

زمینه مشترک بین اسلام و آیین بودا

رضا شاه کاظمی

با مقدمه

جناب دالای لاما
امیر غازی بن محمد
دکتر هاشم کمالی

برگردان فارسی: م. یاری

تشکر و قدردانی

مترجم بر خود واجب می‌داند که از موسسه مطالعات اسلامی آل‌بیت اردن تشکر کند که امکان ترجمه این متن را به فارسی مهیا کرده‌اند. وی همچنین از آقای دکتر رضا شاه‌کاظمی هم به خاطر این اثر گرانقدر و هم پیشنهاد ترجمه آن به فارسی کمال تشکر را دارد.

فهرست مطالب

| | |
|----|--------------------------------------|
| i | پیشگفتار جناب دالای لاما |
| ii | مقدمه امیر غازی بن محمد |
| ix | پیشگفتار دکتر هاشم کمالی |
| ۱ | فصل اول: مقدمه چینی |
| ۱ | فراتر از کلمه تا روح |
| ۶ | مروری بر تاریخ |
| ۸ | بنیان گفتمان در قرآن |
| ۱۱ | بودا پیامبری آسمانی |
| ۱۵ | وحی از بالا یا از درون؟ |
| ۱۹ | دالایی لاما و پویایی گفتمان |
| ۲۲ | فصل دوم: یگانگی: رفیع‌ترین وجه مشترک |
| ۲۲ | درک ان یگانه |
| ۲۴ | نازاده |
| ۲۶ | دیالکتیک بودایی |
| ۳۲ | تُهیت (شونیه) و شهادت اول |
| ۳۳ | فروغ تعالی |
| ۳۴ | الصمد و دهرمه |
| ۳۶ | وجه ربانی |
| ۳۹ | فنا و نادوگانگی |
| ۴۰ | بقای روشنایی یافتگان |

| | |
|----|-----------------------------------|
| ۴۵ | پرستش آن یگانه |
| ۴۷ | بودا در پرتو دهرمه |
| ۵۰ | یاد خدا |
| ۵۲ | دگر نیرو (تاری کی) و توکل |
| ۵۴ | کلید نجات |
| ۵۷ | تمثال بودا، صلوات بر پیامبر |
| ۶۱ | فصل سوم: سلوک عدم دل بستگی و شفقت |
| ۶۲ | عدم دل بستگی: آنچه و زهد |
| ۶۲ | رنج |
| ۶۴ | دنیا گرایی |
| ۶۵ | چند خدایی خفی |
| ۶۸ | «خدا» ی خواهش |
| ۷۳ | شفقت رحمانی: کرونا و رحمت |
| ۷۵ | سرچشمه شفقت |
| ۷۶ | یگانگی و شفقت |
| ۸۰ | رحمت بسان آفریدگار |
| ۸۶ | سخن آخر: زمینه مشترک تقدس |
| ۸۷ | پانوشته‌ها |

پیشگفتار جناب دالای لاما

کتاب حاضر نوشته‌ای پیشتاز و پر اهمیت است که در پی یافتن زمینه مشترکی بین اسلام و آیین بودا ست. امیدوارم که بر پایه این زمینه مشترک پیروان هر دو دین، حقایق معنوی دین یکدیگر را دریافته و از آنجا بنای احترام به عقاید و مناسک همدیگر نهاده شود. شاید این تا کنون واقع نشده باشد چراکه امکان یک درک واقعی بین این دو سنت بزرگ موجود نبوده است. کتاب حاضر در صدد نهادن سنگ اول است.

تعلیم بودا این بوده که هر جاننداری صاحب ذهن یا آگاهی است که طبیعت زیربنایی آن اساساً پاک و نیالوده به پریشانی‌های ذهن است. ما این طبیعت را سرشت بودایی یا بذر روشنایی‌یافتگی می‌خوانیم. از این دیدگاه هر باشنده‌ای کمال را کسب خواهد کرد. از آنجا که طبیعت ذهن پاک است ما بر آن باوریم که جنبه‌های منفی می‌توانند نهایتاً حذف شوند. اگر نگرش ذهنی ما درست باشد افعال منفی در عمل و سخن خود به خود مرتفع می‌گردند. از آنجا که ما بر این باوریم که هر جاننداری این پتانسیل را دارد همه برابرند؛ هر کسی حق دارد که شاد باشد و بر رنج فایق آید. بنای راه زندگانی در آیین بودا بر پایهٔ اصول احترام عمیق برای بهروزی تمام باشندگان است. این سیستم، بر ممارست در شفقت بنا نهاده شده است.

دوستان مسلمانم برایم توضیح داده‌اند که چون خداوند رحمت‌گر و مهربان است، مسلمانان با ایمان عملاً تسلیم آرمان شفقت جهان‌شمول هستند. بدین وسیله شفقت خداوند می‌تواند از راه اعمال فرد مومن سریان یابد. چنین عملی به وضوح یک راه تزکیه ذهن است و به نظر می‌رسد که این در راستای همان چیزی باشد که بودا خود درباره اهمیت یک زندگی اخلاقی همراه با شفقت گفته است. بنابراین از دیدگاه یک بودایی، اسلام ورزی به روشنی راهی معنوی برای رستگاری ست.

پر واضح است که شفقت در بطن تعالیم اسلام و آیین بودا ست همانطور که در بطن ادیان بزرگ دیگر جای دارد. قلباً امیدوارم که درک این وجه مشترک اساسی زمینه‌هایی برای مسلمین و بوداییان مهیا کند تا بر هر احساس تردید که ممکن است نسبت به یکدیگر داشته باشند فایق آیند و دوستی همراه با احترام متقابل بین ایشان نمو یابد. یقیناً وقت آن رسیده است که پیروان ادیان بزرگ دنیا دست در دست یکدیگر بکوشند دنیایی پر از شفقت و صلح و آرامش بیافرینند.

در اینجا مایلم عمیقاً از دوستم امیر غازی بن محمد تشکر کنم که مرا بارها به اردن دعوت کرد و در پی مباحثاتی که داشتیم این پروژه دوست‌داشتنی را آغاز کرد. مباحثاتی که با وی و سایر دوستان مسلمانم داشتیم مرا در اعتقادم به ارزش عمیق ترغیب گفتمان بین ادیان بزرگ دنیا، ثابت قدم‌تر کرد. دعا می‌کنم که نتایج آن ثمر بخش و دایرهٔ تاثیر آن وسیع باشد.

۲۱ ژانویه ۲۰۱۰

بسم الله الرحمن الرحيم

صلی علی محمد و سلم

مقدمه امیر غازی بن محمد

ادیان دنیا و صلح جهانی

تا سال ۲۰۱۰ میلادی (۱۴۳۱ هجری قمری) حداقل هشتاد درصد از جمعیت ۶/۷ میلیاردی دنیا را پیروان چهار ادیان بزرگ تشکیل می‌دهند. از هر پنج انسان بر روی این کره خاکی چهار نفر یا مسیحی (۳۲ درصد) هستند یا مسلمان (۲۳ درصد) یا هندو (۱۴ درصد) و یا بودایی (۱۲ درصد). بلامنازه دین قدرتمندترین نیروی است که شکل دهنده نگرشها و رفتار مردم - در تئوری اگر نه در عمل - می‌باشد؛ نتیجه منطقی آن است که اگر بناست صلح و آرامش در زمین باشد لازم است صلح و صفا بین دین‌ها آنچنان که هستند، ایجاد گردد و بالاخص بین چهار دین بزرگ دنیا.

در اکتبر ۲۰۰۸ یکصدوسی‌وهشت نفر از محققین و علمای مسلمان (از جمله مفتی اعظم مصر و سوریه و اردن و عمان، بوسنی و روسیه و استانبول) نامه‌ای سرگشاده برای رهبران دینی مسیحیت منتشر کردند. مخاطبان این نامه رهبران کلیساهای مسیحی در تمام عالم و رهبر کاتولیکهای جهان پاپ بندیک شانزده بود. اساساً این نامه بر پایه آیات قرآن مجید و کتاب مقدس پیامش این بود که اسلام و مسیحیت در هسته اصلی خود دو فرمان «طلایی» که حائز اهمیت بسیاریند، به اشتراک دارند: دوست داشتن خدا و دوست داشتن همسایه. برپایه همین زمینه مشترک، این نامه خواستار صلح بین مسیحیان و مسلمانان در سراسر عالم بود.

این نامه منشا، حرکات صلح‌طلبانه به یاد ماندنی در کل دنیا بین مسلمین و مسیحیان بود (چنانکه در اینجا می‌توان دید: www.acommonword.com). اگر چه اینها از جنگ بین مسلمان و مسیحی نکاست یا تعصب و نفرت دوطرفی را خاتمه نبخشید، معذالک به حمد خداوند منشا نیکبهای بسیاری بوده است و موجب تغییر در لحن کلام بین ایشان شد و از بسیاری جهات مهم درک متقابل را تا حدی تعمق بخشیده است. حرکت ابتکاری یک کلمه یکسان^۱ یقیناً در کوشش برای بهبود روابط مومنان در صحنه دنیا تنها نیست. به نظر ما شایان توجه است که برای مثال بنا بر گزارش سراسری موسسه پیو^۲ در اکتبر سال ۲۰۰۹ درصد آمریکاهایی که نظر منفی به اسلام دارند ۵۳ درصد است، حال آنکه همین چند سال پیش این رقم ۵۹ درصد گزارش شده بود. لذا شاید بشود از تنشها بین دو

^۱ A common word

^۲ Pew

امت کاست (اگرچه تعداد مخاصمه‌ها و جنگها در همین مدت زمان افزایش یافته است) اگر که رهبران دینی و اندیشمندان دین با پیام دینی درستی گرد هم آیند.

در واقع با ذهن داشتن همین چیزها بود که بعد از گفتگویی با جناب دلای‌لما ابتکار حاضر در ذهن ما نقش بست. بدین ترتیب بود که ما آقای دکتر رضا شاه‌کاظمی که محقق صاحب نام در تصوف و نویسنده ای پیشرو در ادیان تطبیقی هستیم مامور کردیم تا مقاله ای بنویسند و سپس از ایشان خواستیم که آن را به رساله حاضر بسط دهند. امیدواریم و دعا می‌کنیم که این کتاب همان اثری را داشته باشد که کلمه‌ای یکسان بین ما و شما بر روابط مسلمین و مسیحیان داشت.

چرا به «زمینه مشترک» احتیاج داریم؟

هدف و نیت ویژه این ماموریت این بوده که «زمینه مشترک» معنوی (با اتکا به کتب مقدس هر دو آیین) بین مسلمین و بوداییان را بشناساند تا هر دو امت را قادر کند که یکدیگر را دوست داشته به هم احترام بگذارند نه فقط به عنوان هم‌نوع بلکه بالاخص به عنوان مسلمان و بودایی. به عبارت دیگر امیدواریم که آنچه در این دو سنت بزرگ به اشتراک داریم — علی‌رغم تمام اختلافات غیرقابل ترمیم و آشتی ناپذیر حقوقی و کلامی و تعلیماتی که نمی‌توانیم و نباید منکر آنها باشیم — ما را قادر کند به یکدیگر احترام و محبت بیشتری روا داریم به خاطر آنکه بودایی هستیم و مسلمان و نه صرفاً به خاطر آنکه هم‌نوع هستیم. علی‌رغم خطر التقاط، ما بر این باوریم که یافتن زمینه مشترک ثمر بخش خواهد بود چراکه حداقل مسلمانان هیچ گاه قادر نخواهند بود که با تمام وجود مشتاق اخلاقیاتی باشند که حتی اسم خدا را نمی‌برد و به او اشاره نمی‌کند. چراکه خداوند در قرآن می‌فرماید:

«وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى»

«و هر کس از یاد من دل بگرداند در حقیقت زندگی تنگ [و سختی] خواهد داشت و روز رستاخیز او را نابینا محسور می‌کنیم» (سوره طه آیه ۱۲۴)؛

و نیز می‌فرماید:

«وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا»

«و با کسانی که پروردگارش را صبح و شام می‌خوانند [و] خشنودی او را می‌خواهند شکیبایی پیشه کن و دو دیده‌ات را از آنان برمگیر که زیور زندگی دنیا را بخواهی و از آن کس که قلبش را از یاد خود غافل ساخته‌ایم و از هوس خود پیروی کرده و [اساس] کارش بر زیاده‌روی است اطاعت مکن» (سوره کهف آیه ۲۸).

از این روست که ما فقط در صدد ارایه شکل دیگری از فرمان «طلایی» دوم نیستیم (همسایهات را دوست بدار) - در واقع صور مختلف این فرمان در کتب مسلمین و بوداییان (همچون کتب یهودیان، هندوان، پیروان کنفوسیوس و آیین تائو و سایر ادیان) هست: بدون دستور اول (خدایت را دوست بدار)، دستور دوم به خودی خود عاری از معنای معنوی خواهد بود، لذا در معرض احساسات زدگی خالی از فضیلت و نیکی، قرار می‌گیرد؛ یعنی خطر آن است که در دام اخلاقیات سکولار افتد که بنایش بر احوالات ذهنی ما در هر موقع است که نه چیزی از نفس می‌طلبد، نه چیزی می‌دهد، و نه چیزی را عوض می‌کند، و همه را می‌فریبد.

یکی از طنزهای روزگار این است که بسیاری از پیروان ادیان علی‌رغم آنکه به رحمت و احترام به یکدیگر امر شده‌اند، با بی‌اعتبار کردن یکدیگر رحمت و احترام را از هم دریغ می‌دارند اگرچه آن دیگری همان راه وی را پیش نگرفته باشد. لذا عشق به دینشان به جای آنکه محبتشان به دیگر مردمان را بیشتر کند از آن می‌کاهد. برای من به عنوان یک مسلمان این عجیب است، چرا که بنا بر تمام مذاهب فقهی معتبر اسلام، انتخاب دین فردی دلیلی برای عداوت با او فراهم نمی‌کند (مگر آنکه شخص خود از در عداوت با مسلمین در آید). بلکه بر مسلمین واجب است که در حق دیگران، چه مسلم چه غیر مسلم، عادل و مهربان باشند. خداوند در قرآن می‌فرماید:

«قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ* مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ»

«به کسانی که ایمان آورده‌اند بگو تا از کسانی که به روزهای خدا امید ندارند درگذرند تا [خدا هر] گروهی را به [سبب] آنچه مرتکب می‌شده‌اند به مجازات رساند* هر که کاری شایسته کند به سود خود اوست و هر که بدی کند به زیانش باشد سپس به سوی پروردگارتان برگردانیده می‌شود» (سوره جاثیه آیات ۱۴ و ۱۵).

همین مضمون در این آیات قرآن نیز مشهود است که با دعای صحابه اولیه آغاز می‌گردد:

«رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَاعْفِرْ لَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ* لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَمَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَنِيُّ الْحَمِيدُ* عَسَىٰ اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوَدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ* لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»

«پروردگارا ما را وسیله آزمایش [و آماج آزار] برای کسانی که کفر ورزیده‌اند مگردان و بر ما ببخشای که تو خود توانای سنجیده‌کاری* قطعا برای شما در [پیروی از] آنان سرمشقی نیکوست [یعنی] برای کسی که به خدا و روز بازپسین امید می‌بندد و هر کس روی برتابد [بداند که] خدا همان بی‌نیاز ستوده [صفات] است* امید است که خدا میان شما و میان کسانی از آنان که [ایشان را] دشمن داشتید دوستی برقرار کند و خدا تواناست و خدا آمرزنده مهربان است* [اما] خدا شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند باز

نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید زیرا خدا دادگران را دوست می‌دارد» (سوره ممتحنه آیات ۵۸).

در اصل مسلمانان با کسانی که در [کار] دین با آنها نجنگیده و از دیارشان بیرون نکرده‌اند (اینها شرایط لازم برای شروع جنگی تدافعی و عادلانه در اسلام است)، باید مهر و رحمت پیشه کنند. مسلمین نبایستی رحمت خود را مقید بر رحمت دیگران کنند، ولی به هر حال به لحاظ روانی اجتناب ناپذیر است که مردم کسانی را بیشتر دوست دارند که می‌دانند آنها نیز قصد احترام و رحمت بر همگان دارند. لذا لااقل یکی از دلایل اصلی ما برای آغاز این کتاب همین بود.

اما به خود کتاب که بازگردیم. فکر می‌کنیم بی‌جا نیست بگوییم که این کتاب به فضل خداوند ثابت کرده است که در کل، اثر عالمانه و تحسین برانگیزی بوده است و عمق فهم و بزرگی روح نویسنده را نشان می‌دهد. این بدان معنی نیست هر مسلمانی - یا هر بودایی - آنچه نویسنده می‌گوید بفهمد یا بپذیرد، اما انصافاً می‌شود گفت که از دیدگاه اسلامی (بالاخص از آن جهت که بر قرآن و احادیث و نظرگاههای علمای بزرگی چون غزالی بنا نهاده شده است) و از آن جهت که تمام مکاتب عمده بودایی را (به قدر معلومات ما) بررسی می‌کند، نوشته‌ای معقول است. به علاوه کتاب حاضر بی‌شک تشابهات مهمی بین اسلام و آیین بودا عرصه می‌دارد، بالاخص:

- ۱) اعتقاد به حقیقت غایی (الحق) که هم مطلقاً یکیست و هم واقعیت مطلق است. و منبع برکت و هدایت برای نوع بشر است.
- ۲) اعتقاد به آنکه هر نفسی باید در دنیای دیگر بنابر اصل عدلی حساب پس دهد و اینکه همین اصل ریشه در طبیعت واقعیت مطلق دارد.
- ۳) اعتقاد به ضرورت اخلاقی داشتن شفقت و رحمت به همگان، خارج از نقش کیهانی و آخرتی رحمت (منظور ما این ایده است که عالم به واسطه رحمت خلق شده است و به واسطه آن نیز ما رستگار می‌شویم).
- ۴) اعتقاد به توانایی انسانها به قدرت درک دانشی که ورای منطق می‌تواند برود، همان که منبع رستگاری در آخرت و روشنایی‌یافتگی در این دنیا.
- ۵) اعتقاد به امکان تقدس یافتن و این باور که همه باید به سوی این تقدس بشتابند.
- ۶) اعتقاد به ضرورت ممارست معنوی: حال به هر صورت که باشد نمازی پرشور، مراقبه نظاره‌گرانه، یا ذکر ری‌روشمند.
- ۷) اعتقاد به ضرورت عدم دلبستگی به این دنیا، منیت و خواهش‌های شهوانی.

این که بودا از خداوند خالق سخن نمی‌گوید، یقیناً تفاوتی بی‌چون و چرا بین مسلمانان و بوداییان است، اما اگر اینگونه فهم گردد که آن یک همان خداست و سکوت بودا درباره خالق بودنش فی‌نفسه یک ردیه نیست، آنگاه شاید بشود گفت که علی‌رغم بسیاری اختلافات ترمیم ناپذیر، نکاتی که در فوق گفتیم «زمینه مشترکی» مابین

آیین بودا و اسلام فراهم می‌آورند. دقیقاً این نکات را می‌توان چون بر پا کننده هسته دین پنداشت — نه افتراق آفرین. و این همان چیزی است که خداوند در قرآن کریم آنرا اساس پیام فرستاده‌شدگان می‌داند:

«شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ»

«از [احکام] دین آنچه را که به نوح در باره آن سفارش کرد برای شما تشریح کرد و آنچه را به تو وحی کردیم و آنچه را که در باره آن به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش نمودیم که دین را برپا دارید و در آن تفرقه‌اندازی نکنید بر مشرکان آنچه که ایشان را به سوی آن فرا می‌خوانی گران می‌آید خدا هر که را بخواهد به سوی خود برمی‌گزیند و هر که را که از در توبه درآید به سوی خود راه می‌نماید» (سوره شوری آیه ۴۲).

همچنان شاید بشود گفت این نکات جوهره دو فرمان بزرگ را فراهم می‌آورند: ایمان به یک اصل مطلق و کوشش در زهد از این دنیا، منیت و جسم از راه ممارست معنوی و جهد برای تقدس (و لذا معرفتِ وِرای منطقی) را شاید بتوان راهی وارون برای نیل به فرمان اول در نظر گرفت و امر ضروری رحمت و شفقت، اگر فرمان اول نباشد، به وضوح فرمان دوم است در عباراتی دیگر (و با تمام «دل» نیز در هر دو فرمان اشارت به بقای نفس دارد). و الله اعلم.

اهل کتاب

استنتاج ما به عنوان مسلمان از آنچه آمد این است که بودا پیامبری آسمانی بوده است — والله اعلم — کسی که در طول ۲۵۰۰ سال اخیر یک نفر از ده انسان در اصل پیرو تعلیماتش بوده است، اگرچه بسیاری از مسلمین در نسبت دادن همه آنچه در مجموعه پالی آمده به بودا تردید داشته باشند. چراکه اگر نام بودا در قرآن هم نیامده باشد، معذالک واضح هست که برای هر قومی هشدار دهنده‌ای (انذار دهنده‌ای) است و پیامبرانی نیز هستند که قرآن از ایشان نام نمی‌برد:

«إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ»

«ما تو را بحق [به سمت] بشارتگر و هشداردهنده گسیل داشتیم و هیچ امتی نبوده مگر اینکه در آن هشداردهنده‌ای گذشته است» (سوره فاطر آیه ۲۵).

«وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ»

«و مسلمانا پیش از تو فرستادگانی را روانه کردیم برخی از آنان را [ماجرایشان را] بر تو حکایت کرده‌ایم و برخی از ایشان را بر تو حکایت نکرده‌ایم و هیچ فرستاده‌ای را نرسد که بی‌اجازه خدا نشانه‌ای بیاورد پس چون فرمان خدا برسد به حق داوری می‌شود و آنجاست که باطل‌کاران زیان می‌کنند» (سوره غافر آیه ۷۸)

اینکه امویان و عباسیان بوداییان را اهل کتاب انگاشته اند، به نظرمان درست می‌رسد. در واقع صدها سال و برای میلیونها مسلمان وضع چنین بوده که همسایه‌های بودایی خود را چنین می‌پنداشتند علیرغم نظرات علما در باب اختلافات عقیدتی.

اگر جایز باشد از تجربه شخصی خودم سخن بگویم: هنگامی که دانش‌آموز جوانی در غرب بودم کتابهای آیین بودایی ذن را می‌خواندم (از جمله کتابهای د.ت. سوزوکی و کتاب ارزشمند اوینگن هریگل ذن در هنر کمان‌گیری). من آنها را بسیار می‌ستودم بدون آنکه چیزی از آنها بتواند جایی در ایمان من قرار گیرد. اخیراً در ملاقاتی که با دالای‌لاما داشتم متوجه اثری در درون خودم شدم. قضیه از این قرار بود که: من فرایض پنجگانه را با تمرکز بیشتری انجام می‌دادم و در طول روز بیشتر قادر به کنترل افکار خود بودم و می‌توانستم احساسات خود را به خوبی کنترل کنم. بر خلاف انتظار، من انگیزه خاصی برای پی‌گیری و یادگیری بیشتر در باب آیین بودا نداشتم، معذالک دریافتیم که چیز مثبتی واقع شده است. از دوستم شیخ همزه یوسف (که می‌دانم در باب آیین بودا بسیار مطالعه کرده) پرسیدم که چرا چنین شد. پاسخ خردمندانه وی چنین بود: «بوداییان وارث سنتی بسیار قوی در تربیت معنوی هستند». لذا من به شخصه بسیار خشنودم که به نحوی روشن مطالبی درباره زمینه مشترک بین آیین بودا و اسلام آموختم. در واقع به عنوان یک مسلمان آسوده‌خاطر و خرسندم که دریافتیم یک هشتم غیر مسلمین، پیرو آیین بودا هستند و شفقت و رحمت محور زندگانی آنهاست (حداقل در تئوری). و امیدوارم این کتاب منجر به ترغیب مومنان هر دو دین به رحمت و شفقت گردد که در کنه هر دو آیین جای دارد. خداوند در قرآن می‌فرماید:

«وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ»

«و ما این کتاب [قرآن] را به حق به سوی تو فرو فرستادیم در حالی که تصدیق‌کننده کتابهای پیشین و حاکم بر آنهاست پس میان آنان بر وفق آنچه خدا نازل کرده حکم کن و از هواهایشان [با دور شدن] از حقی که به سوی تو آمده پیروی مکن برای هر یک از شما [امتها] شریعت و راه روشنی قرار داده‌ایم و اگر خدا می‌خواست شما را یک امت قرار می‌داد ولی [خواست] تا شما را در آنچه به شما داده است بیازماید پس در کارهای نیک بر یکدیگر سبقت گیرید بازگشت [همه] شما به سوی خداست آنگاه در باره آنچه در آن اختلاف می‌کردید آگاهتان خواهد کرد» (سوره مائده آیه ۴۸).

سابقه زمینه مشترک

اگرچه این کتاب شاید یکی از اولین - اگر نه اول اولین - کارهای اصلی در مقایسه معنوی و عالمانه در مقایسه آیین بودا و اسلام آن چنان که هستند، می‌باشد، رواست است که یادی از تبادلات معنوی و عقلانی برجسته در گذشته

بین اسلام و «سه تعلیم (بزرگ)» چین (آیینهای کنفوسیوس و دائو و بودا) بکنیم. بالاخص این در کارهای مسلمان چینی (هان کتاب^۱) در طول قرون شانزده تا هجده و مخصوصاً در کارهای دو چهره معروف وانگ دایو^۲ (۱۷۲۴-۱۶۷۰ میلادی) و لیو ژیو^۳ (۱۶۶۰-۱۵۷۰ میلادی). این کارهای اخیراً توسط پرفسور ویلیام چیتیک^۴ و ساچیکو موراتا^۵ و تو وی مینگ^۶ به انگلیسی ترجمه شده مورد توجه قرار گرفته است. این محققین تاکنون کتب ذیل را منتشر کرده‌اند:

(1) *Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-yü's 'Great Learning of the Pure and Real' and Liu Chih's 'Displaying the Concealment of the Real Realm'* (State University of New York Press, 2000)

(2) *The Sage Learning of Liu Zhi: Islamic Thought in Confucian Terms* (Cambridge, MA, Harvard University Asia Centre, 2009).

این کارها منابع مهمی برای درک دوطرفه ادیان چین و اسلام هستند، و فرصت خوبی است برای محققینی که در صدد مقایسه آیین بودا (و نیز آیین‌های تائو و کنفوسیوس) و اسلام هستند. امیدوارم این آثار به زودی به عربی و چینی مدرن در دسترس قرار گیرند. وقتی از تجربه گذشتگان کاملاً استفاده کنیم و با علم امروز آنرا مخلوط کنیم، در برابر شبهات آینده مصونیت خواهیم یافت.

و الحمدلله رب العالمین

نظرات فوق فقط بیانگر دیدگاه شخصی امیر غازی است و به هیچ وجه بیانگر نظرات دولت و ملت اردن نیست؛ همچنین منظور از طرح آنها به هیچ عنوان با مسایل سیاسی مرتبط نیست.

امیر غازی بن محمد

مارس ۲۰۱۰

^۱ Han Kitab

^۲ Wang Daiyu

^۳ Liu Zhi

^۴ William Chittick

^۵ Sachiko Murata

^۶ Tu Weiming

پیشگفتار دکتر هاشم کمالی

ابتکار یک حرف یکسان یکصدوسی و هشت محقق و رهبر دینی مسلمان را گرد هم آورد تا موجبات اعتلای گفتمان بین مسیحیان و مسلمانان را در زمینه کلام و علایق مشترک فراهم آورد. ثمربخش بودن این حرکت ابتکاری مدیون تلاشهای بی‌وقفه و پشتیبانی افراد برجسته‌ایی از هر دو طرف بوده است. یک سال بعد از بیانات بحث برانگیز پاپ بندیکت شانزده و در پاسخ به آن بنیان سلطنتی آل بیت برای اندیشه اسلامی در اردن در سپتامبر سال ۲۰۰۷ آغازگر این حرکت ابتکاری شد. همزمان بعضی رهبران مسلمان دست به مکاتبه با پاپ زدند. به جای موضع‌گیری تدافعی در قبال پاپ، رهبران مسلمان آغازگر ابتکار کلمه یکسان شدند که منعکس‌گر فراخوان قرآن است مومنین را تا اهل کتاب را دعوت کنند تحت لوای یک کلمه یکسان بین ما و شما (سوره آل عمران آیه ۶۴) گرد هم آیند. عکس العمل مثبت مسیحیان منجر به برگزاری کنفرانسها و ملاقات متعددی گشت که به اعتلای گفتمان بین ایشان و همتایان مسلمانشان انجامید.

رهبران مسلمان اکنون فصلی دیگر در یک کلمه یکسان گشوده‌اند، اینبار بین مسلمین و بوداییان: زمینه مشترک. کتاب حاضر در پی کنکاشی در مشترکات تعلیمات بودا و آیین اسلام است. این کتاب در صدد است تا از زمینه‌های روحانی و اخلاقی مشترک بین قرآن و مجموعه پالی و سایر متون بودایی پرده بردارد همانطور که در کارهای پیشین چنین مشترکاتی بین کتب دینی مسیحی و قرآن واقع شد.

این کتاب پروایی از اذعان به تفاوتها و حتی شکافهای غیر قابل ترمیم بین دو آیین ندارد - مثلاً آیا اصلاً می‌توان آیین بودا را یک دین یا یک دین الهی دانست. علاوه بر پاسخ به این سوالات، نویسنده بحثی قانع کننده در باب مشترکات روحانی و اخلاقی دو آیین عرضه می‌دارد. نویسنده می‌کوشد تا در پرتو معنویت اسلامی درک اصول محوری آیین بودا را میسر کند و موفق به پرده برداشتن از زمینه‌های مشترک بسیاری شده است. آیین بودا شبکه بهم پیوسته‌ای از مکاتب مختلف فکری است تا یک دین واحد، معذالک تمام این مکاتب تحت لوای تعلیمات بودا که در مجموعه پالی آمده است، جمعند.

در این نوشته حیطة معرفت اسلامی از حیطة عقاید متمایز گردیده است، فی‌الواقع معرفت مستقیماً مربوط به تزکیه نفس و نظاره گری و ابعاد رازآموزانه‌ای است که هر دو آیین بدان مایلند. حتی در حیطة عقاید اسلامی نیز، اگرچه آیین بودا به وضوح بدون خداست، معذالک آن واقعیت‌گایی که اندیشه بودایی از آن سخن می‌گوید و هدف عالی که در پی آن است، با ذات الهی در اسلام تقارب دارد. آیین بودا مبلغ آگاهی از آن مطلق است و طالب تحقق آن به مدد تعلیمات است. این سیر عالی در طلب آن مطلق نیز چیزی در اشتراک با ذکر الله در اسلام دارد. دهرمه که اصلی اساسی در آیین بودا است مشمول بر معانی متعددی است من جمله تعلیم، نرم، قانون، حقیقت و واقعیت. این نزدیکترین کلمه به الحق است که خود مشتمل بر چندین معانی مختلف است. موضوع دیگری در آیین بودا رنج

(دوککهه) است که برخاسته از عطشی ذاتی در نفس است که تربیت نیافته و سرکش است، برای آنچه که در این دنیا نمی‌پاید. آدمی بایستی بر عطش خود از برای آنچه نماند، فایق آید به جهت رهایی از رنج و رها کردن دیگران از رنج. در مقابل این رنج، آنچه می‌یابیم نه فقط راحتی است بلکه خیر اعلی نیز هست که همان نیروانه خوانده می‌شود، مطلقاً که ورای تمام تعینات و احوالات نفس است. کرونا (شفقت مهرورزانه) بدان معنی که در درد دیگران شریک باشیم، معادلی نزدیک برای رحمت در اسلام می‌گردد؛ در مرتبه انسانی هر دو اینها بیانگر اصلی هستند که ریشه در آگاهی از **مطلق** دارد. این مطالعه در تعلیمات بودایی در جاهای مختلف از توازی تهیت (شونیه) در آیین بودا و شهادت اول مسلمین، مخصوصاً در نفی خدایان باطل سخن می‌گوید، همچنین از آنیچه و زهد (از دنیای مادی)؛ عطش (تنها) و هوای نفس، نداشتن خود (اناتا) و فنا. تنها دهرمه و نیروانه و شونیه مطلق است و جاویدان و بی‌انتهای آنچه که در اسلام ذات خداوند ورای تمام کیفیات قابل درک، نام می‌گیرد؛ هر چیز دیگری گذراست و عطش برای آن بذر رنج است. آیین بودای مهاییانه که از دید بسیاری از برخی جهات به باور بر خداوندی تشخیص یافته که بی‌لطف او رهایی ممکن نیست، نزدیک می‌گردد، در مرتبه متافیزیک به مفهوم الوهیت در اسلام نزدیک می‌گردد. ممارست در نمبوتسو (ستایش بودای آسمانی) مبتنی بر آن **دیگر** مطلق (تاریکی) است که بسیار به آموزه توکل در اسلام می‌ماند.

اگرچه شاید این مفاهیم مشابه باشند و نه برابر، این کوششی برای یافتن زمینه مشترک در عصاره روحانیت و عبودیت در اسلام و آیین بودا شایان توجه است و به نیکی می‌تواند چون مشوقی برای ترویج هماهنگی بین پیروان هر دو آیین درآید.

کتاب حاضر نکات جالبی از قرآن و سنت استخراج می‌کند و بنابر آن استدلال می‌کند که از دید اسلام بوداییان را شاید بشود در زمره اهل کتاب دانست. این نوع تایید کلامی (تئولوژیک) می‌تواند زمینه را برای احترام طرفین به یکدیگر مهیا کند. این نوشته کوشش می‌کند مسلمانان را یاری کند تا بوداییان را چون دینی راستین ننگرد و ایشان نیز اسلام را دهرمه نابی بدانند.

در مکاتب اسلامی همواره بر سر تعریف اهل کتاب در قرآن اختلاف نظر بوده است. گرچه بسیاری تعریف این لغت را به یهودی و نصرانی محدود می‌دانند اما نظر مکاتب حنفی و شافعی بر آن است که دایره تعریف آن مشتمل بر تمام کسانی است که پیرو پیامبری و کتابی آسمانی بوده‌اند، من جمله آنانکه به زبور داوود و صحف ابراهیم ایمان دارند. بسیاری زرتشتیان و صابئیان را نیز مشتمل در این تعریف می‌دانند. امام شافعی (وفات ۸۲۰ م) از کسانی که سخن خلیفه چهارم امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب را مصدره به مطلوب کرده زرتشتیان را خارج از دایره اهل کتاب می‌پنداشتند، سخت انتقاد می‌کند.

استدلال چنین قرائتی از *اهل کتاب* بر آن آیه از قرآن مبتنی است که کتابهای پیشین (صُحُفِ الْاُولٰی) موسی و ابراهیم را را سرچشمه هدایت می‌خواند (سوره اعلی آیه ۱۹)؛ و نیز آیه ۱۹۶ سوره شعراء که کتب امم پیشین (زُبر

الاولین) با بسیاری از تعلیمات قرآن هم‌صدا می‌داند. کلمه زُبْر در سوره فاطر آیه ۲۵ نیز آمده است بلافاصله بعد از آنکه می‌فرماید انبیا با علایم روشن (بینات) و کتب (زبر) از جانب خداوند آمده‌اند. در سه جای دیگر قرآن نیز اشاراتی به زُبْر می‌یابیم (آل عمران ۱۸۴، نحل ۴۴، قمر ۵۲) که به این فهم قوت می‌بخشد که زبر کتبی همان شان و منزلت کتب اصلی: تورات، انجیل و قرآن را ندارند، مع‌ذالک وحی هستند و اشاره به آنها اگر تعظیم‌شان نباشد تاییدشان هست؛ در هر صورت امکان ندارد قرآن به چیزی که مشکوک و باطل است بارها اشاره کند. لذا این موشکافی این مطلب را روشن می‌کند که تعریف اهل کتاب در قرآن به هر حال محدود به مسیحیان و یهودیان نیست.

از طرفی دیگر کسانی که قایل به محدود بودن دایره اهل کتاب به مسیحیان و یهودیان هستند آیه ۱۵۶ سوره انعام را شاهد می‌آورند که می‌گوید که کتب آسمانی بر دو امت نازل شده است، ولی در واقع متن آیه بیشتر به استفهامی می‌ماند تا خبری. خوب است نظری کوتاه به متن آیه بیان‌دازیم. بلافاصله بعد از آیه ۱۵۶ سوره انعام دو آیه می‌آید که یکی تصدیق تورات است و آنچه در اوست و بعدی از قرآن با نام کتابی مبارک یاد می‌کند و سرچشمه هدایت. و سپس آیه ۱۵۶ می‌آید: «تا نگویند کتاب [آسمانی] تنها بر دو طایفه پیش از ما نازل شده و ما از آموختن آنان بی‌خبر بودیم». لحن سخن در اینجا حکایت از منتهی است که خداوند با نزول قرآن بر مسلمین نهاده تا ایشان نگویند وحی فقط بر دو امت ختم شده است. لذا استناد به این آیه برای تحدید دایره اهل کتاب به مسیحیان و یهودیان موجه نیست و از نتیجه آن نمی‌شود دفاع کرد. مع‌ذالک تنگ کردن حلقه اهل کتاب شاید نتیجه نحوه‌ای بوده که سند دینی درک می‌شده است و نیز واقعیات و روشهای متغیری که در تکلیف کردن جزیه بر غیر مسلمین در طول تاریخ ثبت شده است و تأثیرش بر تقسیم عالم به دار السلام و دار الحرب.

قصد نداریم وارد جزئیات شویم ولی شاید به جا باشد بگوییم که شواهد متعددی در قرآن هست که تعریفی جامع‌تر و فراگیرتری از اهل کتاب را تقویت می‌کند و کتاب حاضر نیز در صدد است تا این دایره را به پیروان بودا نیز گسترش دهد. کتاب حاضر همچنین مستندات دیگری از قرآن را پهلوی پهلوی با فرازهایی از متون بودایی می‌آورد تا دلایل کلامی لازم را برای تصدیق و فهم آنها ارایه کند. این کوشش را بایستی تمجید کرد به لحاظ منطقی و روحیه تجدید فرهنگی که شاید دورنمای روابط صمیمی بین دو دین را بهبود بخشد. کشف زمینه مشترک بین دو دین اسلام و بودایی موجب به افزایش احترام در هر دو طرف است، چیزی که در این زمانه بدان نیازی مبرم است؛ زمانه‌ای که سخن از «تصادم فرهنگها» از منظر قرآنی درک و مودت (سوره حجرات آیه ۱۳) مابین مسلمین و تمام امتها و ملتها، ناخوشایند و مزاحم است.

محمد هاشم کمالی

رییس و پژوهشگر ارشد

مرکز بین‌المللی مطالعات عالی اسلامی (IAIS)

مالزی

فصل اول: مقدمه چینی

این نوشتار به کاوش در مشترکات اسلام و آیین بودا در قلمرو معنویت و در حوزه اخلاق می پردازد. آنچه در اینجا مطرح می گردد سلسله تاملاتی است که در آن تلاش کرده ایم به تفسیر برخی از اصول اصلی آیین بودا در پرتو معنویت اسلام بپردازیم؛ در این کار شیوه ای پیش گرفته ایم که امیدواریم قوت بخش روحیه درک متقابل و غنابخش گفتمان میان پیروان دو آیین باشد. از طریق این گفتگو شاید برخی علایق مشترک بین دو سنت مشهودتر شده و بنیانی برای ازدیاد احترام متقابل میان مسلمانان و پیروان آیین بودا مهیا گردد. هر چه قدر هم که تفاوت دو سنت در سطح تعلیمات رسمی، آیین عملی و «سیاق» معنوی بسیار باشد — و در واقع غیر قابل تقلیل — به نظر می رسد به لحاظ راه معنوی و اخلاقی علایق مشترک بین دو سنت کم نیست. بحث ما بر سر این است که این علایق نشان از مشترکاتی دارند که اگر نگاه ما فقط معطوف به تجزیه و تحلیل مقایسه ای عقاید (دگماها^۱) و مناسک باشد، از دیده پوشیده خواهند ماند؛ چنین تحلیل هایی فقط اختلافات بزرگ را برجسته خواهند کرد. اما علایق مشترکی که در اینجا مرکز توجه ماست، برای بی رنگ کردن تفاوتها نیست؛ بلعکس، بنای ما این فرض است که تفاوتها به عنوان بیان منحصر به فرد هر یک از ادیان بایستی بی پرده اظهار گردند و نه آنکه صرف دستیابی به بعضی مشترکات و بدون اقامه دلیلی منکر آنها شد. لذا به جای خیال پردازی درباره رفع این اختلافات از روی تعارف، بایستی تفاوت و تمایز بین ادیان محترم شمرده شود. لذا در این نوشتار آنچه مد نظر ماست تفاوتها نیست (که بدیهی و واضح هستند) بلکه قرابت های معنوی، همآوایی های مفهومی، و آرمانهای مشترک (که بدیهی نیستند) است.

فرا تر از کلمه تا روح

هدف ما در این گفتمان آن است که تا جایی که ممکن است پذیرنده باشیم، هم نسبت به «دیگری» و هم با دین خودمان. یعنی ما فقط در صدد آن نیستیم تا بوداییان را دعوت کنیم اسلام را از دیدگاهی که اینجا بیان می گردد بپذیرند، بلکه ما خواهان توضیح برخی از مفاهیم محوری بوداییان برای مسلمانان نیز هستیم که شاید از این آیین بی اطلاع باشند یا بخواهند بر معلومات خویش بیفزایند.

از آنجا که نیتمان بر پذیرنده بودن است، قصد داریم تا جایی که ممکن است بحثمان را بر پایه آیات قران کریم و احادیث مستند رسول اکرم (ص) قرار دهیم، حتی در جاهایی که در صدد برقراری رابطه بین بعضی پی آمدهای

^۱ dogmas

عمیقتر وقوام نیافته از اعمال و آرمانهای معلوم هستیم. چرا که در حین همین تفحص در پویایی معنوی زیربنایی ارکان ایمان است که بعضی تشابهات و قرابت‌های بین دو دین آشکار می‌گردد. [لازم به ذکر است] که در اینجا ما نظر به مشترکات در مرتبه روح داریم و قصد نداریم وانمود کنیم که اتحاد در مرتبه «کلمه» و در صورت ظاهر معتقدات امکان پذیر است. مقایسه تعلیمات اسلام و آیین بودا به گمان اینکه دو آیین در یک طراز فکری هستند، سخت اشتباه است. نقش اصول اعتقادی [دگماها] در صورت بخشیدن به تفکر اسلامی و افعال مسلمین بسیار با نقش تعلیمات بودا در سنت بودایی متفاوت است. در واقع، تعلیمات بودا حتی در درون خود سنت بودا به گونه‌های مختلف دریافت می‌شود، مثلاً معنای «تعلیمات» برای یک راهرو ذن بسیار متفاوت است از برداشت یک بودایی تراواده.

با این حال، اگر با تمییز بین اصول عقاید در اسلام و حکمت معنوی (یا معرفت) که در همان چارچوب پرورش یافته است، شروع کنیم، شاید به درک روشهایی که دو آیین را بتوان مقایسه کرد نزدیکتر شویم. معرفت متعلق به ظرایف و لطایف دل است و مقام نظاره‌گری درون و تجربه رازگونه؛ اصول عقاید تعلق به باورهایی دارد که اساس رستگاری اخروی می‌باشند و در عین حال اساس و چارچوب تجربیات روحانی در این دنیا نیز هستند. اکثر قریب به اتفاق تعلیمات بودا بایستی در طرازی قرار گیرند که در اسلام معرفت خوانده می‌شود و نه در سطح عقاید؛ اگر این حکمت روحانی را مد نظر قرار دهیم تناظر بین تعلیمات بودا و روح سنت اسلام بارز خواهد شد. از آنجایی که تعلیماتی که بعد معرفت در اسلام را شرح و بسط می‌دهند در هماهنگی کامل با منابع وحی اسلامی — قرآن و سنت پیامبر، که آنان چیزی جز توضیح و تفسیر اینها نیستند — می‌باشند، آنها در شناخت زمینه‌های زیربنایی مشترک بین سنت اسلام و آیین بودا و نه فقط بین معنویت اسلام و آیین بودا، مددگر ما خواهند بود. بنابراین قرابت‌هایی که در مرتبه روح نمایان‌اند، در درک ما از آنچه این دو باور را در مرتبه اعتقادات صوری از هم جدا می‌سازد بی‌اختیار میسر است. جدایی همچنان پابرجا خواهد ماند، اما، به واسطه تناظرات و هم‌خوانی‌ها در مرتبه روح، از غیرقابل مقایسه بودن دو سنت کاسته خواهد شد.

لذا در محدوده کلامی (تئولوژیک) دو آیین آشکارا و به طرزی بنیادین از هم فاصله می‌گیرند و هر تقلایی برای آشتی و نزدیک کردن این دو به یکدیگر مردود خواهد بود. در همین ابتدای کار این بحث مطرح می‌شود که آیا اصلاً می‌توان از یک مکتب رسمی کلام — معرفت الهی — در آیین بودا سخن گفت، حال آنکه در اسلام مکاتب هر چه قدر هم که کثیر باشند هنوز هسته‌ای مشخص از اعتقاد به خدا دارند که با آن مشخص می‌گردند. معذالک این امکان مردود نیست که از حقیقت عالی و متعال سخن گفت بدون آنکه از باب کلام وارد شد؛ از «کلام» در معنی اکید «معرفت الهی» گریزی نخواهد بود، اما آنچه ما بدان خواهیم پرداخت کلامی رازآموزانه است و نه کلام اهل مدرسه [مشایی]. اگر تمام توجهات به حیطة روحانیت متمرکز گردد، زمینه‌ای مشترک می‌توان یافت حتی در عالیترین مراتب، مربوط به «خداوند»، **مطلق** یا **حقیقت** غایی. فی‌الواقع، این چنین قرابت‌های معنوی بر پس‌زمینه ناسازگاری‌های کلامی، بیشتر جلب توجه می‌نمایند.

شاید کسی از نظرگاه اسلامی این سوال را مطرح کند که مگر جایز است به اسم روحانیت و متافیزیک و رازآموزی فراتر از اصول عقاید رفت. در پاسخ از کلمات یکی از بزرگترین علمای اسلامی بهره می‌جویم — و مکرراً نیز بهره خواهیم جست؛ بنابر قول ابوحامد امام محمد غزالی، حوزه علم کلام به ظاهر عقاید دینی محدود است و قادر به شناخت خداوند و صفات و افعالش نیست. وی بر آن قایل است که کلام بیشتر چون حجابی بر معرفت حقیقی است. « کسب این معرفت فقط با مجاهدت میسر می‌گردد که پروردگار آنرا چون مطلع یی بر هدایت تام و تمام گردانید.»

[۱]

در المنقذ من الضلال، امام غزالی صراحتاً متقن‌ترین طریق نیل به حق را سلوک صوفیانه (رازآموزانه) می‌داند:

«..... [به یقین دریافتم که] تنها صوفیان‌اند که رهروان راه حقیقت و سالکان طریق الهی‌اند، سیرت آنها بهترین سیرتها، راه ایشان راست‌ترین راهها و اخلاقشان پاکیزه‌ترین خلق‌ها است، آنچنانکه خرد همه خردمندان و حکمت همه فیلسوفان و دانش همه علماء دین بکار افتد که چیزی از اخلاق و سیرت آنان را تغییر دهند و به بهتر از آن تبدیل کنند برای اینکار راهی نتوانند یافت زیرا، همه رفتار و کردار ظاهر و باطن آنها از نور مشکوه نبوت اقتباس شده است، نوری که در روی زمین جز آن نوری روشن‌بخش و در خور استفاده نیست.» [۲]

طریق رازآموزانه یا روحانی معرفت در اصول غایی جایگاه داشته، و رای مرتبه اصول عقاید است. نه آنکه منافاتی با اصول عقاید داشته باشد، بلکه حتی بنیان‌گر بعد درونی عمق رمز و رازگونه و قدرت معنوی دگرگون‌کننده‌شان است و آورنده «روشنایی از نور وحی نبوی» است. چنانکه پیشتر هم گفتیم، معنویت اسلامی نقشی جز آشکار کردن سرشت ذاتی وحی اسلام و معنای عمیق آنها ندارد. چنین عملی با نفی اصول عقاید و قوه فاکره در خور آن، نیست، بلکه با غور در اعماق گنجینه‌های مکنون این اصول عقاید به مدد قوه روحانی دل است. راه معرفت آنچنان که هست، مستلزم شهود روحانی است و نه صرفاً صغری کبری چیدن ذهنی؛ از اینروست که امام غزالی بر «جهد درونی» پافشاری می‌کند. چنین جهدی لوازمات معنوی بسیار دارد، از توجه به نماز و روزه گرفته تا تصفیه جان و دل از گناهان. از گشایش‌های حاصل از این جهد، رابطه بین متافیزیک و اخلاقیات مشاهده خواهد شد؛ درک این پیوند درونی بین روحانیت و اخلاق در اسلام می‌تواند ما را در درک مشترکاتش و قرابتهایش با اخلاقیات و روحانیت بودایی یاری کند.

لذا هم و غم این مقال گفتمانی‌ست که بر محور قرابتهای معنوی استوار است، در حالی که از تفاوت‌های اساسی در تاکید نهادن‌ها غافل نیست، و از شکاف غیر قابل ترمیمی که دو آیین را در اساس اعتقاداتشان از هم متمایز می‌کند نیز آگاه است. ثمره این گفتمان می‌تواند روحانی باشد و نه صرفاً فلسفی، چراکه بعضی ابعاد روحانی و عقلانی دین خودمان را که ضمنی بوده یا کمتر مورد توجه، به جهت تاکید و توجهی که دین دیگری بر آن دارد، بهتر و بیشتر خواهیم فهمید. در مقتضیات روحانی و سیاق دیالکتیک، چنین پرتو افکنی متقابلی بدون وجود اختلافات ناممکن می‌نماید؛ مع‌ذالک، بی هیچ زبان مشترکی در مفاهیم که در مرتبه متعال برای هر دو دین مشترک باشند، بعید به نظر می‌رسد این گفتمان عایدی بیشتر از بعضی مشترکات اجتماعی و اخلاقی به بار آورد. چنین دست‌آوردی به

آسانی می‌تواند با بی‌اعتمادی و تردید و تمکین نسبت به دین دیگر همراه شود؛ دین دیگری را شاید علی‌رقم کذب بودنش و نه از روی حقانیتش، بتوان منشاء ارزشهای اخلاقی دید.

گفتمانی که بخواهد از بیان چند هم‌خوانی اخلاقی در سطح قشری فرا تر برود، نمی‌تواند مساله حقیقت و واقعیت غایی را در نظر نگیرد. از این رو در ادامه توجه بسیاری را معطوف به مساله «ضد خدایی» - یا دقیقتر بگوییم، «بی خدایی» - آیین بودا خواهیم کرد، چرکه همین انکار، بزرگترین مانع یک گفتمان کارآمد بین آیین بودا و سایر ادیان است. نظر ما این است که حقیقت غایی‌ای که مورد تایید بوداییان است چیزی جز آنچه ادیان الهی «خدا» می‌نامند نیست؛ به بیان دقیق‌تر، در اصطلاحات اسلامی ذات الهی. در کلام اسلامی خداوند صاحب صفات گوناگون است به بسیاری از این اسماء برای سنت عقلانی بودا بیگانه و غیر قابل درک است. اما وقتی نظر به ذات خداوند کنیم و بعضی صفات ذاتی خداوند، مانند الحق، آنگاه تشخیص و تعیین زمینه مشترکی بین دو دین در سطح متعال امکان پذیر خواهد شد. بعدتر این بحث را دنبال خواهیم کرد که نام «الحق» می‌تواند در آیین بودا دهرمه^۱ خوانده شود. بار معنایی کلمه حق در عربی هم شامل حقیقت و واقعیت است و هم آنچه که در اصطلاح به حقوق مسلم افراد متعلق است. لذا کلیه مفاهیمی چون وظیفه، قانون و درستی در آداب در معنای کلمه حق مستتر است، و این همان است که در بطن معنای دهرمه جای دارد. اما در مرتبه‌ای اعلی، دهرمه همچنین با حقیقت مطلق و واقعیت مطلق یکی‌ست. کشف و درک چنین قرابتهایی در مفاهیم متافیزیکی می‌تواند به ایجا یک هماهنگی میان دو آیین یاری رساند، اگر چه چارچوب درست‌پندار (ارتدکس)^۲ یا قراردادی دو دین بسیار ناقص یکدیگر باشند.

حال که سخن از درست‌پنداری (ارتدکسی) به میان آمد، تذکر زیر لازم است. اعتبار درست‌پنداری در اسلام مبتنی بر حکم رسمی یک مرجع خاص [همچون کلیسای کاتولیک روم] نیست بلکه برگرفته از قرآن مجید و سنت پیامبر است. این که چه کسی یا چه کسانی درست‌پندار هستند یا نیستند مبتنی بر این اصول و بنابر تشخیص علمای زمان است. فتوی منتشر شده در اجماع علمای اسلامی در جولای ۲۰۰۵ در عمان [۳]، حاکی از وسیعترین و فراگیرترین تعریف از درست‌پنداری تاکنون است. بر اساس این فتوی هشت فرقه شرعی به رسمیت شناخته می‌شوند: چهار مکتب بزرگ سنی (حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی)، دو مکتب اصلی شیعه (جعفری و زیدی) و مکاتب اباضی و ظاهری.

اینک در رجوع به آیین بودا باید اذعان کنیم که سنتی مشابه‌ای موجود نیست که به شیوهای روشن، تعریف متعارفی از درست‌پنداری بر پایه اصول اعتقادی به دست دهد. حتی در قیاس با ادیان یکتاپرستی، «دین» خواندن آیین بودا نیز مشکل‌زا است. آیین بودا بیشتر به شبکه‌ای به هم متصل از مکاتب و رویه‌های معنوی می‌ماند تا یک دین یکپارچه. شاخه‌های بسیار آن نه تنها در مرتبه تعلیمات و مناسک به نحوی گسترده متفاوت هستند، بلکه گاه‌آ این تفاوت می‌تواند تا سرحد طرد متقابل نیز پیش برود. مع‌ذالک همگی آنها تحت لوای تعلیمات اساسی بودا چنانکه در

^۱ dharma

^۲ Orthodox

مجموعه کهن پالی^۱ آمده، متحدند؛ از اینرو تلاش خواهیم کرد که تا آنجا که امکان دارد همین مجموعه را مرجع قرار دهیم، به علاوه بعضی دیدگاه‌ها که در مکاتب بعدی آمده است و به نحوی صریح‌تری تشابهاتی با تعلیمات اسلامی دارند.

اگر چه تأملات مان محدود به چند رکن اصلی در بعضی مکاتب بودایی خواهد بود - به واسطه محدودیت در دایره پژوهش‌گری خودمان - مع‌ذالک مخاطب ما مکاتب عمده بودایی ست و همه آنها را به شرکت در این گفتمان فرا می‌خوانیم: ترواده^۲ (راه رهروان کهن)، مه‌ایانه^۳ (گردونه بزرگ) که شامل این مکاتب نیز می‌گردد: مادهیمکه^۴ («راه میانه» تاسیس شده توسط ناگارجونه^۵، حدود قرن ۲ م)^۴، یوگاچاره^۶ (تاسیس شده توسط برادران آسانگه^۷ و واسوبندو^۸، حدود قرن ۴ یا ۵ م)؛ مدرسه چینی چن^۹ (تاسیس شده توسط بودی‌درمه^{۱۰}، که در اواخر قرن ۵ م از هند به چین مهاجرت کرد؛ این اساس مدرسه ذن در ژاپن است)^[۵]؛ مکتب پاک‌بوم^{۱۱}، که دوباره ریشه در متون هند مه‌ایانه دارد اما در چین قوام یافته (به عنوان مکتب چینگ توتسونگ^{۱۲}) و در ژاپن (به عنوان جودو شین^{۱۳})؛ و سر آخر مکتب وجریانه^{۱۴} («گردونه الماس^{۱۵}» که به عنوان آیین بودایی تنتره^{۱۶} نیز شناخته می‌شود، آیینی که شکوفاییش در تبت واقع شد؛ در ژاپن آن را آیین شینگون^{۱۷} گویند). غرض از این فهرست، ارایه فهرستی جامع نیست، بلکه مقصود فقط برجسته کردن آن مکاتبی از مکاتب بودایی ست که در این نوشتار از آنها یاد خواهیم کرد.

امید داریم که این علایق مشترک چراغی گردند برای رهروان هر دو آیین تا ارزش‌های دین یکدیگر را ارج بیشتر نهند و نیز اختلافات را در بستری مبتنی بر احترام متقابل قرار دهند؛ باشد که مسلمین آیین بودایی را دینی راستین بدانند و بوداییان اسلام را دهرمه‌یی اصیل بیابند. این درک و فهم متقابل به تنهایی توفیقی عظیم است و خود قادر است به گونه‌ای هماهنگی قوت بخشد که در مقطع اخلاقیات و شئون اجتماعی به سهولت قابل کسب است.

^۱ Pali canon

^۲ Theravāda

^۳ Mahāyāna

^۴ Mādhyamaka

^۵ Nāgārjuna

^۶ Yogācāra

^۷ Asaṅga

^۸ Vasubandhu

^۹ Ch'an

^{۱۰} Bodhidharma

^{۱۱} در انگلیسی: Pure land

^{۱۲} Ching-t'u tsung

^{۱۳} Jodo Shin

^{۱۴} Vajrayāna

^{۱۵} مترجم: وجر آدرخش اندرا، خدای خدایان در مکتب هندوست. وجر چون الماس سخت است و درخشان.

^{۱۶} Tantra

^{۱۷} Shingon

مروری بر تاریخ

در طول تاریخ اسلام بوداییان -همچون هندوان و زرتشتیان و چند آیین دیگر- کافر یا مشرک یا ضد خدا محسوب نمی‌شده‌اند بلکه جزو «اهل کتاب» بوده و لذا مشمول قانون جزیه می‌شدند تا جان و مالشان در پناه اسلام باشد. اینان را ذمی (به کسر ذ و تشدید میم) می‌گفتند. یعنی غیرمسلمانی که به علت پرداخت جزیه، جان و مالش در پناه اسلام است.

نظری به ارزیابی مسلمین از موقعیت شرعی و قانونی بوداییان در اینجا آموزنده است. یکی از اولین و تعیین کننده ترین مواجهه‌های بین اسلام و آیین بودا در خاک هند در لشکرکشی امیر جوان اموی، محمد بن قاسم، به سال ۷۱۱ میلادی در ایالت سند واقع شد. به هنگام فتح این استان عمدتاً بودایی، دادخواستهایی از بودایی‌ها و هندوهای ساکن در شهرستان مهم برهمن آباد به وی رسید که عموماً در خصوص بازسازی معابد آنها و رعایت حقوق مذهبی‌شان بود. لذا وی از والی وقت کوفه، حجاج بن یوسف، کسب تکلیف می‌کند و حجاج هم با علمای دین مشورت می‌کند. نتیجه این رایزنی‌ها نهایتاً منجر به اتخاذ موضعی گشت که الگویی مستند از تعامل مذهبی برای قرنهای آتی فرمانروایی مسلمین بر هند بر جای گذاشت. حجاج نامه ای خطاب به محمد بن قاسم نوشت که به «حل مناقشه برهمن‌آباد» موسوم گشت؛ حجاج خطاب به محمد بن قاسم می‌نویسد:

«درخواست والیان برهمن‌آباد در باب ساخت معابد بودایی و سایر مسایل و همچنین تعامل در مسایل دینی بر حق و معقول است. بر ما معلوم نیست که چه چیز غیر از مالیات معمول می‌توان بر ایشان تکلیف کرد. آنان ما را بزرگ داشته‌اند و جزیه پرداختن به خلیفه را گردن نهاده‌اند. از آنجا که ایشان ذمی هستند، به هیچ وجه شایسته نیست در زندگی آنها دخالتی شود یا به اموالشان دست درازی گردد. ایشان را رخصت ده تا مسلک خویش پیش گیرند. کسی را نشاید که ایشان را از راهشان باز دارد.» [۶]

مورخ عرب، بلاذری، به نقل از دستور معروف محمد بن قاسم که در بلد الرور^۱ که بعد از یک هفته محاصره بدون خونریزی به دست مسلمین افتاد، منتشر می‌شود، دقیقاً چنین می‌گوید: خونی نباید ریخته شود، و ایمان بودایی نبایستی سرکوب شود. همچنین از وی منقول است که «با معابد (البد، به ضم با، لفظی که اشاره به معابد هندوان و بوداییان و پیروان آیین جین دارد) چنان رفتار کنید که با کلیسای مسیحیان و کنیسه یهودیان و دیر مجوسان.» [۷]

لذا عجیب نیست اگر در جای دیگری از همین مورخ می‌خوانیم که «مردم هند بر مرگ محمد بن قاسم گریستن و تمثالی از او در کراچی ساختند.» [۸]

گرچه میزان وفاداری به این اصل تعامل دینی در هندوستان در بین زمامداران مسلمان بعدی دچار فراز و نشیب شد [۹]، نکته مد نظر ما در اینجا بیشتر کلامیست تا سیاسی. آنچه در اصل بایستی تاکید گردد این است که بوداییان

Alor^۱

میبایستی از همان حقوق شرعی و قانونی بهره‌مند می‌شدند که پیروان ادیان ابراهیمی چون مسیحیان و یهودیان. ثمره این عمل روشن است: آیینی که این بوداییان می‌ورزیدند همانند آیینهای که برای خدا شریک قائلند، نبود تا از این حقوق محروم گردند. فراتر از آن اینکه، آنها نیز همچون اهل کتاب به طور ضمنی، اگر نه به صراحت، وارثان دینی اصیل قلمداد می‌شدند.

شاید این بحث مطرح شود که به رسمیت شناختن بوداییان بیشتر سیاسی بوده تا عقیدتی و کلامی (تئولوژیک)؛ یعنی پاسخ‌گریزی حجاج و فرمانده لشکرش بیشتر برخاسته از جنبه مصلحت‌اندیشی عملی بوده تا یک تامل ظریف کلامی. در حالی که چنین مصلحت‌گرایی بدون شک در این تصمیم تاریخی نقشی داشته، اما نکته از این قرار است که نظر علمای اسلام بر این نبود (و نبوده است) که این سیاست «عملگرایانه» اصول اساسی فقه اسلام را زیر پا گذاشته و یا مماشستی در این باب روا داشته است. در اینجا عملگرایی و اصول در کنار هم گام بر داشته‌اند. پی‌آمد به رسمیت شناختن شرعی بوداییان و مصونیت سیاسی اجتماعی و تعامل دینی با آنها این است که راه معنوی و نظام اخلاقی ایشان از یک وحی اصیل الهی نشأت می‌گیرد. اگر مسلمانان به این نکته معترض شوند، آنگاه رای بر ذمی بودن بوداییان در طول تاریخ را نمی‌شود در بهترین حالت چیزی بیشتر از یک «سیاست عملی» محسوب کرد و در بدترین حالت عدول از بعضی موازین فقهی و شرعی، یعنی پذیرفتن شرعی یک دین دروغین. در مقابل استدلال ما این است که مسلمانان — گویی به نحوی وجودی، شهودی و انعقادنیافته — بوداییان را در زمره پیروان باوری راستین قلمداد کردند اگر چه این باور به ظاهر در تناقض با برخی از وجوه کلی اسلام بود؛ همچنین مسلمانان صدر اسلام در مواجهه با بوداییان به اندازه کافی «تشبهات خانوادگی» بین اینان و «اهل کتاب» یافتند تا با فراغ بال بوداییان را نیز مشمول حقوق اهل کتاب بدانند؛ و سر آخر اینکه علی‌رغم احتیاط‌های واجب، انکارها یا عیبجویی‌های ناشی از تعصب عمومی و علی‌رغم قلت تحلیلهای دکترینی که پیامدهای اعطای حقوق ذمی به بوداییان را صراحتاً روشن کند، این تصمیم «عمل‌گرایانه» سیاسیون و فرماندهان در واقع در هماهنگی با وحی اسلام بوده است.

بررسی تبعات پاسخ‌مسلمین به بوداییان و فراهم کردن دلیل تئولوژیک یا روحانی بیشتر برای این پاسخ که پایه گذار خط مشی رسمی مسلمین در تعامل با بوداییان گردید، بسیار سودمند است. پی‌آمد های چنین گفتمانی به خودی خود روشن است. اگر بودایی چون اهل کتاب به شمار آید تلویحاً بایستی در طیف «رستگاران» قرار گیرند که این آیه شریفه (یکی از جهان‌شمول‌ترین آیات قرآن مجید) ذکر می‌کند:

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيَّانَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ
وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»

«بدرستی کسانی که مؤمنند و کسانی که یهودی و نصرانی و صابئی هستند هر کدام به خدا و دنیای دیگر معتقد باشند و کارهای شایسته کنند پاداش آنها پیش پروردگارشان است نه بیمی دارند و نه غمگین شوند» (بقره آیه ۶۲، در سوره مائده آیه ۶۹ تقریباً همین کلمه به کلمه تکرار شده است).

یکی از اهداف ما در این مقال روشن کردن آن چیز است که تا حد زیادی تا کنون تلویحی مانده بود. اگر با بوداییان بایستی چون «اهل کتاب»، یعنی یهودی و نصرانی و صابئی، معاشرت کرد و در زمره مردمانی قرار داد که در این آیه شریفه مذکور آمده، پس بایستی قبول تعالیم بودا به مثابه بیانی از «اعتقاد به خدا و دنیای دیگر» ممکن باشد و بایستی اعمالی را که مکلف به انجام آنها شده‌اند را بتوان «کارهای شایسته» (اعمال صالح) دانست. در واقع، در پرتو آیه مذکور بایستی بشود گفت که عصاره پیام آیین بودا در هماهنگی با یگانه پیام پابرجاست که همه رسل از آن خبر داده اند:

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ»

«پیش از تو هیچ پیغمبری نفرستادیم مگر آنکه به او وحی کردیم که خدایی به جز من نیست پس تنها مرا عبادت کنید» (سوره انبیاء آیه ۲۵).

این آیه موید یگانگی پیام است:

«مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ...»

«تو [محمد] را چیزی نگفتیم مگر آنچه به پیغمبران قبلی گفتیم...» (فصلت آیه ۴۳).

اگر نتوان گفت که عصاره پیام بودا با پیام قرآن یکی است، شاید بتوان حداقل نشان داد که «مثل» آن است.

«فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَا ءَامَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا...»

«اگر ایمان آورند به مثل آنچه شما بدان ایمان آوردید که راه را یافته اند...» (سوره بقره آیه ۱۳۷).

اگر حتی این هم مقدور نباشد در این صورت بخش اعظمی از پشتوانه شرعی - قانونی یا منطقی روحانی این عرف مسلمانان در اعطای موقعیت ذمی به بوداییان از بین می‌رود. چراکه خود این موقعیت دلالت دارد بر اینکه بر خلاف آیین های خرافی مصنوع بشر، آیینی که ایشان می‌ورزیده اند اصیل است - یا حداقل بوده [۱۰] - و وحی الهی است.

بنیان گفتمان در قرآن

رویکرد ما به گفتگوی بین ادیان بر آیات ذیل از قرآن مجید بنا نهاده شده است: [۱۱]

«يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...»

«هان ای مردم ما شما را از يك مرد و يك زن آفریدیم و شما را تیره هایی بزرگ و تیره هایی کوچک قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید...» (سوره حجرات آیه ۱۳).

« وَ مِنْ ءَايَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ »

« و یکی از آیات او خلقت آسمانها و زمین و اختلاف زبانهای شما و رنگهایتان است که در اینها آیاتی است برای دانیان» (سوره روم آیه ۲۲).

«ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَدِّ لَهُمْ بِآلَتِي هِيَ أَحْسَنُ...»

« با فرزاندگی و پند دادن نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با مخالفان به طریقی که نیکوتر است مجادله کن...» (سوره نحل آیه ۱۲۵).

گوناگونی و تفاوت انسانها جنبناننده و محرک علم و دانش است - علم به دیگری و علم به خود. شرط توفیق در این دانش خواهی آن است که گفتمان بر « بهترین» [احسن] های دین ما و حریف قوام گیرد:

« وَ لَا تَجْدِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَ قُولُوا ءَأَمْنَا بِالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْنَا وَ أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ وَ إِلَهِنَا وَ إِلَهُكُمْ وَحِدٌ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ »

« و با اهل کتاب جز به وجه احسن مجادله مکنید مگر افرادی از ایشان که ظلم کرده باشند، به ایشان بگوئید ما به آنچه برای خودمان نازل شده و آنچه برای شما نازل شده ایمان داریم، معبود ما و شما یکی است و ما تسلیم آن معبودیم» (سوره عنکبوت آیه ۴۶).

گرچه در این آیه مقصود صراحتاً یهودی و مسیحی ست، اما خط مرز « اهل کتاب»، چنانچه که خواهیم دید، متغیر است و فقط محدود بدیشان نیست. تمام ادیان و حیانی را می توان در این مقوله جای داد، چه بسا تمام بشریت را، چراکه از هیچ امتی وحی دریغ نشده است. آیات ذیل پشتوانه این پایه کلیدی در این مقال است؛ این از طرفی موکد وحدت درونی پیام ادیان است و از طرف دیگر موکد گوناگونی صور بیرونی ست که آن پیام یگانه را ملبس کرده اند [۱۲]:

«وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ...»

«برای هر امتی رسولی است...» (سوره یونس آیه ۴۷).

«وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرَعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ»

«این کتاب را هم که به حق بر تو نازل کرده ایم مصدق باقیمانده از کتابهای قبلی و مسلط بر حفظ آنها است پس در بین مسلمانان طبق آنچه خدا نازل کرده حکم کن و پیروی هوا و هوس آنان تو را از دین حقی که نزدت آمده باز ندارد، برای هر ملتی از شما انسانها، شریعتی قرار دادیم و اگر خدا می خواست همه شما را امتی واحد می کرد و در

نتیجه يك شریعت برای همه ادوار تاریخ بشر تشریح می کرد و لیکن خواست تا شما امتها را با دینی که برای هر فرد فردتان فرستاده بیازماید، بنابراین به سوی خیرات از یکدیگر سبقت بگیرید، که بازگشت همه شما به سوی خدا است، در آن هنگامه، شما را بدانچه در آن اختلاف می کردید خبر می دهد.» (سوره مائده آیه ۴۸)

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ...»

«هیچ پیغمبری را جز به زبان مردمش نفرستادیم، تا برای آنان روشنگر باشند...» (سوره ابراهیم آیه ۴)

«إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ وَ عِيسَى وَ أَيُّوبَ وَ يُونُسَ وَ هَارُونَ وَ سُلَيْمَانَ وَ آتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا * وَ رُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَ رُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»

«ما به تو وحی کردیم، همانطور که به نوح و پیامبران پس از او... وحی کردیم و به داود زبور دادیم * و پیامبرانی که قبلاً سرگذشتشان را برایت سرائیدیم و پیامبرانی که داستانشان را برایت نگفته ایم و از آن میان خدا با موسی به نحوی ناگفتنی سخن گفت» (سوره نساء آیات ۱۶۳ و ۱۶۴)

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ»

«پیش از تو هیچ پیغمبری نفرستادیم مگر آنکه به او وحی کردیم که خدایی به جز من نیست پس تنها مرا عبادت کنید.» (سوره انبیا آیه ۲۵)

«مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ...»

«تو [محمد] را چیزی نگفتیم مگر آنچه به پیغمبران قبلی گفتیم...» (فصلت آیه ۴۳).

بنا بر اقوال مذکور می توان بحثی مستدل در دفاع از این فرض عنوان کرد که بودا پیامبری از پیامبران الهی بوده که مقدر بود پیامش تبدیل به دینی جهانی شود. اگرچه نام وی مشخصاً در قرآن مذکور نیست اما در پرتو آنچه در آیه ۱۶۵ سوره نساء آمده است می توان استدلال کرد که بودا یکی از پیامبرانی است که داستانش در قرآن بیان نشده است. آنچه این فرض را قوت می بخشد آن است که بیش از یک دهم از ساکنین این کره خاکی پیرو آیینی هستند که بودا آغازگرش بوده است. اگر برای هر امتی رسولی هست، منطقی به نظر می رسد که استنباط کرد بودا پیامبر قشر عظیمی از دین ورزان عالم بوده است.

بودا پیامبری آسمانی

از نامهای بودا که وی در توصیف خود گفته یکی تناگته^۱ است، یعنی «چنین آمده» یا «چنین رفته». در ترجمه معتبر یکی از متون مقدس گردآوری شده در مجموعه پالی، مججهیمه نیکایه^۲ (گفتگوهای میانه)، بههیکو نَمَلی^۳ و بههیکو بُدهی^۴ معنای دوگانه آن را چنین عنوان می‌کنند: «مفسرین پالی در توضیح چنین آمده^۵ و چنین رفته^۶ این‌گونه گویند که کسی که به میان ما می‌آید با پیامی از نامیرایی که به آن راه خود به جهد و کوشش رفته است.» [۱۳] در ادامه، به جاست که نقل قولهای بیشتری در باره نقش بودا بیاوریم چرا که بر بار بحثی که شروع کردیم خواهد افزود، این بحث که بودا پیامبری از جانب پروردگار به بشریت است: «وی فقط فرزانه‌ای دانا و نیک خواهی اخلاق گرا نبود بلکه در سلسله روشنی‌یافته‌گان آخرین بود، آنانی که در هر عصری که تاریکی افزونی می‌گیرد، برمی‌خیزند تا حقیقتِ ژرفِ سرشت هستی را باز یابند و آیینی^۷ را پایه نهند تا بدان واسطه، راه رستگاری دوباره در دسترس جهانیان قرار گیرد.»

عصاره این آیین برگرفته از روشنایی‌یافتگی شخص بوداست، آنچه که بدان به نیب بانه^۸ (سانسکریت: نیروانه^۹) و همچنین نممه^{۱۰} (سانسکریت: دهرمه^{۱۱}) اشارات کنند. این نیب بانه در این اصطلاحات توضیح داده شده است؛ هر کدام در کنار متضاد خود است، صورتهای بسیار تقیید که بودا چنان که خود می‌گوید در پی رهایی از آنها بود (و به مقصود رسید):

پناه زادنیا فتگی عالی ازبند
پناه کهولت نیافتگی عالی ازبند
پناه بیماری نیافتگی عالی ازبند
پناه مرگ نیافتگی عالی ازبند
پناه غم نیافتگی [ابی‌اندوه] عالی ازبند
پناه آلودگی نیافتگی عالی ازبند [۱۴]

^۱ Tathāgata

^۲ Nikāya Majjhima

^۳ Bhikku Nanamoli

^۴ Bhikkhu Bodhi

^۵ Tathā āgata

^۶ Tathā gata

^۷ sāsana

^۸ Nibbāna

^۹ Nirvāna

^{۱۰} Dhamma

^{۱۱} Dharma

در ادامه، بودا روشنایی‌یافتگی خود را با نممه — چنان که خواهیم دید — شرح می‌دهد؛ این اصطلاح را می‌توان به «قانون»، «راه» و «هنجار» تعبیر کرد و هم حقیقت و واقعیت عالی و غایی. بنابراین روشنایی‌یافتگی و راه به روشنایی‌یافتگی بالقوه یکی‌ست. بودا ذمه را چنین شرح میدهد « ژرف است، رویتش مشکل و دانستنش دشوار، دارنده آرامش و شکوه، اندیشه [عقل جزوی] درنیابدش، ظریف است، دانایان آنرا فهم کنند.» بدین ترتیب کنه روشنایی‌یافتگی ابلاغ کردنی نیست فقط «تجربه» آن دانایان را رسد و عقل جزوی صرف را بدان راه نیست. بنابر سوتره الماس: «حقیقت غیر قابل بیان است و در ظرفی ننگند.» [۱۵] تنها وسایل رسیدن به روشنایی‌یافتگی را می‌توان ابلاغ کرد. این محتوی قابل ابلاغ روشنایی‌یافتگی در چهار حقیقت عالی جمع شده است. چون بودا برای اولین بار برای پنج مرتاض در بنارس موعظه آغاز کرد، با اعلان این حقایق بود که گردونه دهرمه به حرکت افتاد. این حقایق عبارتند از حقیقت عالی رنج، حقیقت عالی خاستگاه رنج، حقیقت عالی پایان رنج، حقیقت عالی راه پایان رنج. اینها در جاهای مختلف و به گونه‌های متعدد بیان شده‌اند، مجمل آن در متن ذیل بیان شده است، آنگاه که بودا پرسید «رنج چیست؟»

«ای رهروان، این است حقیقت عالی رنج. زاییده شدن برآستی رنج است؛ پیری رنج است؛ بیمار رنج است؛ مرگ رنج است، بودن با چیزهای ناخوشایند رنج است؛ دور بودن از چیزهای خوشایند رنج است، به آرزو نرسیدن رنج است؛ سخن کوتاه، پنج بخش دلبستگی رنج است.» [۱۶]

ای رهروان، این است حقیقت عالی خاستگاه رنج، خاستگاه رنج، آرزوی نفس است که به دوباره زاییده شدن می‌پیوندد، و به کامرانی و شهوت بسته است کامی که اینجا و آنجا به جستجوست. آن آرزوی نفس این است، آرزوی کام، آرزوی هستی، و آرزوی نیستی.

ای رهروان، این است حقیقت عالی رهایی از رنج، رهایی از رنج همان رهایی از آرزوی نفس است، ترک آن است، روگرداندن از آن، آزادی از آن، و بریدن از آن است، تا آنجا که هیچ نشانی از آن به جا نماند.

ای رهروان، این است حقیقت عالی راهی که به رهایی از رنج می‌انجامد، آن راه در حقیقت راه هشتمانه ی عالی است که همانا شناخت درست، اندیشه ی درست، گفتار درست، کردار درست، معیشت درست، کوشش درست، حال درست، و خلسه درست است.» [۱۷]

قابل توجه است که تعریف قرآن از رستگاری به صراحت با رهایی از رنج مرتبط است؛ رستگاری دقیقاً یعنی «رهایی» از رنج و عقوبت دوزخ.

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيَّانَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»

«بدرستی کسانیکه مؤمنند و کسانیکه یهودی و نصرانی و صابئی هستند هر کدام بخدا و دنیای دیگر معتقد باشند و کارهای شایسته کنند پاداش آنها پیش پروردگارشان است نه بیمی دارند و نه غمگین شوند.» (سوره بقره، آیه ۶۲، مثل ان در آیه ۶۹ سوره مائده نیز آمده).

حال شاید این سوال مطرح شود که آیا هر دو نوع رنج در یک مرتبه هستند: در جایی که اجتناب از رنج برای مسلمین به اجتناب از عقوبت در آن دنیا حمل می‌شود، پیام بودا بیشتر حکایت از این دنیا و رهایی از رنج در این دنیا دارد. ولی یقیناً پیام بودا یک بعد «معادشناسی» نیز دارد (همانطور که یک بعد این دنیایی هم در رهایی از رنج در نزد مسلمین هست)؛ در بسیاری از موعظت‌ها به صراحت، حیات بعد از مرگ با اصطلاحاتی همراه می‌گردد که به «بهشتی» و «جهنمی» می‌مانند، حیات بعد از مرگ بسته به سرشت اعمال این دنیایی است. در واقع این اصل که اعمال این دنیا حسابرسی خواهند شد و اینکه زندگی آن دنیا صرفاً ثمره اعمال این دنیا است، در روشنایی یافتگی خود بودا محوری محسوب می‌شود. بودا در توصیف روشنایی یافتگی خود چنین می‌گوید:

آنگاه که ذهن متمرکز من چنین پاک گشت و روشن، بی‌عیب، عاری از نقصان، چون موم نرم و مطیع گشت و استوار گردید و قرار گرفت، من آن را متوجه دانش موجوداتی که پدیدار و ناپدیدار می‌گردند، کردم. با دیده ایزدی که پاک است و برتر از آدمیان رویت پدیدار و ناپدیدار، بالا و پست، نیک و زشت، دولت و بی‌دولت میسر شد. دانستم که چگونه موجودات بر پایه کردارشان افتند و خیزند: «موجودات نالایق که در جسم و گفتار و ذهن به کج راه برده شده‌اند، نجیبان را ناسزا گفته، در نظر خطا رفته و آن خطا را در عمل به کار بسته باشند، به هنگام هلاک جسم، پس از مرگ، در حال محرومیت با بخت بد و در سیه‌روزی، چه بسا در جهنم پدیدار شوند؛ لیک آن شایستگان که در جسم و گفتار و ذهن به راه راست رفته، نجیبان را ناسزا نگفته، در نظر راه حق پیش گرفته آن را در عمل به کار بسته باشند، به هنگام هلاک جسم، پس از مرگ، نیکو بخت گردند، چه بسا در ملک آسمان.» چنین با آن دیده ایزدی که پاک است و برتر از آدمیان، رویت پدیدار و ناپدیدار، بالا و پست، نیک و زشت، دولت و بی‌دولت میسر شد و دانستم که چگونه موجودات بر پایه کردارشان افتند و خیزند. [۱۸]

واقعیت ملموس اصل کرمه، اصل کنش و واکنش متقابل، با روشنایی یافتگی بودا در آمیخته است. از همین جا تاکید مکرر بر لزوم رعایت اخلاق با تمسک به راه هشتگانه عالی نشأت می‌گیرد. لذا فحوی اخلاقی پیام بودا در تشابهی خیره کننده با آنچه در اسلام می‌توان یافت قرار می‌گیرد. نه تنها تناظرات میان اخلاقیات اسلام و هر جنبه از راه هشتگانه بی‌شمار است، بلکه در آنچه که به انجام آدمی و زندگی اخروی او مربوط است نیز تشابهات غیرقابل انکاری یافت می‌شود که بر سرشت اعمال آدمی متمرکز است. بنابر یک حدیث قدسی: «ای بندگان من، سرانجام تنها اعمال شماست که نزد من حسابرسی می‌گردد و جزای آنها به شما باز خواهد گشت.» [۱۹]

بدون شک دو سنت بر سر نحوه عملکرد قانون حسابرسی پس از مرگ و حساب‌دهی نهایی، اختلافات عمیقی دارند: در اسلام اعتقاد بر وجود خداوندیست تشخیص یافته که صاحب روز جزاست و بر اعمال ما داوری می‌کند، حال آنکه قانون کرمه در آیین بودا آکیداً غیرشخصی است. معذالک این ناسازگاری بین دو دیدگاه متعلق به عملکرد قانون

حساب‌دهی است و نه خود قانون. فی‌الواقع، در اسلام هر دو نحوه عملکرد حاضر است. گر چه مفهوم خداوند به عنوان داور در سراسر قرآن حاکم است، اما اصل مکمل آن نیز به هیچ وجه غایب نیست: نشانه‌ای از دیدگاه «غیرشخصی» آیین بودا در آیات زیر مشهود است:

«وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نَخْرُجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا* أَفَرَأَى كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا»

«وما مقدرات ونتیجه اعمال نیک و بد هر انسانی را طوق گردن او ساختیم که ملازم و قرین همیشگی او باشد و روز قیامت کتابی که نامه اعمال اوست بر او بیرون آریم در حالیکه آن نامه چنان باز باشد که همه اوراق آنرا یک مرتبه ملاحظه کند * و به او خطاب رسد که تو خود کتاب اعمال را بخوان و بنگر تا در دنیا چه کرده ای که تو خود تنها برای رسیدگی به حساب خویش کافی هستی» (سوره اسراء آیات ۱۳ و ۱۴).

ولو اینکه در دهها جای قرآن خداوند است که به عنوان مالک یوم الدین، سرنوشت آدمیان را در روز داوری تعیین می‌کند، همین آیه به تنهایی نشان‌گر آن است که قاعده حساب‌دهی به نحو دیگری هم قابل بیان است. مفهوم خداپاورانه یک داور را می‌توان از دیدگاه بودایی چون بیانی از عینی [ابژکتیو] بودن قاعده کیهانی حساب‌رسی اعمال دانست؛ حال آنکه قانون کرمه را می‌شود از دیدگاه اسلام، روشی برای بیان قانونی دانست که بنا بر آن داور روز جزا اعمال را حساب‌رسی می‌کند. [۲۰] به علاوه، چنانکه در فصلی راجع به شفقت خواهیم دید، در هر دو سنت قانونی هست که فراتر از زنجیره کیهانی علت و معلول قرار می‌گیرد و آن رحمت خداوند است.

لذا قربانها در مرتبه اصول همچنان پابرجاست و شاید این بتواند بحث پایه‌ایی که پیشتر طرح‌ریزی شده را قوت بخشد. امید داریم که در آنچه که خواهد آمد، این به خوبی شکل گیرد: تشابهات بین دو آیین به اندازه‌ایی است که به مسلمین اجازه دهد آیین بوداییان را دینی راستین بدانند و ایشان را در زمره راه‌یافتگان قرار دهند، آنچه که «مثل» اسلامی است که منظور آیه ذیل است:

«فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَا ءَامَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»

«اگر ایمان آورند به مثل آنچه شما بدان ایمان آوردید که راه را یافته اند و اگر اعراض کردند پس بدانید که مردمی هستند گرفتار تعصب و دشمنی ...» (سوره بقره آیه ۱۳۷).

لازم به توجه است که این آیه بلافاصله در پی آیه‌ای می‌آید که جامع‌ترین تعریف از حوزه رسالت نبوی را ارائه می‌دارد — نام چند پیامبر بالاخص آورده شده و اشارتی کلی به سایر پیامبران رفته است:

«قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَ مَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ وَ مَا أوتَىٰ مُوسَىٰ وَ عِيسَىٰ وَ مَا أوتَىٰ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ»

«بگویند ما به خدا و به آنچه بر ما نازل شده و به آنچه بر ابراهیم و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل آمده و به آنچه به موسی و عیسی داده شده و به آنچه به همه پیامبران از سوی پروردگارشان داده شده ایمان آورده‌ایم میان هیچ يك از ایشان فرق نمی‌گذاریم و در برابر او تسلیم هستیم» (سوره بقره آیه ۱۳۶).

چنانکه پیشتر ذکر گردید از آیه ۶۲ سوره بقره می‌آموزیم که رستگاری مبنی بر تحقق سه اصل است اعتقاد به خداوند مطلق، حساب باز پس دادن به آن مطلق یکتا، و تخلق به اخلاق نیکو در پرتو دو اعتقاد پیشین. اینطور به نظر می‌رسد که دو اصل اول را بودا نیز تعلیم می‌دهد؛ بحث در باب اعتقاد به هستی مطلق در فصل بعد خواهد آمد. اگر بحث ما معتبر باشد، آنگاه به نظر زمینه کافی برای اثبات آنکه باورهای بودایی آنقدر به معتقدات اسلامی نزدیک هست که بتوان آن را راهی راستین قلمداد کرد، مهیا می‌گردد: *اگر ایمان آورند به مثل آنچه شما بدان ایمان آوردید که راه را یافته‌اند.*

در ادامه بجا خواهد بود اگر روشنایی‌یافتگی بودا را (با مد نظر داشتن آنکه خود لغت به معنای «روشنایی‌یافته» [۲۱] است) در پرتو مفهومی که در اصطلاحات اسلامی وحی خوانده می‌شود، بسنجیم.

وحی از بالا یا از درون ؟

«با دیدهٔ ایزدی که منزّه است و از قیود انسانی رسته»: این عبارت از گفتگوهای میانه که پیشتر نیز آمد، کلید درک پیام بودا و دیالکتیک اوست. تاکید بر بُعد انسانی و روشنایی‌یافتگی بودا هرچه قدر هم که زیاد باشد، از همین یک عبارت به وضوح بر می‌آید که — البته نقل قول‌های دیگری هم می‌توان به این افزود — چیزی ورای انسان و دیگر نسیبیت هست که منجر به درکی متعال از واقعیت‌های روحانی می‌شود که اساس پیام بوداست. به عبارت دیگر، این عبارت شمه‌ای از آن منبع متعالی را بر ما بازگو می‌کند که بودا به نظاره آن پرداخته، حتی اگر بوداییان از نامیدن آن امتناع ورزند. همین امتناع ناشی از واهمه از شیء‌گرداندن آن منبع متعالی روشنایی‌یافتگی‌ست، یعنی آن را تبدیل به اُبژه^۱ کردن. در واقع منبع عالی همه آگاهی‌هاست که نمی‌تواند در قید «اسم» و «صورتی»^۲ آید مگر بعد از اینکه پذیرندگی آدمی در قبال آن، به عنوان حقیقت غایی را تضعیف کند؛ از آنجایی که آن خود جوهره تمام اندیشه هاست، خود/بُژه^۳ اندیشیدن نمی‌تواند باشد. معذالک، آن در ارتباط با سوژکتیویته^۴ انسانی، «اُبژکتیو»^۴ است، و از همین روست که بودا از «دیدهٔ ایزدی» سخن می‌گوید که برتر از همهٔ انحاء اندیشیدن است. ابژکتیویتهٔ متعال آن منبع روشنایی‌یافتگی خود را از میان آن یگانه روشنایی‌یافته، بودا، و همچون آگاهی همه جا حاضر، ظاهر می‌کند.

^۱ object

^۲ namarupa

^۳ subjectivity

^۴ objective

در نگاه نخست شاید مفهوم نبوت در اسلام و روشنایی یافتگی (بُدھی^۱) در آیین بودا به نظر در تقابل باشند. در اسلام پیامبران نه به اراده خود بلکه به اذن الهی به نبوت مبعوث می‌گردند. در آیین بودا، به گونه‌ای دیگر، گفته می‌شود که روشنایی یافتگی بودا مدیون الوهیتی جدا و عینی نیست؛ بلکه از بطن خود او جوشیده است و مقام روشنایی یافتگی وی در اصل قابل دستیابی برای همه است. این دیدگاه در مجموعه پالی به اختصار توصیف می‌شود:

«اینک ای آینده، چراغ خود باش. پناه خود باش. خود را به پناهی در بیرون نسپار. تمسک بجو به حقیقت چون چراغ راه. تمسک بجو به حقیقت چون یک پناه ... ای آینده، تنها ایشان به بالاترین قله صعود کنند.» [۲۲]

ایده جستجوی «هیچ ملجایی» و ملجای خود بودن به نظر در تقابل آشکار با تصریح قرانی بر وابستگی کامل انسان به خداوند و وحی اوست که به واسطه پیامبر برگزیده‌اش ابلاغ شده است. هر تلاشی برای استقنا به شدت مردود است.

«أَفْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * أَفْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ * كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَ طَافٍ * أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْجَى * إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ»

« بخوان به نام پروردگارت که جهان را آفرید * انسان را از خونی بسته شده آفرید * بخوان که پروردگارت از هر کریمی کریم تر است * کسی است که به وسیله قلم تعلیم کرد * آری انسان را تعلیم کرد چیرهایی را که نمی دانست * چنین نیست که انسان حق شناس باشد مسلماً طغیان می کند * به خاطر اینکه خود را بی نیاز می بیند * ولی باید بدانند که برگشت همه به سوی اوست.» (سوره علق آیات ۱ تا ۸).

به هر حال این بحث می‌تواند طرح گردد که روشنایی یافتگی بودا شامل دو جانبه است، یکی خاص خود اوست و دیگری به نحوی جهان شمول قابل دسترس برای همگان است. در واقع جنبه اول را می‌توان چون منبع (در اصطلاحات اسلامی) «نبوت» وی، یا پیام و ساسنه^۲ که شکل دهنده ارکان سنت بودایی دانست؛ در این رابطه، هیچ حکیم یا نبی دیگری در سنت بودایی پذیرفته نیست و کسی نمی‌تواند به موقعیت او [بودا] دست یابد، این همان است که در اسلام «رسالت» خوانده می‌شود. در رابطه با دومی، در واقع روشنایی یافتگی که بودا بدان دست یافت، در اصل برای هر آنکه آموزه وی را پیروی کند، دست یافتنی گردانیده شده است؛ این همان چیزی است که در اسلام «ولایت» خوانده می‌شود. پیامبر اسلام هم «رسول» بود و هم «ولی». اما در ارتباط با اولی، مقام وی یگانه است، این مقام خواستنی نیست؛ در رابطه با دومی، هر آنکه میل به تقدس ندارد، از معنای اسوه بودن پیامبر خدا بی‌خبر است:

«لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا»

«بدرستیکه در رسول خدا اسوه‌ای نیکو برای هر کسی است که امید به خدا و روز جزا دارد، و بسیار یاد خدا می‌کند» (سوره احزاب آیه ۲۱).

^۱ bodhi

^۲ sāna

به بیانی دیگر، اگر چه پیام مختص نبی اکرم رسالتی است که به عهده وی گذاشته شده است و نه کس دیگری، ولایتش یا تقدسش در اصل می‌تواند برای هر کسی که دنباله‌رو سنت اوست، غایت باشد؛ در حقیقت، دنباله‌روی و تقلید از پیامبر برای مقدسین بزرگ چون شرکت در تقدس خود پیامبر است، چرا که ولایت او سرچشمه ولایت تمام مقدسین است. اولیای الله مقدسند اما نه لزوماً پیامبر، آنان روشنایی یافته‌اند، اما نه رسالت یافته.

اکنون شاید کسی اعتراض کند که این روشنایی‌یافتگی رکن دقیق وحیی است که بودا در یافته و این بروز روشنایی‌یافتگی از درون را نمی‌توان با نزول وحی از بالا یکسان دانست. در مورد اول، پاسخ متقابل این است که دانش اکتسابی، برخاسته از خود است و لذا هر چقدر هم که عمیق باشد به هر حال سوژکتیو است. در مورد دوم، علمی که به موهبت الهام حاصل شود، از بالاست و لذا ابژکتیو است. به‌علاوه، در یکی ذکری از الوهیت نیست، تنها بُعدی عمیقتر از خود اوست، در حالیکه در دیگری کوچکترین اشارتی به اینکه وحی ربطی به شخص پیامبر دارد، شرک آمیز خواهد بود.

برای فایق آمدن بر این مشکل دو رکن اساسی را می‌توان دستاویز قرار داد. یکی از آنها پیشتر ذکر شد و به آنچه بودا «دیده ایزدی» نامیده متعلق است؛ دیگری مفهوم زیر بنایی اناتته^۱، یعنی «نداشتن خود» است. توضیح اجمالی آنکه اناتته به همراه رنج^۲ و ناپایداری^۳ سه «نشان» اصلی آموزه بودا محسوب میشوند. این سه «نشانه» هستی، مکمل چهار حقیقت عالی هستند و بالاخص توصیف‌گر روند رنج هستند؛ آن که در رنج است، نفسی ماندگار نیست، بلکه مصالح فسادپذیر گوناگونی است که موجودات فردی از آن تشکیل شده‌اند؛ این مصالح خود با اشیایی نسبت دارند که خود هالک‌ند: نفس ناپایداری‌شان تضمین آن است که مصالح وجودی که با آن نسبت دارند، رنج را تجربه خواهند کرد.

در رابطه اناتته، بودا به شاگردش آینده درباره معنای جمله « دنیا تهی‌ست » چنین می‌گوید: «... ای آینده، آن تهی از خود است، یا هر چیزی که به خود ماند. و چگونه است که آن تهی‌ست؟ جایگاه پنج حواس، اندیشه و احساسی که با آن نسبت دارد، همه اینها تهی‌ند از خود یا هر آنچه چون خود باشد.» [۲۳]

در یک منطق بودایی مستدل، بایستی بی‌تعلل معلوم گردد که اگر هیچ «خود» ماندگاری حاضر نباشد، گوتمای انسان را نمی‌توان متهم کرد که از آنچه که در اعماق «خودش» بوده است، چیزی به سطح آگاهی مختص خودش نیاورده باشد. چنانکه خواهد آمد یک باور اساسی اعتقاد بودایی این است که تمام دهرمه‌های فردی بی‌اساس‌ند، تهی‌ند و موهومی. در ابتدا و پیش از هر چیز دیگری این اصل را برای نفس فردی می‌شود به کار برد. تنها آن

anattā^۱
dukkha^۲
anicca^۳

دهرمه که مطلقاً و رای فرد است، حقیقی است. گفتیم «مطلقاً» چرا که این دو حوزه - یعنی حوزه چنین و چنان دهرمه و آن دهرمه آنچنان که هست - نیستند؛ این به تفاوت روشنایی و تاریکی می‌ماند.

اگر روشنایی یافتگی بودا به وی آموخت که نفس تجربه‌گر توهمی بیش نیست، آنگاه سرچشمه روشنایی یافتگی را نمی‌شود نفس تجربه‌گر دانست، چرا که این نفس در پرتو فروغ روشنایی یافتگی به توهمی بیش بدل نمی‌شود، نفس مقیید و نسبی قادر به افشای تقیید خود نیست. بلعکس «افشای» این تقیید باید از چیزی مطلق ناشی گردد، چیزی که به تنهایی قادر به پرده برداشتن از توهمی بودن نفس است و آن «چیز» مطلق به تنهایی قادر است که اصل ابژکتیوی باشد که از آن تمام آگاهی‌ها، حیات و بودن ساری می‌گردد. [۲۴] این اصل به نحوی ریشه‌ایی برتر از این شخص مشخص، گوتمه شاکيامونی است. به بیانی دیگر، نتیجه گریزناپذیر این است که گوتمه، به عنوان یک انسان تنها قادر به کسب روشنایی یافتگی به واسطه اصلی ابژکتیو که بی‌نهایت برتر از مرتبه انسانی اوست، می‌باشد. این اصل ابژکتیو منبع تمام وحی‌هاست، آنچه که در اسلام الله گویند. لذا تفکیک دو چیز در اینجا مقدر می‌گردد: روشنایی یافتگی آنچنان که هست و محتوی یا «رسالت» خاصی که از راه آن روشنایی یافتگی ابلاغ می‌شود، که به مدد آن دیگران یارای دست یافتن به روشنایی یافتگی را خواهند داشت.

«راه یافتگان فاتح، ارباب ترفندهای گوناگون‌اند که به موجب آنها، تناگته روشنایی عالی را در عالم آدمیان و خدایان آشکار می‌کند، ترفندی بروفق خلق و خوی و پیش داوری‌های‌شان.» [۲۵]

در پرتو بحث فوق تاویل این قطعه از سد دهرمه پوندریکه سوتره^۱ میسر می‌گردد: آنچه تناگته^۲ آشکار می‌کند، همان است که سرشت بودا^۳ به تجلی می‌آورد، اصل عالی، و نه شاکيامونی چون یک انسان؛ این تجلی آن مطلق است که بر امتهای مختلف ارزانی می‌گردد یا چون آیینی (ساسنه^۴) و به ترفند عالی (آپایه^۵) بر وفق شرایطشان. توماس کلری^۶ در تاملش بر «بی‌کرانی و ازلی ابدی بودن بودا» می‌نویسد: «راهنمایان روشنایی‌یافته به مقتضای نیازها و شرایط و استعدادها، تعلیمات متفاوتی عرضه می‌دارند... این اصل تطبیق و درک بجا را «تبحر در» به کار بستن [ترفند] می‌نامند». این اصل یادآور یکی از تمائیل قرآنی است:

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»

«هیچ پیغمبری را جز به زبان مردمش نفرستادیم، تا (احکام را) برای آنان خدا هر که را بخواهد گمراه، و هر که را بخواهد هدایت می‌نماید، و او عزیز و حکیم است.» (سوره ابراهیم آیه ۴).

Saddharmapundarīka Sūtra^۱

Tathāgata^۲

Buddhadhātu^۳

sāsana^۴

Upāya^۵

Thomas Cleary^۶

با در دست داشتن این اصول، مسلمین می‌بایستی قادر به ادامه بحثی جدی در تایید این ادعا که بودا پیامبری از پیامبران خدا بوده است، باشند، هر چند که بوداییان خود در برابر چنین تخصیصی استقامت ورزند. اگر چنین شود، این خود انعکاس آن است که بوداییان نیز می‌توان نیز محمد نبی را چون یکی از افرادی که در رسالتش نقش دهرمه‌کایه [۲۶] متجلی شده است. حتی اگر مسلمین خود در برابر چنین ادعایی مقاومت کنند. بنا بر د.ت.سوزوکی

« پیروان مهاییانه با درک تجسد دهرمه‌کایه در هر مرشد معنوی، مستقل از قومیت و مذهب معلوم، وی را چون بودایی می‌داند: سقراط، محمد، عیسی، فرانسیس آسیسی، کنفوسیوس، لائوتزه، و بسیاری دیگر.» [۲۷]

دالایی لاما و پویایی گفتمان

در آخر باز می‌گردیم به آیه‌ای از قرآن که پیشتر نقل کردیم که در اهمیت نظری و عملی آن در گفتمان بین ادیان نمی‌توان اوراق کرد:

«وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ»

«و ما این کتاب [قرآن] را به حق به سوی تو فرو فرستادیم در حالی که تصدیق‌کننده کتابهای پیشین و حافظ و نگاهبان آنهاست؛ پس میان آنان بر وفق آنچه خدا نازل کرده حکم کن و پیروی هوا و هوس آنان تو را از دین حقی که نزدت آمده باز ندارد؛ برای هر يك از شما [امتها] شریعت و راه روشنی قرار داده‌ایم و اگر خدا می‌خواست همه شما را امتی واحد می‌کرد و لیکن خواست تا شما را در آنچه به شما داده است بیازماید، پس در کارهای نیک بر یکدیگر سبقت گیرید بازگشت همه شما به سوی خداست، آنگاه در باره آنچه در آن اختلاف می‌کردید آگاهتان خواهد کرد.» (سوره مائده آیه ۴۸).

در این آیه ما به شرکت در «مسابقه‌ای سالم» با کسانی که راهشان با ما متفاوت است، دعوت می‌شویم: تفاوت‌ها خود بخشی از اساس این مسابقه‌اند، اما این مسابقه‌ایست در اعمال نیکو (خیرات) بی آنکه دعوایی بر سر آنکه امر خیر چیست باشد. امر خیر بلادرنگ شناخته می‌شود حال روند تولید آن هر طور که باشد. از این دید گفتمان بین مومنان ادیان مختلف بایستی منجر گردد به مسابقه‌ای سالم که مقصودش خیریست که در همه حال و همه جا یکسان است، هر چقدر هم که نقطه شروع ادیان از هم فاصله داشته باشند. این دیدگاه قرآنی با نظرات بیان شده جناب دالایی لاما در هماهنگی است. دالایی لاما در نوشته‌ها و سخنرانیهای بسیارشان تاکید کرده‌اند که هر دینی باید به دیدگاه مختص خود وفادار بماند و دیگرآنکه همه ادیان بی هیچ استثنایی آنچه را که به وضوح در اشکال گوناگون، خیر است نشانه رفته‌اند اگرچه در تعلیمات فلسفی خود بسیار متفاوتند. وی چنین می‌نویسد « در امر تربیت ذهن،

ادیان بزرگ همگی متفق القولند. همگی بالقوه قادر بر استحاله بخشیدن به ذهن هستند، یک نشانه روشن آن هم این است که تمام ادیان اصلی حامل پیام عشق، شفقت، رأفت، رضا و تأدیب نفس هستند» [۲۸]

این مفهوم قرآنی «مسابقه روحانی» در نوشته بسیار مهمی از وی تشدید می‌گردد، یعنی در نطقی از وی که با عنوان «هماهنگی، گفتمان و مراقبه» که در گردهمایی گتسمانی کنتاکی^۱ که در جولای ۱۹۹۶ در جمع راهبان مسیحی و بودایی ایراد گردید. با وجود اینکه وی حضار را به پرهیز از وسوسه «تبلیغ» دین خود می‌خواند و به وارد شدن در مسابقه‌ایی ناسالم بیم میدهد، مع‌ذالک وی می‌افزاید که «اما من فکر می‌کنم بایستی نوعی مسابقه سازنده داشته باشیم. بوداییان بایستی آنچه را که بدان اعتقاد دارند در زندگی روزمره به کار بندند و برادران مسیحی ما نیز باید در زندگی خود باورهای خویش را به کار بندند.» به کار بستن باورها در نظر دالای لاما نقشی محوری در قدرت استحاله بخش «ممارست» دارد؛ تا آنجایی که «هر طرف بخواهد حریف شایسته‌تری باشد» است که مسابقه بین آنها سازنده خواهد بود و نه ویرانگر. [۲۹]

برای دالای لاما خود روندی که فرد را در دینش عمیق‌تر می‌کند، روشنگر حقیقت و حکمت ادیان دیگر است، چراکه «تجربه روحانی» حاصل از این تعمق، فرد را قادر می‌سازد که «شاهد ارزشهای ادیان دیگر باشد. بنابراین برای ترویج هماهنگی ادیان، آدمی باید که در دین خود به جد بنگرد و هر چه بیشتر و تا آنجا که ممکن است آن را به کار بندد.» [۳۰]

حال اگر کسی خود را به جنبه‌های نظری محض دین خود محدود کند، در آنصورت ارزشها مشترکی که انسانها را به هم نزدیک میکند را با عقایدی خشک^۲ تیره و تار خواهد کرد. «تمام ادیان درس عشق، شفقت، صدق و درستی می‌آموزند. هر سیستمی در پی فراهم آوردن زندگی بهتری برای همه ماست. اینک اگر تاکید افراطی بر نظریه، دین یا فلسفه خودمان بگذاریم، یعنی بیش از حد به آن تعلق خاطر داشته باشیم، و در صدد تحمیل آن بر دیگران باشیم، نتیجه زیان‌بار خواهد بود. اساساً تمام معلمان بزرگ تاریخ چون بودا، عیسی مسیح، محمد و موسی با اشتیاق به کمک به هموعان خود برانگیخته شده‌اند. آنها در پی چیزی برای خودشان نبودند و نیامده بودند تا به مشکلات عالم بیافزایند.» [۳۱]

پیام دالای لاما در باب گفتمان — در باب پویایی معنوی و زیربنایی گفتمان راستین — هم به لحاظ اخلاقی بی‌پیرایه است و هم به لحاظ روحانی ژرف، در عمل امکان‌پذیر و به لحاظ فلسفی انکارناپذیر: «اگر در درون خویش، ارزشهای بنیادی دین خود را احیا کنید، نه تنها خودتان را، بلکه دنیای اطرافتان را نیز تغییر خواهید داد؛ با مهربانی و محبت به دیگران، فکر و دلتان آرامش خواهد یافت؛ بسط این آرامش درونی به حلقه بزرگتری از نزدیکانتان، در اطرافتان اتحاد، هماهنگی و تعاون ایجاد می‌کند؛ بسط بیشتر این آرامش به جامعه و سپس به ملتها، برایتان اعتماد و احترام

^۱ Gethsemani, Kentucky
^۲ dogmatic coagulation

متقابل و ارتباط صادقانه به ارمغان می‌آورد و دست به دست هم بر مشکلات جهان فائق می‌آییم. این همه ممکن است، اما به شرط آنکه ابتدا خود را عوض کنیم. تک تک ما در برابر بشریت مسوولیم.» [۳۲] این گفته یادآور این آیه از قرآن مجید است:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»

«خدا حال هیچ قومی را دگرگون نخواهد کرد تا زمانی که خود آن قوم حالشان را تغییر دهند» (سوره رعد آیه ۱۱).

سخنان زیر تصویری رسا از قدرت پویای «گفتمان‌مداری» که با ممارست همراه با تعمق‌گری و صداقت در دین حاصل می‌شود، به دست می‌دهد. دالای‌لاما به کرات از لفظ «practitioners»^۱، یعنی «ممارست‌گر» استفاده می‌کند تا به کسانی اشاره کند که ارزشهای عمقی دین خود را دریافته‌اند، کسانی که هم به مراقبه‌گری و هم به غور فلسفی در دین اشتغال دارند؛ و هم اینانند که تاثیرگذارترین‌ها در گفتمانی ناب خواهند بود: «من بر این باورم که اگر نیایش و مراقبه‌گری و نظاره‌گری [۳۳] در زندگی روزمره وارد شود، اثر آن بر ذهن و دل ممارست‌گر بسیار عظیم خواهد بود. یکی از مقاصد و اهداف اصلی اعمال دینی برای فرد، آوردن استحالتهای درونی است از حالتی نامتمرکز، فاقد تربیت، و نامنضبط، به حالتی متمرکز، تربیت یافته، و منضبط. کسی که قوه تمرکز و یکدلی را به کمال رسانده، قطعاً توانایی بیشتری برای نیل به این مقصود دارد. وقتی مراقبه بخش مهمی از زندگی روحانی شما گردد، قادر خواهید بود این نیروی استحالته‌بخش را به نحو موثرتری بیرون آورید. وقتی این استحاله حاصل شد، در پیروی از سنت روحانی خودتان به یک نوعی فروتنی طبیعی در درونتان پی خواهید برد که به شما اجازه می‌دهد تا با ادیان و ملل مختلف ارتباط بهتری برقرار کنید. لذا شما در موقعیت بهتری برای فهم قدر و منزلت دیگر ادیان خواهید بود، چرا که خود شما همین ارزشها را در بطن سنت خود یافته‌اید.» [۳۴]

دالای‌لاما در ادامه نکته دیگری را می‌افزاید که برای درک و فائق آمدن بر جو روانی که زیربنای بنیادگرایی دینی است، از اهمیت وافر برخوردار است. وی به طور ضمنی می‌گوید که این نوع بنیادگرایی یا انحصارطلبی فقط برخاسته از عجز در فهم ادیان دیگر نیست، بلکه ریشه در ناتوانی از تعمق و غور در دین خود نیز دارد: «مردم اغلب احساس نوعی انحصارجویی در باورهای دینی خود دارند — این احساس که راهشان تنها راه راستین است — که ممکن است موجب نوعی هراس از ارتباط برقرار کردن با پیروان سایر ادیان گردد. به اعتقاد من بهترین راه مقابله با این کشش عبارت است از تجربه ارزش راه خود از راه اشتغال به مراقبه، که این خود آدمی را قادر می‌کند تا شاهد قدر و اعتبار ادیان دیگر باشد.»

لذا در مقطع اعمال، چه روحانی و چه اخلاقی، است که دالای‌لاما ادیان عالم را می‌بیند که درحالیکه هویت خاص خود را حفظ می‌کنند، گرد هم می‌آیند. لذا به جای حل کردن تمام ادیان در یک دین به اصطلاح جهان‌شمول و با

^۱ توضیح مترجم: این به واژه قرآنی «عاملون» نزدیک است.

مخالفت صریح با هر نوع التقاطی بین ادیان، دالای‌لما همگان را دعوت میکند تا فعالانه در چشم اندازی از هماهنگی جهان‌شمول که بر روح حکمت و شفقت برآمده از دل استوار است، شرکت جویند: « من معتقدم که مقصود همه ادیان بزرگ دنیا بنا کردن پرستشگاه‌های بزرگ در بیرون نیست، بلکه بنا کردن پرستشگاه نیکویی و شفقت در درون است، در دل‌های ما. هر کدام از ادیان قابلیت خلق این را دارد. فزونی در آگاهی ما از ارزش و تاثیر ادیان دیگر، نتیجه‌اش تکریم و احترام عمیقتر برای ادیان دیگر است. این راه مناسبی برای ماست تا شفقت راستین و روح هماهنگی میان ادیان عالم را ترویج دهیم. [۳۵]

در این راستا امید داریم با روشن کردن مشترکات معنوی و زمینه‌های اخلاقی مشترک دو آیین اسلام و بودایی، سهم اندکی در این چشم‌انداز الهام‌بخش از هماهنگی بین ادیان داشته باشیم.

فصل دوم: یگانگی: رفیع‌ترین وجه مشترک

درک ان یگانه

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

« بگو او خدای یگانه است * خداوند بی‌نیاز که همه نیازمندان قصد او می‌کنند [۳۶] * نزاده و زاییده نشده * و هیچ کس همتای او نیست.» (قران آیات ۱ الی ۴ سوره توحید)

« ای رهروان، چیزی هست که نه زاییده شده و نه بالیده و نه آفریده گشته، نامرکب است؛ و ای رهروان، اگر نه به خاطر آن بود که نه زاییده شده و نه بالیده و نه آفریده گشته و نامرکب است، برای آنکه زاییده‌شده، بالیده، آفریده شده و مرکب است، گریزگاهی نمودن مقدور نبود. اما ای رهروان چون که چیزی هست که نه زاییده شده و نه بالیده و نه آفریده گشته و نامرکب است، پس گریزگاهی برای آنکه زاییده‌شده، بالیده و آفریده شده و مرکب است، نیز توان نمود.» (اودانه^۱ ۸۰-۸۱) [۳۷]

هم‌جواری آیات فوق و این متن بودایی نشان از آن دارند که باب مباحثه بر سر یکی بودن حقیقت‌گایی در اسلام و آیین بودایی باز است. می‌توان پرسید: آیا آنچه که در قرآن، واحد مطلق خوانده می‌شود، به لحاظ متافیزیکی با آنچه که در آیین بودا نامرکب نام گرفته، یکی‌ست؟

اجازه بدهید نگاهی به چگونگی این برابری‌انطور که در اسلام توضیح داده شده است بکنیم، پیش از آنکه به مقایسه آن با ما «نامرکب» در آیین بودا بپردازیم. معنای شهادت اول اسلام، «لا اله الا الله» نه فقط گواهی بر یگانگی

خداست در رد کثرت، بل گواهی بر تنها یک مطلق و واقعیت ازلی دارد — تمام واقعیت‌ها نسبی و زودگذرند، بودنشان کاملاً وابسته به آن یگانه است:

«كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ* وَ يَبْقَىٰ وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْاِكْرَامِ»

«هر چه در آن [دنیا] است نابود می شود* تنها وجه [ذات] پروردگارت باقی می ماند، صاحب بزرگی و شکوه.» (سوره الرحمن آیات ۲۶ و ۲۷)

بنابراین، شهادت اول در متافیزیک یعنی: «حقیقتی نیست مگر یک و فقط یک حقیقت». خدایان جاهلیت تنها بت‌های تراشیده از سنگ و چوب نبودند بلکه در مرتبه‌ای بنیادی‌تر چه بسا دیدگاه‌های باطل در باب واقعیت و خطاهای بسیار در مقطع تفکر است. این نحوه معرفت شناختی^۱ اثبات توحید، و یا یگانگی خدا، همراه با پی‌آمدهایش، نفی شرک و بت پرستی، را می‌شود عمیقاً هم‌نوا یافت با این جمله ساده بودا که در همان فصل اول ذمه‌پده رقم زده شده است:

«آنان که ناواقعیت را هست پندارد و **واقعیت** را عدم، راه به حقیقت عالی نبرند، گمراه به پندار کج خویش. لیکن مردمی که **واقعیت** را هست پندارند و ناواقعیت را عدم، ایشان **حقیقت عالی** را دریابند، راه‌یافته به پندار راست خویش.» [۳۸]

در برداشت متافیزیکی و معرفت شناختی و نه صرفاً کلامی، این موعظه با شهادت اول مسلمین هم‌خوا نی دارد و همچنین با این آیه قرآن

لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّغُوتِ وَ يُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا
وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

«هیچ اکراهی در این دین نیست، همانا کمال از ضلال متمایز شد، پس هر کس به طغیانگران کافر شود و به خدا ایمان آورد، بر دستاویزی محکم چنگ زده است، دستاویزی که ناگسستنی است و خدا شنوا و دانا است.» (سوره بقره آیه ۲۵۶).

^۱ epistemological

از سخنان بودا در آدانا می‌توان چنین استنباط کرد که تصدیق یکتایی واقعیت غایی به دو نحو ممکن است، زمانی^۱ و جوهری^۲؛ در اینجا ما در صدد توضیح بعد زمانی هستیم، کمی بعدتر به بعد جوهری نیز خواهیم پرداخت که به تمایز امر بسیط و مرکب مربوط است. در مقوله زمان می‌توان چنین برداشت کرد که «نازاده» و «نیامده» اشاره به واقعیتی یا جوهری دارند که درعین حالی که ورای شرایط زمانی است، بالضروره منشاء آن شرط و موقعیت نیز هست، از این نیامده است تمام آمده‌ها؛ بنابراین این درجه بی‌نام واقعیت صراحتاً در هم‌آوایی با سیاقی است که خداوند در سوره اخلاص همچون «لم یولد» توصیف شده است؛ نیز شاید تمییز ارتباطی مستتر با بعضی ابعاد واقعیت الهی بالاخص «الاول» و «المبدع» ممکن باشد.

پرواضح است که در قیاس با این اشاره ساده بودا به آنچه که نازاده است، در اسلام این صفات و کیفیات بار کلامی بسیار بیشتری دارند چراکه در کلام اسلامی هر یک از اسماء ترسیم‌گر جنبه‌ای و کیفیتی از کیفیات الهی است. تنها جوهر هستی‌شناختی تمام اسماء خود خداوند است، یعنی آنکه با نامها «نامیده» می‌شود؛ بنابراین هر اسم نه تنها بیانگر آن جنبه خاصی است که برایش منظور شده است، بلکه اشاره به شخص خداوند دارد و لذا به هر ۹۹ نام دیگر از من جمله الخالق، المالك، الغالب، الخ. بسیاری از این صفات با مفهومی که بوداییان از «نازاده» استنباط میکنند، بیگانه است. اگر چه شاید بعضی بوداییان بر خود لازم بدانند که منکر باور در خدای صاحب چنین صفاتی شوند، اما بعضی دیگر به تبع بودا سکوت را بر رد یا قبول مرجح خواهند دانست. در اینجا شاهد شکافی عمیق و غیر قابل ترمیم بین تعلیمات دو آیین در مرتبه کلام هستیم؛ معذالک در مرتبه متافیزیک و حتی در روانشناختی رازآموزانه، این سوال را می‌توان پرسید که آیا سکوت بودا را در پرتو صحنه گذاشتن وی بر امری مطلق به عنوان «نازاده و نیامده یا ناشده» را می‌توان نشانه تصدیقی از جانب وی دانست. اگر چنین باشد، «بی‌خدایی» وی نفی ذات مطلق که بالاتر از صفت و نسبتهاست نخواهد بود، بلکه به گونه‌ای روشمند، نادیده گرفتن هر نسبتی به آن مطلق است — نادیده گرفتن خداوند تشخیص‌یافته، که از روی تمرکز همه جانبه [یکدلانه] بر ذات ورای تشخیص است. اگر بلعکس، کسی سکوت وی را منفی تعبیر کند که گویی هر چه وی در موردش سکوت کرده مردود است، در آن صورت بی‌خدایی او را به ضدخدایی مبدل می‌کند، یعنی انکار خداوند تشخیص‌یافته و ذات ورای تشخیص — ذاتی که خداوند تشخیص‌یافته می‌طلبد و بی‌آن هیچ است.

نمی‌توان انکار کرد که تعلیمات بودا موصوف به بی‌خدایی‌ست: چیزی مانند خداوند تشخیص‌یافته که هم نقش خالق و هم وحی کننده و داوری کننده داشته باشد، در آیین بودا وجود ندارد. اما قائل شدن به اینکه تعلیمات بودا «ضدخدایی» است، یعنی نسبت انکار و رد صریح امر مطلق به بودا دادن — چیزی که جایی در تعلیمات او یافت

^۱ temporal
^۲ substantial

نمیشود. فرازهایی از سخنان بودا در اودانه را که پیشتر آوردیم به علاوه بخشهایی از مجموعه پالی، همه و همه اسنادی آشکارند بر این که بودای فرزانه در واقع اصل مطلق را قبول کرده و بر این امر مطلق به عنوان واقعیت غایی ای که آدمی باید به سوی آن بگریزد، صحنه گذاشته است. مفهومی از واقعیت و بنابراین تصدیقی از آن در آیین بودا وجود دارد هرچند که در مقایسه با تفصیلی که در کلام اسلامی می‌توان یافت «کمین» گونه نماید [موجز باشد]. همین واقعیت که مفهومی و تصدیقی از **مطلق** در آیین بودا حاضر است، روا داشتن نسبت ضد خدایی به آیین بودا را دشوارتر می‌کند.

پیشتر از روانشناختی رازآموزانه سخن به میان آوردیم. کاربرد لغت «گریز» در اودانه ۸۱-۸۰ با این امر مرتبط است. یادآور شویم که نیروانه چنانکه بودا توصیفش کرده، در قالب صحبت از یک فرار از بند به اطمینان عالی است.

- پناه زادنیافتگی عالی ازبند
- پناه کهولت نیافتگی عالی ازبند
- پناه بیماری نیافتگی عالی ازبند
- پناه مرگ نیافتگی عالی ازبند
- پناه غم نیافتگی [بی‌اندوه] عالی ازبند
- پناه آلودگی نیافتگی عالی ازبند [۳۹]

غرض از تشریح واقعیت نامرکب - کهولت نیافتن، بیماری ندیدن، مرگ ندیدن، درد ندیدن و آلودگی نپذیرفتن - گریز از آنچیزی است که مرکب است - در معرض پیریست و مرگ و درد و آلودگی. به عبارت دیگر هم و غم اولیه بودا توضیح و تشریح کلامی صفات و مناقب **مطلق** نبوده است بلکه تاکیدش بر نیازی ضروری برای گریز به سوی **مطلق** بوده است؛ یعنی گریز از توهم دردناک تقیید - مرکب - به دامن حقیقت پر از خوشی **آن مطلق**، که همان نیروانه است. این برای ما احساس هم‌آوایی دیگری با آیات قرآن مجید مانند آیات ذیل را به همراه دارد:

«... حَتَّىٰ إِذَا ضَاغَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحَبَتْ وَ ضَاغَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَ ظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ...»

«... تا وقتی که زمین با همه فراخی بر آنان تنگ شد، و از خویش به تنگ آمدند و بدانستند که از خدا جز به سوی او پناهی نیست...» (سوره توبه آیه ۱۱۸).

« فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ... »

« پس به سوی خدا بگریزید... » (سوره ذاریات آیه ۵۱).

از دیدگاه این آیات آنچه که از اهمیتی برخوردار است نیاز مبرم برای گریز از گناه و رنج به تنها ملجا و پناه است که همان **مطلق** است - به هنگام خطر، کسی در پی کنجکاو در ریزه کاریهای تعریف فاعل نجات نمی‌رود. همین فوریت است که تعیین بخش و مشخص کننده چگونگی و زبان پیام بوداست. همین فوریت است که پاسخی برای

این سوال فراهم می‌آورد، سوالی که گفتمان اسلامی - بودایی را پریشان می‌کند: مسلمین می‌پرسند چرا بوداییان وجود خالق را منکرند؟ اولاً بگوییم که چنین انکاری گاهی از آن چیزی که خود بودا گفته است بسی فراتر می‌رود؛ دوماً اینکه اگر بستری که در آن تعالیم بودا شکل گرفته را در نظر بگیریم، دلیل اینکه چرا وی سخن از خداوند خالق به میان نمی‌آورد روشن تر خواهد شد. اولاً این واقعیت که بودا در مجموع از سخن گفتن در باب روندی که عناصر مرکب از آن در این دنیا گرد می‌آیند و ما آنها را در اطراف خود می‌بینیم پرهیز کرده، به منزله انکار وجود عینی بُعدی از **مطلق** که می‌توان «خالق» نامید، نیست. به عبارتی شاید بتوان گفت که سکوت بودا بخشی از «بلاغت رازگونه» اوست: تاکید دیالکتیک تعلیمات بودا بیشتر متوجه گریز و فرار از رنجی است که بر دنیای مرکب عارض است تا توجه به فهم روند کیهان‌شناسانه‌ای که آدمی را در بند این دنیای مرکب می‌کند. اینک بجاست تاملی بر این «بلاغت» راز گونه داشته باشیم

دیالکتیک بودایی

طرز دیالکتیک یا فصاحتی که در آیین بودا هست بایستی با رجوع به طبیعت مختص مقطعی که پیام بودا در آن ابلاغ شده بررسی شود. چنانکه دیدیم قران می‌فرماید:

« وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ... »

«هیچ پیغمبری را جز به زبان مردمش نفرستادیم، تا برای آنان تبیین کند...» (سوره ابراهیم آیه ۴).

لسان قوم بودا را بایستی به نحوی وسیعتر در مقطع فرهنگی و دینی آن روز هند دریافت. این جو حاکم بسیار متأثر از فرهنگ برهمنایی قشری و ملانقطی آن زمان بود که یکی از بزرگترین موانع در راه دستیابی موثر و واقعی به رستگاری در آن، مشغله قدوم نفس بوده است. تعالی **جان مطلق** در میان مناقشات یک بُعدی و صوری‌گرای حضور^۱ جان مطلق در جان مقید، مفقود شده بود و بالنتیجه معنای قطعی دیگر بودن جان مطلق در برابر مقید بودن نفس آدمی رنگ باخته بود. به عبارت دیگر، تشبیه بر تنزیه [به نحوی افراطی] غالب گردیده بود. نامیرایی نفس با جاودانگی **مطلق** اشتباه گرفته شده بود. جاودانه‌گرایان رستگاری را به یک فرافکنی شخصی مضحک در ازلیت تقلیل می‌دادند، از آن طرف پوچگرایان [معتقدان به عدم] در رد آن می‌گفتند که این یک خوش خیالیست که گریبان‌گیر کسانی شده که قادر به پذیرش واقعیت تلخ معدوم شدن نیستند؛ بنابر قرائت ایشان نفس با جسم مستهلک می‌شود و چیزی از آن بعد از مرگ نمی‌ماند. [۴۰]

بخشی از یکی از متون چینی مکتب راه میانه [۴۱] این نکته را برایمان روشن میکند که مساله بر سر تصدیق یکطرف به قیمت طرد طرف دیگر نیست بلکه مساله جستجوی «راهی میانه» بین آن دو است. در این متن

^۱ immanence

می‌خوانیم: «فقط دیدن تهی در همه و ندیدن آنچه غیرتهی است، این راه میانه نتوان بودن. فقط دیدن آنکه جانی نیست در همه، بدون دیدن جان، این راه میانه ناتوان بودن» [۴۲] ناگارجونه تمایز اساسی بین دو مرتبه متفاوت واقعیت و حقیقت متناسب با آن را چنین توصیف میکند که آن تمایزی که ما را یاری می‌کند گفتار ظاهراً متناقض و پارادوکس‌گونه بودا در باب نفس و فی‌الواقع در باب حقیقت را رمز‌گشایی کنیم: «آموزش تعالیم بودایان بر دو حقیقت استوار است: حقیقتی که با قراردادهای دنیایی نسبت دارد و حقیقتی که در سخن از ثمره نهایی موجود است». [۴۳] در مرتبه حقایق قراردادی^۱ که واقعیت نسبی فردی را می‌شود در آن جای داد و مشابهاً می‌توان فرایندهایی چون فرایند نشات گرفتن وابسته، وابستگی، وهم و رنج را از همین مرتبه دانست. مع‌ذالک ترقی کامل از این مرتبه^۲ توصیف و عالم (لوکه^۲) متناسب با آن، حقیقت یا واقعیتی است که به ثمره^۳ غایی (پَرَمارتهه^۳) تعلق دارد. در مرتبه^۴ واقعیت غایی – که رویتش در روشنایی‌یافتگی میسر است و پیش از آن فقط یک نظر از راه مکاشفه – نفس شخصی خود چون توهمی فهم می‌گردد و از همین دست است هر آنچه که متعلق به دنیایی‌ست که نفس ظاهراً در آن موجود است. آنچه پایدار است هم او به تنهایی واقعیت است.

مع‌ذالک این موجب نمی‌شود که رنج از رنج بودنش برای نفسی که در توهم گرفتار آمده، ساقط شود، نفسی که هنوز در بند دنیای نسبی نام و صورت (نامه – روپه^۴) است. برای نفس رنج به اندازه کافی واقعی است، اما حیطة‌ای که رنج در آن موجود است، نهایتاً از واقعیت عاری‌ست: ناپایداری دنیا (انیچه^۵) و ناواقعیت نفس (ان‌اتته^۶)، هر دو به تعلیماتی که به رهایی از رنج می‌انجامد قوت بیشتری می‌دهند، تعلیماتی که راه پایان دادن به رنج را می‌نماید نه فقط با درک سرشت تهیت، بلکه همچنین به برکت نیروانه که در بطن تهیت است.

در ادامه بحث مفهوم راه میانه و در جهت معلوم کردن آنکه چگونه این مکتب فکری ریشه در قدیمیترین متون بودایی دارد، لازم است گفتگوی بودا و شاگردش کچاینه^۷ موسوم به کچاینگوته سوته^۸ را در نظر بیاوریم:

«اینکه همه هستند»، این، ای کچاینه، افراط است، «هیچ نیست»، ای کچاینه، این تفریط است. بدان ای کچاینه که فارغ از افراط و تفریط، چنین‌رفته ترا راه میانه می‌آموزد.» [۴۴]

این تعالیم با تبیین آنکه نادانی ریشه تمام رنجهاست ادامه می‌یابد: از نادانی زنجیره علی بر می‌خیزد و هر مؤلفه‌اش ثمره‌ایی غیرقابل گریز می‌آفریند: تمایل، شعور، شخصیت جسمی، روانی، هوس، تماس، عاطفه، تمنا، تعلق، شده،

^۱ samvrti-satyam

^۲ loka

^۳ paramārtha

^۴ nāmarūpa

^۵ anicca

^۶ anattā

^۷ Kaccāyana

^۸ Kaccāyanagotta-Sutta

طول، پیری، مرگ، اندوه، تضرع، رنج، فرومایگی، دلمردگی و یاس. «چنین است که توده انبوه رنج برمی آید؛ اما از محو و پایان نادانی، پایان تمایل‌ها می آید» و کل زنجیره به هم پیوسته علی به آخر می رسد «و لذا پایان توده انبوه رنج» [۴۵].

نادانی در اینجا با ثمره غایبش، یعنی رنج، شناخته می گردد؛ لذا به دانایی، رهایی از رنج حاصل می گردد. اگر که در زمان بودا مسأله رستگاری با سیل نسخه‌های بدلی خفه می شد، مسأله خلقت و منبع و منشاء عالمیان به طریق مشابهی مرکز تراوشات ذهنی مخرب بود تا توصیفی سازنده. این نکته در ابیات زیر به نیکی مطرح می شود، همچون سراجی که تمام مقصود و منظور دیالکتیک تعلیمات بودایی را به عنوان «دستاویز ماهرانه»^۱ روشن می کند، که به واسطه آن [دستاویز ماهرانه] مردمان به ضرورت رهایی رهنمون می شوند:

ای مالونکیه پوته^۲ مردی را در نظر آور که تیری زهرآلود در پهلو دارد، بستگان و دوستان شفیق پزشکی بر بالینش می خوانند. حال در نظر آور که این مرد زبان به اعتراض بگشاید و بگوید اجازه ندهم این تیر را بیرون آورید قبل از آنکه مرا خبر دهید از نام و نشان آنکه مرا تیر زده است، و اینکه چگونه مردی ست، بالا بلند است یا کوتاه یا میانه، تیره است یا زرد، از فلان ده است یا فلان شهر. این تیر را بیرون نخواهید کشید قبل از آنکه مرا خبر دهید از کمانی که تیر از چله اش جهید، آیا کمانی بلند بود یا صلیبی ...» و سخن با تشریح تمام جزئیات کمان ادامه می یابد تا «خوب! ای مالونکیه پوته، آن مرد هلاک خواهد شد، اما پاسخ همه سوالاتش را نخواهد یافت.» [۴۶]

این تمرکز یک جانبه بر لزوم غلبه بر نادانی، وهم و رنج موجب گشت که بودا از پاسخ گویی به سوالاتی که نتیجه ای جز غامض تر کردن نادانی نداشته، امتناع می ورزیده است. آنچه که وی در موردش سکوت اختیار کرده، انکار نکرده است. همچون تمام «خدایان» یا صفات ایزدی در فرهنگ هندو در زمان بودا، برهما^۳ی خالق (باب مذکر، اشتباه نشود با برهمه^۴، باب خنثی که اشاره به مطلق دارد.) دیگر مفهومی بیش نبود. این پیوستگی نفس فردی که جاودانه انگاشته می شد و خدایان، موجودات مقیید ملبس به جاودانگی، بایستی شکسته می شد. از آنجا بود که تعلیمات «نداشتن نفس» با تعلیمات ناپایداری در تمام مراتب انسانی و الهی همراه گردید. «انکار نفس» در حقیقت انکار آن است که نفس عمرجاودان دارد، و این قطعی ترین پیامها بیشتر برنده و موثر می شد اگر که با این ایده که «خدایان» (یا صفات و افعال الهی) نیز جاودان نیستند، همراه می شد. خدای خالق برهما نیز در زمره همین «خدایان» بود که اگر چه از بن انکار نشد، مع ذالک چون مقیدی در کنار سایر مقییدها قرار گرفت. توجه به خلقت برهم زنده توجه به جاودانگی تأویل می شد؛ به همین علت است که آموزه بودا در این باره بیش تر سکوت اختیار کرده بود و می خواهد توجه مار را بر لوازمات رهایی از رنج معطوف کند؛ رنجی که در اثر تعلق خاطر به دنیای «خلق شده» بر آدمی عارض می گردد.

^۱ upāya-kauśala

^۲ Mālunkyaputta

^۳ Brahmā

^۴ Brahma

نکته‌ای که گفتیم در متنی بسیار تاثیرگذار در سنت بودایی مه‌ایانه با صراحت خاصی بیان می‌شود: متنی که پیشتر نیز بدان اشاره کرده‌ایم [۴۷]: کتیبه گل آذین (اوتمسکه سوتره^۱ که در چینی هواین^۲ نام دارد). بجاست که در ابتدا از این ابیات شروع کنیم:

هیچ زادگاهی نیست همه چیزها را، و کس ایجاد آنها نتواند کرد:
جایی نیست که از آن زاده گردند
آنها ممتاز از هم نباشند.
زادگاهی نیست چیزها را،
پس آنها زاده نگردند؛
چون که زادنی نیست،
انقراضی نیز نتوان یافت.
همه چیزها را زاد نیست
پس انقراض هم نی؛
آن که فهم این راه تواند کرد
خواهد دید بودا را. [۴۸]

ابیاتی که بعدتر می‌آوریم بیانگر این حقیقت است که بیاناتی چنین درباره‌ی آغازی طبیعت اشیاء — و بنابراین غیبت یک آفریننده — بیشتر نظر به آموزشی رازآموزانه دارد تا کلامی مستدل، یا انکار وجود آفریننده. ابیات ذیل متوجه این واقعیت هستند که دانایی یا روشنایی یافتگی واقعیتی همیشه حاضر است و هیچگاه نبوده که نبوده باشد. آنچه توهمی ست فقدان دانایی ست و این ایده که وقتی نیز بوده که این حکمت نبوده باشد و «زاییده» شده ذهن را در توهم توالی زمانی منکوب می‌کند در حالیکه آن را از واقعیت جاودانگی دور نگه می‌دارد:

چیزی نیست که بودا نداند،
پس او درک ناشدنی ست.
هیچگاه نبوده که از نداشتن دانایی
دانایی زاده شده باشد. [۴۹]

دانایی که نیست باشد و ناگاه سرازهستی در آرد، دانایی ناب که با سرشت آن مطلق یگانه باشد، نیست. همین دانایی که بودا را «درک ناشدنی» می‌گرداند — یا «آن» را، یعنی مقام «آن بیداری یافته» را درک ناشدنی می‌کند: اگر قابل درک می‌بود، ابژه دانسته شده‌ای می‌شد در پیش روی سوژه شناسانده. همین یادآور این تعلیم قرآن است:

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَرُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَرَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»

«دیدگان، او را درک نمی‌کند ولی او دیدگان را درک می‌کند و او لطیف و دانا است» (سوره انعام آیه ۱۰۳).

^۱ Avatamsaka Sutra

^۲ Huayan

چنین دانش درک ناشدنی نمی‌تواند بوسیله مفهوم کسب شود؛ آن فقط از طریق روشنایی‌یافتگی مقدور است و مقصود و منظور تمام مفاهیم و کلمات نفی ادعاهای فکر مفهوم‌زده است و هموارکردن راه برای شهود آن که ورای هر تفکر صوری ست، و خود شالوده هستی‌شناختی آنهاست — هستی بی‌کرانی که از آن همه فکرها و وجود بر آمده است؛ چنین دانایی زاده چیزی نبوده که بتوان آنرا نبود دانایی نامید: «از فقدان حکمت هرگز حکمت زاییده نگردد». برای آنکه قوه‌های بخش این حقیقت معلوم باشد، هر تعرض استدلال‌گرایانه به حریم آنچه که «زاییده شده» است، و آنچه که به همان علت ممکن است زاییده شود — و بنابراین بایستی مرگ یابد — چیزی نیست مگر بیراه رفتن از آن یگانه امر لازم: یعنی روشنایی‌یافتگی.

لذا بحث انکار قاطع یک آفریننده منتفی است. اما تصور خدایی خالق — در چارچوب کلی اوپایه^۱ی آیین بودا، که لزوم گریز از مشروط به نامشروط در آن تفوق دارد — از شدت تمرکز بر آنچه که برای جست از لحظه حال به جاودانگی لازم است، می‌کاهد. چراکه چنین جستی مستلزم نادیده گرفتن گذشته و آینده است، که عدم هستند و تنها این لحظه حاضر است که واقعی است. این اندیشه در بیتی توصیف می‌شود با نفی راحت آنکه بودایان زاییده یا مرگ یافته‌اند: «بودایان نه به این جهان آیند، و نه آنها خاموشی پذیرند». در تفسیرش بر این، توماس کلری^۲ می‌نویسد: «بودایان به روشنایی‌یافتگی می‌رسند بواسطه ذات لازمانی. با مشاهده آنی آن راه، رویت آینده و گذشته مستهلک می‌گردد، «جدید» و «قدیم» نابود می‌گردند — آدمی همان روشنایی‌یافتگی را در می‌یابد که بسیاری از بودایان در گذشته، و همچنین بودا می‌گردد در همان آنی که بودایان بی‌شمار اعصار آینده، با مشاهده شخصی لازمانی گذشته و آینده و حال. چون زمانی در کار نیست، آمدنی و رفتنی هم در کار نیست.» [۵۰] این نقل قول چون تفسیری بر ابیات ذیل از اوتمسکه سوتره^۳ نیز هست:

همچون آینده که
نشان از گذشته ندارد،
چنانند همه چیزها
عاری از هر نشانی.
همچون نشان‌های زایش و میرش که
عاری از واقعیت‌اند،
چنانند همه چیزها
عاری از سرشت درونی.
نیروانه را نتوان دریافت
اما چون در کلام آید دو نوع گردد،

^۱ upāya

^۲ Thomas Cleary

^۳ Avatamsaka Sutra

چنانند همه چیزها:
چون شناخته شوند، مختلف گردند.
چون شمردن لازم شد،
روش شمردن باید.
طبیعت آنها عدم است:
پس پدیده‌های دانسته شده‌ند.
همچون روش شمردن،
از یک تا بی‌نهایت؛
عدد را سرشتی ذاتی نیست،
در اندیشه است تمایز آنها. [۵۱]

صحبت از گذشته — و بطریق اولی، هر «آفریننده» یا مبدع آنچه «در آغاز بوده» — شبیه مشغول شدن به «روش شمردن» است. آدمی می‌تواند به هر عدد واحدی دیگر بیافزاید بی‌آنکه پایانی داشته باشد؛ با شمردن آدمی نمی‌تواند دریابد که «اعداد طبیعی ذاتی ندارند». در اینجا «اعداد» نماینده پدیده‌ها هستند، که از **واقعیت** متحد کننده دور افتاده‌اند، بنا بر این دیدگاه: آنچه که منطق روشنایی‌یافتگی بودایی می‌طلبد، بلعکس، تعالی بنیادی بر مرتبه پدیده‌هاست، که این بنوبه خود مستلزم آن است که آدمی فرایند هستی یافتن را بکلی نادیده بگیرد، و این به اصطلاح انکار خالق از همین سر برمی‌آورد.

* * *

بی‌خدایی بوداییان نه تنها آنچه را که مسلمین توحید الهی می‌نامند قوت می‌بخشد؛ بلکه می‌تواند به درک مسلمین از تعالی مطلق خداوند عمق ببخشد و کمک کند تا نشان دهد که ذات خداوند از بنیاد تمام نسبیات را نفی میکند. و اینکه تمام مفاهیم ما از آن **ذات** به ناچار به واسطه حجابهای ساختارهای ذهنی (سوبژکتیو) خود ماست. خداوند را می‌شود با تصاویر و کیفیاتی و اشاراتی که در وحی آمده توصیف کرد اما هنوز قیاسی مشترک بین تمام این توصیفات و واقعیت راستین خداوند نیست. «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ»؛ خدای را چنانکه سزاوار شناختن است نشناختند (سوره انعام آیه ۹۱). هیچ مفهوم بشری — حتی اگر با ایده‌های به میراث رسیده از وحی شکل گیرد — نمی‌تواند با تعالی ذات باری یکسان انگاشته شود و بر عدم وجود قیاسی مشترک که جداگر امر نسبی از مطلق باشد، فائق آید.

مفهوم مسلمین از ذات خداوند، که ورای هر نام و صفتی‌ست، برای بوداییان به منزله اشاره‌ای به آن حقیقت نگفتنی است که «نه کلامی و نه صدایی در یابدش» [۵۲]. در قرآن به کرات این عبارت را می‌یابیم: «منزه است خدا از آنچه می‌پندارند»، (سبحان الله اما یصفون)؛ در وهله اول اشاره به توصیفات غلط از خداوند است، یا نسبت باطل الوهیت به بتان؛ اما این عبارت همچنین اشاره به این اصل اساسی اسلام دارد: ذات خداوند آشکارا وصف ناپذیر است، ورای صفات الهی که متجلی کننده‌اند، در واقع از هر «شیء» قابل درک به نحوی بی حساب سبقت می‌گیرد:

« لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ »

«هیچ چیزی مثل او نیست» (سوره شوری آیه ۱۱).

در حالیکه قرآن مملو از توصیف افعال و صفات ربوبی است — بنابراین بیانی ایجابی یا حتی انسان‌گونه که بسیار از فهم بودایان از یک حقیقت تشخیص‌نیافته فاصله دارد — معذالک هم در قرآن و هم در احادیث پیامبر، روزنه‌های مهمی در راستای درک ذات خداوند گشوده می‌گردد، ذاتی که مطلقاً و رای همه مقولات زبان و استدلال و فهم انسانی است از جمله تمام آنهایی که از روی توصیفات اعمال و صفات الهی که در وحی داده شده است، شکل گرفته‌اند. لذا فلسفه سلبی بودایی را می‌توان چون تفضیلی بر «نفی» شهادت اول مسلمین دید. در همین مضمون، بخش «اثبات» شهادت اول، یعنی الا الله، چون شهودی از حقیقت وصف‌ناپذیر است که بعد از حذف تمام مفاهیم باطل از واقعیت سر بر می‌آورد. این آن **واقعیت** است که زیر بار نفی نمی‌رود؛ در عرفان اسلامی، عرفا آن را محتوای تحقق غایی خود می‌دانند: فنا، محوکردن خود (واقعیت/ربوبیت جعلی)، به بقا، ابقاء خود (واقعیت/الوهیت راستین)، رهنمون می‌شود، از اینرو تجربه عرفانی منعکس‌گر هر دو مؤلفه نفی و اثبات در شهادت اول مسلمین است.

تُهیبیت (شونیه) و شهادت اول

شاید بشود این موضوع را مطرح کرد که آموزه «تُهیبیت» (شونیه) یا «خاموشی» (نیروانه) بسیار شبیه به رفیع‌ترین معنای نفی در شهادت اول مسلمین می‌ماند. اگر «بی‌خدایی» بوداییان چون تفضیلی بر معنای بخش نفی در شهادت اول مسلمین (لا اله الا الله) قلمداد گردد، آنگاه بخش اثبات شهادت اول (الا الله) را می‌توان متعلق به ذات و رای تشخیص و غایی خداوند در درون آیین بودا دانست. یک بودایی چنین قائل می‌شود که در نهایت آن **مطلق** است که حقیقت دارد و به آن فقط به زبان نفی هر تقییدی، و لذا به کلامی سلبی، می‌توان اشاره کرد: آن «زاییده نگشته» است و «نامرکب» و «تُهیی» — چرا که از هر نسبیتی و غیریتی و تقییدی تهی است. در اینجا ما با بُعد جوهری آنچه که در موعظه اودنه آمد، روبرو می‌گردیم. خالی از هر چیزی غیر از خود، تنها آن مطلق است که «بسیط» [۵۳] (نامرکب) است و «خالصانه خود» بنابراین با پاکی مطلق در/اخلاص یکی است؛ کلمه اخلاص نقشی کلیدی در دین اسلام دارد. اخلاص، بسته به میزانی که فرد از لکه‌های کثرت پاک شده، پدیدار می‌گردد. پاکی خدای باید در پاکی [اخلاص] ما در دریافت آن یگانه منعکس گردد و این خود منجر به اخلاص می‌شود. تنها یگانگی خداوند تماماً و خالصاً خودش است، بدون هیچ گردی از اغیار بر طبیعتش که وی را مرکب گرداند؛ آنچه مطلقاً بسیط است، خالصاً «خودش» است، و هیچ چیز نیست جز خودش؛ بناچار مطلقاً یکی‌ست. این مضمون اکیداً برآمده از اصطلاح «نامرکب» در ابیات ۸۱-۸۰ اودنه که پیشتر ذکر شد، است.

وقتی می‌گوییم هر چیز دیگری مرکب است، این بدان معنایست که هر شی‌ای در عالم وجود حاصل ترکیب عناصر مختلف است و قائم بذات و صاحب ذاتی مانا در خود نیست. در اصطلاحات اسلامی نیز، هر چیزی غیر از خداوند،

ترکیبی از عناصر مختلف است. فقط خداوند است که اساساً یکی‌ست و خالصاً خود. یگانگی خالص ورای کثرت می‌رود.

آن یگانگی در مرتبهٔ صور به طرز نمادین [سمبولیک] متجلی گشته است. این همان شونیه‌مورتی^۱ (یعنی: تجلی تَهییت) در آیین بوداست. تجلی تَهییت آنچنان که هست، مقدور نیست مگر به ترک تَهییت، ما توصیف نمادین آن مقدور است. چنین تجلی‌یی از خداوند را در نام مبارک الهی در اسلام می‌توان یافت. نام الله اشاره‌ای نمادین است به آنچه ورای وهم و فهم است. کمی پیشتر خواهیم دید که تعالی ذاتی واقعیت پروردگار در ذات خود دست‌نیافتنی است. اصلاً یک راه تمجید و ستایش اوعبارت است از اذعان به تنزیه او. معذالک تجلی همان واقعیت در مرتبه صورت در نام الله - و دیگر اسماء الهی - که بیانگر واقعیت در مرتبه تکلم و تفکر است، نیز تمجید میشود؛ لذا خداوند تمجید و ستایش می‌گردد - چون ذات باری - که

«سُبْحَنَ اللّٰهِ عَمَّا يَصِفُونَ»

«منزه است خداوند از هر آنچه در وصفش گویند» (سوره صافات آیه ۱۵۹)؛

اما نام وی نیز ستایش می‌گردد:

«سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى»

«نام پروردگار بلند مرتبه خود را به پاکی بستای» (سوره اعلی آیه ۱).

پس آن نامی که ورای تکلم و تفکر است مترادف می‌گردد با «تجلی تَهییت». در یکی از بخش‌های بعدی (با عنوان «یاد خدا») در باب حصول رستگاری به مدد ذکر این نام سخن خواهیم گفت.

فروغ تعالی

نظرگاه آیین بودا را می‌توان چون حامی دیگری برای پیام تعالی الهی مسلمین دانست. این چون یک یادآوری برای مسلمین است نسبت به استلزام آگاهی از وجود حجابهای مفهوم‌زده که سائر خورشید الهی می‌باشند، خورشیدی که شدت نورش «چشم» مفهوم‌گرا که گستاخانه در او نظر کند را کور می‌کند. این نکته در این حدیث پیامبر بسیار دقیق توضیح داده شده است:

«ان لله سبعین حجاباً من النور و ظلمه و انه لو كشفها لا حرقه سبحات وجهه من ادرکه».

^۱ Shunyamurti

« خدای را هفتاد هزار پرده از نور و ظلمت است و چون پرده‌ها برگردد شکوه رخساره او دیدگان هر بیننده را بسوزاند.» [۵۴]

قران نیز به طریق مشابه‌ای به ذات دست‌نیافتنی بودن ذات باری اشاره دارد:

«... وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ...»

«... و خداوند شما را از خود زنهار می‌دهد...» (سوره آل عمران آیه ۲۸؛ همین کلمات را در آیه ۳۰ نیز می‌یابیم).

آدمی می‌تواند در اسماء الهی تفکر کند اما نه در ذات خداوند. چنان که راغب اصفهانی، محدث و قران‌شناس بزرگ، در توضیح مفهوم قرآنی فکر می‌گوید «تفکر فقط در آنچه که صورت مفهوم تواند پذیرد، ممکن است. از اینروست این حدیث پیامبر اکرم «در صفات خداوند اندیشه کنید ولی نه در ذات او، چرا که خداوند بالا و ورای هر امکان توصیفی در هر شکلی ست.» [۵۵]

روایت‌های مختلفی از این حدیث پیامبر و منظور آن موجود است: [۵۶] هر کس می‌تواند در «همه چیزها»، در همه «صفات» الهی تفکر کند ولی نه در ذات باری تعالی، که هیچ قوه‌افهامی را بدان راه نیست. در کلام اسلامی، این حدیث بدان معناست که آن **حقیقت غایی** ورای ادراک است. آنچه که در ادراک بگنجد، نمی‌تواند حقیقت غایی باشد. قابلیت کشف و درک این تمایز میان مدرک و لامدرک به طرزی پارادوکس‌گونه در بطن شهادت اول مسلمین، در معنای متافیزیکی آن و نه صرفاً کلامی (تئولوژی)، نهفته است. باید هوشیار بود که درک اولیه ما از **واقعیت** یگانه، آغاز راه است و نه پایان؛ این درک ورودی است به یک حلقه رمز و راز معنوی، و نه صرفاً اندوختن یک سلسله تراوشات ذهنی؛ این ورود یک حرکت استحال‌بخش است به سوی آن وصف‌ناپذیر، که اندیشه آدمی شاید بتواند فقط سایه‌ای از آن را دریابد. دیدگاه اسلام درباره تعالی مطلق ذات پروردگار یعنی این باور که او برتر از تمام انحاء ممکن ادراک صوری است، خود حاکی از آن است که در اسلام زمینه‌یی برای بنا کردن مفهومی محسوس و ساده‌انگارانه از خداوند وجود ندارد؛ برای بوداییان نیز این کمک می‌کند تا دریابند که در صدر متافیزیک اسلامی و حتی در کلام اسلامی، کاربردی از شهادت اول هست که عمیقاً با تهییت بوداییان هم‌آواست، یعنی با شونیه، که ورای نام‌صورت (نام‌رویه) و به همان واسطه برتر از فهم است. به نظر می‌رسد هر دو آیین بتوانند در این بیان شهادت متفق‌القول باشند: صورت قابل درک، نیست، فقط ذات غیرقابل درک، هست.

الصمد و دهرمه

تمایز اسلامی میان یگانگی ذات الهی و کثرت در آفرینش [در اسلام] یادآور تمایزیست که بوداییان بین یگانگی نامرکب و تکرر مرکب قائلند. این تشابه معنوی در تعبیر واژه الصمد قوت بیشتری می‌یابد: علاوه بر توصیفی ایجابی از خداوند به عنوان کسی که قائم به ذات است و جاوید است و آنکه همه او را می‌جویند، اشاراتی سلبی نیز از خداوند، مانند «آنکه خالی یا میان تهی نیست» (اجوف) [۵۷] نیز یافت می‌شود. آنچه که فوراً به ذهن خطور می‌کند این باور

بودایی است که دهرمه، آنچنان که هست، خود به تنهایی «سرشار» است و بقیه دهرمه‌ها تهی‌اند، تهی از «قائم به ذات بودن»^۱. در واقع یکی از گزاره‌های معروف در میان مکاتب مختلف مهاییانه، همین «تهی بودن» از همه «دهرمه»‌های خاص است؛ «خالی از خودند تمام دهرمه‌ها، آنها عاری از مشخصه زندگانند، فاقد نفس‌ند، بدون تشخیصند.» [۵۸]

به عبارت دیگر واژه «دهرمه» حاکی از تهی بودن فاقد از چینی است در حالیکه **دهرمه** آنچنان که هست، **چینی** مطلق است. دهرمه‌های مقید قائم به ذات نیستند، وجودشان بکلی بسته به وجود دهرمه‌های دیگر است. چیزی در این عالم نیست که از قید وابستگی به سلسله بی‌انتهایی از عناصر دیگر آزاد باشد، عناصری که هر کدام مستقل‌ند و در عین حال کاملاً وابسته به **دهرمه** چنان که هست؛ تنها اوست که سرشار از خود است. **دهرمه** «توخالی» و تهی نیست [۵۹] بلکه بلعکس همچون الصمد، همان است که همه اشیاء «تهی» به آن پناه می‌جویند تا با هستی پُر شوند، هستی‌یی که هرگز از مطلق بودن ساقط نمی‌شود؛ وی هرگز خصوصیت یا کیفیت تعریف شده‌ی شیء مقید که با ناپایداری و غیر واقعی بودن به طرزی مهلک مَهر خورده حتی وقتی که از وجود برخوردار است، نمی‌گردد.

در آیین بودا **دهرمه**، ذات غایی یا چینی ذاتی همه چیزهاست، اما برای اجتناب از به تصور درآوردن این ذات، چه در زبان و چه در اندیشه، **چینی** خود با **تُهییت** وصف می‌گردد. فرق **چینی** در خود و چینی و چنان مفهومی که از آن ممکن است داشت، به همان اندازه زیاد است که افتراق تجربه روشنایی‌یافتگی با داشتن مفهومی از آن. فقدان اساسی یک قیاس مشترک بین دهرمه/تُهییت/چینی و مفاهیمی که می‌توان از آنها داشت، همواره مد نظر قرار گرفته است.

پس آن تُهییت «تهی» است از اباطیل این دنیا و تمایلات محصورکننده فکر و زبان بشری. فی‌نفسه، او خود سرشاری بی‌انتهاست، فی‌الواقع، این دنیا است و تمام انحصار آوری‌هایش برای فکر، که تهی است. بنابراین می‌توان دید که تعریف سلبی از تُهییت بیشتر مشعر بر واقعیت **دهرمه** نیست تا توصیفات ایجابی از آن: تاکید دیالکتیکی بر تعالی **دهرمه** است در برابر تخصیص‌های مثبت یا منفی حقیقت آن. به نظر می‌رسد که مقصود از گفتگو در باب تُهییت بیشتر در راستای آماده‌سازی برای جذب رمز و راز است تا تولید استنتاجات منطقی از یک سلسله مقدمات. گویی که آدمی به دمی از شهودی فوق‌منطق فراخوانده می‌شود تا ناممکن بودن دست یافتن به توصیفی در **دهرمه** در اصطلاحاتی که مبتنی بر هرگونه قطبیت مثبت/منفی باشد، خواه در مفهوم خواه در لسان، بر او بارز گردد. همین شهود است که موجب اعتلای پذیرندگی می‌شود تا آن را به تنها وسیله «فهم» آن دهرمه بدل کند، تنها راه فهم دهرمه عبارت است از تحقق آن به معنای حقیقی کلمه، هم روحانی و هم رازآموزانه. لازمه چینی تحقیقی فراتر رفتن از خود تجربه‌گر و تمام قوای نسبی متصل با آن است. چنان که بعدتر خواهیم دید، چنین راهبردی به مساله تحقق عمیقاً با سنت رازآموزانه اسلام در هم‌آوایی است.

^۱ svabhāva

از بعضی متون بودایی چنین استنباط می‌شود که تَهییت اشیاء بنیان «چینی» آنهاست [۶۰]، و همین تَهییت/چینی است که، بر اساس قیاسی وارون، اشیاء را به چینی آن دهرمه متصل می‌کند. به نظر می‌رسد که دهرمه، چینی حقیقی همه اشیاء است، اما این «اشیاء» را به چینی دسترسی نیست مگر بعد از آنکه نفی ویژگی خودشان کنند که مرکب از مصالح گوناگونی است که برخاسته از وابستگی به زنجیره علی (پرتیتی اَسْموتپاده^۱) است – که همه تهی هستند. بنابراین، در اصطلاحات روحانی، نفی این تَهییت مستلزم تهی بودن از تَهییت است، و این نفی اندر نفی، به نحوی فوق مفهومی، تنها ابزار تحقق چینی آن چنین‌رفته (تتاگته) است.

لذا آن دهرمه در چینی خود، سرشاری مطلق است؛ اما از نظرگاه «چینی» ظاهری این دنیا، به نظر «تهی» می‌رسد؛ وی از همه چینی‌های توهمی اشیاء عاری است، لذا خالی از تَهییت، سرشاری بی‌کران است. بنابراین اطلاق لغت «دهرمه» بر آن حقیقت مطلق مستلزم تَهییتی است که نه تنها سرشاری مطلق است، بلکه گویی تَهییت همه دهرمه‌های دیگر را هم پُر می‌کند و بدین ترتیب به آنان واقعیت می‌بخشد. پس به موجب همین برهان است که یکی از قاطع‌ترین بیان‌های ماهیانه‌یی را در این عبارت می‌یابیم: «سمساره نیروانه است و نیروانه سمساره». مقید ابتدا از وجود جدایی‌اندازش کنده می‌شود و سپس از واقعیتی مجدد برخوردار می‌گردد، واقعیت یگانه نیروانه – که می‌توان آنرا چون مرتبه مسعود واقعیت بسیط [نامرکب] عالی دانست. در اصطلاحات اسلامی، شاید بشود گفت اول نفی، لاله/لاحقیقه، سپس اثبات الا الله/الا الحقیقه. اگر کلمه «دهرمه» را به «ذات» ترجمه کنیم و با آن بیانی از شهادت اول استخراج کنیم، ماحصل این است: لا دهرمه/ذات الا آن دهرمه/الذات. در این مرتبه از توحید – اذعان به یگانگی – چنین همگرایی مفهومی آشکار و روشن است.

با به کارگیری این عبارت برای خود بودا می‌توانیم بگوییم: «بودایی نیست الا بوداداتو^۲؛ بوداداتو اشاره به «سرشت بودا» دارد که در همه اشیاء به حکم تشبیه حاضر است. این حضور تشبیهی بودا برتر از شخص بودا می‌گردد، با این واقعیت که بوداداتو با دهرمه‌داتو (سرشت دهرمه) هم‌مرز است، و همچنین با تتاگره که معنی لغوی آن «زهدان» تتاگته، چنین رفته، است [۶۱]: «در تتاگره، نه فرازی باشد و نه نشیبی. از قید دانشها و منظرهای مفهومی آزاد است. همچون سرشت دهرماداتو که غایت است، آن نیز بکلی کامل است و تمام ده جهت را فرا می‌گیرد...» [۶۲]

وجه ربانی

در قرآن کلمه «وجه» برای خداوند همسان است با سرشت همه جا حاضر و لایزال حقیقت ربانی. بنابر آیات ۲۶ و ۲۷ سوره الرحمن که پیشتر نیز بدان اشاره کردیم، هر چه در عالم وجود است فانی‌شونده است مگر «وجه» خداوند. در جایی دیگر از قرآن می‌خوانیم که

^۱ pratītyasamutpāda

^۲ Buddhadhātu

«... فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ...»

«... به هر طرف که روی کنی، وجه خدا آنجاست...» (سوره بقره آیه ۱۱۵)؛

در آیه ۸۸ سوره قصص، راز این «وجه» به تناظر آن با مفهوم دهرمه عمق می‌بخشد:

«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»

«همه چیز هلاک‌پذیر است مگر وجهش».

این «وجه» متعلق به اوست، یعنی خدا؛ اما ضمیر عربی «ه» معنای «آن» نیز دارد که در آنصورت معنی آیه چنین می‌گردد: همه چیز هلاک‌پذیر است مگر وجه آن — یعنی وجه آن چیز. عالم قرانقدر اسلام، امام محمد غزالی در تعبیر این آیه چنین گوید: «این نه بدان معنی است که هر چیز جز از او در وقتی از اوقات نابود خواهد شد، بلکه غیر او (حق تعالی) ازلاً و ابداً نابودشدنی هستند. می‌گوییم هر چیز جز او را چون ذاتاً اعتبار کنیم عدم محض است. و چون از جهت سریان هستی از ذات اول حق به آن، اعتبار کنیم، موجودی است نه بالذات بلکه به اعتبار ذات موجد خود، وجود است. وجود واقعی فقط ذات خدای وجه‌الله تعالی است. توضیحاً می‌گوییم که هر چیز دو وجه دارد، رویی به خویش و رویی به پروردگار. پس هر موجودی به اعتبار جهت نفسانی خود معدوم و به اعتبار وجه الهی دارای هستی است. بنابر این جز خدای تعالی و وجه او هیچ. پس موجودی وجود ندارد. پس هر چیز جز ذات او که ازلی و ابدی است، فانی خواهد بود.» [۶۳]

به مدد این تفسیر منظور این آیه روشن‌تر می‌گردد:

«هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّهْرُ وَالْبَاطِنُ...»

«او اول و آخر و ظاهر و باطن است...» (سوره حدید آیه ۳).

لذا یگانگی خداوند هم متعال است بی هیچ قید و شرطی، و هم به اعتبار تشبیه، در همه جا حاضر بی آنکه فرار از او مقدور باشد. واقعیت الهی نه فقط به اعتبار الباطن در همه موجودات حاضر است، بلکه به اعتبار الظاهر او واقعیت راستین، «وجه» یا «ذات» هر پدیده تجربی نیز هست. به موجب همین است که به هر طرف که روی کنیم خود را روی در روی «وجه» او می‌یابیم. این حدت نظر در دیدگاه یگانگی حقیقت الهی با آن ظرافت دیدگاه آیین بودایی مه‌ایانه در توصیف اتحاد نیروانه و سمساره، پیوند می‌خورد: در کلام شاعر مقدس تبتی، میلارپا^۱ می‌خوانیم «بکوش تا دریابی که نیروانه و سمساره نه دو باشند... گنه این دیدگاه در نه‌دویت باشد». [۶۵] سمساره یا نسبیت چیزی نیست مگر دنیای بیرون، وجه مرئی نیروانه: همانسان بیرون و درون نیز به عبارت است از سخن گفتن از آن یگانهای که خود ورای این دو بُعد است. فقط به واسطه آنچه نگارگونه دیدگاه «واقعیت قراردادی» (سمورتی - ستیم)

^۱ Milarepa

می‌خواند است که می‌توان در بین ابعاد مختلف، زمانی یا مکانی، تمییز داد. معذالک از دیدگاه «ثمره غایی» (پَرَم ارتَهه)، **مطلق**، ازلی و ابدی و بی‌کران است و جامع تمام ابعاد مکانی و زمانی، و بدینسان فارغ از قید کجایی، چه در زمان و چه در مکان. این مفهوم قرآنی از «گریز ناپذیری» از وجه خداوند، حضور وی در هر آنچه هستی دارد، انعکاسش در آیین بودا همان ایده حضور بودا در تمام باشندگان است. نقل قول دیگری از میلارپا می‌آوریم:

زهدان بودا در تمام موجودات ساریست
از اینرو همه بودا هستند.

اما ایشان به حجاب زمان آلوده‌اند؛

چون از آلودگی پالوده گردند

آنگاه بودا خواهند گشت. [۶۶]

میلارپا نیز از «وجه»‌ی یاد می‌کند که دیدار آن هنگامی میسر می‌گردد که آدمی دریابد که عصاره آگاهی — «وجه»‌ش یا واقعیتش — با جوهره همه موجودات یکسان است. در اصطلاحات قرآنی، وجه خداوند در تمام موجودات پیداست؛ موجوداتی که بود راستینشان، یا «وجه» شان از آن خودشان نیست بلکه به خداوند متعلق است.

با درک آنکه اشکال همگی خودآگاهی ند

به نظاره رخسار محبوبم نشسته‌ام، آن اندیشه راستین درون.

پس دریافتم که هیچ باشنده صاحب حواسی در تمام سه عالم

نتواند که گریزد از آغوش این **آن بودن** مهین. [۶۷]

حال «تُهیت» همه دهرمه‌ها را شاید بشود چون پیش‌درآمدی نفی‌گر بر اثبات چنینی **دهرمه** یگانه دانست؛ هر وجه جزوی را آن وجه ربانی شامل است. تاملی بر تفسیر امام غزالی در این رابطه حائز اهمیت خاصی است: «وقتی ذات شی‌ای غیر از او را به صرف ذات خودش در نظر آوریم، آن چیزی نباشد جز نیستی محض». همین که کلمه ذات را با «دهرمه» و نیستی را با «تُهیت» جایگزین کنیم، با عبارتی همانند عبارات بودایی روبرو می‌گردیم. خود آموزه تُهیت یا عاری از واقعیت بودن همه دهرمه‌ها به نوبه خود ما را به اصل توحید اسلامی رهنمون می‌شود، چنانکه قطعه زیر از ستسَاهَسْرِیکَه^۱ بیان‌کننده آن است:

«از همان بارقه اول روشنایی‌یافتگی به بعد، بوداسف باید به خود بیاموزاند که تمام دهرمه‌ها بی‌اساسند. در حین ممارست در کسب شش کمال، نبایستی چیزی را اساس قرار دهد [۶۸] ... جایی که دوگانگی هست، اساس هست؛ آنجا که نادوگانگی هست، اساسی نیست. سوبهوتی: ثنویت و عدم‌ثنویت چگونه واقع می‌شوند؟ بودا: آنجا که چشم است و اشکال، گوش است و اصوات [الخ تا] آنجا که ذهن است و دهرمه‌ها، آنجا که روشنایی‌یافتگی است و روشنایی‌یافته، آنجا دوگانگی ست. آنجا که چشم نیست و اشکال، گوش نیست و اصوات [الخ تا] آنجا که ذهن نیست و دهرمه‌ها، آنجا که نه روشنایی‌یافتگی است و نه روشنایی‌یافته، آنجا نادوگانگی ست.» [۶۹]

^۱ Satasāhasrika

شاید در نظر اول غریب بنماید که حتی «روشنایی‌یافته» نیز در دایره دوگانگی مشمول است. علت آن این است که از دیدگاه روشنایی‌یافتگی محض، چیزی غیر از آن کیفیت آگاهی ناب وجود ندارد؛ همین که سخن از آگاهی فردی به میان آید، ناگزیر پای دوگانگی نیز به میان می‌آید: آن که آگاه است و آن چیزی که محتوای آگاهی اوست. این دقیقاً همان چیزی است که آموزه فنا در اسلام تعلیم می‌دهد.

فنا و نادوگانگی

در فرازهایی از سخنان امام غزالی که پیشتر آمد، تمییز یک ثنویت خفی در آگاهی کسی که روشنایی‌یافته، یا طی طریق روشنایی‌یافتگی می‌کند، به وضوح توصیف می‌گردد. وی مقام حکمایی که به سر منزل فنا نایل شده‌اند را چنین توصیف و ارزیابی می‌کند:

«... و در حالت سکر افتند و عقل از دست بنهند. تا آنجا که یکی از آنان «انالحق» گفته و دیگری «سبحانی ما اعظم شأنی» [۷۰]... این حالت هرگاه بر عارف چیره شود نسبت به صاحب حالت آن را «فنا» و بلکه «فنا فی فنا» گویند. زیرا فنا فی خود و فنا فی خود است. عارف در این حال نه خود و نه عدم احساس به خود را، هیچ درنیابد. زیرا اگر بی‌احساسی به خود را دریابد، خود را دریافته است. این حالت را نسبت به صاحب حال به زبان مجاز «اتحاد» و به زبان حقیقت «توحید» گویند» [۷۱]

سخنان پارادوکس‌گونه بودا — و همچنین تمام موارد یکی دانستن بودا با **دهرمه** یا **چنینی** یا **نیروانه**، الخ — را می‌شود چون توصیفی از توحیدی که هم رازآموزانه است و هم ریشه‌ایی دانست که اکیداً بر خاموشی مبتنی است، نیروانه، که در لغت چون خاموش گردانیدن یا فرو نشانیدن آتش است. اگر آموزه بودایی در پرتو افتراق زبان بشری — و مفاهیم مندرج در آن — و **واقعیتی** که ماحصل روشنایی‌یافتگی است، مطالعه گردد، در می‌یابیم که بسیاری از پارادوکس‌های غامض چون سایه‌هایی بر سطح فکرنده به واسطه آنچه که ویرانگر تمام افکار و نافی محدودیت‌های یک آگاهی خاص است: نفی این محدودیت‌های مختص‌کننده به اثبات بی‌نهایتی رهایی‌دهنده می‌انجامد. آنچه که ذهن به تفکیک و تحلیل دریابد، حقیقت غایی نیست، پس بایستی ترک گردد. فکر بایستی بر بودن در بگشاید، به بیانی دیگر هدف از «صغری کبری چیدن ذهن»، در نقل قول از سوتره اوتمسکه^۱، گشودن در است بر مقام باشنده روشنایی‌یافته.

فارغ شدن از شبهات در حق،

ختم صغری کبری چیدن در ذهن،

توقف تولید ذهنی تفکیک‌گر:

این است بیداری به روشنایی‌یافتگی. [۷۲]

^۱ Avatamsaka Sutra

این حقیقت که غیاب «تفکیک‌گری» از بی‌فکری و بیهودگی به معنای رایج آنها بسیار دور است در این سوتره از هویی‌نینگ^۱ منتقل می‌گردد. [۷۳] در اشاره به کمال تام پرجنا^۲، یعنی مقام نهایی روشنایی‌یافتگی، کلمه «بی‌فکر»ی در واقع به کار رفته است:

«کسب رستگاری یعنی کسب مقام پرجنا، که «بی‌فکر» است. بی‌فکری چیست؟ بی‌فکری یعنی دیدن و دانستن تمام دهرمه‌ها با اندیشه‌بی‌فارغ از دل‌بستگی. آنگاه که به کار بستنش همه جا رافراگیرد، اینک هیچ‌جا نماند... اما خودداری از تفکر در چیزی، به جهت سرکوب تمام افکار، یعنی اسیر دهرمه شدن، و این دیدگاهی نارواست.» [۷۴]

* * *

چنانکه در مقدمه نیز آمد، مقایسه تعلیمات بودا با عقاید اسلامی، چنانکه گویی در یک مرتبه هستند، صحیح نیست. آنچه که مقایسه‌اش با آیین بودا ثمربخش خواهد بود، معرفت و حکمت روحانی در اسلام است. اما چنین معرفتی، که مراجعی چون غزالی از آن سخن گفته‌اند، تا جایی که در هماهنگی تمام عیار با قرآن و سنت پیامبر است، این همایی که بین سنت روحانی اسلام و آیین بودا می‌شود یافت ما را در یافتن زمینه‌ایی مشترک و متعال بین اسلام کما هو — نه فقط از بُعد متافیزیکی آن — و آیین بودا آنچنان که هست، یاری می‌کند.

بقای روشنایی‌یافتگان

بازگردیم به ایده انکار وجود «روشنایی‌یافتگان»: در نقل قولی از سوتره^۳ بسیار نافذی در سنت مهاییانه یعنی «سوتره الماس» می‌بینیم که وجود روشنایی‌یافتگان تصریح شده است؛ اگرچه واقعیت راستینشان قائم به ذات خودشان نیست بلکه بسته به آن **مطلق** پاک است که در مطلع این فصل، در اودنا، نامرکب (آسمسکرته) خوانده شده بود.

«این دهرمه که تتاگته آن را کاملاً شناخت و آشکار کرد — درک آن نتوان، سخن از آن نتوان، نه دهرمه توان گفتنش و نه نادرمه، و چرا؟ چون آن مطلق رفیعتر از مقدسین است.» [۷۵]

در اینجا نیز می‌توان از مفهوم بقا در صوفیه یاری جست: آنکه بعد از تجربه فنا حیاتش ادامه می‌یابد از واقعیت الهی برخوردار است که بقا می‌یابد، و نه از وجود خودش. ارتدکسی این تعلیم مدیون این آیه قرآن است که پیشتر ذکر کردیم: همه چیزها فانی‌ند و آنچه باقی ماند وجه پروردگارت است صاحب جلال و شوکت (سوره ۵۵ آیات ۲۶ و ۲۷). عارفی که فنا را تجربه کرده است به واسطه همین تجربه به تحقیق درمی‌یابد که هر آنچه که غیر از خداست، نیست؛ یعنی همه چیزهایی که «گذرا» هستند اگر چه به ظاهر استقامت ورزند. عارف در مرگ وجود توهمی خویش، فقط و فقط «وجه» خداوند را در خود باقی می‌یابد؛ و به همین است که فرد خودش باقی می‌گردد، چه اینکه وجه/ذات

^۱ Hui-neng

^۲ prajñā

^۳ asamskrtaprabhāvitā hy āryā-pudgalā

براستی از آن خودش نیست بلکه از آن خدایش است: چنانکه پیشتر دیدیم هیچ نیست مگر خداوند و وجه/ذات او که از میان همه چیزها می‌تابد.

تحت همین پرتو این امکان هست که دید چرا بودا از طرفی می‌گوید «دهرمه» را شناخته و از طرف دیگر قایل است بر آنکه آنرا نمی‌توان به چنگ آورد یا از او سخن گفت و آنکه آن در واقع «نه دهرمه است و نه نادهرمه»: تا جایی که تمام چنین ویژگی‌هایی که به آن مطلق نسبت داده می‌شود برخاسته از منظر فردی است و تا آنجا که وجود فردی به خودی خود اکیداً توهمی است، چنین ویژگی‌هایی که به آن مطلق نسبت داده می‌شود بناچار سرشتی توهمی خواهند داشت، یا در بهترین حالت «ترفند موقت» (آپابه) خواهند بود برای توصیف آن توصیف ناپذیر. در سوتره الماس به این پارادوکس برمی‌خوریم که آنچه بودا گفته نه واقعیت است و نه ناواقعیت:

«ای سوبهوتی، تناگته کسی ست که بیانگر حقیقت است، بیانگر آنچه بنیادین است، بیانگر آنچه غایت است... ای سوبهوتی، آن حقیقت که تناگته بدان نایل گشته نه واقعیت است و نه ناواقعیت.» [۷۶]

«حقیقتی» که بتوان انرا با بیان دو قطبیتی واقعیت و ناواقعیت تعریف کرد، حقیقت نهایی نتواند بودن؛ حقیقت راستین آن چیزی است که فراتر از مرتبه‌ای است که بر چنین مفاهیم دوگانه‌ای بتواند استوار گردد. آنچه که شایسته صفت واقعیت است، یک حقیقت نیست، چراکه نفس حقیقتش باید مطلقاً با واقعیت یکسان باشد: «چینی» ش بایستی تمام حقیقت و واقعیتش باشد و نمی‌توان آنرا «واقعیت» یا «حقیقت» دانست مگر از راه خودش.

در گفتگوی زیر با سوبهوتی، بودا پارادوکس **آن مطلق** که فقط به واسطه خودش و **چینی** خودش قابل فهم است را منتقل می‌کند:

سوبهوتی: «ای استاد، اگر خارج از چینی، دهرمه دیگری قابل فهم نیست، پس چیست آن دهرمه که بر چینی استوار است، یا آنچه که روشنایی‌یافتگی تام را می‌شناسد، یا آنچه که این دهرمه را نشان می‌دهد؟»
بودا: «خارج از چینی، دهرمه دیگری قابل فهم نیست که بر چینی استوار باشد. اول آنکه خود چینی قابل درک نیست، تا چه رسد آنچه که در آن استوار است. چینی، روشنایی‌یافتگی تام را نداند و در مقطع دهرمه کسی را نتوان یافت که روشنایی‌یافتگی تام را شناخته باشد یا در آینده و یا اکنون بشناسد. چینی نمایشگر دهرمه نیست، و در مقطع دهرمه کسی نتوان یافت که قادر به نمایش آن گردد.» [۷۷]

هیچکس حتی خود بودا قادر نیست آن مطلق را «نشان» دهد چرا که چنین نشان دادنی، مستلزم مفاهیمی در غالب زبان است، حال آنکه **مطلق/چینی** ورای تمام چنین مفاهیم است. به همین خاطر، بودا تاکید دارد که بایستی از «سرپوش‌های فکر»^۱ی خلاصی یافت: فکر، بواسطه سرشت خود، «می‌پوشاند» و بنابراین منبع یا جوهر یا ریشه، آگاهی خود را تیره می‌کند. فقط وقتی که فکر چون حجابی شفاف بر لایه آگاهی گردد، دانایی راستین حاصل

^۱ acitta-āvaranah

می‌گردد. چون فکر شفاف گردد در آنصورت فاکر به نوعی در برابر منبع یا هدف تفکر فانی شده است. قایل شدن به «فاکر» یعنی انکار واقعیت یگانه سرشت مطلق آگاهی — این پارادوکس که آن دهرمه برای بودا هم «شناخته» شده است و هم ناشناس برخاسته از هم اینجاست؛ وصالش هم دست‌یافتنی ست و هم دست‌نیافتنی.

«پس ای ساری پوتره، در حالت نادستیافتن خویش است که بوداسف با تمسک به کمال دانایی بدون سرپوش‌های فکر می‌رود ... تا سرانجام مقام نیروانه را درمی‌یابد.» [۷۸]

بازمی‌گردیم به امام غزالی. امام غزالی عبارت‌بندی مشابه‌ای به دست می‌دهد نه در اصطلاحاتی چون «سرپوش فکر»، اما با اشاره به «قوای فردی» کسب بالاترین معارف دینی فقط از راه مکاشفه میسر می‌گردد و این معارف به نوبه خود مبتنی بر فنای آگاهی فرد است. فنا پیش نیاز اساسی این مکاشفه است چرا که:

«تمام آنچه بر نفس عارض است و هوی و هوسهای آن، میلی به دنیای محسوسات که مجمع توهمات و خطایاست به وجود می‌آورد. حقیقت تام به هنگام مرگ هویدا گردد آنگاه که قوای حواس و قوه خیال که دل را بدین دنیا مشغول می‌دارند از کار افتند... فنا به مقامی اشاره دارد که حواس همگی آرام گیرند و دل را مشغول نکنند؛ و قوه خیال ساکن باشد و تشتت نیاورد.» [۷۹]

این را می‌توان تفسیری عرفانی بر این آیه قران دانست:

«وَمَنْ يَهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرْعَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا»

«و هر که در راه خدا هجرت کند در زمین اقامتگاه‌های فراوان و گشایشها خواهد یافت و هر کس [به قصد] مهاجرت در راه خدا و پیامبر او از خانه‌اش به درآید سپس مرگش دررسد پاداش او قطعاً بر خداست و خدا آمرزنده مهربان است» (سوره نساء آیه ۱۰۰).

رویتی از مرگ جسمانی در مرگ نفس اماره در مقام فنا محقق می‌شود. نظری مجدد بر تمایزی که ناگارجونه بین «دو حقیقت» قایل می‌شود به ما یاری خواهد کرد تا تناظر دو سنت را در مفهوم مطلق محض در جایگاه درست خود بررسی کنیم: «آموزش تعالیم بودایان بر دو حقیقت استوار است: حقیقتی که با قراردادهای دنیایی نسبت دارد و حقیقتی که در سخن از ثمره نهایی موجود است.» [۸۰] توصیفاتى که به کل فرایند نشات گرفتن وابسته و وابستگی و رنج تعلق دارد، می‌توان در مرتبه حقایق قراردادی جای داد. لیکن حقیقتی یا واقعیتی که به «ثمره غایی» متعلق است و رای این مرتبه است. واژه پالی «ارتهه» یعنی «ثمره» که به نتیجه یا پی‌آمد نیز قابل ترجمه است، توجه ما را به عیان شدن وجودی واقعیت در روشنایی‌یافتگی معطوف می‌کند: کشف «حقیقت» یا «واقعیت» (ستیم^۱) [۸۱] در مرتبه تفکر صوری و با فردیتی که با تجربه شکل گرفته است، میسر نیست؛ بلعکس، آن «ثمره» وصف‌ناپذیر

^۱ satyam

روشنایی‌یافتگی است. لذا محتوی مثبت این روشنایی‌یافتگی — **واقعیت مطلق** — انکار نمی‌گردد حتی وقتی که تعینات صوری **واقعیت** تضعیف یا نقض یا رد شوند. آنچه که بودا نقض می‌کند این ایده است که **واقعیت** غایی را بتوان در مرتبه تفکر صوری و توسط فرد که در بند تقید به نام و شکل است، به نحوی مناسب جای داد، یا تعریف کرد، و یا تحقق بخشید. این خود توضیحی است برای آنکه چرا در بعضی متون حتی این ایده که واقعیت غایی نامرکب است هم نقض می‌شود.

حقیقت بودا لطیف است و دریافتن عمقش مشکل؛

نه حرفی و نه صدایی بدان دست تواند یافت.

نه مرکب است و نه نامرکب؛

سرشت ذاتی او تهی است و بی شکل. [۸۲]

اشاره به واقعیت غایی به عنوان نامرکب (بسیط) خطاست، نه به این خاطر که واقعیت غایی مرکب باشد، بلکه به خاطر اینکه همین انعقاد کلامی آن به عنوان نامرکب خود پیشتر فعلی ست از مرتبه مرکب. از یک طرف خود واقعیت نامرکب هست و از طرف دیگری توصیف آن به عنوان نامرکب: حال کنار هم نهادن این دو یعنی ترک نامرکب و همنشینی با مرکب. مصرع آخر قطعه‌ایی که آوردیم: «سرشت ذاتی او تهی است و بیشکل» به همین نحو می‌تواند نقض شود، به همان دلیل که ایده نامرکب بودن واقعیت قابل نقض است. تمسک به ایده تهی بودن یا بی‌صورتی واقعیت خود، تهی بودن **واقعیت** را تضعیف می‌کند و چون مانعی ذهنی عمل می‌کند که آدمی را از غوطه‌ور شدن در آن باز می‌دارد. باز بنا بر کتیبه گل آذین

آنچه که در کلام وصف پذیرد

ناتوانان در دانایی به نادرستی جدا کنند

و از آن رو موانع درست کنند

و اندیشه خودشان را درنیابند

....

اگر کسی بودا را ببیند،

اندیشه درکی نخواهد داشت؛

چنین شخصی می‌تواند بفهمد

حقیقت را آنطور که بودا دانست. [۸۳]

در اصطلاحات روحانی اسلام، توقف در مرتبه فکر در توحید، خود مانعی بر سر راه تحقق توحید است. تحقیقی که فقط بنایش بر حذف ساختارهای ذهنی نیست بلکه بر از میان رفتن آگاهی فردی نیز هست. هر مفهومی — حتی مفاهیم درست — آن آگاهی را محصور خواهد کرد و از این رو از نظرگاهی بالاتر از واقعیت که ورای همه مفاهیم است، «خطا» ست. مفاهیم بودایی از **مطلق** بنابر این پیش فرض پارادکس گونه شکل گرفته‌اند: درک [آن] **مطلق** به سیاقی که در نهایت عدم کفایت تمام مفاهیم را آشکار کند و متمرکز کردن جهد معنوی بر جهشی از مرتبه فکر

متناهی به مرتبه واقعیت نامتناهی. نحوه دیگر مطرح کردن آن این است که «آنانی که جویای حقیقتند نباید در پی چیز دیگری باشند». [۸۴] در پی یک «چیز» بودن تضمین می‌کند که حقیقت هیچ چیز را نمی‌توان یافت. حتی نظر به یک «چیز» داشتن مانع «دیدن» همه چیزها خواهد شد:

بینشی، دیدن نیست
که بتواند بیند همگان را؛
اگر آدمی بینشی دارد از چیزها،
این یعنی ندیدن چیزها را. [۸۵]

چکیده این نگرش را شاید بشود از چند بیت بعدتر استخراج کرد: «کشف مفهوم چیزها» [۸۶]. این سرشت غایی اشیاء نیست که نفی می‌گردد، بلعکس آنچه که منتفی است قابلیت آنها برای به مفهوم کشیده شدن است: آن سرشت غایی فقط در اثر بارقه آگاهی محض که فوق مفهوم است، می‌تواند ابلاغ گردد یا رویتش میسر شود. پس بهترین تعلیم، بهترین «مفهوم»، آنچه‌ای است که آدمی را در مواجهه با این نحوه تعقل شهود که بیشتر برخاسته از یک مرتبه بودن درونی است تا یک فکر صوری، قرار دهد. **واقعیت غایی** در این دیدگاه، ضمن آنکه نفی کردنش بعید است، به عمیق ترین وجه ممکن تصریح شده است: این با نفی همه آنچه که به هر طریقی بتواند ادعا کند که در مرتبه بیان و تفکر، نام و شکل، **واقعی** است: در بیان اسلامی، لا اله الا الله. با بکارگیری تمایزی که ناگارجونه بین «حقیقت قراردادی» و «ثمره غایی» قایل است، می‌شود گفت که «انفصال مفهوم اشیاء» روندی است که باید از حیطة حقیقت نسبی و مقید، جایی که مفهوم اشیاء حجاب است، به حیطة حقیقت غایی، یعنی جایگاه واقعیت متعال **او** که مگر به طور جزئی بتواند در این حیطة دنی ملبس به مفهوم شود این «انفصال» مورد بحث نبایستی در باب واقعیت غایی به کار رود، بلکه به تمام چیزهایی که در تلاشند تا بی‌نهایتیش را در چارچوب محدود تفکر محصور کنند.

سوتره الماس عصاره این آموزه را در بردارد و ضرورت قطعی این انفصال را به سیاقی ساده اما نیرومند به تصویر می‌کشد. این تصاویر تاثیرگذار حالتی از ذهن و بود را نشانه رفته‌اند که به سهولت در این دو امر قطعی بیان می‌گردند: «کناره گرفتن از ظواهر و سکنی گزیدن در حقیقت واقعی». اجتناب از آنچه پدیدار می‌گردد عملاً با تحقق بخشیدن به آنچه هرگز ناپیدا نگردد همسان است. آنچه از ازل تا به ابد ورای حیطة «ظواهر» است «حقیقت واقعی» است.

اینک چنین به دنیای زودگذر بیاندیش:
ستاره‌ای آفل در صبح، حبابی شکننده در جوی؛
برقی آنی در ابر تابستانی
چراغی سوسو زن، یک شب، یک رویا. [۸۷]

این را می‌توان با آیاتی چنین از قرآن مقایسه کرد:

«اعْلَمُوا أَنَّهَا الْحَيَوةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيحُ فَتَرَاهُ مَصْفَرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطْمًا وَ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَ مَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانٌ وَ مَا الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَعُ الْغُرُورِ»

«بدانید که دنیا بازیچه و لهو و زینت و تفاخر بین شما و تکاثر در اموال و اولاد است مثل آن بارانی است که کفار از رویدن گیاهانش به شگفت درآیند، و گیاهان به منتها درجه رشد برسند، در آن هنگام به زردی گراییده خشک می شوند...» (سوره حدید آیه ۲۰)

لیکن وقتی مرگ فرا رسد سالهای بسیار «زندگی در این دنیا» چون لحظه‌ای به نظر آید:

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا * فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا * إِلَىٰ رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا * إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مِّنْ يَخْشَاهَا * كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضَحَاهَا»

«از تو از رستاخیز می پرسند که وقت وقوع آن کی است؟* تو از بسیار سخن گفتن از آن چه به دست می آوری؟* انتهای آن — وقت معینش — نزد پروردگار تو است* بدرستی وظیفه تو تنها انذار کسی است که از آن روز دلواپسی دارد* روزی که وقتی آن را می بینند چنین به نظر می رسد که گویا بیش از شبی یا بامدادی با زندگی دنیا فاصله نداشته اند» (سوره نازعات آیات ۴۳ تا ۴۶).

این حدیث پیامبر که «مردمان در خوابند، وقتی که مرگ فرا رسد بیدار می گردند» را می توان چون تفسیری ژرف بر این آیه دانست. [۸۸]

* * *

امیدواریم که ملاحظات فوق در نمایان کردن آنکه در سطح متافیزیکی هر دو سنت در واقع رو در یک و فقط یک واقعیت دارند سهمی سودمند داشته باشد، هر چند که مفهوم اکیداً «کلامی» از این واقعیت در اسلام با مفاهیم بودایی متفاوت باشد. لازم است این مساله را نیز بررسی کنیم که آیا این واقعیت غایی ابژه پرستش در آیین بودا هست یا نه. عدم توفیق در این امر شاید محققین مسلمان را به این باور بکشاند که اگر چه به نظر می رسد بوداییان درکی فلسفی و متافیزیکی از یگانگی **واقعیت غایی** دارند، معذالک **مطلق** را پرستش نمی کنند و بنابراین در زمره «مومنین راستین» جایی ندارند.

پرستش آن یگانه

شرک در اسلام صرفاً یک خطای دکترینی در شریک قایل شدن برای خدا یا نسبت الوهیت به بتان نیست، بلکه آن می تواند «گناه» ارادی پرستیدن چیزی غیر از خدا نیز باشد:

«قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»

«بگو من هم مثل شما بشری هستم و [الی] به من وحی می‌شود که خدای شما خدایی یگانه است پس هر کس به لقای پروردگار خود امید دارد باید به کار شایسته بپردازد و هیچ کس را در پرستش پروردگارش شریک نسازد» (سوره کهف آیه ۱۱۰).

پس وقتی مسلمانی شهادت بوداییان بر «سه پناه» را بخواند، یحتمل آن را شرک خواهد پنداشت: «من در بودا، دهرمه و سنگهه^۱ پناه می‌جویم». بودا فقط یک انسان است؛ دهرمه، تعلیمات، قوانین یا نُرْم است و سنگهه چیزی نیست جز انجمن راهبان: پس کجاست نامی از **واقعیت** غایی که بایستی در آن پناه جست و پرستش و بندگی او را روا داشت؟ جواب این سوال را بهتر خواهیم فهمید اگر که به نقل قول فوق برگردیم که ترجمه **دهرمه، واقعیت** است. این کلمه مشمول بر معانی مختلف است، من جمله تعلیم، نُرْم، قانون، شرع، حقیقت، واقعیت. مشکلک تعریف آن دقیقاً توسط خود بودا آشکار می‌گردد:

«**واقعیتی** [دهرمه] که من بدان رسیده‌ام ژرف است و رویتش صعب و فهمش مشکل، بلند مرتبه است و سرآمد همگان، ورای حیطة فکر، ظریف است و غور در آن فقط دانا را رسد.» [۸۹]

اولین معنی لغت دهرمه بیشتر به تعلیم، آموزه، قانون یا نُرْم که از آن مشتق است، مربوط است اما می‌تواند اشاره به محتوای نهایی تعلیمات نیز داشته باشد آنچه که در آن تعلیمات و قانون به اوج می‌رسند و بودا نیز کسی نیست مگر ناقل آن. نظری بر متون بودایی مه‌ایانه و بالاخص مفهوم سه کالبد بودا، معنای متافیزیکی دهرمه را بارز می‌گرداند. به مدد این مفاهیم خواهیم دید که تا چه درجه دهرمه در والاترین معنای کلمه یعنی حقیقت/واقعیت را می‌توان چون حقیقت/واقعیت متعال مسلمین یعنی الحقیقه یا الحق دانست. همچنین به یاری این می‌بینم که بودا که در او «پناه» می‌جویند به هیچ عنوان نبایستی کاملاً با شاکیه‌مونی فرزانه یکی گرفته شود، که وی کسی نبود جز یک پیام آور، حامل پیامی از **دهرمه** که خود پیش آن فانی بود. سوتره زیر به صراحت این تسلیم بودن بودا در برابر دهرمه را تعلیم می‌دهد:

«آنان که مرا در ظاهر دیده‌اند و آنان که دنباله رو من شدند بواسطه صدای من، کوشش ایشان بیپوده است؛ ایشان مرا نخواهند دید. از **دهرمه** باید بودا را دید، از کالبدهای دهرمه هستند رهنمایان.» [۹۰]

در اینجا بر دو نکته بایستی تاکید شود: موقعیت فریفتگانی که به صورت انسانی بودا توجه افراطی روا می‌دارند و تاکید بر مشاهده بودا از دید **دهرمه** و نه بلعکس. لذا توفیق هستی‌شناسانه **دهرمه** در اینجا تصدیق می‌گردد. لذا در ارتباط با توصیف «کالبدهای دهرمه» به عنوان «رهنما»، این کالبدهای دهرمه در مقاطع مختلف و در صورت

^۱ Sangha (انجمن، حلقه همکیشان)

بوداهای بسیار ظاهر می‌گردند: در کالبد انسانی (کالبد دگرگونی)^۱؛ کالبد آسمانی (کالبد سرور^۲)؛ کالبد مطلق یا ایزدی (کالبد بود^۳). در باب دو کالبد اول نسبتاً راحت می‌توان از تجلی زمینی و مُثُل [آرکه‌تیپ^۴] آسمانی سخن گفت. در اسلام این تمایز متناظر است با تمایز پیامبر به عنوان یک شخص خاص، یعنی محمد بن عبدالله از یک سو و واقعیت فرا انسانی و مُثلی جوهرهٔ نبوی از سوی دیگر، که در این حدیث نبوی به آن اشاره شده است: «من نبی بودم وقتی که آدم هنوز در بین آب و گل بود». [۹۱]

بودا در پرتو دهرمه

اما فهم معنای دهرمه‌کایه مشکلتر است: چگونه واقعیت غایی می‌تواند به شکل بودا «متجسد» شود؟ با استفاده از منطق بودایی صرف، می‌توانیم چنین استدلال کنیم: چنین نیست و چنین نمی‌تواند باشد چرا که چنین تجسیدی، واقعیت متلقاً نامرکب **تهی** را زیر سوال می‌برد. پارادوکس مشابهی را می‌توان در یکی از نامهای بودا نیز مشاهده کرد: تجلی **تهیت**، شونیه‌مورتی^۵. بودا تجلی‌گر تصویری یا انعکاسی یا آیتی از آن چیزی است که هیچوقت نمی‌تواند در قید تجلی آید مگر به قیمت باز ماندن از **تهی** بودن، چرا که **تهی** بنابر تعریف از تجلی و ظهور مبرا ست. کالبد دهرمه را درجه‌ای از واقعیت می‌توان دانست که فقط به عنوان **مطلق** قابل درک است، اما نه به هیچ وجه به معنای یک تجلی از آن: لذا کلمه «کایه»، کالبد یا محمل را بایستی اشاره‌ای «استعاره‌گون» و نه «تحت لفظی» دانست. **دهرمه** در این معنای نهایی، نمی‌تواند با هیچ تجلی مختصی، حال هر چه قدر هم که عالی باشد، برابر گردد؛ بلعکس، آن اصل تجلی است و از این رو بایستی ورای صورت باقی بماند. آنچه که متجلی است نمی‌تواند **مطلق** آنچنان که هست، باشد بلکه بلعکس آن جنبه‌ای از مطلق است که مستعد تجلی است. اگر تجل بودای آسمانی و به طریق اولی بودای زمینی با مطلق خلط شوند، آنگاه به جای نمایاندن راهی به سوی **مطلق**، این اشکال نسبی چون حجابهایی آن را خواهند پوشاند. بحث دیگری که مایلیم مطرح کنیم این است که همین که از رحلت بودا به عنوان پره‌نیروانه یاد می‌شود، که این به شیوه خاص خود نمایانگر آن است که درک نهایی **مطلق** فقط پس از پایان تجلی شکل انسانی بودا میسر می‌گردد.

بنابر هوینی‌نگ (وفات ۷۱۳ م) [۹۲]: «هر آنچه که بتوان نامید به دوگانگی می‌انجامد، حال آنکه آیین بودا ثنویت نیست. تمسک به این نادوگانگی حقیقت، مقصود ذن است.» [۹۳] به همین سیاق معلم وی هونگ‌چن می‌نویسد: «آدمی از زایش و میرش نخواهد رست اگر که همواره به بوداها نیندیشد. اما آدمی اگر مراقبه نفس (تقوی) [۹۴] پیشه

^۱ *nirmāna-kāya* (transformation-body)

^۲ *sambhoga-kāya* (felicity-body)

^۳ (Being-body) *dharma-kāya*

archetype^۴

Shūnyamurtī^۵

کند، یقین بدارد که به ساحل آن سوی می‌رسد.» سپس وی سخنان بودا در سوترهٔ وجره‌چدیکه‌پرچنا پارمیتا را می‌آورد: «اگر کسی می‌خواهد مرا در صورت ببیند یا مرا در صورت بجوید، این شخص راه شر در پیش گرفته باشد و از رویت تتاگته باز ماند.» [۹۵] واقعیت تتاگته «چنین رفته» سرشت بودایی ست که بدان هر موجودی دسترسی دارد اما تنها تا آنجا که آدمی از قید تمام تعلقات به صور رسته باشد حتی — به طرز طعنه‌آمیزی — از خود صورت بودا. از اینجا آدمی می‌فهمد که چرا دانایان ذن این گفته را سینه به سینه منتقل کرده‌اند: «اگر در سر راهت بودا را دیدی، او را بگش!» در قطعه‌ای از کتیبه گل‌آذین می‌خوانیم:

چون موجودات چنین باشند،
بودایان هم چنین باشند:
بودایان و آموزه بودایان
از درون از هستی بی‌نصیبند. [۹۶]

و باز

اگر حتی کسی همواره بودا را ببیند
برای صدها هزاران سال،
نه از روی حقیقت مطلق
بلکه با نظر بر ناجی دنیا
چنین کسی فقط ضواهر را ببیند
و بر دایره جهل و توهم می‌افزاید،
محکوم است به زندان زایش و میرش
کور، ناتوان از رویت بودا.

.....

مردم عامی چون اشیاء را ببینند
به دنبال صورت آنها روند
و درنیابند که اشیاء بی‌صورتند
به همین دلیل ایشان بودا را نتوانند دید. [۹۷]

بنابراین نمی‌شود گفت که بودا در یکی از اشکال انسانی یا آسمانی «کالبدش» یا در صورت کالبد دهرمه «پرستیده» می‌شود. اگر که این کالبد دهرمه به راستی متعلق به دهرمه آنچنان که هست بود، در آنصوت نمی‌توان قدر و منزلتش را معلوم کرد و اگر بتوان قدرش را معلوم کرد، دیگر نمی‌تواند دهرمه بماند. در ادامه و در رابطه با «یاد خدا»، بعدها بحث خواهیم کرد که موضوع (آبژه) عبودیت، در نظر اول، چه بسا می‌تواند تمثالی از بودا، یا بوداسف باشد، اما در منطق بودایی این موضوع (آبژه) شفاف گردانیده شده است، به خاطر «تهی بودن»ش، لذا مجوز گذر به تنها واقعیتی که تماماً خودش است داده می‌شود، واقعیتی که سرشار از چینی مطلق است، دهرمه.

د.ت. سوزوکی در مقایسه اصطلاحاتی که در ادیان مختلف برای بیان خدا یا واقعیت غایی آمده‌اند، کلماتی مترادف برای **دهرمة** می‌آورد که ذکر آنها در اینجا شاید برای تاملات ما سودمند باشد: پرجنا^۱ (فرزانگی، وجدان یا آگاهی پاک)، تته‌تا (چینی)، بُدهی^۲ (روشنایی)، بودا (روشنایی‌یافته، بیدار شده). [۹۸]

آنند کومارسوامی نیز در توصیف دهرمة کایه این مترادفها را بیان می‌کند: آدی‌بودا^۳ (بودای ازلی یا مطلق)، که یکیست با ویروچانه^۴؛ سوپه‌اوه‌کایه^۵ (کالبد سرشت خود)؛ تَت‌توه^۶؛ شونیه^۷ (تُهیت)؛ نیروانه^۸ (فنا)؛ سَم‌دهی‌کایه^۹ (کالبد جذبه)؛ بُدهی (دانش)؛ پرجنا (فرزانگی، آگاهی محض). [۹۹]

این دهرمة مورد بحث در این مرتبه متعال، صرفاً محدود به تجربه رازآموزانه شخصی (سوپژکتیو) نیست، بلکه با سرشت عینی (اُبژکتیو) غایی آگاهی و بودن یکی است — یعنی هم کنایه از یک اصل متعال عینی (ترانساندانس اُبژکتیو) دارد و هم یک حالت سوپژکتیو که به واسطه ایمانانس آن اصل اعلی در همه موجودات، همواره در دسترس است. اگر چه مکتب مهاییانه بر اتحاد مطلق و دهرمة کایه در مهاهانه تاکید می‌ورزد، بالاخص در مکتب یوگاچاره که آموزه «سه کالبد» بودا را پس از قرن چهارم ترویج داد؛ میلادی، ادوادی کونز [۱۰] نیز چنین بحث می‌کند که «در واقع چیز تازه‌ای در آن نیست... یکی دانستن یک جنبه‌ای از بودا با **دهرمة**، در دوره اول آیین بودا نیز واقع شده بوده و به عصاره آیین بودا تعلق دارد». [۱۰۰]

سخن گفتن از «یک جنبه‌ای از بودا» نیاز به موشکافی دارد، چرا که مقصود قطعاً یک جنبه از آگاهی آن «بیدار شده» است: آن بودایی که با محتوای روشنایی‌یافتگی شناسانده شود. لذا **دهرمة** به عنوان **هستی متعال** (ترانساندانس) و منبع حیات و آگاهی، همچون **آنی** فهم می‌گردد که روشنایی‌یافتگی بودا جنبه‌ایی از آن است. «از دهرمة بایستی بودا را دید» و نه بلعکس، چنانکه پیشتر نیز دیدیم.

در نوشته‌ای ارزشمندی با عنوان «دهرمة و دهرمة‌ها به عنوان رکن گفتگوی بین ادیان» به نظر می‌رسد حق به جانب مارکوپالیس^{۱۱} باشد، در آنجا که وی اصرار می‌ورزد که این مفهوم حکم پلی ارتباطی بین ادیان گوناگون دارد. در

Prajna^۱
Bodhi^۲
Ādi-Buddha^۳
Vairocana^۴
Svabhāvakāyā^۵
Tattva^۶
Shūnya^۷
Nirvāna^۸
Samādhikāya^۹
Edward Conze^{۱۰}
Marco Pallis^{۱۱}

در ارتباط با آن نکته متافیزیکی که ما درصدد بیانش هستیم، جمله کلیدی این است که «اگر دهرمه متناظر باشد از یک جهت با مطلقیت و بی‌نهایتی الذات، دهرمه‌ها به نوبه خود متناظر با تقید و حدوث اعراض هستند.» [۱۰۱]

لذا دهرمه در دو معنای مجزا باید فهم شود، یکی فلسفی یا هستی‌شناسانه و دیگری عملی و آموزشی، در معنی اول، دهرمه اشاره به آن چیزی دارد که در اندیشه اسلامی «الذات» خوانده می‌شود: ذات خداوند مطلق است (در اصطلاحات کلامی) و تنها واقعیت (در اصطلاحات روحانی) است. تمام ذوات جزوی (خاص) نسبی هستند (در اصطلاحات کلام) و موهومی (در اصطلاحات روحانی). در معنای آموزشی یا عملی، آن دهرمه به عنوان تعلیم، شرع، نُرْم و الخ را می‌توان متناظر با شریعت و طریقت دانست [ازوتریسم و اگزوتریسم]. در اجماع دو معنا، هستی‌شناسانه و عملگرایانه، واژه واحد دهرمه را شاید بتوان معادل تقریبی این سه‌گان اسلامی دانست: حقیقت، طریقت، شریعت. هر سه این اصطلاحات به یک معنی در نام الهی «الحق» جمعند؛ نامی که شاید بشود آن را نزدیکترین نام الهی به دهرمه دانست، البته آنطور که مفهوم حقوق و ملزومات و بنابراین وظیفه و قانون که در معنای دهرمه بسیار محوری هستند، در الحق نیز ملحوظ گردند؛ فیالواقع یکی از معانی اصلی مستتر در آن، «حق»ی است که مراعاتش واجب است. پس الحق و دهرمه هر دو در عین حال هم حاکی از عالیترین حقیقت و واقعیت در اصطلاحات متافیزیکی هستند و هم در مقطع انسانی حاوی عمیقترین حس مسولیت و تعهد در برابر آن حقیقت هستند.

یاد خدا

در رابطه با پرستش، بار دیگر موضوع این است که دو آیین در نقاط کلیدی در ذات به هم نزدیک می‌شوند و در صورت از هم دور می‌گردند. این ذات عبارت است از پروردن آگاهی از آن مطلق، که آن را در اسلام ذکر خداوند می‌گویند، یادآوری / ذکر / آگاهی از خداوند. هر شکلی از عبادت از برای ذکر خداست و این آیه قرآن شاهد آن است:

«أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي»

«نماز به جهت ذکر من به پا دار» (سوره طه آیه ۱۴).

بنابراین مقصود و هدف از عبادت، یعنی ارزش و جوهر معنوی اش، همان یاد خداست. اگرچه عبادات واجب هسته اصلی اعمال دینی هستند، لیک ذکر خدا برتر است، همان طور که قرآن در کمال سادگی بیان می‌کند که آن اکبر است:

«إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَ لَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ»

«نماز از فحشاء و منکرات جلوگیری می‌کند و ذکر خدا بزرگتر است» (سوره عنکبوت آیه ۴۵).

کلمه عربی ذکر دو معنای اساسی را در بر دارد، یاد خدا کردن و ذکر گفتن؛ لذا هم به هدف و هم به وسیله اشاره می‌کند: هم اصل آگاهی دایم از مطلق و هم وسیله تحقق این آگاهی. وسیله تحقق بر محور ذکر اسم (یا اسماء)

خداوند و بلاخص اسم اعظم الهی در اسلام، یعنی الله، است. همینطور در آیین بودا نیز – و بلاخص در مکاتب ماهایانه – ذکر اسم (یا اسماء) ذات مطلق چون بالاترین ابزار رهایی محسوب می‌شوند. در آیین بودا سلسله ای از عبادات و مراقبه و اوراد که بعضاً از آیین هندی جاپا یوگا به آن رسیده و به اشکال گوناگون بروز پیدا کرده است. اگرچه تقلیل تمام این تکنیکهای عبادی و مراقبه ای به ذکر گفتن ناعادلانه می‌نماید، معذالک توجه به همسویی های فوق‌العاده‌ای که بین سنت اسلامی ذکر و مکاتب بودایی که بر این اعتقادند که ممارست در ذکر لب تمام عبادات ممکن است، از اهمیت بسیاری برخوردار است. برای منظور ما چند جمله ای از پیشوایی ژاپن کافیسست؛ هونن (وفات ۱۲۱۲) پایه‌گذار مکتب جودو- شو یا «پاک بوم» شاخه‌ای از بودا ی ماهایانه که شاید نزدیکترین مکتب بودایی به سنت معنوی اسلام به لحاظ توجه به ذکر است. پیشتر در مقدمه از مکتب وجریانه یاد کردیم، جالب است که به لحاظ محوریت ممارست در ذکر در این شاخه از آیین بودا، در سنت تبت اغلب آنرا منتره‌یانه (گردونه منتره) می‌نامند.

در مکتب پاک بوم بودای فروغ بی‌پایان (آمیتابهه^۱، در چینی آمیتفو^۲، در ژاپنی آمیدا^۳) نقش منجی دارد، و هم‌انطورهم ذکر می‌گردد. آمیدا نجات دهنده هر آنکسی است که در «پاک بوم» (سوکهاوتی^۴) یا «بهشت سعادت» دوباره پس از مرگ زاده شود، توصیف این بوم پاک با تصویر قرآن از بهشت بسیار همانندی دارد. این برکت نجات بخش ثمره سوگندیست که دهرمه‌کاره^۵، بر اساس سوتره «حیات جاوید» که ترجمه چینی آن پایه اصلی مکتب شن در پاک بوم بودایی گردید هم در چین و هم در ژاپن (که به نام جودو شهرت یافت) [۱۰۲]. در پرتو بحث قبلیمان در باب «کالدهای» بودا، آنچه که خوانده یا ذکر می‌شود صورت انسانی بودا نیست، بلکه «آمیتابهه» آنچنان که هست، یعنی **نور بی‌کران** [۱۰۳]، که از **مطلق** سریان یافته، نوری که هم روشنایی بخش است و هم نجات دهنده. گویی که ترکیب اسماء النور و الرحیم به یک باره ذکر می‌گردد [۱۰۴]. بنا بر روایتی اسطوره‌یی [۱۰۵] از «عهد» نجات بخش آمیدا، شاکيامونی سخن از نیل مقام بودایی در گذاشته ای به نهایت دور می‌گوید – ده «کلیه»^۶ پیش، و هر کلیه ۴۳۲ میلیون سال می‌باشد [۱۰۶]. در اینجا عدد سالها به وضوح نمادین (سمبلیک) است: این ما را به حیطه‌ای لازمائی میبرد، گذشته یا سرچشمه‌ای دور، آنچه که در اسلام ازل خوانده شده است. ازل با ابد یکیست؛ پس اشارت ها در منابع مختلف به گذشته‌یی تصور ناپذیر در واقع اشاره به اصل جاودانگی است که ورای زمان است.

بودای «فطری» یا «اصلی (اوریزنال)» *آدی بودا* خوانده می‌شود، که هم او اصل بودای «مطلق» است، لذا چنان که پیشتر نیز آمد مترادف است با خود دهرمه‌کایه. اگر آدی بودا، در آغاز، اصل و منشاء همه چیزها است، می‌تواند

Amitābha^۱

Omitofu^۲

Amida^۳

Sukhāvātī^۴

Dharmakāra^۵

kalpa^۶

متناظر باشد با آنچه که مسلمین با نام الهی *الاول* می‌شناسند؛ به لحاظ متافیزیکی «اول» لزوماً بایستی «آخر» نیز باشد: آلفا و اُمگا^۱ در اساس یکی هستند و فقط از دیدگاه زمانی قابل تفکیک به آغاز و انجام هستند؛ فی‌نفسه، اینها چیزی جز توصیف بیرونی و ظاهری اصل ازلیت و ابدیت که ورای زمان می‌رود نیستند. در تفسیری بر سخنانی از شاکبامونی مبنی بر «روشنایی‌یافتگی» فطری و اولیه خود، یک محقق معاصر جودو توضیحی اجمالی میدهد: «این من هستم جاودان است که از لسان من هستم که در من است سخن می‌گوید». [۱۰۷] لذا بودا نه به عنوان یک فرد یا از جانب یک فرد خاص، بلکه به عنوان نماینده یا ناقل واقعیتی کلی [اونیورسال] سخن می‌گوید. روشنایی‌یافتگی «وی» در عصری دور اشاره رازآموزانه به روشنایی‌یافتگی حقیقی است، یا منشاء تمام روشنایی‌یافتگی‌ها، آن نور آنچنان که هست، که جاودان است از اینرو مطلق و بی‌کران، چراکه همچنان که کاناماتسو می‌گوید: «آمیدا، آن باشنده بی‌کران، هم کامل است و هم جاودان» [۱۰۸].

در رابطه با «عهد» آمیدا که گفت در روشنایی‌یافتگی قدم نگذرد تا همه موجودات رستگار شوند نیز به طریقی مشابه این را باید در قالب اصول کلی [اونیورسال] فهم کرد، منتزع از لباس اسطوره‌یی آن: «آمیدا ... قلبِ قلوب ما است. قلب حس‌کننده همدردی جو ست ... اراده نجات بخش جاودان ست، عهد قدیمی که همواره در کار است» [۱۰۹] این عهد همدردی جو را می‌توان با استعاره‌ای که در قرآن برای وصف رحمت الهی آمده شبیه دانست: [آیه ۶ سوره ۱۲]. در همین رابطه آیه ذیل نیز قابل توجه است [سوره ۱۷ آیه ۱۱۰]. در اینجا پیداست که سرشت ذاتی و درونی **مطلق** رحمت نجات بخش است؛ ذکر «اسم» **مطلق** بدین ترتیب مطلقاً نجات بخش است. کمی بعد باز به مبحث رحمت و شفقت باز خواهیم گشت. فعلاً این نکته را یادآور شویم که پیامبر اکرم نیز احساسی شبیه عهد آمیدا را بیان می‌کند، با اشاره به حق خود برای شفاعت گناهکاران. در رابطه با این آیه قرآن که می‌گوید [آیه ۵ سوره ۹۳]، پیامبر اسلام می‌فرماید: «تا وقتیکه یک نفر از امت من در آتش است، راضی نباشم» [۱۱۰] نظر به اینکه پیامبر «رحمه للعالمین» است [۲۱:۱۰۷]، «امت» وی را می‌توان تعبیر به همه امم کرد و نه فقط به «مسلمین» به معنای تنگ لغوی آن — حتی به تمام «موجودات»، چنان که در عهد آمیدا ست.

دگر نیرو (تاری‌کی) و توکل

در سنت آمیدا این اصول به لحاظ عملی در نمبوتسو، تکرار عبارت: *نمو/امیدا بوتسو*، یعنی «[نماز] درود بر آمیدا بودا»، توصیف می‌گردد. هونن پیروان خود را گوید که «ممارست در نمبوتسو را حتی برای یک لحظه ترک نکنید» [۱۱۱]؛ «چون این عمل در همه احوال تواند انجام پذیرد، چه در حال راه رفتن یا ایستاده یا نشسته یا خوابیده، در هر وقت و هر جا ... نمبوتسو از این رو راه آسان خوانده شده است» [۱۱۲] این یادآور این آیات قرآن مجید است:

لَهُ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

^۱ یادداشت مترجم: مثل رایج در سنت مسیحی که برگرفته از حدیثی از عیسی مسیح است؛ حروف اول و آخر الفبای یونانی.

«مسلمان در آفرینش آسمانها و زمین و در پی یکدیگر آمدن شب و روز برای خردمندان نشانه‌هایی [قانع کننده] است * همانان که خدا را [در همه احوال] ایستاده و نشسته و به پهلو آرمیده یاد می‌کنند، الخ» (سوره آل عمران آیات ۱۹۰ و ۱۹۱).

هونن پیروان خود را خطاب کرده می‌گویند که هیچ راهی موثرتر از نمبوتسو نیست اگر کسی قصد نیل به روشنایی‌یافتگی و دوباره زاده شدن در «بوم بهجت عالی» دارد. وی می‌گوید «سایر راهها برای نیل به مقصودی که در نظر دارند، موثرند، اما نه برای زاده شدن در پاک بوم.» [۱۱۳] احادیث مشابهی هم از پیامبر اسلام نقل شده است که حاکی از تاثیر و تقدم راه ذکر بر سایر اعمال و عبادات است؛ پیامبر اکرم خطاب به اصحاب می‌فرماید «آیا شما را از بهترین و پاکترین کارها نزد پروردگارتان آگاه نسازم؟ کاری که ارجح‌ترین است؟ کاری که بالاتر از انفاق سیم و زر باشد و بهتر از جهاد با دشمنان که گردن‌های یکدیگر زده باشید؟ اصحاب پرسیدند «یا رسول الله، آن چه باشد؟» وی فرمودند: «تداوم در یاد خدا.» [۱۱۴]

بنای ممارست در نمبوتسو اساساً به استناد قدرت «مطلقاً دیگر» است، یعنی تاری کی (*tariki*)، در مقابل قوه شخصی، جیری کی (*jiriki*). شاید بشود تاری کی را با توکل در اسلام دقیقاً یکی دانست: آدمی کاملاً بر توفیق و نیروی «دیگری» تکیه می‌کند، که مطلقاً غیر از خود اوست. در این توکل تام و این پیشکش خود به آن «دیگر» می‌شود هم مفهوم اسلامی توکل وهم مفهوم خود «اسلام» را دید، که در لغت به معنای «تسلیم شدن» است؛ همچنین آن یادآور ایده *ان‌آتا* (*annatta*)، نداشتن خود در آیین بوداست: کمال توکل آدمی و تسلیم به دیگری من آدمی را در معرض حالتی رادیکال از فنای خود قرار می‌دهد: آدمی نه بر خود بلکه بر آن که مطلقاً دیگر است تکیه می‌کند. در مکتب پاک بوم، ایمان به دیگر یعنی ایمان به برکتی که از آمیداء، اصل نور بی پایان، ساطع می‌گردد.

در عمل مقصود از تاری کی و یا توکل نیل به تحقق وجودی و عملی تعلیمات ان‌آتا است: یعنی حذف آگاهی خود محورانه، و ثوق به مطلق که مطلقاً «دیگر» است. در واقع می‌توان قدم از این هم فراتر نهاد و چنین مطرح کرد که توکل نه تنها همان هدف روحانی را نشانه رفته است که آموزه ان‌آتا با آن موافق است، بلکه اصل توکل آنچه را که در بیانات اولیه تعلیمات ان‌آتا منطقاً لازم، ولی صیقل نیافته ست، را نیز روشن می‌کند. چراکه، آنچنان که بعداً بحث آن مطرح خواهد شد، فائق آمدن بر حس من به واسطه من، منطقاً غیر ممکن است — باید چیزی بکلی ورای من، اساساً غیر از من، و «دیگر» باشد که با آن بتوان بالاتر از این حس مادرزادی من، این خودمشغولی رفت. خصلت اصلی خوداتکایی، تا جایکه نفس آدمی این کیفیت را نیز از آن خود می‌داند، خودداری از پذیرفتن حقیقت یکتاست؛ وی علیه امر طبیعی مستغنی نبودنش از خداوند به عنوان «دیگر» عصیان می‌کند، و نیز بر علیه آنکه به تنهایی و براستی مستغنی ست؛ در قرآن مجید نیز آمده است که

«كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ * أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْنَىٰ»

«آنچه را که انسان نمی‌دانست [بتدریج به او] آموخت * حقا که انسان سرکشی می‌کند» (سوره علق آیات ۶ و ۷).

متن زیر اکه بر گرفته از کتاب «نچرالنس» کاناماتسو ست (Naturalness) یادآور تفاسیر است که بر آیه نور (سوره نور آیه ۳۵) قرآن است و هم اینکه متذکر این واقعیت است که تا چه اندازه این سنت بودایی با تاکید اسلام بر ارزشهایی چون ایمان و توکل و تسلیم محض هم آوایی دارد.

«چراغ حاوی روغن است که در جایی امن دور از خطر از دست رفتن مخفی است. لذا از همه چیزها جداست و تنهاست. آنگاه که روشن گردد، معنایش را باز می‌یابد، ارتباطش را با آنچه دور است و نزدیک، و آنگاه ذخیره روغن خود را در پای شعله ایثار می‌کند. چنین چراغی خود ما هستیم ... چراغ بایستی روغن خود را فدای شعله کند پس هدف نهانی که داشت را آشکار کند ... این است رهایی از بند ... پس طبیعی بودن (چن) که شین‌ران [۱۱۵] موعظه می‌کند چیزی کمتر از رهایی نفس از بند نیست؛ رهایی شریفی از پی ذوب نیروی خود (جی‌ری‌کی) در نیروی دیگر (تاری‌کی)، از راه تسلیم ارده خود (هاکارای) به اراده‌جاودان ... این است منظور شین‌ران آنگاه که اعلان داشت که راه مستقیم به آزادی ایمان مطلق در آمیدا ست.» [۱۱۶]

کلید نجات

ابن عطاءالله اسکندرانی (وفات ۱۳۰۹) از بزرگان صوفیه، یاد خداوند را «کلید رستگاری» می‌نامد «به درستیکه، یاد خداوند باری تعالی کلید رستگاریست و روشنایی نفس ... سنگ بنای طریق است و محور اتکای حکمای راه یافته ... خلاص از غفلت و نادانی ست به واسطه حضوردایم قلب در محضر حق سبحانه و تعالی.» [۱۱۷] در آیین بودا نیز یاد خدا را می‌شود (لا اقل یک) «کلید رستگاری» دانست همانطور که دالای لاما تایید می‌کند وقتیکه از وی سوال شد آیا ذکر «أم مانی پدمه هوم»^۱ (ای گوهر در نیلوفر، درود) به تنهایی برای رهایی کافیسیت یا نه. «وی در پاسخ می‌گوید که درواقع برای کسی که به کنه معنای آن دست یافته کافیسیت، امری که خود نشان از آن دارد که این ورد «لب تعالیم همه ی بودایان را در بر دارد». اینکه خود دالای لاما بالاخص نماد «فعل حضور» در این عالم ظل نام بودا/سف چنرزیگ^۲، [۱۱۸] آشکارگر گوهر(مانی)، این تعبیر او در اینجا بیشتر حکم امر دارد.» [۱۱۹]

به یاد داشته باشیم که که ابن عطاءالله ذکر[خدا] را در وسیعترین معنای ممکن آن به کار برده است، از این رو می‌توانیم ببینیم تا کجا می‌شود صورتهای گوناگون عبودیت در آیین بودایی را — از قبیل تمرکز بر تمثالی از بودا یا بوداسفها — در یک رده کلیتری از عبودیت گنجانند، لذا «یاد خدا» حداقل برای بعضی افراد شبیه می‌گردد به آنچه که نزد فرد مسلمان یکتا پرستی راستین است. نزد ابن عطاءالله یاد خداوند یعنی ذکر مذکور به زبان. «در همین تراز است اگر صفتی از او یاد شود یا امر او به جای آید یا عمل او انجام شود... یاد خداوند شاید در شکل التماسی به درگاه پروردگار باشد یا یاد پیامبر او، یا پیامبران پیشین، اولیا او یا هرکه به او متصل است یا به نحوی نزدیک است؛

Om mani padme hum ^۱
Bodhisattva Chenrezig ^۲

همچنین می‌توان باشد اعمال دیگری چون تلاوت قرآن، ذکر نام خدا در مجلسی، شعر، آواز، حتی یک مصاحبت یا نقل یک حکایت.» [۱۲۰]

تاملاتی در باب معنای عمیقتر «وجه خداوند» در قرآن که پیشتر نیز آمد و نیز تفسیر امام غزالی، در فهم آنچه ابن عطاء الله می‌گوید یاریمان می‌کند، یعنی اینکه چطور وی می‌تواند افعالی چون یاد پیامبران و اولیا الله را در ذیل ذکر خداوند بنهد. زیرا اگر وجه خداوند در هر سو حاضر است، در اصل، آدمی روی وی را نظاره گر است حال هر چه که موضوع ادراک آدمی باشد. معذالک، شیء این دنیا صاحب «وجه»ی ناپایدار و خیالی هستند که به ماهیت شیء تعلق دارد که در عین حالی که وجودش مدیون وجه الهیست نقابی نیز بر آن است، صورت مقید در اینجا صورت مطلق را می‌پوشاند. برای پیامبران و مقربین، بلعکس؛ چون ایشان در پیشگاه وجه الهی فانی اند — به عبارت بوداییان به «تهی» بودن وجود خود آگاه گشته اند — وجه الهی از درون فردیت شان تابان است. بنابراین از درونشان یا از میانشان خداوند هویداست و رؤیت شان یادآور خداوند است، چه را که به عبارت بوداییان آن مطلق متعال است که «مرتبہ مقدسین را اعتلا می‌بخشد»^۱.

این مرتبه رفیع روحانی در این حدیث قدسی مشهور که پروردگار در مقام متکلم وحده از زبان پیامبر سخن می‌گوید آمده است. در آنجا خداوند هر که را که با اولیا او مخاصمه کند را نهیب می‌دهد و در پی آن، توصیفی تلویحی از فرد مقدس یعنی کسی که زندگانی خویش را وقف خداوند و عبادتش کرده، می‌آید:

«...بندۀ [من] به تدریج با انجام نوافل و عبادات به من نزدیک می‌شود تا جایی که دوستش بدارم: پس اگر دوستش بدارم، گوشش می‌شوم که به آن می‌شنود و چشمش می‌شوم که به آن می‌بیند و زبانش می‌شوم که به آن سخن می‌گوید و دستش می‌شوم که با آن کار می‌کند و پایش می‌شوم که با آن راه می‌رود.» [۱۲۱]

این تابش نور واقعیت الهی از میان اولیا الله خللی در تعالی او نمی‌آورند. بلکه برعکس است، چراکه در اینجا با جلوه‌ای رادیکال از توحید ناب روبرو هستیم: فرد مقدس، کسی که وجودش در برابر خداوند فانی شده، گذرگاهی برای تجلی تعالی الهی [ترانساندانس] به صورت حضور الهی [ایمانس] از میان وی می‌گردد؛ واقعیت واحد الهی که هم متعال [ترانساندانت] است و هم درهمه‌حاضر [ایمانت]، دست‌نیافتنی است و دست‌یافتنی، در تقدس و با آن اثبات می‌گردد. پدیده تقدس یکی از غیرقابل انکارترین مصادیق توحید است.

در بسیاری از نوشته‌های عرفانی در نعت پیامبر اشاراتی به این اصل می‌توان یافت. [۱۲۲] به عنوان مثال از یکی از مشهورترین اشعار در نعت پیامبر قصیده بُرده از امام البوصیری است، او چنین گوید: «بدرستی که فضل پیامبر خدا را حد و حصری نیست تا گوینده بتواند در غالب کلام آورد.» [۱۲۳] این بحث در اینجا می‌تواند مطرح گردد که مگر فضل کسی غیر از خدا را نیز می‌توان بی‌حساب توصیف کرد؟ این کیفیت فضل و سخاوت که پیامبر ظاهر می‌کند به

^۱ asamskrtaprabhāvītā hy āryā-pudgalā

هیچ وجه از جانب پیامبر در قید تخصیص‌های منیت‌گرایانه نیست. چنین صفتی بایستی چون رجوعی متافیزیکی و غایی به سوی خداوند درک گردد؛ صفتی که به لحاظ ذات نامخلوق از آن خداست و به لحاظ صورت متجلی شده از آن پیامبر. قرآن کریم از پیامبر اکرم با صفات روف و رحیم (نک سوره توبه آیه ۱۲۸) یاد می‌کند، همان صفاتی که برای توصیف خدا نیز به کار برده می‌شوند. قصیده برده صفات بسیاری برای پیامبر بر می‌شمارد که بایستی در پرتو دوگانی که گفتیم: مخلوق و نامخلوق، به آنها نگریست.

تمام فضایل پیامبر بدون استثنا تجلی صفاتی هستند که از آن پروردگارانند. وقتی ستایش‌گر نعت این صفات می‌کند، درواقع نعت صفات الهی را بجا می‌آورد ضمن آنکه نیتی برای پروراندن چنین صفاتی در خودش را نیز متجلی می‌گرداند؛ بهترین راه پروراندن آنها پیروی از /سوه حسنه (سوره احزاب آیه ۲۱) است پیامبر که در وی جنبه انسانی این کیفیات و صفات به کمال متجسد شده است. بنا بر آن نیست که خداوند را به مرتبه پیامبر تقلیل دهیم، بلعکس بنا بر آن است که صفاتی که پیامبر متجلی می‌کنند را به منبع الهیشان ارتقا دهیم، این یعنی درک مثل [آرکه‌تیپ‌های] متعال این کیفیات در درون ذات الهی.

به مدد نگرش متافیزیکی بوداییان درمی‌یابیم که آنچه در اینجا توصیف می‌گردد بسیار از نسبت خدایی به پیامبر دادن به دور است و لذا از هر شکلی از شرک؛ بلعکس کاربرد بی‌چون و چرای توحید محض مستلزم چنین نحوه‌ای از درک کیفیات نبوی به عنوان بیانی از مثل الهی است. چنین درکی تا اندازه‌بی که آدمی «از میان» پیامبر می‌بیند، دقیق‌تر و متمرکزتر خواهد بود، به عبارت دیگر، آدمی می‌بیند که او چیزی نیست مگر «عبد» یا «فقیر الی ربه» لذا در اصطلاح بودایی وی کسی است که از خود تهی گشته (سوبهوه^۱) است. آنکه بیشتر از خود و دهرمه‌ها خالی است، همو از دهرمه پر می‌گردد. آئینه نیالوده و پاک نفس پیامبر وجه الهی را متجلی می‌کند، لذا نعتی که در ابتدا متوجه شخصیت پیامبر است — تصویر الوجه متجلی شده در آئینه پاک — ناگزیر ستایش سرشت ایزدی است — الوجه چنان که هست مستقل از آئینه‌ای که منعکسش می‌کند. بر این سیاق است که یاد صفتی از پیامبر چون یاد خداوند است، پس آن در هدف همه پرستش‌ها در می‌پیوندد، که آن خود مقصود آفرینش است: [۱۲۴]

«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»

«و من جن و انس را نیافریدم مگر برای اینکه عبادتم کنند» (سوره ذاریات آیه ۵۶).

تمثال بودا، صلوات بر پیامبر

نقل قول فوق از ابن عطاء الله در کنار آن حدیث قدسی که در توصیف اولیا الله آمد کمک خواهند کرد تا دریابیم چگونه نظاره تمثال بودا — یکی از اعمال عبادی محوری در سنت بودایی — می‌تواند نحوه‌یی از «ذکر خداوند» در

^۱ svabhava

نظر گرفته شود چرا که اگر این سخن مقبول باشد که بودا یکی از پیامبران خداوند بوده است و اگر یاد یکی از این پیامبران شکلی از عبادت خداوند باشد آنگاه عمل نظاره تمثالی از بودا را نیز ممکن است بتوان چون شکلی مشروع از یاد خداوند در نظر گرفت — بالاخص آنکه برعکس اسلام هیچ منعی در استفاده از صورت، در آیین بودا نیست. پس این طیف وسیع دنیای صورت‌گری بوداییان را چون طریقی برای به یاد آوردن خدا می‌شود دید و نه وسوسه بت پرستی. این شکلی از پرستشگری است که از طریق نظاره بودا به یادآوری آن **واقعیت - دهرمه** غایی می‌انجامد که بودا دریافته بود. انحاء گوناگون نظاره‌گری در آیین بودا فاصله بسیاری از پرستش بت بودا دارد؛ این سررت پرستش صریحاً «تهی» است. تمثال‌هایی که پرستش‌گر نظاره می‌کند در آیین وجره‌یانه به «پیدا، لیک تهی» [۱۲۵] توصیف می‌گردند. تمثال‌ها در این حیطة تجلی «پیدا» هستند اما شفاف، پس به پرستش‌گر اجازه می‌دهد که به نظاره آن ذات بی‌صورت بنشیند که آنها تصاویر گذرایی از آند — تصاویری که پیدا می‌گردند و لذا همانند کل تجلی‌صوری ناپدید می‌گردند. از طرفی پدیدار شدن مستلزم ناپدیدار شدن است و از طرف دیگر، صورت متجلی مستلزم **ذات** فوق‌صورت می‌گردد. این گونه نظاره‌گری در واقع دعوتی است به نظاره و پروراندن و هضم کردن **واقعیت** غایی که محتوای روشنایی یافتگی بوداست و نه صرفاً خیره شدن در زیبایی فوق انسانی او، اگرچه این هم به نوبه خود نقشی در «اقتصاد رهایی» دارد چنانکه هماکنون خواهیم دید. د.ت. شوزوکی می‌گوید:

«بودا محتوی روشنایی یافتگی خویش را به **دهرمه** تعبیر می‌کند که آن را باید مستقیماً در یافت^۱، و رای محدودیت‌های زمان^۲، شخصاً تجربه کرد^۳، در مجموع مجاب کننده^۴، و بایستی خردمند هر یک را برای خود فهم کند^۵». [۱۲۶]

تائوچائو (وفات ۶۴۵ م) یکی از برجسته‌ترین آموزگاران مکتب پاک بوم در چین، چهار راه بر می‌شمارد که بودایان برای نجات استفاده می‌کند: (۱) تعلیمات شفاهی که ضبط شده و در کتابها منتقل شده‌اند (۲) «زیبایی فوق طبیعی» بودایان (۳) قدرت‌شان، فضیلت‌شان و دگرگونی‌شان (۴) نامشان. [۱۲۷]

می‌توان بحث کرد که پیامبر هم در اسلام هر چهار نقش را ایفا می‌کند، تعلیم شفاهی البته شامل احادیث خود پیامبر و اقوال الهی در قرآن و احادیث قدسی می‌باشد. زیبایش — یکی از اقلامی که در ادبیات نعت پیامبر بسیار از آن صحبت شده است [۱۲۸] — که نمی‌شود به عنوان «رهایی بخش» به معنی اکید کلمه در نظر گرفتش بلکه بیشتر حکایت از کمالی انسانی دارد که او متجسد کرده است و لذا پذیرندگی بنده نسبت به محتوای پیام رستگار کننده وی را اعتلا می‌بخشد. فظایلش چنان که پیشتر نیز دیدیم فقط متعلق به حیطة شخصیت انسانی نیستند بلکه

^۱ sanditthika

^۲ akalika

^۳ ehpassika

^۴ opanayika

^۵ paccattam veditabbo vinnuhi

به منبع الهی ییز تعلق دارند. ستایش فضایل او نه تنها راهی است برای تحقق بخشیدن به همان صفات در درون خودمان، بلکه آن صفات همچنین نحوه‌ی از ستایش پروردگار نیز می‌گردند. پس تعجب نخواهیم کرد اگر ببینیم که پیامبر گفته است: «مبعوث نگشتم مگر برای تکمیل شریف‌ترین فضایل». [۱۲۹] شاید کسی اعتراض کند که اگر تنها هدف رسالت نبوی کامل کردن فضایل بوده، پس ستایش خداوند، نیایش به درگاه خدا، یاد خدا و حصول رستگاری از طریق آنها، اینها همه یعنی چه؟ یک پاسخ ساده این است که «شریف‌ترین فضایل» شامل تقوی در وسیع‌ترین معنایش است: عبودیت، نیایش، یاد خداوند و الخ. در پرتو بحث پیشین ما و در پاسخ می‌توانیم این نکته را نیز اضافه کنیم که کمال فضایل در مقطع انسانی ناممکن است اگر که جهت‌گیری به سوی منبع الهی تمام فضایل انسانی نباشد؛ پس این فضایل بدرستی می‌توانند همچون آیینه‌های بی‌شماری که صفات خداوند را منعکس می‌کنند فهم شوند، لذا هر فضیلت کمال یافته، نحوه‌ی از نیایش است و به همان صفت الهی پیوند می‌خورد که هم انعکاس آن است هم یادآور آن. لذا پیامبر که در وی تمام فضایل شریف به کمال رسیده‌اند کامل‌ترین آینه‌ی است که از آن، این ذات دست نیافتنی جاودان و اکیداً غیر قابل فهم، کمالات بی‌نهایت خودش را آشکار کرده دست یافتنی می‌گرداند. شاعر پارسی‌گو عبدالرحمان جامی (وفات ۱۴۹۲ م) در نعت پیامبر چنین گوید:

خداوند ترا آینه ذات خویش کرد، آینه‌ی بی که رو در روی آن ذات یگانه دارد. [۱۳۰]

سرآخر در رابطه با کیفیت رهایی‌بخش «نامهای» بودا: بیشتر دیدیم که در منطق بودایی اکید، نامهای بودا را نمی‌توان به کنیه‌های شاکیه‌مونی به عنوان انسان تقلیل داد چرا که در آن صورت واقعیت این نامه بیشتر از واقعیت جوهره تجربی شاکیه مونی نخواهند بود: هم نام و هم نامیده همانند یکدیگر «تهی از خود» هستند. پس «نامهای» بودا بایستی به عنوان نامهای صفات متعال مطلق جاودانی هستند نگرست که شاکیه مونی در روشنایی‌یافتگی متحقق کرده است. چنانکه در بالا دیدیم نامی چون *آمیتابه* نه بواسطه آنکه کنیه (نامه — روپه) یک انسان، یعنی شاکیه مونی است، نجات می‌بخشد، بلکه به خاطر آنکه با مذکور یکی است، یعنی **واقعیتی** که آن **نام** تخصیص می‌کند: «فروغ بی‌پایان».

اینک درباره نامهای پیامبر چه می‌توان گفت؟ نام عبدالله و ذکرالله در زمره مهمترین نامهای پیامبر است. این دو نام به تنهایی پرستش‌گر را از طریق یاد نام پیامبران به یاد خداوند ارجاع می‌دهند. از آنجا که وی «بنده» خداست و کاملاً خالی از خویش گشته، تمام کیفیات انسانی که از طریق او متجلی می‌شوند بدین وسیله ابزار فراوان یاد خداوند می‌گردند، این خصلت ذکر با بندگی و تهیت پیوند خورده است. همین پذیرا بودن تام و تمام در برابر نام است که خلاء را در مقطع انسانی پر می‌کند. ستایش نامهای پیامبر یعنی ستایش واقعیت الهی که در آگاهی پیامبر رسوخ کرده است. لذا یاد نامهای پیامبر راه گشای ارتقای آگاهی از این نامها به نامهای الهی است و از این نامهای الهی به خود نامیده شده، یعنی المذکور، الذات. بالنتیجه ستایش پیامبر بالضروره ستایش پروردگار است چنانکه می‌توانیم شهادت اول را با این تغییر بیان کنیم: «حمیدی نیست مگر آن یگانه حمید (الحمید)». [۱۳۱]

این سیاق نگریستن به مقوله تبعیت از پیامبر پاسخی برای انتقادهایی در داخل سنت اسلامی نیز برای کسانی که مدعی هستند که این خود شکلی از بت پرستی است، مهیا می‌کند. معذالک شایسته است روشن کرد که چنین شکلی از تبعیت متعلق به بیانی ظریف اما نافذ و قوی از توحید است. این چنین درکی از توحید نه تنها در درک فلسفه متافیزیکی زیربنایی برای ممارست در نظاره‌گری تمثال‌های بودایی، کمک می‌کند، بلکه در درک معانی تلویحی سنت مسلمین در صلوات فرستادن بر پیامبر اکرم نیز یاری‌مان می‌کند؛ این سنتی است برآمده از قرآن و تعریف شده توسط پیامبر. خداوند در قرآن مومنان را می‌آموزند که

« إِنَّ اللَّهَ وَ مَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيمًا »

«خدا و فرشتگان او بر پیامبر اسلام درود می‌فرستند، شما هم ای کسانی که ایمان آورده اید بر او صلوات بفرستید، و آن طور که باید تسلیم شوید» (سوره احزاب آیه ۳۳).

چون این آیه نازل شد، صحابه از پیامبر پرسیدند که چگونه باید این عمل را انجام داد و پاسخ این بود که بگویید «خدای بر محمد و آلش درود فرست [صلی] همانطور که بر ابراهیم و آلش درود فرستادی بدرستی که تو ستوده و بزرگواری» [۱۳۲]. در سطح ظاهر این صلوات و اجرش معلوم است: هر بار کسی صلواتی بر پیامبر بفرستد برابری آن پاداش می‌گیرد. در لایه‌ی عمیق‌تر صلوات بر پیامبر را می‌شود نحوی از ستایش ایزد فهم کرد چراکه همه آن برکتی که بوسیله تصویر منعکس شده آن ذات دریافت می‌گردد، به منبع آن تصویر باز می‌گردد. بدون ستایش خود الوجه، ستایش انعکاس آن ممکن نیست. حتی ذکر این ستایش، یعنی صلوات بر پیامبر، بدین طریق از میان خود پیامبر گذشته به خود خدا می‌رسد که او نیز به نوبه خود بر نفس پرستش‌گر برکت سرازیر می‌کند؛ به این سیاق صلوات پیامبر و تبعیت از او صرفاً یک طور از اطوار عشق به خداوند نیست، بلکه جاذب محبت خداوند به سوی خود آدمی هم هست:

« قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ يُغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ »

«بگو اگر خدا را دوست می‌دارید پس مرا پیروی کنید تا خدا هم شما را دوست بدارد...» (سوره آل عمران آیه ۳۱)

ما به هیچ وجه مدعی نیستیم که اشکال سرسپردگی به پیامبر و بودا در دو آیین با هم برابرند یا حتی یکی را می‌توان به دیگری تقلیل داد. بلعکس آنچه ما پیشنهاد می‌کنیم این است که هر چقدر که اشکال سرسپردگی به پایه گذاران دو دین ممکن است واگرا باشند، معذالک ممکن است که این اشکال را چون بیانی از اصولی دانست که اگر برابر نیستند، شبیه هستند: سرسپردگی به پایه‌گذاران ادیان، جنبه و ابزاری اساسی برای ذکر خداوند در اصطلاحات اسلامی، یا «نظاره دهرمه» در اصطلاحات بودایی، هستند.

* * *

« لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا »

«قطعاً برای شما در [اقتدا به] رسول خدا سرمشقی نیکوست برای آن کس که به خدا و روز بازپسین امید دارد و خدا را فراوان یاد می‌کند» (سوره احزاب آیه ۲۱).

این آیه رابطه میان تبعیت از پیامبر و فعل ذکر خدا را تبیین می‌گرداند. اما قلیلی قادر به پیروی از سنت پیامبر در این قلمرو هستند گرچه پیامبر اکرم خودش به برپا داشتن نماز تا دیر هنگام خو کرده بود:

«إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ...»

«در حقیقت پروردگارت می‌داند که تو و گروهی از کسانی که با تو اند نزدیک به دو سوم از شب یا نصف آن یا یک سوم آن را [به نماز] برمی‌خیزید...» (سوره مزمل آیه ۲۰).

اما این مبالغه در عبادت به جهت دست یافتن به چیزی نبوده است بلکه برای شکرگزاری محض به سپاس آنچه که بیشتر داده شده است بوده، چنانکه این روایت گواه آن است: در پاسخ به این سوال که چرا وی شبهای طولانی به نماز می‌ایستد تا جایکه پاهایش ورم کرده است، چه آنکه وی می‌داند خداوند تمام ذنوب‌های او را بخشیده است، پیامبر اکرم می‌فرماید: «آیا شایسته نیست که من بنده‌ی شاکر باشم؟» [۱۳۳]

آنچه که پیامبر برای آن شاکر است علم کامل و فضیلت تفوق‌ناپذیر رابطه جهد معنوی و دستیابی به روشنایی یافتگی در این آیه بیان شده است:

«وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ»

«و پروردگار خویش را عبادت کن تا برایت یقین فرا رسد» (سوره حجر آیه ۹۹). [۱۳۴]

این یادآور آن چیزی است که میلرپا به آن به عنوان گرانبهاترین «شیره آموزه» اشاره می‌کند. وی شاگردش گامبپا^۱ را فرا خوانده آن تعلیم را بر او عرضه می‌دارد و چنین می‌گوید: «امیدوارم تو این تعلیم را دوست بداری و آن را پایمال نگردانی؛ کنون بنگر» میلرپا جامه خود را کنار زده شاگردش را فرا می‌خواند تا آثار ریاضت را در او ببیند، سپس می‌گوید: «تعلیمی ژرفترین از این نیست. بنگر که چه سختی بر خود روا داشته‌ام! عمیق‌ترین آموزه در آیین بودا ممارست است. فقط به خاطر این جهد و استقامت است که من **پاداش** یافته‌ام و **دستآورد** کسب کرده‌ام. تو هم بایستی با دل و جان در مراقبه استقامت ورزی». [۱۳۵]

اگرچه در اسلام رهبانیت جایز نیست اما یقیناً بعضی اعمال زاهدانه که به تبعیت از سنت پیامبر باشد مستحب محسوب شده و مومنین به انجام آنها ترغیب شده‌اند. به هر حال هر دو سنت پیروان خود را بسیار به تهجد در عبادت ترغیب می‌کنند؛ حتی اگر در آیین بودا اعمال ریاضت‌گونه را به شکل یک آموزه و با تاکید فراوان‌تری همراه کرده است و این دقیقاً بواسطه طبیعت ورای مفهوم یا حتی بدون مفهوم آموزه‌های بوداست که این خود به نحوی

^۱ Gambopa

پارادوکس گونه شفافیت آنها را نمایان می‌کند، به خاطر تسریع در حالتی از آگهی است که ورای تمام مفاهیم است. باز نقل قول از میلریا «من آن دهرمه را با دل تمرین می‌کنم نه با زبان، من از پیش شادترم چراکه من هرگز در دام به مفهوم کشیدن صرف تهی نیفتاده‌ام.» [۱۳۶]

فصل سوم: سلوک عدم دلبستگی و شفقت

در اسلام مجموعه اخلاقیاتی که جدای از سلوک آدمی برای وجه خداوند باری تعالی باشد وجود ندارد. متقی کسیست که از اموال خود انفاق می‌کند، یعنی

«الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى * وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى * إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى * وَلَسَوْفَ يَرْضَى»

«همان کس که مال خود را (در راه خدا) می‌بخشد تا پاک شود* و هیچ کس را نزد او حق نعمتی نیست تا بخواهد (به این وسیله) او را جزا دهد* بلکه تنها هدفش جلب رضای پروردگار بزرگ اوست* و بزودی راضی و خشنود می‌شود» (سوره لیل آیات ۱۸ تا ۲۱).

فقط وقتی که عمل به نیت رضای خدا و قرب به او و بدون چشم داشتی از فرد مستحق نفقه باشد است که اعمال صالح به این درجه از رضا منجر می‌شوند [۱۳۷]. این نیت قرب به خداوند است که به اعمال صالح آدمی عمق وحی کیفیت الهی می‌بخشد، اعمالی که آدمی از روی شفقت و کرم و بی چشم‌داشت پاداش بر هم نوع خود روا می‌دارد. در غیاب عمق و کیفیت، بدون شک اعمال همچنان نیکو خواهند ماند، و «پاداشی» هم برای خوبی هست: «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ» «مگر جزای احسان جز احسان می‌تواند باشد؟» (سوره الرحمن آیه ۶۰). اما چون این اعمال به طور کامل در خیر اعلی (الرحمن) نیست نمی‌توانند آن رضایت و طیب خاطر را به آدمی ارزانی کند که خیر اعلی آن را خاص کسانی کرده که به او فکر می‌کنند و به خاطر او می‌زیند و کار می‌کنند. حال آیا مسلمین سلوک بودایی را می‌توانند چون طلب رضای خدا ببینند؟ پاسخ بلی است اگر بحث فوق الذکر پذیرفته گردد — به عبارت دیگر، اگر بپذیریم که هدف غایی در آیین بودا متناظر است با آنچه ذات الهی در اسلام است. از آنجا که سلوک بوداییان و اخلاقیاتشان بر طلب تحقق آن مطلق بنا شده است، می‌توانیم مدعی شویم که ارزشهای اخلاقی مشترک در دو آیین ریشه در طلب حقیقت مطلق دارد و نبایستی فقط در چارچوب گفتمانی که منحصرأ حوزه اجتماعی بر آن سایه افکنده نگریسته شود.

عدم دلبستگی: آنچه و زهد

مناسب است که این جستار کوتاه در مشترکات اخلاقی بودایی و مسلمین همراه گردد با نظری به روشهایی که با آنها بایستی دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم را دریابیم. لذا نظر به اینکه درک بوداییان از این دنیا چون ذره‌ای در سلسله بی‌حساب عوالمی است که تار و پود توهم‌زای سمساره از آن شکل گرفته و تاکیدشان بر تناسخ‌های متوالی

که نفوس روشنایی نیافته و گرفتار در سمساره محکوم آند، شاید به ذهن متبادر گردد که ذره‌ی اشتراک بین دو آیین در نگاه‌شان به دنیا هست. معذالک اگر بر ایده‌آنیچه و ناپایداری بوداییان متمرکز شویم و نگاهمان را به طبیعت بنیادین این دنیا محدود کنیم — با صرف نظر از چارچوب کیهانی که دنیا در آن قرار گرفته است — در اینصورت ما در موقعیتی خواهیم بود که به طرز قابل توجهی نزدیک به قلمداد اسلام از «زندگی این دنیا» — الحیاه الدنیا — است.

رنج

چنانکه در مقدمه آمد، مساله اصلی در پیام بودا رنج و پرهیز از آن است. این واقعیت که ما همگی دچار رنج (دوکه^۱) هستیم یکی از «چهار حقیقت عالی» است. دومی خاستگاه رنج است: تشنگی یا عطش (تنها^۲، تریشنا^۳) در سانسکریت) برای ناپایا. سومی رهایی از رنج است با فرو نشانیدن این عطش. و چهارمین راهی است که به رهایی از رنج می‌انجامد. نقطه عطف این آموزه اساسی بودا عنصر «عطش» است؛ عطش برای آنچه که در این دنیا مستهلک می‌گردد، برآمده از منیت است و تکیه لجام گسیخته و تأدیب نشده است و نافرمان. این عطش نه تنها مولد بذر رنج برای خود آدمی است بواسطه تولید تعلق شهوانی به چیزهایی که ناگزیر، دیر یا زود از آدمی جدا می‌گردند، بلکه این عطش همچنین خاستگاه گناهانی دیگر می‌گردد که منجر به تحمیل رنج بر دیگران نیز می‌گردد. بنابر این آدمی باید که بر عطش برای آنچه که هالک است، فایق آید هم به خاطر رهایی خودش از رنج و هم به خاطر رهایی دیگران از پیامدهای گناهان برخاسته از منیتش. متضاد رنج صرفاً مقام راحت برای نفس نیست؛ بلکه خیر اعلی است — نیروانه، لذا، آن مطلق، که ورائی منیت و تمام احوالاتش است. لذا انگیزه اصلی برای نجات از رنج در همان مقطعی که رنج در آن واقع شده است — یعنی نفس (من) تجربه‌گر — نیست. چرا که این من (نفس)، همچون تمام اشیاء مرکب (سَمسکرته) ناپایدار است؛ واز همین، ایده‌آناته یا فاقد نفس بودن برخاسته است. بلعکس انگیزه نجات از رنج ریشه در طلب دهرما دارد، سرشت بودا؛ به عبارت دیگر، ریشه در آنی دارد که مقیاس مشترکی با منیت ندارد. لذا در سخن از اعمال اخلاقی واجب در «راه‌های هشتگانه» — که بسط حقیقت عالی چهارم، یعنی راه پایان دادن به رنج، است — باید از طلبی سخن گفت که فراتر از یک بحث اخلاقی ساده است و نیز فراتر از طلب پایان رنج برای خود فرد است. بلکه این طلب به جهت آن چیز است که در اسلام «وجه خدا» گویند. بنابر این لازمه اخلاقی تسلط بر نفس (من) با ضرورت روحانی اعتلای نفس به خاطر آن مطلق همراه می‌گردد و به واسطه آن عمق می‌یابد.

پس فرو نشانیدن عطش برای آنچه نباید، حایز بیشترین اهمیت در اصطلاحات روحانی و اخلاقی است. به قدری که انسان در گسستن رابطه همزیستی بین منیت و اشیاء، بین یک سوژه غلط و بسیاری اُبژه‌های غلط این دنیا توفیق می‌یابد، فضایل اصلی چون کرم و شفقت، مهربانی و افتادگی، صبر و شکیبایی سر بر می‌آورند. برای تسلط بر منیت

dukkha^۱

tanhā^۲

trishnā^۳

که منشأ تمام رذایل است، لازم است شیره حیاتی آن را گرفت که همانا «عطش» است؛ برای فرو نشاندن «عطش» نیز درک ملموس تمام آن چیزهایی که مستهلک می‌گردند و علت تشنگی می‌شوند لازم است. بنا بر این فهم ملموس آنچه در کنه این وجهه اخلاقی نهفته است: تسلط بر نفس [منیت].

چنانکه در مقدمه اشاره شد یک عنصر کلیدی در تکرار توصیف آنانیکه در آن دنیا رستگار می‌گردند، مربوط به رنج است. چنانکه در سوره بقره آیه ۶۲ دیدیم: «... هر کدام بخدا و دنیای دیگر معتقد باشند و کارهای شایسته کنند پاداش آنها پیش پروردگارشان است نه بیمی دارند و نه غمگین شوند.» بایستی توجه کرد که حزن از نفس آنکه در آن دنیا نجات می‌یابد و کسی که در این دنیا متقدس شده، غایب است. چراکه اولیا خداوند در حال کنونی و در این دنیا در عبارات زیر توصیف می‌شود:

لَهُ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ * لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ

«آگاه باشید که بر دوستان خدا نه بیمی است و نه آنان اندوهگین می‌شوند * همانان که ایمان آورده و پرهیزگاری ورزیده‌اند * در زندگی دنیا و در آخرت بشارت نیکو برای آنان است...» (سوره یونس آیه ۶۲ تا ۶۴).

در جایی که «بشارت نیکو» برای مومنان عادی متعلق به آن دنیاست، برای اولیاء و مقدسین همین بشارت نیکو در این دنیاست، چراکه ایشان هم اکنون و در همین جا به مقام رضای خدا و ترک دنیا نایل شده‌اند. با نظری به ریشه لغوی کلمه يتقون در می‌یابیم که معنای ریشه آن «مراقبت» و «پاسداری» از خود است: نتیجه آنکه آدمی با آگاهی کامل به حضور گریزناپذیر خداوند، با انجام کارهای نیکو و با پرهیز از گناه، خود را از عقوبت الهی حفظ می‌کند. پس کلمه کلیدی تقوی که اغلب به «پرهیزگاری» و «خوف از خدا» برگردانده می‌شود، به نیکی قابل ترجمه به «درون جمع» نیز است که بسیار با اخلاقیات بودایی نزدیک می‌گردد. کسانی که «درونشان جمع» خداست، به همان واسطه خود را از خطرات تعلق خاطر به حیات این دنیا حفظ می‌کند. آنها کود را در برابر آنچه که پیامبر صحابه را هشدار داد مراقبه می‌کنند: «آنقدر هراس ندارم که به دام شرک افتید که هراسانم در دام این دنیا افتاده با هم در مسابقه باشید.» [۱۳۸]

دنیا گرایی

جا دارد که احادیثی از پیامبر در رابطه با خطرات دنیا گرایی در اینجا بیاوریم که بیانشان قوت بخش هم‌آوایی فهم مسلمین و بوداییان از ناپایداری دنیاست.

«در این دنیا چنان زی که گویی غریبی یا مسافر» [۱۳۹]

«دل مرد پیر به دو جهت جان ماند: دووستی دنیا و امیدهای دور دست» [۱۴۰]

«اگر بنی آدم را دو کوه از زر باشد، کوه سومی می‌طلبید چراکه هیچ چیز شکم فرزند آدم را پر نکند مگر خاک»
[۱۴۱]

«آتش جهنم با خواهش نفسانی پوشیده شده است در حالیکه بهشت با چیزهای ناخواسته پوشیده شده است»
[۱۴۲]

«بیشتر یاد کن آنچه را که لذات را منهدم می‌کند، یعنی مرگ» [۱۴۳]

«مرگ گرانبه‌ترین هدیه برای مومن است» [۱۴۴]

پس جای تعجب نیست ببینیم که پیامبر می‌گوید: «بمیر پیش از آنکه مرگت فرا رسد» (موتوا قبل ان تموتوا) [۱۴۵]
مجموع این احادیث نه فقط تاکید بر لزوم زهد در برابر کثرت باطل این دنیا دارد بلکه ربط بین مرگ به خود و مرگ به دنیا را نیز برجسته می‌کند: آدمی باید رابطه همزیستی بین قطب سوپژکتیو درون در منیت‌زدگی و قطب اُبژکتیو بیرونی در چیزها را قطع کند. این واجبات روحانی در قرآن نیز به تاکید بیان می‌شود به سیاقی که هم به طرز خیره‌کننده‌ای بدیهی است و هم چنان که خواهیم دید بسیار بسیار ظریف. ربط بین قطب درونی منیت‌زدگی و جاذبه بیرونی اشیا در این فراز مهم از سوت نیپه^۱ته^۱ برجسته می‌گردد، این را می‌توان چون تفسیری بر توصیه پیامبر دانست که بمیرید قبل از آنکه مرگ فرا رسد.

«براستی زندگانی کوتاه است. پیش از صد سال پایان یابد، یا گیریم کسی ورای آن رود باز هم پایان پذیرد. از روی خودخواهی است که مردمان می‌نالند: «تملکات این دنیا نپایند: همه اینها در معرض تغییرند» — حال که چنین است، مبادا مردی در خانه بماند [یعنی به خودش بسته شود]. [۱۴۶] با مرگ این نیز به آخر رسد که کسی می‌اندیشید: «این از آن من است». چون چنین است مبادا که کسی بنده خودخواهی خود گردد، چون وقت بیداری فرا رسد وی دیگر خود را که در خواب می‌دید نخواهد دیگر محبوب خود را نخواهد یافت چون که مرگش رسیده و شبحی بیش نیست.» [۱۴۷]

در این متن کوتاه رابطه بین اصل ناپایداری و گناه خودخواهی به خوبی توصیف می‌شود. آنکه از درک مهلک بودن وجودی مرگ عاجز است معادلاً نمی‌تواند منیت‌زدگی مهلک خود را نیز ترک کند. خودخواهی تمام فضایل را «می‌کشد» به همان نسبت که سرشت نشات‌گیرنده و مرکب همه چیزها هلاکشان را نیز تضمین می‌کند:

«اشیاء مرکب همه ناپایدارند. سرشت آنها برخاستن و افتادن است. آنگاه که برخاسته باشند، منقطع شوند. خاتمه دادن به آنها سعادت است» [۱۴۸]

در قطعه‌ای که آمد رابطه بین ما را، اصل مرگ برای چیزهای دنیای بیرون، همچنین منشاء تمام وسوسه و گناهان دنیای درون نفس نیز هست؛ گفتاری که در پی می‌آید بر آگاهی ما را از پیوند درونی، مابین نادانی و منیت‌زدگی و گناه می‌افزاید: یعنی روابط تقویت کننده دو جانبه بین کمبود در حیطة دانش، مستعد فریب بودن در حیطة روانی و کشش به سوی شر در مرتبه اخلاقی:

«کیست که بر این دنیا فایق آید... و دنیای یاما^۱، [۱۴۹] دنیای مرگ و درد؟... آنکه می‌داند این بدن کفی بر امواج است و سایه‌ای از سراب، همو تیرهای تیز ما را در هم می‌شکند، مخفی در گلهای از شهوات جسمانی و دور از چشم پادشاه مرگ، به راه خود ادامه می‌دهد.» [۱۵۰]

«وقتی آدمی این دنیا را چون حبابی از کف و وهمی تظاهرگر بپندارد آنگاه پادشاه مرگ بر او چیره نگردد» [۱۵۱]

چند خدایی خفی

همین روابط ظریف و زنجیره‌علی شیره حیاتی رنجند که از ناپایداری اشیا سریان می‌یابد، اشاره آنها به شرط «تاثیرگذاری متقابل» و «علت و معلول به هم بسته» که خصلت جهان بیرونیست و تعلق خاطر به آن مولد رنج در جان آدمی است. این نکته روانشناختی در باب موقعیت انسانی از اهمیت عملی بسیاری در گفتمان بوداییان و مسلمانان برخوردار است اگر که مقصود چنین گفتمانی فراتر رفتن از صرف عیان کردن بعضی تشابهات صوری در تعلیمات اخلاقی از مرتبه روابط اجتماعی باشد و منجر به یک روند درک متقابل در مقوله نگرش معنوی به موقعیت انسانی گردد. بالاخص نگرش تیزبینانه و نافذی که بواسطه تاکید بوداییان بر آنچه شکل می‌گیرد قادر است مسلمین را یاری کند تا به تعلیماتی که در قرآن و سنت بر ضرورت زهد و امساک از دنیا صحنه می‌گذارند توجه بیشتر روا دارند. این تعلیمات را بر دو قسم می‌توان دانست: علنی، که مربوط به گذرا بودن «حیات این دنیا» ست و ظریف که در راستای درکی پیچیده و حساب‌شده از بت پرستی و بی‌ایمانی است.

در مقطع علنی می‌توان شاهد همسوییهای آشکاری با تعلیمات بوداییان از ناپایداری بود. برای مثال. در ذمه پده می‌خوانیم

«نزد دانا بند آنچه‌ی نیست که از جنس طناب و چوب و آهن است؛ بلکه بسیار محکمتر از آن بند زر و زینت و فرزند و همسر است.» [۱۵۲]

همین مضمون به روشنی در این آیات قرآن نیز منعکس شده است:

« اَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيحُ فَتَرَاهُ مَصْفَرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ »

Yama^۱

« بدانید که زندگی دنیا در حقیقت بازی و سرگرمی و آرایش و فخرفروشی شما به یکدیگر و فزون جویی در اموال و فرزندان است [مثل آنها] چون مثل بارانی است که کشاورزان را رستنی آن [باران] به شگفتی اندازد سپس [آن کشت] خشک شود و آن را زرد بینی آنگاه خاشاک شود و در آخرت [دنیا پرستان را] عذابی سخت است و [مؤمنان را] از جانب خدا آمرزش و خشنودی است و زندگانی دنیا جز کالای فریبنده نیست.» (سوره حدید آیه ۲۰)

دنیا را چون «حباب کف دریا» خواندن نزد بوداییان (در ذمه پده ۱۷۰ که پیشتر ذکر شد)، یادآور این تصویر قرآنی است:

« أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةً بِقُدْرَتِهَا فَأَحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ لَّهُ الْأَمْثَالُ »

« [همو که] از آسمان آبی فرو فرستاد پس رودخانه‌هایی به اندازه گنجایش خودشان روان شدند و سیل کفی بلند روی خود برداشت و از آنچه برای به دست آوردن زینتی یا کالایی در آتش می‌گدازند هم نظیر آن کفی برمی‌آید خداوند حق و باطل را چنین مثل می‌زند اما کف بیرون افتاده از میان می‌رود ولی آنچه به مردم سود می‌رساند در زمین [باقی] می‌ماند خداوند مثلها را چنین می‌زند » (سوره رعد آیه ۱۷).

اینک نظری کنیم به گونه ای ظریفتر از تعلیمات قرآن؛ به مدد نگرش بوداییان به ناپایداری، نگاه تیزبینانه‌تری به این تعالیم خواهیم داشت. توجه داشته باشیم که دستاورد این نگرش بوداییان به ناپایداری برای ما تیزبینانه‌تر کردن نگاه ما به چنین تعلیمات قرآنی است. بالاخص، معانی عمیق‌تر و پیآمدهای چنین رذایل بنیادینی در پرتو تاکید بوداییان بر نحوه‌ای که نادانی به ناپایداری چون بذری وابستگی به من [خود] و بالنتیجه تمام رذایل ناشی از چنین منیت‌زدگی روشن‌تر می‌گردد. چنانکه پیشتر در سوتته نیپته^۱ قطعه ۸۰۴ تا ۸۰۷ آمد، چون آدمی دریابد که آنچه که به ظاهر در تملک دارد از او گرفته خواهد شد، دیگر در سرای منیت خود نخواهد ماند:

«با مرگ حتی آنچه که روزی می‌اندیشید که «این مال خود من است» نیز از دست خواهد رفت. حال که چنین است، مبادا کسی خود را در بند خودخواهی شود.»

اشاراتی ظریف به چنین شرایط فریبنده ای در جایی جایی قرآن هست؛ در واقع در آیاتی که در ذیل خواهد آمد موقعیت مورد بحث با اصطلاحات شرك و كفر که گناهانی کبیره هست توصیف شده است. این گناهان به کسانی نسبت داده شده که رسماً مومن محسوب می‌شوند. پس خواهیم دید که این گناهان به احوالات روانشناختی بغرنج و خفی اشاره دارند که در نظرگاه بوداییان بخوبی برجسته گردیده‌اند. این بخش از سوره کهف (آیات ۳۲ تا ۴۲) از قرآن کریم است:

^۱ Sutta Nipata

«وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا (٣٢) كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا وَفَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهْرًا (٣٣) وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفْرًا (٣٤) وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا (٣٥) وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا (٣٦) قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا (٣٧) لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا (٣٨) وَلَوْ لَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنْ تَرَىٰ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا (٣٩) فَعَسَىٰ رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنَّ خَيْرًا مِّنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا (٤٠) أَوْ يُصْبِحَ مَأْوَهَا غُورًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا (٤١) وَأَحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَيْهِ عَلَىٰ مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا (٤٢)»

«و برای آنان آن دو مرد را مثل بزنی که به یکی از آنها دو باغ انگور دادیم و پیرامون آن دو [باغ] را با درختان خرما پوشاندیم و میان آن دو را کشتزاری قرار دادیم (٣٢) هر یک از این دو باغ محصول خود را [به موقع] می‌داد و از [صاحبش] چیزی دریغ نمی‌ورزید و میان آن دو [باغ] نه‌ری روان کرده بودیم (٣٣) و برای او میوه فراوان بود پس به رفیقش در حالی که با او گفت و گو می‌کرد گفت مال من از تو بیشتر است و از حیث افراد از تو نیرومندترم (٣٤) و در حالی که او به خویشتن ستمکار بود داخل باغ شد [و] گفت گمان نمی‌کنم این نعمت هرگز زوال پذیرد (٣٥) و گمان نمی‌کنم که رستاخیز بر پا شود و اگر هم به سوی پروردگرم بازگردانده شوم قطعا بهتر از این را در بازگشت خواهم یافت (٣٦) رفیقش در حالی که با او گفت و گو می‌کرد به او گفت آیا به آن کسی که تو را از خاک سپس از نطفه آفرید آنگاه تو را [به صورت] مردی درآورد کافر شدی (٣٧) اما من [می‌گویم] اوست خدا پروردگار من و هیچ کس را با پروردگرم شریک نمی‌سازم (٣٨) و چون داخل باغ شدی چرا نگفتی ماشاء الله نیرویی جز به [قدرت] خدا نیست اگر مرا از حیث مال و فرزند کمتر از خود می‌بینی (٣٩) امید است که پروردگرم بهتر از باغ تو به من عطا فرماید و بر آن [باغ تو] آفتی از آسمان بفرستد تا به زمینی هموار و لغزنده تبدیل گردد (٤٠) یا آب آن [در زمین] فروکش کند تا هرگز نتوانی آن را به دست آوری (٤١) [تا به او رسید آنچه را باید برسد] و [آفت آسمانی] میوه‌هایش را فرو گرفت پس برای [از کف دادن] آنچه در آن [باغ] هزینه کرده بود دستهایش را بر هم می‌زد در حالی که داربستهای آن فرو ریخته بود و [به حسرت] می‌گفت ای کاش هیچ کس را شریک پروردگرم نمی‌ساختم (٤٢)»

آنچه که در اینجا بایستی بدان توجه روا داشت این است که صاحب مغرور و جلوه فروش بوستانها خود حداقل در ظاهر و رسماً به خداوند مومن بوده، او به خدای «خویش» باور دارد او از بازگشت به خدایش سخن می‌گوید و حداقل تا حدی واقف است از اینکه ساعت موعود — پایان زندگی و پایان کائنات و روز جزا و سپس جاودانگی — واقعیتی است که نمی‌توان از آن گریخت؛ او بر این باور است که حتی اگر به خدا «برگردد» بهتر از این خواهد یافت. اینک علی‌رغم دانش و ایمان ظاهری به خدا، نگرش او در غالب بت‌پرستی و بی‌ایمانی توصیف می‌شود: وی در دام شکر و کفر می‌افتد به خاطر نادانی از ناپایداری و نهایتاً سرشت توهمی آنچه که مالک است. دوست او که مومنی افتاده است وی را نه در رابطه با غرور و جلوه فروشیش بلکه در رابطه با بی‌ایمانیش نکوهش می‌کند که آیا به آن کسی که تو را از خاک سپس از نطفه آفرید آنگاه تو را [به صورت] مردی درآورد کافر شدی؟ در اینجا به ریشه ردایل جلوه فروشی و

مبالغه در تملکات خود می‌رسیم که جلوه‌هایی از نه فقط کبر بلکه کفر می‌باشند. آن مومن راستین به سهم خود می‌گوید: *اما من [می‌گویم] اوست خدا پروردگار من و هیچ کس را با پروردگارم شریک نمی‌سازم. نتیجه محکم آن این است: نگرش تو نه تنها مظهر بی‌ایمانی به خداست بلکه دلالت دارد بر آنکه تو به خدا شریک نسبت می‌دهی، پس مشرک گشته‌ای. این نتایج تلویحی بعدها در کلام خود صاحب باغ تأیید می‌گردد: ای کاش هیچ کس را شریک پروردگارم نمی‌ساختم!*

«خدا» ی خواهش

بی‌ایمانی و شریک برای خدا قایل شدن صرفاً مساله انکار وجودی و یا بنا نهادن چند سنگ و مجسمه و پرستش علنی آنها نیست. بلکه آدمی شاید با فریب خود بیاندیشد که صرفاً به واسطه اذعان زبانی و ذهنی به اصول اعتقادی، مؤمن است در حالیکه خاطرش مطیع احوالاتی است که به اساس همان اعتقادش خیانت می‌کند، در چنین حالی وی به دین خود نیز خیانت می‌کند اگرچه به ظاهر مناسک آن را نیز به جای آورد. این پیام را در این سوره کوتاه قرآنی می‌یابیم:

«أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْإِيمَانِ (۱) فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ (۲) وَلَا يَحْضُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ (۳) فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ (۴) الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (۵) الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ (۶) وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ (۷)»

«آیا کسی را که [روز] جزا را دروغ می‌خواند دیدی (۱) این همان کس است که یتیم را بسختی می‌راند (۲) و به خوراک‌دادن بینوا ترغیب نمی‌کند (۳) پس وای بر نمازگزارانی (۴) که از نمازشان غافلند (۵) آنان که ریا می‌کنند (۶) و از [دادن] زکات [و وسایل و مایحتاج خانه] خودداری می‌ورزند (۷)» (الماعون آیات ۱-۷)

موضوع بیش از صرف مساله نفاق است، یعنی اظهار علنی به اسلام و بی‌ایمانی مخفیانه به آن. بلکه، این پرستندگان شاید در واقع در مرتبه اعتقاد و اعمال ظاهری بدان پایبند باشند، اما در عمل جوهره روحانی آن را با فرومایگی خود زیر پا می‌گذرانند، که این منعکس کننده منیت شان است: همین منیت است که عملاً بر جای خدا می‌نشیند به عنوان سرچشمه وجودی و بالفعل انگیزه محرکه درونیشان:

«أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا»

«آیا آن کس که هوای [نفس] خود را معبود خویش گرفته است دیدی آیا [می‌توانی] ضامن او باشی» (سوره فرقان آیه ۴۳، عین این مضمون در سوره جائیه آیه ۲۳ نیز آمده است.)

احساس «من» بودن حجابی بر نور هدایت الهی می‌گردد. چنین کسی حتی شاید در راه خدا و دین وی مجاهدت‌های بیشتری نیز بکند، اما همچنان در بند شرک خفی خود باشد. این با تعلیمات بودایی هم‌سویی دارد.

افزون بر آنچه آمد، خوب است قطعه ای الهام بخش از میلرپا را نیز بیاوریم تا معلوم گردد رهایی از خود چقدر دست نیافتنی است اگر که احساس «من بودن» غالب باشد.

آنکه در رهایی می کوشد و لیک
به «من» اندیشد نگردد بدو نزدیک.
آنکه می کوشد عقده روان بگشاید
آنگاه که جانش بلند نیست و رها،
قبض بیشتر یابد و بس. [۱۵۳]

میلرپا همچنین موضوعی را شرح می دهد که بسیار با اخلاقیات اسلامی هم‌نوا است:

بذل و بخشش بدور از شفقت،
چون بستن خود باشد به ستون
با بندی چرمی و محکم؛
فقط بند محکم‌تر می‌گردد [در زندان سمسار]. [۱۵۴]

آنچه قرآن به ما در باب شفقت می‌آموزد مشابه است:

لَهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ

«گفتاری پسندیده [در برابر نیازمندان] و گذشت [از اصرار و تندگی آنان] بهتر از صدقه‌ای است که آزاری به دنبال آن باشد، و خداوند بی‌نیاز بردبار است.» (سوره بقره آیه ۲۶۳)

حال باز می‌گردیم به داستان صاحب باغ فخر فروش: انگیزه بر خاسته از منیت و در راستای آن در گفته مرد مغرور مشهود است: اول که به همسایه خود فخر می‌فروشد که من از تو در مال و مکننت برترم و از تو قویترم و در نزد مردم صاحب احترام بیشتر. غرق در این خیالات باطل و مشغول تحقیر همسایه، از پی این اظهار منیت و غرور عبارت دیگری می‌آید که حاکی از سرچشمه مخفی دارد که آن غرور و منیت را می‌پروراند. در این حکایت آنچه وی می‌گوید سخنگوی آن جنبه‌ای از نفس است که تحت سیطره تمایلات دنیوی و تملقات ذهنی است، حتی اگر نفس یک مومن باشد: فکر نکنم که / این همه وقتی نابود شود. عجز در دریافتن ناپایداری «این همه» ریشه در بی‌ایمانی واقعی او دارد، بی‌ایمانی که با بت‌پرستی عجین شده است، خطای وی نه فقط شریک قایل شدن برای خداوند در صورت مال و مکننتی که جاویدان می‌پندارد است، بلکه وی هوای نفس خود را نیز چون خدایی می‌پرستد. در اینجا یک هم‌زیستی هست، در یک سر «خواهش» آدمی که نفس را تا مرتبه الوهیت بالا می‌برد و در سر دیگر این باور که مال و مکننت و تملکات آدمی در این دنیا جاودانه خواهند ماند:

«وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ * الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ * يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ»

«وای بر هر بدگوی عیبجویی * که مالی گرد آورد و برشمردهش * پندارد که مالش او را جاوید کرده» (سوره همزه آیات ۱ تا ۳)

قرآن کریم اساس نجات و رستگاری را در اصطلاحات دو قطبیتی مثبت و منفی خلاصه می کند که اولی در اصطلاحات الهی تعریف شده است و دومی در اصطلاحات هوی و هوس:

«وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ»

و اما کسی که از ایستادن در برابر پروردگارش هراسید و نفس خود را از هوی و هوس باز داشت * پس جایگاه او همان بهشت است (سوره نازعات آیات ۴۰ و ۴۱).

این معبود دروغین «هوی» باید منقاد و مغلوب گردد به همان حدی که آدمی در وجود و یگانگی خداوند مصر است. بلعکس اگر هوای آدمی محرک و سر چشمه اعمال و نیت او باشد وی را به قهقرای شرک خفی می افکند حتی اگر وی اعتقاد به خدا را رسماً تصدیق کرده باشد.

کافی است کلمه «عطش» را با «هوی» [خواهش] جایگزین کنیم تا تشابه تعلیمات بوداییان و تعلیمات قرآن در لزوم قدم نهادن به ورائی خواسته های نفس زبرین، روشن گردد. نگرش بوداییان — در نفی محکم ایده واقعیت غایی نفس فردی و نگاه تیزبینانه ایشان به خواهش و تمنا که سرچشمه تمام رنجها ست و تاکید اکیدشان بر ناپایداری تمام آن چیزهایی در این دنیا که هوی و هوس در تمنای آن است — می تواند مسلمین را در درک تعلیمات مشابهی که در قرآن موجود است، یاری کند. آدمی با در صدر نشانیدن «خواهش» هایش به طور ضمنی از خودش معبودی می سازد؛ این نگرشی است که با توهم جاودانگی تملکات دنیوی تغذیه می گردد و این یکی به نوبه خود با همان خواهش های نفس تغذیه می گردد تا جایی که به قیمت ستم به دیگران فربه تر می گردد. اینچنین منیت زدگی رذایلتهایی چون نخوت و بخل را به جای کرم و افتادگی می نشانند. فقط تملکات دنیایی، که گویی جاودانند، خوراک شرک و کفر نفس نیستند؛ بلکه خوراک این گناهان هر نسبت مقیدی است که آدمی آگاهانه یا نیمه آگاهانه آن را مطلق می پندارد. هر آنچه که به دنیا یا به منیت متعلق باشد، خواه راحتی جسمانی باشد، طلب شهرت و عطش برای ستایش شدن و حتی احوالات روحانی، به محض آنکه به هر کدام از اینها توجه و اهمیت روا شود همان وقت آدمی به دام شرک و کفر خفی می افتد که در مثال قرآنی بدان اشارت شده است. اینجاست که معنای ژرفتر این آیه را می توان دید:

لَهُ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ

«و بیشترشان به خدا ایمان نمی آورند جز اینکه [با او چیزی را] شریک می گیرند» (سوره یوسف آیه ۱۰۶)

تنها مؤمنین مخلص — کسانی که پاک گردانیده شده اند — قادر به پرهیز از دامهای دنیا گرایی ظریفی که بمثابة شرک خفی است، هستند. در آیه ۸۳ سوره ص شیطان به کردگار می گوید که وی هر نفسی را اغوا خواهد کرد مگر آن

بندگانی که پاک گردانیده شده اند (مخلصون). پس شیطان به امر خدا مصاحب آدمیان در اموال دنیوی و اولاد می‌گردد:

«... وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدَّهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا»

«... و با آنان در اموال و اولاد شرکت کن و به ایشان وعده بده و شیطان جز فریب به آنها وعده نمی‌دهد» (سوره اسراء آیه ۶۴).

شاید به همین دلیل، هشدار داده شده است که در اموال و اولادمان «وسوسه»های بسیار نهفته است («فتنه» بنابر آیه ۲۷ سوره اعراف) و همچنین «دشمن» در همسران و اولادمان («عدو» آیه ۱۴ سوره تغابن).

دلیل اصلی آنکه چرا باید از اینها به زنهار بود در این آیه بیان می‌گردد:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ»

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید [زنهار] اموال شما و فرزندان شما را از یاد خدا غافل نگرداند و هر کس چنین کند آنان خود زیانکارانند» (سوره منافقون آیه ۹)

یاد خدا بهترین پادزهر برای زهر دلبستگی‌های دنیایی است.

پیشتر ذکر شد که حتی «خوبیهای معنوی» نیز می‌توانند سرچشمه تعلق خاطری ظریف و بنابراین منبع شرک باشند. بار دیگر، نگرش بودایی به مدد مسلمین می‌آید تا به پیامدهای عمیق‌تر حکایتی که مد نظر داریم بیشتر واقف شوند. «باغ‌های» مذکور در این حکایت کنایه از ثمرات روحانی می‌تواند داشته باشد که بر اثر زهد و ریاضت و عبادت، به عمل آمده است: صاحب مغرور این ثمرات بر این باور است که از حساب دهی در روز جزا معذور است، بلکه در باغ بهتر و نیز برتری جایگاه خواهد یافت که این باغ روحانی‌اش در این دنیا فقط پیش‌درآمدی بر آن است. این احوالات ذهن به درستی در سنت بودایی «مادیگرایی معنوی» خوانده شده است. [۱۵۵] در آدم باریکه سپهناده سوتته^۱، بودا شاگردان خود را از دام‌های غروری و خود‌نمایی که در انتظار مرتاضی ست که از دنیا کناره گرفته است، زنهار می‌دهد. [۱۵۶] بودا نیز در زمان خود با چنین نظرات به ظاهر «معنوی» در میان مدعیان دین مواجه شده بود. این مدعیان خود را صاحب مقام وارستگی و تقدس در این دنیا می‌دانستند، بالنتیجه این «جاودانگی‌گرایان» فریب خورده نفوس گذرا و نسبی خود را جاودانه پنداشته و لذا صاحب الوهیت، به صرف نیروها و احوالات راز گونه‌ای که کسب کرده بودند. اما ترکیب آموزه‌های آنیچچه و ان‌اتته با دیالکتیک پوشالی بودن ادعای دارا بودن نفسی که هم فردی ست و هم جاودان را برملا می‌سازد. [۱۵۷] تنها **دهرمه**، **شونیه** و **نیروانه** —

^۱ Udumbarika Sihanāda Sutta

ذات خداوند باری تعالی در اصطلاحات اسلامی — مطلق است و ازلی و ابدی و بی‌نهایت، هر چیز دیگری زودگذر است و عطش برای امر گذرا حاصل فریب‌خوردگی است و بذر رنج.

پس صاحب متکبر باغ در حکایت قرآنی مذکور را می‌توان نماینده عمیق‌ترین سرچشمه این نوع گمراهی‌ها دانست، و نه فقط جلوه‌گر گمراهی به شکل غرور و نخوت. آیاتی که بلافاصله در پی آن می‌آید این تاویل از داستان با، تأکید می‌گردد:

«هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ...»

«در آنجا [آشکار شد که] یاری به خدای حق تعلق دارد...» (سوره کهف آیه ۴۴).

کلمه «ولایت» در اینجا عموماً به معنای «یاری رساندن» فهمیده شده است. به مقتضای متن و معنای تحت‌لفظی داستان: ثمرات آدمی را از بلا یا حفاظی نیست مگر به مدد خدا. اما «ولایت» را به معنای «تقدس» هم می‌توان تعبیر کرد، این در هماهنگی با استنباط عمیق‌تر ما از حکایت قرآنی است که می‌توان آن را چون هشدار برای کسانی که در پی تقدس هستند به شمار آورد که احوالات معنوی‌شان وزنی نخواهد داشت اگر که این احوالات به جای از میان برداشتن خود به خودستایی بینجامد: آدمی بایستی که در سرچشمه الهی تمام تقدس‌ها فانی شود و نه آنکه سر به طغیان بر داشته مدعی تملک تقدس گردد. در اصطلاحات بودایی چنین ادعایی شکلی از «بستگی» (اوپادانه^۱) است و بالاخص اتته‌وادوپادانه^۲ بستگی به ایده‌ای از خود [۱۵۸]: در این جا، این ایده که نفس آدمی به مرحمت میوه مجاهدت‌های روحانیش به حق‌گونگی دست یافته است: اگر «من فکر نمی‌کنم که این همه روزی از بین برود» آنگاه نفس تجربی که صاحب «اینها» ست نیز به نظر نامیرا خواهد نمود.

مناسب است که این بخش را با سخنان نافذ کنریو کاناماتسو^۳، یک بودایی شن، به پایان برسانیم، که یقیناً هم نواست با هر گونه حس مسلمین برای لزوم زهد در برابر «حیات این دنیا»: «ثقل بی‌انقطاع آزمندی نفس ما، به آنچه صاحبش هستیم وزن می‌بخشد؛ به راحتی نمی‌توانیم آنها را از خود دور کنیم. به نظر می‌رسد که آنها از آن سرشت ما شده‌اند، پوست دیگر ما شده‌اند و چون آنها را از خود جدا کنیم جراحات بر می‌داریم.» [۱۵۹]

شفقت رحمانی: کرونا و رحمت

شفقت در همین مرتبه‌ی انسانی هم، تنها یک احساس نیست، بلکه یک کیفیت وجودی است، این کیفیت وجودی یک شم ملموس مشارکت در رنج را چون پیش‌فرض می‌طلبد: همانطور که از ریشه لغوی کلمه «همدردی» پیداست: درد کشیدن با دیگری. متافیزیک توحیدی متناسب‌ترین بیان اخلاقی را در همین کیفیت می‌یابد، چرا که وقتی بر

^۱ upādāna

^۲ attavādupādāna

^۳ Kenryo Kanamatsu

توهم جدایی و فراق غالب شویم، رنج دیگری مال ما خواهد شد و فضایل شفقت و همدردی، رحمت، کرم و محبت خصوصیات شخصیتی کسی می‌گردند که به اتحاد راستین تحقق بخشیده است. به طریق مشابه چنان که در بخش قبلی نیز آمد وقتی که به دل‌مشغولی‌ها و همچنین بر دنیاپرستی، چه خفی و چه جلی که غذای آن است، فایق آییم آنگاه خصایلی که بر گرد محبت ورزی همراه با همدردی جمع اند به طور طبیعی و خودجوش جریان می‌یابند. این خصایل که در کنه و فطرت روحانی هر نفسی جای دارند دیگر از جانب انعقادات منیت‌زدگی و دنیایی‌گرایی محدود و سرکوب نمی‌شوند. بلکه مهر شفیقانه به تمام مخلوقات فیضان کرده، نفس همدردی‌جو برکت الهی همه‌گیر را منعکس کرده می‌تاباند. در اشاره به دو دسته، یعنی ایمان آورندگان و بی‌ایمانان به کردگار، قرآن مجید می‌فرماید:

«كَلَّا نَمِدُّ هُوَآءًا وَهَؤَآءًا مِّنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا»

«هر دو [دسته] اینان و آنان را از عطای پروردگارت مدد می‌بخشیم و عطای پروردگارت [از کسی] منع نشده است» (سوره اسراء آیه ۱۷).

چرا که رحمت خداوند از کسی و چیزی دریغ نخواهد شد:

«... وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ...»

«...و رحمتم همه چیز را فرا گرفته است...» (سوره اعراف آیه ۱۵۶).

اسلام و آیین بودا بر محوریت خصلت مهرورزی شفیقانه اتفاق نظر دارند، ب برای هر دو سنت این خصلت انسانی از **مطلق** جدا نیست، در آن ریشه دارد و به سویی او رهنمون می‌گردد. در این بخش امیدواریم که نشان دهیم که بواسطه مفهوم اسلامی رحمت، آنچه در متون اولیه مجموعه پالی بسیار ضمنی و مستتر مانده بود، آشکار می‌گردد؛ در این راستا نقش آن را می‌توان چون نقش مکتب مه‌ایانه دانست که شفقت در آن نقش تعیین کننده‌ای دارد، چون اصلی برتر به لحاظ کیهان شناسی و نه صرفاً اخلاقی در برانگیختن بودایان و بوداسفان. لذا بحث ما این خواهد بود که هم برای مسلمین و هم برای بوداییان این خصلت شفقت مهرورزانه بایستی در بطن شخصیت آدمی جای گیرد و باید بر سرشت رفتار آدمی در قبال دیگران حاکم باشد، این آرمان اخلاقی و روحانی دلیل نه‌ایش و قدری استحاله‌بخشش را مدیون این واقعیت است که آن توصیف‌گر حقیقتی است که در مرتبه انسانی بیان‌گر اصلی است که در کنه **مطلق** جای دارد.

مشهور است که در اسلام هر کاری را با نام خداوند آغاز می‌کنند و به این ترتیب به آن برکت می‌بخشند. بسیار به جاست که هر عملی بایستی با نامی از «نامهای رحمت» آغاز گردد، چرا که در اسلام این عشق رحمانی است که در بن مخلوقات جای دارد، چنانکه بعداً خواهیم دید. در هر دو آیین شفقت از محبت (متته^۱ در آیین بودا) جدا شدنی

^۱ mettā

نیست. حتی در آیین بودا به واژه مرکب میتیری کرونا^۱ « محبت - شفقت» نیز برمی‌خوریم که بیانگر آن است که این دو اصل در هم بافته شده‌اند؛ در واقع در زبان انگلیسی هم واژه‌های mercy و compation معنای رحمت در اسلام را به خوبی ادا نمی‌کنند و لازم است مولفه محبت (love) نیز به آنها افزوده گردد. [۱۶۰]

پیامبر اسلام رحمت خداوند را برتر از محبت مادر به کودک توصیف می‌کند. این خود دلالت بر آن دارد که اصل متعال این مهرورزانه‌ترین و مشفقانه‌ترین صفات انسانی در نزد خود اوست. قبل از بررسی بیشتر این موضوع، جالب است بدانیم که بودا نیز حکایتی مشابه می‌آورد تا معنای متتا را روشن کند، محبتی که از کرونا جدا نیست. در متتا سوتره (آموزه محبت) چنین می‌خوانیم:

چنانکه مادر در کودک می‌نگرد و حافظ اوست، همچنان بایستی با خاطری بی‌کران بر تمام موجودات محبت ورزید. [۱۶۱]

در واقع از روی رحمت است که بودا به تعلیم موعظه دهرمه می‌پردازد: او می‌خواست که مردمان را از رنج برهاند و علت آن را برایشان روشن کند و راه از میان بردن علت آن را به آنها بیاموزد. لذا حتی در اوایل آیین بودا به روشنی شفقت تنها یک صفت اصلی نبوده است بلکه در قلب و بطن آیین جای داشته است در پایه بودایی، معذالک باید توجه داشت که تأکید مه‌ایانه بر شفقت بسیار فراتر از آن چیزی است که در متون هحنه‌یانه می‌توان یافت. شفقت جنبه‌ای اساسی و لاینفک در هینه‌یانه است، اما در متون مه‌ایانه، این جنبه جامه اسطوره‌ای [۱۶۲] هم بر تن می‌کند و قدم در تعریف آن چیزی می‌نهد که خداوند تشخیص یافته را در آیین بودا تقریب می‌زند یعنی «بودای فروغ بی‌پایان» (آمیتابه). مه‌ایانه عمل شفقت را تا اصل و ریشه آن ردیابی می‌کند و بدین وسیله در حل معمای منطقی در درون ساختار تراوده مساعدت می‌رساند، یا حداقل آنچه را که پیشتر صمنی و مستتر بوده را آشکار می‌کند. مشکل منطقی این است: اگر هیچ نفس فردی نیست که متحمل رنج شود، آن وجودی که دریافت‌گر شفقت بتوان نامیدش چیست و از کجا می‌آید اگر که نفس بخشنده نیز مشابهاً ناموجود است - اگر نفس شفیق نیز چیزی نیست مگر رسوبات لایه‌های تجربی و روانی (سکنده) که فاقد واقعیت ذاتی هستند؟ نظر به اینکه بودا صراحتاً از حیات پس از مرگ، در دوزخ یا بهشت، سخن گفته، بایستی نتیجه گرفت که چیزی شبیه نفس در حقیقت می‌باید بعد از مرگ تداوم یابد، و همین «چیز» است که یا به آسمان اعتلا می‌یابد و یا در دوزخ می‌افتد بسته به میزان درکش از تعلیمات و اعمالی که مطابق با مقرارت دانش همدردی جوی بودا است.

سرچشمه شفقت

اما این سوال در اینجا از قلم می‌افتد که: سرچشمه غایی شفقت بودا چیست؟ پاسخ ساده این است که مقام روشنایی‌یافتگی خود سرچشمه آن است: شفقت از بطن نیروانا یا شونیا ساری است. اما این سوال باقی ست: چطور

^۱ maitī-karunā

شفقت از مرتبه ای تشخیص نیافته و ورای تشخیص ساری می‌شود، در حالی که سرشت شفقت خود مشخصاً شخصی است، یعنی اراده‌ای شخصی می‌طلبد که در زندگی آدمیانی که در رنجند از روی همدلی و در عمل یاری رساند، به علاوه این اراده بایستی در عین حال متعال یا مطلق باشد. بایستی متعال باشد، چون اگر نباشد از روی شفقت قادر به نجات موجودات مقید نیست؛ اما بایستی جنبه ای از نسبیت و تقیید نیز بپذیرد وگرنه با زندگان هیچ سنخیتی نمی‌داشت. دقیقاً همین آمیزش متعال مطلق و شفقت تشخیص یافته است که در اسلام به صفت رحمت الهی توصیف شده است و در متون ماهیانه چون بودایان آسمانی ترسیم شده است. [۱۶۳]

اصل شفقت که در شخص گوتامای حکیم در کمال خود متجسد شده بود، بی‌حد و نساب از فردیت حسگر خود وی فراتر بوده است. چنان که پیشتر نقل کردیم: «هر که مرا به کالبدم دید و هر که مرا به صدایم شنید، سعی وی هدر رفته باشد؛ ایشان مرا نخواهند دید. در بودا باید دهرما را دید چون که کالبدهای دهرما راه دانایانند.» [۱۶۴] شفقت در خور دهرما کلی و جهان‌شمول است؛ گوتامای حکیم این صفت را به نحوی خاص متجلی می‌کند. در آیین بودا رابطه میان خاص و کلی با اسطوره‌هایی از بودایانی که در زمان‌های بس دور که در خیال ننگد بوده‌اند، بسیار پیش از تولد گوتمه، توضیح داده می‌شود. بنابراین متون ماهیانه تصویری از یک خداوند «تشخیص یافته» که ویژگی‌های مختلف دارد — آدی‌بودا، ویروچنه، امیتابهه، والخ — ارایه می‌دهند که بدون برکت و رحمت او دست یافتن به «پاک بوم» ناممکن بوده تا چه رسد به نیروانه، یعنی آنجایی که برتر از مقام بودایان است. روشن است که آیین بودا نظر به ریشه و اساس خصیصه شفقت به مفهوم اسلامی الوهیت نزدیکتر می‌گردد؛ هر دو آیین یک اصل غیر قابل انکار متافیزیکی را اذعان می‌کنند، همان که بودا در بابش نه سخن به سود گفت و نه به زیان: تجلی انسانی صرف نمی‌تواند شفقت را به تمامی آشکار کند؛ بلعکس، شفقت تمام قوه و اثر خود را مدیون سرچشمه ای فوق انسانی، مطلق یا «الهی» است. این سر چشمه متعال است، اما از آنجا که بر تمام مخلوقات می‌تابد، لباس تشخیص می‌گیرد، چر که ارده‌ای مهرورزانه و آگاه و فعال برای نجات ایشان دارد؛ همین که سخن از چنین اراده ای به میان می‌آید یعنی «شخصی» هم هست که صاحب اختیار این اراده است.

از یک جنبه، این را می‌توان به عنوان تشخیص یافتن **مطلق** دانست که بر آن مطلق بی‌عیب و غش جنبه ای بشرگون و شخصی می‌بخشد، جنبه ای که بدون آن وی نمی‌تواند با آدمیان هم‌صحبت شود. چرا که به هیچ وجه من الوجوه آن **مطلق** پاک را با هر گونه نسبیت و تقیید قابل درکی، نسبیتی نیست. چراکه تجلی صفاتی چون شفقت، مهر و رحمت طبیعت آن اصل که چنین در تجلی آمده را کاملاً نفاد نمی‌کند. چنان که پیشتر نیز تاکید شد، آن مطلق، الذات است که فراتر از هر نام و صفتی ست که آن مطلق در مواجهه با این عالم به خود می‌گیرد؛ فراتر از این اسماء و صفات رفتن دلالت بر بالاتر رفتن از آن ابعاد «متشخص» الهی دارد که دقیقاً با این اسماء و صفات شکل گرفته اند. به همین روش، ترکیب (سنتر) دو مفهوم از پروردگار در اسلام را با دو قطب ماهیانه — هینه‌یانه می‌توان متناظر دانست. چرا که ابعاد تشخیص یافته و ورای تشخیص و صورت پروردگار همراه با تمام کیفیاتی که اسماء الهی نمایان می‌کنند، در هماهنگی و هم‌آرایی تام هستند. تضادی نیست بین اذعان بر اینکه ذات خداوند از هر صفت

«متشخص» مدرکی به نحوی بی قیاس بالاتر است و اینکه خداوند این صفات متشخص را به خود می‌گیرد تا در رابطه ای نجات بخش و روشنایی بخش و مهرورزانه با مخلوقات خود قرار گیرد. این سنتز اسلامی می‌تواند کمک کند تا ببینیم آنچه که «خدا پرستی» ماهیانه نام گرفته به هیچ روی در آنچه بوداییان اولیه بر آن اصرار داشتند، یعنی تعالی دهارما / نیروانه / شونیا در مقابل تمام صفت مدرک، مماشات نمی‌کند.

یگانگی و شفقت

اسلام همچنین پاسخ به این مشکل که شاید برای یک بودایی پیش آید را نیز تسهیل می‌کند: ربط بین تعلیم توحیدی، که بنابر آن به نظر می‌رسد «غیر»ی نیست و دویی نیست و سمساره و نیروانه یکی‌ند، و خصلت شفقت، که منطقاً دو چیز یعنی دهنده و پذیرنده می‌طلبد و لذا مستلزم دوگانگی است، چیست؟ یا شاید این سوال مطرح شود که آیا تقابلی بین تعالی بی‌قید و شرط حقیقت و تجلی مشفقانه آن هست؟ در اصطلاحات اسلامی پاسخ ما چنین است که یگانگی حقیقت اکیداً مستلزم شفقت است. چراکه یگانگی خداوند سلبی نیست بلکه دربرگیرنده و جامع است - هم احد است و هم واحد، یعنی هم متعال (ترانساندانت) است و هم همه‌جا حاضر (ایمانانت). ملبس به صفت الواحد، خداوند در برگیرنده همه چیز و همه کس است؛ از اینرو وی «الواسع» است و «المحیط». حال از همین بُعد محیط بودن بر همگان است که شفقت برمی‌آید، چرا که خداوند نه فقط از روی هستی و علم و حضور خود در این عالم است که در برگیرنده می‌گردد، بلکه از روی رحمت هم هست. «رحمت من بر همه چیز مسبوق است» چنانکه پیشتر دیدیم. فرشتگان فی‌الواقع رحمت خداوند را پیشتر از علمش می‌خوانند چون که او را چون در برگیرنده همه چیزها خوانده می‌گویند:

«...رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا...»

«... پروردگارا رحمت و دانش [تو بر] هر چیز احاطه دارد...» (سوره غافر آیه ۷). [۱۶۵]

شاید اعتراض شود که: خداوند بی شک «رحیم» است اما حمل صفت «همدردی» یا «شفقت» برای وی جایز نیست چرا که او همراه مخلوقات خود گرفتار «رنج» نیست. جواب چنین خواهد بود: شفقت یا همدردی به عنوان فضیلتی انسانی می‌بایستی ریشه در صفتی الهی داشته باشد؛ همین صفت الهی «رحمت» است که مُثُلِ اَعْلَى (آرکه‌تیپ) فضیلت انسانی «شفقت» می‌گردد. ویژگی ارتباط بین همین صفت الهی و تصویر آن در آدمی با دو اصل به ظاهر متضاد بیان می‌گردد: «تشبیه» و «تنزیه». بنابراین از نظرگاه تشبیه، به استعاره می‌توان گفت که خداوند «رحیم» در رنج ما همدردی کرده برایمان دلسوزی می‌کند، و از روی همین هم‌دردی یا «دلسوزی» است که وی از روی رحمتش ما را از این رنج بیرون می‌آورد. اما این مفهوم نیاز به مکملی هم دارد، یعنی دیدگاهی که از بُعد تنزیه برمی‌آید: از آن رو که این صفت رحمانیت قائم به چیزی نیست الا ذات الهی، نمی‌شود آن را به هیچ نسبیتی محدود کرد.

در مرتبه انسانی بلعکس شفقت به عنوان رحمت مشخصاً فضیلتی است که باید کسب کرد و پروراند؛ لذا باید این صفت جایی در مرتبه الوهیت داشته باشد، در غیر این صورت، این فضیلت انسانی فاقد اصل و ریشه‌ای الهی خواهد بود، یعنی شفقت معلولی انسانی می‌بود بدون علتی الهی. این از تمثیل مادر و کودک که از پیامبر اکرم نقل شد، روشن می‌گردد: شفقت انسانی همچون شفقت خداوند است به مخلوقاتش با این تفاوت که شفقت الهی بی‌کران است و نامقید، حال آن که شفقت انسانی محدود است و مقید. ذات این صفت یکی و فقط یکی است، تنها شدت و قوت هستی‌شناسانه آن یا اطوار ظهور آن تابع درجه و سلسله‌بندی است.

جنبه تعالی در خور خداوند مستلزم آن است که این صفت وقتی به خداوند منصوب می‌شود صاحب کیفیتی مطلق و بینهایت گردد در تقابل با مشارکت محدود انسانها در این کیفیت. به لحاظ انسانی، شفقت دو چیز را متجلی می‌کند: از یک طرف، فضیلتی که ذاتش الهی است و از طرف دیگر یک قابلیت انسانی برای چشیدن رنج. به لحاظ الهی، منشاء الهی شفقت انسانی تصریح می‌شود اما آمادگی برای چشیدن رنجی که با موقعیت انسانی قرین است، تماماً غایب است. مابین فضیلتی انسانی و صفتی الهی — یا ساده تر، بین انسان و خدا — دو چیز هست، یکی اتصال ذاتی و دیگری انفصال وجودی، مشارکت تشبیهی و تمایز هستی‌شناسانه، تشبیه و تنزیه.

امام غزالی به گونه ای دیگر به حل و فصل این تعارض ظاهری بین شفقت الهی و یگانگی وی می‌پردازد. اگر شفقت چون وجهی از محبت فهم گردد، در آن صورت می‌توان سوال را جور دیگری مطرح کرد که آیا می‌شود محبت را به خدا نسبت داد، یعنی آیا خداوند می‌تواند خواهشی برای مخلوقاتش داشته باشد در جایی که وی هر چه که ممکن است بطلبد را به تمام و کمال و بی حد و حساب دارد؟ آیا مطلق می‌تواند مقیید را بطلبد؟ امام غزالی در پاسخ به این سوال ابتدا از باب کلامی وارد شده و سپس در اصطلاحات عرفان توحیدی سخن گفته است. به کار بردن کلمه «محبت» چه برای آدمی و چه برای خداوند جایز است، معذالک معنی لغت بسته به عامل محبت متفاوت است. عشق انسانی عبارت است از میل نفس آدمی به آنچه که در هماهنگی با وی است، زیبایی خواه بیرونی یا درونی، و تمنای حصول عشق از نفسی دیگر. از این عشق وی به کمال رسد، کمالی که نمی‌تواند در خودش بدان دست یابد. در نظر امام غزالی چنین عشقی را نمی‌توان به خداوندی که تمام خصایل در او بی حد و حصر به کمال رسیده، نسبت داد. اما می‌توان این را گفت که از دیدگاه متافیزیکی و بالاتر، خداوند مخلوقات خود را دوست می‌دارد. عشق خداوند مطلقاً واقعی است، اما محبت وی برای موجود «دیگری» نیست. بل عشق او به خود اوست. بنابراین، وقتی که قرآن به تاکید می‌گوید که «آنها را دوست می‌دارد» (سوره ۵ آیه ۵۴)، این یعنی که «خداوند در واقع به ایشان مهر می‌ورزد [به نفوس تمام آدمیان]، اما در واقع او غیر خود کسی را دوست ندارد، به این معنی که او جامع همه موجودات است و چیزی غیر از او نیست». [۱۶۶]

غزالی با اشاره به این حدیث قدسی که پیشتر آمد، چنان استنباط میکند که خداوند جامع مخلوقات است:

«...بنده [من] به تدریج با انجام نوافل و عبادات به من نزدیک می‌شود تا جایی که دوستش بدارم: پس اگر دوستش بدارم، گوشش می‌شوم که به آن می‌شنود و چشمش می‌شوم که به آن می‌بیند و زبانش می‌شوم که به آن سخن می‌گوید...»

تنها مقدسین و اولیا الله هستند که به درک این حقیقت نائل شده‌اند که تنها اوست که هست، یعنی لا اله الا الله، و این شناخت حاصل نشود مگر به فنا در آن حقیقت، و این خود عمل مهرالهی است: «بنده من ... به من نزدیک می‌شود تا جایی که دوستش بدارم». از همین عشق است که عارف شاهد می‌گردد که خداوند بر تمام موجودات مهربان است، و اینکه در حقیقت این مهر برخاسته از مهر بی‌کران الهی به خودش است، باری تعالی. این مهر نه فقط به واسطه کلمه محبت بلکه به واسطه رحمت که همه را در برگرفته است، بیان می‌گردد.

* * *

در نگاه اول شاید چنین به نظر برسد که این مقولات متافیزیکی و کیهان‌شناسانه از شفقت در اسلام تنها با مقولاتی مشابه در مهبایانه قابل قیاس است. تعلیمات تراوده در باب شفقت به نظر بیشتر روانشناختی و فردگرا ست تا هستی‌شناختی و جهان‌شمول. برای مثال، بعد از خواندن متن زیر شاید این به فکر به ذهن خطور کند که شفقت با فقط یک بُعد: شفقتی که در بطن **دهر مه** ست، نفاذ می‌پذیرد.

«ای رهروان، شما را در باره آن **نامرکب** و راه رسیدن به آن آموزش می‌دهم. ای رهروان آن **نامرکب** چیست؟ ویران کردن شهوت و نفرت و غفلت را ای رهروان آن **نامرکب** گویند. و ای رهروان، راهی که به آن **نامرکب** می‌رسد چیست؟ آن کشیک ذهن است بر آنچه بدن خوانده شود. پس ای رهروان آیا آن نامرکب را بر شما نمایان نکردم و راه رسیدن به آن را برایتان روشن نگرداندم؟ هر چه که یک آموزگار از سر شفقت و برای بهروزی شاگردانش بخواهد، من آن را برایتان ای رهروان به انجام رسانیده‌ام.» [۱۶۷]

اما این بعد را بایستی به جهت غایت تربیت نگرینست که صورت شفقت گرفته و به هیچ روی ابعاد جهان‌شمول شفقت را طرد نمی‌کند چه برسد به انکار. برای مثال در متنی از مجموعه پالی چنین قطعاتی یافت می‌شود:

راحت همه باشندگان را باد؛
خوش دلی همگی را باد!
هر آنکه استنشاق می‌کند،
ثابت و ناآباید بدون استثناء،
بلند و بزرگ،
متوسط و کوتاه، لطیف و ظریف.
مری و نامری، دور و نزدیک.
در این دنیا یا بدنیا نیامده
خوشدل همگی را باد! [۱۶۸]

در این قول درمی‌یابیم که خصلت شفقت بایستی متوجه تمام موجودات گردد بی هیچ استثنایی و فراتر از تمام چگونگی‌های فردی یا روانشناختی یا تربیتی رود. در همین جا یک هم‌خوانی بین آیین بودا و اسلام می‌یابیم؛ اگر که رحمت خداوند همه را شامل است و اگر لطفش بر عاصی و مطیع مقدر است، فرد مسلمان نیز بایستی این خصلت الهی را منعکس کرده، در قبال همه موجودات شفقت پیشه کند؛ به عبارت دیگر، آدمی باید که در شفقت خود «متعصب» باشد، این خود‌کاربردی از قاعده روابط مابین اشخاص است که موکداً در احادیث نبوی بر آن تأکید شده است که آدمی باید در قبال همنوع خود همواره حُسن ظن داشته باشد، نه سوء ظن.

به طریق مشابه در مجموعه پالی وصفی از سرشت همه‌گیر شفقت می‌یابیم: « با گرداندن تمام اشیای دنیای باشندگان به موضوع ذهن‌هایی که با شفقت آراسته شده‌اند، ما همچنان به تمام دنیا می‌نگریم با ذهن‌هایی که چون زمین است گویی بی‌دغدغه، رها از دشمنی، وسیع و گشاده و بی اندازه (پیه‌مانه^۱)» [۱۶۹] بر همین سیاق بودا به پیروانش تعلیم می‌دهد که شفقت را در خود چنان پیروانند که همچون « فضا که رنگ نپذیرد» یا «گنگا که سوختن نگیرد» گردند. [۱۷۰]

بودا در عین سادگی «رهایی اندیشه» را «شفقت» تعریف می‌کند.^۲ نظری بر تفسیری سنتی از آن در مَنُره‌تَهپورنی^۳ جالب است:

«رهایی ذهن، مهر و شفقت است. در مواجهه با باشندگان صاحب حواس شفقت است با آرزوی خوشدلی برای آنها... آن را رهایی ذهن گویند ازیرا که ذهن قرین با شفقت، آزاد است از قید مخالفان مزاحم [نیوارنه: حس‌تَمنا، خشم، پریشانی، کاهلی، تردید] و دیگر چیزها.» [۱۷۱]

در اینجا شفقت صرفاً توصیف از زبان استاد برای روشن کردن شاگردان نیست؛ مولفه‌ای در اینجا نهفته است که فرد را رودررو با روشنایی‌یافتگی قرار می‌دهد، لذا بیشتر چون استلزام سوپژکتیو برای بهره‌جستن از امکانات مراقبه برای نیل به روشنایی‌یافتگی است تا صرف انتقال اوبژکتیو این امکانات. از اینرو پیش از آنکه آدمی بتواند به مدد روشنایی‌یافتگی بر رنج غلبه کند، بایستی شفقتی برای رنج دیگران داشته باشد.

بودا این شفقت جهان‌شمول را چون «خاکی» می‌خواند که بایستی در آن بذر مراقبه کشت کرد. اما در عین حال ثمره روشنایی‌یافتگی نیز هست، چرا که حتی زمانی که روشنایی به تمام و کمال حاصل گردد، این شفقت چون شاخصی از ذهن فرد روشنایی‌یافته همچنان برای همگان به جای خواهد بود. [۱۷۲]

^۱ appamāna

^۲ نک ۱:۴ در Anguttara Nikāya

^۳ Manorathapūrnī

رحمت بسان آفریدگار

با نظری بر بعد دیگری از شفقت، یعنی قوه خلاقه‌اش، خواهیم دید که آنچه در اوایل آیین بودا مستتر و ضمنی بود، بعد ها در مکاتبی از ماهایانه همچون جودو شن و همچنین در اسلام به کلی مشهود و بارز می‌گردد. در هر دو آیین، خالق هستی کسی نیست جز آن «بر همگان مهربان و شفیق». در قران این مفهوم به صراحت آمده است، حال آنکه در آیین بودا فقط در بعضی مکاتب ماهایانه سر برآورده است.

چنانکه گفتیم مسلمین در آغاز هر کار مهمی ابتدا نام خداوند را می‌برند. عبارت بسم الله الرحمن الرحیم همچنین مطلع تمام سوره‌های قرآن (الا یکی) نیز هست. در کل مناسب است که تمام مناسک و اعمال معنادار با یادآوری مبادی رحمت عالم مخلوق آغاز گردد. در این عبارت به دو کلمه که هر دو مشتق از رحمت هستند بر می‌خوریم. کلمه «الرحمن» عموماً اشاره به قدرت خلاق رحمت دارد و «الرحیم» به قدرت نجات دهنده آن. با آمیزش این دو مؤلفه شفقت مهرورزانه، یعنی خلاق و شفیق، در نهایت جایی برای راندن کسی از درگاه رحمت همه گیرش نخواهد ماند. از اینروست که خواندن نام الرحمن معادل خواندن نام الوهیت است:

« قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ »

«بگو الله را بخوانید یا الرحمن را...» (سوره اسراء، آیه ۱۱۰).

اگر الرحمن تا این حد کمال با جوهره الهی یکسان باشد، بالنتیجه رحمت را که بیان گنه سرشت الهیست، نمی‌توان به سادگی بخشندگی یا شفقت صرف انگاشت بلکه آن مهر بیکران و بهجت کامل حقیقت غایی نیز هست که به اطوار بی‌شمار بخشندگی و شفقت، سلام و محبت وی در عالم خلق سر ریز می‌شود.

پس رحمت بایستی در وهله اول در غالب محبتی که از وجود خودش بذل می‌کند، فهم شود: آنچه می‌دهد از خودش است، بهجت متعال که از روی مهر می‌آفریند و در معاشرت با مخلوقاتش سرشت شفقت مهرورزانه به خود می‌گیرد، که این انگیزه غالب در تماس خداوندگار با بندگان است. چنانکه پیشتر دیدیم، پیامبر رحمت متعال خداوند با مثالی جالب توجه از رحمت در این عالم، بیان می‌کنند — توصیف مادری که دیوانه وار در پی کودک گم شده‌اش است و چون او را می‌یابد، سخت در آغوش کشیده به سینه خود می‌فشارد و شیر در دهانش می‌ریزد.

چنانکه پیشتر نیز آمد:

له او ادعوا الرحمن ایا ما تدعوا فله الاسماء الحسنی ...»

«بگو الله را بخوانید یا الرحمن را بخوانید هر کدام را بخوانید برای او نامهای نیکو است...» (سوره ۱۷- اسراء آیه ۱۱۰).

باید توجه داشت که در این آیه تمام نامهای خداوند نیکو شمرده می‌شوند حال چه نامهای لطف و رحمت و چه نامهای شدت و سختگیری. اما نکته اصلی آن است که اسماء الرحمن و الله در عمل در کنار هم قرار می‌گیرند، که این نشان‌گر آن است که کیفیت رحمت ما را به کنه سرشت الهی رهنمون می‌شود. در دو آیه می‌خوانیم که رحمت بر نفس خداوند «نوشته» شده است

«كَتَبَ عَلَي نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ»

«[خداوند] بر نفس خویش رحمت را نوشته است» (سوره انعام آیه ۱۲).

«كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَي نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ»

«پروردگارتان بر نفس خویش رحمت را نوشته است» (سوره انعام آیه ۵۴).

واژه «کتب» تلویحاً معنای حک کردن درونی دارد، تا رحمت چون قانونی درونی که بر نفس یا خود یا ذات خداوند حاکم است، درک گردد. به کارگیری تصویر «نوشتن» در اینجا را می‌توان چون استعاره‌ای برای توصیف متافیزیکی آن رحمتی دانست که گویی در بطن واقعیت سرشت الهی حک شده است. پس نوشتن خداوند بر خویش یعنی وصف پروردگار از خویش و از اعماق سرشت خویشتن.

سوره الرحمن تصویری زنده از قوه خلاقیت رحمت الهی ارائه می‌دهد آنجا که گفته می‌آید:

«الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ»

«الرحمن* قرآن را یاد داد* انسان را آفرید* به او بیان آموخت» (سوره الرحمن آیات ۱ تا ۴).

کل این سوره تکرار و یادآوری همین صفت ذاتی و لبابی پروردگار است. توصیف نعمات بهشتی در این سوره با جذابیت و هیبت همراه گردیده است، اما نیز چنین است مجد و زیبایی و هماهنگی های کل کاینات او، من جمله تمام شگفتی‌های طبیعت بکر؛ پس این آیه چون ترجیع بندی به کرات تکرار می‌گردد که

«فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ(?)»

«پس کدام يك از نعمتهای پروردگارتان را منکرید (?)».

این سوره مبارکه ما را به تفکر و تعمق در مراتب مختلفی که در آنها رحمت، جوهر واقعیت را شکل می‌دهد، فرا می‌خواند، یعنی رحمتی که توصیف ژرفای سرشت پروردگار باری تعالی ست، رحمتی که بسیار زیبا و مسجع در قرائت سوره جای داده شده است، رحمتی که پدید آورنده همه چیزهاست، رحمتی که خود را در قرآن و تمام نشانه‌های (آیات) طبیعت عیان می‌کند. در این سوره آدمی شاهد است که خداوند نه فقط با رحمتش بلکه از رحمتش و برای رحمتش است که می‌آفریند:

«وَأَكْتُبُ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدُّنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ»

«و برای ما در این دنیا نیکی مقرر فرما و در آخرت [نیز] زیرا که ما به سوی تو بازگشته‌ایم فرمود عذاب خود را به هر کس بخواهم می‌رسانم و رحمتم همه چیز را فرا گرفته است و به زودی آن را برای کسانی که پرهیزگاری می‌کنند و زکات می‌دهند و آنان که به آیات ما ایمان می‌آورند مقرر می‌دارم» (سوره ۷- اعراف: آیه ۱۵۶)

و

«إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لِأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ»

«مگر کسانی که پروردگار تو به آنان رحم کرده و برای همین آنان را آفریده است و وعده پروردگارت [چنین] تحقق پذیرفته است [که] البته جهنم را از جن و انس یکسره پر خواهیم کرد» (سوره ۱۱- هود: آیه ۱۱۹)

از آمیزش دو خصوصیت خلاق و فلاح بخش شفقت مهرورزانه (یا مربوط به ابعاد هستی شناسی و نجات دهنده‌گی) دلیل اینکه چرا هیچ کس نهایتاً از رحمت الهی محروم نمی‌گردد یا از آن نمی‌تواند بگریزد، معلوم می‌گردد؛ رحمتی که زهدان الهی دربر گیرنده کل کائنات است. در اصل کلمات عربی «رحیم» و «رحم» هم هر دو مشتق از یک ریشه هستند. کل کائنات از رحمت به وجود آمده است، اما این ختم آن نیست بلکه آن همچنان در دل رحمت جای دارد و هر لحظه از آن تغذیه می‌شود همچنان که جنین در زهدان مادر جای دارد و از آن تغذیه کرده نمو می‌یابد. چنانکه دیدیم معنی لغت به لغت تتاگته‌گره^۱، یعنی زهدان تتاگته – چنین رفته. این زهدان هم محیط است بر همه چیز و هم محاط است در نفس آدمی، همچون سرشت بودا که در درون حضور دارد و هر انسانی باید در جهت نیل به آن کوشش کند.

این اشتقاق لغوی و ارتباط آن با مهر مادری و زهدان رحمتی که آفرینش را در بر دارد یادآور تناسبی مشابه است که در سوره‌ای از قرآن کریم بدان اشاراتی رازگونه رفته است؛ سوره‌ای که نام حضرت مریم بر آن نهاده شده است. در سوره مبارکه مریم شاهدیم که صفت الرحمن همچون معادلی برای نام خداوند به کرات به کار رفته است؛ در جایی مریم مقدس به حضرت رحمان پناه می‌برد (آیه ۱۸)، یا روزه خود را نذر او می‌کند (آیه ۲۶)، در جای دیگری شیطان با عنوان دشمن حضرت رحمان خوانده میشود (آیه ۴۴)؛ یا آنگاه که آیات حضرت رحمان بر پیامبران خوانده می‌شود ایشان گریان به سجده می‌افتند، و الخ. بدین ترتیب نام الرحمن شانزده بار در این سوره مذکور آمده، یعنی بیش از هر سوره دیگری. صرفنظر از مطلع هر سوره، لغت الرحمن در کل قرآن پنجاه و هفت دفعه ذکر شده است، به این ترتیب بیش از ربع این دفعات در سوره مریم مذکور است. [۱۷۳]

^۱ Tathāgatagarbha

ملاحظات فوق برای فهم جوهره و مغز آنچه پیشتر گفتیم به مددمان می‌آید؛ و آن اینکه رحمت خداوند در نگرش اسلام به عالم فقط به معنی بخشندگی نیست؛ بل که آن مهری بیکران و بهجت سرریز **واقعیت** غایی است که تنها یکی از تجلیاتش بخشندگی است. به مدد همین ملاحظات می‌توان بعضی دیدگاههای مطرح در آیین بودا را درک کرد، دیدگاهی نظیر آنچه در جودو شن به آن بر می‌خوریم: «کنه حقیقت این است که همه باشندگان مولود آن عشق لایزال ند.» [۱۷۴] چنین عبارتی بیان جنبه‌ای از علییت است که در متون بودایی اولیه به کل غایب است؛ در آنجا تمام تاکید بر فرار از چرخه زایش و میرش است. تنها نکته حایز اهمیت در ارتباط با «زایش» باشندگان وجود آن «نازاده» است که همه در او پناه می‌جویند؛ بنابراین روندی که باشندگان به این دنیا می‌آیند چون به اسارت آمدن در بند رنج و مرگی است که گریز ناپذیر است. معذالک در آیین بودای مهاییانه عباراتی در باب عشق و شفقت یافت می‌شود که حاکی از قوه خلاقیت **مطلق** است. اینکه **مطلق** «حیات لایزال» خود را در وجه «شفقت اعظم» خود آشکار می‌کند در این بخش از کتاب نچرانس (Naturalness) بیان می‌شود:

«آمیدا روح برتری ست که از او همه الهامات معنوی نمو می‌یابد، و همه هویت‌ها به او مربوطند. آمیدا هم روشنایی بی‌کران (آمیتابه) است و هم حیات لایزال (آمیتایوس)^۱. وی هم فرزاندگی مهین (مهاپرنا: دایچی)^۲ — روشنایی بی‌کران — است و هم شفقت مهین (مهاکرونا: دایهی)^۳ — حیات لایزال. شفقت مهین می‌آفریند و فرزاندگی مهین نظاره‌گر است.» [۱۷۵]

در سطور بعدی صحبت از قوه یکی کننده عشق است که می‌توان آنرا با مهر مشفقانه که به لحاظ روحانی واجب و منطقاً ناشی از متافیزیک توحیدی است، مقایسه کرد: «در عشق ... حس دویی بین معدوم می‌گردد و دل آدمی به مقصود خود می‌رسد که همانا کمال است و تعالی نفس و رسیدن به آستانه عالم روحانی.» [۱۷۶]

در عشق حس دویی بین معدوم می‌گردد: در عشق است که وحدت هستی، که شاید فهم ظاهریش میسر شده باشد، به لحاظ روحانی تحقق می‌یابد، عشقی که خلاقیت بی‌انتهایش در شفقتی لبریز می‌شود که عظیم‌ترین اکرامش ظاهر کردن همین یگانگی‌ست. باز از امام غزالی: عشق لایزال و تمام الهی آدمی را در جایگاهی آفریده است که همواره طالب تقرب به اوست، و راه‌هایی برای وی قرار داد تا وی را به کشف حجابهای مفارقت از حضرتش رهنمون گردند تا به مشاهده حضرت حق به مدد حضرتش نایل گردد. «و این همه عمل حضرت حق است لطفی بر وی [مخلوق]: و این مقصود مهر پروردگار بر او است.» [۱۷۷] این لطف خداوند بر مخلوقاتش پایه‌ریز مهرش به آنهاست، مهری که در واقع چیزی جز عشق وی به خودش نیست. مهر و شفقت انسانی که با آن حس دویی بین خود و دیگری، معدوم شود، بدین ترتیب می‌تواند به عنوان انعکاس متحدکننده یگانگی عشق الهی در خودش به خودش

^۱ Amitāyus

^۲ Mahāprajna: daichi

^۳ Mahākaruna: daihi

است در این دنیا دیده شود. به حساب آید. لذا شفقت مطلق و یکتایی اعلی به دور از هر تقابلی و طرد یکدیگر به نحوی هماهنگ در توحیدی واحد جمع می‌گردند.

شفقتی که اکنون بحث کردیم آشکارا سرریزی آن بهجتی است که جنبه‌ای از **واقعیت** غایی را به تعریف می‌کشد که یگانگی وحدانیتش همه چیز را بواسطه شفقتش در بر می‌گیرد. بهجت درونی در تناسب با آن یگانه و شفقت بیرونی که در برگیرنده کثیری است، توصیفی حایز اهمیت در رمز معنوی توحید است. در این تصدیق توحید هم‌آوایی مفهومی دهگری بین دو آیین مشاهده می‌کنیم. این هم‌آوایی در ابیات زیر روشن می‌گردد:

بی درک حقیقتِ کثیر - هستی - واحد
هر چند که مراقبهات متوجه نور اعلی باشد،
ممارست تو چیزی جز نگرش تعلق نیست.
بی تحقق یگانگی **بهجت** و **تهیت**،
هر چند که مراقبهات متوجه **تهیت** باشد،
ممارست تو فقط به پوجی خواهد انجامد. [۱۷۸]

حقیقتِ کثیر - هستی - واحد را چون توصیفی روحانی از توحید توان خواند و منعکس‌گر مضامین عبارات چینی بسیاری در رازآموزی اسلامی است، در واقع معنی لغوی توحید یک دربر گیرندگی پویاست و نه یک یگانگی ایستا. این لغت مشتق از فعل وحد است یعنی متحد کننده، با اتکا به شهودی که برآمده از این فهم توحیدی تفرق و گوناگونی پدیده‌ها بر این منوال در یگانگی زیربنایی جمع گردانیده شده است. در این ابیات میلرپا به یکی از شاگردانش می‌گوید که هر چقدر وی به تمرکزش بر نور بیافزاید، معذالک اگر آن نور را به واسطه تعالیش [ترانساندانس] جدای از دیگر موجودات ببیند، آنگاه از فهم حضوری [ایمنانس] که «کثرت» را به «وحدت» بدل می‌کند، آن «وجه» حقیقتی که در همه موجودات مشهود است، عاجز خواهد ماند. در غیاب این شهود، تمرکز [مراقبه] بر روشنایی منجر به «بستگی» می‌شود - یعنی چسبیدن به افتراق واهی بین **یگانه** و کثیر، یک دوگانگی که مراقبه کننده را در زندان کثرت به بند می‌کشد. در اشارهٔ میلرپا به سرشت درونی تهیت است که تشابه آن با مفهوم اسلامی رحمت مبارک پروردگار به نحوی خیره کننده سر بر می‌آورد. «بدون درک یگانگی بهجت [سعادت] و تهیت» هر توجه و تمرکزی بر تهیت چیزی به دنبال ندارد مگر پوچ‌گرایی. تهیت در ذات خود مسعود است یا اصلاً تهیت نیست. بیشتر دیدیم که نیروانه و تهیت در اساس یکی هستند، لغت نیروانه تاکید بر سرشت مسعود مقامی دارد که در آن وقوف بر **مطلق** حاصل است و لغت «تهیت» تاکید بر سرشت عینی **مطلق** دارد که فراتر از همه چیزها ست که پر از اباطیل هستند. ابیات میلرپا این اتحاد ذاتی را روشن می‌کند و حتی بیشتر نشان می‌دهد که تجربه تهیت نمی‌تواند مسعود نباشد، دقیقاً به خاطر اینکه تهیت از بهجت و سعادت سرشار است: این از انکار پوچ‌گرایانهٔ فکر و وجود بسیار دور است. دانستن و به تجربه دریافتن بهجت آن تهیت اثری بر نفس نمی‌گذارد مگر آنکه در آن حالتی از انعکاس این بهجت به جای می‌گذارد و آرزوی قسمت کردن این خوشی با دیگران: این آرزو ذات

شفقت است و شفقت صرفاً یک قوه برای احساس کردن رنج دیگران و رنج دیگری را از خود دانستن نیست — که بیانگر مرتبه‌ای از اخلاقیات توحیدی است — بلکه در مرتبه‌ای بالاتر از توحید، قوه‌ای برای آوردن آن رنج به انجام یا در دسترس نهادن آن رافت و سرور است که از **واقعیت** غایی اعلی همواره ساری است. این، پیام این ابیات میلرپا است — که یک مسلمان بی‌درنگ آن را درک می‌کند:

اگر در مراقبه‌گری به زحمت می‌افتی،
در شفقت ورزیدن بر همگان بکوش،
با آن بر همه مهربان یکی شو. [۱۷۹]

در اینجا شاهدیم که «رحمت محیط بر همه» که با حقیقت اعلی یکی گرفته شده است، پیشتر به عنوان «تهیت» از آن یاد شد، اما اینجا مشخصه تهیت آشکارا رحمت بی‌کران است. با این رحمت یکی شدن، همان یکی شدن است با **مطلق**؛ آنکه از وی شفقت به همگان جاری است. آنکه شفقتش به تمام موجودات می‌رسد، در او «تهیت‌شفقت جوشان (سرریزشونده)» چنانکه میلرپا می‌نامدش، تحقق یافته است؛ آن بی‌وقفه از مطلق به نسبی سرریز شده جاری می‌گردد؛ به هر درجه که آدمی خود را به خاطر آن، «تهی» کند به همان درجه وی حاملی برای انتقال شفقت **تهیت** می‌گردد:

ای رچونگپا، لحظه‌ای گوش فرا ده
از اعماق قلبم ساریست
انوار
...

این گواه بر اتحاد مهر است و **تهی**. [۱۸۰]

در پایان این بخش شاید پرسیده شود که حال هر چقدر هم تشابهات بین اسلام و جودو شن در مفهوم شفقت مهرورزانه که قوه خلاقه **مطلق** را منعقد می‌کند، قابل توجه باشد، مکتب جودو شن را نمی‌توان نماینده سنت بزرگ [طولانی] بودایی دانست، بلکه آن بیشتر چون استثنایی می‌ماند که تصدیق‌کننده قاعده کلی است. پاسخ ما چنین است که این که جودو شن نماینده این تم اصلی است — خدا به عنوان خالق از روی شفقت — اثبات این نیست که دو آیین اسلام و بودا را می‌توان به نحوی خام و به واسطه این تم همسان کرد، بلکه این بسادگی نمایان‌گر آن است که تفاوتها بین مفهوم اسلام از خدا به عنوان خالق از روی رحمت و سکوت آیین بودا در رابطه با این مساله را نمی‌شود پایه‌ای برای انکار دوجانبه دانست. بلکه این واقعیت که حداقل یک مکتب بودایی ایده خالق شفیق را تصدیق می‌کند گواه است که هیچ ناسازگاری مطلق بین دو آیین در این بابت نیست. احتیاجی نیست که مدعی شد که این اصل نقشی مشابه و هم‌تراز در دو آیین دارد، بسی متفاوت‌تر از آن: قطعی، محوری و مسلم در اسلام و قابل تصور، ممکن و حداقل نه کاملاً قابل‌انکار در آیین بودا.

سخن آخر: زمینه مشترک تقدس

متن زیر برگرفته از پرنیپایه وینیس چه‌سیددهی^۱ کتابی حایز اهمیت در سنت مهاییانه است که ترکیب خیره‌کننده‌ای از فرزاندگی و شفقت ارایه می‌دهد، دانش آن یگانه و شفقت بر تمام باشندگان که بنیان و عصاره تقدس است.

«بی‌جوهریت^۲ اشیا که درک آن با تفکر و تمییز بین عمل شناختن و آنچه شناخته می‌شود، ممکن می‌گردد، این را ذات دانش گویند. چون آدمی با شور فراوان خود را وقف کسانی کرد که از سیل رنج خلاص نتوانند یافتن، این وقف پرشور را، که رنج ایشانعلت آن است، شفقت گویند. پس در آنجا آدمی با ترکیب درجات مناسب مردی را به سرانجام مطلوب می‌آورد؛ این را ترفندها (اوپایه) گویند.

در اتحادی فارق از دوگانگی، اختلاط این دو [دانش و شفقت] را دانش-ترفند خوانند. این است اساس **دهرمه** که به آن شاید چیزی افزود یا از آن چیزی کاست. وی از مفاهیم شناسنده و موضوع شناسایی فارغ است از بودن و نبودن فارغ است از تخصیص گرفتن و تخصیصات فارغ است، وی در سرشت خویش پاک است و بی‌لکه. نه دوگانگی و نادوگانگی، ساکن و آرام، در همه چیزهاست بی حرکت و باقرار؛ چنین است دانش-ترفند که شاید به شهود بشود فهمیدش. این همان است که جایگاه عالی و شگرف بودایان نام دارد. آن دایره **دهرمه**، آن علت ایزدی کمال شادکامی. آن نیروانه بی شکل (آپره‌تیسسته‌نیروانه^۳) ... آن مقام سعید تقدس (سودهیتانه^۴) است و سعادت کمال دانش. سه کالبد بودایی، سه گردونه بودایی و منترهای بی‌شمار ... وجود پدیدار و آنچه که ورای آن است، همه از یک منبع بر می‌خیزند ... آن را **بهجت عالی** گویند ... آن یگانه والا، آن خیر جهان شمول، آن روشنایی‌یافتگی کامل. دانایان بزرگ این حقیقت را که بهجت عالی خود و دیگران است، چنین گفته‌اند که آن اتحاد شفقت بی‌کران است — که یک تنه بنا بر نابودی رنج در عالم دارد — و دانش کامل که از هر تعلقی آزاد است و انباشته از دانایی است که نتوان به حساب آورد، چه بسیار است تنوع آن» [۱۸۱]

در تعریف تقدس یا ولایت در حدیث قدسی که پیشتر آمد، کمال تحقق توحید با ملازمانش، دانش و شفقت، توصیف می‌گردد:

«...بنده [من] به تدریج با انجام نوافل و عبادات به من نزدیک می‌شود تا جایی که دوستش بدارم: پس اگر دوستش بدارم، گوشش می‌شوم که به آن می‌شنود و چشمش می‌شوم که به آن می‌بیند و زبانش می‌شوم که به آن سخن می‌گوید و دستش می‌شوم که با آن کار می‌کند و پایش می‌شوم که با آن راه می‌رود.»

عشق خداوند با شفقتش یکی ست، که آن بر نفسش «نوشته» شده است: وقتی خداوند بنده خود را چنان دوست بدارد که از میان وی ببیند و بشنود و کار کند، آنگاه جوهره همه آنچه که از چنین باشندهای می‌آید فقط می‌تواند عشق الهی در اتحاد با معرفت تام باشد. همین ترکیب دانش و مهر در رفیع‌ترین و عمیق‌ترین مراتب که از تحقق

Prajnopāyaviniscayasiddhi^۱

non-substantiality^۲

apratisthitanirvāna^۳

svadhithāna^۴

توحید برمی‌خیزد، این تنها تصدیق و اثبات یگانگی نیست، بلکه «تحقق یگانگی» است. این انتقال واقعیت الهی از راه فرد مقدس مدهانه در رکن تعالی الهی نمی‌کند. بلعکس، فرد مقدس سندی بی‌برگشت و دراماتیک از رادیکالترین توحید را به دست می‌دهد؛ تنها فرد مقدس است که می‌تواند چنین کند چراکه او در برابر خداوند فانی گشته و به واسطه همین فناست که وجه الهی از میان او متجلی می‌شود: آئینه صاف دل فرد مقدس با وثوقی کامل وجه الهی را منعکس می‌گردند و این تجلی خیره کننده بر زمین چیزی از تعالی بی‌نهایتش کم نمی‌کند. این انعکاس وجه الهی صفتی ذاتی از صفات سرشت الهی را منتقل می‌کند، نه فقط مهر که به واسطه آن، فرد مقدس قادر به شنیدن و دیدن به واسطه [از راه] خداوند است بلکه نیز شفقت مهرورزانه، رحمتی که بر نفس خداوند مکتوب است. لذا چنین واقع می‌شود که فرد مقدس شریک می‌گردد در روندی که بواسطه آن شفقت الهی و علم الهی همه چیزها را در آغوش می‌گیرد: پروردگارا رحمت و دانش [تو بر] هر چیز احاطه دارد (سوره غافر آیه ۷). معرفت الهی یا دانش از شفقت الهی جدا نیست: رسیدن به ذات آن یگانه یعنی ورود به ذات دیگری. آنگاه که پیامبر چون رحمتی برای تمام عالمیان خوانده می‌شود (سوره انبیاء آیه ۱۰۷)، نتیجتاً او نیز سرچشمه حکمت و دانش برای تمام مخلوقات می‌گردد. فرد مقدس قادر است به درجه فنایش در برابر وجه خداوند، در این در آغوش گرفتن مقدس کل عالم به واسطه دانش و شفقت که هم نبوی است و هم الهی، شرکت جوید.

* * *

زمینه مشترک که روحانیت اسلام و آیین بودا در کنار هم بر آن ایستاده‌اند عبارت است از اصل یگانگی مطلق است، آنچه که متون مقدس هر دو آیین بر آن گواهی می‌دهند، آنچه که تحقق آن بوسیله نفس فردی، هم اکنون و هم اینجا، اساس و بنیاد هدف غایی هر دو آیین است. تقدس در هر دو آیین در پی یگانگی معنا می‌یابد: یگانگی طالب معرفت کامل است که این خود مستلزم فنای تام و تمام در درون معرفت است و پیشکش خود در شفقت و همدردی با دیگران بدون هیچ چشم‌داشتی.

اما فرد مقدس — ولی در اسلام و /رهت در آیین بودا — نماینده قله رفیع کمال است؛ در فرد مقدس است که عمیقترین اهداف آیین در این جهان به کمال می‌رسد؛ به واسطه اوست که دین در تمام سرشاریتش تحقق می‌یابد؛ در فرد مقدس است که تقدس آیین به نحوی محسوس تجربه می‌گردد. نظر و عمل، فهم و تحقق، آرمانهای روحانی و واقعیت‌های انسانی — همه در شخص مقدس یکی می‌شوند. دو بعد بنیادین تقدس را — عمودی و افقی، متافیزیکی و اخلاقی، الهی و انسانی — می‌توان چون تعریف زمینه مشترک اساسی که اسلام و آیین بودا را در جستجوی مشترکشان برای آن یگانه متحد می‌کند، دانست.

پانوشته‌ها

[۱] احیاء علوم الدین (بیروت: دار الجیل، ۱۹۹۲). ص ۳۴. درست است که امام غزالی رسالات کلامی نیز نوشته است و در اثر آخر خود (المستصفی من علم الأصول) از آن به «برترین علوم» یاد می‌کند. اما به نظر می‌رسد که این کتاب بیشتر به علم حقوق و شاخه‌های آن مربوط است. اریک اورمس‌بای (Eric Ormsby) به خوبی دیدگاه‌های اساسی امام غزالی در باب کلام را خلاصه می‌کند: «سلاحی برای دفاع از حقانیت ایمان، اما نه وسیله‌ای برای کشف حق... منهدم می‌کند اما نمی‌سازد.»

Eric Ormsby, Ghazali—The Revival of Islam (Oxford: Oneworld, 2008), p.64.

[۲] برگرفته از ترجمه فارسی با عنوان «اعترفات غزالی» به همت زین‌الدین کیانی‌نژاد صفحه ۷۸

[۳] نک <http://www.ammanmessage.com>

[۴] بر سر تولد و مرگ این چهره نافذ و تاثیرگذار در آیین بودا نزد محققین اختلاف نظر بسیاری هست. در سنت او را بودای دوم هم نامیده‌اند. ببینید

David J. Kalupahana, Nāgārjūna—The Philosophy of the Middle Way (State University of New York Press, 1986), p.2

بنا بر جوزف والسر حداکثر می‌توان گفت: «مدرکی نیست که نشان دهد وی قبل از ۱۰۰ پ.م. یا بعد از ۲۶۵ م زیسته باشد.»

Nāgārjūna in Context (New York: Columbia University Press, 2005), p.63.

[۵] ذن مخفف ذننا (zenna) است، چون چن (Ch'an) از چننا (Ch'anna)، که هر دو موخوذ از واژه سانسکریت دهیانه (Dhyāna) به معنای مراقبه هستند. بنا بر د.ت. سوزوکی: «ذن بدون شک محصول طبیعی ذهن چینی است؛ آن «راه چینی بکار بستن آموزه روشنایی‌یافتگی در زندگانی عملی است.»

D.T. Suzuki, Essays in Zen Buddhism (London: Rider & Company, 1970), vol. 1, pp. 36, 39

در منشا آیین ذن مشهور است که بودا بدون آنکه لب به سخن بگشاید گلی را بالا برد و تنها یکی از شاگردان مقصود استاد را فهمید، وی کسی نبود مگر مهاکشیه که او را اولین استاد ذن می‌دانند اگرچه شکوفایی این مکتب چند قرن بعدتر محقق شد. چنین آمده که بودا پس از این موعظه بدون کلام که «موعظه گل» نام گرفته است، خطاب به کشیه گفت: «ای مهاکشیه محترم، کنون من گرانبهاترین گنجینه معنوی و عالی خود را به تو دادم.» نک همانجا، ج ۱، صص ۶۰، ۱۶۷.

[۶] نک

Chachnamah Retold—An Account of the Arab Conquest of Sindh, Gobind Khushalani (New Delhi: Promilla, 2006), p.156

[۷] نک

Abū al-Hasan al-Balādhurī, Futūh al-buldān (Beirut: Maktaba al-Hilāl, 1988), p.422-423.

[۸] همانجا ص ۴۲۴. همچنین نک

History of Muslim Civilization in India and Pakistan, S.M. Ikram (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1989).

[۹] البته بعضی ویرانگریها همچون ویران کردن صومعه و کبھی توسط لشکر عباسی در سنه ۷۸۲ م را نمی‌توان نادیده گرفت. اما محقق آیین بودا، دکتر الکساندر برزین (Dr Alexander Berzin) چنین می‌گوید: «تخریب و لیبھی ... در اوایل خلافت عباسیان یک استثنا در مقررات رسمی و دینی عباسیان است. دو توضیح ممکن است: یا این کار خودسرانه بعضی فرماندهان متعصب بوده یا یک لشکرکشی اشتباه، چراکه «سفید پوشان» محلی آیین جین را با طرفداران ابومسلم اشتباه گرفته‌اند و سپس متوجه تفاوت جینیان و بوداییان نشده‌اند، به هر حال این بخشی از جهاد بر علیه بوداییان نبوده است.»

See his 'The Historical Interaction between the Buddhist and Islamic Cultures before the Mongol Empire' in his 'The Berzin Archives—the Buddhist Archives of Dr Alexander Berzin' (http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/ebooks/unpublished_manuscripts/historical_interaction/pt2/history_cultures_10.html)

یکی دیگر از خشونت‌های بی‌پایه و اساس امرای اسلامی همچون تخریب معبد نالنده توسط بختیار خلجی به سال ۱۱۹۳ م را بایستی به طریقی مشابه در تضاد با «قواعد کلی رسمی دینی و رسمی» مسلمانان دانست، مسلمینی که مطابق فرامین اسلامی عمل می‌کرده‌ند. چنین اعمالی را بایستی چون استثناهای سیاسی نظامی دید که مصدق قاعده دینی هستند: این قاعده که حق دینی بوداییان و هندوان به عنوان ذمی محفوظ بوده است.

[۱۰] این احتیاط در اینجا واجب است، بسیاری از محققین مسلمان بر این باورند که اهل کتاب بدون شک وارثین ادیان راستین هستند که این خود تصدیق ادیان ایشان هم هست. اما ایشان به وحی خویش پایبند نبوده‌اند حال یا به واسطه تحریف کتابهایشان یا به واسطه تنزل و هبوطشان که بهای گذشت زمان است. بودا نیز به اجتناب ناپذیر بودن چنین فساد در پیشگوییهای بسیاری اشاره می‌کند که منجر به پیشگوییهای بیشتری در ۵ قرن بعد شد بنا بر

ادوارد کونز «بنابر پیشگویی‌هایی که حول و حوش تولد مسیح شکل گرفته‌اند، عمر آموزه‌های بودا شاکیه‌مونی را ۲۵۰۰ سال گفته‌اند».

E. Conze, *Buddhism—A Short History* (Oxford: Oneworld, 2000), p.141.

آنچه که در جستجوی زمینه‌ای مشترک به کار می‌آید اتفاق نظر در مرتبه اصول است، حال تا کجا این اصول در عمل رعایت می‌گردند، مساله دیگری است.

[۱۱] ترجمه‌ها آیات قرآن از منابع مختلف است.

[۱۲] برای بحث بیشتر، نک

The Other in the Light of the One—The Holy Qur’ān and Interfaith Dialogue (Cambridge: Islamic Texts Society, 2006)

[۱۳] نک

The Middle Length Discourses of the Buddha—A Translation of the Majjhima Nikāya (trs. Bhikku Nanamoli & Bhikku Bodhi) (Oxford: The Pali Texts Society, 1995), p.24.

[۱۴] همانجا ۱۸:۲۶، صص ۲۵۶ تا ۲۶۰

[۱۵] نک

The Diamond Sutra and The Sutra of Hui-Neng (tr. A.F. Price & Wong Mou-lam) (Boston: Shambhala, 1990), p.24.

[۱۶] مصالح (سگندهه - skandhas) عبارتند از: صورت مادی، احساس، ادراک، اشکال ذهنی، آگاهی. نک

The Middle Length Discourses, op.cit., pp.26-27

همچنین نک

Thich Nhat Hanh, *The Heart of the Buddha’s Teaching* (Berkeley: Parallax Press, 1988), ch.23, ‘The Five Aggregates’, pp.164-171.

[۱۷] همانجا، ۹. ۱۵-۱۸، صص ۱۳۴ تا ۱۳۵

[۱۸] همانجا، ۴.۲۹، صص ۱۰۵ تا ۱۰۶

[۱۹] مسلم و ترمذی آن را روایت کرده‌اند. همچنین نک کتاب چهل حدیث قدسی.

[۲۰] نک به بحث جالب دالای لاما درمقایسه نگرش کرمه در آیین بودا و خداوند چون داور در مسیحیت، در کتاب

The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus (Somerville: Wisdom Publications, 1996), p.115 ff.

[۲۱] در بعضی متون مهاییانه این کلمه «اشاره به واقعیت خود دارد و کسانی که به واقعیت آگاه گشته‌اند» آنطور که توماس کلری در مقدمه‌ایی بر متن مشهور مهاییانه «کتیبه گل آذین» می‌گوید:

The Flower Ornament Scripture—A Translation of the Avatamsaka Sutra, Translated from the Chinese by Thomas Cleary (Boulder & London: Shambhala, 1984), p.3.

[۲۲] نک

Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, 1988, (New Jersey: Citadel Press), p.77.

[۲۳] نک

Samyutta Nikāya, 4:54, cited in *ibid.*, p.98.

[۲۴] همچنین نک

Marco Pallis, 'Is There Room for Grace in Buddhism?' in his *A Buddhist Spectrum* (London: George Allen & Unwin, 1980), pp.52-71

[۲۵] نک

Saddharmapundarīka Sūtra 2: 36 and 73; cited in Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, op.cit., p.159.

[۲۶] کلمه به کلمه یعنی کالبد دهرمه. در مورد این مفهوم مهم بیشتر سخن خواهیم گفت.

[۲۷] نک

D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, p.63; cited in *ibid.*, p.159.

[۲۸] نک

Dalai Lama, *The Many Ways to Nirvana* (London: Hodder and Stoughton, 2004), p.5.

[۲۹] نک

Dalai Lama, 'Harmony, Dialogue and Meditation', in D.W. Mitchell, J. Wiseman (eds.) *The Gethsemani Encounter* (New York: Continuum, 1999), p.49.

[۳۰] نک

The Many Ways to Nirvana, *op.cit.*, p.83.

[۳۱] نک

Dalai Lama, *Widening the Circle of Love* (tr. Jeffrey Hopkins), (London, Sydney, etc: Rider, 2002), p.4.

[۳۲] همانجا، صص ۴ تا ۵

[۳۳] منظور دالای لاما از کلمه contemplation [م: که در اینجا به طبع واژه انگلیسی، نظاره ترجمه شده است] در اینجا و بسیاری متون دیگر که از ایشان خوانده‌ام، ابعاد فلسفی و تحلیلی سنت است.

[۳۴] نک

The Good Heart, *op.cit.*, p.40.

[۳۵] همانجا صص ۳۹ تا ۴۰

[۳۶] در باب ترجمه لغت صمد، نک معجم المفردات الفاظ القرآن، از راغب اصفهانی. [م: ترجمه کلمه الصمد به یک کلمه واحد در فارسی نیز ممکن نیست، از اینرو معمولاً ترجمه آن در چند کلمه بیان می‌گردد.]

[۳۷] نک

Buddhist Texts Through the Ages, eds. E. Conze, I.B. Horner, D. Snelgrove, A. Waley (Oxford: Bruno Cassirer, 1954), p.95.

[۳۸] [م: کتاب ذمه‌پده تحت عنوان *راه آیین* توسط مترجم محترم ع. پاشایی به فارسی برگردانده شده است. ولی برگردان‌های اینجا مستقیماً از متن انگلیسی انجام شده است.]

The Dhammapada—The Path of Perfection (tr. Juan Mascaró) (Penguin: Harmondsworth, 1983), I,11-12.

[۳۹] نک

The Middle Length Discourses, op. cit., 26:18, pp.259-260.

[۴۰] برای بحث مفصل‌تری در درک حال و هوای محیط دینی بودا و دیدگاه «جاودان‌گرایان» و «نیست‌گرایان» نک

K.N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge* (London: George Allen & Unwin, 1963), pp.21-168

همچنین نک به گفتگوی بودا و رهگذر (Vacchagotta) در سوتته ۷۲ (*Aggivacchagotta*) در

The Middle Length Discourses, op.cit., pp.590-594.

[۴۱] مادیمیکه، مکتبی که نگارگونه بنا نهاد.

[۴۲] نک

Taisho shinshū daizokyo 12, 374: 523b, cited by Youru Wang in *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism* (London & New York: RoutledgeCurzon, 2003), p.61.

[۴۳] نک

Mūlamadhyamakakārikā, 24:8, cited by David Kalupahana, *Nāgārjūna—The Philosophy of the Middle Way*, op.cit., p.331.

[۴۴] این واژه هم معنای آنکه «چنین رفته» دارد و هم «چنین آمده». برای توضیح بیشتر به مقدمه مراجعه کنید.

[۴۵] نک

Kaccāyanagotta-Sutta in Samutta-nikāya, 2.17; cited by David J. Kalupahana, Nāgārjūna—
The Philosophy of the Middle Way, op. cit., pp.10_11.

[۴۶] نک

Majjhima Nikāya I, 63; cited in *Some Sayings*, op. cit., p.305.

[۴۷] این متن به «کتیبه مهم **رهای** **ورای فهم**» نیز مشهور است. چنانکه مترجم انگلیسی توماس کلری می‌افزاید می‌کند «این شاید غنی‌ترین و عالی‌ترین متن در تمام متون بودایی است و نزد تمام مکاتب بودایی که به رهای جهان‌شمول باور دارند، محترم است.»

The Flower Ornament Scripture, op.cit., p.1.

[۴۸] همانجا ص ۴۴۵. بعدتر روشن خواهیم کرد که «بودا» با مقام روشنایی یافتگی یکی است و نه فقط با موجود انسانی؛ همچنین وی با واقعیت غایی که محتوای اَبژکتیو مقام روشنایی یافتگی است نیز یگانه می‌باشد.

[۴۹] همانجا ص ۴۴۷

[۵۰] همانجا ص ۵۱

[۵۱] همانجا ص ۴۴۸

[۵۲] همانجا ص ۲۹۱

[۵۳] [م: به لحاظ انسجام متن، از واژه تکنیکی «بسیط» که در فلسفه اسلامی رایج است صرف نظر کردیم و ترجیح دادیم لغت نامرکب را در برابر مرکب به کار ببریم]

[۵۴] صحیح مسلم، کتاب ایمان، ص ۲۹۳. برای این سوزاندن دیدگان بیننده، معنای عمیقتری هم هست که به قلب تقدس و یا ولایت در اسلام برمی‌گردد. عارف کسی است که به تماشای خدا مشرف شده و لذا هستیش به نیست بدل شده بسیار شبیه به معنای نیروانه در آیین بودا. علاوه بر تفسیرهای بسیار که صوفیان و عرفای بزرگ در

رابطه با این جنبه تحقق و اتحاد به جای مانده است، اشارت متعددی به این حقیقت در قرآن و احادیث نیز موجود است. آوردن یک مثال از قرآن در اینجا کفایت می‌کند، این آیه قرآن حکایت از همین راز دارد: «... اگر پندارید که شما دوستان خدایید نه مردم دیگر پس اگر راست می‌گویید درخواست مرگ کنید.» (سوره جمعه آیه ۶).

[۵۵] معجم مفردات، ص ۳۹۸

[۵۶] جلال الدین سیوطی پنج روایت از این حدیث را در کتاب الجامع الصغیر خود آورده است. نک الجامع الصغیر، چاپ دارالمعرفه بیروت، ۱۹۷۲ م، ج ۳ صص ۲۶۳ - ۲۶۲.

[۵۷] معجم مفردات، ص ۹۴

[۵۸] نک

Diamond Sutra, cited in E. Conze, *Buddhist Wisdom Books* (London: George Allen & Unwin, 1958), p.59.

[۵۹] ریشه سانسکریت کلمه *dhri* «نگه داشتن» است، لذا حاکی از آن چیزی است که [به عنوان] «واقعیت گرفته می‌شود» از آموزه‌ها و فرامین تا واقعیت غایی. نک

Red Pine, *The Zen Teaching of Bodhidharma* (New York: North Point Press, 1987), p.116, n.6.

[۶۰] نک

What is empty is Buddha-nature (*Buddhadhātu*)', according to the *Mahāparinirvāna Sūtra*. Cited in *ibid.*, p.60.

[۶۱] در اینجا شاهد تشابهی با اسلام هستیم: الرحیم مشتق است از «رحم».

[۶۲] برگرفته از

Sūtra of Complete Enlightenment (tr. Ven. Guo-gu Bhikshu) in Master Sheng-yen, *Complete Enlightenment*, part 9, volume 7 (New York: Dharma Drum, 1997), pp.17-18.

[۶۳] [مشكاة النوار، ترجمه صادق آیینه‌وند، ص ۵۶ - ۵۵.]

[۶۴] نک به زندگینامه وی

W.Y. Evans-Wentz, *Tibet's Great Yogī Milarepa* (London: Humphrey Milford, 1928).

[۶۵] نک

The Hundred Thousand Songs of Milarepa (tr. Garma C.C. Chang) (Boston & Shaftsbury: Shambhala, 1989), vol.2, pp.404, 405.

[۶۶] همانجا، ج. ۲، ص. ۳۹۱

[۶۷] همانجا، ج. ۲، ص. ۳۷۰

[۶۸] اساس [در انگلیسی: basis] برگردان آپادهی (upādhi) است: «وقتی وی به عنصر مرگ ناپذیری که «اساسی» ندارد دست یافت، با رهایی واقعی از «اساس»، بودای کامل مقام نیالوده و بی‌اندوه را تعلیم می‌دهد.»

Itivuttaka, 62 (p.82 of Buddhist texts through the ages)

[۶۹] نک

Satasāhasrika, LIII, f.279-283. Cited in *Buddhist Texts Through the Ages*, op.cit., pp.174-175.

[۷۰] شطحیات منصور حلاج و بایزید بسطامی.

[۷۱] [مشکاة النوار، ترجمه صادق آیینه‌وند، ص ۵۸ - ۵۷]

[۷۲] نک

The Flower Ornament Scripture—A Translation of the Avatamsaka Sutra, op.cit., p.292.

[۷۳] پ ۷۲

[۷۴] نک

The Diamond Sutra and The Sutra of Hui-Neng, op.cit., p.85.

[۷۵] نک

Diamond Sutra, cited in E. Conze, *Buddhist Texts*, op.cit., p.36

[۷۶] نک

The Diamond Sutra and the Sutra of Hui-Neng, op.cit., p.32.

[۷۷] نک

Prajñāpāramitā Sutra, A/27:453, cited in *ibid.*, p.37.

[۷۸] نک

Heart Sutra, verses 37-43, cited in *ibid.*, p.93

[۷۹] کتاب الاربعین فی الاصول الدین (چاپ بیروت، ۱۹۷۹) ص ۴۵ - ۴۴. همچنین نک

La Notion de la Ma'rifā chez Ghazālī (Paris: Traditions les Lettres Orientales, 1958), p.125.

[۸۰] برگرفته از

Mūlamadhyamakakārikā, 24:8, cited by David Kalupahana, Nāgārjūna—The Philosophy of the Middle Way, op.cit., p.331.

[۸۱] همانند کلمه عربی «حق»، واژه سانسکریت ستیم (satyam) هم هردو معنای واقعیت و راستی را شامل است.

[۸۲] نک

The Flower Ornament Scripture, op.cit., p.290.

[۸۳] همانجا، ص. ۳۷۶

[۸۴] برگرفته از

Vimalakīrti Scripture, as cited by Cleary in *ibid.*, p.35.

[۸۵] همانجا، ص. ۳۷۶

[۸۶] همانجا، ص. ۳۷۷

[۸۷] نک

The Diamond Sutra, op.cit., p.53.

[۸۸] گرچه این حدیث در منابع رایج ذکر نشده است ولی بزرگانی چون امام غزالی (فی المثل در احیای علوم دین) آن را به کرات به کار برده‌اند. نیز نک

M. Rustom, 'Psychology, eschatology, and imagination in Mulla Sadra Shirazi's commentary on the hadith of awakening', in *Islam and Science*, vol.5, no.1, 1997, p.10.

[۸۹] برگرفته از

Majjhima Nikāya, in *Some Sayings of the Buddha According to the Pali Canon*, tr. F.L. Woodward (London: Oxford University Press, 1925) p.4

[۹۰] نک

Vajracchedikā, 26a, b. Cited in *Buddhist texts through the Ages*, op.cit., p.144.

[۹۱] یک روایت کاملاً معتبر این حدیث چنین است: پیامبر در پاسخ به این سوال که چه زمانی به پیامبری برگزیده شدند فرمودند «آنگاه که آدم بین روح و جسم بود». نک مناقب ترمذی ۱ و ابن حنبل ۱، ۱۲۸.

[۹۲] ششمین استاد اعظم ذن که بنا بر نظر سوزوکی «پایه‌گذار واقعی ذن است»

D.T. Suzuki, *Essays in Zen*, op.cit., vol.1, p.108

[۹۳] همانجا، ج.۱، ص.۲۱۲

[۹۴] نویسنده در اینجا در باب ترجمه کلمه تقوی به زبان انگلیسی سخن می‌گوید، لذا آوردن آن مفید فایده برای خواننده فارسی نیست. معذالک مترجم کوشیده است بحثی موازی را در متن اصلی دنبال کند. فی‌الواقع لغاتی چون «پرهیزگاری»، «ترس از خدا»، یا «پاکدامنی» نیز حق مطلب را در ترجمه کلمه «تقوا» ادا نمی‌کنند. «تقوا» بیشتر شبیه «حواس جمع» بودن در محضر خداست ولی کاربرد روزمره عبارت «حواس جمع» بودن منجر می‌شود که این عبارت بار معنایی کافی برای منتقل کردن مقوله‌ای معنوی نداشته باشد.

[۹۵] برگرفته از

Hung-Jen's discourse on meditation by W. Pachow, in his *Chinese Buddhism—Aspects of Interaction and Reinterpretation* (Lanham: University Press of America, 1980), p.40.

[۹۶] نک

The Flower Ornament Scripture, op.cit., p.450.

[۹۷] همانجا، ص. ۳۷۳

[۹۸] نک

D.T. Suzuki, 'The Buddhist Conception of Reality', in Frederick Franck, ed., *The Buddhist Eye* (Bloomington: World Wisdom, 2004), p.85.

[۹۹] نک

Ananda Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism* (New Jersey: Citadel Press, 1988) p.239.

[۱۰۰] نک

E. Conze, *Buddhism—A Short History* (Oxford: Oneworld, 2000), p.51.

[۱۰۱] نک

M. Pallis, *A Buddhist Spectrum* (London: George Allen & Unwin, 1980), p.103.

[۱۰۲] نک

D.T. Suzuki, *On Indian Mahayana Buddhism* (New York: Harper & Row, 1968), p.137.

[۱۰۳] در توصیف امیته‌بهبه گفته می‌شود که وی امیتایوس «حیات بی‌پایان» نیز هست. هم حیات و هم نور بی‌نهایت هستند. این درجه از واقعیت بودا به وضوح متعال است و با هیچ یک از تجلیات آن در سمساره، یا به زبان اسلامی «عالم مخلوق» منطبق نیست.

[۱۰۴] یا سه تا، با الحی، اگر که بعد امیتایوس در امیتابهبه را نیز محسوب کنیم.

[۱۰۵] اگر این کلمه را در معنی مثبت در نظر بگیریم: اسطوره عبارت است از داستانی که مقصودش بیان رمز و رازی است.

[۱۰۶] نک

Kenryo Kanamatsu, *Naturalness—A Classic of Shin Buddhism* (Bloomington: World Wisdom, 2002), p.17.

[۱۰۷] همانجا، ص.۱۲

[۱۰۸] همانجا، ص.۱۳

[۱۰۹] همانجا، ص.۸۵

[۱۱۰] احادیث مشابه بسیار است. این یکی برگرفته از مجموعه دیلمی است.

[۱۱۱] نک

Honen, The Buddhist Saint: His Life and Teaching, Shunjo (Tr. H.H. Coates, R. Ishizuka), (New York: Garland, 1981), vol.2, p.441.

[۱۱۲] همانجا، ج.۲، ص.۴۶۰

[۱۱۳] همانجا، ج.۲، ص.۴۶۳

[۱۱۴] برگرفته از

Al-Ghazālī: *Invocations and Supplications* (Book IX of *Ihyā' 'ulūm al-dīn*), trans. K. Nakamura (Cambridge, 1990), p.8

[۱۱۵] شینران (وفات ۱۲۶۲م) جانشین هونن است.

[۱۱۶] نک

Kenryo Kanamatsu, *Naturalness*, op. cit., pp.42-43.

[۱۱۷] نک

Ibn 'Atā' Allāh al-Iskandarī, *The Key to Salvation—A Sufi Manual of Invocation* (tr. Mary Ann Koury Danner) (Cambridge: Islamic Texts Society, 1996), pp.43, 45.

[۱۱۸] این نام تبتی اولکیتیشوره (Avalokiteshvara)، بوداسف شفقت، در آیین تبت است؛ معادل چینی آن کوانین (Kwan-Yin) و ژاپنی آن کوانن (Kwannon) است. وی زاده آمیداست (که در تبتی اوپاگمد (Opagmed) نامیده می‌شود).

[۱۱۹] پ ۱۱۸

Marco Pallis, *A Buddhist Spectrum* (London: George Allen & Unwin, 1980), p.89

[۱۲۰] همانجا، ص. ۴۵.

[۱۲۱] چهل حدیث انوری ص ۱۱۸ شماره ۳۸. کتاب الرقاق بخاری ص ۹۹۲ شماره ۲۱۱۷. [م: عوالی اللثالی، ج ۴، ص ۱۰۳]

[۱۲۲] باید به یاد داشت که «نبی» بنا به تعریف «ولی» نیز هست، اما هر ولی، نبی نیست. آنچه در باب ولی گفته شده در مورد نبی نیز صادق است. نبی علاوه بر تمام چیزهایی که ولی دارد، نقش پیامبری نیز دارد. واضح است که تقدس پیامبر اسلام از تمام مقدسین بالاتر است.

[۱۲۳] چنانکه شیخ همزه یوسف نیز اشاره کرده است این شعر «بی شک در جهان اسلام بیش از هر شعر دیگری خوانده و حفظ شده است. [م: بر مترجم معلوم نیست این ترجمه کدام بیت از امام بوصیری است. ترجمه های متفاوتی از قصیده برده در فارسی موجود است.]

Shaykh Hamza Yusuf, *The Burda of al-Busiri* (Thaxted: Sandala, 2002).

[۱۲۴] به روایت ابن عباس و بسیاری مفسرین بعد از وی، در اینجا یعبدون یعنی یعرفون (یعنی مرا بشناسند).

[۱۲۵] نک

Reginald Ray, *Secret of the Vajra World* (Boston and London: Shambhala, 2002), p.214.

[۱۲۶] نک

Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, op. cit., vol.1, p.61.

[۱۲۷] نک

Sutra in Tao-ch'o's *Book of Peace and Happiness*; cited by Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, op. cit., vol.2, p.157.

[۱۲۸] نک

Mostafa Badawi, 'The Muhammadan Attributes' in *Seasons—Semiannual Journal of Zaytuna Institute* Spring-Summer Reflections, vol. 2, no.2, 2005, pp.81-95.

و

Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger—The Veneration of the Prophet in Islamic Piety* (Chapel Hill and London: University of North Carolina Press, 1985), especially ch.2 'Muhammad the Beautiful Model', pp.24-55.

[۱۲۹] احمد بن حنبل ۲:۳۸.

[۱۳۰] شimmel آن را نقل کرده است. [مترجم: بر من معلوم نیست که این ترجمه کدام بیت جامی می‌تواند باشد.]

Schimmel, op. cit., p.131.

[۱۳۱] معنای نام محمد نیز یعنی ستوده.

[۱۳۲] این عبارت یا به همین شکل یا با جایگزینی صلی با بارک ذکر می‌گردد.

[۱۳۳] نک

Qadi Iyad's *Ash-Shifā'* (tr. Aisha Abdarrahman Bewley, *Muhammad—Messenger of Allah*) (Inverness: Madinah Press, 1991), p.74.

[۱۳۴] معنای کلمه یقین را مرگ نیز گفته‌اند. این دو قرائت مکمل یکدیگرند و نه در تضاد با یکدیگر، بالاخص تا آنجا که روشنایی‌یافتگی عالی و بنابراین یقین مطلق بسته به «مرگ» روحانی است که نتیجه فناست.

[۱۳۵] نک

The Hundred Thousand Songs of Milarepa, op.cit., p.495.

[۱۳۶] همانجا، ص.۳۷۷

[۱۳۷] به یاد داشته باشیم که در اینجا ما با یکی از تعلیمات اساسی بهگودگیتا روبرو هستیم: نیش‌کامه‌کرمه (nishkama karma): عمل بدون توجه به نتیجه. [م: نک گیتا سرود خدایان، ترجمه محمدعلی موحد، انتشارات خوارزمی]

[۱۳۸] بخاری، ۴۰۴۲ و ۶۴۲۶

[۱۳۹] بخاری

[۱۴۰] همانجا، صص. ۹۸۳-۹۸۲، ش. ۲۰۹۶

[۱۴۱] همانجا، ص. ۹۸۴، ش. ۲۱۰۰

[۱۴۲] همانجا، ص. ۹۸۹، ش. ۲۱۱۰.

[۱۴۳] نک

Winter (tr. & ed.), *Al-Ghazālī—The Remembrance of Death and the Afterlife* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989), p.9.

[۱۴۴] همانجا، ص. ۹.

[۱۴۵] قیامه، ترمذی، ۲۵.

[۱۴۶] خانه در اینجا سمبل خود است، چنان‌که در این قطعه از ذممه‌پده (قطعه ۱۵۴) معلوم است: «اما اینک من ترا دیده‌ام ای معمارِ خانه: از این بیش این خانه را نخواهی ساخت. دار گناه درهم شکسته شده است. ستونهای نادانی فرو ریخته است. تب خواهش و تمنا گذشته است: چراکه جان میرای من به سوی خوشی نامیرای نیروانه رفته است.»

[۱۴۷] نک

Sutta Nipata, v. 804-807—cited on p.187 of *Some Sayings*.

[۱۴۸] نک

Digha Nikāya, II., 198, cited on p.188 of *Some Sayings*.

[۱۴۹] در آیین بودا یاما نگهبان جهنم است.

[۱۵۰] نک

Dhammapada, 44 and 46, p.42.

[۱۵۱] نک

Dhammapada, 170, p.60

[۱۵۲] نک

Dhammapada, 345, p.84.

[۱۵۳] نک

The Hundred Thousand Songs of Milarepa (tr. Garma C.C. Chang) (Shambhala: Boston & Shaftsbury, 1989), vol.2, p.524.

[۱۵۴] همانجا، ج.۲، ص.۵۵۹.

[۱۵۵] نک

Chogyam Trungpa, *Cutting Through Spiritual Materialism* (Boston: Shambhala, 1973)

[۱۵۶] نک

Elizabeth J. Harris, *Detachment and Compassion in Early Buddhism* (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1997), p.4.

[۱۵۷] ادعا شده است که بودا به ملاقات هیچ یک از معلمان بزرگ اوپانیشاد که ضرورت قایل بودن بر تعالی پرم آتمن (Paramātman, آتمن اعلی، برهمه نیرگونه، برهمه «ورای کیفیات») در برابر جیواتمن (jīvātman, نفس فردی) را فهم می‌کردند، نرفت. نک

Ananda Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, op. cit., p.199

[م:برهمه نیرگونه(Brahma Nirguna): بی‌گونه، بی‌شکل، بی‌صورت، Nir با نه و guna با گونه فارسی هم‌ریشه هستند.]

[۱۵۸] این شکل نهایی است که «بستگی» به خود می‌گیرد. سه دیگر عبارتند از: kāmupādāna (بستگی به لذت حواس) ditthūpādāna (بستگی به نگرش) و silabbatupādāna (بستگی به قواعد و فرامین و عادات اجتماعی).

[۱۵۹] نک

Kenryo Kanamatsu, *Naturalness*, op.cit., p.7

[۱۶۰] نک

‘God as “The Loving” in Islam’, in Miroslav Volf (ed.) *Loving God in Word and in Deed* (forthcoming, Yale University Press, 2009)

[۱۶۱] نک

E. Conze, *Buddhist Scriptures* (Baltimore, 1968), p.186.

[۱۶۲] به پاورقی ۱۰۱ رجوع شود.

[۱۶۳] اشاره به تجلی آسمانی اصل بودا به Sambhoga-kāya در تقابل با Dharma-kāya — چنانکه دیدیم به ذات و رای صورت تعلق دارد — و Nir māna-kāya شکل انسانی بودای زمینی.

[۱۶۴] نک

Vajracchedikā, 26a, b. Cited in *Buddhist texts through the Ages*, op. cit., p.144.

[۱۶۵] جالب است که در آیین بودای تبت، شفقت بر دانش تفوق دارد، لاقبل تا جایی که به تجلی زمینی این کیفیات مربوط است، چراکه دالای لاما که نماینده بوداسف شفقت است (اولکیتیشوره) بر پنچن لاما که نماینده بودای نور بی کران است، تفوق دارد.

Marco Palis, *The Way and the Mountain* (London: Peter Owen, 1991), pp.161-162 M.

[۱۶۶] احیا، کتاب ۶، بخش ۴، ج. ۵، ص. ۲۲۱.

[۱۶۷] نک

Samyutta Nikāya, 4:359. Cited in *Some Buddhist Sayings*, op. cit., p.322.

[۱۶۸] نک

Khuddaka Pāṭha, 8-9. Cited by Phra Soonthorndhammathada in *Compassion in Buddhism and Purānas* (Nag Publishers: Delhi, 1995), op. cit., p.94.

[۱۶۹] نک

Majjhima Nikāya, 1:27. Cited in *Compassion in Buddhism*, op. cit., p.93.

[۱۷۰] همانجا، ص. ۹۳

[۱۷۱] نک

Compassion in Buddhism, op. cit., pp.83-84.

[۱۷۲] نک

Anguttara Nikāya, 1:181-184, cited in *ibid.*, p.97.

[۱۷۳] سوای مطلع سوره‌ها، نام الرحمن در قران ۹۵ بار ذکر شده است و مشتقات رحم ۳۷۵ بار آمده است.

[۱۷۴] نک

Kenryo Kanamatsu, *Naturalness—A Classic of Shin Buddhism* op. cit., p.113.

[۱۷۵] همانجا، ص. ۶۳

[۱۷۶] همانجا، ص. ۶۴

[۱۷۷] نک

Al-Ghazālī, *Ihyā'*, op. cit., pp.221-222.

[۱۷۸] نک

The Hundred Thousand Songs of Milarepa, op.cit., vol. 2, p.526.

[۱۷۹] همانجا، ج.۲، ص.۵۶۱

[۱۸۰] همانجا، ج.۲، ص.۴۴۵

[۱۸۱] برگرفته از

Prajnopāyaviniscayasiddhi, ch.1-3; cited in *Buddhist Texts*, op. cit., pp.241-242.