

## مراحل سلوک در عرفان مسیحی و پالایش بودایی: مقایسه قصر درونی ترزای آویلائی و راه پالایش بوداگوشه<sup>۱</sup>

لانس اس. کازنز

ترجمه و تلخیص: محمدحسین شیخ شجاعی\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۶]

### چکیده

شباهت‌های بین سنت‌های عرفانی مسیحیان، یهودیان و مسلمانان، به‌خصوص برای عبور از شکاف بین ادیان الهی و غیرالهی سودمند خواهد بود. این نوشته منازل عرفانی در نوشته‌های بوداگوشه، عالم بودایی، و قدیس ترزا، عارف مسیحی، را مقایسه می‌کند. ترزا، راه را به هفت مرحله تقسیم می‌کند و می‌کوشد به شمار فراوان منازل هر مرحله اشاره کند تا نشان دهد که راه ممکن است شکل‌های متفاوتی به خود بگیرد. به نظر می‌رسد بیشتر نکات گفته‌شده در سه منزل اول ترزا در اندیشه بوداگوشه معادل دارد. بین شرح‌های ترسا و بوداگوشه، مجموعه کاملی از شباهت‌ها وجود دارد؛ به‌ویژه، الگوهای مسیر، که موازی هم اجرا می‌شوند. هر دو با پاکی آغاز می‌کنند، هر دو به سوی حالت‌های درونی‌سازی، لذت و آرامش حرکت می‌کنند، سپس به سمت پدیده خلسه می‌روند، و بعد، پس‌زدن دنیا که با کسب غیرعادی معرفت ترکیب شده است، و هر دو با معرفتی تحول‌یافته پایان می‌پذیرند که برای همیشه در دسترس باقی خواهد بود. اگرچه تفاوت بسیار در جزئیات وجود دارد، و متن‌های متفاوت بسیار در میان است، ساختار کلی شباهت چشمگیری دارد.

**کلیدواژه‌ها:** عرفان مسیحی، ترزای آویلائی، بودیسم، بوداگوشه، منازل سلوکی.

۱. مشخصات کتاب‌شناسی این اثر چنین است:

Lance S. Cousins (1995). "The Stages of Christian Mysticism and Buddhist Purification: Interior Castle of St Teresa of Ávila and The Path of Purification of Buddhaghosa", in: Karel Werner, *The Yogi and the Mystic: Studies in Indian and Comparative Mysticism*, Routledge.

\* دانشجوی دکتری عرفان و تصوف اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران tarhe4@gmail.com

شباهت‌های چشمگیری در ساختار و مراحل سیر عرفانی، بر اساس آنچه از سنت‌های متفاوت می‌فهمیم، وجود دارد و درک آنها، بدون اعتنا به پرسش عمومی از ماهیت و اعتبار پدیده عرفانی، امکان‌پذیر است. ادیان الاهی به این منظر گرایش دارند که مراحل نردبان عرفانی را کمابیش فراطبیعی و شامل نوعی مواجهه با امر الاهی بینگارند. روان‌شناس ممکن است این تجربه‌ها را به دیده یک سری تجربه‌های روان‌شناختی یا حالت‌های دگرگون‌شده آگاهی بنگرد، بدون آنکه لازم ببیند هیچ نوع معیار بیرونی را پیش بکشد. به عقیده من، در هر مصداق، با یک سری از تجربه‌ها یا شاید تبدیل‌شدن‌ها روبه‌رو هستیم که می‌توانند در جای خود آزموده شوند.

دو نمونه‌ای که برای این مقاله انتخاب شده‌اند، شاید در نگاه اول دور از هم به نظر برسند: در یک سو، راهبه اسپانیایی قرن ششم، کاتولیک رومی متشرع و پارسا، بانویی با تحصیلات عالی اندک اما کاملاً درگیر اعمال زندگی معنوی، سنت ترزای آویلائی؛ و در سوی دیگر، محقق بودایی قرن پنجم، احتمالاً بدون تجربه‌ای در سلوک بودایی، البته شاید فاقد این تجربه در مراحل عالی‌اش. عموماً، کسی گمان نمی‌کند که این دو شباهت چندانی داشته باشند. اما این دقیقاً چیزی است که به نظر می‌رسد بزرگ‌ترین فایده برای ترتیب‌دادن مقایسه باشد.

هیچ کس شک ندارد که وجود شباهت بین سنت‌های عرفانی مسیحیان، یهودیان و مسلمانان و توضیحاتی که برای این شباهت‌ها از طریق تأثیر متقابل، بیان شده، کم نبوده است. توضیح همسانی وقتی سخت خواهد بود که شباهت‌هایی بین بودای تراوادا و مسیحیت کاتولیک یافت شده باشد. این شباهت‌ها، به‌خصوص برای عبور از شکاف بین ادیان الاهی و غیرالاهی که اغلب چونان دره‌ای عمیق تصویر می‌شود، سودمند خواهد بود.

آنچنان که به‌خصوص در قصر درونی، اثر مربوط به دوره کمال سنت ترزا، آشکار است، او روان‌شناس مشاهده‌ای بسیار عالی‌ای بود. این کتاب دربردارنده گنجی از

جزئیات عالی و توصیفات کاملی است که بی‌شک محصول سال‌های متمادی باطن‌نگری و جمع‌آوری دقیق تجربه‌های خود او است. همچنین، مهارتی مهم در پیش‌نهادن راهنمایی معنوی را پرورش داد و خودش تجربه‌های عرفانی همراهانش را در گروه‌های کارملیت اصلاح‌شده، راهبری کرد.

گزارشی قابل مقایسه از فردی بودایی که در سلوک متعلق به سنت خود، تجربه‌ای چنین داشته باشد، در دسترس ما نیست، اما در ویسودی‌مگه (Visuddhimagga) (راه پالایش) بوداگوشه (Buddhaghosa) حداقل یک شرح از راه بودایی داریم که از اعتباری گسترده در سنت تیره‌واده‌ای (Theravāda) برخوردار است و پیدا است که از منابعی مبتنی بر تجربه خالص شخصی برگرفته شده است. بوداگوشه فردی محافظه‌کار و سنت‌گرا بود. اثر او اندکی بیش از نظام‌بخشی و بازسامان‌دهی به موادی است که در دسترسش بوده است. پس او می‌تواند در خور اعتماد باشد، البته تشریح وی از «راه بودایی» به وسیله محتوایی که از سنت زنده سلوک بودایی فراهم آورده، به نحوی سودمند تکمیل شده است.

او ویسودی‌مگه را با آیه‌ای از «سمیوته نیکایه» آغاز می‌کند: «مرد حکمت، پرورش ذهن و حکمت مبتنی بر اخلاق، راهب پُر تکاپو و زبردست، شاید او این کلاف سردرگم را بگشاید».<sup>۱</sup>

او می‌گوید، یوگی به دانستن راه پالایش، و به عبارت دیگر نیبانه (nibbāna)، نیاز دارد. بودا روش‌های متنوعی را می‌آموزد و بوداگوشه شماری از نمونه‌هایی را به دست می‌دهد که نشان می‌دهند چگونه راه می‌تواند متعدد شود، اما اشاره می‌کند که در آیه نقل شده است این تعدد، ذیل سه سرچشمه اخلاق (سیله) (sīla)، تمرکز (سمادهی) (samādhi) و حکمت (پنا) (paññā) قرار گرفته‌اند. سپس جزئیات را تصویر می‌کند.

انسانی با هوش طبیعی که زمین زیر پایش استوار باشد و چاقویی را که با سنگ به‌خوبی تیز شده در دست داشته باشد، خواهد توانست با تلاش خود نی‌های در هم

گره خورده را از هم جدا کند. شبیه آن، انسانی که از فهم طبیعی برخوردار باشد، بر زمین مطمئن «اخلاق» قرار گرفته باشد و چاقویی از «درون بینی» را که با سنگ «تمرکز» تیز شده است در دست «هوشیاری» گرفته باشد، با تلاش خود قادر خواهد بود گره از کلاف «خواستن» بگشاید.

بر پایه این تصویر، بودا گوشه ساختار تمام کتابش را بر این سه گانه بنا می‌کند، به همان ترتیب که بر هفت گانه برابر با آن، استوار می‌شود!

سنت ترزا نیز با یک تصویر شروع می‌کند: «من به اندیشیدن درباره روح می‌آغازم، آن گونه که گویا قصری از یک الماس یکپارچه یا یک شیشه بسیار پاکیزه است با منازل فراوان، درست آنچنان که در بهشت عمارت‌های فراوان وجود دارد» (T. p. 7).<sup>۲</sup> تصورکردن «زیبایی خارق‌العاده یک روح و ظرفیت فوق‌العاده‌اش» برای ما به‌سختی ممکن است. اینکه «خداوند ما را در شکل و تصویر خود آفرید» فراتر از درک ما درباره خدا است. ما به روح خود توجه بسیار اندکی داریم. «همه شور و شوقمان بر سطح نخراشیده الماس و دیواره بیرونی قصر متمرکز شده است؛ این سخنی درباره بدن‌های ما است ... این قصر ... عمارت‌های بسیار دارد، برخی بالا، برخی پایین، برخی در اطراف؛ و در وسط، در میانه همه آنها، بهترین عمارت قرار دارد، جایی که اسرار بسیار بین خدا و روح گذشته است». آنچنان که تشبیه به‌کاررفته در کتاب بیان می‌کند، معلوم می‌شود که پیشروی از پایین‌ترین و بیرونی‌ترین نقاط، شاید در مارپیچی به سمت مرکز، جایی که خدا به عنوان پادشاه ساکن است، در نظر گرفته شده است.

سنت ترزا، آن را به هفت مرحله تقسیم می‌کند، و البته سخت می‌کوشد به منازل پُرشمار هر مرحله اشاره کند تا روشن سازد که راه ممکن است شکل‌های متفاوتی به خود بگیرد، اما خودش کتاب را با تقسیم هفت‌گانه مراحل پیش می‌برد.

احتمالاً این فرض در خور اعتمادی است که تقسیم سه‌گانه سنت مسیحی در روش عرفانی که در مقدمه این مجموعه بیان شده است و البته ترزا از آن کاملاً باخبر بوده،

جداگانه در بستر شرح او جریان داشته باشد. از آنجا که اولین جزء تقسیم، پالایش است، طبیعی است که در انتظار سنجه‌ای برای مطابقت، بین منازل آغازین قصر درونی و اولین بخش اخلاق بوداگوشه باشیم. هیچ کدام سعی ندارند گزارش کاملی پیش نهند. سنت ترزا احتمالاً فرض گرفته است که خواننده، سایر آثار او را که ذیل این عنوان، بیان کامل‌تری دارند، خوانده است. و بوداگوشه بدون هیچ تردیدی خواننده را به تفسیرش بر نیکایه‌های پالی (Pāli Nikāyas) ارجاع می‌دهد.

سنت ترزا با اطمینان فرض می‌گیرد که مخاطبانش از فاصله بین گناه کبیره یا صغیره و جایگاه بخشایش الهی باخبرند و فقط اندکی درباره اموری همچون اعتراف، توبه و پشیمانی یا نظاره رسوم مقدس، بدون تأکید بر فاصله‌ها و ارزش و اهمیت‌شان، سخن می‌گوید. شبیه این، در ویسم (ویسودی‌مگه) نویسنده فرض می‌گیرد که خواننده از جزئیات دستورهای تربیتی بودا، تفاوت انواع کامه و شرایط ضروری برای تشکیل دوره کامل آن (کامه پاته) (kammāpatha)، که می‌تواند فرصت تولد دوباره در دوره مقرر را پدید آورد، خبر خواهد داشت.

در حقیقت، بین «سیله» بودایی و نظریه اخلاق مسیحی اشتراکات فراوان در جریان است. تفاوت‌های این دو را می‌توان بر اساس تفاوت بنیادین بین نظام‌های معرفتی الهی و غیرالهی برشمرد که البته تنوع فراوانی در امور مختص هر کدام از این دو سنت وجود دارد. اما گذشته از مسائل عمومی، آنچه ترزا و بوداگوشه به عنوان وجود ارزشی خاص در زندگی معنوی فراتر از خویشتن‌داری ساده در برابر خطاکاری، در ذهن داشته‌اند، برای بررسی شایسته‌تر خواهد بود.

برای منزل اول، ترزا بر نیاز به خودشناسی، فروتنی، شجاعت و راه‌اندادن به شک تأکید می‌کند. رسیدن به منزل دوم نیازمند گذشتن از مشغولیت‌ها و دغدغه‌های غیرضروری است. کسانی که به منزل دوم رسیده‌اند سلوک عبادی را آغاز کرده‌اند، اما در مزاحمت عادت‌های فراگیر و دوستان بد گرفتار مانده‌اند. مقاومتشان مستمر است،

پس به اراده‌ای محکم نیازمندند و معاشرت با دیگرانی که تجربه زندگی معنوی را دارند برایشان ضروری است.

در سلوک معنوی حالت نفسانی صحیح نیز مهم است و دوست داشتن و توقع اینکه عبادت شیرین باشد مانعی جدی به شمار می‌آید؛ آنچه بهتر است کوشش برای مطابقت یافتن خواست فرد با خواست خدا و مصمم بودن به تحمل رنج‌ها و ابتلائات است. در منزل سوم، سنت ترزا مردمانی را توصیف می‌کند که «در مسیری درست و سامانمند زندگی کرده‌اند، هم با بدن و هم با روانشان» (T. p. 37)؛ آنها از گناهان صغیره پرهیز می‌کنند، توبه را دوست دارند، ساعت‌ها تفکر می‌کنند، زمانشان را به درستی به کار می‌گیرند، خود را به کارهای خیرخواهانه معطوف به همسایگان و می‌دارند، در محاورات و ظاهرشان منظم‌اند و خانواده‌شان را به خوبی مدیریت می‌کنند. البته آنها ممکن است خشکیدگی در مراقبه را تجربه کنند که می‌تواند ناشی از اشتیاق بیش از حد به مرحمت معنوی باشد یا در لایه‌های زیرین، به علت فقدان فروتنی و انزوای نادرست. به نظر می‌رسد سنت ترزا به این اشاره دارد که آنها به خودشان و رفتارشان، خوب فکر می‌کنند. «ما باید فقط به عیب‌های خودمان و نه دیگران بنگریم» و ادامه می‌دهد «برای خیلی از کسانی که زندگی سامانمندی دارند در هر چیزی تلنگری هست» (T. p. 43). برای آنها فرمان‌برداری از مرشد معنوی خوب، بزرگ‌ترین ارزش محسوب می‌شود.

گزارش بوداگوشه از «سیله» بسیار دقیق و جزئی است، اما اینجا می‌توان به برخی از مهم‌ترین ویژگی‌ها اشاره کرد. کلمه‌ای که معمولاً به «اخلاق» یا «اخلاقیات» ترجمه می‌شود، معنای ریشه‌ای‌اش بیشتر به «سرشت» یا «شخصیت» نزدیک است. بوداگوشه در واقع این معنا را در ارتباط با قطعات متعارفی به کار می‌برد که به سیله ناگوار (akusala) اشاره دارند، اما آن را به عنوان آن احساسی که این کلمه «در جهان» دارد، رد می‌کند (Vism. p. 14). سیله ویسم متفاوت است و ناگوار نیست. او برای توضیح،

مراحل سلوک در عرفان مسیحی و پالایش بودایی: مقایسه قصر درونی ترزای آیولایی و راه پالایش بوداگوشه / ۱۳۳

ریشه‌شناسی ابداعی‌ای را به کار می‌برد که: ۱. تمرکز (سمادانه) (samādhana) یعنی خاموشی ذهن و فرونشاندن آن به گونه‌ای که احوال ناخوشایند رخ نمی‌دهند، و ۲. تقویت، یعنی فعالیتی به عنوان پشتیبان یا بنیانی برای احوال خوشایند، را برجسته می‌کند.

او خوانندگان را درباره فواید سیله به متون متعارف مثل *تروه‌وده* ارجاع می‌دهد که سیله خوشایند را داشتن هدف و منفعت فقدان غم که خودش هدفی دارد و منفعت احساس رضایت (پامیوجّه) (pāmuḥja) توصیف می‌کند. این سیر، با لذت، آرامش، شادی، تمرکز و مراتب متنوع روشن‌بینی، معرفت و الهام رهایی، ادامه می‌یابد.

ویسم مجموعه مفصلی از دسته‌بندی‌های عددی سیله را از منظرهای مختلف به دست می‌دهد، گاه، تعریف انواع خاصی از مشاهده و بیشتر، درجات متفاوت مشاهده یا مراتب اعمال را بیان می‌کند. ذکر سه نمونه کافی است: ۱. سیله دو گونه است: با حدود که در آن ممکن است به دلیل منفعت، آوازه، خویشاوندی، اندام و زندگی، شکسته شود؛ و بدون حدود، یعنی بدون ملاحظه چندان، نگه داشته می‌شود؛ ۲. سیله سه گونه است: زیر سلطه (الف) خود، یعنی متعهد به ترک آنچه با خویشتن فرد ناسازگار است؛ (ب) دیگران، در اجتناب از سرزنش دیگران؛ و (ج) *دهمه* (dhamma)، در بیعت با عظمت *دهمه*؛ ۳. سیله همچنین سه نوع است، اول پست و درجه دو، وقتی که بر چیزهایی دنیوی استوار است؛ متوسط، وقتی که به نجات خود فرد متعهد است؛ و عالی، وقتی که به خاطر نجات همه موجودات باشد (Vism. 10-16, 46f.).

برای ما مهم‌ترین بخش سیله، آخری است که فرآیند پالایش (وُدانه) (vodāna) آن را توصیف می‌کند. راه رسیدن به این هدف، سربازنزدن از دستوره‌های تربیتی، توبه از نافرمانی، دست‌کشیدن از فعالیت جنسی در هر شکل، زدودن ناپاکی‌های ذهنی مثل عصبانیت، حسد یا افتخار، و رشد دادن خصوصیت‌هایی مثل داشتن خواسته‌های اندک،

رضایت کامل، قطع علاقه، آسان مراقبت‌شدن و داشتن تلاش عمومی است (cf. MI, 13). فرد همچنین باید از خطرهای شکست در سیله و منافع موفقیت در آن آگاه باشد. بعد از آن، بخش طولانی سیزده دھوتنگه (dhutanagas) می‌آید. به عقیده بوداگوشه، اینها وسیله‌هایی هستند برای رشد ویژگی‌های بالا، خواهش‌های اندک داشتن و مانند آن، تا پالایش سیله صورت پذیرد. «دھوتا» (Dhuta) با معنای فعلی تکان‌دادن یا شستن، احتمالاً مربوط به شخصی است که شست‌وشو شده و پاکیزه است، و ممکن است اسمی باشد با مفهوم شست‌وشو و پاکیزگی. «انگه» (anga) با معنای لغوی «اندام» غالباً در متون به معنای عامل و جزء اصلی یا صفت چیزی استفاده می‌شود. بنابراین، «انگه» در ترکیب (دھوتانگه)، یا به معنای «صفات فرد پاکیزه‌شده» یا «عوامل پاکیزگی» است. برای توضیح بیشتر، بوداگوشه قانون دھوتانگه را با یک تشبیه روشن می‌کند. سیله، خالص خواهد بود و پیمان‌ها با موفقیت به انجام رسیده‌اند، وقتی با آب صفاتی مثل کم‌خواسته داشتن، از لکه‌ها پاک شده‌اند. در نتیجه، دھوتانگه مجموعه‌ای از اعمال خاص شامل قطع علاقه و ریاضت بسیار است، بدون آنکه به زیاده‌روی و تحقیر و نابودی نفس بینجامد، مثلاً فقط از صدقات و یک وعده در روز خوردن، پوشیدن فقط یک نوع ردا، زیستن در تنه درختان یا در هوای آزاد و خوابیدن بدون درازکشیدن. مرتاضی تایلندی، این را «اردوی مراقبه» توصیف می‌کند. بوداگوشه منافع خاص هر یک از این سیزده عمل (دھوتانگه) را برای این شرح می‌دهد که بزرگی هدف را روشن کند تا حالت بی‌علاقگی آزاد از توقعات و برتری‌ها را برانگیزد. او همچنین درباره اینکه چه نوع افرادی برای این منظور مناسب‌اند، بحث می‌کند. بیشتر این اعمال، در سنت رهبانیت مسیحی شناخته‌شده نزد سنت ترزا، معادل‌هایی دارند. در حقیقت، خود ترزا در کتاب *راه کمال* به برخی از این اعمال اشاره کرده است.



مراحل سلوک در عرفان مسیحی و پالایش بودایی: مقایسه قصر درونی ترزای آویلائی و راه پالایش بوداگوشه / ۱۳۵

به نظر می‌رسد بیشتر نکات گفته‌شده در سه منزل اول سنت ترزا در اندیشه بوداگوشه معادل دارد، البته نه همیشه آشکارا؛ چنان‌که در بینش اول آمده و مثلاً داشتن خواسته‌های اندک، معادل فروتنی استفاده شده است.

اهمیت بی‌توقع بودن و مطابقت خواست فرد با خواست خدا به وضوح بیان نشده است اما به صورت‌های مختلف در ویسم آمده است.<sup>۳</sup> مربی مدرنی می‌نویسد: «به نتایج آنچه انجام می‌دهی فکر نکن، که همان‌گونه باشند که تو می‌خواهی باشند ... چنان‌که گفته‌ای قدیمی آن را بیان کرده است: «شادی را قبل از آنکه وقتش برسد، نربا». پس چون ذهن، ثابت و صادق نیست، معرفت شفاف نخواهد بود، نیرو و تلاش کاسته می‌شود، ایمان رو به زوال می‌گذارد و آنچه در نهایت حاصل می‌شود، تنفر، نومیدی، تنبلی و بی‌مبالاتی خواهد بود». مطابقت خواست فرد با اراده خدا در مقدار عمل تعیین می‌شود؛ در زمینه‌ای با رضایت کامل از آنچه فرد دریافت می‌کند، در زمینه‌ای دیگر با معرفتی که فرد از دیگری به ارث می‌برد، در زمینه دیگر با ایجاد تعادل (اوپکه) (upekkhā) و در زمینه دیگر با عمل به خاطر دهمه. هیچ تعجبی ندارد اگر دریابیم مفاهیم را نمی‌توان به صورت جزء به جزء با هم مطابقت داد. در واقع، باید گفت غافلگیرکننده خواهد بود اگر چنین چیزی ممکن باشد. چیزی که ممکن است دریابیم، و به عقیده من درمی‌یابیم، دسته‌های موازی از مفاهیم است که در تأثیرات روان‌شناختی‌شان کارکردی شبیه هم دارند.

روشن است که در نظر بوداگوشه و در تمام سنت بودایی ارتباط نزدیکی بین سه بُعد سیله و پانا وجود دارد، آنچنان‌که در تصویر شناخته‌شده طریقت‌های هشت‌گانه به عنوان چرخه هشت‌پر ترسیم شده است. همین، نزد سنت ترزا و سنت دیرینه عرفان مسیحی که مقدم بر طریق معنوی او است، در پالایش و خالص‌سازی، مشهود است. نگاه کنونی که حالت‌های دگرگون‌شده هوشیاری را یکسره نتیجه شگردها و رخداد وراثتی می‌بیند، به گمان من، در هر دو سطحی و کم‌مایه است. در هر دو، نظم ذهن و

بدن، شرط ضروری بود. یکی از واضح‌ترین توضیحات درباره این ویژگی را سنت آگوستین در کتابش *ظرفیت روح*<sup>۴</sup> و احتمالاً پیرو منابع نوافلاطونی بیان کرده است، آنجا که هفت مرحله را برای روح توصیف می‌کند. در چهار مرحله آغازین «کشمکشی بزرگ برای پالایش» در جریان است که او ذیل تصویر پاکی و شفای چشم روح، آن را توصیف می‌کند. در مرحله بعد، اشاره می‌کند که درست همان‌طور که چشم آسیب‌دیده نباید مستقیماً در معرض تمام نور خورشید قرار گیرد تا وقتی که کاملاً سالم و قوی شده باشد، چشم روح نیز نباید مستقیماً به نور خیره شود قبل از آنکه کاملاً تطهیر و تقویت شده باشد، تا مبدا «گمان کند که در آن نه فقط خوبی وجود ندارد بلکه شرّی بزرگ است».

چه بسا استدلال شود که آشکالی از عرفان وجود دارد که در آنها چنین نیست. بدون شک سنت ترزا و بوداگوشه امکان استثنای شخصی را می‌پذیرند. سنت ترزا از امور گهگاهی (استثناها و نه قواعد) به هدایایی تعبیر می‌کند از طرف خدا برای او و نه برای ما که بر اساسش قضاوت کنیم. اینها ممکن است یاری ویژه‌ای برای ضعیفان باشند. برای بودایی، چنین اموری به‌سادگی می‌تواند نتیجه اعمال در زندگی‌های گذشته باشد، نه واقعاً استثنا. در هر دو سنت، اموری از این دست فقط به معنای این است که پالایش در برخی راه‌های دیگر به دست آمده است و آنها انتظار دارند نتیجه، پیشرفتی مشخص، اگر نه لزوماً ثابت، در صفات شخصیتی باشد. در هیچ کدام از این دو سنت، هیچ مرحله بالاتر بدون مرحله قبلی، پذیرفتنی نیست.

سنت ترزا در منزل چهارم، جایی که طبیعت و ماورای طبیعت به هم آمیخته‌اند، نیایش سکوت و نیایش تفکر را توصیف می‌کند. این منازل بسیار زیبا و به سکونتگاه پادشاه نزدیک‌ترند؛ آنچه در آنها دیده و شنیده می‌شود، به قدری لطیف است که ذهن از توصیف شفاف مکفی، که آن را برای کسانی که تجربه‌اش را ندارند ملموس کند، ناتوان می‌ماند، اما کسانی که چنین لذتی را چشیده باشند، به راحتی خواهند فهمید. چیز

ناگفتنی درباره این مرحله وجود ندارد. توصیف آن مثل هر تجربه درونی دیگر، به طور عادی با دشواری‌هایی همراه است.

اگرچه سنت ترزا نیایش تفکر را بعد از نیایش سکوت تشریح می‌کند، معتقد است تقریباً همیشه قبل از آن آغاز می‌شود، شاید به این معنا که همچنان که نیایش سکوت عمیق‌تر و بیشتر تکرار می‌شود، نیایش تفکر کامل‌تر می‌شود: «بدون بیان هیچ مهارت انسانی، گویا به تدریج معبدی برای عبادتی که توصیفش رفت، بنا می‌شود؛ در مدتی که روح کنترل از دست رفته‌اش را باز می‌یابد، گویا به تدریج، حس‌ها و همه چیزهای بیرونی، از دست می‌روند» (T p. 59). او از تشبیهی استفاده می‌کند که در آن پادشاه، با ندای نجیبانه‌اش، کسانی را که از قصر آواره شده‌اند، به بازگشت فرا می‌خواند. سپس «به وضوح از درخشش نجیبانه درونی آگاه می‌شوند» (T p. 60). شبیه خارپشت یا لاک‌پشت به درون خود فرو می‌روند، اما در عین حال، درباره توان انجام دادن خواستشان، «در خصوص ما، مسئله خواست ما نیست»؛ فقط با عنایت خدا رخ می‌دهد. ترزا اشاره می‌کند که خدا این را به کسانی که پیش‌تر همه امور دنیوی را ترک کرده‌اند، عطا می‌کند.

آنچه ترزا در این نکته بیان می‌کند این است که فرد نباید برای به دست آوردن جذبه، از پیش بکوشد جریان فکر را متوقف کند، چراکه آسیب‌هایی بیش از منافعش به بار می‌آورد. تلاش ما باید در مسیر باشد. «آنگاه که حضرتش بخواهد ادراک را متوقف کند، او آن را در شکل دیگری به کار می‌گیرد» (T p. 63).

اما بخش اصلی در مباحث منزل چهارم، به نیایش سکوت اختصاص دارد. این ویژگی‌ای کلیدی در تجربه نوع جدیدی از احساس دینی است. سنت ترزا در اینجا با دقت و مراقبت بسیار، بین خوشی معنوی (contentos) و لذت معنوی (qustos) تمایز قائل می‌شود (T p. 46ff.). اولی، احساسات خوشایندی است که با عبادت و کارهای نیک برانگیخته می‌شود و حتی اگر از فیض، مدد بگیرد، در طبیعت ما ریشه دارد و با وجود

اصالت و شکوهی که ممکن است داشته باشد، اساساً با احساسات خوشایند قوی‌ای که در زندگی عادی ما جاری است، تفاوتی ندارد. اما این احساسات کسی را تقدس نمی‌بخشد و حتی ممکن است با اغراض نفسانی همراه باشد و نتایج نامطلوب شدیدی در پی داشته باشد.

لذت یا حظّی که در خدای نیایش سکوت است، به کلی تفاوت دارد. سنت ترزا تفاوت آشکار بین این دو را با استفاده از تعبیری سنتی نشان می‌دهد: لذت معنوی قلب را گشاده می‌سازد، برخلاف خوشی معنوی که آن را تنگ می‌کند. او به علاوه از تشبیه به دو منبع آب استفاده می‌کند؛ یکی پُر شده از آبی که از طریق کانال‌هایی از دور آورده شده و در نتیجه ناخالص است و به کار نیاز دارد. این نماینده خوشی مذهبی است که خصوصاً در سه منزل نخست اتفاق می‌افتد. منبع دیگر، که نماینده لذت‌های معنوی منازل چهارم است، مستقیماً از یک سرچشمه آب می‌گیرد و ناخالصی ندارد. «ما عظیم‌ترین صلح، آرامش و ملاحظت را در عمق درونی وجودمان تجربه می‌کنیم»، این بیان ترزا است. «این لذت که برای من آشکار شده است، نه از قلب، که حتی از بخشی درونی‌تر، جایی در اعماق، برمی‌خیزد ... آشکار می‌شود برای بزرگ‌ساختن و وسعت‌بخشیدن به همه درونمان و برای بهره‌مندساختن ما به شکلی توصیف‌ناپذیر» (T pp. 54-5).

همه اینها با نتایجی که به دست می‌آیند، درک‌شدنی هستند: «در تأثیرات بعدی و رفتار متعاقب، فرد ارزش حقیقی عبادت را تشخیص می‌دهد؛ هیچ کوره‌ای بهتر از این برای ارزیابی وجود ندارد» (T p. 56). اگر این عبادت بارها انجام شود، روح در همه ابعادش قدرت می‌یابد. سنت ترزا یادآور می‌شود که روح در خدمت خدا کمتر تحت فشار است: این ترس از جهنم یا ترسی مذبح‌خانه نیست؛ روح به تقدیر خود، اطمینانی استوار دارد، چون وسعت و گشایشی برای روح است، انگار سرچشمه به وسایلی مجهز باشد که رود را فراخ‌تر کند و آب را آزادانه‌تر جریان دهد. در هر حال، او هشدار می‌دهد

که در صورت ضعف مزاج، ممکن است لذت درونی به ناتوانی جسمانی و گونه‌ای خواب یا جذبه معنوی منجر شود. او می‌نویسد: «شخصی، برای هشت ساعت در این حالت قرار داشت؛ او نه ناهشیار بود و نه به هیچ چیزی درباره خدا آگاهی داشت» (T p. 66). این می‌تواند به راحتی به خودفریبی بینجامد و کاملاً متفاوت است با نمونه خالصی که در آن، لذت در روح جریان دارد، تجربه چندان دیرپای نیست و نه بر جسم غلبه می‌کند و نه هیجانی بیرونی را به وجود می‌آورد.

سنت ترزا در منازل پنجم، نیایش اتحاد را توضیح می‌دهد: «گمان مبر که این حالتی شبیه قبل است که در آن رؤیا می‌دیدیم؛ می‌گوییم «رؤیا»، زیرا روح در آنجا به نظر خواب‌آلوده می‌آید، آنچنان که نه خواب بود و نه حس بیداری داشت. اینجا همه در خوابیم، خوابی عمیق نسبت به هر آنچه در دنیا است و نسبت به خودمان؛ در حقیقت، برای زمان کوتاهی که این شرایط دوام دارد، روح چنان است که گویا از آگاهی تهی است، برای همین هیچ قدرت تفکر ندارد، اگرچه حتی ممکن است به آن مایل باشد» (T p. 70). این «مرگ کامل لذت» است. دست‌ها و پاها نمی‌توانند حرکت کنند و حتی تنفس متوقف می‌شود یا بی‌آنکه روح متوجه شود انجام می‌شود. «نه خیال، نه حافظه و نه فاهمه نمی‌توانند مانع این موهبت شوند». انگار که اساساً روح بدن را ترک گفته است تا هر چه کامل‌تر در خدا فانی شود. در چنین حالتی «روح نه می‌تواند ببیند، نه بشنود و نه بفهمد». دوره‌اش همیشه کوتاه است و برای روح از آنچه احتمالاً هست نیز بسیار کوتاه‌تر به نظر می‌رسد» (T p. 73).

سنت ترزا تبیین می‌کند که بسیاری گونه‌های دیگر از اتحاد وجود دارد که او ریشه آنها را شیطان می‌داند. اما کیفیت آنها نیز کاملاً متفاوت است. «هیچ شباهتی نه در لذت و رضایت روحی و نه در آرامش و لذت بین آنها نیست». کیفیت، بسیار متفاوت است. «فرض کنید، نوعی با بزرگ‌ترین عضو بدن انجام شود و نوع دیگر با نفوذ به مغز استخوان ... برای کسی که این را تجربه کرده باشد، آنچه گفته شده است، کافی است؛

چراکه تفاوتی بزرگ در میان است (بین نادرست و درست)». آشکارترین نشانه اتحاد درست، حس یقین به پشت سر گذاشتن آن است. «خداوند خود را درون آن روح قرار می‌دهد، به شیوه‌ای که چون روح به خود باز می‌گردد، هیچ تردیدی ندارد که او در خدا بود و خدا در او. اگرچه ممکن است تا سال‌ها خداوند دوباره این مرحمت را به او نفرماید، او نه می‌تواند آن را فراموش کند و نه در آنچه دریافت داشته بود، تردید خواهد کرد. در حقیقت، سنت ترزا، اینجا این نظریه را که خدا در همه چیز است، بیان می‌کند: «در حضور و قدرت و وجود». او در واقع، می‌خواهد بگوید اگر این یقین نباشد، اتحاد تمام روح با خدا، هنوز تجربه نشده است.

برای توصیف نیایش اتحاد از تشبیه کرم ابریشم استفاده می‌کند، کرمی زشت که برای تبدیل شدن به پروانه‌ای زیبا، باید بمیرد. باید به دور خود پيله بتند، کاری که در مقایسه، همان اعمال نیکی است که به منظور آماده‌شدن برای این لطف، ضروری است. به نظر می‌رسد، تصویر خارق‌العاده پروانه کوچک سفید، حالت خلوص و پاکی روح را می‌نمایاند. اما نتیجه اتحاد، ناخرسندی شدید از امور دنیوی است و به افزایش انزوا می‌انجامد. این نتایج، در ابتلائات تازه و انگیزش مجدد، با حس تبعید و اشتیاق به ترک دنیا، جمع می‌شوند. اندوهی عمیق سر برمی‌آورد که «بی‌هیچ تلاشی در قسمت روح، و حتی در زمان‌هایی بدون آنکه روح انتظارش را داشته باشد، گویا آن را قطعه‌قطعه می‌کند و می‌کوبد تا پودر شود» (T p. 82). به نظر می‌رسد مقصود، مجسم کردن یک مرحله پیش‌تر در فرآیند تطهیر است.

برخلاف انتظار، ترزا این نیایش اتحاد را ویژگی هویتی منازل پنجم نمی‌شمرد. پروردگار، قدرت دارد ارواح را به شیوه‌های فراوان غنا ببخشد و آنها را از مسیرهای بسیاری، غیر از میانبرهایی که توضیح دادیم، به این منازل برساند (T p. 87). در واقع، نیایش اتحاد، از اتحاد بسیار مهم‌تری که عبارت است از تسلیم شدن اراده فرد در برابر اراده خدا، حاصل می‌شود. این در دو پیامد، یعنی عشق الاهی و عشق شخص به

مراحل سلوک در عرفان مسیحی و پالایش بودایی: مقایسه قصر درونی ترزای آیولایی و راه پالایش بوداگوشه / ۱۴۱

همسایه‌اش، نمایان است. اما پس از آن، ترزا دوباره به نیایش اتحاد برمی‌گردد و آن را با ملاقات اولیه‌ای که زوج برای نامزدشدن دارند، مقایسه می‌کند. «به شیوه‌ای سرّی، روح می‌بیند که چه کسی را به همسری گرفته است» (T p. 94).

در ویسم، بوداگوشه بحث درباره نوع ناگوار و دیگر انواع سمادهی را در زمینه‌هایی که شمار فراوانی از آنها وجود دارند، به طور خاص کنار گذاشته است، برای جایی که بحث درباره همه آنها عملی باشد. او همچنین در این مرحله، بحث درباره سمادهی متعالی را استثنا کرده است تا در قسمت بعد به آن پردازد، و به تعریف سمادهی به عنوان گوشه خوشایند ذهن محدود شده است. اما حجم در خور توجهی را، که به اختصار در ادامه می‌آید، به پاسخ این پرسش اختصاص داده است که سمادهی چگونه توسعه یافته است.

برای بهره‌مندی از سیله پالوده‌ای که اکنون درباره‌اش گفتیم، سالک باید خود را از حواس‌پرتی‌های احتمالی دور کند و «به دوستی نیک، که دهنده موضوع مراقبه است، نزدیک شود و از میان چهارده موضوع مراقبه، یکی را که با طبیعت شخصی‌اش سازگار باشد، دریافت کند» (Vism p. 89). برای اینکه اطمینان یابد صومعه‌ای که در آن زندگی می‌کند برای پیشرفت تمرکز متناسب است، باید از هر مانع ناچیزی دوری کند، مثل چیدن ناخن‌ها و موها، تمیزکردن اتاق و از این قبیل، و «از جزئی‌ترین راهنمایی‌هایی که برای پیشرفت به او داده می‌شود، چشم‌پوشد».

در مقایسه این رویه با روش ترزا، به نظر نمی‌رسد با معادل روشنی در نیایش تفکر مواجه شویم، اگرچه توصیفات ترزا مفهوم «بازپس‌گیری» (پره‌تیا‌ه‌اره) (pratyāhāra) را در پتنجلی به یاد ما می‌آورد و تشبیه به لاک‌پشت، با سنت هندی، خویشاوندی دارد. اما بوداگوشه به فرآیند بازپس‌گیری نمی‌پردازد. با این حال، اشاره پرتکرار به محافظت از توانایی‌های ادراک و نیز توصیف او از جنانه (jhāna) به چیزی شبیه بازپس‌گیری اشاره می‌کند. نمونه بعدی با رشد نشانه (نیمیتّه) (nimitta) در کاسینه (kasina) شرح داده شده

است. این مرحله‌ای است که در آن، موضوع مراقبه، که پیش‌تر خارجی بود، به احساس ذهنی ثابت یا تصویر واضحی تبدیل می‌شود و موضوع خارجی می‌تواند کنار رود. این به‌روشنی خصیصه‌ای از فرآیند بازپس‌گیری درون ذهن است، هرچند با آنچه ترزا توصیف می‌کند تفاوت دارد. با این حال می‌توان چنین پنداشت که بوداگوشه نیایش تفکر را در عمل، کاملاً بخشی از فرآیند رشد جنانه می‌فهمد.

نیایش سکوت، نمونه بسیار روشن‌تری است. بیانی که سنت ترزا از فاصله بین خوشی معنوی و لذت معنوی داشت، این را کاملاً روشن می‌کند که ما با مؤلفه‌های «جنانه» ای از لذت (pīti) و شادی مواجهیم، به‌خصوص راجع به اولی. در جای دیگری مفصل به این موضوع پرداخته‌ام،<sup>۵</sup> بنابراین اینجا فقط به‌اختصار می‌گویم سنت بودایی بین سامیسه‌پیتی (sāmisa-pīti) و نیرامیسه‌پیتی (nirāmisa-pīti)، تمایز می‌گذارد، به نحوی مؤثر، «لذتی که از حواس می‌آید» و «لذتی که از حواس نمی‌آید» متفاوت است. دومی، فقط وقتی، در مرحله‌ای از مراقبه، کاملاً رشدیافته خواهد بود که موانع متوقف شده‌اند و ذهن انگاره‌ای خالص و نه در شکل حسی را موضوع مراقبه قرار داده است: همان صورت ظاهری نیمیته (نشانه) که بوداگوشه می‌گوید. از نظر تکنیکی، حواس در این موقع، فعالیت نمی‌کنند اما در عمل، این فرآیند گاه با برخی ادراکات حسی موقتاً متوقف می‌شود. بوداگوشه مراحل متفاوت در رشد این لذت را که آخرینشان هم پایدارتر است و هم از هیجان‌ات آزادتر، شرح می‌دهد. بنابراین، می‌توانیم با خیال راحت، اعلام کنیم که تمرکز تقرب (اوپه‌کاره سمادهی) (upacārasamādhī) که در گزارش ویسم، مقدم بر جنانه کامل است، به گونه‌ای منطقی و نزدیک، با نیایش سکوت برابر است، بدون آنکه لزوماً امکان وجود تفاوت‌های مهمی را نیز انکار کنیم.

برای فهم روایت بوداگوشه از جنانه، لازم است توصیف ابی‌دهمه (abhidhamma) از آگاهی را به یاد آوریم. شاید شبیه گونه‌ای صفحه تلویزیون رنگی که تصویر در آن، از فعالیت متناوب نقطه‌های ریز رنگارنگ تشکیل شده است. به همان شکل، تجربه آگاهی



ما که در آن دیدن، شنیدن، به یاد آوردن، احساس، فکر و شناخت، هم‌زمان بروز می‌کنند، در واقع، در مقیاسی بزرگ، یک سازه را تشکیل می‌دهد. اغلب این فعالیت‌ها پی‌درپی اتفاق می‌افتند نه هم‌زمان. آنها هم‌زمان ظاهر می‌شوند چون ما نمی‌توانیم آنها را به‌موقع از هم جدا کنیم، درست همان‌طور که ما به متناوب بودن نقطه‌های روی صفحه تلویزیون التفات نداریم و آنها را هم‌زمان تجربه می‌کنیم.

بنابراین، وقتی بوداگوشه این را بازمی‌نمایاند که در جذبۀ جنانه، ممکن است ذهن برای دوره‌های طولانی با صورت نیمیتۀ به عنوان موضوع [مراقبه] آن، بماند، مثل این است که گفته شود نه تفکر منسجم، نه ادراک حسی، نه یادآوری گذشته و نه التفاتی به احساس معمولی، وجود ندارد. ذهن متوجه مفهوم خالصی که موضوع قرار گرفته است می‌ماند و هوشیار، شفاف و از نظر کیفی برتر از هوشیاری معمولی است. در بودیسم، این مرتبه از هوشیاری، آگاهی خدایان برهما است.

کاملاً روشن است که شباهت‌های بسیار بین این نوع هوشیاری و نیایش اتحاد در ترزا وجود دارد. هر دو جلسه‌های وجدآمیزند که شامل بی‌حرکتی بدن و توقف بسیاری از فعالیت‌های عادی ذهن می‌شوند. مشخصه هر دو، آرامش و لذت است. هر دو در ارتباط با مسیر بزرگ‌تر، اندکی در وضعیت ابهام قرار دارند: نیایش اتحاد در واقع فقط نوعی میانبر است نه مسیری مستقیم که عبارت باشد از اتحاد اراده فرد با اراده خدا، در حالی که جنانه گاه همچون جاده‌ای فرعی نسبت به رشد مستقیم‌تر بینش درونی، مجسم شده است. شباهت‌های بیشتری را می‌توان بیان کرد. چه بسا کسی آن را در این بیان جمع کند که «جنانه یقیناً همان چیزی است که ترزا اتحاد می‌نامد»، اما چیزی که او اتحاد با خدا می‌خواند ممکن است امر دیگری باشد. در نظر بوداگوشه، نیایش اتحاد می‌تواند همچون شکلی از جنانه مطرح باشد، اما احتمالاً نه همچون جنانه متعالی یا لوکونره (lokunara).

بوداگوشه در بخش سوم ویسم، وقتی می‌خواهد چگونگی رشد پانا را توضیح دهد، تصویر جدیدی را به ما معرفی می‌کند. او با در نظر گرفتن تقسیم متعارف طریق به هفت پالایش (ویسودی) (visuddhi) دو مرحله اول را توصیف می‌کند، پالایش سیله و ذهن، که با موضوع دو بخش اول ویسم، به عنوان ریشه درخت یا گیاه، برابری می‌کند. نظم سنتی از آموزه‌های بودایی مثل قوای ذهنی، چهار حقیقت شریف و منبع وابسته، حالا خاکی را ترتیب می‌دهد که گیاه بتواند در آن رشد کند. بدن گیاه از پنج پالایش به عنوان مراحل رشد بینش درونی تشکیل شده است. شاید دلیلی برای این تصویر، اشاره به این باشد که با رشد بدن گیاه، ریشه نیز رشد می‌کند. در خصوص سیله یقیناً همین‌گونه است که رشد می‌کند، همچنان که بالاترین مراحل بینش درونی رشد می‌کنند و می‌توان آن را برابر با پیشرفت سمادهی تلقی کرد. با این حساب، شاید این اتفاقی نباشد که پالایش پنجم شماری از عوامل جنانه‌گون را شامل می‌شود.

بوداگوشه در آغاز شرحی که از حکمت بیان می‌کند، مراقب است آن را با چیزی تعریف کند که با عنوان «معرفت درونی مرتبط با آگاهی خوشایند» ملاحظه می‌شود. او بعد از آنکه با روشی شبیه آنچه در دو بخش ابتدایی ویسم داشته، تحلیلی عددی از تفاوت انواع حکمت مطرح می‌کند، به تحلیل‌هایی نظری می‌پردازد که با جزئیات در خور توجه، خاک را، که پیش‌تر ذکر شد، فراهم می‌کنند. اما باید برگردیم به رشد واقعی بینش درونی و توصیف آن.

او با پالایش دیدگاه شروع می‌کند، به معنای دیدن ذهنی و فیزیکی پدیده‌ها دقیقاً همان‌گونه که هستند و به این ترتیب برابر است با معرفتی درونی که مرتبه قطعی اولین حقیقت شریف را درمی‌یابد. پالایش چهارم، که فرد با عبور از شک آن را بنا می‌نهد، دریافت شرایطی تعریف شده است که پدیده را بروز می‌دهد، و از این جهت برابر است با فهم دومین حقیقت شریف. همه اینها را می‌توان با تعبیری چون: فهم ماهیت نسبی و

مراحل سلوک در عرفان مسیحی و پالایش بودایی: مقایسه قصر درونی ترزای آیولایی و راه پالایش بوداگوشه / ۱۴۵

ناچیز هستی و توقف ارزش دهی به آن، نه فقط به صورت مفهومی بلکه فهم و رهاشدگی وجودی، بیان کرد.

پالایش پنجم، که ناشی از شناختن و مشاهده این است که چه چیزی راه (مگه) (magga) هست و چه چیزی نیست، برابر با دریافت و رشد حقیقت شریف چهارم، یعنی راه‌های هشت گانه، دانسته شده است. این با مشاهده خصوصیات عمومی پدیده ناپایداری، رنج و ناخود، حاصل آمده است. از این، چیزی بروز می‌کند که بینش درونی نورسته (تارونه - وپاسنه) (taruna-vipassana) نامیده می‌شود، که برابر است با ادراک مستقیم آمد و رفت پایدار پدیده‌ها. ویسم در این مقطع، توصیفی را از ده آفت بینش درونی (Vism p. 633f.) مطرح می‌کند. اغلب حالت‌هایی هستند که به خودی خود پسندیده‌اند: لذت، معرفت، آسایش، شادی، توجه ذهنی و تعادل، در مرحله آخر گنجانده شده‌اند. خطرشان این است که امکان دارد سالک تحت تأثیر شدت این تجربه‌ها دچار شتاب زدگی شود و خیال کند که اکنون هدفش را به دست آورده است. فقط زمانی که بتواند این حالت‌های اغواگر اما گمراه‌کننده را از مسیر صحیح تشخیص دهد، پنجمین پالایش کامل شده است و فقط در این صورت است که می‌تواند به سفرش ادامه دهد.

این ممکن است از آنچه ترزا درباره منازل ششم می‌گوید، یکسره دور به نظر برسد. هنوز حجم انبوهی از آن، مربوط به مشکلات شناخت دقیق از ماهیت تجربه‌های خاص است. سنت ترزا توصیفات بسیار دقیقی مطرح می‌کند تا میان بیانات، الهامات و مواجد رسیده از خدا، و آنهایی که برآمده از تخیل یا رسیده از شیطان است، تمایز قائل شود. در حالی که ممکن است کسی با کیهان‌شناسی ترزا موافق نباشد، انکار صحت ادراکات و اصالت تجربه‌هایش احمقانه است. گزارش او بسیار دقیق است. حداقل ۸۰ صفحه از ۲۰۶ صفحه کتاب رسمی‌اش به زبان اسپانیایی، با بحث از منازل ششم پُر شده است.

به طور خلاصه، این منازل با ابتلائات سخت، هم درونی و هم بیرونی، شروع می‌شود. روح، که از عشق همسر زخم خورده است و فرصت بیشتری برای تنهابودن

می‌جوید، سعی می‌کند آن قدر که برای شخصی در این حالت ممکن است، هر چیزی را که در این تنهایی مزاحم او است، حذف کند (T p. 99). اما «خود این ابتلائات او را در پروازش چابک‌تر می‌کند» (T p. 107). نتیجه، معرفت روح است که به روش‌های گوناگون رخ می‌نماید. یکی از این روش‌ها به واسطه بیاناتی است که ترزا مفصل درباره‌اش بحث کرده است. در زمان مقتضی، خداوند نامزدی معنوی را با اعطای مواجد، تأیید می‌کند.

این روش‌ها می‌تواند شامل شهود تصویری یا عقلانی یا تجربه پرواز روح باشد. گاهی مواجد بسیار تکرار می‌شوند و آنها نمی‌توانند حتی در میان عموم مانع از وقوعش شوند. ممکن است هلهله‌ای مهارناپذیر روی دهد. «چه بسا تمام روز طول بکشد و روح به اطراف برود، چونان مستی که بسیار نوشیده است اما نه آن قدر که احساساتش را از دست دهد» (T p. 143). و نه مثل فردی در حالت تشنج عصبی، که ترزا می‌تواند آن را نیز به روشنی تشخیص دهد. اما بسیاری از تجربه‌ها نیز احساس تأسف از گناه را افزایش می‌دهند. هر دو نوع شهود تصویری و عقلانی مسیح ممکن است رخ دهد. حقایق متنوعی ممکن است بروز کند. چه بسا دیدن این باشد که چگونه جهان «یکسره دروغ و نیرنگ است و چندان دوام ندارد» (T p. 171). «این حقیقت بسیار بزرگی است که ما هیچ امر نیکی در خویش نداریم، به جز درماندگی و ناچیزی؛ و آن که در فهم این حقیقت درمی‌ماند، در دروغ ره می‌سپارد» (Ibid.). در نهایت، ترزا نوعی از مرگ معنوی را توصیف می‌کند که مقدمه ورود به منزل هفتم است.

فقط اندکی از اینها می‌تواند از ویسم معادل داشته باشد، اما شاید تقریباً برای همه آنها می‌توان جایی را در سنت بودایی یافت. از باب نمونه اجازه دهید قطعه‌ای را نقل کنم که یکی از استادان مراقبه معاصر نوشته است: «مثلاً در خصوص نیمیتته‌های (nimittas) بیرونی که می‌آیند و می‌روند، شخص شاید بداند یا نداند که نیمیتته خارجی است یا از خودش برآمده است. اما وقتی فرد با نیمیتته‌های درونی که از خودش بروز

مراحل سلوک در عرفان مسیحی و پالایش بودایی: مقایسه قصر درونی ترزای آیولایی و راه پالایش بوداگوشه / ۱۴۷

یافته‌اند، مهارت یافت، قادر خواهد بود نیمیتته‌های بیرونی را بشناسد. نیمیتته‌های بیرونی همبسته‌اند با بسیاری از رخدادهای مختلف مردم، حیوانات، پرت‌ها (pretas) و بیوته‌ها (bhūtas)، فرزند یک ودا، یک دوه‌تا (devatā)، ایندرا (Indra) یا برهما، هر چه که ممکن است در آن زمان با سمادهی فرد، همبسته باشد، حتی اینکه فرد در ملاقات با مهمان سخن می‌گوید.<sup>۶</sup>

ویسم با پالایش ششم ادامه می‌یابد و گزارش کاملی از هشت معرفت در تأمل، که نماینده مرحله بینش درونی قوی (بلوه-ویپسنا) (balava-vipassanā) است، به دست می‌دهد. بوداگوشه هفت معرفت نخست را با تشبیهی توضیح می‌دهد. مرد ماهی‌گیر با تور به ماهی‌گیری می‌رود و ماری به تورش می‌افتد. او گمان می‌کند ماهی گرفته است و از این بابت مسرور است. این تصویر شادمانی ما در سمساره است. وقتی ماهی‌گیر، سه نشانه را در سر مار سمی می‌بیند، شادمانی‌اش به ترس بدل می‌شود. این نمایاننده دو معرفت نخستین در مراقبه است که سه نشانه ناپایداری، رنج و ناخود را درمی‌یابد و ما را به هراسناکی سمساره رهنمون می‌شود. با درک خطر، مرد تنفر از ماری را که در دست دارد، تجربه می‌کند و اشتیاق شدیدی به آزاد شدن از آن حس می‌کند. همین‌گونه، سالکی که به خطر موجود در امور مرکب، آشنا است نفرت از آنها و میل قوی به رهایی از آنها را تجربه می‌کند.

ماهی‌گیر به دنبال خلاص شدن و بازکردن بندهایی است که به دور دستش پیچیده شده و این را از انتهایش شروع می‌کند. این متناظر با مراقبه بر تهی‌بودگی (سوناتا) (suññatā) است که معرفت مراقبه هفتم را شکل می‌دهد. در نهایت، ماهی‌گیر، مار را دو یا سه بار دور سر خود می‌چرخاند تا آن را ضعیف کند و به جایی دور از خود پرتاب کند. سپس دست‌وپازنان به خشکی برمی‌گردد، آنجا می‌ایستد، به راهی که پشت سر گذاشته است می‌نگرد و می‌اندیشد: «از شر ماری عظیم رها شده‌ام».

معرفت مراقبه هشتم، به صورت مرحله‌ای تصویر شده است که در آن به تلاش بیشتر نیاز نیست و توازن به خوبی برقرار است. شاید ذکر این نکته ارزشمند باشد که سالک در این نقطه فقط می‌تواند منتظر باشد که شروط راستین برای فتح ماورای طبیعت محقق شود. بوداگوشه آن را با تشبیه به پرنده‌ای نشان می‌دهد که برای یافتن خشکی روی عرشه کشتی نگه‌داری می‌شود. اگر در دید او خشکی وجود داشته باشد، به سمتش خواهد رفت. اگر نباشد، روی عرشه می‌ماند. به همین شکل، اگر این معرفت، نیبانه، مرتبه آرامش، را ببیند، تمام فرآیند چیزهایی را که شرط شده ترک می‌گوید و به سوی نیبانه می‌جهد. اگر نه، آنچه را شرط شده است، هدف می‌گیرد و ادامه می‌دهد. ممکن است کسی تذکر دهد که این، نوعی وضعیت روان‌شناختی است که فرد خداباور آن را به تصور فیض یا لطف ماورائی برمی‌گرداند. البته فرد بودایی در تفسیر آن از تعبیر «انباشتگی کمال» (accumulation of pāramī) و «قانون شروط مرتبط» (the law of relational conditions) استفاده می‌کند. منازل ششم سنت ترزا و شرحی که بوداگوشه از پالایش ششم داده است، حداقل این مقدار اشتراک دارند که: هر دو طرد شدید زندگی دنیوی عادی برای جهشی خارق‌العاده به پیش را وصف می‌کنند.

در اندیشه سنت ترزا، این ما را به منازل هفتم می‌برد، جایی که روح از طریق شهودی عقلانی که در آن تثلیث ظهور می‌کند، وارد آن می‌شود: «چنین است که اول از همه، روح برافروخته می‌شود، توسط ابری از بزرگ‌ترین روشنایی ... این سه شخص از هم مجزا هستند و با این حال، روح با نوعی معرفت شگرف که به او داده شده است، این را به عنوان عمیق‌ترین حقیقت درمی‌یابد که هر سه، جوهری یگانه‌اند، یک قدرت و یک معرفت و یک خدای تنها؛ بنابراین، چیزی که ما با ایمانمان به آن چسبیده‌ایم، روح با دیدن به چنگ آورده است، اگرچه هیچ چیز با چشم دیده نشده است، چه با چشم بدن و چه چشم روح، چراکه این شهودی تصویری نیست» (T p. 182).

آنها از این پس همیشه حاضرند. روح «کاملاً آشکارا درمی یابد ... که آنها درون قلب اویند؛ در خود درون، در جایی بسیار عمیق». باز مثل فردی که به درون نرفته است: «در همه آنچه مربوط به خدمت خدا است بسیار بیش از قبل، هوشیار است؛ و چون به چیز دیگری مشغول می شود، در این یاری شاد می آساید». حتی در موقعیت هایی که درک این تجربه، چندان کامل نیست، برخی آگاهی ها باقی می ماند. سنت ترزا آن را مقایسه می کند با «بودن با همراهان در اتاقی بسیار روشن با پنجره های بسته». شخص حتی در تاریکی، این آگاهی را که دیگران حضور دارند حفظ می کند. ترزا همچنین روح را آنچنان که به دو پاره تقسیم شده است، پیش می کشد. یک پاره از آن، پیوسته مختل نشده باقی می ماند، حتی وقتی که آن دیگری درگیر ابتلائات و اشتغالات می شود.

ترزا منزل هفتم را از خود ازدواج معنوی، که در نقطه بعدی قرار دارد، متمایز می کند. او می نویسد: «برای بار اول که این لطف اعطا می شود، آن بزرگ مرتبه مشتاق است خود را در شهودی تصویری از مقدس ترین شکل انسانیت، برای روح آشکار کند» (T p. 185). او اشاره می کند که چه بسا این برای افراد مختلف به شکل های مختلف باشد. به هر حال، به نظر می رسد شکل عادی تر در ازدواج معنوی، شهود عقلانی است که از قبلی که در آن «پروردگار در مرکز روح ظهور می کند» لطافت بیشتری دارد. این بسیار مرکزی تر، درونی تر و پایدارتر است.

به گفته سنت ترزا، تفاوت بین ازدواج معنوی و نامزدی معنوی که در جذبه های منزل ششم روی می دهد، همان تفاوتی است که بین دو فرد نامزد شده و «دو نفری که بیش از این نمی توانند از هم جدا باشند» وجود دارد. نزد ترزا، ازدواج معنوی، صرفاً اتحادی نیست که در آن دو چیز به هم پیوسته اند و می توانند دوباره جدا شوند. «در این لطف متفاوت پروردگار، این گونه نیست: روح در آن مرکز برای همیشه با خدای خود می ماند» (T p. 187). نیز: «شبه بارانی است که از آسمانها بر رودخانه یا چشمه ای فرو می ریزد؛ هیچ چیز جز آب آنجا نیست و جداکردن آبی که به رودخانه متعلق است از

آنچه از آسمان می‌ریزد، ناممکن است». او همچنین مثال می‌زند به ورود جویبار باریکی به دریا و نوری از دو پنجره بزرگ به یک اتاق و تبدیل شدن به درون آن. «اینجا است که پروانه کوچکی که گفتیم، می‌میرد، با بیشترین لذت، چراکه اکنون مسیح، زندگی او است». شاید همه اینها به بهترین شکل در این بیان او خلاصه شود که می‌گوید: «این کاملاً یقینی است که وقتی به عشق خداوند، خویش را از هر مخلوقی خالی و جدا می‌کنیم، پروردگار نیز ما را از خویش پر خواهد کرد» (T. p. 188-99).

شگفت‌انگیز وقتی است که دریا بیم پالایش هفتم بوداگوشه نیز درکی تجربی از نظریه بنیادین، و در این خصوص، همان «چهار حقیقت شریف» بودایی است. در همان زمان که راه جاری یا یکی از راه‌های بالاتر برانگیخته شده، شماری از امور صورت گرفته است: ناپاکی‌ها، برخی موقتاً و بقیه برای همیشه ترک شده‌اند، امور شرط شده به عنوان موضوعات پشتیبانی‌کننده ذهن نادیده گرفته شده‌اند، نیانه موضوع مراقبه قرار گرفته است، ۳۷ مرحله متصل به بیداری، در استمرار شخصی تثبیت شده‌اند (واسه‌نا) (vāsanā) و چهار حقیقت شریف با معرفتی منفرد، درک شده‌اند. این به گونه‌ای او را به آخرین هدف می‌رساند. «با متوقف کردن موضوع آن، راه معرفت به چهار حقیقت شریف می‌رسد، آنها را می‌بیند و در آنها رسوخ می‌کند» (Vism p. 690).

این درکی فوق‌العاده از موضوعات چهار حقیقت است: شخص می‌داند که در خصوص حقیقت نخست: «رنج، امر مشروط است»؛ حقیقت دوم: «به وجود آوردن سبب این مشروط بودن است»؛ حقیقت سوم: «توقف، نامشروط بودن است» و حقیقت چهارم: «راه مسیر نامشروط بودن است». هر کدام از این معرفت‌ها کارکرد خاص خود را دارند. حقیقت اول برای درک است؛ دومی برای ترک؛ سومی برای تحقق؛ و چهارمی برای رشد. به اعتقاد بوداگوشه، راه یگانه به معرفت، هر چهار وظیفه را در لحظه‌ای یگانه به انجام می‌رساند.



«دقیقاً همان‌طور که یک چراغ، هم‌زمان چهار کارکرد را در یک لحظه دارد؛ سوزاندن فتیله، رفع تاریکی، بروز روشنایی و مصرف سوخت». این واقعاً بیانی کاملاً تکان‌دهنده در کلمات بوداگوشه است و باید در واقع به این معنا باشد که مشروط و غیرمشروط چونان یکدیگرند، هرچند بوداگوشه چنین نتیجه‌ای را بیرون نمی‌کشد. چیزی که قطعاً چنین دلالتی دارد، گفته‌ای است که در آن، معرفت وقتی بروز می‌کند که به نحوی پایدار در ذهن نقش بسته باشد و دربردارنده آگاهی‌ای راجع به ماهیت جهان محسوس، ترک آلودگی‌های روحی، تجربه مستقیم نامشروط‌بودن، ساختارمندی آگاهی در ارتباط با عوامل راه و عوامل بیداری، و ... باشد. این معرفت، همیشه بالقوه در دسترس است.

مایل نیستم در این باره بحث کنم که تثلیث و چهار حقیقت شریف با هم برابرند یا حتی اینکه یکی از این دو سوءتعبیری از دیگری است. به هر حال، این هر دو، بیان‌هایی هستند از رابطه بین امر غایی و امر فانی. بنابراین، هر دو در فضای محل بحث، کارکرد مشابهی دارند. همچنین، هر دو، منظری اساساً دگرگون‌شده و بازجهت‌دهی‌شده و نیز گونه‌ای بازسازی آگاهی را شامل می‌شوند. در توصیف ترزا از ازدواج معنوی، آنچنان که دیدیم، ما بر سست‌ترین زمین قرار داریم. البته «واردشده به جریان» همان «پسر تازه‌متولدشده بودا»، «وارث دهمه» است، او به خانواده (گوتره) (gotra) بودا پیوسته و الی آخر. آیا این تا آنجا است که همه چیز مشابه باشد؟ تشخیصش آسان نیست. به هر ترتیب، دشواری از اینجا است که سنت ترزا ویژگی‌های متمایز این مرحله را واقعاً روشن نمی‌کند.

با تأثیرات این دو، بر زمین مستحکم‌تری قرار داریم. در کلمات سنت ترزا، «غفلتی در جریان است از خویش که به نظر می‌رسد در واقع مدت چندانی نیست که وجود دارد» (T. p. 193). انگیزه، از نو برآمده است و «لذت درونی بزرگ و بسی آرامش بیشتر». میل به اتحاد تا اندازه‌ای با اشتیاق خدمت به پروردگار جایگزین شده است. هراس مرگ متوقف شده است و دیگر شوقی به لطف و دلداری در میان نیست. «این ارواح

مشخصاً از همه چیز جدایند و مایل اند همیشه یا تنها باشند یا به چیزی مشغول شوند که برای روح منفعتی دارد». عشق افزون است و چون غفلتی رسد، خدا روح را بیدار می‌کند، با تلنگری از درون روح که قدرت‌های نهفته را برمی‌انگیزد. روح، «اغلب، در آسایش است» و «اطمینانی استوار از جانب خدا دارد».

این را مقایسه کنید با فرد واردشده به جریان آزاد از سگایه‌دیتی (sakkayaditthi) که اغلب به «باور شخصیت» (personality belief) ترجمه می‌شود. این تصویر دقیق، معنایش این است که خودبینی رفع شده، وابستگی به بدن از بین رفته، ظاهرگرایی فرو ریخته و یقین برآمده از دیدن نیبانه، همیشه حاضر است.

مقایسه ریزه‌ریز بسیار بیشتری نسبت به آنچه اینجا ذکر شد، امکان دارد. شمارش همه آنها به جای یک مقاله به یک کتاب نیاز دارد. چیزی که می‌خواستم در این متن به بحث بگذارم این بود که بین شرح‌های سنت ترزا و بوداگوشه، مجموعه کاملی از شباهت‌ها وجود دارد. به‌ویژه، الگوهای مسیر، که موازی هم اجرا می‌شوند. هر دو با پالایش آغاز می‌کنند، هر دو به سوی حالت‌های درونی‌سازی، لذت و آرامش حرکت می‌کنند، سپس به سمت پدیده خلسه، بعد، پس‌زدن دنیا که با کسب غیرعادی معرفت ترکیب شده است، و هر دو با معرفتی تحول‌یافته پایان می‌پذیرند که برای همیشه در دسترس باقی خواهد بود. اگرچه تفاوت‌های بسیار در جزئیات و متن‌های متفاوت بسیار در میان است، ساختار کلی شباهت چشمگیری دارد.

### پی‌نوشت‌ها

1. S I, 13= p. 163; همچنین: Udānavarga v. 156.
2. P. Silverio de Santa Teresa, *Obras de Sta. Teresa de Jesus*, Burgos 1917. vol. IV, pp. 1-210. (= T, i.e. the text of Interior Castle.)
۳. مثلاً در همین قطعاتی که در بالا درباره فایده سیزده دھوتنگه آمد. به‌وضوح به آن اشاره نشده است اما قطعاً بخشی از نیرویی است که بوداگوشه از آن سخن می‌گوید.
4. *The Greatness of the Soul*, tr. J. M. Colleran, London, 1950, pp. 98-104.

مراحل سلوک در عرفان مسیحی و پالایش بودایی: مقایسه قصر درونی ترزای آویلایی و راه پالایش بوداگوشه / ۱۵۳

با این حال، آگوستین آنجا که از نوافلاطون‌گرایی دورتر می‌شود، این ساختار بنیادین را برای مسیر معنوی انکار نمی‌کند. عناصر این نگرش در آثار مختلف او بازسازی شده‌اند، از جمله در: Serm.

330.3

5. Buddhist Jhāna: Its Nature and Attainment according to the Pāli Sources', *Religion* III 1973, pp. 115–31, esp. p. 120f.
6. *Phra Mah ā Boowa Nānasampanno*, Forest Dhamma, tr. Bhikkhu Paññāvaddho, Bangkok 1973, pp. 18–19.

T: *Interior Castle*, Riverhead Books, St. Teresa of Avila, New York, 2004.

Vism: *Visuddhimagga: The Path of Purification*, Bhadantacariya Buddhaghosa, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka 1991.