

نظریه شونیتا (خلاً) و مفاهیم وابسته به آن در فلسفه ماده‌میکه بودایی

فاطمه لاجوردی*

استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۲۰)

چکیده

طریق مه‌ایانه شاخه بزرگی از دین بودایی است که در کشورهای چین، نپال، تبت، مغولستان، کره، تایوان، ویتنام و ژاپن پیروان بسیار دارد. این آیین که جدیدتر از شاخه خواهر آن، یعنی تهره‌واده (هینه‌یانه) به‌شمار می‌رود، بر مبادی و اصولی مشابه با آن استوار است، اما بر برخی از آنها تأکید بیشتری دارد و تفسیرهای متفاوتی را از آنها ارائه می‌دهد. نظریه خلاً و آموزه‌های وابسته به آن، اعتقاد به آرمان بدهیستوه، وجود بدهیستوه‌های متعدد و تأکید بر یاد کردن سوگند بدهیستوه و بالأخره طریق سرسپردگی یا بهکتی‌مارگه از برجسته‌ترین اصول شکل‌دهنده مه‌ایانه، و وجه تمایز آن با تهره‌واده شمرده می‌شوند. افزون بر این، شاخه مه‌ایانه بدون رد کردن متون مقدس هینه‌یانه، در هر یک از مکاتب متعدد خود دارای متون پذیرفته‌شده و مرجعی است که بیان‌کننده دیدگاه‌های آن مکاتب هستند. یکی از قدیمی‌ترین جریان‌های فکری درون مه‌ایانه، مکتب ماده‌میکه^۱ (راه میانه) است که نظریه خلاً (شونیه یا شونیتا) از جمله اصول بنیادی آن به‌شمار می‌رود و از همین‌رو، شونیه‌واده یا شونیتا‌واده نیز نامیده می‌شود. در این مقاله کوشش بر آن است که ضمن ارائه تاریخی مختصری از شکل‌گیری طریق مه‌ایانه و مکتب ماده‌میکه، آموزه خلاً از دیدگاه این جریان فکری - فلسفی تعریف و رابطه آن با سایر اصول مه‌ایانه بررسی شود.

واژگان کلیدی

ماده‌میکه، مه‌ایانه، شونیتا، راه میانه.

Email: lajevardi.ft@gmail.com

* نویسنده مسئول

1. Mādhyamika (the middle way)
2. śūnya, śūnyatā

تاریخچه اندیشه مهاییانه

از نخستین سده‌های پس از مرگ شاکيامونی بودا، اختلاف بر سر مسائل اعتقادی که گاه چندان هم با اهمیت نبودند، به شکل‌گیری فرقه‌ها و مکتب‌های گوناگونی در میان پیروان بودا منجر شد. چنین به نظر می‌رسد که نخستین جدایی در میان جامعه بوداییان در حدود سده چهارم پیش از میلاد و کمی پس از شورای وایشالی^۱ رخ داده باشد که در ضمن آن، دو گروه مهاسنگهیکه‌ها^۲ و ستهوپره‌واده‌ایها^۳ از یکدیگر جدا شدند. پس از آن، در طول سده‌های بعد، از هر یک از این دو مکتب، گروه‌های کوچک‌تر متعددی به وجود آمدند که درباره جزئیات اصول اعتقادی و اختلاف باورهای بسیاری از آنها با یکدیگر اطلاعات کاملی در دست نیست و از برخی از آنها تنها نامی باقی مانده است. سنت‌های بودایی تعداد این فرقه‌ها یا مکاتب را که امروزه همه آنها بخشی از طریق بزرگ تهره‌واده (هینه‌یانه) در نظر گرفته می‌شوند، هجده تا می‌دانند، اما این عدد صرفاً عددی سنتی است و محققان در حال حاضر بیش از سی گروه مختلف را شناسایی کرده‌اند.

آن‌گونه که از سنگ‌نیشته‌ها، سفرنامه‌های زائران چینی همچون شون-تسنگ^۴ و ای-چینگ^۵، و همچنین تاریخ‌نگاری‌های سینهالی برمی‌آید، هیچ‌یک از فرقه‌های متعدد بودایی در تمام مناطق هند حضور نداشتند. از سوی دیگر، هیچ منطقه خاصی نیز محل شکل‌گیری و حضور تنها یک گروه خاص نبود. در واقع، در هر منطقه گروه خاصی اکثریت پیروان را به خود اختصاص می‌داد و این گروه اکثریت، با دیگر فرقه‌ها و مکاتب اقلیت، همزیستی مسالمت‌آمیزی داشت. هر فرقه دارای سازماندهی درونی و متون مقدس خود بود و راهبان فرقه‌های مختلف در یک صومعه با دوستی در کنار یکدیگر زندگی می‌کردند. به‌طور کلی، باور بر آن بود که برای رسیدن به رستگاری راه‌های گوناگونی وجود دارد که همه به هدف واحدی می‌رسند و از این‌رو، پیروان فرقه‌های مختلف در مقابل هم موضعی همراه با

-
1. Vāiśālī
 2. Mahāsamghikas
 3. Sthavīravādins
 4. Hsuan- tsang
 5. I- ching

تساهل و مدارا داشتند (Conze, 2000; *Buddhism*, 25- 27; Radhakrishnan, vol.1: 581- 582). افزون بر این، چنانکه برخی محققان اشاره کرده‌اند، اساساً دین بودایی بر خلاف ادیانی چون مسیحیت، بیش از آنکه دغدغه راست‌کیشی^۱ داشته باشد، از آغاز خود، دینی در جست‌وجوی عمل درست^۲ بوده و این به آن معناست که هم در سنگهه، و هم در جامعه بودایی به‌طور کلی، هماهنگی و یکدستی عمل و رفتار دینی مهم‌تر از هماهنگی اعتقادی به‌شمار می‌آمد. به همین سبب، آنچه در جامعه رهبانی بودایی موجب حفظ وحدت و هماهنگی می‌شد، پایبندی به وینیه (قانون‌های نظام رهبانی) واحد بود، نه باور به اصول اعتقادی کاملاً یکسان. از همین روست که بنا بر شواهد تاریخی و روایت‌های سنتی بودایی، شورای دوم بودایی که در وایشالی تشکیل شد، به‌دنبال آن بود که اختلاف نظرها و تفاوت روش‌ها در میان راهبان را از میان ببرد و به این‌گونه اختلاف‌ها پایان دهد. به این ترتیب، می‌توان تصور کرد که در مهر و موم‌های میان ۱۰۰ پ م تا نخستین سده‌های میلادی، در صومعه‌های بودایی، راهبانی با باورهای گوناگون در کنار یکدیگر با آرامش می‌زیستند و از قانون‌های رهبانی یکسانی پیروی می‌کردند. در حقیقت، محققان امروزه بر آن تأکید دارند که برخلاف تصور رایج، طریق مه‌ایانه در آغاز شکل‌گیری و در اصل خود، حرکتی فرقه‌ای نبود و تعالیم آن به‌جای آنکه به‌دنبال ایجاد اشتقاق در سنگهه بودایی باشد، تعالیمی باطنی بود که توجه راهبانی با گرایش‌های گوناگون را به خود جلب می‌کرد. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که مفهوم یک وینیه منحصراً مه‌ایانه‌ای ظاهراً تنها در سده‌های ۸ - ۹ میلادی در ژاپن و به دست سایچو، راهب تندای شکل گرفت (Williams, 2000: 56- 57; Gethin, 1998: 97- 99).

به این ترتیب، در فاصله میان ۱۰۰ پ م تا ۷۰۰ م مکاتب متنوعی که گاه اختلاف اعتقادی میان آنها بسیار اندک بود، یکی پس از دیگری به ظهور می‌رسیدند، پیروانی می‌یافتند، گسترده می‌شدند و سرانجام به‌تدریج رو به افول می‌نهادند و به‌همین سبب، در سده هفتم میلادی که شون-تسنگ سفرنامه خود را می‌نوشت، اکثر فرقه‌های کوچک‌تر از

1. orthodoxy
2. orthopraxy

میان رفته بودند. در این هنگام پیروان تهره‌واده در بیشتر مناطق سریلانکا اکثریت داشتند و در سده‌های بعد برمه، کامبوج، لائوس و تایلند را نیز به آیین خود درآوردند. لوکوتره‌واده‌ایها^۱، که تنها بازماندگان مهاسنگهیکه‌ها بودند، در منطقه بامیان افغانستان پرجمعیت و فعال باقی مانده بودند، ستهوه‌ویره‌واده‌ایها در تامیل اکثریت را داشتند و سرواستی‌واده‌ایها^۲ در تمام مناطق شمال غرب هند، اکثریت پیروان را به خود اختصاص می‌دادند (Bureau, 1986, vol.2: 446-447).

در این بستر فکری - اجتماعی، همزمان با سده‌های آغازین پس از میلاد به تدریج جریان‌های اعتقادی در درون جامعه بودایی شکل گرفت که بعدها خود را «مهایانه» یا ناقل بزرگ نامید. به باور برخی محققان، این جریان از یک‌سو به دلیل ضعیف شدن انگیزه اولیه در میان بوداییان، پیدایش اختلافات عقیدتی متعدد و رو به انحطاط نهادن فرقه‌های مختلف، و از سوی دیگر به سبب احساس نیاز مردمان عادی به داشتن امتیازهای مساوی دینی با راهبان (که تا آن هنگام تصور می‌شد تنها آنان امکان رسیدن به نجات را دارند) به وجود آمد.

رشد و شکل‌گیری طریق مهاییانه از دو جنبه، یکی از زاویه مهم‌ترین عناصر فکری متمایزکننده آن، و دیگری از نظر ظهور تاریخی این جریان، قابل بحث و بررسی است. چنانکه پیشتر اشاره شد، برجسته‌ترین وجوه تفکر مهاییانه را می‌توان در سه مفهوم آموزه شونیتا و نظریه‌های وابسته به آن، آرمان بدهیستوه همراه با جنبه‌های اعتقادی و اخلاقی آن، و باور به طریق سرسپردگی و اخلاص خلاصه کرد. در بررسی‌های تاریخی چنین به نظر می‌رسد که سیر تحول تاریخی شاخه مهاییانه به یک معنا سیر تحول و چگونگی شکل‌گیری این مفاهیم با یکدیگر است. این سه مفهوم گرچه گاه با یکدیگر پیوسته‌اند، غالباً تاریخچه‌ای ویژه خود دارند و گرچه به شکلی موازی و همراه با یکدیگر رشد کرده‌اند، از نظر منطقی رابطه مستقیمی با یکدیگر نداشته‌اند. از سوی دیگر، هیچ‌یک از این مفاهیم ایده‌های بدیع و نوآورانه‌ای نبوده‌اند، بلکه بذر همه آنها در مواضع و گفتارهای بودا، که در

-
1. Lokottaravādins
 2. Sarvāstivādins

متون مقدس هینه‌یانه ثبت شده است، وجود دارد و آنچه استادان مه‌ایانه کرده‌اند، تنها نگاه از زاویه‌ای جدید و ارائه تفسیر نو و متفاوتی از این ایده‌ها و همچنین تأکید بر جنبه فلسفی و متافیزیکی این آموزه‌ها بوده است.

نظریه خلأ ماده‌میکه در واقع حاصل تحول دیدگاه سنتی بودایی است که برای هیچ موجودی، نفس (خود) یا حقیقت مستقلی قائل نیست. در این دیدگاه، نداشتن حقیقت مستقل، به تدریج به دهرمه‌ها (یا عناصر و اجزای شکل‌دهنده عالم) نیز تعمیم داده شد و به شکل‌گیری جریان «ماده‌میکه» انجامید. از سوی دیگر، گرایش‌های ایده‌آلیستی قدیمی نیز که منشأ و علت همه چیز را در فکر و فعالیت ذهن می‌دیدند، به تدریج به شکل‌گیری ایده نبود ماده، و اصالت وجود فکر، یعنی مهم‌ترین اصل اعتقادی «یوگاچاره» (ویجنانه‌واده)^۱ منجر شد.

کوشش برای رسیدن به نیروانه و دستیابی به مقام ارهت^۲ که آرمان هینه‌یانه بوده است، جدای از آنکه در ظاهر قدری خودخواهانه می‌نمود، راهی بود که تنها پیش پای راهبان گشوده بود و مردمان عادی امید دستیابی به چنین نجاتی را نداشتند. در مقابل، آرمان بدهیستوه و کوشش او برای نجات همه موجودات عالم، از یک‌سو امید رستگاری را به مردم عادی هدیه می‌کرد و از سوی دیگر، راه را برای پرستش همراه با اخلاص و سرسپردگی، که از نیازهای اساسی انسان است، می‌گشود و به محبت و عشق مقامی هم‌پایه خرد و حکمت می‌داد. به این ترتیب بود که چنین گرایش‌های فکری و معنوی به تدریج به تحول یافتن و شکل‌گیری اصول مه‌ایانه انجامید. در اینجا بد نیست اشاره شود که برخی از صاحب‌نظران، گروه لوکو‌تره‌واده‌ایها را که یکی از زیرگروه‌های مکتب مه‌اسنگهیکه بودند، به دلیل اعتقادشان به وجودی متعالی و فرامادی برای بودا و صورت اولیه آموزه سه پیکر بودا و بدهیستوه‌ها، مهم‌ترین گروه دخیل در پیدایش مکتب مه‌ایانه به‌شمار می‌آورند (334 Bateau, 1986, vol. 2: 449; Laval Poussin, 1911, vol. 8: 333).

با وجود اختلاف نظرهایی که درباره ظهور تاریخی مه‌ایانه در میان محققان وجود دارد،

1. Yogācāra (Vijnānavāda)
2. arhat or arhant

می‌توان فرآیند شکل‌گیری این شاخه را در دو بخش عمده «مهایانه اولیه و سازمان‌نیافته» و «مهایانه فلسفی سازمان‌یافته» جای داد. مه‌ایانه اولیه، که فاصله زمانی از حدود ۱۰۰ پ م تا ۵۰۰ م را دربر می‌گیرد، به‌طور کلی نشان‌دهنده سیر تحولی است که در آن حرکت‌های فکری که بعدها شاخه مه‌ایانه را به‌وجود آوردند، پراکنده و سازمان‌نیافته بودند و ظاهراً نسبت به ظهور این جریان فکری جمعی، خودآگاهی نداشتند و نام مه‌ایانه را برای خود به‌کار نمی‌بردند.

در این زمینه، برخی محققان بر این باورند که نخستین آغازکنندگان چنین حرکت‌هایی، راهبان و گوشه‌نشینانی بودند که خارج از سنگهه^۱ راست‌کیش بودایی فعالیت می‌کردند و ظاهراً در حوالی استوپه‌های^۱ (معابد) بودایی مستقر بودند. اینان گروه‌هایی از راهبان و مردمان عادی را پیرامون خود گرد آورده بودند و برای آنان موعظه می‌کردند و به قرائت متون می‌پرداختند. به باور این محققان، این نکته که قدیمی‌ترین سوتره‌های مه‌ایانه در میان مخاطبان خود کسانی با نام کوله‌پوتره‌ها^۲ و کوله‌دوهیتری‌ها^۳ (پسران و دختران خوب) را مخاطب خود قرار می‌دهند، نشان‌دهنده آن است که مردان و زنان عادی نقش به‌نسبت مهمی در شکل‌گیری طریقه‌های مه‌ایانه داشتند. اما گروه دیگری از محققان در دهه‌های اخیر این دیدگاه را به نقد کشیده‌اند و بر اساس تحقیقات خود در متون بودایی، به این نتیجه رسیده‌اند که نمی‌توان خاستگاه مه‌ایانه را دینداری عامیانه و سنت پرستش در استوپه‌ها به‌شمار آورد و نمی‌توان تصور کرد که سوتره‌های مه‌ایانه در میان مردم عادی و خطاب به آنان نوشته شده باشد. به اعتقاد این محققان، خاستگاه مه‌ایانه را باید در میان راهبان عزلت‌گزین در جنگل‌ها و نیز کسانی دانست که در پی بازگشت به آرمان‌های اولیه بودایی بودند (Gethin, 1998: 104-111; Williams, 2000: 493-495; Schopen, 2004: 225-30; Gombrich, 1990: 29).

به‌هر روی، ظاهراً با گذشت زمان این گروه‌ها از اجرای آیین‌ها در استوپه‌ها و ساختن

-
1. Stupas
 2. Kulaputras
 3. Kuladuhitrs

معابد، که از ویژگی‌های بودایی تهره‌واده است، فاصله گرفتند و به قرائت سوتره‌ها (گفتارهای بودا) و بحث پیرامون آنها و بزرگداشت بوداها و بدهیستوه‌ها روی آوردند. بوداییان متعلق به این جریان با این باور که به سبب تغییر شرایط زمانه و بروز نیازهای جدید در اجتماع، تفسیرهای قدیمی دهرمه دیگر کارآیی ندارد، کوشیدند تا تفسیرهای نوینی از متون اولیه و گفتارهای بودا ارائه دهند و اعتقادات خود را با نگاهی تازه، دوباره نظام بخشند. به این منظور، آنان به نگارش رساله‌ها و متونی پرداختند که «سوتره» نامیده می‌شوند و به سبب حجم گسترده و بی‌نظیر خود از نمونه‌های نادر خلاقیت و ظهور نیروی فکری بشر در تاریخ به‌شمار می‌روند. این سوتره‌ها، که طی بیش از پنج سده، در زمان‌های مختلف و در محیط‌های اجتماعی و فکری گوناگون، همچون نقاط مختلف هند، افغانستان و آسیای مرکزی نوشته شده‌اند، آنچنان متنوع و متعددند که به ناچار در گروه‌های مختلفی همچون سوتره‌های حکمتی، سوتره‌های مراقبه‌ای، سوتره‌های مربوط به تناسخ و ... دسته‌بندی می‌شوند.

با این همه، باید توجه داشت که در هنگام ظهور ادبیات مهاییانه در هند باستان (سده‌های ۱ - ۲ م) آن عده از اعضای سنگه که به این نوشته‌ها و مفاهیم موجود در آنها گرایش داشتند، در درون همان مکاتب موجود و سلسله‌های تشریفی سنگه باقی ماندند و بی‌هیچ اختلاف و تفاوت خاصی در کنار راهبان و راهبه‌هایی زندگی کردند که الزاماً با دیدگاه‌های آنان هم‌عقیده نبودند. از این رو، موضوع اعتبار این سوتره‌ها در زمینه گرایش‌های فرقه‌ای مورد توجه قرار نگرفت، زیرا سوتره‌ها چنانکه پیشتر اشاره شد، تا حد زیادی معرف یک جریان اقلیتی و باطنی بودند، نه یک حرکت بزرگ مردمی، و به‌نظر می‌رسد که این وضعیت به مدت چند سده همچنان ادامه داشت، تا آنکه به‌تدریج و در حدود سده ۵ م برخی مکاتب رسماً و آشکارا سوتره‌های مهاییانه‌ای را رد کردند. به این ترتیب، شواهد تاریخی نشان می‌دهد که طی چندین سده‌ای که بیشتر سوتره‌های مهاییانه‌ای نوشته می‌شدند، نه تنها اصطلاح مهاییانه به‌عنوان هویت مستقل و جداگانه‌ای برای معتقدان به کار نمی‌رفت، بلکه آنها نیز خود را جدای از دیگر بوداییان، و گروهی متمایز با باورهای متفاوت نمی‌پنداشتند (Gethin, 1998: 57; Schopen, 2004: 493).

اما به تدریج، هر گرایش یا مکتب فکری مهیانه به گروهی از این سوترها اهمیت بیشتری داد و آنها را جزو متون مرجع خود شمرد و به این ترتیب، در گذر زمان به آهستگی مهیانه سازمان یافته و خودآگاه شکل گرفت. در واقع، هنگامی که سوتره‌ای نوشته می‌شد، به تدریج شخصیت‌های نامداری به ظهور می‌رسیدند که بر آن سوتره و متون مقدس دیگر تفسیرهایی می‌نوشتند. پس از آن، پیرامون این تفسیرها مجموعه‌ای از رسائل تفسیری دیگر شکل می‌گرفت و به تدریج سنتی فلسفی از درون این آثار برمی‌خاست. چنین بود که در سده دوم میلادی، با نوشته‌های ناگارجونه^۱ مکتب مادهیه‌میکه شروع به تکوین کرد و توسعه یافت و در سده چهارم میلادی و پس از آن، با آثار آسنگه^۲ و وسوبندهو^۳ مکتب یوگاچاره یا ویجنانه‌واده به ظهور رسید (Conze, 2000; Buddhism, 28; Nakamura, 1986, (vol. 2: 457- 458, 466).

ناگارجونه و مکتب مادهیه‌میکه

بی‌تردید ناگارجونه یکی از بزرگ‌ترین اندیشمندان و حکمای^۴ هندی است که تأثیر آشکاری بر جریان تحول تفکر بودایی پس از خود داشته است. همچون بسیاری دیگر از حکما و متفکران هندی، جدای از افسانه‌ها و اطلاعات غیرقابل اتکایی که درباره جزئیات زندگی او در منابع بودایی نقل شده است، آنچه درباره او با یقین نسبی می‌توان گفت آن است که وی ظاهراً در فاصله سال‌های ۱۵۰ تا ۲۰۰ میلادی در جنوب هند می‌زیست و از خانواده‌ای براهمن بود.

ناگارجونه گونه‌ای از اتصاف به فضایل و ژرف‌بینی دینی را توصیه می‌کرد که مبتنی بر راه میانه بودا باشد. راهی که میانه دو حد افراطی زهد بیش از حد و لذت‌گرایی، و دو آموزه حقیقت داشتن همه چیز و حقیقی نبودن هیچ چیز را در پیش بگیرد. در این مسیر، او ادامه‌دهنده رهیافت سنتی بودایی برای رسیدن به آزادی از رنج، از طریق کاربرد انضباط

1. Nāgārjuna
2. Asanga
3. Vasubandhu
4. ācāryas

ذهنی و اخلاقی بود که بندهای خودساخته جهل و وابستگی را می‌گشاید. اما برای نشان دادن و روشن کردن این طریق معنوی، از روشی فلسفی بهره جست تا در ضمن آن بتواند وابستگی به ایده‌ها و مفاهیم گوناگون ذهنی، حتی مورد احترام‌ترین اعتقادات بودایی را از میان بردارد و به این منظور، آموزه عدم حقیقت وجودی همه پدیده‌ها را مطرح کرد.

از دیدگاه تاریخی، ناگارجونه را باید محل تلاقی دو سنت معنوی و رهبانی بودایی در زمینه مراقبه و تعمق به‌شمار آورد که هر یک به روش خود در جست‌وجوی درک ماهیت حقیقی امور و در نتیجه، دستیابی به رهایی از رنج بودند. نخستین این سنت‌ها، روش تعمق در تحلیل تجربه بشری بود که استادان «آبهیدهرمه»^۱ آن را به‌کار می‌بستند. آنان در پی آن بودند که آموزه‌های اولیه بودایی درباره چگونگی ظهور وجود، علت‌ها و شرایط آن، و راه رهایی از رنج و جهل را تحلیل و تبیین کنند و سامان بخشند. به این منظور، آنها روش‌هایی همچون آگاهی دقیق از همه عوامل لحظه‌ای حسی، ذهنی و روانی دخیل در شناخت، تقسیم‌بندی دقیق و همراه با جزئیات از حالات لحظه‌ای ادراک و شناخت، و برشمردن شرایط حاکم بر ایجاد و از میان رفتن این حالت‌ها را به‌کار می‌بردند (Skorupski, 1986, vol. 4: 354-356).

سنت معنوی دوم، رهیافتی بود که در ادبیات کمال خرد^۲ و منابع دیگری همچون رتنه‌کوته^۳ و آوتمسکه^۴ (که اساس تفکر مه‌ایانه در آنها آمده است) یافت می‌شود. در این متون، کمال خرد به معنای تشخیص و درک این حقیقت است که همه امور خالی از حقیقتند، هیچ موجود قائم به خودی وجود ندارد و هیچ‌یک از پدیدارها، دارای خصوصیات ذاتی و جوهری نیستند. همچنین خرد رهایی‌بخش به معنای تحقق ناوابستگی و عدم تعلق به هیچ امری، حتی به آرمان‌های معنوی همچون نیروانه است و کمال خرد به شکلی درونی به «وسایل ماهرانه»^۵ در کوشش بدهیستوه برای رهایی همه موجودات تعبیر می‌شود.

1. Abhidharma
2. Prajnāpāramitā Sūtras
3. Ratnakūta
4. Avatamsaka
5. upāya Kauśalya

با آنکه هیچ شاهد تاریخی درباره وابستگی عملی ناگارجونه به روش تعمق ابهیدهرمه در دوره‌ای از زندگی‌اش وجود ندارد، انتقاد دقیق و همراه با جزئیات او از مفاهیم، توضیحات علی و ساختار منطقی عام تحلیل‌های ابهیدهرمه، معرف آشنایی عمیق او با جنبه‌های مختلف روانی و فلسفی رهیافت ابهیدهرمه است. از سوی دیگر، نقش محوری نظریه خلأ در آرای او و اهمیتی که وی برای درک این حقیقت به‌عنوان عمیق‌ترین درک معنوی قائل بود، نشان‌دهنده تأثیر ژرف سنت دوم بر اوست (Streng, 1986, vol. 10: 292) (آرای ناگارجونه در صفحات بعد به تفصیل بررسی می‌شود)

در سنت‌های بودایی نوشته‌های متعددی به ناگارجونه نسبت داده می‌شود، اما محققان از میان آنها تنها تعدادی را به‌عنوان آثار واقعی وی در نظر می‌گیرند. این آثار عبارتند از: دو رساله فلسفی با نام‌های مولامادهیه‌میکه‌کاریکا^۱ (بنیادین‌های راه میانه) و ویگره‌ه‌ویاورتنی^۲ (برگرداندن مباحثات) که به زبان سنسکریت موجودند؛ رساله‌های شونیتاسپتی^۳ (هفت بند شعر درباره خلأ)، یوکتی‌ششتیکا^۴ (شصت بند شعر درباره هماهنگی)، ویدلیه‌پرکرنه^۵ (شرح ویدلیه‌سوتره) که ترجمه آنها به زبان تبتی در دست است؛ و دو اندرزننامه اخلاقی به نام‌های رتنوالی^۶ و سولکھے^۷ که خطاب به یکی از پادشاهان معاصر او نوشته شده‌اند و ترجمه تبتی آنها موجود است. همچنین تعدادی ادعیه، مواعظ و ابیات عاشقانه نیز به او نسبت داده می‌شود (Streng, 1986, vol. 10: 292; Yūichi, 1986, vol. 9: 71).

آثار ناگارجونه که به زبان‌های گوناگون ترجمه و مطالعه شده، تفکر و عمل بودایی را در طول دو هزار سال در چین، تبت، کره و ژاپن تحت تأثیر خود قرار داده است. شخصیت و تفکر وی در اندیشه بودایی چندان مهم است که بنا بر شواهد باقیمانده، عده‌ای از بوداییان صد سال پس از مرگ وی، او را همچون یکی از تنویر یافتگان (بوداها)

1. Mūlamādhyaṃikakārikā
2. Vīgrahavyāvartanī
3. śūnyatāsaptati
4. Yukiṣaṣṭika
5. Vaidalyaparakarana
6. Ratnavālī
7. Sullekha

می‌دانستند و تکریم می‌کردند و در سده‌های بعد، چندین مکتب، مه‌ایانه ناگارجونه را یکی از بزرگان دین خود می‌شمردند (Streng, 1986, vol.10: 293).

مکتب فکری که تحت تأثیر آرای ناگارجونه شکل گرفت، مکتب «مادهیه‌میکه» یا راه میانه خوانده می‌شود. نام مادهیه‌میکه، به معنای «آنکه راه میانه را می‌پوید»، برگرفته از مهم‌ترین اثر ناگارجونه، یعنی مولامادهیه‌میکه‌کاریکا است. این مکتب در بخشی از تاریخ خود در هند و در بخشی دیگر در خارج از این سرزمین (چین، ژاپن، ...) فعال بود. مکتب مادهیه‌میکه هندی سه مرحله اولیه، میانی و متأخر را پشت سر گذاشت که مرحله اولیه آن، زمان حیات و فعالیت ناگارجونه و شاگردش آریدوه^۱ را دربر می‌گیرد. در این دوره، ناگارجونه اصلی‌ترین نظریه‌های فلسفی این مکتب را تدوین کرد. پس از او، آریدوه که او نیز در جنوب هند فعالیت داشت، در سه اثر مهم خود چتوه‌شتکه^۲، شت‌شاستره^۳ و اکشر‌شتکه^۴ که هر سه در زمینه فلسفه مادهیه‌میکه نوشته شده‌اند، این نظریه‌ها را تفسیر و تجزیه و تحلیل کرد.

در دوره میانی (سده‌های ۵ - ۷ م) تفسیرهای متعددی بر مولامادهیه‌میکه‌کاریکا نوشته شد و سرانجام به دلیل اختلاف بر سر ابزارهای منطقی اثبات نظریات این مکتب، مکتب مادهیه‌میکه اولیه به دو مکتب پراسنگیکه^۵ و سواتتتریکه^۶ منشعب شد. در دوره متأخر (سده‌های ۸ - ۱۱ میلادی) نیز فیلسوفان مکتب مادهیه‌میکه به همان اندازه که تحت تأثیر آرای ناگارجونه قرار داشتند، از دهرمه‌کیرتی^۷ که بزرگ‌ترین دانشمند مکتب منطقی - شناخت‌شناسی بودایی بود، تأثیر پذیرفتند. از برجسته‌ترین اندیشمندان این دوره شانتی‌رکشیته^۸ شاگرد جنانه‌گرهه^۹ بود که از استادان صومعه معروف نالندا^{۱۰} (در شمال شرق هندوستان) به‌شمار می‌رفت و از سوی پادشاه تبت به آن کشور دعوت شد. وی در تبت

1. Āryadeva
2. Catuhśataka
3. Śataśāstra
4. Akṣaraśataka
5. Prāsaṅgika
6. Svātantrika
7. Dharmakīrti
8. Śāntiraksita
9. Jnānagarbha
10. Nālandā Monastery

نخستین صومعه بودایی را بنیان نهاد و به تعلیم اصول دین بودایی پرداخت (Yüichi, 1986: 71-77; Guenther, 1972: 23-129; Conze, E., 2000, Buddhism: 50-53).

پیدایش وابسته، ناپایداری و لحظه‌ای بودن پدیدارهای عالم حس

نخستین حقیقت از حقایق چهارگانه والایی^۱ که بودا پس از تنویر خود به راهبان آموخت، حقیقت وجود رنج^۲، یعنی واقعیت آمیختگی زندگی انسان با رنج بود. بر این اساس، تولد، پیری و مرگ، شادی‌ها و غم‌ها، رسیدن‌ها و دورافتادن‌ها، به‌دست آوردن‌ها و از دست دادن‌ها، همه و همه رنجند. به روایت سمیوته‌نیکایه^۳، بودا در مطلبی با عنوان «گفت‌وگو با کاتیانه (کچاینه)»^۴ در توضیح این حقیقت، منشأ رنج را تولد دانست که زندگی و سرانجام مرگ را به دنبال می‌آورد. وی برای روشن کردن این مسئله، موضوع «پیدایش وابسته»^۵ و «دوازده نیدانه»^۶، یا دوازده حلقه زنجیر علیت را مطرح کرد و بر اساس آن کوشید تا چگونگی پیدایش و وجود انسان و حقیقت پدیده‌های عالم را تبیین کند. این آموزه، آن‌گونه که از قول بودا در نزدیک به نود و شش سوتره دیگر به صورت‌های مختلف نقل شده است، چنین بیان می‌دارد که: جهل (avīdya) سبب پیدایش اراده عمل یا شکل‌گیری کرمه (Samskāra) می‌شود و آن نیز به نوبه خود موجب ایجاد آگاهی (هشیاری vijñāna) و سپس وجود روانی و بدنی فرد (nāma-rūpa) خواهد شد. وجود روانی و بدنی فرد، شش اندام حس (sadāyatana)، و آن نیز به نوبه خود تماس میان شناسا و موضوع شناسایی (sparśa) را موجب می‌شود. در اثر این تماس، احساسات (vedāa) به وجود می‌آیند و به واسطه احساسات، آرزو و اشتیاق (tr̥sna) شکل می‌گیرد و آرزو و اشتیاق، تعلق و وابستگی (upādāna) را ایجاد می‌کند. در نتیجه تعلق، وجود یا شدن (bhava) حاصل می‌شود و به واسطه شدن، تولد (jarāmarana) رخ می‌دهد:

1. catvāri ārya-satyāni
2. dukha
3. Samyutta- nikāya
4. Discourse to Kātyāna (Kaccāyana)
5. dependent origination
6. twelve nīdāna

جهل ← اراده عمل ← آگاهی ← وجود روانی-بدنی ← شش حس ← تماس
← احساس ← آرزو ← تعلق ← شدن ← تولد ← پیری، مرگ، غم، زاری، رنج،
آزردگی و ناامیدی.

این دوازده حلقه پیوسته، همان دوازده نیدانه، یا دوازده عامل زنجیر علیت هستند که همه به هم مربوط و وابسته‌اند، چنانکه ایجاد هر یک منوط به وجود عامل پیش از آن است و در عین حال، خود سبب ایجاد بعدی می‌شود، تا آنکه زندگی انسان در این جهان (که توأم با رنج است) حاصل می‌آید.

به این ترتیب، بودا جهل را در نخستین مرحله پیدایش وابسته، منشأ رنج می‌داند. معنای این سخن، چنانکه بودا در نظر داشت، آن است که با از میان رفتن جهل، این جریان وارونه می‌شود و اراده عمل، هوشیاری، وجود روانی و بدنی، حواس شش‌گانه، تماس، احساس، آرزو، تعلق، شدن، تولد و در نتیجه، مرگ ایجاد نخواهد شد (Samyutta- nikāya, 2:16- 2: 485; A Source Book, 1957: 278- 279; Kalupahana, 1986, vol. 2: 485).

چنین است که از دیدگاه بودا، وابستگی متقابل این عوامل و آموزه «پیدایش وابسته» یا «شکل‌گیری وابسته» معادل دهرمه^۱ است و درک درست و عمیق این زنجیره و شناخت وابستگی متقابل عوامل مختلف آن، معادل تنویر یا نیروانه^۲ خواهد بود:

«آن که پیدایش وابسته را ببینید، دهرمه را دیده است؛ آن که دهرمه را ببینید، پیدایش وابسته را دیده است» (Majjhima- nikāya, I. 90- 91; Conze, Buddhist, 2000: 65).

این گفت‌وگو که موضوع تفسیرهای بی‌شمار بوداییان در رابطه با وجود، علیت، منشأ رنج و حیات انسان بوده است، یکی از مهم‌ترین گفتارهای بودا به‌شمار می‌آید که در آن، نه تنها دوازده حلقه زنجیر علیت، منشأ رنج و چگونگی گرفتار آمدن انسان در آن را مطرح می‌کند، بلکه حقیقت وجود یا نبود پدیده‌های عالم و وابستگی علی متقابل این پدیده‌ها به یکدیگر را نیز بیان می‌کند. به بیان دیگر، در این آموزه نه تنها انسان و پدیده‌های عالم، زندگی و رنج او و محیط پیرامونش جدای از یکدیگر دانسته نمی‌شود، بلکه پدیدارها و

1. dharma
2. nīrvāna

چگونگی وابستگی متقابل آنها نیز، بخشی از تجربه انسان از عالم به شمار می‌آید. این «وابستگی» آنگاه تعمیم می‌یابد و به کمک نتیجه‌گیری استقرایی، برای توضیح وقایع و پدیده‌های گذشته، حال و آینده به کار می‌رود. چنانکه بودا در گفتار دیگری گفته است: «اگر این هست، آن نیز خواهد بود؛ از ایجاد این، آن ایجاد می‌شود؛ اگر این نباشد، آن نیز نخواهد بود؛ از توقف این، آن دیگری متوقف خواهد شد» (Samyutta- nikāya, II. 64-). (64; Conze, 2000, Buddhist..., 66).

وابستگی متقابلی که بودا در «گفت‌وگو با کاتیانه» با اصطلاح پرتیته-سموتپاده^۱ از آن یاد می‌کند، در زمینه تاریخی چهار نظریه علیت که در زمان بودا مطرح بود، بیان شده است. این چهار نظریه اینهاست:

۱. خود - علتی^۲ که فیلسوفان برهمنی به آن باور داشتند. این خود - علتی متضمن اعتقاد به دوام^۳ و در نتیجه، اعتقاد به وجود «خود»^۴ی دائم و ازلی است که بودا آن را وجودی اثبات‌ناپذیر می‌دانست و بنابراین، این دیدگاه را رد می‌کرد.
۲. علیت خارجی^۵ که متفکران مادی‌گرا به آن باور داشتند. چنین تفکری متضمن اعتقاد به وجود قانون فیزیکی و انعطاف‌ناپذیر طبیعت^۶ است که حاصل آن خودکاری و ناگزیری پدیده‌ها، و در نتیجه جبر کامل از جنبه انسانی است و سبب سلب مسئولیت اخلاقی از انسان می‌شود. بودا از این نظریه با نام «پوچ‌گرایی»^۷ یاد می‌کند.

۱. این اصطلاح که بودا به دلیل نارسایی اصطلاحات موجود زمانش، برای نخستین بار خود آن را وضع کرد، از دو بخش pratitya و samutpāda تشکیل شده است. samutpāda به‌طور تحت‌اللفظی به معنای «با هم پیدایش» یا «ایجاد با یکدیگر» است، اما هنگامی که با pratitya (اسم مصدر از ریشه i به معنای «حرکت کردن»، همراه با پیشوند prati به معنای «به سوی») به معنای «حرکت» یا «تمایل به سوی» همراه می‌شود، معنای وابستگی را می‌رساند. در نتیجه، این اصطلاح را می‌توان به «پیدایش وابسته» یا «ایجاد به هم وابسته» ترجمه کرد.

2. svayaṃ kṛta, self- causation
3. śāśvata
4. ātman, self
5. parakṛta, external causation
6. svabhāva
7. uccheda

۳. تلفیقی از خود - علتی و علیت خارجی، که جینی‌ها به آن باور داشتند.

۴. انکار هر دو حالت خود - علتی و علیت خارجی، که احتمالاً برخی متفکران شک‌اندیش^۱ آن را مطرح می‌کردند.

اما پیدایش وابسته، حد وسط یا «موقعیت میانه»^۲ میان دو سوی این طیف و میان این دو افراط است. یعنی از یک سو اعتقاد به ذاتی ثابت و جوهری لایتغیر در علت را که سبب بروز معلول می‌شود، رد می‌کند و از سوی دیگر، راه را بر جبر مطلق و بی‌مسئولیتی انسان می‌بندد.

این آموزه از زاویه دیگری نیز «موقعیت میانه» در نظر گرفته می‌شود. اگر در ذهن داشته باشیم که در زمینه تفکر فلسفی هند، وجود^۳ متضمن تداوم است، دو مفهوم وجود و نبود^۴ جنبه مهم دیگری نیز پیدا می‌کنند. به این ترتیب که بودا از یک‌سو با تأکید بر واقعیت تجربی توقف پدیده‌ها، مفهوم وجود حقیقی (جوهر) و در نتیجه تداوم را رد می‌کند و از سوی دیگر، از آنجا که نبود به هیچ‌گرایی مطلق بدون هیچ تداومی می‌انجامد، با تأکید بر واقعیت تجربی ایجاد وابسته پدیده‌ها، نوعی تداوم برای آنها قائل می‌شود و با این تدبیر، مسئله بزرگ فلسفی تداوم در تجربه بشری را، بدون افتادن در دام پیوستگی و تداوم در شکلی از اشکال آن یا عدم تداوم مطلق حل می‌کند (488 Kalupahana, 1986, vol.2: 484).

برای درک بهتر این دیدگاه، باید آموزه بودایی مهم دیگری را نیز که یکی از سه اصل از نخستین مرحله «طریق هشتگانه والا»^۵، یعنی یکی از سه اصل «اعتقاد درست»^۶ است، بررسی کرد. این اصل همان عدم بقا یا عدم تداوم پدیده‌ها^۷ است، که از دیدگاه بودایی قانون انعطاف‌ناپذیر، بنیادی و بی‌بازگشت همه وجود به‌شمار می‌رود:

1. skeptics

2. madhyama

3. Skr: astitva, Pali: atthitā

4. Skt: nāstitva, Pali: n'atthitā

5. Ārya- aśtāngika- mārga

6. samyagdrsti, سه اصل اعتقاد درست عبارتند از: anattā (نبودن خود)، dukha (رنج) و anittya (ناپایداری).

7. Skr: anittya, Pali: anicca

«پنج چیز است که هیچ سَمَنّا^۱، هیچ براهمن و هیچ خدایی، نه ماره^۲، نه برهمن و نه هیچ موجودی در عالم قادر به برگرداندن (یا توقف) آن نیست. آن پنج چیز چه هستند؟ آن است که آنچه در معرض پیری است، رشد نکند؛ آنچه در معرض بیماری است، بیمار نشود؛ آنچه در معرض مرگ است، نمیرد؛ آنچه در معرض فرسودگی است، فرسوده نشود؛ آنچه در معرض از میان رفتن است، از میان نرود. این آن چیزی است که هیچ سمنایی نمی‌تواند آن را برگرداند (متوقف کند)، نه هیچ خدایی، نه ماره، نه برهمن، نه هیچ موجود دیگری در عالم!» (Coomaraswamy, 1988: 93).

به این ترتیب از دیدگاه بودا، هیچ پدیده و امر ثابتی در هستی وجود ندارد و همه چیز در حال تغییر و در حال شدنی دائمی است. هر آنچه در این عالم به وجود می‌آید، از همان نخستین لحظه تشکیل دستخوش تغییر و فرسودن است و همچون سنگ بزرگی که از بالای کوه به سوی پایین می‌غلطد، نه می‌تواند جلوی حرکت خود را بگیرد و نه قادر است که از هم پاشیدن اجزایش را که در اثر این حرکت و برخورد صورت می‌گیرد، متوقف کند. در جریان حیات انسان، پیری و مرگ دو حادثه‌ای نیستند که در زمانی دور اتفاق خواهند افتاد. با تولد، پیری آغاز می‌شود و هر لحظه زندگی، مرگ را در بطن خود دارد (Visudhimagga, 1. 230; Coomaraswamy, 1993: 32).

چنین است که اجزای سازنده عالم در هر لحظه به سبب گرد آمدن علت‌های لازم و تحت شرایطی خاص به هم می‌پیوندند و به وجود می‌آورند و لحظه دیگر شکل دیگری به خود می‌گیرند و ... و این تغییرات چنان با سرعت رخ می‌دهند که ذهن انسان آنها را پیوسته می‌بیند، همچون صحنه‌های گوناگون فیلمی که در اثر سرعت حرکت، ذهن را فریب می‌دهند و مفهوم حرکت را القا می‌کنند. انسان ژرف‌بین به خوبی درمی‌یابد که برخلاف تصور عامه، جوهر ثابت یا حقیقتی ازلی در پس هیچ‌یک از پدیده‌های عالم وجود ندارد و آنچه به نظر پیوسته می‌رسد، در واقع مجموعه بزرگی از گردآمدن‌ها، به هم پیوستن‌ها و از هم پاشیدن‌های متوالی و سریع

۱. samanā: راهب دوره‌گرد، یکی از القاب بودا «سمنای بزرگ» (The Great Samanā) است.

۲. Māra: وجود تشخص یافته همه بدی‌ها.

است، چنان سریع که ذهن آن را در نمی‌یابد. همچنانکه چرخ ارابه در هر لحظه خاص حرکت، تنها بر روی یک نقطه حرکت می‌کند و در هر لحظه ایستادن، تنها بر روی یک نقطه می‌ایستد، زندگی هر موجود در حقیقت تنها متشکل از یک لحظه است.

«موجود لحظه گذشته فکر زندگی کرده است، اما زندگی نمی‌کند و زندگی نخواهد کرد. موجود لحظه آینده فکر زندگی خواهد کرد، اما زندگی نکرده است و زندگی نمی‌کند. موجود این لحظه فکر زندگی می‌کند، اما زندگی نکرده است و زندگی نخواهد کرد» (Visuddhimagga, VIII; Coomaraswamy, 1993: 95).

انسانی که متولد می‌شود، دم به دم تغییر می‌کند تا به سن پیری و سرانجام مرگ می‌رسد. این انسان در پنجاه یا شصت سالگی از یک سو همان کودک چند روزه است و از سوی دیگر او نیست. شعله‌ای که از شب تا صبح می‌سوزد، از یک سو شعله است و از دیگر سو همان نیست. در میانه این شدن دائمی و این تغییرات همیشگی، آنچه لحظه‌ها و در نتیجه پدیده‌های عالم را به هم می‌پیوندد، اصل «پیدایش وابسته» است. پدیدارهای عالم تنها به سبب وابستگی علی متقابل به یکدیگر، با هم در ارتباطند، چنانکه ظهور هر پدیده، زمینه‌ساز ظهور پدیده دیگری می‌شود و آن نیز ایجاد پدیده دیگری را سبب می‌شود. اما این رابطه علی نه به شکل رابطه‌ای با علت مادی (causa materialis) است، زیرا که جوهری ثابت و دائمی وجود ندارد، و نه به شکل رابطه‌ای با علت تأثیری (causa efficiens)، چرا که یک موجود یا پدیده لحظه‌ای به سبب آنکه تنها در یک لحظه حاضر است و در لحظه دیگر نابود می‌شود، امکان آن را ندارد که بر هیچ موجود دیگری تأثیر بگذارد. بنابراین، رابطه علی میان پدیده‌ها، به صورت «ایجاد توأم» یا «پیدایش وابسته» یا pratitya-samutpāda است که در حقیقت، موقعیت میانه خود-علتی و علیت خارجی، و میان تداوم (وجود existence) و ناپیوستگی (نبود none-existence) است. این حقیقت دشواریاب همان است که معادل دهرمه دانسته شده و درک حقیقی آن، معادل دست یافتن به نیروانه به‌شمار آمده است (Coomaraswamy, 1993: 30- 35; idem, 1998: 93- 98)؛ حقیقتی که به قول بودا: «... از درنیافتن آن است که این مردم همچون گلوله‌ای نخی در هم گره خورده‌اند، از زنگار پوشیده شده‌اند، همچون طنابی در هم پیچیده‌اند و نمی‌توانند از این

شرایط پرنجی که گرفتار آنند، از این قلمرو ناگوار، از این چاه ژرف، از این گردیدن دائمی (در سمساره) رهایی یابند» (Dīgha- nikāya, II. 55; Conze, 2000, Buddhist...: 69-70).

شونیتا در دو نگاه

از آنچه گفته شد دانستیم که بر اساس دو آموزه پیدایش و ناپایداری یا شدن دائمی پدیده‌ها، از دیدگاه بوداییان پدیده‌های عالم حس همه در ارتباط علی خاص به یکدیگر وابسته‌اند و هر یک برای پیدایش و ایجاد خود به مجموعه شرایط و عواملی نیاز دارند که بدون وجود هر یک از آنها ایجاد نخواهند شد. از سوی دیگر، به فرض آنکه همه این عوامل و شرایط در لحظه‌ای فراهم شوند و ایجاد پدیده‌ای را سبب شوند، وجود و دوام آن لحظه‌ای بیش نخواهد بود و این پدیده بلافاصله جای خود را به پدیده دیگری خواهد داد که گر چه شاید مشترکات بسیاری با اولی داشته باشد، اما تفاوت‌های متعددی نیز دارد و در هر حال هرگز با آن یکی نیست. از کنار هم نهادن این مفاهیم به سهولت می‌توان پی برد که هیچ‌یک از پدیده‌های این جهان، جوهر ثابت و پایداری ندارد که همچون علتی بادوام عمل کند و سبب ایجاد معلولی شود، یا با تصور آن بتوان مفهوم عمل، حرکت و تغییر یک پدیده ثابت را در ذهن مجسم کرد. همچنین می‌توان دریافت که هیچ پدیده‌ای وجود مستقلی نیست و همه موجودات و پدیدارها برای وجود و ظهور خود، به پدیده‌های دیگر وابسته‌اند. این نیز روشن است که وجودی وابسته، وجودی حقیقی نیست.

با در نظر گرفتن این مفاهیم و تعمق در آنها، همچنین با الهام از اصلی‌ترین متون مهاییانه یعنی پرچنپارمیتیه‌سوتره‌ها، ناگارجونه مفهوم «خالی» (śūnyatā) را مطرح کرد. وی در مهم‌ترین اثر خود، مولامادهیه‌میکه‌کاریکا، با تحلیل یک به یک مفاهیم فلسفی و دیدگاه‌های متافیزیکی، همچون شرایط علی، زمان، کرمه، خود یا نفس، تنویریافته کامل (thathāgata) و ... نشان می‌دهد که هیچ‌یک از این مفاهیم به‌عنوان وجودی قائم به خود وجود ندارند و همه فاقد حقیقتی مستقلند. وی با کاربرد استدلال خاصی که در قالب عبارت‌های چهارگانه (تترالما^۱) یا بیشتر بیان شده است و می‌توان آن را «جدل انتقادی» یا «جدل منفی»^۲ نامید،

1. critical dialectic or negative dialectic
2. tetralema or catuskuti

نخست ثابت می‌کند که هر موجود قائم به خود و مستقل باید بدون تغییر و ناوابسته باشد. وی سپس استدلال می‌کند که در نظر گرفتن چنین تعریفی برای هر یک از پدیده‌های عالم یا از نظر منطقی نادرست است یا با تجربه روزمره انسان تضاد دارد. ناگارجونه آنگاه نشان می‌دهد که این تصور عام نیز که رد کردن یک مفهوم، خودبه‌خود و منطقیاً به معنای اثبات امری مخالف آن است، نادرست است. به این ترتیب، اثبات اینکه موجودی فاقد «وجود» است، الزاماً به معنای اثبات «نبود» آن نیست. برای نمونه، ناگارجونه در توضیح ماهیت «تنویریافته کامل» چنین می‌گوید:

«نمی‌توان او را خالی (از وجود) یا غیرخالی یا هم خالی و هم غیرخالی، یا نه خالی و نه غیرخالی گفت. این نام‌ها تنها برای آن است که او را با واژه‌ای بخوانیم».

منظور او از بیان چنین عبارت‌ها یا معماگونه‌های چهارگانه از یک سو آن است که نشان دهد رد یک مفهوم به معنای اثبات امر مخالف آن نیست، و از سوی دیگر بر این تأکید کند که ویژگی خلأ وجود را نمی‌توان در قالب زبان یا هیچ دریافتی که به‌طور ضمنی کیفیات یا جوهرهای ثابتی را برای پدیده‌ها فرض می‌کند، بیان کرد. به اعتقاد او، تنها با از میان رفتن این امید که زبان یا منطق قادرند خلأ یا پویایی و حرکت در هم وابسته وجود را بیان کنند، فرد خواهد توانست از توهم دوام و پیوستگی رهایی یابد. ناگارجونه کتاب مولاماده‌میکه کاریکای خود را با این ابیات آغاز می‌کند:

«بودای کامل... به آن والاترین استاد درود می‌فرستم

او که اعلام نمود اصل (عام) وابستگی (نسبیت) را

این است همچون (نیروانه) خجسته، سکون تکثر

و آن این است که هیچ چیز ناپدید نمی‌گردد و هیچ چیز ظاهر نمی‌شود

هیچ چیز پایانی ندارد ... هیچ چیز ابدی نیست

هیچ چیز همانند (خود) نیست ... هیچ چیز متمایز نیست

هیچ چیز حرکت نمی‌کند ... نه به اینجا، نه به آنجا» (Yamaguchi, 1956: 61; A)

(Source Book in, 1957: 340- 341).

در این چند بیت که از مشهورترین ابیات او شمرده می‌شوند، ناگارجونه با داعیه اینکه آموزه خلأ را از بودا دریافت کرده است، با بیان موجزی به تبیین این مفهوم می‌پردازد. مقصود او از این ابیات آن است که با در نظر گرفتن پیدایش به هم وابسته پدیده‌ها، هیچ پدیده‌ای به خودی خود ظاهر نمی‌شود و هیچ پدیده‌ای نیز بدون جمع آمدن شرایط نابود نخواهد شد. از سوی دیگر، باز به همان دلیل علیت، هیچ پدیده‌ای پایانی ندارد و در عین حال چنانکه پیشتر درباره ناپایداری پدیده‌ها گفته شد، هیچ پدیده‌ای جاودانی نیست. بر اساس اصل پیدایش وابسته، هیچ علت ثابتی وجود ندارد که سبب ایجاد معلول‌های پی‌درپی شود که با علت این‌همانی داشته باشند و هیچ معلولی نیز نمی‌تواند جدای از علت دیگری وجود داشته باشد. بنابراین، نه این‌همانی قابل تصور است و نه تمایز. بالاخره، از آنجایی که هیچ پدیده‌ای دارای جوهری ثابت نیست، نمی‌توان حرکتی را برای موجود یا پدیده تصور کرد.

به این ترتیب، ناگارجونه با نفی پی‌درپی هر آنچه سبب ایجاد تصور ثبات، بقا و استقلال در پدیده‌ها و امور می‌شود، ثابت می‌کند که همه پدیده‌ها خالی از جوهری ثابت، و حقیقتی قائم به خود و مستقلند و در واقع، با توجه به تعریفی که قبلاً درباره وجود ارائه شد (قائم به خود بودن، استقلال و در نتیجه، داشتن وجود حقیقی) همه پدیده‌های عالم عاری از وجود و خالی (śūnyam) هستند.

اما این‌همه، تنها نیمی از مفهوم «خلأ» است، نیمه‌ای که در نگاه به پدیدارهای عالم حس می‌توان آن را دریافت. در مقابل، نیمه دیگری نیز وجود دارد که در نگاه به حقیقت مطلق معنادار می‌شود. در این نگاه، خلأ یا خالی بودن، صفت حقیقت مطلق است که قائم به خود، وجود مطلق، و ورای تمام پدیده‌های این جهان است، و به سبب اطلاق و بی‌حدی‌اش در هیچ تعریف و توصیفی نمی‌گنجد، مگر آنکه چنانکه در اوپانیشادها آمده است، درباره آن بگوییم: «این نیست! این نیست!» بنابراین، چنین خلأیی به هیچ‌روی معنای نبودن یا نیستی را ندارد، بلکه برعکس، به معنای نداشتن هیچ ویژگی یا صفت مشخصه‌ای است که در وصف درآید.

به این ترتیب، شونیتا در نگاه به عالم به معنای آن است که هستی و همه موجودات و

پدیده‌های آن نسبی و وابسته، و فاقد حقیقت وجودی و جوهری ثابتند. در حالی که در نگاه به امر مطلق به معنای آن است که این وجود مطلق و لایتناهی، این حقیقت متعالی، عاری از هر گونه تقیید، تغییر، نسبییت و حد است و از آنجایی که با هیچ زبان و با هیچ صفتی توصیف‌شدنی نیست، بهترین سخن درباره آن سکوت است.

با این‌همه، ناگارجونه خود به‌خوبی به این امر واقف بود که انکار هر نوع حقیقت وجودی برای امور و پدیدارهای عالم، با تجربه روزمره انسان در تضاد است. به همین سبب وی حقیقت را در دو مرتبه (یا دو سطح) در نظر می‌گیرد: نخست، مرتبه پایین‌تر حقیقت، که واقعیتی تجربی است و با تجربه و زبان روزمره انسان سروکار دارد و در هر صورت به امور نسبی مربوط است و «paramārtha-satya» خوانده می‌شود؛ و دوم حقیقتی مطلق و عاری از هر گونه تقیید، نسبییت و حد، که با هیچ زبان و هیچ وصفی به توصیف تن در نمی‌دهد. وی سپس اظهار می‌دارد که آنان که قادر به تمایز و تشخیص این دو حقیقت از یکدیگر نیستند، هرگز راز عمیق آموزه‌های بودا را در نمی‌یابند. به این ترتیب، ناگارجونه بدون انکار تجربه انسان، آن را مربوط و وابسته به حقیقتی نسبی می‌داند که در صورت مراقبه و سلوک درست، همچون نردبانی فرد جوینده را در رسیدن به حقیقت متعالی یاری می‌دهد (Mulamādhymakārikā, 24: 8-9; Streng, 1986, vol. 14: 155-156; Chatterjee & Datta, 1960:140, 143-147; Coomaraswamy, 1988: 243; Yamaguchi, 1956: 160-161; Gard, 1962: 117-119).

تتهتا، تناگته‌گربهه^۲ و تری‌کایه^۳

اصطلاح «تتهتا» و ایده‌ها و مفاهیم مرتبط با آن، بیش از همه در دو مکتب ماده‌میکه و یوگاچاره مورد بحث و تحلیل قرار گرفته است. با این‌همه، این اصطلاح و مفاهیم وابسته به آن هرگز متعلق به مکتب خاصی نبوده است. واژه تتهتا خود به معنای «این‌چینی» یا «این‌چنین بودن» است و ابهام نهفته در معنای آن، خود بیانگر بخشی از ابهامی خواهد بود

1. tathatā
2. tathāgathagarbha
3. trkāya

که پیرامون آنچه به آن اطلاق می‌شود، وجود دارد. تتهتا معرف حقیقت مطلق و کل حقیقت در هر دو جنبه متعالی و پدیداری آن است. این اصطلاح، وحدت دو قلمرو مطلق و نسبی را بیان می‌کند و کلیت و جامعیت همه چیز^۱ را نشان می‌دهد.

«این‌چینی» را تنها با سلوک، شهود و تحقق درونی^۲ می‌توان تا حدی دریافت. این حقیقت دیرباب به آن معناست که ماهیت حقیقی وجود، خود را از طریق تجلیات دوگانه‌ای همچون شناسا و موضوع شناسایی، عالم و معلوم، مدرک و مدرک آشکار نمی‌کند. این حقیقت ورای درک عادی و شناخت معمولی بشر است. در واقع «این‌چینی» دو جنبه یا دو وجه دارد: یک وجه آن پاکی و عاری بودن از هر گونه تغییر، حد و نقص، و جامعیت آن نسبت به همه چیز است و وجه دیگرش همه پدیدارهایی خواهد بود که در درون سمساره تغییر و تحول می‌یابند. این دو جنبه «این‌چینی» اساساً بیانگر حقیقتی واحدند. این دو را نمی‌توان دو امر جدای از هم به‌شمار آورد، بلکه باید هر دو را تجلیات و تظاهرات تتهتا در دو قلمرو متعالی و پدیداری دانست. هنگامی که تتهتا معادل شونیتا در نظر گرفته می‌شود، بیانگر نفی همه پدیده‌ها و خصوصیات آنها از ساحت حقیقت مطلق است. بنابراین تتهتا در جنبه متافیزیکی خود هیچ نقطه اشتراکی با جهان محدود، مشروط و آلوده ندارد و در اوج تعالی خود، ورای هر نوع آرایش و نسبت سمساره است و از این زاویه، «این‌چینی» رها و پاک باقی می‌ماند. در این نگاه، «این‌چینی» دقیقاً به این سبب درک‌ناشدنی می‌نماید که در درون خود، جامع همه اشیا و امور است و ماهیت آن در هیچ طبقه‌بندی مفهومی نمی‌گنجد.

سمساره، یعنی قلمرو آلودگی و نقص، هم محل حضور و ظهور تتهتا است که به ذات خود ازلی، پاک و کامل بوده و هم با نقص‌ها و آلودگی‌های خود همچون پرده‌ای تتهتا را پنهان نگه می‌دارد. در عین حال، در قلمرو پدیدارهاست که تتهتا و سمساره بر یکدیگر منطبق می‌شوند، به‌گونه‌ای که این دو را نه می‌توان این‌همان دانست و نه می‌توان متمایز از یکدیگر به‌شمار آورد. سمساره مجموعه‌ای از پدیدارهاست که با روابط علی خاصی به

1. dharmadhātu

2. inner realization

یکدیگر وابسته‌اند و از تناگته‌گرهه یا «رحم تناگته» صادر شده‌اند و این خود، اصل تشخیص‌یافته‌ای است که میان قلمرو مطلق (که برتر از اندیشه آدمی است) و قلمرو نسبی (که سرشار از آلودگی‌ها و نقص‌هاست) قرار می‌گیرد:

حقیقت مطلق (تتهتا) [قلمرو مطلق]

↓

تتهاگته‌گرهه [اصل تشخیص‌یافته]

↓

سمساره [قلمرو نسبی]

در توضیح باید گفت که از دیدگاه بودایی مه‌ایانه، قلمرو تجربی و حسی و به بیان دیگر عالم پدیدارها، که هیچ حقیقت و وجود مستقلی از آن خود ندارد، مبنایی برای شناخت امر حقیقی مطلق به‌شمار می‌رود. این قلمرو، که نماد و تجلی اصلی امر تعریف‌ناپذیر و مطلق^۱ است، از یکسو حواس و در نتیجه ذهن ما را به خود مشغول می‌دارد، تا آنجا که آن را حقیقی می‌شماریم و از توجه به امر مطلق و حقیقی بازمی‌مانیم و از سوی دیگر، تنها عامل شناخت و وسیله ادراک ما از امر مطلق است، زیرا عالم پدیدارها با بی‌حقیقتی و بی‌وجودی خود، ما را به حقیقت امر مطلق رهنمون می‌شود و از این‌رو، بدون آن هیچ راه شناختی برای بشر وجود ندارد.

این مفهوم در آموزه معروف بودایی «Visuddhi- dharmadhātu- nishyanda» بیان می‌شود که به‌طور تحت‌اللفظی به معنای «پاکی نتیجه ضروری عالم پدیدارها یا عالم قانون کیهانی است»^۲ در نظر گرفته می‌شود. منظور از این آموزه، که آن را به شکل آزادانه‌تری می‌توان به «پاکی جریان یافتن این چینی (امر مطلق) در عالم پدیدارها» معنا کرد، آن است که امر مطلق و حقیقی یا شونیتا، ناگزیر باید خود را به‌صورت عالم پدیدارها آشکار کند و به دلیل این ظهور است که این عالم از نور امر مطلق سرشار و با کمک آن حفظ می‌شود و باقی می‌ماند. ظهور امر مطلق در عالم پدیدارها با واسطه «رحم (بذر) تحقق‌یافتگان یا

1. The Absolute Principle

2. Vissuddhi= purity; dharma dhātu= the world of the cosmic law or the phenomenal world; nishyanda= flowing in to or the necessary result.

تتاگته‌ها» یا تتاگته‌گرهه صورت می‌گیرد و آن منبعی است که همه انواع پدیده‌ها، اعم از ذهنی و مادی از آن منشأ می‌گیرند (Skuropsky, 1986, vol.4: 356; Yamaguchi, 1956: 171- 172; Nakamura, 1986, vol.2: 469- 470).

اصطلاح تتاگته‌گرهه از زاویه دیگری نیز جای بررسی دارد: بودا از همان ابتدا در تعالیم خود بر نبودن خودی حقیقی^۱ برای فرد یا پدیده‌ها به سختی تأکید می‌کرد، تا آنجا که غلبه بر توهم وجود خود را «خرد»^۲ می‌دانست. در کنار چنین تأکیدی، در همان نخستین موعظه‌های بودا، عبارت‌هایی چون «تسلط بر خود، تسلط حقیقی است»، «آن کس که بر خود خود غلبه می‌کند، جنگجوی حقیقی است» و ... وجود دارد که با آموزه نبود خود حقیقی، تضادی ظاهری دارند. در نگاه دقیق‌تر به این دو مفهوم، چنین به نظر می‌رسد که دو نوع «خود» مورد نظر بودا بوده است: نخست، خودی ثابت، قائم به خویشتن و مستقل، که به شدت انکار می‌شود؛ و دوم، خودی زنده و تجربی، که در واقع حاصل تداوم تجربه فرد از حیات خویش است و آشکارا بر آن تأکید می‌شود. در تفکر مهایانه، این دو مفهوم گسترش و عمقی بیش از پیش یافتند. مفهوم اول، یعنی خودی که تصور می‌شد وجود ندارد، در سه جنبه حقیقت درونی^۳، هویت درونی^۴، و صورت درونی^۵ مورد توجه قرار گرفت و نفی آن از «بی‌خودی درونی»^۶ فراتر رفت و به «بی‌خودی برونی»^۷ انجامید که معادل شونیتا یا خلاً است. مفهوم دوم، که به‌عنوان خود تجربی فرد مورد توجه قرار می‌گرفت نیز در دو جنبه «ذهن تنویریافته»^۸ و «ذات بودا» یا «طبیعت بودا»^۹ مورد توجه قرار گرفت. «ذهن تنویریافته» بالاترین کیفیت و حالت ذهن است. هنگامی که ذهن از هر رنگ و تجربه و از تصور هر مفهومی خالی باشد، همچون فضا است که در همه جا حاضر و

1. anātmā, selflessness

2. prajñā

3. svabhāva

4. svalaksana

5. svarūpa

6. qudgala- nairātmyā, objective selflessness

7. dharma- nairātmyā, subjective self lessness

8. bodhicitta

9. tathāgata or sugata- garbha, Buddha essence or Buddha nature

دربرگیرنده همه چیز است. اما آنچه موضوع اصلی بحث ما بوده، ذات بوداست. به اعتقاد بودایی مه‌ایانه، «پیکر حقیقت مطلق بودا^۱» که متعالی و ازلی است، در همه ذات هستی و در همه اجزای آن حاضر خواهد بود. به این ترتیب، در دیدگاه بودا همه موجودات در «قلمرو پیکر حقیقت^۲» قرار دارند و تنها به این علت همچنان در رنج می‌مانند که از موقعیت حقیقی خود بی‌خبرند. حضور هر موجود در قلمرو پیکر حقیقت، ذات یا حقیقت هر یک از آنها، و سهم ذاتی هر کدام در «بودا بودن^۳» است و بنابراین، هر موجود ذات بودایی در درون خود دارد که همان بی‌خودی یا «رهایی طبیعی غایی^۴» اوست. درک حقیقی بی‌خودی و از میان رفتن توهمات، موجب کنار رفتن پرده‌ها و غبارها از ذات بودای درون فرد، و آشکار شدن درخشش طبیعی قلمرو بودا می‌شود (Thurman, 1986, (vol. 14: 354- 355; Skorupsky, 1986, vol.4: 358).

با توجه به مفاهیمی که پیشتر آمد، جای آن است که به مفهوم مرتبط دیگری نیز اشاره شود. این مفهوم، اصل «سه پیکر بودا» یا تری‌کایه است که از آموزه‌های اساسی تفکر مه‌ایانه به‌شمار می‌رود و معرف اعتقاد به سه جنبه یا سه پیکر: «پیکر قانون (کیهانی)^۵» یا «پیکر ذات»، «پیکر سعادت^۶»، و «پیکر تغییرات (تحولات)^۷» است. دهرمه‌کایه یا «پیکر ذات» یا «پیکر قانون کیهانی» حقیقت مطلق و خلأیی است که ورای هر گونه بیان و تعریف خواهد بود. این پیکر با «خلأ^۸»، «این‌چنینی^۹»، علم الهی^{۱۰} و خرد^{۱۱} یکی است. دهرمه‌کایه اصل بی‌تشخص «بودا بودن» است که اراده، تفکر و عشق همه بوداها و

1. dharmakāya
2. dharmakāyadhātu
3. Buddhahood
4. parakṛti- parinirvāna
5. dharmakāya, The Essence- body
6. sambhogakāya
7. nirmānakāya
8. śūnyata
9. tathatā, tattva
10. prajñā
11. buddhi

بدهیستوها در طول تاریخ و در آینده، در پاسخ به نیاز آنانی که هنوز راه سعادت را نیافته‌اند و به کمال نرسیده‌اند، از آن سرچشمه می‌گیرد. دهرمه‌کایه همچنین «پیکر طبیعتِ خودی^۱» یا «رهای جوادانی^۲»، «پیکر جذبه^۳» و «رحمِ تَنَگته‌ها یا بوداها» و ... نیز خواننده می‌شود. سمبھوگه‌کایه یا «پیکر سعادت»، تجلی آسمانی یا ذات متجلی در آسمان (یا در آسمان‌های مختلف یا در قلمروهای بودا) است که با نام و صورت محدود و مشخص می‌شود، اما عالمِ کل، در همه جا حاضر، و در محدودهٔ قانون علیت، قادر کامل است. «پیکر سعادت» همان حقیقت مطلق است که سوگند رحمت یاد کرده تا در جهان ظاهر شود، از آن بهره بگیرد و همهٔ مخلوقات را به کمال و سعادت رهنمون شود. به این ترتیب، گرچه «پیکر قانون» و «پیکر سعادت» در اصل خود یکی هستند، از نظر مراتب وجودی متفاوتند، چنانکه «پیکر قانون» مرتبهٔ نخست، و «پیکر سعادت» مرتبهٔ فروتر از آن به‌شمار می‌رود. «پیکر سعادت» برای مخلوقات این جهان قابل رؤیت نیست، چرا که در قلمرو سرزمین پاک حضور دارد، اما این پیکر یا به بیان بهتر، ذات مطلق (دهرمه‌کایه) هنگامی که در این عالم به‌صورت بودای تاریخی تجلی پیدا می‌کند، نیرمانه‌کایه یا «پیکر تغییر» نامیده می‌شود که ارادهٔ هدایت و دستگیری همهٔ مخلوقات به‌سوی نجات را در عمل متحقق می‌کند. از این‌روست که سمبھوگه‌کایه تجلی دهرمه‌کایه در آسمان‌ها، و به‌همین سبب، مرتبهٔ پایین‌تر دهرمه‌کایه به‌شمار می‌آید، و نیرمانه‌کایه که تجلی سمبھوگه‌کایه بر روی زمین و در قالب پیکر مادی بوداست، در مرتبهٔ سوم قرار می‌گیرد. به این ترتیب، این سه پیکر که از جنبهٔ حقیقی با یکدیگر یکی هستند، در واقع معرف تجلیات امر مطلق در مراتب مختلف وجودند و به‌همین علت است که تَنَگته یا تنویر یافتهٔ کامل، تجلی تشخیص یافتهٔ حقیقت مطلق دانسته می‌شود. آموزهٔ سه پیکر بودا از دیدگاه تطبیقی با تثلیث برهمن، ایشواره و اوتاره در دین هندوی، و تثلیث پدر، مسیح در جلال و شکوه^۴، و عیسی بر روی زمین^۵ در

-
1. svabhāvayakāya
 2. nirvāna
 3. samādhikāya
 4. Christ in glory
 5. Jesus on earth

دین مسیحی قابل مقایسه است (Zimmer, 1963: 529-; Coomaraswamy, 1988: 238- 241; Yamaguchi, 1956: 175-176; Anesaki, 1911, vol.4: 836). (530).

«آنکه چنین رفته است»، «آنکه چنین آمده است»

تتاگته یا تنویریافته کامل یکی از لقب‌های بوداست که در متون پالی بارها به چشم می‌خورد. این اصطلاح که ریشه و اشتقاق نامعین دارد، پیش از شکل‌گیری سنت بودایی به‌منظور ادای احترام، به شخص‌رهایی‌یافته یا حکیمی دیندار اطلاق می‌شد. بوداگهوشه^۱، مفسر نامدار تهره‌واده، در تفسیرهای خود چندین معنا را برای این اصطلاح برمی‌شمارد که از میان آنها سه مورد پذیرفتنی‌تر به نظر می‌رسد: ۱. این اصطلاح مشتق از tathā- gato است و «آنکه چنین رفته است» معنا می‌دهد و منظور از آن، کسی است که به رهایی‌نهایی دست یافته است؛ ۲. این کلمه مشتق از tathā- āgato است. به معنا «آنچه چنین آمده است» بوده و منظور از آن، کسی است که پس از پشت سر گذاشتن زندگی‌های متعدد، سرانجام همان‌گونه که بوداهای دیگر به کمال رسیدند، به کمال دست یافته است؛ ۳. این کلمه مشتق از tatha- āgato است، به معنای «آنکه به حقیقت (tatha) رسیده است» محسوب می‌شود.

در متون بودایی تتاگته همچنین به معنای «ارهت» نیز به‌کار می‌رود، با این تفاوت که منظور از آن، بالاترین ارهت و کسی است که راه را به دیگر ارهت‌ها نشان می‌دهد. تتاگته و چکرورتین^۲ دو فردی هستند که برای کمک به مخلوقات و رستگاری آنان به این دنیا می‌آیند. تتاگته دارای ده قدرت یا نیروست که از میان آنها، بالاترین علم به چگونگی عمل قانون کرمه در جهان و بالاترین علم به چگونگی رهایی از آن، از همه مهم‌ترند. گئومه بودا، که تتاگته این دوران است، تجسم حقیقت در نظر گرفته می‌شود. در تفسیری بر دیگه‌نیکایه، تتاگته با عنوان دهمه‌سوهیهاوه^۳، یعنی «آنکه حقیقت طبیعت درونی اوست» معرفی می‌شود و در ماجیمه‌نیکایه آمده است که «تتاگته‌ها سخنی برخلاف حقیقت نمی‌گویند». متون تهره‌واده، تتاگته را کسی می‌دانند که دهرمه یا عالی‌ترین حقیقت

1. Buddaghosa

2. cakravartin

3. dhamma- svabhāva

نجات‌بخش را می‌داند و آن را اعلام می‌کند. در این متون، «دهر مه کایه» یکی از القاب تناگته است (Majjhimanikāya, 2.108; Bond, 1986, vol. 14: 353).

اما در بودایی مهاییانه، افزون بر پذیرفتن این تعریف‌ها، به جنبه‌های متافیزیکی و متعالی این اصطلاح اهمیت بیشتری داده می‌شود. در دیدگاه مهاییانه، نخست به وحدت همه تناگته‌ها یا بوداها به عنوان ابلاغ‌کنندگان حقیقت واحد و اصل واحد^۱ توجه شده است. در این دیدگاه، همه تناگته‌ها تجسم دهرمه و تجلیات تشخیص‌یافته، یا واسطه‌های میان انسان و عالی‌ترین حقیقت در نظر گرفته می‌شوند. تناگته تجلی امر مطلق است و هنگامی که این امر مطلق تتهتا^۲ نامیده می‌شود، رابطه تناگته و تتهتا با روشنی بیشتری آشکار می‌شود، چرا که تناگته ماهیت حقیقی اشیا و امور را آن‌گونه که هستند، آشکار می‌کند. او کسی است که به حقیقت این‌چنینی دست یافته و حکمت شناخت مفهوم واقعی خلأ در او متحقق شده است (رفتن). از سوی دیگر، وی دوباره در این عالم متولد شده است، یا به عبارت دیگر از «این‌چنینی» تجلی یافته تا رحمتی را که وسیله نجات مخلوقات این عالم خواهد بود، آشکار کند (آمدن). به این ترتیب، تتهتا یا «این‌چنینی» تنها از طریق رابطه جدایی‌ناپذیر رفتن و آمدن، یا رسیدن و دوباره بازگشتن، درک می‌شود. این همان چیزی است که «نیروانه دیگرخواهانه» یا «نیروانه غیرمسکون» خواننده می‌شود، و آن نیروانه کسی است که به آن سبب که عاقل و حکیم است، در جهان تولدهای دوباره نمی‌ماند، و از آن‌رو که مهربان و رؤف است، در نیروانه نمی‌ماند. این همان تناگته است که به حقیقت امور دست یافته است و در نظر او، نیروانه و سمساره یکی، و هر دو هیچند، هر دو خالی از حقیقت وجودی، و یکسانند. آنچه هست و آنچه حقیقت دارد، تنها تتهتا است (Yamaguchi, 1956: 173; Bond, 1986, vol. 14: 352- 354).

آدی بودا^۳ (خرد آغازین)

واژه آدی بودا به معنای «خرد آغازین» است و در کهن‌ترین منابع سنسکریت به آن اشاره

-
1. ekayāna
 2. tathatā
 3. Ādibuddha

شده است. برای نمونه، در رساله‌ای تفسیری بر مندوکیه اوپانیشاد نوشته گئوده‌پاده، استاد شنکره‌چاریه، می‌خوانیم: «در واقع خود پرکریتی همه دهرمه‌هایی که از ازل وجود داشته‌اند، آدی‌بودا هستند» (Sinnert, 1907: 181).

در بودایی وجره‌یانه، آدی‌بودا بودای آغازین، به معنای بودایی از خود صدور یافته و از خود منشأ گرفته بوده که پیش از همه چیز وجود داشته است و در شمایل‌نگاری‌ها معمولاً به رنگ آبی تیره به نمایش درمی‌آید. در این‌گونه تصویرپردازی‌ها، آدی‌بودا در مرکز مجموعه‌ای از ایزدان پرمهر و ایزدان پرخشم تصویر می‌شود که تجلیات خود او به‌شمار می‌آیند. همچنین گفته می‌شود که همه حکیمان و بدهی ستوه‌های نامدار تجلیات آدی‌بودا هستند و بسیاری از آنها به‌عنوان تشخص‌های او شناخته می‌شوند و از این تشخص‌پذیری اغلب با اصطلاح «دهرمه‌کایه» (پیکر قانون) یاد می‌شود.

آدی‌بودا در مقام مقایسه بیشتر شبیه قوای مجرد برهمن، عین سوف یا آرخه است تا خدایی متشخص و آفریننده همچون ایشواره. از این‌رو، گفته می‌شود که آدی‌بودا سرمنشأ همه چیزهاست، اما نه آفریننده آنها، و در واقع تنها الوهیتی است که هستی از او صادر می‌شود. اگر آدی‌بودا را در معنایی نسبی به‌عنوان آفریننده در نظر بگیریم، این مفهوم معرف وابستگی متقابل پدیدارها به یکدیگر است. اگرچه می‌توان پدیدارها را به‌گونه‌ای نمادین به عنوان ماهیت آغازین آدی‌بودا در نظر گرفت، چنانکه آدی‌بودا منبع جمعی آنها باشد، اما چنین نیست که جهان به شکلی خطی توسط او آفریده شده باشد و رابطه‌ی ابدی مداوم و متقابلی با او به‌عنوان یک ایزد داشته باشد. آدی‌بودا همچنین معرف نوعی عدم دوگانگی میان نومن (ذهن فردی) و فنومنا (پدیدارها، هستی) است که خود به شکلی به هم مرتبط در نظر گرفته می‌شود.

آدی‌بودا به‌عنوان بودای آغازین و بالاترین الوهیت، معرف مجموعه همه بوداهاست و با صفاتی چون وجره‌دهاره^۱ (دارنده الماس)، وجره‌ستوه^۲ (وجود الماس)، و سمته‌بهاده^۳

-
1. Vajradhāra
 2. Vajrasatva
 3. Samantabdhāra

(سراسر مبارکی، سوگند روشن شدگی) یا کاله چکره^۱ (چرخ زمان) نیز خوانده می شود
(Wayman, 1973: 53).

منابع

1. Anesaki, M., (1911). "Docetism (Buddhist)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings (ed.), Edinburgh, T. & T. Clark, vol. 4, pp. 835- 840.
2. S. Radhakrishnan & C. A. Moore (1957). *A Source Book in Indian Philosophy* (eds), Princeton, Princeton University Press.
3. Bareau, A., (1986). "Hīnayāna Buddhism", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, Macmillan, vol. 2, pp. 444- 457.
4. Bond, G. D., (1986). "Tathāgata", *ibid*, vol. 14, pp. 352- 354.
5. Chatterjee, S. & Datta, D., (1960). *An Introduction to Indian Philosophy*, Calcutta, Calcutta University Press.
6. Conze, E., (2000). *Buddhism, A Short History*, Oxford, One World.
7. Idem, (2000). *Buddhist Texts through the Ages*, Oxford, One World.
8. Coomaraswamy, A. K., (1988). *Buddha and the Gospel of Buddhism*, New Jersey, Citadel Press.
9. Idem, (1993). *Time and Eternity*, New Delhi, Munshiram Manuharlal,.
10. Gard, R. A., (1962). *Buddhism*, New York, George Braziller.
11. Gethin, R., (1998). *The Foundations of Buddhism*, Oxford, Oxford University Press.
12. Gombrich, R. F., (1990). "How the Mahāyāna Began", *The Buddhist Forum*, vol. 1: Seminar Papers 1987- 1988, London, SOAS.
13. Guenther, H. V., (1972). *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*, Middlesex, Pengu Books.
14. Kalupahana, D., (1986). "Pratītya- Samutpāda", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.) New York, Macmillan, vol. II, pp. 484- 488.
15. La Vallée Poussin, L. de, (1911). "Mahāyāna", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings (ed.), Edinburgh, T. & T. Clark, vol. 8, pp. 330- 336.
16. Nakamura, H. (1986). "Mahāyāna Buddhism", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, Macmillan, vol. 2, pp. 457- 472.
17. Radhakrishnan, S., (1998). *Indian Philosophy*, New Delhi, Oxford University Press.
18. Schopen, G., (2004). "Mahāyāna", *Encyclopedia of Buddhism*, R. E. Buswell (ed.), New York, Macmilan.
19. Sinnet, A. P., (1907). *Esoteric Buddhism*, London.
20. Skorupski, T., (1986). "Buddhist Dharma and Dharmas", *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, Macmillan, vol. 4, pp. 356- 358.
21. Streng, F. J., (1986). "Nāgārjuna", *ibid*, vol. 10, pp. 290- 293.
22. Idem, (1986). "Śūnyam and Śūnyatā", *ibid*, vol. 14, pp. 155- 156.
23. Thurman, R. A. F., (1986). "Tathāgata- garbha", *Encyclopedea of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, Macmillan, vol. 14, pp. 354- 356.
24. Wayman, A., (1973). *The Buddhist Tantras*, Light on Indo- Tibetan Esoterism, New York.
25. Williams, P., (2000). *Buddhist Thought*, London, Routledge.
26. Yamaguchi, S., (1956). "Development of Mahayana Buddhist Beliefs", *The*

- Path of the Buddha*, K. W. Morgan (ed.), New York, Ronald Press Co.
27. Yūichi, k. , (1986). "Mādhyamika", *Encyclopedea of Religion*, Mircea Eliade (ed.), New York, Macmillan, vol. 9, pp. 71- 77.
28. Zimmer, H., (1963). *Philosophies of India*, J. Campbell (ed.), New York, Bollingen Foundation.