

نیروانه:

بینش مقام حقیقت است یتابوتم، یعنی چنان که هست

با نگاهی به ارنا الاشیاء کماهی

ع. پاشایی

اشاره

این گفتار نگاهی است در دو بخش به دو گونه نیروانه، یکی بودایی و دیگری اسلامی، در یک گروه معانی مشترک. بُن‌مایهٔ بحث یتابوتم بودایی است، به معنی دیدن چیزها چنان که هست، با نگاهی به همین مقوله در عرفان ایرانی - اسلامی. نویسنده در بخش ۱ بنای گفتار یتابوتم را بیشتر بر متن‌های مه‌ایانه گذاشته است، و بخش ایرانی - اسلامی را بر متن‌های نظم و نثر فارسی. آوردن اصل متن‌ها را در هر دو بخش بر ارجاع به آنها ترجیح داده است، خاصه که متن‌های بودایی خیلی کم در دسترس خوانندگان ایرانی است، و نمونه‌های فارسی هم در کتاب‌های پراکنده. بندهای اصلی با § شماره‌بندی شده‌اند. برخی بندهای دو بخش به یکدیگر ارجاع داده شده‌اند، ولی مطابقت بحث و تأثیر و تأثر تاریخی را به اختیار خواننده است، و این جا است که شماره‌بندی‌ها بیشتر به کار می‌آید.

مؤلف در § ۴ طرح این گفتار را می‌کشد و سپس در بندهای بعدی آن را بسط می‌دهد، و سپس چند مفهوم را که بارها در متن به آنها اشاره شده، مختصری توضیح می‌دهد.

□ ۱

نخست نگاهی می‌کنیم به بافت کلیدواژه این گفتار، یعنی یتابوتم.

§ ۱ یتا، (سن: yathā) چنین، چنان، همچون، به درستی، واقعاً، حقیقتاً.^۱

§ ۲ بوته (سن: bhūta)، از √ bhū یا bhavani (شدن، گشتن، و بودن؟): شده، گشته، بوده، هست، هر چه به هستی آمده،^۲ گذشته، رخ داده.^۳ § ۱۳ ←

§ ۳ یتابوتم (سن: yathābhūtam): چنان که هست، چنان که بوده، کماهی؛ مترادف حقیقی و حقیقت.^۴

□

§ ۴ عنوان گفتار را از سوره برجسته مهیانه، یعنی لنگاوتاره سوتره، گرفته‌ایم. بودا در بیان نیروانه به بوداسف مهماتی می‌آموزد که نیروانه: یتابوتارته ستانه درشته^۵ است، یعنی دیدن مقام حقیقت چنان که هست. مقام و محل حقیقت، یا جایگاه واقعیت، جایی است که هر شیء خود به تنهایی آن جا است. و باز در همین سوره آمده که «ساکن شدن در مقام خود، نجنبیدن است»، یعنی جاودانه آرام بودن. و باز در همین سوره می‌خوانیم که مقصود از «دیدن مقام حقیقت چنان که هست، رسیدن به این دریافت است که تنها آن چیز هست که در خود دل دیده شود» (← § ۸۳، ۷۷)، یعنی از جهان بیرون و مانند آن نباشد.^۶

□

۱. دانش و بینش

§ ۵ از همان کهن‌ترین متن‌های بودایی، چه هیته‌یانه چه مه‌یانه، با مفهوم «یتابوتم دانستن و دیدن». چیزها یا اشیا آشنا می‌شویم. پیش از پرداختن به مفهوم دانش و بینش،^۷ این

۱. ا. ا. مکدانل، فرهنگ عملی سنسکریت، لندن ۱۹۵۴-۱۹۵۸، ص ۲۳۹.

2. Bhūta, *The Rider Encyclopaedia of Eastern Philosophy and Religion*.

3. K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, p. 352, London 1963.

۴. جبه‌یلگه، همان.

۵. yathābhūtarthasthānadarśana: ārtha یعنی راستی، واقعیت، حقیقت، و sthāna: ایستگاه، موقف، آستانه؟، مقام، محل، و darśana بینش، دیدار است. ← § ۷۷.

۶. د. ت. سوزوکی، مطالعاتی در لنگاوتاره سوتره، لندن، ۱۹۶۸، ص ۴۳۳، و متن لنگاوتاره سوتره، برگردان د. ت. سوزوکی، لندن، ۱۹۶۸، ص ۱۷۲.

۷. در فارسی «دانستن» به معنای «شناختن» هم هست، بنابراین می‌توان این دو را به جای یکدیگر به کار برد. اما ما امروزه

نکته را یادآور شوم که این جا دیدن به معنی یکی از حس‌های بیرونی ما نیست، یعنی دیدن با چشم سر نیست، دیدن با چشم شهود یا چشم دل است. «او به چشم گرفته [دریافته] نمی‌شود.» یا «با چشم سر به آن نمی‌توان رسید» (کته اوپه‌نیشد، ۱۲/۳/۲ و ۹/۳/۲). آن چیز خردپذیر هم نیست، یعنی عقل هم نمی‌تواند آن را دریابد، و با برهان و استدلال به دست نمی‌آید. در اوپه‌نیشدها آمده که آتمَن (خود) را که در تمام اشیا پنهان است و نمی‌درخشد، فقط بینایان باریک‌اندیش با شهود یا بینش بیدارشان می‌بینند (dṛśyate) (کته، ۱۲/۳/۱).^۲ انسان هنگامی می‌بیند (passyate) که در جذبۀ دیانۀ^۳ باشد از راه صفای شناخت^۴ و نه از یکی از اندام‌های حسی (موندکۀ اوپه‌نیشد، ۸/۱/۳).^۵ نکته اصلی در این شناختن، یا دانستن، و دیدن، آن است که این حالت در شهود حاصل از دیانۀ (که آن را با تسامح می‌توان مراقبه خواند) یافته می‌شود.

در متن‌های کهن هندی، چه بودایی چه غیربودایی، این دانش را، که از راه نگرش-فراحسی یافته می‌شود، چینه می‌خوانند. برای تأکید آن را «دانش درست»^۶ (موندکۀ ۱۵/۳) هم خوانده‌اند تا از مفهوم متعارف دانش یا علم متمایز باشد.^۷ دیدن، یا بینش، یا شهود برای درشۀ^۸ است، - از dṛś - که هم‌ریشه «دیدن» فارسی است - و شکل پالی آن دَسَنَه است.

۲. چینه در آیین بودای کهن

§ ۶ در دمّه‌پده، شعر ۲۰۳، می‌خوانیم:

آز، بدترین بیماری‌ها است؛

آمیخته‌ها، بزرگ‌ترین رنج‌ها است.

هرکه این را چنان که هست بداند او را والاترین خوشدلی، نیروانه است.

→ کمابیش دانستن (چیزی) و شناختن (کسی، جایی) را تفکیک می‌کنیم. این جا هر وقت «دانش» بگوییم منظورمان چینه (Jñāna)، (به پالی jñāna) است، و شناخت و فراشناخت را هم برای پُرجِنیا prajñā (به پالی paññā) به کار می‌بریم. برای کاربرد یکسان دو مصدر دانستن و دیدن ← § ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۵

۱. جَیه‌تیلَکِه، همان، ص ۶۱. ۲. همان.

3. dhāyānāṇaḥ

4. jñāna-prasādena

۶. samyag-jñāna یا شناخت درست.

۵. جَیه‌تیلَکِه، همان، ص ۶۱.

۷. جَیه‌تیلَکِه، همان، ص ۶۲.

۸. darśana به پالی: dassana، به ژاپنی ken و درشه‌مارگه (راه بینش) را kendō خوانده‌اند.

§ ۷ در سراسر نیکایه‌ها (از مجموعه سه سبد کهن بودایی) بر دانش یا شناخت بی‌واسطه تأکید می‌شود. دانش بی‌واسطه چیست؟ بودا خود را «یکی از کسانی» می‌دانست که یک «دانش برتر»^۱ داشت.^۲ در نیکایه‌ها بودا را چینیانه- وادین یا jñānin یا کیانین دانسته‌اند (A. IV.34). او را کسی وصف کرده‌اند که «دانستن را می‌داند، و دیدن را می‌بیند». دارنده بینش و دانش (M. I. 111)، و «دانای بینا» (M. II. 111) وصف بودا است که معمولاً دربارهٔ چیزی گفته می‌شود که او مدعی است آن را «داند و بیند» (M. I.329) حقیقت‌های بنیادین آیین بودا «دیده» می‌شوند. رهرو «حقیقت‌های جلیل را درمی‌یابد و می‌بیند» (Sn. 239). حتی نیروانه هم «دیده» می‌شود (M. I.511). بودا کسی است که «به تمام اشیا دانش و بینش دارد» (Sn. 428) (← § ۱۳۶ و ۱۴۸)، و آن‌والا «سلوک دینی را هدایت می‌کند برای دانش و بینش، رسیدن، یافت و دریافت آنچه دانسته نشده، دیده نشده، نرسیده، یافته و دریافته نشده»

(A. IV.384). به چنین کسی چینیانه‌وادین^۳ می‌گویند (A. V. 42, 44)، یعنی باوردارنده به دانش، یا دانش‌گرا. چینیانه‌واده بستگی تنگاتنگی با واژه^۴ دارد که پرورش و شکوفایی یا بلوغ دل است از راه دیانه (A. IV. 42, 44).

§ ۸ شک نیست که «دانش و بینش» یا «دانستن و دیدن» (pānati passati) حاصل یکدلی (سَمادی) است که در دیانه‌ها یا یوگا به دست می‌آید. می‌گویند که میان رسیدن به یکدلی و ظهور دانش و بینش یک رابطه علی هست^۵ (← § ۱۴۹-۵۰). بدون «یکدلی درست»، دانش و بینش (= دانستن و دیدن). اشیا چنان که هستند ممکن نیست (A. III. 200). از سرشت چیزها یا دَرَمگی اشیا (دَرَمتا)^۶، است که شخص در حالت

۱. abhiññāya. برای دانش برتر یا نیروی برتر ← ع. پاشایی، بودا، چاپ هفتم، ۱۳۷۸، واژه‌نامه، ذیل abhiññāya.

۲. جَیه‌تیلَکه، همان، ص ۴۱۶.

۳. به پالی: jñānavādin. از اندیشه‌مندان معاصر بودا که در کانون پالی هم نامشان آمده، برخی از آجیوکه‌ها، و دست‌کم، رهبر جین‌ها مدعی «همه‌آگاهی» بودند. دانش بی‌واسطه و بینش همه‌آگاهی در واقع چینیانه-دَرَمَتَه خوانده می‌شود (M. I. 482, 519). پورَته کَسَپَه و نِگَته نانه‌پوِته، که مدعی «همه‌آگاهی» بود، چینیانه‌وادین به شمار می‌آمدند. ابان مدعی دانش شهود بی‌واسطه بودند. (A. IV. 429) (جیه‌تیلَکه، ص ۴۱۹. نیز ← ع. پاشایی، هینه‌یانه، از مجموعه تاریخ آیین بودا، فصل «اندیشندگان معاصر بودا»، ص ۵۱ به بعد).

4. bhāvana-vāda

۵. جَیه‌تیلَکه، همان، صص ۴۱۸-۴۱۹.

۶. dhamatā، به پالی dhammatā، دَرَمگی، دَرَمَتیت، حقیقت. دَرَمگی را می‌توان با «حکمت و طبیعت و خاصیت و حقیقت

یکدلی، چنان که هست، می‌داند و می‌بیند. (← § ۱۶۶) شخص چنان که هست (یتابوتم) می‌داند و می‌بیند، نیازی به این ندارد که به سعی اراده حس کند که دل‌کنده [= بریده] است و ترک می‌کند. شخص چنان که هست در سرشت چیزها می‌داند و می‌بیند، می‌برد و رها می‌کند. کسی که احساس کرده دل‌کنده و آزاد است نیازی به آن ندارد که به سعی اراده دانش و بینش آزادی^۱ را دریابد. کسی که احساس می‌کند دل‌کنده و آزاد است، در سرشت چیزها چنان که هست، دانش و بینش آزادی را احساس می‌کند» (A. V. 3. 313). این‌جا دانش و بینش را که وسیله رسیدن به مقصدی است، و غالباً پرجنیا خوانده می‌شود، و نیز دانش و بینش [فرجامین] آزادی را، که خود مقصد است، رخدادهای علی-طبیعی دانسته‌اند.^۲

§ ۹ در A. IV, 41 آمده که «دانش و بینش» حاصل یکدلی-بر نور است.^۳ (← § ۱۴۰) § ۱۰ گفتیم بودا و پورنه کسپه هر دو دانش‌گرا (جنیانه-وادین) هستند. اما نظرهایشان درباره تکوین دانش کاملاً متفاوت است. پورنه بر این نظر است که «برای نبودن یا بودن دانش و بینش علت یا شرطی وجود ندارد...» (S. III. 126)، حال آن‌که بودا بر آن است که برای هر دو «علت و دلیلی» وجود دارد.^۴ پرورش هفت اندام-روشن‌شدگی^۵ و برداشتن «پنج مانع»^۶ (D. I. 73) علت و شرط پیداشدن دانش و بینش است؛ چرا که زدودن این موانع، یا حجاب‌ها، راه شکوفایی دیانه‌ها را باز می‌کند و او به «یکدلی» می‌رسد و در دیانه چهارم «یکدلی» است که «دانش و بینش» دست می‌دهد. «آن‌گاه که دل، یکدله است، زدوده، پاکیزه، آزاد از آرایش‌ها، زدوده از آرایش‌های اتفاقی، لطیف، انعطاف‌پذیر، استوار و نیاشفته» (D. I. 76) گویند که او «دلش را به سوی دانستن و دیدن گردانده و متوجه کرده است.» (همان سوره). دل در این مقام به درون دانستگی-تن-خود می‌نگرد...^۷ و این سبب می‌شود که دل در دیانه‌ها یکدله شود و این امکان را پیدا کند که اشیا را چنان که هستند (یتابوتم) بداند و ببیند (S. II. 30). رهرو

→ اشیا» (← § ۱۴۸) و «حقایق چیزها» (← § ۱۵ و ۱۴۹-۵۰) و «جوهر اشیا» و «حکمت جوهر اشیا» (← § ۱۵۲) در نسفی

۱. vimutti nānadassana ← بودا، واژه‌نامه، Vimutti و Ceto-vimutti.

مقایسه کرد.

۲. جبه‌تیلکه، همان، صص ۴۲۱، ۴۲۶، ۴۳۲.

۳. بیانته‌تی‌لوکا، فرهنگ بودایی، چاپ سری‌لانکا، ذیل nānadassana-visuddhi.

۴. جبه‌تیلکه، همان، ۴۲۱. ۵. برای هفت اندام روشن‌شدگی، ← بودا، واژه‌نامه، ذیل bojhanga.

۶. ← بودا، واژه‌نامه، ذیل nīvaraṇa.

۷. همان، صص ۴۲۲. ← بودا، واژه‌نامه، ذیل adhiññā.

نخست به یافت. (سَم پد) سلوک می رسد» (مقصود از سلوک کسب فضایل است)؛ به دنبال آن «یافت-یکدلی» (سَمادی سَم پد) دست می دهد، و حاصل این نیز «یافت-دانش و بینش» است (M. I. 202).

§ ۱۱ بنا بر نظریه بودایی، حقیقت و دانش عینی است، چرا که گویای سرشت «اشیا است چنان که هستند» (یتا بۆتَم). آن دانش این است: «هست» را چون «هست» دانستن و «نیست» را چون «نیست» دانستن (A. V. 36). این «دانش-چیزها چنان که هستند» هر جا که هست، آن جا برترین دانش هست (A. V. 37).^۱

§ ۱۲ در سوره آگی-وچه گوته^۲ آمده که تناگته (چنین رفته، بودا) دانش-سه گانه دارد. در آنکوژته-نیکایه آن را در کنار «شش نیروی روحی-چنین رفته» می بینیم (A. III. 417)؛ آن سه دانش اینها است: «۱. چنین رفته، ممکن را همچون ممکن، و ناممکن را همچون ناممکن، چنان که هست (یتا بۆتَم) می داند؛ ۲. «چنین رفته نتایج [= معلولات] را مطابق شرطها و علت های انجام-کردار (کرْمه) در گذشته، حال و آینده، چنان که هست می داند؛ و ۳. چنین رفته، آرایش، کمال، و برآمدن از حالات آرامش-دیانه، یکدلی، و رسیدن را چنان که هست می داند.»^۳ (A. III. 417)^۴

۳. بۆته

§ ۱۳ مراد از بۆته (← § ۲) اشاره است به فرایند فعلیت، و فرایند دانستن و دیدن [اشیا] چنان که هستند (یتا بۆتَم جینانه-دَرُشَنَه)، و نیز تحقق یا یافت-حقیقت است. از این رو، بۆته، مترادف «حقیقی» است در برابر «دروغین» (بۆتَم و).

§ ۱۴ هستی یا واقعیت حقیقی در آیین بودا همان فرایند طبیعی پیداشدن و از میان رفتن- (کون و فساد؟) نموده‌ها است بی آن که در این میان پای جوهری ثابت یا پاینده، مثل روان یا خود، به میان آید. فهم کلیت-نپایندگی، همراه با دریافت-نبودن خود (نداشتن-خود، یا نه-خود an-attā) به دریافت-این حقیقت می رسد که بنیاد تمام تعارضات، یعنی دردها و رنجها، اگر چه واقعی یعنی بالفعل اند، بر «نظر نادرست» (سَگایَه-

۱. جَبَه تَبَلِکَه، همان، ۴۲۸.

2. Aggi-Vacchagotta Sutta

۳. برای «ده نیروی یک چنین رفته، ← بودا، اژه نامه، dasa-tathaāgata-bala.

۴. جَبَه تَبَلِکَه، همان، ۴۶۹-۴۷۰.

دِیْتی^۱ نهاده شده‌اند و وجود «واقعی» (یا، بالفعل، حقیقی) ندارند. چنین است سرشتِ راستین یا حقیقی. حیات در تمام جلوه‌هایش.

§ ۱۵ چنین بودگی یا چینی (بۆتَه تَتتا^۲ ← § ۱۶) آن است که در تمام جنبه‌های این فرایند مشترک است، خواه مثل امواج در جریانِ فعلیتِ آشفته باشند و خواه در آرامش. نُهیت (شۆنیتا sūnyatā) فرو رفته باشند.^۳

□

۴. بۆتَه تَتتا

§ ۱۶ بۆتَه تَتتا (← § ۲، ۱۳)، که صورت دیگری از تَتتا^۴ (یا چینی) است، در لغت به معنی چینی- هستی یا چینی- حقیقی^۵ است و از دیدگاه هستی‌شناسی مترادف پَرَمارَنَه سَتیه^۶، یعنی حقیقت فرارونده یا متعالی است. این مفهوم خمیرمایه فلسفه مطلق‌اندیشی آشوگوشه در کتاب بیداری ایمان در مهبانیه است. آشوگوشه می‌گوید: دل یا گوهر و سرچشمه هر چیزی، واقعیت یا هستی مطلق است که نیافریده و جاوید و بی‌تغییر، و اصل یکسانی (سَمّا) و شالوده تمام کثرت است. او بۆتَه تَتتا است. اما بنا بر مراتبِ مختلف تجلیاتش نام‌های مختلف می‌گیرد. به این ترتیب، بۆتَه تَتتا، درمه [آیین] است آن‌جا که هنجار زندگی به شمار می‌آید؛ بودی^۷ (روشن‌شدگی و اشراق) است هنگامی که سرچشمه فراشناخت باشد؛ خودِ نیروانه است آن‌گاه که آرامش جاوید بیاورد؛ درمه کاپه^۸ (کالبد آیین) است هنگامی که چون سرچشمه عشق و فرزانیگی به شمار آید؛ بودی چیتته^۹ است هنگامی که بیدارکننده آگاهی دینی باشد؛ پَرَجِنیا (فراشناخت) است هنگامی که راهِ طبیعت را هدایت کند؛ شۆنیتا^{۱۰} (نُهیت) است هنگامی که از

۱. ← بودا، واژه‌نامه ذیل Sakkāya-Diṭṭi

2. bhūta + tathatā

۳. خلاصه‌شده از Enc. Bu.، ذیل Bhūta، ج ۳، چاپ دولت سری لانکا، ص ۸۹.

4. tathatā

۵. یوشیتو س. هاگه‌دا، بیداری ایمان در مهبانیه، چاپ دانشگاه کلمبیا، ۱۹۶۷، ص ۲۴.

6. Paramārthasatya

7. bodhi

8. Dharmakāya

۹. bodhicitta دل‌ر روشن‌شدگی.

10. sūnyatā

تمامی جزئیات‌ها فراتر رود؛ بۆته کوتی^۱ (گوهر هستی، ← § ۱۲۲-۲۳) است هنگامی که از دریچه هستی شناختی به آن نگاه کنند؛ مه‌ایانه است هنگامی که دربردارنده دل‌های تمام زندگان است؛ تَناکته گَرَبه (زه‌دان تَناکته) است هنگامی که به خاک مادر تشبیه شود؛ کوشله مؤله^۲ است هنگامی که جانب اخلاقی آن تأیید شود و نیز مدیه‌مارگه^۳ است هنگامی که فراتر از حدود وجود فردی باشد.

§ ۱۷ با این همه، بۆته تَنّا بالاتر از همه، به مثابه حقیقت فرارونده (پَرَمارته سَنیه)، ورای کلام و دسترس ادراک است و از نشانه‌های دویی آزاد است. چنان که گفته شد، دل همه چیز است. از این رو، اشوگوشه می‌گوید: «هیچ چیز در سرشت بنیادی‌اش نام‌پذیر یا بیان‌شدنی نیست. در هیچ شکلی از زبان به درستی بیان نمی‌شود ... چیزها یکسانی (سَمّا) مطلق دارند. نه دستخوش تبدل‌اند و نه نابودی. آنها جز یک دل نیستند، که نام دیگرش چینی (بۆته تَنّا) است ... اصطلاح چینی (تَنّا) تنها چیزی است که می‌توان در زبان بیان کرد.»^۴

§ ۱۸ بنابراین، هر کوششی برای توضیح این مفهوم فلسفی عمیق ناقص خواهد بود. با توجه به این نکته، اشوگوشه آن را برای جان‌های گُنداندیش روشنگری می‌کند. می‌گوید: «مقصود از دل، به مثابه چینی (بۆته تَنّا)، وحدت جامعیت اشیا (دَرمه‌داتو) است که کلّ عظیم دربردارنده همه و جوهر آیین است؛ زیرا که سرشت بنیادین دل، نیافریده و جاوید است.»^۵ می‌افزاید: «چینی (بۆته تَنّا) نه هست است و نه نیست است؛ در آن واحد نه وحدت است و نه کثرت است» (همان، ص ۵۹). بۆته تَنّا در هر چیزی هست و در پاک‌ها و ناپاک‌ها بی‌تغییر می‌ماند، نه افزایش می‌یابد و نه کاهش. در آن تمایزی میان جان (چیته) و ماده (روپه) نیست، نه فراشناخت (پَرچینا، یا شهود) است و نه دانستگی (ویچینانه، یا عقل)، نه بودن (bhāva) است و نه نبودن (abhāva) است. این بۆته تَنّا تنها واقعیت است، و همه شکل‌های جزئی پدیدآمده درون آشفته^۶ ما است که با از میان رفتن آن هیچ نشانی از فردیت به جا نخواهد بود.

§ ۱۹ این جا این پرسش پیش می‌آید که انسان چگونه می‌تواند با بۆته تَنّا همساز شود و به

1. bhūtakoṭi

۳. madhyamārga: راه میانه.

۵. همان، صص ۵۵-۶.

۲. kuśala mūla ریشه درست و خوب.

۴. بیداری ایمان، برگردان سوزوکی، صص ۵۶-۵۷.

۶. smṛti را این‌جا همان نادانی یا avidya دانسته‌اند.

آن بینش داشته باشد. آشوگوشه می‌گوید: «هر گاه که از جامعیت سخن گفته یا به آن اندیشیده می‌شود، اگر شما دریابید که نه گوینده‌ای هست و نه اندیشنده‌ای، آن‌گاه شما با چینی (بۆته‌تتا) همسازید؛ و چون دلتان بدین‌گونه صافی می‌شود گویند که صاحب بینشید.»^۱

§ ۲۰ وصف بالا سرشت بۆته‌تتا را از دید هستی‌شناختی نشان می‌دهد. اما موقعی که از دیدگاه پدیده‌شناختی نگاه کنیم، دل (بۆته‌تتا) اصل زاد و مرگ (سنساره) می‌شود. آشوگوشه می‌گوید ما در هر دلی دو جنبه باز می‌شناسیم. یکی دل به مثابه چینی (بۆته‌تتا)، و دیگری دل به مثابه زاد و مرگ (سنساره). هر یک در خود همه چیز را می‌سازد، و هر دو بستگی تنگاتنگی با هم دارند تا آن‌جا که یکی نمی‌تواند از دیگری جدا شود.^۲

۵. پتا بۆتم در سوره‌های پرجنیا پارمیتا^۳

یگانگی پرجنیا و روشن‌شدگی و همه‌آگاهی

§ ۲۱ پرجنیا یا فراشناخت، که شهود حقیقت است، راه و روش رسیدن به روشن‌شدگی (سم‌بودی) است، که این خود بالاترین مرتبه تربیت بودایی است. اما در پرجنیا پارمیتا، پرجنیا، که خود مقصد و مقصود است، همان روشن‌شدگی است، چون که پرجنیا هنگامی در پاکی آغازینش ممکن می‌شود که روشن‌شدگی وجود داشته باشد. اگر فکر کنیم که پرجنیا مقصدی بیرون از خود دارد، هنوز خودش نیست، در حالت نابش نیست؛ فقط موقعی به خودش بازمی‌گردد که با روشن‌شدگی یگانه باشد. تا موقعی که روشن‌شدگی چیزی باشد که تو با پرجنیا به جست‌وجوی آن برآیی، نه تنها روشن‌شدگی خیلی از تو دور است بلکه از پرجنیا نیز دیگر کار و کنشی بر نمی‌آید. پرجنیا آن‌گاه پرجنیا است که همان روشن‌شدگی باشد، بی‌هیچ دویی. پس می‌توان گفت که پرجنیا خود را در روشن‌شدگی می‌جوید، خود را می‌شناسد بی‌هیچ کوشش، چنان که هست. زمانی به پرجنیا پارمیتا می‌توان رسید که یکی بودن پرجنیا و روشن‌شدگی دریافته شود.

۲. همان، ص ۵۵، خلاصه از Enc. Bu، ج ۳، صص ۹۸-۹۷.

۱. همان، ص ۵۸.

§ ۲۲ از نظر مفهومی، نخستین حرکات پَرَجِنیا به سوی دریافت چیزی است که شناسه آن، یعنی موضوع شناخت آن، فرض می‌شود. اما چون این شناسه به طور بالفعل گرفته یعنی دریافت شده، گیرنده و گرفته یکی می‌شود، دویی از میان می‌رود و حالتی پدید می‌آید که یگانگی کامل، روشن‌شدگی و همه‌آگاهی خوانده می‌شود. این تجربه را می‌توان این طور هم وصف کرد: پَرَجِنیا نخست دوگانه می‌شود یا با خود در تناقض است که خود را بنگرد، پس دویی آغاز می‌کند، دویی راه و مقصد، هدف و وسیله، شناسه‌گر و شناسه، این و آن، بیننده و دیده شده. در خود نگرستن چون به کمال رسد، دیگر در پَرَجِنیا دویی نیست، و پَرَجِنیا در روشن‌شدگی نگرسته می‌شود، و روشن‌شدگی در او. او همه جا نام‌های خود را می‌بیند که به شکل‌های دیگر خوانده می‌شود؛ یک نامش پَرَجِنیا است و نام دیگرش روشن‌شدگی، و نام سومش نیروانه، و همین‌گونه نام‌های دیگر. می‌توان گفت که این نام‌ها همه «برتنیده» ی پندار و خیال و وهم است، و ما برای سهولت در استدلال به چنین «تمیز» (ویکَلْپَه، ← § ۱۲۵) می‌پردازیم. آنچه در واقع به راستی هست، همانی این نام‌ها است و جز این دیگر چیزی نیست.

§ ۲۳ از این رو پَرَجِنیا، روشن‌شدگی (سَم بودی) است، همه‌آگاهی (سَرَوَه جِیتا) است، نیروانه است، چینی (تَنتا) است، جان است، دل (چِیتَه) است، گوهر بودایی یا بوداگی و بودائیت^۱ است؛ پس پَرَجِنیای درخود یافته به گونه‌ای بس چشم‌گیر نیافت^۲ و ناگرفته و نیندیشیدنی^۳ است و به اندیشه در نمی‌آید. و این نیافت و نیندیشیدنی بنیاد تمام واقعیت‌ها و اندیشه‌ها است.

§ ۲۴ پَرَجِنیا را، از نظر شناخت‌شناسی، می‌توان به ابزاری تعریف کرد که کارش همه‌آگاهی است، حال آن‌که روشن‌شدگی کمابیش معنای روان‌شناختی دارد، برای این که یک حالت بیداری روحی است. تمام موجودات از پَرَجِنیا بهره می‌برند، گرچه شاید پَرَجِنیا در آنها کنش ناب و مطلق نداشته باشد. پَرَجِنیا در بودا، همه‌آگاهی است چون او در مقام روشن‌شدگی کامل است. (← § ۱۴۵)^۴

1. buddhatā

2. anupalabdha

3. acintya

۴. از نظر واژگی همه‌آگاهی و خیر مطلق، مقایسه کنید با این سخن از کتاب الانسان الکامل نسفی (ص ۳۸۲): «خدای تعالی به ذات با همه است و از همه آگاه است، هیچ ذره‌ای از ذرات عالم ملک و عالم ملکوت و عالم جبروت نیست که خدای تعالی

§ ۲۵ روشن‌شدگی در مہا پرجنیا پارمیتا چنین وصف شده است: ^۱ «مراد از روشن‌شدگی (بودی)، تہیت است و چینی و حد واقیعت (بوتہ کوتی، ← § ۱۲۲-۲۳) و ذاتِ دَرَمہ (= دَرَمہ داتو) ^۲ و ذات یا دَرَمگی. اما اینها نام‌اند، کلمه‌اند، دلالت‌های اعتباری‌اند. روشن‌شدگی، خود برترین حقیقت و واقیعت نهایی است؛ ہنجاری است کہ دستخوش تغییر نیست؛ از میان نرفتنی و آن سوی ہرگونه تمیز (← § ۱۲۵)، ۱۹۰-۹۹) است؛ شناسایی حقیقی و ناب و سرشارکنندہ ہمہ است و بودایان ہمہ آن را دارند؛ بنیادی‌ترین کمال است و بودایان از آن بہ بینش در سرشت ہمہ واقیعت‌ها یا ہستی و ہمہ اشکال می‌رسند؛ و رای حد تقریر است؛ آن سوی مفہیم آفریدہ دل است.»

§ ۲۶ پرجنیا در ذات چیزها، چنان کہ ہستند (یتابوتم)، می‌نگرد؛ چیزها را در سرشت تہی شان می‌نگرد؛ بہ این ترتیب دیدن چیزها، رسیدن بہ حد واقیعت و گذشتن از قلمرو فہم انسانی است؛ پس پرجنیا نگرفتنی را می‌گیرد، بہ نرسیدن می‌رسد، ندانستنی را می‌داند؛ ہرگاہ این توصیف عقلی کنش پرجنیا بہ زبان روان‌شناسی برگردانده شود، معنای آن دلہستہ چیزی نشدن است، خواه آن چیز اندیشہ باشد و خواه احساس ^۳.

پرجنیا، نگرندہ بہ چیزها یتابوتم

§ ۲۷ پرجنیا، کہ ہنر دل‌نہستن است، می‌تواند جہان را چنان کہ ہست ببیند، در چیزها از جنبہ چینی آنها بنگرد؛ این برجستہ‌ترین کنش پرجنیا است کہ بوداسف (یا انسان کامل) بودایی مہایانہ) با رسیدن بہ آن درمی‌یابد کہ او، چنان کہ اوست، از خود پرجنیا آمدہ است، پرجنیا پدید آورندہ او و ہمہ بودایان است، و چون چشمانش بہ این حقیقت بینا شود، جہان و تمامی کثرت‌های آن را در حالتی بہ راستی آن چنان کہ ہست می‌بیند. جہان تا آن جا کہ حواس ما درک می‌کند، ہمیشہ بہ چشم متغیر می‌آید، شکل‌های

→ بہ ذات با آن نیست و بر آن محیط نیست، و از آن آگاہ نیست. این است معنی و هو الطیف الخیر» یا «ای درویش! لطیف مطلق، محیط مطلق باشد، و محیط مطلق خبیر مطلق بود، یعنی لطیف حقیقی محیط حقیقی باشد و محیط حقیقی خبیر مطلق بود.»
۱. جزوہ ۵۲۶، بخش سوم، فصل ۲۶ (۴)، «دربارہ وسیلہ ماہرانہ»، ۲۹.

گوناگون ترکیب و تجزیه به خود می‌گیرد؛ اما بوداسفی که پرجنیای او نیک بیدار است، می‌داند که پنج سازنده این جهان با همه دیگرگونی‌های سطحی‌شان، در «خودبود»^۱ (← § ۱۱۳-۲۱) یا سرشتشان نه هرگز نابود شده‌اند، نه نشانی از نابودی با خود دارند، و نه هرگز دستخوش تغییر و تبدل و زاد و مرگ و آرزوخواهی و شهوت‌طلبی می‌شوند.

§ ۲۸ پرجنیاپارمیتا که هم فلسفه است و هم دین، تعلیمش همیشه آمیزه‌ای است از هستی‌شناسی و روان‌شناسی. در واقع (آشته-) پرجنیاپارمیتا به هستی چون هستی توجه ندارد بلکه دلبستگی او به فهم انسان از هستی است. شناخت یا دانستن جهان همان شناخت دل انسان و کارهای اوست. هیچ مشکل متافیزیکی نیست که در عین حال مشکل آزادی و روشن‌شدگی نباشد. از این رو، هنگامی که بوداسف جهان را یتابوتم^۲، یا چنان که هست، عیان می‌بیند، دل و جان انسان‌ها را نیز چنان که هستند دیده است؛ او به این ترتیب آماده است که اُپایه^۳ یا وسیله^۲ خوب یا ماهرانه خود را پدید آورد. از این رو، در این سوره آمده است که بوداسف با چشم پرجنیای‌اش دل همه زندگان را می‌بیند و می‌داند که آنها چگونه در منش و کنش و واکنش و ارزش اخلاقی و معنویت و مانند اینها بسیار متفاوت‌اند. ولی بینش یتابوتم^۲ او از این چیزهای سطحی درمی‌گذرد و درمی‌یابد که آیا دل‌های ایشان پاک است یا آلوده، مجموع است یا پیریشان، آزمند است یا بی‌آز، و درمی‌یابد که آنان همه بی‌جوهر خودند، بی‌دلبستگی و بی «تمیز»‌اند. این معروف است به از جنبه چینی موجودات آنها را دیدن، که آن‌جا کثرت به هر شکل که باشد ناپیدا می‌شود و آنها خود را، چنان که هستند، در فروغ پرجنیا می‌نمایانند.^۳

§ ۲۹ پس روشن است که در پرجنیاپارمیتا مراد از چیزها را یتابوتم دیدن، یعنی چیزها را از میان پرده کثرت‌ها، که حجاب بینش ما است، دیدن و آنها را با پرجنیا در حالت چینی‌شان گرفتن و دانستن.

§ ۳۰ چینی (← § ۱۶ و ۱۱۱-۱۲) را نباید با وحدت اشیا اشتباه کرد. چون سخن از «ناپیدا شدن کثرت‌ها»، یا «محو کثرات» می‌رود نباید پنداشت که آنها ندیده گرفته یا

1. svabhāva

2. upāya

۳. فو-مو، ۵۳۵، آشته، ص ۲۵۹ و بعد از آن. سوزوکی، صص ۱-۴۰.

نابود می‌شوند که یکتایی شان نشان داده شود. اما مقصود عاشقان پَرَجِنیا این است که کثرت‌ها را در نسبت‌های حقیقی شان، نه فقط نسبت به یکدیگر بلکه نسبت به آنچه حقیقت هستی آنها است، بدانند.

§ ۳۱ در پَرَجِنیا پارمیتا دفتری هست به نام دربارهٔ «آنوَجانه تَتاگته بودن سوَبوتی». «آنوَجانه»^۱ یعنی از پس یا پی-کسی زاییده شدن، پی‌زاد کسی بودن، یعنی همسان و هماهنگ کسی متولد شدن. مراد این است که سوَبوتی که روشنگر فلسفه پَرَجِنیا پارمیتا است، پی‌زاد تَتاگته، یا «چنین‌رفته» است، همچون او زاییده شده است، برادر کهر او است، یا بهتر بگوییم، او با چیزی هم‌ساز است که «چنین‌رفته» را «چنین‌رفته» کرده است، یعنی چیزی که تَتاگته گی یا چنین‌رفتگی. او از آن است. و این یکی از پرمعناترین سخن‌های پَرَجِنیا پارمیتا است، خاصه هنگامی که با توجه به تعلیم چینی بررسی شود.

§ ۳۲ تَتاگته، چنین‌رفته، یا چنین‌رسیده، صفت بودا است. اما این‌جا جزء اول آن، یعنی تَتا (چنین) بیش از جزء دوم آن، یعنی گته (رفته، آمده، رسیده) اهمیت دارد، و نگارنده پَرَجِنیا پارمیتا بر تَتا تأکید می‌کند و آن را کلید فهم نظریه تَتتا یا چینی، یا یَتا بُوته تَتتا می‌داند. هرگاه به «چینی-تَتاگته‌ای» یا «زه‌دان چنین‌رفتگی» اشاره شود، مراد همان دلیل یا علت یا آن اصل بنیادی است که ظهور تَتاگته را در جهان ممکن می‌کند. پس «پی‌زاد چینی-تَتاگته بودن سوَبوتی» به این معنا است که سوَبوتی و تَتاگته از یک بطن یا از یک نطفه عالم می‌آیند. و این در لَنکاواتاره سوُتره و متن‌های دیگر بودایی به «تَتاگته گَرَبه» (§ ← ۱۲۴) یا زه‌دان تَتاگته گی معروف است. اکنون با این توضیحات مقدماتی سخن زیر دربارهٔ آنوَجانه و چینی بهتر فهمیده می‌شود.

§ ۳۳ «مراد از این سخن که سوَبوتی پی‌زاد تَتاگته است، این است که چینی-تَتاگته همان چینی سوَبوتی است، و میان این دو چینی دویی نیست، چرا که چینی-همه موجودات مُدرک یکی است، و این‌جا نه دویی در کار است نه جدایی و دوگانگی؛ در تمام چینی نه آمدنی هست و نه رفتنی، زیرا که آنها هرگز زاییده نشده‌اند؛ جای ثابتی ندارند که بتوانند مقام جزئیت‌ها یا چیزهای جزئی باشند؛ آنها بی‌کنشی و ناکردن‌اند و مراد این است که نباید پنداشت که آنها به شیوه معینی کار می‌کنند تا صفات خاص خود را که

حدود آنها است، بنمایانند؛ و نیز نباید چنین پنداشت که آنها همیشه ایستاده‌اند و کاری نمی‌کنند؛ آنها چینی. خود را همه جا و همیشه، در هر شرایطی، در تمام ترکیب‌های علیّ نگاه می‌دارند؛ در آنها نه گذشته هست و نه حال و نه آینده، گرچه به آنها طوری اشاره می‌شود که گویی موجودات مُدرک خودشان به هستی می‌آیند، می‌مانند و می‌گذرند؛ آنها دستخوش تمیز نیستند، صورت‌های جزئی به خود نمی‌پذیرند، نیافت‌اند؛ و سرانجام به رغم صفاتشان به صورت واقعیت‌های قابل نامیدن و تعریف و تمیز داده شدن پدیدار می‌شوند، گو این که در این حال دیگر چینی ندارند. به این دلیل‌ها چینی. سُوْبُوتی همان چینی. تَنَّاگَته است، و چینی. تَنَّاگَته همان چینی. تمام موجودات است، و میان اینها دویی نمی‌توان یافت. این‌جا را یک چینی. یگانه سرشار می‌کند اما همین که این بیان محدود و معین دربارهٔ چینی به کار برده شود، چینی دیگر چینی نیست. این اندیشه سخت گریزپا است؛ با این همه، بی این اندیشه هیچ تَنَّاگَته، هیچ سُوْبُوتی، هیچ اَزْهَت و هیچ موجود مُدرکی وجود ندارد. دانستن این نکته کار تَنَّاگَته است؛ هیچ موجود دیگری نمی‌تواند این حقیقت را دریابد. سُوْبُوتی چون می‌داند می‌تواند اسرار ژرف پَرَجِنیا پارَمیتا را روشنگری کند، و هم از این جاست که او انْوَجَاتَه تَنَّاگَته است.»^۱

§ ۳۴ در دفتر هفدهم همین سوره «دربارهٔ صفات خاص اوی نیورته^۲ بوداسفی» می‌خوانیم: «در زندگی بودایی مقامات گوناگون معنوی بسیار است، اما همه از نظر چینی‌شان یکی‌اند و فرقی میانشان نیست؛ زیرا که از این یکتایی. چینی است که بوداسف می‌تواند پا به دَرْمَتا یا دَرْمگی بگذارد. بدین‌سان، چون او پا به دَرْمَتا بگذارد «پندار نادرست یا تمیز در سر ندارد. حتی هنگامی که به تعلیم‌های دیگر گوش فراهد از خرده گرفتن می‌پرهیزد چون راه درون شدن به دَرْمَتا را می‌داند. حتی هنگامی که به همهٔ صورت‌های احتجاجات لفظی و معنوی گوش می‌دهد، دربارهٔ روایی. مطلق. چینی که آنها را در خود دارد تردیدی به دل راه نمی‌دهد.»

§ ۳۵ دیدیم که یکی از کنش‌های پَرَجِنیا این است که چیزها را یَتا بُوْتَم ببیند، یعنی از نظر چینی‌شان در آنها بنگرد. در این چینی همهٔ زندگان را از آرایش آزاد می‌بینیم و هم

۱. د. ت. سوزرکی، همان، صص ۳۲-۳.

این جاست که آنها را با بوداهایی، که شاید از دید خاصی تَنّاگته (چنین رفته) نامیده می‌شوند، یگانه می‌بینیم. چون آنها چنین یگانه‌اند پی‌زاد یا برادر (اَوُجاته) یکدیگرند، بودایان و بوداسف‌هایند. زهدان مادری که این برادران از آن آمده‌اند به راستی به «تَنّاگته‌گرته» معروف است. مادری پرچنیا بیش از پیش پذیرفتنی‌تر و معنای بزرگداشت. پرچنیا پارمیتا نیز طبیعی‌تر می‌شود.^۱

پرچنیا و تهیت

پیش از پرداختن به مفهوم شوئیتا یا تهیت یا تها در پرچنیا پارمیتا، ضروری است که نخست سخنی کوتاه و کلی درباره این مفهوم گفته می‌شود.

تهیت / شوئیتا

§ ۳۶ آیین بودای مهاییانه را عموماً با فلسفه شوئیتا یکی می‌دانند: این تا جایی درست است که پای نفی نظریه جوهر، که مکاتب رئالیستی آیین بودا طرفدار آنند، در میان باشد، اما باید در نظر داشت که مهاییانه یک روی مثبت هم دارد که همیشه با نظریه تهیت همسو است. این روی مثبت به نظریه چینی (تنتا) معروف است. لَنکاواتاره همیشه مراقب است که شوئیتا را با تنتا یا چینی متوازن کند، یا بر این اصرار ورزد که هرگاه جهان را تهی یا شوئیه ببینند آن را در چینی‌اش گرفته‌اند. طبعاً چنین نظریه‌ای که به فراسوی پژوهش منطقی. مبتنی بر فهم نظری ما می‌رود، به قلمرو شهود تعلق دارد، که این، به زبان لَنکا، دریافت فراشناخت در عمیق‌ترین دانستگی است. «ای شاری پوتره، این جهان [یا، کالبد] نمودین، تهیت است، و تهیت به راستی جهان نمودین است. تهیت متفاوت از جهان نمودین نیست؛ جهان نمودین متفاوت از تهیت نیست. هرچه جهان نمودین است آن تهیت است، آنچه تهیت است، آن جهان نمودین است.»^۲

§ ۳۷ [۱]. از نظر اشتقاق، واژه (śūnya)، شوئیه: یا تهی، از ریشه śvā یا svi به معنی باد کردن) گویای این تصور است که آنچه به نظر بزرگ و بسیار می‌رسد در واقع چیزی نیست، و از بیرون است که بسیار می‌نماید، و چیزی در آن نیست؛ مثلاً سر «پرباد»، چنان که می‌دانیم، سری «تهی» است.

§ ۳۸ [۲]. **تُهَيْت**، چون یک اصطلاح روحی، اشاره است به نفی کامل جهان-پیرامون ما و رهایی کامل و تمام از آن. در این معنا است این سخنان: «چون دل [به چیزی] بسته نباشد، این **تُهَيْت** است» یا «**تُهَيْت** همان دل‌نبستن است.» یا «رهايي، در فهم **تُهَيْت** تمیزها است.»^۱

§ ۳۹ [۳]. **تُهَيْت**، در معنای یک اصطلاح فنی، در مَهایانه اشاره است به نبودن هرگونه «خود» یا روان. نخست آن که همه دَرَمَه‌ها یا چیزها «تهی» اند، به این معنا که در واقعیت یا هستی آنها «خود»ی نمی‌توان یافت، چیزی ندارند که بدان وابسته باشند. دوم آن که همه دَرَمَه‌ها تهی‌اند یا در خود هیچ‌اند. در معنای نهایی، دَرَمَه‌ها چون موجودات جداگانه هستی ندارند. اگر دَرَمَه‌ای «نامشروط» (= مطلق) فرض شود باز هم تهی است.^۲

به طور کلی **تُهَيْت** در این معنای فنی خود در دو معنا به کار برده می‌شود:

§ ۴۰ (۱) همه چیز تهی است، یعنی چیزها نسبی‌اند (← § ۴۲) و از خود جوهر یا واقعیت مستقلی ندارند؛ مقید و مشروط‌اند، یعنی ساخته و به‌هم‌کرده یک سلسله علت و شرط‌اند، و از این رو ناواقعی و خیال‌باخته‌اند.

§ ۴۱ (۲) مطلق، تهی است یا خود-**تُهَيْت** است چون که از هر صورت تجربی خالی است، به هیچ یک از مقولات اندیشه در نمی‌آید و درباره آن نمی‌شود گفت «هست» یا «نیست» یا «هم هست و هم نیست» و یا «نه هست و نه نیست». (← § ۶۸) از این رو «فرارونده» یا متعالی است، به این معنی که ورای «اندیشه» است.^۳

§ ۴۲ د. ت. سوزوکی می‌گوید **تُهَيْت** را نباید همان نابودی و عدم دانست. نباید آن را اندیشه‌پذیر پنداشت، چرا که این تصور کاملاً خلاف خود-**تُهَيْت** است. نباید آن را به نسبت تعریف کرد. درست است که پَرَجِنیا پارَمیتا می‌آموزد که چیزها از دو سو به هم وابسته‌اند و هستی آنها نتیجه ترکیب‌های علی است، و هم از این رو تهی‌اند، اما فقط به این دلیل نمی‌توان گفت که نسبت و **تُهَيْت** به یک معنا است. در واقع نسبی بودن چیزها یک چیز است و تهی بودن آنها چیزی دیگر. **تُهَيْت** حاصل شهود است نه نتیجه استدلال. تصور **تُهَيْت** از تجربه پیدا می‌شود، و برای این که اساس منطقی به آن داده

۱. سخن هُویی-هایی، استاد ذن سلسله تانگ، به نقل از Living Zen از R. Linssen برگردان انگلیسی (لندن ۱۹۵۴) ص ۱۴۱.

۲. ادوارد کونته، سوره دل در Buddhist Wisdom Books، صص ۸۱-۱.

۳. ت. ه. م. ت.، فلسفه ماکای، آ. س. و. ا. د. (C. Ph. B.)، ص ۳۴۹.

شود، صغری و کبرای آن در نسبیت یافته می‌شود. اما اگر بخواهیم کاملاً منطقیانه بگوییم، میان نسبیت و تُهیت شکافی هست. نسبیت ما را به جهیدن از روی این شکاف بر نمی‌انگیزد؛ تا با نسبیتیم در دایره‌ایم؛ برای این که در یابیم در دایره‌ایم باید از آن بیرون بیابیم تا از هر طرف به آن نگاه کنیم و برای این کار باید کاملاً از آن بیرون رفته باشیم. از وقتی که ما گفت‌وگوی نسبیت را آغاز کرده‌ایم تجربه تُهیت آن‌جا بوده است. از تُهیت می‌توانیم به نسبیت برسیم اما عکس آن ممکن نیست. این تحلیل در فهم فلسفه پَرَجِنیا پارَمیتا مهم است. پَرَجِنیا است که در همه اشارات و کنایات تُهیت می‌نگرد نه عقل، یعنی ویجیانَه،^۱ و فرزندگان‌اند که «چشم پَرَجِنیا»ی خود [یا، چشم دلشان] را به حقیقت تُهیت گشوده‌اند.

§ ۴۳ تُهیت را از آن رو نیافت یا نیندیشیدنی خوانده‌اند که نشان دهند مفهومی نیست که در مقولات منطقی بگنجد. تُهیت به معنای «چینی» است. به این ترتیب، چینی یا تُهیت در حقیقت موضوع مطالعه بوداسف‌ها است.^۲

پَرَجِنیا و مایا

§ ۴۴ هرگاه که فیلسوفان پَرَجِنیا بخواهند تعلیم تُهیت مؤثر باشد تمثیلی می‌آورند که به تمثیل مایا معروف است، و این مایا به تعبیری «پندار» است. استادان دیگر به همین دلیل این فیلسوفان را مایاوادین نامیده‌اند.

§ ۴۵ «بودا از سوَبوتی می‌پرسد: «ای سوَبوتی، آیا می‌پنداری که مایا جز کالبد^۳ است و کالبد جز مایا؟ باز، آیا می‌پنداری که مایا جز احساس و ادراک و حالات جان و دانستگی است، و احساس و ادراک و حالات جان و دانستگی^۴ جز مایاست؟»

«نه، ای سرور. آنها متفاوت نیستند. کالبد اگر جز مایا باشد کالبد نیست؛ مایا اگر جز کالبد باشد، مایا نیست. مایا کالبد است و کالبد، مایا است. درباره [توده‌های] احساس و

۱. vijñāna: دانستگی یا شناختی است که به تمیز و تفکیک گرایش دارد، و به تعبیری «عقل» است.

۲. از برخی نظرها، با مفاهیم نیستی، فقر، خاصه فقر و فنا، در عرفان ایرانی قابل مقایسه است. یادآوری می‌کنم که در معنای «فقر» نوشته‌اند: «خلو کلی را گویند» (رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۲، ص ۸۶).

۳. بودا، صص ۲۰۴-۲۰۱. «کالبد» یا رَظَه را در این معنا، به سغدی wnc یا «گون» یا «گونه» خوانده‌اند (BSTBL ۱۰۴). (BSTBL):

متن‌های بودایی سغدی کتابخانه بریتانیا، آکتا ایرانیکا، سری سوم، شماره ۱۰).

۴. اینها به پنج توده دلبستگی معروف‌اند. ← بودا، ص ۴۱.

ادراک و حالات جان و دانستگی نیز چنین می‌توان گفت.»

«ای سوبوتی، آیا می‌اندیشی که «پنج تودهٔ دلبستگی»، [مقام] بوداسفی را می‌سازد؟»

«چنین است، ای سرور.»

«بودا: ای سوبوتی، باید بدانی که این پنج تودهٔ دلبستگی چیزی جز مایا نیستند. چرا؟ چون کالبد، مایاما^۱ است، و احساس و ادراک و حالات جان و دانستگی مایامانند؛ و این (پنج توده) و (شش حس) بوداسفی را می‌سازد. پس بوداسف نیز مایامان است. آنان که می‌خواهند در پرجنیاپارمیتا پرورش یابند [باید] چنین کنند که گویی خود را در مایا می‌پرورند... اما بوداسف‌هایی که تازه به پرورش خویش آغاز می‌کنند شاید بسی بیمناک شوند و اگر استادان روحانی نیکی دلیل راهشان نشوند گم می‌شوند.»^۲ در حقیقت اگر شنونده پروردهٔ استاد آگاه پرجنیاپارمیتا نباشد چنین گفتاری به چه کارها که نخواهدش کشاند! به دنبالهٔ همین گفت‌وگو توجه کنید.

«بودا: به جادوگر^۳ ماند که به افسون مردمی انبوه در چارسوگرد آورده باشد. این مردم چندان که به هستی درآیند ناپدید می‌شوند. ای سوبوتی، آیا گمان می‌کنی که آنها به راستی از جای معلومی می‌آیند؟ آیا آنها هست‌های واقعی‌اند؟ آیا آنها به راستی به جایی می‌روند؟ آیا آنها به راستی از میان می‌روند؟»
«نه، ای سرور.»

«همین‌گونه است دربارهٔ بوداسف؛ هرچند او زندگان بی‌شماری را به نیروانه راه می‌نماید، به راستی موجودی در کار نیست که به نیروانه هدایت شود. آنان که هیچ ترسند، حتی آن‌گاه که به چنین گفتارهایی گوش فرادهند، بوداسف‌های حقیقی‌اند که جوشن مَهایانه به خوبی نگهدارشان است.»^۴

سوبوتی به پورنه گفت: «کالبد به جادو برآورده نه در بند است و نه از آن آزاد است. چنین است احساس، ادراک، حالات جان و دانستگی. اینها نه در بندند و نه از آن آزادند. دربارهٔ چنینی کالبد و چهار تودهٔ دیگر او نیز می‌توان چنین گفت. هرگز چیزی از او در بند نبوده است، پس او هرگز از چیزی رهایی نخواهد یافت. چرا؟ از نابودگی^۵

۱. مایامان: مانند مایا.

۲. آشته، صص ۱۶-۷ (فو- مؤ ۳ b) سوزوکی، همان، صص ۱۵۰-۱.

۴. همین سوره، ص ۲۱ (فو- مؤ ۴ a).

۳. māyākāra: مایاکار، جادو، پندارساز.

[ناواقعیت] است که او را نه بند و نه رهایی است؛ از دل‌کنندگی^۱ است که او را نه بند و نه رهایی است؛ از نازاده‌گی^۲ است که او را نه بند و نه رهایی است. بوداسف‌هایی که این را دریابند به راستی در مه‌ایانه جای دارند و نیک به جوشن مه‌ایانه آراسته‌اند.^۳ آن‌گاه دیوه‌پوتره‌ها^۴ از سوَبوتی پرسیدند: «آیا تمام موجودات به مایا می‌مانند؟»

«ای دیوه‌پوتره‌ها، آنان به مایا می‌مانند. به خواب^۵ می‌مانند. چرا؟ میان تمام موجودات و مایا یا خواب فرقی نمی‌توان یافت. راستی را که میان آنان تقابل دویی نیست. پس تمام موجودات مایامان‌اند و خواب‌گونه. چهار گروه^۶ مقام شرواکه و نیز پرتیئکه بودا به مایا و به خواب می‌مانند؛ روشن‌شدگی بی‌برتر^۷ خود به مایا و به خواب می‌ماند.

«اگر چنین باشد، نیروانه نیز مایا و خواب است؟»

«نیروانه به راستی به مایا و خواب می‌ماند و چیزهای دیگر بسی بیش از این!»

— «چرا چنین است؟»

— «حتی زمانی که بگوئید چیزی برتر از نیروانه هست، من می‌گویم که آن نیز چیزی بیش از مایا و خواب نیست؛ چرا که میان آنها فرقی نیست، تقابل دویی که بشود نشان داد در کار نیست.»^۸

§ ۴۶ طبیعی است که پیروان پرجنیاپارمیتا از این دیدگاه چنین نتیجه‌ای بگیرند که «بودا نامی بیش نیست»^۹ بوداسف فقط نام است، پرجنیاپارمیتا فقط نام است؛ و این نام‌ها خاستگاه واقعی ندارند.^{۱۰}

نام‌هایی که خاستگاه واقعی خود را هرگز نشناخته‌اند به فضای^{۱۱} تهی می‌مانند که

۱. viviktatvāt یا، بیخنگی.

2. anutpannatvāt

۳. همین، صص ۲۲-۳ (فو-مؤ، ۴ b).

4. Devaputra

5. svapna

۶. مقصود چهار گروه شریفان است: به رود رسیدگان، یک بار بازآیندگان، بی‌بازگشت‌ها و آرَهت‌ها.

7. anuttara-samyag-sambodhi

۸. همین، ص ۳۹ (فو-مؤ ۶ b). ۹. namadheya - mātram. این‌جا مراد از «نام»، مفهوم یا ساخت اندیشه است.

۱۰. همین سوره، ص ۲۵ (فو-مؤ ۵ a)، پنجه‌ویمشتی ۹۹-۱۰۰ ر ۲۴۵-۵۴.

11. ākāśa

از کجا آمدنشان به هیچ رو نشان‌دانی نیست، و به این ترتیب [این تهی] یکسره از همه صورت‌های پیش‌بینی‌پذیر بیرون است. به زبان دیگر، این تهی، شوئی‌تا است. تعلیم بودا با سرشت تمام موجودات همداستان است که این بیرون از (حد) یافتن است. این حقیقت را هیچ جا مانعی نیست. به تهیگی. فضا می‌ماند که چیزی مانع آن نیست، هیچ نشانی به خود نمی‌پذیرد. از آن جا که از همه صورت‌های دویی بیرون است. هیچ تضادی در آن نیست، هیچ نشانی نمی‌توان از آن به دست داد. چون در آن تضادی نیست، چیزی نمی‌شناسد که از آن پا فراتر نهد. چون پدید آمدن و تولیدی ندارد، پس از خود نشانی به جا نمی‌گذارد. چون زاد و مرگی ندارد، پس نازاده است. چون در آن هیچ راهی نیست که نشان دیگرگونی اش باشد، بی‌راه است.^۱

شاید کسی از این سخنان به این نتیجه برسد که دَرَمَه پَرَجِنیا پارَمیتا چیزی است کاملاً خیالی، وهمی، به فهم درنیامدنی، و تقریباً چیزی است مثل هیچ و پوچ. اگر بخواهیم به همه چیز هماهنگ با پَرَجِنیا پارَمیتا نگاه کنیم باید به آنها هماهنگ با همه آگاهی نگاه کنیم؛ باید به آنها مطابق با طبیعت فضای خالی (آکاشه) نگاه کنیم؛ وانگهی تعلیم پَرَجِنیا پارَمیتا را می‌توان همان تعلیم هیچی گرفت. از این جاست نام مایاواده، یعنی تعلیم پندارگونیگی. همه چیز.^۲ شگفت آور نیست که این سوره همیشه خوانندگان را که به فلسفه ژرف پَرَجِنیا پارَمیتا گوش می‌دهند، به جرئت و پُردلی می‌خواند. پس، به این دلایل آیا می‌توان گفت که پَرَجِنیا همان مایا و خواب و نام محض است و مَهایانه ایوانی است نهاده بر آب؟ لعبتک خیالی است برآورده از حباب و پژواک؟ این نتیجه‌ای است که به خصوص برخی از دانشمندان غربی گفته‌اند. به آن سوی مفهوم ناواقعی بودن چیزها رسیدن و چیزها را چنان که هستند، یعنی از جنبهٔ چینی. آنها گرفتن، بسیار دشوار است. فهم نظریهٔ مایا همان فهمیدن چینی. چیزها است.

§ ۴۷ هندیان در کار جادو شهره‌اند و طبیعی است که فیلسوفان بودایی طبیعت‌گذرندۀ هر وجودی را با آفریده‌های جادو توضیح دهند. باید کوشید معنای حقیقی هر تمثیلی فهمیده شود. چنان که گفته شد، نیروی استدلالی که در پَرَجِنیا پارَمیتا پذیرفته شده عموماً به طور مستقیم ضد آن خطای بنیادی ما دربارهٔ جهان، یعنی واقع‌گرایی ساده، به کار برده می‌شود. برجسته‌ترین جلوهٔ این واقع‌گرایی، واقعی دانستن جهان

۱. همین سوره، ص ۳۰۶ (فُو-مُو، ۲۴۳).

۲. همین سوره، ص ۳۰۲ (فُو-مُو، ۲۲۵).

است، واقعیتی که جاودانه پایدار است و هستی بیرونی آن متمایز از هستی جهان درونی اندیشه‌ها و احساس‌ها است. و بر این جهان درونی، خود (= روان)‌هایی فرمان‌روا است که از دیگران جدا و مستقل است و با آنها می‌جنگد. بهترین سلاح فرو کوفتن. دژ. این واقع‌گرایی. ساده همان مایا دانستن همه چیز، و پذیرفتن نظم همیشه ثابت جهان، و خیالی بودن مفهوم دوگانه هستی درونی و بیرونی، بودن و نبودن و مانند اینها است، و برای رسیدن به بنیاد واقعی هستی لازم است که پرجنیا پیدا شود و آن نیافتنی را محکم نگاه دارد. چرا که تنها با پرجنیا است که می‌توان هر گونه چسبیدگی و دلبستگی را، چه عقلی و چه عاطفی، به درستی درمان کرد، و یک چنین هستی را می‌توان از روی حقیقت دریافت و بدان پرداخت.

۴۸ نزد بوداییان مراد از فلسفه، زدودن آرایش‌ها و از میان بردن شهوات است که این حجاب پرجنیا است. شهوات همیشه یک‌سویی است و همه گونه دلبستگی پدید می‌آورد و کردارهای بد از سه راه از این شهوات و دلبستگی‌ها پیدا می‌شود، یعنی از راه تن و دهان و دل یا جان، و اینها خود به تکرار بی‌پایان همین کردارهای بد خواهد انجامید. از این رو گفته‌اند که خوشی‌ها و دردهایی که ما دستخوش آنهایم طبیعی پایدار. از این گونه ندارند؛ و همین گونه‌اند موضوعات خوشی و درد، که مایاوار، نپاینده و دیگرگون‌شونده‌اند، آنها واقعیت ذاتی و جوهری ندارند، نمود محض‌اند و باید چنین به شمار آیند و ارزشی بیش از این ندارند. تا آن‌جا که حوزه نمودهاست اینها نیز آن‌جا هستند، و این حقیقت را نباید ندیده گرفت؛ اما در باب دلبستگی به این نمودها در مقام چیزهای غایی باید گفت که فرزنانگان این را بهتر می‌دانند، چرا که «چشم پرجنیا»ی‌شان بنیاد خود هستی را دیده است. بنا بر نظر ناگارجونه،^۱ کودک ماه را در آب می‌بیند می‌خواهد آن را بگیرد، دست به آب می‌زند و از این که نمی‌تواند آن را بگیرد غمگین می‌شود. فرزانه‌ای به او می‌گوید که آنچه در آب می‌بیند گرفتنی نیست. همین طور هم جهان نمودها انکار نمی‌شود، فقط گرفتن و فراچنگ آوردن آن انکار می‌شود. جهان کثرت‌ها پیش روی هم فرزانه است و هم غافل؛ فرق آن دو در این است که فرزانه با دلی فارغ از دلبستگی به آن نگاه می‌کند. اما «بی‌روشنی»، یعنی غافل نادان، هنوز چنان که باید در بوم تُهیت پیش نرفته است.

۱. تفسیر او بر پرجنیا پارمیتا، جزوه سی و دوم، به نقل از سوزوکی، همان، صص ۵۴، ۵۵.

پرده‌مایا را بوداسف‌ها چنین دیده‌اند، اما در بندهامندگان آن را واقعیت می‌پندارند.

§ ۴۹ پس، تعلیم مایا را باید در زمینهٔ نُهیّت و چینی فهمید، و الا، مایا همیشه همین گونه مایا می‌ماند، و بوداییان هرگز نخواهند توانست پایگاهی بیابند، هر چند که نباید این پایگاه را متعلق به حوزهٔ «تمیز» (ویکلیه، ← § ۱۲۵ و ۱۹۰-۹۹) دانست. اگر این توضیح مایا در نظر آورده نشود، معنای آن یکسره در پَرَجِنیا پارَمیتا از میان خواهد رفت و جملهٔ «حتی نیروانه هم مایا و خواب است» چیزی بیش از یک سخن نامفهوم نخواهد بود. مایا اشاره‌کننده است. آنان که او را هوشمندانه دنبال کنند جهانی از اسرار-نگفتنی و واقعیت‌های «ناگرفته» در پس پرده خواهند دید.

پَرَجِنیا و شهودها

§ ۵۰ برای فهمیدن مقام پَرَجِنیا پارَمیتا چون یک تعلیم فلسفی، شناخت بنیاد آن لازم است. منتقد اگر این بنیاد را شناسد سایه را به جای اصل می‌گیرد. پس، می‌توان پرسید: بنیاد پَرَجِنیا پارَمیتا چیست؟ این بنیاد، در نظر مهاییانی‌ها، بر شهود استوار است نه بر منطق، به معنای عمومی آن. پَرَجِنیا پارَمیتا مجموعه‌ای از شهودها است و برای فهم کلی آن نابد از چارچوب منطق به آن سو، به ساحل دیگر فراجهدید. اگر بخواهیم بی این تحریر آنها را بگشاییم با کلاف سر درگمی روبه‌رو خواهیم بود که زبانی نامفهوم و درنیافتنی^۱ دارد. این جا باید احتجاج‌های پنداری را دور ریخت.

§ ۵۱ مراد از دور ریختن در تعلیم پَرَجِنیا پارَمیتا چیست؟

بنا بر نظر مهاییانی‌ها، منطق، یا راه متعارفی تفکر انسان، نتیجهٔ تعبیر دوگانهٔ هستی است، یعنی دویی-هست و نیست، یا بودن و نبودن (آستیوه و ناستیوه). این دویی در تمامی تفکر ما دنبال کرده می‌شود. تا زمانی که ما با شرایط تفکر همگامیم، رهایی از این دو ناممکن است و تخالف بنیادی الف و غیر الف تار و پود فهم ما خواهد بود. اگر خود را از این دام‌چالهٔ به ظاهر منطقی بیرون نکشیم دل و جانمان روی آرامش نخواهد دید. منطق در زندگی عملی ابزار مفیدی است، چون بی آن هرگز نمی‌شود به مرتبه‌ای ورای مرتبهٔ حیوانی رسید. از قدرت تشکیل تصورات یا مفاهیم کلی است

۱. «... منکر مدعی تعصب بی‌فایده کرد که چه معنی این کلمه را فرض توان کرد الا هذبانات مزخرف؟» (آواز پو جبرئیل، مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ص ۲۰۹).

که می‌توانیم از خود و از تجربه‌های بی‌واسطه‌مان پا فراتر بگذاریم. این بزرگ‌ترین سلاح ما در مقابل حیوانات دیگر است. از بخت بد، ما چنان به سلاح نیروی مفهوم‌سازی‌مان آراسته‌ایم که کم‌کم از اصل هستی خودمان بریده‌ایم، و هم از این اصل و خاستگاه بود که ما در ایجاد و تفکر مجرد توانایی یافتیم. اکنون کارمان به جایی رسیده که تا حدی از خودمان معذیم. حتی موقعی هم که به درستی و به بیان روشن منطقی‌مان باور داریم باز از درون احساس خالی بودن می‌کنیم و این را نمی‌توانیم در منطقی‌مان بگنجانیم، اما خود منطقی مثل این که به طور کلی فاقد یک نیروی بنیادی متقاعدکننده است. تا وقتی که ما به دویی آستی، و ناستی، یا هست و نیست، یا تخالف الف و غیر الف می‌چسبیم از خود ناخشنودیم. شاید منطقی ما فقط ابزار سودمند دست‌یابی به چیزهایی باشد که به ظواهر زندگی بسته است. دل، یا آنچه ژرف‌ترین بخش هستی ما را فرامی‌گیرد، نیاز به چیزی دارد که غیرمفهومی یا از تصور کلی به دور باشد، چیزی بی‌واسطه و بسی نافذتر از تعقل محض. تعقل مصالح خود را از مفاهیم کلی می‌گیرد. جان به ادراک‌های بی‌واسطه نیاز دارد. رضایش در این است که در او چیزی که آن را ادراک درونی یا برتر می‌نامند بیدار شود. این احساس یا ادراک درونی از راه حواس آشکار می‌شود، اما بندی آنها نیست.

§ ۵۲ مقصد نهایی تربیت بودایی بیدار کردن یا بیداری حس درون است. پرچنیا پارمیتا بر آن است که چیزی را در ما بیدار کند که بیش از هر چیز دیگری این‌جا به آن نیازمندیم. همه تعلیم‌هایی که در سوره‌های پرچنیا پارمیتا آمده، و همه سخنان گستاخانه‌ای که به جوینده هشدار می‌دهد که از آنها بیمی به دل نیفکنند، نظرهایی است که پیش حس بیدار بوداسف گسترده است. اینها شهودهای او است، اینها دیالکتیک است دربارهٔ یَتَابُوتَم دیدن چیزها، یعنی نظاره در چیزها چنان که هستند. نگفته‌اند که این‌جا موضوع بحث، «نگرش» و اندرنگری است نه استدلال منطقی. یَتَابُوتَم اصطلاحی است که فقط دربارهٔ نگرش و نظاره به کاربردن است نه دربارهٔ فرایند استنتاج.

§ ۵۳ مهیانی‌ها برآنند که این نظر را از بیداری حس درون که پرچنیا یا همه‌آگاهی است یافته‌اند، و آن را بنیادی‌تر از منطقی محض می‌دانند. شاید کلام پرچنیا پارمیتا از نظر منطقی ناممکن یا پرتناقض به نظر آید، اما جان را کاملاً خشنود می‌کند، چرا که بیانی

است که از راه یتاوتَم ساخته شده است و با حس درون هماهنگی کامل دارد، و کارهای این حس درون از حوزه دویی، اَسْتیوه و ناسْتیوه بیرون است. از این رو، گفته‌اند که چنین سخنانی نشان یتاوتَمتا (چینی) دارد، یا آن که سخن «چینی» (تَنَتَا) است. منطقی نبودن آنها نه به این معناست که اینها حقیقی نیستند، بلکه اینها از این نظر پُر حقیقت ترند. حقیقت یعنی «این است» یا «چنین است». معنای یتاوتَمتا نیز همین است.

§ ۵۴ عبارات ادراک بی واسطه که در قلمرو آن سوی هست و نیست است، بی گمان در نظر کسانی که هرگز از دوگانگی منفعت جوی جهان حواس نگذشته‌اند بسیار سهمگین می‌نماید. این سخن که همه چیز مایا و خواب است، خواب است و خیال است، یقیناً خوف‌انگیز است. اما چون از این تعبیر دوگانه وجود پا فراتر بگذاریم خواهیم دید که هر چه هست از آنچه نیست هست است، و آنچه نیست از آنچه هست، نیست است. به عبارت دیگر، هستی، هر هستی به نیستی است و نیستی هر نیستی به هستی است. به یک چیز تک نمی‌توان اشاره کرد و آن را غایبی دانست، اما ما هر روز در منطبق معمولی مان چنین کاری می‌کنیم. هنگامی که پَرچِنیا پارَمیتا می‌گوید همه چیز مایا است، این فقط وصف چیزی است که در این جهان حس از راه یتاوتَم می‌بیند. مایا، به سخن دقیق‌تر، «هست چنان که پنداری نیست»،^۱ هست. نیست نما یا «بود. نابود» است. این نفی کلی. جهان نیست؛ به ظاهر نفی است، اما در عین حال اثبات چیزی است که ورا یا پشت آن است، یکباره هم نفی و هم اثبات است. منطبق نمی‌تواند این مقام را دریابد اما شهود پَرچِنیا می‌تواند.^۲

پَرچِنیا و عقل‌گریزی

§ ۵۵ اکنون می‌توان فهمید که چرا زبان پَرچِنیا پارَمیتا چنین است. اثبات‌هایش همه منفی و عقل‌گریز و عقل‌رمان است. اگر شهود را باید به زبان آورد و بازگفت جز از این راه چاره نیست، حقایق جان‌سوز چنان رمزگونه بیان شده‌اند که گویی سازندگان این سوره‌ها بر آن بودند که در هر سخنی سرّی نهان کنند. اینک چند نمونه:

§ ۵۶ سوَبوتی پرسید: «آن‌گاه که بوداَسف خود را در پَرچِنیا پارَمیتای ژرف می‌پرورد

۱. yathā na samvidyante tathā samvidyante، آشته، ص ۱۵.

۲. سوزرکی، همان، ۸۵۵.

چگونه به شناخت «پنج توده» می‌رسد؟»

بودا گفت: «او هنگامی به شناخت «پنج توده» می‌رسد که خود را در پَرَجِنیا پارَمیتای ژرف بی‌رود. با درک یَتاوتَم (سه چیز): ۱. نشانه‌های پنج توده چیست؟ ۲. از کجا آمده و به کجا می‌رود، و ۳. مراد از چینی. آنها چیست؟ § ۵۷ (۱). «کالبد در نهایت هیچ سختی ندارد، پر از رخنه و روزن است؛ حباب را ماند. احساس، جوشش را ماند، تیر را ماند، تندر را ماند، تندر برمی‌آید و زود ناپدید می‌شود؛ کف را ماند، فربنده و فرار؛ از آمیختن سه گانه شرط‌ها پیدا می‌شود. ادراک، سراب را ماند بی‌هیچ چشمه واقعی؛ از تشنگی آرزو است که پیدا می‌شود، و در کلمات نمایان می‌شود هر چند هیچ جوهر در آن نیست. حالات جان، به درخت موز می‌ماند، چون برگ برگ آن‌کنده شود دیگر چیزی باقی نمی‌ماند. دانستگی به آفریده مایا ماند؛ او آن‌جایی هست که علت‌ها و شرط‌ها به صورت‌های گوناگون ترکیب شوند، بنایی عاریتی است؛ به سربازان. به جادو برآورده ماند که در کوی‌ها مشق می‌کنند؛ هر چند که واقعی می‌نمایند در حقیقت جوهریتی ندارند.

§ ۵۸ (۲). «بوداسف درباره از کجا و به کجای «پنج توده» به طور یَتاوتَم می‌داند که آنها از هیچ کجا می‌آیند، اگر چه خود را واقعاً آشکار نمایند؛ به هیچ کجا نمی‌روند اگر چه چنین می‌نمایند که یکسره از نظر ناپدید می‌شوند. با این همه در «پنج توده» رویدادی هست که به پیدا و ناپیداشدن آنها معروف است.

§ ۵۹ (۳). «سرانجام بوداسف به طور یَتاوتَم درمی‌یابد که چیزی هست که به «چینی». پنج توده معروف است، که نه زاده و نه مرده است، نه می‌آید، نه می‌رود؛ همیشه در حالت چینی. آزاد از هر نادرستی و فارغ از هر گونه دیگرگونی باقی می‌ماند.»^۱

§ ۶۰ وضع پَرَجِنیا پارَمیتا چنان نیست که لزوماً جهان نمودین را انکار کند؛ بر آن است که جهان چرخ. وجود است، یعنی مقام بودن و نبودن را در خود دارد. و در همان حال هرگز اثبات این نکته را از یاد نمی‌برد که آنچه پیش روی ما به تماشا نهاده‌اند یا انجام می‌دهند سایه‌های گذرنده چیزی است که بیرون از آنها است، و تا این «چیز. آن‌سو» را به تجربه درنیابیم معنای سایه‌های گذرنده هرگز به درستی شناخته و ارزیابی

۱. خلاصه ترجمه سیوان. زانگ، مها پَرَجِنیا پارَمیتا (آشنادنه ساهسریکا) ۷۴، جرود ۵۳۲، فصل ۲۹ (۱) ۵۵ به بعد. د. ت.

نخواهد شد. از این رو، مهیانی‌ها همیشه در بازشناخت میان «یافت» و «نیافت»، که به طور فنی چنین خوانده می‌شوند، تا حد وسواس دقیق بوده‌اند. «یافت» از این جهان است که ساختاری دوگانه دارد و «نیافت» از آن جهان دیگر است. هر جا که تضاد میان هست و نیست (آستینوه و ناستینوه، یا تز و آنتی تز) ممکن باشد، «نیافتگی» آن جا است، و در نتیجه دلبستگی پیدا می‌شود که خصم روشن‌شدگی و رهایی است.

§ ۶۱ بودا به سوبوتی می‌گوید: «جایی که صورتی از دویی هست، این «یافت» [یا، «نیافتگی»] است؛ جایی که دویی نیست این «نیافت» [یا، «نیافتگی»] است. هنگامی که چشم مقابل کالبد یا شکل، و در مقابل درمه‌ها یا تصورات قرار گیرد، دویی پیدا می‌شود. هرگاه آنچه به روشن‌شدگی بی‌برتر معروف است مقابل بودا - که به آن «رسیده» یا آن را «یافته» - تصور شود، این نیز دویی است. هر تعلیمی که بر بنیاد دویی نهاده شده باشد نادرست و از حوزه «یافت»‌ها است.

§ ۶۲ «یکباره دویی. چشم و شکل، گوش و صدا، دل و اندیشه را رها کن، و همین‌گونه نیز دویی. روشن‌شده و روشن‌شدگی را. سپس، یک حالت نادویی پیدا خواهد شد، رها از هر آموزه ناراست و اندیشه‌های ناروا. بدین سان، «نیافت» یافته می‌شود.

§ ۶۳ سوبوتی: «آیا از آن رو نیافت است که به یافت وابسته است؟ یا از آن رو که به نیافت پیوسته است؟»

بودا: «نیافت است از آن رو که نه به یافت بستگی دارد و نه به نیافت. از آن رو نیافت نامیده شده است که یافت و نیافت یکی به شمار می‌آید. تربیت بوداسف در پرنیایارمیتا چیزی جز دریافتن این یکتایی یافت و نیافت نیست. چون او از پنداشت یافت و نیافت هر دو رسته باشد، دیگر از بند هر خطایی آزاد خواهد بود. «ای سوبوتی، شاید بررسی که اگر یافت و نیافت یکی است، بوداسف که گفته‌اند همیشه از مقامی به مقام دیگر می‌رود چگونه سرانجام می‌تواند به روشن‌شدگی «همه آگاه» برسد؟ ای سوبوتی، زندگی بوداسف زنجیره‌ای از نیافت‌ها است. او هنگامی که از مراحل کامل بوداسفی می‌گذرد چیزی نیافته است. «چرا که نه در پرنیایارمیتا چیزی یافتنی است و نه در روشن‌شدگی همه آگاه. هنگامی که بوداسف پرنیایارمیتا را در پیش می‌گیرد، در تربیت او یافتنی باز نمی‌توان شناخت و در این

نیافتن نیز در واقع هیچ گاه و هیچ جا چیزی یافته نمی شود.^۱

§ ۶۴ اگر ما خود را به جنبه نسبیت هستی، یا به فهم استدلالی. جان انسان محدود کنیم این سخنان یاوه می نماید. اما بیایید ترتیب چیزها را وارونه کنیم، بیایید جهان جزئی ها را از سوی دیگر آن نگاه کنیم که خود را به چشم درون [چشم دل]، که اکنون با فرایند پُراوریتی^۲ (بازگشت) گشوده شده، نمودار می کند. آن گاه در خواهیم یافت که این عقل گریزی ها همه امکان پذیر است، و از وضع ما پیدا شده است. مسئله این است که آیا می توانیم این وضع را رها کنیم؟ آیا می توانیم وضعی کاملاً نو بپذیریم که در آن چیزها از جنبه چینی شان بررسی شود؟ چنان که پیش از این دیده ایم، این وضع با مجاهدت های عالی دست می دهد و این هنگامی است که شوق درونی ما رابه ثابین کار برانگیزد. وضع نو تنها به نیروی اراده ما آشکار می شود نه به عقل. این جا کمیت عقل و منطقی می لنگد؛ تصورات را یارای آن نیست که در توالی منظم شناخت و تحلیل جبهه بگیرد. عقل در مقابل اراده سپر می اندازد. در با فشار باز می شود و عالم «نیافتها» را پیش چشمانمان گسترده می یابیم. در این مقام است که به نیافتگی می رسیم بی آن که در واقع به آن رسیده باشیم. شاید خرده گیران بگویند: از این چیزی نیافته ایم، زیرا که ما جایی ایستاده ایم که پیش از پُراوریتی ایستاده بودیم. اگر چنین است، چه حاصل از کوشش هایی که برای رسیدن به این مقام کرده ایم؟ هنگامی که چیزی داریم، که گویی نداریم، در عمل به آن می ماند که هم از آغاز آن را نداشته باشیم. این استدلال از نظر تعقل درست می نماید، اما یادآور می شویم که ما پیش از این به آن سوی عقل جسته ایم، و این جا هر سخن ما سخنی است پس از آن جهش.

۶. معنای یتابوتّم و مایا در لَنکَاوَتَاَرَه سۆتره

§ ۶۵ گفتیم یتابوتّم، دانستن و دیدن جهان و خود است، چنان که هستند. عیان دیدن اشیا است. اما یتابوتّم تن به تعریف معین و دقیق نمی دهد. مشکل را باید تنها به فراخواندن تجربه، یعنی اندریافت بی واسطه، که گرفتن حقیقت است چنان که هست، گشود. از این نظر اصطلاح شناسی بودایی غالباً گرافیک و پر از نیرو است؛ به این اصطلاحات

۱. همان جزوه ۵۲۵، فصل ۲۶ (۳) ۲۳، د. ت. سوزوکی، همین، صص ۴-۶۳.

توجه کنید: *تتّا* (چینی)، *تتّوم* (tattvam، آنی)، یا *سَتیّه* (satya، چنین بوده، یا بودیه، که معمولاً به «حقیقت» برگردانده می‌شود). اینها برای نامیدن مفهوم دانش-اندریافت^۱ به کار برده می‌شود. این *یتابوتّم* دیدن، عنصر عرفانی تمام دین‌ها است؛ و اگر شخص حالت عاطفی داشته باشد «تت» (آن) در ایمان گرفته می‌شود؛ اما هنگامی که ادعای عقلی غلبه داشته باشد «تت» را باید «با یک چشم جلیل-فراشناخت»^۲ (یعنی، با چشم دل) دید نه با یک چشم خدایی (divya) یا انسانی (māmsa).

§ ۶۶ جهانی که از دید یک چشم خدایی یا انسانی دیده می‌شود، جهان مایاست، اما جهانی که بر پرچنیا گشوده است جهان واقعی است. بنابراین، اگر منطقی بگوییم، مایا کیفیتی نیست که به طور عینی به جهان پیوسته یا ذاتی آن باشد، بلکه به شناسه‌گر تعلق دارد. همان‌گونه که مهاییانی ایدالیست به راستی وجود جهان بیرونی را نمی‌پذیرد، چرا که کیفیاتی که ما معمولاً آنها را متعلق به جهان می‌دانیم، او آفریده‌ها یا ساخته‌های جان ما می‌داند. اما اگر ما بگذاریم که خیال-تمیزگذار^۳ ما هدایت‌مان کند، باید گفت که جهان چیزی مایاگون دارد؛ زیرا که نپایندگی آن بر همه ما آشکار است، مثل آذرخش پیدا و ناپیدا می‌شود، «خودبود»ی (← § ۱۱۳) در خود ندارد. هرگاه بگوییم که این جهان گذرنده است مثل این است که بگوییم همیشه می‌شود، و هرگز در یک حالت بودن نیست، (← § ۱۴۶) یعنی در یک جریان مدام است. وقتی که گفته می‌شود جهان به مایا می‌ماند، این را باید به طور ذهنی فهمید، نه عینی. چنین اصطلاحات عینی، مثل نپایندگی یا جریان شدن، مبتنی بر فرض رئالیسم است و با دیدگاه مطلقاً ایدالیستی مهاییانی‌ها سازگار نیست.

§ ۶۷ همین‌گونه است شوئیّتا (تّهیتّ ← § ۳۶ تا ۴۳). باید به خاطر داشت که این اصطلاح را نه می‌توان در قاموس منطقیان یافت و نه در قاموسی که فقط اصطلاحات رئالیستی دارد. چرا که این واژه را کسی ساخته که دارای «چشم فراشناخت» یا «چشم شهود» (پرچنیاچکّشوس) است و با آن جهان را بازمی‌بیند. برای او جهان *یتابوتّم* گرفته می‌شود عاری از همه محمولات منطقی‌اش و نیز بندهای به اصطلاح عینی‌اش؛ مهاییانی‌ها جهانی را که بدین‌گونه در عریانی‌اش نمودار می‌شود «تهی» (شوئیّته) خوانده‌اند. پس

1. pratyātmajñāna

۲. آریه پرچنیا چکّشوس aryaprajñā cakshus

در این معناست که می توان گفت که هیچ گونه جوهری در جهان وجود ندارد، چیزی که فردیت یا خود (آتمَن) داشته باشد، چیزی که بتوان آن را گرفت، و چیزی که از دست لیز می خورد. محمول ها یا صفات یکی پس از دیگری ناپدید می شوند، چنان که نمی توان آنها را با باشنده (یا، بودن: سَت)،^۱ یا به ضدش نباشنده (یا، نبودن: اَسَت) نامید. هیچ اصطلاحی را که قبول یک آتی تز کند نمی توان درباره جهان به کار برد، چون جهان ورای منطبق اضداد است. فقط به چهار نمونه که مکرراً در لَنکاوتاره آمده نگاه می کنیم. (۱) اَسْتی و ناستی، یا سَت، و اَسَت، (۲) سَنساره و نیروانه، (۳) اَن اِکْتا و اِکْتا، (۴) نِیْتَه و اِنِیْتَه.^۲

§ ۶۸ پس بنا بر لَنکاوتاره، جهان چنان که هست در داخل چهار گزاره یا چهار نقطه^۳ قرار نمی گیرد،^۴ و در اولین دفتر آن حتی صد و هشت نفی بر شمرده اند. صادق ترین وصف حالت چیزها، چنان که ما در این جهان جزئی ها تجربه می کنیم، از دیدگاه تفکر بودایی مایایی خواهد بود که جادوگران بیافرینند.
در لَنکاوتاره آمده:

§ ۶۹ «آسمان [یا فضا]، شاخ های خرگوش، و فرزند زن سترون —

اینها نیستند، فقط از آنها سخن گفته می شود؛ پس چیزهایی بر ساخته تمیزند.

نادانان زادن را در جامعیت علت ها و شرطها، می پندارند؛

چون دلیلش را نمی دانند، در سه جهان سرگردان می شوند.»

§ ۷۰ به نظر می رسد که معنی این جملات چنین باشد: همه چیز نام های صرف اند، وجودشان جز یک مسئله تمیز ذهنی چیز دیگری نیست؛ اندیشیدن به این که چیزها در نظام علت ها و معلول ها واقعاً زاده می شوند، می مانند، و از میان می روند، یک پندار است. هیچ یک از این واقعیت ها اعتبار عینی ندارند؛ و بنابراین جهان یکسره تهی، خالی، ناواقعی، و توده هیچ است. اما این شیوه فکر کردن موضع بودایی

۱. توجه داشته باشیم که satya که معمولاً به «حقیقت» ترجمه می شود، از همین sat است به معنی «بودن». در واقع، چنان که پیش از این دیدیم، sat-ya «چنین بوده»، یا بودیه، با هست، است.

۲. د. ت. سوزوکی ۱۴ زوج برمی شمارد. معنای آن چهار جفت: (۱) بودن و نبودن، (۲) زاد و مرگ، و نیروانه، (۳) ناپختایی و پختایی، (۴) پاینده و نپاینده. (مطالعاتی در لَنکاوتاره سوتوه، ص ۱۱۶).

3. catush kotika

۴. اینهاست: اثبات، «این الف است»؛ نفی، «این الف نیست»؛ اثبات مضاعف، «هم الف و هم غیر الف»؛ نفی مضاعف، «نه الف

مهیا نی نیست. چیزی که او از ما می خواهد این است که از کل نظام ذهنیتمان رو بگردانیم و دیدگاه نوی بگیریم و از آن جا جهان را یَتَابُوْتَمَ ببینیم. دانایان می دانند که جهان به مایا می ماند و واقعیت ندارد، اما در عین حال می دانند که جهان هست، و عدم محض نیست. چرا؟ چون که آنها به فراسوی نسبی گرایمی. بودن و نبودن رفته اند.

§ ۷۱ فرزنانگان بینش درستی به چیزها دارند چون از خطاهای درک یک جهان عینی آزادند، جهانی که تنها نسبت به جان آنها هستی دارد. جهان عینی واقعاً یک خطا^۱ است تا آن جا که آن را همچون چیزی بیرونی و فردی تمیز می دهند. یا می توان گفت که جهان بیرونی و جزئی شده تا زمانی پندار است که نادانان نتوانند بندهای و یگانه (تمیز، § ← ۱۲۵) را پاره کنند؛ حال آن که این جهان نمودین نزد فرزنانگان در چینی اش (تتا) حقیقت دارد. پس، آنچه نزد یکی خطا است نزد آن دیگری حقیقت است، برای این دومی، یکسره از تمام صورت های تمیز^۲ آزاد است.

تکرار می کنم: جهان عینی یک خطا است، چیزی واقعی در آن نیست، مایا است، تهی (شَوْنِیَه) است؛ اما نه به این معنی است که یکسره هیچ و عدم است و صرفاً یک گستره پهناور خلأ است؛ جهان، حتی اگر خطا باشد، برای فرزنانگان و نادانان هر دو وجود دارد؛ اما فرزنانگان می دانند که جهان سرشت پندارین دارد و آنان در این دانششان نه گمراه اند و نه ناگمراه. آنان آن را درست چنان که هست (یَتَابُوْتَمَ) می بینند، و آن را چنان که حقیقتاً هست می دانند. و هنگامی که آنان چنین می کنند، جهان، یا آنچه نادانان آن را چنین می پندارند، جاوید است، و این ورای دسترس هر مقوله دوئیانه ممکن است. در این معناست که لَنُکَاوَتَاَهَ می گوید «این جهان پندار [خطا]، خود جاویدی است، خود حقیقت است.»^۳ همچنین می گوید اگر در فرزنانگان حتی سر سوزنی از اندیشه هایی باشد که ریشه در تمیز یا تفرد شکل ها و نشانه ها دارند، آنان از واقعیت و دانش جلیل (آریه چینه) دورند و در شمار نادانانند. آیا این جا با سخنی فراپندار (پارادوکسیکال) روبه رو نیستیم؟ جهان از یک سو نپاینده و پندار و وهم و خطا است و از سوی دیگر پاینده و جاودان و حقیقت است؟ (← § ۱۳۴) آیا این خردگریزی نیست؟ هر چند این سخن فراپندار و حتی خردگریز می نماید، اما

۱. bhrānti از bhrām. برایش، یعنی چیزی که (مثل ابر) در گذر است، این سو و آن سو می رود. سرگردان است، (مثل آذرخش) می لرزد؛ شک، خطا، فریب، پندار، وهم و خیال باطل. (ا.ا. مکدانل، همان، ص ۲۱۱).

هنگامی موضع لَنکاوتاره آسان فهمیده خواهد شد که ما از دیدگاه دویی دست برداریم و جهان را یَتاوتَم ببینیم، از جنبه جاویدی. (nityatā) آن. از این رو در لَنکاوتاره می خوانیم:

§ ۷۲ «فرزانگان نه جهانِ خطا آمیز (bhrānti) را می بینند، و نه واقعیتی (تَتوَم) (tattvam) در میان آن می بینند. [اما] چون جهانِ خطا آمیز واقعیت است، درمیانش واقعیت هست. «اگر، با ترک هر آنچه جهانِ خطا آمیز است، چیزی^۱ باید پدید آید، آن چیز یک خطا است، مثل آب مرواری که هنوز از چشم پاک نشده باشد.»^۲

خلاصه، تمام این گونه فرایندها برای آن طراحی شده اند که اندیشه های ما را یَتاوتَم با فعلیت وجود سازگار کنند، که هیچ یک از قواعد منطق متعارف با آن همخوان نیست. اگر بگوییم «هست»، این نظریه جاویدی^۳ است، و اگر بگوییم «نیست»، این نظریه نیستی^۴ است؛ و هدف استدلال بودایی پرهیز از این دو دیدگاه متضاد است.

§ ۷۳ «ای سرور، لَنکا، آن که چنین می بیند درست می بیند؛^۵ اگر دیگرگونه ببینید، «درد تمیز (ویکَلَه) می دهد، چون این جا تمیز به دویی می انجامد. به دیدن چهره خود در آب می ماند، یا به دیدن سایه خود در مهتاب یا کنار فانوس، یا به گوش فرادادن به پژواک صدای خود در دره می ماند، که آن جا تمیز صورت می بندد و به دل بستگی می انجامد. همین گونه جدا کردن «درمه» از «ادَرَمه» (یا، الف از غیر الف) فقط ناشی از تمیز است، و بر این اساس شخص می بیند که ناممکن است که از تمایز ببرد، و بدین گونه تمام شکل های دروغین را می سازد. بدین سان شخص نمی تواند به آرامش^۶ برسد. مراد از آرامش، وحدت (یکی بودن) اشیا است، و یکی بودن اشیا بالاترین سَمادی است، که از آن اندریافتی از راه فراشناخت برتر می روید. تَتاگَتَه - گَرَبَه^۷ هدف آن است.»^۸ (§ ۲۴)

§ ۷۴ چنان که می بینیم، هر اندیشه ای که قبول تضاد یا تخالف کند مثل سَت و اَسَت، دَرَمه و اَدَرَمه، باید آن را نتیجه تمیز (ویکَلَه) دانست؛ و تا زمانی که اندیشه تمیز در دل است انسان هرگز نمی تواند به دیدگاه ایدالیسم ناب (چیتَه ماتَرَه، یا فقط دل) برسد و دریافت یَتاوتَم. وحدت مطلق هرگز صورت نمی بندد.

۱. یا نشانی nimittam

۲. لَنکاوتاره سوتَره، بخش ۱۰۹، سوزوکی، ص ۱۲۰.

3. Śāsvatavāda

4. Uchedavāda

5. sa samyak-pāśyati

۶. شانی śānti

7. Tathāgata-garbha

۸. بند پایان دفتر اول لَنکاوتاره، نسخه نانگ، د.ت. سوزوکی، صص ۱۲۰-۲۱.

§ ۷۵ «اگر این جهان، چنان که تو می‌آموزی، خطا است، آیا باید آن را هست به شمار آورد یا نیست؟» این را مهماتی در لُکَاوَتَاژَه از بودا پرسید (بخش‌های ۱۰۸ و ۱۰۹). قاعدتاً ما به چنین نتیجه می‌رسیم: «این جهان خطاآمیز وجود ندارد.» اما بودا می‌گوید: «هست اما به گونه‌ی مایا، و هیچ جنبه از آن ارزش چسبیدن [دل‌بستن] ندارد. اگر جنبه‌ای از آن به چسبیدن بیرزد، دیگر رها کردن اندیشه خود بود (یا جوهر، § ۱۱۳) در کار نیست، و به نظریه علیت^۱ مثل فیلسوفانی باور دارند که بر فرض وجود علت غایی بنا می‌کنند. اگر این جهان خطاآمیز به مایا می‌ماند، آیا این منجر به ایجاد یک خطای دیگر نمی‌شود؟ نه، نمی‌شود، چون مایا علت خطا نیست، چون نقص‌ها و خطاها را ایجاد نمی‌کند. ای مهماتی، مایا حاصل تمیز نیست، اما از بیان‌های جادویی که گفته‌ی کسی دیگر است پدید می‌آید؛ وجودش مدیون قدرت خودتمیزی و نیروی خطاآمیز عادت نیست؛ نقص‌ها را پدید نمی‌آورد. هر نقصی که به این جهان خطاآمیز مرتبط باشد از دل‌بستگی نادانان به چیزی پیدا می‌شود که چیزی جز فریب دل‌هایشان نیست. اما فرزندگان از همه اینها آزادند.»^۲

معنی نزاده بودن چیست؟

§ ۷۶ اکنون که دانستیم مایا چیست ضروری است بدانیم مقصود از این که چیزها نیافریده، یا چنان که در لغت آمده «نازاد» یا «نزاده بودن»^۳ چیست. این عبارت بارها در ادبیات مه‌ایانه تکرار می‌شود. این سخن بخشی است از «چیزها را یتابوتم دیدن». اگر هستی یا وجود را نباید با یکی از چهار گزاره (چَتوَش کَوِتیکا، § ۶۸) توضیح داد و وجود برتر از دویی-سَت و اَسَت است و قانون علیت^۴ بر آن روایی ندارد، تنها یک راه باقی می‌ماند که بشود آن را وصف کرد و آن هم این است که آن را «نازاد» یا نزاده یا نیافریده^۵ بخوانیم. به همین جهت تأکید کرده‌اند که مقصود از نازاد، ازلیت یا ابدیت یا نیافریدگی نیست [مثلاً با معنای «لم‌یلد و لم‌یولد» اسلامی اشتباه نشود]، یعنی به این

۱. یا، همزایی مشروط: pratitya-samutpāda

۲. تمام این قسمت از د. ت. سوزوکی، مطالعاتی در لُکَاوَتَاژَه سَوْتَه، ص ۲۱-۱۱۴ خلاصه شده است.

۳. anutpāda. anutpannaḥ sarvabhāvaḥ. utpāda را به سغدی بودایی 'zy' و anutpāda را 'zy' (BSTBL ۷۶، ۱۸۷) گفته‌اند که

احتمالاً همین زاده و نزاده است در فارسی کنونی.

۴. detupratyaya یا زنجیره علت‌ها و شرط‌ها.

معنا که چیزها ازلی و ابدی خواهند بود. چیزها نازادند، تنها از آن رو که این جا درباره آنها نمی توان هیچ مقوله‌ای را که پذیرای تناقض یا تغییر یا آنتی‌تزی باشد به کار برد. ازلیت با نازلیت یا نپایندگی تقابل دارد؛ نیافریدگی اگر معنی نسبی داشته باشد، با آفرینش یا خلق در تقابل قرار می‌گیرد؛ و اگر نازاد را در این معنا بگیریم محدود می‌شود و درک ما از چیزها دیگر یتابوتم نبوده بلکه دستخوش پری‌کلبه^۱ خواهد بود. به این دلیل بودا در کُنکاوتاره مکرراً هشدار می‌دهد که آشفته نباشید، بلکه «همه‌درمه‌ها را نازاد» بدانید، یعنی مطلق و نامشروط و نامقید.

§ ۷۷ «چرا وجود را نازاد یا پدید نیامده می‌دانند؟ زیرا که نه آفریننده‌ای هست و نه آفریده‌ای، پس مسببی [آفریننده] نیست» (کُنکاوتاره، بخش ۱۱۵). همچنین (کُنکاوتاره، بخش ۱۱۱). چیزها نازادند به این علت که آنها را باید مایا دید، و به این علت بودا آرزو می‌کند که فیلسوفان به ورای منطق و تنگناهای ضروری آن نگاه کنند. تا هنگامی که آنتی‌تزیست و است را به طور عینی واقعی می‌پندارند، که این نظر برخی فیلسوفان است، به هستی آمدن واقعی و از میان رفتن واقعی آن هم وجود خواهد داشت. آنهایی که جنبه از میان رفتن وجود را در نظر دارند نیستی‌گرایند و آنهایی که به جنبه جاویدی آن نگاه می‌کنند جاویدی‌گرا هستند؛ از اینها هیچ یک در این باب نظر درست ندارد. آنان به این یا آن چیز می‌چسبند؛ بسیار دورند از رسیدن به مقامی که آنجا همه چیز در جلوه‌های حقیقی‌شان ادراک می‌شوند، یعنی به صورت تجلیات خود دل.^۲ کُنکاوتاره این دیدگاه را «بینش در مقامی که چیزها آنجا در چینی خویش‌اند» می‌خواند.^۳

§ ۷۸ در گاٹا آمده:

چون هیچ مسببی نیست، زادنی هم نیست؛
جایی که وجود پذیرفته شود، زاد و مرگ داشته می‌آید.
هنگامی که آن را چنین ببینید که مایا، و مانند این، است
هیچ تمیزی در باب نموده‌ها صورت نمی‌گیرد.» (بخش ۱۱۲)

1. parikalpa

2. cittamātradrśya

۳. yathābhūtarthasthānadarsana (کُنکا، بخش‌های ۱۱۲، ۱۸۴، ۲۰۰، سطر ۶) «دیدن مقام واقعیت در دلالت حقیقی‌اش».

همچنین بخش ۱۲۴، سطر اول «این جایی است که چیزها در جلوه درشتشان دریافته می‌شوند.» سوزوکی، همان، ص ۱۲۳،

پانویس. (← § ۲ و ۸۳)

§ ۷۹ امکانش هست که اندیشه بودایی-نزاده بودن را، آن طور که مهماتی می‌گوید، با جاویدی‌گرایی بیامیزد.^۱ اما هنگامی که بدانیم اَنُوت‌پاده، یعنی «نزاده بودن»، اندیشه‌ای نیست که در تخالف با اُوت‌پاده، یعنی «زاده بودن»، یا اندیشه تابع علیت باشد، بلکه اندیشه‌ای است که مطلقاً به ورای اضداد می‌رود، آن‌گاه به حقیقت نزدیک‌تر می‌شویم. نیاز به یک اندریافت است که در سرشت حقیقی وجود بنگریم؛ و الا مانند نادانان پریشان می‌شویم و چیزها را جایی می‌بینیم که واقعاً چیزی آن‌جا نیست، و می‌پنداریم که آنها فعلیت‌هایند گرچه به شاخ خرگوش (← § ۶۹) می‌مانند یا به موی لاک‌پشت. و یگانه این جارخ می‌دهد و همه چیز دیگرگونه می‌نماید. از این رو، در این سوره می‌خوانیم:

«بنا بر آموزه من، نه بودن هست و نه نبودن، زیرا که به وجود (سَرَوَه‌باوه: همه‌بود) نه باید صفت زاده بودن داد و نه ناپیدا شدن. چرا نبودن نیست؟ زیرا که مثل دیدن اشیای گوناگون است که جادوگر آنها را آفریده باشد یا در خواب دیده باشند [تا زمانی که چیزها هستند که واقعاً دیده می‌شوند، نمی‌توان گفت که آنها نیست‌اند] چرا بودن نیست؟ زیرا که خودبود همه اشیایی که به نظر می‌رسند که این‌جا باشند، واقعاً نیست‌اند، دیده شده‌اند اما دیده نشده‌اند، گرفته شده‌اند با این همه گرفته نشده‌اند [یافتن نایافت‌اند]. پس، می‌گوییم که چیزها نه هست‌اند و نه نیست‌اند. اگر مردی دریابد که چیزی نیست مگر آنچه از دل دیده شود، در چینی چیزها ساکن می‌شود که آن‌جا هیچ فردیت (ویگنَه، ← § ۱۲۵) صورت نمی‌گیرد، اما خواهد دید که تمام کارها در جهان متوقف خواهد شد. تمیز دادن کار نادانان است نه فرزانتگان. ای مهماتی، از دل است که [چنین] تمیز می‌دهد که جهانی عاری از واقعیت پیدا می‌شود، مثل کاخ

۱. § ۸۰ بخش‌های ۱۱۱ و ۱۱۶. شاید جاویدی‌گرایی [یا هست‌اندیشی] اصطلاح مناسبی برای آن مکتب فلسفه نباشد که معتقد است همه چیز همان است که هست، و همیشه نیز چنین باقی خواهد ماند، یعنی همیشه همان است. این دیدگاه به شاش‌وَنَه (هست، جاوید، باقی) ی وجود معروف است. و این مخالف دیدگاه دیگری است که به اُچِیدا (Uccheda) (برچیده شده، نیست) معروف است. مطابق این دیدگاه، چیزی در جهان نیست که واقعی باشد، جاودانه و پاینده باشد، و همانی‌اش را همیشه حفظ کند. گاهی این را نظریهٔ (تهیت) دانسته‌اند. آیین بودا راه میانۀ این دو کرانه را پیش می‌گیرد (← بودا، وازه‌نامه، ذیل Sassata-Ditti و Uccheda-Ditti) زیرا که بنا بر آن هستی نه گذرند و برای همیشه ناپدیدشونده است و نه جاوید و همیشه‌ماننده است. اگر به طور عینی بگوییم، در یک حالت شدن دائم است، که در فلسفهٔ مهاییانه آن را مایا یا شوئیَه (تهی) خوانند، نازاد است، درنیانه نیست، خودبود ندارد. این آن آموزهٔ بودایی است که به "Śūnyatā, anupāda, advaya, niḥsvabhava-lakṣaṇaṃ sarvadharmānaṃ" (بخش ۷۳، سوزوکی، همان، پانویس ص ۱۲۳)

گندروها یا آفریده‌های خیالی جادوگران. فرق گذاشتن میان زاد و نازاد، میان آفریده و نیافریده، مثل حرف زدن از کارهای جادوگران است، که هرگز وجود نداشته‌اند و بنا بر این هرگز ناپیدا نخواهند شد. نادانان در دیدن خودبود. وجود^۱ ناکام می‌شوند، چون نظرهایشان گمراه است. هنگامی که آنها به این ترتیب گمراه‌اند، نمی‌توانند چنین کنند، نمی‌توانند از تمیز دروغین آزاد شوند. تا زمانی که انسان چیزها را به شکل‌های جزئی می‌بیند، ادراکی از زاد و نازاد دارد، و در نتیجه تمیز ادامه می‌یابد. نیروانه جایی هست که در آن نه زادی هست و نه از میان رفتنی، دیدن حالت چینی (یا آنی) است که مطلقاً از تمام مقولات ساخته دل فراتر می‌رود؛ زیرا که آن دانستگی-درونی خاص تناگت است»^۲

§ ۸۱ در زمینه اَنُوت‌پاده (نزاده بودن)، شاید بی‌جا نباشد که چند کلمه‌ای هم از یک مفهوم مهاییانی که به اَنُوت‌پتیکه-دَرَمَه کِشانتی^۳ معروف است، بگوییم. این مفهوم در سوره‌های مهاییانه فراوان به کار برده می‌شود هرچند که در لُنگاوتاره کم‌تر آمده. کلمه به کلمه می‌شود «نزاده‌شی‌ءبردباری» (یا، قبول‌شی‌ءنزاده). این را در متن این سخن مهاییانه که همه چیز (همه دَرَمَه‌ها) نزاده‌اند (سَرُوه‌درمانام اَنُوت‌پاده) بهتر می‌توان فهمید. ساده‌اش این است که واقعیت یا دَوَمَه یا هستی یا وجود به طور کلی و رای هر گونه صفت و محمولی است (یا به زبان بودایی فراسوی هرگون نشانه یا نقشی است)، بنا براین، تعریف این اشیا به دلیل قصور زبان و عقل ناممکن است و تنها از راه دریافت بی‌واسطه امکان‌پذیر می‌شود و تنها چیزی که در باره‌اش می‌شود گفت این است که آن را تهیت یا نَزادگی در معنای مطلق بخوانیم. اَنُوت‌پتیکه-دَرَمَه سخنی است درباب وجود از دیدگاه مهاییانه. این جا دَرَمَه به معنی آیین یا قانون شرع یا نتیجه یا اندیشه و تصور و مانند اینها نیست.

§ ۸۲ اما کِشانتی، که هم‌ریشه کشیدن فارسی است، چه پیوندی با نَزاده بودن وجود دارد؟ این جا کِشانتی، به همان معنای یکی از شش کمال یا پادِمیتا نیست که شکیب و بردباری است. ربطی میان تحمل و بردباری (که صورتی از نخواستن در آن هست) و نَزاده بودن نیست. این جا کِشانتی یعنی تسلیم و رضا، یعنی پذیرش یا قبول رضامندانه.

1. bhāvasvabhāva

۲. خلاصه شده بخش‌های ۱۹۸-۲۰۰.

هنگامی که دیدگاه اَنُوپَتَنَی- وجود از سر صدق دریافته و پذیرفته شد، اصل سلوک انسان می شود و کل نگرش دل را معین می کند. بنا بر این، کشاتتی شناخت و قبول دل است، قبول از ته دل. آن حقیقت فرجامین (تَتوم) است که دل ساده و بی نقش و صافی و عاری از داوری و تمیز نادرست (ویکَلَه) به آن رسیده است.

در اَوْتَمَسْکَه- سوتره فصلی^۱ اختصاص دارد به روشن‌گری ده معنای کشاتتی. (۱) کشاتتی در صداها، یعنی گوش دادن به تعلیم شفاهی بود، آن را بدون بیم یا دودلی پذیرفتن، از ته دل در آن ساکن شدن. (۲) کشاتتی- تسلیم، تفکر کردن در سرشت اشیا است، نفوذ از سر صدق است در آن، دل را ساده و آرام داشتن است. (۳) کشاتتی- در سرشت نزاده وجود که پیش از این توضیح داده شد. کشاتتی‌های دیگر هنگامی دست می دهد که رهرو به شناخت اشیا برسد که اینها مانده اند به مایا (۴)، (۵) سراب (۶)، خواب (رُویا) (۷)، پژواک (۸)، سایه (۹)، نمودین، (۱۰)، و تهی.^۲

□

روشن‌گری نیروانه

آنچه تاکنون گفتیم بسط بحث بود برای رسیدن به نیروانه در متن یَتَابوتَم. § ۸۳ از زمان بودا، نیروانه هدف اصلی زندگانی بودایی بوده است، گرچه این اصطلاح در مهاییانه همان قدر به کار برده نمی شود که در هینه‌یانه. به جای آن، در مهاییانه مفاهیمی چون پرجینا، سَم بودی، دَرَمه کایه، تَنّا، پَرِتِیَاتَمَه جِنانه را به کار می برند و این برخاسته از این جا است که اندیشه بودایی به سوی شهودگرایی فکری رو آورده است. اما لَنکاَوَتَاَرَه از پرداختن به نیروانه غافل نیست و آن را به شیوه خود تعبیر می کند. در این سوره آمده که نیروانه هنگامی حاصل می شود که شخص بتواند مقام یا محل- چینی را ببیند (یَتَابوتَم آرتَه اَسْتانه دَرَشَنه). (← § ۴). این جا مقامی است که این به اصطلاح عقل (ویکَلَه ← § ۱۲۵) نمی تواند به آن وارد شود؛ زیرا که تا حدی تفکیک می کند و بنا می نهد تا آن را به چنگ بگیرد (grahana)، و آنگاه خواهد دید که چیزی هست می شود (اَوْت پاده) و نیست و نابود می گردد.^۳

۲. سوزوکی، همان، ۲۷-۱۲۲.

۱. شیکشاننده، ۲۹، «در بیان کشاتتی».

۳. nirodha یا apravritti. apravritti منفی pravritti (پیدایی، نمود) است. با parāvritti، به معنی بازگشت، اشتباه نشود.

§ ۸۴ اما نیروانه نه نمود و نشان^۱ محسوس دارد، نه به هستی می آید و نه از کنش باز می ماند. پس، برای رسیدن به نیروانه، دیدن حقیقت اشیا یتابوتم^۲ است، یعنی به مثابه نزاده، به مثابه چیزی که مقولات ساخت عقلی در آن اثری نگذاشته است.

§ ۸۵ برای رسیدن به نیروانه که یک حالت تهیت (شوئیتا) نهادی سرشت چیزها است و یا یک حالت خودیافت^۳ حاصل از دانش جلیل (آریه چینا)، باید بازگشتی (پرویتی) به آیه ویجینانه یا نهادی ترین محل دانستگی، باشد (لنکاوتازه، بندهای ۶۲، ۹۸).

§ ۸۶ آیه-ویجینانه، که انبار دانستگی است، جایی است که که یاد تمام کردارهای گذشته و فعالیت های روانی به شکل نیرویی به نام واسنا (به چینی سی-جی^۴ یعنی نیروی عادت) در آن نهاده و انبار شده است. اما چون این نیرو به نادانی و داوری های نادرست و همه گونه دلبستگی^۴ آلوده است، روی جهان بیرونی اثر می گذارد به گونه ای که به دریافت نیروانه، و نیز به ادراک یتابوتم حقیقت آسیب می رساند. اکنون شرط های کهنه باید بررسی شوند تا در دانستگی ما موقعیت نوی پدید آید. ما برای این کار باید خود را از دیدگاه های نیست اندیش (اوپیده) و هست اندیش (شاشوته) و نیز از تصورات بودن (باوه) و نبودن (آباوه) آزاد کنیم.

وقتی که این بازگشت صورت گیرد، نیروانه را فارغ از هرگونه نشان و صفت و محمول می بینیم. این جا هیچ چیز یافته نمی شود، هیچ چیز دور انداخته نمی شود، نه نیستی، نه ابدیتی، نه وحدتی، نه کثرتی یافته نمی شود. نیروانه، دل تمام پاکان و مقصود تربیت بودایی است (لنکاوتازه، بند ۹۹).

هینه یانی ها این را نمی دانند؛ هنگامی که آنان نیروانه را چیزی می دانند بالاتر از شرط های جزئی که سرشت آن آرامش است، احساس می کنند که آن را [آرامش را] در کمال اش در نیروانه شان دارند. اما آنها در واقع نیروانه را از زاد و مرگ (سنساره) تفکیک می کنند، و از بیم گرفتار شدن در دام زاد دیگر طالب آند. آنان دویی در سر دارند، و تا زمانی که چنین می کنند، به نیروانه حقیقی نمی رسند. بنا بر لنکاوتازه نیروانه را نباید در تقابل یا تخالف زادومرگ یا سنساره جست؛ زیرا که این تمیز یکی از دیگری، حاصل قضاوت نادرست (ویکپه، ← § ۱۲۵) است که آینده ای را در خیال

1. nimitta

2. svasiddhanta

3. hsi-chi

4. abhiniveśa

می‌آورد که جهان حواس دیگر یکسره نیست و نابود می‌شود، که این نیروانه آنها است. اما نیروانه مهیانه ورای دویی نیروانه و سنساره است. آن را باید جایی جست که در آن نیروانه همان سنساره است.

تا وقتی که به این دویی بیاورزند، نه نیروانه‌ای در کار است و نه خودیافتی. نور و سایه، بلند و کوتاه، سفید و سیاه، همه از دو سو به هم مرتبط‌اند؛ وقتی که هر یک تنها و به خود باشند، معنا ندارند. همین‌گونه است نیروانه. وقتی آن را نسبت به سنساره بجویند، نوعی نیروانه داریم. اما اگر آن را از وضعیت دوسویگی که در آن وجود دارد جداکنند این نوع از نیروانه از میان می‌رود. نیروانه حقیقی آن است که در یکی بودگی نیروانه با سنساره یافته شود، و از نسبت هست‌اندیشی و نیست‌اندیشی بالاتر باشد. پیروان مهیانه سعی می‌کنند که به این نوع نیروانه برسند (لُکَاوَتَاژَه، بندهای ۷۶، ۱۲۶). این بندها (۱۸۲ به بعد) از لُکَاوَتَاژَه، تصورات برخی اندیشه‌های رایج زمان تألیف این رساله را دربارهٔ نیروانه عرضه می‌کند:

«بوداگفت، ای مهماتی، آنچه را فیلسوفان نیروانه می‌دانند با نشانه‌های حقیقی نیروانه همساز نیست. ای مهماتی، گوش کن تا بگویم که نیروانه چیست.

§ ۸۷ «برخی فیلسوفان چون می‌بینند که چیزها چگونه نپاینده‌اند، به شرط‌های جزئی نمی‌چسبند؛ برای آنها نه هیچ چیز بیرونی وجود دارد و نه جان درونی؛ آنان به گذشته، حال و آینده نمی‌اندیشند. مثل چراغی که دیگر نمی‌درخشد، مثل دانه‌ای که حیاتی ندارد، مثل آتشی که دیگر نمی‌سوزد، تمام دلبسته‌گی‌ها با آنها از میان رفته‌اند، هیچ‌گونه تأملات فردیت‌بخش صورت نمی‌گیرد، و آنان این را را نیروانه می‌دانند. اما تا زمانی که آنان می‌بینند چیزی نابود شده، نیروانه‌شان، ای مهماتی، نیروانه حقیقی نیست.

§ ۸۸ «دیگر آن که کسانی هستند که می‌اندیشند رفتن به یک قلمرو دیگر، نیروانه است؛ برای آنان هیچ جهان بیرونی جزئی وجود ندارد. به باد می‌ماند که از وزیدن باز ایستاده باشد.

§ ۸۹ «دیگر آن که برخی می‌اندیشند که ندیدن. تمایز میان شیء شناسنده و شیء شناخته نیروانه است.

§ ۹۰ «دیگر آن که کسانی هستند که به این نظر می‌چسبند که نموده‌های جزئی واقعی‌اند، درد را احساس می‌کنند؛ چون از این حقیقت بی‌خبرند که همه [چیز] تجلی فقط دل‌اند. و درست به سبب همین نادانی است که از نموده‌ها می‌ترسند و جویای حالتی‌اند که در آن نمودی نباشد. آنان اشتیاق فراوان را برای این [حالت] نیروانه می‌دانند.

§ ۹۱ «دیگر آن که کسانی هستند که چیزها را در جنبه‌های جزئی و کلی‌شان، و موجود در زمان، درونی و نیز بیرونی باز می‌بینند، می‌اندیشند که این‌جا خودبودی (← § ۱۱۳) هست، که دستخوش نیستی نیست؛ و آنان نیروانه را در این می‌یابند.

§ ۹۲ «دیگر آن که کسانی هستند که معتقد به بقای همه چیزند، مثل خود، هستی، زندگانی، رشد، و شخصیت، و این را نیروانه می‌پندارند.

§ ۹۳ «دیگر آن که برخی فیلسوفان چون به اندازه کافی هوش مند نیستند، می‌پندارند که پرکریتی و پُورُشه^۱ واقعیت دارند و می‌اندیشند که گوَن‌ها^۲ در استحاله‌های گوناگون همه چیز را می‌سازند؛ و در این نیروانه می‌بینند.

§ ۹۴ «دیگر آن که برخی فیلسوفان نیروانه را در محو شایست و ناشایست‌ها می‌بینند، دیگران آن را در محو آلودگی‌ها از راه دانش می‌دانند، و باز دیگران بر آنند که ایشوزه در حقیقت آفریدگار است.

§ ۹۵ «دیگر آن که کسانی هستند که می‌اندیشند موجودات با مشروط کردن متقابل به هستی می‌آیند و نه از طریق هیچ علت دیگر. چون آنان را دانشی نیست نمی‌توانند درست بفهمند، و به سبب این درست نفهمیدشان، نیروانه را به شیوه خود می‌پندارند.

§ ۹۶ «دیگر آن که کسانی هستند که چون به خطا می‌پندارند آنچه را دیده‌اند راه حقیقی است، نیروانه را این‌جا می‌یابند.

§ ۹۷ «دیگر آن که برخی فیلسوفان هستند که معتقد به این نظرند که کیفیت و جوهر هم یکی است و هم دوند، هم به یکدیگر وابسته‌اند و هم نیستند، می‌اندیشند که نیروانه در این رابطه باشد.

§ ۹۸ «دیگر آن که برخی طبیعت‌گرایان که به خلق خودانگیخته^۳ معتقدند، از زیبایی رنگارنگ طاووس، تیزی خار، و تولید انواع گوناگون سنگ‌های گران‌بها از کان سخن می‌گویند؛ خالق همه این چیزها کیست؟ هیچ‌کس، مگر طبیعت؛ و این نیروانه آنان است.

§ ۹۹ «دیگر آن که برخی نیروانه را در فهم بیست و پنج اصل (تَوَه) می‌یابند.

«دیگر آن که برخی این اندیشه در دل دارند که جستجوی بهروزی رعایا از طریق رعایت شش فضیلت (گوَنه)، نیروانه است.

§ ۱۰۰ «دیگر آن که برخی فکر می‌کنند زمان، نیروانه است که جهان از آن صادر می‌شود.

«دیگر آن که کسانی هستند که نیروانه را در آن می‌بینند که جهان (باوه) هست، یا در آن که جهان

نیست، یا در آن که جهان هم هست، و هم نیست، یا در آن که جهان و نیروانه دو چیز متفاوت نیستند. دیگر آن که کسانی^۱ هستند، متفاوت از تمام این فیلسوفان، و دارنده همه آگاهی (سروَه چیا) به صدای بلند همچون شیر غران می‌گویند که برای فهم کامل و تمام مقصود از «تجلی. خود دل» (چیتامتره) دلبسته جهان بیرونی (باهِ یه باوَه) نشدن، بریدن از چهار گزاره (← § ۶۸)، ساکن شدن در دیدگاه یتاوتَم. چیزها، نیافتادن به خطاهای دویی، آزاد شدن از اندیشه‌های شناسه‌گر و شناسه، از صورت‌های دانش بالاتر ایستادن، دلبسته هیچ صورت حقیقت نشدن، ساکن شدن در دریافت حقیقی که به نهایی‌ترین دانسته‌گی انسان^۲ نمودار می‌شود، دریافتن حقیقت دوگانه ناخودپرستی، فارغ بودن از دو گونه آلایش^۳، پاک شدن از دو گونه مانع،^۴ پروردن خود در تمام مقامات [بوداسفی] یکی پس از دیگری، بدین وسیله وارد حالت بوداگی [یا بودائیت] می‌شوند، تمام سَمادی‌های بزرگ را همچون ما یا دریافتن، و برای همیشه فراتر رفتن از چیتَه، مَس، و مَو. و چینهانه: این به راستی رسیدن به نیروانه است.

§ ۱۰۱ «ای مهماتی، دیدگاه‌های تمام فیلسوفان [به استثنای آخرین آنها] بر خیال (tarka) بنا شده‌اند و با حقیقت (یوکتی) همساز نیستند؛ آنها را فرزانه‌گان ترک کرده‌اند، چون دوثیانه‌اند و نیروانه را جایی می‌پندارند که آن‌جا نیست. واقعاً آن‌جا که شاید یکی وارد یا خارج شود نیروانه‌ای وجود ندارد. فیلسوفان هر یک به نظر خودشان می‌چسبند، به دیدگاه‌های خطاآمیز خلاف عقل می‌افتند و بدین ترتیب چیزی جز سرگردانی‌ها و دشواری‌های جان و اراده نصیب‌شان نمی‌شود. ای مهماتی، پس تو و بوداسفان دیگر باید از آنان بپرهیزید.»

این گاتِه‌ها در این بخش آمده:

§ ۱۰۲ «نیروانه را فیلسوفان به شکل‌های گوناگون دیده و تمیز می‌دهند، اما آنها چیزی جز خیالات نیستند، در آنها راهی نیست که به بالا به آزادی (موکشه) هدایت کند. (۶۹)

§ ۱۰۳ «فیلسوفانی که از [دویی] بسته و بسته‌گی آزاد نیستند و کسانی که از راه راست تفکر (اوپایه) دورند، آزادی را جایی می‌پندارند که آن‌جا آزادی [واقعی] نیست. (۷۰)

§ «فیلسوفان گوناگون به نظرهای گوناگون باور دارند، اما چون آنها از تمیزهای نادرست دل‌های پریشان

۱. روشن است که این دیدگاه مهاباتی‌ها در باب نیروانه است، گرچه چنان مطرح شده که گویی نظر فیلسوفانی است که به آیین بودا تعلق ندارند. در واقع در نسخه سوگ تمام این بند به آخر قسمت کامل در باب نیروانه برده شده، و با عبارت «بنا بر نظرم، نیروانه... است.» شروع می‌شود، نشان می‌دهد که این مفهوم بودایی نیروانه است. پایان این بند این است «ای مهماتی، تو و بوداسف‌های مهاسفر دیگر باید خود را در این پرورید تا آنان سریعاً بتوانید خود را از تمام این نظرهای دیگر نیروانه که فیلسوفان به آنها معتقدند کنار بکشند.» این جابه‌جایی مشکل را یکبار حل می‌کند. نسخه وی مثل نسخه نانگ به سنسکرت است.

برآمده، آزادی‌شان آزادی حقیقی نیست. (۷۱)

§ ۱۰۴ «چون فیلسوفان همه شیفتهٔ تصورات چیزی کرده و چیزی کننده اند، دارندگان نظرهای بودن و

نبودن‌اند، و آزادی آنان آزادی حقیقی نیست. (۷۲)

§ ۱۰۵ «آن نادانان که در مناظره و جر و بحث بی‌حاصل‌اند نمی‌توانند دید پهناورتری از حقیقت داشته

باشند، حرف‌زدن صرف سرچشمهٔ رنج درسه جهان است. تنها حقیقت است که رنج را از میان می‌برد. (۷۳)

§ ۱۰۶ «به عکسی می‌ماند که در آینه افتاده باشد، آن‌جا دیده می‌شود اما واقعی نیست؛ نادانان یک دل را

دو می‌بینند، هنگامی که در آینهٔ ساختهٔ تیروی عادت‌شان (واستا) بیافتد. (۷۴)

§ ۱۰۷ «چون نمی‌دانند که آنچه دیده می‌شود از فقط-دل است، آن‌جا تمیز پیدا می‌شود و سپس دویی؛ اما

چون بدانند که آن چیزی جز دل نیست، تمیزی پیدا نمی‌شود. (۷۵)

§ ۱۰۸ «درست است که دل خود را چون کثرت آشکار می‌کند، اما در خود از نشانه‌ها [محمولات] عاری

است؛ نموده‌ها همه هستند، اما به طریقی که نادانان تمیز می‌دهند دیده نمی‌شوند. (۷۶)

§ ۱۰۹ «جهان سه‌گانه چیزی جز [حاصل] تمیز نیست، جهان بیرونی اشیا وجود ندارد؛ از تمیز است که

کثرت اشیا نمودار می‌شود؛ اما نادانان این را نمی‌فهمند. (۷۷)

§ ۱۱۰ «در سوره‌های گوناگون، تمیز (ویکلیه، ← § ۱۲۵) موضوع گفتار است، به دلیل تصورات و نام‌ها،

زیرا که جدا از نامیدن (abhidhāna) هیچ معنایی (abhidheya) حاصل نمی‌شود. (۷۸)»^۱



چند مفهوم

چند مفهوم مکرراً در این گفتار آمده است که نیاز به روشن‌گری دارد.

چینی / تِتا

§ ۱۱۱ مراد از چینی، دیدن چیزها است چنان‌که در خود یا کماهی هستند؛ فهمیدن آنها

است در حالت خودبودشان و آنها را چون خود. آنها پذیرفتن. چون گلی را می‌بینیم

می‌دانیم که گل است و گل‌دان یا چراغ نیست، اما شناسایی ما همیشه از احساس‌ها و

آرزوها و تخیل‌های گوناگون دیگر رنگ می‌پذیرد، تا آن‌جا که این شناسایی دیگر ناب

و نیالوده نیست. مه‌ایانی‌ها پا از این فراتر نهاده، می‌گویند که این شناخت خود نتیجهٔ

اظهار نفس-دل شناسا است. در دل بودا، گل همان گل‌دان است، و گل‌دان همان چراغ.

دیدن چیزها، چنان که هستند، یا نگریستن. در چیزها در حالت چینی آنها، بازگشت به آن حالت دل است که در آن هنوز دویی. شناسه گر و شناسه پیدا نشده است. دل. دواندیش نتیجه «تمیز» نادرست یعنی پندار نادرست است، و «تمیز» ی است دورافتاده از چینی. چینی فقط هنگامی دانسته می شود که «تمیز» ی صورت نگیرد. پس شناخت چینی، شناخت تمیز است. حاصل تمیز میان دو قطب شناسه گر و شناسه، جهانی از دویی ها است و این زنگار آیینۀ پرچینا است. سرانجام درمه یا واقعیت از نظر ناپدید و دل «آلوده» می شود. درمه، دیدن چیزها است چنان که هستند در حالت یتاوتتم، یعنی در حالت چینی.^۱

§ ۱۱۲ «از آغاز، چینی در سرشت اش کاملاً دارنده همه گونه صفات عالی است، یعنی آراسته است به روشنی. دانش. بزرگ، [صفات.] روشنی بخش کل عالم، [صفات.] شناخت حقیقی و دل پاک در خودبودش؛ [صفات.] انوشگی، نیکبختی، خود، و پاکی؛ [صفات.] خنکای شاداب کننده؛ تغییرناپذیری و آزادی. آراسته است به [این صفات عالی] که بیش از شمار شن‌های [رود] گنگ است، که از [گوهر چینی] مستقل، از آن جدا، یا متفاوت نیستند، و [صفات.] فراعقلی. بودائیت‌اند. و چون به تمامی به این آراسته است، چیزی نیست که نداشته باشد. آن را تاگته. گربه خوانند [هنگامی که پنهان است] و نیز درمه کایه. تاگته خوانند.»

پرسش: پیش از این گفته شد که گوهر چینی نامتعیین است و عاری از هرگونه صفت و نشانی. پس، چرا اکنون گوهر آن را دارنده این صفات عالی گوناگون می دانی؟

پاسخ: درحقیقت چون دارنده تمام این صفات عالی است، هیچ نشانی از اختلاف [کثرت] ندارد؛ یکسانی اش را حفظ می کند و یک طعم دارد؛ چینی فقط یکی است. پرسش: این به چه معنی است؟

پاسخ: چون عاری از تفرد است، از نشانه‌های تفرد آزاد است؛ بدین سان آن، یک بدون دومی است.

پرسش: پس چگونه می توانید از اختلاف [یعنی، کثرت نشانه‌های چینی] سخن بگویید؟

پاسخ: در [تقابل با] نشانه‌های نمودهای «دلِ فعال» [می‌توان نشانه‌های چینی را] استنباط کرد.

پرسش: چگونه می‌توان آنها را استنباط کرد؟

پاسخ: همه چیز در اصل فقط از دل‌اند؛ آنها در واقع از اندیشه‌ها فراتر می‌روند.^۱ با این همه، دل فریفته، در ناروشن‌شدگی اندیشه‌ها [ی نامناسب] پدیدار می‌آورد و جهان اشیا را اثبات می‌کند. چون چنین است، ما [این حالت] را به «حالت نادانی» (آویدیا) تعریف می‌کنیم. سرشت ذاتی دل تغییرناپذیر است [چون هیچ اندیشه فریفته پدید نمی‌آورد، و بنابراین ضد نادانی است]؛ پس، [آن را دارنده نشان.] «روشنی دانش بزرگ» می‌خوانند.

هنگامی که یک کنش دریا بنده [درک کننده] جزئی دل هست، اشیا [به جز اشیایی که دریافته می‌شوند] نادر یافته باقی می‌مانند. سرشت ذاتی دل از هرگونه دریافت جزئی آزاد است؛ پس، [چینی را دارنده نشان] «روشنی بخش کل عالم» می‌خوانند. هنگامی که دل در حرکت است [جنبیده از نادانی]، نشان‌اش پندارها و آرایش‌ها است، که شمار آن از شن‌های گنگ بیشتر است، همچون نبود شناخت حقیقی، نبود خودبود، نپایندگی، نیک‌بختی نبودن، ناپاکی، تب، اضطراب، بدتر شدن، تغییر، و بی‌آزادی. به‌خلاف این، اما سرشت ذاتی دل بی‌جنبش است [یعنی، از نادانی پریشان نیست]؛ بنابراین، می‌توان استنباط کرد که آن باید دارای صفات گوناگون پاک و عالی باشد، بیش از شن‌های گنگ. اما اگر دل [اندیشه‌های نامناسب] پدید آورد و بیشتر جهان اشیا را اثبات کند، همچنان فاقد [این صفات] خواهد بود. تمام این صفات عالی بی‌شمار اصل پاک چیزی جز صفات یک دل نیستند، و چیزی نیست که سپس با اندیشه جسته شود. بدین‌سان، آنچه کاملاً به آنها آراسته است درمه‌کاپه خوانده می‌شود [هنگامی که متجلی است] و تَنگَته-گَرَبَه [خوانده می‌شود هنگامی که پنهان است].^۲

۱. اصل واژه برای «از اندیشه‌ها فراتر رفتن» wu-yü-nien است که لفظاً به معنی «نبودن در اندیشه‌ها» است. تلویحاً به این معنی است که همه چیز ورای آن چیزی‌اند که دل ناروشن می‌پندارد که هستند، یعنی آنها واقعی نیستند، چون تنها دل فریفته به دروغ نشانی به آنها داده است. به بیان دیگر، واقعیت رو در روی هرگونه تعیین اندیشه می‌ایستد. (ی. س. هاگه‌دا، همان، ص ۱۱۴، یادداشت ۳۶). (← § ۱۳۶)

۲. پوشیتو س. هاگه‌دا، همان، صص ۶۵-۷.



خودبود svabhāva

§ ۱۱۳ دیدن درمه‌ها، یا چیزها، چنان که واقعاً هستند، همان دیدن خودبود آنها است. چَندره کیرتی (Pras. esp. ch. 15) می‌گوید سنت بودایی این اصطلاح را دست‌کم به سه شکل به کار می‌برد.

§ ۱۱۴ (۱) شاید به معنی ذات، یا صفت و نشان خاص یک چیز باشد. آتش ملموس یک «چیز» است و گرما «خودبود» آن است. این نوع از خودبود را چنین تعریف می‌کنند: «محمولی که همیشه با شیء همراه است، چون به چیز دیگری وابسته نیست.» (Pras. XIII. 241)

§ ۱۱۵ (۲) شاید صفت ذاتی یک درمه باشد. خودبود آن است که خودنشان^۱ را حمل کند. هر درمه‌ای، به مثابه موجودی جداگانه،^۲ یک نشانه تک، و فقط همان یک نشانه را حمل می‌کند. پس به یک معنا خودبود و خودنشان یک چیزند.

§ ۱۱۶ (۳) سرانجام خودبود را می‌توان به ضد «فرابود» (یا، دیگر بود)^۳ تعریف کرد. آن‌گاه خودبود فقط خود را می‌بیند و نه چیز دیگر را در ورای خود.^۴ چیزی است که ما آن را «مطلق» می‌خوانیم، و در قیاس با آن تمام درمه‌های جداگانه فرابود (یا، دگر بود، یا نسبی) اند. نشانه (لُکْشَنَه)ی این خودبود آن است که ممکن خاص نیست، مقید نیست، جز به خود به چیز دیگری وابسته نیست. (Pras. 262; 259, 260).

§ ۱۱۷ مادیمیکه‌ها دو نوع اول خودبود را ساخت‌های موقتی صرف دانسته رد می‌کنند. فقط سومین خودبود را در نهایت واقعی و تنها معیار حقیقت می‌دانند. خودبود تمام چیزهای جداگانه ممکن خاص و مقید به شرط‌هایی است. مثلاً گرما به مثابه صفت ذاتی آتش، بسته‌گی دارد به همکاری [با، اجتماع] عواملی مثل کبریت (یا عدسی، یا خورشید)، سوخت، اکسیژن و مانند اینها. درباره این نوع خودبود می‌توان گفت که «پیش از این نبوده، سپس بوده [تولید شده] است». تغییر با خودبود حقیقی ناسازگار است، چرا که این خودبود باید مستقل از شرط‌ها باشد و همیشه در همه زمان‌ها در تملک باشد. همین که خودبود به این طریق تعریف شود، هیچ خودبود

1. svalakṣaṇa

2. prthag-dharma

3. parabhāva

4. nirapekesah svabhāva

جداگانه‌ای برای بودهای (باوه) جداگانه نمی‌توان یافت. «دَرَمَه‌ای که در بسته‌گی علی [فاعل است] خودبودی ندارد، به علت همزایی مشروط خودبود، ناانحراف سرشت ذاتی است»، اما «هیچ دو سرشت ذاتی-دَرَمَه (ها) وجود ندارد، بلکه تنها یک سرشت ذاتی همه‌دَرَمَه‌ها است»، و دَرَمَه در حقیقت «وحدت ناگسسته همه دَرَمَه‌ها است».^۱

§ ۱۱۸ این تعریف خودبود که آغازگاه نظام مادیمیکه است، کار بیان بحث و نظر نیست، حاصل دیانه مستمر بر «همزایی مشروط» است. استنتاج منطقی ممکن است بگوید که دَرَمَه‌ها ابدأ خودبود ندارند، اما یقین نهایی از تجربه دیانه می‌آید. بنا بر همزایی مشروط یا زنجیر علی، یک چیز به شرط‌های رخداد آن تجزیه می‌شود. تمام محتوای ملموس به تأثیر متقابل شرط‌های بی‌شمار تعلق دارد. بر عکس، هر خودبودی که چیزی خاص خود باشد چیزی جز یک انتزاع نیست، یک فضای خالی است که لغتی آن را پوشانده. چیزی که نه به خود تولید و نه نگهداری شده، به خود ابدأ هیچ است. و این برابر است با بینش-تهیت-همه‌دَرَمَه‌ها.^۲

§ ۱۱۹ این اصطلاح در لَنکاوَتاره دست کم به دو معنا به کار برده می‌شود. یکی هنگامی که به معنای خودبود (خود جوهر). سازنده گوهر هستی فرد است، که مترادف آتمَن (خود) و پُوَدگَلَه^۳ (شخص) است. این را می‌توان از عباراتی مثل اسوه باوه شوئیتا (تهیت خودبود) یا نی اسوه باواَه (ناخودبود) فهمید. همچنین به معنای دلیل یا چینی هستی است، که در این صورت همان تَتتا (چینی) است: «خودبود. نیافت [نیافتنی]، نشان چینی است».^۴ دوم، خودبود به معنای «سرشت» و طبیعت به کار برده می‌شود یا به معنی «آنچه بود یا هستی یک چیز را می‌سازد»: «او چون سرشت کلمات را به درستی در نمی‌یابد آنها را همان معنا می‌داند».^۵ به طور کلی در لَنکاوَتاره هفت خودبود بر شمرده‌اند.^۶

§ ۱۲۰ «دیگر آن که، ای مهمتی، نه آن که چیزها زاده نمی‌شوند، بلکه آنها به خود زاده

۱. sarvadharmānam asambhedaḥ پنجه‌ویمشتی ساهسریکا، ص ۱۷۱.

۲. pudgala ← هینه یانه، ص ۲۲۲.

۳. ادوارد کورتسه، اندیشه بودایی در هند، لندن ۱۹۶۲، ص ۲۳۹-۴۰.

۴. svabhāvo 'nupalabdhiḥ tathālakṣaṇam

۵. هفت گونه خودبود بر شمرده‌اند اما چون هیچ توضیحی ندادند، از این رو، د. ت. سوزوکی می‌گوید دانستن معنی واقعی آنها ناممکن است. ← مطالعات در لَنکاوَتاره سۆتوه، ص ۴۵۶.

۶. د. ت. سوزوکی، همان، صص ۴۵۶-۵۷.

نمی‌شوند، مگر آن‌گاه که در حالت سَمادی دیده شوند؛ این است مقصود از «همه چیز نزاده‌اند.» ای مهماتی، نداشتن خودبود، موافق معنای عمیق‌تر، نزاده بودن است. این که همه چیز بی‌خودبودند یعنی که یک شدن پیوسته و ناگسسته، یک دیگرگونی لحظه‌پای از یک حالت وجود به حالت دیگر، وجود دارد؛ ای مهماتی، چون این را بینی، همه چیز بی‌خودبودند. پس چنین گوئیم که همه چیز بی‌خودبودند.» (لُکَاوَتَاژَه: سُوْتَرَه، از بند ۱۷۶)^۱

§ ۱۲۱ در لُکَا، یکی از دو طریق طبقه‌بندی دانش، طبقه‌بندی معروف به «سه خودبود» است، که مورد قبول تمام مکاتب مهاییانه نیز است. اولین صورت از دانش، یا شناخت، که از طریق آن واقعیت اشیا را فرض می‌کنیم، به پَری کَلِپِته^۲ معروف است، یعنی خیال در معنای معمولی آن. این دانش، پندار و وهم است، چون بر این فرض نهاده شده است که اشیا واقعاً هستی دارند، حال آن‌که ندارند. به دیدن سراب ماند، که چون به آن نزدیک شویم نمی‌بینیم‌اش. از این‌رو، اشپای موهوم واقعیت عینی ندارند.

صورت دوم دانش که ما با آن وجود را بررسی می‌کنیم، پَرَه تَتْرَه^۳ است، که «برتنیده» یا «به هم تنیده» است. این نوع از دانش علمی مبتنی بر تحلیل است. بوداییان با استفاده از این دانش، خود بوده‌گی یا جوهریت اشیا، یعنی اسوه باؤتوهی^۴ آنها را نفی می‌کنند. بنابراین نظر، چیزی در جهان نیست که خود آن به تنهایی هستی داشته باشد؛ هر چیز وجود بسته به چیز دیگری است، یعنی «برتنیده» چیز یا چیزهای دیگری است، یا به‌طورکلی مشروط و مقید به یکدیگرند، و به‌گونه‌ای پایان‌ناپذیر به یکدیگر تنیده شده‌اند. اگر چیزی را که به نظر غایی به شمار می‌آید تقسیم کنید به هیچ و پوچ تبدیل می‌شود. مهاییانی‌ها می‌گویند وقتی از دیدگاه پَرَه تَتْرَه نگاه کنیم، برای دانستگی‌های (ویجیانه‌ها) ما خودبودی نیست.

دیدگاه پنداری. (پَری کَلِپِته) واقعیت، دانش حقیقی به ما نمی‌دهد و دیدگاه برتنیده یا نسبییت آن را به هیچ تحویل می‌کند: اگر چنین است لنگر زورق روشن‌شدگی را کجا باید انداخت؟ لُکَا می‌گوید راه سومی برای بینش وجود هستی، که پَری نیش پَنَه^۵ یا

۱. لُکَاوَتَاژَه سُوْتَرَه، همان، ص ۶۷.

2. Parikalpita

3. paratantra

4. Svabhāvatva

5. parinishpanna

«کامل» است، که ما را حقیقتاً با واقعیت چنان که هست آشنا می‌کند. با این دانش «کامل» است که می‌توانیم سرشت وجود را ببینیم، و معنای خودبود را به درستی بفهمیم، و بگوییم که هیچ خودبود، چنان‌که نادانان می‌پندارند وجود ندارد، بلکه موهوم و تهی (شوئینه) است.

دانش یا شناخت کامل یا کمال یافته یا از پرجیا صادر می‌شود که فراشناخت است، یا از آله-ویجیانه، که انبار دانسته‌گی است، یا گاهی هم فقط جیانه، یا دانش است، یعنی دیدن چنین چیزها. این دانش چیزها را چنان‌که هستند درمی‌یابد، زیرا که به فراسوی قلمرو بودن و نبودن که به تمیز تعلق دارد، می‌رود؛ و در اعماقی فرو می‌رود که هیچ سایه آن‌جا نیست. این را «خودیافت» (سوہ‌سیدی)^۲ می‌خوانند. از این رو در لُنکا آمده که فرزانه‌گان چون واقعیت را با چشم پرجنیای‌شان می‌بینند آن را قطعاً چنان‌که هست مسلم می‌دانند، یعنی در خودبود آن (باوہ اسوہ‌باوہ) و نه به آن صورتی که نادانان می‌بینند که چشم‌شان هیچ‌گاه بالاتر از افق نسبیّت را نمی‌بیند. این را دیگر بار بینش تهیت اشیا می‌خوانند. اما تهیت (شوئینا)، همان نسبیّت نیست، که برخی به خطا چنین پنداشته‌اند. تهیت در مهیانه شناسه یا موضوع فراشناخت است. تا زمانی که شخص در جهان نسبیّت اقامت می‌کند، که در آن قواعد منطقی برتری دارد، او نمی‌تواند هیچ‌گونه تصویری از تهیت حقیقی داشته باشد، یعنی آن چیزی که در پرجنیاپارمیتا مهاشوئینا، یا تهیت بزرگ، خوانده می‌شود. لُنکا این نوع تهیت را یکی از هفت‌گونه تهیت (§ ← ۳۶) می‌داند.^۳

بوته کوتی Bhūtakoti

§ ۱۲۲ «گوهر هستی». یکی از مترادف‌های بسیار واقعیت فرجامین است که در مهاویوت پئی (BB. XIII, p.30) بر شمرده‌اند. آن را در تبتی به Yan-dag-pahi-mthah برگردانده‌اند که به معنای «کرانه واقعی» است. ن. دوٲ در جلوه‌های آیین بودای مهیانه و رابطه‌اش با هینه‌یانه (لندن، ۱۹۳۰، ص ۲۰۳) می‌گوید آن‌گاه که به حقیقت همچون بوته کوتی اشاره می‌شود تلویحاً به این معنا است که در تحلیل نمودها که نام‌های

1. anābhāsa

2. svasiddhi

۳. لُنکاوتاره سوتره، دیباچه، xxxii و xxxiii.

دروغین‌اند، انسان سرانجام به واقعیت می‌رسد که رسیدن به ورای آن ناممکن است و تنها آن است که واقعی است. به بیان دیگر، بؤته کوتی جلوه هستی‌شناختی حقیقت است.^۱

§ ۱۲۳ بؤته کوتی یکی از اصطلاحات فنی متن‌های مه‌ایانه است. مراد از آن حدّ هستی یا حد واقعیت است؛ بؤته یعنی «بود»، هستی و واقعیت، و کوتی یعنی حد، پایان، یا کنار. این اصطلاح را مترادف نُهیّت به کار می‌برند و به معنای کران یا حد نهایی تمام واقعیت‌ها است. اگر نُهیّت را همان مطلق بدانیم حد واقعیت نیز نام دیگر مطلق است. پیرامون آن را یک حلقه عقلی سرد گرفته است. بنابر نظر مه‌ایانی‌ها، فرض است که شراوکه‌ها و پرتیثکه بودایان، سرانجام مجذوب آن خواهند شد تا چشمان‌شان، که یکسره به رنج‌های یاران خویش بسته است، گشوده شود. آنان بؤته کوتی را درمی‌یابند. اما بوداسف از این که خود را با مطلق یگانه بداند خودداری می‌کند؛ چه، این یکتایی دل او را، که در یابنده جهان کثرت‌ها و ناپاکی‌ها است، از تپیدن باز می‌دارد. به عبارت دیگر، او با چشم مطلق، چینی همه چیز را که نُهیّت است، می‌بیند؛ اما چشم دیگرش را باز نگاه می‌دارد و به کثرت‌ها، یعنی به جهان نادانی و رنج، نگاه می‌کند. این را به طور فنی «در نیافتن حدّ واقعیت در خود» می‌خوانند.^۲

تتاگته - گربه *Thathāgata-garbhā*: زه‌دان چنن رفته، زه‌دان چنن رفته گی، نطفه چنن رفته گی، خزانه بودائیّت.

§ ۱۲۴ زه‌دان یا رَحمی که تتاگته (چنن رفته) در آن پرورده می‌شود؛ آیه - وِچنانه‌ای که کاملاً از نیروی عادات (واستا) و تمایلات بد پاک شده باشد؛ «تتاگته - گربه که علت خوبی‌ها و بدی‌ها است، راه‌های گوناگون وجود را می‌آفریند».^۳

در کتاب بیداری ایمان در مه‌ایانه، منسوب به آشوگوشه، آمده که واقعیت در بردارنده همه، یا مطلق نامشروط، چینی خوانده می‌شود، و همین هنگامی که قلمروهای بودن را فراگیرد، دل، خوانده می‌شود، یعنی یک دل، دل موجود زنده، سرشت ذاتی دل. پس، دل نماینده مطلق است آن‌گونه که در نظم گذرنده بیان

1. Enc. BU. Vol. III p. 95

۳. سوزوکی، مطالعات، صص ۲۰۵-۶.

۲. د. ت. سوزوکی، درباره مه‌ایانه هندی، لندن ۱۹۶۸، ص ۹۴.

می‌شود. دل لزوماً دو نظم یا دو جنبه را در خود دارد؛ یکی فراروند یا متعالی است و دیگری نمودین، یا کَلّی و جزئی، نامتناهی و متناهی، ایستا و پویا، لاهوتی و ناسوتی، مطلق و نسبی و مانند اینها. پس، نظم مطلق جدا از نظم نسبی وجود ندارد؛ گرچه از نظر شناخت‌شناسی با هم اختلاف دارند، اما از نظر هستی‌شناسی چنین اختلافی وجود ندارد. انسان را چنین نشان می‌دهند که در محل تلاقی این نظم‌های متضاد قرار دارد. وضع انسان، که به ذات به نظم مطلق تعلق دارد و با این همه عملاً در نظم نمودین، متناهی و ناسوتی باقی می‌ماند، با اصطلاح **تَنَّاگَتَه** - گَرَبَه یا زِه‌دان. **تَنَّاگَتَه** بیان می‌شود. مفهوم زِه‌دان. **تَنَّاگَتَه** از این تلاش‌ها پیدا شد که می‌خواستند توضیح دهند که انسان در حالی که مقیم نظم گذرنده است در عین حال شاید آن توانایی بالقوه را داشته باشد که خود را در نظم نامتناهی یا در موضع پیشین خود جای دهد؛ یعنی، به زبان بودایی، به روشن‌شدگی برسد؛ یا به زبان عمومی‌تر، به رستگاری برسد. اصطلاح **تَنَّاگَتَه**، یا چنین‌رفته، که در اصل یکی از القاب بودای تاریخی، یعنی شاکیه مؤنی، بود، بعدها در مه‌ایانه معنای گسترده‌تری پیدا کرد. در ترکیب **تَنَّاگَتَه** - گَرَبَه، اشاره است به چینی، مطلق یا بودای آنوشه (درمه کایه). واژه **گَرَبَه**، یعنی زِه‌دان، رجم، نطفه، یا جنین، نماد «دان» (مثلاً، در زِه‌دان). **تَنَّاگَتَه** یا **مطلق** است. چینی است در انسان، سرشت بودایی یا بودائیت است که جزئی از سرشت فطری تمام انسان‌ها است،^۱ عنصر روشن‌شدگی آغازین است، بالقوگی رستگاری است که چشم به راه فعلیت یافتن است.^۲ (← § ۱۱۱)

ویکَلپَه Vikalpa: تمیز. تمیز نادرست، پنداشت، پندار باطل. ← § بخش ۱۹۰-۹۹) § ۱۲۵ در لَنکاوتاره، ویکله یا تمیز در مقابل فراشناخت یا فهم شهودی قرار می‌گیرد. یکی از نشانه‌های فراشناخت، نفی ویکله است، یعنی **اَویکَلپَه**^۳، که بی‌تمیزی یا برخاستن و از میان رفتن تمیز است. در زندگی جهان معمولی، ویکله اگر درست به کار برده شود، نتایج خوبی به بار می‌آورد (← § ۱۸۳-۸۹ و ۱۹۰-۹۹)، اما ویکله

۱. **تَنَّاگَتَه** - گَرَبَه را در متون بودایی سندی Pwyt Yzny گفته‌اند. پوئی، بودایی، یعنی بودائیت است، و yzny. یا خزنیا، یا yzn'k

یعنی، خزانه، مخزن. BSTBL، ص ۱۷۳، و ۱۰۶. آیا خزنیا همان واژه خزانه نیست؟

۲. پوشیتو س. هاکیه‌دا، بیداری ایمان، چاپ دانشگاه کلمبیا، ۱۹۶۶، صص ۱۲-۳.

نمی‌تواند به ژرفاهای دل، که حقیقت فرجامین آن‌جا پنهان است، راه یابد. برای بیدار شدن از این خواب سنگین باید آن را رها کرد. از این جاست حجت‌های قوی لَنکَاوَنَاژَه علیه آن. مفهوم ویکپله هم دربردارنده تمیز است و هم برساخته‌ها و تولیدات آن را شامل می‌شود.

§ ۱۲۶ «سه جهان چیزی نیست مگر [بر ساخته] تمیز، یک چنین چیزی چون جهان بیرونی وجود ندارد.» (مطالعاتی در کنکاوتاره سوؤتاره، ص ۴۳۸ - ۳۹)

§ ۱۲۷ (۴۲) پس «این است سرشت چنان که هست (دَرَمَتَا) همه اشیا که در دل و به دل عینیت یافته، و آن را نادانان در نمی‌یابند، چون آنان پریشان همه‌گونه تمیزند.

§ ۱۲۸ (۴۳) «نه بیننده‌ای هست و نه دیده‌ای، نه گوینده‌ای و نه گفته‌ای؛ شکل و کاربرد بودا و دَرَمَه‌اش اینها چیزی جز تمیز نیستند.

§ ۱۲۹ (۴۴) «آنان که اشیا را چنان می‌بینند که پیش از این دیده می‌شد، بودا را نمی‌بینند؛ [حتی] هنگامی که تمیزی برانگیخته نشود، [باز] او بودا را نمی‌بیند؛^۱ بودا، چون روشنی یافته کامل است، جایی دیده می‌شود که آن‌جا خود جهان نامتجلی است.» (← § ۱۳۴ و ۱۶۸)

«آن‌گاه پادشاه لنکا بی‌درنگ بیدار شد. در دل‌اش بازگشت (پَرَاوَرِیْتِی) را احساس کرد و دریافت که جهان چیزی نبود مگر دل او؛ او در مقام بی‌تمیزی ساکن شد؛ برانگیخته از اندوخته‌ای از کردارهای نیک گذشته‌اش؛ تیزفهمی تمام متن‌ها را کسب کرد؛ به توانایی دیدن [اشیا] چنان که هستند رسید؛ دیگر متکی به دیگران نبود؛ اشیا را با دانایی‌اش (بُودِی) به کمال مشاهده کرد، بینشی حاصل کرد که ناشی از استدلال نظری نبود؛ دیگر متکی به دیگران نبود؛^۲»

§ ۱۳۰ «... می‌گویند که حتی درمه‌ها را باید ترک کرد، و چه اندازه بیش از این اَدَرَمَه‌ها را. ای سرور، چرا این دویی هست که ما را به ترک آن می‌خوانند؟ اَدَرَمَه‌ها چیستند و

۱. این بند در نسخه نانگ چنین آمده: «آن که [چیزها را] به گونه‌ای می‌بیند که پیش از این دیده می‌شد، نمی‌تواند بودا را ببیند، هرگاه که تمیزی برانگیخته نشود، این، به راستی، دیدن است.» بنابر نسخه وی: «اگر او اشیا را ببیند و آنها را واقعیت نگیرد بودا را نمی‌بیند. حتی او موقعی که ساکن در یک دل تمیز دهنده نباشد، [باز] نمی‌تواند بودا را ببیند.» چیزی را [در این جهان] کننده ندیدن - این را دیدن بودا گویند. اگر مردی بتواند بدن‌گونه [چیزها را] ببیند، او کسی است که نناگه [چنین رفته] را می‌بیند...» (لَنکَاوَنَاژَه سوؤتاره، ص ۹، و سوزوکی، همان، ص ۷۲ ← § ۱۶۸).

۲. سوزوکی لَنکَاوَنَاژَه سوؤتاره، ص ۹، و همان، صص ۳۷۲.

درمه‌ها چیستند؟ چگونه دویی اشیا می‌تواند باشد که باید ترک کرد - دویی که از افتادن به تمیز پیدا می‌شود، از تمیز دادن خودبود جایی که خود بودی نیست، از [اندیش I] اشیای آفریده [بیوتیکه] و نیافریده، به این دلیل که سرشت بی تمیز آیه - و یحییانه شناخته نشده است؟...»

§ ۱۳۱ «آن والا چنین گفت «ای پادشاه لَنکا، آیا شما آن اختلاف [یا، دویی] اشیا را نمی‌بینید - آن‌گونه که در کوزه‌ها و سایر شکستنی‌ها دیده می‌شود که سرشت‌شان از میان رفتن است در زمان - که در قلمرو تمیز [حاصل از اندیش I] نادانان رخ می‌دهد؟ چون چنین است، آیا آن را نباید چنین فهمید؟ از تمیز نادانان است که اختلاف دَرَمَه و اَدَرَمَه هست. اما، دانش جلیل (آریه چینه‌ان) را نباید با [این‌گونه] دیدن [اشیا] تحقق بخشید. ای پادشاه لَنکا، بگذار نادانان چنین باشند که جنبه جزئی شده وجود را دنبال می‌کنند که [می‌پندارند] چیزهایی چون کوزه، و مانند اینها، هست، اما دانایان چنین نمی‌کنند. یک شعله با سرشت یکسان‌اش است که با اتکای به خانه‌ها، سراها، باغ و راغ‌ها بلند می‌شود و آنها را می‌سوزد و خاکستر می‌کند؛ در حالی که مطابق قدرت هر ماده سوزنده که در اندازه، حجم، و مانند اینها اختلاف دارند، در شعله‌ها اختلاف دیده می‌شود. چون چنین است، چرا (بخش ۱۸) نباید آن را چنین فهمید؟ بدین‌گونه دویی دَرَمَه و اَدَرَمَه به وجود می‌آید. نه تنها یک شعله آتش وجود دارد که در یک پیوسته‌گی گسترده می‌شود، بلکه گوناگونی. شعله‌ها را نشان می‌دهد، اما، ای پادشاه لَنکا، از یک تخم پدید آمده‌اند، همچنین در یک پیوسته‌گی، ساقه‌ها، جوانه‌ها، بندها، برگ‌ها، گلبرگ‌ها، گل‌ها، میوه، شاخه‌ها، همه فردیت یافته‌اند. همین‌گونه است در باب هر شیء بیرونی که از آن [یک گوناگونی] اشیا می‌روید، همین‌گونه‌اند چیزهای درونی...»^۱

§ ۱۳۲ «ای پادشاه لَنکا، اختلاف دَرَمَه و اَدَرَمَه از تمیز می‌آید. ای پادشاه لَنکا، درمه‌ها چیستند؟ یعنی، آنها با تمیزهای فیلسوفان، شراوکه‌ها، پرتیکه بودا، و نادانان تمیز داده می‌شوند. آنان می‌اندیشند که درمه‌ها که سرشان کُونه و دروْیه‌اند، از علت‌ها پیدا می‌شوند - [اینها اندیشه‌هایی‌اند که] باید ترک شوند. نباید آنها را [واقعی] دانست،

۱. همان، ص ۱۸۰، و لَنکاؤناره، سؤتوه، ۸۰۱۷.

۲. guna (گونها، اعراض) و dravya (= جوهر).

زیرا که نمود^۱ اند، از دل‌بسته‌گی [انسان به نمودها] پیدا می‌شوند که تجلیات دل او واقعیت (دَرَمَتَا) گرفته می‌شوند. (بخش ۱۹) چنین اند اشیایی چون کوزه، و مانند اینها، که وجود ندارند؛ اینها بر ساخته‌های تمیزند و نادانان این طور می‌فهمند؛ جوهرهای آنان یافتنی نیستند. دیدن اشیا از این دیدگاه به ترک آنها معروف است.

§ ۱۳۳ «پس، اَدَرَمَه‌ها چیستند؟ ای پادشاه لَنکا، [آنچه ما درمه‌ها می‌خوانیم] چون خودی آنها نیافتنی اند، آنها نمودهایی زاده تمیز نیستند، فراتر از علیت‌اند؛ در آنها چنین رخداد [دوئیانه‌ای] وجود ندارند که همچون واقعیت و ناواقعیت دیده می‌شوند. این معروف است به ترک درمه‌ها. باز، مقصود از نایافت [نیافتنی بودن] درمه‌ها چیست؟ این است، به شاخ‌های خرگوش، یا درازگوش، یا شتر یا اسب می‌ماند، یا به فرزندی که زنی سترون او را آبستن باشد. آنها درمه‌هایی اند که سرشت‌شان نیافتنی است؛ آنها را نباید [همچون واقعی] به اندیشه آورد، زیرا که آنها نمودند.^۲ از اینها فقط در زبان عامه سخن گفته می‌شود، اگر خود هیچ معنایی داشته باشند؛ نباید به اینها چسبید همان‌گونه که کوزه‌ها، و مانند این. چون اینها [ناواقعیت‌ها] را باید چون چیزی که فهمیدنی دل (ویجینانه) نیست ترک کرد، پس اینها چیزهای (باوَه) تمیزند که باید ترک کرد. این را ترک درمه‌ها و اَدَرَمَه‌ها خوانند...

«... ای پادشاه لَنکا، آنچه را «گذشته» می‌دانند به تمیز تعلق دارد [شکلی از تمیز است]؛ چون گذشته بدین سان یک [تصور] تمیز داده شده است، حتی چنین‌اند [تصورات] آینده و حال. به دلیل واقعیت (دَرَمَتَا) چنین‌رفتگان تمیز نمی‌دهند، به ورای تمیز و استدلال بی‌حاصل می‌روند، آنان (۲۰) جنبه تفرّد شکل‌ها (دَوَپَه) را دنبال نمی‌کنند... از فراشناخت (پَرِچِنِیا) است که چنین رفته‌گان کردارهایی می‌کنند که از نقش‌ها فراتر می‌روند؛^۳ بنابراین، آنچه جان و تن چنین‌رفتگان را می‌سازد دانش (چِنِیا) است. آنان نه تمیز می‌دهند، و نه تمیزشان می‌دهند... پس، باید از تمیز و ناتمیز فراتر رفت.

«ای پادشاه لَنکا، موجودات نمودند، آنها به نقش‌هایی می‌مانند که بر دیوار کشیده باشند، حس [یا، دانستگی] ندارند. ای پادشاه لَنکا، هر آنچه در جهان هست

۱. لَکْشَنَه lakṣhana، یعنی نشان، عَرَض.

۲. سوزوکی، همان، ص ۸۲ و سوره، ص ۹۱-۹.

از کار و کنش عاری است، چون همه چیزها واقعیت ندارند، و نه چیزی شنیده شده و نه هیچ شنیدنی هست. ای پادشاه لَنکا، هر چه در جهان هست به خیالی می ماند که به جادو مبدل شده باشد. این را فیلسوفان و نادانان نمی فهمند. ای پادشاه لَنکا، آن که چیزها را این گونه می بیند کسی است که از روی حقیقت می بیند. آنان که چیزها را دیگرگونه می بینند در تمیز راه می روند؛ چون متکی به تمیزند به دویی می آویزند. این به دیدن عکس خود در آینه می ماند، یا به سایه خود در آب، یا در مهتاب، یا به دیدن سایه خود در خانه، یا شنیدن پژواکی در دره. مردم سایه های تمیزشان را می گیرند (۲۱) مدافع تمیز درمه و آذمه اند و ناتوان از پرداختن به ترک دویی، به تمیز ادامه می دهند و هرگز به آرامش نمی رسند. مقصود از آرامش یکتایی^۱ است، و یکتایی بالاترین سمادی را پدید می آورد، که از طریق ورود به زهدان چنین رفتگی حاصل می شود، که این قلمرو دانش جلیل است که در نهان خانه خود تحقق می یابد»^۲

□ ۲

نیروانه عارف: سیر فی الله

«و هر که بعد از شناخت خدا تمامت جواهر اشیا و تمامت حکمت های جواهر اشیا کماهی دانست و بدید، سیر فی الله کرد.»

کشف المحجوب

(هجوری، کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۷۱)

§ ۱۳۴ «دل اهل حق مجرد می باید از کل مثبتات، و به ناپینایی هرگز از بند اشیا راحت نباشد و از آفت آن رستگاری نه، و ماندن خلق اندر چیزها بدون حق بدان است که چیزها را، چنان که هست، می بینند و اگر بینندی برهنندی؟ و دیدار درست بر دو گونه باشد: یکی آنک ناظر اندر شیء به چشم بقای آن نگرد و دیگر آنک به چشم فنای آن. اگر به چشم بقا نگرد مر کل را اندر بقای خود ناقص یابد که به خود باقی نیشند اندر حال بقاشان، و اگر به چشم فنا نگرد کل موجودات اندر جنب بقای حق فانی یابد، و این

هر دو صفت از موجودات مر ورا اعراض فرماید و آن آن بود که پیغمبر گفت صلعم اندر حال دعای خود که اللهم ارنا الاشیاء کماهی. از آنچه هر که دید آسود ... و تاندید آزاد نگردد.» (ص ۲۳۱) (← § ۱۲۹)

§ ۱۳۵ «کمال ولایت آن بود که هر چه بینی چنان بینی که هست تادیده درست باشد و اگر بر خلاف بینی درست نیاید. ندیدی که پیغمبر عم گفت اللهم ارنا الاشیاء کماهی: بارخدایا بنمای مارا هر چیزی چنان که آن است؛ و چون دیدن درست شد دیدن مر چیزها را آن بود که بینی بدان صفت که هست.» (ص ۲۲۶)

کتاب الانسان الکامل

(عربزاندین نسفی، الانسان الکامل، به تصحیح ماریژان موله، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۲)

§ ۱۳۶ «انسان کامل ... اشیاء را کماهی و حکمت اشیاء را کماهی می داند و می بیند.» (ص ۵)

§ ۱۳۷ «و اشیاء را کماهی و حکمت اشیاء را کماهی بدانست و بدید.» (ص ۶)

§ ۱۳۸ «اشیاء را کماهی و حکمت اشیاء را کماهی به تفصیل و به تحقیق بداند و ببیند.» (ص ۱۳)

§ ۱۳۹ «جان ... نور را از ظلمت جدا می کند که نور خود را کماهی می داند و می بیند.» (ص ۲۵)

§ ۱۴۰ «نور هیچ جای دیگر خود را کماهی ندانست و ندید و در انسان کامل خود را کماهی دید و دانست.» (ص ۲۵) (← § ۹)

§ ۱۴۱ «و روح نفسانی ... از غایت لطافت و صفا می خواست که اشیاء را و حکمت اشیاء را کماهی بداند و ببیند...» (ص ۳۱)

§ ۱۴۲ «اکنون به عین الیقین هم دانستند و دیدند که هستی خدای راست و بس. از این جهت این طایفه را اهل وحدت می گویند که غیرخدای نمی بینند و نمی دانند، همه خدای می بینند و همه خدای می دانند.» (ص ۴۴)

§ ۱۴۳ «هر سالکی که بدین دریای نور نرسید... هیچ چیز را چنان که آن چیز است ندانست و ندید. نابینا آمد و نابینا رفت.» (ص ۴۷)

§ ۱۴۴ «همه را در راه خدای داند، و همه را روی در خدا بیند.» (ص ۴۷)

§ ۱۴۵ «ای درویش، ظهور علم بسیار جای هست، اما علم محیط این جاست. این جا

خود را شناخت و این جا اشیاء را کماهی دانست و دید.» (ص ۸۵)

§ ۱۴۶ «ای درویش، مُلک نام عالم محسوسات است، و ملکوت نام عالم معقولات است، و جبروت نام عالم ماهیات است؛ و ماهیات را بعضی اعیان ثابت، و بعضی حقایق ثابت گفته‌اند، و این بیچاره اشیاء ثابت می‌گوید. و این اشیاء ثابت هر یک آن چنان که هستند، هستند، هرگز از حال خود نگشتند و نخواهند گشت؛ و از این جهت این اشیاء را ثابت می‌گویند. و پیغمبر - علیه السلام - این اشیاء را می‌خواست که کماهی بدانند و بیند اللهم ارنا الاشیاء کماهی، تا حقیقت چیزها را دریابد، و آن چه می‌گردد و آن چه نمی‌گردد بدانند. و به این اشیاء خطاب آمد که «الستُ بر بکم». (۱۶۱)

§ ۱۴۷ «ای درویش، هر که توحید را به نهایت رساند، علامت آن باشد که اگر چه نمرود را با ابراهیم به جنگ بیند، و فرعون را با موسی دشمن بیند، یکی داند و یکی بیند؛ این است وحدت آخرین.» (ص ۱۷۹)

§ ۱۴۸ «این نهایت مقامات آدمی است؛ و علامت این آن باشد که هیچ چیز از ملک و ملکوت و جبروت و مبدأ بر وی پوشیده نماند، تمامت اشیاء و تمامت حکمت و طبیعت و خاصیت و حقیقت اشیاء را کماهی بدانند و بیند.» (ص ۲۳۶)

§ ۱۴۹ «ای درویش، به حقایق چیزها اهل کشف رسیدند، و چیزها را کماهی اهل کشف دیدند و دانستند، باقی جمله در خواب‌اند.» (۲۷۰) (← § ۸)

§ ۱۵۰ «در صحبت دانایان ثبات نمای تا به مقام کشف رسی و از اهل ذوق گردی، و حقایق چیزها را کماهی بدانی و بینی.» (ص ۲۷۰) (← § ۸)

§ ۱۵۱ «دانای آزاد، سر موجودات است، موجودات به یکبار جمله تحت نظر وی‌اند. هر یک را به جای خود می‌بیند و هر یک را در مرتبه خود می‌شناسد...» (ص ۲۷۳)

§ ۱۵۲ «... جوهر اشیاء را و حکمت جوهر اشیاء را کماهی دانستن و دیدن و خود را و پروردگار خود را شناختن لذتی عظیم است.» (ص ۳۰۲)

§ ۱۵۳ «... چون مرا یافتی هر دو جهان را یافتی و همه چیز را دانستی، چنان که در ملک و ملکوت و جبروت هیچ چیز بر تو پوشیده نماند.» (ص ۳۰۴)

§ ۱۵۴ «ای درویش، سالک تا به بقای خدا مشرف نشود، هیچ چیز را کماهی نداند و بیند. کار سالک بیش از این نیست که خدا را بداند و بیند، و صفات خدا را بداند و بیند، و هر که خدا را ندید و صفات خدا را نشناخت نابینا آمد و نابینا رفت.» (ص ۳۰۴-۵)

- § ۱۵۵ «... و سالک خدا را ببیند و بشناسد، یعنی نور الله به دریای نور رسد، و دریای نور را ببیند، پس هم به نور او باشد که نور او را بتوان دیدن، و او را بتوان شناختن.» (ص ۳۰۵)
- § ۱۵۶ «ای درویش، پیغمبر ما - علیه السلام - درویشی اختیار کرده است، از جهت آن که خاصیت های درویشی و خاصیت های توانگری را دیده است و دانسته است.» (ص ۳۲۹)
- § ۱۵۷ «ای درویش، علم این است. و دعای رسول - علیه السلام - که اَرْنَا الْاَشْيَاءَ كَمَا هِيَ» از برای این است...» (۳۵۵)
- § ۱۵۸ «... وجود خارجی و عدم خارجی دو صفت [حقیقت] وی اند؛ و آن حقیقت، کماهی موصوف است به صفت. وجود، و کماهی موصوف است به صفت عدم.» (ص ۳۶۵)
- § ۱۵۹ «... و خدای تعالی بر جمله محیط است. پیش از وجود جمله را می داند، و می داند که چون موجود شوند از هر یکی چه کار آید. و چون موجود شدند آن چه در ایشان دانسته است می بیند.» (ص ۳۶۷-۶۸)
- § ۱۶۰ «ای درویش، هر که به خدای رسید و خدای را شناخت، سیر الی الله تمام کرد و با خلق عالم به یکبار صلح کرد، و هر که بعد از شناخت خدا تمامت جواهر اشیاء و تمامت حکمت های جواهر اشیاء کماهی دانست و بدید سیر فی الملله کرد، و همه چیز دانست، و هیچ چیز نماند که ندانست. هیچ شک نیست که پیغمبر - علیه الصلوة و السلام - به خدا رسیده بود و خدا را شناخته بود، که این دعا می کرد: اللهم اَرْنَا الْاَشْيَاءَ كَمَا هِيَ.» (ص ۴۴۷)
- § ۱۶۱ «و از صد هزار سالک که به خدا رسند و خدا را بشناسند، یکی بدان جا رسد که اشیاء را و حکمت اشیاء را کماهی بداند و ببیند. باقی جمله در این میان فروروند.» (ص ۴۴۸)
- § ۱۶۲ «ای درویش، انسان کامل سِرِّ عالم است و قطب عالم است، از جهت آن که به علم محیط عالم است، هر یک را به جای خود می داند و می بیند.» (۴۷۲)^۱
- § ۱۶۳ «و روح آدمی که در دماغ است... چیزها را چنان که هست بداند و ببیند...» (ص ۴۸۵)

گلشن راز و شرح گلشن

(لاهیجی، شرح گلشن راز، نشر علم، تهران، ۱۳۷۷)

- § ۱۶۴ «به اصل خویش راجع گشت اشیا ○ همه یک چیز شد پنهان و پیداء» (گلشن راز)
«اشیا عبارت از کثرات عالم است که به حقیقت عدم است و اصل همه اشیا حق

است چه اصل هر شیءیی فی الحقیقه هستی اوست و عالم، که نیستی است، به حق که هستی اوست هست گشته و رجوع همه بدوست، بلکه در حقیقت خود همه اوست و غیر او موجودی نیست، لهذا فرمود همه یک چیز شد پنهان و پیدا.» (شرح گلشن راز، ص ۳۷)

§ ۱۶۵ «ذات حق را مشابهی و مماثلی نیست. چه هر چه هست، همه او است و غیر او موجود نیست.» (شرح گلشن راز، ص ۸۷)

§ ۱۶۶ «... هر شیءیی چنان که هست می بیند و می داند و صاحب این مقام وحدت در کثرت و کثرت در وحدت مشاهده می نماید...» (شرح گلشن راز، ص ۴۷)

§ ۱۶۷ «... به دیده حق بین مشاهده نموده اند که ذات واحد مطلق است ... و همه اشیا قائم به وجود حق اند و حق قیم همه است. ... این گروه عارفان حقیقی اند که همه اشیا به نور الهی دریافته اند و در صور جمیع مظاهر حق را ظاهر دیده و وارث قائل عرفت الاشیاء بالله گشته اند...» (شرح گلشن راز، ص ۸۳)

§ ۱۶۸ «هر که حق را به وسیله اشیا می داند به حقیقت جاهل است. فاما هر که اشیا را به حق داند او عارف است. از حضرت رسالت (ص) پرسیدند که بما عرفت الله؟ فرمود که عرفت الاشیاء به الله. یعنی حق را به حق دانستم و اشیای دیگر را نیز به حق دانستم.» (شرح گلشن راز، ص ۸۵)

§ ۱۶۹ «و چون سالک راه اله ... و سر والله نور السموات و الارض مشاهده افتد، بیند و بداند که هر که حق را به اشیا خواهد که بشناسد به حقیقت جاهل است و عارف حقیقی آن است که اشیا را به حق داند.» (شرح گلشن راز، ص ۸۷)

§ ۱۷۰ «و قوام جمیع اشیا به اوست چه اگر وجود او نباشد هیچ شیءیی در عقل و خارج موجود نیست، و او مقوم همه است بلکه عین. همه است چرا که اوست که تجلی بر جمیع مراتب موجودات نموده و به صورت همه ظاهر گشته است و هیچ شیءیی در عقل و خارج متحقق نمی گردد الا به وجود حق، و او محیط است به جمیع اشیا، خواه در علم و خواه در عین.» (شرح گلشن راز، ص ۱۰۳)

§ ۱۷۱ «چون سالک را تحقق به مقام احدیت حاصل شود، ذات و صفات جزئی وی ذات و صفات کلی حق گردد و علم و اراده سالک عین علم و اراده او شود. فلهاذا فرمود: دهد حق مر تو را هر چ آن بخواهی ○ نمایندت همه اشیا کماهی

یعنی چون سالک در مقام تحقق و اتصاف به صفات الهی راه یافت، هر چه مطلوب و مقصودش باشد هر آینه حاصل شود و آثار و احکام جمیع اسما و صفات الهی را در خود مشاهده نماید و مجلی‌الکل و مجمع‌البحرین و جوب و امکان‌گردد و خود را همه بیند و به وراثت قائل. اللهم ارنا الاشیاء کماهی حقایق همه اشیا را چنان که هست به وی نمایند و عارف حقیقی گردد و مقصود آفرینش حاصل کند.» (شرح گلشن راز، ص ۱۷۷)

§ ۱۷۲ از آن گشتند امرت را مسخر ○ که جان هر یکی در توست مضمهر (گلشن راز) «... چون جان جمیع اشیا در صورت انسانی مضمهر است و انسان به حقیقت جان همه است، لاجرم همه اشیا مسخر امر انسان کامل و محکوم حکم او باشند....»

نسخه نقش الهی خود تویی ○ عارف اشیا کماهی خود تویی (شرح گلشن راز، ص ۲۱۷) § ۱۷۳ «وقتی که علم جزوی سالک واصل در مقام بقای به الله علم کلی حق گردد و به علم حق تمامت حقایق اشیا معلوم او شود. شعر:

کشف گردد پیش او سر الست ○ او به علم حق بداند هر چه هست (شرح گلشن راز، ص ۲۲۲) § ۱۷۴ «چون بدانی تو کماهی خویش را ○ علم عالم حاصل آید مر تو را چون کمال معرفت حقیقت انسانی مقتضی ارتفاع امتیاز و غیرت و اضمحلال احکام تفکر و مقام تحیر است، فرمود که:

چو انجام تفکر شد تحیر ○ بدین جا ختم شد بحث تفکر» (گلشن راز)» (شرح گلشن راز، ص ۲۳۰)

§ ۱۷۵ «ملکوت هر چیز آن است که آن چیز بدو آن چیز است» (نقایس الفنون)^۱

§ ۱۷۶ دل عارف شناسای وجود است ○ وجود مطلق او را در شهود است (گلشن راز) § ۱۷۷ «... با این شهود ... آدمی «ملکوت» هر چیز را که «حصه الهیت» آن است مشاهده می‌کند. با حقیقت نافذ در همه اشیا و متجلی در تمام موجودات، بی واسطه مربوط می‌شود و تا آن جا که برای انسان میسر است به «گوهر» چیزها آگاهی می‌یابد.»^۲

§ ۱۷۸ «چو ذات پاک گردد از همه شین ○ نمازت گردد آن‌گه قره‌العین

... یعنی چون ذات و حقیقت تو از همه شین و عار تعینات و هستی، که موجب حجاب است، پاک گردد و تویی. تو به کلی در حق محو و متلاشی شود، نماز تو آن زمان قره‌العین گردد و وصلت حقیقی میسر شود و کماهی عارف به سر وحدت گردی و

۱. ج ۲، ص ۵۸، نقل از صمد موحد، شیخ محمود شبستری، طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۷۴.

۲. صمد موحد، همان، ص ۷۴.

نور الهی روشنایی چشم تو شود و بدان نور بینی که ما و تو پردهٔ جمال او بوده است و به غیر او موجودی نبوده است.... چون نیستی از خود عین هستی به حق است.» (شرح گلشن راز، ص ۳۶۱)

اسرار نامه

(عطار، اسرارنامه، به تصحیح دکتر سید صادق گوهرین، زوار، تهران، ۱۳۶۱)

§ ۱۷۹ همی هر ذره‌ای کان دیده‌ای تو ○ نیاید عین آن در دیدهٔ تو که می‌گوید که گردون
آن چنان است ○ که چشمات دید یا عقل تو دانست؟
پس آن چیزی که شد در چشم حاصل ○ مثالی بیش نیست ای مرد غافل
به صنع حق نگر تا راز بینی ○ حقیقت‌های اشیا باز بینی
گرفتار آمدی در بند تمیز ○ مثال است این چه می‌بینی نه آن چیز
اگر اشیا چنین بودی که پیدا است ○ سوأل مصطفی کی آمدی راست:
که با حق مهتر دین گفت «الهی ○ به من بنمای اشیا را کماهی»
اگر پاره کنی دل را به صد بار ○ نیاید آنچه دل باشد پدیدار
همین چشم و همین دست و همین گوش ○ همین جان و همین عقل و همین
هوش (ص ۶۸).

مرصاد العباد

(نجم‌الدین رازی، مرصاد العباد، به اهتمام دکتر محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۷۷)

§ ۱۸۰ «خواجه - علیه‌السلام - در استدعای ارنا الاشیاء کماهی ظهور انوار صفات لطف و
قهر می‌طلبد. زیرا که هر چیز را که در دو عالم وجودی است یا از پرتو انوار صفات
لطف اوست یا از پرتو انوار قهر او؛ و الا هیچ چیز را وجودی حقیقی که قائم به ذات
بود نیست و وجود حقیقی حضرت لایزالی و لم یزلی راست.» (ص ۳۰۹)

مثنوی مولوی

§ ۱۸۱ آنچه در کون است و اشیا آنچه هست ○ وانما جان را به هر حالت که هست
اسم هر چیزی چنان کان چیز هست ○ تا به پایان جان او را داده دست
اسم هر چیزی تو از دانا شنو ○ رمز سِرِّ علم الاسما شنو
اسم هر چیزی بر ما ظاهرش ○ اسم هر چیزی بر خالق سِرِّش (مثنوی، دفتر ۱)

طمعه بنموده به ما وان بوده شست ○ آن چنان بنما به ما آن را که هست (مثنوی، دفتر ۲، ۴۶۷)

راست بینی گر بُدی آسان و زب ○ مصطفی کی خواستی آن را زرب
گفت بنما جزو جزو از فوق و پست ○ آن چنان که پیش تو آن جزو هست (مثنوی، دفتر ۴، ۶۸۳۵۶۷)

فیه ما فیه

(جلال‌الدین محمد بلخی، فیه ما فیه، به تصحیح حسین حیدرخانی، تهران، ۱۳۷۸)

§ ۱۸۲ یا رب همه مشکلات بگشای مرا ○ از دل همه زنگ خورده بزداى مرا
رحمی کن و بخشایشی از لطف و کرم ○ هر چیز چنان که هست بنمای مرا
اگر هر چه نمودی همچنان بودی پیغامبر با آن نظر تیزبین منور فریاد نکردی که
الهم ارنا الاشیاء کماهی. خوب می‌نمایی و در حقیقت آن زشت است و زشت می‌نمایی
و در حقیقت آن نغز است، پس به ما هر چیز را چنان که هست بنمای تا در دام نیافتیم و
پیوسته گمراه نباشیم....» (صص ۱۹-۲۱۸)

§ ۱۸۳ «... همچنین مزاجی هست آدمی را از روی معنی چون آن ضعیف شود حواس
باطنه او هر چه بیند و گوید همه بر خلاف حق باشد. پس، اولیا طیبیانند که معالجه
قلوب ایشان می‌کنند که فی قلوبهم مرض. او را مدد کند تا مزاجش مستقیم گردد،
دل و دین‌اش قوت گیرد که الهم ارنا الاشیاء کماهی. آدمی عظیم چیز است در وی همه
مکتوب است، حجب و ظلمات نمی‌گذارد که او آن علم را در خود بخواند و بجوید.
حجب و ظلمات این مشغولی‌های گوناگون است و تدبیرهای گوناگون دنیا و
آرزوهای گوناگون.» (صص ۲۷۵-۷۶)

□

تمیز ۱

§ ۱۸۴ یا رب این تمیزده مارا به خواست ○ تا شناسیم آن نشان کز زراست (مثنوی مولوی)
§ ۱۸۵ نیست بازی با ممیز خاصه او ○ که بود تمیز و عقل غیب‌گو (مثنوی مولوی)
§ ۱۸۶ گفت حق تمیز را پیداکنم ○ عقل بی تمیز را بیناکنم (مثنوی مولوی)

- § ۱۸۷ نیل تمییز از خدا آموختست ○ که گشاد آن را و این را سخت بست (مثنوی مولوی)
- § ۱۸۸ در ره این ترس امتحان‌های نفوس ○ همچو پرویزن به تمییز سبوس (مثنوی مولوی)
- § ۱۸۹ «اعتقاد ایشان مشوش شد و از تمییز حق از باطل باز ماندند.» (کشف‌المحجوب، ص ۱۷)^۱
- § ۱۹۰ «چون آدم مجلای ذات و آیینۀ جمیع اسما و صفات الهی بود هر آینه عقل و تمیزی که مستلزم معرفت تام باشد در نشأ او به ظهور آمد و از این جهت فرمود:
- در آدم شد پدید این عقل و تمییز ○ که تا دانست از آن اصل همه چیز.» (شرح گلشن راز)^۲

تمییز ۲

- § ۱۹۱ هر آن کس را که اندر دل شکی نیست ○ یقین داند که هستی جز یکی نیست جناب حضرت حق را دویی نیست ○ در آن حضرت من و ما و تویی نیست من و ما و تو و او هست یک چیز ○ که در وحدت نباشد هیچ تمییز (گلشن راز)
- § ۱۹۲ نماند در میانه هیچ تمییز ○ شود معروف و عارف جمله یک چیز (گلشن راز)
- § ۱۹۳ «یعنی به حقیقت چون هیچ موجودی غیر حق نیست، و به صورت همه اوست که ظاهر شده است و امتیاز عابد و معبود و عارف و معروف به اعتبار اطلاق و تقیدات است، هرگاه تقید و تشخیص که موجب امتیاز و غیریت می‌شود در تجلی احدی محو و فانی گردد هر آینه از میان عارف و معروف تمییز که لازم اثبیت بود برخیزد و جمله یک چیز گردد....»

- § ۱۹۴ «چون عارف و معروف یک ذات است پس سعی و اجتهاد انسان را در کسب معرفت جهت چیست؟ چنان که فرمود که: اگر معروف و عارف ذات پاک است ○ چه سودا بر سر این مشت خاک است؟» (شرح گلشن راز لاهیجی، همان، صص ۳۶۱-۶۲)
- § ۱۹۵ «در این مرحله است که سالک از کثرات می‌گذرد و «فناي مُدرک و ادراک در مُدرک آن‌چنان که هست، ظاهر شود»^۳ و عارف، حقایق هستی را در حضوری بی‌واسطه مشاهده کند. در شناسایی حقیقی، شناسایی و شناسنده و شناختنی، هر سه یکی است؛ و چنین معرفتی همان است که ادراک شهودی یا بینش نامیده می‌شود.»^۴

۱. هجویری، کشف‌المحجوب، تصحیح ژرکوفسکی، تهران، ۱۳۷۱، ص ۱۷.

۲. صمد موحد، همان، ص ۷۴.

۳. حق‌الیقین، باب دوم.

۴. همان، ص ۲۷.

§ ۱۹۶ مرکب چون شود مانند یک چیز ○ ز اجزا دور گردد فعل تمیز (گلش راز)
 § ۱۹۷ «یعنی مرکب که بدن انسانی است به واسطه تقارب و تداخل اجزا و تصغر و تماس ایشان و کسر و انکسار کیفیات هر یک مانند یک چیز شود، یعنی صورت وحدانی حاصل کند. ز اجزا دور گردد فعل تمیز، یعنی از اجزا که آتش و هوا و آب و خاک است، فعل کیفیتی که طبیعت مراد است، که عبارت از حرارت و رطوبت و برودت و یبوست است، دور گردد و به سبب اتحاد تام طبیعت واحده پیدا کنند و تمیز نیز از آن اجزا دور گردد؛ چو در صورت ترکیبی مجموع اجزا شیء بی واحد گشته‌اند و تمیز از اجزا بالکل مرتفع شده است. چون در صورت ترکیبی به سبب تعدیل و مساوات وحدت جمعی پیدا آید....» (شرح گلش راز، ص ۴۷۸) ← §

§ ۱۹۸ گرفتار آمدی در بند تمیز ○ مثال است این چه می بینی نه آن چیز (اسرانا، همان، ص ۶۸)

§ ۱۹۹ چنان کن از تفکر عقل و تمیز ○ که در عالم یکی بینی همه چیز
 برین درگه چه می پنداری ای دوست ○ که از مغز جهان فرقی با پوست
 چو مغز و پوست از یک جایگه رفت ○ چرا این یک به ماهی آن به مه رفت
 یقین می دان که مغز و پوست یکسانست ○ ولی از پیش چشم خواجه پنهانست
 به توحید ارگشاید چشم جانت ○ بر آرد بانگ سبحانی زیانت
 چو در چشمات همه چیزی یکی گشت ○ کجا یارد بگرد تو شکی گشت
 کجاست آن تیز چشمی کو فرو دید ○ به هرچ اندر نگاهی کرد او دید (اسرانا، همان، ص ۹۲)