

The “Non-Self” Phenomenon and Its Surrounding Problems in Buddhist Philosophy

Amir Hashempour¹, Saeed Geravand²

(Received on: 2022-08-15; Accepted on: 2022-10-08)

Abstract

One of the central doctrines of Buddhism is “anattā” or “non-self,” which serves as a key critique of the Hindu intellectual system. From this perspective, there is no independent self; instead, what we consider the self is made up of five aggregates. In fact, a person’s nature is based on the idea that the “individual” is a constantly changing combination of these five skandhas. According to Buddha, the focus should not be on existence itself, but on the manifestations or phenomena that arise from existence. This concept of self is also referred to as the “process self,” meaning a self constructed from a series of ongoing, interdependent processes that are not fundamentally different from other constantly changing processes. Additionally, according to the middle path doctrine, “non-self” is seen as something between the extremes of being and non-being—neither an absolute being nor an absolute non-being. Therefore, it can be said that Buddha did not advocate for the complete negation of the self, but rather for a different kind of existence, that of the “non-self.” This article employs a descriptive-analytic method and draws on the teachings attributed to Buddha in the “three baskets” rather than later Buddhist literature to analyze and explain the concept of “non-self.”

Keywords: non-self, anattā, impermanence, emptiness/vacuity, saṃsāra, middle path.

1. MA, Religions and Denominations, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran (corresponding author).

Email: amir_hashempour@yahoo.com

2. Associate Professor, Department of Religions and Denominations, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran. Email: ac.geravand@azaruniv.ac.ir

پدیدار «نه. خود» و مسائل پیرامون آن در فلسفه بودا

امیر هاشم پور^۱

سعید گراوند^۲

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۱۶]

چکیده

از اصلی‌ترین آموزه‌های بودا، «آن‌آتا» یا «نه. خود» است که می‌توان گفت مهم‌ترین پروتست وی به نظام فکری هندوست. درواقع از این منظر، هیچ «خود» مستقلی وجود ندارد و «خود» از «پنج توده» تشکیل شده است؛ از این رو ماهیت شخص، مبتنی بر این واقعیت است که آنچه به صورت یک «فرد» ظاهر می‌شود، ترکیبی همیشگی متغیر یا در حال تغییر از پنج اسکانداست. بنابراین از منظر بودا آنچه باید مطالعه شود، خود وجود نیست، بلکه نموده‌ها یا پدیده‌هایی است که آن را دربر گرفته‌اند. این شیوه از «خود» را «خود فرایندی» نیز نامیده‌اند؛ یعنی خودی که از سلسله‌ای فرایند مستمر و متداخل ساخته شده است که تفاوت هستی‌شناختی در برابر دیگر فرایندها که در تغییر دائمی هستند، ندارد. همچنین در تعریفی دیگر از این نظریه و با توجه به آموزه «راه میانه»، «نه. خود» چیزی بین کرانه‌های هستی و نیستی است که نه «هست مطلق» و نه «نیست» را می‌توان بر آن اطلاق کرد. بنابراین می‌توان این‌طور بیان کرد که بودا نه به سلب حقیقی خود، بلکه به نوعی دیگر از «وجود»، یعنی به وجود «نه - خود» قائل بوده است. در این تحقیق کوشیده شده است به روش توصیفی - تحلیلی و با رجوع به سخنان منسوب به خود بودا در سه سبد و نه تحلیل‌های مکاتیب بعدی بودایی، مفهوم «نه - خود» تبیین و تحلیل گردد.

کلیدواژه‌ها: نه. خود، آن‌آتا، بودا، نپایندگی، تهیت، سمساره، راه میانه.

۱. کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران (نویسنده مسئول) amir_hashempour@yahoo.com

۲. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران ac.geravand@azaruniv.ac.ir

مقدمه: نگاهی به فلسفه شرقی و بودا

اندیشیدن در چارچوبِ فکر منسجم، تاریخی کهن در شرق دارد؛ متفکران فرزانه شرقی با ساختار ویژه خود، جهان اطراف خویش را می‌فهمند و در گنه آن تأمل می‌کنند؛ شرقیان جهل را حجابِ درک حقیقی می‌پندارند که نه با اندیشه صرف، بلکه با عمل خالص زدوده می‌شود یا انسان را اسیر در دریای بازپیدایی متصور می‌شوند که رنج آن را پایانی نیست، مگر به واسطه ترک هرآنچه تعلق است. البته میدان اندیشه در شرق فراخ است، گاهی نجات با عمل میسر است، گاهی با ترک عمل؛ گاهی انسان مختار است، گاهی مجبور؛ متفکری روح کلی را مطمئن نظر قرار می‌دهد و دیگری قائل به هیچ روح و جانی در عالم نیست؛ زمانی همه چیز تهی است و غیرواقعی و زمانی دارای حقیقت است.

بر این اساس نباید فلسفه شرقی را در معنا و معیار غربی و در چارچوب منطق ارسطویی آن فهمید؛ چراکه مثلاً در منطق صوری، قضیه «عدم تناقض» وجود دارد؛ یعنی اگر دو امر با هم در تناقض باشند، با هم نمی‌توانند موجود باشند و نیز نمی‌توانند با هم غیرموجود باشند؛ اما این مسئله از منظر منطق شرقی مقبول نیست؛ چراکه یک چیز می‌تواند هم باشد و با این وجود نباشد؛ در واقع از منظر تفکر غربی، ماهیت «بودن» و «نبودن» و نیز حالت نه «بودن» و نه «نبودن» معنا ندارد (زوتر، ۱۳۹۶: ص ۱۸ - ۱۹)؛ در حالی که یکی از تعالیم بودا - یعنی آموزه «نه - خود» - بر همین منطق استوار است.

در واقع «نفس» یا روح در فلسفه غرب به معنای عام، چیزی است که به بدن حیات می‌بخشد؛ یا به تبعیت از ارسطو، نفس را صورت جسم و آنچه موجب می‌شود جسم موجود شود، قلمداد می‌کنند؛ یا دست کم روح انسان را چیزی غیر مادی تصور می‌کنند که می‌تواند پس از مرگ به حیات خود ادامه دهد؛ یا هویت شخصی برایش قائل هستند (Williams, 2000, 56). اما فلسفه بودایی نظری کاملاً متفاوت و مغایر با این دیدگاه‌ها

ارائه کرده است که قدمت آن بسیار بیش از فلسفه‌های نقادانه غرب است. بر این اساس برخی معتقدند جهت‌گیری‌های فلسفی غرب برای درک درست آموزه‌های بودا مناسب نیست (Gowans, 2003, 6).

درواقع بسیاری از عملکردها در شرق از ایده‌هایی الهام گرفته‌اند که با عقاید و اعمال سنتی غرب بیگانه‌اند (Laumakis, 2008, xiii)؛ از این رو برای فهم مبانی فلسفی شرق، باید ذهن شرقی را مدنظر داشت که در چه بستری فضایی و با چه ابزاری می‌اندیشد.

برای فهم دقیق‌تر آموزه‌های «بودا» باید دوره ظهور وی یعنی هند قرن ششم میلادی - که آن را عصر بی‌قراری روحی نیز برشمرده‌اند - را در نظر داشت که در آن اجتماع به سرعت از دین کهن خویش دور می‌شد؛ قربانی کردن به افراط گرایید، از مفاهیم اصلی خود دور شد و پیچیدگی‌های صوری بسیاری به خود گرفت و سرسپردگی به کتب دینی، جای عبادت حقیقی خدایان را گرفته بود (راداکریشنان، ۱۳۹۳: ج ۱، ص ۱۵۳؛ پاشایی، ۱۳۸۰: ص ۷۷)؛ از این رو برخی اندیشمندان و فرزندان هندی که این روندهای کهن را مخالف رسیدن به حقیقت و فهم درست می‌دانستند، دیدگاه‌های ساختارشکنانه‌ای ابراز کردند. اعتراض‌ها چنان بود که گاهی این اندیشمندان همه برهمنان را خوار می‌شمردند، در همه خدایان شک می‌کردند، لادری گرا بودند، زندگی پس از مرگ را نمی‌پذیرفتند، اخلاق‌گرا نبودند یا در امکان شناسایی شک می‌کردند (دورانت، ۱۳۶۵: ج ۱، ص ۴۸۲). نام شش استاد از این گروه در ادبیات بودایی و جینه ذکر شده است که عبارت‌اند از: پورانه کسپه (Purana Kassapa)، مکلی گوسالا (Makkhali Gosala) به سانسکریت (Maskarin Gosala)، آجیته کیسه‌گمبلین (Ajita Kesakambalin)، پکوده کجآینه (Pakudha Kaccayana)، سنجیه بیلتی‌پوته (Snnjaya Belatthi-putta).

در این دوران دست‌کم سه جریان فکری قابل ملاحظه وجود داشت: اول: قانون کرمه‌ای که وابسته به آیین‌های قربانی بود که همراه با سحر و جادو انجام می‌گرفت؛

دوم: تعالیم مبتنی بر اوپانیشادها که بُعد نامتناهی برهمن و ناپایداری اشیاء را مطرح می‌کرد؛ سوم: اندیشه پوچ‌گرایانه‌ای که بیان می‌کرد هیچ قانون و حقیقت ثابتی وجود ندارد و چیزها بر اثر تصادف یا تقدیری نامعلوم به وجود می‌آیند. به نظر داسگوپتا در هرکدام از این جریان‌های فکری، فلسفه احتمالاً به بن‌بست رسیده بود. در چنین وضعیتی بودا را در حال ساخت روبنایی جدید از اندیشه بر روی بن‌مایه‌های فکری کهن می‌یابیم که پس از آن راه جدیدی از فلسفه برای آیندگان باز شد (Dasgupta, 1957, vol1, 80). این اندیشه‌ها بازتاب‌های فلسفی آشکاری در فرهنگ آسیا ایجاد کرد (Gowans, 2003, 6) که یکی از این اندیشه‌ها و شاید مهم‌ترین آنها به لحاظ شمول و گستردگی آن و نقشی که در شکل‌گیری تفکر بودایی داشته است، آموزه «نه - خود» است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

۱. نه، خود

از اصلی‌ترین آموزه‌های بودا که آن را با صفاتی چون قلب آیین بودا (Bhikkhu, 1990, 1) نیز توصیف کرده‌اند، «آن‌آتا» (Annatta) به پالی، «آن‌آتمن» (Anatman) به سنسکریت یا «نه - خود» است. در این نظریه، بودا مهم‌ترین پروتست خود به نظام فکری هندو را ارائه می‌دهد؛ از این رو خودش را از سیستم‌های فکری راست‌گیش هند جدا می‌کند (Garfield, 2015, 102).

بودا در این نظریه بیان می‌کند آنچه باید مطالعه کرد، خود وجود نیست، بلکه نمودها یا پدیده‌هایی است که آن را دربر گرفته‌اند (پاشایی، ۱۳۹۳: ص ۲۳). بر اساس این آموزه، وجود فردی و نیز کل جهان، چیزی جز یک جریان نمودهای همیشه در تغییر نیست. از این منظر هیچ «خود» مستقلی، آن‌گونه که در مکاتیب هندی بیان می‌شد، وجود ندارد. «خود» (atta به پالی و atman به سنسکریت) در این دیدگاه از «پنج توده» (Skanda) تشکیل

شده است؛ اگرچه این پنج توده نیز نه خوداند و نه به یک خود تعلق دارند. به عبارت دیگر از نظر نپایندگی و مشروط بودن همه هستی، عقیده به هر شکلی از خود را باید پنداری بیهوده شمرد (نیانه‌تی لوکا، ۱۳۹۸: ص ۳۴).

بودا در گفتگوش با راهوله چنین می‌گوید: «ای راهوله، آن‌گاه که انسان کالبد، احساس، ادراک، حالات دل و دانستگی را، خواه گذشته، خواه آینده، خواه حال، خواه در خود ... باشد ببیند، می‌اندیشد: این از من نیست، این من نیستم، این خود من نیست. آن‌گاه او این را چنان که هست با بینش درست می‌داند. راهوله کسی که این طور می‌داند و می‌بیند، هم در این تن با دانستگی و هم در همه نمودهای بیرونی، انگیزه‌ای او را به من، منی، و منم، نمی‌کشد» (گروزالسکی، ۱۳۹۶: ص ۵۲ - ۵۳).

در وینیه‌پیتیکه نیز در گفتگوی خود با پنج زاهد می‌گوید: «... کالبد خود نیست، زاهدان، اگر کالبد خود بود، تمایل به ناخوشی [یا بیماری] نداشت، ... ای زاهدان چون کالبد خود نیست، بنابراین به سوی ناخوشی می‌رود احساس خود نیست ... ادراک خود نیست ... دانستگی خود نیست ...» (VN- Mahavagga, I vi 37-38; Vinaya Pitaka, Vol5, 20).

در این منظر نه تنها توده‌ها، بلکه شرایط پدید آمدن آنها نیز نه. خود هستند: «فرم یا کالبد نه. خود است؛ همچنین علت و شرایط برای ظهور فرم/ کالبد نیز نه - خود است؛ از آنجا که فرم/ کالبد از آنچه خود نیست تشکیل شده، چگونه می‌تواند خود باشد؟» (SN XXII 20) (Samyutta Nikaya, Vol1, 871).

این پنج توده، پنج دسته هستند که بودا در آن همه نمودهای جسمی و روانی هستی را خلاصه کرده است؛ به ویژه آنهایی را که مرد نادان [یعنی مردی که اندیشه درست را نمی‌داند] «خود» یا «من»، یعنی «شخصیت» اش می‌شمرد؛ از این رو تولد، پیری، مرگ و مانند اینها نیز همه در این پنج توده آورده شده‌اند؛ در واقع کل جهان را دربر می‌گیرد (نیانه‌تی لوکا، ۱۳۹۸: ص ۲۶ - ۲۷).

به عبارت دیگر از دیدگاه بودا، چنان‌که در دمه‌پده نیز آمده است: «هیچ چیز خود نیست؛ هر آن‌که [این را] با فراشناخت دریابد، به رنج رو نمی‌کند، این راه پاک است» (دمه‌پده، ۱۳۹۵: ص ۲۷۹).

اشاره به هیچ چیز، حتی دمه‌ها را نیز دربر می‌گیرد؛ حتی نیبانه/نیروانا - هدف غایی بودیسم - شامل نه. خود است (Harvey, 2009, 267)؛ به عبارت بهتر «همه چیزهای ساخته شده نپاییده‌اند، همه چیزهای ساخته شده رنج‌اند، همه چیز فاقد خود است، یا همه چیز بی یک خود است» (نیانه‌تی‌لوکا، ۱۳۹۸: ص ۳۳).

همان‌طور که بیان شد، «خود» از منظر بودا از پنج توده تشکیل شده است که عبارت‌اند از: کالبد، احساس، ادراک، حالات جان و دانستگی. هرکدام از این توده‌ها نیز به نوبه خود متشکل از بخش‌ها و حالاتی دیگرند. توده کالبد به چهار عنصر (Dhatu) آغازین، یعنی خاک، آب، آتش و باد تقسیم می‌شود که اینها همه مادی و جسمانی‌اند (نیانه‌تی‌لوکا، ۱۳۹۸: ص ۲۷). توده احساس (Vedana - Khandha) نیز از سه‌گونه احساس تشکیل شده است که عبارت‌اند از: خوشایند، ناخوشانید، نه خوشایند و نه ناخوشایند. توده ادراک (Sanna-Khandaha) هم شامل شش دسته ادراک است: ادراک، شکل، صدا، رنگ، تأثیرات بدنی، شناسه‌های روانی. توده حالات جان (Sankhara-Khandha) شش دسته اراده هستند: اراده راهنمایی شده به سوی شکل، به سوی صدا، بو، مزه، تأثیرات بدنی، شناسه‌های روانی. توده دانستگی نیز منقسم بر شش دانستگی است: شکل، صدا، بو، مزه، تأثیرات بدنی و شناسه‌های روانی (نیانه‌تی‌لوکا، ۱۳۹۸: ص ۳۰ - ۳۱).

البته در یک تقسیم‌بندی کلی، این چند «سکنده» یا بخش، تحت دو عنوان جای می‌گیرند که عبارت‌اند از: «روپه» یا شکل جسمانی که از چهار عنصر مادی تشکیل شده است و «نامه» (نام و عوامل روانی) که چهارگونه است: حس یا احساس، ادراک، کرمه‌سازها و دانستگی. این عوامل با اندک تفاوتی در نام و با تقسیم‌های فرعی مفصل، در متون

مختلف آمده است و تعدادشان به دویست عنصر می‌رسد که همه ناپایدارند. بدین‌سان «نامه.روپه» اوپانیشادی یا وجود نمودی، در آیین بودا برای نشان دادن مجموعه تجربیات یا عناصر معنای جدید می‌گیرد (راداکریشنن، ۱۳۹۳: ج ۱، ص ۱۶۴).

بر این اساس بودا معتقد است اگر به دقت بنگریم، تشخیص خواهیم داد آنچه «خود» نامیده می‌شود، چیزی نیست مگر مجموعه‌ای به هم پیوسته از «اسکانده‌ها» که هر کدام از آنها نیز در جریان تغییر دائمی هستند (Gowans, 2003, 34).

در اینجا شاید پرسیده شود اگر ما خود نیستیم، چه کسی ادراک می‌کند، می‌بیند و...؟ بودا پاسخ می‌دهد این پرسش درست نیست که گفته شود چه کسی احساس می‌کند، بلکه باید گفت در چه شرایطی احساس اتفاق می‌افتد؟ در واقع همان‌طور که انسان به اجزای تشکیل‌دهنده آن تجزیه می‌شود، دنیای خارجی که انسان با آن تعامل دارد نیز تحلیل‌شدنی است (Sarao, 2004, vol1, 18).

البته علت اصلی که بودا برای نه. خودبودن پدیده‌ها بیان می‌کند، این است که اینها به تمامی به رنج می‌انجامند؛ چنان‌که در سمیوته نیکایه می‌گوید: «احساس رنج است ... ادراک رنج است ... حالات جان رنج است ... آگاهی رنج است. آنچه رنج است نه. خود است» (Samyutta Nikaya, vol1, 896) (SN- Khandasamyutta 16). از نظر او «همه آمیخته‌ها نپاینده‌اند؛ هرآن‌که [این را] با فراشناخت دریابد، به رنج رونمی‌کند، این راه پاک است» (دّمّه‌پده، ۱۳۹۵: ص ۲۷۷).

بنا بر دیدگاه بودا، هر نظریه‌ای درباره خود به رنج می‌انجامد؛ پس باید برای رسیدن به نیّانه/ نیروانه تمام این دیدگاه ترک شود. به عبارت دیگر ممکن نیست فردی که بینش درستی دارد، بتواند با هر چیزی به مثابه «خود» رفتار کند (Gowans, 2003, 33).

روشن است که سوتره‌های اولیه بودایی اغلب از «آنا» بدون دلالت ضمنی متافیزیکی و با عنوان یک خود تجربی در حال تغییر استفاده می‌کنند. یکی از کاربردهای متداول این نوع

«آتا» به معنای «خود شخص» (Oneself)، «خودش» (Himself) یا «خودم» (Myself) است. از دیگر کاربردهای این کلمه به معنای «مشخصه یا ویژگی» (Character) است؛ همچنین به معنای «فردیت» (Selfhood) و نیز در معنای «Citta» و معادل با ذهن، قلب و اندیشه استفاده شده است ۲ (Harvey, 2004, 19-20).

تحلیل بودا از ماهیت شخص، متمرکز بر این واقعیت است که آنچه به صورت یک «فرد» ظاهر می‌شود، درواقع ترکیبی همیشه متغییر از پنج اسکانداست (Sarao, 2004, vol1, 18). نظریه همزایی مشروط ۳ پا به عرصه وجود می‌گذارد. بر اساس تعالیم بودا از قانون همزایی مشروط، هرچیزی اساساً وابسته است؛ بنابراین هیچ چیز به طور کامل مستقل نیست. با این وجود بعضی چیزها فقط با حالات ذهنی (Mental state) وابسته هستند (Gowans, 2003, 73). درواقع همه نظرهای بنیادین آیین بودا، از جمله چهار حقیقت جلیل، راه هشت‌گانه و دوازده حلقه زنجیر همزایی مشروط برگرفته از این دیدگاه‌اند (پاشایی، ۱۳۹۳: ص ۲۳).

برخی با توجه به اینکه در عالم خارج یک فرد مشخص وجود دارد که با دیگری فرق می‌کند، اصطلاح ماهیت یا هویت عددی را برگزیده‌اند؛ یعنی اگرچه همه چیز، نه.خود است و هیچ چیز خود نیست؛ اما در عالم خارج با افراد و اشخاص مواجه‌ایم و آنها را از یکدیگر تمییز می‌دهیم.

بر اساس این دیدگاه، هویت عددی با بعضی اجزای یا سازه‌های یک چیز متغیر که بیشتر سازه‌ها و گاهی حتی همه سازه‌های یک چیز متغیرند، سازگار است. این هویت عددی بیان می‌کند که تجلیات قبلی فقط از نظر عددی با تجلیات بعدی اش یکی است؛ درواقع این نوع هویت در طی زمان اجازه تغییر را می‌دهد (گروزالسکی، ۱۳۹۶: ص ۵۱). به عبارت دیگر با تغییر بعضی یا حتی اغلب اجزای سازنده یک چیز، وحدت کمی آن.گاه حتی با تغییر همه اجزای آن. ثابت و بی‌تغییر می‌ماند (گروزالسکی، ۱۳۹۶: ص ۵۱، پاورقی ۱).

فردیت متضمن همراه شدن بعضی عناصر (دمّه یا داتو) بود که چون تجزیه شدنی نبودند، نمی‌توانستند موضوع انهدام باشند. ۴. چهار عنصر اصلی طبیعی خاک، آب، آتش، هوا و عنصر روانی (ویجنیانه) باید ترکیب شوند تا فردیتی موقت ایجاد کنند. این پنج عنصر و فضا (آکاشه) که ترکیب‌ناپذیر (اسنسکرینه) است، شش داتو را تشکیل می‌دهند و به اینها باید انهدام عمدی یا رهایی را به عنوان یک عنصر ترکیب‌ناپذیر دیگر و همچنین انهدام غیر عمدی یعنی عدم ادراک به علت نبودن شرایط لازم یا انهدام‌پذیری ضروری چیزها را اضافه کرد (راداکریشنان، ۱۳۹۳: ج ۱، ص ۱۶۶ - ۱۶۷).

درباره تمایز قائل شدن در عالم خارج بین موجودات، بودا در الگدّوپمه سوتّه (Alagaddupama Sutta) بیان می‌کند که اگر کسی چوب بسوزاند، هیچ‌کس تصور نمی‌کند او خودش در حال سوختن است (Williams, 2000, 59)؛ این بدان معناست که خود تجربی ما، متفاوت از دیگر خودهاست؛ اما اساساً این خودها با هم فرقی ندارند، چون همه چیز «نه - خود» و «نیاینده» است.

برخی نیز معتقدند بودا اجازه می‌دهد در تجربه عادی ما، احساسات به معنای «من» باشد؛ اما تأکید دارد هیچ چیز دیگری برای این «من» وجود ندارد، جز یک «خود فرایندی» (Process-self)، که فقط واقعیتی وابسته/مشروط دارد. درواقع اگرچه از منظر بودا هیچ چیز ثابتی در طول زمان وجود ندارد، با این حال امتداد/تداوم/استمرار (Continuity) وجود دارد (Gowans, 2003, 81)؛ بنابراین این شیوه از «خود» را «خود فرایندی» نامیده‌اند، یعنی خودی که از سلسله‌ای فرایند مستمر و متداخل ساخته شده است که تفاوت هستی‌شناختی در برابر دیگر فرایندها که در تغییر دائمی هستند، ندارد (Gowans, 2003, 71). خودهای فرایندی، بدون تمایز هستی‌شناختی‌اند، نه به علت ویژگی‌های ذاتی، بلکه به علت اینکه آنها چیزی بیش از فرایندهای علی در هم تنیده نیستند (Gowans, 2003, 84).

به عبارت دیگر چون باور به تداوم جاودانه وجود فردی، نخستین حلقه از زنجیر است که ما را به گردونه بازپیدایی چسبانده است، آنچه پیوسته و دائمی است، هویت فردی ما نیست، بلکه تجربه‌های ماست (اسپنسر، ۱۳۹۹: ص ۸۳).

فرایندنگرها معتقدند بودا خودهای ذاتی رانفی می‌کرد؛ اما معتقد بود که ما خود فرایندی هستیم تا رسیدن به نیبانه/ نیروانه (Gowans, 2003, 98)؛ برای مثال موج دریا هر لحظه آبی دیگر را با خود حمل می‌کند تا به ساحل برسد، اما مایک موج را می‌بینیم. درواقع پایداری/ ثبات جهان شامل ثبات چیزها نمی‌شود، بلکه شامل ثبات این جریان/ پروسه است. (Gowans, 2003, 35) در این تحلیل، «خود»، فرایندی (Process) همواره در حالت شدن است (Gowans, 2003, 83)؛ به عبارت بهتر هر چیزی که ما به عنوان خود تجزیه می‌کنیم، چیزی نیست جز یک فرایند؛ هیچ «بودنی» در کار نیست، بلکه فقط «شدن» است (Sarao, 2004, vol1, 18).

البته برخی نیز آنچه باید «باشد» را به مثابه یک تحول و پاسخ اخلاقی برای دیدن اشیاء آن‌گونه که هست، مطرح کرده‌اند (Williams, 2000, 59-60). به عبارت دیگر، بودا از ما می‌خواهد به آنچه هست، عمیق بنگریم؛ البته با نگرشی درست در چارچوب فهم بودا و دریابیم که این «هست»، چیزی نیست جز مجموعه‌ای از توده‌های به هم چسبیده؛ اما هدف از این فهم، فراتر رفتن از این وجود فرایندی و رسیدن به نیبانه/ نیروانه است.

دِرک پارفیت (Derek Parfit) مدعی است بودا با نظر تقلیل‌گرا موافق بود (گروزالسکی، ۱۳۹۶: ص ۱۱)؛ بر این مبنا وجود «خود» یا «شخص» متشکل از جسم و ذهن است که از مجموعه‌ای متعامل فیزیکی و ذهنی ایجاد می‌شود. برخی نیز این دیدگاه را پذیرفته و بیان کرده‌اند که بوداییان تنها کسانی نیستند که دیدگاه تقلیل‌گرایانه درباره شخص دارند، در برخی تفسیرها جان لاک و هیوم نیز چنین نظری داشته‌اند. جان لاک می‌گوید: «درواقع خود فعلی ما با خود دیروز ما یکسان نیست» (Martin, 2009, 115-116).

اما این دیدگاه درست به نظر نمی‌رسد؛ چون بودا «فرد» و «شخص» را تقلیل نمی‌دهد، بلکه وجود متعارف را تحلیل می‌کند و بر آن است که این نظریه او نیل به نیبانه/ نیروانه را به دنبال دارد که این تقلیل‌گرایی به شمار نمی‌آید (Martin, 2009, 116).

همان‌طور که بیان شد، نظریه نه - خود از مباحث بحث برانگیز بودیسم محسوب می‌گردد؛ چنان‌که آرای متضادی نیز در شرح و تفسیر آن بیان شده است که به برخی از اینها فهرست‌وار اشاره می‌شود. هومر معتقد است: یک وجود حقیقی وجود دارد که نیبانه نیست و یک خود، تغییر می‌یابد که به خود واقعی تبدیل شود. کونزه بیان می‌کند: یک خود حقیقی وجود دارد که نامشروط است؛ نیبانه اما درک شدنی است. گئورگ گریم باور دارد: چنین خود واقعی یا حقیقی، فراتر از وجود و ناوجود است (Harvey, 2004, 18 and 19). هومر (Homer) و بهت‌چاریه (Bhattacharya) قائل به کاربرد خود در معنای «خود عالی» (Greate Self) یا رویکرد اوپانیشادی آن شده‌اند (Harvey, 2004, 22).

باید یادآور شد مفهوم نه - خود در مکتب‌های بودایی بسط و گسترش فلسفی/ عرفانی یافته است و در فهم سخن خود بودا، که در این پژوهش مورد توجه ماست، نباید به تفاسیر مکتبی و فرقه‌ای پرداخت. سوزوکی با توجه به این رویکرد در برشمردن تمایز میان دیدگاه‌های هینه‌یانه و مهاییانه از نه - خود بیان می‌کند: «مفهوم نه - خود که در هینه‌یانه، تحلیلی و مدرسی است، در مهاییانه، تجربی و شهودی است» (سوزوکی، ۱۳۹۱: ص ۵۳).

۲. نه - خود و راه میانه

از آموزه‌های مهم و بنیادین در آیین بودا، «راه میانه» است که تعریف‌های مختلفی در مکاتیب بودایی دارد. راه میانه، سرشت حقیقی اشیاء را نشان می‌دهد که آن را نه می‌توان با هستی و نه با نیستی تعریف کرد؛ همچنین را میانه در هینه‌یانه، نفی دو کرانه کامرانی و خودآزاری توصیف شده است (پاشایی، ۱۳۹۹: ص ۱۹۰).

بودا تأکید می‌کند به دست آوردن شادی جسمانی در گرو لذت جسمانی است که کم‌مایه، عوامانه، راه دنیا طلبان، نادانان و بی‌فایده است و به دنبال ریاضت رفتن که دردناک، فرومایه و بی‌فایده است. بنابراین بودا هشت راه جلیل را به مثابه راه میانه بین جستجوی لذت جسمانی و ریاضت سخت‌گیرانه نشان می‌دهد که قرار است ما را کاملاً دگرگون کند. بودا می‌گفت این مسیر به صلح، دانش مستقیم و روشن‌شدگی هدایت می‌کند (Gowans, 2003, 38).

بودا همچنین در تعریفی دیگر از نظریه «نه، خود» در گفتگوش با وِجه‌گوته و پاسخش به آنده، آن را چیزی بین کرانه‌های هستی و نیستی می‌داند که نه هست مطلق و نه نیست را می‌توان بر آن اطلاق کرد (Samyutta Nikaya, Vol2, 1393-1395) (SN – Abyakatasamyutta 10).

پاسخ بودا به آنده دارای اهمیت است که چرا جواب وِجه را نداده است، هم رویکرد بودا در برابر فهم زمانه‌ای که از موضوع را نشان می‌دهد؛ از سویی دیگر دو نظریه متافیزیکی جاویدی و نیستی که در زمان بودا با هم مناظره داشتند را بیان می‌کند (گروزالسکی، ۱۳۹۶: ص ۵۸ - ۵۹).

در گفتگویی دیگر مالونکیه‌پوته (Malunikyaputta) نیز ده پرسش از بودا می‌کند (گروزالسکی، ۱۳۹۶: ص ۲۸، پی‌نوشت ۲) که در آن هم جنبه سلبی و هم ایجابی قضیه را مطرح می‌کند و سکوت بودا نشانه نفی یکی و اثبات دیگری نخواهد بود. به عبارت دیگر بودا قصد داشت بیان کند دیدگاه او نه بر کرانه هستی - دست‌کم آن‌طور که در هند روزگار او مطرح بود - و نه بر کرانه نیستی استوار است.

نکته دیگر در رویکرد بودا در پاسخ به مالونکیه، این موضوع است که تمام این پرسش‌ها پیش فرض مشترکی دارند که برای بودا پذیرفتنی نیست؛ در واقع همگی چیزی را درباره سرشت حقیقت مفروض گرفته‌اند که بودا آن را تأیید نمی‌کند. به عبارت دیگر این‌گونه پرسش‌های متافیزیکی، ضوابط خود را برقرار و دامنه امکانات را محدود می‌کنند و البته این

نوع پرسش‌ها شخص را اسیر منطقیِ دوگانه‌انگارِ دوارزشی می‌کند که در اصل باراه میانه بودا و طریق رسیدن به نیبانه از نظر او در تعارض است (استیونسن و دیگران، ۱۳۹۸: ص ۱۰۹). بودا در گفتگویی دیگر با آنده، باز هم اندیشه‌های مختلف درباره سرشتِ خود را بیان می‌کند و بر موضوع فهم درست با توجه به راه میانه تأکید می‌نماید (DN- Mahanidana (Digha Nikaya, 226 (Sutta 23) و توضیح می‌دهد که هیچ‌یک از این دیدگاه‌ها مطابق با بینش درست نیست. وی همچنین در گفتگو با شاه میلانده بر داشتن چنین نظریه‌ای، میانه کرانه‌های هستی و نیستی تأکید می‌کند (گروزالسکی، ۱۳۹۶: ص ۶۰).

به عبارت دیگر مفهوم دیگری از خود وجود دارد که بودا به طور ضمنی آن را تأیید می‌کند، البته به طور قابل ملاحظه‌ای به شکل مشروط (Gowans, 2003, 69)؛ از این رو می‌توان چنین استنباط کرد همان‌طور که گمان می‌کنند بودا در حقیقت به یک خودِ راستین و رای تمامی ردیه‌ها معتقد است. مانند جاودانه‌گرایان، کسانی نیز فکر می‌کنند بودا تمایل به رد هستی بالکل داشته است. مانند فانی‌انگاران؛ اما معنای دیگری از «راه میانه» هست، یعنی راهی بین جاودانه‌گرایی و فانی‌انگاری که در آن ما در نوعی از وابستگی به تولیدات روانی و فیزیکی پویا و علی زندگی می‌کنیم (Williams, 2000, 61).

این دیدگاه را بودا چنین وصف می‌کند: «این را من نه پیدا شدن، نه ازمیان رفتن، نه آرام‌ایستادن، نه زاییده شدن و نه مردن می‌خوانم. نه پایگاهی هست، نه تکاملی و نه بنیادی، این پایان رنج است» (نیانه‌تی لوکا، ۱۳۹۸: ص ۵۰).

۳. سمساره و نه. خود

یکی از پرسش‌های مطرح درباره نظریه نه. خود این است که اگر هیچ «خودی» وجود ندارد، چه چیز بازایی می‌شود؟ و تولدهای مکرر در دایره سمساره به چه تعلق می‌گیرد؟ و نیز کرمه اعمال گذشته در آینده چه توجیهی خواهد داشت؟

در این راستا ابتدا باید بیان کرد بودا وجود قانون لا‌تغیری که بر همه تغییرها در جهان حاکم است را رد نمی‌کند و او وجود کرمه چنین قانونی را تأیید می‌کند (Gowans, 2003, 78). به عبارت دیگر و رای اینکه هر چیز در جهان متغیر است، یک قانون بی‌تغییر در جهان وجود دارد و آن خود «تغییر» است؛ یعنی روند تعییر و تأثیر و تأثر بین گذشته و حال و آینده پیوند ایجاد می‌کند.

به عبارت دیگر بر اساس این دیدگاه، آنچه کردارهای قبلی را به وجود فعلی منتقل می‌کند، یا عادات اند یا عناصر و اخلاقی که در طبیعت موجودند و وجود از آنها تشکیل شده است؛ از این رو سمساره را نیز پشت‌همی یکپارچه ترکیب‌های توده‌های پنج‌گانه تعریف کرده‌اند (نیانه‌تی لوکا، ۱۳۹۸: ص ۳۷).

از نظر بودا، آموزه کرمه فقط یک شکل و وجه خاص از قانون کلی و عمومی «علیت» است (چترجی و داتا، ۱۳۹۴: ص ۲۹۵)؛ از این رو «آگاهی» که حلقه سوم از عللی است که از ترکیبات ذهنی پدید آمده است، هنگام مرگ و درحالی که عناصر دیگر همچون جسم، احساس و ادراک از بین می‌رود، باقی می‌ماند و حلقه رابط بین زندگی گذشته آینده می‌شود (شایگان، ۱۳۸۹: ج ۱، ص ۱۶۱). البته روشن است که هیچ نشانه‌ای از آگاهی مستقل وجود ندارد که بدون تغییر باقی مانده باشد، بلکه فقط تداوم آگاهی است (G. P. M, 1961, vol1, 573).

تداوم و به هم پیوستگی از زندگی قبلی. و از مجموعه رفتارها و کردارهای آدمی حاصل شده است. به زندگی بعدی انتقال پیدا می‌کند و او را در وضعیت جدید قرار می‌دهد یا بهتر بگوییم وجود فعلی را متأثر از خویش می‌کند. می‌توان گفت وابستگی علی یا علیت مشروط (Causal Dependence) نشان‌دهنده ساختار منسجم عقلانی جهان است و همچنین چگونگی باززایی بدون کمک گرفتن از «خود» را توجیه می‌کرد (Williams, 2000, 63). البته این‌گونه نیز می‌توان بیان کرد که هرزاییده‌شدنی، وجود مجدد دیگری را مشروط می‌کند؛ یعنی شرط به وجود آمدن آن است (شومان، ۱۳۹۷: ص ۷۳).

البته باید یادآور شد واژه کرمه تنها اشاره به آن کردارهایی است که از راه تن، گفتار، جان یا اندیشه ساخته شده‌اند؛ در این راستا «وجود» یا به معنای دقیق‌تر «جریان شدن»، یک جریان کرمه فعال و مشروط‌کننده و نتیجه آن است. از این منظر، کرمه به معنای خود رفتارهاست و نه به معنای نتایج کردارها (نیانه‌تی لوکا، ۱۳۹۸: ص ۴۵).

به عبارت دقیق‌تر، کردارها زهدانی هستند که موجودات از آن پیدا شده‌اند (نیانه‌تی لوکا، ۱۳۹۸: ص ۴۳). البته باید توجه داشت کنش قبلی، عمل آینده را محدود نمی‌کند، بلکه رضایت کنونی ما را محدود می‌کند (Gowans, 2003, 30)؛ یعنی آنچه ما اکنون گرفتار آن هستیم یا از آن لذت می‌بریم، نتیجه کردارهای قبلی است که انجام داده‌ایم؛ اما در عمل کردن در زمان حال، آزادیم و هیچ محدودیتی نداریم؛ اما باید این را نیز بدانیم که اعمال حال حاضر ما، خوشایندی یا ناخوشایندی زندگی بعدی را رقم خواهد زد.

از این استدلال‌ها نتیجه می‌توان نتیجه گرفت داده‌ها و اطلاعاتی که از زندگی قبلی در قالب آگاهی به زندگی بعدی منتقل می‌شوند، حتی اگر خود آگاهی هم ناپود شود، امری وجودی هستند نه عدمی؛ حتی اینکه گفته شده است آنچه از زندگی قبلی به زندگی بعدی انتقال می‌یابد، «تُهیت» است که آن نیز امری وجودی است؛ بنابراین اگر گفته شود «وجود پیشین با پسین متفاوت است و یکی نیست»، آن‌گاه می‌توان گفت تناسخی نیز در کار نیست؛ چون برای اینکه اثبات کنیم زندگی پیشین با زندگی پسین متعلق به یک «شخص» یا «یک مجموعه از عناصر» (اسکنده) مشخص و یا یک «فرایند» است، باید وجه مشترک یا این همانی در کار باشد، وگرنه چه لزومی دارد که از تناسخ و بازپیدایی سخن گفته شود و به رهایی از آن توصیه گردد.

از سوی دیگر اگر عدم تأثیر را در نظر بگیریم، دیگر اعمال نیک و بد تأثیری نخواهند داشت و غایت مفهومی پیدا نمی‌کند؛ چراکه نه عمل انتقال پیدا می‌کند و نیک و بد آن در صورتی که می‌دانیم این طور نیست و چرخه باززایی، تحت تأثیر گذشته است.

۴. تهیت

واژه تهیت در سنت فکری تراواده، به انحصار به نظریه «نه، خود» یا عدم جوهر در تمام پدیدارها اشاره می‌کند؛ نیز حالتی است از پنج توده هستی، چنان‌که در متون متعددی به طور مشابه بیان می‌شود: چشم...، ذهن...، اشیاء عینی...، اشیاء ذهنی...، آگاهی بصری...، آگاهی ذهنی و... تهی از خود و آنچه متعلق به خود است هستند؛ و تهی از ثبات و هر چیز دیرپا، یا ابدی یا لایتغیری... آنها بدون جوهرند (Coreless)، بدون جوهر ثابت یا جوهر شادمانی یا جوهر خود (Nyanatiloka, 1970, 175).

طبق این دیدگاه، گفتن اینکه چیزها «نه، خود» هستند و اینکه «خالی» از خود یا هرآنچه متعلق به خود است هستند، یکسان است (Harvey, 2009, 267). البته باید توجه داشت اگرچه تهیت در متون کانون پالی آمده است، سنت مهاییانه این اصطلاح را به گستردگی به کار برد و آن را تبدیل به یک مفهوم هستی‌شناسانه کرد. (Jackson, 2004, 809)

آموزه نه، خود که در سنت تراواده دارای اهمیت فراوانی بود، در سنت‌های دیگر به‌ویژه در مهاییانه، در جایگاه مؤلفه‌های معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی و تحت عنوان اصل «تهیت» گسترش یافته است (Colins, 1999, 116).

بودا در سمیوئه نیکایه در گفتگویی با آننده ((SN IV 85) (Samyutta nikaya p: 1163-64) همچنین در مجیمه نیکایه (پاشایی، ۱۳۹۳: ص ۱۴۲) به تهیت جهان و خود اشاره می‌کند و در مجیمه نیکایه اٹاکتا (Majjhima Nikaya Atthakata) مدعی است رهایی، بینش به تهیت خود، در اشخاص و در اشیاء است (گروزالسکی، ۱۳۹۶: ص ۱۳۷، ش ۷).

نیانه‌تی‌لوکا بیان می‌کند تعلیم بودا درباره «نه، خود»، تعلیمی است که بنا بر آن همه هستی از یک خود پاینده یا از یک جوهر تهی است. این تعلیم بنیادی بودایی، در هیچ تعلیم یا نظام فلسفی دیگری دیده نشده است (نیانه‌تی‌لوکا، ۱۳۹۸: ص ۳۵). اما باید در نظر داشت در استفاده از تعبیر «تهیت» در نظام فکری بودایی باید با احتیاط نظر داد؛ زیرا ممکن است

تحت تأثیر سنت مهاییانه‌ای آن را تعبیر کرد؛ از این رو راداکریشنن متذکر می‌شود اینکه «همه چیز تهی است، تهی است»، یک نتیجه دیگر بود که در فلسفه مهاییانه بروز کرد؛ ولی اندیشه متقدم این چنین منکر همه چیز نبود (راداکریشنن، ۱۳۹۳: ج ۱، ص ۱۶۶).

۵. اعتقاد به خود

اگرچه بیان شد نفی خود به هر شکل آن، از اعتقادات مهم و اصلی آیین بوداست، با این وجود پیروان نظریه «پودگله» (Pudgala) تعلیم «نه - خود» بودا را نادیده گرفتند. پودگله واده‌ها گروهی بودند که در نظر آنها شخص (پودگله) یا خود (آتمن)، حقیقی است. پودگله‌های آغازین، واتسی پوتریه (Vatsiputriya) بودند که البته خود این مکتب در قرم سوم میلادی از استویره‌ها (Sthavira) جدا شد و از آن درمه‌تیره (Dharmottariya)، بهدارینیه (Bhadranyia)، سمیتیه (Sammitiya) و سنگریکه به وجود آمدند. از میان این مکاتب، واتسی پوتریه و سمیتیه اهمیت بیشتری داشتند. جالب توجه است نه تنها تعداد گروندگان این نظریه در قرون گذشته کم نبوده است، بلکه طبق گزارش سیوان زانگ از قرن هفتم میلادی گروه کثیری در هند - یعنی تقریباً یک چهارم پیروان بودایی - پودگله بوده‌اند (Priestlehy, 2004, vol2, 692؛ کوزینز و دیگران، ۱۳۸۶: ص ۱۶۵؛ پاشایی، ۱۳۹۹: ص ۳۶۷).

بر اساس این نظریه، پودگله‌ها با دیگر بوداییان موافق بودند که «خود» نه با پنج اسکنده و نه جدا از آنهاست؛ اما «خود» را به مثابه آنچه «حقیقی و نهایی» است، تأیید می‌کردند (Priestlehy, 2004, vol2, 692). به عبارت دیگر اشخاص را به مثابه سرشت‌های گوناگون قبول می‌کردند (Colins, 1999, 160)؛ از این رو آنها به جوهری نیمه پایدار اعتقاد داشتند که نه کاملاً مشابه و نه کاملاً متفاوت با حالات روحی است (راداکریشنن، ۱۳۹۳: ج ۱، ص ۱۹۱).

استدلال پیروان این نظریه در قبول «خود»، این بود که برای اهداف مهربانی و شفقت، «خود» قابل تقلیل به اسکنده‌ها نیست؛ ظاهراً به این دلیل که خود منعکس‌کننده واقعیت لازمانِ نیبانه در جریان اسکنده‌هاست. (Priestlehy, 2004, vol2, 692)

پودگله‌وادین‌ها با آنکه اعتبار «سه سبد» بودا را تصدیق می‌کردند، کانونی خاص خود نیز داشتند؛ حتی «وسوبندو» گزارش می‌کند این گروه برخی از متن‌هایی که وی در گفتگو با آنها به کار می‌برد، معتبر نمی‌دانسته‌اند (پاشایی، ۱۳۹۹: ص ۱۰۳ - ۱۰۴).

۶. تبیینی دیگر از نه، خود

بیان شد بودا وجود «خود» به هر شکلی را نفی می‌کرد و آن را متشکل از عناصری چند می‌دانست؛ همچنین این وجود مرکب متغیر را ناپایدار می‌خواند و گاهی با اصطلاح «ثهی» از آن یاد می‌کرد. نیز طبق گفتارهای کانون پالی بیان شد «نه، خود» مدنظر بودا، بین دو کرانه هستی و نیستی است؛ به عبارت دیگر نه کاملاً هست و نه کاملاً نیست.

در بودای اولیه، آموزه «نه، خود» اساساً رویکردی به تجربه بشر است که قرار است بخشی از مسیر آزادی در ذهن واقعی و در زمان واقعی اجرا شود (Shulman, 2014, 77)؛ یعنی آنچه بودا تعلیم می‌داد، بر اساس واقع‌گرایی بود که باید نتیجه‌ای ایده‌آل‌دربار داشته باشد، و این ایده‌آل تحقیقی حقیقی دارد.

پیش‌تر بیان شد مفاهیم فلسفی در جغرافیای فکری شرق، «نه کاملاً هست» و «نه کاملاً نیست» را درک می‌کند و از فلسفه منطق محور غربی فاصله می‌گیرد. از سوی دیگر باید یادآور شویم در گفتگوهای بودا، اشاره شد «نه، خود»، چیزی متفاوت از سلب و ایجاب محض است.

از طرفی دیگر در برخی گفتارها نشانه‌هایی از وجود نوعی دیگر از «وجود» به تلویح بیان شده است؛ چنان‌که گفته شده است: «زاییده نشده، ساخته نشده، نیافریده

و نیامیخته‌ای هست، اگر این ساخته نشده، این نیافریده و این نیامیخته نبود، رهایی از این جهان زاییده شده، ساخته شده، آفریده شده و آمیخته، ممکن نبود. ...» (نیانه‌تی‌لوکا، ۱۳۹۸: ص ۵۰).

میرچا الیاده نیز بیان می‌کند بودا تا اندازه‌ای وحدت و تداوم «شخص» (پودگله) را پذیرفته است؛ چنان‌که در موعظه خود درباره حمل‌کننده بار در سمیوئه نیکایه مطرح می‌کند. اما او در بحث و گفتگو بین «طرفداران وجود شخص» (پودگله‌وادین‌ها) و «طرفداران توده‌ها» (اسکنده‌وادین‌ها)، از جانب‌داری به سود هر کدام از دو طرف خودداری و موضعی «میانه» اتخاذ می‌کند (الیاده، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۱۱۱).

نکته دیگر اینکه برخی معتقدند که در آموزه «نه-خود» مانند دیگر تعالیم بودا، کمال اخلاقی به مثابه هدف است (G. P. M, 1961, vol1, 575)؛ اسپنسر نیز معتقد است در هینه‌یانه، بیشتر بر وجه اخلاقی مفهوم «زوال نفس» تأکید می‌شود (اسپنسر، ۱۳۹۹: ص ۸۴).

به عبارت دیگر تبیین نه-خود، برای جلوگیری از غرق شدن سالکان در ورطه نظر و نظریات ضد و نقیض و توجه دادن به واقع است، برای نیل سریع‌تر به نیبانه که این موضوع را بودا در مثال فرد تیرخورده به روشنی بیان کرده است. بودا در این گفتگو، در جواب مالونیکه که اصرار داشت پرسش متافیزیکی او را جواب دهد، حکایتی می‌آورد و در آن مالونیکه را به مردی تشبیه می‌کند که از تیر زهرآلودی زخم برداشته است و دوستان، خویشان و همسایه‌ها برایش جراح آورده‌اند. مجروح می‌گوید: تا ندانم مردی که مرا زخمی کرد، از کدام طبقه است، اسمش چیست، از کدام خانواده است، کوتاه است، متوسط القامه است، رنگ پوستش و ... نخواهم گذاشت تیر را درآورید ... [مجیمه نیکایه سوتره ۶۳] (کوارد، ۱۳۹۷: ص ۳۱۸؛ گروزالسکی، ۱۳۹۶: ص ۲۳-۲۴) که این کار درواقع دردی از او در این مرحله دوا نمی‌کند و درنهایت منجر به مرگ او خواهد شد.

نتیجه

با توجه به پیشینه اندیشه شرقی، و فلسفه شهودمحور آن، که بودا سهمی جدی در پرورش آن داشته است؛ همچنین با در نظر گرفتن نظریه «راه میانه» و نیز تبیین های شخص بودا درباره «نه، خود» و مثال هایی که او در نفی هر دو کرانه هستی و نیستی می زند، می توان این طور بیان کرد که بودا نه به «سلب حقیقی خود»، بلکه به وجود «نه، خود» قائل بوده است. در واقع «نه، خود»، یک حالتی از «وجود» است؛ چه اگر واقعاً نیستی حاکم بود، کرمه و سمساره های پی در پی و نیز توصیه های مکرر و اکید برای برون رفتن از این باززایی ها، بی معنا و تصور نشدنی می شد. در واقع در جریان باززایی ها، حتی اگر «نهیست» نیز انتقال یابد. چنان که برخی مکتب ها بر این موضوع معتقدند، باز جنبه هستی داری آن پابرجاست؛ چون «نیستی، نیست یا وجود حقیقی و خارجی ندارد» که انتقال یابد و با خود، مفاهیم یا تأثیراتی را از زندگی پیشین قبل به زندگی پسین آورد. موضوع همچنین است در «آگاهی» که جنبه ای وجودی دارد، حتی اگر مقصود از آن «وجود ذهنی» باشد. در واقع آنچه باززایی می شود، چون از زندگی پیشین به پسین تأثیرگذار است، باید دارای «وجود» باشد. بودا در بیان این مسئله، بیشتر مدنظر داشته است از عوارضی که از غرق شدن در این اندیشه ها عارض فرد می شود، جلوگیری کند و تمام هم و غم یک بودایی را معطوف به نیبانه/ نیروانه نماید و دریافت شهودی از اصل موضوع را منوط اعتبار قرار دهد.

پی نوشت ها

۱. این موضوع را در منطق تقابل تناقض می گویند؛ مثل شب و روز که نه می تواند الان نه شب باشد و نه روز و نه اینکه هم شب باشد و هم روز؛ یا اینکه زید می تواند یا موجود باشد یا نباشد و نمی تواند هم باشد و هم نباشد.

۲. برای معنای بیشتر واژه «atta» ر.ک: «G. P. M, 1961, vol1, 567»

۳. Patitya-Samupada / Paticcasamuppada و به انگلیسی Dependent origination

۴. موضوع عدم انهدام اجزا را گاهی به مثال عرابه در گفتارهای بودا مرتبط می‌دانند که در آن بیان شده که «خود» به مثابه عرابه‌ای است که اگر اجزای آن جدا شوند، هریک از این اجزا را نمی‌توان عرابه نامید؛ از این رو خود مجموعه‌ای از اجزاست که به هم چسبیده‌اند.
۵. در تعریف مشابه از خود فرایندی نیز این چنین آمده است: «خود» یک پیوند ساخته‌شده از فرایند تداوم و تداخلی ذهنی و فیزیکی است که در تغییر مستمر در تمام جوانب هستند که تمایز هستی‌شناختی نیز از دیگر فرایندها در جهان ندارند (Gowans, 2003, 96).

کتاب‌نامه

- اسپنسر، سیدنی (۱۳۹۹ ش)؛ عرفان در ادیان جهان؛ ترجمه: محمدرضا عدلی؛ تهران: هرمس.
- استیونس، لزی، و دیگران (۱۳۹۸ ش)؛ دوازده نظریه درباره طبیعت بشر؛ ترجمه: میثم محمدامینی؛ تهران: نشر نو.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۵ ش)؛ تاریخ اندیشه‌های دینی؛ ۳ ج، ترجمه: بهزاد سالکی؛ تهران: پارسه.
- چترجی، ساتیش چاندرا، داتا و دریندا موهان (۱۳۹۴ ش)؛ معرفی مکتب‌های فلسفی هند؛ ترجمه: فرننا ناظرزاده کرمانی؛ قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- دمه‌پده (راه آیین) (۱۳۹۵ ش)؛ ترجمه: ع. پاشایی؛ تهران: نگاه معاصر.
- دورانت، ویل (۱۳۶۵ ش)؛ تاریخ تمدن، (مشرق زمین گاهواره تمدن)؛ ترجمه: ع. پاشایی؛ تهران: علمی و فرهنگی.
- راداکریشنان، سروپالی (۱۳۹۳ ش)؛ تاریخ فلسفه شرق و غرب؛ ۲ ج، ترجمه: خسرو جهاننداری و جواد یوسفیان؛ تهران: علمی و فرهنگی.
- زوتر، فولکر (۱۳۹۶ ش)؛ بودا؛ ترجمه: پریوش شهابی؛ تهران: پارسه.
- سوزوکی، ب. ال (۱۳۹۱ ش)؛ راه بودا؛ ترجمه: ع. پاشایی؛ تهران: نگاه معاصر.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۹ ش)؛ ادیان و مکتب‌های فلسفی هند؛ ۲ ج، تهران: امیرکبیر.

- شومان، هانس ولفگانگ (۱۳۹۷ ش)؛ آیین بودا؛ ترجمه: ع. پاشایی؛ تهران: دیبایه.
- ع. پاشایی (۱۳۹۳ ش)؛ چرخ و نیلوفر؛ قم: نشر ادیان.
- _____ (۱۳۹۹ ش)؛ فرهنگ آیین بودا؛ تهران: نگاه معاصر.
- _____ (۱۳۸۰ ش)؛ هینه‌یانه؛ تهران: نگاه معاصر.
- کوارد، هارولد (۱۳۹۷ ش)؛ کتاب مقدس در ادیان جهان؛ ترجمه: به‌یان رفیعی؛ تهران: پارسه.
- کوزینز، ال. اس و دیگران (۱۳۸۶ ش)؛ نیروانه؛ در: فرهنگ ادیان جهان؛ سرویراستار: جان هیلنز؛ ترجمه گروهی از مترجمان؛ قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- گروزالسکی، بارت (۱۳۹۶ ش)؛ درباره بودا؛ ترجمه: ع. پاشایی؛ تهران: دیبایه.
- نیانه‌تی‌لوکا (۱۳۹۸ ش)؛ سخن بودا؛ ترجمه: ع. پاشایی؛ تهران: دیبایه.
- Bhikkhu, Buddhassa (1990), *The Doctrin of Anatta*, Bankok, The Dhamma Study & Practice
- Colins, Stiven (1999), *Selfless Person*, New York , Cambridge
- Dasgupta, S(1957), *A History of Indian Philosophy*, Volume1 ,London, Cambridge
- Digha Nikaya(The Long Discourses of the Buddha)(1995), translated by: Maurice Walshe, Boston, Wisdom Publication
- Garfield, Jay L(2015), *Engaging Buddhism*, New York, Oxford
- Gowans, Cristopher W (2003), *Philisophy of the Boddha*, London, Routledge
- G. P. M(1961), Anatta, In: *Encyclopedia of Buddhism*, Volum 1, editor in chif: G. P. Malalasekera, Sirlanka, Departeman of Buddhist Affair
- Jackson, Roger. R , (2004), Sunyata(Emptness): *Encyclipedia of Buddhism*, volum2, Editor in Chif: Robert E. Buswell, Unated State, Gale
- Laumakis, Stephen J(2008), *Buddhist Philosoohy an Introduction*, New York, Cambridge
- Martin, Raymond(2009), *Would It Mattter All That Much if There Were No Selves?;* in: *Pointing at the Moon*, Edited By: Mario Damato, Jay L. Garfiled and Tom J. F. Tillemans, New York. Oxford

- Nyanatiloka(1970), *Buddhis Dictionary*, *Buddhist Meditation Center*
- Priestlehy, Leonard. C. D. C(2004), Pudgalavada, in: *Encyclopedia of Buddhism*, volum2, Editor in Chif: Robert E. Buswell, Unated State, Gale
- Harvey, Peter(2009), Teravada Philisophy of Mind and Person; in: *Buddhist Philosophy*, Edited by: William Edelgass and Jay L. Garfield, , New York, Oxford
- Harvey, Peter(2004), *The Selfless Mind*, , New York, Routledg Curzon
- Sarao, K.T.S(2004),Anatman/Atman; in: *Encyclipedia of Buddhism*, volum1, Editor in Chif: Robert E. Buswell, Unated State, Gale
- Samyutta Nikaya (The Connected Discourses of the Buddha)(2000), translated by: Bhikku Bodhi, Boston, Wisdom Publication
- Shulman, Eviatar(2014), *Rethinking the Buddha*, New York, Cambridge
- Vinaya Pitaka (the book of disciplin)(2001), translated by: LB. Horner, oxford: The Pali Text Society
- Williams, Paul(2000), *Buddhist Thought*, New York, Routledge

References

- Bhikkhu, Buddhasa. 1990), *The Doctrine of Anatta*. Bangkok: The Dhamma Study & Practice.
- Chatterjee, Satischandra and Dharendra Mohan Datta. 1394 Sh. *Mu'arriḡi-yi maktab-hāyi falsafi-yi Hind*. Translated into Persian by Farnaz Nazerzadeh Kermani. Qom: University of Religions and Denominations.
- Colins, Stiven. 1999. *Selfless Person*. New York: Cambridge University Press.
- Collins, Steven. 1386 Sh. "Nirvana." In *Farhang-i adyān-i jahān*, edited by John Hinnells. Translated edited by Askari Pashaei. Qom: University of Religions and Denominations.
- Coward, Harold. 1397 Sh. *Kitāb-i muqaddas dar adyān-i jahān*. Translated into Persian by Behyan Rafiei. Tehran: Parseh.

- Dasgupta, Surendranath. 1957. *A History of Indian Philosophy*. Vol. 1. London: Cambridge University Press.
- Dhammapada (rāh-i āyīn)*. 1395 Sh. Translated by Askari Pashaei. Tehran: Negah-e Moaser.
- Digha Nikaya (The Long Discourses of the Buddha)*. 1995. Translated by Maurice Walshe. Boston: Wisdom Publication
- Durant, Will. 1365 Sh. *Tārīkh-i tamaddun (mashriq zamīn: gāhvārih-yi tamaddun)*. Translated Askari Pashaei. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Eliade, Mircea. 1395 Sh. *Tārīkh-i andīshih-hāyi dīnī*. 3 volumes. Translated by Behzad Saleki. Tehran: Parseh.
- Garfield, Jay L. 2015. *Engaging Buddhism*. New York: Oxford University Press.
- Gowans, Cristopher W. 2003. *Philosophy of the Buddha*. London: Routledge.
- Gruzalski, Bart. 1396 Sh. *Darbārih-yi Buddha*. Translated by Askari Pashaei. Tehran: Dibayeh.
- Harvey, Peter. 2004. *The Selfless Mind*. New York: Routledge Curzon.
- Harvey, Peter. 2009. "Theravada Philosophy of Mind and Person." In *Buddhist Philosophy*, edited by William Edelgass and Jay L. Garfield. New York: Oxford University Press.
- Jackson, Roger. 2004. "Sunyata (Emptiness)." *Encyclopedia of Buddhism*. Edited by Robert E. Buswell. US: Gale.
- Laumakis, Stephen J. 2008. *Buddhist Philosophy: an Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Malalasekera, Gunapala Piyasena. 1961. "Anatta." In *Encyclopedia of Buddhism*, edited by G. P. Malalasekera. Srilanka: Department of Buddhist Affairs.
- Martin, Raymond. 2009. "Would It Matter All That Much if There Were No Selves?" In *Pointing at the Moon*, edited by Mario Damato, Jay L. Garfield and Tom J. F. Tillemans. New York: Oxford University Press.
- Nyanatiloka, Theras. 1970. *Buddhist Dictionary*. Singapore: Buddhist Meditation Center.
- Nyanatiloka. 1398 Sh. *Sukhan-i khudā*. Translated by Askari Pashaei. Tehran: Dibayeh.
- Pashaei, Askari. 1380 Sh. *Hinayana*. Tehran: Negah-e Moaser.

- Pashaei, Askari. 1393 Sh. *Charkh va nīlūfār*. Qom: University of Religions and Denominations.
- Pashaei, Askari. 1399 Sh. *Farhang-i āyīn-i Buddha*. Tehran: Negah-e Moaser.
- Priestley, Leonard. 2004. "Pudgalavāda." In *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. 2. Edited by Robert E. Buswell. US: Gale.
- Radhakrishnan, Sarvepalli. 1393 Sh. *Tārīkh-i falsafih-yi sharq va gharb*. 2 volumes. Translated into Persian by Khosro Jahandari and Javad Yousefian. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Samyutta Nikaya (The Connected Discourses of the Buddha)*. 2000. Translated by Bhikku Bodhi. Boston: Wisdom Publication.
- Sarao, K.T.S. 2004. "Anatman/Atman." In *Encyclopedia of Buddhism*, edited by Robert E. Buswell. US: Gale.
- Schumann, Hans Wolfgang. 1397 Sh. *Āyīn-i Buddha*. Translated into Persian by Askari Pashaei. Tehran: Dibayeh.
- Shayegan, Darioush. 1389 Sh. *Adyān va maktab-hāyi falsafī-yi Hind*. 2 volumes. Tehran: Amir Kabir.
- Shulman, Eviatar. 2014. *Rethinking the Buddha*. New York: Cambridge University Press.
- Spencer, Sidney. 1399 Sh. *ʿIrfān dar adyān-i jahān*. Translated by Mohammad Reza Adli. Tehran: Hermes.
- Stevenson, Leslie, David Haberman, and Peter Wright. 1398 Sh. *Davāzdah nazāriyyih darbāyih-yi ṭabīʿat-i bashar*. Translated into Persian by Meisam Mohammad Amini. Tehran: Nashre Now.
- Suzuki, Beatrice Lane. 1391 Sh. *Rāh-i Buddha*. Translated by Askari Pashaei. Tehran: Negah-e Moaser.
- Vinaya Pitaka (the book of discipline)*. 2001. Translated by L.B. Horner. Oxford: The Pali Text Society.
- Williams, Paul. 2000. *Buddhist Thought*. New York: Routledge.
- Zotz, Volker. 1396 Sh. *Buddha*. Translated into Persian by Parivash Shahabi. Tehran: Parseh.