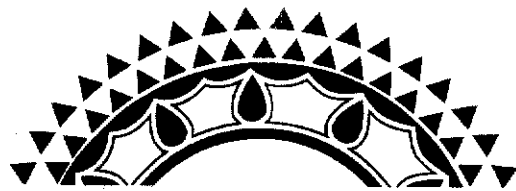




خدا در سنت بودایی*

حیث وارد^۲
خلیل قنبری

شوریه‌شکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



چه بسا گنجاندن برداشتی از آیین بودا در بررسی مفهوم "خدا" عجیب به نظر رسد؛ زیرا با استدلال می‌توان آیین بودا را دینی الهادی دانست. با آن که در آیین بودای مردمی، هزاران خدا، شیطان، روح، و جن وجود دارد، به خدای شخصی و انسان‌وار^۳ گرایش چندانی وجود ندارد، چه رسد به این که ارتباط با چنین خدای شخصی‌ای هدف زندگی دینی دانسته شود. بیشتر اشکال آیین بودا به مفهوم خدا مطلقاً بی‌علاقه‌اند و به این دلیل، آن دسته از تعاریفی که به دنبال آن‌اند تا دین را بر اساس اعتقاد به خدا تعریف کنند، آیین بودا را موردی دشوار می‌یابند. نویسندگانی مانند دیلیو. دی. هادسون^۴ رویکردی شتاب‌زده دارند و می‌گویند آیین بودا دین نیست. اما، چنان که نشان خواهیم داد، این رویه به این دلیل که اهمیت بسیار اعتقاد دینی را نادیده می‌گیرد، بسیار تحکمی است.

مفهوم محوری آیین بودا، مفهوم "خدا" نیست؛ بلکه نیروانه^۵ (در سنسکریت و نیبانه^۶ در پالی) است. واقعاً دور از انصاف است که با تعریفی از مفهوم نیروانه آغاز کنیم؛ زیرا می‌گویند این مفهوم کاملاً تعریف‌ناپذیر است. اما در اودانه^۷، کتاب مقدسی که عموم بوداییان آن را قبول دارند، گزارشی کلاسیک از نیروانه آمده است. "ای رهروان! سپهری وجود دارد تهی از خاک و آب، آتش و هوا. آن، مکان بی‌کران، اندیشه نامتناهی و نیستی نیست؛ ادراک و نه ادراک هم نیست. آن نه این جهان است و نه آن جهان. من آن را نه آملن، نه از میان رفتن، نه آرام‌یستان، نه مرگ، نه تولد می‌خوانم. آن بی‌بنیاد، بی‌تکامل، بی‌توقف است؛ این پایان رنج است. برای آن چیزی که به چیزی دیگر می‌چسبد سقوط وجود دارد؛ اما آن چیزی که به چیزی نمی‌چسبد سقوط نمی‌کند. در آنجا که سقوطی نیست، آرامش وجود دارد، هیچ میل شدیدی وجود ندارد. در آنجا که میل شدید وجود ندارد، چیزی نمی‌آید یا نمی‌رود... مرگ وجود ندارد، تولد وجود ندارد... نه این جهان وجود دارد نه آن جهان، نه در بین آن دو. این پایان رنج است. ای رهروان! ناآمده، نازده، نه خلق شده، نه صورت یافته وجود دارد. اگر این... نبود، رهایی برای آمده، زاده شده، خلق شده و صورت یافته وجود نداشت... اما رهایی وجود دارد."

به نظر می‌رسد نیروانه تا همان اندازه‌ای که دست‌یافتنی است هم، تقریباً آموزه‌ای سلیبی است. بدین ترتیب، آیین بودا درباره هدف نهایی زندگی انسان بی‌اندازه خاموش است. با وجود این، در آیین بودا به وضوح هرچه تمام‌تر بیان شده است که هدفی نهایی وجود دارد و رهایی امکان‌پذیر است؛ هرچند که راه رسیدن به آن، راهی پرفرازونشیب و توان‌فرساست. از این رو، جهان‌گزار، جهان‌شکن، جهان‌تولد و تولد دوباره، قطعاً جهانی نامطلوب و قلمرو رنج دانسته شده است.

اگر امیال را بتوان فرو نشاند، آن‌گاه حالت به‌دست‌آمده نیستی صرف نیست. ون گلاسن‌آپ،^۸ در اثر معتبر خود در باره آیین بودا می‌گوید "با وجود این که ممکن است نتایج و پیامد مفهوم نیروانه مختلف باشد، مفهوم پایه‌ای آن واحد است. نیروانه عبارت است از حالتی تعریف‌ناپذیر، فارغ از هر تعلق دنیوی، فراسوی تمینات زمینی و آزاد از هر فکر خودبینانه و دروغین. سخن کوتاه، نیروانه با هر وجود مشروط و فردی در بند تولد و مرگ در تضاد کامل است."

چه بسا نیروانه حالتی نفسانی، حالتی کاملاً روانی به نظر رسد؛ زیرا در نیروانه دل‌بستگی‌ها فرو نشانده شده‌اند و آزادی درونی تحقق یافته است. در آن، نه میل شدیدی وجود دارد، نه غمی؛ نه چیز خواستنی وجود دارد و نه چیز ناخواستنی. اما این وصف کافی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا نیروانه در آن حالت، بی‌مرگ، بی‌تولد، و بی‌شکل است. نیروانه ناآمده^۹ است؛ بنابراین نیروانه نمی‌تواند حالتی نفسانی باشد که در نقطه‌ای از زمان به وجود می‌آید؛ بلکه نیروانه باید چیزی فراسوی نفس فردی^{۱۰} باشد. اما چه چیزی؟

ممکن است به نظر رسد نیروانه خاموشی^{۱۱} است. آیا کلمه نیروانه در اصل به معنای خاموش شدن نیست؟ آیا نیروانه توقف دایره تولدهای مجدد و پایان وجود مشروط نیست؟ بدین ترتیب، به نظر می‌رسد نیروانه دست کم خاموشی خود و نفس فردی است. چگونه می‌توان عدم را از نازده^{۱۲}، نه خلق شده^{۱۳}، نه صورت یافته^{۱۴} تمیز داد؟ اما با صراحت بیان شده است که نیروانه عدم نیست. نیروانه نوعی حالت است؛ و فرد در آن حالت، نیستی صرف نیست؛ بلکه نوعی رضایت^{۱۵} می‌یابد؛ گرچه آن رضایت با آن‌چه افراد در بند نفسانیت آن را رضایت می‌خوانند، بسیار فرق دارد. راهب قرن پنجم، بوداگوشه^{۱۶}، از سنت نیروانه^{۱۷} متصلب‌ترین سنت بودایی، در اثر ویسودی مگه^{۱۸} نیروانه را عدم نمی‌داند. او می‌نویسد: "نیروانه در زبان استعاره خاموشی خوانده شده است؛ زیرا در معنای عام، نیروانه وضعیت مناسب نوعی خاموشی است؛ خاموشی‌ای که می‌توان آن را توقف تولد نامید. نوعی خاموشی، یعنی خاموشی دایره تولد مجدد در این جهان تناسخی وجود دارد. با وجود این، خاموشی تنها یک استعاره است و نیروانه حقیقتاً خاموشی نیست. اما چرا در باره آن، به صراحت سخن گفته نمی‌شود؟ به خاطر ظرفیت بی‌اندازه اش تنها می‌توان به آن رسید، آن را نمی‌توان ایجاد کرد. یعنی، راه رسیدن به آن وضعیت را می‌توان نشان داد، اما خود آن وضعیت را نمی‌توان به وجود آورد. فردی که در جستجوی آزادی است می‌تواند وارد آن شود. از این رو، آن بدون منشا است. چون بی‌منشا است بدون پیری و مرگ است... آن پاینده است... به خاطر آن که آن فراتر از سرشت ذاتی ماده است، آن غیر ملای است..."

چون که از راه بینش خاصی که نتیجه تلاش بسیار است دست‌یافتنی است و چون که عالم مطلق آن را بیان می‌کند، نیروانه، در معنای نهایی موجود استه نیستی نیست؛ از آن به عنوان نیستی می‌توان سخن گفت؛ به آن معنایی که امور مادی وجود دارند. آن به این معنا وجود ندارد. اما این به معنایی نهایی تر وجود دارد و بی‌تغییر و بسیط است و به آن می‌توان دست یافت. چنین گفته است، ای رهروان! چیزی وجود دارد که نازده، ناآمده است، نه خلق شده است، نامشروط است (اتی ووتکه، ۳۷) (۶، درباره حقیقت توقف^{۱۱})، نامشروط، نه خلق شده وجود دارد؛ و خود فردی به آن می‌تواند دست یابد.

در این گزارش همچنان یک مشکل اساسی وجود دارد. اگر نیروانه دست‌یافتنی است، بنابراین چیزی وجود دارد که به نیروانه دست نیافته است و سرانجام می‌تواند به آن دست یابد. اما خود نیروانه وجود یا تغییر پیدا نمی‌کند و لذا چیزی نمی‌توان بر آن افزود. بنابراین، چه چیزی به نیروانه تغییرناپذیر، دست می‌یابد؟ اگر خود فردی کاملاً خاموش می‌شود، چیزی به دست نمی‌آید و تنها می‌توان گفت که ناآمده همچنان وجود دارد. حال آن که خود و نفس منتهای دیگر وجود ندارد. اما چنان که دیده‌ایم، این نظر مردود است. به یک معنی، نیروانه هدف واقعی تلاش انسان است. بنابراین، خود منتهای باید در در بی‌تغییر^{۱۹} و در حالتی تازه وارد شود. بی‌تغییر در این حالت در خود فردی کاملاً انعکاس می‌یابد، تا حدی که به نظر می‌رسد خود فردی آکنده از آن شده است.

البته، آیین بودا به آموزه ناخود^{۲۰} (an-attā) پای‌بند است. بنابراین آموزه، هر چیزی ناپایا^{۲۱} و ساخته مجموعه‌ای از حوادث گذرا است. در بن افکار و احساسات و ادراکات گذرا خود گوهری پایا^{۲۲} وجود ندارد. لذا به نظر می‌رسد وقتی که زنجیر حوادث، که معلول میل^{۲۳}، به پایان رسد چیز پایلاری که بتواند به نیروانه رسد، وجود ندارد. مسئله همین است و بدین ترتیب به مهم‌ترین پارادوکس فلسفه بودایی می‌رسیم: چیزی باید به پایلاری برسد که در فراسوی ناپایلاری نمی‌تواند پایلار بماند و چیزی بناسد در حالتی پا نهد که به هیچ وجه نمی‌تواند به آن حالت برسد. متأسفانه، تنها می‌توانم این پارادوکس را بیان کنم و هیچ راه‌حلی برای آن نمی‌بینم. به نظر، علی‌رغم آموزه نیروانه، پای‌بندی شدیدی به این دیدگاه وجود دارد که "خودی" هست که می‌تواند از ناپایندگی بگذرد و به پایندگی برسد. اگر چنین است، باید به نیروی عملی ناخود تکیه کرد و گفت که احتمالاً این آموزه درصدد است تا توجه را از "خود" که سرچشمه امیال است منحرف کند؛ یعنی از "خود" که در پی آن است تا همه اشیا را به خودش به عنوان مرکز متوجه کند. اثر بزرگ بودا، گوشه "راه پالایش" خوانده می‌شود.



او در این اثر می‌گوید "مراد از پاک، نیروانه است که عاری از هر آلودگی و بی‌نهایت پاک است. راه رسیدن به این پاک، راه پاک است (گفتار مقدماتی). لذا، همان‌طور که بیان شده است، پاک‌سازی جان آدمی... دین بوداییان است" (دمه پده ۱۸۲، Dhammapada). به عنوان راه فضیلت، باید در پی "فقدان شفقت روانی، شادی، شغف، آرامش، لذت، عمل، تهذیب، تحول، آرایش، تمرکز، پُری، خرسندی، تنفر، بی‌تفاوتی، توقف، بی‌تشویشی، شناخت عالی و شناخت کامل، یعنی نیروانه بود" (از پتی سام پینا Patisambhida, i, ۴۶). این ویژگی‌ها سلبی محض نیستند. آن‌ها تنها درباره توقف دل بستگی سخن نمی‌گویند. به لذت، پُری، تهذیب و شناخت کامل نیز اشاره دارند. بدین ترتیب نیروانه را نمی‌توان نابودی شخصیت دانست، بلکه بسط شخصیت به مرتبه‌ای وصف‌ناپذیر، و در مسیر شناخت و شادکامی است.

آی رهروان! من به شما نامشروط را... حقیقت را و کرانه دیگر را، دین هر آن‌چه را که دشوار است می‌آموزم؛ پیری‌ناپذیر و پایه، هر آن‌چه را که بی‌مانع است؛ بی‌مرگی و فرخنده و ایمن؛ هر آن‌چه را که در پیش رو نبوده است و هر آن‌چه را که بدون بلاست؛ هر آن‌چه را که بدون رنج است، پاک و جزیره، آمن و پناهگاه را به شما می‌آموزم" (سامیوتا Samyutta, ۳۶۴، ۳۶۹).

به عبارت دیگر، نیروانه را باید بسیار طلب کرد. دستیابی به آن دشوار است و فراسوی تغییر و شرایط است؛ و هنگامی که تمامی تمینات و رنج‌ها به پایان رسد، و همه پیوندها با احساسات ناپاک از بین رود، آن‌گاه به آن‌چه سامیوتا نیکایه^{۳۳} (۴۳، ۴۲) آن را آرامش بی‌کنش یا بی‌میل^{۳۴} می‌خواند، می‌توان آگاه شد، که ورای سه ریشه ناسالم آرز، تنفر، و فریب است.

همه اشکال آیین بوده، نیروانه را ناگفتنی و نامشروط می‌دانند؛ غلبه بر آرز، تشنگی و دل بستگی و آزادی از خویشتن است و نیز آزادی از همه امیال گذرا راه رسیدن به نیروانه است؛ و نیز بر آن‌اند که نیروانه آرامش روحی، سکون، صلح لذت و شناخت عالی را به همراه دارد. همان‌طور که در سوره لنگوتاره^{۳۵} آمده است: "شما در نیروانه فانی نمی‌شوید، نیروانه نیز در شما جاودان نیست؛ زیرا آن از ثبوت عالم و معلوم و ثبوت وجود و عدم بیرون است." (۲، ۷) بنابراین، احتمالاً بهترین راه تفکر درباره آن نفی خود^{۳۶} نیست، خودشکوفایی^{۳۷}، آن‌طوری که معمولاً فهمیده می‌شود، نیز نیست، بلکه تعالی خود^{۳۸} است؛ یعنی یافت حقیقی‌ترین واقعیت در حال توجه کامل به نامشروط است، که شادکامی و شناخت را به همراه دارد. علی‌رغم همه اظهارات مخالفه باید گفت که نیروانه به‌وضوح شبیه به خداگرایی است. آن واقعیت برین را در شکلی از وجود قرار می‌دهد که بیش از آن‌که به ماده تصادفی بودگی و ناخودآگاهی شباهت

داشته باشد به آگاهی، شناخت و شادکامی شباهت دارد. فرق آن با اشکال خداگرایی آن است که بر آفرینندگی یا فعل در عقل متعالی و بر خاموشی بی‌حد درباره سرشت آن تأکید دارد. امر جاودان تصور ناپذیر، شرط عالی برای تحقق خود و نیز شرط عالی واقعیت برین است... زیرا ارتباطی با هستی و نیستی ندارد و کننده نیست." (سوره لنگوتاره، ۲، ۱۷) نیروانه شکلی ورای کنش و شرایط است و در مقایسه با امور مشروط و ناپاینده معدوم است.

این خاموشی درباره واقعیت متعالی، یعنی امر نامشروط، پس از آن‌که انسانی ادعا می‌کند به عمل درونی هستی خدا آگاه است، بسیار خوشایند است. بوداییان منبع الهام^{۳۹} و دا^{۴۰} را قبول ندارند. از این رو، اظهار نظر آن‌ها بر وحی شفاهی^{۴۱} مبتنی نیست؛ بلکه بر تجربه بوده، یعنی فرد روشنی‌یافته^{۴۲} استوار است. از آن‌جا که او تنها درباره آن‌چه فایده‌رسان است و می‌تواند رهایی‌بخش باشد سخن می‌گوید، گفتارهای درباره سرشت درونی واقعیت متعالی برای او بسیار مهم نیست. باین حال، فرد باید دغدغه داشته باشد که آزادی انسان واقعا چیست؛ هدف متعالی انسان چه می‌تواند باشد و روشن‌شدگی^{۴۳} چیست. تا حدی، نمی‌توان از پرسش‌هایی درباره سرشت آزادی طفره رفت. ظاهراً دیدگاه بودایی این است که تنها درباره راه رسیدن به آزادی می‌توان سخن گفت؛ نه درباره خود آزادی. با وجود این، باید مستقل بیان کنیم که فقط در راه رسیدن به حالت روانی عمیق نیستیم، بلکه واقعا در راه رسیدن به چیزی هستیم. می‌خواهیم بدانیم آیا این هدف دست‌یافتنی است؟ تجربه گوتمه‌بودا شاهدهی است بر این‌که دستیابی به آن امکان‌پذیر است. لذا آیین بودا، کمتر از هر دین دیگری، بر وحی الهی مبتنی است. آیین بودا بر نوع خاصی از تجربه که انسان از امر نامشروط دارد مبتنی است؛ آیین بودا درباره آفرینندگی^{۴۴} خدا دیدگاهی حداقلی دارد. می‌توان گفت در مه‌ایانه^{۴۵}، دست‌کم یک مکتب خداگرایی وجود دارد (و بعضی دیگر تلویحا خداگرایی‌اند)؛ زیرا آن مکتب از نفس جاودان^{۴۶} به عنوان حقیقی‌ترین واقعیت یا دست‌کم به عنوان چیزی که بیشترین شباهت را به حقیقی‌ترین واقعیت دارد سخن می‌گوید. اما این مکتب تا آن‌جا که هیچ کنشی را به نفس کلی^{۴۷} نسبت نمی‌دهد، غیرخداگروانه است. بنابراین، به آن نفس کلی می‌توان دست یافت یا رسید؛ اما این نفس کلی باعث چیزی نمی‌شود، کمک نمی‌کند یا خود را آشکار نمی‌کند.

اما مشکل وجود جهان متناهی، در آیین بودا و همین‌طور در فرقه‌های راست‌گیش هندی، هم‌چنان به قوت خود باقی است و در مقایسه با دیدگاه افراطی بوداگوشه، بسیاری از اشکال آیین بودا درباره منشأ و سرشت امر نامشروط دیدگاهی ایجابی‌تر دارند. من

متنی از سنت مه‌ایانه را، به نام "بیداری ایمان"^{۴۸}، که آن را به حکیم هندی قرن دوم، اشوگوشه^{۴۹} نسبت می‌دهند، بررسی می‌کنم، اما تنها نسخه کاملی که از آن وجود دارد نسخه چینی است که تقریباً مربوط به سال ۵۵۰ میلادی است. آهنگ ایجابی در جملات آن جاری است: "از آغاز، چنینی [امر مطلق] (tathata) در سرشتش کاملاً دارای همه اوصاف عالی است... اوصاف بزرگ... حکمت بزرگ... شناخت درست... جاودانگی، شادکامی، خود و پاک... تغییرناپذیری و آزادی... هرچند آن، در واقع همه این اوصاف عالی را دارد، هیچ یک از اوصاف را متمایز از هم ندارد" (۶۵). این وجود بسیط، ناثرناپذیر، ازلی، تغییرناپذیر و دارای شادکامی، حکمت و دانش، در واقع نفس کلی نامیده می‌شود، و به آن بی‌شمار اوصاف عالی نسبت داده می‌شود. به عبارتی دیگر، آن حالتی از کمال است؛ لاوجود غیرشخصی یا مجرد نیست و افزون بر این، به یک معنی با نفس متناهی فرق دارد؛ دقیقاً به خاطر آن‌که دارای چنین اوصاف عالی و بی‌مانندی است. از طرف دیگر، "گالبد جسمانی و نفس در آغاز نادو بوده‌اند" (۷۲). یعنی، نفس کلی فی‌نفسه همه حالات وجود جهان‌پدیداری و جهان‌برین را شامل می‌شود" (۲۸). لازمه این شکل آیین بودایی مه‌ایانه آن است که واقعیت نادو است؛ پدیداری (ظاهری) و متعالی (واقعی) دو جنبه یک چیزند. "نفس کلی دو جنبه دارد... امر مطلق (تتا) و پدیدارها (سנסاره samsara) مانع‌الخاوند" (۳۱).

این بدان معناست که نیل به نیروانه گذر از جهان تجربی و رسیدن به قلمرو برتر نیست؛ زیرا قلمروی فراسوی جهان تجربی وجود ندارد، تنها یک جهان وجود دارد، که هم تجربی دیده می‌شود و هم برتر از تجربه. از این رو است که "همه موجودات مدرک، حقیقتاً در سرمدیت به سر می‌برند و داخل در نیروانه‌اند" (۴۶). همه آن‌چه نیاز است این است که این را دریابیم و به مدد تجربه شادکامی مطلق - که صرفاً دین سرشت حقیقی همین واقعیت است - بر سرشت ناخشنودکننده و سرشت ناپایا - که همیشه در توهم حسی است - چیره شویم.

بله، با آن‌که "نفس حقیقی جاودان، پایه، تغییرناپذیر، تاب و خودبسنده است" و یا آن‌که "همه حالات ذهن و آگاهی محصول نادانی‌اند" (۳۵) این‌که امر مطلق و امر پدیدار یکی هستند سخنی عجیب به نظر می‌رسد. چه فرقی بزرگ‌تر از فرقی که بین واقعیت تغییرناپذیر و توهم تجربی وجود دارد؟ از این رو، در متن آمده است که هر تبیینی به مدد کلمات موقتی و بی‌اعتبار است... همه امور به یک‌سان در حالت "چینی‌اند... که با کلام، تبیین‌پذیر یا تصویرپذیر نیست" (۳۳). همانند مورد شکره^{۵۰}، که از آیین بودا تأثیر پذیرفته

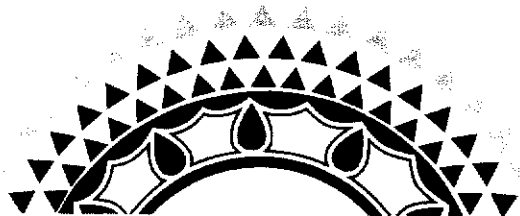


KEITH WARD

بنابراین آن فراتر از مقولات زبانی ماست، و دوئیت‌بردار نیست به طریقی که مفاهیم انسانی به شکلی بتوانند آینه برای آن باشند، آن‌گاه حق نداریم ادعا کنیم که می‌دانیم "چینی" فی‌نفسه کاملاً نادر، بسیط یا نیافریده است. پارادوکسی خاص در این دو ادعا وجود دارد: الف. شخص وارد حالتی شده است که بیرون از هر توصیفی است؛ ب. او می‌تواند بگوید که به حقیقت ذات مطلق دست یافته است که آن را بسیط، نازده، پاک و فناپذیر می‌داند. اگر آن توصیف‌ناپذیر است، فرد چگونه می‌تواند بداند که به واقعیت حقیقی دست یافته است یا بداند که آن فناپذیر و نازده است؟ این دسته از ادعاهای مهم‌اند که آن را کاملاً شناخت‌ناپذیر می‌کند؛ می‌داند که آن شیء نمی‌تواند وجود پیدا کند یا معدوم شود، می‌داند که دیگر واقعیت نهایی وجود ندارد؛ می‌داند که حقیقتاً خودبسته و تغییرناپذیر است. می‌توان با تکیه بر تجربه درباره واقعیت نهایی ادعاهایی را مطرح کرد. اما اگر کسی واقعیت نهایی را تجربه کند هرگز منطقی نمی‌تواند مطمئن باشد متعلق تجربه او در واقع همان است. حتی اگر کسی چیزی را تجربه کند که کاملاً منحصر به فرد و بیان‌ناپذیر به نظر می‌رسد، نمی‌تواند مطمئن شود که آن را چنین تجربه کرده است.

هدف این اظهارنظرها در انداختن خوره تردید در تجربه روشن‌شدگی نیست. اما در انداختن تردید در قطعیت هر ادعایی است که از چنین تجربه‌ای سرچشمه گرفته است؛ یعنی تردید در این ادعا که فرد به واقعیت نهایی، یا به واقعیتی تغییرناپذیر و بسیط، شناخت دارد. قبول دارم که جان‌های روشنی‌یافته به حق مدعی‌اند تجربه شادکامی بزرگ و آگاهی عالی داشته‌اند و آن‌ها به حق احساس می‌کنند وارد حالتی توصیف‌ناپذیر شده‌اند، اما این ادعاها که شکلی از حقیقت نهایی را بیان می‌کنند دارای مشکل منطقی و معرفت‌شناختی بزرگی‌اند. مشکل منطقی آن است که آن‌ها درباره واقعیت نهایی ادعاهای ایجابی، و ادعاهایی که اثبات آن‌ها بی‌اندازه دشوار است مطرح می‌کنند. این سخن که چیزی ازلی و ابدی است و فی‌نفسه تأثیرناپذیر و بسیط است سخنی بی‌اندازه جسورانه است. حتی این سخن که شخص می‌داند که چیزی وجود دارد که هیچ چیز درباره آن نمی‌تواند بداند دارای پارادوکس منطقی است. اما این ادعا که شخص واقعیتی را تجربه کرده است که توان توصیف آن را ندارد کاملاً قابل فهم است (نفس کلی فراتر از هر آنچه تصور می‌شود هست) و هر نوع تلاشی برای توصیف آن ناکافی به نظر می‌رسد. اما این ادعا کاملاً غیر از این است که بگوییم فرد می‌داند واقعیتی را که تجربه کرده است نازده و فناپذیر است. چگونه فرد می‌تواند به یک چنین چیزی علم پیدا کند؟ این ادعا دارای مشکل معرفت‌شناختی است. مشکل منطقی این بود که فرد درباره امر بیان‌ناپذیر چیزهای مهمی دارد

است، مسئله این است که آیا می‌خواهیم بگوییم که "چینی" مطلقاً توصیف‌ناپذیر است، یا آن که دست کم گویی از اوصاف آن می‌توان سخن گفت. لذا چینی "حقیقتاً تهی" (شونیه sunya) است... با حالات آلوده هستی نسبتی ندارد و فاقد همه نشانه‌هایی است که اشیاء را از هم متمایز می‌کند" (۳۴). "چینی" تأثیرناپذیر، تغییرناپذیر، و بسیط است. باوجود این، از طرف دیگر، "چینی" یا درمه کایه^{۴۱} (در لغت، کالبد یا بوداسرشت قائم بالذات) تهی نیست؛ بلکه دارای بی‌شمار اوصاف عالی است" (۷۶). در عین حال تبیین شده است که "حالات آلوده به آلودگی... فقط در توهم وجود دارد (۷۷)؛ تنها جان‌های آلوده کثرت‌بین و در بند سنساره حالات آلوده را می‌بینند. اما این حالات آلوده دیده شده‌اند و به یک معنی سنساره وجود دارد." از آن‌جا که درمه کایه ذات شکل جسمانی است در شکل جسمانی می‌تواند ظاهر شود" (۷۲). فرق بین ذات و تجلی یا ظاهر همین است. ذات مطلقاً وصف‌ناپذیر است؛ اما از منظر موجودات جهان منتهایی، درمه کایه را می‌توان دارای اوصاف توصیف کرد. "می‌توانیم بدانیم که سرشت آن ذاتی عقل، نازده و فناپذیر است" (۳۲). این دانایی بر تجربه روشنی‌یافته‌گان مبتنی است؛ "وقتی که بوداسفها^{۴۲} از ذهن فعال رهایی می‌یابند، از ادراک دوئیت خلاصی می‌یابند... درمه کایه به چیزی مانند تمیز این از آن علم ندارد" (۷۱). تا آن حدی که این دانایی واقعا بر تجربه مبتنی است، به معنای واقعی، حقیقت آن است که هنوز آن‌چه واقعیت نهایی نامیده می‌شود، از آن به عنوان متعلق تجربه سخن گفته می‌شود؛ یعنی از چپتی، هنوز به عنوان نمود از آن سخن گفته می‌شود. ادعای به فراسوی هر نوع شکلی از تجربه شخصی رفتن، چیزی نیست که بتوان آن را غیرنقادانه پذیرفت. حقیقت آن است که جان‌های روشنی‌یافته ادعا می‌کنند که از آگاهی‌های فردی فراتر رفته‌اند، از دوئیت گذشته‌اند و به حالتی نادر رسیده‌اند. اما تنها چیزی که آن‌ها در این باره واقعا می‌توانند بگویند آن است که "اگر آدمی بتواند... دریابد که نفس کلی فراسوی هر آن چیزی است که اندیشیده می‌شود که وجود دارد، آن‌گاه او قادر خواهد بود... وارد قلمرو "چینی" شود" (۷۳). مشکل کسی که ادعا می‌کند امر بیان‌ناپذیر را تجربه کرده است آن است که او واقعا نمی‌تواند بگوید چه چیزی را تجربه کرده است. ما نیز نمی‌توانیم مطمئن شویم که او موجه است که بگوید "چینی" فی‌نفسه بیان‌ناپذیر است اگرچه موجه است که بگوید نمی‌تواند آن را توصیف کند. از این رو، به فراسوی دوئیت رفتن، ادعایی است که نمی‌توان آن را همان‌گونه که در بادی امر به نظر می‌رسد، پذیرفت. آن‌چه متعلق سخن است هنوز یک حالت تجربه‌شده است. اگر آن تجربه‌ای است که مفاهیم انسانی درباره آن به کارگرفتنی‌اند و



بیان می‌کند. مشکل معرفت‌شناختی آن است که هیچ راه اطمینان‌بخشی وجود ندارد که متعلق تجربه دارای همان اوصافی است که فرد فکر می‌کند. و از آن‌جایی که فرد از ازل وجود نداشته است و تا ابد نیز وجود نخواهد داشت (یا دست کم نمی‌تواند چنین وجود ابدی‌ای را تجربه کند) نمی‌تواند در موضعی باشد که تصدیق کند چیزی ازلی یا ابدی است. فرد می‌تواند یک چنین ادعایی را به عنوان نتیجه استدلال بیان کند. و بنابراین چنین ادعایی را باید از راه استدلال ارزیابی کرد.

در این صورت، بر این نظر که دسته اصلی گزاره‌های درباره "چینی" (این‌که "چینی" تهی، بسیط و جاودان است) مفاهیمی‌اند که در توصیف متعلق تجربه روشنی‌یافته کافی به نظر نمی‌رسند. درواقع، تجربه روشنی‌یافته با تجربه معمولی از موضوعات متاهی در این جهان به قدری تفاوت دارد که حتی فراتر از دویت ذهن و عین به نظر می‌رسد. آگاهی از ضمیر خودآگاه جدا و متمایز از بین می‌رود؛ این آگاهی شکلی از آگاهی بی‌موضوع است که در یک آن، هم آگاه به ضمیر ناظر است و هم ناظر به عین خارجی. روشنی‌یافته دیگر به خودش به عنوان مشاهده‌گر، که جدا از عین مشهوداست، آگاه نیست. بلکه این تجربه گویی آگاهی ناب است که در آن‌جا عین متاهی، و ذهن ناظری که آشکارا غیر از عین است تمییز داده نمی‌شود. تنها احساس آگاهی منبسط وجود دارد. اما باید به یاد داشت که بحث درباره نارسایی مفاهیم انسانی است. می‌توان گفت آن تجربه این‌گونه به نظر می‌رسد. اما هر ادعای ایجابی باید بر دلایلی مبتنی باشد و دلایل، آن را تأیید کنند.

چگونه می‌توان دانست که واقعیتی بسیط، جاودان، تأثیرناپذیر و قائم بالذات وجود دارد؟ بنا بر ادعای بودایی، "چینی" [امر مطلق] یا از بین رفتن نادانی آشکار می‌شود. اما تنها عمل مراقبه بودایی است که راه رسیدن به آن هدف را تعلیم می‌دهد. در نهایت درستی آن بر حجت بودا، یعنی بر فرد روشنی‌یافته، مبتنی است. به این معنی، آیین بودا دینی وحیانی است، که بر حجت شخص خاص مبتنی است که ادعا می‌کند حقیقت نهایی را می‌داند. یا احتمالاً درست‌تر آن است که بگوییم که او از اموری چون حقیقت نهایی سخن نمی‌گوید؛ او فقط درباره راه غلبه بر خشم، ترس و پوچی نهایی میل، سخن می‌گوید. احتمالاً درست‌تر آن است که این راه یعنی راه آزادی از نقص، محرک آیین بوداست. آیین بودا از آن سوی راه سخن نمی‌گوید، اگرچه آزادی ممکن است و ساحلی وجود دارد.

همان‌طور که بوداییان با بازگو کردن تعلیم منسوب به گوتمه، کرارا می‌گویند، اگر خانهای در حال سوختن باشد، نباید دست روی دست گذاشت و به تحلیل ماهیت آتش پرداخت؛ بلکه تا جایی که ممکن است باید ساکنان خانه را بیرون کشید. لذا اگر همین که رنج جهان، و

پوچی امیال را ادراک کنیم، دست از کار نخواهیم کشید و ماهیت نهایی نیروانه را تحلیل نخواهیم کرد؛ بلکه با سرعت هر چه تمام‌تر خود را از سنساره آزاد خواهیم کرد. با وجود این... همه سؤال این است که "آیا خانه ما در حال سوختن است؟" آیا درست است که همه در رنجیم؟ و آیا درست است که راه پایان دادن رنج فرونشاندن امیال است؟ آیا آزادی وجود دارد؟

اما آموزه بودایی می‌کوشد تا لادری‌گرایانه باشد، این سرانجام آموزه‌های بسیار بنیادین و مهم بودایی است. مهم‌تر از همه آن‌که آیین بودا دین است؛ زیرا راه رهایی است. صرف نظر از این‌که آیین بودا چیست و چه می‌گوید، ممکن است انسان به این دیدگاه برسد که همه در رنج‌اند، و یا دست به خودکشی بزند یا تلاش کند با آن بسازد. به نظر بوداییان، راهی عالی و هدفی درست وجود دارد: ذاتی در برابر ناتانی، شادکامی در برابر رنج و پابندگی در برابر ناپابندگی. لذا باید درباره ماهیت هدف سؤال کرد. اگر ماهیت آن را با توسل به تجربه یا وحی نمی‌توان دریافت، آن‌گاه باید رو به استدلال آورد. احتمالاً تنها بتوان اثبات کرد که جنبه مهمی از واقعیت نهایی کاملاً بیرون از تیررس مفاهیم است. بنابراین، هر آن‌چه که درباره آن باید گفته می‌شود، گفته شد؛ زیرا به نظر می‌رسد که واقعیت نهایی نه سلب صرف، بلکه پایان راهی است که مراقبه آرام آرام پرده از روی آن برمی‌گیرد.

"سرشت ذات واقعیت در هر جا، واحد و بدون دویت است... در تحلیل نهایی، سرشت ذات واقعیت حالت خاموشی است" (۸۴). و نیز، "ذات واقعیت عاری از آزمندی... عاری از آلودگی ناشی از امیال پنج‌گانه... بدون رنج و عاری از خشم و دلهره... بدون تمییز جان از تن و عاری از تبلی و رخوت است... همیشه آرام و عاری از پریشانی است... همیشه متصف به دانایی و عاری از نادانی است" (۸۶). آشکار است که این راه توصیف سیر پالودگی حالات روانی از راه مراقبه می‌دانند. می‌توان گفت کسی که از میل، خشم و دلهره آزاد می‌شود، در حالت آرامش و روشنی است. به نظر می‌رسد او در حالت شادکامی و آگاهی متعالی است و می‌توان گفت این حالت حالتی بدون دویت خودکفا و خاموش است و گذر از ناپابندگی و رسیدن به کانونی پایاست.

در سنت بودایی، این حالت، ورود به حالتی واقعی است و صرفاً وابسته به روان‌شناسی فرد نیست. به یک معنی آن حالت غیر از خود است؛ زیرا در بند امیال یا خواست‌های "من" نیست. اما به معنای دیگر، آن حالت غیر از آن‌چه که هستم نیست؛ زیرا کانون آن آگاهی‌ای است که در مراقبه درمی‌یابیم. افزون بر این، می‌گویند آن سرشت ذاتی واقعیت است، هدفی که به رنج پایان می‌دهد. اما آیا حقیقت آن است که واقعیت ذاتاً خاموشی، بسیط و جاودان است؟

این نکته را باید مورد تأکید قرار داد که این حالت برای بسیاری از مردم دست‌نیافتنی است و تنها بوداسف‌های متعالی به آن می‌رسند. در راه رسیدن به آن حالت و در آغاز راه در مراتب وجود، "سرشت بهره‌مندی" (سم بوگه کایه sambhoga-kaya) با بی‌نهایت کالبد جسمانی، قرار دارد که هر کالبد آن بی‌نهایت نشانه‌های بزرگ دارد... سم بوگه کایه خود را بی‌هیچ محدودیتی... بر طبق نیازهای عبادت‌کنندگان متجلی می‌کند. هنوز هم، همیشه با اوصاف بی‌کران بهره‌مندی ثابت‌قدم است" (۷۰). به عبارت دیگر، درباره حالت ذاتاً خاموشی باید گفت که دارای اوصاف بی‌کران بهره‌مندی است. نادرست است که بگوییم واقعیت یک پارچه، بسیط محض و جاودان است؛ زیرا آن در کالبد بهره‌مندی نیز متجلی است. فقط دیدن اوصاف یعنی عدم نیل به آن‌چه که ذاتی و خودایستای حق (Real) است. و دیدن خاموشی تنها نیز، به معنای عدم نیل به همه اوصاف حق، و آن را واقعاً لاوجود انگاشتن است. هر دو را باید گفت. به طوری که وقتی درباره اوصاف فکر می‌کنید، می‌توانید بگویید: اما تنها این‌گونه نیست و وقتی درباره نازده و بی‌پایان می‌اندیشید باید بگویید: اما زهدان تنگانه بی‌شمار اوصاف عالی دارد" (۲۹).

در بیداری ایمان، آموزه منجی شخصی به روشنی هرچه تمام‌تر بسط یافته است. این متن با سخنی ایجابی آغاز می‌کند: "پناه می‌برم به بسیار غم‌خوار، منجی عالم، قادر مطلق، حاضر مطلق، عالم مطلق" (۲۳). این آموزه را بی‌درنگ می‌توان بی‌قید و شرط، شکلی از خداگرایی خواند. جز آن‌که این خدا خالق جهان نیست و در این جهان به طور مستقیم و به روش‌های روشنی عمل نمی‌کند. کم و بیش همین را می‌توان گفت. اما اگر قدرت مطلق را جدی بگیریم و اگر اعتقاد بر این باشد که جهان غیر از "چینی" نیست، آن‌گاه "چینی" در شکل بیداری حاضر است؛ زیرا آموزه خلقت یعنی وابستگی تام پدیدار به واجب الوجود و خود ایستا. بودای منجی در این جهان تا حدی عمل می‌کند. به خاطر حمایت غم‌خوارانه بوداییان، (پیروان) خواهند توانست در راه نیروانه پیش روند" (۶۱). اگر حمایت به معنای هر چیزی است، بوداییان بر پیروان تأثیر علی دارند. "چینی"... دارای کارکردهای فراعقلی و سرشت تجلی است (۵۹)؛ بدین ترتیب "چینی" در جهان ظاهر می‌شود، که مستلزم آن است که ساختار نمودها را به نحو علی تغییر دهد تا هر آن‌چه را که در غیر این صورت دربر نمی‌گرفت دربر گیرد. با آن‌که آموزه خدای فعال در این شکل از آیین بودای مهیانه وجود ندارد، اعتقاد بر این است که قادر مطلق و عالم مطلق وجود دارد که می‌تواند در جهان ظاهر شود و آزادی‌بخش مردم باشد. تا حدی این‌طور است. "بوداسف‌ها سوگند خوردند که همه موجودات مدرک را، تا آخرین نفرشان آزاد کنند،



فارغ از این که دست یابی به نیروانه کامل چقدر طول کشد" (۸۴). بوداسف می‌تواند در هر جای جهان تجلی کند و به همه موجودات مدرک سود رساند" (۸۹). اما به نظر من یک خداپور چیزی بسیار بیشتر از این را می‌خواهد.

به نظر می‌رسد که ما راه درازی را از خاموشی مطلق نادوئیت پیمودیم. گرایش بسیار عابدانه، جایگاه درستی در این شکل از آیین بودا دارد؛ اگر کسی آمیتابه بودای ۴۴ جهان فردوس غربی ۴۵ را در سر می‌پروراند و آرزو می‌کند تا در جهان فردوس زاده شود... آن‌گاه آن‌جا زاده خواهد شد... او بودا را همواره خواهد دید" (۱۰۲). زاده شدن در فردوس نمی‌تواند هدف نهایی آزادی برای آن فرد باشد، چه رسد به این که هدف نهایی آزادی همه موجودات مدرک باشد. اما همین نیز مرحله‌ای قابل قبول در راه رسیدن به آزادی است و آن شکلی از آزادی از سنساره است.

چگونه می‌توان آموزه زاده شدن در فردوس غربی را با این آموزه ذیل، سازگار کرد؟ کسی که به سرشت ذاتی‌اش اعتقاد دارد، می‌داند هر آن‌چه وجود دارد، اثر فعالیت نادرست ذهن است و می‌داند که جهان ایزه‌های در پیش روی او، معدومند... این نیل به نیروانه خوانده می‌شود" (۵۸)؟ به نظر من باید گفت گرایش دولایه‌ای در کار است. یک رشته از تعلیم، آن است که تولد مجدد باید به پایان رسد، نباید هیچ بازگشتی به امر غیرواقع وجود داشته باشد و رشته دیگر تعلیم می‌دهد که چیزی برای چیره شدن وجود ندارد؛ زیرا امر غیرواقع معدوم است. بدین ترتیب فرد اکنون در نیروانه است: "همه پدیدارها با "چینی" یکی‌اند" (۲۹) و ضرورتی برای آزادی پس از این زندگی وجود ندارد. آزادی بسته به این است که آدمی اکنون زندگی‌اش را چگونه می‌بیند. در بند میل به ثمرات، یا آزاد بر اثر وحدت با امر جلدانی که در این جهان و به طور کامل تر، پس از مرگ در فردوس غربی به صورت بودای منجی تجلی می‌یابد.

هم‌چنان که در مورد ودانتا^{۴۶} دیدیم، می‌توانیم دریابیم که تا چه اندازه سلاسه‌سازی است، اگر بگوییم آیین بودا ناخداگرایانه است. آیین بودا به توقف فردیت اعتقاد دارد، به واقعیت غیرشخصی نهایی اعتقاد دارد و ارزشی برای جهان قابل نیست. همه این گزاره‌ها به یک معنی درست‌اند؛ اما آن‌ها را به طور مطلق و بی‌قید و شرط نمی‌توان پذیرفت. بوداییان خدای خالق شخصی را عبادت یا پرستش نمی‌کنند. بل‌وجود این‌که "درمه‌کایه همه بودایان، که در هر جا یکی است، حاضر مطلق است... بوداییان خود را هم‌خوان با سطح فکری همه موجودات مدرک مختلف متجلی می‌کنند" (۹۱). بنابراین، بوداسرشت^{۴۷} که از آن می‌توان به عنوان نفس کلی (Mind)، قادر مطلق و عالم مطلق سخن گفته عبادت شود. بوداییان محققاً آرزوی حالتی را دارند

که "گش‌های فریبنده ذهن دیگر از آن سر بر نیابرد" (۵۸). اما آن‌ها خاموشی را آرزو نمی‌کنند. آن‌ها روشن‌شدگی کامل راه و ورود به شادکامی جاودان راه که رنج‌های این زندگی در قیاس با آن، ناواقعیت نسبی می‌نمایند آرزو می‌کنند. بوداییان ادعا می‌کنند که حقیقت واجب "عاری از همه نشانه‌های تمایز است" (۳۴). با وجود این، "نفس کلی (Mind) واحد و حقیقی... دارای بی‌شمار اوصاف عالی است" (۷۵). بوداییان تصدیق می‌کنند که همه در رنج (دوکه dukkha)‌اند. در عین حال، اذعان دارند که همه موجودات مدرک، تنها اگر می‌توانستند "چینی" را درک کنند، در نیروانه بودند؛ و بدین ترتیب آدمی می‌تواند به عنوان تجلی شادمان "چینی"، و به عنوان تجلی پدیداری آن در بی‌رنجی زندگی کند.

کوتاه سخن، یک بودایی رفتارهای مختلفی را می‌تواند اختیار کند، از کناره‌گیری کامل از جهان گرفته تا زندگی غم‌خورانه نسبت به همه موجودات، یا زندگی عابدانه به منجی شخصی.

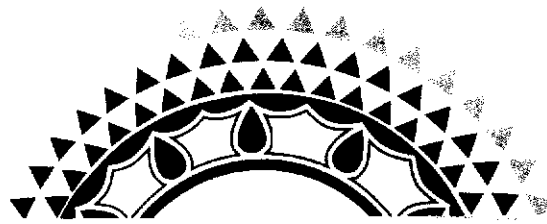
البته درست آن است که خاطر نشان کنیم که این دیدگاه‌ها به لحاظ تاریخی و جغرافیایی یک‌جا جمع نیستند؛ به طوری که کل این گستره به‌ندرت در یک فرد جمع می‌شود. و به درستی می‌توان گفت که امیدای^{۴۸} آیین بودا حتی در مهیانه، درواقع تنها یک گرایش تقریباً افراطی است. با وجود این، این گستره از گزینه، در آیین بودا وجود دارد.

لنا تفکیک آیین بودا از آیین هندو یا از مسیحیت، به گونه‌ای که گویی تفکیک مجموعه یکپارچه‌ای از آموزه‌های دیگر ادیان است، بی‌شک می‌تواند گمراه‌کننده باشد. البته چهره‌های شناخته‌شده‌ای از افراد پیرو راه بوداند. آن‌ها چهار حقیقت شریف^{۴۹} را خواهند پذیرفت. آن‌ها با پیروی از راه روشنی‌یافته‌گانی که پیش از این بوده‌اند، جویای روشن‌شدگی خواهند بود؛ آن‌ها به آموزه "ناخود" و ناپایداری همه اشیای متناهی اعتقاد خواهند داشت و قنون منظم مراقبه و انضباط شخصی را پی می‌گیرند. این امور چارچوب زندگی را به تصویر می‌کشند و شخص می‌تواند تدین شخصی را در آن چارچوب ترسیم کند. اما همان‌طور که دیدیم آن چارچوب تاب تفسیر بسیار مختلفی را دارد. اینک یک نمونه: "همه در رنج (دوکه)‌اند"، آموزه‌ای است که می‌توان تفسیری بسیار بنیانه از آن ارایه داد؛ تا حدی که باید از همه امیال و لذات دوری جست و تنها در پی ریشه‌کنی دل‌بستگی بود. اما این آموزه را به روشی کاملاً معقول می‌توان این‌گونه دانست که اقسامی از میل ناخشنودی ذاتا شدیدی‌اند؛ امیالی که فرد را سوق می‌دهند تا به دردها یا لذاتی (ثمرات عمل) که به دنبال آن‌ها پیدا می‌شوند، تشویب خاطر بسیاری داشته باشد. بی‌تردید باید بر این رنج‌ها چیره شد، اما کناره‌جویی

کامل از جهان راه غلبه بر آن‌ها نیست؛ بلکه باید نگاه به جهان را تغییر داد و جهان را تجلی نیروانه دید؛ جهانی که وقتی فرد بر میل به ثمرات خودخواهانه چیره می‌شود می‌تواند در آن، در پاکی شادمانی کند و وقتی که اشیاء را به‌درستی تمام می‌بیند، اشیاء را دقیقاً چنان که هستند، به عنوان تجلیات بهره‌مندی بی‌کران می‌فهمد. و همچنین، آموزه "ناخود" را می‌توان با این گفته انگاشت که چیزی ورای امیال ناپایدار، که سلسله‌ای از حالات آگاهانه و بی‌پایه آن را می‌سازند، وجود ندارد، یا آن را این تعلیم دانست که ورای خود نسبی موهوم نفس کلی (Mind) بنیادینی، که دست کم عالم مطلق و آگاه است وجود دارد، که می‌توان با آن وحدت یافت.

هر موضع اعتقادی، تاب تفسیرهای مختلف را دارد؛ از تفسیر سرراست، تحت‌اللفظی، واضح یا خالص گرفته تا تفسیری فرار، مبالغه‌آمیز، استعاری یا عمیق. هر مومنی از طریق تفسیرهای مختلف در چارچوب ساختاری، شماری راه‌های درون‌مایه‌ای معقول را می‌تواند اختیار کند. در هر سنت دینی، مجموعه‌ای از مواضع ساختاری معقول، اعم از آن که کاملاً ساخته و پرداخته شده‌اند یا نشده‌اند، وجود دارد. بدین ترتیب به‌خوبی روشن است که مؤمنان در سنت‌های مختلف راه‌های ایمانی درون‌مایه‌ای بسیار مشابهی را اختیار می‌کنند. از این حیث پیروان ادیان مختلف در قیاس با پیروان یک گروه دینی که راه‌های موضوعی بسیار مختلف دارند ارتباط عمیق‌تری می‌توانند با یکدیگر داشته باشند. به این دلیل است که صرف گروه‌بندی افراد در ادیان رقیب و متفاوت، گمراه‌کننده است و به همین دلیل است که نمی‌توان از به صورت عام گفت که آیین بودا، به معنای دقیق کلمه دین ترک دنیاست یا مسیحیت به معنای دقیق کلمه، دین دنیاگراست. تضاد بوداسف‌های منجی جهان با آبابی کلیسای مسیحی قرن چهارم، در نگاه نخست گمراه‌کنندگی چنین تعمیم‌هایی را نشان می‌دهد.

اما اگر با پرهیز از کلی‌گویی، بگوییم فلان دیدگاه خاص، دیدگاهی دنیاگرایانه است نادرست نخواهد بود. حتی می‌توان گفت این دیدگاه عقلی، که جهان متناهی بدون غرض خلق شده است، بی‌تردید کمتر دنیاگرایانه‌تر دانسته می‌شود تا این دیدگاه عقلی، که جهان متناهی برای ارزش‌هایی که می‌تواند تحقق بخشد خلق شده است. با وجود این، در طول زمان عناصر ساختاری دیگر سبب جرح و تعدیل این دیدگاه‌ها شده‌اند. اظهارنظرهای در بادی امر یا معمولی، به‌آسانی ممکن است یکدیگر را خنثا کنند؛ مانند هنگامی که رامانوجه^{۵۰} فقدان غرض را تأیید قاطع شادی بازی‌گوشانه آفرینش و نمود خودجوش کمال نامتناهی براهمه^{۵۱} مطرح می‌کند. یا از منظر سنت مسیحی، مفهوم جهان به عنوان "دره گریان"، که بسیاری از ساکنان آن محکوم نفرین ابدی‌اند



بی شک تصدیق بی قید و شرط این مطلب نیست که آفرینش، به معنای دقیق کلمه، نیکوست.

در انواع بسیار مختلفی از سنت‌های دینی می‌توان شباهت در مواضع ساختاری و راه‌های موضوعی معقول ایمان را یافت. و این تقریباً به این دلیل است که داخل کردن آیین بودا در مطالعه مفهوم خدا کاری منطقی است. گرچه اکثریت بوداییان به این مفهوم خاص اهمیتی نمی‌دهند، همان طور که امینوارم نشان داده باشم، اشتباه است که فکر کنیم دسته مشابهی از درون مایه‌هایی را که آشکارا در سنت‌های خداگرایانه وجود دارد، در آیین بودا نمی‌توان یافت. به طور خاص، بیان ناپذیری واقعیت نهایی، امر غیرواقعی نسبی، یا سرشت غیرقائم‌بالذات امرمتناهی و امکان تجلی متناهی واقعیت نامتناهی در زمان (در شخص روشنی‌یافته)، درون مایه‌هایی‌اند که با قوت تمام به عنوان ویژگی زندگی بودایی ظاهر می‌شوند. به یک معنی، به نظر بسیاری از بوداییان تیره واده متصلب، واقعیت حقیقی تحقق یک موجود شخصی است، نه انکار آن. آیا بودا با نیل به نیروانه و گذر از امر فناپذیر، ورود به شادکامی جاولان را تجربه نکرد؟

با قاطعیت تمام مخالف این هستم که همه ادیان واقعا به یک چیز اعتقاد دارند. مایل هم نیستم که با تکلفه ادیان مختلف را در تلفیقی آشفته در هم آمیزم. بر عکس، بیشتر مایلیم بگوییم که دو نفر پیدا نمی‌شوند که بتوانند درباره اعتقاد دینی، در صورتی که عمیقاً کندوکاو کرده باشند، اتفاق نظر داشته باشند. جالب آن است که اختلافات همیشه در جایی که معمولاً فکر می‌کنیم، یعنی در مخالفت‌های لفظی آشکار بین آموزه‌های متضاد وجود ندارد. علاقه‌مندم نشان دهم به طرز کاملاً درستی می‌توان گفت که افراد سنت‌های بسیار مختلفه درگیر کار و مشغله مشابهی هستند و علاقه‌مندم مجموعه مشابهی از نگرش‌ها و سلسله‌ای از اختلاف را در آن سنت‌ها نشان دهم. دلالت ضمنی آن این است که نمی‌توان گفت که یک دین، به معنای حقیقی کلمه، درست است و ادیان دیگر نادرست‌اند. اما نمی‌توان بی‌درنگ این دیدگاه مخالف را هم نتیجه گرفت که همه سنت‌ها باید به یک‌سان درست یا گمراه‌کننده باشند. فرد آزاد است تا در شکل‌بندی‌های ساختاری اعتقاد، کندوکاو کند و آزاد است که ببیند چگونه شباهت‌ها در جاهایی که انتظار نمی‌رود ممکن است وجود داشته باشد و ممکن است بزرگ‌ترین اختلافات بین کسانی وجود داشته باشد که در یک مجموعه مورد توافق از اعتقادات دینی زندگی می‌کنند. می‌توان گفت در مفهوم خدا، که در حال بررسی آن هستیم، به نظر می‌رسد معنایی واقعی وجود دارد که بسیاری از افراد سنت‌های مختلف (تقریباً از هر بخش از جهان)، درگیر مجموعه مشابهی از کار و مشغله‌اند. و دور از انصاف نیست اگر

این را عملی برای جست‌وجوی خدا بدانیم؛ حتی وقتی که آن چارچوب عقلی و مفهومی را برای آن‌چه انجام می‌دهند به کار نمی‌برند. در آیین بودا اختلاف‌نظر درباره سرشت "چینی" اختلاف‌نظرهایی را بازتاب می‌دهد که در مسیحیت درباره سرشت خدا وجود دارد؛ مانند این مسئله که آیا او شخص است یا فعلیت ناب؛ ۵۲ بی‌زمان و بی‌تغییر؟ هرچند در این‌جا جست‌وجویی مشترک وجود دارد، نتیجه آن این نیست که همه راه‌های بیان سرشت آن جست‌وجو به یک اندازه مفید و مناسب‌اند.

یک مسیحی نباید به بودایی بگوید: "آه! شما در جست‌وجوی خدا هستید، اگرچه در نمی‌یابید." اما می‌تواند بگوید: "جست‌وجوی من از خدا و جست‌وجوی شما از نیروانه شباهت‌های بسیار عمیقی به هم دارد. دسته‌ای از اختلافات بوداییان درباره این موضوع، بازتاب دسته مشابهی از اختلافات مسیحیان است. بنابراین، به نظرم می‌توانم آن‌چه را که شما در جست‌وجوی خدا انجام می‌دهید، منصفانه ترسیم کنم، به شرط آن‌که دقت کنم تا برداشتم را از خدا چنان که باید و شاید تعدیل کنم. شما می‌توانید آن‌چه را که من در جست‌وجوی نیروانه انجام می‌دهم ترسیم کنید. (در صورتی که بخواهیم) از آنجا بحث را می‌توان ادامه داد. اما چیزی به اثبات رسیده است - مجموعه‌های پیچیده‌ای از اتفاق نظرها وجود دارد که از مرزهای سنتی بین ادیان دور نمی‌شوند. و باشناسی آن ما را در موضع تازه و ثمربخش‌تری قرار می‌دهد؛ زیرا ما در کنار یکدیگر زندگی می‌کنیم."

این همان نقطه‌ای است که می‌توانیم ساختار پایه و معتبر را کمی بیشتر بکاویم، ببینیم چگونه قالب‌های پایه‌ای که استادان معتبر سنت‌های مختلف ارایه می‌دهند ممکن است حاکی از راه‌های درون مایه‌ای مختلفی باشند. بسیاری از ادیان از یک مقطعی بر تعلیم معتبری مبتنی‌اند و ماهیت این وثاقت می‌تواند در مقیاسی بسیار وسیع بین مفاهیم دوقطبی شکل دیکته‌شده^{۵۳} کلمات و نوع مخصوصاً اثرگذار^{۵۴} تجربه انسان قرار گیرد. ما دیدیم که ودانتا بر کلمات "شینده" ودا مبتنی است؛ گرچه خود شنوندگان حکیمان بزرگی بودند که قبل از آن‌که به حق آماده شنیدن شوند، انضباط‌های مرتاضانه انجام داده بودند و در مراقبه صاحب مقاماتی بودند. آیین بودا بر علم مطلق شاکیه‌مونی بودا مبتنی است. او درمه^{۵۵}، یعنی حقیقت ناظر به ساختار درونی امور، را به مدد علم مطلق شناخت. اما او در طی زمان به آن حقیقت شناخت یافت. او خودش از شرایط محدود زندگی انسان گذر کرد و با همه بوداییان، درمه‌کایه عالم مطلق و غم‌خوار یکی شد. بنابراین، به یک معنی وحی از فراسوی تجربه انسان معمولی، حتی از فراسوی انسانیت آمده است همان‌طور که زندگی یک انسان،

گردونه بوداسرشت شده است.

واقعیت آن است که کلمات کتاب مقدس در جنگل پخش و پلا نیست. آن‌ها را حکیمان و پیامبران، در بافت‌های خاصی بیان کرده‌اند و لذا پیوستگی بین دو قطب پذیرش کاملاً منفعلانه امر الاهی و درک منضبط و بی‌باکانه حقیقت نهایی برای آدمی وجود دارد که ودا و بودا به ترتیب نمایندگان آن‌اند. اشکال خاصی از اعتقاد ممکن است در آن پیوستار، از بین دسته‌های بزرگ جایگاه‌های معقول، یکی را انتخاب کنند، اما بسیاری از آن‌ها با پارادوکس کردن گزارش‌شان اعتقادشان را جرح‌و‌تعدیل می‌کنند: عنصر متضاد را به عنوان رشته‌ای کوچک و تعدیل‌گر وارد می‌کنند. برای مثال، شنکره می‌تواند بگوید که کلمات ودا، در شکل و صرف دقیق‌شان، به طرز لغزش‌ناپذیری درست‌اند اما او خواهد گفت که تمامی کلمات به قلمرو توهم تعلق دارند. دیدگاه غالب او با آگاهی از قطب مقابل فهم و این‌که می‌داند کلمات درست کافی نیستند، یعنی آن‌چه نیاز است بینش معنوی است، جرح‌و‌تعدیل می‌شوند.

دوقطبی مشابهی در تصویرهای سرشت حق (Real) وجود دارد. در این‌جا، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد؛ از دیدگاه بسیار فعال شخص گرایانه درباره خدا گرفته تا دیدگاه خاموش و منفعل از تهی. گزارش بودایی، لادری گرایانه‌ترین یا خاموش‌گروانه‌ترین گزارش نسبت به همه چیز است. با این حال، استفاده از واژه‌های شخصی و انسان‌وار که بر حکمت، مهر و شناخته‌آگاهی و شادکامی دلالت دارند، انصافاً درباره واقعیت نهایی رایج است. ودانتاییان به صراحت از الگوی "خود" (Self) استفاده می‌کنند، گرچه آن را اساساً شناخت و شادکامی تفسیر می‌کنند که بی‌کنشی خلاق، بخش ذاتی یا کاملاً واقعی وجود آن است. با وجود این، هم بوداییان و هم ودانتاییان از اوتاره‌ها^{۵۶} یا بوداسف‌ها سخن می‌گویند که به نیابت از دیگر موجودات ملرکه مظهر افعال خلاق و نجات‌دهنده‌اند و لذا عنصر کنش در این دیدگاه‌ها حتی وقتی که تنها یک درون‌مایه تقریباً فرعی در ساختار نظری است، کاملاً غایب نیست. (گرچه لزوماً عنصری فرعی و ناچیز در زندگی عبادی عملی مؤمنان نیست.)

البته، درون‌مایه هدف شخص روشنی‌یافته، از جهتی متناسب، یا تبیینی که از سرشت حق ارایه می‌شود متفاوت است. در این‌جا، دو قطب وجود دارد: در یک سر، مفهوم خاموشی خود فردی و رهایی از همه محدودیت‌هاست و در سر دیگر، مفهوم ارتباط عاشقانه با پروردگار (Lord) شخصی است. بعضی از سنت‌های ودانتایی و بودایی به قطب نخست گرایش دارند؛ گرچه باز هم قیود پارادوکسیکال وجود دارد؛ زیرا خاموشی خود، عدم صرف نیست بلکه ورود به شادکامی جاولان نیز هست. اما به نظر سنت‌های دیگر ودانتایی و بودایی،



ایمان به پروردگار شخصی و پناه بردن به بودای فردوس غرب، نقش کلیدی ایفا می‌کند و فید پارادوکسیکال، در این گفتار ظاهر می‌شود که چنین پروردگاری واقعیت نهایی نیست.

و اما راه دست‌یابی به هدف، عبارت‌اند از دو قطب مقابل کوشش ۵۷ و لطف ۵۸ فرقه‌های هندی به طرز بسیار آشکاری به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ آنانی که بر آزادی به روش میمون تأکید دارند، که بر اساس آن فرد همانند بچه‌میمونی که به مادرش می‌چسبد، باید سخت کار کند تا پس از سالیان سال زندگی، به آزادی دست یابد. و نیز فرقه‌هایی وجود دارد که روش گربه را ازایه می‌دهند، که بر اساس آن فرد با لطف محض، برده می‌شود و همان‌طور که مادر گربه، بجهاش را با به دهان گرفتن حمل می‌کند، بنون آن‌که او هیچ کاری انجام دهد. بار دیگر پارادوکس‌ها، اگر به‌درستی مورد توجه قرار گیرد، مانع انحصار در این قلمرو می‌شوند. واضح است که پروردگار هر کسی را که بخواهد نجات می‌دهد، اما هم‌چنین واضح است که ما باید به او واکنش مطلوب نشان دهیم و رستگاری خود را با کوشش به دست آوریم.

دو رشته نهایی ساختار اعتباری عبارت‌اند از رشته وضعیت محدودیت انسان و علت آن. آنانی که مایل‌اند تا بر تمایز عظیم بین نامتناهی و متناهی تأکید کنند،

احتمالا به نگرش ترک دنیا گرایش دارند، که نادانی یا دلبستگی به ماده را به معنای دقیق کلمه به وجود انسان نسبت می‌دهند. علت این نادانی این اعتقاد خواهد بود که واقعیت متناهی وجود دارد؛ یعنی واقعیت نهایی، ارزش ذاتی و اهدافی که شایسته توجه‌اند دارد. حال آن‌که آنانی که مایل‌اند تا حق را در چارچوبی شخصی‌تر یا مقیدتر تصور کنند، به واقعیت متناهی اهمیت بیشتری می‌دهند و نگرشی عموماً دنیاگرا را اختیار می‌کنند که دربراه آن ارزش‌های سودمندی وجود دارد که انسان با عمل به دست می‌آورد. بنابراین، علت بیماری‌ها و محدودیت‌های انسان را می‌توان به میل پریشان و استفاده نادرست مسئولیت نسبت داد، نه به خودیت متناهی به معنای دقیق کلمه.

من نمی‌خواهم این درون‌مایه‌ها را بیش از حد ساده‌سازی کنم. حتی در یک فرقه ممکن است ساختار درون‌مایه مختلفی را به سبب انواع تأثیرهای تاریخی و فرهنگی کاملاً بیابیم. هدفم تنها آن است که نشان دهم گرایش دوقطبی در هر گرایشی وجود دارد و نیز نشان دهم که این دوقطب‌ها پیوستگی را شکل می‌دهند که تقریباً لازم و ملزوم و مرتبط یا یکدیگرند. پارادوکس در دین اغلب برای اذعان به وجود چنین دوقطبی‌هایی، و ناکافی بودن یک الگو در ازایه تبیینی کاملاً مناسب از مطالب به کار گرفته می‌شود.

یک عامل دیگر نیز در زندگی دینی اهمیت دارد. آن عامل این است که هر دیدگاهی دوپهلوست؛ به این معنی که آن را می‌توان در زندگی مؤمنان به طرق مختلف احساس کرد. هر کسی می‌داند که دین اغلب نیرویی است برای شر بزرگ و نقش ایهام دین است که این را فراهم می‌کند. هدف کل ساختار آن است که راه آزادی انسان را از شرایطی که وجود انسان را محدود می‌کند نشان دهد. لذا نقش اساسی ساختار آن است که وضعیت معمولی انسانیت را به عنوان وضعیت نادانی یا میل آشفته می‌داند. بنابراین جای تعجب نیست -در مقابل، این نقش منطق درونی دین است- که بسیاری از، یا حتی اکثر مؤمنان در فهم و عملشان به دین همچنان نادانی و امیال آشفته را از خود بروز می‌دهند. می‌توان گفت آدمی در استفاده از هر دیدگاهی در زندگی خود سه راه اساسی دارد. می‌توان از آن دیدگاه به عنوان راه سرکوب "خود" استفاده کرد یا به عنوان راه ارضای "خود" و امیال آن استفاده کرد؛ یا سرانجام، به عنوان راه استعلا از "خود" در نسبت با ارزش قائم بالذات استفاده کرد.

در مورد وحی، به‌آسانی می‌توان دید که چگونه با دست‌کم گرفتن قوه دوری و بلوغ انسان، و با تأکید بر پذیرش منفعلانه حقایقی که امرانه اعلام شده است، می‌توان از وحی در سرکوب خود استفاده کرد. و همچنین،



(دین و وحی و انکشاف الهی)

5. Religion and Creation

(دین و خلقت)

6. Religion and Human Nature

(دین و طبیعت آدمی)

2. Keith Ward
3. personal God.
4. W.D.Hudson.
5. nirvana.
6. nibbana.
7. Udana.
8. Von Glasenapp .
9. Unbecome.
10. individual mind.
11. extinction.
12. unborn.
13. unmade.
14. unformed.
15. fulfillment.
16. Buddhaghosa.
17. Theravada.
18. Visuddhi magga.
19. the Changeless.
20. no-self.
21. impermanent.
22. enduring substantial self.
23. Samyutta-Nikaya.
24. Lankavatara Sutra.
25. self-negation.
26. self-fulfilment.
27. self-transcendence.
28. inspiration.
29. Veda.
30. verbal revelation.
31. Enlghtened One.
32. Enlightenment.
33. creative action.
34. Mahayana.
35. Eternal Mind.
36. mind.
37. Awakening of Faith.
38. Asvaghosha.
39. Sankara.
40. empty.
41. Dharmakaya.
42. Bodhisattvas.
43. bliss-nature.
44. Amitabha Buddha.
45. Western Paradise.
46. Vedanta.
47. Buddha-nature.
48. Amida.
49. four noble truths.
50. Ramanuja.
51. Braham.
52. Actus Purus
53. dictated.
54. impressive.
55. Dharma.
56. avatars.
57. effort.
58. grace.
59. Brahman.

کند. بدین ترتیب راه بودایی را می‌توان به‌وضوح راه دینی دانست، که ساختار آن در عمل شبیه ساختار خداگرایی است و با جنبش‌های چون مارکسیسم که هیچ راهی برای آزادی خودارابه نمی‌دهد، یا با نظریه‌های مطلقاً فلسفی، که دلمشغولی‌شان تنها نظریه‌پردازی است و هیچ دغدغه تغییر تصعیدی زندگی انسان به مدد تعالی خود ندارند کاملاً فرق دارد. در بسیاری از سنت‌های بودایی ساختار شش لایه زندگی دینی و ضرورت نگاه تصویری به دیدگاهی دینی را می‌توان تشخیص داد و مشخصه مجموعه‌ای از نگرش‌های واکنشی به قالبی پایه‌ای راه استاد معتبری که راه آزادی را درک کرده‌است، آشکار کرده است. باید بتوان این درون‌مایه‌ها را در سنت‌های سامی‌ای که ریشه در یهودیت دارد ردیابی کرد. و در یک چنین بافتی از تجربه زنده، می‌توان دید که چگونه مفاهیم برهمن^۹، نیروانه، چینی [امر مطلق] و خدا دارای شباهت اساسی‌اند که این شباهت‌ها ما را قادر می‌کنند بدون کج‌نمایی ناروا، از بینش مشترک سنت‌های بزرگ دینی جهان درباره سرشت واقعیت نهایی و نیل به هدف عینی زندگی انسان به سبب نسبت با آن سخن بگوییم. ابضاح و کندوکو بیشتر درباره این بینش مشترک، و پذیرش ظهور تاریخی و فرهنگی چندلایه آن، یکی از مهم‌ترین وظایفی است که در پیش روی دین‌داران در جهان مدرن قرار دارد.

پی نوشت:

*مشخصات کتاب شناختی اصل این مقاله چنین است:
 Concept of God "Buddhaghosa and Asvaghosa: Buddhist Angloges to God" Ward Keith
 , PP.59-80(oxford.oneworld, 1998)

کیت وارد، از الهی دانان و فیلسوفان دین برجسته، عضو هیئت علمی کالج ترینیتی هال (Trinity Hall) در دانشگاه کمبریج و رئیس این کالج و نیز استاد تاریخ و فلسفه دین در دانشگاه لندن بود. سپس به مقام استاد انتصابی الهیات در دانشگاه آکسفورد منصوب شد و هنوز در این مقام باقی مانده است. او کشیش کلیسای جامع موسوم به کلیسای مسیح است.

برخی از آثار او عبارت‌اند:

1. Images of Eternity (تصورات گونه گون از موجود سرمدی)
2. God, Chance and Necessity (خدا، تصادف، و ضرورت)
3. In Defence of the Soul (در دفاع از نفس)
4. Religion and Revelation

وحی می‌تواند با دادن قدرت و منزلت به انانی که ادعا می‌کنند حقیقت را می‌شناسند و آن را به دیگران بحمیل می‌کنند، خود را ارضا کند. واقعا به دشواری می‌توان بی این نارسایی‌های فهم، کوره‌راهی باز کرد، و ناسجی کاملاً سنجیده به وحی از سرشت حق (Real)، که در کتاب مقدس آمده است یا استادی معتبر از نه‌ترده استه یافت. آن پاسخی درست است که، نه با سرکوب قدرت‌های شخصی، بلکه با بسط آن‌ها فرد را به کمال و پختگی‌ای برساند که نفس کلی در آن منتشر باشد؛ و پاسخی درست است که می‌بیند یک چنین پاسخی را به‌زور نمی‌توان بر دیگران تحمیل کرد.

آموزه برهمن یا حق را نیز می‌توان در سرکوب خود به کار گرفت. از این راه که فرد را وا می‌دارد تا شخصیتش را از سر ترس در پیشگاه شاهدهی بینداگر و داوری مطلق کوچک شمرد. و ممکن است فرد را وا دارد تا از خود راضی باشد از این راه که سبب می‌شود تا فرد احساس کند هر آن‌چه را که انجام می‌دهد مورد تأیید حق است؛ تا حدی که فرد فراسوی خیر و شر می‌زند و با هر چیزی که قدرت نقدناپذیر آن را مجاز شمرد زندگی می‌کند. تصویری از هدف در صورتی سرکوب‌گرانه خواهد بود که ریاضت زاهدانه و خودتنبیهی را القا کند. ریاضت زاهدانه و خودتنبیهی همان راهی است که شاکیه‌مونی با اختیار راه میانه از آن کناره گرفت. تصویری از هدف در صورتی ارضا خود خواهد بود که به احساس نخبه‌گرایی معنوی بینجامد، که فرد را در سطحی بالاتر از دیگران قرار می‌دهد و بدینسان به نحو ظریفی به حس تفوق بر همه می‌انجامد؛ راهی که می‌گوید، من متکبر نیستم اما به سبب آن که نفس کلی در من زندگی می‌کند شایسته احترام هستم. حکیمان سنت‌های ودانتایی نیز آن را معنویت دروغین دانسته‌اند؛ اما این مانع نمی‌شود که آن در هر نوع زندگی دینی معمولی و پیش پا افتاده نباشد.

این راه در صورتی سرکوب‌گرانه است که به تنفر از ماده بدن و جهان به معنای دقیق کلمه بینجامد. و این راه در صورتی ارضا خود است که به انحصارگرایی بینجامد که فرد را در جامعه‌ای برگزیده قرار می‌دهد در حالی که دیگران نجات‌نا یافته یا ناامید یا در بهترین شرایط موجوداتی پست‌اند.

بی‌شک بی‌شمار سوء تعبیر از ایمان وجود دارد، اما پرواضح است که در جامعه دینی افرادی هستند که هیچ تعهدی به اخلاق یا حکمت ندارند. بنابراین آگاه بودن از ابهام‌های ایمان اهمیت دارد، این ابهام‌ها ناشی از حقایق معنوی‌اند که استفاده نادرست از آن‌ها سبب تقویت عناد با خود یا خودخواهی می‌شود. راه دینی راهی است که فرد در آن راه سرانجام باید حتی بر میل خودخواهانه به بهشته میل نهایی به خود متمایز و جدا چیره شود، و تنها برای "خود" و نفس کلی بدون ترس و میل زندگی