

بنیاد اندیشگی مَندَلَه^۱

جوزپه توجی

ع. پاشایی

شاید بتوان تاریخ دین هندی را چنین تعریف کرد که تلاشی پرنج برای رسیدن به خودآگاهی است. طبیعی است که هر چه بتوان دربارهٔ این دین گفت دربارهٔ فلسفه‌اش نیز صادق است. چنین انتظاری هم می‌رود، چون هند سرزمینی است که در آن، دین و فلسفه در یگانگی بینشی «دَرَشْتَه»^۲ که به تجربه «سادَنَه»^۳ یاری می‌کند، به هم آمیخته‌اند. در این سرزمین عقل هرگز تا آن حد غالب نبوده که بر قوای نَفَس چیره شود و با این کار، خود را از آنها جدا کند و به این ترتیب سبب گسستِ خطرناک میان عقل و روح شود که همین علت آن پریشانی‌ای است که غرب از آن رنج می‌برد. در حقیقت گویی غرب می‌خواهد به تمایلات کنونی‌اش نامی بدهد که واژه تازه‌ای چون صفت «عقلی» را ابداع کرده است که در تاریخ اندیشهٔ انسان چیز غریبی است؛ مثل این که می‌شود نوعی انسان داشت که به عقل محض تقلیل یافته باشد.

در حقیقت عقل محضی که از نفس دور افتاده، سبب مرگ انسان است. عقل متکی به نفس، و از خودپسندی خودبینانه‌اش منزوی قدر و قیمتی به انسان نمی‌بخشد و او را خوار و از منش خویش بی‌بهره می‌کند. عقل مشارکت مهرورزانه را با حیات چیزها و

۱. مشخصات کتابشناختی این اثر:

Brodrick, A. H., *The Theory and Practice of Mandala*. London, Rider & Company, 1961, pp 1-20.

2. darśana

3. Sādhana

آفریدگانی که روح با عواطف و شهودهایش مستعد آن است نابود می‌کند. عقل اگر تنها و به خود باشد مرده است و مرگبار هم. و این یک اصل فروپاشی است. اما در هند هیچ‌گاه عقل از روان (روح) جدا نبوده است. هرگز جهانِ ناخودآگاه نفی و طرد نشده و بلکه برعکس در یک فرایند هماهنگ پذیرفته و دیگرگون شده است تا خودآگاهی را از نو بنیاد نهد، یعنی دانستگی به خود را که البته خود فردی نیست، بلکه دل کلّ = دانستگی کلّی یا کیهانی است که همه از آن می‌آیند و به آن باز می‌گردند؛ دل نابی [دانستگی نابی] که از هیچ اندیشه متعینی تیره نشده، بلکه صرفاً آن اساس اندیشه‌های متعینی است که واقعیت روانی فرد زنده را می‌سازند. اگر این دل [دانستگی] نبود از روان فردی هم خبری نبود. اما از سوی دیگر شخص اگر بخواهد پس از تجربه زندگی، دوباره آن دل [دانستگی] را در تملک داشته باشد، باید مانع توسعه روان شود.

ویدانته^۱ که نظامی از بحث و نظر و برگرفته از اُپنیشدها^۲ است این دل [دانستگی] را «برَهمن»^۳ می‌خواند و حضور سرّآمیز آن را در ما به صورت آتمن^۴ می‌داند که می‌توان آن را چنین نامید که «خود پنهان»، هوش ناب، اصل اول و یک حقیقتی است در میان اقیانوسی که در حال شدن است.

در مکاتب شیوه^۵ آن را شیوا^۶ یا پرا-سم ویت^۷ یعنی «فردانش» می‌خوانند که در هر آنچه هست فرو می‌ریزد و پراکنده می‌شود. به این ترتیب این مکاتب به خلاف ویدانته یکتاجو^۸ برآنند که این جهان ناواقعی نیست، بلکه خود تجلی خدا و جامه اوست. نسبت دادن وجود حقیقی و عینی و مستقل به چیزی که می‌نماید خود یا شیء باشد خطاست. خود و اشیا هر دو به امواجی می‌مانند که یکی پس از دیگری بر سطح اساساً بی جنبش آن دل [دانستگی] برمی‌خیزند. این امواج، برانگیخته لزوم اقتضای خدایی اند و این خطای ما است که آنها را نگه می‌دارد.

نزد آیین بودای آغازین مسلم است که وجود دو سطح یا مرتبه دارد و میان این دو نیز پیوندی نیست. اینها دو جهان‌اند که یک‌سره از یکدیگر جدایند. یک سو

1. Vedānta

2. Upanishad

۳. Brahman. اشتباه نشود با «برهمن» (brahmin) یا «براهمن» هندو که مرد دین است. م.

4. ātman

5. śaive

6. Śiva

7. parā-saṃvit

8. monist

جهان سنساره^۱ است که جهان ما و میدان عمل کرّمه^۲ یا کردار است. این جهان پیوسته می‌میرد و باز از نو زاییده می‌شود. در سوی دیگر مرتبه نیروانه^۳ هست که با یک «جهش» کیفی می‌توان به آن رسید و این هنگامی دست می‌دهد که کرّمه و نیرویی که علت آن است یا از آن برگرفته می‌شود، متوقف یا خاموش شود.

توده روانی - جسمی انسان با حرکتی بی‌وقفه در مرتبه سنساره صورت می‌گیرد. اصل آگاه که علت مسئولیت اخلاقی است (چون با برانگیختن افعال من به شخصیت من شکل می‌دهد) در دم مرگ، خود را در وجود تازه‌ای فرا می‌افکند و با تجربه کرّمه‌ای که در آن (اصل آگاه) اندوخته شده و همین علت نیروی فرافکن و منش آینده من است، این وجود نو را از پیش تعیین یا مقدر می‌کند. اما یک چنین مقدرشدگی از پیش ایاء، جبراً بسیار فراگیر و دربردارنده شرایط فردی است و اختیار فرد به طور کامل در آن حفظ می‌شود و هرگاه که پدید آید خود را خالی می‌کند.

چنین است که من اگرچه از گذشته‌ام رنج می‌برم، همیشه آفریننده آزاد آینده‌ام هستم. زندگی‌ها مکرراً با دانش و تجربه (که در ما زندگی کرده‌اند) تحول می‌یابند، مثل حلقه‌های زنجیر به هم متصل‌اند، چندان که عالم به تنهایی، شدن و جریان است، و جریان سنساره را متوقف می‌کنند. در این دم چنان که پیش‌تر گفته‌ام «جهشی» به نیروانه دست می‌دهد که ورای کرّمه (اسنسکرته)^۴ است. احتمال می‌رود که آیین بودای آغازین بیش از این چیزی نگفته باشد. اما این گزاره با اجمال طرح‌وارش نمی‌توانست با آن هستی‌شناسی‌ای که همیشه در پژوهش‌های هندی غالب بوده همخوان باشد. این هستی‌شناسی سرانجام در آیین بودا نیز چیره می‌شود. در حقیقت مرتبه نیروانه خیلی زود مطرح و با اصطلاحات هستی‌شناختی تعریف شد و مطلق به شمار آمد. فرض این است که همه نموده‌ها که خاستگاه و توجیه خود را از مطلق دارند ناگهان روی سطح دریای وجود می‌درخشند و بی‌درنگ هم ناپدید می‌شوند و در آتش فراشناخت می‌سوزند. این نتیجه‌ای است که در مراحل گوناگون به دست آمد. روزگاری تأیید کردند که سنساره و نیروانه که به این ترتیب در تقابل بودند مترادف‌اند؛ چون که هر دو از سرشت مشترکی برخوردارند، زیرا به یک اندازه از ذات تهی‌اند. و حقیقت یگانه‌ای

1. saṃsāra

2. karma

3. nirvāṇa

۴. asaṃskṛta نمایخته یا نامشروط، نامرکب و بسیط. م.

باقی می ماند که وجودی تعریف ناپذیر است. زمانی دیگر این وجود را با اصطلاحات مثبت به دل ناب [دانستگی ناب] بدون شناسه یا شناسه گر^۱ تعریف کردند. جهان نمودها یا آنچه بوداییان «جهان دویی» می نامندش توجیهش را در آنجا پیدا می کند. اگرچه این دویی واقعی نیست، نمی توان گفت که وجود نسبی هم ندارد.

نگاهی کنیم به این مثل مار که مردی در تاریکی چنبره ریسمانی می بیند؛ اول چنان می کند که مار دیده و بنابراین خیلی می ترسد. ترسش واقعی و به همان شدتی است که اگر به راستی مار دیده بود آن قدر می ترسید. اما چون نزدیک تر می شود و می بیند که ماری در کار نیست و یک تکه طناب است ترسش می ریزد. ادراک اولش «واقعی» نبود که مهم نیست، برای این که احساسی در دلش به وجود می آورد که «واقعی» است. اما همین که پی برد چیزی که دیده طناب است نه مار، ترسش پاک ریخت. به این ترتیب مرتبه وجود نسبی، از دیدگاه مطلق، قائم به ذات نیست، اما شاید موجد عملی بشود. به سراب می ماند. این آموزه ویگیانه واده^۲ است. آسنگه^۳ می گوید «دانستگی نسبی ای که تصورات ناواقعی درست می کند وجود دارد، اما دویی ادراک و شناسه درک شده به معنای مطلق، یعنی به شکلی که واقعاً موجود باشد در آن وجود ندارد. در آن مطلق هست به مثابه نبودن دویی، اما این دویی به نوبه خود یک مطلق است».

بوداییان به این دل کل [دانستگی کیهانی] نام های گوناگون داده اند: زهدان چنین رفته (تتاگته گربه)^۴ یا زهدان بوداییان، چنینی (تتا)^۵ یا هویت مطلق، درمه داتو^۶ یا بنیاد همه درمه ها، درمگی^۷ یا چیزیت. اما برخی مکاتب مثل مکتب ویگیانه واده آن را آلیه ویگیانه^۸ یا انبار دانستگی یا انبار دل [دانستگی] می خوانند. آنها آن را واقعیت روان شناختی، یعنی روان جمعی ای می دانستند که تجربه های فردی در آن انبار می شود تا از نو در یک جریان منفرد نمودار شود. هرگز هیچ کنش یا اندیشه ای گم نمی شود، بلکه در دل عالم اروان جهانی [انبار می شود و این تلویحاً می رساند که این دل باشنده ای ناچنبا نیست، بلکه «تجربه» ای است که پیوسته سرشار می شود. گذشته و حال در آنجا کنار هم اند و

۱. شناسه را برای object یا شی و شناسه گر را برای subject پیشنهاد می کنم. م.

2. Vijñānavāda

3. asanga

4. Tathāgatagarbha

5. tathatā

6. dharmadhātu

7. dharmatā

8. ālayavijñāna

خاکِ بارآور و پایان‌ناپذیری فراهم می‌آورند که گیاه فرد در آن می‌روید و چون این گیاه بمیرد از او تخم‌هایی بر این خاک می‌افتد که چرخهٔ حیات را جاودانه می‌کند. این شهودی بود که آیین بودا آن را به بالاترین مرتبهٔ بیان رساند. اما در نظام‌های دیگر هم می‌توان اندیشه‌های همانندی یافت که در اینجا فقط به یکی از آنها اشاره می‌کنیم و آن مکتب شیوهٔ کشمیر است. بنابراین مکتب تجربهٔ کرّمه‌ای هرگز گم نمی‌شود تا این‌که سرانجام همهٔ آفریدگان به دل مطلق ایا، دانستگی مطلق که همان شیوا است بازپس گردانده شوند. به این ترتیب حتی موقعی هم که سرانجام جهان‌ها در آتش کیهانی می‌سوزند باز نیروی کرّمه که فشردهٔ تجربه‌های فردی است چنین عمل می‌کند که گویی برای آفرینش عالمی نو به جلو رانده می‌شود. آن وقت این عالم نو به طور نوپیشین یا آغازین آغاز نمی‌شود، بلکه خود را با استعدادهایی که از نابودی جان به در برده‌اند تطبیق می‌دهد تا در جایی آغاز شود که جهان کهنه در آنجا پایان می‌یابد و او همهٔ منش‌ها و امکاناتش را از آن ارث می‌برد.

از این‌رو اندیشهٔ هندی دو موضع بنا نهاده است، یکی یک مفهومی متافیزیکی است که واقعیت دیگرگون نشونده و جاودانه را مسلم می‌گیرد. این واقعیت ضد جریان ناواقعی نمودهایی است که همیشه در حال شدن‌اند. و دیگری چیزی است که می‌توان آن را ساختِ روان‌شناختی جهانی دانست که هر چیز را به اندیشه‌ها و نسبت‌های آنها تقلیل می‌دهد و اینها اگرچه ناپاینده‌اند، ممکن‌اند؛ زیرا یک نیروی کلی و جمعی آنها را برمی‌انگیزد و نگه می‌دارد. این دل مطلق [دانستگی مطلق] را که زهدان هر آن چیزی است که می‌شود و اغلب، این وجود آگاه را که فرض بنیادی هر اندیشه‌ای است به صورت نور تصور می‌کردند. ما آن را همچون یک روشن‌شدگی درونی تجربه می‌کنیم که پیش چشمان ما می‌درخشد و این در زمانی است که یکدلی ما را از جاذبهٔ فریبندهٔ نمود بیرونی که حواس ما تسلیم آن‌اند دور می‌کند و ما را رهنمون می‌شود تا «در اندرون خویش بنگریم». این نور، بی‌رنگ خیره‌کننده است. این را در اوپه‌نیشدها آتمَن خوانده‌اند که از یک نور درونی^۱ یا همان نوری که شاعر آرزو می‌کند با آن بیامیزد فراهم آمده است. «مرا از نه - حقیقت به حقیقت ببر و از تاریکی به نور راه نمای»^۲.

این را در آیین بودای مهاییانه دل [اندیشه] سرشت درخشان^۱ دانسته‌اند: در حالت برود^۲ یعنی در آن دوره‌ای که با مرگ همراه است و بلافاصله پس از آن می‌آید. نوری که پیش چشمان محتضر و در دانستگی مرده‌ای می‌درخشد که دیگر از بندهای تن رسته و میان آزادی و دوباره زاییده شدن دودل است. اگر این اصل آگاه شخص این نور را چنان‌که هست، یعنی دل کل ادانستگی کیهانی^۳ و وجود مطلق بداند آنگاه چرخه سَنَساره گسسته می‌شود. اما اگر اصل آگاه مرده از درخشندگی خیره‌کننده‌ای آسیب ببیند و کنار بکشد، می‌گذارد که نور ملایم‌تر و رنگین‌تری او را اغوا کند و از این‌رو در آن شکل‌هایی از وجود که نور دوم رمز آن است، دوباره زاییده می‌شود و به این ترتیب به چرخه نوری از زاد و مرگ‌ها فرو خواهد افتاد.

ای دودمان‌پور^۳ شریف، تو چنین کس و فرزند فلان و بهمان کسان گوش کن. اکنون نور مطلق ناب بر تو آشکار خواهد شد. ای دودمان‌پور شریف باید این را بدانی. خرد تو که ذاتش صافی و بی‌غش و بی‌سایه جوهر یا کیفیت است در این دم، آن مطلق است که به رمز کون تو^۴ بیان می‌شود.

خرد تو تهی است و آگاه باش که این تهی محو نمی‌شود. خرد تو روشن و بی‌حجاب و صافی و بی‌غش باقی می‌ماند و این خرد بودا کون تو^۵ زبان مو است. تهبایی بی‌جوهر خرد تو و خرد روشن و درخشان تو یک و همان‌اند: این کالبد آرمانی [ذرمه کایه] بودا است.

این خرد تو که همان نور و تهباست در توده درخشان بزرگی ساکن است. نزاده است و نمی‌میرد. تو می‌آجور بودا^۵ است. کافی است که تو این را بدانی. چون بدانی که خرد تو به ذات پاکش همان بودا است این بینش خودانگیخته هوش تو در دل بودا می‌آرامد.

این را باید سه یا هفت بار با صدای درست و روشن به زبان آورد. به این طریق (مرد محتضر) پیش از هر چیز دیگری آموزه‌هایی را به یاد می‌آورد که در خدمت برانگیختن آن دانسته‌اند و اینها را او در طول عمرش از مرشد آموخته است؛ دوم، می‌داند که هوش او آزاد (از هر اندیشه متعین) با آن نور یگانه است؛ سوم، یدین سان می‌داند که او به کالبد آرمانی [ذرمه کایه] پیوسته است و هرگز از آن جدا نمی‌شود. آنگاه رستگاری مسلم است.

1. cittam prakṛtiparbhāsaram

2. bardo

3. دودمان‌پور برای kalaputta یعنی پسر دودمان، عضو دودمان؛ خطاب است. م.

4. kun tu bzang mo

5. Buddha od mi agyur

ای دودمان پور شریف، در آن دمی که تن و جانیت از یکدیگر جدا می‌شوند، تو تصورات مرتبهٔ آرمانی را تجربه خواهی کرد که پاک و لطیف و درخشان و تابان‌اند و بنا بر سرشتشان نور خیره‌کننده‌ای دارند و به هراس می‌اندازند، همچون سرابی که در بیابان می‌درخشد. از این دیده‌ها مترس و بیم‌مدار، زیرا این بازی مدام آذرخش مرتبهٔ آرمانی است که در توست. آن را چنین بدان. از این نور، صدای مطلق با آهنگی خشمگین خواهد آمد؛ بسان غلتیدن ده هزار هُرسَتِ تندر که در یک لحظه منفجر شوند. این صدای مرتبهٔ آرمانی است که در توست. پس ترس و بیمی نداشته باش.

اکنون که تو تنی، روانی داری که مرکب از کشش‌های کَرَمَه توست و دیگر تنی مادی نیست که از گوشت و خون ساخته شده باشد؛ دیگر از آن صدا و نور و برق‌های آذرخش آسیبی و مرگ به تو نخواهد رسید.

این چیزها را فقط خیالات خود بدان. بدان که این همه حالت برزخ وجود است. جهان و تجربه‌هایش محو می‌شوند. آنگاه آن تصورات چون اجسام درخشان نمودار خواهند شد. آسمان چون نور آبی تندی نمایان خواهد شد. در آن دم، از ژرفاهای بهشت یا تیگ له ^۱ که مرکز عالم است آن سرور نم بر نان سه ^۲ سپید و بر تخت شیرنشسته، نمایان خواهد شد. چرخ با هشت پره در دست‌های بالا گرفته‌اش دارد و نمکابین ^۳ مادر را در آغوش گرفته است.

نور آبی تندی که تجلی فراشناخت عالم تصورات و صفای اصل آگاه دارای نور آبی تند و شفاف است، از دل نم بر نان سه و از مادر در آغوش همدیگر صادر شده، به چنان شیوه‌ای بر تو آشکار خواهد گشت که چشمانت آن را تاب نخواهند آورد.

همراه با این (نور آبی تند) نور سفیدی پیش روی تو بر خواهد خاست (که از) جهان خدایان (صادر می‌شود) و خیره‌کننده نیست و به نور فرادانش وابسته است. در آن دم، تو از نیروی کَرَمَه، از نور آبی تند فراشناخت عالم تصورات خواهی ترسید و هراسان و بیمناک خواهی شد؛ به شکوه آذرخش خیره‌کننده‌ای می‌ماند و تو خواهی گریخت و حس خواهی کرد که در تو میلی برای آن نور سفیدی (که از جهان) خدایان صادر می‌شود پیدا شده است، نوری که خیره‌کننده نیست.

1. T'ig le brdal

2. rNam par snang mdsad

3. Nammak'a dhyin

پس مترس و بیمناک آن نور آبی تند مباش که شکوهی خیره‌کننده و هراس‌انگیز و هیبت‌آمیز دارد؛ چون نور راه بی‌برتر است. این درخشندگی تئاتگه‌هاست و فرادانش عالم تصورات، اما تو باید به آن ایمان و عشق شدیدی داشته باشی و باید با دلی گرمروانه نیایش کنی که این درخشندگی غم‌خوارگی آن سرور نم‌بر نان سه است که در پریشان‌حالی وجود برزخی به سوی تو خواهد آمد. این نور سفید که چشم را خیره نمی‌کند، راه نور است که از پریشان‌دلی تو اندوخته شده است. به آن دل میند. آن را آرزو مکن. اگر دل‌بسته آن باشی در جهان خدایان آواره خواهی شد و در شش قلمرو مختلف وجود برزخی زاییده خواهی شد و در آنجا راه‌هایی پیدا خواهد شد. پس، از آن چشم بردار و به آن نور آبی تندی که شکوه خیره‌کننده‌ای دارد اعتماد کن.

هندیان زندگی را ستیز میان نیک و بد و میان فضیلت و گناه نمی‌دانستند، بلکه آن را تضاد میان دل درخشان [دانستگی درخشان] و ضدش می‌دانستند، یعنی میان روان و ناهشیار که آن را مایا می‌خواندند. هر تجربه‌ای کشاکشی است میان دخالت این مایا (که با خود حیات، عمل را شروع می‌کند و در واقع خود حیات است) و آن باشنده آگاه است. گرایش این فرایند حیاتی به گونه‌ای مرگبار به سوی پیروزی مایا است. مایا به طور عینی آن اختیار جادویی‌ای است که دام خود را در پیرامون آن نور می‌گسترده و آن را تاریک و پنهان می‌کند. اما نیرویی نیست که به طور معجزه‌آسا از هیچ پدید آمده باشد. زاده دل کل [دانستگی کیهانی] است و با دل ازلی [دانستگی ازلی] که آن را در خود دارد یگانه است. میان خدا و جهان و میان مطلق و زندگی و میان باشنده آگاه و روان، این همانی روشنی هست و میان مراتب آن نیز نه تضاد که طبقات هست. به این ترتیب مکاتب بودایی به یک این همانی ذاتی^۱ قایل‌اند که میان آرایش^۲ و پالایش^۳ و میان ناپاکی گرمه‌ای و پاکی‌ای که از گرمه فراتر می‌رود برقرار است؛ و از پیش در هم‌ترازی میان سنساره و نیروانه که پیش‌تر به آن اشاره کرده‌ام این همانی هست. آیین شیوا^۴ نیز می‌پذیرد که در رخسندگی نامتمايز دل عالم [دانستگی کیهانی] (که در اصل «من» و «این» در آن یکی بود) و در آن

1. aikarasya
3. vyavadāna

2. saṅkleśa
4. śivāism

لحظه‌ای که عقل (یا حالت عقلی ویدیا^۱ [که دانش و علم است]) با سرکشی خودانگیخته مایا بر حالت شهودی (علم حقیقی سدویدیا^۲) [یا علم حقیقی] غلبه می‌کند، در وحدت ازلی میان شناسه‌گر و شناسه، گسستگی [یا، دویی] پدید می‌آید. از اینجا یک خودمحدودیت^۳ یا تحدید خدا مشتق می‌شود که ما نیز از راه آن (با محدودیت‌ها و بیهودگی‌های مان) با این همه همان خداییم، هر چند در یک حالت آن‌اوتوا^۴ در حالت باشنده کمابیش ملکولی.

در واقع همه آگاهی خدایی که در آن خودی نیست که با نه - خود در تضاد باشد - بلکه فقط یک خود مطلق جاودانه ناچنبا هست - از مایا ابرآلود و تیره و تار می‌شود.

روح نامتناهی که گویی خواب‌آلود است، خود را پوروشه^۵ یعنی دل [دانستگی] محدود می‌پندارد. صفات این ذات خدایی پنج‌تاست: جاودانگی^۶، همه‌فراگیری^۷، پُری^۸، همه‌آگاهی^۹ و همه‌توانایی^{۱۰}. اما اکنون با کار مایا آن باشنده برتر خود را گویی دور از خود به مثابه یک شناسه یا شیء فرا می‌افکند. دیگر نمی‌داند که شناسه‌گر و شناسه در وحدت ازلی شان یکی اند تا آنجا که غافل از خود برای آن نامتناهی پنج حد می‌گذارد. این جاودانگی خود را در زمان (کاله)^{۱۱} محصور می‌کند و این همه‌فراگیری در تعیین^{۱۲} و این پُری در آز و آرزو^{۱۳} [یا، رنگ] و این همه‌آگاهی در عقل (ویدیا) [یا علم عقلی] و این همه‌توانایی در قابلیت خلاق محدود محصور می‌شود. سپس در اینجا خود فردی ساخته می‌شود که پنج غلاف^{۱۴} داشته، در آنها پنهان است و به معنی دقیق کلمه با عینیت یافتن فرجامین دانستگی تضاد دارد، یعنی با پرکرتی^{۱۵} سرشت، نه - خود و ماده، از ماده اندیشنده یا عقل^{۱۶} گرفته تا ماده خام.

ویداته همین را می‌گوید. همین که فرایند محدودیت با دخالت خودانگیخته مایا ساخته و پرداخته شود، تیره یا کدر شدن خود در پوشش نموده‌ها (که خود را پنهان می‌کند

1. Vidya

2. Sadvidyā

3. samkoca

4. aṅutva

5. puruṣa

6. nityatva

7. vyāpakatva

8. pīraṅatva

9. sarvajāatva

10. sarvakartṭva

11. kāla

12. niyati

13. rāga

14. kañcuka

15. prakṛti

16. buddhi

و آن را وامی دارد تا بسیارگونه و متکثر نمودار شود) در پنج مرحله تحول می‌یابد. اینها پنج غلافی‌اند که خود در آن بسته می‌شود. هر غلافی یک امکان متفاوت خطا را نشان می‌دهد تا آنجا که ناآزمودگان و نایبداران، این یک یا آن دیگری را خود می‌گیرند که فراسو و بیرون از آنهاست. اولی تن است، غلافی ساخته از غذا^۱ چون که غذا قوت اوست؛ اما تن بی ثبات است پس نمی‌تواند آتمن باشد. دومی غلاف پرانه^۲ است که نیروی حیاتی است و پنج‌گانه است، یعنی پنج دم است که همراه حیات است و در وقت مرگ آن راها می‌کند. سومی غلاف دل^۳ است، یعنی روان با همه پیچیدگی خواست‌ها و تصورات، و تفاوت میان خود و نه-خود و سرریز شدن امیالش. اما حتی این جریان متغیر و متضاد حالات خوش و ناخوش دل نمی‌تواند آتمن باشد. در واقع تا آشوبی که دل را پریشان می‌کند آرام نشود، هیچ امیدى به یافتن فراشناخت رهاکننده نیست.

سپس، چهارمین غلاف غلاف فهم و دانستگی (یا خردورزی و یگیانه‌میّه‌کوشه)^۴ است. ویدانته در ساختار جهان نمودنش بسیاری از مفاهیم سانکیه^۵ را می‌پذیرد. بوذی^۶ بنیاد روان است، اما در سانکیه، از زاده زاینده^۷ تکامل یافته است؛ از این رو طبیعت و ماده است که در ذاتش بی‌خبر است، اما به نظر، آگاه می‌رسد، چون که نور هوش و نور خود بر آن می‌افتد. در واقع دقیقاً این بازتاب درخشندگی خود بر بوذی است که جیوه^۸ یعنی روان فردی خوانده می‌شود و خود یگه به خطا و به تحمیل مایا به شکل خود جزئی یا «خود من» فردیت می‌یابد. در این مرحله است که آسودگی پیش می‌آید. آتمن را کرّمه فرو می‌پوشد و به شیوه‌ای وهمی با تن‌ها می‌پیوندد و از وجودی به وجود دیگر می‌رود و رنج می‌کشد و فقط در وقت خواب عمیق که هیچ تصویری آن را به حرکت در نمی‌آورد یا نمی‌آشوبد می‌تواند یک بار دیگر آرامش نیاشفته خاص خود را که فراتر از رنج و راحت است به دست آورد. این افسون تا موقعی باقی خواهد ماند که فراشناخت به تحمیل مایا پایان دهد. آنگاه نادانی ناپدید می‌شود، مثل یک شیخ جادویی که جادوگر آن را احضار کرده باشد. ناگهان همه نموده‌های وهمی ناپدید می‌شوند.

1. annamayakoṣa
3. manomayakoṣa
5. Sāṅkhya
7. natura naturans

2. prāṇamayakoṣa
4. vijñānamayakoṣa
6. buddhi
8. Jiva

پنجمین غلاف برساخته شادمانی یا سعادت^۱ است. دل بی برتر (دانستگی بی برتر) یعنی آتمن را نیز به شادمانی تعریف کرده‌اند. اما در زندگی بازتاب‌های شادمانی متعالی آتمن به شکل چیزی که در یک حالت خواب عمیق پدید آمده و از عواطف یا از یاد آنها آشفته نیست آزموده می‌شود. این شادمانی است که شاید بتوان آن را به همین صورت در برخی شرایط عرفانی یا در شرایط نظاره زیبایی شناختی یافت. اما اینها چون دوام ندارند نمی‌توانند آتمن باشند. این دیگری حتی ورای این آخرین مرحله و بیرون از این آخرین غلاف است. سپس ادراک ما از روان خود را به ادراک جیوه یا خود فردیت یافته تقلیل می‌دهد.

در اثر این حضور روینده مایا در خداست که روان ما، که مشتق از کار آن است، دورویه است. در حالی که شاید بیش از پیش در نفی آن نور پراکنده شود تا جایی که آن را تماماً تیره کند، باز شاید چنان که گویی با تابشی که کاملاً خاموش نشده خود را از شب آزاد می‌کند و یک بار دیگر خدایی ذاتی ما را کشف می‌کند و ما را برمی‌انگیزد که راه بازگشتمان را در راهی که به مرتبه‌ای ورای مایا می‌رسد پیدا کنیم.

این فرایند که امکان‌اتش به طور اسرارآمیزی در ما هست با سیر شب و روز تحول می‌یابد. در روز که روان در کثرت و عینیت و دویی گسترده می‌شود، او هم پراکنده می‌شود؛ یا شب موقعی که شیء یا شناسه باز می‌گردد و در بالقوه‌گی آغازینگی^۲ و مطلق این، یعنی در آن دل (دانستگی) که تصورات هر آنچه را که خواهد بود در خود دارد دوباره انبار شده به مثابه شانزدهمین بخش ماه که جاودانه و بی‌تغییر است بر توالی یک در میان شب‌های سفید و سیاه نیمه‌های هر ماه فرمانروایی دارد.

از این پیداست که نگرانی شناخت هندی چه قدر ناشی از یک مجاهدت پهلوانانه است که می‌کوشد خود را از چنبره مایا بیرون بکشد و از دامی بگریزد که مایا ما را در آن اسیر کرده است و ما با نادانی و غفلت از آنچه هستیم آن دام را سخت‌تر می‌کنیم. چنان‌که آیینوه گوته^۳ می‌گوید نادانی بر دو گونه است: یکی که نهادی یا فطری^۴ و خودمحدودیت یا تحدید خدا، یعنی پیامد سقوط اختیاری او در زمان و مکان است؛ و دیگری نادانی عقلی است که ما خودمان به آن دامن می‌زنیم. «نادانی دو گونه است: یکی عقلی و

1. ānandamayakoṣa

2. archetypal

3. Abhinavagupta

4. pauruṣa

دیگری نهادی. اولی مرکب از حکم نامسلم و خطاآمیز است و دومی چیزی نیست مگر خوداندیشه^۱ (یا، تمیزاً تا آنجا که این دل [دانستگی] الهی محدودیتش است. این به معنی دقیق کلمه علت اصلی سنساره است) (تتره‌ساره: ص ۳ Tantrasāra).

مایا یعنی نیرویی که به طور عینی در خود خدا مستتر است به طور ذهنی آویدیا می‌شود، یعنی نادانی که ترک خودپسندانه حیات است و ناتوانی در بالا زدن حجابی که واقعیت در پس آن در ژرف‌ترین اعماق وجودمان پنهان است. مایا به اراده طبیعی اش عمل می‌کند و از همان سینه دل [دانستگی] ازلی حرکت می‌کند. اما به آویدیا فردیت داده شده است که با آن تاریکی انبوه‌تر و نور دورتر می‌شود.

به این ترتیب از کار مایا و آویدیا جهان فضا-زمان (که ما در آن فرو می‌رویم) تحول می‌یابد و نیز روان خود ما یعنی یک دویی که در بیرون ریشه ندارد، بلکه در داخل دل کل [دانستگی کیهانی] (بودا یا شیوا هر جور که دوست دارید) و با جهش نیروی مایای آن در درون آن پدید می‌آید.

این دقیقاً یک اختیار جادویی است؛ علت سنساره و حیات، و علت فرایند عینیت یافتن و شخص شدن است. بسیار است در تقابل با یک نیروی مرکزگیز که دل ازلی از طریق آن با فرونشستن در شب ناهشیاری پایان می‌یابد و چندان پایین می‌رود که نفی خود یعنی مادیت می‌شود، تضاد موقتی ندانستگی با دانستگی و خلق دلخواسته تصورات است. این نیروی جادویی شکتی^۲ یا «نیرو» است، یعنی بالقوه گی^۳ که اوهام وجود را می‌آفریند. شکتی به معنای دقیق کلمه مادینه است و در حقیقت در نمادگرایی آن را در یک جلوه زنانه نشان داده‌اند.

این مقدمات روشن می‌کنند که چرا هند سوای چند استثنای کمیاب، چشم به راه ظهور هیچ منجی‌ای نبوده است. انسان در حقیقت دانستگی افتاده در زمان و مکان است، اما آزادی او به خود او مربوط است. هیچ واسطه و نایبی نیست که بتواند او را برهاند. شاید ایراد گرفته شود که بوداها یا تجلیات حقیقت بی‌برتر که پیروان مکاتب ویشنوه^۴ آن را اوتاره^۵ می‌خوانند به انسان یاری می‌کنند که خود را برهاند. اما چنین کمکی عموماً نامستقیم عرضه می‌شود؛ چون این موجودات راه رستگاری را می‌آموزند.

1. vikalpa

2. Śakti

3. dyanis

4. Vaishnava

5. avatāra

اما این فرد است که باید با استعداد دوباره زیستن چنین آموزه‌هایی در خود، رستگاری را به سرانجام برساند. هیچ عنایت یا لطفی نیست که بتواند راه گَرمه را تغییر دهد. انسان به ناگزیر چیزی را درو می‌کند که کاشته است. اما با این حرف نمی‌خواهم بگویم که نظریه عنایت یک‌سره در هند ناشناخته است. چنین اندیشه‌ای در آیین بودای مَهایانه هم هست. این آمیدا (یا، آمیداپرستی) در ژاپن تماماً بر انتظار عنایت الاهی متمرکز است، که آن را در نقش آمیتابه^۱ (به ژاپنی آمیدا) نشان می‌دهند. همینطور خیلی از مکاتب ویشَنوَه تسلیم امیدوارانه به آغوش رحمت فراگیر خدا را توصیه می‌کنند.

اما در هند انسان‌ها به استثنای این مکاتب خاص اگر هنوز می‌خواهند جرعه الاهی را در خودشان از نو کشف کنند باید به خودشان متکی باشند. آنان باید حقیقت بی‌برتر را که در آنها پنهان است بیرون آورده [از تاریکی] به روشنی بیاورند و این کار را می‌توانند فقط با دانستن این نکته بکنند. از این‌رو همه نظام‌های هندی بر لزوم دانش و تشریف تأکید می‌کنند. در واقع باید به یاد داشت که نگرش هندو نیز نگرش مردمی است که زیر نفوذ اندیشه آن بوده‌اند و با گذشت زمان به تشریف‌گراییده است، یعنی حقیقت یک‌گشایش شخصی است که شخص از طریق سر، آن را می‌یابد، صعود دراز و خسته‌کننده‌ای است که در طی آن یکی یکی سد و بندها و حجاب‌هایی را که پوشاننده حقیقت هستند باید کنار گذاشت تا سرانجام سپیده‌جست و جوی نور بدمد. بگذریم از چند مکتب خاص که فعل عنایت یا «لمس الاهی» آن را می‌پذیرند. خدا هرگز در روان انسان نمی‌درخشد، مگر آن‌که به کرات به او متوسل شوند، یعنی کمابیش او را به قهر به آن وادارند.

عبارتی که معمولاً همه رسالات هندی با آن آغاز می‌کنند این است: «نخست، آرزوی دانش». اما بر این نکته تأکید می‌کنیم که این دانش، جدلی و منطقی و نظری یا بحثی نیست. دانش جدلی یا دیالکتیکی و منطقی و نظری یک چارچوب ضروری برای ابزاری است که شخص با آن کار می‌کند. دانش حقیقی که به خودشناسی رهنمون می‌شود و تعادل از دست رفته را باز می‌سازد تجربه است؛ زیرا دانشی که عمل با آن مطابق نباشد چیز خوبی نیست، بلکه بد است. وقتی که دانستن زندگی را دیگرگون نمی‌کند و در آن تحقق نمی‌یابد ناهماهنگی به وجود می‌آید. دانش باید با تشریف که بنابراین مکتب،

آبی‌شیکه^۱ یا دیکشا^۲ خوانده می‌شود پخته شود و برسد. غرض از تشرف چنان‌که آبی‌نوه‌گوپته می‌گوید ستردن نادانی نهادی است، یعنی محدودیت‌هایی که دل [دانستگی] خدایی را تیره می‌کند. می‌توان گفت که تشرف راه دانش را از این راه کامل می‌کند، یعنی با آدابش نیروهای روانی را به حرکت درمی‌آورد و در معنای معنوی، او را که در پی تشرف است دوباره نو می‌کند، به این شکل که یقین دانش را [در او] پدید می‌آورد که به تملک ماندگار پایدارترین تجربه برسد.

همان‌گونه که آیین شیوه تأیید می‌کند ما خود از همان ذات شیواییم و همین‌گونه است در برخی متن‌های مهاییانه و خصوصاً گردونه‌الماس [یعنی وَجْرَه‌یانه]^۳ که مرحله فرجامین مهاییانه است. در این مکتب یک این همانی ذاتی را میان بودایان و همه آفریدگان مسلم می‌گیرند. در ما تناگته‌گره هست که زهدان یا تخم همه تناگته‌هاست و این فرض بنیادی رسیدن به رستگاری است. هرگاه دو مرتبه یا دو سطحی باشند که اساساً متفاوتند ممکن نیست که بشود از یکی به دیگری رفت. بین دو چیز متضاد تماسی وجود ندارد. فقط موقعی که این همانی ذاتی هست (حتی اگر آن را تا زمانی که در شب مایا می‌مانیم) درنیاییم، دوباره زاییده‌شدن ممکن است. این تناگته‌گره گوهری است پنهان در ریم، چنان‌که سوره لَنکَاوَتَاَرَه^۴ می‌گوید و این یکی از متن‌های بسیار معتبر مهاییانه است. آنگاه بودی‌چیتته^۵ یا اندیشه [در واقع، دل و آرزوی] روشن‌شدگی است که نه فقط مقصد یکی شدن دوباره کلی است، بلکه نقطه عزیمت هم است. این حقیقت درونی ما است یا یک logos spermatikos که بنیاد هر چیزی است و ما باید آن را یک بار دیگر درخشان و باشکوه در میان آن تاریکی‌ای که در آن افتاده‌ایم پیدا کنیم.

آنگاه آیین بودای مهاییانه (خصوصاً وَجْرَه‌یانه) و نظام شیوه یک رستگارشناسی پدید می‌آورند که مقصد آن رستگاری است، یعنی یکی شدن دوباره دل [دانستگی] درخشان که در ما به صورت بودی‌چیتته یا لوگوس یا شیوا هست، و این رستگاری از راه تجربه‌ای حاصل می‌شود که همه روح را دربر دارد و از این‌رو فراگشت کاملی یا اگر دلتان می‌خواهد می‌توان گفت یکی شدن دوباره‌ای ایجاد می‌کند. گفته‌اند نباید از یاد برد که هر چیزی که رخ می‌دهد یا از راه جهان روحی است یا فیزیکی و از طریق مکان و زمان و از

1. abhiṣeka

3. Vajrayāna

5. bodhicitta

2. dikṣā

4. Lankāvatara

طریق کیهان و خود است. این مراتب دوگانه در مکاتب پیش‌گفته روی هم قرار می‌گیرند یا در یکدیگر می‌تنند؛ به این معنی که تحدید خدا در تجلی مکانی-زمانی با گسست یکی شدن و تیره کردن نور او همراه است. گرفتار شدن در جهان فیزیکی رهایی است و فرایند پیش‌رونده جذب مجدد و ناپیدایی در حالت بی‌واسطه پیشین است تا محو کامل مرتبه مایا. این فرایند که در خود باشد فرایند یکی شدن دوباره بازگشت به وحدت ازلی پس از غلبه بر ندانستگی و پس از تملک آن از راه رمزهاست. یکی شدن دوباره بدون این تجربه و بدون این زیستن در جهان مایا ممکن نیست و آنگاه محو و نابود کردن آن است با آن تجربه آگاهانه، چون دانستن به طریق آزمودن به معنی محو کردن است.

این یکی شدن دوباره از راه فراگشت (پراوریتی)^۱ از مرتبه سنساره تحول می‌یابد. این آشریه^۲ پراوریتی را آسنگه و وسوبندو^۳ به طور نظام‌مند مطرح کرده‌اند، اما پیش‌تر در مکاتبی که قبل از این استادان بوده روی این نظر کار کرده‌اند. آشریه پراوریتی یعنی بازگشت یا «فراگشت بنیاد». مقصود از «بنیاد» یا شالوده در معنی بودایی آن همان توده روانی-جسمی فرد و شالوده نمایان شخصیت انسان است. «بنیاد (یا، آشریه) تنی است آراسته به اندام‌ها که شالوده چیزی است که بر آن می‌ایستد، یعنی دل^۴ و حالات دل^۵ ۶.۵ این بنیاد آنگاه تن است که کوچ می‌کند و دقیقاً همان است که در زمان و مکان معین ساخته شده و در طی وجودهای گذشته با نقش‌های^۷ کرّمه‌ای شکل گرفته و آراسته است به کنش اندیشیدن که خاص آن است و کنش‌های نوی پدید می‌آورد که به نوبه خود سرنوشت آینده، یعنی دوباره زاییده شدن و دیگرگون شدن را تعیین می‌کنند.

برخی مکاتب این فراگشت بنیاد را به شیوه‌ای واقعی به مثابه یک دیگرگون شخصیت می‌فهمند که کار کرّمه است. همانطور است مورد زنی که به شکل مرد دوباره زاییده می‌شود یا مردی که حیوان می‌شود (همان TV, p. 24, n.1) اما واقعیت این تغییر کلی و مطلق فرد و غلبه کامل مرتبه روانی بهنجار و تحقق یکی شدن دوباره است که از راه تابیدن روشن‌شدگی (بودی) در ژرفاهای هستی ما پدید می‌آید.

- | | |
|--|-----------|
| 1. parāvṛtti | 2. āśraya |
| 3. Vasubandhu | 4. citta |
| 5. caitasika | |
| 6. Abhidharmakośa, ed. La Vallée Poussin, III, p. 126. | |

۷. مقصود از «نقش» (cinprint) اثر و نشانه‌ای است که مثلاً از زدن مُهر به کاغذ یا موم و مانند اینها به جا می‌ماند. م.

با این کلمات است که آسنکه و استیرمتی^۱ این تجربه محوری آیین بودا را وصف می‌کنند که تجربه‌ای است که رستگارشناسی آن را تعریف می‌کند و می‌سازد:

«آن حالت بودا که در آن تخم با وجوه گوناگون ترک کاملش بر بندهای اخلاقی و روانی که از زمان‌های به یاد نیامدنی ما را دنبال می‌کنند غلبه می‌کند و موقعیت نو توده روانی-جسمی (آشربه) را مشخص می‌کند که با کیفیات والای همه صفات صافی همراه است. یافتن این کمال نو با دنبال کردن صافی‌ترین راه شناخت حاصل می‌شود که مقصود آن مقصدی بزرگ است و از هر فرایند خیالی جدا است.

«تاگته که آنجا چنان ایستاده که گویی بر کوهی بلند با نگاه خیره‌اش بر جهان غالب است، غم خوار کسانی است که در آرامش، شادی را می‌جویند و آنگاه بسی بیشتر غم خوار آنانی که در وجود شادی می‌جویند!»^۲

«دانش چون شناسه‌ای را درک نکند همچنان دانش صافی باقی می‌ماند و چون چیزی نیست که ادراک‌پذیر باشد آن [دانش] هیچ چیز را ادراک نمی‌کند»^۳.

شرح:

هنگامی که دانش درک نکند و نبیند و نگیرد، به هیچ شناسه‌ای که بیرون از اندیشه است نمی‌چسبد، خواه فرآموختن [آیین] یا آموزش اخلاقی باشد و خواه چیزی از تجربه روزمره، مثل شکل یا صدا و مانند اینها، و این از اثر حقیقت است و نه از ناپینایی مادرزادی. سپس دیگر چیزی نیست که دانش آن را درک کند و آنگاه انسان واقعیت ذاتی اندیشه خود را کشف می‌کند. و نویسنده علت را توضیح می‌دهد: هنگامی که چیزی ادراک‌پذیر است تلویحاً نیستی مُدرک هم است نه فقط [نیستی] ادراک. آنگاه فرادانشی متعالی و همگون تهی از شناسه و شناسه‌گر پدید می‌آید که فاقد هرگونه تخیلی است و آن نقش‌هایی که سبب می‌شوند که ما به ادراک‌پذیر و ادراک‌بچسبیم ناپدید می‌شوند.

هنگامی که دل خود را در این وضع دانش ناب می‌یابد چگونه می‌توان به آن اشاره کرد؟

مرتاض را تعلیق دل و غیاب ادراک دست می‌دهد. این فرادانش متعالی و

1. Sthiramati

2. Asaṅga: Mahayāna-Sūtrālaṅkāra. IX, 12, 13.

3. Vasubandhu, Trimśikā

فراگشتِ بنیاد است که حاصل خاموشیِ دو گونه دُژآهنگی^۱ دوگانه است. این بی‌بنیادیِ دوگونه یا مرتبهٔ ناب است که از دل یا اندیشه فراتر می‌رود و مقامی نیک و ماندگار و فرخنده، و کالبد آزادی بودا است که کالبدِ دَرَمَه = [دَرَمَه کایه] خوانده می‌شود (۲۹، ۳۰).

در این دو شعر به کمال نتایجی اشاره می‌شود که یافتهٔ مرتاضی است که به راه دانش ناب گام می‌نهد، که از مراتب تدریجی صفاتِ مدام بلندتر می‌گذرد و با «راه بینش» آغاز می‌شود، چون دیگر نه اندیشهٔ هوشمندی وجود دارد و نه شناسه‌ای ادراک‌پذیر. او خود را در حالتِ تعلیق کنش دل و غیاب ادراک می‌یابد. این فرادانش متعالی و فراجاهانی است، زیرا این در جهان چیز غریبی است؛ قصد ندارد چون هیچ تخیل خلاق دیده نمی‌شود.

بی‌درنگ پس از این فرادانش، فراگشتِ بنیاد پیش می‌آید؛ از اینجا است که می‌گوید «فراگشت بنیاد» که در این مورد روان است که در آن بذر همه چیز حفظ شده است. فراگشت هنگامی اتفاق می‌افتد که ناگشتی^۲ (یا، آرامش) پدید آید، چون هر گرایش و اسنا^۳ یا تخلخل به سوی دُژآهنگی و رسیدنِ کرمه‌ای یا دویی غایب است و به جای آن، نرمی^۴ و کالبد مطلق و فرادانش نه-دویی حضور دارد. آیا این فراگشت با خاموشی آنچه هست یافته می‌شود؟ یا خاموشی دُژآهنگی دوگانه، که دُژآهنگی ناشی از تیره کردن اخلاقی و عقلی است.^۵

فراگشت سه گونه است. بیایید خود بودا را در نظر بگیریم، چون در او نمایشی اجرا شده که ما تماشاگران آن بوده‌ایم، اما برای ما این امکان نیست که بازیگران آن باشیم و از این رو رخدادهای زندگی معنوی‌اش را از نو در خودمان ایجاد می‌کنیم.^۶

۱. dauṣṭhūlya گرایشِ خطا، عدم تعادل و توازن. دُژآهنگی (دُژ + آهنگ) به معنی قصد و گرایشِ خلاف و خطا. م.

2. nivṛtti

3. Vāsānā

4. karmaṇvatā

5. *Vijñaptumātratā-Triṃśika* of Sthiramati, *Triṃśikā*, 29, 30.

۶. برای جزئیات بیشتر نگاه کنید به

هنگامی که بوداسفی بر بودی‌مَنده^۱ [یا صُفّه روشن‌شدگی] یعنی بر تخت الماس که مرکز آسمانی جهان و مرتبه مطلق است می‌نشیند و به روشن‌شدگی می‌رسد و با آن بودا می‌شود، فراگشت اول کامل شده است، چون یک سلسله از حالات روانی که شخصیت نمایان او را می‌سازند خاموش شده و هرگونه بستگی با مرتبه سنساره گسسته شده است، خواه این حاصل کرمه پیشین باشد یا علت رسیدنِ نو آینده. او تا مرتبه متافیزیک بالا رفته است که از هرگونه امکان آشفتن و تغییر دور است. او خود را در حالتی از درخشندگی بلورین می‌یابد که نشان «جهش» از مرتبه سنساره به مرتبه نیروانه است.

