

حقوق بشر در آیین بودا*

سیلی بی. کینگ

خلیل قنبری

اشاره

حقوق بشر غربی بر مفهوم فردیت و نگرش رقابتی تکیه دارد. اما در دنیای مفهومی آیین بودا هیچ یک از این دو مفهوم را نمی‌توان یافت. آموزه ناخود و آموزه نیروانه یا بوداگی، که اولی در برابر فردیت است، و دومی در برابر نگرش رقابتی، بنیان حقوق بشر غربی را فروریخته است. با این وجود، شاهد آنیم که بوداییان متعهد روزگار ما از این مفهوم استفاده می‌کنند. آیا بوداییان از سر تسامح مفهوم حقوق بشر را به کار می‌برند، یا آنکه حقوق بشر می‌تواند در زمین دیگری هم بروید؟ در این مقاله نویسنده در پی آن است تا از دل آیین بودا بنیانی تازه را برای حقوق بشر پیش نهد.

(۱)

دانشمندان غالباً چنین انگاشته‌اند که حقوق بشر در آیین بودا نمی‌تواند جایی داشته باشد؛ ظاهراً خود مفهوم «حقوق»^۱ مستلزم فردیت^۲ و اثبات خود^۳ است، ارزش‌هایی که با آیین بودا همسازی ندارند. با این همه، بوداییان متعهد در جهان معاصر با طیب خاطر

* مشخصات کتاب شناختی این اثر از این قرار است:

Sallie B. King, *Human Rights in contemporary Engaged Buddhism in BUDDHIST THEOLOGY*,
Curzon Press, 2000, pp.292-311.

1 . rights

2 . individualism

3 . self-assertion

تعبیر «حقوق بشر» را به کار می‌بندند. اما دنیای مفهومی‌ای که تعبیر «حقوق بشر» بودایی در آن جای دارد با دنیای حاکم غربی از جهاتی مهم مغایر است.

۱. در عمل، حقوق بشر بودایی را معمولاً برای کل جامعه و کمتر (هر از چند گاهی) برای افراد پدید آورده‌اند؛ ۲. حقوق بشر بودایی از ادبیات اثبات خود روی گردان است و در عوض، در دفاع از ستم‌دیدگان و حمایت مهرورزانه از آنها سخن می‌گوید؛ ۳. اخلاق بودایی دارای بنیاد اخلاقی غیررقابتی است و «خوبی کردن» به کسی را به بهای آسیب به دیگری روانمی‌شمرد؛ ۴. با آن‌که در آیین بودا شخص به معنای غربی «فرد» نیست، اما بسیار قدر و ارزش دارد، زیرا می‌تواند به بوداگی راه ببرد؛ ۵. بوداییان در دنیای معاصر با برداشتی که از پیوستگی^۱ دارند به بسیاری از عوامل سیاسی و اجتماعی به عنوان بستر آزادی معنوی اهمیت می‌دهند؛ ۶. «خوبی کردن» به انسان نمی‌تواند دلیل موجهی برای آسیب به غیرانسان یا آسیب به بافت زایشی حیات باشد. اینک با دقت بیشتر این موضوعات را بررسی می‌کنیم.

(۲)

من بیشتر از منابعی استفاده خواهم کرد که یک بودایی ویتنامی به آنها دسترسی دارد. ویتنام تنها کشور سنتی بودایی است که در آنجا هر دو شاخه آیین بودا، یعنی تیرواده^۲ و مهاییانه^۳ شکوفه داده است (البته، ویژگی آیین بودای معاصر غربی نیز چنین است). پس، بودایی ویتنامی‌ای چون تیچ نهات هانه،^۴ که در بحث حاضر بسیار از او تأثیر پذیرفته‌ام، بیشتر می‌تواند از منابع و مفاهیم تیرواده و مهاییانه، به ویژه تعالیم کلیدی و محوری‌ای چون چهار حقیقت عالی^۵ و زنجیر علی،^۶ از تعالیم بودا شاکیه مونی، و از مفهوم بوداسرشتی^۷ آیین بودای مهاییانه، استفاده کند و چنین نیز کرده است. دست آخر، بوداسرشتی البته تنها دیدگاه مهاییانه است، زیرا مهاییانه آن را در مطالب بودایی آغازین جای داده است. آنچه خواهم گفت احتمالاً سخن تقریباً تازه‌ای است، اما به نظرم در امتداد تعالیم ریشه‌دار و ستایش‌برانگیز بودایی است.

1 . interconnectedness

2 . Theravāda

3 . mahāyāna

4 . Thich Nhat Hanh

5 . Four Noble Truths

6 . Pratītya-Samutpāda

7 . buddha-nature

(۳)

مشهور آن است که مفهوم حقوق بشر ریشه در فرهنگ غرب دارد. در واقع، تأکیدی که مغرب‌زمینیان در عرصه ارتباطات سیاسی بین‌المللی بر اهمیت حقوق بشر دارند، از نگاه غیرغربیان چه بسا تحمیلی ناخوشایند ارزش‌های غربی بر فرهنگ‌ها یا ملت‌های دارای ارزش‌های دیگر و [حتی] متضاد است، و از این‌رو، زیر بار آن نمی‌روند. افزون بر این، به وضوح رد پای رشد مفهوم حقوق بشر غربی را می‌توان در اندیشه سیاسی لیبرالی غربی، نهضت پروتستان و رنسانس، و در آخر، در برداشت کتاب مقدس از انسان یافت. پس مفهوم حقوق بشر با اندیشه‌ها و ارزش‌های یهودی - مسیحی ارتباطی ناگسسته دارد. لزوماً دلیلی نداریم که فکر کنیم همین ارزش‌ها در ادیان و فرهنگ‌های دیگر وجود دارد و یا همساز و همخوان با ارزش‌های آنها است. با نظر به اختلاف بسیار زیادی که مسیحیان و بوداییان درباره انسان دارند، به طور خاص مستدل می‌توان آیین بودا را نافی مفهوم حقوق بشر انگاشت.

چنین برداشتی بجا و درست است. چنان‌که مشهور است، شماری از بوداییان و دانشمندان بودایی از منظر مفاهیم و ارزش‌های بودایی دیدی منفی به خود مفهوم حقوق بشر داشته‌اند (نک. اُنو؛^۱ سانتیکرو^۲). من با دل‌مشغولی‌های اینان بسیار همدلی می‌کنم، هرچند به نظرم آنها را می‌توان به گونه‌ای رضایت‌بخش مطرح کرد. آن دل‌مشغولی‌ها کدامند؟ به نظرم مراد آنها به خوبی در نقل قول زیر آمده است. در سال ۱۹۵۶ ویلیام ارنست هاکنینگ^۳ چنین نوشت: «انسان‌های آزاد، که مدافع حقوق خودند، بهترین میوه مدرنیته‌اند» (به نقل از رانر:^۴ ۱). در اینجا دو مشکل در پیش روی یک بودایی قرار دارد:

۱. مفهوم فرد مستقل، به عنوان جزیره‌ای جدا و مجزا، جایی در جهان‌بینی بودایی ندارد. به نظر یک بودایی، تأکید غریبان بر فرد (الف) تکیه بر چیزی است که وجود ندارد و هیچ‌گاه نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ و (ب) مشکل کانونی انسان، یعنی خودمداری^۵ و گرایش به خودبینی^۶ را بی‌امان تشدید می‌کند. چنان‌که بوداداسه^۷ بیان می‌کند:

1 . Unno

2 . Santikaro

3 . William Ernest Hocking

4 . Rouner

5 . self-centeredness

6 . ego-manie

7 . Buddhadasa

دموکراسی لیبرال آزادی مطلق است و به روشنی تعریف نمی‌کند که آزادی به چه معناست. این امر به آلودگی‌های موجود در مردم این امکان را می‌دهد تا طبق نیروی آلودگی بتوانند از وضعیت آزاد بودن سود ببرند (به نقل از سانتیکرو: ۱۷۶).

۲. بافت معنایی مفهوم حقوق بشر از نگرش رقابتی وسیع‌تر است: من در مقابل شما، من در مقابل آنها، من در مقابل حکومت، من در مقابل جهان! قهرمانان داستان‌های غربی این‌گونه ترسیم می‌شوند. به وضوح، مشکل نخست، یعنی تأکید بی‌اندازه بر خود، در اینجا نیز سربرمی‌آورد، اما بیش از آن، خود نگرش رقابتی مشکل‌آفرینی می‌کند. با نظر به این که بوداییان واقعیت بنیادین زندگی را وابستگی دوسویه^۱ و پیوستگی فراگیر می‌دانند، بی‌اندازه غیرطبیعی و بی‌ثمر است که حصارهای میان افراد و گروه‌ها بکشیم، آنها را در برابر هم قرار دهیم، و آنگاه انتظار داشته باشیم که چیز خوب، چیزی که سرانجام شدنی است، پدیدار شود. حال چگونه می‌توان به این مسائل پاسخ داد؟
پیش از کندوکاو در این موضوعات بسیار ژرف فلسفی، به بررسی چهار نکته نسبتاً ساده می‌پردازم:

۱. البته قسمت اعظم تفکر بودایی در دنیای باستان و قرون وسطا ساخته و پرداخته شده است. با این وجود، اکثر کشورهای بودایی، خوب یا بد، در حال امروزی شدن هستند. با امروزی شدن اندیشه بودایی، مفهوم هسته‌ای پیوستگی ابعاد تازه‌ای به خود گرفته است. بسیاری از رهبران بودایی معاصر، پیوستگی متقابل را تنها نشان‌دهنده - محض نمونه - ارتباطات کلاسیک بین دوازده حلقه زنجیر تولید مشروطی که ما را از زندگی به مرگ، و به زندگی‌های بی‌شمار آینده می‌برد، نمی‌دانند. دیدگاه‌های نوین درباره پیوستگی متقابل حاکی از این برداشت آشکار است که بسیاری از استادان بودایی با آن که روشن‌شدگی را مقصد و مقصود زندگی معنوی و مهم‌ترین جنبه زندگی بشر می‌شمارند، اما این جنبه زندگی را از هیچ یک از جنبه‌های دیگر زندگی چون جنبه‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، روان‌شناسی، فرهنگی، و مانند آن جدا نمی‌کنند. بدین‌سان، بوداییانی، که به آرمان سنتی روشن‌شدگی^۲ دل داده‌اند، اخیراً بی‌اندازه به دیگر جنبه‌های زندگی انسان، که مستقیماً بر تلاش‌ها و آرمان‌های معنوی افراد تأثیر می‌گذارند، اهمیت می‌دهند.

بدین ترتیب، بسیاری از فعالان اجتماعی بودایی معاصر (که از آنها بیشتر سخن خواهیم گفت) رشته‌ای مطلق از نیازها را قبول دارند. فعالان اجتماعی بودایی، با الگویی چون بودا که برای سیر کردن گرسنه‌ای سخنرانی‌اش را ناتمام گذاشت، سلسله‌ای از نیازها را تأیید می‌کنند که از آن جمله‌اند: (الف) حراست و حفاظت حیات که بسیار بنیادی است؛ (ب) نیازهای طبیعی‌ای چون صلح و امنیت عادلانه، بنیاد مادی مناسب برای زندگی، از جمله غذا، مسکن، و مانند آن؛ (ج) نیازهای روانی و اجتماعی، مانند آموزش و پرورش، حراست از منزلت و شأن انسان در جامعه، و مانند آن؛ و سرانجام (د) آزادی معنوی. راه‌یابی به آزادی معنوی بسیار دشوار است، و بر پایه نیازهای اجتماعی، اقتصادی، روانی و سیاسی استوار است. تا هنگامی که در جای‌جای زمین آتش جنگ شعله‌ور است، کسی به روشن‌شدگی نمی‌رسد. خود بودا روزه را سدّ راه روشن‌شدگی می‌دید، لذا از آن دست کشید. بدین‌سان بوداییان جویای منافع اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی ویژه انسان، یعنی منافی که با برنامه فعالان حقوق بشر هم‌پوشی نسبتاً زیادی دارد، سرمایه‌ای تازه در کف دارند.

۲. بی‌تردید، آن دسته از رهبران بودایی، (خصوصاً، دالای لاما،^۱ تیچ نهات هانه و سولاک سیورسکه^۲) که ارتباطی بسیار گسترده با جامعه جهانی دارند، در سخن از حقوق بشر هیچ تردیدی از خود نشان نمی‌دهند؛ در گفتارها و نوشتارهای خود زیاد از این زبان یاری می‌گیرند. این افراد در درجه نخست، رهبرانی معنوی، و در درجه دوم، رهبرانی اجتماعی-سیاسی‌اند. آنها بر آن نیستند که نمی‌توان از مفهوم «حقوق بشر» استفاده کرد. آنها با زبان و قلم خود آن را برگزیده‌اند: بوداییان می‌توانند برای کار با مفهوم حقوق بشر راهی بیابند.

۳. درباره ارتباط مفهوم حقوق بشر با نگرش رقابتی: حقیقت آن است که برنامه حقوق بشر در نگرش رقابتی نقش‌گریزناپذیری دارد؛ این برنامه تنها درباره گروه یا فردی علیه گروه یا فردی دیگر است. اما بیایید باریک‌بینانه‌تر کندوکاو کنیم. برنامه حقوق بشر حراست از گروه‌ها و افراد در برابر گروه‌ها و افراد قدرتمندتر است و بس. آیین بودا، از آغاز تا به امروز، با تأکید بر مهرورزی و همدردی، برای حراست و مساعدت

مستمندان و ستمدیدگان به مهرورزی فعال اعتقادی ژرف دارد. میته سوته^۱ می‌گوید: «دقیقاً همان‌طور که مادر در نگاهداری یگانه‌فرزندش حتی از جان خود می‌گذرد، با این حال دل بی‌کرائش را به همه موجودات می‌پرورد» (راهوله: ۹۷^۲). اگر حقوق بشر عبارت است از حمایت و یاری نیازمندان، آیین بودا هیچ مخالفتی با این هدف ندارد.

۴. حقوق بشر، آن چنان که امروزه از آن در عرصه جهانی بحث می‌کنیم، تنها بر فرد تأکید نمی‌ورزد. برنامه حقوق بشر به همان اندازه که در ارتباط با جوامع و گروه‌های درونی آن است، در ارتباط با افراد است، پس حقوق بشر حتی در بیرون از بافت بودایی، بیش از اندازه بر فرد تأکید نمی‌کند، و چنین چیزی را هم نباید به آن نسبت داد.

(۴)

حال با نگاهی ژرف‌تر به مسئله و برای حلّ مسائلی درباره فردیت و نگرش دلباتی که در این بحث مطرح‌اند، باید به بررسی بعضی از مسائل بنیادی اخلاق اجتماعی بودایی بپردازیم. نخست، جایگاه فرد را در آیین بودا می‌کاویم. می‌توان با بررسی رابطه فرد و جامعه این مطلب را در طول کار ما کاوید. در اینجا سؤال این است: آیین بودا در کل چه میزان به فرد و جامعه اهمیت می‌دهد؟ آیا به یکی بیش از دیگری اهمیت می‌دهد؟ آیا یکی را فرع بر دیگری می‌شمارد؟

بنابر آیین بودا، همچنین بنابر هر نظام فلسفی، پاسخ به این سؤال اخلاقی اجتماعی، ریشه در انسان‌شناسی دارد. به نظر آیین بودا، مهم‌ترین مفهوم برای فهم انسان، مفهوم ناخود^۳ است. پیش از هر چیز باید بگویم آیین بودا خود فردی و مستقل را نفی می‌کند، اما آن چنان که بعضی از مفسران غربی گمان کرده‌اند، این بدان معنا نیست که فرد در آیین بودا اهمیتی ندارد و بنابراین، جامعه و مطالبات آن باید بر او فرمان براند. برعکس، چنان که تیج نهات هانت مثل همیشه بیان می‌کند، ناخود به معنای آن است که خود از اجزای ناخود ساخته شده است. به عبارتی دیگر، شخص در زمان حال نه تنها ساخته خاطره‌ها و امیال ساخته شده در گذشته، بلکه ساخته بسیاری از اجزای مادی یکی شده با بدن او، که ساخته محیطند، و بسیاری از حالات، نگرش‌ها، و مانند آن، که ساخته جامعه‌اند، نیز

1 . Metta Sutta

2 . Rahula

3 . anātman

است. بوداداسه از ناخود و پیوستگی، مفاد روشن اخلاقی اجتماعی را استنتاج می‌کند: هرکسی میوهٔ جامعه است و از لحظه‌ای که از مادر زاده می‌شود، حتی از زمانی که در شکم مادر است، در بند قراردادهای اجتماعی است (به نقل از سانتیکرو: ۱۶۷).

در تفکر مه‌ایانه، بی‌تردید جامعه نیز از خود، تهی است و از اجزای ناجامعه، یعنی افراد بشر بنیاد نهاده شده است. بدین سان فرد و جامعه در گنشی دوسویه معمار یکدیگرند. در چشم‌انداز بودایی، از آنجا که فرد و جامعه در گنشی دوسویه‌اند، اساساً ناراست است که آنها را در تضاد با یکدیگر بدانیم. چیزهایی که از هم جدا و مستقل نیستند نمی‌توانند در تضاد با یکدیگر باشند. از این رو، از آنجا که فرد و جامعه عمیقاً در گنشی دوسویه‌اند، هیچ‌گاه نمی‌توان ارزش یکی از آن دو را از ارزش دیگری جدا کرد. حال که چنین است، اگر در آیین بودا اهمیت فرد یا جامعه را بیش از دیگری بینگاریم، به تلاشی کاملاً بی‌ثمر دست زده‌ایم. پس در آیین بودا نه فرد می‌تواند به حق بر جامعه فرمان برآورد، یا با رفتارش آن را نفی کند، و نه جامعه بر فرد. در نتیجه، بهتر از همه آن است که به آرمان نهایی، که ارزش‌های موجود در خود آیین بودا بنیان آن است، بنگریم: پایان دادن به رنج و برشکفتن بیداری در همه. جامعه و فرد در برابر این ارزش‌ها، به یک اندازه مسئولند، و به یک اندازه هم باید به آنها عمل کنند و در آنها سهیم باشند. چنانچه خواهیم دید، این دیدگاه برای اخلاق اجتماعی بودایی نتایجی مهم در بردارد.

اینک باریک‌بینانه‌تر این دیدگاه را می‌کاریم که گفتمان «حقوق بشر» باید مستلزم نگرش رقابتی و متضاد باشد، و بنابراین، در آیین بودا، به عنوان آیینی که تضادگرایی را رد می‌کند، نباید هیچ جایی برای گفتمان «حقوق بشر» وجود داشته باشد.

بنیان اخلاق اجتماعی بودایی را به روشن‌ترین شکل می‌توان در پنج دستور به نارهرو جای داد. در همین پنج دستور می‌توان دید که بوداییان سنتی از حقوق هیچ سخن نمی‌گویند، اما به تعبیری، بر وظایف^۱ یا تکالیف^۲ انگشت می‌نهند. این تکالیف، به بیانی ساده، عبارتند از: تعهد می‌کنم به جا آوردن دستور ۱. خویشن‌داری از گشتن زندگان؛ ۲. خویشن‌داری از گرفتن چیز داده‌نشده؛ ۳. خویشن‌داری از کام‌جویی ناروا؛ ۴. خویشن‌داری از دروغ‌گویی؛ ۵. خویشن‌داری از آشامِ مستی‌آور و فراموشی‌زا (سدّتیسه: ۳). فرد به خاطر خود و دیگران این بندها و محدودیت‌ها را با دلی آرام بر خود

1 . responsibilities

2 . Obligations

3 . saddhatissa

می‌بندد. از این‌رو، این دستورات بسان سلسله جالبی از گنش‌ها و واکنش‌ها فرد و جامعه را بنیاد می‌نهند.

اما توضیح این مطلب: محض نمونه، فرد تصمیم می‌گیرد و بر آن می‌شود که به دستور نخست عمل کند. فرد با نکشتن زندگان نه تنها از آسیب‌رسانی به دیگران پرهیز می‌کند، بلکه از آسیب‌رسانی به خود نیز اجتناب می‌ورزد، او با مجاهده و مهار عادات به چنین کاری دست می‌زند (عاداتی که از آسیب‌رسانی به دیگران در گذشته و یا از قدرت شرطی‌شدگی نقض تربیت فرد یا جامعه پی‌ریزی شده‌اند)، بدین‌سان با شرطی‌زدایی آن عادات، و از این رهگذر با کاستن قدرت ساخت آینده خود، خود را از افتادن در دام سنساره^۱ حفظ می‌کند. بدین‌سان، این دستورات، با آن‌که مؤید قدرت زیاد شرطی‌سازی (از جمله، قدرت [شرطی‌سازی] جامعه در ساختن انسان)‌اند، در همان بافت فرد را آنقدر توانا می‌بینند که بتواند با تصمیم و تلاش بی‌امان از خود شرطی‌زدایی کند.

توجه داشته باشید که این دستورات راه خود را یک‌راست از میان فرد و جامعه باز می‌کند. بی‌تردید جامعه خوب جامعه‌ای است که افراد آن به دیگران آسیب نرسانند، دزدی نکنند، دروغ نگویند، و مانند آن، اما از نظرگاه بودایی همین نکته به نحو اجتناب‌ناپذیری درباره فرد نیز صدق می‌کند. بدین‌سان، نه تنها هیچ تعارضی بین خیر فردی و خیر اجتماعی وجود ندارد، بلکه یکی و عین همدند.

بوداداسه در تفسیر اخلاق^۲ این همانندی را تأیید می‌کند. او اخلاق را با پکتی^۳ یکی می‌گیرد، که مترجم اثر او آن را «معمولی و طبیعی» معنا کرده است. بوداداسه می‌گوید، «اخلاق به معنای پکتی است»، و پکتی به معنای در تضاد با دیگری و در تضاد با خود نبودن است، یعنی به بار نیاموردن رنج برای خود و دیگران (به نقل از ساتتیکرو: ۱۷۱).

اینک، علی‌الاصول، در تفکر غرب، مفهوم «حقوق» و نیز مفهوم «تکالیف» دست‌کم در قالب تعارض بالقوه فرد و جامعه شکل گرفته است: «حقوق» آن چیزی است که جامعه، یا دیگران، مدیون من هستند، و «تکالیف» آن است که من مدیون جامعه، یا دیگرانم. جامعه‌ای که «حقوق» من را رعایت نمی‌کند جامعه خوبی نیست، و من اخلاقاً حق دارم جامعه را متقاعد سازم که «حقوق» من را رعایت کند. به همین صورت، اگر به

1 . saṃsāra

2 . morality

3 . Pakati

بعضی از «تکالیف» اساسی عمل نکنم، جامعه نیز حق دارد مرا محدود کند یا مجبور کند، مانند مالیات دادن به حکومت، یا خودداری از آسیب به دیگر شهروندان. اما زبان دستورات بودایی زبان تکلیف است: من تعهد می‌کنم به شما آسیب نرسانم. دستورات درباره این که شما به من آسیبی نرسانید ساکنند!

اما این مسئله را از نظرگاه فلسفی بررسی کنیم:

از نظرگاه فلسفی، بیان تلویحی این دستورات آن است که یک جامعه خوب جامعه‌ای است که افراد آن به هم آسیب نرسانند، دزدی نکنند، دروغ نگویند و مانند آن. این به نوبه خود دال بر این است که افراد یک جامعه خوب به حق باید انتظار داشته باشند که آزار نبینند، مورد دستبرد قرار نگیرند و مانند آن. حال، چه بتوان چنین چیزی را «حق» نامید یا ننامید، اما بی‌تردید آن چیز در عمل در حال نزدیکی به آن مبنا است، گرچه از حیث نظری محض چنین نیست. این نکته به طور خاص درست است زیرا، چنان که دیده‌ایم، از نظرگاه بودایی، جامعه باید به پایان دادن رنج و شکوفا کردن بیداری در همه سهم باشد. از آنجا که جامعه خوب بستر نیل به این اهداف را پدید می‌آورد، فرد کاملاً دلیل موجهی دارد برای آنکه ادها کند که این حق اوست که در چنین جامعه‌ای زندگی کند. اما از آنجا که جامعه و فرد در کنش و واکنشی ژرف قرار دارند و یکدیگر را بنیاد می‌نهند، فرد نیز مکلف است در ساخت و بنای یک چنین جامعه‌ای یاری‌رسان باشد.

کوتاه‌سخن آنکه، اگر این پنج دستور را که به اخلاق اجتماعی بودایی راه می‌بزد، انتخاب کنیم، به نظر می‌رسد آنها تعریفی تلویحی از جامعه خوب به دست می‌دهند، چون که افراد آن جامعه همزمان صاحب حقوق و تکالیفند: نه به دیگران آسیب رسانند، و نه دیگران به آنها آسیب رسانند، نه از دیگران دزدی کنند، و نه دیگران از آنها دزدی کنند، نه دروغ بگویند، و نه دروغ بشوند، و مانند آن. اما، این‌گونه «حقوق» از اساس با «حقوق» در نظریه سیاسی غرب تفاوت دارد، زیرا آنها از اساس غیررقابتی‌اند. یعنی، آن حقوق غیررقابتی‌اند تا آنجایی که تکلیف من در آسیب نرساندن به شما به سود من به عنوان موجود سازنده کرمه و ساخته کرمه است؛ هم سود من و هم سود شما در آسیب نرساندن من به شما به بار می‌نشیند. همچنین، «حق» من، اگر بخواهم آن را به این نام بخوانم، در این که از شما آسیب نبینم این مجال را به شما می‌دهد که با خویشتن‌داری سود خود را بالا ببرید. با چنین برداشتی، حقوق و تکالیف تقریباً تا مرز یکی شدن به هم

پیوسته‌اند. بوداداسه می‌گوید:

بوداییان قرارداد اجتماعی را می‌پذیرند و آن را رعایت می‌کنند، یعنی این‌که هر کسی در این عالم، حقوق، وظایف، و تکالیفی دارد که بسان دانه‌های زنجیر به طرزی جدایی‌ناپذیر و ناآگاهانه به هم پیوند خورده‌اند (به نقل از سانتیکرو: ۱۶۸). از این زاویه، از نظرگاه بودایی، دو واژه علی‌حده «حقوق» و «تکالیف» را می‌توان به بهترین شکلی به کناری نهاد، و به روشی واحد از جامعه با «وظایف دوسویه» سخن گفت، که در آن خوبی‌های فردی و خوبی‌های اجتماعی چنان تفکیک‌ناپذیرند که وظیفه من نسبت به شما نسبت به من نیز است. با آن‌که بوداییان این نکته را از منظر فلسفی درست‌تر می‌بینند، اما جامعه بودایی گویا همچنان می‌خواهد با به‌کار بستن زبان «حقوق» با دنیای وسیع‌تری سخن بگوید، زیرا این همان زبانی است که ما در گفت‌وگویی جهانی با آن انس گرفته‌ایم.

بنابراین، چنان‌که می‌بینیم، از نظرگاه بودایی، بین فرد و فرد و نیز بین فرد و جامعه ارتباطی دوسویه و غیررقابتی وجود دارد. در این بافت، اینک باید پرسید، ارزش اخلاقی انسان چیست؟ من خواهم گفت با آن‌که در آیین بودا شخص به معنای غربی «فرد» نیست، اما دارای ارزش بسیاری است زیرا می‌تواند به مقام بودایی^۱ برسد. من نشان خواهم داد که بوداییان می‌توانند از این مفهوم سنتی بودایی برای توجیه ارتباط با حقوق بشر استفاده کنند.

البته، انسان‌شناسی در آیین بودا بی‌اندازه در تحول و تکامل بوده است. با این حال، همچنان به عنوان یک رشته، پیوسته رو به تکامل است، یعنی این مفهوم که انسان‌ها دارای استعداد روشن‌شدگی‌اند، در آیین بودای آغازین تقریباً مضمحل بود و در آیین بودای بعدی آشکار شد. برخی از تعالیم آغازین که حاکی از این مفهومند، از این قرارند:

۱. بودا به همه آنانی که گوش شنیدن داشتند تعلیم داد و بندهایی چون طبقه اجتماعی، جنس، تحصیلات یا دیگر ویژگی‌های میزآفرین را برداشت (البته، این حرکت در آن زمان و مکان بی‌اندازه نامعمول بود)؛
۲. بنا به گزارشی موثق، انسان‌ها با هر سابقه و پیشینه‌ای، حقیقتاً، در ایام زندگی بودا از آزادی میوه‌ها چیدند؛
۳. از همه مهم‌تر، تعالیم بودا تولد انسان را تولدی نادره و ارزشمند شمرد و بر آن کاملاً پای فشرده، و آن این‌که

کسی که از تولد انسانی خود سود بَرَد، و به آیین بودا عمل کند رَه به رهایی بَرَد، زیرا در هیچ یک از پنج سرنوشت دیگر نمی‌توان رَه به آزادی بُرد.

البته، این اشارات اولیه درباره استعداد انسان، با برافروختن آتش بحث‌های بعدی یک‌راست این سؤال را آشکار ساخت که آیا همه انسان‌ها، بی‌هیچ استثنایی، سرانجام می‌توانند به روشن‌شدگی راه برند یا نه. کافی است که بگویم، شاخه مهیانه آیین بودا پس از بحثی نسبتاً زیاد آشکارا مُهر تأیید بر مفهوم بوداسرشتی زد، که بنا بر آن، همه انسان‌ها سرانجام می‌توانند به روشن‌شدگی رَه برند و بدین سان اکنون آنان را باید بودایان جنینی دانست، که تخم یا جنین بوداگی را در خود دارند (مفهوم بوداسرشتی بیش از این اهمیت دارد، اما به خاطر بحث‌انگیزی بسیار آن پیشنهاد می‌کنم بحث را به این بخش از این مفهوم محدود کنیم).

اخلاق از شکل ابتدایی و نیز کاملاً مترقی این انسان‌شناسی میوه‌های مهمی چید. باید خاطر نشان کنم که تقریباً تا همین اواخر، اشکال سنتی آیین بودای آسیایی گویا به این ثمرات و نتایج ضمنی بی‌توجه بودند. احتمالاً پس از بحران مدرنیته بود که آن ثمرات در چشم‌ها نشست. حتی اکنون هم، آشکارا از آنها بحث نمی‌شود، گرچه، چنان‌که خواهیم دید، طبق آنها عمل شده است.

برای آن که دراییم انسان‌شناسی آیین بودا در اخلاق اجتماعی چه اهمیتی دارد، باید گذرا درباره ماهیت نظریه اخلاقی آیین بودا به بحث نشینیم.

چنان‌که اغلب گفته می‌شود، به نظر می‌رسد چهارحقیقت عالی دیدگاه غایت‌انگازانه را نمایان می‌کند. نخستین حقیقت عالی، یعنی «رنج»، سرشت ذاتاً ناخشنودکننده وجود انسان را بیمار می‌بیند. دومین حقیقت عالی علت بیماری را می‌کاود. سومین حقیقت عالی، یعنی ایست رنج این امید را می‌پراکند که این بیماری را می‌توان از میان برداشت، و چهارمین حقیقت عالی نقشه‌ای را نشان می‌دهد که با آن می‌توان راه درمان را یافت. خلاصه آن که، رنج و ناخوش‌دلی بیماری‌ای است که آیین بودا درمان آن را جست‌وجو می‌کند. به عبارت دیگر، رنج و ناخوش‌دلی بد است، حال آن‌که ریشه‌کنی رنج خوب است. یک چنین نظرگاهی را به آسانی می‌توان در خانواده نظریات غایت‌انگازانه اخلاقی جای داد.

توجه داشته باشید که ظاهراً خودگروی^۱ و نیز سودگروی^۲ با شاخص‌های بودایی هم‌خوانی دارند. چنان‌که دیده‌ایم، پیروی از پنج دستور، هم به خاطر خود است و هم به خاطر دیگران: یعنی هم خود و هم دیگران از پای‌بندی به این دستورات سود می‌برند. (البته، تا آنجا که هدف راه بودایی برکنندن خود است، «خودگروی» نام درخوری برای نظریه اخلاقی بودایی نخواهد بود! اما، سودجویی فرد روشنی‌یافته^۳ را عموماً آغازگاه عملی بودایی می‌شمرند، گرچه در تیرواده و نیز مه‌ایانه پیش‌بینی می‌شود که توجه به خود تحوّل می‌پذیرد، زیرا فرد در عمل رو به بهتر شدن است). با آن‌که سودجویی فرد روشنی‌یافته در آیین بودا جایگاهی دارد، اما سودرسانی به دیگران بر صدر نشسته است تا آنجا که هدف عمل بودایی برکنندن خود است و ناخودی هم‌اره انتظار می‌رود که در رفتار حاکی از علاقه به سعادت دیگران رخ نمایاند.

اما آیین بودا دو برداشت بنیادی از خوبی دارد: برداشت نخست، چنان‌که دیده‌ایم، برکنندن رنج است. برداشت دوم، که اکنون زمان کاویدن آن است، واقعیت‌یابی نیروانه^۴ یا بوداگی است. در نگاه نخست، ممکن است برکنندن رنج و واقعیت‌یابی نیروانه دو نام برای یک چیز بنماید، و بی‌گمان از جهاتی چنین است (بوداگی همان آزادی از رنج است). اما از نگاهی دیگر آنها از زاویه‌ای مهم ناهمانندی دارند. با آن‌که برکنندن رنج خوبی‌ای است که در حوزه نظریات غایت‌انگارانه اخلاقی جای می‌گیرد، واقعیت‌یابی نیروانه خوبی مطلق، یا خوبی وظیفه‌گروانه^۵ است. برای آن‌که دریابیم چرا نیروانه خوبی وظیفه‌گروانه است باید به انسان‌شناسی آیین بودا بازگردیم.

خواه همداستان با تیرواده و مه‌ایانه تولد انسان را تولدی نادره و ارزشمند بینگاریم، چرا که زمینه واقعیت‌یابی (نیروانه) را به دست می‌دهد، یا خواه در کنار مه‌ایانه همه انسان‌ها را بوداییان جنینی‌ای با سرشت بوداگی بدانیم، در هر دو راه پایه‌ای برای شکل وظیفه‌گروانه اخلاق داریم. در آیین بودا، بوداگی یا واقعیت‌یابی بوداگی خیر مطلق است. دو قضیه اخلاقی از این تصدیق زاده می‌شوند: ۱. هر عملی که انسان را به روشن‌شدگی بَرَد عملی نیکو است، و هر عمل زیانبار برای روشن‌شدگی عملی بد است (این عمل هم‌چنان وظیفه‌گروانه است)؛ ۲. هر فعلی که نشان از سرشت بوداگی (بینش و همدردی)

1. egoism

2. utilitarianism

3. enlightened

4. nirvāṇa

5. deontological

دارد فعل نیکویی است و هر فعلی که سد راه سرشت بوداگی باشد فعل بدی است. این رویکردی وظیفه‌گروانه است، زیرا به نتایج عمل اشاره نمی‌کند، بلکه حاکی از سرشت ذاتی خود عمل است، چنان‌که در مقام تعیین ارزش اخلاقی آن عمل، آن را با ارزش مطلق برابر می‌نهند.

اینک به پنج دستورِ ناظر به غیررهر و باز می‌گردیم. اکنون می‌توان دید که نقض دستور نخست، یعنی آسیب‌رسانی به زندگان، اخلاقاً خطا است، اما نه فقط به خاطر آن که تولید رنج برای خود و دیگری از ثمرات آن است، بلکه به خاطر آن‌که خود سرشتِ عمل نیز، یعنی آسیب‌رسانی به زندگان، با سرشت بوداگی ناسازگاری ذاتی دارد. همین نکته درباره دیگر دستورات غیررهری نیز صادق است: دزدی کردن، دست به کام‌جویی ناروا زدن، دروغ گفتن، یا مستی کردن هم برای خود و نیز دیگران رنج‌آور است و هم تجاوز به سرشت بوداگی است.

با بررسی مفهوم بودایی انسان و ویژگی وظیفه‌گروانه اخلاق بودایی از جهات مهمی دلیل ناهمانندی اخلاق بودایی را با سودگروی میل^۱ درمی‌یابیم. در نظرگاه میل خوشی‌ای که عمل خوب برای همه افراد مورد نظر به بار می‌آورد، بیش از ناخوشی است. از این‌رو، در برآوردِ عددی فرد همه خوشی‌هایی را که برای کسی آورده با همه ناخوشی‌هایی که برای دیگران به همراه داشته در ترازو می‌نهد و نشان می‌دهد که کدام‌یک بیش از دیگری است و فعلی را خوب اخلاقی می‌داند که «بیشترین خوبی را برای بیشترین افراد» دارد. آیین بودا با دو جنبه این رویکرد ناسازگار است.

جنبه نخست آن که در برآوردِ میل یک عنصر رقابتی وجود دارد؛ خوشی شخص در رقابت با ناخوشی شخص دیگر است. اما اخلاق بودایی از اساس غیررقابتی است. در تحلیل از پنج دستور غیررهر و دیده‌ایم که خوبی من را خوبی شما مینگارد، و بالعکس. بدین‌سان، هدف آیین بودا «بیشترین خوبی برای بیشترین افراد» نیست؛ هدف خوبی همه است.

افزون بر این، رنج در آیین بودا تنها یک بدی مطلق است. چیزی که ناخوشی موجوداتِ مُدرک را به بار آورد خوب نمی‌توان دانست. بدین‌سان پرهیز از خشونت از نظرگاه آیین بودا ارزش مطلق دارد، نه ارزش نسبی یا وابسته به شرایط. برای آن‌که

اهمیت این نکته را نشان دهم، نظریه «جنگ عادلانه»^۱ را می‌کاوم. نظریه جنگ عادلانه غربی مستلزم نگرشی رقابتی است، که مسلماً در آن وضعیت از شر کمتر [جنگ اخلاقاً حق طلبانه] خوبی زیادتری (محض نمونه، آزادی از حکومت ستمگرانه) پدید می‌آید. اما در آیین بودا قطع نظر از هر عمل عرفی‌ای که ممکن است در کشورهای بودایی وجود داشته باشد جنگ‌های عادلانه جایی ندارد. شر در یک جامعه به هر اندازه که زیاد باشد، آیین بودا استفاده از خشونت را برای پالودن شر تجویز نمی‌کند؛ احتمالاً برای آزادی کثیری از افراد از رنج طاق‌فرسا آسیب‌رسانی به تنی چند را روانمی‌دارد. در حالی که در یک چنین موردی نظریه اخلاقی میل خشونت را می‌پذیرد. این به آن معنا نیست که بوداییان در حیات تاریخی خود هیچ‌گاه این اصل را زیر پا نهاده‌اند. من تنها در پی آنم خود اصل اخلاقی دستوری را روشنگری کنم. در واقع، هنگامی که به ندرت عمل خشونت‌آمیز در آیین بودای متمهد چهره می‌نمایاند، بوداییان اخلاق‌ستیزی آن را به رسمیت می‌شناسند و تلویحاً آن را می‌پذیرند. بدین‌سان، محض نمونه، بوداییانی که برای پایان دادن جنگ ویتنام جنگیدند و خود را قربانی «صلح» کردند، کرمه بدی را، که به عنوان نتیجه عمل خشونت‌آمیز عایدشان می‌شد، با دلی آرام پذیرفتند.

جنبه دوم آن که، رگه وظیفه‌گروانه اخلاق بودایی گره از مسائلی می‌گشاید که اخلاق میل ناتوان از گشودن آن است. مثال کلاسیک آن برده‌داری است. محض نمونه، اگر بردگان اقلیتی اند که به بردگی گرفته می‌شوند و رنجی بسیار شدید نمی‌برند، اما اکثریت با به بردگی گرفتن آنان بسیار شادکام‌تر شده‌اند، بر اساس نظریه میل به سختی می‌توان آن را نااخلاقی شمرد. باید معیار وظیفه‌گروانه داشته باشیم تا نشان دهیم که چرا می‌توان یک چنین وضعیتی را نااخلاقی دانست.

از چشم‌انداز بودایی، برده‌داری به دو دلیل خطا است: ۱. احتمالاً شرایط زندگی بردگان به گونه‌ای است که می‌توانند آیین بودا را بیاموزند و سلوک دینی کنند و از این‌رو آنها خواهند توانست از آن، میوه‌ها برچینند؛ ۲. مهم‌تر آن که، به بردگی گرفتن دیگری، نه تنها نفی بوداگی بالقوه یا جینی بردگان است، پس اساساً سلب خوبی مطلق، آن چنان که آیین بودا آن را تأیید می‌کند، است، بلکه با مهربانی، هم دردی، و مهربانی فعال در فرونشاندن رنج دیگران ناسازگاری ذاتی دارد، و گرایش به سهم کردن دیگران در

شادکامی رحیمانه مشخصه بوداگی است؛ در همان حال، برده با گردن نهادن به بردگی باید در وضعیتی زیست کند که نشان از سلب بوداگی بالقوه یا جنینی باشد و از این رو، اساساً نشان از سلب خوبی نیز باشد.

(۵)

اینک از بحث نظری رو برمی گردانیم و به بازنندیشی رفتار بوداییان در جهان نوین می پردازیم. واقعیتی - که درکار علمی باید به آن اذعان کنیم - آن است که فعالان اجتماعی بودایی در جهان نوین برای حقوق بشر فعالیت می کنند. در واپسین قسمت این مقاله، گذرا بعضی از اشکال معاصر آیین بودای متمدن در گرایش های سیاسی و اجتماعی را می کاوم. هدف در اینجا آن است که آیا این جنبش ها در عمل به جهت گیری اخلاقی ای، که خطوط کلی آن را ترسیم کردم، لباس تحقق پوشانند یا نه، اگر آری، از چه راه. دو مقدمه اساسی عمل گرایی اجتماعی بودایی معاصر که ناگفته ماند از این قرار است: ۱. هر انسانی استعداد بوداگی دارد و از این رو، هر انسانی صاحب ارزش عظیم، و احتمالاً مطلق است و باید او را چنین دید؛ ۲. خوب است که انسان ها بوداگی جنینی را نمایان و شکوفا سازند.

مقدمه نخست، یعنی هر انسانی صاحب ارزش عظیم یا مطلق است و باید او را چنین انگاشت، ریشه در این مفهوم دارد که تولد انسان تولدی نادره و ارزشمند است، و نتیجه مستقیم آن این است که زندگی انسان زندگی نادره و ارزشمند است، زندگی ای با ارزش عظیم. پاسداری کردن، پروردن، و توجه کردن به سعادت زندگی نادره و ارزشمند تنها یک فهم صرفی است. این پای بست بسیاری از فعالیت های عمل گرایانه بودایی برای آزادی از بیداد، جامعه باز سیاسی و دموکراتیک، آزادی دینی، عدالت اقتصادی، عدالت اجتماعی، و مانند آن است. همین پایه بودایی فعالیت بوداییان آسیایی است، که غالباً در این راه با دلی آرام زندگی، آزادی، یا سلامت خود را به خطر می اندازند. و بسیاری از این فعالیت ها از دیدگاه غربی «فعالیت های حقوق بشر محور» خوانده می شود. بعضی از این نمونه ها را بررسی می کنیم:

شورانگیزترین فعالیت اینچنینی در ویتنام، برمه، و تبت هست، در این کشورها، که تا به امروز شعله جنگ به خاموشی نگراییده، شمار زیادی از بوداییان در پاسداری،

مهرورزی و پرستاری از سعادت زندگی ارزشمند بشری به هر خطری دست زده‌اند. در هر یک از این موارد، بوداییان با به خطر انداختن زندگی خود می‌کوشند تا رژیم‌های سیاسی بیدادگری را که زندگی و سعادت بشر را تهدید و نابود می‌کند، نپذیرند یا سرنگون کنند. در هر سه مورد، بوداییان جامعه سیاسی باز را اساس سعادت بشر دیده‌اند. در برمه، در سال ۱۹۸۸، رهروان و دانش‌پژوهان بودایی با راهپیمایی در خیابان‌ها خواستار دموکراسی و پایان حکومت سرکوب‌گر نظامی شدند. رهبر آنها، آنگ سن سوکایی،^۱ سال‌ها در خانه‌ای حبس بود، اما به جنبش پشت نکرد. او و پیروانش، تا هنگام نگارش این مقاله، از خطر لحظه به لحظه زندان یا بدتر از آن به خاطر مبارزه دلیرانه‌شان با رژیم حاکم استقبال کردند. در تبت، دلایلی لاما با تلاشی خستگی‌ناپذیر جنبش آزادی‌بخش تبت را رهبری می‌کند و علی‌رغم تمامی مخالفت‌ها آزادی مردم تبت را با روش عدم خشونت جست‌وجو می‌کند. در ویتنام، در طی جنگ، رهروان زن و مرد، و توده مردم برای یافتن آزادی در عمل به دین بودایی به خیابان‌ها ریختند، و سرانجام رژیم دینم^۲ را سرنگون کردند. در سال‌های بعد، در هنگامه جنگ، آنها برای پایان دادن جنگ و حمایت از مردم ویتنام از هیچ نوع عمل‌کاری از خشونت، که بتوان تصور کرد، فروگذاری نکردند. در ویتنام و تبت، نزاع‌های سیاسی از نزاع‌های دینی جدایی‌ناپذیر بوده است. این‌که در هر سه مورد بوداییان به خطر تن داده‌اند و اغلب در این مبارزه، به ویژه در ویتنام و تبت، از زندگی خود گذشته‌اند به قوت اثبات می‌کند که دقیقاً این ارزش‌ها چه ژرفایی دارند و تا چه اندازه اساسی دانسته شده‌اند.

بوداییان امبدکریت^۳ هندی، که پیش‌تر از طبقه نجس بودند، به دلایل روشن اجتماعی، یعنی برای مخالفت با نظام طبقاتی و مفاهیم کمابیش مقبول آن از لحاظ معنوی و سیاسی، و انگ‌هایی چون نجس و خارج از طبقه (کاست)، از آیین هندو به آیین بودا تغییر آیین دادند. این بوداییان برای آن‌که بگویند آیین بودا زندگی تک‌تک انسان‌ها را نادره و ارزشمند می‌شمارد نیازی به مفهوم کاملاً مترقی بوداسرشتی نمی‌دیدند. به نظر آنها انکار نظام کاستی و اذعان ضمنی بودا به تساوی انسان برای دستیابی به آن کافی بود. آنها برای تساوی انسان، تغییر اجتماعی بر پایه ارزش‌های تساوی‌طلبی، اعتلای

1 . Aung san suukyi

2 . Diem

3 . Ambedkarite

سعادت و شکوفایی استعداد آیین بودا را مهم‌ترین ابزار می‌دیدند. آیین بودایی که آنها معمار آن هستند، در درجه نخست راهی اجتماعی و مبارزه سیاسی، و در درجه دوم راهی معنوی است.

سرودایه سرمادانه^۱ در سری لانکا کمابیش این گونه است؛ یک سازمان بودایی بزرگ برای «توسعه» دهکده‌های رو به زوال سری لانکا، که بر پایه ارزش‌های بودایی و نه ارزش‌های کاپیتالیستی یا مارکسیستی فعالیت می‌کنند. دکتر ای. تی. اریه‌رتن،^۲ رهبر آن سازمان، آزادی معنوی را خوبی نهایی می‌داند، اما معتقد است مردمی که از فقر طاقت فرسا و بیماری‌های اجتماعی و روانی رسته‌اند به آسانی می‌توانند به آن برسند و در واقع، شکوفایی سعادت افراد در همه ابعاد، آزادی معنوی را افزایش می‌دهد (که میانه‌روی، فرزنگی، و هم‌دردی راه میانه بودایی مرزهای آن را رسم کرده است). از این‌رو، دکتر اریه‌رتن از حق غذا، حق محیط پاک و سالم، حق «شغل» کامل (در برابر «استخدام» کامل) و مانند آن سخن می‌گوید.

در تایلند، سولاک سیورکسه^۳ سازمان و جمعیت‌های فعال غیرحکومتی بسیاری را در حمایت از فقرا، ستمدیدگان، و آنان که حقوق‌شان پامال شده (چنان‌که خود او بیان می‌کند) بنیاد نهاده است. سولاک چندین بار به اتهام خیانت و به خاطر سخنرانی انتقادی بی‌باکانه به نظامی‌گری، ستم، و حکومت استبدادی محاکمه شده است.

سرانجام، در این فهرست بسیارگزینشی، باید از رهروان زن و شبه‌رهروان زن بودایی شرق و غرب نامی به میان آورم که، برای چیرگی بر ستم هزارساله نهادهای بودایی تشکیلاتی را بنیاد نهادند - و به خاطر ارزش متعالی بودایی، یعنی آزادی معنوی - در این راه شاخه‌های مترقی‌تر آیین بودای پراکنده در جای‌جای جهان آنها را فعالانه حمایت می‌کنند. فعالیت همه این افراد در قلمرو برنامه حقوق بشر جای می‌گیرد، چنان‌که مقدمه نخست توجیه می‌کند (هر انسانی استعداد بوداگی دارد و از این‌رو صاحب ارزش عظیم و احتمالاً مطلق است و با او باید چنین رفتار کرد) آنها برای آزادی دینی، جامعه باز سیاسی، کمترین حد عدالت اقتصادی، کرامت انسان، تساوی انسان، و مانند آن فعالیت می‌کنند. میلیون‌ها بودایی در این راه گاه تا پای جان پیش می‌روند. آیین بودا در جهان

1 . Sarvodaya Sramadana

2 . A. T. Ariyaratne

3 . Sulak Sivaraksa

مدرن نیرویی است که شایستگی خود را آشکار ساخته است و میلیون‌ها نفر با الهام از آن با شیوه‌هایی عاری از خشونت برای دستیابی به حقوق بشر خود را به خطر می‌اندازند. مقدمه دوم، که پای‌بست عمل‌گرایی اجتماعی بوداییان معاصر است، اعتقاد به حسن این نکته است که انسان بوداگی جنینی را آشکار و شکوفا سازد. این مقدمه را بعضی از بوداییان (به خصوص رشوکوسی - کای^۱ و سوکاگاکایی^۲) و تیچ نهات هنه به صراحت بیان کرده‌اند، اما در کل، اغلب مقدمه ناگفته عمل‌گرایی بودایی است. باید توجه داشت که این مقدمه نتیجه نظریه وظیفه‌گروانه اخلاقیات بودایی است، یعنی این نظریه که «هر فعلی حاکی از سرشت بوداگی (فرزانگی و همدردی)، فعل خوبی است». در اینجا دیدگاهی که به کزات در سنت بودایی آمده، یعنی این‌که شخص پیش از آن‌که برای سعادت دیگری عمل کند نخست باید خود را از توهم خود آزاد کند، یا صریحاً انکار شود یا ندیده گرفته شود، و بر جای آن این نظرگاه نشسته که بوداگی چیزی نیست که فرد آن را بعدها، در پایان راه دراز بیابد، بلکه در عوض آن را اکنون، در همین لحظه تا آنجا که می‌تواند نمایان می‌سازد و در چنین کاری فردی که برای بودا شدن در مجاهده است بودا را واقعیت می‌بخشد (به عبارت دیگر، راه و هدف فرومی‌ریزند).

هر نوع متصور از عمل‌گرایی اجتماعی معنوی، تا زمانی که نموداری نافرجام از فرزانگی و همدردی است، به مدد این مقدمه دوم‌شدنی است. در واقع، افعال گوناگون عمل‌گرایان بودایی تقریباً بی‌شمار است و همه فعالیت حقوق بشر پیش‌گفته را دربرمی‌گیرد، علاوه بر آن موارد ذیل نیز از مصادیق آن است: حمایت از حیوانات، حمایت از کره زمین، ضدیت با جنگ و نبرد هسته‌ای، ایجاد احترام و همدلی بین مخالفان سنتی، حمایت از افراد در حال مرگ، حمایت از بی‌خانمان‌ها، حمایت از بیماران مبتلا به ایدز و موارد بسیاری دیگر. این فعالیت‌های گوناگون نیز مصادیق ارزش‌های اخلاقی بودایی سنتی‌ای چون همدردی و عدم خشونت است. بدین‌سان، حمایت از کره زمین عملی برخاسته از نیاز فوری حمایت از بافت زایشی همه زندگان است، و عمل تساوی زن و مرد و حمایت از زن، برانگیخته از هم‌دردی با زنان ستم‌دیده و گرایش به حضور سرشارتر زنان در عمل بودایی است. از دیدگاه بودایی نوین، این همدردی و توجه به دیگران، اگر با ملایمت، نگرانی، نوع‌دوستی و مانند آن ابراز و

پی‌گیری شود، ظاهراً به خوبی می‌توان نشانه‌های شخصی را دید که در مجاهده برای بودا شدن بودا را واقعیت می‌بخشد.

مقدمه دوم نیز به عنوان اساس عمل‌گرایی اجتماعی بودایی، یعنی این‌که خوب است انسان‌ها بوداگی جنینی را اظهار و شکوفا سازند، نشان می‌دهد که چرا عمل حقوق بشر بودایی سرانجام از آشکال دیگر عمل اجتماعی جدایی‌ناپذیر است. هر عمل‌گرایی اجتماعی بودایی مصداقی از مهرورزی و همدردی نسبت به موجودات رنج‌آلودی است که فرد را وقتی که در حال واقعیت‌بخشی بوداگی جنینی است، بیش از پیش شکوفا می‌کند. موجودات در رنج موجودات در رنجند؛ آیین بودا از این نظر فرقی بین انسان‌ها، حیوانات، و از نظرگاه بسیاری از بوداییان نوین، کره زمین نمی‌نهد. عمل حقوق بشر به سبب اهمیت‌دهی به تولد انسان فرق بسیاری بین آنها می‌نهد، اما به این دلایل دیگر از همان حیث تفاوت بنیادی بین آن و دیگر آشکال عمل اجتماعی نمی‌توان دید.

به علاوه، گرایش به حقوق بشر هرگز نمی‌تواند آسیب‌رسانی به غیرانسان را توجیه کند، زیرا مهر و همدردی بی‌هیچ فرقی به همان اندازه که به سود انسان است به سود غیرانسان هم است، و نیز به خاطر آن‌که اخلاق بودایی سرشتی غیررقابتی دارند. بدین‌سان، چنان‌که مثال سرودایه سرمدنه در سری‌لانکا نشان می‌دهد، نیازهای اقتصادی انسان آسیب‌رسانی به محیط زیست را توجیه نمی‌کنند. در سرودایه، رفاه اقتصادی انسان و سلامت نظام زیست را نه تعادل می‌انگارند، و نه رقابت را در عمل مجاز می‌دانند؛ آنها تنها دو خوبی‌اند، نباید گذاشت هیچ یک از آن دو آسیب بیند، هر دو را باید شکوفا کرد.

پژوهش‌های نوین انسانی و مطالعات فلسفی

(۶)

سرانجام، در جای‌جای آسیا و غرب شاهد آنیم که بوداییان معاصر از حقوق بشر سخن می‌گویند و به آن عمل می‌کنند. از پس تأمل در این جنبش دو نکته فلسفی هم به بار می‌نشیند: ۱. این عمل‌گرایی معاصر را، چنان‌که در این مقاله نشان داده‌ام، از نظرگاهی به طور مشخص بودایی کاملاً می‌توان فهم و توجیه کرد؛ ۲. اخلاقی را که می‌توان اساس این عمل‌گرایی بودایی دانست در برابر نظریه‌های جاافتاده‌تر غربی درباره اخلاق اجتماعی، راه نظری دیگری را بنیاد می‌نهد. امید آن‌که فیلسوفان ما با تلاشی بی‌وقفه اخلاق اجتماعی بودایی را سازوار و صورت‌بندی کنند، کاری که عمل‌گرایان بودایی مدام با آشکار ساختن معنای اخلاق بودایی در عمل آن را گوشزد می‌کنند.



پڙو بشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی