

تاریخ خرد - جلد چهارم

خرد بودایی

شروین وکیلی

تاریخ خرد - جلد چهارم

خرد بودایی

شروین وکیلی

پیشکش بہ مادر م؛ آذر دخت

و بہ یاد پدر م؛ انوشیروان

خرد بودایی

(مجموعه‌ی تاریخ خرد: جلد چهارم)

نویسنده: شروین وکیلی

www.soshians.ir

https://telegram.me/sherwin_vakili

انتشارات داخلی موسسه‌ی فرهنگی خورشید راگا

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۸۰۵۵-۹۴-۵

شماره کتابشناسی ملی: ۴۷۲۳۱۴۱

شیوه نامه

کتابی که در دست دارید هدیه ایست از نویسنده به مخاطب. هدف غایی از نوشته شدن و انتشار این اثر آن است که محتوایش خوانده و اندیشیده شود. این نسخه هدیه ای رایگان است، بازپخش آن هیچ ایرادی ندارد و هر نوع استفاده ی غیرسودجویانه از محتوای آن با ارجاع به متن آزاد است. در صورتی که تمایل دارید از روند تولید و انتشار کتابهای این نویسنده پشتیبانی کنید، یا به انتشار کاغذی این کتاب و پخش غیرانتفاعی آن یاری رسانید، مبلغ مورد نظرتان را به حساب زیر واریز کنید و در پیامی تلگرامی (به نشانی @sherwin_vakili) اعلام نمایید که مایل هستید این سرمایه صرف انتشار (کاغذی یا الکترونیکی) چه کتاب یا چه رده ای از کتابها شود.

شماره کارت: ۶۱۰۴ ۳۳۷۸ ۹۴۴۹ ۸۳۸۳

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران: ۴۰۲۷۴۶۰۳۴۹

شماره شبدا: IR30 0120 0100 0000 4027 4603 49

به نام: شروین وکیلی

همچنین برای دریافت نوشتارهای دیگر این نویسنده و فایل صوتی و تصویری کلاسها و سخنرانی هایشان می توانید تارنمای شخصی یا کانال تلگرامشان را در این نشانی ها دنبال کنید:

www.soshians.ir

(https://telegram.me/sherwin_vakili)

صفحه	فهرست
۹	دیباچه
۱۴	فرگرد نخست: تاریخ آیین بودایی آغازین
۱۴	بخش نخست: زمینه‌ی جغرافیایی
۱۵	گفتار نخست: پیش‌داشته‌ها و پرسش‌ها
۲۰	گفتار دوم: سرزمین هند
۲۴	گفتار سوم: اردوهای شانزده‌گانه
۴۰	بخش دوم: نخستین پیامبران هندی
۴۰	گفتار نخست: مهاویره
۴۴	گفتار دوم: گوتمه سیدارتا
۶۷	گفتار سوم: ظهور انجمن بوداییان
۷۹	بخش سوم: تاریخ تدوین کیش بودایی
۷۹	گفتار نخست: بودایی‌گری آغازین
۹۳	گفتار دوم: آشوب پسا‌هخامنشی و دولت مائوری
۹۶	گفتار سوم: چانکیه و آجیویکه
۱۰۴	گفتار چهارم: چاندره‌گوپته
۱۱۵	گفتار پنجم: آشوکا
۱۲۸	گفتار ششم: دودمان سونگه

صفحه	فهرست
۱۳۴	بخش چهارم: تبارنامه‌ی زبان و خط متون بودایی
۱۳۴	گفتار نخست: زبان بوداییان آغازین
۱۳۷	گفتار دوم: نویسا شدن هند
۱۴۱	گفتار سوم: کهنترین نوشتارهای بودایی
۱۶۵	بخش پنجم: سازماندهی آغازین دین بودایی
۱۶۵	گفتار نخست: شوراها‌ی بودایی
۱۷۶	گفتار دوم: کانیشکای کوشانی
۱۸۴	گفتار سوم: ظهور هنر بودایی
۱۹۴	گفتار چهارم: بودایی‌گری ساسانی
۲۰۱	بخش ششم: مکتبهای آغازین بودایی
۲۰۱	گفتار نخست: شاخصهای پیوند دین با تمدنی خاص
۲۰۴	گفتار دوم: مکتبهای آغازین
۲۱۱	گفتار سوم: شاخه‌ی استه‌ویره‌واده
۲۴۵	گفتار چهارم: شاخه‌ی مهاسمگهیکه
۲۶۲	گفتار پنجم: دو گردونه
۲۷۳	گفتار ششم: بودایی‌گری چینی

فهرست	صفحه
فرگرد دوم: خرد بودایی	۳۱۸
بخش نخست: بودا و دیگران	۳۱۸
گفتار نخست: زمینه‌ی دینی و بافت منشهای جاری در عصر بودا	۳۱۸
گفتار دوم: آیین آجیویکه	۳۲۴
گفتار سوم: آیین جین	۳۴۱
بخش دوم: آیین بودایی	۳۵۸
گفتار نخست: هستی‌شناسی بودایی	۳۵۸
گفتار دوم: من در آیین بودا	۴۵۵
گفتار سوم: شناخت‌شناسی	۵۳۶
گفتار چهارم: فنون و روشها	۵۶۲

دیباچه

پرسش از سیر تحول و دگردیسی پرسشهای فلسفی، اگر ژرف نگریسته شود و پیگیرانه دنبال گردد، پژوهشگر را به شبکه‌ای پیچیده و درهم تنیده از متغیرها و رخدادها و بافتهای تاریخی و معنایی گوناگون پرتاب می‌کند. تمدنها، متون، افراد و مکتبها بر هم تاثیر می‌گذارند و مفاهیمی را از هم وامگیری می‌کنند و در هم می‌آمیزند و زیر فشار نیروهای اجتماعی و سیاسی تغییر شکل می‌دهند و با زمینه‌ی زیست‌شناختی ویژه‌شان سازگاری می‌یابند. بر این مبنا، پرسش از تاریخ اندیشه در سرشت خود میان‌رشته‌ایست و بررسی تک بعدی تاثیر یک متن بر متنی دیگر، یا مرور زنجیره‌ای منفرد از راهبران یک مکتب و یک فرقه، تنها به قیمت ساده ساختن افراطی این مسئله از پیچیدگی ذاتی آن پرهیز می‌کند.

جهان منش‌ها، درست موازی با سپهر کالدهای زیست‌شناختی، از سیستم‌هایی تکاملی و خودزاینده تشکیل یافته است. این بدان معناست که مانند جمعیت‌های انسانی خویشاوند، یا گونه‌های هم‌تبار، می‌توان درباره‌ی الگوی خویشاوندی و ارتباط ژنتیکی و الگوی تکامل و شاخه‌زایی منش‌ها نیز پرسش کرد، و اگر در چارچوبی سیستمی به مسئله نگریسته شود، می‌توان به کمک راهبردهایی شبیه به آنچه در تحلیل‌های تکامل زیستی رواج دارد، به پاسخ دست یافت.

نظریه‌ی منشها بخشی از دستگاه نظری من است که به تحلیل پویایی سیستمهای برسانده‌ی سطح فرهنگ می‌پردازد. لایه‌ی فرهنگ، یکی از چهار سطح توصیفی سوژه‌ی انسانی است، و موازی با سطوح زیستی، روانی و اجتماعی، شبکه‌ای از سیستم‌های تکاملی هم‌تبار و رقیب را در خود جای داده است.

سیستم‌هایی که در قالب نظامهای نمادین صورتبندی می‌شوند، پیکره‌شان از رمزگان و قالبهای ارجاعی تشکیل یافته است، و به همین دلیل محتوایی معنایی را حمل می‌کنند. منشها به همین دلیل، بازنمایی دقیق و تبادلی پذیر هستی در ذهن حاملان‌شان را ممکن می‌سازند، و از این مجرا کردار ایشان، و به دنبال آن شایستگی و توانمندی‌شان را تعیین می‌نمایند.

اگر با دید نظریه‌ی منشها به تاریخ اندیشه بنگریم، شبکه‌ای به هم پیوسته، درهم فشرده، و هم‌تبار از منشها را در خواهیم یافت که خوشه‌هایی متمایز از مضمونها، رمزگان، و کاربردها را تشکیل می‌دهند، و بر همین مبنا به نهادهای اجتماعی متفاوتی چفت و بست می‌شوند و کارکردهای گوناگونی را در سطح اجتماعی، روانی و زیستی بر آورده یا منع می‌کنند. از این زاویه، فلسفه خوشه‌ای از منشهای هم‌تبار و خویشاوند است که به خاطر رمزگذاری دقیق و زبانی‌اش، مضمون فراگیر و کلی‌اش، محتوای پرسش‌مدار و بنابراین جهش‌پذیر و دگرگون شونده‌اش، و کاربرد عمومی‌اش در معنا بخشیدن به سایر منشها، از سایر نظامهای معنایی متمایز می‌شود. یک منش فلسفی، یعنی یک ایده و یک نظریه که به این خوشه تعلق داشته باشد، مانند تمام منشهای دیگر از سه بخش محتوا، قلاب و دستور تشکیل یافته است. یعنی نظامی از ارجاع‌ها و شکلی از بازنمایی هستی را در رمزگان خود حمل می‌کند (محتوا)، که وعده‌ی تحقق‌پذیر یا فریبنده‌ی دستیابی به قدرت، لذت، معنا و بقا را به حاملانش می‌دهد (قلاب)، و بسته به آن بازنمایی، بسامد بروز کردارهای خاصی را افزون یا کم می‌سازد (دستور).

محتوای یک منش فلسفی با چهار متغیر دقت، انتزاع، فراگیری و پرسش‌مداری از سایر محتواها متمایز می‌شود. قلاب یک منش فلسفی، به طور عمده، وعده‌ی معنای بیشتر است. یعنی یک منش فلسفی در شکل اصیل خود بازخوردی مثبت در زمینه‌ی فرهنگ را نوید می‌دهد و چرخه‌ای از انباشت معنا را وعده می‌کند و آن را برآورده می‌سازد. رمز کارایی این قلاب آن است که این منش‌ها برای فهم و تفسیر تمام منشهای دیگر

چارچوبی عمومی فراهم می‌آورند، و به این ترتیب کل سوگیری ارجاعی و الگوی رمزگذاری را در بوم منشهای مستقر در ذهن فرد دستکاری می‌کنند. به این ترتیب تغییر در نگرش فلسفی فرد، به بازتعریف کل معانی موجود در ذهنش منتهی می‌شود و این به معنای بارورتر شدن و بازسازی مداوم سپهر معنایی است. با این وجود از آنجا که معنا در میان قلابهای چهارگانه‌ی ممکن از همه ناملموس‌تر و پیچیده‌تر است، تمایل منشها بر آن است که برای دستیابی به پیشینه‌ی قدرت تکثیر، قلاب خود را به قدرت اجتماعی، لذت روانی و بقای زیستی نیز تعمیم دهند. به این ترتیب فلسفه به سیاست و دین، به سبک زندگی و آیین‌ها، و به قواعد پرهیزگاری و اخلاق رهبانیت پیوند می‌خورد و به مسلک سیاسی یا سلوک دینی دگردیسی می‌یابد. هردوی این رده‌ها، با وعده‌ی قطعیت و رستگاری، قلاب لغزنده و ناپایدار منش فلسفی را تثبیت می‌کنند و به بهای سرکوب و ویرانی هسته‌ی پرسش‌مدار منش فلسفی، گوشته‌ی دقیق و انتزاعی و فراگیر آن را برای زادن منشهایی کاربردی، با معنایی کم‌مایه‌تر مورد استفاده قرار می‌دهند.

اگر منشها را با چنین دیدی بنگریم، دستگاهی تحلیلی و مدلی مفهومی به دست خواهیم آورد که امکان طرح پرسشهایی ژرف و ضروری را برایمان فراهم می‌آورد. در این حالت، ظهور و توسعه‌ی مکتبهای فلسفی به صورت روندهایی از هم گسیخته و بی‌ارتباط با هم فهمیده نمی‌شوند، بلکه به رشد و توسعه‌ی یک نظام یگانه‌ی معنایی، با شاخه‌های گوناگونش شباهت می‌یابند. در این شرایط، متون فلسفی باستانی تکه پاره‌ای جالب، اما ابتر و منفرد و بی‌پیشینه از اندیشه‌های پراکنده نخواهند بود، بلکه همچون برگه‌هایی دیرین‌شناسانه فهم خواهند شد که می‌تواند برای بازسازی یک درخت تکاملی به کار گرفته شوند.

بر مبنای این رویکرد، ظهور اندیشه‌ی فلسفی در جهان باستان، و بازسازی سیر تحول و توسعه‌ی آن، مراجعه به تمام متون کهن و کاوش در همه‌ی ردپاهای موجود را ضروری می‌سازد. اگر چنین رویکردی به کار بسته شود، خواهیم دید که اندیشه‌ی فلسفی، یعنی منشهایی که ویژگیهای یاد شده را داشته باشند، برای

نخستین بار در اواخر هزاره‌ی دوم پ.م و با سروده‌های زرتشت قدم به عرصه‌ی وجود نهادند. چنان که در کتاب «زند گاهان» نشان داده‌ام، این شکل جنینی و حالت آغازین از منش فلسفی، خاستگاهی اخلاقی داشته و عمیقاً با زیست‌جهان قبایل کهن ایرانی و آیین‌های دینی ایشان پیوند داشته، و محرک و زمینه‌ی ظهورش گذار از سبک زندگی کوچگردانه به زندگی یکجانشینی بوده است.

متون اوستایی به جا مانده، تصویری به نسبت دقیق از سیر تحول خرد زرتشتی را به دست می‌دهند. در عصر هخامنشی، همزمان با تثبیت آیین زرتشت در ایران زمین و همگام با دگردیسی کامل این نظام فلسفی، به قالبی دینی، می‌بینیم که دو خوشه از منش‌های مشابه در کرانه‌های خاوری و باختری ایران زمین پدیدار می‌شوند. یکی از آنها خرد ایونی است که در دو جلد مستقل بدان پرداخته‌ام و نشان داده‌ام که همان منش‌های زرتشتی است که در ترکیب با منش‌های دینی یا اساطیری دیگر ایرانی (به ویژه آیین مهر) به سپهر زبان و فرهنگ یونانی وارد شده و در نهایت در آثار افلاطون به گفتمانی سیاسی و چیره‌گر تبدیل شده است.

در مرزهای خاوری ایران زمین عصر هخامنشی نیز، درست موازی با آنچه که در غرب می‌بینیم، خردی فلسفی زاییده شد که دو خوشه‌ی اصلی آن به مکتب بودایی و جایی تعلق دارد. شباهتهای مضمون، قلاب و دستور در اندیشه‌ی هندی، خرد ایرانی، و فلسفه‌ی یونانی به قدری زیاد است، که به نظرم تردیدی در هم‌تبار بودن این خوشه‌های گسترده از منشا وجود ندارد. در کتاب‌های «تاریخ کوروش هخامنشی»، «داریوش دادگر»، و «اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی» شرایط جامعه‌شناختی و تاریخی حاکم بر عصر هخامنشی را شرح داده‌ام، و این موقعیتی بوده که توسعه و تکثیر خرد ایرانی و شاخه دواندن‌اش در زمینه‌ی فرهنگ‌های همسایه را ممکن ساخته است.

خوانش مقایسه‌ای اندیشه‌ی هندی و فلسفه‌ی یونانی از آن رو برای ما اهمیت دارد که می‌توان بر مبنای شباهتها و تفاوت‌های موجود میان این جریان‌های اصلی پیکربندی معنا، به جزئیات از یاد رفته و فراموش

شده‌ی جاری در واسطه‌ی میان‌شان - یعنی حوزه‌ی میانیِ خرد ایرانی - پی برد. در این میان، آنچه که آشکار می‌گردد، خودِ خرد ایرانی است که بر خلاف تصور مرسوم تنها یک روایت و یک نسخه‌ی غالب ندارد. با تحلیل و شناسایی کل گستره‌ی تامل فلسفی در بافتی تاریخی است که می‌توان به خوشه‌های بارآور و رنگارنگی دست یافت، که از گذشته‌های بسیار دور بر شاخه‌ی تمدن ایرانی روییده است. خوشه‌هایی که خرد زرتشتی، خرد مهرآیین، خرد بودایی و چارچوبهای متاخرترِ مزدکی و مانوی را در بر می‌گیرند و در نهایت در زمینه‌ی زبان پارسی دری به خرد عارفانه و حکمت قرون میانه منتهی می‌شوند.



بودای برنزی، ساخت گنداره، سبک هنری ابتدای ساسانی، اواخر قرن سوم و ابتدای قرن چهارم میلادی

فکر دتخت: تاریخ آیین بودایی آغازین

بخش تخت: زمینه جغرافیایی

گفتار نخست: پیش‌داشت‌ها و پرسش‌ها

تقریباً تمام کتابهای مرجع و عمومی‌ای که درباره‌ی ظهور و تحول دین بودایی نوشته شده‌اند، بر سه نکته توافق دارند:

نخست: بودا مردی هندی بوده و به سپهر تمدن هندی تعلق داشته است، و بنابراین از نظر جغرافیایی و فرهنگی هیچ ارتباطی با سپهر تمدن ایرانی نداشته است.

دوم: بودا در زمانه و زمینه‌ای می‌زیسته که دولتهایی هندی با تاریخی هندی و سستی هندی وجود داشته است و کیش بودا در دل این زمینه‌ی سیاسی و اجتماعی سازمان یافته‌ی هندی ظاهر شده و تحول یافته است.

سوم: دین بودایی دینی هندی است. یعنی پیدایش و تحول آن در زمینه‌ای یکسره هندی رخ نموده است.

گذشته از برخی از مقاله‌های تخصصی و کتابهای دانشگاهی منتشر شده در دو دهه‌ی اخیر که با دقت بیشتری نوشته شده‌اند، تقریباً تمام منابع امروزی درباره‌ی دین بودایی این سه پیش‌داشت را پذیرفته‌اند و آن را مبنا می‌گیرند. این سه پیش‌داشت در اصل به سه فرضیه‌ی عمیق‌تر تکیه کرده است که عبارتند از:

الف) سپهر تمدن هندی و ایرانی در قرن پنجم پ.م که دوران زندگی بوداست، کاملاً از هم جدا شده بود.

ب) قدمت نخستین دولتهای مستقر و نویسای هندی به قرن‌ها پیش از بودا مربوط می‌شود.

پ) خط و زبان سانسکریت و پالی که منابع اولیه‌ی بودایی بدان نوشته شدند، شاخص تمایز فرهنگی و سیاسی هندی‌ها و ایرانیان بوده است.

چنان که به زودی نشان خواهم داد، هر سه پیش فرض یاد شده نادرست است و بنابراین پیش‌داشتهای برخاسته از آن نیز باید مورد پرسش قرار گیرد. خطای مورخانی که در قرن نوزدهم تاریخ دین بودایی را می‌نوشتند، آن بود که به منابع اندکی دسترسی داشتند که بیشترش هم متون دینی هندویی بود. این مورخان که البته راهگشای پژوهشهای تاریخی درباره‌ی دین بودایی بودند، نقل قولهای این منابع اساطیری را تاریخی قلمداد کردند و به این ترتیب خشتی کج را در پی برج بوداشناسی کار گذاشتند. البته این نکته هم قابل تعمق است که نوشته شدن نخستین تاریخ‌های دین بودایی در غرب، درست همزمان بود با اوج اقتدار استعمار انگلستان در هند شمالی، و دورانی که تلاشهای بریتانیای کبیر برای ایرانی‌زدایی از فرهنگ و زبان مردم شمال هند با شدت تعقیب می‌شد. انقراض زبان پارسی در میان طبقه‌ی فرهیخته‌ی شمال هند، ضرورتی بود که برای جایگیر شدن زبان انگلیسی و پذیرش دیوانسالاری استعماری انگلیسیان اهمیت داشت. از این رو تقریباً تمام نوشتارهایی که در قرن نوزدهم توسط مورخان انگلیسی نوشته شده‌اند، به شکلی اغراق‌آمیز به تمایز هندی‌ها و ایرانی‌ها تاکید می‌کنند و مرز میان این دو را نیز دین اسلام در نظر می‌گیرند. این همان ترفندی بود که از طرفی زدوده شدن فرهنگ و هنر ایرانی در شمال هند را رقم زد و از سوی دیگر تجزیه‌ی هند بعد از استقلال را نتیجه داد و جدا شدن سریلانکا و پاکستان را.

ملی‌گرایان هندی که در نیمه‌ی نخست قرن بیستم برای استقلال کشورشان فعالیت می‌کردند، کاملاً در چارچوب نظری اربابان استعمارگر خود می‌اندیشیدند. ایشان تعبیری مدرن و ناسیونالیستی از مفهوم هند را بازتولید کردند، که تمایزهایش نسبت به سرزمینهای همسایه تعریف می‌شد. به این ترتیب در نیمه‌ی نخست قرن بیستم ملی‌گرایان هندی که خواهان بازتعریف تاریخ کشورشان بودند و دوران بودا را آغازگاه ظهور خط

و نویسایی و شهرنشینی در شمال این قلمرو می‌دیدند، به شکلی شگفت با گرایش استعمارگرایانه‌ی مورخان انگلیسی دو نسل پیش همگرا شد. به این ترتیب هندی بودنِ بودا به مسئله‌ای ایدئولوژیک بدل شد. مسئله‌ای که به گسترش جهانگیر این دین و قدمت چشمگیر منابع و اسناد دینی‌اش مربوط می‌شد. چنین مسئله‌ای درباره‌ی دین جین و هندو که کمابیش همزمان با دین بودایی -یا کمی پیش از آن- صورتبندی شده بودند، رخ نداد. چرا که کیش جین و هندو بی‌شک و آشکارا هندی بود و گسترش و تاریخش کاملاً در درون شبه قاره قرار داشت، و این کاملاً برای موقعیت مرزی دین بودایی تفاوت داشت که مسیر توسعه‌اش رو به شمال و به سمت چین و آسیای میانه بود و نه در جهت جنوب.

با این زمینه‌ی گفتمانی، روشن می‌شود که چرا پیش‌داستی چنین عمیق در مطالعات مربوط به تاریخ ظهور دین بودا ریشه دوانده است. سه پیش‌فرضی که ذکر شدند، و پیامدهایشان، در فهم عمیق اندیشه‌ی بودایی اهمیتی بسیار زیاد دارند. اگر بودا به راستی در زمینه‌ای یکسره هندی زاده شده و زیسته باشد و دینش هم در این چارچوب محدود بوده باشد، باید آرای وی را به مقاومت و مخالفتی با دین هندویی تعبیر کرد، که ماهیتی اساطیری دارد و گذشته از متون متاخر و دانتا، محتوای فلسفی چندانی ندارد. به این ترتیب، متون بودایی نماینده‌ی نوعی دین روشنفکرانه‌ی اسطوره‌ستیز قلمداد می‌شود و این چیزی است که بیشتر نویسندگان بدون بحث پذیرفته‌اند و بدان باور دارند.

اما ایراد کار در اینجا است که منابع کهن به هیچ عنوان سه پیش‌داشت یاد شده و فرضیه‌های زیربنایی آن را تایید نمی‌کند. روایت‌های تاریخی و شواهد بازمانده در اساطیر هندی، در توافق کامل با داده‌های باستان‌شناختی نشان می‌دهند که ظهور نویسایی و شهرنشینی در هند شمالی بسیار متاخر بوده، و کمابیش با عصر بودا همزمان بوده است. توزیع جغرافیایی این زمینه و جهت‌های گسترش دین بودایی هم از سرزمین اصلی هند گریزان است و گرداگرد مغناطیس تمدن ایرانی گردش می‌کند. این بدان معناست که اگر به شواهد

بنگریم و همه‌ی داده‌های مستند را جمع ببندیم، در می‌یابیم که تفسیرهای جا افتاده و ایدئولوژیکِ دو قرن اخیر نادرست است و دین بودایی و مدنیت هندی در حاشیه‌ی تمدن ایرانی ظهور یافته و در پیوندی استوار و تنگاتنگ با آن سیر تکاملی خود را طی کرده است.

اگر نقدهای وارد بر پیش‌داشتهای یاد شده را بپذیریم، معنای آنچه که بودا گفته یکسره دگرگون می‌شود. در این حالت دین بودایی تنها شورشی اجتماعی بر مناسک‌گرایی دین هندوی کهن نیست. در این حالت کیش بودایی و به خصوص محتوای فلسفی‌اش باید در پیوند با خرد زرتشتی نگریسته شود و در اتصال با باورهای دینی-فلسفی عصر هخامنشی بازتعریف گردد. در این حالت در می‌یابیم که کیش بودایی و اشاره‌های ارزشمند و مهمِ بازمانده در متون مقدسِ حجیمِ آن، یک دستگاه فلسفی دقیق و نیرومند را بر می‌سازند که در مخالفت و نقدِ ریشه‌ایِ خرد زرتشتی پدید آمده است. در این حالت، آیین بودایی از حالت یک کیش ضداسطوره‌ای خارج می‌شود و باید به شکلی فلسفی تفسیر شود.

در این بخش، سه پیش‌داشتِ مسلط بر پژوهشهای بودایی را یک به یک بررسی کرده و بر اساس اسناد بودایی و شواهد کمکی تاریخی و باستان‌شناختی نقدشان خواهیم کرد. پرسشهای مرکزی‌ای که در این بخش مورد بحث قرار می‌گیرند، چنین هستند:

نخست: ظهور کهنترین دولتها در شمال هند در چه زمانی و چگونه صورت گرفته؟ و ارتباط آن با شاهنشاهی هخامنشی چه بوده است؟ بر مبنای داده‌های تاریخی، سپهر تمدن ایرانی و هندی در چه زمانی از هم جدا شده‌اند؟

دوم: بودا در چه زمینه‌ی اجتماعی و فرهنگی زیسته و تبلیغ کرده است؟ نیروهای سیاسی و اجتماعی پیرامون وی چه بوده و زندگینامه‌ی بودا چگونه با این زمینه چفت و بست می‌شده است؟

سوم: سیر تدوین و تثبیت قوانین، متون مقدس، و قواعد انضباطی دین بودایی چگونه بوده است و

در چه زمانی و چگونه رخ نموده است؟



بودای مهاییانه، سبک هنری ایران شرقی، عصر ساسانی

گفتار دوم: سرزمین هند

سرزمین پهناور بزرگی که امروز شبه قاره‌ی هند نامیده می‌شود، در واقع قلمرو جغرافیایی بزرگ و گسترده‌ایست که از چند واحد جغرافیایی درهم فرو رفته تشکیل یافته است. در حدود 75 میلیون سال پیش، ابرقاره‌ی گندوانا دستخوش فروپاشی شد و بخشی از آن که صفحه‌ی تکتونیک هند-استرالیا را بر می‌ساخت، از آن جدا شد و در جهت شرقی و شمالی پیشروی کرد. صفحه‌ی تکتونیک هند بعد از آن با صفحه‌ی اوراسیا برخورد کرد و در دوره‌ی ائوسن به پیشروی در دل آن پرداخت. نتیجه، ظهور رشته کوه‌های سربلند هیمالیا بود، و فرو رفتگی عمیقی در پای آن، که رودخانه‌های سند و گنگ و جلگه‌های پیرامونشان را پدید آورد. صفحه‌ی زمین‌شناختی هند، تنها از دکن تا مرکز هندوستانِ امروزی ادامه می‌یابد و بخش‌های شمالی آن در اصل بخشی از صفحه‌ی اوراسیا هستند که بین رشته کوه‌های هیمالیا و هندوکوش فشرده شده و حاشیه‌ی جنوبی اوراسیا (ایران زمین در غرب و ترکستان چین در شرق) را به صفحه‌ی هند متصل می‌سازند. مرز شمالی صفحه‌ی تکتونیک هند، بلندیه‌های سَتپوره^۱ (सतपुड़ा) و ویندیّه^۳ (विन्ध्य) است که از گجرات در باختر

^۱ Satpura Range

^۲ در متن کلیدواژه‌های اصلی را به زبان سانسکریت و چینی به دست داده‌ام و در شرایطی که از خط‌ها یا زبان‌های دیگری مانند تبتی و پالی و اوستایی بهره گرفته‌ام، نام آن زبان را پیش از ذکر کلیدواژه قید کرده‌ام.

^۳ Vindhya Range

شروع می‌شود و با گذر از استانهای امروزی ^۴ مدھیپرادش و ^۵ مهارشتره، در اطراف رودهای نارماده^۶، مہانادی^۷ و تپتی^۸ تا استان چاتیس گره^۹ و اوتارپرادش در خاور پیش می‌رود. این عوارض طبیعی همان است که هند شمالی را از هند جنوبی (دکن) جدا می‌کند. تمایز یاد شده میان بخش اوراسیایی شبه قاره‌ی هند و بخش هندی جنوبی، گذشته از عرصه‌ی جغرافی، در تاریخ و فرهنگ هند نیز انعکاس یافته است و مردم این سرزمین از دیرباز بخشهای پایینی و بالایی را از هم جدا می‌دانسته‌اند و واحدهای سیاسی و بافتهای فرهنگی متفاوتی نیز در این دو قلمرو تکامل یافته است. هند شمالی بخش آریایی‌نشین هند را تشکیل می‌دهد و مرکز فرهنگی و دینی تمدن هندی را بر می‌سازد. در حالی که دکن جمعیتی دراویدی از بومیان کهنتر هند را در خود جای می‌دهد.

به تازگی برخی از ملی‌گرایان افراطی هندی از این نظر هواداری می‌کنند که جمعیت مادر آریایی‌ها در اصل در شبه قاره‌ی هند ساکن بوده و از این سرزمین به قلمروهای همسایه کوچیده است. این برداشت کاملاً نادرست است و انبوهی از شواهد جمعیت‌شناختی و زیست‌شناسانه وجود دارد که آن را مردود می‌سازد. پژوهشهای ژنتیکی نشان می‌دهد که تمایزی واقعی بین کاستهای متفاوت هندی وجود دارد و مردم شمال هند و طبقه‌های بازمانده از آریایی‌های قدیمی به راستی با بدنه‌ی جمعیت هندیان که بیشتر در جنوب و هسته‌ی میانی شبه قاره متمرکز هستند، تفاوت دارد.^{۱۰} بر اساس پیمایش گسترده‌ای که در سال ۲۰۰۹ م. انجام

^۴ Madhya Pradesh

^۵ Maharashtra

^۶ Narmada

^۷ Mahanadi

^۸ Tapti

^۹ Chhatisgarh

^{۱۰} Basu et al., 2003: 2277-2290.

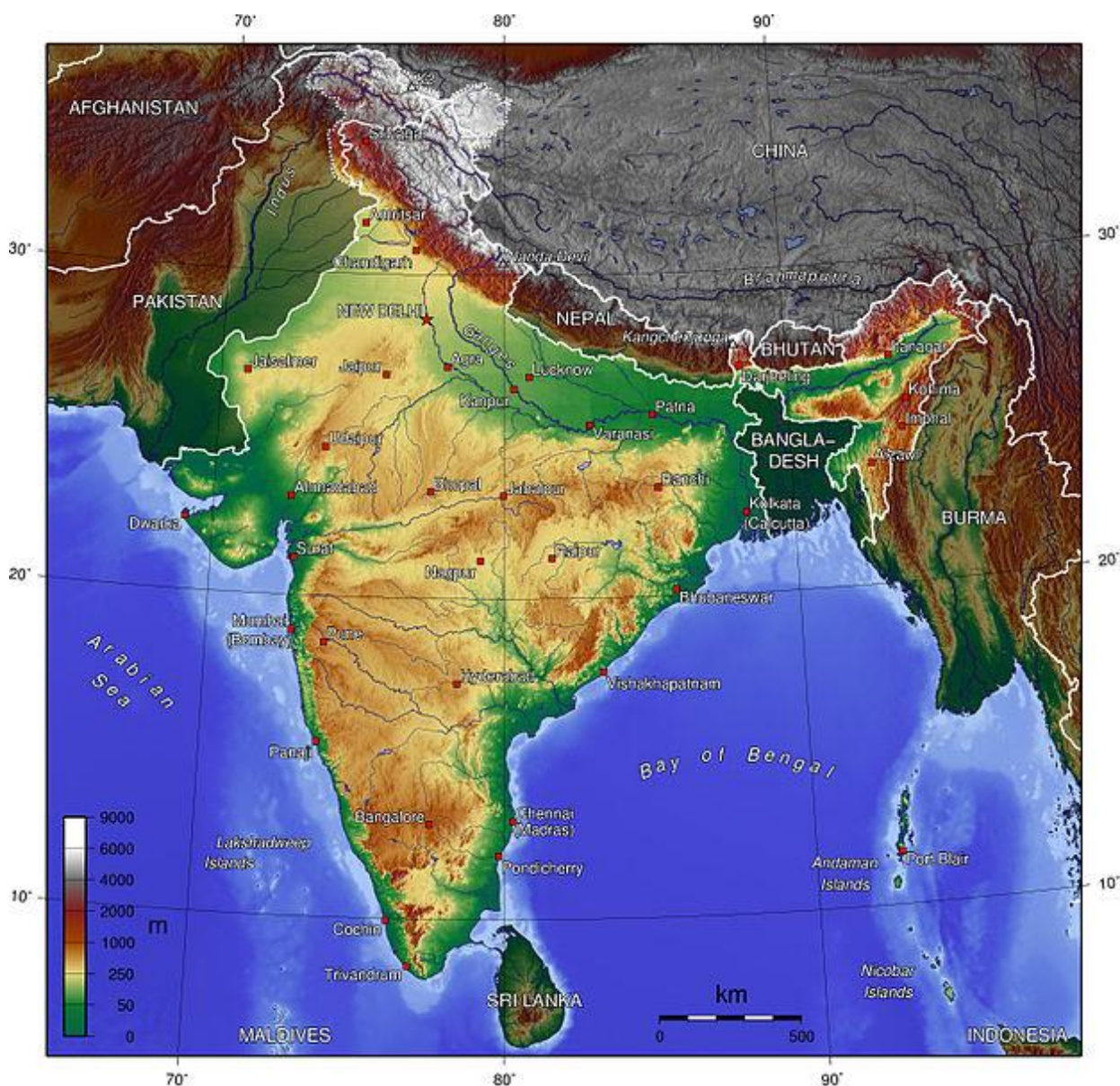
پذیرفت،^{۱۱} نشان داده شد که کروموزوم Y اهالی شمال هند و به خصوص بقایای کاست‌های کشتیه و برهمن خویشاوند نزدیک مردم ایران شرقی و آسیا میانه هستند. بر این اساس می‌توان اطمینان داشت که جمعیت آریایی هند از شمال به این قلمرو کوچیده و بر خلاف آنچه برخی از ملی‌گرایان افراطی هندی بنا به دلایلی سیاسی ادعا می‌کنند، از آغاز بومی هند نبوده است. داده‌های برآمده از پروژه‌ی ژنوم نشان می‌دهد که ورود این جمعیت جدید به هند در حدود ۱۵۰۰ پ.م صورت پذیرفته است.

تاریخ تمدن و دین هند، پا به پای پیدایش نویسایی در هند شمالی آغاز شد و از آنجا به نواحی جنوبی گسترش یافت. هسته‌ی مرکزی زندگی کشاورزانه و تمدن یکجانشین در این منطقه به گوشه‌ی شمال غربی هند مربوط می‌شود. از ابتدای هزاره‌ی سوم پ.م تمدن دره‌ی سند با دو مرکز هاراپا و موهنجودارو در این ناحیه پدیدار شد. تمدن دره‌ی سند هم از نظر جغرافیایی و هم از نظر فرهنگی بخشی از شبکه‌ی تمدن کهن ایران زمین محسوب می‌شد. یعنی گرانیگاه مکانی آن در پاکستان امروزی قرار داشت، و در تماس فرهنگی و داد و ستد اقتصادی دایم با فرهنگهای شهر سوخته و ایلام و سومر قرار داشت.

تمدن دره‌ی سند در میانه‌ی هزاره‌ی دوم پ.م از میان رفت و بعد از وقفه‌ای، همزمان با کوچ قبایل آریایی به این منطقه و جایگیر شدنشان در ایران شرقی و هند شمالی، با تمدن متمایز هند و ایرانی جایگزین شد. با این وجود شهرنشینی پیشرفته، خط و تمرکز سیاسی شاخص‌هایی بودند که بسیار دیرتر در قرون ششم و پنجم پ.م پدید آمدند. این عناصر زیر تاثیر مستقیم نظم پارسی در استانهای جنوب شرقی دولت هخامنشی تکامل یافتند. ظهور دین بودا و کیش جینی در زمینه‌ی این سازماندهی اجتماعی شتابزده ممکن گشت، و

¹¹ Zhao et al., 2009: 46–59.

نهادهای سیاسی و رسانه‌های فرهنگی نوظهوری مانند خط و نویسایی بودند که بقا و تثبیت این ادیان را ممکن ساختند. از این رو برای فهم دقیقتر بستر جامعه‌شناختی و شرایط تاریخی حاکم بر ظهور ادیان بودایی و جین، باید نخست چشم‌اندازی از نظم اجتماعی حاکم بر کهنترین دولتهای منطقه به دست داده شود.



گفتار سوم: اردوهای شانزده گانه

تاریخ هند با دورانی آغاز می شود که آن را «عصرِ شانزده اردوگاه» می نامند. پیشینه ی این اردوگاه های شانزده گانه را می توان تا قرن پنجم پ.م ردیابی کرد و پیشتر از آن تنها مجموعه ای از روایت های اساطیری وجود دارد که به خاطر غیاب شواهد باستان شناسانه سندیت چندانی ندارند. آنچه در مورد شمال هندوستان در این دوران می دانیم، بسیار به وضعیت ترکستان و شمال دریای مازندران شباهت دارد. یعنی در این منطقه نیز مجموعه ای از قبایل جنگاور و چیره ی آریایی در قلمروهایی که تازه از چند قرن پیش فتح کرده بودند، به تاخت و تاز مشغول بودند. این قبایل هم چنان به سبک کوچ گردانه روزگار می گذرانند و به تازگی ساخت شهرهایی را به عنوان مراکز جمعیتی شان آغاز کرده بودند. این سبک زندگی با آنچه یونانیان درباره ی سکاهای مستقر میان دریای مازندران و دریای سیاه نوشته اند شباهت زیادی دارد و بنابراین می توان پذیرفت که دولت هخامنشی یک واحد سیاسی غول آسای یکجانشین و شهرمدار بود که در میانه ی هاله ای از قبایل آریایی پدید آمده بود که همچنان سبک زندگی کوچ گردانه شان را حفظ کرده بودند.

در ابتدای دوران هخامنشی، شمال هند به مجموعه ای از قلمروهای قبیله ای تقسیم می شد که همه شان را روی هم رفته «اردوگاه های بزرگ» (مَهاجَنَه پاداس^{۱۲}: महाजनपद) می نامیدند. هر یک از این قلمروها به یکی از قبایل آریایی ای تعلق داشتند که از حدود پنج قرن پیش به این منطقه کوچیده بودند. مردم ساکن برخی از این اردوگاه ها ایرانی و برخی دیگر هندی بودند. در ابتدای دوران هخامنشی بخش عمده ی این قبایل هم چنان

¹². Mahājanapadas

کوچ گرد بودند و تنها شهرهای کوچکی را در قلمرو خود پدید آورده بودند. در متن بودایی *آنگوتارانیکایا*^{۱۳} شمار این اردوگاه‌ها شانزده تا دانسته شده است و هر کدام را یک *سمگه* (پادشاهی) نامیده‌اند.^{۱۴} در متن *ویگهانیکایا* تنها به دوازده اردوگاه اشاره شده و چنین آمده که هر قلمرو به یک قبیله‌ی دارای طبقه‌ی جنگاور (کشتیه) تعلق دارد.^{۱۵} پانینی که در قرن سوم و چهارم پ.م. می‌زیست، هنگام اشاره به شهروندان این قلمروها ایشان را *جاناپادین* نامیده و بنابراین بر تعلق قبیله‌ای و ایلیاتی‌شان تأکید کرده است. این نکته باید مورد توجه قرار گیرد که نام برخی از این اردوگاه‌ها در فهرست استانهای شاهان هخامنشی دیده می‌شود. بنابراین در اینجا تنها با دولتهای کوچک و نوپای هندی سر و کار نداریم. بلکه در سیاهه‌ی این اردوگاه‌ها به قلمروهای بزرگ با نظم دیوانسالارانه نیز بر می‌خوریم که بخشی مهم از دولت هخامنشی محسوب می‌شده‌اند.

برخی از این اردوگاه‌ها آشکارا به قبایلی ایرانی‌زبان تعلق دارند. یکی از آنها قبیله‌ی کورو است که احتمالاً کوروش بزرگ نامش را از ایشان گرفته است. این قبیله، منطقه‌ی دهلی و مروت^{۱۶} را در اختیار داشت و شهری به نام *این‌دراپرستا* یا *این‌دراپاتا* را به عنوان پایتخت خود تأسیس کرد. متن *سومانگاویلاسینی* می‌گوید که کوروها به خاطر فرزاندگی و قدرت بدنی و سلامت‌شان شهرت داشتند. وایروپورانا نام نخستین شاهشان را کورو پسر ساموارسانا ذکر کرده است. در سده‌های ششم و پنجم پ.م.، یعنی هم‌زمان با پیدایی دولت هخامنشی، موجی از مهاجرت و نفوذ پارسیان به این قلمرو برخاست که به دگردیسی ساختار سیاسی در این

¹³. Anguttara Nikaya

¹⁴. Anguttara Nikaya I: 213; IV: pp 252, 256, 261.

¹⁵. Digha Nikaya, Vol II: 200.

¹⁶. Meerut

منطقه منتهی می‌شود. در زمان زندگی بودا مردی به نام کورای‌ویا بر این قلمرو حاکم بود، اما به تدریج نهادهای سیاسی این قلمرو از پادشاهی به سوی جمهوری گرایش یافتند.

اردوگاه دیگری که در سده‌های ششم و پنجم پ.م. تحول سیاسی مشابهی را تجربه کرد، پانچالا^{۱۷} نام داشت که بین رود گنگ و کوه‌های فرخ‌آباد امروزی قرار داشت. شهر مهم این قلمرو کانیکاکوبجا یا کاناج^{۱۸} نام داشت و سرزمینش به دو بخش شمالی (اوتاراپانچالا)^{۱۹} و جنوبی (دکشیناپانچالا)^{۲۰} تقسیم می‌شد که به ترتیب، شهرهای رام‌نگر و فرخ‌آباد امروزی مرکزهای محسوب می‌شدند. این قلمرو نیز هم‌زمان با ظهور هخامنشیان از پادشاهی به جمهوری تغییر ماهیت داد. این تحول سیاسی در کورو و پانچالا سخت به الگوی دگرگونی سیاسی در پادشاهی‌های کوچک بالکان شباهت دارد که با حمایت کوروش و فشار سردارانش به جمهوری‌هایی تابع هخامنشیان تغییر رویه می‌دادند. یعنی هم‌زمان با ظهور کوروش می‌بینیم که در دو گوشه‌ی شمال غربی (دولت‌شهرهای ایونیه و لودیه) و جنوب شرقی (کورو و پانچالا) تحول سیاسی مشابهی نمایان می‌شود. پادشاهی‌هایی که به تازگی در قلمروهایی کوچ‌گرد تأسیس شده بودند جای خود را به اتحادیه‌هایی از سرداران و بازرگانان می‌دهند که قدرت سیاسی را در میان خود تقسیم می‌کنند و نظامی متکثر هم‌چون جمهوری را پدید می‌آورند.^{۲۱} در دولت‌شهرهای یونانی و لودیایی این روند با حمایت و گاه دخالت نظامی پارس‌ها جریان می‌یافته است،^{۲۲} و چه بسا که در مورد شمال هند نیز الگوی مشابهی در کار بوده باشد.

¹⁷. Panchala

¹⁸. Kanauj

¹⁹. Uttara-Panchala

²⁰. Dakshina-Panchala

وکیلی، ۱۳۸۹ (ب): ۴۰۱-۴۰۴.^{۲۱}

²². هرودوت، کتاب ششم، بند ۴۳.

در هر دو مورد، احتمالاً نیروی اصلی ایجاد تحول سیاسی، تثبیت امنیت راهها در ایران زمین و رونق گرفتن بازرگانی بوده که به ظهور یک طبقه‌ی مالی نیرومند و نوپا دامن می‌زده است. این طبقه‌ی پولدار نوظهور همان کارگزاری بوده که گذار از پادشاهی‌های سنتی قدیمی به دولتهای نخبه‌سالار اقتصادی را ممکن می‌ساخته است. با وجود ظهور شبکه‌ای از جمهوری‌های هندی و یونانی در دوران کوروش و کمبوجیه، از دوران داریوش بزرگ به بعد چرخشی را در سیاست یونانی‌هخامنشیان می‌بینیم و این بار جبارها هستند که مورد حمایت پارسها قرار می‌گیرند. جبارها در عمل شاهانی نوظهور بودند که معمولاً وارث رسمی سلسله‌های قدیمی نبودند و از پشتیبانی مردمی و به خصوص حمایت طبقه‌ی بازرگان برخوردار بودند. چنین سیاستی حتا در دوران کوروش هم سابقه داشته و احتمالاً به پشتیبانی پارسها از دولت پیسیستراتوس آتنی انجامیده است.

قلمرو ایرانی دیگر، گندهاره نام داشت که در جنوب رود کابل (کوبه‌ها^{۲۳} در سانسکریت) و دهانه‌ی رود سند قرار داشت و به تدریج چندان قدرتمند شد که پنجاب و کشمیر را نیز فتح کرد. این منطقه بی‌شک همان استان گنداره‌ی هخامنشی است که از دوران داریوش بزرگ نامش را در فهرست سرزمینهای تابع پارسها می‌بینیم. در ریگ‌ودا و مه‌ابهاراتا ارجاع‌های زیادی به این قلمرو وجود دارد و می‌دانیم که مردمش ایرانی بوده‌اند، نه هندی. مه‌ابهاراتا می‌گوید که مردم این قلمرو با کوروها متحد بودند و معمولاً با پانداواس‌ها^{۲۴} جنگ داشته‌اند. شهرهای مهم این اردوگاه تاکساشیلا^{۲۵} (تاکسیلا) و پوشکالاواتی^{۲۶} نام داشت. این شهرها

²³. Kubha

²⁴. Pandavas

²⁵. Taksashila

²⁶. Pushkalavati

ردپای نمایانی از حضور هخامنشیان را در خود نشان می‌دهند و بر مبنای شواهد باستان‌شناختی یافته‌شده در تاکسیلا می‌توان پذیرفت که گنداره‌ی^{۲۷} ودایی همان استان گنداره در فهرست استان‌های هخامنشی بوده است. طبق اساطیر ودایی دو شهر اصلی این قلمرو را دو پسرِ شاهی اساطیری به نام بهاراتا تأسیس کرده بودند که تاکسا و پوشکارا نام داشتند. ناگفته نماند که نام بهاراتا بعدها بر منظومه‌ی عظیم *مهابهاراتا*^{۲۸} (یعنی بهاراتای مهتر و بزرگ) باقی ماند و تا به امروز خودِ هندیان کشورشان را بهارات می‌خوانند و نام هند که در سطح جهانی مشهور شده در اصل نام هخامنشی‌شان است که از اسم رود سند گرفته شده.

اردوگاه دیگری که در همسایگی کورو قرار داشت، کمبوجَه نامیده می‌شد و نام این قبیله احتمالاً خاستگاه نام کمبوجیه در تبارنامه‌ی شاهان هخامنشی نیز هست. کمبوجه‌ها در دو سوی هندوکوش می‌زیستند و خاستگاه‌شان سرزمینی در شرق رود وِخش و حوالی بلخ بوده است. این قبیله با مردم بدخشان و ساکنان فلات پامیر پیوند داشته‌اند، چون مردم آن قلمرو در ادبیات سانسکریت پاراماکامبوجا خوانده شده‌اند. پایتخت اردوگاه کامبوجا شهری بود به نام راجاپورا که در جنوب غربی کشمیر قرار داشت. طبقه‌ی جنگاور کمبوجَه بسیار نیرومند و مقتدر بود. طوری که بعدها مَهاپادماناندا - شاه مگدَه - پس از غلبه بر اردوگاه‌های رقیب کل مردان طبقه‌ی کشتریه را در این سرزمین‌ها کشتار کرد و تنها در مورد گندهاره و کمبوجه از این کار چشم‌پوشی کرد و از مردم این قبایل حساب برد. در میانه‌ی قرن ششم پ.م. و هم‌زمان با ظهور کوروش بزرگ، اردوگاه‌های کورو و گنداره و کمبوجَه و باهلیکاس (بلخ) با هم متحد شدند و کمی بعد به تابعیت ایران درآمدند.

²⁷. Gandhara

²⁸. Mahabharata

قلمرو دیگر، که فرهنگی کاملاً هندی و نامی ایرانی دارد، اردوگاه کاسی است که شهر بنارس پایتخت آن محسوب می‌شود. نام این شهر در منابع سانسکریت واراناسی است و از آن‌جا آمده که این منطقه بین دو رود وارونا در شمال و آسی در جنوب قرار گرفته است. برای دیرزمانی این قلمرو و شهر مرکزی‌اش نیرومندترین واحد سیاسی در هند شمالی بود و تنها بعدها بود که اردوگاه‌های مگده^{۲۹} و کوسله^{۳۰} با آن به رقابت پرداختند. بنارس از آن هنگام تا به امروز مرکز دینی هندوان است و بخش مهمی از ادبیات ودایی در آن تدوین و تنظیم شده است. نام این قلمرو در تمام منابع، به صورت کاسی ذکر شده و تنها در یک متن - ماتسیاپورانا - این عنوان را به شکل کاوسیکا می‌بینیم. آلبرونی بر همین مبنا آن را با کاوشکا در منابع بودایی یکی گرفته است. در مورد قبیله‌ی کاسی می‌دانیم که آریایی بوده‌اند و به شاخه‌ای هندی از دین هند و ایرانی قدیم پایبند بوده و کاهنان‌شان بانفوذترین تفسیر و جمع‌بندی از این دین کهن را به دست داده‌اند. استخوان‌بندی دین هندو تا به امروز همان است که برای نخستین بار در شهر بنارس و توسط کاسی‌ها صورت‌بندی شد.

اردوگاه مهم دیگری که در همسایگی کاسی قرار داشت، کوسله نامیده می‌شد. شهر مهم این قلمرو سراسوتی^{۳۱} بود که در صد کیلومتری شمال غربی گوراکیپور امروزی واقع شده است. این قلمرو در جنوب با رود گنگ و در شرق با گندهک و در شمال با هیمالیا مرزبندی می‌شد. در ادبیات حماسی سانسکریت نخستین شاه این قلمرو موجودی افسانه‌ای به نام ویوسوته است که با شاه دراویدی‌ها - ساتیاوراتا - همسان انگاشته شده و در ماتسیاپورانا دومین تجسد ویشنو معرفی شده است. یکی از نوادگان این موجود اساطیری، مردی بود

²⁹. Magadha

³⁰. Kosala

³¹. Sravasti

به نام مَهاکوسله که اردوگاه کاسی را به قلمرویش افزود. پسر او، که پاسِنادی یا پراسِنجیت^{۳۲} نام داشت، با ملکه‌ی مگده ازدواج کرد و فرزندی که از ایشان زاده شد ویدودابها^{۳۳} نامیده شد. این پسر بر پدر خود شورید و به کمک نخست‌وزیر، پدرش او را از قلمرو قبیله‌اش راند. پاسِنادی برای یاری خواستن از شاه مگده به این قلمرو سفر کرد اما در راه درگذشت و ویدودابها رهبر کوسله شد. این رخدادها در قرن ششم پ.م و احتمالاً هم‌زمان با زمام‌داری کمبوجیه رخ داده است.

قلمرو دیگری که در هند شمالی وجود داشت، مآلاً نامیده می‌شد. در متن‌های بودایی و جینی از این سرزمین بسیار یاد شده است. پایتخت این قلمرو چاندراکانتا نام داشت و دو تا از شهرهای مهم آن کوسینارا (کاسیای امروزی نزدیک گوراکپور)^{۳۴} و پاوا (پادراونای امروزی) بودند که به ترتیب محل درگذشت بودا و مهاویره هستند. این اردوگاه محل استقرار نُه قبیله بود که نیرومندترین‌شان مانوسمریتی^{۳۵} نام داشت. در زمان زندگی بودا نُه تن از روسای قبایل این ناحیه با قبیله‌ی جنگاور لیچّوی‌ها^{۳۶} در قلمرو واجی متحد شدند و در برابر مگده صف آراستند. اما آجانه‌شَتر و برایشان غلبه کرد و این قلمرو را نیز به سرزمین خود منضم ساخت. اردوگاه مهم و مقتدر دیگری که در همسایگی کاسی و موسالا قرار داشت، مگدَه (मगध) نامیده می‌شد. این سرزمین در میان رودهای سونا (در غرب)، چامپا (در شرق) و گنگ (در شمال) محصور بود و مرز جنوبی‌اش کوه‌های ویدَهِیه بود. شهر مهمش مگده نام داشت که در محل کنونی پَتَنَه در جنوب استان بیهار امروزی قرار داشت. در ریگ‌ودا/ این منطقه قلمرویی غیرآریایی دانسته شده و از یکی از شهرهای آن به نام

³². Prasenjit

³³. Vidudabha

³⁴. Gorakhpur

³⁵. Manusmriti

³⁶. Lichchavis

کیکاتا و شاهش - پراماگاندا - یاد شده است. در *مهابهاراتا* و *پوراناها* می‌خوانیم که آریایی‌ها بر این قلمرو حاکم شده‌اند و نخستین سلسله‌شان توسط مردی به نام بریهادراتا تأسیس شده است.

توصیف این دولت را در منابعی مانند مهاییانه و رامایانه می‌توان یافت، اما به خصوص در ادبیات بودایی و جینی درباره‌اش داده‌های زیادی به چشم می‌خورد. کهنترین منبعی که نام این دولت در آن دیده می‌شود، آثروَودا است که از مگده به همراه گنداره و آنگه یاد کرده است. در منابع قدیمی سانسکریت، مگده نام یکی از شانزده مهاجنه‌پده است که در استان بهار امروزی قرار داشته و پایتختش ابتدا راجگریه (راجگیر امروزی) بوده و بعدتر به پتلی‌پوتره (پتنه‌ی امروزی) منتقل شده است. بعد از فتح قلمرو قبایل لیچاوی و آنگه، که در میانه‌ی دوران هخامنشی و همزمان با حیات بودا رخ داد، دایره‌ی اقتدار این دولت تا بنگال بسط یافت.^{۳۷}

عامل اصلی شکوفایی مگده و تبدیل شدن‌اش به یک قطب سیاسی و اقتصادی مهم، معدن آهن بزرگی بود که در جنوب منطقه‌ی پتنه قرار داشت. وجود این منبع فلزی گرانبها در نزدیکی مگده نه تنها مردم این سامان را به آهنگرانی ماهر و ثروتمند تبدیل کرده بود، که باعث می‌شد راههای اصلی ترابری آهن نیز از همین منطقه بگذرد. به این ترتیب مردم مگده به نوعی انحصار تولید و توزیع آهن را در شمال هند در دست داشتند و این مهمترین عاملی بود که این شهر را به یکی از نیرومندترین مراکز سیاسی منطقه بدل کرد.

چنین می‌نماید که این قلمرو وزنه‌ی نیرومندی از جمعیت پیشاآریایی را در خود جای داده باشد. چون وقتی پتنجلی در ۱۵۰ پ.م می‌خواست مرزهای فرهنگ برهمایی و زبان هندی را تعیین کند، به جنگل

³⁷ Majumdar, 1977.

کَلْکَه اشاره کرد که در مرز این سرزمین قرار دارد.^{۳۸} دو منبع دیگر باستانی نیز مگده را از قلمرو آریاوَرتَه (یعنی سرزمین آریاییان) بیرون دانسته‌اند.^{۳۹} شواهد دیگر هم نشان می‌دهد که در قرن دوم پ.م منطقه‌ی شرق رود گنگ و جمنا بخشی از فرهنگ برهمنی و هندی محسوب نمی‌شده است.^{۴۰} این قلمرو تازه در دوران تدوین قوانین مانو در سه قرن بعد بود که عنوان بخشی از قلمرو آریاییان رسمیت یافت و این ناشی از گسترش آیین هندو و جمعیت هندی به سوی شرق بود. نمود غلبه‌ی این عنصر بومی پیشاآریایی را در دین‌های تکامل یافته در این منطقه نیز می‌توان بازجست. چون آیین بودایی و جینی هر دو در سرزمین مگده تکامل یافتند و عناصری مانند تناسخ و ریاضت و زهدورزی را در خود دارند که فرهنگ کهن هند و ایرانی با آن بیگانه است.^{۴۱}

مگده کهنترین و بزرگترین این اردوگاه‌های کوچگرد بود و پیش از دیگران به مرتبه‌ی دولتی سازمان یافته برکشیده شد و مرکزیتی یافت. این اردوگاه در دوران هخامنشی پدید آمد و زیر تاثیر مستقیم سیاست پارسیان شکل گرفت. در زمانی که داریوش سوم کشته شد، مگده یکی از دولتهای اقماری همسایه‌ی شاهنشاهی پارسها بود که اورنگ‌آباد و نالندا و جهان‌آباد امروزی را در بر می‌گرفت و از نظر سیاسی و فرهنگی کاملاً زیر تاثیر تمدن هخامنشی قرار داشت. داده‌های جسته و گریخته‌ای که در کانون پالی و منابع بودایی سری‌لانکا و پورانها یافت می‌شود، نشان می‌دهد که دولت مگده کمی بعد از زمان تاسیس دولت

³⁸ Mahabharata. p. 475 I.3; III p. 174 1.7-8.

³⁹ Baudhyana Dharma Sutra, 1.2.9; Vasistha Dharma Sutra, 1.8-12.

⁴⁰ Satapatha Brahmana, 13.8.1.5 and 1.4.1.14-17.

⁴¹ Bronkhorst, 2007.

هخامنشی در این منطقه شکل گرفت و خاندانی به نام هَرینکَه^{۴۲} بر آن حکومت می‌کردند. پیش از ایشان، خاندان بریهَدَرته^{۴۳} بر این منطقه چیره بوده‌اند که نامشان در مه‌ابه‌ارته آمده است. بریهَدَرته که نام دیگرش مه‌ارته (بزرگ گردونه) است، بزرگترین پسرِ رئیس قبیله‌ی کورو در منطقه‌ی چِدی بود.^{۴۴} نام او در ریگ‌ودا نیز آمده،^{۴۵} اما بر خلاف برداشت برخی از مورخان معاصر،^{۴۶} احتمالاً در این دوران خاندان یاد شده تنها سرکرده‌ای قبیله‌ای بوده‌اند و با تاسیس دولت بسیار فاصله داشته‌اند. چون در اشاره‌های پورانا یا ریگ‌ودا هیچ اشاره‌ای به عناصر نهادین دولتی مانند سلسله مراتب سیاسی و پول و مالیات دیده نمی‌شود.

چنین می‌نماید که نخستین نشانه‌ها از چیزی شبیه به دولت‌شهر، در زمان چیرگی خاندان هَرینکَه در مگده پدید آمده باشد. نام بنیانگذار این دولت، احتمالاً بُهتیه^{۴۷} - یا به روایت پوراناها، کُشتروجَه^{۴۸} - بوده است. تبتی‌ها نام این مرد را به صورت مَه‌پَدَمَه ثبت کرده‌اند.^{۴۹} نخستین نشانه‌ای که به توسعه و قدرتمند شدن این دولت اولیه دلالت می‌کرد، در دوران فرزند و جانشین این فرد، یعنی بیم‌بیساره (बिम्बिसार) نمود یافت، که در منابع جینی با نام شاه شرنیک مورد اشاره قرار گرفته است.

در واقع تاریخ هند شمالی با بر تخت نشستن بیم‌بیساره (۵۵۸-۴۹۱ پ.م.) شروع می‌شود که هم‌عصرِ کوروش و کمبوجیه می‌زیست. دوربردترین تخمین‌ها زمان آغاز حکومتش بر مگده را به ۵۴۳ پ.م. مربوط

⁴² Haryanka

⁴³ Barhadraha

⁴⁴ Misra, 2007: 129-36.

⁴⁵ Rigveda, I.36.18, X.49.6.

⁴⁶ Raychaudhuri, 1972: 102.

⁴⁷ Bhatiya

⁴⁸ Kshetroja

⁴⁹ Raychaudhuri, 1972: 105.

می‌دانند، و این در حالی است که از پانزده سالگی به حکومت رسیده باشد. بیم‌بیساره، از راه ازدواج با دختران حکمرانان همسایه و بستن پیمانهای اتحاد، دامنه‌ی نفوذ خود را گسترش داد و به این ترتیب به قلمرو کوسله دست یافت.

بیم‌بیساره نخست با دختر مهاکوسله - زنی به نام کوسله دوی^{۵۰} - که رهبری اردوگاه کوسله را بر عهده داشت ازدواج کرد و به این ترتیب، میان این دو اردو صلح برقرار کرد. بعد هم با شکست دادن برهمه‌داته^{۵۱} اردوگاه آنگا را تسخیر کرد و حکومت آن‌جا را به پسر جاه‌طلبش اجاته‌شترو^{۵۲} سپرد که از کوسله‌دوی زاده شده بود. زن دوم او چلانا^{۵۳} نام داشت و ملکه‌ی قبیله‌ی نیرومند ویچهایلی بود. چلانا پس از پدرش چتاکا^{۵۴} به قدرت رسیده بود و ملکه‌ی شهر لیچهاوی در منطقه‌ی وایشالی محسوب می‌شد. این چتاکا برادرزاده‌ای داشت به نام وردهمنه^{۵۵} یعنی بُرزمند و افزاینده. این مرد همان پیامبری است که معمولاً مهاویره خوانده می‌شود. بیم‌بیساره، طبق روایت‌های بودایی و جینی، با مهاویره و بودا دیدار کرده و شاگرد هر دو محسوب می‌شده است. هر چند این گزارشی افسانه‌آمیز است، چون مهاویره تازه در سال‌های آخر دوران او شهرتی یافت و بودا هنوز در دوران وی کار تبلیغ خود را شروع نکرده بود. بیم‌بیساره در نهایت با شورش پسر و ولیعهدش، اجاته‌شترو روبه‌رو شد و پسرش به سال ۴۹۱ پ.م. او را در زندان چندان گرسنه نگهداشت که فوت کرد.

⁵⁰. Kosala-devī

⁵¹. Brahmadatta

⁵². Ajatasatru

⁵³. Chellana

⁵⁴. Chetaka

⁵⁵. Vardhamana

آجاته‌شترو (अजातशत्रु) شاه بعدی از این خاندان بود که از ۴۹۱ تا ۴۶۱ پ.م. بر مگده حکومت کرد. در سوتره‌ی نیلوفر می‌خوانیم که او هنگامی که بودا موعظه می‌کرد حضور داشته است. این شاه از دین بودا حمایت کرد و توسعه‌ی انجمن‌های بودایی ابتدا در قلمرو او انجام پذیرفت. آجاته‌شترو پادشاهی مقتدر بود که بر سر قلمرو کاسی - که جهیزیه‌ی مادرش بود- با پراسنجیت - شاه کوسله- جنگید و او را شکست داد. پراسنجیت دایی او بود و به همین دلیل جانش بخشیده شد. آجاته‌شترو با دختر او ازدواج کرد و قلمرویش را با مگده ادغام کرد. او پایتختی را به نام گیروراجا را در نزدیکی پتنه‌ی بعدی تأسیس کرد. این شهر همان است که بعدها به پتلی‌پوترا تبدیل شد و به مرتبه‌ی یکی از بزرگ‌ترین شهرهای هند برکشیده شد. مرکز دینی جین‌ها در این شهر قرار داشت و نخستین شورای تدوین و گردآوری آثار بودا نیز در همین جا منعقد شد.

آجاته‌شترو به اردوگاه واجی تاخت و پایتخت این قلمرو یعنی وایشالی را فتح کرد و آن‌جا را به همراه ۳۶ جمهوری کوچک گرداگرد مگده به قلمرو خود منضم ساخت. به این ترتیب، در حدود زمان داریوش و تقریباً همان زمانی که نام هند در فهرست استان‌های هخامنشی پدیدار می‌شود، می‌بینیم که اردوگاه مگده در شمال هند به تدریج قلمروهای همسایه را فرو می‌بلعد و به دولتی ابتدایی تبدیل می‌شود. شواهد جسته و گریخته‌ای در دست است که نشان می‌دهد آجاته‌شترو سخت زیر نفوذ فرهنگ ایرانی قرار داشته است. سبکی که او برای تبلیغ در سرزمین‌های همسایه و بعد فتح‌شان در پیش گرفت سخت به سیاست هخامنشیان شباهت دارد و سازماندهی ارتش و دیوان‌سالاری‌ای که قاعدتاً در دولت او وجود داشته و در قلمروهای قبیله‌ای همسایه‌اش بی‌سابقه است، و به امتدادی از دیوان‌سالاری هخامنشیان می‌ماند. از نظر زمانی می‌بینیم که هم‌زمان با دوران او نام‌گذاری و هند در فهرست استان‌های هخامنشی پدیدار می‌شود و عناصری مانند نویسانی، دین سازمان‌یافته‌ی بودایی و تمرکز قدرت سیاسی در قالب یک پادشاهی، همه به وام‌گیری‌ای از قلمروهای غربی و شمالی می‌مانند که فرهنگ هخامنشی در آن‌جا رواج داشته است.

شاهد دیگری که پیوند او و سیاست پارسها را نشان می‌دهد، آن است که نیرومندترین سلاحی که توسط او برای نبرد با جمهوری لیچه‌های مورد استفاده قرار گرفت، گردونه‌ی داس‌دار بود. این سلاح جنگی مخوف عبارت بود از گردونه‌ای جنگی که تیغه‌ی تیز داس‌مانندی بر محور چرخ آن کار گذاشته شده بود. کسنوفانس نوشته که این گردونه در اصل اختراع پارسیان بوده و قدمتش به دوران کوروش بازمی‌گشته، هر چند برخی از تاریخ‌نویسان غیاب این اسلحه در نبردهای ایران و یونان را نشانه‌ی متأخرتر بودن ابداع این جنگ‌افزار دانسته‌اند.⁵⁶ سخنی که مستدل نمی‌نماید، چون گردونه اصولاً برای نبرد در سرزمین کوهستانی یونان مناسب نیست و گذشته از گردونه‌ی داس‌دار، به حضور صف گردونه‌رانان یا فیل هم در سپاه خشایارشا اشاره نشده و از این حرف‌ها نمی‌توان نتیجه گرفت که پارس‌ها گردونه را نمی‌شناخته‌اند و گونه‌ی فیل در آن هنگام هنوز تکامل نیافته بوده است! پارس‌ها گردونه‌ی جنگی را از ابتدای کار در زرادخانه‌ی خود داشته‌اند و کوروش هم در نبردهایش بارها از آن استفاده کرده است. کاربرد این سلاح در جنگ‌ها هم‌چنان تا آخر عصر هخامنشی باقی ماند و هم در نبرد کوناکسا و هم در نبرد گوگامل در صف مهاجمان مقدونی وحشت می‌آفرید. بنابراین کهنترین اشاره به این سلاح معیار است و نه حضور یا غیابش در نبردی خاص.

قدرت یافتن ارجه‌شتر و با مجموعه‌ای از وام‌گیری‌ها و سازمان‌یافتگی‌های اجتماعی، فرهنگی و نظامی همراه بود که آن را به دنباله‌ای از تمدن هخامنشی شبیه می‌سازد. تاریخ‌نویسان معمولاً محافظه‌کارانه قلمرو استان هخامنشی هند را به پنجاب محدود می‌دانند و قلمرو مگده را از آن خارج می‌دانند. خواه دامنه‌ی سیطره‌ی اجاته‌شتر و به عنوان بخشی از استان هند - و شاید بدنه‌ی اصلی این استان - در نظر بگیریم و

⁵⁶. Nefiodkin, 2004:369-371.

خواه آن را همسایه‌ی آن بدانیم، در هر حال این نکته به جای خود باقی است که از نظر فرهنگی، اجتماعی و دینی این قلمرو دنباله‌ای از نظم هخامنشی محسوب می‌شده است. در واقع شباهت میان سازماندهی اجتماعی قلمرو مگده در دوران این شاه، با نظم پارسی حاکم بر قلمرو هخامنشی چندان زیاد است که نویسنده را به این حدس جسورانه سوق می‌دهد که شاید اجاته‌شترو شهربان استان هخامنشی هند بوده و این استان در اصل مگده را در مرکز خود داشته باشد. حدسی که باید با شواهد و پژوهشهای بیشتر ارزیابی شود و راستی یا ناراستی‌اش مشخص گردد.

پس از اجاته‌شترو پسرش اودیَه‌بَه‌دره^{۵۷} به قدرت رسید و او همان کسی بود که پایتخت را به پَتلی‌پوتره منتقل کرد و شانزده سال بر این قلمرو فرمان راند. پس از او سه تن با شیوه‌ای مشابه و بعد از دسیسه‌ها و کشتارهای بسیار به قدرت رسیدند. ایشان عبارت بودند از آنورودَهه^{۵۸}، پسرش موندَه^{۵۹} و نوه‌اش نگَدَه‌سَکه^{۶۰}. کشت و کشتار این خاندان چندان باعث نفرت مردم شد که به زودی قیامی به وقوع پیوست و خاندانی نو بر سر کار آمد که با نام دودمان شیشونگه^{۶۱} شهرت یافته است. شیشونگه که بنیانگذار این سلسله بود، یکی از وزیران نگَدَه‌سَکه بود که در سال ۴۱۳ پ.م بر ارباب خود شورید و خود به تاج و تخت دست یافت.^{۶۲} پس از او پسرش در سال ۳۹۵ پ.م به قدرت رسید که پیشتر حاکم بنارس بود و بعد از بر تخت نشستن فرمانی برای تشکیل دومین شورای بودایی صادر کرد. این شاه در پوراناها، کاکَه‌وَرَنه^{۶۳} نامیده شده و اسمش در متون

⁵⁷ Udayabhadra

⁵⁸ Anuruddha

⁵⁹ Munda

⁶⁰ Nagadasaka

⁶¹ Shishunaga

⁶² Raychaudhuri, 1972: 193,201.

⁶³ Kakavarna

سینه‌الی، کاله‌شوکه^{۶۴} است. در دوران او پایتخت مگده در پتلی‌پوتره تثبیت شد.^{۶۵} در متن هرشه‌چریته آمده که او در اثر توطئه‌ای کشته شد و در حالی پیدایش کردند که خنجری در گلویش فرو رفته بود.^{۶۶} بعد از او آشوب در ارکان دولت مگده راه یافت و به روایتی ده پسر او همزمان حکومت می‌کردند. در میان ایشان، آن که دیرتر از همه زیست، ناندی‌وردنه^{۶۷} (یا مه‌نانندین^{۶۸}) نام داشت. او در ۳۶۴ پ.م درگذشت و جای خود را به پسر حرامزاده‌اش مه‌پدومه ناند^{۶۹} داد. این مرد از آن رو فرزندی غیرمشروع دانسته می‌شد که مادرش به طبقه‌ی شوره‌تعلق داشت. مه‌پدومه ناند شاه‌ی نیرومند و جنگاور از آب درآمد. او برای تثبیت پایه‌های قدرتش تمام پسران دیگر ناندی‌ورته را که با سلطنتش مخالف بودند، به قتل رساند و بعد به قلمروهای همسایه حمله کرد و رهبران‌شان را که روسای سستی قبایل آریایی بودند و به طبقه‌ی کشتریه (ارتشتاران) تعلق داشتند، یکی یکی از میان برد. در پوراناها، بر آمدن این مرد که از دید هندوها خاستگاهی نامشروع داشت و از فلسفه‌های غیرودایی مانند آیین جین و بودا هواداری می‌کرد، همچون امری آخرالزمانی و نشانه‌ی فرا رسیدن عصر کالی‌یوگه تصویر شده است. او دو سال بعد از به قدرت رسیدن در ۳۶۲ پ.م، در حالی که هشتاد و هشت سال از عمرش می‌گذشت، فوت کرد و دولتی نوپا را برای پسر نالایقش به ارث نهاد.^{۷۰} دودمان او در زمان فرزندش در هم پیچیده شد و این همزمان بود با تازش اسکندر مقدونی به ایران زمین و انقراض شاهنشاهی هخامنشی. این نکته که دولت باستانی مگده نیز همزمان با فروپاشی هخامنشیان از میان رفته، تا

^{۶۴} Kalashoka

^{۶۵} Raychaudhuri, 1972: 195–6.

^{۶۶} Mahajan, 1960/ 2007: 251.

^{۶۷} Nandivardhana

^{۶۸} Mahanandin

^{۶۹} Mahapadma Nanda

^{۷۰} Sethna, 2000.

حدودی تایید کننده‌ی این حدس است که این دولت در اصل بخشی از دیوانسالاری هخامنشیان و همتای استان هند در کتیبه‌های پارسی باستان بوده است. چرا که آشوب و هرج و مرجی که بعد از نابودی قدرت مرکزی در قلمرو هخامنشیان بروز کرد به آنجا نیز راه یافت و مهاجمان مقدونی نیز که تسخیر سراسر قلمرو هخامنشی را هدف گرفته بودند، به آنجا نیز حمله کردند، چنان که انگار برای فتح کل قلمرو هخامنشی، تسخیر این سرزمین نیز ضرورت داشته باشد.



تندیس بودای سارنات

بخش دوم: نخستین پیامبران هندی

گفتار نخست: مهاویره

در همان دورانی که نخستین دولت در هند شمالی تأسیس می‌شد و پادشاهی مگده شکل می‌گرفت، دو شخصیت دینی مهم در این قلمرو ظهور کردند که دین‌شان هنوز هم زنده است. یکی از ایشان با نام مهاویره شهرت دارد و مؤسس دین جین است. دیگری گوتمه سیدارتا است که دین بودا را بنیان نهاده است. مهاویره (महावीर) در زبان سانسکریت و آروگان (अरुक्ण) در تامیلی لقب مردی به نام وَرْدَهْمَنَه (वर्धमान) است که طبق روایت‌های سنتی دین جین در فاصله‌ی ۵۹۹ تا ۵۲۷ پ.م. در شمال هند می‌زیست. تاریخ‌گذاری‌های جدیدتر این سنت را نادرست می‌داند و زمان راستین زندگی وی را در فاصله‌ی ۵۴۹ تا ۴۷۷ پ.م. قرار می‌دهد.^{۷۱} بنابراین او را باید هم‌دوره‌ی کمبوجیه، داریوش و خشایارشا دانست. زادگاه او کونداله‌گراما است که در منطقه‌ی وایشالی استان بیهار قرار دارد. طبق اساطیر هندی او در هنگام نوروز در کاخی سلطنتی زاده شد و حاصل وصلت شاهی به نام سیدارتا با بانویی به نام تریشالا^{۷۲} بود.

⁷¹. Crim, 1989: 451.

⁷². Trishala

زادروز او، که همان نوروز ایرانی است، در سراسر جهان توسط جین‌ها جشن گرفته می‌شود و بزرگ‌ترین مراسم دینی ایشان محسوب می‌شود. طبق روایت‌های اساطیری زایش او با نشانه‌های فرخنده‌ی فراوانی همراه بود که سخت به روایت‌های مربوط به زاده شدن زرتشت شباهت دارد.

مهاویره برای سی سال در دربار پدرش زیست و بعد تمام اموالش را به فقیران بخشید و راه زهد و ریاضت را در پیش گرفت. او دوازده سال در جنگل‌ها ریاضت کشید و به دلیل همین شجاعت و بردباری‌اش لقب مهاویره یا قهرمان را به دست آورد. نتیجه‌ی این دوران ریاضت آن بود که به مقام آرَهَت - یعنی راهبر معنوی - دست یافت.

شواهد زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد آیین جین پیش از مهاویره هم وجود داشته است، اما گویا در آن هنگام دیدگاه بدبینانه و ریاضت‌جویانه‌ای بوده که در میان بومیان دراویدی هند رواج داشته و چه بسا که پیامد حاکمیت خشن آریایی‌های هندی بر ایشان بوده باشد. لقب جین به معنای راهبر معنوی احتمالاً از همان زمان به یادگار مانده است. سنت رسمی این دین، مهاویره را بیست و چهارمین جین می‌داند. با وجود این، مهاویره بود که این گرایش عزلت‌گرا و انزواجویانه را به یک دستگاه فلسفی و نظامی اجتماعی و آیینی دینی تبدیل کرد. جالب این که بیست و سومین جین، یعنی کسی که استاد مهاویره محسوب می‌شود، پارسوه (پارسی) نام دارد. او را در سنت جینی با نام پارس‌هوانات^{۷۳} (पार्श्वनाथ) می‌شناسند و او را بیست و سومین مبلغ حقیقت (तिरुत्थेनकर: तीर्थंकर)^{۷۴} می‌دانند.

⁷³. Parshvanath

⁷⁴. Tirthankar



تندیس مهاویره (راست) و دو تندیس از پارس هوانات با کلاه ویژه اش (میان و چپ).

طبق سنت جینی، پارسوه مرد جنگاوری از طبقه‌ی کشتیه بوده که میان سال‌های ۸۷۷ تا ۷۷۷ پ.م. می‌زیسته است،^{۷۵} هر چند این زمان و روایت‌هایی که در مورد وی وجود دارد - مثلاً این که ۲۵۰ سال قبل از مهاویره به نیروانا رسیده - افسانه‌آمیز می‌نماید.^{۷۶} از آنجا که شاگردش مهاویره به قرن پنجم و ششم پ.م. مربوط می‌شود، بنابراین او که یک نسل پیش می‌زیسته، باید هم‌دوران کوروش بوده باشد. طبق روایت‌های جینی پارسوه فرزند شاه بنارس، آشوه‌سنا، بود و در سی سالگی تاج و تخت را رها کرد و به زندگی ریاضت‌جویانه روی آورد. آشکار است که این داستان با توجه به زندگی‌نامه‌ی اساطیری مهاویره ساخته شده یا چه بسا که دومی رونوشتی از سرمشقی کهن‌تر بوده باشد که به همین پارسوه منسوب بوده است. پارسوه

⁷⁵. Fisher, 1997: 115.

⁷⁶. Charpentier, 1922: 153

را در هنر هندی به شکل مردی نشان می‌دهند که به مراقبه نشسته یا با حالتی نمادین ایستاده است و کلاهی عجیب بر سر دارد که شاید بتوان آن را ترسیمی اغراق‌آمیز از کلاه تاج‌گونه‌ی پارسیان دانست. چنین کلاهی در سنت هنری هند نظیر ندارد و در بازنمایی مهاویره نیز به کار گرفته نشده است و تنها به همین پارسوه تعلق دارد.



سر دیس بودا از گنداره، سبک هنری اشکانی ایران شرقی، قرن اول و دوم میلادی

گفتار دوم: گوتمه سیدارتا

دومین پیامبر بزرگی که در این دوران زاده شد، گوتمه سیدارتا، یا چنان که هندیان می‌گویند سیدارتا گوتمه^{۷۷} (सिद्धार्थ गौतम) نام داشت، مردی که بعدها با لقب بودا (بیدار شده) شهرت یافت و دین بودایی را تأسیس کرد. هیچ یک از مکاتب بودایی گوتمه سیدارتا را به عنوان تنها بودا یا نخستین کسی که به روشن شدگی رسید، در نظر نمی‌گیرند. مجموعه‌ی پالی نام بیست و هشت بودای تاریخی را ثبت کرده که پیش از گوتمه سیدارتا می‌زیستند، و سنت مهاییانه نام و نشان بوداهای آسمانی و غیرتاریخی فراوانی را بدان افزوده است.

هنوز هم در کشورهایی مانند کامبوج و برمه و لائوس و سریلانکا که سنت بودایی تراواده در آنها رواج دارد، برگزاری جشنهایی باشکوه رواج دارد که به افتخار بوداها نامگذاری شده‌اند. این بوداها عبارتند از بیست و هشت راهنمای معنوی (گوتمه سیدرته و ۲۷ استاد پیش از او) که در «بوداومسه» توصیف شده‌اند،^{۷۸} به علاوه‌ی میترایه‌بودا که در آینده خواهد آمد. «بوداومسه» بخشی از سنت «کودگه‌نیکایه»^{۷۹} است که خود بخشی از «سوته‌پیتکه»^{۸۰} محسوب می‌شود و این متن اخیر یکی از سه مرجع عمده‌ی برساننده‌ی کانون پالی است.

سیاهه‌ی بیست و هشت بودا طبق «بوداومسه» چنین است:

⁷⁷ Siddhārtha Gautama

⁷⁸ Buddhavamsa, Chapter 27.

⁷⁹ Khuddaka Nikaya

⁸⁰ Sutta Pitaka

- (۱) تَنَهَنکره^{۸۱}، (۲) مَدَهَنکره^{۸۲}، (۳) سَرَن کره^{۸۳}، (۴) دِیَن کره^{۸۴}، (۵) کُونَدَنه^{۸۵}، (۶) مَنگَلَه^{۸۶}، (۷) سَوَمَنه^{۸۷}، (۸) رَوَتَه^{۸۸}،
 (۹) سَوَبَهیتَه^{۸۹}، (۱۰) اَنومَدَسِی^{۹۰}، (۱۱) پَدومَه^{۹۱}، (۱۲) نَارَدَه^{۹۲}، (۱۳) پَدوموتَارَه^{۹۳}، (۱۴) سَوَمَدَهه^{۹۴}، (۱۵) سَوَجَاتَه^{۹۵}،
 (۱۶) پِیَدَسِی^{۹۶}، (۱۷) اَتَهَدَسِی^{۹۷}، (۱۸) دَمَهَدَسِی^{۹۸}، (۱۹) سِیْدَهَرَتَه^{۹۹}، (۲۰) تِیْسَا^{۱۰۰}، (۲۱) پُھوسَا^{۱۰۱}، (۲۲) وِیَسِی^{۱۰۲}،
 (۲۳) سِیْکُھِی^{۱۰۳}، (۲۴) وِسَهَبُھو^{۱۰۴}، (۲۵) کُکُوسَنَدَهه^{۱۰۵}، (۲۶) کُوناگَمَنه^{۱۰۶}، (۲۷) کَاسِیْپَه^{۱۰۷}، (۲۸) گُوتَمَه^{۱۰۸}.

-
- 81 Taṇhaṅkara
 82 Medhaṅkara
 83 Saraṇaṅkara
 84 Dīpankara
 85 Koṇḍañña
 86 Maṅgala
 87 Sumana
 88 Revata
 89 Sobhita
 90 Anomadassi
 91 Paduma
 92 Nārada
 93 Padumuttara
 94 Sumedha
 95 Sujāta
 96 Piyadassi
 97 Atthadassi
 98 Dhammadassī
 99 Siddhartha
 100 Tissa
 101 Phussa
 102 Vipassī
 103 Sikhī
 104 Vessabhū
 105 Kakusandha
 106 Koṇāgamana
 107 Kassapa
 108 Gautama

آنچه که در مورد این بیست و هشت نام اهمیت دارد، شمارشان است. اگر هر نسل را برابر با بیست و پنج سال بگیریم، بیست و هشت نسل با هفتصد سال برابر می‌شود که فاصله‌ی زمانی تقریبی میان بودا (حدود ۴۵۰ پ.م) و زرتشت (حدود ۱۱۰۰ پ.م) را نشان می‌دهد.

در میان این بوداها، پنج تن از ایشان را به عصر (کالپا) کنونی مربوط می‌دانند. در مورد ایشان داده‌های بیشتری وجود دارد و انگار ایشان نشانگر بخشی از این زنجیره هستند که در خاطره‌ی مردم شمال هند باقی مانده بوده‌اند. نخستین ایشان، «کرکوچندَه بودا»^{۱۰۹} نام دارد. در منابع چینی نامش به صورت (拘留孙佛) ثبت شده و ژاپنی‌ها با همین ثبت، او را کوروسون می‌نامند و تبتی‌ها با نام «خوروجیگ»^{۱۱۰} می‌شناسندش. او در کماوتی^{۱۱۱} در نزدیکی کیله‌وستو (زادگاه بودا) به دنیا آمد و این جایی است که امروز گوتیهوه^{۱۱۲} نامیده می‌شود. به طبقه‌ی برهمنان تعلق داشت. داستان زندگی‌اش را از روی گوتمه بودا پرداخته‌اند. مثلاً گفته‌اند که وقتی بعد از ریاضت بسیار یک کاسه شیربرنج از دختر یک برهمن قبول کرد و بر علف نشست و آن را خورد، به روشن شدگی دست یافت و در این هنگام زیر درختی نشسته بود. درباره‌ی او نیز اساطیری مانند عمر چند هزار ساله و ارتباط با تناسخ پیشین بودا گفته شده، با این وجود نام و نشان دقیقی از خانواده‌اش و پیروانش در دست است که این حدس را تقویت می‌کند که هسته‌ی این روایت‌های اساطیری شخصیتی تاریخی بوده است.

¹⁰⁹ Krakucchanda

¹¹⁰ Khorvadjig

¹¹¹ Khemavati

¹¹² Gotihawa

با این وجود، داده‌های بازمانده درباره‌ی برخی از این نامها چندان اندک و تخیلی است که می‌توان آن را یکسره افسانه‌ای دانست. یک نمونه‌اش سیزدهمین بودا، یعنی پَدُموتارا بودا^{۱۱۳} است. درباره‌ی او هم تنها روایتی اساطیری در دست است. زادگاهش را منطقه‌ی هَمَسَوَاتی^{۱۱۴} دانسته‌اند و آورده‌اند که صد هزار سال عمر کرد و قدی کوه‌آسا داشته است. از نظر اسطوره‌شناختی، مهمترین این بوداها، چهارمین‌شان است که «دِیپَنکَرَه بودا»^{۱۱۵} نامیده می‌شود. نام او در چینی «رانگ دنگ فو»^{۱۱۶} (燃燈佛)، در مغولی «جولا یین جوکی یاقچی»^{۱۱۷} (ᠵᠣᠴᠢ ᠶ᠋ᠠᠭᠴᠢ ᠶ᠋ᠢᠨ ᠳᠦᠭᠦᠨ ᠪᠣᠳᠠ) و در تبتی «مَر مه مَدَزَد»^{۱۱۸} (མར་མེ་མཛེད།) است. در سنت بودایی چینی، دِیپَنکَرَه بودا، گوتمه بودا و میتریه بودا را به سه دوره‌ی گذشته، حال و آینده مربوط می‌دانند و ایشان را بوداهای سه زمان می‌نامند.

در سنت هند و ایرانی، دِیپَنکَرَه بودا را معمولاً به حالت نشسته نمایش می‌دهند. اما بازنمودن‌اش در وضعیت ایستاده نیز در چین و تایلند و برمه رایج است. او معمولاً با دست راست یا هردو دستش نشانه‌ی حمایت (آبَهِیَه مودُرا) را نمایش می‌دهد و معمولاً همراه با دو بودیستوه — منجوسری و وجره‌پانی — بازنموده می‌شود. یکی از محدود بازنمایی‌های تنهای او در بامیان افغانستان قرار داشت که اشموغان آن را در دوران

¹¹³ Padumuttara Buddha

¹¹⁴ Hamsavatī

¹¹⁵ Dīpankara buddha

¹¹⁶ Rándēng Fō

¹¹⁷ Jula-yin Jokiyayči

¹¹⁸ mar me mdzad

زمامداری طالبان به توپ بستند و نابودش کردند. در قرن هفدهم مردم نپال برایش اهمیت زیادی قایل بودند و او را حامی مسافران و تاجران می‌دانستند.

دیگری ویپسی بودا که بیست و دومین کس در فهرست بوداهاست. درباره‌ی او تنها می‌دانیم که در منطقه‌ی بَندهومتی^{۱۱۹} زاده شده و به طبقه‌ی جنگاوران (کشتریه) از قبیله‌ی کوندَنه^{۱۲۰} متعلق بوده است. از این داده‌ها چنین بر می‌آید که با شخصیتی تاریخی سر و کار داشته باشیم. اما درباره‌ی زندگی‌اش تقریباً هیچ چیز نمی‌دانیم. حتا نامش هم به احتمال زیاد لقب است، چون «نیک‌بیننده» معنی می‌دهد. می‌گویند که او در شب هم مانند روز به روشنی می‌دید، چون چشمانی بزرگ داشته است. همچنین مانند سایر بوداهای این فهرست سه بخش اصلی از عمرش را در سه کاخ اساطیری گذرانده و عمرش هشتاد هزار سال بوده است. بیست و ششمین بودای این فهرست، «کوناگمه بودا»^{۱۲۱} نام دارد و این همان است که در چینی و ژاپنی نامش را به صورت 拘那含牟尼 می‌نویسند و ژاپنی‌ها او را کوناگون‌مونی^{۱۲۲} می‌خوانند.

درباره‌ی بیست و هفت بوداهای پیش از شاکیامونی اطلاعاتی اندک در دست داریم و آنچه که در منابع وجود دارد، بیشتر افسانه است تا داده‌ای تاریخی. اما با توجه همین داده‌های جسته و گریخته می‌توان حدس زد که زنجیره‌ای از استادان و شاگردان وجود داشته‌اند که بودا عضوی برجسته از آن محسوب می‌شده است. اگر از استادِ شاکیامونی که جدیدترین این بوداهاست بگذریم، عملاً چیز زیادی درباره‌ی این نامها

¹¹⁹ Bandhumatî

¹²⁰ Kondañña

¹²¹ Koṇāgamana Buddha

¹²² Kunagonmuni

نمی‌دانیم. تنها چیزی که درباره‌شان می‌توان گفت آن است که نشانه‌ی فرقه و آیینی هستند که بیست و هشت نسل ادامه داشته و زیستگاه پیروانش در هند شمال شرقی بوده است.

در این فهرست تنها واپسین بودای پیش از گوتمه سیدارته است که احتمالاً شخصیتی با سرنوشت تاریخی مشخص را نشان می‌دهد. او کاسیپه‌بودا است که مردم چین و ژاپن او را کوشو (迦葉佛)، مغول‌ها وی را «گشیب» (ᠭᠢᠰᠢᠪᠤ)، و تبتی‌ها او را «اوسونگ چنپو»^{۱۲۳} (འོ་སྤུང་ཆེན་པོ་) می‌نامند. او فرزند مردی به نام برهمه‌داته^{۱۲۴} و زنی موسوم به دهنوتی^{۱۲۵} از طبقه‌ی برهمنان بود. زادگاهش در نپال امروزی قرار داشته، اما به قبیله‌ی کاشی تعلق داشته که انگار با تیره‌ی هند و ایرانی کاسی‌های ایرانی خویشاوند بوده باشند. چون نام طایفه‌اش را کاسه‌پگوته^{۱۲۶} دانسته‌اند و گفته‌اند عمر خود را در پادشاهی کاسی به سر آورد، که در آن روزگار شهر بنارس پایتختش محسوب می‌شد.

گذشته از این سیاهه‌ی منظم و اساطیری که زنجیره‌ای ناگسسته از استادان و شاگردان را نشان می‌دهد، و فاصله‌ی زمانی میان بودا و زرتشت را پر می‌کند، داده‌های جسته و گریخته‌ای در دست داریم که شاید تا حدودی زمینه‌ی تحول و شکوفایی آرای بودا را نشان دهد. در این میان مهمترین شخصیت کسی است به نام «کاوندینیا»^{۱۲۷} (कौण्डिन्य) که معمولاً «آجناتا‌کاوندینیا»^{۱۲۸} (अज्ञात कौण्डिन्य) خوانده می‌شود. او دانشمندی از طبقه‌ی برهمن بود که در قرن ششم پ.م در کیپله‌وستو و نزد سودودنه پدر بودا می‌زیست.

¹²³ Ösung Chenpo

¹²⁴ Brahmadatta

¹²⁵ Dhanavātī

¹²⁶ Kassapagotta

¹²⁷ Kaundinya

¹²⁸ Ājñātakaundinya

آورده‌اند که او زایش بودا را پیشگویی کرده بود و همان کسی بود که به سودودنه گفت که گوتمه سیدارتا شاهی بزرگ یا پیامبری نامدار خواهد شد. همچنین گفته‌اند که او سوگند خورده بود که از بودا پیروی کند، و وقتی بودا شش سال در جنگل به ریاضت مشغول بود، با وی همراه شد. اما بعد از دست کشیدن بودا از زهد و ریاضت، با نفرت از وی کناره جست. بعد از آن که بودا به روشن شدگی رسید، برای نخستین بار آموزه‌های دمه را به همین گروه منتقل کرد و در میان ایشان کاوندینیا نخستین کسی بود که محتوا و عمق آن را دریافت و از این رو به نخستین ارهت تبدیل شد. او را درخشان‌ترین و مهمترین شاگرد بودا دانسته‌اند و گفته‌اند که پونا که مهمترین مبلغ آرای بودا در هند محسوب می‌شد، فرزند خواهر او -مانتنی^{۱۲۹}- بوده است. این پونا مردی با نفوذ بود و با گرویدن او پانصد تن از مردان قبیله‌اش به بودا پیوستند و راهب شدند.

بخش مهمی از آنچه که در مورد کاوندینیا در متون بودایی آمده، افسانه است. مثلاً این که او در زندگی‌های پیشین خود سوگند خورده بود تا نخستین کسی باشد که آموزه‌های بودا را در می‌یابد، و در همان تناسخهای پیشین با بودا دوستی داشته است، بی‌شک نادرست است. چنین می‌نماید که اصولاً ماجرای پیروی او از بودا نیز افسانه‌ای بیش نباشد. داده‌های تاریخی‌ای که در موردش وجود دارد، از چند نکته‌ی جزئی انگشت شمار تجاوز نمی‌کند. یکی این که گویا در روستایی به نام دونوتْهُو^{۱۳۰} در نزدیکی کیپله‌وستو زاده شده، و در جوانی به عنوان برهمنی مسلط بر وداهای سه‌گانه بلندآوازه گشت. همچنین آورده‌اند که در دانش‌چهره‌شناسی^{۱۳۱} (لَکْهَنَه‌مَتَه^{۱۳۲}) دستی داشته است.^{۱۳۳} معلوم است که از بودا سالخورده‌تر بوده و این که پیامبری

¹²⁹ Mantani

¹³⁰ Donavatthu

¹³¹ physiognomy

¹³² lakhana-manta

¹³³ Malasekera, 1961: 696–698.

او را پیشگویی کرده بود و نزد پدر وی در کیپله‌وستو می‌زیسته، می‌تواند نشانگر آن باشد که استاد یا معلم سرخانه‌ی بودای نوجوان بوده است. بعید نیست او به عنوان یک برهمن آموزه‌های ودایی رایج را به شاگردش منتقل کرده باشد. اما انگار آرا و باورهای دیگری هم داشته، و چه بسا آنان را نیز به گوتمه سیدارته آموزانده باشد. چون منابع گوناگون نوشته‌اند که او نخستین کسی بود که ایده‌ی رسیدن به روشن شدگی را مطرح کرد و گفت که بودا با حرکت انگشتش این فرآیند را در جهان آغاز خواهد کرد.^{۱۳۴}

حدس من آن است که کاوندینیا معلم دوران جوانی گوتمه سیدارته بوده و چه بسا که بخشهایی از آرای فلسفی نوظهور بودا حاصل اندیشه‌ی او بوده باشد. می‌دانیم که سرده‌ی گروهی از مرتاضان جنگلی بوده و این کناره‌گیری از دنیا و زهدگرایی به شکلی متعادل‌تر در بودا نیز باقی مانده است. سیاهه‌ی نام کسانی که همراه با او در جنگل می‌زیستند در منابع بودایی حفظ شده است. ایشان عبارت بودند از بهریکه^{۱۳۵}، باسپه^{۱۳۶}، مَهه‌نامه^{۱۳۷}، و اسوه‌جیت^{۱۳۸}. آنچه که در نام این چهار تن نمایان است، عنصر ایرانی اسب است. چنان که می‌توان باسپه و اسوه‌جیت را به خاطر عنصر آسپه/آسوه (اسب) نامی ایرانی دانست. قاعدتا بودا تا پیش از آن که به روشن شدگی برسد و آوازه‌ای بیابد، به سادگی یکی از اعضای این گروه شش نفره بوده و احتمالاً رهبر این دسته خود کاوندینیا بوده، و نه بودای جوانی که تازه کمی بعد به دلیل رعایت نکردن پرهیز غذایی از این حلقه رانده شده است. با این وجود انگار در نهایت این استاد مرتاض با شاگرد فیلسوفش به نوعی همگرایی و آشتی دست یافته باشد. به هر حال سنت بودایی بعدی، گوتمه سیدارته را از این گروه

¹³⁴ Narada 1992: 12.

¹³⁵ Bharika

¹³⁶ Baspa

¹³⁷ Mahanama

¹³⁸ Asvajit

بیرون آورده و او را به عنوان رهبر و استاد بقیه قلمداد کرده و بقیه‌شان را «دسته‌ی پنج‌تایی» (پَنجَه‌وگَیَه) یا «پنج‌تای رستگار» (پَنجَکَه‌بَه‌دَرَه‌وَرگَیَه). گفته‌اند که این دسته به همراه بودا پیروان دو مرتاض به نامهای «آلاره‌کالامه» و «اودرکه‌راماپوترا» بوده‌اند. این دو تن پیش از آن که بودا به روشن شدگی برسد درگذشتند و احتمالاً به همراه کاوندینیا گروهی از مبلغان زهدگرا را تشکیل می‌داده‌اند که بودا در زمان جوانی پیروی ایشان بوده است.

در میان ایشان، کاوندینیا انگار در شکل‌گیری آیین بودایی نقشی موثرتر ایفا کرده است. می‌گویند او بعد از شنیدن «درمه چکره پرورتنه‌سوتره»^{۱۳۹} به مقام ارهتی دست یافت و بعد به عنوان نخستین عضو محفل بودا (سنگه)، اولین کسی بود که لقب راهب (بُهوکتی) را دارا شد. بنابراین او احتمالاً یکی از استادان بودا بوده که در تاسیس انجمن بوداییان و شکل‌دهی به آیین نو همکار وی محسوب می‌شده است. در متون بودایی اولیه گفتگوهای ثبت شده که او در آن مشغول آموزاندن چهار حقیقت غایی است، و شعری هم در ستایش او وجود دارد. اما او در نهایت با دو تن از شاگردان مهم بودا به نامهای ساریپوترا و موگه‌لانه اختلاف پیدا کرد و سنگه را ترک کرد. در متون بودایی چنین آمده که علت خروج او از محفل بودا آن بود که می‌خواست با خلوص و تمرکز تمام در تنهایی عبادت کند. روایت دیگر آن است که دو شاگرد یاد شده در مراسم در دو سوی بودا می‌نشستند و کاوندینیا پشت سر بودا می‌نشست و چون ایشان از این وضع نشستن ناراضی بودند، سنگه را ترک کرد. احتمالاً بزرگتر آن است که به خاطر اختلاف نظر با نسلِ جوانتر پیروان بودا، و شاید به

¹³⁹ Dharmacakra Pravartana Sutra

دنبال قدرت گرفتن شاگردِ قدیمی‌اش، از این انجمن رانده شده باشد. او در پایان عمر به کوه‌های هیمالیا رفت و بیست سال در آنجا از دنیا کناره گرفت و زودتر از بودا درگذشت.

چنین می‌نماید که هواداران او تا مدت‌ها در سنگه حضور داشته‌اند. چون روایت‌هایی درباره‌ی بعد از دوران خروجش از حلقه‌ی بوداییان برایمان باقی مانده است. در سَمیوَتَه‌نیکایَه می‌خوانیم که او در جنگلهای اطراف دریاچه‌ی مَندَکینی منزوی شد و فیلهای جنگل برایش خوراک و سرپناه می‌آوردند. او تنها یک بار برای دیدن بودا از جنگل خارج شد و در این ملاقات پاهای بودا را بوسید و اندرز داد که بعد از مرگش برایش زاری نکنند. بعد به جنگل بازگشت و در گذشت. کومه‌ی هیزم مرده‌سوزان و چوبهای صندل آن را فیله‌ها برایش گرد آوردند. انگار در مراسم سوزاندن او پانصد تن از راهبان بودایی به رهبری آنورودَهه^{۱۴۰} حضور داشته‌اند. خاکستر او را بعدتر به منطقه‌ی وَلوَوَنَه^{۱۴۱} بردند و دفن کردند و بر فرازش استوپایی نقره‌ای ساختند. بوداییان اعتقاد داشتند که هریک از بوداها دو شاگرد اصلی و یک دستیار دارد. شاگردان اصلی گوتمه بودا مبلغانی نامدار بودند به نامهای سَری‌پوَتَنه و مَها موگِگَلانَه. دستیار او نیز آنَنده نام داشت. کلمه‌ی آننده در سانسکریت و پالی به معنای شادمانی و لذت است و در میان هندیان نامی رایج محسوب می‌شود. شواهدی هست که خلق و خو یا زیبایی ظاهری‌اش با این نام تناسب داشته است، چون در برخی از منابع بودایی قدیمی اشاره شده که نامش به خودش می‌آمده است.^{۱۴۲} در مفصل‌ترین سیاهه‌ی شاگردان بودا که در دست داریم،

¹⁴⁰ Anuruddha

¹⁴¹ Veluvana

¹⁴² Kannakatthala Sutta, MN 90.

آنندۀ بیش از همه (پنج بار) مورد اشاره واقع شده و به خاطر توانایی اش در ارتباط با دیگران و خدمت به ایشان ستوده شده است.^{۱۴۳}

آنندۀ پسرعموی بودا بود و از سال بیستم برانگیختگی بودا، همچون دستیار در تمام سفرها با وی همراه بود و در بسیاری از گفتگوهای منسوب به بودا یکی از سخنگویان است. از آنجا که او بیش از همه به بودا نزدیک بود و سخنانی فراوان از وی را در یاد داشت، در زمان تشکیل نخستین شورای بودایی، از او دعوت کردند تا بیاید و گفتارهایی را که از بودا در خاطر داشت، نقل کند. آنندۀ چنین کرد و این گفتارها نوشته شدند و متنِ سوْتَه پیتکه را تشکیل دادند که از قدیمی ترین بخشهای کانون پالی است.

آنندۀ از نظر سلسله مراتب بودایی، یک رودگذر (سوْتپانه) محسوب می شد. با این وجود بودا پیشگویی کرده بود که او تنها به خاطر خلوص قلبش به رهایی از بندهای روح دست خواهد یافت. از اینجا بر می آید که آنندۀ مردی درخشان و نیرومند نبوده و بیشتر همراه و دستیار برای پسرعمویش محسوب می شده، تا رهبری نیرومند یا استادی نامدار. موقعیت فروپایه دینی او از اینجا معلوم می شود که وقتی نخستین شورای بوداییان را تشکیل دادند، او را به دلیل این که به مقام ارهتی دست نیافته بود، دعوت نکردند. می گویند آنندۀ به قدری در این مورد کوشید تا پیش از انعقاد این انجمن به مرتبه لازم برای حضور در این شورا دست یافت. در منابع بودایی او را مردی دوست داشتنی اما ناتوان و ناکامل توصیف کرده اند که در مرگ بودا به زاری می گرید و بعد از دست یافتن استادش به نیروانا، به انزوا و افسردگی روی می آورد. در سنت

¹⁴³ Anguttara Nikaya, i. xiv.

ذن، آنده را به عنوان دومین پدر معنوی هندی می‌شناسند و معمولاً را همراه با بودا و نخستین پدر معنوی - مَهاکَشیپَه - تصویر می‌کنند.

در میان شاگردان بودا، نزدیکترین کس به آنده، «ساریپوتَه»^{۱۴۴} (शारिपुत्र) نام داشت. او را خردمندترین شاگردان بودا دانسته‌اند. در تراوده می‌خوانیم که او مهمترین شاگرد بودا بوده است. ساریپوته در خانواده‌ای برهمن به دنیا آمد و بعد از رسیدن به سن بلوغ به همراه نزدیکترین دوستش به جرگه‌ی مرتاضان و تارکان دنیا پیوست. این دوست، کسی جز مَهاموگَلانَه - که بعد از او مهمترین شاگرد بودا محسوب می‌شد. این دو برای دیرزمانی پیرو و همراه مرتاضی بودند به نام «سَنجایَه بلاتَه‌پوتَه»^{۱۴۵}. از آموزه‌های این مرتاض ردپایی در کانون پالی باقی مانده است. در این متن تعالیم او را تباه‌کننده و رازورزانه دانسته‌اند.^{۱۴۶}

ساریپوته برای نخستین بار از یک راهب بودایی به نام آسَوَه‌جیت^{۱۴۷} درباره‌ی بودا شنید و برای شنیدن سخنانش به نزد او رفت. بعد از آن به همراه دوست خویش از استاد سابقش برید و به بودا پیوست و به عنوان نامدارترین آموزگار سخنان وی رسمیت یافت. او را موسس مکتب آبَهی‌درمه می‌دانند. بودا دست کم در یک مورد او را فرزند معنوی و وارث خویش و گرداننده‌ی چرخ دمه دانسته است.^{۱۴۸}

¹⁴⁴ Śāriputra

¹⁴⁵ Sañjaya Belatṭhaputta

¹⁴⁶ Thanissaro, 1997; Bhaskar, 1972.

¹⁴⁷ Asvajit

¹⁴⁸ Anupada Sutta, MN 111.

هَکَرِ که داده‌های مربوط به این «سَنجایَه بِلَاتَه پوَتَه» را در ادبیات بودایی اولیه تحلیل کرده، به این نتیجه رسیده که آموزه‌های او نوعی وجودانگاری دیالکتیکی^{۱۴۹} بوده است.^{۱۵۰} در متن «سَامَنَه پَهَلَه سوَنَه»^{۱۵۱} می‌خوانیم که او منکر پاداش و عذاب به ازای کارهای نیک و بد بود و دیدی بدبینانه نسبت به هستی داشت و می‌گفت همگان به رنج محکوم شده‌اند. در عین حال اندیشمندی مادی‌گرا بود و می‌گفت با مرگ همه‌ی رنجها پایان می‌یابد. یعنی به تناسخ اعتقادی نداشت. با این همه روح، جهان مادی و رنج و شادی را جاویدان می‌دانست، اما می‌گفت اینها با هم اندرکنشی علی‌برقرار نمی‌کنند. او به پشتوانه‌ی شکلی از لادری‌گری، از اظهار نظر در مورد مسائل متافیزیکی پرهیز می‌کرد و بی‌آزاری و نیکوکاری را تبلیغ می‌نمود. در منابع جینی او را یکی از خردمندان وابسته به این آیین دانسته‌اند، و با این وجود بر برخی از آرای وی خرده گرفته‌اند. این جمله را از او نقل کرده‌اند:^{۱۵۲}

«اگر از من بپرسی که (بعد از مرگ) جهان دیگری هست؟ آیا پاسخی روشن به تو خواهم داد؟ گمان نمی‌کنم. من به این شکل نمی‌اندیشم. به شکلِ خلافِ آن هم نمی‌اندیشم. نه نمی‌اندیشم و در ضمن نه نه-نمی‌اندیشم. اگر از من بپرسی که آیا جهان دیگری نیست؟ هم هست و هم نیست، نه هست و نه نیست... اگر تشاگته بعد مرگ وجود داشته باشد؟ ...نه... هردو... هم وجود دارد و هم وجود ندارد...»

¹⁴⁹ dialectical existentialism

¹⁵⁰ Hecker, 1994, Chapter 2.

¹⁵¹ Sāmaññaphala Sutta

¹⁵² Thanissaro, 1997.

شاید به خاطر همین سبک سخن گفتن است که گفته‌اند آموزه‌هایش «نظریه‌پردازی‌ای مثل پیچ و تاب خوردنِ مارماهی» (اَمَرَوِیکَپَوَد) ^{۱۵۳} است. ^{۱۵۴}

ساریپوته چند ماه پیش از بودا فوت کرد. او برای گرواندن مادرش به آیین بودایی به زادگاهش نالاکا سفر کرد و همانجا بعد از موفقیت در این کار، در آرامش درگذشت. آینده با شنیدن این خبر گریست و زاری کنان ماجرا را به بودا گفت. بودا آرامش خود را حفظ کرد و از آینده خواست تا تعلیم وی را به یاد آورد و هنر بی‌تفاوتی را تمرین کند. ^{۱۵۵} پیکر او را سوزاندند و استخوانهایش را به سفارش بودا به پادشاه منطقه آجاته‌شترو دادند. او هم آنها را در زادگاه وی دفن کرد و بر فرازش استوپایی برافراشت.

در متنی پالی به نام جاتکس داستانی آمده که بر مبنای آن ساریپوته در تناسخ‌های پیشین خود ایزدی بوده به نام وَسودوَه و پدر کریشنا بوده است. در مقابل این ستایش افراطی، در متون مهاییانه می‌بینیم که گاه از او با طیننی منفی یاد شده است. در «ویمالاکیرتی سوتره» ^{۱۵۶}، او را سخنگوی مکتب هینه‌یانه دانسته‌اند که معرف شکلی ساده‌تر و ابتدایی‌تر از آیین بودایی است.

دوست نزدیک و یار غار ساریپوته، مردی بود که در سانسکریت «مودگلیانَه» ^{۱۵۷} و در منابع پالی «موگالانَه» ^{۱۵۸} نامیده شده است. چینی‌ها او را «مولیان» (目連) و ژاپنی‌ها وی را «موکورن» (目犍連) می‌خوانند. در بیشتر منابع پالی و سانسکرست پیشوند «مها» را نیز به نامش اضافه می‌کنند تا بر عظمتش تاکید کرده باشند.

¹⁵³ amaravikkhepavad

¹⁵⁴ Brahmajala Sutta, DN 1.

¹⁵⁵ Cunda Sutta, SN 47.13.

¹⁵⁶ Vimalakīrti Sūtra

¹⁵⁷ Maudgalyāyana

¹⁵⁸ Moggallāna

موگلانه در خانواده‌ای برهمن در منطقه‌ی کولیتَه زاده شد. او دومین شاگرد برجسته‌ی بودا بود. اما او رابیشتر به خاطر توانایی‌های فراطبیعی‌اش ستوده‌اند. می‌گویند او می‌توانست ذهن مردم را بخواند، از دیوارها بگذرد، با ارواح و خدایان سخن بگوید، روی آب راه برود و در هوا پرواز کند. او به خاطر همین توانایی‌ها اندرزهایی کارگشا به شاگردانش، و حتا ارواح درگذشتگان می‌داد. موگلانه در نهایت هنگامی که به سرزمین مگده سفر کرده بود، به شکلی فجیع کشته شد. گروهی گفته‌اند که راهزنان او زجرکش کردند و روایت دیگر آن است که به دست پیروان فرقه‌ای محلی سنگسار شد. او شش ماه پیش از استادش، در هشتاد و چهار سالگی درگذشت و بودا بعد از شنیدن این خبر به پیروانش توضیح داد که موگلانه در یکی از زندگی‌های پیشین خویش پدر و مادرش را به قتل رسانده بود. این یکی از پنج گناه کبیره‌ی بودایی است و به همین دلیل او با وجود دستیابی به مقام ارهت، ناچار شد با کَرَمَه‌ی خود روبرو شود و به این ترتیب کشته شود.

مهمترین متنی که به موگلانه اشاره کرده، اولَمَبَنَه سوتره^{۱۵۹} است که به مکتب مهاییانه تعلق دارد. کل رساله گفتارهای بودا با موگلانه را در بر می‌گیرد. این متن به ویژه در ژاپن اهمیت دارد و مبنای فرقه‌ی اوبون است، که عقایدشان شباهتی عجیب به آرای کنفوسیوسی و نوکنفوسیوسی دارد. این متن به احتمال زیاد فرآورده‌ای متاخر و متأثر از فرهنگ چین است، چون عناصری غیربودایی مانند پرستش نیاکان در آن زیاد دیده می‌شود.

این شبکه از دوستان و استادان و شاگردان، البته از آن رو اهمیت دارند که گرداگرد شخصیتی مرکزی به نام گوتمه سیدارتا قرار گرفته‌اند و ارتباطی انداموار با وی برقرار می‌کنند. از این نظر، تعیین تاریخ زندگی

¹⁵⁹ Ullambana Sutra

و شرایط اجتماعی زندگی بودا هم توسط این نامها ممکن می‌شود و هم خود حقایق نو را درباره‌ی این اطرافیان و یاوران آشکار می‌سازد. کلیدی‌ترین پرسش در این میان، به زمان زاده شدن و مرگ بودا مربوط می‌شود.

بیشتر نویسندگان نیمه‌ی نخست قرن بیستم تمایل داشتند تا با تکیه بر سنت بودایی زمان زندگی او را ۵۶۳ تا ۴۸۳ پ.م. بدانند.^{۱۶۰} اما پژوهش‌های دو دهه‌ی اخیر نشان داده که زمان مرگش بین ۴۱۱ تا ۴۰۰ پ.م. بوده^{۱۶۱} و بنابراین بین ۴۹۰-۴۸۰ پ.م. زاده شده است.^{۱۶۲} دیدگاه دیگری هم هست که تاریخ زایش او را پیشتر می‌آورد و وی را زاده‌ی سال ۴۴۶ پ.م. می‌داند.^{۱۶۳} در دهه‌های گذشته تحلیل متون بودایی آغازین و بررسی‌های باستان‌شناختی نشان داده که فاصله‌ی دوران بودا تا عصر آشوکا کمتر از چیزی است که پیش از این فرض می‌شد. از این رو اگر بخواهیم جانب احتیاط را رعایت کنیم، باید بودا را زاده‌ی نیمه‌ی نخست قرن پنجم پ.م. و همزمان با دوران زمامداری اردشیر نخست هخامنشی بدانیم. درباره‌ی مکان تولد بودا ابهام کمتری وجود دارد و داده‌های موجود بر جایگاه مشخصی تمرکز یافته‌اند. کتیبه‌ای که در اوريسا^{۱۶۴} کشف شده نشان می‌دهد که بودا مطابق با روایت‌های باستانی در روستای کپيله‌سوارا^{۱۶۵} در نزدیکی بوبانسوار^{۱۶۶} زاده

¹⁶⁰. Cousins, 1996: 57–63.

¹⁶¹. Dundas, 2001: 24.

¹⁶². Narain, 2003.

¹⁶³ پاشایی، ۱۳۸۰: ۲۳.

¹⁶⁴. Orissa

¹⁶⁵. Kapilesvara

¹⁶⁶. Bhubaneswar

شده است. کتیبه‌های بازمانده از دوران آشوکا نیز همین نتیجه‌گیری را تأیید می‌کند.^{۱۶۷} روستای یادشده امروز در کشور نپال و در نزدیکی مرز هند قرار دارد.

لقب باستانی سیدارتا - پیش از آن که بودا باب شود - شاکيامونی^{۱۶۸} بوده است که «دانای قبیله‌ی ساکیه» معنی می‌دهد. فهم هویت بودا و خاستگاه قومی او به فهم این نام وابسته است. در منابع بودایی شرحی به نسبت مفصل در مورد ساکیه یا شاکیه^{۱۶۹} (शाक्य) وجود دارد. بر مبنای این متن‌ها درمی‌یابیم که ساکیه نام قبیله‌ای جنگاور و نیرومند بوده که در هزاره‌ی نخست پ.م. به شمال هند کوچ کرده است.^{۱۷۰} بر اساس یک روایت، این نام به طبقه‌ی کشتریه (جنگاور) از قبیله‌ی بزرگ‌تر گوتمه‌گوتره تعلق داشته است.^{۱۷۱} بنابراین شاید در این جا با لقبی عام برای طایفه‌ای سروکار داشته باشیم که از بخش‌های شمالی به هند کوچیده بودند. قلمرو این قبیله از شمال به هیمالیا، از شرق به روهینی (کوبانای امروزی)، و راپتی در جنوب محدود می‌شده است.^{۱۷۲}

مفصل‌ترین شرح‌ها در مورد این مردم را می‌توان در متن‌های بودایی مه‌اوستو^{۱۷۳} (قرن دوم پ.م.) و مه‌اومسا^{۱۷۴} و سومانگالاویلاسینی^{۱۷۵} یافت. در این متن‌ها اعضای طایفه‌ی سکیه با لقب آدیچا‌بندوس^{۱۷۶}

-
- ¹⁶⁷. Warder, 2000: 45.
¹⁶⁸. Śākyamuni
¹⁶⁹. Śākya
¹⁷⁰. Raychaudhuri, 1972:169-170.
¹⁷¹. Law, 1973: 245-256.
¹⁷². Thapar, 1978: 117.
¹⁷³. Mahāvastu
¹⁷⁴. Mahāvamsa
¹⁷⁵. Sumaṅgalavilāsinī
¹⁷⁶. Adichchabandhus

مشخص شده‌اند^{۱۷۷} که از دو بخشِ آدیچَه (خورشید، مهر) و بَندو (خویشاوند، هم‌خانوار، مترادف با بَندک در پارسی باستان) تشکیل یافته است. بنابراین از دید متن‌های بودایی اعضای طایفه‌ی سَکیَه خویشاوند خورشید یا بنده‌ی خورشید بوده‌اند. در جای دیگری ایشان «نژاد خورشید» (آدیچَاس)^{۱۷۸} نامیده شده‌اند.^{۱۷۹} در کتاب مَهاوَمسا می‌بینیم که تبار قبیلَه‌ی سَکیَه به شاهی افسانه‌ای به نام اوکاگَه^{۱۸۰} می‌رسد؛^{۱۸۱} این نام پالی همان اِیکشواکو^{۱۸۲} (इक्ष्वाकु) در سانسکریت است. نامی که به نام‌های سکا‌های باستانی شباهتی دارد. ناگفته نماند که «ایکش» (इक्षु) در سانسکریت به معنای نیشکر است. تبارشناسی بودا بر مبنای متن «مَهاوَمسا» چنین می‌شود:^{۱۸۳} سیدارته پسر سودودنه پسر سیهَه‌هانو پسر جایسنَه پسر سیهَساره پسر سیویسم‌جایَه^{۱۸۴} پسر اوگَموگَه^{۱۸۵} پسر اوکاگَه (ایکشواکو).

در تاریخ اساطیری هند، اِیکشواکو تقریباً نخستین پادشاه هندی محسوب می‌شود. اِیکشواکو پسر سرکرده‌ای به نام ویواسَوان بوده و دودمانی به نام سوریه‌وَمسا^{۱۸۶} (دودمان خورشیدی) را بنیان نهاد.^{۱۸۷} او همان کسی است که از دگردیسی دین ودایی به دین هندو پشتیبانی کرد. خاندان اِیکشواکو در منابع جینی نیز اهمیتی

¹⁷⁷. Law, 1973: 245-256.

¹⁷⁸. Ādichchas

¹⁷⁹. Buddhacarita of Āśvaghoṣa, I.1-2.

¹⁸⁰. Okkaka

¹⁸¹. Mahavamsa, II, 1-24.

¹⁸². Ikshvaku

¹⁸³ Misra, 2007: 286; Geiger, 1912: Mahavamsa, Chapter II.

¹⁸⁴ Sivasamjaya

¹⁸⁵ Okkamukha

¹⁸⁶. Sūryavaṃśa

¹⁸⁷. Malalasekera, 2007: 461–462.

چشمگیر دارد. همه‌ی تیرتنکره‌ها^{۱۸۸} (به استثنای مونی سوورته^{۱۸۹} و نیمیتته^{۱۹۰}) در این خانواده زاده شدند. نخستین تیرتنکره که ریشوه‌دوه نام داشت، پسر شاهی از این دودمان بود به نام نبهی. دومی که آجیتناته خوانده می‌شد، پسر شاه جیته‌شترو بود و پسر عموی سگره محسوب می‌شد. بنابراین خاندان سکیه نه تنها از نظر تبار و نام و نشان به قبایل ایرانی شباهتی دارند، که به خاطر پیوند با هردو پیامبر فیلسوف این دوران نیز نماینده‌ی منش‌ها و آرای دینی ایرانی محسوب می‌شود.

نام سکیه و ویژگی‌هایی که به آنها نسبت داده شده، شباهت چشمگیری با سکا‌های باستانی دارد. سکا‌ها هم خدایان باستانی هند و ایرانی و به ویژه مهر را می‌پرستیدند و قبیله‌ای جنگاور و متحرک بودند که هیچ بعید نیست شاخه‌ای از آنها تا شمال شرقی هند پیش رفته باشد. پیوند میان سکیه و خورشید از سویی، و باورهای ایرانی‌ای که در آیین بودا به شکل پیش‌تنیده وجود دارد، این حدس را تقویت می‌کند که سکيامونی، یا دانای قبیله‌ی سکیا، از میراثی ایرانی برخوردار بوده باشد. ناگفته نماند که با پژوهش‌های انجام‌شده در دو دهه‌ی گذشته روشن شده که ارتباط جمعیت‌شناختی و فرهنگی میان قبایل هند و ایرانی در شمال هند از آنچه پیش‌تر پنداشته می‌شد بسیار متراکم‌تر و پیچیده‌تر بوده است. ردپای بسیاری از آیین‌ها و کلیدواژگان ایرانی در سنت‌های ودایی کشف شده است و هم‌ترازی بسیاری از ایزدان اوستایی و هم‌تاهای هندی‌شان با کنکاش در متن‌های سانسکریت و اوستایی تایید می‌شود. بنابراین باید به این نکته توجه کرد که در هزاره‌ی نخست پ.م. هنوز سپهر تمدنی هندی و ایرانی از هم جدا نشده بودند و ما طیفی پیوسته از قبایل و جمعیت‌های

¹⁸⁸ Tirthankaras

¹⁸⁹ Munisuvrata

¹⁹⁰ Neminatha

متحرک را از بلخ تا هیمالیا داشته‌ایم که ترکیبی از آیین‌ها و جمعیت‌های هندی و ایرانی را با دو قطب ایرانی در «شمال - غرب» و هندی در «جنوب - شرق» دارا بوده‌اند.

آمیختگی تبار هند و ایرانی بودا را با توجه به توصیف‌هایی که از او باقی مانده نیز می‌توان تأیید کرد. مرکز قدرت قبیله‌ی سکیه در شهری به نام کَپیلَه‌وَسْتو^{۱۹۱} قرار داشته و بودا هم در همین شهر به دنیا آمد. پدر و مادرش به خاندان ایکشواکو تعلق داشتند. نام پدرش سودودانه^{۱۹۲} بود که با دختری نجیب‌زاده از خاندان کولا به اسم مایا ازدواج کرد. می‌دانیم که به عنوان عضوی از طبقه‌ی ارتشتارِ طایفه‌ی سکیه، او می‌بایست در جوانی و پیش از ازدواج لیاقت خود را در هنرهای رزمی اثبات کرده باشد. روایت‌هایی در دست است که نشان می‌دهد بودا مردی بلندقامت و زیبارو با بدنی ورزیده و زورمند بوده است، طوری که پیش از ورودش به دنیای دین، یکی از شاهان محلی به او پیشنهاد کرده تا رهبری سپاهیان‌ش را بر عهده بگیرد.^{۱۹۳} هم‌چنین این گزارش را در دست داریم که رنگ چشمان او آبی بوده است.^{۱۹۴}

با توجه به بافت تاریخی منطقه، باید این گزارش را که پدر بودا شاه بوده با تردید تلقی کرد. احتمالاً پدر او یکی از سرکرده‌های طایفه‌ای در میان سکیه‌ها بوده و به این دلیل بعدها بودا شخصیتی درباری و شاهانه قلمداد شده است. باید به این نکته دقت کرد که سنت «شاهزاده‌ی تارک دنیا» پنداشتن رهبران معنوی در هند دوران بودا رواجی بسیار داشته و بنابراین در مورد او نیز بر ساخته شده است. قبیله‌ی سکیه به تدریج در زمینه‌ی هندی پیرامون‌شان حل شدند. این ادغام در سپهر سیاسی در دوران زندگی بودا آغاز شده بود؛ چون

¹⁹¹. Kapilavastu

¹⁹². Suddhodana

¹⁹³. Walshe, 1995: 441-60.

¹⁹⁴. Epstein, 2003: 200.

ویدودابها، شاه کوسله که تاج و تخت را از پدرش پاسنادی به زور گرفته بود، به این منطقه حمله کرد و پس از کشتاری سخت آنجا را در قلمرو خود ادغام کرد.^{۱۹۵} به این ترتیب، زادگاه گوتمه سیدارتا در زمان زندگی اش به بخشی از قلمرو اردوگاه کوسله تبدیل شد.

طبق روایت‌های سنتی، مایا شبی در خواب دید که پیلی سپید با شش عاج بلند به پهلوی او وارد شده است. او همان شب بودا را بار گرفت و زمانی که ده ماه بعد برای تولد کودک در قلمرو پدرش به آن سو سفر می‌کرد، در روستایی به نام لومبینی در میان راه او را به دنیا آورد. مایا هفت روز پس از زاده شدن فرزندش درگذشت و سودودانه پسرِ نورسیده را سیدارتا نامید که به سانسکریت یعنی «کسی که به آنچه می‌خواهد می‌رسد». افسانه‌های زایش بودا روایت می‌کنند که در زمان جشن تولد کودک، پیشگویی به نام آسیتا اعلام کرد که این نوزاد به شاهی شکوهمند یا روحانی بزرگی تبدیل خواهد شد.^{۱۹۶} پدرش که مایل بود سیدارتا پادشاه شود، تمام مظاهر زندگی معنوی را از پیش چشم او دور کرد و ترتیبی داد که پسرش در قصرش از تمام لذت‌های زندگی بهره‌مند شود. بودا در ناز و نعمت زندگی کرد و در شانزده سالگی با زنی از خویشاوندانش به نام یاسودرا^{۱۹۷} ازدواج کرد و کمی بعد صاحب پسری به نام راهوله^{۱۹۸} شد تا این که، روزی از قصرش خارج شد و با دیدن چهار صورت رنج (پیری، بیماری، ریاضت و مرگ) دریافت که زندگی راستین با آنچه تجربه کرده متفاوت است. پس، بودا راه تارکان دنیا را در پیش گرفت و شاگردی یک مرتاض جنگل‌نشین را برگزید.

¹⁹⁵. Raychaudhuri, 1972: 177-178.

¹⁹⁶. Narada, 1992: 9-12.

¹⁹⁷. Yaśodharā

¹⁹⁸. Rahula

روایت‌های بودایی نشان می‌دهند که او تا سی سالگی و ترک زندگی درباری با دین عادی هندوان آشنایی نداشته است.^{۱۹۹} با توجه به این که خاندان او به رهبران قبیله‌ای سکیه تعلق داشته‌اند، بعید نیست که ناآگاهی او از دین هندوان ناشی از آن بوده باشد که کل این طایفه دینی متفاوت داشته‌اند و این با حدس ما که آنها را با سکاها مربوط می‌داند، سازگار است. هم‌چنین زمان جنگل‌نشین شدن و ترک زندگی اشرافی‌اش کمابیش منطبق است با زمانی که شاه کوسله قلمرو سکیه را فتح کرد و با خونریزی بسیار مقاومت مردمش را سرکوب نمود. به این ترتیب، اگر بخواهیم خوانشی تاریخی از ماجرای بودا به دست دهیم، می‌توانیم حدس بزنیم که او یکی از اعضای طبقه‌ی جنگاوران (کشتریه) بوده که به خاندان سرکرده‌ی طایفه‌ی سکیه پیوستگی داشته و بعد از نابودی طبقه‌ی نظامی این قبیله و ادغام شدنش در اردوگاه کوسله، ناگزیر شده زندگی عادی پیشین‌اش در قبیله‌اش را رها کند. فروپاشی نظم اجتماعی قبیله‌ی سکیه و از میان رفتن پایگاه اجتماعی خانواده‌ی بودا، با مقطع زمانی‌ای که ترک دنیا و زیستن در جنگل را برگزیده، یکسان است، از این رو چه بسا که بودای جنگل‌نشین و تارک دنیا عضوی بازمانده از رهبران یک قبیله‌ی نابود شده باشد که دست کم در ابتدای کار، از ترس جان به جنگل پناه برده و ناچار شده به این شیوه زندگی کند.

سیدارتا در زمان جنگل‌نشینی‌اش شاگرد مرتاضی به نام آلا را کاملاً شد و از سرمشق او برای غلبه بر امیال پیروی کرد. اما دریافت که با این روش به جایی نمی‌رسد، پس از ریاضت کناره گرفت و وقتی که پس از خوردن کاسه‌ای شیربرنج زیر درخت انجیری آسوده بود، به شهودی تأثیرگذار دست یافت و به روشن‌شدگی رسید. بودا در این هنگام ۳۵ سال داشت. او ۴۵ سال باقی مانده از عمرش را صرف سفرهایی طولانی کرد و

¹⁹⁹. Hamilton, 2000: 47.

مبانی دین بودایی را برای شاگردانی که به تدریج گرداگردش جمع می شدند، بیان کرد. مردم او را سکيامونی (شاکيامونی) بودا می نامیدند، یعنی «دانای طایفه‌ی سکیا که بیدار شده است».



سردیس بودیساتوهی مادینه، تومشوق، ترکستان، سبک هنری اواخر ساسانی، قرن ششم و هفتم میلادی

گفتار سوم: ظهور انجمن بوداییان

پیوندهای میان بودا و اندیشه‌های ایرانی از همان ابتدای کار وجود داشته و چشمگیر می‌نماید. طبق سنت کهن بودایی، نخستین گروندگان به بودا دو تن از اهالی بلخ بودند که در ضمن نخستین اعضای پیش‌نشین انجمن او نیز محسوب می‌شدند. این دو ترپوسه^{۲۰۰} و بهالیکه^{۲۰۱} نام داشتند. طبق روایت «تری‌پیتکه»، وقتی بودا به روشن شدگی رسید این دو تن به او غذا دادند و نخستین انسانهایی بودند که پیام او درباره‌ی رهایی از رنج را شنیدند.^{۲۰۲}

هوانگ‌زانگ نوشته که این دو تن در ضمن نخستین مبلغان بودایی و سازندگان اولین استوپای بودایی هم بوده‌اند. این دو تن بعد از پذیرفتن پیام بودا از او اجازه گرفتند تا برای تبلیغ به بلخ بازگردند. بودا هشت تار موی خود را به ایشان داد و آنها موها را در کشکولی زرین نهادند و به بلخ بازگشتند و بر مبنای این یادبود نخستین استوپای بودایی را در این شهر بنیان نهادند.^{۲۰۳} به این ترتیب این دو تن در پنج مورد مهم در دین بودایی نخستین محسوب می‌شوند. آنها اولین خوراک دهندگان به بودا بعد از روشن شدگی‌اش، نخستین شاگردان او، اولین دارنده‌ی کشکول راهبان بودایی، و سازندگان نخستین استوپا بوده‌اند. در ضمن نخستین کسانی هستند که بخشی از بدن بودا را همچون جسمی تقدیس شده حمل کردند و آن را مبنای ساخت معبد قرار دادند.

²⁰⁰ Trapusa

²⁰¹ Bahalika

²⁰² Gregory, 1991: 281.

²⁰³ Strong, 2004: 74.

بودا پس از روشن شدگی و دستیابی به فلسفه‌ی خاص خویش، و گسیل دو شاگرد نخستین‌اش به بلخ، به همراه پنج شاگرد به بنارس رفت و در جایی به نام بوستان آهوان تعالیم پایه‌ی دین خویش را برای آنها بیان کرد و به این ترتیب، نخستین انجمن شاگردان بودا (سَنگَهَه) تأسیس شد. بودایی‌ها معتقدند او با این کار چرخِ دَرَمَه را به حرکت در آورده و راه را برای برانداختن رنج از گیتی هموار ساخته است. این پنج شاگرد به مقام راهبری معنوی (آرَهَت) دست یافتند و تا کمی بعد پنجاه و پنج تنِ دیگر را به این دین گروانند. آن‌گاه سه برادر از خاندان کاساپا^{۲۰۴} به بودا گرویدند و به ترتیب دویست، سیصد و پانصد تن را تعلیم دادند و شمار اعضای سنگهه به هزار تن بالغ شد.

شاگردان بودا مانند خود او به گوشه و کنار سفر می‌کردند و پیام او را منتشر می‌کردند. ایشان هشت ماه از سال را در سفر بودند و در فصلِ پربارانِ واسانا^{۲۰۵} که سفر کردن دشوار بود، به بوستان‌ها و باغ‌های عمومی در شهرها می‌رفتند و در آن‌جا می‌ماندند تا رهگذران را به دین خود دعوت کنند. همین گروه‌های بوداییانِ مستقر در بوستان‌های عمومی بودند که نخستین صومعه‌ها و معابد بودایی را پدید آوردند و به این ترتیب، نهادی اجتماعی و شهری پدید آمد که در فصل پرباران پناهگاه بوداییان محسوب می‌شد. نخستین واسانا در شهر بنارس سپری شد و این همان وقتی بود که بودا و پنج شاگردش نخستین انجمن را تأسیس کردند. در سال بعد بودا به راجاگاه، پایتخت مگده، رفت تا شاه بیم‌بیساره را به دین خود دعوت کند.

در ابتدای کار راهبان بودایی صومعه و معبدی که بتوانند در آنجا زندگی کنند نداشتند. تا آن که شاه بیم‌بیساره از ساخت چنین نهادی پشتیبانی کرد و بودا نیز موافقت خود را برای بنا نهادن این مراکز گردهمایی

²⁰⁴. Kassapa

²⁰⁵. vassana

اعلام کرد. در ابتدای کار این معبد-صومعه‌های بودایی در بوستانها و بخشهای جنگلی نزدیک به شهرها قرار داشتند. با تحلیل نام و نشان این صومعه‌ها و بسامد حضور بودا در آنها، می‌توان به تصویری از هسته‌ی جغرافیایی ظهور دین بودایی دست یافت.

در منابع بودایی نام برخی از کهنترین این صومعه‌ها -ولوونّه، جته‌ونّه و نیگرودارامه^{۲۰۶} -به یادگار مانده است. از این نامها بر می‌آید که مرکز اولیه‌ی تبلیغ بودا قلمرو کهن قبیله‌ی سکیه بوده و بودا در دوران زندگی خویش بیشتر از میان هم‌قبیله‌ای‌های خویش یارگیری می‌کرده است. مثلاً نیگرودارامه جایی در نزدیکی کپیله‌وستو است که بودا در سال نخست پس از روشن‌شدگی‌اش به آنجا سفر کرد و صومعه‌ای را در آن نقطه بنیان نهاد.^{۲۰۷} این منطقه به مردی سکا (سکيه) تعلق داشت که نیگروود نام داشت و زمین این صومعه را به بودا بخشید. در همین صومعه بود که مه‌اپجابتی گوتمی^{۲۰۸} برای نخستین بار از بودا اجازه خواست تا صومعه‌های بودایی برای زنان ساخته شود. اما بودا از قبول این درخواست سر باز زد و اجازه نداد. تردیدی نیست که این منطقه سکانشین بوده و ایشان از هواداران پر و پا قرص بودا محسوب می‌شده‌اند. چون می‌بینیم که شمار زیادی از سرکرده‌های سکيه (سکا) در این معبد به دیدار بودا می‌روند و به جرگه‌ی پیروانش می‌پیوندند. با مرور نامهای این مردان سکيه^{۲۰۹} معلوم می‌شود که ایشان به راستی سکا بوده‌اند، چون نامهایشان هندی نیست

²⁰⁶ Nigrodhārāma

²⁰⁷ MA.i.289.

²⁰⁸ Mahāpajābātī Gotamī

²⁰⁹ S.v.369 78; 395 7, 403 4, 408; A.ii.196; iii.284; iv.220; v. 83, 328, 332, 334.

و به شاخه‌ی ایرانی نامها تعلق دارد: مهانامه (دارنده‌ی نام بزرگ، مَهنام)، سَرَکانی^{۲۱۰}، وِپّا^{۲۱۱}، ناندیه^{۲۱۲} و گوذه^{۲۱۳}. بسیاری از ایشان در شکل‌گیری دین بودایی مشارکتی فعال داشتند و اندیشه‌هایشان در متن این دین وارد شده است. مثلاً متنی که بعدها به «چوکه دوگه‌کنده سوتَه^{۲۱۴}» شهرت یافته است، نتیجه‌ی پرسشهای مهانامه و پاسخهای بوداست. بوداگوسه هم خاطرنشان کرده که مردی از سکاها (سکیه) به نام کاله‌گمگه (کاره‌کامک؟، یعنی آرزومند و دوستدارِ نبرد) در مقابل نیگرودارامه یک معبد بودایی ساخت. همچنین خبر داریم که یک بار وقتی مردم طایفه‌ی سکیه قصد داشتند تالار عمومی جدیدی را افتتاح کنند، بودا را به آنجا دعوت کردند و او تالار را تقدیس کرد و سخنرانی مشهوری برایشان ایراد کرد که تا دیرگاهی از شب ادامه یافت. بعد هم از موگلاَنه خواست تا رشته‌ی سخن را به دست بگیرد و سخنرانی را ادامه دهد.^{۲۱۵}

منطقه‌ی دیگری که پایگاه مهم تبلیغی بودا محسوب می‌شده، شهر سَروَتی (श्रावस्ती) است که با بلرامپور امروزی در ۱۲۰ کیلومتری شمال لوکنو (لکنهو) برابر می‌شود و یکی از شهرهای بزرگ منطقه در دوران بودا بوده است. این شهر در واقع پایتخت دولت باستانی کوسله محسوب می‌شد و در کرانه‌ی رود آچیرَوَتی^{۲۱۶} (راپتی امروزی) قرار داشت. بوداگوسه نوشته که در زمان بودا پنجاه و هفت هزار خانواده در این شهر زندگی می‌کرده‌اند که معقول می‌نماید. به روایتی دیگر جمعیت این شهر ۱۸۰ میلیون نفر بوده است!^{۲۱۷}

²¹⁰ Sarakāni

²¹¹ Vappa

²¹² Nandiya

²¹³ Godha

²¹⁴ Cula Dukkakhandha Sutta

²¹⁵ Sekha Sutta, M.i.353.

²¹⁶ Aciravati

²¹⁷ SNA.i.371.

چنین می‌نماید که طبقه‌ی اشراف و ثروتمندان شهر سروتی از پیروان و دوستداران بودا بوده باشند. از چند تن از ایشان نام و نشان مشخصی در دست داریم. یکی از آنها می‌گاره (یا ویساکا)^{۲۱۸} نام داشت و او کسی بود که بنایی بزرگ با اسباب و اثاثیه‌ی کامل را به عنوان صومعه به بودا و شاگردانش پیشکش کرد. این ساختمان را از آنجا که به قصری مجلل شبیه بود، «قصر مادر می‌گاره» (می‌گاره‌ماتوپاساده)^{۲۱۹} می‌خواندند. از مردی به نام سوداته^{۲۲۰} هم خبر داریم که لقبش «خوراک دهنده به یتیمان» (به پالی آناتپیندیکه^{۲۲۱} و به سانسکریت آناتپیندده^{۲۲۲}) بوده است. او همان کسی است که بوستانی را از شاهزاده جته خرید و آن را به برای تاسیس صومعه و معبد به بودا پیشکش کرد. طبق افسانه‌ها جته حاضر به فروش بوستان نمی‌شد و گفته بود که آن را نمی‌فروشد مگر آن که کل سطحش را با سکه‌ی زر فرش کنند. اناتپیندیکه نیز چنین کرد و به این ترتیب آن زمین را به بهای ۱/۸ میلیون سکه‌ی زرین خرید. این داستان بی‌شک تخیلی است، اما نشان می‌دهد که حامیان اولیه‌ی بودا در این شهر ثروتمند و اشرافی بوده‌اند. در واقع بسیار جای تردید هست که در دوران زندگی بودا در این منطقه پول به صورت سکه‌ی ضرب شده رواج داشته باشد. این بوستان به همان صومعه‌ی جته‌ونه تبدیل شد. امروز بقایای کلبه‌ای که خانه‌ی بودا پنداشته می‌شود، در آنجا مقصد زوار است. صومعه‌ی جته‌ونه به احتمال زیاد پایگاه مرکزی تبلیغ کیش بودایی در دوران زندگی خود بودا بوده است. بودا ۲۵ فصل بارانی از کل ۴۵ فصل عمر دوران پیامبری‌اش را در این شهر گذراند^{۲۲۳} و بنابراین بخش

²¹⁸ Viśākhā

²¹⁹ Migāramātupāsāda

²²⁰ Sudatta

²²¹ Anathapindika

²²² Anāthapiṇḍada

²²³ DhA.i.3; BuA.3; AA.i.314.

عمده‌ی سخنرانی‌ها و درس‌های خود را در همین منطقه به شاگردانش منتقل کرده است. از این شمار، ۱۹ فصل را در بوستان جته‌ونه مقیم بود. مردم این منطقه پیش از حضور بودا در شهرشان به دین مشابه دیگری پایبند بودند و به همین دلیل حضور بودا و شاگردانش در این شهر مخالفت رقیبانی را برانگیخت که انگار دین فلسفی دیگری را تبلیغ می‌کرده‌اند. رهبر ایشان زنی به نام چینچامانَویکا^{۲۲۴} بود که در نزدیکی بوستان جته (جته‌ونه) معبدی داشت و با شاگردانش در آنجا می‌زیست. در متون بودایی ایشان را آجیوکه نامیده‌اند و به زودی بیشتر درباره‌شان خواهم نوشت.

یکی دیگر از حامیان بودا در این شهر، در پالی پَسِنادی و در سانسکریت پَسِناجیت نامیده می‌شود. او فرزند مَهاکوسَلَه -شاه پیشین دولت کوسله- بود و بعد از او به حکومت این شهر رسید. این فرد از خاندان سوریه‌ومَسَه^{۲۲۵} برخاسته بود که ایکشواکو^{۲۲۶} نیز بدان تعلق داشت و بنابراین خویشاوند بودا محسوب می‌شد. پسنادی دوران جوانی خود را در تاکسیلا گذراند و در آنجا تحصیل کرد. بنابراین باید وی را یکی از امیران محلی‌ای دانست که در پایتخت استان هخامنشی گنداره می‌زیسته و با فرهنگ جهانی پارسها آشنا می‌شده است. او ابتدا با دختر شاه مگده ازدواج کرد و بعد با دختر یکی از سرکردگان سکیه (سکا) وصلت کرد. این دختر واسوه‌کاتیَه^{۲۲۷} نام داشت و دختر مَهانامَه^{۲۲۸} و زنِ فروپایه یا برده‌اش به نام ناگَه‌مونداه^{۲۲۹} بوده است. او از این زن سکا دو فرزند پیدا کرد. یکی دختری به اسم وَجیرا که با آجاتَه‌شَترو -شاه مگده- ازدواج کرد، و

²²⁴ Ciñcāmānavikā

²²⁵ Sūryavarmśa

²²⁶ Ikshvaku

²²⁷ Vāsavakhattiyā

²²⁸ Mahānāma

²²⁹ Nāgamundā

دیگری پسری به نام ویدودبَهه^{۲۳۰} که وقتی پدرش از شهر بیرون رفته بود، با حمایت وزیرش دیگَههچاراینه^{۲۳۱} بر تخت نشست. پدرش وقتی که برای دریافت کمک به مگده می‌رفت، در راه، بیرون دروازه‌های راجگیر فوت کرد.^{۲۳۲}

در زمان بودا ساختار سیاسی هند به دو قالب عمومی تقسیم می‌شد. از یک طرف پادشاهی‌هایی مقتدر را داریم که سلسله‌مراتب استوار و لایه‌لایه‌ای از کشتیه‌ها و برهمنان آن را راهبری می‌کنند، و از سوی دیگر جمهوری‌ها یا الیگارشی‌هایی در گوشه و کنار دیده می‌شوند که از زوال و تجزیه‌ی پادشاهی‌های باستانی پدید آمده‌اند. پادشاهی‌ها بازمانده‌ی نظم قبیله‌ای باستانی طایفه‌های آریایی محسوب می‌شدند، که به تازگی زندگی کشاورزانه و مستقر را برگزیده بودند. در مقابل جمهوری‌ها حاصل نیرو گرفتن طبقه‌ی بازرگان بودند و از توسعه‌ی شهرنشینی نتیجه شده بودند. چنان که گذشت، بزرگترین پادشاهی‌ها در دوران زندگی بودا به نظم سیاسی هخامنشیان پیوند خورده بود و احتمالاً شاهانش تابع شاهنشاهان پارسی محسوب می‌شدند. جمهوری‌های این دوران هم حاشیه‌هایی در اطراف این واحدهای سیاسی متمرکز بودند که زیر تاثیر نظم نوین پارسها قرار گرفته بودند، اما مانند دولتشهرهای بالکان هنوز به مرتبه‌ی دولتی متمرکز و سلسله مراتب سیاسی پیچیده ارتقا نیافته بودند. این نکته تأمل برانگیز است که دین بودا و جین در زمینه‌ی جمهوری‌ها ظاهر شدند و در همین بستر گسترش یافتند.

²³⁰ Viḍūḍabha

²³¹ Dīgha Chārāyana

²³² Raychaudhuri 1972: 176-8, 186.

همزمان با گسترش دین بودایی و گرویدن جمعیتی بزرگتر به نظام عقیدتی وی، اقتدار انجمن بوداییان نیز بیشتر شد و کشمکشهایی بر سر رهبری آن در میان شاگردان بودا بروز کرد. یکی از اختلافها به موقعیت گروندگان فروپایه‌ای مربوط می‌شد که به قبایل یا طبقه‌های اجتماعی پست‌تر تعلق داشتند. بودا در مخالفت با سنت مرسوم میان قبایل هند و ایرانی کهن، و سازگار با قوانین حاکم بر دولت هخامنشی و آموزه‌های دین زرتشتی، افراد را به عنوان شخص‌هایی یگانه و مستقل از دودمان و تبارشان خطاب قرار داد و ایشان را به عنوان هویت‌هایی خودکفا و بی‌نیاز از اعتبار خانوادگی و قبیله‌ای به رسمیت شناخت. چنان که اوپالی (उपालि) که یکی از ده شاگرد مهم بودا بود، در ابتدا شغل سلمانی داشت. او از بودا پرسید کسی مانند او که از تباری پست برخاسته می‌تواند به انجمن پیروانش بپیوندد؟ و بودا او را پیش از شاهزادگان به جرگه‌ی بوداییان پذیرفت و او در زمانی اندک به مقام ارهتی دست یافت.

زنان نیز در ابتدای کار با مقاومتی برای عضویت یافتن در انجمن روبرو بودند. اما در نهایت از این مانع‌گذر کردند و جایگاهی برای خویش یافتند. بودا در ابتدای کار در پذیرفتن زنان به عنوان پیروان خویش مردد بود. کسی که در این مورد نقش مهمی ایفا کرد، مَها پَجَپاتی گوتَمی^{۲۳۳} بود که هم خاله و هم مادرخوانده‌ی بودا محسوب می‌شد. مادر بودا در زمان وضع حمل او درگذشت و پدرش سودودانه بعد از این واقعه با خواهر زنش مَهاپجپاتی ازدواج کرد و او کسی بود که بودا را پرورد. برادرخوانده‌ی بودا -نانده- فرزندی بود که از این وصلت زاده شد. او نخستین زنی بود که تقاضا کرد به سنگهه پذیرفته شود و آنقدر در این مورد پافشاری کرد که عاقبت بودا اجازه‌ی این کار را داد و به این ترتیب راه برای تاسیس صومعه‌های بودایی زنانه

بر سر رهبری سنگه با بودا به دشمنی برخاست و با پانصد تن از هوادارانش از انجمن پیروان بودا خروج کرد و فرقه‌ی خاص خود را پدید آورد. این پانصد تن همگی به قبیله‌ی سکیه تعلق داشتند و با بودا و خود دوه‌داتا خویشاوند بودند. در وینیه‌پیتکه می‌خوانیم که دوه‌داتا بعد از ریاضت بسیار نیروهای معنوی‌ای به دست آورد و چون مردی خودخواه و جاه‌طلب بود، به شاهزاده اجاته‌شترو نزدیک شد و او را مرید خویش ساخت. در آمیتایوردیانیه سوتره می‌خوانیم که بعد هم او را فریفت تا پدرش بیم‌بیساره را به قتل برساند و جانشین وی گردد.^{۲۳۴}

دوه‌داتا از بودا خواست تا رهبری سنگه را به وی بسپارد و بازنشسته شود. اما بودا او را نادرستکار و فروپایه شمرد و این موضوع را به طور رسمی به شاگردانش اعلام کرد. دوه‌داتا در مقام انتقام چند بار کوشید تا بودا را بکشد. او در کوهی سنگی بزرگ را بر سر بودا انداخت، و پیلی را مست کرد تا به بودا حمله کند، اما هربار بودا با نیروهای آسمانی‌اش از مرگ نجات یافت. مزدورانی که اجاته‌شترو در اختیارش قرار داده بود هم با دیدن بودا به وی گرویدند و از آسیب رساندن به وی خودداری کردند. بعد از آن بود که دوه‌داتا با پانصد تن از نوگرویدگان از انجمن بودا انشعاب کرد.^{۲۳۵} او پنج قاعده‌ی زاهدانه را در فرقه‌اش اجباری ساخت که زیستن در جنگل، نپذیرفتن ردای نو و غذا در مهمانی، و نخوردن گوشت و ماهی هسته‌ی مرکزی آن را بر می‌ساختند.

²³⁴ Amitāyurdhyāna Sūtra

²³⁵ Vinayapīṭaka, Cullavagga, section VII.

تصویر دوه‌داتا در این متن با آنچه در مرام‌نامه‌های دیگر می‌خوانیم یکسره متفاوت است. مثلاً آندره بارو^{۲۳۶} نشان داده که در منابع قدیمی‌تر از قرن چهارم پ.م، دوه‌داتا به سادگی یک قدیس بودایی است که آرزومند رستگاری بوداییان است و نشانی از خیانتش دیده نمی‌شود.^{۲۳۷} در سوتره‌ی نیلوفر هم بودا او را بزرگ داشته و نوشته که در زندگی‌های پیشین، خودش شاهی بوده و دوه‌داتا دوست صمیمی‌اش بوده و او را با راه رستگاری آشنا کرده است.^{۲۳۸} همین باعث شده برخی از پژوهشگران حدس بزنند که در کل داستان پسرعموی جاه‌طلب بودا روایتی افسانه‌ای بوده که در قرن چهارم پ.م و بعد از جدا شدن فرقه‌ی استاویره از بدنه‌ی انجمن بوداییان، بر ساخته شده است.^{۲۳۹}

به هر صورت چنین می‌نماید که به راستی فرقه‌ای از پیروان دوه‌داتا تا قرن‌ها بعد از مرگ بودا وجود داشته و با تقدس بودا هم سرِ ناسازگاری داشته باشند. فاشیان و سایر زایرانی که از چین به هند شمالی سفر کرده‌اند، نوشته‌اند که در قرون اولیه‌ی میلادی فرقه‌ای به نام گوتمکه در این منطقه وجود داشته و پیروانش خود را دنباله‌روی دوه‌داتا می‌دانستند.^{۲۴۰} ایشان متونی همسان با بوداییان را مقدس می‌دانستند و زنجیره‌ی بوداها را همچون ایشان بزرگ می‌داشتند، اما در میانشان شاکيامونی را دروغزن می‌پنداشتند و او را از سلسله‌ی بوداها بیرون می‌پنداشتند.

به هر صورت هیچ بعید نیست که در دوران زندگی بودا انشعابی در انجمن پیروانش رخ نموده باشد و این هم غریب نیست که رهبر این انشعاب خویشاوند و شاگرد نزدیک وی بوده باشد. این شخص می‌توانسته

²³⁶ André Bareau

²³⁷ Ray, 1999: 169-170.

²³⁸ Lotus Sutra, Chapter Twelve: Devadatta.

²³⁹ Ray, 1999: 168.

²⁴⁰ Fa Xian, "Record of Buddhist Countries".

دوه‌داتا بوده باشد و یا شخصی دیگر که بعدتر با وی همسان انگاشته شده است. به هر صورت شواهدی هست که نشان می‌دهد بودا گذشته از فعالیت تبلیغی‌اش، تلاشی چشمگیر صرف سازماندهی پیروانش می‌کرده و انجمن بوداییان را خود تاسیس کرده است. بودا، پس از غلبه بر تمام این مشکلات، در سن هشتاد سالگی در حالی از جهان رفت که شمار بوداییان به چند هزار تن می‌رسید و هم نظام اجتماعی منظم و کارآمدی داشتند و هم پیچیده‌ترین دستگاه نظری در شبه‌قاره‌ی هند را تبلیغ می‌کردند.

تاریخ‌های سنتی بودایی، زمان مرگ او را 483 یا 486 پ.م قرار می‌دهند.²⁴¹ گمپریچ که آرای پژوهشگران غربی در مورد تاریخ زندگی بودا را جمع‌بندی کرده، نوشته که بودا در فاصله‌ی ۵۴۰ تا ۴۵۰ پ.م به روشن شدگی رسیده، و تاریخ اخیر محتمل‌تر از تاریخ قدیمی‌تر است.²⁴² پژوهشهای جدید نشان داده که تاریخ سنتی، دوران بودا را دست کم یک قرن پیشتر از واقع قرار داده و بنابراین امروز بیشتر متخصصان زمان مرگ بودا را بین ۴۱۱ تا ۴۰۰ پ.م می‌دانند.²⁴³ پاشایی که دیدگاه تجدیدنظرطلبان را ترجیح داده، تاریخ تولد بودا را ۴۴۶ پ.م گرفته ۲۴۴ و به این ترتیب سال درگذشت او ۳۶۴ پ.م می‌شود و این تقریباً مصادف است با سال زایش اسکندر.

²⁴¹ Cousins, 1996: 57–63.

²⁴² Gombrich, 1988/2002: 32.

²⁴³ Narain, 2003.

²⁴⁴ پاشایی، ۱۳۸۰: ۲۳.

بخش سوم: تاریخ تدوین کیش بودایی

گفتار نخست: بودایی‌گری آغازین

آن آموزه‌هایی که خودِ بودا وضع کرده بود، امروز با نام «بودایی‌گری پیشافرقه‌ای»^{۲۴۵}، «بودایی‌گری اصیل»^{۲۴۶}، «بودایی‌گری آغازین»^{۲۴۷} یا «بودایی‌گری خودِ بودا»^{۲۴۸} می‌نامند.^{۲۴۹} منظور، شکل و محتوای دین بودایی پیش از بروز نخستین انشعاب در انجمن بوداییان است. این انشعاب اولیه را معمولاً با جدا شدن مهاسمگهیکه از استویره‌واده مربوط می‌دانند و زمانش را بین شورای دوم و سوم بودایی می‌دانند. اما هیراکاوا این انشعاب آغازین را تا دوره‌ی حکومت آشوکا عقب می‌برد.^{۲۵۰} مورخی به نام گرگوری شوپن^{۲۵۱} به درستی گوشزد کرده که فرضِ وجود یک دین بودایی همگن و منسجم در زمان زندگی بودا چندان هم واقع‌بینانه

²⁴⁵ pre-sectarian Buddhism

²⁴⁶ original Buddhism

²⁴⁷ the earliest Buddhism

²⁴⁸ Buddhism of the Buddha himself

²⁴⁹ Gombrich, 1997: 11 -12; De Jong, 1993: 25; Warder, 1999.

²⁵⁰ Hirakawa, 1990: 94.

²⁵¹ Gregory Schopen

نیست. چرا که تنوع افکار و آرا به ویژه در ابتدای دوران ظهور یک دین قاعده‌ای کلی است و یک دین تنها در اثر گذر زمان و طرد دگراندیشان و مرزبندی با دیگر ادیان است که شکلی منسجم و سازمان یافته به خود می‌گیرد.

از سوی دیگر چنین می‌نماید که تمام فرقه‌های اولیه‌ی بودایی متون مقدس مشترک و اصول همگونی را به عنوان پیش‌فرض در نظر می‌گرفته و آرای ویژه و متمایز کننده‌ی فرقه‌شان را در زمینه‌ی آن طرح می‌کرده‌اند. منظور از بودایی‌گری آغازین این مجموعه از عناصر معنایی است که گاه به شکلی سست به هم متصل شده‌اند، اما توسط اکثریت بوداییان یکی دو نسل بعد از مرگ گوتمه سیدارته به او منسوب دانسته می‌شده‌اند.²⁵² برخی از مورخان مانند وادر صورتبندی این آرا را به خود بودا و شاگردانش نسبت می‌دهند،²⁵³ در حالی که برخی دیگر مانند دیویدسون از طرح این امکان ابایی ندارند که شاید این آرا هیچ ارتباطی با سخن خود بودا نداشته باشد.²⁵⁴

با این وجود بیشتر پژوهشگران با سخن گومپریچ موافق هستند که هسته‌ی مرکز آموزه‌های بودایی را حاصل اندیشه‌ی نبوغ‌آمیز یک نفر می‌داند. متون حامل این هسته عبارت است از: «دیگه نیکایه»، «مجهیمه نیکایه»، «سمیوته نیکایه» «انگوتاره نیکایه» و «وینیته پیتکه». درون این هسته‌ی مرکزی هم بندها و جملاتی وجود دارد که کهنتر از بقیه می‌نماید و پژوهشگران آنها را بی‌تردید سخن خود بودا می‌دانند. ناکامورا که

²⁵² Davidson, 2003: 147.

²⁵³ Warder, 1999.

²⁵⁴ Davidson, 2003: 147.

دقیقترین پژوهش را در این مورد به دست داده، می‌نویسد که این بخشهای بسیار کهن همان شعرهایی هستند که درست مانند سروده‌های زرتشت، گاتاها نامیده می‌شوند.^{۲۵۵}

بودا انگار خود قوانینی برای ساماندهی اخلاقی و اجتماعی پیروانش وضع کرده بود،^{۲۵۶} اما نقل قولهایی از او وجود دارد که می‌گوید او اعتبار و مشروعیت قوانین و مرامنامه‌های وضع شده توسط شوراهای تشکیل یافته از رهبران شاگردانش را نیز به رسمیت می‌شناخته است.^{۲۵۷} اما راستی این گزارشها جای تردید دارد. چون در جای دیگری می‌بینیم که بودا درباره‌ی فراگیر بودن و تمرکز تصمیم‌گیری در دست خویش حساس است و مثلاً او پاسنه را به خاطر جلوگیری از قانون‌گذاری راهبان برای خودشان ستایش می‌کند.^{۲۵۸} حدس نیرومندتر آن است که بودا مانند سایر رهبران دینی تصمیم‌گیری و وضع قواعد اخلاقی و انضباطی را در دست خود متمرکز ساخته و روایتهای بعدی که خلاف این را گزارش می‌کنند، با هدف مشروعیت بخشیدن به تصمیم‌های شوراهای بعدی نوشته شده‌اند.

این اندرز بودا که از پیروانش خواسته بود تا بعد از مرگش همچنان از قواعد او اطاعت کنند،^{۲۵۹} نیز با این برداشت سازگار است. هرچند به احتمال زیاد بودا برای جماعت پیروانش در سنگه خودمختاری و حق تصمیم‌گیری قایل نبوده، اما انگار اجازه می‌داده تا برخی از قواعد فرعی و دستورهای جزئی بسته به شرایط توسط تصمیم جمعی ایشان دگرگون شوند یا نقض گردند.^{۲۶۰} چنین می‌نماید که قوانین اخلاقی

²⁵⁵ Nakamura, 1980: 57.

²⁵⁶ Bhaddali Sutta, Majjhima Nikaya 65.

²⁵⁷ Vinaya Pitaka, Cullavagga, 9th Khandhaka, Chapter 2.

²⁵⁸ Vin.iii.230ff.

²⁵⁹ Mahaparinibbana Sutta, Digha Nikaya 16.

²⁶⁰ Mahaparinibbana Sutta, Digha Nikaya, 16.

وجه شباهت دیگر دین بودایی و زرتشتی آن است که در هردوی آنها از برابری دینی زنان و مردان دفاع شده است. بودا در کانون پالی به صراحت می‌گوید که زنان نیز می‌توانند مانند مردان چهار مرحله‌ی روشن‌شدگی را بگذرانند و به نیروانا برسند.^{۲۶۸} در متون پالی و اوستایی به شکلی یکسان نام پیروان زن و مرد در کنار هم آمده است و این در متون هندویی و حتا جینی نظیر ندارد. البته برخی از فرقه‌های جینی قدیمی –مثلاً سرمانه– به برابری دو جنس باور دارند، اما این امر قاعده محسوب نمی‌شود.^{۲۶۹} با این وجود هشت قانون موسوم به «هشت گارودمه»^{۲۷۰} در سنگهه وجود دارد که تنها زنان را شامل می‌شود و با پیش‌فرض فروپایه‌تر بودن روح زنان نسبت به مردان تدوین شده است. سنگهه‌های زنانه همگام با دین بودایی در تمام قلمرو نفوذ این آیین پراکنده شد. تنها استثنا به تبت مربوط می‌شود که دین لامایی مردانه‌ی خود را پدید آورد، و تایلند که فرقه‌ی تراواده در آن رواج داشت و نهادهای زنان را پشتیبانی نمی‌کرد. صومعه‌های زنانه‌ی بودایی تا قرن یازدهم م. در سری‌لانکا نیز از میان رفتند.

راهبان بودایی گذشته از مرامنامه‌ی اخلاقی‌ای که رعایتش می‌کردند، به خاطر نوع لباس و پوشش خویش نیز از بقیه متمایز بوده‌اند. در حدی که کلیدواژه‌های گوناگونی در زبانهای گوناگون برای نامیدن ردای بوداییان رواج یافته است. در سانسکریت کاسایه^{۲۷۱} (काषाय)، در چینی جیاشا (袈裟)، در ژاپنی کسا (袈裟)، در کره‌ای گاسا (가사)، و در تبتی چوگو نامی است که برای اشاره به این پوشاک به کار می‌رود. این واژه‌ایست که برای اشاره به پوشش بودا به کار می‌رفته و بعدتر به ردای کل بوداییان تعمیم یافته است.

²⁶⁸ Jaini, 1991.

²⁶⁹ Collett, 2006: 55–84.

²⁷⁰ Garudhammas

²⁷¹ Kāṣāya

کلمه‌ی اصلی سانسکریت کمابیش به معنای «زعفرانی» است و به رنگ خاص این ردا اشاره می‌کند. این ردا در ابتدای کار پوشش ویژه‌ی پیروان بودا بوده و از پارچه‌های دور ریختنی و کهنه ساخته می‌شده است. این پارچه‌ها را به هم دوخته و از آن سه تکه‌ی چهارگوش شال مانند پدید می‌آوردند و آن را دور بخشهای مختلف تن می‌پیچیدند. این سه تکه را روی هم رفته تری‌چیواره (سه پارچه) می‌نامند که مترادفی برای کلمه‌ی کاسایه محسوب می‌شود و با همین شکل به چین نیز منتقل شده است.²⁷² این سه بخش را آن‌ترواسه²⁷³، او‌تراسنگه²⁷⁴ و سمگه‌تی²⁷⁵ می‌نامیده‌اند.²⁷⁶ آن‌ترواسه زیر همه پوشیده می‌شود و دور کمر و پایین تنه پیچیده می‌شود. این پارچه رانها را در بر می‌گیرد و از زیر سایر بخشهای ردا همچون پارچه‌ی سه گوشه‌ی آویخته‌ای دیده می‌شود. بوداییان بعد از بر تن کردن آن‌ترواسه، او‌تراسنگه را در بر می‌کنند که بالاتنه را می‌پوشاند. روی همه‌ی اینها سمگه‌تی قرار می‌گیرد که در تندیسها و نقاشی‌های بودایی نمایان‌ترین بخش است و تقریباً کل او‌تراسنگه و بخشهای بالایی آن‌ترواسه را زیر خود پنهان می‌کند.

در بیشتر کتابهای تاریخ بودا، پوشاک یونانی را خاستگاه کاسایه دانسته‌اند و این جامه‌ها را مشتقی از هوماتیون یونانی دانسته‌اند. این برداشت به کلی نادرست است. پوشش بوداییان در ریخت و رمزپردازی و نامگذاری ادامه‌ی مستقیم پوشش مردم گنداره است که با عناصر سکا و کوشانی درآمیخته است و هیچ ارتباطی با پوشش یونانیان ندارد. توضیح آن که اصولاً یونانیان تا پایان عصر هخامنشی لباس به معنای دقیق کلمه نداشته‌اند و گذشته از یونانیان ساکن استان ایونیه‌ی هخامنشی که لباس ایرانی‌ها و هوری‌ها و فنیقی‌ها را

²⁷² Kieschnick, 2003: 90.

²⁷³ antarvāsa

²⁷⁴ uttarāsaṅga

²⁷⁵ saṃghāti

²⁷⁶ Theravāda Vinaya, Vin 1:94 289.

وامگیری کرده بودند، در سایر دولتشهرهای یونانی که خارج از قلمرو رسمی هخامنشیان می‌زیستند، چیزی به نام سبک پوشش و انواع لباس وجود نداشته است. بخش عمده‌ی مردم بالکان، به خصوص در پلوپونسوس و مرکز اسپارت اصولاً برهنه‌ی مادرزاد بوده‌اند و بارها و بارها در منابع باستانی به این نکته اشاره رفته است.

سنت‌گرایان یونانی در آتن و بخشهای شمالی بالکان نیز به همین برهنگی عادت داشته و آن را می‌پسندیده‌اند. تنها در بخشهای شمالی‌تر و کوهستانی است که با سرد شدن هوا، مردان ملحفه‌ی بلندی را که بستر خوابشان هم محسوب می‌شده، دور تنشان می‌پیچیده‌اند. تنها مدل لباس دوخته شده در یونان عبارت بود از دو تکه پارچه‌ی مربعی که دو طرف بالایشان به هم دوخته می‌شد و گردن از میان آن می‌گذشت و به این ترتیب این پارچه روی تن را می‌پوشاند. اصولاً در هنر کلاسیک یونانی داشتن لباس نماد ایرانی‌هاست و در منابع ادبی و فلسفی یونان عصر هخامنشی هم بارها و بارها به غیاب لباس دوخته شده و پیچیده در یونان و وجود انواع گوناگون پوشاک در ایران زمین تاکید شده است. از این رو یونانیان و مقدونیان در زمان هجوم به ایران شرقی تنوع و سبکی در پوشاک نداشته‌اند که بخواد توسط دیگران وام گرفته شود و در آثار هنری نمود یابد. تنها لباس چشمگیری که یونانیان آن دوره داشته‌اند را بر تن ایونی‌ها می‌بینیم و ایشان هم لباسی شبیه به فنیقی‌ها و مردم لودیه در بر کرده‌اند که هیچ ربطی به لباس بودایی‌ها ندارد.

در مقابل، در آثار دوران هخامنشی نشانه‌هایی است که نشان می‌دهد این ردای سه تکه‌ی بودایی از همان عصر هخامنشی در میان مردم گنداره رواج داشته است. بازنمایی‌های تخت جمشید و هنر درباری هخامنشی از این رو اهمیت دارد که هریک از اقوام سی‌گانه شاهنشاهی را با آرایش مو و شکل لباس خاصی از دیگران متمایز می‌سازد، و لباس رسمی مردم گنداره لنگی بوده که به کمر می‌بسته‌اند و دقیقاً همان انترواسه است. در نقش حاملان اورنگ خشایارشا نماینده‌ی گنداره لباسی بر تن دارد که همان انترواسه و سمگه‌تی

بودایی است. در کهنترین بازنمایی‌های بودا بر سکه‌ها و تندیسها نیز همین لباس را می‌بینیم و امروز هم ردای رسمی بوداییان تقریباً از همین عناصر تشکیل یافته است. بنابراین روشن است که کاسایه لباسی بومی مردمی بوده که در استان گنداره‌ی هخامنشی می‌زیسته‌اند و هسته‌ی جمعیتی بوداییان اولیه را بر می‌ساختند. بعدتر که هنر بودایی در همین نقطه تکامل یافت، جایگاه این پوشش در این کیش تثبیت شد.

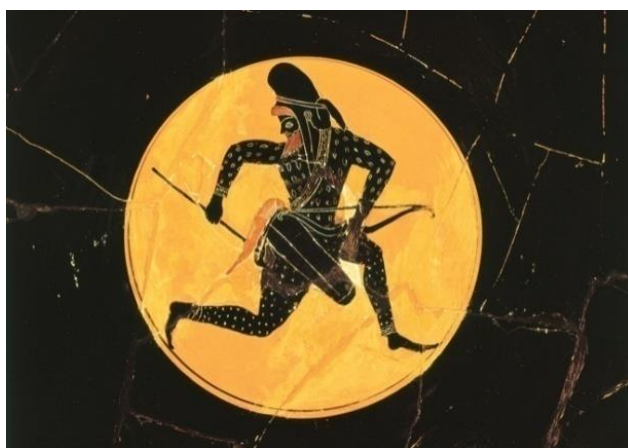
ردپای سبک پوشش و نوع جامه‌ی ایرانی حتا در منابع نوشتاری بوداییان هم باقی مانده و ارجاعهایی هست که نشان می‌دهد بوداییان بعدی این جامه‌ها را ایرانی می‌دانسته‌اند و نخستین رساله‌ها در تفکیک و رمزگذاری‌شان را نیز ایرانیان نوشته‌اند. مثلاً شکل و رنگ ردهای بوداییان چین بر مبنای رساله‌ای تعیین شده که «دا بی‌چیو سان‌چیان وی‌یی» (大比丘三千威儀) نامیده می‌شود و در فاصله‌ی سالهای ۱۴۸-۱۷۲ م. توسط راهبی پارتنی به نام آن‌شی‌گائو به چینی ترجمه شده است. در این متن پنج فرقه‌ی اصلی بودایی نام برده شده و پوشش و رنگ ردای هریک به تفکیک بیان شده است.^{۲۷۷} در رساله‌ی هندی متاخرتر «سری‌پوتره پریپُرچَه»^{۲۷۸} کمابیش همین الگو تکرار شده، و تنها جای دو رنگ با هم عوض شده است:^{۲۷۹}

²⁷⁷ Hino, 2004: 55.

²⁷⁸ Śariputrāparipṛcchā

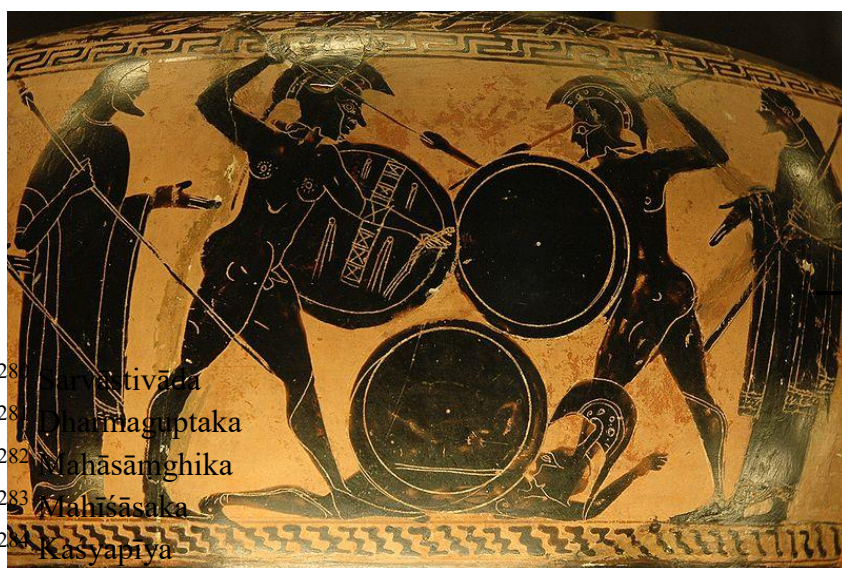
²⁷⁹ Sujato, 2006: i.

فرقه	دا بی چیو سان چیان وی یی	سری پوتره پریپرچه
سرواستی واده ^{۲۸۰}	قرمز تیره	سیاه
درمه گوپنگه ^{۲۸۱}	سیاه	قرمز تیره
مهاسامهیگه ^{۲۸۲}	زرد	زرد
مهیساسکه ^{۲۸۳}	آبی	آبی
کسپیه ^{۲۸۴}	صورتی	صورتی



Antikensammlung SMPK Berlin

بازنمایی لباس ایرانیان در هنر یونانی



- 280 Sarvestivāda
- 281 Dhaninaguptaka
- 282 Mahāsāṃghika
- 283 Mahīśāsaka
- 284 Kāśyapīya



لباس یونانیان در تندیس ارا بهران دلفی و نگاره‌ی کوزه‌ای که جنگاوران را نشان می‌دهد.



لباس نماینده‌ی هند در تخت جمشید



حاملان اورنگ خشایارشا در تخت جمشید: نفر اول از دست راست انترواسه و نفر دوم انترواسه و سمگهتی بر تن دارد.



کهنترین تصویر کلاسیک بودا بر سکه‌ی کانیشکا و یکی از کهنترین تندیسهای بودا از کوشان

بوداییان علاوه بر پوشش و جامه‌شان، با اخلاق جمعی و حرمت‌هایی که مراعات می‌کردند نیز شناخته می‌شده‌اند. برخی از این تحریمها که امروز شاخص مشهور بوداییان محسوب می‌شود، به دوران‌هایی دیرتر مربوط می‌شوند و بخشی از تعالیم خود بودا نبوده‌اند. چنان که در کانون پالی، بودا پیشنهاد دوه‌داته (دیوداد) برای آن که قانونی برای منع گوشتخواری در سنگهه وضع کند را مردود می‌شمارد و گیاهخواری را شرط لازم بودایی شدن نمی‌داند. طبق این متون خود بودا هم گوشت می‌خورده است، اما از این که جانوری تنها برای تهیه‌ی خوراک او کشته شود، ابا داشته است.

این قوانین اخلاقی تا حدودی با آنچه که در آیین هندویی بعدی رواج دارد، همسان است. از این روست که راداکریشن بر این باور بود که بودا تا پایان کار یک هندوی معتقد باقی ماند و آیینش واکنشی بر

ضد دین هندو محسوب نمی‌شد، در حالی که رابیندرانات تاگور موضع بودا را با خاستگاه طبقاتی‌اش تحلیل می‌کرد. از دید وی، بودا مانند مهاویره در طبقه‌ی کشتریه (ارتشتاران) ظاهر شد و واکنشی مخالفت‌آمیز بود به دین مرسوم هندو که توسط طبقه‌ی برهمن‌ها مدیریت می‌شد. پانده نیز معتقد است آیین بودا و جین به دلیل زهدگرایی و اهمیتی که برای ریاضت کشیدن قایل هستند به دنیای پیشاودایی تعلق دارند و بازمانده‌های دین کهن بومیان هند را در شکل پیشاآریایی‌اش در خود حمل می‌کنند.

از نظر معنایی باید به این نکته توجه کرد که آیین‌هایی مانند آنچه بودا و مهاویره تبلیغ می‌کردند، نخستین انشعاب بزرگ در دین‌های هندی قلمداد می‌شود. ادیان هندی به دو گروه بزرگ آستیکه و ناستیکه تقسیم می‌شوند. گروه نخست به درستی و الهی بودن متن‌های ودایی ایمان دارند، اما گروه دوم در این مورد موضعی شکاکانه اختیار می‌کنند. ادیان اصلی گروه دوم عبارت‌اند از: دین بودا، جین و آیین چارواکه. بنابراین باید بودا و جین را به راستی هم‌چون انقلابی در درون زمینه‌ی دین هندی کهن در نظر گرفت؛ درست شبیه به انقلابی که زرتشت شش قرن پیش در زمینه‌ی دین باستانی ایرانی به انجام رسانده بود.

آیینی که بودا به شاگردانش تعلیم می‌داد، بیش از آن که دین باشد نوعی دستگاه فلسفی بود. بودا، مانند مهاویره، وجود خدایان و موجودات فراطبیعی را رد می‌کرد و در بیشتر موارد ترجیح می‌داد در موردشان سکوت کند. او دستگاه نظری دقیق و ریاضی‌گونه‌ای را پیشنهاد می‌کرد که از نظر ساختار و دقت در پیکربندی مفاهیم تنها با آیین زرتشت قابل مقایسه است. محتوای اصلی سخن او در واقع همان بود که در دین زرتشت تعلیم داده می‌شد: محور بودن ماهیت انسان، اراده‌گرایی و تأکید بر انتخاب‌های شخصی که سرنوشت فرد را تعیین می‌کنند، چیرگی قانونی طبیعی و فراگیر که بازتاب بدی و نیکی را به خود فرد باز می‌گرداند، باور به تمایز میان گیتی و مینو، اعتقاد به اهمیت عقلانیت و خرد در دستیابی به راه رستگاری، و استفاده از تعبیرها و استعاره‌هایی مانند بیدار شدن، درمان کردن، و از همه مهم‌تر کلیدی بودن مفهوم مهر و عشق همگی در

آیین‌های هندی آن دوران بی‌نظیرند و تنها در دین زرتشت سابقه دارند. این موارد را باید در کنار این حقیقت دید که الگوی سازماندهی انجمن بوداییان و حتا نام‌های آن درست مانند نظام تبلیغ زرتشتی است.

اگر زمان‌بندی ظهور دین بودا و مهاویره را هم به این معادله بیفزاییم، به نتیجه‌ای چشمگیر دست می‌یابیم. مهاویره که نخستین پیامبر از این مبلغان هندی عصر هخامنشی است، به احتمال زیاد در میان سال‌های ۵۴۹ تا ۴۷۷ پ.م. می‌زیسته است. به این ترتیب، حدود سی سالگی‌اش که با ترک خانه و سرگردانی در جنگل همراه است، دقیقاً مصادف می‌شود با زمان جنگ‌های بزرگ ابتدای دوران داریوش اول (۵۲۲/۱ پ.م.). او زمانی به پختگی فکری رسیده که داریوش بازسازی دین زرتشتی و ادغام نمادهای مهرپرستانه در زمینه‌ی دین زرتشتی را پیش می‌برده است و زمان اوج فعالیت‌هایش با دورانی که خشایارشا آیین‌های بدوی را محدود می‌ساخته، هم‌زمان است. در تمام این دوران سرزمین‌هایی که درست در همسایگی محل زندگی او قرار داشته‌اند - یعنی استان گنداره و هندِ هخامنشی - با شبکه‌ای از جاده‌ها و کاروان‌سراها و روابط تجاری و فرهنگی به بدنه‌ی دولت هخامنشی متصل بوده‌اند، و چه بسا که سرزمین خود وی نیز بخشی از این قلمرو سیاسی محسوب شده باشد. بنابراین بعید است ظهور دیدگاهی چنین نوآورانه و متضاد با زمینه‌ی دینی چندخدایی هندو، درست در این دوره‌ی زمانی تصادفی بوده باشد.

این قضیه در مورد بودا نیز صادق است. او بین سال‌های ۴۹۰ تا ۴۸۰ پ.م. زاده شده است؛ یعنی، در همان زمانی به حدود سی سالگی رسید و تارک دنیا شد که در ایران‌زمین اردشیر نخست اصلاحات دینی چشمگیرش را آغاز کرده بود. زمان روشن‌شدگی او (احتمالاً ۴۴۵ پ.م.) دقیقاً مصادف است با زمانی که اردشیر یکم نحمیا را به اورشلیم گسیل می‌کند و احتمالاً مدتی پیش از این تاریخ است که مرحله‌ای از کار تدوین /وستا پایان یافته است.

ظهور بودا و مهاویره با نخستین و دومین موج از نوآوری دینی و مدیریت نظام اعتقادی در قلمرو هخامنشی هم‌زمان است. هر دوی این پیامبران در حاشیه‌ی شاهنشاهی و در همسایگی استان‌های تابع هخامنشیان زاده شدند و فعالیت کردند و محتوای سخن هر دو و شیوه‌ی سازماندهی پیروان‌شان هم کاملاً به الگوی زرتشتی شباهت داشته است. هر دوی ایشان مانند زرتشت دستگاهی فلسفی و عقلانی را برای توضیح جهان پیشنهاد می‌کردند، یک نظام انضباطی استوار و محکم اخلاقی را با قالبی فردمدارانه به پیروان‌شان ارائه می‌کردند، و خدایان باستانی هند و ایرانی را دروغین می‌پنداشتند. تمام این عناصر تباری زرتشتی دارند. از این رو، دور از ذهن نیست اگر حدس بزنیم که هم مهاویره و هم بودا در زمینه‌ای متأثر از رخدادهای فرهنگی ایران‌زمین می‌زیسته‌اند و با بهره‌گیری از سرمشق دین زرتشتی بازسازی شده، آیین‌های خود را صورت‌بندی کرده‌اند. این که شاخه‌ی گسترده‌تر از این جنبش دینی هندیان، یعنی آیین بودا، در نهایت در قلمرو ایران‌زمین پایگاهی در خور یافت و از پیشروی در جهت جنوب بازماند و در میان خودِ هندیان چندان محبوبیتی نیافت، شاید نشانه‌ی این حقیقت باشد که اصولاً سرمشق نظری آن با حال و هوای سرزمین هند و زیرساخت‌های فرهنگی و دینی رایج در آن سازگار نبوده است.

گفتار دوم: آشوب پسا‌هخامنشی و دولت مائوری

با فروپاشی شاهنشاهی هخامنشی، جهانی که برای بیش از دو و نیم قرن با جنگ‌های بزرگ و خشونت سازمان یافته بیگانه شده بود و زیر تاثیر اقتدار سیاسی پارسیان از راهبردهای برنده-برنده‌ای مانند بازرگانی و توسعه‌ی فن‌آوری کشاورزی برای تولید اقتصادی استفاده می‌کرد، فروپاشید و بار دیگر به ضرب شمشیر

جهانگشایان مقدونی به دوران تاریک گذشته فرو غلتید. پس از مرگ اسکندر و جنگهای خونین سردارانش بر سر میراث بازمانده از وی، قلمرو دولت جهانی هخامنشیان دستخوش آشوب و خونریزی پیوسته شد و این سرنوشتی بود که دامن مردم هند شمالی را هم گرفت.

از دل این آشوب نظمهای سیاسی تازه‌ای سر بر آوردند که به ویژه در نیمه‌ی شرقی قلمرو کهن هخامنشیان تا حدودی ادامه‌ی نظم سیاسی پارسی محسوب می‌شدند، هرچند از انسجام و اقتدار سیاسی معارضة‌ناپذیر این شاهنشاهی برخوردار نبودند. نیروی اصلی حاضر در ایران جنوب شرقی، دولتی بود به نام مائوریه که بعد از فروپاشی هخامنشیان در جایگاه استانهای هخامنشی هند، هفت‌رود (پنجاب) و گنداره تاسیس شده بود. بنیانگذار این دولت مردی بود به نام چاندره‌گوپته که هم‌دوران سلوکوس مقدونی می‌زیست. استرابو به صراحت نوشته که استانهای یاد شده تا پیش از اسکندر بخشهایی از دولت پارسی محسوب می‌شده‌اند، و بعد از هجوم مقدونیان از نواحی شمالی جدا شدند.^{۲۸۵}

در مورد دولت مائوریه، برداشت عمومی مورخان آن است که این قلمرو سیاسی ادامه‌ی دولت محلی مگده در شمال شرقی هند، و ایالت اوتارپرادش امروزی بوده است. چنین برداشتی این دولت را بیشتر هندی می‌داند تا ایرانی، و آن را خارج از دایره‌ی نفوذ تمدن و سیاست هخامنشی قلمداد می‌کند. این در حالی است که شواهد تاریخی و باستان‌شناختی در این مورد گواهی می‌دهند که دولت مائوریه نیز مانند سایر دولتهای پدید آمده بعد از تازش اسکندر، یکی از بازمانده‌های نظم هخامنشی بوده که در قالب استانهایی متحد، به سبک سیاست عصر هخامنشی بازتعریف شده است.

²⁸⁵ Strabo, 15.2.9.

بنیانگذار این دولت، چاندره‌گوپته مائوریه^{۲۸۶} (चन्द्रगुप्त मौर्य) نام داشت. او را در منابع یونانی سَندروکوپتوس^{۲۸۷} (Σανδρόκυπτος)، سندروکوتوس^{۲۸۸} (Σανδρόκοπτος) یا آندروکوتوس^{۲۸۹} (ανδρόκοπτος) نامیده‌اند.^{۲۹۰} درباره‌ی خاستگاه خانوادگی‌اش چیز زیادی نمی‌دانیم. در نمایشنامه‌ی سانسکریت «نشانه‌ی کوچک وزیر» (مودرَه‌رَکْشَسه^{۲۹۱}) داستان زندگی او ثبت شده و در آنجا وی را به خاندان نانده منسوب دانسته‌اند. در این متن تبار وی با کلماتی مانند «کولَهِینه» و «وَریشْله» توصیف شده که نشانگر خاستگاه غیراشرافی اوست. در میان مورخان غربی هم یوستین او را مردی از تبار فرودست و سرده‌ای از راهزنان می‌داند که توانست بعد از غلبه‌ی مقدونیان بر شمال هند، مقاومت مردم را در برابر ایشان سازمان دهد و سرداران مقدونی را کشتار نماید.^{۲۹۲} ناگفته نماند که روایت یوستین با افسانه‌های بسیاری در آمیخته و در جایی هم شخصیت مورد نظرش را ناندروم (Nandrum) می‌نامد که می‌تواند اشاره‌ای باشد به نانده، و نه چاندره‌گوپته.

یک متن قرون وسطایی به نام ویشنوپورانا، می‌گوید که چاندره‌گوپته فرزند یکی از شاهزادگان خاندان نانده و زنی از تبار داسَه (بومیان غیرآریایی هند) به نام «موره» بوده است. رساله‌ی بودایی «مَهاوَمَسَه» او را به طایفه‌ای به نام موریَه منسوب دانسته که به طبقه‌ی کشتریه (ارتشتاران) تعلق داشته‌اند. متن «دیویَه‌وَدَنَه»^{۲۹۳} هم

²⁸⁶ Chandragupta Maurya

²⁸⁷ Sandrokyptos

²⁸⁸ Sandrokottos

²⁸⁹ Androcottus

²⁹⁰ Smith, 1870, Vol 3 : 705-6.

²⁹¹ Mudrarakshasa

²⁹² Justin "Epitome of the Philippic History" XV-4.

²⁹³ Divyavadana

نوشته که پسر چاندره گوپته، یعنی پسرش بیندوسره و پسر او آشوکا عضو رسمی کشریه (کشریه موردّه بهیشیکته^{۲۹۴}) محسوب می شده اند. رساله ی بودایی «مَهاپَرینِیبهَنه سوته»^{۲۹۵} گفته که طایفه ی مَئوریه بخشی از کشریه های بودند که در منطقه ی پپالی و نه^{۲۹۶} می زیسته اند. متن «مَهاوَمَشْتیکه»^{۲۹۷} نوشته که این طایفه با قبیله ی شکیه که بودا در آن زاده شد، خویشاوند بوده است.

درباره ی دوران کودکی چاندره گوپته چیز زیادی نمی دانیم. پلوتارک نوشته که وقتی اسکندر به تاکسیلا رفته بود، او که تازه در آن هنگام نوجوانی محسوب می شد، به دیدارش رفت و به اطلاعش رساند که مردم مگده از شاهان دودمان نانده به خاطر تبار پست شان نفرت دارند.^{۲۹۸} اسکندر در ۳۲۶ پ.م در این شهر اقامت داشت و بنابر گزارش پلوتارک باید زمان زایش چاندره گوپته را حدود ۳۴۰ پ.م دانست. یوستین در مقابل او را رهبر یک نیروی سرکش محلی دانسته که با مقدونیان دشمنی می ورزیدند و به پشتیبانی مردم طبقات پایین ایشان را از سرزمین خویش راندند. انگار نخستین کنش سیاسی او، متحد شدن با راهبی به نام چانکیه^{۲۹۹} و غلبه بر حاکم مگده بوده، که به طایفه ی چَندره و شنی^{۳۰۰} تعلق داشته است. بعد او بر سرداران اسکندر که در منطقه باقی مانده بودند چیره شد و ایشان را استان هخامنشی گنداره پس راند.

²⁹⁴ Kshatriya Murdhabhishikata

²⁹⁵ Mahaparinnibhana Sutta

²⁹⁶ Pippalivana

²⁹⁷ Mahavamshatika

²⁹⁸ Plutarch, Parallel Lives: Life of Alexander 62.9.

²⁹⁹ Chanakya

³⁰⁰ Chandravanshi

گفتار سوم: چانکیه و آجیویکه

چانکیه (चाणक्य) همان کسی است که در منابع دیگر کاوتیلیه^{۳۰۱} یا ویشنوگوپته^{۳۰۲} نامیده شده است. او در حدود سال ۳۵۰ پ.م در خانواده‌ی مردی برهمن به نام آچاریه چانک^{۳۰۳} در پتلی پوتره زاده شد. درباره‌ی تبار او روایت‌های دیگری هم وجود دارد. چنان که برخی او را دراویدی دانسته‌اند، چون یکی از القاب وی دُرمیلا بوده که امروز آن را با تامیل یکی گرفته‌اند.^{۳۰۴} او در جوانی به تاکسیلا سفر کرد که مرکز تبلیغ فرهنگ پارسی و احتمالاً مرکز استان گنداره بوده است. تاکسیلا تقریباً همان اسلام‌آباد امروزی است و پیشینه‌اش به قرون ششم و هفتم پ.م باز می‌گردد. اساطیر هندی بنیان‌گذار آن را پسر یا برادرِ راما —پهلوانی نامدار— می‌دانند. اسم این شهر در سانسکریت تَکشَه‌ثریله (*Takshaçila*) است که می‌تواند به "شاهزاده‌ی قبیله‌ی مار" ترجمه شود. آن را در زبان پالی تاکاسیلا می‌نامند و همین کلمه است که به یونانی (*Taxíla*) و رومی (*Taxilla*) نیز راه یافته است. بعدتر، چینی‌ها نیز با این شهر آشنا شدند و آن را چوچاشی‌لو^{۳۰۵} نامیدند. تاکسیلا و سرزمین‌های اطرافش در دوران داریوش بزرگ به قلمرو هخامنشی افزوده شد. کهنترین آثار به دست آمده از آنجا که به تپه‌ی بهیر تعلق دارد، تاثیر فرهنگ ایرانی را نشان می‌دهد.^{۳۰۶} در سال ۲۰۰۲ م. آثاری از بناهای دوران هخامنشی با سبک پارسی در این شهر خاکبرداری شد، هرچند این آثار هنوز به نتیجه‌گیری تاریخی قطعی‌ای منتهی نشده‌اند.^{۳۰۷} کهنترین آثار به دست آمده از تپه‌ی بهیر (فاز ۴) نشان می‌دهد

³⁰¹ Kautilya

³⁰² Vishnu Gupta

³⁰³ Acharya Chanak

³⁰⁴ Iyengar, 1929: 325-326.

³⁰⁵ Chu Ch'a-shi-lo

³⁰⁶ Beveridge, 1908: 22-24.

³⁰⁷ Bahadar Khan et al, 2002.

که سبک سکه‌زنی با روش میله‌ی خمیده در این قلمرو رواج داشته است^{۳۰۸} و این فن‌آوری در شاهنشاهی هخامنشی رایج بوده و از این منطقه به تاکسیلا وارد شده است.^{۳۰۹} بر مبنای همین شواهد می‌توان نشان داد که شهرنشینی در تپه‌ی بهیر در اواخر دوران هخامنشی شکوفا شده است.^{۳۱۰} کتیبه‌های ایلامی تخت جمشید سیاهه‌ای از افراد را به دست می‌دهند که به سرزمین هند، گنداره و رخج تعلق داشتند و برای انجام ماموریت‌هایی در آن حوالی سهمیه‌ی خوراک دریافت می‌کرده‌اند.^{۳۱۱} بنابراین وقتی از اقامت چانکیه در گنداره سخن به میان می‌آید، باید به این نکته توجه کرد که او در استانی هخامنشی مستقر بوده است.

چانکیه که از خانواده‌ای برهمن برخاسته بود، یکی از پیروان آیین آجیویکه^{۳۱۲} بود. آجیویکه مسلکی ریاضت‌طلبانه بود که از دین بودایی و جینی کهتر بود و همزمان با تاسیس این دو آیین از میان رفت و تنها ردپاهایی از آن را در منابع بودایی و جینی کهن می‌توان یافت. در هردوی این منابع این آیین مورد حمله واقع شده، و با این وجود قدمت بیشتر و وجوه شباهت چشمگیرش با هردو نظام بودایی و جینی چشمگیر می‌نماید. از این رو انگار این شکلی اولیه و آغازین از فلسفه و دین بوده باشد که بعدتر مهاویره و بودا زیر تاثیر آن، یا شاید به پیروی از آن، دستگاه فکری خود را ایجاد کردند و بعدتر خودشان و شاگردانشان این میراث را انکار نمودند.

چانکیه که در تاریخ سیاسی دولت مائوریه نقشی کلیدی ایفا کرد، از خانواده‌ای برهمن برخاسته بود و یکی از پیروان آیین آجیویکه بود. چاندرراگوپته که احتمالاً عضوی از طبقه‌ی جنگاوران (کشتریه) بود،

³⁰⁸ Marshall, 1951: 103.

³⁰⁹ MacDowall and Taddei, 1978: 203.

³¹⁰ Allchin, 1995: 131.

³¹¹ Seibert, 2002: 22.

³¹² Ājīvika

چانکیه را به عنوان استاد و راهبر خود برگزید و با مشاوره و پشتیبانی معنوی او برنامه‌ی تاسیس دولتی بزرگ را طراحی کرد. این برنامه قاعدتا از آموخته‌های چانکیه در تاکسیلا و تماس‌اش با نظم پارسی سرچشمه گرفته، و با دیدن چیرگی مقدونیان در منطقه و قتل و غارت‌هایشان تقویت شده است. چانکیه بعدها این آموزه‌ها را در کتابی نوشت که «آرت‌ه‌شاستره^{۳۱۳}» نام دارد و کهنترین متن هندی درباره‌ی اقتصاد و سیاست و جنگ است.

کتاب ارته‌شاستره متنی ارزشمند و مهم است که حقایق زیادی را درباره‌ی زمینه‌ی ظهور و توسعه‌ی دین بودایی روشن می‌سازد. در این کتاب نویسنده یکبار به خود با نام کاوتیلیه^{۳۱۴} اشاره کرده و یکبار هم در اواخر متن خویشتن را ویشنوگوپته^{۳۱۵} نامیده است. پژوهشگران امروز بر این باورند که بدنه‌ی متن آرای چانکیه را در بر می‌گیرد و این دو به نام خاندان و اسم شخصی او اشاره می‌کنند.^{۳۱۶} به کاربرد اسم طایفه (گوتره) برای اشاره به افراد در این دوران رواج داشته و در متن پانینی مشابهنش را می‌بینیم و از این رو درست می‌نماید اگر کاوتیلیه را اسم طایفه بدانیم.^{۳۱۷} او جا^{۳۱۸} هم پیشنهاد کرده که نام ویشنوگوپته در اصل به نام یکی از کاتبان و راویان بعدی اثر مربوط می‌شده و ارتباطی با خود چانکیه نداشته است.^{۳۱۹} باروز از طرفی نشان داده که کاوتیلیه (در شکل کهنترش، کاوتلیه) به راستی اسم طایفه بوده، و از طرف دیگر پیشنهاد کرده که این نام به چانکیه ارجاع نمی‌دهد و آن هم به یکی از گردآورندگان و راویان دیگر کتاب اشاره می‌کند که به این

³¹³ Arthaśāstra

³¹⁴ Kautilya

³¹⁵ Vishnugupta

³¹⁶ Mabbett, 1964: 162-169.

³¹⁷ Trautmann, 1971: 10.

³¹⁸ K.C. Ojha

³¹⁹ Mabbett, 1964: 162-169.

طایفه تعلق داشته است.^{۳۲۰} هرچند در پایان رساله‌ی ارته‌شاستره اشاره‌ای هست که بر یکی بودن کاوتیلیه و چانکیه دلالت می‌کند.

بخشهایی از این متن انگار کهنتر از دوران دولت مائوری باشد، چون در آن به پتلی‌پوتره اشاره‌ای نشده و ارجاعهای سیاسی دولتی بسیار کوچکتر و ساده‌تر از پادشاهی مائوری را توصیف می‌کند. از سوی دیگر تردیدی نیست که بخشهایی از آن در دورانهای دیرتر به متن افزوده شده‌اند. چون وام‌واژه‌هایی یونانی یا اشاره‌هایی به سیطره‌ی مقدونیان در منطقه در آن هست که به دورانهای دیرتر مربوط می‌شود.^{۳۲۱} تراوتمان متنی که امروز در دست داریم را به قرن دوم میلادی مربوط می‌داند و معتقد است پاره‌هایی کهنتر که بی‌شک از «درمه‌سمیرتی» دیرینه‌ترند و شاید به دوران چانکیه مربوط باشند، در آن گنجانده شده‌اند، اما ویراستی که متنِ بازمانده تا دوران ما را پدید آورده، به قرن دوم میلادی مربوط می‌شود.^{۳۲۲} مابِت هم با وجود منسوب کردنِ محتوای متن به چانکیه، می‌گوید که این متن به شکل کنونی در قرن سوم میلادی نوشته شده، اما بر آموزه‌هایی مبتنی بوده که از چانکیه بر می‌خاسته و در این فاصله به شکل سینه به سینه منتقل می‌شده است.^{۳۲۳} به طور کلی، آنچه می‌توان در اینجا پذیرفت آن است که چانکیه به راستی آموزه‌هایی سیاسی و تاثیرگذار داشته که تا اوایل دوران اشکانی در قالب سنتهای شفاهی و روایتی نامدون رواج داشته و بعد از آن در فاصله‌ی قرن دوم و سوم میلادی به صورت متنِ امروزی تثبیت شده است.

³²⁰ Burrow, 1968: 17.

³²¹ Sugandhi, 2008: 88–89.

³²² Trautmann, 1971: 185.

³²³ Mabbett, 1964: 162–169.

یکی از مهمترین نشانه‌هایی که سرمشق نظری حاکم بر متن را نشان می‌دهد، نام آن است. ارته‌شاستره، کلمه‌ای سانسکریت است که با همتای اوستایی و پارسی باستان خود کمابیش برابر است. این کلمه از دو بخش ارته و شاستره تشکیل یافته است. بخش دوم همان کلمه‌ایست که بعدتر در سپهر زبان پهلوی به شتره و در پارسی دری به شهر تبدیل می‌شود و همان طور که در نامهایی خاصی مثل شهریار، شهربانو و شهرزاد و شهرداد می‌بینیم، حکومت یا پادشاهی معنی می‌دهد. بخش نخست (ارته) را بیشتر مترجمان (از جمله کاگله^{۳۲۴}، سینگ^{۳۲۵}، کوسمبی^{۳۲۶} و بوشه^{۳۲۷}) به «دانش» و بخش دوم را به «سیاست» ترجمه کرده‌اند.^{۳۲۸} متن به سیاست همچون امری واقع‌گرایانه و غیردینی می‌نگرد و درباره‌ی کاربردهای خشونت در حفظ قدرت سیاسی بحثی عمل‌گرایانه دارد.^{۳۲۹} به همین خاطر بسیاری از نویسندگان اروپایی و به طور خاص ماکس وبر محتوای آن را با آثار ماکیاولی همسان انگاشته‌اند.^{۳۳۰}

این کتاب در قرن دوازدهم م. گم شد و در سالهای آغازین قرن بیستم دوباره کشف شد و به زبان انگلیسی ترجمه شد و شهرتی یافت. این شکل بازیافته از ارته‌شاستره به پانزده کتاب تقسیم می‌شود که حدود نیمی از آنها به انضباط و قانون و مراسم درباری مربوط می‌شود و آشکارا بازنویسی رسوم رایج در دربار هخامنشی است. نیم دیگر به جنگ و رزم‌آرایی اختصاص یافته است. هسته‌ی مرکزی بخش نخست این رساله، توصیف شاه‌دادگر است. این مضمون که در ایران زمین همچنان دوام می‌یابد و در نهایت به نوشتن

³²⁴ R.P. Kangle

³²⁵ G.P. Singh

³²⁶ D.D. Kosambi

³²⁷ Roger Boesche

³²⁸ Boesche, 2003: 9–37.

³²⁹ Boesche, 2002: 17.

³³⁰ Boesche, 2002: 1; Weber, 1919/ 1978: 220.

سیاست‌نامه‌های قرون میانه در شرح صفات سلطان عادل می‌شود، کمابیش با همان زبان و بیانی که در منابع یونانی و پارسی باستان درباره‌ی شاهان هخامنشی می‌بینیم، در ارته‌شاستره هم دیده می‌شود. کلیدواژه‌ی اصلی چانیکه در این مورد، راجَرشی است که از دو بخشِ راجَه (شاه) و آرشی (پرهیزگار، اشون) تشکیل یافته است. کلمه‌ی ارشه و ارشی به احتمال زیاد وام‌واژه‌ای از ادبیات سیاسی هخامنشیان است و دقیقاً با همین دلالت در نبشته‌های پارسی باستان وجود دارد. چانیکه می‌گوید که راجَرشی آن فرمانروایی است که تنها به شادمانی خود نیندیشد و شادی مردم را نیز در نظر بگیرد. این تاکید بر مفهوم شادی و ارجاع به مردم نیز برای نخستین بار در کتیبه‌ی داریوش بزرگ دیده می‌شود و بعد از آن در سراسر دوران هخامنشی مدام در بیانیه‌های رسمی شاهنشاهی پارسها تکرار می‌شود. تحلیل دقیق بخش نخست متن ارته‌شاستره نشان می‌دهد که این متن بازنویسی وفادارانه و دقیقِ هنجارها و مفاهیم وضع شده در دربار هخامنشیان است و آیین شهریارِ پارسها را در زمینه‌ای هندی بازگو می‌کند. به عنوان مثال صفاتی که چانیکه برای راجَرشی بر می‌شمارد عبارتند از: غلبه بر خشم و کنترل رفتار خویش، فعال بودن دایمی در جنگ برای حفظ امنیت مرزها، مراقبت و یاری به مردم برای آن که قانون (دَرمه) در میانشان رعایت شود، منضبط ساختن خود با ورزش و یادگیری، محبوب ساختن خود با رساندن شادی به مردم، مشورت با ریش‌سپیدان، و گردآوری اخبار مملکت به کمک خبرچینان. تمام این شاخصها به جز دو تای آخری همان صفاتی هستند که داریوش اول در کتیبه‌ی نقش رستم و بیستون به خویش نسبت داده است. دو تای آخری را هم نویسندگان یونانی مانند هرودوت و کسنوفانس به شاه ایران منسوب ساخته‌اند.

چانیکه از کلمه‌ی ارته برای اشاره به دادگری و راستی اخلاقیِ دستگاه اداری بهره برده است و این نیز دقیقاً همان است که در دربار هخامنشی رواج داشته و چندان مهم قلمداد می‌شده که سه تن از شاهنشاهان این دودمان اردشیر (ارته‌خستَره) نام دارند که برابرنهادی دقیق است برای راجَرشی. تاکید ارته‌شاستره بر این

که شاه باید خودش مسیرهای بازرگانی و روندهای اقتصادی را مدیریت کند، به مداخله‌ی مستقیم شهربانان پارسی در امور بازرگانی و نقش تعیین کننده‌شان در ساماندهی اقتصادی ساتراپی‌ها شباهت دارد، و گذشته از چند تعبیر دینی که به تاثیر دین بودایی و هندو در متن دلالت می‌کنند، بدنه‌ی نظریه‌ی سیاسی‌ای که در این کتاب شرح داده شده رونویسی دقیق و کامل سنت کشورداری هخامنشیان است.^{۳۳۱}



نگاره‌ی یک استاد بودایی ایرانی و چینی از تاریخ، قرن نهم میلادی

³³¹ برای مطالعه‌ی صورتبندی نگارنده از آیین شهریاری هخامنشیان بنگرید به «داریوش دادگر»، نشر شورآفرین، ۱۳۹۰.

گفتار چهارم: چاندره گوپته

وقتی اسکندر در ۳۲۶ پ.م به تاکسیلا وارد شد، چانیکه در آنجا یک رهبر دینی بود و یکی از نزدیکان حاکم شهر- مردی به نام امبیک- محسوب می‌شد، که احتمالاً از طرف داریوش سوم بر این منطقه فرمان می‌راند. امبیک با نزدیک شدن سپاهیان اسکندر از او هراسید و ابراز اطاعت کرد و بر عهده گرفت تا برای حمله به استانهای همسایه به وی بپیوندد. چنین می‌نماید که چانیکه با سیاست امبیک برای ابراز ارادت به اسکندر و متحد شدن با وی برای تاختن بر هندیان موافق نبوده باشد.

زمانی که اسکندر از رود هیداسپ گذشت و به قلمرو استان هخامنشی هند حمله برد، امبیک هم او را همراهی می‌کرد و احتمالاً از همین جا بوده که راه چانیکه و شهریان قدیمی گنداره از هم جدا شده است. بعد از نبرد رود هیداسپ که پوروشوتره از مقدونیان شکست خورد و هندیان کشتار شدند، چانیکه برای یاری جستن از سرکرده‌های مستقل به هند شمالی رفت و از نانده‌دّهانه که در آن زمان بر مگده حکومت می‌کرد، تقاضای کمک کرد. اما او این درخواست را رد کرد.

سپاهیان مقدونی بعد از جنگ با پوروشوتامه و دیدن مقاومت شدید هندیان، از فرمان اسکندر سرپیچی کردند و از پیشروی به سوی رود گنگ سر باز زدند. پلوتارک نوشته که یکی از دلایل هراس ایشان، خبرهایی بود که از قدرت پادشاهی نانده به ایشان رسیده بود. به روایت وی، شاه نانده در آن هنگام دویست هزار پیاده، هشتاد هزار سوار، و شش هزار پیل جنگی در اختیار داشت و این باعث شد تا مقدونیان بازگشت را به پیشروی ترجیح دهند.^{۳۳۲} برخی از مورخان معاصر این اعداد را جدی گرفته‌اند و فرض کرده‌اند که به راستی

³³² Plutarch, Parallel Lives, "Life of Alexander" 62.1-4.

شاه مگده قدرت نظامی چنین بزرگی را در اختیار داشته، و چاندره گوپته هم برای فتح این سرزمین ارتشی به همین بزرگی را سازماندهی کرده است.^{۳۳۳} اما این برداشت به کلی نادرست است. تا پیش از تشکیل دولت مائوریه وحدت سیاسی و نهادهای دولتی لازم برای سازماندهی ارتشهای بزرگ در شمال هند وجود نداشت و چنان که از گزارشهای بازمانده از سفر جنگی اسکندر بر می آید، تنها ارتشهای بزرگ و سازمان یافته به استانهای هخامنشی تعلق داشته اند.

در آنسوی رود هیداسپ، یعنی در قلمروی که احتمالاً همان استان هخامنشی هند بوده، تنها جنگاوران قبیله ای وجود داشته اند که شمارشان دست بالا به چند هزار تن، یا در حالتی استثنایی مثل سپاهیان قبایل متحد زیر فرمان پوروشوتامه، به ده- بیست هزار تن می رسیده است. این در حالی است که می توان فرض کرد پوروشوتامه شهربان هخامنشی استان هند بوده باشد. در این حالت امبیک که شهربان استان همسایه اش بوده و انگار دشمنی ای با او داشته، انقراض هخامنشیان و ورود سپاهیان بیگانه را همچون فرصتی برای دست اندازی به استان کناری قلمداد کرده است. با این شرح، قوای زیر فرمان شاه مگده که امیرنشینی کوچک را زیر فرمان داشته، نمی توانسته از چند هزار تن بیشتر باشد.

به احتمال زیاد بعد از ورود اسکندر به منطقه و درگیر شدن رهبران محلی با هم بود که چاندره گوپته به شاگردی چانیکه در آمد. این احتمال هم هست که چاندره گوپته پیش از این مقطع زمانی با چانیکه مربوط بوده باشد، و اگر چنین فرضی را بپذیریم، او را نیز باید از مقیمان تاکسیلا و یکی از شهروندان استانی هخامنشی بدانیم. اما این احتمال هم باید در نظر گرفته شود که اصولاً نزدیکی او به چانیکه به بعد از هجوم

³³³ Mookerji, 1988 [1966]): 31, 28–33.

مقدونیان مربوط شود و نتیجه‌ی گریختن چانکیه از تاکسیلا باشد. به هر صورت این عضو جنگاور از طبقه‌ی کشریه، چانکیه را به عنوان استاد و راهبر خود برگزید و با مشاوره و پشتیبانی معنوی او برنامه‌ی تاسیس دولتی بزرگ را طراحی کرد. طبق گزارش «مودره‌وکشسه» و «ویسکه‌دوته»^{۳۳۴} چاندره‌گوپته ابتدا با یک رهبر قبیله‌ای به نام پروتکه^{۳۳۵} متحد شد. در رساله‌ی جینی «پریسیشته پروان»^{۳۳۶} هم چنین چیزی نوشته شده، و چنین آمده که که این مرد بر کوهپایه‌های هیمالیا فرمان می‌راند. با این وجود بعید است چاندره‌گوپته‌یی که با تاکسیلا پیوندهای روشنی داشته، از سرزمینی در پشت سر دشمن خود یارگیری کرده باشد. از این رو برخی از مورخان معاصر این مرد را همان پوروشوتامه دانسته‌اند که با اسکندر جنگید و بعد از بازگشت مقدونیان در شرق رود هیداسپ توانست موقعیت خود را حفظ کند.^{۳۳۷} با توجه به پیوندهای چانکیه با تاکسیلا و اتحاد احتمالی با پوروشوتامه، چاندره‌گوپته احتمالا ارتشی را زیر فرمان داشته که سربازانش از مردم مستقر در فاصله‌ی میان تاکسیلا و پتلی‌پوتره برخاسته بوده‌اند. یعنی سربازان او احتمالا همان بقایای سپاهیان استان هند هخامنشی بوده‌اند.

چاندره‌گوپته در زنجیره‌ای از جنگها به دولت مگده که قوی‌ترین واحد سیاسی همسایه‌اش بود تاخت و شاه (دهانه‌نانه) و سپاهبد مگده (بدره‌ساله^{۳۳۸}) را شکست داد و خود پتلی‌پوتره را فتح کرد. به این ترتیب این مرد در زمانی که تازه بیست سال داشت، یعنی در ۳۲۱ پ.م، موفق شد دولت بزرگ مائوریه را تاسیس کند، و این تازه دو سال بعد از مرگ اسکندر (۳۲۳ پ.م) بود. چاندره‌گوپته پس از تثبیت قدرت خود در

³³⁴ Visakhadutta

³³⁵ Parvatka

³³⁶ Parisishtaparvan

³³⁷ Marshall, 1951: 18.

³³⁸ Bhadrāsala

پتلی‌پوتره به سوی استانهای پیشین هخامنشی پیشروی کرد و مقدونیانی که بعد از لشکرکشی اسکندر در منطقه باقی مانده بودند را کشتار کرد. او دو تن از شهربانان منصوب شده توسط اسکندر را نیز به قتل رساند. این دو، نیکانور و فیلیپ بودند.^{۳۳۹} احتمالاً واپسین بقایای اردوگاه‌های مقدونی در استانهای جنوب غربی شاهنشاهی هخامنشی در ۳۱۶ پ.م سرکوب شده و سربازان باز مانده از هجوم اسکندر کشتار شده باشند. این را از آنجا می‌توان حدس زد که سرداران و شهربانانی که در زمان تازش اسکندر در این منطقه به قدرت رسیده بودند، تا این تاریخ قلمرو خود را رها کردند و با ارتشهایی که باید قاعدتاً اردوی مقدونیان در قلمروهای فتح شده باشد، به ایران غربی کوچیدند. در ۳۱۷ پ.م اودموس که پنجاب را در اختیار داشت این منطقه را ترک کرد و به غرب رفت و در ۳۱۶ پ.م پیتون پسر آگنور نیز از استان هندِ هخامنشی خارج شد و به بابل بازگشت. مورخان رومی نیز حمله‌ی چاندره‌گوپته و راندن مهاجمان مقدونی را مورد تاکید قرار داده‌اند و گفته‌اند که وقتی سلوکوس به ایران شرقی لشکر کشید، به دلیل غیاب اردوگاه‌های مقدونی نتوانست در میان مردم این منطقه پایگاهی برای خود بیابد و در نتیجه ناگزیر شد با او صلح کند.^{۳۴۰}

چنین می‌نماید که چاندره‌گوپته در جریان حمله به جنوب شرقی ایران زمین همچون نیرویی رهایی‌بخش عمل کرده و از پشتیبانی مردم برخوردار بوده باشد. این که قلمرو او بعد از این عملیات استان هرات، هفت‌رود (پنجاب) و گنداره‌ی هخامنشی را در بر می‌گرفته، نشانگر آن است که خاستگاه قدرت وی در اصل همین منطقه بوده است. چاندره‌گوپته در واقع نجات‌بخشی بوده که به همراه استادش از منطقه‌ی

³³⁹ Boesche, 2003: 9–37.

³⁴⁰ Junianus Justinus, *Historiarum Philippicarum libri XLIV*, XV.4.19.

تاکسیلا برخاست، پادشاهی مگده را به عنوان گرانیگاهی برای بسیج نیرو در شمال هند فتح کرد، و بعد از آن باز به سوی تاکسیلا و استانهای جنوب شرقی هخامنشی بازگشت و آنجا را از مقدونیان پاکسازی کرد.

به این ترتیب دولت مائوریه در گوشه‌ی جنوب شرقی شاهنشاهی هخامنشی پدیدار شد و این یکی از دولتهایی بود که بعد از فروپاشی نظم پارسی در گستره‌ی پهناور زیر سلطه‌ی هخامنشیان ظاهر شد. منابع یونانی برای اشاره به این دولت از نام هند استفاده کرده‌اند و این گزارشی درست است، چون مرکز بسیج نیروی رهایی‌بخشی که این دولت را تاسیس کرد، استان هند هخامنشی بوده است. اما خطاست اگر این کلیدواژه‌ی تاریخی را با شبه‌قاره‌ی هند که مفهومی جغرافیایی و جدیدتر است، همسان بگیریم. دیوانسالاران هخامنشی نخستین کسانی بودند که در تاریخ کلمه‌ی هند را به کار گرفتند، و با این کلمه استانی را مشخص می‌کردند که در جنوبی‌ترین نقطه‌ی گوشه‌ی نیمه‌ی شرقی شاهنشاهی قرار داشته و رود سند در میانه‌اش جاری بود.^{۳۴۱} این نام در میان ایرانیان تا عصر اشکانی همچنان همین دلالت را حفظ کرد. در مقابل، یونانیان از ابتدا تصویری اساطیری و مبهم از هند در ذهن داشتند، و این چیزی است که در تواریخ هرودوت نمایان است. بعدتر یونانیان و رومیان این کلمه را در زمینه‌ای سیاسی به کار می‌گرفتند که دولت مائوری یا کوشانی در این قلمرو مستقر شده بود، و از این رو کل سپهر نفوذ سیاسی این دولتها را هند می‌نامیدند. در تمام دوران کلاسیک یونانیان و بعدتر رومیان دولت مائوریه را با نام هند (india, ινδοσ) می‌شناختند که همان نام استان هند هخامنشی است که در منابع یونانی پیش از اسکندر مثل هرودوت نیز دقیقاً در همان معنای جغرافیایی دیده می‌شود. این تعبیر به تدریج گسترش یافت و قلمرو بلوچستان، سیستان، افغانستان، و پاکستان

³⁴¹ برای شرح بیشتر بنگرید به بخش دوم از کتاب «داریوش دادگر» (شورآفرین، ۱۳۹۰) به قلم نگارنده.

امروزین را نیز در بر گرفت.^{۳۴۲} این تعمیم، ایرانی بودن ماهیت این دولتها و استقلالشان از بدنه‌ی شبه قاره‌ی هند را نشان می‌دهد. این نواحی بخشهایی از حریم ایران‌زمین هستند و به تعبیر جدید هند – در معنای شبه قاره‌ی هند – ارتباطی ندارد. در واقع حد نهایی آشنایی جغرافی‌نویسان یونانی از هند، تا رود گنگ در نزدیکی پتلی‌پوتره بوده است.^{۳۴۳}

آنچه بهتر از هر داده‌ای ماهیت قدرت چاندره‌گوپته را نشان می‌دهد، رویارویی اش با سلوکوس است. داده‌هایی دقیقی در مورد رویارویی نظامی این دو شاه در دست نداریم. اما از داده‌های فرعی چنین بر می‌آید که سلوکوس از هم‌اورد هندی خود شکست سختی خورده باشد. او در نهایت ناگزیر شد سرزمینهای جنوبی ایران شرقی را به چاندره‌گوپته واگذار کند. بعد از این نبرد سلطه‌ی چاندره‌گوپته بر رخج، گدروزی، هرات و هندوکوش (پاروپامیسادای) تثبیت شد؛^{۳۴۴} و این جدای از استانهای هخامنشی گنداره و پنجاب و هند است که پیشاپیش توسط نیروهای چاندره‌گوپته فتح شده بود. تازه بودن فتح رخج را از اینجا در می‌یابیم که مگاستنس تا پیش از این نبرد در دربار شهربان مقدونی رخج ساکن بود^{۳۴۵} و بنابراین بخشی از سپاه اسکندر در این منطقه چیرگی داشته‌اند. دایره‌ی جغرافیایی نفوذ چاندره‌گوپته را در بیشتر منابع بسیار گسترده و بزرگ دانسته‌اند. گفته‌اند که مرزهای قلمروی او در شرق به آسام و بنگال^{۳۴۶}، در غرب به افغانستان و بلوچستان، در شمال به نپال و کشمیر،^{۳۴۷} و در جنوب به دکن می‌رسیده است. اما این قلمروی بسیار بزرگ است و بعید

³⁴² Pliny, Natural History VI, 23.

³⁴³ Pliny, Natural History, Book 6, Chap 17; Chap 21.

³⁴⁴ Majumdar, 1977.

³⁴⁵ Arrian, Anabasis Alexandri v,6.

³⁴⁶ Vaughn, 2004: 440–459 [442].

³⁴⁷ Goetz, 1955: 61–74.

است در غیاب ساختارهای سیاسی نظام‌مند و قدیمی‌تر، یک تن به تنهایی توانسته باشد چنین دامنه‌ای را فتح کند و در قالب یک دولت سازماندهی نماید. به خصوص که بعد از چاندره گوپته هم نشانی و تاثیری از چنین دولت بزرگ مفروضی نمی‌بینیم. مورخان امروز در این مورد توافق دارند که بدنه‌ی قدرتمند قلمرو چاندره‌گوپته افغانستان و پاکستان و بلوچستان را در بر می‌گرفته است.^{۳۴۸} بنابراین می‌توان با تقریبی خوب این دولت را دست کم در آغازگاه خود ادامه‌ی نظم هخامنشی در استانهای جنوب شرقی شاهنشاهی دانست. شکستی که سلوکوس از چاندره‌گوپته خورد، باعث شد تا او را به عنوان شاهی هم‌تراز به رسمیت بشناسد. مورخان یونانی نوشته‌اند که او برای استوار ساختن پیمان صلح با او، و در مقابل دریافت پانصد پیل جنگی، دختر خویش کورنلیا را به عقد چاندره‌گوپته در آورد.^{۳۴۹} سلوکوس همچنین سفیری مقدونی به دربار چاندره‌گوپته گسیل کرد و این همان مگاستنس^{۳۵۰} (Μεγασθένης) از یونانیان بومی آناتولی بود که برای مدتی در رخج نزد شهربان سیبورتیوس اقامت داشت.^{۳۵۱} ارتباط دیپلماتیک دربار سلوکی و مائوریه تا نسلهای بعد نیز همچنان ادامه داشت. چنان که در دوران بیدوساره سفیر دیگری به نام دیماکوس^{۳۵۲} به دربار مائوریه گسیل شد. در عصر آشوکا شاه مقدونی مصر نیز سفیری به دربار مائوریه فرستاد که دیونوسیوس^{۳۵۳} نام داشت.^{۳۵۴} سلوکوس و چاندره‌گوپته بعد از جنگ اولیه‌شان، روابط دوستانه و صلح‌آمیزی با هم برقرار کردند.

³⁴⁸ Smith, 1998.

³⁴⁹ Tarn, 1940: 84–94; Bosem, 2003.

³⁵⁰ Megasthenes

³⁵¹ Arrian, *Anabasis Alexandri*, v,6.

³⁵² Deimakos

³⁵³ Dionysius

³⁵⁴ Pliny the Elder, "The Natural History", Chap. 21.

در حدی که منابع یونانی از پیکی یاد کرده‌اند که از سوی چاندره‌گوپته به نزد سلوکوس رفت و برایش داروی افزایش‌دهنده‌ی قدرت مردانگی را به عنوان هدیه برد.^{۳۵۵}

چاندره‌گوپته زمانی به قدرت رسید که دودمان نانده مگده را به نیرومندترین قدرت منطقه تبدیل کرده بودند، اما همچنان قلمرو شمالی هند گذشته از استان هند که در اطراف رود سند قرار داشت، از امیرنشین‌هایی کوچک تشکیل می‌شد که هریک توسط سرکرده‌ای قبیله‌ای رهبری می‌شد.^{۳۵۶} مگده در زمان زندگی ناندی وردنه به نیرومندترین این امیرنشین‌ها در حوزه‌ی رود گنگ تبدیل شد، اما همچنان ساخت قدرتی متمرکز و بزرگ شبیه به دولتهای قدیمی‌تر درون ایران زمین در این منطقه غایب بود.

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که در دوران زندگی چاندره‌گوپته، هنوز کیش بودایی در قلمرو او رایج نبوده و نسبت به آیین جین موقعیتی فروپایه‌تر داشته است. مگاستنس که احتمالاً در دوران زندگی چاندره‌گوپته از دولت مائوریه دیدار کرده بود، سفرنامه‌ای به نام ایندیکا نوشته و در آن جزئیات زیادی را درباره‌ی دین و جغرافیای ایران جنوب شرقی و هند شمالی شرح داده است،^{۳۵۷} اما هیچ اشاره‌ای به دین بودایی ندارد.^{۳۵۸} از این رو چنین می‌نماید که تا پیش از عصر آشوکا این منش هنوز به صورت دینی فراگیر در نیامده و بیشتر در حلقه‌های کوچک و نخبه‌گرای هوادار فلسفه‌ی بودایی رواج داشته است.^{۳۵۹}

³⁵⁵ Athenaeus of Naucratis, "The deipnosophists" Book I, chapter 32 Ath. Deip. I.32.

³⁵⁶ Shastri, 1967: 26.

³⁵⁷ McCrindle, 1877.

³⁵⁸ Dahlaquist, 1996: 386.

³⁵⁹ Vassiliades, 2005.

چاندره‌گوپته به این ترتیب عمر خود را به پایان برد که در سنین پیری به یک قدیس جین به نام آچاریه بهادره‌بهو^{۳۶۰} (حدود ۴۳۳-۳۵۵ پ.م) پیوست. این شخص نویسنده‌ی دو تا از مهمترین رساله‌های جینی به نامهای «اوپسرگهره ستوتراه»^{۳۶۱} و «کله سوتره»^{۳۶۲} است. او در بنگالادش امروزی زاده شد و می‌گویند بعد از دیدار با چاندره‌گوپته او را به آیین جین گرواند. با این وجود آرای او شباهتی با دیدگاه چانکیه دارد و بعید نیست که چاندره‌گوپته از ابتدای کار به عنوان نماینده‌ی دیدگاه فلسفی مهاویره و با پشتیبانی خردمندان این نحله‌ی فکری به قدرت رسیده باشد. گزارشهای باستانی چنین می‌گویند که چاندره‌گوپته به همراه استادش بهادره‌بهو به منطقه‌ای رفت که امروز کرئه‌تکه نامیده می‌شود. این دو در آنجا در غاری به ریاضت نشستند و با پرهیز از غذا خوردن طبق آیین زاهدانه‌ی سالکانه خودکشی کردند.

شواهد دیگری هم هست که نشان می‌دهد دوران چاندره‌گوپته با شکوفایی کیش جین همزمان بوده است. راهبی جین به نام استوله‌بدره^{۳۶۳} که در همین زمان نگران از یاد رفتن تعالیم استادان قدیمی بود، شورایی را تشکیل داد تا آموزه‌های پوروه^{۳۶۴} به صورت نوشتار تدوین شوند. اما دانش اعضای این شورا برای فهم آموزه‌ها و متون بازمانده درباره‌اش اندک بود، پس استوله‌بدره به نزد بهادره‌بهو رفت و از او یاری طلبید. بهادره‌بهو که نگران فساد و تباهی در آموزه‌های پوروه بود، چهارده پوروه‌ی اصلی را به این شخص آموزاند، اما او را از تعلیم دادنش به دیگران منع کرد. بعدتر که استوله‌بدره این آموزه‌ها را در شورای جین آشکار کرد،

³⁶⁰ Acharya Bhadrabahu

³⁶¹ Upsargahara Stotra

³⁶² Kalpasutra

³⁶³ Sthulabhadra

³⁶⁴ Purva

میان پیروان دودستگی افتاد. گروهی از او پیروی کردند و به فرقه‌ی جینی شوتَمبر^{۳۶۵} تبدیل شدند. در مقابل گروهی از آموزه‌های رقیب او —آچاریا ویشکَهه^{۳۶۶}— پیروی کردند و به فرقه‌ی دیگَمبر^{۳۶۷} مشهور شدند. بهادره‌بهو مدت دوازده سال را در نپال گذراند و در آنجا روشهای ریاضت تنفسی یوگی‌ها را تمرین کرد. او در نهایت با پیروی از روش سالکانه^{۳۶۸} خودکشی کرد. سالکانه یا سَتَره^{۳۶۹} در آیین جین عبارت است از مرگ داوطلبانه از راه روزه گرفتن نامحدود.

جین‌ها اعتقاد دارند که بهادره‌بهو برادری به نام وراهه‌میهره (वराहमिहिर) (505–587 پ.م) داشته است. زمانی که شاه حاکم بر قلمروی ایشان صاحب پسری شد، وراهه‌میهره پیشگویی کرد که او تا صد سال خواهد زیست. اما بهادره‌بهو اعلام کرد که این کودک تا هفت روز بعد با یک گربه خواهد مرد. در روز هشتم از عمر او، دری که نقش گربه‌ای بر آن حک شده بود بر سر نوزاد افتاد و او را کشت. وراهه‌میهره که از این موضوع شرمگین شده بود، قلمرو آن شاه را ترک کرد و پس از مدت کوتاهی درگذشت. می‌گویند او پس از مرگ به یک ویتَر^{۳۷۰} تبدیل شد، که نوعی دیو یا نیمه‌خدای بدخواه و آزارگر است و جین‌ها و به خصوص پیروان بهادره‌بهو را آزار و شکنجه می‌دهد. بهادره‌بهو در مقام پاسخ مانترایی به نام «اوپسرَگَهَره سَتوتَره» را نوشت و آن را به پیروانش آموخت. به این ترتیب وراهه‌میهره شکست یافت و نیروی شیطانی‌اش خنثا شد.

³⁶⁵ Shvetambar

³⁶⁶ Acharya Vishakha

³⁶⁷ Digambar

³⁶⁸ Sallekhana

³⁶⁹ Santhara

³⁷⁰ Vyantar

این داستان احتمالا بازتاب کشمکش و رقابتی است که زمانی بین این دو تن درگرفته و به پیروزی بهادره‌بهو بر برادرش و رواج بیشتر آیین‌اش منتهی شده است.



ایرانیان سغدی پیشکش کننده‌ی هدیه به معبدی بودایی، بازیکیلک، شرق تاریم، قرن هشتم میلادی

گفتار پنجم: آشوکا

در همان سالی که چاندره‌گوپته پادشاه نانده را شکست داد و دولت خود را تاسیس کرد، صاحب پسری شد که او را بیندوسره^{۳۷۱} نامید. در ۲۹۸ پ.م که چاندره‌گوپته از سلطنت کناره‌گیری کرد، این پسر به جایش بر تخت نشست و قلمرو خود را به سوی جنوب گسترش داد. یونانیان بیندوسره را آمیتروخاتس^{۳۷۲} یا آلتروخادس^{۳۷۳} می‌خواندند که شکلی یونانی شده از کلمه‌ی سانسکریت آمیتره‌گهته^{۳۷۴} است، که لقب وی بوده و «کشنده‌ی دشمنان و پیمان شکنان» معنی می‌دهد. لقب دیگر او آجاته‌شتر و بوده، که یعنی «مرد بی دشمن»^{۳۷۵}.

بیندوسره در بیست و دو سالگی بر تخت نشست و با راهنمایی چانکیه حکومت کرد. این مرد همچنان نقش نخست وزیر را برای او ایفا می‌کرد و چنین می‌نماید که شالوده‌ی دولت مائوریه به دست وی بر پا شده و قوام یافته باشد. یک متن تبتی می‌گوید که چانکیه کسی بود که باعث شد تا بیندوسره بتواند بر شانزده قلمروی همسایه‌اش غلبه کند و قدرت خود را در میان دو آب بسط دهد. مورخان هندی امروزی ادعا کرده‌اند که منظور این متن از «میان دو آب»، فاصله‌ی بین اقیانوس آرام و دریای عمان بوده است. اما از متن چنین چیزی بر نمی‌آید و احتمالا مقصود اصلی فاصله‌ی میان هیرمند و گنگ بوده است.

³⁷¹ Bindusara

³⁷² Amitrochates

³⁷³ Allitrochades

³⁷⁴ Amitraghata

³⁷⁵ Strabo, II,I, 9.

بیندوسره دو پسر داشت به نامها آشوکا و سوسیما که به عنوان حاکم شهرهای اوجاین و تاکسیلا زیر نظر پدرشان فعالیت می‌کردند. در دوران حکومت او مردم تاکسیلا دو بار سر به شورش برداشتند که دست کم یکی از آنها به دلیل ستمگری‌های سوسیما بوده است. بیندوسره در سرکوب شورش دوم ناکام ماند و این کاری بود که پسرش آشوکا بعدتر به انجام رساند.

آشوکا (अशोक) در سال ۳۰۴ پ.م زاده شد و در ۲۶۹ پ.م به جای پدرش بر تخت نشست.^{۳۷۶} نام آشوکا به معنای «بی‌درد و غم» و همان «آ-سوگ/ بی‌سوگ» پارسی است. او در کتیبه‌اش خود را با لقب دوانام‌پُریا^{۳۷۷} شناسانده که به معنای «محبوب و مورد توجه خدایان» است. لقب دیگرش پیدسی^{۳۷۸} است که یعنی «مهربان با همه». داستان زندگی او در دو متن از قرن دوم ثبت شده که «روایت آشوکا» (آشوکاودانه: अशोकवदन)^{۳۷۹} و «روایت خدایان» (دیویاودانه)^{۳۸۰} خوانده می‌شوند. متنی سری‌لانکایی به نام «سالنامه‌ی بزرگ» (مهاوَمَسَه^{۳۸۱}: ३७०-३७१ در سینه‌هالی) هم هست که به شرح زندگی او می‌پردازد. گفته‌اند که نام مادرش درما یا دَمّا بوده است. مفصل‌ترین توضیح درباره‌ی این زن را در «آشوکاودانه» می‌خوانیم که به گزارش‌اش اسم ملکه‌ی بیندوسره، سوبه‌دِرَنگی^{۳۸۲} بوده است. او دختر شاه چَمپا بود که بر منطقه‌ی تَلَنگَنه حکومت می‌کرد. «دیویاودانه» نیز همین ماجرا را روایت کرده، اما نام مادر آشوکا را جَنپَه‌دَکَلِیانی^{۳۸۳} دانسته است.^{۳۸۴} همه‌ی منابع

³⁷⁶ Thapur, 1973/ 1980: 51.

³⁷⁷ Devānāmpriya

³⁷⁸ Piyadasi

³⁷⁹ Aśokāvadāna

³⁸⁰ Divyāvadāna

³⁸¹ Mahāvamsa

³⁸² Subhadrāṅgī

³⁸³ Janapadakalyānī

³⁸⁴ Sarao, 2007: 89.

توافق دارند که این زن از پیروان آجیویکه بود و کسی هم که واسطه‌ی ازدواجش با شاه مائوری بود، دانشمندی به نام پیلینده‌وتسه بود که به همین فرقه تعلق داشت.^{۳۸۵} گفتیم که بیندوسره نیز مانند چانکیه از پیروان این کیش بوده و بنابراین چنین می‌نماید که دولت مائوریه زیر تاثیر آرا و عقاید این فرقه پدید آمده باشد.

آشوکا چندین برادر ناتنی بزرگتر از خود داشت، اما به زودی به خاطر توانایی‌های بدنی و دلاوری‌اش از دیگران ممتاز شد. می‌گویند شکارچی‌ای بسیار ماهر بود و یک بار شیری را تنها با یک عصای چوبی به قتل رساند. او در اواخر دوران زمامداری بیندوسره به عنوان حاکم شهر اوجاین برگزیده شد، و این دورانی بود که دولت بزرگ مائوریه با ناآرامی داخلی دست به گریبان بود. لامایی به نام تارناثه^{۳۸۶} (۱۶۳۴-۱۵۷۵ م.) نوشته که چانکیه به نمایندگی از بیندوسره شانزده امیر را از میان برد و در قلمرو ایشان سروری یافت. برخی از نویسندگان این را به معنای توسعه‌ی دولت مائوریه به سوی جنوب و فتح دکن دانسته‌اند. اما با توجه به شورش شهرهای مهمی مانند تاکسیلا بعید است دولت مائوریه در این زمان توانایی لازم برای چنین گسترشی را داشته باشد. به احتمال زیاد این اشاره به پیگرد و کشتار اشراف سرکش درون دولت مائوریه و تمرکز قدرت به دست چانکیه دلالت می‌کند. این ناآرامی‌ها تا زمان مرگ بیندوسره ادامه یافت. طوری که در این هنگام شهر تاکسیلا همچنان در حال شورش بود و حاکم آن سوسیما - که ولیعهد بیندوسره هم بود - در فرو نشاندن آن درمانده بود.

³⁸⁵ Singh, 2008.

³⁸⁶ Tāranātha

«دیویاوندانه» نوشته آشوکا که از پشتیبانی چندتن از درباریان پدرش برخوردار بود، به یاری وزیری به نام راده‌گوپته^{۳۸۷} دسیسه‌ای چید و برادرش را فریفت و او را به چاهی فرو افکند که درونش را از مرجانهای نوک تیز پر کرده بودند. بعد آشوکا به کشتار سایر شاهزادگان پرداخت و ۹۹ برادرش را به قتل رساند و از میان ایشان تنها یک تن یعنی تیسرا را زنده گذاشت.^{۳۸۸} چنین می‌نماید که در این میان جنگی داخلی در گرفته باشد، چون بیندوسره در ۲۷۳ پ.م درگذشت و سوسیما انگار مدت کوتاهی پس از آن کشته شده باشد. اما آشوکا تازه چهار سال بعد در ۲۶۹ پ.م توانست تاجگذاری کند و قدرت را به دست بگیرد.

آشوکا در ابتدای کار شاهی ستمگر و خونخوار بود. می‌گویند بعد از دست یافتن به قدرت آزمونهایی دشوار برای سنجیدن وفاداری درباریان‌ش ترتیب داد و پانصد تن از ایشان را به قتل رساند. همچنین آورده‌اند که پانصد زن در حرم خود داشت و چون یکی از ایشان به او توهین کرد، همه را زنده زنده سوزاند. او همچنین شکنجه‌گاه مخوفی ساخته بود که مردم آن را دوزخ روی زمین می‌نامیدند. به دلیل این کارها بود که مردم او را «چندآشوکا» می‌نامیدند، یعنی آشوکای هراس‌آور.

آشوکا هشت سال بعد از به قدرت رسیدنش را صرف تحکیم پایه‌های قدرتش کرد و به گوشه و کنار لشکر کشید. گفته‌اند که دامنه‌ی دولت او از کوههای پامیر در شمال افغانستان تا تاملیل‌نادو در جنوب هند کشیده می‌شده و بنگلادش و برمه را نیز در بر می‌گرفته است، اما این سخنان افسانه می‌نماید و نشانه‌ای باستان‌شناختی از وجود دولتی چنین عظیم در هند آن دوران وجود ندارد. با این وجود می‌دانیم که او همچنان افغانستان و پاکستان و بلوچستان امروزی را در اختیار داشته و بر هند شمالی تا مرزهای نپال فرمان می‌رانده

³⁸⁷ Radhagupta

³⁸⁸ Singh, 2008.

است. مرزهای دایره‌ی قدرت‌ش را از اینجا می‌توان دریافت که مشهورترین و آخرین نبردش فتح شهر کالینگا (कलिंग) بوده است.^{۳۸۹} از این رو برای فهم محدوده‌ی دولت آشوکا، شناسایی مکان این شهر اهمیتی فراوان دارد.

بر اساس گزارش مگاستنس دولت کالینگا نام خود را از قبیله‌ای به همین نام گرفته که بین رود گنگ و دریا می‌زیستند.^{۳۹۰} این نویسنده پایتخت این مردم را پارتالیس نامیده و گفته که ارتش این دولت شصت هزار پیاده و هزار سوار و هفتصد پیل جنگی را در اختیار داشته است.^{۳۹۱} مردم این منطقه بعدها نویسا شدند و از خط کالینگا استفاده می‌کردند که از خط براهمی مشتق شده است. بر اساس متون بازمانده با این خط معلوم می‌شود که مردم کالینگا به زبانی دراویدی سخن می‌گفته‌اند و بنابراین آریایی نبوده‌اند.

نبرد کالینگا بزرگترین و تعیین‌کننده‌ترین جنگ آشوکا بود و حدِ نهایی دست‌اندازی‌هایش را نشان می‌داد. جنگ کالینگا در نهایت با پیروزی آشوکا پایان یافت، اما نوشته‌اند که او ده هزار تن از سربازان خود را در جریان این نبرد از دست داد و خشمگینانه به کشتار مردم غیرنظامی روی آورد و روی هم رفته صد هزار تن از اهالی کالینگا را به قتل رساند. طوری که آب رود دایه که در نزدیکی میدان نبرد جاری بود، از خون ایشان به سرخی گرایید.

کالینگا آخرین شهری بود که آشوکا به ضرب شمشیر گشود و پس از آن دیگر به جنگ نرفت و جایی را با زور فتح نکرد. به این ترتیب حد نهایی توسعه‌ی قلمرو او را می‌توان در همان حدی دانست که

³⁸⁹ Mohapatra, 1986: 10.

³⁹⁰ Megasthenes, fragm. XX.B. (in: Pliny, Historia Natura, VI. 21.9–22. 1.)

³⁹¹ Megasthenes, fragm. LVI (in: Pliny, Historia Natura VI. 21. 8–23. 11.)

بعد از گشودن کالینگا بدان دست یافته بود. یعنی مرز گسترش دولت او در استان اوریسای امروزی در شمال شرقی هند بوده است. شاهد مهمی که دامنه‌ی گسترش دولت مائوریه را نشان می‌دهد، مرور سیاهه‌ی آثاری است که از آشوکا به جا مانده است. آشوکا از نظر برافراشتن یادمانها و ثبت ردپای خویش در تاریخ شاهی پرکار و کوشا بوده است. از این رو می‌توانیم اطمینان داشته باشیم که او در تمام مراکز مهم قلمرو خود آثاری یادمانی به جا گذاشته است. این آثار تنها در استانهای اوتارپرادش و مدّه‌پرادش و بیهار در هند، استانهای تاکسیلا و سوات در پاکستان، و بخشهایی از جنوب افغانستان یافت شده‌اند. این بدان معناست که دایره‌ی نفوذ دولت او بر خلاف تصویر عامیانه‌ی موجود، به بدنه‌ی شبه‌قاره‌ی هند گسترش نیافته و تنها به حاشیه‌ی شمالی هند محدود بوده است.

کشتار وحشیانه‌ی کالینگا ناگهان آشوکا را از جنگ و خونریزی بیزار کرد و باعث شد به آیین بودایی بگراید و به عنوان پرشورترین مبلغ این دین فعالیت کند. می‌گویند زمانی که آشوکا بعد از جنگ در میدان انباشته از کشتگان گردش می‌کرد، زنی به نزدش رفت و گفت: «تو پدر، شوهر و پسر مرا کشته‌ای، دیگر برای چه زندگی کنم؟» بعد از آن بود که آشوکا ناگهان از کردار خود پشیمان شد. او ماجرای تحول روحی‌اش را در کتیبه‌ای نوشته و برای ما به یادگار گذاشته است:

«محبوب خدایان، شاه نیکوکار (آشوکا)، هشت سال پس از تاجگذاری‌اش کالینگا را فتح کرد. صد و

پنجاه هزار تن رانده شدند. صد هزار تن کشته شدند و شمار فراوان دیگری مردند. بعد از آن که کالینگا

تسخیر شد، محبوب خدایان در دل گرایشی نسبت به درمه احساس کرد، مهری نسبت به درمه و آموزه‌های

دَمَه در قلب خود یافت. حالا محبوب خدایان احساس پشیمانی عمیقی از فتح کالینگا داشت.^{۳۹۲}

این نبشته‌ی عجیب، نخستین و کهنترین سندی است که فاتحی از خود به جا گذاشته و در آن بابت پیروزی در یک نبرد و فتح یک سرزمین ابراز پشیمانی کرده است.

در ۲۶۱ پ.م، بعد از جنگ کالینگا، آشوکا دین بودایی اختیار کرد و برای نخستین بار سیاستی مبتنی بر بی‌آزاری (آهیمسه) را وضع نمود. پسر او مهیندره^{۳۹۳} (महेन्द्र) با همکاری خواهر دوقلویش که سنگه‌میهره (مهر سنگه، مهر انجمن) نام گرفته بود، آیین بودا را به سری‌لانکا منتقل کرد. در این زمان شاهی به نام دَوَنَم‌پیتیسَه^{۳۹۴} (۲۵۰-۲۱۰ پ.م) بر این سرزمین فرمان می‌راند. این ملبغان با همراهانشان در زمانی به نزد شاه بار یافتند که تازه از شکار فارغ شده بود و درگیر برگزاری بزمی بود. بعد از سخنرانی ایشان، شاه و ملکه‌اش آنولا و درباریان به آیین بودا گرویدند و مجلس شکار به نخستین نشست بوداییان سریلانکا تبدیل شد.^{۳۹۵} مهیندره پس از آن مدتها در این سرزمین ماند و «سه سبد» بودایی را به زبان سینهالی که در سریلانکا رواج داشت ترجمه کرد. او را پدر ادبیات سینهالی دانسته‌اند، چون انگار مردم این سرزمین تا پیش از ورود وی نویسا نبوده‌اند و او نخستین کسی بود که این زبان را در قالب ترجمه‌ی متون بودایی به نوشته درآورد.

آشوکا در ۲۶۰ پ.م دین رسمی دولت مائوریه را بودایی اعلام کرد. استوپاها و معبد‌های بودایی فراوانی در گوشه و کنار ساخت و سیاستی ضد خشونت و جنگ‌گریزانه را در پیش گرفت. حتا شکار جانوران

³⁹² Rock Edict No.13 (in: Dhammika, 1994).

³⁹³ Mahendra

³⁹⁴ Devanampiyatissa

³⁹⁵ Holt, 2004: 795-99.

را ممنوع کرد و مهربانی با زندانیان و مجرمان را باب کرد. او شمار زیادی از ستونها و تندیسهایی را که بر افراشته بود، با کتیبه‌هایی آراست و در آنها اصول اخلاقی خویش را شرح داد. مردم تابع او در این متون با عبارت «فرزندان» یا «کودکان» مورد اشاره واقع شده‌اند. ستونی که او در شهر سارنات برافراشته، کهنترین اثر تاریخی مشهور هندی است و نقش پرچم هند از علایم آن گرفته شده است.

آشوکا با وجود تغییر سیاست نمایانش، به شاهی نرمخو و سست عنصر بدل نشد. او در اصل از دین بودایی برای متمدن ساختن مردم قلمروش و دستیابی به یک آیین وحدت‌بخش سیاسی بهره جست. با این وجود استقبال او از کیش بودایی به معنای دشمنی‌اش با آیین آجیویکه و جین بود که مورد توجه درباریان و اشراف سرزمین‌اش قرار داشت. شواهدی هست که نشان می‌دهد آشوکا همچنان سیاست خشن خویش را در سرکوب این کیشها به کار می‌گرفته است.

متن «آشوکا‌ورانه» یک پیگرد مذهبی خشن را ثبت کرده که علت آن رفتار توهین‌آمیز یک راهب جینی بود. این راهب یک نقاشی کشیده بود و بودا را در حالتی تصویر کرده بود که در برابر مهاویره زانو زده و دارد پایش را می‌بوسد. وقتی آشوکا از این جریان خبردار شد، دستور داد تمام هواداران آیینی که چنین توهینی را روا داشته بودند، اعدام شوند. احتمالاً کسی که این نقاشی را کشیده، با فرقه‌ی آجیویکه پیوندی داشته است، چون در متن تصریح شده که در شمال بنگال تعقیبی مذهبی آغاز شده و هجده هزار تن از پیروان آجیویکه کشتار شدند. همچنین در شهر پتلی‌پوتره، یک جینی که توهین مشابهی به بودا کرده بود به همراه خانواده‌اش در آتش سوزانده شد و آشوکا اعلام کرد هرکس سر یک جینی را برایش بیاورد، یک دینار پاداش خواهد گرفت. به این ترتیب چند هزار جینی به دست مردم مزدور کشته شدند.

بنابراین توجه آشوکا به دین بودایی بیشتر تدبیری سیاسی بوده، و نباید آن را به عنصری روانشناختی و وجدانی بیدار فرو کاست. از یکی از نبشته‌های آشوکا بر می‌آید که او تصویر روشنی درباره‌ی سایر دولتهای

بزرگ دوران خود در ذهن داشته و به روشنی از دین بودایی همچون ابزاری سیاسی بهره می‌جسته است. در

این متن می‌خوانیم:^{۳۹۶}

«اکنون این چیرگیِ آیین (دَمَه) است که محبوبِ خدایان (آشوکا) برترینِ چیرگی‌هایش می‌داند. این (چیرگی) در اینجا، درون مرزها رخ داده است. حتا ششصد یوجانه (شش هزار کیلومتر) دورتر، جایی که آنتیوخوس، شاه یونانی حکومت می‌کند، دورتر از وی، جایی که چهار شاه، بطلمیوس، آنتی‌گونوس، ماگاس و اسکندر فرمان می‌رانند، همچون جنوب، در میان چولاها، پاندیها، تا جایی دوردست مانند پامره‌پرنی (آیین چیره شده است). اینجا در قلمرو پادشاهی در میان یونانیان، کمبوجه‌ها، نَبَه‌که‌ها، نَبَپمکیت‌ها، بَهوجَه‌ها، و پیتینیکاها، در میان آدراها و پالیداها، همه جا مردم از آموزه‌های محبوبِ خدایان (آشوکا) درباره‌ی آیین پیروی می‌کنند. حتا در جاهایی که پیک‌های محبوبِ خدایان به آنجا راه نیافته، آن مردم نیز درباره‌ی آیین شنیده‌اند و آموزه‌های محبوبِ خدایان را درباره‌اش می‌دانند و آن را رعایت می‌کنند و در آینده نیز چنین خواهند کرد.»

در این متن نام آنتیوخوس به صورت «آمتی‌یوکو»^{۳۹۷} و اسم بطلمیوس به شکل «تورمایه»^{۳۹۸} ثبت شده است. آنتی‌گونوس را «آمتیکینی»^{۳۹۹} نوشته‌اند و ماگاس کورنه‌ای به صورت «مَکه»^{۴۰۰} نوشته شده؛ و اسم اسکندر دوم اپیروسی هم به شکل «آلیکاسودرو»^{۴۰۱} آمده است. آشوکا نوشته که پیک‌هایش را به نزد «آن شاه

³⁹⁶ Edicts of Ashoka, Rock Edict (S. Dhammika)

³⁹⁷ Amtiyoko

³⁹⁸ Turamaye

³⁹⁹ Amtikini

⁴⁰⁰ Maka

⁴⁰¹ Alikasudaro

یونانی که آنتیوخوس نام دارد» (آمتیوکو نامَه یونَه راجَه)^{۴۰۲} فرستاد.^{۴۰۳} در نِبشته‌ی دیگری آشوکا نوشته که برای مردمان و جانوران بیمارستان بنا کرده و پرورش و استفاده از داروهای گیاهی را رواج داده و این گیاهان را به همراه بذرشان در سرزمینهای دیگر نیز پراکنده و بهره جستن از آن را باب ساخته است. او در میان شاهان بیگانه‌ای که از این روشهای پزشکی جدید سود برده‌اند، آنتیوخوس سلوکی را نیز نام می‌برد.^{۴۰۴}

آشوکا احتمالاً نخستین پادشاهی است که برده‌داری، شکار، ماهیگیری و جنگل‌زدایی را ممنوع ساخته است. او در بیست و ششمین سال سلطنتش حکمی صادر کرد و سیاه‌ای از جانوران به دست داد که زیر چتر حمایت شاه بودند و نمی‌بایست به دست مردم آسیب ببینند. در این سیاهه از جانورانی گوناگون مانند طوطی، ملکه‌ی مورچه، خفاش، لاک‌پشت، گاو نام برده شده است. چنین می‌نماید که این فرمان به معنای منع کامل گوشتخواری و ذبح جانوران نبوده باشد، و به طور خاص به محدود ساختن مراسم قربانی اشاره کند، که شالوده‌ی آیین‌های هندویی را تشکیل می‌داده است. این نکته در نِبشته‌ی دیگری تصریح شده و چنین آمده که «اینجا (در قلمرو من) نباید جانوری به قتل برسد و برای قربانی پیشکش شود».^{۴۰۵}

مهمترین کتیبه‌ی آشوکا، به خط آرامی و یونانی نوشته شده و در قندهار قرار دارد. در این نِبشته چنین

می‌خوانیم:

«ده سال (سلطنت) کامل شده است. شاه پیادَسی (آشوکا) پرهیزگاری (اوسیبَیا: *εὐσέβεια*) را به

مردم شناساند. از این لحظه او مردمان را پرهیزگارتر ساخته است، و همه چیز در سراسر جهان شکوفا خواهد

⁴⁰² Amtiyoko nama Yona-raja

⁴⁰³ Gandhari original of Edict No13; Greek kings: Paragraph 9.

⁴⁰⁴ Edicts of Ashoka, Rock Edict 2.

⁴⁰⁵ Rock Edict Nb1 (S. Dhammika).

شد. شاه (کشتن) جانداران و مردمان دیگر را ممنوع ساخت، و آنچه را که شکارچیان و ماهیگیران از شکار کردن بازداشته شدند. و آنان که آزمند بودند، از آزمندی‌شان در حد قدرتشان خلع شدند. و بر خلاف آنچه که در گذشته بود و در آینده خواهد بود، نسبت به پدر و مادر و مهترانشان فرمانبر شدند. با این گونه رفتار کردن در تمام موقعیتها، ایشان شادمانتر و بهتر خواهند زیست.»

«درمه خوب است. اما درمه چیست؟ بدی کم و نیکی زیاد، مهربانی، گشاده دستی، راستگویی، و پاکیزگی و خلوص»^{۴۰۶}

«و کردارهای شریف درمه و عمل کردن به درمه عبارت است از افزودن بر مهربانی، گشاده دستی، راستی، پاکیزگی، ادب، و نیکوکاری در میان مردم.»^{۴۰۷}

«کام من آن است که یکنواختی در قانون و یکنواختی در حکم صادر کردن برقرار باشد. من حتا تا آنجا پیش رفتم که به هرکس زندانی شده و به مرگ محکوم شده، ۹ روز مهلت دهم تا خویشاوندانشان در این مدت رایزنی کنند و بتوانند جان ایشان را نجات دهند. اگر هیچکس نبود که بتواند به جای ایشان تاوان پس دهد، زندانیان می‌توانند برای دستیابی به وضع بهتری در جهان بعد از مرگ، هدایایی به دیگران بدهند یا روزه بگیرند.»^{۴۰۸}

«در بیست و ششمین سال بعد از تاج‌گذاری من، زندانیان در ۲۵ مورد مشمول عفو قرار گرفتند.»^{۴۰۹}

⁴⁰⁶ Pilar Edict Nb2 (S. Dharmika).

⁴⁰⁷ Rock Pilar Nb7 (S. Dharmika).

⁴⁰⁸ Pilar Edict Nb4 (S. Dhammika).

⁴⁰⁹ Pilar Edict Nb5 (S. Dhammika).

از کتیبه‌های آشوکا چنین بر می‌آید که در زمان او هنوز سنت دینی بودایی نویسا نبوده و همچنان بر زنجیره‌ای شفاهی از انتقال منش‌ها تکیه داشته است.

«این سخنان آیین (دمه) است که از شاگردان سرچشمه گرفته است: راه شریف زندگی، ترسهای پیش‌رو، شعری درباره‌ی خردمند خاموش، گفتمانِ زندگی خالص، پرسشهای اوپتیسَه، و اندرزهایی به راهوَلَه که کلام بودا درباره‌ی گفتار ناراست است. ای آقایان محترم، کام من آن است که همه‌ی راهبان و راهبه‌ها این سخنان آیین را پیوسته بشنوند و به خاطر بسپارند، و پیش‌نشین‌های زن و مرد هم چنین کنند.»^{۴۱۰}

«انسان در این زندگی بهره، و در زندگی بعدی اعتبار به دست می‌آورد، اگر که آیین را بیاموزاند.»^{۴۱۱}

«شادمانی در زندگی کنونی و بعدی دشوار به دست می‌آید، مگر با عشق فراوان به آیین، خودآزمایی‌های بسیار، احترام بسیار، هراس بسیار (از بدی)، و اشتیاق فراوان.»^{۴۱۲}

آشوکا در سیزدهمین سال سلطنتش نهادی برای تربیت و گسیل مبلغانی دینی تاسیس کرد و گماشتگان این نهاد را مَهامَتَرَه^{۴۱۳} نامید. او نوشته که این مبلغان به میان یونانیان، کمبوجه‌ها و مردم گنداره فرستاده شدند و آیین را در آن مناطق پراکنده کردند.^{۴۱۴}

⁴¹⁰ Minor Rock Edict Nb3 (S. Dhammika).

⁴¹¹ Rock Edict Nb11 (S. Dhammika).

⁴¹² Pilar Edict Nb1 (S. Dhammika).

⁴¹³ Mahamatra

⁴¹⁴ Rock Edict Nb5 (S. Dhammika).

یکی از نمادهای محبوب آشوکا، چرخِ گردونه‌ای بود با بیست و چهار پره، که هندیان آن را به نام آشوکاچکَرَه (چرخ آشوکا) می‌شناسند. این نماد بر بسیاری از یادمانهای او دیده می‌شود و در سال ۱۹۴۷ م که هند استقلال خود را بازیافت، به عنوان نماد این کشور انتخاب شد و در میانه‌ی پرچمش جای گرفت.

آشوکا در بخشهای گوناگون قلمرو خود ستونهایی سنگی را بر پا داشت که آنها را آشوکاَتَمَبَهه می‌نامند. این ستونهای آشوکا به طور میانگین پانزده متر بلندا و تا پنجاه تن وزن دارند. مشهورترین این ستونها، آن است که در شهر سارناث وجود دارد. در پای این ستون چهار جانور - پیل، اسب، گاو و شیر - نقش شده‌اند. برخی از مورخان آنها را نماینده‌ی چهار دوره‌ی زندگی بودا دانسته‌اند. اما این چهار جانور ارتباط معناداری با چهار دوره‌ی یاد شده پیدا نمی‌کنند. احتمال بیشتر آن است که اینها نماد اقتدار سیاسی باشند. در این امتداد آنها را نشانه‌ی چهار جهت اصلی، یا علامت چهار قلمروی اصلی فتح شده توسط دولت مائوریه دانسته‌اند. اما پیوند این چهار جانور با چهار جهت روشن نیست و دولت مائوریه هم چهار قلمرو مهم را فتح نکرده است که بخواهد با این جانوران نمایانده شود. از میان این چهار جانور، سه تایشان دقیقاً با همین نمادپردازی در تخت جمشید دیده می‌شوند و تنها پیل است که جایگزین چهارمین جانور تخت جمشید - پرنده‌ی هما - شده است. حدس من آن است که این چهار جانور در ایران هخامنشی و هند شمالی نماد چهار ایزد مهم محبوب در میان مردمان بوده‌اند.

گفتار ششم: دودمان سونگه

آشوکا چهل سال سلطنت کرد و بعد از او پسرش کوناله به قدرت رسید. او نیز جای خود را به پسرش سَمپَرَتی^{۴۱۵} داد. دولت مائوریه در این میان در سرایش سستی و ناتوانی در غلثید، تا جایی که پنجاه سال پس از مرگ آشوکا، در ۱۸۵ پ.م، آخرین شاه از دودمان چاندره‌گوپته به دست سپهسالارش کشته شد و این سلسله منقرض شد. این شاه بُریهدراته^{۴۱۶} نام داشت و تنها هفت سال سلطنت کرد. سالِ آخرِ حکومت او با حمله‌ی دمتریوس شاه بلخ همزمان شد. دمتریوس که بلخ را در اختیار داشت، به جنوب حمله کرد و کابل و قندهار و بخش از پنجاب را گرفت و به این ترتیب بخش ایرانیِ قلمرو مائوریه را از آن جدا کرد. او حتا ماتوره و پتلی‌پوتره را هم گرفت، ولی ناگزیر شد از این منطقه عقب‌نشینی کند و برای رویارویی با رقیبی خطرناک به بلخ بازگردد.^{۴۱۷}

از دست رفتن جنوب شرقی ایران زمین، به مرگ دولت مائوریه انجامید و این تایید کننده‌ی نظر ماست که این دولت را بیشتر ایرانی می‌داند تا هندی. بلافاصله بعد از کشته شدن این نواحی، بُریهدراته کشته شد و این دولت از میان رفت. کسی که ماسه‌ی انهدام نهایی دولت مائوریه را چکاند، سپهسالار دولت مائوریه بود، مردی برهمن و هندو به نام پوسیه‌میترا سونگه^{۴۱۸} که در جریان سان دیدن شاه از ارتش او را به خاطر

⁴¹⁵ Samprati

⁴¹⁶ Brihadratha

⁴¹⁷ Lahiri, 1974: 22-24.

⁴¹⁸ Pusyamitra Sunga

بی‌لیاقتی و شکست خوردنش از دمتریوس سرزنش کرد و به قتلش رساند. او خود دودمانی تازه تاسیس کرد که به نام دولت سونگه (शुंग राजवंश) شهرت یافته است. این دولت از ۱۸۵ تا ۷۳ پ.م دوام آورد و نخستین دولت کاملاً هندی بود و در واقع از دنباله‌ی جنوب شرقی دولت مائوریه تشکیل یافته بود. پایتخت این دولت در پتلی‌پوتره قرار داشت و دین رسمی‌اش هندویی بود. سیاست شاهانش آن بود که هویتی نو را بر مبنای دین هندو و سنن قبایل قدیمی هندی پدید آورند.^{۴۱۹} روشن است که این سیاست واکنشی به هواداری سرسختانه‌ی دودمان مائوریه از کیش بودایی بوده است.

چنین می‌نماید که در این دولت روایتی هندو از کیش مهر رواج داشته باشد. این را می‌توان از روی نام شاهان این دودمان دریافت. مثلاً چهارمین شاه از دودمان سونگه، وهومیتره یا (چنان که در متن d از دست نویس «مَیسیه پورانا»^{۴۲۰} آمده) هومیتره^{۴۲۱} یا (بنا به گزارش بانه در «هرشه‌چریتَه» سومیتره بود که از سال ۱۳۱ تا ۱۲۴ پ.م بر شمال هند حکومت کرد. نام پدرش هم آگنی‌میتره (अग्निमित्र: آتش مهر) (حکومت ۱۴۹-۱۴۱ پ.م) بوده و هومیتره نیز همان هومهر (مهر نیک) در پارسی است. نام پدر بزرگش هم پوسیه‌میتره بوده است. اشاره‌هایی به سنت قربانی کردن اسب مقدس در این خاندان وجود دارد^{۴۲۲} که رسمی مهرپرستانه و ایرانی است. همچنین خبر داریم که با یونانیان (یونَه) در کرانه‌ی رود سند جنگیده و ایشان را شکست داده است.^{۴۲۳} از نام اطرافیانش روشن می‌شود که مهرپرستی رایج در این خاندان از نوع زرتشتی نبوده، چون انگار ایشان صفت دیو را به عنوان نام خدا و لقبی مثبت برای مهر به کار می‌گرفته‌اند و این بیشتر به سنت هندیان ودایی

⁴¹⁹ Marshall, 1990: 38.

⁴²⁰ Matsya Purana

⁴²¹ Lahiri, 1974: 47.

⁴²² Malavikagnimitram, Act V, Verse 14.

⁴²³ Lahiri, 1974: 51.

شبهه است. یک گواه در این مورد آن که قاتل هومیتره مردی از نزدیکانش بوده که میتره دَوَه (مهردیو، ایزد مهر) نام داشته است.^{۴۲۴}

این که دین بودایی همچنان در بخشهای ایرانی کنده شده از دولت مائوریه باقی ماند، و گرانیگاهش در ایران شرقی تثبیت شد، نشانه‌ی آن است که احتمالاً پیشتر در دوران مائوریه نیز چنین بوده است. یعنی در اصل ما با یک دولت ایرانی بودایی روبرو هستیم که هسته‌ی مرکزی‌اش استانهای قدیمی هخامنشی بوده، و از همان ابتدا از این ناحیه به سوی جنوب و شرق پیشروی کرده است. بخش هندی دولت مائوریه در اصل دنباله‌ی هسته‌ای ایرانی بوده، که بلافاصله بعد از جدایی از این خاستگاه دستخوش فروپاشی شده و به دولتی یکسره متفاوت دگردیسی یافته است. عناصر و شاخصهای اصلی تعریف کننده‌ی دولت مائوریه -کیش بودایی، تاکید بر دادگری، و ساخت سیاسی تمرکزگرا- همگی در دوران هخامنشی در درون استانهای تابع پارسها یا مناطق همسایه‌شان ابداع شده و در این قلمرو ریشه داشته است. بعد از فروپاشی مائوریه نیز می‌بینیم که باز همین شاخصها در همان استانهای قدیمی هخامنشی پایدار باقی می‌ماند و تنها دنباله‌ی هندی جنوبی و شرقی است که بعد از جدایی از این ریشه، حیات مستقل و متفاوت خود را پیدا می‌کند.

پوسیه‌میترا نخستین پادشاه برهمن تاریخ است. او نام پسرش را آگنی‌میترا گذاشت و این نامهای ودایی که در آن از اسم خدایان باستانی هند و ایرانی زیاد استفاده می‌شد، واکنشی بود به آیینهای فلسفی و ضدخدای بودایی و جینی که مستقیماً از خرد زرتشتی تاثیر پذیرفته بود. تردیدی نیست که در زمان حکومت وی آیین بودا در قلمرو دولت سونگه از رونق افتاده است. در «آشوکاودانه» می‌خوانیم که پوسیه‌میترا دشمن

⁴²⁴ Lahiri, 1974: 53-52.

قسم خورده‌ی دین بودایی بود و چهار سپاه بسیج کرد تا این دین را از میان بردارد. او به منطقه‌ی کوکو ترمه رفت و انجمن بودایی آنجا را ویران کرد و راهبان را کشت. او در ساکالا هم اعلام کرد به هر کس که سر یک بودایی را برایش بیاورد، صد سکه‌ی زر پاداش خواهد داد.^{۴۲۵} به این ترتیب در دشمنی او با بوداییان جای بحث نیست. اما این که سیاست و پیگرد یک شاه توانسته باشد به این سادگی دینی بزرگ را ریشه کن کند، به نظرم بعید می‌رسد. به خصوص که این دین تا چند سال پیش به مدت هفتاد سال دین رسمی دولت محسوب می‌شده است. گمان من آن است که پوسیه میترا بدان دلیل در نابود کردن دین بودایی کامیاب شد که این دین از همان ابتدا در قلمرو زیر فرمانش، یعنی هند شمال شرقی، هوادار چندانی نداشته است. هیچ یک از شهرهای مهم بودایی در این منطقه قرار نداشته‌اند و انجمنها و آثاری که در منابع به ویران شدنشان اشاره شده، همگی گمنام هستند. معنای این شواهد آن است که مراکز دین بودایی در قلمرو سونگه از همان آغاز پراکنده و کم‌توان بوده‌اند و به شهرهای بودایی بزرگی مانند بلخ و تاکسیلا و قندهار شبیه نبوده‌اند. این نشان می‌دهد که در سراسر دوران مائوریه منزلگاه دین بودایی ایران شرقی و نه شمال هند بوده است.

یکی از نشانه‌هایی که تمرکز دین بودایی در جنوب شرقی ایران زمین و بی‌رونق بودنش در شمال هند و زادگاه اصلی بودا را نشان می‌دهد، آن است که حتا بعد از بگیر و ببندهای شاهان اولیه‌ی این دودمان، دین بودایی در این سامان رواجی نیافت. کتیبه‌هایی در قلمرو سونگه پیدا شده که نشان می‌دهد شاهان بعدی این دودمان به این اندازه در دشمنی با دین بودا غیرت به خرج نداده‌اند، و حتا یکی از آنها استوایی هم در

⁴²⁵ Ashokavadana, 133.

برهوت برافراشته است. با این وجود بعد از فروپاشی دولا مائوریه دیگر دین بودایی در هند اهمیتی نیافت و همواره به صورت کیش اقلیتی از مردم باقی ماند.

یکی از پیش‌داشتهایی که باعث شده دولت تاسیس شده به دست چاندره‌گوپته و آشوکا هندی فرض شود، آن است که پتلی‌پوتره را پایتخت دودمان مائوریه می‌دانند. اما در واقع هیچ دلیلی وجود ندارد که چنین فرضی را بپذیریم. این شهر مرکز دولت کوچک مگده بود که به دست چاندره‌گوپته از میان رفت. اما هم او و هم استادش چانکیه بیشتر با تاکسیلا پیوند داشتند تا پتلی‌پوتره. در تاریخ این دودمان هم می‌بینیم که همواره ولیعهد به عنوان حاکم تاکسیلا برگزیده می‌شده است، و این به معنای آن است که پایتخت این دولت تاکسیلا در پنجاب امروزی بوده، و نه پتلی‌پوتره در مرکز هند شمالی.

دلیل محبوبیت پیش‌داشتهایی نقد ناشده و نامستند از این دست، آن است که تاریخ هند باستان با رویکردی ایدئولوژیک خوانده شده که هدفش تراشیدن دولتی هندی در دورترین زمان ممکن بوده است. در دوران استعمار هند، غربیان از مجرای تمدن هندی با مفاهیمی آشنا شدند که بسیاری‌شان (مانند مفهوم سیاسی و هویت‌بخش آریایی) در اصل خاستگاهی هندی نداشتند، و بسیاری دیگر (مانند کیش بودایی) سیر تکامل خود را در هند سپری نکرده بودند. غربیان تمام این عناصر را هندی فرض کردند و بعدتر که خود مردم هند با خیزش استقلال‌طلبانه‌شان درگیر شدند، همین نمادها را برای هویت‌سازی خویش برگرفتند و همگام با دانشوران اروپایی کوشیدند تا کهنترین بارقه‌های این عناصر را به هند منسوب سازند. به همین دلیل پیش‌فرضهایی ایدئولوژیک بر خواندن تاریخ دولتهایی باستانی مانند مگده و مائوریه پرتو افکند. به شکلی که اصراری هست تا به هر ضرب و زوری دولتهای هند شمالی مانند مگده و کوسله را نسبت به شاهنشاهی هخامنشی مستقل و بی‌ربط نشان دهند. در حالی که این سرزمینها همسایه‌ی استانهای رسمی هخامنشی هستند و خطی مشتق از آرامی هخامنشی در میانشان رواج می‌یابد و آیینهایی متأثر از زرتشتی‌گری در آنها زاده

می‌شود و ظهور نخستین دولتها در آنجا دنباله‌روی تحول سیاسی پارس، و هم‌ریخت با الگوهای فرهنگی درون ایران زمین است.



نقاشی باستانی بودا بر دیوار غاری در بامیان افغانستان که به دست اشموغان طالبان تخریب شده است

بخش چهارم: تبارنامه‌ی زبان و خط متون بودایی

گفتار نخست: زبان بوداییان آغازین

در دوران زندگی بودا، مردمی که در هند شمالی می‌زیستند، جمعیت آمیخته‌ای بودند که از یک طبقه‌ی چیره‌گر آریایی و زمینه‌ای از بومیان دراویدی تشکیل می‌شدند. اقتدار سیاسی در دست آریایی‌ها بود و به همین دلیل هم نویسایی و خط در میان ایشان رواج یافت و زبان ایشان را در نهایت به عنوان زبان غالب بر کرسی نشاند. زبانهای هند و ایرانی، شاخه‌ای از زبانهای هند و اروپایی هستند که به دو خانواده‌ی زبانهای هندی و ایرانی تقسیم می‌شوند. خانواده‌ی زبانهای هندی بیشتر در شمال و شرق هند رواج دارند و مهمترین زبانهای امروزی آن عبارتند از هندی، اردو، سانسکریت، بنگالی، و نپالی، پنجابی، گجراتی، آسامی و سینهالا. امروز کل سخنگویان به زبانهای هند و اروپایی حدود یک و نیم میلیارد نفر جمعیت دارند که نیمی از آنها به زبانهای هند و ایرانی (آریایی) سخن می‌گویند. کهنترین شکل زبانهای هند و ایرانی، زبان ودایی و زبان هیتی است که شباهت فراوانی به هم دارند.

مشهورترین زبان مقدس خانواده‌ی هندی، سانسکریت است. هرچند در زمان بودا زبان سانسکریت وجود داشته و به ویژه بین طبقه‌ی برهمنان رایج بوده است، اما خود بودا آموزه‌های خویش را به زبان محلی مردم منتقل می‌کرد که پالی خوانده می‌شود. زبان پالی و سانسکریت شباهت زیادی با هم دارند و تنها واج‌بندی و گویش‌شان با هم تفاوت دارد. بودا به زبان پالی دلبستگی داشته و حتا در جایی با ترجمه شدن سخنانش به زبان مقدس ودایی مخالفت کرده و آن را کاری احمقانه دانسته است. دلیلش هم قاعدتا این بوده که این زبان در آن زمان کاربرانی اندک داشته و زبانی باستانی محسوب می‌شده است.^{۴۲۶}

بعد از ظهور دولت مائوریه و فراز آمدن پانینی، زبان سانسکریت نظم و نسقی یافت و به زبان رایج برای انتقال مفاهیم ادبی و فلسفی تبدیل شد. با این وجود همچنان سنت بودایی با زبان پراکریت و کاربردهای عامیانه‌ترش پیوند داشت.^{۴۲۷} زبان پالی که بودا با آن سخن می‌گفت، از نظر آواشناسی و ریخت‌شناسی کلمات با پراکریت نزدیکی بیشتری داشت، تا با سانسکریت تراشیده‌ی پانینی. به همین دلیل هم در ابتدای دوران تحول دین بودا، حتا متونی که به سانسکریت نوشته می‌شدند، گرایشی را به سمت زبان پراکریت و به ویژه پالی نشان می‌دادند. زبان این متون را «سانسکریت بودایی دورگه»^{۴۲۸} می‌نامند. به ویژه در نوشتارهای مکتب مهاسنگه می‌بینیم که زبان پالی اولیه به تدریج «سانسکریتی شده» و از نظر آواپندی به این زبان نزدیک شده، هرچند دستور زبان همچنان پراکریت باقی مانده است. «پالی» در اصل به معنای سطر و متن است. این زبان نام خود را از متون تفسیری بودایی گرفته که سطرهایی از متون مقدس بودایی را می‌آوردند و بعد به زبانی

⁴²⁶ Hazra, 1994: 5.

⁴²⁷ Edgerton, 1936: 503.

⁴²⁸ Buddhist Hybrid Sanskrit (BHS)

دیگر آن را شرح می‌کرده‌اند. این زبان در قلمرو مگده‌ی باستان رایج بوده و به همین دلیل خودِ بودا آموزه‌های خود را به این زبان تعلیم می‌داده است.^{۴۲۹}

زبان متون بودایی در واقع پیوستاری تاریخی را بر می‌سازد که از زبان پالی و پراکریت اولیه شروع شده و با شیئی ملایم به سانسکریت دورانهای بعدی تبدیل می‌شود. این بافت زبانی با سانسکریت پرداخته و خالص برهمنان که متون ودایی را با آن می‌نوشتند، تفاوت دارد. از این روست که واژه‌بندی و ساخت ادبی متون بودایی کاملاً با متون سانسکریت غیربودایی تفاوت دارد و همچنان میراث غیرسانسکریت اولیه را حمل می‌کند.^{۴۳۰} تنها راهبان و نویسندگان بودایی انگشت‌شماری را سراغ داریم که مانند اسوه‌گوشه به سانسکریت پرداخته و آن را خالص بنویسند. ایشان نیز همگی به طبقه‌ی برهمنان تعلق داشته و از کودکی در این زبان آموزش دیده بوده‌اند و بعدتر به کیش بودایی روی آورده‌اند. این قاعده احتمالاً در مورد مکتبهای مانند سرواستی‌وادین که به سانسکریت سره و خالص می‌نوشته‌اند نیز صادق بوده است. بنابراین در ابتدای کار دین بودایی از نظر زبان، با زبان مردمی پالی ارتباط داشته است.

429 پاشائی، ۱۳۸۰: ۲۸.

⁴³⁰ Edgerton, 1936: 504.

گفتار دوم: نویسا شدن هند

برای فهم پویایی دین بودایی و سیر تحول متون مقدس آن، گذشته از زبان، به تصویری دقیق از خطهای کهن هندی نیز نیاز داریم. قدیمی‌ترین نمونه از نویسایی در شبه‌قاره‌ی هند، به کتیبه‌های آشوکا مربوط می‌شود که به خط براهمی و خروشتی نوشته شده است. برخی از مورخان هندی این خطها را درون‌زاد دانسته‌اند و ادعا کرده‌اند که این خطها اصولاً در هند تکامل یافته‌اند. مرجع اصلی این ادعا، تمدن باستانی دره‌ی سند و علایم بازمانده بر مهرهای هاراپا و موهنجودارو است. برخی از نویسندگان هندی که می‌کوشند سابقه‌ی تمدن هندی را با آثار دره‌ی سند همسان بینگارند، اعتقاد دارند که همین خط به تدریج تکامل یافته و به خط براهمی تبدیل شده است. این در حالی است که ۱۹۰۰ سال بین انقراض تمدن دره‌ی سند و ظهور خط براهمی فاصله است و در این فاصله هیچ نشانی از نویسایی در هند یافت نشده و ادبیات ودایی نیز آشکارا به فرهنگی پیشانیویسا تعلق دارند.^{۴۳۱}

نویسنده‌ای به نام رائو که به خاطر کاوش‌هایش در شهرباستانی لوتال شهرت دارد، در کتابش نوشته که خط رایج در دره‌ی سند شباهتی به فنیقی دارد، و این نتیجه‌ی غریب و آشکارا نادرست را طرح کرده که فنیقی‌ها خط خود را از تمدن دره‌ی سند گرفته بوده‌اند. او همچنین به خطا زبان رایج در تمدن دره‌ی سند را سانسکریت دانسته،^{۴۳۲} و کوشیده متنها‌ی اندک بازمانده از این تمدن را به زبانی شبیه به سانسکریت بخواند. در حالی که بومیان برساننده‌ی این تمدن اصولاً آریایی نبوده‌اند و زبانشان هم نمی‌توانسته سانسکریت بوده

⁴³¹ Salomon, 1998: 12–13.

⁴³² Rao, 1992.

باشد. تحلیل خط سندی هم نشان می‌دهد که به احتمال زیاد زبان سندی ماهیتی انباشتی داشته^{۴۳۳} و بنابراین نوعی زبان دراویدی بوده و ربطی به زبانهای آریایی نداشته است.^{۴۳۴} موفق‌ترین خوانش‌ها از این خط هم آن را به عنوان نوعی زبان پیشادراویدی در نظر می‌گیرد.^{۴۳۵} هرچند هنوز توافقی در مورد صحت این خوانش‌ها وجود ندارد.

خط موسوم به سندی، که بر مهرهای یافت شده در تمدن دره‌ی سند پیدا شده، رشته‌هایی کوتاه از نمادها را بر می‌سازد که بر روی مهرها حک می‌شده‌اند و بسیار کوتاه هستند. طولانی‌ترین‌شان هفده نماد را در بر می‌گیرد و به طور میانگین بیشترشان تنها پنج نمادِ پیاپی را بر خود دارند. شمار کل علائم این خط بسیار زیاد است و به ۶۰۰-۴۰۰ نشانه بالغ می‌شود.^{۴۳۶} از این رو به احتمال بسیار زیاد این خط نوعی اندیشه‌نگار شبیه به خط سومری بوده است. توضیح آن که شمار نمادها در خطهای دارای نمادهای سیلابی بین ۵۰-۱۰۰، و شمار علائم خطهای الفبایی کمتر از ۵۰ تاست. در مقابل خطهای اندیشه‌نگار شمار زیادی از علائم را در بر می‌گیرند و ممکن است نشانه‌هایشان به چند صدتا بالغ شود. هرچند برخی از نویسندگان خط سندی را اندیشه‌نگاری در حال گذار به خط سیلابی دانسته‌اند،^{۴۳۷} اما به نظرم شواهد در این مورد کافی نیست و خط سندی نمونه‌ی مشخصی از خط اندیشه‌نگار است، و توافق عمومی متخصصان نیز همین است.

⁴³³ Knorozov, 1965.

⁴³⁴ Allchin and Erdosy, 1995.

⁴³⁵ Heras, 1953; Parpola, 1994.

⁴³⁶ Wells, 1999.

⁴³⁷ Bryant, 2000.

ایراوَتَم مَهادِوان در مجموعه‌ای که از این مهرها منتشر کرده، ۳۷۰۰ نمونه را آورده که همگی در این اندازه و تنوع نشانگانی می‌گنجند. او این خط را شکلی الفبایی دانسته و گفته که آن را از راست به چپ می‌نوشته‌اند. او در این برداشت از کانیگهام^{۴۳۸} پیروی می‌کند که در سال ۱۸۷۷ م. و پیش از گرد آمدن انبوه داده‌های تاریخی و زبانشناختی جدید، حدس زده بود که زبان و خط تمدن دره‌ی سند، به طور پیوسته و مستقیم تا دوران ودایی و تمدن هندی ادامه یافته است. در بیش از یک قرن که از طرح این حدس گذشته، انبوهی از شواهد و داده‌های باستان‌شناختی گرد آمده و همه‌ی این داده‌ها گواهی می‌دهند که تمدن دره‌ی سند در حدود ۱۹۰۰ پ.م. منقرض شده و عصر تاریکی‌ای بر دره‌ی سند حکمفرما شده که تا ورود آریایی‌ها در اواخر هزاره‌ی دوم پ.م. به درازا کشیده است. در این مدت، تنها نشانه‌ی باستان‌شناختی معتبر یافته شده که همچون نمادی برای تداوم تمدن دره‌ی سند مورد استفاده قرار گرفته است. آن هم یک کوزه از دوارگه است که قدمتش به ۱۵۳۰ پ.م. باز می‌گردد و نمادهایی را بر خود دارد که ارتباط مستقیمی با علایم دره‌ی سند ندارند، اما همچون تداومی از آن در نظر گرفته شده‌اند. توضیح آن که دوارکه شهری ساحلی و بازرگانی در گوشه‌ی شمال غربی گجرات بوده که بعدتر در زیر دریا مدفون شده است. کاوشهای باستان‌شناختی نشان داده که از حدود ۱۷۰۰ پ.م. فعال بوده و نشانه‌های داد و ستد تاجران‌اش با قلمرو ایران زمین از همان ابتدا نمایان است. از این رو این اثر منفرد یافت شده هم از نظر زمانی چهارصد سال بعد از تمدن دره‌ی سند است و هم از نظر جغرافیایی بیشتر با درون ایران زمین مربوط است که در نویسابی مردمش تردیدی نیست.

بنابراین خطِ دره‌ی سند که نمونه‌هایی بسیار اندک از آن باقی مانده، به احتمال زیاد نوعی اندیشه‌نگار ابتدایی بوده، و با زبانها و خطهای هند و ایرانی ارتباطی ندارد. اگر همه‌ی این شواهد را جمع ببندیم. به این نتیجه می‌رسیم که با استناد به چند شاهد، متاخر بودن نویسایی در شبه قاره‌ی هند و وامگیری شدن‌اش از ایران زمین اثبات می‌شود:

نخست آن که تا پیش از ظهور دولت مائوریه گذشته از نوشته‌های بسیار کوتاه تمدن سند، که اصولاً متن نیستند و زنجیره‌هایی با دست بالا هفده نشانه (و معمولاً پنج نشانه) را در بر می‌گیرند، هیچ نشانی از خط در کل شبه‌قاره کشف نشده است. میان نمونه‌های بازمانده از تمدن دره‌ی سند و کهنترین متون هم حدود هفتصد سال وقفه وجود دارد که طی آن هیچ نشانی از نویسایی دیده نمی‌شود.

دوم آن که خط به طور ناگهانی در قرن سوم پ.م همزمان با تاسیس نخستین واحدهای سیاسی در هند پدیدار می‌شود. این خط ابتدا در نواحی نزدیک به ایران زمین دیده می‌شود، در دولت مائوریه که استانهای قدیمی هخامنشی را در اختیار دارد نمود می‌یابد، و از همان ابتدا خطی کامل و الفبایی است. یعنی خطی است که پیشینه و سیر تحول طبیعی خطوط باستانی را از نمادهای ساده‌تر به پیچیده‌تر طی نکرده و ناگهان در شکلی کامل و بغرنج در اسناد باستانی پدیدار می‌شود.

سوم آن که هر دو شکل خطِ یاد شده (براهمی و خروشتی) آشکارا به خط آرامی سلطنتی که خط رسمی شاهنشاهی هخامنشی بوده شباهت دارند و همراه با این خط در متون درباری به کار گرفته می‌شده‌اند. این خطها در قرن سوم پ.م ناپایدار و دستخوش تغییر هستند و معلوم است که هنوز در وضعیتی استاندارد نهاده نشده‌اند. این خطها در مراکز و شهرهای وابسته به تمدن هخامنشی رواج داشته‌اند و در دولتهایی تحول یافته و تکثیر شده‌اند که هم از نظر سیاسی و هم از دید جغرافیایی، وامدار و جانشین شاهنشاهی هخامنشی بوده‌اند.

چهارمین دلیلی که می‌توان برای متاخر بودن نویسایی در هند آورد، آن است که اشاره‌های فراوانی به سنت شفاهی ادیان بودایی و جین وجود دارد و گزارشهای باستانی نشان می‌دهد که تازه در دوران دولت مائوریه است که متون مقدس این ادیان به رشته‌ی تحریر در می‌آیند. در ضمن این را هم می‌دانیم که متون مقدس بودایی و جین کهنترین نوشتارهای پدید آمده در هند محسوب می‌شده‌اند. گزارش نویسندگان باستانی دیگری -از جمله مگاستنس- را نیز در دست داریم که در سفرنامه‌های خود تصریح کرده‌اند که هندیان به تازگی در همان قرن نویسا شده‌اند.^{۴۳۹} بنابراین زمان زندگی بودا و دوران پیدایش و تثبیت دین بودایی مصادف است با نویسا شدن هند.

⁴³⁹ Masica, 1993.

گفتار سوم: کهنترین نوشتارهای بودایی

اگر از تمدن متمایز و منقرض شده‌ی سند بگذریم، در می‌یابیم که خطهای براهمی و خروشتی کهنترین نمونه‌های نویسایی در شبه‌قاره‌ی هند هستند. کهنترین متن‌ها به این دو خط نوشته شده‌اند و با وجود تلاشهایی که برای ربط دادن این دو به خط دره‌ی سند انجام شده، تقریباً تردیدی نیست که خاستگاه این خطها همان خط آرامی سلطنتی رایج در قلمرو هخامنشی بوده است. هر دوی این خطها الفبایی هستند، از نظر شکل ظاهری به آرامی سلطنتی شباهت دارند، از نظر شمار و تنوع نمادها برای واج‌ها دنباله‌ای از خط آرامی محسوب می‌شوند، و زمان و مکان پیدایش‌شان آنها را به دنباله‌ی تمدن هخامنشی شبیه می‌سازد.

در حالی که زمان و مکان ظهور این خطها دقیقاً همزمان است با پیدایش اولین واحد سیاسی بازمانده از هخامنشیان نویسا، که در درون شبه قاره پیشروی کرد، و کهنترین آثار یاد شده را نیز تنها در قلمرو همین دولت می‌بینیم. این دو خط هم به خاطر ساختار الفبایی خود، ترتیب ابجدی‌شان، و شکل درونی‌شان شباهتی چشمگیر و روشن به خط آرامی سلطنتی دارند که خط رسمی و دیوانی در دولت هخامنشی بوده است. آشوکا که استفاده از این خطها را باب کرد، بی‌شک با خط آرامی سلطنتی و دومین خط الفبایی مهم دوران خودش یعنی یونانی آشنا بوده‌اند. چون کتیبه‌ای دو زبانه با خط آرامی - یونانی از خود به جا گذاشته است. از این رو کاملاً روشن است که خط براهمی و خروشتی در قرن دوم پ.م با پشتیبانی دولت مائوریه برای نوشتن زبانهای سانسکریت و پراکریت ابداع شده و وامی بوده که از مرکز فرهنگی دولت مائوریه یعنی استانهای قدیمی هخامنشی ستانده شده است.

خط خروشتی که بیشتر در استانهای ایرانیِ قلمرو مائوریه رواج داشت، خط قدیمی مردم استان گنداره بوده است. این خط برای نوشتن زبان سانسکریت به کار گرفته شده و از دوران آشوکا تا پایان عصر اشکانی در ایران شرقی دوام آورد، و بقایایی از آن تا پایان عصر ساسانی در راه ابریشم همچنان به کار گرفته می‌شد.^{۴۴۰} بعدها علاوه بر سانسکریت، زبانهای تخاری، پراکریت، و سغدی را نیز به این خط نوشتند. بر خلاف خط براهمی که از چپ به راست نوشته می‌شد، خروشتی را معمولاً از راست به چپ می‌نوشتند.

کهنترین متون یافت شده در هند، سی و سه کتیبه از آشوکا هستند که بیشترشان بر ستونهای یادمانی او حک شده‌اند. نبشته‌های یافت شده در شرق هند، به زبان مگدی هستند و با خط براهمی نوشته شده‌اند.^{۴۴۱}

زبان مگدی پراکریت^{۴۴۲} نام داشته و در قلمرو دولت مگده رسمیت داشته و به احتمال زیاد زبان مادری بودا نیز بوده است. در غرب دولت مائوریه، زبان سانسکریت رواج بیشتری داشته است. آشوکا کتیبه‌های مگدی خود را به خط براهمی و متون سانسکریت خویش را به خط خروشتی نوشته است.

مگدی زبان رسمی دولت باستانی مگده و بعدتر زبان درباری دولت مائوریه بوده است. این زبان تباری هند و ایرانی دارد و بعدتر به زبانهای هند و ایرانی شرقی مانند آسامی و بنگالی و اوریا و بیهاری تکامل یافته است. کهنترین شکل از مگدی پراکریت، زبانی باستانی بوده که «نیمه‌مگدی» (آردَه‌مگدی^{۴۴۳}) خوانده می‌شود. این زبان را شکل پایه و کلاسیکِ زبانهای پراکریت^{۴۴۴} (प्राकृत) می‌دانند، که نام گروهی از زبانهای

⁴⁴⁰ Nasim Khan, 2008.

⁴⁴¹ Bashan, 2004: 394.

⁴⁴² Magadhi Prakrit

⁴⁴³ Ardha Magadhi

⁴⁴⁴ Prakrit

هند و ایرانی است که از زبان مادر آریایی کهن مشتق شده‌اند.^{۴۴۵} اطلاعات موجود درباره‌ی زبان ارده‌مگدی بیش از سایر اشکال پراکریت است. به همین دلیل هم در دانشگاه‌ها، واحدهای درسی‌ای که برای آموزش پراکریت برگزار می‌شوند، در واقع ارده‌مگدی را یاد می‌دهند.^{۴۴۶} برخی از زبان‌شناسان کل زبانهای خانواده‌ی هند و آریایی میانه را در طبقه‌ی زبانی پراکریت می‌گنجانند. اما تصویر ذهنی مردم جهان باستان متفاوت بوده است و مثلاً زبان پالی را، که متون بودایی اولیه بدان نوشته شده، زبانی مجزا دانسته‌اند. این تمایز البته بیشتر ماهیتی دینی دارد. چرا که پالی نیز از نظر ساختار بسیار به زبانهای پراکریت شباهت دارد.

برخی از زبان‌شناسان امروزی نیز اعتقاد دارند که زبان پراکریت باستانی با سایر زبانهای هند و آریایی میانه (از جمله سانسکریت) تفاوت داشته است. زبان سانسکریت نمونه‌ای نوشتاری، کاهنانه و رسمی از زبانهای آریایی میانه است، در حالی که زبانهای پراکریت در ابتدای کار رواجی عمومی داشته‌اند و به طبقاتی فرودست‌تر تعلق داشته و ادبیاتی عامیانه‌تر را در خود جای می‌داده‌اند.^{۴۴۷} کلمه‌ی پراکریت یعنی «جلو یا پیشتر نهادن»، که کمابیش معنای «اصیل، ریشه‌ای، طبیعی، آغازین» را می‌رساند و در برابر تعبیر سَمَسْکَرْتَه^{۴۴۸} قرار می‌گیرد که یعنی «پرداخته و تصفیه شده و سنجیده شده»، و این همان کلمه‌ی سانسکریت را بر ساخته است. زبان دیگری که در تاریخ تحول دین بودایی نقشی به سزا ایفا کرد، گنداری (गंधारी) است. زبان گنداری شاخه‌ای از زبانهای هند و ایرانی باستانی بوده که با سانسکریت ودایی و زبان پراکریت خویشاوندی داشته و نزدیکترین زبان زنده به آن دَرْدیک نام دارد که هنوز در افغانستان باقی مانده است. عناصر ایرانی این

⁴⁴⁵ Daniels, 1996: 377.

⁴⁴⁶ Woolner, 1999: 6.

⁴⁴⁷ Deshpande, 1993: 33.

⁴⁴⁸ samskṛta

زبان از عناصر هندی بیشتر است، اما آمیختگی نمایانی در مورد قواعد دستوری و واج‌بندی وجود دارد که نشان می‌دهد این زبان احتمالاً به پیش از تفکیک کامل زبانهای ایرانی و هندی از هم مربوط می‌شده است. این زبان همان است که به خط خروشتی نوشته می‌شده است. گنداره یکی از استانهای دولت هخامنشی بوده و زبان رسمی‌اش گنداری بوده و احتمالاً خط خروشتی در عصر همین شاهنشاهان در این سرزمین تحول یافته است.

کهنترین متون بودایی کشف شده، در استان گنداره نوشته و به استادان این مکتب تقدیم شده‌اند.^{۴۴۹} کشف این متون نشان می‌دهد که از دورترین دورانها کتابخانه‌ی کامل و بزرگی از آثار بودایی در گنداره و به زبان این مردم وجود داشته است.^{۴۵۰} این متون در قرن نخست میلادی نوشته شده‌اند و کهنترین متون مفصل یافت شده در شبه قاره‌ی هند محسوب می‌شوند. این متون در ضمن کهنترین و کاملترین منبع ما برای شناسایی زبان مردم گنداره‌ی باستان نیز محسوب می‌شود. اولین متنی که به این زبان کشف شد، نسخه‌ای از «دمه‌پده» بود که به سال ۱۸۹۳ م. در کوه‌ماری مزار در ترکستان یافته شد. در قرن بیستم میلادی مجموعه‌ی چشمگیری از متون بودایی به این زبان در مناطق جنوب افغانستان و شمال پاکستان کشف شد که مهمترینشان عبارتند از:^{۴۵۱}

نخست: مجموعه‌ی کتابخانه‌ی بریتانیا مشتمل بر ۲۹ پاره از «دمه‌پده»، «آنوتپه گاتا»، «سوتره‌ی کرگدن»، «سنگیتی پارییه»^{۴۵۲} و بخشی از «آنگوتاره نیکایه». این متون به خط خروشتی بر پوست درخت نوشته شده‌اند

⁴⁴⁹ Fumio, 2000: 160.

⁴⁵⁰ Salomon, 1999: 181.

⁴⁵¹ Saloman, 2006.

⁴⁵² Sangitiparyaya

و در اصل به معبدی در بامیان و هدا که منطقه‌ای در همان نزدیکی است، تعلق داشته‌اند. نام مکتب درمه‌گوپته که بر یکی از کوزه‌های حاوی این متون نوشته شده و از این پدید آورندگانش پیروان این فرقه بوده‌اند.^{۴۵۳} در بخشی از متن «سوتره‌ی کرگدن» کلمه‌ی «مَهْیَانَسَه» را می‌بینیم که کهنترین اشاره‌ی مستند به این کلمه است. اما با توجه به بافت جمله‌ی پیرامونش – «فراخوان‌هایی از بسیار کسان در کار است» (آمَ تَرَنَه بَهوتی مهْیَانَسَه^{۴۵۴}) ممکن است این کلمه به «مردمان پرشمار» و «بسیار کسان» اشاره کند و ربطی به مکتب مه‌ایانه نداشته باشد.^{۴۵۵}

دوم: ۲۴ پاره متن در مجموعه‌ی سنپور^{۴۵۶} که بخشهایی از سوتره‌های مختلف را در خود دارد. این متون هم بر پوست درخت نوشته شده و در کوزه‌هایی در زمین پنهان شده بودند.^{۴۵۷} کوزه‌ها بر روی خود نام ماهها را به شکل مقدونی ثبت کرده‌اند و این به ابتدای دوران کانیشکا و پیش از آن مربوط می‌شود. بنابراین متون یاد شده احتمالاً در زمان کانیشکا نوشته شده‌اند.^{۴۵۸} به این ترتیب زمان نوشته شدن آنها میانه یا نیمه‌ی دوم قرن نخست میلادی است و به این ترتیب از نظر تاریخی درست بعد از متون مجموعه‌ی بریتانیا قرار می‌گیرند.^{۴۵۹} مجموعه‌ی سنپور تقریباً همزمان با مجموعه‌ی بریتانیا در همان بامیان یا هدا نوشته شده، و رسانه‌اش هم پوست درخت و حاملش کوزه‌ی کتیبه‌دار بوده است. با این وجود نمی‌توان این دو مجموعه را یکی دانست. متون مجموعه‌ی بریتانیا طیف وسیعی از سبکها و مضمونها را در بر می‌گیرد که دست کم چند

⁴⁵³ Salomon, 2000: 5.

⁴⁵⁴ amamtraṇa bhoti mahayaṇaṣa

⁴⁵⁵ Salomon, 2000: 127.

⁴⁵⁶ Senior collection

⁴⁵⁷ Salomon, 2003: 73-92.

⁴⁵⁸ Salomon, 2003: 77.

⁴⁵⁹ Salomon, 2003: 78.

ده کاتب آن را نوشته‌اند.^{۴۶۰} در حالی که تقریباً تمام جملات مجموعه‌ی سنیور توسط یک نفر نوشته شده و به یک قالب ادبی خاص (سوتره) تعلق داشته است. همچنین شواهدی هست که مجموعه‌ی بریتانیا حتا در همان دوران باستان که در کوزه‌ها پنهان می‌شده‌اند، مجموعه‌ای پراکنده و گاه ناتمام بوده است.^{۴۶۱} در حالی که متون مجموعه‌ی سنیور کامل هستند و به صورت مجموعه‌ای تکمیل شده در کوزه نهاده شده‌اند.

سوم: مجموعه‌ی شوین^{۴۶۲} که ۱۲۹ پاره متن نوشته شده بر برگ نخل را در بر می‌گیرد. این مجموعه به همراه ۲۷ پاره‌ی مجموعه‌ی هیرایاما، و ۱۷ پاره‌ی مجموعه‌ی هایاشیدرا حاوی بخش عمده‌ی «مهایانه مهاپرینیروانه سوتره^{۴۶۳}» و «بدراکل پیکا سوتره^{۴۶۴}» هستند. این متون در غاری در منطقه‌ی بامیان کشف شده‌اند و از راه دلالت‌های عتیقه به دست پژوهشگری نروژی به نام مارتین شوین^{۴۶۵} رسیدند. بخشهای مربوط به مجموعه‌های ژاپنی هم در ابتدای کار بخشی از مجموعه‌ی شوین بوده‌اند، اما به دست دلالت‌های متفاوتی افتاده و راه خود را به کلکسیون‌هایی ژاپنی گشوده‌اند. این متون در فاصله‌ی قرن دوم تا هشتم م. نوشته شده‌اند و نوشتارهایی به زبان گنداری و گاه سانسکریت را در بر می‌گیرند.^{۴۶۶} خط بیشتر این متون براهمی است، اما نمونه‌های خروشتی نیز در میانشان یافت می‌شود.

⁴⁶⁰ Salomon, 1999: 22-55.

⁴⁶¹ Salomon, 1999: 69-71; Salomon 2000: 20-23.

⁴⁶² Schøyen Collection

⁴⁶³ Mahayana Mahaparinirvana Sutra

⁴⁶⁴ Bhadrakalpikā sutra

⁴⁶⁵ Martin Schøyen

⁴⁶⁶ Olivelle. 2006: 356.

چهارم: هشت پاره از یک متن فلسفی مربوط به ابیدر مه که در دانشگاه واشنگتن نگهداری می‌شود. این متن نیز بر پوست درخت نوشته شده و قدمتش به قرن اول و دوم میلادی باز می‌گردد. موضوع آن آموزه‌های بودا درباره‌ی ماهیت رنج انسانی است.

شمار و حجم این نوشتارها اندک است، اما با توجه به زمینه‌ی نوشتار در این منطقه (برگ نخل و کاغذ)، و رطوبت اقلیم، عجیب نیست که تقریباً تمام این متون به تدریج از میان رفته یا توسط متعصبان مذهبی نابود شده‌اند.⁴⁶⁷ در یکی از این متون که امروز در مجموعه‌ی شوین قرار دارد و به خط خروشتی نوشته شده و در گنداره کشف شده، به شش پارمیتا اشاره شده که مفهومی مرکزی در مهاییانه و صورتبندی مفهوم بودیستوه است.

مجموعه‌ی متونی که امروز بوداییان مقدس می‌شمارند، کانون پالی نام دارد و به خاطر ساختار سه بخشی‌اش با نام «سه سبد» هم شهرت یافته است. کانون پالی به زبان پالی نوشته شده و کهنترین ثبت متون مقدس بودایی محسوب می‌شود. این متن برای مدت چهار قرن بعد از درگذشت بودا به صورت سنتی شفاهی وجود داشت. تا آن که به سال ۲۹ پ.م در جریان شورای چهارم بوداییان به شکل نوشتار درآمد. طبق سنت شفاهی جایی که راهبان بودایی متن را نوشتند، معبد آلو ویهاریه⁴⁶⁸ در سری لانکا بوده است. این متن در قرون بعدی به زبانهای گوناگون ترجمه شد و در سال ۸۶۸ م به فرمان امپراتور چین برای نخستین بار در روایتی چینی چاپ شد.

⁴⁶⁷ Olivelle, 2006: 357.

⁴⁶⁸ Alu Viharaya

کانون پالی از سه بخش تشکیل شده و به همین دلیل آن را تری پیتکه (به پالی: تی پتیکه) می نامند که یعنی «سه سبد». این بخشها عبارتند از «سبد آیین نامه» (وینیه پیتکه^{۴۶۹})، «سبد گفتارها» (سوته پیتکه^{۴۷۰}) و «سبد ابیدمه» (آبیدمه پیتکه^{۴۷۱}). این متون به ترتیب به قواعد انضباطی حاکم بر معابد، آموزه های بودا در قالب گفتگو، و بحثهای فلسفی و روانشناختی اختصاص یافته اند. دو سبد اولی در قالب متون کهن بودایی نوشته شده اند و به مکتبهای باستانی بودایی تعلق دارند. اما ابیدمه پیتکه با متون مشابهی که در سنن بودایی دیگر وجود دارد متفاوت است و در زمانی نزدیکتر به ما پدید آمده است. بوداییان مؤمن بر این باورند که کل گفتارهای ثبت شده در سه سبد را گفتار مستقیم بودا و شاگردان بلافصل اوست و به همین دلیل هم این متن را «واژگان بودا» (بوداوچنه^{۴۷۲}) می خوانند. شاگردان بودا که راوی برخی از بخشهای سه سبد هستند، در خود متن با نام و نشان مشخص شده اند.^{۴۷۳}

نگرش سنتی بودایی همان است که «مهاومسه» بیانش کرده است. پیش از شرح نظر این متن، باید نخست درباره ی این منبع و درجه ی روایی اطلاعات ثبت شده در آن تصویری دقیقتر به دست آوریم. «مهاومسه» (در سینهالی: མཐུ་མཐུ་མཐུ་) نام منظومه ای حماسی به زبان پالی است که «تاریخ بزرگ» معنی می دهد. این متن سرگذشت شاهان سری لانکا را از فراز آمدن شاه ویجیه (به سینهالی: འཕྲུལ་པ་འཕྲུལ་པ་) که از منطقه ی رار در بنگال می آمد، آغاز می کند، و آن را با داستان زندگی شاه مهاسنه (۳۶۱-۳۳۴ م.) ختم می نماید. بر اساس این روایت، ویجیه در ۵۴۳ پ.م به تاج و تخت دست یافت و دولتی شکوهمند را در سری لانکا بنیان

⁴⁶⁹ Vinaya Piṭaka

⁴⁷⁰ Sutta Pitaka

⁴⁷¹ abhidhammapiṭaka

⁴⁷² Buddhavaṇṇa

⁴⁷³ Gombrich, 2006: 20.

نهاد. درباره‌ی تاریخی بودن این شخصیت جای تردید و بحث زیادی وجود دارد و بیشتر چنین می‌نماید که ویجیه (که نامش یعنی فاتح) شکلِ تشخیص یافته‌ی سردارانی بوده باشد که از غرب به سری‌لانکا می‌آمده‌اند و امیرنشین‌هایی کوچک را در این منطقه تشکیل می‌داده‌اند. در این حالت، ظهور این نظم سیاسی نو که در قالب ویجیه پیکربندی شده، احتمالاً پیامد ظهور دولت هخامنشی بوده است. چون ویژگیها و توصیف ویجیه به بازتاب نظم هخامنشی در متون باستانی شباهت دارد و زمان‌بندی ظهور او نیز با تشکیل دولت جهانی پارسها و دوران کوروش بزرگ مصادف است.

این متن در ضمن تاریخ ظهور دین بودا هم هست و با زندگینامه‌ی گوتمه سیدارته آغاز می‌شود. تمام فصلهای این کتاب با این بیت خاتمه می‌یابد که این منظومه برای شادمانی و بهره بردنِ پرهیزگاران سروده شده است. چنین می‌نماید که کل متن بزرگداشت کردارهای نیک و دین‌مدارانه‌ی شاهان و شخصیت‌هایی باشد که به نوعی در تاسیس و شکوفایی مهبَد مَهاویهارَه در آنورَدَه‌پورا^{۴۷۴} موثر بوده‌اند.

این کتاب در واقع از سالنامه‌ها و شرح‌هایی تاریخی برخاسته که راهبان بودایی در معبد مَهاویهارَه درباره‌ی تاریخ سری‌لانکا گرد آورده بوده‌اند. راهبی به نام مَهاترَه مَهانامَه در قرن پنجم میلادی این متون را خواند و همه را در قالب این منظومه منظم کرد. مبنای کار او متون قدیمی‌تری به زبانی سین‌هالی بودند که آتاکَتَه^{۴۷۵} نامیده می‌شدند. این متون خود شرح‌ها و تفسیرهایی بودند که درباره‌ی «سه سبد» نگاشته شده بودند. برخی از این تفسیرها در سنت دینی تراواده باقی مانده‌اند و به صورت بخشی از متن مقدس در آمده‌اند. از این منبع اولیه علاوه بر «مَهاومسه»، و پیش از آن، متن دیگری هم پدید آمده که «دیپاومسه» نامیده می‌شود،

⁴⁷⁴ Anuradhapura

⁴⁷⁵ Atthakatha

یعنی «تاریخ جزیره». این متن در قرن سوم و چهارم میلادی نوشته شده است. سنت ثبت رخداد‌های تاریخی در سری‌لانکا بعد از «مهاومسه» نیز همچنان ادامه یافت. به شکلی که متن دیگری به نام «چولَه‌ومسه» -یعنی «تاریخ کوچک»- هم داریم که از قرن چهارم میلادی تا ۱۸۱۵ م. را پوشش می‌دهد و آن نیز طبق همین سنت توسط راهبان بودایی معبد مهاویهاره نوشته شده است.

«مهاومسه» بر خلاف «مهابهاراتا» و «رامایانه» از دقت تاریخی چشمگیری برخوردار است و برخی از داده‌های آن به ویژه روایت‌های مربوط به سلطنت آشوکا بعدتر با کشف‌های باستان‌شناختی تایید شده است. با این وجود داده‌های مربوط به دوران پیش از آشوکا بیشتر افسانه است و مثلاً زمان ورود شاه ویجینه از آن رو در ۵۴۳ پ.م قرار داده شده که در سنت بودایی منطقه مرگ بودا را در این تاریخ قرار می‌داده‌اند. این متن در ضمن مهمترین متن حماسی در زبان پالی هم محسوب می‌شود. این متن از دهه‌ی ۱۹۳۰ م. به عنوان متن هویت‌بخش اصلی برای ملی‌گرایان تامیلی مورد استفاده قرار گرفت که تمایل داشتند ریشه‌های هویتی مردم سری‌لانکا را به قومیت تامیلی مربوط سازند. این در برابر تلاش اکثریت مردم سین‌هالی این سرزمین قرار می‌گیرد که دین بودایی را مبنای هویت‌سازی خویش می‌دانند. دعوای میان این دو گروه در ۱۹۳۹ م. به سخنرانی مشهور رهبر تامیل‌ها -پونام‌بالام^{۴۷۶}- ختم شد که در آن کل شاهان یاد شده در مهاومسه را به قوم تامیلی منسوب دانست. به دنبال آن شورش سین‌هالی‌ها بروز کرد که با سرکوب استعمارگران انگلیسی روبرو شد، اما در نهایت بار دیگر در میانه‌ی قرن بیستم رخ نمود و جنگی داخلی را در سری‌لانکا رقم زد که تازه در سال ۲۰۰۹ م. به پایان رسید.

با این توضیح می‌توان دریافت که متن «مهاومسه» در دوران ما به دلایل دانشگاهی و همچنین جریانهای سیاسی اهمیتی یافته است. از طرفی این کتاب یک خزانة معنایی غنی و ارزشمند در اختیار پژوهشگران می‌گذارد و از سوی دیگر باید احتیاط کرد که برخی از تفسیرهای ایدئولوژیک و سیاسی از آن جدی گرفته نشود.

در «مهاومسه» می‌خوانیم که کانون پالی در قرن نخست میلادی در زمان حکومت وِتْگامینی^{۴۷۷} بر سریلانکا در این سرزمین تدوین و نوشته شد و بعد از آن دیگر دستی در آن برده نشده است. یعنی این متن نصِ مقدس و تغییرناپذیر کانون پالی را پشتیبانی می‌کند و نشان می‌دهد که دست کم در زمان تدوین این کتاب، چنین باوری در میان بوداییان غالب بوده است. بیشتر پژوهشگران معاصر این قول را پذیرفته‌اند و کانون پالی را در شکل کنونی‌اش به این دوره مربوط می‌دانند.^{۴۷۸} به هر صورت سرزمینهایی که سنت قدیمی تراواده در آن رواج داشته، روی خط استوا قرار دارند و اقلیمی گرم و مرطوب دارند که برای حفظ اسناد باستانی مناسب نیست. به همین دلیل هم کهنترین بقایای کانون پالی که امروز در دست است، (گذشته از یکی دو برگ ناقص نپالی از قرن نهم میلادی) به قرن پانزدهم میلادی مربوط می‌شود. در واقع کهنترین نسخه‌ی به نسبت کامل از این متن به قرن هجدهم تعلق دارد و پیش از آن تنها برگهایی جسته و گریخته از این کتاب کشف شده‌اند.^{۴۷۹} نخستین بار این کتاب در تایلند به سال ۱۸۹۳ م. به طور ناقص چاپ شد و نخستین چاپ کامل آن در سی و هشت جلد به سال ۱۹۰۰ م. در برمه انجام پذیرفت.^{۴۸۰}

⁴⁷⁷ Vattagāmiṇi

⁴⁷⁸ Harvey, 1990: 3; Warder, 1999; Gethin, 1992: 8.

⁴⁷⁹ Hinüber, 1996: 5.

⁴⁸⁰ Grönbold, 1984:12.

گذشته از این هسته‌ی مرکزی که باستانی و دست نخورده پنداشته می‌شود، در طول قرنهای بعد از تدوین سه سبد، شمار زیادی از مفسران بر این کتاب حاشیه نوشته‌اند. در میان‌شان مشهورتر از همه تفسیر سنت تراواده است که توسط بوداگوسه در قرن چهارم و پنجم میلادی گردآوری شده است. او این تفسیر بزرگ را خلاصه کرده و به این ترتیب کتاب ویسودی‌مگه^{۴۸۱} را پدید آورده است.^{۴۸۲} در دهه‌های گذشته رویکرد رسمی راهبان بودایی بیش از پیش به سوی غرب چرخش کرده و تفسیرها و برداشتهای اندیشمندان اروپایی به شکلی نمایان در درون خود دین بودایی مورد استناد و ارجاع واقع می‌شود.^{۴۸۳}

درباره‌ی خاستگاه آرای نوشته شده در سه سبد دو رویکرد ناسازگار وجود دارد. برخی مانند ریچارد گمپریچ بر انسجام و یکپارچگی متن سه سبد تاکید کرده‌اند و گفته‌اند بدنه‌ی مضمونها و آموزه‌های آن و متن سوت‌پیتکه و وینه پیتکه به دوران خود بودا مربوط می‌شوند و به راستی ثبت گفتارهای اصلی وی هستند.^{۴۸۴}

دو یونگ هم از نویسندگانی است که چنین عقیده‌ای دارد و انتقال شفاهی و سینه به سینه‌ی کلام بودا در طی چند نسل را تا زمان نوشته شدن‌شان ممکن و محتمل می‌داند.^{۴۸۵} وین^{۴۸۶} و وارد^{۴۸۷} از نویسندگان دیگری هستند که به همین ترتیب انتساب این متن به بودا را می‌پذیرند و فرضیه‌ی وجود انجمنی از نویسندگان یا تحول تدریجی این متن در طول زمان را به خاطر یکدستی و انسجام «سه سبد» مردود می‌دانند.^{۴۸۷}

⁴⁸¹ Visuddhimagga

⁴⁸² Gombrich, 2006: 153-154.

⁴⁸³ Journal of the International Association of Buddhist Studies, volume 28, part 2, pp: 302.

⁴⁸⁴ Gombrich, 2006: 20f.

⁴⁸⁵ De Jong, 1993: 25.

⁴⁸⁶ A. Wynne

⁴⁸⁷ Warder, 1999.

در مقابل این نویسندگان، پژوهشگرانی قرار می‌گیرند که تدوین سه سبد را محصول زمانی طولانی و ممارست سرایندگان و آفرینندگانی پرشمار و گمنام می‌دانند و معتقدند در سه سبد چیزی از سخنان اصلی بودا باقی نمانده است. رونالد دیویدسون مهمترین مدافع این دیدگاه است.^{۴۸۸} شاهد اصلی هواداران این دیدگاه آن است که بخشهایی فرعی و حاشیه‌ای از کانون پالی با بدنه‌ی آموزه‌های مندرج در آن سازگاری ندارد. اگر بدنه‌ی متن به راستی نص صریح بودا می‌بود، پیدایش این متنهای فرعی و ناهمخوان غریب می‌نمود. در مقابل این تصویر معقول‌تر است که فرض کنیم این بخشهای ناراست‌کیشانه بازمانده‌ی تعالیم اصلی بودا هستند و بدنه‌ی متن دستاورد تجدید نظرهای پیاپی و صورتبندی‌های مجدد و موفق‌تر آیین بودایی در زمانهای بعدی بوده است. یک جبهه‌ی افراطی در میان هواداران نظر اخیر وجود دارد که می‌گوید اصولاً هیچ بخشی از متون بودایی امروزی به خود بودا مربوط نمی‌شود و این دستگاه نظری در دورانی متاخر بر مبنای آرا و عقاید افرادی گمنام و مستقل از باورهای اصلی خود بودا شکل گرفته است. گرگوری شوپن مهمترین سخنگوی این دیدگاه کمینه‌گراست،^{۴۸۹} که البته در میان پژوهشگران متون بودایی با اقبال چندانی روبرو نشده است.

فهم سیر تحول آیین بودایی وابسته به پاسخ این پرسش است که کهنترین لایه از متون بازمانده از این دین کدام است. پژوهشگران متفاوت رویکردها و موضع‌های گوناگونی در این مورد داشته‌اند. با این وجود زبان و محتوای بخشهایی از سه سبد آشکارا از بخشهای دیگر قدیمی‌تر و ابتدایی‌تر می‌نماید. امروز بیشتر پژوهشگران بر این باورند که قدیمی‌ترین بخشهای سه سبد منشور بوده‌اند.^{۴۹۰} بیشتر پژوهشگران بخش

⁴⁸⁸ Davidson, 2003: 147.

⁴⁸⁹ Schopen, 1997.

⁴⁹⁰ Warder, 1963: viii.

قوانین وینیه‌پیتکه و چهار فصل (نیکایه) نخست از سوته‌پیتکه را کهنترین لایه‌ی سه سبد می‌دانند.^{۴۹۱} اما بخش پَریواره در وینیه‌پیتکه را به دورانی جدیدتر منسوب دانسته‌اند.^{۴۹۲} گتین بخشهایی کوتاه از شعرهای سوته‌پیتکه را نیز به همین میزان قدیمی انگاشته است.^{۴۹۳} در میان کسانی که بدنه‌ی کانون پالی را گفتار بودا می‌دانند، این تفسیر هم وجود دارد که تغییر محتوا و ناهمخوانی در متن سه سبد را به دوره‌های مختلف زندگی بودا مربوط بدانند که حدود چهل و پنج سال به تبلیغ مشغول بوده و قاعدتا در این مدت بارها برای حل مسائل نوظهور دیدگاه‌های خویش را بازبینی کرده است.^{۴۹۴} امروز بیشتر پژوهشگران می‌پذیرند که در همین بخشهای کهن هم بخشهای افزوده‌ی متاخرتری وجود دارد. اما باز به این گرایش دارند که هسته‌ی مفهومی آن را نیز میراثی از سنت قدیمی و اصیل بودایی قلمداد کنند.^{۴۹۵}

در میان سه سبد بودایی، عملیاتی‌ترین بخش وینیه‌پیتکه است که به قواعد حاکم بر راهبان زن و مرد می‌پردازد. در نگرش سنتی، نگارش این متن را به شورای نخست بودایی و نقل‌قولهای اوپالی از استادش (بودا) منسوب می‌کنند. از متن آن بر می‌آید که اگر هم در این دوران بسیار دور تدوین نشده باشد، دست کم در دورانی پیش از انشعاب مکتبهای بودایی تثبیت شده و مورد پذیرش همه قرار گرفته است. چون محتوای آن در مکتبها و فرقه‌های متفاوت بودایی کمابیش یکسان است.

هسته‌ی مرکزی متن، پُرتیموکه (به سانسکریت پرتیموکشه: प्रातिमोक्ष) نام دارد که می‌توان آن را به چیزی شبیه به «رهایی شخصی» ترجمه کرد. عنوان یاد شده از دو بخش پُرتی به معنای «به سوی / در راستای»

⁴⁹¹ Bechert and Gombrich, 1984: 78; Gethin, 1992: 42f.

⁴⁹² Cousins, 1984: 56.

⁴⁹³ Gethin, 1992.

⁴⁹⁴ Harvey, 1990: 3.

⁴⁹⁵ Cousins, 1982/3; Harvey, 1990: 83; Gethin, 1992: 48.

و موکشه تشکیل شده که دومی به معنای رهیدن از چرخه‌ی زایش و مرگ (سمساره) است. این متن ۲۲۷ قاعده‌ی اصلی را برای راهبان مرد و ۳۱۱ قاعده را برای راهبان زن بر می‌شمارد. بخش دیگر متن که ویبَنگَه خوانده می‌شود، شرحی است بر این قوانین و چگونگی اجرا شدن‌شان، به همراه داستانهای کوتاهی که شرایط تدوین این قوانین و خاستگاه‌شان را بیان می‌کند. متن علاوه بر این بخش دیگری به نام اسکَنده یا کَنده را در بر می‌گیرد که قوانینی فرعی و افزوده را وضع می‌کند و به همین شکل داستانهایی را درباره‌ی چرایی پیدایش‌شان می‌آورد.

امروز سه نسخه از این متن وجود دارد که در سه سنت هندی، چینی و تبتی دین بودایی کاربرد دارد. قدیمی‌ترین نسخه، روایت پالی است که در سنت تراواده نوشته شده و بخش نخست از سه سبد را تشکیل می‌دهد. این متن از سه بخش تشکیل یافته است:

الف) سوته‌ویبَنگَه^{۴۹۶} که شرحی بر پَتیموگَه^{۴۹۷} را به همراه اصل این متن در بر می‌گیرد و قوانینی برای راهبان مرد (مَهاویبَنگَه^{۴۹۸}) و زن (بَهِیکونی‌ویبَنگَه^{۴۹۹}) را در بر می‌گیرد.

ب) کَنده^{۵۰۰} که بیست و دو فصل در موضوعهایی متفاوت را در بر می‌گیرد.

پ) پَریواره^{۵۰۱} که قوانین انضباطی راهبانه را از دیدگاههایی گوناگون بررسی و تفسیر می‌کند.

⁴⁹⁶ Suttavibhanga

⁴⁹⁷ Patimokkha

⁴⁹⁸ Mahavibhanga

⁴⁹⁹ Bhikkhunivibhanga

⁵⁰⁰ Khandhaka

⁵⁰¹ Parivara

دومین نسخه‌ی رایج از این متن در کیش تبتی بودا رواج دارد و دول با^{۵۰۲} نامیده می‌شود. این متن در

سنت مهاسرواستی واده نوشته شده و از پنج بخش تشکیل یافته است:

الف) وینیه‌وستو^{۵۰۳} که شانزده اسکندکه^{۵۰۴} و بخشی از هفدهمین آن را در بر می‌گیرد.

ب) پرتی‌موکشه‌سوتره^{۵۰۵} درباره‌ی قوانین حاکم بر راهبان مرد و زن.

پ) وینیه‌ویننگه^{۵۰۶} درباره‌ی قوانین راهبان مرد و زن. در نگاه سنتی بخشهای زنانه و مردانه‌ی دو

بخش اخیر را دو متن جدا حساب می‌کنند و به این ترتیب شمار فصول دول با را هفت می‌رسانند.

ت) وینیه‌کشودره‌کوستو^{۵۰۷} بقیه‌ی اسکندکه‌ی هفدهم را با همراه بخشهایی پس از آن در بر می‌گیرد.

ث) وینوتترگرنته^{۵۰۸} که پی‌نوشت و خاتمه‌ی متن است.

چهار روایت چینی از وینیه‌پیتکه وجود دارد که به سنتهای نظری متفاوتی تعلق دارند.

نخست، شوفن‌لو^{۵۰۹} (四分律) است که در سنت درمه‌گوپتکه نوشته شده است. قوانین این متن در

معابد بودایی چین، کره و مکتب ریئسو در ژاپن رعایت می‌شود. این متن از پنج بخش تشکیل شده که عبارت

502 'Dul-ba

503 Vinayavastu

504 Skandhaka

505 Pratimokshasutra

506 Vinayavibhanga

507 Vinayakshudrakavastu

508 Vinayottaragrantha

509 Ssü-fen lü

است از بهیکشووینگه^{۵۱۰} برای مردان و زنان راهب، اسکندکه، سَمیوکتَه‌وَرگَه^{۵۱۱} و وینیه‌ایکوَتَرَه^{۵۱۲} که با فصلی از پریواره برابر است.

دوم: شین سونگ لو^{۵۱۳} که ترجمه‌ای از قوانین سنت سرواستی‌واده است.

سوم: ووفن لو^{۵۱۴} که تنها قوانین مربوط به راهبان زن و مرد و اسکنده‌ها را در بر می‌گیرد و در سنت مَهِسَه‌سَکَه نگاشته شده است.

و چهارم: موهوسنگ چی‌لو^{۵۱۵} (摩訶僧祇律) که در مکتب مهاسنگهیکَه تدوین شده و مانند نسخه‌ی پیشین تنها سه فصل مربوط به قوانین را شامل است.

سوْتَه‌پیتَکَه (در سانسکریت: سوْتَرَه‌پیتَکَه: सूत्र पिटक) دومین سبد از کانون پالی است و حدود ده هزار گفتار (سوْتَه/سوْتَرَه) را در بر می‌گیرد که به بودا یا شاگردان نزدیکش منسوب شده‌اند.

گومبریچ بر این باور است که چهار نیکایه‌ی اولی از نظر مضمون آموزه‌های بودا را در خود حفظ کرده‌اند، اما ساختار و شکل‌شان به زمانی دیرتر مربوط می‌شود.^{۵۱۶} هیراکاوا هم معتقد است شالوده‌ی نظری این بخش در شورای نخست بوداییان تنظیم شد، اما هنوز این محتوا در قالب متنی مشخص تدوین نشده بود و این امر طی قرن‌ی که به دنبال شورا سپری شد، انجام پذیرفت.^{۵۱۷}

⁵¹⁰ Bhikshuvibhanga

⁵¹¹ Samyuktavarga

⁵¹² Vinayaikottara

⁵¹³ Shih-sung lü

⁵¹⁴ Wu-fen lü

⁵¹⁵ Mo-ho-seng-ch'i lü

⁵¹⁶ Gombrich, 2006: 20f.

⁵¹⁷ Hirakawa, 1974: 69f.

هر گفتار در این مجموعه به پالی سوته و به سانسکریت سوتره خوانده می‌شود. این گفتارها در قالب پنج مجموعه گرد آمده‌اند که هر کدام‌شان را نیکایه می‌نامند. نیکایه کلمه‌ای پالی است به معنای جلد یا گفتار که کمابیش با واژه‌ی سانسکریت آگمه (سبد) مترادف است و به معنای مجموعه و رده نیز کاربرد یافته است. این مجموعه‌ها عبارتند از:

گفتگوهای بلند (دیگه‌نیکایه^{۵۱۸}) که سی و چهار گفتار بلند را درباره‌ی هشیاری، مزایای زندگی زاهدانه، و واپسین روزهای زندگی بودا در بر می‌گیرد.

گفتگوهای میانه (مَجیمه‌نیکایه^{۵۱۹}) ۱۵۲ گفتار با اندازه‌ی متوسط را شامل می‌شود که مضمونشان عبارت است از مراقبه‌ی تنفسی، مراقبه و هوشیاری تن، رهایی از شر میل.

گفتگوهای پیوسته (سَمیوتَه‌نیکایه^{۵۲۰}) این مجموعه شمار زیادی از گفتارهای کوتاه را در بر می‌گیرد که به خاطر مفصل‌بندی پیچیده‌شان پژوهشگران متفاوت به اشکال گوناگون آن را شمرده‌اند. شمار آنها را از ۲۸۸۹ تا ۷۷۶۲ ذکر کرده‌اند.

گفتگوهای عددی (آنکوَتَرَه‌نیکایه^{۵۲۱}) این مجموعه ۹۵۶۵ گفتار کوتاه دارد که در دسته‌هایی با شماره‌ی یک تا یازده مشخص شده‌اند.

⁵¹⁸ dīghanikāya

⁵¹⁹ Majjhima Nikaya

⁵²⁰ Samyutta Nikaya

⁵²¹ Anguttara Nikaya

گفتگوهای کوچک (کودگه‌نیکایه^{۵۲۲}) مجموعه‌ای نامنسجم و گوناگون از گفتارهای بلند و کوتاه است که از زبان بودا و شاگردانش نقل شده است. مضمون آن اموری نظری یا عملی را در بر می‌گیرد و بیشتر پژوهشگران بخشهایی از آن را کهنترین لایه‌ی سه سبد می‌دانند.

بلندترین گفتار در دیگه‌نیکایه که در ضمن طولانی‌ترین سوتره‌ی کانون پالی هم هست، مَه‌پَری‌نیبَّانَه^{۵۲۳} نام دارد و واپسین روزهای زندگی بودا و ماجرای درگذشت وی را تصویر می‌کند.

گذشته از هفت کتاب ابیدرمه‌ی سانسکریت، هفت کتاب مشابه در زبان پالی هم وجود دارد که به سنت تراواده مربوط می‌شود. این کتابها سومین سبد از «تری‌پیتکه» (سه سبد) کانون پالی را تشکیل می‌دهند. کتابهای این مجموعه عبارتند از:

1) «دَمَه‌سَنگانِی^{۵۲۴}» که با یک رده‌بندی دقیق از دمه‌ها آغاز می‌شود. این رده‌بندی 22 طبقه‌ی سه‌تایی، و صد طبقه‌ی دوتایی را در بر می‌گیرد. بدنه‌ی کتاب از چهار بخش تشکیل شده است. بخش نخست به حالات ذهن و فهرست کردن عناصر آن می‌پردازد. بخش دوم به رده‌بندی پدیدارهای مادی می‌پردازد و آنها را در رده‌های یکه، دوتایی، و مشابه آن جای می‌دهد. بخش سوم از رده‌های معرفی شده تا اینجا کار بهره می‌جوید تا مایتیکا (همتای matrix در لاتین) را توجیه کند. بخش چهارم همین روند را به شکلی جزئی‌نگرانه‌تر ادامه می‌دهد و در نهایت رده‌ی دوتایی‌ها را موهوم دانسته و طرد می‌کند.

⁵²² Khuddaka Nikaya

⁵²³ Mahaparinibbana Sutta

⁵²⁴ Dhammasangani

(2) «ویبهنکه»^{۵۲۵} که یعنی «تحلیل»، هجده بخش دارد که هریک به موضوعی خاص می‌پردازد: مجموعه‌ها (کندهه^{۵۲۶})، مبنای حواس (آیتنه^{۵۲۷})، عناصر (داتو^{۵۲۸})، حقیقت (سجه^{۵۲۹})، مبادی (ایندریه^{۵۳۰})، خاستگاه همبسته (پتیچه‌سموپاده^{۵۳۱})، بنیاد اندیشیده (ستی‌پتانه^{۵۳۲})، تفسیر درست (سمه‌پدهانه^{۵۳۳})، مبنای قدرت (ایدھی‌پاده^{۵۳۴})، عامل روشنایی (بوجهنگه^{۵۳۵})، راه (مگه^{۵۳۶})، جذب (جهانه^{۵۳۷})، سنجش ناپذیر (آپمنا^{۵۳۸})، قوانین تمرین (سیکهاپده^{۵۳۹})، تحلیل (پتی‌سمبهیدا^{۵۴۰})، دانایی (نانه^{۵۴۱})، مسائل کوچکتر (کودکه‌وتو^{۵۴۲}) و دل آیین (دمه‌هدیه^{۵۴۳}). هریک از این فصلها به سه بخش تقسیم شده که به ترتیب روش سوتره‌ها، روش ابیدرمه و در نهایت چند پرسش و پاسخ را در خود می‌گنجانند.

-
- 525 Vibhanga
 526 khandha
 527 āyatana
 528 dhātu
 529 sacca
 530 indriya
 531 paticcasamuppāda
 532 satipaṭṭhāna
 533 sammappadhāna
 534 iddhipāda
 535 bojjhanga
 536 magga
 537 jhāna
 538 appammaññā
 539 sikkhāpada
 540 paṭisambhidā
 541 ñāṇa
 542 khuddhaka vatthu
 543 dhammahadaya

3) «داتوکثا»^{۵۴۴} یعنی «گفتار عناصر»، پرسش و پاسخهایی را در زمینه‌ای گسترده شامل می‌شود. مضمون اصلی همان است که در دو کتاب پیشین می‌بینیم. کتاب چهارده فصل دارد که هریک به موضوعی پرداخته است.

4) «پوگله پَناتی»^{۵۴۵} که یعنی «توصیف افراد»، در واقع نوعی متن شخصیت‌شناسی است و در آن افراد بر اساس شاخصه‌هایی یگانه تا ۲۲ تایی به رده‌های گوناگون تقسیم شده‌اند.

5) «کَته‌وتو»^{۵۴۶} که یعنی «نقاط اختلاف نظر»، یکی از هفت کتاب «آبیدرمه پیتکه» است که به شفاف‌سازی نقاط تعارض میان مکتبهای گوناگون می‌پردازد و در موردشان موضع‌گیری می‌کند. نویسنده‌ی «کتاوتو» را راهبی نامدار به نام موگلی‌پوته‌تیه^{۵۴۷} (۳۲۷-۲۴۷ پ.م) دانسته‌اند که فرزند مردی برهمن از طبقه‌ی تیسّا بود و در پتلی‌پوتره زاده شد. او شاگرد راهبی به نام سیگاوه^{۵۴۸} بود. او رئیس شورای سوم بوداییان محسوب می‌شد و مرشد و راهبر معنوی آشوکا و پسرش مهینده بود و همان کسی است که سویی‌ی فلسفی کیش بودایی را احیا کرد و آن را به سری‌لانکا وارد کرد.^{۵۴۹} «مهاومسه» نوشته که او بنا به درخواست ارهت‌ها پذیرفت تا در قالبی انسانی باززاییده شود تا بتواند رهبری این شورا را به دست بگیرد و بوداییان را از گمراهی نجات دهد. آشوکا به خاطر سخن او بود که دختر و پسرش را به جرگه‌ی بوداییان فرستاد و ایشان همان کسانی بودند که تبلیغ این دین در سری‌لانکا را بر عهده گرفتند.

⁵⁴⁴ dhātukathā

⁵⁴⁵ Puggalapannatti

⁵⁴⁶ Kathavatthu

⁵⁴⁷ Moggaliputta Tissa

⁵⁴⁸ Siggava

⁵⁴⁹ Hinüber, 2000: 71.

تحلیل زبانشناسانه‌ی متن نشان می‌دهد که بخشهای مختلف این کتاب در زمانهایی متفاوت تدوین شده‌اند و احتمالاً موگله‌پوته‌تیه تنها آغازگر این کتاب بوده و به تدریج با ظهور بدعتهای نو پرسش و پاسخهایی تازه به آن افزوده شده است.^{۵۵۰} متن سخنانی را در بر می‌گیرد که در آن یک تن از سوی مکتب تراواده با نمایندگان فرقه‌های رقیب بحث می‌کند و سخنان ایشان را در مورد مسائل مورد اختلاف مردود می‌شمارد. در خودِ متن به اسم این فرقه‌ها اشاره نشده، اما تفسیرهای وارد بر آن هریک از سخنگویان حریف را به یک مکتب منسوب ساخته است. به طور سنتی نوشته شدن این متن را به دوران آشوکا منسوب دانسته‌اند که احتمالاً نادرست است. برخی از بحثهای طرح شده در متن به قرن سوم پ.م و شورای سوم بودایی مربوط می‌شوند، اما بدنه‌شان بی‌شک بعد از آن نوشته شده‌اند. تحلیل زبانشناسانه‌ی متن نشان می‌دهد که این کتاب در اصل یک مجموعه از پاره‌گفتارهای گوناگونی است که به تدریج نوشته شده و در قالب مبارزه‌ای منسجم بر ضد بدعت در یک جا انباشته شده‌اند.^{۵۵۱} این متن ۲۵۲ محل مناقشه را بررسی کرده و آنها را در چهار فصل پنجاه‌تایی به نام «پنجاهه» (पञ्चक) گنجانده است. هریک از این پنجاهه‌ها هم به بیست فصل (وگّه) تقسیم شده‌اند.^{۵۵۳}

(6) «یَمَکَه» (यमक) یا «جفت‌ها» که به پرسشهایی درباره‌ی جفتهای متضاد معنایی می‌پردازد.

⁵⁵⁰ McDermott, 1975: 424.

⁵⁵¹ McDermott, 1975: 424.

⁵⁵² paṇṇāsaka

⁵⁵³ Hinüber, 2000: 72; Geiger and Ghosh, 2004: 10.

⁵⁵⁴ Yamaka

(7) «پَتَنَه»^{۵۵۵} که یعنی «روابط»، به بررسی روابط علی می‌پردازد و ۲۴ حالت اصلی آن را از هم تفکیک

می‌کند.



بودیساتوهی چوبی، هنر چینی عصر سونگ، قرن دهم میلادی

بخش پنجم: سازماندهی آغازین دین بودایی

گفتار نخست: شوراهای بودایی

بودا برای خود جانشینی معین نکرده بود،^{۵۵۶} از این رو بعد از مرگ او، جماعت بوداییان فاقد مرکز تصمیم‌گیری متمرکز بود و این همان زمینه‌ای بود که تشکیل شوراهای بودایی را ضروری ساخت. در شورای نخست، مهاکسپه و سایر پیروانش توافق کردند که از دستورهای بودا پیروی کنند و قواعد کلی را دست‌نخورده باقی بگذارند.^{۵۵۷} نخستین شورای بودایی سه ماه بعد از مرگ بودا با حمایت شاه اجته‌شَتر و در نزدیکی غار سَتَه‌پَرَنه‌گوهه^{۵۵۸} در شهر راجگیر تشکیل شد. گزارشی از گفتگوهای این شورا را می‌توان در بخش کَندَکَه^{۵۵۹} از متن «ویانه» یافت. چنین می‌نماید که از همان ابتدای کار، اختلاف نظر و انشعابی در محفل بوداییان رخ داده باشد. چون فراخوان رهبران بودایی برای شرکت در شورا، ناشی از گفتارها و سخنان کسی به نام

⁵⁵⁶ Dutt, 1978: 39-40; Majjhima Nikaya, Sutta Pitaka.

⁵⁵⁷ Vinaya Pitaka, Cullavagga, 11th Khandhaka.

⁵⁵⁸ Sattaparnaguha

⁵⁵⁹ Khandhaka

سُوبَهَادَه^{۵۶۰} بوده است. گفته‌اند که این شخص در اواخر عمر بودا به سنگه پیوست و در زمان مرگ گتمه سیدارته تنها مدت کوتاهی از بودایی شدنش می‌گذشت. همچنین آورده‌اند که او وقتی دید بوداییان در مرگ استادشان عزاداری می‌کنند، ایشان را از اشک و ماتم بازداشت و گفت که باید از رفتن بودا شادمان باشند، چون بعد از این هرکار که بخواهند می‌توانند بکنند و از امر و نهی او راحت شده‌اند.

به احتمال زیاد گزارشی که درباره‌ی سوبهاده در دست داریم مغرضانه و دشمنانه است. بعید است کسی که تنها شکستن سبکسرانه‌ی قوانین سنگه را تبلیغ می‌کرده و به تازگی به جرگه‌ی بوداییان وارد شده بوده، بتواند تاثیری چنان عمیق به جا بگذارد که تشکیل نخستین شورا را ضروری سازد. به احتمال زیاد او یکی از رهبران فکری این انجمن بوده که در نهایت از میدان به در شده و ردپایش با این شکل جدل‌آمیز در تاریخ کیش بودایی به یادگار مانده است. کسی که او را از میدان به در کرد، مهاکسپه بود که آموزه‌های رقیبش را نشانه‌ی تباهی و فساد در قوانین اخلاقی سنگه قلمداد کرد و برای پاسداری از مرامنامه‌ی بودایی پانصد ارهت را به شورای بودایی فرا خواند. شورای نخست را به خاطر حضور این پانصدتن، «پَنچَه‌سَتیکَه» می‌نامند، که دقیقاً یعنی «پنج‌صد». علاوه بر این استادان، آنانده نیز به خاطر نزدیکی‌اش به بودا در این جمع حضور داشت، هرچند به مقام ارهتی نرسیده بود. چنین می‌نماید که حمایت او برای مهاکسپه مهم بوده باشد، چون درست در شب پیش از آغاز کار شورا، او ناگهان به مقام ارهتی رسید و به میان سخنگویان جمع راه یافت. او کسی بود که قوانین مربوط به مناسک دینی و دعا را به شکلی که از بودا آموخته بود بازگو کرد و این روش به عنوان معیار عمومی دین بودایی مورد پذیرش قرار گرفت.

همچنین مهاکسپه برای استقرار ویانه، از راهبی به نام اوپلی که قوانین حاکم بر سنگه را از خود بودا آموخته بود، در این مورد پرسش کرد. اوپلی هم قوانینی را که می‌شناخت برشمرد و به این ترتیب شورا آن را به عنوان ویانه و مرامنامه‌ی صومعه‌های بودایی تایید کرد و مشروعیت بخشید.

دومین شورای بودایی حدود صد سال بعد از مرگ بودا تشکیل شد. تقریباً همه توافق دارند که تشکیل این شورا رخدادی تاریخی بوده و توسط آشوکا سازماندهی شده است. در منابع تراواده چنین آمده که این شورا در شهر وایسالی منعقد شد و در آن ده مورد از قوانین انضباطی صومعه‌ها که موضوع اختلاف نظر شده بود، به بحث گذاشته شد. این موارد به مرامنامه‌های اخلاقی شبیه بودند و دو محور اصلی‌شان منع خوردن غذا بعد از ظهر، و منع استفاده از پول در میان راهبان بود.^{۵۶۱} این قوانین در زمانی وضع شده بود که هنوز پول در شمال هند چندان رواج نیافته بود و روابط اقتصادی وضعیتی یکسره متفاوت داشت. از این رو به تدریج برخی از صومعه‌ها و استادان بودایی به تجدید نظر در آن پرداخته و برخی از این بندهای انضباطی را به حالت تعلیق در آورده بودند. این شورا با پافشاری محافظه‌کارانه بر دستگاه اخلاقی قدیمی به کار خود خاتمه داد و نقض هر ده مورد را بدعت دانست.

این ده مورد عبارت بودند از: ذخیره کردن نمک در ظرفهای شاخی، خوردن غذا بعد از نیمروز، بعد از غذا خوردن طلب خوراک نذری کردن، برگزاری مراسم اوپوسته^{۵۶۲} با مشارکت راهبانی که در همان محله زندگی می‌کنند، تصویب قوانین رسمی وقتی مجمع هنوز کامل تشکیل نشده، پیروی از سلوک و رفتار یک استاد یا پیشوای معنوی بدون این که پیشینه‌ای در سنت بودایی داشته باشد، خوردن شیر ترش بعد از خوردن

⁵⁶¹ Skilton, 2004: 47.

⁵⁶² Uposatha

ناهار، نوشیدن مشروب الکلی پیش از آن که تخمیرش کامل شود، استفاده از حصیر دارای اندازه‌ی نامناسب، استفاده از زر و سیم.

از مرور این ده بند روشن می‌شود که مسئله‌ی اصلی جماعت بوداییان در این هنگام، نفوذ و تاثیر استادان و رهبران گوناگون بر بدنه‌ی یکدست قوانین اخلاقی قدیمی بوده است. احتمالا تمام بندها به مواردی مربوط می‌شوند که یک استاد کامل بودایی (ارهت) مجوزی صادر کرده و یکی از سنن قدیمی را نقض کرده است. موارد مورد بحث همگی به زندگی روزانه‌ی راهبان مربوط می‌شود و احتمالا سبکهای زندگی متفاوت استادان را نشان می‌دهد، که سرمشق و قالبی برای تقلید شاگردان‌شان قرار می‌گرفته است. این که بلافاصله بعد از بحث درباره‌ی اموری جزئی مثل شیوه‌ی نوشیدن شیر ترش یا شراب تخمیرنشده، ناگهان بحث لغزش‌پذیری ارهت‌ها در مجمع بوداییان مطرح می‌شود، نشانگر آن است که این موارد به خلق و خو و کردار ارهت‌هایی مربوط می‌شده که برای خود پیروان و مقلدانی داشته‌اند و نکوهش این شیوه به خطا‌پذیری و اشتباهکاری آن ارهت‌ها حمل می‌شده است. در عمل هم می‌بینیم که جناح محافظه‌کار مهاسمگهیکه که مخالف رواج این رسوم نو است، همان است که ارهت‌ها را در معرض لغزش و خطا می‌بیند.

تازه در شورای دوم بود که قوانین اخلاقی تازه‌ای به مرامنامه‌ی سنگهه افزوده شد و شورا پذیرفت تا در متن «وینیه» دست ببرد. وینیه در سانسکریت و پالی به معنای «آموزش و رهیافت» است، اما می‌توان آن را مرامنامه نیز ترجمه کرد. چون در واقع مجموعه‌ای از قواعد انضباطی و باید-نبایدهای اخلاقی را در بر می‌گیرد. بازنویسی قوانین در شورای دوم با سختگیری همراه بود و راهبانی که زیر بار قواعد نو نمی‌رفتند از

انجمن بوداییان اخراج می‌شدند.^{۵۶۳} احتمالاً آنچه که تجدید نظر طلبی را در شوراها بعدی ضروری ساخته بود، وفاداری کورکورانه‌ی توده‌ی بوداییان نسبت به کلام بودا و سخنان بازمانده از استادان قدیمی بود که به شکلی لغوی و ظاهری درک می‌شد و با تمرکز بر کلمه‌ها و معنای ظاهری‌شان، متعصبانه به عنوان مبنای دین قلمداد می‌گشت، بی آن که منظور اصلی گوینده و روح حاکم بر متن درک شود.^{۵۶۴}

شورای دوم بودایی در ضمن نقطه عطفی بود که بخش عمده‌ی منابع بودایی شکلی استانده و نوشتاری به خود گرفت. اولیور آبینایاک^{۵۶۵} بر این باور است که متن مهم «کودکه نیکایه» از دو لایه‌ی قدیمی و جدید تشکیل شده است. بخشهای قدیمی عبارتند از: «سوئه نیپاته»^{۵۶۶}، «ایتیو و کته»^{۵۶۷}، «دمه پده»^{۵۶۸}، «تره گاته»^{۵۶۹}، «اودنه»^{۵۷۰} و داستانهای «جاتکه»^{۵۷۱}. در مقابل «کودکه پته»^{۵۷۲}، «ویمنه واتو»^{۵۷۳}، «پته واتو»^{۵۷۴}، «نیدسه»^{۵۷۵}، «پتیسمبهی دمگه»^{۵۷۶}، «آپادانه»^{۵۷۷}، «بوداومسه»^{۵۷۸} و «چاریه پیتکه»^{۵۷۹} در دورانی جدیدتر نوشته شده‌اند.^{۵۸۰} مرز

⁵⁶³ Vinaya Pitaka, Cullavagga, Twelfth Khandaka.

⁵⁶⁴ Gombrich, 1997: 21-22.

⁵⁶⁵ Oliver Abeynayake

⁵⁶⁶ Sutta Nipata

⁵⁶⁷ Itivuttaka

⁵⁶⁸ Dhammapada

⁵⁶⁹ Theragatha

⁵⁷⁰ Udana

⁵⁷¹ Jataka

⁵⁷² Khuddakapatha

⁵⁷³ Vimanavatthu

⁵⁷⁴ Petavatthu

⁵⁷⁵ Niddesa

⁵⁷⁶ Patisambhidamagga

⁵⁷⁷ Apadana

⁵⁷⁸ Buddhavamsa

⁵⁷⁹ Cariyapitaka

⁵⁸⁰ Abeynayake, 1984: 113.

میان قدیمی و جدید در این رده‌بندی، شورای دوم بودایی است. یعنی متون قدیمی در فاصله‌ی مرگ بودا تا صد سال بعد نوشته شده‌اند و متون جدید از صدمین سالگرد مرگ بودا به بعد تدوین شده‌اند.

قدیمی‌ترین بخش از این مجموعه، اشعار معدود «جاتکه» هستند که آشکارا قدیمی‌تر از داستانهای این متن نوشته شده‌اند.^{۵۸۱} همچنین آخرین بخش از «وینیه پیتکه» که «پریوره^{۵۸۲}» نام دارد، در زمانی دیرتر و احتمالاً در سری‌لانکا نوشته شده است. در ضمن کل متون مهاییانه و تمام تفسیرهای نوشته شده در سنت تراواده که به «آتکه» شهرت یافته‌اند، نوشتارهایی جدیدتر هستند و از سنت قدیمی بودایی فاصله دارند. در میان متون یاد شده، «سوته نیپاته»^{۵۸۳} یکی از سوتره‌های قدیمی است که بخش عمده‌ی آن به شعر و تنها بندهایی از آن به نثر است. این متن به پنج بخش تقسیم می‌شود که عبارتند از: اورگه وگه^{۵۸۴}، چوله وگه^{۵۸۵}، مهه‌وگه^{۵۸۶}، آتکه وگه^{۵۸۷}، و پرینه وگه^{۵۸۸}. برخی از پژوهشگران این متن را کهنترین نوشتار بازمانده از دوران بودا می‌دانند و همه در مورد قدیمی بودنش توافق دارند.^{۵۸۹}

سی و پنج سال بعد از دومین شورا، گردهمایی دیگری در شهر پتلی‌پوتره برگزار شد و در آن پنج مورد دیگر مورد بررسی قرار گرفت. هسته‌ی مرکزی بحث به امکان خطا کردن ارهت‌ها مربوط می‌شد، و این به معنای نفی اصل لغزش‌ناپذیری ارهت‌ها بود. به این ترتیب استاویره‌واده و مهاسمگهیکه از هم جدا شدند

⁵⁸¹ Hazra, 1994, Vol. 1: 412.

⁵⁸² Parivara

⁵⁸³ Sutta Nipata

⁵⁸⁴ Uruga Vagga

⁵⁸⁵ Cula Vagga

⁵⁸⁶ Maha Vagga

⁵⁸⁷ Atthaka Vagga

⁵⁸⁸ Parayana Vagga

⁵⁸⁹ Nakamura, 1989: 46.

و نخستین انشعاب بزرگ در دین بودایی بروز کرد. چنین می‌نماید که در اینجا اقلیتی سختگیرتر که می‌خواسته‌اند قید و بندهایی اخلاقی را به مرامنامه‌ی سستی (وینیه) بیفزایند از اکثریت محافظه‌کار بوداییان جدا شدند و استاویره‌واده نام گرفتند. با این وجود در ابتدای کار بدنه‌ی بوداییان یا انجمن بزرگ (مهاسنگهه) همچنان به قواعد دیرین پایبند باقی ماند.^{۵۹۰} این شورای سوم با رهبری آشوکا شکل گرفت و نقطه‌ای بود که در آن سیر گسترش دین بودایی و سیاست دولت مائوریه با هم گره خورد. آشوکا بعد از این شورا و یکدست شدن ظاهری نظر راهبان، مبلغانی را به گوشه و کنار گسیل کرد تا دین درباری خود را در همه جا تبلیغ کند. شورای چهارم بودایی در واقع دو گردهمایی مهم بود که در فاصله‌ی قرن اول پ.م تا قرن اول میلادی انجام گرفت. نخستین گردهمایی در قرن اول پ.م در سری‌لانکا انجام پذیرفت و نوشته شدن کانون پالی را رقم زد. دومی در قرن اول میلادی با رهبری فرقه‌ی سرواستی‌واده در کشمیر منعقد شد. دلیل تشکیل گردهمایی سری‌لانکا آن بود که در آن دوران قحطی بزرگی در این سرزمین رخ نمود و شمار زیادی از راهبان که برای خوراک خود به احسان مردم وابسته بودند، از گرسنگی مردند. از آنجا که تا این تاریخ گفتارهای بودا و آموزه‌های وی تنها به شکلی شفاهی در میان بوداییان رواج داشت و در حافظه‌ی راهبان نهفته بود، این مرگ و میر حاملان سنت خطرناک می‌نمود. از این رو رهبران بودایی گرد هم جمع شدند و قرار شد آنچه از سخنان بودا در ذهنها باقی مانده، نوشته شود. این شورا به مدت سه سال نشستها خود را ادامه داد و در این مدت «سه سبد» بودایی نوشته شد.

⁵⁹⁰ Williams and Williams, 2005, Vol.2: 190.

محل برگزاری گردهمایی سری لانکا شهر تمبپانی^{۵۹۱} بود و شاه ولگامبه^{۵۹۲} (یا وتگمانی ابهی^{۵۹۳}) که بین ۷۷-۱۰۳ پ.م حکومت می کرد، برگزاری آن را ممکن ساخت. رهبری آن را مهارکیتیه بر عهده داشت و پانصد استاد بودایی در آن نقش ایفا کردند. این عده در غارهایی موسوم به آلوکه لئه^{۵۹۴} گرد می آمدند و در آنجا یادآورده های خود را بر برگ نخل می نوشتند.

دومین گردهمایی هم خاستگاهی درباری داشت و کانیشکای کوشانی در سال ۷۸. م آن را در شهر جَلندر در کشمیر برگزار کرد. بر خلاف گردهمایی پیشین که سنت تراواده در آن غلبه داشت، در گردهمایی کانیشکا سنت مهاییانه بیشتر مقبول بود. متون ابیدرمه در این شورا نوشته و تثبیت شدند. این شورا هم از پانصد راهب تشکیل شده بود که رهبری شان با وهومیتره بود. نویسندگانی که زیر نظر وهومیتره در شورای بوداییان گرد آمدند، تنها به ثبت دانسته های پیشین خود بسنده نکردند. بلکه تفسیر بزرگی هم بر متون ابیدرمه و سوتره ها افزودند که به «مهاویبهاشا» یا «تفسیر بزرگ» تبدیل شد. چنین می نماید که گذار از زبان پراکریت قدیمی به زبان سانسکریت هم در همین دوره در سنت سرواستی واده رخ نموده باشد. این تحول بسیار مهم است، چون تا آن هنگام سانسکریت زبان مقدس برهمنان و نشانه ی هویت هندی بود، و رقیب زبان پراکریت محسوب می شد که به سپهر تمدن ایرانی تعلق داشت و بیشتر متون بودایی و جینی بدان نوشته می شد.

دستآورد مهم دیگر این انجمن، تدوین متونی بود که بعدتر با برچسب ابیدرمه شناخته شد. کلمه ی ابیدرمه از دو بخش «آبهی» (بالای، یا درباره ی) و «درمه» (آموزه، آیین) تشکیل یافته است. متونی که روی هم

⁵⁹¹ Tambapanni

⁵⁹² Valagamba

⁵⁹³ Vattagamani Abhaya

⁵⁹⁴ Aloka lena

رفته به سانسکریت «آبیدرمه» و به پالی «آبیدمه» خوانده می‌شوند، در قرن سوم پ.م پدید آمده‌اند و نوشتارهایی درباره‌ی اخلاق و علم و جدلهای کلامی هستند که بر مبنای سوتره‌های کهنسال‌تر نوشته شده‌اند. این متون دستگاه فلسفی منظمی را عرضه نمی‌کنند و سازمان یافته‌ترین داده‌های موجود در آن، فهرست متون دیگر بودایی و چکیده‌های آنهاست. این متون را در منابع غربی حاوی روانشناسی بودایی دانسته‌اند.^{۵۹۵} طبق سنت بودایی، ابیدرمه متاخرتر از بودا نیست و آموزه‌هایی را در بر می‌گیرد که او بعد از دستیابی به روشن شدگی در سفرش به آسمان آنها را به خدایان عرضه کرد. آنگاه یکی از شاگردانش به نام ساریپوتره این آموزه‌ها را گرد آورد و به صورت ابیدرمه منتشر کرد.^{۵۹۶}

ابیدرمه‌ی پالی، متونی است که با وجود شباهت نامشان و عناصرشان به ابیدرمه‌ی سانسکریت، مضمون و ساختاری یکسره متفاوت را در بر می‌گیرند و در مکتب تراواده مشروعیت دارند. استخوان‌بندی این متن به روایت سانسکریت شباهت دارد، اما جزئیات و ریزه‌کاری‌های زیادی در آن دیده نمی‌شود. فرقه‌های گوناگون بودایی در مورد حقانیت وینیه پیتکه و سوته پیتکه با هم توافق دارند، اما متون ابیدرمه مورد پذیرش بسیاری از مکتب‌ها نیستند. دیدگاه سنتی آن است که متن ابیدرمه نیز سخنان بودا را در بر می‌گیرد، که خطاب به مادرش که مقیم بهشت است، بیان شده. اما تحلیل متن نشان می‌دهد که این متون طی دویست سال بعد از مرگ بودا نوشته شده‌اند و آرایه‌ی گاه کاملاً نو را در بر می‌گیرند.

⁵⁹⁵ Rhys Davids, 1900; Trungpa, 1975; Goleman, 2004.

⁵⁹⁶ Pine, 2004: 12.

از دید گمپریج، آنچه که به ظهور این متون نو و مکتبهای تازه دامن می‌زد، سکوت بودا درباره‌ی پرسشهای هستی‌شناسانه و غیاب نص صریح او درباره‌ی ماهیت هستی بود.^{۵۹۷} مهاسمگهیکه و برخی از فرقه‌های دیگر بودایی اصولاً اصالت و اعتبار ابیدرمه را مردود می‌دانند. بسیاری از اندیشمندان و نویسندگان منسوب به ابیدرمه در دوران بروز انشعاب در انجمن بوداییان می‌زیسته‌اند و این نکته در آثارشان نمود یافته است.^{۵۹۸} کانون پالی که کهنترین روایت از دین بودایی است هیچ اشاره‌ای به متون ابیدرمه ندارد.^{۵۹۹} چنان که کاوزینز گفته، سوتره‌ها بیشتر به روندها و مراحل می‌پردازد. در حالی که «ابیدرمه» بیشتر بر رخدادهای و موقعیت‌های خاص تمرکز کرده است.

قرنها بعد از شورای چهارم، پنجمین شورای بودایی به سال ۱۸۷۱ م در ماندالای در برمه منعقد شد. این شورا نیز توسط راهبان سنت تراواده برگزار شده بود و از پشتیبانی شاه برمه -میندون- برخوردار بود. رهبری این شورا بر عهده‌ی سه استاد -مهاتره جگره‌بیومسه^{۶۰۰}، نارینده‌بیدجه^{۶۰۱} و مهاتره سومنگله‌سمی^{۶۰۲}- بود که از دستکاری و همراهی ۲۴۰۰ راهب بهره می‌بردند. این گروه پنج ماه فعالیت کرد و در این مدت کل «سه سبد» را ویراست و با خط برمه‌ای بر ۷۲۹ لوح مرمرین نگاشت. هریک از این الواح ۱/۷ متر درازا و یک متر پهنا داشتند. لوح‌های یاد شده را بر پای استوپای تپه‌ی ماندالای برافراشتند. این متن بزرگترین و سنگین‌ترین کتاب دنیا محسوب می‌شود. ششمین شورای بودایی بین سالهای ۱۹۵۴-۱۹۵۶ م به مناسبت

⁵⁹⁷ Gombrich, 1997: 34.

⁵⁹⁸ Hazra, 1994, Vol. 1: 415.

⁵⁹⁹ Hazra, 1994, Vol. 1: 412.

⁶⁰⁰ Mahathera Jagarabhivamsa

⁶⁰¹ Narindabhidhaja

⁶⁰² Mahathera Sumangalasami

۲۵۰۰ سالگی درگذشت بودا در شهر یانگون در برمه تشکیل شد و در آن ۲۵۰۰ راهب از هشت کشور بودایی شرکت داشتند. شورا همچنان در درون سنت تراواده به کیش بودایی می‌نگریست. این شورا کانون پالی را ویراست و بازنویسی کرد و به زبانهایی که نمایندگانشان حضور داشتند، ترجمه نمود.

به این ترتیب شش شورای عمومی در بیست و چهار قرنی که از عمر دین بودایی گذشته برگزار شد، و کارکرد اصلی آن هنجارسازی قواعد اخلاقی و مرام‌نامه‌های صومعه‌های بودایی، و ثبت و تدوین منابع بودایی در قالبی نوشتاری بود. این دو کارکرد در دو برش زمانی متفاوت و با پشتیبانی دو شاه به سرانجام رسید. نخست آشوکا بود که در قرن سوم پ.م هنجار شدن قوانین و تثبیت مرام اخلاقی راهبان بودایی را ممکن ساخت. دیگری کانیشکای کوشانی بود که گذار از سنت شفاهی بودایی‌گری اولیه به سنتی نوشتاری را ممکن ساخت.



نقش یک قدیس بودایی بر دیوار غاری در بامیان افغانستان

گفتار دوم: کانیشکای کوشانی

چنان که در نوشتار دیگری نشان داده‌ام، بعد از سپری شدن دوران آشوبزده‌ی بعد از تازش اسکندر، دو دولت بزرگ و متحد در ایران زمین پدیدار گشت که ایران شرقی و غربی را در دست داشتند. این دولتها با نام کوشانی و اشکانی شهرت یافته‌اند. شاهان و اشراف هردو دولت، از تبار سکاها و تخاری‌های ایرانی بودند و بافت سیاسی و اجتماعی مشترکی را در قلمرو زیر فرمان خویش حاکم ساختند. این دو دولت نه تنها هرگز با هم وارد جنگ نشدند، که شواهدی هست که نشان می‌دهد در شرایط بحرانی به ویژه در زمان حمله‌های رومیان به مرزهای غربی ایران زمین، کمکهای فراوانی هم به یکدیگر می‌کرده‌اند. دین بودایی در قلمرو دولت کوشانی و در ایران شرقی تحول یافت و به مرتبه‌ی دینی منسجم و نوشتاری برکشیده شد.

یکی از مهمترین شاهان کوشانی، که به ویژه ردپای خود را بر سیر تحول دین بودایی به جا گذاشته، کانیشکا است. از او چندین کتیبه به جا مانده که ایرانی بودن دولت کوشانی، و بافت فرهنگی و نظریه‌ی سیاسی حاکم بر این سامان را به خوبی نشان می‌دهد. به ویژه ارتباط خویشاوندی میان فرمانروایان کوشان را بهتر از هرجا در کتیبه‌ی راباتاک می‌توان یافت که در نزدیکی منطقه‌ی سرخ کتل، در مرز باغلان و سمنگان در افغانستان امروزی نویسانده شده است. این متن که در سال ۱۹۹۳ م. کشف شد، در زمان کانیشکا به دو خط بلخی و یونانی نوشته شده است. متن این کتیبه چنین است:^{۶۰۳}

⁶⁰³ Mukherjee, 1995.

«سال نخست از سلطنت کانیشکا، دهشگر بزرگ، راستکار، دادگر، خودکامه، خدایگان، سزاوار پرستش، او که پادشاهی را از نانا (آناهیتا) و سایر ایزدان دریافت کرده است، کسی که سال نخست را بنا نهاد، چنان که مایه‌ی خوشنودی خدایان بود. و او کسی بود که استفاده از زبان یونانی را فرو نهاد و بهره جستن از زبان آریایی را باب کرد. در سال نخست، هند زیر فرمان او بود، در سراسر قلمروی طبقه‌ی حاکم در کوندِئو (کوندینیا)، و شهر اوزنو (اوجاین) و شهر زاگدا (سکته) و شهر کوزامبو (کاسمبی) و شهر پلَبوترو (پتلی پوتره) و همچنان تا شهر زیری تمبو (سری-چمپه). هر خاندان اشرافی و حاکمی که در این جاها بود، تابع اراده‌ی شاه شد و سراسر هند فرمانبردار شاه شد. شاه کانیشکا بر شاپارا، سرور شهرها، فرمان می‌راند، که معبد نانا را در آنجا ساخت، که به خاطر داشتن آب در بیرون (زمین) در دشت کایپیا، بلندآوازه است. (او معبد را ساخت برای) این خدایان: زیری، فرو (فرّه) و اوما. راهبران عبارتند از بانوی نانا، بانوی اوما، اهورامزدا، مزدوآنا، سُرُشردّه (سروش) که ... نامیده می‌شود، کومرو (کومارا) نامیده می‌شود، و ماسِنو (مهاسِنه) نامیده می‌شود و بیزاگو (ویساکه) نامیده می‌شود و میرو (مهر) نامیده می‌شود. و او فرمان داد تا برای این خدایانی که نامشان در بالا نوشته شده، تندیسهای بسازند. و فرمان داد تا تندیسهای شبیه به این شاهان را بتراشند: کوجولا کادفیس به عنوان نیا، سدشکنه که سومه (هوم) را نذر می‌کرد به عنوان پدر بزرگ، و شاه ویماکدفیس به عنوان پدر، و برای خودش، شاه کانیشکا. سپس، شاهنشاه، پسر خداوند، فرمان داد تا این پرستشگاه در شاپارا، سرور شهرها، ساخته شود. بعد سرور شهرها شاپارا و نوکونزوکا آیین پرستش را چنان که حکم سلطنتی بود، اجرا کردند. پس چنین باد که این خدایانی که نامشان در اینجا نوشته شده، سلامت، امنیت و پیروزی را در زمانی بیکرانه برای شاهنشاه کانیشکا تضمین کنند. و همچنین اقتدار پسر خداوند را بر سراسر هند از سال یک تا سال هزار هزار تضمین نمایند. باشد که از سال اول که پرستشگاه بنیان نهاده شد، تا آن هنگام سال بزرگ

آریایی رواج خود را حفظ نمایند... بر مبنای حکم سلطنتی، آیمو که برای شاه بسیار عزیز است، پایتخت را به پوشیپو داد... شاه بزرگ پیشکشها را به خدایان داد.»

ترجمه‌ی یاد شده که امروز شهرت بیشتری یافته را موکرجی به دست داده است. بلخ‌شناس دیگری به نام ویلیامز هنگام ترجمه‌ی متن در چند نکته با او اختلاف نظر دارد. یکی این که از دید ویلیامز اشاره‌ای به سومه (هوم) در متن دیده نمی‌شود.^{۶۰۴} دیگر آن که از دید وی نام سدشکنه در متن نیامده و او نام پدر بزرگ کانیشکا را ویماتکتو خوانده است.^{۶۰۵}

این متن هم تبارشناسی شاهان کوشانی را به خوبی نشان می‌دهد و هم دایره‌ی سلطه‌ی ایشان بر شمال هند را نمایش می‌دهد که به کلی از آنچه در دیدگاه‌های سنتی تصور می‌شد بیرون است. کوشانی‌ها تا زمان کانیشکا سراسر قلمرو قدیمی مائوریه را فتح کرده بودند و به همین دلیل هم از نام هخامنشی هند که بعد از عصر مائوریه تعمیم یافته و به کل هند شمالی ارجاع می‌داد، بهره می‌جستند. نکته‌ی مهم دیگر در متن، تاکید بر زبان آریایی و طرد زبان یونانی است، و به همین شکل تاکید بر فرو نهادن مبدأ تاریخ‌های قدیمی‌تر و اعلام سال نخست به عنوان ابتدای دورانی نو دیده می‌شود که چشمگیر است. نام ایزدان مورد اشاره کاملاً ایرانی است و برخی از آنها حتا رنگ و بویی ایلامی دارند. با این وجود هیچ اشاره‌ای به خدایان یونانی وجود ندارد. زبان آریایی مورد نظر او، زبان بلخی است که به خط تغییر یافته‌ی یونانی نوشته می‌شده و عضوی از خانواده‌ی زبانهای ایرانی و شاخه‌ی ساتم زبانهای هند و اروپایی محسوب می‌شود.^{۶۰۶}

^{۶۰۴} Sims-Williams, 2008: 56-57.

^{۶۰۵} Sims-Williams, 1998: 82.

^{۶۰۶} Gnoli, 2002: 84-90.



سکه‌ی کانیکشا که او را در حال پیشکش دادن به مذهب‌ی نشان می‌دهد و دورادورش به بلخی نوشته شده «شاهنشاه کونیشکی کوشانی»، در پشت سکه بودا دستش را به وضع «نماد ناترسیدن» (آبهیه مودره) گرفته و کنارش نام بودا نوشته شده است.

کانیکشا با وجود گرایش نمایان اوستایی- زرتشتی‌اش، بدان دلیل نیز اهمیت دارد که در تاریخ شکل‌گیری دین بودایی نقشی کلیدی ایفا کرده است. او فرمان داد تا چهارمین شورای بودایی در کشمیر برگزار شود. همچنین در زمان او برای نخستین بار سی و دو نشانه‌ی ظاهری پیکر بودا گردآوری شد و نخستین تندیسهای بزرگ بودا بر مبنای آن ساخته شدند. کانیشکا همچنین کهنترین سکه‌های دارای نقش بودای ایستاده را ضرب کرده است. چنان که گفته شد، این سکه‌ها نشانگر تثبیت شکلی استاندارد برای بازنمایی بودا در این کیش بوده‌اند، و حدس من آن است که کهنترین بازنمایی بودا بر سکه‌ها به دورانی پیشتر و عصر کوجالا کادفیس بازگردد.

سویه‌ی دیگر اهمیت این پادشاه در سیر تاریخ دین بودایی آن است که احتمالاً نخستین نمودهای دین بودایی در چین زمانی بروز کرد که کانیشکا به منطقه‌ی تاریم لشکر کشید و آنجا را گرفت. بعد از آن بود که راهبانی ایرانی از گنداره به چین سفر کردند و متون بودایی را در این منطقه ترویج کردند. یک نسل

بعد از کانیشکا، لولاکِسمَا در ۱۷۸ م به لویانگ رفت و به طور رسمی نهادی برای ترجمه‌ی متون بودایی به چینی تاسیس کرد.

کانیشکا به خصوص به خاطر روابط نزدیک و صمیمانه‌اش با یکی از رهبران بودایی به نام اشوَه‌گوشَه شهرت دارد. به روایت بوداییان او در دوران پیری کانیشکا به مشاور و راهبر روحانی‌اش تبدیل شد. اما این سخن جای چند و چون دارد. چون در کل با وجود حمایتی که کانیشکا از دین بودایی می‌کرد، به نظر نمی‌رسد خودش به این آیین گرویده باشد. سکه‌های بودایی کانیشکا هم کمتر از یک درصد کل سکه‌های یافت شده از او را تشکیل می‌دهند و شمار و تنوع اشاره‌ی او به ایزدان باستانی ایرانی مانند مهر و وایو بارها از بودا بیشتر است. روایت دیگری هست که می‌گوید مشاور و راهبر معنوی کانیشکا در زمان تاجگذاری‌اش کسی به نام یوزارسف بوده است. مقبره‌ی چنین کسی امروز در منطقه‌ی سُرینگر در کشمیر قرار دارد و «روزه‌بال» نامیده می‌شود. این نام نیز اصیل نمی‌نماید و شکلی تحریف شده از بودیستوه (بوذارسف) است که احتمالاً در دورانی به یکی از بوداهای محلی منسوب بوده و بعد داستانش با کانیشکای نیرومند گره خورده است.

جالب آن است که با وجود نقش پررنگ و ماندگار کانیشکا در منابع بودایی، روایت‌های مربوط به او وی را چونان شاهی بودایی و مومن باز نمی‌نمایانند. تاثیر سیاست کانیشکا بر کیش بودایی چندان چشمگیر بود که نام و نشان این شاه به روشنی در منابع کهن بودایی باقی مانده است. با این وجود منابع بودایی او را مردی خشن و خونریز می‌دانند که به دین بودایی باور نداشته و تنها در زمان پیری و پیش از مرگ به آیین گرویده است. در «سُری‌دَرمَه پیتکه نیدانه سوتره»^{۶۰۷} می‌خوانیم که:

⁶⁰⁷ Sri-dharma-pitaka-nidana sutra

«در این هنگام شاه ننگسی (پهلوی‌ها) مردی بسیار احمق بود که طبیعتی خشن داشت... یک راهب روشن شده (بهیکشو ارهت) هم وجود داشت که کردارهای پلید شاه را می‌دید، و آرزو داشت تا او را به توبه وا دارد. پس او با نیرویی فراطبیعی شاه را واداشت تا عذابهای دوزخ را ببیند. شاه از دیدن این شکنجه‌ها هراسان شد و توبه‌کار شد.»^{۶۰۸}

مهمترین دستاورد مادی کانیشکا در عرصه‌ی دین بودایی، ساختن استوپای عظیم پیشاور بود که به سرعت همچون قله‌ی جغرافیایی بوداییان اعتبار یافت. ساخت این بنا در تمام منابع بودایی به عواملی فراطبیعی، و نه ایمان و باور قلبی کانیشکا، منسوب دانسته شده است. این روایت را داریم که بودا فراز آمدن کانیشکا و ساخته شدن استوپای پیشاور را پیشگویی کرده بود. در «وینیه سوتره»^{۶۰۹} می‌خوانیم که بودا به پسر بچه‌ای اشاره کرد که داشت روی زمین با خاک تپه‌ای درست می‌کرد. بعد گفت: کانیشکا خواهد آمد و آنجا استوپایی را به نام خودش بر خواهد ساخت.^{۶۱۰} شکلی مفصل‌تر از همین روایت را در توماری به زبان ختنی می‌بینیم که در منطقه‌ی دون‌هوانگ چین کشف شده است. در این متن می‌خوانیم که بودا چهارصد سال پیش از ساخت این استوپا فراز آمدن کانیشکا را پیشگویی کرده بود:^{۶۱۱}

«به این ترتیب کانیشکا آرزومند شد (تا استوپایی عظیم) بسازد... در آن هنگام چهار فرمانروای جهان از خواست شاه آگاه شدند. پس برای خاطر او به شکل پسرانی جوان در آمدند... و شروع کردند به ساختن استوپایی از گل،... پسران به شاه گفتند: ما داریم استوپای کانیشکا را می‌سازیم... در آن هنگام پسر بچه‌ها

^{۶۰۸} Kumar, 1973: 95.

^{۶۰۹} Vinaya sutra

^{۶۱۰} Kumar, 1973: 91.

^{۶۱۱} Kumar, 1973: 89.

صورت خود را تغییر دادند... و به کانیشکا گفتند: ای شاه بزرگ، بر اساس پیشگویی بودا بر عهده‌ی توست که یک صومعه (سنگه‌رامه) با استوپایی بزرگ بر آن بسازی، و بر مبنای آن روحانیونی باید دعوت شوند که موجودات نیکوی ارجمند ... را به همراه بیاورند.»

زایری چینی به نام شوان‌زانگ که در حدود ۶۳۰ م. از استوپای پیشاور بازدید کرد نیز ساخت این استوپا را به انگیزه‌هایی فراطبیعی نسبت داده است. او نوشته که کانیشکا به آیین بودایی باور نداشت و به راهبان بی‌اعتنایی می‌کرد. تا آن که روزی هنگام شکار خرگوشی سپید از برابرش گریخت و او را به دنبال خود تا محلی که قرار بود استوپا ساخته شود، کشید. بعد هم در آنجا ناپدید شد.^{۶۱۲} از تمام این حرفها بر می‌آید که کانیشکا پادشاهی بودایی و سرسپرده نبوده و به همین دلیل هم این که او استوپا را ساخته امری نامنتظره بوده که به توجیهی آسمانی نیاز داشته است. چنان که از مرور نام ایزدان و نیروهای مقدس بر سکه‌های کانیشکا دیدیم، این مرد احتمالاً هرگز به دین بودایی نگرویده، و با این وجود از این دین مانند سایر ادیان رایج در قلمروش پشتیبانی می‌کرده و احتمالاً با انگیزه‌هایی سیاسی و اقتصادی و برای رونق شهر پیشاور و تثبیت قدرتش در میان بوداییان فرمان ساخت استوپای بزرگ را صادر کرده است.

کانیشکا به هر صورت با تاسیس استوپای پیشاور موقعیت خود را به عنوان بنیانگذار معماری بودایی در تاریخ این دین تثبیت کرد. این استوپا ۸۷ متر قطر دارد و باستان‌شناسان تازه در اوایل قرن بیستم کشفش کردند. زایران چینی باستانی مانند شوان‌زانگ^{۶۱۳} (۶۰۲-۶۶۴ م.) گزارش کرده‌اند که بلندای این استوپا در زمان رونقاش به هفتصد پای چینی (برابر با ۱۸۰-۲۱۰ متر) می‌رسیده و سراسر سطحش با جواهر پوشیده

⁶¹² Kumar, 1973: 93.

⁶¹³ Xuan Zang

بوده است.⁶¹⁴ به این ترتیب این بنا یکی از عظیم‌ترین بناهای دینی در جهان باستان محسوب می‌شده و ارتفاعش به قدر یک سوم از هرم بزرگ خوفو در گیزه (۱۴۶ متر) بلندتر بوده است.

در آثار بودایی کانیشکا بر هویت بودا به عنوان شاکیامونی تاکید شده است و این حدس مرا تایید می‌کند که قبیله‌ی شاکیه/ ساکیه را شاخه‌ای از سکاهای دانسته‌ام. کانیشکا احتمالاً با تاکید بر این جنبه از دین بودایی خواسته وی را با سکاهایی که هم‌تبارش بوده‌اند، مربوط سازد و احتمالاً به لحاظ تاریخی حق هم داشته است. عنصر دیگری که در این دوران در دین بودایی پررنگ می‌شود، بودای آخرالزمانی است که ساختار اساطیری‌اش آشکارا از سوشیانس زرتشتی و مفهوم آخرالزمانی ایزد داور (مهر دادگر) برگرفته شده است. این بودای ناجی را میترايه بودا می‌نامند که یعنی «بودای مهری» و به روشنی آمیختگی دین بودا و کیش مهر را نشان می‌دهد.

⁶¹⁴ Dobbins, 1971.

گفتار سوم: ظهور هنر بودایی

در دوران کانیشکا به طور همزمان سبکی هنری در قلمرو او شکل گرفت که روایت هندویی اش در ماتوره و نسخه‌ی بودایی اش در گنداره متمرکز بود و بعدتر در هنر هندی و چینی تداوم یافت. نخستین نمودهای هنر بودایی در شهر ماتوره نمایان شد. با این وجود همچنان کانون و خاستگاه اصلی منشهای بودایی گنداره بود که هسته‌ی مرکزی فرهنگ و سیاست دولت کوشانی نیز در آنجا مستقر بود. هنر هندی ماتوره، بعدتر در دولت گوپته تداوم یافت و صیقل خورد و به سبکی نیرومند و زیبا تبدیل شد که در سراسر آسیای شرقی تاثیر چشمگیری بر جا نهاد.

هنر یاد شده آشکارا از تلفیق و ورود عناصر و نمادهای دین کهن ایرانیان پیشازرتشتی و نمادهای ایشان تاثیر پذیرفته بود و این را به خوبی در بازنمایی‌های فراوان ایزدان آریایی قدیم در هنر درباری کانیشکا می‌توان باز یافت. نقش برجسته‌ی بودایی زیر، که شخصیت‌های مقدس بودایی را با هیبتی پارتی- بلخی (با سربند و ریش تراشیده و سیل بلند) و در لباسی پارتی (پیراهن و شلوار گشاد) تصویر کرده است، نمونه‌ای از این هنر به شمار می‌رود.



بازنمایی شاکيامونی و میترايه بودا بر سکه‌های کانیشکا متفاوت است و انگار به دو موجود مقدس متفاوت دلالت می‌کند. شاکيامونی که بودای تاریخی، یعنی گوتمه سیدارته‌ی عصر هخامنشی است، بر سکه‌ها در حالتی ایستاده حک شده است. او دست چپ خود را به کمر گذاشته و دست راستش را بالا برده و با آن نشانه‌ای (ابهدره مودره) را ساخته است. ردایی بلند و تقریباً شفاف بر تن دارد که بدنش از زیر آن پیداست، و دنباله‌ی آن در دست چپش جمع شده است. میترايه بودا در مقابل به شکلی نشسته بازنموده می‌شود. او بر اورنگی پایه کوتاه نشسته و همچنان با دست راستش نشانه‌ی «ناترسیدن» را نمایش می‌دهد، اما جالب آن که در دست چپش پیمانه یا جامی را گرفته است. اگر حدس من درست باشد و میترايه بودا زیر تاثیر آیین مهر و مفهوم سوشیانس زرتشتی شکل گرفته باشد، این پیمانه همان جام جم است. هر دو نوع بودا به خاطر داشتن موهای جمع شده بر بالای سر و به اصطلاح تاج گل، از سایر نقشهای مقدس کوشانی متمایز هستند. همچنین در تمام نقشها هر دو شانه‌ی بودا با ردای راهبان پوشیده شده و این نشانه‌ی مکتب گنداره است و خاستگاه هنر بودایی در بخشهای ایرانی‌نشین را نشان می‌دهد. در مکتب ماتوره که هندی است، تنها یک شانه‌ی بودا با ردا پوشیده شده و دیگری برهنه است.



میترايه بوداهای نشسته

شاکيامونی بوداهای ایستاده

بازنمایی بودا بر سکه‌های کانیشکا تفاوتی چشمگیر با سایر ایزدان دارد. گذشته از کمیاب‌تر بودن تصویر بودا، این نقش‌ها همواره از روبرو دیده شده‌اند و عناصری را مورد تاکید قرار می‌دهند که در ابعاد سکه قاعدتا نباید مورد توجه قرار گیرند. بر اساس این دو شاخص، بیشتر پژوهشگران اعتقاد دارند که در زمان کانیشکا هنر بودایی کلاسیک شکل گرفته و کسانی که این سرسکه‌ها را طراحی می‌کرده‌اند، نمونه‌هایی عینی از تندیس بودا را در برابر خود داشته‌اند. این در برابر ایزدان پیشازرتشتی و اوستایی قرار می‌گیرد که همواره به صورت نیمرخ بازنموده شده‌اند و جزئیات پیکرشان با اندازه‌ی تصویر تناسب دارد و نمادهای بیشتری برای هویت‌بخشی به ایشان به کار گرفته شده است. یعنی تندیزی از ایشان وجود نداشته و این با سنت زرتشتی و انتزاعی بودن موجودات مقدس‌اش همخوانی دارد.

شواهدی هست که نشان می‌دهد سستهای هنری و آیینهای سازمان یافته‌ی مربوط به کیش بودایی در زمان کانیشکا تثبیت شده و به شکلی چشمگیر شکوفا شده‌اند. یعنی علاوه بر تحولی که در بازنمایی تصویر بودا در عصر این پادشاه دیده می‌شود، تشکیل انجمن چهارم بودایی و تدوین متون مقدس این دین، و تاسیس نهادها و نمادهایی مانند استوپا، نشان می‌دهد که کیش بودایی در زمان این پادشاه و در قلمرو وی نوعی نوزایی را تجربه کرده است.



شواهد مربوط به این شکوفایی به سکه‌ها و نمادپردازی تصویر بودا محدود نمی‌شود. در سال ۱۹۰۹/۱۹۰۸ م. در حفاری زیر استوپای بزرگ، در محله‌ی شاه جیدری در حومه‌ی شهر پیشاور صندوقی از جنس مس چکش‌کاری شده یافت شد که تاریخ سال نخست کانیشکا (۱۲۷ م) روی آن دیده می‌شد. با این وجود امروز بیشتر متخصصان آن را به فرزند و جانشین کانیشکا منسوب می‌دانند، که آن را به یاد پدرش به معبد پیشکش کرده است.

بر روی آن تندیس بودا و ایندیره و بره‌مه قرار داشت و درونش سه قطعه استخوان نهاده بودند که ادعا می‌شود به بودا تعلق داشته است.^{۶۱۵} این استخوانها را بعدتر به برمه فرستادند و امروز هم در همین کشور قرار دارد.^{۶۱۶} بر روی صندوق به خط خروشتی نوشته شده:

(*mahara)jasa kanishkasa kanishka-pure nagare aya gadha-karae deya-dharme sarva-satvana hita-suhartha bhavatu mahasenasa sagharaki dasa agisala nava-karmi ana*kanishkasa vihare mahasenasa sangharame

«برای خوشنودی استادان سرواستی‌وادین، این عطردان پیشکشی است ارجمند به شاه بزرگ (مهاراجه) کانیشکا، در شهر کانیشکاپورا. باشد که آن ابزاری برای بهروزی و شادمانی همه‌ی موجودات باشد. ...سه. کاهن ناظر بر ساخت سفره‌خانه‌ی معبد بهار کانیشکار در سمگهارامه‌ی مهاسنه.^{۶۱۷}»

نمونه‌ای از یونان‌گرایی و تحریف منابع بر مبنای پیش‌داوری‌ها، به ماجرای خوانده شدن همین متن مربوط می‌شود. تا مدت‌ها گمان می‌شد که ناظر ساخت این صندوق یک یونانی به نام آگسیلائوس بوده، و هنوز

⁶¹⁵ Spooner, 1908-9: 49.

⁶¹⁶ Marshall, 1909: 1056-1061.

⁶¹⁷ Dobbins, 1971.

هم در بسیاری از کتابهای مرجع همچنان از درجه‌ی نفوذ چشمگیر یونانیان در هنر و فرهنگ کوشانی سخن به میان رفته و آگسیلائوس هنرمندی که این صندوق را ساخته، گواه گرفته می‌شود. این تنها بدان خاطر است که جمله‌ی آخر کتیبه‌ی این صندوق را نادرست خوانده‌اند. نخستین مترجمان متن خروشتی، این متن را چنین خوانده بودند:

dasa agisala nava-karmi ana*kaniskasa vihara mahasenasa sangharame

و آن را چنین ترجمه می‌کردند: «خدمتگزار (دَسَه) آگسیلائوس، کاهن ناظر بر ساخت سفره‌خانه‌ی معبد بهار کانیشکار در سَمگهارامه‌ی مَهاسنَه».

اما این خوانش نادرست است. نیم قرن بعد، وقتی این صندوق را تمیز کردند و بار دیگر متن آن را خواندند، معلوم شد کلمه‌ای که به نادرست «آگسیلا» خوانده شده و نامی یونانی پنداشته شده بود، در اصل «آگنی سالَه» است و به معنای سفره‌خانه و غذاخوری معبد است. یعنی در متن هیچ عنصری که ربطی به فرهنگ یونانی پیدا کند، دیده نمی‌شود.⁶¹⁸

در واقع نقش و مضمون و محتوای این صندوقچه کاملاً ایرانی هستند. خط خروشتی که متن بدان نوشته شده، بازمانده‌ی خط رسمی هخامنشیان در یکی از استانهایشان (گنداره) است، و دین بودایی و معبد مربوط به وی نیز در جنبشهای دینی میانه‌ی عصر پارسیان ریشه دارد. روی صندوق شاه کوشانی (احتمالاً خود کانیشکا) تصویر شده، در حالی که خدای خورشید و ماه ایرانی در دو سویش ایستاده‌اند. یکی از ایشان به روشنی مهر است که حلقه‌ی فره را در دست دارد و دقیقاً همان است که در نگاره‌های ساسانی بعدی دیده می‌شود و در دوران هخامنشی هم نمونه‌ی مشابهش در فروهر اهورامزدا‌ی بخشنده‌ی حلقه‌ی فره دیده می‌شود.

⁶¹⁸ Myer, 1966: 396–403.

در اینجا مهر دقیقا مطابق متن مهریشت در قالب جوانی بی‌ریش نموده شده، که لباسی پارسی بر تن دارد و دست چپ خود را بر روی گرز یا شمشیری نهاده است. در سوی دیگر شاه، ایزد ماه را می‌بینیم که همچون مردی ریشوست و هاله‌ای از نور دور سرش را پوشانده و به همین دلیل معمولا او را خدای ماه دانسته‌اند. در حالی که شکلش دقیقا همان هوم اوستایی را در ذهن متبادر می‌کند که با ماه پر شونده از نور همتا انگاشته می‌شده است. دورادور صندوق شمار زیادی قو یا کبوتر تصویر شده‌اند که برخی‌شان شاخه‌ای در منقار دارند. تحلیل هنر بودایی‌ای که در زمان کانیشکا تکامل یافت، نشان می‌دهد که این سبک از بازنمایی نمادهای دینی بودایی خاستگاهی سکایی داشته و یکسره با آنچه که تا پیش از آن در میان بوداییان رواج داشته، متفاوت بوده است. مهمترین تغییری که این گسست رمزنگارانه را نشان می‌دهد، به بازنمایی بدن بودا مربوط می‌شود. چنان که خواهیم دید، خود بودا رویکردی بت‌شکنانه داشت و وجود خدایان سستی را نفی می‌کرد و به همین ترتیب هنر دینی ادیان هند و ایرانی باستان را نیز ناخوش می‌داشت. بوداییان آغازین در پیروی از این رویکرد از نقش کردن تصویر بودا پرهیز می‌کردند و او را همچون موجودی مقدس نمی‌پرستیدند. گرایش به تصویر نکردن بودا و پایبندی به رویکرد بت‌شکنانه‌ی آغازین، تا قرن دوم میلادی در نقاطی مانند آماروتی⁶¹⁹ دوام آورد.

مکتب هنری آماروتی در شهر کوچکی به همین نام شکوفا شد که در منطقه‌ی مندال در کرانه‌ی رود کریشنا در استان اندرپرادش امروزی در جنوب هند قرار داشت و یکی از کانون‌های کهن دین بودایی محسوب می‌شد. در قرن دوم پ.م، وقتی دودمان مائوریه منقرض شد و نظم سیاسی آن در بخشهای همسایه‌ی

⁶¹⁹ Amaravati

جنوبی رواج یافت، دولتی به نام ستَه‌وَهَنَه^{۶۲۰} (سال‌واهنه، به تلوگو: శాతవాహన సామ్రాజ్యము) در این منطقه شکوفا شد که پایتختش در آماروتی قرار داشت. پیشینه‌ی این دولت به سال ۲۳۰ پ.م باز می‌گشت و این زمانی بود که واحد سیاسی کوچکی در این منطقه تاسیس شد. بعدتر این دولت مستقل شد و به تدریج به یکی از دولتهای قدرتمند جنوب هند تبدیل شد، در حدی که بسیاری از منابع غربی آن را با اسم امپراتوری آندره‌مورد اشاره قرار می‌دهند، و نامش بر همین مبنا بر استان اندره‌پرادش باقی مانده است. طبق گزارش «وَجَرَه‌یَانَه» خود بودا به این منطقه و شهر همسایه‌اش دارَه‌نیکوَتَه — که آن نیز پایتخت دولت اندره بود — سفر کرده و مراسم کالَه‌چَکَرَه را در این شهر به جا آورده است.^{۶۲۱} به این ترتیب روشن می‌شود که در زمان تدوین این تانتره، شهرهای یاد شده به عنوان مراکزی بودایی اهمیتی داشته‌اند و احتمالاً در زمانی متاخر مانند قرن دوم پ.م محل تدوین این متون بوده‌اند. در واقع این متن به موجی متاخرتر از تحول دین بودایی تعلق دارد و همان است که بعدتر در بودایی‌گری تانتریک در تبت باقی می‌ماند.

در حدود سال ۲۰۰ پ.م یک استوپای بزرگ بودایی در این شهر ساخته شد، که بنیانگذارش را آشوکا دانسته‌اند. آیین بودایی به تدریج در این سرزمین از میان رفت. به طوری که استوپای یاد شده کم‌کم زیر زمین مدفون شد. در سال ۶۵۰ م که شوان‌زوانگ چینی از این محل بازدید کرد، معبد‌های بودایی زیادی در این شهر وجود داشت، اما بسیاری از آنها متروک شده بود و این نشانگر آن است که از همان قرن هفتم پیشروی دین هندویی در این منطقه آغاز شده بود. آخرین اشاره‌ی تاریخی به آن را در متون بودایی سریلانکایی از قرن چهاردهم م. می‌بینیم. با این وجود استوپای یاد شده و بقایای هنر مائوری بازمانده در آن در اواخر قرن

⁶²⁰ Satavahanas

⁶²¹ Hoffman, 1973: 136-140.

هجدهم. م. مورد توجه جهانگردان اروپایی قرار گرفت و در قرن نوزدهم به شناسایی و خاکبرداری از استوپا منتهی شد. دالای لاما در سال ۲۰۰۶. م. در همین شهر مراسم کاله‌چکره را به جا آورد. مکتب هنری آماروتی که زیر تاثیر آیین بودا در این شهر پدید آمد، بسیار بر سلیقه‌ی هنری مردم تبت و سریلانکا تاثیر گذاشت، چون این سرزمینهای وارد کننده‌ی آثار هنری ساخته شده در این شهر بودند. کهنترین تندیس بودای سریلانکا و قدیمی‌ترین مجسمه‌ی بودا در دونگ دوئونگ (سیام) به این سبک هنری تعلق دارند.^{۶۲۲}

مورخان غربی هنر بودایی آغازین بارها و بارها به فرهنگ یونانی و هندی منسوب کرده و آن را زیرشاخه‌ای از فرهنگ یونانی به حساب آورده‌اند. گویا نویسندگان اصرار و عمدی داشته‌اند تا این حقیقت را نادیده بگیرند که هنرِ یاد شده در قلمرو ایران زمین پدید آمده و تکامل یافته، و این در زمانی هم رخ داده که دودمانها و قبایلی ایرانی بر این منطقه حکومت می‌کردند و مردمی ایرانی برساننده و حامل این فرهنگ محسوب می‌شدند. مشکلِ یونانی-هندی پنداشتنِ هنر یا فرهنگ بودایی آن است که در زمانِ ظهور و تکوین این آیین، فرهنگ یونانی در این منطقه حضور نداشته و فرهنگ هندی هنوز در این قلمرو پدید نیامده بود، و این را به سادگی با مرور تاریخ سیاسی این منطقه و خیزش هنر بودایی در عصر کانیشکا می‌توان اثبات کرد. متأسفانه بخش مهمی از آنچه که امروز در برابر چشم جهانگردان قرار دارد و حتا در کتابهای جدی تاریخ نیز همچون آثاری اصیل مورد اشاره واقع می‌شود، بازسازی‌هایی مشکوک بوده که زیر تاثیر این پیش‌فرضها و حول محور یونان‌مداری پدید آمده است. به عنوان مثال می‌توان به معبد مَه‌ابودهی (महाबोधि) اشاره کرد. این پرستشگاه در مکانِ دستیابی بودا به روشن‌شدگی ساخته شده و نامش به معنای «بیداری (मंदिर)

⁶²² Von Schroeder, 1990.

بزرگ» است. این معبد در استان بیهار هند، در منطقه‌ی گایا قرار دارد و در متون پالی بُودهی مَنده نامیده شده است، که به پالی یعنی «جایگاه بیداری»، این نام را در چینی «دائوچانگ» (道場) می‌نامند که همین معنی را می‌دهد. فرض بر آن است که در محل به روشنایی و بیداری رسیدن قدیسان بزرگ، یا جایی که بخشی از بدنشان دفن شده، بخشی از جوهر بیداری باقی می‌ماند و بنابراین دستیابی بقیه‌ی رهروان به نیروانه را آسان‌تر می‌سازد. این مبنای نظری زیارت از این مکانها در فرهنگ بودایی است.

طبق متن «جَتَکَه» معبد مه‌ابودهی ناف جهان است^{۶۲۳} و بودا از این رو در آنجا به روشن شدگی رسید که هیچ نقطه‌ی دیگری در زمین توانایی تحمل وزن این رخداد را نداشت.^{۶۲۴} طبق اساطیر بودایی، در پایان هر دوره‌ی آفرینش (کالپا)، در آن هنگام که کل جهان نابود می‌شود، این نقطه دیرتر از همه فنا می‌شود و در دوران بعدی پیش از بقیه‌ی جاها بار دیگر پدیدار می‌گردد. معماری و معنای مکان در معبد مه‌ابودهی کاملاً با داستان بیدار شدگی بودا پیوند خورده است. طبق روایت‌های بودایی، گوتمه سیدرته سه روز و سه شب زیر درخت انجیر مقدس نشست و وقتی به روشن شدگی رسید، هفت هفته‌ی دیگر را در هفت نقطه‌ی دیگر پیرامون این درخت به مراقبه نشست تا معنای تجربه‌ی خویش را دریابد. او هفته‌ی نخست را به حالت نشسته در زیر درخت انجیر گذراند. هفته‌ی دوم را در نقطه‌ای در شمال شرقی درخت ایستاد و بی‌وقفه به آن خیره ماند. امروز در این مکان یادمانی ساخته‌اند و آنجا را استوپای آنیمشلوچه^{۶۲۵} می‌نامند، که یعنی «یادمانِ پلک

⁶²³ Jataka, iv.233 (puthuvinābhi).

⁶²⁴ Jataka, iv.229.

⁶²⁵ Animeshlocha Stupa

نزدن». بعد بودا یک هفته در فاصله‌ی این مکان پیش و پس رفت و در مسیرش گل‌های نیلوفر روید. این مسیر را «قدمگاه گوهر» (رَتَنه‌چاکَرْمَه ۶۲۶) می‌نامند.

در معبد مهابودهی استوپاهایی ساخته‌اند که بلندترینش ۵۵ متر ارتفاع دارد. امروز بر کتیبه‌ها و متون راهنمای این پرستشگاه چنین وانمود می‌شود که این بنا را خود آشوکا در سال ۲۵۰ پ.م ساخته است. اما کاوشهای باستان‌شناسانه نشان داده که کهنترین بنا در این مجموعه به قرن پنجم و ششم میلادی مربوط می‌شود و بنابراین در دوران ساسانی ساخته شده است. در زمان ساخته شدن این معبد نیرومندترین دولت در اطراف این منطقه شاهنشاهی ساسانی بود و بخش عمده‌ی راههای تجاری این شهر و مناطق اطراف را پارسیان در اختیار داشتند. بقایای بنایی هرم مانند نیز در این منطقه یافت شده که احتمالاً به قرن دوم میلادی باز می‌گردد. به بیان دیگر، این معبد را شاهان کوشانی ساخته و شاهان ساسانی بازسازی کرده و توسعه داده‌اند. تنها داده‌ای که سن این سازه را نشان می‌دهد، کتیبه‌ای سفالی از قرن چهارم میلادی است که در پَتَنه پیدا شده است و آن هم به عصر ساسانی مربوط می‌شود. بنابراین تاکید متون راهنمای گردشگران بر آشوکایی که به خطا هندی پنداشته شده و قرن‌ها پیش از ساخته شدن معبد می‌زیسته، و اشاره‌های فراوان به میراث یونانی که در اصل وجود نداشته، تنها انعکاسی است از پیش‌داشتهای نادرست مفسرانی که خودآگاه یا ناخودآگاه در پی ایرانی‌زدایی از فرهنگ بودایی بوده‌اند.

از قرن دهم به بعد که دین بودایی در این منطقه منقرض شد، این منطقه نیز اهمیت خود را از دست داد و رو به ویرانی گذاشت. تا آن که انگلیسی‌ها منطقه را تسخیر کردند و تصمیم گرفتند این بنا را بازسازی

کنند. این برج و بناهای اطرافش را در واقع انگلیسی‌ها در قرن نوزدهم ساخته‌اند و بخش مهمی از نقشه‌ی آن را سر الکساندر کانینگهام^{۶۲۷} در دهه‌ی ۱۸۸۰ م کشیده و پیاده کرده است. استخوان برج که به عنوان هسته‌ی بازسازی مورد استفاده قرار گرفته است، کهنترین بنای خشتی و آجری هند شمال شرقی است و فن‌آوری و معماری‌اش کاملاً از روشهای رایج در ایران جنوب شرقی وامگیری شده است. اما بنایی که امروز در برابر چشمان جهانگردان قرار دارد، تنها صد سال عمر دارد و سازه‌ایست که انگلیسی‌ها با پیش‌داشتهای فرهنگی خاص خویش در دوران استعمار هند در این منطقه ساخته‌اند.

⁶²⁷ Sir Alexander Cunningham

گفتار چهارم: بودایی گری ساسانی

در واقع هیچ عنصر هندی (در معنای شبه‌قاره‌ی هند، و نه استان ایرانی هند) یا یونانی در هنر بودایی اولیه دیده نمی‌شود. این هنری است که در دولت مائوریه و استان هخامنشی هند و گنداره ریشه داشت، در دوران کوشانی زیر تاثیر سبکهای هنری سکایی دستخوش دگرذیسی و بازسازی شد، و به طور مستقیم به هنر بودایی عصر ساسانی منتهی گشت. در آغازگاه دوران ساسانی دولت کوشانی و اشکانی با هم یکی شدند و زیر فرمان شاهنشاهان خاندان ساسان در آمدند. بر خلاف تصور رایج و نادرستی که در میان عوام رواج دارد، ساسانیان به هیچ عنوان شاهانی متعصب نبودند و ادیان گوناگون ایرانی را به نفع کیش زرتشتی سرکوب نکردند. سیاست یاد شده در سراسر دوران چهارصد ساله‌ی ساسانیان تنها به مدت بیست سال مصداق داشت و آن هم به اتحاد بهرام چهارم ساسانی و موبدی متعصب به نام کرتیر مربوط می‌شد. گذشته از این دوران کوتاه و گذرای سختگیری دینی، پیروان ادیان گوناگون در ایران زمین از آزادی کامل برخوردار بودند و این در حدی بود که شاپور ساسانی در میان مشاوران خود کرتیر راست‌کیش و مانی پیامبر را همنشین ساخته بود و بعدتر قباد خود به کیش مزدکی در آمد و خسرو پرویز گرایش به مسیحیت نشان داد.

نمود آزادی دینی بوداییان به روشنی در زمینه‌ی سیاست ساسانی دیده می‌شود. هنر بودایی و معماری دینی معابد این دین که در عصر کوشانی به پختگی رسیده بود، در عصر ساسانی سیر تکامل خود را ادامه داد و به اوجی چشمگیر دست یافت. مشهورترین نمود این هنر، بوداهای بامیان است که در دره‌ی بامیان منطقه‌ی هزاره در ۲۳۰ کیلومتری شمال غربی کابل قرار داشته‌اند. ساخت این بوداها از سال ۵۰۷ م شروع شده است. بودای کوچکتر در فاصله‌ی سالهای ۵۴۴ تا ۵۹۵ م ساخته شده و بودای بزرگتر به سالهای ۵۹۱-۶۴۴ م.

مربوط می‌شود. یعنی دقیقاً در زمان اوج قدرت شاهنشاهی ساسانی و همان عصری که از بگير و ببند دینی سخن به میان می‌رود، بزرگترین و پرهزینه‌ترین برنامه‌ی جهان برای ساخت تندیسهایی دینی در ایران شرقی و زیر نظارت این شاهان انجام می‌پذیرفته و به دین بودایی هم تعلق داشته است.

دست‌آورد فرهنگی استانهای شرقی دولت ساسانی در حوزه‌ی دین بودایی چندان استوار و پراوازه بود که میراث آن تا بیش از هزار سال بعد تداوم یافت. شوان زانگ که در ۶۳۰ م. از این منطقه گذشته بود، بامیان را یکی از مراکز بزرگ دین بودایی می‌داند و می‌گوید بیش از ده معبد بزرگ با هزار راهب در این منطقه وجود داشته است. او همچنین قید کرده که بوداهای بامیان با روکشی از طلا و جواهرات گرانبها آراسته شده بودند.^{۶۲۸} جالب آن که شوان زانگ از یک بودای سوم نشسته هم یاد کرده که در دوران معاصر اثری از آن باقی نمانده است. اما طبق توصیف او با بودای نشسته‌ی چینی بینگ‌لینگ در استان گوان‌سو شباهت داشته است. در سالهای گذشته و بعد از سرنگونی طالبان کاوشهای زیادی برای یافتن این بودای گمشده انجام پذیرفته است. دست‌آورد آن تا به حال کشف یک بودای نشسته‌ی دیگر به ارتفاع ۱۹ متر در سال ۲۰۰۸ م. بوده است.

سبک هنری این تندیسها، دنباله‌ی مستقیم هنر سبک گنداره است.^{۶۲۹} بدنه‌ی تندیسها را از صخره‌ی عظیم ماسه‌سنگی کوه تراشیده بوده‌اند. اما بر روی آن را با گل و شفته‌ی سنگ پوشانده و جزئیات اثر به این ترتیب طرح‌ریزی شده بود. تندیسها رنگی بوده‌اند و چین و شکن لباسها و خطوط چهره با دقت و واقع‌گرایی چشمگیری در این روکش بازنموده شده بود. روکش یاد شده به تدریج تا اوایل قرن بیستم از میان رفته بود،

⁶²⁸ Wriggins, 1995.

⁶²⁹ Gall, 2006.

اما بقایای آن باقی است. گزارش زایران باستانی نشان می‌دهد که بت بزرگ بامیان سرخ رنگ بوده و بقیه با رنگهای گوناگون آراسته می‌شده‌اند. دستها هم از آرنج به بعد از جنس همین کاه‌گل و شفته‌ی سنگ ساخته شده بودند و با چارچوب و اسکلتی چوبی حمایت می‌شده‌اند. دو تندیس اصلی به شاکیامونی و وایروچانه تعلق داشته‌اند و این را می‌توان از مودره‌های متفاوتِ نموده شده در دستانشان فهمید. این آثار تا زمان نابودی‌شان، بزرگترین تندیس ایستاده‌ی بودا در جهان محسوب می‌شدند.

در اسفندماه سال ۲۰۰۱ م، ملا محمد عمر که رهبر طالبان بود، دستور داد این آثار هنری نابود شوند، و اشموغان پیرو او چنین کردند. بعد از نابودی بوداهای بامیان، پنجاه غار در گوشه و کنار دیواره‌ی عریان شده‌ی پیرامون تندیسها نمایان شد. خوشبختانه طالبان از کنجکاوی و مهارت لازم برای یافتن و ورود به این غارها بی‌بهره بودند و بخش عمده‌ی آثار این غارها همچنان دست نخورده باقی مانده است. در دوازده تا از این غارها، نقاشیهایی دیواری یافت شده‌اند که در فاصله‌ی قرن پنجم تا نهم میلادی کشیده شده‌اند و کهنترین نمونه‌های نقاشی با رنگ و روغن در ایران شرقی محسوب می‌شوند. به این ترتیب روشن شد که فن نقاشی با رنگ و روغن ابداعی اروپایی نیست و دست کم شش قرن پیش از آن، از میانه‌ی عصر ساسانی به بعد در ایران شرقی رواج داشته است. کهنترین گزارش اروپایی درباره‌ی این روش نقاشی به تئوفیلوس پرسبیت^{۶۳۰} مربوط می‌شود که در قرن دوازدهم م. قلم می‌زد و روایت کرده که رومیان بر این فن چیرگی داشته‌اند. هرچند گزارش او درباره‌ی رومیان احتمالاً به وضع مردم ایتالیا در روزگار خودش مربوط می‌شود و نه دوران امپراتوری رم کهن، چنان که برخی از منابع فرض کرده‌اند.^{۶۳۱}

^{۶۳۰} Theophilus Presbyter

^{۶۳۱} Gettens and Stout, 1966: 42.

به هر صورت، بوداهای بامیان هرچند در زمان خودشان بزرگترین تندیسها و معبدهای بوداییان جهان محسوب می‌شدند، اما منحصر به فرد نبودند. در عصر ساسانی بدنه‌ی مردم ایران شرقی به دین بودایی در آمده بودند و آثار فراوان دیگری از هنر و معماری پیروان این کیش در این منطقه باقی مانده است. مثلاً در لوگار که در نزدیکی شهر باستانی غزنه قرار دارد، دو معبد بودایی یافته‌اند که چندین استوپا در اطراف آن قرار دارد و در دو تالار آن تندیسهایی از بودا به ارتفاع ۷ و ۹ متر کشف شده است. این معبد در قرن پنجم م. ساخته شده، اما نشانه‌هایی وجود دارد که پیشینه‌ی بخشهایی از آن به قرون اول پ.م. برسد. آیین بودایی تا قرن یازدهم میلادی و دوران غزنویان در شهر غزنه وجود داشته است.

نقش کلیدی و تعیین کننده‌ی ایران زمین در تاریخ تحول این دین از اینجا روشن می‌شود که مقدس‌ترین معبد بودایی جهان برای مدت بسیار طولانی هزار سال (قرن دوم پ.م. تا قرن هشتم م.)، نوبهار (نوه‌ویهاره) در شهر بلخ بوده است. این معبد مرکز تکامل آیین ویبهاشیکه نیز محسوب می‌شود. در این معبد تنها راهبانی پذیرفته می‌شدند که پیشاپیش متون مربوط به ابیدر مه را خوانده و درباره‌اش متنی نوشته باشند. یکی از کسانی که در استقرار ویبهاشیکه در بلخ نقشی کلیدی ایفا کرد، راهبی تخاری بود به نام گوشکا (گئوسکه؟، گاو مقدس سکاها‌ی مهرپرست؟). نوبهار به خاطر آن که دندان بودا را در خود جای می‌داد مهمترین مرکز زیارتی بودایی در کل راه ابریشم محسوب می‌شد. در 630 م. که شوان‌زانگ از بلخ دیدار کرد، شمار صومعه‌ها و معابد بودایی آن را صد تا و شمار راهبان بودایی‌اش را سی هزار تن دانست. او نوشته که ریاست معبد نوبهار بر عهده‌ی خاندانی کشمیری بود به نام پَرموکْهه، و این همان خاندان برمکیان است که بعدتر در تاریخ دوران عباسی نقشی چشمگیر ایفا می‌کنند.

بعد از غلبه‌ی اعراب بر ایران شرقی دین بودایی در این منطقه همچنان تا چند قرن باقی ماند و سیر تحول خود را ادامه داد. یی‌جینگ که در ۶۸۰ م. از بلخ دیدار کرده، نوشته که این شهر مرکز آیین سرواستی‌واده

است و پایتخت بودایی‌ها محسوب می‌شود. در ۷۰۸ م. نازک خان که از شاهزاده‌های قدیمی ساکن منطقه بود، با پادشاه تبت متحد شد و استان بلخ را از چنگ عرب‌ها بیرون آورد. او قوانین متعصبانه‌ی سختی را در حمایت از دین بودایی اجرا کرد و فرمان داد تمام راهبانی که بعد از فتح اعراب مسلمان شده بودند، گردن زده شوند. در ۷۱۵ م. این شاهزاده و متحدان ترک او چندان نیرومند شده بودند که خود شاه تبت را هراسان ساختند. در نتیجه تبتی‌ها با اعراب دست به یکی کردند و نتیجه‌اش این شد که ابن قتیبه دوباره بلخ را گشود و در آنجا حمام خون به راه انداخت و هرکس که خواندن و نوشتن می‌دانست را به قتل رساند. ابن قتیبه نوبهار را ویران کرد و خزانه‌اش را به غارت برد و معبد‌های بودایی دیگر بلخ را که کانون مقاومت در برابر اعراب بودند، منهدم ساخت. اما خلیفه‌های بعدی اموی برای دریافت مالیات اجازه دادند معبد نوبهار بازسازی شود و نقش زیارتی خود را حفظ کند. از گزارش‌های ابن حوقل و بیرونی بر می‌آید که اهمیت و شکوفایی دین بودایی در بلخ تا قرن دهم میلادی همچنان ادامه داشته است.

ابن فقیه همدانی در «کتاب البلدان» گزارش عمر بن ازرق کرمانی را ثبت کرده که در قرن هشتم م. از بلخ دیدار کرده و نوشته بود که نوبهار کعبه‌ی بوداییان است. او همچنین نوشته که در مرکز این معبد سنگی مکعب شکل و بزرگ وجود داشته که زایران در اطرافش طواف می‌کرده‌اند و از این رو آن را با کعبه مقایسه کرده است. این سنگ قاعدتا پایه‌ی چهارگوش استوپای این معبد بوده است. بسیار بعید است که تنها چند ده سال بعد از غلبه‌ی اعراب بر این منطقه، سنت دینی بوداییان زیر تاثیر مراسم حج در مکه دگرگون شده باشد. از این رو باید فرض کرد که رسم طواف در اطراف سنگ مکعب شکل از دیرباز در معبد نوبهار وجود داشته است. به این ترتیب، بعید نیست که رسم یاد شده قاعده‌ای عمومی و فراگیر در کل ایران زمین بوده باشد که توسط اعراب هم وامگیری شده و در مورد کعبه به کار بسته شده است.

با وجود تداوم تاریخ دین بودا در ایران شرقی، انقراض دولت ساسانی و تباهی سیاست روادارانه‌ی دینی‌ای که از دیرباز در ایران زمین حاکم بود، در نهایت به نابودی دین بودایی در این منطقه انجامید. در قرن هفتم میلادی که شاهنشاهی ساسانی سقوط کرد و تازیان بر ایران زمین چیره شدند، بودایی‌گری در شمال هند نیز رو به زوال رفت و این نشانگر آن است که پیوندی میان این آیین و دولت ساسانی برقرار بوده است. در قرن هشتم میلادی پادشاهی پالا در شمال شرقی هند شکل گرفت و به حمایت از دین بودایی برخاست. به این ترتیب رواج این دین تا قرن دهم م. ادامه یافت و این زمانی بود که پادشاهی سنا که هوادار کیش هندویی بود، بر پالا غلبه کرد و معبد‌های بودایی را ویران ساخت.

بخش ششم: مکتبهای آغازین بودایی

گفتار نخست: شاخصهای پیوند دین با تمدنی خاص

دین‌ها از پایدارترین و سیال‌ترین منشها هستند. از این رو فهم این که هویت فلان دین به کدام تمدن باز می‌گردد، نیازمند بررسی و کاوشی دقیق است. چرا که ممکن است مانند مورد کیش لامایی، دینی بیگانه مانند بودایی‌گری از جایی دیگر به حوزه‌ای فرهنگی وارد شود و در آنجا با منشهای بومی ترکیب شود و نسخه‌ای خاص پدید آورد که آن نیز به نوبه‌ی خود به سرزمینهای دیگر (مثل چین عصر تانگ) منتقل گردد و چه بسا که دوران شکوفایی خود را در فرهنگی متفاوت تجربه کند.

شاخصهایی که می‌توان برای داوری درباره‌ی هویت یک دین بدان استناد کرد، عبارتند از:

نخست: شاخصهای سخت‌افزاری و مادی و عینی: قلمرو جغرافیایی رواج دین، نژاد و جمعیت و قومیت مردم پیرو آن، دامنه‌ی زمانی تداوم دین در یک مکان، آثار باستان‌شناختی یا بناها و مکانهای مقدس مربوط به یک دین که در جایگاه مکانی خاصی برپا یا کشف شده‌اند.

دوم: شاخصهای نرم‌افزاری و معنایی و ذهنی: زبان پیروان آن دین، زبان و خطی که متون مقدس دین بدان نوشته شده‌اند، جفتهای متضاد معنایی پایه در آن دین و پیوندش با جم‌های جاری در بسترهای فرهنگی بزرگتر (هنر، دانش، سنن اجتماعی)، و الگوی رمزگذاری امر قدسی، و چگونگی چفت و بست شدن آن با ادیان دیگر و سستهای محلی.

بر اساس این متغیرها، می‌توان با اطمینان گفت که آیین بودایی یک دین ایرانی است که در حاشیه‌ی ایران زمین زاده شده، در اندرون ایران زمین شکل گرفته، تکامل یافته، تدوین شده، و به بلوغ رسیده، و از ایران زمین به سرزمینهای همسایه منتقل شده است. موفقترین مسیر این انتقال به راه ابریشم و چین مربوط می‌شود و این همان موجی است که کل قلمرو خاوری را در خود غرقه ساخت. ناموفق‌ترین مسیر، در کمال تعجب، شبه قاره‌ی هند است که معمولاً دین بودایی را به آنجا منسوب می‌کنند. حقیقت آن است که اگر به کل مردمی که در کل تاریخ در یک منطقه زیسته‌اند، بنگریم، خواهیم دید که بخش بزرگی از مردم ایران شرقی برای بخش بزرگی از تاریخ‌شان (پانزده قرن) بودایی بوده‌اند، درست همان طور که بخش چشمگیری از مردم چین و تبت و هندوچین برای بدنه‌ی اصلی تاریخ‌شان (هفت تا ده قرن) چنین وضعی داشته‌اند. این در حالی است که مردم شبه‌قاره‌ی هند در عمل هرگز بودایی نشدند و تنها اقلیتی از ایشان در شمال هند در دورانی کوتاه (سه تا هفت قرن) به این کیش روی آوردند.

به همین دلیل هم بررسی دین بودایی به ویژه برای فهم تمدن ایرانی مهم است. چرا که در اینجا ما با دینی سر و کار داریم که همزمان با صورتبندی مجدد دین زرتشتی زاده شده، از نظر ساختار و محتوا شباهت چشمگیری با آن دارد، و اسناد و مدارک بیشتری درباره‌ی تاریخ تحول آن به جا مانده است. از این رو با بازسازی تاریخ تحول دین بودایی و دین مشابه جینی که موازی با آن شکل گرفت، می‌توان به مدلی درباره‌ی تحول دینی مانند زرتشتی در عصر هخامنشیان پی برد. به همین ترتیب، فهم ماهیت ایرانی دین

بودایی باعث می‌شود تا از پویایی جریانهای سیاسی و فرهنگی درون ایران زمین غفلت نکنیم و پیوند میان آنها را با دگرذیسی‌ها و وامگیری‌های آیین بودایی دریابیم.

گفتار دوم: مکتبهای آغازین

چنان که دیدیم، آیین بودا در ابتدای دوران اشکانی با تاسیس دولت مائوریه به وضعیتی پایدار دست یافت و شمار پیروانش رو به فزونی نهاد. به این ترتیب آرا و اندیشه‌های جدیدی که از سوی بخشهای شمالی و غربی ایران زمین به شمال هند وارد می‌شد، به همراه نوآوری‌های دینی درونزاد خود بوداییانِ مقیم ایران شرقی و هند شمالی، زمینه را برای پراکندگی باورها و شاخه‌زایی در بدنه‌ی دین بودایی فراهم آورد. تشکیل شوراهای بودایی و تلاش برای تثبیت شکلی هنجارین و فراگیر از آیین بودایی، پاسخی بود به این واگرایی افکار و بدعت‌های نظری. با این وجود روند فرقه‌زایی مسیر طبیعی خود را طی کرد و در دین بودایی نیز مکتبها و فرقه‌های متفاوتی پدید آمد. این شاخه‌ها تا پایان دوران اشکانی مجموعه‌ای از آرا را در بر گرفتند که روی هم رفته مکتبهای آغازین نامیده می‌شوند.

نویسندگان بودایی اولیه، فهرست‌های متفاوتی از این مکتبهای آغازین به دست داده‌اند. وهومیتره در کتاب «سَمِیْهَدُو پَرچَانَه چَکَرَه» از دو شاخه‌ی اصلیِ استَه‌ویره‌وَادَه (با دو فرقه‌ی مهم) و مَهاسَمگهیکَه (با هشت فرقه‌ی مهم) یاد کرده است:

شاخه‌ی نخست: استَه‌ویره‌وَادَه؛

نخستین انشعاب: هایمه‌واته که نسخه‌ی اصیل استَه‌ویره‌وَادَه دانسته شده است.

نخستین انشعاب: سرواستی‌وَادَه

دومین انشعاب: وَتسی‌پوتریه

سومین انشعاب: دَرَمَه‌تریه

سومین انشعاب: بَهْدَرَه یَانِیَه

سومین انشعاب: سامتیَه

سومین انشعاب: سَنَاگْرِیْکَه

چهارمین انشعاب: مَهِیْسَاسْکَه

پنجمین انشعاب: دَرَمَه گَوِپَتْکَه

ششمین انشعاب: کَاسِیَه پِیَه

هفتمین انشعاب: سَوْتَرَانْتِیْکَه

شاخه ی دوم: مَها سَمگِهیْکَه

نخستین انشعاب: اَکَه وِیْهَارِیْکَه

نخستین انشعاب: لَوکَوْتَرَه وَاَدَه

نخستین انشعاب: گَوکولِیْکَه

دومین انشعاب: بَهِو سَرو تِیَه

سومین انشعاب: پَرَجَنَپْتِی وَاَدَه

چهارمین انشعاب: چَایْتِیْکَه

چهارمین انشعاب: اَپَرَه سَایْلَه

چهارمین انشعاب: اَوْتَرَه سَایْلَه

کتاب «سَرِی پَوْتَرَه پَرِیْپَرْچَه» که یک تاریخ دین بودایی از قرون میانه است، همین دو شاخه ی اصلی را

به رسمیت شناخته و به اولی پنج و به دومی هشت فرقه را منسوب دانسته است:

شاخه ی نخست: استه ویره واده

نخستین فرقه: سرواستی‌واده، که در آن سه مکتب وجود دارد: مهیساسکه، درمه‌گوپتکه، و

سوورسه

دومین فرقه: وتسی‌پوتریه که در آن چهار مکتب وجود دارد: درموتریکه، بُهَدَره‌یانیه، سَماتیه،

و سَنگَریکه

سومین فرقه: کاسیه‌پیا

چهارمین فرقه: سوتره‌وادین

پنجمین فرقه: سَمکَرنتیکه

شاخه‌ی دوم: مهاسمگهیکه

دارای هشت فرقه است: ویاوهاره، لوکوتره‌واده، گوکولیکه، بهوسروتیه، پراجنپتی‌واده،

مهاده، چایتیکه، اوتره‌سایله.

راهبی به نام وینیتَه‌دوه (۷۱۵-۶۴۵ م.) از همین دو شاخه یاد کرده و به هریک سه فرقه را نسبت داده،

و دو شاخه‌ی اصلی دیگر را نیز بدان افزوده است: سامتیَه (با سه فرقه) و سرواستی‌وادین (با ۹ فرقه):

شاخه‌ی نخست: استویره‌واده، با سه فرقه: جَتَه‌وانیه^{۶۳۲}، آبیَه‌گیرِیواسین^{۶۳۳}، و مه‌اویهارَواسین^{۶۳۴}

⁶³² Jetavaniya

⁶³³ Abhayagirivasin

⁶³⁴ Mahaviharavasin

شاخه‌ی دوم: سماتیه با سه فرقه: کاوروکولکه^{۶۳۵}، اونتکه، و وتسیپوتریه^{۶۳۶}.

شاخه‌ی سوم: سرواستی‌وادین با هفت فرقه: موله‌سرواستی‌وادین، کسیه‌پیّه، مه‌یاسکه، درمه‌گوپتکه،

بهوسروتیه، تَمَره‌ساتیه^{۶۳۷}، و ویبهجیه‌وادین^{۶۳۸}.

شاخه‌ی چهارم: مهاسمگهیکه با پنج فرقه: پوروه‌سایله، آپره‌سایله، هیّمه‌واته، لوتره‌وادین، و

پرجناپتی‌واده.

دو متن «دیه‌ومسه» و «مهاومسه» که در سری‌لانکا نوشته شده‌اند، فرقه‌ها را بر اساس انشعابهای رخ

داده در درونشان رده‌بندی کرده‌اند و به این سیاهه رسیده‌اند:

استویره‌واده = ویبهجاه‌واده = تراواده

نخستین انشعاب: مه‌یاسکه

سومین انشعاب: سرواستی‌واده

چهارمین انشعاب: کاسپیّه

پنجمین انشعاب: سنکُرنتیکه^{۶۳۹}

ششمین انشعاب: سوترانتیکه

⁶³⁵ Kaurukullaka

⁶³⁶ Vatsīputrīya

⁶³⁷ Tamrasatiya

⁶³⁸ Vibhajyavadin

⁶³⁹ Sankrantika

نخستین انشعاب: وَتسی پوتریه^{۶۴۰}

نخستین انشعاب: مهیساسکه

دومین انشعاب: دَر مو تریه^{۶۴۱}

دومین انشعاب: بُه دره یانیه^{۶۴۲}

دومین انشعاب: سَن اگریکه^{۶۴۳}

دومین انشعاب: سامیتیا

مهاسمگهیکه:

اولین انشعاب: گوکولیکه

دومین انشعاب: پرجنپتی واده

دومین انشعاب: بهوسروتیه

نخستین انشعاب: اکه ویه هاریکه

سومین انشعاب: چایتیکه

منابع چینی که در سنت مهایانه نوشته شده‌اند، روی هم رفته از بیست فرقه‌ی بودایی آغازین یاد

کرده‌اند:

⁶⁴⁰ Vatsīputrīya

⁶⁴¹ Dharmottarīya

⁶⁴² Bhadrāyānīya

⁶⁴³ Sannāgarika

شاخه‌ی نخست: استویره‌واده (上座部) که به یازده فرقه تقسیم می‌شود: سرواستی‌واده (一説)

，切有部)，ヒモアテ (雪山部)，وتسی‌پوتریه (犢子部)، درموتاره (法上部)، بهدره‌یانیه (賢冑部)،

سامیتیه (正量部)، چنه‌گیریکه^{۶۴۴} (密林山部)، مهیساسکه (化地部)، درمه‌گوپتکه (法蔵部)،

کاسیه‌پیه (飲光部)، و سوترانتیکه (經量部).

شاخه‌ی دوم: مهاسمگهیکه (大衆部) که به ۹ فرقه تقسیم می‌شود: اکه‌ویهاریکه (一説部)،

لوکوتره‌وادین (説出世部)، گوکولیکه (鷄胤部)، بهوسروتیه (多聞部)، پراجنپتی‌واده (説仮部)،

چایتیکه (制多山部)، اپره‌سایله (西山住部)، و اوتره‌سایله (北山住部).

در اینجا با ترکیب تمام این داده‌ها، با روندی تاریخی ظهور مکتبهای آغازین را یک به یک بررسی

خواهم کرد و نقاط تمایز و نوآوری‌های نظری‌شان را به طور خلاصه شرح خواهم داد.



شاخه‌های دین بودایی

گفتار سوم: شاخه‌ی استه‌ویره‌واده

هرچند اختلاف نظرها و واگرایی‌ها در جماعت سنگه‌ی آغازین از همان ابتدا وجود داشته، اما بیشتر پژوهشگران در این مورد توافق دارند که شکل‌گیری جبهه‌های فکری و فرقه‌ای اولیه‌ی بودایی در دوران زندگی آشوکا ممکن گشت.^{۶۴۵} تا پیش از آن پیشینه و شمار بوداییان کمتر از آن بود که چنین تمایزهایی سازماندهی نهادی و اجتماعی پیدا کند. کهنترین انشعاب در جماعت بوداییان به جدا شدن استه‌ویره‌واده از مهاسمگهیکه مربوط می‌شود.

استه‌ویره‌واده (स्थविरवाद) که در چینی «شانگ‌زوئو بو» (上座部) خوانده می‌شود، یعنی «تعالیم مهتران». زمان این انشعاب بین شورای دوم (۳۵۰ پ.م) و سوم (۲۵۰ پ.م) بوده است. بر اساس متن «مهاومسه» که متنی به نسبت متاخر است، گرانیگاه اختلاف نظری که به نخستین انشعاب در جماعت بوداییان منتهی شد، به پنج برداشت مهاده درباره‌ی ماهیت ارهت‌ها مربوط می‌شد. کسانی که این پنج رای را نپذیرفتند، خود را استه‌ویره‌واده نامیدند تا به وفاداری‌شان نسبت به برداشت استادان قدیمی‌تر پافشاری کنند. کسانی که آرای مهاده را پذیرفتند، شاخه‌ی مهاسامه‌یگه را پدید آوردند.^{۶۴۶} با این وجود در متون قدیمی‌تر اشاره‌ای به این ماجرا نمی‌بینیم. مثلاً متنی درباره‌ی شاه هومیت‌ره که در حدود ۱۰۰ م. نوشته شده و نسخه‌های تبتی و چینی‌اش برای ما باقی مانده، هیچ اشاره‌ای به مهاده و آرای او درباره‌ی ارهت‌ها نکرده است. با این وجود

^{۶۴۵} Cox, 1995: 23.

^{۶۴۶} Dutt, 1978.

متن یاد شده به اختلاف نظر بر سر پنج صفت ارهت‌ها تاکید دارد. بنابراین احتمالا مهاده‌ی شخصیتی تاریخی

یا اساطیری بوده که بعدتر برای تشخیص بخشیدن به این اختلاف نظر دیرینه بر ساخته شده است.^{۶۴۷}

تصویری که از مهاده در منابع بودایی وجود دارد، بیشتر به شخصیت‌های اساطیری می‌ماند. مهاده

(महादेव) در چینی «داتیان» (大天) خوانده می‌شود. در سنتی که خود را به استویره‌واده منسوب می‌کند، او

بدعت‌گذاری بوده که به خاطر معرفی ایده‌ی پنج صفت ارهت‌ها به تفرقه و دودستگی در جماعت بوداییان

اولیه دامن زده است.^{۶۴۸} بر اساس این گزارش، ۳۵ سال بعد از دومین شورای بوداییان، یک گردهمایی با

ریاست مهاده در پتلی‌پوتره برگزار شد تا به بحث درباره‌ی پنج صفت ارهت‌ها پردازد. پنج صفت یاد شده

که مهاده آنها را به ارهت‌ها نسبت می‌داد، ایشان را از خطاناپذیری و معصومیت بیرون می‌آورد و جائز الخطا

جلوه‌شان می‌داد. به همین دلیل هم برخی از بوداییان با این برداشت مخالفت کردند.^{۶۴۹} به احتمال زیاد،

مسئله‌ی اصلی خود خطاپذیری ارهت‌ها نبوده، و به پیامدهای این برداشت در زمینه‌ی مرامنامه‌های اخلاقی

(وینیه) مربوط می‌شده است. کهنترین اسنادی که درباره‌ی این انشعاب در دست داریم، می‌گوید که انجمنی

در شهر پتلی‌پوتره تشکیل شد و در آن اکثریت جماعت بوداییان در برابر قواعدی که اقلیتی می‌خواستند به

مرامنامه‌ها بیفزایند، مقاومت نشان دادند. موضع اقلیت که سختگیرانه‌تر شدن قوانین اخلاقی حاکم بر سنگهه

را ایجاب می‌کرد، همان است که استویره‌واده را پدید آورد، و مخالفان آن که در قالب چهره‌ی تخیلی مهاده

تشخص یافته‌اند، شاخه‌ی مهاسمگهیکه را پدیده آوردند.^{۶۵۰} در واقع هم مرامنامه‌های اخلاقی گروه اخیر

⁶⁴⁷ Sujato, 2006: 42.

⁶⁴⁸ Walser, 2005: 49-50.

⁶⁴⁹ Skilton, 2004: 47.

⁶⁵⁰ Skilton, 2004: 48.

بندهای کمتری را از استویره‌واده دارا هستند. به این ترتیب بر خلاف آنچه از محتوای استویره‌واده بر می‌آید، پیروان این گرایش به آموزه‌های سنتی وفادار نمانده‌اند و تجدید نظری در قواعد اخلاقی سنگه اعمال کردند. یعنی جناح محافظه‌کار در این میدان مهاسمگهیکه بوده‌اند.

فرقه‌ی نخست: پودگله‌واده

نخستین فرقه‌ای که در این سنت متونی را پدید آورد، پودگله‌واده^{۶۵۱} نام داشت که می‌توان آن را «تشخص‌گرا» ترجمه کرد. این فرقه در حدود سال ۲۸۰ پ.م از دل مکتب استویره‌واده زاییده شد. برداشت این مکتب از مفهوم آنّته آن بود که تمام نمودهای «من»، امری موهوم و ذهنی است که از «توده‌های دلبستگی» بر می‌خیزد و اصالت و حقیقتی ندارد. با این وجود سرشتی از توده‌ها بر ساخته می‌شود که موضوع نیروانه، کارمه و زایش مجدد است و آن «خویشتن» دانسته می‌شود و با برچسب پودگله مشخص می‌شود. مکتب تراواده به شدت از پودگله‌واده انتقاد می‌کرد و روایتی از این نقدها را می‌توان در متن «کته‌وتّو» باز جست. مکتبهای سروسستی‌واده و مدیامکه نیز با این آموزه‌ها مخالف بوده‌اند. هاروی که یکی از شارحان بودا در دوران معاصر است، بعد از مرور این ادبیات جدلی چنین داوری کرده که نقدهای یاد شده — به ویژه آنها که به موگله‌پوته و وسوبندو منسوب شده — استوار و پذیرفتنی بوده و پاسخی در خور از طرف هواداران پودگله‌واده دریافت نکرده است. همچنین او نشان داده که ردپای آموزه‌های این فرقه در متون تراواده وجود نداشته است.^{۶۵۲}

^{۶۵۱} Pudgalavāda

^{۶۵۲} Harvey, 1995: 34-38.

در این فرقه چهار مکتب متمایز وجود داشته که عبارتند از وتسی پوتریه^{۶۵۳} یا سامیتی، درموتاریه، بهدره یانیه^{۶۵۴}، و سناگریکه. از میان این گرایشها، تنها در مورد مکتب سامیتی^{۶۵۵} اطلاعاتی در خور داریم. سامیتی شاخه‌ای از واتسی پوتریه است که در دوران سلطنت آشوکا پدید آمد. این مکتب پودگله را به عنوان مدلی برای نفس انسانی عرضه می‌کند. شوان زانگ نوشته که پیروان سامیتیا در اطراف رود سند زندگی می‌کنند و دیدگاهی تنگ‌نظرانه دارند و به آرای مهاییانه سخت می‌تازند.^{۶۵۶} به گزارش او راهبی از این فرقه که پرچناگوپته^{۶۵۷} نام داشته و به طبقه‌ی برهمنان تعلق داشته است، سرودی در هفتصد بیت سروده و در آن به آموزه‌های مهاییانه حمله کرده است.^{۶۵۸} خود شوان زانگ زمانی که در نالندا اقامت داشت، سرودی به نام «نابودی بدعت‌گذاران» در ۱۶۰۰ بند به سانسکریت سرود و آرای این شخص را مردود دانست و از مهاییانه دفاع کرد.^{۶۵۹} زمانی هم که به چین باز می‌گشت، سه نسخه از «مهارپرجنه پارمیتا» را به همراه برد و در ۶۶۰ م. آنها را به چینی ترجمه کرد.^{۶۶۰}

مورخی تبتی به نام تارناته هم می‌گوید که ایشان نسبت به آیینهای رقیب مهاییانه و وجره یانه رفتاری دشمنانه داشته‌اند و متون تانتریک را در منطقه‌ی سند می‌سوزانده‌اند و نگاره‌ای سیمین از هوجره را در معبد

⁶⁵³ Vatsīputrīya

⁶⁵⁴ Bhadrāyānīya

⁶⁵⁵ Saṃmitīya

⁶⁵⁶ Xuanzang, 1959: 120.

⁶⁵⁷ Prajñāgupta

⁶⁵⁸ Joshi, 1987: 171.

⁶⁵⁹ Joshi, 1987: 171.

⁶⁶⁰ Wriggins, 2004: 206.

وَجَراسَنَه در بودگویا نابود کرده‌اند. اتین لاموت می‌گوید که احتمالاً سامیتیا بزرگترین فرقه‌ی بودایی بیرون از مه‌ایانه در هند بوده است، و شمار پیروانش به دو برابر دومین فرقه‌ی مشابه می‌رسیده است.^{۶۶۱} دیگران هرچند این فرقه را به عنوان پرجمعیت‌ترین فرقه‌ی غیرمه‌ایانه به رسمیت می‌شناسند، اما شمار کل اعضای آن را تنها تا یک چهارم فرقه‌های بیرون از مه‌ایانه می‌دانند.^{۶۶۲} این نکته را به روشنی می‌دانیم که مرکز ظهور و رواج این فرقه منطقه‌ی سند بوده است. بنا بر یک تخمین، از ۴۵۰ صومعه‌ی بودایی موجود در سند، ۳۵۰ تایی آن به سامیتیا تعلق داشته‌اند.^{۶۶۳} جالب آن که دقیقاً همین نقطه هسته‌ی مرکزی پذیرش اسلام در شمال غربی هند و جنوب شرقی ایران زمین محسوب می‌شود.

فرقه‌ی دوم: ویبهاجَه‌واده

ویبهاجیه‌واده^{۶۶۴} که در چینی فن‌بی‌ه‌شوئو بو^{۶۶۵} (分別說部) نامیده می‌شود، به معنای «راه تحلیلی» است و در دوران زمامداری آشوکا پدید آمد. این فرقه یکی از زیرشاخه‌های استویره‌واده محسوب می‌شود، هرچند طبق سنت ساماتیه این مکتب از دل سرواستی‌واده زاده شده است.^{۶۶۶} منابع مه‌اسمگهیکه می‌گویند که فرقه‌های مه‌یاساکَه، درمه‌گوپتکه، کسپاپیه و تامره‌پرنیه^{۶۶۷} (تراواده) از دل ویبهاجیه‌واده زاده شده‌اند. در این

^{۶۶۱} Lamotte, 1988: 539-544.

^{۶۶۲} Cousins, 2005: 84-101.

^{۶۶۳} Maclean, 1989: 154.

^{۶۶۴} Vibhajyavāda

^{۶۶۵} fēnbiéshuō-bù

^{۶۶۶} Baruah, 2008: 51.

^{۶۶۷} Tāmraparīya

میان راهبان درمه‌گوپاتاکه در ترویج آیین بودا در سرزمینهای دیگر بسیار کوشا و موفق بودند. از این روست که جریان غالب دین بودایی در سرزمینهایی مانند چین و ترکستان و ایران غربی از این شاخه مشتق شده است.^{۶۶۸} هرچند این آیین به ویژه در سرزمینهایی که آن را از مرکزی ثانویه مانند چین وامگیری کردند، تنها بخشهایی از آموزه‌های اولیه را حفظ کرده است.^{۶۶۹} امروز تراواده که مهمترین شاخه‌ی بازمانده از استویره‌واده است، ادامه‌ی مستقیم این فرقه دانسته می‌شود. فرقه‌های یاد شده بعد از شورای سوم بودایی پدید آمدند.

محور اصلی این فرقه، تحلیل پدیدارها و تجزیه کردن‌شان به عناصر بنیادی است.^{۶۷۰} همچنین از لحن توصیف اعضای این فرقه بر می‌آید که رویکردی جدلی و منتقدانه نسبت به بقیه داشته‌اند.^{۶۷۱} در شورای سوم بودایی نگرش این مکتب غالب بود. مهینده پسر آشوکا که دین بودایی را به سری‌لانکا برد نیز به این گروه تعلق داشت. شوان زانگ گزارش کرده که در زمان سفر او به غرب اعضای فرقه‌های مختلف بودایی در یک صومعه با هم می‌زیستند و مراسم دینی را همراه با هم اجرا می‌کردند، هرچند اعضای هر فرقه کتابهای خاصی را مهمتر و مقدس‌تر می‌دانستند.^{۶۷۲} در این فرقه چندین گرایش نظری متفاوت وجود دارد که سه مکتب گوناگون را بر می‌سازد.

^{۶۶۸} Warder, 2000: 278.

^{۶۶۹} Warder, 2000: 489.

^{۶۷۰} Skilton, 2004: 67.

^{۶۷۱} Baruah, 2008: 48.

^{۶۷۲} Cook, 1992: 299.

مکتب نخست: تراواده (حدود ۲۴۰ پ.م)

تراواده (स्थविरवाद) یعنی «راه پیران» کهنترین شکل زنده از دین بودایی و قدیمی‌ترین سنت کتبی بازمانده از این آیین است. شوان زانگ مکتب بودایی سری لانکا را شانگ زوئو بو^{۶۷۳} (上座部) می‌نامد که یعنی «راه سالخورده‌گان» و همین تراواده را مراد دارد. از «دیپه‌ومسه» بر می‌آید که اعضای این مکتب از قرن چهارم میلادی خود را با نام تراواده می‌شناسانده‌اند. بخش عمده‌ی جمعیت سری لانکا، کامبوج، برمه، لائوس و تایلند به این دین پایبند هستند. شمار کل پیروان این آیین در حال حاضر به صد میلیون نفر می‌رسد.

مکتب دوم: مهیاساکه (بعد از ۲۳۲ پ.م)

مکتب مهیاساکه^{۶۷۴} (به چینی: هوادی بو (化地部)) از دل بحث‌هایی زاده شد که در شورای دوم بودایی جریان داشت. متن دیپاومسه که در سنت تراوادین نوشته شده، می‌گوید که این مکتب همان بود که در نهایت به فرقه‌ی سرواستیواده انجامید. با این وجود هر دو متن کهن «ساری‌پوتره‌پریپرچه»^{۶۷۵} و «سامیه‌بدوپارچنه‌چکره»^{۶۷۶} می‌گویند که سرواستیواده از مهیاساکه قدیمی‌تر است و نه تنها زائیده‌ی آن نمی‌باشد، که مکتب مادر آن محسوب می‌شود.^{۶۷۷} این مکتب به احتمال زیاد در منطقه‌ی آوانتی در شمال غربی هند و نزدیکی مالوای امروزی زاده شده^{۶۷۸} و موسس آن راهبی بودایی بود به نام پوران‌ه بوده است.

⁶⁷³ Shàngzuòbù

⁶⁷⁴ Mahīśāsaka

⁶⁷⁵ Śāriputraparipṛccha

⁶⁷⁶ Samayabhedoparacanacakra

⁶⁷⁷ Baruah, 2008: 50.

⁶⁷⁸ Shashi, 2002: 664.

زندگینامه‌ی مشروح او در «مَهِیَاسَکَه وِیَنَه»^{۶۷۹} ثبت شده است. اصل این متن از دست رفته، اما ترجمه‌ی چینی آن را در دست داریم.^{۶۸۰}

شوان‌زانگ -زایر چینی- که در قرن چهارم میلادی از شمال هند دیدار کرده، نوشته که پیروان این مکتب در میان مردم کشمیر بسیار هستند. او آورده که یکی از استادان نامدار مکتب یوگاچاره به نام آسَنگه که برادر بزرگتر ویسوبندو شاه هم بود، در مراسمی رسمی به این مکتب گروید.^{۶۸۱} این در حالی که وقتی جهانگرد چینی دیگری به نام یی‌جینگ در قرن هفتم میلادی از همان منطقه گذشت، نشانی از این فرقه ندید و در سفرنامه‌ی خود به ایشان اشاره‌ای نکرده است.^{۶۸۲} فاشیان چینی در ۴۰۶ م. در سری‌لانکا نسخه‌ای سانسکریت از «مَهِیَاسَکَه وِیَنَه» را در معبد آبَهه‌وگیری سری‌لانکا بهییه کرد. از این رو معلوم است که پیروان مَهِیَاسَکَه به سری‌لانکا هم راه یافته بودند و برای مدتی دراز در کنار پیروان تراواده می‌زیستند، تا آن که در نهایت در دل ایشان حل شدند.^{۶۸۳} متن یاد شده را بوداجیوه و جوشائوشنگ در ۴۳۴ م. به چینی ترجمه کردند.^{۶۸۴}

در نوشته‌های آن‌شی‌گائوی پارتی و سایر متون مشابهی که رنگ ردهای پیروان مکتبهای گوناگون را قید کرده‌اند، آمده که پیروان مَهِیَاسَکَه ردای آبی بر تن می‌کرده‌اند.^{۶۸۵} در «سریپوتره‌پریپرچا» نیز می‌خوانیم

⁶⁷⁹ Mahīśāsaka vinaya

⁶⁸⁰ Shashi, 2002: 661.

⁶⁸¹ Shashi, 2002: 661.

⁶⁸² Baruah, 2008: 50-51.

⁶⁸³ Warder, 2000: 280.

⁶⁸⁴ Hsing Yun, 2005: 163.

⁶⁸⁵ Hino, 2004: 55.

که پیروان او آبی پوش بوده‌اند و به مراقبه و تمرین دیانه می‌پرداختند.^{۶۸۶} میساکه معتقد بود دستیابی به حقیقت با تمرکز همزمان بر ده حقیقت غایی ممکن می‌شود.^{۶۸۷} پیروان بعدی این مکتب به وجود حالتی بین مرگ و زندگی باور داشته‌اند و چیزی شبیه به جهان برزخ را توصیف می‌کردند. هرچند در منابع قدیمی‌تر چنین اشاره‌ای دیده نمی‌شود و انگار این باور بعدتر در میان پیروان این مکتب رواج یافته باشد.

در میان متون پایه‌ی مهاییانه، متنی هست به نام «سوتره‌ی زندگی بی‌پایان»^{۶۸۸} (سوکاوتی ویوهه سوتره:

सुखावतीव्यूहः) که با نام «وولیانگ شو جینگ» (佛說無量壽經) به چینی ترجمه شده است. این سوتره متن پایه‌ی مکتب سرزمین پاک است و طولانی‌ترین نوشتار مقدس این مکتب به شمار می‌رود. آن را «امیتابه‌ویوهه سوتره»^{۶۸۹} هم می‌نامند. این متن در قرن اول و دوم میلادی در استان گنداره توسط راهبان مکتب مهیساکه نوشته شده و تاثیر فرهنگ کوشانی بر آن نمایان است.^{۶۹۰} با این وجود ردپای تاثیر مکتبهای لوکوتره‌واده و مهاوستو نیز در متن آن به چشم می‌خورد.^{۶۹۱} تحلیل ترجمه‌های چینی نشان می‌دهد که کهنترین نسخه‌های این متن به زبان پراکریت نوشته شده که در گنداره رواج داشته است. همچنین می‌دانیم که در زمان ترجمه‌ی این متون به چینی، نسخه‌هایی از آن به خط زبان خروشتی نیز وجود داشته است.^{۶۹۲} این متن در فاصله‌ی سالهای ۱۴۸-۷۱۳ م در کل دوازده بار به چینی ترجمه شده که پنج نسخه از آن امروز در کانون چینی باقی مانده است.

⁶⁸⁶ Sujato 2006: i.

⁶⁸⁷ Potter, 2004: 106.

⁶⁸⁸ Sukhāvatīvyūha Sūtra

⁶⁸⁹ Amitābhavyūha Sūtra

⁶⁹⁰ Nakamura, 1999: 205; Williams, 2008: 239.

⁶⁹¹ Nakamura, 1999: 205.

⁶⁹² Mukherjee, 1996: 15.

قدیمی‌ترین این پنج ترجمه در میانه‌ی قرن سوم میلادی توسط راهبی ایرانی انجام پذیرفته که چینی‌ها او را جی‌چیان می‌نامند. این ترجمه را به چینی «دا آمیتوئو فو جینگ» (大阿彌陀經) می‌نامند، که یعنی «سوتره‌ی بلندتر آمیتابه بودا». مشهورترین نسخه‌ی این متن که بیشتر در ترجمه‌های غربی مورد استفاده قرار می‌گیرد، «سوتره‌ای که بودا در آن از زندگی نامتناهی سخن می‌گوید» (فوشوئو وو لیانگ شو جینگ: 佛說無量壽經) است. نسخه‌ی سانسکریت این متن نیز امروز در دست پژوهشگران قرار دارد.

سوتره در قالب گفتگوی بودا با شاگردش آنانده تنظیم شده است. بودا شرح می‌دهد که آمیتابه بودا در زندگی پیشین خود شاهی بوده که آیین را در قلمرو خود رواج داده و به این ترتیب به راهبی به نام درمه‌کاره بدل شده و به مرتبه‌ی بودیستوه دست یافته است.^{۶۹۳} به این ترتیب هشت قلمرو بر او گشوده شد. آمیتابه بودا به مدت پنج دوران کیهانی به مراقبه پرداخت و بعد برای رهاندن هستندگان سوگندی بزرگ خورد و به این ترتیب اقلیم «بخشایش غایی» (سوکهاوتی^{۶۹۴}) را بنیان نهاد. این اقلیم بخشایش غایی، همان است که در متون چینی به 淨土 ترجمه شد و «سرزمین پاک» نام گرفت.^{۶۹۵} بخش عمده‌ی متن به توصیف این سرزمین اساطیری اختصاص یافته و ویژگیهای ساکنانش را شرح می‌دهد و می‌گوید که ایشان چگونه موفق شدند بار دیگر در همان قلمرو باز زاییده شوند.

در این متن ۴۸ سوگندی که آمیتابه بودا خورد تا هستندگان را یاری کند، نقل شده‌اند. در میانشان سوگند هجدهم خیلی مهم است، چون بعدها به هسته‌ی مرکزی مکتب سرزمین پاک در ژاپن تبدیل شد. آن

⁶⁹³ Inagaki, 2003: xvi.

⁶⁹⁴ Sukhāvātī

⁶⁹⁵ Inagaki, 2003: xvi.

را معمولاً به صورت «شی نیان بی‌شنگ یوان» (十念必生願) صورتبندی می‌کنند. چون محتوایش آن است که اگر کسی ده نام مقدس آمیتابه را بازگو کند (شی نیان)، به زایشی ویژه (بی‌شنگ) در سرزمین پاک نایل می‌گردد. این متن همچنین توصیفی دقیق از میتربه‌بودا را نیز به دست داده و سیاهه‌ای از دیوها و پلیدی‌هایی را ذکر کرده که میتربه‌بودا باید بر آنها غلبه کند تا بتواند به مقام بودایی دست یابد.

مکتب مهیساسکه دیدگاهی منفی نسبت به زنان داشت و بر این اعتقاد بود که زنان نمی‌توانند به مقام بودایی دست یابند.^{۶۹۶} در این دیدگاه زنان به دلیل جنسیت‌شان اصولاً از دستیابی به مرحله‌ی روشن‌شدگی کامل (بودهی)، شاه‌برهمن، شاه‌چاکره‌ورتنی، شاه‌مارا، و شاه‌سکره (چهار کاست اصلی هندو) محروم هستند. در متن «ناگداتّه سوتره» که به یکی از مکتبهای رقیب تعلق دارد، این دیدگاه نکوهیده شده و بانوی راهبی به نام ناگداته در حالی تصویر شده که دارد با دیوی به نام مارّه (که شکل ظاهری پدر او را به خود گرفته) بحث می‌کند. دیو می‌خواهد با این بهانه که زنان نمی‌توانند به مقام روشن‌شدگی برسند، او را از تلاش برای رهایی باز دارد، و وی را متقاعد کند که به مرتبه‌ای پایین در مقام ارهتی قناعت کند. سخنانی که دیو در این سوتره به زبان می‌آورد، دقیقاً همان آموزه‌های مهیساسکه است.

مکتب سوم: درمه‌گوپتکه (بعد از ۲۳۲ پ.م)

مکتب درمه‌گوپتکه وینه همان است که در چین فازانگ‌بو (法藏部) نامیده می‌شود. این یکی از هجده (یا بیست) مکتب بودایی کهن است. این مکتب در اواخر قرن دوم یا ابتدای قرن اول پ.م از دل مکتب

^{۶۹۶} Kalupahana, 2001: 109.

مهیساسکه زاده شده است. فعالیت تبلیغی شدیدی که در دوران آشوکا آغاز شد، احتمالاً زمینه‌ساز بروز انشعاب در دین بودایی نیز بوده است. «مهمومسه» آورده که ۳۷ هزار تن از مردم سرزمینهای بیگانه در اثر فعالیت تبلیغی دمه‌رکیت به دین بودایی گرویدند.^{۶۹۷} از نظر تاریخی هم فرقه‌ی نیرومند درمه‌گوپتکه کمابیش در این هنگام بر صحنه‌ی تاریخ ظاهر می‌شود.^{۶۹۸}

هسته‌ی مرکزی باورهای این مکتب، آن است که بودا وجودی متمایز از سنگهه دارد و آموزه‌هایش از سرشتی مقدس و فراسوی ذات ارهت‌ها برخوردارند. ایشان استوپاها را سخت مقدس می‌شمارند و بر مبنای متون «جاتکه» داستانهای زیادی درباره‌ی زندگی‌های گذشته‌ی بودا در مقام بودیستوه‌ها روایت می‌کنند. به همین دلیل دو راه بودیستوه‌ها (بودیستوه‌یانه^{۶۹۹}) و راه سراوکه‌ها (سراوکه‌یانه^{۷۰۰}) را از هم تفکیک می‌کنند. چارچوب انضباطی درمه‌گوپتکه تا به امروز تداوم یافته و بوداییان چین، تایوان و کره بر اساس آن در صومعه‌ها پذیرفته می‌شوند. این دستگاه اخلاقی را در سانسکریت «چتورورگیگه وینیه» و در چینی (سی‌فن‌لو^{۷۰۱}): 四 (分律) - می‌نامند که یعنی «مرامانه‌ی (وینیه) چهار بخشی». پیروان این فرقه آیین‌نامه‌ی سرواستی‌واده را مردود می‌دانند و معتقدند ادعای رهبران این فرقه که قواعد رهبانیت خود را به بودا منسوب می‌سازند، گراف است.^{۷۰۲}

⁶⁹⁷ Mahavamsa, xii.34-6; Dipavamsa. VIII.7.

⁶⁹⁸ Warder, 2000: 278.

⁶⁹⁹ bodhisattvayāna

⁷⁰⁰ śrāvakayāna

⁷⁰¹ sifēnlù

⁷⁰² Baruah, 2008: 52.

مجموعه‌ی «سه سبد» درمه‌کوپتکه نسبت به متن مشابه در سایر مکتبها دو رساله‌ی افزوده دارد. یکی

«بودیستوه‌پیتکه» است و دیگری «مانتره‌پیتکه» (به چینی: 咒藏)، که «دارنی‌پیتکه» هم خوانده می‌شود.^{۷۰۳} یکی

از راهبان پیرو این فرقه به نام بودایسه در قرن پنجم میلادی هنگام ترجمه‌ی «درمه‌کوپتکه وینیه» به چینی

گوشزد کرده که اعضای این فرقه مجموعه‌ی «سه سبد» خود را از مکتب مهاییانه وامگیری کرده‌اند. در قرن

ششم م. هم راهبی از اعضای این گروه که در اوجاین می‌نوشت، درمه‌کوپتکه را نزدیکترین مکتب به مهاییانه‌ی

راست‌کیش و اصیل اولیه دانسته است.^{۷۰۴} این که پیروان این فرقه چگونه به مهاییانه گرویدند درست معلوم

نیست. هرچند اشاره‌هایی درباره‌ی عوامل موثر در این روند در دست است.

از الگوی توزیع فرقه‌های بودایی بر می‌آید که مکتب درمه‌کوپتکه با سیاست شاهان سکایی اولیه‌ی

ایران شرقی پیوند داشته و مورد توجه امیرنشین‌های سکا-تخاری اولیه بوده است. با تمرکز سیاسی این

امیرنشین‌ها و ظهور دولت کوشانی، سیاست این طبقه‌ی نخبه‌ی تخاری-سکایی دستخوش چرخش شد و به

سوی فرقه‌ی سرواستی‌واده گرایش پیدا کرد. به این ترتیب همزمان با فراز آمدن دولت کوشانی دوران رونق

درمه‌کوپتکه نیز به سر رسید و فرقه‌ی اخیر به جای آن شکوفا گشت.^{۷۰۵}

در «مَنجوسری‌موله‌کالپه»^{۷۰۶} می‌خوانیم که کانیشکا -شاه کوشانی- در تبلیغ و تثبیت پرچنپارمیتا^{۷۰۷}

(प्रज्ञापारमिता) در قلمرو خویش بسیار کوشید.^{۷۰۸} تارناته نوشته که در این زمان پانصد بودیستوه به فرمان

⁷⁰³ Baruah, 2008: 52.

⁷⁰⁴ Walser, 2005: 52.

⁷⁰⁵ Fumio, 2000: 161.

⁷⁰⁶ Mañjuśrīmūlakalpa

⁷⁰⁷ Prajñāpāramitā

⁷⁰⁸ Ray, 1999: 410.

کانیشکا در معبد جالندره گرد آمدند و این نشانگر آن است که در دوران این شاه شکلی از سازماندهی و نهادین شدن مهاییانه آغاز شده بود. ادوارد کرونس^{۷۰۹} معتقد است که دژ پایدار و مرکز تبلیغ و تحول مهاییانه دولت کوشانی بوده، هرچند خاستگاه این مکتب متفاوت بوده و به شاخه‌ی مهاسنگهه مربوط می‌شده است.^{۷۱۰} جالب آن که یکی از پژوهشگران تاریخ بودا اصرار دارد که موسس این مکتب یونانی بوده است. برای آن که شیوه‌ی استدلال مورخان یونان‌مدار روشن شود، کل بندی را که دعوی وی را صورتبندی می‌کند، در اینجا ترجمه می‌کنم:

«یکی از بزرگترین مبلغ‌ها (ی بودایی) یونکه دمه‌رکیت^{۷۱۱} نام داشت. چنان که از نامش معلوم است، او یک راهب یونانی بوده است و از اهالی آلاساندا (اسکندریه) به شمار می‌رفته است. در متون پالی او به عنوان استادی با قدرتهای روحی چشمگیر و همچنین متخصصِ ابیدرمه معرفی شده است. او در مناطق یونانی‌نشین غرب هند سفر می‌کرد. مدتها پیش پرزیلوسکی^{۷۱۲} و به دنبالش فراووالتر^{۷۱۳} پیشنهاد کرده بودند که دمه‌رکیت همان بنیان‌گذار مکتب درمه‌کوپتکه است. چون دمه‌رکیت و درمه‌گوپته معنایی یکسان دارند. از آن هنگام تا به امروز دو شاهد جدید یافت شده که این پیشنهاد را بسیار محتمل می‌نماید. یکی یافت شدن اسناد بسیار قدیمی مربوط به درمه‌کوپتکه است که در گنداره یافت شده، یعنی دقیقا در همان جایی که انتظار

⁷⁰⁹ Edward Conze

⁷¹⁰ Ray, 1999: 426.

⁷¹¹ Yonaka Dhammarakkhita

⁷¹² Przyłuski

⁷¹³ Frauwallner

داریم یونکه دمه‌رکیته را بیابیم. دوم آن که شکل ثبت آوانگارانه‌ی اسم او سودَسَه‌نَوینَه‌ویبھاسا^{۷۱۴} بوده است که بیشتر درمه‌کوپتکه را به دست می‌دهد تا دمه‌رکیته را.^{۷۱۵}

این جملات از کتاب بهیکتو سوجاتو نقل شده که نام مستعار یکی از مهمترین رهبران بوداییان استرالیایی است. نویسنده، که کتابی ارزشمند درباره‌ی فرقه‌های بودایی دارد، و خود به خاطر تغییر دینش از مسیحی به بودایی رواداری دینی چشمگیری را به نمایش گذاشته، در این بندها به روشنی بر پیش‌فرضهایی یونان‌مدارانه تکیه کرده است، که به کلی نادرست هستند. پیش از هرچیز، یونکه دمه‌رکیته (به پالی) یا دَرَمَه‌رکشیتَه (به سانسکریت)، نام راهبی بودایی است که بعد از شورای سوم بوداییان از سوی آشوکا برای ترویج دین بودایی به راجستان امروزی گسیل شد. توهّم یونانی بودنِ این شخص از یک جمله از متن «مَهاوَمَسَه» ناشی شده که ترجمه‌اش چنین است:^{۷۱۶}

«در آن هنگام که تره موگالپوتَه، روشنگر دین فاتح، شورا(ی سوم) را به پایان رساند، استادانی (تره) را به اینسو و آنسو فرستاد. او تره مَهایانتیکَه^{۷۱۷} را به کشمیر و گنداره گسیل کرد. او تره مَم‌دَوَه^{۷۱۸} را به مَهی‌سَمَنَدَه^{۷۱۹} فرستاد. آن یونانی (یونَه)، دمه‌رکیته را به آپرنتاکه فرستاد. او استادی (تره) به نام مَهادمه‌رکیته^{۷۲۰} را به سرزمین مَهارتَه^{۷۲۱} فرستاد. و اما درباره‌ی تره مَهارکیتَه^{۷۲۲}، او را به سرزمین یونان (یونَه) فرستاد. او تره

⁷¹⁴ Sudassanavinayavibhāsā

⁷¹⁵ Sujato, 2006.

⁷¹⁶ Mahavamsa, XII.

⁷¹⁷ therā Mahyāntika

⁷¹⁸ therā MaMdeva

⁷¹⁹ Mahisamandala

⁷²⁰ Mahadhammarakkhita

⁷²¹ Maharattha

⁷²² therā Maharakkhita

مَجِّمَهه^{۷۲۳} را به هیمالیا گسیل کرد. و او به سرزمین سووم‌بورنی^{۷۲۴} دو استاد را فرستاد: سونه و اوتاره. این پنج تن: استاد بزرگ (مهاتره) مهینده، و استادانی که شاگردانش بودند؛ اوتهیه، اوتیه، سمباله و بهاده‌ساله. او این پنج کس را فراز فرستاد و گفت: شما باید در جزیره‌ی زیبای لانکا دین فاتح را تاسیس کنید.»

از این متن چند نکته بر می‌آید: نخست آن که تمام کسانی که در این مورد مورد اشاره واقع شده‌اند، استاد هستند و لقب تره دارند، مگر دمه‌رکیته که با لقب «آن یونانی» مورد اشاره قرار گرفته و انگار از نظر رتبه پایینتر از بقیه بوده است. تره را در بیشتر متون اروپایی به صورت راهب (monk) ترجمه کرده‌اند. اما بهتر است آن را راهب مبلغ یا استاد-راهب ترجمه کنیم. چون از همین متن که یکی از قدیمی‌ترین کاربردهای این کلمه را نشان می‌دهد، روشن است که نماینده‌های یاد شده سفیرانی دینی بوده و راهبانی معمولی نبوده‌اند. والا بودن مقام تره را از آنجا می‌توان دریافت که رهبر شورای سوم بودایی، یعنی خود موگالی‌پوته با این لقب شناخته می‌شده است.

دومین نکته آن که این کسی که لقب یونانی را بر خود دارد و قاعدتا یونانی‌تبار بوده، نامی پالی (دمه‌رکیته) و دینی بودایی دارد و برای تبلیغ به جایی در شمال هند فرستاده می‌شود، در حالی که مبلغان دیگری برای سفر به یونان گسیل می‌شوند. بنابراین به احتمال زیاد این شخص از یونانی‌تبارهایی بوده که از باقی‌مانده‌ی سپاهیان اسکندر تشکیل می‌شدند و در حال حل شدن در جمعیت محلی بوده‌اند. دو شاهد در دست داریم که او با فرهنگ یونانی و هویت موسوم به هلنی بیگانه بوده است. نخست آن که دین و نامش و فعالیتش هیچ ربطی به یونانیان ندارد، و دوم آن که در زمینه‌ای که به یونانیان مربوط می‌شود، یعنی تبلیغ در

⁷²³ therā Majjhima

⁷²⁴ Suvambhurni

قلمرو یونان، کسانی دیگر را بر او ترجیح داده‌اند. اگر او حتا زبان یونانی را به خوبی می‌دانست، قاعدتا می‌بایست به جای مهارکیت به یونان فرستاده شود.

سومین نکته آن که محل تبلیغ او، آپرنتاکه بر خلاف آنچه که سوجاتو نوشته، هیچ ربطی به قلمروهای یونانی‌نشین ندارد. کلمه‌ی اپرنتاکه در سانسکریت و پالی به معنای «مرز غربی» است و به سرزمینی اشاره می‌کند که شمال گجرات، شمال کونکان، کاتیاوار و منطقه‌ی سندِ امروزی را در بر می‌گیرد. این منطقه نه تنها یونانی‌نشین نبوده، که در جریان تازشهای اسکندر نیز هرگز فتح نشد و از مناطقی بود که ابتدا در دست هخامنشیان قرار داشت و بعد به عنوان بخشی از پایگاه قدرت چاندره‌گوپته عمل کرد و مردمش برای بیرون راندن مقدونیان از مناطق شمالی وارد صحنه شدند. بی‌شک بخشی از مهاجران یونانی و مقدونی در این منطقه هم ساکن بوده‌اند، اما شمارشان و نفوذشان به قدری نبوده که نهادی سیاسی را پدید آورند و ردپایی از خود در تاریخ به جا گذارند. یعنی گسیل شدنِ دمه‌رکیت به این منطقه به خاطر غلبه‌ی عنصر یونانی در آن نبوده است.

یک شاهد که چیرگی عناصر ایرانی بر یونانی را در این منطقه نشان می‌دهد، کتیبه‌ی رودره‌دمَن^{۷۲۵} در جوناگاد^{۷۲۶} است که قید کرده که این سرزمین در دوران سلطنت آشوکا حاکمی پارسی داشته که نامش توشاسپَه (تهماسب؟) بوده است. جالب آن که این مرد در این کتیبه با لقب یونَه‌راجَه (شاه یونانی‌ها) مورد اشاره واقع شده است.^{۷۲۷} پس در قلمرو او بقایای سربازان مقدونی حضوری داشته‌اند. اما از اینجا نمی‌توان

⁷²⁵ Rudradaman

⁷²⁶ Junagadh

⁷²⁷ Thapar, 2001: 128.

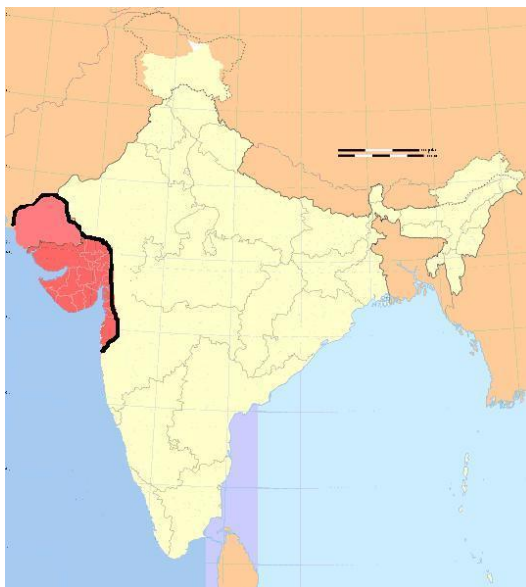
گزاره‌ی بهیکتو سوجاتو را نتیجه گرفت که این منطقه را هلنی و یونانی‌نشین می‌داند. اسم پارسی توشاسپه این احتمال را به ذهن متبادر می‌کند که او یکی از شهسواران پارسی متحد با مقدونیان بوده، و به همین دلیل هم بعد از دو نسل به مقام رهبری ایشان دست یافته و با این لقب بین مردم دولت مائوریه شناخته می‌شده است. به هر صورت معلوم می‌شود که در قرن دوم و سوم پ.م لقب شاه یونانی‌ها برای کسانی با نام پارسی هم مورد استفاده قرار می‌گرفته و انگار ارتباطی با فرهنگ هلنی یا قومیت یونانی افراد نداشته است، بلکه چیرگی یک نفر بر پولیس‌های یونانی‌نشین بازمانده از هجوم مقدونیان را نشان می‌داده است.

مرجع دیگری که شاید به نوشته شدن متن بهیکتو سوجاتو دامن زده باشد، متن «میلینده پنه» است. در این رساله می‌خوانیم که نگه‌سنه با مناندر مقدونی بحث می‌کند، و او را به دین بودایی فرا می‌خواند، طبق گزارش این متن وی در شهر پتلی‌پوتره شاگرد دمه‌رکیته بوده است.^{۷۲۸} این متن به احتمال زیاد بر مبنای یونانی بودن دمه‌رکیته و مناندر، ارتباطی میان این دو را جعل کرده است. چون تاریخی که برای آموزش دیدن نگه‌سنه استخراج می‌شود، صد سال بعد از ماموریت دمه‌رکیته به جانب گجرات است. یعنی روایتی متاخر است که دو نفر از یونانی‌های انگشت شمار در تاریخ بودایی‌گری را لابد به خاطر همین وجه اشتراکشان طی داستانی به هم مربوط ساخته است.

بنابراین می‌بینیم که استفاده‌ی سطحی از کلمه‌ی «یونه»، بدون توجه به دایره‌ی دلالت وسیع و پیچیده‌اش، به چه سادگی به یونانی پنداشتن یکی از مبلغان بودایی و تاثیر فرهنگی هلنی بر بوداییان تعمیم داده شده است. در متن اصلی آشوکا به سیزده مبلغ بودایی اشاره شده که برای گستراندن دین بودایی در

⁷²⁸ Milinda Panha, I, 32.

سرزمینهای گوناگون گسیل شده بودند. دمه‌رکیته تنها یکی از ایشان است و برعکس بقیه رتبه‌ی استادی هم ندارد. محل فعالیتش هم در درون قلمرو مائوریه و بسیار نزدیک به گنداره قرار گرفته است. یعنی او مردی از نظر علمی و معنوی به نسبت فروپایه بوده که برای ماموریتی به نسبت آسان به سرزمینی در نزدیکی مرکز ترویج دین بودایی فرستاده شده است. این که مورخان غربی او را شخصیتی مهم دانسته‌اند، و حتا او را با موسس مکتب درمه‌کوپتکه یکی فرض کرده‌اند، هیچ گواه و سند تاریخی ندارد و برعکس با داده‌های موجود در اصل متنهای باستانی ناسازگار است.



منطقه‌ی باستانی اپرنتاکه

فرقه‌ی سوم: سرواستی‌واده (حدود ۲۳۷ پ.م)

سرواستی‌واده^{۷۲۹} (सर्वास्तिवाद) شاخه‌ای از استویره‌واده است که در چینی با نام شوئیویی‌چیه‌یوبو^{۷۳۰}

(說一切有部) شناخته می‌شود. نام آن قاعدتا در پالی سَبَبَی‌واده^{۷۳۱} است، هرچند این نام در خودِ متون مقدس پالی دیده نمی‌شود. این اسم از سه بخش «سَروَه» (هر، همه‌ی)، «اَسَتی» (هستی)، واده (واژه، سخن، نظریه) ساخته شده است، و بنابراین معنای آن «نظریه‌ی کل هستندگان» است. نام چینی آن هم یعنی «فرقه‌ای که درباره‌ی وجود همه چیز سخن می‌گوید».

درباره‌ی تاریخ ظهور این فرقه اختلاف نظر و ابهام فراوانی وجود دارد. از سویی این گزارش را داریم که بنیان‌گذار این فرقه یکی از مبلغانی بوده که به دستور آشوکا برای آموزاندن دین بودایی به سرزمینهای گوناگون سفر می‌کرده است. این مرد مَدِیْتِیکَه^{۷۳۲} (به پالی: مَجَتِیکَه^{۷۳۳}) نام داشته و برای تبلیغ به گنداره فرستاده شده بود. از سوی دیگر متنی از عصر آشوکا اشاره می‌کند که بدعتی در میان بوداییان مگده بروز کرد و هواداران آن از این شهر به شمال غربی هند تبعید شدند و در آنجا مکتب سرواستی‌واده را تاسیس کردند. منابع خودِ این مکتب می‌گویند که بنیانگذار آن مدیتیکه بوده و مردم کشمیر را به آیین بودا گروانده است. کشمیر از دیرباز با سرزمین گنداره پیوندهای نزدیکی داشته و می‌دانیم که گنداره یکی از کانون‌های اصلی تحول این مکتب بوده است. در عین حال روایت دیگری هست که بنیان‌گذار این مکتب را مردی به

⁷²⁹ Sarvāstivāda

⁷³⁰ shuōyīqièyǒu-bù

⁷³¹ Sabbatthivāda

⁷³² Madhyantika

⁷³³ Majjhantika

نام اوپه‌گوپته می‌داند که از اهالی مگده بوده و در همین شهر فعالیت می‌کرده است. آن‌شی گائوی پارتی در قرن دوم میلادی نوشته که پیروان این فرقه ردهای سرخ تیره بر تن می‌کرده‌اند و ایشان را یکی از پنج فرقه‌ی مهم دوران خود می‌داند. اما «سروی‌پوتره‌پریپرچه» گزارش کرده که ردای ایشان سیاه بوده است.^{۷۳۴}

اوپه‌گوپته^{۷۳۵} طبق برخی از گزارشها استاد و معلم روحانی آشوکا بوده و خود شاگرد راهبی به نام سنوسی^{۷۳۶} بوده که خود شاگرد آنانده -شاگرد و مباشر بودا- محسوب می‌شده است. به هر صورت این روایتها با هم تعارض دارند و داده‌های ما درباره‌ی خاستگاه این فرقه تا عصر مسیحیت تیره و نادقیق است.^{۷۳۷}

اهمیت این فرقه تازه از دوران کانیشکا شروع شد. او این مکتب را به عنوان نسخه‌ی درباری و دولتی کیش بودا برگزید و آن را به یکی از مهمترین شاخه‌های بودایی‌گری دوران خویش تبدیل کرد. این فرقه تا هزار سال بعد این موقعیت مقتدر و ممتاز را حفظ کرد و به جریانی تعیین کننده در تکوین دین بودایی تبدیل شد.

پیروان سرواستی‌واده نیز مانند مهاسمگهیکه به خط‌پذیری و امکان لغزش در ارهت‌ها باور داشته‌اند.^{۷۳۸} کشف متون سانسکریت «دیرگهه آگمه^{۷۳۹}» که اخیرا در افغانستان پیدا شده، کمک کرده تا پژوهشگران به همه‌ی منابع اصلی سرواستی‌واده دسترسی پیدا کنند. و این منابع گذشته از «مدیمه آگمه^{۷۴۰}» و «سمیوکتَه آگمه^{۷۴۱}» است که از دیرباز بر مبنای ترجمه‌های چینی‌شان شناخته شده بوده‌اند. بنابراین گذشته از

⁷³⁴ Hino, 2004: 55-56.

⁷³⁵ Upagupta

⁷³⁶ Sanavasi

⁷³⁷ Prebish, 1975: 42-43.

⁷³⁸ Warder, 2000: 277.

⁷³⁹ Dīrgha Āgama

⁷⁴⁰ Madhyama Āgama

⁷⁴¹ Saṃyukta Āgama

مکتب تراواده، سروستی‌واده تنها شاخه از دین بودایی است که پژوهشگران به کل سوتره‌های آن دسترسی دارند. متون «سرواستی ابیدرمه» هفت متن را در بر می‌گیرد که عبارتند از:

(۱) «سنگیتی پرییه»^{۷۴۲} که یعنی «در انجمن خواندن»، توسط شوان زانگ (玄奘) در بیست جلد به چینی ترجمه شده است. نویسنده‌ی آن طبق روایت تبتی و سانسکریت مردی بوده به نام مَهاکاوستیلَه^{۷۴۳}. متن ساختاری قدیمی دارد و درمه‌های پیاپی در آن با اعداد مشخص شده است. این رساله بیشتر گردآوری مجموعه‌ای از درمه‌های بودایی است، تا طرح آموزه‌هایی نو، و در واقع شرحی است بر «سَمگیتی سوتره»^{۷۴۴}. متن چهارده بار از «داتو اسکنده»^{۷۴۵} نقل قول می‌کند و معلوم است که مدت کوتاهی پس از آن و توسط حلقه‌ای از نویسندگان دلبسته به مفاهیم آن نوشته شده است.

(۲) «دَرَمَه‌اسکَنده»^{۷۴۶} که یعنی مجموعه‌ی درمه‌ها، بر اساس منابع سانسکریت و تبتی به قلم ساریپوتره و طبق متون چینی به خامه‌ی ماودلیه‌یانه نوشته شده است. این کتاب را شوان زانگ در دوازده جلد به چینی برگردانده است. متن با یک ماترکا^{۷۴۷} آغاز می‌شود و این نشانه‌ی قدمت زیاد آن است. ماترکا جمله‌ایست که چکیده‌ی متن را به دست می‌دهد و در متونی یافت می‌شود که سخنان منسوب به خود بودا را در خود جای داده‌اند. این متن از ۲۱ گفتار تشکیل شده که ۱۵ تای اولش به وصف مسیر سلوک روحانی و دستاوردهایش

⁷⁴² Sangitiparyaya

⁷⁴³ Mahakausthila

⁷⁴⁴ Samgiti-sutra

⁷⁴⁵ Dhatu-skandha

⁷⁴⁶ Dharmaskandha

⁷⁴⁷ Mātrkā

اختصاص یافته است. شانزدهمی به موضوعهای گوناگون می‌پردازد، و گفتارهای ۱۷-۲۰ درباره‌ی شمار و نام داتوها، اسکنده‌ها و ایتانه‌هاست. گفتار ۲۱ درباره‌ی خاستگاه‌ی همبسته‌ی چیزهاست.

فراوان‌تر با توجه به آمیختگی زبان سانسکریت متن با پالی، آن را به پیش از دوران حکومت آشوکا مربوط دانسته است.^{۷۴۸} یین شون به این نکته اشاره کرده که در «ویانه ویاگرته^{۷۴۹}» که به مکتب موکله سرواستی‌واده تعلق دارد، به این متن اشاره شده و از آن نقل قولی آمده است.^{۷۵۰} به همین دلیل او نیز آن را به دوران پیش از انشعاب دین بودایی و ظهور متون ابیدرمه مربوط می‌داند.

(۳) «پُرَجَنَپَتِی ساستره^{۷۵۱}» متنی است که بیشتر به شناخت و دلالت می‌پردازد. نویسندگانش را نویسندگان تبتی و هندی ماوگلیه‌یانه و چینی‌ها مهاکتیه‌یانه دانسته‌اند. یین شون به این نکته اشاره کرده که نام چینی این متن (施設) عنصر 假 را در خود دارد که در روایت ساریپوتره از ابیدرمه به عنوان دلالت‌های نادرست و اشتباه‌آمیز برخاسته از دلبستگی‌ها مطرح شده است. او بر این مبنا متن را بسیار قدیمی می‌داند.^{۷۵۲} در مقابل ویلمن و دیگران این متن را به خاطر انتزاعی بودن مفاهیم، و سازمان یافتگی مطالبش متاخرتر می‌دانند.^{۷۵۳}

⁷⁴⁸ Willemen et al., 1998: 69.

⁷⁴⁹ Vinaya-vyakaraṇa

⁷⁵⁰ Yinshun, 1968: 124.

⁷⁵¹ Prajnaptisastra

⁷⁵² Yin Shun, 1968: 136.

⁷⁵³ Willemen et al., 1998: 18, 70.

۴) «داتوکایه» یعنی «مجموعه‌ی عناصر»، متنی است که به روایت سانسکریت و تبتی توسط پورنه و به روایت چینی به قلم وهومیتره نوشته شده است. این متن کوتاه است و از نظر سبک و محتوا شباهتی به متون پالی سرواستی‌واده دارد.

۵) «ویجنانه‌کایه»^{۷۵۴} یعنی «گروه هشیاری» به قلم دوه‌سرمن^{۷۵۵} نوشته شده است. پوگوانگ که شاگرد شوان زانگ بوده، نوشته که این متن را صد سال پس از درگذشت بودا نوشته‌اند. اما بین شون آن را به قرن نخست میلادی مربوط می‌داند. در این متن از سرواستی‌واده در برابر ویبهاجیه‌واده دفاع شده است. این کهترین متنی است که هسته‌ی مرکزی آموزه‌های سرواستی‌واده در آن عرضه شده است. جالب آن که موگلی‌پوته‌تیه که سخنگوی متن است، هنگام جدل با هواداران ویبهاجیه‌واده می‌گویند که درمه در گذشته، حال و آینده جاری است، اما در میان این سه تنها حال است که واقعیت دارد و گذشته و آینده موهوم هستند. هم‌آوردان او با چهار استدلال می‌کوشند تا سخنش را رد کنند: نخست آن که دو چیتّه نمی‌توانند همزمان حضور داشته باشند؛ دوم آن که کرمه و ویپاگه نمی‌توانند همزمان باشند؛ سوم آن که ویجنانه (هشیاری) تنها در تماس با چیزها ظهور می‌کند؛ و چهارم آن که دریافته‌های ذهنی لزوماً در آن لحظه حضور واقعی ندارند. در بخش دوم این رساله، دیدگاه بودگله‌واده درباره‌ی امکان حمل هشیاری و خودآگاهی در بسترهای مادی نفی شده است. بخشهای سوم و چهارم متن هم به روابط علی اختصاص یافته‌اند.

⁷⁵⁴ Vijñanakaya

⁷⁵⁵ Devasarman

۶) «پُرَه‌کرانه‌پاده»^{۷۵۶} را وهومیتره نوشته و می‌توان آن را متن پایه‌ی ابیدرمه دانست، که بر مکتبهای خارج از سرواستی‌واده نیز تاثیر گذاشته است. در این متن دو روش برای رده‌بندی درمه‌ها پیشنهاد شده که یکی‌شان پنج‌گان و دیگری هفت‌گان است. نظام هفت‌گانی به سوتره‌ها و ابیدرمه‌ی پالی شباهت بیشتری دارد، اما در نهایت از دور خارج شد و دستگاه پنج‌گانی رواج یافت که تاثیری چشمگیر بر رده‌بندی طبع‌ها و عناصر در سنت هندی گذاشت. در این کتاب همچنین بیست موقعیت یا شاخص تعیین شرایط محیطی معرفی شده است.

۷) «جَنانه‌پرستانه»^{۷۵۷} یعنی «استقرار دانایی» به قلم کتیایینی‌پوتره نوشته شده است. شوان‌زانگ که آن را در سی جلد به چینی ترجمه کرده، زمان نوشته شدن آن را سیصد سال پس از مرگ بودا دانسته است. این را متن پایه و بدنه‌ی اصلی ابیدرمه می‌دانند و شش کتاب باقی را اندامها یا دست و پای آن به شمار آورده‌اند. علاوه بر این متون، در سنت بودایی تبت و خاور دور، دو متن پایه‌ی دیگر به این سنت ابیدرمه مربوط می‌شوند. یکی کتاب «ابیدرمه سَموچایه»^{۷۵۸} است که به قلم آسَنگه نوشته شده است. این متن بیش از آن که به متون ابیدرمه در تراواده نزدیک باشد، به متون پالی نیکایه شباهت دارد.^{۷۵۹} به نظر بسیاری از پژوهشگران این متن مهمترین نوشته‌ی آسَنگه است و جهتگیری روان‌شناسانه‌ی نمایانی دارد. آسَنگه (असङ्ग) به چینی ووجوئو (無著) و به تبتی توگس مد (ཐོགས་མེད།) نامیده می‌شود. او برادر ناتنی وسوبندو است و به همراه او بنیانگذار آیین یوگاچاره قلمداد می‌شود. آسَنگه در قرن چهارم میلادی از پدری جنگاور (کشتریه) و

⁷⁵⁶ Prakaranapada

⁷⁵⁷ Jnanaprasthana

⁷⁵⁸ Abhidharma-samuccaya

⁷⁵⁹ Lusthaus, 2002: 44, note 5.

مادری برهمن در شهر پیشاور زاده شد. احتمالاً در ابتدای کار پیرو فرقه‌ی مهیساسکه یا موله‌سرواستی‌واده بوده است، اما بعدتر به آیین مهاییانه گروید، و این گزارشی است که شوان زانگ به دست داده است.^{۷۶۰} برادر ناتنی او وسوبندو در ابتدای کار پیرو سرواستی‌واده بود، اما بعد از بحث با آسنگه و شاگردان او به مهاییانه گروید.^{۷۶۱} شوان زانگ می‌گوید که او سالها در شهر آیودیّه^{۷۶۲} (अयोध्या) که همان فیض‌آباد امروزی در استان اوتارپرادش است، مراقبه کرد تا توانست به جهان مینویی توشیته^{۷۶۳} برود و به طور مستقیم از میتريه بودیستوه تعلیم بگیرد. می‌گفتند آموزه‌های یوگاچاره را این بودیستوه به وی داده است. گرایشهای فکری متفاوت در فرقه‌ی سرواستی‌واده به ظهور چهار مکتب گوناگون منتهی شده است.

مکتب نخست: کاسیه‌پیه (بعد از ۲۳۲ پ.م)

مکتب کاسیه‌پیه^{۷۶۴} که به چینی بین‌گوانگ‌بو^{۷۶۵} (飲光部) نامیده می‌شود، یکی از شاخه‌های استویره‌واده است. این فرقه نام خود را موسس خود گرفته که یکی از مبلغان بودایی دوران آشوکا بوده و کاسیه نام داشته است. کاسیه از سوی آشوکا برای تبلیغ دین بودایی به منطقه‌ی هیمالیا گسیل شد. در متون محل فعالیت وی هیماوُنت نامیده شده که یعنی نامش از دو بخش «هیما» (هم‌خانواده با هامین فارسی-کردی به معنی زمستان و «زِم» در زمستان و احتمالاً «شِم» در شمران) و پسوند نسبت «-ونت» (همتای -وند در

⁷⁶⁰ Rongxi, 1996: 153.

⁷⁶¹ Rongxi, 1996: 154-155.

⁷⁶² Ayodhya

⁷⁶³ Tuṣita

⁷⁶⁴ Kāśyapīya

⁷⁶⁵ yīnguāng-bù

فارسی) ساخته شده و «برفی، زمستانی» معنی می‌دهد. ریشه‌ی هیما با hiems لاتین به معنی زمستان هم‌ریشه است و هردو از بن‌پیش‌هندواروپایی *ghyem* گرفته شده‌اند. اسم کوه هیمالیا از همین واژه گرفته شده است. در دین هندویی هیمانت اسم دیو سرما و برف هم هست. پیروان کاسیپه را به همین دلیل هیمانتس نیز می‌نامند که یعنی هیمالیایی‌ها.^{۷۶۶}

راهبی پارتی که چینی‌ها او را آن‌شی‌گائو می‌نامند، در میانه‌ی قرن دوم میلادی نوشته که کاسیپه در زمان او یکی از پنج مکتب مهم بودایی محسوب می‌شده و پیروانش به خاطر پرهیز از آسیب رساندن به جانداران شهرت داشته‌اند. وهومیتره نوشته که اعضای این فرقه هردو رده از متون مهاسمگهیکه و استاویره‌واده را گرامی می‌دارند.^{۷۶۷} تفسیر «کَتاوتَو»^{۷۶۸} نوشته که آموزه‌ی کاسیپه این بوده که رخدادهای گذشته همگی به شکلی در اکنون حضور دارند.^{۷۶۹} ایشان همچنین ارهت‌ها را خطاپذیر و غیرمعصوم می‌دانسته‌اند. کاسیپه در حدود سال ۱۹۰ پ.م به صورت مکتبی جدا تثبیت شد.^{۷۷۰} «مهاومسه» نوشته که این گروه در اصل از دل سرواستی‌واده زاده شدند.^{۷۷۱} هرچند روایت مهاسمگهیکه آن است که این فرقه ابتدا شاخه‌ای از ویبَهَجیه‌وادین^{۷۷۲} بوده است.^{۷۷۳}

⁷⁶⁶ Warder, 2000: 277.

⁷⁶⁷ Baruah, 2008: 54.

⁷⁶⁸ Kathāvatthu

⁷⁶⁹ Malalasekera, 2003: 556.

⁷⁷⁰ Warder, 1970/2004: 277.

⁷⁷¹ Mahāvamsa, , ch. 5 (trans., Geiger, 1912).

⁷⁷² Vibhajyavādin

⁷⁷³ Baruah, 2008: 51.

برخی از نویسندگان معتقدند دمه‌پده‌ی گنداری زیر تاثیر آرای کاسیپه نوشته شده است.^{۷۷۴} شوان‌زانگ و بی‌جینگ که در قرن هفتم میلادی از شمال هند و ایران شرقی دیدار کرده‌اند، نوشته‌اند که تنها دسته‌هایی کوچک از پیروان این فرقه باقی مانده‌اند.^{۷۷۵} بنابراین تا زمان یاد شده بخش عمده‌ی ایشان به فرقه‌های دیگر -احتمالا بیشترشان به مه‌ایانه- پیوسته بوده‌اند.

مکتب دوم: سوترانتیکه (بین ۵۰ پ.م تا ۱۰۰ م.)

سوترانتیکه^{۷۷۶} به معنای «پیروان سوتره» است. از همین نام بر می‌آید که اعضای این فرقه متون ابیدر مه را معتبر نمی‌شمرده‌اند و تنها سوتره‌ها را قبول داشته‌اند.^{۷۷۷} از آنجا که هیچ مرامنامه یا مجموعه دستورهای اخلاقی مخصوص صومعه‌های سوترانتیکه یافت نشده و منابع باستانی هم اشاره‌ای به چنین چیزی نکرده‌اند، احتمالا این مکتب تنها جناحی فکری در درون سرواستی‌واده بوده، و نه فرقه‌ای مستقل با سازماندهی جداگانه.^{۷۷۸}

هسته‌ی مفهومی این مکتب زمان است و پیروان آن به خاطر باور به سه زمان آیین (گذشته، حال و آینده) از دیگران متمایز هستند.^{۷۷۹} در سرواستی‌واده گاه ایشان را با نام دارشتانتیکه^{۷۸۰} می‌شناخته‌اند، که یعنی

⁷⁷⁴ Brough, 2001: 44–45.

⁷⁷⁵ Baruah, 2008: 52.

⁷⁷⁶ Sautrāntika

⁷⁷⁷ Williams and Tribe, 2000: 118.

⁷⁷⁸ Cox, 2004: 505.

⁷⁷⁹ de La Vallée Poussin, 1988: 807.

⁷⁸⁰ Dārṣṭāntika

«دنباله‌روانِ سرمشقها».^{۷۸۱} انگار این اسم در میان افرادی بیشتر رواج داشته باشد که از بیرون به این فرقه اشاره می‌کرده‌اند،^{۷۸۲} و خودانگاره‌شان همان سوترانتیکه بوده است. به هر صورت در مورد هم‌معنا بودن این دو کلمه ابهامی وجود دارد و درست ارتباطشان روشن نیست.^{۷۸۳} چارلز ویلمن^{۷۸۴} سوترانتیکه را شاخه‌ی غربی سرواستی‌واده دانسته و آن را به عنوان شاخه‌ای از این فرقه شناسایی کرده که مرکزش گنداره بوده است. این نام برای نخستین بار در حدود سال ۲۰۰ م. در این منطقه به کار گرفته شد.^{۷۸۵} با این وجود همه‌ی متخصصان در این مورد همداستان نیستند. به عنوان مثال نوبویوشی یامابه هویت و خاستگاه این فرقه را دشواریاب‌ترین معمای تاریخ دین بودا می‌داند.^{۷۸۶}

وسوبندو در «اییدرمه‌کوسه» نوشته که طبق نظر این فرقه، چندین بودا می‌توانند به طور همزمان وجود داشته باشند، و به این ایده، «بوداهای همزمان» می‌گویند.^{۷۸۷} تفاوت اصلی این فرقه با دیدگاه سنتی سرواستی‌واده به تاکید افراطی و سرسختانه‌ی سوترانتیکه بر اهمیت اکنون و موهوم شمردن گذشته و آینده مربوط می‌شود. در حالی که در آن دید سنتی گذشته و آینده نیز موجودیت خاص خود را دارند. این ایده را «ناپایداری» (آنیچه^{۷۸۸}) می‌نامند.^{۷۸۹} همچنین تجزیه‌ی تجربه‌ی انسانی به زیرواحدهایش به شکلی که در سرواستی‌واده‌ی سنتی مورد پذیرش است، در سوترانتیکه رواج ندارد. این مکتب برای توضیح چگونگی انتقال

⁷⁸¹ Williams and Tribe, 2000: 118.

⁷⁸² Cox, 2004: 505.

⁷⁸³ Yamabe, 2004: 177.

⁷⁸⁴ Charles Willemen

⁷⁸⁵ Willemen, 2004: 220.

⁷⁸⁶ Yamabe, 2004: 177.

⁷⁸⁷ Xing, 2004: 67.

⁷⁸⁸ anicca

⁷⁸⁹ Cox, 2004: 505.

هویت فردی در جریان تناسخ، ساز و کاری مادی‌گرایانه را پیشنهاد می‌کرد و می‌گفت ذات یا عنصری (آسریه^{۷۹۰}) حامل خودآگاهی روح است و در جریان مرگ و زایش مجدد از تنی به تنی دیگر منتقل می‌شود. این برداشت در مقابل دیدگاه مکتبهای پودگله‌واده^{۷۹۱} و واتسی‌پوتریه^{۷۹۲} قرار می‌گیرد که نیرویی تشخیص یافته (پودگله) را مسئول این انتقال هویت فردی می‌دانند. این مفهوم اخیر کمابیش با «نفس» (آتمن) در دیدگاه‌های غیربودایی مترادف است. این نیرو همان است که توده‌های دلبستگی را در خود حفظ می‌کند و بنابراین روان را وادار به باززایش می‌کند.^{۷۹۳}

مکتب سوم: موله‌سرواستی‌واده^{۷۹۴} (قرن دوم م.)

ریشه‌ی این مکتب به قرن دوم میلادی باز می‌گردد. در قرن سوم این مکتب شهرتی یافت و تا قرن هفتم میلادی همچنان درگیر مرزبندی با سایر مکتبها بود.^{۷۹۵} روایت‌هایی از مرام‌نامه‌ی (وینیه) این مکتب در زبانهای تبتی و مغولی باقی مانده است و تنها شاخه‌ای از راهبان مرد این مکتب امروز باقی مانده‌اند. پیوند میان این مکتب و فرقه‌ی سرواستی‌واده که برای مدتی بدیهی فرض می‌شد، در آثار برخی از مورخان معاصر مورد چند و چون واقع شده و در نظر برخی از متخصصان مشکوک می‌نماید.^{۷۹۶}

⁷⁹⁰ āśraya

⁷⁹¹ Pudgalavāda

⁷⁹² Vātsīputrīya

⁷⁹³ Dasgupta, 1975/ 2010: 195n.

⁷⁹⁴ Mūlasarvāstivāda

⁷⁹⁵ Schopen, 2005: 76-77.

⁷⁹⁶ Willemen, Dessein and Cox, 1998: 88.

فراووالنر^{۷۹۷} معتقد است که این فرقه ابتدا در ماتوره پدید آمد و بنابراین خاستگاهش با سرواستی واده که مکتبی کشمیری بود، تفاوت دارد. لاموت^{۷۹۸} در مقابل معتقد است که این مکتب از افزوده شدن بندها و قواعدی انضباطی به همان نسخه‌ی کشمیری از سرواستی واده پدید آمده است. از دید او نوآوری اصلی پیروان این مکتب آن بود که سنتی نوشتاری را در این فرقه پدید آوردند و آرای مرکزی آن را در قالب متنی به نام «سَدْرَمَسْمَرْتی او پَسْتَانَه سوتره^{۷۹۹}» روزآمد کردند. افراطی‌ترین دیدگاه در این میان به انوموتو^{۸۰۰} تعلق دارد که می‌گوید اصولاً موله سرواستی واده و سرواستی واده یک چیز هستند و این گروه را نمی‌توان مکتبی مستقل در نظر گرفت. ویلمن و همکارانش در مقابل اعتقاد دارند که این مکتب به راستی گرایش فکری متمایزی را نمایندگی می‌کند. از دید ایشان مکتب سوترانتیکه که در حدود سال ۲۰۰ م. در قلمرو گنداره و بلخ تکامل یافته بود، بعد از چیرگی کانیشکا بر این سرزمین در برابر نسخه‌ی رسمی و درباری دین بودایی (ویبهاشیکه) عقب‌نشینی کرد و به موله سرواستی واده دگردیسی یافت. بهیکو سوجاتو که تمام این آرا را گرد آورده و نقد کرده، در نهایت نظرگاه فراووالنر را پذیرفته است.^{۸۰۱}

از نظر تاریخی، توسعه‌ی این مکتب با سیاست دولت تبت گره خورده است. چون شاهی تبتی به نام رالپاچان^{۸۰۲} که بین سالهای ۸۱۵ تا ۸۳۸ م. حکومت می‌کرد، به این مکتب تعلق خاطر داشت. او فعالیت سایر فرقه‌ها و مکتبها را در سرزمین خود ممنوع ساخت و به این ترتیب مغولان نیز که به واسطه‌ی راهبان تبتی

⁷⁹⁷ Frauwallner

⁷⁹⁸ Lamotte

⁷⁹⁹ Saddharmasmṛtyupasthāna Sūtra

⁸⁰⁰ Enomoto

⁸⁰¹ Sujato, 2006.

⁸⁰² Ralpacan

دین بودایی را دریافت کردند، خود به خود با این مکتب آشنا شدند. به همین دلیل در میان ایلخانان مغولی که بر ایران حکومت می‌کردند، آنهایی که بودایی بودند، از پیروان این مکتب محسوب می‌شدند.

مکتب چهارم: ویبهاشیکه^{۸۰۳}

از دید بسیاری از مورخان، فرقه‌ی سرواستی‌واده به دو شاخه‌ی بزرگ ویبهاشیکه و سوترانتیکه تقسیم می‌شود. هردوی این فرقه‌ها متون مقدس خود را به زبان سانسکریت نوشته‌اند که با ادبیات پالی فرقه‌های قدیمی دیگر تفاوت دارد. چنین می‌نماید که مدتها میان این دو شاخه رقابت و دشمنی وجود داشته باشد. چون مثلاً وسوبندو که بنیان‌گذار آیین یوگاچاره محسوب می‌شود، از دوستداران سوترانتیکه بوده است. او از زاویه‌ی دید سوترانتیکه چند رساله در نقد و رد ویبهاشیکه نوشته است.^{۸۰۴}

اسم ویبهاشیکه از پیشوند «وی-» به همراه بن «بهش» تشکیل شده که به معنای «گفتن و توضیح دادن» است. روی هم رفته می‌توان این کلمه را «رساله» یا «شرحی بر...» ترجمه کرد. شواهدی هست که نشان می‌دهد در ابتدای کار متون زیادی با این نام وجود داشته‌اند و بیشترشان برای تفسیر «استقرار دانایی» (جنانه‌پرَجَنانه^{۸۰۵}) نوشته شده بودند. مشهورترین این شرح‌ها «مهاویبهاشه ساستره»^{۸۰۶} نام دارد و در حدود سال ۱۵۰ م. نوشته شده است.^{۸۰۷}

⁸⁰³ Vaibhāṣika

⁸⁰⁴ Lusthaus, 2004: 878.

⁸⁰⁵ Jñānaprasthāna

⁸⁰⁶ Mahāvibhāṣa Śāstra

⁸⁰⁷ Potter, 1998: 112.

مکتب ویبهاشیکه ماهیتی رازورزانه و در عین حال مادی‌گرا داشت و به تدریج مفهوم پدیدار و تفسیر مادی آن در میان پیروانش اهمیت بیشتری یافت. محور اصلی باورهای این فرقه آن بود که ذهن تنها در تماس حسی با چیزهای خارجی و امور عینی و مادی است که می‌تواند تصویرهای ذهنی و بازنمایی‌های برساخته‌ی خویش را پدید آورد. بنابراین بند نافی میان شناخت ذهنی و پدیدارها با امور عینی بیرونی برقرار می‌شود. بر همین مبنا شناخت عبارت است از ارتباط مستقیم و رویارو با عینیت‌های خارجی، بدون درگیر شدن با افزوده‌های ذهنی یا فریفته شدن با تصویرها و پیش داشت‌های خودساخته.^{۸۰۸}

در این مکتب کتابهای مهمی نوشته شده است. جامگون جو میپهام گیاتسو^{۸۰۹} (۱۸۴۶-۱۹۱۲ م) در شرحی که بر «مَدْهیَه‌ماکَلَم‌کارَه»^{۸۱۰} اثر شانتَه‌رکشیتَه^{۸۱۱} نوشته، شرح داده که پیروان این مکتب به سه جوهر بسیط (به تبتی: رَتگ دَنگوس^{۸۱۲}) باور داشته‌اند: فضا، توالی غیرتحلیلی (غیاب) و توالی تحلیلی (حضور). منظور از توالی تحلیلی، زنجیره‌ای علی است که پدیدار شدن چیزی را در برابر گیرنده‌های حسی و اندامهای شناختی فرد ممکن می‌سازد. در مورد غیاب، چنین زنجیره‌ای وجود ندارد و از این رو مسیر توجه و بازآفرینی امر غایب در ذهن توالی‌ای غیرتحلیلی خوانده شده است.^{۸۱۳}

⁸⁰⁸ Berzin, 2007.

⁸⁰⁹ Jamgon Ju Mipham Gyatso

⁸¹⁰ Madhyamākalamkāra

⁸¹¹ Śāntarakṣita

⁸¹² rtag dngos

⁸¹³ Shantarakshita, 2005: 165.

متن دیگر، «استقرار دانایی» است که نویسنده‌اش کتیایانی پوتره^{۸۱۴} است و یکی از هفت متن مهم «سرواستی‌واده ابیدرمه» محسوب می‌شود. این متن را شوان‌زانگ در بیست جلد به چینی ترجمه کرده است. ترجمه‌ی ژاپنی‌اش را در سی جلد سنگه‌دوه به دست داده که انگار از منبعی متفاوت با مرجع چینی برگردانده شده باشد، چون تفاوت‌هایی با نسخه‌ی چینی دارد.^{۸۱۵} شوان‌زانگ نوشته که این متن نیز در حدود سال ۱۵۰ م. پدید آمده است، هرچند برخی آن را سخنان بودا می‌دانسته‌اند. این متن سه خط فکری را دنبال می‌کند که عبارتند از ردیابی اصول زیربنایی و ژرف‌ساخت سوتره‌ها، بررسی محتوای تک تک سوتره‌ها از نظر مفهومی، و تحلیل ارتباط درمه‌ها با هم، به طوری که خاستگاه مشترک مفاهیم متکثر بر آمده از بررسی نخست، و راهبردهای گوناگون بررسی دوم، روشن شود و همه زیر چتر یک دستگاه نظری سازمان یابند.^{۸۱۶}

«مهاویبهاشه ساستره» شرحی است بر متن «استقرار دانایی»، اما در ضمن به شرح سایر متون ابیدرمه نیز می‌پردازد. این متن توسط فردی به نام کاتیایانی پوتره ویراسته و تدوین شده، اما متن آن را حاصل کار پانصد ارهت دانسته‌اند و بعید نیست به راستی شمار زیادی از نویسندگان در آفرینش آن سهم داشته باشند. چون حجم آن بسیار زیاد است و به تنهایی از تمام ادبیات ابیدرمه‌ی پیش از خودش بزرگتر است. طبق دیدگاه سنتی این متن ششصد سال بعد از مرگ بودا تدوین شده است و این ما را به حدود سال ۲۰۰ م. می‌رساند.

⁸¹⁴ Katyāyāniputra

⁸¹⁵ Willemen, 1998: 155~158.

⁸¹⁶ Yinshun, 1968: 184.

بنابراین متن یاد شده در دوران پادشاهی کوشانی تدوین شده و این زمانی است که مکتب مهاییانه شکل گرفت و بر فضای فکری بوداییان چیره شد.^{۸۱۷}

این متن دست کم دو روایت گنداری و کشمیری داشته و محتوای آن که طیفی وسیع از تمام موضوعهای باب روز در اندیشه‌ی بودایی را در بر می‌گرفته است. رویکرد آن نزدیکی چشمگیری به مهاییانه دارد^{۸۱۸} و معمولاً با نام ویپولیه^{۸۱۹} (به چینی: 方廣) بدان اشاره می‌کند. همین باعث شده تا بعدتر در سنت مهاییانه ارجمند دانسته شود. بر اساس این متن، سه ظرف یا محمل برای خرد بودایی وجود دارد که عبارت است از سراوکه‌یانه^{۸۲۰}، پرتیکه‌بودایانه^{۸۲۱} و بودیستوه‌یانه^{۸۲۲}.^{۸۲۳}



بودای نشسته، تومشوق، ترکستان، سبک هنری ایران شرقی، قرن پنجم میلادی

⁸¹⁷ Williman et al., 1998: 123.

⁸¹⁸ Potter, 1998: 117.

⁸¹⁹ Vaipulya

⁸²⁰ Śrāvākayāna

⁸²¹ Pratyekabuddhayāna

⁸²² Bodhisattvayāna

⁸²³ Nakamura, 1999: 189.

گفتار چهارم: شاخه‌ی مهاسمگهیکه

مهاسمگهیکه^{۸۲۴} (महासांघिका) که شکل سنتی‌تر و محافظه‌کارِ محفل بوداییِ اولی محسوب می‌شود، همان است که بودایی‌های چین آن را داجونگ‌بو (大衆部) می‌نامند. معنای آن «انجمن یا جماعت بزرگ» است. اصول اخلاقی جاری در این فرقه از سایر شاخه‌های بودایی کهنتر است و احتمالاً نزدیکترین روایت از قواعدی است که در دوران خودِ بودا بر سنگه حاکم بوده است. این مکتب در شهر مگده تکامل یافت، ولی کانونهای مهمی از شکل‌گیری آن در ماتوره و کارلی نیز قرار داشته‌اند.^{۸۲۵}

آن‌شی گائوی پارتی که در نیمه‌ی قرن دوم میلادی رنگ ردای خرّقه‌های اصلی بودایی را ثبت کرده، نوشته که پیروان مهاسمگهیکه ردای زرد بر تن می‌کرده‌اند.^{۸۲۶} یک راهب تبتی به نام دوجوم رین‌پوچه^{۸۲۷} هم گزارش کرده که رهبران این فرقه ردایی شبیه به خرّقه می‌پوشیده‌اند که از وصله کردن بیش از هفت تکه پارچه و کمتر از ۲۳ تکه ساخته می‌شده است.^{۸۲۸} راهبان ارشد این فرقه بر روی ردای خود نماد «گره‌ی بی‌پایان» (سری‌وتسَه) یا «صدف حلزونی» (سَنگَهَه) را می‌دوخته‌اند که دو تا از هشت نماد مقدس بودایی محسوب می‌شود.

این شاخه به سرعت منتشر شد و در شهرها و سرزمینهای گوناگون فرقه‌هایی محلی را پدید آورد. به شکلی که در فاصله‌ی بنارس و پتلی‌پوتره بیشتر فرقه‌ی گوکولیکه رواج داشت، در حالی که در کوسله

⁸²⁴ Mahāsāṃghika

⁸²⁵ Potter, 2002: 23.

⁸²⁶ Hino, 2004: 55.

⁸²⁷ Dudjom Rinpoche

⁸²⁸ Rinpoche, 1999: 16.

مکتب بهوسروتیه رایج بود. در حدود ۲۰۰ پ.م در پیشاور مکتب لوکوثره واده شکل گرفت و نحله‌ی چایتیکه در آندره ریشه داشت. در نهایت مکتب پرجنه‌وادین در مدیه‌دسه زاده شد.

مهاسمگهیکه گذشته از متونی که در اندرون فرقه‌ها و مکتبهای گوناگون پدید آورد، دستاوردهای هنری چشمگیری هم خلق کرد. هنر صخره‌ای و کهنترین نقاشی‌های دیواری بودایی در هند توسط پیروان این کیش آفریده شده‌اند. غارهای آجتا، الورا، و کرکه به این جنبش هنری مربوط می‌شوند.^{۸۲۹} کرکه منطقه‌ایست در لوناوکه واقع در مهارشتره، که بین شهرهای بمبئی و پونا، بر سر راه بازرگانی کهنی قرار گرفته که دریای عمان را به دکن متصل می‌ساخته است. در قرن دوم میلادی در این غار صومعه‌ای بودایی ساخته شد، که امروز بخشی از آن تغییر کاربری یافته و به معبدی برای ایزدبانویی هندو -اکاویرا^{۸۳۰}- تبدیل شده است. در این غار یکی از بزرگترین و کهنترین نمازگاه‌های (چیتیه) هند کنده شده که پیشینه‌اش به قرن نخست پ.م باز می‌گردد. غارهای کرکه فضاهایی دست‌کند هستند که در دو دوره ساخته شده‌اند. مرحله‌ی ابتدایی ساخت‌شان به قرن دوم میلادی مربوط می‌شود و مرحله‌ی دوم در قرون پنجم تا دهم میلادی به انجام رسیده است. کهنترین نشانه‌های باستانی در این غار به ۱۶۰ پ.م مربوط می‌شود.

منطقه‌ی مقدس دیگری که در سنت بودایی اهمیت دارد، غارهای الورا یا ورولا به مراتبی (वेरुल) است که در سی کیلومتری اورنگ‌آباد در استان مهارشتره قرار دارد. این غارها را در دوران دودمان رشتره‌کوته^{۸۳۱} (به زبان کانادا: नृपतिनक्षत्र) در فاصله‌ی قرن پنجم تا هشتم میلادی کنده‌اند. ۳۴ غار در این

⁸²⁹ Gadkari, 1996: 198.

⁸³⁰ Ekaveera

⁸³¹ Rashtrakuta

منطقه وجود دارند که تندیسها و آثار بودایی (۱۲ غار)، جینی (۵ غار) و هندویی (۱۷ غار) در آن کنار هم دیده می‌شوند.

از باورها و نظام عقاید پیروان مهاسمگهی که داده‌های به نسبت دقیقی به جا مانده است. اعضای این فرقه بر این باورند که آموزه‌های بودا دو لایه‌ی متفاوت از حقیقت را در بر می‌گیرند. یکی حقیقت قراردادی (سمورتی)^{۸۳۲} و دیگری حقیقت غایی (پرمارته^{۸۳۳}) که ورای بیان و توصیف است.^{۸۳۴} کلید فهم تمایز این دو آن است که تمام شناخت‌های مدون و بیان‌پذیری که از مجرای زبان منتقل می‌شوند، در حریم حقیقت قراردادی می‌گنجند و بنابراین اصالت چندانی ندارند.^{۸۳۵} به این ترتیب زندگی بودایان و تئاکته اموری فراشناختی و نامتناهی هستند که با توصیف و روشهای زبان‌مدار قابل درک و دسترسی‌پذیر نیستند.^{۸۳۶}

گوانگ شینگ این مفهوم را به این شکل تفسیر کرده که ذات راستین بوداها موجودیتی همه‌چیزدان است که قدرتی مطلق دارد، و این سویی غایی و فرارونده‌ی ایشان است. اما شیوه‌ی تاثیرگذاری ایشان بر هستندگان و راهبردها برای رهاندن و بیدار ساختن جانداران آن است که با فنون و روشنهایی سازمان یافته و منظم ایشان را آموزش دهند و توانمند سازند، و این سویی قراردادی آموزه‌های بوداست.^{۸۳۷} به این ترتیب گوتمه‌سیدارته که نمودی عینی و ملموس داشت و مردم را به آیین فرا خواند، تنها یکی از پیکره‌های (نیرمانه‌کایه) تعیین یافته و قراردادی آن سرشت غایی (درمه‌کایه) محسوب می‌شود.^{۸۳۸} به این ترتیب جملاتی

⁸³² samvṛti

⁸³³ paramārtha

⁸³⁴ Baruah, 2008: 48.

⁸³⁵ Buescher, 2005: 46.

⁸³⁶ Tanaka, 1990: 8.

⁸³⁷ Xing, 2004: 53.

⁸³⁸ Padma and Barber, 2008: 59-60.

از این دست فهمیدنی می‌شود که: «همه‌ی بوداها تنها یک پیکر دارند و آن پیکر آیین (درمه‌کایه) است.» و «بودا آیین (درمه) بی‌شمار همه‌ی بوداهای جهت‌های ده گانه را می‌شناسد.»^{۸۳۹}

مکتب مهاسمگهیکه نخستین شاخه از دین بودایی است که بازنمایی انسان‌گونه‌ی بودا را ترویج کرد.^{۸۴۰} این مکتب مقام بودیستوه‌ها را از ارهت‌ها برتر می‌دانست و گروه اخیر را در معرض لغزش و خطا می‌دید.^{۸۴۱} چایتیکه و سایر فرقه‌های درون این مکتب بر جنبه‌ی فراطبیعی و غیرانسانی بودا تاکید می‌کنند. شوان زانگ نوشته که یکی از باورهای پایه‌ی این مکتب «آگاهی ریشه‌ای» (موله‌ویجنانه)^{۸۴۲} است که با «خزانه‌ی آگاهی» (آلایه‌ویجنانه)^{۸۴۳} در یوگاچاره شباهت دارد.^{۸۴۴}

«سَریمالادوی سیمَناده سوتره»^{۸۴۵} با نام «شنگ‌مان شی‌زی‌هوئو یی چنگ دا فانگ بیان فانگ گوانگ جینگ»^{۸۴۶} (勝鬘師子吼一乘大方便方廣經) به چینی و به نام «شومان‌کیو»^{۸۴۷} (勝鬘經) به ژاپنی ترجمه شده است. اصل متن سانسکریت این کتاب امروز از میان رفته و شکل بازسازی شده‌ی آن بر ترجمه‌ای چینی مبتنی است که در سال ۴۳۶ م. به دست گونبدره^{۸۴۸} (۶۶۸-۳۹۴ م.) انجام پذیرفته است. این گونبدره همان کسی است که چینی‌ها او را چیوناباتولوئو^{۸۴۹} (求那跋陀羅) می‌نامند.

⁸³⁹ Xing, 2004: 65.

⁸⁴⁰ Malandra, 1993: 133.

⁸⁴¹ Padma and Barber, 2008: 44.

⁸⁴² mūlavijñāna

⁸⁴³ ālayavijñāna

⁸⁴⁴ Cook, 1999: 88.

⁸⁴⁵ Śrīmālādevī Siṃhanāda Sūtra

⁸⁴⁶ shèngmán shīzhǐhǒu yīchéng dàfāngbiàn fāngguǎng jīng

⁸⁴⁷ Shōman-kyō

⁸⁴⁸ Guṇabhadra

⁸⁴⁹ Qiúnàbátuóluó

این کتاب یکی از کهنترین متونی است که در آن مفهوم ذات بودا (تثاگته گربهه) مورد اشاره واقع شده است. متن مفاهیم را در قالب سخنان ملکه‌ای به نام سری‌مالا^{۸۵۰} عرضه می‌کند. این متن مهمترین نوشتار درباره‌ی سرشت بوداست.^{۸۵۱} متن یاد شده بی‌شک درون مکتب مهاسامهیگه نوشته شده است. پژوهشگران یازده نکته‌ی کلیدی مشترک میان این دو را فهرست کرده‌اند و نشان داده‌اند که چهار مسیر استدلالی اصلی این سوتره در متون دیگر این مکتب پیشینه دارد.^{۸۵۲} اصولاً چنین می‌نماید که ایده‌ی تثاگته گربهه در مکتب مهاسمگهیگه‌ی منطقه‌ی اندره ریشه داشته باشد.^{۸۵۳}

موضوع محوری این متن هسته‌ای از آگاهی و روشنایی است که در همه‌ی موجودات زنده وجود دارد و امکان بیدار شدن را برایشان فراهم می‌آورد. این همان مفهوم «ذات حقیقت» (درمه‌کایه) است، که اگر از زنگار نادانی و هوس پاکیزه شود، جوهری جاویدان و رستگار را به نمایش می‌گذارد. در این سوتره مفهوم یاد شده با خویشتن (آتمن) مربوط دانسته شده که در این رده از سوتره‌ها امری استثنایی محسوب می‌شود. ارتباطشان به این شکل است که «ذات حقیقت (درمه‌کایه) در بودا از کمال پایداری، کمال شادمانی، کمال خویشتن و کمال پاکی برخوردار بود. هرگاه موجودات هوشمند تثاگته را به این شکل بنگرند، برداشت‌شان درست است. هرکس که درست برداشت کند، در مقام پسرِ سرور (بودا) از دل او زاده می‌شود، از دهان او زاده می‌شود، از درمه‌ی او زاده می‌شود، (او کسی است که) همچون نمود آیین رفتار نماید، همچون ولیعهدی برای آیین.»^{۸۵۴} این متن به دلیل مربوط ساختن تثاگته گربهه با تهیا (سونیتا) نیز اهمیت دارد. بدان معنا که دانش

⁸⁵⁰ Śrīmālā

⁸⁵¹ Brown, 2010: 3.

⁸⁵² Padma and Barber, 2008: 153-154.

⁸⁵³ Padma and Barber, 2008: 155-156.

⁸⁵⁴ Wayman, 1974: 102.

راستین و اصیل درباره‌ی تها، همان ادراک تشاگته‌گرهه است که از هر دانسته‌ی مزاحم و نامربوطی رها و آزاد باشد.^{۸۵۵}

مهاسمگهیکه چندین مکتب فکری دارد که مهمترین‌هایش عبارتند از:

فرقه‌ی نخست: اَکَه‌ویهاریکَه یا اَکَه‌ویاوه‌هاریکَه

فرقه‌ی اَکَه‌ویاوه‌هاریکَه^{۸۵۶} که در چین یی‌شوئوبو^{۸۵۷} (一說部) خوانده می‌شود، در دوران آشوکا زاده شد. پرمارته نوشته که دویست سال پس از مرگ بودا، پیروان مهاسمگهیکه به شمال و شهر راجه‌گه (راجگیر امروزی و پایتخت پادشاهی مگده‌ی باستانی) کوچیدند. در آنجا درباره‌ی این که تا چه پایه می‌توان متون مهاییانه را پذیرفت، دستخوش اختلاف نظر شدند و به فرقه‌های گوناگون تقسیم شدند. اَکَه‌ویاوه‌هاریکَه یکی از شاخه‌هایی بود که به پذیرش متون مهاییانه گرایش داشت.^{۸۵۸}

فرقه‌ی دوم: گوکولیکَه

گوکولیکَه^{۸۵۹} که در چینی جی‌یین‌بو (雞胤部) خوانده می‌شود، در لغت به معنای «نیم‌سوخته و جزغاله» است. این نام برای مکتبی از مهاسانگهیکه انتخاب شده، از آن رو که در آن درباره‌ی ماهیت رنج زیاد

⁸⁵⁵ Paul, 1979: 191–203.

⁸⁵⁶ Ekavyāvahārika

⁸⁵⁷ yīshuō-bù

⁸⁵⁸ Walser, 2005: 51; Padma and Barber, 2008: 68.

⁸⁵⁹ Gokulika

بحث شده و آزرده‌گی و درد پیش‌فرض انگاشته شده است.^{۸۶۰} این احتمال هم وجود دارد که این نام از معبد کوکوثرارامه^{۸۶۱} در پتلی‌پوتره گرفته شده باشد که یکی از مراکز اولیه‌ی شکل‌گیری مهاسمگهیکه است. گوکولیه فرقه‌ایست که ابتدا در بنارس و پتلی‌پوتره شکل گرفت. احتمالاً این فرقه در دوران حکومت آشوکا از جریان اصلی مهاسمگهیکه جدا شده و برای دیرزمانی نیرومندترین مکتب بودایی در بنارس محسوب می‌شده است.^{۸۶۲} در همان قرن سوم پ.م دو فرقه‌ی دیگر به‌سُروِتیّه^{۸۶۳} و پُرجنپتی‌واده^{۸۶۴} از این نحله جدا شدند.

به‌سُریّه^{۸۶۵} که در چینی «بوئوون‌بو» (多聞部) نامیده می‌شود، یکی از فرقه‌های مهاسمگهیکه است که نامش به پارسی (به‌سروش‌ان) می‌شود. این نام از دو بخش «بهو» به معنای خوب و بهتر و «سریّه» تشکیل شده که با ریشه‌ی «سُرو» در اوستایی خویشاوند است و «شنیدن و فرمان بردن» را می‌رساند. معنای کلی آن «کسانی که خوب شنیده‌اند» می‌شود. نام چینی آن نیز «کسانی که چیزهای زیادی را شنیده‌اند» معنی می‌دهد. از ترجمه‌ی چینی بر می‌آید که وهومیتره در «سمیه‌به‌دوپرچنه‌چکره^{۸۶۶}» چنین نوشته:

廣學三藏深悟佛言從德為名多聞部

«(اینان کسانی بودند که) «سه سبد» را بسیار می‌خواندند و سخنان بودا را در ژرفایش در می‌یافتند، به خاطر این سجایای اخلاقی بود که به نام فرقه‌ی به‌سروش‌ان شناخته می‌شدند.»

⁸⁶⁰ Baruah, 2008: 47.

⁸⁶¹ Kukkuṭrārāma

⁸⁶² Warder, 2000: 281.

⁸⁶³ Bahuśrutīya

⁸⁶⁴ Prajñaptivāda

⁸⁶⁵ Bahuśrutīya

⁸⁶⁶ Samayabhedoparacanacakra

پرمارته که در قرن ششم میلادی می‌زیست، نوشته که بنیانگذار این فرقه مردی بود به نام واجنه‌ولکیه^{۸۶۷}، که معاصر بودا بود و سخنان او را نیز شنیده بود. اما در زمان مرگ بودا در وضعیت سمدھی قرار داشت و بنابراین از چشمها پنهان بود. او پس از دویست سال باز به میان مردمان بازگشت و دریافت پیروان مهاسمگهیکه سوتره‌ها را به شکلی سطحی درک می‌کنند، به آموزش لایه‌های ژرفتر معنایی در این متون کمر همت بست و این فرقه را تاسیس کرد.^{۸۶۸} به گزارش این نویسنده، اعضای این فرقه هر دو رده از متون مقدس هینه‌یانه و مهاییانه را ارج می‌نهادند.^{۸۶۹} هرچند دریافت‌هایشان به مهاییانه نزدیکتر بوده،^{۸۷۰} چنان که مثلاً به تمایز میان حقیقت قراردادی و حقیقت غایی باور داشته‌اند.^{۸۷۱}

متن مهمی که در بهوسریه تولید شده، «ستیه‌سیدھی ساستره»^{۸۷۲} نام داشته که گاه «تاتوه‌سیدھی ساستره»^{۸۷۳} خوانده می‌شود. این متن امروز در شانزده جلد بخشی از کتابهای مقدس بودایی‌گری چینی را تشکیل می‌دهد و از رده‌ی متون ابیدرمه است. نویسنده‌ی این متن راهبی بوده به نام هری‌ورمن که در قرن سوم می‌زیسته است. متن یاد شده آموزه‌های هینه‌یانه و مهاییانه را با هم ترکیب کرده است.^{۸۷۴} همچنین به این نکته اشاره شده که متن «ستیه‌سیدھی ساستره» از نظر دستگاه نظری به مکتب یوگاچاره نزدیکی دارد.^{۸۷۵} این متن در میان بوداییان چینی هواداران زیادی دارد. در حدی که مکتبی به نام چنگ‌شی‌زونگ (成實宗) در

⁸⁶⁷ Yājñavalkya

⁸⁶⁸ Warder, 2000: 267.

⁸⁶⁹ Baruah, 2008: 48.

⁸⁷⁰ Padma and Barber, 2008: 61.

⁸⁷¹ Walser, 2005: 52.

⁸⁷² Satyasiddhi Śāstra

⁸⁷³ Tattvasiddhi Śāstra

⁸⁷⁴ Walser, 2005: 52.

⁸⁷⁵ Harris, 1991: 99.

این سرزمین وجود دارد که متن یاد شده را مبنای باورهای خود قلمداد می‌کند. این مکتب چینی در ۴۱۲ م. تاسیس شد و آورده‌اند که بنیان‌گذار آن کومارَه‌جیوَه بوده است.^{۸۷۶} مورخان دوران تانگ از این مکتب در میان ده شاخه‌ی مهم دین بودایی چینی یاد کرده‌اند.^{۸۷۷} در سال ۶۲۵ م. این مکتب به ژاپن نیز منتقل شد و در آنجا جوجیتسوشو (成實宗) نام گرفت. این مکتب در دوران نارا یکی از شش فرقه‌ی مهم بودایی ژاپن محسوب می‌شد.^{۸۷۸}

دومین مکتبی که از دل گوکولیکه زاده شد، پُرجِنپتی‌واده^{۸۷۹} نام داشت که در چین با اسم جوئوشوبو^{۸۸۰} (說假部) شناخته می‌شود. چارچوب عقاید آن با بهوسرویه نزدیکی دارد و گاه با آن هم‌تا دانسته شده است.^{۸۸۱} این مکتب در شهر مگده ریشه گرفت و از آنجا به سوی کوهپایه‌های هیمالیا منتشر شد.^{۸۸۲} این فرقه تا دوران سلسله‌ی پالَه (قرن دهم میلادی) در مگده دوام آورد.^{۸۸۳} نام این مکتب که از پرجِنپتی سانسکریت (به معنای «مفهوم سازی») گرفته شده، نشان می‌دهد که محور اصلی باورهایشان غیراصیل بودنِ پدیدارها و وابستگی‌شان به روند مفهوم‌سازی در ذهن بوده است.

وهمیت‌ره نوشته که از دید پیروان این مکتب، تمام امور محدود و قراردادی در انتزاع‌ها و مرزبندی‌های ذهن ما ریشه دارند و به همین دلیل هم در حرکت سیال و آزادانه‌ی هستندگان اختلال ایجاد می‌کنند و به

⁸⁷⁶ Nan, 1997: 91.

⁸⁷⁷ Nan, 1997: 90.

⁸⁷⁸ Nan, 1997: 112.

⁸⁷⁹ Prajñaptivāda

⁸⁸⁰ shuōjiǎ-bù

⁸⁸¹ Harris, 1991: 98.

⁸⁸² Padma and Barber, 2008: 68.

⁸⁸³ Warder, 2000: 282.

زایش رنج منتهی می‌شوند.^{۸۸۴} ایشان اعتقاد داشتند که راه شریف بودا نه تغییر پذیر است و نه از بین می‌رود.^{۸۸۵} از این رو به شکلی ذاتی در همگان وجود دارد و با تلاش و کوشش نمی‌توان بدان دست یافت. در مقابل راه دستیابی بدان خودکاو و دستیابی به دانشی فراگیر (سَرَوَجَنانه)^{۸۸۶} بود، که با انباشت تدریجی سجایای اخلاقی نیز همراه است.^{۸۸۷} هواداران پرچپتی‌واده معتقد بودند که پنج توده (اسکنده) به رنج منتهی نمی‌شود و از این رو با مکتب سرواستی‌واده اختلاف نظر داشتند. دلیلش هم این بود که پنج توده را مفاهیمی برخاسته از انتزاع و ذهن می‌دانستند و می‌گفتند چیزهایی قراردادی و موهوم هستند و منکر اصالت و واقعیت‌شان بودند.^{۸۸۸} بر همین مبنا ایشان آموزه‌های تمام فرقه‌ها را ارزشمند می‌دانستند و می‌گفتند در غیاب حقیقتی غایی، هریک از آنها بخشی از راه رستگاری را بیان می‌کنند.^{۸۸۹} این برداشت‌ها از این نظر به سوتره‌های مهاییانه شباهت دارد،^{۸۹۰} در حدی که هریس نوشته که ایده‌ی تمایز میان حقیقت غایی و حقیقت قراردادی در ابتدای کار در این فرقه شکل گرفته و بعد به سایر مکتبها از جمله مهاییانه منتقل شده است.^{۸۹۱} ناگارجونه (حدود ۱۵۰-۱۵۰ م) یکی از مبدعان این دیدگاه دو لایه‌ای حقیقت بود. او خود زیر تاثیر این مکتب قرار داشته و

⁸⁸⁴ Harris, 1991: 98.

⁸⁸⁵ Petzold, 1995: 438.

⁸⁸⁶ sarvajñāna

⁸⁸⁷ Walser, 2005: 219.

⁸⁸⁸ Walser, 2005: 220.

⁸⁸⁹ Harris, 1991: 98.

⁸⁹⁰ Dutt, 1998: 118.

⁸⁹¹ Harris, 1991: 98.

در کتاب مشهورش «مولمَدیه مکه کاریکا»^{۸۹۲} تنها از یک رساله‌ی بودایی نام می‌برد و آن هم «کاتیائنه گوتره سوتره»^{۸۹۳} است که در میان پیروان پرجنپتی‌واده اعتباری داشته است.^{۸۹۴}

فرقه‌ی سوم: لوکوتره‌واده

لوکوترواده^{۸۹۵} مکتبی است که در چین با نام شوئوچوشی‌بو^{۸۹۶} (說出世部) خوانده می‌شود. لوکتره در سانسکریت به معنای «فرازونده و استعلایی» به کار رفته است و بنابراین نام این فرقه به معنای «پیروان امرِ فرازونده» است.^{۸۹۷} و منظور از امرِ فرازونده در اینجا خود بوداست. چون ایشان گوتمه‌سیدارته‌ی تاریخی و نمودهای عینی بودا را اموری موهوم و صوری می‌دانسته‌اند.^{۸۹۸} در «مهاوستو» می‌خوانیم که بی‌شمار «سرزمین بودا» (بوداکشتره^{۸۹۹}) وجود دارد که در هریک بودایی زاده می‌شود و بودیستوه‌های ده‌گانه از وی بر می‌خیزند.^{۹۰۰} در میان این بوداها از میتربه‌بودا نیز یاد شده است که در آینده خواهد آمد و همچون سوشیانس عمل خواهد کرد.^{۹۰۱}

⁸⁹² Mūlamadhyamakakārikā

⁸⁹³ Kātyāyana Gotra Sūtra

⁸⁹⁴ Harris, 1991: 98.

⁸⁹⁵ Lokottaravāda

⁸⁹⁶ shuōchūshì-bù

⁸⁹⁷ Williams, 2008: 20.

⁸⁹⁸ Baruah, 2008: 446.

⁸⁹⁹ buddha-kṣetra

⁹⁰⁰ Williams, 2008: 215.

⁹⁰¹ Sponberg, 1988: 62.

آموزه‌های این فرقه در یکی از محدودِ متونِ بازمانده از مهاسمگهیکه برای ما باقی مانده است. این متن «مَهاوَسْتو» نام دارد و زندگینامه‌ای از بودا را در بر می‌گیرد که انگار در ابتدای کار بخشی از مرامنامه (وینیه) در مکتب لوکوتره‌واده بوده است.^{۹۰۲} «مَهاوَسْتو» را می‌توان به «رخداد بزرگ» یا «داستان عظیم» ترجمه کرد. در متن چنین آمده که این زندگینامه‌ای از بوداست که باید به عنوان مقدمه‌ای بر مرامنامه‌ی (وینیه) فرقه‌ی لوکتره‌واده خوانده شود. بیش از نیمی از متن در قالب داستانهای پندآموز از نوع جاتکه و اودانه درباره‌ی زندگی بودا و بودیستوها نوشته شده است.^{۹۰۳} متن به صورت ترکیبی از نظم و نثر نوشته شده و زبان‌ش آمیخته‌ای از سانسکریت، پراکریت و پالی است.^{۹۰۴} این متن در قرن دوم پ.م تا قرن چهارم م. نوشته شده است.

دو متن «ساریپوتره‌پریپرچه» و «سمیه‌بدوپرچنه‌چاکره» نوشته‌اند که این مکتب از دل دو فرقه‌ی قدیمی‌تر گوکولیکه و «اگه‌ویاوه‌هاریکه» زاده شده است.^{۹۰۵} چنین می‌نماید که وجه تمایز این فرقه با سایر شاخه‌های مهاسمگهیکه بیشتر جغرافیایی بوده باشد تا اعتقادی و آموزه‌های متمایزی در آن تکامل نیافته باشد.^{۹۰۶} به هر صورت این را می‌دانیم که خاستگاه این فرقه در گنداره و شمال غربی هند بوده است.^{۹۰۷} تارناته این مکتب را با گولولیکه و اگه‌ویاوه‌هاریکه یکی دانسته.^{۹۰۸} او البته به یک کاسه کردن مکتبها گرایش

⁹⁰² Mahāvastu

⁹⁰³ Law, 1930: iv.

⁹⁰⁴ Jones, 1949: x–xi.

⁹⁰⁵ Baruah, 2008: 47.

⁹⁰⁶ Baruah, 2008: 47.

⁹⁰⁷ Nakamura, 1999: 205.

⁹⁰⁸ Baruah, 2008: 48.

دارد. در حدی که اکه‌ویاوه‌هاریکه را نامی عمومی برای کل مهاسمگهیکه قلمداد کرده است.^{۹۰۹} با این تفصیل این سه مکتب باید شباهتهای مهمی با هم داشته باشند، چون وهومیتره هم به چهل و شش اصل اعتقادی اشاره کرده که هرسه آن را قبول داشته‌اند.^{۹۱۰} شالوده‌ی اعتقاد این فرقه آن بود که هیچ چیز جز تهیا در جهان وجود ندارد و آن نیز خود بر دو نوع است: تهیای خویشتن (پودگله سونیتا) و تهیای پدیدار (درمه‌سونیتا). دقیقاً چنین تمایزی در مهایانه نیز پیش فرض گرفته می‌شود.^{۹۱۱}

فرقه‌ی چهارم: چایتیکه

فرقه‌ی چایتیکه^{۹۱۲} در زبان چینی جی‌دوبو (制多部) نامیده می‌شود و نام خود را وامدار اسم جایی در کوههای ماتوره است^{۹۱۳} و این جایی بوده که این نحله در قرن اول یا دوم میلادی از آنجا سرچشمه گرفت.^{۹۱۴} آثاری از حضور پیروان مهاسمگهیکه در این منطقه از قرن اول میلادی در دست است و «ساری‌پوتره‌پریپرچه سوتره» نیز می‌گوید که چایتیکه سیصد سال بعد از دوران بودا شکل گرفت و این ما را به قرن نخست میلادی می‌رساند.^{۹۱۵}

⁹⁰⁹ Baruah, 2008: 19.

⁹¹⁰ Walser, 2005: 214.

⁹¹¹ Baruah, 2008: 461.

⁹¹² Caitika

⁹¹³ Padma and Barber, 2008: 35.

⁹¹⁴ Baruah, 2008: 48.

⁹¹⁵ Baruah, 2008: 43.

در «سَمَیَهْ بَهْدوپَرچَنه چَکرَه»^{۹۱۶} گزارشی یکسره متفاوت وجود دارد که می‌گوید مردی به نام مهادهوه صد سال بعد از نخستین واگرایی جناح‌های بودایی، بنیانگذار فرقه‌ی چایتیکه بوده است.^{۹۱۷} مهادهوه را در برخی از منابع موسس شاخه‌ی مهاسمگهیکه دانسته‌اند. اما به احتمال زیاد او در اصل بنیانگذار مکتب چایتیکه بوده و چون این نحله بعدها به صورت مهمترین شاخه از مهاسمگهیکه در آمده، نام او را به گذشته تعمیم داده و وی را موسس کل این جریان و مسبب نخستین انشعاب در کیش بودایی دانسته‌اند.^{۹۱۸} بخش مهمی از داستانهای مربوط به او آشکارا توسط دشمنانش پرداخته شده‌اند. مثلاً شوان‌زانگ زندگینامه‌ای را از او ثبت کرده که طی آن او با مادرش زنا می‌کند و بعد پدرش را از ترس این که به حقیقت پی ببرد، به قتل می‌رساند. بعد هم به سرزمینی دوردست می‌گریزد و مهمانی را که درباره‌ی سرگذشتش کنجکاو شده بود مسموم می‌سازد و می‌کشد. طبق این روایت، مهادهوه پیش از آن که به جرگه‌ی بوداییان پیوندد، چنین شخصیت پلیدی بوده است.

گفته‌اند که استوپای بزرگ سانچی^{۹۱۹} به پیروان چایتیکه تعلق داشته است. این استوپا را نخستین بار در قرن سوم م. به فرمان آشوکا ساختند و به زودی به یکی از کانونهای جلب زایران بودایی تبدیل شد. در غارهای آجنتا^{۹۲۰} (अजिंठा लेणी) در اورنگ‌آباد هند، کهنترین ارجاع تاریخی به یک فرقه‌ی بودایی در غار شماره‌ی ۱۰ یافت می‌شود و به چایتیکه اشاره می‌کند.^{۹۲۱} دیوارنگاره‌های این غارها سی منظره‌ی تراشیده

⁹¹⁶ Samayabhedoparacanacakra

⁹¹⁷ Sujato, 2006: 78.

⁹¹⁸ Williams and Williams, 2005: 188.

⁹¹⁹ Sāñchī

⁹²⁰ Ajanta Caves

⁹²¹ Malandra, 1993: 133.

شده در صخره‌ها را در بر می‌گیرند که در فاصله‌ی قرن دوم تا سال ۶۰۰ م توسط راهبان بودایی خلق شده‌اند. غار ۱۰ که اشاره‌ی یاد شده در آن دیده می‌شود، به دوره‌ی نخست تراشیده شدن این غارها مربوط می‌شود و به سالهای ۱۰۰ پ.م تا ۱۰۰ م مربوط می‌شود. در این دوران دودمان سَتَه‌وَه‌آنَه در این منطقه حکمفرما بودند و از ساخته شدن این آثار پشتیبانی می‌کردند.^{۹۲۲} آثار یاد شده کهنترین نقاشی‌های یافت شده در هند نیز محسوب می‌شوند.

بسیاری از پژوهشگران بر این باورند که مکتب مه‌ایانه در ابتدای کار شکلی از مه‌اسمگهیکه بوده که در منطقه‌ی اندره تکامل یافته و به خصوص با صومعه‌های چایتیکه در ارتباط بوده است.^{۹۲۳} همچنین نشان داده شده که پَرَجَن‌پارَمِیتا^{۹۲۴} در مه‌ایانه در آموزه‌های چایتیکه ریشه دارد. بر اساس این دیدگاه «آشته‌سَاهَسَرِیکا پَرَجَن‌پارَمِیتا سوتره» برای نخستین بار در درون حلقه‌های راهبان مه‌اسمگهیکه در اندره تدوین شده و بعدتر به عنوان هسته‌ی مرکزی مه‌ایانه در آمده است.^{۹۲۵} ادوارد کونتس^{۹۲۶} تخمین زده که متن یاد شده در حدود ۱۰۰ م نوشته شده باشد، و این با زمان اوج شکوفایی این مکتب همزمان است. هریک از صومعه‌های بزرگ شهرهای آمراوتی و دانیه‌کَتَکه نسخه‌ای از این کتاب را به زبان پراکريت داشته‌اند و در ترویج آموزه‌های آن کوشا بوده‌اند.^{۹۲۷} مکتب چایتیکه‌ی اندره در ضمن آفریننده‌ی متن مهم دیگری هم هست که

⁹²² Spink, 2007: 4-6; Spink, 2009.

⁹²³ Warder, 2000: 313.

⁹²⁴ Prajñāpāramitā

⁹²⁵ Guang Xing, 2004: 66.

⁹²⁶ Edward Conze

⁹²⁷ Guang Xing, 2004: 66.

«سَریمالادوی سیمَنادَه سوتره» خوانده می‌شود و در قرن سوم میلادی، در دوران حکومت خاندان ایکشواکو (इक्ष्वाकू)^{۹۲۸} بر این منطقه تدوین شده است.^{۹۲۹}

از چایتیکه دو شاخه مشتق شد که عبارتند از آپرسایله^{۹۳۰}، و پوروَسایله^{۹۳۱} (یا اوتَرَسایله^{۹۳۲}) و در دورانهای بعدی این دو بخش عمده‌ی پیروان مهاسمگهیکه در جنوب هند را در خود می‌گنجانند. این دو فرقه نام خود را از شهرهای اَمراوتی^{۹۳۳} و دانیَه‌کَتکه^{۹۳۴} گرفته‌اند که از مرکزهای مهم آیین مهاسامهیگه بوده‌اند. دو فرقه‌ی دیگر که به چایتیکه منسوب هستند، راجَه‌گیریکه^{۹۳۵} و سیدارتیکه^{۹۳۶} نامیده می‌شوند. هردوی این فرقه‌ها حدود سال ۳۰۰ م. در منطقه‌ی آندرَه (نزدیک مدرَس، در استان اندره‌پرادش) پدیدار شدند.^{۹۳۷} زمانی که شوان‌زانگ از شهر دانیَه‌کَتکه (در اندره‌پرادش) دیدار کرد، تاکید کرد که مردم این منطقه پیرو فرقه‌ی مهاسمگهیکه هستند و به خصوص از نحله‌ی پوروَسایله در میان ایشان خبر داد.^{۹۳۸}

در قرن ششم میلادی بُهاوویوکه^{۹۳۹} گزارش کرده که فرقه‌های اِپَرَسایله و اَوپارَسایله مجموعه‌ای از روایتها را درباره‌ی بودیستوه‌ها گرد آورده و آموزش می‌داده‌اند. در همین زمان، آلوکیتَوَراتَه^{۹۴۰} نوشته که

⁹²⁸ Īkṣvāku

⁹²⁹ Brown, 2010: 3.

⁹³⁰ Aparāśaila

⁹³¹ Pūrvaśaila

⁹³² Uttaraśaila

⁹³³ Amarāvati

⁹³⁴ Dhānyakataka

⁹³⁵ Rājagirika

⁹³⁶ Siddhārthika

⁹³⁷ Warder, 2000: 279.

⁹³⁸ Baruah, 2008: 437.

⁹³⁹ Bhāvaviveka

⁹⁴⁰ Avalokitavrata

پیروان مهاسمگهیکه یک مجموعه‌ی بزرگ از متون آگمه را داشته‌اند و این همان است که بعدتر با سوتره‌های مهاییانه مانند «سوتره‌ی ده بوم» یکی می‌شود.^{۹۴۱} سنت چایتیکه با مکتب تراواده و متونی که بعد از دوران آشوکا نوشته شده‌اند سر ناسازگاری دارد و از این رو ارجاعهای این دو مکتب به هم دوستانه نیست. متون جدیدتر تراواده مانند «پریورَه»، «آبیدَرَمَه»، «پَتِیسَمَبُهیَدَه»، «نِیدَسَه» و برخی از «جَاتَکَه‌ها» در میان متونِ طرد شده از سوی چایتیکه قرار دارند.^{۹۴۲}

⁹⁴¹ Walser, 2005: 53.

⁹⁴² Sujato, 2006: 51.

گفتار پنجم: دو گردونه

همه‌ی این مکتبهای بودایی آغازین در نهایت به دو شاخه‌ی هینه‌یانه (گردونه‌ی کوچک) و مَهایانه (مَهایان: گردونه‌ی بزرگ) تقسیم شدند که بدنه‌ی فرقه‌های بودایی امروزمین را در خود جای داده است. شاخه‌ی هینه‌یانه در اصل همان بازمانده‌ی شاخه‌ی تراواده است که در هندوچین و آسیای جنوب شرقی رواج دارد و مجرای انتقالش به این منطقه شبه قاره‌ی هند بوده است. این کلمه در منابع قدیمی بودایی رایج نیست و گویا بعدتر به عنوان جفت متضادی در برابر مَهایانه ساخته شده باشد.^{۹۴۳} مَهایانه را بیشتر نویسندگان همچون شاخه‌ای هندی از دین بودایی معرفی کرده‌اند و شبه قاره‌ی هند را زادگاه آن دانسته‌اند.^{۹۴۴} اما با مرور منابع باستانی روشن می‌شود که این شاخه که بخش عمده‌ی بوداییان امروز جهان بدان تعلق دارند، در ایران شرقی تحول یافته و از آنجا از مسیر راه ابریشم به مغولستان و تبت و چین منتقل شده و از این سرزمین به کره و ژاپن نیز رفته است. نام این فرقه سابقه‌ی بیشتری دارد و در سوتره‌ی نیلوفر بدان اشاره شده است، اما انگار در این دوران آغازین بیشتر به کل راه و روش بودا اشاره می‌کرده تا شاخه‌ای و مکتبی از این آیین. سیشی کاراشیما^{۹۴۵} پیشنهاد کرده که شکل آغازین این کلمه مَهاجَنانه (دانستگی بزرگ) بوده و بعدتر به مَهایانه تبدیل شده است. مَهاجَنانه در روایت پراکریت از سوتره‌ی نیلوفر دیده می‌شود و از کلیدواژه‌های بوداییان گنداره

^{۹۴۳} Nattier, 2003: 172.

^{۹۴۴} Keown, 2003: 38.

^{۹۴۵} Seishi Karashima

بوده است.^{۹۴۶} احتمالاً تحول مهاجنان به مه‌ایانه زیر تاثیر «تمثیلِ خانه‌ی سوخته» صورت گرفته که در منابع بودایی کهن شهرتی داشته و در آن به از سر تمثیل به سه گردونه اشاره رفته است.^{۹۴۷}

زایری چینی به نام یی جینگ (義淨) که در قرن هفتم میلادی با یک کشتی ایرانی از چین به سوماترا و هند سفر کرد، نوشته که تفاوت میان این دو شاخه تنها به احترام پیروان مه‌ایانه به بودیستوه‌ها و مهم دانستن برخی از سوتره‌ها منحصر می‌شود، و هردو گروه از قوانین اخلاقی و مرام‌نامه‌ی مشترکی پیروی می‌کنند.^{۹۴۸} کهنترین سوتره‌های منسوب به مه‌ایانه را لوک‌کشمه تدوین کرده که راهبی کوشانی بوده و در قرن دوم میلادی این دین را در چین تبلیغ می‌کرده و متون بودایی مهمی را در زبان چینی نوشته است.^{۹۴۹}

وجه تمایز شاخه‌ی مه‌ایانه، آن است که قدیسانی به نام بودیستوه (بوذارسف) در این چارچوب تعریف می‌شوند و نقشی مرکزی را در رستگاری مردمان ایفا می‌کنند. به همین دلیل هم شکل اولیه‌ی این نگرش را گردونه‌ی بودیستوه (بودیاستوایانه^{۹۵۰}) می‌نامیدند.^{۹۵۱} در منابع آغازین مه‌ایانه تمایز چشمگیری میان آرای پیروان این اندیشه و مکتبهای کهنی مانند مه‌اسامگهیکه دیده نمی‌شود، و تنها بر این نکته تاکید شده که خود گتمه سیدارته‌ی تاریخی هم با پیروی از روش بودیستوه‌ها بود که به روشن شدگی رسید.^{۹۵۲} هنگام بررسی سیر تحول مه‌ایانه باید به این نکته توجه کرد که این شاخه در ابتدای کار مرام‌نامه‌ی مستقلی برای خود تدوین نکرد و به سادگی قواعد اخلاقی و چارچوبهای انضباطی رایج در سایر فرقه‌ها را پذیرفت. از آن

^{۹۴۶} Williams, 2004: 50.

^{۹۴۷} Karashima, 2001: 207-230.

^{۹۴۸} Williams, 2008: 5.

^{۹۴۹} Macmillan Encyclopedia of Buddhism, 2004: 492.

^{۹۵۰} Bodhisattvayāna

^{۹۵۱} Nattier, 2003: 174.

^{۹۵۲} Nattier, 2003: 193-194.

رو نباید آن را همچون رقیبی و همتایی برای مکتبهای آغازین بودایی در نظر گرفت.^{۹۵۳} در مقابل شواهدی هست که نشان می‌دهد این شاخه در نتیجه‌ی تحول تدریجی و ملایم یکی از شاخه‌های آغازین دین بودایی زاده شده است.

بسیاری از مورخان از جمله آندره بارو^{۹۵۴} بر این باورند که مه‌ایانه از تحول مه‌اسمگهیکه پدید آمده است. معمولاً دو فرقه‌ی بهوسرویه و پرجنپتی‌واده به عنوان خاستگاه‌های مه‌ایانه مطرح می‌شوند.^{۹۵۵} شواهد تاریخی هم ارتباط میان این خوشه از مکتبها را با مه‌ایانه نشان می‌دهد. در قرن ششم م. راهبی به نام پرماتره زمینه را برای پذیرش اعتبار سوتره‌های مه‌ایانه در زمینه‌ی شاخه‌ی مه‌اسمگهیکه فراهم آورد. او نوشته که پیروان این شاخه بسته به پذیرشی که درباره‌ی این سوتره‌ها از خود نشان می‌دهند، به سه دسته تقسیم می‌شوند.^{۹۵۶} گوکولیکه سوتره‌های مه‌ایانه را مردود می‌داد، اما دو فرقه‌ی لوکوترواده و اکه‌ویاوهاریکه^{۹۵۷} این سوتره‌ها را می‌پذیرند و آنها را «کلام بودا» (بودا‌وچانه^{۹۵۸}) می‌دانند.^{۹۵۹}

برگه‌ی دیگری که درباره‌ی ارتباط این جریانهای فکری وجود دارد، آن است که فاشیان چینی در ابتدای قرن پنجم م. نسخه‌ای از مرامنامه‌ی (وینیه) مه‌اسمگهیکه را از معبدی در پتلی‌پوتره به چین برد و آن را نمونه‌ای از مرامنامه‌های مه‌ایانه دانست.^{۹۶۰} احتمالاً این مرامنامه به گوکولیکه تعلق داشته است که در این

⁹⁵³ Williams, 2008: 4-5.

⁹⁵⁴ André Bareau

⁹⁵⁵ Ray, 1999: 426.

⁹⁵⁶ Walser, 2005: 50-51.

⁹⁵⁷ Ekavyāvahārika

⁹⁵⁸ buddhavaṇa

⁹⁵⁹ Padma and Barber, 2008: 68.

⁹⁶⁰ Walser, 2005: 40.

زمان مکتب غالب بودایی در پتلی پوتره محسوب می‌شده است. طبق گزارش «تارنائه» این مکتب در فاصله‌ی قرن چهارم تا نهم م. از میان رفت.^{۹۶۱} به شکلی که وینیه‌دوه که در قرن هشتم میلادی سیاهه‌ای از فرقه‌های بودایی را به دست داده، از این مکتب یادی نمی‌کند.^{۹۶۲}

شاهد دیگری که پیوند میان این جریانهای فکری را نشان می‌دهد، شخصیتها و تدوین‌گرانی هستند که به شاخه‌ی مهاسامگهیکه تعلق دارند و در عین حال نقشی بنیان‌گذار در مهایانه به دست آورده‌اند. «نیکایه‌سنگره»^{۹۶۳} که در سنت تراواده نوشته شده، می‌گوید که مجموعه‌ی بزرگی از متون مهایانه که «مهارتنه‌کوته سوتره» نام داشته، توسط راهبانی به نام آندَه‌که‌ها نوشته شده و چنان که بوداگوسه نوشته،^{۹۶۴} این لقب دانشمندان بودایی منطقه‌ی آندره است که به سنت چایتیکه وابسته بوده‌اند.^{۹۶۵} «سری‌مالادوی سمناده سوتره» و «سوکاوتیوویهه سوتره»ی بلند و «آکشیوبیهیوه سوتره» بخشهایی از این مجموعه به شمار می‌روند.^{۹۶۶} شمار کلی سوتره‌های این مجموعه به ۴۹ تا می‌رسد. ترجمه‌ی چینی «مهارتنه‌کوته سوتره» که بخش عمده‌اش توسط بودی‌روچی انجام شده، «دابائوجی جینگ» (大寶積經) نام دارد و به ۱۲۰ جلد بالغ می‌شود. کار ترجمه‌ی این مجموعه در فاصله‌ی سالهای ۷۰۷-۷۱۳ م. به دست شاگردان این راهب به پایان رسید.

رساله‌های این مجموعه طیف وسیعی از مضمونها را در بر می‌گیرند. کلیت آن به فرهنگنامه‌ی آیین مهایانه شباهت دارد که مرانامه‌ها (وینیه)، مفاهیم فلسفی درباره‌ی شناخت (پرچنا) و مباحث فراطبیعی را در

⁹⁶¹ Baruah, 2008: 47.

⁹⁶² Baruah, 2008: 18.

⁹⁶³ Nikāyasaṅgraha

⁹⁶⁴ Padma and Barber, 2008: 35.

⁹⁶⁵ Adikaram, 1953: 100.

⁹⁶⁶ Sangharakshita, 2006: 168.

بر می‌گیرد.^{۹۶۷} بودی‌روچی که مترجم این رساله‌هاست، یک استاد و راهب بودایی بوده که در سال ۵۰۸ م. (احتمالا از گنداره) به لویانگ سفر کرد و ۳۹ کتاب بودایی را به چینی ترجمه کرد و این مجموعه ۱۲۷ جلد را شامل شد. او مترجم و تدوین‌گر متن «ده زمین» (十地經論) است و به همین دلیل بنیانگذار مکتب «تی‌لون» (地論) در چین دانسته می‌شود.

شخصیت نامدار دیگری که جا دارد اینجا به سرگذشتش اشاره کنیم، آسوه‌گوشه (अश्वघोष) است که بزرگترین شاعر هندی تا پیش از کالیداسه دانسته شده است. او در حدود سال ۸۰ م. در خانواده‌ای برهمن در شهر ساکتا زاده شد و در حدود ۱۵۰ م. درگذشت. او نخستین کسی است که در این دین متونی را به زبان سانسکریت خالص تدوین کرد.^{۹۶۸} در ابتدای کار اسوه‌گوشه به یک دین مرتاضانه‌ی غیربودایی پایبند بود و به عنوان معارض بوداییان شهرتی به دست آورده بود. تا آن که در بحث با یک راهب پیر بودایی شکست خورد و بعد از آن به این کیش گروید. اهمیت این شخصیت از آن روست که در سنت مهاییانه او را یکی از بنیان‌گذاران می‌دانند. اما پژوهشهای تازه نشان داده که بر خلاف آنچه که مدتها تصور می‌شد، اسوه‌گوشه به مکتب مهاییانه تعلق نداشته^{۹۶۹} و احتمالا از پیروان فرقه‌ی مهاسنگهه بوده است.^{۹۷۰}

از اسوه‌گوشه متون فراوانی به جا مانده که در میان فرقه‌های گوناگون بودایی مقدس دانسته می‌شوند. یکی از سروده‌های مشهور او منظومه‌ای حماسی است نام «اعمال بودا» (بوداچَرِیتَه^{۹۷۱}: बुद्धचरितम्) که مرجع

^{۹۶۷} Chang, 1983.

^{۹۶۸} Coulson, 1992: xviii.

^{۹۶۹} Lusthaus, 1997: 33.

^{۹۷۰} Wynne, 2007: 26.

^{۹۷۱} Buddhacharita

پایه درباره‌ی زندگینامه‌ی بودا محسوب می‌شود. این متن را درمه‌رکشه در ۴۲۰ م. به چینی ترجمه کرد و در قرن هفتم و هشتم م. برگردانی دقیق از آن به تبتی پدید آمد. اصل متن سانسکریت بیست و هشت فصل را در بر می‌گرفته و زندگی بودا را از تولد تا رسیدنش به پری‌نیروانا شرح داده است. در قرن ۱۰ تا ۱۲ م. به دنبال حمله‌ی مسلمانان به شمال هند، نیمی از این متن سانسکریت از دست رفت و امروز تنها به کمک ترجمه‌های چینی و تبتی از محتوای آن خبر داریم. سروده‌ی مشهور دیگر او «ساوند‌راناندَه‌کاویَه»^{۹۷۲} خوانده می‌شود که نیمی از آن شرح زندگی آنانده است و نیم دیگر تعلیمهای بودا به او را در بر می‌گیرد.^{۹۷۳}

رساله‌ی مهم دیگر منسوب به اسوه گوشه، «بیداری ایمان در مهاییانه» (مهاییانه سَرَدوتپاده ساستره^{۹۷۴}) خوانده می‌شود و متنی بسیار بانفوذ است که در چینی «داشنگ چی‌شین لون» (大乘起信論) نام گرفته است. می‌گویند پَلَمارته^{۹۷۵} (परमार्थ، به چینی چن‌دی: 真谛) (۵۶۹-۴۹۹ م.) آن را در ۵۵۳ م. به چینی ترجمه کرده است. هرچند طبق سنت مهاییانه این متن را به اسوه گوشه منسوب دانسته‌اند، اما پژوهشهای جدید نشان داده که کهنترین نسخه‌هایش به زبان چینی نوشته شده‌اند و روایتی سانسکریت از آن وجود ندارد. از این رو بیشتر محققان امروز آن را متنی می‌دانند که از ابتدا به زبان چینی نوشته شده است.^{۹۷۶} از آنجا که زمان نوشته شدن متن به قرن ششم میلادی باز می‌گردد، به احتمال زیاد خودِ پرمارته آن را به چینی نوشته است. هرچند

⁹⁷² Saundaranandakavya

⁹⁷³ Honda, 2004.

⁹⁷⁴ Mahāyāna Śraddhotpāda Śāstra

⁹⁷⁵ Paramārtha

⁹⁷⁶ Nattier, 180-81; Buswell, 1990: 1-29.

دست کم یک پایان‌نامه‌ی دکترای نوشته شده که اصولاً هر ارتباطی میان این متن و پرمارته را انکار می‌کند.^{۹۷۷}

شیکشانانده در فاصله‌ی ۶۹۵-۷۰۰ م. یک ویراست جدید از این متن را پدید آورد.

مضمون اصلی «بیداری ایمان در مه‌ایانه» مفهومی است که «سرشت-کارکرد» (體用) خوانده

می‌شود. این رساله در اصل می‌کوشد تا دستگاهی آخرت‌شناسانه به دست دهد و چگونگی دستیابی به رهایی

و رستگاری را با ترکیب آموزه‌های دو مکتب متفاوت توضیح دهد. این دو مکتب عبارتند از «تتاگنه‌گر به»

که بر ویژگیها و سرشت بودا تاکید می‌کند، و آلیه‌ویجانه^{۹۷۸} (یوگاچاره). نتیجه‌ی این ترکیب آموزه‌ی «دو

سویه از یک ذهن» است:

«در بیان بیداری ایمان، که جوهر مه‌ایانه را بیان می‌کند، خویشتن با جهان، و ذهن و همسانی، یکی و یگانه

هستند. همه چیز حامل آن اشراق ازلی است. همه‌ی روشن شدگی‌های بعدی بر محور آن استوار شده است.

از این رو راز هستی این نیست که: ما چگونه می‌توانیم بر از خود بیگانگی غلبه کنیم؟ بلکه چالش اصلی آن

است که ما از ابتدا چگونه از ابتدا به این فکر افتادیم که گم شده‌ایم؟»^{۹۷۹}

در میان این دو مکتب، یوگاچاره (योगाचार) اهمیت بیشتری دارد که نامش یعنی تمرین یوگا. اگر

بخواهیم آن را به ریشه‌ی ایرانی‌اش برگردانیم، می‌توانیم آن را «چاره کردن یوغ» ترجمه کنیم، با این توضیح

که یوغ (یوگا) در سنت هندی به غلبه بر نفس و در یوغ کردن میل‌ها و خطاها اشاره می‌کند. این سنت را در

⁹⁷⁷ Ching, 2009.

⁹⁷⁸ ālayavijñāna

⁹⁷⁹ Vorenkamp, 2004.

سانسکریت با اسم ویگیانه‌واده^{۹۸۰} (विज्ञानवाद) و ویگپتی‌ماتره^{۹۸۱} نیز می‌نامند. اسم این مکتب به چینی وی‌شی‌زونگ^{۹۸۲} (唯識宗) که یعنی «مکتب آگاهی تنها»، و گاه آن را وی‌شی‌یوجیاشینگ‌پی^{۹۸۳} (唯識瑜珈行派) هم می‌نامند که یعنی «مکتب یوگاچاره‌ی آگاهی تنها». در متون بودایی جدیدتر آن را مکتب چی‌ئن (چی‌ئن‌زونگ^{۹۸۴}: 慈恩宗) هم می‌خوانند. در ژاپنی اسم آن یوئی‌شیکی (唯識) یا یوگاکیو (瑜伽行) است. مکتب یوگاچاره به همراه مکتب مدیه‌مکه یکی از دو شاخه‌ی فلسفی فرقه‌ی مه‌ایانه است. بنیانگذاران این مکتب دو برادر ناتنی به نامهای وسوبندو و آسنگه هستند. طبق افسانه‌ها، آسنگه برای پنج یا شش سال مداوم در حالت مراقبه بود و در این مدت موفق شد به جهان مینویی و بهشت توشیته سفر کند و از بودای آخرالزمان (میتریه‌بودا) آموزه‌های این فرقه را دریافت کند و بعدتر آنها را بنویسد و به شاگردانش آموزش دهد.^{۹۸۵}

شخصیت دیگری که در شکل‌گیری و توسعه‌ی یوگاچاره نقش مهمی ایفا کرد، پرمارته (परमार्थ) نام داشت که یکی از مهمترین مترجمان سوتره‌های بودایی به زبان چینی هم هست. او از ساکنان شهر اوچین بود و در اواخر دوران سلسله‌ی گوپتا در هند مرکزی در خاندانی برهمن زاده شد.^{۹۸۶} او با پشتیبانی یکی از امیران

980 Vijñānavāda

981 Vijñapti-mātra

982 Wéishí Zōng

983 Wéishí Yújiāxíng Pài

984 Cí'ēn Zōng

985 Rongxi, 1996: 153.

986 Paul, 1984: 22.

محلی هندی (بالادیتیه‌ی دوم^{۹۸۷} یا کومارَه‌گوپتای سوم^{۹۸۸}) به کامبوج و در سال ۵۴۶ م از آنجا به قلمرو دولت لیانگ در چین سفر کرد و به تبلیغ دین بودایی پرداخت.^{۹۸۹} او کاملاً در قالب مکتب «آگاهی تنها» سخن می‌گفت و جمعیتی بزرگ را در جنوب چین به این تعالیم گروانید.^{۹۹۰} شخصیت دیگری که در گسترش این فرقه نقشی ایفا کرده، شوان‌زانگ چینی است که در نالندا نزد راهبان این مکتب آموزش دید. او وقتی به چین باز می‌گشت، ۶۵۷ رساله‌ی بودایی را به همراه خود به این سرزمین برد بخش مهمی از متون مربوط به این جریان را به چینی ترجمه کرد.^{۹۹۱}

خاستگاه این مکتب در این باور بوداییان (در متن سَمَدی‌نیرموچَنه سوتره^{۹۹۲}) ریشه دارد که بودا چرخ آیین (درمه‌چکره) را سه بار به گردش در آورد.^{۹۹۳} سوتره‌ها و متونی که این مکتب را پشتیبانی می‌کنند، به سومین دور به گردش درآمدن چرخ آیین مربوط می‌شوند، اما آموزه‌های این مکتب مفاهیم و داشته‌های هر سه دور چرخش را با هم ترکیب می‌کند. این آموزه‌ها در میان نوشتارهای کهنتر پالی به خصوص با متون نیکایه نزدیکی دارند. چارچوب این مکتب خصلتی روانشناسانه دارد و در میان قالبهای نظری مدرن بیش از همه به پدیدارشناسی شباهت دارد. چنین می‌نماید که این مکتب در دورانی متاخرتر شکل گرفته باشد و زمینه‌ی ظهورش پیدایش چالشهای نظری جدید در دل دین بودایی بوده باشد. چالشهایی که متون این مکتب

⁹⁸⁷ Bālāditya II

⁹⁸⁸ Kumāragupta III

⁹⁸⁹ Paul, 1984: 15.

⁹⁹⁰ Paul, 1984: 30-32.

⁹⁹¹ Tagawa, 2009: xx-xxi.

⁹⁹² Saṃdhinirmocana Sūtra

⁹⁹³ Jones, 2005, Vol.14: 9897.

برای حل و توضیح آن نوشته شده‌اند.^{۹۹۴} این چالشها به طور خاص در مکتب مدیه‌مکه صورتبندی می‌شدند و راست است اگر بگوییم این دو جریان نظری در تقابل و رویارویی با هم بالیدند و تکامل یافتند. هرچند در نگاه سستی بودایی آموزه‌های این دو مکتب مکمل هم هستند و رقیب‌های ناسازگار یکدیگر قلمداد نمی‌شوند.^{۹۹۵} شوان‌زانگ که مهمترین مترجم منابع این سنت به زبان چینی است، در قرن هفتم میلادی از غیاب چنین تقابلی سخن رانده و متنی در سه هزار بیت سروده با این نام: «درباره‌ی این که مدیه‌مکه و یوگاچاره با هم تفاوتی ندارند». در قرن هشتم میلادی شانته‌رکشیتَه^{۹۹۶} (शान्तरक्षित) که در فاصله‌ی سالهای ۷۲۵ تا ۷۸۸ م. می‌زیست، کوشید تا آموزه‌های این دو شاخه را با هم جمع کند و دستاورد خود را مکتبِ یوگاچاره-سَوَتَنتریکَه-مدیه‌مکه نامید. او اصولاً علاقمند به تقریب مذاهب بود و در ضمن کوشید تا مبانی نظری هندویی را نیز با نگرش بودایی ترکیب کند.^{۹۹۷} این راهب رئیس معبد نالندا هم بود و یکی از شخصیت‌هایی است که در انتقال کیش بودایی به تبت نقش مهمی ایفا کرده است. به همین دلیل هم بخش عمده‌ی نوشتارهای او را تنها در روایت تبتی در اختیار داریم. کتاب مهم شانته‌رکشیتَه فرهنگنامه‌ایست به نام «مجموعه‌ای درباره‌ی واقعیت» (تَتَوَه‌سَمگَرَهه^{۹۹۸}) که نسخه‌های سانسکریت و تبتی‌اش تا روزگار ما باقی مانده است. این مکتب در بخشهایی از هند شمالی ریشه داشت که با ایران زمین مربوط بود. به همین دلیل هم وقتی در قرن یازدهم میلادی مسلمانان این منطقه را تسخیر کردند و به نابودی معابد بودایی کمر بستند، این فرقه نیز به تدریج در هند منقرض شد.

^{۹۹۴} Lusthaus, 2002: 43.

^{۹۹۵} Conze, 1993: 50.

^{۹۹۶} Śāntarakṣita

^{۹۹۷} Shantarakshita, 2005: 3.

^{۹۹۸} Tattvasamgraha

چکیده‌ی عقاید او آن بود که زنجیره‌ی علیت را به عنوان عامل آشتی‌دهنده‌ی رویکردهای مختلف مورد توجه قرار می‌داد و به ده جفت متضاد معنایی باور داشت که شالوده‌ی نظام اخلاقی‌اش را بر می‌ساخت و آنها را ده فضیلت (به تبتی دگه‌بابچو^{۹۹۹}: ཇམ་པལ་བུ་) در برابر ده رذیلت (به تبتی می‌دگه‌بابچو^{۱۰۰۰}: མི་དགེ་བ་བསུ) می‌نامید. از دید او حقیقتِ غایی همان موضعِ مدیه‌مکه است که بر موهوم بودن من پافشاری دارد. اما در عین حال باید رویکرد یوگاچاره به «آگاهی تنها» را نیز پذیرفت، چون فرضِ یک من مستقل و خودمختار به راهبان و نوآموزان کمک می‌کند تا سریعتر آموزه‌ها را فرا بگیرند و رشد کنند.^{۱۰۰۱}



آوند کانیشکا

⁹⁹⁹ dge ba bcu

¹⁰⁰⁰ mi dge ba bcu

¹⁰⁰¹ Shantarakshita, 2005: 117-122.

گفتار ششم: بودایی‌گری چینی

در قرن اول و دوم میلادی، تحول مهمی در دین بودایی رخ داد و آن هم انتقال این آیین به سرزمین چین بود. امروز تقریباً در تمام مراجع رسمی تاریخ بودا، نخستین متون بودایی ترجمه شده به چینی را سانسکریت دانسته‌اند، و مترجمان و مبلغان‌شان را نیز هندی پنداشته‌اند. این در حالی است که به زودی می‌بینیم که منابع بودایی قدیمی به روشنی مسیری ایرانی را مورد اشاره قرار می‌دهند و بودایی‌گری منتقل شده به چین را روایتی اشکانی-کوشانی از این دین قلمداد می‌کنند. هندی پنداشتن مسیر انتقال این دین، تا حدودی از تبلیغات هندیان برای بازسازی هویت‌شان در دهه‌های اخیر سرچشمه گرفته است.

علت دیگری که برای اشتباه مورخان معاصر و یکی از انگیزه‌های اصرارشان برای هندی پنداشتن نیای بودایی‌گری چینی، آن است که نتایج رخداد‌های متاخر در تاریخ تحول این دین را به گذشته تعمیم داده‌اند و نوعی خطای ناهمزمانی را مرتکب شده‌اند. این در حالی است که منابع چینی با دقتی به نسبت بالا مسیر ورود دین بودایی به چین را ثبت کرده‌اند و درباره‌ی پیوند آن با راه ابریشم و ایران شرقی تأکیدی نمایان دارند.

در «کتاب هان پسین» که زندگینامه‌ی لیو یینگ (برادر امپراتور مینگ و شاه چو) است، شرح داده شده که امپراتور مینگ در سال ۶۵ م. فرمان داد که هرکس به خاطر جرمی محکوم شد، امکان توبه پیش از اجرای حکم را داشته باشد، و هم او سی تاقه ابریشم برای معابد بودایی هدیه فرستاد. پس از آن چنین می‌خوانیم:

«شاه چو سخنان ارزشمند هوانگ لائو (شکل خداگونه شده‌ی لائوتسه) را با خود تکرار می‌کرد و با احترام تمام قربانی‌های ضروری را به بودا پیشکش کرد. او پس از سه ماه تطهیر و روزه‌داری، سوگند خورد و با

ارواح (مقدسان) پیمانی (誓) استوار بست. تردیدی که اینجا ایجاد می‌شود آن است که آیا او می‌بایست (برای گناهانش) توبه می‌کرد؟ بگذار ابریشمی که برای بخشش گناهانش هدیه کرده بود را پس بفرستند، شاید که

به درد زندگی تجمل‌زده‌ی «بی‌پوسائی» (伊蒲塞) و «سانگ‌من» (桑門) بخورد.^{۱۰۰۲}

در این متن دو کلمه‌ی سانسکریت دیده می‌شود که عبارتند از اوپاسکه (پیش‌نشین، هوادار) و سُرمانه (راهب)

است که به ترتیب در قالب بی‌پوسائی و سانگ‌من به چینی آوانویسی شده است.^{۱۰۰۳}

لیو یینگ نامی که کتاب روایت زندگی‌اش را شرح می‌دهد، در سال ۷۰ م. سر به شورش برداشت و شکست خورد. امپراتور مینگ حکم اعدام او را به تبعید تغییر داد و فرمان داد او و درباریان‌ش که بودایی هم شده بودند، به استان جنوبی دانیانگ (آن‌هوئی کنونی) تبعید شوند. ایشان به آنجا منتقل شدند. یینگ یک سال بعد خودکشی کرد، اما خویشاوندانش در آن نقطه باقی ماندند و جماعتی بودایی را تاسیس کردند که به تدریج رشد کرد و توسعه یافت. در حدی که سرداری به نام جائی‌رونگ در ۱۹۳ م. در آنجا معبد بزرگی برای بوداییان تاسیس کرد که می‌توانست سه هزار راهب را در خود جای دهد.^{۱۰۰۴} بنابراین شکوفایی این جماعت از بوداییان به یک قرن پس از ورود این آیین به چین مربوط می‌شود.

حضور این جماعت بودایی در جنوب چین باعث شده تا برخی از مورخان به وجود یک مسیر جنوبی و دریایی انتقال دین بودایی قایل شوند. از دید ایشان، دین بودایی از راه جنوب و با دریانوردان هندی به دهانه‌ی رود یانگ تسه منتقل شده و از آنجا به استانهای جنوبی راه یافته است. بر مبنای این برداشت یینگ

¹⁰⁰² Zürcher, 1972: 27.

¹⁰⁰³ Demiéville, 1986: 821.

¹⁰⁰⁴ Zürcher, 1972: 28.

شاه چو عامل اصلی این انتقال دینی بوده و امپراتور مینگ در این مورد هیچ نقشی نداشته است. هواداران اصلی این دیدگاه عبارتند از لیانگ چی چائو^{۱۰۰۵} (梁啟超) (۱۸۷۳-۱۹۲۹ م.) و پل پلیو^{۱۰۰۶} (۱۸۷۸-۱۹۴۵ م.) که یا از بومیانِ اهل جنوب چین هستند و یا به خاطر سالها کاوش در این منطقه به آنجا دلبستگی دارند. این نظریه در برابر دیدگاه کلاسیکی قرار می‌گیرد که مسیر انتقال دین بودایی به چین را زمینی و شمالی می‌داند و راه ابریشم و بازرگانان سغدی و مبلغان آسیای میانه را در این زمینه موثر می‌بیند. با مقایسه‌ی داده‌های باستان‌شناسانه و مقایسه‌ی متون بودایی چینی با هم‌تاهایشان در هند جنوبی و ایران شرقی، به روشنی معلوم می‌شود که مسیر دریایی زائیده‌ی تخیل است و همان‌طور که مورخان چینی هم در متونی پرشمار در زمانی طولانی بدان تصریح کرده‌اند، دین بودایی از راهی زمینی و شمالی به چین وارد شده است.^{۱۰۰۷}

مورخانی که به مسیر هندی انتقال بودایی‌گری دلبستگی دارند، گزارش‌هایی تاریخی را نیز برای تایید برداشت خویش گواه می‌گیرند. در قرن پنجم و ششم میلادی در برخی از متون بودایی چینی افسانه‌هایی پدیدار شد که پیشینه‌ی این دین در چین را تا دوران آشوکا عقب می‌برد. این متون رساله‌هایی جعلی^{۱۰۰۸} بودند که به نام مشاهیر و مقدسان بودایی کهن نوشته شده بودند. احتمالاً دلیل ابداع این تاریخ اساطیری، همزمانی تقریبی آشوکا و چین شی هوانگ، نخستین امپراتور چین بوده است. متن «لی دای سان بائو جی»^{۱۰۰۹} (歷代三寶紀) که در ۵۹۷ م. نوشته شده، روایت کرده که یک شرم‌نه به نام شی لی فانگ (室李防) به همراه

¹⁰⁰⁵ Liang Qichao

¹⁰⁰⁶ Paul Pelliot

¹⁰⁰⁷ Rong Xinjiang, 2004: 26-27.

¹⁰⁰⁸ apocryphal

¹⁰⁰⁹ Lidai sanbao ji

گروهی از راهبان بودایی در ۲۱۷ پ.م به شهر شیانیانگ رفت و در آنجا نزد امپراتور چین شی هوانگ بار یافت و او را به دین بودا دعوت کرد. امپراتور که مردی خشن و خودکامه بود ایشان را به زندان انداخت. اما همان شب مردی زرین با قد پنج متر دیوار زندان را فرو ریخت و ایشان را رها کرد. امپراتور با دیدن این معجزه به دین بودایی گروید و در برابر مرد زرین زمین ادب بوسید.^{۱۰۱۰}

فرهنگنامه‌ی بودایی «فایوان جولین»^{۱۰۱۱} (法苑珠林) - یعنی «جنگل جواهرات در بوستان آیین» - نیز همین ماجرا را روایت کرده و افزوده که گروه شی‌لی‌فانگ را خود آشوکا به چین گسیل کرده بود.^{۱۰۱۲}

«فایوان جولین» را دائو شی (道世) در ۶۶۸ م. نوشت و در آن بسیاری از مضامین رساله‌های بودایی دیگر را ثبت کرد. این متن بعدتر در دوران دودمان مینگ به منبعی مهم برای بازسازی مجموعه‌ی متون «جی‌گوای» تبدیل شد. بنابراین در اینجا با متنی افسانه‌ای و متاخر سر و کار داریم که روایتی نامعتبر را در این مورد ثبت کرده است. گذشته از لیانگ‌چی‌چائو که در کل آرای ناپذیرفتنی‌ای دارد، بقیه‌ی مورخان گزارش «فایوان جولین» را مردود دانسته‌اند. تا جایی که به اسناد تاریخی مربوط می‌شود، آشوکا و مردم هند و ایرانی در قرن سوم پ.م هنوز به شکلی سامان‌مند از وجود چین آگاهی نداشته‌اند و بنابراین ادعای این اسناد افسانه‌هایی بی‌پایه و اساس است.^{۱۰۱۳}

¹⁰¹⁰ Zürcher, 2007: 20.

¹⁰¹¹ Fāyuàn Zhūlín

¹⁰¹² Saunders, 1923: 158.

¹⁰¹³ Williams, 2005: 57.

تحریفی که به زدودن ردپای ایرانیان از پیشینه‌ی دین بودایی منتهی شده، درباره‌ی تاریخ هنر بودایی در چین نیز مصداق دارد. سبک هنری‌ای که در منابع دانشگاهی با نام چین-هندی^{۱۰۱۴} شهرت یافته و معمولاً به هنر یونانی بسته می‌شود،^{۱۰۱۵} در واقع همان هنر ایران ساسانی است که در قلمرو قدیمی سکاهای ترکستان رواج یافته و با نزدیک شدن به مرزهای شرقی چین به تدریج بر عناصر چینی‌اش افزوده شده است. این هنر از قرن دوم تا یازدهم میلادی در این منطقه دوام آورد و هسته‌ی مرکزی هنر بودایی چین را تعیین کرد.

با مرور تاریخهای باستانی‌ای که راهبان بودایی از خود به جا گذاشته‌اند، هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند که این آیین توسط راهبان ایرانی از مسیر را ابریشم به چین منتقل شده است. این نکته عجیب است که با وجود گشوده شدن راه ابریشم از قرن دوم پ.م، و رونق گرفتن‌اش در حدود سال ۱۰۰ پ.م، هیچ اشاره‌ای به دین بودایی در متون چینی این دوران وجود ندارد. کهنترین اشاره به بودا در منابع چینی به قرن نخست میلادی باز می‌گردد و تازه آن هم بسیار مبهم و افسانه‌آمیز است.^{۱۰۱۶} نخستین اشاره‌ی تاریخ‌مند به دین بودایی را در «کتاب هان شرقی» (هوهان‌شو) می‌خوانیم که به قلم فان‌یه (۴۴۶-۳۹۸ م) نوشته شده است. در این متن می‌خوانیم که دین بودایی برای نخستین بار به دربار امپراتور مینگ از دودمان هان معرفی شد که در فاصله‌ی ۵۸-۷۵ م بر چین فرمان می‌راند و دربارش در لویانگ قرار داشت. فان‌یه به صراحت نوشته که هیچ یک از مورخان پیشتر از او به خاستگاه هندی کیش بودایی اشاره نکرده بوده‌اند. او چنین نوشته است:

¹⁰¹⁴ Serindian art

¹⁰¹⁵ Hopkirk, 1980.

¹⁰¹⁶ Loewe, 1986: 669-670.

«جانگ چیان (۱۹۱-۱۰۹ م، در کتاب «بایگانی مورخ بزرگ») فقط نوشته که این سرزمین (هند) گرمسیر و مرطوب است و مردمش سوار بر پیل به جنگ می‌روند. هرچند بان‌یونگ (در «کتاب هان»- ۱۱۱ م) نوشته که ایشان بودا را ارجمند می‌دارند، و از جنگیدن و کشتن گریزان هستند، اما به متون فاخر، قوانین پارسایانه، و آموزه‌های اخلاقی‌شان اشاره‌ای نکرده است. اما من به سهم خودم آنچه را که شنیده‌ام می‌نویسم: این پادشاهی (کوشانی) حتا از چین هم شکوفاتر و ثروتمندتر است. فصلها در آنجا با هم هماهنگ هستند. موجودات مقدس در آنجا فرود می‌آیند و گرد هم جمع می‌شوند. ارج‌های بزرگ از آنجا بر می‌خیزد. معجزه‌ها و شگفتی‌های بسیاری در آنجا رخ می‌نماید، به شکلی که عقل آدمی مبهوت می‌ماند. (در آنجا) آدمیان می‌توانند با آزمودن و فاش ساختن امیال و عواطف خویش به بلندترین آسمانها دست یابند.^{۱۰۱۷}»

آنچه که به رواج دین بودایی در چین دامن زد، شباهت این کیش با آیین تائویی بود. آیین قربانی و روزه‌گیری بوداییان شباهتی با مناسک مشابه در دین تائویی دارد و دست کم در دوران هان که این دین برای نخستین بار به چین راه یافت، پیروان تائویی بیش از همه به آن علاقه نشان می‌دادند و انگار آن را مشتق یا شاخه‌ای نزدیک به دین تائویی می‌دانستند.^{۱۰۱۸} با این وجود هنوز در این دوران دین بودایی چینی نشده بود و از کلیدواژه‌های سانسکریت برای توصیف عناصر آن استفاده می‌شد.

از نظر جغرافیایی، کانون تدوین و انتشار دین بودایی در چین شهری است به نام لویانگ که از سال ۲۵ م به تدریج همچون پایتختی سیاسی نیز در سپهر تمدن چین اهمیت یافت. در این دوران دودمان هان شرقی در آنجا مستقر و کمی بعد، در سال ۶۸ م. راهبان سغدی به لویانگ آمدند و تا دو نسل بعد اولین معبد

¹⁰¹⁷ Hill, 2009: 56–57.

¹⁰¹⁸ Zürcher, 1972: 27; Maspero, 1981: 405.

بودایی چین را در آنجا بنا نهادند.^{۱۰۱۹} این معبد را پرستشگاه اسب سپید (بای ماسی: 白马寺) می‌نامند و خود همین نام نشان می‌دهد که آیین بودایی از ایران زمین وارد این منطقه شده است، چون اسب آسمانی یا اسب سپید آیینی، همان اسب تنومند ایرانی است که برای دیرزمانی سواری گرفتن از آن در چین به ایرانی‌تباران منحصر بوده است. این معبد هنوز هم در این شهر باقی است و بسیاری از متون راهنما به غلط بنای آن را نیز به همین دوره مربوط می‌دانند. در حالی که معماری و شکل ظاهری معبدی که امروز برابر چشمانمان قرار دارد، به قرن شانزدهم میلادی مربوط می‌شود و نه پیشتر از آن. در واقع بنای معبد را در دو دوره‌ی مینگ و چینگ به شکل امروزمین ساختند.

منابع تاریخی چینی به روشنی ذکر کرده‌اند که راهبان بنیان‌گذار نخستین معبد بودایی چین، ایرانی بوده‌اند. جالب آن است که تقریباً تمام مراجع معتبر و اصلی امروزمین، این گزارش‌های صریح و مکرر را نادیده انگاشته و مبلغان سازنده‌ی معبد اسب سپید را هندی دانسته‌اند. در حالی که کافی است به منابع کهن بودایی بنگریم تا خلاف این امر آشکار شود.

مورخی به نام یانگ هسوان چیه نوشته^{۱۰۲۰} که انتقال دین بودایی به چین به دست امپراتور مینگ (۷۵-۲۸ م). از دودمان هان شرقی انجام پذیرفت. او مردی پرکار، لایق و درستکار بود که با اطرافیانش با خشونت رفتار می‌کرد. هرچند این خشونت ذاتی‌اش کم کم با تاثیر همسرش ملکه «ما» تعدیل شد. او شبی خواب دید که مردی زرین برابریش ایستاده و او را به دین خود می‌خواند. چون موضوع را با وزیرش چونگ‌هو (یا فویی) در میان گذاشت، خبردار شد که این پیکره‌ی زرین بودا نام دارد و در سرزمین «یوئه‌چی بزرگ»

¹⁰¹⁹ Bao et al., 2004: 84,172.

¹⁰²⁰ Yang, 1984: 3-4.

(پادشاهی کوشان) پرستش می‌شود.^{۱۰۲۱} امپراتور مینگ بعد از این رویا هجده سفیر را به ایران شرقی فرستاد تا آیین بودا را به چین وارد کنند. در این گروه دو دانشمند مشهور به نامه‌های کای‌یین و چین‌جینگ حضور داشتند که بعدها به مبلغان بزرگ دین بودا تبدیل شدند. این سفیران به قلمرو کوشانی رفتند و متون و راهبانی بودایی را با خود آوردند تا چینی‌ها را با دین بودایی آشنا سازند. تاریخ گسیل پیکهای امپراتور را سال ۶۰، ۶۱، ۶۴ یا ۶۸ میلادی دانسته‌اند، و گفته‌اند که ماموریت آنها تا زمانی که بازگردند سه یا یازده سال به درازا کشید.

رهبر راهبانی که به برای تبلیغ دین بودایی به چین آمده بود، مردی کوشانی بود که کسبه‌په ماتنگه نام داشت. چینی‌ها نامش را به صورت شِموتنگ (攝摩騰) یا جیاشموتنگ (迦葉摩騰) ثبت کرده‌اند. او دستیاری به نام دَرَمَه‌رَتَنَه یا گوَبَرَنَه داشت که اسمش در منابع چینی به صورت جوفالان (竺法蘭) ثبت شده است. این دو با مجموعه‌ای از متون و چهل و دو تندیس بودا به لویانگ رفتند و بخشی از این منابع را به چینی ترجمه کردند.^{۱۰۲۲} مهمترین این متون، سوتره‌ی چهل و دو فصل (四十二章經) بود که توسط ماتنگه ترجمه شد. گوَبَرَنَه هم رساله‌ای را ترجمه کرد که به هندی «دَسَه‌بومیکَه سوتره^{۱۰۲۳}» و به سغدی «دَهَه‌بومی» نامیده می‌شد، یعنی «ده بوم» یا «ده اقلیم».^{۱۰۲۴} ترجمه‌ی چینی این متن شی‌دی‌جینگ (十地經)

¹⁰²¹ Maspero, 1981: 402.

¹⁰²² Hill, 2009: 31, 363–366.

¹⁰²³ Daśabhūmika Sūtra

¹⁰²⁴ Das, 2004: 25–36.

نام دارد و مورخان سنتی زمان پایان یافتن‌اش را سال ۶۷ م می‌دانند. اما احتمالاً این کار بعد از سال ۱۰۰ م انجام پذیرفته باشد.^{۱۰۲۵}

در منابع تاریخی برای نخستین بار در سال ۲۸۹ م اشاره‌ای به معبد اسب سپید اشاره شده است. به همین دلیل هم بسیاری از مورخان روایتهای یاد شده را افسانه دانسته‌اند و تاسیس این معبد را به قرن دوم میلادی مربوط دانسته‌اند.^{۱۰۲۶} امروز بیشتر مورخان و پژوهشگران داستان رویای امپراتور مینگ را از رده‌ی افسانه‌های دینی می‌دانند و برای آن اعتبار تاریخی قایل نیستند.^{۱۰۲۷} به واقع هم بعید است که ورود این آیین به چین به محرکی درباری نیاز داشته باشد. به احتمال زیاد این دین به تدریج با مبلغانی که در راه ابریشم آمد و شد می‌کرده‌اند، به میان چینیان منتقل شده و چه بسا که امپراتور مینگ کسی بوده که در زمانش این دین رسمیتی یافته و در دربار استقرار یافته باشد.

هرچند درباره‌ی زمان ورود دین بودایی به چین و درجه‌ی پیوند آن با دربار امپراتور ابهام وجود دارد، اما تمام منابع در این مورد که بنیانگذاران و مبلغان اولیه‌ی این دین ایرانی بوده‌اند، همداستان هستند. گذشته از روایت رویای امپراتور مینگ که به دو راهب کوشانی اشاره می‌کند، روایت دیگری در دست داریم که تاسیس معبد اسب سپید را به شاهزاده‌ای پارتی منسوب می‌سازد. آورده‌اند که این شاهزاده آن‌شی گائو (安世高) نام داشته و به سال ۱۴۸ م به خاک چین قدم نهاده است. در پارتی بودن این شخص تردید نداریم، اما واقعیت آن است که شاهزاده بودنش جای بحث دارد و نام واقعی او هم معلوم نیست. چون بخش اول

¹⁰²⁵ Demieville, 1986: 824.

¹⁰²⁶ Zürcher, 1972: 31.

¹⁰²⁷ Maspero, 1981: 402.

نامش (آن‌شی/آن) شکل چینی شده‌ی همان اسم اشکان است و به کسی از تبار پارتی اشاره می‌کند. شاید اسم این راهب بودایی هم اشکان بوده باشد، اما محتمل‌تر است که این اسم به تبار و خاندانش اشاره کند. می‌گویند او از قلمرو یوئه‌چی می‌آمد، که در زبان چینی برای اشاره به سکاها مورد استفاده قرار می‌گیرد. اگر چنین بوده باشد، او از اهالی افغانستان امروزی بوده و از درون دولت کوشانی سفر خود را آغاز کرده است. امروز بیش از ده ترجمه از آن‌شی گائو باقی مانده است و هسته‌ی مرکزی متون مقدس بوداییان چین را بر می‌سازد. بیشتر این متون به مراقبه، آیدرمه و اصول فلسفی دین بودایی مربوط می‌شوند. جالب آن که منابع قدیمی چینی آن‌شی گائو را یک بودیستوه می‌دانند، با این وجود در ترجمه‌های او نشانی از مکتب مهاییانه دیده نمی‌شود. تحلیل‌های جدید نشان داده که ترجمه‌های او بیش از همه با مکتب سرواستی‌واده نزدیکی دارد.

از راهب پارتی دیگری به نام آن‌شوان (安玄) نیز خبر داریم که انگار یک نسل جوانتر از آن‌شی گائو و احتمالاً شاگرد و دستیار وی بوده است. او نخستین متون درباره‌ی راه رسیدن به مقام بودیستوه را به چینی برگرداند و به این ترتیب آرای مهاییانه را به این سرزمین وارد کرد. آن‌شوان کمی دیرتر کار ترجمه‌اش را آغاز کرد و در سال ۱۸۱ م. «اوگرپه‌ریپرچا سوتره» را با عنوان «فاجینگ جینگ» به چینی برگرداند.^{۱۰۲۸} او نیز دستکاری داشت از مردم چین که فوتیائو نامیده می‌شد.

به این ترتیب درباره‌ی نام و نشان کسی که نخستین معبد بودایی را در چین تاسیس کرد، ابهام وجود دارد. اما روشن است که این ماجرا در اواخر قرن اول یا ابتدای قرن دوم میلادی تحقق یافته و کارگزارانش راهبانی پارتی بوده‌اند. روایت سومی هم در این باره وجود دارد که در «کتاب هان» ثبت شده است. در این

¹⁰²⁸ Foster, 2007: 46–48.

متن می‌خوانیم که امپراتور وو در سال ۱۲۱ م. یکی از سرداران خود به نام هوئوچوینگ را با سپاهیانی بسیار به غرب فرستاد تا با سکاها (شیونگ‌نو) بجنگد. او موفق شد بر سکاها بی که استان امروزی گانسو را در دست داشتند، غلبه کند.

رهبر سکاها در این هنگام کسی بود که نامش در متون چینی به صورت شیوتو (休屠) باقی مانده است. پسر او در جنگ اسیر شد و به همراهش تندیس زرین مردی به دست چینی‌ها افتاد که «سکاها برای نیایش آسمان از آن استفاده می‌کردند».^{۱۰۲۹} امپراتور وو این شاهزاده‌ی سکا را محترم داشت و به او مقامی در دربار خود داد و لقب «جین می‌دی» را به او داد. جین (金) در چینی یعنی زرین و احتمالاً این اسم به بت زرین بودایی که همراه وی بوده اشاره می‌کرده است. این بت زرین را بعدتر به معبد یون‌یانگ (雲陽) در نزدیکی کاخ تابستانی گانچان (甘泉) منتقل کردند که امروز در منطقه‌ی شیانیان در استان شان‌شی قرار می‌گیرد.^{۱۰۳۰} متن «روایتی نو از رخدادهای جهان» (世说新语) که در قرن ششم میلادی به قلم لیویی‌چینگ (劉義慶) (۴۰۳-۴۴۴ م.) نوشته شده، شرح می‌دهد که این بت بیش از سه متر بلندا داشت و امپراتور وو در همین معبد برایش قربانی گزارد. برخی از مورخان این ماجرا را سرآغاز ورود دین بودایی به چین دانسته‌اند.^{۱۰۳۱} در قرن هشتم میلادی در دیوارنگاره‌های غارهای دون‌هوانگ تصویر امپراتور وو را در حالی کشیدند که در برابر دو تندیس زرین بودا قربانی می‌گزارد، و این نشان می‌دهد که چینی‌های بودایی این ماجرا را مهم و تعیین کننده می‌دانسته‌اند. البته شواهد تاریخی نشان می‌دهد این امپراتور با وجود تاسیس پادگانی

¹⁰²⁹ Dubs, 1937: 4-5.

¹⁰³⁰ Dubs, 1937: 5-6.

¹⁰³¹ Zürcher, 2007: 21.

در این محل، و اجازه‌ی استقرار به تثبیت دین بودایی در قلمروش، خود بودایی نشده و در منابع معاصرش نشانه‌ای دال بر قربانی کردنش برای بودا در دست نیست.^{۱۰۳۲}

روایت دیگری هست که می‌گوید در دوران امپراتور وئی‌لوئه سفیری از قلمرو یوئه‌چی (پادشاهی

کوشانی) به چین رفت و برخی از آموزه‌های بودایی را به این سرزمین منتقل کرد. پی‌سونگ‌جی (裴松之)

(۴۵۱-۳۷۲ م.) در شرحی که به سال ۴۲۹ م. بر «بایگانی سه پادشاهی» نوشته، قید کرده که شکل چینی

شده‌ی نام این سفیر یی‌چون (伊存) بوده و یکی از دانشمندان درباری به نام جینگ‌لو (景盧) از او

آموزه‌هایی شفاهی را درباره‌ی بودا دریافت کرده است.^{۱۰۳۳} با این وجود منابع تاریخی عصر هان از ارتباط

میان دربار امپراتور وئی‌لوئه سخنی به میان نیاورده‌اند. از این رو برخی از مورخان این گزارش را نادرست

دانسته‌اند،^{۱۰۳۴} و برخی دیگر به دلیل تاکید بر شفاهی بودن و محدود بودن دامنه‌ی انتقال آموزه‌ها، آن را محتمل

شمرده‌اند.^{۱۰۳۵}

تا اینجای کار روشن شد که تمام منابع کهن چینی درباره‌ی خاستگاه ایرانی این دین در قلمروشان

صراحت دارند. نکته‌ی مهم آن که همین منابع به روشنی نشان می‌دهند که ترجمه‌ی منابع بودایی به زبان

چینی نیز تا پایان دوران ساسانی در انحصار ایرانیان بوده است. چنین می‌نماید که از همان ابتدا نسخه‌ی مه‌ایانه

در ترجمه‌های چینی رواج یافته و خیلی زود بر رقیبان غلبه یافته باشد. چنان که گفتیم، نخستین متون مه‌ایانه

را آن‌شوان به چینی برگرداند و این در اواخر قرن دوم میلادی تحقق یافت. با این وجود انتقال واقعی مکتب

¹⁰³² Whitfield et al., 2000: 19.

¹⁰³³ Zürcher, 2007: 24.

¹⁰³⁴ Hill, 2004.

¹⁰³⁵ Zürcher, 2007: 25.

مهایانه به چین به دست راهبی کوشانی به نام لوککشمه انجام گرفت که از مردم استان گنداره بود. نامش به سانسکریت یعنی «بهروزی جهانیان» و به همین دلیل آن را به صورت جی لوجیاچن (支婁迦讖) به چینی برگردانده‌اند که همین معنی را می‌رساند. در بیشتر منابع چینی او را به سادگی جی چن می‌نامند. لوککشمه در ۱۴۷ م. در خانواده‌ای سکا-تخاری زاده شد. قومیت تخاری‌اش را از آنجا می‌دانیم که هنگام ترجمه‌ی نام خودش به چینی پیشوند «جی» (支) را بدان افزوده که کوتاه شده‌ی «یوئه جی» (月支) است که و سکا-تخاری معنا می‌دهد.

لوککشمه در زمان حکومت کانیشکای بزرگ زندگی می‌کرد که به مبلغان بودایی میدان می‌داد. او در جوانی و احتمالاً در دهه‌ی ۱۵۰ م. به دربار امپراتور چین در لویانگ رفت و در آنجا مستقر شد. احتمالاً او در این هنگام دستیار یا شاگرد کسی دیگر بوده است. چون دوران باردهی و فعالیت فکری‌اش به ۱۷۸-۱۸۹ م. مربوط می‌شود. ترجمه‌ی بخش مهمی از متون مهایانه به او منسوب است. از جمله رساله‌ی مهم «پَرَجَناپارَمیتا سوتره»^{۱۰۳۶} را با عنوان «تمرین کردنِ راه» (دائو شینگ بان روئو جینگ: 道行般若經) به چینی برگرداند. این متن یکی از مهمترین منابع مهایانه است و بعدها در چین با نام «تکمیل خرد با هشت هزار سطر» شهرت یافت.

لوککشمه در فاصله‌ی سالهای ۱۷۸ تا ۱۸۹ م. که در لویانگ ساکن بود، «پَرَتیوُتپَنه سوتره»^{۱۰۳۷} را نیز با اسم «بان جو سان مئی جینگ: 般舟三昧經» ترجمه کرد. این کهنترین متن چینی است که در آن ارجاع

¹⁰³⁶ Prajñāpāramitā Sūtra

¹⁰³⁷ Pratyutpanna Sutra

به امیتا به بودا و سرزمین پاک دیده می‌شود. این سوتره احتمالا در قرن اول پ.م در گنداره نوشته شده است و ترجمه‌ی چینی‌اش یکی از کهنترین سندهای به جا مانده از شاخه‌ی مه‌ایانه محسوب می‌شود. رساله‌های دیگری که از او باقی مانده عبارتند از: «آدوشی وانگ جینگ» (阿闍世王經)، «زایی یو جینگ» (雜譬喻經)، «شولنگ یان جینگ» (首楞嚴經)، «بائو جیه جینگ» (寶積經) و «وولیانگ چینگ جینگ پینگ دنگ جوئه جینگ» (無量清淨平等覺經). لوککشمه شاگردی داشت که او هم سکا-تخاری بود و در منابع چینی نامش به صورت جی یائو (支曜) باقی مانده است. او از سکا‌های مقیم کابل بود و در حدود سال ۱۸۵ م. «سوتره‌ی تکمیل روشنایی» (چن گویی گوانگ مینگ جینگ: 成具光明經) را به چینی تدوین کرد.

مترجم مهم دیگر متون مه‌ایانه، درمه رکشه یا درمه رخشه (درخشش آیین؟) نام داشت. او حدود سال ۲۳۰ م. (یا به روایتی ۲۶۵ م.) در خانواده‌ای از مهاجران سکا-تخاری در دون‌هوانگ زاده شد و در ۳۱۳ م. درگذشت. اسمش در منابع چینی به صورت جوفاهو (竺法護) ثبت شده است که «جو» ی اولش نشانه‌ی قومیت ایرانی اوست.^{۱۰۳۸} برخی از منابع چینی می‌گویند که این لقب قومی را در هشت سالگی از استادش وام گرفته که مردی سکا بوده و جوگائوزو (竺高座) نامیده می‌شده است. طبق این روایتها، جوفاهو دوران کودکی و نوجوانی‌اش را در جستجوی حقیقت سفر کرد و سالها در ایران شرقی زیست و به این ترتیب زبان مردم این منطقه را آموخت. در واقع با توجه به این که او در هشت سالگی استادی بودایی و سکا داشته، و از همان هنگام با برچسب قومی سکاها (جو) شناخته می‌شده، احتمالا خودش هم مانند استادش از سکا‌های مهاجری بوده که در چین غربی ساکن شده بودند. نام درمه رخشه هم تبارش را به ایران شرقی می‌رساند و

¹⁰³⁸ Zürcher, 1972: 65, 69.

بعید است یک چینی -هرقدر هم که ایرانی شده باشد- در خودِ چین چنین نامی را برای خود ابداع کند و به کار بگیرد.

درمه‌رخشه بعد از اقامتی درازمدت در ایران شرقی به همراه دستیارش که مردی چینی به نام نیه‌چنگ‌یوان بود، به چین بازگشت، در حالی که حجم زیادی از منابع دینی مه‌ایانه را به همراه داشت.^{۱۰۳۹} او در ۲۶۶ م. به شهر لویانگ رفت و برای نخستین بار «سوتره‌ی نیلوفر» و «سوتره‌ی ده بوم» را به چینی برگرداند. او «سوتره‌ی ده بوم» (دَسَه‌بومیکه سوتره) را به صورت «جیان‌بئی یی‌چیه جی‌ده جینگ» (漸備一切智) ترجمه کرده است. او طی سالهای بعد نیز این کار ترجمه را ادامه داد و روی هم رفته ۱۵۴ سوتره‌ی مه‌ایانه و هینه‌یانه را به چینی برگرداند. برخی از ترجمه‌های مهم او عبارتند از «سَدَرمه پوندَریکه سوتره» که به «جنگ فاهوا جینگ» (正法華經) برگردانده شده است، «پَنجَه‌ویمَسَتی ساهَسَریکا پَرَجنا پارَمِته سوتره» که عنوانش را به «گوانگ‌زان بان‌روئو بولوئومی جینگ» (光贊般若波羅密經) ترجمه کرده، و «لالِته‌ویستره» که به «پویائو جینگ» (普曜經) تبدیل شده است.

مترجم دیگری که نامش در چینی به صورت جی‌چیان (支謙) ثبت شده، راهبی سکا بود که بین سالهای ۲۲۲ تا ۲۵۲ م. فعال بود و منابع زیادی را به چینی برگرداند. پدربزرگ او مردی از ایران شرقی بود که به چین کوچید و در غرب چین ساکن شد. او در جوانی شاگرد کسی بود به نام جی‌لیانگ (支亮) که او هم ایرانی بود. تبار این افراد را می‌توان از روی پیشوند «جی» تشخیص داد که بر سر اسم همه دیده می‌شود و سکا-تخاری بودن‌شان را نشان می‌دهد. جی‌لیانگ نیز خود شاگرد لوککشمه بود.

¹⁰³⁹ Wood, 2002: 96.

در اواخر دوران هان که اوضاع چین آشفته شد، جی چیان با چند ده تن از خویشاوندانش به قلمرو پادشاهی وو کوچ کرد و ابتدا در ووچانگ و بعدتر در سال ۲۲۹ م. در جیان‌یه سکونت گزید. در کهنترین زندگینامه‌ی او که در «چوسان‌زانگ‌جی‌جی» (۵۱۸ م.) باقی مانده، می‌خوانیم که شاه وو که سون‌چوان نام داشت، آن قدر از دیدن دانش و قدرت روحی وی تحت تاثیر قرار گرفت که او را به عنوان معلم ولیعهدش به دربار دعوت کرد. به این ترتیب جی چیان در جنوب چین ساکن شد و بدنه‌ی کار ترجمه‌اش را در آنجا به انجام رساند. امروز بیش از بیست تا از این ترجمه‌ها باقی مانده و رساله‌هایی در سنت مه‌ایانه و مکتبهای دیگر را در بر می‌گیرد، که دمه‌پده و ارته‌پده بخشی از آن محسوب می‌شوند.

سبک ادبی این ترجمه‌ها و کیفیت‌شان به نسبت متنوع است. برگردان کلمه به کلمه‌ی واژگان سانسکریت به چینی و سبکی زمخت اولیه، احتمالاً به دوران جوانی جی چیان مربوط می‌شود. ترجمه‌های روان‌تر و سلیسی که در آن اسامی غیرچینی به آواهای چینی برگردانده شده، احتمالاً به دوران اقامتش در پادشاهی وو مربوط می‌شود. جی چوان در اواخر عمر به جرگه‌ی راهبان تارک دنیا پیوست و به معبدی در کوهستان رفت و آنجا منزوی شد. وقتی در سال ۲۵۲ م. درگذشت، شاه وقت وو که سون لیانگ نام داشت، سوگنامه‌ای برای آن معبد نوشت و در آن بابت مرگ او ابراز همدردی کرد.

سبک آثار جی چیان در دوران پختگی‌اش به متون ادیب دیگری به نام کانگ‌سن‌گویی (康僧會) شباهت دارد که در همان زمان در دربار وو فعال بوده است. این کانگ‌سن‌گویی به خاطر سبک روان و زبان شیوایش در ادبیات چینی مشهور است، در اصل فرزند یک بازرگان سغدی بود که به سال ۲۴۷ م. در گیائوچی (交趾) -نزدیک هانوی در شمال ویتنام- امروزمین زاده شده بود. او نیز یکی از مترجمان مهم آثار بودایی به زبان چینی بود و به سال ۲۸۰ م. درگذشت.

فهرست مترجمان را می‌توان به همین ترتیب ادامه داد و تبار ایرانی‌شان را باز نمود. یک مبلغ بودایی دیگر، کانگ مَنگ شیانگ نام داشت که بین سالهای ۱۹۴-۲۱۰ م. فعال بود و نخستین کسی بود که در استان کانگ‌جو متون بودایی را به چینی ترجمه کرد. دیگری راهبی پارتی بود به اسم تان‌تی که در حدود سال ۲۵۴ م. فعال بود. دیگری پوین (درگذشته‌ی حدود ۲۵۹ م.) بود که از مهاجران سکا-تخاری به شمار می‌آمد. آن فاجین (۳۰۶-۲۸۱ م.) هم بود که تباری پارتی داشت. سُریمیتَره که چینی‌ها او را پو می‌نامیدند نیز مردی سکا-تخاری بود و بین سالهای ۳۱۷-۳۲۲ م. قلم می‌زد. فوتوتنگ (قرن چهارم م.) که بعدها به مقام مشاور امپراتور هم رسید نیز از مردم سغد یا خوارزم بود. جنانه‌گوپته (۵۹۲-۵۶۱ م.) و شیکشاناندا (۶۵۲-۷۱۰ م.) دانشمندان و مترجمان دیگری بودند که از سرزمین گنداره برخاسته بودند. گذشته از اینها، در کتاب «لیانگ شو» که در قرن هفتم م. نوشته شده، گزارشی از پنج راهب اهل کابل (کی‌پین) می‌بینیم که در ۴۸۵ م. به آنسوی دریاهای دوردست، به سرزمین فوسانگ (احتمالا ژاپن) سفر کردند تا آیین بودا را تبلیغ کنند. مردی از اهالی کابل هم بود به نام پَرَجَنه که به ژاپن رفت و استاد کاکوئی (空海) -بنیانگذار مکتب شین‌گون- در زمینه‌ی متون سانسکریت و دین بودایی محسوب می‌شد.

در قرن چهارم م. مهمترین مترجم آثار بودایی به زبان چینی مردی بود به نام کوماراجیوا^{۱۰۴۰} (به چینی: 鳩摩羅什) که در سال ۳۴۴ م. زاده شده بود. او نیز سکا-تخاری بود و از مهاجران ایرانی‌ای بوده که به چین غربی کوچیده بوده‌اند. پدرش مردی کشمیری بود به نام کوماراینه که به طبقه‌ی برهمن تعلق داشت و مادرش زنی اشرافی از سکا‌های کوشانی بود به نام جیوا. پدربزرگش را چینی‌ها تاتو می‌نامند و

¹⁰⁴⁰ Kumārajīva

گفته‌اند که راهب بودایی نامداری بوده است. پدرش هم انگار دانشمندی بودایی بوده باشد. چون مدتی در پامیر ساکن بود و در نهایت به دربار کوشان‌ها رفت و در آنجا مقیم شد. او در آنجا با خواهر شاه کوشانی ازدواج کرد. این زن بودایی پرهیزگاری بود و بعد از بزرگ کردن کوماراجیوا تا هفت سالگی به صومعه‌ای بودایی پیوست و باقی عمر را عزلت گزید.

کوماراجیوا که زیر نظر مادرش آموزش می‌دید، در هفت سالگی بخش مهمی از متون بودایی را در حافظه داشت و در ۹ سالگی همراه خانواده‌اش به کشمیر رفت و دو سه سال را آنجا ماند. بعد باز به کاشغر بازگشت. با وجود آن که هنوز کودکی بیش نبود، در کاشغر موفق شد دو پسر حاکم یارکند را به آیین بودایی بگرواند. او در کاشغر با متون ودایی و اخترشناسی کهن ایرانی آشنا شد و بر متون رازورزانه‌ی بودایی تسلط یافت. در دوازده سالگی همراه مادرش به تورفان رفت که در کناره‌ی دولت عظیم کوشانی قرار داشت، و به عنوان یکی از مراکز دین بودایی ده هزار راهب را در خود جای می‌داد. کوماراجیوا ابتدا در مکتب ساروستی‌واده آموزش دید، بعد به حلقه‌ی شاگردان بوداسوامین^{۱۰۴۱} پیوست و در نهایت وقتی که در تورفان ساکن شد، به جریان مه‌ایانه گرایید. بوداسوامین راهب بودایی بانفوذی بود از پیروان مکتب ساروستی‌واده که از طرف شاه کوشانی به سمت ریاست همه‌ی معبد‌های بودایی در کل این قلمرو برگزیده شده بود.

کوماراجیوا تا سن بیست سالگی چندان بلندآوازه شده بود که در دربار شاه کوشانی مقامی برای خود بیابد. او به ویژه در بحث با رهبران دینی رقیب کوشا بود و به خاطر مغلوب کردن دانشمندان غیربودایی شهرتی به هم رسانده بود. در ۳۷۹ م. شهرت او به دربار چین هم رسید و امپراتور فوجیان (苻堅) از «دودمان

¹⁰⁴¹ Buddhasvāmin

چین پیشین^{۱۰۴۲} از او دعوت کرد تا به پایتختش در چانگ‌آن بیاید.^{۱۰۴۳} آورده‌اند که او سردار نامدارش لو گوانگ را با ماموریت فتح پایتخت کوشان‌ها و به همراه آوردن این دانشمند بودایی با سپاهی گران به این قلمرو گسیل کرد.^{۱۰۴۴} اما این افسانه‌ای بیش نیست. چون دولت کوشان در زمان یاد شده از تمام دولتهای مستقر در چین نیرومندتر بود و این لوگوانگ هم سرداری سرکش بود که با سپاهیانش ابتدا به قلمرو کوشانی حمله برد و بعد از شکست خوردن در سال ۳۸۶ م بنای سرکشی گذاشت و برای خود ادعای تاج و تخت کرد. احتمالاً این افسانه از آنجا شکل گرفته که در جریان تاخت و تازهای لوگوانگ در غرب چین، کوماراجیوا که در این هنگام مردی چهل ساله بود، به دست سربازانش اسیر شد. لوگوانگ که خودش بودایی نبود، به اهمیت این دانشمند کوشانی پی نبرد و او را سالها در زندان نگه داشت.

کوماراجیوا تازه در این هنگام با زبان چینی آشنا شد و این زبان را فرا گرفت.^{۱۰۴۵} در این میان فوجیان که بر دولت چین پیشین فرمان می‌راند، به دست خاندان یائو سرنگون شد. باز این داستان را نقل کرده‌اند که شاه جدید که یائو شینگ نام داشت، آوازه‌ی کوماراجیوا را شنید و از لو گوانگ درخواست کرد تا او را آزاد کند و به نزد وی بفرستد. اما خاندان لو نپذیرفتند. در نتیجه یائو ارتشی بزرگ بسیج کرد و با خاندان لو وارد جنگ شد و ایشان را شکست داد.^{۱۰۴۶} این که آزاد کردن کوماراجیوا دلیل جنگ این دو خاندان بوده باشد، بسیار بعید و نامحتمل است. احتمالاً سیر اصلی حوادث چنین بوده که خاندان لو، همان طور که در جریان درگیری با کوشان‌ها کوماراجیوا را اسیر کردند، بعد از شکست خوردن از دولت چین پیشین دچار چنان

¹⁰⁴² Former Qin Dynasty

¹⁰⁴³ Kumar, 2005: 107.

¹⁰⁴⁴ Duan, 1995: 94.

¹⁰⁴⁵ Nan, 1997: 84.

¹⁰⁴⁶ Kumar, 2005: 108.

اغتشاشی شدند که در آن میانه کوماراجیوا توانست بگریزد. او احتمالا به سوی شرق فرار کرده، و به این شکل وارد قلمرو چین شرقی شده است. به هر صورت، در سال ۴۰۱ م. او را می‌بینیم که در دربار چانگ‌آن سکونت گزیده و مورد احترام شاه است. احتمالا افسانه‌های یاد شده درباره‌ی اشتیاق شاهان چین پیشین برای دعوت از وی و جنگهایی که در این امتداد بروز کرده، روایتی است که شاگردانش در چانگ‌آن سرهم کرده‌اند. یکی از دلایل رواج این افسانه‌ها، نفوذی است که کوماراجیوا بر شاه یائو شینگ یافت. او در عمل به استاد و مشاور شاه چین پیشین تبدیل شد و بسیاری از سیاستهای آشتی‌جویانه و انسان‌دوستانه‌ی این شاهان را ناشی از تاثیر آموزه‌های وی دانسته‌اند. کوماراجیوا معبد‌ها و برج‌های بسیاری در این قلمرو بنا کرد و سوتره‌های بودایی را به زبان چینی ترجمه کرد که در میانشان سوتره‌ی الماس و سوتره‌ی آمتابه به شمار است. آورده‌اند که در زمان اقامت او در این سرزمین، ۹۰٪ مردم تابع دولت چین پیشین به دین بودایی گرویدند. کوماراجیوا در واقع دین بودایی چینی را با ترجمه‌های خود متحول ساخت. او به جای نظام قدیمی «گه‌یی» که بر تطبیق مفاهیم سانسکریت با مفاهیم همتای چینی (در بافتی تائویی و گاه کنفوسیوسی) مبتنی بود، ترجمه‌هایی آزادتر و معناگراتر را به دست داد که به خاطر شفافیت و پرداختگی مضمون‌شان شهرت و محبوبیت فراوانی به دست آورد.^{۱۰۴۷} کوماراجیوا چهار شاگرد مهم و برجسته داشت که عبارت بودند از: دائوشنگ (道生) که در ترجمه‌ی سوتره‌ی الماس با او همکاری داشت، سنگ‌جائو (僧肇)، دائو رونگ (道融) و سنگ‌روئی (僧叡).

¹⁰⁴⁷ Nattier, 1992: 186.

با این مرور کوتاه بر تاریخ متون بودایی در چین آشکار می‌شود که آیین مهاییانه‌ی چینی را باید دنباله‌ی مستقیم و بی‌گسستِ روایتی غالب از دین بوداییِ ایران شرقی دانست. برداشت رایجی که با نادیده گرفتن تمام این شواهد، زبان سغدیِ رایج در راه ابریشم و هویت ایرانیِ مبلغان بودایی را نادیده می‌گیرد، گذشته از آن که تاریخی صریح و روشن را تحریف می‌کند، پیوند انداموار میان آرای بودایی چینی و اندیشه‌های ایرانی را نیز مخدوش می‌سازد و به این ترتیب راه را بر فهم درستِ نخستین متون بودایی در چین می‌بندد. بدفهمی کلیدواژگان چینی و ناهموازیِ برابرنهادهای سانسکریت‌شان در بسیاری از موارد بدان دلیل است که متونِ مورد نظر با واسطه‌ی مترجمانی نقل شده‌اند که زبان مادری‌شان سغدی، بلخی یا خوارزمی بوده و چه بسا که متون پایه‌شان برای نگاشتن نسخه‌ی چینی نیز به این زبان بوده باشد. دست کم از نوشتارهای کشف شده در تورفان می‌دانیم که منابع غنی و مهمی به زبان سغدی وجود داشته‌اند و چه بسا که بتوان این سخن را به زبانهای بلخی و خوارزمی نیز تعمیم داد، که داده‌های سخت اندک و جسته و گریخته درباره‌شان در دست داریم.

خوشه‌ی دیگری از شواهد که تاثیر باورهای ایرانی در شکل‌گیری بودایی‌گری چینی را نشان می‌دهد، به روایت‌های مربوط به معبد شائولین و بنیانگذار آن مربوط می‌شود. موسس این معبد مردی بود به نام بودیدارما که به روایتی جنگاور بزرگی هم محسوب می‌شد و باید به عنوان بنیانگذار واقعی آیین چان (ذن) معرفی‌اش کنیم. درباره‌اش داستانهای تخیلی زیادی بر سر زبان است. اما این را می‌دانیم که برای مدتی طولانی در غارهای کوه سونگ‌شان می‌زیسته و بعد هم به استاد اعظم معبد شائولین تبدیل شده است. آنچه درباره‌ی خود بودیدارما می‌دانیم، سخت با افسانه‌های عجیب در آمیخته است. منابع اصلی ما در این مورد سه متن باستانی است.

اولین منبع، «بایگانی معابد بودایی در لویانگ» (لویانگ چیه لانجی: 洛陽伽藍記) که به سال ۵۴۷ م. به دست راهبی به نام یانگ شوانجی (楊街之) نوشته شده است. راهبی به نام تانلین (曇林) که در ۵۰۶ م. زاده شد و در ۵۷۴ م. درگذشت، مقدمه‌ای بر متن «دو درگاه و چهار تمرین» نوشته که به یک قرن بعد مربوط می‌شود.^{۱۰۴۸} این کهنترین متنی است که به شاگردان بودیدارما اشاره کرده و نام دو تن از مهمترین ایشان - دائویو (道育) و هویی که (慧可) - را ثبت کرده است.^{۱۰۴۹} تانلین را به طور سنتی شاگرد بودیدارما دانسته‌اند. اما به احتمال زیاد او شاگرد هویی که بوده است.^{۱۰۵۰} حدود صد سال بعد، در قرن هفتم دائوشوان (道宣) که در فاصله‌ی سالهای ۵۹۶ تا ۶۶۷ م. می‌زیست، «زندگینامه‌هایی بیشتر از راهبان برجسته» (شوگائوشنگ‌جیان: 續高僧傳) را نوشت.

کهنترین این منابع که به سال ۵۴۷ م. نوشته شده، به صراحت نوشته که بودیدارما راهبی پارسی بوده که از آسیای مرکزی به چین آمده است.^{۱۰۵۱} بنابراین این باور عمومی و رایج که او را هندی می‌پندارند، او ابداعی متاخر و نامربوط است. جالب آن که این قدیمی‌ترین متن، تنها به تبار ایرانی‌اش اشاره نکرده و قومیت او را صریحاً «پارسی» دانسته است.^{۱۰۵۲} این گزارش در متونی که صد سال بعد نوشته شده‌اند، دستخوش تغییری عمده شده است. در منابع قرن ششم و هفتم م. بودیدارما را شاهزاده‌ای از جنوب هند دانسته‌اند. در دیباچه‌ی نوشته شده به قلم تانلین می‌خوانیم که او سومین پسر شاهزاده‌ای هندی بوده،^{۱۰۵۳} و دائوشوان نوشته

¹⁰⁴⁸ Broughton, 1999: 8.

¹⁰⁴⁹ Broughton, 1999: 9.

¹⁰⁵⁰ Broughton, 1999: 53.

¹⁰⁵¹ Broughton, 1999: 54-55.

¹⁰⁵² Dumoulin, 2005: 85-90.

¹⁰⁵³ Broughton, 1999: 8; Dumoulin, 2005: 89.

که او هم شاهزاده محسوب می‌شده و هم «یک هندی جنوبی از کاست برهمن» (نان تیان‌جو پولوئومِن جونگ: 南天竺婆羅門種)^{۱۰۵۴} بوده است.^{۱۰۵۵} سخنی که با توجه به نظام کاستی هندیان کاملاً نادرست است. یعنی در این چارچوب طبقاتی اعضای کاست برهمن نمی‌توانند به پادشاهی برسند.^{۱۰۵۶} تنها اعضای طبقه‌ی جنگاوران (کشتیه) هستند که مقامهای سیاسی و نظامی را به دست می‌آورند.^{۱۰۵۷}

بر مبنای همین گزارش اخیر است که در بیشتر متون جدید بودیدارما را فرزند شاه کانچی‌پورام می‌دانند که در استان تامیل‌نادو، در جنوب هند قرار دارد و در قرن هفتم تا نهم میلادی پایتخت دولت پالاواس بوده است.^{۱۰۵۸} این برداشت از آنجا ناشی شده که چند تن از دانشمندان بودایی در این شهر مقیم بوده‌اند و بندرگاه این شهر هم به ویژه در قرون میانه با جزایر فیجی و تایلند روابط بازرگانی داشته است. اما ایراد این تفسیر آن است که منابع چینی نه به این شهر اشاره کرده‌اند و نه به دولت پالاواس. یعنی کل این برداشت از ذهن نویسندگانی برخاسته که با پیش‌فرض زاده شدن بودیدارما در جنوب هند به نقشه‌ی این منطقه نگریسته‌اند و این شهر را بهترین نامزد در این مورد یافته‌اند.

اگر به جای خیالپردازی، به اسناد بنگریم، می‌بینیم که کهنترین اشاره به سرزمین زادگاه بودیدارما، به چهار قرن بعد از دوران وی، و سال ۹۰۶ م. مربوط می‌شود. در این هنگام تازه ارتباط تجاری میان جنوب هند و چین غربی برقرار شده بود و تقریباً اطمینان داریم که پیش از این دوران چنین راهی وجود نداشته

¹⁰⁵⁴ Dumoulin, 2005: 87.

¹⁰⁵⁵ Dumoulin, 2005: 87.

¹⁰⁵⁶ Dumoulin, 2005: 89.

¹⁰⁵⁷ Broughton, 1999: 2.

¹⁰⁵⁸ Zvelebil, 1987: 125.

است. تازه در این دوران متاخر هم تنها اشاره‌ای مبهم به زادگاه بودیدارما می‌بینیم. در منابع عصر تانگ نوشته شده که بودیدارما از سرزمینی می‌آمد که نامش به صورت 香至 ثبت شده است و می‌توان آن را «انتهای عطر» ترجمه کرد. احتمالاً این عبارت در دوران تانگ به صورت «کانگ‌جی» خوانده می‌شده است. پژوهشگری به نام تستومو کامبه^{۱۰۵۹} در سال ۲۰۰۷ م ادعا کرد که این نام همان کانچی‌پورام را نشان می‌دهد. دلیلش هم این بود که در زبان تامیلی «کانچی» یعنی «جواهر» یا «کمر بند جواهر نشان»، و «پورام» نامی قدیمی برای شهرهاست.^{۱۰۶۰}

این تفسیر به نظرم کاملاً نادرست است. کامبه به روشنی گزارشهای قدیمی‌تر درباره‌ی زادگاه بودیدارما را نادیده انگاشته و تنها روایت متاخرتری را مورد توجه قرار داده که او را سومین پسر شاهزاده‌ای از جنوب هند می‌داند. از سویی کامبه دلیل قانع‌کننده‌ای برای همسان‌پنداشتن این دو نام پیشنهاد نکرده، و از سوی دیگر آثار بازمانده از دین بودایی در این شهر بسیار بسیار نادر هستند. در واقع کانچی‌پورام از دیرباز یکی از شهرهای مقدس هندوویی محسوب می‌شده و هنوز هم چنین است. باستان‌شناسان جز یک تندیس بودا، نشانی از هنر، نمادهای دینی، یا معبد بودایی را در این شهر پیدا نکرده‌اند.

این غیاب شواهد باستان‌شناختی، البته به معنای غیاب کامل بوداییان در این منطقه نیست. احتمالاً در دوران ساسانی جمعیتی از بوداییان در این شهر می‌زیسته‌اند. زولیل که دیدگاه کامبه را پذیرفته، به نام دو تن از زمامداران پالاوا در قرن چهارم م اشاره کرده که بوداورمن و بودایانکور نامیده می‌شده‌اند. از یک بوداورمن دیگر هم خبر داریم که در حدود ۵۴۰-۵۶۰ م در این شهر می‌زیسته و یکی از مفسران بودایی به نام بوداگوسه

¹⁰⁵⁹ Tstuomu Kambe

¹⁰⁶⁰ Kambe, 2007.

هم در قرن پنجم میلادی مدتی را در این شهر گذراند. او از یک زایر چینی به نام هسیان تسانگ که در قرن هفتم میلادی به هند سفر کرده بود، نقل کرده که در شهری به نام «کانچین پولو» ده هزار راهب بودایی و بیش از صد معبد بودایی وجود داشته است. او از این داده‌ها نتیجه گرفته که کانچی پورام در سراسر این دوران یکی از دژهای نیرومند آیین بودایی در جنوب هند بوده است، و بنابراین طبیعی بوده که بودیدارما از چنین سرزمینی برخیزد.^{۱۰۶۱}

برداشت زونبیل هم به نظرم قانع کننده نیست. بی‌شک بسیاری از شخصیت‌های بودایی که اصولاً زندگی‌شان را در سفر و تبلیغ مرام‌شان می‌گذراندند، به شهرهای گوناگون جنوب هند نیز سفر کرده و در این منطقه نیز روزگاری را گذرانده‌اند. همچنین کاملاً روشن است که دولتمردان و شاهزادگان قلمروهای متفاوت جنوب هند می‌توانسته‌اند به آیینها و کیش‌های متفاوت بگروند. اما از تمام اینها نمی‌توان نتیجه گرفت که کانچی پورام یک دژ استوار و مرکز دینی مهم بودایی‌ها بوده است. با وجود کاوشهای باستان‌شناختی فراوان، در این شهر هیچ اثر باستانی مهمی که اقامت و ریشه‌دار بودن دین بودا را نشان دهد، پیدا نشده و دقیقاً به همین دلیل احتمال می‌دهم اشاره‌ی جهانگرد چینی به کانچین پولو، ربطی به این شهر نداشته باشد. هرچند بیشتر مورخان معاصر همین برداشت زونبیل را پذیرفته‌اند.^{۱۰۶۲} از سوی دیگر منابع هندی به روشنی نشان می‌دهند که شاهان دودمان پالاوا هندو بوده‌اند و مراسم دینی هندویی را با تاکید و شکوه فراوان برگزار می‌کرده‌اند.^{۱۰۶۳} در میان‌شان تنها شاه غیرهندوی مشهوری که وجود دارد، ماهندراورمن اول^{۱۰۶۴} است که او

¹⁰⁶¹ Zvelebil, 1987: 125–126.

¹⁰⁶² Kulke and Rothermund, 2000: 121–122.

¹⁰⁶³ Nilakanta Sastri, (1955) 2002: 92.

¹⁰⁶⁴ Mahendravarman I

هم پیرو کیش جین بوده، و نه بودایی، و بعد از مدتی بار دیگر به دین هندویی بازگشته است. در ضمن در متون بودایی هندی اشاره‌ای به این شهر وجود ندارد و معلوم است که اهمیتی نزد پیروان این دین نداشته است. در حالی که کانچی پورام در سنت هندویی شهری مهم محسوب می‌شده و یکی از هفت نقطه‌ی مقدس در ادبیات هندویی است.

در زمینه‌ی دین هندو، تنها نقاطی خاص (کشره/ کشور) هستند که رهایی غایی روح (موکشا) در آنها انجام می‌پذیرد. یکی از کهنترین متونی که به این موضوع اشاره کرده، «گارودا پورانا» (गरुड पुराण) نام دارد که در میان هفت جایگاه مقدس موکشا، در کنار شهرهایی مانند بنارس و ماتورا از کانچی پورام نیز یاد کرده است. این شهر از قدیم یکی از مهمترین مراکز پرستش ویشنو بوده و مهمترین معبد این ایزد نیز در آنجا قرار دارد.

از همه‌ی این بحثها بر می‌آید که بودایی پنداشتن این شهر و منسوب ساختن بودیدارما به کانچی پورام مبنا و پایه‌ای تاریخی ندارد. سایر شهرهای جنوب هند (کوچی، کِراالا، موزیریس) یا سریلانکا نیز که به عنوان زادگاه بودیدارما پیشنهاد شده‌اند، همین وضعیت را دارند و حتا پشتیبانی از همین استدلال کمینه نیز برخوردار نیستند. گذشته از آن که در قرن ششم میلادی سفر کسی از جنوب هند به منطقه‌ی شاولین نامحتمل می‌نماید، رواج آیین بودایی در این منطقه نیز در آن دوره بسیار محدود بوده و به خصوص در میان طبقه‌ی برهمن که پاسداران دین هندویی محسوب می‌شدند، بعید است. این در حالی است که پیوند میان هنرهای رزمی و پرستشگاه‌ها که به بودیدارما منسوب شده، دقیقاً سنتی پارسی بوده که در ایران زمین عصر بودیدارما رواج داشته، و مرکز توسعه‌ی دین بودایی هم در ایران شرقی بوده که از مجرای مسافران سغدی به منطقه‌ی لویانگ دسترسی داشته‌اند.

کاملاً روشن است که کهنترین روایت که در ضمن بی‌شاخ و برگ‌ترین و ساده‌ترین گزارش هم هست، اصیل‌تر و درست‌تر می‌نماید. تبارنامه‌ی بعدی را بر اساس زندگینامه‌ی بودا ساخته‌اند که مقدسان این دین را مانند بنیانگذارش شاهزاده‌هایی هندی قلمداد می‌کند. پژوهشگران معاصر معمولاً کهنترین نقل قول را، که کاملاً محتمل و سازگار با بافت تاریخی هم هست، نادیده گرفته‌اند. ایشان به درستی پیوند بودیدارما با هند جنوبی یا طبقه‌ی برهمن را نامعقول دانسته‌اند،^{۱۰۶۵} و به این نتیجه‌ی محافظه‌کارانه دست یافته‌اند که در کل گزارشهای مربوط به زندگینامه‌ی این شخص نامطمئن و زادگاهش نامعلوم است.^{۱۰۶۶} تنها اشاره‌ی این نویسندگان به پارسی بودن بودیدارما را در متن دومولن می‌خوانیم، که بدون هیچ استدلالی، تنها می‌نویسد:

«بر مبنای توصیف معبد لویانگ، بودیدارما پارسی بوده است. با توجه به ابهامهای حاکم بر ارجاعات جغرافیایی در این دوران، این گزارش را نمی‌توان جدی تلقی کرد.»^{۱۰۶۷}

با تمام احترامی که برای فردریش دومولن گرامی قایل هستم، باید عرض کنم که ایشان احتمالاً با متون چینی و تاریخ روابط ایران و چین در دوران ساسانی آشنایی ندارند. چون اتفاقاً ارجاعهای این دوران – دست بر قضا بیشتر در لویانگ – بسیار دقیق و روشن است و اشاره‌هایی هم که به ایرانیان و پارسها در متون این عصر وجود دارد، نه تنها مبهم نیست، که خیلی شفاف و دقیق است. در حدی که در بیشتر متون میان قبایل سکا و سغدی‌ها و پارتی‌ها پارسی‌ها تمایز قایل می‌شده‌اند. بنابراین دلیلی برای جدی تلقی نکردن این گزارش وجود ندارد. به خصوص که هم کهنترین سند محسوب می‌شود و هم محتمل‌ترین گزینه است.

¹⁰⁶⁵ Dumoulin, 2005: 90.

¹⁰⁶⁶ McRae, 2003: 24; Dumoulin, 2005: 89.

¹⁰⁶⁷ Dumoulin, 2005: 89–90.

امروز بسیاری از مورخان ایران شرقی را زادگاه بودیدارما دانسته‌اند و افغانستان امروزمین را به خاطر موقعیت مرکزی‌اش در آیین بودا محتمل‌ترین گزینه دانسته‌اند.^{۱۰۶۸} برداشتی که من هم با آن موافقم. شاهد دیگری که پیوند بودیدارما با ایرانیان و بی‌ربط بودنش با جنوب هند را نشان می‌دهد، آن است که مردم جنوب هند به قومیت تامیل تعلق دارند که نژادی دراویدی دارند و عنصر ژنتیکی غالب در میانشان بومیان سیاهپوست قدیمی ساکن هند است. در حالی که توصیف چینی‌ها از بودیدارما او را مردی آریایی باز می‌نمایاند. منابع چینی او را به صورت مردی تنومند و ریشو و سپید پوست تصویر کرده‌اند، یعنی عناصری که در مردم سیاه‌چرده و کوچک‌اند تامیل کمیاب است. همچنین برخی از اسناد چینی رنگ چشم او را آبی دانسته‌اند.^{۱۰۶۹} که باز در میان مردم جنوب هند کمیاب است.

درباره‌ی زمان رسیدن بودیدارما به چین و مسیر ورودش چندین روایت وجود دارد. برداشت غالب آن است که او در ابتدای قرن پنجم میلادی در قلمرو وئی شمالی فعالیت داشته است. یانگ شوان‌جی که کهنترین گزارش را به دست داده، می‌گوید که او مردی پارسی بوده که از آسیای مرکزی می‌آمده است. در این حالت بودیدارما یکی از مسافرانی بوده که از شمال غربی و مسیر راه ابریشم به چین وارد شده و مانند سایر راهبان بودایی سغدی به منطقه‌ی لویانگ وارد شده است. دانشیان درباره‌ی مسیر حرکت بودیدارما برداشتی متفاوت را به دست می‌دهد و می‌نویسد که او از نوان‌یوئه به سمت شمال رفت و به قلمرو وئی وارد شد. به این ترتیب او فرض کرده که بودیدارما از راه دریا به چین آمده و از مسیر رود یانگ‌تسه سفر می‌کرده است. این مسیر مسافرتی در قرن هفتم م. رایج و پرتردد بوده است، اما شاهی در دست نیست که در قرن

¹⁰⁶⁸ Ruhe, 2005: 76; Carter, 2010: 112.

¹⁰⁶⁹ Soothill and Hodous, 1995.

پنجم نیز چنین مسیری باب بوده باشد. به خصوص ارتباط آبی چین و جنوب هند در این دورانِ دوردست جای بحث دارد. گزارش دائوشیان عناصر غیرقابل اعتماد دیگری هم دارد، چنان که می‌گوید بودیدارما پیش از ورود به این منطقه صد و پنجاه سال به گردش و تبلیغ مشغول بوده است. با این وجود گزارش دائوشیان که گفته بودیدارما در زمان حکومت سونگ - یعنی پیش از سال ۴۹۷ م. که این دودمان منقرض شد - به چین آمد، پذیرفتنی است و با شواهد دیگر همخوانی دارد.

داستان زندگی بودیدارما چنان که گفتیم، سخت با روایتهای تخیلی آغشته شده است. بدنه‌ی این افسانه‌ها تا قرن دهم میلادی پدید آمده و در بدنه‌ی آیین چان جذب شده بودند. در «وقایع‌نگاری تالار پدرسلاران» (زوتانگ‌جی: 祖堂集) که در سال ۹۵۲ م. نوشته شده، می‌خوانیم که بودیدارما شاگرد استادی به نام پرجناتاره^{۱۰۷۰} بوده و او خود بیست و هفتمین استاد اعظم بودایی در هند محسوب می‌شده است. بودیدارما بعد از آموختن آیین از وی، سه سال را به سفر گذارند و بعد در ۵۲۷ م. به لویانگ وارد شد، و این دوران حکومت دودمان لیانگ (梁) بر چین بود.^{۱۰۷۱} در این متن می‌خوانیم که بودیدارما با امپراتور وو از زمامداران این سلسله ملاقات کرد و تمام کردارهای وی برای پشتیبانی از آیین بودا را بی ارزش دانست و با سخنانی معماگونه تهیا و فارغ شدن از همه چیز را تنها امر ارزشمند قلمداد کرد.^{۱۰۷۲} کسی که نامش در روایت یاد شده به صورت امپراتور وو (وو دی: 武帝) ثبت شده، همان امپراتور شیائوآن (蕭衍) است که بعد از مرگ لقب وو را برایش انتخاب کردند. داستان رویارویی بودیدارما و امپراتور وو بی‌شک ساختگی است، و

¹⁰⁷⁰ Prajñātāra

¹⁰⁷¹ Broughton, 1999: 2.

¹⁰⁷² Broughton, 1999: 2-3.

برای گنجاندن بخشی از تعالیم او در قالبی روایی ابداع شده است. نخستین ردپای این قصه را در متنی به قلم شِنْ‌هویی (神會) می‌بینیم که شاگرد هوای‌ننگِ نامدار بوده و در ۷۵۸ م. به این ماجرا اشاره کرده است.^{۱۰۷۳}

یکی از عناصری که در داستان زندگی بودیدارما زیاد تکرار می‌شود، ماجرای خیره شدنش به دیوار غار است. هم تان‌لین و هم دائوشیان نوشته‌اند که بودیدارما بنیان‌گذار شیوه‌ای از مراقبه بوده که «خیره به دیوار» (بی‌گوان: 壁觀) نام گرفته است.^{۱۰۷۴} این عبارت را «تمرینِ دیوار» هم ترجمه کرده‌اند.^{۱۰۷۵} هدف او از این کار «آرام ساختن ذهن» (آن‌شین: 安心) بوده است. این کهنترین اشاره‌ایست که بودیدارما را بنیان‌گذار یکی از فنون مراقبه می‌داند. درباره‌ی این که شکل اصلی این خیرگی به دیوار چه بوده، اختلاف نظر هست. دائوشیان نوشته که در دوران او کسی راز دقیق این نوع مراقبه را نمی‌دانسته است، اما معمولاً کسانی که پیرو مکتب ذن هستند، آن را با مراقبه‌ی نشسته (زاذن ژاپنی و زوئوچان: 坐禪 چینی) که امروز هم در این آیین رواج دارد، یکی می‌انگارند. اشاره‌ای که این باور اخیر را پشتیبانی می‌کند، در کتاب «بایگانی استادان و شاگردان کِنکاوَتارَه سوترَه» (لنگ‌چیه شی‌زی جی: 楞伽師資記) نوشته‌ی جینگ‌چیه (۷۵۰-۶۸۳ م.) یافته می‌شود که از سویی پیوند بودیدارما با این سوترَه را نشان می‌دهد و از سوی دیگر می‌گوید که او به شکلی نشسته مراقبه می‌کرده است.^{۱۰۷۶}

¹⁰⁷³ McRae, 2000.

¹⁰⁷⁴ Taishō Shinshū Daizōkyō, Vol. 50, No. 2060, p. 551c 06(02).

¹⁰⁷⁵ Broughton, 1999: 9, 66.

¹⁰⁷⁶ Taishō Shinshū Daizōkyō, Vol. 85, No. 2837, p: 1285b 17(05).

در میان داستانهای زندگی بودیدارما یکی هست که بر مبنای آن بودیدارما روزی هنگام مراقبه خوابش گرفت و به مدت هفت سال به خواب فرو رفت. بر اساس یکی از روایتها، این حادثه در میانه‌ی ۹ سال مراقبه‌اش در غاری نزدیک شائولین اتفاق افتاد. وقتی بودیدارما از خواب برخاست، چندان از این موضوع خشمگین شد که پلکهایش را برید و بر زمین انداخت.^{۱۰۷۷} از محل افتادن آنها گیاه چای روید که طعم ذن دارد و خواب را از سر می‌راند.^{۱۰۷۸} همچنین گفته‌اند که بودیدارما طی ۹ سال مراقبه‌اش آنقدر از جای خود تکان نخورد که پاهایش خشکید و از تنش جدا شد. به همین دلیل هم تندیسکهای ژاپنی بودیدارما، او را بدون پا نشان می‌دهند.^{۱۰۷۹}

مشهورترین و مهمترین شاگرد بودیدارما مردی بود به نام هوئی‌که. می‌گویند بودیدارما مایل به پذیرفتن شاگرد نبود و به همین دلیل هوئی‌که مدتی طولانی را بیرون غار محل زندگی او زیر برف نشست. بعد هم وقتی دید همچنان توجهی به او نمی‌شود، بازویش را با شمشیر برید و آن را نزد بودیدارما برد.^{۱۰۸۰} بودیدارما از او پرسید که چه می‌خواهد؟ و هوئی‌که پاسخ داد که آرامش ذهن را می‌طلبد. بعد بودیدارما گفت که هوئی‌که باید ذهنش را در مقابل او نمایان سازد، تا بتواند آسوده‌اش سازد، و با این سخن هوئی‌که به روشن شدگی رسید. ناگفته نماند که دائوشیان نوشته که این راهزنان بودند که بازوی هوئی‌که را بریدند.^{۱۰۸۱}

باور چینی‌ها چنین است که بودیدارما بعد از ورود به این معبد و بر عهده گرفتن رهبری راهبان‌ش، از ناتوانی و لاغری ایشان ناخوشنود شد و برای آن که بدنی سالم به ایشان هدیه کند، گذشته از فنون مراقبه

¹⁰⁷⁷ Maguire, 2001: 58.

¹⁰⁷⁸ Watts, 1962: 106.

¹⁰⁷⁹ Dumoulin, 2005: 86.

¹⁰⁸⁰ Maguire, 2001: 58.

¹⁰⁸¹ Broughton, 1999: 62.

و آرامش ذهن، تمرینی بدنی به نام «هجده دست ارهت» (شی با لوهان شو) را به ایشان آموزاند.^{۱۰۸۲} سنن محلی فراوانی وجود دارد که مدعی است بودیدارما بعد از ترک شائولین به گوشه و کنار سفر کرده و دانش خویش درباره‌ی آیین بودایی مه‌ایانه و همچنین هنرهای رزمی را به شاگردانی فراوان آموزانده است. مکتبها و سبک‌های رزمی گوناگونی در سوماترا، تایلند، اندونزی، و مالزی وجود دارند که پیشینه‌ی خویش را به این مرد باز می‌گردانند. مالایی‌ها بودیدارما را موسس ورزش رزمی بومی‌شان می‌دانند، که سیلات خوانده می‌شود.^{۱۰۸۳}

امروز بسیاری از مورخان هنرهای رزمی اعتقاد دارند اصولا ماجرایی ارتباط بودیدارما و کونگ فوی چینی چیزی بیش از یک آفریده‌ی تخیلی و اساطیری نیست.^{۱۰۸۴} هنینگ که یکی از نامدارترین این مورخان است، می‌گوید که اصلا داستان بودیدارمای رزمی‌کار از یک رمان عامه‌پسند گرفته شده که برای نخستین بار در سال ۱۹۰۷م در مجله‌ای ادبی چاپ شد. این قصه به سرعت در منابع غیررسمی دیگری که درباره‌ی هنر رزمی شائولین نوشته شده بود، پخش شد، تا آن که در ۱۹۱۹م به اولین کتاب مرجع مدرن درباره‌ی تاریخ فرهنگ چین نیز راه یافت. از دید این نویسنده این روایت به کلی جعلی است و مخلوق ادبیات ابتدای قرن بیستم میلادی است.^{۱۰۸۵}

با این وجود شواهدی هست که ارتباط میان بودیدارما و هنرهای رزمی را نشان می‌دهد. هرچند تمام این روایتها جدید هستند و هیچ بعید نیست به تاریخ واقعی زندگی این مرد ربطی پیدا نکنند. مهمترین برگه

¹⁰⁸² Wong, 2001.

¹⁰⁸³ Awab and Sutton, 2006.

¹⁰⁸⁴ Henning, 1994: 1–7.

¹⁰⁸⁵ Henning and Green, 2001: 129.

آن که می‌گویند پس از آن که این مرد معبد شائولین را ترک کرد، دو رساله به قلم وی را در آنجا یافتند. یکی از آنها «تغییر کلاسیک ماهیچه» (یی جین جینگ: 易筋經) نام دارد و تا روزگار ما باقی مانده است.^{۱۰۸۶}

دیگری «متن کلاسیک شستشوی مغز استخوان» (شی سوئی سینگ) نام داشته و از دست رفته است.^{۱۰۸۷}

«دگرگونی کلاسیک ماهیچه‌ها» کهنترین سندی هم هست که ارتباط میان بودیدارما و هنرهای رزمی شائولین را نشان می‌دهد و این مرد را بنیان‌گذار ورزش در این معبد می‌داند.^{۱۰۸۸} در میان مکاتب امروزی، سبک رزمی چی‌گونگ (气功) تبار خود را به آموزه‌های بودیدارما و این متن می‌رساند^{۱۰۸۹} و این که ادعای استادان این سبک تا چه پایه درست است، جای بحث دارد. چون قدیمی‌ترین اسنادی که به پیوند میان این سبک و بودیدارما اشاره می‌کنند، و اصولاً وجود این سبک را نشان می‌دهند، به قرن هفدهم م. باز می‌گردد و به سال ۱۶۲۴ م. نوشته شده است.^{۱۰۹۰}

هنرهای رزمی تنها خوشه‌ای از معانی نیست که تبارش را به بودیدارما بر می‌گردانند. به تدریج مجموعه‌ای از گفتارها و آموزه‌ها به بودیدارما منسوب شد که همه‌شان را امروز می‌توان در متنی به نام «مجموعه‌ی شش دروازه‌ی شائوشی» (شائوشی لیو من جی: 少室六門集) یافت. این مجموعه شش رساله را در بر می‌گیرد که درازای متفاوتی دارند. گوشزد کردن این نکته هم لازم است که شائوشی در چینی به

¹⁰⁸⁶ Haines, 1995: chap. 3.

¹⁰⁸⁷ Lin, 1996: 183.

¹⁰⁸⁸ Shahr, 2001: 165-173.

¹⁰⁸⁹ Wong, 2002: 19-22.

¹⁰⁹⁰ Shahr, 2001: 165.

معنای تالار کوچک است، اما در ضمن نام قله‌ای هم هست که شائولین بر آن ساخته شده است. از این رو در عنوان این رساله بازی کلماتی به چشم می‌خورد. تقریباً قطعی است که این متن به نویسندگانی متاخرتر تعلق دارد. هرچند یکی از آنها به نام «دو نوع درگاه» (二種入) بسیار قدیمی است و شاید بخشهایی از آموزه‌های راستین بودیدارما را حفظ کرده باشد.^{۱۰۹۱} همین رساله در مجموعه‌ی رساله‌های چینی مه‌ایانه هم با عنوانی طولانی‌تر یافت می‌شود. نام آن در این مجموعه چنین است: «تصویر استاد اعظم بودیدارما درباره‌ی تشخیص مه‌ایانه و ورود به راه، از مجرای چهار تمرین و مراقبه» (菩提達磨大師略辨大乘入道)

(四行觀)

یکی از مشهورترین شعرهای موجود در این مجموعه، چنین است:^{۱۰۹۲}

«در واژگان و نامه‌ها یافت نمی‌شود،

با اشاره کردن به ذهن شخص

باعث می‌شود او به طبیعت راستین خویش بنگرد و

به روشن‌شدگی دست یابد.»

این شعر هم ربطی به بودیدارما ندارد و جعلی است. به خصوص دو بند اول آن از سوتره‌ی لَنکاوتاره گرفته شده، که با مکتب ذن پیوند نزدیکی دارد. اما شعر یاد شده متاخرتر است و دومولن زمان سروده شدنش را

سال ۱۱۰۸ م می‌داند.^{۱۰۹۳}

¹⁰⁹¹ Red Pine, 1989.

¹⁰⁹² Dumoulin, 2005: 85.

¹⁰⁹³ Dumoulin, 2005: 102.

با وجود شباهت نمایان میان آرای بودیدارما و مکتب مه‌ایانه، و به خصوص همسانی آرای او درباره‌ی نابسند بودن زبان برای بیان حقیقت، که در لنکاوتاره سوتره نیز دیده می‌شود، چنین می‌نماید که بودیدارما در زنجیره‌ای رسمی از استادان بودایی نمی‌گنجیده است. یعنی چنین می‌نماید که او در ابتدای کار راهبی عادی و عضوی سرسپرده به یکی از مکتبهای بودایی دوران خودش نبوده است. این را از آنجا در می‌یابیم که سلسله‌ی استادانش به درستی مشخص نیست.

این ابهام به نام واقعی او نیز بسط می‌یابد. بی‌شک بودیدارما لقب این مرد بوده و اسم واقعی‌اش را پنهان می‌کرده است. آخرین سند کهنی که درباره‌ی زندگی بودیدارما در دست داریم، کتابی است به نام «بایگانی جینگ‌ده درباره‌ی انتقال چراغ» (جینگ‌ده چوان‌دنگ لون: 景德傳燈錄) که مردی به نام دایوآن (道原) آن را در سال ۱۰۰۴ م. نوشته است. چیز جدیدی که در این متن می‌خوانیم آن است که بودیدارما در اصل «بودیتاره» نام داشته و بعدتر استادش پرجناتاره نامش را به بودیدارما تغییر داد.^{۱۰۹۴} یک استاد ژاپنی ذن به نام کای‌زن که کتابی به همین نام دارد، در قرن سیزدهم مطلبی مشابه را نقل کرده است.^{۱۰۹۵} تبتی‌ها هم او را «بودیدارموتارا» یا «دارموتارا» می‌نامند که لقبی است بر ساخته شده از روی کلمه‌ی دارما (آیین).^{۱۰۹۶}

سوزوکی با مرور منابع مربوط به بودیدارما به این نتیجه رسیده که در قرن ششم و هفتم میلادی، هنوز زنجیره‌ی پیوند دهنده‌ی بودیدارما با سایر استادان بودایی برای چینی‌ها روشن نبوده است. تازه در قرن ششم بود که سیاهه‌ای از شاگردان مهم او گردآوری شد و در قرن هفتم به سلسله‌ای از شاگردان و استادان

¹⁰⁹⁴ Broughton, 1999: 119.

¹⁰⁹⁵ Cook, 2003.

¹⁰⁹⁶ Goodman and Davidson, 1992: 65.

تبدیل شد که در هر دوره یکی را پدر معنوی این جریان قلمداد می‌کرد. در قرن هفتم میلادی، احتمالاً در واکنش به مکتبهای بودایی رقیب که خاستگاه رویکرد ذن را مشکوک می‌دانستند، سلسله‌ی یاد شده به پیش از بودیدارما هم تعمیم یافت، به شکلی که استادش پرجناتاره را بیست و هفتمین پدر معنوی بودایی‌های هندی دانست و به این ترتیب بودیدارما را بیست و هشتمین رهبر بودایی‌گری در هند قلمداد کرد.^{۱۰۹۷} برداشتی متاخر و نادرست که برای سرپوش نهادن به استقلال این شخصیت و جدا بودنش از جریان اصلی توسعه‌ی بودایی‌گری ابداع شده بود،^{۱۰۹۸} و در ضمن هویتی هندی و بوداگونه (شاهزاده، برهمن، ...) را نیز برای بودیدارما جعل می‌کرد.

کهنترین تلاش برای این پیشینه‌تراشی را در «کتیبه‌ی گور فارو (法如)» می‌بینیم که شاگرد هونگ‌رن (۶۷۴-۶۰۱ م.) بود و در فاصله‌ی ۶۳۸ تا ۶۸۹ م. می‌زیست. او در این کتیبه استادش را پنجمین و بودیدارما را نخستین پدر معنوی دانسته است.^{۱۰۹۹} کمی بعد از او، یونگ‌جیا شوان‌جوئه که در فاصله‌ی سالهای ۶۶۵ تا ۷۱۳ م. می‌زیست، و شاگردِ هوئی‌نگ نامدار، یعنی ششمین پدر معنوی بود، «سرود روشن شدگی» (جنگ‌دائو گه: 證道歌) را نوشت و در آن بودیدارما و بیست و هشتمین جانشین بودا دانست که سلسله‌ی استادانش در انتهای این خط به خودِ ساکیامونی بودا می‌رسید.^{۱۱۰۰}

این الگوی اعتقاد به زنجیره‌ای مشخص و استوار از استادان و شاگردان، در سایر مکتبهای بودایی وجود ندارد و تنها در سنت ذن است که رعایت می‌شود. سوزوکی دلیل ظهور چنین سبکی از اعتباریابی را

¹⁰⁹⁷ Suzuki, 1949: 168.

¹⁰⁹⁸ Yampolski, 1999: 5-6.

¹⁰⁹⁹ Dumoulin, 1993: 37; Cole, 2009: 73-114.

¹¹⁰⁰ Chang, 1967: 37-49.

واکنش به حمله‌ی مکتبه‌ای رقیب بودایی در قرون ششم و هفتم میلادی می‌داند. هرچند بی‌شک هدف از این پیشینه‌تراشی دستیابی به اعتبار و هویت تاریخی بوده است، اما این نکته اهمیت دارد که از همان ابتدای کار رسم تعیین جانشین و احترام به برجسته‌ترین شاگرد استاد پیشین، در میان پیروان بودیدارما وجود داشته است. فارو تنها پنج نسل با بودیدارما فاصله دارد و تا شش نسل بعد، می‌بینیم که زنجیره‌ای روشن و جا افتاده میان بودیدارما و بودا ترسیم شده است. از این رو به نظرم این سنت یک آفریده‌ی ناگهانی نبوده، و چه بسا که از ابتدا در آرای بودیدارما وجود داشته باشد. در ضمن این را هم می‌دانیم که این سنت اتفاقاً در زمان نامدارترین و پرآوازه‌ترین استادان مکتب چان تدوین شده و این دورانی است که استادان چان از بیشترین کامیابی و شهرت برخوردار بوده‌اند و از نظر اعتبار یا مشروعیت‌شان با اشکال یا حمله‌ای روبرو نبوده‌اند.

آنچه که سوزوکی را به این نتیجه‌گیری رسانده، آن است که الگوی سلسله‌ای از پدرهای معنوی هم در مکتبه‌ای بودایی چینی و هم در فرقه‌های بودایی هندی یافت نمی‌شود. از این رو سوزوکی آن را ابداعی محلی و چینی و متاخر دانسته است. این در حالی است که چنین رسمی از دیرباز در ایران زمین وجود داشته و هنوز هم در این سرزمین باقی مانده است. یعنی کافی است به منابع اوستایی و متون عرفانی متاخرتر ایرانی بنگریم تا دریابیم که رسم تعیین جانشین و اعتقاد به وجود یک رهبر معنوی یگانه و اصلی که قطب پیروان یک آیین باشد، از روزگار زرتشت در میان ایرانیان وجود داشته است. سنت زرتشتی قدیم، پسرعمو و شاگرد زرتشت را جانشین وی می‌داند، و به زنجیره‌ای از شاگردان و استادان قایل است که تنها پاره‌هایی از آن تا روزگار ما باقی مانده، اما همین هم نشانگر دقت و توجه زرتشتیان در ثبت و تعیین قطب دینی‌شان در هر دوره بوده است. چنان که سینا که دومین جانشین زرتشت بود و احتمالاً در شهر ری ساکن بود، در تاریخی بسیار دوردست یعنی حدود ۱۰۰۰ پ.م وظیفه‌ی گردآوری سروده‌های خود زرتشت و متون یسنه را به انجام رساند. این زنجیره را می‌توان تا دوران هخامنشی نیز دنبال کرد، هرچند نامها و نشانها در این دوران به شکلی

جسته و گریخته به ما رسیده است. در دوران ساسانی، که بودیدارما نیز در آن هنگام از ایران زمین به چین کوچید، این رسم به پیدایش موقعیتی رسمی و حتا سیاسی به نام موبدان موبد انجامیده بود که زنجیره‌ای مشخص و جا افتاده از استادان و شاگردان را در بر می‌گرفت. سنت یاد شده با استواری تمام به دوران اسلامی نیز منتقل شد و سلسله‌های صوفیه را پدید آورد. رسمی که کاملاً ایرانی است و برای نخستین بار در زمینه‌ی اسلامی در ایران شرقی و درباره‌ی عارفان مکتب خراسان صورتبندی می‌شود.

بنابراین در ایران زمین سنتی بسیار کهن وجود داشته که دست کم درباره‌ی دین زرتشتی و آیینهای صوفیانه‌ی جدیدتر نشانه‌هایی بارز از آن را در دست داریم، و به احتمال زیاد در میان بوداییان نیز رواج داشته است. زنجیره‌ی پدرهای معنوی مکتب چان رونوشتی دقیق از این رسم محسوب می‌شود. رسمی که در بودایی‌گری چینی نمونه و بنیاد ندارد، و به همین دلیل تبار ایرانی بودیدارما را به روشنی نشان می‌دهد.

عنصر دیگری که میان آیین بودیدارما و شیوه‌ی صوفیان شباهتی برقرار می‌کند، به بزرگداشت باده و بی‌اعتنایی به پرهیزگاری غذایی بوداییان مربوط می‌شود. تفاوت عقاید راهبان این معبد با سایر نقاط را می‌توان از آنجا دریافت که در دوران تانگ خوردن گوشت و شراب برای راهبان آزاد بوده است و این استثنایی غیرعادی در میان معابد بودایی چین است.^{۱۱۰۱} البته امروز دیگر این رسم در میان راهبان این معبد رواج ندارد.

برخی از مورخان حتا معتقدند در قدیم هم چنین رسمی وجود نداشته و موضوع گوشتخواری و شرابخواری راهبان این معبد از فیلم‌های عامه‌پسند قرن بیستم در این زمینه سرچشمه گرفته است.^{۱۱۰۲}

¹¹⁰¹ Polly, 2007: 37.

¹¹⁰² Shahr, 2001: 46.

درباره‌ی فرجام زندگی بودیدارما داده‌هایی به نسبت دقیق در دست داریم. کهنترین گزارش از مرگ این مرد را در متن دائوشیان می‌خوانیم. او نوشته که بودیدارما در حالی که شاگردش هوئی که همراهش بود، گویا در غاری در کرانه‌ی رود لوئو درگذشت. زمان این حادثه باید پیش از ۵۳۴ م. بوده باشد. چون این تاریخ زوال دولت وئی شمالی است و هوئی که بعد از مرگ استادش از لویانگ به شهر «یه» می‌رود که قاعدتا باید پیش از این تحول سیاسی بوده باشد.

گزارش دائوشیان و زمان و مکانی که به دست داده، به این نظریه دامن زده که بودیدارما یکی از قربانیان ناآرامی‌های سیاسی این دوران بوده است. در سال ۵۲۸ م. امپراتور دولت وئی شمالی شیائومینگ نام داشت. او با بیوه‌ی امپراتور پیشین که زنی بود به نام «هو» اختلاف پیدا کرد و پنهانی به یکی از سردارانش به نام ارجو رونگ دستور داد تا به پایتخت لویانگ-برود و ملکه را از قدرت برکنار کند. او همچنین ماموریت داشت تا فاسق ملکه، سرداری به نام جنگ‌یان (鄭儼) و یار وفادارش شوگه (徐紇) را نیز به قتل برساند. اما دسیسه‌ی او بر ملا شد و ملکه هو موفق شد امپراتور را مسموم کند. بعد هم شاهزاده‌ای دو ساله به نام یوان‌جائو را بر تخت نشاند و خود به عنوان نایب سلطنت قدرت را به دست گرفت. ارجو زیر بار این تحول سیاسی نرفت و با سپاه خود همچنان به سوی لویانگ پیش رفت. او با همراهی گروهی از اشراف روبرو شد و یکی از شاهزاده‌های محبوب به نام یوان‌زی‌یو از لویانگ گریخت و به اردوی او پیوست. ارجو او را به عنوان امپراتور انتخاب کرد و به این ترتیب یوان‌زی‌یو با لقب شیائوجوانگ تاجگذاری کرد. به این ترتیب بسیاری از سرداران مقیم پایتخت، از جمله جنگ‌یان و شوگه که از دوستان قدیمی امپراتور تازه بودند، شهر را ترک کردند و برای ابراز وفاداری به وی نزدش رفتند. ملکه هو که از فرجام کار بیمناک شده بود، به راهبان بودایی پناه برد. انگار او از پشتیبانی بوداییان برخوردار بوده باشد. چون ایشان صلاح را در این دیدند که

شاهزادگان و درباریانی که در خطر بودند، به جرگه‌ی راهبان بودایی پیوندند و از فعالیت سیاسی کناره بگیرند. ملکه هو و یوان جائوی خردسال با هوادارانش از پایتخت خارج شدند و گریختند، اما همزمان با ورود امپراتور تازه به پایتخت، سواره‌نظام ارجو ایشان را دستگیر کردند و بعد از محاکمه‌ای کوتاه در همان جا فرمان مرگشان صادر شد. هردوی ایشان را به درون رود زرد انداختند و غرقشان کردند.

بعد از آن ارجو به کودتا دست زد. او که سپاهییانی کم‌شمار داشت و از متحد شدن دشمنانش با درباریان استخواندار قدیمی بیمناک بود، همه‌ی درباریان را به گردهمایی مهمی در منطقه‌ی هه‌یین (河陰) در نزدیکی لویانگ و در کرانه‌ی رود لوتو فرا خواند و همان‌جا همه را دستگیر کرد و کشتارشان کرد. به این ترتیب بیش از دو هزار تن کشته شدند که عموهای امپراتور و نخست وزیر نیز در میانشان بودند. جایی که این کشتار رخ داد، و زمان آن (۵۲۸ م.) کاملاً با گزارش دائوشیان درباره‌ی مرگ بودیدارما همخوانی دارد. از این رو برخی از مورخان حدس زده‌اند که شاید این راهب بانفوذ نیز در میان درباریانی بوده که به دست ارجو به قتل رسیده است. به خصوص که در تاریخی کهن به نام «تای‌شو شین‌شو دای‌زوکیو» نوشته شده که یک راهب بودایی نامدار در کشتار هه‌یین به قتل رسید.^{۱۱۰۳} این روایت مشهور که می‌گویند بودیدارما در وضعیت نشسته مرده است،^{۱۱۰۴} بعدها همچون نوعی معجزه تلقی شد، اما بعید نیست اشاره به کشتار درباریان در جریان همین واقعه بوده باشد.

در «وقایع‌نگاری» گفته شده که بودیدارما در صد و پنجاه سالگی درگذشت و این عدد را انگار از دائوشیان وام گرفته است. همچنین این داستان روایت شده که سه سال پس از آن که وی را در کوه شیونگار

¹¹⁰³ Broughton, 1999:139.

¹¹⁰⁴ Lin, 1996: 182.

دفن کردند، راهبی به نام سونگ یون (宋雲) هنگام سفر به کوههای پامیر در تاجیکستان امروزی، بودیدارما را دید که تنها یک لنگه صندل در پا دارد و به سرزمین خویش باز می‌گردد. او برای این راهب مرگ حاکم زادگاه او را پیشگویی کرد. وقتی سونگ یون به چین بازگشت. دید که این پیشگویی درست از آب در آمده است. پس گور بودیدارما را گشودند و در آن تنها یک لنگه صندل یافتند. این گزارش هم گذشته از محتوای تخیلی‌اش، پیوندهای او با ایران شرقی و مسیر سفر زمینی‌اش را نشان می‌دهد.

طبق گزارش «وقایع‌نگاری»، بودیدارما در ۵۲۷ م. از لویانگ به شائولین رفت و برای ۹ سال در غاری به دیواری خیره شد و در این مدت حتا یک کلمه هم حرف نزد.^{۱۱۰۵} اگر بخواهیم این گزارشها را بپذیریم، زمان مرگ او تا بعد از ۵۵۴ م. پیش می‌آید. هرچند بعید نیست کل این داستانها ساختگی باشد، و تنها عدد ۵۲۷ م. که نزدیک به کشتار هه‌یین (۵۲۸ م.) است، از خاطرات قدیمی در متن به یادگار مانده باشد. بیشتر پژوهشگران معاصر هم این زمان‌بندی را نادرست دانسته‌اند. مثلاً براوتون نوشته بودیدارما بین سالهای ۵۱۶ تا ۵۲۶ م. در لویانگ اقامت داشته است. این دقیقاً همان زمانی است که معبد لونگ‌نین‌سی (永寧寺)، که انگار محل فعالیت بودیدارما بوده، در اوج شکوه و درخشش قرار داشته است.^{۱۱۰۶} در سال ۵۲۶ م. شاید به دنبال تلاطم‌های سیاسی منتهی به مرگ ملکه هو- این معبد رو به افول رفت، تا آن که هشت سال بعد به سال ۵۳۴ م. به کلی نابود شد.^{۱۱۰۷}

¹¹⁰⁵ Lin, 1996:182.

¹¹⁰⁶ Broughton, 1999: 55.

¹¹⁰⁷ Broughton, 1999: 138.

در میان مورخان امروزی، تردیدی عمومی در مورد کل داستان بودیدارما وجود دارد. به طوری که مک‌رای گفته هر نوع روایتی درباره‌ی او را باید با تردید و بدگمانی تلقی کرد^{۱۱۰۸} و چالین حتا وجود وی را به عنوان شخصیتی تاریخی منکر شده است.^{۱۱۰۹} در این که زندگینامه‌ی بودیدارما سخت دچار تحریف شده، تردیدی نیست، و در این که قالب روایی این داستانها حالت تذکره‌ی قدیسان را دارند نیز شکی وجود ندارد. با این وجود بالاخره کسی باید آیین بودایی دیانه را به چین آورده باشد، و هیچ ایرادی نیست که او را بودیدارما بدانیم. به خصوص که تاریخ ظهور این مکتب در چین و سیر تحول آن نیز با بدنه‌ی زندگینامه‌ی بودیدارما تطبیق می‌کند.

با این وجود به نظر من بخشی از این روایتها را می‌توان به عنوان ردپای انسانی تاریخی و تاثیرگذار خواند و فهم کرد. مثلا هرچند شواهد مستند استواری برای ارتباط شخص بودیدارما و سنت رزمی شائولین وجود ندارد، اما به نظرم داده‌هایی که در مورد سیر تحول هنرهای رزمی خاور دور وجود دارد، چنین پیوندی را ممکن می‌نماید. این را می‌دانیم که تا قرن هفتم میلادی در چین هنرهای رزمی توسط نهادهای اجتماعی پشتیبانی نمی‌شد و تنها مهارتی شخصی بود که توسط افراد ابداع می‌شد و گاه از سرداران به سربازانشان منتقل می‌شد.^{۱۱۱۰} بعد از آن، از قرن هشتم به بعد با نشانه‌هایی از آموزش رسمی هنرهای رزمی در ارتش امپراتور و در برخی از معبد‌ها گزارشهایی در دست داریم. بنابراین برای نخستین بار در همان حدود زمان ورود بودیدارما به معبد شائولین بود که هنرهای رزمی در چین قالبی سازمانی به خود گرفت.

¹¹⁰⁸ McRae, 2003: 24.

¹¹⁰⁹ Chaline, 2003: 26–27.

¹¹¹⁰ Wong, 2002: 13.

این شکل از نهادسازی برای آموزش و تمرین هنرهای رزمی بسیار پیشتر از چین، در ایران زمین سابقه‌ای دیرینه داشته است. طبقه‌ی جنگاور پارسی در عصر هخامنشی، به ایزدی به نام مهر تعلق خاطر داشتند و به ویژه شهبسواران مهارت‌های رزمی خود را در بستری از باورهای مهرپرستانه فرا می‌گرفته‌اند. برجسته‌ترین نمودی که نشان می‌دهد پیش از تاسیس نهادهای آموزش هنرهای رزمی در چین، چنین قالبی در ایران زمین وجود داشته، فرآیند تاسیس دولت ساسانی است که با خروج اعضای معبد آناهیتا در پارس آغاز شد. بابک و فرزندش اردشیر که دودمان ساسانی را تاسیس کردند، استادان اعظم معبد آناهیتا در فارس بودند و ارتش نیرومند و نخبه‌شان که ایران زمین را در مدتی کوتاه فتح کردند و هسته‌ی مرکزی‌اش را شهبسوارانی زرهپوش تشکیل می‌دادند، از اعضای این معبد برخاسته بودند. کافی است به بدنهای عضلانی شهبسواران در دیوارنگاره‌های ساسانی، یا تندیسهای تنومند و راست قامت پهلوانان شمشیر به دست اشکانی بنگریم تا به روشنی دریابیم که سستی نیرومند و ریشه‌دار برای ساماندهی ورزشهای رزمی در ایران زمین وجود داشته است.

به این ترتیب روشن است که در زمان سفر بودیدارما به چین سستی رزمی و نهادینه شده در ایران زمین وجود داشته که هنرهای رزمی را در پیچیده‌ترین شکل و سیاسی‌ترین قالبش، یعنی هنرهای رزمی شهبسواران، به معبدها مربوط می‌ساخته است. زمان ورود بودیدارما به چین، دقیقاً همزمان است با دوران حکومت انوشیروان دادگر، و پاکسازی طبقه‌ی حاکم از دگران‌دیشان مزدکی. در مورد این مزدکی‌ها خبر داریم که بسیاری از ایشان جنگاورانی بزرگ بوده‌اند. چنان که سپهسالار ایران -سیاوش- و ولیعهد قباد ساسانی -جاماسپ- مزدکی محسوب می‌شده‌اند. در نوشتارهای دیگری نشان داده‌ام که وهرز دیلمی و هزار تنی که به همراهش از زندان آزاد شدند و برای فتح یمن و بیرون راندن حبشیان به عربستان گسیل شدند نیز به احتمال زیاد مزدکی بوده‌اند و درباره‌ی توانایی رزمی شگفت‌انگیز ایشان نیز روایت بسیار است.

از همه‌ی اینها البته نتیجه نمی‌شود که بودیدارما با جنبش مزدکیان پیوندی داشته است. اما به هر صورت او در زمان و مکانی درست قرار داشته، برای آن که از ایشان متأثر گردد. از آموزه‌های او به روشنی بر می‌آید که در درون چارچوب فلسفه‌ی بودایی به جهان می‌نگریسته است، اما محتوای غنی مکتب‌اش نشان می‌دهد که یک بودایی راست‌کیش نبوده و دیدگاه خاص خویش را ترویج می‌کرده است. آرای او درباره‌ی طرد زبان و نابسندگی بودن واژه برای بیان حقیقت، به واکنشی در برابر تقدس افراطی کلام در آیین مزدکی شباهتی دارد. مزدکیان نخستین فرقه‌ی رسمی‌ای بودند که برای خود کلمه و حرف تقدس قایل شدند و در نهایت هم در دل آیینهای اسلامی به صورت جریان حروفیه و نقطویه باقی ماندند. بسیاری از آرای بودیدارما به مخالفت و ضدیت با آرای مزدکی شبیه است.

بنابراین در ابتدای قرن ششم م، با منشی پیچیده و بیگانه در چین روبرو هستیم که تقدس زبان را نفی می‌کند، از درون چارچوبی بودایی به جهان می‌نگرد، شیوه‌هایی جدید برای مراقبه را بنیان می‌نهد، و طبق سنتهای متأخرتر، زندگی پرهیزگاران را با هنرهای رزمی پیوند می‌دهد. حامل این اندیشه مردی پارسی است که از ایران شرقی می‌آید، و همه‌ی اینها در توافق و هماهنگی کامل با هم قرار دارند. اینها البته بدان معنا نیست که تمام روایتها و داستانهایی که درباره‌ی بودیدارما گفته شده، درست است. اما می‌توان پذیرفت که این مرد صورتی اساطیری شده و تشخیص یافته از جریانی فرهنگی است که خوشه‌ای از منشهای ایرانی را از سغد و خوارزم به منطقه‌ی لویانگ منتقل ساخته است. بی‌شک نیروها و عوامل دیگری نیز دست اندرکار بوده‌اند. متون کشف شده در برج دیوارچین نشان می‌دهد که جمعیت بزرگ و فعال و نویسایی از سغدیان بودایی و مانوی و زرتشتی در همین دوران در چین می‌زیسته‌اند و بی‌شک عاملی مانند شکست ارتش ساسانی از اعراب و پناه بردنشان به چین در نهادینه شدن هنرهای رزمی و تثبیت آن در نهادهای دولتی و دینی تأثیری

چشمگیر داشته است. بودیدارما را نیز می توان یکی از نیروهای دانست که در این میان نقشی ایفا کرده، و به
اسطوره ای تبدیل شده است.

فکر دوم: خرد بودایی

بخش تحت: بودا و دیگران

گفتار نخست: زمینه‌ی دینی و بافت منشهای جاری در عصر بودا

در این نکته شکی نیست که کیش بودایی در بستر فرهنگی غنی و پیچیده‌ای بالیده و رشد کرده است. هرچند دوران زندگی خود بودا با ظهور و ساماندهی نخستین اشکال زندگی شهری و تثبیت تمرکز سیاسی و دوران نهادین شدن خط همزمان بود، اما شواهدی هست که در همان بافت اجتماعی ابتدایی و پویا نیز نظریه‌ها

و باورهای دینی متنوعی وجود داشته و لایه‌هایی گوناگون از ساماندهی امر قدسی پیشاروی علاقمندان به امور معنوی قرار داشته است.

در آغاز هر پژوهش دینی یا فلسفی این نکته باید مورد توجه قرار گیرد، که هیچ اندیشه یا نظامی از باورها در خلأ و انزوا پدید نمی‌آید و نمی‌بالد و رشد نمی‌کند. یعنی به ازای تمام ادیان بزرگ و مکتبهای فلسفی مهم، همواره می‌توان این پرسش را پرسید و بازپرسید که زمینه‌ی نظری ظهور این منش خاص چه بوده است؟ و این که باورها و آرای تقدیس شده در یک دین یا پیش فرض انگاشته شده در یک نظام فلسفی، از کجا وامگیری شده‌اند، یا در نقد و ابطال کدام عقیده‌ی پیشین تکامل یافته‌اند؟

بر این مبنا پیش از ورود به تحلیل نظام نظری کیش بودایی، مرور باورهایی که در زمان بودا در سرزمین وی رواج داشته، سودمند و ضروری است. در دوران بودا هنوز خط و نویسایی در منطقه نهادینه نشده بود و بنابراین ما داده‌های مستند اندکی درباره‌ی این باورها در دست داریم. با این وجود منابع ودایی و دانتایی که بعدتر نویسانده شدند، بی‌شک در این هنگام وجود داشته‌اند و داده‌هایی ارزشمند در منابع بودایی و جین وجود دارد که جغرافیای اندیشه‌های جاری در آن دوران را نشان می‌دهد.

برخی از نویسندگان تبار ادیان بودایی و جین را تا دین باستانی تمدن دره‌ی سند عقب برده‌اند. هرچند چون از هاراپا و موهنجودارو نوشتاری ترجمه شده در دست نداریم، این برداشت جای چون و چراى بسیار دارد. این دین بخشی از جریان اصلاح دین گسترده‌ای بود که شَرْمَنَه (به پالی: سَمَنَه)^{۱۱۱} خوانده می‌شود و جنبشی بود که باورهای ودایی و تقدس وداها را نقد می‌کرد و در تقابل با آیین هندویی باستانی باورهای

^{۱۱۱} Śramaṇa/ samaṇa

تازه را تبلیغ می کرد. در دوران بودا گذشته از آجیویکه و مشتقاتش که به نوعی نیای برخی از ادیان بعدی محسوب می شود، چند جریان اصلی در این زمینه وجود داشتند که کیش بودا و جین و یوگا در میانش از همه مهمتر بودند. مفهوم چرخه های زایش و مرگ (سَمساره) و امکان رهایی از این چرخه (موکشَه) در این جنبش صورتبندی شده و میان همه ی این آیین ها مشترک است. این بدان معناست که ایده ی مرکزی ادیان هندی که همانا تناسخ و امکان گریز از آن به کمک نیرواناست، خاستگاهی متاخرتر از باور عموم دارد و در چهار پنج قرن پایانی هزاره ی اول پ.م تحول یافته است. یعنی تازه در فاصله ی ظهور دولت هخامنشی تا میانه ی عصر اشکانی-کوشانی بود که این مفاهیم به منظومه ی اندیشه های دینی هندیان افزوده شد و پیش از آن ردپایی از آن در سنت دینی ودایی کهن نمی بینیم.^{۱۱۱۲}

زمینه ی ظهور این دو باور، یعنی تناسخ/ نیروانا بدبینانه بود. یعنی این پیش فرض وجود داشت که حیات و زیستن امری رنجبار و ناخوشایند است و از این بازگشتن به زندگی امری منفی و ناخوشایند قلمداد می شد. این پیش داشت بدبینانه که رستگاری را با رهیدن از چرخه ی تناسخ و بنابراین فناء کامل همتا می دانست، دیدگاهی خاص و ویژه است که نباید بدیهی انگاشته شود. مفهوم تناسخ بارها و بارها در تمدنهای دیگر زاده شده و تحول یافته و هرگز به این شکل با برجسته سازی رنج گره نخورده و بنابراین مفهومی مانند نیروانا را پدید نیاورده است. در واقع آنچه که چفت شدن این مفاهیم جفت را ممکن ساخت، دیدگاهی عمیقاً بدبینانه بود در میان بومیان هند، که احتمالاً بعد از چیرگی قبایل آریایی بر ایشان و محروم شدن شان از منابع زیستی پایه پدید آمده بود. این دیدگاه محرومیت را، که در ابتدای کار امری اجباری و برخاسته از چیرگی

¹¹¹² Flood and Olivelle, 2003: 273-274.

نژادی بیگانه بود، بازتعریف کرد و آن را عنصری مثبت قلمداد کرد که رهایی از چرخه‌ی رنجبار بازمُرد را ممکن می‌سازد. به این ترتیب مفهوم ریاضت و محرومیت خودخواسته به منظومه‌ی دینی هندیان افزوده شد. تا جایی که از منابع بر می‌آید، این سنت ریاضت‌جویانه در میانه‌ی هزاره‌ی اول پ.م، و تقریباً همزمان با چیرگی هخامنشیان بر استانهای گنداره و هند و هفت‌رود در اسناد ظاهر می‌شود. بر این مبنا برخی از نویسندگان زمان شکل‌گیری آن را نیز همین دوران دانسته‌اند.^{۱۱۱۳} با این وجود چنین می‌نماید که سنت یاد شده به تدریج شکل گرفته باشد و تازه در ابتدای عصر هخامنشی به خاطر نویسا شدن منطقه، برای نخستین بار ثبت شده باشد. این را بر مبنای دو شاهد می‌توان تایید کرد. نخست آن که چیرگی قبایل آریایی بر بومیان دراویدی در اوایل هزاره‌ی اول پ.م رخ داد و حدود پانصد سال با ظهور دولت هخامنشی فاصله‌ی زمانی داشت. درباره‌ی خاستگاه دراویدی این اندیشه‌های ریاضت‌جویانه تردیدی نداریم، چون در منابع ودایی کهن یا متون ایرانی پیشازرتشتی (مانند یشت‌های کهن و گاهان) هیچ ردپایی از بزرگداشت محرومیت و رنج خودخواسته دیده نمی‌شود، در حالی که ارجاع‌های متاخر هندی به بستر دراویدی این باورها فراوان است. به احتمال زیاد چیرگی کامل آریایی‌ها بر هند شمالی و محرومیت خشن بومیان اولیه از منابع زیستی‌شان چند قرنی به طول انجامیده است و همین مدت هم لازم بوده تا نهادهای اجتماعی قدیمی منقرض شوند و بقایای آن در حاشیه‌ی قدرت سیاسی نوظهور آریایی‌ها بتواند خود را باز یابد و موقعیت تازه‌ی خود را در قالبی دینی صورتبندی کند. بنابراین ضرباهنگ رخدادها نشان می‌دهد که ظهور ادیان ریاضت‌جویانه‌ی هندی روندی تدریجی و گام به گام بوده که در نیمه‌ی نخست هزاره‌ی اول پ.م رخ داده و به ظهور باورها و سنی دینی

¹¹¹³ Lochtefeld, 2002: 639.

انجامیده که هنوز نانویسا بوده و حاشیه‌نشین محسوب می‌شده‌اند. با تاسیس دولت هخامنشی و به خصوص بعد از عصر داریوش بزرگ که استانهای هند و گنداره و هفت‌رود (پنجاب) به شکلی پایدار در شبکه‌ی فرهنگی و چرخه‌ی اقتصادی شاهنشاهی پارسی قرار گرفتند، ادیانی ظهور کردند که هسته‌ی مرکزی این آیینهای بدبینانه را پذیرفته بودند، و با این وجود از نظر چارچوب نظری بسیار پیچیده‌تر بودند و به سنتی نانویسا و حاشیه‌نشین شباهتی نداشتند. این بدان معناست که ظهور دین آجیویکه که نخستین بارقه‌ی این نوسازی دینی است، و زایش احتمالی دین جین و بودا از دل آن، نوعی واکنش نسبت به سنت ریاضت‌جویانه‌ی یاد شده محسوب می‌شده است و راهی بوده تا هسته‌ی بدبینانه‌ی آن در زمینه‌ای عقلانی و مثبت بازتعریف شود. چنان که در مورد دین بودایی دیدیم، این زمینه‌ی عقلانی به خوشه‌هایی خویشاوند و همسان از خرد زرتشتی مربوط می‌شده است و توسط مبلغانی ایرانی در منطقه پراکنده می‌شده است.

پیوند دو ایده‌ی تناسخ و رهایی از آن (سمساره/موکشه) چندان نیرومند و موفق از آب درآمد که بعدتر دین هندویی نیز آن را به عنوان یکی از مبانی خود پذیرفت و آن را با اصل برهمنیسم که بر مناسک قربانی و جادو تکیه داشت، و همچنین باور به خداوند اخلاقی را که از ایران زمین آمده بود، ترکیب کرد. چنان که تا اینجای کار گذشت، باورهای رایج در عصر بودا در دو لایه‌ی متمایز و ناسازگار می‌گنجیدند. یکی از آنها کهنتر، بدوی‌تر و طبیعت‌گرایانه‌تر بود و به بومیان پیشاآریایی تعلق داشت و بعد از چیرگی آریاها بر هند شمالی، خصلتی بدبینانه و زاهدانه پیدا کرد و به همین شکل ریاضت‌کشانه در لایه‌هایی از جامعه‌ی آریایی نیز نفوذی یافت. لایه‌ی دیگر، به دین کهن آریاها، یعنی قبایل هند و ایرانی تعلق داشت که از نظر مضمون و محتوا می‌توان آن را با کیش چندخدایی جنگاورانه‌ی رایج میان قبایل سکا و طایفه‌های هندی ودایی همسان انگاشت.

گذشته از این دولایه‌ی دینی فراگیر که حد و مرزش بیشتر بر مبنای نژاد و زبان بومیان شکست خورده و آریایی‌های غالب تعیین می‌شد، منش‌ها و اندیشه‌های فلسفی و نقادانه‌ای هم داشته‌ایم که ردپایشان در دوران پیشابودایی را می‌توان ردیابی کرد. بدنه‌ی این اندیشه‌ها که در قرن چهارم و پنجم پ.م به ظهور کیش بودا و جین منجر شدند، از ایران زمین به هند شمالی منتقل شده بود و در منابع هندی باستان ردپا یا بستری فراهم برای ظهورشان سراغ نداریم. آنچه که در این باورها اشتراک دارد، نگاه بدبینانه‌شان به ادیان باستانی و مخالفت‌شان با مراسم سنتی قربانی است، و رویکرد نفی کننده‌شان درباره‌ی ایزدان باستانی آریایی. این باورهای انتقادی که بر این مبنا خصلتی انتقادی، کافرانه و فلسفی دارند، گاه به نوعی یکتاپرستی انسان‌مدارانه و عرفانی گرایش می‌یابند و گاه به کلی وجود نیروهای فراطبیعی را انکار می‌کنند.

همچنین وجه مشترک و برجسته‌ی این عقاید آن است که اخلاق را به عنوان هسته‌ی مرکزی تفکر فلسفی‌شان می‌پذیرند و آن را بر دین و مناسک کاهنانه برتری می‌دهند و راهبرد مرکزی خویش برای نیل به رستگاری را بر مبنای کردار اخلاقی صورتبندی می‌کنند و این متفاوت است با کیش هندویی یا ایرانی پیشازرتشتی که ارزشهای جنگاورانه و مراسم قربانی را جایگزین اخلاق می‌دانست، و بیگانه است با کیشهای یکتاپرست سامی بعدی که بندگی و عبودیت در برابر مرکز تقدسی گاه غیراخلاقی و گاه فرااخلاقی را مبنا می‌گیرند. چنان که در کتاب‌های زند گاهان و اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی نشان داده‌ام، همه‌ی عناصری که ذکرشان گذشت، برای نخستین بار در گاهان زرتشت ظاهر می‌شوند و در دوران زندگی بودا و مهاویره هم تنها در ایران زمین رواج داشته‌اند و از اشاره‌های متون کهن بودایی و الگوی توسعه‌ی جغرافیایی این دین نیز بر می‌آید که لنگرگاه ورود این آرا به هند شمالی، ایران عصر هخامنشی بوده است.

گفتار دوم: آیین آجیویکه

چنین می‌نماید که مهمترین دستگاه نظری رقیب کیش بودا و جین در دوران زندگی موسسان این دو آیین، آجیویکه بوده باشد و این همان فرقه‌ایست که گفتیم بنیانگزاران نخستین دولت مستقل در هند شمالی نیز بدان وابستگی داشته‌اند. ارزشمندترین متنی که جغرافیای فکری این فرقه را به خوبی نشان می‌دهد، گفتار «میوه‌ی زندگی زاهدانه» (سامانه‌پاله سوته^{۱۱۴}) است. این متن دومین سوتره از متن دیگه‌نیکایه است که خود بخشی از سبدِ گفتارها (سوتره‌پتیکه) در سه سبد بودایی را تشکیل می‌دهد. متن گفتگوهای اجاته‌شترو پسر بیم‌بیساره، شاه مگده با بودا را شرح می‌دهد. پرسش محوری شاه مگده چنین است: «میوه و بارِ حاصل از زندگی پرهیزگارانۀ کدام است؟» بودا به این پرسش پاسخ می‌دهد و اهمیت این رساله در آن است که اجاته‌شترو طی گفتگو با بودا اشاره می‌کند که این پرسش را از شش استاد دیگر نیز پرسیده است. تفسیر عمومی از این رساله آن است که در این جا با شش مکتب رقیب کیش بودایی آشنا می‌شویم که کمابیش با بودا معاصر بوده‌اند و پرسشی اخلاقی از این دست را به شش شکل متفاوت پاسخ می‌داده‌اند. با این وجود تحلیل گفتارهای شش استاد نشان می‌دهد که در اینجا در اصل با شش نماینده‌ی یک اندیشه و یک آیین روبرو هستیم، و جالب این که پیوندهای این آیین با شاخه‌ای از فلسفه‌ی ایرانی به خوبی نمایان است.

اجاته‌شترو در این متن «میوه‌ی زندگی زاهدانه» همچون مردی سرگشته و آشفته بازنموده شده که نسبت به همه سوءظن دارد و از آرامش اندیشه برخوردار نیست. در ابتدای کار، وقتی وصف خرد بودا را

¹¹⁴ Samaññaphala Sutta

می‌شنود، از پزشکش جیوکه کومارَه‌بچه^{۱۱۵} درباره‌ی بودا پرسش می‌کند و با تایید اوست که به قصد دیدار وی حرکت می‌کند. بعد هم وقتی نزدیک محل اقامت بودا می‌شود، چون می‌بیند صدا یا همه‌های از ۱۲۵۰ راهبِ همنشین با بودا بر نمی‌خیزد، به گمان می‌افتد و از جیوکه می‌پرسد که مبادا بخواهد به او خیانت کند و او را در این جای دورافتاده به دام دشمنانش بیندازد.

مقدمه‌ی سوتره به خوبی این شاه‌باشکوه اما ناآرام و ترسان را که با پانصد زنِ سوار بر پانصد پیلِ ماده به دیدار بودا رفته، با بودای رهیده و شادمان و پیروان آرام و خرسندش مقابل می‌نهد. به همین دلیل است که در متن، شاه مگده بودا را با لقبِ استاد (بُهتته) خطاب می‌کند. پرسش او آن است که میوه و دستاورد زندگی زاهدانه و مرتاضانه کدام است، و او این پرسش را به این شکل طرح می‌کند که ابتدا به شغل‌های گوناگونی مانند سربازی و گردونه‌رانی و آشپزی اشاره می‌کند و هریک را تخصصی سودمند می‌داند که پرداختن بدان دستاوردها و میوه‌هایی عینی و ملموس را به بار می‌نشانند. بودا از شاه می‌خواهد تا خلاصه‌ی پاسخ‌هایی که شش استادِ دیگر به این پرسش داده‌اند را برایش شرح دهد و به این ترتیب ما با تصویری از آیین‌های همزمان و رقیب با بودا آشنا می‌شویم. اما باید توجه داشت که ماهیت پرسش اجاته‌شترو ایجاب می‌کند که همه‌ی این استادان به فرقه‌های انزواجو و ریاضت‌طلب تعلق داشته باشند، چرا که گرانیگاهِ تردید و پرسش شاه همین فایده‌ی نهفته در ریاضت است. به خصوص که شاه مگده در پرسش خود از شش استاد این اشاره‌ی مهم را دارد که «سودِ زندگی مرتاضانه در اکنون و اینجا چیست؟»

¹¹⁵ Jivaka Komarabhacca

دومین استادی هم که در این متن طرفِ پرسش شاه مگده قرار می‌گیرد، ماکالی گوسله^{۱۱۱۶} نام دارد و به احتمال زیاد موسس آیین آجیویکه است. او در پاسخ شاه مگده، وجود هرنوع علیتی را انکار می‌کند و می‌گوید اموری مانند پیراستگی یا آلودگی اخلاقی و تطهیر یا نجاست از منظر دینی یکسره موهوم و ساختگی هستند و نه تحت شرایطی راستین معنا می‌شوند و نه در اثر عللی واقعی زاده می‌گردند و نه بر چیزی تاثیری به جا می‌گذارند. او اصولاً وجود آرمان و غایتی برای آدمیان را انکار می‌کند و به همین ترتیب اعتقاد دارد انسان «هیچ نیرو، هیچ کوشش، هیچ کارمایه، و هیچ سلوکی» ندارد. به عبارت دیگر وی تمام آنچه را برای نخستین بار در گاهان به انسان منسوب شده و وی را به مرتبه‌ی ایزدان برکشیده و به همین ترتیب ایزدان را از مرتبه‌ی والایشان عزل کرده، منکر است.

ماکالی گوسله برکشیده شدن انسان به مقامی مینویی را انکار می‌کند، بی آن که بخواهد خدایان سنتی را در جایگاه خود احیا کند. او همزمان با انکار نیرو و قدرت و علیت برخاسته از کردار مردمان، اصولاً وجود این چیزها را در هستی نفی می‌کند. به این ترتیب بخش آغازین و منفی انقلاب فلسفی زرتشت را می‌پذیرد و امر قدسی سنتی و مرسوم در سپهر دینی هند و ایرانیان باستان را طرد می‌کند. اما این طرد را با نوآوری مثبت و چشمگیر زرتشت یعنی بازتعریف اخلاق در حریمی شخصی و انسانی دنبال نمی‌کند و انسان را نیز مشمول همین خلع ید قرار می‌دهد. او انسان را مانند سایر چیزها بازیچه‌ی دست تقدیری کور و عواملی تصادفی و بی‌سر و ته قلمداد می‌کند.

¹¹¹⁶ Makkhali Gosala

نکته‌ی تکان دهنده در مورد سخن ماکالی گوسله آن است که انگار بر مبنای فیزیکی و مکانیکی این تقدس انسان و خدایان را انکار می‌کند. او در شرح دیدگاه خود می‌گوید: «۱۴۰۶۰۰۰ حالت بنیادی برای خاستگاه چیزها وجود دارد، پانصد نوع از میل (کامه) هست، که بر پنج نوع و سه نوع هستند، برخی میل کامل و برخی نیمه میل. ۶۲ مسیر وجود دارد، ۶۲ دوره‌ی کوچکتر، شش رده‌ی بزرگ از زایش‌ها، هشت رده از مردمان، ۴۹۰۰ حالت سرزندگی، ۴۹۰۰ نوع سرگردانی، ۴۹۰۰ قرارگاه برای نگه، دو هزار نهاد، سه هزار دوزخ، سی و شش قلمرو خاکی، هفت سپهر از هستندگان ادراک‌گر، هفت سپهر از هستندگان غیرمدرک، هفت نوع گیاه در هم پیوسته، هفت نوع دیو (خدا)، هفت نوع از انسان، هفت نوع از عفريت‌ها، هفت دریاچه‌ی بزرگ، هفت گره‌ی کلان، هفت گره‌ی خُرد، هفتصد خرسنگ کلان، هفتصد خرسنگ خُرد، هفتصد رویای کوچک، هشتاد و چهار هزار دوره‌ی زمانی بزرگ، در این زمینه، فرزانه و ابله مانند یکدیگر سرگردانند و از رنج خویش رهایی می‌یابند (می‌میرند).

هرچند یکی ممکن است با خود بیندیشد: من از مجرای این اخلاقیات، این تمرین، با این خشکی و جدیت، یا با این زندگی مقدس میل خام خویش را هنگامی که با این (نوع زندگی) تماس یابد، رسیده خواهم ساخت. (اما) این ناممکن است. لذت و رنج توزیع شده‌اند و سرگشتگان در مرزهای آن محدود مانده‌اند. کوتاه یا بلند شدنی در کار آن نیست، و نه شتاب کردنی یا درنگی. درست مثل تویی از نخ که انداخته شود، که تنها وقتی به آخر (نخ) می‌رسد که سراسر باز شده باشد. به همین ترتیب، فرزانه و ابله‌ی که تبعید شده و سرگردان‌اند، مانند هم از رنج خویش رهایی خواهند یافت.»

این متن از سویی کهنترین نمونه‌ی رده‌بندی قوای طبیعی را در منابع هندی نشان می‌دهد، و کهنترین متنی است که با این نظم و ترتیب از شمار و تعداد نیروها و عناصر طبیعی سخن می‌گوید. بافت و محتوای این متن کاملاً با آنچه که در یسنه‌ها و بشت‌ها درباره‌ی نیروهای طبیعی می‌خوانیم هم‌تاست. به خصوص

تاکید بر عدد هفت و اشاره به هفت سپهر، چنان که در کتاب اسطوره‌شناسی آسمان شبانه نشان داده‌ام، بی‌شک در سنت اوستایی و اخترشناسی مغانه‌ی ایرانی ریشه دارد. چون در آن هنگام هیچ سنت فکری دیگری وجود نداشته که چنین مضمونی را دارا باشد.

گرایش افراطی به رده‌بندی نیروهای طبیعی و پیوند دادن رخدادهای هستی با نظم کور و بی‌هدف کائنات، دیدگاهی است که در زمینه‌ی کیش زرتشتی در دیدگاه زروانی آن را می‌بینیم. این دیدگاه در ضمن بر شور و لذت (کامه) تأکید دارد و منکر اراده‌ی آزاد هم هست و وجود خدایان و غایتی برای هستی را نیز نفی می‌کند و از این نظر ماهیتی ضد اخلاقی دارد. تمام عناصر یاد شده به روشنی در گفتار ماکالی‌گوسله وجود دارد و نشان می‌دهد که وامگیری این رده‌بندی افراطی از پدیدارها و طبیعت‌گرایی مکانیکی در سپهر تمدن هندی زودتر و ریشه‌دارتر از تمدن یونانی انجام پذیرفته است. تقریباً همزمان با اجاته‌شترو و بودا، فیلسوفان یونانی پیشاسقراطی نیز همین مفاهیم را از مغان مستقر در استانهای ایونیه و لودیه وامگیری کردند، اما در فهم و انتقال این نگرش مکانیکی و این رویکرد ریاضی‌مدار و رده‌بند ناکام ماندند و کلیتی نیمه‌اساطیری از آن را به زبان یونانی منتقل کردند.^{۱۱۱۷}

گذشته از بخشی که نقل شد و به نظرم بند ناف این کیش و پیوندش با آیینهای ایرانی را اثبات می‌کند، چند رساله‌ی دیگر نیز داریم که همه به صورت جدلی بر ضد او نوشته شده‌اند. مهمترین شان رساله‌ی جینی

^{۱۱۱۷} برای شرح بیشتر در این زمینه بنگرید به کتابهای خرد ایونی و خرد افلاطونی که جلدهای دوم و سوم از مجموعه‌ی تاریخ خرد را بر می‌سازد.

«بهاگوتی سوتره»^{۱۱۱۸} و تفسیر بوداگوسه بر متن بودایی «سمنه پهاله سوته»^{۱۱۱۹} است.^{۱۱۲۰} متن نخست به جزئیات ارتباط ماکالی گوسله با مهاویره می‌پردازد، و دومی به شکلی گذرا اشاره می‌کند که آموزه‌های وی در زمان زندگی بودا رواج داشته است و او را در این هنگام به عنوان یکی از شش فیلسوف مهم هندی می‌شناخته‌اند. ماکالی گوسله در خانواده‌ای برهمن در قلمرو کوسله زاده شد و نام پدرش منگله^{۱۱۲۱} بود. این نام نشانگر آن است که پدرش پیشه‌ای دینی داشته که با حمل نقش خدایان و خواندن سرود برایشان همراه بوده، چون این نقش دینی را منگه می‌نامیده‌اند.^{۱۱۲۲} نوشته‌اند که نام روستای زاده شدنش سروانه^{۱۱۲۳} نام داشته است.^{۱۱۲۴} این کلمه در زبان سانسکریت به معنای «گذرگاه خیزران» است^{۱۱۲۵} و احتمالاً در ابتدای کار حاکی از افسانه‌ای بوده که زاده شدن یا نهاده شدن پیامبر این دین در سبده نئین را روایت می‌کرده است. به تدریج این افسانه از یادها رفته و تنها نام زادگاه این شخص در قالب اسم روستایی باقی مانده است.^{۱۱۲۶}

لقب گوسله که به نام او افزوده شده، یعنی «آخور گاو» و بوداگوسه می‌گوید این نام از آن رو به وی داده شده که خانواده‌اش خیلی فقیر بوده‌اند و مادرش او را در اصطبل گاو زاده است. هم او نقل کرده که والدین این شخص برده بوده‌اند و خودش نیز همچون برده‌ای به دنیا آمده است. گفته‌اند که او از بردگی گریخت و زمانی که اربابش دنبالش کرده بود و لباسش را گرفته بود، لباسش را از تن کند و برهنه پا به فرار

¹¹¹⁸ Bhagavati Sutra

¹¹¹⁹ Sammannaphala Sutta

¹¹²⁰ Basham, 2002: 35.

¹¹²¹ Gobahula

¹¹²² Basham, 2002: 35-36.

¹¹²³ Saravana

¹¹²⁴ Law, 1940: 224.

¹¹²⁵ Basham, 2002: 37.

¹¹²⁶ Basham, 2002: 37.

نهاد و به این ترتیب رسم برهنگی را در میان مرتاضان باب کرد.^{۱۱۲۷} این داستانها می‌توانند روایتی اصیل و واقعی از داستان زایش پیامبری فقیر و درویش در نظر پیروانش باشند، یا برساخته‌هایی جدلی باشند که راویان بودایی و جینی برای تخریب چهره‌ی او ابداع کرده‌اند.

منابع جینی می‌گویند که سه سال پس از پیوستن مهاویره به جرگه‌ی مرتاضان، ماکالی‌گوسله به شاگردی وی در آمد و شش سال را همراه با او سفر کرد.^{۱۱۲۸} بر اساس این روایتها، این مرد در شش سالی که با مهاویره همراه بود، ثابت کرد که شخصیتی سست‌عنصر و پلید دارد و به همین خاطر توسط استاد رانده شد. اما این روایتها بی‌شک ماهیتی جدلی دارد و برای خوار نمودن او جعل شده‌اند.^{۱۱۲۹} با این وجود با واژگون‌سازی آن اطلاعاتی درباره‌ی ارتباط این دو به دست می‌آید. چون احتمالاً او از مهاویره سالمندتر بوده و آیینش هم در زمان ظهور دین جین فراگیرتر بوده، به احتمال زیاد مهاویره در اصل شاگرد او بوده و بعد در فرقه‌ی استادش انشعاب کرده است.

بخش مهمی از این روایت جدلی به پیشگویی‌های مهاویره و تحقق یافتن‌شان، با وجود تلاشهای نافرجام ماکالی‌گوسله برای پیشگیری از آن، مربوط می‌شود. از این سخنان بر می‌آید که پیروان آجیویکه بر خلاف جین‌ها به شکلی کیهانی و مطلق از جبرانکاری، باور داشته‌اند و منکر تاثیر اراده‌ی آزاد در سرنوشت بوده‌اند. همچنین انگار بر خلاف جین‌ها، به تناسخ و بقای روح باور داشته‌اند. داستانی که چگونگی جدایی مهاویره و شاگردش را شرح می‌دهد، در این مورد بیانگر است. طبق این روایت، روزی مهاویره و ماکالی‌گوسله

¹¹²⁷ Basham, 1951: 37.

¹¹²⁸ Basham, 2002: 40.

¹¹²⁹ Basham, 2002: 41-45.

از جاده‌ای می‌گذشتند. ماکالی گوسله به درختی در کنار جاده اشاره کرد و از مهاویره پرسید که سرنوشت این گیاه چه خواهد شد؟ مهاویره پاسخ داد که این درخت به بار خواهد نشست و از تخم‌هایش درختانی نو زاده خواهند شد. ماکالی گوسله که می‌خواست نظر استادش را مردود سازد، آن شب به سراغ درخت رفت و آن را از ریشه بیرون آورد. آنگاه فردای آن روز با اعلام این که پیشگویی استادش نادرست بوده، او را به سراغ درخت برد. غافل از این که شب قبل باران فراوانی باریده و ریشه‌های بیرون از خاک درخت را آبیاری کرده و آن را سرزنده و شاداب و بارور ساخته است. ماکالی گوسله بعد از دیدن این که پیشگویی مهاویره دقیقاً درست از آب در آمده، متقاعد شد که حق با اوست. اما بعد نتیجه گرفت که روان مردمان نیز مانند این درخت دوباره زاده خواهد شد. عبارتهایی که در بهاگوتی‌سوتره برای بیان اعتقاد ماکالی گوسله به تناسخ و بقای روان به کار گرفته شده، کمابیش همان است که رساله‌ی بودایی هم با مضمونی مشابه به پیروان آجیویکه منسوب است. از این رو چنین می‌نماید که این بخشها انعکاسی از باورهای اصیل این فرقه بوده باشد.

یکی دیگر از عناصر اعتقادی آجیویکه این بوده که چرخه‌ی تناسخ و قوانین حاکم بر آن بر اساس قاعده‌ای غیرشخصی و کیهانی به نام نیاتی (بخت و تقدیر) تعیین می‌شود، که ربطی به کردارهای افراد ندارد و بنابراین قابل تغییر نیست. تفاوت این آیین با بودایی‌گری آن است که معتقدان به آجیویکه می‌گفتند امکان رهایی از کرمه‌های گذشته وجود ندارد و ریاضت کشیدن تنها راه را بر پیدایش قیده‌های تازه می‌بندد و به کار پیشگیری از ایجاد کرمه‌های آینده می‌خورد. این در حالی است که بودایی‌ها اراده‌گرا بودند و امکان رهایی کامل از کرمه را تبلیغ می‌کردند و این را به گذشته نیز تعمیم می‌دادند.

یکی دیگر از رهبران نامدار آجیویکه، پورانِه کَسَپَه^{۱۱۳۰} نام داشته است. او در گفتار میوهی زندگی زاهدانه، نخستین استادی است که مخاطب اجاته‌شتر و قرار می‌گیرد. او می‌گوید که اگر کسی به دزدی، قتل، آزار، شکنجه، دروغ‌گویی، و زیانکاری روی آورد، کرداری غیراخلاقی یا بد مرتکب نشده و اگر کسی عمر خود را به گفتار راست، وفاداری، نیکوکاری و خویش‌ن‌داری بگذراند نیز اعتباری اخلاقی نیندوخته است. از دید این استاد، نه اولی بابت کارهایش عقوبت خواهد شد و نه دومی بابت کوششهایش پاداشی دریافت خواهد کرد. به این ترتیب از دید پورانِه کَسَپَه تنها راه درست برای زیستن، کناره‌گیری از اراده و دست شستن از انتخابِ ارادی رفتارهاست. به همین دلیل هم او پیامبرِ آیینِ نا-کرداری دانسته شده که با نوعی دامن فراهم چیدن از زندگی مادی و مشارکت نکردن در حیات اجتماعی مترادف پنداشته شده است.

از سایر منابع درباره‌ی پورانِه کَسَپَه در این حد می‌دانیم که هر نوع پاداش و عذابی را به ازای کردارها انکار می‌کرده و معتقد بوده سیر کائنات کاملاً مستقل از کردارهای مردمان جریان طبیعی خود را طی خواهد کرد. بر این اساس، او نوعی بی‌کنشی را تبلیغ می‌کرد که طبق آن باید فارغ از تمام ارزشها و معیارها، از مداخله در هستی کناره‌گزید. این آموزه را آکیریه‌واده^{۱۱۳۱} می‌نامیده‌اند.^{۱۱۳۲} از این روست که او را در کانون پالی «منکرِ علیت» (آهتووادین^{۱۱۳۳}) دانسته‌اند.^{۱۱۳۴} بندی از آموزه‌های پورانِه در سمنه‌پهاله سوتِه نقل شده که طی آن او سیاهه‌ای طولانی از گناهان بزرگ مانند قتل و دزدی و دروغ و کشتار و آزار را در مهیب‌ترین صورتهایش بر می‌شمارد و در نهایت می‌گوید که هیچ معیاری برای تمیز نیکی از بدی وجود ندارد، و از این رو این کردارها

¹¹³⁰ Pūraṇa Kassapa

¹¹³¹ akiriyavada

¹¹³² Bhaskar, 1972: 215.

¹¹³³ ahetuvadin

¹¹³⁴ Bhaskar, 1972: 733.

بد یا گناه‌آلود محسوب نمی‌شوند.^{۱۱۳۵} در «آنگوتَرَه‌نیکایَه» می‌خوانیم که او ادعای همه‌چیزدانی داشته است، و دمه‌پده شرح داده که او بعد از این که حس کرد ذهنش رو به زوال می‌رود، خود را در رودخانه غرق کرد.

سومین استادی که در رساله‌ی مورد نظرمان طرف پرسش شاه مگده قرار می‌گیرد، آجیتَه‌کَسکامَبَلین^{۱۱۳۶} نام دارد. این استادی است که به بی‌سر و ته بودنِ نظامِ آفرینش باور دارد و می‌گوید: «از مجرای مراسم قربانی) نه چیزی (به خدایان) پیشکش می‌شود و نه چیزی قربانی می‌گردد. نیکی و بدی نه میوه‌ای به بار می‌آورند و نه تاثیری به جا می‌گذارند. نه این جهان واقعیت دارد و نه جهانی دیگر. نه پدری هست و نه مادری، نه زایشی خود به خودی برای هستندگان، نه برهمنی پرهیزگار که بخواهد با راستکاری و کردار درست خویش این جهان یا جهانی دیگر را به درستی دریابد و بر آن ادعایی داشته باشد. آدم از ترکیب چهار عنصر پایه ترکیب شده است. به هنگام مرگ، زمین (عنصرِ خاک) به زمین باز می‌گردد و با آن ترکیب می‌شود. آتش باز می‌گردد و با عنصر آتش بیرونی ترکیب می‌شود. مایع (آب) باز می‌گردد و با عنصر مایع بیرونی ترکیب می‌شود. باد باز می‌گردد و با عنصر باد بیرونی ترکیب می‌شود. (به هنگام مرگ) نهادهای حسی در فضا پراکنده می‌گردند.»

از این نقل قول روشن می‌شود که آجیتَه‌کَسکامَبَلین نیز به شکلی از همان جهان‌بینی زروانی پایبند است. چهار عنصر به همین ترتیب در آرای امپدوکلس نیز دیده می‌شود و با مرور یسنه‌ها روشن می‌شود که این برداشت وام‌گیری‌ای ساده شده از نظام پنج عنصری اوستایی بوده است. عنصر پنجم که در اوستا با نام اَثَرَه (آذر) بدان اشاره شده و برساننده‌ی روح و قلمرو مینوی است، در سپهر اندیشه‌ی یونانی و هندی این

¹¹³⁵ Samannaphala Sutta, DN 2.

¹¹³⁶ Ajita Kesakambalin

دوران که هنوز حالتی ناپخته و نیمه اساطیری داشته، دلالتی نمی‌یافته و از این رو در یونان به مفهومی جادویی اثر حمل شده و در هند نادیده انگاشته شده است. با این وجود اشاره‌ای ظریف به این مفهوم را در همین متن می‌بینیم و این اشاره در ضمن خاستگاه اوستایی ایده‌ی چهار عنصر در هند را نیز آشکار می‌سازد. در ادامه‌ی بخش یاد شده، چنین می‌خوانیم: «چهار مرد (عنصر) به همراه پنجمی که همانا پشته‌ی مرده‌سوزان است، جسد را حمل می‌کنند.» او در اینجا اشاره کرده که باور به پنج عنصر رواج داشته، و این را هم گفته که در نگرش عامیانه عنصر پنجم یا آذر، همان روح است. در دیدگاه هندوان، که احتمالاً همتایش نزد سکاها و قبایل ایرانی پیشازرتشتی هم رواج داشته، روان مرده در قالب نوری از کومه‌ی مرده‌سوزان بر می‌خیزد و به آسمان می‌تابد و با خورشید یکی می‌شود. این همان است که راه سلوک مردگان در آرای هندیان کهن را بر می‌سازد و بدان «راه پدران» می‌گفته‌اند. این تصویر ارتباطی با دیدگاه عنصری طبع انسانی ندارد و باوری کهنسال و اساطیری است که نور شعله‌های مرده‌سوزان را با روان پرهیزگار و شادمان، و دود برخاسته از آن را با روان گناهکار و رنج‌بار همسان می‌انگارد. آجیته در اینجا می‌گوید که آن عنصر پنجم، که در نگرش اوستایی همتای روح است، چیزی جز همین کومه‌ی سوزاندن جسد نیست. یعنی چهار عنصر به همراه کومه‌ی مرده‌سوزان به پنج مردی می‌مانند که جسد را تشییع می‌کنند. احتمالاً در دوران بودا برخی از فرقه‌ها که برداشت پنج عنصری اوستایی را وام گرفته بودند، آذر را با نور برخاسته از آتش کومه همسان فرض می‌کرده‌اند و این برداشتی معقول است، چون نور و گرمای آتش مقدس را در کیش زرتشتی بعدی نیز با آذر یکی می‌پنداشتند و بر همین مبنا نگهبانان آتش را آتوربان/ آذربان می‌خوانده‌اند. آجیته در این بافت رندانه اشاره کرده که آنچه عنصر پنجم یا آذر می‌خوانند، چیزی جز همان آتش بلعنده‌ی جسد و تجزیه کننده‌اش نیست، درست مانند چهار عنصر دیگر که بعد از مرگ از هم می‌گسلند و مایه‌ی تباهی نهادهای حسی انسان می‌گردند.

این استاد آشکارا تصویر فیزیولوژیک و عنصری‌اش از مرگ را برای این ارائه کرده که وجود جهان پس از مرگ را انکار کند. او نیز مرد فرزانه و ابله را همسان و هم‌پایه می‌شمارد، چون معتقد است جهانی بعد از مرگ وجود ندارد و بعد از فرا رسیدن ساعت مرگ، همگان به عدم می‌پیوندند و از این رو کردار نیک و بدی که به قصد پاداش و جزای آخرت انجام شده باشد، در کار نیست. جالب آن که خود بودا کمی جلوتر در همین رساله بعد از آن که درباره‌ی مراقبه و سودمندی‌های آن داد سخن می‌دهد، چنین اشاره‌ای دارد: «(راهب) با ذهنی که چنین تمرکز یافته و پاکیزه گشته... در می‌یابد که این تن من از صورتی برخوردار است، که از چهار عنصر تشکیل یافته است...». بنابراین چنین می‌نماید که دست کم در این رساله بودا نظام چهار عنصری را پذیرفته بوده است.

چهارمین استاد رساله‌ی «میوه‌ی زندگی پرهیزگاران»، پاکوده‌کچیان^{۱۱۳۷} نام دارد. او در پاسخ به پرسش شاه مگده می‌گوید: «ای شاه بزرگ، هفت عنصر وجود دارند، ناساخته، فرونکاستنی، ناآفریده، بی‌خالق، نازا، استوار همچون قله‌ی کوه، ایستاده به مانند ستون، که دگرگون نمی‌شوند، با هم اندرکنشی ندارند، و از برانگیختن لذت، رنج یا آمیخته‌ی لذت و رنج در یکدیگر ناتوان‌اند. کدام هفت تا؟ عنصر زمین، عنصر مایع، عنصر آتش، عنصر باد، به همراه لذت، رنج و روح که هفتمی است.... در میانشان کشنده‌ای نیست، و نه چیزی که علت کشتن واقع شود، شنونده‌ای نیست و چیزی نیست که علت شنیدن باشد، نه شناسایی هست و نه علتی برای شناخت. وقتی کسی سرِ مردی را از تن جدا می‌کند، کسی جانِ کسی دیگری را نگرفته است. شمشیر تنها در میان هفت عنصر حرکت می‌کند.»

¹¹³⁷ Pakudha Kaccayana

این دیدگاه همان نگرش هفت عنصری ایرانی است، و گذار از نظام پنج عنصری به هفت عنصری در آن به خوبی نمایان است. در نظام پنج عنصری گیتی از عناصر چهارگانه و مینو از یک نیروی روحانی (آذر/ ائیر) تشکیل می‌شد. در گفتار این استاد آن نیروی مینویی که در اوستا آذر خوانده شده و با روح هم‌تا انگاشته شده، به سه نیرو تجزیه شده و علاوه بر روح، لذت و رنج را نیز شامل می‌شود. به این ترتیب نظامی هفت عنصری را داریم که احتمالاً با روایت بسیار تکرار شده‌ی یسنه‌ها و برخی از یشت‌ها درباره‌ی هفت سرزمین و هفت آسمان و هفت نیرو پیوندی برقرار می‌کرده است.

استاد پنجمی که مخاطب اجاته‌شترو قرار می‌گیرد، نیگنته‌نته‌پوته^{۱۱۳۸} نام دارد. نام این شخص نته‌پوته (همان نته‌پور، پسر نته) بوده و با مرور سخنانش معلوم می‌شود که نیگنته لقب اوست و «بی‌گره» معنی می‌دهد. این استاد سخن خود را با شرح معنای لقبش آغاز می‌کند و می‌گوید بدان دلیل بی‌گره خوانده می‌شود که خویش را در چهار حریم محصور کرده است. این چهار عبارتند از محدود شدن با تمام آبها، در پیوستن به تمام آبها، پاکیزه شدن با تمام آبها، و غرقه شدن در تمام آبها. منظور دقیق این استاد از سخنانش روشن نیست. اما انگار آب را عنصر پایه‌ی تشکیل دهنده‌ی انسان دانسته و تنظیم و مدیریت آن را مبنایی برای رستگاری دانسته است. چنین می‌نماید که او رستگاری را با استعاره‌ی گشودن گره نمایش می‌داده و با تأکیدی که بر عنصری مادی مانند آب دارد، می‌توان فرض کرد که مثل استادان پیشین دیدگاهی مادی و منکر جهانهای مینویی را نمایندگی می‌کرده است.

¹¹³⁸ Nigantha Nataputta

واپسین استادی که طرف مشاوره‌ی اجاته‌شترو قرار می‌گیرد، سَگِیَاَیَهَ بِلَاتَه‌پوَتَه^{۱۱۳۹} نام دارد. گفتار او بی‌اختیار انسان را به یاد شطحیات عرفای متاخر ایرانی یا راهروان ذن می‌اندازد: «انگار داری از من می‌پرسید که جهان دیگری (بعد از مرگ) وجود دارد. اگر فکر می‌کردم که وجود دارد، آیا برایت آشکارش می‌کردم؟ گمان نمی‌کنم. به این شکل فکر نمی‌کنم. به شکلی دیگر فکر نمی‌کنم. نه-فکر نمی‌کنم، نه-نه-فکر نمی‌کنم! اگر از من می‌پرسیدی که جهان دیگری هست؟... هردوست، هست و نیست... هیچ یک، نه هست و نه نیست... اگر (می‌پرسی که) تناگته بعد از مرگ وجود دارد... ندارد... هردو... بعد از مرگ نه وجود دارد نه وجود ندارد. آیا این را برایت روشن کرده‌ام؟ گمان نمی‌کنم. به این شکل فکر نمی‌کنم. به شکلی دیگر فکر نمی‌کنم. نه-فکر نمی‌کنم، نه-نه-فکر نمی‌کنم!»

تا جایی که من یافته‌ام، این کهنترین نمونه از نفی افراطی زبان به عنوان رسانه‌ای کارآمد برای پاسخگویی به پرسشهای فلسفی است. این برداشت که بعدتر به نگرش چان در چین و ذن در ژاپن منتهی می‌شود، کاملاً در مقابل دیدگاه اوستایی قرار می‌گیرد که زبان را مقدس و می‌دانست و آن را به عنوان یکی از ارکان هستی و مبنای دگرگون ساختن جهان به رسمیت می‌شمرد.

بر مبنای آنچه که از گفتار شش استاد بر می‌آید، می‌توان دریافت که در زمان زندگی بودا نظریه‌ای گسترده و جا افتاده در هند شمالی رایج بوده که دست کم شش روایت متفاوت از آن در گوشه و کنار نمایندگانی مشخص داشته است. که از نظر استخوان‌بندی و ساختار با دیدگاه پنج عنصری و هفت عنصری اوستایی همسان بوده، اما دقیقاً در تقابل و تعارض با آن، گستره‌ی مینو را انکار می‌کرده و با تأکید افراطی

¹¹³⁹ Sañjaya Belatthaputta

بر علیت، مرکزیت «من» در آیین اوستایی را نادرست می‌انگاشته است. قاعدتا جبرگرایی این فرقه باعث می‌شد پیروانش به پیشگویی باور داشته باشند و ادعای همه‌چیزدانیِ پیروانه نیز باید از همین جا برخاسته باشد. در بسیاری از جاها اشاره شده که پیروان این آیین به پیشگویی می‌پرداخته‌اند. باور جبرگرایانه‌ی پیروان آجیویکه و اعتقادشان به مادی‌گرایی و آمیختگی امور نیک و بد، شباهتی به رویکرد زروانی در دل فلسفه‌ی زرتشتی دارد. این شباهت به خصوص وقتی آشکارتر می‌شود که می‌بینیم پیروان این آیین معتقد بوده‌اند همه‌ی امور آینده و گذشته به خاطر تعینی که دارند، در زمان حال حضور دارند. از این رو ایشان به نوعی زمان بیکرانه‌ی جاودان و همتای اکنون باور داشته و زمان کرانمند و شمارش‌پذیر توسط چرخش اختران را نفی می‌کرده‌اند،^{۱۱۴۰} و این نیز برداشتی که در آیین زروانی متاخر می‌بینیم. پیشگویی بر مبنای گردش اختران نیز باوری زروانی است که با رواج پیشگویی بر اساس نشانه‌ها در این کیش شباهت دارد.

از اشاره‌های منابع جینی بر می‌آید که پیروان آجیویکه نویسا بوده و منظومه‌ای از نوشتارهای دینی را پدید آورده بودند.^{۱۱۴۱} بر مبنای این اشاره‌ها و پاره‌های باز مانده از این متون که در منابع بودایی و جینی ثبت شده، حدس زده‌اند که این رساله‌ها در منظومه‌ی آثار آجیویکه می‌گنجیده‌اند: «درباره‌ی خدایان» (دیویام)، «درباره‌ی پیشگویی» (اوتپاتَم)، «درباره‌ی بوم-زمین» (بهُومَم)، «درباره‌ی تن» (اگَنَم)، «درباره‌ی آوا» (سُوارَم)، «درباره‌ی خصوصیات» (لاکسانَم)، «درباره‌ی نشانه‌ها» (ویانجانَم).^{۱۱۴۲} علاوه بر اینها احتمالا دو اثر دیگر به نامهای «سرود» (گیتا) و «رقص» (نُرتیه) هم در این مجموعه وجود داشته‌اند که روی هم رفته «دو راه»

¹¹⁴⁰ Basham, 1951: 236.

¹¹⁴¹ Basham, 1951: 214.

¹¹⁴² Basham, 1951: 213.

(مگه‌س) خوانده می‌شدند. به این ده متن می‌توان مورد یازدهمی را افزود که «نُه پرتو» (نیلاکچی) نام داشته و درباره‌ی ساختار اتمی جهان بوده است. در این متن نوشته شده که اعتقاد به اتمیسم یکی از چهار رکن آیین آجیویکه است.^{۱۱۴۳} اتم‌گرایی نیز باوری زروانی بوده و به این ترتیب تردیدی نیست که آیین دیرینه‌ی آجیویکه با کیش زروانی شباهتی ساختاری داشته، و چه بسا که این باورها خویشاوند و هم‌تبار هم بوده باشند.

رواج پردامنه‌ی آیین آجیویکه و رقابت همزمانش با دین جین و بودا نشانگر آن است که آموزه‌هایش آنقدرها هم که متون دو آیین اخیر ادعا می‌کنند، با ایشان متفاوت نبوده است.^{۱۱۴۴} این را می‌دانیم که جبرانکاری، مخالفت با اخلاق، دشمنی با نظام کاستی، کفر نسبت به خدایان، ریاضت کشیدن سخت و افراطی، و احتمالاً برهنگی از مبانی اعتقادی این آیین بوده است. تنها خدایانی که گاه مورد احترام پیروان این دین قرار می‌گرفته‌اند، شیوا و ویشنو بوده‌اند و بنابراین آرای این فرقه ریشه در اساطیر هندویی داشته است. مثلاً چانکیه برای بزرگداشت ویشنو مراسمی برپا کرد. از این روست که برخی از مورخان اعتقاد دارند پیروان این آیین تا پیش از ماکالی گوسله پرستندگان شیوا بوده‌اند و بعد به رویکردی فلسفی و بی‌خداباورانه گراییده‌اند.^{۱۱۴۵}

رواج این آیین تا پایان دوران مائوریه همچنان باقی بود و بسیاری از غارهای اطراف جهان‌آباد و بیهار که مرتاضان قرن سوم پ.م در آن حکاکی کرده‌اند، به پیروان این آیین تعلق داشته است. اسنادی در دست است که نشان می‌دهد همچنان تا تا قرن سیزدهم میلادی کسانی در جنوب هند خود را پیرو آجیویکه

¹¹⁴³ Basham, 1951: 215.

¹¹⁴⁴ Long, 2009: 44.

¹¹⁴⁵ Sastri, 1967 : 212.

می دانسته اند. مرتاضانه بودنِ این کیش از متون روشن است، اما معلوم نیست که این ادامه ی همان دین باستانی شمالی بوده باشد.

گفتار سوم: آیین جین

آیین جین نسبت به دین بودایی بومی‌تر است. یعنی ریشه‌ها و خاستگاه‌های عمیق‌تری در سنن و باورهای بومیان هندی دارد. برخی از نویسندگان سابقه‌ی این دین را تا تمدن دره‌ی سند عقب می‌برند،^{۱۱۴۶} اما چنان که گفتیم، به خاطر غیاب متون دینی مفصل از این دوران شاهد چندانی برای تایید این دعوی در دست نداریم. آنچه که هست، شباهتی میان برخی از نقش‌مایه‌های هنری تمدن سند و هنر جینی وجود دارد.^{۱۱۴۷} مثلاً تصویر جینی‌مردی که در حالت مراقبه چهارزانو نشسته است، در آثار هاراپا و موهنجودارو هم نمونه‌هایی همسان دارند.^{۱۱۴۸} بر این مبنا یکی از باستان‌شناسان هندی‌ای که سرپرست کاوش در دره‌ی سند بوده است، چنین اظهار نظر کرده که پیکر مرد برهنه‌ی چهارزانو نشسته، همان حالت مراقبه‌ی یوگا را نشان می‌دهد و نقش ایزد نرینه‌ی ایستاده‌ای هم که یافت شده، به خاطر شباهتش به حالت مراقبه‌ی موسوم به گیوت‌سرگه^{۱۱۴۹} در دین جین، با آن همسان است.^{۱۱۵۰} این باستان‌شناس که رام پرسدچنده^{۱۱۵۱} نام دارد، این شباهت وضعیت ایستادن را به اینجا مربوط دانسته که در آدی‌پورانا آمده که نیای اساطیری پیشوایان جاین

¹¹⁴⁶ Sangave, 2001: 131–132.

¹¹⁴⁷ Rankin, 2010: 44.

¹¹⁴⁸ Sangave, 2001: 107–108.

¹¹⁴⁹ Kayotsarga

¹¹⁵⁰ Chatterjee, 1932: 159.

¹¹⁵¹ Ram Prasad Chanda

(ریشابه^{۱۱۵۲}) در چنین حالتی مراقبه می‌کرده،^{۱۱۵۳} و از اینجا نتیجه گرفته که پس ریشابه به تمدن سند مربوط بوده و پیشینه‌ی دین جین به این دوران می‌رسد.

هرچند بحثی در شباهت برخی از نقش‌مایه‌های هنری دره‌ی سند با تمدن هندی بعدی نیست، اما با این وجود تعمیم دادن این شباهت نقش‌مایه‌ها به مضمونهای دینی و این فرض که مبانی و ارکان نظری دین جینی در تمدن سند ریشه داشته‌اند، بیشتر به پیشینه‌تراشی برای یک دین می‌ماند و حرفی مستند و معقول نیست. شکی وجود ندارد که برخی از ظواهر تمدن دره‌ی سند در هند شمالی و پاکستان امروزی ادامه یافته است و این ردپا بیشتر در نقشه‌هایی تزیینی و عناصر هنری دیده می‌شود. اما این که این نقش‌مایه‌ها به چه دینی تعلق داشته و چه معنایی را بازنمایی می‌کرده، دانسته نیست و بعید می‌نماید که بافت دینی بومیان تمدن دره‌ی سند با عقاید مردمی که هزار سال بعد و به دنبال گسستی چند قرنی در این سرزمینی می‌زیستند، و تباری متفاوت هم داشتند، یکی بوده باشد.

تا جایی که ما می‌دانیم، نخستین کسی که دین جینی را صورتبندی کرد و به تبلیغ آن همت گماشت، مهاویره بوده است. چنان که گفتیم، شواهدی هست که او در ابتدای کار پیرو یا مربوط با کیش آجیویکه بوده باشد، و دست کم از یکی از استادانش خبر داریم که پارسوه نام داشته است. در منابع مقدس جینی همین استاد آخرین حلقه‌ی زنجیره‌ای از استادان دانسته می‌شود که «پیشاهنگ‌ساز» (تیرته‌کاره^{۱۱۵۴}) خوانده می‌شوند و تبارشان تا بیست و دو نسل قبل ادامه می‌یابد و در نهایت به ریشابه می‌رسد که نخستین تیرته‌کاره بوده

¹¹⁵² Rishabha

¹¹⁵³ Adi Purana, XV III.

¹¹⁵⁴ tirthankara

است. وجود این سنت نشان می‌دهد که بنیانگذاران آیین جین به خاستگاه برخی از آرای خود آگاه بوده‌اند و آن را به زنجیره‌ای از استادان احتمالا بومی منسوب می‌کرده‌اند. با این وجود نمی‌توان این افسانه را به معنای وجود یک رشته‌ی منسجم و روشن از استادان و شاگردان قلمداد کرد که از تمدن دره‌ی سند تا دوران مهاویره کشیده شده باشند. به خصوص که نام استاد مهاویره (پارسوه) و تندیسهای بازمانده از او به پارسیان شباهتی دارد و در زندگینامه‌هایش هم در کنار روایت‌های افسانه‌آمیز فراوان، تاکید شده که آریایی بوده و به طبقه‌ی جنگاوران (کشتیه در سانسکریت/ رته‌شتره در پارسی باستان) تعلق داشته است. لقبش یعنی تیرته‌کاره هم کلمه‌ایست که با کمی تغییر در لهجه در سانسکریت و پارسی باستان و اوستایی معنایی همسان می‌دهد و بخش دومش همان «کار» به معنی کردن و انجام دادن است که امروز هم در پارسی کاربرد دارد. بنابراین تبار رسمی استادان مهاویره را نمی‌توان دراویدی دانست. هرچند بی‌شک خارج از این روایت رسمی وامگیری‌های کلانی از آرای بومیان دراویدی کرده است.

به هر صورت زمان تاسیس دین جین را باید قرن ششم پ.م و همزمان با زمامداری کوروش و کمبوجیه دانست، و این دورانی است که مهاویره در آن می‌زیست. چنان که در تاریخ سیاسی هند شمالی گذشت، مهاویره یکی از اشراف‌زادگان آریایی قبیله‌ی لیچهاوی در منطقه‌ی واشکالی بوده است. او برادرزاده‌ی رهبر این قبیله —چتاکا— بود و در اصل وَرْدَهْمَنَه (بُرمند) نام داشت. میان سرگذشت او و بودا یک الگوی همسان وجود دارد و آن هم این که پیوستن او به جرگه‌ی تارکان دنیا نیز همزمان بوده است با افول قدرت خانوادگی‌اش و چیرگی دودمانی دیگر بر سرزمین وی. دوران نوجوانی او مصادف شد با گسترش قدرت بیم‌بیساره. او در زمانی بالید و بزرگ شد که بیم‌بیساره با ترفند ازدواج با دختر چکاتا در عمل قدرت را در منطقه‌ی نفوذ قبیله‌ی لیچهاوی به دست گرفته بود. این دختر چلانا نام داشت و زن دوم بیم‌بیساره بود. به این ترتیب مهاویره یا همان وردهمنه پسرعموی زن بیم‌بیساره هم محسوب می‌شد. اما این ازدواج به زیان خاندانش

بوده و باعث شده تا خاندان بیم‌بیساره بر قبیله‌ی لیچهاوی سروری یابد. بنابراین درست به همان ترتیبی که بودا بعد از خلع خاندانش از قدرت راه جنگل و ریاضت را در پیش گرفت، درباره‌ی مهاویره هم می‌توان به الگویی مشابه قایل بود.

دوران زندگی مهاویره با زمانی که قدرت هخامنشیان به سوی شرق و غرب گسترش یافت، مصادف بود. از این رو تغییرات سیاسی در شمال هند را می‌توان به بسط نفوذ پارسیان در مرزهای شرقی‌شان مربوط دانست و چه بسا که بیم‌بیساره نیز در اتحاد با ایشان به خیزشی چنین ناگهانی در اقتدار سیاسی دست یافته باشد. به هر صورت، این نکته جالب است که پیروان مهاویره او را به نام جینه می‌نامیدند که یعنی پیروزمند، و این شاید گذشته از دلالت دینی‌ای که بدان منسوب است، در زمانهای قدیم نشانه‌ی جبران در شکستی سیاسی هم بوده باشد. همین کلمه است که بر روی تمام پیروان مهاویره باقی مانده است و کلمه‌ی امروزین جین را ساخته است.^{۱۱۵۵}

دین جین در ابتدای کار از کیش بودایی موفق‌تر بود و چنان که گذشت، نخستین شاهان پادشاهی مائوری بدان باور داشتند و در تبلیغ آن می‌کوشیدند. نکته‌ی معنادار این که در این دوران قلمرو کالینگا مرکز جمعیتی جین‌ها و شهر مقدس‌شان محسوب می‌شد، و این همان جایی بود که آشوکا با آن سرسختی مردمش را کشتار کرد و بلافاصله بعد از آن بودایی شدنش را اعلام کرد. به گواهی گفتار جینی «اوثره‌دیانه سوتره»^{۱۱۵۶} می‌دانیم که شهر باستانی پیتونده^{۱۱۵۷} که مرکز کالینگا بود در زمان خود مهاویره هم یک مرکز مهم تبلیغ کیش

¹¹⁵⁵ Sangave, 2001: 100–101.

¹¹⁵⁶ Uttaradhyana Sutra

¹¹⁵⁷ Pithunda

جین محسوب می‌شده است. این بدان معناست که چه بسا کشتار کالینگا گذشته از دلایل سیاسی، با کشمکش پیروان دین بودایی و جینی هم ارتباطی داشته باشد. دست کم این شاهد را در دست داریم که کشتار بزرگ اهالی جین در این شهر، مصادف است با اعلام رسمیت دین بودایی از سوی آشوکا، و چه بسا که ابراز پشیمانی او از این کشتار تا حدودی به تقدس این شهر نزد افکار عمومی مربوط باشد و مرکزیتی که در دین جین داشته است. به هر صورت دین جینی در کالینگا باقی ماند و بعدتر هم وقتی باز دولتی بزرگ با مرکزیت این شهر تاسیس شد، مهمترین پادشاهش -کاره‌ولا (۱۷۰-۱۹۳ پ.م)- با شور بسیار به تبلیغ دین جینی پرداخت.^{۱۱۵۸} چنین می‌نماید که دین جینی همچنان پیوندهایی با هند شمالی و استانهای کهن هخامنشی داشته باشد، چون تاریخ آن تابع و تالی تحولات سیاسی در ایران شرقی است. نخستین و مهمترین انشعاب در این دین در نیمه‌ی قرن چهارم پ.م رخ داد و این مصادف بود با فروپاشی دولت هخامنشی و تازش مقدونیان به ایران شرقی. بعد از آن جین‌ها به دو فرقه‌ی بزرگ سَوْتَمبارَه و دیگَمبارَه تقسیم شدند که شکاف میانشان تا به امروز ادامه یافته است. در همین مقطع تاریخی، یعنی در اواخر قرن چهارم و ابتدای قرن سوم پ.م بود که متون مقدس جین که آگامَه خوانده می‌شوند، در قالب چهل و پنج کتاب به زبان پراکريت تدوین شدند. با وجود آن که این آیین برای مدتی در هند رواج داشت، اما بعد از قرن هشتم میلادی و چیرگی مسلمانان بر ایران شرقی این کیش هم رو به افول نهاد و امروز با کمی بیش از چهار میلیون نفر پیرو، یکی از کم‌جمعیت‌ترین دینهای بزرگ دنیاست.

¹¹⁵⁸ Tobias, 1991: 100.

مهاویره دیدگاهی بدبینانه و زاهدانه را در مورد زندگی تبلیغ می‌کرد. همواره پابره‌نه راه می‌رفت و از پوشیدن لباس خودداری می‌کرد و امروز هم یک شاخه‌ی بزرگ از پیروانش هم‌چنان چنین می‌کنند. مهاویره به مناطق مختلف سفر کرد و دین خویش را تبلیغ نمود؛ دینی که به شکل شگفت‌انگیزی به یک فلسفه‌ی شکاکانه‌ی ضد دین شباهت دارد. دستگاه نظری او هشت اصل موضوعه را در بر می‌گیرد که سه تای‌شان مابعدالطبیعی و پنج تای دیگر اخلاقی هستند. این دستگاه به شکل شگفت‌انگیزی به رونوشتی از دیدگاه گاهانی شباهت دارد.

از دید مهاویره تمام جانداران روحی دارند که در چرخه‌ی کارمه - یعنی زادمرد تابع قانونی اخلاقی - اسیر است. روح موجودات از اتم‌هایی تشکیل یافته که با دو نیروی مهر یا کین - همتای اهورامزدا و اهریمن - به هم می‌پیوندند یا از هم جدا می‌شوند. مردمان و جانداران به دلیل توهمی که از کارمه برمی‌خیزد (دروغ)، زندگی مادی را مبنا می‌گیرند و به آن قانع می‌شوند. در حالی که جهانی فراتر از آن از جنس معنا نیز وجود دارد (گیتی در برابر مینو). این توهم بسنده بودن زندگی مادی به کوشش نافرجام برای دستیابی به خوشبختی و لذت منتهی می‌شود که از مجرای مالکیت و ابراز خشونت نسبت به هستی برآورده می‌شود (دیو دروغ و خشم). نتیجه‌ی این کوشش مذبح‌خانه، کین و نفرت و خشم و آزار است که از انباشت کارمه حاصل می‌آید.

راه رهایی از این خطا، دستیابی به ایمانِ درست (سَمیکِ دَرشَنه)^{۱۱۵۹}، دانشِ درست (سمیکِ گیانه)^{۱۱۶۰} و ارتباطِ درست (سمیکِ چَریتَره)^{۱۱۶۱} است. عناصری که دقیقاً با سپتَه-آرمیتی، وهومنه و ارته-وهیشته در سنت اوستایی مترادف هستند و پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک را نتیجه می‌دهند. حتا تأکید زرتشتی بر عدد پنج که در سنت دینی ودایی رایج نیست هم در دین جین جایگاهی مرکزی دارد. هر پیرو جین باید پنج سوگند بنیادین را به جا آورد.

مبانی اخلاقی دین جین عبارتند از بی‌آزاری (آهِمِسا: अहिंसा)، که توسط پارسوه تبلیغ می‌شد، و چهار اصل دیگر که افزوده‌ی مهاویره است و روی هم رفته پنج سوگند راهبان جین را بر می‌سازند. این چهار اصل عبارتند از راستگویی (سَتیه^{۱۱۶۲})، پرهیز از دزدی (اَسْتیه^{۱۱۶۳})، چیرگی بر میل‌های نفسانی (برَهْمَه-چاریه^{۱۱۶۴})، و چشم‌پوشی از مالکیت (اَپَریگَرَهه^{۱۱۶۵}).^{۱۱۶۶}

مهاویره معتقد بود که تنها با پذیرش اصل نسبیت (سیادَواده)^{۱۱۶۷} و پیروی از فلسفه‌ی ضدمطلق‌گرایی (اَنکانْتَواده)^{۱۱۶۸} می‌توان این پنج اصل را رعایت کرد. در دیدگاه او زنان و مردان برابر هستند و می‌توانند به یکسان در راه کمال پیش بروند. مهاویره در ضمن کل نظامِ الاهیات سنتی هندو را رد می‌کرد و تمام خدایان

¹¹⁵⁹. samyak-darshana

¹¹⁶⁰. samyak-gyana

¹¹⁶¹. samyak-charitra'

¹¹⁶² Satya

¹¹⁶³ Asteya

¹¹⁶⁴ Brahmacharya

¹¹⁶⁵ Aparigraha

¹¹⁶⁶ Glasenapp, 1999: 228–231.

¹¹⁶⁷. Syādvāda

¹¹⁶⁸. Anekantvada

باستانی را دروغین می‌دانست. این هم وجه شباهت مهم دیگرش با نگاه زرتشتی است. شیوه‌ی سازماندهی مؤمنان در دین جاین نیز به رونوشتی از ساختار سلسله‌مراتبی انجمن مغان شباهت دارد. مهاویره پیروانش را در دو رده‌ی هواداران و مبلغان گنجانند، و این دقیقاً همان تمایزی است که در میان اشون (مردم عادی پیرو زرتشت) و اعضای انجمن مغان (شاگردان زرتشت و دین‌آوران) وجود داشته است و در گاهان به روشنی صورت‌بندی شده است. در دین جاین پیروان مرد را شِراوک و پیروان زن را شِراویکا می‌نامند و به همین ترتیب در رده‌ی مبلغان راهب (سَدَهو) و راهبه (سَدَهوِی) داریم. این نظام رهبانیت را «چَتوروید جاین سَنگَه» می‌نامند که یعنی «انجمن چهارتایی جاینی». ناگفته نماند که باز در این جا واژه‌ی سَنگَه و ام‌واژه‌ای است که احتمالاً از زمینه‌ی زرتشتی وام‌گیری شده است. چون برای نخستین بار زرتشت بود که مغان را در انجمنی (به اوستایی: سَنگَه) ^{۱۱۶۹} جای داد و این کلیدواژه با این معنا در ادبیات دینی ودایی سابقه ندارد، هر چند همتای آن در معنای عام انجمن و گروه از دیرباز در زبان سانسکریت رواج داشته است.

راهبان جینی هم مثل مبلغان بودایی زن نمی‌گیرند، خانه ندارند، و مدام در سفر هستند و تنها فصلهای پرباران را در صومعه‌های خود می‌گذرانند. در میان این سوگندها، راستگویی به ویژه جلب نظر می‌کند، چون در میان قواعد اخلاقی ادیان دیگر هندی با این تاکید دیده نمی‌شود و در حال هوای زمان مهاویره تنها در متون زرتشتی به این شکل صورت‌بندی می‌شده است. راستگویی در کیش جین قواعد پیچیده‌ای دارد و هدف از آن پرهیز از خشونت است و قاعده بر آن است که اگر گفتن حرفی راست هم به خشونت بینجامد، سکوت

¹¹⁶⁹. Chaturvidh Jain Sangh

بر آن ترجیح داده می‌شود. نماد دین جین هم نقش دستی است که در میانه‌ی آن نقش چرخ گنج‌انده شده که در مرکزش کلمه‌ی آهیمسا نوشته شده است.



از دید مهاویره، روح انسان به طور ذاتی دارنده‌ی توان، دانش، شادمانی و ادراک بیکرانه است.^{۱۱۷۰} اما این توانایی‌ها، همچون طلایی که در سنگ معدن زر به ناخالصی‌ها آلوده می‌شود، به رسوبهای برخاسته از کارمه آغشته شده و به این ترتیب به طور کامل تجلی نمی‌یابد. منابع جینی از همین استعاره استفاده می‌کنند و می‌گویند غایتِ تعالیم مهاویره آن است که این طلا بار دیگر تصفیه و خالص شود.^{۱۱۷۱}

نظام متافیزیکی دین جین بر هفت یا نه اصل متکی است که هرکدام‌شان تَتَوَه^{۱۱۷۲} خوانده می‌شوند. این اصول عبارتند از:

نخست: جیوه که هم‌ریشه و مترادف است با زیون‌دگی (جان داشتن) در پارسی. این کلمه در دین جین تقریباً همچون مترادفی برای روح به کار گرفته می‌شود و اصل نخست آن است که این زیون‌دگی وجود

¹¹⁷⁰ Jaini, 1998: 104–106.

¹¹⁷¹ Jaini: 1998, 107.

¹¹⁷² tattva

دارد و مستقل از کالبد مادی به بقای خود ادامه می‌دهد. جیوه از دید مهاویره ازلی و ابدی است و با وجود آن که مدام زایش و مرگ را تجربه می‌کند، اما خودش نه خلق می‌شود و نه به عدم می‌پیوندد. آنچه آغاز و پایان روح پنداشته می‌شود، در واقع گذار جیوه به حالت آشنای کنونی‌اش است، و خروج از این حالت و ورود به حالتی دیگر.^{۱۱۷۳} جیوه حامل دو نیروی ادراک و شناسایی (اوپه‌یوگه^{۱۱۷۴}) و خودآگاهی (چتنه^{۱۱۷۵}) است.^{۱۱۷۶}

دوم: عناصر بیجان (آجیوه) که عبارتند از پنج نیروی طبیعی که فاقد روح هستند. عدد پنج ذهن را متوجه نظام پنج عنصری اوستایی می‌کند. اما در دین جین این پنج رکن حالتی عامتر دارند و به جای آن که مانند منابع زرتشتی مبتنی بر عناصر شیمیایی باشند، متغیرهایی فیزیکی-مکانیکی را نشان می‌دهند. پنج نیروی طبیعی عبارتند از ۱) ماده (پودگله^{۱۱۷۷})، ۲ و ۳) بستر ظهور جنبش / سکون (درمه‌تتوه / آدرمه‌تتوه^{۱۱۷۸}) که درماستیکایه / آدرماستیکایه^{۱۱۷۹} هم نامیده می‌شوند، ۴) فضا یا مکان بیکرانه (آکاشه^{۱۱۸۰}) که تمام چیزهای دیگر را در بر می‌گیرند و فراگیر و نامحدود است، ۵) زمان (کاله^{۱۱۸۱}) که با استعاره‌ی چرخ‌ی با دوازده پره بازنموده می‌شود. در هر لحظه شش پره‌ی بالایی چرخ به سوی زمین فرود می‌آیند و شش پره‌ی زیرین به سمت بالا می‌شتابند. به همین ترتیب در هر یک از شش دوران فرود و عروج زمان، بسته به جهت یاد شده، رنج یا

¹¹⁷³ Pañcāstikāyasāra of Ācārya Kundakunda, Gāthā 18 (Nayanar, 2005).

¹¹⁷⁴ upayoga

¹¹⁷⁵ chetana

¹¹⁷⁶ Pañcāstikāyasāra of Ācārya Kundakunda, Gāthā 16 (Nayanar, 2005).

¹¹⁷⁷ Pudgala

¹¹⁷⁸ Dharma-tattva/ Adharma-tattva

¹¹⁷⁹ Dharmāstikāya/ Adharmāstikāya

¹¹⁸⁰ Ākāśa

¹¹⁸¹ Kāla

شادی است که افزایش می‌یابد.^{۱۱۸۲} هریک از این دوره‌ها را سالِ اقیانوسی (سَگروپَمَه^{۱۱۸۳}) می‌نامند. در کیش جاین کوچکترین واحد برساننده‌ی پودگله، اتم است که در سانسکریت پَرمانو^{۱۱۸۴} خوانده می‌شود. این پَرمانوها گرد هم می‌آیند و توده‌ها (اسکنده) را درست می‌کنند که کمابیش همتای مولکول در دیدگاه فیزیکی جدید است. اسکنده‌ها به نوبه‌ی خود با هم ترکیب می‌شوند و هستنده‌ها را می‌سازند. جزء زیر اتمی در این مدل، دَشه^{۱۱۸۵} خوانده می‌شود که کمابیش با پروتون و نوترون برابر است.

سوم: جریان (آسَروَه^{۱۱۸۶}) عبارت است از اصلِ تاثیرپذیری روح از ماده و ذهن. به این شکل که جنبش و فعالیت بدن مادی و قوای ذهنی وابسته بدان، باعث می‌شود روح تغییر شکل یابد و رسوبهایی بر آن پدید آید که همان کارمه است. در رساله‌ی «گفتار نُه اصل» (نَوَه‌تَوَه‌سوتَرَه) ۴۲ مسیرِ گوناگونِ تاثیرپذیری روح از کارمه شرح داده شده است. این مسیرها عبارتند از پنج حس، چهار هیجان (کَشَیس: خشم، عشق، غرور، آز)، پنج گناه (اَوَرَتَس: کشتن، دزدیدن، دروغ گفتن، زنا و دنیاگرایی)، سه نوع فعالیت (گفتار، پندار، کردار)، به علاوه‌ی ۲۵ مسیر جزئی‌تر که کردارهایی خاص را نشان می‌دهند: ولگردی کردن، قرض دادن اسلحه، فریب دادن دیگری، بدخواهی نسبت به دیگران، انکار حقانیت متون جینی و ...

¹¹⁸² James, 1969: 45.

¹¹⁸³ sagaropama

¹¹⁸⁴ Paramānu

¹¹⁸⁵ Desha

¹¹⁸⁶ Āsraṇa

چهارم: بند (بندۀ^{۱۱۸۷}) همان عاملی است که پیوند میان کارمه و روان خودآگاه را برقرار می‌کند. ارتباط میان روان و فعالیتها و کارهای ارادی (یوگه) به طور مستقیم به ظهور کارمه نمی‌انجامد. آن کارکردهای کارمه را ایجاد می‌کنند که با فریبهای ذهنی و میل و خواستِ نفسانی گره خورده باشند و تنها اینها هستند که به روان «بند می‌شوند». روان به این ترتیب بسته به پایبندی‌اش به هوسها و میل‌ها، چسبندگی خاصی پیدا می‌کند که باعث آلوده شدن‌اش به کارمه می‌شود.

پنجم: مهار یا توقف (سموره) عبارت است از مسدود شدنِ مسیرِ اتصالِ کارمه به روان. این حالت شرطِ لازم برای بیدار شدن و رستگاری است. یعنی روح تنها زمانی می‌تواند به خود بنگرد و نقاط ضعف خود را دریابد که ابتدا از بند شدنِ کارمه‌های تازه به روان خویش پیشگیری کند و به این ترتیب بتواند فارغ از ازدحام سستی‌های تازه به موضوع بنگرد. دو نوع مهار وجود دارد: بوه سموره^{۱۱۸۸} که هدفش رهایی از دغدغه‌های ذهنی و دستیابی به ذهنی آرمیده است، و درویه سموره^{۱۱۸۹} که از میان بردن قطعات کارمه‌ی رسوب کرده بر روان را آماج می‌کند. راهبرد دستیابی به این مهارها همان رعایت سلوک جینی است، یعنی سوگند خوردن، مراقبت از نفس، ریاضت، پرهیز از دلبستگی و ارضای میل، و تمرکز بر ده نوع درمه.

ششم: زوال یا فرو ریختن (نیرجرا^{۱۱۹۰}) کارمه، که به معنای بر طرف شدنِ تدریجی کارمه‌های انباشته شده در گذشته است و رهایی روح از قیدِ آنها. این روند هم دو سویه‌ی روحانی (بوه‌نیرجرا) و جسمانی

¹¹⁸⁷ Bandha

¹¹⁸⁸ bhava-saṃvara

¹¹⁸⁹ dravya- saṃvara

¹¹⁹⁰ Nirjarā

(درویه نیرجرا) دارد. برخی از متون جینی روح را به آیینهای تشبیه کرده‌اند که غبار کارمه آن را کدر کرده است. از این رو زوال این غبار به درخشندگی مجدد آیین می‌انجامد.

هفتم: رستگاری (موکشه) همان رهایی روح از قید و بندهای کارمه است، که به گریزِ روان از چرخه‌ی زادمرد (سمساره) منتهی می‌شود. در چنین شرایط روح به حالت اصلی خود باز می‌گردد و بار دیگر از شادی و دانایی و ادراک بیکرانه برخوردار می‌گردد. چنین روح رستگار شده‌ای را سیده‌ه یا پاراتمن^{۱۱۹۱} می‌نامند که کمابیش با مفهوم خداوند در ادیان دیگر برابر است.

هشتم و نهم: در برخی از منابع جینی، دو عامل دیگر به هفت رکن پیشین افزوده شده‌اند که عبارتند از فضایل (پونیه^{۱۱۹۲}) یا رذایل (پاپه) معنوی و روحانی. متن «تتورتَه‌سوترَه^{۱۱۹۳}» که در قرن دوم پ.م به دست آچریه اومه‌سوتی^{۱۱۹۴} نوشته شده و مهمترین مرجع دین جین است، این دو را بخشی از مهار (سموره) دانسته و بنابراین شمار ارکان را هفت تا فرض کرده است. هردوی این عامل‌ها دو شکل گیتیانه (درویه) یا مینویی (بوه) دارند.^{۱۱۹۵}

با وجود این دستگاه منظم فلسفی، جین‌ها به اصلی بسیار کلیدی باور دارند که آنکانتَه‌واده^{۱۱۹۶} خوانده می‌شود و نسبت حقیقت و تکرر دیدگاه‌ها را به رسمیت می‌شمارد. بر این مبنا هر برداشت و نظریه‌ای پاره‌ای از حقیقت را در بر می‌گیرد و بنابراین دعوی دستیابی به دانش و حقیقت مطلق از سرِ نابخردی است.^{۱۱۹۷}

¹¹⁹¹ Siddha/ paramatman

¹¹⁹² punya

¹¹⁹³ Tattvartha Sutra

¹¹⁹⁴ Umaswami

¹¹⁹⁵ Kalghatgi, 1965: 229-242.

¹¹⁹⁶ anēkāntavāda

¹¹⁹⁷ Sethia: 2004: 123–136, 400-407.

جالب این که داستان استعاره‌ی ایشان برای نمایش این اصل همان داستان دست سودن مردانی کور بر بدن پیل است^{۱۱۹۸} که مولانا نیز در مثنوی معنوی به زیبایی بیانش کرده و در روایت خویش کورها را به مردانی بینا در اتاقی تاریک تغییر داده است. در متون بودایی همان روایت اصلی جین دو بار در چَنکی سوْتَه^{۱۱۹۹} و اودَنه^{۱۲۰۰} نقل شده، و اشاره شده که این داستان از قدیم در میان مردم شهرت داشته است. مهندس کَرَم‌چَند گاندی^{۱۲۰۱} این مفهوم را برگرفت و از آن برای تثبیت رواداری دینی در هندوستان جدید بهره برد.

باور به نسبیت حقیقت، نظامی منطقی را در دل کیش جین ایجاد کرده است که «شایدگرایی» (سیادواده^{۱۲۰۲}) نامیده می‌شود، که در آن «سیاد» سانسکریت مترادف است با «شاید» در پارسی. طبق این روش باید پیش از بر زبان راندن هر جمله‌ی که حقیقتی را بیان می‌کند یا چیزی را پیش‌بینی می‌نماید، باید گفت «شاید».^{۱۲۰۳} این شاید گذشته از احتمالاتی کردنِ محتوای جمله، این معنی را هم می‌رساند که این محتوا از دیدگاه خاصی درست دانسته می‌شود و امری مطلق نیست. این شیوه از صورتبندی جمله‌ها به نوعی منطق گزاره‌ها می‌انجامد که به جای دستگاه دوازشی مشهورِ مبتنی بر درست/ نادرست، هفت ارزش متفاوت را به گزاره‌ها منسوب می‌سازد. این هفت حالت را سَپتی‌بَنگی^{۱۲۰۴} می‌نامند: شاید باشد، شاید نباشد، شاید باشد و

¹¹⁹⁸ Sethia: 2004: 115.

¹¹⁹⁹ Canki Sutta

¹²⁰⁰ Udana, 68–69.

¹²⁰¹ Mohandas Karamchand Gandhi

¹²⁰² Syād

¹²⁰³ Sangave, 2006: 48.

¹²⁰⁴ saptibhaṅgī

نباشد، شاید باشد و وصف‌ناپذیر باشد، شاید نباشد و وصف‌ناشدنی باشد، شاید باشد و نباشد و وصف‌ناپذیر باشد، شاید وصف‌ناپذیر باشد!^{۱۲۰۵}

بر مبنای این منطق است که در یکی از منابع جین صحنه‌ی دیدنی اما تخیلی رویارویی بودا و مهاویره توصیف شده است، که طی آن بودا مهاویره را استاد خطاب می‌کند و از او می‌پرسد که روح پاینده است یا ناپاینده؟ و مهاویره پاسخ می‌دهد: روح هم پاینده است و هم ناپاینده. از نظر جوهر پاینده است، از نظر حالت مدام درگیر زاده شدن و فساد و مردن است و بنابراین ناپاینده است.^{۱۲۰۶} در جایی دیگر جینی می‌پرسد که وضعیت بیداری بهتر است یا خفتن روح؟ و مهاویره پاسخ می‌دهد که برای کسانی که روحشان به هوس آلوده است خفتگی بهتر است و برای کسانی که ارزشهای اخلاقی را می‌جویند، بیداری.^{۱۲۰۷}

با این مرور فشرده بر آرای جین، روشن می‌شود که دستگاه فیزیکی این دین، شباهت زیادی به کیهان‌شناسی اوستایی دارد، اما نظام اخلاقی و منطقی‌اش دقیقاً واژگونه‌ی نگرش زرتشتی است. در دیدگاه زرتشتی هم مثل آنچه در دین جین می‌بینیم، زمان و مکان (زروان و وای) ملازم هم هستند و دو قطبی مینو در برابر گیتی در دل‌شان به جریان می‌افتد، و این جفت متضاد همتای زیونده در برابر نازیونده (جیوه / آجیوه) است در دین جین. تاکید این نگرش بر حرکت و سکون با این تاکید در منابع اوستایی دیده نمی‌شود و باید در این کیش درونزاد باشد. در عین حال عناصر تشکیل دهنده‌ی ماده و شمارشان با آنچه که در یسنه‌ها می‌بینیم شباهتی نمایان دارد.

¹²⁰⁵ Koller: 2000: 400–407.

¹²⁰⁶ Bhagvatisūtra, 7:58–59 (Charitrapragya, 2004: 75).

¹²⁰⁷ Bhagvatisūtra, 12:53–54. (Charitrapragya, 2004: 76)

به همین ترتیب چنین می‌نماید که آیین جین از نظر دستگاهی که برای شرح کارکرد روح دارد، وامدار نگرش زرتشتی باشد. در این دستگاه اندرکنش روح با قوای مادی، که همان تاثیرپذیری مینو از گیتی است، با نام یوغ (یوگه) مورد اشاره واقع شده است. یوغ سه عنصر دارد که عبارتند از گفتار، کردار و پندار. چنین صورتبندی‌ای از کارکردها را دقیقا در همین معنی، و در بافت اندرکنش گیتی و مینو (تن و روح) برای نخستین بار در گاهان صورتبندی شده است و بعد از آن به طور مستمر در منابع اوستایی تکرار می‌شود. در اوستا کلمه‌ی یوغ برای این سه کارکرد به کار گرفته نشده است، و اصولا این سه رکنِ تاثیرپذیری مینو از گیتی بیشتر امری مثبت و سودمند دانسته شده‌اند که اگر در راستای قانون حاکم بر هستی (اشه) قرار گیرند، به بالندگی نیروهای نیک و چیرگی اهورامزدا بر اهریمن منتهی خواهند شد. دیدگاه جینی از نظر ساختار و حتا واژه‌بندی با متن اوستا همسان است. اما به خاطر غیاب مفهوم خدای یگانه و نبرد ازلی نیروهای خیر و شر، از زاویه‌ای بدبینانه به موضوع می‌نگرد و تاثیرپذیری یاد شده را نوعی از تباهی و انحطاط می‌داند.

اما نظام اخلاقی و غایت‌شناسی جینی تا حدودی واژگونه‌ی نگرش زرتشتی است. جین‌ها به خاطر انکار وجود خداوند، نسبی دانستن حقیقت، و اصرار بر کناره‌گیری از گیتی نظامی منفعل و بدبینانه از راهبردهای عملیاتی را پیشنهاد می‌کنند که دقیقا ضد اخلاق مثبت و آبادگرانه و دنیاگرایی زرتشتی است. ستایش تقدس گیتی در دین جین به پلید دانستن گیتی تبدیل شده و اشه که قاعده‌ای فراگیر و استوار است، به حقیقتی سیال و نسبی بدل گشته است. غیاب مرکز تقدسی مانند اهورامزدا و نبودن مفهوم اهریمن باعث شده غایت‌شناسی تاریخ‌مدار زرتشتی یکسره از میان برود و به جای آن تنها رگه‌ای از باور به اتحاد روح انسانی و خداوند در قالب موکشه باقی بماند که احتمالا در این شکل بی‌رمق و عام در کیش هندو ایرانیان پیشازرتشتی ریشه داشته است. به همین ترتیب مفهوم جنگِ ازلی و خودانگاره‌ی انسان به مثابه جنگاوری در سپاه اهورامزدا باطل شده است. نتیجه‌اش آن که از سویی رواداری و پرهیز از خشونت فراگیر در نظام اخلاقی

گنجانده شده، که امری نیک و مثبت است. و در کنارش کوشش برای آباد ساختن گیتی و مبارزه با بیداد و ستم و نهادن شده که امری منفی است.

ساختار دین بودایی و آیین جین شباهت چشمگیری به هم دارند و بخش عمده‌ی واگرایی‌هایی که میان کیش جینی و زرتشتی برشمردیم، درباره‌ی بودایی‌گری هم مصداق دارد.

بخش دوم: آیین بودایی

گفتار نخست: هستی‌شناسی بودایی

سخن نخست: کالبدشناسی جهان هستی

تا پیش از ظهور زرتشت، نگرش هستی‌شناسانه‌ای در همه‌ی تمدنهای شناخته شده رواج داشت که بافتی یکدست و فراگیر داشت. بر اساس این پیش‌داشت اولیه، که بدیهی هم می‌نماید، جهان هستی از هستنده‌هایی ملموس تشکیل شده است که در آرایشی قابل درک در کنار هم چیده شده‌اند. هستنده‌ها لزوماً خصلتی مادی نداشتند و اصولاً مفهوم ماده به این شکل علمی و تجربه‌گرایانه هنوز در آن دوران تدوین نشده بود. از این رو موجودات این دنیای یگانه، آمیخته‌ای از خصلتهای خرافی را نیز حمل می‌کردند و ممکن بود مرئی یا نامرئی باشند یا به شکلی جادویی تغییر شکل دهند و به هم تبدیل شوند، اما به هر صورت همه‌شان به یک گستره‌ی هستی‌شناسانه و یک شبکه و بافت چیزهای درهم تنیده مربوط می‌شدند و فرض لایه‌هایی مستقل و متمایز از وجود هنوز ابداع نشده بود.

گاهان زرتشت نخستین متنی است که در آن شرحی شاعرانه از دو جهان یکسره متمایز وجود دارد. یکی از این دو، همان دنیای مرسوم و ملموس پیشین است و گیتی نامیده می‌شود و همچنان محور و بستر اصلی جریان یافتن رخدادهای هستی است. اما در کنار آن عرصه‌ی وجودی دیگری هست به نام مینو، و این

قلمروی است که اندیشه‌ها و نیروهای روانی را در بر می‌گیرد و تا حدودی از گیتی استقلال دارد و گاه آن را تعیین می‌کند. این دو عرصه‌ی متقابل و مستقل گیتی و مینو طی قرنهای بعد در جهان‌بینی زرتشتی پرورده شد و در نهایت در اوایل دوران هخامنشی به دستگاه نظری پیچیده‌ای انجامید که هستی‌شناسی اندیشه‌ها و ادیان صورتبندی شده در این دوران را تعیین کرد و باعث بازتعریف باورهای دینی کهنی مانند کیش یهود نیز شد. با این وجود تا دیر زمانی پس از دوران زرتشت و عصر هخامنشی، همچنان تک‌انگاری وجودی خام که در جهان‌بینی کهن وجود داشت، به بقای خود ادامه داد و همچنان تا به امروز بخشی از زیربنای نگرش عوام را تعیین می‌کند.

دیدگاه‌های تکامل یافته در دوران هخامنشی را می‌توان بر مبنای تاثیر پذیرفتن یا مقاومت کردن در برابر این دوگانه‌ی گیتی / مینو، و تدوین کردن جهان‌بینی‌ای پیچیده یا سر باز زدن از آن، به دو رده‌ی پیشرو و پیچیده، یا خام و ابتدایی تقسیم کرد. بر این مبنای، آیین جین نوعی تلاش محافظه‌کارانه برای طرد نگرش زرتشتی است، که در ضمن صورتبندی فلسفی‌ای هم یافته، و کیش بودایی پادنهاده آن محسوب می‌شود. یعنی با همان کلیدواژگان و بستر فرهنگی و دینی، می‌کوشد تا این جنبه از انقلاب فکری زرتشت را بپذیرد و درونی سازد. کیش جین می‌کوشد تا با حفظ قواعد اخلاقی، بار دیگر همان یکپارچگی قدیمی هستی را احیا کند و در این راه ناگزیر می‌شود مینو را انکار نماید و به نوعی مادی‌گرایانه‌ی گیتی‌مدار روی آورد. کیش بودا، در مقابل، دستگاه دوقطبی زرتشتی را پذیرفت و عرصه‌ی گیتی و مینو را متمایز دانست، اما برخلاف برداشت گاهانی، مینو را بر گیتی برتری داد و اصالت آن را بیشتر دانست. در واقع موفقیت و نفوذ دوقطبی گیتی / مینو به قدری بود که تمام دینها و نظریه‌های مهم بعدی نیز ناگزیر شدند آن را در هسته‌ی مرکزی باورهای خود بگنجانند. با این وجود، درباره‌ی تقدم و اهمیت هریک آرای متفاوتی به وجود آمد.

دستگاه‌های دینی و فلسفه‌های باستانی را می‌توان بر مبنای موضع‌شان در برابر گیتی و مینو به دو گروه خوش‌بین و بدبین، یا مثبت و منفی تقسیم کرد. گروه نخست که نسبت به هستی خوش‌بین هستند و رویکردی فعال و مثبت درباره‌ی زندگی دارند، ادامه‌ی کیش زرتشتی محسوب می‌شوند. زرتشت که برای نخستین بار این تمایز جهان محسوس و معقول را بنیان نهاده بود، گیتی را اصل می‌گرفت و اصالت هستی‌شناختی را به آن می‌داد. به همین دلیل هم مهمترین عنصر خواستنی گیتیانه، یعنی لذت ارزش و اعتبار می‌یافت و قطب متضاد آن یعنی رنج خصلتی عدمی پیدا می‌کرد. جهان‌بینی ایرانی در فاصله‌ی دوران زرتشت تا داریوش بزرگ هخامنشی پنج قرن زمان در اختیار داشت تا این پیش‌داشتهای اولیه را به یک نظریه‌ی اخلاقی پیچیده و توسعه یافته بدل کند که در آن آباد کردن گیتی کنشی اخلاقی محسوب می‌شد. به همین ترتیب لذت یا چنان که در پارسی باستان می‌گفتند، «شاتی» (شادی) همچون کلیدواژه‌ای سیاسی کاربرد یافت و معیار کامیابی یا ناکامی یک دولت قلمداد شد.

در برابر این رویکرد مثبت به دنیا و شادی‌های نهفته در آن، که در مرکز اقتدار سیاسی جهان باستان و در قلب شاهنشاهی هخامنشی تکامل می‌یافت، رویکردی منفی و بدبین در حاشیه تحول می‌یافت که تا حدودی واکنش به این سیطره‌ی مرکزمدار بود. این نکته چشمگیر و جالب است که افلاطون و بودا تقریباً همزمان با هم در دو گوشه‌ی خاوری و باختری از شاهنشاهی هخامنشی می‌زیستند و هردو را باید تدوین‌گران نیرومند دیدگاه منفی دانست. تقریباً قطعی است که این دو از هم خبر نداشته‌اند و در فضاهایی مستقل از هم به پی‌ریزی برداشتها و باورهای خویش همت گماشتند. با این وجود سطح پیچیدگی دولت‌شهرهای هندی و یونانی در این دوران بسیار شبیه بود. در هردو سیطره‌ی نوظهور اقتدار هخامنشی و آرا و باورهای پیچیده‌ی زرتشتی چیره بود و می‌توان برداشتهای ایشان را همچون واکنشی نسبت به بینش زرتشتی در نظر گرفت. واکنشی که هسته‌ی مرکزی مفاهیم زرتشتی و قطبهای متضاد معنایی اصلی (گیتی/مینو، نیک/بد، تن/روان،

انسان/ خدای یگانه) را حفظ می‌کرد و به خصوص دشمنی با خدایان باستانی و نوعی کفر فلسفی را بازتولید می‌کرد، اما رویکرد اخلاقی و سیاسی یکسره متفاوتی داشت. باقی ماندن استخوان‌بندی مفاهیم ایرانی در دل رویکرد افلاطون و بودا، به استحکام و اقتدار این ساختمان باز می‌گردد، و واکنش انکارگرانه‌ی اندیشمندان یونانی و هندی به بافت اجتماعی و حاشیه‌نشین بودن‌شان مربوط می‌شود.

بودا و افلاطون در جهانی پیرامونی زندگی می‌کردند که در آن آشوب بر نظم و رنج بر لذت غلبه داشت. از این رو بدبینی‌ای که در نظام اخلاقی و بافت هستی‌شناسانه‌ی آرای ایشان رخنه کرده، تا حدودی در زمینه‌ی اجتماعی و تاریخی‌شان ریشه دارد.

با این مقدمه، بهتر می‌توان آرایش نیروها در جهان‌بینی بودایی را دریافت. بودا مانند افلاطون مینو را برتر از گیتی می‌دانست و به این ترتیب رنج را اصیل‌تر از لذت در نظر می‌گرفت. او نیز جهان مینویی را واقعی و اصیل، و گیتی مادی و ملموس را موهوم و خیالی می‌دانست و این مخالفتی نمایان و عریان بود با دیدگاه زرتشتی که به ترتیبی واژگونه باور داشت و گیتی را تنها عرصه‌ی زورآزمایی نیروهای مینویی و تعیین‌کننده‌ی سرنوشت دو جبهه‌ی نیک و بد می‌دید.

در جهان‌بینی ایرانی، به خاطر مرکزیت گیتی، هستی‌شناسی به نوعی تجربه‌گرایی کرد و از سویی تدوین جغرافیای اساطیری مادی را ممکن ساخت و از سوی دیگر در سطحی سیاسی به نقشه‌برداری از گیتی و تدوین آن در قالب دیوانسالاری عظیم هخامنشیان دامن زد. حتا مینو نیز در این نگرش به تدریج خصلتی مادی و ملموس به خود گرفت. به شکلی که در ابتدای دوران هخامنشی مینو با آسمان یکی انگاشته شد و اختران آسمانی با هستندگان مینویی هم‌تا گرفته شدند و به این ترتیب خیزش ناگهانی دانش نجوم و تقسیم‌بندی صورتهای فلکی و تدوین اساطیر آسمان شبانه ممکن شد. روندی که در دل کیش زرتشتی طی شد، آن بود که نمودی بیرونی و عینی برای مینو بیابند و به تعبیری مینو را در دل گیتی بنشانند. با این تدبیر

بود که اخترشناسی و اخترشماری باستانی پدید آمد و طی چند قرن بعد از ایران زمین به سایر نقاط نیز راه یافت.^{۱۲۰۸}

دیدگاه بودایی اما، به مینو در معنی ذهنی‌اش بیشتر توجه داشت و جهان ملموس بیرونی را حاشیه‌ای بر آن قلمداد می‌کرد. بوداییان دقیقاً بر خلاف زرتشتیان، جغرافیایی اساطیری و خیالی را پدید آوردند و گیتی را در میانه‌ی آن گنجانده‌اند. ایشان به جای آن که مینو را با آسمان یکی بگیرند و آن را با قواعد ریاضی و مثلثاتی عقلانی کنند، گیتی را با لایه‌ای محصور در مینو همسان انگاشتند و آن را همچون عالم مینویی خیال‌انگیز تصویر کردند.

نظام کیهانشناسی بودایی در چند قرن نخستِ ظهور این دین نظم و ترتیبی یافت و به تدوین جغرافیایی مینویی منتهی شد. قدمت این صورتبندی را از آنجا در می‌یابیم که بازنمایی این قلمروهای مینویی در مکتب ویبَهَجیه‌واده^{۱۲۰۹} و ادامه‌اش در سنت تراواده، با آنچه در سنت سرواستی‌واده و ادامه‌اش در مهاییانه می‌بینیم، کمابیش یکسان است. ساختار این قلمروهای مینویی با آنچه که درباره‌ی طبقات آسمان در اوستا می‌خوانیم شباهتی دارد. اما متون بودایی کهن بر خلاف آنچه که در یشت‌ها و یسنه‌ها می‌بینیم، این قلمروها را با داده‌های اخترشناسانه ترکیب نکرده‌اند. یعنی قلمروهای مینویی در کیش بودایی کهن با شواهد عینی و تجربی آن روزگار در نیامیخته و به همین دلیل خصلتی واگرا و تخیلی دارد و بر خلاف تصویر زرتشتی از قلمروهای آسمانی، یک پیکره‌ی مفهومی منسجم و هم‌سازگار را ایجاد نمی‌کند. منابع بودایی این کاستی را به

¹²⁰⁸ درباره‌ی سیر این روند بنگرید به «اسطوره‌شناسی آسمان شبانه» به قلم نگارنده.

¹²⁰⁹ Vibhajyavāda

این ترتیب توجیه می‌کنند که تصویر واگرا و نامنسجم خود از دنیای مینویی را چشم‌اندازی از دیده‌ی ایزدان (دیویه‌چکشوش، در پالی: دیبه‌چکو^{۱۲۱۰}) قلمداد می‌کنند.

اگر بخواهیم داده‌های موجود درباره‌ی کیهان‌شناسی مینویی بودایی را در چارچوبی منطقی بگنجانیم، به دو دسته از داده‌ها می‌رسیم. برخی از گفتارها در محور زمان به ظهور و تباهی جهان‌های گوناگون می‌پردازند و برخی دیگر بر گستره‌ای جغرافیایی جایگاه‌ها و سرزمین‌هایی گوناگون را توصیف می‌کنند. در این جغرافیا نیز می‌توان دو رده‌بندی را از هم تفکیک کرد. از یک طرف جغرافیای عمودی را داریم که همتای تخیلی‌تر طبقات آسمان در جهان‌بینی زرتشتی است، و از سوی دیگر جغرافیای افقی که هم‌نشینی سرزمینها را نشان می‌دهد و با الگوی هفت سرزمینی اوستا همخوانی دارد.

اما سنجه‌هایی که آرایش دنیاهای گوناگون را رقم می‌زند، چارچوبی مینویی دارند. جغرافیای عمودی (چکره‌واده^{۱۲۱۱}) در آیین بودا بر اساس دنیاهایی (لوکه یا لوکاه^{۱۲۱۲}) سازمان یافته که مانند صفحه‌هایی بر روی هم قرار گرفته‌اند. هریک از این دنیاها با یک حالت روانی و یک مرتبه‌ی شکوفایی روان همخوانی دارند و بنابراین پیوندشان با پایگانی در سلسله مراتب رستگاری (کرمه) بیشتر است تا مکانی عینی و واقعی. یعنی مثلاً مردمان و جانورانی که با هم در یک محله‌ی مشخص زندگی می‌کنند، از نظر روانی مقیم دنیاهایی موازی و ناهم‌تراز هستند. به این ترتیب طبقه‌های منسوب به این دنیاها در واقع انتزاع‌هایی هستند از وضعیت روانی هستندگان و اگر همه‌ی جانداران از میان بروند، این دنیاها نیز ناپدید خواهند شد. هریک از این دنیاها وقتی

¹²¹⁰ divyacakṣus / dibbacakkhu

¹²¹¹ cakravāḍa

¹²¹² lokāḥ

خلق می‌شوند که اولین جاندار با حالت روانی مختص آن، به آن پایگانِ روحی دست پیدا کند. این درست برعکسِ اشاره‌ی بندهش است که می‌گوید اگر همه‌ی مردمانِ زنده و ساکن گیتی اهریمن و دیوانِ مخلوق وی را از ذهن و روان خویش بیرون برانند، اهریمن و نیمه‌ی تباہِ مینو نابود خواهد شد. در نگرش بودایی گیتی و جهانهای پرشمار هستند که انگلِ موقعیت هستندگان در حریمی مینویی محسوب می‌شوند.

اگر تمام ارجاع‌های مربوط به این جغرافیای عمودی با هم ترکیب کنیم، به سی و یک طبقه برای جهان می‌رسیم که دنیاهايشان در سه مقام (داتوس^{۱۲۱۳}) رده‌بندی شده است. این سه پایه عبارتند از مقام محسوس (کامه‌داتو^{۱۲۱۴})، مقام معقول (روپه‌داتو^{۱۲۱۵}) و مقام فرامعقول (آروپه‌داتو^{۱۲۱۶}). این نامها از ترکیب «داتو» به معنای مقام با کامه (لذت، خواست و میل زیستی) و روپه (یعنی شکل و ریخت) گرفته شده و آروپه هم منفی شده‌ی روپه است، اما در اینجا امری فراتر و عالی‌تر از روپه را می‌رساند.

مقام محسوس که با زندگی در گیتی متناظر است، خود پنج یا شش قلمرو را در بر می‌گیرد. موجوداتی که در مقام معقول یا فرامعقول زاده می‌شوند، به جرگه‌ی ایزدان تعلق دارند و خدا (دیو/ دواہ^{۱۲۱۷}: देव) هستند. هرچند این کلمه در سنت بودایی معنایی تعمیم یافته دارد و حتا موجوداتی که عمری دراز و جایگاهی شادی‌بخش در کامه‌داتو دارند نیز نوعی خدا محسوب می‌شوند. هرچند بیشتر با آدمیان شباهت دارند تا مقیمانِ مقامِ فرامعقول. معمولاً موجوداتی که تنها به مقام آروپه‌داتو و روپه‌داتو تعلق دارند را با کلمه‌ی برهما می‌شناسند.

¹²¹³ dhātus

¹²¹⁴ Kāmadhātu

¹²¹⁵ Rūpadhātu

¹²¹⁶ Ārūpyadhātu

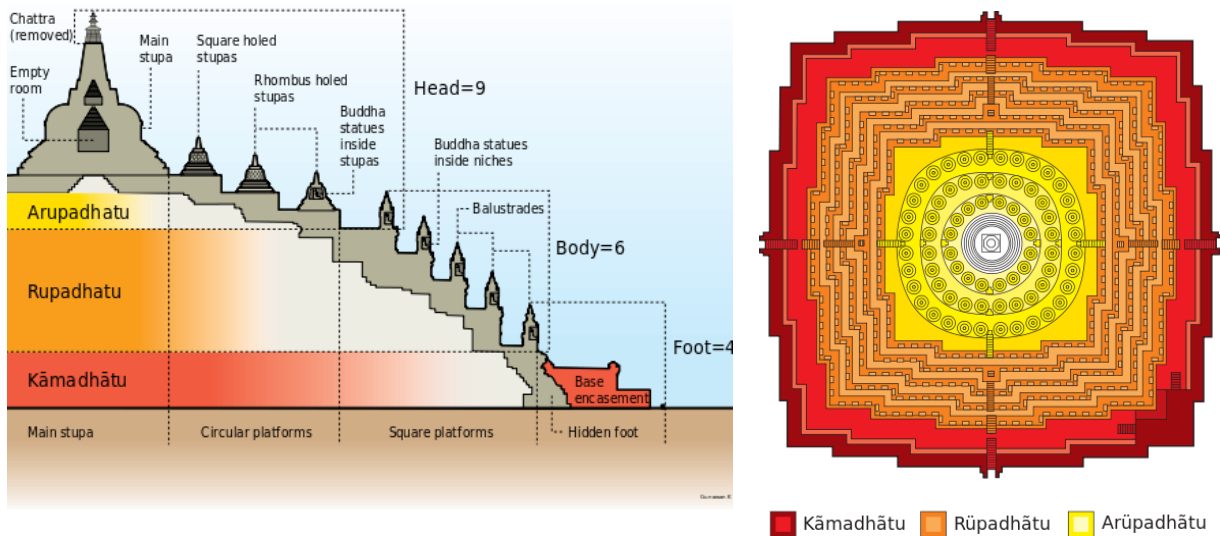
¹²¹⁷ devāḥ

این تصویر لایه لایه از جهانها، تا حدودی به تصویر ودایی کهن از سی و سه ایزد ساکن در جهان شباهت دارد. ردپای چنین برداشتی در یشت‌ها هم دیده می‌شود و عدد سی و سه دلالت دینی خود را قرن‌ها بعد از زرتشت در یسنه‌ها هم حفظ کرده است. در منابع کهن هندویی می‌خوانیم که جهان از سه لایه زمین، هوا و آسمان تشکیل شده که هریک از آنها منزلگاه یازده ایزد است و به این ترتیب سی و سه ایزد مهم ودایی جایگاهی مشخص در جغرافیای اساطیری هندوان پیدا می‌کنند. کالبدشناسی بوداییان از جهان مینویی از این باور قدیمی متأثر است و شکلی بازسازی شده از آن محسوب می‌شود. با این تفاوت که سه عرصه‌ی ملموس و دنیوی زمین و هوا و آسمان، به قلمروهایی مینویی فرا برده شده‌اند و گیتی همچون حاشیه‌ای در میانه‌ی آن گنجانده شده است. بوداییان به سی و یک دنیا در گیتی و سی و سه دنیای ایزدان باور دارند که بازمانده‌ی همین سنت کهن سی و سه ایزدی است.

ترکیب‌بندی این سی و یک جهان مینویی به نسبت پیچیده و تو در توست، و بوداییان در قرن‌های نخستین میلادی راه‌های گوناگونی را برای بازنمایی هنرمندانه‌ی نقشه‌ی جهان ابداع کردند. یکی از نمایان‌ترین بازتاب‌های این باورهای هستی‌شناسانه را می‌توان در معماری بودایی بازجست. به عنوان مثال بنای دینی بوروبودور که در قرن نهم میلادی در اندونزی ساخته شده، بازنمودی معمارانه از این سه قلمرو را نشان می‌دهد.



Borobudur Cross Section and Building Ratio
Borobudur, Central Java, Indonesia



در میان سه عرصه‌ی وجود، قلمرو محسوس یا دنیای میلِ مادی (کامَه‌داتو^{۱۲۱۸}) فروپایه‌ترین و غیرواقعی‌ترین جایگاه را اشغال می‌کند و این همان گیتیِ ملموس و آشنایی است که همگان در آن زاده می‌شوند و قوانین سمساره در آن از همه نمایان‌تر دیده می‌شود. این قلمرو از پنج یا شش اقلیم (گتی) تشکیل یافته است. دلیل این تفاوت آن است که در بودایی‌گری تبتی منزلگاه اسوره‌ها از سرزمین بقیه‌ی خدایان جدا شده و اقلیمی مستقل شمرده شده است، در حالی که کیش بودایی سستی این سرزمین را مستقل نمی‌داند و به پنج اقلیم قایل است. این اقلیم‌ها با ساکنانشان شناخته می‌شوند که عبارتند از: خدایان (دوه)، ایزدانِ حسود و فروپایه (اسوره)، آدمیان (منوشیه)، جانوران (تیریَه‌گیونی)، اشباح یا ارواح گرسنه (پُرته) و دوزخیان (نَرکه). این موجودات به ترتیبی که ذکر شده‌اند از شادمانی و لذتی کمتر و کمتر برخوردارند و به همین ترتیب از

¹²¹⁸ kāma-dhātu

خرد و دانش کمتری نیز بهره برده‌اند. اما وجه مشترک همه‌شان آن است که می‌توانند اسیر فریب «مارا» شوند و در دام هوسهای زودگذر گرفتار آیند.

سرزمین‌های قلمرو محسوس سی و یک اقلیم را در بر می‌گیرند که بنا به ماهیت ساکنان‌شان رده‌بندی می‌شوند. فروپایه‌ترین این جهانها دوزخ است که در سانسکریت نرکه (नरक)، در پالی نیریّه (निरय)، و در تبتی دُمیال با^{۱۲۱۹} (ཇམ་བུ་ལྷོ་པོ་) نامیده می‌شود. این مفهوم با دوزخ چینی‌ها (دی‌یو: 地獄) مترادف است که ترکیبی است از مفهوم بودایی و مانوی دوزخ، و دنیای مردگان زیرزمینی‌ای که در اساطیر کهن چینی روایت‌هایی درباره‌اش وجود داشته است. در سنت بودایی دوزخ در زیر زمین قرار دارد. یعنی مرز بالایی آن جَمبُودُویَپَه^{۱۲۲۰} (जम्बुद्वीप) است که یعنی «جزیره‌ی درخت جَمبو» و این سطحی است که مردمان بر آن به زندگی مشغول‌اند. مفهوم دوزخ در پیوند با مفهوم تناسخ به پیدایش باور به ارواح گرسنه انجامیده است. این ارواح با اشباح سرگردان و «روان‌هایی که در تیرگی منزل می‌کنند و بانگ دریغ بر می‌آورند»^{۱۲۲۱} شباهت دارند. در منابع بودایی، هندو، جین و سیک به موجوداتی به نام پُرتَه (प्रेत) اشاره شده که در پالی پَتَه و در تبتی ییداک (ཡི་དཀ་) خوانده می‌شوند. عبارت سانسکریت و پالی در اصل یعنی «نعش و جسد» و از دو بخش «پَرَه» (فرا) و «ایَتَه» (رفته) تشکیل شده که دقیقاً همتای معنایی «درگذشته» در پارسی است، هرچند بار معنایی محترمانه و متین آن را ندارد. این کلمه را در چینی به اِگوئی (餓鬼) برگردانده‌اند که یعنی روح گرسنه، و همین است که در ترجمه‌های اروپایی (مشهورتر از همه: hungry ghost) به عنوان مترادفی برای این کلمه پذیرفته

¹²¹⁹ dmyal ba

¹²²⁰ Jambudvīpa

¹²²¹ گاهان، هات ۳۱، بند ۲۰.

شده است. ویژگی مهم این ارواح آن است که گرسنگی و تشنگی را با شدتی بسیار حس می‌کنند و از این رو در رنج و عذاب هستند. این ارواح زیانکار و آسیب‌رسان هستند و در زندگی پیشین‌شان مردمی آزمند و طمعکار بوده‌اند.

در دوزخ چینی، روانها پیش از باز زاییده شدن به خاطر گناهان زندگی قبلی‌شان به سختی شکنجه می‌شوند و گروه متنوعی از دیوها و عفریت‌ها کار عذاب و شکنجه‌ی ایشان را به انجام می‌رسانند. از نظر جغرافیایی، چینی‌ها دنیای زیرزمینی دی‌یو را جایی زیر کوه تائی، کوه جیویوآن یا فنگ‌دو می‌دانند. در سنت بودایی ایران شرقی و هند، این عفریت‌ها و شکنجه‌گران زیاد مورد تاکید نیستند و این نادانی و نارسایی‌های درونی روانهای درگذشته است که باعث رنج و سختی می‌شود.

موجوداتی که در دوزخ زاده می‌شوند، زندگی ناخوشایند و رنج‌باری را سپری می‌کنند و معمولاً بعد از تصفیه‌ی روان‌شان در زندگی بعدی در سطحی بالاتر زاده می‌شوند. جغرافیای این دوزخ‌ها را همچون طبقه‌هایی در دل زمین تصویر کرده‌اند و هریک را بنا به شکنجه و عذاب غالب برای ساکنانش می‌شناسند. در میان بوداییان مرسوم است که به هشت طبقه دوزخ سرد و هشت طبقه دوزخ گرم باور داشته باشند. هرچند بوداییان چین در عصر تانگ متنی به نام «ون دی‌یو جینگ» (問地獄經) نوشتند و در آن هجده طبقه‌ی دوزخ را توصیف کردند و شمار اقلیمهای درونی آن را ۱۳۴ تا دانستند. مرجع اصلی برای هشت طبقه‌ی سرد و گرم دوزخ، متن «آبیدرمه‌کوسه^{۱۲۲۲}» (به تبتی: نُگون پَه دُزو^{۱۲۲۳} ཆོས་མཛོད་སེམས་མཛོད་) است که شعری است در ۶۰۰ بیت به زبان سانسکریت و سروده‌ی وسوبندو. این متن هشت فصل دارد با نامهای عناصر (داتو)، نهادها

¹²²² Abhidharma-kośa

¹²²³ Ngön Pa Dzö

(ایندریه)، جهان (لوکه)، کردارها (کمه)، هیجانهای ضد (آنوسیّه)، راه فردی (مارگه پرهانه^{۱۲۲۴})، خرد (گیانه)، تعادل تأمل آمیز (سماپتی^{۱۲۲۵}).

نرکه با جهنم در ادیان سامی دو تفاوت عمده دارد. نخست آن که داوری نهایی کردارهای فرد در آن اهمیتی ندارد و فرآیند داوری ای شبیه به آنچه در دینهای یکتاپرست می بینیم در آن غایب است. دیگر آن که اقامت در این دوزخها همیشگی نیست و ارواح بعد از مدتی دراز بار دیگر از آنجا خارج می شوند و در قالبی مادی باز زاییده می شوند. وصف این دوزخها با جهنم سامیان از این نظر همسان است که مرگ در آن معنا ندارد و قربانیان بعد از آن که بدنشان در اثر شکنجه های سخت منهدم شد و از میان رفت، بار دیگر بازسازی می شوند و دوباره گرفتار همان رنج و عذاب می گردند.

دوزخهای گرم که ژرف ترین و بدترین لایه ها هستند، از پایین به بالا عبارتند از:

(۱) آویچی^{۱۲۲۶} یا دوزخ بازگشت ناپذیر (به ژاپنی: موگن جیگوکو 無間地獄) که عمر ساکنانش

۱۰^{۱۰} * ۳۳۹۷۳۸۶۲۴ سال است و ساکنانش همواره در دیگهایی جوشان گرفتارند. در متون بودایی آنجا را

همچون مکعبی با هر ضلع برابر با بیست هزار یوجنه تصور کرده اند. درازا در منابع کهن بودایی با واحد

یوجنه سنجیده می شود که مقدارش درست معلوم نیست. اما به طور سستی آن را برابر با چهار هزار برابر قد

یک انسان می گیرند که برابر می شود با ۷/۳ کیلومتر، هرچند در برخی از منابع تخمین های گوناگون از آن را

بین ۶ تا ۱۵ کیلومتر دانسته اند.

¹²²⁴ mārgaprahāṇa

¹²²⁵ samāpatti

¹²²⁶ Avīci

(۲) پُرتَآپَنَه^{۱۲۲۷} یا دوزخِ داغِ پهناور که عمر ساکنانش ۱۰۱۰ * ۴۲۴۶۷۳۲۸ سال است و طی آن با جنگالهایی سوزان زخم می‌خورند.

(۳) تَبَنَه^{۱۲۲۸} یا دوزخِ داغ که عمر ساکنانش ۱۰۱۰ * ۵۳۰۸۴۱۶ سال است. عفریتها در این دوزخ قربانیان را به سیخهایی آتشین می‌کشند.

(۴) مَهارَوَرَوَه^{۱۲۲۹} یا دوزخِ فریادگرِ بزرگ که عمر ساکنانش ۱۰۱۰ * ۶۶۳۵۵۲ سال است. مقیمان این دوزخ کسانی هستند که به دیگران آسیب فیزیکی رسانده‌اند. عقوبتشان آن است که جانورانی به نام کُرویاده^{۱۲۳۰} مدام تن‌شان را می‌جووند و می‌بلعند.

(۵) رَوَرَاوَه^{۱۲۳۱} یا دوزخِ فریادگر که عمر ساکنانش ۱۰۱۰ * ۸۲۹۴۴ سال است. در اینجا زمین از آتشی سوزان تشکیل شده و دوزخیان برای گریز از آن به درون قفسههایی پناه می‌برند که به درون آتش غوطه‌ور می‌شود و مدام فریاد و ناله‌شان بر می‌خیزد.

(۶) سَمگَهَاتَه^{۱۲۳۲} یا دوزخِ خُرد کننده که عمر ساکنانش ۱۰۱۰ * ۱۰۳۶۸ سال است. کف این دنیا نیز از فلز گداخته تشکیل شده، و گرداگردش سنگهای عظیم متحرکی قرار دارد که مدام به هم ساییده می‌شوند و بدن قربانیان را در میان خود له می‌کنند. در زمانی که سنگها بعد از ساییدن تن دوزخیان از هم جدا می‌شوند، بدن ایشان بار دیگر بازسازی می‌شود و این جریان از سر گرفته می‌شود.

¹²²⁷ Pratāpana

¹²²⁸ Tapanā

¹²²⁹ Mahāraurava

¹²³⁰ kravyāda

¹²³¹ Raurava

¹²³² Saṃghāta

(۷) کالَه‌سوترَه^{۱۲۳۳} یا دوزخِ خطهای سیاه که عمر ساکنانش ۱۰۱۰ * ۱۲۹۶ سال است. در این دوزخ خطهایی سیاه بر بدن دوزخیان کشیده می‌شود و عملی عذاب بدن ایشان را از روی آن قطعه قطعه می‌کنند.

(۸) سَنجیوَه^{۱۲۳۴} یا دوزخِ احیا شدگان که در عمق ده هزار یجونه زیر سطح زمین قرار دارد. عمر ساکنانش ۱۰۱۰ * ۱۶۲ سال است و کف آن از آهن گداخته تشکیل شده است.

بر فراز این هشت طبقه‌ی مهیب، هشت دوزخ سرد قرار می‌گیرند که به زمهریر در روایت‌های اسلامی شباهتی دارند و به ترتیب از پایین به بالا عبارتند از: دوزخ نیلوفر بزرگ (مَهاپَدَمَه^{۱۲۳۵}، به چینی: 摩訶鉢特)، دوزخ نیلوفر (پَدَمَه، به چینی: 鉢特摩)، دوزخ نیلوفر آبی (اوتِپَلَه^{۱۲۳۶}، به چینی: 唎鉢羅)، دوزخ دندان قروچه (هوهووه^{۱۲۳۷}، به چینی: 虎々婆)، دوزخ مویه‌گری (هَهوَه^{۱۲۳۸}، به چینی: 臙臙婆)، دوزخ لرزیدن (آتَه^{۱۲۳۹}، به چینی: 頞听陀)، دوزخ تندبادِ خرد کننده (نیررَبودَه^{۱۲۴۰}، به چینی: 刺部陀)، و دوزخ سوز و سرما (آربودَه^{۱۲۴۱}، به چینی: 頞部陀). عمر ساکنان این دوزخها هرچه به سمت بالا حرکت کنیم، کمتر می‌شود. به شکلی که درازای زندگی ساکنان هر طبقه بیست بار از طبقه‌ی زیرین‌شان کمتر است. به این ترتیب مدت اقامت روان در این دوزخ کمتر می‌شود و رهایی از رنج زودتر حاصل می‌آید.

¹²³³ Kālasūtra

¹²³⁴ Sañjīva

¹²³⁵ Mahāpadma

¹²³⁶ Utpala

¹²³⁷ Huhuva

¹²³⁸ Hahava

¹²³⁹ Aṭaṭa

¹²⁴⁰ Nirarbuda

¹²⁴¹ Arbuda

بر فراز قلمرو دوزخ و طبقات فراوانش، قلمرو زمین قرار دارد که در منابع سانسکریت مَنوشیه‌لوکه^{۱۲۴۲} و در متون بودایی «می» خوانده می‌شود. جغرافیای اساطیری بوداییان دقیقاً با جغرافیای اساطیری ایران باستان یکی است و سازگاری چندانی با اقلیم هند ندارد. در اساطیر ایرانی، هفت قلمرو گیتیانه وجود دارند که در مرکزشان خونیرث (ایران زمین) قرار دارد و در میانه‌ی آن نیز کوه دائیتی (دماوند) است که از میانه‌ی رشته کوه هَرَه‌بورزئیتی (البرز) سر برکشیده است. دورادور قلمرو خونیرث (یا به روایتی گرداگرد هفت اقلیم) را رشته کوههایی احاطه کرده و بعد از آن دریای بزرگ فراخکرت قرار دارد که بقیه‌ی سطح زمین را پوشانده است. رشته کوههای گرداگرد گیتی در اساطیر ایرانی شکلی انتزاعی شده از رشته کوههای هندوکش، هزاره، قفقاز، توروس و زاگرس است که به راستی گرداگرد ایران زمین را فرا گرفته است. فراخکرت نیز از این باور برخاسته که تمام آبهای بزرگ —دریای مازندران، دریای سیاه، خلیج پارس و دریای سرخ— در نهایت به هم راه دارند و یک گستره‌ی آبی یکپارچه را تشکیل می‌دهند.

جغرافیای اساطیری زمین در کیش بودایی نیز کمابیش همین تصویر را دارد. با این تفاوت که گرانیگاه‌های مکانی در حد امکان با اقلیم هند سازگار شده است. به جای دماوند قله‌ی سومرو را داریم که در اساطیر هندی کهن و آیین‌های پیشابودایی نیز مرکز جهان قلمداد می‌شده است. دریای فراخکرت هم در جنوب به خوبی با اقیانوس هند همخوانی دارد، هرچند هند در نواحی شمالی خود دریای دیگری ندارد که بخواهد حلقه‌ی آبی پیرامونش را کامل کند. ناگفته نماند که آیین بودایی تا قرن‌ها پس از تاسیس به جنوب هند راه پیدا نکرد و جغرافیای دینی‌اش در واقع به ایران شرقی و باریکه‌ی شمال هند محدود است. از این رو

برابرسازی‌هایی مانند یکی پنداشتن دریای بزرگ و اقیانوس هند تا حدودی متاخر است و احتمالاً بوداییان نخستین از این که نقشه‌ی شبه قاره‌ی هند چگونه است اطلاع دقیقی نداشته‌اند.

بند نافی که پیوند این جغرافیای اساطیری با روایت ایرانی را نشان می‌دهد، باور به رشته کوههای گرداگرد گیتی است که در سانسکریت چکره‌واده و در پالی چکّه‌والّه^{۱۲۴۳} خوانده می‌شود و با هیچ بخشی از جغرافیای شبه قاره‌ی هند سازگار نیست. در اساطیر بودایی دو حلقه‌ی کوهستانی وجود دارد. یکی که کوچکتر است، گرداگرد کوه سومرو را گرفته و مرکز را از پیرامون جدا می‌کند. بعد از این رشته کوه اقیانوس بزرگ قرار دارد که خود در نهایت با دیواره‌ی چکره‌واده محاط می‌گردد و این حلقه‌ی کوهستانی اخیر مرزهای گیتی را نیز مشخص می‌سازد. در اقیانوس بزرگ چهار قاره وجود دارد که مردمش ارتباطی با هم ندارند و قادر به سفر از یکی به دیگری نیستند. هرچند در زمانهای دوردست و زمانی که پادشاهان فرهمند چکره‌ورتنی سلطنت می‌کردند، ابزار ترابری پرنده‌ای به نام چکره‌رتّه (چرخ گردونه) وجود داشته که چنین ارتباطی را برقرار می‌کرده است. چهار قلمرو گیتیانه عبارتند از:

نخست: جَمبودِویپَه (به پالی: جَمبودِیپَه^{۱۲۴۴}) که در جنوب قرار دارد و مسکن آدمیان است. این قاره به یک ارابه شباهت دارد و شکل هندسی‌اش شبیه به سه‌گوشی است که سرش به سوی جنوب قرار گرفته باشد. در منابع سرواستی‌واده نوشته شده که محیط این قاره شش هزار یوجنه است و سنت و ییبهجیه‌واده درازای آن را ده هزار یوجنه دانسته است. این قاره نام خود را از درخت جَمبو گرفته که در منابع اروپایی به نادرست تمشک ترجمه شده است، اما در اصل گیاهی است استوایی با میوه‌های کوچک و سرخ که اسم

¹²⁴³ Cakravāḍa/ Cakkavāḍa

¹²⁴⁴ Jambudvīpa/ Jambudīpa

علمی‌اش *Syzygium cumini* است و تنها در شبه قاره‌ی هند و سرزمینهای اطرافش می‌روید. طبق اساطیر بودایی در میانه‌ی این قاره یک درخت عظیم جمبو به بلندای صد یوجنه رویده است. این درخت اساطیری احتمالاً همتای هوم سپید یا درخت گوکرن است که در اساطیر ایرانی موقعیتی مانند محور جهان را بر عهده دارد و در میانه‌ی گیتی رویده و آشیان سیمرخ بر آن است و بذر تمام گیاهان سودمند از آن زاده می‌شود. در اساطیر هندی این مرکزگرایی دیده نمی‌شود و یک درخت مقدس در همه‌ی قاره‌ها هست. اهمیت جمبو در آن است که بوداها با مراقبه در زیرشان به روشن شدگی می‌رسند. سرزمین جمبودوپیه زادگاه همه‌ی بوداهاست و مردمانِ مقیم آن از ده تا هشتاد هزار سال زندگی می‌کنند.

دوم: پورَوَویدَهه (به پالی: پوَبه‌ویدَهه^{۱۲۴۵}) در شرق قرار گرفته و به ماهی نیمه شده شباهت دارد که بخش میانی‌اش به سوی کوه سومرو (باختر) قرار گرفته باشد. دو سنتی که ذکرشان گذشت، درازای آن را هفت هزار یوجنه، یا محیطش را ۶۳۵۰ یوجنه دانسته‌اند. در مرکز این قاره یک درخت آکاسیا رویده است. مردم این سرزمین بین سه تا چهار متر قد دارند و ۲۵۰ سال زندگی می‌کنند.

سوم: آپرگودانیَه (به پالی: آپرگویانه^{۱۲۴۶}) در غرب قرار دارد و به دایره‌ای شبیه است با محیط ۷۵۰۰ یوجنه. در مرکز آن یک درخت کادامبا رویده و مردمش حدود ۷/۳ متر قد دارند و پانصد سال زندگی می‌کنند، اما وحشی هستند و خانه نمی‌سازند و شبها روی زمین و زیر آسمان می‌خوابند.

¹²⁴⁵ Pūrvavideha/ Pubbavideha

¹²⁴⁶ Aparagodānīya/ Aparagoyāna

چهارم: اوْتَرکو^{۱۲۴۷} قاره‌ی شمالی است که به چهارگوش شبیه است و محیطش به هشت هزار یوجنه بالغ می‌شود. درخت مقدس این قاره کَلْپَه‌وَرُشْکَه (به پالی: کلپه‌روکه^{۱۲۴۸}) خوانده می‌شود. این درخت نامش را از آنجا گرفته که برای سراسر یک دوره‌ی کلپه سرسبز باقی می‌ماند. قد مردم این قاره به پانزده متر و عمرشان به هزار سال می‌رسد. ایشان مردمی بسیار ثروتمند هستند و نیازی به کار کردن ندارند. شهرهایشان را در هوا می‌سازند و زمین خوراکشان را خود به خود آماده می‌کند. شاه این قاره ویس‌روَنَه (वैश्रवण) است. در منابع پالی این شاه را وِسَه‌وَنَه، در اسناد چینی وی را پِشامِنِ تیان (毘沙門天) و در متون ژاپنی او را بیِشامون‌تن یا تامونتن (多聞天) نامیده‌اند.



ویس‌رونه چنان که بر مُهر استان اودون‌تانی^{۱۲۴۹} در تایلند مجسم شده است.



تَمونتن، نگهبان شمال در نقاشی‌ای از قرن سیزدهم میلادی

¹²⁴⁷ Uttarakuru

¹²⁴⁸ kalpavṛkṣa/ kapparukkha

¹²⁴⁹ Udon Thani

علاوه بر این چهار قاره، دو اقلیم دیگر نیز در گیتی وجود دارد. یکی تیریه‌گیونَه‌لوکَه (به پالی تیرچانه‌یونی و به تبتی دودگرو^{۱۲۵۰}) نام دارد و جانورانی را در خود جای می‌دهد که توانایی درک لذت و رنج را دارند، اما هوش و خرد ندارند. دیگری پُرته‌لوکَه (به تبتی: یی‌دوگس^{۱۲۵۱}) نام دارد و سرزمین ارواح شرور و اشباح آزارگر است.

در مرکز گیتی، چنان که گفتیم، کوه سومرو قرار گرفته که همان قله‌ی مرو در متون ودایی است. این کوه که نقشی همچون محور گیتی را ایفا را در اساطیر هندی ایفا می‌کند، جغرافیای عجیبی دارد و از سه ناحیه‌ی گوناگون تشکیل یافته است.

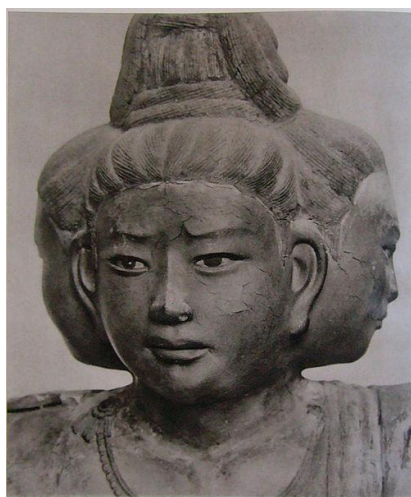
نخست: سرزمین اسوره‌ها که در پای کوه سومرو قرار دارد، در واقع اقلیمی دریایی است و بخش عمده‌ی آن را اقیانوسی ژرف فرا گرفته است. اسوره‌ها در اصل بومی این سرزمین نیستند و در ابتدای کار در دنیای سی و سه ایزد (ثرایس‌ثَریمسَه) می‌زیستند. اما چون بدمستی کردند و دست به گناه آلودند، به این منطقه تبعید شدند. بعد از آن سرسختانه می‌کوشند تا بار دیگر به بالای کوه سومرو بازگردند و قلمرو از دست رفته‌ی خود را دوباره به دست آورند، اما چهار پادشاه و لشکریان‌شان که بالای سر ایشان در کوهپایه قرار دارند، جلوی‌شان را می‌گیرند. اسوره‌ها شاه و رهبری متمرکزی ندارند و میان خودشان هم اختلاف وجود دارد. با این همه اسوره‌ای به نام وِمَچِیترین (به پالی: وِپَچِیتری^{۱۲۵۲}) رهبرشان محسوب می‌شود.

¹²⁵⁰ Tiryagyoni-loka/ Tiracchāna-yoni/ dud 'gro

¹²⁵¹ Pretaloka / yi dwags

¹²⁵² Vemacitrin/ Vepacitti

اسوره (असुर) در فرهنگ هندی با اهورای ایرانی مترادف است و معنای اصلی آن سرور بوده است. این تعبیر با دلالت هندوایرانی و پیشازرتشتی‌اش از مجرای دین بودایی به خاور دور نیز منتقل شده است و نزد تبتیان «لَهَمِین»، در میان چینی‌ها «آشیولوئو» (阿修罗) و در متون ژاپنی «آشورا» (阿修羅) خوانده می‌شود. اسوره‌ها سه سر یا سه چهره دارند و شمار داستان‌شان چهار یا شش‌تاست. اسوره‌ها گرفتار امیال و هوسها هستند و به همین دلیل رنج می‌کشند. از این روست که قلمرو ایشان مانند سرزمین ارواح گرسنه و جانوران و دوزخیان جایگاهی ناخوشایند برای باز زاییده شدن است.



سردیس یک اسوره از کوفوکوجی

(نارا) مربوط به سال ۷۳۴ م.

دوم: چاتورمهاراجی ککاییکه (به پالی: چاتومهاراجیکه^{۱۲۵۳}) دنیای دیگری است که معنایش اقلیم چهار پادشاه (مهاراجه) است. این دنیا بر دامنه‌ی کوه سومرو قرار دارد و ساکنانش فرمانبردار چهار پادشاه هستند: ویروُدکَه، دُرُتراشترَه، ویروپاکشه، و رهبرشان که ویسروَنَه^{۱۲۵۴} نام دارد. ایزدان هدایت کننده‌ی ماه و خورشید در این اقلیم قرار دارند. اتباع چهار پادشاه موجوداتی اساطیری هستند که گونه‌های متفاوتی را در بر می‌گیرند:

¹²⁵³ Cāturmahārājikakāyika/ Cātummahārājika

¹²⁵⁴ Virūḍhaka, Dhṛtarāṣṭra, Virūpākṣa, Vaiśravaṇa

پری (گندروَه: गन्धर्व)، کوتوله (کومباندَه^{۱۲۵۵})، عفریت‌های نگهبان گنجها (یکسَه: यक्ष)، و اژدها (ناگَه: नाग) که نژاد این آخری مطیع شاه ویروپاکسَه است. ساکنان اقلیم چهار پادشاه ۲۳۰ متر قد و ۹۰ هزار یا ۹ میلیون سال زندگی می‌کنند. ارتفاع اقلیم‌شان از سطح زمین چهل یوجنه است.



تندیس یکسَه در معبدی در بانگکوک



تندیس پَتنَجلی در قالب یک ناگَه

سوم: ثرایس^{۱۲۵۶} تریمسَه (به پالی: تاوتیمسَه^{۱۲۵۶}) یعنی دنیای سی و سه (ایزد)، مرتفع‌ترین بخش کوه است که اقلیمی تخت و مسطح بر فراز قله را در بر می‌گیرد و باغها و خانه‌های ایزدان کهن ودایی بر فراز آن جای دارد. فرمانروای آنجا «سَکرم دوانم ایندرَه» (به پالی: سَکَو دوانم ایندو: शक्रो देवानं इन्द्र) نامیده می‌شود که یعنی سَکَرَه (سَکَه)، سرور خدایان. نام سَکَرَه/ سَکَه یعنی نیرومند و در ریگ‌ودا همچون لقبی برای ایندره به کار

¹²⁵⁵ Kumbhāṇḍa

¹²⁵⁶ Trāyastriṃśa/ Tāvatiṃsa

گرفته شده، که احتمالاً شکل کهن و تبار اساطیری این موجود بوده است. در سنت بودایی خاور دور، او را با امپراتور یشم (یوهوانگ: 玉皇) در اساطیر تائویی هم‌تا می‌گیرند. چینی‌ها او را «دی‌شی تیان» (帝釋天) یا «شی‌تی‌هوان‌یین» (釋提桓因) خوانده‌اند و ژاپنی‌ها او را «تایشاکوتن» (帝釈天) می‌نامند. به هر صورت در متون بودایی شخصیت و کردارهای او به کلی با ایندره یا امپراتور یشم متفاوت است.

بوداییان با گنجاندن دنیای سی و سه ایزد در جهان‌بینی خویش، در واقع چارچوب اساطیر ودایی را همچون زیرسیستمی در درون دین خویش بازتولید کردند. با این توضیح که ایزدان ودایی در جریان این نقل و انتقال از مرتبه‌ی فرازین خویش عزل شدند و در موقعیتی فروپایه‌تر از انسان کامل (بودای روشن شده) قرار گرفتند. این موقعیتی است که کمابیش با فرشته‌های زرتشتی یا همان ایزدان دگرگون شده‌ی کهن ایرانی همسان است. چرا که ایشان نیز همچون فروزه‌هایی مقدس از اهورامزدا تصویر می‌شوند، که نسبت به انسان کامل (سوشیانس) که ماهیتی اهورایی دارد، جایگاهی حاشیه‌ای دارند و یاور و پشتیبان وی محسوب می‌شوند و نه ارباب و سرور او.

تفاوت اصلی میان ماهیت ایزدان در کیش بودایی و زرتشتی، به یکتاپرستی سنت ایرانی مربوط می‌شود. بودا به خاطر نادیده انگاشتن مفهوم خدای یکتا، شکل کهن و انسان‌ریخت ودایی از ایزدان را حفظ کرد و ایشان را مرتبه‌ای از موجودات فرازین دانست که به خاطر توانایی‌های زیاد و عمر و اندازه‌ی چشمگیرشان از مردمان متمایز بودند، و نه تقدس و خردشان. تصویر بودایی از ایزدان کاملاً در سنت هندی قرار می‌گیرد و گویا بوداییان برای مقاومت در برابر مفهوم خداوند یگانه بوده که سرسختانه عناصر هندویی را در دین خویش بازتولید کرده‌اند. این را می‌توان از نام‌گذاری و توصیف ایزدان به خوبی دریافت. چنان که

گذشت، بوداییان اسوره‌ها را موجوداتی فروپایه می‌دانند و ایزدان اصلی را دیو می‌نامند و این واژگونه‌ی سنت ایرانی و مطابق با فرهنگ هندی است.

در منابع بودایی «ایزد» را با نام «دوه» (देव) مشخص کرده‌اند که همان دیو پارسی است که در زمینه‌ی فرهنگ هندی دلالتی مثبت دارد و به ایزدانی مقدس و بلند مرتبه اشاره می‌کند. بوداییان تبتی این موجودات را «ایهه» می‌نامند و در منابع چینی ایشان را تیان (天) می‌خوانند. در میان بوداییان ژاپنی تمایلی هست که دوه‌ها را با ایزدان دین شیئتو (کامی) همسان بینگارند. دوه‌ها در حالت عادی با چشمان آدمیان دیدنی نیستند و تنها شمن‌هایی که قدرت روشن‌بینی (دیویه‌چکشوس / دیبه‌چکو^{۱۲۵۷}) داشته باشند می‌توانند به آنها نگاهی بیندازند. دیوها می‌توانند مایه‌ی فریب دیدگان شوند و به این ترتیب خویشتن را به هر شکلی که بخواهند در برابر چشم مردمان نمایان سازند.

مفهوم دوه در دین بودایی ادامه‌ی مستقیم این مفهوم در کیش هندویی است و با مفهوم انتزاعی و فلسفی خداوند و ایزد در ادیان ایرانی تفاوت دارد. یعنی در اینجا با موجودی انسان‌ریخت روبرو هستیم که مانند سایر خدایان پرشمارِ ادیان پیشازرتشتی، تنها به خاطر عمر طولانی و توانایی‌های بیشترشان از انسان متمایز شده‌اند و موجوداتی آفریدگار، همه چیزدان یا از نظر اخلاقی خالص نیستند.

در اوپانیشادها تمایزی میان اسم خاص خداوند و مفهوم عمومی خدا دیده نمی‌شود. در این متن برهما (حالت مذکر فاعلی) نام ایزدِ برتر و نیرومندتر است و با برهمن (حالت خنثای فاعلی) همراه شده که مفهوم عام‌تر خداوند را می‌رساند که تشخیصی ندارد.^{۱۲۵۸} در این متن تمایز خاصی میان ماهیت برهما و برهمن

¹²⁵⁷ divyacakṣus/ dibbacakkhu

¹²⁵⁸ Nakamura, 1990: 136.

به چشم نمی‌خورد.^{۱۲۵۹} در اوپانیشاد کهن گفته شده که برهما همه‌چیزدان، نامرئی، و نورانی است و شناسایی طبیعتش ناممکن است و همین صفتها را درباره‌ی برهمن نیز می‌بینیم. اما در متون بودایی با تصویری متفاوت روبرو هستیم. اساطیر بودایی برهما و برهماها را رده‌ای از موجودات آسمانی می‌دانند که آفریننده یا همه‌چیزدان نیستند و مانند سایر موجودات در چنبر زادمرد گرفتارند.^{۱۲۶۰} در متون پالی به مفهوم عامتر برهمن اشاره نشده و این کلمه در صورت خثا به کار گرفته نشده است. با این وجود ویژگیها و صفاتی به موجودات این رده منسوب شده که دقیقا با برهمن در اوپانیشادها همخوانی دارد و به خصوص تاکید می‌کند که برناشناختنی بودن برهما وجود دارد، طنینی اوپانیشادی دارد.^{۱۲۶۱} در عین حال کلمه‌ی برهما در منابع بودایی همواره به ایزدی خاص و تشخص یافته اشاره نمی‌کند و معنای «بهترین» و «برترین» را نیز می‌رساند.^{۱۲۶۲} این کاربرد به کاربرد کلمه‌ی برهما در کهنترین اوپانیشاد (بریهَرَنیکَه اوپانیشاد) شباهت دارد که در آن این مفهوم همچون نوعی «مطلق» معرفی شده و «زوال‌ناپذیر» دانسته شده است.^{۱۲۶۳} در کانون پالی این آموزه‌ی مطلق بودن هستی و جاویدان بودن‌اش نوعی فریب و نیرنگِ مرگبار قلمداد شده است، که در اثر خطای بَکَه برهما (یکی از برهماهای مهم) بروز کرده است. بودا به صراحت می‌گوید که برهما با این اشاره به جاودانگی و استقلال وجودی هستی نابخردی خود را نشان داده است.^{۱۲۶۴}

¹²⁵⁹ Kalupahana, 1975: 19.

¹²⁶⁰ Kalupahana, 1975: 20-22.

¹²⁶¹ Nakamura, 1990: 137.

¹²⁶² Collins, 2001: 58; Harvey, 1995: 234.

¹²⁶³ Werner, 1994: 24.

¹²⁶⁴ Nakamura, 1990: 137-138.

اقلیم ایزدان در جهان‌بینی بودایی علاوه بر سی و سه دوهی نامدار ودایی شمار زیادی از موجودات اساطیری دیگر را نیز در خود جای می‌دهد، که در میانشان پری‌هایی به نام آسپره^{۱۲۶۵} (अप्सरा:) به شمارند. خود این موجودات نیز رده‌بندی‌های فرعی‌تر دارند. چنان که اسپره‌ها به دو رده‌ی سی و چهار پری گیتیانه (لاوکیکه^{۱۲۶۶}) و ده پری مینویی (دیویکه^{۱۲۶۷}) تقسیم می‌شوند. عمر ساکنان دنیای سی و سه ایزد به سی و شش یا سی میلیون سال بالغ می‌شود و بلندای قدشان به روایتی سه چهارم یوجنه و به روایتی دیگر ۴۶۰ متر است. بلندای کوه سومرو هشتاد یوجنه است و بنابراین این اقلیم که به المپ یونانی‌ها شباهتی دارد، در این ارتفاع قرار گرفته است.

بر فراز کوه سومرو، آسمان قرار دارد که از چهار دنیای روی هم نهاده شده تشکیل یافته است. هریک از این دنیاها به صفحه‌ای چهارگوش شبیه هستند با درازا و پهنای هشتاد هزار یوجنه که به صورت صفحه‌هایی نهاده بر سر هم قرار گرفته‌اند. محوری که از میانه‌ی این صفحه‌ها می‌گذرد، قله‌ی کوه سومرو است که طبق اساطیر هندی مرکز گیتی است و موقعیت‌اش تقریباً با دماوند در اساطیر ایرانی برابر است.

نخست: اقلیم جم (به پالی و سانسکریت: یامه و به تبتی: تَبْبرال^{۱۲۶۸}) که در ارتفاع ۱۶۰ یوجنه قرار گرفته است. پادشاه آن در اساطیر کهن هند و ایرانی جمشید بوده است. شخصیتی که در ادبیات پارسی دری به صورت جمشید باقی مانده، همان جم و یَمه در روایت‌های پهلوی و اوستایی است و در منابع هندی نیز به صورت جَم و یَمه حضور دارد. شاه اقلیم جم را در متون بودایی سویمه (هوجَم: جم نیکو) نامیده‌اند و گفته‌اند

¹²⁶⁵ Apsarasa

¹²⁶⁶ Laukika

¹²⁶⁷ Daivika

¹²⁶⁸ Yāma/ 'thab bral

که همسرش سیریم نام دارد و او زنی درباری بود از اهالی راجه‌گره در زمان بودا که از توسعه‌ی این دین پشتیبانی می‌کرد و به راهبان داد و دهش بسیار می‌کرد. ایزدان ساکن این دنیا در هوا شناور هستند و به هم مهر می‌ورزند و به همین دلیل آنجا را «اقلیم بی‌دشمنی» نیز خوانده‌اند. ساکنان این دنیا ۶۹۰ متر قد دارند و برای ۱۴۴ میلیون سال زندگی می‌کنند.

دوم: توشیتَه (به پالی: توسیتَه و به تبتی: دگه لَدَن^{۱۲۶۹}) در بلندای ۳۲۰ یوجنه نسبت به زمین قرار دارد و زیستگاه ایزدان شادکام است. در منابع مهاییانه درباره‌ی این اقلیم توصیف‌های زیادی وجود دارد، چون این همان جایی است که بودیستوها پیش از دوباره زاییده شدن در قالب انسان، مقیم آن هستند. تا چند هزاره قبل، تنها بودیستوهی ساکن این اقلیم کسی بود به نام سَوْتَه‌کتو (به پالی: سَتَه‌کتو^{۱۲۷۰}) که در نهایت در قالب شاکيامونی بودا زاده شد و چرخ آیین را به گردش در آورد. در این سرزمین شمار زیادی از ایزدان دیگر نیز زندگی می‌کنند که عمرشان ۵۷۶ میلیون سال و قدشان ۹۱۰ متر است.

سوم: نیرمانه‌رتی (به پالی: نیمائرتی و به تبتی: پُرول دگه^{۱۲۷۱}) که در ارتفاع ۶۴۰ یوجنه قرار گرفته، سرزمین ایزدانی است که از آفریده‌های خود خرسند هستند. این نام هم از آنجا آمده که این موجودات می‌توانند هرچه را که بخواهند در چشم بر هم زدنی خلق کنند. شاه این اقلیم سونیرمیتَه (به پالی: سونیمیتَه^{۱۲۷۲}) نام دارد. ملکه‌اش هم ویساکا خوانده می‌شود که در دوران بودا رهبر راهبان زن بودایی بوده است. ساکنان این اقلیم ۱۱۴۰ متر قد دارند و عمرشان ۲۳۰۴۰۰۰۰۰ سال است.

¹²⁶⁹ Tuṣita/ Tusita/ dga' ldan

¹²⁷⁰ Śvetaketu/ Setaketu

¹²⁷¹ Nirmāṇarati/ Nimmānaratī/ 'phrul dga'

¹²⁷² Sunirmita/ Sunimmita

چهارم: پَری‌نیرمیتَه وَسَوَرْتین (به پالی: پَرَنیمیتَه وَسَوَتی و به تبتی: گُزان دَبَنگ بُید^{۱۲۷۳}) در بلندای ۱۲۸۰ یوجنه قرار گرفته است. اینجا اقلیم ایزدانی نیرومند است که بنا به میل خود چیزهایی لذت‌بخش و شادی‌آفرین را خلق می‌کنند، اما آفریده‌هایشان جنبه‌ای معنوی هم دارد و به حال دیگران نیز سودمند است. شاه این سرزمین وَسَوَرْتین (به پالی: وَسَوَتین^{۱۲۷۴}) نام دارد. مارا که ایزدی فریبکار است، در این جا زندگی می‌کند. ساکنان این دنیا ۱۴۰۰ متر قد دارند و عمرشان ۹۲۱۶۰۰۰۰۰ سال است.

اقلیم ایزدان نیرومند بالاترین ناحیه از قلمرو محسوس است و بعد از آن بخشی از جهان آغاز می‌شود که در قلمرو معقول می‌گنجد. قلمرو معقول یا روپَه‌داتو (در پالی: روپَه‌لوکَه^{۱۲۷۵} و در تبتی: گُزوگس کیّ خَمَس^{۱۲۷۶}) قلمرو شکل‌هاست و موجوداتی را در بر می‌گیرد که شکل و حضوری مکانی دارند، هرچند این موارد برای ساکنان قلمرو محسوس درک ناشدنی است. تفاوت میان جهان معقول و محسوس انگار به چگالی و تراکم مادی هستندگان این سرزمین‌ها مربوط شود. به شکلی که در جَنَوَسَبَه سوْتَه^{۱۲۷۷} می‌خوانیم که برهما که در این قلمرو مقیم است، برای آن که در برابر چشمان یکی از ایزدانِ مستقر در دنیای محسوس پدیدار شود، حالتی سنگین‌تر و چگال‌تر به خود گرفت. در کل به ۱۷ تا ۲۲ بخش در این قلمرو اشاره رفته است که بیشترین ارجاع در متون بودایی به ۱۸ بخش در این میان تاکید می‌کنند. موجودات ساکن این قلمرو از گزند گرفتاری در میل و درک لذت و رنج آزادند و فاقد جنسیت و خواسته‌های مادی هستند. ذهن ایشان همواره در وضعیت مراقبه (دیانه) قرار دارد. اما تنها چهار لایه‌ی زیرین مراقبه (روپَه‌دیانه) را تجربه می‌کنند. این

¹²⁷³ Parinirmita-vaśavartin/ Paranimmita-vasavatti/ gzhan 'phrul dbang byed

¹²⁷⁴ Vaśavartin/ Vasavatti

¹²⁷⁵ Rūpaloka

¹²⁷⁶ gzugs kyi khams

¹²⁷⁷ Janavasabha Sutta

موجودات بسته به چهار لایه‌ی یاد شده به طبقه‌های متمایزی تقسیم می‌شوند و در درون خود نیز رده‌بندی‌های سه‌گانه یا چهارگانه‌ای دارند و به این ترتیب هفده رده از ساکنان قلمرو معقول را بر می‌سازند. از برخی از بندهای متون بودایی بر می‌آید که این چهار طبقه‌ی اصلی، لایه‌هایی متفاوت از چینش چیزها را به دست دهند که به طور فیزیکی از هم تفکیک شده‌اند و مانند چهار صفحه بر فراز سر یکدیگر قرار گرفته‌اند. مساحت هر صفحه هم دو برابر لایه‌ی زیرینش است.

طبقه‌ی زیرین اقلیم معقول، دنیای برهما نام دارد. این جهان با نخستین مرتبه از مراقبه (دیانه) همتاست و عناصر ذهنی مربوط بدان عبارتند از مشاهده (ویترکه)، تأثر (ویچاره)، شادمانی (پُریتی)، و لذت (سوکه). به این ترتیب جغرافیای قلمرو معقول در واقع شکلی بیرونی و مکانی شده از حالت‌های روانی و عواطف و هیجانه‌های انسانی است. بر اساس غایت‌شناسی بودایی، دنیای برهما در پایان هر دوران بزرگ (مَهاکَلِپَه) در اثر آتش‌سوزی بزرگی نابود می‌شود. قلمروی روپه‌داتو سه بخش دارد که عبارتند از:

نخست: برهمه‌پاریشَدیه^{۱۲۷۸} که سرزمین ملازمان برهماست. مقیمان این اقلیم را برهمه‌کاییکه^{۱۲۷۹} نیز می‌نامند، هرچند در برخی از متون این کلمه برای کل ساکنان قلمروی برهمایی به کار گرفته شده است. بلندای قد ایشان نیم یجونه است و عمرشان را از یک سوم تا نیم کلپه نوشته‌اند. ارتفاع دنیایشان نسبت به زمین ۲۵۶۰ یجونه است.

¹²⁷⁸ Brahmapāriṣadya

¹²⁷⁹ Brahmakāyika

دوم: برهْمَه پورهیته^{۱۲۸۰} که یعنی وزیران برهما و ۵۱۲۰ یجونه از زمین فاصله دارد. این اقلیم به موجوداتی تعلق دارد که مانند خود برهما از سرزمین آباسوره به این لایه تبعید شده‌اند. ایشان نیز خاطره‌ای درباره‌ی زندگی پیشین‌شان ندارند. از آنجا که برهما میل به دوست و همراه داشته و بعد از آن ایشان به قلمروش پیوسته‌اند، بر این گمان است که این وزیران را خود خلق کرده است و وزیران برهما نیز او را آفریننده‌ی خویش می‌دانند. قدشان یک یجونه است و عمرشان نیم یا یک کله را در بر می‌گیرد. برخی از ایشان که باز هم به سطوح زیرین هبوط می‌کنند و تجسّدی مادی می‌یابند، بخشی از خاطرات زندگی پیشین خود را به یاد می‌آورند و به این ترتیب همچون مبلغان برهما عمل می‌کنند و آیین پرستش او را روا می‌دانند و وی را آفریدگار اعظم می‌شناسند. به این ترتیب از دید بوداییان، بزرگترین پیشوایان در میان برهمنان هندو، موجوداتی هبوط یافته‌اند که به خاطر یادآوری بخشی کوچک از دانایی آسمانی خویش، گمراه شده‌اند.

سوم: مهابرهما که جایگاه ایزدی است که برهمای بزرگ خوانده می‌شود. مردمان او را خالق جهان و بزرگترین ایزد می‌دانند، اما در برهْمَه جالّه می‌خوانیم که او در واقع ایزدی فرازمرتبه‌تر از سطح بالایی (سرزمین آباسوره) است که به خاطر اشتباه و لغزش اخلاقی به این مرتبه فرو افتاده است.^{۱۲۸۱} او به خاطر این هبوط حافظه‌ی خود را از دست می‌دهد و چون هیچ اطلاعی از سطوح والاتر وجود و دنیاهای فرازین ندارد، گمان می‌کند بی پیشینه پدیدار شده است و خود را علت العلل می‌پندارد. برهما موجودی غول‌آساست و قدش به یک و نیم یجونه و عمرش به یک یا یک و نیم کله بالغ می‌شود و اینها مقیاسهایی کیهانی محسوب می‌شوند. به شکلی که مثلاً فاصله‌ی دنیای مهابرهما از سطح زمین ۱۰۲۴۰ یجونه است. ناگفته نماند که طبق

¹²⁸⁰ Brahmapurohita

¹²⁸¹ Brahmajāla Sutta, DN.1.

برخی از منابع دیگر بودایی عمرِ هیچ ایزدی نمی‌تواند از سه چهارم کلپه بیشتر شود و از این ناهمخوانی‌ها در توصیف جهانهای مینویی بودایی زیاد دیده می‌شود.

بالای اقلیم برهما، دنیایی قرار دارد که آباسوره^{۱۲۸۲} (به پالی: آبَسَرَه) نام دارد. این دنیایی است که با دومین مرتبه از مراقبه همسان است و شادمانی و لذت در آن غلبه دارد. این غلبه چندان است که می‌گویند ایزدان مقیم این سامان هر از چند گاهی فریاد بر می‌آورند که «آهو سوگم» (آه ای شادمانی!). مقیمان این سرزمین بدنهایی همسان دارند، هرچند از ادراکهایی متفاوت بهره‌مند هستند. کالبد ایشان نورانی است و چنان می‌نماید که از آذرخشی خیره‌کننده تشکیل شده‌اند. این سرزمین به قدری مرتفع است که آتش بزرگی که در پایان مهاکلپه بر می‌خیزد، بدان آسیبی نمی‌رساند. به این ترتیب در آغاز دوران تازه (ویورته‌کلپه)، زمانی که دنیاهای فروپایه‌تر بار دیگر بازسازی شدند، روانهای هبوط کرده و فرو افتاده‌ی ساکنان آباسوره است که مسکونی شدنِ تدریجی قلمروهای مادی و معنوی زیرین را ممکن می‌سازد. این قلمرو خود سه اقلیم گوناگون دارد:

نخست: پَرِیتَّابَه^{۱۲۸۳} یا دنیای ایزدانِ نورِ کرانمند، که عمر ساکنانش دو مهاکلپه و ارتفاع سرزمین‌شان تا زمین ۲۰۴۸۰ یجونه است.

¹²⁸² Ābhāsvara/ Ābhassara

¹²⁸³ Parīttābha

دوم: آپره‌مانابه (به پالی: آپه‌مانابه)^{۱۲۸۴} که قلمرو خدایانِ نورِ بیکرانه است و این مفهومی است که ایشان به مراقبه درباره‌اش مشغول‌اند. این ایزدان تا چهار مهاکله می‌پایند و دنیایشان نسبت به سطح زمین در بلندای ۴۰۹۶۰ یجونه قرار دارد.

سوم: آباسوره، که سرزمین خدایانِ دولتمند و غنی است. عمر ساکنان آن به هشت (یا طبق برخی روایتها به دو) مهاکله می‌رسد. هشت کله فاصله‌ی زمانی میان دو فاجعه‌ی جهانی‌ایست که طی آن دنیاها (از جمله قلمرو آباسوره) با آب نابود می‌شود. این سرزمین ۸۱۹۲۰ یجونه با زمین فاصله دارد.

بر فراز دنیای آباسوره، جهان دیگری قرار دارد که سوبکرتسنه^{۱۲۸۵} نام دارد و با سومین مرتبه‌ی مراقبه همسان است. ویژگی روانی این دنیا، لذتِ خاموش و مداوم (سوکه) است. ایزدان مقیم این دنیا بدنی نورانی و بی‌شکل دارند. این دنیا فراتر از دسترسِ امواجِ سرکشی است که دنیاها را در پایان هر مهاکله ویران می‌کنند. خودِ این قلمرو سه اقلیم متفاوت دارد:

نخست: پریته‌سوبه^{۱۲۸۶} یا دنیای ایزدانِ زیبایی کرانمند که عمرشان ۱۶ مهاکله است و دنیایشان در بلندای ۱۶۳۸۴۰ یجونه قرار گرفته است.

دوم: آپره‌مانه‌سوبه^{۱۲۸۷} که جهان ایزدانِ زیباییِ بیکرانه است. این ایزدان ۳۲ مهاکله عمر می‌کنند و صاحب خرد، ایمان، نیکی و یادگیری هستند. دنیایشان در ارتفاع ۳۲۷۶۸۰ مهاکله قرار گرفته است.

¹²⁸⁴ Apramāṇābha / Appamāṇābha

¹²⁸⁵ Śubhakṛtsna

¹²⁸⁶ Parīttasubha

¹²⁸⁷ Apramāṇasubha

سوم: سوَبَکَرْتَسَنَه (به پالی سوَبَکِیَنَه^{۱۲۸۸})، که دنیای ایزدانِ زیباییِ کامل است. عمر ایشان ۶۴ (یا در برخی متون ویبَهَجِیه واده^{۱۲۸۹}، ۶۴ مهاکله است. ۶۴ مهاکله وقفه‌ی زمانی میان دو بار برخاستن بادهای ویرانگر است که سراسر دنیاهای زیرین —از جمله سوَبَکَرْتَسَنَه را نابود می‌کنند. این سرزمین در بلندای ۶۵۵۳۶۰ یجونه نسبت به زمین قرار دارد.

بر فراز این دنیاها، قلمرو سوم قرار دارد که بُرَهَت پَلَه^{۱۲۹۰} خوانده می‌شود. حالت ذهنی مربوط به این سپهر، به چهارمین مرتبه‌ی دیانه مربوط می‌شود و شاخص ویژه‌ی آن آرامش و تعادل (اوپکشا) است. این قلمرو فراتر از دسترس ویرانی آب قرار دارد و در پایان مهاکله‌هایی که دنیاهای زیرین در آب غرقه می‌شوند، از این لطمه بر کنار می‌مانند. این قلمرو چهار اقلیم را در خود جای داده است.

نخست: اَنَبَرِکَه^{۱۲۹۱} هم تنها در مکتب سروایتی واده وجود دارد و مسکن ایزدانی است که با صفت «بی ابر» مشخص شده‌اند. ارتفاع این دنیا ۱۳۱۰۷۲۰ یوجنه است.

دوم: پونیه پَرَسَوَه^{۱۲۹۲} که تنها در نوشتارهای مکتب سرواستی واده از آن اسم برده شده است. در این قلمرو ایزدانی زندگی می‌کنند که «فرزندان نیکوکاری» هستند. ارتفاع این دنیا ۲۶۲۱۴۴۰ یوجنه است.

سوم: بَلِپَلَه یا وَه پَلَه^{۱۲۹۳} یا قلمرو ایزدانی که میوه‌هایی بزرگ دارند، موجوداتی را در خود جای داده است که عمرشان پانصد مهاکله است. برخی از «آنان که باز نمی‌گردند» (آناگامین) در این قلمرو باز زاییده

¹²⁸⁸ Subhakiṇṇa

¹²⁸⁹ Vibhajyavāda

¹²⁹⁰ Br̥hatphala

¹²⁹¹ Anabhraka

¹²⁹² Puṇyaprasava

¹²⁹³ Br̥hatphala/ Vehapphala

می‌شوند. فاصله‌ی این دنیا تا زمین ۵۲۴۲۸۸۰ یوجنه است. برخی این فاصله را با فاصله‌ی تقریبی سیاره‌ی ناهید و زمین یکی دانسته‌اند و بر این مبنا افسانه‌های بسیار پرداخته شده است.

چهارم: آسمگیاستوه (به پالی: آسنه‌سته)^{۱۲۹۴} که تنها در متون نوشته در سنت ویهجه‌واده بدان اشاره شده است. در این اقلیم ایزدانی زندگی می‌کنند که به نوعی مراقبه‌ی عمیق دست یافته‌اند و از خودآگاهی رها شده‌اند. ایشان برای حفظ این حالت نا-آگاهی از درک و دریافت ذهنی می‌پرهیزند، اما در نهایت به این دام فرو می‌افتند و در اقلیم‌های زیرین باززاییده می‌شوند.

بر فراز این دنیا، سرزمین سوداواسه^{۱۲۹۵} قرار دارد که بیشتر با نام «پاک بوم» شهرت یافته است. در این قلمرو ایزدان زندگی نمی‌کنند و کسی بر مبنای مراقبه یا نیکوکاری در آن زاده نمی‌شود. تنها مقیمان این دنیا آن موجوداتی هستند که باز نخواهند گشت (آناگامین). یعنی کسانی که راه خود را به مرتبه‌ی ارهتی گشوده‌اند و در آستانه‌ی رسیدن به نیروانا هستند. از این رو ایشان در پاک بوم مدتی زندگی می‌کنند و بعد از درگذشتن از آنجا از چرخه‌ی تناسخ رهایی می‌یابند. همه‌ی ایزدان و مقیمان این سرزمین نگهبانان آیین بودایی هستند. با این وجود بودیستوها، که بازگشت به قالب انسانی و راهنمایی هستندگان را بر دستیابی به نیروانا ترجیح می‌دهند، در این قلمرو باززاده نمی‌شوند. چون مسیر پاک بوم یک طرفه است و ساکنانش دیگر به سطوح زیرین باز نمی‌گردند. این قلمرو هرگز در اثر رخدادهای ویرانگر دوره‌ای نابود نمی‌شود و در زمانه‌هایی که بودایی ظهور نکند، ممکن است خالی از سکنه باشد. مقیمان آن درباره‌ی ویژگیها و نشانه‌های بوداها همه

¹²⁹⁴ Asamjñasattva/ Asaññasatta

¹²⁹⁵ Śuddhāvāsa

چیز را می‌دانند و به همین دلیل ممکن است مردمان را در این مورد راهنمایی کنند. قلمرو پاک بوم پنج اقلیم دارد که عبارتند از:

نخست: اَوْرَهَه (به پالی: اَوِیهَه^{۱۲۹۶}) که اقلیم ایزدانی است که «فرو نمی‌افتند» و این به آگامین‌ها اشاره دارد که دیگر در قالب هستندگان به زندگی باز نمی‌گردند. درازای عمر هریک از ساکنان این دنیا هزار کلبه است. ارتفاع این دنیا نسبت به زمین را ۱۰۴۸۵۷۶۰ یوجنه دانسته‌اند و برخی آن را با مدار بهرام یکی می‌دانند. دوم: اَتَپَه^{۱۲۹۷} که اقلیم ایزدان بی‌مزاحم است و همه‌ی هستندگان دنیاها را دیگر خواهانِ همنشینی با ایشان هستند. بلندایش نسبت به سطح زمین ۲۰۹۷۱۵۲۰ یوجنه است و برخی این را با فاصله‌ی زمین تا خورشید یکی انگاشته‌اند.

سوم: سوَدَرسَه (به پالی: سوَدَسه^{۱۲۹۸}) که اقامتگاه پنج ایزد زیبایی است و ارتفاعش ۴۱۹۴۳۰۴۰ یوجنه است.

چهارم: سوَدَرسَنَه (به پالی: سوَدَسی^{۱۲۹۹}) یا اقلیم ایزدان روشن‌بین، که در فاصله‌ی ۸۳۸۸۶۰۸۰ یوجنه از زمین قرار گرفته است. برخی از مفسران این فاصله را با مدار برجیس یکی دانسته‌اند.

پنجم: اَکَنِسَتَه (به پالی: اَکَنِتَه^{۱۳۰۰}) یعنی قلمرو ایزدانی که «کهری در میان خود ندارند». این فرازمربته‌ترین جهان روپهداتو است و معمولاً از نامش به عنوان استعاره‌ای برای حد نهایی هستی استفاده

¹²⁹⁶ Avṛha/ Aviha

¹²⁹⁷ Atapa

¹²⁹⁸ Sudṛśa/ Sudassa

¹²⁹⁹ Sudarśana/ Sudassī

¹³⁰⁰ Akaniṣṭha/ Akaniṭṭha

می‌شود. ساکنان آن تا شانزده هزار کلبه عمر می‌کنند. مَهَسُورَه^{۱۳۰۱} که فرمانروای سه حریم سمساره است، در این قلمرو مقیم است. فاصله‌ی این دنیا تا زمین ۱۶۷۷۷۲۱۶۰ یوجنه است که نویسندگان متأخرتر آن را با مدار کیوان یکی انگاشته‌اند.

بر فراز این طبقه‌های قلمروی معقول، سومین بخش از جهان قرار دارد که از بقیه متعالی‌تر و نورانی‌تر است. قلمرو فرامعقول یا سرزمین بی‌شکلی (آروپَه‌داتو، به پالی: آروپَه‌لوکَه^{۱۳۰۲}) در واقع یک سرزمین یا قلمرو واقعی نیست. چون مقیمان آن وجود فیزیکی ندارند و خودش هم جای مشخصی را در هستی اشغال نمی‌کند. این قلمرو چهار رده از خدایان را در خود جای می‌دهد که با چهار مرتبه از مراقبه و آگاهی متناظر است:

نخست: نایوسَم‌گیاناسَم‌گیائَتَنَه یا نوسَناناسَنائَتَنَه^{۱۳۰۳} که یعنی سپهرِ نه ادراک و نه بی‌ادراکی، مسکن موجوداتی است که از دوقطبیِ ادراک (سَم‌گیاء^{۱۳۰۴}) و پرهیز از ادراک فراتر رفته‌اند و بر این مفهوم متمرکز شده‌اند که: «هیچ ادراکی راستین نیست». یکی از دو استاد بودا که اودرَکَه رامَه‌پوتَرَه^{۱۳۰۵} (به پالی: اودَگَه‌رامَه‌پوتَه^{۱۳۰۶}) نام داشت، از مقیمان این مقام است.

دوم: آکیمچَنیائَتَنَه یا آکینچَنائَتَنَه^{۱۳۰۷} یا «سپهر غیابِ همه‌چیز»، که در آن کسانی اقامت گزیده‌اند که بر این گزاره مراقبه می‌کنند که: «هیچ چیزی وجود ندارد». در این افراد بقایایی از ادراک باقی مانده، اما این ادراک

¹³⁰¹ Mahesvara

¹³⁰² Arūpaloka

¹³⁰³ Naivasamjñānāsamjñāyatana / Nevasaññānāsaññāyatana

¹³⁰⁴ samjñā

¹³⁰⁵ Udraka Rāmaputra

¹³⁰⁶ Uddaka Rāmaputta

¹³⁰⁷ Ākimcanyāyatana/ Ākiñcaññāyatana

وضعیتی کمینه دارد. نخستین استاد بودا آرادَه کالامَه (به پالی: آلاَرَه کالامَه)^{۱۳۰۸} در این سرزمین مستقر شده است. هریک از دو استاد بودا قلمرو خود را با روشن شدگی راستین همتا می‌پندارند.

سوم: ویگیانانتتیایتنَه یا ویناناننچیاتنَه^{۱۳۰۹} یا «سپهر خودآگاهی بیکرانه» که اقامتگاه موجوداتی است که بر آگاهی خویش متمرکز شده‌اند و آن را همچون کلیدی برای دستیابی به بیکرانگی مورد استفاده قرار می‌دهند. چهارم: آکاسانتتیایتنَه یا آکاساننچایتنَه^{۱۳۱۰} که «سپهر مکان بیکرانه» است و مقیمان آن بر مفهوم مکان و فضا مراقبه می‌کنند و از این راه به بیکرانگی دست می‌یابند.

درباره‌ی تصویری که تا اینجا کار از کیهان‌شناسی مینویی بوداییان به دست داده شد، این نکته را باید گوشزد کرد که تصویر یاد شده بازسازی امروزی است که از معقول ساختن و آشتی دادن مفاهیم گوناگون حاصل آمده است. منابع اصلی بودایی در سنتها و مکتبهای متفاوت توصیفهایی گوناگون از قلمروها و اقلیمهای مینویی دارند و نامها و ویژگیهای متفاوتی را به آنها نسبت می‌دهند. برخی از سنت‌های محلی جهانها و قلمروهایی متفاوت را به این فهرست می‌افزایند و برخی دیگر سرزمینها و لایه‌هایی را در هم ادغام می‌کنند. یک نمونه از سنت‌های محلی درباره‌ی این جغرافیای مینویی، به مفهوم باردو در کیش بودایی تبتی مربوط می‌شود.

باردو در تبتی کمابیش با عالم ذر در الاهیات اسلامی هم‌تاست و برابر نهاد سانسکریت آن هم اندربودگی (آنترَه‌باوَه^{۱۳۱۱}) خوانده می‌شود و به خصلتی بینابینی‌اش در میانه‌ی دو حیات گیتیانه دلالت دارد.

¹³⁰⁸ Ārāḍa Kālāma/ Ālāra Kālāma

¹³⁰⁹ Vijñānānāntyāyatana/ Viññāṇāṇaṇcāyatana

¹³¹⁰ Ākāśānāntyāyatana/ Ākāśāṇaṇcāyatana

¹³¹¹ antarabhāva

کهنترین اشاره به این برزخ میان دو حیات مادی را در ترجمه‌ی چینی متن مَهاوِیْبَه‌اشَه^{۱۳۱۲} (阿毘達磨大毘婆沙論) می‌بینیم که به سنت سرواستی‌واده تعلق دارد. در این متن وجود پایه (本有) از وجود هنگام زادن (生有)، وجود هنگام مرگ (死有) و وجود بینابینی (中有) تفکیک شده و این آخری همان وضعیت برزخی روح در عالم ذر است. چنین می‌نماید که این مفهوم برای حل مسئله‌ی چگونگی ارتباط روح با تناسخ‌های بعدی‌اش ابداع شده باشد. باردو یا روح مستقر در عالم زر در واقع عاملی است که پیوستگی روح و هویت فردی را در زمان و مکان حفظ می‌کند و گذار وی از بدنی به بدنی را ممکن می‌سازد^{۱۳۱۳}. و سوبندو به عنوان سخنگوی مکتب ابیدرمه می‌گوید که این وجود بینابینی پشتوانه‌ی زایایی و باروری زن و مردی است که با هم در می‌آمیزند و بنابراین خود از پنج توده‌ی دلبستگی (اسکنده) بر ساخته شده است.

مرسوم است که دوران اقامت روح در عالم ذر را ۴۹ روز (هفت هفته) بدانند. هرچند دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد و مکتب‌هایی هم هستند که اصولاً وجود این برزخ و حالت بینابینی روح را انکار می‌کنند و معتقدند در هنگام مرگ بلافاصله به بدن نوزادی منتقل می‌شود. اوپَه‌دَسَه که آرا و نوشته‌هایش در آیین بودایی چینی تأثیر فراوانی گذاشته، این برداشت مکتب سرواستی‌واده را پذیرفته است. در منابع بودایی چینی مانند ترجمه‌ی سَدَرْمَه سُمَرْتی اوپَستَانه سوترَه^{۱۳۱۴} (正法念處經) توصیف پر آب و تاب‌ی از این برزخ به دست داده شده و برای روح در این دنیای میانه هفده حالت گوناگون معرفی شده است. در کیش تبتی بودا

¹³¹² Mahāvibhāṣa

¹³¹³ Bareau, 1955: 143.

¹³¹⁴ Saddharma-smṛty-upasthāna Sūtra

شش نوع باردو از هم تفکیک شده‌اند که حالت هوشیاری، رویا دیدن، مراقبه، مرگ، درمته و باردوی وجودی را نمایندگی می‌کنند.^{۱۳۱۵}

یک نمونه‌ی دیگر «اصل سه هزار قلمرو در یک لحظه از زندگی» است که بوداییان ژاپنی آن را ایچی‌نن سان‌زن (一念三千) می‌نامند. این مفهوم یکی از آموزه‌های مکتب تیانتای است و مرجعش عبارتی است از «سوتره‌ی نیلوفر». نکته‌ی جالب درباره‌ی این اصل آن است که سه عرصه‌ی پدیدارشناختی من، دیگری و جهان در آن از هم متمایز پنداشته شده‌اند، و هزاران دنیای ممکن به کل گستره‌ی آن نسبت داده شده است. عدد سه هزار چنین بر ساخته شده که ده دنیا که با هم ارتباطهایی دو سویه دارند، عدد صد (۱۰*۱۰) را به دست می‌دهد. اگر این عدد را در ده عاملی که در فصل دوم «سوتره‌ی نیلوفر» فهرست شده، ضرب کنیم، عدد هزار را ایجاد می‌کند. در نهایت از ضرب این عدد در سه قلمرو وجود (من، دیگری و جهان) به سه هزار می‌رسیم. اصل یاد شده بدان معناست که سراسر هستی در این سه هزار قلمرو پیکربندی شده است و اگر کورسویی از حیات وجود داشته باشد، کل این قلمروها به شکلی همزمان حضور خواهند داشت. بنابراین هر دم از زندگی با سه هزار قلمروی وجودی و مادی-مینویی متناظر است.

روشن است که توصیف‌های گسترده و پرآب و تاب‌ی از دنیاهایی مانند باردو یا سه هزار دنیا بسته به کارکردی که در جهان‌بینی مکتبی خاص دارند معنی می‌یابد و در دامن سست‌هایی محلی می‌بالد و توسعه می‌یابد. گستردگی جغرافیایی دین بودایی و زمان‌درازی که بر آن گذشته، روایتها و نسخه‌هایی بسیار متنوع و پرشمار از این دست را پدید آورده که نادیده انگاشتن‌اش ساده‌نگرانه و سطحی‌نگری محسوب می‌شود. از اوایل قرن

¹³¹⁵ Fremantle, 2001: 55-66.

بیستم، شرق‌شناسان و هندشناسانی که خواهان دستیابی به تصویری معقول از جهان‌بینی بودایی بودند، در ساماندهی تصویرهای پراکنده در متون گوناگون پیشقدم شدند و صورتبندی‌هایی منظم از این دنیاها را به دست دادند، که معمولاً با نادیده انگاشتن این تکرر و روایت‌های شاخه شاخه‌ی فرقه‌های گوناگون همراه بود. در نیمه‌ی دوم قرن بیستم برخی از راهبان و مبلغان بودایی که بیشترشان تباری اروپایی هم داشتند، همین مسیر کوبیده شده را پیمودند و به این ترتیب تا حدودی تصویر رسمی بوداییان از جهانهای مینویی را استاندارد و یکدست ساختند. ناگفته پیداست که منظم ساختن پسینی آرای بودایی به این ترتیب، ضروری و کارآمد است. اما تا زمانی که به ساده‌اندیشی منتهی نشود و مایه‌ی غفلت از پیچیدگی‌های نهفته در روایت‌های فرقه‌ای و تنوع آرا در مکتب‌های گوناگون نشود. در این نوشتار همین تصویر منظم و رسمی را مبنا گرفته‌ام و تنها به ذکر نام و نشانهای متفاوت یا برخی از تفاوتها در سنت‌های گوناگون بسنده کرده‌ام. اما باز گوشزد کردن این نکته را ضروری می‌بینم که تنوع و پیچیدگی تصویرهای یاد شده در اصل فراتر از چیزی است که در اینجا صورتبندی شد.

یک رده‌بندی دیگر برای دنیا‌های یاد شده آن است که این لایه‌ها را در ده حریم روحانی بگنجانیم. در این برداشت، چهار حریم فرازین والا و پاکیزه هستند و شش‌تای زیرین فرومایه و پست. این حریم‌ها در واقع به حالتهای روانی گوناگونی اشاره می‌کنند که از غلبه‌ی احساس یا میلی بر می‌خیزد. فروپایه‌ترین حریم، دوزخ است که عبارت است از ناتوانی و سستی کامل روح و گرفتاری مطلقش در رنج و ناامیدی و نفرت. این حریم روحانی به قلمروی دوزخ (نرکه) در کیهان‌شناسی عام بودایی شباهت دارد. بر فراز حریم دوزخ، جایی قرار دارد که گرسنگی در آن مسلط است و منظور از گرسنگی میل و عطش برای مالکیت و برخورداری از منابع لذت است و دشمنی و خشونت که بابت رقابت بر سر این منابع بر می‌خیزد. حریم گرسنگی کمابیش با اقلیم ارواح گرسنه (پرته) یکی است. بر فراز این جا، اقلیم حیوانی قرار می‌گیرد که میل‌ها و غرایز پایه‌ی

زیستی در آن حاکم است و جانوران مهمترین ساکنان آن هستند. بالای این حریم، مرتبه‌ی نادانی است که مقیمانش به بیماری خودبینی و سلطه‌گری و رشک گرفتارند. این حریم همتاست با سرزمین اسوره‌ها. بعد از آن حریم آدمیان است که با پایبندی به ایده‌ها و خواسته‌های آرزومندانه مشخص می‌شود. بعد از این شش حریم فروپایه، چهار حریم دیگر قرار می‌گیرند که فرازپایه و آسمانی هستند. اینها به ترتیب عبارتند از حریم یادگیری، ادراک، بودیستوه، و بودا. هریک از این حریم‌ها به غلبه‌ی یکی از جنبه‌های عالی و نیرومند روان اشاره دارند که در نهایت روح را به روشن‌شدگی می‌رساند و از قید تناسخ می‌رهاند.

توصیف دیگری از کیهان‌شناسی مینویی بودایی را در متن کهن «سوتره‌ی تاج گل» (اَوَتَمَسْکَه سوتره^{۱۳۱۶}) یا «سوتره‌ی معظم طولانی تاج گل بودا» (مَهاوایپولیا بوداوتَمَسْکَه سوتره^{۱۳۱۷}): महावैपुल्यबुद्धावतंसकसूत्र می‌خوانیم. این متن یکی از بانفوذترین متون مکتب مهاییانه‌ی رایج در جنوب آسیا محسوب می‌شود. در چینی آن را به صورت «سوتره‌ی آراسته با گل» (هوایان جینگ: 華嚴經) ترجمه کرده‌اند که در اصل عنوانش شکلی کوتاه شده از «سوتره‌ی آراسته با گل‌های فراوان و ارجمند» (دافانگ گوانگ فوهوایان جینگ: 大方廣佛華嚴經) بوده است. در این ترجمه «وایپولیا» که یعنی طولانی و عنوان سوتره‌های بلند است، به «فانگ گوانگ» (方廣) ترجمه شده که «فراگیر و اصلاح کننده» معنی می‌دهد. «هوا» (華) در چینی باستان به معنای گل بوده، اما بعدتر درخشان و والا معنی می‌داده است. «یان» (嚴) هم کوتاه شده‌ی «ژوانگ یان» (莊嚴) است که یعنی «آراستن و ارجمند ساختن». این رساله در ژاپنی با عنوان «کگون

¹³¹⁶ Avataṃsaka Sūtra

¹³¹⁷ Mahāvaiṣṭya Buddhāvataṃsaka Sūtra

کیو» (華嚴經) شناخته می‌شود که خود کوتاه شده‌ی «دایهوکو بوئسو کگون کیو: 大方広華嚴經

است، که وامگیری دقیقی از تعبیر چینی است. این رساله را در تبتی «مدوپهال پوچه»^{۱۳۱۸} (མདོ་ཤེལ་པོ་ཅེ་) می‌نامند.

راهبی به نام پرماتره^{۱۳۱۹} که در منطقه‌ی اوجین در هند مرکزی می‌زیسته، در قرن ششم م. نوشته که این متن

را «بودیستوه پیتکه»^{۱۳۲۰} نیز می‌نامیده‌اند.^{۱۳۲۱}

در این رساله بی‌شمار دنیای موازی و متداخل با هم در نظر گرفته شده که هریک بقیه را در خود

گنجانده است. واژه‌ی اومسکه در عنوان این رساله، تاج گل معنی می‌دهد و زیبایی‌های بر هم انباشته شده‌ی

برخاسته از اخلاق بودایی را نشان می‌دهد.^{۱۳۲۲} «سوتره‌ی تاج گل» متنی بسیار طولانی است که از ادغام و

ترکیب متونی مستقل پدید آمده که برای دیرزمانی در سنت بودایی نوشته می‌شده‌اند. نگارش کهنترین بخشهای

این متن احتمالاً در قرن اول پ.م آغاز شده است. این پاره‌های مستقل احتمالاً در حدود اواخر قرن سوم یا

ابتدای قرن چهارم م. در آسیای مرکزی به صورت یک متن یگانه تدوین شده‌اند.^{۱۳۲۳} ترجمه‌ی بخشهایی از

این سوتره به زبان چینی احتمالاً در قرن دوم م. آغاز شده، اما تنها در قرن سوم م. است که بدنه‌ی آن در قالب

«سوتره‌ی ده مرحله» به چینی منتقل می‌شود.

نخستین ترجمه‌ی کامل این سوتره در حدود سال 420 م. توسط بودابهادره^{۱۳۲۴} (359-429 م.)

انجام پذیرفت. این مرد راهبی بود که شرامنه نیز خوانده می‌شد. این مرد نماینده‌ی مکتب دیانه بود که

¹³¹⁸ mdo-phal-po-che

¹³¹⁹ Paramārtha

¹³²⁰ Bodhisattva Piṭaka

¹³²¹ Susumu, 2007: 89–93.

¹³²² Hirakawa and Groner, 1990.

¹³²³ Huayan, : 41–45.

¹³²⁴ Buddhahadra

خاستگاهش سرزمین کشمیر بود. او به همراه شاگردش شوان گائو دو مفهوم سَمَدھی (مراقبه) و پَرَجَنه (هشیاری متعالی) را میان چینی‌ها تبلیغ کردند. سیکشاناندا^{۱۳۲۵} در سال 699 م. بار دیگر این سوتره را به چینی ترجمه کرد و در سال 798 م. پیروان گنده‌ویوهه^{۱۳۲۶} ترجمه‌ی دیگری از آن را به دست دادند.

«سوتره‌ی تاج گل» یکی از طولانی‌ترین متون ادبیات بودایی است. به گزارش پرمارته، درازای این متن به صد هزار سطر می‌رسیده است.^{۱۳۲۷} نسخه‌ای که امروز از آن در دست داریم، چهل بخش با مضمون‌هایی متفاوت را در بر می‌گیرد. دو تا از این بخشها در منابع دیگر آسیای مرکزی به عنوان سوتره‌های مستقلی مورد ارجاع واقع شده‌اند. موضوع اصلی رساله درمه‌های متصل به هم و سطوح مکمل پدیدارهاست، و راهبردی که می‌توان با فراتر رفتن از این قلمروی پدیداری، به روشن شدگی دست یافت.

بخشی از متن که «سوتره‌ی ده مرحله» (دَسَه‌بومیکَه سوتره^{۱۳۲۸}/十地經) خوانده می‌شود، به مسیر دستیابی به مرتبه‌ی بودیستوه و ویژگیهای این مقام پرداخته است. این ده مرتبه در متون دیگری مانند «لَنکَوَتَرَه سوتره» و «شورَنگَمَه سوتره» نیز مورد بحث قرار گرفته است. واپسین فصل این متن «گنده‌ویوهه سوتره^{۱۳۲۹}» نام دارد و ماجرای سفر زیارتی مردی به نام سودانه را شرح می‌دهد که به دیدار بودیستوه مَنجوسُری نایل می‌شود. سودانه برای دستیابی به روشن شدگی با پنجاه و دو استاد گفتگو می‌کند، و پنجاه و یکمین کسی

¹³²⁵ Śikṣānanda

¹³²⁶ Gaṇḍavyūha

¹³²⁷ Susumu, 2007: 89–93.

¹³²⁸ Daśabhūmika Sūtra

¹³²⁹ Gandavyuha Sutra

مورد راینی‌اش قرار می‌گیرد، میتَرِیه نام دارد. در اینجا است که دو استعاره‌ی چشمگیر برای امر بیکرانه وجود دارد و بر مبنای آن می‌توان به تصویری درباره‌ی هستی‌شناسی بودایی پی برد. یکی از این دو استعاره، تورِ ایندره است و دیگری برجِ میتَرِیه:

«...او در میانه‌ی برج بزرگ، هزار هزار هزار جهان را دید... و در همه‌شان سودرنه بود که بر پاهای خویش ایستاده بود... چنین بود که سودرنه کردار میتَرِیه را برای عروج در بی‌شمار دوران (کالپا) به چشم دید. به همین شکل، سودرنه از هریک از روزن‌های نگاهبانی دیوار، نمودهای فرازترین چیز را دید، به کمال از آن آگاهی یافت، آن را درک کرد، و با آن همدل شد. از آن بهره جست، همچون ابزاری به کارش گرفت، و خویشتن را در آن دید.»^{۱۳۳۰}

آخرین کسی که سودرنه با او رویارو می‌شود و به کمکش به روشن شدگی دست می‌یابد، بودیستوه مَنجوسُری است که استاد بزرگ خرد دانسته شده است. در اینجا است که سودرنه در می‌یابد که روشن شدگی و کمال چیزی نیست که زایر در پایان سیر و سلوکش بدان دست یابد، بلکه آن چیزی است که همواره و در تمام مدت با سالک همراه بوده است. در پایان مسیر، سودرنه با بودیستوه‌یی به نام سَمَتَبَهَدَرَه^{۱۳۳۱} هم‌سخن می‌شود و از او می‌آموزد که خرد تنها زمانی معنا دارد که مورد استفاده قرار گیرد و به کرداری منتهی شود که سودی را به هستندگان برساند. در این رساله بذَرِ مفهوم «رستگاری به مثابه سفر» را می‌توان بازیافت که در آیین بودایی ایران شرقی نهادینه می‌شود و بعدتر در دین مانوی و عرفان ایرانی نیز بازتابی چشمگیر می‌یابد.

¹³³⁰ Cleary, 1987: 369.

¹³³¹ Samantabhadra

سخن دوم: عناصر و آخشیج‌ها

اگر تصویر ادیان جهان باستان از کیهان و جغرافیای گیتی و مینو را با فیزیک همسان بینگاریم، بحث درباره‌ی عناصرِ برساننده‌ی هستی و ماهیت‌شان به جنینِ شیمیِ امروزمین شباهت خواهد یافت. کهنترین اشاره‌ها به آنچه که بعدتر به عنوان عنصر رسمیت یافتند، به تقابل آسمان در برابر زمین و آب در برابر آتش مربوط می‌شود. به این ترتیب به تدریج جفتهای متضاد معنایی‌ای پدید آمدند که عبارتند از هوا/ خاک و آب/ آتش. این دوگانه‌ها تا دیرزمانی به صورت عنصرهایی انتزاعی و مستقل در نیامدند و نخستین اشاره‌هایی که به مفهوم اولیه‌ی عنصر می‌بینیم به منابع میانرودانیِ اواسط هزاره‌ی اول پ.م مربوط می‌شود و کمابیش با ظهور قدرت سیاسی مادها و پارسها مصادف است.

نخستین متونی که به شکلی روشن و صریح از عنصرها نام برده‌اند، به دوران هخامنشی مربوط می‌شوند و در قلمرو این دولت نوشته شده‌اند. احتمالاً کهنترین آنها، بخشهایی از یشتها و به خصوص یسنه‌هاست که به شکلی منظم و سازمان یافته به پنج عنصر اشاره می‌کند. بخشی از این منابع به احتمال زیاد در قرون اولیه‌ی هزاره‌ی نخست پ.م در ایران شرقی و ری صورتبندی شده‌اند. با این وجود شهرت یافتن و نمایان شدن‌شان در منابع دیگر به اواسط دوران هخامنشی مربوط می‌شود و احتمالاً وامگیری‌ای بوده که با پشتیبانی توسعه‌ی نظام تجارت در این عصر تحقق یافته است.

تا جایی که نگارنده یافته، کهنترین اشاره به مفهوم عنصر در فروردین یشت یافت می‌شود و در اینجا با پنج عنصر برساننده‌ی هستی روبرو می‌شویم. برخی از نویسندگان کوشیده‌اند خاستگاه این پنج عنصر را به منابع بابلی باستان برسانند. چنان که مثلاً روخبرگ نخستین ارجاع به این پنج عامل را در متن انومالیش

بازجسته است.^{۱۳۳۲} ارجاع روخبرگ به بندی از این متن است که در آن از دریا، زمین، آسمان، آتش و باد یاد شده است و وی آنها را با پنج عنصرِ بعدی یکتا انگاشته است. اما حقیقت آن است که در انومالیش مدلی ابتدایی‌تر وجود دارد که تنها به تقابل آسمان/ زمین و آب/ آتش اشاره می‌کند. در این متن هیچ کلمه‌ای که به عنصر دلالت کند دیده نمی‌شود و رده‌بندی پنج‌گانی دیگری هم وجود ندارد که به وجود نظامی منسجم از عناصر گواهی دهد. در حالی که در فروردین‌یشت شبکه‌ای از تقسیم‌بندی‌های پنج‌تایی را داریم که با هم متناظر دانسته شده‌اند. اصولاً پیدایش پنج عنصر با افزوده شدن عاملِ مینو به دو جفتِ باستانیِ یاد شده ممکن شده است، که ابداعی زرتشتی بوده و تا قرن‌ها بعد در تمدنهای دیگر ناآشنا و نامفهوم می‌نموده است. در انومالیش مفهوم مینو به کلی غایب است و بنابراین چنین ساختاری امکان ظهور نداشته است و نشانی از آن هم در سایر منابع بابلی و آشوریِ دوران پیشاهخامنشی دیده نمی‌شود.

اما در فروردین‌یشت بندهایی هست که نشان می‌دهد سراینده‌گانش پنج عنصرِ هوا، آب، زمین، و گیاه را به عنوان عناصر گیتیانه و یک نیروی دیگر را به عنوان گوهر جانِ مردمان یا همان فروهر در نظر داشته‌اند. اهمیت عدد پنج در این یشت را از آنجا می‌توان دریافت که در آن به جانوران پنج‌گانه (پنچائو هیه‌یائو *پنچائو هیه‌یائو* - *پنچائو هیه‌یائو*) اشاره شده است.^{۱۳۳۳} در همین بخش مدلی ساده از رشد جنینی انسان ارائه شده و گفته شده که جنین آدم از این پنج بخش تشکیل یافته است: استخوان و مو (*استخوان و مو* / *استیچَه گئوَنچَه*)، گوشت (*گوشت* / *گوشت*)، دروده، اندرونه (*دروده* / *اوروتریا*)، پاها (*پاها* / *پیدیاثوی*) و اندامهای نرینگی یا مادینگی

¹³³² Rochberg 2002: 661–684.

¹³³³ فروردین‌یشت، کرده‌ی 1، بند 10.¹³³³

(لله) (الله) (الله) (الله) / فرواخشيس) ۱۳۳۴. این تقسیم‌بندی بدان معناست که در آن دوران بافتهای سخت نگهدارنده (استخوان و ناخن و مو و...)، بافت عضلانی، اندامهای درون تنه (لوله‌گوارش و غدش و شش و قلب و کلیه‌ها)، اندامهای حرکتی (دست و پا) و اندامهای تناسلی را از هم تفکیک می‌کرده‌اند. اگر استخوان و مو را در ضمن استعاره‌ای برای سر هم در نظر بگیریم، این مدل کمابیش برابر است با پنج نیروی برساننده‌ی جان‌جانوران یعنی تفکر، حرکت، گوارش، کردار و تولید مثل. در بند دیگری از فروردین یشت با فهرستی دیگر روبرو می‌شویم که تا حدودی برابرسی‌های به کار گرفته شده در متن را روشن می‌سازد. در یک جا آمده که فروشی‌ها از آسمان، آب، زمین، گاو و فرزندان هستی یافته در زهدان مادران نگهبانی می‌کنند. ۱۳۳۵ در جای دیگری تمام فهرستهای یاد شده با هم ترکیب شده است. یعنی گفته شده که مزدا فروشی‌ها را برای نگهبانی از زمین، آسمان، آب، گیاه و گاو به یاری فرا خواند. بعد گفته شده که فرزندان در زهدان مادرشان به همین ترتیب نگه داشته شدند تا پنج اندام استخوان، گوشت، اندرونه، پا و آلت تناسلی را در خود پدید آورند. ۱۳۳۶

به این ترتیب در فروردین یشت نظامی نظری حاکم است که پنج نیروی زیستی را با پنج نوع بافت بدن و پنج نوع عنصر هم‌تا فرض می‌کند و این قدیمی‌ترین اشاره به تناظر عالم اکبر و عالم اصغر و هم‌ارزی انسان و کیهان است. چنان که در کتاب اسطوره‌شناسی آسمان شبانه شرح داده‌ام، حدس من آن است که این متن و سایر متون اوستایی کهنی که به برابری انسان و کیهان قایل هستند، در سنتی مهرپرستانه نوشته شده‌اند

1334 فروردین یشت، کرده‌ی ۱، بند ۱۱.

1335 فروردین یشت، کرده‌ی ۲، بند ۲۲.

1336 فروردین یشت، کرده‌ی ۳، بند ۲۸.

که در عصر هخامنشی در دل دین زرتشتی وجود داشته است و توسعه‌ی اخترشناسی و تدوین اساطیر ستاره‌ای را نیز ممکن ساخته است. یک برگه که این حدس را تایید می‌کند بخشی از فروردین یشت است که می‌گوید فروشی‌ها عضوی از یک دسته‌ی پنج‌تایی مقدسان جنگاور هستند. اعضای دیگر این دسته عبارتند از مهر، رشن، دامویش‌اوپمنه، و باد^{۱۳۳۷}. اگر دامویش‌اوپمنه را با بهرام یکی بگیریم، این مجموعه دسته‌ای کاملاً مهرپرستانه را پدید می‌آورد، و عضویت روان نیکوکاران در گذشته را در حلقه‌ای از مقدسان مهری نشان می‌دهد.

مفهوم پنج عنصر در یسنه‌ها که احتمالاً دیرتر نوشته شده‌اند، به شکلی صریح‌تر و روش‌تر دیده می‌شود و این بار در قالبی پیکربندی شده که نماینده‌ی یکتاپرستی راست‌کیشانه‌ی زرتشتی است و از نمادهای مهرپرستانه نشانه‌ی چندانی ندارد. در یسنه‌ها چهار عنصر گیتیانه (آب، باد، خاک و آتش) در ذات خود به دلیل خلق شدن توسط خداوند مقدس هستند، اما با عنصری فرازین به نام مینو تکمیل می‌شوند. این مینو در شکل عنصری آتش‌گونه نمود می‌یابد که در منابع متأخرتر اثر نامیده شده است. واژه‌ی اثر همان «آثره» (سولسولس) در اوستایی است به معنای آتش که کلمه‌ی آذر هم‌تبارش محسوب می‌شود.

تحلیل سیر تحول این مفهوم در متون اوستایی نشان می‌دهد که تا زمان‌هایی شدن این متن که احتمالاً در دوران اردشیر دوم هخامنشی رخ داده، مفهوم پنج عنصر ماهیتی کاملاً زرتشتی یافته و با مدل رقیبی که هفت عنصری بوده و ردپایش بر اخترشناسی باقی مانده، به شکل موازی توسعه می‌یافته است. در هات

¹³³⁷ فروردین یشت، کرده‌ی ۱۲، بند ۴۷-۴۸.

۲۶. یسینه دقیقاً همین چارچوب برای پیکربندی روح آدمی به کار گرفته شده است. در این هات که به ستایش

روان نیکوکاران و فروشی درگذشتگان اختصاص یافته، چنین می‌خوانیم: ^{۱۳۳۱}

.ქეპუაშუა .მღო .ქეჟილ-ჩიხადა .ქეჟანაიზელ .ქეჟაჟილაგუძ
 .ქეჟანაიზელ

.မုဒေဗြဟ္မာဂါဝိ .မုဒေဒါဂါဝိ .မုဒမရဉ် .မုဒေဗြဟ္မာ .မုဒေဟာ
 .မုဒေဗြဟ္မာ

၂၀၁၆ ခုနှစ် ဇူလိုင်လ ၁ ရက်နေ့မှ ၂၀၁၆ ခုနှစ် ဇူလိုင်လ ၁ ရက်နေ့

සංක්‍රාන්තයාය . සෙයාය . දිව්‍යසාගරාය . භාද්‍ර

paoiryanãm tkaêshanãm paoiryanãm sâsnô-gûshãm idha ashaonãm
 ashaoninãmca ahûmca daênãmca baodhasca urvânemca fravashîmca ýazamaide
 ýôi ashâi vaonare , gêush hudhânghô urvânem ýazamaide.

اینک جان و دین و بوی و روان و فروشی نخستین آموزگاران و نخستین آموزندگان کیش، مردان و زنان

اشونی را که انگیزه‌ی پیروزی/اشه بوده/اند را می‌ستاییم. گوشورون نیک کنش را می‌ستاییم.

به این ترتیب تا زمان تدوین یسنه‌ها، نیروهای روانی انسان نیز به پنج عامل مستقل تقسیم شده بودند

و این ادامه‌ی منطقی کهنترین ارجاع به نیروهای برساننده‌ی روح است که در گاهان ردپایش را می‌بینیم و به

هشت نیرو اشاره می‌کند.^{۱۳۳۹} در یسنه‌ها در کنار اشاره‌ی نمایان به اعتقادِ زرتشتیِ انسان- خداگونگی، پنج بخش برای روان برشمرده شده است:

جان (𐬀𐬵𐬭𐬀: Ahûm) که نیروی حیاتی مشترک در بدن آدمیان و جانوران است و گرمای تن و جنبشهای زیستی و حرکت عضلانی را پدید می‌آورد، دین یا دئنا (𐬔𐬀𐬭𐬀: daênām) که مترادف است با وجدان و نیرویی درونی است که اشته را تشخیص می‌دهد، بوی (𐬔𐬀𐬭𐬀: baodhas) که هوشیاری و ادراک و حس است، روان (𐬀𐬵𐬭𐬀: urvânem) که عبارت است از بخش خودآگاه و خودمختار هستی فرد، و فروهر یا فروشی (𐬀𐬵𐬭𐬀: fravashîm) که گویا تنها در نیکوکاران و کسانی که اشون هستند وجود دارد و آن سویه‌ای از روح انسان است که وی را با اهورامزدا و سایر موجودات مقدس همسان می‌سازد.

مفهوم عنصر در منابع یونانی، عبری و هندی در میانه‌ی دوران هخامنشی ظاهر می‌شود و چنین می‌نماید که در تمام این قلمروها از سرمشق اوستایی وامگیری شده باشد. در تمام این فرهنگها اشاره‌هایی معمولاً اخترشناسانه به نظام هفت عنصری وجود دارد، اما ارجاعها به نظام پنج عنصری بیشتر است. بیشتر این تمدنها تا دیرزمانی با تقابل گیتی و مینو که مفهومی انتزاعی است و هسته‌ی فلسفی کیش زرتشتی را بر می‌سازد، بیگانه بوده‌اند. به همین دلیل هم در بیشتر اوقات می‌بینیم که تنها به چهار عنصر گیتیانه اشاره شده و عنصر پنجم یا مینو نادیده انگاشته شده یا با شکلی از آتش همسان دانسته شده است.

¹³³⁹ برای شرحی درباره‌ی تصویر گاهان از روح انسانی بنگرید به «زند گاهان» به قلم نگارنده.

از تحلیل وداها و یشت‌های کهن بر می‌آید که هند و ایرانیان باستان پیش از انقلاب زرتشتی مانند اهالی میانرودان و مصر به چهار عنصر اصلی قایل بوده‌اند. هریک از این عناصر ارتباطی ویژه با جان و روان برقرار می‌کنند. اما از این میان، باد به خاطر جنباندن چیزها و ارتباطی که با تنفس دارد همچون جوهره‌ی زندگی تقدیس می‌شود.^{۱۳۴۰} سنت زرتشتی با توجه به افزودن مفهوم مینو به منظومه‌ی فکری مرسوم، و فرضِ تقابل میان گیتی و مینو، ناگزیر شد تا عنصر پنجمی را به این مجموعه بیفزاید و آن را بر سازنده‌ی پدیدارهای مینویی در نظر بگیرد. این عنصر پنجم اثیر بود که به سرعت در هند نیز وامگیری شد و جالب آن که در غیاب دستگاه نظری زرتشتی، به آکاشا (تهیا، فضای خالی) ترجمه شد. فرض اثیر در دستگاه زرتشتی بدان معنا بود که باد از موقعیت مرکزی و مهمش در ارتباط با نفس و روح انسانی عزل شود. در سپهر هندی اما چنین اتفاقی رخ نداد و چون سپهر مینو همچنان غایب بود، این باد بود که مفهوم نفس انسانی را – این بار در زیر سایه‌ی تقدس عدد پنج – صورتبندی کرد. پس خود باد در ارتباط با پنج عنصر به پنج شکل تجلی می‌یابد و کارکردهای اصلی زیستی را نمایندگی می‌کند. باد در مقام نیروی پشتیبان حیات پنج جلوه‌ی گوناگون دارد که عبارتند از پرانه، آپانه، ویانه، اودانه و سمانه، که تنفس، حرکت، حس، گوارش، و دفع را کنترل می‌کنند.

در منابع هندی دوران هخامنشی نیز برای نخستین بار با مفهوم منظمی از عناصر بر سازنده‌ی هستی روبرو می‌شویم و در بسط یافته‌ترین حالت به همین پنج آخشیج اشاره می‌کند. این پنج عنصر را بیشتر در منابع هندویی می‌بینیم و به خصوص اوپانیشادها درباره‌شان صراحت دارند.^{۱۳۴۱} در این متون از «پَنچَه

¹³⁴⁰ Raju, 1954: 197-213.

¹³⁴¹ Taittirīya Upaniṣad, 2.1–2.5 (Olivelle, 1996: 185–187).

مَهابُوتَه»^{۱۳۴۲} (یعنی پنج عنصر بزرگ) یاد شده و در مکتب سَمَکِیَه آن را «مَهابُوتَه»^{۱۳۴۳} خوانده‌اند که یعنی «بودنی‌های بزرگ».^{۱۳۴۴} اینها عبارتند از کِشْتی یا بُهومِی (भूमि) که یعنی زمین، جالَه یا آب که همان آب است، تِجاس یا آگنی (अग्नि) که برابر است با آتش، ماروت (मरुत) یا پاوان که باد است، و ویوم یا آکَشَه (आकाश) که اثیر یا آذر است. در اندیشه‌ی هندویی تمام چیزهای جهان از جمله بدن انسان از این پنج عنصر تشکیل شده و هنگام مرگ بدن جانداران به این پنج آخشیج تجزیه می‌شود. در «سوتاسوتَرَه اوپانیشاد» می‌خوانیم که آفریدگار از شریف‌ترین عنصر که اثیر باشد استفاده کرد تا چهار عنصر دیگر را پدید آورد و آنها را با هم ترکیب کند. جالب آن که این متن آفریدگار را با لقبِ داننده (همتای مزدا) و معمار زمان (همتای زروان) معرفی کرده است.^{۱۳۴۵} بنابراین اثیر بر چهار تایی دیگر حق تقدم دارد. چهار عنصر هم به ترتیب پدید آمدند و به این ترتیب هیچ یک از آنها به تعبیر فلسفه‌ی دوران میانه «قدیم» نیستند.

ردپای روانشناسی پنج بخشی یسنه نیز در هند دیده می‌شود. پنج عنصر با پنج حس ارتباط دارند. آخرین عنصری که آفریده شد زمین بود که سهمی از تمام عناصر دیگر را در خود دارد و به همین دلیل هم توسط تمام حواس درک می‌شود. بعد از آن عنصر آب قرار می‌گیرد که همه‌ی عناصر دیگر جز زمین را در خود دارد و پیش از زمین خلق شده است. این عنصر توسط تمام حواس جز بویایی دریافت می‌شود. پس از آن عنصر آتش قرار می‌گیرد که به همین ترتیب در میانه‌ی راه خلقت قرار دارد و تنها با بینایی و پساوایی و

¹³⁴² pancha mahabhuta

¹³⁴³ Mahābhūta

¹³⁴⁴ Muller, 2003: 40.

¹³⁴⁵ Śvetāśvatara Upaniṣad, 6.1–6.2 (Olivelle, 1996: 263).

شنوایی درک می‌شود. بالاتر از آن عنصر هوا قرار می‌گیرد که تنها می‌تواند شنیده و پسوده شود. نخستین عنصری که آفریده شد اثر یا آکْشَه بود که تنها با شنوایی ارتباط برقرار می‌کند.

این پنج عنصر به همان ترتیبی که در فروردین یشت دیدیم، با شکلی از کالبدشناسی بدن انسان نیز ارتباط برقرار می‌کند. این پیوند در مدل چرخها (چاکرا) از بدن انسان، به ساز و کاری مکانیکی برای توضیح چرخش نیروی روانی در بدن منتهی می‌شود. بر این مبنا پنج عنصر به همراه دو عنصر افزوده مبنای چاکراهای هفت‌گانه دانسته می‌شوند. عنصر زمین با مولادارا (چرخ ریشه)، آب با سوادیستانا (چرخ مهره‌ی خاجی)، آتش با مانیپورا (چرخ ناف)، هوا با آناهاتا (چرخ قلب)، اثر یا صدا با ویسْهودهی (چرخ گردن)، ظلمت با آجنا (چرخ چشم سوم) و فضا یا اندیشه با ساهاس رارا (چرخ تاج) مربوط هستند. چنان که آشکار است در اینجا دو عنصرِ ظلمت و فضا به پنج آخشیج افزوده شده‌اند تا شمارشان به هفت برسد.

جالب آن که در مقابل پیروی تقریباً کامل منابع هندویی از نظام پنج عنصری، و نوآوری‌های خلاقانه‌ای که در نظریه‌ی چرخها دیده می‌شود، در دیدگاه بودایی و جینی مقاومتی در این زمینه را می‌بینیم. جین‌ها به خاطر انکار واقعیت مینو، با مفهوم اثر یا آکْشَه مشکل دارند و آن را بخشی از نیروهای آجیوه می‌دانند و به دو رده‌ی مکانِ گنج‌یافته و ناگنج‌یافته (لوکْسه / آلوکْسه) تقسیم‌اش می‌کنند و در عمل به عنوان یک عنصر اعتباری برایش قایل نیستند.^{۱۳۴۶} بوداییان هم با وجود تأکیدی که بر اصالت مینو در برابر گیتی دارند، این عنصر پنجم را نادیده می‌گیرند و تنها عناصر گیتیانه را به رسمیت می‌شناسند.

¹³⁴⁶ Singh, 2001: 1623.

در ادبیات پالی که متون مقدس بودایی هستند، چَتّارو مَهَابھوتانی^{۱۳۴۷} (چهار عنصر بزرگ) یا چَتودھتو (چهار عنصر) را داریم و از اثیر نشانی نمی‌بینیم. بیشترین اشاره در این مورد در متن «مَجیمه نیکایه» دیده می‌شود و در آنجا تنها چهار عنصر مورد تاکید است و تنها به ندرت به عنصر پنجم و گاه ششم اشاره‌ای مبهم دیده می‌شود.^{۱۳۴۸} این چهار عنصر مبنای تولید رنج در زندگی هستند و رهایی از رنج با آموختنِ چیرگی بر آنها و آزاد شدن از سلطه‌شان ممکن می‌شود. کهنترین منابع بودایی این عناصر را با چهار کیفیت مادی مربوط می‌داند: سختی با زمین، روانی با آب، دما با آتش و حرکت با هوا. تاکید این متون بر ادراک کیفیت‌های یاد شده است و بر مادیت و وجود این عناصر چندان پافشاری نمی‌شود. این چهار کیفیت اولیه به ظهور چهار کیفیت ثانویه —رنگ، بو، مزه، خوراک— منتهی می‌شوند که روی هم رفته کالاپاس نام دارند و رده‌های ذهن و ماده را بر می‌سازند.^{۱۳۴۹} در یکی از گفتارهای منسوب به بودا، این چهار عنصر به تفکیک نام برده و همچون عناصر بر سازنده‌ی بدن انسان مورد اشاره واقع شده‌اند.^{۱۳۵۰}

در منابع بودایی از کلمه‌ی پالی «داتو»^{۱۳۵۱} در معنای عنصر استفاده شده است. اما این کاربرد شامل و جامع نیست و معانی دیگری هم دارد. با این وجود در ترکیب‌هایی مانند «چهار عنصر» و «هجده عنصر» آن را به کار گرفته‌اند.^{۱۳۵۲} نیمی از چهار عنصر اصلی بودایی نام‌هایی برابر با همتای ایرانی‌شان دارند: پروتوی داتو^{۱۳۵۳}

¹³⁴⁷ cattāro mahābhūtāni

¹³⁴⁸ Majjhima Nikaya, 28, 62, 140.

¹³⁴⁹ Warder, 2000: 297.

¹³⁵⁰ Kayagata-sati Sutta, 2009: 119.

¹³⁵¹ dhātu

¹³⁵² Bodhi, 2000: 527–528

¹³⁵³ prūṭhavī-dhātu

(زمین)، آبه‌داتو^{۱۳۵۴} (آب)، تَجَه‌داتو^{۱۳۵۵} (آتش)، وایو داتو^{۱۳۵۶} (باد). ناگفته پیداست که در نامهای یاد شده، بُهومی (بوم)، آب، و وای دقیقا به همین ترتیب در سپهر ایرانی نیز رایج بوده‌اند و در زبانهای اوستایی و پارسی باستان در همین معنا کاربرد داشته‌اند. این چهار عنصر بنیادین و بسیط هستند و غیرمشتق (نو-اوپادا^{۱۳۵۷}) دانسته می‌شوند. اما این به معنای قدیم یا ازلی بودن‌شان نیست و هریک با روابط علی به سه عنصر دیگر وابسته‌اند.^{۱۳۵۸} جالب آن که در همین متن اشاره‌هایی مبهم به یک عنصر فضا (آکاسه‌داتو^{۱۳۵۹}) یا عنصر آگاهی (وینانه‌داتو^{۱۳۶۰}) به چشم می‌خورد که احتمالا انعکاسی است از عنصر پنجم یا آذر. به ویژه عنصر آگاهی با این عنصر مینویی همسان است، چون روشن و درخشان (پَریسودَم پَرییوداَتَم)^{۱۳۶۱} دانسته شده و می‌خوانیم که ادراک لذت و رنج و حالت بینابین آن وابسته به این عنصر است. با این وجود بدنه‌ی منابع بودایی کاملا بر نظام چهار عنصری تاکید دارد. در زمره‌ی منابع اصلی که درباره‌ی چهار عنصر بحث کرده‌اند، می‌توان به «گفتار بزرگ درباره‌ی تشبیه ردپای پیل» (مَهاهَتِیپَه‌دوم‌پامَه سوْتَه)^{۱۳۶۲} و «گفتار بزرگ در اندرز به راهوَلَه» (مَهاراهوَلَه‌واده سوْتَه)^{۱۳۶۳} و «گفتار در انکشاف عناصر» (داتوَبَهَنگَه سوْتَه)^{۱۳۶۴} اشاره کرد.

¹³⁵⁴ āpa-dhātu

¹³⁵⁵ teja-dhātu

¹³⁵⁶ vāyu-dhātu

¹³⁵⁷ no-upādā

¹³⁵⁸ Visuddhimagga, XIV.35 (Buddhaghosa, 1999: 443).

¹³⁵⁹ ākāsa-dhātu

¹³⁶⁰ viññāṇa-dhātu

¹³⁶¹ parisuddham pariyodātam

¹³⁶² Mahahatthipadompama Sutta

¹³⁶³ Maharahulovada Sutta

¹³⁶⁴ Dhātuvibhanga Sutta

در میان شاخه‌های گوناگون دین بودا، مهمترین خوشه‌ای که دیدگاه پنج عنصری را پذیرفته فلسفه‌ی بون^{۱۳۶۵} است که در اصل بر باورهای تبتی کهن استوار است. در این نگرش پنج عنصر عبارتند از زمین، هوا، آب، آتش و فضا. این عناصر در اخترشناسی و سنت شمنی تبتی اهمیت فراوان دارند. در این نگرش فضا جایگزین اثیر شده و نسبت به عناصر دیگر تقدم منطقی دارد. فضا در واقع همان بستری است که چهار عنصر دیگر در اتصال با آن امکان در آمیختن با هم را پیدا می‌کنند. این پنج عنصر پنج حس اصلی را می‌سازند و اینها پنج میدان تجربه را پدید می‌آورند که پنج هیجان منفی و پنج خرد از دل آن زاده می‌شوند. پنج اندام (دو دست و دو پا و سر) نیز نمودهایی از این جهان‌بینی پنج‌تایی محسوب می‌شوند.^{۱۳۶۶}

¹³⁶⁵ Bön

¹³⁶⁶ Rinpoche, 2002: 1.

سخن سوم: تاریخ جهان

در جهان باستان، مفهوم زمان به صورت چرخه‌هایی کوتاه یا دراز فهم می‌شد که با زندگی کوچگردانه یا کشاورزانه پیوند خورده بود. کوچگردان زمان را به صورت چرخه‌هایی به نسبت کوتاه و نامنظم درک می‌کردند که خصلتی ماهانه داشت و به خصوص با زاد و ولد کردن رمه و بارداری و وضع حمل زنان در ارتباط بود. جوامع یکجانشین، چرخه‌هایی طولانی‌تر و سالانه را مبنا قرار می‌دادند و دورانی‌های زمانی طولانی‌تر را بر مبنای رخدادهایی سیاسی مثل بر تخت نشستن یا درگذشتن شاهان شمار می‌کردند. در این میان، کهنترین نشانه‌ای که از یک نظام زمان‌بندی خطی و غایت‌مند در دست داریم، به منابع اوستایی مربوط می‌شود. در گاهان به طور کنایه‌آمیز و در قالبی شاعرانه، و در یشت‌ها و یسنه‌ها در صورت‌بندی‌ای صریح، به نوعی فلسفه‌ی تاریخ غایت‌مدار و هزاره‌گرا بر می‌خوریم که به طور مستقیم از فلسفه‌ی اخلاقی زرتشتی و باور وی به چیرگی نهایی اهورامزدا بر اهریمن برخاسته است. این دستگاه نظری زمان را همچون پاره خطی بسیار طولانی می‌دید که دوازده هزار سال ادامه می‌یابد و آغاز و پایانی مشخص دارد و رخدادهای مهم آفرینش به شکلی برگشت‌ناپذیر و غیرچرخه‌ای بر آن مرتب شده‌اند.

مدل خطی و هزاره‌گرایانه‌ی زمان از نگرش زرتشتی به ادیان دیگر نیز راه یافت. عصر هخامنشی دوران اوج این وامگیری بود و ادیانی مانند یهودیت و فرقه‌های نوظهور رازورز یونانی به همراه فیلسوفان پیشاسقراطی از چنین برداشتی استقبال کردند. با این وجود رویکرد یاد شده در هند همچنان ناشناخته ماند. آیین هندو و جین و بودا که در این هنگام نیرومندترین ادیان هندی محسوب می‌شدند، به همان زمان چرخه‌ای کشاورزانه‌ی قدیمی پایبند بودند و زمان را چرخه‌هایی تو در تو و تکرار شونده می‌دیدند.

در دین بودایی، این چرخه‌ها ماهیتی مینویی داشتند و این متفاوت بود با تصویر کهنتر ودایی که چرخه‌ها را بر اساس رخدادهای تکرار شونده‌ی گیتیانه -مانند فجایع طبیعی- شناسایی می‌کرد. بودا در

آگنه‌سوٽه^{۱۳۶۷} به راهبی به نام واسته می‌گوید که جهان با دوره‌هایی مشخص انقباض و انبساط می‌یابد. در زمان قبض، روانها همه به مرتبه‌ی فرازین اَبرَه برهما دست می‌یابند و مقیم آن اقلیم می‌شوند. اما در زمان بسط، بار دیگر برخی از آنها در قلمروهای گیتانه‌ی فروپایه باز زاییده می‌شوند و به این ترتیب چرخه‌ی تناسخ در سطوحی پایتتر بازتولید می‌شود.

این چرخه‌ی بازمرد و عروج پلکانی ارواح از مرتبه‌های پایینی به بالایی را برخی از مفسران امروزی به نوعی نظریه‌ی تکامل ابتدایی تشبیه کرده‌اند.^{۱۳۶۸} در اوایل قرن بیستم، پزشکی بودایی به نام بیگلو در کتابی که درباره‌ی تکامل نوشت، کوشید آرای داروین را با مدل تکامل روحانی بوداییان ترکیب کند و این دو را سازگار و همسان بداند.^{۱۳۶۹} حدود صد سال بعد، یک استاد ذن به نام آلبرت لو مسیری واژگونه را طی کرد و با انتقاد از دیدگاه نوداروینی، و به خصوص آرای کافران‌ی ریچارد داوکینز و آرای او در کتاب ژن خودخواه، تکامل زیستی را ناقص و سطحی دانست و مدل عروج روحانی بودایی را کاملتر و سودمندتر از آن دانست.^{۱۳۷۰}

¹³⁶⁷ Agañña Sutta

¹³⁶⁸ Williams, Paul 2004: 102.

¹³⁶⁹ Bigelow, 1908.

¹³⁷⁰ Low, 2008.

گفتار دوم: «من» در آیین بودا

سخن نخست: بی خویشی

در بیشتر سنتهای کهن، ایده‌ی مرکزی زرتشت یعنی تفکیک هستی به دو قلمروی گیتی و مینو پذیرفته شده و به این ترتیب سخن از دو سویه‌ی مادی و معنوی انسان است. تا پیش از زرتشت هم مفهومی مبهم و سیال در تمدنهای باستانی وجود دارد که مفهومی بینابین جان یا روان یا روح را در نظر می‌گرفت و آن را علت زنده بودن و فعالیت آدمیان و جانداران دیگر می‌دانست. با این وجود تمایز جان از روح و اتحاد این دو در قالب یک من خودبنیاد و خودمختار شفاف و روشن نشده بود و به همین دلیل هم پرسش از سرنوشت روح پس از مرگ به شکلی صریح مطرح نمی‌شد و معمولاً در پیوند با سرنوشت تن پاسخ می‌یافت. چنان‌که چینی‌ها و هندی‌های باستان معتقد به نوعی تناسخ روان از نیاکان به نوادگان بودند و یونانیان و اهالی میانرودان و مصریان روح را در محل تدفین جسم مستقر می‌دانستند و وضع خاکسپاری یا سالم ماندن جسد را تعیین‌کننده‌ی سرنوشت روان فرد می‌پنداشتند.

بعد از انقلاب زرتشتی، از سویی دو قطبی گیتی و مینو پدید آمد و به این ترتیب بدن و روح در دو عرصه‌ی هستی‌شناسانه‌ی متفاوت جای گرفت، و از سوی دیگر همزمان با ظهور مفهوم خدای یگانه، صفاتی به وی منسوب شد که مشابهش به مینوی انسانی، یعنی روح نیز منسوب شد. به این ترتیب انسان-خداباوری زرتشتی با هم‌سنخ شمردن ذات انسان و خدای یگانه بنیاد شد و این همان است که شالوده‌ی پیکربندی ادیان باستانی تا دو هزار سال بعد را فراهم آورد.

در کتاب «داریوش دادگر» نشان داده شده که در ابتدای دوران هخامنشی پیکربندی متمایز و مهمی از «من» در دولت هخامنشی پدید آمد که از نظر فلسفی بر بستر اندیشه‌ی زرتشتی استوار شده بود. این «من» پارسی» که در اصل خصلتی سیاسی داشت و نخستین بارقه از هویت ملی ایرانی بود، به سرعت در فضاهای فرهنگی گوناگون شاخه دواند و روایت‌های اساطیری، آیین‌های دینی، گرایش‌های هنری و قواعدی حقوقی را پدید آورد که توسط دیوانسالاری هخامنشیان در سراسر شاهنشاهی جهانگیرشان منتشر شد.

در دو حاشیه‌ی شرقی و غربی این دولت عظیم، دو صورت‌بندی متمایز از مفهوم «من» بر مبنای این زیربنای اولیه شکل گرفت. یکی، در آتن و یونان بود که نتیجه‌ی نهایی‌اش در قالب من/روح/انسان افلاطونی تثبیت شد. این منِ نوساخته از وام‌گیری ناقص و سیاست‌بازانه‌ی دیدگاه زرتشتی ناشی شده بود و بازتولید همان یونانی برده‌دار و خشونت‌طلبی بود که قبیله‌اش را مهمترین مرجع هویت‌بخش می‌دانست. در واقع منِ خودمختار و خودبنیادی که زرتشت تعریف کرده بود و با خدای یگانه هم‌ذات و هم‌کار و هم‌سنگر بود، هرگز در بستر تمدن یونانی جایگیر نشد و در قرون بعدی نیز همان قالب افلاطونی بود که دستمایه‌ی ظهور «من مسیحی» واقع شد.

در هند نیز روندی مشابه دیده می‌شود. یعنی مقاومت و بازخوانی‌ای در مفهوم منِ زرتشتی را در آثار مهاویره و بودا می‌بینیم. با این تفاوت که به خصوص در آثار بودایی، این قضیه به وام‌گیری سطحی و ساده‌ای شبیه به مورد افلاطون و ارسطو محدود نمی‌شود، و با نقدی ریشه‌ای و عمیق از مفهوم من روبرو هستیم. در واقع چنین می‌نماید که باید بودا را به عنوان فیلسوفی عمیق و پرسشگر به رسمیت بشناسیم و او را از افلاطون سطحی‌نگر که برای اغراضی سیاسی مفاهیم را به خدمت می‌گرفت، متمایز سازیم. دگردیسی تدریجی برداشت مبهم و اساطیری قدیمی به مدل فلسفی و عقلانی زرتشتی از گیتی/مینو و تن/روح در هند نیز پا به پای یونان و سرزمین‌های پیرامونی دیگر پیش رفت و به تدریج در اندرون دین هندو تثبیت شد. به همین دلیل هم

می‌بینیم که از عصر هخامنشی به بعد در بسیاری از آیینهای هندی هم «من» به صورت ترکیبی از دو سویی ناسازگار، یعنی تن و روح توصیف شده است.^{۱۳۷۱} با این وجود کیش بودایی از این روند پیروی نکرد و مفهوم «من» و «روح» را بر مبنای نقد منظم آرای ایرانی پدید آورده است و نه تبعیت از آن. هرچند کارآیی و سیطره‌ی مدل زرتشتی از دو قطب گیتی و مینو چندان بود که شاخه‌هایی از سنت بودایی بعد از مدتی بار دیگر تقابل جسم و روح را در خود بازتولید کردند.

برای فهم واسازی و نوسازی مفهوم من در آیین بودا، باید نخست سه نشانه‌ی وجود (در سانسکریت تری‌لکسانه^{۱۳۷۲} و در پالی تیلَه‌کانه^{۱۳۷۳}) را بشناسیم. این کلمه به ویژگی‌هایی اشاره می‌کند که در میان همه‌ی جانداران مشترک است. این سه عبارتند از ناپایندگی (در سانسکریت آنیتَه^{۱۳۷۴}: अनित्य و در پالی آنیچه^{۱۳۷۵}: अनिच्चा)، ناکامی یا ناخرسندی (دوگَه^{۱۳۷۶}) و بی‌خویشی یا غیابِ خود (آنَتّا^{۱۳۷۷}). اینها در اصل خواصی هستند که از مشروط شدن هستی به جبرِ علل (سَنکارَه) بر می‌خیزند. شناخت و فهم این سه جنبه‌ی وجودی، مقدمه و شرطی است برای رهیدن از رنج (در سانسکریت دوگَه‌نیروده و در چینی 苦滅). این عامل‌ها را سه مُهرِ دَرَمَه نیز می‌نامند، چرا که اینها شاخصهای بنیادینی هستند که وجود را مشروط می‌کنند و آن را از حالت مطلق خارج می‌نمایند.

¹³⁷¹ Sgam-po-pa 1986: 27.

¹³⁷² trilakṣaṇa

¹³⁷³ tilakkhaṇa

¹³⁷⁴ anitya

¹³⁷⁵ anicca

¹³⁷⁶ dukkha

¹³⁷⁷ anattā

ناپایندگی را در تبتی «می‌رتگ‌پا»^{۱۳۷۸} (མི་རྟག་པ་)، در چینی «وو چنگ»^{۱۳۷۹} (無常)، در ژاپنی (با همین املاء) «موجو»^{۱۳۸۰}، در تای «آنیت چنگ»^{۱۳۸۱} (อนิทจัง) و در کره‌ای «موسنگ»^{۱۳۸۲} (무상) می‌خوانند. اصل کلمه در پالی از پیشوند نفی کننده‌ی «آ» و بن «نیچه» تشکیل یافته که «تداوم یافتن و پایدار ماندن» را می‌رساند و روی هم رفته بر گذرا بودن و سیالیت و میرایی دلالت می‌کند. این ویژگی در تمام چیزهای مرکب، بر ساخته و مشروط وجود دارد و نادیده انگاشتن‌اش به زایش دلبستگی و رنج منتهی می‌شود.

بی‌خویشی (آنته) در واقع همان آناتمن^{۱۳۸۳} (अनात्मन्) است که از پیشوند نفی «آ» و کلمه‌ی «آتمن» به معنای «خود و خویش» تشکیل یافته است. این کلمه در منابع چینی به صورت «وو-و» (無我) ثبت شده است. در «سمیوت‌ه نیکایه» می‌خوانیم که راهبی به نام راده^{۱۳۸۴} از بودا درباره‌ی معنای بی‌خویشی پرسش می‌کند و بودا در مقام پاسخ می‌گوید که صورت و ریخت، ادراک حسی، فهم، ترکیبها و خودآگاهی همه‌شان بی‌خویش (آنته) هستند. آنگاه بودا می‌گوید که هرکس چنین به هستی بنگرد به غایت وجودی خویش دست یافته و آنچه را که باید انجام داد، به انجام رسانده است.^{۱۳۸۵} به این ترتیب پنج توده‌ای که وجود من را تشکیل می‌دهند، از دید بودا با من تفاوت دارند و به ظهور اندیشنده‌ی خودمختار و منسجمی منتهی نمی‌شوند. از

¹³⁷⁸ mi rtag pa

¹³⁷⁹ wúcháng

¹³⁸⁰ mujō

¹³⁸¹ anitchang

¹³⁸² musang

¹³⁸³ anātman

¹³⁸⁴ Radha

¹³⁸⁵ Samyutta Nikaya, MN 3.196 (PTS).

دید او کسی که به روشن شدگی رسیده باشد با نگرستن به این امور مرکب نزد خود می‌گوید: «این مال من نیست، من این نیستم، این خویشتن من نیست»، و به این ترتیب از دلبستگی به پنج توده رهایی می‌یابد.^{۱۳۸۶}

بی‌خویشی یا غیاب خود در چیزها، پیامد طبیعی و مستقیم ناپایداری است. از آنجا که همه چیز در حالت شدن است و جریانی از وجود پویا و دگرگون شونده بیش نیست، برداشت ما درباره‌ی ایستایی و پایداری و اینهمانی هرچیز با خودش به توهم آغشته است. در واقع ناپایداری نشان می‌دهد که هیچ چیز وجودی اصیل و واقعی ندارد و تنها مقطعی و برشی از گذار میان دو حالت پویاست که با نامی خوانده شده و به عنوان قلابی برای عواطف و هیجانها و میل عمل می‌کند. این برداشت در ضمن هسته‌ی مرکزی بزرگداشت تهیا (شونیتَه) نیز محسوب می‌شود.

آتمن در فرهنگ هندویی مفهومی کمابیش برابر با «من» را دارد. به همان شکلی که مفهوم من در منابع زرتشتی در قالب دو شکل بنیادی از انسان اخلاقی (اشون در برابر دروغزن) صورتبندی می‌شود، منابع ودایی که در سپهری پیشازرتشتی تدوین شده‌اند، این جدایی اخلاقی را قایل نیستند و من را به سادگی با کلمه‌ی آتمن مشخص می‌کنند. ستون فقرات برداشت فلسفی زرتشت از هستی و دستمایه‌ی اصلی انقلاب فکری وی، تعریف من و به رسمیت شناختن آن و ستودنش به مثابه همتای خداوند بود. انکار خویش یا من که در آیین بودا در قالب مفهوم بی‌خویشی صورتبندی شده، نقد و رد آشکار و صریح این مبنای نظری است. بودا من را نیز یکی از عوارض زودگذر و ناپایدار می‌داند که از وجود اصیلی برخوردار نیست، و بنابراین تکیه بدان به رنج و گمراهی منتهی می‌شود.^{۱۳۸۷} این برداشت مخالف نمایانی با مبانی فلسفه‌ی زرتشتی

¹³⁸⁶ Samyutta Nikaya, MN 3.20 (PTS).

¹³⁸⁷ Harvey, 1995: 57-58.

است و استواری و اهمیت هستی‌شناسانه‌ی من را انکار می‌کند. این به معنای انکار وجود نیروها یا رویدادهای روانی نیست،^{۱۳۸۸} بلکه تنها ارزش و اهمیت این عرصه در بازسازی اخلاق را مورد حمله قرار می‌دهد. از این رو برخی از تفسیرهای معاصر که این عبارت را بر معنایی ماده‌گرایانه حمل کرده‌اند و آن را در انگلیسی به «فقدان روح» (soul-less) یا «نا-روح» (no-soul) برگردانده‌اند،^{۱۳۸۹} نادرست می‌نمایند. در واقع بودا نه تنها انفعالات روانی را به رسمیت می‌شناسد، که با قبول تناسخ در واقع روح به معنی کلاسیک کلمه را نیز قبول دارد و آن عبارت است از ماهیتی غیرمادی و ناملموس که هویت و شخصیت روانی فرد را در بر می‌گیرد و بعد از مرگ کالبد وی همچنان بقای خود را حفظ می‌کند.^{۱۳۹۰} این مفهوم گاه با تعبیر «تداوم ذهن» (به سانسکریت: چیتَه سَمَتانه^{۱۳۹۱}) صورتبندی می‌شود و آن ماهیتی روانی است که پس از تجزیه و نابودی اسکنده‌ها همچنان تداوم می‌یابد و همچون نخ تسبیحی دانه‌های زادمُردهای پیاپی را به هم متصل می‌سازد. بودا در واقع مسیری واژگونه را طی کرده و با تاکید بر گذرا بودن و ناپایندگی گیتی، در عین عزل نظر از گیتی و موهوم پنداشتن‌اش، مینو را نیز به همین ترتیب ناپاینده دانسته است. یعنی مفهوم بی‌خویشی در آیین بودا از انکار اهمیت گیتی با تاکید بر گذرا بودنش برخاسته، و از آنجا به قلمرو مینویی تعمیم یافته است.

بودا بارها و بارها به افراد و شخصیت‌های انسانی (در سانسکریت پودْگَلَه^{۱۳۹۲} و در پالی پوْگَلَه^{۱۳۹۳}) اشاره کرده و احتمالاً این کلمه را همتای مفهوم آدم و انسان در سنت ایرانی (به اوستایی: نَرَه و در پارسی

¹³⁸⁸ de Bary, 1958, Vol.1: 93-94.

¹³⁸⁹ Rahula, 1962: 51-66.

¹³⁹⁰ de Bary, 1958, Vol.1: 94.

¹³⁹¹ citta-saṃtāna

¹³⁹² pudgala

¹³⁹³ puggala

باستان: مَرْتوم) به کار گرفته است. او حتا مفهوم نوعی خودآگاهی و ادراک درونی پویا و تحول یابنده (به پالی سَمَوَتَنیکَه وینانه^{۱۳۹۴}) را نیز پذیرفته است و این کمابیش با مفهوم ایرانی روان (اوروان) برابر است. بودا همچنین به جریان خودآگاهی (در سانسکریت: ویگیانه سروتام^{۱۳۹۵} و در پالی: وینانه سوتَم^{۱۳۹۶}) اشاره کرده است. با این وجود بودا از پذیرش مفهوم من (آتمن) اکراه داشت و معمولاً به پرسشهایی که در این مورد طرح می شد جواب نمی داد و دلیلی هم که داشت آن بود که هردو مسیر قبول یا طرد مفهوم «من» به بروز خطا و گمراهی منجر می شود. به هر صورت روشن است که او دوگانگی روح/تن را به معنای مرسوم در دوران خویش قبول نداشت و به طور خاص بر پویایی و گذرا بودن ترکیبی از این عناصر مادی و معنوی شناور در من تاکید داشت.^{۱۳۹۷}

منابع بودایی کهن هم نشان می دهند که بودا دست کم یک بار با برداشت رهرویی که معتقد بود خودآگاهی اش دست نخورده به زندگی بعدی منتقل می شود، مخالفت کرده است.^{۱۳۹۸} همچنین در نوبتی دیگر وقتی از او پرسیدند «روح وجود دارد؟» پاسخ نداد و وقتی پرسیدند که «بنابراین روح وجود ندارد؟»^{۱۳۹۹}، باز هم پاسخ نداد.^{۱۴۰۰} در سوتره های قدیمی چنین می نماید که بودا معتقد بوده مخالفت با مفهوم من خود به نوعی پیش فرض گرفتن آن است و به این دلیل اصولاً از بحث در این مورد پرهیز داشته است.^{۱۴۰۱} پیتر هاروی

¹³⁹⁴ samvattanika viññana

¹³⁹⁵ vijñana srotām

¹³⁹⁶ viññana sotam

¹³⁹⁷ Sgam-po-pa, 1986: 27.

¹³⁹⁸ Gombrich, 1996: 47.

¹³⁹⁹ پرسش دقیق دومی آن است که «پس بی روحی / غیاب روح (natthatta) واقعیت دارد/ هست؟»

¹⁴⁰⁰ Samyutta Nikaya, (SN) 4.400.

¹⁴⁰¹ Harvey, 1995: 39.

نوشته که برداشت بودا در این زمینه ترفندی برای رهیدن از موقعیتهای مشروط و فاصله‌گذاری با دلبستگی‌های انسانی بوده است. به عبارت دیگر، از دید او بودا به عنوان راهبردی اجرایی، و نه موضعی فلسفی و اندیشیده، اهمیت به من و پایبندی به انسجام آن را انکار می‌کرده است.^{۱۴۰۲} اما این برداشت به نظرم درست نیست.

انکار مفهوم من، آن هم با چیدن مقدماتی نظری مانند اشاره به مفهوم بی‌خویشی و ناپایندگی، چیزی فراتر از تدبیری عملیاتی و آموزه‌ای زاهدانه می‌نمایند. در سوتره‌های قدیمی چنین می‌نماید که پرهیز از جدل درباره‌ی وجود یا عدم وجود من، خود بیانگر موضعی فلسفی در افراطی‌ترین شکل آن باشد. سوتره‌ها می‌گویند که به سادگی با نگرستن به چیزها و درک ناپایداری و شکنندگی‌شان، و فهم این که من و خویش در هیچ یک از آنها جای ندارد، به سادگی برای مردود دانستن این مفهوم بسنده است. این برداشت که آشکارا با عقل سلیم ناسازگار است، نیرنگی موضعی و ساده برای غلبه بر دلبستگی به دنیا نیست، چرا که در این مقام امری دور از ذهن و غریب می‌نماید. این به روشنی موضعی فلسفی و رادیکال است که در مقابل باور زرتشتی به من منسجم و خودمختار آرمانی اتخاذ شده است. دلیل آن که مفسران اروپایی آن را به برداشتی زاهدانه و کناره‌گیرانه تعبیر کرده‌اند، آن است که از بستر فرهنگی طرح مسئله و پیشینه‌ی زرتشتی آن بی‌خبر بوده‌اند.

استدلال بودا برای چیرگی بر بداهت مفهوم من، آن بود که به شیوه‌ی صورتبندی من در زبان و ذهن اشاره کند و نشان دهد که هر نوع ارجاع به من، در نهایت و به حکم ضرورت نوعی اشاره به پنج توده‌ی دلبستگی است.^{۱۴۰۳} خرد از نگاه او عبارت است از رهیدن از این توهم، و آشنایی‌زدایی از مفهوم من. او در کمکه سوته می‌گوید که رهروانی که در سطوح پایینتر روشن شدگی باز مانده‌اند، ممکن است با هیچ امر

¹⁴⁰² Harvey, 1995: 45.

¹⁴⁰³ Khandha Samyutta, 47.

مرکب و مشروطی همذات‌پنداری نکنند، و از اندیشه‌ی فعال به من همچون گرانیگاهی وجودی دست بردارند، اما همچنان به خویش همچون منی منسجم بنگرند و در دل حس کنند که «من هستم»، و بودا این را اشتباهی مهم و توهمی پایدار قلمداد کرده است.^{۱۴۰۴}

با این وجود بودا را نمی‌توان در میان هیچ‌انگاران هندی (اوچده‌واده^{۱۴۰۵}) رده‌بندی کرد. بودا خود در جایی گفته که هیچ‌انگار (وینیکه^{۱۴۰۶}) نیست، و قصدش محو و نابود کردن مفهوم وجود نیست.^{۱۴۰۷} بنابراین باید پذیرفت که بودا به هستی‌هستندگان و آدمیان باور داشته، اما انکارش در حق پایداری و ثبات و اصالت هستنده‌های محسوس چندان بوده که تا حد طرد و مخالفت با مفهوم من نیز تعمیم می‌یافته است.

به همین دلیل در آرای نویسندگان بعدی بودایی گرایشی نیرومند وجود دارد برای آن که آگاهی را به جریانی لگام گسیخته و گسسته از ادراکها تشبیه کنند، بی آن که من اندیشنده‌ای پشت آن وجود داشته باشد.^{۱۴۰۸} این توصیف غیرعادی از من، با تأکیدی افراطی بر مفهوم علیت حاصل آمده است. یعنی بودا به جریانی از رخدادهای پیاپی قایل است که همچون زنجیره‌ای علی روندهای بیرون از من و جریانهای درونی من (پنج توده) را به هم متصل می‌کند و امری سیال و موقت را پدید می‌آورد که حضوری ناپایدار و لرزان دارد و من نامیده می‌شود. بودا این بینش را با کلیدواژه‌ی ایدپه‌چایتیه^{۱۴۰۹} توصیف کرده که در اصل یعنی «بنیاد شدن این بر آن»، و به هم وابسته بودن خاستگاه من و جهان بیرون از من را به لحاظ علی نشان می‌دهد. بودا

¹⁴⁰⁴ Khemaka Sutta, SN XXII.89.

¹⁴⁰⁵ ucchedavada

¹⁴⁰⁶ vinayika

¹⁴⁰⁷ Samyutta Nikaya, MN 1.140 (PTS).

¹⁴⁰⁸ Rahula, 1962: 26.

¹⁴⁰⁹ idappaccayata

در این بستر معنایی می‌گوید: «تمام روندها میرا هستند، تمام روندها شکننده‌اند، تمام پدیدارها «من» نیستند...»^{۱۴۱۰}

به این ترتیب آن کس که می‌میرد با آن کس که تناسخ بعدی اوست، در جنبه‌هایی همسان است، بی آن که دقیقاً خود وی باشد.^{۱۴۱۱}

چنین می‌نماید که بودا برای طرد تصویر دوگانه‌انگار از من بوده که مفهوم انته را وضع کرده، و با پذیرفتن جریان آگاهی نمایان می‌شود که مینو را همچنان اصیل می‌دانسته است. بافت کلام بودا و سایر کسانی که همزمان با او در این زمینه سخن گفته‌اند، نشان می‌دهد که فلسفه‌ی زرتشتی درباره‌ی دو سویه‌ی من چندان در عصر او نافذ و فراگیر بوده که فیلسوفی منتقد مانند بودا برای رد این دیدگاه ناگزیر بوده اصولاً وجود من را انکار کند. بر همین مبناست که شارحان معاصر بودا برای توصیف من و خودآگاهی من در زمینه‌ی آیین بودا از تعبیر جریان ذهن بهره می‌برند.^{۱۴۱۲} به این ترتیب آن من‌ای که بعد از مرگ در قالب کالبدی نو باز زاییده می‌شود، جریانی از آگاهی است که همچون سیلابی در دره‌ی بدنهای گوناگون جاری می‌گردد. کرمه در این تعبیر، قاعده‌ای علی است که تداوم این سیلاب و هم‌راستا بودن بخشهای متفاوت این دره‌ی گسسته را ممکن می‌سازد. یعنی در اینجا با یک جریان سیال و پویای ذهنی سر و کار داریم که زیر فشار نیرویی علی مثل کرمه یگانه و منسجم می‌شود.^{۱۴۱۳}

¹⁴¹⁰ Dhp. 20. 277 – 279.

¹⁴¹¹ Rahula, 1962: 33.

¹⁴¹² Rinpoche, 2007: 82-83.

¹⁴¹³ Waldron, 2007.

مفسران بودایی معاصر این مفهوم جریان خودآگاهی را با «من» مترادف گرفته‌اند،^{۱۴۱۴} و گفته‌اند که برداشت بودا از سوژه‌ی انسانی به تفسیر نویسندگان پسامدرنی که من را جریانی پویا و پراکنده می‌بینند، شباهتی داشته است، و دست کم آن که شکلی تجربی و غیراصیل از من را بر مبنای عقل سلیم معتبر می‌شمرده است.^{۱۴۱۵} به واقع اگر دیدگاه پسامدرن امروزی و طرد و انکار مفهوم من منسجم در آن را واکنشی نقادانه و منفی نسبت به خرد روشنگری و تکریم من اندیشنده‌ی مدرن بدانیم، برداشت بودا را محصول روند تاریخی موازی‌ای خواهیم دید که در واکنش به انقلاب زرتشتی و تکامل من اخلاقی و اراده‌مدار اشون شکل گرفته است.

از سوی دیگر تفسیر نیرومندی هم از آرای بودا هست که طبق آن هر نوع من منسجم و خودمختاری موهوم و غیرواقعی قلمداد می‌شود. در این نگاه، ضمیرهایی مانند من و تو و او تنها همچون برساخته‌ای ذهنی و اوهامی مصنوعی اعتبار دارند و فقط به خاطر کارآیی‌شان در محیط اجتماعی کارکرد خود را حفظ کرده‌اند، و نه به دلیل دلالت بر امری واقعی و اصیل. در این حالت اشاره به مفهوم من اعتبار و ارزشی بیش از ارجاع به مفهومی ذهنی و نسبی و دم دستی مثل سرما یا گرما (به مثابه تجربه‌ای ذهنی) ندارد، و به چیزی واقعی و عینی در جهان خارج ارجاع نمی‌دهد.^{۱۴۱۶}

با این وجود تعریف زرتشتی از من به مثابه گرانیگاهی هستی‌شناختی و اخلاقی چندان نیرومند بود که تمام نظامهای فلسفی بعد از آن نیز ناگزیر شدند شکلی از این محوریت من را در دل نگرش خود بازتولید

¹⁴¹⁴ Rinpoche, 2007: 82-83.

¹⁴¹⁵ Rahula, 1962: 55.

¹⁴¹⁶ Giles, 1997, Chapter 5.

کنند. حتا بودا نیز با وجود ستیزه‌ای که با شکل افراطی از این مفهوم داشت، در نهایت مفهوم رستگاری را به صورت شکلی از بالندگی و توسعه یافتگی من تعریف کرد.^{۱۴۱۷} یعنی او با وجود طرد اصالت و ذات ایستای من، برای همان شکل بازبینی شده و سیالی که جایگزین‌اش کرده بود، امکان شکوفایی و بلوغی را در نظر گرفت که همانا غایت‌انگاری دینی و فرجام اخلاقی کیش بودایی محسوب می‌شود. توصیفی که از انسان کامل در دین بودایی وجود دارد، در واقع نسخه‌ای بسیار شبیه به انسان کامل مهری-زروانی است. انسان رهیده و رستگار شده از دید بودا من‌ای است که از مشروط شدگی توسط عوامل بیرونی رهایی یافته، زنجیر علی ارتباط با روندهای درونی (پنج توده) و وقایع بیرونی را گسیخته، و به آرامش و سکون کامل دست پیدا کرده است. ذهن او که تا پیش از این محدود و وابسته بود، به این شکل رها و سبکبال می‌شود و خصلتی نامتناهی به دست می‌آورد. راه زایش این انسان آزاد شده، پیمودن طریقت عشق و مهربانی آمیخته به هوشیاری است.^{۱۴۱۸} برداشتی که شباهتش با آموزه‌های مهری کاملاً نمایان است.

سخن دوم: عناصر «من»

برای آن که مبنای نقد بودا بر مفهوم من زرتشتی روشن شود، نخست باید رگ و ریشه‌ی گیتیانه‌ی من در این دو دستگاه نظری را درست بشناسیم. در ادیان دنیای پیشازرتشتی، و در باورهایی که تا دیرزمانی بعد از دوران زرتشت هنوز از وی تاثیر پذیرفته بودند، وجود انسان حاصل درهم آمیختن نیروها و عناصری گوناگون قلمداد می‌شد. برخی از این دیدگاه‌ها بیشتر خصلتی ساختارگرایانه داشتند و مثلاً بر دست و پا و

¹⁴¹⁷ Harvey, 1995: 54.

¹⁴¹⁸ Harvey, 1995: 57.

سر یا اندامهای درونی مانند قلب و مغز و کبد تاکید داشتند. برخی دیگر به تعبیر امروزی کارکردگرا محسوب می‌شدند و بیشتر روندهایی مانند تنفس و تغذیه و حرکت را مبنا می‌گرفتند. با این وجود یک نکته در میان همه‌شان مشترک بود و آن هم تمایز نیافتگی مفهوم روح از جسم، و درآمیخته بودن این عناصر در یک عرصه‌ی پدیدارشناختی یگانه بود. مصریان باستان که یکی از پیچیده‌ترین دستگاه‌ها را برای توصیف من ابداع کرده بودند، نیروهایی مانند «کا» و «با» را به رسمیت می‌شناختند که به ناروا به «روح» ترجمه شده‌اند، در حالی که بیشتر «نیروی حیاتی» معنی می‌دهند و کاملاً با اندامهای مادی مانند قلب و کبد پیوند خورده است. در حدی که مومیایی کردنِ درستِ اندامهای درون بدن است که دوام و سرنوشت آنها را تعیین می‌کند.

وقتی زرتشت نوآوری عظیم خود را به انجام رساند و هستی را به دو عرصه‌ی متمایز گیتی و مینو تفکیک کرد، نیروی حیاتی یا جان خود به خود به سپهر مینویی تعلق یافت، چرا که زرتشت اصولاً بر مبنای خواص این سویه از انسان بود که مفهوم مینو را ابداع کرده بود. با شکاف خوردن پدیدارهای گیتیانه و مینویی، و تفکیک شدن‌شان، عناصری و کارکردهایی که در تن و در روح وجود داشت نیز به دو قلمروی موازی تقسیم شد. چنان که در «زند گاهان» بحث شده، زرتشت در زمان سرودن گاهان خود به پیامدهای نظری این امر آگاه نبود و تنها مدلی که از بخشهای برساننده‌ی انسان در گاهان دیده می‌شود، نظامی است مبتنی بر هشت نیرو که بین انسان و اهورامزدا مشترک است و گوهر مشترک این دو را تصریح می‌کند. چنین می‌نماید که رده‌بندی نیروهای جاری در روح و عناصر برساننده‌ی تن در قرنهای بعد از درگذشت زرتشت، به تدریج تحول یافته باشد.

در متن اوستا و به خصوص در یسنه‌ها دستگاهی منظم و عقلانی درباره‌ی عناصر برساننده‌ی من وجود دارد که از پنج عنصر بنیادین (چهار گیتیانه و یک مینویی) تشکیل یافته که پنج اندام گیتیانه جسمانی و پنج نیروی برساننده‌ی روح از آن ساخته شده است. این تقدس عدد پنج به گمانم به مغان ری مربوط

به احتمال زیاد از آیین پیشازرتشتی وای-زروان برخاسته و بعد از منظم شدن در فلسفه‌ی زرتشتی چنین شکلی بیانی را به دست داده است. به طور مشخص هات ۵۵ متنی به متنی شبیه است که انگار برای رها کردنِ محترمانه‌ی هشت عنصرِ پیشنهادی زرتشت، و نگه داشتنِ پنج عنصرِ برآمده از آیین وای-زروان تدوین شده است. چنین می‌نماید که دستگاه پنج‌گانیِ یسنه‌ها که احتمالاً یکی دو قرن بعد از زرتشت در ری تدوین شده، ادامه‌ی مستقیم سنت گاهانی باشد. روایت راست‌کیشانه‌ی زرتشتی در قرون بعدی به پنج سویه برای روح انسان قایل بود که عبارتند از روان، بوی، جان، دئنه و فروهر، که بعدتر با پنج عنصرِ برسانده‌ی کالبد گیتیانه (گوشت، استخوان، پی، اندرونه و پوست) در کیش مانوی هم‌تراز هستند. با مقایسه‌ی این متون و در نظر گرفتنِ بندی که روایت شد، همچون حلقه‌ای واسط، روشن می‌شود که برابری‌های زیر میان دو روایت گاهان (هشت‌گانی) و یسنه (پنج‌گانی) برقرار است:

تن (𐬢𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎: tanvas) بر جنبه‌ی مادی و فیزیکی بدن تاکید می‌کند و باید با جان یا جسم (𐬢𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎: Ahûm) در یسنه برابر باشد. قاعدتا در ترتیب گاهانی با کردار همسان است.

استخوان (𐬢𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎: azdebîsh): در اصل به معنای هسته و مغز و استخوان است و چه بسا که به عنوان استعاره‌ای برای باور و اراده‌ی آزاد به کار گرفته شده باشد. هرچند معنای دقیق آن مبهم است.

جان (𐬢𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎: ushtânās): به احتمال زیاد با اندیشه یکسان است چون معنای اصلی آن نیز به نور حیات و روشنائیِ ادراک نزدیک است.

پیکر (𐬢𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎: kehrpas): در بافت کنونی معنایی مبهم دارد. اما می‌تواند استعاره‌ای برای زبان و گفتار دانسته شود.

توش (𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎: tevîshîsh) در رده‌بندی یسنه‌یی به این شکل وجود ندارد و معنای آن توان و استقامت یا خواربار و ذخیره‌ایست که برای سفر بر می‌دارند. احتمالا با دئنا یا دین از پنج عنصر یسنه‌یی یکی باشد که به همین ترتیب در گاهان هم دیده می‌شود.

بوی (𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎: baodhas)، در مدل پنج‌تایی یسنه به همین شکل وجود دارد و احتمالا همتای خرد در گاهان است.

روان (𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎: urvânem) که در گاهان و الگوی پنج‌تایی یسنه به یک شکل دیده می‌شود.

فروشی (𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎: fravashîm) به همین شکل در یسنه هست، اما در گاهان همچون یکی از هشت نیروی روان مورد تاکید نیست. باید با آموزش راه در رده‌بندی گاهانی هم‌تا باشد. چون در همگان مشترک نیست و گویا تنها به نیکوکاران و راست‌روان منحصر باشد.

اشاره به این نکته هم لازم است که بر خلاف تصور عوام، احترام به جانداران و مقدس پنداشتن ایشان در هند ریشه ندارد و به شکلی خام و اولیه در سنت هند و ایرانی بسیار کهن در قالب تقدس جانوران و قبول نمادهای جانوری برای خدایان سابقه داشته است. دست کم زیربنای فلسفی برای هم‌سنخ پنداشتن جانوران و انسان، در هند و ایران خاستگاهی زرتشتی دارد. چرا که تا پیش از زرتشت صورت‌بندی دقیق روشنی از مفهوم روح و جان در دست نبود و همه چیز در سپهری پیشافلسفی و اساطیری صورت‌بندی می‌شد. اشاره‌ها به تقدس جانوران و محترم شمردن روح‌شان، بدون این که حرفی از تناسخ در میان باشد، در اوستا به فراوانی دیده می‌شود. یعنی اگر سنت هندی جانوران را به خاطر حلول روح آدمیان در آنها محترم می‌شمرد، در سنت زرتشتی خودِ روان جانوران سودمند است که نیکو و ارجمند دانسته می‌شود. در پایان بند چهارم از هات ۲۶ پس از یاد کردن از همین پنج نیروی بر سازنده‌ی هستی، به گوشورون (روان گاو/ روان گیتی) اشاره شده و

او نیز ستوده شده است. در هات ۳۹ بار دیگر می‌بینیم که روان نیکوکاران ستوده شده، و در اینجا دایره‌ی شمول امر مقدس چندان گسترش یافته که روان جانوران سودمند نیز به همراه مردان و زنان اشون نیایش شده است. این بخش با ستودن گوشورن و گوش‌تشن آغاز شده، و نمازگزار به شکلی که در سایر متون دینی نظیر ندارد، روان خود و روانهای چهارپایان را می‌ستاید، و با گفتن این که ما برای آنها هستیم، جوهره‌ی روان نیک در همه‌ی جانداران را یکسان می‌انگارد.^{۱۴۱۹}

با این مقدمه می‌توان درکی عمیقتر از دستگاه نظری بودا به دست آورد و وامی که از سپهر ایرانی ستانده را دقیقتر فهم کرد. چنان که دیدیم، انکار اهمیت گیتی و متضاد پنداشتن آن با مینو باعث شد تا بوداییان دستگاه فیزیکی پنج عنصری ایرانی را وامگیری نکنند و به جای آن مانند یونانیان به چهار عنصر بسنده کنند. اما در کیش بودایی ردپای باور به پنج‌گان‌ها باقی مانده است. این امر را در نیروهای پنج‌گانه‌ی روانی (سَروترَگه^{۱۴۲۰})، پنج نیروی روانی تعیین‌کننده‌ی چیزها (ویشایه‌نیته^{۱۴۲۱}) و به خصوص در پنج عامل گیتیانه‌ی پشتیبان روح می‌بینیم که پنج توده خوانده می‌شوند.

کلمه‌ای که به پیروی از ع. پاشائی به «توده» ترجمه‌اش کرده‌ام، «اسکَنده»^{۱۴۲۲} در سانسکریت و «کَنده»^{۱۴۲۳} در پالی است که خارج از بافت دینی‌اش، به معنای «تپه، توده، دسته» یا «تنه‌ی درخت» به کار رفته است، و شاید کُنده‌ی پارسی به معنای اخیر با آن هم‌ریشه باشد. آنچه به پنج توده برگردانده‌ام در اصل به پالی

1419 یسنه، هات ۳۹، بند ۱.

1420 sarvatraga

1421 viṣayaniyata

1422 skandha

1423 khanda

«پَنچَه کَنده» بوده که شاید «پنج گنده» برابرنهاد دقیقتری برایش باشد. اما کلمه‌ی توده علاوه بر همخوانی با ترجمه‌ی انگلیسی این کلمه (aggregate)، در متون مربوط به بودا در زبان پارسی رواج بیشتری یافته و همان را بر خواهم گرفت.

برای نخستین بار مهاویره و بعد از او بودا این کلمه را برگرفتند و از آن معنایی دقیق و فلسفی را مراد کردند. از دید بودا، رنج به دلیل چسبیدن روح انسان به جریانهای گیتیانه ایجاد می‌شود. آن قلابی که روح بدان متصل می‌شود، توده‌ی دلبستگی (اسکنده) نام دارد و در کل پنج نوع دارد. بنابراین پنج توده، عبارتند از پنج کارکرد که بدن آدمی از آن تشکیل یافته و خاستگاه میل و بنابراین زاینده‌ی رنج هستند. بر اساس متن سوتَه‌نیکایه این پنج توده عبارتند از:

نخست: شکل یا ریخت (روپَه)، که در معنای عام کلمه کلیت گیتی و جهان مادی را نشان می‌دهد و کالبد فرد را نیز شامل می‌شود. این همان است که از چهار عنصر مادی تشکیل یافته است.

دوم: حس (وَدَنّا) که سه نوع دریافت لذت‌بخش، رنج‌آور و خنثا را در بر می‌گیرد.

سوم: ادراک (در سانسکریت: سَمگیا و در پالی سَنّا^{۱۴۲۴}) که تاثیر محرک حسی در ذهن را نمایندگی می‌کند.

چهارم: ترکیبهای ذهنی (در سانسکریت: سَمسکارَه و در پالی: سَنکارَه^{۱۴۲۵}) که تمام باورها، پیش‌داشته‌ها، تصمیم‌ها یا ذهنیت‌هایی را در بر می‌گیرد که توسط چیزهای مادی برانگیخته شده باشند.

¹⁴²⁴ Samjñā/ saññā

¹⁴²⁵ Samskāra/ saṅkhāra

پنجم: خودآگاهی یا هشیاری (در سانسکریت: ویگیانه و در پالی: وینانه^{۱۴۲۶})

در متون بودایی شواهدی هست که نشان می‌دهد این پنج توده ترتیبی زمانی و سلسله مراتبی را رعایت می‌کنند. یعنی ابتدا شکل وجود دارد و بعد به حس و به دنبال آن به ادراک و ترکیب ذهنی و هشیاری منتهی می‌شود.^{۱۴۲۷}

از دید بودا تمام تصورها و برداشتها درباره‌ی من به شکلی ضروری به یک یا چند تا از توده‌ها ارجاع می‌دهد، و نه ذاتی فراتر از آنها.^{۱۴۲۸} یک تفسیر در این زمینه آن است که بودا این تدبیر را برای آن برگزیده تا بر اصالت من در نگرشهایی شبیه به دید اوپنیشدی غلبه کند.^{۱۴۲۹} چنین می‌نماید که بودا در ابتدای کار هنگام اشاره به این پنج توده‌ی دلبستگی، پیکربندی کل ماهیت وجودی انسان را در نظر نداشته باشد. اما این مفهوم بعدتر چنین دلالتی یافت و به عنوان کلیدی برای فهم خاستگاه رنج و زیربنای نظری دین بودا مورد استناد قرار گرفت.^{۱۴۳۰} با این وجود همچنان در سنت تراواده مفهوم پنج توده تنها به کار توضیح خاستگاه رنج و پرهیز عملیاتی از آن می‌آید و حقیقتی غایی یا مدل نظری استواری محسوب نمی‌شود. به خصوص بودا در «سمیوتّه نیکایه» تاکید دارد که توده‌ها ماهیتی مستقل و جوهری ندارند و تنها عوارضی هستند که از گرد هم آمدن عناصر دیگر پدید آمده‌اند. درست همان‌طور که جوهری برای گردونه‌ی جنگی در کار نیست و تنها

¹⁴²⁶ Vijñāna/ viññāṇa

¹⁴²⁷ Trungpa, 2001: 36-37.

¹⁴²⁸ Khandha Samyutta, 47.

¹⁴²⁹ Kalupahana, 1975: 116.

¹⁴³⁰ Bodhi, 2000: 840.

مجموع چرخها و محور و بخشهای دیگر است که گردونه را پدید می‌آورد، هستی هم از گرد هم آمدن توده‌ها ساخته شده است.^{۱۴۳۱}

متن «دمه‌سنگنی»^{۱۴۳۲} با جدولی (متیکه) آغاز می‌شود که در آن دمه‌ها طبقه‌بندی شده‌اند. به این ترتیب 23 طبقه‌ی سه‌تایی و صد طبقه‌ی دوتایی طبق سنت ابیدرمه شرح داده شده و بعد 42 طبقه در سنت سوتره آمده است. این متن در واقع یک آناتومی دقیق از دستگاه روانی انسان بر اساس دیدگاه بوداییان است و می‌توان آن را با متنی مانند صد میدان از خواجه عبدالله انصاری مقایسه کرد. این کتاب سه بخش دارد. در بخش نخست، زایش اندیشه‌ها و افکار بررسی شده و این عناصر روانی در سه رده‌ی حالات خودآگاهی خوب، بد و میانه بررسی شده‌اند. حالت خوب خودآگاهی، آن است که به اندیشه‌های نیک مربوط به قلمروی حسی (کامه و چاره)، قلمروی چیزهای شکل‌دار (روپا و چاره) و قلمروی چیزهای بی‌شکل (آروپا و چاره) می‌پردازد. در گفتار بعدی این فصل شرحی از دوازده حالت بد آگاهی (دوادسه آکوسه‌لچیتانی^{۱۴۳۳}) آمده است. در بخش دوم به شکل و ریخت (روپا) پرداخته شده، و شکل‌ها و ریخت‌ها در رده‌بندی‌هایی گوناگون مورد واریسی قرار گرفته‌اند. بخش سوم به رده‌بندی گسترده و متنوعی اختصاص یافته که روی هم رفته «حذف» (نیکپکه) خوانده شده است.

از کانون پالی چنین بر می‌آید که دو قطب اصلی این پنج توده، ریخت مادی و خودآگاهی ذهنی باشند. یعنی انگار همان دو قطب گیتی در برابر مینو را داریم که کمابیش با کالبد جسمانی و روان مینویی

¹⁴³¹ Kalupahana, 1975: 78.

¹⁴³² Dhammasaṅgaṇi

¹⁴³³ dvaadasa akusalacittaani

همتااست. سه توده‌ی دیگر که حالتهای روانی انسان را نشان می‌دهند، روندی هستند که این دو قطب را به هم متصل می‌کنند. پنج توده‌ی دلبستگی در آیین بودا، به پنج نیروی روح در اوستا شباهتی دارد. در میان این توده‌ها، شکل یا ریخت آشکارا با تن همسان است، و خودآگاهی یا هشیاری را می‌توان با فروهر که عالی‌ترین نمود روح است همسان انگاشت. حس که گویا در جانوران هم هست، دقیقاً همتااست با بوی در سنت ایرانی، و روان با ادراک یکی می‌نماید. در این میان تنها عنصری که ناهمسان می‌نماید، دئنا یا وجدان اخلاقی در نظام زرتشتی است که همتایی در سنت بودایی ندارد، و در مقابل ترکیب ذهنی را داریم که با هیچ یک از عناصر پنج‌گانه‌ی اوستایی همسان نیست.

بنابراین چنین می‌نماید که بودا هنگام تحلیل ساختار و کارکرد انسان، همان دستگاه نظری زرتشتی را پذیرفته باشد، اما دو دستکاری مهم در آن انجام داده باشد. نخست آن که بر خلاف دیدگاه زرتشتی که به تقدس گیتی و اهمیت جهان مادی باور دارد، و در نتیجه تن را ارجمند و ورجاوند می‌داند، ریخت و شکل مادی (روپه) که همتای آن است را امری ثانوی و موهوم قلمداد کرد. دیگر آن که دئنا را رها کرد و به جایش مفهوم سنکاره را معرفی کرد. بنابراین در میان این عوامل روانی، ترکیب ذهنی اهمیتی ویژه دارد، چون تمایز دستگاه بودایی و زرتشتی را برجسته می‌سازد.

کلمه‌ای که به ترکیب ذهنی ترجمه شده، در اصل سانسکریت «سَمسکارَه» (संस्कार) و در کانون پالی «سَنکارَه» (सङ्खार) آمده است. این کلمه از دو بخش تشکیل یافته: «سَم» که همان «هم» در پارسی است، و فعل «کروتی» که یعنی «ساختن و ایجاد کردن» و همتای «کردن» در پارسی است. این کلمه هر دو معنای فاعلی و مفعولی را می‌رساند، پس یعنی «آنچه کنار هم قرار گرفته» یا «آنچه کنار هم قرار می‌دهد». آنچه در توده‌ی ترکیب ذهنی (سنکاره کنده) می‌بینیم، حالت فاعلی آن است و به فعالیت ذهن برای کنار هم نهادن

ریخت‌های مادی و توده‌هایی از چیزهای بیرونی اشاره می‌کند.^{۱۴۳۴} حالت مفعولی آن نشانگر ماهیت مشروطِ هستنده‌های مادی است که به کنشِ ترکیب‌کنندگیِ ذهن وابسته هستند و از خود وجود مستقلی ندارند. گذرا بودن و ناپایداری این هستنده‌ها، همان ویژگیِ ناپایندگی است که شرحش گذشت و یکی از ارکان تعریف وجود را در دین بودایی تشکیل می‌داد. در «مهارپَرینیبانه سوته» می‌خوانیم که واپسین جمله‌ی بودا پیش از پیوستن‌اش به نیروانا چنین بود:

handa'dāni bhikkhave āmantayāmi vo, vayadhammā saṅkhārā appamādena sampādethā ti.

«ای شاگردان، آگاهتان می‌سازم از این که هر وجود مشروطی (سنگاره) فناپذیر است، کوشش خستگی‌ناپذیرتان را برای آزادی‌تان ادامه دهید.»

در اینجا شکل مفعولی منظور است و سنگاره به چیزهای مادی منسوب شده است. از اینجا بر می‌آید که تصویر بودا از جهان هستی تا حدودی ذهن‌انگارانه است. او معتقد است که ریخت و شکلِ مادی چیزها، از ترکیب شدنِ ذهنیِ عناصر ناشی شده است. یعنی عناصر چهارگانه خود به خود با هم ترکیب نمی‌شوند و چیزها را پدید نمی‌آورند. این انسان است که از راه ترکیبِ ذهنی (سنگاره) آنها را هم‌نشین می‌سازد و به همین ترتیب حس و ادراک و هشیاری را نیز رقم می‌زند.

مفهوم سنگاره را وقتی بهتر درک خواهیم کرد که واپسین سخنان بودای رو به مرگ را با نخستین جملاتی که بعد از دسترسی به روشن‌شدگی بر زبان راند، مقایسه کنیم. این جملات چنین بود:

¹⁴³⁴ Bodhi, 2000: 45.

Aneka jāti samsāraṃ sandha vissam anibhissam

Gahakaraka gavesanto dukkhajāti punappunam

Gahakaraka ditthosi puna geham nakahasi

Sabba te phasuka bagga gahakutam visamkhatam

Visamkhāragatam cittam tanhanam khayamajjhaga.

«معمار خانه را جستیم و او را نیافتیم، در چرخه‌ی بی‌شمار زایش سفر کردم، زاده شدن دوباره و دوباره چه دردناک است.

آه، ای معمار خانه، اکنون تو را گرفته‌ام، دیگر خانه‌ای نخواهی ساخت،

دیرک سقفات در شکسته و ستون خانه‌ات ویران شده است.

خودآگاهی نامشروطی به بار نشسته و هر نوعی از میل نابود گشته است.»^{۱۴۳۵}

در این جمله‌ها، معمار خانه همان سنکاره-کنده یا توده‌ی ترکیب ذهنی است که دیرک و تاق و ستون

را گرد هم می‌آورد و ساختمانِ هستنده‌ها را در برابر ذهن بر پا می‌دارد. این آن نقطه‌ایست که بینش بودایی و

فرزانش زرتشتی از هم فاصله می‌گیرند. در نگاه زرتشتی جهان مادی توسط نیروهای مینویی آفریده شده، اما

به خاطر حضور انسان در آن در نبرد خیر و شر اهمیتی مرکزی ایفا می‌کند. در واقع آوردگاه اهورا و اهریمن

گیتی است و از این روست که کوهها و آبها و زمین و بدنهای مردمان و جانوران اگر پاکیزه و سودمند و

¹⁴³⁵ Dhammapāda, 153, 154.

اهورایی باشد، مقدس پنداشته می‌شوند. این جلوه‌های مادی برای خود وجود و حضوری مستقل دارند و حتا در بسیاری از جاها —از جمله در مهمترین ماجرای هستی، که نبرد نیکی و بدی باشد— اصالتی بنیادین دارند. اما از دیدگاه بودا گیتی اهمیتی چنین بنیادین ندارد. بودا در پی انکار گیتی و برکشیدن مینو بود و این شاید به تجربه‌ی زیسته‌ی رنجبار و ناگوارش در گیتی، و امیدش به عالم روحانی باز می‌گشت و آرامشی که در نهایت در این عرصه به دست آورده بود. موقعیت او تا حدودی به افلاطون شبیه بود که گیتی پیرامون خویش را به خاطر چیرگی دسته‌های سیاسی رقیب و فروپاشی نظمهای قبیله‌ای مطلوبش ناخوشایند می‌یافت و بنابراین موهوم‌اش می‌پنداشت و امید خویش را به اصالت جهانی مینویی بسته بود. بودا با دیدگاهی که داشت، نمی‌توانست کلیت نظام پنج‌گانی زرتشتی را بپذیرد و از همان روان‌شناسی پیروی کند. او از سویی می‌بایست تن را خرد و خوار بشمارد و آن را تالی و پیامد نیروهای دیگر بداند، و از سوی دیگر به کمک عاملی نوساخته دلیل موهوم بودن گیتی را توضیح دهد. از این روست که مفهوم سنکاره را بر ساخت و ظهور شکل‌ها و چیزهای مادی را نتیجه‌ی فعالیت نیرویی ذهنی قلمداد کرد.

او در همین امتداد با شالوده‌ی بنیادین اندیشه‌ی زرتشتی، یعنی خردمدار بودن دنیا و حضور قانون طبیعی فراگیری به نام اِشه سر سازگاری نداشت. قانون برای او تنها در عرصه‌ی مینویی معنا می‌شد و به چرخه‌های باززایش و زادمرد منحصر می‌شد. دیدگاه زرتشتی که کلیت جهان را معقول قلمداد می‌کرد و از این رو به پژوهشهای علمی و صورتبندی مجدد اخترشناسی و کیهان‌شناسی دامن می‌زد، از دیدگاه او ارزشی نداشت. به همین ترتیب، نیروی روانی تشکیل دهنده‌ی قاعده‌ی حاکم بر هستی، یعنی دین یا دئنا را اصیل نمی‌دانست. او راه رستگاری را در درون‌کاوی و غور در مینو می‌جست و نه پژوهش عینی و تجربی در گیتی. به همین دلیل هم کیهان‌شناسی بودایی به جهانهای موازی تخیلی‌ای منتهی شد که گیتی مادی همچون زائیده‌ای در میانه‌ای قرار داشت، در حالی که خرد زرتشتی به ظهور اخترشناسی و گاهشماری و دانشهای فنی دیگری

دامن زد که نظم و ترتیب حاکم بر گیتی را هسته‌ی مرکزی فهم مینو می‌دانست. این نکته که علمی مانند اخترشناسی، مثلثات، پزشکی، شیمی و مکانیک در ایران زمین با چنین شتابوسعه یافتند، به خصوص در مقایسه با تاریخ علم در جوامع بودایی یا مسیحی معنادار می‌شود. جوامع بودایی تنها در زمینه‌ی ریاضیات درخششی یافتند، و آن دانشی بود که از شهود و درونکاوی بر می‌خاست. اروپای مسیحی هم برای هزار سال تنها فنون زهد و تفتیش عقاید را ساماندهی کرد و در عرصه‌ی دانش درخششی نداشت.

سخن سوم: فلسفه‌ی اصالت رنج

مقاومت بودا در برابر این نظریه که «من» رکنی هستی‌شناختی است و بارِ دستگاه اخلاقی بر دوش او قرار دارد، تا حدودی به سبک زندگی عزلت‌گرایانه‌ی دلخواه وی باز می‌گشت. بودا شکلی از کناره‌جویی از زندگی مادی را تبلیغ می‌کرد که از بن و ریشه با تصویرِ منِ فعال زرتشتی متفاوت بود. در خرد ایرانی، من موجودی تعیین‌کننده و هم‌رزمِ خداوند بود که در بطن گیتی نشسته بود و وظیفه‌ی اخلاقیِ دگرگون ساختن و آبادان کردن طبیعت را طبق قانون عقلانی اشته بر عهده داشت. شادکامی و بهره‌مندی از لذت‌های زندگی دستاوردی بود که موفق بودنِ این ماموریت را نشان می‌داد و از این رو در منابع زرتشتی سویه‌ی لذت‌بخش زندگی و خواست‌های مربوط بدان ستوده شده و مقدس داشته شده و در دوران هخامنشی و در منابع پارسی باستان حتا به مرتبه‌ی یک ایدئولوژی سیاسی و برنامه‌ی دولتی برکشیده شده است.

بودا در مقابل، هرنوع مداخله در امور گیتیانه را زاینده‌ی رنج و تباهی می‌دانست و از این رو ناگزیر بود به طور هم‌زمان اهمیت و اصالت گیتی و مرکزیت و تعیین‌کنندگیِ من در آن را انکار کند. با این وجود به رسمیت شمردنِ منِ جوهری و مستقر ساختن‌اش در گرانیگاه یک دستگاه اخلاقیِ صریح و کنش‌گرا، چندان نیرومند و کارگشا بود که تمام ادیان بزرگ بعدی آن را به صورتهای گوناگون وامگیری کردند یا دست

کم در ادامه‌ی سیر تکاملی خویش ناچار به پذیرش آن شدند. آیین بودا نیز چنین سرنوشتی پیدا کرد، اما خود بودا و بوداییان اولیه تلاش فکری چشمگیر و به نسبت موفقی را صرف مقاومت در برابر این اندیشه کردند و پیچیده‌ترین و موفق‌ترین دستگاه نظری برای انکار وجود من را پدید آوردند.

در واقع نگاه بودا نیز اگر از فاصله‌ای دورتر بدان بنگریم، همان چارچوب عمومی فلسفه‌های مورد انتقادش را در خود حفظ کرده است. بودا از مجرای پافشاری بر مفهوم بی‌خویشی، به نظریه‌هایی حمله می‌کرد که من را با نگرشی ذات‌گرایانه بزرگ می‌دانستند. این دیدگاه‌ها بر عنصر روانی خاصی مانند هوشیاری یا لذت یا تأمل تأکید داشتند، و من را ریشه‌ی آن در نظر می‌گرفتند. چنین می‌نماید که بودا به کلیت این نظام فکری و اصل وجود ریشه شک کرده باشد و با این زمینه هر نوع ذات انتزاعی یا هسته‌ی مفهومی زاینده‌ی سایر چیزها را انکار کرده باشد. در دوران او نیرومندترین نظریه‌ای که چنین ریشه‌ای را به رسمیت می‌شمرد، کیش زرتشتی بود که من را ریشه‌ی خرد و شادمانی می‌دانست و به همین دلیل آن را گرانیگاه اخلاق نیز می‌دانست.

کهنترین نشانه‌ای که از مفهوم «من به مثابه ریشه» در منابع هندی سراغ داریم، نقل قولهای منسوب به آرونی^{۱۴۳۶} (अरुण) یا اودلگه^{۱۴۳۷} (उद्दालक) است. زادگاه این مرد شهر پنچله بوده است. گفتارهای اودلگه آرونی در متن «کته‌اوپنیشد» (कठ उपनिषद्) ثبت شده است. او در این بخش از اوپنیشدها یکی از فرزندان و سخنگویان اصلی است. این متن که ردپاهایی از آرای بودایی نیز در آن یافت می‌شود، از اوپنیشدهای قدیمی

¹⁴³⁶ Aruni

¹⁴³⁷ Uddalaka

است و احتمالاً در همان حدود زمان زندگی بودا تدوین شده است.^{۱۴۳۸} پیوندهای این متن با سپهر تمدن ایرانی از دیرباز بر همه آشکار بوده است. این متن در ضمن مشهورترین و پرخواننده‌ترین اوپنیشد در اروپا هم هست. ماکس مولر در سال ۱۸۷۹ م. به ترجمه‌ای پارسی از آن دست یافت و آن را به آلمانی ترجمه کرد و این ترجمه آغازگاه آشنایی اروپاییان با متون اوپنیشدی بود.

«کته‌اوپنیشد» از نظر محتوا نیز به سپهر ایرانی تعلق دارد. بدنه‌ی متون هندویی و اوپنیشدی خصلتی تک‌گرایانه دارند و برهما را همچون تنها هستنده‌ی واقعی در نظر می‌گیرند و تمام موجودات دیگر را محصول رویا یا اندیشه‌ی وی در نظر می‌گیرند. این دیدگاه کهن که به نوعی وحدت وجود اولیه شباهت دارد، جایی برای حضور و ایفای نقش من باقی نمی‌گذارد. در این میان کته‌اوپنیشد یکی از معدود متونی است که به دو عرصه‌ی متمایز گیتی و مینو (پرکریت و پوروشه) باور دارد و برهما یا خدای یگانه را در کنار و همراه با «من» در نظر می‌گیرد. این رویکرد همان است که در اندیشه‌ی هندی در قالب نگرش سَمَکیه صورتبندی شده است. تقابل گیتی در برابر مینو و دوگانه‌ی انسان/خدا به عنوان مراکز تعریف اخلاق و هستی‌شناسی نوآوری‌هایی زرتشتی هستند و دقیقاً در زمان هخامنشی یعنی دوران بسط نفوذ سیاسی و فرهنگی ایرانیان در شمال هند نیز به متن اوپنیشد راه یافته‌اند. از این رو معقول است اگر بپذیریم که این مفاهیم از سپهر ایرانی به بستر تفکر هندی تراوش کرده‌اند.

با وجود سیطره‌ی جهان‌بینی زرتشتی بر متن کته‌اوپنیشد، مضمون و دلالت‌های موجود در آن پیشازرتشتی و هند و ایرانی هستند. هسته‌ی مرکزی بحث‌های این متن گفت و شنود فرزانه‌ای به نام ناچیکته^{۱۴۳۹}

¹⁴³⁸ King, 1995: 52; Basham, 2005: 61.

¹⁴³⁹ Nachiketa

پسر اودلکه با یمه (جم، جمشید) است. موضوع آن قربانی کردن گاو و دستیابی به جاودانگی است و این دقیقا موقعیتی است که جم در آیین مهر کهن ایرانی داشته است و نقشی موازی با آن را نیز در مقام ایزد نگهبان مرگ در زمینه‌ی هندی ایفا می‌کند.

این متن به ویژه از این نظر اهمیت دارد که می‌تواند خاستگاه برخی از تمثیل‌ها یا مفهوم‌های فلسفی را به دست دهد. شباهتی نمایان میان جزئیات و ریزه‌کاری‌های روایی کته‌اوپنیشد و متون افلاطونی وجود دارد. تقریبا بدیهی است که نویسندگان این اوپنیشد و افلاطون که کمابیش همزمان در دو حاشیه‌ی خاوری و باختری شاهنشاهی هخامنشی می‌زیسته‌اند، از یکدیگر خبر نداشته و مفهومی را از یکدیگر وام نگرفته‌اند. با این وجود عناصری بسیار چشمگیر و نامنتظره در آثار ایشان تکرار می‌شود. مثلا در رساله‌ی «فائدروس» افلاطون که نخستین روایت فلسفی یونانی درباره‌ی ماهیت روح است، روان انسان به گردونه‌رانی تشبیه شده که ارباب‌اش را به دو اسب خرد و شهوت بسته است. مضمونی مشابه در شعر پارمنیدس نیز دیده می‌شود و دقیقا همین تشبیه را از زبان جم در «کته‌اوپنیشد» نیز می‌شنویم. تمثیل یاد شده شکلی ملموس شده و تخیلی از مفهوم کردار نیک و بد (سازگار با اشته در برابر تطبیق با دروغ) زرتشتی است که روان انسان همچون گردونه‌رانی خودمختار و کنشگر بر فراز سرشان ایستاده و هدایت‌شان را به دست دارد. تمثیل یاد شده در هر دو زبان بسیار همسان صورتبندی شده است. در هردو روان آدمی گردونه‌ران است، تن انسان گردونه است، و آنچه که درک و تجربه می‌شود، راه پیموده شده توسط گردونه است.

بسیار بعید است که یک استاد و شاگرد یونانی (پارمنیدس و افلاطون) درست همزمان با یک استاد هندی به شکلی تصادفی چنین تمثیلی را پرورده باشد. در منابع یونانی و هندی پیش از این دوران هیچ اشاره یا سابقه‌ای درباره‌ی چنین تمثیلی وجود ندارد و اصولا باور به من کنشگر و خودمختاری که کانون انتخاب کردار اخلاقی شمرده شود، در هردوی این تمدنها تازه است و سابقه‌اش به دوران هخامنشی محدود می‌شود.

در زمان یاد شده ارتباط مستقیمی میان هند و یونان نیز برقرار نبوده و بنابراین امکان وامگیری یکی از آنها از دیگری در زمانی چنین کوتاه نیز وجود نداشته است. از این رو این حدس را می‌توان طرح کرد که شاید تمثیل یاد شده خاستگاهی ایرانی داشته و از سرچشمه‌ای مشترک به این دو زمینه‌ی یونانی و هندی منتقل شده است.

این حدس وقتی بیشتر تقویت می‌شود که به سایر شباهت‌های این متون توجه کنیم. مثلاً در بندی از «کته‌اوپنیشد» چنین می‌خوانیم:

श्रेयश्च प्रेयश्च मनुष्यमेतः

तौ सम्परीत्य विविनक्ति धीरः ।

श्रेयो हि धीरोऽभि प्रेयसो वृणीते

प्रेयो मन्दो योगक्षेमाद्वृणीते ॥ ॥ कठ उपनिषद्

«سودمند» و «لذت‌بخش» به مرد نزدیک شدند

آن که هشیار است این دو را می‌آزماید و از هم تمیز می‌دهد

آری، آن که هشیار است سودمند را بر لذت‌بخش ترجیح می‌دهد

(در حالی که) نادان لذت‌بخش را بر می‌گزیند،

به خاطر یوغ (آنچه که هنوز فراچنگ نیامده است)

و به خاطر کُشمه (آنچه پیشتر به دست آمده است)^{۱۴۴۰}

¹⁴⁴⁰ Katha Upanishad, 1.2.2.

این متن را می‌توان با داستان «هورای» (Ὠραὶ) مقایسه کرد که در جهان باستان بسیار مشهور بوده است.^{۱۴۴۱} این متن را پرودیکوس سوفیست نوشته است، که درباره‌ی پیوندها و ارتباطهای خودش و همفکرانش با سپهر تمدن ایرانی در تاریخ خرد پیشاسقراطی شرحی نگاشته‌ام. اصل این متن از بین رفته، اما کسنوفانس آن را به نقل از پرودیکوس ثبت کرده و برای ما به یادگار گذاشته است.^{۱۴۴۲} در این متن می‌خوانیم که هراکلس به سر دو راهی‌ای رسید و دو دختر جوان را می‌بیند که وی را به در پیش گرفتن راههایی متفاوت تشویق می‌کنند. یکی از آنها زیبا و شهوانی و آراسته است و مسیر هوسرانی را پیشنهاد می‌کند. دیگری بانویی نجیب و شرمگین و زیباست که لباسی ساده و رفتاری خوددارانه دارد و فضیلت را نشان می‌دهد. دختر اول راه میان‌بری به لذت و کامجویی را وعده می‌دهد. دومی می‌گوید که با وجود دشوارتر بودن راهش، در نهایت خداگونه شدن و رسیدن به قلمرو موجودات آسمانی در انتظارش است. هراکلس بعد از شنیدن سخنان این دو راه فضیلت را برگزید.

درباره‌ی تاثیرپذیری پرودیکوس از خرد ایرانی هیچ تردیدی وجود ندارد و در کتاب «تاریخ خرد ایونی» نشان داده‌ام که این مرد در واقع مبلغ آرای زرتشتی در زمینه‌ی دولتشهرهای یونانی بوده است. جالب آن که پرودیکوس همان اندیشمندی است که افلاطون از سویی سقراط را شاگرد او می‌داند،^{۱۴۴۳} و از سوی دیگر می‌دانیم که خود نیز شاگرد سقراط بوده است. پس موازی با تمثیل گردونه که در مسیر پارمنیدس به

¹⁴⁴¹ Suda, Horai, Prodicus; Scholium ad Aristoph. Nub. 1. 360.

¹⁴⁴² Xenophon, memorabilia, 2.1.

¹⁴⁴³ Plato, Meno, 96d-e; Guthrie, 1971: 276.

افلاطون جریان داشته، تمثیل دیگری هم هست که آن را نیز می‌توان در زنجیره‌ی استادان افلاطون ردگیری کرد.

کاملاً آشکار است که در اینجا با یک داستان و یک تمثیل سر و کار داریم، و جالب آن که نسخه‌ی کهن‌ترش را در اوستا می‌بینیم. استخوان‌بندی این داستان شباهت عجیبی به مفهوم دُئنه در دین زرتشتی دارد. دُئنه در گاهان یکی از نیروهای روح انسانی است، اما در منابع اوستایی متاخرتر که در دوران هخامنشی ویراسته شده‌اند، به فرشته‌ای دگردیسی یافته و برای خود شخصی مستقل پیدا کرده است. روایت زرتشتی که به نظرم مرجع اصلی هردوی این داستانهاست، ماهیتی آخرت‌شناسانه دارد و از این رو پیچیده‌تر و عمیق‌تر می‌نماید. طبق این داستان، وقتی روان فرد در گذشته به آستانه‌ی پل چینوت می‌رسد، دُئنه همچون بانویی در برابرش نمایان می‌شود. اگر او درستکار و اشون بوده باشد، دُئنه را همچون دختری پانزده ساله و زیبا می‌بیند، که راهنمایی‌اش را بر پل بر عهده می‌گیرد. اما اگر دروغزن و بدکار باشد، دُئنه در قالب پیرزالی زشت و نفرت‌انگیز بر وی ظاهر می‌شود و به دوزخ هدایت‌اش می‌کند.

می‌بینیم که تصویر کردنِ خصلت‌های نیک و بدِ اخلاقی در قالب دو زن و این که آنها انسان را به مسیرهای رستگاری یا تباهی راهنمایی می‌کنند، در هر سه روایت تکرار می‌شود. در روایت ایرانی این تصویرسازی خصلتی آخرالزمانی دارد و به ورِ چینوت، یعنی گذر از پلِ مردگان مربوط شده است و بنابراین در قالب روایتی فراگیر و عمومی از سرنوشت روان جای می‌گیرد. هم در روایت هندی و هم در متن یونانی، این داستان به شکلی مستقل و تنها نقل شده و از بافتی آخرت‌شناسانه بر نخاسته و بدان ارجاع نمی‌دهد. علت هم آن است که فلسفه‌ی تاریخ زرتشتی و مفهوم بهشت و دوزخ و جاودانگی روحی که هم‌سنخ خدای یکتاست، بسیار دیرتر به سپهر این دو تمدن وارد شد و در زمانِ تدوین این متون هنوز برای مخاطبان ناشناخته بوده است.

نمونه‌ی دیگری از این وام‌گیری‌ها درباره‌ی ماهیتِ من به تشبیه گردونه‌ران مربوط می‌شود که در هر دو سنت یونانی و هندی یافت می‌شود. چنین می‌نماید که روایت هندی به نسخه‌ی اصلی ایرانی وفادارتر مانده باشد. افلاطون تنها به گردونه‌رانی اشاره کرده که بر گردونه‌ای با دو اسب سوار است. اما در «کته‌اوپنیشد» اجزای مختلف گردونه و گردونه‌ران با نیروهای روانی پنج‌گانه‌ی یسنه هم‌تا فرض شده است. روان (آتمن) سرنشین گردونه است، تن، خودِ گردونه است، افسارِ اسبان ذهن (منَس / منش) یا همان بوی است، و خودآگاهی و بیدار شدگی (بودهی) راننده‌ی گردونه است، و این همان است که می‌تواند با دئنه یعنی هشیاری اخلاقی هم‌تا فرض شود. در روایت هندی گردونه‌ای که به پنج نیروی درونی روان زرتشتی تشبیه شده، به پنج اسب بسته شده که نماینده‌ی پنج حس (اینْدْرِیَه) هستند. به این ترتیب می‌بینیم که نظام پنج‌گانی یسنه‌ها دقیقاً به همان ترتیب و با همان دلالت در نسخه‌ی هندی تکرار شده است. به نظرم روشن است که تمثیل یاد شده در اصل در زمینه‌ای زرتشتی پدید آمده و بعد در دوران هخامنشی، در جریان انتقال اندیشه و دینِ ایرانی به سرزمینهای پیرامونی، نسخه‌های هندی و یونانی را به دست داده است. با این تفاوت که نسخه‌ی یونانی مبهم و ساده شده است و روایت هندی اصلِ اوستایی را دقیقتر در خود حفظ کرده است. متأسفانه اصل روایت اوستایی در منابع ایرانی باقی نمانده است، وگرنه امکان بحث دقیقتری در این زمینه وجود می‌داشت. شکلِ ساده شدنِ روایتِ یونانیِ گردونه‌ران با آنچه در مورد داستان رقابت سودمندی و لذت‌جویی می‌بینیم هم‌سان است. پرودیکوس این داستان را به پهلوانی منسوب کرده و آن را به قصه‌ای محلی و جزئی بدل ساخته است. در حالی که متن هندی آن را امری عام برای تمام مردمان دانسته و حتا رگه‌هایی از نگرش فرجام‌گرایانه‌ی زرتشتی را نیز در خود حفظ کرده است. در این مورد اصل روایت اوستایی را هم داریم و می‌بینیم که نسخه‌ی هندی به اصل نزدیکتر می‌نماید. گوشزد کردنِ این نکته هم کارگشاست که بندِ نقل شده

از «کته‌اوپنیشد» در ضمن کهنترین اشاره به کلمه‌ی یوگا را نیز در خود دارد و این همان است که به یوغ ترجمه‌اش کرده‌ام و دقیقاً همان کلمه‌ایست که به شکل یوغ در پارسی امروزین باقی مانده است.

جالب آن که اشاره‌ای به راه راستی که دشواریاب، اما امن است نیز «کته‌اوپنیشد» وجود دارد و این

هم با استعاره‌ی دین همچون «راه» و مفهوم پل چینوت در گاهان شباهت چشمگیری دارد:

उत्तिष्ठत जाग्रत

प्राप्य वरान्निबोधत ।

क्षुरस्य धारा निशिता दुरत्यया

दुर्गं पथस्तत्कवयो वदन्ति ॥ कठ उपनिषद्

«برخیز، بیدار شو و به سوی آنان که برخاسته‌اند پیش برو

چون آن راه، مانند لبه‌ی تیغی باریک است و گذرناپذیر

و خردمند گفته که عبور از آن دشوار است.»^{۱۴۴۴}

با این داده‌ها می‌توان این حدس را تایید کرد که اودلکه آرونی، که گویا همزمان با بودا می‌زیسته،

نماینده‌ی شاخه‌ای از اندیشه‌ی زرتشتی در شمال هند بوده، و متن کته‌اوپنیشد که آرای او را ثبت کرده، در

این رده‌ی فرهنگی جای می‌گیرد. نکته‌ی جالب توجه آن که مشهورترین جمله‌ی اوپنیشد، که به انسان-

خدامداری اشاره می‌کند و معمولاً برای پیوند میان اوپنیشدها و عرفان گواه گرفته می‌شود، از گفتارهای این

مرد بوده است. این نقل قول همان «तत् त्वम् آسی^{۱۴۴۵}» است که یعنی «تو همو (خداوند) هستی». دیدگاهی که

به این شکل در منابع هندی ودایی سابقه ندارد، در حالی که ردپای نمایانش را در منابع اوستایی می‌توان

¹⁴⁴⁴ Katha Upanishad – 1.3.14.

¹⁴⁴⁵ Tat Tvam Asi

یافت. بماند که این زبانزد می‌تواند اوستایی هم خوانده شود. یعنی این جمله در اوستایی و سانسکریت کمابیش یکی است و حدسی جسورانه آن است که چه بسا در اصل عبارتی اوستایی بوده باشد.

اودلکه آرونی در ضمن واضح نظریه‌ی ریشه‌ها هم هست. این دیدگاهی است که طبق آن ریشه‌ای انتزاعی و مشترک برای چیزها وجود دارد که همه چیز از آن صادر می‌شود و شکلِ اصیل و جوهرینِ آن ریشه نیز همچنان در چیزهای برخاسته از آن حضورِ خود را تداوم می‌بخشند. این دیدگاه، همان است که وجود ریشه‌ای مشترک را در میان تمام حالت‌های روانی و عناصر ذهنی پیش فرض می‌گیرد و این مبنایی ضروری است برای پذیرش منِ خودمختار و خودبنياد.

این نگرش بود که بودا با آن به مقابله برخاست و به روایت‌های مشابهِ هندویی-اوپنیشدی‌اش نیز حمله برد. از دید او ریشه و مرکزی که لذت یا خرد یا هرچیز دیگر را خلق کند، توهمی بزرگ قلمداد می‌شد. با این وجود خود در نهایت به عنصر روانی مشابهی -رنج- پناه برد و برای از میان برداشتن آن بار دیگر شکلی از مفهوم من را احیا کرد. یعنی اگر به کلیت نظام فکری بودایی بنگریم، می‌بینیم که با وجود تلاش‌های سخت و جسورانه‌ی بوداییان برای طرد کردن مفهوم من و ذات‌گرایی فلسفی، شکلی از این رویکرد بار دیگر در دل آرای ایشان بازتولید شده است. بوداییان معاصر معتقدند که اندیشمندان کهن به خاطر شیفتگی نسبت به یکی از حس و حال‌های برخاسته از مراقبه، همان را اصلی و مهم قلمداد می‌کردند و ذات من را به عنوان ریشه‌ی آن در نظر می‌گرفتند.^{۱۴۴۶} به نظر من این تکیه بر برخی از حالت‌های روانی خاستگاهی چنین پراکنده و تجربی نداشته و از دستگاه نظری کهنتری که همان دیدگاه زرتشتی باشد برخاسته است.

1446 مثلاً بنگرید به شرح تانیسارو بهیکو بر متنِ موله‌پریایه سوتَه.

گاهان زرتشت کهنترین متنی است که در آن عناصرِ بر سازنده‌ی روان از هم تفکیک شده و ماهیت و کارکرد هریک مورد بررسی قرار گرفته است. در میان هشت نیروی روان در گاهان، سلسله مراتبی نمایان برقرار است و آشکارا عناصر مربوط به شناسایی اشته و انتخاب اخلاقی بر بقیه ترجیح دارند. از کتیبه‌های پارسی باستان و اشاره‌های منابع یونانی و عبری برمی‌آید که در زمان بودا این دیدگاه فلسفی اخلاق‌گرا در پیوند با کیش‌های کهن آریایی به نگرش تجربی، خوش‌بینانه و ساده‌تری تحول یافته بود که عناصری مانند مهر، شادی و خرد را مهمتر از بقیه می‌دانست. دقیقاً همین عناصر در منابع هندی همزمان نیز دیده می‌شود و معقول است فرض کنیم که سپهر نوپا و تازه نویسا شده‌ی گنداری-هندی، وامدار نظریه‌های کهنتر قلمرو ایران زمینه بوده‌اند. اگر چنین باشد، تاکید برخی از اندیشمندان به نقش ریشه‌ایِ من، و مخالفت بودا با این مفهوم، خصلتی فلسفی - و نه تجربی - داشته است. یعنی هواداران اصالت من و ستاینندگان یکی از عناصر روانی من، وارث زنجیره‌ای از نظریه‌ها و آرای فلسفی بوده‌اند که در همان هنگام هفت قرن سابقه داشته است. بودا نیز به این ترتیب در قالبی فلسفی به چالش با ایشان برخاسته و مفهوم ذات و ریشه را در معنایی انتزاعی و فلسفی مردود دانسته است.

اگر از این زاویه به موضوع بنگریم، می‌بینیم که تاکید بودا بر رنج، و بر خاستگاه رنج، کمابیش موازی با دیدگاه‌های دیگری قرار می‌گیرد که اموری مانند خرد یا مهر را مهم قلمداد می‌کرده‌اند. یعنی بودا نیز در نهایت عنصری روانشناختی مانند رنج را گرفت، و آن را اصلتر از بقیه دانست، و شکلی بازیینی شده از من را ریشه‌ی آن قلمداد کرد، و راه مدیریت آن را توسعه و شکوفایی من دانست. به این ترتیب او در نهایت از همان شاهراهی عبور کرد که دیگران پیشتر آن را کوبیده و هموار کرده بودند. با این تفاوت که دیدی بدبینانه و منفی نسبت به گیتی و هستی داشت و به جای شادی و خرد که تکیه‌گاه نظری رایج در ایران زمین بود، رنج و سلوک پرهیزگاران را تبلیغ می‌کرد.

بر همین مناسبت که نخستین جمله‌ی «موله‌پریایه سوتّه» که مهمترین متن بودایی کهن در رد و ابطال ریشه‌هاست، با این جمله آغاز می‌شود: «ای راهبان، به شما توالی ریشه‌ی تمام پدیدارها را خواهم آموزاند.» و این عبارت «توالی ریشه‌ها» همان است که نام این سوتره نیز قرار گرفته است. بودا در این متن می‌گوید که فرد نادان و محروم از بیش، «زمین را همچون زمین درک می‌کند. با فهم زمین به مثابه زمین، هرآنچه را که از زمین است، که بر زمین است، که از زمین می‌روید، که زمین است را «مال من» می‌نامد. (از این رو) از زمین شادمان می‌گردد.»

بودا بعد همین الگو را درباره‌ی چهار عنصر تکرار می‌کند، و آن را در مورد چهار بُعد لمس شده هنگام مراقبه نیز هم (بعد فضا/مکان بیکرانه، بعد هشیاری بیکرانه، بُعد نیستی، بعد فهم و نه-فهم) تعمیم می‌دهد.

آنگاه بودا همین الگو را در مورد چیزهای بسیار متنوعی تکرار می‌کند و می‌گوید چنین کسی آب را همچون آب و خدایان را همچون خدایان در می‌یابد. نتیجه‌ی اعلام نشده‌ی این تصور آن است که شادمانی‌هایش از این چیزها هم به حس مالکیت و خطایی شناختی باز می‌گردد. آنگاه با چرخشی تکان دهنده می‌گوید: «او رهایی از قید را همچون رهایی از قید در می‌یابد، او چیزهای درون رهایی، چیزهای بیرون رهایی، چیزهایی برخاسته از رهایی را، و خود رهایی را «مال من» می‌داند. به این شکل از رهایی شادمان می‌شود.»

پیشنهاد بودا آن است که برای حذف حس مالکیت که در نهایت رنج‌بار خواهد گشت، نوع ادراک چیزها دگرگون شود. او تنها با افزودن یک کلمه، وضع پیروان خویش را توصیف می‌کند و می‌گوید رهروان آیین زمین را «مستقیم و سراسر» همچون زمین درک می‌کنند و بنابراین چیزهای بر زمین و از زمین و روییده از زمین را مال خود نمی‌دانند، و بنابراین از آن شادمان نمی‌گردد. بودا در انکار مفهوم من و نادرست

دانستنِ ریشه‌ای مرکزی که همه‌ی چیزهای دیگر از آن برویند، چندان سرسخت بود که حتا پایبندی به خود ایده‌ی رهایی را نیز نادرست می‌دانست و آن را نیز شکلی دیگر از قید و بندهای گیتانه تلقی می‌کرد. از این روست که تصویرهایی که او از روح انسان به دست می‌دهد، ناسازگون است و مدام خود را ابطال می‌کند. در متون کهن مهاییانه، قیاسی چهارگانه را در قبال ماهیت روح و نفس می‌بینیم که روی هم رفته «فرمانهای سرّی حلقه‌ی گلِ بینش» (به تبتی *man ngag lta ba'i phreng ba*: ^{۱۴۴۷}) خوانده می‌شوند و عبارتند از:

نخست: لذت گرایی (به تبتی *phyal pa*: ^{۱۴۴۸}) که علیت را در درمه‌ها انکار می‌کند. این دیدگاه در عمل اخلاق‌ستیز است و ارتباطی میان کردارهای فرد و سرنوشت روح وی برقرار نمی‌کند. به همین دلیل هم نوعی شادخواری لگام گسیخته را توصیه می‌کند.

دوم: بی‌خدایی (به تبتی *rgyang 'phen pa*: ^{۱۴۴۹}) که وجود زندگی‌های گذشته و آینده و تناسخ را انکار می‌کند و تنها دستیابی به شادمانی و آسودگی در همین زندگی جاری را آماج می‌سازد. این دیدگاه به برداشت جین‌ها شباهتی دارد که نیروهای مینویی را یکسره موهوم می‌دانستند.

سوم: هیچ‌انگاری (به تبتی *mur thug pa*: ^{۱۴۵۰}) که تنها به تصادف و روندهای کاتوره‌ای باور دارد و رابطه‌ی علی میان درمه‌ها و کردارها را انکار می‌کند. در این دیدگاه مرگ با عدم و فنای محض من برابر است و کردارها نیز جز تاثیری میرا و گذرا بر جا نمی‌گذارند و چیزی را تعیین نمی‌کنند.

¹⁴⁴⁷ man ngag lta ba'i phreng ba

¹⁴⁴⁸ phyal pa

¹⁴⁴⁹ rgyang 'phen pa

¹⁴⁵⁰ mur thug pa

و چهارم: جاودان‌انگاری (به تبتی مو سْتِگْس پَه^{۱۴۵۱}: མཐོག་མཐོག་པོ་) که به وجود یک من (آتمن) پایدار و تغییر ناپذیر باور دارد. این همان دیدگاه زرتشتی است که گفتیم در منابع اوپنیشدی کهن نیز انعکاسی یافته است.

چنین می‌نماید که در این مربع، دو قطب اصلی جاودان‌انگاری و هیچ‌انگاری وجود داشته باشد که در متون بودایی نیز بیشتر مورد اشاره است. یکی از آنها به وجود قایل است و به همین دلیل هست‌انگار (بَوَه‌دِیْتِ^{۱۴۵۲}) خوانده می‌شود و در مقابل هیچ‌انگاری (وی‌بَوَه‌دِیْتِ^{۱۴۵۳}) قرار می‌گیرد. این همان تمایز میان سسته‌واده و اوچده‌واده است.^{۱۴۵۴} در واقع نگرش بودایی در میانه‌ی این دو دیدگاه و بر اثر دست و پنجه نرم کردن با این دو رویکرد متضاد نسبت به ذات من پدید آمده است.^{۱۴۵۵}

بودا هر دو قطب یاد شده را انکار می‌کرد. یعنی مراقب بود که مخالفت‌اش با مفهوم من جاویدان به صورت تاکید بر هیچ بودن من تفسیر نشود. در «مودیه‌مکه‌کاریکه» می‌خوانیم که هرکس به وجود ماهیت و جوهره‌ای قایل باشد، در نهایت در قید جاودان‌انگاری یا هیچ‌انگاری گرفتار خواهد شد.^{۱۴۵۶} بنابراین او جوهری بودن من و مرکزیت هستی‌شناختی آن را انکار می‌کرد، اما این کار را چندان ادامه نمی‌داد که به هیچ‌انگاری و موهوم پنداشتن کامل مفهوم من منتهی شود.

¹⁴⁵¹ mu stegs pa

¹⁴⁵² bhava-ditti

¹⁴⁵³ vibhava-ditti

¹⁴⁵⁴ Karunadasa, 2000, vol. 74 & 75.

¹⁴⁵⁵ Karunadasa, 1999, 2000: 1.

¹⁴⁵⁶ Mūlamadhyamakakārikā, 21.14.

موضع بینابینی بودا، به این دیدگاه انجامید که روح انسان را به رسمیت بشناسد، اما آن را همچون هستنده‌ای ناپایدار و بی دوام تصویر کند و بر ناپایداری و پویایی‌اش تأکیدی بیش از اندازه داشته باشد. بودا به خاطر پذیرفتن ایده‌ی تناسخ این امکان را نداشت که مرگ را کلید بی‌دوامی «من» و فناپذیری روح بداند. پس رویکرد اخلاقی را برگزید که پیشتر در دین زرتشتی نیز سابقه داشت و لغزش اخلاقی و گناه را همچون فساد و بیماری‌ای در روح تصویر می‌کرد. از دید بودا نیز مهمترین عاملی که ناپایداری روح را اثبات می‌کرد، لغزش و خطای اخلاقی بود، که از دید او با درگیر شدن با روندهای دنیوی و کامجویی گره خورده بود. بودا با پیروی از یک سنت هند و ایرانی کهن که در منابع اوستایی هم انعکاسی نمایان یافته، روح را به نور یا درخششی تشبیه می‌کرد که در اثر این لغزشها و گناهان تیره و کم‌سو می‌شود.

در یکی از متون سنت تراواده به نام «آنگوتاره نیکایه» از قول بودا می‌گوید: «ای راهبان، ذهن نورانی است، اما با آلوده شدن به آلاینده‌های بیرونی، تیره می‌شود.»^{۱۴۵۷} در جایی دیگر، می‌خوانیم که آلودگی ذهن به رگه‌های ناخالصی در سنگ طلا تشبیه شده و این نیز بر همان تصویر ذهن همچون نور دلالت می‌کند. به همین دلیل هم به دنبال تمثیل پیش گفته، چنین آمده که با مراقبه می‌توان ناخالصی‌ها را از طلا جدا کرد.^{۱۴۵۸} در بخشهای بسیاری از متون نیکایه می‌خوانیم که این درخشش ذهن به کمک مراقبه بار دیگر پدیدار می‌شود.^{۱۴۵۹} در «آنگوتاره نیکایه» این ذهن درخشان با برچسب بَوَنگَه^{۱۴۶۰} مشخص شده که یعنی «میدان بودن»

¹⁴⁵⁷ Anguttara Nikaya, I.8-10.

¹⁴⁵⁸ Anguttara Nikaya, I.253-255

¹⁴⁵⁹ Harvey, 1995: 96.

¹⁴⁶⁰ bhavanga

یا «عرصه‌ی هستی»، و این مفهومی است که در سنت اییدر مه بنیادی‌ترین سطح از کارکرد آگاهی محسوب می‌شود.^{۱۴۶۱}

در همین متن، چنین آمده که هر نوعی از توسعه‌ی مهربانی و مهر خجسته و ارزشمند است، چون بر درخشش ذهن می‌افزاید. به این ترتیب چنین می‌نماید که درخشش یاد شده در هسته‌ی مرکزی خود مهر را داشته باشد. یعنی انگار که کارکرد پایه‌ی ذهن و جوهر اصلی آگاهی، دوست داشتن باشد و بر این مبنا مهر همچون بنیادی جلوه می‌کند که تمام شناخت‌ها و عواطف بعدی بر بستر آن سوار می‌شوند.^{۱۴۶۲} سازگار با این برداشت، می‌بینیم که در سنت مه‌ایانه این ذهن درخشان را «بودی‌چیته»^{۱۴۶۳} می‌نامند و به این ترتیب ذهن بیدار شده را با نور همتا می‌دانند.

«بودی‌چیته» (बोधिचित्त) در اصل ذهن (چیته) بیدار شده (بودی) معنی می‌دهد. این کلمه در چینی به پوتی‌شین (菩提心)، در ژاپنی به بودای‌شین^{۱۴۶۴} و در تبتی به بیانگ‌چوب‌کی سِمَس^{۱۴۶۵} (བླ་མ་གྱི་སེམས་) ترجمه شده است. ذهن درخشان به کسی تعلق دارد که به روشن شدگی رسیده و بنابراین نسبت به تمام هستندگان احساس همدلی و مهر دارد. در بودیستوه‌ها، وجه غالب روان، همین ذهن درخشان است و از یگانه شدن همدلی و خرد بر می‌خیزد. خاستگاه این مفهوم را می‌توان در تعبیر «ذهن نورانی» (به پالی: پَسَرَه‌چیته^{۱۴۶۶}) یافت که در متون پالی مورد اشاره واقع شده است.^{۱۴۶۷} در آنگوتَرَه نیکایه از قول بودا

¹⁴⁶¹ Harvey, 1995: 98.

¹⁴⁶² Wallace, 2007: 113.

¹⁴⁶³ bodhicitta

¹⁴⁶⁴ bodaishin

¹⁴⁶⁵ byang chub kyi sems

¹⁴⁶⁶ pabhassara citta

¹⁴⁶⁷ Harvey, 1989: 97- 99.

می‌خوانیم:^{۱۴۶۸} «ای راهبان، ذهن نورانی است و با آلودگی‌هایی که بر آن عارض می‌شود تیره می‌گردد.» از مرور این متن بر می‌آید که از دید بودا ذهن ماهیتی نورانی و روشن داشته و معتقد بوده این نور با مراقبه و تمرینهای ذهنی شدت خود را باز می‌یابد و درخشان‌تر می‌شود.^{۱۴۶۹} زونگ‌چن در تفسیر خاصی که بر مبنای سنت یوگاچاره از سخن ناگارجونه کرده، می‌گوید که در قلب هر موجودی بذری نورانی وجود دارد که امکان دگرذیسی روان به روشنایی مطلق بوداشدگی را فراهم می‌آورد.^{۱۴۷۰} این دقیقا همتای برداشتی است که مانویان و بعدتر اسماعیلیان درباره‌ی روانِ نورانی داشته‌اند.

در «شورنگمه سوتره»^{۱۴۷۱} و «لنکه‌وتره سوتره»^{۱۴۷۲} هم می‌خوانیم که زهدانِ انسان کامل (تته‌گاته‌گرَبه) در ذات خود پاک و نورانی است، اما با غلافی از دلبستگی‌ها و میل‌ها و هیجانهای نادرست آلوده و پوشانده می‌شود. در متن اخیر، ذهنِ نورانی با همان زهدانِ انسان کامل همتا پنداشته شده است. به این ترتیب تمثیل ذهن همچون نور به عنوان مبنایی برای قبول مفهوم من پذیرفته می‌شود و ارهت‌ها مثالی آرمانی از من در نظر گرفته می‌شوند. برخی از مفسران بودایی، به ویژه فیلسوفان مکتب گلوگ این تعبیر را نادرست دانسته‌اند و گفته‌اند پاکی و نابی تته‌گته‌گرَبه از جاری و سیال بودن و ناپایندگی فرآیندهای ذهن ناشی می‌شود. به این شکل ایشان مفهوم متافیزیکی من را مردود دانسته‌اند.^{۱۴۷۳}

¹⁴⁶⁸ Anguttara Nikaya, I. 8-10.

¹⁴⁶⁹ Harvey, 1989: 96.

¹⁴⁷⁰ Dzogchen, 2007: 84.

¹⁴⁷¹ Shurangama Sutra

¹⁴⁷² Lankavatara Sutra

¹⁴⁷³ Liberman, 2004: 263.

سخن چهارم: تناسخ و سرنوشت روح

موضع پیچیده و در عین حال ناسازگون بودا درباره‌ی مفهوم من، تا حدودی از حضور دو عنصر متناقض در دستگاه نظری‌اش بر می‌خاست. بودا از طرفی برای توجیه رها کردن گیتی و خوار شمردن لذت و میل ناگزیر بود من، یعنی ریشه‌ی خواست‌ها را موهوم و نااصیل بداند، و از سوی دیگر می‌بایست به خاطر پابندی به ایده‌ی تناسخ، بپذیرد که من صاحب روحی است و در جریان زایشها و مرگهای پیاپی دوام خود را حفظ می‌کند. تناسخ از نظر اصالت و ثباتی که برای من قایل می‌شود، حتا از یکباره فرض کردن زرتشتی پیوند جان و تن هم تندروتر است. از این رو بودا در اصل می‌خواست میان دو امر ناهم‌ساز و واگرا اتحادی برقرار کند. او برای این که چنین جمع‌بندی‌ای را صورت دهد، مفهوم تناسخ را نگه داشت و من را بازتعریف کرد.

مفهوم کلیدی برای فهم تناسخ در دیدگاه بودا، سمساره^{۱۴۷۴} (سंसार) در سانسکریت و خُروَه^{۱۴۷۵} در تبتی است، که در اصل «جریان مداوم» معنی می‌دهد. این کلیدواژه در آیین بودایی، جینی، هندو و سیک وجود دارد و گذر پیوسته‌ی روان از تنی به تن دیگر در جریان تناسخ را نشان می‌دهد. کهنترین نشانه‌ها از اعتقاد به چنین چرخه‌ای از تناسخ، به اوایل عصر هخامنشی مربوط می‌شود^{۱۴۷۶} و به طور هم‌زمان در متون هندی و یونانی ظاهر می‌شود، بی آن که در ادبیات رسمی ایران زمین، یعنی متون اوستایی یا پارسی باستان اشاره‌ای به آن وجود داشته باشد. تمام شاخه‌هایی که این باور را در این هنگام صورتبندی کرده‌اند، زیر تاثیر فرهنگ

¹⁴⁷⁴ Samsāra

¹⁴⁷⁵ khorwa

¹⁴⁷⁶ McEvilley, 2002.

ایرانی قرار داشته‌اند. در یونان پیروان کیش اورفه‌ای و افلاطونی و پوتاگوراسی چنین باوری داشتند، و در هند پیروان بودا و جین. اشاره‌های جسته و گریخته‌ای به این مفهوم در ریگ‌ودا وجود دارد، اما به صورت مفهوم انتزاعی سمساره در نیامده و مبهم و کلی می‌نماید.

شواهد مردم‌شناسانه نشان می‌دهد که باور به تناسخ امری جهانی است و بارها و بارها در تمدنهای گوناگون به اشکال متفاوت ابداع شده است. اما رواج چشمگیر این باور در یونان و هند و ظهور ناگهانی آن همزمان با پیدایش نویسایی در این قلمروها، نشان می‌دهد که احتمالاً اشکالی بومی و قدیمی از این اعتقاد به شکل درونزاد در جوامع هندی و یونانی و احتمالاً ایرانی وجود داشته است. در این میان غیاب معنادار هرنوع اشاره‌ای به تناسخ در متون اوستایی و پارسی باستان، نشان می‌دهد که انگار فلسفه‌ی زرتشتی و موضع‌گیری رسمی دربار هخامنشی این نگرش را مردود می‌دانسته و از اشاره بدان پرهیز داشته است. بیشتر پژوهندگان امروز این نظر را پذیرفته‌اند که باور به تناسخ در میان بومیان سرزمین هند رواج داشته و برای اقوام نوآمده‌ی آریایی تازه و ناپذیرفتنی بوده است. شاید به این علت است که در منابع بازمانده از زبانهای باستانی ایرانی نشانی از آن نمی‌بینیم و در سپهر هندی هم این باور بسیار دیر و در میان متون اوپنیشد ظاهر می‌شود که در عصر هخامنشی تدوین شده‌اند و از دعاها و حماسه‌های ودایی جدیدتر هستند. امروز کمابیش این توافق وجود دارد که خاستگاه این باور آیین‌های شمنی بسیار کهنی بوده که در میان مردم پیشاآریایی هند وجود داشته و بعدتر برهمین‌ها این عقیده را در نظام فکری خود گنجانده و آن را در قالب دینی سازمان یافته یا فلسفه‌ای روشن صورتبندی کرده‌اند.^{۱۴۷۷} چرخه‌ی زاد و مُرد در برخی از نگرشهای افراطی حتا سنگها و اشیای

¹⁴⁷⁷ Werner, 1989: 34; Flood, 1996: 86; Jaini, 2001: 51; Pande, 1994: 135; Upadhyaya, 1998: 76.

بیجان را نیز در بر می‌گیرد،^{۱۴۷۸} اما در آثار اندیشمندان بودایی معمولاً گیاهان و موجودات بی‌جان از این دایره بیرون دانسته شده‌اند و تنها جانوران بخشی از آن چرخه محسوب شده‌اند.^{۱۴۷۹}

بودا نگاه بدبینانه‌ی بومیان هندی را به ارث برده بود، که تناسخ را امری منفی می‌دانستند و زاده شدن مجدد را به معنای مقید ماندن دوباره در رنج‌هایی طولانی تعبیر می‌کردند. از دلالت منفی سمساره در سنت هندی و پیوندی که زایش مجدد با رنج برقرار کرده، روشن است که این عقیده در میان طبقات فروپایه ریشه داشته است. بومیانی که توسط هندی‌ها از منابع اصلی اقتصادی محروم شده بودند، طبعاً زندگی رنجبار و دشواری را می‌گذراندند و احتمالاً ایشان زاده شدن مجدد را تا این پایه هولناک و ناخوشایند می‌دیده‌اند.

بودا هنگام پذیرش مفهوم تناسخ، این برداشت بدبینانه را نیز قبول کرد و به این ترتیب اصالت رنجی که بدان باور داشت، تثبیت شد. بعید نیست که مخالفت بودا با اصالت لذت و خوار شمردن میل و خواست، ریشه در همین بدبینی داشته باشد. به هر صورت، بودا دو اصل را پذیرفت. نخست آن که زندگی سراسر درد و رنج است و بازگشتن بدان به کیفری می‌ماند، و دودگر آن که انسان صاحب روحی است که در جریان تناسخ از بدنی به بدنی دیگر منتقل می‌شود. این اصل دوم به معنای قبول نوعی از من‌پایدار و جاویدان بود، که بودا از طرف دیگر در تقابل با گیتی‌مداری و شادخواری زرتشتی با آن مخالفت داشت. از این رو معمایی که می‌بایست حل شود آن بود که چگونه اصالت وجودی من انکار شود، و همزمان صاحب روحی چندان پاینده دانسته شود که مرگها و زایشهای پیاپی را تاب بیاورد؟ یعنی بند ناف میان من حاضر در زندگی کنونی

¹⁴⁷⁸ Schmithausen, 1991.

¹⁴⁷⁹ Gyatso, 1994: 151.

و من در گذشته در زندگی پیشین باید توضیح داده می‌شد، بی آن که من امروز و دیروز اصالت هستی شناختی گیتی مدارانه‌ای پیدا کند.

بودا برای توضیح این امر، از کلیدواژه‌ی «وطن» (در سانسکریت ^{۱۴۸۰}वासनā، در تبتی بگ‌چگس ^{۱۴۸۱}: བག་ཆགས) استفاده کرد. وطن گرایشی رفتاری است که از نظام علی مربوط به زندگی گذشته‌ی فرد بر می‌خیزد و خلق و خوی او را در زندگی کنونی‌اش تعیین می‌کند. این کلمه در ریشه‌ی سانسکریت‌اش از بن «وس/وت» گرفته شده که در زبانهای هند و ایرانی به معنای اقامت گزیدن و مستقر شدن است و ریشه‌ی کلمه‌ی پارسی دری وطن نیز هست. همچنان که این کلمه در دوران پیشامدرن ایران به عنوان مترادفی برای زادگاه کاربرد داشته، واسنا هم در منابع بودایی معنای مشابهی را به ذهن متبادر می‌کند. این کلمه موقعیت و شرایطی را نشان می‌دهد که فرد در آن زاده می‌شود. موقعیتی که توسط کردارهای وی در زندگی‌های گذشته‌اش شکل می‌گیرد و به این ترتیب مجموعه‌ای از پیش‌داشتهای ذهنی و ذخایر روانی را به شکلی ذاتی برای وی فراهم می‌آورد. این کلمه در منابع بودایی کهن وجود دارد، اما به ویژه در سنت یوگاچاره بسیار به کار می‌رود. در این سنت واسنا معنای خلق و خو و عوارض روانی‌ای را می‌رساند که همچون بایگانی‌ای در آگاهی فرد ذخیره شده‌اند (مفهوم آلیه‌ویگیانه).^{۱۴۸۲}

ایده‌ی وطن در چند متن بودایی صورتبندی شده، که به نظرم در میانشان «سی بیت درباره‌ی آگاهی تنها» (تری‌مسیکاویگیاپتی‌ماتراتا^{۱۴۸۳}) از همه روشن‌تر است. این متن شعری کوتاه است به قلم وسوبندو که

¹⁴⁸⁰ Vāsanā

¹⁴⁸¹ bag chags

¹⁴⁸² Keown, 2003.

¹⁴⁸³ Triṃśikā-vijñaptimātratā

در قرن چهارم میلادی نوشته شده و در سال ۶۴۸ م. توسط شوان‌زانگ به چینی ترجمه شده و وی‌شی‌سان‌شی‌لون‌سونگ^{۱۴۸۴} (唯識三十論頌) نام گرفته است. این رساله هسته‌ی مرکزی مکتب یوگاچاره را بر می‌سازد. وسوبندو در این بیتها نوشته که مفهوم آتمن و درمه در واقع وجود ندارند و تنها کلیدواژه‌هایی برای انتقال معانی هستند و جدی گرفتن‌شان ناشی از توهم است. اینها مفاهیمی هستند که از در آمیختن علل و عواملی پرشمار و ناهمگن پدید می‌آیند و به نوبه‌ی خود پدیدارهایی تازه را ایجاد می‌کنند. وسوبندو این پدیدارهای ثانویه را به سه دسته تقسیم کرده است: الف) الیه‌ویگیانه، آگاهی‌ای که همچون بایگانی است و در موقعیتهای گوناگون محتواهای متفاوتی را به بار می‌نشانند، ب) منس، همان آگاهی‌ایست که اراده و اندیشه را پشتیبانی می‌کند، و در نهایت، پ) منو-ویگیانه^{۱۴۸۵} آگاهی‌ای که مبنای حسی دارد و بین چیزها تمایز قایل می‌شوند و اشیا را تشخیص می‌دهد.

در میان منابع چینی شرحی بر این متن وجود دارد که چنگ‌وی‌شی‌لون^{۱۴۸۶} (成唯識論) نامیده می‌شود. در این متن واسنا با بیجا (بذر) مترادف دانسته شده و سه تعبیر از آن پیشنهاد شده است.^{۱۴۸۷}

نخست، وطن «نامها و کلمات» (مینگ‌ین هُسی‌چی‌ئی^{۱۴۸۸}) که پیش‌داشتهای زبانی و زبان‌شناختی ذهن درباره‌ی هستی و کردارها را شامل می‌شود. این پیش‌داشتهای همچون بذرهایی در دل آگاهی بایگانی‌گونه (آلیه‌ویگیانه) کاشته می‌شود و رفتارهای فرد را بر مبنای عناصر مشروط شده (پُرتیایه) یا عَلِی (هتو) تعیین

¹⁴⁸⁴ Weishi Sanshi Lun Song

¹⁴⁸⁵ Manovijnana

¹⁴⁸⁶ Cheng Weishi Lun

¹⁴⁸⁷ Lusthaus, 2002: 472-473.

¹⁴⁸⁸ ming-yen hsi-chi'i

می‌کند. این وطن دو شکل اصلی دارد، یکی الگوی ارجاع به معنای کلمه‌ها و نامها که از نظم آوایی و آرایش واجهای واژگان بر می‌خیزد و بیان و فهم معنا (بی در چینی و آرته در سانسکریت) در زمینه‌ی جریان ذهن را ممکن می‌سازد. دیگری کلمات و عبارتهایی هستند که حوزه‌های ذهنی و حالات روانی را تعیین می‌کنند و جریان ذهن به کمکشان حالات روانی و میدانهای ادراکی (ویسیه) را تشخیص می‌دهد و به این ترتیب به خودآگاهی دست می‌یابد.

دوم، وطن قیدها (به سانسکریت: آتمه‌گره‌واسنا^{۱۴۸۹} و به چینی: وُچین‌هسی‌چئی^{۱۴۹۰}) که اتصالِ ذهن به توهم «من» و «مال من» است.

سوم، وطن بودها یا بذرِ کرمه (به سانسکریت: بونگه‌واسنا^{۱۴۹۱} و به چینی: یوچین‌هسی‌چئی^{۱۴۹۲}) که پایبندی به هستی و انتقال از یک کالبد به کالبدی دیگر را در جریان تناسخ نشان می‌دهد. این به معنای آن است که تنِ هرکس مرده‌ریگِ تن‌هایی است که پیشتر منزلگاهِ روانِ وی بوده است. به این ترتیب قیدی از جنسِ بودنِ مادیِ ذهن را محصور و محدود می‌سازد و کردار وی را تعیین می‌کند.

بر این مبنا، روحِ من که در جریان تناسخ جا به جا می‌شود، یگانه بند نافِ میانِ زندگیهای پیاپی نیست. آگاهیِ من، همواره با توجه (منسکره^{۱۴۹۳})، ادراکِ حسی (ودنه^{۱۴۹۴})، مفهوم‌ها (سمگیه^{۱۴۹۵})، و خواست (چتنه) در ارتباط است، و این همه به موقعیت و وطنی که من بدان پرتاب شده وابسته است. از این رو من

¹⁴⁸⁹ atma-graha-vasana

¹⁴⁹⁰ wo-chih hsi-ch'i

¹⁴⁹¹ bhavanga-vasana

¹⁴⁹² yu-chih hsi-ch'i

¹⁴⁹³ Manaskara

¹⁴⁹⁴ Vedana

¹⁴⁹⁵ Samjna

و روانِ من امری مشروط و محصور در شرایط و عوامل موقعیتی است. در حوزه‌ی آگاهی، ادراک تمام و کمالِ دریافته‌ها (اوپَدی^{۱۴۹۶})، جایگاه (سَنَانه^{۱۴۹۷}) و توانایی تشخیص و تمیز (ویگیاپَتی^{۱۴۹۸}) ممکن نیست.

به این ترتیب بودا به جای تاکید بر ماهیت روح و ذات انسانی، موقعیتی که روح در آن تعریف می‌شود را مورد تاکید قرار داد. او موقعیت و جایگاه زاده شدنِ من را کلید توضیحِ سرنوشت وی دانست، و میان این موقعیتها و وطنها ارتباطی علی برقرار کرد. تداوم یافتنِ پیامدهای کردار من در زندگی پیشین و ادامه یافتنِ اش در زندگیِ منِ امروزین وابسته به ذاتِ جوهریِ من نیست، که از پیوند علی میان موقعیتهای منِ دیروز و امروز بر می‌خیزد.

سخن پنجم: جریان ذهن

اگر من ماهیتی منسجم و استومند نداشته باشد و به صورت پیوندگاهی در یک زمینه‌ی موقعیتی تعریف شود، ذهن نیز حالت استوار و مرکزی خود را از دست می‌دهد و به امری سیال و پویا تبدیل می‌شود که در زمینه‌ی محیطِ پیرامونش پدیدار می‌شود و به متغیرهای پیش‌تنیده در آن وابسته است. از این رو در متون بودایی ذهن به پیوستار یا طیفی (سَنَانه^{۱۴۹۹}) تشبیه شده است.

¹⁴⁹⁶ upadi
¹⁴⁹⁷ sthana
¹⁴⁹⁸ vijnapti
¹⁴⁹⁹ santāna

الکساندر برزین تعبیر سانسکریت سَتَّانَه (به تبتی: سَمْس رِگیود^{۱۵۰۰}) را به «پیوستار روانی^{۱۵۰۱}» ترجمه کرده و آن را چنین تعریف کرده است: تداوم فعالیت روانی‌ای در یک فرد که آغازگاهی ندارد و تا زمان دستیابی به مقام بوداشدگی نیز ادامه می‌یابد و بنا بر دیدگاه مه‌ایانه فرجامی نیز ندارد. در مکتب هینه‌یانه پیوستار روانی پایانی دارد و آن زمانی فرا می‌رسد که بودا یا ارهت در پایان زندگی‌اش بمیرد و به این ترتیب به روشن شدگی کامل دست یابد.^{۱۵۰۲} این مفهوم به ویژه در شکل «چیتَه سَتَّانَه» (جریان آگاهی) شکلی از هویت فردی و من را در غیاب مفهوم من متافیزیکی و جوهری احیا می‌کند. یعنی در حالی که بودا اصالت و اهمیت مفهوم من را انکار می‌کرد، از این کلمه بهره می‌برد تا یگانگی روانی من را توصیف کند.^{۱۵۰۳} در این ترکیب، چیتَه (در تبتی: سَمْس) به معنای خودآگاهی و آگاهی به کار گرفته شده است. این کلمه بر دو سویی «توجه کردن به چیزها» و «حس کردن و ادراک چیزها» (واسنا) دلالت می‌کند. کلمه‌ی سَتَّانَه (در تبتی: رِگیود) در اصل یعنی زنجیره و رشته و معنای جاودانگی و تداوم را می‌رساند، ولی در اینجا به معنای توالی لحظه‌های پیاپی آگاهی است که خصلتی پیوسته و مستمر بدان می‌بخشد. جالب آن که مترجمان تبتی از کلمه‌ی «رِگیود» به عنوان مترادفی برای مفهوم تائترَه نیز بهره جسته‌اند. توگُس رِگیود^{۱۵۰۴} که در تبتی گاه به عنوان همتای چیتَه سَتَّانَه به کار گرفته می‌شود، در بخش آغازین خود کلمه‌ی توگُس را دارد که یعنی روح یا ذهن و معمولاً به معنای ذهن روشن شده‌ی بوداست.

¹⁵⁰⁰ sems-rgyud

¹⁵⁰¹ mental continuum

¹⁵⁰² Berzin, 2007.

¹⁵⁰³ Keown et al. 2003: 62.

¹⁵⁰⁴ Thugs-rgyud

در متون بودایی چینی تعبیر سانسکریت چپته سستانه را به شین شیانگ شو^{۱۵۰۵} (心相續 یا 心相续) برگردانده‌اند که کمابیش یعنی «تداوم جریان ذهن». این ترکیب از این اجزا تشکیل شده است: شین (心) یعنی قلب، فکر، ذهن؛ شیانگ (相) یعنی همدیگر، یکدیگر، و دوسویه؛ و شو (續 یا 续) یعنی ادامه دادن، به پایان رساندن و موفق شدن. این کلمه در ژاپنی به صورت شین سوزوکو^{۱۵۰۶} و در کره‌ای به شکل سیم‌سانگ‌سوک^{۱۵۰۷} وام گرفته شده است. در بودایی‌گری چینی این کلمه در برابر وو شانگ‌شو (無相續) قرار می‌گیرد که یعنی «گسستگی جریان ذهنی» و برابر است با «آسمتانه»^{۱۵۰۸} در سانسکریت. به همین شکل، جریان خودآگاهی که در سانسکریت ویگیانه سستانه خوانده می‌شود، در چینی به شی شیانگ‌شو^{۱۵۰۹} (識相) برگردانده شده است.

بوداشناسی به نام لویی دو لاواله پوسن^{۱۵۱۰} که در ابتدای قرن بیستم درباره‌ی مفهوم روح در رساله‌های بودایی شرحی نوشته، آن را همچون توالی‌ای از نقاطِ پیاپیِ مستقل و خودمدارِ آگاهی (ویگیانه) در نظر گرفته است، که با مفهوم ممتد و پایدار روح یا هویت روانی در روانشناسی مدرن تفاوتی بنیادین دارد.^{۱۵۱۱} مهمترین تفاوت در این میان، پویایی و فناپذیری و سیال بودنِ عناصرِ برساننده‌ی آگاهی در نگاه بوداییان است. این دیدگاه در برخی از مکتبها به نوعی اتم‌گرایی ذهنی انجامیده است.

¹⁵⁰⁵ xin xiangxu

¹⁵⁰⁶ shin sōzoku

¹⁵⁰⁷ sim sangsok

¹⁵⁰⁸ asaṃtāna

¹⁵⁰⁹ shì xiāngxù

¹⁵¹⁰ Louis de La Vallée-Poussin

¹⁵¹¹ Rhys Davids, 1903: 587-588.

بر مبنای این دیدگاه، هریک از اتم‌های ادراک که توالی‌شان جریان آگاهی را بر می‌سازد، همان است که در سانسکریت بیندو (विन्दु) و در دیدگاه لامایی تیگله (ཐིག་ལེ) خوانده می‌شود. بیندو در اصل به معنای نقطه است و شکل مادینه‌ی این کلمه (بیندی) همان است که برای نامیدن خالِ نذریِ نهاده بر میان پیشانی هندوان مورد استفاده قرار می‌گیرد. مفسرانی که به برگرداندنِ کلیدواژه‌های بودایی و هندویی کهن به مفاهیم علمی نو گرایش دارند، این کلیدواژه را با سیلان انرژی در بدن انسان یکی گرفته‌اند و برخی نیز آن را نمادی برای نقطه‌ی یگانگی کلیت هستی در معنایی فلسفی فهم کرده‌اند.^{۱۵۱۲}

از این روست که در بودایی‌گری تبتی اشاره‌هایی مفصل درباره‌ی «جریان لحظات» (بُکود-پَه تیگله^{۱۵۱۳}) می‌بینیم.^{۱۵۱۴} این اتمهای پیاپی آگاهی نه تنها در طول عمرِ یک انسان استمرار دارند، که در جریان گذار از یک زندگی به زندگی بعدی، و در فاصله‌ی مرگ تا باززایی مجدد نیز جریان خود را حفظ می‌کنند و در این حالت به تبتی باردو خوانده می‌شوند. از این روست که در تبتی آن را پیوستار (رگيود^{۱۵۱۵}) نیز می‌خوانند و به این ترتیب به تفاوت آن با یک هویت روانی منسجم و پایدار تاکید می‌کنند.

مفهوم جریان ذهن به خصوص در اواخر دوران ساسانی بسیار مورد توجه بود و همزمان با فروپاشی نظام ساسانی در مرکز توجه راهبان بودایی در ایران شرقی قرار گرفت. درمه‌کیرتی در قرن هفتم میلادی رساله‌ی «تجسم جریانهای ذهنی دیگر» (سَمَتَانَانْتَه_رَسِیدی^{۱۵۱۶}) را نوشت و شاگردش رتنه‌کیرتی در ابتدای قرن

¹⁵¹² Ranganathananda, 1991: 21; Khanna 1979: 171.

¹⁵¹³ bkod-pa thig-le

¹⁵¹⁴ Rinpoche, 2002: 82.

¹⁵¹⁵ rgyud

¹⁵¹⁶ Samtānāntarasiddhi

هشتم میلادی رساله‌ی «ردیه‌ای بر سایر جریانهای ذهنی» (سمتاناته‌ردوسنه^{۱۵۱۷}) را تدوین کرد. او با وجود عنوان جدلی رساله‌اش، محتوای نوشتار استادش را رد نکرد. اما موضع تجربی وی را، که مبتنی بر قبول ذهن‌های خودآگاه و خودمدار بود، را رها کرد و از دیدی انتزاعی‌تر و مطلق به مفهوم جریان ذهنی من‌نگریست.

رتنه‌کیرتی بر این نکته تاکید کرد که در زیست‌جهان هرکس، تنها یک آگاهی و یک جریان ذهنی (اگه‌چیتَه) وجود دارد و هرکس ذهن دیگری را تنها به صورت ارجاعی و با واسطه (آنومانه) درک می‌کند و نه مستقیم و شهودی (پُرمانه). او همچنین نظریه‌ی دولایه‌ای بودن حقیقت را در این زمینه به کار گرفت و با توجه به این موضع شناختی، گفت که ذهن دیگری نوعی حقیقت سطح پایین و مفروض و موهوم است و از تعمیم‌های نا به جای وضع خود به دیگران بر می‌خیزد. او بر ماهیت زمان‌مند جریان ذهن تاکید کرد، اما آن را ازلی و بی‌آغاز دانست. مبنای استدلال او و پیروانش این بود که اگر هر مقطعی از جریان ذهنی در آغازگاه زمان وجود داشته باشد، به هر صورت بر حسب ضرورت در اکنونی اقامت گزیده است و هر اکنونی بنا به تعریف حتماً قبل و بعدی دارد و بنابراین آن زمان نمی‌تواند آغازگاه زمان بوده باشد.^{۱۵۱۸}

از مرور آثار دیگری که جریان ذهن را توصیف کرده‌اند، روشن می‌شود که پیوند زمان با ذهن موضوع گمانه‌زنی بوداییان بوده است. تصویری که رتنه‌کیرتی از ذهن ازلی داشت، همان است که بعدتر در متون صوفیانه‌ی ایرانی نیز نمونه‌اش را می‌بینیم. در میان نویسندگان امروزی، والدرون همین نگرش را گرفته و به آن ساحتی وجودی بخشیده است. او معتقد است که چرخه‌ی تناسخ ماهیتی ازلی دارد و جریان روان آغازگاهی

¹⁵¹⁷ Saṃtānāntaradusana

¹⁵¹⁸ Dunne, 2004: 1.

در زمان ندارد و از ابتدای پیدایش هستی وجود داشته است. از دید او جریان ذهن (سنتانه) به تدریج در جریان درگیری با عواطف (کلسه) و به خاطر انباشت کردارها (کرمه) زیر تاثیر علیتی چرخه‌ای می‌بالد و سنگین می‌شود و زمینه را برای باززاییده شدن در زندگی بعدی فراهم می‌آورد.^{۱۵۱۹}

دیدگاه والدرون نشان می‌دهد که جریان ذهن را می‌توان به مفهومی نزدیک به سوژه‌ی مدرن فهم کرد و همچنان من‌ای منسجم و جوهری را در آن به رسمیت شمرد. با این وجود روایت کهن بوداییان چنین نیست و همچنان به عزل من از جایگاهی هستی‌شناختی گرایش دارد. نمونه‌ای از این دیدگاه در آرای منجوسری‌میتره دیده می‌شود که در رساله‌ی «بودی‌چیتّه بَوَنّه»^{۱۵۲۰} نوشته جریان ذهن مرز و حدی ندارد و چیزی مشخص و مجزا نیست که بخواهد از سایر چیزها جدا شود یا چیزهای دیگری را از دل خود بیرون بزاید. این جریان ذهن در این معنی، سیلانی فراگیر از آگاهی است که به چیزی تکیه نمی‌کند و زیربنا و تکیه‌گاه چیزهای دیگر هم نیست.^{۱۵۲۱} بنابراین همتا شمردن‌اش با روان یا روحی که به شکلی مستقل وجود داشته باشد و انسجام و مرزبندی‌های خویش را در امتداد محور زمان حفظ کند، پذیرفتنی نیست.

¹⁵¹⁹ Waldron, 2003: 178.

¹⁵²⁰ Bodhicittabhavana

¹⁵²¹ Mañjuśrīmitra, 2005.

سخن ششم: انکار ذاتِ من

چنین می‌نماید که بودا با تاکید بر علیت پیوند میان کردارهای مردمان و نظم اخلاقی حاکم بر تناسخ را برقرار کرده است. یعنی او همزمان با انکار ذات و اصالت من، همچنان کوشیده تا نظامی اخلاقی را نجات دهد و ارتباط میان کارهای نیک و بد و پیامدهای خوشایند یا ناگوارشان را حفظ کند. بنابراین ناگزیر شده تا به شکلی از جبرگرایی علی پناه ببرد. بر این مبناست که برخی از نویسندگان علیت و بنابراین جبرگرایی را هسته‌ی مرکزی نظام اخلاقی بودا می‌دانند،^{۱۵۲۲} و این نقطه‌ی مقابل دیدگاه شهودی و کهنتر زرتشت است که اراده و خواست من را آغازگاه دستگاه اخلاقی قرار می‌داد، و این پیش از آن بود که پیوندی علی میان جریانهای طبیعی - به ویژه نظمهای اخترشناسانه - و سرنوشت و کردارهای بزرگ مردمان برقرار شود. این دیدگاه ایرانی که من را یک محور اصیل هستی‌شناختی می‌دانست، در زمان بودا با نام آتیکه‌واده^{۱۵۲۳} شهرت داشت. بودا هم این نگرش را رد می‌کرد و هم نقطه‌ی مقابل آن را مردود می‌دانست. این نقطه‌ی مقابل نَتیکه‌واده^{۱۵۲۴} نام دارد و همانا طرد اخلاق و قواعد اخلاقی است، که می‌تواند پیامد منطقی انکار اصالت من باشد. یعنی او به تعبیری می‌خواست خدا و خرما را با هم داشته باشد، به شکلی که هم من را انکار کند و هم اخلاق را نجات دهد. این کار تنها وقتی ممکن می‌شود که دیدگاهی جبرگرایانه و مکانیکی را بپذیریم و نظمهای اخلاقی را همچون روابطی علی در دل نظامی قاعده‌مند و مکانیکی تصویر کنیم. در این حالت با فرو

¹⁵²² Kalupahana, 1975: 44.

¹⁵²³ atthikavāda

¹⁵²⁴ natthikavāda

ریختنِ اصالت من، که شاه‌تیرِ خیمه‌ی اخلاق اراده‌گرایانه است، استقلال اخلاق و انسجام درونی‌اش از میان می‌رود و کلیت آن به بخشی از هستی‌شناسی طبیعت‌گرا فرو کاسته می‌شود.

در این بستر معنایی است که در «گفتار برهنه» (آچله‌سوته^{۱۵۲۵}) می‌خوانیم که بودا روایتی ساده شده از دیدگاه اخلاقی زرتشتی را مردود می‌داند. در این متن، مرتاضی برهنه به نام کسپه نزد بودا می‌رود و از او می‌پرسد: «آیا علت رنج از من بر می‌خیزد؟» این پرسش بر همان نگرش کلاسیک زرتشتی تکیه دارد که کردارهای صادر شده از من را به عنوان عاملی برای دگرگون ساختن هستی، و بنابراین پدید آوردن شادمانی یا رنج در نظر می‌گیرد و به این ترتیب پاداش یافتن یا عقوبت روانِ نیکوکار و بدکار را پیامد علی و طبیعیِ زنجیره‌ای علی می‌داند که آغازگاهش اراده‌ی آزاد و اختیار من است. به عبارت دیگر مرتاض از درون منظرِ اتیکه‌واده و با فرضِ اصالت من پرسش خود را طرح کرده است.

اما بودا به این پرسش پاسخ منفی داد و گفت چنین نیست، یعنی خاستگاه رنج، من نیست. کسپه آنگاه پرسید که خاستگاه رنج دیگران است؟ و باز پاسخ منفی شنید. بعد پرسید آیا ترکیبی از من و دیگری سرچشمه‌ی رنج است؟ و باز با انکار بودا روبرو شد. پرسش بعدی کسپه این بود که پس رنج علتی تصادفی دارد؟ و باز بودا این فرض را رد کرد. این پرسش از زاویه‌ی تیکه‌واده طرح شده و ارتباط میان کردارهای انسانِ موهوم و رنج و شادیِ تجربه شده توسط وی را نیز موهوم می‌پندارد.

مرتاض بعد از این کنکاش، پرسید که آیا رنج موهوم است و واقعیت ندارد؟ اما بودا پاسخ داد که چنین هم نیست و رنج واقعی است. در اینجا کسپه گفت که شاید بودا رنج را ندیده و نمی‌شناسد و به این

دلیل چنین پاسخهایی می‌دهد، اما بودا این احتمال را نیز رد کرد و گفت که رنج را دیده و می‌شناسد. بعد هم توضیح داد که منسوب دانستن رنج به من، دیدگاه کسانی است که به جاودانگی روح (سَسْتَه‌واده^{۱۵۲۶}) باور دارند.^{۱۵۲۷} مربوط دانستن من به کردارهای دیگری، رویکردی است که بودا آن را عدم‌گرایی (اوچده‌واده) می‌نامد و آن را نیز نادرست می‌شمارد. آنگاه نگرش خود را حد میانه‌ی این دو رویکرد افراطی معرفی می‌کند و می‌گوید که به این شکل توالی رنج‌ها را توجیه می‌کند.^{۱۵۲۸}

در میان این دوقطبی که مورد پرهیز بوداست، جاودان‌گرایی (سسته‌واده) یا اعتقاد به یک من تغییرناپذیر و پایدار، رونوشتی از نگاه زرتشتی محسوب می‌شود و به این شکل یکسره در سنت هندی پیشابودایی غایب است. این شیوه از پرسش و پاسخ بودا و شاگردانش در متون بودایی زیاد دیده می‌شود و نمونه‌ای از قیاس چهارگانه‌ی حدی (چَتورَنته) است که در منطق بوداییان بعدی بسیار اثرگذار بوده است.^{۱۵۲۹} با توجه به موضع بودا درباره‌ی متافیزیک روح، و سکوت آمیخته با انکاری که در این زمینه رعایت می‌کرد، می‌توان حدس زد که او بر انکار اصالت من اصراری داشته و با پذیرش علیتی فراگیر و موقعیتی ساختن من می‌کوشیده راه حلی برای مسئله‌ی اخلاق پیدا کند. با این وجود منابع کهن بودایی درباره‌ی این موضع همداستان نیستند و چنین می‌نماید که نسلهای بعدی – و چه بسا حتا خود بودا – این مسئله را با این شفافیت و صراحت درک و صورتبندی نکرده باشند. به عنوان مثال در «گفتار نیروانای بزرگ» (مهاپری‌نیروانه

¹⁵²⁶ Sassatavada

¹⁵²⁷ SN 12.15, n. 2.

¹⁵²⁸ SN 12.17, PTS: S ii 18, CDB i 545.

¹⁵²⁹ Ramanan, 1993: 60.

سوته) می‌خوانیم که بودا در زمانی که با مرتاضان و تارکان دنیا بحث می‌کرد، بر مفهوم من تاکید کرد و به این وسیله بر ایشان غلبه یافت.^{۱۵۳۰}

با این وجود چنین می‌نماید که مفهوم من در برخی از این متون همچون ترفندی بلاغی یا آموزشی به کار گرفته شده باشد و برای انتقال مفهوم به شاگردان یا غلبه بر مدعیان کاربرد داشته باشد و در اصل به ماهیت اصیل و جوهرین من اشاره نکند.^{۱۵۳۱} در متن «رتنه‌گوتروویبگه»^{۱۵۳۲} نیز که در شرح مکتب تته‌گاته‌گر به نوشته شده، می‌خوانیم که شیفتگی نسبت به من آفتی است که از تعالیم مکتبهای رقیب بودا بر می‌خیزد و تاکید بر مفهوم من و بحث درباره‌اش تنها برای رهایی از این آموزه‌ها ارزش دارد و خارج از این زمینه‌ی تاریخی تعمیم‌پذیر نیست و به من در معنایی متفاوتی اشاره نمی‌کند. مکتب تته‌گاته‌گر به این متن را تولید کرده، به شاخه‌ی مهاییانه تعلق دارد. در برخی از مکتبهای این شاخه نشانه‌هایی از قبول مفهوم من (آتمن) به چشم می‌خورد. اما در این مکتب کلمه‌ی آتمن به ماهیت بودا، که شکلی از تهیای من است اشاره می‌کند، و نه من مرسوم و روزمره‌ی همگانی. یعنی آن من‌ای که در «رتنه‌گوتروویبگه» مورد ارجاع است و از آن دفاع شده، من بودایی روشن شده است که با رسیدن به نیروانا از خصلت‌های انسانی تهی شده و به تعبیری تنها جای خالی یک من کامل شده است که تهیا را جایگزین خویش کرده است.

البته در میان بوداشناسان معاصر کسانی هستند که سنت تته‌گاته‌گر به را به شکلی دیگر تفسیر می‌کنند. در میان ایشان مشهورترین کس ماتسوموتو^{۱۵۳۳}ی ژاپنی است که معتقد است در این سنت ردپای مفهوم انسان-

¹⁵³⁰ Williams, 1989: 100.

¹⁵³¹ Wang, 2003: 58.

¹⁵³² Ratnagotravibhaga

¹⁵³³ Matsumoto

خدا دیده می‌شود و همان برابریِ آتمن با برهمن که در سنت هندویی سابقه دارد، در این آیین هم وارد شده است. در میان متون هندویی، صریحتر از همه در «چاندوگیه اوپنیشد» است که چنین مفهومی را می‌بینیم. در این متن که کهنتر از دوران بودا سروده شده، می‌بینیم که مفهوم خود یا من با عبارت «این من هستم» که بر زبان رانده می‌شود، همتا دانسته شده است. در این متن من مبنا و بنیاد هستی است و در زیر و زیر و پیش و پس همه چیز قرار دارد. چنین می‌نماید که علاوه بر تاثیر اصالت من هندویی در برخی از سنتهای بودایی، مسیری واژگونه از وامگیری هم در کار بوده باشد و اوپنیشدها هم از انکار من بودایی تاثیر پذیرفته باشند. چنان که در «میتریه اوپنیشد» که بعد از عصر بودا تدوین شده، می‌خوانیم که تنها من‌های آلوده و ناکامل «این من هستم» می‌گویند و من کیهانی و رهیده چنین تعبیری را روا نمی‌دارد.

اگر سنت تته‌گربه‌واده را همچون تلاشی برای بازگشت مفهوم من در درون دین بودایی تفسیر کنیم، برخی از اشاره‌هایی که در متون وابسته به این مکتب می‌خوانیم، تفسیری دیگر پیدا می‌کنند. این اشاره‌ها را می‌توان نشانه‌ی توجه به اهمیت من دانست. این متون را می‌توان طوری خواند که طبق آن من همچون محوری برای هستی در نظر گرفته شود و زمینه‌سازِ باور به نوعی وحدت وجود قلمداد شود. تاکاساکی جیکیدو^{۱۵۳۴} که یکی از صاحب‌نظران در مورد این مکتب است، چنین نظری دارد. از دید او نه تنها این متون، که کل سنت مهاییانه چنین شکلی از تک‌گرایی^{۱۵۳۵} وابسته به من را در خود پرورده‌اند. به پیروی از ایشان است

¹⁵³⁴ Takasaki Jikido

¹⁵³⁵ monism

که پژوهندگانی مانند کموت^{۱۵۳۶} و فراووالنر^{۱۵۳۷} سنت تته‌گاته‌گربه را در مقابل مکتب مدیه‌مکه قرار داده‌اند و درباره‌ی سویه‌های متافیزیکی مفهوم من در این فرقه شرح‌هایی نوشته‌اند.

در کنار هواداران و مخالفان اصالتِ مفهوم من در این سنت، اردوی سومی هم وجود دارد که به یاماگوچی سوسومی^{۱۵۳۸} و شاگردش اوگاوا ایچیجو^{۱۵۳۹} تعلق دارد. ایشان مخالف تک‌گرایی ادعایی در سنت تته‌گاته‌گربه هستند، اما در ضمن اهمیت مفهوم من را در این سنت می‌پذیرند. از دید ایشان مفهوم من فارغ از گرایش خدا-انسان‌مدارانه‌ی هندویی (آتمن-برهمن) می‌تواند به شکلی درونزاد و خودجوش در دل اندیشه‌های بودایی تکامل یافته باشد. ایشان مفهوم خاصی از من را بر مبنای آموزه‌های مربوط به تهیا و علیت مشروط تعریف کرده‌اند و سنت تته‌گاته‌گربه را نماینده‌ی آن قلمداد می‌کنند.^{۱۵۴۰} یکی از مهمترین متخصصان این سنت در غرب، مایکل زیمرمان است که معتقد است در گفتارهای تته‌گاته‌گربه از مفهوم «طبیعت بودا» و منِ آرمانی‌ای که در قالب هویت بودا تعریف می‌شده، استفاده شده تا مفهوم من بار دیگر در زمینه‌ی آیین بودایی احیا شود.^{۱۵۴۱} او این منِ فناپذیر و محوری را هسته‌ی مرکزی شکل‌گیری این سنت می‌داند.

در صورتی که سنت تته‌گاته‌گربه به صورت دیدگاهی هوادار من پایدار و منسجم تعبیر شود، مسئله‌ی شر کمابیش به همان شکلِ الاهیاتی‌اش در آن نیز رخ می‌نماید. این مسئله برای نویسندگان باستانی نیز روشن بوده و ایشان نیز آگاه بوده‌اند که اگر اصالت من را در این میان بپذیرند، باید به همراه آن راهی برای توجیه

¹⁵³⁶ Lamotte

¹⁵³⁷ Frauwallner

¹⁵³⁸ Yamaguchi Susumu

¹⁵³⁹ Ogawa Ichijo

¹⁵⁴⁰ Hubbard, 2001: 99-100.

¹⁵⁴¹ Zimmermann, 2002: 64.

وجود شر اخلاقی نیز پیدا کنند. مسئله‌ای که زرتشت نیز با آن روبرو شده بود و با تعریف اهریمن، یعنی پادشاه خداوندی یکسره نیک، بر آن غلبه کرده بود.

اما دیدگاه بودایی اولیه با وجود تاکید چشمگیرش بر عرصه‌ی مینو، از هرشکلی از تقدس استعلایی گریزان بود. به همین دلیل هم بیش و پیش از انکار من، مفهوم خداوند و به خصوص خدای یگانه است که نادیده انگاشته شده و گاه انکار شده است. این امر، یعنی چشم‌پوشی از راه حل زرتشتی، بحرانی در زمینه‌ی فلسفه‌ی اخلاق پدید می‌آورد. زرتشت دو قطبی گیتی / مینو را با دوقطبی دیگری به نام انسان / خداوند همسان انگاشته بود و چندان این دوقطبی‌ها را با هم هم‌سنخ و مربوط می‌دانست که ناگزیر شد برای توجیه رنج و شر در گیتی، یک ضدخدای پلید به نام اهریمن را تعریف کند و سپهر مینویی را در مثلث اهورامزدا / اهریمن / انسان خلاصه کند. به شکلی که انسان قابلیت ارتقای مقام تا پایه‌ی خداوند را داشته باشد و در ضمن در معرض لغزش اخلاقی ناشی از تاثیر اهریمن نیز قرار داشته باشد.

چنین می‌نماید که بودا به خصوص با این دوقطبی مینویی مسئله داشته باشد. او آشکارا وجود یک مرکز تقدس خالص و فراگیر مانند اهورامزدا را نپذیرفته و به همین ترتیب از توجیه شر با مفهوم شیطان نیز چشم پوشیده است. متون بودایی عامیانه‌ی بعدی موجوداتی مانند مارا را به خاطر فریبکاری‌شان با شیطان هم‌تا انگاشتند، اما باید توجه کرد که خود بودا چنین تصویری به دست نداده است. انکار گرانیگاه در سپهر مینویی برای او به قدری مهم بود که حتا وجود من را نیز منکر شد. البته این من در آن دوران تازه چند قرن سابقه داشت و بر خلاف امروز امری بدیهی و طبیعی پنداشته نمی‌شد. آن من‌ای که بودا انکار می‌کرد، ابداعی زرتشتی بود که در روایت‌های ایرانی یا هندی شده‌اش به هند شمالی وارد شده بود و دوقطبی‌های اخلاقی و سبک زندگی آبادگرانه و تا حدودی جنگاورانه‌ی زرتشتی در برابر اهریمن را نتیجه می‌داد. هسته‌ی مرکزی سخن بودا، پذیرش وضع موجود و چشم‌پوشی از وضعیت مطلوب بود، و از این رو نمایندگان مینویی

وضعیت مطلوبِ غایی (هورمزد) یا عاملِ تباهی در وضعیت موجود (اهریمن) را کنار گذاشت و اصالت من را نیز که مفهومی به نسبت نوپا بود، طرد کرد.

ناگفته نماند که در زمینه‌ی تاریخیِ زندگی بودا، مفهوم من ایزدگونی که در گاهان ردپایش را می‌بینیم، امری یکسره ناآشنا و غریب می‌نمود و حتا در سنت زرتشتی هم‌دوران او نیز همراه با احیای ایزدان کهن ایرانی در زمینه‌ی متون مقدس زرتشتی، این بینش مهم و مرکزی زرتشت به حاشیه رانده شد و به صورت نوعی گرایش عرفانی در دل دین زرتشتی به حیات خود ادامه داد. در واقع حدس من آن است که بودا مضمون اصلی نهفته در مفهوم من را در نیافته باشد و به دلالت انسان-خدامدارانه‌اش بی‌توجهی کرده باشد. در زمینه‌ی فرهنگی اطراف او، این مفهوم خدای یگانه و اهریمن بودند که معنادار و آشنا می‌نمودند، چرا که شباهتی با ایزدان قدیمی هند و ایرانی داشتند.

بودا از یک منظر، به خاطر کفرش و مخالفت‌اش با خدایان بومی و کهن به زرتشت شباهت دارد. او هم مانند بودا خدایان باستانی هندی را، و مناسک برهمنان را، و کاست‌های اجتماعی و نظم‌های برآمده از آن را مورد حمله قرار می‌داد و انکار می‌کرد. در زمان بودا روشنفکرانه‌ترین و انتزاعی‌ترین مفهوم خداوند، در دین زرتشتی دیده می‌شد و هم‌نشین بود با مفهوم من منسجم و فرارونده‌ای که همتا و هم‌رزم خداوند محسوب می‌شود و نقشی کیهانی بر عهده دارد. بودا دوقطبی مینو و گیتی را از زرتشت وام گرفت و شور خرافه‌ستیزانه و ضدمناسک وی را بازتولید کرد و بعد از انکار تمام خدایانی که می‌شناخت، من را نیز به مرتبه‌ی توهمی فرو کاست. در واقع خود بودا اشاره‌های زیادی به خدای یکتا و شیطان ندارد، و مهمترین عاملی که نشان می‌دهد با دیدگاه زرتشتی آشنایی داشته و در زمینه‌ای از خرد ایرانی می‌اندیشیده است، علاوه بر چارچوب عمومی کیهان‌شناسی‌اش و تاکیدش بر تمایز گیتی و مینو، آن است که من برایش مسئله‌ای اخلاقی بوده که می‌بایست حل شود.

راه حل بودا برای نادیده انگاشتن خصلت اراده‌گرایانه‌ی نهفته در من، پیامدهای خطیری برای دستگاه اخلاقی‌اش به دنبال داشت. او با تهی ساختن مینو از گرانیگاه‌های زاینده‌ی نیکی و بدی (یا همان لذت و رنج)، و فرضِ من به مثابه جریانی گذرا و وابسته به موقعیت، با این خطر روبرو شده بود که کل قواعد اخلاقی خویش را نسبی و پوچ سازد. این که او به مسئله‌ی اخلاق می‌اندیشیده و تمایز نیک و بد برایش تا این پایه اهمیت داشته، نشانه‌ی تاثیرپذیری‌اش از مسئله‌ی مرکزی دین زرتشت است. چون زرتشت نیز انگار در اصل به خاطر همین دغدغه‌ی اخلاقی بود که ایزدان کهن را دروغین و اهریمنی دانست.

بحران اخلاقی و آشفتگی در بازتعریف اخلاق در بسیاری از متون کهن بودایی که جدی‌تر به مسئله‌ی من نگریسته‌اند، نمودهایی دارد. مثلاً در متن «لَنکَه‌وتَره سوتَه» می‌خوانیم که سنت تته‌گاته‌گریه هردو سویه‌ی نیک و بد را به یک شکل تفسیر می‌کند. از سوی دیگر چنین می‌نماید که خودِ هواداران به این مکتب می‌کوشیده‌اند شر را همچون امری عدمی تفسیر کنند و آن را انحرافی در شناخت و کردار بدانند که در اثر تیره شدنِ ادراک و دست به گریبان شدن با اوهام پدید می‌آید.^{۱۵۴۲} به این ترتیب خطاهای روح خصلتی عدمی و ناموجود پیدا می‌کنند و نیروانا هم به امری حاضر و موجود بدل می‌شود که هم اکنون در همه‌ی من‌ها حضور دارد، اما ممکن است پنهان و نادیدنی بنماید. اما این که چگونه این خطاهای ادراکی در قالب شرِ اخلاقی نمود می‌یابند، رازی است که تنها بوداها بر آن آگاهی دارند.^{۱۵۴۳}

معمای چگونه آشتی دادنِ غیابِ من با یک نظام اخلاقی منسجم، بعدتر مورد بحث و تحلیل فیلسوفان بودایی قرار گرفت و به پاسخهایی پیچیده انجامید. از نظر فلسفی، انکار من به شیوه‌ای که بودا در پیش گرفته،

¹⁵⁴² Harvey, 2001: 86.

¹⁵⁴³ Harvey, 1990: 116.

مشتقی است از یک رویکرد عام‌تر و آن هم مخالفت با اصالتِ جوهر است. بودا با تجزیه مفهوم من و فروکاستن آن به توده‌های دلبستگی در واقع وجود جوهری درونی و محوری پایدار به نام من را در میانه‌ی این توده‌ها و ترکیبها انکار می‌کند. همین شیوه را می‌توان برای طرد و محو سایر جوهرها هم به کار گرفت و این راه طبیعی و منطقی به راستی بعد از بودا پیموده شد و مخالفت او با ذاتِ نفس، به مخالفت عام‌تری با نفسِ ذات حمل شد. با توجه به ابهام سخن بودا، چنین می‌نماید که او خود بر این بستر منطقی آگاه نبوده باشد. احتمالاً کسی که این گام بلند را پیمود، ناگارجونه (حدود ۱۵۰-۱۵۰ م.) است^{۱۵۴۴} که در ابتدای عصر اشکانی، احتمالاً در ایران شرقی می‌زیسته و بزرگترین فیلسوف بودایی بعد از خودِ شاکيامونی محسوب می‌شود.

ناگارجونه (به سانسکریت: नागार्जुन، به چینی 龍樹 و به تبتی کُلوُسْکُروب: ལཱ་རྟ་ཀུན་ལུ་མཆོག) مؤسس مکتب مدیه‌مکه است که یکی از فلسفی‌ترین شاخه‌های مهاییانه محسوب می‌شود.^{۱۵۴۵} او همچنین نویسنده‌ی «پَرَجَناپارمیتا سوتره» نیز هست و به عنوان کیمیاگری بزرگ نیز شهرت داشته است. بیشتر مورخان معاصر او را یکی از اهالی جنوب هند می‌دانند و می‌گویند که مشاور شاهی بوده به نام یَگیه سَری‌ساتَنکَرَنی^{۱۵۴۶} از دودمان سَته‌واهَنه^{۱۵۴۷}، که در فاصله‌ی سالهای ۱۶۷ تا ۱۹۶ م. بر اورنگ پادشاهی استوار بوده است.^{۱۵۴۸} با این وجود تمام این داده‌ها افسانه‌ای و مشکوک می‌نمایند و قرن‌ها بعد از درگذشت او نوشته شده‌اند. در واقع اسناد

¹⁵⁴⁴ Garfield, 1995.

¹⁵⁴⁵ Lindtner, 1997: 324.

¹⁵⁴⁶ Yajña Śrī Śātakarṇi

¹⁵⁴⁷ Śātavāhana

¹⁵⁴⁸ Kalupahana, 1992: 160.

تاریخی کهن درباره‌ی زندگی این شخص بسیار اندک است و از حد روایت‌های تخیلی و اساطیری فراتر نمی‌رود.

مهمترین نوآوری فلسفی ناگارجونه آن است که مفهوم تهیا (شونیتَه) را به زمینه‌ی تفکر بودایی وارد کرده است. به این ترتیب مفهوم بی‌خویشی نیز دستخوش دگرگونی شد. او از این مفهوم برای رد و باطل ساختن پیش‌داشتهای مکتبهای رقیب مهاییانه، یعنی سرواستی‌واده و ساوترانتیکه استفاده کرد. او همچنین واضع نظریه‌ی دو حقیقت مطرح می‌شود که طبق آن دو لایه‌ی متفاوت از حقیقت وجود دارد. یکی که راستیِ روزمره و عادی است، ماهیتی سطحی و آلوده به خطا دارد و سَمُورْتی سَتیه^{۱۵۴۹} خوانده می‌شود. دیگری حقیقت غایی و اصیل است که آن را پَرَمَارْتَه سَتیه^{۱۵۵۰} می‌خوانند. او این تمایز را بر مبنای تفسیر بخشی از متن «کَچَایَه نَگوْتَه سوترَه»^{۱۵۵۱} استوار کرده است. در این سوتره میان معنای واقعی چیزها (نیتاره^{۱۵۵۲}) و معنایی که ما بر مبنای برداشت و فهم خویش به چیزها نسبت می‌دهیم (نیاره^{۱۵۵۳})، تفکیکی دیده می‌شود.

باورِ قطعی و محکم به وجود چیزها، و اعتقاد به ناموجود بودن چیزها بر این مبنا دو کرانه‌ی معنای ساختگی و موهوم دانسته می‌شوند، که باید از هردویشان کناره‌گزید. آیین بودا، جایی در میانه‌ی این دو حد قرار دارد و رهروان را به رهایی از هردو فرا می‌خواند.^{۱۵۵۴} سخنی از بودا که نگه داشتن حد وسط میان وجود و عدم را مایه‌ی رهایی می‌داند، در دو منبع «نیکایَه» (به پالی) و «آگمه» (به چینی) با کمی تفاوت نقل شده^{۱۵۵۵}

¹⁵⁴⁹ samvṛtisatya

¹⁵⁵⁰ paramārtha satya

¹⁵⁵¹ Kaccāyanagotta Sutta

¹⁵⁵² nītārtha

¹⁵⁵³ neyārtha

¹⁵⁵⁴ Kaccayanagotta Sutta, SN 12.15.

¹⁵⁵⁵ Mun-keat, 2000: 192-195.

و ناگارگونه شرح خود را بر روایتِ «آگمه» استوار کرده است. آنچه در هردوی این روایتها دیده می‌شود، تاکید بر جفت متضاد وجود/عدم است. چنین می‌نماید که ناگارگونه هر دو موضع‌گیری افراطی درباره‌ی وجود را نادرست می‌دانسته و باور کردن یا مردود پنداشتن آن را به یک اندازه موهوم و اشتباه‌آمیز می‌دانسته است.^{۱۵۵۶}

ناگارگونه با تاکید بر نسبی بودن صفتهای منسوب به چیزها این حد وسط را تعریف می‌کرد. مثلاً از او نقل شده که بلندی و کوتاهی چیزها تنها در مقایسه با چیزهای دیگر، به ویژه در آنهایی که متضادشان می‌نمایند، دیده می‌شود. او این برداشت را به فهمی عام گسترش داده و مفهومی نزدیک به جفت متضاد معنایی را از آن برداشت کرده است. یعنی گفته که آنچه ما همچون ویژگیهای وجودی درک می‌کنیم، ذات راستین (سَوَبَاوَه^{۱۵۵۷}) اشیاء نیست، بلکه تنها کیفیتی است که تنها در کنار ضد خود درک می‌شود.^{۱۵۵۸}

سنت فکری ناگارگونه بعد از درگذشت او توسط شاگردانش ادامه یافت و شاخه‌ای شکوفا از خرد بودایی را پدید آورد. در میان پیروان او باید به ویژه از بودَه‌پالیتَه^{۱۵۵۹} (۵۵۰-۴۷۰ م.) نام برد که بر یکی از رساله‌های ناگارگونه – «مولَمَه‌دیمکه‌کاریکا» – شرحی نوشته و طی آن گفته که واقعیت راستین چیزها، در غیاب جوهر نهفته است. او جوهر منسوب به چیزها را برساخته‌ی ذهن مه‌گرفته و فریب خورده‌ی مردمانی می‌داند که برای آویختن قلاب میل خویش، به چیزی حاضر و آماده و پایدار نیاز دارند.^{۱۵۶۰}

¹⁵⁵⁶ Warder, 1998: 55-56.

¹⁵⁵⁷ svabhāva

¹⁵⁵⁸ Kalupahana, 1975: 96-97.

¹⁵⁵⁹ Buddhapālita

¹⁵⁶⁰ Buddhapālita-mula-madhyamaka-vrtti, P5242,73.5.6-74.1.2.

چَندَرَه‌کیرتی^{۱۵۶۱} (चन्द्रकीर्ति) در شرحی که در نیمه‌ی اول قرن هفتم میلادی بر آثار آریه‌دوه^{۱۵۶۲} (आर्यदेव) —از رهبران بودایی قرن سوم میلادی و شاگرد ناگارجونه— نوشته، می‌گوید که «من (آتمن) عبارت است از جوهر آن چیزهایی که به چیزهای دیگر وابسته نیستند، و طبیعتی درونی است. بی‌خویشی عبارت است از عدم دانستن این جوهر»^{۱۵۶۳}.

هرچند ناگارجونه و شاگردانش نیرومندترین سنت بودایی در آشتی دادن اخلاق و من غایب را به دست دادند، و به مبلغان تندروی ضدذات‌گرایی بدل شدند. اما روش ایشان تنها راه حل ابداع شده برای حل این مسئله نبود. در میان سنتهای محلی بودایی، دیدگاهی که اشاره بدان در اینجا شایسته می‌نماید، شاخه‌ای از بودایی‌گری است که در کره بسیار رواج دارد و بر مبنای متن «بیداری ایمان در مه‌ایانه» تدوین شده است. این متن معمولاً در مجموعه‌ی کتب مقدس دین بودایی گنجانده نمی‌شود، اما محتوای آن تأثیری چشمگیر بر اندیشه‌ی مکتب مه‌ایانه داشته است. این متن در آموزه‌های مکتب کوهستان شرقی نیز بسیار تأثیرگذار بوده است.

با این وجود بیشترین تأثیر این متن را در کره می‌توان دید. رساله‌ی یاد شده سیطره‌ای بی‌چون و چرا بر بودایی‌گری مردم کره داشته و بیش از هر متن دینی دیگری مورد ارجاع بوده است. کسی که در تبلیغ آرای این متن در کره بسیار موثر بود، وون‌هیو (۶۸۳–۶۱۷ م.) است که بزرگترین مفسر و فیلسوف بودایی کره

¹⁵⁶¹ Candrakīrti

¹⁵⁶² Āryadeva

¹⁵⁶³ Bodhisattvayogacaryācatuḥśatakaṭikā, 256.1.7.

محسوب می‌شود. آثار او هشتاد عنوان کتاب را در ۲۴۰ جلد در بر می‌گیرند و بر بودایی‌گری ژاپن و جنوب چین تأثیری چشمگیر داشته است.^{۱۵۶۴}

کلیدواژه‌ی مهم در نوشتارهای وون‌هیو، نشانه‌ی 體 است که در چینی «تی» خوانده می‌شود، و به طیفی از معانی اشاره می‌کند. می‌توان مهمترین این دلالت‌ها را به این ترتیب فهرست کرد: بدن، ریخت، شکل، ماهیت، واحد، مدل، جوهر، و نظریه (در برابر عمل). این کلمه را در بافت بودایی به ذات یا سرشت ترجمه کرده‌اند.^{۱۵۶۵} در مقابل آن واژه‌ی «یونگ» 用 قرار می‌گیرد که دامنه‌ی معنایش عبارت است از: استفاده، بهره، کاربرد، سرمایه‌گذاری، و خوردن-نوشیدن.^{۱۵۶۶}

وون هیو این دو کلمه را در کره‌ای به «موم» و «موم‌جیت» ترجمه کرده که معنی اصلی‌شان «بدن» و «رفتارِ بدن» است.^{۱۵۶۷} ترکیب این دو کلمه «تی-یونگ» (體) است که می‌توان آن را به «سرشت-کارکرد» ترجمه کرد. این کلمه در اصل به تلاش دوره‌ی وئی-چین مربوط می‌شود که در آن دانشمندان چینی کوشیدند آموزه‌های کنفوسیوس، تائو و بودا را در یک دستگاه نظری گسترده گرد آورند. در این جریان نحله‌هایی به وجود آمدند که امور آغازین یا فرجامین تاکید داشتند، و هوادار «تی» یا «یونگ» به شمار می‌آمدند.^{۱۵۶۸} این جفت متضاد معنایی تقدم-تاخر (پن-مو) را اندیشمندی به نام وانگ پی نیز به کار گرفت تا دین کنفوسیوسی و تائویی را با هم متحد سازد.^{۱۵۶۹}

¹⁵⁶⁴ Muller, 1995: 33-48.

¹⁵⁶⁵ Sheik, 2008 (體 or Tai. CantoDict v1.3.16.).

¹⁵⁶⁶ Sheik, 2008 (用 or Jung. CantoDict v1.3.16.).

¹⁵⁶⁷ Park, 2009:11.

¹⁵⁶⁸ Kim, 2004: 139.

¹⁵⁶⁹ Kim, 2004: 139-146.

ایده‌ی مرکزی «بیداری ایمان در مه‌ایانه» آن است که صورت گیتیانه و مادی جهان از نظر سرشت و کارکرد با ذهنِ یگانه شده‌ی یوگاچاره یکسان و همتاست.^{۱۵۷۰} در این نگرش ذهن به دروازه‌ای با دو مسیر تشبیه شده است. یکی به همسانی و تقارن می‌انجامد و دیگری تمایز و زاده شدن و فنای چیزها را رقم می‌زند. به این ترتیب از دوقطبی بود در برابر نمود پرهیز می‌شود و تقابل میان حقیقت ذهنی و واقعیت بیرونی از میان می‌رود.^{۱۵۷۱}

تفسیر وون‌هیو آن است که «تی» با حقیقت غایی و مطلق در مدیه‌مکه همتاست و یونگ با حقیقت اکتسابی و ساختگی برابر است، و این دو دروازه‌های دوگانه‌ی ذهن یگانه در یوگاچاره را تشکیل می‌دهند. یعنی او تفسیری تازه از مفاهیم ناگارگونه به دست داد و شکلی از مفهوم ذات را پذیرفت و آن را به کمک مفاهیم بودایی‌گری آمیخته‌ی چینی بازسازی کرد. تی-یونگ را با مفهوم سه دروازه در بودایی‌گری تبتی نیز همتا دانسته‌اند. به این ترتیب که ذهن انسانی همتای سرشت، و گفتار، کردار و پندار او مساوی با کارکرد دانسته می‌شود.^{۱۵۷۲}

وون‌هیو می‌گفت در تصویری استعاری، سرشت به تنه و ریشه‌های درختی می‌ماند که زیر شاخ و برگ پیامدهای خودش (کارکرد) از چشم پنهان شده است. این استعاره احتمالاً از جمله‌ی مشهوری در متون بودایی کهتر برخاسته که آیین (درمه) را با فنِ شناسایی مقدمه‌ها و نتایج علی‌آنها، و امور اولی و واپسین همتا می‌گیرد، و این دو را ریشه و برگ یک درخت می‌داند.^{۱۵۷۳}

¹⁵⁷⁰ Muller, 1999.

¹⁵⁷¹ Kim, 2004: 163.

¹⁵⁷² Muller, 1999: 4.

¹⁵⁷³ Muller, 2005.

«هرچند البته جستجوی دانش و ادراک ضرورت دارد، اما معنادار است اگر تلاش خود را بر هسته‌ی مرکزی آن متمرکز کنیم. مادرِ آن پیروزمندان، این مثال را درباره‌ی کسانی زده که ریشه را نادیده می‌گیرند تا شاخ و برگ را بجویند. آنان که به خوراکی شاهانه دست یافته‌اند، اما غذایی نامرغوبتر می‌خورند، آنان که پیل را یافته‌اند اما ردپایش را جستجو می‌کنند، کسانی که به سروری که پیشکشهای سزاوار می‌دهد رو نمی‌کنند، بلکه به برده‌ای روی می‌آورند که چیزی ارزشمند برای بخشیدن ندارد.»^{۱۵۷۴}

مفهوم سرشت-کارکرد با کلیدواژه‌ی بودایی دیگری پیوند دارد و آن هم «نفوذ متقابل» است. این کلمه را در سانسکریت «یوگه‌نانه^{۱۵۷۵}» و در چینی «زونگ جوگ» (通達) می‌نامند. این مفهوم به یگانگی غایی همه چیز و موهوم بودن تمایز میان جفتهای متضاد معنایی دلالت می‌کند. به این ترتیب تمایز میان ذهن و عین (در کره‌ای: ننگ-سو) فرو می‌ریزد و یگانگی تجربه شده در حالت روشن شدگی جانشین آن می‌گردد، بی آن که مسیر این درک از استدلال مدرسی و کلامی مرسوم در اندیشه‌ی یکتاپرستانه‌ی قلمرو میانی گذر کرده باشد.^{۱۵۷۶}

به این ترتیب آنچه که بودا به شکلی مبهم و شهودی آماج قرار داده بود، در آثار مکتب مدیه‌مکه و پیروان یا مفسرانش صورتی صریح و فلسفی به خود گرفت و آن هم مفهوم ذات بود. انکار مفهوم جوهر و ذات در آیین بودا، یا پذیرش مشروط و نسبی آن در سنت کره، واژگونه‌ی مسیری است که افلاطون در گوشه‌ی دیگر دنیا پیمود. مسئله‌ای که زرتشت طرح کرده بود، چیستی ماهیت و ذات من و چگونگی ارتباطش

¹⁵⁷⁴ Mipham, 2004: 101.

¹⁵⁷⁵ yuganaddha

¹⁵⁷⁶ Park, 1983:147.

با کنش اخلاقی بود. خودِ اندیشمندان زرتشتی این مسئله را به کمک مفهوم اِشه حل کردند. یعنی قانونی عام و طبیعی را در نظر گرفتند که خروج از آن مترادف با بدی اخلاقی و رعایت آن همتای نیکی قلمداد می‌شد. ابزار شناسایی این قانون طبیعی خرد و عقل بود و گرانیگاهی که این خرد را در اختیار داشت، انسان یا شکلِ آسمانی شده و آرمانی‌اش (اهورامزدا) بود. در پیوند میان اخلاق و خرد و اِشه بود که اراده‌ی آزاد و انتخاب درون‌مدارانه‌ی فرد اهمیت می‌یافت و الاهیات یکتاپرستانه و آخرت‌شناسی تکان دهنده‌ی زرتشتی را ممکن می‌ساخت.

افلاطون نیز با نسخه‌ای ساده شده و سیاسی از همین مسئله روبرو بود. او اِشه و فلسفه‌ی تاریخ تراویده از مفهوم قانون طبیعی را همچون ابزاری سیاسی به خدمت گرفت و برای توجیه دیدگاه محافظه‌کارانه‌اش، که با تاکید بر اهمیت قبیله و طبقه‌ی اشراف همراه بود، بر شکلی افراطی شده از پیوند اِشه و عقل تاکید کرد و مفهوم سیاسی شاه-فیلسوف و پیامد هستی‌شناسانه‌اش، یعنی مثلِ مطلق و ایستا را به جای جهان پویای مینویی از آن استخراج کرد.

بودا از نظر موقعیت اجتماعی و موضع سیاسی نقطه‌ی مقابل افلاطون محسوب می‌شد. او نه تنها محافظه‌کار نبود، که دیدگاه خود را در نقد و انکارِ سنت دینی و سیاسی عصر خویش به دست آورده بود و هوادار نظمهای تازه و تمرکز سیاسی نوظهوری بود که از مرزهای دولت هخامنشی به سرزمینهای پیرامونی تراوش می‌کرد. جایگاه اجتماعی او از این نظر با افلاطون شباهت داشت که هردو اشراف‌زاده و والامقام بودند و به شکلی عریان یا پنهان به این نکته می‌بالیدند. اما طرد خاندان بودا از سپهر سیاسی چندان شدید و قاطع بود که بر خلاف افلاطون امیدی به بازگشت دوران خوش گذشته و احیای نظمی اشرافی نداشت و بر همین مبنا دیدگاهی یکسره ناامیدانه و منفی را ترجیح می‌داد.

در عین حال، شکی وجود ندارد که فهم و درک بودا از مسائلی که با آن درگیر بود، و شناخت‌اش از دیدگاه زرتشتی و مسائل طرح شده در آن بسیار عمیقتر از افلاطون بوده است. با وجود شهرتی که افلاطون به عنوان فیلسوف و بودا به مثابه دین‌مرد دارد، حقیقت آن است که افلاطون سیاستمداری بود که برای تثبیت جایگاه خود با ذهنیتی دینی می‌فلسفید، در حالی که بودا اندیشمندی بود که از تاثیرگذاری سیاسی کناره گرفته بود و به پشتوانه‌ی نظام فلسفی منظم و عمیقی، با زبانی دینی، ترک دنیا را تبلیغ می‌کرد. هرچند افلاطون و بودا از موقعیت طبقاتی همسانی آغاز کردند، با نفوذ اندیشه‌ها و آرای یکسانی روبرو شدند، و در فضایی حاشیه‌ای نسبت به مرکز هخامنشی زیستند، اما مسیرهایی واگرا را در پیش گرفتند و پیام و رویکرد و خواست‌شان دقیقاً واژگونه‌ی هم بود.

بودا برای حل مسئله‌ی اخلاق، راه معکوس افلاطون را برگزید و به جای تاکید بر جهان مینویی و مطلق ساختن‌اش در قالب مثل، اصولاً آن را انکار کرد. با این حرکت، کل فلسفه‌ی تاریخ زرتشتی، و نسخه‌ی بدبینانه و تاریک افلاطونی‌اش، طرد می‌شد و غایت‌انگاری ضروری برای دوام اخلاق بر باد می‌رفت. اخلاق در این حالت سیال و نسبی می‌شد و تنها راهی که برای نجات آن وجود داشت، تاکید بر قانون طبیعی بود. بودا با برگرفتن مفهوم کرمه و پذیرفتن تناسخ، یعنی بازتولید شکلی از محافظه‌کاری دینی و پذیرفتن عناصری از باورهای هندویی این نقص را جبران کرد. اما اشکال کار در اینجا بود که بودا با مفهوم اراده‌گرایانه‌ی من خودمختار نیز مشکل داشت و آن را طرد می‌کرد، و ناگزیر بود برای سفارش ترک دنیا و پیشنهاد رستن از قیدهای زندگی مادی، چنین باوری داشته باشد.

این ضرورت فلسفی برای حفظ اخلاق و قوانین اخلاقی، در کنار باور بودا به غیراصیل بودن من و موهوم بودن ذات، در مرکز کیش بودایی تناقضی آفرید که در قالب مفهوم بی‌خویشی صورتبندی شد. یعنی اندیشمندان بودایی در عین مردود دانستن ذات من و جوهر پایداری برای اراده و خواست انسانی، ناچار

بودند شکلی از آن را نیز در پیوند با مفهوم تناسخ و کرمه بازسازی کنند. به این ترتیب بودا دیدگاهی مبهم را پذیرفت که طی آن وجود متافیزیکی من را نفی می‌کرد،^{۱۵۷۷} اما همزمان نوعی وجود سیال و گیتیانه‌ی من را می‌پذیرفت، و در عین حال منکر مادی بودن محض من نیز بود. چون دست کم بخشی از آن می‌بایست روانی تشخیص یافته باشد که در قالب بدنی تازه بار دیگر باز زاییده شود. همین موضع متناقض و مبهم نیروی اصلی پیش برنده‌ی مفهوم بی‌خویشی بود و صورتبندی‌های گوناگون آن را در بطن دین بودایی رقم زد.

برخی از این صورتبندی‌ها چنان که درباره‌ی مکتب تته‌گاته‌گربه دیدیم، شکلی از من را بار دیگر در بافتی سیال و پویا بازتعریف می‌کردند و به رسمیت می‌شمردند. این بازگشت مفهوم من به خصوص در زمینه‌ی دین لامایی تبتی نمود بیشتری دارد. چنان که در متن «برخواندن نام منجوسری» (منجوسری نامه سنگیتی^{۱۵۷۸}) که از متون بودایی تبتی است و به آیین تانتریک گرایش دارد، ارجاع‌های فراوانی به مفهوم من وجود دارد و مفهوم بی‌خویشی همچون شکلی موضعی و حالتی خاص از یک من متافیزیکی مورد اشاره واقع شده است.

در سوی دیگر، مکتب مدیه‌مکه و آرای ناگارجونیه را داریم که نه تنها من، که هر نوع ذات پایدار و مطلق را نفی می‌کرد و به گمان من این جریان اخیر ادامه‌ی مستقیم آرای اولیه‌ی بودا محسوب می‌شود. این همان جریانی است که مفهوم تهیا را صورتبندی کرد و به خصوص در خاور دور و ژاپن تأثیری شگفت‌انگیز بر اخلاق و هنر و ادبیات به جا گذاشت. در میان دو جریان واگرایی هوادار و مخالف «من»، هیچ یک مفهوم ذات پاینده و استوار را در معنای افلاطونی نمی‌پذیرند. یعنی مقابله‌ی آغازین و ریشه‌ای بودا با ذات‌گرایی در

¹⁵⁷⁷ Harvey, 1995: 33.

¹⁵⁷⁸ Mañjuśrī-nāma-saṅgīti

عالم مینو، برای همه‌ی ایشان به ارث مانده است. با این وجود برخی از ایشان به وامگیری مفاهیمی از آیین‌های هندویی و ایرانی گرایش دارند و می‌کوشند شکلی نوساخته از من منسجم و خودمختار را احیا کنند، در حالی که برخی دیگر من را به همراه تمام مفاهیم مطلق انگاشته شده‌ی دیگر موهوم می‌دانند و در شرایط خاص حتا درباره‌ی خود بودا و چرخ آیین نیز چنین می‌گویند. این دو شاخه‌ی واگرا در درون اندیشه‌ی بودایی، مفهوم من سیال و تهیا را پدید آورده که دلالت معنایی فراوان و ژرفای فلسفی چشمگیری دارند و برای بنیاد کردن فلسفه‌ای نو بسیار کارآمد هستند.

سخن هفتم: انسان کامل

یکی از شاخص‌هایی که می‌توان با تحلیل و پژوهیدن‌اش درباره‌ی بافت معنایی یک منش و یک آیین داوری کرد، تصویر انسان کامل است. همه‌ی ادیان و جریانهای فکری مهم تصویری از «من آرمانی» را صورتبندی و ارائه می‌کنند و آیین بودایی نیز در این مورد استثنا نیست. در واقع کیش بودایی به خاطر تأکید اغراق‌آمیز بر مفهوم بودا و مرکزی دانستن تصویر انسان کامل، نسبت به همه‌ی ادیان دیگر – شاید جز مسیحیت – وضعیتی ویژه و استثنایی دارد. برجسته شدن مفهوم بودا در این دین، و تبدیل تدریجی بودا به ایزدی انسان ریخت و حتا بتی تجسم یافته، پیامد طبیعی تلاش بودا برای انکار ذات من است.

بودا یا انسان کامل، خود موجودی غایب است. او من‌ای است که از من بودن خود دست کشیده و در آینده نیز هرگز به چنبر زایش دوباره گرفتار نخواهد آمد. به عبارت دیگر، جای خالی منی که دیگر وجود ندارد، غایت دین بودایی است. با این وجود تأکید بر این غیاب فلسفی به کار تاسیس دینی عمومی نمی‌آید و مردم دیر یا زود جایگاه این غیاب نامفهوم را با نشانه‌ها و مفاهیمی قابل درک و ملموس پر می‌کنند. در دین بودایی هم چنین روندی رخ داده است. مخالفت صریح و تندروانه‌ی بودا با این که تندیس از او ساخته

شود یا تقدسی به خودش منسوب گردد، به تدریج نادیده انگاشته شد و ابتدا نقل قولهای او، و کم کم بقایای جسد او، و بعدتر حتا تندیس و شکلِ بازنموده شده‌ی او مقدس انگاشته شدند. بعدتر این روند به سایر قدیسان بودایی و بودیستوها هم تعمیم یافت و جایگاهِ خالیِ ایزدان باستانی بار دیگر با رنگ و بویی بودایی پر شد.

تاریخ کیش بودا اگر از زاویه‌ای خاص نگریسته شود، دو رگه‌ی درگیر با هم را به نمایش می‌گذارد، توده‌ی پیروان بودا که بر مبنای مقدس پنداشتن بازمانده‌های جسد بودا و شکلِ او اثر هنری خلق می‌کردند و معبد می‌ساختند و مراسم و مناسک جمعی خود را اجرا می‌کردند، و رهبران فیلسوف‌منشی که ابتدا در برابر این جریان مقاومت می‌کردند و بعد از تن در دادن بدان، به تفسیر و بازتعریف این نمادها و آشتی دادن‌اش با روح خرد بودایی همت می‌گماشتند. اندرکنش این دو نیروی عوامانه و نخبه‌گرایانه در نهایت به تکامل رمزگان و معانی‌ای منتهی شده که تصویر انسان کامل، یعنی بودا، در مرکز آن قرار گرفته است.

بودا شدگی را در سانسکریت «بوده‌توه» (बुद्धत्व) و در زبان پالی «بوده‌تته» (बुद्धत्त) یا «بوده‌بهاوا» (बुद्धभाव) می‌نامند. معمولاً این حالت را به «روشن شدگی کامل» توصیف کرده‌اند، تعبیری که در سانسکریت «سمیکسم‌بودهی» (सम्यक्सम्बोधि) و در پالی «سماسم‌بودهی» (सममसम्बोधि) خوانده می‌شود. خودِ کلمه‌ی بودا را می‌توان به «بیدار شده» یا «برانگیخته» یا «روشن و هشیار شده» برگرداند. تمام مکتبهای بودایی در این مورد توافق دارند که ویژگی اصلی بودا رهایی‌اش از سه زهرِ ذهن است که عبارتند از نادانی و کین و میل. بودا به همین دلیل از چرخه‌ی سامسارا و بنابراین از رنج رها می‌شود.

بسیاری از مکتبها برای بودا ویژگی‌هایی ایزدگونه قایل هستند و مثلاً او را همه‌چیزدان می‌پندارند. هرچند در متون بودایی کهن نقل قولهای صریحی از بودا وجود دارد که وجود این صفت را در خویش انکار

کرده است.^{۱۵۷۹} متون پالی و مکتب مهاییانه ده صفت را برای بودا برشمرده‌اند که آن را در متون چینی به صورت 十號 نشان می‌دهند. این صفات عبارتند از: تناگته (آمده و گذشته)^{۱۵۸۰}، ارهت (دشمن‌شکن)، سَمیک‌سَمبودا^{۱۵۸۱} (کاملاً روشن شده)، ویدیا کرَنه سَمپَنه^{۱۵۸۲} (مطلقاً دانا)، سوگَته^{۱۵۸۳} (خوش رفته)، آنوترَه^{۱۵۸۴} (سبقت‌ناپذیر)، لوکَه‌وید^{۱۵۸۵} (جهان شناس)، پوروشَه دَمیه سارَثی^{۱۵۸۶} (رهبر آنان که رام شده‌اند)، ساستَه دوه مَنوشیانم^{۱۵۸۷} (استاد خدایان و مردمان) و بهگوت^{۱۵۸۸} (رستگار).

در کانون پالی بودا از این نظر از خدایان و مردمان برتر دانسته شده که بر خلاف ایشان از چرخه‌ی سمساره رهیده و بنابراین به مرتبه‌ای از وجود دست یافته است که حتا از مقام ایزدان نیز فراتر است. در متن «مَدوپیندیکَه» بودا به مثابه سرور قانون (دَمَه) توصیف شده،^{۱۵۸۹} لقبی که در سانسکریت «دَرَمَه‌سوامی» و در پالی «دَمَه سَمی» خوانده می‌شود. در همین متون او را «پشتوانه‌ی جاودانگی» (در پالی: دَمَه‌تَسَدَّتَه) نیز نامیده‌اند. در متن «واکالی‌سوته» از بودا نقل شده که او خویشتن را با آیین (دَمَه) همذات و یکسان می‌انگاشته است و می‌گوید هرکس دمه را ببیند،^{۱۵۹۰} او را دیده است. در اینجا واکالی که سالخورده و بیمار است، از بودا تقاضا

¹⁵⁷⁹ Warder, 2000: 132–133; Kalupahana, 1992: 43.

¹⁵⁸⁰ Anuradha Sutta, SN 44.2.

¹⁵⁸¹ samyak-saṃbuddha

¹⁵⁸² vidyā-caraṇa-saṃpanna

¹⁵⁸³ sugata

¹⁵⁸⁴ anuttara

¹⁵⁸⁵ loka-vid

¹⁵⁸⁶ puruṣa-damya-sārathi

¹⁵⁸⁷ śāsta deva-manuṣyāṇaṃ

¹⁵⁸⁸ bhagavat

¹⁵⁸⁹ Madhupindika Sutta, MN 18.

¹⁵⁹⁰ Vakkali Sutta, SN 22.87.

می‌کند به نزدش برود تا پیش از مرگ یک بار دیگر او را ببیند. بودا به او چنین پاسخ می‌دهد: «بس کن واکالی، چرا می‌خواهی این تنِ تباه‌شونده را ببینی؟ هرکس دَمّه را ببیند مرا دیده است، هرکس مرا ببیند دمه را دیده است.»^{۱۵۹۱}

در عین حال، در منابع بودایی کهن و سنت تراواده بر انسانیت بودا تاکید شده و تا حدودی تلاش شده تا صفتهای فراطبیعی از او زدوده شود. با این وجود این به معنای خاکی و زمینی دانستن وی نیست، بلکه تنها برداشت ایزدگونه‌ای شبیه به مسیح‌گرایی را در موردش نفی می‌کند. بودا در همین متون وقتی در برابر این پرسش قرار می‌گیرد که انسان یا ایزد (دوه) است، پاسخ می‌دهد که ویژگیهای مربوط به هردوی این حالت‌های وجودی را از دست داده و از این رو بهتر است که بودا نامیده شود.^{۱۵۹۲}

صورت‌بندی مفهوم انسان کامل در کیش بودایی تنها بر مفهوم بودا مستقر نیست، بلکه سلسله مراتبی از انسان‌های روشن شده را شامل می‌شود که هریک به خاطر درجه‌ی دستیابی‌شان به حقیقت و موقعیت‌شان در برابر چنبر تناسخ جایگاهی ویژه و متمایز دارند. در سنت بودایی تراواده، بودا کسی است که بدون داشتن استاد و با تلاش و کوشش خود به روشن شدگی رسیده باشد. چنین کسی بعد از روشن شدگی، می‌تواند نقشی فعال یا منفعل را برگزیند. کسی که رسالت بازنمودن راز دَمّه به دیگران را بر عهده بگیرد، بیدار و هشیار (سَمیکسم‌بودا) خوانده می‌شود. آن کس که تنها به رهایی خویش بیندیشد و بعد از رسیدن به نیروانا مردمان را ترک گوید، «پراتیکه‌بودا» نام می‌گیرد. این بوداهایی که ماموریت یاری به دیگران و راهنمایی‌شان در راه

¹⁵⁹¹ Samyutta Nikaya, SN 22.87.

¹⁵⁹² Harvey, 1990: 28.

نیروانا را بر عهده می‌گیرند، با نوع دیگری از انسانهای عالی مرتبه ارتباط دارند که ارهت خوانده می‌شوند و ایشان خود شکلی تعالی یافته از پیروان آگاه شده‌ی پایگان پایتتر هستند.

کسی که از سه قید اول ذهن رها شده باشد، در زبان پالی «سوتپانه»^{۱۵۹۳}، در سانسکریت «سروتاپنه»^{۱۵۹۴}، در چینی «رولیو» (入流) در تبتی «ریون ژوگس» نامیده می‌شود. تمام این کلمه‌ها یعنی «کسی که به رود وارد شده است». این اصطلاح از آن رو باب شده که زبانزدی مشهور، راه هشت‌گانه را به رودی تشبیه کرده است. سه فریبی که این «رودگذر» از آن رهایی می‌یابد عبارتند از پایبندی به مفهوم خویشتن و «من»، تردید و دودلی، و مقید ماندن به آیینها و مناسک. همچنین انتظار می‌رود چنین کسی از شش نقص اخلاقی - رشک، حسد، ریا، فریب، بدگویی و سلطه‌جویی - بری باشد. چنین کسی قادر به انجام شش گناه نخواهد بود. او نمی‌تواند پدرش، مادرش، یا یک ارهت را به قتل برساند، نمی‌تواند به یکی از تناسخ‌های بودا زخمی وارد کند، در حدی که منجر به خونریزی شود، و نمی‌تواند کسی جز بودا را به عنوان استاد و رهبر خویش انتخاب کند، یا در انجمن بوداییان انشعابی موفقیت‌آمیز را پدید آورد.

استادی به نام هسوان هوا، در شرحی که بر یکی از رساله‌های بودایی نوشته، «رودگذر» شدن را نخستین مرحله‌ی ارهت شدن دانسته و گفته این مقام موقعی به دست می‌آید که فرد بر هشتاد و هشت وهم و فریب ذهنی غلبه کند.^{۱۵۹۵} کسی که به این مرحله دست می‌یابد درکی شهودی و روشن از درمه پیدا می‌کند و با سه گوهر (بودا، انجمن سنگهه و درمه) پیوندی ناگسستنی پیدا می‌کند. چنین کسی از بند تناسخ رهایی

¹⁵⁹³ Sotāpanna

¹⁵⁹⁴ Srotāpanna

¹⁵⁹⁵ Hsuan Hua, 2002: 77-78.

نمی‌یابد، اما در کالبد موجودات نگون‌بختی مثل جانوران و دیوهای دوزخی زاده نمی‌شوند. کسی که به این مرتبه برسد، دست بالا بعد از هفت تناسخ دیگر به نیروانا دست خواهد یافت.

کسی که در مسیر رسیدن به نیروانا به یاری بوداهای یاریگر نیاز داشته باشد، «آرَهَت» (अर्हत) نامیده می‌شود.^{۱۵۹۶} بودا برای مقام ارهت دوازده ویژگی را بر شمرده^{۱۵۹۷} که عبارتند از: رنج، ایمان، خوشی، نشاط، آرامش، شادی، تمرکز، واقع‌بینی (یتابُهوَتَنانه دَسَنه)، توهم‌زدایی از زندگی روزانه (نیبیدا)، فراغت از دغدغهی خاطر (ویراگه)، رهایی، آگاهی از نابودی زنگارهای روح (آسَوَه‌کاپِنانه).

ارهت در سانسکریت را می‌توان همچون پیشوایی دینی یا انسانی مقدس در نظر گرفت که خویش را وقف دستیابی به نیروانا کرده است. این مفهوم را در متون پالی به صورت «آرَهنت» می‌بینیم. در زبان چینی این مفهوم «آلوئوهان» (阿羅漢) و در ژاپنی با همان نگارش (阿羅漢) «آرکن» خوانده می‌شود. در چینی امروز، معمولاً این کلمه را به صورت «لوئوهان» (羅漢) خلاصه می‌کنند. در ترجمه‌های قدیمی متون پالی، آن را به «آن ارجمند» برگردانده‌اند.^{۱۵۹۸} مبنای این ترجمه آن است که این کلمه از ریشه‌ی «آرَهه» به معنای ارجمند و شریف گرفته شده که با کلمه‌ی آریایی نیز هم‌تبار است.

در میان نویسندگان معاصر، ریچارد گمبریچ^{۱۵۹۹} برداشتی نو به دست داده و ترجمه‌ی سنتی را بی‌اعتبار دانسته است. پژوهشهای او نشان داده که در آیین جاین پراکریت هم این کلمه به صورت «آریه‌ته» و «آرَهته»

¹⁵⁹⁶ Udana, 1994, volume I: 94.

¹⁵⁹⁷ SN, 12.23.

¹⁵⁹⁸ Rhys Davids and Stede, 1921–25: 77.

¹⁵⁹⁹ Richard Gombrich

وجود داشته است،^{۱۶۰۰} و در بافت این دین، «دشمن شکن» و «چیره گر بر هم‌آورد» معنی می‌داده است.^{۱۶۰۱} در این معنی، این کلمه از دو بخش «آری» و «هَن» تشکیل شده که بخش دوم آن در زبانهای هندی و ایرانی باستان مشترک است و «درهم شکستن و نابود کردن» معنی می‌دهد. اگر چنین باشد، این کلمه کمابیش با لقب دینی «جین» با همین معنی مترادف محسوب می‌شود. برداشت او با این گواه تقویت می‌شود که تبتی‌ها بر خلاف مردم چین و ژاپن خود این کلمه را با شکل سانسکریت‌اش وام نگرفتند، و در مقابل مضمون آن را به زبان خود ترجمه کرده‌اند. در زبان ایشان ارهت را «دُگرَه‌بُکومپَه»^{۱۶۰۲} می‌نامند، که «نابود کننده‌ی دشمن رنج‌آور» معنی می‌دهد.^{۱۶۰۳}

احتمالا شکلی بسیار کهن از این کلمه به صورت «آرَهَتَه» در زبان هندی باستان وجود داشته است، چون آن را در ریگ‌ودا نیز می‌بینیم. همچنین یکی از کهنترین و رایج‌ترین نمازهای جایی، یعنی «نَموکارَه مَتْرَه» (णमोकार मंत्र) - یعنی مانتره‌ی نمازگذار - با این عبارت شروع می‌شود که «نَمو آریهَتَتانم» (णमो अरिहंताणं) یعنی «نماز می‌گزارم بر ارهت».^{۱۶۰۴} بنابراین بودا این کلیدواژه را از سنت دینی پیش از خود وامگیری کرده است.

در مکتبهای قدیمی بودایی، مانند مهاسامگهیگه، ارهت‌ها در برابر بودا و بودیستوه قرار گرفته‌اند و به خاطر این که امکان اشتباه و خطا در کردارشان وجود دارد، فروپایه‌تر دانسته شده‌اند.^{۱۶۰۵} در سنت مهاییانه به

¹⁶⁰⁰ Gombrich, 2009: 57-8.

¹⁶⁰¹ Mitra, 1877: 10(658).

¹⁶⁰² dgra bcom pa

¹⁶⁰³ Cozort, 1998: 259.

¹⁶⁰⁴ Jaina, 1993.

¹⁶⁰⁵ Baruah, 2008: 48.

جای ارهت‌ها بر نقش تعیین کننده و راهنمایی‌های بودیست‌وَه‌ها تاکید می‌شود. در این مکتب رسیدن به روشن شدگی مترادف است با دستیابی به خردی کامل و بی‌نقص، که همچون استعدادی فراگیر و ذاتی در همه وجود دارد و تنها در جلوه‌ی مطلق و کاملش با نام بودا خوانده می‌شود. چنین خردی تنها با دوری گزیدن از لذت‌جویی ممکن می‌شود. از این رو دیدگاه یاد شده زهدگرا و ریاضت‌طلب است.

در کایتیکاس چنین می‌نماید که رقابتی میان هواداران این دو گروه وجود داشته، اما باز هم موضع‌گیری مشابهی را می‌بینیم. یعنی می‌خوانیم که بودیست‌وَه‌ها از ارهت‌ها برتر هستند، چون بر خلاف ایشان امکان نادانی و لغزش در موردشان وجود ندارد.^{۱۶۰۶} در دو مکتب کهنسال سرواستی‌واده و کَسِیه‌پیه هم قضیه به همین شکل است، یعنی ارهت‌ها به خاطر خطاپذیری‌شان از بودیست‌وَه‌ها تقدس کمتری دارند.^{۱۶۰۷}

در مکتب تراواده این کلمه معنای قدیمی خود را از دست داده و به صورت برچسبی عمومی برای تمام روشن شدگان، از جمله بودا، به کار گرفته می‌شود. ارهت بعد از دستیابی به نیروانا همچنان زنده می‌ماند و پنج توده در وجودش باقی می‌مانند و به کارکرد خود ادامه می‌دهند. اما از آنجا که ارهت از قید وجود رهیده و بر این پنج توده غلبه کرده، دیگر توسط فشار آنها به این سو و آن سو رانده نمی‌شود. برای او، این پنج توده تنها اندامهایی زیستی هستند که زیر نظرش به کارکرد خود ادامه می‌دهند. تا زمانی که مرگ فرا رسد. در این حالت پنج توده نیز از میان می‌روند و قلاب شدن روح ارهت به بدنی تازه به این ترتیب منتفی می‌شود. تمام این حرفها به هیچ عنوان بدان معنا نیست که تصویری احترام‌آمیز و تقدسی چشمگیر به ارهت‌ها منسوب نمی‌شده است. به ویژه در شاخه‌ی چینی دین بودا، ارهت‌ها بسیار مورد احترام هستند و به خصوص

¹⁶⁰⁶ Sree Padma and Barber, 2008: 44.

¹⁶⁰⁷ Warder, 2000: 277.

برای ارتقای اخلاقی جهان مادی مسئول شناخته می‌شوند. به همین دلیل هم در سنت چینی سیاهه‌هایی از شانزده ارهت، هجده ارهت، و پانصد ارهت داریم که به مقدسان ادیان دیگر شباهت دارند.^{۱۶۰۸} احترام به ارهت‌ها به خصوص در هنر بودایی به روشنی دیده می‌شود و بخش مهمی از بازنمایی‌های قدیسان دینی در واقع بزرگداشت ارهت‌هاست. در میان هنرمندان چینی نخستین کسی که نقاشی‌هایی را از این ارهت‌ها به دست داد، گوان‌شی بود که در سال ۸۹۱ م. تصویرهای خویش را در معبد شنگ‌یین در منطقه‌ی چان‌تانگ (هان‌زوی امروزی) خلق کرد.^{۱۶۰۹}

در منابع بودایی نوعی رده‌بندی و سنخ‌شناسی درباره‌ی ارهت‌ها وجود دارد که شکلی ملایم‌تر و غیرانتزاعی‌تر از انگاره‌ی انسان آرمانی را به دست می‌دهد. در متون پالی، آنندَه می‌گوید که چهار کس را می‌شناسد که توانسته‌اند با ریاضت به نیروانا برسند و مقام ارهتی را دریابند: نخست، کسی که با تکیه بر آرامش، بینش را می‌پرورد (سَمَتَه پوَبَنگَم ویسَنَم)؛ دوم، کسی که ابتدا از بینش آغاز می‌کند و بعد به آرامش دست می‌یابد (ویسَنّا پوَبَنگَم سَمَتَهَم)؛ سوم، کسی که مرحله به مرحله به بینش و آرامش برسد (سَمَتَه ویسَنَم یوگه‌ندَهَم)؛ و چهارم، کسی که ذهنش به خاطر رویارویی با دَمّه برانگیخته شود و به دنبال آن از رنج رهایی یابد (دَمّه اوَهچّه ویگَهیتَم مانَسَم هوتی).

در کل این سه نوع روشن شده را زیر عنوان عمومی ارهت گنجانده‌اند: نخست: سمیکسم‌بودا یا سَمَسَم‌بودا: که همان مفهوم معمول از بوداست، کسی است که راه حقیقت را با تلاش شخصی‌اش دریافته باشد و آن را به دیگران نیز نشان دهد. دوم: پچّک‌بودا: کسی که با تلاش شخصی به روشن شدگی رسیده

¹⁶⁰⁸ Leidy, 2009: 196.

¹⁶⁰⁹ Bush and Shih, 1985: 314.

باشد، اما توانایی راهنمایی دیگران را به سوی آن نداشته باشد. و سوم: سوکّه بودا: کسی که به طور مستقیم یا غیرمستقیم راه رسیدن به روشن شدگی را از سمسّم بودا فرا بگیرد.

کسانی که هنوز کامل به روشن شدگی دست نیافته‌اند، ولی از خشم و کین و آز رهایی یافته‌اند، بعد از مرگ به چرخه‌ی بازمرد باز نمی‌گردند، و به همین دلیل هم آناگامی (بازنگشته) خوانده می‌شوند. ایشان به جهانی مینویی شبیه به بهشت منتقل می‌شوند و در آنجا به روشن شدگی راستین دست می‌یابند. آناگامی کسی است که پنج زنجیر نخست مقید کننده‌ی ذهن را درگسسته باشد و به این ترتیب در سومین گام از چهار قدم منتهی به روشن شدگی قرار گرفته باشد. به همین دلیل هم آناگامی‌ها بعد از مرگ بار دیگر در قالب بدنی نو باز زاییده نمی‌شوند. بلکه پس از مرگ به بهشت پاکیزگان وارد می‌شوند، و آنجا می‌مانند تا به پایه‌ی ارهت دست یابند. پنج زنجیری که ایشان از آن رهایی یافته‌اند عبارتند از: باور به خویشتن (سکّایه‌دیتّهی^{۱۶۱۰})، تردید و دودلی (دیچیکیچّا^{۱۶۱۱})، پایبندی به مناسک و آیین‌ها (سیلَبّته پَراماسَه^{۱۶۱۲})، هوسرانی (کامَه‌راگَه^{۱۶۱۳}) و اراده‌ی بیمار (بیپاده^{۱۶۱۴}).

¹⁶¹⁰ Sakkāya-ditṭhi

¹⁶¹¹ Vicikicchā

¹⁶¹² Sīlabbata-parāmāsa

¹⁶¹³ Kāma-rāga

¹⁶¹⁴ Byāpāda

پنج قید دیگر هست که اناگامی از آن رهایی نیافته است. اینها عبارتند از: میل به راحتی مادی (روپه‌راگه^{۱۶۱۵})، میل به آسودگی معنوی (آروپه‌راگه^{۱۶۱۶})، غرور (مانه^{۱۶۱۷})، بی‌قراری (اوددهجه^{۱۶۱۸}) و نادانی (آویجآ^{۱۶۱۹}).

اهمیت ارهت‌ها تنها به مقام پیشتانزانی که به مقام بودایی نزدیک شده‌اند، محدود نمی‌شود. این پایگاه با مفاهیمی انتزاعی و فلسفی نیز پیوند خورده که در فهم چگونگی انکار من به سبک بودایی روشنگر تواند بود. در متون پالی ارهت را به صورت مترادف و جانشینی برای کلمه‌ی «تثاگته» (तथागत) می‌بینیم که خودانگاره‌ی بودا را نشان می‌دهد. یعنی وقتی بودا می‌خواهد در سخنی به خود اشاره کند، با این کلمه خود را توصیف می‌کند. این کلمه از دو بخش «تثا» (همچنان، بنابراین) و «گته» ساخته شده که بخش دومش به شکلی تناقض‌آمیز هم آمدن و هم رفتن را می‌رساند. یعنی در بخش دوم کلمه هم عنصر «گته» به معنای «رفته» دیده می‌شود که حالت گذشته‌ی مفعولی از ریشه‌ی «گم» است، و هم «آگته» از همین ریشه که «آمده» معنی می‌دهد. ترجمه‌ی زمخت این عبارت می‌شود «آمده (یا رفته) به آنچه اینسان هست».

تثاته (तथात्ता) در سانسکریت به معنای «همان، چنین» به کار گرفته می‌شود و به وضعیت موجود هستی، یعنی به شکل هنجار و عادی هستنده‌ها ارجاع می‌دهد. برابر نهادهای آن در چینی «چن جو» (眞如)، در ژاپنی «شین نیو» (眞如)، در کره‌ای «جین یئو» (진여) و در تبتی «دبژین نیید» است. از نظر مفهومی، آن را با کلیدواژه‌ی درماتا در سانسکریت بودایی هم‌تا شمرده‌اند که پدیدار بودن چیزها را نشان می‌دهد. در متون

¹⁶¹⁵ Rūpa-rāga

¹⁶¹⁶ Arūpa-rāga

¹⁶¹⁷ Māna

¹⁶¹⁸ Uddhacca

¹⁶¹⁹ Avijjā

قدیمی، تثاته همچون عنصری وابسته به نیروانا در نظر گرفته شده است. این مفهوم به ویژه در آیین ذن اهمیت دارد و به درک شهودی و ناگهانی چیزها در شکل حقیقی‌شان اشاره می‌کند. چیزهایی ساده و پیش پا افتاده مانند روشن شدن چهره‌ی کسی در اثر لبخند، یا وزیدن باد بر علفزار. به این ترتیب درک مستقیم طبیعت پیرامون و اتصال سراسر من و جهان جان‌مایه‌ی تجربه‌ی خرد بودایی قلمداد می‌شود و با این کلمه توصیف می‌گردد.

دلالت کلمه‌ی تتاگته از آنجا بر می‌خیزد که تتا در سانسکریت، دقیقاً شبیه به اوستایی، معنای «چنین» را می‌رساند و به همین دلیل هم در متون بودایی برای اشاره به وضعیت هنجار و روزمره‌ی هستی به کار گرفته می‌شده است. این کلمه بارها در کنار «یَثا بهوتَه» آمده که «چنین بودن» یا «اینسان بودگی» هستی را نشان می‌دهد. یکی از توصیف‌های ارهت‌ها و بوداها در پالی، «یَثا بهوتَه نانه دَسَنَه» است، یعنی ایشان کسانی هستند که «هستی را آنسان که هست می‌بینند و می‌دانند».

در بافت بودایی این معنا با روشن شدگی پیوند خورده است. به همین دلیل هم این کلمه را در معنای «کسی که فراسوی رفتن و آمدن است» یا «کسی که آمدنش و رفتنش همسان است» فهم کرده‌اند و این نشانه‌ی کسی دانسته شده که از چرخه‌ی تناسخ رهیده باشد.^{۱۶۲۰} تتاگته را در چینی «رولائی» (如来)، در ژاپنی «نیورائی» (如来)، در کره‌ای «یئورای» (여래) می‌نامند. ثبت تبتی (ཏི་བཞིན་གཤམས་པ་) و مغولی (ᠠᠨᠢᠣᠷᠠᠢ) این کلمه معمولاً «رولای» خوانده می‌شود.

¹⁶²⁰ Nyanatiloka, 1980.

در متون پالی بودا با به کار گرفتن این کلمه قصد داشته کنده شدن خود از وضعیت انسانی را نشان دهد. به همین دلیل هم در جایی ثناگته را با تعبیر «اوٲمه پوريسو» توصيف کرده، که يعنی کسی که به مرتبه‌ای والاتر از هستی دست یافته است.^{۱۶۲۱} در متون پالی اشاره‌های دیگری هم هست که نشان می‌دهد این کلمه به وضعیتی جدا و فارغ از موقعیت انسانی دلالت می‌کند و دست یافتن بودا به وجودی آسمانی و مینویی را نشان می‌دهد.^{۱۶۲۲} عروج مینویی ثناگته از آن روست که دارنده‌ی این برچسب از مرحله‌ی تعلق خاطر به چیزهای مادی و مقید ماندن در وجود رهایی یافته و بنابراین به مرتبه‌ی عزل نظر از همه چیز دست یافته است. به همین دلیل هم می‌گویند ثناگته نام‌ناپذیر و نامفهوم است. یعنی نمی‌توان با کلمات او را توصیف کرد و انگیزه یا قالب حاکم بر کردارهایش را دریافت.

چنین می‌نماید که ارهت و بودا در این حالت از دسترس خدایان نیز خارج شوند. چون در متنی بودایی می‌خوانیم که ایزدی به نام سَریپوتا می‌گوید که افکار گوتمه سیدارتا، که ثناگته است، حتا برای او نیز قابل‌ردگیری نیست.^{۱۶۲۳} در جای دیگری، باز وقتی سَریپوتا و بودا سرگرم گفتگو با هم هستند، بحثشان اینجا می‌کشد که آیا فهم آرا و اندیشه‌های یک ارهت بعد از مرگش ممکن است یا نه، و در نهایت به این نتیجه می‌رسند که حتا در زمان حیات وی نیز نمی‌توان به درون ذهن وی پی برد.^{۱۶۲۴} اینها همه بدان معناست که زبان روزانه و هنجارین ما برای توصیف آنچه که به ارهت مربوط می‌شود نارساست و نمی‌تواند موقعیت و هستی وی را حتا پیش از دست یافتن به نیروانا صورتبندی کند.^{۱۶۲۵}

¹⁶²¹ Harvey, 1995: 227.

¹⁶²² Harvey, 1990: 28.

¹⁶²³ Bodhi, 2005: 416-417.

¹⁶²⁴ Harvey, 1995: 235.

¹⁶²⁵ Anderson, 1990, 226.

در رساله‌ی «آگی وچه‌گوته سوته» که به مجموعه‌ی «سه سبد» تعلق دارد، یک مرتاض به نام وچه‌گوته پرسشهایی را برای بودا طرح می‌کند. یکی از آنها چنین است که ارهت بعد از مرگ به کجا می‌رود و به چه موقعیتی دست می‌یابد. بودا به جای پاسخ پرسش دیگری طرح می‌کند و می‌پرسد که آتش پس از خاموش شدن به کدام سو می‌رود؟ وچی اعتراض می‌کند که این مثال ربطی به پرسش او ندارد. چون آتش به خاطر وجود سوخت است که می‌سوزد و بعد از پایان یافتن سوخت وجود خود را از دست می‌دهد. بودا هم در مقام پاسخ می‌گوید که وضع ارهت هم دقیقاً به همین آتش می‌ماند. چون بعد از مرگ او تمام پیوندها و اتصالهایی را که با موجودات و هستنده‌ها داشته از دست می‌دهد و بنابراین هیچ نشانی برای توصیف یا فهم وی باقی نمی‌ماند.^{۱۶۲۶}

موضع بودا در اینجا لادری است، اما دلیل آن نادانی خودش نیست، که توضیح‌ناپذیر بودن موضوع سبب اصلی‌ست. نقل این گفتگو از رساله‌ی یاد شده می‌تواند روشن‌گر باشد. وقتی وچه‌گوته درباره‌ی چگونگی دوباره پدیدار شدنِ راهب بعد از رهایی یافتنش از فریب پرسش کرد، بودا به او گفت:

- «ای وچه، دوباره پدیدار شدن در اینجا کاربردی ندارد.

- استاد گوتمه، در این حالت او دوباره پدیدار نمی‌شود.

- ای وچه، دوباره پدیدار نشدن در اینجا کاربرد ندارد.

- پس هم پدیدار می‌شود و هم نمی‌شود.

- ... کاربرد ندارد.

¹⁶²⁶ Anderson, 1990: 225.

- پس نه پدیدار می‌شود و نه پدیدار نمی‌شود.

- ... کاربرد ندارد.

برای مردم عادی، «من» نظامی است که بر مبنای مقید بودن به هستی استوار شده است. اسکنده‌ها بر این اساس من را به جهان قلاب می‌کنند. اما برای کسی که از فریب رها شده باشد، این قید و زنجیر فرو می‌پاشد. این استعاره که «او رفته و دیگر تعین‌پذیر نیست» (अत्थेङ्गत्तो سو ने पम्मं अति) هم برای رهایی بعد از مرگ، و هم برای رهایی در زندگی کاربرد دارد. در اگی‌وجه‌گوتیه‌سوته همین تعبیر برای اشاره به بودا به کار گرفته شده و بعد از آن تصریح شده که منظور آن است که وی توانسته بر پنج توده غلبه کند و از قیدهای وجود رهایی یابد.^{۱۶۲۷}

بحث بر سر ماهیت بودا و تلاش برای آشتی دادنِ تاکیده‌های آغازین بودا درباره‌ی پرهیز از بت‌سازی از او و گرایش به تبدیل او به یک ایزد مردمی، در نهایت به صورت‌بندی مفهوم «سه جلوه‌ی بودا» منتهی شد. این مفهوم را در سانسکریت تریکایه،^{۱۶۲۸} در چینی سان‌شن (三身)، در ژاپنی «سان‌جین»، و در تبتی «سکو گسوم» (སྐུ་གསལ་མཚན) می‌نامند که یعنی «سه پیکره». این باور در قرن چهارم میلادی به شکل کنونی صورت‌بندی شد و بودا را صاحب سه کالبد دانست: «کالبد مخلوق» (نیرمانه‌کایه^{۱۶۲۹}) که به زمان و مکان محدود است، «کالبد شادمانی متقابل» (سمبهوگه‌کایه^{۱۶۳۰}) که به شکل پیکره‌ای نورانی نمود می‌یابد، و «درمه‌کایه» (धर्म काय) یا «دمه کایه» در پالی که حقیقت و سرشت بودا را نمایش می‌دهد و هیچ حد و مرز و نهایی ندارد. بر اساس دیدگاه

¹⁶²⁷ Wynne, 2007: 95.

¹⁶²⁸ Trikāya

¹⁶²⁹ nirmānakāya

¹⁶³⁰ saṃbhogakāya

آنویوگا، آنچه که اتصال و پیوستگی میان این سه سویه را ممکن می‌سازد، «جریان ذهن» (چیتّه‌سَنَتانه)^{۱۶۳۱} است.

آیین تبتی و جره‌یانه به وجود پیکر چهارمی برای بودا قایل است که سَوَه‌بَهَوِیکَه‌کایَه^{۱۶۳۲} (به تبتی «نگو بو نیید کُی سکو»^{۱۶۳۳}): རོ་ཁྱེད་ཀྱི་སྐུ་ نامیده می‌شود. این کلمه را می‌توان به «پیکر ذاتی» ترجمه کرد و معنای آن در واقع آن است که سه پیکر پیشین از هم تفکیک ناپذیرند و در یک بستر یگانه با هم در آمیخته‌اند. در آموزه‌های گلوگ، این کلمه به معنای یکی از دو جلوه‌ی درمه‌کایه به کار گرفته می‌شود. کلیدواژه‌ی مهم در این پیکر چهارم بودا، سَوَه‌بَوَه است که کمابیش معنای ذات را می‌رساند و دقیقاً همان موضوعی است که بودا در مقابلش جبهه‌گیری کرده است. از این رو این مفهوم در بافت دین بودایی موقعیتی تناقض‌آمیز دارد. اگر به وجود ذاتی برای بودا باور داشته باشیم، باید آن را طبق گفتارهای خود بودا، مانند همه‌ی موجودات دیگر امری مشروط و نسبی و وابسته به چیزهای دیگر در نظر بگیریم. اما سوه‌بوه به صورت وجودی نامشروط و مستقل تعریف شده، باید هم چنین باشد، چرا که اتصال میان سه پیکره‌ی دیگر بودا باید از مجرای آن ممکن گردد.

از سوی دیگر واژگونه‌ی این استدلال هم راست است. طبیعت، که با سوه‌بوه مترادف است، وجودی دارد که از درون خودش سرچشمه می‌گیرد و نیاز به مکملی ندارد. به همین دلیل عدم آن نمی‌تواند تحقق یابد، چون مکمل وجود محض عدم است و عدم بنا به تعریف موجود نیست. بحثهایی که در برخی از متون

¹⁶³¹ citta santana

¹⁶³² Svabhavikakaya

¹⁶³³ ngo bo nyid kyi sku

بودایی درباره‌ی این پیکر چهارم بودا و ذات یا طبیعت وی انجام گرفته، تا حدودی این مضمون را به مفهوم واجب‌الوجود یا علت‌العلل در حکمت اسلامی شبیه می‌سازد، هرچند آن را پیش‌فرض نمی‌گیرد و برعکس همچون قضیه‌ای ناسازگون از نظر منطقی طرح‌اش می‌کند. این بحثها به این نتیجه منتهی می‌شوند که سَوَهَوَیْگَه‌کَایَه یا پیکر ذاتی بودا در برابر جَنَانَه‌کَایَه یا «پیکر خردمندی» وی قرار می‌گیرد و دو جنبه‌ی راستین بودا را بر می‌سازد.

آنچه که در منابع عمومی بودایی مورد تاکید است، سه جلوه‌ی بودا در قالب سه پیکره است و چهارمی بیشتر در آیین لامایی محدود مانده است. هرچند هاریبهدرا^{۱۶۳۴} معتقد است که یکی از متون سنتی بودایی به نام «ایسمایه لَمکارَه»^{۱۶۳۵} چهارمین پیکر بودا را نیز توصیف کرده است. اما توافق عمومی در میان صاحب‌نظران بودایی بر سه پیکر استقرار یافته است. بوداییان معتقدند که هر سه نمود بودا حقیقتی یکسان را با روشی مشابه آموزش می‌دهند، اما آموزه‌هایشان به سطوح متفاوتی از مخاطبان تعلق دارد و پیچیدگی‌هایی ناهم‌تراز را داراست. در مکتب سرزمین پاک، نیرمنه‌کایه را کالبد مادی و ملموس بودا می‌دانند، و سمه‌وگه‌کایه را بدنی می‌دانند که دریافت‌کننده‌ی خوشی و لذت است و همان است که ده سوگند را به جا می‌آورد و به بودیستوه بدل می‌شود. منجوسری و وجره‌ستوا نمونه‌هایی از این کالبد هستند. درمه‌کایه به خصوص در مکتبهای رازورز و عارفانه مانند شین‌گون- ماهیتی رمزی دارد و با وِیروکانه بودا همسان دانسته می‌شود.

بین سه جلوه‌ی بودا، درمه‌کایه از همه مهمتر است و بهتر ماهیت فرارونده‌ی بودا را نشان می‌دهد. بودا به دلیل پیوندی که با مفهوم درمه‌کایه دارد، نامیرا و جاویدان است. به همین دلیل است که در «سوتره‌ی

¹⁶³⁴ Haribhadra (Seng-ge Bzang-po)

¹⁶³⁵ Abhisamayalamkara, chapter 8.

نیلوفر» می‌خوانیم که بودا می‌گوید او همیشه موجودات را به سوی رهایی رهبری کرده و همواره هم در آینده چنین خواهد کرد. درمه‌کایه به این ترتیب جنبه‌ی نامیرا و جاودانی بوداست، و به خاطر موقعیت مرکزی بودا در هستی، رکن وجودشناختی جهان محسوب می‌شود.

در کانون پالی می‌خوانیم که بودا (تثاگته) پیکر حقیقت (دمه‌کایه)، یعنی تجسدِ راستی است. لقب دیگری که در این متن به بودا داده شده، درمه‌بهوته است، یعنی کسی که به حقیقت تبدیل شده، یا با حقیقت یگانه شده است. مفهوم درمه‌کایه را تبتی‌ها «چوس سکو»^{۱۶۳۶} می‌نامند. این کلمه از دو بخش «چوس» و «سکو» تشکیل شده که به ترتیب یعنی پدیدار «درمه‌ی سانسکریت» و «ریخت، شکل و قالب». در ترجمه‌های انگلیسی این کلمه را به «پیکر غایی» (ultimate body)^{۱۶۳۷} یا «پیکر بوداگونه‌ی حقیقت» (Buddha-body of Reality)^{۱۶۳۸} ترجمه کرده‌اند.

ایده‌ی درمه‌کایه احتمالا برای نخستین بار در متن «تکمیل بینش در هشت هزار بیت» (آشته‌سَاهَسْرِیکا پرَجَناپارَمِیتا)^{۱۶۳۹} مطرح شده که احتمالا در قرن نخست پ.م به رشته‌ی تحریر در آمده است.^{۱۶۴۰} احتمالا مبنای این رساله، متنی کهنتر بوده به نام «رَتَنه‌گوَنه‌سَمِچِیه گاتا»^{۱۶۴۱} که به خاطر عبارت گاتا که نام سرودهای اوستایی هم هست، گویی در سنتی هندوایرانی تدوین شده باشد. این گاتای بودایی شکلی منظوم دارد و انگار از زبانی دیگر به سانسکریت برگردانده شده است، چون عناصری از زبانی متفاوت با سانسکریت در آن دیده

¹⁶³⁶ chos sku

¹⁶³⁷ Thondup and Talbott, 1996, 2002: 48.

¹⁶³⁸ Padmasambhava, 2006: 452.

¹⁶³⁹ Aṣṭasāhasrikā prajñā-pāramitā

¹⁶⁴⁰ Mäll, 2005: 96.

¹⁶⁴¹ Ratnaguṇasaṃcaya Gāthā

می‌شود. حدس من آن است که این متن در اصل به یکی از زبانهای ایران شرقی تدوین شده و از آنجا به منابع بعدی بودایی راه یافته است. «تکمیل بینش در هشت هزار بیت» تا قرن دوم میلادی به چینی ترجمه شده، بنابراین این حدس که گاتای یاد شده به قرون سوم تا اول پ.م مربوط باشد، معقول می‌نماید و در این زمان احتمالاً دیگر زبان اوستایی در ایران شرقی زنده نبوده است. اما چنین می‌نماید که کلیدواژه‌های دینی آن همچنان در زبانهای رایج در سغد و گنداره وجود داشته و از آنجا به این متن بودایی راه یافته است.

مضمون این متن نیز نشان می‌دهد که از یک دستگاه فکری متفاوت وامگیری شده است. امروز این نظریه در میان پژوهشگران هوادارانی یافته که یکی از فرقه‌های درون مکتب مهاسامگهیته^{۱۶۴۲} (महासांघिक) که کهنترین دبستان بودایی شمال هند است، خاستگاه این آرا بوده است. بر اساس این نظریه، پیروان فرقه‌ی چیتیکه در این مکتب، که در منطقه‌ی آندهره^{۱۶۴۳} در نزدیکی رود کرشنه^{۱۶۴۴} می‌زیستند، نخستین تدوین کنندگان این آرا بوده‌اند.^{۱۶۴۵}

سیر وامگیری‌ها و مسیر تحول مفهوم درمه‌کایه امروز به طور کامل قابل‌بازسازی نیست. اما در این حد می‌دانیم که حوزه‌های گوناگون فرهنگ بودایی تفسیرهای خاص خویش از آن را به دست داده‌اند. در آموزه‌های دزونگ، درمه‌کایه نشانگر جنبه‌ای از سرشت بوداست که از هر نوع خویش‌بودگی فارغ است و او را به موجودی تشخص‌ناپذیر بدل می‌سازد. در این حالت نیمانه‌کایه عبارت از قابلیت‌ها و توانایی‌های بودا که از خودآگاهی و هشیاری‌اش نسبت به وجود داشتنِ خودش بر می‌خیزد، و سمبهوگه‌کایه هم شفافیت و

¹⁶⁴² Mahāsāṃghika

¹⁶⁴³ Āndhra

¹⁶⁴⁴ Kṛṣṇa

¹⁶⁴⁵ Guang Xing, 2004: 66.

شناختِ نهفته در ذات بوداست.^{۱۶۴۶} این تفسیر به برداشت مکتب مَهامودرّه شباهت دارد که می‌گوید وقتی راه راستی پیموده شد و فرد به روشن شدگی دست یافت، در می‌یابد که ذهنش از هر آنچه که تا آن هنگام مهم می‌دانست و مایه‌ی هویتش می‌شد، خالی شده است. این حالت همان درمه‌کایه است. ذهنی که به این ترتیب تهی شده، با این وجود از نوری سرشار و شناختی چشمگیر سیراب است و این توانایی نوظهور را در آن سمبھوکه‌کایه می‌خوانند. نیرمانه‌کایه جنبه‌ی دیگری از چنین ذهنی است که فعال است و به تاثیر بر موجودات دیگر منتهی می‌شود.^{۱۶۴۷}

در عرفان بودایی، بودیستوه‌ها بعد از دستیابی به روشن شدگی از پوشیدن خرّقه‌ی نیروانا و ورود به قلمرو رهایی از کرمه چشم‌پوشی می‌کنند. چون اگر به آن حالت وارد شوند، امکان یاری رساندن به زندگان دیگر را از دست می‌دهند. ایشان به جای آن، همچون نیرویی نامرئی و روح‌واره در جهان باقی می‌مانند و ذهن مردمان را برای دستیابی به روشن شدگی و درک قانون حاکم بر زادمرد یاری می‌کنند. طبق دیدگاه استادان تبتی، وجهی از بودیستوه که با گذر از مرتبه‌ی نیروانا به تهیا و بی‌اثری می‌رسد، درمه‌کایه، و آن سویه‌ای که در هستی باقی می‌ماند و سرچشمه‌ی تاثیر نیک می‌شود نیرمانه‌کایه است.

یکی از مفسران تبتی به نام «جامگون کونگ‌ترول»^{۱۶۴۸} در قرن نوزدهم نقل قولی از لوجونگ^{۱۶۴۹} را در پیوند با همین مفاهیم شرح کرده است. نقل قول آن است که «تا وقتی چهار پیکر (کایه) همچون سردرگمی دریافت شوند، به حمایتِ سونیاته دسترسی نتوان یافت». تفسیر او از این جمله آن است که در جریان مراقبه

¹⁶⁴⁶ Ray, 2001: 315.

¹⁶⁴⁷ Ray, 2001: 284-285.

¹⁶⁴⁸ Jamgon Kongtrul

¹⁶⁴⁹ Lojong

بر ذات بودا (بوداچیته)، تا وقتی که افکار و خیالها می‌آیند و می‌گذرند، اما فرد به آنها چسبندگی ندارد، این تهی بودن و موهوم نمودن خیالها، درمه‌کایه است. شفافیت و روشنی این خیالها، سمبهوگه‌کایه است. نیرمانه‌کایه نشانه‌ی ظهور همزمان آن تهیا و این روشنی است، و سوبهسیکه‌کایه تفکیک ناپذیر بودن این دو و در آمیختگی‌شان را نشان می‌دهد.

کیش عامیانه‌ی بودایی نیز از ایده‌ی سه کالبد بودا بهره گرفته و چند مضمون را در خود پرورده است که یکی از آنها داکینی‌ها هستند. داکینی‌ها موجوداتی مینویی هستند که در باورهای عامیانه‌ی بودایی نقشی مهم ایفا می‌کنند و انواع گوناگون دارند. یکی از رده‌هایشان، درمه‌کایه داکینی است که تعبیر دیگری از همان سمت‌بهدری است که میدان ظهور تمام پدیدارهاست و به همین دلیل درمه‌داتو هم خوانده می‌شود. دیگری سمبهوگه‌کایه داکینی خوانده می‌شود و به همان ایزدان موسوم به ییدم اشاره می‌کند که در بودیسم تانتریک هنگام مراقبه نقش ایفا می‌کنند. رده‌ی سوم نیرمنه‌بودا داکینی نام دارد و زنانی را شامل می‌شود که استعدادها و توانایی‌های فراطبیعی دارند و ملازم و یار پیشوایان (گورو) هستند. ایشان را یوگینی نیز می‌نامند.

قبول سه ساحت متمایز برای انسان کامل (بودا)، پیامدهایی در صورت‌بندی مفهوم من به دنبال داشته است. دیدگاه کلاسیک بوداییان آن است که ساخت وجودی بودا بعد از دستیابی به نیروانا دستخوش دگردیسی عمیقی شد، و میان شکل ظاهری او (روپه‌کایه) و جنبه‌ی ذاتی و سرشتش (درمه‌کایه) تمایزی ایجاد شد. این شکاف خوردن میان سویه‌ی گیتیانه و مینویی از آن رو بود که پیروانش می‌بایست بتوانند با سویه‌ای مادی و عینی ارتباط برقرار کنند. همین تمایز و در عین حال پیوند میان سویه‌ی مادی و معنوی بودا بود که به سنت ساخت استوپا دامن زد و باعث شد بوداییان بخشهای بازمانده از بدن افراد روشن شده را مقدس قلمداد کنند. از دو شاخه‌ی اصلی کیش بودایی، مهاییانه بیشتر بر سویه‌ی متافیزیکی بودا تاکید کرده و او را موجودی می‌داند که به ساحتی نو و تعریف‌ناپذیر از وجود وارد شده که همان درمه‌کایه است. او در این سطح از

وجود ماهیتی جاویدان و نیرومند است که در همه جا حضور دارد. پیروان مهاییانه به خاطر تاکیدش بر سویی فرارونده و غیرمادی بودا با هواداران سایر جریانهای بودایی تفاوت دارند. در این مکتب درمه امری فراسوی زمان و مکان دانسته می‌شود و به این ترتیب درمه‌کایه نیز ماهیتی مشابه پیدا می‌کند. ایده‌ی تناگته‌گبه از همین جا پیدا شده و می‌گوید که طبیعت بودا یا درمه‌کایه، همان شخصِ گوتمه سیدرته، یعنی بودای تاریخی بوده است.

مفهوم درمه‌کایه یکی از عناصر بنیادین جهان‌بینی مهاییانه است. در این مکتب، درمه‌کایه عبارت است از وجه نمود نایافته و درک ناشدنی بودا (آچیتیه) که ذات بودا از دل آن زاده شده و بعد از دامن زدن به نمودها و پدیدارهای ملموس (درمه‌ها) بار دیگر در اندرون آن جذب شده و گم می‌گردد. در واقع بودا شکلی انسانی و نمودی خاص از درمه‌کایه است که نیرمانه‌کایه خوانده می‌شود. از آنجا که درمه‌کایه فراسوی پدیدارها و تقابلهای زبانی است، قابل توصیف و ادراک مستقیم نیست. به همین دلیل هم آن را برهنه و ناآراسته خوانده‌اند. هرچند درمه‌کایه ارجاع‌ناپذیر است و نمی‌توان در زبان صورتبندی‌اش کرد، اما سه کیفیت را به آن نسبت می‌دهند که عبارتند از پاکیزگی بزرگ، فهم بزرگ، و ذهن بزرگ.^{۱۶۵۰} مبرا پنداشتن درمه‌کایه از آرایه‌ها و افزوده‌های نمادین به بازنمایی بودا در سنت کهن بودایی باز می‌گردد که در آن خود بودا را به صورت تهیا و با فضایی خالی نمایش می‌داده‌اند.^{۱۶۵۱}

دو صفت برهنگی و آراستگی درمه‌کایه را در سانسکریت با کلیدواژه‌های دیگامبره (दिगंबर) و سمَنتَه‌بَه‌دره (समन्तभद्र) نشان می‌دهند. دیگامبره در ضمن نام یکی از دو فرقه‌ی مهم جایی هم هست و همان

¹⁶⁵⁰ Thondup and Talbott, 1996, 2002: 50.

¹⁶⁵¹ Huntington, 1990.

باوری است که برهنگی را صورتِ اصیل و درستِ هستی می‌داند و به همین دلیل پیروانش همواره لخت مادرزاد هستند و اعتقاد دارند آسمان و هستی پیراهنشان محسوب می‌شوند. به همین دلیل در نمادپردازی‌های بودایی، معمولاً درمه‌کایه را به صورت دو بودای زن و مرد برهنه نشان می‌دهند، در حالی که تنشان به رنگ آبی آسمانی است و در حالت کامه‌مودرا در آغوش هم فرو رفته‌اند.

چنان که گفتیم، استعاره‌ی باستانیِ روح به مثابه نور در دین بودایی نیز تداوم یافته است و به این ترتیب موازی با نورشناسی عرفانی‌ای که در تصوف ایرانی و مثلاً نزد شیخ نجم‌الدین کبری تکامل یافته، پیکربندی مشابهی از نورها و رنگها را در دین بودایی نیز می‌بینیم. به عنوان نمونه، سنتِ تبتی دزونگ‌چن، به پنج نور خالص باور دارد که نموده‌های ازلی و نامخلوقِ خرد دانسته می‌شوند. در میان این نورها، آن که آبی‌رنگ است، درمه‌کایه را نشان می‌دهد و با عنصرِ مه‌بُهوته پیوند دارد، که خود نمایانگر مکانِ مقدس (آکاشه^{۱۶۵۲}) است. مکان و فضا در میان این پنج نور و پنج عنصر، وضعیتی پیشینی و مقدماتی دارد و چهار عنصر دیگر از آن بر می‌خیزند و در نهایت بدان فرو کاسته می‌شوند.^{۱۶۵۳} شاید به این دلیل است که در نمادپردازی‌های مربوط به درمه‌کایه، آینه نقشی مرکزی ایفا می‌کند و معمولاً به عنوان نشانه‌ای برای نمایاندن مکان و فضا به کار گرفته می‌شود، که خود واسطه‌ی حضور درمه‌کایه است.^{۱۶۵۴}

حوزه‌ی فرهنگ چینی نیز در جریان گمانه‌زنی درباره‌ی ماهیت بودا مفاهیم خاص خود را پرورده است. در متن «مَهاپَری‌نیروانَه سوترَه»، می‌خوانیم که بودا خویشتن را «درمه‌داتوی^{۱۶۵۵} بی حد و مرز» می‌خواند.

¹⁶⁵² Ākāśa

¹⁶⁵³ Fremantle, 2001: 85-86.

¹⁶⁵⁴ Sawyer, 1998, 2004.

¹⁶⁵⁵ Dharmadhatu

در متن «تسوک چن»، درمه‌داتو به صورت «میدان تمام رخدادها» و «زمینه‌ی همه‌ی معناها و وقایع» تعریف شده است.^{۱۶۵۶} درمه‌داتو در این متن با مضمون‌هایی که شرحش گذشت نزدیکی دارد و ساحت یا قلمروی درمه را نشان می‌دهد که بودا در آن تجلی یافته است. این مفهوم در ضمن بر انسجام و «هم‌طعمی» (اکرَسَه^{۱۶۵۷}) چیزهای تحت فرمان چرخ آیین تاکید دارد. این کلیدواژه را تبتی‌ها «چوس کُی دَبیینگس»^{۱۶۵۸} و چینی‌ها (法界) می‌نامند. درمه‌داتو به سپهر حقیقت و قلمروی وجودی اشاره می‌کند که در آن چیزها-بدانسان-که هستند (تَثاتَه) به واسطه‌ی تهیا و گذار از وابستگی متقابل چیزها با هم، با ماهیت بودا به یگانگی می‌رسند.

مفهوم درمه‌داتو با تعبیر «خاستگاه وابسته» (پُرَتی تیه سَموت پاده: ^{۱۶۵۹}प्रतीत्यसमुत्पाद) نزدیکی دارد، که برای نخستین بار در «سوتره‌ی تاج گل» (اَوَتَمَسَکَه سوترَه) صورت‌بندی شده است. این مفهوم در مکتب چینی هوا-ین توسعه یافت. مفهوم درمه‌داتو را توشون (۶۶۸-۵۵۷ م.) پیشنهاد کرد، چیه‌ین (۶۶۸-۶۰۲ م.) آن را صورت‌بندی کرد و «فاتسانگ» (۷۱۲-۶۴۳ م.) آن را به صورت نظام‌مند در قالب آرای بودایی جای داد. در نهایت «چینگ کوان» (۸۳۸-۷۳۷ م.) و «گویی فنگ زونگ می» (۷۸۰-۸۴۱ م.) آن را تبلیغ کردند.^{۱۶۶۰}

در واژه‌نامه‌ی زایش نیلوفر، درمه‌داتو چنین تعریف شده است: «قلمروی پدیدار، هم‌گونی‌ای که در آن تهیا و سرچشمه‌ی وابسته‌ی چیزها به هم، قابل تفکیک نیست. طبیعت ذهن و پدیدار، در آنجا که فراسوی برخاستن، استقرار یافتن، یا فروکش کردن قرار داشته باشند».^{۱۶۶۱}

¹⁶⁵⁶ Mañjuśrīmitra., 2001.

¹⁶⁵⁷ ekarasa

¹⁶⁵⁸ chos kyi dbyings

¹⁶⁵⁹ pratityasamutpada

¹⁶⁶⁰ Kang-nam Oh, 2000: 280–281.

¹⁶⁶¹ Trimondi and Trimondi, 2003.

در این معنی، درمه‌داتو زمینه‌ی تحقق نیروانا و چارچوبی است که خلوص و پاکیزگی در آن ممکن می‌شود.^{۱۶۶۲}

یعنی این کلمه وضعیتی از ذهن را نشان می‌دهد که در حالت آرام و آسوده‌ی طبیعی‌اش قرار داشته باشد و فارغ از دوگانگی‌ها و ابهامهای زاده شده از آن به هستی بنگرد. درمه در ترکیب درمه‌داتو به جنبه‌ی استعلایی و توصیف‌ناپذیر هشیاری اشاره دارد که تعلیق درمه‌های معمول را نشان می‌دهد. درمه‌ها شبکه‌ای درهم پیوسته از تقابلهای معنایی و جفتهای متضاد معنایی هستند که در کنار یکدیگر معنا می‌یابند و تداوم دارند. درمه‌داتو به قلمرو کلی این عناصر وابسته به هم اشاره می‌کند. دمه‌کایه عبارت است از گذر از این تقابل‌ها، و دستیابی به وضعیتی اولیه و آغازین که این درمه‌ها تازه در دل آن شکل می‌گیرند. به این ترتیب همه‌ی این عناصر در هم ادغام می‌شوند و به یگانگی فراگیر بدل می‌گردند که احساسات و امیال را بی اعتبار می‌سازد.

اسکات متنی را ترجمه کرده که در آن ناگارجونه، درمه‌داتو را به کره‌ای توصیف می‌کند که در دل شیر پنهان شده و تنها بعد از تصفیه‌ی شیر و خالص شدن‌اش نمایان می‌گردد.^{۱۶۶۳} آنچه که باید برای دستیابی به این حالت تصفیه شود و از میان برود، عواطف و هیجاناتی است که همان دوگه‌ها یا توهم‌ها را بر می‌سازند. درمه‌داتو به همراه خرد آینه‌گون، خرد ادراک همسانی، خرد تمایز، و خرد همیشه کامیاب، یکی از پنج خرد بودایی محسوب می‌شود.

منظومه‌ای از مفاهیم که برای توصیف بودا یا انسان کامل به کار گرفته شده‌اند، سویه‌ها و وجوه گوناگونی از وجود وی را مورد اشاره قرار می‌دهند که برخی از آنها خواه ناخواه ماهیتی استعلایی و ذات‌گرایانه به خود می‌گیرد. چنان که دیدیم، نبرد بی امان برای مردود دانستن این ذات و موهوم انگاشتن «من» و عزل

¹⁶⁶² Scott, 1998.

¹⁶⁶³ Scott, 1998.

کردنش از مقام موجودی پاینده و خودمختار همچنان در تمام این نظریه‌ها مورد توجه بوده است. با این وجود به ویژه در آنجا که بحث به انسان کامل یا بودا می‌رسد، بار تقدس منسوب به او فشار می‌آورد و بازسازی متافیزیکی نوعی من فرارونده را رقم می‌زند. چنان که در «زند گاهان» نشان داده‌ام، به احتمال زیاد تلاش برای صورتبندی انسان کامل بود که زرتشت را برای نخستین بار به مفهوم خدای یکتا و یکسره نیک راهنمون شد. زرتشت در پی تاسیس دستگاه اخلاقی درونزادی بر محور «من» بود و از این رو در چارچوبی انسان-خدامدارانه، من را گرانگاه تقدس و تحول هستی قلمداد کرد و به این ترتیب موقعیتی هستی‌شناختی به وی بخشید که تا پیش از آن در انحصار ایزدان رنگارنگ باستانی بود. مفهوم خدای یگانه و وصفی که زرتشت از آن دارد، بازتابی روشن و نمایان از این انسان کامل فرشگردساز است.

در دین بودایی، چنین می‌نماید که مسیری واژگونه طی شده باشد. بودا برای تاسیس اخلاق منفی و عزلت‌گزینانه‌اش تمایل داشت تا مفهوم من را از میان بردارد و اهمیت هستی‌شناختی‌اش را انکار کند، و این را در زمینه‌ای فلسفی از مخالفت با ذات‌گرایی انجام داد. با این وجود مرده‌ریگ بازمانده از ادیان باستانی و خو گرفتن مردمان به مفهوم خداوند چندان نیرومند بود که بار دیگر بر انگاره‌ی خود بودا فرو ریخت و وی را در مقام انسان کامل دستاویز قرار داد تا بار دیگر مفهوم ذات و مرکز ایزدگونه‌ی تقدس احیا شود. زرتشت مسئله‌ای درونزاد را درباره‌ی اخلاق طرح کرد و دستاورد خویش را در قالب تصویری هستی‌شناختی و غایت‌انگارانه بر آسمان منعکس کرد و اهورامزدا را بر مبنای آن پدید آورد. بودا کوشید تا این اخلاق را از موقعیتهای بیرونی بیرون بکشد و من را به عنوان زاینده و آفریننده‌ی آن کنار بگذارد، اما همان تصویر آسمانی بار دیگر بر او منعکس شد و خودش را به مرتبه‌ی تناسخی از همان خدایان برگشید، که زمانی کمر به نابودی‌شان بسته بود.

خصلتِ من‌ستیزانه و ضد سوژه‌ی دین بودایی در میان پژوهشگران معاصر غربی هم مایه‌ی شگفتی و اعجاب بوده و هم تا حدودی مورد غفلت واقع شده است. در یک سو نظریه‌پردازانی قرار دارند که معتقدند کوشش پژوهشگران غربی برای یافتن مفهومی همتای آتمن (من) در منابع بودایی، به احتمال زیاد از ترجمه‌ی نادرست و سطحیِ کانون پالی به زبانهای فرنگی ناشی شده است. وکیوکه رهوکه^{۱۶۶۴} و پیتر هاروی چنین دیدگاهی دارند و معتقدند بودا تمام دمه‌ها را خالی از من قلمداد کرده بود و به این ترتیب حتا نیروانا را نیز بر محور من تعریف نمی‌کرد. بر این مبنا، در یک حالت من در وضعیت سیال و شکننده و گذرایش به صورت وهمی مبهم وجود دارد، و در حالتی دیگر، که نیروانا دست داده، تداوم و ثبات و سکونی حاصل می‌آید که خود به خود با شرایط حضور من ناسازگار است و آن را منتفی می‌سازد.^{۱۶۶۵}

در سوی دیگر، مفسرانی مانند تاناسیو بهیکو^{۱۶۶۶} و ناناویره ترا^{۱۶۶۷} قرار دارند که به عنوان نمایندگان سنت تراواده می‌گویند کلمه‌ی دمه در کانون پالی تنها برای اشاره به عناصر برساننده‌ی خودآگاهی و هوشیاری به کار گرفته شده و بنابراین همچون اجزای سازنده‌ی من اعتبار داشته است. از دید ایشان دوگانه‌ی معنایی خویش / بی‌خویشی که با قبول یا ردِ مفهوم من پیوند خورده، را نمی‌توان به توصیف نیبانه (نیروانا) تعمیم داد. بر مبنای تفسیر ایشان، کلمه‌ی نیبانه در برخی از بندهای کانون پالی^{۱۶۶۸} در اصل همچون حالتی و موضوعی در خودآگاهی مورد اشاره واقع شده است. به هر صورت حقیقت آن است که این دو دیدگاه به

¹⁶⁶⁴ Rahula, 1974: 59-64.

¹⁶⁶⁵ Harvey, 1995: 53.

¹⁶⁶⁶ Thanissaro Bhikkhu

¹⁶⁶⁷ Nanavira Thera

¹⁶⁶⁸ AN 9.36.

تفسیر امروزیان باز می‌گردد و در خودِ کانون پالی هیچ جا نمی‌بینیم بودا نیروانا را با من مربوط یا نامربوط دانسته باشد. چنین می‌نماید که بودا از اظهار نظر در این مورد پرهیز داشته و معتقد بوده هواداری از هریک از دو سر این جفت متضاد معنایی، به معنای درگیر شدن با خطایِ اصیل دانستن من است و بنابراین کلیتِ جمِ یاد شده را در قلمرو نیروانا معتبر نمی‌دانسته است.

در روایت‌های کهنتر پالی به روشنی می‌بینیم که نیروانا امری حادث است که بعد از فرو نشستن سه آتشِ آز و کین و نادانی آفریده می‌شود و پیش از آن به شکلی مکتوم وجود نداشته است.^{۱۶۶۹} سنت راست‌کیشِ یوگاچاره نیز همین برداشت را پذیرفته است.^{۱۶۷۰} متون کهن پالی^{۱۶۷۱} همچنین تک‌انگاری (اکتّه^{۱۶۷۲}) و چندانگاری (نانتّه^{۱۶۷۳}) را مردود دانسته و این دو را دو سرِ طیفی دانسته که راهِ میانه‌ی آن درست و پذیرفتنی است.^{۱۶۷۴}

صف‌آرایی در موافقت یا مخالفت با پذیرش مفهوم من در آیین بودا تنها به پژوهشگران غربی منحصر نیست و به تازگی این کشمکش به میان کاهنان بلندپایه‌ی بودایی در خاور دور نیز نشت کرده است. به تازگی جنبشی دینی در تایلند پدید آمده که با نام «جنبش دمّه‌کایّه» نامیده می‌شود و خود را زیرشاخه‌ای از تراواده معرفی می‌کند و همان مفهوم سه پیکره‌ی بودا و درمه‌کایه را دستمایه‌ی تفسیر خویش قرار می‌دهد. رهبران

¹⁶⁶⁹ Upadhyaya, 1998: 352.

¹⁶⁷⁰ Lusthaus, 2002, note 7 on page 154.

¹⁶⁷¹ SN, 2.77.

¹⁶⁷² ekatta

¹⁶⁷³ nānatta

¹⁶⁷⁴ Kalupahana, 1975: 88.

این جنبش بر این باورند که مفهوم نیروانا در اصل شکلی اصیل از من را نشان می‌دهد و با غیاب من هم‌تا نیست.

مراقبه‌ی بودایی در دیدگاه ایشان روشی است که طی آن من مانند کالبد بودا (دمه‌کایه) پاکیزه و فارغ از آلودگی می‌شود و همچون بدنی نورانی و بی‌نقص در اندرونِ فردِ مراقبه‌کننده تجلی می‌یابد. یکی از رهبران این جنبش که فرا راجیان‌ویسیت^{۱۶۷۵} نام دارد، می‌گوید که در منابع قدیمی بودایی غیابِ من و بی‌خویشی با مفاهیمی مانند رنج و ناپایداری پیوند دارد که نشانه‌ی آلودگی ذهن و پایبند بودنش در زندگی دنیوی است. از آنجا که نیروانا پایدار و فارغ از رنج است، باید آن را متضاد بی‌خویشی، و هم‌تای شکلی اصیل و ارجمند از من دانست.^{۱۶۷۶}

در مقابل این جنبش، سنتِ جنگل‌تای^{۱۶۷۷} قرار می‌گیرد که بر بی‌خویشی و فرا رفتن از دوقطبی‌هایی مانند حضور یا غیاب من تأکید دارد و مفهوم منِ فرارونده و جوهری را نو و وامگیری شده از غرب می‌داند. از دید ایشان تأکید بودا بر موقعیتی بودنِ مفهوم من اهمیتی کلیدی دارد و علیتی جبرگراست که پيله‌ای موهوم به نام من را گرداگرد خویش ترشح می‌کند. در این دیدگاه، چرخه‌ی مرگ و باززایش یا سمساره در نهایت با نیروانه یکی می‌شود و کسی که این را دریابد به رهروی «درنشسته» و «مستقر شده» (به سانسکریت یوگه‌نده^{۱۶۷۸} و به چینی زونگ‌جون^{۱۶۷۹}) تبدیل می‌شود. یکی از مشهورترین مترجمان و مبلغان بودایی در

¹⁶⁷⁵ Phra Rajyanvisith

¹⁶⁷⁶ Williams, 2009: 127-128.

¹⁶⁷⁷ Thai Forest Tradition

¹⁶⁷⁸ yuganaddha

¹⁶⁷⁹ zung-jug

غرب، یعنی تانیساریو بهیکو به این سنت تعلق دارد و از این رو بخش عمده‌ی نوشتارهای انگلیسی زبان درباره‌ی مفهوم آنته در این قالب صورتبندی شده است.

سخن هشتم: بازنمایی بودا

با توجه به این که بودا در مقام انسان کامل و مرکز تقدس کیش بودایی موقعیتی مرکزی را در نظام اندیشه‌ی این دین اشغال کرده است، مرور چگونگی بازنمایی بودا در آثار هنری و رمزگذاری پیکرش در متون گره‌گشا و سودمند تواند بود. گفتیم که کهنترین بازنمایی‌هایی که از شاکیامونی در هنر بودایی می‌بینیم، به قرن دوم میلادی مربوط می‌شود و این ششصد سال بعد از زمان بوداست.

غیاب تندیسها و نقاشی‌های بودا در آیین بودایی اولیه را ناشی از پابندی پیروان قدیمی به آموزه‌ی بت‌شکنانه‌ی بودا، و پرهیز از تقدیس وی دانسته‌اند.^{۱۶۸۰} دوره‌ی آغازین هنر بودایی را، که تا قرن اول میلادی دوام آورد، دوره‌ی شمال‌شکنانه^{۱۶۸۱} می‌دانند. چون در این دوران در هنر دینی بودایی به دقت از بازنمایی پیکر بودا پرهیز می‌شده است. مبنای این تابو بودنِ تن بودا، نقل قولی از «دیگه نیکایه»^{۱۶۸۲} است که در آن بودا از پیروانش می‌خواهد تا پس از مرگش تصویری از بدنش نسازند. از این رو در هنر قدیمی بودایی، برای پرهیز از بت شدنِ بودا، برای نمایش وی تنها به بازنمودنِ تهیا بسنده می‌کردند. به این ترتیب که یک رد پا، یا صندلی‌ای خالی، یا اسبی بی‌سوار یا حتا یک چتر گشوده علامت وی دانسته می‌شد، بی آن که بدن خودش

¹⁶⁸⁰ Krishnan, 2009: 51.

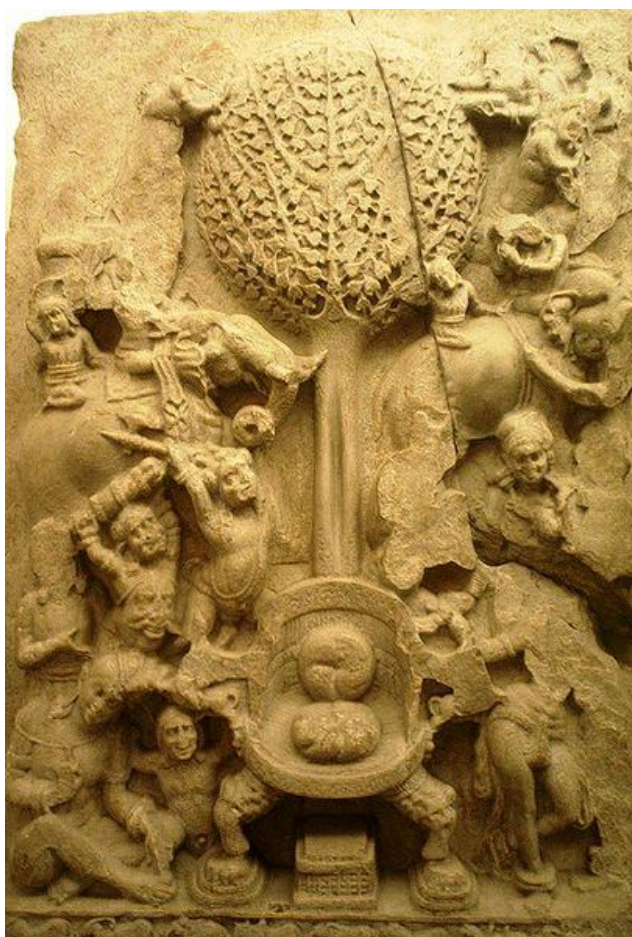
¹⁶⁸¹ aniconic

¹⁶⁸² Digha Nikaya

را نمایش دهند. بعدتر، به تدریج ساخت تندیسهایی نمادین برای نشان دادن او در قندهار و ماتوره رواج یافت.^{۱۶۸۳} واپسین بقایای این هنر شمایل‌شکنانه را در هنر مکتب امرواتی^{۱۶۸۴} در جنوب هند می‌بینیم. یک دیوارنگاره که به قرن دوم م. تعلق دارد، مارا را در حال حمله به بودایی نشان می‌دهد که به شکل نمادین در قالب یک اورنگ خالی بازنموده شده است.



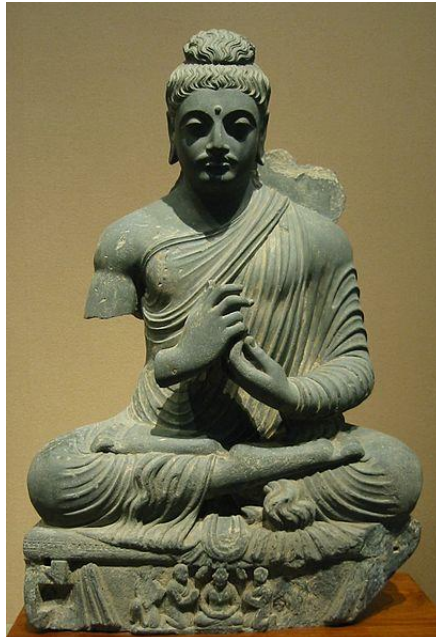
بازنمایی بودا در شکل ردپا با نقش چرخ هزار پره (قندهار، قرن ۱ م.)



حمله‌ی مارا به بودا (قرن دوم م.)

¹⁶⁸³ Krishnan, 2009: 51.

¹⁶⁸⁴ Amaravati



بودای ایستاده از مَتورَه در شمال هند (قرن پنجم م.)

بودای ایستاده و نشسته از قندهار (قرن 1-2 م.)

این که چرا و چگونه تابوی بازنمایی تن بودا شکسته شد و ساختن تندیسِ او در میان بوداییان باب شد، موضوع حدس و گمان پژوهشگران زیادی بوده است. یکی از پیشگامان در این مورد، آلفرد فوشه^{۱۶۸۵} (۱۸۶۵-۱۹۵۲ م.) است که معتقد بود این امر زیر تاثیر فرهنگ یونانیِ مهاجمان مقدونی در دولت هندی- بلخی انجام پذیرفته است. این نویسنده‌ی فرانسوی نخستین کسی است که در غرب کتابی در معرفی هنر بودایی افغانستان نوشته و بنابراین برای مدتها سخنش در میان پژوهشگران اروپایی حجت تلقی می‌شده است. از دید فوشه، سنت قدیمی هنر بودایی شمایل‌شکنانه بوده، و این رسم تنها بعد از حاکم شدن یونانیان بر بخشهایی از سرزمینهای بودایی در ایران شرقی دستخوش بازبینی قرار گرفته است. او عبارت «هنر بودایی-»

¹⁶⁸⁵ Alfred A. Foucher

یونانی^{۱۶۸۶} را جعل کرد و نخستین تندیسهای بودا در قندهار را نماینده‌ی این هنر دانست.^{۱۶۸۷} از دید او این هنر در قرن نخست پ.م به کمال رسیده بود و بودای ایستاده را که طبق هنر کلاسیک یونانی پرداخته شده بود، در مرکز تصویرپردازی خود داشت.^{۱۶۸۸}

در اواسط قرن بیستم، بعد از کشف ردپای بازرگانان رومی در غرب هند، این نظریه قوت گرفت که بازنمایی بودا زیر تاثیر هنر رومی، و نه یونانی آغاز شده است. اما انباشت داده‌های تازه‌تر نشان می‌دهد که غربی پنداشتنِ خاستگاه هنر بودایی ریشه در تعصب اروپامدارانه‌ی پژوهشگران غربی داشته و با شواهد تاریخی پشتیبانی نمی‌شود. کشفیات تازه در شهرهای باستانی آسیای میانه، به ویژه آی خانوم نشان داده که آنچه هنر یونانی خوانده می‌شده، سبک هنری محلی رایج در سغد و خوارزم و هرات بوده و ارتباطی با یونانیان نداشته است. من در کتاب «داریوش دادگر» برخی از شواهد در محلی و بومی بودن سبک‌های هنری برخاسته از تمدن هخامنشی و بی‌ارتباط بودن‌شان با یونانیان را نشان داده‌ام، و شرح داده‌ام که بازنمایی بدن انسان و اهمیت یافتن شکلی تازه از زیبایی‌شناسی، چگونه در هژمونی سیاسی هخامنشیان و آرا و ادیان تازه‌ی پدید آمده در دوران زمامداری ایشان ریشه داشته است. هنر رایج در استانهای هخامنشی هرات و گنداره و هند نیز بی‌شک بخشی از این شبکه‌ی فرهنگی بوده‌اند و دلیلی ندارد زیبایی‌شناسی و فنون تکامل یافته در این منطقه را بومی ندانیم. به خصوص باید به یاد داشت که همه‌ی مردم این منطقه بودایی نبوده‌اند و بازنمایی بدن انسان در ادیان دیگر و به خصوص در سنت درباری هخامنشیان رواجی تمام داشته است. بنابراین تعمیم

¹⁶⁸⁶ Greco-Buddhist art

¹⁶⁸⁷ Foucher, 1922, 1951.

¹⁶⁸⁸ Marshall. 1960: 101.

سلیقه‌ی هنری از دینی به دینی در درون یک سستی بومی معقول‌تر می‌رسد تا وامگیری آن از فرهنگی مهاجم و خشن و بیگانه که اصولاً درباره‌ی تاثیرگذاری فرهنگی‌اش جای چون و چرای فراوان هست.

آثار هنری منطقه‌ی هرات و سغد و خوارزم، که گهواره‌ی هنر بوداییِ مورد نظر فوشه است، از قرون هفتم و ششم پ.م آغاز می‌شود و سبکی از هنر را در بر می‌گیرد که با بازنمایی بدنِ کامل انسان، پرداختن به ترکیب نقشهای جانوری و گیاهی، و تاکید بر جانوران و موجودات تخیلی مشخص می‌شود. این سبک از طرفی زیر تاثیر هنر سکایی است و از طرف دیگر ادامه‌ی مستقیم فرهنگ مجموعه‌ی مرو-بلخ (BMAC)¹⁶⁸⁹ به شمار می‌رود. بعد از ورود سپاهیان مقدونی به این منطقه هنر یاد شده جز وامگیری از برخی از نمادهای دینی یونانیان و به ویژه بازنمایی هراکلس تغییر دیگری نپذیرفت و یونانی شمردنِ هنر کوشانی و بوداییِ بعدی، تنها ناشی از نادیده انگاشتن هنر غنی و پیشینه‌دار این منطقه است.

نادرست و سطحی بودنِ برداشت فوشه، در همان ابتدای مطرح شدن‌اش، در نوشتارهای آناندا کنتیش کوماراسوامی¹⁶⁹⁰ (به تامیلی: ஆனந்த குமாரசுவாமி) (۱۸۷۷-۱۹۴۷ م.) به خوبی نشان داده شده است. این فیلسوف و مورخ هنر که در شناساندن سبکهای هنری هندی به غربیان و رمزگشایی از آن آثار تاثیرگذار زیادی از خود به جا گذاشته، به درستی تاکید کرده که هنر بودایی از ابتدا تا انتها بومی منطقه بوده و از سبکهای هنری یونانی یا رومی تاثیری نپذیرفته است. در دورانی که کوماراسوامی آرای سطحی فوشه را

¹⁶⁸⁹ Bachtria-Margiana Archeological Complex

¹⁶⁹⁰ Ananda Kentish Coomaraswamy

نقد می‌کرد، آثار چشمگیر هنر آی خانوم و بلخ هنوز کشف نشده بود. از این رو برداشت او به دانسته‌هایش از هنر هندی محدود می‌شد. از دید او، هنر بودایی از دل هنر هندو برخاسته بود.^{۱۶۹۱}

اگر کل داده‌های به دست آمده را فارغ از تعصب یونان‌مدارانه‌ی اروپاییان مورد توجه قرار دهیم، در می‌یابیم که یک سبک هنری بومی و پیشرفته‌تر نسبت به دولتشهرهای کوچک شمال هند از دیرباز در منطقه‌ی ایران شرقی وجود داشته و نسبت به هنر هندویی هم قدیمی‌تر و هم پیچیده‌تر است. داده‌های موجود به روشنی توسعه یافتن این سبک هنری به درون دین بودایی را نشان می‌دهد. یعنی کافی است سیر تحول آثار هنری را در مجموعه‌ی استانهای ایران شرقی (خوارزم، مرو، سغد، بلخ و هرات) واریسی کنیم تا دریابیم که همین سبک هنری ریشه‌دار و درونزاد است که به تدریج با رواج یافتن دین بودایی در این منطقه به خدمت این منش نو در آمده و بازنمایی بدن بودا را به شکل رایج و آشنای امروزی رقم زده است.

در سالهای اخیر در مورد اصل شمایل‌شکنانه بودن هنر بودایی آغازین تردیدهایی به وجود آمده است. مهمترین نویسنده‌ای که به این تردیدها دامن زده، سوزان هانتینگتون است که به همراه شوهرش جان هانتینگتون در بررسی پر دامنه و گسترده‌ای نشان داده که از همان ابتدا رد پای بازنمایی بودا و پرستش وی در هنر بودایی دیده می‌شود.^{۱۶۹۲} او بر این نکته به درستی تاکید کرده که اشاره و حکم شمایل‌شکنانه در سراسر سنت بودایی تنها به یک نقل قول محدود می‌شود و آن هم تنها در یکی از فرقه‌های بودایی جدی گرفته شده است. هانتینگتون شماری از تندیسهای یافت شده از دوران شمایل‌شکنانه را به بودا مربوط می‌داند و اصولاً گذار دوران شمایل‌شکنانه به عصر بت‌سازی را تخیلی و برساخته‌ی مورخانی مانند فوشه می‌داند. او به همین

¹⁶⁹¹ Coomaraswamy, 2007.

¹⁶⁹² Huntington, 1990: 401-408.

ترتیب این گذار را با شکاف میان فرقه‌ی تراواده و مهاییانه بی‌ارتباط می‌بیند. چندین پژوهنده‌ی معاصر آرای هانتینگتون را نقد کرده‌اند و سخنانش را نادرست دانسته‌اند.

تا جایی که به چشم من نمایان رسید، به راستی گذاری در هنر بودایی انجام پذیرفته است. چرا که تندیسهای منفرد بودا را پیش از قرن نخست میلادی نمی‌بینیم. همزمانی این ماجرا با شکاف میان تراواده و مهاییانه هم به صورت چشمگیر و قابل تامل است. هرکس که به قدر کافی در معبد‌های چینی و هندی بودایی گردش کرده باشد، می‌داند که حتا امروز هم هنر مهاییانه با شمار زیاد تندیسهای مجلل‌اش، از سنت هنری متفاوتی پیروی می‌کند و با معبد‌های تراواده که تنها یک تندیس بزرگ بودا را در مرکزشان دارند، متفاوت هستند.

هرچند بودا در دوران زندگی خویش در برابر تبدیل شدن به موجودی مقدس مقاومت نشان داده بود و بر سویی‌ی انسانی و میرای خویش تاکید کرده بود، اما از همان دوران روندی برای مقدس پنداشتن و خدا دانستن‌اش شروع شده بود. در حدی که متون پالی به ۳۲ نشانه‌ی اصلی و هشتاد نشانه‌ی کوچک را برای کسی که به بودا شدگی می‌رسد، برشمرده‌اند. این نشانه‌ها لزوماً فیزیکی نیستند، اما به صورت علایمی بدنی توصیف شده‌اند. یکی از آنها اوشنیشَه است، یعنی برجستگی‌ای تاج مانند که بر سر قرار دارد. موه‌های فردار به هم پیچیده، دستانی بلند که تا زانو می‌رسند، و انگشتانی دراز و باریک نمادهای دیگر بدن بودا هستند. نمادهای دیگر عبارتند از نقش چرخ هشت‌پر بر کف پا، پوشانده شدن کل آلت نرینه با پوست اطرافش، و داشتن چهل دندان.

در این میان عبارت «دستان درازی که تا زانو برسد»، بلافاصله سخن هرودوت درباره‌ی اردشیر درازدست را به یاد می‌آورد که می‌گفت چنین صفتی داشته است. اوشنیشَه (उष्णीष) هم در اصل برجستگی گویمانندی است که بر سر بودا قرار گرفته و به زائیده‌ای تاج‌مانند تشبیه شده، اما به روشنی معلوم است که

موی بوداست که به صورت گویی جمع شده و بر بالای سرش بسته شده است. این شکل از آرایش سر در میان برخی از اشراف پارتی و بعدتر به ویژه بین شاهان ساسانی رایج بوده و گویی که به این ترتیب بر سر پدید می‌آمده معمولا با پارچه‌ای توری بسته می‌شده و نماد فره کیانی دانسته می‌شده است.

منابع بودایی آن صفتِ فرعیِ پنجاه و سوم بودا دانسته‌اند و همچون برجستگی‌ای در جمجمه‌ی بودا در نظرش گرفته‌اند. صفت فرعی هشتادم بودا آن است که برجستگی بالای سرش به تاجی از گل می‌ماند. اما به احتمال زیاد این همان نمودِ مادیِ فره اهورایی است که در ایران زمین رواج داشته و در دوران ساسانی نمودی سیاسی نیز یافته است. کلمه‌ی اوشنیشه در سانسکریت به معنای دستار است و کهنترین بازنمایی‌های بازمانده از بودا که این نشانه را در خود دارند، به قرن نخست میلادی و کمی پیش از ظهور ساسانیان مربوط می‌شوند و اوشنیشه را درست مانند مویی بسته شده بر سر نشان می‌دهند. این بازنمایی‌های اولیه به استان هخامنشی گنداره، یعنی شرق افغانستان امروزمین مربوط می‌شود. این کلمه احتمالا بعدها در زمینه‌ی هندی و چینی که با مفهوم فره و آرایش موی ایرانیان آشنا نبودند، به زائیده‌ای در جمجمه بدل گشته باشد. در منابع بودایی در این مورد تاکید شده که همه قادر به تشخیص این ویژگیهای بودا نبوده‌اند، از این رو صفات یاد شده باید خصلتی نمادین یا معنوی داشته باشند.





سرِ بودا از هَدا در افغانستان سکه‌های اردشیر بابکان و دیوارنگاره‌ی او با نماد فره بر سرش در سمت چپ

در کانون پالی از سی و دو نشانه‌ی مردان بزرگ سخن به میان آمده است و این مبنای بازنمایی بودا در هنر دینی بودایی است.^{۱۶۹۳} فرض بر آن بود که تمام مردان بلندآوازه و برجسته، یعنی بوداها و شاهان بزرگ (چکره‌ورّتین) این نشانه‌ها را دارند.^{۱۶۹۴} این نشانه‌ها را «مَهاپوروشَه لکشانه»^{۱۶۹۵} می‌نامیدند.^{۱۶۹۶} این علایم بر مبنای دو تا از منابع^{۱۶۹۷} اصلی کانون پالی عبارتند از:^{۱۶۹۸}

۱. پاهای هم‌تراز

۲. نقش چرخ هزار پره بر روی پا

¹⁶⁹³ Shaw, 2006: 114.

¹⁶⁹⁴ Krishnan, 2009: 125.

¹⁶⁹⁵ mahāpuruṣa lakṣaṇa

¹⁶⁹⁶ Krishnan, 2009: 125.

¹⁶⁹⁷ Lakkhaṇa Sutta, DN 30; Majjhima Nikāya, MN 91.

¹⁶⁹⁸ Epstein, 2003: 200.

۳. انگشتان دراز و باریک
۴. دستان و پاهای نرم و انعطاف‌پذیر
۵. انگشتان دست و پای پره‌دار
۶. پاشنه‌ی پای بزرگ
۷. کف پای قوس‌دار
۸. رانهای شبیه به پای گوزن نر سلطنتی
۹. دستانی که انتهایشان به زانو برسد
۱۰. اندامهای نرینه‌ی برجسته و نمایان
۱۱. اندازه و نیروی برابر در دو دست
۱۲. تیره بودن ریشه‌های تمام موها
۱۳. زیبایی و فر بودن موی تن
۱۴. طلایی بودن رنگ پوست
۱۵. هاله‌ای نورانی که تا سه متر پیرامون فرد را روشن سازد
۱۶. پوست نرم و صاف
۱۷. انحنای کامل و زیبای کف دست و پا، شانه و سر

۱۸. پر بودن بخشهای زیر حفره‌ی زیربغل

۱۹. تن شبیه شیر

۲۰. بدن راست و افراشته

۲۱. کتفهای درشت و گرد

۲۲. داشتن چهل دندان

۲۳. دندانهای سپید، چسبیده به هم و مرتب

۲۴. چهار دندان نیش سپید رنگ

۲۵. آرواره‌ای همچون شیر

۲۶. آب دهانی که مزه‌ی همه‌ی خوراکیها را بهتر سازد

۲۷. زبانی دراز و قوی

۲۸. صدایی عمیق و لرزاننده

۲۹. چشمان آبی تیره

۳۰. مژگان بلند مثل چشم گاو درباری

۳۱. «اورنا»ی فرداری که از میان دو ابرو نور بتاباند

۳۲. برجستگی گوشتی تاج مانند در بالای سر

در مکتب مهاییانه فرض بر آن است که این ۳۲ علامت به همراه هشتاد نشانه‌ی فرعی دیگر، به راستی در کالبد شادخوار بودا (سمبهوگه‌کایه) وجود داشته‌اند.^{۱۶۹۹} کهنترین تندیسهای بودا در شهر قندهار ساخته شده‌اند و این مربوط به زمانی می‌شود که آیین بودا تا دل ایران شرقی هجرت کرده بود و در افغانستان امروزی پایگاهی نیرومند یافته بود. در این هنر آغازین، همواره بودا و سایر بودیستوه‌ها را با سبیل نشان می‌دادند.

در یکی از رساله‌های کانون پالی^{۱۷۰۰} از زبان بودا به چگونگی ترک زندگی درباری و پیوستن‌اش به راهبان جوئیای حقیقت اشاره شده است. این بند مشهور احتمالاً در بازنمایی وی نقش مهمی ایفا کرده باشد:

«پس، در زمانی بعدتر، وقتی هنوز جوان بودم، جوانی سیاه مو و آمیخته با دعای سزاوار جوانان در نخستین مرحله‌ی عمرشان، و در حالی که والدینم، بی‌اراده می‌گریستند و اشک از چشمانشان بر گونه‌هایشان روان بود، مو و ریشم را تراشیدم، ردای اخراپی بر تن کردم و از زندگی خانگی به بی‌سر و سامانی گذر کردم.

»

بر خلاف انتظار، مکتب مهاییانه در این شکل‌گیری سنت بازنمایی هنری بودا نقشی ایفا نکرده است. متون اولیه‌ی مهاییانه مانند «میتیره‌سیمه‌ناده سوتره»^{۱۷۰۱} اگر اصولاً اشاره‌ای به ساخت تندیس بودا داشته باشد، این اشاره منفی است.^{۱۷۰۲} در یکی از سوتره‌ها می‌خوانیم که هشتاد نشانه تنها شکلی جزئی‌تر و نیامیخته از همان ۳۲ علامت محسوب می‌شوند.^{۱۷۰۳} برخی از پژوهندگان معاصر اعتقاد دارند که این هشتاد نشانه نیز

¹⁶⁹⁹ Sangharakshita, 2004: 295.

¹⁷⁰⁰ Ariyapariyesana Sutta

¹⁷⁰¹ Maitreyasimhanāda Sūtra

¹⁷⁰² Schopen, 2005: 138.

¹⁷⁰³ Abhidharma Mahāvibhāṣa Śāstra

خیلی زود در دل دین بودایی پدید آمدند، اما به ویژه در مکتب سرواستیواده^{۱۷۰۴} بود که مورد تاکید قرار گرفتند و محوریت پیدا کردند.^{۱۷۰۵}

هشتاد نشانه‌ی فرعی بودا عبارتند از:^{۱۷۰۶}

۱. داشتن انگشتان دست و پای زیبا
۲. داشتن انگشتان دست و پای متناسب
۳. داشتن انگشتان دست و پای لوله‌ای شکل
۴. صورتی بودن ناخنهای انگشتان دست و پا
۵. ناخنهای انگشتان دست و پا کمی در انتها به بالا برگشته باشند
۶. ناخنهای انگشتان دست و پا مدور و هموار باشند و کناره‌هایشان صاف باشد
۷. مچ دست و پای مدور و بی‌گره و دندان‌ه
۸. برابر بودن اندازه‌ی دو پا
۹. زیبایی در راه رفتن، همچون حرکت شاه فیله‌ها
۱۰. وقار در گام برداشتن مانند شاه شیرها

¹⁷⁰⁴ Sarvāstivāda

¹⁷⁰⁵ Guang Xing, 2004: 32-33.

¹⁷⁰⁶ Guang Xing, 2004: 32.

۱۱. زیباییِ قدم برداشتن، مانند پادشاه قوها
۱۲. راه رفتنی شاهوار، مانند گاو ماده‌ی سلطنتی
۱۳. پیشرو بودنِ پای راست هنگام راه رفتن
۱۴. فقدان پینه و برجستگی بر زانوان
۱۵. کردار بزرگ‌منشانه و موقر
۱۶. ناف بی‌زایده و فاقد برجستگی
۱۷. شکم عمیق و ژرف
۱۸. خالها و نشانه‌هایی در جهت ساعتگرد روی شکم
۱۹. رانهای گرد مانند میوه‌ی موز
۲۰. دو بازو همچون تنه‌ی فیل
۲۱. پوستی با نازکی و کلفتی درست و متناسب
۲۲. بی‌چین و چروک بودنِ پوست
۲۳. بدنی بی‌لکه و فاقد خال گوشتی یا گوشت اضافه
۲۴. در پایین و بالای بدن هیچ نقصی نباشد
۲۵. کاملاً پاکیزه بودنِ تن از آلودگی‌ها

۲۶. فقدان آرنج دست راست!

۲۷. بینی برجسته

۲۸. بینی متناسب

۲۹. لب پایین و بالای هم اندازه و صورتی رنگ

۳۰. دندانهای بی نقص و بی لکه

۳۱. دندانهای بلند و درخشان مثل صدف صیقل خورده

۳۲. دندانهای راست و بی لبه ناهموار

۳۳. پنج اندام حسی بی نقص

۳۴. چهار دندان نیش مدور و بلورین

۳۵. چهره‌ی زیبا و کشیده

۳۶. گونه‌های زیبا و درخشان

۳۷. خطوط عمیق بر کف دست

۳۸. خطوط طولانی بر کف دست

۳۹. خطوط راست بر کف دست

۴۰. خطوط کف دست رنگی صورتی و مایل به سرخ داشته باشند

۴۱. هاله‌ای از نور تا فاصله‌ی دو متری از تن بیرون بتراود

۴۲. گونه‌ی مدور و نرم

۴۳. پلکهای متناسب

۴۴. چهار عصب چشم بی نقص

۴۵. انتهای موهای تن خمیدگی یا پیچ خوردگی نداشته باشند

۴۶. زبان گرد و مدور

۴۷. زبان نرم و صورتی رنگ

۴۸. گوشهای بلند، همچون گلبرگهای نیلوفر

۴۹. سوراخ گوش گرد و زیبا

۵۰. رباطها و پی‌ها بیرون زده نباشند

۵۱. پی‌ها و رباطها در ژرفای بافتها فرو رفته باشند

۵۲. فرق سر همچون تاج

۵۳. پیشانی با عرض و طول متناسب

۵۴. پیشانی گرد و زیبا

۵۵. ابروان خمیده همچون کمان

۵۶. موی ابروان صاف

۵۷. موی ابروان مرتب و خوابیده بر پوست

۵۸. ابروان بلند

۵۹. ابروانی که تا انتهای خارجی چشم ادامه یابند

۶۰. پوستی یکسره زیبا در همه‌ی بدن

۶۱. نشانه‌های بخت خوب در سراسر تن

۶۲. بدنی همواره درخشان

۶۳. بدنی همواره سرزنده مانند گل نیلوفر

۶۴. بدنی که به شکلی غیرعادی نسبت به لامسه حساسیت داشته باشد

۶۵. بوی تن شبیه به چوب صندل

۶۶. موهای بدن هم‌اندازه و متناسب باشند

۶۷. موهای تن کم و نرم باشند

۶۸. نفس همواره خوب باشد

۶۹. لبخندی زیبا و همیشگی بر لبان

۷۰. بوی دهان شبیه به گل نیلوفر باشد

۷۱. رنگ مویی مانند سایه‌ی تیره

۷۲. موهای بسیار معطر

۷۳. موهای با بوی نیلوفر سپید

۷۴. فرفری بودن مو

۷۵. موها خاکستری نشوند

۷۶. موهای نرم و نیک

۷۷. موها در هم گره نخورند و در هم نییچند

۷۸. پیچ و تاب موها بلند بسیار باشد

۷۹. فرق سر طوری باشد که انگار تاج گلی بر آن نهاده باشند

۸۰. یک تفسیر نارایج هم وجود دارد که می‌گویند بودا در واقع تاس بوده و چنین ترجمه‌ای را از

برخی از بندهای متون پالی درست می‌داند. این برداشت امروز هوادار چندانی ندارد و با هنر بودایی هم سازگار نیست.

موجود بوداگونه‌ی دیگری که نسخه‌ای متفاوت از انسان کامل محسوب می‌شود و در هنر مهاییانه

اهمیت فراوان دارد، بودیستوه است. بودیستوها به اشکال گوناگون تصویر شده‌اند، و به خصوص از این نظر

که برخی از آنها زن هستند، تصویری از انسان کامل مادینه در دین بودایی را نیز به دست می‌دهند. در متون

«کمال خرد» درباره‌ی بودیساتوه‌دوی^{۱۷۰۷} می‌خوانیم که او بودیستوه‌یی مادینه و همتای ایزدبانویی نیکوکار است. تاره و بودیساتوه‌دوی هردو مادر تمام بودایان دانسته می‌شوند، با این فرض که همه‌ی بوداها از دل بانوانی خردمندی زاده شده‌اند.

احتمالا تندیسهای این ایزدبانو نخستین بار در نالندا ساخته شدند، اما بعدتر این سنت هنری در کامبوج و جاوه نیز رواج یافت. در قرن هشتم میلادی که مهاییانه به جاوه راه یافت و در اندونزی امروزی گسترش پیدا کرد، تندیسهای یاد شده به نموده‌های نوعی هنر درباری تبدیل شدند که توسط شاهان دودمان سایلندره^{۱۷۰۸} پشتیبانی می‌گشتند. این سنت به پرستش ایزدبانوی تاره در منطقه‌ی کالاسان در اندونزی مرکزی ختم شد. بعدتر برخی از اعضای خاندان سایلندره در نهایت پادشاهی سُرِیوی جیه را در سوماترا پدید آوردند و به همراه خود این سنت دینی را به آنجا منتقل کردند. در قرن سیزدهم میلادی رسم پرستش این ایزدبانو در میان شاهان منطقه‌ی سینگهاسری در شرق جاوه نیز رواج یافت و مهمترین پشتیبان آن شاه کرتانگاره^{۱۷۰۹} بود. تندیسهای این ایزدبانو اوج هنر سنتی جاوه را نمایش می‌دهد. ایزدبانوی مهاپرجنه‌پرامیتا معمولاً در وضعیت نشسته بر اورنگی شبیه به نیلوفر (پدمه‌سانه^{۱۷۱۰}) بازنمایانده می‌شود. او تاج بلند جاته‌ماکوته^{۱۷۱۱} را بر سر دارد و در وضعیت نیلوفری به مراقبه نشسته است. دست او حالت چرخاندن چرخ آیین (درمه‌چکره مودره) را نشان می‌دهد و در دست چپش شاخه‌ی نیلوفری آبی است که بر روی آن نسخه‌ای از کتاب «مهاپرجنه‌پارمیتا» قرار دارد.

¹⁷⁰⁷ bodhisattvadevi

¹⁷⁰⁸ Sailendra

¹⁷⁰⁹ Kertanegara

¹⁷¹⁰ padmasana

¹⁷¹¹ Jatamakuta



تندیس مہاجر جئہ پارمیتا از جاوہ، قرن نہم میلادی؟

گفتار سوم: شناخت‌شناسی

دستگاه‌های فلسفی‌ای که در زمان زندگی بودا در قلمرو هخامنشیان و حواشی آن رواج داشتند، به پیوندی ویژه میان شناخت و نظام هستی قایل بودند. آغازگاه این برداشت، گاهان بود و متون اوستایی متاخرتر که مهمترین ویژگی خدای یگانه و دلیل برتری او بر اهریمن را شناخت می‌دانست و وی را با لقب دانا (مزدا) شناسایی می‌کرد. در کل ادیان جهان باستان، هیچ دینی را نمی‌شناسیم که به قدر آیین زرتشتی بر اهمیت دانش و شناسایی تاکید کرده باشد. زرتشتیان شناسایی اِشه و هوشیاری نسبت به قانون حاکم بر هستی را شالوده‌ی رعایت قوانین اخلاقی می‌دانستند و به این ترتیب پیوندی انداموار میان شناخت و رستگاری برقرار می‌کردند. تفاوت اشون و اشموغ در رعایت کردن یا نکردن قانون اِشه است و وجه اصلی این تمایز، آگاهی و دانایی اشون و نادانی و غفلت اشموغ است. ویژگی مهم اهورامزدا پیش‌آگاهی و دانایی اش درباره‌ی آینده است و اهریمن در مقابل با پس‌آگاهی و محدود ماندن شناخت‌اش به گذشته معرفی می‌شود. این نکته که نماد گناه در این دین، دروغ است، خود به قدر کافی بیانگر می‌نماید. شالوده‌ی باورهای زرتشتی، مفهوم خاصی به نام خرد را در کانون شناخت‌شناسی خود قرار می‌داد، که باری اخلاقی دارد و ترکیبی است از هوشیاری و دانایی. خرد برابرنهاد دقیقی برای فلسفه / سوفیسم در بستر فرهنگ یونانی است، که دو روایت سیاسی محافظه‌کارانه یا انقلابی از این مفهوم را به دست می‌دهد.

مسئله‌ی پیوند میان شناخت و رستگاری و راههای دستیابی به این دو بعد از زرتشت به یکی از مسائل کلیدی و مرکزی تمام نظامهای دینی و فلسفی بدل شد. چنان که گفتیم، در دوران هخامنشی، گذشته از سیر طبیعی تحول باورهای زرتشتی در ایران زمین که شاخه‌های گوناگونی از ادیان و گرایشهای فلسفی را پدید آورد، دو نظریه‌ی اصلی در حاشیه‌ی این دولت نیز ظهور کرد که یکی برداشت افلاطونی در غرب بود

و دیگری نگرش بودایی در شرق. در هردوی این دستگاه‌های نظری، مفهوم شناخت و دانایی بازبینی شده بود و ارتباطش با اخلاق و رستگاری با دیدی انتقادی بررسی می‌شد.

افلاطون، به خاطر محدودیت‌های برخاسته از موضع سیاسی محافظه‌کار و قبیله‌گرایی که داشت، تا حدودی مفهوم خرد زرتشتی را واژگونه کرد. او ایستادن جهان، و نه بالاندن و پیش بردن آن را نیک می‌دانست، و بنابراین عنصر پویای دانایی و خرد را که دگرگون شونده و دگرگون کننده است، نمی‌پسندید. او فلسفه را در قالبی نو بازتعریف کرد و تفکر دیالکتیک را به صورت نوعی پاسداشت متعصبانه از اصول موضوعه معرفی کرد. به این ترتیب افلاطون در واقع نوعی ضدخرد و نادانی را در گفتمانی پیچیده و مستدل خلق کرد و به این ترتیب زمینه را برای ستایش نادانی و پرهیز از پرسشگری در دین مسیحی فراهم آورد.

از سوی دیگر، بودا مسیری واژگونه را طی کرد. لقب بودا و برجسبی که در این دین انسان کامل را بدان می‌شناسند، معنی بیدار شدن را می‌رساند و بنابراین به تحولی شناختی دلالت می‌کند. بودا در امتداد باورهای زرتشتی بر این نکته پای فشرده که شکوفایی هوشیاری و دانایی کلید دستیابی به رستگاری است. با این وجود بر خلاف گرایشهای تجربه‌گرا و فنی خرد زرتشتی که در دورانش رواج داشت و شکوفایی فن‌آوری‌های گوناگون و اخترشناسی را رقم می‌زد، او نگاه خود را به عرصه‌ی مینویی دوخت و درونکاوی را به تجربه‌گرایی ترجیح داد. از دید او سیر انفس از سیر آفاق مهمتر بود و هوشیاری بر دانایی برتری داشت.

در نظام فکری بودا، شناخت همچنان پیوند استوار و محکم خود را با رستگاری حفظ کرده بود و این ارتباط کمابیش همان بود که در خرد زرتشتی نیز می‌بینیم. اما تفاوت در آنجا بود که حالت‌های هوشیاری از رده‌هایی دانش عینی اهمیت بیشتری پیدا کرده بود و فنون مراقبه و بیداری درونی بود که تعیین کننده بود، نه دستیابی به علوم و فنون تجربی که به کار زندگی گیتیانه بیاید. از این روست که در بستر تاریخ کیش بودایی، فلسفه‌ی ذهن و روانشناسی است که توسعه یافته و پرسشهای مربوط به ذهن و روان آدمی است که

همواره محل کنکاش بوده و مرزبندی مکتبهای گوناگون را تعیین می‌کرده است. این در برابر خرد زرتشتی و ادامه‌اش در ادیان مانوی و فرقه‌های اسلامی قرار می‌گیرد که دانشهای تجربی‌ای مانند اخترشناسی و پزشکی و کیمیاگری را توسعه دادند و به کاربرست گیتیانه‌ی دانایی بیشتر اهمیت می‌دادند.

هسته‌ی مرکزی شناخت‌شناسی بودایی، مفهوم بیداری (بودهی) و هوشیاری (ستی / سمرتی) است که شکل ناقص و نارس بیداری قلمداد می‌شود. هوشیاری وضعیت روزمره و دم دستی آگاهی است که باید با مراقبه و نظارت سختگیرانه فرد را از آلودگی‌های بینش برهاند و دستیابی به وضعیت بیدار شدگی را برایش ممکن سازد. اما خودِ هوشیاری هم مفهومی سلسله‌مراتبی و بالنده است که به موقعیتها و شرایطی وابسته است و توسعه دانش کاری است دشوار. در سنت بودایی زیربنا و شرایط حضور هوشیاری را به پالی سَتی‌پَتانه^{۱۷۱۲} و به سانسکریت سمرتی‌اوپِستانه^{۱۷۱۳} می‌نامند که بخش دوم آن به معنای بنیاد (پتانه) یا حضور (اوپستانه) است. آنالیکو با تحلیل متون پالی نشان داده که بر مبنای شرح‌های کهن نوشته شده بر کانون پالی، در گفتمان اولیه‌ی بوداییان تعبیر بنیاد (پتانه) وجود نداشته و این مضمون از متون ابیدرمه به بعد در ادبیات بودایی ظاهر می‌شود. از این رو برخی از پژوهشگران تعبیر حضور (اوپستانه) را بیشتر می‌پسندند که در منابع اولیه‌ی پالی رواج داشته است.^{۱۷۱۴}

مهمترین متنی که به بحث در این مورد می‌پردازد، «گفتار در شرایط هوشیاری» (سمرتی‌اوپستانه‌سوتره^{۱۷۱۵}، در پالی: سَتی‌پَتانه‌سوته: स्मृत्युपस्थान सूत्र و در چینی 念處經) و «گفتار بزرگ در

¹⁷¹² satipaṭṭhāna

¹⁷¹³ smṛtyupasthāna

¹⁷¹⁴ Anālayo, 2006: 29-30.

¹⁷¹⁵ Smṛtyupasthāna Sūtra

شرایط هوشیاری» (به پالی: مَهاستی پتانه سوتَه^{۱۷۱۶}) است. از این متون بر می آید که از دید بودا، راه مستقیم و اصلی برای دستیابی به نیروانا، پرورش هوشیاری است و این را در ابتدای گفتار، «راه راست و یگانه» (اکاینو مَگو)^{۱۷۱۷} می نامید. معمولاً کلمه‌ی پالی «اکاینو» را به «یگانه و یکتا» ترجمه کرده‌اند، اما در اصل این کلمه از دو بخش اک (یک) و آینو (آمدنی، آینده) تشکیل شده است و سریع و فوری رسیدن به چیزی را می‌رساند. آنالیو که مهمترین مفسر معاصر این متن است، با توجه به بافت متن و کاربرد این کلمه در «مَهاسیهَناده سوتَه»^{۱۷۱۸} ترجمه‌ی «راست و مستقیم» را برایش درست‌تر دانسته است.^{۱۷۱۹}

این تعبیر دقیقاً همان اوستایی است که تجربه‌ی دستیابی به رستگاری را با استعاره‌ی راه (پَتو^{۱۷۲۰}):

𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌 (مشخص می‌سازد و از «راه راست بهروزی» (ارزش سَوَنگهو پَتو^{۱۷۲۱}): 𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌

𐬀𐬎𐬌𐬀𐬎𐬌𐬀𐬎𐬌𐬀𐬎𐬌) سخن می‌گوید.^{۱۷۲۲} متن گاهان کهنترین متن دینی است که به شکلی نظام‌مند

دستیابی به وضعیت بهینه و رستگاری را با استعاره‌ی راه توصیف کرده و دو راه درست و نادرست (اشه/

دروغ) را از هم تفکیک کرده است.^{۱۷۲۳}

¹⁷¹⁶ Mahāsatiṭṭhāna Sutta

¹⁷¹⁷ Ekāyano maggo

¹⁷¹⁸ Mahāsīhanāda Sutta, MN, 12.

¹⁷¹⁹ Anālayo, 2006: 27-29.

¹⁷²⁰ pathô

¹⁷²¹ erezûsh savanhô pathô

¹⁷²² گاهان، هات ۴۳، بند ۳.

¹⁷²³ گاهان، هات ۳۰، بند ۲.

بودا راه دستیابی به هوشیاری را با تعبیر «چهار بنیادِ هوشیاری» (به پالی: چَتَّارُو سَتِیپَتَانَه^{۱۷۲۴}) مشخص

کرده است. این چهار اصل امروز بیشتر در سنت تراواده رسمیت دارند و با فنون مراقبه پیوند خورده‌اند.^{۱۷۲۵}

این بنیادها بر مبنای ستی‌پتانه‌سوته عبارتند از:

نخست: هوشیاری تن (کایَه‌سمرتی، در پالی: روپَه‌کایَه)، که تنفس، وضعیت بدن، ادراک روشن، حس

موقعیت تن، درک اشیای مادی و آگاهی از مرگ تن را در بر می‌گیرد.

دوم: هوشیاری حواس (وَدَناسمرتی، به پالی: وَدَناستی)، که دو رده‌ی دارد، حسهای گوناگون

لذت‌بخش، رنج‌بار یا خنثا، به علاوه‌ی احساساتی که می‌توانند به گیتی یا مینو مربوط شوند.

سوم: هوشیاری ذهن (چِیته‌سمرتی، به پالی: چِیته‌ستی)، که این جفت‌های متضاد معنایی را شامل

می‌شود: کین‌ورزی / بی‌کین بودن، شهوت / بی‌شهوتی، توهم / فراغت از توهم، آرمیده / ناآرمیده^{۱۷۲۶}، رها /

نارها^{۱۷۲۷}، انقباض / پراکندگی^{۱۷۲۸}، عظمت / ناعظمت^{۱۷۲۹}، گذشتنی / ناگذشتی^{۱۷۳۰}. این سه جم واپسین از این

نظر به هم شباهت دارند که دو سویه‌ی گیتیانه و مینویی ذهن را نشان می‌دهند.

و چهارم: هوشیاری پدیدارهای ذهنی (دمه‌سمرتی، به پالی: دمه‌ستی)، که عبارتند از موانع آگاهی،

توده‌های دلبستگی، مبانی حسی و موانع‌شان، عناصر روشن‌شدگی و چهار حقیقت شریف.

¹⁷²⁴ Cattāro satipaṭṭhānā

¹⁷²⁵ Kuan, 2008: 81.

¹⁷²⁶ samāhitam/ asamāhitam

¹⁷²⁷ vimuttam/ avimuttam

¹⁷²⁸ saṅkhittam/ vikkhittam

¹⁷²⁹ mahaggatam/ amahaggatam

¹⁷³⁰ sa-uttaram/ anuttaram

به این ترتیب بودا به سلسله مراتبی چهارگانه از سطوح هوشیاری باور داشت که تن، حس، ذهن و پدیدارهای ذهنی را در بر می‌گرفت و کمابیش با چهار لایه‌ی فراز (سطوح زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی) همسان می‌نماید. بودا در هر سطح راهبردهایی را برای شکوفا ساختن هوشیاری و پرهیز از غفلت پیشنهاد کرده است. از ترکیب فنون مربوط به دو لایه‌ی تن و حس، مراقبه‌ی بودایی پدید می‌آید، و عناصر مربوط به سطح پدیدارهای ذهنی در واقع صورتبندی زبانی و اصول موضوعیِ باورهای بودایی هستند که رهاکننده و آزادی‌بخش فرض شده‌اند. گسترده‌ترین صورتبندی را در این میان در سطح ذهن می‌بینیم. در اینجا هشت جم (جفت متضاد) داریم که سویه‌های مثبت و منفی ذهن را نمایندگی می‌کنند. این نکته سزاوار گوشزد است که اینها کمابیش با هشت نیروی روان در گاهان برابر هستند و حالت‌های درست و نادرست آن را نشان می‌دهند. جالب آن که سویه‌ی منفی اینها کمابیش با هفت دیو بزرگ زرتشتی برابر است. یعنی کین‌ورزی با دیو اکومن، شهوت با دیو ورن یا جهی، توهم با دیو دروغ، ناآرمیدگی با ترومئیتی، نارهایی با آز یا اندر دیو، پراکندگی با ساوول و ناعظمت با اهریمن همسان است. در این میان گذشتنی / ناگذشتنی همتایی در باورهای زرتشتی ندارد و افزوده‌ی خود بوداست.

زرتشتیان بعد از درگذشت زرتشت، به تدریج نظام روانشناختی خاص خود را پدید آوردند و پدیدارهای روانی ناخوشایند و زیانبار را در قالب دیوهای مجسم کردند، که با فرشتگانی می‌جنگیدند. فرشتگان در واقع نیروهای ذهنی نیک و اهورایی بودند و دیوها نماینده‌ی جریانهای ذهنی غیراخلاقی و زیانکار و اهریمنی قلمداد می‌شدند. به این ترتیب اهورامزدا و اهریمنی که به خلق فرشتگان و دیوان مشغول بودند، و با فروزه‌هایی انتزاعی یا اشکالی تشخیص یافته از فرشتگان و دیوان با آدمیان ارتباط برقرار می‌کردند، در واقع دو گرایش اخلاقی و ضد اخلاقی در روان آدمی بودند که با هم به ستیز می‌پرداختند. از این روست که فرشتگان زرتشتی نامهایی انتزاعی دارند و معمولاً قوای روانی را نمایندگی می‌کنند: آرمئیتی (آرامش ذهن /

ایمان)، دثنا (وجدان، شناسایی اشیاء)، بهمن (اندیشه‌ی نیک)، مهر، و باقی فرشتگان زرتشتی همگی چنین وضعیتی دارند و تنها استثنا در میانشان به ایزدانی باستانی مانند زروان و آناهیتا و تیشتر و بهرام مربوط می‌شود که از دوران پیشازرتشتی به یادگار مانده بودند و در زمینه‌ای تکامل یافته بودند که هنوز مفهوم من خودمختار و منسجم شکل نگرفته بود و بنابراین کمتر دلالتی روانشناختی بدانها منسوب می‌شود.

در این بافتار معنایی، زرتشتیان شش نیروی برتر روانی را در قالب شش امشاسپند صورتبندی کردند که با خود اهورامزدا شمارشان به هفت مقدس می‌رسید. در مقابل ایشان، یک هفت نامقدس هم وجود داشت که از اهریمن و شش دیو بزرگ دستیارش تشکیل می‌یافت. این هفت را کماله دیوان می‌نامیدند. تقابل امشاسپندان و کماله دیوان در واقع هفت جفت متضاد معنایی را بر می‌سازد که نیروهای روانی نیک و بد را نمایندگی می‌کنند و در چارچوبی داستانی و اساطیری صورتبندی شده‌اند. مثلاً بهمن (اندیشه‌ی نیک) در برابر اکومن (اندیشه‌ی بد، بدخواهی) قرار می‌گیرد و سپندارمذ/ اسفند که اسم اصلی‌اش سپنته‌آرمیتی (ایمان مقدس) است، در برابر ترومیتی (غرور و خیره‌سری) می‌ایستد.

صورتبندی بودا از هوشیاری ذهن کمابیش همین تصویر را به دست می‌دهد. با این تفاوت که به خاطر تاکید بودا بر اصالت مینو و ناپایندگی گیتی، یک جفت گذشته/ ناگذشته بدان افزوده شده است.

مفسران و راهبان بعدی بودایی انبوهی از متون را درباره‌ی سوتره‌های یاد شده نوشته‌اند و سطوح هوشیاری و راهبردهای نهفته در هریک را به اشکال گوناگون تحلیل کرده‌اند. در میان ایشان پیانجه‌سودنی^{۱۷۳۱} اهمیتی بیشتری دارد. او شرحی بر این رساله نوشته که بر مبنای آن چهار بنیاد یاد شده بسته به نوع شخصیت

¹⁷³¹ Papañcasudani

راهبان باید مورد توجه قرار گیرند. از دید این مفسر، دو محور روانشناختی وجود دارند. یکی از آنها دو قطبِ شخصیتِ حساس و هیجانی را از اندیشمندان و تحلیل‌گران جدا می‌کند و دیگری رفتارهای سنجیده و ملایم را از واکنشهای تند و سریع متمایز می‌سازد. اینها کمابیش با شخصیت برون‌گرا/ درون‌گرا و باهوش/ کندهوش در منابع مدرن سازگار هستند. بر این مبنا چهار الگوی شخصیتی از هم تفکیک می‌شوند که عبارتند از:^{۱۷۳۲}

برون‌گرا	درون‌گرا	
ذهن	تن	کند هوش
پدیدارهای ذهنی	احساسات	تیز هوش

بیشتر اندیشمندان بودایی این تقسیم‌بندی را پذیرفته‌اند و به این ترتیب به نوعی سنخ‌شناسی روانی در ارتباط با هوشیاری دست یافته‌اند.

هرچند بودا بر سویی درون‌کاوانه و مینوییِ ذهن و شناسایی تاکید می‌کرد، اما این بدان معنا نیست که جنبه‌ی گیتیانه و روزمره‌ی آن نادیده انگاشته شده است. کلیدواژه‌ای که سویی گیتیانه‌ی شناسایی را رمزگذاری می‌کند، ویتَرَکه (به پالی: ویتَگَه *वितर्क* و به تبتی: توپَکه / رتوگ‌پَه *རྟོག་པེ*) است. این کلمه در سنت تراواده برای اشاره به حالتی از ذهن به کار می‌رود که جویای شناسایی و ادراک باشد و به سوی چیزی بیرونی نشانه رفته باشد.^{۱۷۳۳} این معنی به خصوص در متون ابیدرمه زیاد رواج دارد. از این رو آن را به «اندیشه‌ی

¹⁷³² Analāyo, 2006: 24–25.

¹⁷³³ Bhikkhu Bodhi, 2003: 56-57.

عملی» یا «مشاهده» ترجمه کرده‌اند. در سنت مهاییانه این کلمه برای هر نوع پژوهش و کنکاش سختگیرانه درباره‌ی مسائل به کار گرفته می‌شود.^{۱۷۳۴}

آتاسالینی تشبیهی را برای توصیف ویتَرکه به کار گرفته که به این شرح است: اگر یک روستایی بخواهد به نزد شاه بار یابد، نیازمند لطف و معرفی واسطه‌ایست که نزد شاه اعتباری داشته باشد. به همین ترتیب، چِیته برای آن که به اشیا برخورد کند و شناسایی را پدید آورد، باید با ویتَرکه همراه گردد. ویتَرکه واسطه‌ایست که چِیته را به نزد چیزها هدایت می‌کند و به این ترتیب فهمیده شدن‌اش را ممکن می‌سازد.^{۱۷۳۵}

در میان مکتبهای بودایی، به خصوص سنت یوگاچاره شرحی بسط یافته و گسترده از متون مربوط به هوشیاری به دست داده است. مدل اندیشمندان یوگاچاره درباره‌ی ذهن را بهتر از هرجا، در استعاره‌شان از «ذهن همچون آینه» می‌توان دید. آینه از دیرباز در ادیان هند و ایرانی نماد ذهن بوده است و در آیین بودا نیز چنین است. آینه را در سانسکریت «آدرسه» یا «درپنه» می‌نامند و اسم تبتی‌اش «مه‌لونگ» است. در آیین بودا، آینه نماد شفافیت ذهن و روشنی اندیشه است. همچنین ادراک مطلق و کامل خلوص آغازین چیزها را نیز می‌رساند. آینه در مکتب یوگاچاره به عنوان نشانه‌ی ذهن رسمیت یافته است. چون مانند ذهن بیدار و هوشیار، اشکال و چیزها را در خود منعکس می‌کند، اما از آنها تاثیر نمی‌پذیرد. از این رو علامتی برای تمام چیزهای فراسوی ارجاع و قالبهای ریختی (نیرگونه) دانسته می‌شود. در ضمن آینه بدون تعصب و ترجیح، همه چیز را در خود باز می‌نمایاند، و نسبت به همه چیز بی‌طرفانه رفتار می‌کند. از این رو در بیشتر شمایل‌نگاری‌ها آن را به عنوان نماد درمه‌کایه تصویر می‌کنند.

¹⁷³⁴ Kunsang, 2004: 30.

¹⁷³⁵ Atthasālinī, Book I, Part IV, Chapter I, 114; Gorkom, 2010.

در یوگاچاره، ذهنِ آینه‌گون به بستری و خزانه‌ای شبیه است که ادراکها و مضمونها بدان وارد می‌شوند و از آن می‌گریزند. درست همان طور که تصویرِ چیزهای پیرامونی در آینه منعکس می‌شود و به هنگام غیابشان این تصویر هم به عدم می‌پیوندد. در این سنت روان انسانی با مفهومی از آگاهی صورتبندی می‌شود که به بایگانی‌ای پویا از مضمونهای آگاهی شباهت دارد و بسته به محتوای این بایگانی، خلق و خو و حالت روانی فرد را رقم می‌زند. ولپوله راهوله بر این اعتقاد است که تمام عناصر آگاهیِ بایگانی شده (آلِیه ویگیانه^{۱۷۳۶}) که هسته‌ی مفهومیِ فلسفه‌ی یوگاچاره است، پیشاپیش در کانون پالی وجود داشته است.^{۱۷۳۷} این بدان معناست که هواداران یوگاچاره تصویر سه بخشی خود از آگاهی را کمابیش با چهار سطح هوشیاری که در سوتره‌های قدیمی دیدیم، یکی می‌انگارند.

بر مبنای دیدگاه یوگاچاره، آگاهی از سه سطح تشکیل شده است. بیرونی‌ترین و ابتدایی‌ترین و قشری‌ترین سطح، ویگیانه^{۱۷۳۸} است که همان دریافت حسی است و از اندرکنش ذهن با اشیای بیرونی زاده می‌شود. بعد از آن مَنَس^{۱۷۳۹} قرار می‌گیرد که همان مَنِشِنِ پهلوی است به معنای اندیشیدن و فکر کردن و استدلال نمودن، که ماده‌ی خام حسی را پردازش می‌کند. عمیقترین لایه‌ی ذهن در این مدل چیتّه است که همان آگاهیِ بایگانی شده است و تمام خاطرات گذشته را به همراه چشم‌اندازهای آینده در بر می‌گیرد. این بایگانی پاک و ناب نیست و تنها با پیروی از آموزه‌های بودا و پرهیزگاری است که می‌توان آن را پالود و پاکیزه کرد.^{۱۷۴۰}

¹⁷³⁶ alaya-vijnana

¹⁷³⁷ De Silva and Thouless, 1992: 66.

¹⁷³⁸ Vijnana

¹⁷³⁹ Manas

¹⁷⁴⁰ Lusthaus, 2002: 154.

ناگفته نماند که درباره‌ی معنای دقیق آگاهی بایگانی شده توافقی فراگیر میان اندیشمندان بودایی وجود ندارد و روایتها و تفسیرهای متفاوتی از این معنی پدید آمده است. لامبرت اشمیت‌هاوزن^{۱۷۴۱} بیست معنای متفاوت اما نزدیک به هم را برای آلیه‌ویگیانه فهرست کرده است که شش تا از آنها تفسیری و چهارده‌تای دیگر فلسفی هستند. این خوشه از مفاهیم و برچسب مشترکی که برایشان ابداع شده، در اصل از نیاز به توضیح تناسخ در غیاب باور به من جوهری و اصیل برخاسته است.^{۱۷۴۲}

متن بودایی دیگری که به سنت یوگاچاره تعلق دارد و در بحث ما کارگشاست، «گفتار شرح راز ژرف» (به سانسکریت: سَمَدی‌نیرموچَنه سوتره^{۱۷۴۳} و در چینی: 解深密經) نام دارد.^{۱۷۴۴} منبع اصلی ما درباره‌ی آن چهار ترجمه‌ی چینی است که مهمترین‌اش به قلم شوان زانگ انجام پذیرفته است. درباره‌ی زمان تدوین آن دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. اتین لاموت^{۱۷۴۵} که قدمتی بیشتر را برای متن در نظر می‌گیرد، بر تکه تکه بودن آن و گسیختگی روایی‌اش تاکید می‌کند و می‌گوید آن را از کنار هم نهادن قطعه‌هایی کهنتر پدید آورده‌اند.^{۱۷۴۶} در مقابل پاورز معتقد است که این پاره پاره بودن متن به ترجمه‌هایش مربوط می‌شود و در اصل متن وجود نداشته است. به هر صورت کهنترین شکل از این متن احتمالاً در حدود قرن دوم میلادی پدید آمده است، هرچند نسخه‌ای که امروز ما در دست داریم به قرن سوم میلادی باز می‌گردد.^{۱۷۴۷}

¹⁷⁴¹ Lambert Schmithausen

¹⁷⁴² King, 1998: 5-18.

¹⁷⁴³ Samdhinirmocana Sūtra

¹⁷⁴⁴ Williams, 2004: 78.

¹⁷⁴⁵ Etienne Lamotte

¹⁷⁴⁶ Warder, 2000: 407–411.

¹⁷⁴⁷ Powers, 1993: 4–11.

این متن مهمترین سندی است که فلسفه‌ی «آگاهی تنها» را صورتبندی می‌کند و هسته‌ی مرکزی سنت یوگاچاره را برمی‌سازد.^{۱۷۴۸} متن به صورت ده گفتگو میان بودا و بودیستوها سازمان یافته است. بودا در این گفتارها می‌کوشد تا ابهامهای برخاسته از کلیدواژه‌های سنت بودایی کهن را روشن سازد و به خصوص ابهامهای موجود در مکتب مهاییانه را برطرف کند. چهار گفتار نخست درباره‌ی حقیقت غایی بحث می‌کنند. گفتار پنجم و ششم به ایده‌ی آگاهی بایگانی شده (آلیه‌ویگیانه) می‌پردازند. گفتار هفتم درباره‌ی چگونگی تفسیر گفتارهای بوداست و نوعی متن زندآگاهانه و هرمنوتیک است. در اینجا می‌خوانیم که خود این رساله باید همچون روایتی صریح و سراسر خوانده شود و خودش نیازی به تفسیر مجدد ندارد. با این وجود حجم زیادی از نوشتارها بر مبنای این متن و در تفسیر آن پدید آمده که آسنگه، وسوبندو و شوان‌زانگ از میان نویسندگان‌شان به شمارند. ناگفته نماند که ترجمه‌ای تبتی هم از این رساله وجود دارد و یه تسونگ‌خاپا^{۱۷۴۹} حجم عظیمی از متون را با الهام از این رساله پدید آورده است. آموزه‌های این رساله به سومین دور گردش چرخ آیین به دست بودا مربوط می‌شود.^{۱۷۵۰} این آموزه‌ها از سویی مفهوم تهیا (شونیتة) و گردونه‌ی سراوکه را تایید می‌کند و از سوی دیگر با تفسیر مجدد آنها می‌کوشد تا ابهامها و تعارضها را برطرف سازد.

متن دیگری که برخی از آموزه‌های یوگاچاره را در خود حفظ کرده، «سوتره‌ی دم بوم» است که شرحی است درباره‌ی ده سرزمین یا مقام که بودیستوها باید پیش از دستیابی به روشن‌شدگی کامل در آنها اقامت کنند. این سوتره زمانی متن مقدس فرقه‌ای بودایی در چین بود که پیروان ده بوم (دی لون زونگ: 地

¹⁷⁴⁸ Powers, 1993: 78, 738.

¹⁷⁴⁹ Je Tsongkhapa

¹⁷⁵⁰ Williams, 2004: 79.

論宗) خوانده می‌شدند. این گروه بعدتر در فرقه‌ی دیگری به نام تاج گل نیلوفر (به سانسکریت: اَوَتمَسَکَه و به چینی هوایان زوَنگ: 華嚴宗) ادغام شدند. به همین دلیل هم «سوتره‌ی دم بوم» در درون متن مقدس این فرقه یعنی «سوتره‌ی تاج گل نیلوفر» (اَوَتمَسَکَه سوتره) گنجانده شده است. این فرقه‌ی اخیر در ابتدای دوران تانگ در قرن هفتم میلادی در چین پدیدار گشت. این جریان ادامه‌ی فرقه‌ی تیان‌تای (تیان‌تای زوَنگ: 天台宗) بود که توسط سلسله‌ی تازه منقرض شده‌ی سوئی پشتیبانی می‌شد، و به تعبیری اولین جریان کاملاً چینی دین بودایی محسوب می‌شود. تا پیش از آن بوداییان چینی پیروان استادانی بودند که در ایران شرقی یا هند شمالی تعلیم دیده بودند و متون و آموزه‌هایشان کاملاً برونزاد و وام گرفته شده بود. با پیدایش معبد‌های بودایی بر فراز کوه تیان‌تای و درآمیختن برخی از آرای تائوگرایان با تفکر بودایی، رویکردی پدید آمد که مراقبه و شناخت نفس را مهمترین راه دستیابی به روشن شدگی می‌دید و این همان بود که هسته‌ی مرکزی فرقه‌ی تیان‌تای را تشکیل می‌داد.^{۱۷۵۱} بنیانگذاران این فرقه راهبی چینی بود به نام ژیی (智顗) که در فاصله‌ی سالهای ۵۳۸ تا ۵۹۷ م می‌زیست و عقایدش دنباله‌ی آموزه‌های ناگارگونه محسوب می‌شد. او با تاکید بیش از حد راهبان چینی بر مراقبه و تمرین‌های ذهنی مخالفت کرد و راه میانه‌ای را پیشنهاد کرد که آرامش و شهود (چی کوان: 止觀) خوانده می‌شد و ترجمه‌ای بود از سَمَتَه‌وِیپَه‌سینا^{۱۷۵۲} در سانسکریت.^{۱۷۵۳}

در آموزه‌های ژیی به چهار سَمَدی اشاره شده که عبارتند از:

¹⁷⁵¹ Williams, 2008: 162.

¹⁷⁵² śamatha-vipaśyanā

¹⁷⁵³ Swanson, 2002: 1.

سمدی «یک مرتبه نشستن» که در چینی به صورت 常坐三昧 یا 一行三昧 نوشته می‌شود.

سمدی دیرپا، یا سمدی راه رفتن مداوم (般舟三昧) که در سانسکریت پرتیوتپنه سمدی.

سمدی نیم نشسته و نیم راه رفته (半行半坐三昧)

سمدی اراده‌ی آزاد (隨自意三昧) یا سمدی نه نشستن و نه راه رفتن (非行非坐三昧)

در مکتب تیان‌تای فرض بر آن است که تبلیغ و تعلیم بودا به پنج دوره‌ی زمانی تقسیم می‌شود. نخست، دوره‌ی تاج گل نیلوفر که از زمان دستیابی به روشن شدگی تا سه هفته‌ی بعد از آن ادامه داشت. بعد، دوره‌ی آگمه آغاز شد که دوازده سال طول کشید و طی آن بودا در بوستان آهوان به شاگردانش درس می‌داد. سوم، «دوره‌ی راست و برابر» بود که هشت سال طول کشید. بعد دوره‌ی خرد آغاز شد که بیست و دو سال به طول انجامید. در نهایت دوره‌ی نیلوفر و نیروانا فرا رسید که هشت سال به درازا کشید و با مرگ بودا خاتمه یافت.^{۱۷۵۴}

این بخش‌بندی بعدتر در سنت هوایان به پنج دوره‌ی تاریخ تحول دین بودایی تعمیم یافت. به این ترتیب که ابتدا دوره‌ی هینه‌یانه با محوریت سنت سرواستی‌واده قرار می‌گیرد. بعد از آن سنت مهاییانه است که دو شاخه‌ی یوگاچاره و مدیه‌مکه در آن برتری دارند. سومین دوره را «فرجامین» می‌خوانند و این مربوط به سنت «بیداری ایمان» است که در منابع تته‌گاته‌گربه تبلور یافته است. بعد از آن «دوره‌ی ناگهانی» فرا می‌رسد

¹⁷⁵⁴ Donner, 1991: 208.

که آموزه‌های وحی شده و الهام‌های قلبی مقدسان بودایی را در بر می‌گیرد.^{۱۷۵۵} آخرین مرحله هم به آموزه‌های فرقه‌ی هوایان مربوط می‌شود که بدنه‌ی آیین را کامل کرده و هسته‌ی مرکزی‌اش متن اوتمسکه سوتره است. دوره‌بندی‌های یاد شده از این نظر اهمیت دارند که روند روشن شدگی را امری تدریجی و گام به گام در نظر می‌گیرند. یعنی این پیش‌داشت در آنها دیده می‌شود که روشن‌شدگی امری تدریجی و تاملی است که با واسطه‌ی زبان و با طی مسیری مشخص حاصل می‌آید. این برداشت در برابر آموزه‌های مکتب چان (ذن) قرار می‌گیرد که به روشن‌شدگی ناگهانی و شهودی اعتقاد دارد و زبان و رده‌بندی‌های برخاسته از آن را خوار می‌شمارد. با وجود رونق اولیه‌ی هوایان، کشمکش این دو شاخه به تدریج به برتری آیین چان انجامید و متافیزیک زبان‌گریز این دیدگاه بر چارچوب قاعده‌مند هوایان چیره گشت. به شکلی که پنجمین پیشوا و رهبر دینی هوایان (راهبی به نام تسونگ-می) در ضمن یکی از اندیشمندان معتبر مکتب چان هم محسوب می‌شود.^{۱۷۵۶} مکتب هوایان بعد از مرگ واپسین پیشوای مهمشان که دو نسل بعد از تسونگ می می‌زیست، منقرض شد. این پیشوای هفتم زونگ می نام داشت و بین سالهای ۷۸۰ تا ۸۴۱ م می‌زیست. تنها بازمانده‌ی این فرقه در روزگار ما مکتب بودایی کگون در ژاپن است.

منابع مهم دیگری که در سنت یوگاچاره نوشته شده و باید مورد توجه قرار گیرد، «پنج رساله‌ی مهری» است. عقیده‌ی عمومی آن است که این متون را آسنگه بر اساس آموزه‌های استادش میتربه‌بودا تدوین کرده است. در این متون معمولاً شخص اخیر میتربه‌ناته^{۱۷۵۷} نامیده شده است. پژوهشگران درباره‌ی این که

¹⁷⁵⁵ Buswell, 1991: 233.

¹⁷⁵⁶ Dumoulin, 2005: 48.

¹⁷⁵⁷ Maitreya-nātha

استاد افسانه‌ای آسنگه واقعیت تاریخی داشته یا تنها برساخته‌ای تخیلی است، اختلاف نظر دارند. به هر صورت پنج متن مهم منسوب به میتریه‌ناثه - آسنگه عبارتند از:

الف) «آرایه‌ای»^{۱۷۵۸} برای ادراک روشن» (در سانسکریت: اَبی سَمِیَه اَلَنکارَه^{۱۷۵۹}) احتمالاً بعد از قرن هفتم میلادی نوشته شده است، چون شوان‌زانگ که در این دوران شاگرد و پیرو مکتب آسنگه بوده، به آن هیچ اشاره‌ای نکرده است. این متن از ۹ فصل و ۲۷۳ بیت تشکیل یافته است. این متن موضعی را اتخاذ می‌کند که در میانه‌ی دیدگاه مدیه‌مکه و یوگاچاره قرار دارد.^{۱۷۶۰} چون تا حدودی، می‌توان آن را چکیده و خلاصه‌ای از سوتره‌های «پرچنه پارمیتَه» دانست که هسته‌ی مرکزی متون مکتب مدیه‌مکه را برمی‌سازد. با این وجود محتوای آن بدان محدود نیست و کوششی نظری را نشان می‌دهد که قصد تلفیق و نزدیک کردن مبانی مکتب مدیه‌مکه با آرای مکتب یوگاچاره را داشته است.^{۱۷۶۱} این متن به خصوص در بودایی‌گری تبتی اهمیت و ارج فراوانی دارد.

ب) «آرایه‌ای برای گفتارهای مه‌ایانه» (مَه‌ایانه سوترالَمکارَه کاریکه^{۱۷۶۲}) متنی است منظوم که از دیدگاه یوگاچاره درباره‌ی اصول عقاید مه‌ایانه اظهار نظر می‌کند. متن از هشتصد بیت تشکیل شده که در قالب بیست

¹⁷⁵⁸ کلمه‌ی سانسکریت النکاره را به آرایه ترجمه کرده‌ام. اصل کلمه به معنی زیور و به خصوص زیور فلزیِ ملیله‌کاری شده است. احتمالاً با کلمه‌ی النگو در پارسی دری هم‌ریشه باشد.

¹⁷⁵⁹ Abhisamaya-alaṅkāra

¹⁷⁶⁰ Makransky, 1997: 129; Conze, 1954: 101.

¹⁷⁶¹ Conze, 1954: 104; Makransky, 1997: 10.

¹⁷⁶² Mahāyāna-sūtrālamkāra-kārikā

و دو فصل منظم شده است. و سوبندو شرح (باسیَه) ۱۷۶۳ مشهوری بر این متن نوشته که روایتی از آن در زبانهای سانسکریت، چینی، مغولی و تبتی باقی مانده است.

پ) «گفتمانی درباره‌ی مراحل تمرین یوغ» (یوگاچاره بومی ساستره ۱۷۶۴) که احتمالاً بین سالهای ۳۰۰ تا ۳۵۰ م. نوشته شده است، چون در مکشیمه و گونه‌بدره ۱۷۶۵ که در اواخر قرن چهارم و نیمه‌ی نخست قرن پنجم میلادی می‌زیستند، آن را به چینی ترجمه کردند. با این وجود مشهورترین ترجمه‌ی آن به چینی، حاصل کار شوان‌زانگ است که معتقد بود به کمک این متن می‌توان ناسازگاریهای میان منابع گوناگون بودایی را از میان برداشت و به برداشتی منسجم و یکدست از کل آیین دست یافت. متن پنج فصل بزرگ را شامل می‌شود که در آن مراحل سلوک روحانی بر اساس نگاه مهاییانه شرح داده شده است. یکی از بخشهای این کتاب، ویورَگَه سَمَگَرَهه ۱۷۶۶ نام دارد که اصول و روشهای تفسیر و شرح نویسی بر متون بودایی را بیان می‌کند. به خصوص فصلی از آن مورد توجه شوان‌زانگ بوده که «خزانه‌ی مترادفها» (پریایه سَمَگَرَهه) ۱۷۶۷ نام دارد و کلیدواژه‌های دارای معانی نزدیک یا همسان را در بستر آیین بودایی به دست داده است.

ت) «بندهای متمایز کننده‌ی میانه و کرانه‌ها» (مدیانتهویباگه کاریگه) ۱۷۶۸ که بوداییان آن را به آسنگه منسوب می‌کنند، به جز تبتی‌ها که آن را حاصل اندیشه‌ی میتیه‌ناته می‌پندارند. متن از ۱۱۲ بیت (کاریکا) تشکیل شده که شباهتها و تفاوتهای میان دیدگاه میانه (مدیه) و افراطی (آنته) را بر می‌شمارد. این ابیات در

¹⁷⁶³ bhāṣya

¹⁷⁶⁴ Yogācārabhūmi-śāstra

¹⁷⁶⁵ Gunabhadra

¹⁷⁶⁶ vivaraṇa-saṃgraha

¹⁷⁶⁷ paryāya-saṃgraha

¹⁷⁶⁸ Madhyānta-vibhāga-kārikā

پنج فصل تدوین شده‌اند که به نسبت، ابهام، حقیقت، کاشتِ پادزهرها و راهِ متعالی می‌پردازد. از این متن روایت‌های چینی، تبتی و مغولی در دست است. در قرن گذشته یک نسخه‌ی منحصر به فردِ سانسکریت از آن هم در تبت پیدا شده است.

ث) «رَنته گوتره ویاگه»^{۱۷۶۹} که در تبت با نام «اوتاره تانتره شاستره»^{۱۷۷۰} نیز شناخته می‌شود. این متن بخشی از منابع مکتب تته‌گته‌گربه را بر می‌سازد. اصل متن به سانسکریت نوشته شده، ولی ترجمه‌های چینی و مغولی آن نیز در دسترس است. سنت تبتی نویسنده‌ی متن را میتریه‌ناته (استاد آسنگه) می‌داند و آن را به پنج متن مهری مربوط می‌داند. اما در ترجمه‌های قدیمی چینی آن را حاصل قلم شخصی به نام استیره‌متی یا ساره‌متی^{۱۷۷۱} دانسته‌اند، که راهبری بودایی از اهالی گجرات بوده و در قرن ششم میلادی می‌زیسته است. کشف هیجان‌انگیزی که احتمال تاریخی بودنِ میتریه‌کانه را قوت می‌بخشد، آن است که در نیمه‌ی نخست قرن بیستم میلادی پاره‌ای از این متن به زبان سکایی-ختنی کشف شد که در آن نام نویسنده میتریه‌ناته ذکر شده بود.^{۱۷۷۲} تحلیل متن هم نشان می‌دهد که شکل قدیمی و اصلی آن را کسی دیگر (احتمالاً میتریه‌کانه) نوشته و بعدتر ساره‌متی آن را ویراسته و بخشهایی را بدان افزوده است. این بخشهایی افزوده را می‌توان با مقایسه‌ی سبک نگارش این شخص که در آثاری دیگر از وی مشهود است، تشخیص داد.^{۱۷۷۳} مسئله‌ی اصلی متن چگونگی پاکیزه کردنِ «پیوستارِ ذهن» (تانتره) از آلودگی‌هاست.

¹⁷⁶⁹ Ratnagotravibhāga

¹⁷⁷⁰ Uttara-tantra-shastra

¹⁷⁷¹ Sthiramati / Sāramati

¹⁷⁷² Bailey and Johnston, 1935-37: 77-89.

¹⁷⁷³ Takasaki, 1966: 62.

در این متون شناخت‌شناسی یوگاچاره در پیوند با مفهوم رستگاری تحلیل شده و گامهای پیاپی دستیابی به شناخت با مراحل سلوک روحانی هم‌تا انگاشته شده است. یعنی در این متون نوعی از تحویل شدن شناخت‌شناسی به آخرت‌شناسی را می‌بینیم که در ضمن تصویری به نسبت روشن از مفهوم شناخت و آگاهی در دین بودایی را نیز به دست می‌دهد. ساختار ذهن انسان و قوای شناسایی، در این سنت شباهتی دارد به آنچه در قالب مقام‌ها و حال‌ها در تصوف ایرانی می‌بینیم و آن نیز در واقع نوعی از صورتبندی شناخت و ذهن انسانی را به دست می‌دهد.

در میان متون پنج‌گانه‌ی یاد شده، «آرایه‌ی برای ادراک روشن» یا «آبی سمیه‌الکناره» از این نظر اهمیت دارد که در آن به سه نوع دانش فراگیر اشاره شده که عبارتند از:

الف: سرواکارگیتا^{۱۷۷۴} (به تبتی: رَنَم پَه تَم چَد مُخَن پَه^{۱۷۷۵}) که یعنی «دانش همه جانبه». این شکلی از همه‌چیزدانی فراگیر و عام است که بوداها از آن برخوردارند و دو رده‌ی زیرین بخشهایی در درون آن محسوب می‌شوند. این ژرفا از دانایی با برطرف شدن تمام موانع شناختی و محو شدن همه‌ی تیرگی‌ها و ابهام‌ها همراه است و بنابراین بودا را به موجودی همه‌چیزدان بدل می‌سازد.

ب: مارگاکارگیتا^{۱۷۷۶} (به تبتی: لَم شِس پَه^{۱۷۷۷}) یا «دانش راه‌یابی»، شکلی از دانایی است که بودیستوه‌ها بدان مسلط هستند. این شکل از خرد به دانشهای رده‌ی زیرین محدود نمی‌شود. یعنی بودیستوه گذشته از

¹⁷⁷⁴ Sarvākārajñatā

¹⁷⁷⁵ rnam pa tham cad mkhen pa

¹⁷⁷⁶ Mārgākārajñatā

¹⁷⁷⁷ lam shes pa

دانایی برخاسته از سلوک شخصی خودش، بر دانشهای مربوط به مسیرهای سلوک سایر موجودات نیز واقف می‌شود و بر این مبناست که می‌تواند ایشان را برای رهایی از چرخه‌ی زادمرد یاری رساند.

پ: سروَه‌گیتا^{۱۷۷۸} (به تبتی: گُژی شِس‌پَه^{۱۷۷۹}) یعنی «دانش همگانی» که رهروان کوشا و نخبه‌ی هینه‌یانه (سروَکَه) بدان دست می‌یابند. در این مرحله، شناخت ناپایندگی (آنیته)، بی‌خویشی (آنتَه)، و رنج (دوکه) حاصل می‌آید و رهرو به شناسایی بنیادهای برساننده‌ی هستی (وَسْتو) مانند توده‌های دلبستگی (اسکنده) نایل می‌آید.

این سه نوع دانایی در واقع سه گام پیاپی دستیابی به خردِ عام و جهانگیرِ خدایگونه هستند، که به شکلی انباشتی در سه مرتبه‌ی مقدماتی، روش‌شناسانه و بارآور صورتبندی شده‌اند و برای آن که مایه‌ی تشویق و انگیزش رهروان شوند، معمولاً از بالا به پایین و از فرجام به آغاز شرح داده می‌شوند. سه شکل از دانایی بیشتر در فصل چهارم «آبی سَمیَه‌الَنکارَه» شرح داده شده و در کل ۱۷۳ ویژگی و حالت برای آن در نظر گرفته شده است. مفسران تبتی بر این مبنا ۱۷۳ حالتِ یوگا را پدید آورده‌اند.^{۱۷۸۰}

مفهوم دیگری که در این متن صورتبندی شده، «بیست انجمن» (در سانسکریت: ویَمَسَتِی‌پَرَبَدَه‌سَنگَهَه^{۱۷۸۱} و در تبتی: دُگَه‌نُدون نیی شو^{۱۷۸۲}) است. در این تعبیر، سنگه به انجمن عادی رهروان در زمین اشاره نمی‌کند و صورتی مینویی و استعلایی از انجمن پیروان بودا را نشان می‌دهد. در بندی رازورزانه، چنین می‌نماید که وجه تمایز این بیست انجمن، مقام فرد در مسیر روشن‌شدگی باشد که به خصوص با

¹⁷⁷⁸ Sarvajñatā

¹⁷⁷⁹ gzhi shes pa

¹⁷⁸⁰ Obermiller, 1936: 6.

¹⁷⁸¹ vimsatiprabhedasamgha

¹⁷⁸² dge 'dun nyi shu

شیوه‌ی زاده شدن و درگذشتن افراد پیوند خورده باشد.^{۱۷۸۳} هسته‌ی مرکزی این سلسله مراتب انگار نوع‌شناسی کهن‌تر چهارگانه‌ای باشد که رهروی مستقر در گامهای چهارگانه‌ی روشن شدگی را به این ترتیب توصیف می‌کند:

نخست: «وارد شونده به جریان» که در سانسکریت و پالی سوتاپنه^{۱۷۸۴}، در چینی رولیو (入流) و در تبتی رگیونزوگس^{۱۷۸۵} (རྒྱུ་ལྷན་པ་) نامیده می‌شود. اصل کلمه از سوتَه (جریان) و آپنه (آمدن) تشکیل شده و به استعاره‌ای اشاره دارد که در آن راه هشت‌گانه‌ی والا را به جریانی مانند می‌کند.^{۱۷۸۶} در «آلگدوپمه سوتَه» می‌خوانیم که ورود به این مرحله با چیرگی بر سه مانع شناسایی ممکن می‌شود.^{۱۷۸۷} سه مانع یاد شده عبارتند از پابندی به مفهوم خویشتن و شیفتگی نسبت به «من» (سَکایَه‌دیتّی)، شک و تردید درباره‌ی ماهیت بودا و حقانیت او (ویچی کیچّا)، و چسبیدن به مناسک و مراسم تشریفاتی (سیلَبته پَراماسَه^{۱۷۸۸}). «وارد شونده به جریان» درکی درست از آیین به دست می‌آورد و به سه گوهر (بودا، دمه و انجمن سنگهه) ایمان آورده است. شارحان کانون پالی نوشته‌اند که چنین کسی از شش صفت بد رها می‌شود: رشک، حسد، ریا، دروغ‌گویی، بدگویی، و برتری‌طلبی. کسی که به جریان وارد شده از باز زاییده شدن در قالب موجودات فروپایه و پرتاب شدن به زندگی‌های رنجبار رهایی می‌یابد و روانش دیگر در قالب جانوران و موجودات دوزخی در نخواهد آمد. او دست بالا هفت بار دیگر به شکل انسان باز زاییده می‌شود و اگر در میانه‌ی این

¹⁷⁸³ AA, 1.23-24.

¹⁷⁸⁴ Sotāpanna

¹⁷⁸⁵ rgyun zhugs

¹⁷⁸⁶ SN, 55.5.

¹⁷⁸⁷ Alagaddupama Sutta

¹⁷⁸⁸ Sīlabbata-parāmāsa

راه به نیروانا دست نیافته باشد، پس از سپری شدن هفت زندگی از این چرخه خواهد رست. فصل پنجاه و پنجم متن «سَمیَوَته نیکایَه» به شرح چگونگی دستیابی به این مقام اختصاص یافته است. کهنترین اشاره به این طبقه از تعالی در دمه پده دیده می شود:^{۱۷۸۹}

«چیرگی تنها بر زمین

رفتن به افلاک

سروری بر همه ی جهانها

میوه ی ورود به جریان

این همه را طرد می کند.»

دوم: «آن که یکبار باز می گردد» که در سانسکریت سَکری داگامی،^{۱۷۹۰} و در پالی سَکَه دگَمی^{۱۷۹۱} نامیده می شود. این نام از آنجا آمده که بر مبنای تعالیم بودایی کسی که در این مرحله از تعالی قرار داشته باشد، حتا اگر در طول زندگی خود به روشن شدگی و نیروانا دست نیابد، تنها یک بار دیگر باز زاینده می شود و در آن نوبت بی شک به این مقصود دست خواهد یافت. کسی که یک بار باز می گردد، علاوه بر غلبه بر سه مانع پیشین، دو قید شهوترانی (کامَه راگَه) و اراده به بدی کردن (بیاپادَه) را نیز به سختی منکوب کرده است، هرچند ممکن است کاملاً بر آن چیره نشده باشد.

¹⁷⁸⁹ Dhammapada, 178.

¹⁷⁹⁰ Sakridāgāmi

¹⁷⁹¹ Sakadagami

سوم: «آن که دیگر باز نمی‌گردد» (آناگامی^{۱۷۹۲}) کسی است که بر این دو مانع اخیر نیز غلبه کرده باشد، اما همچنان با ذهنِ روزمره‌ی انسانی درگیر باشد. او به طور کامل بر پنج مانع پیشین غلبه کرده اما همچنان از میل به رفاه مادی (روپه‌راگه^{۱۷۹۳}) و رفاه معنوی (آروپه‌راگه^{۱۷۹۴})، و همچنین از فریب (ماره)، بی‌قراری (اودچه) و نادانی (آویجا) مصون نیست. چنین کسی بعد از مرگ دیگر در گیتی باز زاییده نمی‌شود، اما کاملاً هم از چنبر کرامه‌رهایی نیافته و بنابراین در سرزمین بهشت‌آسای اقامتگاه پاک (سوداواسه^{۱۷۹۵}) باز زاییده می‌شود و طی یک زندگی به نیروانا دست می‌یابد.

در نهایت مقام «ارهت» قرار دارد و او کسی است که به روشن شدگی دست یافته و از قید زایشهای پیاپی رهیده باشد. چنین کسی بر تمام مانع‌های خرد چیرگی یافته و به نیروانا دست یافته است. این چهار، سلسله‌مراتبی روحانی را در میان «مردمان نجیب» (آریه‌پوگله) نشان می‌دهد. در ویسودی‌مگه می‌خوانیم که این چهار مرتبه‌ی ارتقا در مسیر روشن شدگی، از مجرای دستیابی به هفت روش پاکیزگی حاصل می‌شود.

شاخص اصلی‌ای که گذر از این گامها را ممکن می‌سازد، شهود است. این شهود را در سانسکریت ویپسنا^{۱۷۹۶} و در پالی ویپسینا^{۱۷۹۷} (विपश्यना) می‌نامند که از پیشوند «وی» به معنای «از وراى، در گذر، به شکلی ویژه» و بن فعل «پس» به معنای دیدن تشکیل شده است و روی هم رفته «شفاف دیدن»، «روشن دیدن»

¹⁷⁹² anāgāmi

¹⁷⁹³ Rūpa-rāga

¹⁷⁹⁴ Arūpa-rāga

¹⁷⁹⁵ Śuddhāvāsa

¹⁷⁹⁶ Vipassanā

¹⁷⁹⁷ vipaśyanā

و «به شکلی ویژه نگریستن» معنی می‌دهد. در چینی آن را به گوان (觀) و در تبتی به ایهاک‌تونگ (ཡཀ་མཛོང་) (ترجمه کرده‌اند، که این دومی از پیشوند ایهاک (بالتر، فراتر) و تونگ (دیدن، مشاهده) تشکیل شده است. در متون بودایی گاه کلمه‌ی پُرتیکُشه^{۱۷۹۸} (در پالی: پِچْکَه^{۱۷۹۹}) به عنوان مترادف آن به کار می‌رود که یعنی «در برابر چشمان». تمام این کلمه‌ها به ادراک شهودی و مستقیم و فارغ از استدلال و گفتگو دلالت می‌کنند. مترجمان اروپایی معمولاً آن را به «روشنی ذهن» (clarity of mind) برگردانده‌اند.^{۱۸۰۰}

این کلمه در کانون پالی وجود دارد، اما معنایی تخصصی و ویژه را حمل نمی‌کند و به نظر نمی‌رسد کلیدواژه‌ی دینی یا فلسفی متمایزی بوده باشد. اما بعدتر در سنت تراواده، این کلمه به شناختِ راستین از سه نشانه‌ی وجود (ناپایندگی، بی‌خویشی و ناکامی) اشاره کرد. در بستر مه‌ایانه، از این کلیدواژه برای توصیف ادراکی استفاده می‌شود که از درکِ سونیه‌درمته بر می‌خیزد، و آن فهم درهم‌آمیختگی و پیوستگی میان وجود و تهیاست و مترادفی برای مراقبه و تمرین تنفسی محسوب می‌شود.^{۱۸۰۱} در تفسیرهایی که بر سببِ گفتارها (سوته‌پیتکه) نوشته شده، معمولاً این شهود را در تقابل با آسودگی و آرمیدگی (به سانسکریت: سمته^{۱۸۰۲}) قرار می‌دهند که با رهایی و تمرکز ذهن همراه است و معمولاً همچون مقدمه‌ای برای وِیپسنا محسوب می‌شود. چنین تمایزی در خودِ کانون پالی به چشم نمی‌خورد و ابداعی متاخرتر است.^{۱۸۰۳}

¹⁷⁹⁸ pratyakṣa

¹⁷⁹⁹ paccakkha

¹⁸⁰⁰ Ray, 2004: 74.

¹⁸⁰¹ Ray, 2004.

¹⁸⁰² śamatha

¹⁸⁰³ Gombrich, 1997: 96-144.

نظام سه لایه‌ای شناسایی که در «آرایه‌ی ادراک روشن» صورتبندی شده را در منابع بودایی دیگر هم به اشکالی کمابیش همسان می‌توان باز یافت. در آموزه‌های پُرجناپارمیتا نیز سه گام شناختی در نظر گرفته می‌شود که گذر از آنها، میدانی (کشته) را ایجاد می‌کند که از دومین دور گردش چرخ آیین (درمه‌چاکره) ناشی می‌شود. این سه گام عبارتند از مطالعه کردن (شروتَه در سانسکریت و تُهوس‌پَه در تبتی)، تامل (چیته در سانسکریت و سَم‌پَه در تبتی) و مراقبه (بُهَوَنَه در سانسکریت و سَگوم‌پَه در تبتی).

یک نظام شناختی سه بخشی مشابه با این را در مکتب دزوغ‌چن می‌بینیم در آنجا درک حقیقت مطلق به سه گام نیاز دارد. نخست، دیدن (به تبتی: ایتاپَه) است که فهم و درک امر مطلق است. دوم مراقبه (سَگوم‌پَه) است که با تثبیت این فهم و مستقر ساختن ادراک در بینش به دست آمده گره خورده است. در نهایت کنش (به تبتی: سَپیودپَه) فرا می‌رسد که تجلی یافتن این بینش در کردارهای روزمره‌ی سالک است.

شناخت‌شناسی پیچیده و سلسله مراتبی‌ای که در این متون صورتبندی شده، علاوه بر توصیف روان‌شناختی از مراحل رشد و شکوفایی ذهن، دلالتی هستی‌شناسانه و کیهانی نیز دارد. یعنی راهبان بودایی این چارچوب را به عنوان قالبی برای شرح تاریخ هستی نیز مورد استفاده قرار داده‌اند. باور به سه دور گردش چرخ آیین که مشخصه‌ی مکتب یوگاچاره است، از تلاش برای سازماندهی متون بودایی برخاسته و دستیابی به وحدت و انسجامی در میان سوتره‌های مختلف را آماج کرده است. بر اساس این باور، کل متون بودایی به سه لایه و سطح متفاوت از ارائه‌ی آموزه‌های راستین مربوط می‌شوند و در چارچوبی شبه‌تاریخی با هم چفت و بست می‌شوند و سازگار می‌گردند. اولین داور گردش آیین، همان است که در بوستان آهوان در سارنات رخ داد و طی آن بودا برای نخستین بار چهار حقیقت و راه‌هایی از رنج را به نیوشایان آموخت. دومین چرخش در قلعه‌ی راجه‌گریه در استان بهار رخ داد و مخاطبان آن بودیستوه‌ها و به روایتی ارهت‌ها بوده‌اند. در این دور، هسته‌ی مرکزی تعالیم مفهوم تهیا است و بی‌خویشی و همدلی با زندگان، که به خصوص در

پرجنه پرمیته سوتره صورتبندی شده است. آثار ناگارجونه و تفسیرهای برآمده از مکتب مدیه مکّه به این دوره ی باورهای بودایی مربوط می شوند. سومین باری که چرخ آیین گردانده شد، زمانی بود که بودا در منطقه ی شروستی به بودیستوها رازهایی را آموخت و این مطالبی است که در مهاپری نیروانه سوتره گردآمده است. محور آموزه های این دوره ماهیت بوداست و آنچه که در آرای مکتب تته گاته گربه می بینیم. در این بخش است که آموزه های آخرالزمانی مربوط به میتیه بودا گنجانده شده و پنج متن منسوب به وی در این قالب نویسانده شده اند. مکتب یوگاچاره از دل این متون برخاسته است. در بودایی گری چینی، پیروان مکتب هواین بر این باورند که چرخش سوم چرخ آیین تنها به مکتب تته گاته گربه تعلق دارد و آموزه های یوگاچاره را زیر عنوان چهارمین گردش چرخ آیین رده بندی می کنند.^{۱۸۰۴}

¹⁸⁰⁴ Skilton, 2004: 134.

گفتار چهارم: فنون و روشها

اهمیت مبانی شناخت‌شناسانه‌ی یک دین یا دستگاه نظری در آن است که دو رده از فنون و راهبردها می‌توانند بر مبنای تعریف و مرزبندی شناخت در دل آن منش تحول یابند. نخست راهبردهایی که افزودن بر شناخت و ادراک «من» یا سایر اعضای درون آن سرمشق نظری را آماج کرده است، و دوم روشهایی که برای اقناع دیگری و بحث با منتقدان بیرون از سرمشق کاربرد دارد. این دو رده در کیش بودایی به ترتیب روشهای مراقبه‌ی بودایی و منطق جدلی بودایی را پدید آورده است.

منطق جدلی بودایی به طور مستقیم از دل پیش داشتهای بوداییان درباره‌ی مفهوم شناخت بر آمده است. بودا در ابراز آرای خویش روش خاصی از صورتبندی مفاهیم را به کار می‌گرفت و منطقی خاص را دنبال می‌کرد، و بخش بزرگی از متون مقدس بودایی شرح بحث و جدل او با مخالفان و منتقدان هستند و می‌توان دید که در اینجا نیز او از راهبردهای استدلالی ویژه‌ای بهره جسته و روشهای دیگر را از دست فرو نهاده است.

از مرور راهبردهای استدلالی‌ای که در منابع بودایی وجود دارد، می‌توان دریافت که شیوه‌ی اندیشیدن و برهان‌انگیزتن بوداییان اولیه سخت زیر تاثیر اصیل پنداشتن مینو و انکار اهمیت گیتی بوده است. تقریباً در هیچ برهان مهمی نیست که از روشهای استقرایی استفاده شده باشد و تکرار روندهای تجربی به عنوان دلیلی برای حقانیت یک سخن گواه گرفته شده باشد. روند استدلال بودا و بوداییان به شکلی است که گویی در جهانی یکسره انتزاعی و دوردست می‌زیسته‌اند و مسیرهای دریافت اطلاعات‌شان از رخدادهای تجربی و طبیعی مسدود بوده است. پرسشهایی از این دست که «ماه چرا پُر می‌شود؟ ماه از چه خالی می‌شود؟ در چه

مدت ماه پر و خالی می‌شود؟» که در سرآغاز «ماه یشت» دیده می‌شود، به کلی در منابع بودایی غایب است. این رده از پرسشها را در کانون پالی تنها مخالفان و معارضان بودا طرح می‌کنند و همیشه هم با بیانی خارج از دامنه‌ی پاسخ روبرو می‌شوند که چنین مسائلی را خوار می‌شمارد. در سراسر متون بودایی، با غیاب و فقر شدید استدلال‌های تجربی و تعمیم‌های استقرایی روبرو هستیم، و اشاره به رخداد‌های طبیعی و نظمهای گیتیانه تنها به ندرت و معمولاً در مقام استعاره‌ای برای امری مینویی به کار گرفته می‌شود.

در مقابل، استدلال قیاسی و درونکاوانه در منابع بودایی فراوان وجود دارد. بوداییان روشهای پیچیده و متنوعی از استنتاج منطقی قیاسی را پدید آوردند و با روشهایی که گاه از فرط پیچیدگی غیربدیهی و ناسازه می‌نماید، پرسشهای خویش در عرصه‌ی مینو را پی می‌گرفتند. یک نمونه از این پیچیدگی را می‌توان در مکتب مدیه‌مکه یافت. در این بستر نظری، شکلی از منطق بودایی‌صورت‌بندی شده که در سانسکریت چَتوسکوتی^{۱۸۰۵} (चतुष्कोटि) و به تبتی مو بُزی^{۱۸۰۶} (མུ་བུ་འཇུག་པོ་) خوانده می‌شود و می‌توان آن را بله قیاس چهارگانه‌ی حدی ترجمه کرد. این شکل از استدلال را روبینسون با برجسب منفی‌گرایی منطقی مشخص ساخته است.^{۱۸۰۷} آن هم عبارت است از فرضِ چهار حالتِ ناسازگار و مکمل، که تنها یکی از آنها بتواند درست باشد و روی هم رفته تمام توضیح‌های قابل تصور برای موضوعی را به دست دهند.

به عنوان مثال، در بحثی که اچله کسپه با بودا دارد، رنج موضوعی است که ارتباط آن با چهار علتِ متفاوت و جمع‌نشدنی (من، دیگری، ترکیب من و دیگری، و تصادف) پژوهیده می‌شود. روش بودا که

¹⁸⁰⁵ Catuskoṭi

¹⁸⁰⁶ mu bzhi

¹⁸⁰⁷ Robinson, 1957: 302–303.

همزمان هر چهار حالت را مردود می‌داند، همان است که مشابهش در فلسفه‌ی یونانی شکاکیت و موضع لادری را بر می‌سازد. اما در آیین بودا این موضع منفی‌گرایانه‌ی منطقی معمولاً نشان باقی ماندن پرسش و رسمیت یافتن نادانی نیست، که مقدمه‌ایست برای معرفی وضعیتی میانی که درست پنداشته می‌شود.

هریک از چهار احتمال بررسی شده در قیاسهای چهارگانه را «چهار حد» (در سانسکریت چَتُورَنَتَه: चतुरन्त، در تبتی مَتَه‌بُزِی^{۱۸۰۸}: མཐའ་བཞི) می‌نامند.^{۱۸۰۹} اینها در صورتبندی منطقی‌شان عبارتند از: وجود، عدم، هم وجود و هم عدم، نه وجود و نه عدم. اینها را می‌توان با عملیات منطقی قبول، رد، قبول دوگانه و رد دوگانه هم‌تا دانست. و معمولاً موضوع این چهار حالت، دَرَمَه‌ها است.^{۱۸۱۰}

بدیهی است که هنگام استفاده از روش قیاس چهارحدی، نخست باید تصویری روشن از جفتهای متضاد معنایی و تقابل‌های دوتایی پایه در ذهن داشت، و به کمک آن چهار حد یاد شده را ترسیم کرد. شیوه‌ی استخراج این جفتها را در کیش بودایی تحلیل‌گری (دَمَه‌ویچایَه) می‌نامند. این عبارتی است که مترجمان متفاوت آن را «تحلیل کیفیت‌ها»^{۱۸۱۱}، «تمیز و تشخیص دمه‌ها»^{۱۸۱۲}، «پژوهش درباره‌ی عقاید»^{۱۸۱۳} و «جستجوی حقیقت»^{۱۸۱۴} برگردانده‌اند.

¹⁸⁰⁸ mtha' bzhi

¹⁸⁰⁹ Dorje, 1991: 129.

¹⁸¹⁰ Dumoulin, 2005: 43-44.

¹⁸¹¹ Thanissaro, 1996.

¹⁸¹² Gethin, 1992: 146, 152.

¹⁸¹³ Rhys Davids and Stede, 1921-25: 615.

¹⁸¹⁴ Rhys Davids, 1900: 18.

در «سمیوته نیکایه» می‌خوانیم که این توانایی ذهنی با توجه و کاوش مداوم در حالت‌هایی (دمه‌هایی) حاصل می‌آید که می‌توانند در قالب این جفت‌های متضاد معنایی خلاصه شوند: تمام / ناتمام (کوسلا / اکوسلا^{۱۸۱۵})، شرم‌آور / غیرشرم‌آور (ساوجا / آنوجا^{۱۸۱۶})، فروپایه / فرازمرتبّه (هینه / پنینتا^{۱۸۱۷})، و نیک / بد (کنه / سوگه^{۱۸۱۸}). در متن ابیدرمه‌ای دمه‌سنگنی^{۱۸۱۹}، توانایی تحلیل‌گری با خرد^{۱۸۲۰} مربوط دانسته شده است. در منابع متأخرتر بودایی، مثلاً در نوشته‌های وسوبندو عبارت دمه‌ویچایه برای اشاره به پژوهش‌های علمی درباره‌ی امور مادی و روانی به کار گرفته شده است.

قیاس چهارحدی یکی از محبوب‌ترین و پربسامدترین شیوه‌های استدلال و دفاع از آرای بودایی در مقابل معارضان است، اما تنها شیوه محسوب نمی‌شود. در «برهمه‌جاله سوته» به صورت‌بندی دیگری از منطق جدلی بودایی بر می‌خوریم.^{۱۸۲۱} در اینجا بودا به آنانده می‌گوید که برهمن‌ها و مرتاضان برهنه ابله و نادان هستند و به همین دلیل وقتی با پرسشی روبرو می‌شوند، با پیچ و تاب خوردنی مثل مارماهی (به پالی: امراویکه‌پیکا^{۱۸۲۲}) بدان پاسخ می‌دهند. بعد هم پاسخ رمزگونه و مبهم سگیایه به مسئله‌ی بقای روح را گواه می‌آورد که کمابیش همان طرد قیاس چهارگانه‌ی حدی است، بی آن که راهی میانه در نهایت پیش نهاده شود.

¹⁸¹⁵ kusalā-akusalā

¹⁸¹⁶ sāvajjā-anavajjā

¹⁸¹⁷ hīna-paṇītā

¹⁸¹⁸ kaṇha-sukka

¹⁸¹⁹ Dhammasaṅgaṇi

¹⁸²⁰ paññā

¹⁸²¹ Brahmajala Sutta, 2.27.

¹⁸²² amarā-vikheppikā

از مرور منابع بودایی و جینی کهن روشن می‌شود که این شیوه از استدلال در زمان بودا به مرتاضی به نام سَگِیایَه بَلَتَه‌پوَتَه^{۱۸۲۳} (سنگیایَه پور (از طایفه‌ی) بلته) منسوب بوده است. کانون پالی دیدگاه این مرتاض را نوعی لادری‌گری دانسته است.

اهمیت این مرد در آنجاست که دو تن از پیروان نامدار بودا -سَری‌پوته و مَهاَمگَلنه- در ابتدای کار شاگرد سنگیایه بوده‌اند، و بنابراین بعید نیست که هم ایشان شیوه‌ی استدلال وی را به زمینه‌ی آیین بودایی وارد کرده باشند. این همان شیوه‌ایست که با محتوایی مثبت در دین بودایی کاربرد یافت و به ویژه ناگارجونه بخش مهمی از بحثها و جدلهای خویش را در قالب آن صورتبندی کرده است.

ناگارجونه این روش را نتیجه‌ی سه گام آموختن، جستجو کردن، و تأمل کردن دانست و گفت که بودا به این وسیله دومین بار چرخ آیین را به گردش در آورده است. روبینسون که مهمترین شارح این روش منطقی در زمانه‌ی ماست، با الهام از آرای مفسر بوداشناس دیگری به نام لیبن‌تال^{۱۸۲۴} آورده که ناگارجونه از این روش برای مردود دانستن این‌همانی و بی‌معتبر ساختن جدلهای منطقی مبتنی بر حالت‌های طرد‌کننده بهره می‌جست. یعنی هردو سویه‌ی قیاسهای دو حدی (هرچهار حد قیاسهای چهارگانه) را باطل می‌دانست و نتیجه را راه میانه می‌نامید.^{۱۸۲۵} این شیوه‌ی تفکر بعد از ناگارجونه بدنه‌ی روشهای استدلالی و منطق جدلی کیش بودایی را تشکیل داد و به خصوص در نسخه‌ی تبتی کیش بودایی اهمیت فراوانی پیدا کرد.

¹⁸²³ Sañjaya Belatṭhaputta

¹⁸²⁴ Liebenthal, 1948: 30.

¹⁸²⁵ Robinson, 1957: 294.

دومین ترفند شناختی‌ای که از دل دین بودایی برخاسته، فنون مراقبه است که شیوه‌ایست برای دستیابی به شناخت، در غیابِ دیگریِ معارض. اگر منطق جدلی راهی برای نمایان ساختنِ حقیقت در زمینه‌ی اندرکنش من و دیگری باشد، مراقبه را باید شیوه‌ای دانست که طی آن من در ارتباط با من و در غیاب دیگری به حقیقتی دست می‌یابد. این مسیرِ دستیابی به دانایی نیز مانند مورد پیشین، سخت از سیر آفاق گریزان است و تنها بر سیر انفس تمرکز یافته است. یعنی راهبردهای تجربی و فنی برای دستیابی به دانایی در این میان نادیده انگاشته شده‌اند و روش اصلی تولید دانایی، سر در گریبان خویش فرو بردن و تأمل در خویشتن دانسته شده است. این شیوه همان است که در ایران زمین در قالب چله‌نشینی و ذکر و مراقبه پیشینه‌ای بسیار دیرینه داشته و به خصوص در زمینه‌ی تصوف و عرفان ایرانی صورتبندی نیرومندی یافته است. با این وجود شیوه‌ی یاد شده در ایران زمین همواره در کنار روشهای تجربی قرار داشته و با سیر آفاق و رویارویی تجربی با دنیای مادی همراه بوده است.

در آیین بودا این توجه به گیتی حذف شده و تمرکز بر دنیای مینویی برای دستیابی به حقیقتِ مطلق و بیدار شدن بسنده می‌نماید. این تأمل در خویشتن طی قرنهایی که بر تحول دین بودایی گذشته، به شاخه‌هایی بسیار گسترده و پیچیده از فنون درونکاوی دگرذیسی یافته‌اند که با وجود نادیده انگاشتنِ غالبِ متغیرهای گیتیانه، و شاید دقیقاً به خاطر همین عزل نظر تجربی، پیچیدگی و عمق روانشناسانه‌ی چشمگیری پیدا کرده‌اند. مهمترین کلیدواژه‌ای که این فنون مراقبه را صورتبندی می‌کند، دیانه^{۱۸۲۶} (Dhyāna) است که در زبان پالی به صورت گیانه^{۱۸۲۷} (Jhāna) نوشته می‌شود. دیانه نوعی از مراقبه و تمرکز ذهن است که در آن هوشیاری فرد

¹⁸²⁶ Dhyāna

¹⁸²⁷ Jhāna

از روندهای جاری در پیرامونش برگرفته شود و از رخدادهای اطرافش تاثیر نپذیرد.^{۱۸۲۸} در این حال، تمرکز ذهنی چشمگیری حاصل می‌آید و ذهن از پنج سرگشتگی‌های می‌یابد و آن پنج عبارتند از آز، نفرت، شک، تنبلی، و بی‌قراری. ذهن در حالت مراقبه خود را از کژروی و آشفتگی جدا می‌سازد و به این ترتیب در وضعیتی آرام و ساکن، اما نه منجمد و ناتوان، بینشی عمیقتر و روشنتر را درباره‌ی خویش و روندهای گیتی به دست می‌آورد. در کانون پالی چهار مرتبه از دیانه شرح داده شده است. این مفهوم در نهایت هسته‌ی مرکزی فنون مراقبه‌ی چینی (چان) و ژاپنی (ذن) را بر می‌سازند که نامشان هم از همین دیانه برگرفته شده است.

مراقبه در آیین بودا دو شکل زبانی یا غیرزبانی دارد. نوع زبانی که به استواری در متن مقدس دینی مستقر شده، با مفهوم هوشیاری (سمرتی / ستی) پیوند خورده است. این شیوه، دقیقاً همتاست با ذکر در ادبیات صوفیان ایرانی. سَمَرْتی (स्मृति) سانسکریت و سَتی پالی، در تبتی تُرن‌په و در چینی نین (念) خوانده می‌شود، و نهادی روانی (ایندریه) است که به حضور ذهن داشتن در زمان حال دلالت می‌کند و همچون پادزهری است در برابر وهم و اشتباه ادراکی. ریس دیویدز^{۱۸۲۹} هنگامی که در سال ۱۸۸۱ م. این کلمه را به انگلیسی بر می‌گرداند، کلمه‌ی هوشیاری (*mindfulness*) را به عنوان مترادف آن برگزید.^{۱۸۳۰} پیش از او جورجلی در سال ۱۸۴۵ م. تعبیر سَمّا-ستی را به «مراقبه‌ی صحیح» ترجمه کرده بود و به این ترتیب ستی / سمرتی را همتای مراقبه در نظر گرفته بود.^{۱۸۳۱} بیشتر مترجمان اروپایی کلمه‌ی هوشیاری (*mindfulness*) را هم برای

¹⁸²⁸ Anuppada Sutta, MN#111.

¹⁸²⁹ Thomas William Rhys Davids

¹⁸³⁰ Rhys Davids, 1881: 107.

¹⁸³¹ Gogerly, 1845: 7-28, 90-112.

برگرداندن سمرتی / ستی به کار می‌گیرند و هم دو کلیدواژه‌ی مشابه دیگر - سَمَپَرَجَنَه / سَمَپَجَنَه^{۱۸۳۲} (संप्रज्ञान) و اَپَرَمَادَه / اَپَمَادَه^{۱۸۳۳} (अप्रमाद) - را به همین ترتیب ترجمه می‌کنند. این در حالی است که سمپرجه بیشتر «ادراک شفاف و روشن» و اپرماده بیشتر «گوش به زنگ بودن» را می‌رساند و در منابع بودایی این سه مفهوم با هم تفاوت دارند. چنان که مثلاً در سَتی پَتَنَه می‌خوانیم که از ترکیب سَتی و پسمپجنه و آتَپَه (आतप), یعنی از درآمیختنِ هوشیاری با ادراک روشن با عاطفه-اشتیاق، «توجه درست» (يُونِيسَس مَنَسْكَارَه / يُونِيسُو مَنِيسْكَرَه^{۱۸۳۴}) ایجاد می‌شود.

دیویدز برای برابر گرفتن این کلمه و هوشیاری این دلیل را آورده که این کلمه به خصوص در ترکیب «سَتو سَمَپَه گَتو»^{۱۸۳۵} رواج داشته که یعنی «هوشیار و متفکر». با این وجود سمرتی / ستی در اصل بر حافظه و یادآوری دلالت می‌کند و از ریشه‌ی پالی سَرَتی گرفته شده که یعنی «به یاد آوردن» و از این نظر دقیقاً همتای ذکر در زمینه‌ی ایرانی است. در چینی هم برابر نهادِ نین همین معنی را می‌رساند. در منابع بودایی این کلمه به حضور ذهن و توجه کامل راهبان اشاره داشت و آن را همچون مزیتی اخلاقی می‌ستود.^{۱۸۳۶}

در کیش بودایی مفهوم تذکر و یادآوری بسیار مهم است. یادآوری را در سانسکریت آنوسمرتی^{۱۸۳۷} و در پالی آنوستی^{۱۸۳۸} می‌نامند که علاوه بر یادآوری، تأمل و خوداندیشی را نیز می‌رساند.^{۱۸۳۹} بوداییان

¹⁸³² samprajaña/ Pali: sampajañña

¹⁸³³ apamāda/ Pali: appamada

¹⁸³⁴ yoniśas manaskārah / Pali: yoniso manisikara

¹⁸³⁵ sato sampagāno

¹⁸³⁶ Rhys Davids, 1881: 145.

¹⁸³⁷ Anusmriti

¹⁸³⁸ Anussati

¹⁸³⁹ Rhys Davids and Stede, 1921-1925: 45; Fischer-Schreiber et al., 1991: 10.

مجموعه‌ای از گوشزدها و نهیب‌ها را در دستیابی به آگاهی و بیداری مهم می‌دانند و آنها را در قالب پنج اصل و قاعده‌ی بنیادین صورتبندی می‌کنند. در «گفتارِ موضوعِ تأمل» (اوپَجَتَنه سوئَه^{۱۸۴۰})، که پنجاه و هفتمین رساله در مجموعه‌ی اَنگوتَرَه نیکایه است، شرحی بر قضیه‌ی پنج یادآوری وجود دارد. این پنج مورد، اصول و حقایقی هستند که یادآوری‌شان گذرا بودن عمر و ناپایداری جهان فانی را به بوداییان گوشزد می‌کند و به این ترتیب ایشان را از قید دلبستگی به امور مادی می‌رهاند. سه‌تای اولی از این مجموعه، همان دریافتهایی هستند که باعث شدند بودا زندگی آسوده‌اش در کاخ پدرش را رها کند و شیوه و سلوک مرتاضان را در پیش بگیرد. بوداییان چه راهب باشند و چه پیش‌نشین، باید این پنج اصل را مدام در خاطر داشته باشند. پنج اصل یاد شده طبق متن این گفتار چنین است:^{۱۸۴۱}

نخست: من با پیری دست به گریبانم، نمی‌توانم از پیر شدن بگریزم (جَراده مومهی جَرام اَنتیتو...^{۱۸۴۲})

دوم: من در معرض بیماری قرار دارم، نمی‌توانم از مرض بگریزم (ویادیده‌مومهی ویادیم اَنتیتو...^{۱۸۴۳})

سوم: من گرفتارِ مرگ هستم، نمی‌توانم از مردن بپرهیزم (مَرَنده‌مومهی مَرَنم اَنتیتو...^{۱۸۴۴})

چهارم: من از هرآنچه برایم دلپذیر و عزیز است جدا خواهم شد (سَبَهی مه پیهی مَناپَهی ناناباوو

ویناباوو...^{۱۸۴۵}) ژ

¹⁸⁴⁰ Upajjhatthana Sutta

¹⁸⁴¹ Sutta Pitaka, Anguttara Nikaya, Book 3, BJT: 108, 114; Nyanaponika & Bodhi, 1999: 135.

¹⁸⁴² Jarādharmomhi jaraṃ anatīto...

¹⁸⁴³ Vyādhidhammomhi vyāधिṃ anatīto...

¹⁸⁴⁴ Maraṇadhammomhi maraṇaṃ anatīto...

¹⁸⁴⁵ Sabbehi me piyehi manāpehi nānābhāvo vinābhāvo...

پنجم: من مالک کردارهایم هستم، وارث کردارهایم هستم، از کردارهایم زاده می‌شوم، کردارهایم روابطم هستند، کردارهایم از من پاسداری می‌کنند. هرچه را برگزینم، چه خوب و چه بد، میراث‌بر آن خواهم بود.

(کَمَسَّه کُومِی کَمَدایادو کَمَه یونی کَمَه بَندو کَمَه پَتِیسَرَنو یَم کَمَم کَرِیسَامِی کَلِیَانَم وا پاپَکَم وا تَسَه دایادو بَوِیسَامِی...^{۱۸۴۶})

سه اصل نخست در این میان، مبارزه‌ایست با باورِ نادرست (مَدَه) به جوانی، سلامت و زنده بودن. این سه هنگامی نمایان شدند که بودای جوان مردی فرتوت، بیمار و مرده را دید و ترک زندگی مجلل اولیه‌اش را برگزید.^{۱۸۴۷} اینها سه خاستگاه غرور هستند که خود رنجها و کاستی‌هایی تازه‌ای را پدید می‌آورد.^{۱۸۴۸}

بودا می‌گوید که با تأمل (پَچَه وِگَتَو)^{۱۸۴۹} درباره‌ی این مسائل می‌توان به گذرا بودن‌شان پی برد و از توهمِ تداوم‌شان رهید. این خوداندیشی باعث می‌شود تا حس ناراحتی و تنفیری که از دیدن بیماری و مرگ به فرد دست می‌دهد، از میان برود. در سوکومالَه سوئَه می‌خوانیم که یکی از شهودهای اولیه‌ی بودیستوه آن است که تنفر و تحقیرِ بیماران و پیران و مردگان در چشم جوانان و تندرستان ناشی از غفلت از این نکته است که خودِ ایشان نیز از گزند این آسیبها در امان نیستند.^{۱۸۵۰} وقتی فرد با دیدن یک بیمار به یاد امکانِ

¹⁸⁴⁶ Kammassakomhi kammadāyādo kammayoni kammabandhū kammaṇaṭṭisaraṇo yaṃ kammaṇ karissāmi kalyāṇaṃ vā pāpakaṃ vā tassa dāyādo bhavissāmī...

¹⁸⁴⁷ Nyanaponika and Bodhi, 1999: 297 n. 19.

¹⁸⁴⁸ Sukumāla Sutta (AN, 3.38).

¹⁸⁴⁹ paccavekkhato

¹⁸⁵⁰ Sukumāla Sutta (AN, 3.38); Nyanaponika and Bodhi, 1999: 53-54.

بیماری در خودش بیفتد، و با دیدن فردی پیر دریابد که خود نیز روزی پیر خواهد شد، فروتنانه به خویشتن خواهد نگریست و دلبستگی‌اش به آنچه گذراست از میان خواهد رفت.

در رساله‌ی «گفتار داد ایزدی» (دوه‌داتو سوته) اشاره‌ای وجود دارد که نشان می‌دهد پنج یادآوری بودایی با آیین جم در اساطیر کهن هند و ایرانی ارتباطی داشته (یا بعدتر یافته) است. جم یا یمه در روایت‌های کهن هند و ایرانی نخستین انسانی است که راه ورود به جهان مردگان را یافت و به این ترتیب به ایزد نگهبان دنیای مردگان بدل شد. او در برخی از روایتها همچون داور ارواح ظاهر می‌شود و از این نظر با مهر و رشن شباهتی دارد. در این رساله می‌خوانیم که جم هنگام دادرسی درباره‌ی روان کسی که به تازگی درگذشته، از او درباره‌ی پنج قانون یا داد ایزدی (دوه‌داتو) پرسش می‌کند و اینها عبارتند از آنچه هنگام دیدن یک نوزاد، یک پیر ناتوان، یک بیمار رنجور، یک مجرم عقوبت شده، و جسد یک مرده در ذهن انگیزخته می‌شوند. جم بعد از آن از روان درگذشته می‌پرسد که آیا با دیدن این نشانه‌ها در نیافت که خود نیز بیمار و پیر و عقوبت و مرده و در نهایت تناسخ یافته خواهد شد؟^{۱۸۵۱} رساله‌ی دیگری به همین نام در بخش دیگری از کانون پالی وجود دارد که در آنجا هم جم گفتگویی مشابه را با روان درگذشته آغاز می‌کند، اما در آنجا تنها به سه صفت پیری و بیماری و مرگ اشاره شده است.^{۱۸۵۲}

گذشته از این معنای تجربی و روزمره‌ی یادآوری، این کلمه در تعبیری فنی بر توانایی به یاد آوردن زندگی‌های گذشته (به پالی: پوبنی‌واسانوستی^{۱۸۵۳}) دلالت می‌کند^{۱۸۵۴} و یا به شکوفایی خصلت‌های بوداگونه

¹⁸⁵¹ Devadūta Sutta (MN, 130); Ñāṇamoli and Bodhi, 2001: 1029-1341.

¹⁸⁵² Devadūta Sutta (AN 3.35); Bodhi, 2005: 29-30.

¹⁸⁵³ pubbenivāsānussati

¹⁸⁵⁴ Anālayo, 2006: 47.

(روشن‌شدگی) از راه مراقبه تاکید دارد. آنچه که منابع مه‌ایانه و کانون پالی درباره‌اش توافق دارند آن است که یادآوری در سه لایه‌ی بیداری (بودانوسُمُرتی / بودانوسَستی)، انجمن (سَنگَنوسمرتی / سنگانوسَستی) و آیین (دَرمَنوسمرتی / دَمانوسَستی) تحقق می‌پذیرد. یادآوری بیداری یعنی قبول این که بودا به روشن‌شدگی رسیده و می‌توان با پیروی از او از چرخه‌ی تناسخ رهید. یادآوری انجمن یعنی سازمان راهبان بودایی نهادی است که پیروان و شاگردان راستین او در آنجا گرد آمده‌اند و راه درست را در پیش گرفته‌اند. یادآوری آیین هم یعنی آیین بودایی که توسط گوتمه بودا عرضه شده، جاوید و فراگیر و راست است و حقیقتی محض را برای مردمان بیان می‌کند.

در متنی^{۱۸۵۵} دو یادآوری دیگر به این مجموعه افزوده شده که عبارتند از یادآوری نیکوکاری (به پالی: سیلانوسَستی^{۱۸۵۶}) و یادآوری خصلتهای ایزدی (به پالی: دوه‌تانوسَستی^{۱۸۵۷}). همچنین در برخی از متون به مورد ششمی اشاره شده^{۱۸۵۸} که عبارت است از یادآوری سخاوتمندی (به پالی: چاگانوسَستی^{۱۸۵۹}). این شش یادآوری به خصوص در منابع مه‌ایانه مورد تاکید هستند. در آنگوتره نیکایه^{۱۸۶۰} از متون کانون پالی این فهرست با چهار

¹⁸⁵⁵ AN, 3.70; Thanissaro, 1997.

¹⁸⁵⁶ sīlānussati

¹⁸⁵⁷ devatānussati

¹⁸⁵⁸ Anālayo, 2006: 46-7; Rhys Davids and Stede, 1921-1925: 45.

¹⁸⁵⁹ cāgānussati

¹⁸⁶⁰ Anguttara Nikaya (AN, 1.16.1.1 - 1.16.1.10).

یادآوری دیگر ترکیب شده و به این ترتیب سیاهه‌ای ده‌تایی پدید آمده که این موارد را نیز شامل می‌شود:^{۱۸۶۱}

یادآوری مرگ (مَرَّانوسَتی^{۱۸۶۲})، یادآوری تن (کایگه‌تاسَتی^{۱۸۶۳})، و یادآوری آرامش (اوپَسَمَانوسَتی^{۱۸۶۴}).

قدیمی‌ترین نشانه از ذکر را در «گفتارِ زندگیِ بی‌پایان» (سوکاوتی‌ویوهه: सुखावतीव्यूह) می‌بینیم. این متن مبنای مکتب پاک بوم در خاور دور است و نزد بوداییان چین و ژاپن بسیار محبوب و مقدس شمرده می‌شود. در سرآغاز این متن عبارت «نَمو (آ)میتابایه»^{۱۸۶۵} (नमोऽमिताभाय) آمده که یعنی «نذرِ نورِ بی‌پایان». این عبارت در خاور دور جمله‌ای مقدس قلمداد شد و همچون وردی بارها و بارها توسط راهبان خوانده می‌شود.

در سنت چینی آن را «نامو امیتوئفو» (南無阿彌陀佛) تلفظ می‌کنند و شکل تحریف شده‌اش در ژاپنی «نامو آمیدا بوئسو» (به خط هیراگانا: なむ あみだ ぶつ) می‌شود. آن راهب بودایی‌ای که در جریان حمله‌ی آمریکایی‌ها به ویتنام با خودسوزی به حضور اشغالگران اعتراض کرد، به مکتب مه‌ایانه تعلق داشت و در آن هنگامی که خود را به آتش می‌کشید، روایتی ویتنامی از این ذکر (نَمو آیدَه فوت) را زیر لب تکرار می‌کرد.

باور پیروان سرزمین پاک آن است که تکرار این ذکر باعث می‌شود کرمه‌های پلید و ناپاک به تدریج از میان بروند و روان فرد برای باززاییده شدن در بهشتِ غربی آمیتابه آماده گردد.^{۱۸۶۶} این خصلت جادویی منسوب به زنجیره‌ای آوایی، آن را به مفهوم مانتره نزدیک می‌کند. بوداییان چینی معمولاً آن را بارها و بارها

¹⁸⁶¹ Buddhaghosa and Nanamoli, 1999: 90; Rhys Davids and Stede, 1921-1925: 45.

¹⁸⁶² maraṇānussati

¹⁸⁶³ kāyagatāsati

¹⁸⁶⁴ upasamānussati

¹⁸⁶⁵ namo'mitābhāya

¹⁸⁶⁶ Yuan, 1986.

می‌خوانند و به ازای هر بار بر زبان راندن آن یک مهره‌ی تسبیح می‌اندازند. کهنترین متنی که به چنین شکلی از ذکر گفتن اشاره می‌کند، پرتیوت‌پنه سمدی است که در قرن اول پیش از میلاد در منطقه‌ی گنداره نوشته شده است. در این متن برای نخستین بار می‌خوانیم که بویستوها با تکرار مداوم نام آمیتابه بودا او را در ذهن حاضر می‌سازند و به این ترتیب موفق می‌شوند در قلمروی زیبای او راه یابند.

ذکر نام بودا در سانسکریت بودانوسُمَرتی^{۱۸۶۷} و در چینی نین‌فو (念佛) خوانده می‌شود. کلمه‌ی سانسکریت در اصل «به یاد آوردن بودا» یا «ذکر بودا» معنی می‌داده است و همین معنی در برابر نهاد چینی هم بازسازی شده است. در چینی نو ترکیبهای این ریشه معنای «یادآوری» را همچنان حفظ کرده‌اند. چنان که مثلاً نین‌شو (念書 / 念书) یعنی مطالعه کردن و خواندن، نین‌تو (念頭 / 念头) یعنی اندیشه، قصد و فکر، و گوان‌نین (觀念 / 观念) یعنی فکر، ایده و اندیشه. کاربرد این ترکیبها در متون بودایی چینی نیز چنین است. مثلاً به خصوص در مکتب پاک بوم، بر زبان راندن ذکر نام بودا را را نین‌فو (念佛) می‌گویند که دقیقاً با ذکر الله یا هو در میان صوفیه‌ی ایران برابر است و تعبیر ذکر (به معنای یادآوری) نیز درباره‌اش درست می‌نماید. به همین ترتیب خواندن سوتره‌ها را نیز نین‌جینگ (念經 / 念经) می‌گویند. خود کلمه‌ی نین‌فو (念佛) از پسوند فو (佛) به معنی بودا تشکیل شده که با نین (念) هم‌نشین شده و این آخری معنای ذکر و هوشیاری را می‌رساند. نماد اندیشه‌نگار چینی برای نین از دو بخش جین (今) به معنای «اینک» و

شین (𐬰𐬀) به معنی ذهن و قلب تشکیل شده است. روی هم رفته این علامت در چینی «یادگیری، به ذهن و به خاطر سپردن، یا ملکه‌ی قلب خود ساختن» را می‌رساند.^{۱۸۶۸}

مفهوم ذکر در این منابع یکسره با آنچه که در مورد مانتره در منابع اوستایی می‌بینیم همخوانی دارد. در سنت زرتشتی هم تکرار مداوم یک جمله که محتوایی مقدس دارد و نماد و تبلور خودِ حقیقت (اشه) دارد، ابزاری است برای دستیابی به خرد و پاکیزه کردن روان از تاثیر دیوهایی که آفریده‌ی اهریمن هستند. در اساطیر کیهانشناختی زرتشتی می‌بینیم که خواندن مانتره و ذکر گفتن تأثیری جادویی در عالم مینویی به جا می‌گذارد. چنان که در نخستین رویارویی سهمگین اهورامزدا و اهریمن، خدای یکتا مانند جنگاوری تجسم شده که اسلحه‌اش مانتره‌ی «اشم وهو» است و با سه بار خواندن آن اهریمن شکست می‌خورد و بیهوش می‌شود. تفاوت مانتره در دیدگاه زرتشتی و ذکر بوداییان در آن است که این جنبه‌ی جنگاورانه و اخلاق‌مدارانه و دیوستیزانه در منابع بودایی دیده نمی‌شود. همچنین در منابع متأخرتر در دوران اشکانی و ساسانی و در ارجاعهایی که مورخان یونانی و رومی به دست داده‌اند، روشن می‌شود که باور عمومی آن بوده که مغان می‌توانند به کمک خواندن مانتره قوای طبیعی را کنترل کنند و مثلاً توفان یا آذرخش پدید آورند. اما چنین مضمونی در منابع بودایی دیده نمی‌شود. چنین برداشتی از پیوند گیتی و مینو و تاثیر این دو در هم برخاسته، و در برداشت خاص زرتشتیان ریشه دارد که تعادلی میان جهان مادی و مینویی قایل بودند.

¹⁸⁶⁸ Karlgren, 1923: 207.

در تمام این سنتها، کارکرد اصلی گفتن ذکر، گشوده شدن ذهن بر حقیقت و قطع پیوندهای دست و پاگیر آن با امور گیتیانه است. در متن اِکوْتَرَه آگَمَه^{۱۸۶۹} که تنها در روایت چینی اش (زَنگِیِ اَهَن جینگ^{۱۸۷۰}):

增壹阿含經) برای ما به یادگار مانده، فهرستی از ده نوع هوشیاری ارائه شده است که عبارتند از: هوشیاری درباره‌ی بودا، درمه، سنگهه، دهش، آسمانها، آسودن، انضباط، تنفس، تن و مرگ. متن در ۳۸۴ م. توسط دَرَمَه‌ناندی به چینی ترجمه شد و در ۳۹۸ م. سَمگَه‌دَوَه آن را بازنویسی کرد و ویراست و این همان نسخه‌ایست که امروز برای ما باقی مانده است. این متن احتمالاً در سنت سرواستی‌واده نوشته شده، هرچند به تازگی سوجاتو بهیکو^{۱۸۷۱} مکتب مهاسمهیگه را نیز به عنوان آفریننده‌ی آن پیشنهاد کرده‌اند. در این آگمه ۲۵۰ قاعده برای راهبان وضع شده که به خصوص با مرامنامه‌ی درمه‌گوپتکه همخوانی دارد و به همین دلیل برخی از مورخان نویسندگاناش را اعضای این فرقه دانسته‌اند.^{۱۸۷۲} اتین لموت نوشته که این متن بی‌تردید زیر تاثیر مکتب مهاییانه و در شمال غربی هند نوشته شده است.^{۱۸۷۳} اهمیت این متن در آن است که در میان ده نوع هوشیاری، بر مراقبه و هوشیاری بر مبنای تنفس بیشترین تاکید را کرده و بنابراین راه را برای تکامل تمرینهای تنفسی و فنون تمرکز و مراقبه‌ی خاور دور هموار ساخته است.^{۱۸۷۴}

¹⁸⁶⁹ Ekottara Āgama

¹⁸⁷⁰ zēngyī-ahánjīng

¹⁸⁷¹ Sujato Bhikku

¹⁸⁷² Warder, 2000: 6.

¹⁸⁷³ Hwang, 2006: 31.

¹⁸⁷⁴ Huaijin, 1993: 146.

دومین شیوه از تامل در نفس، مراقبه‌ی تنفسی است که در سانسکریت آناپانه‌سمرتی^{۱۸۷۵} و در پالی آنپانه‌ستی^{۱۸۷۶} خوانده می‌شود و به صورت آنابانا (安那般那) در چینی وامگیری شده است. این نوع از مراقبه بر خودِ فرآیند تنفس و دم و بازدم تمرکز کرده است و از این رو آن را غیرزبانی دانسته‌ام. اما این بدان معنا نیست که گفتگوی درونی لزوماً در آن قطع می‌شود. در واقع در بیشتر تمرینهای تنفسی و مراقبه‌های خاموش بودایی زبان همچنان حضور دارد و در قالب گفتگوی درونی جایگاهی مرکزی را اشغال می‌کند. با این وجود در این رده‌ی اخیر از فنون تاملی، بر ذکر گفتن و یادآوری کلامی حقایق تأکیدی وجود ندارد.

در میان متون بودایی، «گفتار تنفس هوشیارانه» (به پالی: آنپانه‌ستی سوته^{۱۸۷۷} و به سانسکریت: آنپانه‌سمرتی سوتره^{۱۸۷۸}) متنی است که به آموزش شیوه‌ی دم زدن و فنون حبس نفس می‌پردازد. نام این رساله از دو بخش تشکیل شده است. آنپانه که در چینی به صورت (آنه‌بانه^{۱۸۷۹}: 安那般那) وامگیری شده، یعنی «دم و بازدم». سمرتی^{۱۸۸۰} در سانسکریت هم یعنی هوشیارانه. این واژه به فنون حبس نفس و روشهای تنظیم تنفس اشاره می‌کند که از دیرباز در آیین بودایی رواج داشته و امروز نیز در سنت تراواده و ذن و مکتبهای غربی علاقمند به مراقبه هسته‌ی مرکزی تمرین‌ها محسوب می‌شود.

حبس نفس را در ابتدایی‌ترین شکل آن، می‌توان نوعی از ریاضت دانست که به همراه پرهیز از خوردن یا نوشیدن برای دوره‌ای زمانی، کانون آیین‌های زاهدانه و ریاضت‌کشانه را تشکیل می‌دهد. شواهدی

¹⁸⁷⁵ ānāpānasmr̥ti

¹⁸⁷⁶ Ānāpānasati

¹⁸⁷⁷ Ānāpānasati Sutta

¹⁸⁷⁸ Ānāpānasmr̥ti Sūtra

¹⁸⁷⁹ ānnābānnā

¹⁸⁸⁰ smr̥ti

هست که در کیش بودایی که ریاضت و پرهیزهای دشوار غذایی توصیه نمی‌شود، شیوه‌های تنظیم تنفس به عنوان راهبردی برای پر کردن جای خالی این ریاضتها عمل می‌کرده است.^{۱۸۸۱}

بودا می‌گوید که هوشیارانه دم زدن راه دستیابی به چهار مرتبه‌ی دیانه است که این خود مسیری است برای رسیدن به هفت عامل روشن شدگی که در نهایت به بیدار شدن روان رهرو منتهی می‌شود.^{۱۸۸۲} شیوه‌ی کار چنین است که رهرو به جنگل یا خلوتی می‌رود و در کنار ریشه‌ی درختی چهارزانو می‌نشیند، و بر دم و بازدم خود تمرکز می‌کند.^{۱۸۸۳} او هوشیاری خود را به دم و بازدم بلند یا کوتاه خود معطوف می‌کند و آرمیدن بدنش را به هنگام تنفس رصد می‌کند. او در این حال حس شادی و نشاطی را حس می‌کند و ذهن خویش را آسوده می‌سازد. او به تدریج بر پویایی و ناپایداری خویشتن و سیال بودن جریان چیزها تمرکز می‌کند و به این ترتیب به مراقبه می‌پردازد.^{۱۸۸۴}

جالب آن که بودا در حین آموزش فنون حبس نفس آشکارا گفتگوی درونی را واسطه‌ی ایجاد انضباط ذهن در این مورد می‌داند و جملاتی که رهروان هنگام تمرین تنفسی باید به خود بگویند را دقیقاً مشخص کرده است: «من باید هنگام دم (یا بازدم) زدن ذهن خود را تجربه کنم»، «من باید هنگام بازدم (یا دم) ذهن خویش را شادمان سازم» و «من باید هنگام دم (یا بازدم) ذهن خود را رها سازم».^{۱۸۸۵} این بدان معناست که بر خلاف سنت بعدی ذن که زبان‌ستیز است و گفتگوی درونی را اختلالی در روند رهایی ذهن قلمداد می‌کند، خود بودا زبان را ابزاری کارآمد برای منظم ساختن ذهن و متمرکز کردن آن می‌دانسته است.

¹⁸⁸¹ Anālayo, 2006: 125.

¹⁸⁸² Ānāpānasmṛti Sūtra, 15.

¹⁸⁸³ Ānāpānasmṛti Sūtra, 17.

¹⁸⁸⁴ Ānāpānasmṛti Sūtra, 18-22; Majjhima Nikaya, Sutta No. 118, Section No. 2.

¹⁸⁸⁵ Ānāpānasmṛti Sūtra, 20.

به این ترتیب در میان دو شیوه‌ی زبانی و غیرزبانی که به شرح فنون مراقبه در کیش بودایی می‌پردازند، این شباهتها را می‌توان تشخیص داد. نخست آن که هردو بر تنفس به عنوان مبنای تمرکز تاکید دارند. دیگر آن که هر دو به چهار مرتبه از آرمیدگی ذهن و تمرکز هوشیارانه اشاره کرده‌اند و سوم آن که این گامها در هردویشان از وضعیتی بدنی و مادی به جنبه‌ای مینویی و روانی میل می‌کند. این چهار مرتبه‌ی ذهن را در بخشهای دیگری از کانون پالی نیز می‌توان بازجست.^{۱۸۸۶}

در میان سنتهای فلسفی و نظریه‌های جهان باستان درباره‌ی انسان، آن دیدگاهی که از همه بهتر پیوند میان مراقبه و تنفس را تحلیل می‌کند و این فن را به عنوان پیامدی منطقی از مبانی نظری اش به دست می‌دهد، دیدگاه کهن هند و ایرانی‌ایست که وای (خدای باد) را ایزد برتر می‌دانسته و دم و بازدم را نمودی از حضور او قلمداد می‌کرده است. در کتاب «اسطوره‌ی آفرینش بابلی» این نکته را به طور مفصل شرح داده‌ام که یکی از ارکان صورتبندی مفهوم خدای یکتا در ایران زمین همین ایزد بوده است و اهورامزدا ی زرتشتی بخشی از ویژگی‌ها و صفات وی را به ارث برده است. همچنین در «اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی» نشان داده‌ام که کیش پرستش وای به پیکربندی خاصی از انسان منتهی شده که طبق آن روان و جان انسانی از جنس باد است و این پیش‌داستی است که بعدتر در زبانها و سنتهای دینی فراوانی وامگیری شد و ردپایش را می‌توان در اسم برگزیده شده برای عنصر زنده‌ی جان آدمی (روح / spirit / روان) بازجست که همگی معنای باد را در خود نهفته‌اند. این سنت برای نخستین بار در متن رام‌یشت و فروردین یشت صورتبندی شده و در سراسر یشت‌های کهن با سرودهای ستاینده‌ی وای پیوند دارد. بعدتر نیز در یسنه‌ها و در منابع زرتشتی‌ای که در دوران هخامنشی

¹⁸⁸⁶ Mahasatipatthana Sutta, DN 22; Satipatthana Sutta, MN 10; Kayagatasati Sutta, MN 119.

«اینک جان و دین و بوی و روان و فروشی نخستین آموزگاران و نخستین آموزندگان کیش، مردان و زنان اشونی را که انگیزه‌ی پیروزی اشته بوده‌اند را می‌ستاییم. گوشورون نیک کش را می‌ستاییم.»^{۱۸۱۷}

پنج نیروی برساننده‌ی من در اوستا و منابع بودایی شباهتی چشمگیر دارند. منابع فارسی میانه به همین پنج نیرو به صورت تن، روان، بوی، دین و فروشی اشاره کرده‌اند و از مرور منابع اوستایی هم معلوم می‌شود که جان با پیکر و کالبد مادی ارتباط داشته و میان انسان و جانوران مشترک بوده است. به این ترتیب معلوم است که کالبد بودایی با جان/تن، حواس با بوی، ذهن با روان هم‌تا بوده‌اند. در این میان تعریف دین در زمینه‌ی تفکر زرتشتی عبارت است از نیرویی ذهنی که تمایز میان راست و دروغ و کردار منطبق با اشته یا منحرف از آن را تشخیص می‌دهد و این آشکارا برابر است با اندیشه‌ی معطوف به موضوع که چهارمین نیروی مورد نظر بوداست. این نکته تامل برانگیز است که منابع بودایی در کنار نادیده انگاشتن عنصر آذر و فروکاستن دستگاه پنج عنصری زرتشتی به چارچوب چهار عنصری مشهور، دستگاه روانشناختی پنج‌گانه‌ی اوستایی را نیز به نظامی چهارتایی ساده کرده‌اند. در دیدگاه زرتشتی نیز پنج نیروی روان با پنج عنصر و پنج اختر کهنسال‌تر پیوند برقرار می‌کرده‌اند. در این منظومه، فروشی که سویی‌ی ایزدگونه‌ی انسان است و دستمایه‌ی بینش انسان-خدا باورانه‌ی زرتشتی است، قاعدتا با عنصر آذر/اثیر هم‌تاست و دقیقاً همین است که در این ساده‌سازی حذف شده است.

اگر حدس من درست باشد و به راستی نظام روانشناختی و جهان‌بینی فیزیکی بودا شکلی ساده شده و نقد گشته از دیدگاه زرتشتی قلمداد شود، در این حالت می‌توان حدس زد که در ایران زمین دوران بودا، فنون مشابهی برای مراقبه جاری و رایج بوده باشد و به همین ترتیب بر مبنای پنج نیروی روان و پنج عنصر مرتب شده باشد. از گواهی نویسندگان یونانی می‌دانیم که مغان پارسی در عصر هخامنشی به خاطر چیرگی‌شان بر ترفندهای روانشناختی و فنون مراقبه و تنظیم ذهن نامدار بوده‌اند. در منابع اوستایی نیز اشاره‌هایی به این موضوع وجود دارد. اگر این داده‌ها را با منابع بودایی جمع ببندیم، به این نتیجه می‌رسیم که احتمالاً الگوی مراقبه‌ی مورد نظر بودا نیز سرمشقی ایرانی داشته است. احتمالاً بودا به همان شکلی که جهان‌بینی و کیهان‌شناسی چهار عنصری خود را از الگوی پنج عنصری ایرانی برگرفته و روانشناسی چهارگانه‌ی خود را از نقد و ساده‌سازی پنج نیروی اوستایی پدید آورده، با بازسازی و دگرگون ساختن سرمشقی ایرانی به این شیوه از مراقبه دست یافته است.

اگر منابع کهن بودایی را بازخوانی کنیم، به روشنی به این نتیجه دست می‌یابیم که تمرینهای تنفسی بودایی در ایران شرقی ریشه دارند، و جایگاه پیدایش و تحول‌شان انگار جنوب شرقی ایران زمین (استانهای هند و گنداره و هرات هخامنشی) نیست، بلکه در مناطق شمالی و استانهای پارت و سغد و بلخ قرار گرفته است، که در ضمن مرکز دین زرتشتی هم محسوب می‌شده است. چنان که گذشت، متون پایه‌ای که مراقبه‌ی تنفسی را در دین بودایی صورتبندی می‌کنند، در دوران اشکانی در ایران شرقی نوشته شده‌اند.

رواج فنون مراقبه در ایران زمین و نقش مهم ایرانیان در تحول آن را بر مبنای شاهی دیگر در درون کیش بودایی می‌توان دریافت. کهنترین شاهی که نشان می‌دهد فنون مراقبه‌ی بودایی در دوران اشکانی در ایران زمین رواجی گسترده داشته و در این سامان دستخوش تحول و بازسازی شده، به منابع چینی باز می‌گردد. در فاصله‌ی سالهای ۱۴۸ تا ۱۷۰ میلادی، راهبی پارتی‌ای که چینی‌ها وی را اشکان (آن‌شی گائو)

می‌نامند، به چین رفت و در میان متونی دیگر، «گفتار تنفس هوشیارانه» (آناپانه‌سمیرتی سوتره) را به چینی ترجمه کرد. او این متن را «گفتار بزرگ تنفس هوشیارانه» (大安般守意經) نامید، که با متن رسمی کهنش تفاوت دارد و افزوده‌هایی در آن به چشم می‌خورد. راهب بودایی دیگری که در آموزش و استفاده از مراقبه و فنون تنفسی در چین نقش کلیدی را ایفا کرد، کسی است که چینی‌ها او را فوتودنگ (佛圖澄) می‌نامند. او نیز راهبی سغدی بود که در نیمه‌ی اول قرن چهارم میلادی به چین سفر کرد و به خاطر توانایی‌های روانی معجزه‌آسایش شهرت یافت و در زمانی کوتاه سرداران و جنگ‌سالاران چینی را به روایت مورد نظرش از آیین بودایی گرواند. شهرت او به خاطر معرفی و تبلیغ فنون تنظیم تنفس و مراقبه است.¹⁸⁸⁸ در واقع تنها بعد از ورود این فنون به سپهر تمدن چینی بود که مردم این سامان با دین بودایی ارتباط برقرار کردند و دزدگی‌شان از انتزاعی بودن مفاهیم آن و فلسفی بودنش را با کاربردی بودن مراقبه و فنون مشابه جبران کردند.¹⁸⁸⁹

در متون اصلی و کهن بودایی، تاثیر مراقبه تنها به قلمروی مینویی محدود است و تنها در منابع متاخرتر و عامیانه‌تر است که به تاثیر جادویی و مستقیم مراقبه بر امور ملموس و گیتیانه اشاره‌ای دیده می‌شود. بودا و شاگردانش با تاکید بر سویی مینویی مراقبه، به ریخت‌شناسی دقیقی از حالت‌های روانی مختلف دست یافتند و کارکرد مراقبه در گذار از یکی به دیگری را توصیف نمودند. در «گفتار میوه‌ی زندگی پرهیزگاران» بودا چهار مرتبه از دیانه را شرح داده است:

¹⁸⁸⁸ Huai-Chin, 1997: 80-81.

¹⁸⁸⁹ Nan, 1997: 80-81.

نخست: طرد بخشی از ذهن که ناشیانه و خامدستانه عمل می‌کند و تنها بر داده‌های حسی تمرکز یافته است. در این حالت از انزوای ذهن و کناره‌گیری‌اش از هجوم محرکهای حسی، وجدی بر می‌خیزد و اندیشه و داوری شفاف‌تر و روشن‌تر می‌گردد. بودا وضع بدن و ذهن رهرو را در این حالت به گلِ حمامی تشبیه می‌کند که در خزینه فرو ریخته و در آن هم زده و محلول شده باشد، و می‌گوید بدن و ذهن راهب هم به همین ترتیب در شادمانی و سرخوشی غرقه خواهد شد.

گام دوم دیانه آن است که ذهن رهرو از فکرهای مزاحم و جهت‌دار رهایی یابد و با خود یگانه گردد. بودا این وضعیت را به دریاچه‌ای یا برکه‌ای تشبیه کرده که از هیچ سو جویباری بدان وارد نشود، و آب تنها توسط سرچشمه‌ای زلال و خنک در اندرونش تامین گردد.

گام سوم آن است که این سرخوشی و نشاط ناشی از یگانگی با خویشتن از میان برود و آرامش و سکون و تعادل جای آن را بگیرد. در این حالت هوشیاری و ادراکی تیز و روشن حاصل می‌شود و بودا حال راهب در آن وضع را به گل نیلوفری تشبیه کرده که خوراک خود را از ریشه‌هایی عمیق در دل دریاچه‌ای می‌گیرد و بدون سر بر کشیدن از سطح دریاچه، در ژرفای آبها و غرقه در خنکی آن، می‌شکفت.

در گام چهارم، هر نوع تنش و تمایزی از ذهن رهرو رخت بر می‌بندد و حتا لذت و نشاط نیز حس نمی‌شود. این وضعیت تعادل ناب و آرامش خدشه‌ناپذیری است که بودا آن را به وضع رهرویی تشبیه کرده که سراپا در رختی سپید و چسبان پوشیده شده باشد. بودا می‌گوید که راهب در این حالت در روشنایی ادراک و شناسایی غرقه می‌شود و این والاترین سطح مراقبه است.

بنابراین در کل چهار مرتبه از دیانه وجود دارد که متناظر است با چهار لایه‌ی متفاوت از هوشیاری، و به شکوفایی هفت عامل روشن‌شدگی منتهی می‌شود. در «سمیوتَه‌نیکایَه» هم مضمون مشابهی را می‌خوانیم. بودا در آنجا تنفس هوشیارانه و تمرکز برخاسته از آن را به بارانی سیل‌آسا تشبیه کرده که در پایان تابستان فرو

می‌ریزد و گرد و غبار هوا (یعنی سردرگمی و آشفتگی ذهن) را از میان می‌برد.^{۱۸۹۰} سخنان مشابهی با تفصیل کمتر در متون دیگر بودایی نیز یافت می‌شوند. از همه مهمتر در این میان گفتار بودا با پسرش راهوله است که در آن به مراقبه و تنفس هوشیارانه سفارش شده است.^{۱۸۹۱} در بخشهای کهن دیگری از سه سبد نیز اشاره‌هایی همسان را می‌توان یافت.^{۱۸۹۲} از اینجا بر می‌آید که احتمالاً فنون یاد شده به راستی کهن بوده و به دوران خود بودا مربوط می‌شده‌اند.

از دید «آناپاسمرتی سوته» هم چهار گام دیانه که با تمرین تنفسی حاصل می‌آید، عبارتند از:^{۱۸۹۳} الف) رفع اندوه و نگرانی، که از درک کالبد خویش همچون چیزی در میان سایر چیزها بر می‌خیزد، ب) رفع تنش و دلواپسی‌های برخاسته از حواس و دریافتهای بیرونی، که با بر نشاندن دریافتها و ادراکها بر جایگاه سزاوارشان همراه است، پ) رهایی از آشفتگی و پراکندگی ذهن که با درک ذهن به مثابه ذهن ممکن می‌شود، ت) فهم موضوع اندیشه در مقام موضوع اندیشه به طرد و کناره‌گزینی از میل به دنیا و نگرانی بابت امور گیتیانه منتهی می‌شود.

به این ترتیب چهار سویه‌ی خودآگاهی و ادراک درونی من از من وجود دارد که عبارتند از کالبد (کایه^{۱۸۹۴})، ادراک حسی (ودنا^{۱۸۹۵})، ذهن (چیته^{۱۸۹۶})، و اندیشه و موضوعهای آن (دمه)، و تمرکز بر هریک از

¹⁸⁹⁰ Samyutta Nikaya (SN), 54.9.

¹⁸⁹¹ Maha-Rahulovada Sutta, MN 62.

¹⁸⁹² Girimananda Sutta, AN 10.60; Anapana-samyutta, SN 54.1, SN 54.3–SN 54.16, SN 54.20.

¹⁸⁹³ Ānāpānasmṛti Sūtra, 23-28.

¹⁸⁹⁴¹⁸⁹⁴ kāya-sankhāra

¹⁸⁹⁵ vedanā

¹⁸⁹⁶ citta

آنها به آرمیدگی و رهایی آن سویه می‌انجامد. سنت جاری مراقبه‌ی بودایی آن است که در هریک از این چهار گام باید به ترتیب بر دم و بازدم بلند و کوتاه، و بعد از آن به موضوع یاد شده و آرمیدگی و رهایی آن توجه کرد و بر آن متمرکز شد. همین تمایز راهبردی میان چهار مرحله‌ی تمرکز بر دم و بازدم را در دو سوتره‌ی دیگر می‌بینیم که در آنجا بودا رهروی مراقبه‌کننده را به حکاکی تشبیه کرده که با تمرکز و هوشیاری فراوان طرحی بلند و کوتاه (دم و بازدم بلند و کوتاه) را بر زمینه‌ای حک می‌کند.^{۱۸۹۷}

در متن بودایی دیگری نسخه‌ای ساده شده از همین سیاهه را می‌بینیم و می‌خوانیم که مراقبه در پیوند با پنج نیروی روانی مشخص شده است: اندیشه‌ی عملی یا مشاهده (ویتکه)، اندیشه‌ی پاینده (ویچاره)، نشاط و سرزندگی (پیتی)، شادمانی (سوکه) و تعادل (اوپکا).^{۱۸۹۸} در میان این مفاهیم، شادمانی و نشاط، یعنی سوکه و پیتی معنایی نزدیک به هم دارند و ممکن است با هم اشتباه گرفته شوند. ویسودی مگه در قرن پنجم میلادی چند متغیر عینی را برای تمایز میان این دو مشخص کرده است. از دید او، نشاط (پیتی) عبارت است از حس دلپذیر ناشی از میل و وعده‌ی دستیابی به چیزی دلخواه، در حالی که شادمانی (سوکه) نتیجه‌ی دست یافتن و برخوردار شدن از آن چیز است. یعنی مثلاً وقتی کسی به هنگام تشنگی چشمه‌ی زلالی را از دور ببیند به نشاط می‌آید، و هنگامی که آن آب را نوشید و تشنگی‌اش رفع شد، شادمان می‌شود. وقتی نشاط هست، شادمانی هم حضور دارد، اما ضرورتی ندارد که در زمان شادمانی نشاط همچنان باقی بماند. یعنی معمولاً بعد از دستیابی به چیزی، آن دلهره‌ی خوشایند پیش از رسیدن به آن از میان می‌رود. در ضمن نشاط به توده‌ی

¹⁸⁹⁷ Mahasatipatthana Sutta, DN 22; Satipatthana Sutta, MN 10.

¹⁸⁹⁸ Pañcaṅgikasaṃādhi Sutta, AN 5.28.

صورتها و ریختها تعلق دارد، در حالی که جایگاه شادمانی در توده‌ی احساس‌هاست.^{۱۸۹۹} راهبان بودایی درجه‌ها و شدت‌های گوناگون نشاط را در پنج رده مرتب کرده‌اند. در نشاط ضعیف، تنها مو بر تن راست می‌ایستد، در نشاط کوتاه، جرقه‌هایی زودگذر از خوشحالی همچون آذرخشی تجربه می‌شود، در حالی که نشاط فرو رونده مانند موجهایی در اندرون دل می‌شکفتد، نشاط فراز رونده تن فرد را به آسمان می‌کشاند و نشاط کامل به سیلابی عظیم در کوهستانی بلند می‌ماند.^{۱۹۰۰}

پیوند میان دیانه و لذت به اشکال گوناگون در منابع کهن بودایی مورد تاکید واقع شده است. بخشهایی از کانون پالی می‌گوید هوشیاری، خوشحالی، لذت و آرامش (سَتی، پَموجا، سوکّه، و پَسَدی) به هم مربوط هستند و همزمان با هم پدید می‌آیند. مثلاً در سَمَنَه‌پالَه سوتَه می‌خوانیم که این حالتها بر اثر غلبه بر پنج مانع (پَنجَه نیورَنی^{۱۹۰۱}) پدیدار می‌شوند:

*Tassime pañca nīvaraṇe pahīṇe
attani samanupassato pāmojjaṃ jāyati.*

Pamuditassa pīti jāyati.

Pītimanassa kāyo passambhati.

Passaddhakāyo sukhaṃ vedeti.

Sukhino cittaṃ samādhīyati

آنگاه که ببیند پنج مانع را طرد کرده است،

در اندرون خویش شاد می‌شود،

¹⁸⁹⁹ Ñāṇamoli, 1999: 142 (Vsm. IV, 100).

¹⁹⁰⁰ Ñāṇamoli, 1999, pp. 141-142 (Vsm. IV, 94-99).

¹⁹⁰¹ pañca nīvaraṇi

وقتی شاد شد، نشاط می‌یابد،

وقتی نشاط یافت، بدنش آرام می‌شود،

وقتی بدنش آرام شد، به لذت حساس می‌گردد،

وقتی لذت یافت، ذهنش تمرکز می‌یابد.^{۱۹۰۲}

و

Saṅkilesikā ceva dhammā pahīyissanti. Vodāniyā dhammā abhivaḍḍhissanti. Paññāpāripūriṃ vepullattaṇca diṭṭheva dhamme sayama abhiññā sacchikatvā upasampajja viharissanti. Pāmujañceva bhavissati pīti ca passaddhi ca sati ca sampajaññaṇca sukho ca vihāro^{۱۹۰۳}

«وقتی آلودگی‌های ذهن طرد شود و کیفیتهای درخشان ذهن شکوفا گردد، و فرد به قلمرو انباشت

و تراکم شناسایی وارد گردد و در آنجا مقیم شود، وقتی دانست، و (حقیقت) را در اینجا و اکنون دریافت،

شادمانی، نشاط، آرامش، هوشیاری و بیداری خواهد بود، و حضور در لذت.»

دست یافتن به آرامش برخاسته از دیانه در متون پالی با شش مرحله‌ی پیاپی توصیف شده است که

طی آن گفتار (واچا)، اندیشه‌ی عملیاتی (ویتکه و یچاره)، نشاط (پیتی)، دم و بازدم (آسآسه پَسَاسَه)، احساس

و ادراک (سَنّا-وَدَنّا) و در نهایت زنگارهای روح (آسَوَه) یعنی شهوت، نفرت و توهم (راگه، دوسَه و موهَه)

آسوده می‌شوند.^{۱۹۰۴} متن نِتیپَکَرَنَه^{۱۹۰۵} که از منابع بودایی نیمه‌رسمی^{۱۹۰۶} است، این تعالی رنج اولیه و فرا

¹⁹⁰² Samaññaphala Sutta, DN 2; Potthapada Sutta, DN 9.

¹⁹⁰³ Potthapādasuttam, DN 9.

¹⁹⁰⁴ SN, 36.11; AN, 9.6.7 (Thanissaro, 1998; Nyanaponika, 1983).

¹⁹⁰⁵ Nettipakarana

¹⁹⁰⁶ paracanonical

گذشتن‌اش تا مرحله‌ی رهایی از زنگارهای روح را «فراز رفتنِ وابسته‌ی استعلایی» (لوکوتره پتیچه سمویده^{۱۹۰۷}) نامیده است.

حالتی که در منابع گوناگون بودایی به صورت نشاط یا شادمانی توصیف شده، در واقع حالتی از شکوفایی ذهن و آرامش یافتن روان است که از بیدار شدنِ قدم به قدم روح نتیجه می‌شود. این فرا رفتن و استعلا یافتنِ خرد و آگاهی در رده‌ای از متون بودایی توصیف شده که بیشترشان در دوران اشکانی و در قلمرو پادشاهی کوشانی نوشته شده‌اند. در «منجوسری‌موله‌کالپه» می‌خوانیم که مفهوم «فراروندگیِ خرد» (پرجه‌پارمیتا) در دوران کانیشکا در دین بودایی تکامل یافت و به صورت هسته‌ی مرکزی شاخه‌ی مه‌ایانه در آمد.

«فراروندگیِ خرد» یا «کمال خرد» در سانسکریت پرجه‌پارمیتا^{۱۹۰۸} (प्रज्ञापारमिता) نامیده می‌شود. این ترکیب از دو بخشِ «پرجه» (خرد و دانایی) و پارمیتا (کمال و فراروندگی) تشکیل یافته است. این مفهوم یکی از عناصر کلیدی مه‌ایانه است و همان است که به پیمودن راه بودیستوه‌ها می‌انجامد. چگونگی دستیابی به این مفهوم در مجموعه متونی به نام «پرجه‌پارمیتا سوتره» آمده است که اندازه‌ها و مضمونهای متنوعی دارند. سخن اصلی این متون آن است که تمام چیزهای قابل ادراک و ملموس در نهایت اشکالی از تفکر و خیال‌پردازی هستند.^{۱۹۰۹}

¹⁹⁰⁷ lokuttara-paticcasamuppada

¹⁹⁰⁸ Prajñāpāramitā

¹⁹⁰⁹ Williams, 2009: 52-53.

کهنترین متون مه‌ایانه از رده‌ی «پرجناپارمیتا سوتره» محسوب می‌شوند.^{۱۹۱۰} از دید پژوهشگران اروپایی کهنترین متن از این رده «کمال خرد در هشت هزار سطر» (آشته‌ساهریکا پرجنه‌پارمیتا سوتره)^{۱۹۱۱} نام دارد که احتمالاً در قرن اول پ.م نوشته شده است.^{۱۹۱۲} این متن در قرن دوم میلادی به چینی ترجمه شد. نسخه‌ای منظوم از آن هم وجود داشته که «رتنه‌گونسم‌چی‌ه‌گاته»^{۱۹۱۳} نامیده می‌شده است. این نسخه‌ی منظوم احتمالاً کمی کهنتر از روایت منثور بوده، چون به سانسکریت روان نوشته نشده و زبانی آمیخته دارد. برخی از پژوهشگران اعتقاد دارند که این متون ابتدا در حلقه‌ی راهبان مکتب چایتیکه در منطقه‌ی جنوبی آندره تولید شده است.^{۱۹۱۴} از حدود سال ۵۰۰ م نسخه‌هایی تانتریک از سوتره‌های «کمال خرد» نیز پدیدار شدند.

یک تفسیر هندی بر متن «مه‌ایانه‌سمگره»^{۱۹۱۵} که «ویورتگوهی‌آرتپینده‌ویاکیا»^{۱۹۱۶} نام دارد، فهرستی از متون رده‌ی «کمال خرد» را به دست داده است. بر اساس این متن، آیین دو لایه‌ی زیرین و زبرین دارد. لایه‌ی زیرین برای مردمی عادی مثل بازرگانان تدوین شده که به زندگی روزمره مشغول هستند. بخشی میانی هست که به گروه پنج‌تنی آموزانده می‌شود که از مقدسان محسوب می‌شوند، و آموزه‌های زبرین آیین خاص بودیستوه‌هاست. این تفسیر نام متون «کمال خرد» را چنین ذکر کرده است:^{۱۹۱۷} «تری‌ستیکا»^{۱۹۱۸}،

¹⁹¹⁰ Williams, 2009: 131.

¹⁹¹¹ Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra

¹⁹¹² Mäll, 2005: 96.

¹⁹¹³ Ratnaguṇasaṃcaya Gāthā

¹⁹¹⁴ Guang Xing, 2004: 66.

¹⁹¹⁵ Mahāyānasamgraha

¹⁹¹⁶ Vivṛtaguhyārthapiṇḍavyākhyā

¹⁹¹⁷ Hamar, 2007: 94.

¹⁹¹⁸ Trisatikā

«پَنچَه‌سَتيکا»^{۱۹۱۹}، «هَپتَه‌سَتيکا»^{۱۹۲۰}، «ساردهَدوی‌سَاهَسَريکا»^{۱۹۲۱}، «آشتَه‌سَاهَسَريکا»^{۱۹۲۲}،

«آشتَه‌دَسَه‌سَاهَسَريکا»^{۱۹۲۳}، «پَنچَه‌وَيَمَسَتي سَاهَسَريکا»^{۱۹۲۴} و «سَته‌سَاهَسَريکا»^{۱۹۲۵}. چنان که نمایان است، این نامها

به شمار سطرهای متن اشاره می‌کنند و تقریباً به پارسی خوانا هستند: سیصد، پنج‌صد، هفت‌صد، ۲۵۰۰، هشت

هزار، هجده هزار، ۲۵ هزار و صد هزار. دو متن اخیر از نظر جوزف والسر با مکتب درمه‌کوپتکه مربوط

است.^{۱۹۲۶} جوزف والسر^{۱۹۲۷} معتقد است که «پَنچَه‌وَيَمَسَتي سَاهَسَريکا پَرَجَناپارَمیتا سوتره»^{۱۹۲۸} با ۲۵ هزار

سطر، و «سَته‌سَاهَسَريکا پَرَجَناپارَمیتا سوتره»^{۱۹۲۹} با صد هزار سطر به طور مستقیم از این آرای فرقه‌ی

درمه‌کوپتکه تاثیر پذیرفته‌اند. در حالی که چنین تاثیری در متنی مانند «آشتَه‌سَاهَسَريکا پَرَجَناپارَمیتا سوتره»^{۱۹۳۰}

(با هشت هزار سطر) دیده نمی‌شود.^{۱۹۳۱}

از دید دانشوران ژاپنی کهنترین متن از رده‌ی یاد شده، «سوتره‌ی الماس» (وَجَرَه‌چَدیکا پَرَجَنه‌پارَمیتا

سوتره^{۱۹۳۲}) است و این دیدی سنتی است که از مدتها قبل در درون این فرقه پذیرفته شده بوده است. این

دیدگاه بر مبنای مقایسه‌ی مضمون و محتوا سوتره‌ی یاد شده را کهنتر می‌داند، و این در برابر روش پژوهندگان

¹⁹¹⁹ Pañcaśatikā

¹⁹²⁰ Saptaśatikā

¹⁹²¹ Sārdhadvisāhasrikā

¹⁹²² Aṣṭasāhasrikā

¹⁹²³ Aṣṭadaśasāhasrikā

¹⁹²⁴ Pañcaviṃśatisāhasrikā

¹⁹²⁵ Śatasāhasrikā

¹⁹²⁶ Williams, 2008: 6.

¹⁹²⁷ Joseph Walser

¹⁹²⁸ Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra

¹⁹²⁹ Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra

¹⁹³⁰ Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra

¹⁹³¹ Williams, 2008: 6.

¹⁹³² Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra

غربی قرار می‌گیرد که تاریخ ترجمه به چینی را مبنای زمان‌گذاری متون بودایی می‌گیرند.^{۱۹۳۳} برخی از پژوهندگان مانند گرگوری شوپن با مقایسه‌ی ساختار زبانی دو متن یاد شده به این نتیجه رسیده‌اند که «سوتره‌ی الماس» به راستی قدیمی‌تر از «کمال خرد در هشت هزار سطر» است.^{۱۹۳۴} از دید شوپن «سوتره‌ی الماس» نشانگر دورانی است که سنت دینی یاد شده هنوز شفاهی بوده، و در «کمال خرد در ۸۰۰۰ سطر» تازه این شیوه به شکل نوشتاری در می‌آید.

متن دیگری که در این رده می‌گنجد، «سوتره‌ی دل» (پرچنپارمیتا هُدریه^{۱۹۳۵}: प्रज्ञापारमिताहृदय) است که در چینی «بورئوبولوئومیدوئو شین‌جینگ^{۱۹۳۶}» (般若波羅蜜多心經) نام گرفته است و معنای آن «قلب (راه برای) کمال خرد» است. بسیاری از نویسندگان این متن را مشهورترین و پرارجاع‌ترین متن مقدس بودایی می‌دانند.^{۱۹۳۷} این متن از ۱۴ سرود در وزن سنتی سانسکریت (شُلوکَه: श्लोक) تشکیل شده که هر بیت آن ۳۲ سیلاب (دو مصراع ۱۶ سیلابی) دارد. این وزن در شعر حماسی سانسکریت رواجی فراگیر دارد و تقریباً تمام مهابهاراته و رامایانه در آن قالب سروده شده است. بنابراین کل این سوتره بسیار کوتاه است و در ۲۶۰ علامت چینی و شانزده جمله‌ی پارسی می‌گنجد.^{۱۹۳۸} به این ترتیب این متن را می‌توان کوتاه‌ترین نمونه از رساله‌های «کمال خرد» دانست.

¹⁹³³ Schopen, 2005: 55.

¹⁹³⁴ Schopen, 2005: 31-32.

¹⁹³⁵ Prajñāpāramitā Hṛdaya

¹⁹³⁶ Bōrēbōluómìduō Xīnjīng

¹⁹³⁷ Pine, 2004: 16; Nattier, 1992: 153.

¹⁹³⁸ Taisho Tripitaka, Vol. T08 No. 251.

با وجود اختصار، مفسران بودایی آن را در بر گیرنده‌ی کل جوهر آموزه‌های این سبک دانسته‌اند.^{۱۹۳۹}

از این متن دو نسخه‌ی کوتاه و بلند باقی مانده که روایت بلندتر از اضافه شدن افزوده‌هایی به متن اصلی پدید آمده و در هر دو زبان سانسکریت و چینی باقی مانده است.^{۱۹۴۰} اصل متن احتمالاً در قرن نخست میلادی در قلمرو پادشاهی کوشانی توسط یک راهب پیرو مکتب سرواستی‌واده نوشته شده است.^{۱۹۴۱} کهنترین اشاره‌ی تاریخی به آن را در سال ۲۰۰-۲۵۰ م. می‌بینیم و آن هم این که راهبی تخاری که چینی‌ها جی‌چیان می‌نامندش، نسخه‌ای از آن را داشته است.^{۱۹۴۲} دیدگاه سنتی آن است که کوماره‌جیوا آن را در حدود ۴۰۰ م. به چینی ترجمه کرده است. اما برخی اعتقاد دارند که ترجمه‌ی موجود بسیار دیرتر بر مبنای «سوتره‌ی بزرگ» کوماره‌جیوه و متأثر از لحن او نوشته شده است.^{۱۹۴۳} شوان‌زانگ نیز در ۶۴۹ م. روایتی از این متن را به دست داده که به نسخه‌ی منسوب به کوماره‌جیوه بسیار نزدیک است.^{۱۹۴۴} هوئی‌لی نوشته که شوان‌زانگ این شعر را از راهبی در سی‌چوان آموخت و بعدتر هر جا با خطری روبرو می‌شد آن را با خود زمزمه می‌کرد.^{۱۹۴۵}

ژن ناتیه^{۱۹۴۶} بر همین مبنا این فرضیه را پیش کشیده که اصل متن در قرن هفتم میلادی به زبان چینی نوشته شده و بعدتر به سانسکریت ترجمه شده است. او و چند پژوهشگر دیگر اعتقاد دارند که این متن در اصل یک نغمه‌ی دینی (دارنی) بوده، و نه سرود (سوتره).^{۱۹۴۷} دارنی (धारणी) در سانسکریت، همان است که

¹⁹³⁹ Gyatso, 2001: 2.

¹⁹⁴⁰ Nattier, 1992: 200.

¹⁹⁴¹ Pine, 2004: 21.

¹⁹⁴² Pine, 2004: 18.

¹⁹⁴³ Nattier, 1992: 184-189.

¹⁹⁴⁴ Pine, 2004: 22-26.

¹⁹⁴⁵ Nattier, 1992: 179-180.

¹⁹⁴⁶ Jan Nattier

¹⁹⁴⁷ Buswell, 2003: 314.

در چینی توئولوئونی^{۱۹۴۸} (陀羅尼) و در ژاپنی دارانی (陀羅尼) خوانده می‌شود. این عبارت تقریباً با «زبانزد» یا «جمله‌ی قصار» مترادف است و کمابیش با مانتره همسان است. با این تفاوت که (به قول کوکائی) مانتره تنها به آموزه‌های رازورزانه مربوط می‌شود، اما دارنی تعالیم روزمره را نیز در بر می‌گیرد. ژن ناتیه و ریوچی آبه^{۱۹۴۹} اعتقاد دارند که دارنی‌ها در ابتدای کار عنوان بخش‌هایی از سوتره‌ها بوده‌اند که چکیده‌ی مفاهیم آن را به دست می‌داده‌اند و به عنوان ابزاری برای اشاره به آن فصل خاص یا حفظ کردن محتوای آن کاربرد داشته‌اند.^{۱۹۵۰} بوداییان معمولاً دارنی را برای دفع خطر زیر لب زمزمه می‌کنند. یک شاهد برای آن که «سوتره‌ی دل» در ابتدای کار یک دارنی بوده، آن که نام نسخه‌ی منسوب به کوماره‌جیوه «موهو پوجو پولومی شن شوئی جوان^{۱۹۵۱}» بوده که قاعدتاً شکل سانسکریت آن «مهاپرچنه‌پارمیتا مه‌ادیویه دارنی^{۱۹۵۲}» بوده است.^{۱۹۵۳} شوان‌زانگ نخستین نویسنده‌ای بود که اسم «دل» را در نام این سوتره به کار گرفت.^{۱۹۵۴} او همچنین نخستین کسی است که این متن را سوتره نامید و تنها پس از او بود که متون سانسکریت نیز چنین کردند.^{۱۹۵۵}

مضمون متن «سوتره‌ی دل» شرح رهایی بودیستوه‌ی همدردی (اَوَکوکیِتسَواره) است که از راه مراقبه و تمرکز بر مفهوم خرد (پرچنه) به دست می‌آید. او در جریان این رهایی دریافت که پنج توده‌ی انسانی (اسکنده) چیزی جز تهیا و پدیدارهای خودساخته نیستند و اصالتی ندارند. پاین این نظر را پیش کشیده که

¹⁹⁴⁸ tuóluóní

¹⁹⁴⁹ Ryuichi Abe

¹⁹⁵⁰ Nattier, 1992: 158.

¹⁹⁵¹ Mo-ho po-jo po-lo-mi shen-chou i chuan

¹⁹⁵² Maha Prajnaparamita Mahavidya Dharani

¹⁹⁵³ Nattier, 1992: 183.

¹⁹⁵⁴ Pine, 2004: 36.

¹⁹⁵⁵ Pine, 2004: 39.

«سوتره‌ی دل» برای مقابله با آرای مکتب سرواستی‌واده تدوین شده که پدیدارها را اصیل و واقعی می‌دانستند.^{۱۹۵۶} بخش عمده‌ی این متن به فهرستی از مفاهیم کلیدی کیش بودایی شباهت دارد. علاوه بر پنج توده‌ی دلبستگی، از دوازده آیتنه، هجده عنصر خودآگاهی (دتوس)، چهار حقیقت شریف، و دوازده خاستگاه پایبندی (نیدانه) اشاره کرده است.

اولیکوتسواره در واقع به یکی از شاگردان بودا اشاره می‌کند که بنیانگذار متون ابی‌درمه محسوب می‌شود و ساریپوتره^{۱۹۵۷} نام داشته است.^{۱۹۵۸} او همان کسی است که گفته «ماده تهیاست و تهیا ماده است». او همچنین اعتقاد داشت با دست یافتن به تهیا و درک این مفهوم حتا چهار حقیقت شریف هم اعتبار خود را از دست می‌دهند و به اموری ساختگی و قراردادی بدل می‌گردند. این که اولیکوتسواره به عنوان شخصیت کلیدی «سوتره‌ی دل» انتخاب شده، غریب می‌نماید. چون فرد محوری در متون «کمال خرد» سوبهوتی (सुभूति) است که در چینی شوپوتی^{۱۹۵۹} (须菩提) نامیده می‌شود. نامش در سانسکریت دقیقاً همتای «هوبود» در پارسی است، که یعنی «نیک (هو) بودن». شهرت این فرد بیشتر از آنجا ناشی شده که در «سوتره‌ی الماس» طرف صحبت بوداست. سوبهوتی یکی از شخصیتهایی است که در داستانهای ذن زیاد مورد اشاره قرار می‌گیرد. یکی از داستانهایش چنین است که روزی سوبهوتی زیر درختی خفته بود و دید که گل‌های درخت بر رویش فرو می‌ریزند. آنگاه خدایان در گوشش زمزمه کردند که این رخداد نشانه‌ی ارج و احترامی است که برای او قایل هستند. چون او تهیا را دریافته و گفتمانی بر مبنای آن بر ساخته است. سوبهوتی گفت که او

¹⁹⁵⁶ Pine, 2004: 9.

¹⁹⁵⁷ Śāriputra

¹⁹⁵⁸ Pine, 2004: 11-12, 15.

¹⁹⁵⁹ Xūpútí

چیزی درباره‌ی تها بر زبان نرانده است. خدایان گفتند که او چیزی نگفته و ایشان چیزی نشنیده‌اند، و این والاترین گفتمان درباره‌ی تهاست.

ترجمه‌ی سوتره‌ی دل چنین است:

«اَوَلوکیَتشوارَه بودیستَوَه، در آن هنگام که به تمرینِ ژرفِ پرجناپارمیتا مشغول بود، دریافت که همه‌ی پنج توده‌ی دلبستگی در هستی خویش تھی هستند و از کل رنج‌ها رهایی یافت.

ای شری‌پوتره، صورت / ریخت با تها تفاوتی ندارد، و تها با صورت. همین سخن درباره‌ی احساسات، ادراکات، هیجان‌ها و خودآگاهی نیز درست است.

ای شری‌پوتره، همه‌ی درمه‌ها با تها داغ خورده‌اند. زایش و مرگی برایشان نیست، آلوده یا پاکیزه نیستند، افزوده یا کاسته نمی‌گردند. از این روست که در تها هیچ صورتی، هیچ احساسی، هیچ ادراکی، هیچ هیجانی و هیچ خودآگاهی‌ای وجود ندارد. هیچ چشمی، هیچ گوشی، هیچ دماغی و هیچ کالبدی (نیست). هیچ ذهنی، هیچ رنگی، هیچ صدایی، هیچ بویی، هیچ طعمی، هیچ چیز پسودنی (نیست). هیچ موضوعی در ذهن، هیچ جهانی در چشم، (از اینجا بگیر) تا جهانی که در ذهن خودآگاه (می‌پنداریم، وجود ندارد). نه نادانی‌ای هست و همچنین نه زوالی برای آن. رنجی نیست و خاستگاهی نیز برایش (نیست). هیچ وقفه‌ای، هیچ راهی، هیچ شناختی و همچنین هیچ دستاورد (نیست)، چون چیزی برای فرا چنگ آوردن وجود ندارد.

بودیستوها به پرجناپارمیتا وابسته‌اند و ذهنشان دستخوش آشفتگی نمی‌شود. بی‌آشفتگی ترسی در کار نیست. آنان بسی دور از هر دیدگاه تیره و تار، در نیروانه اقامت گزیده‌اند. در هر سه جهان بودیستوها به پرجناپارمیتا وابسته‌اند و به روشن‌شدگی‌ای خدشه‌ناپذیر، کامل و بی‌نقص دست یافته‌اند.

از این رو بدان، پرجناپارمیتا مانتره‌ی بزرگ فرارونده، مانتره‌ی درخشان بزرگ، مانتره‌ی غایی، مانتره‌ی برتر است، که می‌تواند همه‌ی رنجه‌ها را التیام بخشد، که راست است، و نه دروغ. پس مانتره‌ی پرجناپارمیتا را فرا بخوان، مانتره‌ای را فرا بخوان که می‌گوید: گیتِه، گیتِه، گیتِه، پَرگیتِه.»

در منابع بودایی چینی بر این نکته تاکید شده که استادان هند و ایرانی که از غرب می‌آمدند، مانتره‌ها را به چینی ترجمه نمی‌کرده‌اند. چون این کار ممکن نبوده و کارکرد رازورزانه و جادویی این آواها را از میان می‌برده است.^{۱۹۶۰} نمونه‌ای از این سنگواره‌های متنی را احتمالاً در بخش پایانی «سوتره‌ی دل» می‌بینیم، که به مانتره‌ای شباهت دارد، و در اصل سانسکریت چنین است:

गते गते पारगते पारसंगते बोधि स्वाहा
 ग्ते ग्ते पारग्ते पारसग्ते बोद्धे स्वाहा

و در تبتی چنین نوشته می‌شود:

གཏེ་གཏེ་པར་གཏེ་པར་སྒྲིབ་པའི་བོད་ཀྱི་སྒྲུབ་ཀྱི།

در ژاپنی آن را چنین ترجمه کرده‌اند:

ギヤーテーギヤーテーハーラーギヤーテーハラソーギヤーテーボーゾーソワカー

و ترجمه‌ی کره‌ای‌اش چنین است:

아제아제 바라아제 바라승아제 모지사바하

در زمانهایی متاخرتر این جمله به مالایی نیز برگردانده شده:

ගතෙ ගතෙ පාරගතෙ පාරසංගතෙ භෝධි ස්වාහා

و همچنین به تامیلی:

¹⁹⁶⁰ Luk, 1991: 85.

கதே கதே பாரகதே பாரஸங்கதே போதி ஸ்வாஹா

و بنگالی:

গত, গত, পারগত, পারসংগত, বোধিস্বাহা

و تاي:

கதே கதே பாரகதே பாரஸங்கதே போதி ஸ்வாஹா (கதே கதே பாரகதே பாரஸங்கதே போதி ஸ்வாஹா)

ویژگی این عبارت آن است که از قواعد دستوری سانسکریت پیروی نمی‌کند و بنابراین در بیشتر ترجمه‌ها کوشش شده تا ساختار آوایی اصلی آن حفظ شود، و در نهایت واگرایی‌ای چشمگیر در معناهای منسوب بدان رخ نموده است. دلایلی لاما آن را چنین ترجمه کرده: «برو، برو، به فراسو برو، کاملاً به فراسو برو، خویشتن را در بیدار شدگی مستقر کن.» در حالی که ترجمه‌ی ادوارد کرونتس که کوشیده آن را در بافت سانسکریت کلاسیک معنی کند، چنین است: «رفته، رفته، به فراسو رفته، یکسره به فراسو رفته، ای که عجب بیداری‌ای، درود!» به هر صورت این مانتراه از قواعد دستوری سانسکریت پیروی نمی‌کند و در برابر ترجمه‌ی دستوری مقاومت می‌ورزد.

کوتاهی «گفتار دل» باعث شده که برخی از پژوهشگران آن را بخشی کنده شده از «سوتره‌ی بزرگ» در نظر بگیرند. ایشان همان کسانی هستند که بر خاستگاه چینی این متن پافشاری می‌کنند. دلیلش هم آن که بخشی از متن اخیر در روایت چینی کلمه با کلمه با اصل متن سوتره تطابق دارد. در حالی که چنین تطابقی

در متن سانسکریت تنها در حد مضمون دیده می‌شود و نه کلمات.^{۱۹۶۱} گذشته از این هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که نسخه‌ای سانسکریت از این متن پیش از قرن هشتم میلادی وجود داشته است.^{۱۹۶۲}

ادوارد کونتس که سیر تحول متون «کمال خرد» را به چهار مرحله تقسیم کرده، دوران نوشته شدن «سوتره‌ی دل» را به آخر مرحله‌ی سوم مربوط می‌داند. هرچند بافت ماتره‌ای آن با مرحله‌ی چهارم که به ادبیات تانتریک می‌رسد، شباهت دارد.^{۱۹۶۳} از دید او تاریخ نگارش این متن حدود سال ۳۵۰ م. بوده است. هرچند بوداییان سنت گرا آن را چند قرن قدیمی‌تر می‌دانند^{۱۹۶۴} و تحلیل زبانی و محتوایی متن بر شاهی که کهتر از قرن هفتم میلادی باشد گواهی نمی‌دهد.^{۱۹۶۵} این متن را معمولاً در جریان مراسم آیین چان/ذن در خاور دور زمزمه می‌کنند. مکتب ژاپنی شینگون هم برای این متن ارزش زیادی قایل است و کوکائی که بنیانگذار آن محسوب می‌شود، رساله‌ای در تفسیر این سوتره نوشته است. بسیاری از بوداییان تبت نیز آن را هسته‌ی مرکزی متون مقدس خویش می‌دانند.

گفتار پنجم: اخلاق

¹⁹⁶¹ Nattier, 1992: 159, 167; Pine, 2004: 23.

¹⁹⁶² Nattier, 1992: 173.

¹⁹⁶³ Conze, 1960.

¹⁹⁶⁴ Lopez, 1988: 5.

¹⁹⁶⁵ Nattier, 1992.

فلسفه‌ی بودایی در جهان باستان از بسیاری جهات ویژه و استثنایی است، و سیر تکاملی پیچیده و نامنتظره‌ای را نیز پشت سر گذاشته است. پرسشهای طرح شده در دل این آیین کیفیت و دقتی چشمگیر دارند و پیوستگی زمانی و مفهومی پرداخت به آنها به ندرت در آیین‌های رقیب و همسایه‌ی آن دیده می‌شود. مهمترین دلیل این پیچیده شدن روزافزون دین بودایی و ظهور پیچ و خم‌های نظری در دل آن، به نظرم از تعارض میان اخلاق و هستی‌شناسی بودایی بر می‌خیزد.

در جهان باستان، دستگاه نظری‌ای که برای نخستین بار نظامی اخلاقی را به شکلی منظم در بستری فلسفی سازماندهی کرد و آن را در قالب مجموعه‌ای از قواعد انضباطی پیکربندی کرد، دین زرتشت بود. این دیدگاه برای دستیابی به یک نظام اخلاقی فراگیر و منسجم، ناگزیر شد دو فرض فلسفی را بپذیرد. نخست وجود یک کارگزار و کنشگر خودمختار و مسئول که کردارهایش اعتبار اخلاقی داشته باشد، و دوم شکلی فرارونده و آسمانی از همین کنشگر که همین نقش را در سطح ایزدان به انجام برساند. به این ترتیب دوقطبی خلاقانه‌ی زرتشتی که بر تقابل گیتی و مینو استوار شده بود، به دو گرانیگاه گیتیانه و مینویی نیاز داشت تا کنش اخلاقی را پشتیبانی کنند و این دو به ترتیب انسان و اهورامزدا بودند که در نگاهی عرفانی با هم همسان بودند و در پیوستار گیتی-مینو، نوعی نگاه انسان-خدامدارانه را پشتیبانی می‌کردند.

دستگاه فلسفی بودا از این نظر ویژه و غیرعادی است که همین پابندی و سختگیری درباره‌ی اخلاق را حفظ کرده، اما هم من خودمختار و جوهری را از میان برداشته و هم آن خدای یگانه‌ی یکپارچه نیک را انکار کرده است. یعنی بودا میل داشت چرخ گردونه‌اش بچرخد، اما میله‌ی محور آن را درهم شکسته بود. به نظرم مهمترین تنش درونی دین بودایی همین تقابل میان نظامی اخلاقی است، و غیاب کنشگری انسانی یا ایزدی که پشتیبانی عملیاتی از آن را بر عهده بگیرد.

بودا در زمینه‌ای هندوایرانی زاده شده و پرورش یافت و پیروانش در ابتدای کار با دین هندو رقابتی داشتند. در سنت هندویی، به سبک برداشتهای چندخدایی کهن پیشازرتشتی، قواعد و نظم‌های اخلاقی وضعیتی بیرونی و نامتمرکز و الاهی داشتند. مفهوم اشته در زمینه‌ی پیشازرتشتی نیز احتمالا چنین دلالتی داشته است و به نظم‌ی طبیعی و قانونی فراگیر و جهانشمول اشاره می‌کرده است. اما به هر صورت از دوران زرتشت به بعد این مفهوم به معنای معیار و سنجه‌ای برای تفکیک امور نیک از بد تبدیل شد و قابلیت شناسایی و انتخاب ارادی بر مبنای آن خصلتی درونی یافت. به این ترتیب استعداد درک اخلاقی و کنش ورزیدن بر مبنای آن به نیرویی روانشناختی بدل شد و این همان چرخش نظری چشمگیری بود که بازسازی مفهوم من، و به تعبیری زایش مفهوم من خودمختار و اخلاقی را در اندیشه‌ی زرتشتی ممکن کرد. به این ترتیب زرتشت که دین (دئنه) را نیرویی درونی و ماهیتی روانی می‌دید که شالوده‌ی شناخت نیک و بد اخلاقی را تشکیل می‌دهد. بودا بر خلاف وی ادراک اخلاقی را همچون مشتقی از کَرَمه در نظر می‌گرفت که نظم اخلاقی حاکم بر تناسخ است^{۱۹۶۶} و بعدتر در سنت بودایی شکلی درونی شده از آن را با معنایی نزدیک به وجدان یا دین زرتشتی به کار گرفتند.

چنین می‌نماید که دغدغه‌ی اخلاق در حوزه‌ای شخصی برای بودا مهم بوده، اما شکل سازمانی و منسجم آن کمی دیرتر و در اواخر عمر او اهمیت یافته باشد. شواهدی هست که نشان می‌دهد بودا در ابتدای کار به نوعی اخلاق عزلت‌گرایانه و مردم‌گریز گرایش داشته و بر همین مبنا ضرورتی به تدوین یک نظام اخلاقی جمعی احساس نمی‌کرده است.

¹⁹⁶⁶ Matthews, 1986: 125.

در سال ۱۹۹۴ م. مجموعه‌ای از متون بودایی به زبان گنداری کشف شد که دوره‌ای کهنتر از تحول این دین را نشان می‌داد. در این مجموعه، سه متن به زبان گنداری یافت شد که در ادبیات مقدس پالی نیز وجود دارد و آشکارا نشانگر آرای قدیمی‌تری در تاریخ تکامل آیین بودا هستند.^{۱۹۶۷} سه سرود در متون گنداری وجود دارند که به خاطر زبان و ساختار ابتدایی‌شان، و آرا و اندیشه‌هایی که با آیین کلاسیک بعدی تعارض دارند، به عنوان کهنترین بازمانده‌های نوشته شده از کیش بودایی اولیه رسمیت یافته‌اند.^{۱۹۶۸}

مهمترین متن در این میان، سوتره‌ی کرگدن (به پالی: کَگَه‌ویسانَه سوتَهه^{۱۹۶۹}، به سانسکریت: کَدَگَه‌ویسانَه گاتا^{۱۹۷۰} و به گنداری: کَرگَه‌ویسانَه سوترَه^{۱۹۷۱}) است. متنی که سه روایت پالی، سانسکریت آمیخته و گنداری از آن را در دست داریم.^{۱۹۷۲} بخش دوم نام این رساله (سوتَه/ سوترَه یا گاتا) به معنای سرود است و همان است که به شکل گاتا در منابع اوستایی نیز دیده می‌شود و کاربردش قدمتی بیش از منابع بودایی دارد. بخش نخست نامش همان کلمه‌ی کرگدن در پارسی دری است که در زبانهای هند و ایرانی باستانی از دو بخش کَگَه/ کرگَه/ گَدَگَه و ویسانَه تشکیل شده و «شاخ-شمشیری» معنی می‌دهد. این نام از همان دوران دوردست برای اشاره به کرگدن تک‌شاخ هندی کاربرد داشته است. متن در سه زبان باقی مانده است. تا مدت‌ها روایت پالی که در سنت تراواده باقی مانده بود، متن مرجع قلمداد می‌شد. این متن ۴۱ بند دارد و در وزن سه وتدی (تریستوبه) سروده شده است. یک روایت به زبان سانسکریت آمیخته نیز از آن وجود دارد که تنها

¹⁹⁶⁷ Gomez, 1976 : 137-165.

¹⁹⁶⁸ Saloman, 2000: 15-16.

¹⁹⁶⁹ Khaggavisāṇa-sutta

¹⁹⁷⁰ Khadgaviṣāṇa Gāthā

¹⁹⁷¹ Khargaviṣana-sutra

¹⁹⁷² Salomon, 2000.

دوازده بند را در بر می‌گیرد، و به خاطر آن که داستانی منشور در آن گنجانده شده، با نسخه‌ی پالی تفاوت دارد.

بر اساس این داستان کوتاه، پانصد تن از روشن‌شدگان تنها (پراتیکه‌بودا) پیش از دستیابی به نیروانه در بنارس گرد هم آمدند و هریک درباره‌ی سرگذشت خویش سرودی خواندند. متن ادعا می‌کند که مجموع سرودهای ایشان پانصد بیت شد و دوازده بندی که در ادامه آورده شده، چکیده‌ی این پانصد بیت محسوب می‌شود. اشاره به پراتیکه‌بودا نشان می‌دهد که دست کم در قرون میانی ارتباطی میان این مفهوم و «سوتره‌ی کرگدن» وجود داشته است. پراتیکه‌بودا رهروی است که در سلوکی تنها و منفرد به نیروانه دست یابد. این کلمه در منابع بودایی کهن وجود ندارد و چنین می‌نماید که ارتباط آن با سرود کرگدن دیرتر برقرار شده باشد. نخستین اشاره به این که «پراتیکه‌بودا همچون کرگدن تنهاست» را در یکی از متون مهاییانه به نام آبیذرْمه سَموچَایَه آسَنگَه می‌بینیم که در قرن چهارم میلادی نوشته شده است.

سرود کرگدن از نظر ساختار شعری به رباعی یا دوبیتی شباهتی دارد. با این تفاوت که مصرع چهارم آن جمله‌ای تکرار شونده است. این جمله که نام سرود را هم تعیین کرده، چنین است:

به پالی: اکو چاره گَگه‌ویسانَه کَپو

به سانسکریت: اکو چاره کَدگه‌ویسانَه کَلپو

به گنداری: اکو چاره کَرگه‌ویسانَه گَپو

یعنی: آدم باید همچون کرگدن پرسه‌زنان باشد

این متن کوتاه سه مضمون اصلی را در خود جای داده است. نخست گوشزد کردنِ خطرِ «بودن با دیگری» و تأکید بر این که دلبستگی به مردمان و روابط خویشاوندی و جایگاه‌های اجتماعی باعث باز ماندن از راه و واماندگی می‌شود، دوم سفارش به تنهایی و بریدن از جامعه و خانواده و پیشنهاد انزوا به عنوان راهی

برای رستگاری، و سوم مجاز دانستنِ سختگیرانه‌ی دوستی با همراهان و یاورانی که در راه سختِ آیین به فرد کمک می‌کنند. مضمون نخست تقریباً یک سوم ابتدای سرود را در بر می‌گیرد و مضمون دوم نیمه‌ی دوم سرود را بر می‌سازد. مضمون سوم تنها در چند بند آخری شرح داده شده‌اند. در متن رهروی تنها به جانوران و گیاهان فراوانی تشبیه شده که در میانشان می‌توان به شیر، پیل و گوزن و خیزران و نیلوفر اشاره کرد. بر همین مبنا می‌توان پذیرفت که کرگه‌ویسانه نیز در اصل به معنای خودِ کرگدن بوده و نظر شارحانی که آن را «شاخ کرگدن» دانسته‌اند، نادرست است. این البته درست است که این کلمه معنای «شاخ شمشیری» می‌دهد، اما آشکارا به جانوری اشاره می‌کند، و نه اندامی. چنان که اسم کرگدن در پارسی دری با همین دلالت باقی مانده است. گذشته از این پرسه زدن همچون شاخ کرگدن دور از ذهن‌تر از خودِ کرگدن می‌نماید.

دو متن کهن دیگر بودایی در گنجینه‌ی گنداره وجود دارند که «فصلِ هشتم» (اَتَکَه‌وگَه^{۱۹۷۳}) و «فصلِ راه ساحل دور» (پارایَنه‌وگَه^{۱۹۷۴}) خوانده می‌شوند. این دو به صورت ناقص و بریده در متون گنداری ثبت شده‌اند و در کانون پالی امروزین فصلهای چهارم و پنجم از کودگَه‌نیکایَه را تشکیل می‌دهند. در میان این دو، «فصل راه ساحل دور» جدیدتر می‌نماید و با باورهای جدیدترِ بودایی که در کانون پالی تثبیت شده، سازگاری بیشتری دارد.^{۱۹۷۵} هر دو متن یاد شده، بر تجرد و انزوای زاهدانه تاکید می‌کنند، زهد را در سویه‌ای منفی، همچون میل برای انجام ندادن کارها تعریف می‌کنند و با لذتهای وابسته به تن و به ویژه آمیزش جنسی سرسختانه مخالفت می‌ورزند. همچنین گرایش روشنی به مردود دانستن دیدگاه‌های متافیزیکی رقیب، به جای

¹⁹⁷³ Atthakavagga

¹⁹⁷⁴ Pārāyanavagga

¹⁹⁷⁵ Burford, 1996: 316.

پیشنهاد دیدگاهی مشخص در آنها دیده می‌شود. به همین دلیل هم گومز این دو متن را به عنوان پیش درآمدی بر اندیشه‌ی مدیه‌مکه در نظر گرفته و این مکتبی بودایی است که بر جدل کلامی و رد نظر مقابل تمرکز یافته است. با این وجود، گسیختگی متن و ناهمواری روند استدلال در این دو متن برخی از پژوهشگران را به این نتیجه رسانده که آنها را به جای مقدمه‌ای بر اندیشه‌های جدلی بعدی، همچون بازمانده‌هایی از آرای کهنتر پیشابودایی قلمداد کنند. تیلمان وتر^{۱۹۷۶} که هوادار این دیدگاه است، رگه‌ای از باورهای زاهدانه و ریاضت‌طلبانه‌ی پیشابودایی را در درون این آیین تشخیص می‌دهد، که از ادیان کهن هندی شروع شده، به تدوین و نگارش سه سرود یاد شده انجامیده، و در نهایت در قالب مکتب پرسنگیکه مدیه‌مکه در اندرون کیش بودایی تثبیت شده است. وتر معتقد است که متن پارینه‌وگه برداشتی لایه لایه و ناهموار را درباره‌ی حضور ذهن و شهود صورتبندی کرده است و این لایه‌های متفاوت و متضاد را نشانه‌ی دوره‌های متفاوت تدوین این متن دانسته است.^{۱۹۷۷}

پژوهشگری به نام واین، این نظریه‌ی را مردود دانسته و معتقد است که متن یاد شده بافتی منسجم و یکدست دارد و نشانی از دوره‌های متفاوت اندیشه در آن دیده نمی‌شود.^{۱۹۷۸} به همین ترتیب، در مقابل گومز و وتر، پژوهشگری مانند فولر قرار دارد که محتوای این سرودها را با آیین کلاسیک سازگار می‌بیند و منکر بیگانه بودن مضمون آنها با روح کلی آموزه‌های بودایی است. از دید او تاکید این متون بر نادیده انگاشتن

¹⁹⁷⁶ Tillman Vetter

¹⁹⁷⁷ Vetter, 1988: 101-106.

¹⁹⁷⁸ Wynne, 2007: 75.

متافیزیک همان باور عمومی بودایی است که چسبیدن به هر نظریه و برداشتی را ناروا می‌داند و آرامش ذهن را مقدمه‌ی فهم درست طبیعت چیزها در نظر می‌گیرد.^{۱۹۷۹}

برداشت رسمی خود بوداییان آن است که وجود تعارض میان این متنها و بدنه‌ی باورهای بودایی را می‌پذیرند، ولی آن را همچون معمایی ذهنی در نظر می‌گیرند و می‌کوشند با تفسیر کردن میان این دو برداشت سازگاری ایجاد کنند. تفسیری از این دست به سری‌پوته منسوب است که می‌توان آن را زیر عنوان مَهَنیدَسَه^{۱۹۸۰} در کانون پالی خواند.

به این ترتیب روشن است که در آیین بودایی اولیه، نظمهای سازمانی و قواعد اخلاق جمعی هنوز رواج و اهمیتی نداشته‌اند و پیروان بودا با تنهایی و درونکاوی انفرادی‌شان رستگاری را جستجو می‌کرده‌اند. این برداشت به تدریج منسوخ شد و با توسعه یافتن انجمن بوداییان، بر سر تدوین قواعد جاری در میان راهبان میان استادان و شاگردان بودا رقابتی درگرفت. آنچه که تدوین قواعدی جمعی را ضروری ساخت، تاسیس انجمن پیروان بودا بود که درست مانند آنچه در سنت زرتشتی آن روزگار رواج داشت، در پالی سَنگَهَه (संघ) و در سانسکریت سَمَبگَهَه (संघ) خوانده می‌شد و این همان کلمه‌ی سَنگَهَه در اوستایی است که دقیقاً همین معنی را دارد و انجمن پیروان زرتشت را نشان می‌دهد. این کلمه را می‌توان «جماعت و انجمن» ترجمه کرد.

در زمینه‌ی بودایی، معنای خاص این کلمه نهادی اجتماعی است که پرستاران، راهبان و راهبه‌های بودایی را در بر می‌گیرد و روند پرستش بودا و تبلیغ دینی بودایی را سازماندهی می‌کند. در برخی از متون

¹⁹⁷⁹ Fuller, 2005: 151.

¹⁹⁸⁰ Mahaniddesa

بودایی این کلمه در معنایی استعاری و عامتر نیز به کار رفته و آن هم کل موجوداتی است که نوری از حقیقت را در درون خود دارند و توسط حقیقت کیش بودایی برانگیخته شده‌اند. در این معنای اخیر است که مثلاً کلمه‌ی آریه‌سنگه (انجمن آریایی، جماعت برگزیده و شریف) ساخته شده است. در معنای انجمن رسمی بوداییان، این کلمه ممکن است تمام پیروان و معتقدان رسمی به کیش بودایی (بُهیکسو و بهیکسونی) را در بر بگیرد، یا به طور سختگیرانه‌تر تنها به جماعت کسانی ارجاع دهد که به مرحله‌ی اسروپانه دست یافته‌اند.^{۱۹۸۱}

در کانون پالی از کلمه‌ی پَریسه (پَریسَد در سانسکریت) استفاده شده تا بدنه‌ی معتقدان به بودا مورد استفاده قرار گرفته و استفاده از کلمه‌ی سنگه به راهبان خاص و مبلغان دینی بودایی منحصر شده است.^{۱۹۸۲}

در نگاه سنتی، تا چند سال بعد از تشکیل انجمن بوداییان، نیازی به وضع قانون وجود نداشت، چون همه‌ی شاگردان بودا افرادی خردمند بودند که به روشنی رسیده بودند و الگوی بودا را نیز پیش چشم داشتند. اما کم کم با توسعه‌ی سنگه، نیاز به تدوین قوانین احساس شد و نخستین قاعده‌ای که وضع شد، منع آمیزش جنسی بود. داستانی که در شرح این قاعده آمده، آن است که خانواده‌ی یک راهب جوان که به خاطر بی‌وارث ماندن خاندان‌شان ناخوشنود بودند، او را وا داشتند تا با زنش در آمیزد و او را باردار کند. اما این کار باعث شد تا در روند روشن شدگی وی اختلالی جدی ایجاد شود. بودا قاعده‌ی منع آمیزش را وضع کرد. بعدها راهب جوان و زنش و پسری که در اثر این آمیزش زاده شده بود، هر سه به روشن شدگی دست یافتند. بودا به تدریج قوانین دیگری را ابلاغ کرد و به این ترتیب وینیه‌پیتکه شکل گرفت. چنان که از بودا نقل شده،

¹⁹⁸¹ Robinson et al., 2005: 327.

¹⁹⁸² Robinson et al., 2005: 32.

قوانین انضباطی راهبان از دید او از نظر اهمیت با محتوای فلسفی آیین‌اش هم‌تا بوده است. در حدی که این جمله به او منسوب است که بعد از مرگش، آیین (دمه) و قانون (وینیه) آموزگار بوداییان خواهد بود.^{۱۹۸۳}

سنگه در جهان امروز نهادی دینی و محافظه‌کار است که وظیفه‌ی خود را پاسداری از آرمانهای بودا و حفظ سنت بودایی می‌داند. اما در زمان بودا و یکی دو نسل بعد از او این کلمه به انجمنی از مردمان اطلاق می‌شد که ماهیتی انقلابی داشتند و هدف خود را پیش بردن جهان به سوی نیکبختی و ریشه‌کنی رنج می‌دانستند و قصد داشتند تا کاری را که بودا آغاز کرده بود، به انجام برسانند.^{۱۹۸۴} در یکی از دعا‌های مکتب تراوده ویژگیهای یک عضو سنگه در قالب چهار بند صورتبندی شده است؛ او کسی است که راه نیک، راه راستی، راه خرد، و راه شایسته را بر می‌گزیند. به همین دلیل هم چنین کسی سزاوار دریافت پنج چیز از همگان است: هدیه، مهمان‌نوازی، خوراک نذری، احترام دینی و اقتدار معنوی و اخلاقی گیتیانه.^{۱۹۸۵}

نخستین شکل از سنگه‌ی بودایی را خود بودا بنیان نهاد و آن را به نهادی انضباطی و فارغ از فشارهای زندگی روزانه تبدیل کرد تا اعضایش بتوانند در آن خویشتن را وقف زیستن بر اساس اصول بودایی کنند. قوانین استوار و سختی بر اعضای سنگه حاکم است که خودداری از آمیزش جنسی و محدود شدن خوراک خوردن به ناهار روزانه، نمونه‌ای از آنهاست.

¹⁹⁸³ Mahaaparinibbaana Sutta, [D.16].

¹⁹⁸⁴ Spiro, 1982: 279.

¹⁹⁸⁵ Bhikkhu Bodhi, 2000: 319-321.

قواعد اخلاقی سنگه به طور مستقیم از تصویر بودا درباره‌ی خاستگاه رنج و هسته‌ی مرکزی درمه برخاسته‌اند. غلبه بر شهوت (راگه^{۱۹۸۶}) و کردار غیرمسئولانه و سبکسرانه (دوچریتَه^{۱۹۸۷})، به خاطر پیوندشان با توده‌های دلبستگی است که مهار می‌شوند. به همین ترتیب، چهار اصل نخست که با عبارتهایی همسان صورتبندی شده‌اند، همان چهار خاستگاه رنج (دوکه) هستند که بودا در نخستین گفتار خویش^{۱۹۸۸} درباره‌شان تعلیم داد و شناسایی آن را کلید اصلی آیین‌اش دانست. عبارتهای مربوط به اهمیت کردار در مورد پنجم را عینا در چوله کَمَه‌ویبَهَنگَه سوته نیز می‌توان باز جست.^{۱۹۸۹}

در فاصله‌ی دو غذای نیمروزی، وظیفه‌ی اصلی عضو سنگه خواندن متون مقدس، زمزمه کردن دعا، انجام مراسم تطهیر است. کسی که قوانین سنگه را بشکند به دامنه‌ای از مجازاتها محکوم می‌شود که ساده‌ترینش اعتراف به گناه نزد همگنان است و سخت‌ترینش رانده شدن از انجمن سنگه. مجموعه‌ی قوانینی که باید در سنگه رعایت شود را وینیه می‌نامند. وینیه در اصل به معنای آموزش است، اما در کنار درمه (آیین و اصول دین) به معنای انضباط و مناسک ظاهری دینی کاربرد دارد و کمابیش با مفهوم شریعت در اسلام همسان است.

هسته‌ی مرکزی وینیه را قوانین تشکیل می‌دهد که به سانسکریت پرتیموگشه^{۱۹۹۰} و به پالی پتیموگشه^{۱۹۹۱} خوانده می‌شود و می‌توان به صورت آزاد آن را «رهایی شخصی» (پرتی: به سوی / همگانی +

¹⁹⁸⁶ rāga

¹⁹⁸⁷ duccharita

¹⁹⁸⁸ Dhammacakkappavattana Sutta (SN, 56.11).

¹⁹⁸⁹ Cula-kammavibhanga Sutta (MN, 135).

¹⁹⁹⁰ Pratimoksha

¹⁹⁹¹ Patimokkha

موکشه: رهایی) ترجمه کرد. در مکتب تراواده این قوانین ۲۲۷ قاعده برای مردان راهب و ۳۱۱ قاعده برای زنان راهب را در بر می‌گیرد و سیاهه‌شان در بخشِ سوْتویْ بهَنگه^{۱۹۹۲} از «وینیه‌پیتکه» آمده است. فصل یاد شده نخستین بخش از این کتاب است و بعد از هر قاعده داستانی کوتاه آورده و طی آن حادثه‌ای را در زندگی بودا شرح داده که باعث شد تا این قانون وضع شود. چهار قانون، آنقدر مهم هستند که شکسته شدن‌شان به اخراج از سنگه می‌انجامد. اینها عبارتند از خودداری از آمیزش جنسی، دزدی که فرار از مالیات را هم شامل می‌شود، کشتن یک انسان که سقط جنین را هم در بر می‌گیرد یا تشویق دیگری برای انجام چنین کاری، و ادعای دروغین درباره‌ی قدرتهای معنوی کردن.

بعد از این چهار قاعده، سیزده قانون دیگر می‌آیند که شکسته شدن‌شان به تشکیل شورای همگنان می‌انجامد. گناهکار باید توبه کند و به مدت چند روز برای پاک شدن گناهش ریاضت بکشد. بعد از آن، دو قانون دیگر آمده، و به دنبالش سی قاعده‌ی دیگر هست که به مالکیت چیزها مربوط می‌شود و خلع دارایی قانون‌شکنان را به دنبال دارد. بعد از آن ۹۲ قانون دیگر آمده که شکسته شدن مکرر آن نیز به اخراج از سنگه منتهی می‌شود. نکته‌ی مهم این که نادانیِ راهب درباره‌ی این قانون‌ها عذرِ قابل قبولی برای ارتکابشان نیست. یعنی مثلاً یک قانون آن است که راهب نباید بعد از ظهر چیزی بخورد. اگر کسی چیزی خورد، با این گمان که هنوز ظهر نشده، همچنان گناهکار است و باید توبه کند و مراحل تطهیر را طی نماید. بعد چهار قاعده‌ی دیگر است که شکستن‌شان به اعتراف و توبه نیاز دارد. بعد ۷۵ قاعده آمده که ممارست و تمرین در تسلط بر آن را می‌طلبد. در نهایت هفت قانون است که به فرو نشانیدن اختلاف نظرها و داوری در موارد مشکوک و

مبهم اختصاص یافته است. بدنه‌ی قوانین مربوط به زنان هم از همین بندها تشکیل یافته، تنها برخی از آنها نادیده انگاشته شده و چند قانون دیگر به جای آن افزوده شده‌اند.^{۱۹۹۳}

در سنت بودایی مهاییانه زنان و مردان راهب در ابتدای پیوستن به سنگهه برای رعایت ۳۶ قاعده سوگند می‌خورند. ایشان در زمانی که به راهبان کامل بدل شوند، در قید ۳۶۴ سوگند (برای زنان) و ۲۵۳ سوگند (برای مردان) هستند. تنها این افراد اخیر هستند که عضوی از صومعه‌های رسمی بودایی محسوب می‌شوند. در ویتنام چارچوبی به نام دَرَمَه‌کوپتکه وینیه^{۱۹۹۴} (四分律) رواج دارد که ۲۵۰ قاعده برای مردان و ۳۴۸ قاعده برای زنان را در بر می‌گیرد. گذشته از سنت تراواده، دو رده‌ی دیگر از قواعد رهبانیت در دین بودایی وجود دارند که در شاخه‌ی مهاییانه صورتبندی شده‌اند. این قواعد را سوگندهای بودیستوه و سوگندهای وَجرَه‌یانه می‌نامند.

این قوانین با سوگند خوردن راهب برای رعایتشان در وی مستقر می‌شوند و فرض بر آن است که باید تا پایان عمر رعایت شوند. اگر یکی از چهار سوگند پایه‌ی اولی زیر پا گذاشته شود، کل سوگندهای دیگر نیز از اعتبار می‌افتد و فرد خود به خود از جرگه‌ی بوداییان خارج می‌شود. سنت بودایی تبتی (مولاسروستاوادین) تنها این سوگندها را مهم می‌داند. اما در مهاییانه دو رده‌ی دیگر از قوانین و سوگندها هم وجود دارند که سوگندهای بودیستوه و سوگندهای وَجرَه‌یانه خوانده می‌شوند. اعتقاد کلی آن است که این قوانین اگر تا پایان عمر رعایت شوند، اعتبارشان تا زندگی بعدی نیز ادامه خواهد یافت.

¹⁹⁹³ The Book of the Discipline, 1938-40.

¹⁹⁹⁴ Dharmaguptaka Vinaya

∴ နှစ်ပတ်လည် အသက် ၁၀၀ နှစ်အထိ နေကြပါစေ

∴.ယဏ္ဍဗျူဟေ .ယဏ္ဍဗျူဟေ .နိဂ္ဂဟိ

∴ နိဗ္ဗာန်ရရှိရေး နိဗ္ဗာန်သို့ သွားရမည်

∴ ၁၁၆၃၈၈၃ .၆၆၆၆

• ၂၀၁၆ ခုနှစ် နှစ်စာရင်း •

•နက္ခတ်ဇာတ် •သီလဝိသုဒ္ဓိ •ဗုဒ္ဓဗျူဟ

•နတ်ဒဿ၊ •သုတ္တုဒဿ၊ •ဗုဒ္ဓဿ

سپاسگزارم. دوستدارم. و دشمنانم.

مهربانم. و بی‌مهربانم.

دشمنانم. و دوستدارم. و بی‌دشمنانم.

دشمنانم. و دوستدارم. و بی‌دشمنانم.

دشمنانم. و دوستدارم. و بی‌دشمنانم.

دشمنانم. و دوستدارم. و بی‌دشمنانم.

pañcanām ahmi pañcanām nôit ahmi, humatahe ahmi dushmatahe nôit ahmi,
hûxtahe ahmi duzhûxtahe nôit ahmi, hvarshtahe ahmi duzhvarshtahe nôit ahmi,
sraoshahe ahmi asrushtôish nôit ahmi, ashaonô ahmi drvatô nôit ahmi atcit ahmât
ýatha apemem manivâ anghat nivâitish!

«با پنج چیز پیوسته‌ام، از پنج چیز گسسته‌ام:

با اندیشه‌ی نیک پیوسته‌ام، از اندیشه‌ی بد گسسته‌ام،

با گفتار نیک پیوسته‌ام، از گفتار بد گسسته‌ام،

با کردار نیک پیوسته‌ام، از کردار بد گسسته‌ام،

با نیشوایی (گرویدن به دین) پیوسته‌ام، از نانیوشایی گسسته‌ام،

با اشته پیوسته‌ام، از دروغ گسسته‌ام.

چنین‌ام تا روز رستاخیز که نبرد میان دو مینو آغاز شود.»

در صورتبندی زرتشتی، نکته‌ی اصلی آن است که به خاطر حضور یک من منسجم و کنشگر، نمودهای رفتاری من (گفتار، اندیشه و کردار) و سنجه‌های حاکم بر تفکیک کارهای خوب از بد مورد تاکید هستند. این سنجه‌ها عبارتند از عامل اصلی درون‌دینی و سازمانی (نیوشیدن یا نانیوشایی نسبت به آموزه‌های دین) و یا برون‌دینی و فراگیر و طبیعی (اشه در برابر دروغ).

هرچند راهبان بودایی باید قواعدی پیچیده و قوانینی پرشمار را رعایت کنند، اما ساختار این دین به نوعی ساده‌تر از پیروی نیز میدان می‌دهد و آن به کسانی مربوط می‌شود که به بودا باور دارند، اما تمایلی به رها کردن زندگی روزمره‌شان ندارند. هم بوداییان و هم جین‌ها پیروان عادی خود را که به زندگی عادی خود ادامه می‌دهند و ترک دنیا نکرده‌اند را سَراوِکَه (श्रावक) (در پالی: ساوکه) می‌نامند که یعنی «شنونده» و از ریشه‌ی هند و ایرانی «سرو» گرفته شده و بنابراین با کلمه‌ی سروش پارسی و پهلوی هم‌ریشه است. در متون نیکایه این کلمه چنین دلالتی دارد و کسانی را مشخص می‌کند که به تقدس بودا و درستی آیین باور دارند و پنج قانون اصلی کیش بودایی را رعایت می‌کنند. در منابع مهاییانه گاه این کلمه در معنای ارهت به کار گرفته شده و در مقابل بودیستوه قرار می‌گیرد. در منابع پالی، شاگردانی که به طور مستقیم از خود بودا آیین را دریافت کرده‌اند، آریه ساوکه^{۱۹۹۶} خوانده می‌شوند که یعنی «شنونده‌ی آن بزرگوار». این کلمه از نظر معنا و دلالت دقیقاً همتاست با «نگوشاکان» یا نیوشایان در سنت مانوی.

در ترجمه‌های پارسی امروزی، این پیروان خانواده‌دار و خانه‌نشین را به خاطر سبک زندگی‌شان پیش‌نشین خوانده‌اند. پنج سوگند مخصوص پیش‌نشین‌ها عبارتند از: پرهیز از کشتن، دزدی، دروغ‌گویی،

¹⁹⁹⁶ ariya-sāvaka

آمیزش جنسی ناشایست، و مستی. درباره‌ی این افراد هم مانند راهبان، مبنای پیوستن به نظام دینی بودایی، سوگند خوردن و پیمان بستن است. سوگندها و پیمانها انتخابی هستند و به خصوص پیش‌نشین‌ها می‌توانند یک یا چندتا از آنها را برگزینند و بر سرش با دیگران هم‌پیمان شوند. پنج پیمان پایه‌ی پیش‌نشین‌ها که معمولاً رعایتش بر همه‌ی بودایی‌ها فرض گرفته می‌شود، پنج قانون انضباطی (شیلا) خوانده می‌شود و عبارت است از نکشتن، نذریدن، دروغ نگفتن، شهوترانی نکردن و مست نکردن. چنان که آشکار است، بخش عمده‌ی پیمانهای اخلاقی بودایی خصلتی منفی دارند و بر پرهیز از انجام کاری منفی دلالت می‌کنند، نه انجام کنشی مثبت.

این منفی بودن قواعد اخلاقی منحصر به کیش بودایی نیست و در آیین زرتشتی نیز برخی از قواعد اخلاقی و به خصوص دزدی و آسیب رساندن به دیگران به شکلی منفی صورتبندی شده‌اند. اما تفاوتی در این میان وجود دارد که می‌تواند سرمشکهای متفاوت اخلاق بودایی و زرتشتی را نشان دهد. تمایز در آنجاست که در سنت زرتشتی اصل اخلاقی دزدی نکردن که همتای دقیق نا-دزدی در متون بودایی است، به مرتبه‌ی قاعده‌ای حقوقی برکشیده شده و شاخصهای دقیق و روشنی را برایش بر شمرده‌اند.

بخشی از اوستا که با وینیه‌های بودایی همسان است و چه بسا سرمشقی برای آن بوده باشد، هات ۱۲ از یسنه‌هاست. این بخش دزدی را نکوهش می‌کند و آن را به دیوپرستان مربوط می‌داند. این متن پیمان‌نامه‌ایست که فرد با خواندن‌اش گرویدن به دین زرتشتی را اعلام می‌کرده و روشن است که ویژه‌ی

۲. سپندارمذ نیک را بر می‌گزینم، باشد که او از آن من شود.

من از دزدی و ربودن ستوران روی می‌گردانم.

من از زیان رساندن و ویران کردن به روستای مزدپرستان روی می‌گردانم.

۳. من آزادی آمد و شد و آزادی داشتن خانه و کاشانه را برای مردمانی که با چارپایان خویش بر این زمین

زندگی می‌کنند، محترم می‌شمارم. به هنگام گزاردن نماز اشته در برابر آب زور آماده شده، این حق (آزادی)

را می‌ستایم. از این پس روستای مزدپرستان را زیان نمی‌رسانم و به ویرانی آن بر نمی‌خیزم و آهنگ تن و

جان کسی را نمی‌کنم.

روشن است که دست کم جمله‌های اخیر کاربردی آیینی داشته‌اند و هنگام نماز گزاردن زرتشتیان به

طور منظم خوانده می‌شده‌اند. ساختار جمله‌ها و محتوایشان هم به روشنی پیمان‌نامه‌ای اخلاقی است. شکل

صورتبندی آن منفی است و کمابیش با دو تا از پیمانهای اصلی اخلاق بودایی هم‌تاست که ندزدیدن و نکشتن

باشد. اما جالب است که در این صورتبندی به حق آدمیان و چهارپایان اشاره شده و به خصوص از آسیب

رساندن به روستاها سخن در میان است و نه صدمه به آدمی خاص. یعنی در قالب زرتشتی، آسیب به نظام

اجتماعی یکجانشین و نظم کشاورزانه است که نکوهیده شده است. دلیلش هم آن است که بخشی از مخاطبان

زرتشت قبایل ایرانی کوچگردی بوده‌اند که با تاخت و تاز در روستاها و غارت مردم یکجانشین روزگار

می‌گذرانده‌اند.

قانون‌نامه‌ی بودایی این خصلت اجتماعی و حقوقی را ندارد و تنها در سطحی فردی تعریف شده است. قوانین

مربوط به محترم شمردن سنگهه و کوشش برای توسعه‌ی آن بسیار دیرتر تحول یافتند و هرگز به شکلی که

در اوستا دیدیم در کانون مرام‌نامه‌ها قرار نگرفتند.

با وجود منفی بودن بیشتر صورتبندی‌های اخلاقی بودایی، مجموعه‌ای از قواعد و هنجارهای مثبت هم در دین بودایی صورتبندی شده که نسبت به این هسته‌ی منفی موقعیتی پیرامونی را اشغال می‌کنند. مثلاً در «گفتار ده چیز» (دَسَه‌دَمَه سوْتَه) بودا به راهبان اندرز می‌دهد که مدام ده چیز را در خاطر داشته باشند: ۱۹۹۸

- (۱) من طبقه‌ی اجتماعی (کاست) خود را از دست داده‌ام
- (۲) گذران زندگی من (به واسطه‌ی در یوزگی غذا) به دیگران وابسته است.
- (۳) کردار من باید با خانه‌نشینان و اعضای خانوارها متفاوت باشد.
- (۴) آیا می‌توانم با کردارهای نیک خویش آمرزشی برای خویش بخرم؟
- (۵) آیا یاران دانای من، بعد از آزمودنِ دقیقِ من، خرده‌ای اخلاقی بر من خواهند گرفت؟
- (۶) من در جدایی از هرآنچه خواستنی و دلپذیر است، رشد خواهم کرد.
- (۷) من دارنده‌ی کردارهای خویش هستم. وارث کردارهای خود هستم، زائیده‌ی کردارهای خود هستم، با کردارهایم پیوند دارم، و کردارهایم را همچون نگهبانی در کنار دارم. هرآنچه که از نیک و بد انجام دهم، وارث آن خواهم بود.
- (۸) در گذر روزها و شبها به چه دگردیسی خواهم یافت؟
- (۹) آیا در اقامتگاهی تهی خرسندم؟
- (۱۰) آیا به دستاوردی فرا انسانی دست یافته‌ام؟ آیا اندوخته‌ای از بینش و دانش دارم، به شکلی که وقتی یاران مقدس من در واپسین روزهای عمرم از من پرسیدند، در برابرشان شرمگین نشوم؟

1998 Dasadhamma Sutta (AN, 10.48).

چنان که آشکار است، قواعد اخلاقی اولیه‌ی بودایی خصلتی فردی دارند و بر رستگاری شخصی با طی مراحل بیدار شدن روح تمرکز یافته‌اند. با این وجود به تدریج قواعدی جمعی نیز در میان بوداییان شکل گرفت. در حدی که در مکتب مه‌ایانه انگیزه‌ی رهایی بدون توجه به روشن شدگی دیگران تا حدودی نکوهیده شده و به عنوان مسیری انحرافی قلمداد شده است.^{۱۹۹۹} بر مبنای آموزه‌های این جریان، کسی که به روشن شدگی می‌رسد قاعدتا باید بکوشد تا دیگران را نیز برهاند و بیاگاهاند. اگر کسی چنین نکرد، خودخواهانه و غیراخلاقی رفتار کرده است.^{۲۰۰۰} به همین دلیل ارهت‌هایی که تنها به روشن شدگی خویش و نیروانا می‌اندیشند تا حدودی سرزنش شده‌اند. بنابراین آرمان کلی آن است که ارهت‌ها آنقدر رشد کنند تا در نهایت به مقام بودیستوه‌یی دست یابند. به همین دلیل هم در سوتره‌ی نیلوفر آمده که ارهت‌ها همگی در نهایت به آرمان مه‌ایانه دست خواهند یافت.^{۲۰۰۱}

هرچند بدنه‌ی گروندگان به دین بودایی از پیش‌نشینان تشکیل یافته، اما بودا بر این نکته تاکید داشت که در نهایت رعایت قوانین سختگیرانه‌ی سنگهه است که راه رستگاری فرد را هموار می‌سازد. بودا در «گفتار میوه‌ی زندگی زاهدانه» مزایا و سودهای برخاسته از ترک دنیا و پیوستن به گروه راهبان تارک دنیا را با ترتیبی سلسله مراتبی شرح داده است. ترتیبی که از امور مادی و ملموس شروع شده و به مراتب معنوی منتهی می‌شود. در گام نخست، او به رهایی از خدمت دیگران و آسودگی برخاسته از زندگی مجرد و تنها اشاره می‌کند. بعد به ترتیب میوه‌های بعدی این سبک زندگی به بار می‌نشینند که عبارتند از: لذت ناشی از کردار

¹⁹⁹⁹ Sheng, 2007: 149.

²⁰⁰⁰ Baruah, 2008: 192.

²⁰⁰¹ Sheng, 2007: 163.

نیک، سبکباری و خرسندیِ نهفته در ساده زیستن، آرامش ذهنی و آسودگی خاطر، دستیابی به چهار دیانه که از پاکیزگی و تعادل ذهن با بدن بر می‌خیزد، دانشِ شهودی، توانایی‌های فراطبیعی، قدرتِ خواندن ذهن دیگران، درکِ زندگی‌های گذشته‌ی خود و دیگران، و در نهایت رهایی از چرخه‌ی سامساره.

طبق روایت این سوتره، اجاته‌شترو بعد از شنیدن سخن بودا به او می‌گردد و به مرتبه‌ی پیش‌نشینی قناعت می‌کند. او نزد بودا اعتراف می‌کند که برای دستیابی به سلطنت پدرش را به قتل رسانده و از بودا کمک می‌خواهد تا از دوزخ رهایی یابد. بودا می‌گوید که او باید چرخه‌های بعدی زادمردِ خویش را برای پاک شدن از این گناه طی کند، اما مژده‌اش می‌دهد که پیوستن به سلک پیروان بودا او را در نهایت از گمراهی و فرو ماندن در زندگی‌های پست و رنجبار بعدی نجات داده است.

سختگیری اخلاقی بودا، در نهایت عضویت در سلک راهبان و از خودگذشتگی ایشان را به کنشی دلیرانه و نیرومند تعبیر می‌کرد. در این چارچوب متاخرتر و جمعی‌تر بود که رعایت قوانین اخلاقی بودایی، و دستیابی به روشن شدگی به نوعی نبرد با خویشتن تشبیه شد و دلالتی جنگاورانه به خود گرفت. مثلاً در دمه‌پده به زبان پالی می‌خوانیم:

Yo saḥassaṃ saḥassena, saṅgāme mānuse jine; Ekañca jeyyamattānaṃ, sa ve saṅgāmajuttamo.

«در نبرد، بزرگتر از کسی که بر هزار هزار کس چیره شود، آن کسی است که بر یک تن غلبه نماید:

بر خودش.»^{۲۰۰۲}

²⁰⁰² Dhammapada, 103.

این شکل از تشبیه سلوک دینی به کنش جنگاورانه در سایر سنتهای هند و ایرانی نیز نظیر دارد. خاستگاه آن به احتمال زیاد از کیش پرستش مهر برخاسته است، اما مثلاً در متون جایی نیز دقیقاً همین مضمون را می‌خوانیم:

Jo sahasam sahasanam, samgame dujjae jine. Egam jinejja appanam, esa se paramo jao.

«فرد می‌تواند در نبردی بی‌شکست بر هزاران و هزاران کس غلبه کند، اما پیروزی نهایی زمانی است

که بر خویشتن چیره شود.»^{۲۰۰۳}

این جنگاورانه دیدن اخلاق، به ستایش سجایای مردانه و دلیرانه منتهی شده است. چنان که پشتکار جوانمردانه که در زبان سانسکریت و پالی «ویریه» و در تبتی: «برتسون نگروس»^{۲۰۰۴} (བར་སྐྱོན་ཀློང་མཁའ་ལྷོ་མཁའ་) خوانده می‌شود، یکی از شش حالت روانی در ابیدرمه‌ی تراواده و یکی از یازده نیروی ذهنی نیکوی ابیدرمه‌ی مهاییانه محسوب می‌شود. ویریه عبارت است از مشارکت فعال و شادمانه در کارهای نیک و ممارست در آن.^{۲۰۰۵} اصل کلمه‌ی ویریه از ریشه‌ی هند و ایرانی «ویر» به معنای مرد گرفته شده و در وداها به معنای مردانگی و در تعبیر فارسی دری «فلانی ویرش گرفته» به معنای قصد کردن و عزم داشتن سابقه دارد. شاید در پارسی بهترین برابرنهاد برایش، پایمردی باشد.

یکی از بخشهای کانون پالی که این پافشاری بر ارزشهای اخلاقی مردانه را می‌توان خوب در آن بازیافت، «کیتاگیری سوته» است. آنجا بودا به پیروانش می‌گوید که باید اراده‌ی خویش را راست کنند تا خون

²⁰⁰³ Samana sutta, 125.

²⁰⁰⁴ brtson 'grus

²⁰⁰⁵ Kunsang, 2004, Vol. 1: 25..

بر اندامهایشان خشک شود و گوشتشان ذوب گردد و تنها پوست و استخوان باقی بماند و با این وجود از پایمردی‌شان کاسته نشود، تا به تمام چیزهایی دست یابند که با نیروی مردانه (پوریسه تامنه^{۲۰۰۶})، پشتکار جوانمردانه (پوریسه ویرینه^{۲۰۰۷}) و پایداری مردانه (پوریسه پرگمته^{۲۰۰۸}) قابل حصول است.^{۲۰۰۹}

با این وجود تفاوت چشمگیر و مهمی میان اخلاق بودایی و اخلاق مهرپرستان ایرانی وجود دارد و آن هم این که در میان بوداییان، درست مانند مانویان، آسیب رساندن به جانداران سخت نکوهیده شده است. در حالی که در سنت مهری و دین زرتشتی مبارزه با نیروهای اهریمنی کنشی نیک قلمداد شده و کردار جنگاورانه گاه تا سرحد جنگیدن و کشتن دروغزنان مجاز دانسته و ستوده شده است. بنابراین استعاره‌های جنگاورانه در دین بودایی به وامگیری سطحی و محتاطانه‌ای شبیه هستند و با ستایش دلیری جنگجویانه در اوستا و منابع صوفیانه‌ی بعدی تفاوت دارند.

مهمترین دلیل این تفاوت، اهمیت و مرکزیت مفهوم آهیمسه (अहिंसा) در سانسکریت و آویهینسا در پالی است. این کلمه‌ها را می‌توان به بی‌آسیبی یا بی‌زیانی ترجمه کرد. ریشه‌ی اصلی آن هینسه در سانسکریت است که حمله بردن و آسیب رساندن معنی می‌دهد و صورت دقیق‌تر ثبت آن آهینسه است. هرچند در زبان پارسی از دیرباز به شکلی آهیمسا رواج بیشتری داشته است.

این مفهوم در همه‌ی ادیان هندی اعتبار دارد و در آن میان رکن اصلی دین جین را تشکیل می‌دهد. اما در دین بودایی، به خصوص در منابع کهن این دین، کلیدواژه‌ی آهیمسه زیاد به کار گرفته نشده و این

²⁰⁰⁶ purisa-tthāmena

²⁰⁰⁷ purisa-viriyena

²⁰⁰⁸ purisa-parakkamena

²⁰⁰⁹ Kīṭāgiri Sutta, MN 70 (Ñāṇamoli & Bodhi, 2001: 583-384).

مفهوم حضوری نمایان ندارد.^{۲۰۱۰} هرچند در کیش بودایی بی‌آزار بودن با شدت و تعصب پیروان جین رعایت نمی‌شود، اما آموزه‌های بودا همواره ممنوع بودن آسیب رساندن به دیگران، و به خصوص منع قتل نفس را به صراحت مورد تاکید قرار داده‌اند.^{۲۰۱۱} کلمه‌ی آهیمسه برای نخستین بار در بخشی از یجورودا^{۲۰۱۲} به کار گرفته شده و معنایی یکسره متفاوت را می‌رسانده و به صدمه نخوردن به کسی که قربانی می‌کند دلالت داشته است.^{۲۰۱۳} کهنترین ارجاع به منع اخلاقی آسیب رساندن به جانوران (پشو آهیمسه) نیز در بخشی دیگر از یجورودا یافت می‌شود.^{۲۰۱۴} در متن چاندوگیه اوپنشیاد که کمابیش همزمان با یجورودا تدوین شده، مفهوم آهیمسه به همین معنا دیده می‌شود و رعایت آن را به رهیدن از تناسخهای رنجبار مربوط دانسته‌اند.^{۲۰۱۵} برخی از پژوهشگران این متون را به قرون هفتم و هشتم پ.م مربوط می‌دانند و شکل‌گیری مفهوم بی‌زیانی را به این دوران منسوب می‌سازند. اما به احتمال زیاد تمام این مفاهیم در قرن چهارم و پنجم پ.م و در حدود دوران زندگی بودا و مهاویره شکل گرفته است. چون بر مبنای محتوای وداها می‌دانیم که تا پیش از آن نظام اخلاقی منسجمی در هند وجود نداشته که بخواهد مفهومی چنین پیچیده را صورتبندی کند. یکی از مشهورترین شعرها در مورد این مفهوم را در رامایانا می‌خوانیم. در آنجا که می‌بینیم والمیکی شاعر روزی هنگام آب‌تنی یک جفت بلبل عاشق و سرمست را دید و بعد دید که شکارچی‌ای با کمان بلبل نر را از پای در آورد. پس والمیکی این شعر را سرود:^{۲۰۱۶}

²⁰¹⁰ Tähtinen, 1976: 10.

²⁰¹¹ Sarao, 1989: 49; Tähtinen, 1976: 37; Lamotte, 1988: 54–55.

²⁰¹² Yajurveda, Taittiriya Shakha, TS, 5.2.8.7.

²⁰¹³ Tähtinen, 1976: 2.

²⁰¹⁴ Yajurveda, Kapisthala Katha Samhita, Kap, S 31.11.

²⁰¹⁵ Chāndogya Upaniṣad, CU 8.15.1.

²⁰¹⁶ Buck and van Nooten, 2000: 7.

/ * माँ निषाद प्रतिष्ठा त्वमगमः शास्वती समः यत् क्रोच मिथुनादेवकमवधी काममोहितं * ॐ /

mā niṣāda pratiṣṭhām tvamagamaḥ śāśvatīḥ samāḥ yat
krauñcamithunādekam avadhīḥ kāmamohitam.

«تو در تمام سالهای طولانیِ ابدیت آرامشی نخواهی یافت/ چون پرنده‌ی عاشقی را ناغافل کشته‌ای.»
این نوع پرهیز از خشونت تا حدودی در گاهان زرتشت دیده می‌شود، و آن جایی است که با قربانی کردن جانوران مخالفت شده و روانِ گاوِ قربانی همچون دادخواهی در درگاه اهورامزدا لب به شکایت گشوده است. با این وجود، چند قرن بعد که اوستا تدوین می‌شد، مهریشت هم در این زمینه‌ی دینی گنجانده شد و آن متنی مقدس و کمابیش هم‌زمان با زرتشت بود که مهر را می‌ستود و او ایزد پشتیبان جنگاوران و ارتشتاران بود. در مهریشت بارها و بارها به نبرد مهر و پیروان مهر با دروغزنان و نابودی خشونت‌آمیز ایشان اشاره رفته است. زرتشتیان در کل مردمی آرام و مهربان بوده‌اند و به خصوص قواعد حمایت از حقوق حیواناتی که وضع کردند، قرن‌ها بر تمام نسخه‌های هندی تقدم دارد. اما با این وجود از شواهد تاریخی بر می‌آید که در دورانه‌ی بعدی قربانی جانوری در آیین‌های دینی‌شان وجود داشته و به خصوص در جریان جنگ با مهاجمانی که از سرزمینهای دیگر به ایران زمین می‌تاختند، اقتدار جنگاورانه‌ی چشمگیری اعمال می‌کرده‌اند. یعنی ردپای مهریشت و اخلاق جنگاورانه و گاه خشن برخاسته از آن را در پیکربندی قدرت سیاسی و نیرومندی فردی در ایران زمین می‌توان به سادگی تشخیص داد.

چنین عاملی در دین بودایی به کلی غایب است. قربانی جانوری در این آیین هرگز رواج نیافت و نخستین شکل از پیوند هنرهای رزمی با دین بودایی و ستایش از قدرت بدنی و توانایی جنگیدن قرن‌ها بعد در چین نمود یافت که تازه مروج و بنیانگذار آن شاخه نیز بودیدارمای ایرانی بود. بنابراین اخلاق بودایی در زمینه‌ی بی‌آزاری و خشونت‌گریزی قیدهایی بیش از سنت ایرانی را پذیرفت و چه بسا که بخشهایی از تاکید

آن بر پرهیز از جنگیدن، نقد آیین جنگاورانه‌ی هخامنشیانی باشد که در دوران زندگی بودا بر سرزمینهای همسایه‌ی زادگاه وی سیطره داشته‌اند.

در این میان، این نکته چشمگیر و مهم است که خود مفهوم مهر در دین بودایی وام‌گیری شده است. یعنی با وجود غیاب اخلاق جنگاورانه‌ی مهری، خود ایزد مهر و شکل زرتشتی شده‌اش که مفهومی آخرالزمانی دارد، در دین بودایی با همان رمزگذاری پذیرفته شده است. چنان که گذشت، سنت بودایی به وجود چندین بودا باور دارد که در آن میان سه‌تایشان بیش از بقیه اهمیت دارد. یکی از آنها گوتمه سیدارتا یا بودای گذشته است که جنبه‌ی تاریخی داشته است. دیگری بودای ازلی است که در آغازگاه زمان مستقر شده، و سومی میتربه‌بوداست که در پایان زمان ظهور خواهد کرد.

برای فهم جایگاه میتربه‌بودا در دین بودایی، نیازمندیم تا درباره‌ی بودای آغازین نیز کمی بیشتر بدانیم. این بودا را سمتته‌به‌دره می‌نامند که یکی از بودیستوه‌های مهم و یکی از سه استاد اعظم مکتب مهاییانه است. او به همراه شاکیامونی و منجوسری مثلث مقدس شاکیامونی را پدید می‌آورد و حامی و پشتیبان «سوتره‌ی نیلوفر» است. در چین او نماد کنش فعال است و در مقابل منجوسری قرار می‌گیرد که نماد خردمندی منفعل است. در ژاپن مکتبهای نیچی‌رن، شین‌گون و تن‌دائی سمتته‌به‌دره را بزرگ می‌شمارند.

«سوتره‌ی نیلوفر» پی‌نوشتی دارد به نام «سوتره‌ی سمتته‌به‌دره» (گوان پوشیان پوسا شینگ‌فا جینگ:

經行菩薩賢觀) که توصیف دقیقی از شکل ظاهری این بودیستوه را به دست داده است. از ترکیب این تصویر و توصیفی که در «اوتمسکه‌سوتره» وجود دارد، شمایل‌پردازی‌ای برخاسته که در آن بودای ویروچنه را در مرکز و نشسته بر پیلی سپید نشان می‌دهند. در حالی که سمتته به‌دره در سمت راست او ایستاده است. در هنر چینی، گاه او را با ظاهری زنانه نشان می‌دهند که بر فیلی با شش عاج نشسته و گل نیلوفری در دست

دارد. لباس او در این حالت با پوشش ایزدبانوی یوانیین شباهتی دارد. به همین دلیل هم این موجود را با قدیس حامی کوه امی در چین شرقی همسان پنداشته‌اند.

در نقطه‌ی اوج متن اوتمسکه‌سوتره هم، سودنه پس از رسیدن به روشن شدگی با سمت‌بهدره رویارو می‌شود و از او اهمیت کنش را می‌آموزد. در همین متن، او همان کسی دانسته شده که ده سوگندی را ابداع کرد که بودیستوه بعد از روشن شدگی با پذیرفتنش به طبیعت بودا دست می‌یابد. این سوگندها چنین هستند:

۱. احترام و سرسپردگی به همه‌ی بوداها.

۲. ستودن همه‌ی بوداها

۳. پیشکش کردن نذرهای سخاوتمندانه

۴. توبه و جبران خطاهای برخاسته از کرمه

۵. شادمان شدن از نیکی‌های دیگران و پیشرفت‌شان

۶. درخواست از بوداها تا به تبلیغ آموزه‌هایشان ادامه دهند

۷. درخواست از بوداها تا در جهان باقی بمانند

۸. پیروی از آموزه‌های بوداها در تمام شرایط و زمانها

۹. نیکوکاری در حق همه‌ی موجودات و سود رساندن به ایشان

۱۰. بذل همه‌ی نیکی‌ها و سجایای اخلاقی برای بهبود حال دیگران

در مکتب تبتی نینگما^{۲۰۱۷} که جنبه‌ای عرفانی و رازورزانه دارد، سمت‌به‌دوره شکل آغازین بودا پنداشته می‌شود و از این نظر با وجره‌داره در مکتب سرّمه شباهت دارد. او در این حالت میدان (کُشتره) یا تجسد (کایه) خرد و شناسایی (جَنانه) محسوب می‌شود که در ازل به روشن شدگی دست یافته است. سنت‌به‌دوره را معمولاً با رنگ سیاه نشان می‌دهند.

در سنت‌های محلی بودایی نیز این شخصیت با شاخ و برگ‌هایی ویژه آراسته شده و متونی درباره‌اش پدید آمده است. مثلاً هفدهمین تانترای «دزوغ‌چن اوپادشه» در تبتی «آیین‌های ذهن سمت‌به‌دوره» (به تبتی: کون بزَنگ پو ثوگس کُبی مه لونگ: ཀུན་ལྷ་བཟང་པོ་ཐུགས་གྱེ་མེ་ལོང་) نامیده می‌شود.^{۲۰۱۸} یا در سریلانکا سمت‌به‌دوره را با خدای محلی‌ای به نام سَمَن یا سامانتا (به خط سین‌هالی: සමන සමන දේව) یکی می‌گیرند و او را حامی جزیره‌ی سوماترا و نماد بودا می‌دانند.

با وجود اهمیت سمت‌به‌دوره در برخی از سنت‌های محلی، وقتی او را با تاثیر میتريه‌بودا مقایسه کنیم، اهمیت و معنای دومی برایمان روشنتر می‌شود. در واقع هنگام قیاس با مقدسان درون‌زاد بودایی مانند سمت‌به‌دوره است که ارزش و کارکرد برجسته‌ی میتريه‌بودا بهتر نمایان می‌شود. میتريه‌بودا نام خود را از ایزد باستانی مهر گرفته است. میتريه^{۲۰۱۹} (मैत्रेय) در سانسکریت و مِتیّه در پالی همان کلمه‌ی میتريّه در هند و ایرانی کهن است که در پارتی و بلخی به میهر و در پارسی دری به مهر تبدیل شده است. تبتی‌ها او را جَمپه (ཇམཔལ་པཎ) می‌نامند و در برخی از گفتارهای آمیتابه و سوتره‌ی نیلوفر او را آجیتّه بوستوه نامیده‌اند. بوداییان چین

²⁰¹⁷ Nyingma

²⁰¹⁸ Shedra, 2009.

²⁰¹⁹ Maitreya

او را می‌که‌پوسا^{۲۰۲۰} (彌勒菩薩) و ژاپنی‌ها او را میروکو بوساتسو^{۲۰۲۱} می‌خوانند. بوداییان مغولستان او را به اسم مییداری یا آسرگتو (ᠮᠢᠶ᠋ᠳᠠᠷᠢ ᠠᠰᠢᠷᠭᠲᠤ) می‌شناسند.

میتريه بودا شخصیتی آخرالزمانی است که در زمان فراموش شدن آیین بودایی بر زمین ظهور می‌کند و بار دیگر تعلیم حقیقت آیین را از سر می‌گیرد و به این ترتیب روشن‌شدگی نهایی مردمان و به پایان رسیدن زمان را ممکن می‌سازد. این شخصیت، به روشنی همان مهر ایرانی است که در گرایش عرفانی مهرآیینی زرتشتی، ایزدی آخرالزمانی بود و داوری نهایی میان اهورامزدا و اهریمن را به انجام می‌رساند و در برخی از روایتها خود را قربانی می‌کرد تا فرشگرد نهایی را ممکن سازد. مسیح شخصیتی است که بر مبنای همین اسطوره صورتبندی شده و روایتهای آخرالزمانی مسیحیان نیز بر همین مبنا کاملاً مهری است.

تمام این روایتها بازسازی‌ای از تقدس ایزد مهر در ایران زمین را نشان می‌دهند که زیر تاثیر مفهوم گاهانی سوشیانس شکل گرفته است. تمام فرقه‌های کیش بودایی به آمدن میتريه‌بودا باور دارند و این نشان می‌دهد که مکتب‌های یاد شده در زمینه‌ی تمدن ایرانی پدید آمده و بالیده‌اند. در میان پژوهشگران اروپایی، تیله پیش از دیگران به شباهت میان سوشیانس و میتريه بودا توجه کرده و در این مورد مطلب نوشته است.^{۲۰۲۲} در دوران ما پاول ویلیامز مهمترین هوادار وامگیری میتريه‌بودا از سوشیانس زرتشتی است.^{۲۰۲۳} اما او معمولاً به این نکته توجه نکرده که مفهوم عبرانی مسیح و بنابراین روایت مسیحی تداوم یافته از آن نیز وامگیری‌ای مشابه در جهت غرب هستند و گاهی چنین می‌نماید که فرض کرده مفهوم ناجی آخرالزمان عنصری مشترک

²⁰²⁰ Mílè Púsa

²⁰²¹ Miroku Bosatsu

²⁰²² Tiele, 1912: 159.

²⁰²³ Williams, 1989.

و طبیعی است که در ادیانی پرشمار به طور مستقل پدید آمده است. این در حالی است که این مفهوم اتفاقاً توزیعی محدود در میان ادیان جهانی دارد و همواره هم اگر درست ردگیری شود، به وامگیری‌ای مستقیم یا غیرمستقیم از دین زرتشتی رهنمون خواهد شد.

از میتریه بودا تنها یک بار در کانون پالی یاد شده و آن هم در چکواتی سوته^{۲۰۲۴} است.^{۲۰۲۵} غیاب کامل این نام در باقی بخشهای این متن بزرگ و متاخر نمودن سوتره‌ی یاد شده،^{۲۰۲۶} نشان می‌دهد که این مفهوم در دین بودایی قدیم وجود نداشته و بعدتر به این کیش وارد شده است. یکی از کهنترین اشاره‌های بودایی به میتریه بودا را می‌توان در متن سانسکریت «پیشگویی‌های مهر» (میتریه‌ویاکرته^{۲۰۲۷}) یافت. در این رساله می‌خوانیم که میتریه (مهر) در پایان زمان ظهور خواهد کرد و آموزه‌هایش باعث می‌شود تا همه‌ی ایزدان و مردمان راه راستی را برگزینند و از چنبر میل و شهوت رها شوند و به رستگاری و رهایی از رنج دست یابند.^{۲۰۲۸} کهنترین گردآوری از متونی که به میتریه بودا اختصاص یافته، در اسناد تورفان یافت شده است. این متون به زبان تخاری نوشته شده و ترجمه‌ای ترکی از آن هم وجود دارد. این مجموعه را میتریه‌سمیتی نانکه^{۲۰۲۹} (به ترکی قدیم: میتری‌سیمیت^{۲۰۳۰}) می‌نامیده‌اند.^{۲۰۳۱}

²⁰²⁴ Cakavatti (Sihanada) Sutta

²⁰²⁵ Digha Nikaya, 26.

²⁰²⁶ Gombrich, 1988: 83-85.

²⁰²⁷ Maitreyavyākaraṇa

²⁰²⁸ Conze, 1959: 241.

²⁰²⁹ Maitreyasamiti-Nāṭaka

²⁰³⁰ Maitrisimit

²⁰³¹ von Gabain und Richard Hartmann, 1961.

در آن هنگام که هنر بودایی در استان هخامنشی گنداره پدید آمد و در دوران دولت سکا-تخاری‌ها شکوفا شد، نقش‌مایه‌ی میتریه بودا نیز محبوبیت یافت و همپایه‌ی تصویر شاکيامونی بودا، پربسامدترین بازنمایی را در آثار هنری دارد. تمیز یافتن این دو شخصیت و ابداع نمادپردازی‌ای پیچیده برای بازنمایی میتریه بودا در قرن سوم میلادی و همزمان با اصلاح دینی ساسانیان و پیوستن قلمرو کوشانی به دولت ساسانی به انجام رسید. با این وجود تا پایان دوران ساسانی، بوداییان چین هنوز به تمایز میان بودای گذشته (شاکيامونی) و بودای آینده (میتریه) آگاه نبودند و این عبارت را به جای هم به کار می‌گرفتند و مترادف‌شان می‌شمردند.^{۲۰۳۲} نمونه‌اش تندیس‌ی از بوداست که آمیخته‌ای از نمادهای این دو را دارد و به سال 529 م. در چینگ‌ژو ساخته شده و بر کتیبه‌ی زیرش نام میتریه بودا نویسانده شده است.

نخستین بازنمایی‌های هنری میتریه بودا به روشنی خاستگاه ایرانی وی را نشان می‌دهد. نخستین تندیس‌ها از او در گنداره و در زمان ورود سکا-تخاری‌ها (قرن اول میلادی) ساخته شد. او در این آثار با لباسی و ظاهری ایرانی تجسم شده و جامی در دست دارد که از دیرباز نماد جمشید و مهر بوده است. این جام بعدها در سنت هنری هند و تبت به نمادهایی متمایز تکامل یافته است. بوداییان تبتی آن را بوم‌په می‌نامند و نوعی از آن را هنگام اجرای مراسم پیشکش به بودا در معبد‌ها به کار می‌گیرند. در هند این جام به سبویی به نام کومبا (कुम्भा) تبدیل شده و به دین هندویی هم راه یافته است. همسانی این نمادها با جام جم را از آنجا می‌توان دریافت که در اخترشناسی کهن هندی نیز صورت فلکی دلو یا جام را که نماینده‌ی جام جم است، کومبا می‌نامیده‌اند.

²⁰³² Howard et al., 2006: 228.

میتريه بودا را معمولاً در حالت نشسته و چهار زانو مجسم می‌کنند، که بر اورنگی نشسته و در انتظار زمان ظهور خویش است. بازنمایی او در قالب بودیستوه به صورت ایستاده است. معمولاً ردایی جواهرنشان در بر دارد و بر کلاهش استوپای کوچکی دیده می‌شود که نشانگر پیوندش با شاکيامونی است. معمولاً کمربندی ابریشمی به دور کمر دارد که همان خط (خَتک در مغولی، هَدَه یا هَتک در تبتی: མཇུག་ལུགས་) است که آرایه‌ای تزئینی و نمادین است.



میتريه بودا و پیروانش در هنر گنداره از قرن سوم میلادی



یک یوم‌په

در روایتهای بودایی متأخر این باور وجود دارد که میتريه بودا در حال حاضر در سرزمینی مینویی به نام توشیتَه (در پالی: توسیتَه) اقامت گزیده است و راهبان می‌توانند با مراقبه به این قلمرو دست یابند. توشیتَه یکی از شش قلمرو مینویی است که بین سپهرِ یَمَه (جم/ جمشید) و سپهرِ نیرمانرتی^{۲۰۳۳} قرار گرفته است. بوداهای تاریخی در این قلمرو اقامت دارند، یکی از ایشان سَوْتَه‌کتو^{۲۰۳۴} بودیستوه (به پالی سَتَه‌کتو^{۲۰۳۵}) است

²⁰³³ Nirmāṇarati

²⁰³⁴ Śvetaketu

²⁰³⁵ Setaketu

که یعنی «سپید درفش» و همان است که در قالب شاکيامونی بودا باز زاده شده است. دیگری ناتَه^{۲۰۳۶} بودیستوه (یعنی نگهبان) است که در آخر زمان به صورت میتربه بودا ظهور خواهد یافت. در ویسکوپوستَه سوترَه وصفی درباره‌ی این قلمرو آمده که خاستگاه ایرانی‌اش را نشان می‌دهد. چون گفته شده که در قلمرو توشیته هر شبانه روز برابر با چهارصد سال زمینی است. بعد می‌خوانیم که عمر قلمروی توشیته سه (یا چهار) هزار سال است و هر سال آن از دوازده ماه و هر ماه آن از سی روز تشکیل شده است.^{۲۰۳۷} اشاره به دوره‌ی سه یا چهار هزار ساله مبنای زرتشتی دارد و با واپسین چرخه‌ی زمان کرانمند برابر است. سال دارای دوازده ماه سی روزه هم سال رسمی خورشیدی زرتشتیان است که در زمان نوشته شدن این متن در میان مردم هند رواجی نداشته است. تا دیرزمانی بعد از این دوران، گاهشماری هندیان همچنان قمری بود و این بحثی است که در «اسطوره‌شناسی آسمان شبانه» به تفصیل بدان پرداخته‌ام.

در سنت مهاییانه این باور وجود داشته که بودیستوها پس از پالایش از آلودگی‌های زمینی یک بار دیگر در این سرزمین باز زاییده می‌شوند و در آنجاست که به روشن‌شدگی کامل دست می‌یابند. از این روست که در دعا‌های راهبان پیرو مهاییانه عبارتهای زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد ایشان آرزو داشته‌اند در این قلمرو باز زاییده شوند. در مکتب پاک بوم همین باور شاخ و برگ پیدا کرده و به صورتبندی تصویری پیچیده از یک جهان آرمانی مستقل انجامیده است. در سنت تراواده چنین برداشتی وجود ندارد و آن هم بدان دلیل است که بودیستوها در این مکتب به قدر مهاییانه بزرگ پنداشته نمی‌شوند و فرض بر آن است که حتا بوداها هم هنگام زاده شدن هنوز به روشن‌شدگی کامل دست نیافته‌اند. به همین دلیل هم بوداها و بودیستوها بر

²⁰³⁶ Nātha

²⁰³⁷ Visakhuposatha Sutta, AN 8.43.

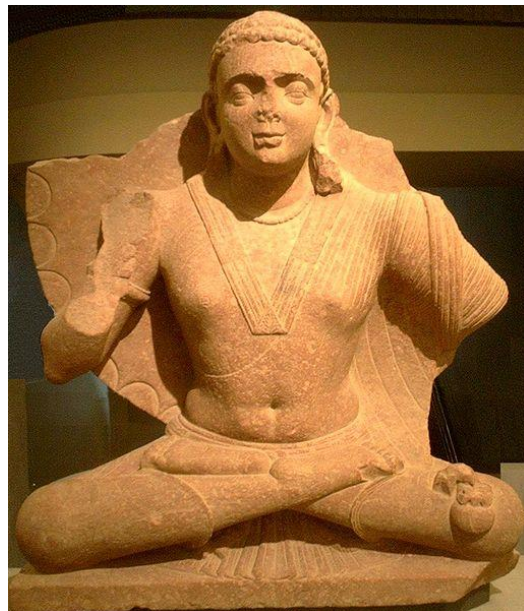
خلاف مهاییانه فرمانروایان قلمروهایی مینویی یا گیتیانه قلمداد نمی‌شوند. اما در مهاییانه چنین باوری وجود دارد و حتا فرض بر آن است که میتریه‌بودایی که شاه بوم پاک است، در کار گیتی نیز مداخله می‌کند و مثلاً پنج متن مقدس یوگاچاره را او به پیروانش ابلاغ کرده است.

در متنی به نام «چکّه‌وتی سیهّنده سوته»^{۲۰۳۸} که بخشی از دیگه‌نیکایه را بر می‌سازد، پیشگویی‌هایی ثبت شده و نشانه‌های ظهور میتریه‌بودا فهرست شده، به ترتیبی که یادآور باورهای زرتشتی درباره‌ی ظهور سوشیانس یا عقاید شیعه درباره‌ی ظهور صاحب‌الزمان است. در زمان ظهور او آب دریاها فروکش می‌کند، و تعالیم بودا از یاد مردمان می‌رود. میتریه بودا در شهر بنارس (کتومتی) زاده می‌شود. شاه این شهر در زمان ظهور وی چکّه‌وتی سینده نام دارد و نام این رساله هم از اینجا گرفته شده است. او در نهایت پادشاهی را رها می‌کند و به پیروان میتریه بودا می‌پیوندد. بودای آخرالزمان بعد از هفت روز به روشن‌شدگی می‌رسد و آموزه‌هایش را درباره‌ی «ده بدی» به مردمان می‌آموزاند.

در خاور دور انواع و اقسام تفسیرها درباره‌ی این مفهوم شکل گرفته است. نیچی‌رن در ژاپن با تفسیر «سوترای نیلوفر» به این نتیجه رسیده که میتریه بودا مفهومی استعاری است و به شخصیتی آخرالزمانی اشاره نمی‌کند. از دید پیروان او، میتریه نمادی از جوهر بوداست که در همه‌ی زندگان وجود دارد و در صورت پرورش و شکوفایی دستیابی به نیروانا را ممکن می‌سازد. بر این مبنا، نقشی که میتریه بودا به عنوان نجات‌بخش نهایی بر عهده گرفته، در واقع همان کارکرد نگهبانی و حمایت بودیستوه است و چیزی فراتر از آن وجود

ندارد. یعنی میتریه نماد سرشتی در درون مردمان است که همواره هست و نقش و کارکرد خود را در شرایط

مساعد به انجام می‌رساند.



میتریه بودا با جام آب بر پا، ساخته شده در متوره، قرن دوم میلادی

تندیس برنز میتریه بودا در سبک هنری سریویجایان از جنوب سوماترا، قرن نهم میلادی



میتریه بودا در قلمروی توشیته، هنر کوشانی

مفهوم میتریه بودا در سیر تحول دین بودایی به ویژه در خاور دور نقشی بسیار مهم و چشمگیر ایفا کرده است. در واقع اگر مفهوم ناجی و مسیح را در ادیان یهودی و مسیحی ردیابی کنیم، آن را گرانیگاهی معنایی خواهیم یافت که بخش مهمی از تاریخ سرزمینهای غرب ایران زمین را رقم زده است. به همین ترتیب میتریه بودا در سرزمینهای شرقی چنین نقشی را ایفا کرده است و این هردو وامگیری‌هایی از مفهوم سوشیانس هستند که در ایران زمین نقشی مشابه را ایفا کرده است.

میتریه بودا، که شاخه‌ی شرقی تحول مفهوم سوشیانس است، مانند مسیح که نتیجه‌ی شاخه‌ی غربی دگردیسی اوست، تاریخی انباشته از رخدادهای سیاسی و شورشهای مردمی را رقم زده است. در چین، بخش عمده‌ی جریانهای سیاسی مردمی رهبری را در رأس خود داشتند که یا ادعا می‌کرد میتریه بوداست و یا خود را پیشتاز و پیشاهنگ ظهور وی قلمداد می‌کرد. در ۶۱۰ م. چند ده شورشی سپیدپوش که رهبرشان را میتریه بودا می‌دانستند در چانگ‌آن که پایتخت آن دوران چین بود، سر به شورش برداشتند و به کاخ امپراتور حمله بردند، اما به دست یکی از شاهزادگان کشتار شدند. در ۶۱۳ م. مردی شعبده‌باز به نام سونگ زی‌شیان^{۲۰۳۹} در منطقه‌ی تانگ ادعا کرد میتریه بوداست و شمار زیادی پیرو پیدا کرد. می‌گویند که او به شکل بودا در می‌آمده و اتاقش در شب بدون چراغ نورانی بوده است. همچنین آینه‌ای داشته که به هرکس نشان می‌داده در تناسخ بعدی‌اش چگونه خواهد بود. یعنی مثلاً تصویر یک نفر را به شکل مار و دیگری را به شکل آدمی دیگر نمایش می‌داده است. او هزاران پیرو داشت و قصد داشت هنگام سفر امپراتور به آن حوالی به او حمله کند و نابودش نماید. اما نقشه‌اش لو رفت و خودش را به همراه اعضای هزار خانواده‌ی هوادارش اعدام کردند.

در همین سال راهبی به نام شیانگ های‌مینگ^{۲۰۴۰} در غرب منطقه‌ی شآن‌شی سر به شورش برداشت. شماری از سرداران چینی به خاطر رویاهایی که دیده بودند به وی پیوستند و او به زودی چانگ‌آن را تهدید کرد و در این هنگام سپاهیان‌ش به دهها هزار تن بالغ می‌شدند. اما در نهایت شکست خورد و کشته شد. در 690 م. ملکه وو دومین دودمان ژو را در چین بنیان نهاد و خود را میتربه‌بودا دانست و پایتختش لویانگ را به همین دلیل مقدس دانست.

در ۷۱۰ م. وانگ‌هواو ظهور میتربه‌بودا و آغاز عصر جدیدی را اعلام کرد و به این ترتیب دودمان تانگ به قدرت رسید. در ۱۰۴۷ م. راهبی به نام وانگ زه با اعضای فرقه‌اش سر به شورش برداشت و ادعا کرد میتربه بوداست. او بخشی از استان هئی را تسخیر کرد، اما شکست خورد و با هزاران تن از پیروانش به قتل رسید. در ۱۳۵۱ م. شورش سرخ دستاران در چین با رهبری راهبانی از فرقه‌ی نیلوفر سپید آغاز شد که ظهور مهر را اعلام می‌کردند. هدف این شورش راندن مغول‌ها و انقراض دودمان یوآن بود. این فرقه بیشتر از آن که بودایی باشد، مانوی بود و شعارش چنین بود: «امپراتوری در آشوب غوطه‌ور است. میتربه‌بودا باز زاده شده و شاه مانوی روشنایی در این جهان گام نهاده است.» این جریان سیاسی همان بود که در ۱۳۵۵ به تاسیس دودمان مینگ و راندن مغولها منتهی شد. نام سلسله‌ی مینگ از همین باورهای آخرالزمانی مانوی گرفته شده و روشنایی معنا می‌دهد که در منابع مانوی لقب مهریزد و شاه نجات‌بخش پایان تاریخ است.

فرقه‌ی نیلوفر سپید بعد از دوران مینگ هم همچنان فعال باقی ماند و در ۱۷۹۶ م. در دوران حاکمیت دودمان چینگ، بار دیگر سر به شورش برداشت و از میان تهیدستان استانهای سی‌چوان و هوئی عضوگیری

²⁰⁴⁰ Xiang Haiming

کرد. بخش مهمی از هنرهای رزمی چینی دستاورد تمرینها و تعالیم این فرقه‌ی شورشی است. شورش سال ۱۸۹۹ م که دو سال طول کشید و به رانده شدن نیروهای استعمارگر غربی از چین انجامید نیز ادامه‌ی همین جریان بود و این همان است که به شورش بوکسورها شهرت یافته است، چون رهبران‌ش استادان هنرهای رزمی بودند.

مفهوم میتریه بودا در قرن نوزدهم از مجرای مبلغان مذهبی و بازرگانان به اروپا هم رفت و بر مکتب تئوسوفیسم تاثیر گذاشت. تئوسوفیست‌ها بدون آن که اطلاع دقیقی درباره‌ی خاستگاه بودایی و مانوی این مفهوم داشته باشند و به پیوندهای آن با مفهوم مسیح باوری داشته باشند، روایت خاص خود را درباره‌ی ظهور شخصیتی آخرالزمانی پروردند. در واقع یکی از اعتقاداتی که در کشورهای شمال اروپا به فراگیر شدن جنبش نازی‌ها دامن زد، همین تئوسوفیسم بود و بسیاری از نظریه‌پردازان این موج شبه‌مذهبی هیتلر را تناسخ میتریه‌بودا می‌دانستند. هیتلر تنها مدعی این عنوان نبود، و همزمان با او کسانی دیگر بودند که در حوزه‌ای نظری و غیرسیاسی بیداری معنوی را تبلیغ می‌کردند. مشهورترین ایشان جیدو کریشنامورتی (۱۸۹۵-۱۹۸۶ م) بود که بر آلدوس هاکسلی، دیوید بوهم، بروس‌لی، و بسیاری دیگر تاثیری چشمگیر گذاشت. همزمان با او، در هند این باور در میان مسلمانان هندی شدت گرفت که میتریه‌بودا در اصل همان حضرت محمد بوده است که چرخه‌ی نبوت را تکمیل کرده است. در همین بافت میرزا غلام احمد ادعا کرد که تناسخ میتریه‌بوداست و فرقه‌ی احمدیه را بنیان نهاد که بازتابهای سیاسی گسترده‌ای در پاکستان به جا گذاشت.

موژان مؤمن معتقد است که جنبش بهاءالله هم زیر تاثیر آرای مشابهی انجام قرار داشته و از مفهوم مهر بودایی تاثیر پذیرفته است.^{۲۰۴۱} در واقع چنین می‌نماید که در قرن نوزدهم میلادی موجی از باور به ناجی جهان را در نوردیده که ستون فقرات سویی بین‌المللی‌اش هند مستعمره بوده که پیوند میان باورهای شرقی و اروپا را برقرار ساخته است.^{۲۰۴۲} واپسین مدعی این مقام رون هوبارد^{۲۰۴۳} است که کلیسای سایتلولوژی را تاسیس کرد و در شعری که به سال ۱۹۵۵ م. سرود خود را مَتیه^{۲۰۴۴} نامیده و بعدتر تصریح کرد که تناسخ میتريه بوداست.

این کاربست سیاسی و برانگیزاننده‌ی میتريه‌بودا که قدرت بسیج اجتماعی زیادی داشته و دودمانها و نهادهای سیاسی خاص خود را پدید آورده است، تنها دستاورد این مفهوم در دین بودایی نیست. مهر تنها در قالب سوشیالیزم و پهلوانی آخرالزمانی در کیش بودایی حضور ندارد، که در قالبی انتزاعی و در معنایی همسان با فرهنگ ایرانی نیز در این دین تعریف شده است. مهر در معنای محبت و عشق را در متون بودایی مَتّا (به پالی: मत्ता) یا مِتری (به سانسکریت: मैत्री) می‌نامند. مترجمان و مفسران معاصر این دو کلمه را به اشکال گوناگون به زبانهای اروپایی برگردانده‌اند، و از جمع بستن آرای ایشان^{۲۰۴۵} می‌توان نتیجه گرفت که منظور همان مهری است که در معنای عشق و محبت در ادبیات پارسی محوریت خود را حفظ کرده است.

²⁰⁴¹ Momen, 1995: 50-52.

²⁰⁴² Buck, 2004: 143-178.

²⁰⁴³ L. Ron Hubbard

²⁰⁴⁴ Metteya

²⁰⁴⁵ Bodhi, 2005: 90, 131, 134; Gethin, 1998: 26, 30; Harvey, 2007: 247-248; Ñāṇamoli & Bodhi, 2001: 120, 374, 474; Salzberg, 1995; Walshe, 1995: 194, Rhys Davids & Stede, 1921-25: 540.

در سنت بودایی، مهر درست موازی با مفهوم عشق در تصوف ایرانی، به شکل مجموعه‌ای از حالتها و مقام‌ها صورتبندی شده و دستیابی بدان به تمرین‌ها و راهبردهایی وابسته دانسته شده است. مثلاً در سنت تبتی، داشتن مهر با تمرین‌های تنفسی و «داد و ستد» (تونگ‌لن: ཀུན་ལེན) گره خورده و فرض بر آن است که راهبان هنگام مراقبه با دم خود مهر به جهان می‌دمند و با بازدم خود رنج و ناراحتی زندگان را به درون می‌کنند.^{۲۰۴۶} در سنت بودایی کلاسیک هم «مهرانگیز بودن» (به پالی: متتا باونا^{۲۰۴۷}) روندی است که از تمرین عشق ورزیدن به خویشان آغاز می‌شود و به مهرورزی به آشنایان و نزدیکان تعمیم می‌یابد و در نهایت به مهر ورزیدن به دشمنان و کل جانداران ختم می‌شود. مهرورزی نخستین ویژگی از چهار صفت پایه برای دستیابی به مقام برهمایی (چتواری برهمه‌ویهارا^{۲۰۴۸}: चत्वारि ब्रह्मविहारा) است که چهار صفت سنجش‌ناپذیر (آپرمانه، به پالی: آپمانا^{۲۰۴۹}) نیز خوانده می‌شود.^{۲۰۵۰} سه تای دیگر عبارتند از همدلی و همدردی (کرونا^{۲۰۵۱})، شادمانی همدلانه (موندیتته^{۲۰۵۲}) و تعادل و آرامش (اوپکشا^{۲۰۵۳}، به پالی: اوپکا^{۲۰۵۴}). این چهار صفت در گفتار یوگا نیز وجود دارند.^{۲۰۵۵}

²⁰⁴⁶ Trungpa, 1993: 220.

²⁰⁴⁷ mettā bhāvanā

²⁰⁴⁸ catvāri brahmavihārāḥ/ cattāri brahmavihārā

²⁰⁴⁹ apramāṇ/ appamaññā

²⁰⁵⁰ Bodhi, 2000: 89.

²⁰⁵¹ karuṇā

²⁰⁵² mudita

²⁰⁵³ upekṣā

²⁰⁵⁴ upekkhā

²⁰⁵⁵ Yoga Sutras, 1.33.

چینی‌ها این چهار صفت را سی‌وولیانگ‌شین^{۲۰۵۶} (四無量心) می‌نامند و تبتی‌ها به آن تُشادِ مد بُژی^{۲۰۵۷} (ཚཱ་ཐཱ་མཱ་ཁྱེ་བཟླ་བ་) می‌گویند. این چهار ویژگی نیکوکار بودن و خیر اخلاقی راهبان را تضمین می‌کنند. در متون مقدس تراوش نیکخواهی از راهبان به برخاستن نوا از شیپورِ صدفی تشبیه شده است.^{۲۰۵۸} در آنگوتَرَه نیکایه از قول بودا می‌خوانیم که اگر راهبی این چهار صفت را در سراسر عمرش حفظ کند و با همان‌ها دار فانی را وداع گوید، بعد از مرگ در قلمروی بهشت‌آسا باز زاییده خواهد شد، و اگر وی از نیوشایان سخن بودا بوده باشد و به ماهیت پنج توده‌ی دلبستگی نیز دانا شود، بعد از یک بار زیستن در این سرزمین مینویی به نیروانا دست خواهد یافت.^{۲۰۵۹}

در «کاکَه‌چوپَمَه سوْتَه» گفتاری از بودا ثبت شده که به پرهیز از نفرت و پافشاری بر مهر ورزیدن به همه‌ی جانداران در بدترین شرایط تاکید دارد. در این گفتار به نقل از بودا آمده که حتا اگر راهزنان راهبی را اسیر کردند و با اَره دست و پایش را اَره کردند، راهب نباید از ایشان کینه‌ای در دل بگیرد و زبان به نفرین‌شان بگشاید. بلکه باید همچنان نیکخواه ایشان باشد و مهر را به آنان و همگان پیشکش کند.^{۲۰۶۰}

در سنت تراواده دو متن وجود دارد که «گفتار مهر» (مَتَه سوْتَه) خوانده می‌شود. یکی از آنها با همین نام در مجموعه‌ی آنگوتَکه نیکایه یافت می‌شود^{۲۰۶۱} و سودها و پیامدهای نیک تمرین مهر ورزیدن و مراقبه‌ی

²⁰⁵⁶ Sì wúliàng xīn

²⁰⁵⁷ tshad med bzhi

²⁰⁵⁸ Majjhimanikaya (1978: 261).

²⁰⁵⁹ Aṅguttara Nikāya, 4.125-126.

²⁰⁶⁰ Kakacupama Sutta, MN 21.

²⁰⁶¹ AN, 11.15.

مهر را بیان می‌کند. دیگری، گفتار کوتاهی است در ده بند که در مجموعه‌های سوتنی پاته^{۲۰۶۲} و کودگه پاته^{۲۰۶۳} حفظ شده است و معمولاً راهبان بودایی آن را همچون دعایی می‌خوانند. این متن اخیر را با استفاده از اولین کلمه‌اش (کرَنیه، یعنی «چنین است») کرَنیه مَتَه سوتَه می‌نامند. زمینه‌ی سرایش آن چنان است که می‌گویند روزی ایزدان درخت‌نشین به راهبانی که از جنگلی می‌گذشتند حمله بردند و به ایشان آسیب رساندند. راهبان نزد بودا رفتند و از او در این مورد چاره خواستند و بودا در مقام پاسخ این گفتار را برایشان برخواند. متن به خوبی صورتبندی مفهوم مهر در دین بودایی را به دست می‌دهد:^{۲۰۶۴}

Karāṇīyam atthakusalena yaṇ taṃ santaṃ padaṃ abhisamecca: Sakko ujū ca sūjū
ca suvaco c'assa mudu anātimānī,

این است آنچه که باید به دست چیره‌دستان در نیکوکاری انجام پذیرد: (آنان که) راه آشتی را دریافته‌اند،
توانا، راست‌رو و فراز رونده (و) با ادب (هستند)، باید که ملایم باشند، و نه نادان

Santussako ca subharo ca

appakicco ca sallahukavutti

Santidriyo ca nipako ca

appagabbho kulesu ananugiddho,

²⁰⁶² Suttanipāta, Sn 1.8.

²⁰⁶³ Khuddakapāṭha, Khp 9.

²⁰⁶⁴ Karaniya Metta Sutta, Sn 1.8.

قانع و صرفه‌جو

با مسئولیتهایی اندک، آسان‌گیر

متین، و نه هیجان‌زده

به دور از تلاش برای مقام

Na ca khuddam samācare kiñci

yena viññū pare upavadeyyum

Sukhino vā khemino hontu

sabbe sattā bhavantu sukhittā:

کوچکترین کاری را انجام نمی‌دهد

که خردمندان در دیگران (آن کار را) نکوهش می‌کنند

چنین باد که از شادمانی و آشتی برخوردار باشند

بادا که همه‌ی هستندگان شادمانی خویش را داشته باشند

Ye keci pāṇabhūt' atthi

tasā vā thāvarā vā anavasesā

Dīgha vā ye mahantā vā

majjhimā rassakā aṇukathūlā

هر هستنده‌ی جاننداری که هست

هراسان یا دلیر، بی بازمانده‌ای

درشت، بزرگ

میان‌قامت، کوچک، شریف یا زمخت

Diṭṭhā vā ye vā addiṭṭhā

ye ca dūre vasanti avidūre

Bhūtā vā sambhavesī vā

sabbe sattā bhavantu sukhittā

دیدنی یا نادیدنی

دوردست یا اقامت گزیده در همین نزدیکی‌ها

زاده شده یا در جستجوی زایش

بادا که همه‌ی هستندگان شادمانی خویش را داشته باشند.

Na paro paraṃ nikubbetha

nātimaññetha katthacinaṃ kañci

Vyārosanā paṭighasaññā

nāññamaññassa dukkham iccheyya

نه خوار و نه سرشکسته باشد

هرکسی، در هر جایی

هر چند خشمگین باشند و نفرتی در دل داشته باشند

مبادا که برای دیگران آرزومند رنجی باشند

Mātā yathā niyaṃ puttam

āyusā ekaputtam anurakkhe

Evam pi sabbabhūtesu

mānasam bhāvaye aparimāṇam

مانند مادری که کودکش را

با جان خویش پاسداری می کند

همچنان شایسته ی همه ی هستندگان است

(تا) دلهایشان بیکرانه گردد

Mettañ ca sabbalokasmiṃ

mānasam bhāvaye aparimāṇaṃ

Uddhaṃ adho ca tiriyaṃ ca

asambādhaṃ averaṃ asapattaṃ

و مهر برای همه‌ی جهان

تا دل بیکرانه گردد

در تمام راستاهای مکان

بی مانع، آشتی جویانه، بی دشمنی

Tiṭṭhaṃ caraṃ nisinno vā

sayāno vā yāvat' assa vigatamiddho

Etaṃ satim adhiṭṭheyya

brahmam etaṃ vihāraṃ idha-m-ahu

ایستاده، رونده، نشسته

یا خوابیده، در حد امکان فارغ از تنبلی

به چنین تاملی باید پرداخت

همچون همنشین شدن با خداوند در اینجا و اکنون

Dittñi ca anupagamma
 sīlavā dassanena sampanno
 Kāmesu vineyya gedhaṃ
 na hi jātu gabbhaseyyaṃ punar etī ti

به دام دیدگاه‌ها نیفتادن

اخلاقی، با بینشی کامل

آزمندی برای لذت‌های حسی را رها کردن

بی‌شک رها شدن از زایش (مجدد) است.

دعای مشابهی را می‌توان در رساله‌ی «راه تشخیص» (پَتی سَمَبْهی دامگه^{۲۰۶۵}) می‌توان یافت. در بخشی از این

رساله که «راهنمای مهر» (به پالی: مَتَّه کَتَه) نام دارد، این جمله را می‌خوانیم:^{۲۰۶۶}

Sabbe sattā
averā abyāpajjā anīghā
sukhī attānaṃ pariharantu.

بادا که همه‌ی هستندگان

از دشمنی، رنج و اضطراب رها باشند،

²⁰⁶⁵ Paṭisambhidāmagga

²⁰⁶⁶ Buddhaghosa & Ñāṇamoli, 1999: 302 (Vsm.IX,50).

و شادمانه زندگی کنند.^{۲۰۶۷}

این متن در فاصله‌ی قرن سوم پ.م تا قرن دوم میلادی^{۲۰۶۸} در جنوب شرقی ایران زمین و درون قلمرو کوشانی‌ها نوشته شده و بنابراین باید اندرکنش آن با ادیان ایرانی دیگر رایج در آن منطقه را در نظر گرفت. در متن «دَمَه‌سنگنی»^{۲۰۶۹} که به سنت ابیدرمه تعلق دارد، درباره‌ی شاخصه‌هایی که دمه‌های ناقص و بد (اَکوسَلَه) را از دمه‌های کامل و خوب (کوسَلَه) جدا می‌کند، بحث شده است. در این رساله می‌خوانیم که وجه تمایز این دو، سه صفت است: نا-آزمندی، نا-کین‌ورزی و نا-نادانی. نا-کین‌ورزی چنین توصیف شده است:

Yo adoso adussanā adussitattam metti mettāyanā mettāyitattam anuddayā anuddayanā anuddayitattam hitesitā anukampā avyāpādo avyāpajjho adoso kusalamūlam, ayam vuccati adoso.

«غیاب نفرت، کین، تنفر: مهر، مهرورزی، مهربانی، خردمت کردنِ مخلصانه، پذیرایی، توجه، نیکخواهی، همدردی، غیابِ بدخواهی و بدسرشتی، این غیابِ نفرت است که (کرمه‌ی) خوب می‌سازد.»^{۲۰۷۰} در کانون پالی مراقبه برای مهر به عنوان ابزاری برای غلبه بر بدخواهی و کینه‌توزی و خشم معرفی شده است.^{۲۰۷۱} روش سنتی مراقبه‌ی مهر آن است که راهب ذهن خود را از همه چیز تهی می‌سازد، بندی از یکی از دعا‌های بودایی مربوط به مهر را می‌خواند و بعد محبت و عشق خود را در هر چهار سوی اصلی نثار

²⁰⁶⁷ Patisambhidamagga Mettakatha, Ps. 2.4.

²⁰⁶⁸ Hinüber, 2000: 60.

²⁰⁶⁹ Dhammasaṅgaṇi

²⁰⁷⁰ Rhys Davids, 1900: 275-276.

²⁰⁷¹ AN 1.ii.7 (Nyanaponika & Bodhi, 1999: 34).

زندگان می‌کند. پژوهشهای عصب‌شناسانه نشان داده که مراقبه در راستای افزودن بر مهر نسبت به جانداران به افزایش فعالیت در ناحیه‌ی گیجگاهی-پیشانی^{۲۰۷۲} و منطقه‌ی جزیره‌ای^{۲۰۷۳} در قشر مخ و بادامه^{۲۰۷۴} می‌انجامد. همچنین کسانی که برای سالهای طولانی این نوع مراقبه را به طور منظم انجام داده بودند، حتا در زمانی که مراقبه نمی‌کردند، فعالیت مغزی‌شان با افراد عادی تفاوت داشت.^{۲۰۷۵} حاصل جمع این پژوهشها نشان می‌دهد که آماج اصلی مراقبه‌ی مهر تاثیرگذاری بر هسته‌ی مغزی بادامه و کنترل آن است. این امر با توجه به این که این هسته مرکز تولید خشم و خشونت است، معنادار می‌نماید.

دعایی که معمولا در حالت مراقبه‌ی مهر خوانده می‌شود، جمله‌ایست از کاکه‌چوپمه سوته^{۲۰۷۶} یا کرَیَه‌مته سوته^{۲۰۷۷}. یکی از بندهای کانون پالی که در این مراقبه‌ها زیاد خوانده می‌شود، بخشی است از «گفتارِ چونده‌ی آهنگر» (چونده گمه‌رپوته سوته). در این متن بودا سه ویژگی را برای حالت پاکیزگی روان (منسا سوچیم^{۲۰۷۸}) بر می‌شمارد: نا-آزمندی، نا-بدخواهی، و نا-توهم‌زدگی. آنگاه در شرح نا-بدخواهی می‌گوید: «او هیچ بدخواهی ندارد و در اندرون دلش فساد نیست. (او با خود می‌گوید: بادا که این موجودات از دشمنی رهایی یابند، از ستم رهایی یابند، از دشواری رهایی یابند، و بادا که به آسانی از خوشتن مراقبت کنند.»^{۲۰۸۰}

²⁰⁷² tempoparietal lobe

²⁰⁷³ insula

²⁰⁷⁴ amygdala

²⁰⁷⁵ Davidson, 2010.

²⁰⁷⁶ Kakacupama Sutta

²⁰⁷⁷ Karaniya Metta Sutta

²⁰⁷⁸ manasā soceyyam

²⁰⁷⁹ Cunda Kammaraputta Sutta, AN 10.176.

²⁰⁸⁰ Anguttara Nikaya, book 5, BJT: 488,

آنچه که رهرو در این حالت به خود می‌گوید، به پالی چنین است و همچون وردی هنگام مراقبه‌ی مهر خوانده می‌شود:

*Avyāpannacitto hoti appadutṭhamanasamkappo,
'ime sattā averā
avyāpajjā anīghā
sukhī attānaṃ pariharantu'ti.*

متن مهم دیگر، برای پراکندن مهر در شش جهت اختصاص یافته و چنین است:^{۲۰۸۱}

*So mettāsahagatena cetasā
ekaṃ disaṃ pharitvā viharati.
Tathā dutiyaṃ. Tathā tatiyaṃ. Tathā catutthiṃ.
Iti uddhamadho tiriyaṃ
sabbadhi sabbattatāya sabbāvantam
lokaṃ mettāsahagatena cetasā
vipulena mahaggatena appamāṇena
averena abyāpajjena pharitvā viharati.*

«آن کس که با ذهنِ مهرورز درآمیخته باشد، در یک راستای جهان اقامت می‌گزیند، همچنان که در دومی، همچنان که در سومی، همچنان که در چهارمی، و همچنین در بالا و پایین، گرداگرد و همه جا؛ و برای همه همچنان که برای خودش. آن کس با ذهنِ مهرورز با تمام کیهان در می‌آمیزد، با روانی که بزرگ، آرام، و بیکرانه بالیده است و از دشمنی و بدخواهی‌های رهایی یافته است.»

²⁰⁸¹ Majjhima Nikaya, book 1, BJT: 88,

دارد و آن هم این که در سنت ایرانی هستندگان به دو گروه نیک و بد تقسیم شده‌اند و هرگز از ابراز مهر یا طلب بهروزی برای دیوپرستان و آفریده‌های اهریمن سخنی در اوستا نمی‌بینیم. متن اوستا با دقت و وسواس در همه‌ی دعاها حساب اشونان را از دروغزنان جدا کرده است و در بندهایی که البته کم‌شمارتر از دعا‌های خیر هستند، از خواست بر افتادن و نابود شدن پیروان دروغ سخن در میان است. اگر دعا‌های اوستایی و متون مشابه بودایی را در کنار هم بخوانیم، به روشنی می‌بینیم که این دو در محوری بودن مفهوم مهر و اهمیت همدلی و دوست داشتن هم‌نظر و هم‌سان هستند. اما یک دوقطبی اخلاقی نیرومند در دین زرتشتی دیده می‌شود و اخلاق موجود در آن تا حدودی جنگاورانه و سختگیرانه است و به روشنی میان نیک و بد و مخلوقات اهریمن و موجودات اهورایی تمایز قایل شده است.

در مقابل، در آیین بودا انگار که همین باور به دوقطبی‌ها مورد انتقاد واقع شده باشد، با اخلاقی انفعالی و نرم‌خو و آسان‌گیر روبرو هستیم که از سویی هیچ موجودی (حتا مارای فریبکار) را تا پایه اهریمن زیانکار و خطرناک نمی‌داند، و از سوی دیگر سراسر گیتی را امری منفی و آسیب‌مند و آغشته به رنج در نظر می‌گیرد. به بیان دیگر، بودا با نقد اخلاق زرتشتی، موفق شد دوقطبی سفت و سختی را که به تدریج بر نظام اخلاقی زرتشتی غلبه کرده بود، نقد و واسازی کند. اما بهای این کار را با تعلیق اخلاق پرداخت و به موقعیتی ناخوشایند باور آورد که طبق آن همه‌ی هستندگان اسیر رنج و نادانی و گمراهی بودند و زندگی و گیتی و هستی یکسره تبه و رنج‌آمیز بود. او در این دیدگاه بدبینانه و سیاه مفهوم مهر را حفظ کرد و از آن همچون پادزهری اخلاقی استفاده کرد و چون به وجود اهریمن و جبهه‌ای از دروغ باور نداشت، توانست دامنه‌ی این مهر را تا همه‌ی زندگان گسترش دهد. اما نتیجه‌ی عملی دل‌کندن از دوقطبی زرتشتی، از میان رفتن تقدس گیتی بود و تقدس‌زدایی از هستندگان نیک و زندگان، و انکار شادمانی و موهوم پنداشتن‌اش. از این رو بود که دستگاه اخلاقی او ماهیتی منفی و انفعالی یافت و بر آسیب نرساندن به دیگران تمرکز یافته است، نه آباد

کردن گیتی و سود رساندن به دیگران. آیین رهبانیت بودایی که با پرهیز از کار کردن و عدم مداخله در هستی همراه است، در این بستر پرورده شده است.

گفتار ششم: زبان و رمزگذاری تقدس

به احتمال زیاد، آنچه که بودا در ابتدای کار بدان دست یافت، فلسفه‌ای خردمندانه اما بدبینانه بود که به سبکی از زندگی درونگرایانه منتهی می‌شد. با این وجود این دستگاه فکری پیچیده که به نظر من در جریان نقد و واسازی خرد زرتشتی پدید آمده بود، خیلی زود به مرتبه‌ی دینی پرتطرفدار دگردیسی یافت.

روند پرجمعیت شدن جماعت بوداییان سه قرن به طول انجامید، اما در نهایت در دوران اشکانی - کوشانی به بار نشست و بخش بزرگی از جمعیت ایران شرقی و شمال هند را به خود جذب کرد. این دین بعدتر به چین و ژاپن و کره و تبت نیز منتقل شد و در هر سرزمین توده‌ی مردمی را به خود جذب کرد که دلبستگی یا آمادگی چندانی برای ارتباط برقرار کردن با مفاهیم عمیق فلسفی نداشتند و بیشتر نمادهایی مقدس و رمزگانی ملموس و رنگین را می‌طلبیدند تا سبک زندگی تازه‌ی بودایی را در قالب آن فهم کنند و بزرگ بدارند. به این ترتیب چنان که درباره‌ی تمام ادیان بزرگ رخ می‌دهد، منظومه‌ای از رمزگان و علایم مقدس پدید آمد که دین بودایی را به مخاطبان عام‌اش مربوط ساخت.

در میان این رمزگان، مهمتر از همه خود زبان بود. اگر از شاخه‌ی جالب توجه ذن درگیریم، در دین بودایی نیز مانند تمام ادیان دیگر زبان اهمیتی مرکزی دارد و خواندن متن مقدس بخشی جا افتاده و مهم از مناسک دینی محسوب می‌شود.

در تمام ادیان جهان باستان، زبان و گفتاری که با آن ایزدان خطاب قرار می‌گرفتند، مقدس تلقی می‌شده است. با این وجود نخستین چارچوب نظری‌ای که برای زبان ساحت وجودی مستقلی قایل شد و آن را به مینو مربوط دانست و از گیتی مجزا پنداشت، دین زرتشتی بود.

تقدس کلام و دیرینه بودن آن در سنت زرتشتی را بهتر از هرجای دیگر در بغان یشت می‌توان دید. این متن اوستایی، به احتمال زیاد در اواخر دوران رواج زبان اوستایی و دورانی تدوین شده که بخش عمده‌ی زرتشتیان این زبان را از یاد برده بودند و به آن همچون زبانی نامفهوم ولی مقدس می‌نگریسته‌اند. جالب آن که این متن تفسیری است بر دعای «آهونه ویریَه» که معلوم است در زمان نگارش بغان یشت بسیار دیرینه می‌نموده و معنای کلماتش نیاز به شرح داشته است. در این متن چنین می‌خوانیم:

و ۱۰-اس-۶۶. دد۶۶د۶۶. ۶۶د۶۶د۶۶. ۶۶د۶۶د۶۶. ۶۶د۶۶د۶۶.

د۶۶د۶۶. د۶۶. د۶۶د۶۶د۶۶.

د۶۶د۶۶د۶۶. د۶۶د۶۶د۶۶. د۶۶د۶۶د۶۶. د۶۶د۶۶د۶۶.

د۶۶د۶۶د۶۶. د۶۶د۶۶. د۶۶د۶۶.

10 د۶۶د۶۶. د۶۶د۶۶. د۶۶د۶۶. د۶۶د۶۶.

د۶۶د۶۶. د۶۶د۶۶. د۶۶د۶۶.

۶۶د۶۶. د۶۶د۶۶. د۶۶د۶۶.

د۶۶د۶۶. د۶۶د۶۶. د۶۶د۶۶. د۶۶د۶۶.

د۶۶د۶۶. د۶۶د۶۶. د۶۶د۶۶.

د۶۶د۶۶. د۶۶د۶۶. د۶۶د۶۶. د۶۶د۶۶.

frâ-mê spanyâ manivâ vavaca vîspâm ashaonô stîm haitîmca bavaiñtîmca
bûshyeiñtîmca shyaothnô-tâitya, shyaothenanâm anghêush mazdâi.

10

aêtatca aêshâm uxdhanâm uxdhôtehemem ýâish ýava fracâ vaoce fracâ
mrüyê fracâ vaxshyete, asti zî ana avavat uxdhata ýatha ýat dit vîspô
anghush astvâ âsaxshat saxshâs dadrânô nî pairi irithyâstâtat haraite!

۹. از میان آن دو مینوی نخستین، سپندمینو سراسر آفرینش اِشه را که بوده است و هست و خواهد بود با

گفتار «شَیَوُئَنَنَم اَنگئوش مَزدايي» برای من برخواند.

۱۰. و این سخن در میان سخنان، کارآمدترین سخنی است که گفته شده و بر زبان رانده شده و خوانده شده

است. این سخن را توانایی چندان است که اگر همه‌ی (مردمان) جهان استومند آن را بیاموزند و به یاد بسپارند،

خواهند توانست خود را از مرگ برهانند.»

بعد از آن تا پنج بند تک تک کلیدواژه‌های به کار گرفته شده در این دعا شرح داده شده و معنا شده است.

در دین بودایی نیز وسواسی مشابه درباره‌ی زبان دیده می‌شود. از سویی، بودا مینویی بودن ماهیت

زبان را پذیرفت و آن را کمابیش به همان شکل زرتشتی در اندیشه‌های خویش وارد کرد. از سوی دیگر،

شاگردان و جانشینانش درست به همان شکلی که در سنت ایرانی زندنویسی بر اوستا رواج داشت و در

کتابهای صوفیه باقی مانده، تک تک کلمات را مورد توجه قرار می‌دادند و می‌کوشیدند درست‌ترین واژه را

برای برچسب زدن بر معنای مورد نظرشان برگزینند.

الفبای نوشتاری سانسکریت در گرایشهای عرفانی کیش بودایی مقدس دانسته شده‌اند. این حروف الفبا همان خط دوناگری را بر می‌سازند که از قرون میانه به بعد خط رسمی هند برای نوشتن زبانهای سانسکریت محسوب می‌شده است. نام این خط از دوه (دیو/ ایزد) به علاوه‌ی ناگه (مار) تشکیل شده و به پیچ و تابهای چنبر مار اشاره دارد که در مورد این خط مقدس دانسته شده‌اند. در کیش بودا سویی‌ی مینویی این خط را ورنه‌مالا^{۲۰۸۳} می‌نامند که از دو بخش ورنه (به معنای رنگ، کاست، واج، و حرف) و مالا (یعنی تسبیح، تاج گل، رشته) تشکیل شده است. رونگ زومپا نوشته که سیزدهمین قلمروی مَتره‌یانه، سرزمین ورنه‌مالا است که در زبانهای اروپایی معمولاً آن را به چاکرای حروف ترجمه کرده‌اند.

برخی از پژوهشگران معاصر این پیوند میان مار و تقدس خط را در آیین بودایی جدی گرفته‌اند. مثلاً کونتس نوشته که دین بودایی تنها در سرزمینهایی توسعه یافته که تولید کننده‌ی برنج هستند و بنابراین در سرزمینی مرطوب زندگی می‌کنند و مار را مقدس می‌شمارند. او می‌گوید که دین بودایی ارتباطی درونی با تقدس مار دارد و در سرزمینهایی که مار در آن پلید دانسته می‌شوند، رواج نیافته است.^{۲۰۸۴} سخن کونتس مشاهده‌ای جالب توجه است، اما با داده‌های درونی دین بودایی تایید نمی‌شود. حقیقت آن است که دین بودایی در روزگار ما بیشتر در هند و چین و آسیای جنوب شرقی رواج دارد که مراکز تولید برنج هستند و اقتصاد کشاورزانه‌شان بر مبنای شالیکاری استوار شده است. سرزمینهای یاد شده مرطوب و پر باران هستند و به همین دلیل از نظر بوم‌شناختی جمعیتی بزرگ از دوزیستان و خزندگان کوچک و حشرات را در زیستگاه آدمیان پشتیبانی می‌کنند. به همین دلیل هم شمار زیادی از گونه‌های مار ساکن این مناطق غیرسمی هستند. در

²⁰⁸³ Varṇamālā

²⁰⁸⁴ Conze, 1980: 12.

سرزمینهای خشک‌تر و گرم‌تر مانند ایران مرکزی و غربی، شالیکاری ممکن نیست و به همین دلیل اقتصاد کشاورزانه بر تولید گندم و جو و بنشن بنیاد شده است. در این سرزمینها شکار اصلی مار، جوندگان و پستانداران کوچک است و به همین دلیل شمار و تنوع گونه‌های سمی مار، بیشتر از مناطق مرطوب یاد شده است. شاید به این دلیل باشد که بعد از شکاف خوردن گیتی و مینو و تمایز یافتن آفریدگان اهورایی از خرفسترهای مخلوق اهریمن در دین زرتشتی، مردم ایران زمین مار را موجودی پلید دانستند و آن را در قالب اژدها به صورت تجسم نیروهای نامساعد طبیعی قلمداد کردند. چنین گرایشی به نکوهیدن مار در چین و هند با این شدت دیده نمی‌شود و به نظرم دلیل آن همین تفاوت در زهر آگین بودن مارهاست و اقلیمی که زندگی خزندگان را پشتیبانی می‌کند.

از سوی دیگر این را می‌دانیم که دین بودایی جمعیتی بزرگ از راهبان را در جامعه تولید می‌کند که از نظر اقتصادی مولد نیستند و با گدایی روزگار می‌گذرانند. جامعه‌ای که بتواند چنین دینی را پشتیبانی کند، به مازاد محصول کشاورزی چشمگیری نیاز دارد و این تنها در سرزمینهایی ممکن می‌شود که حاصلخیز و پر آب باشند. دلیل جایگیر شدن دین بودایی در سرزمینهای شالیکار به نظرم این است. در حالی که در هسته‌ی مرکزی ایران زمین که تولید غذا به کار جمعی فراوان و مدیریت منابع آبی و خاکی نیاز دارد، آیین سخت‌کوشانه و مثبت زرتشتی و اسلامی بیشتر رواج داشته است که تولید اقتصادی را نیکو می‌داند و تشویق می‌کند. با این توضیح به نظرم پیوند برقرار کردن میان کیش بودایی و تقدس مار امری ثانویه است و از شباهتی در بافت بوم‌شناختی سرزمینهای بودایی بر می‌خیزد. یعنی در اینجا با اقلیمهای متفاوتی روبرو هستیم که اقتصادهای متفاوتی را تولید می‌کرده و بنابراین به رشد و توسعه‌ی آیین‌های متمایزی مجال می‌داده است، و در ضمن بافت جانورشناختی ناهمگونی را پشتیبانی می‌کرده و به داوری‌های ناهمسانی درباره‌ی مار دامن زده است. با این وجود سرزمینهای مرطوبی مانند کرانه‌های دریای مازندران را داریم که شالیکار هستند و با این

وجود مار را مقدس نمی‌شمارند، و به همین ترتیب سرزمین گرمسیر و گندم‌کارِ ایلام را هم داریم که مار در آنجا مقدس بوده است. دین بودایی هم برای دیرزمانی در ایران شرقی جایگیر بوده و اصولاً در آنجا تحول یافته است و اینجا قلمروی است که شالیکاری و گندم‌زارها در آن در کنار هم دیده می‌شوند. بنابراین سخن کوئتس را باید به عنوان شباهتی در الگوها قلمداد کرد و نه رابطه‌ای علی میان تقدیس مار و دین بودایی.

بوداییان گذشته از زبان مجموعه‌ای غنی از نمادها و شکل‌های مقدس را نیز ابداع کردند که در نهایت به پیدایش هنرهای مانند ترسیم مندلّه ختم شد. کهنترین نمادهای دین بودایی عبارتند از گل نیلوفر، چرخ آیین و استوپا، که هر سه در هنر درباری هخامنشی سابقه دارند. استوپا شباهتی چشمگیر به آتشدان‌ها و عودسوزهای زرتشتی دارد، چرخ آیین به همراه نماد سواستیکا بر بسیاری از آثار هنری ایرانی عصر هخامنشی و پیش از آن دیده می‌شود، و گل نیلوفر نماد ایزدبانوی ناهید است که در تخت جمشید به فراوانی یافت می‌شود.

نمادهای دینی در مه‌ایانه با نام مندلّه و در تراواده با نام چیتیه^{۲۰۸۵} (چیتیه در پالی) خوانده می‌شوند. چیتیه یعنی «یادآور» و به سه رده تقسیم می‌شوند: بخشهایی از بدن بودا (سریرکه^{۲۰۸۶})، اشیایی که بودا از آن استفاده می‌کرده (پری‌بھوگکه^{۲۰۸۷}) و رده سومی (اودسکه^{۲۰۸۸}) که بعدها به این مجموعه افزوده شد و نمادهای آیین (دمکه^{۲۰۸۹}) خوانده می‌شود و برای رمزگذاری کل آموزه‌های بودا کاربرد دارد. در میان این سه، مهمترین

2085 caitya

2086 śarīraka

2087 paribhogaka

2088 udeśaka

2089 dhammaka

رده بازمانده‌هایی از بدن بوداست که معمولا استخوان یا دندان او را شامل می‌شود. این بقایا را داتوچتیه^{۲۰۹۰} نیز می‌نامند. بقایای یاد شده مبنای ساخت استوپاها و معبدهایی است که زمین و خاکشان به دلیل تماس با بقایای بدن بودا مقدس پنداشته می‌شود. نام این یادمانها در بیشتر کشورها از همین عبارت گرفته شده است. مثلا در تایلند استوپا را «چدی» می‌نامند که بخش دوم عبارت داتوچتیه است. در لائوس همین بناها را «تات» می‌نامند که از بخش اول این ترکیب گرفته شده است.^{۲۰۹۱} رده‌ی پری‌بهوگکه معمولا حالتی نمادین دارد و در بسیاری از موارد نقش ردپای عظیمی است که بر سنگی روی زمین حک می‌شود و چرخ آیین هم درونش گنجانده می‌شود. این نقش نشانگر آن است که بودا از مکان یاد شده گذشته است.

روی هم رفته هشت نماد یا آشته‌منگله (अष्टमंगल) وجود دارد که تمام بوداییان آن را مقدس می‌دانند. این هشت را در تبتی «بکرا شیس رتاگس برگیاد»^{۲۰۹۲} (བཀྲ་ཤིས་རྟཀ་ས་བརྟུན) و در چینی «جاشی دا گیا» (吉祥) می‌نامند. در سانسکریت «اشته» همان هشت است و «منگله» یعنی ارجمند. بنابراین این کلمه را می‌توان «هشت (نماد) ارجمند» ترجمه کرد.

در برخی از مراسم مانند تاج‌گذاری شاهان یا جشن عروسی این نمادها در کنار هم به کار گرفته می‌شوند و فرض بر آن است که اثری جادویی و نیرویی نمادین دارند. این نمادها در آیینهای هندو، بودایی و جاین مشترک هستند و بنابراین می‌توان فرض کرد که در ادیان هند و ایرانی باستانی به طور مشترک وجود داشته‌اند.

²⁰⁹⁰ dhātu cetiya

²⁰⁹¹ Pichard and Lagirarde, 2003: 171.

²⁰⁹² bkra-shis rtags-brgyad

این حدس با این گواه تایید می‌شود که همین نهادها در ادیان باستانی ایرانی نیز وجود داشته‌اند و بسیاری‌شان از ایران زمین سرچشمه گرفته‌اند و تا به امروز هم در ادبیات پارسی باقی مانده‌اند.

هشت نماد ارجمند بودایی عبارتند از:

نخست: صدف حلزونی: که در سانسکریت شَنَکْهَه (शंख) و در تبتی «دوَنگ گِیاس کُهیِل»^{۲۰۹۳} (དང་སྐུ་མཚོ་ལྷ་མོ་) خوانده می‌شود. شکل اصلی این نماد، صدف بزرگ سپیدرنگ نرم‌تنی با نام علمی توربینلا پیروم^{۲۰۹۴} (Turbinella pyrum) است که در اقیانوس هند یافت می‌شود. این صدف از این نظر اهمیت دارد که با دمیدن در آن می‌توان صدایی بوق مانند تولید کرد. به همین دلیل هم از قدیم در آیین هندو اهمیت داشته و همچون شیپور جنگ به کار می‌رفته و نماد ویشنو دانسته می‌شده است. در دین هندو این نماد ثروت و شهرت و نیکبختی را نشان می‌دهد. این نماد همچنین به طور سنتی با عنصر آب و باروری زنانه نیز مربوط است. نماد شنکَهِه علامت رسمی پادشاهی کوچی و دولت ترَوَنکُور^{۲۰۹۵} (قرن ۱۶-۱۹۴۷ م.) بوده است و امروز نیز علامت استان کرَگَه محسوب می‌شود که قلمرو همان دولتهای قدیمی محسوب می‌شود. این نماد در دین هندو آوای بیدار کننده‌ی آیین را می‌رساند.

دوم: گره‌ی بی‌پایان (سیریوتسَه: श्रीवत्स) که در تبتی «دُپالِ بُو»^{۲۰۹۶} (དཔལ་ལྷོ་མོ་) نامیده می‌شود. این نماد مهر انسانی و در هم تنیده شدن سرنوشت‌های انسانی را نشان می‌دهد.^{۲۰۹۷} آن را نشانه‌ی در هم پیوستگی امور دینی و اهداف معنوی، یا درگیری عاطفه و عقلانیت نیز دانسته‌اند. همچنین به هم تبدیل شدن تَهِیا و

²⁰⁹³ dung gyas 'khyil

²⁰⁹⁴ Turbinella pyrum

²⁰⁹⁵ Travancore

²⁰⁹⁶ dpal be'u

²⁰⁹⁷ Chandra et al. 1902: 69.

«از نو برخاستنِ پدیدارها» را نیز با آن نشان می‌دهند. این نماد در آیینِ تانتره به حضور همیشگی روانِ نیاکان و پیوند جادویی موجودات با یکدیگر اشاره می‌کند. همچنین آموزه‌ی نفوذ متقابل را نیز با همین علامت نشان می‌دهند.

سوم: دو ماهی قرمز که در سانسکریت «گور مَتِیسَه»^{۲۰۹۸} و در تبتی «گسرنیا»^{۲۰۹۹} (གསེར་ནི་མེ་ཁྱུ་) نامیده می‌شود و وضعیت آویختگی جسورانه و فارغ از هراس در اقیانوس رنج‌بار و پر آشوبِ سامساره را نشان می‌دهد. این نماد به شکلی استعاری به چشمِ نهانی بودا و بینشِ ریگ‌په نیز اشاره می‌کند. در برخی از متون این دو ماهی را نماد دو رود گنگ و جمنا دانسته‌اند. جالب آن که دقیقاً همین دو نماد را به عنوان نماد دو رود دجله و فرات در اخترشناسی ایران باستان داریم و این همان است که به صورت نماد برج ماهی برای ماه اسفند نیز به کار گرفته شده است.

چهارم: گل نیلوفر که به سانسکریت پَدَمَه و به تبتی پَدَمِه (པདྨ་མེ) خوانده می‌شود. نماد رهایی و رستگاری است. این گل که از ورای آبهای تیره و گل‌آلود به سوی آسمان روشن حرکت می‌کند، نماینده‌ی ذهن «خود» است که با رهایی از دریای قیدها و دلبستگی‌ها به روشن‌شدگی دست می‌یابد.

پنجم: چتر جواهرنشان که به سانسکریت چَتْرَه رَتْنَه (चक्रवर्त्त) و در تبتی «رین چن گدوگس»^{۲۱۰۰} (རིན་ཅན་གྲོ་མོ་མེ་ཁྱུ་) نامیده می‌شود. این نماد احتمالاً از قارچهای سمی و توهم‌زایی برگرفته شده که در کوهپایه‌های هیمالیا می‌روید و برای سفرهای معنوی شمن‌های باستانی کاربرد داشته است.^{۲۱۰۱} چتر جواهرنشان علامت امنیت و

²⁰⁹⁸ Gaur-matsya

²⁰⁹⁹ gser nya

²¹⁰⁰ rin chen gdugs

²¹⁰¹ Müller-Ebeling et al., 2002.

حفاظتی است که از سرنوشت و تقدیر بر می‌خیزد و به صورت چتر نیلگون آسمان دریافت می‌شود. این نماد با عنصر اثير مربوط است و به مکان مقدس و نورانی اشاره می‌کند. این نماد همتای چاگرای گل هزار گلبرگ (سَهَسْرَرَه: सहस्रार) است که در سنت هندویی معنای همسانی را نمایندگی می‌کند.

ششم: گنج‌خانه یا گلدانِ خرد، در تبتی «بوم‌پا» (འཇམ་པ་) نامیده می‌شود. این نماد نشانه‌ی سلامت، دوام، ثروت و خرد است. همچنین فضا و مکانِ مطلق (آکسه^{۲۱۰۲}) را نیز نشان می‌دهد، که یکی از عنصرهای بنیادین (مَهَابُوتَه) و یکی از «پنج نورِ پاک» محسوب می‌شود. فضا زمینه‌ی ظهور و تحقق تمام پدیدارها و رخدادهاست. نمایش ظاهری این نماد شباهت چشمگیری به کشکولِ راهبان بودایی (کومبَهَه: कुम्भ) دارد که خود شکلی تغییر یافته از کوزه‌ی آب است. کومبَهه در سنت هندویی نیز وجود دارد و نماد رَحِم و باروری زنانه است. استعاره‌ی زاده شدنِ انسان از درون کوزه، که در اساطیر هندویی زیاد دیده می‌شود، به این استعاره باز می‌گردد. این نمادپردازی همتای پیوند میان خلقت انسان و کوزه‌گری و سفال‌کاریِ خدای خالق در اساطیر میانرودان است. ترکیب هردو نماد بهتر از هر جا در رمزپردازی‌های شعر خیام دیده می‌شود. این نماد در هند به احتمال زیاد از سنت نجومی مهرآیینِ ایرانی راه یافته است. چون نمادِ یاد شده همتای جام یا دلو در صورتهای فلکی دوازده‌گانه‌ی هندی قرار می‌گیرد.

هفتم: چرخ قانون یا چرخ آیین که به سانسکریت دَرَمَه‌چَکَرَه (धर्मचक्र)، در چینی «فالون» (法輪) و در تبتی «خور لو» (ཁོ་ལོ་) نامیده می‌شود. این چرخ معمولاً خودِ شاکیامونی بودا و آموزه‌هایش را نشان می‌دهد. در سنت تانتریک بودایی گری نیالی به جای این نماد از علامت مگس‌کشی استفاده می‌شود که با موی دم گاو

ساخته شده است. نماد چرخ در آیین هندو نیز وجود دارد و به سودرشنه مشهور است. نماد چرخ یاد شده از شکل چرخ گردونه گرفته شده که هشت پره دارد. این چرخ از عصر آشوکا در یادمانها ظاهر می‌شود و بنابراین کهنترین نماد بازمانده از تمدن پیهاراپایی در شبه قاره‌ی هند است و از همان ابتدا با کیش بودایی پیوند داشته است. در هنر دوران آشوکایی که حرام بودن بازنمایی تن بودا هنوز باقی بود، خود بودا را با این علامت نشان می‌داده‌اند.²¹⁰³ هشت پره‌ی این چرخ را نماد هشت حقیقت اصیل می‌دانند.

هشتم: درفش پیروزی که در سانسکریت دُواجَه و در تبتی «رگیال مُستَهَن²¹⁰⁴» (རྒྱལ་མཚན) نامیده می‌شود. این درفش به ستونی افراشته شباهت دارد که در اصل پارچه‌ای بلند و بسته بر نوک نیزه بوده است. احتمالاً پارسها و خویشاوندان سکای ایشان کهنترین مردمی بودند که این نماد جنگی را ابداع کردند. این ادعا از سویی بدان دلیل است که درفش یاد شده به سواره نظام تعلق دارد و این مردم کهنترین سواره نظام تاریخ را پدید آوردند، و از سوی دیگر قدیمی‌ترین بازنمایی‌های این نوع درفش را در آثار هنری دوران هخامنشی می‌بینیم و اولین گزارشهای نوشتاری درباره‌اش را در متونی یونانی از هرودوت و کسنوفانس می‌خوانیم که این درفش‌ها را ویژه‌ی پارسها می‌دانند.

نماد درفش پیروزی به ویژه در تبت اهمیت زیادی دارد و بر بام معبد‌های بودایی قرار می‌گیرد. در سنت تبتی یازده نوع پرچم پیروزی وجود دارد که شیوه‌های گوناگون چیرگی بر نفس را نشان می‌دهد. نمونه‌ای از این درفش به دین هندویی هم راه یافته و نماد خدای عشق (کامه‌دوه: دیو کامجویی) قرار گرفته است. ترتیب قرار گرفتن این هشت نماد در سنت‌های گوناگون با هم فرق می‌کند. در بودایی‌گری نیالی ترتیب

²¹⁰³ Grünwedel et al., 1901: 67.

²¹⁰⁴ rgyal-msthan

این نمادها چنین است: گرهی بی‌پایان، گل نیلوفر، درفش پیروزی، چرخ آیین، گنج‌خانه، دو ماهی قرمز، سایه‌بان، و صدف. در بودایی‌گری چینی، این ترتیب در دوران چینگ تثبیت شد و به این قرار است: چرخ آیین، صدف، درفش پیروزی، سایه‌بان، نیلوفر، گنج‌دان، ماهی و گره. در مکتب جایی دیگر، ترتیب این نمادها چنین است: سایه‌بان، درفش، سبو (کَلَشَه)، مگس‌کش (چاوری)، آئینه (دَرپَنَه)، صندلی (سوکه‌سَنَه)، بادبزن و کاسه. در مکتب سوسم‌باره این ترتیب چنین است: سواستیکا، سری‌واتسه^{۲۱۰۵}، نانده‌ورته^{۲۱۰۶}، ظرف غذا (وَرَدَمَنگَه^{۲۱۰۷})، صندلی (بَدَرَه‌سَنَه^{۲۱۰۸})، سبو، آئینه، دو ماهی.

گذشته از این نمادها که میان همه‌ی بوداییان محترم شمرده می‌شود، نشانه‌هایی هم داریم که به سنتهای محلی مربوط می‌شوند. یکی از این نمادهای محلی، «گانک‌ییل^{۲۱۰۹}» (به تبتی: རྒྱལ་ཁབ་ལྷ་མོ་) یا «چرخ شادی» نام دارد و در شمنیسم هیمالیایی و مکتبهای بودایی تبت و کره رواج دارد. این نماد یگانگی هر سه بخش سلوک بودایی (آغازگاه، میانه و فرجام) را از دید مکتب دُزوگ‌چِن نشان می‌دهد. مکتب اخیر از این نظر ویژه است که می‌کوشد دوگانگی‌ها و جفت‌های متضاد معنایی را با سه‌گانه‌ها و ترکیبهای سه‌تایی جایگزین سازد.

نماد گانک‌ییل را در چین به صورت (三太極) می‌نویسند و معمولاً آن را گان‌شی می‌خوانند و این همتای آناندا چاکرا^{۲۱۱۰} در منابع سانسکریت است. والاس نوشته که آنانداچاکرا در جهان‌بینی عرفانی هندی

²¹⁰⁵ Sri Vatsa

²¹⁰⁶ Nandavarta

²¹⁰⁷ Vardhmanaka

²¹⁰⁸ Bhadrasana

²¹⁰⁹ Gankyil

²¹¹⁰ ananda-chakra

نشانه‌ی قلب در بدن کیهانی (عالم اکبر) است که کوه مرو ناف آن قلمداد می‌شود.^{۲۱۱۱} این کلمه در تبتی از دو بخش «دگا» به معنای «شادمانی، سرور، سرخوشی، و زیبایی» و «کیل» به معنای «حلقه، چرخ و مارپیچ» گرفته شده است. شکل آن کمابیش شبیه به نماد یین و یانگ چینی است، اما از سه یا چهار بخش مارپیچی تشکیل یافته است. در حالت چهارتایی، این علامت به یگانگی چهار حقیقت غایی بودا اشاره می‌کند. در فرهنگ عامیانه‌ی تبتی این نماد را دارای قدرت برآورده کردن آرزوها می‌دانند و معمولاً بر سنگهای قیمتی کنده‌کاری‌اش می‌کنند.

شکل اصلی و سه‌پره‌ی این علامت، به یگانگی طیفی وسیع از این سه‌تایی‌ها دلالت می‌کند. مشهورتر از همه، ریشه یا زمین (گُژِی: ཀུན་ཀྱི་ཁྱེད་)، ساقه یا راه (لَم: ལམ) و میوه یا مقصد (بُرس: བྱུང་བ་) است. دیگری سه خلط یا سه طبع رایج در پزشکی سنتی بودایی است که روی هم رفته در سانسکریت «تری‌دوشَس»^{۲۱۱۲} و در تبتی «نِیپَه‌گُسوم»^{۲۱۱۳} خوانده می‌شود. این سه عبارتند از باد که با میل همسان است (واتَه در سانسکریت و رُلونگ در تبتی)، صفرا (پِیْتَه در سانسکریت و مَگْرِیس‌پَه در تبتی) که ترکیب آب و آتش دانسته می‌شود و با نفرت ملازم است، و بلغم (کَپَهَه در سانسکریت و بَد‌کَن در تبتی) که همتاست با ترکیب آب و زمین و با نادانی در روان پیوند دارد.^{۲۱۱۴}

در مکتب تبتی بوئیپو، این نماد با اتحاد سه گنجینه‌ی معنوی شمالی، مرکزی و جنوبی همتاست. گنجینه‌ی شمالی (یِیانگ گُتر) همان متون و آموزه‌های ژانگ‌ژونگ در شمال تبت است. گنجینه‌ی جنوبی

²¹¹¹ Wallace, 2001: 77.

²¹¹² tridoshas

²¹¹³ Nyipa gsum

²¹¹⁴ Besch, 2006.

(ایهوگتر) به متون نوشته شده در جنوب تبت و بوتان مربوط می‌شود و گنجینه‌ی مرکزی (دبوس گتر) آموزه‌های معبد سَمیه در مرکز تبت است.^{۲۱۱۵}

سه گانه‌ی دیگر سرشت یا ذات (به تبتی: نگوبو)، طبیعت (رنگ‌بژین) و توانایی و قدرت (ثوگس رُجه) است که بر سراسر گیتی حاکم است.^{۲۱۱۶} در مفهوم سه گوهر (ثری رتته) عوامل دستیابی به رهایی بودا، درمه و سَنگه برشمرده می‌شوند. همچنین سه مُهر برای درمه برشمرده‌اند که عبارتند از آنته، دوکُهه و آنچَه. به همین شکل این نماد سه بار گردش چرخش درمه به دست بودا را نیز نمایش می‌دهد. اتصال سه وَجره در بدن (صدا، تن و ذهن) نیز با همین علامت بازنموده می‌شود.

سه نمود انرژیایی پدیدارها (درمه) در آیین دزوغ‌چن این ارکان را در بر می‌گیرد: نیروی بی‌شکل و فراگیر (دَنگ)، نیروی تفکر که همچون چشم درون ذهن عمل می‌کند (رول‌په)، و قدرت ملموس و عینی یک فرد که جنبه‌ای مادی و بیرونی دارد (تُسَل). این سه را می‌توان تا حدودی با سه نمود بودا (درمه‌کایه، سمبهوگه‌کایه و نیرمنه‌کایه) همسان انگاشت. یگانگی سه سپهر (تری‌مندگه در سانسکریت و کُهور گُسوم در تبتی) نیز با این نماد نشان داده می‌شود. این سه سپهر عبارتند از امر عینی، امر ذهنی و کنش.

نماد محلی دیگر، در اندیشه‌ی خاور دور ریشه دارد و در هم آمیختگی نیروهای متضاد را نشان می‌دهد. در آیین‌های شمنی باستانی کره، این مفهوم را با نمادی به نام «تای‌گوک»^{۲۱۱۷} (太極) نشان می‌داده‌اند که هنوز هم آن را در مرکز پرچم کره‌ی جنوبی می‌توان دید. این نماد به علامت یین و یانگ چینی شباهتی

²¹¹⁵ Johnston, 2000: 171.

²¹¹⁶ Petit, 1999: 78-79.

²¹¹⁷ taegeuk

چشمگیر دارد و احتمالاً از روی آن ساخته شده است. کهنترین نمونه‌های کشف شده از این نماد به سال 628 م. باز می‌گردد و این دورانی است که شاهی به نام جینگ‌یئول²¹¹⁸ از دودمان سیلا بر کره حکومت می‌کرد.

یک نماد دیگر که به خصوص در خاور دور رواج دارد، چرخ دعا (به تبتی: منی چوس خور 'མཎི་ཅོས་ཁོར་') است. این ابزار استوانه‌ایست از جنس چوب، فلز، چرم یا کتان که در اطراف محوری استوار شده و می‌تواند مانند چرخ‌های گرداگرد آن بچرخد. بر سطح خارجی این استوانه دعای اوم‌مانی‌پدমে‌هوم به خط سانسکریت نوشته شده و معمولاً هشت نماد (اشته‌منگله) هم کنار آن حک شده است. فرض بر آن است که چرخاندن این گردونه اثری همچون خواندن دعای یاد شده داشته باشد. کهنترین اشاره به این ابزار دینی، گزارش زایری چینی است که به سال ۴۰۰ م. مربوط می‌شود و در آن به رواج این ابزار در شهر لداخ در تبت اشاره کرده است.

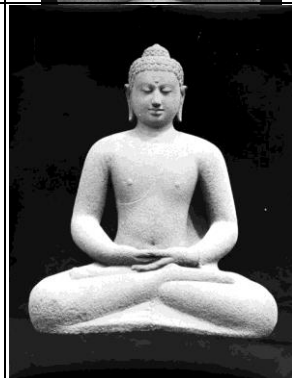
رمزپردازی تقدس در آیین بودایی به حالتهای بدن و اندامهای تن نیز تعمیم یافته است. چنان که موازی با رقص نمادین و دینی هندی، شکلهایی از حالات بدنی و وضعیت‌های مراقبه در دین بودایی تثبیت شده که هریک معنا و مضمونی مشخص را نمایندگی می‌کنند. مشهورتر و معمول‌تر از همه، شیوهی درود گفتن است. در گفتار «میوهی زندگی زاهدانه» (سامنه‌پاله سوته²¹¹⁹) به شکلی از درود گفتن اشاره شده که امروز نیز شیوهی مرسوم هندیان برای ابراز احترام محسوب می‌شود. در ابتدای این متن می‌خوانیم که شاه مگده -اجاته‌شترو- با پانصد همسرش به دیدار بودا می‌شتابد تا از او پرسش کند، و هنگام دیدنش دستانش

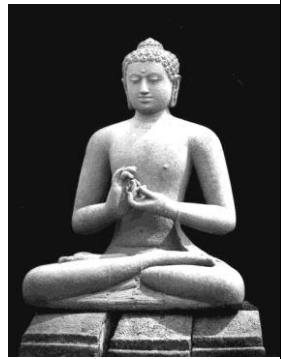
²¹¹⁸ Jinpyeong

²¹¹⁹ Samaññaphala Sutta

را کف بر کف نهاده، بر روی قلب خود می‌گذارد و به بودا درود می‌فرستد. این یکی از کهنترین متونی است که به این شیوه از درود فرستادن اشاره کرده است.

پیچیده‌ترین الگوی رمزگذاری معنا بر وضعیت بدن را در مودره‌ها می‌بینیم که وضعیت بدن و دست در هنگام مراقبه را نشان می‌دهد. مهمترین مودره‌ها شش تا هستند که در اینجا آنها را به همراه معنایشان بر مبنای تندیسهای معبد بوروبودور در اندونزی نقل می‌کنم:

حالت	مودره	معنای نمادین	دیانه	راستا	شرح
	بومی سپر سه مودره	شاهد گرفتن زمین	آکسویه	شرق	
	وره مودره	نیکوکاری، بخشیدن خیرات	رتنه سمبوه	جنوب	
	دیانه مودره	مراقبه و تمرکز	آمیتابه	غرب	

	شمال	آموگه سیدی	دلیری، بی باکی	آبیّه مودره	
	افق	ویروچنه	استدلال و نیکوکاری	ویترکه مودره	
	افق	ویروچنه	به گردش در آوردن چرخ آیین	درمه چکره مودره	

کتابنامه

پاشائی، ع. هینه‌یانه، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۰.

وکیلی، شروین، داریوش دادگر، نشر شورآفرین، ۱۳۹۰.

وکیلی، شروین، اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، نشر شورآفرین، ۱۳۹۴.

وکیلی، شروین، زند گاهان، نشر شورآفرین، ۱۳۹۲.

Abeynayake, Oliver, A textual and Historical Analysis of the Khuddaka Nikaya, Colombo, 1984.

Abhidharma Kośa Bhāṣyām', de la Vallée Poussin, L. (transl.), Asian Humanities Press, 1991.

Adikaram, E.W. Early History of Buddhism in Ceylon. 1953.

Agrawal, Sadananda, Śrī Khāravēla, Sri Digambar Jain Samaj, Cuttack, Orissa., 2000.

Allchin, F. R. The Archaeology of Early Historic South Asia. The Emergence of Cities and States, Cambridge, 1995.

Allchin, Frank Raymond and Erdosy, George, The archaeology of early historic South Asia: the emergence of cities and states. Cambridge University Press, 1995.

Anālayo, Satipatthāna: The Direct Path to Realization, Birmingham: Windhorse Publications, 2006.

Anderson, Tyson, "Kalupahana on Nirvana." *Philosophy East and West*, Vol. 40, No. 2, Apr., 1990.

Awab, Abidin Shaikh and Sutton, Nigel, *Silat Tua: The Malay Dance of Life*, Kuala Lumpur: Azlan Ghanie Sdn Bhd, 2006.

Bailey, V. H. & Johnston, E. H. "A Fragment of the Uttratantra in Sanskrit", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 8, 1935-37: 77-89.

Baruah, Bibhuti, *Buddhist Sects and Sectarianism*, Sarup & Son, 2008.

Basham, A. L. *History and Doctrines of the Ājīvikas*. Delhi, India: Motilal Banarsidass Publishers, 2002.

Basham, A.L. in: *Buddhism: Buddhist origins and the early history of Buddhism in South and Southeast Asia*, Paul Williams (ed.), Taylor & Francis, 2005.

Bashan A.L., *The Wonder that was India*, Picador, 2004.

Basu, Analabha; Mukherjee, Namita; Roy, Sangita; Sengupta, Sanghamitra; Banerjee, Sanat; Chakraborty, Madan; Dey, Badal; Roy, Monami; Roy, Bidyut; Bhattacharyya, Nitai P.; Roychoudhury, Susanta and Majumder, Partha P., *Ethnic India: A Genomic View, With Special Reference to Peopling and Structure*, *Genome Research*, No. 13, 2003:2277-2290.

Baumer, Christoph, *China's Holy Mountain: An Illustrated Journey into the Heart of Buddhism*, I. B. Tauris, London, 2011.

Bechert, H. and Gombrich, R. *The World of Buddhism*, Thames and Hudson, London, 1984.

Berzin, Alexander, *English Glossary of Buddhist Terms*, 2007.

Berzin, Alexander, *The Two Truths in Vaibhashika and Sautrantika*, 2007.

Besch, Nils Florian, *Tibetan Medicine Off the Roads: Modernizing the Work of the Amchi in Spiti*, 2006.

Bhaskar, Bhagchandra Jain, Jainism in Buddhist Literature. Alok Prakashan: Nagpur, 1972. Available on-line at <http://jainfriends.tripod.com/books/jiblcontents.html>

Bigelow, William Sturgis, Buddhism and Immortality, London, 1908.

Bodhi, Bhikkhu (trans.) The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikaya. Boston: Wisdom Publications, 2000.

Bodhi, Bhikkhu, A Comprehensive Manual of Abhidhamma, Pariyatti Publishing, 2003.

Bodhi, Bhikkhu, In the Buddha's Words. Wisdom Publications, 2005.

Bodhi, Bhikkhu, In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pali Canon. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2005.

Boesche, Roger, "Kautilya's Arthaśāstra on War and Diplomacy in Ancient India". The Journal of Military History, January 2003, 67 (1): 9–37.

Boesche, Roger, The First Great Political Realist: Kautilya and His Arthashastra. Lanham: Lexington Books, 2002.

Bose, Partha Sarathi, Alexander the Great's Art of Strategy, Gotham Books, 2003.

Brooks, Jeffrey S., A Critique of the Abhidhamma and Visuddhimagga, 2006.

Broughton, Jeffrey L. The Bodhidharma Anthology: The Earliest Records of Zen. Berkeley: University of California Press, 1999.

Brown, Brian Edward. The Buddha Nature: A Study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna. 2010.

Bryant, Edwin, The Quest for the Origins of Vedic Culture: The Indo-Aryan Migration Debate Oxford University Press, 2000.

Buck, Christopher, "The eschatology of Globalization: The multiple-messiahship of Bahā'u'llāh revisited". In Sharon, Moshe, *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Bābī-Bahā'ī Faiths*. Boston: Brill, 2004.

Buck, William and van Nooten, B. A. *Ramayana*, University of California Press, 2000.

Buddhaghosa, Bhadantacariya and Bhikkhu Ñāṇamoli (trans.), *The Path of Purification: Visuddhimagga*. Seattle, WA: BPS Pariyatti Editions, 1999.

Buddhaghosa, Bhadantācariya, *The Path of Purification: Visuddhimagga*, trans. by Bhikkhu Ñāṇamoli, Seattle, WA: BPS Pariyatti Editions, 1999.

Buescher, John, *Echoes from an Empty Sky: The Origins of the Buddhist Doctrine of the Two Truths*. 2005.

Burford, Grace G. Culaniddesa. In: Karl H. Potter (ed.) *Encyclopedia of Indian philosophies: Abhidharma Buddhism to 150 A. D.*, Motilal Banarsidass Publ., 1996.

Burrow, T. "Chānakya and Kautalya", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 48–49, 1968.

Bush, Susan and Shih, Ilsio-yen, *Early Chinese Texts on Painting*. Cambridge, MA, and London, 1985.

Buswell, Robert E., *The "Short-cut" Approach of K'an-hua Meditation: The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism*. In: Peter N. Gregory (editor), *Sudden and Gradual. Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1991.

Buswell, Robert, *Chinese Buddhist Apocrypha*, University of Hawaii Press, 1990.

Carter, Richard Burnett, *The Language of Zen: Heart Speaking to Heart*, Sterling Ethos, 2010.

Chaline, Eric, *The Book of Zen: The Path to Inner Peace*, Barron's Educational Series, 2003.

Chandra Das, Sarat, *Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms*. Calcutta, India: Bengal Secretariat Book Depot, 1902.

Chang, Chung-Yuan, "Ch'an Buddhism: Logical and Illogical", *Philosophy East and West* (Philosophy East and West, Vol. 17, No. 1/4) 17 (1/4) 1967: 37–49.

Chang, Garma C.C. (tr). *A Treasury of Mahāyāna Sūtras: Selections from the Mahāratnakūṭa Sūtra*. 1983.

Chang, K. C. [張光直], *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

Charitrapragya, Samani, "Mahāvira, Anekāntavāda and the World Today". In (ed.) Tara Sethia. *Ahimsā, Anekānta, and Jainism*. Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 2004.

Chatterjee, Ramananda, *The Modern Review*, 52, Prabasi Press Private Limited, 1932.

Ching, Keng, "Yogacara Buddhism Transmitted or Transformed? Paramartha (499-569 C.E.) and His Chinese Interpreters," Ph.D. diss., Harvard University, 2009.

Cleary, Thomas. *The Flower Ornament Scripture 3, Entry into the Realm of Reality*, Transl. by Thomas Cleary. Boulder: Shambhala, 1987.

Collett, Alice, "BUDDHISM AND GENDER Reframing and Refocusing the Debate". *The Journal of Feminist Studies in Religion* 22.2 (2006): 55–84.

Collins, Steven, *Aggañña sutta*, Sahitya Akademi, 2001.

Conze, Edward, *A Short History of Buddhism*, Oneworld, 1993.

Conze, Edward, *A Short History of Buddhism*. Museum Street, London, U.K.: George Allen & Unwin (Publishers) Ltd. 1980.

Conze, Edward, Abhisamayālaṅkāra: Introduction and Translation from Original Text, With Sanskrit-Tibetan Index, Rome: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1954.

Conze, Edward. Prajnaparamita Literature, Mouton & Co. 1960.

Cook, Elizabeth, Light of Liberation: A History of Buddhism in India. Dharma Publishing, 1992.

Cook, Francis (tr). Three Texts on Consciousness Only. 1999.

Cook, Francis Dojun, Transmitting the light. Zen Master's Keizan's Denkoroku. Boston: Wisdom Publications, 2003.

Coomaraswamy, Ananda Kentish, Hinduism And Buddhism, Kessinger Publishing, 2007.

Coulson, Michael, Sanskrit. Lincolnwood: NTC Pub. Group, 1992.

Cousins L. S. In: Buddhist Studies in Honour of Hammalava Saddhatissa, Dhammapāla, Gombrich and Norman (eds.), University of Jayewardenepura, 1984.

Cousins, L. S. "Person and the Self." In: Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies, Williams, Jane and Williams, Paul (eds.), Volume 2. 2005.

Cousins, L. S., "The dating of the historical Buddha: a review article", Journal of the Royal Asiatic Society (3) 1996, 6(1): 57–63.

Cox, Collett, "Mainstream Buddhist Schools", in Buswell, Jr., Robert E., Macmillan Encyclopedia of Buddhism, USA: Macmillan Reference USA, 2004.

Cox, Collett, Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence, The Institute for Buddhist Studies, Tokyo, 1995.

Cozort, Daniel. Unique Tenets of the Middle Way Consequence School. Snow Lion Publications. 1998.

Cribb, J. "Investigating the introduction of coinage in India—A review," Journal of the Numismatic Society of India, 1983.

Dahlaquist, Allan, Megasthenes and Indian Religion- Volume 11 of History and Culture Series. Motilal Banarsidass Publ., 1996.

Daniels, Peter T., The World's Writing Systems. USA: Oxford University Press, 1996.

Dasgupta, Surendranath, A History of Indian Philosophy, Vol.I, Delhi: Motilal Banarsidass, 1975, reprint 2010.

Davids, C.A.F. Rhys, "The Soul-Theory in Buddhism" in The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1903.

Davidson, R. Cultivating compassion: Neuroscientific and behavioral approaches, The Center for Compassion and Altruism Research and Education, 2010.

Davidson, Ronald M. Indian Esoteric Buddhism, Columbia University Press, 2003.

de Bary, Theodore, Sources of Indian Tradition, vol. 1, Columbia University Press, 1958.

De Jong, J.W. The Beginnings of Buddhism, in The Eastern Buddhist, vol. 26, no. 2, 1993, p. 25.

de La Vallée Poussin, Pruden: Abhidharma-kośa-bhāṣyām, Asian Humanities Press, 1988.

De Silva, Padmasiri, and Thouless, Robert Henry, Buddhist and Freudian Psychology, NUS Press, 1992.

Demieville, Paul, "Philosophy and Religion from Han to Sui", in The Cambridge History of China: Volume I: The Ch'in and Han Empires, 221 BC. – AD. 220. Edited by Denis Twitchett and Michael Loewe. Cambridge University Press, 1986.

Deshpande, Madhav, Sanskrit & Prakrit, sociolinguistic issues. Delhi: Motilal Banarsidass, 1993.

Dhammika, S. The Edicts of King Ashoka, Kandy, Buddhist Publications Society, 1994.

Donner, Neal, Sudden and Gradual Intimately Conjoined: Chih-i's T'ien-t'ai View. In: Peter N. Gregory (editor), Sudden and Gradual. Approaches to Enlightenment in Chinese Thought, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1991.

Dorje, Jikdrel Yeshe (Dudjom Rinpoche, author), The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History, Gyurme Dorje and Matthew Kapstein (trans. And ed.), 1991.

Duan, Wenjie. Dunhuang Art: Through the Eyes of Duan Wenjie, 1995.

Dubs, Homer H.. The "Golden Man" of Former Han Times. T'oung Pao , 1937, 33.1: 1-14.

Dumoulin, Heinrich, Zen Buddhism: A History. Volume: India and China, Bloomington: World Wisdom, 2005.

Dumoulin, Heinrich, Zen Buddhism: A History; Volume 1 India and China, Heisig, James W. and Knitter, Paul (trans.), Bloomington, Indiana, 2005.

Dunne, John D. Foundations of Dharmakīrti's philosophy, Studies in Indian and Tibetan Buddhism, Wisdom Publications, 2004.

Dutt, Nalinaksha, Buddhist Sects in India. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.

Dzogchen, Rinpoche, Taming the Mindstream, in: Wolter, Doris (ed.) "Losing the Clouds, Gaining the Sky: Buddhism and the Natural Mind.", Wisdom Publications, 2007.

Edgerton, Franklin. The Prakrit Underlying Buddhistic Hybrid Sanskrit. Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London, Vol. 8, No. 2/3, 1936.

Epstein, Ronald. Buddhist Text Translation Society's Buddhism A to Z. 2003.

Fischer-Schreiber, Ingrid; Franz-Karl Ehrhard, Michael S. Diener and Michael H. Kohn (trans.), The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen. Boston: Shambhala, 1991.

Flood, Gavin and Olivelle, Patrick, The Blackwell Companion to Hinduism, Malden: Blackwell, 2003.

Flood, Gavin D. An Introduction to Hinduism, Cambridge University Press, 1996.

Foucher, A. A. L'art gréco-bouddhique du Gandhâra. Étude sur les origines de l'influence classique dans l'art bouddhique de l'Inde et de l'Extrême-Orient, 2 t. Paris, Imprimerie nationale (PEFEO, 5 et 6), [t. 1 : 1905 ; t. 2 en trois fasc. : 1918, 1922, 1951].

Fremantle, Francesca, Luminous Emptiness: Understanding the Tibetan Book of the Dead. Boston: Shambhala Publications, 2001.

Fuller, Paul, The Notion of *Diṭṭhi* in Theravāda Buddhism: The Point of View. Routledge, 2005.

Fumio, Enomoto, "The Discovery of 'the Oldest Buddhist Manuscripts', The Eastern Buddhist, Vol NS32 Issue I, 2000.

Gadkari, Jayant. Society and Religion: From Rgveda to Puranas. 1996.

Gall, Carlotta, "Afghans consider rebuilding Bamiyan Buddhas". International Herald Tribune, 2006.

Garfield, Jay L. The Fundamental Wisdom of the Middle Way, Oxford: Oxford University Press, 1995.

Geiger, Wilhelm and Ghosh, Batakrisna (trans. fr. German), Pāli Literature and Language. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2004.

Geiger, Wilhelm, *The Dīpavaṃsa and Mahāvaṃsa and their historical development in Ceylon*. H. C. Cottle, Government Printer, Ceylon, 1908.

Gethin, R.M.L. *The Buddhist Path to Awakening: A Study of the Bodhi-Pakkhiyā Dhammā*, Leiden: E.J. Brill, 1992.

Gethin, Rupert, *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Gettens, Rutherford John, and Stout, George Leslie, *Courier Dover Publications, Painting Materials: A Short Encyclopedia*, 1966.

Giles, James, *No Self to be Found: The Search for Personal Identity*, Lanham, MD: University Press of America, 1997.

Glaserapp, Helmuth Von, *Jainism: An Indian Religion of Salvation*, Delhi: Motilal, 1999.

Goetz, H., "Early Indian Sculptures from Nepal". *Artibus Asiae*, 1955, 18 (1): 61–74.

Gogerly, D. J. "On Buddhism", *Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society*, 1845.

Gombrich, R. *Theravada Buddhism*, Routledge, London, 2006.

Gombrich, Richard F. *How Buddhism Began, The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1997.

Gombrich, Richard, *How Buddhism began: the conditioned genesis of the early teachings*. Continuum International Publishing Group, 1996.

Gombrich, Richard, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. Routledge and Kegan Paul, 1988/2002.

Gombrich, Richard, *What the Buddha Taught*, Equinox: London, 2009.

Gomez, Luis. "Proto-Maadhyamika in the Paali canon", In: *Philosophy East and West*, 26:2, April 1976 pp. 137-165.

Goodman, Steven D. and Davidson, Ronald M. Tibetan Buddhism, SUNY Press, 1992.

Gregory, Peter N., Tsung-mi and the sinification of Buddhism, Kuroda Institute, Published by Princeton University, 1991.

Grönbold, Günter, Der buddhistische Kanon: eine Bibliographie, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1984.

Grünwedel, Albert; Gibson, Agnes C. and Burgess, James, Buddhist art in India, Bernard Quaritch Publication, 1901.

Guang Xing. The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikaya Theory. 2004.

Guthrie, W.K.C. Socrates. Cambridge University Press, 1971.

Gyatso, Kelsang, Heart of Wisdom: An Explanation of the Heart Sutra, Tharpa Publications, 2001.

Gyatso, Kelsang, Tantric grounds and paths: How to begin, progress on, and complete the Vajrayana path, London: Tharpa Publications, 1994.

Haines, Bruce, Karate's history and traditions, Charles E. Tuttle Publishing Co., Inc, 1995.

Hamar, Imre. Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism. 2007.

Harris, Ian Charles. The Continuity of Madhyamaka and Yogacara in Indian Mahayana Buddhism. 1991.

Harvey, Peter, "The Selfless Mind." Curzon Press, 1995.

Harvey, Peter, An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Harvey, Peter, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History, and Practices*, Cambridge University Press, 1990.

Harvey, Peter, *Consciousness Mysticism in the Discourses of the Buddha*, In: Karel Werner, ed., *The Yogi and the Mystic*, Curzon Press, 1989.

Harvey, Peter, *The Selfless Mind*, Curzon Press, 1995.

Hazra, Kanai Lal. *Pāli Language and Literature; a systematic survey and historical study*. D.K. Printworld Ltd., New Delhi, 1994.

Hecker, Hellmuth, *Maha-Moggallana (BPS Wheel 263)*, 1994. (Available on-line at <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/hecker/wheel263.html>)

Henning, Stanley and Green, Tom, "Folklore in the Martial Arts" in Green, Thomas A. *Martial Arts of the World: An Encyclopedia* (Santa Barbara, Calif: ABC-CLIO, 2001).

Henning, Stanley, "Ignorance, Legend and Taijiquan", *Journal of the Chenstyle Taijiquan Research Association of Hawaii* 2 (3) 1994: 1–7.

Heras, Henry. *Studies in Proto-Indo-Mediterranean Culture*, Bombay: Indian Historical Research Institute, 1953.

Hill, John E., *Through the Jade Gate to Rome: A Study of the Silk Routes during the Later Han Dynasty, 1st to 2nd Centuries CE*. BookSurge, Charleston, South Carolina, 2009.

Hino, Shoun, *Three Mountains and Seven Rivers*, 2004.

Hinüber, Oskar von, *A Handbook of Pāli Literature*. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.

Hinüber, Oskar Von, *Handbook of Pali Literature*, Walter de Gruyter, Berlin, 1996.

Hirakawa, Akira and Groner, Paul, *A history of Indian Buddhism: from Śākyamuni to early Mahāyāna*. University of Hawaii Press, 1990.

Hirakawa, Akira, History of Indian Buddhism (volume 1), University of Hawai'i Press, 1974.

Hoffman, H. Buddha's Preaching of the Kalachakra Tantra at the Stupa of Dhanyakataka, in: German Scholars on India, Vol. I, Varanasi, 1973.

Holt, John Clifford, "Sri Lanka", in Buswell, Jr., Robert E., Macmillan Encyclopedia of Buddhism, USA: Macmillan Reference USA, 2004.

Honda, Yoshichika, 'Indian Buddhism and the kāvya literature: Asvaghosa's Saundaranandakavya.' Hiroshima Daigaku Daigakuin Bungaku Kenkyuuka ronshuu, 2004.

Hopkirk, Peter, Foreign Devils on the Silk Road: The Search for the Lost Cities and Treasures of Chinese Central Asia. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1980.

Howard, Angela Falco et al., Chinese Sculpture, Yale University Press, 2006.

Hsuan Hua, "The Vajra Prajna Paramita Sutra - A General Explanation", Buddhist Text Translation Society, 2002.

Huaijin, Nan, Working Toward Enlightenment: The Cultivation of Practice, York Beach: Samuel Weiser, 1993.

Huayan, Encyclopedia of Religion (2nd ed.)

Hubbard, Jamie, Absolute Delusion, Perfect Buddhahood, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2001.

Huntington, S. L. Early Buddhist art and the theory of aniconism, Art Journal, 49:4 (1990): 401-408.

Huntington, Susan, "Early Buddhist art and the theory of aniconism" in Art Journal, Winter 1990.

Hwang, Soon-il, Metaphor and Literalism in Buddhism: The Doctrinal History of Nirvana, 2006.

Inagaki, Hisao. The Three Pure Land Sutras. 2003.

Iyengar, P. T. Srinivasa, History of the Tamils from the Earliest Times to the Present Day, 1929.

Jaina, Ravīndrakumāra and Kusuma Jaina, A Scientific Treatise on Great Namokar Mantra. Delhi: Arihant International, Keladevi Sumatiprasad Trust, 1993.

Jaini, Padmanabh S. “Collected Paper on Buddhist Studies”, Motilal Banarsidass Publ., 2001.

Jaini, Padmanabh S. Gender and Salvation: Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women, University of California, 1991.

James, Edwin Oliver, Creation and Cosmology: A Historical and Comparative Inquiry. Netherland: BRILL, 1969.

Jamgon Kongtrul The Great Path of Awakening - A commentary on the Mahayana teaching of the seven points of mind training, translated by Ken McLeod, Shambhala Publications, 2000.

Johnston, William M. Encyclopedia of monasticism, Volume 1, Taylor and Francis, 2000.

Jones, J.J. (trans.) The Mahāvastu (3 vols.), London: Luzac & Co. 1949–1956.

Jones, Lindsay, Encyclopedia of Religion, USA: Macmillan Reference, 2005.

Kalghatgi, T. G. Philosophy East and West, University of Hawai Press, Vol. 15, No. 3/4, (Jul. - Oct., 1965), pp. 229-242.

Kalupahana, David J. A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities. University of Hawaii Press, 1992.

Kalupahana, David, Causality: The Central Philosophy of Buddhism, The University Press of Hawaii, 1975.

Kalupahana, David, Causality: The Central Philosophy of Buddhism, The University Press of Hawaii, 1975.

Kalupahana, David. A History of Buddhist Philosophy, Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.

Kalupahana, David. Buddhist Thought and Ritual, Motilal Banarsidass, 2001.

Kambe, Tstuomu, Bodhidharma (around 440? - 528?). A collection of stories from Chinese literature, 2007.

Kant, Shashi, The Hathigumpha Inscription of Kharavela and the Bhabru Edict of Ashoka, D K Printworld Pvt. Ltd., 2000.

Karashima, Seishi, Some Features of the Language of the Saddharma-puṇḍarīka-sūtra, Indo-Iranian Journal 44, 2001, pp: 207-230.

Karlgren, Bernhard, Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese, Paul Geunther, 1923.

Karunadasa, Y, "The Buddhist Critique of Sassatavada and Uccchedavada: The Key to a proper Understanding of the Origin and the Doctrines of early Buddhism." In: Y. Karunadasa, The Middle Way, U.K., 1999, 2000.

Keown, Damien; Hodge, Stephen; Jones, Charles; Tinti, Paola, A Dictionary of Buddhism, Oxford University Press, 2003.

Khanna, Madhu, Yantra: The Tantric Symbol of Cosmic Unity, Thames and Hudson, 1979.

Kieschnick, John. The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture. Princeton University Press, Oxfordshire, 2003.

Kim, Jong-in, Philosophical contexts for Wŏnhyo's interpretation of Buddhism, Seoul: Jimoondang International, 2004.

King, Richard, Early Advaita Vedānta and Buddhism: The Mahāyāna context of the Gauḍapādīya-kārikā, SUNY Press, 1995.

King, Richard. "Vijnaptimatratā and the Abhidharma context of early Yogacara", Asian Philosophy. Vol. 8 No. 1 Mar, 1998, pp.5-18.

Knorozov, Yuri V. (ed.), Predvaritel'noe soobshchenie ob issledovanii protoindiyskikh textov. Moscow, 1965.

Koller, John M., "Syādvadā as the Epistemological Key to the Jaina Middle Way Metaphysics of Anekāntavāda", Philosophy East and West (Honolulu), July 2000, 50 (3): 628.

Krishnan, Yuvraj. The Buddha Image: Its Origin and Development. 2009.

Kuan, Tse-fu, Mindfulness in Early Buddhism: New Approaches through Psychology and Textual Analysis of Pali, Chinese and Sanskrit Sources, Routledge, 2008.

Kulke, Hermann and Rothermund, D, A History of India, Routledge, 2000.

Kunsang, Erik Pema (translator), Gateway to Knowledge, Vol. 1. North Atlantic Books, 2004.

Lahiri, B. Indigenous States of Northern India (Circa 200 B.C. to 320 A.D.), Calcutta: University of Calcutta, 1974.

Lamotte, Etienne: History of Indian Buddhism from the Origins to the Śāka Era, Louvain-la-Neuve, 1988.

Law, Bimala Churn, India as described in early texts of Samaññaphala Sutta: The Fruits of the Contemplative Life Buddhism and Jainism, Luzac, 1941.

Law, Bimala Churn, A Study of the Mahāvastu. Calcutta: Thacker, Spink & Co. 1930.

Leary, Timothy et al. The Psychedelic Experience: A Manual Based on the Tibetan Book of the Dead. 1967.

Leidy, Denise. The Art of Buddhism: An Introduction to Its History and Meaning. Shambhala. 2009.

Lieberman, Kenneth, *Dialectical Practice in Tibetan Philosophical Culture: An Ethnomethodological Inquiry into Formal Reasoning*, Rowman & Littlefield, 2004.

Liebenthal, Walter, *The Book of Chao*, Peking: Catholic University Press of Peking, 1948.

Lin, Boyuan, *Zhōngguó wǔshù shǐ 中國武術史*, Taipei 臺北: Wǔzhōu chūbǎnshè 五洲出版社, 1996.

Lindtner, Christian, *Master of Wisdom*, Dharma Publishing, 1997.

Lochtefeld, James G. *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism: N-Z*, Volume 2 of *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, The Rosen Publishing Group, 2002.

Loewe, Michael, "The Religious and Intellectual Background", in *The Cambridge History of China: Volume I: The Ch'in and Han Empires, 221 BC. – AD. 220, 649–725*. Edited by Denis Twitchett and Michael Loewe. Cambridge University Press, 1986.

Long, Jeffery D., *Jainism*. New York: I. B. Tauris, 2009.

Lopez, Donald S., Jr. *The Heart Sutra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*, State Univ of New York Pr. 1988.

Low, Albert, *The Origin of Human Nature: A Zen Buddhist Looks at Evolution*, Sussex Academic Press, 2008.

Luk, Charles. *The Secrets of Chinese Meditation*, Samuel Weiser, 1991.

Lusthaus, Dan, "Critical Buddhism and Returning to the Sources." In: Hubbard, Paul and Swanson, Loren (eds.), *Pruning the bodhi tree: the storm over critical Buddhism*, University of Hawaii Press, 1997.

Lusthaus, Dan, "Vasubandhu", in Buswell, Jr., Robert E., *Macmillan Encyclopedia of Buddhism*, USA: Macmillan Reference USA, 2004.

Lusthaus, Dan, *Buddhist phenomenology: a philosophical investigation of Yogācāra Buddhism*, Routledge, 2002.

Mabbett, I. W. "The Date of the Arthaśāstra". *Journal of the American Oriental Society* (*Journal of the American Oriental Society*, Vol. 84, No. 2, April 1964, 84 (2): 162–169.

Mac Dowall D. W. and M. Taddei, "The Early Historic Period: Achaemenids and Greeks," in *The Archaeology of Afghanistan from Earliest Times to the Timurid period*, ed. by F. R. Allchin and N. Hammond, London, New York, San Francisco, 1978.

Maclean, Derryl, *Religion and Society in Arab Sind*, Brill: Leiden, 1989.

Maguire, Jack, *Essential Buddhism*, New York, Pocket Books, 2001.

Mahajan, V.D., *Ancient India*, New Delhi: S. Chand, 1960, reprint 2007.

Mahavamsa, Chapter II", Geiger, Wilhelm (tr.) Ceylon Government Information Dept. Colombo, 1912.

Majjhimanikaya: *Buddhas Reden*, tr. by Kurt Schmidt, Kristkeitz, Berlin, 1978.

Majumdar, Ramesh Chandra, *Ancient India*. Motilal Banarsidass Pub., 1977.

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

Malalasekera, G.P. *Dictionary of Pali Proper Names*, Asian Educational Services, 2003.

Malandra, Geri Hockfield, *Unfolding a Maṇḍala: The Buddhist Cave Temples at Ellora*, 1993.

Malasekera, G. P. *Encyclopaedia of Buddhism*. Government of Ceylon, 1961.

Mäll, Linnart, *Studies in the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā and other essays*, 2005.

Mañjuśrīmitra, *Bodhicittabhavana: The Cultivation of Enlightened Mind*, tr. by Kunpal Tulku, 2005.

Mañjuśrīmitra, *Primordial experience. An Introduction to rDzogs-chen Meditation*. Translated by Namkhai Norbu and Kennard Lipman in collaboration with Barrie Simmons. Shambhala, Boston & London, 2001.

Marshall, John, *Taxila: Volume I*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975) [1951].

Marshall, Sir John, *"The Buddhist art of Gandhara"*, Cambridge University Press, 1960.

Masica, Colin, P. *The Indo-Aryan Languages*, Cambridge University Press, 1993.

Maspero, Henri, *Taoism and Chinese Religion*, tr. by Frank A. Kierman Jr., University of Massachusetts Press, 1981.

Matthews, Bruce, *Karma and Rebirth: Post-Classical Developments*, State University of New York Press, 1986.

McDermott, James P. "The Kathavatthu Kamma Debates" in the *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 95, No. 3 (Jul. - Sep., 1975), pp. 424–433.

McRae, John R., "The Antecedents of Encounter Dialogue in Chinese Ch'an Buddhism", in Heine, Steven; Wright, Dale S., *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford University Press, 2000.

McRae, John, *Seeing through Zen. Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, Bloomington, IN: The University Press Group Ltd, 2003.

Mipham, Jamgon Ju. *Speech of Delight: Mipham's Commentary of Shantarakshita's Ornament of the Middle Way*, Doctor, Thomas H. (trans.), Ithaca: Snow Lion Publications, 2004.

Misra, V. S. *Ancient Indian Dynasties*, Mumbai: Bharatiya Vidya Bhavan, 2007.

Mitra, Rajendralala (ed) *Lalitavistara or Memoirs of the Early Life of Sakya Sinha*, Calcutta: Asiatic Society of Bengal, English appendix, 1877.

Mohapatra, Ramesh Prasad, *Military History of Orissa*. Cosmo Publications, New Delhi, 1986.

Momen, Moojan, *Buddhism and The Baha'i Faith: An Introduction to the Baha'i Faith for Theravada Buddhists*. Oxford: George Ronald, 1995.

Mookerji, Radha Kumud, *Chandragupta Maurya and His Times*, 4th ed. (Delhi: Motilal Banarsidass, 1988 [1966]), pp. 31, 28–33.

Mukherjee, Bratindra Nath. *India in Early Central Asia*. 1996.

Muller, A. Charles, "Essence-Function and Interpenetration: Early Chinese Origins and Manifestations" cited in *Bulletin of Toyo Gakuen University*, vol. 7, 1999.

Muller, A. Charles, *Plumbing Essence and Function: The Culmination of the Great Buddhist-Confucian Debate*, 2005.

Muller, Charles A. "The Key Operative Concepts in Korean Buddhist Syncretic Philosophy: Interpenetration (通達) and Essence-Function (體用) in Wŏnhyo, Chinul and Kihwa" cited in *Bulletin of Toyo Gakuen University*, No. 3, March 1995, pp 33-48.

Muller, F. Max, *Six Systems of Indian Philosophy; Samkhya and Yoga; Naya and Vaiseshika*, Kessinger Publishing, 2003.

Müller-Ebeling, Claudia; Rätsch, Christian and Shahi, Surendra Bahadur, Shamanism and Tantra in the Himalayas. Transl. by Annabel Lee, Rochester, 2002.

Mun-keat, Choong, The Fundamental Teachings of Early Buddhism: A comparative study based on the Sutranga portion of the Pali Samyutta-Nikaya and the Chinese Samyuktagama; Harrassowitz Verlag, Weisbaden, 2000.

Nakamura, Hajime, A History of Early Vedānta Philosophy: Part One, Motilal Banarsidass Publ., 1990.

Nakamura, Hajime, Indian Buddhism, Motilal Banarsidass Publ., Japan, 1980.

Nakamura, Indian Buddhism, Motilal Banarsidass, Delhi, 1989.

Nan, Huai-Chin, Basic Buddhism: Exploring Buddhism and Zen, 1997.

Ñāṇamoli, Bhikkhu (trans.) & Bodhi, Bhikkhu (ed.), The Middle-Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya. Boston: Wisdom Publications, 2001.

Narada, A Manual of Buddhism. Buddha Educational Foundation, 1992.

Narain, A. K. (ed.), The Date of the Historical Śākyamuni Buddha, B. R. Publishing Corporation, New Delhi, 2003.

Nasim Khan, M. Kharoshthi Manuscripts from Gandhara, 2008.

Nattier, Jan, A few good men: The Bodhisattva path according to the Inquiry of Ugra, University of Hawaii Press, 2003.

Nattier, Jan. 'The Heart Sūtra: A Chinese Apocryphal Text?'. Journal of the International Association of Buddhist Studies Vol. 15 (2) 1992: 153-223.

Nayanar, Prof. A. Chakravarti, Pañcāstikāyasāra of Ācārya Kundakunda. New Delhi: Today & Tomorrows Printer and Publisher, 2005.

Nilakanta Sastri, K. A. A History of South India. New Delhi: OUP, 1955/2002.

Nyanaponika, Thera & Bhikkhu Bodhi, Numerical Discourses of the Buddha: An anthology of Suttas from the Aṅguttara Nikāya, Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 1999.

Nyanatiloka, T. Buddhist Dictionary, 4th ed. Buddhist Publication Society, 1980.

Obermiller, Eugene, Analysis of the Abhisamayalamkara, Asian Humanities Press, 1936.

Olivelle, Patrick, Between the Empires: Society in India 300 BCE to 400 CE, Oxford University Press, 2006.

Olivelle, Patrick, Upaniṣads. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Padma, Sree, and Barber, Anthony W. Buddhism in the Krishna River Valley of Andhra, 2008.

Padmasambhava, The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation by Hearing in the Intermediate States, Karma Linga (revealed), Gyurme Dorje (translated), Graham Coleman (Editor) and Thupten Jinpa (Associate). London, England: Penguin Books Ltd, 2006.

Padmasambhava: Natural Liberation, translated by B. Alan Wallace, Wisdom Publications, 1998.

Pande, Govind Chandra, Life and Thought of Sankaracarya, Motilal Banarsidass, 1994.

Park, Sung-bae, Buddhist Faith and Sudden Enlightenment. SUNY series in religious studies. SUNY Press, 1983.

Park, Sung-bae, One Korean's approach to Buddhism: the mom/momjit paradigm. SUNY series in Korean studies: SUNY Press, 2009.

Parpola, Asko. Deciphering the Indus script Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1994.

Paul, Diana, 'The Concept of Tathāgatagarbha in the Śrīmālādevī Sūtra (Sheng-Man Ching)'. *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 99, No. 2 (April - June, 1979), pp. 191–203.

Paul, Diana. *Philosophy of Mind in Sixth-Century China: Paramartha's Evolution of Consciousness*. 1984.

Petit, John Whitney, *Mipham's Beacon of Certainty: Illuminating the View of Dzochen, the Great Perfection*. Boston: Wisdom Publications, 1999.

Petzold, Bruno. *The Classification of Buddhism: Comprising the Classification of Buddhist Doctrines in India, China, and Japan*. 1995.

Pichard, Pierre, and Lagirarde, François, *The Buddhist Monastery (École française d'extrême-orient*, 2003.

Pine, Red. *The Heart Sutra: The Womb of the Buddhas*, Shoemaker 7 Hoard, 2004.

Plato, *Plato in Twelve Volumes*, Vols. 5 & 6 translated by Paul Shorey. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1969.

Polly, Matthew. *American Shaolin: Flying Kicks, Buddhist Monks, and the Legend of Iron Crotch: An Odyssey in the New China*, Gotham Books, 2007.

Potter, Karl. *Encyclopaedia of Indian Philosophies*, Vol. 8: *Buddhist Philosophy 100-350 AD*. 2002.

Potter, Karl. *The Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. IX: *Buddhist philosophy from 350 to 600 AD*. 2004.

Prebish, Charles S. *Buddhism: A Modern Perspective*, Penn State Press, 1975.

Rahula, Walpola, *What the Buddha Taught*, Grove, 1962.

Rahula, Walpola, *What the Buddha taught*. Grove Press, 1974.

Ramanan, K. Venkata, Nagarjuna's Philosophy: As Presented in the Maha-Prajnaparamita-Sastra. Motilal Banarsidass Publ., 1993.

Ranganathananda, Swami, Human Being in Depth: A Scientific Approach to Religion. SUNY Press, 1991.

Rankin, Aidan, Many-Sided Wisdom: A New Politics of the Spirit, John Hunt Publishing, 2010.

Rao, Shikaripura Ranganatha, 'Dawn and devolution of the Indus civilization', 1992.

Ray, Reginald A., In the Presence of Masters: Wisdom from 30 Contemporary Tibetan Buddhist Teachers, 2004.

Ray, Reginald, Secret of the Vajra World, Shambhala, 2001.

Ray, Reginald. Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations. 1999.

Raychaudhuri H. Political History of Ancient India, Calcutta: University of Calcutta, 1972.

Red Pine, The Zen Teaching of Bodhidharma, North Point Press, San Francisco, 1989.

Rhys Davids, Caroline A. F. Buddhist Manual of Psychological Ethics, of the Fourth Century B.C., Being a Translation, now made for the First Time, from the Original Pāli, of the First Book of the Abhidhamma-Piṭaka, entitled Dhamma-Sangaṇi (Compendium of States or Phenomena), Kessinger Publishing, [1900], 2003.

Rhys Davids, T. W., Buddhist Suttas (translation), Clarendon Press, 1881.

Rhys Davids, T.W. & William Stede (eds.) The Pali Text Society's Pali–English dictionary. Chipstead, Pali Text Society, 1921–1925.

Rhys Davids, T.W. & William Stede (eds.), The Pali Text Society's Pali–English Dictionary. Chipstead: Pali Text Society, 1921-25.

Rinpoche, Dudjom, Perfect Conduct: Ascertaining the Three Vows. 1999.

Rinpoche, Dzogchen, Taming the Mindstream in Wolter, Doris (ed.) "Losing the Clouds, Gaining the Sky: Buddhism and the Natural Mind." Wisdom Publications, 2007.

Rinpoche, Tenzin Wangyal, Healing with Form, Energy, and Light. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 2002.

Robinson et al. "Buddhist Religions: A Historical Introduction". Fifth Edition. Belmont, C. A., Wadsworth/Thomson, 2005.

Robinson, Richard H. 'Some Logical Aspects of Nagarjuna's System', Philosophy East & West, (University of Hawaii Press) Volume 6, no. 4, October 1957.

Rochberg, Francesca, "A consideration of Babylonian astronomy within the historiography of science". Studies in History and Philosophy of Science, December 2002, 33 (4): 661–684.

Rong Xinjiang, Land Route or Sea Route? Commentary on the Study of the Paths of Transmission and Areas in which Buddhism Was Disseminated during the Han Period, tr. by Xiuqin Zhou, Sino-Platonic Papers 144, 2004, pp. 26–27.

Rongxi, Li, The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions., Numata Center, Berkeley, 1996.

Ruhe, Pia and Brian, Freeing the Buddha. Diversity on a sacred Path - Large scale concerns, Buddhist Spectrum Study Group, 2005.

Saloman Richard, Recent Discoveries of Early Buddhist Manuscripts in Between the Empires, Society in India 300 BCE to 400 CE, Oxford University Press, New York, 2006.

Salomon, Richard, A Gandhari version of the Rinoceros Sutra, University of Washington Press, 2000.

Salomon, Richard, Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra: The British Library Kharosthī Fragments, with contributions by Raymond Allchin and Mark Barnard. Seattle: University of Washington Press; London: The British Library, 1999.

Salomon, Richard, Indian Epigraphy: A Guide to the Study of Inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and the Other Indo-Aryan Languages, Oxford: Oxford University Press, 1998.

Salzberg, Sharon, Lovingkindness: The Revolutionary Art of Happiness. Boston: Shambhala Publications, 1995.

Samaññaphala Sutta: The Fruits of the Contemplative Life, Thanissaro Bhikkhu (trans.), 1997.
<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/dn/dn.02.0.than.html>

Sangave, Vilas Adinath, Aspects of Jaina religion, Bharatiya Jnanpith, 2006.

Sangave, Vilas Adinath, Facets of Jainology: Selected Research Papers on Jain Society, Religion, and Culture, Mumbai: Popular Prakashan, 2001.

Sangharakshita. A Survey of Buddhism: Its Doctrines and Methods Through the Ages. 2004.

Sangharakshita. The Eternal Legacy: An Introduction to the Canonical Literature of Buddhism. 2006.

Sarao, K. T. S. A text book of the history of Theravāda Buddhism (2 ed.), Department of Buddhist Studies, University of Delhi, 2007.

Sarao, K.T.S.: The Origin and Nature of Ancient Indian Buddhism, Delhi, 1989.

Sastri, Nilakanta, K. A., (editor), Age of the Nandas and Mauryas, Motilal Banarsidass, Delhi, 1967.

Saunders, Kenneth J. "Buddhism in China: A Historical Sketch", The Journal of Religion, 1923.

Sawyer, Chad, Offerings to Mahakala, 1998, 2004.

Schmithausen, Lambert, Buddhism and Nature, The Lecture Delivered on the Occasion of the EXPO 1990, Number VII in Studia Philologica Buddhica Occasional Paper Series, 1991.

Schopen, Gregory, Bones, Stones, and Buddhist Monks, University of Hawai'i Press, 1997.

Schopen, Gregory, Figments and fragments of Māhāyana Buddhism in India, University of Hawaii Press, 2005.

Scott, Jim, In Praise of Dharmadhatu. (In cooperation with the Indian Khenpo, Krishna Pandita, 1998.

Sethia, Tara, Ahimsā, Anekānta and Jainism, Motilal Banarsidass, 2004.

Sethna, K. D. Problems of Ancient India, New Delhi: Aditya Prakashan, 2000.

Sgam-po-pa, The Jewel Ornament of Liberation, Guenther, Herbert V. (trans) Boston, Massachusetts, USA: Shambhala Publications., Inc., 1986.

Shahar, Meir. The Shaolin Monastery: History, Religion, and the Chinese Martial Arts. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.

Shantarakshita, The Adornment of the Middle Way: Shantarakshita's Madhyamakalankara with commentary by Jamgön Mipham, Boston, Massachusetts, Shambhala Publications, 2005.

Shashi, S.S. Encyclopaedia Indica: India, Pakistan, Bangladesh, Volume 100. 2002.

Shastri, Nilakantha, Age of the Nandas and Mauryas. Delhi: Motilal Banarsidass, 1967.

Shaw, Sarah. Buddhist Meditation: An Anthology of Texts from the Pali Canon. 2006.

Shedra, Rigpa, Seventeen Tantras, October, 2009.

Sheng Yen. Orthodox Chinese Buddhism. North Atlantic Books. 2007.

Singh, Narendra, Encyclopaedia of Jainism, Anmol Publications, 2001.

Singh, Upinder, A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th century. Pearson Education, 2008.

Skilton, Andrew, A Concise History of Buddhism. Windhorse Pub. London, 2004.

Smith, Vincent A. Asoka. Asian Educational Services, 1998.

Smith, William (ed), Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology, 1870.

Snellgrove, David, Indo-Tibetan Buddhism, Vol. 1, 2. Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, 1987.

Soothill, William Edward, and Hodous, Lewis. A Dictionary of Chinese Buddhist Terms. London: RoutledgeCurzon, 1995.

Spink, Walter M. Ajanta: History and Development Volume 4: Painting, Sculpture, Architecture, Year by Year. Leiden: Brill, 2009.

Spink, Walter M. Ajanta: History and Development Volume 5: Cave by Cave, Leiden: Brill, 2007.

Spiro, Melford, Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes, Berkley: University of California, 1982.

Sree Padma. Barber, Anthony W. Buddhism in the Krishna River Valley of Andhra. 2008.

Srinivasachariar, M. History of classical Sanskrit literature (3 ed.). Motilal Banarsidass, 1989.

Strong, John S., Relics of the Buddha, Princeton University Press, 2004.

Sugandhi, Namita Sanjay, *Between the Patterns of History: Rethinking Mauryan Imperial Interaction in the Southern Deccan*, ProQuest, 2008.

Sujato, Bhikku, *Sects & Sectarianism: The Origins of Buddhist Schools*. Santi Forest Monastery, 2006.

Susumu, Ōtake, "On the Origin and Early Development of the Buddhāvataṃsaka-Sūtra", in Hamar, Imre, *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism*, Otto Harrassowitz Verlag, 2007.

Suzuki, D. T., *Essays in Zen Buddhism*, New York: Grove Press, 1949.

Swanson, Paul L. *Ch'an and Chih-kuan: T'ien-t'ai Chih-i's View of "Zen" and the Practice of the Lotus Sutra*, Presented at the International Lotus Sutra Conference on the theme "The Lotus Sutra and Zen", 11–16 July 2002.

Tagawa, Shun'ei, Charles Muller. ed. *Living Yogacara: An Introduction to Consciousness-Only Buddhism*, Wisdom Publications, 2009.

Tähtinen, Unto, *Ahimsa. Non-Violence in Indian Tradition*, London, 1976.

Takasaki, Jikido *A Study on the Ratnagotravibhāga – Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*, Serie Orientale Roma, XXXIII ISMEO, 1966.

Tanaka, Kenneth. *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine*. 1990.

Tarn, W. W. "Two Notes on Seleucid History: 1. Seleucus' 500 Elephants, 2. Tarmita". *The Journal of Hellenic Studies*, 1940, 60: 84–94.

Thanissaro Bhikkhu (trans.), *Anapanasati Sutta: Mindfulness of Breathing*, 2006.

Thanissaro, Bhikkhu (trans.), *Samaññaphala Sutta: The Fruits of the Contemplative Life (DN 2)*, 1997.

Thapar, Romila. *Aśoka and the decline of the Mauryas*. 2nd Edition. Oxford University Press, 1973/1980.

The Book of the Discipline, tr I. B. Horner, volumes I-III, Pali Text Society[1], Lancaster, 1938-1940.

The Lotus Sutra, Translated by Burton Watson, 2009.

Tiele, Cornelis P. The Religion of the Iranian Peoples, "The Parsi" publishing, 1912.

Tobias, Michael, Life Force: The World of Jainism, Jain Publishing Company, 1991.

Trautmann, Thomas R. Kauṭilya and the Arthaśāstra: A Statistical Investigation of the Authorship and Evolution of the Text. Leiden: E.J. Brill, 1971.

Trimondi, Victor and Trimondi, Victoria, The Shadow of the Dalai Lama: Glossary of some Tantric Terms, 2003.

Trungpa, Chogyam, Glimpses of Abhidharma: From a Seminar on Buddhist Psychology. Boston, MA: Shambhala Publications, 1975, 2001.

Trungpa, Chögyam, Training the Mind & Cultivating Loving-Kindness. Boston: Shambhala, 1993.

Tyson Anderson, Kalupahana on Nirvana. Philosophy East and West, April 1990, 40(2).

Udana Commentary, tr. By: Masefield, Peter, volume I, Pali Text Society, 1994.

Upadhyaya, Kashi Nath, Early Buddhism and the Bhagavadgita, Motilal Banarsidass Publ., 1998.

Vassiliades, Demetrios, "Greeks and Buddhism Historical Contacts in the Development of a Universal religion" The Eastern Buddhist, Vol. XXXVI, No. 1 & 2, Otani University, Kyoto 2005.

Vassiliades, Demetrios, The Greeks in India: A survey in Philosophical Understanding. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publ., 2000.

Vaughn, Bruce, "Indian Geopolitics, the United States and Evolving Correlates of Power in Asia". *Geopolitics*, 2004, 9 (2): 440–459 [442].

Vetter, Tillman, "Mysticism in the *Aṭṭhakavagga*," in: *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden: Brill, 1988.

Visuddhimagga (The Path of Purification), Ñāṇamoli, Bhikkhu (trans.), Seattle, WA: BPS Pariyatti Editions, 1999.

von Gabain, Annemarie und Hartmann, Richard, (Hrsg.): *Maitrisimit. Faksimile der alttürkischen Version eines Werkes der buddhistischen Vaibhasika-Schule*, Berlin: Akademie-Verlag, 1961.

Von Schroeder, U. *Buddhist Sculptures of Sri Lanka*, Hongkong, 1990.

Vorenkamp, Dirck, trans. *An English Translation of Fa-Tsang's Commentary on the Awakening of Faith*, Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press, 2004.

Waldron, William S. *Buddhist Steps to an Ecology of Mind: Thinking about 'Thoughts without a Thinker'*, 2007.

Waldron, William S., "Common Ground, Common Cause: Buddhism and Science on the Afflictions of Identity" in: Wallace, B. Alan (editor) *Buddhism & Science: Breaking New Ground*, New York: Columbia University Press, 2003.

Wallace, B. Alan, *Contemplative Science*, Columbia University Press, 2007.

Wallace, Vesna A. *The Inner Kalacakratantra: A Buddhist Tantric View of the Individual*. Oxford University Press, 2001.

Walser, Joseph. *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*. 2005.

Walshe, Maurice, *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 1995.

Walter Eugene, Clark, "The Importance of Hellenism from the Point of View of Indic-Philology". *Classical Philology*, 1919, 14 (4): 297–313.

Wang, Youru, *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism: The Other Way of Speaking*, Routledge, 2003.

Warder, A. K. *Indian Buddhism*, Sri Satguru Publications, Delhi, 1999.

Warder, A. K. *Introduction to Pali*, Pali Text Society, 1963.

Warder, A.K. *A Course in Indian Philosophy*. Motilal Banarsidass Publications, 1998.

Warder, A.K. *Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass, India, 2000.

Watts, Alan W., *The Way of Zen*, Great Britain: Pelican books, 1962.

Wayman, A. & H. (translator), *The Lion's Roar of Queen Srimala*. Motilal, Delhi, 1974.

Weber, Max, *Politics as a Vocation*, 1919, W. G. Runciman, trans. Eric Matthews, Cambridge University Press, 1978.

Wells, B. "An Introduction to Indus Writing" Independence, MO: Early Sites Research Society, 1999.

Werner, Karel, *The Yogi and the Mystic: Studies in Indian and Comparative Mysticism*. Routledge, 1994.

Whitfield, Roderick; Whitfield, Susan, and Agnew, Neville, *Cave temples of Mogao: art and history on the silk road*. Getty Publications, 2000.

Willemsen, Charles, "Dharma and Dharmas", in Buswell, Jr., Robert E., *Macmillan Encyclopedia of Buddhism*, USA: Macmillan Reference USA, 2004.

Williams, Jane, and Williams, Paul. *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*, Volume 2. 2005.

Williams, Paul and Tribe, Anthony, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*. Routledge, 2000.

Williams, Paul, *Buddhism*, Routledge, 2004.

Williams, Paul, Buddhism: Buddhist origins and the early history of Buddhism in South and Southeast Asia. Taylor & Francis, 2005.

Williams, Paul, Mahayana Buddhism, Routledge, London, 2009.

Williams, Paul, Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations, London: Routledge, 1989.

Williams, Paul. Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations. 2008.

Williman, Charles; Dessein, Bart; and Cox, Collett, Sarvastivada Buddhist Scholasticism, Brill, 1998.

Wong, Kiew Kit, "Chapter 3: From Shaolin to Taijiquan", The Art of Shaolin Kungfu, Tuttle Publishing, 2001.

Wong, Kiew Kit. The Art of Shaolin Kung Fu: The Secrets of Kung Fu for Self-Defense Health and Enlightenment. Tuttle martial arts. Boston, Mass: Tuttle, 2002.

Wood, Francis, The Silk Road: Two Thousand Years in the Heart of Asia. Berkeley, CA: University of California Press, 2002.

Woolner, Alfred C. Introduction to Prakrit, 2nd Edition. Lahore: Punjab University, 1928. Reprint Delhi: Motilal Banarsidass, India, 1999.

Wriggins, Sally Hovey, The Silk Road Journey with Xuanzang. Boulder, Colorado: WestviewPress, 2004.

Wynne, Alexander, The Origin of Buddhist Meditation, Routledge 2007.

Xing, Guang, The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikaya Theory. 2004.

Xuan zang, She-Kia-Feng-Che, 1959.

Xuanzang, (Wriggins, Sally Hovey), The Silk Road Journey with Xuanzang, Westview Press, 2004.

Yamabe, Nobuyoshi, "Consciousness, Theories of", in Buswell, Jr., Robert E., *Macmillan Encyclopedia of Buddhism*, USA: Macmillan Reference USA, 2004.

Yampolski, Philip, Ch'an. A Historical Sketch. In: Yoshinori, Takeuchi (editor), *Buddhist Spirituality. later China, Korea, Japan and the Modern World*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1999.

Yinshun, Study of the Abhidharma, Texts and Commentators of the Sarvāstivāda, (說一切有部為主的論書與論師之研究), Zhengwen Publishing, 1968.

Yuan, Margaret. *Grass Mountain: A Seven Day Intensive in Ch'an Training with Master Nan Huai-Chin*. York Beach: Samuel Weiser, 1986.

Zhao, Z.; Khan, F.; Borkar, M.; Herrera, R.; Agrawal, S. (2009). "Presence of three different paternal lineages among North Indians: A study of 560 Y chromosomes". *Annals of Human Biology* 36 (1): 46–59.

Zimmermann, Michael, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra*, *Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica VI*, The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2002.

Zürcher, E. "Han Buddhism and the Western Region", in *Thought and Law in Qin and Han China: Studies Dedicated to Anthony Hulsewe on the Occasion of His Eightieth Birthday*, ed by W.L. Idema and E. Zürcher, Brill, 1990.

Zvelebil, K. V., "The Sound of the One Hand", *Journal of the American Oriental Society* 107(1), 1987, p. 125-126.



کتابهای دیگر به قلم شروین وکیلی

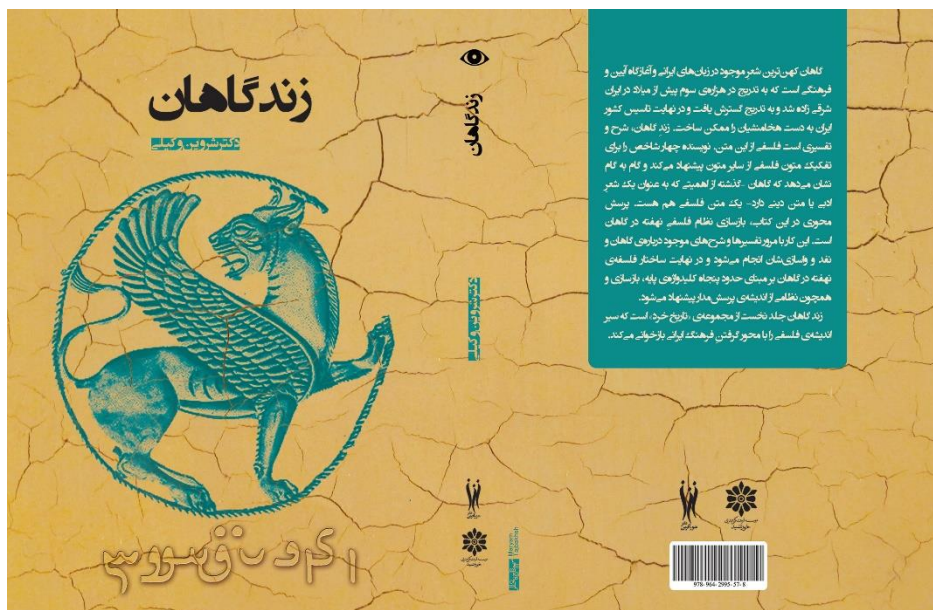
مجموعه‌ی تاریخ خرد ایرانی

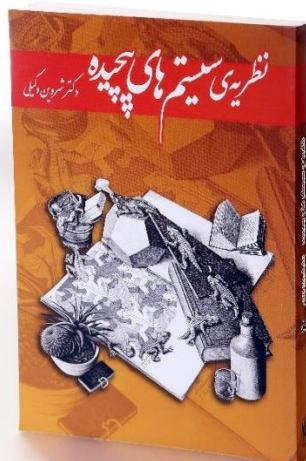
کتاب نخست: زند گاهان، شوراآفرین، ۱۳۹۴

کتاب دوم: تاریخ خرد ایونی، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵

کتاب سوم: واسازی افسانه‌ی افلاطون، ثالث، ۱۳۹۶

کتاب چهارم: خرد بودایی، خورشید، ۱۳۹۶

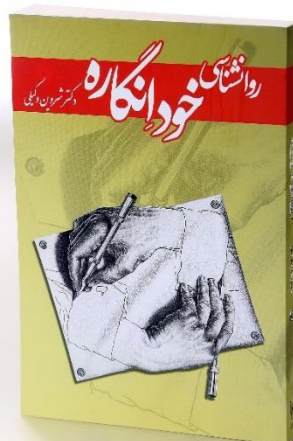




مجموعه دیدگاه زروان

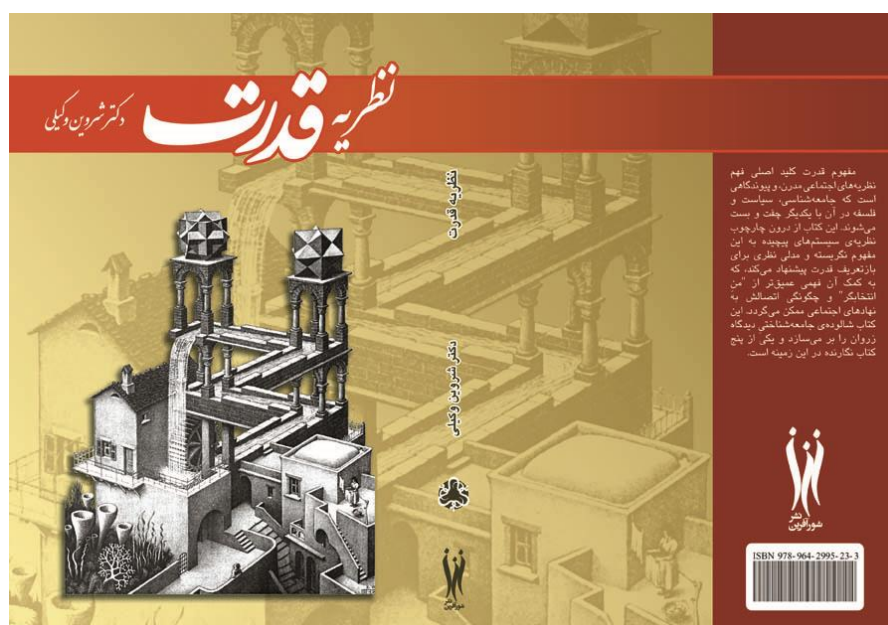
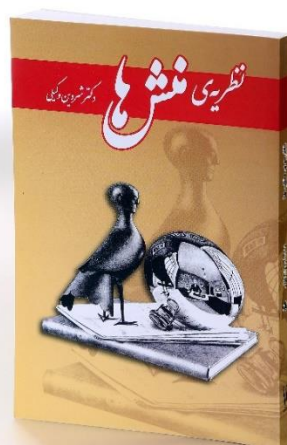
کتاب نخست: نظریه سیستم‌های پیچیده، شورآفرین، ۱۳۸۹

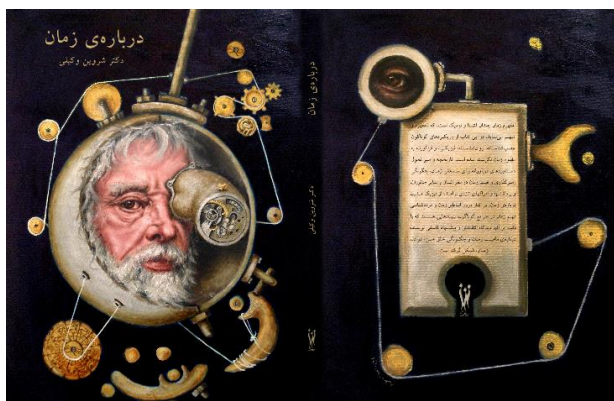
کتاب دوم: روانشناسی خودانگاره، شورآفرین، ۱۳۸۹



کتاب سوم: نظریه قدرت، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب چهارم: نظریه منش‌ها، شورآفرین، ۱۳۸۹



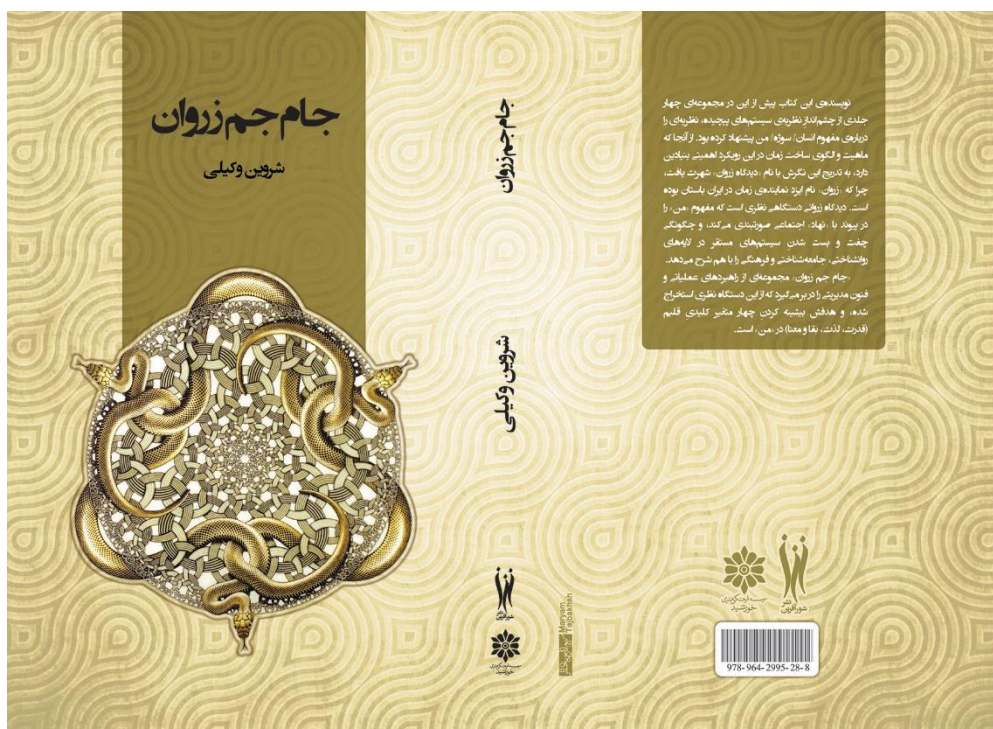


کتاب پنجم: درباره‌ی زمان؛ زروان کرانمند، شورآفرین، ۱۳۹۱

کتاب ششم: زبان، زمان، زنان، شورآفرین، ۱۳۹۱



کتاب هفتم: جام جم زروان، شورآفرین، ۱۳۹۳



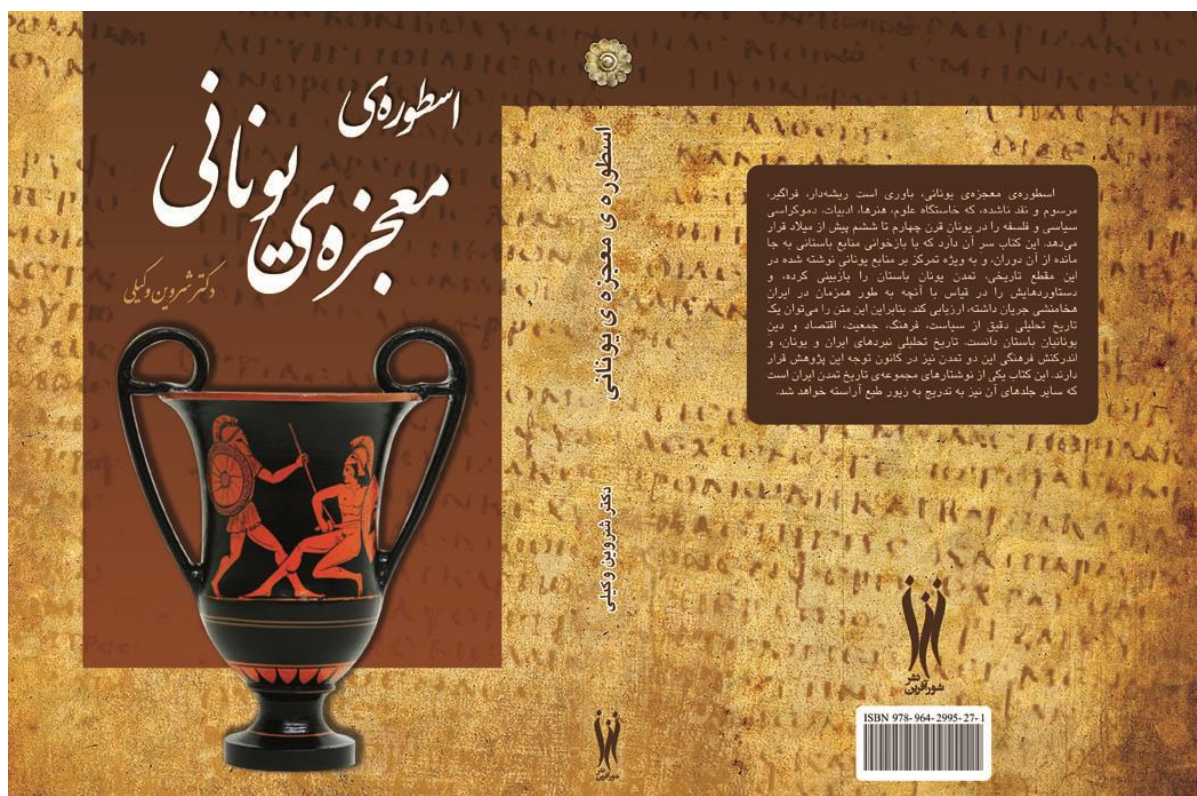
مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی

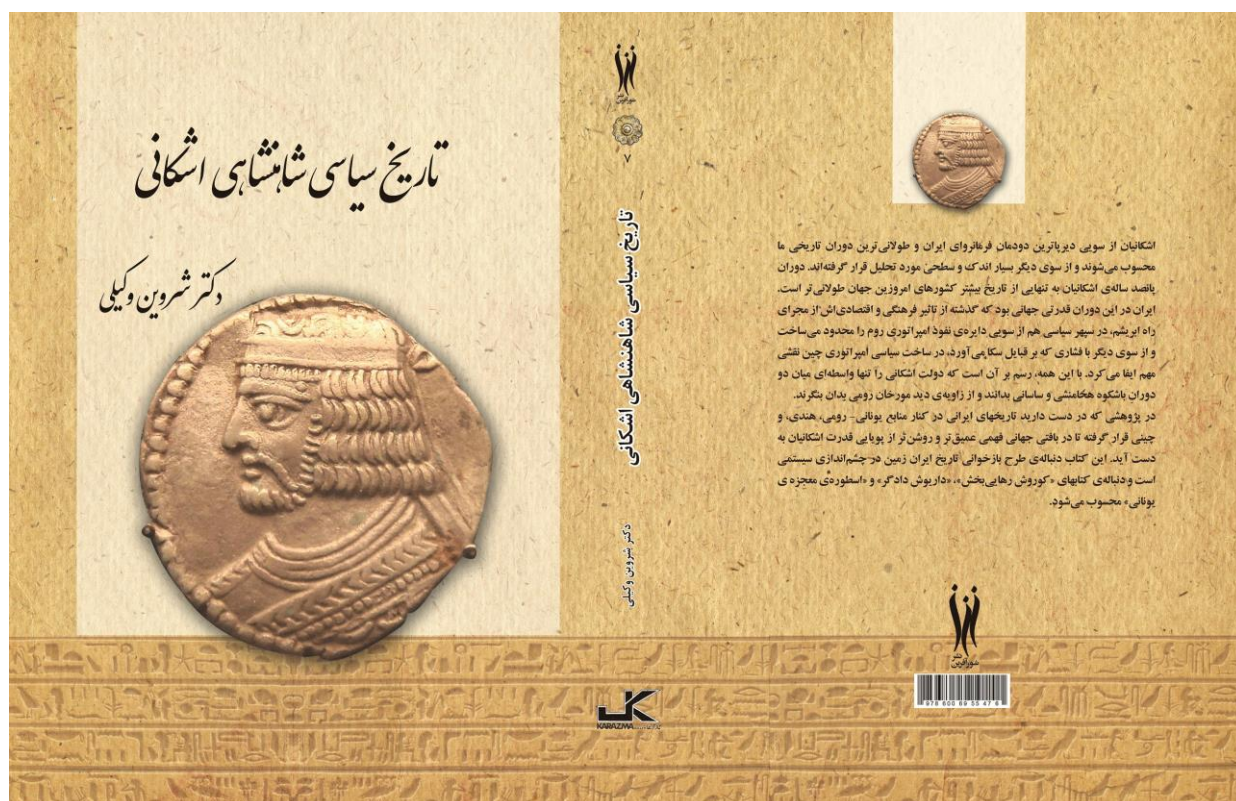
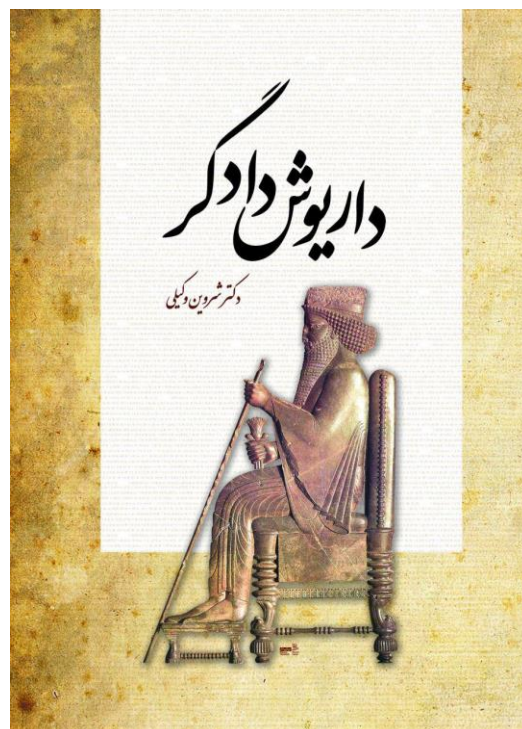
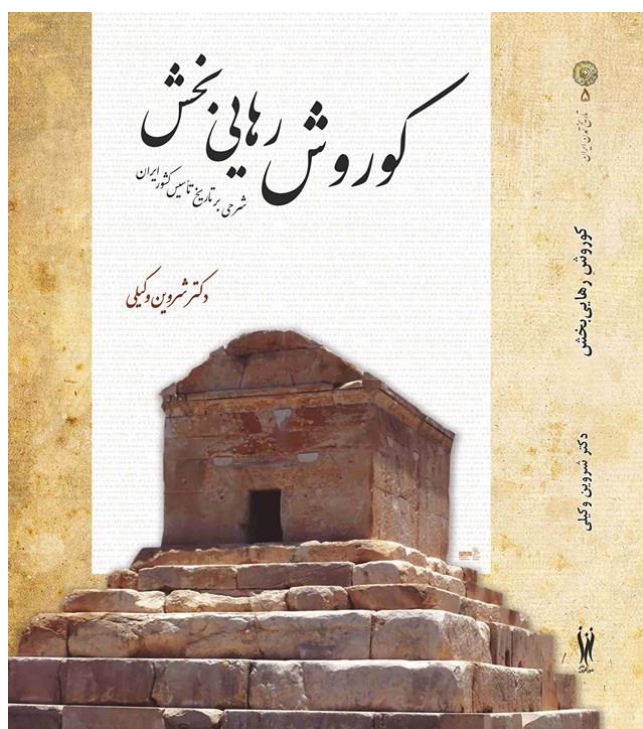
کتاب نخست: کوروش رهایی‌بخش، شورآفرین، ۱۳۸۹-۱۳۹۱

کتاب دوم: اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب سوم: داریوش دادگر، شورآفرین، ۱۳۹۰

کتاب چهارم: تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، شورآفرین، ۱۳۹۳



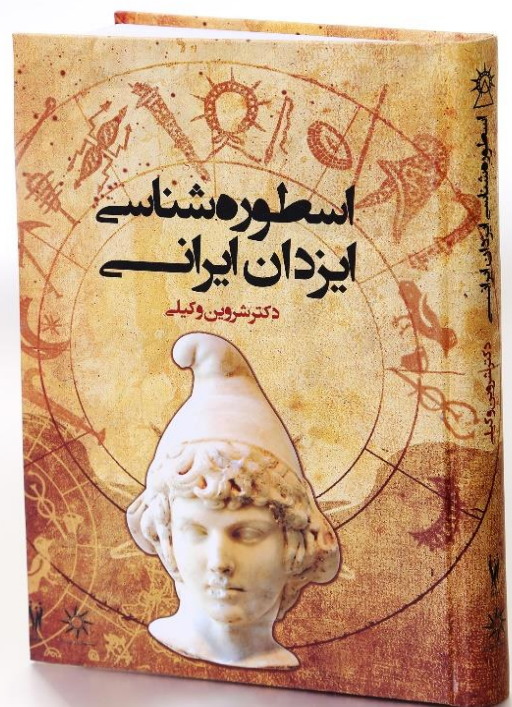
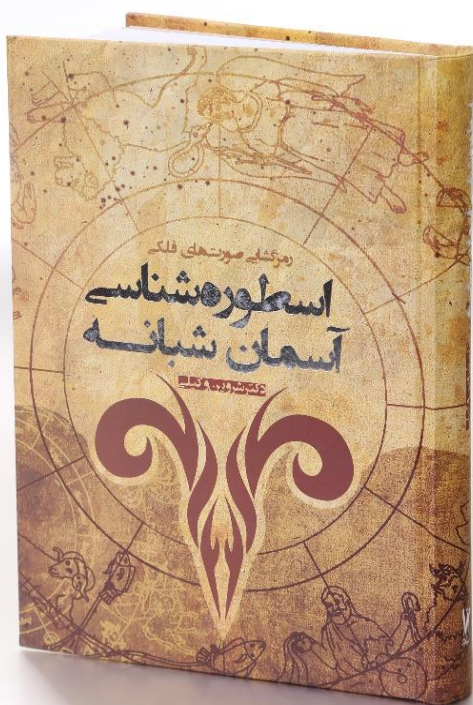


مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی

کتاب نخست: اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹

کتاب دوم: رویای دوموزی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب سوم: اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شورآفرین، ۱۳۹۱

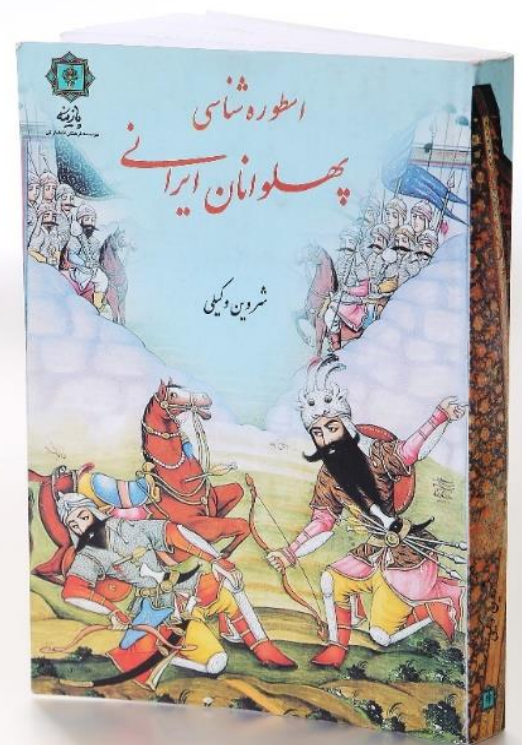
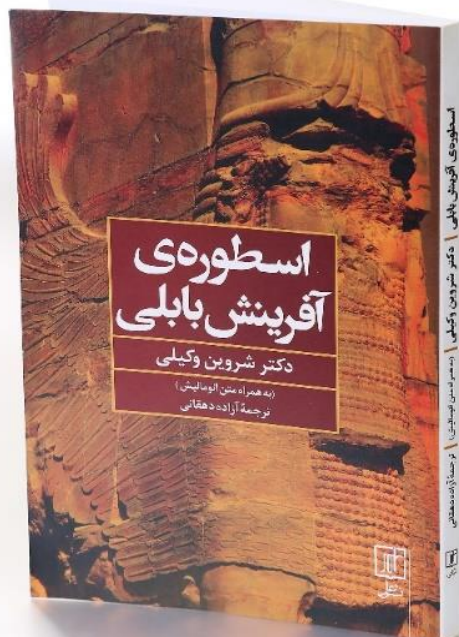


کتاب چهارم: اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، خورشید، ۱۳۹۰

کتاب پنجم: اسطوره‌ی آفرینش بابلی، علم، ۱۳۹۲

کتاب ششم: پالایش‌های امیدوکلس، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب هفتم: اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، شورآفرین، ۱۳۹۵



جامعه‌شناسی جوک و خنده



شروین وکیلی

مجموعه‌ی عصب - روانشناسی و تکامل

کتاب نخست: کلبه‌شناسی آگاهی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب دوم: رساله‌ی هم‌افزایی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب سوم: مغز خفته، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب چهارم: جامعه‌شناسی جوک و خنده، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب پنجم: عصب‌شناسی لذت، خورشید، ۱۳۹۱

کتاب ششم: فرگشت انسان، بی‌نا، ۱۳۹۴

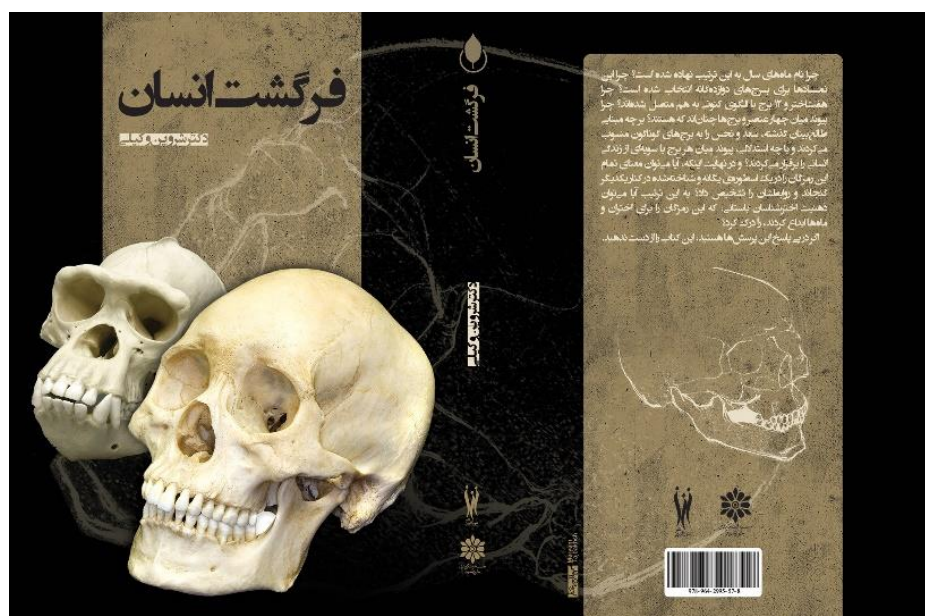
کتاب هفتم: همجنس‌گرایی: از عصب‌شناسی تا تکامل، خورشید، ۱۳۹۵

مغز خفته

فیزیولوژی و روانشناسی خواب و رویا



شروین وکیلی

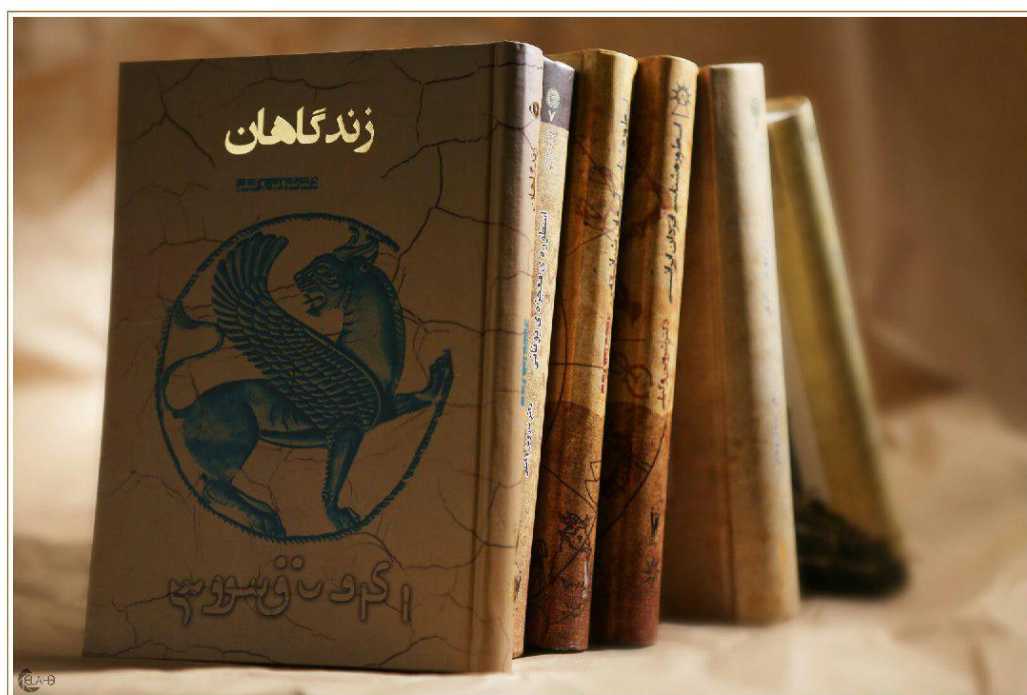


مجموعه ی فلسفه

کتاب نخست: آناتومی شناخت، خورشید، ۱۳۷۸

کتاب دوم: درباره ی آفرینش پدیدارها، خورشید، ۱۳۸۰

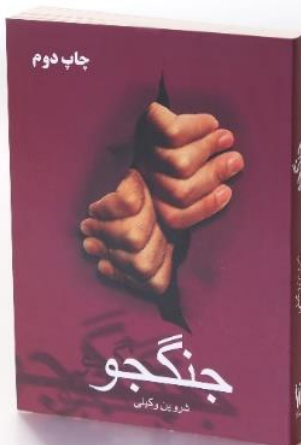
کتاب سوم: کشتنِ مرگ‌ارزان، خورشید، ۱۳۹۵





مجموعه‌ی داستان، رمان و شعر

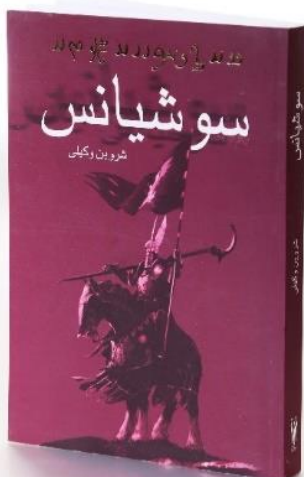
کتاب نخست: ماردوش، خورشید، ۱۳۷۹



کتاب دوم: جنگجو، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۱

کتاب سوم: سوشیانس، تمدن - شورآفرین، ۱۳۸۳

کتاب چهارم: جام جمشید، خورشید، ۱۳۸۶



کتاب پنجم: حکیم فارابی، خورشید، ۱۳۸۷

کتاب ششم: راه جنگجو، شورآفرین، ۱۳۸۹



کتاب هفتم: نفرین صندلی (میل جادویی)، فره، ۱۳۹۱

کتاب هشتم: دازیمدا، بی‌نا، ۱۳۹۳

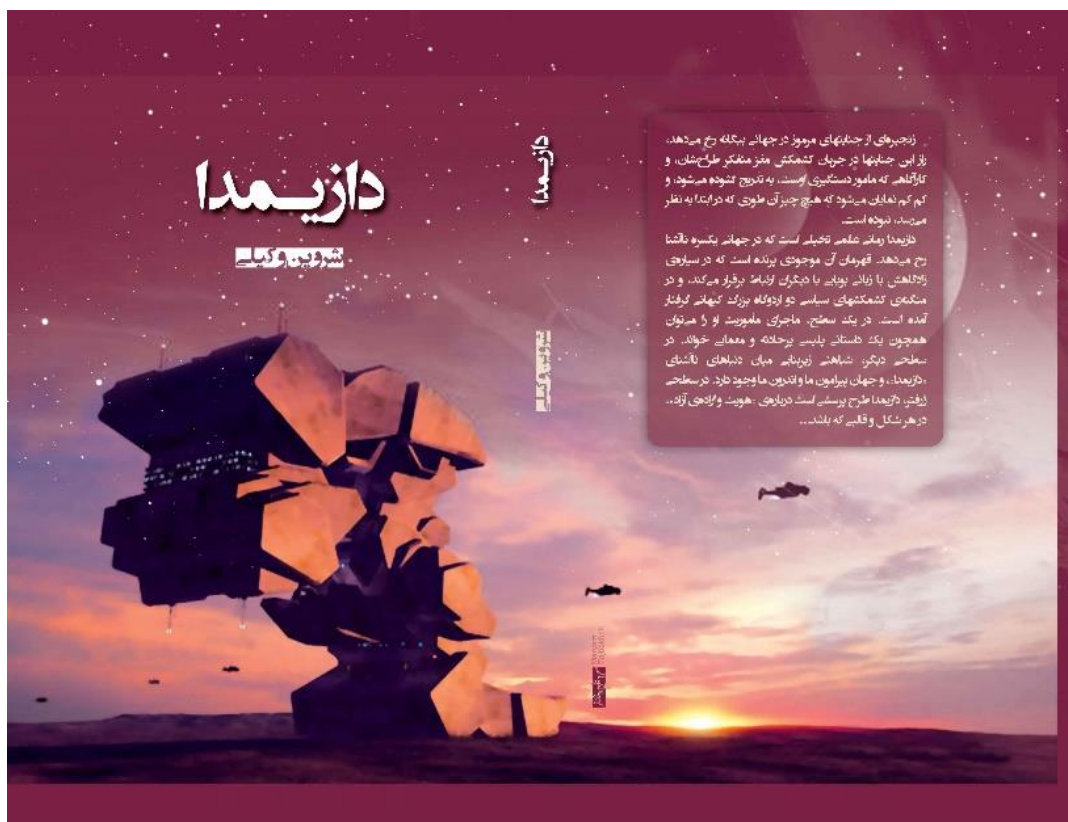
کتاب نهم: فرشگرد، شورآفرین، ۱۳۹۶

کتاب دهم: جم، شورآفرین، ۱۳۹۶

کتاب یازدهم: آرمانشهر؛ مجموعه‌ی داستان کوتاه، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دوازدهم: زریر؛ مجموعه داستان کوتاه تاریخی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب سیزدهم: مرتاض؛ مجموعه داستان کوتاه طنز، خورشید، ۱۳۹۵

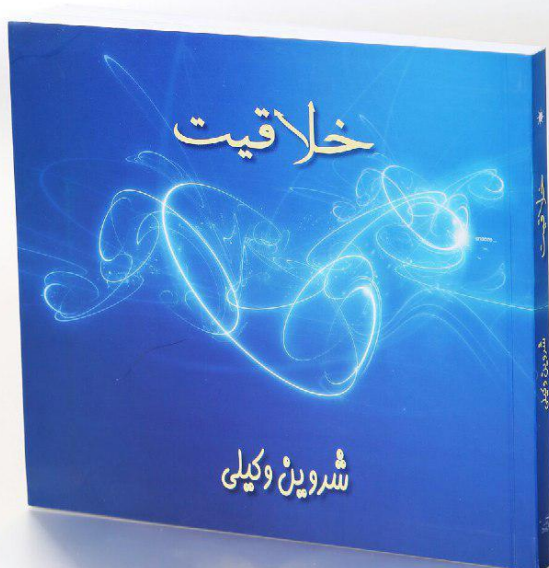


مجموعه‌ی راهبردهای زروانی

کتاب نخست: خلاقیت، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب دوم: کارگاه مناظره، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۹۲

کتاب سوم: بازی‌نامک، شوراآفرین، ۱۳۹۵



مجموعه‌ی ادبیات

کتاب نخست: ملک الشعرای بهار، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب دوم: نیمایوشیج، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب سوم: پروین، سیمین، فروغ، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: لاهوتی و شاعران انقلابی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: خویشتنِ پارسی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب ششم: عشاق‌نامه، خورشید، ۱۳۹۵





مجموعه‌ی سفرنامه‌ها

کتاب نخست: سفرنامه‌ی سغد و خوارزم، خورشید، ۱۳۸۸

کتاب دوم: سفرنامه‌ی چین و ماچین، خورشید، ۱۳۸۹

کتابهای دیگر

کتاب نخست: نام شناخت، خورشید، ۱۳۸۲

کتاب دوم: کاربرد نظریه‌ی سیستمهای پیچیده در مدلسازی تغییرات فرهنگی، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۸۴.

کتاب سوم: گاندی، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب چهارم: رخ‌نامه: جلد نخست، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: سرخ، سپید، سبز: شرحی بر رمانتیسیم ایرانی، خورشید، ۱۳۷۹

مجموعه مقاله‌ها

جلد نخست: نظریه‌ی زروان، خورشید، ۱۳۹۵

جلد دوم: جامعه‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد سوم: تاریخ، خورشید، ۱۳۹۵

جلد چهارم: اسطوره‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد پنجم: ادبیات، خورشید، ۱۳۹۵

جلد ششم: روانشناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هفتم: فلسفه، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هشتم: زیست‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد نهم: آموزش و پرورش، خورشید، ۱۳۹۵

