

بررسی موضوع تهیگی در آیین بودا بنا بر تئنی ختنی از کتاب زمبسته

دکتر فریبا شریفیان

* دانش‌آموخته دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی، تهران، ایران.

چکیده

مطالعه زبان‌های ایرانی باستان و میانه نقش به‌سزایی در روشن‌سازی آداب، فرهنگ و اوضاع سیاسی و اجتماعی، نیز پندارها و باورهای مردم ایران باستان دارد. شناخت فرهنگ ایران باستان و پیشینه زبان فارسی، به ویژه در زمینه واژگان تنها از طریق فارسی باستان و فارسی میانه، که فارسی نو ادامه آن‌ها است، کافی نیست بلکه بررسی علمی و تجزیه و تحلیل دیگر زبان‌های ایرانی از دوره باستان تا دوره نو ضروری است. از این میان زبان ختنی از زبان‌های ایرانی میانه شرقی است که مطالعه و بررسی آن در سده اخیر، به سبب ویژگی‌های زبانی و غنای فرهنگی و پیوستگی آن با آیین بودایی و زبان و ادب سنکسريت، گسترش چشم‌گیری یافته است. این زبان در ختن رواج داشته که پایگاه آیین بودا نیز بوده است. در این پژوهش به معرفی سرزمین ختن، زبان ختنی و جایگاه آن در میان زبان‌های ایرانی، معرفی کوتاه کتاب زمبسته (Zambasta)، که مجموعه‌ای از آموزه‌های دین بودا به زبان ختنی را در بر دارد، وزن شعر در زبان ختنی، تاریخچه مختصری از بودایی‌گرایی در ایران و مسأله تهیگی در آیین بودا پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: زبان‌های ایرانی میانه شرقی، زبان سکایی، ختن، آیین بودایی، مکتب مه‌ایانه، کتاب زمبسته.

درآمد

ایرانی میانه (از ۳۳۱ پ.م. تا سال ۸۶۷ م.) که شامل دو گروه شرقی و غربی می‌شود. زبان‌های ایرانی میانه شرقی عبارتند از: بلخی، سغدی، خوارزمی و سکایی (ختنی) و زبان‌های ایرانی میانه غربی عبارتند از: پهلوی اشکانی و فارسی میانه ۳- زبان‌های ایرانی نو (از ۸۶۷ م. تا کنون)، مهم‌ترین زبان این دوره فارسی است. زبان‌ها و لهجه‌های ایرانی گوناگونی که در قلمرو کنونی ایران و خارج از ایران رواج دارند مانند کردی، بلوچی، آسی، گیلکی و مازندرانی همگی به این دوره تعلق دارند (ابوالقاسمی، ۱۳۸۶: ۴ و ۱۲۱ و نیز اشمیت، ۱۳۸۲: ۶۲ و ۶۰).

زبان ختنی از زبان‌های ایرانی میانه شرقی است که مطالعه و بررسی آن در سده اخیر، به سبب ویژگی‌های زبانی و غنای فرهنگی و پیوستگی آن با آیین بودایی و زبان و ادب سنکسريت، گسترش چشم‌گیری یافته است. زبان‌شناسان زبان‌های ایرانی را بنا بر معیارهای اولیه برون زبانی به طور قراردادی به سه دسته تقسیم کرده‌اند که عبارتند از: ۱- زبان‌های ایرانی باستان (از آغاز نگارش تا سال ۳۳۱ پ.م.): شامل زبان‌های سکایی، مادی، اوستایی و فارسی باستان ۲- زبان‌های

موضوع تهیگی بنا بر فصل هفتم از کتاب زمبسته

فصل هفتم از کتاب زمبسته که برگردان آن در زیر می‌آید شامل ۴۷ بیت در قالب مسأله تهیگی در آیین بودا است. به علاوه فصل‌های هشتم و نهم از این کتاب نیز به شرح آموزه‌های بودا در این خصوص می‌پردازد.

مفهوم تهیگی (*śunyātā*) در اصل قلب عقاید مکتب بودایی مادیمیکه (*Mādyamika*) است که تاریخ پیدایش آن را باید در آموزه‌های خود بودا یافت. بودا آیین خود را "راه میانه" (*Madhyam*) می‌داند و مریدان خود را از افراط و تفریط ریاضت و زندگی دنیوی باز می‌دارد. یکی از مروجین این مکتب ناگارجونا (*Nāgārjuna*)، فیلسوف و متفکر بزرگ هندی اواخر سده دوم میلادی است. او اعتقادات خود را بر پایه آموزه تهیگی بنیان نهاد و با روشی استدلالی و انتقادی به فرضیه خلاء جهانی و تهیگی در رساله معروفش "مادیمیکه کاریکا" (*Mādhyamika Kārikā*) که شامل ۴۰۰ بیت و ۲۷ فصل است، پرداخت (میرفخرایی، ۱۳۸۸: ۱۵) و نیز Williams, (2009: 124-126).

خلاء یا تهیگی آموزه‌ای بودایی است که بر اساس این آموزه هرگونه وجودی از واقعیت جوهری عاری است. به این معنا که همه چیزهایی که به طور مفهومی فهمیده یا از طریق کلمات بیان می‌شوند یک جوهر جاوید و بی‌تغییر که به خودی خود هستی داشته یا قائم بالذات باشد، ندارند. آموزه «همه چیز تهی است»، همراه با گزاره‌هایی مانند «همه ناپاینده است» و «همه بدون خود است»، یکی از آموزه‌های بنیادی فلسفه مهاییانه بودایی است (Lindtner, 1997: 324).

بنا بر فلسفه بودایی از آنجا که عناصر بر اساس رابطه علت و معلولی و در پی یکسری علل حاصل ایجاد می‌شوند، موجودیتی نسبی دارند. حال آنکه "ناگارجونا" معتقد است اشیایی که به دنبال سلسله علت‌ها و معلول‌ها به وجود می‌آیند، نه تنها عاری از واقعیت ذاتی و جوهری‌اند بلکه از هیچگونه جوهر و ویژگی فردی نیز برخوردار نیستند. نیستی و عدم وجود واقعیت‌های نسبی از شالوده‌های فکری وی محسوب می‌شود. زیرا آنچه که از علتی ایجاد می‌شود در واقع به وجود نیامده است (Farlane, 1995 و نیز میرفخرایی، ۱۳۸۸: ۱۷-۱۵).

گویش سکایی، موسوم به ختنی، در سرزمین ختن که مرکز آن در نزدیکی شهر ختن امروزی یعنی "هوتی ین" چین بود، دست کم تا روزگاری که آثار مکتوب وجود دارد، یعنی اندکی پیش از حمله مسلمانان به ختن به فرماندهی یوسف قدرخان در سال‌های نخست سده یازدهم میلادی، تکلم می‌شده است (امریک، ۱۳۸۲: ۳۲۰-۳۱۹).

پیکره اصلی ادبیات آثار زبان ختنی که عموماً متعلق به قرن هفتم تا دهم میلادی است بر پایه آثار ترجمه‌ای استوار است. بیشتر آثار بودایی ختنی از سنسکریت ترجمه شده‌اند که تنها اصل بعضی از آن‌ها موجود است و اصل بسیاری از آن‌ها را از روی ترجمه‌های تبتی و چینی موجود که اصل سنسکریت آن‌ها از میان رفته است، می‌توان بازساخت (تفضلی، ۱۳۷۶: ۳۶۵).

مفصل‌ترین متن به جا مانده ختنی در کتابی که بیلی (H. Bailey) "زمبسته" (*Zambasta*) نامیده در قالب ۴۴۰ برگ، شامل چهارهزار بیت شعر، گردآوری شده است. این کتاب حاوی اشعار ختنی با مضامین بودایی است که طولانی‌ترین متن ادبی ختنی را در بر دارد و در شناساندن زبان ختنی بسیار حائز اهمیت است. اشعار زمبسته با مضامین بودایی در ۲۴ فصل گردآوری شده است (میرفخرایی، ۱۳۸۳: ۹۹-۱۰۰) و نیز Bailey, (1979: vii-ix).

رواج آیین بودا را در پشت مرزهای شرقی ایران، باید همزمان با نفوذ هند بر ایران در زمان امپراتوری آشوکا (*Aśokā*؛ ۲۳۰-۲۶۴ پ.م.) در نیمه سده سوم پیش از میلاد دانست که اساساً بر محور بودایی‌گرایی می‌چرخید. از میان مکاتب بودایی، مکتب مهاییانه (*Mahāyāna*) درختن رواج چشمگیری داشت. ظاهراً این مکتب جهت یکی کردن و روشن کردن آموزه‌های مکاتب موجود بودایی بوجود آمد که تأکید بسیاری بر ارزش‌های دوگانه یعنی شفقت (*karunā*) و سیرت (*prajñā*) قابل است (یارشاطر، ۱۳۷۳: ۷۶-۷۸؛ امریک، ۱۳۸۲: ۳۲۲؛ بهار، ۱۳۸۴: ۱۸۴-۱۸۰). به عقیده برخی از دانشمندان، سرزمین ختن نقطه آغازین رشد بن‌مایه‌های بودایی در آسیای مرکزی به شمار می‌آید. تعداد زیاد معابد بودایی و پیروان فرقه مهاییانه همه جا دیده می‌شدند (Nath Puri, 1993: 110).

آوانویسی متن ختنی

1 Siddham cu buro jaḍānu gyaḍī āstanna hāra
 vācātra klaiśa karmasaṃkalpa dukha I
 2 kama jsa parrīyāauṣku kuśīndā jaḍa
 ttā aysu ma byehuhārṣṭāyā vīrā jāte 2
 3 ma skandha dhātuāyattana byeho hä
 mäta ma nä vā jingohārṣṭāyā byehä kari 3
 4 ma hettu-pracainama saṃtsārā biśśu
 ma ne mara tsīñima vā parsīmā puṣṣo 4
 5 ma buddha-dharmaaysu upevīñi
 biśśā darrau tcohauradasau päta' būmä dasau 5
 6 hoparedärsä.haṣṭūsudharma kṣāta'
 ma aysu carīñi pārāmate vino sañi 6

7 ma mä ju jiyātece na-ro karä hāmāte
 hamatā u nai ju jingahārṣṭāyā byaude karä 7
 8 ma mä ju hāmātece ju jinga niśtä kari
 u nai upāta hārṣṭāyāvīrā biśśa II 8
 9 vino asaṃñi.vinau ārūpya-kramā
 vānau jaḍīnavinau uccheda-mate
 10 aśśāsvata-drṣṭānā vā haṃdr vātā karä
 svabhāvābhāvābhāvānā trāmā ttāna
 11 ne-n ju upātane-n ju vā jānga kari
 ne vātcu hīskya ne jvī vā tsīndā puṣṣo II
 12 aysāta śśunya.vāna padīmākā
 samu ne vā padanda ne ju kṣānyau ne vā hama 2

13 asaṃñi yāva cu ro skandha yāva jaḍī
 na-kārā ātma hūnā māñanda ttāmārā 3
 14 marīce cā'ye samu kho ātāsi spē
 te grahanna trāma ni ju varata bhāvi karä
 15 cu bhāvā saittā kho ju hūña saindā hāra
 cu krāya ṣa trāma kho ju cā'yā ditte samu
 16 cu ātma saittā kho ju ttuśśai muṣṭā rraysā
 cu skandha-muṣṭā kho ju ttāmāra saittā pharu
 17 cu hūña saittā kho ju ṣā vara niśtä karä
 yāva ne vā draukā ne vā jā bulke ttāmāra 7
 18 ttrāmu ne īndā.cu buro hāra saindā jaḍā
 trāmuhvañāre kho ju hūna hūñā samu 8

19 ttāna ju ne prrāptā buddha-dharmānu karä
 nä ju vā jinga gyaḍī āstanna hārā 9
 20 ku ttīma nästā ku ṣṭa hāmāte banhyā chā'te
 skanndhä u ṣṣiṃgya spēte hīyāra ku ṣṭa 20
 21 aysātu hvam'du nai ye jsatu yīndā karä
 dau avadīyu cai buysutu yīndā puṣṣo I
 22 arrustā banhyā pāhāmata niśtä karä
 abhāvi prrāptā hāmāmata jinga ku ṣṭa 2
 23 asaṃñi trāmā samu kho hūsandā hani
 arūva-ddātā samu kho āchānai hanā 3
 24 śrrāvaka-yānā kho ye hvam'du jsīndi puṣṣo
 śśuṃñaha-drṣṭā suhāna ṣṣarri klaiśa kāḍe

25 dr̥ṣṭe jsa acāgātsā kho avāṣṣannāna haphaḍḍā
vanutai saṃṇā parikalpa vīrā suhyau 5
26 indriye nvāte duṣpāta'ñā vo'tāhve'
asaṃñi pasta kai mārggā saiyā tsute 6
27 kho ttāte vākalpa ātāsa-saṃṇā samu
ne vā asaṃñi a tācai saṃṇā samu 7
28 hīvya vākalpa ṣkaumjīgya haṭṭha samu
tta vā hanāsā ne ju varatā bhāvā karā
29 kho pīḍā yakṣā pīrākā pvai'ttā hamatā
kho hva'ndā saindā hūṇa gyastūṇa suha
30 ku na-ro biysendā harbiśṣī saindā biśṣā
cīyā biysendā ne ju varata byaude härä

31 vikalpa-mātra uccheda-saṃṇā samu
śśāsvata-saṃṇā parrīyā pande biśṣā 31
32 hanāsā hūni brāṃttā kho ju kṣārā cha
dāhāna nuvaṣṭu vānau haṃdrūṣṣā mata 30. 2
33 śsumṇāha-dr̥ṣṭā dr̥ṣṭā parikalpa samu
ne jāta-raṅgā kūlaina rrvāñi karā 3
34 abūtu vīrā atāye nāstā vina
ttāna ju bhāvi saṃkalpa śsumṇā biśṣā 4
35 ne aśtā nāstā nāstā samu niśtā ttāna ne
nāstā aśtā aṣṭu yuḍu yīndā karā 5
36 abhāvā cāttā nairātma dharma ttāna
aysāta māta nai dvīrā pūra duva

37 kho ttandrā cīyā āchāina parstā huve'
ttu biśṣu hivīyā. cu buru dāte hūṇa härä 7
38 indriye nvāte viśṣeṣu nā rruste ttāna
cū hūṇa uaiṣṣa brāta duta yāna samu 8
39 raysāyanauri hūsandā śśāni biśṣu
hūṇa paysendi hūṇa ṣā jsīrja samu
40 cu ro vā brātā ṣei' bodhi-cāttā raysā
brrātā mahāyāni tcamna rraṣṭu dāte 40
41 hūṇa ma pulsa cu ne rro vā brātā
hve' ttederi mahāyāni yāni māstā śśārā 41
42 kho āhya āṇā ka ravīrai canda mura
o vasumāttr svabhāvā na hāḍe hamā 42

43 svabhāvā ttrāmā kho ju ju hūṇa nāstā härä
vākalpa trāma kho ju hūṇa saindā härä 43
44 svabhāvā ttrāmā kho ju cā'yā nāstā karā
kho cā'yā ttrāma biśṣā sarvadharmā sya 4
45 jaḍḍīgya ūtca ku ṣṭa vittarkīgya sya
ttu buro vāśṣeṣā cu vara āyāre siye 5
46 ku sya harautta ūtca puṣṣo pāta biśṣā
vāśṣeṣā ātāsāna ātāsā ku ṣṭa 46
47 ośā vāttarkā kho yā sutt āna hvīḍā bā'
tukuśśalā vāttarkā kho yā ggulna hvīḍā bā'tu 47 (Emmerick, 1968: 147-155).

برگردان فارسی فصل هفتم

۱۳- ناآگاهی تا پنج گروه ترکیبات، تا نادانی، نفس خود حرف "نه" (na=) است. مانند رؤیا، کوری نسبی،

۱۴- سراب، جادو. چنین است با توجه به گرفتن گل‌ها در آسمان. به راستی آنجا اصلاً هیچ وجودی نیست.

۱۵- آنچه به عنوان وجود به نظر می‌رسد، مانند چیزهایی است که در رؤیا به نظر می‌آیند. کارکردش تنها هم چون جادو نمایان می‌شود.

۱۶- آنچه نفس^{۲۱} (ātma) می‌نماید، همچون مشتی تهی و خالی است. مشت گروه ترکیبات (skandha-muṣṭā) بسیار در [بیماری] تاریکی چشم ظاهر می‌گردد.

۱۷- همانگونه که آنچه در رؤیا پدیدار می‌گردد، در حقیقت وجود ندارد، تا زمانی که مو یا شبکه‌های درهم در [بیماری] کوری نسبی نیست،

۱۸- پس آن چیزهایی که بر نادان آشکار می‌گردند، وجود ندارد. بنابراین تنها به عنوان رؤیا در خواب نامیده می‌شوند.

۱۹- پس به راستی نه پیدایش قوانین بودا (=buddha-dharma) وجود دارد و نه نابودی چیزهایی مانند نادانی.

۲۰- جایی که تخم نیست، کجا درخت، شکوفه‌ها، کجا تنه و شاخه‌ها، گل‌ها و میوه‌ها پدید می‌آیند.

۲۱- به راستی کسی نمی‌تواند انسان نازاده را بکشد. چه کسی می‌تواند، هرگز آتش نیفرخته را خاموش سازد.

۲۲- به راستی بریدن درخت نروییده، امکان‌پذیر نیست. کجا (=چگونه) پیدایش، ایجاد و نیستی ناموجود ممکن است؟

۲۳- ناآگاهی مانند کوری خفته است. "پدیده بی‌شکل"^{۲۲} (ārūpya-dhātu) مانند کوری بیمار است.

۲۴- گردونه کوچک^{۲۳} (śrāvaka-yāna) آن گونه است که کسی مردی را درجا بکشد. نظریه خلأ (=śūnyatā) ممکن است خیلی به آسانی اندوه‌ها را زنده سازد.

۲۵- [آن چه] به سبب دیدگاه نادرست، درمان‌ناپذیر است، مانند رنج کشیده از التهاب چشم است. آگاهی^{۲۴} (=saṃjñā) او به دلیل خوشی‌های وابسته به توهمات^{۲۵} (=parikalpa) غیرفعال شده است.

۱- موفقیت. هرآن چیزهای مربوط به نادان، آغاز شده با: نادانی^۱، اندوه^۲ (kleśa=)ها، کردار^۳ (karma=)ها، تصورات ذهنی^۴ (=samkalpa) و درد^۵ (=dukha)های گوناگون،

۲- که نادانان همواره نجات را از آن می‌جویند، به راستی مباد که من آنان را به عنوان نابود شده، بپذیرم.

۳- مباد که پنج گروه ترکیبات^۶ (=skandha)، اصول^۷ (=dhātu) و زمینه‌های ادراک^۸ (=āyatana) راهمچون موجودات زنده بیابم. مباد که هرگز نیستی آن‌ها را بپذیرم.

۴- باشد که به سبب دلیل^۹ (=hetu) و سلسله علل^{۱۰} (=pratya) همه دریای^{۱۱} (=saṃsāra) را [بپذیرم]، باشد که این سو و آن سوزوم یا کاملاً نگریم.

۵- مباد که همه قانون‌های بودا^{۱۲} (=buddha-dharma)، چهار اعتقاد به نفس (=vaiśāradya)، ده نیرو (=bala)، ده پایه هستی^{۱۳} (=bhumi) را ایجاد کنم.

۶- مباد که من سی و هفت قانون موضوعی (=bodhi paksya)، همده اصول بودا شدن^{۱۴} (=āvenika-dharma)، شش شناخت ماورائی^{۱۵} (=abhijñā) و فضیلت^{۱۶} (=pāramitā)ها را بدون تدبیر، تجربه کنم.

۷- مباد که آنچه خود هنوز موجود نیست، بر من ناپدید گردد و مباد که نابودی از آن به راستی یافت گردد.

۸- مباد که بر من چیزی هست شود که هرگز نیستی ندارد و بادا که همه پیدایش^{۱۷} (=utpāda)ها هرگز برای آن نباشد.

۹- بدون ناآگاهی (=saṃjñā)، بدون کردار بی‌شکل^{۱۸} (=ārūpa-krama)، بدون نادانی، بدون زوال عشق (=uccheda-mati)،

۱۰- [بدون] دیدگاه ناپایدار (=aśaśvatadṛṣṭi)، نه هرگز در درون، خودبود^{۱۹} (=svabhāva)، جوهر^{۲۰} (=bhāva) جوهرها، بنابراین چنین است:

۱۱- هیچ پیدایشی برای آنان نیست، به راستی هیچ نیستی برای آنان نیست، افزون بر این، هیچ آمدنی نیست و در واقع نمی‌روند.

۱۲- آنان نازاده، تهی، بدون آفریننده هستند. در لحظه‌ها آفریده نشده‌اند. نه همانند هستند.

۳۹- یکی پر از نوشدارو، خفته، همه چیز را در رویا تمیز می‌دهد: این تنها فریبی در رویا است.

۴۰- ویژگی اندیشه بودا^{۳۳} (=bodhicitta) مانند [شخص بیدار] است. بیدار از آن مه‌ایانه^{۳۴} (=mahāyāna) است که شخص با آن درست دیده است.

۴۱- از آنکه در رؤیا است بیش از آنکه بیدار است مپرس. این اندازه زیاد مه‌ایانه گردونه‌ای بزرگ و خوب است.

۴۲- پرندگان به کوچکی گنجشکی در تخم، یا وسومیتره (=vasumitra) به هر جهت، به ذات (=خودبود) شبیه هم هستند.

۴۳- خودبود چنین است: آنگونه که چیزی در رؤیا نیست. خیال چنین است: آنگونه که چیزهایی در رؤیا پدیدار می‌شوند.

۴۴- خودبود چنین است: مانند جادو به راستی وجود ندارد، مانند جادو یا مرغابی (=hamsa) همه پدیده‌های این چنین هستند.

۴۵- آب نادانی، جایی است که مرغابی تصور^{۳۵} (=vitarka) است. نیروی تمیز آن اندازه است که مرغابی‌ها آنجا بازتاب می‌یابند.

۴۶- زمانی که مرغابی‌ها به پرواز در آمده‌اند [و] همه آب‌ها کاملاً فرو نشسته است، کجا تمایزی میان فضا، با فضا هست.

۴۷- تصور بد درست مانند آن است که کسی با سرکه سم می‌خورد. تصور خوب درست مانند آن است که کسی با ملاس (=تفاله چغندر است که قند آن را گرفته باشند)، سم می‌خورد.

یادداشت‌ها

۱- نادانی (Avidya): نادانی در آیین بودا به معنی عدم شناخت حقایق بودایی درباره رنج عالم، سرآغازش و نحوه از بین بردن آن است و حقیقتی است تجربی که در قلمرو حیات خاکی واقع شده است. یکی از شاگردان بودا به نام ساریپوتا (Sariputta) آن را اینچنین توصیف می‌کند: «نادانی رنج است ای دوست، یعنی ندانستن مبداء رنج، ندانستن اینکه این رنج باید خاموش شود و ندانستن مسائلی که منجر به فرو نشاندن رنج می‌شود. اینست نادانی ای دوست».

چنانچه ماهیت چهار حقیقت بودایی را دریابیم، جریان هستی بخش وجود متوقف می‌شود و ریشه رنج از بن کنده می‌شود. انسان از گردونه بازپیدایی یا سنساره (samsāra ← سنساره)

۲۶- [اگر] حس‌هایش^{۲۶} ضعیف یا ناتوان شوند، مرد گیج (از پا افتاده) می‌شود. ناآگاهی فروکش کرده است: اگر راهی برای پدیدار گردد، رفته است.

۲۷- فضای آگاهی مانند این خیال‌ها^{۲۷} (=vikalpa) است. با این حال ناآگاه نیست. فقط آگاهی‌اش غیرفعال شده است.

۲۸- تصورات تنها بر پایه تأثرات ذهنی گذشته^{۲۸} (=saṃskāra) است. پس تنها فرضیه است و نه هرگز وجود،

۲۹- مانند زمانی که یکشه‌ای^{۲۹} (=yakṣa=موجودات نیمه الهی) را نقاشی می‌کند. نقاش، خود می‌ترسد. مانند زمانی که خوشی‌های بهشتی در رؤیا بر انسان پدیدار می‌شوند،

۳۰- تا زمانی که بیدار نشود، همه چیز بر او پدیدار می‌گردد، همه [اما] هنگامی که از خواب برخیزد، هیچ چیز آنجا وجود ندارد.

۳۱- خیال محض تصورات ذهنی منقطع (uccheda samjñā= تصورات ذهنی پایدار (=śāsvata samjñā) است، راه کامل رستگاری.

۳۲- این فرضیه، رؤیا، پریشانی است، مانند قلیاب در زخم. این آموزه‌ها را بدون دشمنی بررسی کنید.

۳۳- حتی نظریه خلأ^{۳۳} توهم، یک نظریه است. رنگ طبیعی هرگز نباید با چوب برداشته شود.

۳۴- با توجه به ناموجود (=آنچه که وجود نداشته است) ناموجود با ایجاد نشده متفاوت است. پس موجود نشده تنها تصورات تهی است.

۳۵- موجود، وجود ندارد. ناموجود تنها ناموجود است. پس نه ناموجود، نه موجود، هرگز نمی‌توانند موجود را ایجاد کنند.

۳۶- اندیشه ناموجود است. پس پدیده‌ها^{۳۱} (=dharma) بدون خود^{۳۲} هستند. مادر نازاده (=متولد نشده) است: پس دختر و پسرانی از دخترش نیستند.

۳۷- این شبیه از پا افتادگی است. زمانی که مردی از بیماری نجات می‌یابد، هر آنچه که در رؤیا دیده است، همه را، به خود اختصاص می‌دهد.

۳۸- حواس ضعیف و محدودند: بنابراین او نیروی تمیز آن‌ها (=حواس) را از دست داده است. دو گردونه چنان است که یکی خفته و یکی بیدار، بیدار شده [است].

* خفته مانند گردونه کوچک و بیدار مانند گردونه بزرگ است.

گذشته خود می‌رسد و برای تصفیه کردارهای پیشین خود از مرحله‌ای به مرحله دیگر تجسم می‌یابد و این تصفیه تا رسیدن روح به مقام نجات و نیروانه ادامه می‌یابد. بر اساس قانون karma هر عملی، خیر یا شر، خواه و ناخواه به ثمر می‌رسد. سه شرط کرمه نادرست "آز، کینه و فریب (moha, dosa, lobha)" و سه شرط کارمای درست "بی‌آزاری، بی‌کینگی و بی‌فریبی (amoha, adosa, alobha)" است (شایگان، ۱۳۸۶: ۲۰۵؛ و نیز میرفخرایی، ۱۳۸۳: ۱۳۰؛ Flood, 1996: 86-88).

۴- سمکلیه (samkalpa): از نظر اشتقاق مرکب است از sam- و kalpa- از ریشه -kṛip: جور کردن، آماده کردن. در فلسفه بودایی سمکلیه و کامه (kāma) اغلب با هم در ارتباطند، با این تفاوت که کامه عملکرد اندیشه (manas) نیست؛ حال آنکه مفهوم واقعی ماناس (manas) در لفظ سمکلیه مستتر است که به معنی صورت بخشیدن به اشیاء، نیروی تخیل، نیروی خلاق ذهن و غیره است. در واقع می‌توان گفت که سمکلیه کامه‌ای همراه با اندیشه (manas) است (شایگان، ۱۳۸۶: ۶۰۳).

۵- رنج (duḥka): سه رکن در آیین بودا یعنی: ناپایداری جهان هستی، گذرا بودن مظاهر طبیعت (-anica)، زایش‌ها و پیدایش‌های پی در پی در دریای بازپیدایی و تحول و دگرگونی همیشگی (-anattā) و درد و رنج برآمده از این دگرگونی‌ها، عدم واقعیت و خاموشی و به پایان رسیدن دایره مرگ و حیات (-nirodh)، گریز و آزادی از ناپایداری مظاهر جهان و رسیدن به نیروانا، حقیقت این آیین را تشکیل می‌دهد. به اعتقاد بودا منشأ رنج و درد در زایش و پیدایش است و تا زمانی که این دو باشند مرگ و نیستی و در نتیجه درد و رنج نیز خواهد بود. پس برای رهایی از رنج باید مبانی رنج در حیات دست یافت و از طریق راه هشتگانه بودا (۱- درک درست ۲- تفکر درست، ۳- صحبت درست ۴- فعالیت درست ۵- امرار معاش درست ۶- تلاش درست ۷- اندیشه درست، ۸- تمرکز درست) آن را از بین برد (شایگان ۱۳۸۶: ۱۴۴-۱۴۲ و نیز میرفخرایی، ۱۳۷۱: ۲۱۸).

۶- اسکنده (skandha) در اصل به معنی ساقه درخت است و به مجموعه عناصر پنج گانه فلسفه بودایی اطلاق می‌گردد که جسم و روح انسان را تشکیل می‌دهد. این پنج گروه که در اصل جایگزین آیین آتمن (ātman) اوپانیشادها است که عبارتند از:

خلاصی می‌یابد و دیگر به این جهان باز نمی‌گردد. این چهار حقیقت که بودا پس از تحمل رنج فراوان به آن‌ها رسید عبارتند از:

۱- هر آنچه هست شود، ناگزیر به رنج و درد بی‌پایان محکوم است.

۲- سرآغاز این رنج ظهور و پیدایش است.

۳- توقف گردونه مرگ و حیات عامل رهایی از رنج است.

۴- راه رسیدن به آزادی مطلق راه هشت گانه بوداست (شایگان، ۱۳۸۶: ۱۵۸-۱۵۷).

۲- کِلْشَه: (kleśa) از ریشه -kliś: رنج بردن، درد کشیدن): به معنی درد و رنج و نگرانی است. در آیین بودا عناصر پلید در نتیجه اعمال پیشین ایجاد می‌شوند که غرایز و شهوات ناخودآگاه انسان را تشکیل می‌دهند. این عناصر گاهی در جریان حیات ظاهر می‌گردند و به صورت نیروهای نهفته به فعل و انفعال می‌پردازند. پنج مرتبه ذهنی می‌تواند معلول این عناصر پلید باشد. بین این پنج منبع تسلسلی موجود است که هر یک می‌تواند به نوبه خود معلول علت پیشین و علت معلول پسین باشد. منشأ همه آن‌ها "نادانی" (-avidyā) است که باعث می‌شود روح از دگرگونی‌های ماده مشخص و جدا نشود. نادانی سبب پیدایش خودآگاهی (-asmīta) می‌گردد. یعنی آنچه را که حواس درک می‌کند از آن خود می‌دانیم و در نتیجه این حس حرص و شهوت (rāgā) حاصل می‌شود که در نتیجه تنفر، بیزاری و علاقه و دل بستگی به حیات و مادیات، از حرص ایجاد می‌شود. بوداییان به ده kleśa قایل بوده‌اند که سه kleśa به تن یا کردار (آدم‌کشی، دزدی، زنا)، چهار به گفتار (دروغ، تهمت، دشنام، گفتگوی بی‌حاصل) و سه تا به اندیشه (آز، بدخواهی، بی‌دینی) باز می‌گردد (شایگان، ۱۳۸۶: ۳۷۲ و نیز میرفخرایی، ۱۳۷۱: ۲۳۲).

۳- کرمه (سن) karma از ریشه -kar: انجام دادن) به معنی کردار، بیانگر عمل و عکس‌العمل کردار است. Karma از اصول اساسی مکاتب هندو از جمله بودایی است که تعادل و توازن نظام اخلاقی جهان را پایه‌ریزی می‌کند. کرمه‌های درست و نادرست موجب دوباره زاییده شدن و شکل دادن به سرنوشت موجودات می‌شوند که به موجب آن روح به کیفر اعمال

آنی است، ثابت می‌نماید (میرفخرایی، ۱۳۸۳: ۱۳۹).

۹- علت (hetu): بنا به فلسفه بودایی در پیدایش اشیاء شش علت (hetu) دخیل است. این علت‌ها عبارتند از: ۱- علت کلی یا غیر مستقیم (kāraṇa-hetu). هر عنصری در واقع علت کلی پیدایش همه عناصر دیگر است مگر ظهور خودش. ۲- علت تقارن عناصر (sahabhū-hetu) که مربوط به عناصر اربعه و عالم ماده است. عناصر اربعه هیچگاه به صورت مطلق ظاهر نمی‌شوند. ۳- علت قایم به اتکاء متقابل عناصر (samprayukta-hetu) شامل مراتب ذهنی است. بدین معنی که ذهن خالص هیچگاه تنها و به خودی خود ظاهر نمی‌شود و پیوسته همراه عناصر دیگر از قبیل احساسات، مفاهیم و اراده‌ها جلوه‌گر می‌شود. ۴- علت تجانس عناصر (sabhāga-hetu) که عبارت است از استمرار لحظات یکسان و متجانس که همچون "نقاط زمانی" پی در پی ظاهر می‌شوند و احساس بقاء، دوام و استمرار را ایجاد می‌کنند. ۵- علت اخلاقی (vipāka-hetu karma) و آن اشاره به قانون کارما و نتایج کردار و اجر و کیفر عمل دارد. ۶- علت همه جانبه (sarvatraga-hetu) منظور عناصر پلید ناشی از غرایز و شهوات است که باعث اسارت انسان و سرگردانی وی می‌شود (جلالی نائینی، ۱۳۸۴: ۳۵۴).

۱۰- شرط (pratyaya): بنا به فلسفه بودایی در پیدایش اشیاء چهار شرط دخالت دارد که عبارتند از: ۱- شرط ناشی از موضوع عینی (ālambana-pratyaya) که اصول کلیه اشیاء شناخته شده را در بر دارد. ۲- شرط تسلسل (samantara-pratyaya)، این شرط مربوط به تسلسل مراتب ذهنی است. ذهن متشکل از استمرار پی در پی یک سلسله لحظات متوالی است که بدون فاصله زمانی و یکپارچه به نظر می‌رسند. ۳- شرط غالب (adhipati-pratyaya)، شرطی که خاصیت و کیفیت و چگونگی نتیجه عملی را تعیین می‌کند. ۴- شرط فرعی (hetu-sahakāri-pratyaya) که مانند نور هنگام ادراک بصری است. بنا به فلسفه بودا اصل ثابت و مطلق وجود ندارد. پدیده‌ها در کل ظواهر نسبی هستند که متصل به چیزی نیستند. آن‌ها نسبت هیچ به هیچ هستند پس نابود شدنی‌اند. هنگامی که اشیاء نه بوجود می‌آیند و نه از بین می‌روند، سلسله علل نیز وجود خارجی ندارد. یعنی برای آنکه معلولی بوجود آید لازم است

جسم یا ماده (rūpa)، احساس (vedanā)، مفاهیم ذهنی (saṃjñā)، تأثرات ذهنی گذشته (saṃskāras) و آگاهی (vijñāna) (شایگان، ۱۳۸۶: ۲۶۸ و نیز Ronkin, 2005: 245).

۷- داتو (dhātu): داتو به معنی عضو حاسه به کار برده شده است. داتوها اصول یا عناصر ادراکی هستند که در کل شامل هجده اصل متشکل از سه گروه شش تایی بدین قرار است: ۱- شش توانایی حسی شامل توانایی‌های چشم، گوش، بینی، زبان، بدن، ذهن ۲- شش هدف متناظر اندام‌های حسی شامل رنگ و شکل، صدا، بو، طعم و مزه، لمس، درک ۳- شش درک یا آگاهی ذهنی شامل آگاهی‌های بصری، سمعی، شمی، چشایی، بساواپی و ذهنی (جلالی نائینی، ۱۳۸۴: ۳۴۴).

۸- آینه (āyatana): در مفهوم زمینه‌های شناخت آمده است و منظور از آن در ورودی پدیده‌های ذهنی است. ذهن به خودی خود آگاهی و احساس خالص است و پدیده‌های ذهنی، متکی بر حس و موضوع ادراک هستند. زمینه‌های شناخت شامل دوازده پایه می‌شود که عبارتند از شش پایه درونی و شش پایه بیرونی یا شش موضوع ادراک. این دوازده پایه عبارتند از: ۱- بینایی ۲- شنوایی ۳- بویایی ۴- چشایی ۵- بساواپی ۶- ذهنی و آگاهی ۷- رنگ و صورت ۸- صدا یا صوت ۹- بو ۱۰- مزه ۱۱- محسوس ۱۲- سایر عناصر. در مکاتب فلسفی بودایی، شناخت همچون پدیده‌هایی چندگانه و مرکب از عناصری است که برپایه همراهی همین عناصر در آن واحد چون لحظات آنی و برق‌آسا ظاهر می‌گردد. در حقیقت عناصر با هم تماس و برخوردی ندارند و حس موضوع ادراک را در نمی‌یابد، بلکه بنا به قانون علیت، گروهی از عناصر موجب ظهور و پیدایش عناصر دیگری می‌شوند که با آنان ارتباط نزدیک داشته‌اند. برای نمونه لحظه‌ای درک بینایی (sparśa) از لحظه‌ای رنگ (rūpa)، لحظه‌ای ماده بینایی (cakṣus) و لحظه‌ای از ذهن حاصل می‌گردد. نقطه‌ای که در آن این عناصر گرد هم می‌آیند و با هم یکی می‌شوند، همان لحظه شناخت است. این شناخت به مجرد پدید آمدن نابود می‌شود و چون موجی موجب حرکت موجی دیگر می‌گردد. لحظه‌های شناخت آنچنان پی در پی ظاهر می‌شوند که آنچه در حقیقت نتیجه استمرار لحظات پی در پی و

۱۳- بومی (bhūmi): این واژه به معنی سطح و میزان، اصطلاحی است که معرف سطوح مختلف سلسله مراتب سیر تکامل معنوی است که در اکثر مکاتب فلسفی بودایی با تغییر کیش و ادامه زندگی دینی و آیینی آغاز و با آگاهی و شناخت پایان می‌گیرد. رهرو برای رسیدن به این شناخت ده مرحله را پشت سر می‌گذارد که پس از شش مرحله نخست به شناخت وجودی فردی و پس از ده مرحله به تشخیص بی‌وجودی (anātman) همه پدیده‌ها (dharma-sūnyata) خواهد رسید. شرح مفصل این مراحل در دشبومیکه سوتره (Daśabhūmika Sūtra) آمده است. این ده مرحله عبارتند از: ۱- مقام سرور و شادی (-pramudita) که در آن بخشش و ترحم بودی‌ستوه (bodhisatva)ها متجلی می‌گردد. بودی‌ستوه کسی است که جوهر وجودی‌اش خرد و دانایی است. آن‌ها موجودات اسطوره‌ای هستند که از جسم نورانی بوداها برخوردارند (BD: entry "B"). ۲- مقام پاکی (-vimalā) که در آن تهذیب اخلاقی (-śīla) بودی‌ستوه‌ها ظاهر می‌شود. ۳- مقام تجلیات صبر و بردباری (-kṣānti) که مرحله‌های بودی‌ستوه از خشم و نفرت است. ۴- مقام درخشان و فروزان که در آن مرحله بودی‌ستوه با اتکا به همت معنوی (-virya) بر نفس خود چیره می‌گردد. ۵- مقام تسخیرناپذیری و ظهور نیروی مکاشفه و حالت‌های مراقبه است که در آن بودی‌ستوه‌ها به چهار حقیقت شریف بودایی پی می‌برند. ۶- مقام تجلی معرفت (-abhi.mukhī) که بودی‌ستوه‌ها به حقیقت سلسله علل و معلول‌ها پی می‌برند. ۷- مقام "دور رو" جمع مقام‌های پیش است. خرد بودی‌ستوه به اوج قدرت معنوی و منتهای کمال می‌رسد. در این مرحله هنوز بودی‌ستوه انسان است. ۸- مقام سکون و بی‌حرکتی (-achalā) که در آن بودی‌ستوه‌ها از دریای بازپیدایی رها می‌شوند. ۹- مقام نیک‌سرشتان (-sadhumatī) که بودی‌ستوه در این مقام کاملاً پاک است و تنها به آرامش شخصی نمی‌اندیشد بلکه در پی برخورداری همه موجودات از آرامش و پاکی است. ۱۰- مقام "ابر آیین" که در این مقام بودی‌ستوه به معرفت بودایی رسیده است. دو مقام نه و ده هر دو متعلق به مه‌ایانه است (میرفخرایی، ۱۳۷۵: ۹۹-۹۶).

که علتی موجود باشد. اما اکنون که اشیاء تهی و عاری از هرگونه جوهر وجودی هستند دیگر چه علتی پدید آورنده چه معلولی خواهد بود؟ در نتیجه سلسله علل پدیده‌هایی هستند متکی بر هیچ. نه پیدایشی هست و نه نابودی‌ای، نه ابدیتی و نه زمانی، نه وحدتی و نه کثرتی، نه آمدنی و نه شدنی. پس سلسله علل ساخته خیال و پوچ است (میرفخرایی، ۱۳۸۳: ۱۳۷-۱۳۶).
 ۱۱- سنساره (Saṃsāra): از Sam- هم و -Sāra: از ریشه -Sr: جریان داشتن، روی هم به معنی «به هم رفتن» اصطلاحاً در مفهوم پیدایش‌های پی در پی و جریان پیوسته زندگی در دگرگونی‌های گوناگون است. بودا اساس و شالوده جهان را با معیار اصالت وجود نمی‌سنجد بلکه میزان سنجش او، واقعیت و عدم واقعیت بود و این دو از جهتی دو رکن اساسی آیین بودا را تشکیل می‌دهند. عدم واقعیت یعنی هستی ناپایدار، تسلسل اشیاء گذرنده، پیدایش‌های گوناگون، زایش و جریان پیوسته ایجاد (سنساره). واقعیت یعنی خاموشی و پایان یافتن این تسلسل و گریز از دریای باز پیدایی، یعنی نیروانه. سنساره در آیین هندو به چرخه زندگی و مرگ و انتقال روح از جسم مرده به جسمی تازه و تکرار زایش و مرگ گفته می‌شود. طبق آیین هندو این چرخه تا زمانی که روح از آلودگی‌ها، غفلت‌ها و نادانی‌ها پاک نشده است ادامه می‌یابد (تناسخ). فلسفه اعتقاد به سمساره به اعتقاد هندیان به کرمه باز می‌گردد. بدین صورت که هندوها معتقد بودند که پاداش و عقاب در همین جهان رخ می‌دهد. اگر انسان در زندگی، فرد نیکی باشد زندگی راحت‌تری خواهد داشت. سپس این سوال مطرح شد که «چرا افراد نیکی وجود دارند که زندگی آن‌ها سرشار از رنج است؟» در پاسخ به این سوال فرضیه تناسخ یا وازایش مطرح شد که می‌گفت روح انسان پس از مرگ دوباره در قالبی جدید به این جهان باز می‌گردد و نتیجه اعمال زندگی‌های قبلی را در این زندگی می‌بیند. به این چرخه زایش‌های مجدد نام سمساره را دادند (میرفخرایی، ۱۳۸۳: ۱۳۵-۱۳۴).
 ۱۲- آموزه‌های بودا (Buddha-dharma): مجموعه قوانین و آموزه‌های بودا است که در غرب تحت عنوان "بودیسم" (Buddhism) شناخته شده است (میرفخرایی، ۱۳۸۳: ۱۳۸).

چون آن نباشد این نیز نباشد. از نابودی آن این نیز نابود خواهد شد (Keown, 2003: 1202).

۱۸- کرمه بی‌شکل (ārupya-karma): اصطلاحی است که برای تعیین کیفیت سطوح مختلف موجودات ایزدی (*deva) به کار می‌رود که فاقد ماده یا صورتی هستند که قابل درک با حواس پنج‌گانه باشد (برای karma نک. یادداشت ۳) (Harvey, 1993: 53-57).

۱۹- خودبود (svabhāva): منظور از "خودبود" جوهر فردی و وجود ذاتی است. جوهر ذاتی شیء جدا از ضمایمی است که متعلق به آن است و محتوی، تصور ناشی از آن شیء است که در ذهن منعکس می‌گردد. این اصطلاح بعدها در برگیرنده مفهوم آتمان (یادداشت ۲۱)، در عقاید بودایی متأخر گردید. بر خلاف مکاتب بودایی موجود در دوران قبل از پیدایش مکتب مهاییانه، همه مکاتب برخاسته از مهاییانه منکر وجود این "جوهر ذاتی" هستند (Williams, 2009: 125-128).

۲۰- bhāva: مرتبه هستی و پیدایش یا مرتبه وجود است. مرتبه وجود (bhāva) از دل‌بستگی‌ها پدید می‌آید و از مرتبه وجود زایش و تولد ایجاد می‌شود. از تولد نیز پیری و مرگ حاصل می‌گردد. این چرخش انتهایی ندارد و چنان حلقه‌ای ابدی در گردش است و لحظه‌ای از حرکت باز نمی‌ایستد (شایگان، ۱۳۸۶: ۱۶۵).

۲۱- نفس (ātman): نفس به معنی ذات و درون انسان است که به سبب تشابه و انطباق عالم صغیر و عالم کبیر، آن را معادل برهن (اصل ممتاز عالم عینی در مقابل آتمان، اصل ممتاز عالم ذهنی) می‌دانند. این آتمن در عالم کبیر به صورت سه مرتبه هستی و در عالم صغیر به صورت پنج لایه تعینات جسمانی تجلی می‌یابد. همانگونه که یک قطعه نمک در هر شکل و اندازه‌ای، بیش از یک مزه ندارد، آتمن نیز سراسر یک شعور محض و یکپارچه است که در واقع شخصیت داننده ذات و وجود ماست و آن را نه میتوان شناخت و نه در بند تفکر و اندیشه آورد. در حقیقت هر که بتواند آتمن را ببیند و بیاندیشد، قادر به درک اسرار جهان شده و به معرفت رسیده است. برپایه آیین بودا آتمن که ضمیر باطن انسان و اصل تغییر ناپذیر اوست،

۱۴- آونیکه - درمه (āveṇika-dharma): اعتماد به نفس): آونیکه - درمه، یکی از هجده اصل و شرط اساسی "بودا" است. از جمله ویژگی‌هایی که یک "بودا" باید داشته باشد می‌توان به این موارد اشاره کرد: اشتباه نکردن، فریاد نزدن، فراموش نکردن، فکر سامان یافته داشتن، با عدالت رفتار کردن، نسبت به دیگران بی تفاوت بودن، علاقه داشتن به دیگران و غیره. آگاهی و بصیرت بودا در تمام دوران گذشته، حال و آینده حاصل می‌گردد (میرفخرایی، ۱۳۷۵: ۱۰۴).

۱۵- شناخت ماورایی (abhiññā): مرکب از پیشوند abhi-، به به سوی و ریشه -jñā: دانستن، و روی هم مفهوم "علم و درک فوق طبیعی بودا" است. شناختی است که از طریق تکامل و توسعه نیروی متمرکز (samādhi) یا خلسه فکری حاصل می‌شود. در این ارتباط شش نوع دانش شناخته شده‌اند که عبارتند از: ۱- بصیرت ۲- غیب‌شنوی ۳- دانش ذهن‌خوانی دیگران ۴- توانایی‌های فوق‌العاده ۵- دانش زندگی پیشینیان ۶- دانش ایست یا توقف جریان (میرفخرایی، ۱۳۷۵: ۱۰۰).

۱۶- پارامیتا (pāramitā): مرکب از pāra- از ریشه pri- "گذشتن، عبور کردن" و -ita- از ریشه i-: "آمدن، رسیدن" است. در کل به مفهوم "کسی است که به ساحل رسیده و یا از دریای بازپیدایی (samsāra) گذشته و به آرامش نیروانا رسیده است. پارامیتا در مکتب مهاییانه عبارت است از کمال یا کردار معنوی پرهیزکارانه‌ای که بودی‌ستوه (bodhisattva) در نیل به تکامل معنوی خود انجام می‌دهد. تعداد پارامیتاها ده است که شامل: ۱- بخشش (dāna) ۲- سیرت (śīla) ۳- صبر (ksānti) ۴- جرأت (vīrya) ۵- تمرکز (samādhi) ۶- بصیرت ذاتی (prajñā) ۷- اعتدال (upāya-kausalya) ۸- عهد و پیمان (pranidhāna) ۹- نیرو (bala) ۱۰- دانش (jñāna) می‌شود (میرفخرایی، ۱۳۷۵: ۹۰).

۱۷- ایجاد، پیدایش (utpāda): وجود یعنی مسخ و دگرگونی مراحل بی در پی پیدایش و نابودی آن‌ها. همه اشیاء محکوم به این نظام دگرگونی‌اند. اشیاء ایجاد می‌شوند، یک چندی رشد می‌کنند و سپس نابود می‌شوند. بودا خطاب به مریدی می‌گوید: من به تو آیین را خواهم آموخت چون آن امر به هستی گراید، این نیز خواهد بود، از پیدایش آن این نیز پدید خواهد آمد.

نیست و کاملاً عارضه و ساخته و پرداخته ذهن است (شایگان، ۱۳۸۶: ۲۲۱).

۲۶- حواس (indriya): حواس عبارتند از: حواس بینی، زبان، چشم، پوست و گوش که از عناصر خمسه به وجود آمده‌اند. عناصر خمسه شامل: خاک، آب، آتش، هوا و اثیرند. بو، مزه، صورت یا رنگ، لمس‌پذیری و صوت کیفیات عناصر بوده و موضوع‌های ادراک حواس پنج‌گانه‌اند (Keown, 2003: 532).

۲۷- ویکلپه (vikalpa) از پیشوند vi- و ریشه klrip: تغییر دادن، عوض کردن: ویکلپه به معنی خیال و تصور است که در پی شناخت لفظی به وجود می‌آید و خود تهی از جوهر یا مصداق است. اما فعالیتش به علت ارتباطش با نیروی خلاقه لفظی مشهود است. خیال در تصورات ذهنی مانند "کاخ‌های ایزدان" موجود است. این گونه مفاهیم مصداق و جوهر عینی ندارند و به سبب خیال و به یاری نیروی لفظی یعنی صورت تحقق می‌یابند (میرفخرایی، ۱۳۸۳: ۱۴۱).

۲۸- سنسکاره (saṃskāra) از ریشه saṃskṛ: پرداختن، ساختن، جور کردن، به هم آمیختن، به معنی تأثرات ذهنی پیشین است. منظور از سنسکاره این است که موجودات در نتیجه اعمال پیشین موجودند. آنچه در حال حاضر هست، حاصل دانه‌هایی است که در سرگردانی خویش در مراتب پیدایش‌های بی پایان کاشته‌ایم. از برخی جهات می‌توان سنسکاره را مترادف با کرمه (karma) دانست. بنا بر این مفهوم آنچه به نظر انسان مانند جسم جلوه می‌نماید، در حقیقت حاصل تأثرات کردارهای گذشته است که اکنون صورت یافته و محقق شده‌اند. در تعلیمات بودایی آمده است: "عمل من، هستی من است. عمل من میراث من است. عمل من، کلمه‌ای است که حامل من است. عمل من نژادی است که من بدان تعلق دارم. عمل من پناهگاه من است. سنسکاره در مکاتب فلسفی "تروادا" (Teravada) به معنی نیرو و اراده نیز آمده است (شایگان، ۱۳۸۶: ۱۵۸).

۲۹- یکشه (=Yakṣa): موجودات نیمه الهی هستند که در آیین هندو نگهبان گنج‌های پنهان زمین و ریشه درختان به شمار می‌آیند. گاهی از آنان به عنوان حافظین روستاها و جنگل‌ها یاد می‌شود (Keown, 2003: 1300).

بیش از یک پندار و گمان نیست و واقعیت خارجی ندارد (شایگان ۱۳۸۶: ۱۰۸-۱۰۳).

۲۲- قلمروی بی‌شکل (=ārupya-dhātu): دقیق‌ترین سطح از سطوح سه‌گانه کیهان‌شناسی (*triloka) بودایی را تشکیل می‌دهد. این قلمرو کاملاً تهی از رنج و ماده است و از چهار مرتبه تشکیل شده که عبارتند از: ۱- فضای بی‌حد و مرز (ākāśa-anantya) ۲- آگاهی بیکران (vijñāna-anantya) ۳- هیچ بودن (ākīñcanya) ۴- عدم خیال اندیشی و بی‌خیال اندیشی (naivasamjñā-nasamjñā) (میرفخرایی، ۱۳۸۳: ۱۳۸).

۲۳- śrāvakayāna: "گردونه شنوندگان" عنوانی تحقیرآمیز است که به نخستین پیروان آیین بودا از طرف پیروان مهاییانه داده شده است. پیروان śrāvakayāna با عمل به آموزه‌های بودا به ارهت‌ها (arhat) تبدیل می‌شدند. این عنوان همچون hīnayāna عنوانی تحقیرآمیز و خفت‌آور است. پیروان مهاییانه آنان را افرادی می‌دانند که به دنبال نجات فردی هستند و آنان را در مقابل بودی‌ستوه‌ها که هدفشان نیل به نجات جهانی است قرار می‌دهند (میرفخرایی، ۱۳۷۵: ۹۵).

۲۴- سنجنا (saṃjñā): به معنی مفهوم ذهنی از ریشه jñā- به معنی دانستن است. بوداییان عناصر زندگی را به چند نوع تقسیم کرده‌اند. یکی از این طبقه‌بندی‌ها شامل مجموعه عناصر پنج‌گانه اسکاندا (skandha) است که عبارتند از: ماده و صورت (rūpa)، احساس (vēdanā)، مفاهیم (saṃjñā)، نیروها یا ترکیبات یا تأثرات ذهنی (saṃkāra) و آگاهی (vijñāna). بوداییان ماده را مأخذ حسی می‌دانند و می‌گویند ماده شامل کیفیاتی است که از اشیاء خارجی بر می‌آید و روح همان چهار گروه احساس، مفاهیم، نیروها و آگاهی است (میرفخرایی، ۱۳۸۳: ۱۳۷).

۲۵- پاریکلپه (parikalpa): پاریکلپه به معنی خیال و توهم یکی از مظاهر سه‌گانه ذهنی است. به طور کلی مظاهر ذهنی دارای سه ماهیت هستند که عبارتند از: ۱- ماهیت توهمی (parikalpita) ۲- ماهیت نسبی و قائم به علت پیشین (paratantra) ۳- ماهیت مابعدالطبیعی و مطلق (pariṇiṣpanna). پاریکلپه از هیچ اساس و اصلی برخوردار

ذهن که در جهت بصیرت و بیداری است. ۲- جنبه مطلق ذهن که طبیعت ذاتی‌اش بیداری است (Harvey, 1993: 97-99).

۳۴- مه‌ایانه در معنای تحت‌اللفظی به معنای گردونه بزرگ است. مکتب مه‌ایانه از مکاتب فلسفی بودایی است که پس از مرگ بودا (۴۸۰ پ.م.) شکل گرفت. گسترش مکتب مه‌ایانه به طور عمده در شمال آسیا بوده است. این مکتب در مقابل مکتب هینه‌یانه (hīnayāna) قرار دارد. عنوان هینه‌یانه از سوی پیروان مکتب مه‌ایانه به عنوان صفتی تحقیرآمیز به این مکتب داده شده است. پیروان مکتب هینه‌یانه تنها به دنبال نجات و رستگاری فردی هستند اما مکتب مه‌ایانه معتقد است که برای آن که انسان بتواند عطش تمایلات خود را فرو نشاند بایستی از خرمن فضایل اخلاقی و معرفت بودی‌ستوها توشه‌ای برگیرد. اعتقاد به خلاء یا تهیگی (śūnyta) از اعتقادات برجسته و حایز اهمیت این مکتب است (شایگان، ۱۳۸۶: ۱۷۱-۱۶۹؛ میرفخرایی، ۱۳۷۵: ۹۵؛ Harvey, 1993: 95-113).

۳۵- درک اندیشه (vitarka): ویتراکه یا درک اندیشه نخستین عملکرد ذهن نسبت به هدفش است. منظور از ویتراکه به طور کلی ذهن نگهدارنده اندیشه و سوق دهنده توجه به سوی آن است. مترادف این کلمه اندیشه استدلالی (vicāra) است (Keown, 2003: 1240).

برآیند

از آنجا که زبان ختنی در سرزمینی تکلم می‌شد که پایگاه آیین بودا در ایران بوده است، پیکره اصلی ادبیات آن بیشتر بر پایه آثار بودایی است که از سنسکریت ترجمه شده‌اند. برخورداری از واژه‌های غنی در ترجمه متن‌ها و کاربرد ماهرانه اصطلاحات سنسکریت در متون ختنی خود شاهدهی بر این مدعاست.

نوشته‌های ختنی بخش کوچکی از ادبیات غنی ایران پیش از اسلام را می‌نمایاند که در ختن که امروزه از توابع دولت چین در منطقه سین‌کیانگ است، از دامنه گسترده‌ای برخوردار بوده است. زبان ختنی با وجود حضور گسترده واژه‌ها و اصطلاحات سنسکریت اساس خود را در چهارچوب زبان‌های ایرانی حفظ نموده است.

۳۰- تهیگی ← ۳: فلسفه خلاء یا تهیگی در آیین بودایی.

۳۱- درمه (dharma): در سنت هندو نظام اخلاقی و جهانی را تشکیل می‌دهد و مفهوم فضیلت، عدالت، آیین و قانون را دارد. کیش بودایی بنا بر آیین دارما جهان را متشکل از تکثر عناصر مادی و ذهنی و نیروهایی می‌داند که لطیف و تجزیه‌ناپذیر هستند. یگانه واقعیت همان عناصر مادی و ذهنی هستند که واقعیت‌های نهایی جهان را تشکیل می‌دهند. هر ترکیبی که از آن عناصر پدید می‌آید تنها به منزله مظهر بی‌بودی است که عناصر چندی را شامل می‌شوند. عناصر بقایی ندارند و هر لحظه شاهد ایجاد و فناء یک عنصر جدید است. همچنین پیوستگی ظاهری جهان همان ظهور پی در پی عناصر جدید در مکان‌های تازه است. درمه اصلی است که کلیه مکاتب فلسفی هند آن را به نحوی از انحاء قبول داشته‌اند (Embree, 1988: 21). به طور کلی درمه در کتاب‌های بودایی به این معناهاست: سازنده سرشت یک چیز، قاعده، قانون، آیین، تعلیم، دادگری، درستکاری، کیفیت، چیز، شناسه دل. در آیین هندو مفهوم فضیلت و عدالت و شریعت و قانون و آیین و حتی مذهب و دین را دربردارد و در آیین جین به معنی نظام اخلاقی عالم است. در آیین جین یکی از شرایط حیات و حرکت ماده و ارواح یا به عبارت دیگر اصل حرکت و محیط ادراک‌ناپذیری است که در آن اجسام و ارواح حرکت می‌کنند (Kaluphana, 1986: 15-16 و نیز شایگان، ۱۳۸۶: ۳۵۹).

۳۲- نیراتمه (nairātma از na- نه و ātma: خود): در مفهوم غیر خود یا بدون جوهر و اصل ثابت است. در آموزه نیراتمه پایه و اساسی در پی مظاهر وجود ندارد تا بتواند آن‌ها را به هم متصل نگاه دارد. عناصر از هم جدا و با حرکتی منقطع و پیوسته هستند و آنچه مهم است این است که ایجاد است و فناء، تولد است و مرگ و بین هر یک از این دو لحظه یک جهان رنج و ناکامی و تلخی و جدایی است که باید تحمل کرد (میرفخرایی، ۱۳۸۳: ۱۳۵).

۳۳- اندیشه بودا (buddhi-citta): اندیشه بودا یا اندیشه بیداری واژه‌ای کلیدی در مکتب مه‌ایانه است که وضعیت یک بودی‌ستوه را نشان می‌دهد. به طور کلی در این مکتب دو جنبه برای ذهن در نظر گرفته شده است که عبارتند از: ۱- جنبه نسبی

مهیاانه بودایی است. پرداختن به موضوعاتی از این قبیل در ادبیات ختنی دال بر آن است که مکتب مهیاانه در سرزمین ختن رواج چشمگیری داشته است.

مسأله تهیگی که در فصل هفتم از کتاب زمبسته آمده و در این مقاله بررسی شده است، یکی از آموزه‌های بنیادی فلسفه

منابع

الف) فارسی

شایگان، داریوش، ۱۳۸۶، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، ج ۲، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها.

ابوالقاسمی، محسن، ۱۳۸۶، *راهنمای زبان‌های باستانی ایران*، ج ۱، تهران: انتشارات سمت.

میرفخرایی، مهشید، ۱۳۷۱، *رنج جهانی در آیین بودا (سرودی به زبان ختنی)*، فصلنامه فرهنگ، شماره ۱۳، زمستان ۱۳۷۱، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، صص ۲۳۷-۲۱۷.

اشمیت، رودیگر، ۱۳۸۲، *نگاهی گذرا به زبان‌های ایرانی باستان*، در: *راهنمای زبان‌های ایرانی باستان و میانه*، ترجمه حسن رضایی باغبیدی، آرمان بختیاری، عسگر بهرامی و نگین صالحی، ج ۱، تهران: انتشارات ققنوس، صص ۶۹-۵۹.

_____، ۱۳۷۵، *گردونه‌های آیین بودا (سرودی به زبان ختنی)*، فصلنامه فرهنگ، شماره ۱۷، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، صص ۱۰۴-۹۱.

امریک، رونالد، نی، ۱۳۸۲، *ختنی و تمشقی*، در: *راهنمای زبان‌های ایرانی باستان و میانه*، ترجمه زیر نظر حسن رضایی باغبیدی، آرمان بختیاری، عسگر بهرامی و نگین صالحی، ج ۱، تهران: انتشارات ققنوس، صص ۳۵۸-۳۱۹.

_____، ۱۳۸۳، *درآمدی بر زبان ختنی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

بهار، مهرداد، ۱۳۸۴: *ادیان آسیایی*، تهران: نشر چشمه.

_____، ۱۳۸۸، *اصل خلاء یا تهیگی بنا بر آموزه بودا*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

تفضلی، احمد، ۱۳۷۶، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: نشر سخن.

یارشاطر، احسان و تیمور قادری، ۱۳۷۳، *تاریخ ایران کمبریج*، ج ۳، ترجمه حسن انوشه، تهران: انتشارات امیر کبیر.

جلالی نائینی، سید محمدرضا، ۱۳۸۴، *فرهنگ سنکریت - فارسی*، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ب) غیرفارسی

Bailey, H.W., 1979, *Dictionary of Khotan Saka (DKS)*, Cambridge: Cambridge University Press.

Flood, G. D., 1996, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Emmerick, R. E., 1968, *The Book of Zambasta, A Khotanese poem on Buddhism*, London: Oxford University Press.

Harvey, P., 1993, *An Introduction to Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Embree, T., 1988, *Sources of Indian Tradition*, Columbia: Columbia University Press.

Kaluphana, D., 1986, *The Philosophy of the Middle Way*, London: Suny Press.

Farlane, T. J., 1995, *The meaning of Sunyata in Nagarjun's Philosophy*, <http://www.integralscience.org>.

Keown, D., 2003, *A Dictionary of Buddhism (DB)*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lindtner, C., 1997, *Master of Wisdom*, London: Dharma Publishing.

Nath Puri, B., 1993, *Buddhism in Central Asia*, Delhi: Shri Jainendra Press.

Ronkin, N., 2005, *Early Buddhist Metaphysics*, London: Routledge Press.

Williams, P., 2009, *Mahayana Buddhism*, London: Routledge Press.

Archive of SID