

فلسفه بودایی در هند*

ریچارد. پ. هایز

محمدصادق ابوطالبی

آیین بودا بیش از هزارسال جزء سازنده مهمی در معجون فلسفی شبه قاره هند بود. از آغازی نامعلوم در چند قرن پیش از میلاد مسیح، مدرسه‌گرایی بودایی قوت یافت، تا این‌که در نیمه دوم هزاره اول به اوج تأثیر و خلاقیت خود رسید. در قرن یازدهم، آیین بودا به تدریج شروع به افول کرد و سرانجام از هند شمالی رخت بست. گرچه متفکران بسیاری به صورت انفرادی بر مسائل متفاوتی تأکید داشتند، دغدغه بیشتر نویسندگان، عرضه یک نظام فلسفی یک‌پارچه بود که اخلاق، معرفت‌شناسی و متافیزیک را در برداشته باشد. بسیاری از مسائلی که فیلسوفان بودایی در هند بدانها پرداخته‌اند مستقیماً برخاسته از تعالیم منسوب به سیدارته گوتمه^۱ است، که بیشتر به لقب احترام‌آمیز بودا^۲ مشهور است.

دل‌مشغولی اصلی بودا ریشه‌کنی ناخشنودی‌های غیرضروری بود. نگرش اصلی او به این مساله این بود که همه ناخرسندی‌ها از آنجا پیدا می‌شود که مردم (و نیز دیگر موجودات زنده) به میل و تنفیری میدان می‌دهند، که به نوبه خود معلول برداشت‌های نادرستی درباره هویت خودشان است. ناخشنودی را می‌توان ناکامی یا ناتوانی در تحصیل آرزو دانست؛ بدان جهت که آرزوهای انسان عموماً غیر واقع‌بینانه و از این رو،

مشخصات کتاب‌شناختی این نوشته:

Edward Craig (Ed), *Routledg Encyclopedia of Philosophy*, Buddhist Philosophy, Indian

1. Siddhārtha Gautama

2. Buddha

دست نیافتنی اند، انسان معمولاً به طور طبیعی ناخشنود می‌شود. از آنجا که بودا ناکامی انسان را معلول برداشت‌های نادرست از سرشت بشر می‌دانست، برای فیلسوفان بودایی طبیعی بود که به مسائلی درباره سرشت حقیقی بشر توجه کنند. از آنجا که خود بودا را نمونه عالی فضایل اخلاقی می‌دانستند، تعیین این امر را که بودا چگونه موجودی بود، به عهده فیلسوفان بعدی گذاشتند. یک سؤال عادی این بود که آیا راه و روش او به گونه‌ای بود که مردم عادی امید پیروی از آن را داشته باشند. یا نقش او تا حدی فراتر از نقش معلمی بود که به دیگران نشان داد که چگونه خود را اصلاح کنند.

بودا بسیاری از دیدگاه‌ها را درباره سرشت بشر، فضیلت، و تکلیف که معلمان معاصر او بدانها اعتقاد داشتند، نقد کرد. بسیاری از این دیدگاه‌هایی که او با آنها به مخالفت برخاست لاقبل به صورت غیرمستقیم بر مفاهیم موجود در وده‌ها، مجموعه‌ای از متون آیینی که برهن‌ها در اجرای آیین‌ها به کار می‌بردند، مبتنی بود. نسل‌های بعدی بوداییان در انتقاد از ادعاهای برهنان درباره برتری وده‌ها نیروی بسیاری صرف کردند؛ در عین حال، بوداییان مایل بودند که به ترکیبی از تجربه و خرد اعتماد کنند. علاقه رسیدن به فهم درست با روش‌های صحیح استدلال، به توجه زیاد به مسایل منطقی و معرفت‌شناسی منجر شد که در طول پنج قرن اخیر، که در این دوره آیین بودا عامل مهمی در فلسفه هندی بود، تمامی علایق فلسفی دیگر را تحت الشعاع قرار داد.

از آنجا که بودا نامرادی بشر را معلولی می‌دانست که می‌توان آن را ریشه کن کرد، به شرط آن‌که علت آن ریشه کن شود، برای فیلسوفان بودایی طبیعی بود که توجه خود را بر شماری از مسائل درباره علیت متمرکز کنند. چند نوع علت وجود دارد؟ آیا ممکن است چندین معلول یک علت واحد داشته باشند؟ قوه چگونه به فعلیت می‌رسد؟ سؤالاتی درباره بساطت و ترکیب، یا وحدت و کثرت، و این‌که اساساً چه اموری در جهان حقیقی اند، آشکارا شکل گرفت. در سنتی که بر این اصل تأکید داشت که اساساً همه رنج‌ها و تعارض‌های غیر ضروری بشر را می‌توان در ناکامی در فهم این مطلب جست‌وجو کرد که چه اموری در جهان حقیقی اند، طبیعی بود که افراد به دنبال ملاک‌هایی باشند که به وسیله آنها امور حقیقی را از اوهام تمییز دهند.

طبیعت بشر

یک اعتقاد کلیدی در آموزه‌های بودایی این است که ناخشنودی نتیجه امیالی است که

ریشه در باورهای نادرست دارند. مهم‌ترین باورهای نادرست عبارت‌اند از: (۱) هستی فردی خود شخص از هستی دیگران مهم‌تر است؛ (۲) با کسب و تملک اموال می‌توان احساس رضایت کرد. بودا می‌گفت اگر به جای این بدفهمی‌ها بتوانیم درک درستی از سرشت بشری داشته باشیم، میل و طلب غیر واقع‌بینانه و ناکامی‌ها متوقف خواهد شد. به عبارت دیگر می‌توان از طریق شناخت این امور به سعادت دست یافت: (۱) هیچ‌کس از دیگری مهم‌تر نیست، زیرا همه موجودات در نهایت سرشتی واحد دارند؛ (۲) ریشه همه تعارضات میان موجودات زنده، اندیشه مالکیت است. به عقیده بودا راه‌هایی که رضایت را برای انسان به ارمغان می‌آورند هم نظری‌اند و هم عملی. انسان با توجه دقیق به افکار و احساسات خود و نحوه تأثیرگفتار و کردار خود بر دیگران، به تدریج می‌تواند از انواع باورهایی که باعث رنج غیر ضروری خود او و دیگران می‌شود، آزاد گردد. در برخورد با این دیدگاه که هستی خود شخص از هستی دیگر موجودات مهم‌تر است فیلسوفان بودایی تدبیر اساسی‌ای اندیشیدند تا نشان دهند که در واقع انسان‌ها خود یا هویت فردی ندارند، یعنی سعی کردند نشان دهند که در یک شخص چیزی نیست که در سراسر عمر ثابت بماند، و نیز در نهایت هیچ چیزی نیست که شخص بر آن کنترل واقعی داشته باشد. تصور در پذیرش بی‌ثباتی، پراکندگی و غیر قابل کنترل بودن تن و جان، علت کلیدی این ناکامی است که شخص می‌تواند با قبول اشیا چنان‌که حقیقتاً هستند، از آن مصون بماند. از سوی دیگر، دریافت اینکه موجودات همگی و از همه نوع در معرض تغییراند و سرانجام می‌میرند، به انسان این توانایی را می‌بخشد تا ببیند که تمام موجودات سرنوشت بنیادی یکسانی دارند. این امر به ضمیمه درک این‌که موجودات زنده همگی برای خوشی و سعادت می‌کوشند مرتبه مهمی در راه دریافت این است که هیچ یک از نیازهای فرد و از جمله نیازهای خود شخص، ارزشمندتر از رعایت نیازهای دیگران نیست.

این عقیده که انسان خود پایدار ندارد دارای دو جنبه است: یکی شخصی و دیگری اجتماعی. در سطح شخصی، در فلسفه بودایی بیش از آنکه انسان را ویژگی‌یگانه‌ای از گونه‌ای ثابت بدانند که همه ویژگی‌های فرعی [او] دستخوش تغییراند، او را مجموعه‌ای بی‌شمار از رویدادهای جسمی و روحی می‌دانند. از آنجا که این رویدادهای سازنده پیوسته، در حال تغییراند می‌توان نتیجه گرفت که آنچه از این رویدادها ساخته می‌شود

همواره لااقل در ماهیت تنوع می‌یابد. نظر به اینکه مردم احتمالاً میل داشتند خود را دارای شخصیت و منش ثابت بدانند، بودا می‌گفت که افراد همیشه می‌توانند منش خویش را با مجاهدت بهبود ببخشند و یا آن را رها کنند تا با غفلت و فراموش‌کاری بدتر شود. نظر به جنبه‌های اجتماعی هویت فردی و در مقابل دیدگاه‌های رایج زمان، بودا بر آن بود که نسبِ شخص نباید جایگاه او را در جامعه بشری تعیین نماید. بر طبق دیدگاه رایج در جامعه قدیمی و باستانی هند، وظایف، مسئولیت‌ها و طبقه اجتماعی شخص یا درجه پالودگی آیینی او تعیین می‌شد؛ اینها به نوبه خود تحت تاثیر نسب، جنسیت و دیگر عوامل گوناگون بودند که در طول حیات یک شخص ثابت می‌ماند. فیلسوفان بودایی در نقد این دیدگاه با جایگزینی مفهوم پالودگی از راه عمل (کَرْمَه) به جای مفهوم پالودگی از راه تبار، مفاهیم پالودگی و شرافت را از نو تعریف کردند، مثلاً بر طبق معیارهای بودایی، شخص شریف واقعی کسی نبود که دودمانی خالص و محترم داشته باشد، بلکه کسی بود که برحسب عادت اعمال نیک و خالص بجا می‌آورد.

اگر این مفاهیم اساسی را درباره سرشت بشری به عنوان نقطه شروع فرض کنیم، نسل‌های بعدی متفکران بودایی تبیین سازوکارهایی را به عهده گرفتند که به توسط آنها همه اجزاء سازنده یک شخص با هم مؤثراند: همچنین این سازوکارها سعی داشتند تبیین کنند که چگونه انسان‌ها می‌توانند به تدریج منش خود را عوض کنند. با آنکه درباره این اصل، توافق کلی صورت گرفته بود که در پس اعمال شخص، نیات سرانجام به حالات روانی منجر می‌شود، و اعمال خیرخواهانه به یک حس خیرخواهی منجر می‌شوند، حال آنکه اعمال بدخواهانه به تشویش و ناراحتی منجر می‌شوند، جزئیات دقیق درباره چگونگی وقوع علیت کرمه‌ای موضوع منازعات بسیاری بود. مشکل اصلی این بود که چگونه افعال ارتكابی در طول یک زندگی می‌تواند بر منش یک شخص در زندگی دیگر تاثیر گذار باشد، زیرا بوداییان مفهوم تجدید حیاتی را که در نظام‌های فکری هند رایج بود، پذیرفتند. گفت‌وگوها درباره اینکه انسان‌ها چگونه می‌توانند منش خود را ارتقا دهد، با این پیش فرض است که آنان به نحوی غیر قابل برگشت منحرف نشده‌اند. بحثی که میان متفکران بودایی مطرح شد این بود که آیا موجوداتی را می‌توان نشان داد که به قدری منحرف شده باشند که حتی نتوانند امیدی به بهبود منش خویش داشته

باشند. اگر چنین باشد، پس این‌گونه موجودات آشکارا وارث چرخه بی‌پایان زایش‌های مجدد خواهند بود.

بوداییان برای احتراز از توجیه ناپذیری دو فرضیه دیگر که هر یک می‌توانست سرشت بشر را شکل دهد، انسان را مجموعه‌ای از اجزای درهم تنیده دانستند که پیوسته در حال تغییرند. یک نظریه این است که هر شخصی جوهر بنیادینی دارد که تحت هر شرایطی ثابت می‌ماند. این جوهر با مرگ بدن مادی از بین نمی‌رود و از طریق فرایند تناسخ در پی کسب بدنی نو می‌باشد. براساس این دیدگاه، جزء بنیادین و ثابت یک شخص، ابدی است. نظریه دوم این است که شخص در بدو تولد هویتی به خود می‌گیرد که آن را در طول حیات با خود دارد، ولی هنگام مرگ آن هویت به کلی از بین می‌رود. دیدگاه بودایی، که راه میانه‌ای بین افراط و تفریط دانسته شده، این است که منش یک شخص دائماً در حال تغییر است و عواملی که تغییرات خاص را در جان شخص تعیین می‌کنند حتی پس از مرگ بدن، که جایگاه جان است، همچنان موثراند. بنابراین بوداییان ادعا می‌کردند که آنچه از یک موجود به بدن دیگر می‌رود جوهری ثابت نیست، بلکه مجموعه از تمایلاتی است که به شیوه‌های معین عمل می‌کنند.

اخلاق

قوی‌ترین انگیزه برای پذیرش آموزه تجدید حیات، دفاع از این عقیده بود که انسان‌ها در پایان زندگی خود پاسخ‌گوی کردار خویش‌اند؛ از این‌رو، این آموزه نقشی محوری در نظریه اخلاق بودایی بر عهده دارد. بینش بودایی درباره انسان، راه میانه‌ای بود میان دو راه افراطی غیر قابل توجیه. در حوزه اخلاق نیز بوداییان اخلاق بودایی را راهی میانه یا حالتی معتدل می‌دانستند که از بینش‌های افراطی اخلاق بشری دوری می‌جست. به منظور فهم حالات متنوعی که بوداییان در برابر آنها دیدگاه‌های خود در خصوص اخلاق شایسته را تعریف می‌کردند، باید در نظر گرفت که مسأله اصلی‌ای که بودا و معاصران او طرح می‌کردند این بود که چگونه می‌توان به خشنودی رسید. تدبیری که متفکران مختلف توصیه می‌کردند با بینش آنان درباره زندگی پس از مرگ ارتباط بسیاری داشت. معتقدان به اینکه یک شخص تنها یک زندگی دارد استدلال می‌کردند که انسان بدون آنکه به خود رنج و زیانی وارد کند باید در زندگی خود به دنبال لذت هر چه بیشتر باشد.

خویشتن‌داری در طلب لذت تنها به همان اندازه ضروری می‌نماید که ارضای بیش از حد ممکن است زندگی شخص را کوتاه‌تر کند و از فرصت‌های او برای طلب لذت بعدی بکاهد. از سوی دیگر، فیلسوفانی که آموزه تولد دوباره را پذیرفتند، استدلال می‌کردند که رهایی ابدی از رنج و ناآرامی زندگی، تنها خوشی‌ای است که ارزش پی‌گیری دارد؛ رهایی ابدی تنها با پایان‌بخشیدن به تولد دوباره محقق می‌شود. آنان می‌گفتند همه موجودات زنده با انباشت آثار کردارهای انجام شده در زندگی‌های قبل، سرانجام دوباره در قالبی از حیات، زنده می‌شوند. گرچه ممکن است برخی از صور حیات بسیار خوشایند باشند و پاداشی موقت برای اعمال نیک پیشین به بار آورند، هر قالبی از حیات دربرگیرنده مقداری درد و رنج است، حتی اگر [آن درد و رنج] فقط نگرانی از این باشد که سرانجام آرامش و خوشی کنونی به پایان می‌رسد و درد روحی و جسمی جای آن را می‌گیرد. از این رو، تنها امید برای رهایی ماندگار از دردهای موجود این بود که شخص خود را کاملاً از چرخه زایش و مرگ خارج کند. اینکه دقیقاً چگونه باید به این امر دست یافت مبتنی بر مباحثات بسیاری بود، ولی برخی از روش‌های جدی متضمن تن دادن به صور افراطی ریاضت و حتی خود آزاری بود. بنابراین، راه میانه بودایی راهی بود که از دو افراط اجتناب می‌کرد: یکی تن آسایی آنانی بود که زندگی پس از مرگ را کاملاً انکار می‌کردند و دیگر، خود آزاری بود که گونه‌ای از ریاضت کشی را تنها راه رسیدن به رهایی می‌دانست و پیشنهاد می‌کرد.

فیلسوفان بودایی هم عقیده بودند که روان انسان در هر لحظه معین، یا شریف است یا شریر و یا خنثی؛ بدین معنا که خصوصیات روانی انسان در لحظه‌ای معین جهت‌گیری واحدی دارد که یا در جهت حالت خوشنودی است، یعنی نتیجه طبیعی فضیلت و یا در جهت حالت ناخشنودی است، یعنی نتیجه طبیعی رذیلت. اینکه می‌گفتند فضائل اصلی در نگرش سالم سهم دارند دریافتی صحیح بود. این فضائل به صورت احساس شرم و احساس وقار خود را جلوه‌گر می‌کرد و معمولاً رعایت این فضائل را، هم احترام به خود می‌دانستند و هم احترام به دیگران. پس اگر کسی فضیلت احساس شرم را داشته باشد و احساس شرم به وظیفه خود عمل کند، او فضائل سخاوت، دوری از خبثت، و خالی از تعصب بودن را نیز کسب می‌کند؛ کسب این فضائل احتمالاً شخص را وادار به ارتکاب شیوه‌هایی می‌کند که به سلامت خودش و دیگران منتهی شود. از سوی دیگر اگر آن

شخص، رذیلت بی حیایی داشته باشد، او رذیلت گمراه‌کنندگی و اضطراب داشته، و بنابراین مستعد ارتکاب شیوه‌هایی است که احتمالاً موجب آزار خود و دیگران می‌شود. در حالی که خصائص روانی فضیلت‌مدارانه و رذیلت‌مدارانه در آن واحد نمی‌توانند در روانی واحد حاضر شوند، چه بسا ممکن است انسان بین چارچوب‌های فضیلت‌مدارانه و رذیلت‌مدارانه روح و روان دودل باشد. گفته‌اند درحقیقت، وضعیت بخش عظیمی از موجودات زنده اینچنین است.

علی‌رغم میل به توافق در این موضوعات اصلی، فیلسوفان بودایی با یکدیگر بر سر مسائل متعدد دیگر اختلاف نظر داشتند، مثلاً بحث بر سر این بود که آیا انسان می‌تواند به درجاتی از توفیق برسد که هرگز بازگشت در آن نباشد. عده‌ای می‌گفتند به محض این‌که انسان در مورد حقیقت به بینش‌هایی دست یابد، راه‌های دیگری که به انگیزه‌های خودخواهانه می‌انجامند هرگز نمی‌توانند او را فریب دهند. عده‌ای دیگر می‌گفتند که اگرچه احتمالاً بازگشت برای برخی از مردم غیر محتمل است؛ اصولاً این امر همواره امکان‌پذیر است و بنابراین هرگز شخص نمی‌تواند از عهده خودخواهی برآید.

بحث دیگر بر سر این بود که آیا ممکن است فرد شرور کاملاً از فضائل فرد شریف آگاهی یابد، برخی بوداییان قائل به این دیدگاه‌اند که تنها شخص شریف می‌تواند بفهمد که شخص دیگر نیز شریف است. با وجود این، موضوع بحث دیگری که در جریان بود این بود که آیا امتیاز شریف‌بودن می‌تواند به دیگران هم منتقل شود. برخی می‌گویند که هر شخص صرفاً پاسخ‌گوی کردارهای خویش است و هیچ‌کس نمی‌تواند از آثار سوء کردارهای مضر خویش که عمداً مرتکب شده، بگریزد. عده‌ای دیگر اظهار می‌دارند که امتیاز شرافت می‌تواند به دیگران منتقل شود، و آنان را قادر سازد تا مراحل از سعادت را تجربه کنند که هرگز سزاوار کردار خودشان نبوده است. مسائل فوق دقیقاً با این مباحث‌گره خورده بود که آیا برخی موجودات به چنان تباهی‌ای سقوط می‌کنند که هرگز نمی‌توانند حتی آرزوی نیک‌بودن کنند. فیلسوفانی که پذیرفتند که موجودات ممکن است تا این حد منحرف شوند و منکر انتقال امتیاز فضیلت بودند باید نتیجه گرفته باشند که برخی موجودات هرگز به نیروانه^۱ نایل نخواهند شد. فیلسوفان دیگری که از نظر آنان تصور رنج ابدی در چرخه حیات غیر عادلانه می‌نمود، موافق این نظریه بودند که امتیاز

فضیلت می‌تواند منتقل شود، بنابراین برای موجودات کاملاً منحرف این امکان فراهم است که به ضرورت تحول روانی تن دهند تا به تدریج زندگی با فضیلتی را شروع کنند.

سرشت بودا

حتی در لایه‌های اولیه متون بودایی که تا کنون باقی مانده‌اند، بودا را به طرق مختلف نشان داده‌اند. برخی عبارات، او را کسی می‌دانند که استادانه به سؤالاتی که به او عرضه شده، پاسخ می‌دهد، یا با پاسخگویی به سؤالات و یا با بیان علت عدم پاسخگویی. بی‌گمان این عبارات طرح شده بودند تا بودا را مظهري از مظاهر خرد نشان دهند که می‌توان بینش تحلیل‌گر و دقیق او را نمونه و الگوی کسانی دانست که در جست‌وجوی رسیدن به فهم درست‌اند. بودا را نمونه‌ای از فضیلت نیز دانسته‌اند، که بدون آسیب رسانی به دیگر موجودات زنده به هنر زندگی در این جهان دست یافته و علاقه‌وی به رفاه همه‌اشیای زنده اطراف خود بی‌نظیر است. در مقابل این عبارات پراکنده که بودا را فردی برجسته قلمداد می‌کنند، عبارات دیگری هستند که او را معجزه‌گری فوق بشری می‌دانند که مهارت فنون یوگایی به او قدرتی بخشید تا در یک چشم به هم زدن صدها کیلومتر را بپیماید، خود و شاگردانش را در آسمان سیر دهد، اندیشه‌های درست مردمان دیگر را بداند، گذشته و آینده را واری کند، جراحات‌های عمیق را تنها با نگاه به آنها شفا دهد، و حیوانات وحشی و خطرناک را تنها با صحبت آرام رام کند.

بعضی از متون او را به گونه‌ای نشان می‌دهند که از شاگردانش می‌خواهد تا درباره هر آنچه می‌گوید از او سؤال کنند و هیچ چیز را به‌خاطر نفوذ و اقتدار او نپذیرند؛ در عبارات دیگر، او کسی است که حتی خردمندترین و فاضل‌ترین خدایان نزد او می‌آیند تا اسرار ژرف گیتی را با کلماتی روشن برای آنان بیان کند. با وجود تنوع مطالب گفته شده درباره بودا در متونی که بوداییان آنها را معتبر می‌دانند، عجیب نیست که یکی از نکاتی که درباره آنها مناقشات چشمگیری بوده سرشت خود بودا است. نزد برخی از فیلسوفان بودایی بحث درباره سرشت بودا به همان اندازه مهم بود که بحث درباره سرشت خدا نزد الاهدانان سنت‌های خدا پرستانه.

قدیمی‌ترین سند موجود درباره مباحثات درباره سرشت بودا، اثری است به نام

کَتهاوَتْهو^۱ (نکاتی دربارهٔ مباحثه) که تصور بر می‌شد که حدود ۲۴۶ قبل از میلاد، راهبی بزرگ معروف به تیسسه مگّلی پوته^۲ آن را نوشته است. این رساله بالغ بر دویست موضوع را بیان می‌کند که بیشتر آنها مباحثات داخلی بوداییان، و بسیاری هم مربوط به سرشت بودا است. براساس این متن، برخی بوداییان قائل به این نگرش‌اند که بودا همیشه در تمام فضا پر است و قدرت آن را دارد که به دلخواه تمام قوانین طبیعت را به حالت تعلیق در آورد؛ دیگران می‌گفتند بودا تنها در جایی حضور دارد که بدن او هست و تمام قوانین طبیعی او را احاطه کرده است، همانگونه که دیگر موجودات زنده را.

آنان که بودا را موجودی جاودان و ساری و جاری در همه جا می‌دانستند ادعا می‌کردند که بودای بشری صرفاً ظهوری در شکل بشر بود که برای هدایت بشر ظاهر شد. آنان ادعا می‌کردند که این تجسم، نیاز واقعی به غذا و سرپناه و دیگر مایحتاج‌های مادی زندگی نداشت، بلکه او چنین هدایایی را از مریدان می‌پذیرفت تا آنان به فوائد بخشش پی ببرند. علاوه بر این، می‌گویند که این تجسم کاملاً فاقد هر گونه ویژگی روانی و جسمانی ناخوشایند یک انسان بود و هرگز بر این قصد نبود که بر تعلیم مردم دربارهٔ چگونگی پرورش فضیلت و رسیدن به نیروانه نظارت کند. عده‌ای دیگر از بوداییان به کلی این بینش را دربارهٔ بودا رد کردند و گفتند که او انسانی فانی بود؛ درست همانند همهٔ دیگر موجوداتِ میرا، الا اینکه در میان قلمرو محدود موضوعاتی که او به آنها معرفت داشت، این موضوع مهم بود که چگونه می‌توان به آرامش و شادی پایدار رسید. این موضوع بیش از هزار سال در هند مورد نزاع بود، در حالی که برخی از اعضای جنبش یوگاچاره^۳ این عقیده را دنبال کردند که بودا چیزی بیش از یک اصل کیهانی است، دهرمه کی‌ری^۴ و برخی از مریدان او این بینش را دربارهٔ بودا از سرگرفتند که بودا یک انسان فانی معمولی است؛ سرانجام در قرن یازدهم رته کرتی^۵ بودایی گفت که تمام امور خاص مربوط به آگاهی فردی صرفاً بخشی از یک یگانه و خودآگاهی عام، هستند که او آن را خرد بودا نام نهاد.

موضع رته کرتی ممکن است نتیجهٔ منطقی نظریه‌ای باشد که نخستین بار در کَتهاوَتْهو

1. Kathāvattū.

2. Tissa Moggalīputta.

3. Yogācāra.

4. Dharmakīri.

5. RatnaKīrti.

به آن اشاره شد، یعنی کسی که با کسب یک ویژگی به نام بیداری (بودی)،^۱ یگانه‌ای بیدار (بودا) می‌شود. خود تیسّه مگّلی پوئه این نظریه را رد کرد و گفت که اگر بیداری چیزی باشد که شخص بتواند به دست آورد پس آن را می‌توان از دست داد، که در این صورت یک بودا می‌تواند به بودا بودن خود پایان دهد؛ از این رو نگرش او این بود که بیداری خصلتی مثبت نیست، بلکه صرفاً فقدان توهمات است. در مخالفت با این بینش، دیگر بوداییان (و به ویژه اعضای مکتب یوگاچاره) گفتند که بوداها به سبب درک یک ظرفیت ذاتی در بیدار شدن، بودا می‌شوند. برخی می‌گویند که این ظرفیت ذاتی، که نطفه داننده حقیقت (تّهاگته گَرّنه^۲) خوانندش، در همه موجودات زنده موجود است. از این رو این ظرفیت، همه موجودات زنده را بودا یا لاقل در آستانه بودا شدن می‌سازد. به واسطه این نگرش که هر موجود ذی شعوری خصلت جوهری یک بودا را داراست، حتی اگر دیگران به طریقی این جوهر را از نظرها بپوشانند، این امر گامی کوتاه به سوی این نگرش بود که همه موجودات ذی شعور در ذات خود یکسانند و لذا یک موجود فی الواقع با دیگری متفاوت نیستند. این مسئله که آیا درجات بوداگی یا مقامات مختلف بودها وجود دارد، ارتباط تنگاتنگی با نزاع بر سر سرشت ذات بودا داشت. تیسّه مگّلی پوئه گفته بود که بودا بودن فقط رها بودن از توهم است، و انسان یا رهاست یا نیست؛ درجات رهایی و آزادی متصور نیست. متفکران دیگر این نظر را برگزیدند که گرچه اساساً همه موجودات در طبیعت خود بودا هستند، اما آنان ذات خود را تا میزان مختلفی بروز می‌دهند، و بنابراین می‌توان از درجات بوداگی سخن گفت.

معرفت شناسی

متون بودایی، سیدارته گوتمه یا بودا، را کسی می‌داند که آیین‌های قربانی برهمنان را به استهزاء می‌گرفت و کاهنان سازنده این آیین‌ها را متهم می‌کرد، زیرا این آیین‌ها بهترین انگیزه برای دریافت پول ثروتمندان و بهره برداری از قدرت به نفع خود بودند. بدین طریق سرانجام تازیدن به اعمال قربانی کاهنان برهمنی به چالش کشیدن اقتدار متون ودایی که کاهنان مقدس می‌شمردند منتهی شد. قدیمی‌ترین فیلسوف بودایی که

1. bodhī.

2. tathāgata - garbha.

اقتدار متون مقدس را به چالش کشید ناگارجونه^۱ بود که استدلال‌های او اصل امکان ایمان موجه را زیر سؤال برد. در متنی به نام *ویگره ویاورتتی*^۲ (رفع مناقشات)، ناگارجونه نشان داد که همه آراء با نوعی قضاوت درباره تجربه، یا درباره صور متعدد استدلال، یا درباره اقتدار سنت، توجیه پذیراند. ناگارجونه گفت: اینک در میان آراییی که می‌توان پذیرفت این رأی هست که همه آراء از راه یکی از آن راه‌ها توجیه می‌شوند. اما ظاهراً چیزی نیست که این رأی را توجیه کند. اگر کسی ادعا کند که این رأی توجیه‌گر خود است، پس چرا نپذیریم که تمام آرای دیگر نیز توجیه‌گر خود هستند؟ از سوی دیگر اگر این رأی نیازمند اثبات باشد حاصل آن عقب‌گردی بی‌منتها خواهد بود. سپس ناگارجونه نتیجه می‌گیرد که هیچ رأیی را نمی‌توان پایه‌گذاری کرد. بنابراین پذیرش اینکه انسان هرگز نمی‌تواند به یقین برسد نزد ناگارجونه موثوق‌ترین راه برای آزادی و رهایی خود از توهمات متعددی است که علت ناخوشی‌های این جهان‌اند. بنابراین زدودن این توهمات صرفاً کشف حقیقت نیست، بلکه فقط شناخت همه آن عقایدی است که به‌عنوان معرفت قلمداد می‌شوند، درحالی که در حقیقت اصلاً معرفت نیستند.

گرچه شکاکیت ناگارجونه در جذب معنای حقیقی قطعاتی از متون بودایی توفیق یافت؛ متونی که بودا را نسبت به دیگر معلمان، پرسشگری اقتدارگرا می‌دانست، اما این امر فرصت مناسبی برای تمییز حقیقت از خطا باقی نگذاشت. بنابراین اکثر فیلسوفان بودایی که پس از ناگارجونه آمدند هم بر رفع خطا تأکید داشتند و هم بر حفظ معرفت دقیق. دیگناگه^۳ نظریه‌های معرفت را که متفکران برهمایی بسط داده بودند، اصلاح کرد و گفت که فقط دو نوع معرفت وجود دارد و هر کدام موضوعی متمایز دارد که برای دیگران غیر قابل دسترس است: انسان به‌واسطه حواس، معرفتی نسبت به ویژگی‌هایی که به‌لحاظ جسمی موجوداند کسب می‌کند، در حالی که قوه عاقله، انسان را قادر می‌سازد تا مفاهیمی را که تجربه‌های گذشته و آینده را مورد توجه قرار می‌دهد، بسازد. در اثر مهمی به نام *آلمبته پریکنشه*^۴ (بررسی تقویت آگاهی) دیگناگه استدلالی را که سلفش، *وسوبندهو*^۵ شکل داده بود، بسط داد. در آنجا دیگناگه گفت که یک شناخت تنها در صورتی صحیح است که موضوع آن با آنچه موجب آگاهی شده کاملاً شبیه باشد،

1. Nāgārjuna.

2. Vighrahavyāvārthnī.

3. Dignāga.

4. Ālambanaparīkṣa.

5. Vasubandhu.

مثلاً چنانچه فردی در تاریکی درخت خشکیده‌ای را ببیند و آن را یک انسان بپندارد، پس در اینجا موضوع شناخت انسانی است که شبیه درخت خشکیده نیست، همان درختی که موجب این شناخت است؛ بنابراین، این شناخت نادرست است. با طرح این اصل، دیگناگه گفت که بنابراین هیچ یک از ادراکات حسی ما درست نیست، زیرا در اصل، ذراتی آنها را پدید آورده‌اند که روی هم انباشته شده‌اند؛ با وجود این ما هرگز از چیزی به عنوان توده ذرات آگاه نیستیم. در عوض آنچه ما از آن آگاهیم اشیائی‌اند نظیر انسان‌ها، فیل‌ها و درخت‌ها. اما این تصورات ما از اشیاء مثل انسان یا فیل صرفاً تصووراتی ذهنی از طبیعت‌اند و با حقائق موجود در جهان خارج مطابق نیستند. بنابراین او نتیجه می‌گیرد که تنها موضوعات قابل شناسایی برای ما مفاهیم‌اند؛ ما هرگز از حقایقی که بیرون از ذهن اتفاق می‌افتد کاملاً آگاه نیستیم.

جستارهای دیگناگه علاقه دوباره‌ای را درباره مسائل معرفت‌شناسی میان فیلسوفان بودایی برافروخت که قرن‌ها ادامه یافت. نظریات او در منطق به اندازه نظریاتش در منابع معرفت مؤثر بود، و موارد اندکی در نظریات او بود که صراحتاً به آموزه پیشین بودایی اشاره داشت. کار استخراج مفاهیم و مسائل منطق و معرفت‌شناسی را برای مردم برعهده فیلسوف نظام‌گرا، دهرمه کرتی، نهادند. مشغله سنتی بودایی، یعنی رفع توهمات از ماهیت خود (نفس) برای کسب رهایی از ناخشنودی، مورد علاقه مردم بود.

نظام معرفت‌شناسی دهرمه کرتی در پیرامون نقد او از این آموزه برهمنی درباره حجیت خاص وده که برهمنان آن را وحی خدا به بشر می‌دانستند، دور می‌زد. او این نقد را با دفاعی از این آموزه که بودا منبعی از معرفت بود، ترکیب کرد. ادعای برهمنان درباره حجیت متون مقدسشان مبتنی بر این اندیشه است که خدا عالم مطلق و رحیم است؛ دهرمه کرتی گفت که این عقیده نامعقول و مضحک است. از سوی دیگر، ادعای بوداییان برای حجیت بودا بر این ادعای متواضعانه مبتنی است که بودا انسانی عادی بود که می‌توانست علت اساسی ناخشنودی را ببیند، چگونگی زدودن این علت را می‌دانست، و زمان زیادی را صرف کرد تا آنچه را کشف کرده بود به دیگران بیاموزد. به علاوه دهرمه کرتی گفت، بودا چیزی نیاموخت، مگر اصولی که هر انسانی می‌تواند آنها را تصدیق کند. گفته بودند که تصدیق کامل تعالیم بودا برای کسی که هنوز توهمات بینش او را پوشانده، غیر ممکن است. از سوی دیگر، برای کسی که آموخته بود تا به توصیه

خردمندانه گوش فرا دهد، بر آن تأمل کند و آن را عملی کند، تمام تعالیم بودا درباره کسب نیروانه قابل قبول خواهد بود.

قالب این تأمل که دهرمه کرتی پیشنهاد کرد بر بررسی نظام‌مند درباره اصول نتیجه‌گیری صحیح مبتنی بود؛ او مدعی بود که اکثر توهمات، از نتیجه‌گیری‌های عجولانه از تجربه محدود ناشی می‌شود. او گفت که اکثر مواد نظری‌ای که فیلسوفان درباره آنها به نزاع می‌پردازند را نمی‌توان با قطعیت حل و فصل کرد. در این خصوص دهرمه کرتی در مورد آراء و فرضیات ناموجه، نگرش محتاطانه بودا و ناگارجونه را اختیار کرد. او در عین حال سعی می‌کرد نشان دهد که شکاکیت افراطی‌ای که مشخصه آثار متفکرانی نظیر ناگارجونه بود نیز ناموجه‌اند. این «راه میانه» معرفت‌شناسانه که از ادعاهای متواضعانه درباره گستره معرفت بودا تشکیل شده بود و با این حال اصرار داشت که آموزه‌های بودا حق، و قابل تمییز از باطل بودند، بر بخش اعظم فلسفه بودایی که به تدریج در هند شکل گرفت تأثیرگذار بود و این تأثیر تا آن زمان که آیین بودا از اینکه عامل مهمی در قلمروی فلسفی شبه قاره هند باشد دست کشید، ادامه داشت. توجه به مسایل معرفت‌شناسانه به بوداییان این امکان را می‌داد تا منازعات تندی را که گاه به گاه بر سر این مساله که کدام یک از متون مقدس بودایی معتبراند نادیده بگیرند.

متافیزیک

به سبب اهتمام تعالیم بودایی نقش باور نادرست به عنوان علتی برای ناخوشی، طبیعی بود که فیلسوفان بودایی بر مسائل هستی‌شناسی و نظریه علیت تمرکز کنند. هستی‌شناسی مهم بود، زیرا نوعی خطای فکری که تصور می‌شد به ناخوشی منجر می‌شود در خطا بودن درباره آنچه هست بود. نظریه علیت مهم بود، زیرا تصور بر این بود که امحای علت ناخوشی به رفع خود ناخوشی می‌انجامد.

نخستین تلاش‌ها برای نظام‌مند کردن تعالیم آیین بودا در گونه‌ای از ادبیات معروف به ابی درمه^۱ بود که در آن همه عوامل تجربه بشری بر طبق طرح‌هایی متنوع طبقه‌بندی شده بودند. با بررسی روابط میان این مراتب علل، سرانجام به تدریج، نظریه مبسوط علیت شکل گرفت که در آن انواع مختلف روابط علی شماره شده بود. مکتب‌های ابی درمه

بسیاری وجود داشت که هر کدام برای طبقه‌بندی و شمارش عوامل تجربه، مجموعه‌ای از طرح‌های کلی مختص به خود داشتند. در واقع هر کدام دربارهٔ اینکه خودِ واژه «ابی درمه» به چه معناست تفسیری مختص به خود داشتند؛ در میان تفسیرهای محتمل از این واژه، یک تفسیر متداول این است که ابی درمه بدین معناست: «آموزه‌ای والاتر و پیشرفته‌تر، یا آموزه‌ای که به یک نظام برتر فرزاندگی منتهی می‌شود». تنوع رویکردهای مقبول در متون ابی درمه، بحث دربارهٔ این متون را به هر طریق، بلکه به عام‌ترین شیوه دشوار می‌سازد. در میان بیشتر مکتب‌های ابی درمه، این عقیده الزامی بود که بهترین طرح برای رسیدن به شناخت از هر موجود پیچیده، تجزیه آن موجود به اجزای اساسی آن است. یک جزء اساسی این است که نتوان آن را به شیئی ساده‌تر تجزیه کرد. اکثر بوداییان نظام گرا به این اصل اعتقاد دارند که قطعات یک ساختمان به غایت بسیط که اشیاء از آنها ساخته می‌شوند اساساً واقعی‌اند، در حالی که اشیای مرکب که از اجزای ساده‌تر تشکیل می‌شوند اساساً غیر واقعی‌اند؛ آنان می‌گویند که واقعی بودن تنها از طریق اجماع یک انجمن تحقق می‌یابد، مثلاً همان‌گونه که پیش‌تر در بخش سرشت بشر دیدیم در نزد بوداییان میل شدیدی به پذیرش این مطلب بود که منش یک شخص محصول عناصر بسیاری است؛ گرچه این عناصر را واقعی قلمداد می‌کردند، درنهایت، این شخص را غیر واقعی می‌دانستند. این نظر دربارهٔ یک شخص ممکن است یک خیال باشد، اما او شخصی است که ادارهٔ جامعه را ممکن‌تر می‌سازد، و بنابراین آن را می‌توان واقعیتی اجماعی دانست؛ در مقابل واقعیت بنیادی.

ناگارجونه فیلسوف هر گونه تلاش برای ارائهٔ تمایز میان حقائق اجماعی و حقائق بنیادی را زیر سؤال برد. یک برداشت از نوشته‌های فلسفی او این است که وی سعی داشت نشان دهد که هر تلاشی برای درک جهان تنها می‌تواند تخمینی باشد که می‌توان تا حدی دربارهٔ آن اتفاق نظر داشت؛ اما هیچ شناختی نیست که بتواند ادعا کند که به وصف رضایت‌بخش اشیاء، آن‌گونه که واقعاً هستند رسیده است. ناگارجونه، همراه با نقد همه‌جانبهٔ اصل اقدام برای تمایز میان واقعیات بنیادی و واقعیات اجماعی، این آموزه را که عناصر سازندهٔ بسیط به عنوان علل اشیای پیچیده، واقعی‌تر از خود اشیای پیچیده‌اند نیز نقد کرد. این اصل بر این فرض استوار است که یک موجود هرچه بسیط‌تر باشد، از استقلال بیشتری برخوردار است. در واقع او می‌گفت که عناصر سازندهٔ به ظاهر بسیط

چندان به معلول‌های به ظاهر پیچیده خود بستگی ندارند. ناگارجونه به این واقعیت از وجود که بسته به اشیای دیگر است نام تهیت^۱ داد؛ او گفت از آنجا که همه موجودات برای وجودشان به دیگر موجودات بسته‌اند پس همه اشیاء تهی‌اند.

فیلسوفان متأخر بودایی، به‌ویژه از درمه‌کرتی به بعد، به طور فزاینده‌ای توان خویش را به انکار ادعاهای برخی از متفکران برهمایی اختصاص دادند، ادعا این بود که کل جهان می‌تواند از علتی واحد ناشی شده باشد. درمه‌کرتی گفت، اگر همه اشیاء در تاریخ هستی علتی واحد نظیر خدا یا نوعی مادهٔ ازلی داشتند، پس برای توجیه تنوع صوری در عالم وجود در هر زمان معین هیچ راهی وجود نداشت، و توجیه این واقعیت که حوادث به ترتیب رخ می‌دهند، نیز ممکن نبود. وی می‌گفت، اگر تمام اختلافات دنیوی و صوری ذاتی علت هستند، پس این علت چیز یگانه‌ای نیست. ممکن است کسی بگوید که این اختلافی که در علت واحد هست تنها به‌عنوان قوه‌ای از یک جنس است؛ اما این امر فقط مشکل چگونگی از قوه به فعل در آمدن را دوچندان می‌کند. اگر این قوه با چیزی خارج از این علت که در آن هست، فعال می‌شود، پس وساطت بیرونی را باید در زمرهٔ عوامل علی و وابسته به علت نخستین قلمداد کرد که در آن صورت چیزی بیش از یک علت واحد وجود ندارد. در کنار استدلال‌های عام علیه این باور که همه اشیاء می‌توانند علت واحدی داشته باشند، درمه‌کرتی نیز به طور خاص علیه وجود خدای خالق استدلال کرد. او اظهار داشت که در عالم هیچ علامتی از اینکه ذی‌شعوری آن را طراحی کرده باشد وجود ندارد؛ حتی اگر فرضاً بپذیریم که جهان ممکن است به دست موجود ذی‌شعوری ساخته شده باشد، با این حال هیچ دلیلی نیست بر اینکه این موجود ربطی به موجودات زنده داشته باشد. نسل‌های بعدی فیلسوفان بودایی استدلال‌های درمه‌کرتی را علیه وجود خالق ذی‌شعور یگانه تفصیل دادند، اما غالب این تفصیل‌ها بیشتر شکل پاسخ به اعتراضات مخالفان را به خود گرفت تا تدوین استدلال‌های تازه.^۲

در طول پانصد سال اخیر که آیین بودا عاملی مهم در فلسفه هند بود (۶۰۰ - ۱۱۰۰)، نقد آموزه‌های بودایی از سوی فیلسوفان دینی جینه و برهمایی، و نیز از سوی مادیگرایان ضد دین، متفکران بودایی را بر آن داشت تا برخی از استدلال‌های خود را پالایش کنند و حتی از برخی آرای عقیدتی خود دست بکشند. مباحثات داخلی بوداییان

بیشتر به شکلی از فلسفه بودایی تبدیل شد تا استدلال در مقابل مخالفان غیر بودایی. در خود آیین بودا، سعی بر این بود تا به اختلافاتی که در قرون اولیه، بوداییان را به لحاظ عقیدتی تقسیم کرده بود، خاتمه دهند. این روح تازه برای غلبه بر فرقه‌گرایی به تلاش‌های صادقانه بسیاری برای در هم آمیختن مکاتب ابی درمه کهن، مکاتب ماده میکه، مکاتب یوگاچاره و معرفت شناسان بودایی منجر شد. موضوعات جدید معدودی در این دوره پانصد ساله اخیر پدیدار شد، و برای دفاع از آرای سابق به استدلال‌های چندان جدیدی دست نیافتند. تخصص‌های دقیق به‌عنوان دل‌مشغولی اصلی اندیشمندان متأخر بودایی نظیر شانتز کشیته،^۱ کمله شی له،^۲ جنانه شیری میتره^۳ و رتنه کرتی، جای نوآوری‌های فلسفی را گرفت. در طی این دوره از روی گردانی آیین بودا در هند بود که فلسفه بودایی به تبت عرضه شد. به محض این‌که آیین بودا در آنجا استقرار یافت جمعی از اندیشمندان تبتی که قادر بودند تا بسیاری از این آموزه‌ها را از منظری نو بررسی کنند جهشی تازه در آیین به وجود آوردند.

1. śāntarakṣita.

2. kamalaśīla.

3. jñānaśrimitra.