی و ناخرسندی‌ها و لذا ریشه‌کنی تمامی علل بود. این تصمیم طبیعی برای مداخله فلسفی برخاسته از تمایل به دگردیسی دوکا بود - از بودن در «مکانی بد» تا بودن در «مکانی مساعد» (شوکا)^{۹۳} در زندگی خویش.

با تأمل در باب تجارب مشاهده یک فرد بیمار، سال خورده و درگذشته، بودا در سال‌های جوانی‌اش گفتمانی را درباره رنج «عالم‌گیر» هستی توسعه داد. موقعیت‌های اجتناب‌ناپذیر تولد، بیماری، پیری و مرگ

⁸⁶ Pāli

⁸⁷ پراکریت نام یک زبان شفاهی رایج است و مناطق مختلف دارای پراکریت‌های مختلفی‌اند؛ این درحالی‌ست که سانسکریت فاخر یا پالی نهایتاً به اشکال زبانی مکتوب و ثابت بدل شدند.

⁸⁸ پیشوند «دش» در فارسی کهن نیز به معنای «بد» است؛ برای نمونه، «دشمن» و «دشنام».

⁸⁹ Duśtha

⁹⁰ Duśkha

⁹¹ Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (1899; London: Oxford University Press, 1964), 483.

در زبان سانسکریت، واژه «دو» به معنای «رنج» و «اندوه» و واژه «کا» به معنای «مکان» است. بنگرید به:

www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/.

هم‌چنین، بنگرید به:

Beckwith, *Greek Buddha*, 29.

⁹² Duhkha (दुःख)

⁹³ Suzuki, *The Awakening of Zen*, 18.

⁹⁴ Hermann Jacobi, "Ueber sukha und dukkha," *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen* 25/4 (1881), 438-440.

برای برخی باعثِ اندوهِ بیش‌تری است.^{۹۵} به‌علاوه، سه سمّ موجود در ذهن موجبِ رنجِ بیش‌ترِ «فردی‌اند». همهٔ این‌ها و نیز سایر شرایطِ روان‌شناختیِ زندگی در هر فرد مستلزمِ یک تفسیرِ تازه و مکرر است تا بتوان خود را از تلخی‌های ذهن رها ساخت. از این‌رهگذر، عالم‌گیریِ دوکا مربوط به سال‌خوردگی، مردن و تشویش وجودی است، لیکن شدت و تفسیرِ این‌دست دوکای عالم‌گیر در زندگی از فردی به فرد دیگر متنوع است. دوکای شخصی فهم عمیق‌تر از آن‌چه باعثِ دوکا می‌گردد را می‌طلبد که می‌تواند در ادامه به حذفِ چنین عللی منجر گردد - رویکردی مهم که رهایی مهمی است (نیروانا). بودا مدعی بود که هر عملی برخاسته از یک علت است و دوکا از عللِ اعمال برمی‌خیزد.

با لحاظِ سه سمّ طمع، تنفر و جهل، براساس تأثیرگذاری‌شان، رنج و درد در هر فرد، مستقیم و غیرمستقیم، اشکالِ گوناگونی در ازنهٔ مختلف به خود می‌گیرند. در آرام‌سازیِ ذهن، چه تدریجی و چه ناگهانی، بسته به شخصیت یا ترکیبِ روانی، یک آزادی برمی‌خیزد - آزادی‌ای که در برخورداری از یک دیدگاهِ یکپارچه و کامل نسبت به زندگی عالم‌گیر و فردی است.^{۹۶}

رنج نه یک موقعیتِ ایستا یا سیاه‌وسفید است و نه رویکردِ بودایی ایستاست. در نخستین خطابهٔ خویش، بودا تحلیلِ عالم‌گیر و شخصی‌اش از دوکا و تعلیقِ رنج را تحت‌عنوان «چهار حقیقتِ والا» (به‌سانسکرین کتواری آریاساتیانی^{۹۷}) صورت‌بندی نمود. طبق استدلالِ استیفین بچلور در موردِ حقیقت، «حقیقت» یک دیدگاهِ بیخسته یا صورت‌بندیِ مطلق و ثابت^{۹۸} نیست. تعالیم بودا به یک مسیرِ «میان‌بر» اشاره دارند؛ این‌طور نیست که هرگونه راه‌حل را در قامتِ «حقیقت» تغییرناپذیر ترسیم کند. در عوض، عبارت بودایی «حقایق والا» را می‌توان به‌شکلِ جای‌گزینِ «واقعیت‌های اصیل» به‌کار برد: چهار واقعیتِ اصیل.

سه شکلِ دوکا در سنتِ بودایی عبارتند از (۱) حسّ تملک - جدایی، رنجوری جسمانی، گذر جوانی، دشواری‌های روزمرهٔ معمولی (دوکا - دوکاتا^{۹۹})؛ (۲) انسدادِ ناپایداری در همهٔ انتظاراتِ «پایدار» - نادیده‌انگاریِ تغییر (ویپاریناما دوکاتا^{۱۰۰})؛ و (۳) تقلای خویش با عدم فهمِ بی‌خویشی و عدم فهمِ هستیِ ذهن شرطی‌شده (سانکارا - دوکاتا^{۱۰۱}). همهٔ این‌ها به‌انگاره‌ای اشاره دارند که هیچ واقعیت و خویش ثابت

⁹⁵ Tsong-kha-pa, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*, 265–278.

⁹⁶ Batchelor, *After Buddhism*, 74–82, 83–89.

⁹⁷ Catvāri āryasatyāni

⁹⁸ همان، ۱۱۹–۱۱۸؛ هم‌چنین، بنگرید به:

Batchelor, *Buddhism Without Beliefs*, 4–5.

در عوض، وی «چهار تکلیفِ بزرگ» را پیشنهاد می‌دهد، زیرا «این تکلیف‌ها» بیش‌تر با واقعیتِ تمرکزِ فردِ مراقبه‌گر مرتبطند و بر «حقیقت» رجحان دارند.

⁹⁹ Dukkha-dukkhatā

¹⁰⁰ Viparināma dukkhatā

¹⁰¹ Sankhāra-dukkhatā

و مستقلی وجود ندارد - بنابراین رنج از عدمِ درکِ کاملِ ناپایداری و خطا در ایجادِ روابطِ تنانتگ با امور و انسان‌ها که بنیادی ناپایدارند، نشأت می‌گیرد...

از این رو، بودا ماهیتِ رنج و منشأی آن را به خوبی مشخص نمود.^{۱۰۲} در سطحی عمیق‌تر، وی آگاهی‌ای را برای منابعِ تمایلات، وسوسه‌ها، ترس‌ها، تلخی‌ها و میل به وابستگی آفرید. آمدوشدِ مداومِ اندیشه‌ها منشأی ناآرامی و نگرانی‌ست. بودا بر زبان‌باریِ فزون‌اندیشی تأکید داشت و دربارهٔ اندیشهٔ وسواسی و سرکش هشدار می‌داد. او آدمی و ذهن وی را به‌سانِ فیلی مثال می‌زد که در گِل فرورفته است.^{۱۰۳} با تمایلاتِ هراس‌انگیز، اندیشه‌ها می‌توانند بیش از حدّ مجذوبِ ذهن گردند. در چهار حقیقتِ والا، بودا پرورشِ «اندیشهٔ درست» را ارتقا بخشید. در نتیجه، ذهن سراسیمگی کم‌تری از جانبِ خویش تجربه می‌کند.^{۱۰۴}

رنج گاهی از دریچهٔ کارما سوءتفسیر می‌شود، به‌گونه‌ای که کارمایِ زندگی گذشته دلیلِ دوکا در این زندگی انگاشته می‌شود. واژه و مفهومِ «کارما» به‌عنوانِ اساسِ رنج بدبینانه محلّ بحث است. واژهٔ کارما ریشه در «کر - کار» (در زبانِ سانسکریت به‌معنای «عمل») دارد. این یعنی باید میانِ قوانینِ بنیادین کنش و واکنش (کارما) و «باور»^{۱۰۵} مذهبی به کارما تمایز قائل شد. انگارهٔ رنج به‌مثابهٔ نتیجهٔ کارما به‌سادگی به تبعاتِ طبیعیِ قوانینِ کنش و واکنش در زندگی فرد اشاره دارد، نه کارما به‌معنای به‌دوش کشیدنِ روان از زندگی یا زندگی‌های گذشته. گرچه متون مقدّس به باور بر کارما اشاره دارند، معرفیِ نیروانا از جانبِ بودا به‌طور منطقی معطوف به گسست از ماهیتِ این باور تقدیرگرایی^{۱۰۶} ای بود که از سنتِ هندی انتقال یافته بود. فلسفهٔ ناپیچیدهٔ دوکا که توسطِ بودا مطرح شد، بر قوانینِ علیّت ابتناء دارد - بر اندیشه و رفتار و نه بر باور به کارما.

شناختِ کارمایِ شخصی به‌منزلهٔ شناختِ زنجیرهٔ علّت و معلول در زندگی شخصی‌ست. این بدین معناست که آدمی مسببِ رنج خویش بوده و در واقع آدمی می‌تواند به زنجیرهٔ علّت و معلول (کارما) پایان دهد و نتیجتاً به نیروانا نائل آید. رنج و نیروانا گزینشی و محصولِ علّت و معلول هستند؛ آن‌ها از پیش تعیین شده نیستند. وقوعِ کارما دربارهٔ زنجیرهٔ کنش‌ها در سطحی شخصی‌ست که مملو از انواع احتمالات از جمله توسعهٔ ارادهٔ نیل به نیرواناست. در نتیجه، هیچ کارمایِ شخصی شدهٔ از پیش تعیین شده‌ای (از زندگی پیشین زیسته) که باعثِ رنج می‌شود وجود ندارد، مگر اعمالِ خودِ فرد در زندگی.

بودا مفهومِ کارمایِ «عالم‌گیر» تولّد و مرگِ غیرشخصی شده، پدیده‌ای که به‌طور نامتناهی رخ داده است را معرفی می‌کند. این کارما می‌تواند به‌واسطهٔ تفسیر عمیق‌تر و گسترده‌تر از نیروانا تغییر شکل یابد.

¹⁰² Batchelor, *After Buddhism*, 71-73.

¹⁰³ *Dhammapada*, XXIII, 327, 339; XXIV, 349.

^{۱۰۴} همان، بیست‌وسوم، ۳۵۰؛ بیست‌ونجم، ۳۷۸.

^{۱۰۵} در رابطه با تحلیل انتقادی نظام اعتقادی بی‌چون و چرا در «آیین بودای دینی»، بنگرید به:

Batchelor, *After Buddhism*, 16, 294. Batchelor, *Buddhism Without Beliefs*, 37-38.

¹⁰⁶ Fatalism

درواقع، این سازوکارِ عالم‌گیرِ تولد و مرگ که می‌تواند کارما یا سامسارا باشد، مبنایی‌ست که براساس آن آدمی پی می‌برد که تمایزی بین خویش و دیگری یا بین خویش و جهان وجود ندارد.^{۱۰۷} در واقعیت، رنج کارمایی در سطح وجودی برای همگان صادق است. با این نوع از کارما باید از طریق «پوچی پیش‌رو» هم‌زمان با زیستن «هستی خود در زمان» مواجه شد. تناقض این پوچی داشتن هم‌زمان آزادی لذت‌زیستن و دگرذیسی‌ست. این آزادی کوشش در راستای جلوگیری از تمرکز بیش‌از اندازه بر جنبه پوچی یا فروپاشی وجودی‌ست.^{۱۰۸} به عبارت دیگر، رنج وجودی به‌هنگام مواجهه با سامسارای سال‌خوردگی، بیماری و مرگ در تقابل با نیروانا و خرمی و لذت قرار می‌گیرد.

کیچی نیشیتانی^{۱۰۹}، فیلسوفِ مکتبِ کیوتو^{۱۱۰}، باور دارد که مرگ (تُهیگی، پوچی) خود یا حتی کوشش جهت نیل به نیروانا به‌منزله گریز و خلاصی از کارمای مداوم کنش و واکنش است که جهان بی‌وقفه گرفتارش است. در این آشفتگی، نیروانا یعنی خودآگاه شدن نسبت به هستی متناهی خویش در تولد و مرگ نامتناهی (سامسارا).^{۱۱۱} یک نوع تجسم‌افکنی^{۱۱۲} ذهن به «تاتاگاتا» یا «ذهن بودا» و بازگشت به ذهن بری از قضاوت و تشویش است.^{۱۱۳} به‌علاوه، نیروانا یک تجربه درگذشتن از «زندگی» تولد و مرگ و رسیدن به یک زندگی جدید است که باعث می‌شود بی‌نهایت حقیقی (تُهیگی یا سونیاتا) در آینه ذهن پدیدار گردد.^{۱۱۴} در کلام تمثیلی، آینه زندگی متناهی به‌سان از آن بودا در برابر آینه چرخه نامتناهی تولد و مرگ قرار دارد و این دو آینه تنها بر یک‌دیگر بازمی‌تابند. سپس، بودا آغاز به دیدن زندگی‌اش در بستر تکرر مشابه بشریت می‌نماید. این شناخت تولد و مرگ برای همه، طبق نگاه دوگن زنجی، فی‌نفسه آزادی از رنج مبهم و نیرواناست. دوگن باور دارد که برای شناخت چرخه تولد و مرگ، انتخاب هر روز از زندگی روزمره مناسب است.^{۱۱۵} درپرتو تولد و مرگ برگشت‌ناپذیر، ما همگی با نترسی و پذیرندگی مستمر رودرو می‌شویم که می‌تواند رنج سامسارا را به جریان معقول و آرام در زندگی مبدل سازد.

وابستگی به خویش و سایر موجودات باعث تلاطم در احساسات و نهایتاً رنج جان‌کاه می‌گردد. بودا به‌خاطر داشت که این رنج شخصی از رنج عالم‌گیر گسترده‌تر جدا نیست. نشناختن و جهالت نسبت به ماهیت تغییر در خویش و دیگران باعث سوءادراک می‌گردد و می‌تواند منجر به تبعات ناگوار و رنج گردد.

¹⁰⁷ Nishitani, *Religion and Nothingness*, 256.

^{۱۰۸} همان، ۲۴۶-۲۴۷.

¹⁰⁹ Keiji Nishitani

¹¹⁰ Kyoto

^{۱۱۱} همان، ۲۴۳-۲۴۴، ۲۳۷، ۱۷۶، ۱۷۵-۱۷۳، ۱۷۱.

¹¹² Co-projection

^{۱۱۳} همان، ۱۸۱، ۱۷۹، ۱۷۸.

^{۱۱۴} همان، ۱۸۰، ۱۷۷-۱۷۶.

^{۱۱۵} همان، ۱۸۲-۱۷۹، ۱۷۸.

از آن جایی که ماهیتِ نائباتِ جهان را نمی‌توان متوقف ساخت، واسوباندو^{۱۱۶} (حد. سدهٔ پنجم پس از میلاد)، فیلسوفِ بودایی مکتبِ یوگاچارا^{۱۱۷}، راه‌حلی روان‌شناختی پیشنهاد داد. واسوباندو پیشنهاد داد که بنابر ماهیتِ متناهی امور در راستای حذفِ رنج، ضروری‌ست تا با توسل به یک رابطهٔ بدون بندی در پا و دل، ماهیتِ روابطِ خود با امور را تغییر دهیم. وی ذهن شرطی‌شده را متکی بر سامانهٔ حسی ناستوار خویش می‌دید که نمی‌تواند تغییراتِ حاصله در امور را درک کند. در صورتی که جریان‌های ذهن در برابر امور متغیر از جانب فرد درک نشوند، توهمات نیز درک نمی‌شوند. نتیجتاً، ماهیتِ رابطهٔ نزدیک با امور مادی و غیرمادی را همواره باید موردِ تدقیق قرار داد.^{۱۱۸} این تغییرِ روابط با امور و نیز با افرادِ نزدیک به دلیل ماهیتِ ناپایدار و تُهی همه‌چیز است. عدمِ ثبات و نابودیِ امور باعثِ ویرانیِ عاطفی می‌گردد. لیکن، داشتنِ فهمِ دربارهٔ این الگوی ذهن - عاطفهٔ بدونِ زنجیرِ خود، یکی از شناخت‌هایی‌ست که می‌تواند به تغییر به سمتِ یک خردنیروانا منجر گردد.

پیرامونِ فهمِ گسترده‌ترِ علیت، تغییر، نابودی و رنج، واسوباندو موضعی ناخداپاور اتخاذ کرد و از پذیرفتنِ علتِ واحد مانندِ خدایان برای هستی و ناپایداریِ امور و رنجِ حاصله سرباز زد. واسوباندو «این انگاره را به‌سخره می‌گیرد که یک خدای شایستهٔ ستایش چطور از رنجِ آشکارِ موجوداتِ زنده خرسند می‌گردد.»^{۱۱۹} خداپاوران، از نقطه‌نظرِ وی، با تمامیِ باورها و برآوردهایشان، علت‌ها و شرایطِ زندگی را انکار می‌کنند. واسوباندو مسیرِ بودا را پی گرفت که با پایین کشیدنِ خدایان از اریکهٔ قدرت، جهت‌شناساییِ تغییرِ مستمرِ روشنیِ ذهن را پیشنهاد داد.

به‌عنوانِ خلاصه، بودا دوکا را برخاسته از دو سطحِ ملموس می‌دید. نخست، دوکای عالم‌گیر است که از شرایطِ برگشت‌ناپذیرِ بیماری، سال‌خوردگی و مرگ ناشی می‌شود. دوم، دوکای شخصی‌ست که از شعلهٔ «سوسوزن» ذهن بر مبنای روزانه به‌واسطهٔ اندیشه‌ها و اعمال فردی برمی‌خیزد. به‌یقین، رنج و لذتِ شخصیِ زندگی روزمره را نمی‌توان به‌هیچ‌عنوان سیاه‌وسفید قلمداد کرد؛ در شکل و شدتِ مختلف پدیدار می‌شود، زیرا آدمی نه موجودی تک‌بُعدی‌ست و نه اندیشه‌گری تک‌بُعدی. در رابطه با سال‌خوردگی، بیماری و مرگ، با حضور این فرایندهای سامسارا که سازوکارشان عالم‌گیر و اجتناب‌ناپذیر است، بودا دست‌به‌دامن یک رویکردِ اُستی‌طلبانه گشت.

¹¹⁶ Vasubandhu

¹¹⁷ Yogācāra

¹¹⁸ *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, vol. 1, initially translated into French by Louis del la Vallée Poussin (1914–1918), English translation by Leo M. Pruden (1991; Fremont, CA: Jain Publishing, 2014), 119–20.

¹¹⁹ “Vasubandhu,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, first published Apr. 22, 2011 and substantive revision Apr. 27, 2015. Accessed Jan. 16, 2017. <https://plato.stanford.edu/entries/vasubandhu/>.

جهتِ مواجهه با و تسکین رنج حاصل از تغییر و میرایی، بودا پیشنهاد یافتن فضا میان دخالت یا اجتناب را مطرح ساخت. این موضع میانه بینشی بود که با شنیدن سخنان یک معلمِ موسیقی در بودا به وجود آمد. به هنگامِ تدریس، روزی معلمِ موسیقی به شاگردانش توصیه می‌کند که چگونه سازِ خود را کوک کنند تا نوایی دل‌انگیز از آن برآورند. اگر کوک بیش از حد سفت باشد، تارهای ساز پاره می‌شوند. اگر شل کوک شوند، نوایی از آن‌ها تولید نمی‌شود. داستان این‌ست که این تجلّی بینش دلیلی شد بر این‌که بودا روزه زاهدانه طولانی‌اش را بشکند و به جهانِ مردمانِ معمولی بازگردد. در نوشته *سامیوتا نیکایا*^{۱۲۰}، او اجتناب از افراطی‌گری و خودشکنجه‌دهی را می‌آموزد.^{۱۲۱} وی دریافت که اتخاذِ راهِ میانه میانِ درگیری عمیق با جهان و انکارِ زاهدانه جهان بهترین نقطه جهتِ آرام ساختنِ آشوبِ متلاطمِ ذهن است. طبق روایت معلمِ موسیقی، نه شل و نه سفت.

بنابراین، نیروانا یعنی حفظِ متانتِ خاطر درمقابلِ تمامی تغییرات، شکست‌ها و نابودی‌ها. بودا «پایان تنش روان را حالتی نامید که ورای دوگانگی‌های این یا آن حالت است: «و در آن‌جا، می‌گویم هیچ آمدن و رفتن و ماندنی نیست؛ نه درگذشتن و نه برخاستن؛ ناساخته، ناشکوف، بی‌هیچ پشتیبانی. این، تنها این، پایان تنش روان است.»

۵. از خویش به بی‌خویشی

بودا منکرِ وجودِ یک خویشِ پیوسته و پایدار بود و تمامی بیدارشدگان (بوداها) منکرِ یک خویشِ پایدار بوده‌اند.^{۱۲۲} لذا، طبق نظرِ بودا و ناگارجونا، هیچ موجودی به معنای دقیق کلمه در واقعیتِ پدیده‌ای، به انضمام انسان، دارای خویشِ ذاتی و ثابت نیست. هیچ چیزی به خودی خود به وجود نیامده و به خودی خود هم از بین نمی‌رود. فهمِ این مفاهیمِ بی‌خویشی و «سازوکارِ برهم‌بستگی» تمام چیزها بدونِ موجودیتِ خویشِ مستقل فی‌نفسه نیل به یک خُرده‌نیروانا به‌شمار می‌رود.

مابین بسیاری از اندیشمندانِ مادی‌گرای هندِ باستان، بودا معمارِ اصلیِ فلسفهٔ «بی‌خویشی» (آن‌آتمان) بود. دوّمینِ خطابهٔ وی دربارهٔ بی‌خویشی بود که هدفشِ واساختِ اندیشهٔ باریک و محدودِ کسانی بود که باور داشتند «خویش» (نفس - روح) چیزی پیوسته با عمری طولانی‌تر از جسم است. وی به این نتیجه رسید که بی‌خویشی تغییرِ بی‌امانِ ترکیباتِ ذهن و جسم است که در پدیدهٔ ناپایداری تجلّی می‌یابد. پنج انبوههٔ روانی - جسمانی انسان (اسکاندا)^{۱۲۳} - پیکرِ جسمانی، احساسات، اراده، آگاهی و ضمیرِ ادراکی -

¹²⁰ *Samyutta Nikāya*

¹²¹ *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, 21.

¹²² Bernhard Weber-Brosamer and Dieter Back, *Die Philosophie der Leere: Nāgārjunas Mulamadhyamakakārikās: Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1997), 69.

¹²³ Skandha

بی‌هیچ لنگرگاهی که با قطعیت بتوان آن را «من»، «به من»، «از آن من» یا «خویش» نامید، از بدو توآید به بعد به‌طور مستمر تغییر می‌کنند. این «اسکاندا»های متغیرِ نمادِ شن‌هایی هستند که هر لحظه در دامان نسیم ناپایداری تاب می‌خورند. سوترای قلب نقل می‌کند که پنج انبوهه خود تَهی از هویتِ ثابتِ فردی هستند. تغییر از کودکی تا پیری و لحظه مرگ نشان‌دهنده خویش، بدون مالکیتِ شخصی، در زمان روان است. با فهم این امر، فهم بی‌خویشی ممکن می‌گردد و از این‌رو نتیجه‌رهایی و خرد است.^{۱۲۴}

به عبارت دیگر، فرد در زمانی مشخص وجود دارد، ولی همان فرد مدام در فرایندِ تغییر به‌سر می‌برد. درکِ اشتباهِ خویش قدم در قلمرو ناآگاهی از تغییراتِ ادراک‌ناپذیر در خویش می‌گذارد و از این‌رهگذر توهمِ یک خویش پیوسته و پایدار تا آخر عمر و حتی تاابد تنها در خاطرۀ فرد و نه در واقعیت وجود دارد. نبودِ «تملک» بر جسم و آگاهی به دلیل ماهیتِ متغیرِ آن است. این یعنی فرد بدونِ تملک بر جسم و ذهن و بدون چشم‌اندازِ تملکِ آتی متولد می‌شود و کلیتِ وجودِ انسان پس از مرگ به‌طور برگشت‌ناپذیر نابود می‌گردد. تمامی مؤلفه‌های جسمانی و روان‌شناختی، از دیدگاه بودایی، از طریق زنجیره‌های از علت‌ها و حالات در ترکیب شکل می‌گیرند - همگی با نبودِ دانش خویش.^{۱۲۵}

گاهی مردمان عادی در خوانش این موضوع ممکن است دچار اشتباه شوند. خویش تَهی از جوهر است، بنابراین غیرواقعی، فاقدِ هویتِ جاری یا پایدار چون در حرکت است - یک خطای پنداریست از خویش ثابت که همیشه در پس ذهن حضور دارد. باری، مخالفان فلسفه بی‌خویشی بودا باور داشتند که خویش واقعی و ابدی‌ست. این سردرگمی بودا را به‌طور ویژه به اجتناب از ارائه پاسخ‌های مطلق‌گرا درباره «خویش» رهنمون شد - خویش موجودیتی‌ست که به‌طور عرفی وجود دارد، ولی فاقدِ یک لنگرگاه استوار است که بتوان آن را به‌صورتِ معناداری خویش نامید.^{۱۲۶}

با این استدلال، این معنا حاصل می‌گردد که اصل ناپایداری هیچ موجودی را در برابرِ دگرگونی بی‌وقفه ایمن نمی‌گذارد؛ حتی بی‌خویشی در تصویر تلفیقی بزرگ‌تر گیتی سست و دفاع‌ناپذیر است. لذا، «تغییر» بی‌امان، به‌رغم پنهان ماندن از چشم‌ها، طرح اولیه سازوکار هستی و گواهی بر بی‌خویشی یا تَهیگی همه امور است.

باور به «روح» به‌مثابه چیزی «مقدس» که خارج از ساختار انسان وجود دارد، به‌هنگام تولد درون ذهن

¹²⁴ Nishitani, *Religion and Nothingness*, 183; Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation by David J. Kalupahana (1986; Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999), chapters four and five, 140.

¹²⁵ Hans Wolfgang Schumann, *Buddhismus: Stifter, Schulen und Systeme* (München: Eugen Diederichs Verlag 1993), 88, 91;

هم‌چنین، بنگرید به:

Hans Wolfgang Schumann, *Handbuch Buddhismus, Die zentralen Lehren: Ursprung und Gegenwart* (Kreuzlingen/München: Heinrich Hugendubel Verlag, 2008), 193.

¹²⁶ Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 160, 161.

آدمی «قرار داده می‌شود» و پس از مرگ باقی می‌ماند، از جانب اندیشمندان مادی‌گرای هند باستان کاملاً انکار و ردّ شد. بودا نیز منکر وجود هر چیزی پایدار در ساختار آدمی حتّی روح بود. روح در مقام «خویش» مجزاً باوری ساده‌لوحانه بدون دلیل تلقّی شد و لذا توسط چارواکایی‌ها و سایر اندیشمندان ناستیکایی هم‌فکر رد شد.

دست‌کم از منظر سطحی، توصیه بودا به «پناه بردن بر خود»^{۱۲۷} در کنار گفتمان بی‌خویشی در قالب یک الگوواره^{۱۲۸} واحد ممکن است متناقض به نظر برسد. با این وجود، بودا منکر وجود خویش «تجربی» نیست که از لحظه‌ای به لحظه دیگر ظهور می‌کند و باید بر اساس اندیشه‌ها، رویدادها و احساسات در حال ظهور عمل کند، خویشی که نهایتاً باید مفهوم بی‌خویشی را درک کند و با رسیدن به نیروانا بر اساس آن عمل کند. طبق استدلال بودا، آن‌چه خویش «واقعی» به نظر می‌رسد، توهم خویش است و نه منطبق خویش. جبرگرایی^{۱۲۹} زیست‌شناختی برای بودا سامسارا بود که تفسیر انسان را بر آن می‌داشت تا آن را کوششی ارادی و مسرت‌بخش سازد. بنابراین، این «خویش موقت» است که باید به نیروانا برسد. این خویش موقت می‌تواند ماهیت «خویش» که ساکن قلمرو تجارب ناپایدار در زمان و مکان است را درک کند.

بودا پیشنهاد داد که هیچ موجود آسمانی‌ای غیر از خویش وجود ندارد که به خویش کمک کند. این خویش مسئول درون‌نگری و رفع مشکلات خویش است. باری، پیشنهاد وی هم‌چنین متضمّن این است که بنابر فعالیت‌های حسّی و شناختی اثباتش، هیچ موجودی نیست که کم‌تر از خویش قابل اتکا باشد. در واقع، هیچ مرحله‌ای در خویش متغیر وجود ندارد که بتوان آن را به قدر کافی پایدار دانست تا واقعیت خویش را به مدد آن درک نمود.

سراغز بیداری ذهن، «شناخت خویش پایدار صرفاً توهمی بیش نیست» است. بی‌خویشی یک واقعیت است. توهم زمانی رخ می‌دهد که خویش به منزله یک موجودیت پیوسته و پایدار تلقّی شود. تاریخ بشر و نسل‌های در گذشته نماد «توهم» هستند که تک‌تک همان نسل‌ها روزی روزگاری خود را «واقعی» می‌پنداشتند. «خویش» لحظه‌ای و «بی‌خویشی» ذاتی جدا از هم و در تقابل و تناقض با یک‌دیگر قرار نمی‌گیرند.

^{۱۲۷} بودا در گفت‌وگو با دوست و شاگرد دیرینه‌اش، آناندا، به این سخنان اشاره می‌کند: «از این رو، آناندا، برای خویش جزیره‌ای باش، بر خود پناه ببر، پناهی دیگر مجو؛ با دارما در مقام جزیره خویش، با دارما در مقام پناهگاه خویش، پناه دیگری مجو.» بنگرید به:

Maha-parinibbana Sutta (in *Dīgha Nikāya*): Last Days of the Buddha. Translated from the Pali by Sister Vajira & Francis Story, 1998. Online: <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/dn/dn.16.1-6.vaji.html>.

^{۱۲۸} Paradigm

^{۱۲۹} Determinism

شناختِ مفهومِ بی‌خویشی یعنی شناختِ مفهومِ تهیگی (تغییر بی‌وقفه) ذاتی در همه‌چیز. این آگاهی به‌طور بالقوه می‌تواند حینِ مراقبه به‌عنوانِ مجرای در ذهن جهتِ گذرِ «پراجنا» (خرد)، «دانشِ ناتمازمند»، «چشمِ ویژه»، «طبیعتِ بودا»، «روشن‌سازیِ خودِ دیدن»، «دیدنِ جنبهٔ تهیگی» و آگاهی بدون تمایز خویش از دیگری و جهان تحقق یابد.^{۱۳۰}

در فصلِ نخستِ *شوبوگینرو*^{۱۳۱} با عنوانِ گنجوکوان^{۱۳۲}، دوگین زنجی در قالبِ بیانیِ نمادین به ساده‌سازیِ هدفِ روان‌شناختیِ زن می‌پردازد که بودا نیز آن را با ظرافت در فلسفهٔ بی‌خویشی‌اش گنجانده است. دوگین می‌گوید: «مطالعهٔ راه [دارمای بودا] یعنی مطالعهٔ خویش. مطالعهٔ خویش یعنی فراموشیِ خویش ... یعنی ترکِ جسم و ذهنِ خویش و جسم و ذهنِ دیگری.»^{۱۳۳}

به‌طور دقیق‌تر، در نظرِ دوگین، همه‌چیز از جمله جسم، ذهن، جهان، بی‌خویشی و حتی نیروانا نابودی‌پذیرند. زمانی که نابود گشتند، اثری از آن‌ها باقی نمی‌ماند و به پوچی هستی می‌پیوندند. با درک این واقعیتِ رسوخ‌پذیر، سپس درکِ واقعیتِ رسوخ‌ناپذیر بی‌خویشی و تهیگی تمامی امور نیز محقق می‌گردد. این درک بی‌خویشی و شناختِ تهیگی همه‌چیز خود با یک جنبهٔ دیگر از نیروانا سازگار است.

۶. از واقعیتی به تهیگی

به‌همان میزان که خویش واقعی به‌نظر می‌رسد، فاقدِ هر نوع جوهرِ ذاتی و پایدار است. به‌همان میزان هم که جهان واقعی به‌نظر می‌رسد، فاقدِ جوهرِ ذاتی و پایدار است. واقعیتِ پدیده‌ای نیز، مشابه بی‌خویشی، تهی از هویت است و جوهرمند و جاودان نیست. خویش و جهان دارای مقصدِ مشابهی از دگرسویی و دگرگونی هستند، ولی در فواصلِ زمانی مختلف تغییرات حاصل می‌گردند.

جهانِ متجلی، در مفهومِ بودایی، آینهٔ جهانِ متغیّر مدام در حالتِ تبدیلِ عنصری به عنصر دیگر^{۱۳۴} است. از آن جایی که هیچ‌لنگرگاه ثابتِ واقعی‌ای در امور وجود ندارد، تهی از هر «عامل و عاملیت» تلقی می‌شوند که می‌توان آن را تحت‌عنوانِ جوهرِ ذاتیِ امور شناسایی کرد. یک امر پیش‌از گام نهادن در عرصهٔ هستی، چیزی (آن چیز) نبوده است و پس از ناپدید شدن نیز چیزی (آن چیز) نخواهد بود.

جهان و هرآن‌چه در آن است به‌دلیلِ زنجیرهٔ برهم‌بستهٔ علت‌ها و موقعیت‌ها برمی‌خیزد. این اصل که هرچیزی در برهم‌بستگی به‌وجود می‌آید، در اندیش‌سنجی^{۱۳۵} بودایی «پدیداریِ وابسته» (پراتیتیا ساموت

¹³⁰ Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, 27–31, 69, 72.

¹³¹ *Shōbōgenzō*

¹³² Genjokoan,

¹³³ Shohaku Okumura, *Realizing Genjokoan: The Key to Dogen's Shobogenzo* (Boston: Wisdom Publications, 2010), 2.

¹³⁴ Transmutation

¹³⁵ Dialectics

پادا^{۱۳۶}) نامیده می‌شود. به دلیل این قانون برهم‌بستگی، چیزها نه در هستی مطلق وجود دارند و نه در نیستی کامل. هیچ پیدایش یا ایستشی^{۱۳۷} برای امور و اشیا وجود ندارد. امور بنا بر علل پیشین وجود دارند و نه به تنهایی یا به خودی خود - نه خودعلّیتی^{۱۳۸، ۱۳۹}. آگاهی از این امر حائز اهمیت است که جهان در کلیت و اجزایش به اراده خود پدیدار نگشته است، همان گونه که خویش به واسطه خود به وجود نیامده است. فهم این اصل به معنی رهایی از همه پیش فرض‌های جزمی تداوم و مطلقیت^{۱۴۰} جهان است. نتیجتاً، خویش و جهان هیچ پایگاه ثابتی ندارند تا روی آن بایستند، زیرا بنا بر قوانین علّیت مدام در حال دگرذیسی اند - صرفاً، ضرب‌آهنگ دگرگونی در جهان بزرگ‌تر و پیچیده‌تر در قیاس با موجودات زنده کوچک‌تر و شکننده‌تر آهسته‌تر است.

وقتی ماهیت متغیر واقعیت به نبود یک «واقعیت غایی» به هر طریق معناداری اشاره دارد، هیچ بیان مطلق‌گرایی دیگر معنا ندارد. هر لحظه واقعیت که این گونه واقعی به نظر می‌رسد، لحظه‌ای پیش‌تر به «شبه‌واقعیت» تبدیل شده است. هیچ ایستگاهی در قلمرو جسمانی یا شناختی وجود ندارد که بتوان آن را حالتی استوار انگاشت و در آن مفعول و فاعل ثابت باشند. جهت‌پرهیز از صورت‌بندی مطلق‌گرا، این رویکرد اتخاذ گردید: جهانی که بود دیگر نیست. تجربه‌تُهیگی خویش و جهان در مراحل متغیر امور از مرحله‌ای به مرحله دیگر تا نابودی و ناپدیداری معنای حقیقی‌اش را می‌یابد.

ناگارجونا اندیشمند بودایی سده سومی بود که به نوعی با کاربست گفتمان بی‌خویشی بودا بر واقعیت پدیده‌ای جهان، اندیشه‌هایی این‌چنینی را توسعه داد. وی فلسفه بی‌خویشی خود را «سونیاتا» یا «تُهیگی» نامید.^{۱۴۱} مفهوم تُهیگی ناگارجونا به تُهیگی یک وجود منزوی اشاره ندارد. چنین انزوایی وجود ندارد؛ تُهیگی سازوکار این جهان «واقعی» است.

¹³⁶ Pratītyasamutpāda

¹³⁷ Cessation

¹³⁸ Self-causation

¹³⁹ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Introduction, Sanskrit Text, English Translation and Annotation by David J. Kalupahana (1986; Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999), 105, 188-190.

چشم‌ها می‌بینند و گوش‌ها می‌شنوند، نه به خاطر خودشان یا یک دلیل فراطبیعی، بلکه به دلیل علّت‌ها و موقعیت‌هایی که پیش از وجود چشم‌ها و گوش‌ها موجود بودند.

¹⁴⁰ Non-absoluteness

^{۱۴۱} اغلب، تُهیگی هم‌تراز با پوچ‌گرایی تلقی می‌شود که صحیح نیست. اروپاییان سده نوزدهمی نیروانا را هم‌کفو «هیچ»، «خداناباوری»، «همه‌خداابوری» یا «پوچ‌گرایی» می‌دانستند که به کز برداشت از آیین بودا برای مدت‌های طولانی منتهی شد. بنگرید به:

Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 39-40.

واقعیت پدیده‌ای در حال حرکت، چه در سطح خویش فردی یا سایر سطوح وجودی، دگرسویی از «شبه‌واقعیت» به «واقعیت مسلم یا قطعی» است - واقعیت تهیگی. تنها حالت مسلم حالت میانه (مادیامیکا) است، مابین حالت پیشین و پسین. این حالت میانه بین «هست» و «نیست» یک حالت دگرسو یا غفلت شده توسط ذهن است - حالت میانه‌ای که ناگارجونا «تهیگی» (قابل قیاس با بی‌خویشی) می‌نامد. این حالت میانه دگرسویی که از حالت پیشین خود تهی می‌گردد («تهیگی») را می‌توان به‌طور بالقوه با یک آگاهی با تأمل عمیق و یا مراقبه درک کرد. لیکن، پیوستار زمان و واقعیت متغیر ممکن است مانع از فهم شناختی عمیق‌تر حالت میانه گردد. در حالت عادی، علت‌ها و موقعیت‌ها در مقابل دیدگان تار می‌شوند؛ بی‌ثباتی مشخصی در امور همیشه فرار مشهود نیست.^{۱۴۲} حالت میانه دقیقاً همان حالت تهی است که هستی را به جلو می‌راند.

ماه‌ایانایی‌ها عموماً استدلال می‌کنند که «وسیله تغییر» پنهانی برای همه چیز در جهان پدیده‌ای حالت میانه بین هست و نیست تهیگی است. (تهیگی مانند فاصله بین ثانیه‌های ساعت است که نه به چشم دیده می‌شوند و نه به حساب می‌آیند.) از آن جایی که همه امور دارای سازوکار تغییر مشابهی هستند، این امر نوک پیکان را به سمت «فهم کلی‌تر» همه چیز نشانه می‌رود. نکته حیاتی‌ای است که بدانیم خویش و امور [گرچه به چشم می‌آیند که اول و انتها دارند] در آخرین حالت خویش به سر نمی‌برند؛ آن‌ها بقانا پذیرند و ذاتاً دارای هویت «تهی» هستند.^{۱۴۳} به‌ظاهر، در یک مدت زمانی معین شکل و مشخصات خود را دارند، ولی در گردش زمان شکل و مشخصات خود را از دست می‌دهند و به تهیگی می‌پیوندند. در یک کلام کوتاه‌تر، تهیگی هویت اصلی همه چیز است. در واقع، آموزه مهم نوشتار پراجنا پارامیتا (کمال بخشی به خرد) این است که تمامی امور هستی نسبی و نهایتاً تهی از مادیت^{۱۴۴} واقعی و مستقل از خویشند. این دانش جهان‌گامی به‌سوی تجربه یک نیروانای فراگیر است.

مادیامیکا («حالت یا راه میانه») یکی از زیرمکاتب ماه‌ایاناست و توسط ناگارجونا پایه‌ریزی شده است. هدف مکتب مادیامیکا ارائه استدلالی قانع‌کننده بود تا از موضع افراطی پرهیز کند. هدف مادیامیکا حفظ امور به‌شکل نادرسته‌مند و نامطلق، مابین واقعیت و ناواقعیت^{۱۴۵} بوده است. پیشنهاد «دو حقیقت» یا «دو واقعیت» از سوی ناگارجونا میان حقیقت عرفی که به‌واسطه سامانه حسّی درک می‌شود و از طریق زبان بیان می‌شود و حقیقت غایی که از نظر پنهان است، تمایز قائل می‌شود. مورد اخیر مستقل از هر نوع علت و موقعیت است و از طریق زبان قابل بیان نیست.

¹⁴² Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, 107, 117-122.

¹⁴³ Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, 26-28, 29-30.

¹⁴⁴ Materiality

¹⁴⁵ Non-reality

به عبارت دیگر، جهانی که ما به طور وجودی، ظاهری، عملی شاهدش هستیم، تصویرِ راستین جهان آن گونه که هست نیست. جهانِ درحالِ حرکت خارج از حیطهٔ ارزیابی صحیح انسان است. جهتِ شناختِ حقیقتِ غایی (تُهیگی) نیازی به «ذهن شاهد» نیست. حقیقتِ نخست (حقیقتِ عرفی) «متکی بر ذهن» است که از طریق سامانهٔ حسّی تجربه می‌شود. این حقیقتِ عرفی یعنی دیدنِ تصویرِ بزرگ‌ترِ امور، نمای ظاهری که به مراتب فریبنده و درعین حال تغییراتِ جزئی که در آن‌ها رخ می‌دهند درک‌ناپذیرند - هستی عامیانهٔ روزمره. حقیقتِ دیگر، حقیقتِ غایی ماهیتِ نافرینندهٔ امور است که در جزئی‌ترین سطوح مدام دگرگون (تُهی) می‌گردد و با چشمِ غیرمسلح مشاهده‌ناپذیر است. این دو حقیقتِ دو روی یک سکه‌اند، این طور نیست که یکی دارای ارزشِ بیش‌تر و دیگری دارای ارزشِ کم‌تر باشد.

در صورت‌بندیِ گفتمانِ پدیداری وابسته یا پیدایشِ وابسته (پراتیتیا ساموت پادا)، طبقِ ناگارجونا، به‌عنوان بخشی از گفتمانِ مادیامیکا، سه مفهوم مرتبط قابل‌شناسایی دارد: (۱) هیچ خویش ذاتی یا مستقلی وجود ندارد؛ (۲) همهٔ خویش‌ها و موجودیت‌ها بنابر علت‌ها و موقعیت‌ها و نه خودبه‌خود به‌وجود می‌آیند (پدیداری وابسته)، موجود می‌شوند و از بین می‌روند؛ (۳) موضعی علیهٔ دو طرف، هوادارانِ دیدگاهِ جوهرگرایی^{۱۴۶} (جهان واقعی و استوار است) و نیز علیهٔ معرفت‌شناسیِ فناگرایی^{۱۴۷} (نابودی نهایی جهان) وجود دارد. پیرامون موضوعِ اخیر، ناگارجونا موضعی میانه بین جوهرگرایی^{۱۴۸} و فناگرایی^{۱۴۹}، بین چیز و هیچ‌چیز، بین خویش و بی‌خویشی را پیشنهاد داد که جملگی در فلسفهٔ بی‌خویشی بودا ریشه دارند. راهِ میانه ایستگاهِ «میانی» بین دو دیدگاهِ افراطی ابدیت‌گرایی^{۱۵۰} و فناگرایی است. درواقع، هر دو به‌واسطهٔ فرایندِ پدیداری وابسته به‌هم پیوسته‌اند - هستِ فناپذیر در دل نیستِ بی‌انتها.^{۱۵۱}

از طریقِ این توصیفات، ناگارجونا برآن است تا مخاطبان‌ش را از افتادن به‌دامِ مشاهدهٔ جهان به یک روش خاص و جعلِ واقعیتِ برحذر بدارد. وی هشدار می‌دهد که چنان‌چه تَهیگی به‌درستی درک نشود، همانندِ ماری خواهد بود که با طناب اشتباه گرفته شده است - پرورشِ فهمِ بدخیم.^{۱۵۲} وی منکرِ وجودِ هر چیز ثابت و مقدّسِ همیشگی بود، درعین حال از رویکردِ دوگانه به واقعیتِ واحد دوری می‌کرد.^{۱۵۳} دو حقیقتِ عرفی و غایی مانندٔ دو بالِ هستی دوشادوش یک‌دیگر بدون برتریِ یکی بر دیگری می‌زیند. از طرفِ دیگر، این

¹⁴⁶ Substantialist

¹⁴⁷ Annihilationist

¹⁴⁸ Substantialism

¹⁴⁹ Annihilationism

¹⁵⁰ Eternalism

¹⁵¹ Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 145, 238–239.

¹⁵² Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, 335, 336–7.

¹⁵³ Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, 37, 106. Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, 132–133.

هم‌زیستی این واقعیت را نادیده نمی‌گیرد که بی‌خوبی یا تهیگی واقعیت‌غایی و مسلّم تمامی امور جوهرمند در جهان است.

قوانین حاکم بر واقعیتِ دگرگونی همیشگی‌اند. هرگز لحظه‌ای نیست که یک موجود بتواند استوارانه و بی‌پایان بر لنگرگاهی تکیه بزند. از منظر هستی‌شناختی و مفهومی، امور بزرگ از امور کوچک، امور کوچک از امور کوچک‌تر و امور کوچک‌تر نیز از کوچک‌ترین امور تشکیل می‌شوند و این روند تا آن‌جا ادامه می‌یابد که دیگر چیز قابل‌شناسایی وجود نداشته باشد. بنابراین، هر چیز تهی از یک جوهر منسجم و واحد وجود دارد. در تجزیهٔ بس‌خرد^{۱۵۴} هر چیزی، در پایان، هیچ جزئی باقی نمی‌ماند و لذا تهیگی پدیدار می‌گردد. تمامی امور جاندار و بی‌جان ذاتاً فرایند زوال را تجربه می‌کنند و از آن‌چه پیش‌تر بودند، تهی می‌گردند. تهیگی، در این مورد، در نقش منزلگاه نهایی هرچیز ظاهر می‌شود و حتی می‌توان آن را قیاس با زوال در فیزیک، به معنای بی‌نظمی و تغییر دانست.^{۱۵۵} امور مدام در حال ویرانی‌اند و بی‌وقفه چیز دیگری غیر از آن‌چه لحظه‌ای پیش بودند «می‌شوند».

و اما در سطح تعمق، تلفیق «من» و جهان یعنی فراهم نمودن امکان زیستن هردو باهم، تجربه‌ای که پدیدارشناسان^{۱۵۶} زن از آن تحت‌عنوان تجربهٔ واقعی جدایی‌ناپذیری زمان از خویش و جهان نام می‌برند. این تجربهٔ سیال، افت‌وخیز امور بدون هیچ احساس آغاز و پایان مشخصی رخ می‌دهد.^{۱۵۷}

بیش‌تر دربارهٔ ماهیت تهیگی

درواقع، این ناگارجونا بود که حدود هفتصدوپنجاه سال پس از مرگ بودا بودای دوم لقب گرفت که اندیش‌سنجی تهیگی را در نوشتهٔ مشهور و مهم‌ترین اثرش، *مولامادیامیکا کاریکا*^{۱۵۸} (سروده‌هایی بنیادین

¹⁵⁴ Infinitesimal

¹⁵⁵ فرایند دگرش مشابه در زیست‌شناسی فرگشتی و فیزیک مطالعه شده است، به طوری که این که هر چیزی به تنهایی باقی نمی‌ماند به واقعیتی متقن تبدیل شده است؛ تمامی موجودات جاندار و بی‌جان تحت تأثیر بروز تغییرات به حیات خود ادامه می‌دهند و به واسطهٔ تعاملات همهٔ آن‌ها، همهٔ کوچک‌ترین ذرات و میدان‌های نیروی کاست‌ناپذیر در گذر زمان به چیزی دیگر تبدیل می‌شوند. لذا، توهم یکپارچگی، به‌ویژه به‌خاطر سپردن اجسام یکپارچه، ناهنجاری ذهن است.

¹⁵⁶ Phenomenologists

¹⁵⁷ Shizuteru Ueda, *Wer und was bin ich?: Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus* (Freiburg: Verlag Karl Alber, 2016), 11–24.

¹⁵⁸ *Mūlamadhyamaka-kārikā*

درباب راه میانه^{۱۵۹}) به‌طور کامل توسعه داد. ۱۶۰ فهمِ تَهیگیِ ابزاری چنان قدرتمند برای خودرهایی به‌شمار می‌رود که ضامن شناختِ وسیع خود و جهان در مکتبِ بودا به‌شمار می‌رود.

در متون سانسکریت عنوان شده است که واژه تَهیگی یا «سونیاتا» نه‌تنها در تَهیگیِ انفرادی بلکه در تَهیگیِ عالم‌گیر ویژه‌تر است، به ویژه پس از سده سوم پس از میلاد و تفاسیر نو از جانب ناگارجونا. خطابه دوم بودا در باب بی‌خویشی ثابت نمود که هرچیزی تَهی از خویش واقعی یا هویتِ حقیقی است که زمینه را برای بوداییان ماهایانا فراهم نمود تا به بسطِ بیش‌تر آن در متون اولیه‌شان، پراجنا پارامیتا سوترا (سوتراهایی در باب خردِ کامل^{۱۶۱})، در حدود سده نخست پس از میلاد پردازند. گفتمان «سونیاتا» در مقام فلسفه بزرگ‌تر تَهیگی برای سطوح انفرادی و عالم‌گیر سده‌ها پس از بودا سامان‌مند گشت.

از منظر فنی، باور بر این است که بودا از واژه «تَهیگی» در بستر فلسفی مشابه ناگارجونا استفاده نکرده است. گفتمان بی‌خویشی بودا در سوتراهای پالی عنوان می‌دارد که همه امور تَهی از خویش هستند – معنایی که تعریف بی‌خویشی، تَهیگی همه‌چیز و نیز نیروانا را به هم پیوند داد. ۱۶۲ مطابق دو سوترا در ماجیما نیکایا^{۱۶۳}، بودا به تعمق درباره تَهیگی توصیه نمود. ۱۶۴ با این وصف، بودا را می‌توان منشأی این انگاره دانست، ولی وی هم‌تراز با ناگارجونا به شکل مبتکرانه‌ای موضوع تَهیگی را نفلسفید.

منطق و فلسفه ناگارجونا صرفاً نمی‌تواند بر سامانه حسی متکی باشد، بلکه باید بر استدلال استنتاجی نیز اتکا کند. عامل تغییر یا ناپودی موجودات در ادراکِ آغازین هویدا نیست. با این گفته که موضع میانه و مغفول تمامی تغییرات را بین «هست» و «نیست» قرار داد، ناگارجونا این توهّم بصری را به‌طور منطقی تصحیح می‌کند. وقتی چیزی در حالتِ شدن قرار داد، نه هست و نه نیست و به‌طور دقیق‌تر، در کلام ناگارجونا، هم هست و هم نیست. آن‌چه در ادامه می‌آید سروده آغازین در مولامادیامیکا کاریکاست که خلاصه‌ای از فلسفه راه میانه (مرحله دایمی میانه در پویایی هستی بدون آغاز و پایان) را ناگارجونا ارائه

¹⁵⁹ *Fundamental Verses on the Middle Way*

¹⁶⁰ سایر آثار به بررسی مفاهیم ناگارجونایی تَهیگی (شونیاتاساپتاتی) و خرد (یوکتیشاشتیکا) می‌پردازند. رساله کوتاه‌تری مفاهیم تَهیگی و پدیداری وابسته (پراتیتیاساموتپادا) را مدنظر قرار داده است. بنگرید به:

<https://plato.stanford.edu/entries/nagarjuna/>, accessed Jan. 29, 2018.

¹⁶¹ *Sūtra of the Perfect Wisdom*

¹⁶² Abraham Velez de Cea, “Emptiness in the Pāli Suttas and the Question of Nāgārjuna’s Orthodoxy,” *Philosophy East & West* 55/4 (Oct., 2005), 507–528.

نویسنده مقاله، ولز دو سنا قائل بر این است که مفهوم تَهیگی پیش از متون ناگارجونا نخست در متون پالی پدیدار شد. به عبارت دیگر، این دیدگاه این ادعا را به‌چالش می‌کشد که فرقه ماهایانا بود که نخستین بار گفتمان تَهیگی بودا را برون‌یابی نمود. بنابراین، مطابق مقاله، این تروادا (نخستین فرقه بودایی) بود که نخستین بار به گفتمان تَهیگی اشاره کرد.

¹⁶³ *Majjhima Nikaya*

¹⁶⁴ *Majjhima Nikaya*: Cula-sunnata Sutta, Maha-sunnata Sutta (MN 121, 122).

می‌دهد: «نه ایستیشی هست و نه پیدایشی، نه نابودی‌ای هست و نه ابدیتی، نه وحدتی هست و نه کثرتی، نه آمدنی هست و نه رفتنی.»^{۱۶۵}

چهار گزاره^{۱۶۶} ناگارجونا مشتمل بر مواضع مثبت و منفی، درمیان این چهار احتمال قرار دارند: (۱) واقعی (وجود دارد)؛ (۲) کاذب (وجود ندارد)؛ (۳) هم واقعی و هم کاذب (موجود و ناموجود)؛ (۴) نه واقعی و نه کاذب (هیچ چیز موجود یا ناموجود نیست). به عبارت دیگر، عرصه‌ای از گذارِ مغفول میان خویش و بی‌خویشی وجود دارد که تأیید می‌کند تمامی تجربه‌ها هم‌زمان حقیقی و دروغینند و درعین حال هیچ‌یک حقیقی نیستند. جریان هستی در هیچ موضع ثابتی نمی‌ایستد تا به‌طور تعلیمی بر آن [هستی] تأکید کند.

به‌همان اندازه که این اظهارات پیچیده به‌نظر می‌رسند، هدفشان هم‌زمان با رهیدن ناگارجونا از بند هرگونه ادعای مطلق و فهم‌پذیر ساختن صورت‌بندیِ دو حقیقتِ «پدیداری وابسته» و «تُهیگی» اوست.^{۱۶۷} راه میانه موضعی است میانی که بودا و ناگارجونا آن را توصیف‌ناپذیر و اظهارناپذیر نامیدند.^{۱۶۸}

درباره موضوع ناپیدایش^{۱۶۹} و تُهیگی، می‌توان بر دو شاخه مکتبِ مادیامیکا یعنی پراسانگیکا^{۱۷۰} و سواتانتریکا^{۱۷۱} نگاهی گذرا انداخت؛ هر دو در تَبّت و در سده یازدهم پدیدار گشتند. این دو شاخه فلسفی مادیامیکای ناگارجونا بالاخص پراسانگیکا در تَبّت سده‌های میانه و نوین رواج یافتند. حامیان پراسانگیکا پی‌رو تقلیل‌گرایی مناظره‌ایی هستند، درحالی‌که سواتانتریکا برای اثباتِ واقعیتِ غایی دست‌به‌دامن قیاس می‌شوند. استفاده از برساختِ قیاسی از طرفِ پیروان سواتانتریکا بنابر شیوه استدلالشان به‌وسیله شیوه و اساخت‌گرایی^{۱۷۲} پیروان پراسانگیکا به‌چالش کشیده شد. مکتبِ تَبّتی غالبِ آیین بودا یعنی گلوگ^{۱۷۳} بر استدلال پراسانگیکا تکیه می‌کند و مکتبِ سواتانتریکا را برای باورهایشان به‌سخره می‌گیرد، اگرچه برساخت‌گرایی^{۱۷۴} سواتانتریکا در اندیشه مکتبِ تَبّتی به‌کار گرفته می‌شود.^{۱۷۵} از آن‌جایی‌که باور بر این است که تقلیل‌گرایی و تقسیم‌پذیری نامتناهی ناگارجونا در آغاز هم‌چنان به پابانش می‌رسد، باعث ایجادِ معضلی در پرداختن به تقلیل‌گرایی شد.^{۱۷۶} وی این پرسش را مطرح ساخت: «آیا امرِ درحال پیدایش پیش‌از پیدایش وجود داشته است؟» باری، هیچ نقطه پیدایشی در استدلالِ وی وجود ندارد؛ همه‌چیز به‌طور

¹⁶⁵ Nāgārjuna's Middle Way *Mūlamadhyamakakārikā* by Mark Siderits and Shōryū Katsura (Somerville, MA: Wisdom Publications, 2013), 13.

¹⁶⁶ Tetralemmas

¹⁶⁷ Jay L. Garfield and Graham Priest, "Nāgārjuna and the Limits of Thought," *Philosophy East & West* 53/1 (Jan., 2003), 13-14.

¹⁶⁸ *Nāgārjuna Mūlamadhyamakakārikā*, introduction by David J. Kalupahana, 16.

¹⁶⁹ Non-origination

¹⁷⁰ Prāsangika

¹⁷¹ Svāntrika

¹⁷² Deconstructionism

¹⁷³ Gelug

¹⁷⁴ Constructionism

¹⁷⁵ McEvelley, *The Shape of Ancient Thought*, 421; Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 240.

¹⁷⁶ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, 170, 174.

وابسته پیدایش می‌یابند و هیچ چیزی به‌طور مستقل پیدایش نمی‌یابد. به عبارت دیگر، هیچ نقطه به اصطلاح آغازی و پایانی وجود ندارد. بنابراین، با پی‌گیری مسیر پیدایش و به همین ترتیب تا نقطه تهیگی، نقطه پیدایش را باید تا بی‌نهایت پس‌رفت.^{۱۷۷} این نقطه‌ای است که تهیگی نیز خود تهی‌ست. مجادله میان مکاتب پراسانگیکا و سواتانتريکا کوششی بود در راستای ایجاد منطقی پلی میان واقعیت پدیدار و واقعیت تهی و نیز پرداختن به این موضوع که آیا شناخت دنیوی واقعیت معتبر است و باید آن را تنها شناخت و منبع دانش (پرامانا) دنیا تلقی نمود.^{۱۷۸} نهایتاً، باین وجود، بحث‌های آتشین میان پیروان دو شاخه مکتب مادیامیکا، حتی بالحاظ اوج‌گیری تناقضات در مواضع زبانی و فلسفی‌شان، به‌طور کلی اصلی بی‌خویشی و تهیگی مطرح‌شده از سوی بودا و ناگارجون را دست‌خوش تغییر نساختند.^{۱۷۹}

ماهیت ذهن تهی‌ست

نه آغازی،

نه پایانی.

ذهن ما

زاده می‌شود و می‌میرد؛

تهیگی در تهیگی.

استاد زن، ایکیو سوجون^{۱۸۰} (ف. ۱۴۸۱)

تهیگی، در کژنمایی طعن آلودش، یک مفهوم بسیار سرشار، غنی و تحول‌آفرین است. با به‌کارگیری تهیگی به‌مثابه شیوه‌ای جهت بررسی ارتباط میان ذهن و جهان عینی و ظاهری، مکتب مادیامیکا ژرفای انگاره تهیگی را بیش‌تر کاوید. آن‌ها به این دیدگاه رسیدند که ذهن و امور بر یک‌دیگر بازتاب می‌یابند. از این‌گذر، مادیامیکا به‌عنوان مکتب «بی‌ذهنی، بی‌شی‌ای» شناخته می‌شود، زیرا تنها تهیگی در نبود این رابطه باقی می‌ماند؛ نه شی می‌ماند و نه ذهن. وقتی ذهنی نیست تا بر امور بنگرد، جهان امور به‌طور ناوابسته از ذهن وجود نخواهد داشت. و ذهن نیز وجود ندارد، اگر جهانی برای درک وجود نداشته باشد؛ یک ذهن تهی

¹⁷⁷ McEvilley, *The Shape of Ancient Thought*, 423.

¹⁷⁸ Helmut Tauscher, "Phya pa chos kyi seng ge as a Svātantrika," in *The Svātantrika-Prāsangika Distinction: What Difference Does a Difference Make?* Ed. George B. J. Dreyfus and Sara L. McClintock (Boston: Wisdom Publications, 2003), 207–238.

¹⁷⁹ Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 240.

¹⁸⁰ Ikkyū Sōjun

خواهد بود. واقعیتِ درونیِ تهبگی تنها واقعیتی است که مستلزمِ ذهن نیست و خارج از دوگانهٔ ذهن - شی قرار دارد.

بنابراین، نظربه این که ذهن و جهان برهم بسته هستند، یکی بدون دیگری بی معنی خواهد بود. در سطحی مراقبه‌ای و تجربی، تهبگی رابطهٔ ذهن - شی را فراگرفته است. باری، مکتبِ یوگاچارا، دیگر شاخهٔ ماهایانا، بر این باور است که جهان ذاتاً تهبی است، لیکن جریانِ ذهنِ فارغ از امر همیشه وجود دارد و داشته است. بدین دلیل، این شاخه از ماهایانا مکتبِ «تنها ذهن» نامیده می‌شود که یعنی ذهن واقعی است و جهان بازتابِ ذهنی است که تهبی و ناواقعی است.

در اثرِ تیزهوشانه و صریح خویش، موجو موندو^{۱۸۱} (گفت‌و شنوده‌های رُویایی^{۱۸۲})، راهب - دانشور زین سده چهاردهمی، موسو سوسیکی بینش‌های ارزشمندی در رابطه با مادیامیکای مکتبِ «بی‌ذهنی - بی‌شی‌ای» در دسترس قرار می‌دهد. در یک نمونه، موسو با استفاده از سوترای روشن‌بینی عنوان می‌دارد: وقتی جسم فانی ناپدید می‌شود، ذهن فانی نیز ناپدید می‌شود؛ و وقتی ذهن فانی ناپدید می‌شود، تمامی امور نیز ناپدید می‌شوند.^{۱۸۳} این یعنی این که جسم و ذهن موقتاً پدیدار می‌شوند و ذهن‌های جاهل گمان می‌کنند که جسم و ذهن هستی منسجمی دارند.^{۱۸۴} ذهن عرفی واقعیتِ پدیده‌ای را درک می‌کند و بی‌ذهنی (ذهن نیروانایی) تهبگی را می‌فهمد. تمرکزِ کلیدی در هر دو مکتبِ مادیامیکا و زن به‌طور ویژه بر اجتناب از ادراکِ مطلق‌گرای امور به‌مثابهٔ موجودیتی پایدار و موجود بدون قوانینِ علیت قرار دارد. با تأکید بر این که تمامی پدیده‌ها به‌طرزی شرطی پدیدار می‌شوند و به‌ترتیب به‌پایان می‌رسند، موسو سوسیکی بارِ دیگر این موضوع را به‌شکلی موجز از صافی ملاحظه‌گذرانند. وی مخاطبانش را بر حذر داشت تا نسبت به ناپایداری و تهبگی تمامی امور موجود آگاهی کامل داشته باشند.^{۱۸۵} در تعمقی دیگر، موسو کوشید تا تهبگی را در سطح انسانی فهم‌پذیرتر سازد. وی جسم‌ها و ذهن‌ها را درآمدوشد توصیف نمود، زیرا آن‌ها فاقدِ واقعیتِ مستقل و تملک بر خویشند. ذهن حقیقی بی‌شکل است و هرگز نه زاده می‌شود و نه می‌میرد. وقتی این ذهن حقیقی درک شود، به‌هنگام مرگ، ذهن عرفی فراموش می‌شود و ذهن حقیقی با کیهان یکپارچه می‌گردد.^{۱۸۶}

¹⁸¹ Muchū Mondō

¹⁸² Dream Conversations

¹⁸³ Musō, Dream Conversations, 41,

به‌نقل از:

The Complete Enlightenment Sutra.

بنگرید به:

<https://tereless.hu/zen/mesterek/MusoDream.pdf>

^{۱۸۴} همان، ۳۸.

^{۱۸۵} همان، ۲۵.

^{۱۸۶} همان، ۱۲.

در واقعیتِ غایی خویش - ذهن، امور و جهان نابود می‌شوند، تنها در فواصلِ زمانی مختلف. اظهارنظرِ مطلق دربارهٔ واقعیتِ پدیده‌ای محکوم به تغییر یافتن یا خطا بودن است. در پرهیز از افتادن در دامِ اندیشهٔ ماهیت‌گرا و مطلق‌گرا، استادِ زنِ سونگ سان سون سا^{۱۸۷} شاگردانش را همیشه به این نکته توصیه می‌کرد تا ذهن «نمی‌دانم» را حفظ کنند. ناگارجونا نیز عنوان می‌داشت: «ذهن «نمی‌دانم» یک ذهنِ تُهی است. نه کلمه‌ای است و نه کلامی. بنابراین، کسی نیست، خدایی نیست، چیزی نیست، ذهنی نیست، تُهیگی‌ای نیست. ... این خویشِ حقیقیِ توست. پس، همیشه ذهن «نمی‌دانم» را حفظ کنید.»^{۱۸۸}

ذهن روشن‌بین

در روزهای نخستِ یادگیریِ زن، ذهنِ راهبِ جوانِ سده‌سیزدهمی، دوگنِ زنجی از اظهاراتِ گیج‌کننده در ادبیاتِ بودایی به‌مراتب آشفته بود: اگر همهٔ افراد دارای یک ذهنِ ناب یا «طبیعتِ بودا» هستند پس چه نیازی به تعلیم بودا و یا جست‌وجوی روشن‌بینی هست؟ «اگر من از پیش روشن‌بین هستم، چرا باید تمرین کنم؟»^{۱۸۹} این عبارت به‌صورتی دیگر توسطِ کازواکی تاناهاشی^{۱۹۰} بیان شده است: «اگر هر لحظه کامل است، چرا ما باید تمرین کنیم؟»^{۱۹۱} این معما دوگن را برآن داشت تا به چین رفته و به مطالعهٔ زن بپردازد و با تأملی عمیق‌تر به ژاپن بازگردد.^{۱۹۲} پاسخ دوگن این بود که کارکردِ درونیِ ذهنِ عرفیِ روزمرهٔ ذهنِ ناب (طبیعتِ بودا) را برمی‌افروزد. این ذهنِ سرگشته سطوحی از اندیشه‌ها را متحمل می‌شود و لذا ذهنِ ناب طعمهٔ ذهنِ مقیدشده می‌گردد. برای دوگن آشکار بود که بر مبنای این بارِ ذهن، فرد باید به تمرین دارما بپردازد تا به طبیعتِ بودای خویش دست یابد.

گرچه موسو سوسیکی از مکتبِ رینزای^{۱۹۳} زن و دوگنِ زنجی از مکتبِ سوتو^{۱۹۴}ی زن بودند، موسو ردّپای دوگن را پی گرفت^{۱۹۵} و نسخهٔ دوگانهٔ مشابه دربارهٔ هدف از تمرین دارما را زیر سؤال برد. موسو

¹⁸⁷ Seung Sahn Sohn Sa

¹⁸⁸ McEvilley, *The Shape of Ancient Thought*, 483.

¹⁸⁹ Leesa S. Davis, *Advaita Vedānta and Zen Buddhism: Deconstructive Modes of Spiritual Inquiry* (London and New York: Continuum International, 2010), 93.

¹⁹⁰ Kazuaki Tanahashi

¹⁹¹ بنگرید به آموزه‌های کازواکی تاناهاشی در یوتیوب:

<https://www.youtube.com/watch?v=ebh2C0avDlo>.

¹⁹² Tanahashi, "Introduction," *Moon in a Dewdrop*, 4.

هم‌چنین، بنگرید به:

Dumoulin, "Early Chinese Zen Reexamined," 50.

¹⁹³ Rinzai

¹⁹⁴ Sōtō

¹⁹⁵ دوگنِ زنجی بانی مکتبِ سوتو در ژاپن سدهٔ سیزدهم بود. موسو متعلق به مکتبِ رینزای بود که زعامتِ وی از میانهٔ سدهٔ چهاردهم تا میانهٔ سدهٔ شانزدهم نگارگری، طراح‌چی چشم‌انداز، باغ‌آرایی و مراسمِ چای را تحت تأثیر قرار داد. درمقابل، سوتو تأثیر فرهنگی بسیار ناچیزی در ژاپن داشت. ضمناً، مکتبِ سوتو مابین سدهٔ پانزدهم تا نوزدهم

تمثیل زبردستانه و مشابهی را عنوان داشت، مبنی بر این که اگر تعالیم تمامی بوداها در جهت رهایی ذهن‌های ما قرار گیرند، پس در مورد کسی که ذهن ندارد چه؟ چرا باید چنین فردی نیازمند این دست از تعالیم باشد؟^{۱۹۶} این خود بازگو کننده مکتب «بی‌ذهنی - بی‌شی‌ای» است.

موسو نهادن برچسب یا عنوان مناسب بر طبیعت بودا، ذهن ازلی را چالش برانگیز یافت: «ذهن حقیقی»، «بی‌ذهنی»، «ذهن طبیعی» - در مقابل «ذهن مقیدشده»، «ذهن واهی»، «ذهن کاذب». وی در ادامه به نقل از بودا چنین عنوان داشت که ذهن اصیل از دسترس انسان‌ها خارج شده است و ذهن آگاه کنونی ذهن خود آن‌ها نیست.^{۱۹۷} بنابراین، ظاهراً در یک نقطه انشعاب، ذهن مقیدشده مردمان عادی برجستگی یافت، در حالی که ذهن طبیعی در پس‌زمینه هم‌چنان باقی مانده است.

سرکوب ذهن طبیعی/طبیعت بودا هم‌زمان با مواجهه با شرایط روزمره گمراه‌کننده در روند تکامل اجتماعی فرهنگی رخ می‌دهد. طبیعت بودا همواره حضور داشته است، ولی ذهن مسیرش را به سمت منافع خویش کج می‌کند. موسو سوسیکی توصیه می‌کند که رسیدن به ذهن «بودای» اصیل مستلزم ترک جسم و ذهن مطابق دستورات برخی فرقه بودایی و هندوی رهبانی و زهدانی نیست.^{۱۹۸} وی اظهار می‌دارد که جوهر تعالیم تمامی بوداها یافتن مسیر بازگشت به ذهن حقیقی‌ست. موسو، همانند دوگن زنجی، باور داشت که هدف تمامی تعالیم بودایی رسیدن به این ذهن طبیعی‌ست - یک ذهن روشن‌بین.

بودا و حتی بزرگان زن تاحدی به استفاده از ذهن جهت شناسایی بی‌ذهنی توصیه کردند. شناسایی بی‌ذهنی یعنی شناسایی طبیعت بودا، تهیگی، ذهن طبیعی، «پراجنا»ی (خرد) برتر. شناخت این ذهن یک بیداری بنیادین، یک نیرواناست. کشف این ذهن طبیعی در نگاه دوگن کشف سه دامنه کارکرد ذهن است: ذهن عالم‌گیر، ذهن مسرور و ذهن مراقب که همگی فرد را قادر می‌سازند تا کل طیف یا واقعیت را ببیند و نه خویش محدود را.

ذهن روشن‌بین، طبق توضیحات دوگن، مؤید هیچ نوعی از خویش یا هویت پایدار در هیچ چیز نیست. تمامی امور جهان با قوانین علت و معلول لحظه‌به‌لحظه هستی را گذرا نگه می‌دارند. بنابراین، تمامی گذشته زدوده می‌شود.

آثار و آموزه‌های دوگن را به‌حاشیه رانده و حتی پنهان نمود، تا این که شو بوگنزوی (گنجینه چشم دارمای حقیقی) دوگن برای نخستین بار در سال ۱۸۱۶ به‌رشته تحریر درآمد. بنگرید به:

Tanahashi, "Introduction," *Moon in a Dewdrop*, 23.

¹⁹⁶ Musō, *Dream Conversations*, 51.

^{۱۹۷} همان، ۴۰.

^{۱۹۸} همان، ۴۱.

در کلام استعاره‌ای زن، «بودی دارما هرگز به چین نیامد.»^{۱۹۹} در واقع، بودی دارما به چین رفته بود، ولی چون گذشته زدوده شده است، این گفتار زن یادآور عقب‌نشینی رخدادهای گذشته به وادی نسیان است، توگویی هرگز رخ نداده باشند. این نکته به کیفیت نابودی‌پذیر و ناموجود پیکرها و رخدادهای گذشته اشاره دارد.^{۲۰۰} برای بودا، رهایی از ذهن گذشته‌مدار و خطاکار به معنای روشن‌بینی بود. جملگی تملک بر گذشته، چه دور یا نزدیک، باید ترک شود و حتی تجارب متعالی نیز باید به‌خاطر رهایی کنار گذاشته شوند. رهایی کامل در مکتب رینزای زن یعنی حتی حذف بودا از معادله: «اگر بودا را ملاقات کردید، او را بکشید ... تنها در آن صورت خواهید توانست به رهایی دست یافته و در آزادی رهیده کامل، بی‌هیچ تعلق عاطفی به امور آرام گیرید.»^{۲۰۱} در این‌جا، «کشتن» به کشتن وابستگی بر بودای عزیمت‌کرده تاریخی در راستای روشن‌بینی، کشتن تمام نفسانیت و مشاهده جهان در پرتو متفاوت اکتونگی و چنینگی اشاره دارد. روشن‌بینی بنیادین یعنی اعتبارسنجی جهان در یک سو و مشاهده آن در مقام موجودیتی ذاتاً تهی در سوی دیگر، موضعی که تمایل منطقی و منصفانه به زیست شادمان و مرگ بی‌پروا را فراهم می‌آورد.

فهم تهیگی تمامی امور در ذهن یک اندیشمند خردمند ملاحظه‌مند تجربه ذهنی است که تمامی اندیشه‌های مفهومی پیشین را کورکورانه باور نمی‌کند، بلکه از صافی ذهن بی‌ذهنی می‌گذراند. این یعنی رهایی نهایی که حالتی بالغ است و از همه مفاهیم و باورها، حتی از خود مفهوم تهیگی و نیروانا آزاد شده است.

۷. از زمان خطی به تکرار اکتونگی

نقطه مقابل اکتونگی گذشته و آینده است. اکتونگی با رخداد پی‌درپی در جهان ناپایدار معنا می‌یابد. بودا ناپایداری (آنی تیا^{۲۰۲}) را به‌عنوان یکی از سه شاخص زندگی در کنار بی‌خویشی (آن آتمان) و رنج هستی (دوکا) می‌دانست. از آن‌جایی که هیچ واقعیت مستقلی غیر از واقعیتی که در آن می‌زیسیم وجود ندارد، تجربه ناپایداری تنها جریان زمان در ادراک انسانی است. امور پدیده‌ای در گذار دایم زمان به‌سر می‌برند. باری، خارج از این تجربه خطی رایج از زمان که تولد و مرگ یا سامسارا در آن رخ می‌دهد، تفسیر دیگری از زمان وجود دارد. این بُعد دیگر از زمان است که بودا از آن تحت‌عنوان ناپیدایش یاد می‌کند که در آن هیچ تولدی، هیچ مرگی، هیچ جنبش زمانی، هیچ آغازی و هیچ پایانی رخ نمی‌دهد، پایداری پی‌درپی نیروانا در کار است - جملگی رها از علت و معلول. این بُعد از زمان اکتونگی است که نه شروع، نه انتها، نه گذشته و نه آینده در آن نهفته است - همیشه اکنون است.

¹⁹⁹ Nishitani, *Religion and Nothingness*, 189, 191, 196.

^{۲۰۰} همان، ۱۹۰.

^{۲۰۱} همان، ۲۶۳-۲۶۲.

²⁰² Anitya

واقعیتِ دردگِرش هیچ آغاز یا خاستگاهی ندارد و پایانی نیز نخواهد داشت (در مرامِ ماهایانا، موسوم به «آن‌اوت پادا»^{۲۰۳}) - ناپیدایش). این یعنی این که ذهن بودا به‌طورِ مبهمی ناپایداریِ پایان‌ناپذیری را تجربه می‌کند. این درکِ زمانِ خطّاً بطلانی‌ست بر این امر که زمان به‌ناگاه پایان خواهد یافت و نشانگرِ این است که زمان هیچ آغاز یا پیدایشی ندارد. زمان هیچ آغاز و پایانی ندارد، این تنها زمانِ حالِ ابدی‌ست که وجود دارد.

مفهومِ دینیِ آفریدگارِ قویّاً با نظریهٔ «پیدایش» و خطّیتِ زمان پیوند دارد. این بدین معناست که جهان یک پیدایشی دارد و نتیجتاً پایانی خواهد داشت. زمانِ خطّی دارای راستا و پایانِ مفروضی‌ست، دست‌کم در مفهومِ دینی و عرفی. لیکن، نظریهٔ پیدایش و آفریدگار یک گمانه‌زنی و باورِ فراطبیعی و ازاین‌رو راستی‌آزمایی‌ناپذیر است. با تضعیفِ باور بر خدایان، بودا برآن شد تا به‌نفعِ ذهنِ تجربی از هرچیزِ رازآلود و فهم‌ناپذیری دست شوید. در گفتمانِ بوداییِ محوریِ مادیامیکا، تمامیِ سرنخ‌های حسی، مادی و شهودی به ناپیدایش (ناآفریده‌شدگی)^{۲۰۴} امور و هستی درکل، یک فرایندِ تغییرِ درجریانِ به‌شیوه‌ای چرخشی یا بازچرخشی‌تر و نه خطّی اشاره دارند. ناپایداریِ بی‌پایان، دگرسوییِ یک لحظه به لحظهٔ دیگر است که به پویاییِ علّت‌ها و موقعیت‌ها از طریقِ ساختن و واساختن^{۲۰۵} مداومِ امور مجهز است.

پرداختن به انگارهٔ زمان یکی از تکالیفِ موجود در آموزه‌های بوداست، مفهومی که بعدها توسطِ فیلسوفانِ بودایی و استادانِ زنِ بسط یافت. در نگاهِ دوباره به فهمِ زمان در بسترِ زن، ما شاهدِ دو بُعد از زمان هستیم که با دو سطح از آگاهی سروکار دارند. سطحِ نخست حرکتِ آگاهی در زمان - مکان مانند یک پیکانِ نشانه‌رفته به سمتِ مسیری تک‌راستاست. سطحِ دیگر تجربهٔ زمانِ حالِ ابدی‌ست، گویی زمان همان زمان است که اکنونگیِ خویش را مدام تکرار می‌کند. همیشه اکنون است و همیشه اکنون باقی می‌ماند؛ یک زمانِ بی‌راستاست (اگر ذهنِ مقید دخالت نکند). در تجربهٔ اکنونگی، گویی ناپایداری و زمان درگذر تأثیرِ خویش را از دست می‌دهند. نیروانا و اکنونگی به عدمِ تغییرِ زمان، همیشه همان، خارج‌از زمان اشاره دارند. به‌رغمِ این که جسمِ مادی در راستای زمان حرکت می‌کند و ناپایداری باعثِ تغییرات می‌گردد و جسم را سال‌خورده می‌سازد، ذهنِ نیرواناییِ پایداریِ تغییرناپذیرِ اکنونگی را تجربه می‌کند که هیچ‌چیز تغییر نمی‌کند - تداومِ همیشه همان. دوگنِ زنجی عنوان داشت که هر لحظه حاملِ همهٔ زمان است و تجربهٔ واقعی در زمانِ حال رخ می‌دهد و آرامشِ نیروانا بی‌زمان است؛ وی می‌نویسد:

مثل همیشه،

شکوفه‌های گیلاس می‌شکفند

203 An-utpada

204 Non-createdness

205 Unmake

در سرزمین مادری‌ام،

رنگشان تغییرناپذیر -

بهار، ۲۰۶

در بسترِ زن، در کلامِ توشیهیکو ایزوتسو، تعاملاتِ متقابلی میانِ دو بُعد از زمان وجود دارند که مستعد گرایش به یکی از جهات هستند. حالِ ابدی در مقابلِ دیدگان قرار دارد، ولی لحظه‌ای بعد ممکن است زمان - مکان مداخله کند و زمانِ ابدی را پشتِ خویش پنهان سازد.^{۲۰۷} هدفِ ذهنِ ناب فهمِ کلیتِ جهان پدیده‌ای و رایِ محدودیتِ زمان - مکان، خارج از هویتِ موقتش است.^{۲۰۸} یک مرحلهٔ پیشانسان، پیشاذهن، پیشازمان و پیشامفهوم است - حالتِ زمانِ تهی و ذهنِ تهی.

زمان - مکان یک سطح از واقعیت است، ولی عاملی است که زمان بی‌حرکت را پنهان می‌سازد. حالِ ابدی سطح دیگری از واقعیت است که تمامی زمان‌مندی‌هایی که به‌عنوان گذشته، حال یا آینده درک شده‌اند را دربرمی‌گیرد. حتی در پیوند با تجاربِ عاطفی پیونددهندهٔ گذشته و حال، تمامی خوشی‌ها و رنج‌ها از جانبِ شرایطِ ذهن هستند که ناشی از علت و معلول‌های متعلق به مقیاس دیگری از زمانند.^{۲۰۹} این فهمِ حالِ ابدی به‌طورِ درهم‌تنیده‌ای با تجربهٔ ذهنِ اصیل پیوند خورده است که از طریقِ تعمقِ قابل‌فهم است. زمانِ حالِ ابدی حالتِ اصیلِ تمامی امور است که در شرایط و موقعیت‌های پیشاشناختی، پیشازبانی و پیشاپدیداری عمل می‌کند. لیکن، زمان - مکانِ خطی - مستقیم‌ترین امر برای قوای شناختی انسان به‌شمار می‌رود. با این حال، هر دو بُعدِ زمان دوشادوش هم و درهم‌تنیده به حیاتِ خویش ادامه می‌دهند؛ درکِ زمانِ حالِ ابدی تنها بر آموزشِ ذهنی ادراک‌کننده بستگی دارد.

ذهنِ گمراه نه قادر به شناساییِ زمانِ حالِ ابدی است و نه قادر به کاوشِ حالتِ اصیلِ هستیِ نابِ دردسترس. این هستی متفاوت از آن هستی است که مبتنی بر تولد و مرگ و نیز تغییراتِ شناسایی شده توسطِ اندام‌های حسی است. برون‌یابیِ نیروانا از جانبِ بودا در تقابل با خطیّتِ تولد و مرگ به‌عنوان تنها تجربهٔ ذهن قرار داشت. این بدین معنا نیست که بودا توانست بر قوانینِ مادی و زیست‌شناختی تأثیر گذاشته یا حرکتِ زمان را متوقف سازد. نیروانای وی مشتمل بر برخورداری از نگاهی آنی یا تجربهٔ کوتاه بُعدِ حالِ ابدیِ زمان فراتر از تولد و مرگ می‌شد که به توقفِ تمامی دیگر فعالیت‌های زمان‌مند در درکِ جدیدی از زمانِ ناخطی و بی‌شکل اشاره داشت.

²⁰⁶ Kazuaki Tanahashi, "Introduction," *Moon in a Dewdrop*, 13-14.

²⁰⁷ Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, 37.

²⁰⁸ همان، ۵۵-۵۴.

²⁰⁹ Musō, *Dream Conversations*, 7.

کیجی نیشیتانی بینش بیش‌تری درباره‌ی توالی چرخه‌ای و خطّی زمان در آیین بودا ارائه می‌دهد. تکرار بی‌نهایتِ اکنون هستی را گران‌بار می‌سازد که همه را «حاضر به عمل» نگه‌می‌دارد؛ وگرنه، زمان خطّی و اکنونگی ابدی چیزی نیست جز ملال.^{۲۱۰} شاید این ملال و سنگینی اکنونگی بی‌نهایت است که امکان کاوشِ خلاقیت و آزادی درجهت‌رهایی را ممکن می‌سازد. بنابراین، زمان در سطحی عمیق‌تر واسطه‌ایست جهت حضور در عرصه تغییرات و حتی تجربه‌ی تهیگی. به‌طور بالعکس، باتوجه‌به ضعف روان‌شناختی‌مان، حتی اگر در واقعیت آزاد باشیم، مواجهه با ناپایداری می‌تواند ما را به آستانه‌ی فروپاشی و جودی بکشد.^{۲۱۱} ذهن آسوده، گرچه مدام در موقعیت «حاضر به عمل» به‌سر می‌برد، درجهت دور نگه داشتن اجبارهای جان‌فرسا، چه اعمال و چه اندیشه‌ها از ناپایداری استفاده می‌کند. در مفهومی عملی، زمان خطّی و مرگ درک‌مین را شاید بتوان به‌عنوان توفیقی برای فرد انگاشت، زیرا باعث کوتاهی رنج و آشتی می‌گردد. از این‌رو، درک درست و پذیرش ناپایداری در زندگی احتمالاً به‌سان عقل سلیم می‌نماید، ولی از این گذشته خود یک نیرواناست.

بازشناسی ناپایداری زندگی تنها آغاز شناخت آیین بوداست و بدین طریق، معطوف به خلق آگاهی‌ایست که ناپایداری و اکنونگی از هم جدایی‌ناپذیرند.^{۲۱۲} ناپایداری ممکن است به‌خودی‌خود تجربه‌ای غمگین، نشانه‌ی وابستگی و انکار حقیقت‌تغییر باشد، ولی به‌هنگام کاربرد جهت مشاهده‌ی علت‌ومعلول، سودمندی خود را اثبات می‌سازد. دوگن زنجی عنوان داشت که این عین ناپایداریست که امکان تجلّی‌چینیگی و طبیعت بودا را فراهم می‌سازد.^{۲۱۳}

سوءمحاسبات درباره‌ی پایداری خویش و جهان، وابستگی به امور ناجوهرمند - تهی به رنج منتهی‌اند.^{۲۱۴} ناپایداری «آموزگاری»ست که باید درباره‌ی ناوابستگی، بی‌خویشی، رهایی از تشویش، زیست شادمان و نحوه تبدیل سانسارای گران‌بار به نیروانای رهایی‌بخش از آن آموخت. روشنی در ذهن معرف دورنمایی از ناپایداریست که با تکرار بی‌نهایتِ اکنون پیوند خورده است.^{۲۱۵} ناپایداری می‌تواند همگان را ترغیب کند تا غنای اکنونگی را به‌مثابه سهمی از واقعیت بزرگ‌تر زمان و آزادی دریابند. هم‌چنین، روشنی در تمایز زمان خطّی ناپایدار از اکنونگی و حال ابدی فی‌نفسه یک خرده‌نیرواناست که بینشی نسبت‌به نیروانای کلان‌تر ارائه می‌دهد.

²¹⁰ Nishitani, *Religion and Nothingness*, 220–222.

²¹¹ همان، ۲۳۱، ۲۲۲، ۲۲۰.

²¹² Kazuaki Tanahashi, "Introduction," *Moon in a Dewdrop*, 14.

²¹³ Joan Stambaugh, *Impermanence Is Buddha-Nature: Dogen's Understanding of Temporality* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990).

²¹⁴ Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 235.

²¹⁵ Nishitani, *Religion and Nothingness*, 219.

۸. از خویش کامی به هم‌دردی (حرکت به‌سوی نیروانایِ تدریجی)

هدفِ حقیقیِ نیروانا رهاییِ خود و دیگران است و درعین حال، نیروانا یعنی عدم تمایز میان خویش و دیگری. هم‌دردی یا «کارونا» محصول طبیعیِ نیرواناست. آرمانِ هم‌دردی احساسات‌گرایی یا نوع‌دوستی نیست، بلکه اتخاذِ دیدگاهی گسترده‌تر از به‌هم‌پیوستگی تمامی انسانها و امور هستی است. هم‌چنین، مبتنی بر فلسفه بی‌خویشی‌ست که طبق آن، دراساس، تمامی موجوداتِ زنده و غیرزنده سوار بر یک قایقند و برهم‌بستگی دارند. هیچ خویش‌تنهایی وجود ندارد. هر خویش وابسته بر دیگری‌ست و زیستش به‌خاطرِ دیگری‌ست: زمین، خورشید، آب، حیوانات، درختان، انسان‌ها و غیره. به‌واسطهٔ این انعکاس، برهم‌بستگی به‌طور کامل درک گشته و به رویکردِ برونی شخص تاثیر مستقیم می‌گذارد.

در سنتِ زن، تمایز میان قصد و بیان می‌تواند برای ناروشن‌بینان گیج‌کننده باشد. قصد ریشهٔ درخت است و بیان شاخه‌هایش.^{۲۱۶} هم‌دردی ممکن است در قصد حاضر باشد، ولی بی‌کلام و بی‌بیان. میان ویژگی‌های احساسی و روابطِ علیّی هم‌دردی با موجوداتِ زنده، اشیا و اندیشه‌های بی‌شی نیز باید تمایز قائل شد. دسته‌ای می‌تواند به ترمیم سطحی کمک کند، دستهٔ دیگر می‌تواند به علتِ «ریشه‌ای» بپردازد. در این بستر، نخستین دسته‌بندی کمک هم‌دردی نارهایی‌ساز و وهله‌ای‌ست، درحالی‌که دیگری هم‌دردی حقیقی و رهایی‌ساز است. قصد پویا و حقیقی، به‌مفهومِ بودایی، در ملاحظهٔ تمامی موجوداتِ زنده نهفته است و نه فقط انسان‌ها و قوم. انجامِ اعمالِ خوب یا «پری‌نامانا»^{۲۱۷} (ذخیرهٔ شایستگی‌ها) به‌مثابهٔ گسستن از زندگی خویش و دغدغه‌مندی نسبت‌به‌التیامِ زخم‌های دیگران است.^{۲۱۸} گاهی، یک عمل نیک در قصد نهفته است، و گاهی در بیان.

هم‌دردی سنگ‌بنای تعلیمِ آیین بودایِ ماهایاناست. گرچه تمامی تعلیم به بودا بازمی‌گردند، نگارندهٔ نخست اصل هم‌دردی در آیین بودا بی‌شک شانتی دوا^{۲۱۹}، راهبِ ماهایانا - مادیامیکای سده‌هشتمی‌ست.^{۲۲۰} شانتی دوا الگویی از روشن‌بینی بودایی از طریق روش‌های فراگیر را پیشنهاد داد. این الگو مشتمل بر دگردیسی فرد این‌جهانی ملول به یک بودیستوا یا بیدارگرِ موجوداتِ زنده است که حضور پرشورش در هر نسلی معطوف به بخشیدنِ غنا به خویش و دیگری‌ست.

²¹⁶ Musō, *Dream Conversations*, 17–18.

²¹⁷ *Parināmanā*

²¹⁸ Suzuki, *The Awakening of Zen*, 9–10.

²¹⁹ Shāntideva

²²⁰ در بخش نهمِ بودی‌چارایاتارایِ خویش، شانتی دوا مجادله‌ای میان مکاتبِ مادیامیکا و یوگاجارا به‌راه می‌اندازد.

بنگرید به:

Shāntideva, *The Way of the Bodhisattva* (A Translation of the *Bodhicharyāvātāra*), trans. Padmakara Translation Group (Boston: Shambhala, 2011).

بودیستوا فرد یا نوعی از ذهن است که روشن‌بینی‌اش عمیقاً با کمک به دیگران درجهت شکوفایی استعدادهایشان پیوند خورده است. شانتی دِوا این را مسیر بودیستوا یا مسیر شکیبایی و هم‌دردی، التیام خشم، هدایت یک زندگی معنادر، زیستن برای دیگران و سهم گشتن با دیگران نامید. بودیستوا به پرورش فضایل و معیاری برای سودمندی نگرش و رفتار در فرایند بیدارسازی بدل گشت.

برای شانتی دِوا، بودیستوا بودن هدف غایی زندگی روزمره و آرمان آیین بودای ماهایانا بود. وی در اثر نهصدبیتی‌اش با عنوان *راه بودیستوا*^{۲۲۱} (بودی‌چاریا/اتارا/۲۲۲) بُعد نوع‌دوستی دیگری به آیین بودا افزود که بزرگان و عوام را ترغیب می‌کرد تا مراقب رفتار جمعی خویش باشند و به‌عنوان شیوه‌ای جهت رسیدن به برون‌سازی نیروانا، به پرورش فضایل شریف و سخاوتمندانه بپردازند.

شانتی دِوا دو سطح از کمک را معرفی نمود: خود و دیگری. در سطح شخصی، با هشدار درباره این که ذهن‌های مشتاق و خوداندیش رنج می‌کشند و شادی از آن‌ها دور می‌گردد، سه سم طرح‌شده توسط بودا را مدنظر قرار داد. در گفتمان اجتماعی خویش، وی باور داشت که نفع‌رسانی به دیگران همانند نفع‌رسانی به خود است. صورت‌بندی‌های شانتی دِوا درباره روابط برهم‌بسته میان رنج و رهایی خویش و دیگری موجز و آشکارند. آرمان‌گرایی هم‌دردی ماهایانا با آثار شانتی دِوا تحقق یافت و به خرد عملی بدل گشت.

شانتی دِوا تجلی‌بخش انسان‌گرایی در آیین بودا گشت. وی عقلانیت مواجهه‌مادی‌میکای ناگارجون با تهیگی و مرام بی‌خویشی بودا را از سطوح دستوری و نظری‌شان به سطح عملی و اجتماعی آورد. فلسفه تهیگی و بی‌خویشی معنای تجربه‌ناخودمدار جهان، موجودیت در سازگاری با تمامی موجودات زنده به خود گرفت، موجوداتی که محکوم به زندگی مشابهی با ما هستند. در یک تشابه تاریخی جالب، مفهوم و عمل «عشق» در سده هشتم به‌عنوان سنگ‌بنای اندیشه صوفیانه در جهان شرق ایران و عراق معرفی شد. مفهوم «عشق» هم‌چنین در جهان بودایی با نمایندگی شانتی دِوا در هند دقیقاً در همان دوران بُعد خلأقانه و شاعرانه به خود گرفت.

در بخش هشتم کتاب خویش، با ارائه رویکردی عالم‌گیر به موجودات زنده، شانتی دِوا تأکید می‌کند که خویش و دیگران برابرند، چیزی که بانی مرام بودایی شد.^{۲۲۳} عشق و هم‌دردی نسبت به سایر موجودات زنده «مشق» رسیدن به یک حالت وجودی عقل سلیم و مهربان است. روشنی تنها با تلقی سعادتی دیگران هم‌تراز با سعادتی خویش میسر است. روشنی در سطح فکری عمیق‌تر بدین معناست که طمع حتی برای سعادتی هم‌خود هیچ لنگرگاه پایدار و درونی‌ای ندارد. بودیستوا آگاه است که تمامی امور در ناپایداری و ناجوهرمندی جهان به‌سر می‌برند.

²²¹ *The Way of the Bodhisattva*

²²² *Bodhicharyāvātāra*

²²³ *Majjhima Nikaya: Kosambiya Sutta (48)*.

نوع نوع دوستی‌ای که شانتی دِوا معرفی کرد، معطوف به کسب شایستگی‌ها برای خود فرد نیست، بلکه کوششی جمعی در جهت بخشیدن سازگاری به هستی به‌مثابه یک واحد به‌هم پیوسته است. حکمت هم‌دردی در گفتار و خیال شانتی دِوا نقطه اوج سادگی، سخاوت، برابری و ناپایداری تمامی امور است که همگی در فرد پخته و بالغ خلاصه می‌شود: «درنگاه بودیستوا، همه چیز متعلق به دیگران است و وی بر چیزی تملک ندارد. چرا؟ زیرا مالکیت یعنی ترس.»^{۲۲۴} در بخش مشابه اثر خویش، وی عنوان داشت که سلامت روان و بیداری ذهن بر همه پیش‌پافتادگی‌های زودگذر جهان ارجحیت دارد - درواقع، این ذهن است که «کارفرمای جسم» در انجام تکالیف خویش [ذهن] است.^{۲۲۵}

روان‌شناسی خشم و انزجار توسط شانتی دِوا به‌عنوان خط‌سیر بروز بی‌خوابی، بیماری، بی‌تابی، یأس ذهنی، تعارض و ناتوانی در حفاظت از خود و دیگران عنوان می‌شود. وی در ادامه توضیح می‌دهد که لذت‌ذهن، درمقابل، موجب صبر و بینش نسبت به تهیگی نفس، دوستی، ایثار و خدمت به نیازمندان و مسیری به‌سمت بودا شدن (تاتاگانا) است.^{۲۲۶} راهنمایی کارآمد وی به‌سمت شادی تجسم نیرواناست که در سبک و محتوا در تمامی ادبیات بودایی بی‌نظیر است.^{۲۲۷}

تأثیر حیات‌بخش سخنان شانتی دِوا در این است که باعث می‌شود ذهن و قلب بارها و بارها بر سطح مختلف بی‌خویشی تأمل کنند. هدف بازگردانی بی‌خویشی در قالب ناپایداری و برهم‌بستگی همه امور است. برای وی، عمل مراقبه همیشه به‌شکل چهارزانو نشستن نیست. به‌گفته شانتی دِوا، کمال مراقبه یعنی مراقبه برای و از طرف دیگران که نمی‌توانند مراقبه کنند. هم‌دردی والا، بلندترین و غایی‌ترین سکو که نوع بشر می‌تواند بر آن بایستد، در سروده‌ای کوتاه از شانتی دِوا بیان شده است:

چون من و دیگر موجودات هردو،
در طلب شادی، برابر و یکسانیم،
در گریز از رنج، برابر و یکسانیم،
چه تفاوتی ست در تمایز بینمان،

²²⁴ <https://plato.stanford.edu/entries/shantideva/>, accessed Jan. 31, 2018,

به نقل از:

The Way of the Bodhisattva (Bodhicharyāvātāra), section V, verses 9–10, 83.

²²⁵ Shāntideva, *The Way of the Bodhisattva*, V, verses 14–35, 41, 47–54, 69.

²²⁶ همان، ششم، ۱۳۳–۱.

²²⁷ ده‌ها نمونه کوچک تقلیدی از شاهکار وی پیرامون راه بودیستوا انجام گرفته است. در میان آن‌ها، نویسنده سده چهاردهمی توکمه زونگو درباره اعمال بودیستوا سی‌وهفت شعر سرود. بنگرید به:

Tokmé Zongpo, *Reflections on Silver River*, trans. Ken McLeod (Los Angeles: Unfettered Mind Media, 2013).

این که من باید تنها از برای سعادتِ خویش بکوشم؟
این که من باید خود و نه دیگران را برهانم؟^{۲۲۸}

شانتی دوا برای تحت تأثیر قرار دادن مخاطبانش می‌نوشت. توصیه‌ی وی به بوداییان و غیربوداییان به‌طور یکسان این بود که با مشقِ دل‌سوزی نسبت به دیگران، می‌توان از دامِ خودگرفتاری رهید. فداکاری برای دیگران و متانت هرگز در مسیرِ روشن‌بینی با شکست مواجه نگشته و چراغِ راهِ دیگران بوده است. سخنان شانتی دوا به‌وسیلهٔ موسو سوسِکی طنین‌انداز شده است که مفهومِ مشابهی برای رهایی در مفهومی بنیادین ورای تحت هر عنوانی و مکتبی از قبیل زن و حتی آیین بودا را معرفی می‌کند. دراصل، وی باور داشت کسانی که تنها به خود و نه دیگران کمک می‌کنند، درواقع به خود آسیب رسانده و هرگز به روشن‌بینی نخواهند رسید. رهایی حقیقی در کمک به دیگران است.^{۲۲۹}

۹. از نامنطق به برهان (پرامانا)

دیگر مؤلفهٔ تدریجی در مسیرِ نیروانا توسعهٔ یک نظامِ منطق دربارهٔ واقعیتِ مادی است. بودا تردید داشت که دانستنِ پاسخِ پرسش‌های فراطبیعی یا فلسفی می‌تواند در مسیرِ منتهی به شناخت مفید و کارآمد باشد یا نه. درعوض، بودا و بزرگانِ بعدی کوشیدند تا مردم را از باور به براساخت‌های خیالی جهان برهانند که به‌واسطهٔ دین یا فرهنگ و حتی طرحِ پرسش‌های بی‌پاسخ آموخته شده بودند. درجهتِ تسکینِ آشفتگی شناختی که به‌همراهِ چنین باورها و پرسش‌هایی پدیدار می‌شود، نظامی منطقی نیاز بود تا افراد را در تماسِ مستقیم با جهان قرار دهد.

حامیانِ آیینِ بودای منطقی می‌خواستند مرامشان مکتبی مادی‌گرا، تجربی و منطقی باشد و نه آیینی منزوی و رازآلود و یا دگرجهانی. منطق‌دانانِ بودایی کوشیدند تا افراد را ترغیب کنند تا فهمِ خویش از جهان متغیّر را بر مبنای دلیل و نه باور استوار سازند. این بدین معنا بود که فهمِ فرد از جهان بایستی مبتنی بر برهان می‌بود که به توسعهٔ معرفت‌شناسی «پرامانا» بودایی ختم می‌شد. در این معرفت‌شناسی، برهان می‌تواند از دو منبع ناشی شود: ۱. ادراکِ حسی و ۲. استنباط که به‌عنوان یک استدلالِ استنتاجی بر منابعِ راستی‌آزمایی‌پذیر مبتنا دارد. چنین منابعی باید اثبات‌پذیر یا دارای پشتیبانی استوار باشند. هر ادعایِ دانشی دیگر مبتنی بر فراطبیعت و اعتقادات که فاقدِ پشتیبانی‌اند، مردود شناخته می‌شود.

ادراکِ حسی به تماس و تجربهٔ مستقیمی اشاره می‌کند که سامانهٔ حسی با یک شی یا پدیده دارد. منبعِ شناختِ تعاملِ مستقیم میانِ فرد و شی است، روشی که به‌طریقی موجز از نظامِ اندیشهٔ چارواکایی وام گرفته

²²⁸ Shāntideva, *The Way of the Bodhisattva*, VIII, 95, 96.

²²⁹ Musō, *Dream Conversations*, 6–7.

شده است (بنگرید به فصل پنجم). اعتبار متون یا تفاسیر مهم در منابع دینی بنابر ماهیت راستی‌آزمایی‌ناپذیرشان به‌عنوان مبنای درک انسجام جهان رد می‌شوند. استنباط به کاربرد منطقی استنتاجی یا استقرایی برگرفته از فرایندها و شاخص‌های معینی اشاره دارد که شناخته شده‌اند و شناخت اثبات‌پذیری مانند طلوع خورشید و گردش فصول هستند. در استنباط، می‌توان از قیاس جهت رسیدن به نتیجه‌گیری استفاده کرد.

چارواکایی‌های پیشابودایی بر ادراک حسی به‌عنوان منبع اولیه شناخت جهان تکیه داشتند، گرچه استنباط یا استدلال استنتاجی را نیز قبول داشتند. هردوی بودایی‌ها و چارواکایی‌ها توضیح غیرپیچیده و غیرفراطبیعی مبتنی بر منطقی قابل‌انکار را ترجیح می‌دادند که اغلب افراد می‌توانستند آن را درک کنند. علم شناخت بوداییان متضمن این است که راستی‌آزمایی صحت تجربه واقعیت بیرونی مطلق نیست، بلکه لحظه به لحظه از طریق ادراک حسی و استدلال استنتاجی صورت می‌پذیرد.

در این منطق، ادراک حسی منبع کلیدی شناخت قوانین علت و معلول است. این معرفت‌شناسی معقول مستقیماً گمانه‌زنی‌های فراطبیعی را به‌چالش کشید. لیکن، باتوجه‌به محیط ازمنظر روان‌شناختی دینی‌ای که بودا در آن می‌زیست، وی اغلب در تنگنا قرار می‌گرفت و برخی از پیروان به طرح پرسش‌های فراطبیعی می‌پرداختند، از جمله این که آیا جهان ابدی‌ست یا نابدی. از او درباره وجود روح و رای جسم، درباره جهان آخرت و حتی این که آیا ذات بودا ماهیتاً وجود دارد، در آینده وجود خواهد داشت یا نه پرسیده می‌شد.^{۲۳۰} به‌طور معناداری، بودا هیچ پاسخی برای این دست از پرسش‌های فراطبیعی ارائه نداد. گرچه هنوز یک معماست که دقیقاً چرا وی از ورود به این پرسش‌ها امتناع ورزیده و سکوت اختیار کرد،^{۲۳۱} احتمالاً به این دلیل بوده است که مجموعه‌ای از پاسخ‌ها پاسخ‌های دیگر را از قلم می‌انداخت و لذا به‌طرز گمراه‌کننده‌ای به بحثی یک‌جانبه، گمانه‌محور و غرض‌ورزانه منتهی می‌شد. به‌علاوه، بودا معتقد بود که این روایت‌ها همگی از صرف کنجکاوی نسبت به موضوعاتی نشأت می‌گیرند که اساساً راستی‌آزمایی‌ناپذیر و آزمون‌ناپذیرند و بنابراین چنین ادعاهایی و اثباتشان و رای تجارب زیست‌انسان است. بی‌فایده بودن این پرسش‌ها و پاسخ‌ها برای زندگی پردغدغه بشر هم جزئی از این امتناع بودا بود. پاسخ‌های بی‌اساس بدین پرسش‌ها ازمنظر بودا می‌توانستند حتی به خطاهای جدی و گمانه‌زنی‌های خوداقتناع‌کننده منتهی شوند.^{۲۳۲} به‌همین ترتیب، در درسی آموخته از بودا درباره اجتناب از خطاهای بزرگ در بیان انگاره‌های مفهومی،

²³⁰ Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 66, 68.

²³¹ J. Abraham Velez de Cea, "The Silence of the Buddha and the Questions about the Tathāgata after Death," *The Indian International Journal of Buddhist Studies* 5 (2004): 119–141.

²³² A. K. Warder, "On the Relationships Between Early Buddhism and Other Contemporary Systems," *Bulletin of School of Oriental and African Studies* 18/1 (1956): 58–59;

هم‌چنین، بنگرید به:

McEvilley, *The Shape of Ancient Thought*, 339–340.

ناگارجونا عنوان می‌دارد: «اگر من پیشنهادی از هر نوع مطرح سازم، در وادی خطای منطقی می‌غلتیم. لیکن، پیشنهادی مطرح نمی‌سازم و بنابراین گرفتارِ خطا نمی‌گردم.»^{۲۳۳}

در رابطه با خطراتِ تمرکزِ یک‌جانبه بر بحث کردن امور، دیگر اساتید زن با در اختیار قرار دادنِ خردِ رندِ نیک‌منظرِ خویش سهم خود را نیز پرداختند. استادِ چان (زن)، هوان پو^{۲۳۴} استعاره‌وار هشدار می‌دهد: «زنهار از تعلق به نیمی از یک جفت.»^{۲۳۵} در منطق مشابه، دوگن زنجی بر ارزش توازن میان نیروهای مخالف تأکید می‌کند: «کسی که بر زمین می‌افتد، به یاری زمین نیز برمی‌خیزد.»^{۲۳۶} همانا، در وابستگی جزمی به یک مجموعه خاص از پرسش‌ها و پاسخ‌ها خطری نهفته است.

بودا از پذیرفتنِ ثباتِ هر نوع گسترهٔ تخیلی امتناع ورزید، چه رسد به پذیرش واقعیتِ پنهان و مستقل غیر از آن چه در آن می‌زیسیم. با این مفهوم‌آفرینی، وی آشکارا باور به اسرارِ آسمانی را به‌رغم نبودِ تجربهٔ مستقیم با آن‌ها رد می‌کرد؛ باورهایی که از نسلی به نسل دیگر منتقل شده بودند.^{۲۳۷} بودا هم‌چنین مخالفِ سرسختِ تصویرگریِ پایان جهان بود. شناختِ جهان میان ذهن و جهانِ مادیِ حاضر محقق می‌شود و نه خارج از آن. از این رو بود که وی منکرِ هرگونه باور به رازآلودگیِ پنهان بود. بودا هم‌چنین هشدار می‌داد که استدلالِ ظاهراً مستدل الزاماً چیزی را درست نساخته و یا حتی شناختِ سودمندی ارائه نمی‌دهد؛ ادعاها باید مستدل، درست و سودمند باشند.

هدفِ این منطقی‌بودایی مبتنی بر ایمان یا تفسیرِ گفتهٔ کس دیگری نیست. هر ادعای قدیمی و جدیدی دربارهٔ جهان مستلزمِ برهان است. ادعای بهشت و جهنم، کارما و بازتن‌یابی و غیره باورهایی فراطبیعی هستند که نمی‌توان آن‌ها را با ادراکِ حسی یا استدلالِ استنتاجی اثبات نمود. در این مورد، خیل عظیمی از ادعاهای اثبات‌نشده در گذشته یا ادعاهای مطلق و معجزه‌آمیز گمانه‌محور ماهیتی تردیدآلود دارند.^{۲۳۸} این واقع‌گرایی، از منظر بودا نسبت به رهایی، منبع آزادی، خلاصی همیشگی از بند متون مقدس یا تفسیر روحانیون از جهان و هدف و مسیرش به‌شمار می‌رود. با توسعهٔ این شناختِ منطقی، نیروانای بودا یک قدم نزدیک‌تر می‌شود.

²³³ McEvelly, *The Shape of Ancient Thought*, 456.

²³⁴ Huan Po

²³⁵ همان، ۴۶۸.

²³⁶ Tetsuaki Kotoh, "Language and Silence: Self-Inquiry in Heidegger and Zen," in *Heidegger and Asian Thought*, trans. Setsuko Aihara and Graham Parkes (1987; New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2010), 205.

²³⁷ David Kalupahana, "Pratityasamut pada and the Renunciation of Mystery," In *Buddhist Thought and Ritual*, ed. David J. Kalupahana (1991; Delhi: Motilal Banarsidass, 2001), 21, 31.

²³⁸ قوانین طبیعت و سازوکارشناسی بسیار رویه‌مند و قابل‌پیش‌بینی هستند. هرگونه عمل «تکنیکی» که در جهان مادی رخ می‌دهد، نمایانگرِ الگوی خاصِ شناخته‌شده‌ای نیست و ممکن است تصادفی یا غیرتصادفی دوباره تکرار شود.

دارماکیرتی^{۲۳۹}، سامان‌بخشی معرفت‌شناسی (پرامانا)

اندیش‌سنجان بودایی دروازه بحث‌های بیش‌تر این‌چنینی درباره شناختِ راستی‌آزمایی‌پذیر یا پرامانا را گشودند. مهم‌ترین دانشوران پرامانای بودایی عبارتند از دیناگا^{۲۴۰} و بعدها دارماکیرتی. دانشور سده‌هفتمی، دارماکیرتی نویسنده پرامانا وارتیکا^{۲۴۱} (آشکارسازی برهان^{۲۴۲} یا توضیح ابزارهای شناخت^{۲۴۳}) است که شاید مهم‌ترین اثر درزمینه منطق و معرفت‌شناسی بودایی‌ست. در این شاهکار، وی به شناختِ معتبر، ادراکِ حسی، قیاس، استدلال استنتاجی، نسبی‌سازی و استدلال پیرامون بحث می‌پردازد. این نکته به بخشی از سنتِ تبتی در معرفت‌شناسی بدل گشته است - واقع‌مندی، بیان‌مندی و مجاب‌سازی. تمرکز دارماکیرتی، جداز ابتدای استدلال خویش بر گفتمان بودا، بر دو منبع شناخت قرار داشت: ادراک و استنتاج. ناگارجونا نیز فهرستی از چهار منبع جهت شناختِ قابل‌اتکا با استفاده از ادراک، استنباط، قیاس و اثبات ارائه می‌دهد.^{۲۴۴} ادراکِ حسی در واقع یک منبع کلیدی در منطق‌گرایی بودایی باقی می‌ماند.

در بخش دوم اثر خویش، دارماکیرتی به طرز ناپسند به کاربرد ادراکِ حسی به‌عنوان تنها منبع شناخت ازسوی چارواکایی‌ها هجوم می‌برد. این نگرش انحصارگرا^{۲۴۵}ی دارماکیرتی و تازش وی را تنها می‌توان در پیوند با انکار از جانب چارواکایی‌ها علیه اعتقادات بودایی که بعدها منتشر شد حدس زد؛ اعتقاداتی مانند وجود عالم مطلق بودا و موجودیت‌های پنهان مانند خدایان (برای نمونه، آیشوارا^{۲۴۶}) و نیز رد تولدهای گذشته بودا و آینده و کارما.^{۲۴۷} درغیراین‌صورت، در تجربه‌گرایی و به‌مثابه یک رویکردِ منطقی، چارواکایی‌ها پیشگامان و شاید منبع تأثیر بر بودا بودند.

نقش دارماکیرتی به‌هرحال در معرفت‌شناسی بودایی پررنگ بوده است. طبق رویکرد دارماکیرتی نسبت به منطق، کلید گشایش ذهن گرفتار توانایی تمایز میان «باور» راستی‌آزمایی‌ناپذیر و «شناخت» راستی‌آزمایی‌پذیر است. مورد نخست بنا بر فقدان برهان غیرقابل‌اتکاست، درحالی که مورد دوم فارغ از سلطه فرهنگ و دین هم‌گام با جریان جهان و ادراکِ حسی هر فرد در هر نسل است. برهان بر اندیشه نامنتقی پیشی می‌گیرد. موضوعاتی که امکان راستی‌آزمایی و اثباتشان وجود ندارد، مانند ادعای مشاهده‌ناپذیر و

²³⁹ Dharmakīrti

²⁴⁰ Dignāga

²⁴¹ *Pramāna-vārttika*

²⁴² *Illumination of Proof*

²⁴³ *Explanation of Means of Knowledge*

²⁴⁴ “Nāgārjuna,” <https://plato.stanford.edu/entries/nagarjuna/>, accessed Jan. 29, 2018.

²⁴⁵ Exclusivist

²⁴⁶ Īśvara

²⁴⁷ The Second Chapter, Dharmakīrti, *Pramanavarttika*, trans. Venerable Kelsang Wangmo (McLeod Ganj, Dharamsala: Institute of Buddhist Dialectics, 2014), 31, 60–32, 65, 147–149, 151.

مؤلف شخصاً در بهار ۲۰۱۵ و ۲۰۱۶ در همایش‌های کِلسانگ وانگمو در دارامسالای هند درباره پرامانا و ارتیکا دارماکیرتی شرکت کرده و بهره کافی برد.

فراطبیعی‌ای که «پس از مرگ چه رخ می‌دهد»، چیزی ناسودمند یا نامرتبط در تجربه روزمره از جهان به نظر می‌رسد. تحقق دیگر جنبه نیروانا شناخت لحظه‌به‌لحظه درباره جهان پیرامون ماست. با این منطق، وقتی باورهای ساده‌لوحانه و جزمی درباره جهان مدام در حال تغییر رنگ ببازند، نیروانا نیز قابل دسترس تر خواهد شد.

۱۰. از زبان به نایبان^{۲۴۸}

جهان طبیعی همواره بدون کلام بسیار پیش‌تر از پیدایش زبان وجود داشته است. فرایندهایی که جهان طبیعی با جملگی ساختارها و نوسان‌های ظریفش متحمل شده است را نمی‌توان به‌طور کامل به‌زبان انسان بیان نمود یا در قالب آن جای داد. درمقابل، واژگان و زبان‌ها بسیاری از مفاهیم و فرایندها را درون مرزبندی‌های نامنعطف و ناشایست دربند کرده‌اند که اغلب منشأی کژبرداشت و کژنمایی واقعیت در سطوح ظریف‌تر گشته است. آگاهی از این که زبان چگونه ذهن را دست‌کاری می‌کند و ادراک واقعیت را فریب می‌دهد، در بحث‌های بودایی به‌ویژه در زن مرکزیت دارد. درمقابل، فهم حقیقی مستقل از کلام است. ذهن نیروانایی باید مرز میان واقعیت از منظر زبانی و غیرزبانی شرطی شده را بشناسد.

در مکتب زن، ریشه نگرش به زبان در مادیامیکا قابل‌جست‌وجوست که باور دارد زبان هیچ ارتباطی با واقعیت ندارد. بنابراین، جای تعجب نیست که با اتخاذ رویکردی شاعرانه، دوگن زنجی نقشی نو و متفاوت برای زبان تعیین می‌کند. و مکتب یوگاچارا نیز عنوان می‌دارد که زبان دیدگاهی نادرست از واقعیت ارائه می‌دهد. چرا این‌گونه است؟ زیرا دیدگاه مسلط این مکاتب این است که واقعیت ناپایدار و سیال امور از طریق زبان در قالب مفاهیم سخت و پایدار گنجانده و تثبیت شده‌اند. لیکن، در واقع هر دوی درک‌کننده و درک‌شونده (انسان و اشیا) لحظه‌به‌لحظه به تغییر محتوای واقعی خویش ادامه می‌دهند، با این که سرعت تغییر قابل‌درک نیست.^{۲۴۹} در بستر مشابه، ناگارجونا باور داشت که یک واژه بیانگر شی‌ای واقعی نیست - واژه یک برساخت بی‌اساسی است که معنایش تنها به‌واسطه ارتباط آن با سایر واژگان تعیین می‌شود. واسوباندو باور داشت که ذهن عادت به اشکال خیالی نادرست دارد که موجود نیستند. هم‌چنین عنوان می‌داشت: «مادامی که ذهن هیچ شی‌ای را درک نکند، آگاهی ناب باقی می‌ماند.»^{۲۵۰}

اساساً، آیین بودایی زن بر این انگاره بنیان یافت که واقعیت حقیقی را می‌توان خارج متون مقدس، واژگان و زبان شناخت، انگاره‌ای بنیادین که ردپایش را می‌توان در بودا و بودی‌دارما در سده ششم جست.

²⁴⁸ Non-articulation

²⁴⁹ Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, 103-105.

²⁵⁰ ۱۰۶-۱۰۵، ۷۵.

باور بر این است که بودا خود سخنانش را گلچین نمود^{۲۵۱} تا درخور شرایط ذهنی گردند، ولی این سخنان مقصود اصلی وی نبودند.^{۲۵۲} برای بودا، فهم و کاربست دارما توأمان درون مرزهای زبان نهفته بود و درعین حال نیز نازبانمدار (مراقبه‌ای) بود. این امر از آنجایی پیداست که در پاسخ به ده پرسش فراطبیعی و فلسفی، بودا با اختیار سکوت نه به تکذیب و نه به تصدیق پرداخت. دلیل این کار بودا نیز این بود که وی نمی‌خواست در دام زبان گرفتار شود.

همان‌طور که پیش‌تر مورد کاوش قرار داده‌ایم، مکتب مادیامیکا - زن تصویر جهان پدیده‌ای را به‌مثابه بازتاب ذهن ترسیم می‌کند، درحالی که ذهن بالسویه بازتاب جهان پدیده‌ای است. این دو درمقام یک امر واحد بازتاب‌دهنده یک‌دیگرند. ضمناً، اگر ذهنی نباشد، شی‌ای نیز وجود نخواهد داشت و بالعکس. در این صورت‌بندی واقعیت، زبان چیزی نیست جز یک ناهنجاری نقصان‌مند که رابطه متقابل بین ذهن و اساس جهان را دچار انحراف می‌سازد. در راستای تأیید این دیدگاه‌ها که از یک ذهن شرطی شده برمی‌خیزند، موسو مثالی یخ بستن آب و آب شدن یخ را پیش می‌کشد. با این مثال، وی به‌طور ضمنی عنوان می‌دارد که این دو هر بار بنا بر ذهن شرطی شده متفاوت از هم به نظر می‌رسند، درحالی که ذهن روشن بین فریب این سردرگمی را نمی‌خورد.^{۲۵۳}

آیین بودا هم به ماهیت حقیقی ذهن و هم به ماهیت حقیقی واقعیت علاقه‌مند است، ولی زبان سدره می‌گردد. با به‌کارگیری اسامی برای اشیا، به‌واسطه پنداشت‌های مفهومی آن‌چه هر شی یا موجودیتی در تصویر، شکل و کارکردش آن را بازنمایی می‌کند، ذهن شرطی می‌شود. در رابطه با خطانمایی ماهیت در پیکربندی کاربرد بی‌پایه زبان، دوگن زنجی به روشن‌گری پرداخت. وی زبردستانه اندام‌های حسی را ناتوان از «مشاهده» آب توصیف کرد، از جمله در اموری مانند درختان، سنگ‌ها، انسان‌ها، گل‌ها و غیره که آب در آن‌ها آشکار نیست. این موجودات نه «آب» نامیده می‌شوند و نه در نامیدنشان به وجود «آب» در ترکیب آن‌ها اشاره‌ای می‌شود. بنابراین، اشیا خودداورانه و به‌اشتباه نام‌گذاری می‌شوند، زیرا ماهیت اشیا مدنظر زبان نیست.^{۲۵۴} ناگارجونا به‌طور مشابه به سوء‌نام‌گذاری امور این‌گونه اشاره می‌کند: «سوخت آتش نیست.» و

^{۲۵۱} استفاده ناهدمند و دقیق از واژگان دست‌کم می‌تواند این پیام منقلب‌کننده را به‌همراه داشته باشد که بودا عنوان داشت: «یک سخن پر معنا که به‌هنگام شنیدنش فرد آرام می‌گیرد، بهتر از هزار سخن تهی از معناست.» بنگرید به: *Dhamapada*, VIII, 100, 101, 102.

^{۲۵۲} Musō, *Dream Conversations*, 46.

^{۲۵۳} *Ibid.*, 41.

^{۲۵۴} Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, 137-143.

موسو به‌شیوه‌ای مشابه از تصویرگری آب استفاده می‌کند: «مطابق یک سوترا، وقتی روح آتش وارد آب می‌شود، آب نیز به آتش تبدیل می‌گردد. وقتی روح آب وارد آتش می‌شود، آتش نیز به آب تبدیل می‌گردد.» این امر درباره آیین بودا نیز صادق است: وقتی از دریچه زن بدان می‌نگریم، آموزه‌های مرامی نیز به پیام زن بدل می‌شوند؛ وقتی از منظر مرام بدان می‌نگریم، تفاوتی میان پیام زن و آموزه‌های مرامی نمی‌بینیم.»

Musō, *Dream Conversations*, 46.

اگر سوختی نباشد، آتشی نیست، درعین حال، آتش نیز سوخت نیست. بنابراین، سوخت و آتش برهم وابسته‌اند، لیکن نام‌های مختلفی بر خود دارند.^{۲۵۵}

آنچه نام‌گذاری زبانی در بازنمایی حقیقی هر موجودیتی از قلم می‌اندازد عرصه بزرگتری است که در درون اشیا نهفته می‌ماند. تعامل پرنده با گل و یا حتی عرصه بزرگ‌تری که گل و پرنده در آن می‌زییند، در کاربرد اسامی «گل» یا «پرنده» نادیده انگاشته می‌شود.^{۲۵۶} نام‌گذاری مفرد عضوی به نام «چشم» به‌طور مشابه ارتباط چشم با عرصه بزرگ‌تر سر، دستگاه عصبی، بدن و موارد دیگر را نادیده می‌انگارد. نه چشم و نه موجودیت دیگری در انزوا به‌عنوان یک امر مستقل نمی‌توانند به حیات خود ادامه دهند. بنابراین، محدودیت‌های زبان را می‌توان در خدمت پنهان نمودن ماهیت حقیقی برهم‌بستگی هستی دانست. تقسیم‌بندی، دسته‌بندی و تفکیک تمامی اشیا ظاهراً در نتیجه ساده‌سازی حاصل از زبان رخ می‌دهد.

کاربرد زبان بدون آگاهی زبانی ممکن است مشتمل بر موانعی باشد که ذاتاً درون واژگان ثابت قرار دارند و تداوم یافته‌اند. ناهنجاری‌هایی از این دست عبارتند از: (۱) اسامی و عناوین به‌مراتب ثابت هستند؛ (۲) آن‌ها در توصیف ماهیت حقیقی یا اساس امور ناکامند؛ (۳) آن‌ها حالت مداوم دگرش در امور و دگرش در ذهن خود را نادیده می‌انگارند - ناپایداری تمامی امور در بستر عنوان‌گذاری ثابت بر آن‌ها قابل فهم نیست و یا حتی مشروعیت ندارند؛ (۴) ویژگی‌ها و عرصه‌هایی که توسط اندام‌های حسی قابل شناسایی نیستند، از قلم می‌افتند، به‌طور جزئی عنوان‌گذاری می‌شوند و یا اصلاً عنوان‌گذاری نمی‌شوند.

در جهت مهار اندیشه زبانی و مفهومی، کاروران زن روش سه‌مرحله‌ای را ابداع نمودند که بایستی قویاً رعایت می‌شد. گام نخست بازشناسی نقصان زبان و بیان بود. گام دوم اتخاذ سکوت و نایبان بود. با تمرین سکوت، زبان از عملکرد بازمی‌ایستد و هم‌زمان واقعیت بدون نام و عنوان رفته‌رفته پدیدار می‌گردد. گام سوم استفاده از همان زبان رایج به‌شکلی عمل‌گرا به‌سان گام نخست، با همان اسامی و عناوین ولی با آگاهی از میزان تزلزل و تصنع احتمالی چنین بیان‌هایی بود.^{۲۵۷} همین رویکرد متناقض به زبان است که منتج به «کوان‌های»^{۲۵۸} زن گردید - نوعی از کاربرد بی‌معنا و مهمل واژگان و پرسش‌ها با هدف آشفته‌سازی اندیشه مفهومی. بنابراین، شعر به‌عنوان ابزار واقعیت‌پدیدار «در یک تراوش آنی واژگان» به‌کار گرفته

لاتو تسه بخش جالبی درباره ماهیت آب در تائو ته چینگ خود دارد. به‌نظر می‌رسد استعاره «آب» در میان فرزندانگان آیین بودای زن که احتمالاً از آیین تائو وام گرفته شده است، رایج بوده است.

²⁵⁵ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā*, 204.

²⁵⁶ Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, 130-132.

²⁵⁷ همان، ۱۲۸-۱۲۵، ۱۲۴، ۹۸.

²⁵⁸ Kōans

شد.^{۲۵۹} موسو سوسیکی افزود که تنها شاگردان کم‌هوش روی واژگان درنگ می‌کنند که حتی توان پردازش تحلیلی آن‌ها را هم ندارند.^{۲۶۰}

نتیجتاً، زبان با «الگوی اندیشه» ما در درون و در بیرون مرتبط است، چون ذهن عرفی انسان با زبان هم‌تاسازی می‌شود. هدفِ زِنِ توقّفِ ذهن از دویدن ازبپی پدیده‌های «بیرونی» با تبدیل آن‌ها به حالتِ «درونی» در کاوشِ واقعیتِ «درون» است.^{۲۶۱} کاربرد انسان‌محورگرایی زبان این نیست که واقعیتِ پیش‌زبانی یا نازبانی را بشناسد، بلکه باید واقعیت را برای خودش مفهوم بخشید. اگرچه نمی‌توان یک واقعیت مبتنی بر زبان را کاملاً حذف کرد، اما به‌عنوان انسان‌های اجتماعی، باید آن را، به‌تعبیر ناگارجونا، به‌مثابه یک انطباق واقعیت اصلی و بیان‌نشده درک کرد. جهان بیان‌شده تخیلِ صیرف است و واقعیتِ پیش‌زبانی یک واقعیتِ [اصیل] است. با «دو حقیقت»، ناگارجونا زبان را به‌عنوان توصیفِ متداولِ روزمره از واقعیت تلقی می‌کند، درحالی‌که عمیق‌ترین واقعیت که تُهیگی همه‌چیز است فاقد هر مفهومِ زبانی و نامی است. نهایتاً، با تنزیل جایگاهِ زبان، این امکان را به ذهن ناشی می‌دهد تا به امورِ رایجِ خویش بپردازد، ولی این نباید اندیشه‌گر را فریب دهد که زبان دروازه‌ای به واقعیتِ اصیل است.

اگر مارتین هایدگر^{۲۶۲} را به‌درستی فهمیده باشیم، وی زمانی عنوان داشت که زبان با ما سخن می‌گوید و نه ما با زبان. به‌عبارت‌دیگر ما بر زبان چیره نیستیم؛ زبان بر ذهن انسان‌ها چیره است. ما تنها با گوش دادن به خواستِ زبان پاسخ می‌دهیم.^{۲۶۳} در چارچوبِ اندیشهٔ مشابه، می‌توان گفت که واژگان و مفاهیم ابداعی در قلمروهای فرهنگی و دینی بر ما تسلط دارند و نه بالعکس.

رهایی شناختی عمیق‌تر یعنی بریدن از اندیشهٔ مفهومی محدود که در لَفَافَهٔ زبان پوشیده است. در درون‌نگری، کنار گذاشتن این پیوندِ به‌ظاهر جدایی‌ناپذیر و ثابتِ زبان و محیطی می‌تواند به کشفِ ذهنی ناب که زیر آوارِ کلمات و واژگان مدفون شده است، منجر شود.

^{۲۵۹} همان، ۱۲۳، ۹۸، ۹۶، ۸۷

هم‌چنین، بنگرید به:

Musō, *Dream Conversations*, 31–2.

^{۲۶۰} Musō, *Dream Conversations*, 31, 35, 46.

^{۲۶۱} Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, 190–191.

^{۲۶۲} Martin Heidegger

^{۲۶۳} Martin Heidegger, trans. Albert Hofstadter, *Poetry, Language, Thought* (New York: HarperCollins, 1971), 144 (in the essay of “Building Dwelling Thinking”);

هم‌چنین، بنگرید به:

“The Language” 205, 213–214.

برآمد

بودا قصدِ ابداعِ دینِ جدیدی را نداشت. بالعکس، وی یک دیدگاه فلسفی پویانی را جهتِ ارزیابی دوبارهٔ خویش و جهان پروراند، به طوری که هنوز هم پاسخ‌گوی جهان نوین و نسل فعلی‌مان است. هدفِ طرحِ اولیهٔ فلسفهٔ بودا چیزی بیش از خودمختاری با رهایی افراد از گرفتاری‌های فرهنگ/دین‌محور، باورهای فراطبیعی، کژبرداشت‌های شناختی و تشویش خودتحمیلی نبود. در فلسفهٔ رهایی خویش، بودا هم یک انحصارگرا بود که سایرِ جزمیت‌ها و آموزه‌های از پیش شکل‌یافته را رد می‌کرد و هم شمول‌گرا^{۲۶۴} بود که موضعِ میانه‌روی با سایرِ مرام‌ها را بدونِ لزوماً اخلاق‌گرایی آشکار اتخاذ می‌کرد.^{۲۶۵} ظاهراً، هدفِ بودا مسیری جهتِ رهایی فردی و جمعی بود و نه تلاش برای اثباتِ فضل خود و خطایای دیگران.

باری، درگذرِ زمان، این فلسفهٔ منطقی‌گرا تدریجاً جامهٔ روحانیت و رهبانیت بر خود پوشید و به یک «دین» تبدیل گشت. بودا در مقامِ یک ایزدِ محوری معرفی شد که بایستی موردِ پرستش قرار می‌گرفت. پی‌روی از احکامِ ثابت در متون مقدس مدام تأکید می‌شد. زیست در جوامع رهبانی روا دانسته و بالاخره باورهای فرهنگی جذّاب به بهشت‌وجهنم با آموخته‌های بودا درهم‌آمیختند. از منظرِ تاریخی، باورهای خرافی که به مرام بودایی افزوده شدند، به‌سختی موردِ انتقاد قرار گرفتند و هرگز به‌طورِ اساسی اصلاح نشدند. بنابراین، آموزهٔ مرکزی بودا به‌سمتِ یک «فلسفهٔ خودرهایی» وسیع‌تر گذار نکرد. گرچه کوشش‌های شورشگرانه در راستای اصلاح و تزکیهٔ این مرام صورت گرفتند - مانندِ شورش سده‌ششمی با بودی‌دارما در چین و هم‌چنین شورش زن در سدهٔ سیزدهم ژاپن، این مرام هر بار به‌سمتِ تشریفات‌گرایی و فرقه‌گرایی^{۲۶۶} فضل‌فروشانه بازگشت.

ورودِ مرام‌های پیشانیون^{۲۶۷} مانندٔ آیین بودا به جوامع نوین مستلزم زدودن باورها و ادعاهای غلوآمیز بود تا امکان انطباق و اتخاذشان توسطِ عموم جامعهٔ میسرتر گردد. لیکن، چالش موجود در اندیشهٔ شرقی و بودایی این‌ست که «مرزهای بین اندیشه، احساس و باور درهم‌تنیدند.»^{۲۶۸} به‌عبارت‌دیگر، منطق، احساس و باور همگی به‌طرزِ تمایزناپذیری در قالبِ یک صورت‌بندی واحد تلفیق می‌شوند. گفته می‌شود که مهارِ

²⁶⁴ Inclusivist

²⁶⁵ برای جزئیات و استدلال‌های جالب، بنگرید به:

J. Abraham Velez de Cea, *The Buddha and Religious Diversity* (London and New York: Routledge), 2013.

²⁶⁶ Sectarianism

²⁶⁷ Premodern

²⁶⁸ (Die Grenzen zwischen Denken, Fühlen und Glauben werden angesichts der letzten Wirklichkeit durchlässig.), Paola-Ludovika Coriando, *Metaphysik und Ontologie in der abendländischen und buddhistischen Philosophie* (Berlin: Duncker and Humblot, 2011), 43.

تناقض در تمرین آیین بودا انتخاب میان سه عمل است: به خاطر جامعه و فرهنگ، رسیدن به شایستگی با اعمال نیک و رسیدن به نیروانا - که تنها عمل اصیل است.^{۲۶۹}

فرهنگ پرستش یک بودای سنگی در واقع جای تکلیف شاق فرمان فلسفی آن را گرفت. از آنجایی که مرام بودا عمیقاً با بافت فرهنگ آن درهم تنیده شده است، مشخص نیست که این مرام آن گونه که توسط متعصبین در شرق مشق می شود، می تواند صرفاً با چنگ زدن بر گرایشات خداورانه - فراطبیعی موجود در خویش را ساقط سازد یا نه. جملگی بر اصلاحات اجتماعی - دینی - فرهنگی جوامع شرقی و اقدامات پیشگامانه اندیشمندان مستقل بستگی دارد. از منظر هستی‌گرایانه غربی، خدا منسوخ و بلااستفاده است، به ویژه خدای حاضر در میان ابرها و در آسمان که اجازه زیست به شیطان می دهد.^{۲۷۰}

خدازدایی و راززدایی از همان پیدایش آیین بودا بخشی از تاریخ بودایی بوده است.^{۲۷۱} لیکن، میل به زنده نگه داشتن سنن خداور و فراطبیعی و حفظ جایگاه خدایی بودا تا حد فراوانی کنه این فلسفه عمل‌گرا را از دیدگان پنهان ساخته است. تعالیم بودا به دین با مناسک و فرهنگ ساختگی تبدیل شد.

در تلاش برای پیش برد تعالیم بودا، برخی اندک فراتر از آن را درنور دیده‌اند، درحالی که دیگران در اخلاق مداری خوب‌بود و خداسازی از بودا درجا زده‌اند. حین انشعاب طولانی و شدید، بسیاری از اندیشه‌ها یا برچیده شدند یا تحریم گشتند که به سوءبرداشت از مرام بودا منتهی شد.^{۲۷۲} باری، فارغ از آن چه به تعالیم اصلی بودا افزوده شده است یا از آن کاسته شده است، چارچوب اساسی و محتوای سازگاری‌پذیر این فلسفه همچنان بنیانی تعلیمی دارد.

دلیل کارآمدی این فلسفه تنها زمانی اثبات می شود که تجارب فردی با تجارب بودا مطابقت پیدا کنند.^{۲۷۳} این بدین معناست که این فلسفه، به سان سایر فلسفه‌های عمل‌گرا، به یک تجربه زنده شخصی بدل می شود و نه باور بر تجربه فردی دیگر یا پی‌روی از وی.

فلسفه بودایی با محتوایی که به خویش و جهان پویا می‌پردازد، احتمالاً پس از دین جدا گشتن می‌تواند از جذبۀ فرافرهنگی بیش‌تری برخوردار گردد. شایان ذکر است که استفاده صرف از نام بودا شاید به‌عنوان یک شاخص استعاری (نه دینی - فرقه‌ای - جزمی) برای خودبیداری استفاده شود. به این دلیل عملی، ده خُرده‌نیروانا در این فصل ارائه شدند تا خوانندگان بتوانند آن‌ها را در قالب یک اندیش‌سنجی گسترده‌تر نیروانای فردی تلفیق سازند. همچنین، می‌توان استنباط کرد که تحقق خُرده‌نیرواناها می‌تواند چراغ راه نیروانای بزرگ‌تر باشند. یک‌به‌یک، جعبه‌های خُرده‌نیروانای کوچک جنبه «تاریکی» خویش را به جنبه

²⁶⁹ Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 110-111,

به نقل از میلفورد اسپایرو.

²⁷⁰ Nishitani, *Religion and Nothingness*, 30, 39, 42.

²⁷¹ *Ibid.*, 174.

²⁷² Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 49-50.

²⁷³ Suzuki, *The Awakening of Zen*, 94.

«روشن» تغییر می‌دهند، تا این که نهایتاً کَلِیتِ «جعبهٔ ذهن» روی محورش می‌چرخد و روشنی نیروانا را به‌نمایش می‌گذارد. از این گذشته، نیروانا یک دگردیدی ذهن و قلب (درون‌دگرش²⁷⁴) است. نبرد طولانی فلسفه معطوف به دگردیدی از بدانی به دانایی و پرورش اتکابه‌خود مستقل از رویدادهای بیرونی (خودبستگی²⁷⁵) بوده است.²⁷⁶ فلسفهٔ تجربی و روانشناختی بودا و رهایی از گمگشتگی‌ها در زندگی بستگی به ابزار ادراکی و عملکردهای فرد دارد تا لزوماً دانش کتابی و باور به مقدسات.

مادامی که افراد از سه سمّ طمع، خشم و توهم دوری می‌کنند و ناپایداری، بی‌خویشی و آرامش ذهن را مدنظر قرار می‌دهند، ماهیت دین‌جدای این فلسفه می‌تواند نیازهای شناختی‌شان را در هر شهر و دیار، در سر کار یا خانه برطرف کند. توصیهٔ عالم‌گیر بودا، «پناه بردن بر خود»، در این راستا بود تا نیروانا را اوج و کنج نالودهٔ آرمان انسان سازد - روشی عملی برای خودرهایی به‌شیوه‌های ابتکارآمیز فردی بدون تخطی و توهین به هر نوع سنتی. مفهوم کلیّ تعالیم بودا یا «فلسفهٔ رهایی» تسلط بر سرنوشت خویش با درک عمیق جهان بود - تبدیل شدن به دانندهٔ ضمیر خویش. «بر خود پناه ببر» هم‌چنین بدین معناست که رنج - شادی، جهل - روشن‌بینی، خودخواهی - هم‌دردی و غیره همگی درون ذهن انسان وجود دارند. این که فاتح کدام است، بر انتخاب فردی ما میان آسفتگی و بیداری در زندگی بستگی دارد.

* * * *

²⁷⁴ Metanoia

²⁷⁵ Autarkia

²⁷⁶ نیروان مکاتب هینی کلبی و رواقی و نیز ایپیکوری بر نیل به آرامش ذهن و آزادی درون، نوعی از خودبستگی با اتکا بر منابع درونی مستقل از رویدادهای بیرونی باور داشتند.