

## عقلانیت در اندیشه بودایی\*

دیوید باستو

خلیل قنبری

۱

نخست به زعم خود محدوده‌های کار را، در این مقاله، ترسیم می‌کنم و آنگاه به برخی از پیش‌فرض‌های مطرح می‌پردازم.

(۱) عبارت «اندیشه بودایی» را برای اشاره به اندیشه در دین بودایی اختیار کرده‌ام؛ در نتیجه، موضوع کندوکاو عقلانیت سنت دینی است (مکینتایر<sup>۱</sup>، ۱۹۸۸، فصل ۱). از مفهوم «سنت»، امور خاصی به ویژه وحدت و تاریخت نتیجه می‌شود. وحدتی که سخن یک سنت را توجیه می‌کند، پیچیده و درهم بافته است. در سنت گسترده و دامنه‌داری چون آیین بودا، علاوه بر پیوستگی‌ها، اختلافات و انشعابات در سنت، مراحل یا دوره‌های متفاوتی در تاریخ روائی، گسستگی‌ها نیز وجود دارد.

گزارش حاضر، از منظری فلسفی، سه دوره معین تاریخی را بررسی خواهد کرد (نگ. محض نمونه کوتسه<sup>۲</sup>، ۱۹۶۲). دوره نخست آیین بودای اولیه و نیکایه است؛ یعنی آیین بودا بر اساس متون اولیه (محض نمونه، وینیه و سوته پیتکه‌پالی)، و شرح و بسط‌های آموزه چندین مکتب «هینه‌یانه» (نیکایه)، که تیرواده جدید یادگار مهم آن

\* مشخصات کتاب‌شناختی این مقاله چنین است:

David Bastow, Rationality in Buddhist thought, in A Companion To World Philosophies,

pp410-419.

1 . MacIntyre

2 . conze.

3 . Nikāyan

است. دوره دوم و سوم، دورخ داد بزرگ در مهیانه بودایی است، یعنی جنبش مادیمیکه، که بیان دینی آن را در سوتره‌های کمالِ فرزانه‌گی، و رشد فلسفی آن را در اثر ناگارجونه و جانشین‌های او می‌توان یافت؛ و یوگاچاره، که وسوَبندو و آسنگه به تنسیق فلسفی آن پرداختند. آیا در این سه دوره وحدتی همه‌گیر وجود دارد؟ آیا این دوره‌ها واقعاً بخش‌های یک تاریخند؟ آیا در آیین بودا «گوهری» وجود دارد؛ چنان‌که خاستگاه همه رخ‌دادهای درون سنت را بتوان در همین یک بینش مرکزی یا نجات مرکزی نشان داد؟ در این مقاله، مفهوم نامتداول گوهرِ دین را جدی گرفته‌ام؛ گرچه باید با دشواری و پیچیدگی آن را درباره آیین بودا به کار بندم. در سنت، به وحدت و کثرت تاریخی ماهر تأیید زدند، و نظریه سه‌گردش چرخ را برای تبیین آن به کار بستند (ویلیامز، ۱۹۸۹، ص ۷۹). طبق این نظریه، همه آیین بودا ریشه در تعالیم بودا دارد (بیان شفاهی این تعالیم را «سوتره» می‌نامند)، بودا در ظرفی درخور مخاطبان تعلیم می‌دهد، و بنابراین تفاوت سه نظام فکری مذکور ریشه در تفاوت مخاطبان آنها دارد. اما از نگاهی بنیادین میان هدف بودا و، محتوای تعلیم او، هماره این‌همانی برقرار است و آن عبارت است از نجات و راه دست‌یابی به آن.

(۲) «عقلانیت» مفهومی است، که در سنت دینی بودایی، در دو سطح کاربرد دارد. «عقلانیت سنت» عبارت است از ارتباطات متقابل، وابستگی‌ها، و انشعابات درون سنت من حیث المجموع، که از همه این امور می‌توان دفاع عقلانی کرد. در اینجا می‌توان از مفهوم «جهان‌بینی» استفاده کرد. نوع جهان‌بینی‌ها، خواه دینی یا غیردینی، دارای سه ساحت وابسته به‌همند: (۱) تجربه؛ راه تجربه‌کردن یا مشاهده‌کردن واقعیت؛ (۲) اعتقاد؛ مجموعه‌ای از اعتقادات درباره ماهیت حقیقی جهان و جایگاه ما در آن؛ و (۳) عمل، اخلاق، راه زندگی و سلوک. عقلانیت سنت بودایی ناظر به ارتباط متقابل و دقیق بین این سه ساحت است: اعتقادات از راه‌های مختلف می‌توانند تفوق منطقی و نسبی اعتقاد و عمل، تفوق منطقی و نسبی عقلانیت نظری و عملی را از تجربه کسب کند. اما «عقلانیت اعتقاد»، گرچه کاربردی محدودتر دارد، درباره مراحل تحول نظام‌های اعتقاد بودایی است و عبارت است از تنسیق آموزه‌ها، سیستم‌بندی آنها، تبدیل آنها به چیزی شبیه نظریه‌های مابعدالطبیعی، اقامه براهین به نفع آموزه‌ها و نظریه‌ها، و دست‌یابی به لوازم دور و نزدیک عقیده و عمل.

(۳) عقلانیتِ نظری و عملی، یا خویشاوندیِ دو نوع تفکر، که یکی به «چه چیزی صادق است؟»، و «به چه چیزی باید اعتقاد ورزید؟»، پاسخ می‌دهد، و دیگری به «چه باید کرد». در اینجا نگرش اصلی آن است که آیین بودا دینِ نجات است. آن آیین «تک مزه‌ای است، مزهٔ آزادی». لذا وظیفهٔ اصلی وظیفه عملی و پاسخی است به سؤال «برای نجات چه باید کرد؟». اما آیین بودا (تقریباً) در همهٔ مراحل تحوّل خود، در پاسخ به این سؤال عملی، تقسیم‌ثنائیِ نظری - عملی را تکرار کرده است. به عبارتِ دیگر، بخشی از پاسخ همواره شناختاری است؛ یعنی برگزشتن از نادانی، کج‌فهمی، و پریشانی. اما برای برخورداری از اعتقاداتِ درست هیچ‌گاه نمی‌توان به این بسنده کرد؛ بخش دیگری نیز باید در کار باشد که عبارت است از زیروزبرکردن انگیزه، حرکت از خودمَداری به بی-خودِی، برگزشتن از تشنگی یا تمنا، و شکوفاسازیِ کمال همدردی. افزون بر این، بوداییان سنتی برآنند بین جنبهٔ نظری و عملیِ هدف رابطه‌ای ضروری وجود دارد. نادانی و تشنگی هر یک ستون و تکیه‌گاه دیگری است و باید کاملاً از آنها برگزشت.

## ۲

از این کلیات که بگذریم، کار اصلی کندوکاو در عقلانیتِ (معنای نخست) سنتِ بودایی به مثابهٔ یک کل است، و به عبارتِ دیگر، سؤال این است که آیا، از منظر ربط و نسبت‌های عقلانی، این سه «دوره» بخشی از یک تاریخند؟ برای پاسخ به آن، مفهوم بینش یا کشف بنیادگذار را به کار برده‌ام که بودا آن را مطرح ساخت. به اعتقادِ بسیاری از بوداییان، این کشف حادثهٔ تاریخی بود و در حدود ۲۵۰۰ سال قبل در زندگی مردی بی‌نظیر رخ داد. اما تاریخ‌گرایی جزء لاینفک مفهوم بینش بنیادگذار نیست؛ وجود بودا و معرفت او را می‌توان بی‌زمان دانست (ویلیامز، ۱۹۸۹، ص ۲۹-۳۳). به هر حال، به نظر من سنتِ بودایی در واژه‌یابی برای این بینش بنیادگذار، فهم و تنسیق آن، و عمل به آن تلاشی طولانی و پیچیده کرده است.

این کشف و بینش، در گذشته و حال چگونه ماهیتی داشته است؟ پاسخ آن است که بینش بنیادگذار به روشی عقلانی، خاستگاه و نیز توجیه‌گر سنت است. من از تجربه‌ای سخن می‌گویم [الف]، که خاستگاه آموزه‌ها است [ب]، اما به عنوان نیروی پویا یا روش بالنده تحلیل یا پرسش‌گری نیز عمل می‌کند [ت]، که چالش‌گر و تضعیف‌گر بعضی از روایت‌های آموزه است.

این سه بر یا سه عنصر کشفِ بنیادگذار را یک به یک کندوکاو خواهیم کرد. اما نخست باید تبیین کنم که مفهوم «کشف بنیادگذار» چه پیامدی در نسبت بین عقلانیت و صاحب بینش دارد (جایاتیلک، ۱۹۶۳<sup>۱</sup>، فصل ۴، ۵، ۶). ایده اصلی این است که معرفت بودا معرفتی نجات بخش است، و پیروان بودا برای آزادی از رنج باید به همین معرفت دست یابند. این معرفت عبارت است از تجربه و اعتقاد، و به تعبیری دقیق تر، اعتقاد تجربی و نظری. در واقع، آن معرفت باید به کُل تجربه آدمی راه یابد، و بدین سان راه زندگی گردد. در متون اولیه به تواتر آمده است که بودا «شدن و دیدن چیزی» را تعلیم می دهد؛ نه صرفاً قبولِ نظری آموزه ها را، که سازنده فرزانگی یا بینش نیست. اصولاً هر کسی می تواند به بینش نجات بخش دست یابد، اما در عمل، دست یابی به آن در گرو پاکي بینش است. و لازمه وصول به این نگاه برگزشتن از موانع است. محض نمونه، موانع را این گونه ترسیم می کنند؛ سه آلودگی آز، کینه، و آشفتگی، یا آلوده کننده یا آلاینده هایی چون تشنگی حسی، تشنگی به وجود (شخصی)، و نادانی. دقیقاً آن هنگام که آدمی این موانع را کاملاً از سر راه بردارد، انسان کامل، یعنی ارهنت<sup>۲</sup> یا بودا می شود؛ بدین سان، آغازگر راه به بینش پاک دسترسی مستقیم ندارد. بنابراین، یک چنین شخصی باید بودا را صاحب بینش بداند، لکن تنها باید موقتاً به او تکیه زند. ایمان یک فضیلت بودایی است، اما این به معنای قبول کورکورانه کشف و شهودی نیست، که به دلیل منبع متعالی اش سنجش ناپذیر است، بلکه به معنای اعتماد موقت به فردی است که ارزش این اعتماد را دارد، و مدعیات ناظر به تجربه و آموزه او را می توان مُدام مورد سنجش قرار داد.

و اما وصف خود تجربه بنیادگذار [الف]: این وصف نخست عام و فراگیر، و انتزاعی تر از اشکال متنوع نظام های عقیدتی در سنت خواهد بود. بودا در شب روشن شدگی «بینش» یافت؛ اما نه دیدی گذرا به ساحتی غیرزمینی، بلکه از ریشه جور دیگری دور و برمان و تجربه ما را دید؛ یعنی دیدن، شنیدن یا لمس کردن چیزی، ابراز محبت کردن به چیزی، و اشتیاق و به دست آوردن یا از دست دادن چیزی. «بینش» تجربه ای قائم به خود می نماید؛ چنان که می توان گفت، از متعلق تجربه، (یعنی واقعیت خارجی ای که تجربه را عریان کننده آن می انگارند)، و حتی از شناسای فرضی نیز، (یعنی هر کسی که دارای تجربه است یا فعلی را انجام می دهد) جدا است. این تجربه

«عربان» به اپوخه<sup>۱</sup> پدیدارشناسانه هوسرل<sup>۲</sup> شباهت‌هایی دارد. و به جای آنکه واقعیت متعالی، یا ذهنی یا عینی را خوب تشخیص دهد، تنها به یافته‌ها توجه دارد و بینشی فارغ‌دلانه، ناب، و غیرشخصی است که پرده از «جهانی» برمی‌کشد که روابط دوسویه و نوعی پیوستگی علی در جای جای آن جاری و ساری است. اما این ارتباطات حوادث خارجی و ظاهری‌ای نیستند که روان‌شناسی تجربی با روش استقرایی به کشف آنها بپردازد، بلکه حوادث درونی و ساختاری‌گنه اشیا هستند. بینش معرفتی نجات‌بخش است که نجات‌بخشی آن آشکار نیز شده است و نه تنها راه ممکن نگرستن است، بلکه از خود به عنوان راه حقیقی پرده برمی‌کشد، و راه متعارف تجربه را نادرست، ساختگی، و سرچشمه همه رنج‌های ما می‌نمایاند. بینش آزادی از اشتغال ذهنی «خودیت» است. آموزه‌های [ب] آیین بودای اولیه و نیکایه را وصف و تأملی درباره «واقعیت» پدیداری می‌دانند، گرچه، بی‌درنگ باید گفت که این واقعیت دارای طبیعتی «میانه» است، یعنی نه متعلق تجربه دارد و نه شناسه‌گر، بلکه خود تجربه است. در واقع، لفظ «تجربه» دیگر، معنای متعارف خود، یعنی اشاره ضمنی به شناسه و شناسه‌گر را ندارد. این آموزه‌ها، که بسیاری از مکتب‌های فکری بودایی آنها را در هر صورت پذیرفته‌اند، عبارتند از فهرستی از انواع تجربه، ارتباطات دوسویه آنها، تأملاتی عام درباره طبیعت آنها، و شرحی از معانی نجات‌شناختی این معرفت.

(۱) فهرست‌هایی از انواع درمه (نینه‌پونیکه<sup>۳</sup>، ۱۹۶۵): مفهوم «درمه» را احتمالاً در بهترین شکل فاقد معانی نظری می‌دانند؛ چیزی شبیه به «پدیدار» است؛ یعنی هر آن چیزی که بینش ناب آن را آشکار می‌کند. در سنت، شماری از مباحث فلسفی بسیار مهم در پیرامون مفهوم درمه در گردش بوده است. اصطلاح «چیز-حادثه» چرباتسکی ماهیت دیرپاب و معمایی این مفهوم را بیان می‌کند (چرباتسکی، ۱۹۷۹). در گونه‌شناسی کهن، پنج نوع پایه‌ای، یعنی اندام‌های حسی و موضوع شناسایی آن، احساسات، ادراکات، انگیزه‌ها، و دانستگی‌ها وجود دارد. نظام‌های متأخر اساساً به دلیل طرح چندین تقسیم فرعی در دسته «انگیزه» پیچیدگی بسیار بیشتری داشتند.

(۲) فهرست‌هایی از ارتباطات علی یا ساختاری بین انواع درمه: می‌گویند زمینه‌های پدیدایی درمه‌ها را نمی‌توان از راه تحقیقات استقرایی در پیوستگی‌های دائمی کشف کرد؛

آنها «دیدنی» اند. گویی شرط‌پذیری و ارتباطات علی درمه، که آنها را بخشی از ماهیت خود درمه می‌دانند، درمه را به نحو علی مشروط می‌کند. لذا این ارتباطات در چشم بیننده پاک، یعنی آن‌که امور را چنان‌که هست می‌تواند ببیند، می‌نشیند. از جمله این وابستگی‌های دو سویه ساختاری عبارت است از ارتباطات «کرمه<sup>۱</sup>» (آن اراده‌هایی که آلوده به خاستگاه رنج، یعنی میل و نادانی‌اند) و مجموعه پیچیده، اما ضروری انواع عنصری‌ای که زنجیره ادراک حسی، دلبستگی، و عمل را می‌سازد. این امور را برای تبیین نظام مند و نسبتاً جامع علیت سنساره تدوین کردند و نام هم‌پیدایی مشروط (پرتیت‌یه سم‌اوت پاده<sup>۲</sup>) بر آن نهادند. البته، این یک نظام علی جبرانگارانة نبود. همواره احتمال انحراف از مسیر آزادی وجود دارد.

(۳) تأملات عام یا نتایج عام درباره ماهیت تجربه، آنچنان‌که در چهارچوب درمه‌ها دیده می‌شود: دیدگاه بنیادین آن است که، تنها از راه نگرستن بصیرتمندانه، درمه‌ها را می‌توان دید. شناسه‌ها و مهم‌تر از همه، شناسه‌گرهای، که جهان عرف‌پسند انباشته از آنها است، نیست که نیست. تنها چیزی که هست جریان درهم‌تنیده پدیدار مدام در تغییر و در عین وابستگی چندگانه است. [بودا] در هیچ جا، از عالم برین گرفته تا عالم زیرین، خود را نیافت». (کونتسه، ۱۹۵۹، ص ۵۰). آموزه نا-خود از انقلابی‌ترین و زیروزبرکننده‌ترین بینش‌های بودا است؛ به ویژه آن‌که این آموزه مکتب اصالت فردی غرب را که بنابر آن خود فردی به منتها درجه خود عبارت است از جوهری خودبنیاد و خودبسنده، صاحب حقوق مطلق و سرچشمه همه ارزش‌ها، به چالش می‌کشد. همان‌طور که موافقان آن گواهی خواهند داد، «نا-خود» در شکل [ح]، به مثابه برهم‌زننده همه دیدگاه‌های رسمی، عبارت است از تلاش بی‌وقته در نظام‌سازی لوازم آن، و انطباق‌سازی زندگی با آن. بنابراین، تجربه ناپایا، مدام در تغییر، تهی از شناسه‌گر و شناسه است، اما به هیچ روی از نظم یا هدف خالی نیست. روابط متقابل بین درمه‌ها قاعده‌مند، و علی‌الاصول پیش‌بینی‌پذیر است. بنابراین، خط سیر متعارف رخ‌داده‌ها، یعنی چرخ سنساره را می‌توان فهمید و تغییر داد. اگر نادانی و تشنگی سرچشمه رنج و نیز رقم‌زننده آن است، آنگاه توقف نادانی و تشنگی باید به توقف رنج بینجامد. فهم امید به بار می‌آورد.

نمونه‌ای از علیّت سنساره‌ای، که در دیدرس پیش‌ناب است، به اعتقاد به وجود اشخاص، به ویژه اعتقاد به وجود «خودبود می‌انجامد»، به عنوان موجودی دیرپا هرچند متغیر، اما همچنین به عنوان کانون ارزش می‌انجامد. وقتی که میل به آینده متصور سبب‌گری کند، ساختار ترکیبی موجود از حال تا آینده دوام می‌یابد و لذا می‌تواند از برآوردن آمیال سود ببرد. این وجودنما از درمه‌های لحظه‌پا و مدام در تغییر ساخته شده است (البته، خود عمل ساختن واقعیتی صرفاً درمه‌ای دارد). سرچشمه‌های شرطی‌شدگی در آن وقت از یاد رفته است و آن خودبنیاد، موضوع امید و ترس از آینده دیده می‌شود.

(۴) چنان‌که خاطر نشان کرده‌ایم، در سنت دینی، شیوه اصلی عقلانیت عملی است؛ یعنی «برای نجات چه باید کرد؟». در چهار حقیقت عالی، از عقلانیت دیدن و فهمیدن علیّت سنساره و علیّت رنج در این بافت عملی سخن به میان آمده است. راهی هست که از آن راه بتوان به علیّت پایان داد؛ راه پایان رنج وجود دارد.

بنابر متون اولیه، بی‌هیچ تردیدی سرچشمه این آموزه‌ها [ب]، آموزه‌های (۱) تا (۴)، پیش بودا و راه جدید تجربه‌کردن او بوده است. اما یک چنین مجموعه‌ای از آموزه‌ها از رهگذر تنسیق و تدوین، حیات خود را باز می‌یابند، و قطعاً بدون ارجاع به تجربه بنیادگذار [الف] می‌توان به تجدید تنسیق و نظام‌سازی آنها پرداخت و این کارها در راستای کارهایی است که در بافت آکادمیک فلسفی غرب سربرمی‌آورند. اینها همچنین عبارتند از تنسیق دلایل فلسفی‌ای که آموزه‌های پایه را تأیید می‌کنند. محض نمونه، در متون اولیه، چندین دلیل در اثبات آموزه‌نا-خود وجود دارد. این دلایل از راه‌های مختلف بر مخاطبان مختلف مؤثر واقع می‌شود (کالینز، ۱۹۸۲، بخش ۳.۲). در بحث با غیربوداییان (که اغلب طرف‌گفتگو بودا بودند) از مفهوم متعارف تجربه استفاده می‌کنند، و می‌گویند که می‌توان همه تجربه‌ها و خاطرات ما را (به روش هیومی) در ذیل احساسات، ادراکات حسی، دانستگی‌ها، و مانند آن طبقه‌بندی کرد، و در هیچ جا خود متعلق تجربه نیست. البته، به نظر رهرو، این نه دلیل، بلکه اشاره است به آن چیزی که، شبیه «بینش»، بین‌شناسه‌گر و شناسه وجود دارد. یک چنین شخصی بر آن است که واژه «احساس»، «ادراک حسی»، و مانند آن، تغییر معنایی پیدا کرده‌اند، و دیگر دلالت‌های

متعارف خود را، یعنی «کسی هست که احساس می‌کند، ادراک می‌کند، و آگاه است» ندارند. دلایل دیگر فهمی را که مخاطبان از خود دارند، اگر خودی درکار باشد، محک می‌زند. یقیناً خودِ حقیقی باید پایا و نامتغیر باشد. یقیناً هر چیزی که حقیقتاً از آن من است باید کاملاً در کنترل من باشد. اما چیزی را که افراد عادی از آن خود می‌دانند آن به آن تغییر می‌کند و به نحو لجام‌گسیخته‌ای بیرون از کنترل من است، و ما را دستخوش بیماری و رنج، یعنی چیزی‌هایی که ذره‌ای به آنها تمایل نداریم، می‌کند. مؤمنان برآنند که این دلیل دو نکته را خاطر نشان می‌سازد. نخست، علتِ حقیقی رنج، و دوم، با دست‌کشیدن از پندارهای «خود»، رنج را واقعاً می‌توان کنترل کرد.

## ۳

همان‌طور که گفتم، آموزه‌ها [ب] آرام آرام حیاتی مستقل می‌یابند. ظرف چند صد سال از زمان بودا، حتی در خود مکاتب (نیکایه<sup>۱</sup>)، سؤالاتی سربرآوردند. محض نمونه، آیا شرح تفصیلی از جهان - درمه به علمی جداگانه تبدیل شده بود و با سرچشمه‌های حقیقی اش در [الف] فرق داشت. طبق اظهار نظرهای مقدماتی‌ام، این خطر وجود داشت که حاکمیت عقلانیت اعتقاد به قیمت عقلانیت سنت باشد.

تقریباً به سبب این نگرانی، و نیز به خاطر دل‌نگرانی از تفسیر نادرست تعالیم اخلاقی یا عملی بودا بود که تغییری عمیق در آموزه پدید آمد. تحولات مهیانی (ویلیامز، ۱۹۸۹) از جهانی چیزی جز تغییر کامل دیدگاه نبودند. با این وصف، به نظرم در صورتی می‌توان از وحدت عقلانی سنت دفاع کرد، که سرچشمه تنسيق‌های جدید را اساساً آگاهی‌ای تازه از آیین بودای اولیه و نیکایه بدانیم، یعنی دراییم که راه‌های بیان کشف بودا در آیین بودای اولیه و نیکایه دستخوش تفسیری نادرست بوده است. سوتره‌های پرجنیا پارمیتا<sup>۲</sup>، و مکتب فلسفی مادیمیکه ناگارجونه، راه‌های یکسره تازه بیان و تنسيق کشف بنیادگذار بودند. به نظر می‌رسد بسیاری از آن‌ها چه بسا مناقشه در مفاهیم آموزه‌ها و ارزش‌های آیین بودای اولیه و نیکایه‌اند، اما آنها را همچنین می‌توان ناظر به خطرها و سوء تفسیرهای بالقوه‌ای شمرد که راه‌های بیان آیین بودای اولیه و نیکایه ممکن بود آن را به قلمرو کم عمق و سطحی بکشاند.



نظریه درمه آیین بودای اولیه و نیکایه راهی بود تا «جهان جدید»ی را، که بینش نجات بخش پرده از آن برگرفته بود، شرح و بیان کند. این نظریه در برابر مابعدالطبیعه متعارف، که آدمی در آن دستخوش رنج و در واقع، غوطه‌ور در رنج است، دیدگاه بدیلی را ارائه داد و برای تبیین جدید از واقعیت و نزدیک تر شدن به تجربه عریان، دست‌شستن از مابعدالطبیعه متعارف را موجه دانست. از منظر فلسفی، این تغییر، یعنی افراد «چیزی جز» سیاله‌هایی از درمه‌های به هم تنیده نیستند نوعی تحویل‌گرایی بود. اما به نظر متفکران مه‌ایانه، نظریه درمه راه، در صورت موجه بودن، می‌توان راه فهم نا-خود دانست؛ نه تبیین جهان جدید و فریبا. دست‌آورد واقعی تغییر اندیشه، سلبی، یعنی نفی اعتقاد به خود بود. خطر نظریه درمه آن بود که «واسطگی» بینش را از دست داد، و دوباره دوئیت شناسه‌گر و شناسه همراه با درمه به مثابه جهان عینی تثبیت گردید. از این رو، فرایند [ج] نفی موجودات را باید درباره خود درمه‌ها نیز به کار بست. «نا-خود» را باید تعمیم داد، ناخود باید ناخودبود (سوباوه<sup>۱</sup>) شود؛ یعنی موجودات ناخودایستا، ناجوهریت شود. هر چیزی را که شناسه مینگاریم تهی است؛ تهی از خودسرشتی. تهیگی (شونیتا<sup>۲</sup>) مشخصه محوری این راه جدید تفکر گردید. تهیگی را نباید واقعیتی جدید، رازآمیز، و بیان‌ناپذیر دانست، بلکه باید فقدان ناخودبود را بدون حد و مرزی تعمیم داد. موجودات بنیادین وجود ندارند. البته، ویژگی این مخالفت بی‌امان با جوهریت (که ارزیابی مجدد، و فهم تازه از همه آموزه‌های سنتی، حتی چهار حقیقت عالی را به ارمغان آورد) ایده آل خلوص فکری نبود. این راه نجات همانند راه پیشین تخریب مستمر و هولناک هر سرپناهی است که آدمی می‌تواند در آن، خود را جست‌وجو کند:

در شکل، احساس، اراده، ادراک، و آگاهی

در هیچ‌یک از آنها تکیه‌گاهی نمی‌یابند.

آنها بی‌خانه و آواره‌اند، درمه‌ها هرگز آنها را نمی‌گیرند

آنها هم درمه‌ها را به چنگ نمی‌آورند.

(به نقل از کوتسه، ۱۹۷۳، ص ۱۰-۹)

این سنت شکنی همانند سنت شکنی ای است که ناگار جونه با چهارچوب [ب]، یعنی نظری، آیینی و فلسفی انجام می‌دهد. در اینجا این سنت شکنی ناسازگاری مفاهیم

بنیادی آموزه‌های آیین بودای اولیه و نیکایه را اثبات می‌کند (کالوپاهانا، ۱۹۸۶). محض نمونه، فاصله گرفتن بودا از وجودشناسی (او نه وجود را تصدیق می‌کند و نه نا-وجود را)، دنباله‌روی از «تعلیم راه میانه»، برای مثال، شرطیت - تعلیم دوازده حلقه هم‌پیدایی مشروط، است. اما با نبود خودبودگی چگونه باید شرطیت را فهم کرد؟ بنابر فرض متعارف، شرطیت عبارت است از ارتباط بین اموری که فارغ از آن ارتباط، قابل شناخت هستند. اما نبود خودبودگی دلالت بر نبود امور وابسته به هم دارد.

همچنین است نیروانه، متعالی‌ترین مفهوم آیین بودا؛ اگر نیروانه فراسوی کثرت جهان سنساره‌ای است، چگونه می‌تواند در ارتباط با این جهان باشد؟ راه، فرایند علی این جهان چگونه می‌تواند به نیروانه برسد؟ در واقع، اگر وجود و ناوجود را نمی‌توان برای نیروانه، یعنی برای چیزی غیر از جهان سنساره‌ای اثبات کرد، اگر هیچ‌کدام از آنها واقعیت عنصری ندارند، [پس] از اختلاف بنیادین آنها هم نمی‌توان دفاع کرد.

درباره این دیدگاه‌ها چه می‌توانیم بگوییم؟ آیا لازمه آنها ترک هر نوع عقلانیت، دربرگرفتن انکارگرایی شکاکانه، و ستیز با آیین بودا است؟ واقعاً آنها تلاش تازه‌ای برای فهم و انتقال بینش بنیادگذار و نجات بخشند، و در پرتو راه میانه به افراد بینش می‌دهند. نیروانه متمایز از جهان نیست؛ چنان‌که بتواند رفیع‌تر از همه افلاک، و پناهگاهی برای مجاهده باشد، که آدمی در آن از رنج ذاتی زندگانی سنساره‌ای آزاد شود. چنین تفکری برداشت کاملاً نادرستی از تعالیم بودا است.

دلیل دست‌نیافتنی او آن است که بودی‌ستوه، با تکیه بر کمال فرزاتگی، بدون چادر اندیشه می‌زید. و این بی‌چادری اندیشه او را نگران نکرده است. او سرانجام با برگزشتن از امور اضطراب‌آور به نیروانه دست می‌یابد. (کونته، ۱۹۵۸، ص ۹۳)

«فقدان چادرهای اندیشه»: اغلب می‌گویند مادیمیکه از منظری بنیادین به واقعیت می‌نگرد، از این منظر، همه میزها و مرزها فرو می‌ریزند و بنابراین، همه الفاظ و مفاهیم از کار باز می‌ایستند. اما البته، متون مورد بررسی ما از کلمات سود می‌برند و تحلیل و فهم آنها نیازمند تفکری دقیق و موشکافانه است، و برای نجات بخش بودن باید آنها را فهم کرد. متون از ما نمی‌خواهند تا از اندیشه، از آموزه، و از عقیده به قالب نجات بخش چهار حقیقت عالی دست کشیم، بلکه باید نگاه تازه‌ای به کلمات داشته باشیم، که در آن،

سودمندی و ضرورت آنها را تصدیق می‌کنیم، اما تنها تا حدی که به خوبی می‌توان سبب آنها را تشخیص داد، لکن همواره می‌توان از آنها برگذشت و به فراتر از آنها رفت. از منظر وحدت عقلی کل سنت بودایی، سنت فرعی یوگاچاره مهاییانه (ناگائو، ۱۹۹۱) ترکیبی از دو سنت فرعی پیش‌گفته است. این سنت، نظریه پیچیده درمه آیین بودای اولیه و نیکایه را به جد قبول دارد، اما از نقدهایی که مادیمیکه به خطرهای آن دارد غافل نیست. یوگاچاره می‌کوشد تا با ارائه تبیین روشن و ایجابی از جایگاه درمه‌ها خطرها را از سر راه بردارد. جهان درمه جهانی از موجودات خودبنیاد نیست، اما از نوعی واقعیت برخوردار است و به تعبیری، دارای [واقعیتی] روانی است. به گفتهٔ وسو بندو، (آناکر<sup>۲</sup>، ۱۹۸۴، ص ۱۶۱) «طبق مهاییانه، سه قلمرو وجود [یعنی، کُل قلمرو سنساره] فقط - ادراک (ویجنه‌پتی - ماتره<sup>۳</sup>) است». این ادراکات («صورت ذهنی» ترجمه‌ای مناسب‌تر است) رخ دادهایی روانی در بافت ثنویت ذهن - بدن نیستند. آنها صورت‌هایی ذهنی از موجودات خارجی و مستقل نیستند. این دستگاه فکری ایده‌آلیستی است، و تجارب، یعنی رخ دادهای روانی را پی‌آیند علی دیگر رخ دادهای روانی می‌داند؛ یعنی انگیزه‌هایی برانگیخته از میل که تنها دارای نیروی کره‌ای‌اند. تجارب سنساره‌ای ساختار دو وجهی درونی دارند: دانستگی، که نیت‌مندند، اما تنها موضوعات شناسایی آنها درونی‌اند. از این رو، به تعبیر من، ساختار ارتباطی در صورت‌های ذهنی وجود دارد، لکن نسبت‌ها از نگاه متعارف مسلم، فاعل شناسای جوهری، و موضوع شناسای خارجی، اموری پنداری‌اند.

سنت فرعی یوگاچاره دیدگاه‌های مادیمیکه را دربارهٔ ارتباط سنساره و نیروانه جدی می‌گیرد. همچنین در آن تبیین ایجابی و دقیقی ارائه شده است، که اتهام انکارگرایی را از خود دور می‌کند. انکارگرایی را منتقدان سرگشته‌ای که همه کثرات و ظاهراً همه آموزه‌ها را فروریخته در تهیگی می‌بینند مطرح می‌کنند. (اگر سنساره<sup>۴</sup> مترادف با نیروانه<sup>۵</sup> است، موضوع تکلیف آیین بودا احتمالاً چه چیزی است؟) این تبیین ایجابی، تحلیل سه سطحی وجودشناختی - معرفت‌شناختی است. هر موجودی ماهیت وابسته (پرترته - سوباوه<sup>۶</sup>) دارد. «وابسته» در اینجا به معنای «مشروط» است، و به جریانی از پدیدارهای

1 . Nagao

2 . Anacker.

3 . vijñapti-matra

4 . Saṃsāra

5 . nirvāna

6 . Paratantra-svabhāva

مشروط، اما بی جوهر اشاره دارد، که آن را می‌توانیم به عنوان بینش بنیادگذار شناسایی کنیم. البته، این واقعیت پدیداری، با ساختمانی دروغین، نمود ظاهری جهان را همراه با موضوعات خارجی و فاعل‌های مدرک ایجاد می‌کند. این جهان‌پنداری از معتقدات بی‌چون و چرای «شخص» معمولی است؛ یعنی کسی که در این جهان به بیم و امیدهای خود بها می‌دهد، و زندگی او در این جهان زندگی‌ای توأم با رنجی ریشه‌دار است. این جهان‌ثنوی پندارین «ماهیت ساخته‌شده» (پری کلیپته - سوباوه<sup>۱</sup>) است. «ماهیت» سوم، ماهیت کمال‌یافته (پری نیشپنه<sup>۲</sup>) است. این را به عدم ماهیت ساخته‌شده تعریف می‌کنند. آن را می‌توان دیدگاه معرفت‌شناسانه درست درباره ماهیت وابسته دانست. لذا سنساره و نیروانه از منظر وجودشناسی با یکدیگر این‌همانی دارند. هر دو دیدگاهی دربارهٔ بُن هستی، و «مشهود» چشم‌دندند. البته، آنها درعین‌حال، از منظر معرفت‌شناسی با یکدیگر فرق دارند. همین اختلاف معرفت‌شناسانه است که راه بودایی را در صدر می‌نشانند. اما، دیدگاه‌های سنساره‌ای و نیروانه‌ای درباره واقعیت واحد تناسبی تام و تمام ندارند. نخست، درمه‌های «شخص» کامل نآلوده است و لذا از بسیاری جهات با درمه‌های ساخته‌شده، یعنی درمه‌های شکل‌دهندهٔ شخص نادان فرق دارد. دوم، مفهوم دیدگاه، دوئیّت شاهد و مشهود را نشان می‌دهد که در اینجا کاملاً نادرست است؛ چنان‌که می‌توان دید، این [سنت فرعی] به طرز آگاهانه‌ای در تحقق «سنت بودایی» نقش داشته است و با بازگشت به کشف و شهودهای بنیادگذار، آن را در راه «میانه» ای روانه می‌سازد و از این رهگذر از دو کرانه ذات‌گرایی و انکارگرایی فاصله می‌گیرد.

مزیت این تحولات نظام‌مند یوگاچاره آن است که پیام تعلیم واقعی بودا را به همراه دارد. و به تعبیری دیگر، آنها «سنت عقلانی» را نشانه رفته‌اند. اما در برآوردن این هدف، آنها باید دارای انسجام درونی و مستدل باشند؛ یعنی باید «اعتقاد عقلانی» باشند.

## ۴

سرانجام، نظر خود را درباره مسألهٔ عقلانیت عملی، یعنی نقطهٔ مشترک جهان‌بینی‌های دینی نجات‌گروانه بیان می‌کنم: چه رابطه‌ای بین نجات و نیازهای اخلاقی وجود دارد؟ «برای نجات (و از جمله) خوبی چه باید کرد؟». «اگر خوبی دارای انگیزهٔ شخصی، یعنی

دست‌یابی به نجاتِ خود باشد، آیا [در این صورت] می‌تواند خوبیِ واقعی باشد؟ خوبی با انگیزهٔ شخصی بی‌شک ایدهٔ نجات را از جایگاه خود، یعنی نتیجهٔ نهایی هر عمل دینی به زیر می‌کشد؛ زیرا آن را هدف شخصی‌ای می‌گیرد که اخلاق فقط راهی به سوی آن است و بدین‌سان، دیگرخواهی در خدمتِ اهدافِ خودخواهی قرار می‌گیرد. در آیین بودا (کتس<sup>۱</sup>، ۱۹۸۱)، سمت‌وسوی بسیاری از فعالیت‌های تازهٔ تفکر مه‌ایانه، رویارویی با این تنزلِ درجه و این تفسیر نادرست بود. گاه به نظر می‌رسد مناقشه بر سر مفهوم انسان کامل (ارهنت) آیین بودای اولیه و نیکایه است، اما این بحث حقیقتاً دربارهٔ آنانی است که این مفهوم را به راهی سطحی و خودخواهانه می‌کشاند.

موضوع بحث در واقع دربارهٔ نتایج عملیِ فهمِ نا-خود است. در متون اولیه، واژهٔ «ارهنت» به معنای آن دسته از پیروان بودا است که منازل را یک‌به‌یک پیموده و به معرفت نجات‌بخش رسیده‌اند. اما اغلب خود بودا را یک ارهنت می‌دانستند، و فرقی واقعی و چشمگیری بین «ارهنت» و «بودا» نمی‌گذاشتند. بودا با زندگی و مرگِ خود مُدلی دویخشی از نا-خود را ارائه داد. او ده‌ها سال پس از روشن‌شدگی همچنان یار دیگران بود، بینش‌های خود را به مردم تعلیم می‌داد، و آنها را در موقعیت مناسبی قرار می‌داد تا از رنج بگذرند. آن وقت که زندگی او به پایان رسید، او دوباره زاده نشد، لکن به مقامی رسید که هیچ از آن سخن نگفت، اما قطعاً دیگر با این جهان تماس نداشت. در آن هنگام، فریب‌خوردگی پیروان او این بود که ارزشی برای «انسان کامل» و رفتارِ اخلاقیِ نوع‌دوستی قائل نشدند؛ یعنی نوع‌دوستی را گویا راه، اما نه ضروری، توقف کامل دایرهٔ سنساره انگاشتند.

همان‌طور که شارحان تیرواده یادآور می‌شوند، چنین تفسیری از مفهوم ارهنت به هیچ‌روی همان برداشتی نیست که آیین بودای اولیه و نیکایه از پیام بودا دارد. اما در هرحال، سنتِ مه‌ایانه دربارهٔ خطرِ نگاهِ خودخواهانه به هدفِ دینی صریح‌تر سخن گفت، و برای دوری از آن، تنسیقیِ ایجابی از آموزه عرضه کرد که همان مُدل جدید، یا دست‌کم طرحی جدید از انسان کامل، یعنی بودی‌ستوه، یا موجود روشنی‌یافته بود. همدردی، رنج‌کشیدن، و یاری به دیگران در هستهٔ مرکزی این آرمان جای دارد.

آرمان بودی‌ستوه را می‌توان با ملاحظات ذیل در وحدتِ عقلانیِ سنتِ بودایی جای

داد. نخست، تعلیم بنیادینِ شرطیت، وابستگیِ متقابل همه موجودات، و از جمله «شخص» را نشان می‌دهد، که به غلط، مستقل، و خودایستا خوانده می‌شود. دوم، چهار حقیقت عالی تکلیف دینی را در پیرامون یک هدف، یعنی برگزیدن از رنج متمرکز می‌کند. دلالتِ ضمنی هر دو ادعا آن است که با نگاه از منظر فرزاندگی، راهرو باید هدف خود را تعمیم دهد؛ یعنی او باید هدف خود را برگزیدن از رنج خود و رنج همه رنج‌دیدگان بداند. و تنها به میزان دست‌یابی به این هدف، رهرو به پایان راه نزدیک شده است.

### کتابنامه

- Anacker, S. 1984: *Seven Works of Vasubandhu* (Delhi: Motilal Banarsidass).
- Collins, Steven 1982: *Selfless Persons* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Conze, E. 1958: *Buddhist Wisdom Books* (London: George Allen & Unwin).
- , 1959: *Buddhist Scriptures* (Harmondsworth: Penguin.)
- , 1962: *Buddhist Thought in India* (London: George Allen & Unwin).
- Conze, E. (tr.) 1973: *The Perfection of Wisdom in 8,000 Lines and Its Verse Summary*.  
Bolinas: Four Seasons Foundation.
- Jayatilke, K. N. 1973: *Early Buddhist Theory of Knowledge* (London: George Allen & Unwin).
- Kalupahana, D. J. 1986: *Nāgārjuna: the Philosophy of the Middle Way* (New York: State University of New York Press).
- Katz, N. 1989: *Buddhist Images of Human Perfection* (Delhi: Motilal Banarsidass).
- MacIntyre, Alasdair 1988: *Whose Justice? Which Rationality?* (London: Duckworth).
- Nagao, G. 1991: *Mādhyamika and Yogācāra, A Study of Mahāyāna Philosophies* (New York: State University of New York Press).
- Nyanaponika Thera 1965: *Abhidhamma Studies* (Kandy: Buddhist Publication Society).
- Stcherbatsky, T. 1979: *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"* (Delhi: Motilal Banarsidass).
- Williams, Paul 1989: *Mahāyāna Buddhism* (London and New York: Routledge).