

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و یکم، شماره پیاپی ۸۳/۲،
پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۸۶-۶۹

« راه چین است و دیگر نیست »

نقد امکان بازشناسی رویکرد کثرت‌گرایانه دینی در تعالیم جینی و بودایی*

مجتبی زروانی

دانشکده الهیات دانشگاه تهران

Email: zurvani@ut.ac.ir

ابراهیم موسی‌پور

دانشکده الهیات دانشگاه تهران

Email: eifsocialhistory@gmail.com

چکیده

استفاده برخی فیلسوفان دین در مباحث کثرت‌گرایی دینی، از حکایت معروف «فیل‌شناسی کوران» که در اصل، در متون جینی و سپس در متون بودایی آمده، می‌تواند به این بدفهمی بینجامد که در آموزه‌های جینی و بودایی، امکان استنباط مفهومی از کثرت‌گرایی دینی هست یا دست‌کم در این ادیان، زمینه‌هایی از قول به کثرت‌گرایی دینی قابل بازشناسی است. در این مقاله، کثرت‌گرایی در این معنا مد نظر است که تنوع و تکثر دینی موجود در عالم محصول خطاهای گوناگون بنیادگذاران و صاحبان ادیان مختلف نیست، و پیروان هر دین، بنا بر روش خاص خود در کشف حقیقت، می‌توانند واقعا به حقیقت دست یابند و از این رو، صاحب هیچ دینی نمی‌تواند معتقد باشد که فقط او که به حقیقت نهایی دست یافته و دیگران، در صورتی که از روش پیشنهادی دینی او، تبعیت نکنند، بر خطا رفته‌اند. در این مقاله با بررسی مبانی معرفت‌شناسی جینی و بودایی معلوم می‌شود که در هر دو دین، معرفت‌های ناقص، در برابر معرفتی مطلق و کامل قرار داده می‌شوند و شناخت کسی که به مرحله نهایی معرفت می‌رسد، از همه معرفت‌های ناقص، برتر است و نسبی بودن معرفت را پایانی هست و کسی که "راه" را به‌درستی طی کند، از قید معرفت‌های ناقص و نسبی می‌تواند رها شود. از سوی دیگر در این مقاله نشان داده می‌شود که در آموزه‌های اصلی هیچ یک از این دو دین، و در اقوال بنیان‌گذاران و معلمان طریقت آنها، هیچ مفهوم روشنی از کثرت‌گرایی دینی را نمی‌توان باز شناخت.

کلید واژه‌ها: کثرت‌گرایی دینی، جینیزم، بودا، بودیزم، معرفت‌شناسی، حقیقت.

*. تاریخ وصول: ۱۳۸۷/۱۲/۱۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۸/۱۲/۲۲.

طرح مسأله

حکایت معروف «فیل شناسی کوران» یا «فیل در خانه تاریک» در سراسر دنیا شناخته شده است. عده‌ای نابینا سعی داشتند با لمس کردن فیل، شکل آن را دریابند. هر یک از آنها بر اندامی از فیل دست می‌سایید و بر اساس دریافتی که از لمس همان اندام حاصل می‌کرد، به بیان شکل فیل می‌پرداخت. چون هیچ یک از آنها فیل را به طور کامل لمس نکرده بود و لامسه نیز ابزار مناسبی برای درک شکل فیل نبوده است، همه آنها در دریافت خود از شکل فیل بر خطا رفتند و این خطا، موجب منازعه و مجادله میان آنان نیز شد. فیل‌شناسان کور، به دریافت خود اطمینان داشتند و هیچ یک از ایشان حاضر به پذیرش قول حریف خود نمی‌شد. این حکایت به مناسبتی که ذکرش در ادامه خواهد آمد، در نوشته‌های جینی آمده و سپس در اقوال بودا و معلمان بودایی تکرار شده است. در بحث‌های راجع به کثرت‌گرایی دینی که در دو دهه اخیر با رواج بیش تری مطرح بوده است، این حکایت بار دیگر مورد توجه قرار گرفت و به‌ویژه جان هیک^۱، فیلسوف معاصر دین نیز مکرراً از این حکایت در بحث‌های مربوط به کثرت-گرایی دینی استفاده کرده است.^۲ این در حالی است که بنابراین حکایت، همه مردان کوری که سعی در شناخت واقعیت فیل داشته‌اند، بر خطا بودند، اما کسی که این حکایت را تعریف کرده، طبعاً کور نبوده و توانسته هم شکل واقعی فیل را به‌درستی ببیند و بر اساس مشاهده درست خود، ادعاهای فیل‌شناسان کور را، غلط بشمارد؛ و هم از سوی دیگر، در موضع و مقامی بوده که هم فیل را ببیند و هم جزئیات تلاشی را که کوران برای شناخت فیل به خرج داده بودند، ملاحظه کند. فرض یا باور به وجود چنین کسی که بر خلاف کوران، از بینایی و بصیرت کامل برخوردار است و بنابراین توانایی خود، بر کوران در شناخت حقیقت فیل برتری دارد، اجازه نمی‌دهد که دریافت او را در

1. John Hick .

2. See: Hick, God and the universe..., 140; Problems..., 37,108; Disputed Questions, 146; An Interpretation..., 233.

کنار دریافت‌های کوران قرار دهیم و بدیهی است که باید قول چنین فردی را به مثابه قول حق پذیرفت. با بررسی زمینه مطرح شدن این حکایت در ادبیات جینی و نیز بودایی، ملاحظه خواهد شد که در این متون نیز، در برابر کوران، یک ناظر بینا و با بصیرت قرار دارد که قول او درباره شکل واقعی فیل، مرجح است و هیچ مبنایی از کثرت‌گرایی در این حکایت قابل بازشناسی نیست.

چند جنبه‌نگری در معرفت‌شناسی جینی

گفته شد که سابقه حکایت فیل‌شناسی کوران - تا آن‌جا که فعلاً می‌دانیم - به ادبیات دین جین برمی‌گردد. نقل این حکایت در تعالیم جینی، مسبوق به روش تفلسف و معرفت‌شناسی جین‌ها است. جینیزم^۱ ادعا می‌کند که مکتبی، چند جنبه‌نگر(ان ایکانته واده)^۲ است در حالی که مکاتب دیگر، یک جنبه‌نگر(ایکانته واده)^۳ اند. بنابراین مکتب، واقعیت، غایتی دارای ساختی پیچیده است و برای درک ماهیت آن، باید آن را از دیدگاه‌های گوناگون بررسی کرد. برای مقصودی معین می‌توان به جنبه‌ای خاص از آن واقعیت توجه کرد و جنبه‌های دیگر را کنار گذاشت، اما تکیه کردن بیش از اندازه بر یک خصوصیت و آن را ماهیت غایی واقعیت شمردن، به معنای نظاره یک جنبه و ناتمام واقعیت است(نک: یاکوبی^۴، ۴۶۸/۷؛ چکروتی، ۱۴۰). دستگاه منطقی جینی از دو نظریه مکمل یکدیگر - سیادواده^۵ = امکان‌ها (ی مختلف) و نایه واده^۶ = (روش) رویکرد - تشکیل شده است. بر اساس سیادواده ما نمی‌توانیم از یک موضوع، به طور مطلق

1. Jainism.

2. an-ekānta vāda.

3. ekānta vāda.

4. Jacobi.

5. syād vāda.

6. nāya vāda.

سخن بگوییم بلکه هر قضیه‌ای تحت یکی از شرایط مختلف ممکن، قابل پذیرش است (کیلات^۱، ۵۱۰/۷-۵۱۱؛ سونی^۲، «چند سویگی، نظریه جینی»، ۷۷/۶-۸۱).

از سوی دیگر بر اساس ان ایکانته واده می‌توان از منظرهای متعددی به موضوع نگریست و به بیانی، ان ایکانته واده عبارت است از نظریه کثرت‌گرایی نسبی و سیاواده نیز شکاکیتی تعدیل شده است (نک: اسمارت^۳، ۱۶۰/۴). سیاد، مشتق از ریشه as به معنای «از جهتی» و «از لحاظی» است (شایگان، ۱۹۴/۱). به اعتقاد جین‌ها دیدگاه‌های یک‌جانبه‌نگر به علت در نظر گرفتن تنها یک جنبه و غفلت از جنبه‌های دیگر دچار نقصان و خطایند. بنابراین برای آن که سخنان ما در مورد پدیده‌ها اعتباری داشته باشد بایستی جمله «امکان دارد» یا «ممکن است» و «احتمال دارد» (یا «از جهتی» و «از لحاظی» و ...) را همواره ضمیمه گفته‌های خود کنیم. به این ترتیب ما از وضع قضایا و احکام یک‌جانبه‌نگرانه و مطلق بر حذر خواهیم بود (همو، ۱۹۳/۱؛ سونی، «فلسفه جینی»، ۵۰/۵-۵۲؛ همو، «چند سویگی، ۷۸/۶-۷۹).

در واقع بنیاد روش شناخت جین‌ها مبتنی بر مفهومی است که از «منظرها» (نایه)^۴ دارند (پتر^۵، ۲۶۰؛ یاکوبی، همانجا). بر اساس این روش، جین‌ها هفت گونه^۶ منظر را بر می‌شمردند که هر منظر نمایانگر نقطه نظر یک راه از راه‌های گوناگونی است که می‌توان از طریق آن‌ها به شیء نظر کرد. هرگاه ما یک نقطه نظر را به جای کل بگیریم، دچار نایه بهاسه^۷ خواهیم شد (نک: رای جین^۸، ۸-۹). به نظر مکتب جین،

1. Cailat.
2. Sony .
3. Smart.
4. nāya.
5. Potter.

۶. این هفت منظر به ترتیب وسعت قلمرو عبارت‌اند از:

1. naigamanāya 2. samgrahanāya 3. vyāvaharanāya 4. rjusūtranāya 5. shabdanāya 6. samābhiradhanāya 7. evambhutanāya .

از نظر جین‌ها هیچ‌کدام از این منظرها به تنهایی مفید نظری کامل و جامع نیست (رای جین، ۹-۵).

7. nāyabhāsa.
8. Rai Jain.

مکاتب نیایه - ویششیکه^۱ و سانکیه^۲ و ادویتیه ودانته^۳ و مکاتب مختلف بودایی، چهار نایه^۴ اول را به کار می‌گیرند و آن‌ها را با کل حقیقت اشتباه می‌کنند (اباذری و دیگران، ۳۶۹/۱). در این موقعیت، جین‌ها مناقشات میان مکاتب یاد شده و جز آن‌ها را به مجادله ناینیانی تشبیه می‌کنند که هر یک آن‌چه را از اندام فیل لمس کرده به جای کل واقعیت فیل اعلام می‌کرد. اما آیا قائل جینی این قول خود یکی از این جمع ناینی و مشمول همین قاعده نیست؟ به عبارت دیگر جین‌ها که می‌خواهند نشان دهند هر مکتب و نظامی از یک نقطه نظر درست و از نقطه نظر دیگر بر خطا است، چرا این اصل را بر فلسفه خود اطلاق نمی‌کنند؟

نگرش انحصار گرایانه معرفت‌شناختی جینی در تعیین حقیقت

پاسخ جین‌ها به پرسش مذکور این است که: فلسفه جین به تمامی درست است، زیرا این فلسفه را مهاویره^۵ افاضه کرده و از آن جا که مهاویره، کوالین^۶ (منزه) است پس اقوال وی نیز به طور مطلق، صحیح است (همو، ۳۶۷). در واقع کسی که معرفت او در مرحله کواله باشد، به مثابه فرد بینایی است که کوران لمس کننده فیل و خود فیل را با هم مشاهده می‌کند و بدین ترتیب هم به کل حقیقت امر وقوف می‌یابد و هم بر میزان درستی و نادرستی معرفت سایر جویندگان هیأت فیل آگاهی حاصل می‌کند. معرفت کواله محدود و مقید به زمان و مکان نیست و به تمامی واقعیت، دسترسی دارد.

1. nyāya visheshika.

2. sankhya.

3. advaita vedānta.

4. mahāvira.

۵. kevalin = کوالین کسی است که معرفت او در مرحله نهایی (کواله) باشد. از نظر جین‌ها به طور کلی معرفت به پنج دسته قابل تقسیم است: ۱. متی = mati که عبارت است از معرفت معمولی حاصل از ادراک حسی؛ ۲. شروتی = shruti که حاصل از تاولیل و تفسیر متون است؛ ۳. آوادهی = avādhi که معرفت مستقیم از اشیاء است؛ ۴. منیه-ویایه = manahpavyāya که معرفت بی‌واسطه از افکار دیگران است؛ ۵. کواله که معرفت مطلق است. در سه معرفت نخست، امکان خطا و لغزش هست اما دو مورد آخر بری از خطایند (کیلات، ۵۱۰/۷؛ اباذری و دیگران، ۳۶۳).

کسب چنین معرفتی تنها برای ارواح منزهی میسر است که از تمامی آلودگی‌ها پاک شده باشند (همو، ۳۶۳) و البته بنابر تاریخ دینی جینی، تعداد کسانی که توانسته‌اند به مرحله کواله برسند، بسیار محدود بوده است و حصول این مقام به ندرت دست می‌دهد (یاکوبی، همان، ۴۷۲/۷).

در نظریه جینی، معرفت ارواح آزاد از موانع، کامل و مطلق و معرفت ارواح در بند، ناقص و مقید است،^۱ و به این ترتیب در مراتب پایین فهم و تا زمانی که انسان در گردونه بازپیدایی اسیر است فهم حقیقت غایی برای او مقدور نیست (ناس، ۱۷۴). در تمثیل فیل‌شناسی کوران، گوینده جینی، دریافت‌های حسی را که منبع پایین‌ترین مرتبه معرفت^۲ است، به این علت که در احاطه بر همه جوانب یک موضوع ناموفق است، کامل و کافی نمی‌داند و مورد تخطئه قرار می‌دهد. حاصل دریافت حسی، تنها علم به جزئیت است، نه کلیت؛ بنابراین هیچ‌گونه استنتاجی از این دست نمی‌تواند علمی از کلیت برای ما پدید آورد. چرا که آن خود نیز طفیل دریافت حسی است (بهاردوایه،^۳ ۲۳۸). به این ترتیب ملاحظه می‌شود که زمینه طرح تمثیل فیل‌شناسی کوران در ادبیات جینی - چه آن‌جا که فلسفه‌های غیر جینی را به یک‌جانبه‌نگری و نقص فهم متهم می‌کند و تفکر حقیقت‌بین جینی را برتر می‌شمارد؛ و چه در جایی که دریافت‌های حسی را به مثابه ادراکی نارسا و یک‌سویه در برابر دریافت‌های بی‌واسطه و مرتبه برتر معرفت

۱. در تفکر جینی، ارواح بر دوگونه‌اند: ارواح در بند دنیا (سمسارین = samsārin) و ارواح رها شده (موکته = mukta). ارواح سمسارین در گردونه حیات و بازپیدایی اسیرند، ولی ارواح موکته که راه طهارت و رهایی از ماده کرمه (karma) را طی کرده‌اند، به نیروانه (موکتی = mukti) نایل شده. (یاکوبی، ۴۶۸/۷؛ برای مراحل این ارتقای روحانی نک: رای جین، ۸۲-۹۱؛ و همچنان که از ابتدا در حالت پاکیزگی فطری خود بوده‌اند، به ادراک و علم بی‌نهایت رسیده‌اند (شایگان، ۲۰۴/۱؛ برای مقایسه کوالین با جیون موکته/ jivanmukta، نک: گوپتا، ۹۳/۸).

۲. در اندیشه جینی حس لامسه پایین‌ترین حواس دانسته شده و از این جهت با نظام طبقه‌بندی حواس، نزد بیش‌تر فیلسوفان مسلمان هم‌سان است. جین‌ها، در تقسیم‌بندی جیوه‌ها، گیاه را به خاطر آنکه تنها از حس لامسه برخوردار است قبل از کرم‌ها در پایین‌ترین مرتبه جیوه‌ها قرار می‌دهند. ترتیب کلی حواس در تفکر جینی چنین است: لامسه، چشایی، بویایی، بینایی، شنوایی و سرانجام، حس درونی.

3. Bharadwaja.

(کواله جنانه) قرار می‌دهد؛ با زمینه پلورالیزم دینی فاصله بسیار دارد. صرف نظر از این اختلاف مبنایی معرفت‌شناسی دینی جین با مفهوم کثرت‌گرایی دینی، بررسی تاریخی مجادلات و مناظرات دین‌یاران جینی در رد و تخطئه اندیشه‌های دینی^۱ ودایی و فلسفه‌های هندویی و نیز مکاتب مختلف بودایی گواه دیگری بر این مدعا خواهد بود. بدین لحاظ تا آن‌جای که یک مؤمن معتقد به جینیزم می‌توانسته است در آن اعصار کهن، گوینده چنین تمثیلی در زمینه‌های دینی (یا فلسفه و معرفت‌شناسی دینی) باشد، زمینه پلورالیستیک دینی را نمی‌توان برای این تمثیل، از زمینه‌های ممکن به شمار آورد.

بافتار بودایی تمثیل فیل‌شناسی کوران

ظاهراً بودا نیز در سخنان خود به نقل این حکایت پرداخته است.^۲ بر اساس روایتی از این حکایت که در *مهاپاری نیبانه سوتنه*^۳ آمده، بودا با نقل این تمثیل نتیجه می‌گیرد هر چند کسانی هستند که می‌توانند طبیعت آدمی را به طور جزئی تعریف کنند، اما کسی قادر به توصیف سرشت حقیقی انسان، یعنی جان بودایی نخواهد بود، مگر آن‌که راهی را که بودا تعلیم می‌دهد، طی کند و به بوداگری و معرفت نایل شود (چنین *گفت بودا*، ۸۹). ساختار زمینه‌ای که بودا تمثیل را در آن به کار برده، مشابه ساختار زمینه جین‌ها است با این تفاوت بدیهی که بودا همه تعاریف راجع به سرشت انسانی را

۱. به عقیده جین‌ها حقیقت مطلق - چنانکه ذکر شد - تنها نصیب ارواح رهاشده‌ای است که به فتح رسیده‌اند و در شمار نجات‌دهندگان قرار گرفته‌اند. مراحل سیر و مجاهده برای وصول به رهایی نیز به همان سانی است که در دیانت جینی آمده و راه‌های دیگر و از جمله تدین به وداها سودی در جهت نیل به رهایی ندارد. جین‌ها شروتی (از جانب خدا) بودن متون ودایی را انکار می‌کردند و دلیل آن هم می‌توانست به سادگی عبارت از این باشد که اصلاً خدایی وجود ندارد (برای مطالعه بیشتر نک: الیوت، ۱۰۶).

۲. چنان‌که از تحقیقات ریس دیویدز و فریتس مایر بر می‌آید، مأخذ بودایی این حکایت، کتاب *اودانه* (udāna) از نوشته‌های به جا مانده تهروادین (theravādin) است که قدمت آن به حدود دو قرن قبل از میلاد مسیح باز می‌گردد (برای مطالعه بیشتر در این باره نک: دیویدز، ۲۰۰ به بعد). همچنین مایر با اتکا بر این مأخذ درباره سابقه این تمثیل در منابع اسلامی، توضیحات مختصری در خلال بحث طولانی‌اش در باب وحدت وجود ارائه کرده که تأکید آن بیش‌تر بر روایت عزیز الدین نسفی از این تمثیل است (نک: مایر، ۱۷۴ به بعد).

3. mahā parinibbāna- suttana (sanskrit: mahā parinirvāna sūtra).

ناقص دانسته و تنها تعریف شخص به بودی رسیده را کامل می‌داند^۱ و جین‌ها در این باره رسیدن به مرحله کواله را در معرفت، لازمه‌ی رهایی از تعاریف ناقص می‌دانند. از نظر بودا کسی که حقایق عالی بودایی، دمه‌ها و سه نشانه آن‌ها: رنج، نه خود، نپایندگی و نیز نیروانه را نمی‌داند کور است (پاشایی، *بودا*، ۱۷) و بیش‌تر مردمان نیز چنین‌اند و شمار اندکی می‌توانند به ساحل دیگر برسند (نک: *دمه پده*، ۵۰: ۸۵/۶)، چرا که اکثریت در درازای ساحل می‌دوند! (همانجا). نجات‌یابندگان مانند پرندگان که موفق می‌شوند از سوراخ‌های دام راه گریزی پیدا کنند انگشت‌شمارند و «آن رهروی که به بیداری کامل رسیده باشد، در میان کوران و عامیانی که همچون خس و خاشاک‌اند ممتاز خواهد بود» (نک: همان، ص ۴۳: ۵۹/۴). برای رسیدن به چنین موقعیت درخشانی نیز تنها راهی که هست، طی مراحل و کسب معرفت‌هایی است که بودا تعلیم داده است - «راه چنین است و دیگر نیست» (همان، ص ۱۰۶: ۲۷۴/۲۰).

تسامح عملی بودایی و کثرت‌گرایی دینی

آیا ممکن بوده است که بودا تمثیل فیل‌شناسی کوران را در زمینه‌ای که بتوان از آن تفسیر کثرت‌گرایانه دینی ارائه کرد، مطرح کند؟ آیا از اندیشه مدارا و تسامح بودایی به گونه‌ای می‌توان نظریه‌ای پلورالیستی برداشت کرد؟ آیا بودایی که «ناسزا را بر می‌تابد،

۱. چنان‌که گفته شد بودا، تمثیل مورد بحث را در بخشی از *مهاپاری نیبانه* سوتنه که درباره «جان بودایی» است نقل کرده است: این حکایت بر اساس متن رسمی ژاپنی تری پیتکه (*سان زوکیو*) و به ترجمه هاشم رجب‌زاده در «چنین‌گفت بودا» (ص ۸۹) بدین صورت است: وقتی پادشاهی گروهی نابینا را گرد فیلی جمع آورد و خواست بگویند فیل چگونه است؛ اولین نابینا یک عاج فیل را لمس کرد و گفت فیل مثل یک هویج بزرگ است، دیگری به گوش فیل دست کشید و گفت: فیل مثل یک بادبزن عظیم است، نابینای دیگری خرطوم فیل را لمس کرد و گفت که این حیوان شبیه یک دسته‌هاون است. دیگری که اتفاقاً دستش به پای حیوان خورده بود گفت که فیل به هاون شبیه است، و باز یکی دیگر که دم فیل به دستش افتاده بود گفت که آن به یک طناب مانند است. هیچ یک از آنها نتوانست هیأت واقعی فیل را به شاه بگوید.

به همین قیاس باشد که کسی طبیعت آدمی را به طور جزئی تعریف کند، اما نخواهد توانست سرشت حقیقی انسان یعنی جان بودایی را تعریف کند. راهی برای شناختن جان باقی آدمی یعنی جان بودایی او که به امیال نفسانی آشوب نمی‌پذیرد و به مرگ از بین نمی‌رود وجود دارد که همانا به وسیله بودا و تعلیم والای بودا نموده شده است.

همچون پیلی که در میان نبرد، تیر جنگی را تحمل می‌کند» (همان، ۱۱۹: ۳۲۰/۲۳) و محبت و شفقت توأم با شکیبایی و بردباری را نسبت به همهٔ افراد بشر و در واقع نسبت به همهٔ صور و اشکال حیات توصیه می‌کند؛ می‌توانسته است در هنگام نقل چنان تمثیلی، معنایی مرتبط با کثرت‌گرایی دینی اراده کرده باشد؟

ممکن است فرهنگ امروزین دین بودایی برای پذیرش کثرت‌گرایی دینی، استعداد بسیاری - احتمالاً بیش از سایر ادیان - داشته باشد؛ چنان‌که به گمان برخی (برای نمونه، کومارا سوامی^۱، ۱۵۵) بودیزم، در بردباری و مدارای دینی و مذهبی نیز بسیار مستعد بوده است. اما علی‌القاعده، هیچ سنت دینی یا هیچ بنیان‌گذار دینی را در جهان قدیم نمی‌توان یافت که نوعی فهم و درک از پیام خود فراهم ساخته باشد که آن فهم و دریافت از پیام او با کثرت‌گرایی دینی سازگار افتد یا دست‌کم با آن در چالش قرار نگیرد. هرچند شمار قابل توجهی از شواهد، در رفتار و گفتار منسوب به بودا که روحیهٔ بردباری و تسامح دینی و بیش‌تر، شکیبایی مذهبی (درون دینی) را جلوه‌گر می‌سازد، اما نباید چنین تصور کرد که بوداییان، نظریهٔ تسامح را تا حد باور به کثرت‌گرایی دینی پذیرفته بودند. در تعالیم اولیهٔ بودایی، هرگز نشانه‌ای یافت نمی‌شود که حاکی از قول بوداییان به امکان حصول نجات برای غیر بوداییان باشد. آنان باور نداشتند که کسی که در مسیری غیر از راه بودا سلوک می‌کند و حیات خود را بر اساس تعالیم بودا تنظیم نمی‌کند، امکان نجات داشته باشد. در واقع، همچنان که خود بودا، نظام‌های دینی دیگر را پوچ و تهی می‌خواند، معلمان بودایی نیز، تعالیم و راه‌های دیگر را برای دستیابی به نجات، کافی و کارآمد نمی‌دانستند (همان، ۱۵۸).

به این ترتیب همانند هر سنت دینی بزرگ دیگری نظیر هندوئیسم، یهود، مسیحیت و اسلام، در سنت بودایی نیز این باور وجود دارد که درک واقعی وضعیت انسانی ما به روشن‌ترین و موثرترین وجه در تعالیم گوتمه بودا صورت می‌پذیرد و

1. Coomaraswami.

این‌که هر نظریه یا آیینی که خصلت دائماً در حال تغییر و ناپایدار حیات انسانی و یا امکان دستیابی به «ساحل دیگر» را انکار کند، نمی‌تواند مردم را از نارضایی‌های رایج وجود معمولی انسانی، به ساحل نجات و رستگاری رهنمون شود. در اندیشه بودایی، دمه، حقیقت کامل و نجات‌بخشی است که از دیگر راه‌های نجات پیشنهاد شده در ادیان جهان، مؤثرتر و برتر است و چنین اطمینان‌خاطری طبیعتاً پذیرش کامل کثرت-گرایی دینی را تشویق نمی‌کند (نک: هیک،^۱ مسائل کثرت‌گرایی...، ۹۱). خود بودا یا پیروانش ظاهراً هرگز طریقت عالی خود را مستعد کثرت‌گرایی دینی نپنداشته‌اند. بودا سنت‌های هندوی و اندیشه‌ها و مقالات برهمنان را مورد نقد و معمولاً تخطئه قرار می‌داد و گاه بیان وی در این باب خالی از تحکم نیز نبود. وی نیز مانند سایر صاحبان الهامات و بنیان‌گذاران سنت‌های بزرگ دینی، خود را یکسره از هر موجودی که به زعم او به روشنی و آزادی نرسیده برتر می‌دانست (شومان،^۲ ۱۹). بودا گفته است که با حصول تجربه روشن‌شدگی و بصیرت باطنی به رستگاری رسیده و از چرخه کرمه و سمساره رهایی یافته است و طبعاً دیگران نیز می‌توانند با پیروی کامل و دقیق از تعالیم او و عمل به این تعالیم، به بصیرتی همچون بودا دست یابند و از چرخه بازپیدایی، آزاد شوند (همیلتون،^۳ ۱۳۰). درست است که بودا هرگز کسی را به پذیرفتن تعلیم بودایی، مجبور نساخت و حتی هشدار می‌داد که کسی نباید بدون تأمل و تفکر به آیین بودایی درآید (شومان، ۲۰)، ولی این مایه از شکیبایی، با مبحث اصولی به رسمیت شناختن «راه» های درست دیگر که می‌توانند به رهایی و نجات کامل منتهی شوند، مناسبتی ندارد. در میان آموزگاران بزرگ بودایی نیز، در قرون اولیه، هرگز رویه تسامح و بردباری و مدارا با ملل و نحل دیگر، بدین گونه تفسیر نشد که بتوان مفهومی از کثرت‌گرایی دینی را در

1. Hick.

2. Schumaan.

3. Hamilton.

آن بازشناسی کرد. حتی در درون سنت بودایی هم، این تسامح، به نوعی کثرت‌باوری درون‌دینی (کثرت‌گرایی مذهبی) منجر نشد، چنان‌که موضوع اصلی نخستین شورای بزرگ بودایی در ویسالی^۱ در سده اول پس از مرگ بودا، استوار داشتن عقائد درست و حقه بودایی و قلع و قمع آموزه‌های باطل و نادرست و به اصطلاح، تکفیر و طرد بدعت‌گذاران و دژآیینیان از حلقه اخوت بودایی بود (کوماراسوامی، همانجا). بوداییان اولیه، نه تنها مدعی بودند که به حقیقت دست یافته‌اند، بلکه مدعی بودند که حقیقت، منحصرأ نزد آنان است و جز حقیقتی که آنان تعلیم می‌دهند، حقیقت دیگری وجود ندارد. در نظام بودایی مه‌ایانه هم حداکثر می‌توان نظریه‌ای شمول‌گرایانه^۲ را باز شناخت، چنان‌که برخی در این مکتب بودایی بوده‌اند که شخصیت‌های دینی غیر بودایی همچون عیسی، فرانچسکوی قدیس، کنفوسیوس، لائودزو و بسیاری دیگر را، ظهورها و تجلی‌هایی از بودا تلقی می‌کرده‌اند؛ حقیقتی که اصل آن بودایی است ولی در صورت‌های متنوع جلوه‌گر می‌شود (کوماراسوامی، ۱۵۸-۱۵۹).

در مورد نمونه بارز و تاریخی تجلی روح تسامح بودایی که محققان آن را در آشوک^۳ (قرن سوم ق.م.) - فرمانروای بزرگ سلسله موریان در هند - جست‌اند نیز وضع به همین قرار است. صرف نظر از مناقشاتی که در کیفیت بودایی‌گری آشوک هست، اهمیت او در گسترش بودیزم و تأثیر او از این دین روشن است. اگر فرمان‌های مشهور او درباره صلح و هم‌زیستی اقوام و مذاهب - که گفته می‌شود از روی اعتقاد او به مبانی بودیزم صادر شده - ملاک ارزیابی ما از فهم آشوک از تسامح بودایی باشد، در این فرمان‌ها نیز صورتی از کثرت‌گرایی دینی به چشم نمی‌خورد. برای نمونه در یکی از مستعدترین عبارت‌های فرمان آشوک نیز تسامح در قبال اعتقادات دیگران جنبه‌ای

1. Vaisali.

2. inclusivistic.

3. Ashuka Vardhana.

کارکردگرایانه دارد و به هیچ وجه مطلق نیست. در سنگ‌نیشته شماره دوازدهم فرمان او آمده است که شخص نباید فقط به عقیده خود احترام بگذارد یا عقاید دیگران را بدون علت، بی‌قدر و اعتبار گرداند، تحقیر فقط باید برای جهاتی معلوم و مشخص صورت گیرد، زیرا فرقه‌های دیگر نیز هر یک به جهتی شایسته احترام‌اند (دورانت، ۶۴۷).

درباره این فرمان‌ها، نکته دیگری نیز گفتنی است و آن تزییقاتی است که دسته-ای از غیر بوداییان مثلاً برهمنان هندو به سبب این فرمان بدان دچار شدند. آشوک بر اساس آموزه بودایی «زیستن درست»^۱ که مطابق آن راهرو بودایی از مشاغلی چون خرید و فروش اسلحه، موجودات زنده، گوشت، شراب، زهر و همچنین ماهی‌گیری و شکار منع شده است^۲، به تحریم یا تحدید این اعمال فرمان داد و بدیهی است که بدین ترتیب برای دینداران هندو در اجرای مناسک و شعائر عبادی‌شان مشکلات جدی پدید آورد (همان، ۶۴۹) و این چنین تنگنایی البته مفید معنای پلورالیزم دینی نیست.

انحصارگرایی بودایی در تعیین راه وصول به معرفت حقیقی

از سوی دیگر، تأکید بودا بر بصیرت باطنی و معرفت حقیقی چنان است که به طور کلی، همه کسانی را که در راه دیگری - غیر از راه بودایی - سلوک می‌کنند، نابینا و حداکثر، برخوردار از حقیقتی نسبی و ناقص تلقی می‌کند. به باور بودا، کسی که گفتار و رفتارش برخاسته از بصیرت و انگیزه درونی نیست، هرگز نمی‌تواند از قید غم و رنج رها شود و چنین کسی، مانند اسبی است که به ارابه‌ای بسته شده و رنج همچون آن ارابه، همواره به دنبال اسب جان او روان خواهد بود (لیلی^۳، ۵۰). در نظریه بودایی شناخت، دو گونه حقیقت تعریف شده است: حقیقت نسبی^۴ و حقیقت مطلق^۵؛ شناخت

1. sammā ajiva.

۲. بنا بر آموزه‌ای که در مجیمه نیکایه / Majjhīma Nikāya در پاسخ به این سوال که زیستن درست چیست، آمده، شاگرد نباید این مشاغل را پیشه خود قرار دهد؛ نک: نیانه تی لوکا، ۹۱.

3. Lillie.

4. sammuti sacca .

5. paramatta sacca.

نسبی یا حقیقت ناقص، از آن روشنی نیافتگان، و شناخت مطلق و حقیقت کامل، برای روشن‌شدگان و به بودی رسیدگان است و منحصرأً همین شناخت مطلق و کامل است که به رهایی نهایی و نیروانه می‌انجامد (سوزوکی^۱، ۵۹-۶۰). مبنای این قول، باور به دو حالت و وضعیت است: "خود"^۲ و «نه-خود»^۳. تا زمانی که فرد برای «خود» و لذت‌ها، تمنیات و خواهش‌های «خود»، تلاش می‌کند، بی‌قرار، ناآرام، آشفته و نابه‌کام خواهد بود و شادی، عبارت است از معدوم ساختن «خود» به واسطه «بیداری» یا «معرفت» و این حالت، برترین درجه‌ای است که فرد می‌تواند بدان دست یابد (لیلی، ۴۹) و به حکمت آن سوی رود و به کرانه دیگر رودخانه برسد؛ مقامی که فراسوی فرزنگی بودایی تلقی می‌شود (همانجا؛ برای تفصیل درباره این معرفت برتر نک: تک‌نگاری مبسوط ع. پاشایی درباره پرجنیا پارمیتا^۴ با عنوان *فراسوی فرزنگی*). در معرفت‌شناسی بودایی، دریافت‌های پیش از روشن‌شدگی^۵ (بودی) در مقایسه با دریافت‌هایی که فرد پس از روشن‌شدگی حاصل می‌کند^۶، به مثابه حالت‌هایی است که فرد، قبل و بعد از بیداری از خواب دارد. در هریک از این دو وضعیت، دریافت‌های فرد با یکدیگر متفاوت‌اند و این تفاوت، کاملاً بنیادین است. در مقایسه دیگری، حالت فرد قبل از نیل به حقیقت بودایی و پس از نیل به آن، به وضعیت نایبای مادرزادی تشبیه شده که ناگهان بینایی خود را به دست آورده باشد. در واقع، یک نایبای مادرزاد، «می‌داند» که نایبنا است اما از آنجایی که نمی‌داند که «بینایی» چیست، پس عملاً نمی‌داند که «نایبایی» چیست؟ (همیلتون، ۶۱، ۸۳، ۱۳۵). بودا در حکایتی درباره بصیرت باطنی آورده است

-
1. Suzuki.
 2. ego.
 3. non-ego.
 4. prajñāpāramita.
 5. Pre-Enlightenment perceptions.
 6. Post-Enlightenment perceptions.

که: روزی مردی که نابینای مادرزاد بود، گفت: «من به جهان پدیده‌ها باور ندارم و خورشید و ماه و ستاره‌ای وجود ندارد». او در برابر دیگرانی که پیوسته مدعی بودند که همه این پدیده‌های هستی را می‌بینند، همچنان بر قول منکرانه خود اصرار می‌ورزید. سرانجام، روزی، حکیمی که از بصیرت باطنی برخوردار بود، او را شفا داد. مرد نابینا چون چشم گشود با شادی فریاد زد: «من رنگ‌ها، درختان، گل‌های زیبا، خورشید رخشان و ... را می‌بینم!»؛ اما حکیم به او یادآور شد که: «بیهوده می‌گویی و ژاژ می‌خایی! تو هنوز هم کوری چنان‌که پیش‌تر بوده‌ای! چرا که اکنون تنها داری ظاهر پدیده‌ها و نه باطن آنها را می‌بینی!» (لیلی، ۵۰). در تمثیل فیلسازی کوران نیز، با توجه به مفهوم کلیدی کوری در ذهن و زبان بودا، همه مدعیان معرفت - به‌ویژه مدعیان معاصر بودا یعنی علمای هندویی و جینی - به مثابه نابینایانی تلقی شده‌اند که هم در واقع امر، اساساً توان و ابزار لازم برای یافتن حقیقت را ندارند، و هم این که «چو ندیدند حقیقت، ره افسانه زدند» و به هیچ روی نمی‌توان به ایشان توضیح داد که حقیقت کامل و مطلق چیست. با این زمینه معرفتی، در ادبیات متأخرتر بودایی نیز، تمثیل فیلسازی کوران، باز به گونه دیگری مطرح گردیده است و در این روایت تازه‌تر، معلم بودایی همچنان کسانی را که از منظری غیر بودایی سعی در جستن حقیقت دارند، به کوران تشبیه می‌کند: روزی گروهی از سالکان راه‌های دیگر (برهمنان، جینی‌ها و ...) وارد شهری شدند؛ هر یک از این گروه‌ها، عقاید و باورهای خود را بر حق می‌پنداشت و در هر موضوعی چنین می‌گفت که مثلاً الف، ب است و حقیقت فقط همین است و هر باور دیگری جز این، وهم و پندار باطلی بیش نیست. این گروه‌ها، با دنبال کردن گفتمان «حقیقت این است و آن حقیقت نیست»، با یکدیگر مجادله و منازعه می‌کردند تا این که شاگردان بودایی، ماجرای ایشان را نزد استاد عالی‌مقام خود باز گفتند. به عقیده استاد، آن جماعت، کور و نابینا بودند؛ آنها نه می‌دانستند که حقیقت چیست و نه

می‌دانستند که ناحقیقت چیست؟ در موقعیتی که این نابینایان در آن قرار داشتند، طبیعی بود که با یکدیگر جدال و منازعه کنند. آن گاه، این استاد عالی‌مقام، حکایت فیل‌شناسی کوران را برای شاگردانش نقل کرد (برای تفصیل در این باره نک: *قصه‌های بودایی*)^۱، ۲۲-۲۵؛ هامفریز،^۲ (۸۱-۸۳) و به همان نتیجه‌ای رسید که بودا در نقل خود از این حکایت مطرح کرده بود.

نتیجه

بنابر نگرش کاملاً انحصارگرایانه‌ای که هم معلمان جینی و هم بودا و پیروان او به‌ویژه در قرون اولیه بودایی به معرفت و حقیقت داشته‌اند، هیچ کدام از آنها، قائل به این نبوده است که خارج از طریقت معهود خودشان، بتوان راه نجاتی جست‌جو کرد. حداکثر این که دیگران را نابینایانی به حساب می‌آوردند که از دیدن حقیقت عاجزند و از این رو شاید شایسته‌ترحم و شفقت باشند. در ادبیات متأخر بودایی (در مه‌ایانه بودیزم) هم در خوش‌بینانه‌ترین حالت ممکن، نوعی شمول‌گرایی قابل‌بازشناسی است، اما نه در آیین جین و نه در بودیزم، هرگز بارقه‌ای از کثرت‌گرایی دینی نیز مشاهده نمی‌شود، زیرا اولاً هر یک از اینها به صراحت مدعی است که برای رهایی از رنج و رسیدن به نجات باید به معرفت درست و مطلق رسید و معرفت‌های ناقص راهی به نجات نمی‌برند، ثانیاً، این معرفت برتر و مطلق نیز تنها با سلوک در راهی میسر است که در این آیین‌ها تجویز شده است. به‌ویژه این که در اقوال بودا، به‌وضوح اشاره شده است که راه فقط همین است و راه دیگری وجود ندارد. به این ترتیب، جست و جوهای تکلف‌آمیز در ادبیات جینی و بودایی و به‌ویژه در اقوال منسوب به بودا برای یافتن قول

1. Buddhist Stories.

2. Humphreys.

روشنی به کثرت‌گرایی دینی، تنها به اشاره به برخی حکایت‌ها از جمله حکایت فیل - شناسی کوران منتهی می‌شود که با مراجعه به زمینه مطرح شدن این حکایات در متون بودایی و نتیجه‌ای که خود گویندگان از نقل آنها گرفته‌اند، مشخصاً ملاحظه می‌شود که این حکایات نسبتی با نظریه کثرت‌گرایی دینی - که در واقع مفهومی مدرن و متأخر است - ندارند.

منابع

- اباذری، یوسف و دیگران، *ادیان جهان باستان*، ج اول، چین و هند، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۴.
- پاشایی، عسکری، *بودا، آیین، زندگانی، انجمن، گزارش کانون پالی*، طهوری، تهران، ۱۳۴۷.
- _____، *فراسوی فرزنگی (پرگیا پارمیتا)*، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۰.
- تی لو کا، نیانه، *سخن بودا*، ترجمه ع. پاشایی، طهوری، تهران، ۱۳۵۷.
- چکروتی، ا.، «فلسفه جینه»، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، زیر نظر سروپالی راداکریشنان، ترجمه خسرو جهانداری، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۷.
- چنین گفت بودا، ترجمه هاشم رجب‌زاده، اساطیر، تهران، ۱۳۷۸.
- دما پادها: متن بودایی بودا و سرودهایش «راه حق»*، ترجمه رضا علوی، فرزنان روز، تهران، ۱۳۸۶.
- دورانت، ویل، *تاریخ تمدن، کتاب اول*، مشرق زمین، بخش دوم، هند و همسایگانش، ترجمه مهرداد مهرین، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۴۳.
- سوزوکی، ب.ل.، *راه بودا (آیین بودای مهاییانه)*، ترجمه ع. پاشایی، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۰.
- شایگان، داریوش، *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۲.

شومان، هانس ولفگانگ، *آیین بودا، طرح تعلیمات و مکتب‌های بودایی*، ترجمه ع.پاشایی، مروارید، تهران، ۱۳۶۲.

ناس، جان ب.، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۲.

Bharadwaja, Vijay, «Logic and Language in Indian philosophy», *Companion Encyclopedia of Asian philosophy*, ed. Brian Carr and Indira Mahalingam, Routledge, London, 1997.

Buddhist Stories, Trans. F. L. Woodward, Theosophical Publishing House, Adyar, 1925.

Cailot, Colette, «Jainism», in *Encyclopedia of Religion* [ER], ed. Mircea Eliade, Macmillan, NewYork, 1987.

Coomaraswami, Ananda K., *Buddha and the Gospel of Buddhism*, Revised Dona Luisa Coomaraswami, Harper & Row Publishers, NewYork- London, 1964.

Davids, T.W.R., «Does Al Ghazzali use an Indian Metaphor ?», Journal of *The Royal Asiatic Society*, 1911, pp. 200-201.

The Dhamma pada, S. Radhakrishnan, ed. Oxford University Press, Oxford, 1958.

Eliot, Sir Charles, *Hinduism and Buddhism*, vol. 1, London, 1921.

Gopta, Sanjukta, «Jivanmukti», ER.

Hamilton, Sue, *Early Buddhism: A New Approach, The I of the Beholder*, Curzon Press, Richmond, 2000.

Hick, John, *An Interpretation of Religion*, Macmillan, London, 1989.

idem, *Disputed Questions*, Yale University Press, New Haven, 1993.

idem, *God and the Universe of Faith*, Macmillan, London, 1973.

idem, *Problems of Religious Pluralism*, St.Martin Press, New York, 1985.

idem, «Religious Pluralism», ER.

Humphreys, Christmas, (ed.), *The Wisdom of Buddhism*, Curzon Press, Richmond, 1987;

Jacobi, Hermann, «Jainism», in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, T. & T. Clark Ltd., Edinburgh, 1980.

Lillie, Arthur, *Buddha and Buddhism*, ed. Oliphant Smeaton, T. & T. Clark, Edinburgh, 1900.

Meier, Friz, «Das Problem Der Natur Im Esoterischen Monismus», Eranos Jahrbuch, XIV, 1940.

Potter, Karl H., «Knowledge and Reality in Indian Philosophy», Companion Encyclopedia of asian philosophy.

Rai Jain, Champat, *Fundamentals of Jainism*, Veer Nirvana Bharti, Delhi, 1974.

Smart, Ninian, «Indian Philosophy», in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Macmillan, NewYork,1972.

Sony, Jayandra, «Jaina Philosophy», Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. by: **Edward Craig**, Routledge, London-NewYork, 1998.

idem, «Manifoldness, Jaina Theory of», in *ibid.*