

Analysis of the Relationship between “Dharma” as Doctrine and the Buddha's “Truth Body” (“Reality Body”)

Mohsen Sarebannejad¹  Hasan Bolkhari Ghehi² *

1. PhD Student in College of Fine Arts, University of Tehran, Tehran, Iran. (sarebannejad@ut.ac.ir)
 2. Department of Advanced Art Studies, College of Fine Arts, University of Tehran, Tehran, Iran.
 (hasan.bolkhari@ut.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
 Recived: 2025/2/23
 Revised: 2025/6/2
 Accepted: 2025/6/11

Cite this article:
 Sarebannejad, M.,
 Bolkhari Ghehi, H.
 (2025). "Analysis of
 the Relationship
 between “Dharma” as
 Doctrine and the
 Buddha's “Truth Body”
 (“Reality Body”).
Ayeneh Marefat,
 25(83), 77-96
 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.238883.1612>

ABSTRACT

This article presents a semantic and philosophical analysis of Dharmakāya—the most exalted and truth-body of the Buddha. The Trikāya doctrine (Three Bodies), rooted in Buddhist ontology and developed by Mahāyāna monks, aimed to articulate the relationship between the eternal Buddha and the historical Buddha within Buddhist thought. The study's central question concerns the meaning of the term “body” and how Mahāyānists philosophical views on Buddha's nature shaped the theorization of Dharmakāya, particularly in relation to Dharma as the Buddha's teaching. Research data were collected from library sources and interpreted through a descriptive-analytical method. Findings suggest that Dharmakāya is equated with the ultimate, eternal truth of the Buddha and reflects the doctrine that seeing the Dharma is seeing the Buddha. Only in early Mahāyāna literature was Tathatā regarded as a point of access to the Tathāgata, and Dharmakāya endowed with philosophical, semantic, and ontological meanings. Thus, Tathatā was identified with Dharmakāya and, due to its all-encompassing presence, became the Buddha's “cosmic body”.

Keywords: Buddhism, Body (Kāya), Dharmakāya, Mahāyāna, Buddhology

* Corresponding Author Email Address: hasan.bolkhari@ut.ac.ir
 DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.238883.1612>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

The concept of *Dharmakāya*, as the most sublime and genuine embodiment of the Buddha, is one of the fundamental teachings that emerged within the Mahāyāna tradition. Through its transition beyond the Hīnayāna doctrines, it evolved into a more intricate synthesis of body and ultimate reality. The threefold body theory (*Trikāya*) was developed to address the question of how to establish a relationship between the terrestrial presence of the historical Buddha and the eternal, transcendent essence of the Buddha. Mahāyānists sought to bridge these two realms by means of a conceptual framework, formulating *Tathatā*, *Dharma*, and *Dharmakāya* within a unified ontological system. Over time, the teaching of *Dharmakāya* extended beyond its original meaning as the spoken doctrine of the Buddha and transformed into a cosmic reality that permeates all beings, constituting the very foundation of existence. In essence, what was initially regarded as the "body of doctrine" gradually transcended the boundaries of semantics and acquired an ontological status within the epistemological system of Mahāyāna Buddhism. Furthermore, the historical context of this transformation is significant. The formation of Mahāyāna arose within particular socio-religious conditions that necessitated a reconsideration of the Buddha's identity and position. Additionally, the expansion of Buddhism into diverse cultural spheres led to the concept of the Buddha's body and presence manifesting in various and sometimes conflicting forms. This paper, through a semantic and philosophical approach, examines this conceptual evolution within the Buddhist tradition and explores the relationship between doctrine and body within the ontological unity of *Dharmakāya*. Through this analysis, a novel reading of the connection between the body and meaning in Buddhism is presented, arguing that the *body* is not merely a confined physical entity but a vessel of boundless truth through which the Buddha manifests and the doctrine attains meaning.

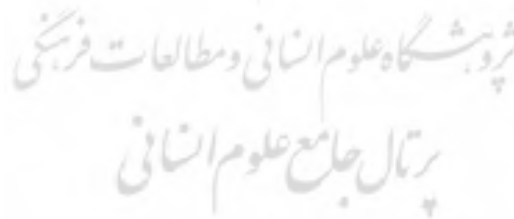
Discussion

The central premise of this paper is that the Buddhist concept of "body" (*Kāya*) does not solely refer to a physical, elemental structure but encompasses a broad spectrum of metaphysical, epistemological, and theological implications. In the Mahāyāna tradition, the Buddha's body is categorized into three aspects: *Nirmāṇakāya* (the historical body), *Saṃbhogakāya* (the enjoyment body), and *Dharmakāya* (the body of truth). While *Nirmāṇakāya* refers to the historical Buddha, Siddhārtha Gautama, and *Saṃbhogakāya* corresponds to celestial manifestations of the Buddha, *Dharmakāya* represents the highest existential dimension of the Buddha, equated with pure truth, eternal essence, and perfect wisdom. In early Buddhist texts, perceiving *Dharma* is regarded as equivalent to perceiving the Buddha, as the Buddha's teaching itself embodies his existence. Within Mahāyāna doctrines, *Tathatā*—the true nature of all phenomena—is identified with *Dharmakāya*. This identification led to the understanding of *Dharmakāya* not merely as a doctrine but as a cosmic and ontological substance. Moreover, this paper illustrates that the concept, beyond its ontological significance, carries epistemological and spiritual dimensions. In specific Mahāyāna interpretations, *Dharmakāya* becomes the body of compassion and wisdom—unlike the material body, it is imperishable and takes form solely for the salvation of sentient beings. The Buddhist textual emphasis on the unity of the three bodies is rooted in this perspective. In this sense, *Dharmakāya* attains a status far superior to the other two bodies and is recognized as the ultimate source of all temporal and spatial manifestations of the Buddha. Furthermore, a semiotic analysis of Buddhist texts, particularly in later interpretations, reveals that attributes such as luminosity, hidden sound, and radiance in *Dharmakāya* are not mere metaphors but are treated as ontological realities. This association links *Dharmakāya* to cosmic concepts, elevating it from a doctrinal notion to a mystical experiential domain. Within this framework, ideas such as *Tathāgatagarbha* and *Buddhadhātu* reinforce the intrinsic and essential dimension of *Dharmakāya*, positioning it as the primordial spirit of the Buddha or the hidden Buddhist nature within existence. Additionally, comparative analyses with other traditions, such as the Christian Trinity and the *Logos* concept, indicate that in Mahāyāna Buddhism, *Dharmakāya* signifies not only divine presence but also a model of divine consciousness manifesting in the world. This model intertwines doctrine, body, truth, and meaning in a profound manner. Moreover, the strategic role of *Dharmakāya* in linking Indian

shamanistic traditions with classical Buddhist thought should be acknowledged. By internalizing sacred concepts and purifying the body from mere materiality, *Dharmakāya* constructs a spiritual body that serves as both a mediator between doctrine and truth and a bridge between tradition and religious experience.

Conclusion

The findings of this study suggest that the doctrine of *Dharmakāya* in Buddhist tradition, particularly within Mahāyāna, is not merely a linguistic or doctrinal concept but rather carries deep philosophical, ontological, and mystical implications. In Mahāyāna literature, *Dharmakāya* is perceived not only as the Buddha’s teachings but also as the Buddha himself, the eternal essence of truth, and the foundation of existence. This doctrine is interwoven with concepts such as *Tathatā*, *Buddhadhātu*, and *Tathāgatagarbha*, providing a basis for understanding the unity of Buddhas, the timeless nature of truth, and the integration of teaching and existence. Accordingly, perceiving *Dharma* is perceiving the Buddha, and *Dharmakāya* is the ultimate body of the Buddha, encompassing all things within itself, functioning as a cosmic space where wisdom and compassion manifest in their purest form. Through a semantic and philosophical examination of *Dharmakāya*, it becomes evident that understanding this concept provides a more nuanced comprehension of the notion of “body” in Buddhist tradition—one that is rooted both in the longstanding body-centered heritage of Indian rituals and in mystical, epistemological, and ontological dimensions. *Dharmakāya* exemplifies this synthesis: a convergence of doctrine and being, of teaching and embodiment, of compassion and wisdom, and ultimately, of the Buddha and existence itself. Thus, this study offers a novel approach to understanding the body within a religio-philosophical framework, viewing doctrine as the very structure of truth rather than a mere linguistic system. In this sense, *Dharmakāya* serves not only as the foundation for comprehending the Buddha but also as the core principle of salvation within Mahāyāna. Consequently, the doctrine of *Dharmakāya* is not merely a reflection of metaphysical contemplation but constitutes one of the essential foundations that imbue religious experience with meaning in the Mahāyāna tradition—a body that teaches, manifests, redeems, and simultaneously transcends time and space, residing in the essence of existence. *Dharmakāya* is a mirror of truth, in which the Buddha eternally dwells.



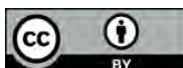
تحلیل نسبت میان «درمه» در مقام آموزه و «بدن حقیقت» بودا

محسن ساربان‌نژاد^۱، حسن بلخاری قهی^{۲*}

۱. دانشجوی دکتری، دانشکده‌ی هنرهای تجسمی، پردیس هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (sarebannejad@ut.ac.ir)
 ۲. گروه مطالعات عالی هنر، دانشکده‌ی هنرهای تجسمی، پردیس هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (hasan.bolkhari@ut.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۵ بازنگری: ۱۴۰۴/۳/۱۲ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۲۱ استناد به این مقاله: ساربان‌نژاد، م؛ بلخاری قهی، ح. (۱۴۰۴). «تحلیل نسبت میان «درمه» در مقام آموزه و «بدن حقیقت» بودا»، آینه معرفت، ۷۷-۹۶، ۲۵(۸۳). https://doi.org/10.48308/jipt.2025.238883.1612	در این مقاله، آموزه‌ی «درمه‌کایه» - شریف‌ترین بدن و بدن حقیقت بودا - تحلیل و معناشناسی شده است. نظریه‌ی تری‌کایه (سه کالبد)، که در آموزه‌ی بوداشناختی ریشه داشت و راهبان مه‌ایانه مطرح کردند، کوششی بود برای تبیین نسبت میان بودای ازلی و بودای تاریخی در بستر نظام اندیشگی بودیسم. پرسش مقاله در خصوص معنای دقیق واژه‌ی «بدن» و تأثیر نگرش فلسفی مه‌ایانیست‌ها در مقایسه با تأثیر طبیعت بودا در تثوریزه شدن درمه‌کایه و نسبت آن با مفهوم «درمه» در مقام تعلیم بودا است. داده‌های پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با رجوع به منابع کتابخانه‌ای گردآوری، تحلیل و تفسیر شده‌اند. نتایج نشان می‌دهند درمه‌کایه معادل حقیقت غایی و ازلی - ابدی بودا است و بازتاب آموزه‌ای است که، بر اساس آن، دیدن درمه دیدن بودا تلقی می‌شود. تنها در ادبیات متقدم مه‌ایانیستی بود که تئتا مطلع شناخت تئتاگته دانسته و درمه‌کایه واجد دلالت‌های فلسفی، معنایی و هستی‌شناختی شد. بدین ترتیب، تئتا با درمه‌کایه یکی دانسته و، به دلیل حضور در همه‌چیز، به «بدن کیهانی» بودا بدل شد. کلیدواژه‌ها: بودیسم، بدن، درمه‌کایه، مه‌ایانه، آموزه‌ی بوداشناخت

مقاله‌ی مستخرج از رساله‌ی دکتری نویسنده‌ی اول با عنوان «مطالعه‌ی تطبیقی ظهور آموزه‌ی تجسد در معماری مقدس بودایی و مسیحی؛ استوپا و کلیسا به مثابه‌ی کالبد بودا و عیسی مسیح» است که با راهنمایی نویسنده‌ی دوم (نویسنده‌ی مسئول) در دانشکده‌ی هنرهای تجسمی، پردیس هنرهای زیبا، دانشگاه تهران در حال انجام است.
 * رایانامه نویسنده مسئول: hasan.bolkhari@ut.ac.ir
 شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.238883.1612>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

مقدمه

اصطلاح «بدن»^۱ در زبان انگلیسی به لحاظ دلالت‌های معنایی و مفهومی دارای ابهامات بسیاری است. همین وضعیت در خصوص اصطلاح سانسکریت «کایه»^۲ نیز صادق است. این اصطلاح هم می‌تواند به کالبدی فیزیکی یا، به بیان دقیق‌تر، عنصری اشاره داشته باشد و هم به بدنی با ماهیت اثیری (مانند اجرام سماوی در علم هیئت قدیم) که جسمانیّت لطیف‌تری از بدن فیزیکی دارد. البته، این اصطلاح در برخی موارد می‌تواند به مجموعه‌ای اشاره کند که افراد آن بر اساس منطقی یا دستورالعمل خاصی در کنار یکدیگر و در قالب مجموعه‌ای واحد طبقه‌بندی شده‌اند. اشاره به این دلالت‌ها به این دلیل بود که بحث کالبد‌های متعدد بودا واجد ابهامات و پیچیدگی‌هایی است که تنها در سایه‌ی توجه به این چندگانگی معنایی - ماهوی قابلیت تعدیل و تفهیم دارد. مستند به آنچه «آموزه‌ی کلاسیک مه‌ایانه» خوانده شده، بودا دارای سه بدن یا سه کالبد است. البته، بر اساس آموزه‌ی کلاسیک مه‌ایانه، یک بودا نه تنها در سه بدن، بلکه در قالب کالبد‌های بی‌شماری می‌تواند «تکرار»^۳ شود، تا به موجودات ذی‌شعور در راه رستگاری و نجات یاری رساند (Griffiths, 1994: 119). آموزه‌ی کلاسیک مه‌ایانه درواقع در برخی رسالات مکتب «یوگاچاره»، که مهم‌ترین آن‌ها دو رساله‌ی مه‌ایانه سوئره کُنکاره^۴ و مه‌ایانه سَنگَرَه^۵ هستند، ریشه دارد.

بر اساس آموزه‌ی سه کالبد، بودا در آن واحد دارای سه گونه تجلی و سه ظهور هم‌زمان بود. «تیرمّانه کایه»^۶ یا بدن انتقال صورت ظاهری و درواقع جسم عنصری بودا بود. «سَم‌بوگه کایه»^۷، یا بدن سعادت و بهره‌مندی، کالبد آسمانی بوداست. با توجه به موقعیت این بدن، در برزخ میان بدن عنصری و بدن غایی، شاید مسامحتاً بتوان آن را بدن مثالی بودا نیز نامید و، درنهایت و در عالی‌ترین مرتبه، «دَرْمَه کایه»^۸ یا کالبد «دَرْمَه» معادل حقیقت غایی و ازلی - ابدی بودا در نظر گرفته می‌شود (Irons, 2008: 520). «سَوَباوه کایه»^۹ نام دیگر دَرْمَه کایه است که می‌توان آن را بدن خودبود بودا نیز نامید که آخرین، عالی‌ترین و برترین بدن حقیقی وی دانسته شده است. سَم‌بوگه کایه بدن بهره‌مندی عمومی، جمعی، همگانی یا حتی اشتراکی بوداست که به لحاظ رُتبی پایین‌تر از بدن دَرْمَه قرار دارد و سرانجام نیرمّانه کایه، که بدن دگردیسی سحرآمیز هم نامیده شده، همان کالبدی است که بودای تاریخی در قالب آن ظهور کرده و به رؤیت و ادراک همگان اعم از مؤمن و غیرمؤمن یا انسان و غیرانسان درآمده است. به دلیل از سر گذراندن تغییراتی که درنهایت به تثبیت این نظریه در بودیسم هندی و بودیسم خارج از هند منجر شد، مدت زمانی لازم بود تا این نظریه در قالب آموزه‌ی کلاسیک مه‌ایانه تثبیت شود. در سوئره‌های متقدم مه‌ایانه و حتی در متون نسبتاً متأخر، مانند پرگیا پارمیتا و کُنکاوتاره سوئره، نظریه‌ی دَرْمَه کایه جزء هیچ‌یک از انواع غایات متافیزیکی یا کیهانی نبود. به بیان دیگر، این نظریه را نمی‌شد «یک اصل کیهانی واحد» به شمار آورد (Harrison, 1992: 75). درعوض، این نظریه تصور ارائه‌شده در متون غیرمه‌ایانیستی از این بدن - یعنی عالی‌ترین و مهم‌ترین بدن بودا یا بدن آئین (بدن یا کالبد دَرْمَه) - را کاملاً حفظ و تثبیت کرد. آموزه‌ی دَرْمَه کایه در معنای اخیر یعنی بدن آئین بودا، که در مکتب سرواستی‌واده نیز طرح شده بود، به مجموعه‌ای از عوامل (در اینجا به‌طور خاص دَرْمَه‌ها مد نظر هستند) اشاره دارد که در حکم وجه تمایز بودا از غیربودا هستند. به بیان دیگر، بودا حقیقتاً و واقعاً از بدن دَرْمَه و آموزه‌های مرتبط با آن، یا حتی شاید بدن دَرْمَه‌ها، که عبارت از خصایص و کیفیات بودائی اوست، برخوردار و بهره‌مند است. درنتیجه، می‌توان کالبد فیزیکی بودا را که اکنون از این دنیا رفته و مانند هر بدن مادی دیگر دارای نقاط ضعف مختص به جسم عنصری هر انسانی است با بدن حقیقی یعنی بدن دَرْمَه‌ی او قیاس کرد. این بدن حقیقی تعالیم، آئین و آموزه‌ی اوست که بر جای می‌ماند و ره به روشنگری می‌برد. همچنین، می‌توان این بدن را کیفیاتی دانست که داشتن آن‌ها درنهایت از او بودا ساخته و همچنان می‌تواند واسطه‌ی ارتباط با پیروانش باشد. اینان (پیروان

بودا) بدن واقعی بودا هستند^{۱۰} که از دنیا نرفته و باقی بوده، هست و خواهد بود و در یک کلمه محکوم به فنا و زوال نیست (Williams, 2012: 128).

در زمان پیدایش سنت مه‌ایانه، دیدگاه اصلی تروادین‌ها درباره‌ی «آرَهَت» (فردی که به روشنی و رهایی دست یافته است) جای خود را به مفهوم «بودی‌سَئَوَه» داد؛ یعنی کسی که به روشنایی رسیده است، اما ورود به نیروانه را برای خیر و صلاح دیگران به تعویق می‌اندازد. فیلسوفان مکتب مه‌ایانه، برای ایجاد سازگاری منطقی میان آموزه‌ی سنتی که بر ورود بودا به شادی نهایی تأکید داشت و این اندیشه‌ی جدید در باب بودی‌سَئَوَه، مفهوم «تری - کایه» (به معنای تحت‌اللفظی «سه بدن») را پیش نهادند. تری - کایه، با توجه به ساختارش، «تثلیث بودایی» نامیده شده است (Karkkainen, 2016: 163). به‌طور خلاصه، «سه بدن» سه شیوه‌ی مرتبط برای دستیابی به تجلی و دانش بودا هستند و، در این میان، نیرَمانه‌کایه یا همان «بدن تاریخی» بودا به‌ویژه در قالب سیدارتا گوتمه است که تجسد زمان‌مند و مکان‌مند بودای ازلی را در کالبد بودای تاریخی توجیه می‌کند، هرچند سَم‌بُوگه‌کایه، که بدن آسمانی نیز نامیده می‌شود و به بوداهایی متعالی اشاره دارد که بودی‌سَئَوَه‌ها را راهنمایی می‌کنند، در صورت نیاز می‌توانند به اشکال تاریخی نیز ظاهر شوند، ازجمله آمیدا بودا، بودای نور بی‌کران و آوالوکیتهشورا در آیین بودایی سرزمین پاک. شریف‌ترین این ابدان، دَرَمه‌کایه، بالاترین و نهایی‌ترین شکل از سه بدن است که به معنای «آموزه» است و می‌توان آن را به‌صورت «بدن ذاتی» یا «بدن کیهانی» ترجمه کرد. این مفهوم، به‌منزله‌ی اصلی کیهانی، جوهره‌ی واقعیت را شکل داده و فراتر از دوگانگی‌هایی همچون بُعد درون‌ماندگار و بُعد متعالی است (Karkkainen, 2016: 164).

پیشینه‌ی تحقیق

در میان منابع فارسی، مقاله‌ی «سه کالبد بودا»، پژوهشنامه‌ی/ادیان، تنها پژوهشی است که به‌صورت کلی درباره‌ی سه کالبد بودا بحث کرده است. مقاله‌ی مذکور تلاش کرده در پژوهشی واحد به بحث هر سه بدن بودا بپردازد و، به‌همین دلیل، به‌صورتی مختصر و با منابعی نسبتاً محدود به انجام رسیده است. مقاله‌ی «آموزه‌ی تری‌کایه در بودیسم»، نشریه‌ی مطالعات بودایی - مسیحی، و نیز مقاله‌ی «سه کالبد و تثلیث: شهود مطلق» در همین نشریه، به این موضوع پرداخته‌اند. پژوهش اخیر تلاش کرده است تا ارتباطی میان آموزه‌ی سه کالبد در بودیسم با نظریه‌ی تثلیث در مسیحیت کشف و ترسیم کند. در میان آثار بودیسم‌پژوهان نیز ویلیامز^{۱۱} در کتاب *آموزه‌های بنیادی بودیسم مه‌ایانه و سوزوکی* در کتاب *خطوط کلی بودیسم مه‌ایانه توضیحاتی پراکنده ارائه کرده‌اند*. پژوهش حاضر، که برای نخستین‌بار به زبان فارسی انجام می‌شود، با مراجعه به منابع دست اول و نیز تحقیقات بودیسم‌پژوهان نام‌دار تلاش می‌کند با تمرکز بر یکی از سه کالبد بودا تا حد امکان خاستگاه‌ها و سیر تحول نظری آن را در قاموس اندیشه‌ی مکاتب شاخص مه‌ایانه کاوش و بر نسبت دَرَمه در مقام تعلیم و بدن غایی بودا تأکید کند.

آموزه‌ی «تن خدا» در بودیسم مه‌ایانه

تا آنجا که به جسم بودای تاریخی مربوط می‌شود، گزارش‌ها حاکی از آن است که بدن بودا دارای ویژگی‌های غیرمعمولی بوده است که او را به‌منزله‌ی «آبرانسان» از سایر آدمیان متمایز می‌کرده است. این نشانه‌ها به‌طور سنتی در قالب سی‌ودو ویژگی اصلی و هشتاد نشانه‌ی فرعی دسته‌بندی شده‌اند. برخی از این ویژگی‌ها شامل برجستگی‌ای در تاج سر او، حلقه‌ای از مو بین ابروهایش که از آن نور ساطع می‌شد، پرده‌هایی از نور میان انگشتان دست و پایش، اندام تناسلی پوشیده،

بازوانی که در حالت ایستاده تا زانوهایش می‌رسند، تصاویر چرخ دَرْمَه روی کف دستان و پاهایش، چهل دندان و موارد بسیاری دیگر هستند (Powers, 2009: 234).

در تمامی سنت‌های بودایی، بودای شاکيامونی با نمودهای متعدد درک می‌شود. اساسی‌ترین دسته‌بندی این نمودها شامل دو جنبه است: صورت^{۱۲} و حقیقت یا واقعیت^{۱۳}. این دو جنبه نه چنان واحدهای مجزا، بلکه به‌مثابه‌ی مجموعه‌ای از ویژگی‌هایی که بودا (و به‌طور کلی تمامی بوداها) متجلی می‌سازند شناخته می‌شوند (Kalupahana, 1984: 98). در سنت‌های غیرمَهایانیستی، جسم تاریخی بودا شامل ویژگی‌های فیزیکی منحصربه‌فردی است که پیش‌تر توصیف شد، از جمله سخن دلنشین او که در مجموع نشان‌دهنده‌ی روش‌های متعدد جذب و آموزش موجودات و الگوسازی ملموس راه میانه است. در مقابل، بدن حقیقت او نمایانگر مجموعه‌ای گسترده از فضایل، ویژگی‌های ذهنی، حالات درونی بینش، رهایی و شفقت همیشگی اوست. در مکاتب شاخه‌ی مَهایانه، همین الگوی مبتنی بر دو بدن با تفاوت‌ها و تمایزاتی حفظ شده است. بدن حقیقت (دَرْمَه‌کایه) دیگر صرفاً مجموعه‌ای از حالات ذهنی فضیلت‌مند بودا نیست، بلکه جنبه‌ای ظریف‌تر و اساساً متمایزکننده (از تمامی موجودات غیربیدار) و نشان‌دهنده‌ی آزادی کامل او از طمع، نفرت و توهم است؛ تجلی کامل نیروآنه که به‌واسطه‌ی خرد نافذ او، تمامی جهل را با دیدن امور به همان صورتی که واقعاً هستند، از میان برمی‌دارد (Kalupahana, 1984: 101). دَرْمَه‌کایه، در فلسفه‌ی مَهایانه، بُعدی متعالی‌تر از وجود بودا را نشان می‌دهد: تمامی انسان‌ها ممکن است تا حدی دارای صبر، سخاوت و محبت باشند، اما تنها بودا دارای آزادی کامل از تمامی آلاینش‌های ذهنی و سردرگمی است. تنها بودا به‌طور کامل با تمام ذهن و جسم خود، در هر لحظه، آزادی مطلق از جهل و رنج را تجربه می‌کند. در نتیجه، بدن فیزیکی بودا، به‌نحوی دیگر، بر فضایل او دلالت دارد؛ فضایی که ریشه در شفقت دارند و «کامل» محسوب می‌شوند، زیرا خرد کامل او اجازه نمی‌دهد هیچ نقصی در آن‌ها ظاهر شود (Wright, 2011: 15). در برخی سنت‌های مَهایانه، تقسیم‌بندی‌هایی برای دَرْمَه‌کایه نیز وجود دارد، اما این تقسیم‌بندی‌ها، با وجود جذابیت فلسفی، بیش از حد جزئی و پیچیده‌اند.

با گسترش و تثبیت شاخه‌های مختلف مَهایانه، نظریه‌های مربوط به بدن‌های بودا نیز با الحاق یک یا چند تجلی دیگر از بودا گسترش یافت. بدن بهره‌مندی کامل (سَم‌بُوگه‌کایه) جایگاهی میان بدن فیزیکی و بدن حقیقت پیدا کرد. بر اساس برخی دیدگاه‌ها، بدن بهره‌مندی شامل ویژگی‌های ذهنی بسیار ظریف و خلاقانه‌ای است که به بودا امکان می‌دهد با موجودات ذی‌شعور به روش‌های غیرکلامی ارتباط برقرار کند (Pandita, 2015: 371). این بدن گاهی به دو جنبه تقسیم می‌شود: «بهره‌مندی برای خود» و «بهره‌مندی برای دیگران». جنبه‌ی نخست شامل حالات درونی بینش، تجربه‌های وصف‌ناپذیر وابستگی متقابل و سعادت ناب آزادی روشن‌بینانه‌ای است که بوداها دارند. در مقابل، جنبه‌ی دوم به روش‌هایی اشاره دارد که در آن‌ها از جنبه‌ی نخست به‌طور ماهرانه در حوزه‌های ظریف‌تر ارتباط برای کمک به تحول معنوی موجودات استفاده می‌شود. بر اساس برخی دیدگاه‌های دیگر، بدن‌های بهره‌مندی شیوه‌ی ظهور بوداها در قلمروهای موازی یا دوردست دانسته شده‌اند، جایی که تنها موجوداتی با انگیزه‌ی شفقت می‌توانند خود را - در طول مراقبه یا پس از مرگ - به آنجا منتقل کنند تا آموزش‌های مؤثرتر و شدیدتری که در عالم خاکی امکان‌فراگیری آن‌ها نیست برای رسیدن به جوهر بودهی دریافت کنند (Pandita, 2015: 370). این‌ها بدن‌های بودایی هستند که در قلمروهای بودایی و سرزمین‌های پاک زندگی می‌کنند که متعلق به جهان ماده نیستند، لکن در عین حال گاهی در قامت جهانی موازی یا جایگزین درک می‌شوند؛ ادراکی که ممکن است همان «دیدن» جهان‌صیورته‌ها با چشمانی بیدار شده باشد. برای مثال،

بودای آمیتا بها، که در سرزمین پاک «سوکاواتی»^{۱۴} در فضای دوردست در جهت غربی سکونت دارد، دارای بدنی عظیم است که نوری سرخ به رنگ یاقوت را در تمامی جهات منتشر و تمامی موجودات را در تمامی قلمروها لمس می‌کند. بدن او خودجوش و بی‌وقفه آموزه‌های دَرَمَه را منتقل می‌کند که نه تنها در درخشندگی بدن او، بلکه از طریق تجلی‌های دیگر قدرت او در قالب درختان، رودخانه‌ها و غیره نیز نهفته است (Stevens, 2022: 139). همه‌ی این‌ها به‌طور اسرارآمیزی صدهایی را منتشر می‌کنند که به‌منزله‌ی آموزه‌هایی درباره‌ی ناپایداری، بی‌خویشی، عشق و غیره شنیده می‌شوند. این جلوه‌های سرزمین پاک او چیزی جز تجلی عهد شفقت‌آمیز او برای ایجاد بهشتی به‌منظور بهره‌مندی بودی‌ستوه‌های متعهد نیستند. به همین دلیل است که آن‌ها بخشی از بدن بهره‌مندی او محسوب می‌شوند.

مفهوم دَرَمَه‌کایه در شاخه‌ی مَهایانه، در مقایسه با مکاتب متقدم بودایی، تحولات بسیار مهمی را از سر گذراند. مَهایانیست‌ها برای توسعه‌ی مفهوم دَرَمَه‌کایه به برخی اصطلاحات و مفاهیمی که پیش‌تر جعل و وضع کرده بودند رجوع کردند، مفاهیمی از قبیل تَتتا، تَتاگَته‌گَرَبه^{۱۵} و بود/تو^{۱۶}. درواقع، همین اصطلاحات یا، به بیان دقیق‌تر، همین دیدگاه‌های جدید بودند که ابعاد تازه‌ای به مفهوم دَرَمَه‌کایه بخشیدند. درنتیجه، مفهوم دَرَمَه‌کایه در رسالات و سوتَره‌های مَهایانه، به طرق مختلف، تغییر و تحولاتی اساسی را از سر گذراند، بدین‌معنی که هم‌واجد دلالت‌های هستی‌شناختی شد و هم ابعاد جدیدی به روی آموزه‌ی نجات و رستگاری در بودیسم گشود.

دَرَمَه‌کایه در تعالیم شاخه‌ی هیینه‌یانه

مفهوم دَرَمَه‌کایه را که در بودیسم متقدم به‌طور کلی به معنای آموزه‌ی بودا بود سَرُواستی‌وادی‌ها^{۱۷} در زمره‌ی هجده دَرَمَه‌ی انحصاری^{۱۸} تفسیر کردند. دَرَمَه‌کایه دارای هجده ویژگی منحصره‌فرد است: ده توانایی، چهار نوع شهامت، سه بنیاد ذهن‌آگاهی و شفقت عظیم. این هجده خصیصه نتایج شایستگی بی‌اندازه‌ای هستند که در طول سه/سَن‌کِیَه‌کَلِپَه^{۱۹} انباشته شده‌اند. این ویژگی‌ها، که درواقع تشکیل‌دهنده‌ی قدرت ذهنی بودا هستند، به‌تفصیل در وِیباشَه مطرح شده‌اند. این خصوصیات، که در بودیسم متقدم به بودا نسبت داده شده، هم در متن پالی مَهایَسِهَنادَسوتَه^{۲۰} و هم در آگَمه‌های چینی شرح و تفسیر شده‌اند (Xing, 2010: 36). در گذشته، اشاره کردیم که مفهوم دَرَمَه‌کایه نخستین‌بار در اولین ترجمه از سه ترجمه‌ی چینی وِیباشَه مطرح شد. در همین مورد، در وِیباشَه، فرازهای مهمی درباره‌ی این آموزه و خصایص مرتبط با کالبد دَرَمَه‌ی بودا آمده است:

در سوتَره‌های تعلیم‌شده از سوی بودا آمده که هشتاد هزار دَرَمَه‌کایه وجود دارد. پرسش: چه چیزی دَرَمَه‌کایه را تقدیر^{۲۱} می‌کند؟ یک دیدگاه این است که سوتَره را دَرَمَه‌کایه می‌دانند و در اینجا کایه یعنی اندازه، هندسه و تقدیر دَرَمَه‌کایه است. بر این اساس، مقیاسی واحد باید تمام هشتاد هزار دَرَمَه‌کایه را تقدیر کند. دیدگاهی دیگر بر آن است که مراقبه‌ی ذهنی گونه‌ای از تقدیر دَرَمَه‌کایه است. هریک از موارد فوق یکی از روش‌های اندازه‌گیری دَرَمَه‌کایه در نظر گرفته می‌شود که درمجموع هشتاد هزار دَرَمَه‌کایه را پوشش می‌دهند. اما شمارندگان [کلمات] می‌گویند که هشت کلمه را می‌سازند و سی‌ودو هجا از یک شلوک تشکیل شده است. پانصد هزار و مجدداً پنج هزار شلوک. پانصد هزار و پنج هزار شلوک می‌زان، تعداد و اندازه‌ی یک دَرَمَه‌کایه است. (Kloetzli, 1989: 123)

این عبارات بیش از هر چیز گویای آن هستند که در بودیسم اولیه، و احتمالاً قبل از توسعه‌ی سَرُواستی‌واده، نظریه‌های

مختلفی در خصوص مفهوم دَرْمَه‌کایه وجود داشته است. در نیکایه‌ها و آگمه‌ها تنها به این نکته اشاره شده که هر کس دَرْمَه‌کایه را ببیند خود بودا را دیده است. البته، ناگفته نماند که این احتمال دور از ذهن نیست که پیروان بی‌واسطه‌ی بودا اصطلاح دَرْمَه‌کایه را به معنای تعالیم واقعی بودا فهم کرده باشند. باین‌حال، رهروان بعدی بودا آن را عیناً چونان متن مقدسی که مشتمل بر آموزه‌های استاد است در نظر گرفته و مباحثی را با نگاهی کمیت‌گرا در باب دَرْمَه‌کایه آغاز کردند. این نگاه کمیت‌گرا مبدأ ظهور اختلاف‌نظرهایی در میان سَرواستی‌وادی‌ها شد؛ چراکه برخی از آن‌ها بر این باور بودند که هشتاد‌هزار دَرْمَه‌کایه‌ی ذکرشده در سوْتَره‌ها همگی ذیل پنج‌توده‌ای^{۲۲} قرار می‌گیرند که درمجموع پنج بخش دَرْمَه‌کایه را تشکیل می‌دهند (Soothill & Hodous, 2003: 434).

البته، گاهی در متون سَرواستی‌وادی‌ها، این تعداد تنها شامل سه توده‌ی اول می‌شوند (نظم، تمرکز، خرد). محتمل است که در اینجا تنها با درک اولیه‌ی سَرواستی‌وادی‌ها از مفهوم دَرْمَه‌کایه و شالوده و بنیانی که بعدها مبنای توسعه‌ی هجده دَرْمَه‌ی انحصاری شد مواجه باشیم. اساساً مسئله‌ی دَرْمَه‌ی انحصاری بودا یکی از مضامین پیچیده در بودیسم و مشخصاً در آموزه‌ی بوداشناخت است؛ جایی که در طول زمان به یکی از نقاط افتراق و اختلاف فرق‌هینه‌یانه و به‌طور خاص سَرواستی‌وادی‌ها با شاخه‌ی مَهایانه تبدیل شد. فهرستی که سَرواستی‌وادی‌ها از دَرْمَه‌های انحصاری بودا به دست داده‌اند مجموعه‌ای از صفات بوداست که از سوْتَره‌های متقدم استخراج شده است. ده توانایی و چهار نوع شهامت در مَهایانه‌سُوْتَره^{۲۳}، مَجِیمَه - نیکایه و نیز ترجمه‌ی چینی دیرگه^{۲۴} سَم‌بوکته و کِوْتَر/گَمه‌ها آمده است و البته در برخی متون دیگر نیز آمده است (Anguttara Nikāya, 2012: 1362-1365). سه پایه‌ی ذهن آگاهی در سوْتَره‌ی سَلایتَنه‌وِیَنگَه^{۲۵} در مَجِیمَه - نیکایه و نیز در ترجمه‌ی چینی آن، مَدِیم/گَمه^{۲۶} آمده و در باب شفقت نیز در متون مختلفی و نسبتاً پُرشماری سخن گفته شده است (Majjhima Nikāya, 1995: 487). فهرستی که متون مَهایانه از این هجده دَرْمَه‌ی اختصاصی پیش نهاده‌اند به‌کلی با آنچه در اینجا ذکر کردیم متفاوت است. این فهرست به‌طور خاص در مَهایرگیا پارمیتا سوْتَره ذکر شده است.^{۲۷} اصطلاح هجده دَرْمَه‌ی انحصاری در نیکایه‌ها و آگمه‌ها دیده نمی‌شود، و تنها در ترجمه‌ای مستقل و جداگانه از برهما یوسوْتَره^{۲۸} از مَدِیم/گَمه آمده است.^{۲۹} مقایسه‌ی این ترجمه‌ی مستقل و همتای آن در مَدِیم/گَمه نشان می‌دهد که این اصطلاح بعداً در سوْتَره وارد شده و در نسخه‌ی اصلی آگمه دیده نمی‌شود. سوْتَره‌ی مستقل شامل دو متن است که در همتای آن یافت نمی‌شود: «سی‌ودو نشانه‌ی اصلی و هشتاد نشانه‌ی فرعی بودا» و «ده قدرت (نیرو، توان)، چهار نوع تهور (شهامت و شجاعت) و هجده دَرْمَه‌ی انحصاری».

سه نکته در خصوص متونی که ذکرشان به میان آمد قابل تأمل است. نخست آنکه غالباً در دوره‌ی اصطلاحاً پسا - کُننی تألیف شده و در سوْتَره‌های متقدم دیده نمی‌شوند. دوم، علاوه بر اصطلاح «هجده دَرْمَه‌ی انحصاری»، تعبیر «هشتاد نشانه‌ی فرعی» در نیکایه‌ها و آگمه‌ها دیده نشده و غالباً در متون بعدی به کار رفته‌اند. سوم و درنهایت، ترجمه‌ی مستقل (برهما یوسوْتَره) نیز به نور پنج‌رنگی اشاره دارد که از دهان بودا بیرون می‌آید و سه بار دور تن او می‌چرخد و سپس به دهان او بازمی‌گردد. همچنین، این صفات بودا در همتای ترجمه‌ی مستقل (مَدِیم/گَمه) یافت نمی‌شوند. درنتیجه، این احتمال وجود دارد که اصطلاح «هجده دَرْمَه‌ی انحصاری»، هنگامی که از مَدِیم/گَمه خارج و به شکل منفرد منتشر شد، به سوْتَره‌های مستقل الحاق شده باشد. باین‌حال، ناقلان مَدِیم/گَمه به سنت خود وفادار بودند و آن را نسبتاً بدون تحریف ثبت و ضبط کردند، حتی با وجود آنکه این متن یک قرن پس از برهما یوسوْتَره به چینی ترجمه شد. برهما یوسوْتَره در مَدِیم/گَمه به هیچ‌یک از اصطلاحات «هجده دَرْمَه‌ی انحصاری» و «هشتاد نشانه‌ی فرعی» اشاره‌ای نمی‌کند و تنها در

ترجمه‌ی مستقل آن است که اصطلاح «هجده درّمه‌ی انحصاری» دیده می‌شود.

اصطلاح «هجده درّمه‌ی انحصاری» نیز در سه سوّتره، که ناقل زندگی‌نامه‌ی بودا هستند، به کار رفته، اما نمی‌توان به یقین گفت که مرجع آن‌ها کدام‌یک از دو فهرستی است که ذکر کردیم، اگرچه تحلیل‌هایی انجام شده و تلاش شده تا نشان دهد این سه سوّتره یا متأثر از آموزه‌های مَهایانه بوده‌اند یا اساساً به آن شاخه تعلق داشته‌اند. این سه سوّتره عبارت‌اند از سوّتره‌ی ابزارهای ماهرانه‌ی شریف^{۳۰}، که بودا برای جبران الطاف والدینش تعلیم کرده است، و دو سوّتره‌ی دیگر. با دقت در عناوین سوّتره‌های فوق به قرینه‌ی وجود کلماتی چون مَها – اوپایه و وی پوئیّه درمی‌یابیم که آن‌ها متعلق به شاخه‌ی مَهایانه هستند؛ چراکه این دو اصطلاح قطعاً به ادبیات مَهایانه تعلق دارند. به‌علاوه، در این دو متن، نام بودی‌ستوه‌های مَهایانه مانند اولکیتشوره و منجوشری دیده می‌شوند. از آنجایی که هر دو متن سوّتره‌های مَهایانه هستند، می‌توان چنین استنباط کرد که هجده درّمه‌ی انحصاری مذکور به شاخه‌ی مَهایانه تعلق دارند.

توشیچی ایندو،^{۳۱} بودیسم‌پژوه نام‌دار ژاپنی، معتقد است که تراودین‌ها اولین کسانی بودند که هجده درّمه‌ی انحصاری را که به‌شکل تقریبی با فهرست مَهایانه مطابقت دارد تئوریزه کردند (Endo, 2002: 130–131). از آنجاکه اصطلاح آتادسه‌بوده‌دّمه^{۳۲} برای نخستین‌بار در بخش دوم میلینده‌پنه دو مرتبه به کار برده شده، باید در بازه‌ی اواخر قرن اول تا پایان قرن دوم میلادی جعل شده باشد. کُگن میزونو^{۳۳} نیز بر این باور است که بخش دوم میلینده‌پنه، در سریلانکا، پس از پایان قرن اول میلادی تألیف و تصنیف شده است (Mizuno, 1989: 162).

به نظر می‌رسد فهرست سَرواستی‌وادین‌های هینه‌یانه ممکن است بدو بر اساس شواهد زیر شکل گرفته باشد. اولاً، فهرست سَرواستی‌وادین‌ها از هجده درّمه‌ی انحصاری در هر سه نسخه‌ی ترجمه‌ی چینی وِیباشه آمده است. یینشون^{۳۴} این فرضیه را مطرح کرده که ممکن است نسخه‌ی اصلی وِیباشه در قرن دوم میلادی و در بازه‌ی پایان سلطنت کنیشکه تا پیش از تألیف مَهاپرگیاپارمیتاشاستره نگاشته شده باشد (Yinshun, 1994: 212). اگر فرضیه‌ی اندو مقرون به صحت باشد، این تاریخ فهرست سَرواستی‌وادا را به تاریخ مکتب ترّواده نزدیک‌تر می‌کند. ثانیاً، نه عبارت «هجده درّمه‌ی انحصاری» و نه فهرست مَهایانه در تراجم چینی متقدم پرگیاپارمیتاسوّتره‌ها مانند آستسا‌هسریکا^{۳۵} یا در دو نسخه‌ی فانگ‌گونگ^{۳۶} و گوانگ‌ژان^{۳۷} از پنچوین‌شتیسا‌هسریکا^{۳۸} وجود ندارند. فهرست مَهایانه در هر دو ترجمه‌ای که کوماراجیوه^{۳۹} و شوان‌زانگ^{۴۰} از پرگیاپارمیتاسوّتره انجام داده‌اند وجود دارد. درنتیجه، می‌توان گفت که فهرست مَهایانه پس از تألیف پرگیاپارمیتاسوّتره شکل گرفته است. این فهرست احتمالاً در قرن سوم یا چهارم پس از میلاد به وجود آمد؛ چراکه آستسا‌هسریکا در قرن دوم میلادی ترجمه شد و کوماراجیوه ترجمه‌ی خود را در آغاز قرن پنجم ارائه داد. ثالثاً، فهرست سَرواستی‌وادا از هجده درّمه‌ی انحصاری ابتکار جدیدی نبود، بلکه از سوّتره‌های متقدم استخراج شده بود. بنابراین، فهرست سَرواستی‌وادین‌ها محصول توسعه‌ی آموزه‌های بودا در این مکتب بود، هرچند فهرست مَهایانه تکامل بیشتری را نشان می‌دهد. مؤلف کتاب مَهاپرگیاپارمیتاشاستره معتقد است که هجده درّمه‌ای که سَرواستی‌وادین‌ها مطرح کرده‌اند منحصر به بودا نیستند و به پرتیئگه‌بوداها و آرّهت‌ها نیز اختصاص دارند، درحالی‌که فهرست مَهایانه صرفاً به بودا اختصاص دارد. درنتیجه، به احتمال قریب به یقین، نخستین‌بار این سَرواستی‌وادین‌ها بودند که فهرست هجده‌گانه را از سوّتره‌های متقدم جمع‌آوری و آن‌ها را هجده‌ی درّمه‌ی انحصاری نامیدند. هم‌ازاین‌روست که احتمال می‌رود اصطلاح آتادسه‌بوده‌دّمه در میلینده‌پنه نه به فهرست مَهایانه، بلکه به فهرست سَرواستی‌وادین‌ها اختصاص داشته باشد. از آنجاکه مَهایانیست‌ها با این دیدگاه سَرواستی‌وادین‌ها، که هجده درّمه منحصر به بودا(ها) است و در آن با دیگر موجودات آزادشده مشارکت دارند، هم‌رأی

نبودند، فهرست دیگری از هجده‌ی دَرَمَه‌ی انحصاری بودا تألیف و ارائه کردند که، بر اساس دیدگاه هار دایال،^{۴۱} به قرن سوم پس از میلاد مسیح مربوط می‌شود (Dayal, 1999: 23).

دَرَمَه در مقام آموزه و تعلیم بودا

اصطلاح دَرَمَه‌کایه در نخستین لایه‌های ادبیات متقدم بودایی و به‌طور خاص در نیکایه‌های پالی و آگمه‌های چینی به کار برده شده است. دَرَمَه‌کایه آموزه‌ی بودا در چهار متن مرتبط به هم دیده می‌شود.

بحث محوری نخستین متن چگونگی مواجهه با سخنان بودا پس از درگذشت اوست. در متن پالی مَهَپَری‌نیبانه‌سوته،^{۴۲} بودا به آنندَه می‌گوید که، پس از مرگ من، دَمَه و وینیّه دو آموزگار و راهبر شما و رهروان خواهند بود (Dīgha Nikāya, 207: 1995). این حقیقت که راهبان پس از درگذشت بودا به دَمَه و وینیّه پناه بردند در گُپَکه — مَگَلانه‌سوته^{۴۳} از مَجِیمَه — نیکایه نیز آمده است (Majjhima Nikāya, 2009: 881). «دَمَه و وینیّه» به‌صراحت مجموعه آموزه‌ها و قواعد انضباطی‌ای را که بودا تعلیم و تثبیت کرده بود ارائه می‌دهند. در هر چهار نسخه‌ی چینی مَهَپَری‌نیبانه‌سوته، متنی مشابه با آنچه در دیگَه — نیکایه آمده دیده می‌شود که یکی از آن‌ها در دیرگامَه^{۴۴} و سه نسخه‌ی دیگر تراجمی مستقل هستند. معنای اصلی این قطعه را باید همان چیزی در نظر گرفت که در نسخه‌ی پالی آمده، اگرچه در نسخه‌ی پالی از اصطلاحات متفاوتی استفاده شده است.

در یکی از این چهار نسخه، بودا اعلام می‌کند که او همان دَرَمَه است، و تنها در دَرَمَه است که باید دیده شود، و نه بدن فیزیکی بودا. در متن پالی، بودا خطاب به وُکلی^{۴۵} می‌گوید: «افسوس وُکلی! چه چیزی در دیدن این بدن پست من وجود دارد؟ کسی که دَمَه^{۴۶} را می‌بیند مرا دیده و هر که مرا ببیند دَمَه را دیده است» (Sāmyutta Nikāya, 2005: 939). در این آموزه، بودا صراحتاً با دَرَمَه همسان انگاشته شده است. تجزیه و تحلیل این قسم بیانات بودا نشان می‌دهد که وی، به‌جای تمرکز بر کالبد فیزیکی خود، بر ممارست و تحقق دَرَمَه تأکید داشت. به نظر می‌رسد بودا عبارات فوق را به‌صورت آموزه به وُکلی بیمار تعلیم داد؛ چراکه مطلع شده بود وُکلی به‌دلیل محرومیت از ملاقات رودرو با بودا، به‌دلیل بیماری، اظهار غم و بی‌قراری می‌کند. در نگاه اول به نظر نمی‌رسد که هیچ‌گونه دلالت اعتقادی یا فلسفی در آموزه‌ی دیدن بودا در دَرَمَه وجود داشته باشد. بوَدَه‌گوسَه^{۴۷} در تبیین و تنقیح این مطلب، بدن چنین‌رفته را به‌عنوان دَمَه‌ی فردانیوی در نه بخش توصیف کرده است. دَمَه در این بافتار به‌وضوح در معنای آموزش بودا به کار رفته؛ چراکه «نه بخش» قدیمی‌ترین طبقه‌بندی بوَدَه‌دَرَمَه هستند. در نتیجه، سنت تِرواده تیپی‌تَکه^{۴۸} (کُنن پالی) را دَرَمَه‌کایه در نظر گرفت. با این حال، اگر این آموزه را در کنار سایر تعالیم مشابهی که بودا در مواقعی دیگر در ادبیات متعارف بودایی بیان کرده در نظر بگیریم، چندان دور از ذهن نیست رگه‌هایی را بیابیم که هم مهاسانگیکه‌ها و هم مهاییانیست‌ها را به نتایج خاصی در خصوص مفهوم بودا رهنمون شوند.

در بسیاری از قطعات نیکایه‌های پالی و آگمه‌های چینی آمده که دَرَمَه در مقام منشأ وابسته^{۴۹} برای همیشه وجود خواهد داشت، خواه بودا در جهان ظهور کند یا نکند (Anguttara Nikāya, 2012: 364). نکته‌ی قابل تأملی که در سَم‌یوکتَه‌آگمه بدان اشاراتی رفته آن است که بوداها صرفاً کاشفان دَرَمَه به‌منزله‌ی منشأ وابسته هستند و نه مُبدعان آن. هم در مدیم‌آگمه و هم در مَجِیمَه — نیکایه، عبارت معروف دیگری با مضمونی نزدیک به این معنا وجود دارد که هر که منشأ وابسته ببیند دَرَمَه را دیده و آن که دَرَمَه را ببیند منشأ وابسته را دیده است (Majjhima Nikāya, 2005: 284). با تحلیل تمام گزاره‌های فوق ذیل نگاهی واحد و التفات به ارتباط آن‌ها با یکدیگر، منطقاً می‌توان چنین استنباط کرد که بودا اساساً مفهومی ازلی

و ابدی و بودای تاریخی صرفاً تجسّدی زمان‌مند از آن است؛ زیرا منشأ وابسته‌ی ازلی وجود دارد و بودا با آن همسان است. بدیهی است که بودای ازلی در اینجا یک شخصیت تاریخی گوشت‌مند و تنانه نیست، بلکه مفهومی فلسفی است. احتمالاً به همین دلیل است که گردآورندگان *پرگیا پارمیتا سوتیره*ها از کلمه‌ی *تتاگته* (چنین‌رفته) به جای کلمه‌ی بودا در مباحث خود پیرامون ارتباط میان *تتاگته* و *تتا*^{۵۰}، یعنی ذات و ماهیت واقعی همه‌چیز، استفاده کردند.

به احتمال قریب به یقین، مؤلفان و گردآورندگان *پرگیا پارمیتا سوتیره*ها طرح ایده‌ی بودای ازلی و ابدی را مرهون مباحثی که گذشت هستند. در یکی از فرازهای *پرگیا پارمیتا سوتیره*، *تتا* به منزله‌ی ماهیت واقعی تمام پدیده‌ها تقریباً به همان شیوه‌ای توصیف می‌شود که «منشأ وابسته» در متون مقدس اولیه توصیف شده بود؛ وجودی پاینده که مستقل از ظهور یا عدم‌ظهور بودا در جهان، همیشه و همواره پایدار و جاویدان خواهد ماند. در سوره‌ای دیگر، *تتاگته* با *تتا* شناخته می‌شود و، از آنجاکه *تتا* ابدی است، *تتاگته* نیز ابدی است. استبعادی ندارد که آموزه‌های بیان‌شده در این سوره‌ها از جمله عواملی باشند که پیروان *مهایانه* را به این گمان واداشت که *درمه* با *درمه‌کایه*، که همان بودای واقعی و ابدی است، مطابقت دارد و یکسان است. این ایده حتی در داستان افسانه‌ای سفر بودا به بهشت *توشیته* برای آموزش *درمه* به مادرش نیز بازتاب یافته است.

روایتی در سوره‌ی *بیزوجینگ*^{۵۱} که راوی زندگی‌نامه و شرح حال بوداست، آمده که، بر اساس آن، بیکشونی^{۵۲} نخستین کسی بود که، پس از بازگشت بودا از بهشت *توشیته* به زمین، به او درود و تحیت فرستاد^{۵۳} (Burnouf, 2010: 514). در همین حال، بیکشویی فکر کرد که تمرین مراقبه بهتر از دیدن بوداست و در نتیجه ثمره‌ی منزل اول^{۵۴} را زمانی به دست آورد که در خصوص ناپایداری^{۵۵}، رنج^{۵۶}، *تهیت*^{۵۷} و نظریه‌ی فقدان روح^{۵۸} به تأمل نشست. با وجود این، متن نه نام راهب را ذکر می‌کند و نه بر این تصریح دارد نخستین راهبی که بودا را درود فرستاد مرد بود و نه زن. در توضیح این داستان، در *مهای پرگیا پارمیتا سوتیره* آمده که راهب مذکور، *سوبوتی*^{۵۹}، یکی از ده شاگرد اصلی بودا بوده است. تأکید اصلی روایت بر این است که *سوبوتی*، و نه بیکشونی (راهب زن)، اولین کسی بود که بودا را دید؛ چراکه *سوبوتی* در خصوص *تهیت* همه‌ی *درمه‌ها* به مراقبه نشست و سرانجام *درمه‌کایه* را رؤیت کرد (Hodge, 2003: 469). روایتی از این دست را می‌توان بازتاب مستقیم آموزه‌ی «دیدن *درمه* دیدن بوداست» دانست. *تهیت* همه‌ی *درمه‌ها* همان *درمه‌کایه* است. البته، نباید از نظر دور داشت که *مهای پرگیا پارمیتا سوتیره* متنی *مهایانیستی* و به تبع حامل و حاوی آموزه‌های آن شاخه است. اصطلاح *درمه‌کایه* بارها در *آگمه‌های چینی* نیز به کار رفته، حال آنکه در *نیکایه‌های پالی* قطعات متناظری یافت نمی‌شود. نخست، اصطلاح *درمه‌کایه* چندین بار در فصل *مقدماتی/کتر آگمه*^{۶۰} آمده، چیزی که به احتمال زیاد ساختگی است و گردآورندگان به متن اصلی اضافه کرده‌اند. در متن آمده: «آنندهی ارجمند فکر می‌کند که *درمه‌کایه‌ی* چنین‌رفته نابود نمی‌شود، بلکه برای همیشه در جهان باقی می‌ماند و خدایان و انسان‌ها با شنیدن آن به تنویر می‌رسند» (T2, 550a)^{۶۱}. در ادامه آمده: «شاکيامونی با عمری بسیار کوتاهی در جهان ظاهر شد، اما *درمه‌کایه* خواهد پایید، حتی اگر تن گوشت‌مند نابود شده باشد. با هدف اطمینان از اینکه شعله‌ی *درمه* [در دنیا] خاموش نخواهد شد، از آنندّه درخواست می‌شود که بدون تردید آن را قرائت کند» (T2, 549c). قطعه‌ی مشابهی در فصل ۴۸ *کتر آگمه* آمده است. فصل مشترک تمام این قطعات را می‌توان باور به اهمیت بنیادی *درمه‌کایه*، که همان تعلیم بوداست و تا ابد پاینده خواهد بود دانست. در ثانی، اصطلاح *درمه‌کایه* در یکی از سوره‌های *سوتره‌ی سم‌یوکنه آگمه* ذکر شده که با *اشوکه سوتره‌ی*^{۶۲} مستقل مطابقت دارد.

بدنِ چنین‌رفته دَرْمَه‌کایه‌ای است که طبیعتش پاک است ... انوارِ دَرْمَه برای همیشه در جهان خواهد پایید و تاریکیِ چهل را از بین خواهد برد ... تنها آن‌نده قادر است تمام [آموزه‌های بودا] را به دور از نسیان و غفلت و تنها با یک‌بار شنیدن به خاطر بیاورد. (T2, 168b)

به قرینه‌ی اشاره به دوران امپراتوری آشوکا، می‌توان به ریشه‌ی کهنِ این سوُترَه پی برد، اما در این سوره نیز اصطلاح دَرْمَه‌کایه هم‌چنان به تعالیم بودا اشاره و دلالت دارد.

درنهایت، اِکُتَرآگَمَه سه مرتبه به «دَرْمَه‌کایه‌های پنج‌گانه اشاره می‌کند»: نظم،^{۶۳} تمرکز،^{۶۴} خرد،^{۶۵} رستگاری^{۶۶} و بینش دانش و رهایی^{۶۷} (T2, 711c, 712b, 772c). باین‌حال، این خصایص منحصر به بودا نیستند و برخی از نزدیک‌ترین شاگردان بودا مانند کاشیپَه و شاری‌پُوتَرَه نیز از آن‌ها بهره‌مند و برخوردار هستند. طرح‌واره‌ی دَرْمَه‌کایه‌ی پنج‌گانه منشائی متأخر دارد؛ چراکه در کائنِ پالیِ ذکری از آن به میان نیامده است. به‌همین دلیل، اصالتِ اِکُتَرآگَمَه‌ی چینی به‌شدت محل مناقشه است از این جنبه که به احتمال قریب به یقین از سوی گردآورندگان متأخرتر بازنگری شده و برخی از آموزه‌های مشخصاً مَهایانیستی به آن را پیدا کرده است. مشخصاً دَرْمَه‌کایه‌ی پنج‌گانه در متون پالیِ زبانِ پَسا – کُننی مانند میلیندَپَنَه و ویسودِی‌مَگَه دیده می‌شوند (Milindapañña, 2009: 98). بُوَدَه‌گُوسَه در ویسودِی‌مَگَه می‌نویسد:

آن خجسته، که برخوردار از یک روپَه‌کایه‌ی «زیبا»ی مزین به سی نشان بزرگ و هشتاد نشان خُردِ مردی بزرگ است و دارای دَرْمَه‌کایه‌ای است که از هر آلاشی پیراسته شده و به‌واسطه‌ی نظم، تمرکز، خرد، رستگاری و بینشِ دانش و رهایی تجلیل شده، سرشار از شکوه و فضیلت است، بی‌همتا و کاملاً بیدار. (Buddhaghosa, 2003: 234)

در قطعاتی از این‌دست، اصطلاح دَرْمَه‌کایه به زبانی کاملاً ساده به معنای تَن پیراسته و متشکل از پنج توده‌ی فوق است که از طریق ممارست حاصل می‌شود.

تجزیه‌وتحلیل چنین قطعاتی نشان می‌دهد اصطلاح دَرْمَه‌کایه پیش‌تر در نیکایه‌های پالی و آگَمَه‌های چینی وجود داشته است. این عبارات آشکارا نشان می‌دهند که اصطلاح دَرْمَه‌کایه صرفاً به آموزه‌ای خاص یا مجموعه‌ای از آموزه‌های بودا اشاره داشته و هیچ‌گونه دلالتی فلسفی فراتر از آن نداشته است. تروادین‌ها تا زمان بُوَدَه‌گُوسَه در چهارچوب همین مفهوم از دَرْمَه‌کایه حرکت کردند. البته، ممکن است اشاراتی مبهم به مفهوم بودای ازی در قطعاتی که برخی از آن‌ها نقل شدند وجود داشته باشد. از این نکته نباید غفلت کرد که اکثر قریب به اتفاقِ گفتارها و بیانات بودا دارای مخاطبی خاص (مانند وکَلی بیمار) و در زمینه‌ای خاص اظهار شده‌اند. به‌همین دلیل، این مواظ و آموزه‌ها نه به‌صورتِ قطعاتی مجزا، بلکه باید در بافتاری به‌هم‌پیوسته قرائت و فهم شوند. به‌همین دلیل، ممکن است استنتاجاتی که دلالت اصطلاح دَرْمَه‌کایه را بالاخص، در ادبیات متقدم بودایی، چیزی فراتر از صرف آموزه‌های بودا پنداشته‌اند صرفاً مبتنی بر حدس گمان باشند. نخستین‌بار این سَرواستی‌وادین‌ها بودند که هجده دَرْمَه‌ی نیالوده‌ی بودا را به دَرْمَه‌کایه مرتبط کردند. باین‌حال، این هجده دَرْمَه، که به‌صورت مجزا در نیکایه‌ها و آگَمَه‌ها آمده‌اند، دَرْمَه‌های ذهنی پیراسته و توفیقات بودا هستند. مَهایانگی‌که‌ها در هیچ‌یک از متونی که تاکنون به دست آمده از اصطلاح دَرْمَه‌کایه استفاده نکرده‌اند، لکن استبعادی ندارد «بودای حقیقی» را بتوان همان دَرْمَه‌کایه در قاموس ادبیاتِ مَهایانگی‌که در نظر گرفت. باین‌حال، این بوداشناختِ تفصیلی چیزی بیش از موجودی متعالی، قادر مطلق و دانای مطلق نیست. تنها مَهایانیست‌های متقدم بودند که تَتّا را مطلع شناخت و تأمل در باب تَتّاگَتَه

دانسته و مفهوم دَرَمَه کایه را واجد ارجاعات و دلالت‌های فلسفی و هستی‌شناختی در نظر گرفتند (Makransky, 1997: 34). متعاقب این نگاه مَهایانیست‌ها بود که تَتّا با اصطلاح دَرَمَه کایه یکسان انگاشته شد. از آنجا که تَتّا در همه چیز و در ذات و ماهیت همه‌ی موجودات و محیط بر جهان است، دَرَمَه کایه به «بدن کیهانی» بدل می‌شود.

دَرَمَه کایه در مقام «بدن کیهانی»

بر اساس اجماع محققان و بودیسم پژوهان نام‌دار، *اَشْتَه ساهسریکه پرگیا پارمیتا سوتَره*^{۶۸} احتمالاً کهن‌ترین متن بودیسم مَهایانه است (Buddhaghosa, 2003: 234). در سه ترجمه‌ی چینی اولیه از متن فوق، که به‌اختصار آن را *اَشْتَه*^{۶۹} می‌نامیم، هیچ اشاره‌ای به اصطلاح دَرَمَه کایه نشده، اگرچه در باب تَتّا به‌صورت مفصل بحث شده است. تنها در نسخه‌ی سانسکریت و در ترجمه‌ی کوماراجیوه از *اَشْتَه* است که این اصطلاح دیده می‌شود.^{۷۰} این مسئله سبب شد لوئیس لَنکَسْتِر^{۷۱} به این نتیجه برسد که «کهن‌ترین دیدگاه‌ها در سوتَره‌های مَهایانه [صرفاً] مفهوم یک بدن یا کالبد بودا بود و نه دو یا سه بدن» (Lancaster, 1975: 36). یوئچی کاجیاما^{۷۲} با اشاره به اینکه نسخه‌ی کهن‌تر *اَشْتَه*، بدون کاربست اصطلاحات دَرَمَه کایه و روپَه کایه، بین بدن فیزیکی و تَتّا تمایز قائل شده بود، دیدگاه لَنکَسْتِر را به چالش کشید. وی همچنین معتقد است که مفاهیم دَرَمَه کایه و روپَه کایه در حدود سال ۲۰۰ میلادی ایجاد شده‌اند (Xing, 2010: 80). کاجیاما در طرح این مدعا، که کهن‌ترین ترجمه‌ی موجود از *اَشْتَه* یعنی در مباحثی که در باب آموزه‌ی بودا شناخت طرح می‌کند صرفاً از دو اصطلاح «تَنّاگته» و «بوَدَه کایه»^{۷۳} استفاده کرده، محق است. اصطلاح «بوَدَه کایه» به آن بدن فیزیکی اشاره دارد که معلول علل و شرایط است. *اَشْتَه ساهسریکه پرگیا پارمیتا سوتَره* استعاره‌ها و تمثیل بسیاری را به کار می‌گیرد تا نشان دهد بوَدَه کایه تَهی است و بودا صرفاً از برای نجات و رستگاری موجودات ذی‌شعور در قالب چنین بدنی ظاهر شده است. این دیدگاه به‌صورت ضمنی حامل و حاوی این مدعاست که درواقع بودا هیچ صورتی ندارد، نه هیچ کس آن را ساخته و نه کسی او را تحت اراده‌ی خود درآورده است (Bhikkhu, 1989: 15). باین‌حال، اصطلاح «تَنّاگته» به کسی اشاره می‌کند که به تَتّای تمام دَرَمَه‌ها، یعنی ماهیت پوچ چیزهای فیزیکی و متافیزیکی، پی برده است. به‌ندرت دیده شده که از واژه‌ی «بودا» به‌مثابه‌ی جایگزینی برای تَنّاگته به‌منظور نشان دادن وضعیت بوداگی استفاده شود.

در کتاب *ویلَمه کیرتینیردِشه سوتَره*^{۷۴} که نخستین بار به دست ژن کیان^{۷۵} ترجمه شد، کلمه‌ی دَرَمَه کایه دیده می‌شود، هرچند دلالت‌های این کلمه در متن فوق دقیقاً مشخص نیست (Vimalakīrti, 1994: xci). متن تنها به این نکته اشاره می‌کند که «دَرَمَه کایه‌ی تَنّاگته بدنی ساخته‌شده از تصور و میل نیست» (Suzuki, 2016: 376). در ترجمه‌ی کومارَجهیوه از *ویلَمه کیرتینیردِشه سوتَره*، همین جمله مجدداً دیده می‌شود: «بدن همه‌ی تَنّاگته‌ها دَرَمَه کایه است، نه بدنی ساخته‌شده از تصور [یا فکر] و میل» (Sutton, 1990: 54). بر اساس همین شواهد است که می‌توان نتیجه گرفت بدن حقیقی تَنّاگته، دَرَمَه کایه است و نه روپَه کایه. درواقع، به لطف ترجمه‌های متأخرتر *پرگیا پارمیتا سوتَره*‌ها مانند *پَنجه‌ویم‌شاتی ساهسریکه*^{۷۶} که در ۲۹۱ میلادی و به‌دست موگشله^{۷۷} انجام شد، معنای دَرَمَه کایه تا حدودی روشن‌تر شد. در سوتَره‌ی فوق آمده: «چه بودا وجود داشته باشد یا نه، دَرَمَتّا در تَتّا می‌ماند و دَرَمَتّا دَرَمَه کایه است» (Hookham, 1991: 38). در نقلی که آمد، دَرَمَتّا با تَتّا یکسان و ماهیت تَهی همه‌ی دَرَمَه‌هاست؛ چراکه بر اساس آنچه در سوتَره آمده دَرَمَتّا در واقعیت خردِ عَلام بودا، که تَهیّت است، می‌ماند. در *پَنجه‌ویم‌شاتی ساهسریکه*‌ای که کومارَجهیوه ترجمه کرده، دو اصطلاح دَرَمَه کایه و روپَه کایه در کنار هم دیده می‌شوند. در متن فوق به‌صراحت ذکر شده که بوداها را نه در روپَه کایه، بلکه در دَرَمَه کایه باید دید.

دَرْمَه‌کایه در اتحاد و این‌همانی با تَتّا بود که ابتدا تثبیت شد و سپس گسترش یافت. در واقع، در ترجمه‌های چینی متأخر متون مَهایانه بود که مفهوم دَرْمَه‌کایه ویژگی‌های هیكلی کیهانی را به خود گرفت. این تحول و گسترش معنایی در ترجمه‌های چینی دَرْمَه‌رکشه^{۷۸} و^{۷۹} در متونی همچون مَوَکه کوماسوتَره^{۸۰}، که همگی بین سال‌های ۲۶۶ تا ۳۱۳ پس از میلاد به چینی ترجمه شده‌اند، به‌وضوح دیده می‌شوند. دَرْمَه‌کایه‌ای که در متون فوق ذکرش رفته دارای چند ویژگی است.

نخست، تنها یک دَرْمَه‌کایه در تمام بوداهای گذشته، حال و آینده وجود دارد، و این یک بدن در همه‌جا در تمام سرزمین‌های بودا از ده جهت حلول می‌کند. بوداهای گذشته، آینده و حال جملگی یکی هستند، زیرا دَرْمَه‌کایه واحد است. باید دانست که همه‌ی بوداها دَرْمَه‌کایه‌ای واحدند. تنها یک دَرْمَه‌کایه وجود دارد، گذشته، حال و آینده‌ای برای آن قابل‌تصور نیست و در همه‌ی زمان‌ها واحد است. دَرْمَه‌کایه در تمام سرزمین‌های بوداها در ده جهت نفوذ و حلول می‌کند. دَرْمَه‌کایه چونان فضایی تَهی است که جسمیت واقعی ندارد و، به‌همین دلیل، چیزی وجود ندارد که او آن را فرانگیرد و جایی نیست که در آن وارد نشود، خواه با صورتی فیزیکی و خواه غیرفیزیکی.^{۸۱} دوم، از آنجاکه تَن دَرْمَه‌کایه دارای همان خِرَد^{۸۲} اوست، به دیده درنمی‌آید و تنها از برای رستگاری موجودات ذی‌شعور است که در ابدان مختلف «متجسد» می‌شود. هرچند خِرَد دَرْمَه‌کایه همان تَن اوست، هیچ ویژگی^{۸۳}، که متعلّق شناخت واقع شود، ندارد. با یک بدن، خِرَد خود را در ابدان بی‌شمار ظاهر می‌سازد، و در سراسر کیهان لایتناهی^{۸۴} گسترش می‌یابد. «نه - دیدن، دیدن تَتّاگته است ... چرا؟ زیرا تَن تشخص‌یافته و متعین ندارد، اما برای نجات موجودات ذی‌شعور، در بدن‌های [متفاوت] ظاهر می‌شود» (Xing, 2010: 81). بودی‌سَنَوَه‌ها خِرَد بودا را به‌عنوان یک دَرْمَه‌کایه درک می‌کنند. به بیان دیگر، دَرْمَه‌کایه، بدن خِرَد مقدس، میثاق اصلی تمام بوداها [نجات موجودات ذی‌شعور] است» (Xing, 2010: 81). در نتیجه، دَرْمَه‌کایه تکیه‌گاه و بنیان تَن‌های متجسد از جمله بدن فیزیکی بودای تاریخی است که وی در قالب آن‌ها و برای صلاح و فلاح موجودات ذی‌شعور رنج تجسد را بر خود هموار می‌کند.^{۸۵} سوم، دَرْمَه‌کایه نیالوده و ازلی - ابدی است. [تَتّاگته] خود را در بسیاری از روپه‌کایه‌های ناپایدار [جسم فیزیکی دنیوی] ظاهر می‌کند؛ زیرا خدایان و آدمیان به روپه‌کایه وابسته می‌شوند، حال آنکه دَرْمَه‌کایه ابدی است. بساطت دَرْمَه‌کایه به‌گونه‌ای است که کلمات «برو» و «بیا» در خصوص آن صدق نمی‌کند. «دَرْمَه‌کایه بالذات نیالوده و بسیط است» (Xing, 2010: 82).

غایت مساعی بودی‌سَنَوَه نیل به دَرْمَه‌کایه از طریق ادغام در بدن تَتّاگته است، چراکه تنها یک دَرْمَه‌کایه وجود دارد. بدن بودی‌سَنَوَه به همه‌جا وارد می‌شود و همراه با تمام تَتّاگته‌های گذشته، حال و آینده در یک بدن ادغام می‌شود. بنابراین، بودی‌سَنَوَه دَرْمَه‌کایه‌ی نهایی شایستگی‌های لایتناهی تَتّاگته را به دست می‌آورد؛ زیرا بودی‌سَنَوَه‌ها و تَتّاگته‌های گذشته، حال و آینده برای تحصیل یک شایستگی تلاش می‌کنند و، به‌موجب آن، در نهایت در یک بدن، که همان دَرْمَه‌کایه است، جذب می‌شوند. بنابراین دَرْمَه‌کایه‌ی ازلی و جهان‌شمول به بنیان جهان نامتناهی و همچنین طبیعت ناب همه‌ی پدیده‌ها بدل شد.

در حالتی حداکثری تا پیش از تألیف مَهایپرگیاپارمیتاشاستَره، دَرْمَه‌کایه به معنای جسم کیهانی در نظر گرفته می‌شد. در این اثر، دَرْمَه‌کایه به‌صورت تَن دربرگیرنده‌ی کل هستی توصیف شده است. دَرْمَه‌کایه فضای تَهی ده جهت را فرامی‌گیرد، ابعاد آن بی‌نهایت و بی‌حدوحدصر است و صورت^{۸۶} آن، به‌واسطه‌ی پرتوهای لَتَحْصای نور و صدا، شگفت‌انگیز و باوقار است. در نتیجه، دَرْمَه‌کایه از دیدگاهی هستی‌شناختی به شالوده و بنیان جهان تبدیل می‌شود، هم از آن‌رو که با تَتّا، که طبیعت

حقیقی تمام درمّه‌ها دانسته می‌شود، یکسان است.

نتیجه

آموزه‌ی تجسد که، بر بنیاد آن، جوهر و گوهری مافوق ادراک بشر و ازلی - ابدی در قالب و کالبدی جسمانی حلول کرد و رنج محدودیت در تن مادی را برای هدایت موجودات ذی‌شعور بر خود هموار کرد، سبب شد که موضوع و مفهوم «بدن» به یکی از مهم‌ترین مبانی حکمت و فلسفه‌ی بودایی بدل شود. اقتضای تفکر به‌شدت تجسم‌گرای بودیسم، که خود میراثی از برهمنیسم ودایی بود، سبب شد که راهبان بودایی برای مراتب متافیزیکی وجود بودا نیز قالبی «تنانه» در نظر بگیرند. هرچند پیشینه‌ی باور به الوهیت بودا به یکی از شاخه‌های مکتب مهاسانگیکه، که خود یکی از هجده مکتب متقدم شاخه‌ی هینه‌یانه بود بازمی‌گردد، تفکر به‌شدت باطن‌گرا و تأویل‌گرای سنت مهاییانه مفهوم بدن بودا را به کامل‌ترین شکل ممکن در قالب آموزه‌ی «سه کالبد» تثویز کرد. از میان این سه کالبد، «درمّه کایه» یا «بدن درمّه»، که شریف‌ترین بدن بودا دانسته شد، نسبتی تام و تمام با «درمّه»، که عنوانی جامع برای کلیت و تمامیت بودا بود، برقرار کرد و بدین ترتیب نسبت درمّه در مقام آموزه از یک سو و شریف‌ترین بدن بودا از سوی دیگر را به مسئله‌ی این پژوهش بدل کرد. اساساً بر اساس همین نسبت بود که بودا به پیروان خود تأکید کرد که «هر کس مرا ببیند درمّه را دیده، و هر کس درمّه را ببیند مرا دیده است». درعین حال، بنا به وحدت «درمّه کایه»، بوداهای گذشته، آینده و حال جملگی یکی‌اند، زیرا درمّه کایه واحد است و همه‌ی بوداها درمّه کایه‌ای واحدند. تنها یک درمّه کایه وجود دارد، گذشته، حال و آینده‌ای برای آن قابل تصور نیست و در همه‌ی زمان‌ها واحد است. درمّه کایه‌ی واحد دارای خرد واحد است، به دیده در نمی‌آید و تنها از برای رستگاری موجودات ذی‌شعور است که در ابدان مختلف «متجسد» می‌شود.

سپاسگزاری

این پژوهش به صورت مستقل توسط نویسندگان مقاله انجام شده و از هیچ سازمان یا نهادی، کمک مالی دریافت نشده است.

پی‌نوشت‌ها

1. Body
2. Kāya
۳. به هیچ وجه قصد مقایسه نداریم و مُراد از طرح این مسئله صرفاً بذل توجه به این نکته است که یکی از القاب حضرت مولی‌الموحّدین، امیرالمؤمنین، علی^(ع) «کرّار»، به معنای «بسیار تکرارشونده» است.
4. *Mahāyānasūtrālamkāra*
5. *Mahāyānasamgraha*
6. *Nirmāṇakāya*
7. *Sambhogakāya*
8. *Dharmakāya*
9. *Svabhāvakāya*
۱۰. در این نقطه است که بودیسم و مسیحیت به نقطه‌ی اشتراک به‌غایت مهمی در باب جسم بودا و عیسی مسیح می‌رسند. همچنان که یکی از دلالت‌های جسم مسیح نیز جمعیت پیروان او و، در یک کلام، اُمت مسیح است، هرچند اصطلاح امت خاص ادیان توحیدی است و برای جمعیت و انجمن رهروان بودا (سَنَگه) کاربردی ندارد.
11. Williams
12. Rūpa
13. Dharma
14. Sukhāvati

15. Tathāgatagarbha

16. Buddhadhātu

۱۷. سُرَواستی‌واده یکی از مکاتب قدیمی بودیسم هینه‌یانه بود که در شمال هند شکل گرفت و معتقد بود که تمامی دَرْمَه‌ها در سه زمان گذشته، حال و آینده وجود دارند. این مکتب به تفسیر و تحلیل دقیق دَرْمَه‌ها پرداخت و مفهوم وابستگی متقابل را توضیح می‌داد. سُرَواستی‌واده در آثار فلسفی خود بر تداوم ذرات بنیادین تأکید داشت و برای روشن شدن نحوه‌ی عملکرد ذهن و ماده به شکل‌گیری فلسفه‌های بعدی بودیسم کمک کرد.

18. āvenika

19. asaṃkhyeyakalpas

20. Mahāsihanādasutta

۲۱. تقدیر در اینجا مشتق از قَدَر و به معنای اندازه‌گیری کردن و پیمانه کردن است.

22. Skandhas

23. Mahāsihanādasutta

24. Dīrgha

25. Saḷāyatanavibhaṅgasutta

26. Madhyamāgama

۲۷. تَنَّاگَتَه هیچ‌گونه نقص جسمانی ندارد. هیچ‌گونه نقص گفتاری ندارد. او ضعف حافظه ندارد. او هیچ تصویری از تنوع (تفاوت) ندارد. او افکاری که آرام و قرار را از او سلب کنند ندارد. چهل متانت او را متأثر نمی‌سازد. او شوروشوق (میل و رغبت) را از دست نمی‌دهد. توان او تحلیل نمی‌رود. او دچار زوال حافظه نمی‌شود. او دچار زوال عقل نشده است. او رستگاری را از کف نمی‌دهد. او دانش و بینش‌هایی (رستگاری) را از دست نداده است. تمام افعال بدنی تَنَّاگَتَه مسبوق به و همراه با دانش است. تمام افعال گفتاری تَنَّاگَتَه نیز مسبوق به و همراه با دانش است. تمام افعال ذهنی تَنَّاگَتَه نیز مسبوق به و همراه با دانش است. او در خصوص گذشته دانش و بینشی دارد که عاری از دل‌بستگی و موانع است. او در خصوص آینده دانش و بینشی دارد که عاری از دل‌بستگی و موانع است. او در خصوص حال دانش و بینشی دارد که عاری از دل‌بستگی و موانع است.

28. Brahmāyūḥsūtra

۲۹. برَهْمایوسوْتَرَه را ژئی کیان در دوران پادشاهی دودمان وو (۲۲۲-۲۸۰ میلادی) ترجمه کرده است. اما مَدَیم‌آگَمَه را که همتای برَهْمایوسوْتَرَه در آن یافت می‌شود گوْتَمَه سَنگَدِوَه (Gautama Sanghadeva) در سال‌های ۳۹۷-۳۹۸ پس از میلاد ترجمه کرده است. مقایسه‌ی برَهْمایوسوْتَرَه مستقل و همتای آن نشان می‌دهد که در ترجمه‌ی ژئی کیان در خصوص ویژگی‌های بودا الحاقات زیادی وجود دارد، مانند عبارت «هجده دَرْمَه‌ی انحصاری»، «هشتاد نشانه‌ی فرعی» و نور پنج‌رنگی که از دهان بودا به بیرون تابش می‌کند. اما در ترجمه‌ی سَنگَدِوَه اصلاً به این اصطلاحات اشاره‌ای نشده است. این نشان می‌دهد که حاملان مَدَیم‌آگَمَه به سنت خود بسیار وفادار بودند. اگرچه مَدَیم‌آگَمَه بیش از صد سال بعد از برَهْمایوسوْتَرَه ترجمه شد، همچنان سنت ناب خود را حفظ کرده است. این امر مطالعه‌ی ادبیات بودایی به‌ویژه ترجمه‌های چینی را دشوارتر می‌کند.

30. mahā-upāya

31. Toshiichi Endo

32. Aṭṭhādasabuddhadhamma

33. Kogen Mizuno (1901-2006)

34. Yinshun

35. Aṣṭasāhasrikā

36. Fangguang

37. Guangzan

38. Pañcaviṃśatisāhasrikā

39. Kumārajīva

40. Xuanzang

41. Har Dayal (1884-1939)

42. Mahāparinibbānasutta

43. Gopaka-Moggallānasutta

44. Dīrghāgama

45. Vakkali

46. Dhammakāyo

47. Buddhaghoṣa

48. Tripiṭaka

49. Pratītyasamutpāda

50. Tathatā

51. Yizujing

52. Bhikṣuṇī

۵۳. این سوْتَرَه شامل شانزده داستان است و داستان بیکشونی چهاردهمین داستان آن است.

54. srotāpanna

55. Anitya

- 56. duḥkha
- 57. Śūnyatā
- 58. Anātman
- 59. Subhūti
- 60. Ekottarāgama

۶۱. حرف (T) به ترجمه‌ی انگلیسی کائن چینی ارجاع دارد. کائن چینی ترجمه‌ی کائن پالی به زبان چینی است.

- 62. Aśokasūtra
- 63. Śīla
- 64. Samādhi
- 65. Prajñā
- 66. Vimukti
- 67. vimukti-jñāna-darśana
- 68. Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra
- 69. Aṣṭa

۷۰. کوماراجیوه دو نسخه از پرگیاپارمیتاسوتره را ترجمه کرده است: نسخه‌ی کوچک‌تر (شماره‌ی ۲۲۷) ترجمه‌ی آشنه و نسخه‌ی بزرگ‌تر ترجمه‌ی پنجه‌ویم‌شاتی‌ساهریکا است. دو شاهد مکتوب برای تأیید این ادعا وجود دارد که نسخه‌ی کوچک شبیه به نسخه‌ی سانسکریت موجود آشنه است. نخست، در فصل مربوط به مفهوم «چینی» در منبع زیر:

(Chinese: T8, 561a–563c; E. Conze (tr.) (1970) *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā-Sūtra*, Calcutta: The Asian Society, pp. 113–20)

در هر دو نسخه آمده که سوپوتی پس از تناگته به دنیا آمد؛ زیرا «چینی» در تناگته و سوپوتی یکسان است و تفاوتی ندارد. دوم، در پایان فصل مذکور، هر دو نسخه به پورنه [Chinese: Pūrṇamaitrāyaṇīputra] اشاره می‌کنند که اظهار می‌کند شاری‌پوتره باید از سوپوتی بپرسد که آیا اراهی بوداسف وجود دارد یا خیر؟ بالین‌حال، در سه ترجمه‌ی اولیه، هیچ اشاره‌ای به تولد پورنه و سوپوتی پس از تناگته نشده است.

- 71. Lewis Lancaster
- 72. Yūichi Kajiyama
- 73. Buddhakāya
- 74. Vimalakīrtinirdeśasūtra
- 75. Zhi Qian
- 76. Pañcaviṃśatisāhasrikā
- 77. Mokṣala
- 78. Dharmarakṣa

۷۹. دَرَمَه‌رکشه از سال ۲۶۶ تا ۳۱۳ پس از میلاد در چین شناخته شده بود و ترجمه‌ی آن به مَهایانیست‌های چینی متقدم تعلق داشت.

- 80. Mūkakumārasūtra
- 8۱. پیشوای موحدان و سرور عارفان در خطبه‌ی اول نهج‌البلاغه می‌فرماید: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُرَابِلَةٍ». کلینی نیز در صفحه‌ی ۸۶ از جلد اول *اصول کافی* از امیر مؤمنان چنین نقل می‌کند: «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشْيٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشْيٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ».

- 82. prajñā
- 83. lakṣaṇa
- 84. Dharmadhātu

۸۵. رنج مسیح نیز، که همانا گوشت‌مند شدن و تجسد یافتن وی بود، جز از برای بازخرید ذنب ازل بشر، دلیل دیگری نداشت.

- 86. rūpa

References

- Bhikkhu, B. (1989). *Me and Mine: Selected Essays of Bhikkhu Buddhadasā*. New York: State University of New York Press.
- Buddhaghosa (2003). *The Path of Purification: Visuddhimagga*, translated by Bhikkhu Ñanamoli. Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Burnouf, E. (2010). *Introduction to the History of Indian Buddhism*, translated by Katia Buffetrille & Donald S. Lopez. Chicago: University of Chicago Press.
- Dayal, H. (1999). *Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Endo, T. (2002). *Buddha in Theravada Buddhism; A Study of the Concept of Buddha in the Pali*

Commentaries. Sri Lanka: Buddhist Cultural Center.

Griffiths, P. J. (1994). *On Being Buddha*. New York: State University of New York Press.

Harrison, P. (1992). "Is the Dharma-kaya the Real 'Phantom Body' of the Buddha?" In *The Journal of The International Association of Buddhist Studies*, 15(1), 44-94.

Hookham, S. K. (1991). *The Buddha Within: Tathagatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhāga*. New York: State University of New York Press.

Irons, E. A. (2008). *Encyclopedia of Buddhism*. NY: Checkmark Books.

Kalupahana, D. J. (1984). *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Karkkainen, V. M. (2016). *Spirit and Salvation: A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Kloetzli, W. R. (1989). *Buddhist Cosmology: Science and Theology in the Images of Motion and Light*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publication.

Lancaster, L. R. (1975). "The Oldest Mahāyāna Sūtra: Its Significance for the Study of Buddhist Development". In *Eastern Buddhist Society*, 8(1), 30-41.

Makransky, J. J. (1997). *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet*. New York: State University of New York Press.

Mizuno, K. (1989). *Buddhist Sutras: Origin, Development, Transmission*, translated by Morio Takanashi. Tokyo: Kosei Publishing Co.

Pandita, S. (2015). *Stages of the Buddha's Teachings*, translated by David P. Jackson. Massachusetts: Wisdom Publications.

Powers, J. (2009). *A Bull of a Man: Images of Masculinity, Sex, and the Body in Indian Buddhism*. Massachusetts: Harvard University.

Soothill, W. E., & Hodous, L. (2003). *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms: With Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pāli Index*. London: Routledge.

Stevens, R. (2022). *Red Tara: The Female Buddha of Power and Magnetism*. Massachusetts: Wisdom Publications.

Sutton, F. G. (1990). *Existence and Enlightenment in the Laṅkāvatāra Sutra: A Study in the Ontology and Epistemology of the Yogācāra School of Mahayana Buddhism*. New York: State University of New York Press.

Suzuki, D. T. (2016). *Outlines of Mahayana Buddhism*. California: CreateSpace Independent Publishing Platform.

The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya (2005). Translated by Bhikkhu Bodhi. MA: Wisdom Publications.

The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya (1995). Translated by Maurice Walshe. Massachusetts: Wisdom Publications.

The Mahā-Vairocana-Abhisambodhi Tantra (2003). Translated by Stephen Hodge. London: Routledge.

The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya (2009). Translated by Bhikkhu Nanamoli & Bhikkhu Bodhi. Massachusetts: Wisdom Publications.

The Numerical Discourses of the Buddha: A Complete Translation of the Aṅguttara Nikāya (2012). Translated by Bhikkhu Bodhi. MA: Wisdom Publications.

The Questions of King Milinda (Milindapañha) (2009). In *The Sacred Books of the East*, translated by T. W. Rhys Davids. Ed. F. Max Muller. Oxford: Oxford University Press.

Vimalakīrti (1994). *The Teaching of Vimalakīrti*, Translated from Sanskrit to French by Étienne Lamotte and translated from French to English by Sara Boin. Oxford: The Pāli Text Society.

Williams, P. (2012). *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*. London: Routledge.

Wright, D. S. (2011). *The Six Perfections: Buddhism and the Cultivation of Character*. Oxford: Oxford University Press.

Xing, G. (2010). *The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikaya Theory*. London: Routledge.

Yinshun (1994). *The Origin and Development of Early Mahayana Buddhism*. Taipei: Zhengwen Publication.

