

بودا

برگردانِ نسترن پاشایی

کرن آرمسترانگ



انتشارات فراروان

کرن آرمستوانگ

بودا

برگردان

نسترن پاشایی

انتشارات فراروان

(روانشناسی، فراروانشناسی و عرفان)

سرشناسه:	آرمسترانگ، کَرِن، ۱۹۶۴ -
عنوان و نام پدیدآور:	Armstrong, Karen بودا / کرن آرمسترانگ: برگردان نسترن پاشایی.
مشخصات نشر: تهران:	فراروان، ۱۳۸۷.
مشخصات ظاهری:	۲۲۴ ص.
شابک:	۹۷۸-۹۶۴-۲۸۴۲-۲۳-۰
وضعیت فهرست‌نویسی:	فیها
یادداشت: عنوان اصلی:	Buddha, 2001
یادداشت:	واژه‌نامه.
یادداشت:	نماید.
موضوع:	بودا، ۲۵۶۳ - ۲۴۸۲ ق.م.
موضوع:	Gautama Buddha
شناسه افزوده:	پاشایی، نسترن، ۱۳۴۸ - مترجم.
رده‌بندی کنگره:	BQ۸۸۲/۴پ ۱۳۸۶
رده‌بندی دیویی:	۲۹۴/۳۶۳
شماره کتاب‌شناسی ملی:	۱۱۸۶۶۸۶

بودا



کَرِن آرمسترانگ

برگردان نسترن پاشایی

چاپ سوم ۱۳۹۲، چاپ فرا، شمارگان ۱۰۰۰

شابک ۹۷۸-۹۶۴-۲۸۴۲-۲۳-۰



«تمام حقوق برای انتشارات فراروان محفوظ است»

دفتر مرکزی: تهران؛ تلفن ۶۶۹۲۱۳۷۸ و ۶۶۴۳۷۷۵۳ نمابر ۶۶۹۰۰۲۹۹

کتابخانه فراروان: خ ستارخان، پل یادگار امام، بازار سنتی، فاز ۱، شماره ۱/۱۱۸

تلفن ۴۴۲۴۶۷۱۵-۷ نمابر ۴۴۲۴۶۷۱۴

E-mail: info@fararavan.com

قیمت ۸۵۰۰ تومان

یادداشت مترجم

قلم روان و خوش خوان خانم گرن آرمسترانگ در کتاب دگرگونی بزرگ انگیزه‌یی شد که کتاب بودای او را هم ترجمه کنم. در برگردان فارسی سعی کرده‌ام تا حد امکان سادگی و روانی نوشته‌ی انگلیسی را رعایت کنم.

در انتخاب برابر نهادهای فارسی اصطلاحات بودایی از کتاب بودا، ع. پاشایی، چاپ نهم، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۶ استفاده کردم.

از مادر و پدرم که زحمت بازخوانی ترجمه را کشیدند و همچنین از خانم قربانی و آقای نمازی‌ها، ناشران محترم فراروان، و از خانم ارمغان به خاطر حروفچینی و صفحه‌بندی کتاب تشکر می‌کنم.

نسترن پاشایی

تهران، بهمن ۱۳۸۶

فهرست

مقدمه ۱

بودا ۱۹

فصل ۱: ترک خان و مان ۲۳

فصل ۲: جستجو ۵۳

فصل ۳: روشن شدگی ۷۹

فصل ۴: دمه ۱۰۷

فصل ۵: گسترش آیین ۱۲۷

فصل ۶: پری نیبانه ۱۶۱

یادداشت‌ها ۱۸۳

واژه‌نامه ۱۹۵

نمایه‌ی نام‌ها و مفهوم‌ها ۲۰۱

مقدمه

شاید بعضی بودایی‌ها بگویند که نوشتن زندگی‌نامه‌ی سیدته‌گوتمه^۱ کار بسیار غیربودایی است. به نظر آن‌ها هیچ مرجعی هر قدر والا مقام هم که باشد نباید ستایش شود؛ بودایی‌ها خودشان باید خود را ترغیب کنند و به تلاش‌های خود متکی باشند نه به یک رهبر صاحب کرامت. یک استاد قرن نهمی که سلسله‌ی لین-جی^۲ آیین بودای ذن را بنیاد گذاشت حتا تا آن جا پیش رفت که به شاگردهایش گفت «اگر بودا را دیدید، بکشیدش!» تا اهمیت حفظ استقلال از چهره‌های مرجع را تأکید کند. شاید گوتمه خشونت این احساس را تأیید نمی‌کرد اما در سراسر زندگی با کیش شخصیت می‌جنگید، و مدام توجه شاگردهایش را از خود منحرف می‌کرد. نه زندگی و شخصیت او بل که آموزه‌اش مهم بود. او باور داشت که به حقیقتی بیدار شده است که در عمیق‌ترین ساختار وجود حک شده است. آن حقیقت، یک دمه^۳ بود؛ این کلمه طیف گسترده‌یی از معانی ضمنی دارد، اما اول اشاره بود به قانون بنیادی زندگی که برای خدایان، انسان‌ها و جانوران یکسان بود. با کشف این حقیقت او روشن شده بود و یک تغییر عمیق درونی را تجربه کرده بود؛ او در میان رنج زندگی به آرامش و ایمنی دست یافته بود. گوتمه به این ترتیب بودا شد، یعنی روشنی‌یافته یا بیدار. هر کدام از شاگردهایش اگر روش او را دنبال می‌کردند می‌توانستند به همان روشن‌شدگی برسند. اما اگر مردم شروع کنند به ستایش گوتمه‌ی انسان توجه‌شان از وظیفه‌شان

منحرف می‌شود و این کیش می‌تواند تکیه‌گاهی شود برای به وجود آوردن وابستگی بی‌ارزشی که فقط می‌تواند مانع پیشرفت معنوی شود.

کتاب‌های مقدس بودایی به این روحیه وفادارند و به نظر می‌رسد که از جزئیات زندگی و شخصیت گوتمه بسیار کم می‌گویند. بنا بر این، پیداست که نوشتن زندگی‌نامه‌ی بودا که در آن معیارهای جدید رعایت شود کار مشکلی است، چون اطلاعاتی که بشود آن‌ها را از نظر تاریخی درست دانست خیلی کم است. اولین سند بیرونی به این که دینی به نام آیین بودا وجود داشت از کتیبه‌هایی به دست می‌آید که به فرمان آشوکا^۱ شاه نوشته بودند. او از حدود ۲۶۹ تا ۲۳۲ ق م بر دولت مئوریه در شمال هند فرمانروایی می‌کرد. اما او در حدود دویست سال بعد از بودا زندگی می‌کرد. از آن جا که واقعیت قابل اعتماد کم بود بعضی از دانشمندان غربی در قرن نوزدهم در تاریخی بودن گوتمه شک کردند. آن‌ها مدعی بودند که او فقط تجسم فلسفه‌ی رایج سانکیه^۲ یا نماد یک کیش خورشیدی بوده است. اما دانش جدید از این وضعیت شکاکانه پس کشیده استدلال می‌کند که اگرچه در کتاب‌های مقدس بودایی چیزی که عموماً به «حقیقت انجیلی»^۳ معروف است کم است اما می‌توانیم نسبتاً مطمئن باشیم که سیدته گوتمه واقعاً وجود داشته است و شاگردانش تا جایی که می‌توانستند خاطره‌ی زندگی و آموزه‌های او را به خوبی حفظ کردند.

موقعی که سعی می‌کنیم درباره‌ی بودا بدانیم به کتاب‌های مقدس پر حجم بودایی وابسته‌ایم که به زبان‌های گوناگون آسیایی نوشته شده‌اند و چندین قفسه را در کتابخانه اشغال می‌کنند. تعجبی ندارد، داستان تألیف این پیکره‌ی بزرگ متن‌ها پیچیده است و منزلت بخش‌های گوناگون آن بسیار مورد بحث است. به‌طور کلی مورد توافق است که مفیدترین متن‌ها آن‌هایی‌اند که به پالی^۴ نوشته شده‌اند که یک

1. Asoka

2. Sāṃkhya

3. gospel truth، یعنی امری که مطلقاً حقیقی و صادق است، همان طور که در انجیل آمده است. م.

4. Pāli

گویش شمال هند است با منشا نامعلوم و به نظر می‌رسد به مگدی^۱ یعنی زبانی که احتمالاً خود گوتمه به آن صحبت می‌کرده نزدیک بوده است. این کتاب‌های مقدس را بودایی‌های سری لانکا، برمه و تایلند که به مکتب تیره‌واده^۲ تعلق دارند حفظ کردند. اما نوشتن تا زمان آشوکا در هند معمول نبود و کانون پالی شفاهاً حفظ می‌شد و احتمالاً تا قرن اول ق م نوشته نشده بود. این کتاب‌های مقدس چه طور تألیف شدند؟ به نظر می‌رسد که فرآیند حفظ سنت‌ها در باره‌ی زندگی و آموزه‌ی بودا کمی بعد از مرگ او در ۴۸۳ (بنا بر تاریخ مرسوم غربی) آغاز شد. رهروان بودایی در این زمان زندگی سیار داشتند؛ آن‌ها در شهرهای بزرگ و کوچک دشت گنگ می‌گشتند و به مردم پیام روشن‌شدگی و رهایی از رنج را می‌آموختند. اما رهروان در طی باران‌های موسمی مجبور می‌شدند که از جاده دور شوند و در اقامت‌گاه‌های گوناگون شان جمع شوند، و در طی این گوشه‌نشینی‌های موسمی درباره‌ی نظریه‌ها و اعمال شان بحث می‌کردند. متن‌های پالی به ما می‌گویند که کمی بعد از مرگ بودا، رهروان شورایی به پا کردند تا روشی برای ارزیابی نظریه‌ها و اعمال گوناگون موجود بنا کنند. به نظر می‌رسد که در حدود پنجاه سال بعد، بعضی از رهروان در مناطق شرقی شمال هند هنوز می‌توانستند آموزگار بزرگ‌شان را به یاد بیاورند و دیگران شروع کردند شهادت آن‌ها را به روش رسمی‌تری جمع‌آوری کنند. آن‌ها هنوز نمی‌توانستند این‌ها را بنویسند اما عمل یوگا به خیلی از آن‌ها حافظه‌ی فوق‌العاده خوبی داده بود، بنا بر این روش‌های از برکردن سخنان بودا و قواعد موجز انجمن‌شان را توسعه دادند. آن‌ها بعضی از آموزه‌های بودا را به شعر درآوردند، همان‌طور که خود بودا احتمالاً همین کار را کرده بود و حتماً ممکن است که آن‌ها را به آواز می‌خوانده‌اند؛ همچنین سبکی قالبی و تکراری توسعه دادند (که هنوز در متن‌های مکتوب وجود دارد) تا به رهروها در حفظ این گفتارها کمک کند. آن‌ها گفتارها و قواعد را به پیکره‌های مشخص اما تداخل‌کننده‌ی مواد تقسیم کردند و وظیفه‌ی به یاد سپردن یکی از این جنگ‌ها و انتقال آن‌ها به نسل بعدی به رهروان معینی محول شد.

در حدود صد سال بعد از مرگ بودا شورای دومی برپا شد، و تا این زمان به نظر می‌رسد که متن‌ها به شکل کنون پالی کنونی رسیده بودند. اغلب آن را تی‌پی‌تکه^۱ («سه سبد») می‌خوانند چون بعدها موقعی که کتاب‌های مقدس را نوشتند آن‌ها را در سه سبد جداگانه نگه می‌داشتند: سبد سوره‌ها یا گفتارها (سوئه‌پی‌تکه)، سبد ضوابط و احکام (وینیه‌پی‌تکه)^۲ و یک پیکره‌ی گوناگون آموزه‌ها. هر یک از این سه «سبد» به بخش‌های کوچک‌تر زیر تقسیم می‌شوند:

سوئه‌پی‌تکه، شامل پنج «مجموعه» (نیکایه)^۳ از گفتارهای بودا است:

[i] دیگه نیکایه^۴ گزیده‌یی از سی و چهار سوره یا گفتار از طولانی‌ترین سوره‌ها که بر

تعلیم معنوی رهروان، بر وظایف «پیش‌نشین» یا غیررهروان و بر جنبه‌های گوناگون زندگی دینی در هند در قرن پنجم ق م تمرکز داشت. اما گزارشی هم از صفات بودا (سمپه‌سادتی)^۵ و روزهای آخر زندگی او (مهاپری‌نیآئه)^۶ هست.

[ii] مجیمه نیکایه^۷ گزیده‌یی از ۱۵۲ سوره (سوئه) با طول متوسط. این‌ها شامل

تعداد زیادی از داستان‌هایی درباره‌ی بودا، نبرد او برای روشن‌شدگی و موعظه‌ی آغازین او، همچنین بعضی از نظریه‌های اصلی هستند.

[iii] سم‌پوئه نیکایه^۸ مجموعه‌یی از پنج دسته از سوئه‌ها که براساس موضوع تقسیم

شده‌اند براساس مطالبی مثل راه هشت‌گانه و ساخت شخصیت انسان.

[iv] انگوتره نیکایه^۹ که یازده بخش سوئه دارد که بیش‌تر آن‌ها در بخش‌های دیگر

کتاب‌های مقدس گنجانده شده‌اند.

[v] کوڈ‌گه-نیکایه^{۱۰} مجموعه‌یی از آثار کم‌اهمیت‌تر که شامل متن‌های محبوبی

1. Tipitaka

2. Vinaya Pitaka

3. nikāya

4. Dīgha Nikāya

5. Sampasādanīya

6. Mahāparinibbāna

7. Majjhima Nikāya

8. Samyutta Nikāya

9. Anguttara Nikāya

10. Khuddaka Nikāya

است مثل دمه‌پنده^۱ که گزیده‌یی است از کلمات قصار و شعرهای کوتاه بودا؛ اوْدانه^۲ که مجموعه‌یی است از بعضی از پندهای بودا که اکثراً به شعر نوشته شده‌اند با مقدمه‌هایی که می‌گویند هر کدام چه‌طور گفته شده‌اند؛ سوئه-نیپاته^۳ مجموعه‌ی شعر دیگری که شامل بعضی افسانه‌ها درباره‌ی زندگی بودا است؛ و جاگکه^۴ داستان‌هایی درباره‌ی زندگی‌های قبلی بودا و همراهانش تا نشان دهد که چه‌طور گم‌ی^۵ («اعمال») شخص پیامدهایی در وجودهای آینده‌ی او دارد. [II] وینه پیتکه، کتاب آداب دیرنیشینی که قواعد انجمن را تدوین می‌کند و به سه بخش تقسیم می‌شود:

[i] سوئه وبنگه^۶ که فهرستی از ۲۲۷ خطایی است که باید در شورای عمومی دو هفتگی به آن‌ها اعتراف کرد، با شرحی که توضیح می‌دهد چه‌طور هر قاعده‌یی ساخته شد.

[ii] گندگه‌ها^۷ که به زیربخش‌های مهاوگه^۸ (دسته‌های بزرگ) و چوئه‌وگه^۹ (دسته‌های کوچک‌تر) تقسیم می‌شوند که قواعد پذیرش در انجمن، روش زندگی و مراسم را، همراه با شرح‌ها، و وقایعی را که باعث به‌وجود آمدن آن قواعد شد توضیح می‌دهد. این شروح که هر قاعده را معرفی می‌کنند افسانه‌های مهمی را درباره‌ی بودا حفظ کرده‌اند.

[iii] پری‌واره^{۱۰}: خلاصه و طبقه‌بندی‌های قواعد.

«سومین سبد» (آبی دمه پیتکه)^{۱۱} به تحلیل‌های فلسفی و عقیدتی می‌پردازد و برای زندگی‌نامه‌نویس زیاد جالب نیست.

- | | | | |
|-----------------------|-------------------|-----------------|---------------|
| 1. Dhammapada | 2. Udāna | 3. Sutta Nipāta | 4. Jātaka |
| 5. kamma | 6. Sutta Vibhanga | | 7. Khandhakha |
| 8. Mahāvagga | 9. Cullavagga | 10. Parivāra | |
| 11. Abhidhamma Pitaka | | | |

بعد از شورای دوم در جنبش بودایی چنددستگی پیدا شد که به چندین فرقه تقسیم شد. هر مکتبی این متن‌های قدیمی را گرفت اما ترتیب آن‌ها را تغییر داد تا به آموزه‌هایش بخورد. به‌طور کلی به نظر می‌رسد که هیچ ماده‌یی را دور نریختند، اگرچه افزوده‌ها و شرح و تفصیل‌های دیگری وجود داشتند. پیدا بود کانون پالی، کتاب مقدس مکتب تیره‌واده تنها روایت نیک‌ی‌یکه نبود، اما تنها روایتی است که به‌طور کامل باقی مانده است. با این همه بخش‌هایی از بعضی مواد گمشده‌ی هندی را می‌توان در ترجمه‌های بعدی چینی کتاب‌های مقدس دید، یا در کتاب‌های مقدس تبتی که قدیمی‌ترین مجموعه‌ی متن‌های سنسکریت را به ما می‌دهند. پس این ترجمه‌ها اگرچه در قرن‌های پنجم و ششم میلادی صورت گرفتند، یعنی در حدود هزار سال بعد از مرگ بودا، اما بعضی از بخش‌های آن‌ها به قدمت کانون پالی هستند و به اعتبار آن می‌افزایند.

از این گزارش کوتاه چند نکته آشکار می‌شود که در روشی که ما به این مواد کتاب مقدس نزدیک می‌شویم تأثیر خواهد گذاشت. اول این که به نظر می‌رسد این متن‌ها مجموعه‌های ساده‌یی از سخنان خود بودا هستند، بدون هیچ مشارکت نویسندگی از سوی رهروها. این روش انتقال شفاهی مانع تألیف فردی می‌شود؛ این کتاب‌های مقدس کار یک همتای بودایی-نویسنده‌های انجیل‌های معروف به متی، مرقس، لوقا و یوحنا نیست که هر کدام‌شان نظر شخصی خود را از انجیل باز می‌گویند. ما نه از رهروانی که همه‌ی این متن‌ها را گردآوری و ویرایش کردند چیزی می‌دانیم و نه از کاتبانی که بعدها آن‌ها را نوشتند. نکته‌ی دوم این است که کانون پالی مسلماً بازتابی است از نظرگاه مکتب تیره‌واده که شاید متن‌های اصلی را برای مقاصد جدلی^۱ تحریف کرده باشد. سوم این که به رغم برتری حافظه‌ی رهروان که با یوگا تعلیم یافته بودند، این روش انتقال ناگزیر ناقص بود. مواد زیادی احتمالاً گم شدند، بعضی بد تعبیر شدند و نظرات بعدی رهروان را بی‌شک به بودا نسبت دادند. هیچ وسیله‌یی نداریم که تشخیص دهیم از این داستان‌ها و گفتارها کدام معتبر و کدام

ساختگی است. کتاب‌های مقدس به ما اطلاعاتی نمی‌دهند که به معیارهای تاریخ علمی نو جواب بدهد. آن‌ها فقط می‌توانند ادعا کنند که بازتابی از افسانه‌ی درباره‌ی گوتمه هستند که سه نسل بعد از مرگ او وجود داشت، یعنی موقعی که کانون پالی شکل نهایی‌اش را پیدا کرد. کتاب‌های مقدس بعدی تبتی و چینی مسلماً حاوی مواد کهن هستند اما توسعه‌ی حتماً متأخرتر آن افسانه را هم عرضه می‌کنند. این حقیقت تأمل‌برانگیز هم هست که قدیمی‌ترین دست‌نوشته‌ی پالی که باقی مانده است کمابیش ۵۰۰ ساله است.

اما نباید ناامید شد. متن‌ها حاوی مواد تاریخی هستند که به نظر قابل اعتماد می‌رسند. خیلی چیزها از هند شمالی در قرن پنجم ق م یاد می‌گیریم که با کتاب‌های مقدس جین‌ها^۱ که معاصر بودا بودند مطابقت دارد. متن‌ها حاوی اشارات دقیقی به دین ودا^۲ها هستند که بودایی‌هایی که کتاب‌های مقدس و شرح‌های بعدی را نوشتند تا حد زیادی از آن بی‌خبر بودند؛ درباره‌ی شخصیت‌های تاریخی مثل بیمبی‌ساره^۳ شاه مگده، درباره‌ی پیدایش زندگی شهری، و نهادهای سیاسی، اقتصادی و دینی آن دوره یاد می‌گیریم که با کشفیات باستان‌شناس‌ها، زبان‌شناس‌ها و تاریخ‌نویس‌ها مطابقت دارد. حالا دانشمندان مطمئن‌اند که بعضی از این مواد کتاب مقدس احتمالاً به آیین بودای کاملاً آغازین برمی‌گردند. امروزه مشکل است که آن نظر قرن نوزدهمی را بپذیریم که بودا فقط ساخته و پرداخته‌ی بودایی‌ها بود. این توده‌ی آموزه‌ها همه یکنواختی و انسجامی دارند که دلالت به یک آگاهی اولیه دارند و سخت است که آن‌ها را آفرینش جمعی بدانیم. اصلاً ناممکن نیست که بعضی از این سخنان را واقعاً خود سیدته گوتمه گفته باشد، گرچه نمی‌توانیم با قطع و یقین بگوییم که کدام یکی را خود او گفته است.

حقیقت حیاتی دیگری از این تشریح کانون پالی روشن می‌شود: حاوی هیچ روایت مستمری از زندگی بودا نیست. حکایت‌ها در میان آموزه پراکنده‌اند و فقط این نظریه یا آن قاعده را معرفی می‌کنند. گاهی بودا در موعظه‌هایش از زندگی اولیه یا

روشن‌شدگی‌اش به رهروانش می‌گوید. اما چیزی شبیه به گزارش‌های توسعه‌یافته‌ی گاهشمارانه‌ی زندگی‌های موسی یا عیسی در کتاب‌های مقدس یهودی یا مسیحی در آن وجود ندارد. بعدها بودایی‌ها زندگی‌نامه‌های طولانی پیوسته نوشتند. لئته-ویستره^۱ تبتی (قرن سوم م) و نیدانه کتای^۲ پالی (قرن پنجم م) را داریم که شکل شرحی بر داستان‌های جاکگه را به خود می‌گیرد. شروح پالی بر کانون هم که بوداگوسه (یا، بودگوسه)^۳ دانشمند تیره‌واده‌یی در قرن پنجم م آن‌ها را به شکل نهایی‌شان درآورد به خوانندگان کمک می‌کند که به وقایع پراکنده و ناپیوسته‌یی که در کانون آمده نظم گاهشماری بدهند. اما حتا این روایت‌های طولانی هم افتادگی‌هایی دارند. تقریباً جزئیات چهل و پنج سال از رسالت آموزشی بودا را بعد از روشن‌شدگی‌اش دربر نمی‌گیرند. لئته-ویستره با اولین گفتار بودا ختم می‌شود و نیدانه کتا با بنیادگذاری اولین اسکان بودایی‌ها در ساوتی،^۴ پایتخت کوسله^۵ در شروع دوره‌ی موعظه‌ی او تمام می‌شود. بیست سال از رسالت بودا هست که هیچ اطلاعی از آن نداریم.

همه‌ی این‌ها به نظر می‌رسد نشانگر این‌اند که آن بودایی‌هایی که مدعی‌اند داستان گوتمه‌ی تاریخی نامربوط است، حق دارند. و این هم درست است که مردم هند شمالی به تاریخ، به معنای ما، علاقه‌مند نبودند: آن‌ها بیش‌تر نگران معنای وقایع تاریخی بودند. در نتیجه کتاب‌های مقدس اطلاعات کمی درباره‌ی اموری می‌دهد که اکثر غربی‌های جدید آن‌ها را ضروری می‌دانند. ما نمی‌توانیم حتا مطمئن باشیم که بودا در چه قرنی می‌زیسته است. سنت بودایی فکر می‌کند او در حدود ۴۸۳ ق م درگذشته است، اما فرض منابع چینی این است که او می‌توانست دیرتر، در ۳۶۸ ق م، درگذشته باشد. چرا باید نگران زندگی‌نامه‌ی گوتمه بود در حالی که خود بودایی‌ها چندان رغبتی به زندگی او نشان نمی‌دهند؟

اما این کاملاً درست نیست. حالا دانشمندا باور دارند که زندگی‌نامه‌های

1. Lalita Vistara 2. Nidāna Kathā 3. Buddhaghosa 4. Sāvatti
5. Kosala

طولانی بعدی مبتنی بر آن گزارش آغازین زندگی گوتمه بودند، که در زمان شورای دوم تألیف شده و گم شده است. علاوه بر این، کتاب‌های مقدس نشان می‌دهد که اولین بودایی‌ها عمیقاً درباره‌ی چندین لحظه‌ی حیاتی از زندگی‌نامه‌ی گوتمه فکر کرده‌اند: تولدش، رها کردن زندگی عادی و خانوادگی، روشن‌شدگی‌اش، شروع دوره‌ی تعلیم، و مرگش. این‌ها وقایع بسیار مهمی بودند. شاید ما از بعضی جنبه‌های زندگی‌نامه‌ی گوتمه اطلاعی نداشته باشیم اما می‌توانیم مطمئن باشیم که طرح کلی‌یی که این وقایع کلیدی ترسیم می‌کنند باید درست باشد. بودا همیشه اصرار داشت که آموزه‌اش کاملاً بر پایه‌ی تجربه‌ی خود او است. او نظرات دیگران را مطالعه نکرده یا نظریه‌یی انتزاعی توسعه نداده بود. او نتایج‌اش را از تاریخ زندگی خودش گرفته بود. او به شاگردهایش یاد می‌داد که اگر می‌خواهند به روشن‌شدگی برسند باید خانه‌هاشان را رها کنند، رهرو پرسه‌گرد شوند و پرورش ذهنی یوگا را عمل کنند، همان‌طور که او کرده بود. زندگی و آموزه‌ی او به طرز جدایی‌ناپذیری ترکیب شده بودند. زندگی‌اش فلسفه‌یی اساساً زندگی‌نامه‌وار بود، و طرح اصلی زندگی او را در کتاب‌های مقدس و شروح به‌مثابه‌ی الگو و الهامی برای بودایی‌های دیگر توصیف می‌کردند. همان‌طور که او می‌گفت: «هر که مرا می‌بیند، دتمه (آموزه) را می‌بیند و هر که دتمه را می‌بیند، مرا می‌بیند.»

این نظر درباره‌ی هر شخصیت دینی مهمی صدق می‌کند. دانش نو در زمینه‌ی عهد جدید نشان داده است که ما در مورد عیسای تاریخی بسیار کم‌تر از آن می‌دانیم که فکر می‌کردیم می‌دانیم. «حقیقت انجیلی» آن قدر که فرض می‌کردیم دقیق نیست. اما این مانع میلیون‌ها نفر نشده که عیسی را الگوی زندگی‌شان قرار دهند و ببینند که راه غم‌خوارگی و رنج او به نوع جدیدی از زندگی می‌انجامد. مسلماً عیسی وجود داشت اما داستان او در انجیل به عنوان یک سرمشق عرضه شده است. مسیحیان موقعی که در دل مشکلات‌شان کندوکاو می‌کردند به او رجوع کرده‌اند. در واقع درک کامل عیسی تنها وقتی ممکن است که شخص به معنایی دگرگونی شخصی را تجربه کرده باشد. همین در مورد بودا درست است که تا قرن بیستم

احتمالاً یکی از تأثیرگذارترین شخصیت‌های تمام زمان‌ها بود. آموزه‌ی او ۱۵۰۰ سال در هند شکوفا بود و بعد به تبت، آسیای مرکزی، چین، کره، ژاپن، سری‌لانکا و جنوب شرقی آسیا گسترش یافت. او برای میلیون‌ها انسان شخصی بوده که مظهر وضعیت بشری بوده است.

نتیجه این است که فهم زندگی بودا که تاحدی آمیخته به آموزه‌ی اوست می‌تواند به همه‌ی ما کمک کند که مخلصه و ورطه‌ی انسانی را بفهمیم. اما این نمی‌تواند آن نوع زندگی‌نامه‌یی باشد که معمولاً در قرن بیست و یکم می‌نویسند؛ نمی‌تواند ردّ آن چه را که عملاً اتفاق افتاده پیدا کند یا حقایق نوی-بحث‌انگیزی درباره‌ی زندگی بودا کشف کند، چون حتا یک واقعه در کتاب‌های مقدس نیست که صادقانه بتوانیم تأیید کنیم که از نظر تاریخی حقیقت دارد. آن چه تاریخی است حقیقت آن افسانه است، و ما باید آن افسانه را به صورت یک کلّ در نظر بگیریم، یعنی همان طور که در زمان شکل‌گیری قطعی متن‌های پالی، در حدود صد سال بعد از مرگ بودا، تحول یافته بود. امروزه خیلی از خواننده‌ها جنبه‌هایی از این افسانه را شگفت‌انگیز می‌بینند: داستان‌های خدایان و معجزات لابه‌لای وقایع دنیایی‌تر و از نظر تاریخی محتمل‌تر زندگی گوتمه قرار دارند. در نقد تاریخی-نو، معمولاً این یک قاعده‌ی تجربی است که وقایع معجزه‌آسا را به عنوان الحاقات بعدی نادیده می‌گیرند. اما اگر این کار را با کانون پالی بکنیم، افسانه را وامی‌پیچانیم و از ریخت می‌اندازیم. نمی‌توانیم مطمئن باشیم که اصالت وقایع عادی‌تر بیش‌تر از این به اصطلاح علائم و عجایب افسانه باشد. رهروانی که کانون را شکل دادند مسلماً به وجود خدایان باور داشته‌اند، اگرچه آن‌ها را موجوداتی محدود می‌دیدند و چنان‌که خواهیم دید کم‌کم آن‌ها را فرافکنی‌هایی از حالت‌های روان‌شناختی انسان دانستند. آن‌ها همچنین باور داشتند که مهارت در یوگا به یوگی نیروهای «معجزه‌آسای» فوق‌العاده (ایذی)^۱ می‌دهد. اعمال یوگیانه دل / جان را تربیت می‌کند طوری که می‌تواند کارهای استثنایی بکند، درست همان طور که بدن پرورش‌یافته‌ی ورزشکار

المپیک به او نیروهایی می‌دهد که آدم‌های عادی فاقد آنند. مردم گمان می‌کنند که یوگی ماهر می‌تواند از زمین بلند شود، فکر مردم را بخواند و به دیدن جهان‌های دیگر برود. رهروانی که کانون را جمع کردند انتظار داشتند که بودا بتواند این کارها را بکند اگرچه خود او نظر بدبینانه‌یی به ایدئ‌ی داشت و احساس می‌کرد که باید از آن‌ها پرهیز کرد. چنان‌که خواهیم دید «معجزات» یا «داستان‌های معجزه» اغلب حکایت‌های هشداردهنده‌اند که برای نشان دادن بی‌نتیجه بودن یک چنین خودنمایی معنوی طراحی شدند.

خیلی از داستان‌هایی که در کتاب‌های مقدس پالی ثبت شده‌اند معنایی رمزگونه یا نمادین دارند. بودایی‌های آغازین در کتاب‌های مقدس شان در جستجوی معنا بودند، نه جزئیاتی که از نظر تاریخی دقیق باشند. همچنین می‌فهمیم که زندگی‌نامه‌های بعدی مثل آن که در نیدانه کتا می‌بینیم گزارش‌های متفاوت و مفصل‌تری از وقایعی مثل تصمیم گوتمه برای ترک خانه‌ی پدری، یا روشن‌شدگی او می‌دهند تا روایت‌های پراکنده‌تر و فنی‌تر کانون پالی. این داستان‌های بعدی هم حتا از عناصر اسطوره‌یی غنی‌تر از کانون‌اند: خدایان ظاهر می‌شوند، زمین می‌لرزد، درها به‌طرز معجزه‌آسایی باز می‌شوند. این هم اشتباه است که خیال کنیم این جزئیات معجزه‌آسا به افسانه‌ی اصلی اضافه شده‌اند. این زندگی‌نامه‌های پشت هم متأخر احتمالاً بر پایه‌ی آن گزارش گمشده‌ی زندگی بودا بودند که در حدود یک قرن بعد از مرگش تألیف شده بود، همان موقعی که کانون به شکل قطعی‌اش در می‌آمد. این، بودایی‌های آغازین را نگران نمی‌کرده که این داستان‌های آشکارا اسطوره‌یی متفاوت از آن‌هایی‌اند که در کانون هستند. آن‌ها فقط تعبیر متفاوتی از این وقایع بودند که معنای معنوی و روان‌شناختی آن‌ها را بیرون می‌آوردند.

اما این اسطوره‌ها و معجزه‌ها نشان می‌دهند که حتا رهروان تیره‌واده که معتقدند بودا را باید فقط یک راهنما و نمونه دانست، کم‌کم او را انسان برتری می‌دیدند. مکتب پرطرفدارتر مهاییانه^۱ عملاً گوتمه را به مقام خدایی رساند. پیش از

این فکر می‌کردند که تیره‌واژه شکل خالص‌تری از آیین بودا را عرضه می‌کند و مه‌ایانه شکل تباه‌شده‌ی آن است، اما باز دانشمندی‌های جدید هر دو را معتبر می‌دانند. تیره‌واژه به تأکید اهمیت یوگا ادامه داد و آن رهروانی را که آزهنت^۱ «کاملان / ارجمندان» شدند آن‌هایی که مثل بودا به روشن‌شدگی رسیده بودند، گرامی می‌داشت. اما مه‌ایانه که بودا را به‌مثابه‌ی حضوری جاودان در زندگی‌های مردم و به‌مثابه‌ی پرسته ستایش می‌کرد ارزش‌های دیگری را حفظ کرده است که در متن‌های پالی درست به همان اندازه آن‌ها را تأکید کرده‌اند، خصوصاً اهمیت غم‌خواری را. آن‌ها احساس می‌کردند که تیره‌واژه بیش از حد انحصاری است و آزهنت‌ها خودخواهانه روشن‌شدگی را برای خودشان نگه داشتند. آن‌ها ترجیح می‌دادند که پیکره‌های بوداسف‌ها (بودی‌سته)^۲ را محترم بشمارند، یعنی مردها یا زن‌هایی را که مقدّر بود بودا شوند اما روشن‌شدگی را به تأخیر می‌انداختند تا پیام رستگاری برای «همه»، یا «بسیار» بیاورند. خواهیم دید که این شبیه درک گوتمه از نقش رهروانش است. هر دو مکتب روی فضایل مهمی انگشت گذاشته بودند؛ هر دو شاید چیزی را هم از دست داده بودند.

گوتمه کیش شخصیت نمی‌خواست بل که افراد نمونه‌یی می‌خواست مثل خودش، سقراط، کنفوسیوس و... عظمت هستی و موفقیت‌های این افراد به نظر می‌رسید که به مقوله‌های معمول در نمی‌آمدند. افسانه‌ی بودا در کانون پالی نشان داد که این چیزی بود که برای گوتمه اتفاق افتاد و اگرچه این داستان‌های معجزه‌آسا نمی‌توانند واقعاً درست باشند اما به ما چیزی مهم درباره‌ی روش عملکرد انسان‌ها می‌گویند. بودا... به زن‌ها و مردها یاد می‌داد که چه‌طور از جهان و رنج‌هایش فراتر بروند، چه‌طور به ورای کوته‌فکری و نفع شخصی برسند و ارزش مطلق را کشف کنند. همه سعی داشتند انسان‌ها را به خود آگاه کنند و آن‌ها را به استعداد کامل‌شان بیدار کنند. زندگی‌نامه‌ی شخصی که به این طریق تقدس یافته نمی‌تواند جوابگوی معیارهای تاریخ علمی نو باشد اما در مطالعه‌ی چهره‌ی سرنمونی^۳ که در کانون پالی

1. Arahant

2. Bodhisatta

۳. «سرنمون» برای archetype

و متن‌های وابسته‌ی آن ارائه شده بیش‌تر درباره‌ی اشتیاق انسان یاد می‌گیریم و بینش نوی به سرشت و وظیفه‌ی انسان پیدا می‌کنیم. این داستان نمونه نوع متفاوتی از حقیقت را درباره‌ی وضعیت انسان در جهانی پر از نقص و رنج ترسیم می‌کند.

اما زندگی نامه‌ی بودا چالش‌های دیگری هم دارد. مثلاً انجیل‌ها عیسی را شخصیت متمایزی با ویژگی‌های فردی نشان می‌دهند؛ نحوه‌ی حرف زدن خاص، لحظات احساس و درگیری عمیق، تندخویی و ترس او حفظ شده‌اند. این در مورد بودا صادق نیست، که او به عنوان یک نوع انسان عرضه می‌شود نه به صورت یک فرد. در حرف‌هایش هیچ‌یک از لطیفه‌ها، کنایه‌ها و بذله‌گویی‌هایی را نمی‌بینیم که در کلام عیسی یا سقراط شادمان می‌کند. او همان‌طور حرف می‌زند که سنت فلسفی هندی ایجاب می‌کرد: جدی، رسمی و غیرشخصی. بعد از روشن‌شدگی‌اش هیچ حسی از علایق و نفرت‌ها، امیدها و ترس‌ها، لحظات ناامیدی، شادی یا تلاش شدید در او پیدا نمی‌کنیم. آن‌چه باقی می‌ماند تأثیری است از یک آرامش فراانسانی، خودداری، نجابتی — که بالاتر از سطحی بودن پسند شخصی است — و یک یکسان‌دلی عمیق. غالباً بودا را به موجودات غیرانسانی یعنی جانوران، درخت‌ها یا گیاهان شبیه می‌دانند، نه به این دلیل که او پایین‌تر از انسان یا غیر انسان است، بل که به این خاطر که او کاملاً از آن خودخواهی که اکثر ما آن را از وضعیت‌مان جدایی‌ناپذیر می‌دانیم، فراتر رفته است. بودا تلاش می‌کرد راه تازه‌یی برای انسان بودن پیدا کند. ما در غرب برای فردگرایی و ابراز وجود ارزش زیادی قائلیم، اما این می‌تواند به آسانی به خودبزرگ‌بینی صرف نزول کند. آن‌چه در گوتمه می‌یابیم «ترک خود» کامل و تأثیرگذار است. تعجب نمی‌کرد اگر می‌فهمید که کتاب‌های مقدس او را به عنوان «شخصیتی» تمام و کمال نشان نمی‌دهند، بل که شاید می‌گفت که مفهوم ما از شخصیت توهم خطرناکی است. او شاید می‌گفت که چیزی متمایز در زندگی او وجود ندارد. پیش از او بوداهای دیگری بوده‌اند که هر کدام همان دمّه را آورده‌اند و دقیقاً همان تجربه‌ها را داشته‌اند. سنت بودایی مدعی است که بیست و پنج نفر از چنین انسان‌های روشنی‌یافته‌یی بوده‌اند و بعد از عصر تاریخی

حاضر، موقعی که دانش این حقیقت اساسی بی‌رنگ شده، بودای تازه‌یی که مِتیّه / مِتیّره^۱ خوانده می‌شود به زمین خواهد آمد و همان چرخه‌ی زندگی را تجربه خواهد کرد. این ادراک سرنمونی از بودا چنان نیرومند است که شاید مشهورترین داستان درباره‌ی او در نیدانه کتا یعنی داستان «به بی‌خانگی رفتن» او از خانه‌ی پدری‌اش، در کانون پالی گفته می‌شود که برای یکی از پیشینیان گوتمّه یعنی بودا وِیپسی^۲ اتفاق افتاده است. کتاب‌های مقدس به یافتن دستاوردهای شخصی متمایز گوتمّه علاقه‌مند نیستند بل که به باز کردن راهی علاقه دارند که همه‌ی بوداها، همه‌ی انسان‌ها باید موقعی که در جستجوی روشن‌شدگی هستند آن را دنبال کنند. داستان گوتمّه بستگی خاصی به دوره‌ی ما دارد. ما هم در دوره‌ی گذار و تغییر زندگی می‌کنیم، همان‌طور که شمال هند در طی قرن‌های ششم و پنجم ق م بود. ما هم مثل مردم شمال هند می‌فهمیم که راه‌های سنتی تجربه‌ی قدسینه^۳ و کشف یک معنای فرجامین در زندگی مان یا سخت است یا ناممکن. در نتیجه تهیا / خالیا بخش اساسی تجربه‌ی نو است. ما مثل گوتمّه در عصر خشونت سیاسی زندگی می‌کنیم و چیزهای وحشتناکی از رفتارهای غیرانسانی انسان با انسان را دیده‌ایم. در جامعه‌ی ما هم رخوت گسترده، یأس و بی‌قانونی، وجود دارد و گاهی از نظم جهانی نو که در حال پیدایش است می‌ترسیم.

خیلی از جنبه‌های جستجوی بودا خوشایند منش نو خواهد بود. تجربه‌گرایی موشکافانه‌ی او خصوصاً متناسب با روال عمل‌گرایانه‌ی فرهنگ غربی ما است، همراه با خواست او برای استقلال فکری و شخصی. آن‌هایی هم که تصور یک خدای فراطبیعی برای‌شان بیگانه است انکار بودا در اثبات یک وجود متعالی برای‌شان خوشایند خواهد بود. او تحقیقاتش را به سرشت انسانی خود محدود کرد و همیشه اصرار داشت که تجربه‌های او، حتا حقیقت برتر، نیپانه، کاملاً طبیعی-انسانیت‌اند. آن‌هایی که از نابرداری بعضی صورت‌های دینداری نهادی خسته شده‌اند از تأکید بودا بر غم‌خواری و مهر استقبال خواهند کرد.

1. Metteyya/Maitreya

2. Vipassī

3. the sacred

اما بودا یک چالش هم هست، چون او از اغلب ما رادیکال تر است. در جامعه‌ی مدرن یک درست‌اندیشی نوی خزنده هست که گاهی آن را «تفکر مثبت» می‌خوانند. این عادت خوش‌بینی، در بدترین حالت‌اش می‌گذارد که سرمان را زیر برف کنیم، حضور دائمی درد را در خودمان و دیگران انکار کنیم، و خود را در یک حالت بی‌مهری عمدی محبوس کنیم تا از بقای عاطفی‌مان مطمئن شویم. بودا احتمالاً برای این کار زیاد وقت نداشت. به نظر او زندگی معنوی نمی‌تواند آغاز شود مگر زمانی که ما اجازه دهیم که زیر تهاجم حقیقت رنج قرار بگیریم، و بفهمیم که این حقیقت چه قدر کاملاً در کل تجربه‌مان رخنه می‌کند، و درد همه‌ی موجودات دیگر را حس کنیم حتا آن‌هایی را که مطلوب‌مان نمی‌بینیم. این هم درست است که اکثر ما برای آن حدّ از ترک خودی که بودا کرد آمادگی نداریم. می‌دانیم که خودپرستی چیز بدی است؛ می‌دانیم که همه‌ی سنت‌های بزرگ جهان، و نه فقط آیین بودا، ما را به فراتر رفتن از خودپرستی‌مان ترغیب کرده‌اند. اما وقتی در جستجوی رهایی هستیم — هم در هیأت دینی و هم سکولار — واقعاً می‌خواهیم حس خود را در خودمان افزایش دهیم. مقدار زیادی از آن چه که دین قلمداد می‌شود اغلب برای سرپا نگه داشتن و حمایت کردن از من یا خودی طراحی شده که بنیادگذار آن دین به ما می‌گوید رهاش کنیم. گمان می‌کنیم شخصی مثل بودا که ظاهراً بعد از یک تنازع بزرگ همه‌ی خودپرستی را از بین برده است، غیرانسان، خشن و عبوس خواهد شد.

اما به نظر نمی‌رسد که این درباره‌ی بودا درست بوده باشد. شاید او غیر شخصی^۱ بوده باشد اما حالتی که او به آن رسید، احساس فوق‌العاده‌یی در همه‌ی کسانی که او را می‌دیدند برمی‌انگیخت. حدّ ثابت و حتا مداومی از نرمی، انصاف، یکسان‌دلی، بی‌طرفی و آرامشی که بودا به آن رسید تاری را به صدا در می‌آورد و با بعضی از عمیق‌ترین آرزوهای ما هم‌نوا می‌شود. آرامش بی‌حب و بغض او مردم را از خود نمی‌راند و انتخاب نکردن او این چیز یا این کس یا آن دیگری، آن‌ها را

نمی ترسند. بل که به طرف بودا کشیده می شدند و دورش جمع می شدند.

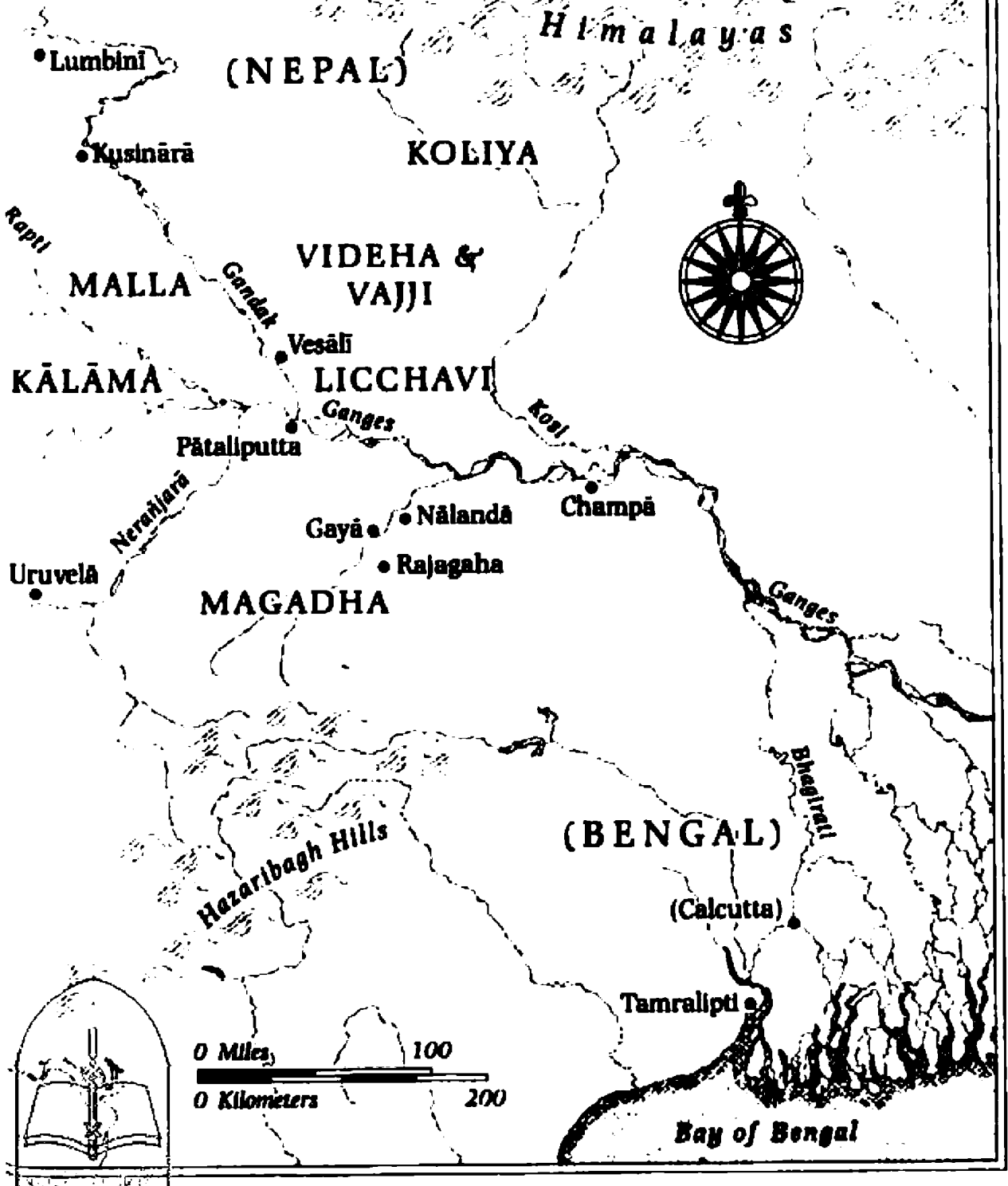
موقعی که مردم برنامه‌یی را که او برای انسان رنج‌کش تجویز می کرد قبول می کردند می گفتند به بودا « پناه بردند ». او مأمن صلح در جهان خشونت‌بار خودخواهی- پُرهیا هو بود. در یکی از تکان دهنده‌ترین داستان‌های کانون پالی آمده روزی پادشاهی در حالت افسردگی حاد سواره از میان باغی پُر از درخت‌های گرمسیری عظیم می گذشت. او از گردونه‌اش پیاده شد و در میان ریشه‌های عظیم آن‌ها راه می رفت که خود آن‌ها به بلندی یک مرد معمولی بودند و به شیوه‌یی که « اعتماد و اطمینان برمی‌انگیختند » توجه کرد. « ساکت بودند؛ هیچ صدای ناهنجاری آرامش‌شان را به هم نمی زد؛ آن‌ها یک حس جدا بودن از جهان معمولی را به وجود می آوردند، جایی که شخص می تواند دور از مردم در آن پناه بگیرد » و گوشه‌ی خلوتی دور از بی رحمی‌های زندگی پیدا کند. شاه با نگاه کردن به این درخت‌های شگفت‌انگیز که نسل فوراً به یاد بودا افتاد، سوار گردونه‌اش شد و فرسخ‌ها راند تا به خانه‌یی رسید که بودا در آن اقامت داشت.^۱ جستجو برای جایی جدا، دور از جهان و با این وجود به طرز شگفت‌انگیزی درون آن، که بی طرف است، کاملاً عادلانه، آرام است و ما را از این ایمان سرشار می کند که با وجود تمام مشکلات، در زندگی مان ارزش هست، چیزی است که خیلی‌ها آن را در واقعیتی جستجو می کنند که ما « خدا » می نامیم. به نظر می رسد که خیلی از مردم آن را در شخص بودا که به ورای محدودیت‌ها و دلبستگی‌های خودی / منی رفته بود یافته بودند. زندگی بودا خیلی از نیرومندترین باورهای ما را به مبارزه می طلبد، اما می تواند یک راهنما هم باشد. شاید نتوانیم روشی را که او تجویز کرده بود به طور کامل عمل کنیم اما سرمشق او بعضی از راه‌هایی را روشن می کند که در آن بتوانیم به سوی انسانیتی تقویت شده و به درستی غم‌خوارانه تر تلاش کنیم.

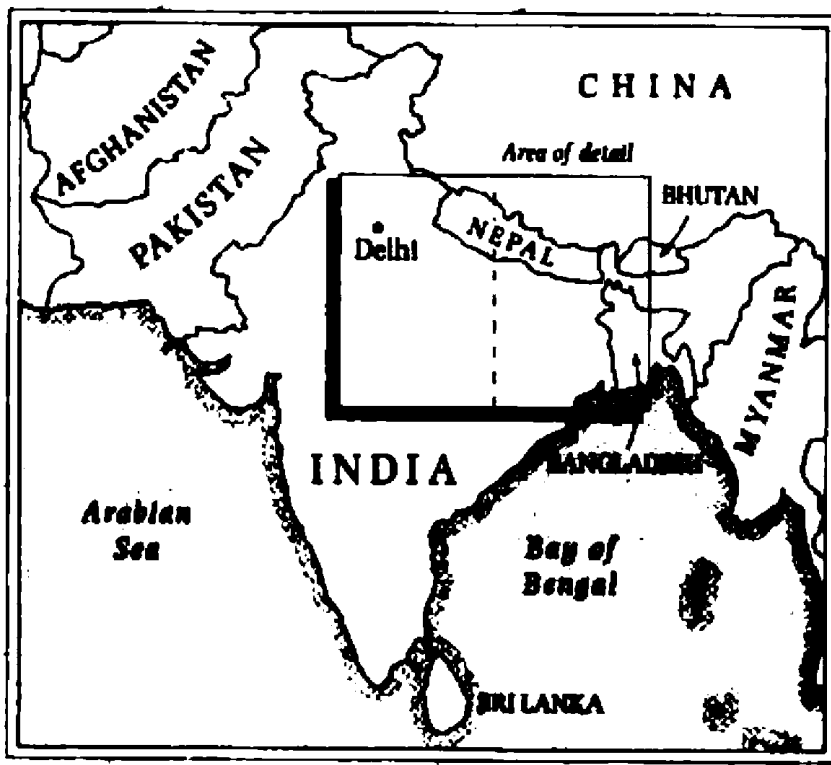
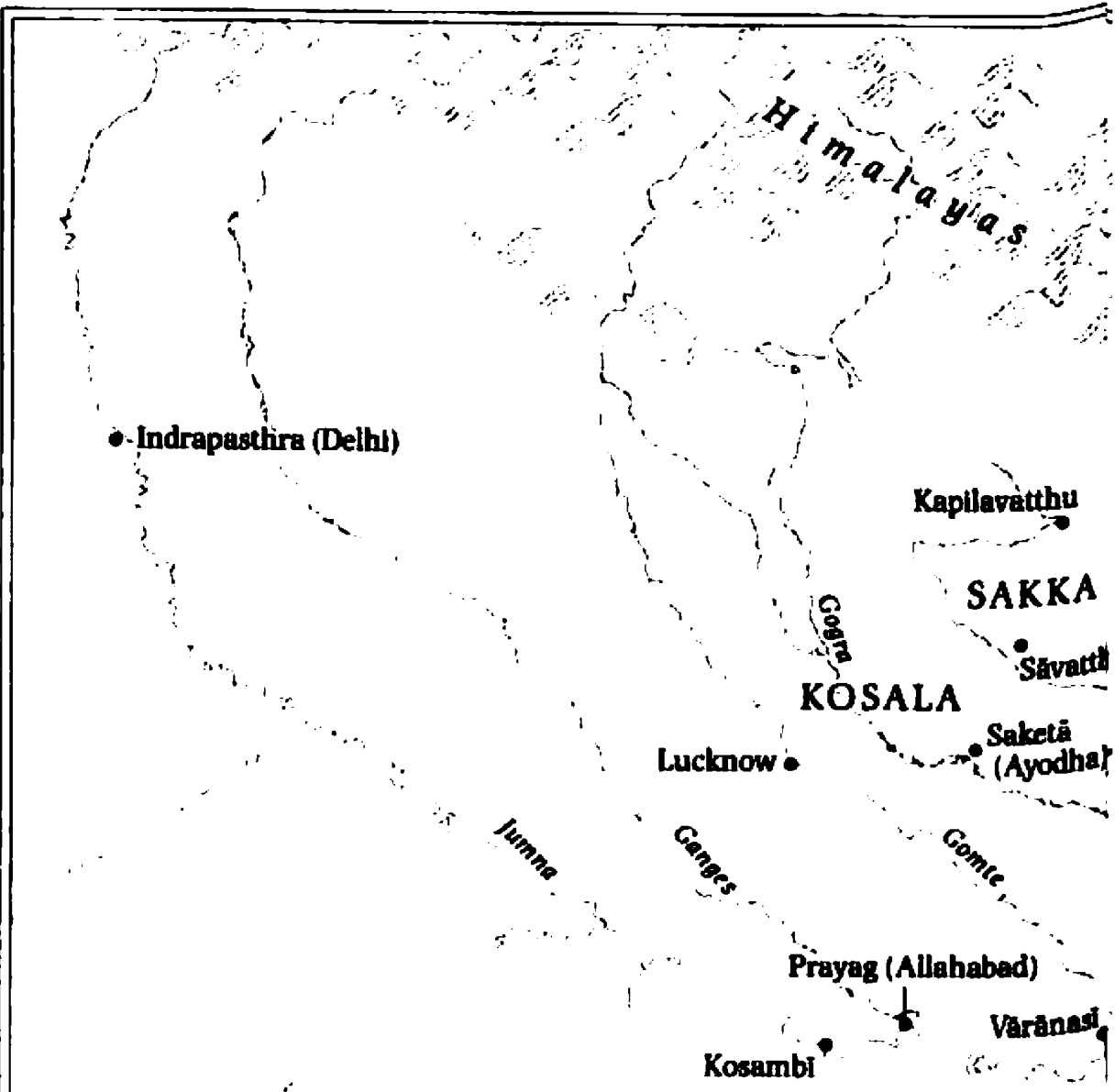
توجه. در نقل از کتاب‌های مقدس بودایی از ترجمه‌های دانشمندی دیگر استفاده کرده‌ام. اما خودم آن‌ها را به بیانی دیگر گفته‌ام و روایت خودم را ساخته‌ام تا

بیش تر در دسترس خواننده‌ی غربی باشد. بعضی اصطلاحات کلیدی بودایی حالا در گفتار انگلیسی معمولی رایج‌اند، اما ما معمولاً شکل‌های سنسکریت را گرفته‌ایم نه پالی را. به خاطر یکنواختی من شکل پالی را نگه داشته‌ام بنا بر این خواننده مثلاً به جای کَرَمه،^۱ دَرَمه^۲ و نیروانه^۳ کَمَه، دَمَه و نیثانه را خواهد یافت.



دشت گنگ در زمان بودا





Map 7. The Ganges Valley

ترکه خان و مان

شبی نزدیک به پایان قرن ششم ق م مرد جوانی به نام سِندَه گوتفه از خانه‌ی راحتش در کِیله و تَو^۱ در دامنه‌های هیمالیا بیرون رفت و راه بیخانگی پیش گرفت.^۱ گفته‌اند که بیست و نه ساله بود. پدرش یکی از رهبران کِیله و تَو بود و دور گوتفه را با هر لذتی که می‌توانست آرزو کند پر کرده بود؛ او همسر و پسری داشت که تنها چند روزش بود، اما وقتی بچه به دنیا آمد گوتفه هیچ لذتی احساس نکرد. اسم پسر کوچک را راهو^۲له یا «بند» گذاشته بود؛ او باور داشت که بچه او را پای‌بند آن شیوه‌ی زندگی می‌کند که برایش نفرت‌انگیز شده بود.^۲ او آرزو مند و جودی بود که «کاملاً باز» بود و «کامل و پاک مثل صدف صیقل خورده»، اما گرچه خانه‌ی پدرش زیبا و پیراسته بود، گوتفه آن را مقید کننده، «شلوغ» و «غبارآلود» می‌دید. می‌انمای [آلایش] کارهای پیش‌پا افتاده و وظایف بی‌نتیجه همه چیز را آلوده می‌کرد. او می‌دید که روز به روز بیش‌تر مشتاق آن شیوه‌ی زندگی بود که به زندگی خانوادگی ارتباطی نداشت و مرتاض‌های هند آن را «بی‌خانگی» می‌خواندند.^۳ جنگل‌های انبوه سرسبز حاشیه‌ی دشت بارور رود گنگ^۴ محل رفت و آمد هزاران مرد و حتا چند زن بود که همه از خانواده‌شان دوری کردند تا چیزی را جستجو کنند که «سیروسلوک قدسی» (برهم‌چریه)^۴ می‌خواندند و گوتفه تصمیمش را گرفته بود که به آن‌ها بپیوندد.

تصمیمی رؤیایی بود، اما موجب رنج کسانی شد که او دوست‌شان داشت. او بعدها به یاد آورد که پدر و مادرش موقعی که دیدند پسر عزیزشان خرقة‌ی زرد می‌پوشد که لباس همشکل مرتاض‌ها بود، و سر و ریشش را می‌تراشد گریه می‌کردند.^۴ اما این را هم گفته‌اند که سیدته پیش از رفتن آهسته به طبقه‌ی بالا رفت، به زن و پسرش که خوابیده بودند برای آخرین بار نگاهی کرد و آرام بدون خداحافظی دور شد.^۵ شاید به خودش اعتماد نداشت که اگر همسرش به او التماس کند که نرود او بتواند سر تصمیمش بماند. و این اصل مشکل بود چون او هم مثل خیلی از رهروان جنگل معتقد بود که دلبستگی‌اش به چیزها و مردم است که او را به وجودی مقید می‌کند که به نظر می‌رسد گرفتار درد و اندوه است. بعضی از رهروان این نوع آرزو و اشتیاق به چیزهای تباه‌شدنی را به «غبار» تشبیه می‌کردند که روی روح سنگینی می‌کند و مانع صعود آن به اوج عالم می‌شود. شاید منظور گوتمه وقتی خانه‌اش را «غبارآلود» توصیف کرده بود همین بود. خانه‌ی پدریش کثیف نبود اما پر از کسانی بود که قلبش به طرف آن‌ها کشیده می‌شد و پر از اشیایی که برایش ارزش زیادی داشتند. اگر او می‌خواست در تقدس زندگی کند می‌بایست این بندها را ببرد و آزاد شود. سیدته گوتمه درست از همان آغاز این را بدیهی می‌دانست که زندگی خانوادگی با بالاترین اشکال معنویت ناسازگار است. این بینشی بود که نه تنها مرتاض‌های دیگر هند بل که عیسی هم به آن معتقد بود که بعدها به شاگردان بالقوه‌اش خواهد گفت که اگر می‌خواهند پیرو او باشند باید زنان و فرزندان‌شان را ترک کنند و وابستگان پیرشان را رها کنند.^۶

بنا بر این گوتمه با کیش رایج «ارزش‌های خانوادگی» ما موافق نبود. همین‌طور بعضی از معاصران یا تقریباً معاصران او در بخش‌های دیگر جهان نیز با ما موافق نبودند مثل کنفوسیوس (۵۵۱-۴۷۹) و سقراط (۴۶۹-۳۹۹) که مسلماً مردانی با ذهنیت خانوادگی نبودند بل که مثل خود گوتمه شخصیت‌های کلیدی در توسعه‌ی معنوی و فلسفی انسان در طی این دوره خواهند شد. چرا چنین انکاری هست؟ کتاب‌های مقدس بعدی گزارش‌های اسطوره‌یی مفصلی از ترک زندگی

خانوادگی گوئنه و « به بی خانگی رفتن » او توسعه خواهند داد، و ما بعداً در این فصل به این‌ها خواهیم پرداخت. اما متن‌های آغازین کانون پالی روایت خشک‌تری از تصمیم مرد جوان می‌دهند. موقعی که گوئنه به زندگی انسان نگاه می‌کرد فقط می‌توانست چرخه‌ی مهیب رنج را ببیند، که با ضربه‌ی تولد آغاز می‌شد و به طرز اجتناب‌ناپذیری به سوی « پیری، بیماری، مرگ، اندوه و تباهی » پیش می‌رفت.^۷ خود او از این قاعده‌ی کلی مستثنی نبود. در حال حاضر جوان، سالم و زیبا بود، اما هرگاه به رنج‌هایی که در پیش بود فکر می‌کرد، همه‌ی شادی و دلگرمی جوانی از او بیرون کشیده می‌شد. شیوه‌ی زندگی پر تجمّلش بی‌معنا و بی‌ارزش به نظر می‌رسید. وقتی پیرمردی از کار افتاده یا کسی را که از بیماری نفرت‌انگیزی بد شکل شده بود می‌دید نمی‌توانست از پس احساس « انزجار » برآید. همان سرنوشت — یا چیزی حتا بدتر برای او و همه‌ی کسانی که دوست داشت پیش می‌آمد.^۸ والدینش، همسرش، پسر نوزادش و دوستانش همه به همان اندازه شکننده و آسیب‌پذیر بودند. وقتی که او به آن‌ها می‌چسبید و مهربانانه آرزومند آن‌ها بود، احساساتش را برای چیزی صرف می‌کرد که تنها می‌توانست برای او درد به همراه داشته باشد. همسرش زیبایی‌اش را از دست می‌داد و راه‌ول‌هی کوچک ممکن بود فردا بمیرد. شادی جستن در چیزهای میرنده و گذرنده نه تنها غیرمنطقی بود بل که رنجی که برای عزیزانش و هم خودش در پیش بود سایه‌ی تاریکی روی حال می‌انداخت و همه‌ی شادی‌اش را از این روابط از بین می‌برد.

اما چرا گوئنه جهان را در چنین حالت مأیوس‌کننده‌یی می‌دید؟ می‌رندگی یک حقیقت زندگی است که تحملش سخت است. انسان‌ها تنها جانورانی هستند که می‌دانند روزی خواهند مرد، و همیشه تصور این نابودی برایشان سخت است. اما اکثر ما می‌توانیم در شادی و مهر آرامشی پیدا کنیم که آن هم بخشی از تجربه‌ی انسان است. بعضی مردم فقط سرشان را زیر برف می‌کنند و نمی‌خواهند که به اندوه جهان فکر کنند، اما این راه عاقلانه‌یی نیست، چون اگر تماماً بدون آمادگی قبلی باشیم، مصیبت زندگی می‌تواند ویرانگر باشد. از همان زمان‌های آغازین مرد، ها و

زن‌ها دین‌هایی را طراحی کردند که به آن‌ها یاری دهد این حس را بپرورند که وجود ما معنا و ارزشی فرجامین دارد، به رغم شواهد نومیدکننده که خلاف آن است. اما گاهی اسطوره‌ها و اعمال ایمان شگفت‌انگیز به نظر می‌رسند. مردم بعد به روش‌های دیگر فراتر رفتن از رنج‌ها و سرخوردگی‌های روزمره رو می‌آورند: به هنر، موسیقی، رابطه‌ی جنسی، مواد مخدر، ورزش یا فلسفه. ما موجوداتی هستیم که خیلی زود ناامید می‌شویم و مجبوریم به سختی کار کنیم تا در درون مان این یاور را بیافرینیم که زندگی خوب است اگرچه در پیرامون مان همه جا درد، بی‌رحمی، بیماری و بی‌عدالتی می‌بینیم. شاید کسی فکر کند موقعی که گوئنه تصمیم گرفت خانه را ترک کند ظاهراً توانایی زندگی کردن با حقایق ناخوشایند زندگی را از دست داده بود و به افسردگی شدید دچار شده بود.

اما این‌طور نبود. گوئنه واقعاً از زندگی خانوادگی در یک خانه‌ی معمولی هندی دلسرد شده بود، اما امیدش را به خود زندگی از دست نداده بود. اصلاً این‌طور نبود. او معتقد بود که معمای وجود راه‌حلی دارد و او می‌تواند آن را پیدا کند. گوئنه با چیزی موافق بود که «فلسفه‌ی جاودان» خوانده شده است، چون در میان همه‌ی اقوام در همه‌ی فرهنگ‌های جهان پیشامدرن مشترک بود.^۹ زندگی خاکی آشکارا شکننده بود و مرگ روی آن سایه می‌انداخت، اما این کل واقعیت را تشکیل نمی‌داد. فکر می‌کردند هر چه در جهان مادی هست نسخه‌ی دیگر نیرومندتر، مثبتی در عالم الاهی دارد. همه‌ی چیزهایی که ما این پایین تجربه می‌کردیم از روی نمونه‌یی در سپهر ملکوتی الگو گرفته بود؛ جهان خدایان الگوی اصلی بود که واقعیت‌های انسان تنها سایه‌ی کم‌رنگی از آن بودند. این ادراک، اسطوره، سازمان‌های آیینی و اجتماعی بیش‌تر فرهنگ‌های باستان را شکل می‌داد و در زمان ما هم همچنان روی جوامع سنتی‌تر تأثیر می‌گذارد. این دیدگاه است که درک آن برای ما در جهان نو مشکل است چون نمی‌شود آن را به‌طور تجربی اثبات کرد و فاقد آن زیربنای منطقی است که ما آن را لازمه‌ی حقیقت می‌دانیم. اما اسطوره، این حس ناپخته‌ی ما را بیان می‌کند که زندگی ناقص است و این نمی‌تواند همه‌ی آن چیزی باشد که وجود

دارد؛ باید جای دیگری چیز بهتر، کامل تر و رضایت بخش تری باشد. بعد از یک موقعیت جدی که با بی صبری منتظرش بودیم اغلب حس می کنیم که چیزی را از دست داده ایم که خارج از دسترس ما باقی می ماند. گوئمه به این باور اعتقاد داشت اما با تفاوتی مهم. او باور نداشت که این «چیز دیگر» به جهان الاهی خدایان محدود می شود؛ معتقد بود که می تواند آن را به واقعیتی آشکار در این جهان میرای رنج، اندوه و درد تبدیل کند.

از این رو خودش را قانع کرد که اگر «تولد، پیری، بیماری، مرگ، اندوه و تباهی» در زندگی مان هست این حالت های رنج باید همتهای مثبتی داشته باشند؛ بنا بر این باید حالت وجود دیگری باشد، و به عهده ی او است که آن را پیدا کند. او می گفت: «فرض کنید من جستجوی زاده نشده، پیر نشونده، بیمار نشونده، بی اندوه، بی تباهی و رهایی برین از این بندگی را آغاز کنم.» او این حالت کاملاً رضایت بخش را نیتله^۱ («خاموشی») می خواند. ^{۱۰} گوئمه معتقد بود که «خاموش کردن» آن آرزوها، دلبستگی ها و توهم هایی که برای انسان ها درآوردند امکان پذیر است، و کمابیش مثل خاموش کردن شعله است. رسیدن به نیتله شبیه «خنک شدن»ی است که بعد از قطع تب تجربه می کنیم: در روزگار گوئمه صفت نیوئه^۲ اصطلاحی بود که کاربرد روزمره داشت و برای وصف شخصی به کار می رفت که دوره ی نقاقت را می گذراند. پس، گوئمه خانه را رها کرد تا درمانی برای بیماری پیدا کند که انسان ها را رنج می داد و مردها و زن ها را اندوهگین می کرد. این رنج کلی که زندگی را چنین یاس آور و فلاکت بار می کند چیزی نبود که محکوم باشیم برای ابد تحملش کنیم. اگر تجربه ی زندگی ما در حال حاضر خطا بوده پس بر اساس قانون سرنمون ها، باید شکل دیگری از وجود باشد که مشروط، معیوب و گذرا نباشد. گوئمه بعداً تأکید خواهد کرد: «چیزی هست که به روش معمول زاده نشده، که آفریده نشده و بدون این که آسیب ببیند باقی می ماند، اگر وجود نداشت یافتن راه خروج ممکن نبود.»^{۱۱}

ادم امروزی شاید به سادگی این خوش بینی لبخند بزند و اسطوره ی ازلینه ها یا

سرنمون‌های جلودانی را چیز کاملاً عجیبی بدانند. اما گوئمه مدعی خواهد بود که او راه خروج را یافته و بنا بر این، نیتانه وجود دارد. اما به خلاف خیلی از مردم دیندار او این نوش دارو را فراطبیعی نمی‌دانست. او به کمک الاهی از جهان دیگر اتکا نمی‌کرد بل که معتقد بود که نیتانه حالتی است که برای انسان‌ها کاملاً طبیعی است و هر جستجوگر صادقی می‌تواند آن را تجربه کند. گوئمه باور داشت که آن رهایی را که در جستجویش بود درست در میان این جهان ناقص پیدا می‌کند. به جای این که منتظر پیامی از طرف خدایان شود، در درون خود به دنبال پاسخ خواهد گشت، دورترین دامنه‌های دسترسی دلش را جستجو خواهد کرد و از همه‌ی ذخایر جسمی‌اش بهره خواهد گرفت. به شاگردهایش یاد خواهد داد همین کار را بکنند، و اصرار داشت که هیچ‌کس نباید آموزه‌ی او را از روی شنیده‌ها بپذیرد. آن‌ها باید راه حل‌های او را به‌طور تجربی با تجربه‌ی خودشان تأیید کنند، و خودشان بفهمند که روش او واقعاً به نتیجه می‌رسد. آن‌ها نمی‌توانند انتظار هیچ کمکی از خدایان داشته باشند. گوئمه باور داشت که خدایان وجود دارند اما چندان علاقه‌ی به آن‌ها نداشت. باز هم این جا او مرد زمان و فرهنگ خود بود. مردم هند در گذشته خدایان را پرستیده بودند: ایندره^۱ خدای جنگ؛ ورونه^۲ نگهبان نظم الاهی؛ آگنی^۳ خدای آتش. اما تا قرن ششم این خدایان کم‌کم از دانستگی دینی متفکرترین مردم فاصله می‌گرفتند. آن‌ها را دقیقاً بی‌ارزش نمی‌دانستند اما دیگر آن‌ها را نمی‌پرستیدند. مردم به‌طور فزاینده‌ی آگاه بودند که خدایان نمی‌توانند کمک واقعی و چشمگیری به آن‌ها بکنند. قربانی‌هایی که به احترام آن‌ها می‌کردند در واقع از بدبختی انسان کم نمی‌کرد. مردها و زن‌ها بیش از پیش مصمم بودند که کاملاً به خود اتکا کنند. آن‌ها باور داشتند که قوانین غیر شخصی بر کیهان حاکم است که حتا خدایان مطیع آن‌ها هستند. خدایان نمی‌توانستند راه نیتانه را به گوئمه نشان دهند؛ او باید به تلاش‌های خودش متکی باشد.

بنا بر این نیتانه جایی مثل بهشت مسیحی نبود که مؤمن بعد از مرگ به آن جا

برود. در این زمان تعداد کمی از مردم جهان باستان آرزوی یک جاودانگی سعادتمند را داشتند. در واقع تا روزگار گوته مردم هند احساس می‌کردند که تا ابد در حالت وجود دردناک حاضرشان زندانی هستند همان‌طور که در نظریه‌ی زاد و مرگ مجدد که تا قرن ششم به‌طور گسترده‌ی پذیرفته شده بود می‌توان دید. فکر می‌کردند که مرد یا زن بعد از مرگ در حالت جدیدی دوباره زاییده می‌شوند که این حالت با کیفیت اعمال (کمه)^۱ آن‌ها در زندگی حاضر تعیین خواهد شد. کمه‌ی بد به این معنی است که به شکل برده، حیوان یا گیاه دوباره زاده خواهید شد؛ کمه‌ی خوب وجود بهتری را در دفعه‌ی بعدی تضمین خواهد کرد؛ می‌توانید به صورت شاه یا حتا یک خدا زاییده شوید. اما تولد مجدد در یکی از آسمان‌ها هم پایان خوش نبود چون خدا بودن پایدارتر از حالت دیگر نبود. سرانجام حتا یک خدا کمه‌ی خوبی را که او را خدا کرده بود مصرف خواهد کرد؛ بعد می‌میرد و در مقامی پایین‌تر روی زمین دوباره زاییده می‌شود. بنا بر این همه‌ی موجودات در چرخه‌ی بی‌پایان سَماره^۲ («گشتن و سرگردان بودن») گرفتار بودند که آن‌ها را از یک زندگی به زندگی دیگر پیش می‌راند. برای یک بیرونی نظریه‌ی عجیبی به نظر می‌رسد اما این یک تلاش جدی برای پرداختن به مسأله‌ی رنج است. این می‌تواند ذاتاً رضایت‌بخش‌تر باشد تا نسبت دادن سرنوشت انسان به تصمیمات اغلب دمدمی یک خدای شخصی شده^۳ که غالباً به نظر می‌رسد کارش رونق دادن کار اشرار است. قانون کمه مکانیسمی کاملاً غیرشخصی بود که عادلانه و بدون تبعیض برای همه به کار می‌رفت. اما امکان زیستن یک زندگی بعد از دیگری گوته را مثل بیش‌تر مردم شمال هند می‌ترساند.

شاید درک این مطلب مشکل باشد. امروزه خیلی از ما احساس می‌کنیم که زندگی مان بیش از حد کوتاه است و فرصت زندگی مجدد را دوست خواهیم داشت. اما آن‌چه گوته و معاصرانش را نگران کرده بود بیش‌تر ترس از مرگ دوباره بود تا تولد مجدد. تحمل فرآیند پیری یا بیماری مزمن و یک‌بار مرگ رعب‌آور دردناک به

اندازه‌ی کافی بد بود، اما اجبار به تحمل مکرر همه‌ی این‌ها دیگر غیرقابل تحمل و کاملاً بی‌معنا به نظر می‌رسید. بیش‌تر راه‌حل‌های دینی آن روز به این منظور طراحی شده بودند که به مردم کمک کنند خود را از ستساره آزاد کنند و به رهایی نهایی برسند. آزادی نیکنه باور نکردنی بود چون از تجربه‌ی هر روزی ما بسیار دور بود. ما اصطلاحی برای توصیف یا حتا تصور حالتی از زندگی نداریم که در آن هیچ ناکامی، اندوه یا درد نباشد و با عواملی خارج از کنترل ما محدود نشود. اما فرزانه‌های هندی روزگار گوتمه معتقد بودند که این آزادی یک امکان حقیقی است. غربی‌ها اغلب اندیشه‌ی هندی را منفی و پوچ‌گرا توصیف می‌کنند. اصلاً این‌طور نیست. این اندیشه به‌طرز حیرت‌آوری خوش‌بینانه بود و گوتمه کاملاً در این امید شریک بود.

وقتی گوتمه خانه‌ی پدریش را در خرقه‌ی زرد یک رهروی سائل که برای غذایش گدایی می‌کرد ترک کرد، باور داشت که دارد ماجرای هیجان‌انگیزی را آغاز می‌کند. او جذبه‌ی جاده‌ی «کاملاً باز»، و حالت درخشان کامل «بی‌خانگی» را احساس می‌کرد. همه در این زمان از «سیروسلوک قدسی» به عنوان جستجویی شریف حرف می‌زدند. شاهان، بازرگان‌ها و خانه‌خداهای ثروتمند همه به این یککوها^۱ (رهروها یا «خیرات‌بگیرها») احترام می‌گذاشتند و سر امتیاز غذا دادن به آن‌ها با هم رقابت می‌کردند. بعضی حامیان و شاگردان منظم آن‌ها شدند. این شیفتگی گذرا نبود، مردم هند می‌توانند مثل هر کس دیگری مادی‌گرا باشند اما سنت طولانی دارند که آن‌هایی را که در جستجوی معنویت هستند گرامی می‌دارند و همچنان پشتیبان آن‌ها هستند. با وجود این در منطقه‌ی گنگ در اواخر قرن ششم قم فوریت خاصی وجود داشت. مردم خانه رها کرده‌ها را گوشه‌نشین‌های ناتوان نمی‌دانستند. بحران معنوی در منطقه وجود داشت. آن نوع سرخوردگی و بی‌قانونی که گوتمه تجربه کرده بود شایع بود و مردم نومیدانه آگاه بودند که به راه‌حل دینی نوی نیاز دارند. از این‌رو رهرو به جستجویی مشغول بود که برای یارانش سودمند بود و اغلب بهای گزافی برای خود او داشت. اغلب گوتمه را با تشبیهات پهلوانی توصیف

می‌کنند که مبین نیرو، انرژی و مهارت است. او را شبیه به شیر، ببر و فیل وحشی می‌دانستند. وقتی جوان بود او را «بزرگزاده‌یی زیبا، در رهبری سپاهی کارکشته یا دسته‌یی فیل، توانا» می‌دیدند.^{۱۲} مردم مرتاض‌ها را پیشگام می‌دانستند: آن‌ها قلمروهای روح را جستجو می‌کردند تا مردها و زن‌های در رنج را یاری کنند. در نتیجه‌ی ناآرامی، رایج، خیلی‌ها در آرزوی یک بودا بودند، مردی که «روشن» شده بود، به توانایی کامل انسان «بیدار» شده بود و به دیگران کمک می‌کرد که در جهانی که ناگهان بیگانه و غمزده شده بود آرامش پیدا کنند.

چرا مردم هند نسبت به زندگی احساس ناآرامی می‌کردند؟ این ناراحتی به این شبه‌قاره محدود نبود، بل که در چندین منطقه‌ی دورافتاده‌ی جهان متمدن هم مردم را رنج می‌داد. شمار رو به افزایشی از مردم این احساس را پیدا کرده بودند که اعمال معنوی نیاکان‌شان دیگر به درد آن‌ها نمی‌خورد و گروه چشمگیری از نوابغ نبی‌وار و فلسفی تلاش‌های عظیمی کردند تا راه‌حلی پیدا کنند. بعضی تاریخ‌نگارها به این دوره (که از حدود ۸۰۰ تا ۲۰۰ ق م ادامه یافته) «عصر محوری» می‌گویند چون معلوم شد محوری برای انسان‌ها است، منشی که در طی این عصر پدید آمد همچنان تا عصر حاضر مردها و زن‌ها را تغذیه می‌کند.^{۱۳} گوئفمه یکی از مهم‌ترین و نمونه‌ترین روشنگران عصر محوری خواهد شد همراه با نبی‌های عبرانی قرن‌های هشتم، هفتم و ششم؛ کنفوسیوس و لائوزه^۱ که سنت‌های دینی چین را در قرن‌های ششم و پنجم اصلاح کردند؛ زردشت، فرزانه‌ی ایرانی قرن ششم^۲؛ و سقراط و افلاطون (۴۲۷-۳۲۷) که یونانی‌ها را ترغیب می‌کردند که حتا درباره‌ی آن حقایقی که بدیهی به نظر می‌آمدند سؤال کنند. مردمی که در این دگرگونی بزرگ شرکت داشتند معتقد بودند که آن‌ها در آستانه‌ی عصر نوی قرار دارند و هیچ‌چیز هیچ‌گاه به شکل قبل نخواهد بود.

۱. Luo Tzu

۲. در این زمینه نگاه کنید به نظر دیگر خانم آرمنترانگ در کتاب دگرگونی بزرگ، ۱۳۸۱، تهران:

عصر محوری آغاز انسانیت را چنان که ما آن را می‌شناسیم مشخص می‌کند. در طی این دوره مردها و زن‌ها از وجود خود، طبیعت‌شان و محدودیت‌هایشان به روشی بی‌سابقه آگاه شدند.^{۱۴} تجربه‌ی کاملاً مهم آن‌ها در جهانی بی‌رحم، آن‌ها را واداشت که بالاترین اهداف و حقیقت مطلق را در اعماق هستی‌شان جستجو کنند. فرزانه‌های بزرگ زمان به انسان‌ها یاد دادند که چه‌طور از پس فلاکت زندگی برآیند از ضعف‌هایشان فراتر بروند و در این جهان ناقص در آرامش زندگی کنند. نظام‌های دینی نوی که در طی این دوره پدید آمدند—آیین داثو و آیین کنفوئیوس در چین، آیین بودا و هندوئیسم در هند، یکتاپرستی در ایران و خاورمیانه، و خردگرایی یونانی در اروپا—در زیر تفاوت‌های آشکارشان، همه در ویژگی‌هایی بنیادی سهیم بودند. تنها با شرکت کردن در این دگرگونی عظیم بود که اقوام گوناگون جهان قادر به پیشرفت و پیوستن به حرکت رو به پیش تاریخ بودند.^{۱۵} اما عصر محوری به رغم اهمیت فراوانش اسرارآمیز باقی می‌ماند. نمی‌دانیم که چه چیز باعث آن شد یا نمی‌دانیم که چرا تنها در سه منطقه‌ی هسته‌یی ریشه گرفت: در چین؛ در هند و ایران؛ و در مدیترانه‌ی شرقی. چرا این‌طور است که فقط چینی‌ها، ایرانی‌ها، هندی‌ها، یهودی‌ها و یونانی‌ها این افق‌های نو را تجربه کردند و جستجو برای روشن‌شدگی و رستگاری را در پیش گرفتند؟ بابلیان و مصریان هم تمدن‌های بزرگی آفریدند اما یک ایدئولوژی محوری را در این زمان توسعه ندادند، و فقط بعدها در منش^۱ نو شرکت کردند: در اسلام یا مسیحیت، که بیان‌های مجددی از انگیزه‌ی اصلی محوری بودند. اما در کشورهای محوری چند مرد امکانات تازه‌یی را حس کردند و از سنت‌های کهن فاصله گرفتند. آن‌ها تغییر را در عمیق‌ترین نقاط هستی‌شان جستجو می‌کردند، در زندگی معنوی‌شان به دنبال معنویت بزرگ‌تری بودند و تلاش می‌کردند که با واقعیتی که از شرایط و دسته‌بندی‌های عادی این جهانی فراتر است یکی شوند. بعد از این دوران محوری احساس می‌شد که انسان‌ها فقط با رسیدن به ورای محدودیت‌هایشان می‌توانند کاملاً خودشان شوند.

تاریخ ثبت شده تنها در حدود ۳۰۰۰ ق م آغاز می‌شود؛ تا آن زمان شواهد ثبت شده‌ی کمی از روشی داریم که انسان‌ها بر اساس آن زندگی می‌کردند و جوامع‌شان را نظم می‌بخشیدند. اما مردم همیشه سعی کردند که تصور کنند که ۲۰،۰۰۰ ساله ماقبل تاریخ چه‌طور بوده است و ریشه‌ی تجربه‌ی خود را در آن بدانند. در تمام جهان در هر فرهنگی این روزگار باستان در اسطوره تصویر می‌شد که هیچ بنیان تاریخی نداشت اما از بهشت‌های گمشده و بلایای ازلی سخن می‌گفت.^{۱۶} گفته‌اند که در عصر طلایی خدایان با انسان‌ها روی زمین راه می‌رفتند. داستان بهشت عدن که در سفر پیدایش روایت شده، یعنی بهشت گمشده‌ی غرب، نمونه‌ی بارزی است؛ روزی روزگاری شکافی میان انسانیت و الوهیت نبود؛ خدا در خنکای عصر در باغ قدم می‌زد. انسان‌ها هم از یکدیگر جدا نبودند، آدم و حوا با هماهنگی زندگی می‌کردند و از تفاوت‌های جنسی‌شان یا از تمایز میان خیر و شر آگاه نبودند.^{۱۷} این وحدتی است که برای ما در وجود تکه‌تکه‌مان تصورش ناممکن است اما تقریباً در هر فرهنگی اسطوره‌ی این وفاق ازلی نشان می‌دهد که انسان‌ها همچنان آرزومند آن آرامش و یکپارچگی هستند که احساس می‌کنند حالت درست انسانیت است. آن‌ها طلوع خودآگاهی را با سقوط دردناک از فیض الاهی تجربه کردند. کتاب مقدس عبرانی این حالت یکپارچگی و کامل بودن را شالوم / شلوم^۱ می‌خواند؛ گوئنه از نیبته حرف می‌زد و خانه‌اش را ترک کرد تا آن را پیدا کند. او باور داشت که انسان‌ها قبلاً در این آرامش و رضایت زندگی کرده بودند اما راهی را که به آن می‌رسید فراموش کرده بودند.

چنان‌که دیده‌ایم گوئنه احساس کرد که زندگی‌اش بی‌معنا شده است. باور به این که جهان خطا است برای معنویتی که در کشورهای معنوی پدید آمده بود بنیادی بود. آن‌هایی که در این دگرگونی نقش داشتند احساس ناآرامی می‌کردند — همان‌طور که گوئنه چنین احساسی داشت. حس درماندگی آن‌ها را می‌خورد، میرندگی‌شان آزارشان می‌داد و احساس عمیق ترس از جهان و بیگانگی از آن را داشتند.^{۱۸} آن‌ها ناراحتی‌شان را به راه‌های مختلف بیان می‌کردند، یونانی‌ها زندگی را

حماسه‌یی ترازیک می‌دیدند، نمایشی که آن‌ها در آن برای کاتارسیس^۱ و رهایی تلاش می‌کردند. افلاطون از جدایی انسان از الوهیت سخن می‌گفت و مشتاق بود که ناپاکی وضع کنونی ما را دور بریزد و یگانگی با نیک را به دست آورد. انبیای عبرانی قرن‌های هشتم، هفتم و ششم بیگانگی مشابهی با خدا احساس می‌کردند، و تبعید سیاسی‌شان را نماد شرایط معنوی‌شان می‌دیدند. زرتشتی‌های ایران زندگی را نبردی کیهانی میان خیر و شر می‌دیدند در حالی که در چین کنفوسیوس برای تاریکی عصرش که از آرمان‌های نیاکان دور افتاده بود تأسف می‌خورد. گوئخه و رهروان جنگل معتقد بودند که زندگی دو گه^۲ است: اساساً «خطا» بود، پر از درد، غم و اندوه. جهان جای ترسناکی شده بود. کتاب‌های مقدس بودایی از «ترس، هیبت و وحشتی» صحبت می‌کنند که مردم وقتی خطر کردند و از شهر بیرون و به جنگل رفتند تجربه کردند.^{۱۹} طبیعت به طرز مبهمی تهدیدآمیز شده بود، کمابیش همان‌طور که نسبت به آدم و حوا بعد از لغزش‌شان خصمانه شده بود. گوئخه خانه را ترک نکرد تا در جنگل شادمانه با طبیعت یکی شود، بل که «ترس و وحشت» مدامی را تجربه می‌کرد.^{۲۰} او بعدها به یاد می‌آورد که اگر گوزنی نزدیک می‌شد یا اگر باد در برگ‌ها خش‌خش می‌کرد، مو بر تنش سیخ می‌شد.

چه اتفاقی افتاده بود؟ هیچ‌کس کاملاً اندوهی را که محرک معنویت عصر معهودی بود توضیح نداده است. مسلماً مردها و زن‌ها پیش از آن هراس را تجربه کرده بودند. در واقع الواحی در مصر و بین‌النهرین از قرن‌ها پیش از این زمان پیدا شده که ناامیدی مشابهی را بیان می‌کنند. اما چرا تجربه‌ی رنج در سه منطقه‌ی هسته‌یی معهودی به چنین لوجی رسید؟ بعضی تاریخ‌نگارها تهاجم‌های اسب‌سواران هندواروپایی چادرنشین را عامل مشترک در همه‌ی این مناطق می‌دانند. قبیله‌نشین‌های آریایی از آسیای مرکزی بیرون آمدند و تا پایان هزاره‌ی سوم به مدیترانه رسیدند و در حدود ۱۲۰۰ ق م در هند و ایران مستقر شدند و تا پایان هزاره‌ی دوم در چین بودند. آن‌ها یک حس افق‌های گسترده و امکانات نامحدود را با

خود آوردند و به عنوان نژاد برتر، یک دانستگی به طرز غم‌انگیزی حماسی را توسعه داده بودند. آن‌ها جایگزین اجتماعات پایدار و ابتدایی تر کهن شده بودند. اما این فقط بعد از دوره‌های کشمکش و رنج شدید بود که شاید دلیلی است بر ناراحتی عصر محوری.²¹ اما یهودی‌ها و انبیای آن‌ها هیچ تماسی با این آریایی‌های اسب‌سوار نداشتند، و این تهاجم‌ها در طول هزاره رخ داد در حالی که دگرگونی‌های محوری اصلی به طرز چشمگیری هم‌زمان بودند.

به علاوه نوع فرهنگی که آریایی‌ها مثلاً در هند توسعه دادند، هیچ ارتباطی با خلاقیت عصر محوری نداشت. تا ۱۰۰۰ ق م مردهای قبیله‌ی آریایی مستقر شده و در بیش تر مناطق شبه‌قاره اجتماعات کشاورزی بنا کرده بودند. آن‌ها چنان بر جامعه‌ی هند غالب شدند که ما حالا تقریباً هیچ چیز درباره‌ی تمدن پیش‌آریایی بومی دره‌ی سند نمی‌دانیم. هنر آریایی به رغم پویایی خاستگاه‌هایش، مثل اکثر فرهنگ‌های پیشامحوری ایستا و محافظه‌کار بود. مردم را به چهار کاست^۱ یا طبقه‌ی متمایز تقسیم می‌کرد مشابه چهارگروه اجتماعی که بعدها در اروپای فئودال توسعه خواهد یافت. برهمن‌ها^۲ کاشت پرستار / روحانی بودند که مسئولیت‌شان امور مربوط به کیش بود؛ آن‌ها قدرتمندترین شدند. طبقه‌ی جنگاور کشرنه^۳ وقف حکومت و دفاع بود؛ و زبیه^۴ کشاورزان و دامپرورانی بودند که اقتصاد را در جریان نگه می‌داشتند؛ و شُودره‌ها^۵ بردگان یا بیرون از کاشت‌هایی بودند که نمی‌توانستند جذب نظام آریایی شوند. در اصل، این چهار طبقه موروثی نبودند؛ بومی‌های هند اگر مهارت‌های لازم را داشتند می‌توانستند کشرنه یا برهمن شوند. اما تا زمان گوتمه لایه‌بندی جامعه اهمیت مقدسی پیدا کرده و تغییرناپذیر شده بود، چون آن را آینه‌یی از نظم ازلینی کیهان می‌دانستند.²² هیچ امکان تغییری در این نظم از طریق جابه‌جایی از یک کاشت به کاشت دیگر نبود.

معنویت آریایی نوعی دین‌های پیشامحوری باستان بود، که اساس آن‌ها

1. caste

2. brahmin

3. ksatriya

4. vaisya

5. sudra

قبول وضع موجود بود، که شامل اندیشه‌ی نظرپردازانه‌ی کمی درباره‌ی معنای زندگی بود و حقیقت مقدس را چیزی می‌دید که عطا شده و تغییرناپذیر است؛ جستجویش نکرده بودند اما به طرز انفعالی دریافت شده بود. آریایی‌ها ماده‌ی مخدر سومه^۱ را کاشتند که برهمن‌ها را به یک حالت خلسه‌ی وجدآمیز می‌برد که در آن حالت آن‌ها متن‌های الهام‌شده‌ی سنسکریت معروف به وداها را «می‌شنیدند» (شرؤتی).^۲ فکر نمی‌کردند که این‌ها را خدایان دیکته می‌کنند بل که به‌طور جاودانی وجود داشتند و بازتابی از اصول بنیادی کیهان بودند. یک قانون کلی که بر زندگی‌های خدایان و انسان‌ها به‌طور یکسان حاکم بود هم یک سیمای مشترک دین باستان بود. وداها را نوشته بودند چون نوشتن در شبه‌قاره ناشناخته بود. بنا بر این وظیفه‌ی برهمن‌ها بود که از نسلی به نسل دیگر این حقایق ازلی را از بر و نگهداری کنند، و این دانش موروثی را از پدر به پسر انتقال دهند، چون این دانش مقدس انسان‌ها را در تماس با برهمن^۳ قرار می‌داد، و این اصلی زیربنایی است که جهان را مقدس می‌ساخت و از طریق آن می‌توانست باقی بماند. در طی قرن‌ها سنسکریت، زبان آغازین قبیله‌نشین‌های آریایی، جایش را به گویش‌های محلی داده بود و برای همه به جز برهمن‌ها غیر قابل درک شده بود — واقعیتی که بی‌شک قدرت و وجهه‌ی برهمن‌ها را افزایش داد. تنها آن‌ها می‌دانستند چه‌طور آیین‌های قربانی را که در وداها تجویز شده بود به جابیاورند، آیین‌هایی که فکر می‌کردند وجود کل جهان را حفظ می‌کند.

گفته‌اند که در آغاز زمان یک آفریننده‌ی اسرارآمیز یک قربانی ازلی به جا آورد که خدایان، انسان‌ها و کل کیهان را به وجود آورد. این قربانی ازلی، سرنمون قربانی‌های حیوان بود که برهمن‌ها می‌کردند که به آن‌ها قدرت سلطه بر مرگ و زندگی را می‌بخشید. حتا خدایان به این قربانی‌ها وابسته بودند و اگر آیین درست اجرا نمی‌شد، رنج می‌بردند. بنا بر این کل زندگی پیرامون این آداب متمرکز بود. برهمن‌ها آشکارا برای این کیش حیاتی بودند، اما کثرت‌ها و ویشیه‌ها هم

نقش‌های مهمی داشتند. شاهان و نجبا خرج قربانی‌ها را می‌دادند و وِشْتَه‌ها گاو را به عنوان قربانی پرورش می‌دادند. آتش در دین وِدایی خیلی اهمیت داشت. نماد تسلط انسان بر نیروهای طبیعت بود و برهمن‌ها به دقت از سه آتش مقدس در نیایش‌گاه‌ها مراقبت می‌کردند. هر خانواده‌یی هم اجاق / کانون خانگی‌اش را با آداب خانوادگی محترم می‌داشت. در روزهای «تربیع» (اُپوسته)^۱ هر ماه قمری پیشکش‌های خاصی به آتش مقدس می‌شد. در شب اُپوسته، برهمن‌ها و خانه‌خداهای معمولی مانند هم روزه می‌گرفتند از رابطه‌ی جنسی و کار پرهیز می‌کردند و کنار اجاق شب‌زنده‌داری می‌کردند. این زمان مقدسی بود که به اُپَته‌وَسْتَه^۲ معروف بود یعنی زمانی که خدایان «نزدیک» خانه‌خدا و خانواده‌اش در کنار آتش «زندگی می‌کردند».^{۲۴}

به این ترتیب ایمان وِدایی نمونه‌ی بارز دین پیشامحوری بود. توسعه نمی‌یافت و تغییر نمی‌کرد؛ با نظم اَزَلینی^۳ مطابقت داشت و خواهان هیچ چیز متفاوتی نبود. به آداب بیرونی وابسته بود که در واقع جادویی بودند و هدف از آن‌ها تسلط بر عالم بود؛ بر پایه‌ی دانش خاض‌فهم^۴ محرمانه‌یی که تعداد کمی آن را می‌دانستند.^{۲۵} این معنویت عمیقاً محافظه‌کارانه و در جستجوی امنیت در واقعیتی بود که بی‌زمان و بی‌تغییر بود. کاملاً با منش محوری نو فرق داشت. تنها لازم است که به سقراط فکر کنیم که هرگز راضی نبود مسلمات سنتی را هر قدر هیبت‌انگیز هم که بودند به عنوان [حکم] قطعی بپذیرد. او باور داشت به جای دریافت دانش از بیرون مانند وداهای شروئی، هر کس باید حقیقت درون هستی خودش را پیدا کند. سقراط درباره‌ی همه چیز سؤال می‌کرد و مخاطبانش را با سردرگمی خودش تحت تأثیر قرار می‌داد چون سردرگمی آغاز جستجوی فلسفی بود. انبیای عبرانی بعضی مسلمات اسطوره‌های کهن اسرائیل باستان را زیر و رو کردند: خدا دیگر به‌طور خودکار در کنار مردمش نبود چنان‌که در زمان خروج از مصر در کنار آن‌ها بود. او حالا از ملت‌های غیریهودی استفاده می‌کرد تا یهودی‌ها را تنبیه کند، که هر کدام نشان

مسئولیتی شخصی داشتند که با دادگری، برابری و وفاداری عمل کنند. رستگاری و بقا دیگر به آداب بیرونی بستگی نداشت؛ قانون و پیمان نویی در دل هر یک از مردم نوشته می‌شد. خدا رحم و شفقت می‌طلبید نه قربانی. ایمان محوری این وظیفه را به عهده‌ی اشخاص می‌گذاشت. چنان‌که دیدیم فرزانه‌ها و انبیای محوری به هر جا که نگاه می‌کردند تبعید، ترازدی و دو‌گه می‌دیدند. اما حقیقتی که در جستجوییش بودند آن‌ها را قادر می‌کرد که به رغم سنگدلی، بی‌عدالتی و شکست سیاسی، آرامش پیدا کنند. فقط لازم است آرامش درخشان سقراط را در طی اعدامش توسط یک دولت قهری به یاد بیاوریم. افراد هنوز رنج می‌کشیدند و می‌مردند؛ هیچ تلاشی برای دوری کردن از سرنوشت با روش‌های جادویی کهن وجود نداشت؛ اما او می‌توانست در میان مصیبت‌های زندگی از آرامشی بهره‌مند شود که به وجود در چنین جهان ناقصی معنا می‌بخشید.

دین‌های نو به دنبال عمق درونی بودند نه تسلط جادویی. فرزانه‌ها دیگر به همسازی بیرونی قانع نبودند بل که از معنویت روحی عمیق آگاه بودند که بر عمل مقدم بود. این آرزو حیاتی بود که بخواهند به نیروهای ندانسته و حقایقی که درک مبهمی از آن‌ها داشتند وضوح ببخشند. در نظر سقراط انسان‌ها از پیش حقیقت را فقط به صورت خاطره‌ی مبهمی در درون‌شان می‌دانستند؛ آن‌ها می‌بایست این دانش را بیدار کنند و به وسیله‌ی روش دیالکتیک سؤال کردن، او از آن کاملاً آگاه شوند. کنفوسیوس رسوم کهن مردمش را مطالعه می‌کرد که تا آن زمان آن‌ها را مسلم می‌پنداشتند و بررسی نشده بودند. حالا می‌بایست ارزش‌هایی که در خود داشتند را دانسته پرورش دهند تا به درخشش آغازین‌شان برگردانده شوند. کنفوسیوس می‌خواست اندیشه‌هایی را که قبلاً صرفاً از روی حدس و گمان فهمیده بودند روشن کند و اشاره‌های مبهم نیمه‌درک شده را به زبان واضحی در بیاورد. انسان‌ها باید خودشان را بررسی کنند، دلایل شکست‌هاشان را تحلیل کنند و به این ترتیب زیبایی و نظم در جهانی پیدا کنند که با حقیقت مرگ بی‌معنا نشده باشد. فرزانه‌های محوری اسطوره‌شناسی کهن را به دقت بررسی کردند و آن را از نو تفسیر

کردند و به حقایق کهن بُعد اساساً اخلاقی دادند. اخلاق در مرکز دین قرار گرفت. از طریق اخلاق و نه جادو است که انسان به خود و مسئولیت‌هایش آگاه خواهد شد، توانایی کاملش را در خواهد یافت و از آن تاریکی که از هر طرف فشار می‌آورد رهایی پیدا خواهد کرد. فرزانه‌ها از گذشته آگاه بودند و باور داشتند که جهان به خطا رفته است چون مردها و زن‌ها مبانی وجود را فراموش کرده بودند. همه معتقد بودند که واقعیت مطلق وجود دارد که فراتر از پریشانی‌های این جهان است — خدا، نیثانه، دائو،^۱ بزهن — و بر آن بودند که آن را با شرایط زندگی روزمره بیامیزند.

سرانجام فرزانه‌های محوری، به جای نگه داشتن یک حقیقت سزی برای خودشان، کاری که برهمن‌ها کرده بودند، به دنبال آن بودند که آن را منتشر کنند و به اطلاع مردم برسانند.^{۲۶} انبیای اسرائیل با مردم عادی با موعظه‌های پر شور و حرکات گویای سر و دست حرف می‌زدند. سقراط از هر کسی که می‌دید سؤال می‌کرد، کنفوسیوس سعی می‌کرد جامعه را دیگ‌گون کند پس بسیار سفر می‌کرد و هم فقرا و مردم معمولی و هم نجبا را تعلیم می‌داد. این فرزانه‌ها مصمم بودند که نظریه‌هاشان را آزمایش کنند. کتاب مقدس دیگر مایملک شخصی کاشت. روحانی‌ها نبود بل که یک راه انتقال ایمان نو به جمعیت شده بود. مطالعه و مناظره فعالیت‌های دینی مهمی شدند. دیگر نمی‌بایست پذیرش کورکورانه‌ی وضع موجود، و هیچ جور وفاداری بدون تعقل به اندیشه‌های دریافت شده وجود داشته باشد. حقیقت می‌بایست واقعیتی در زندگی آن‌هایی باشد که برای به دست آوردن آن جنگیده بودند. خواهیم دید که گونه‌چه‌طور تنگاتنگ ارزش‌های عصر محوری را منعکس می‌کرد، و چه‌طور نبوغ خاص خود را در ارتباط با مشکل انسان به کار گرفت.

اما موقعی که او خانه‌اش را در کپله‌وتو ترک می‌کرد مدتی بود که دگرگونی محوری در هند شروع شده بود. تاریخ‌نگارها و دانشمندان توجه کرده‌اند که تمام این ایدئولوژی‌های ابداعی در فضای بازار خلق شده‌اند که در قرن ششم ق م مرکزیت نوی به دست آورده بود.^{۲۷} قدرت از شراکت قدیمی شاه و معبد به بازرگان‌ها منتقل

می شد که نوع دیگری از اقتصاد را توسعه می دادند. این تغییرات اجتماعی مسلماً به انقلاب معنوی کمک می کردند حتا اگر نمی توانستند آن را کاملاً توضیح دهند. اقتصاد بازار وضع موجود را هم متزلزل می کرد: بازرگان ها دیگر نمی توانستند مطیعانه تسلیم روحانی ها و اشراف حکومتگر شوند. آن ها می بایست به خود اتکا کنند و آمادگی سنگدلی در تجارت را داشته باشند. طبقه ی شهری جدیدی به وجود می آمد که قدر تمند، تازنده، بلندپرواز و مصمم بود تا سرنوشتش را در دست های خودش بگیرد. این به وضوح با منش معنوی نوپدید هماهنگ بود. دشت پیرامون رود گنگ در شمال هند، مثل مناطق محوری دیگر در طی زندگی گوتمه دستخوش این دیگرگونی اقتصادی می شد. تا قرن ششم جامعه ی اساساً روستایی که مهاجمان آریایی خیلی پیش از آن بنا کرده بودند با فن آوری عصر آهن نو دیگرگون می شد که کشاورزان را قادر می ساخت جنگل های انبوه را بتراشند و زمین نوی برای کشت باز کنند. مهاجران به منطقه سرازیر شدند، که جمعیت متراکمی پیدا کرد و بسیار پربار شد. مسافران میوه، برنج، غلات، کنجد، ارزن، گندم، دانه ها و جوی وافر را توصیف می کردند که به مردم محلی تولیدی مازاد بر نیازشان می داد و آن ها می توانستند آن را دادوستد کنند.²⁸ دشت گنگ مرکز تمدن هندی¹ شد؛ در مورد بخش های دیگر شبه قاره در طول عمر گوتمه چندان چیزی نمی شنویم. شش شهر بزرگ مرکز تجارت و صنعت شدند: ساوتی،² سکتا،³ کوسمبی،⁴ وارانسی،⁵ راجه گرهه⁶ و چمپا⁷ و با راه های جدید تجاری به هم متصل بودند. شهرها جاهای جالبی بودند: خیابان هاشان پر از ارابه هایی با رنگ های درخشان بود، فیل های عظیم کالا های تجاری را به سرزمین های دور می بردند و از آن جاها می آوردند و قمار، تئاتر، رقص، فحشا و زندگی پر سروصدای میخانه بود که بیش تر آن ها شوکی بود برای مردم

۱. Indic: هندی. وابسته به شبه قاره ی هند. ۲. شاخه یی از خانواده ی زبانی هندواروپایی، شامل سنسکرت، پالی، پرکرت ها، و زبان های وابسته ی نوین هند، پاکستان، سیلان (مثل هندی، اردو، سینالی). (فرهنگ ویستر).

2. Āvatthī

3. Saketā

4. Kosambī

5. Varāṇasī

6. Rājagaha

7. Chāmpā

روستاهای اطراف. بازرگان‌ها از همه‌ی بخش‌های هند و از همه‌ی کاشت‌ها در بازار با هم قاطی می‌شدند و بحث‌های پرشوری از اندیشه‌های فلسفی نو در خیابان‌ها، تالار شهر و گردشگاه‌های مجلل حومه‌های شهرها وجود داشت. مردان نو بر شهرها تسلط داشتند — بازرگان‌ها، کاسب‌ها و بانک‌داران — که دیگر به سادگی در نظام کاشتی قدیم تثبیت نمی‌شدند، کم‌کم به رقابت با برهمن‌ها و کُشتریه‌ها برمی‌خاستند.²⁹ این‌ها همه آزاردهنده اما نیروبخش بود. ساکنان شهر احساس می‌کردند که پیشرو تغییر بودند.

حیات سیاسی منطقه هم دیگرگون شده بود. در آغاز تعدادی کشورهای کوچک و چند اصطلاحاً جمهوری که در واقع گروه سالارهایی (آلیگاری) بودند بر پایه‌ی نهادهای طوایف و قبایل کهن، بر حوضه‌ی سنگ فرمان می‌راندند. گوتمه در سَنگه / سَنگِه^۱ که شمالی‌ترین این جمهوری‌ها بود متولد شد و پدرش سَوَدَوَنه^۲ عضو سَنگِه^۳ بود، یعنی انجمن قانونی اریستوکرات‌ها / اشراف حکومتگری که بر مردان طایفه‌ی سَنگِه و خانواده‌هاشان حکومت می‌کردند. اهالی سَنگِه به طرز وحشتناکی مغرور و مستقل بودند. قلمروشان چنان دور بود که فرهنگ آریایی هرگز آن جاریشه ندوانده بود، و آن‌ها هیچ نظام کاشتی نداشتند. اما زمانه در حال تغییر بود. کپله‌وتو پایتخت سَنگِه حالا یک مرکز تجاری در یکی از راه‌های نو بازرگانی بود. جهان بیرون، تهاجم به این جمهوری را که به تدریج به جریان اصلی کشیده می‌شد، آغاز کرده بود.³⁰ سَنگِه مثل جمهوری‌های دیگر مله،^۴ کولته،^۵ ویدیه،^۶ نیه^۷ و وَجی^۸ در شرق منطقه از سوی دو حکومت پادشاهی نوی کوشله و مگده احساس تهدید می‌کرد که به طرز خشونت‌آمیز و اجتناب‌ناپذیری کشورهای ضعیف‌تر و قدیمی‌تر دشت گنگ را زیر سلطه‌ی خود در می‌آوردند.

کوشله و مگده از جمهوری‌های کهن که جنگ داخلی مداوم و کشمکش‌های درونی داشتند بسیار کارآمدتر اداره می‌شدند. این کشورهای نو، دیوان‌سالاری‌ها و

1. Sakka / Sakya

2. Suddhodana

3. sangha

4. Malla

5. Koliya

6. Videha

7. Naya

8. Vajji

ارتش‌های کارایی داشتند که به جای قبیله به‌طور کلی، فقط به شاه اظهار وفاداری می‌کردند. این به آن معنا بود که هر شاه در امکاناتش یک ماشین جنگنده‌ی شخصی داشت که به او قدرت اعمال نظم در قلمروهایش و پیروزی بر قلمروهای همسایه را می‌داد. این پادشاهان جدید قادر بودند راه‌های تجاری نو را به‌طور مؤثری زیر نظر بگیرند و این بازرگان‌هایی را که اقتصاد کشورها به آن‌ها وابسته بود خوشحال می‌کرد.^۱ منطقه از ثبات تازه‌یی برخوردار شد اما به چه بهایی. خیلی‌ها از خشونت و بی‌رحمی جامعه‌ی نو در آزار بودند که در آن شاهان می‌توانستند خواست‌شان را به مردم تحمیل کنند، اقتصاد از حرص قدرت می‌گرفت و صراف‌ها و بازرگان‌ها درگیر رقابت خشنی بودند و یکدیگر را شکار می‌کردند. به نظر می‌رسید که ارزش‌های سنتی فرو می‌پاشیدند، راه‌آشنای زندگی ناپدید می‌شد و نظمی که جای آن را می‌گرفت هولناک و بیگانه بود. تعجبی نداشت که خیلی از مردم حس می‌کردند که زندگی دو گه^۱ است، واژه‌یی که معمولاً به «رنج» ترجمه می‌شد اما اصطلاحاتی مثل «نامطلوب»، «معیوب» و «خطا» بهتر معنایش را می‌رساند.

در این جامعه‌ی در حال تغییر، دین باستانی آریایی برهنه‌ها به‌طور فزاینده‌یی نابه‌جا به نظر می‌رسید. آیین‌های قدیمی مناسب یک اجتماع ثابت روستایی بودند اما کم‌کم در جهان پرتحرک‌تر شهرها پرزحمت و کهنه به نظر می‌رسیدند. بازرگان‌ها دائماً در راه بودند و نمی‌توانستند آتش را شعله‌ور نگه دارند و نمی‌توانستند ایام اوپوسته را هم به‌جا آورند. چون این مردان نوروز به روز سخت‌تر در نظام کاشت جور می‌شدند، خیلی از آن‌ها احساس می‌کردند که آن‌ها را به درون یک خلأ معنوی هل داده‌اند. قربانی حیوانی وقتی معنا داشت که پرورش دام پایه‌ی اقتصاد بود، اما کشورهای جدید به محصولات کشاورزی وابسته بودند. گاو کم شده بود و قربانی اسراف‌کارانه و بی‌رحمانه به نظر می‌رسید — بیش از حد یادآور خشونت بود که حالا مشخصه‌ی بخش زیادی از زندگی عمومی بود. در زمانی که اجتماعات شهری در سلطه‌ی مردهای خودساخته‌یی بود که مجبور بودند به

خودشان تکیه کنند، مردم بیش از پیش از غلبه‌ی برهمن‌ها آزرده بودند و می‌خواستند سرنوشت معنوی‌شان را خودشان به دست بگیرند. به علاوه، قربانی‌ها اثری نداشتند. برهمن‌ها ادعا می‌کردند که این اعمال آیینی (گمه) در این جهان برای مردم ثروت و موفقیت مادی خواهد آورد، اما این سودهای وعده داده شده معمولاً تحقق پیدا نمی‌کردند. در محیط اقتصادی نو مردم شهرها می‌خواستند تمرکزشان روی گمهی باشد که سرمایه‌گذاری درست‌تری به‌بار می‌آورد.

حکومت‌های پادشاهی جدید و شهرها که در غلبه‌ی یک اقتصاد بازاری بودند، مردم منطقه‌ی گنگ را از نرخ تغییر بسیار آگاه کرده بودند. ساکنان شهری خود می‌توانستند ببینند که جامعه‌شان به سرعت دیگرگون می‌شود؛ می‌توانستند پیشرفت‌ش را بسنجند و شیوه‌ی زندگی‌یی را تجربه می‌کردند که بسیار متفاوت از آهنگ تکراری اجتماع روستایی بود که بر پایه‌ی فصل‌ها بود و همه هر ساله همان کارهای سال پیش را می‌کردند. مردم در شهرها کم‌کم می‌فهمیدند که اعمال‌شان (گمه) نتایج درازمدت دارد که شاید خود آن‌ها تجربه نکنند اما می‌توانند ببینند که روی نسل‌های آینده تأثیر خواهد داشت. نظریه‌ی تولد مجدد که منشأیی کاملاً اخیر داشت، بیش‌تر مناسب این جهان بود تا ایمان ودایی کهن. نظریه‌ی گمه بیان می‌کرد که ما نمی‌توانیم هیچ‌کس غیر از خودمان را برای سرنوشت‌مان سرزنش کنیم و اعمال ما در آینده‌ی خیلی دور منعکس می‌شوند. درست است، گمه نمی‌تواند انسان‌ها را از چرخه‌ی ملال‌آور ستساره آزاد کند، اما گمه‌ی خوب بازگشت ارزشمندی را به همراه خواهد داشت چون وجودی لذت‌بخش‌تر را در دفعه‌ی بعد تضمین خواهد کرد. چند نسل پیش، نظریه‌ی تولد مجدد نظریه‌یی بسیار بحث‌انگیز بود که تنها تعدادی نخبه آن را می‌دانستند. اما تا زمان گوتمه که مردم از علت و معلول به روشی کاملاً نو آگاه شده بودند همه آن را باور داشتند — حتا خود برهمن‌ها.³²

اما مردم هند شمالی مثل کشورهای محوری دیگر آزمایش‌اندیشه‌ها و اعمال دینی دیگری را آغاز کرده بودند که به نظر می‌رسید صریح‌تر با شرایط هشیار آن‌ها صحبت می‌کردند. کمی پیش از تولد گوتمه مجمعی از فرزانه‌ها در منطقه‌یی در غرب

دشت گنگ یک شورش سری را بر علیه ایمان ودایی کهن ترتیب دادند. آن‌ها شروع کردند به خلق یک رشته متن‌ها که به‌طور مخفی از استاد به شاگرد منتقل می‌شد. این کتاب‌های مقدس نو را اوپنه‌یشدها^۱ می‌خواندند، عنوانی که طبیعتاً خاص فهم یا باطنی این دانش انقلابی را تأکید می‌کرد، چون از آپه-نی-شد^۲ (پیش‌نشستن) سنسکریت گرفته شده بود. اوپنه‌یشدها ظاهراً بر وداهای کهن تکیه داشتند اما آن‌ها را تفسیر کردند و معنایی معنوی تر و درونی‌شده‌تر به آن‌ها دادند؛ این آغاز سنتی را مشخص می‌کرد که حالا به هندویسم معروف است که یکی دیگر از دین‌های بزرگی است که در طی عصر محوری شکل گرفته است. هدف جستجوی معنوی فرزانه‌ها واقعیت مطلق یزهمن بود، یعنی جوهر غیر شخصی عالم و منشاء هر آن‌چه که هست. اما یزهمن فقط یک واقعیت دور و فرانمودین نبود؛ حضوری در نمودین هم بود که هر چیز را که زندگی می‌کرد و نفس می‌کشید فرا می‌گرفت. در واقع به زور تربیت اوپنه‌یشدی، پیرو می‌فهمد که یزهمن در هسته‌ی هستی او حاضر است. رستگاری چنان‌که برهمن‌ها تعلیم داده بودند در قربانی حیوان نبود، بل که در این یافت معنوی بود که برهمن، واقعیت مطلق جاودان که حتا از خدایان بالاتر است با عمیق‌ترین خود شخص (آتمن)^۳ یکی است.^{۳۳}

اندیشه‌ی یک خود جاودان و مطلق چنان‌که خواهیم دید بسیار گوتمه را به خود مشغول کرد. بینش چشمگیری بود. باور به این که درونی‌ترین خود شخص با یزهمن یکی است یک عمل تکان‌دهنده‌ی ایمان به توانایی مقدس انسان بود. بیان کلاسیک این نظریه در چندوگه^۴ اوپنه‌یشد آغازین دیده می‌شود. اوڈلکه^۵ی برهمن می‌خواست به پسرش شویتکیتو^۶ که از دانشش درباره‌ی وداهای مفرور بود، محدودیت‌های دین کهن را نشان دهد. او از شویتکیتو خواست که یک مشت نمک را در تنگ آبی حل کند. صبح روز بعد نمک ظاهراً ناپدید شده بود اما البته وقتی شویتکیتو نره‌یی از آن آب نوشید دید که نمک در تمام یک تنگ مایع نفوذ کرده

1. Upanisad

2. apa'ni'sad

3. ātman

4. Chandogya Upanisad

5. Uddalaka

6. Svetaketu

اگرچه دیده نمی‌شد. اوْذَلکه توضیح داد که این درست مثل بزھفن است؛ نمی‌توانی آن را ببینی اما با این همه آن جا هست. «همه‌ی عالم این جوهر اول (برھمن) را به‌مثابه‌ی خودش (آتمن) دارد. آن همان چیزی است که خود هست. این تو هستی، شویتکیٔتو!»^{۳۴} این واقعاً عصیان‌گری بود؛ وقتی فهمیدی که مطلق در همه هست، از جمله در خود تو، دیگر نیازی به یک نخبه‌ی پرستار نیست. مردم می‌توانند خودشان به فرجامینه^۱ برسند، بدون قربانی‌های بی‌رحمانه‌ی بی‌فایده، در هستی خودشان.

اما فرزانه‌های اوْپه‌نیشدها در نپذیرفتن ایمان کهن برھمن‌ها تنها نبودند. در بخش شرقی منطقه‌ی گنگ اکثر رهروها و مرتاض‌هایی که در جنگل زندگی می‌کردند با معنویت اوْپه‌نیشدها آشنا نبودند که هنوز ایمانی زیرزمینی و خاض‌فهم و در دشت‌های غربی متمرکز بود. اما بعضی از اندیشه‌های نو به سطح عمومی رخنه کرده بودند. در گنگ شرقی هیچ صحبتی از بزھفن نبود که هرگز ذکرِی از آن در کتاب‌های مقدس بودایی نیامده است اما روایت عامیانه‌ی این اصل متعالی در کیش خدای نو، برهما^۲ رواج پیدا کرده بود که می‌گفتند او در بلندترین آسمان همه‌ی آسمان‌ها زندگی می‌کند. به نظر نمی‌رسد که گوتمه چیزی از بزھفن شنیده باشد اما از برهما آگاه بود، و چنان‌که خواهیم دید، در نمایش شخصی خود گوتمه نقش داشت.^{۳۵} موقعی که گوتمه کپیله‌وتو را ترک کرد راهی این منطقه‌ی شرق شد و در طول بقیه‌ی عمرش در کشورهای نوی کوشله و مگدّه و جمهوری‌های قدیمی همسایه سفر کرد. این جا طرد معنوی سنت‌های باستانی آریایی وضع عملی‌تری گرفت. مردم به نظریه‌پردازی متافیزیکی درباره‌ی طبیعت واقعیت فرجامین کم‌تر علاقه‌مند بودند و بیش‌تر نگران رهایی شخصی‌شان بودند. رهروان جنگل شاید از بزھفن فرامودین آگاه نبودند اما سخت مشتاق بودند که آتمن، یعنی خود مطلق درون، را بشناسند و راه‌های گوناگون دسترسی به این اصل جاودان درنمودین را طراحی می‌کردند. نظریه‌ی خود جذاب بود چون به این معنا بود که رهایی از رنج زندگی آشکارا در

دسترس بود و به هیچ جور واسطه‌های پرستارانه نیاز نداشت. همچنین مناسب فردگرایی جامعه‌ی نو و کیش اعتماد به نفس آن هم بود. همین‌که رهرو خود حقیقی‌اش را پیدا کند در سطحی عمیق می‌فهمد که درد و مرگ حرف آخر وضعیت انسان نیستند. اما چه‌طور رهرو می‌تواند این خود را پیدا کند و به این ترتیب از چرخه‌ی بی‌پایان ستاره رها شود؟ اگرچه می‌گفتند که خود در درون هر شخصی است، رهروها فهمیده بودند که پیدا کردن آن خیلی مشکل است.

معنویت منطقه‌ی شرقی گنگ بسیار مردم‌گراتر بود. در غرب، فرزانه‌های اوپه‌نشدی نظریه‌هاشان را از توده‌ها حفاظت می‌کردند؛ در شرق، این سؤالات را مردم مشتاقانه به بحث می‌گذاشتند.³⁶ چنان‌که دیده‌ایم آن‌ها رهروهای پرسه‌گرد را مفتخورهای بی‌مصرف نمی‌دیدند بل که آن‌ها را پیشگام‌های دلاوری می‌دانستند. رهروها مثل فرزانه‌های اوپه‌نشدی جسورانه ایمان و دایی کهن را نپذیرفته بودند. مرتاض در آغاز جستجویش مراسمی را به جا می‌آورد که به پیچا^۱ («به بی‌خانگی رفتن») معروف بود؛ او شخصی شده بود که به معنای واقعی کلمه از جامعه‌ی آریایی بیرون رفته بود. در این آیین لازم بود که ترک خان‌ومان گفته تمام نشانه‌های خارجی کاشتش را دور بیااندازد و وسایلی را که در قربانی به کار می‌رفت به آتش بیااندازد. او را از این پس ستیاسین^۲ («تارک») می‌خوانند و خرقة‌ی زردش نشان عصیانش می‌شود. بالاخره رهرو تازه به طرز آیینی و نمادین آتش مقدس را می‌بلعد، شاید به عنوان راه اظهار انتخاب یک دین درونی‌تر.³⁷ او عمداً جایش را در جهان کهن با رها کردن زندگی خانه‌خدایی که ستون فقرات نظام بود نپذیرفته بود؛ مرد متأهل اقتصاد را در جریان نگه می‌داشت، نسل بعدی را تولید می‌کرد، پول قربانی‌های بسیار مهم را می‌داد و مراقب زندگی سیاسی جامعه بود. اما رهروها این وظایف را کنار گذاشتند و به دنبال یک آزادی بنیادی رفتند. آن‌ها فضای ساخته شده‌ی خانه را به قصد جنگل‌های دست نخورده پشت سر گذاشته بودند؛ دیگر دستخوش محدودیت‌های کاشت نبودند دیگر از هیچ فعالیتی به خاطر وضع

تولدشان بازداشته نمی‌شدند. آن‌ها مثل بازرگان‌ها در حرکت بودند و می‌توانستند به خواست‌شان جهان را بگردند و مسئول هیچ‌کس جز خودشان نبودند. بنا بر این آن‌ها مثل بازرگان‌ها، مردان نوی آن دوره بودند که کل شیوه‌ی زندگی‌شان حس تشدید شده‌ی فردگرایی را بیان می‌کرد که مشخصه‌ی آن دوره بود.

بنا بر این ترک‌خانه‌ی گوتمه به این معنی نبود که او به خاطر یک شیوه‌ی زندگی سنتی‌تر یا حتا منسوخ به جهان نو پشت می‌کرد (که امروزه اغلب فکر می‌کنند که رهروها چنین کاری می‌کنند) بل که پیشگام تغییر بود. اما مشکل بشود انتظار داشت که خانواده‌اش در این نظر سهیم باشند. جمهوری سکه چنان منزوی بود که از جامعه‌ی در حال توسعه که در دشت گنگ زیر آن در حال رشد بود جدا افتاده بود و چنان‌که دیده‌ایم حتا منش و دای‌ی را هم نپذیرفته بود. اندیشه‌های نو برای بیش‌تر سکنه‌ی‌ها احتمالاً بیگانه به نظر رسیده بود. با این‌همه خبر عصیان رهروهای جنگل آشکارا به آن جمهوری رسیده و گوتمه‌ی جوان را به هیجان آورده بود. چنان‌که دیده‌ایم متن‌های پالی گزارش خیلی مختصری از تصمیم او به ترک خانه می‌دهند، اما داستان موجزتر دیگری از به بی‌خانگی رفتن گوتمه وجود دارد که معنای عمیق‌تر پیچ‌ها را باز می‌کند.³⁸ آن را تنها در زندگی‌نامه‌ها و شرح‌های مفصل بعدی پیدا می‌کنیم. مثل نبدانه گتا که احتمالاً در قرن پنجم میلادی نوشته شده بود. اما اگرچه این داستان را فقط در نوشته‌های بودایی بعدی می‌بینیم، می‌تواند درست به قدمت افسانه‌های پالی باشد. بعضی دانشمندان باور دارند که این زندگی‌نامه‌های پیوسته‌ی متأخر بر پایه‌ی یک روایت قدیمی بودند که در حدود همان زمانی ساخته شده بود که کانون پالی شکل نهایی‌اش را گرفته بود، یعنی صد سالی بعد از مرگ گوتمه. افسانه‌های پالی مسلماً با این داستان آشنا بودند اما آن‌ها آن را نه به گوتمه بل که به نیای او، بودا و پیتی نسبت می‌دادند که در عصر قبلی به روشن‌شدگی رسیده بود.³⁹ پس این داستان، یک سرنمون است که به تمام بوداها مربوط است. تلاش نمی‌کند که روایت پالی به بی‌خانگی رفتن گوتمه را به چالش بگیرد، و نه ادعا می‌کند که از نظر تاریخی، به معنای ما، درست است. در عوض این داستان آشکارا

اسطوره‌یی با دخالت‌های الاهی و اتفاقات جادویی‌اش تعبیر دیگری از واقعه‌ی حیاتی پیچ‌خا عرضه می‌کند. این همان کاری است که همه‌ی بوداها — گوئنه هم مثل وینشی — باید در آغاز جستجوی‌شان بکنند؛ در واقع هر کس که در جستجوی روشن‌شدگی است باید این تجربه‌ی دیگرگون‌کننده را موقعی که زندگی معنوی را در پیش می‌گیرد از سر بگذراند. این داستان تقریباً نمونه‌ی معنویت عصر محوری است. نشان می‌دهد که چه‌طور یک انسان به شیوه‌یی که فرزانه‌های محوری می‌خواستند از وضع ناگوارش کاملاً آگاه می‌شود. فقط موقعی که مردم از واقعیت گریزناپذیر درد آگاه می‌شوند می‌توانند کاملاً انسان شدن را آغاز کنند. داستان پیدانه کتا نمادین است و تأثیری کلی دارد چون مردها و زن‌های روشن‌نشده همه سعی می‌کنند رنج‌های زندگی را انکار کنند و وانمود کنند که هیچ ربطی به آن‌ها ندارد. این چنین انکاری نه فقط بی‌حاصل است (چون هیچ‌کس از درد مصون نیست و این حقایق زندگی همیشه ناخوانده وارد می‌شوند)، بل که خطرناک هم هست چون مردم را گرفتار توهمی می‌کند که مانع توسعه‌ی معنوی می‌شود.

به این ترتیب پیدانه کتا به ما می‌گوید که وقتی سیدته‌ی کوچک پنج روزه بود، پدرش سوئودنه صد برهمن را به جشنی دعوت کرد که بیایند بدن کودک را برای نشانه‌هایی که آینده‌ی او را پیش‌گویی می‌کند بررسی کنند. هشت برهمن به این نتیجه رسیدند که بچه آینده‌ی باشکوهی دارد؛ او یا بودا خواهد شد که به روشن‌شدگی معنوی بی‌برتر می‌رسد یا یک شاه جهان می‌شود. یعنی پهلوان افسانه‌ی مردمی که می‌گویند چنین شاهی به همه‌ی جهان فرمان خواهد راند. او گردونه‌ی الاهی خاصی خواهد داشت؛ هر یک از چهار چرخ آن در جهت یکی از چهار گوشه‌ی زمین می‌چرخد. این شاه چرخ با گروه عظیمی از سربازان در آسمان‌ها راه خواهد رفت، و «گردونه‌ی درستکاری را خواهد گرداند» که عدالت و درست‌زندگی کردن را در سراسر عالم برقرار خواهد کرد. این اسطوره آشکارا تحت تأثیر کیش نویی شاهی در حکومت‌های شاهی کوشله و مگده بود. تصویر شاه [گرداننده‌ی] چرخ

(چَکْه‌وَتی)^۱ هم‌زاد نمادین او خواهد شد، متضاد هر چیزی که او سرانجام به دست می‌آورد. چَکْه‌وَتی شاید قدرتمند باشد و سلطنت‌اش حتا می‌توانست برای جهان سودمند باشد اما او مردی نیست که از نظر معنوی روشن شده باشد، چون حرفه‌اش کاملاً به زور بستگی دارد. یکی از برهمن‌هایی که نامش کوندنیته^۲ بود معتقد بود که سیدّته‌ی کوچک هرگز چَکْه‌وَتی نخواهد شد. در عوض او زندگی راحت خانه‌خدا را رها خواهد کرد و بودایی خواهد شد که بر نادانی و بلاهت جهان غلبه خواهد کرد.^{۴۰} سوْتودنه از پیش‌گویی او راضی نبود. او مصمم بود که پسرش چَکْه‌وَتی شود، که به نظر او گزینه‌ی مطلوب‌تری بود تا زندگی یک مرتاض تارک دنیا. کوندنیته به او گفته بود که سیدّته چهار چیز را خواهد دید — یک پیرمرد، یک بیمار، یک مرده و یک رهرو — که او را متقاعد خواهد کرد که خانه را ترک کند و «به بی‌خانگی برود». بنا بر این سوْتودنه تصمیم گرفت که پسرش را از این مناظر آزاردهنده حفظ کند: دور تا دور قصر نگهبان گذاشت که تمام واقعیت‌های آزاردهنده را از آن‌جا دور نگه دارند و پسرش یک زندانی واقعی شد، اگرچه در تجمل زندگی می‌کرد و زندگی ظاهراً شادی داشت. کاخ خوشباشی گوْتَمه تصویر برجسته‌یی از یک جان‌انکارکننده است: تا زمانی که اصرار کنیم که جان و دل‌مان را به روی درد جهانی که از هر سو احاطه‌مان می‌کند ببندیم، در یک روایت توسعه‌نیافته‌یی از خودمان محبوس می‌شویم که قادر به رشد و بینش معنوی نیست. سیدّته‌ی جوان در فریب زندگی می‌کرد چون بینش او از جهان با طریقی که چیزها چنان که بودند منطبق نبود. سوْتودنه نمونه‌یی از دقیقاً آن نوع از مرجع اقتدار است که سنت بودایی بعدی آن را محکوم خواهد کرد. او دیدگاه خودش را به پسرش تحمیل کرد و نگذاشت او خودش تصمیم بگیرد. این نوع اجبار فقط می‌تواند مانع روشن‌شدگی شود چون شخص را در خودی ناموثق و حالتی بچه‌گانه و بیدارنشده گرفتار می‌کند.

اما خدایان تصمیم گرفتند مداخله کنند. آن‌ها می‌دانستند پدر گوْتَمه اگرچه

نمی‌خواهد بپذیرد اما گوتمه، بوداسف (بودی‌سته)^۱ بود، یعنی مردی که سرنوشتش بودا شدن بود. البته خدایان خود نمی‌توانستند گوتمه را به روشن‌شدگی هدایت کنند چون آن‌ها هم گرفتار ستاره بودند و به بودایی نیاز داشتند که راه رسیدن به رهایی را به آن‌ها تعلیم دهد به همان دقتی که به هر انسانی یاد می‌دهد. اما خدایان می‌توانستند به بوداسف تکانی بدهند که خیلی به آن احتیاج داشت. وقتی او به بیست و نه سالگی رسید آن‌ها گفتند که او به اندازه‌ی کافی در این بهشت ابلهان زندگی کرده است، پس یکی از خودشان را که به شکل یک پیرمرد فرتوت در آمده بود به آن باغ خوشباشی فرستادند و او توانست با استفاده از نیروهای خدایی‌اش نگهبانان سوئودنه را گول بزند. وقتی گوتمه در حالی که در آن باغ سوار گردونه بود این پیرمرد را دید ترسید و مجبور شد از چنه^۲ی گردونه‌ران بپرسد چه اتفاقی برای آن مرد افتاده است. چنه توضیح داد که او فقط پیر است؛ هر کس که به اندازه‌ی کافی عمر طولانی کند دچار یک چنین زوالی می‌شود. گوتمه در حال اندوه عمیق به قصر برگشت.

سوئودنه وقتی شنید که چه اتفاقی افتاده نگهبان‌ها را دو برابر کرد و سعی کرد با لذت‌های جدیدی حواس پسرش را پرت کند — اما سودی نداشت. در دو موقعیت دیگر خدایان به شکل یک مرد بیمار و یک جسد به گوتمه ظاهر شدند. سرانجام گوتمه و چنه سوار گردونه از کنار خدایی گذشتند که خرده‌ی زردرهروی پوشیده بود. چنه که خدایان به او الهام کرده بودند به گوتمه گفت که این مردی است که ترک دنیا کرده و چنان با شوق زندگی ریاضت‌کشی را ستایش کرد که گوتمه در حالی که سخت به فکر فرو رفته بود به خانه برگشت. آن شب بیدار شد و دید که آوازخوان‌ها و رقص‌هایی که آن شامگاه او را سرگرم کرده بودند خوابیده‌اند. همه جا دور و بر تختش زن‌های زیبا بی‌نظم و ترتیب خوابیده بودند: «بعضی بدن‌هاشان از خلط و آب دهن لیز بود؛ دیگران دندان‌قروچه می‌کردند، و در خواب حرف‌های نامفهوم می‌زدند؛ آن‌های دیگر با دهنی کاملاً باز خوابیده بودند.» تغییری در دیدگاه گوتمه از جهان رخ داده بود. حالا که او از رنجی که بدون استثنا در انتظار هر موجودی بود آگاه

شده بود. همه چیز زشت و حتا نفرت‌انگیز به نظر می‌رسید. پرده‌یی که درد زندگی را پوشانده بود کنار رفته بود و عالم زندان درد و بیهودگی به نظر می‌رسید. گوتمه گفت: «چه ظالمانه و خفقان‌آور است این!» از تخت بیرون پرید و مصمم شد که همان شب «به بی‌خانگی برود».^۱

تلاش دور نگه داشتن رنج، که بخش‌گریزناپذیر وضعیت انسان است، همیشه وسوسه‌کننده است، اما همین‌که رنج از موانع هشداردهنده که در برابرش علّم کرده‌ایم گذشت، دیگر هرگز نمی‌توانیم جهان را به شکل قبل ببینیم. زندگی به نظر بی‌معنا می‌رسد و یک پیشگام عصر محوری احساس خواهد کرد که ناچار است از الگوهای پذیرفته‌شده‌ی کهنه بگریزد و تلاش کند که راه نوی برای تحمل این درد پیدا کند. فقط موقعی که پناهگاه درونی آرامش را پیدا کرد زندگی دوباره بامعنا و ارزشمند می‌شد. گوتمه اجازه داد تا منظره‌ی دوّم به زندگیش حمله کند و جهانش را از هم بپاشد. او پوسته‌ی سختی را خرد کرد که خیلی از ما خود را در آن می‌پوشانیم تا اندوه را دور نگه داریم. اما همین‌که گذاشت رنج وارد شود جستجویش می‌توانست شروع شود. پیش از ترک خانه به آرامی به طبقه‌ی بالا رفت تا آخرین نگاه را به همسر و بچه‌ی خوابیده‌اش بیاندازد، اما نمی‌توانست به خود بقبولاند که خداحافظی کند. بعد آهسته از قصر خارج شد. اسبش گتنگه^۱ را زین کرد و از میان شهر راند، در حالی که چنه به دم اسب چسبیده بود و نومیدانه تلاش می‌کرد جلوی رفتن او را بگیرد. خدایان دروازه‌های شهر را باز کردند تا او بیرون برود و همین‌که گوتمه از کپيله‌وتو بیرون رفت سرش را تراشید و خرّقه‌ی زرد پوشید. بعد چنه و گتنگه را به خانه‌ی پدرش برگرداند. و در افسانه‌ی بودایی دیگری آمده که اسب از دل شکستگی مرد، اما به عنوان پاداش نقشی که در روشن‌شدگی بودا داشت در یکی از آسمان‌های کیهان به شکل یک خدا دوباره زاییده شد.

گوتمه پیش از آن که بتواند جستجویش را به‌طور جدی آغاز کند، می‌بایست آخرین وسوسه را تحمل کند. ناگهان مازه،^۲ سرور این جهان، خدای گناه و حرص و مرگ به طرزی تهدیدآمیز پیش او ظاهر شد. مازه التماس کرد: «رهرو نشو! ترک دنیا

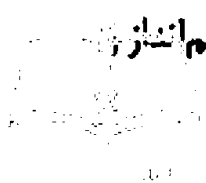
نکن! اگر گوئمه فقط یک هفته‌ی دیگر در خانه می‌ماند، چگه‌وتی می‌شد و به جهان فرمان می‌راند. فکر کنید چه کارهای خوبی که می‌توانست بکند! می‌توانست با حکومت خیرخواهانه‌اش به رنج زندگی پایان دهد. اما این گزینه‌ی راحت و فریب بود، چون هرگز نمی‌توان با زور به درد غلبه کرد. این پیشنهاد یک موجود روشنی‌نیافته بود و ماره در تمام زندگی گوئمه، سعی خواهد کرد که مانع پیشرفت او شود و وسوسه‌اش کند که معیارهایش را پایین‌تر بیاورد. آن شب گوئمه به آسانی توانست پیشنهاد مازه را ندیده بگیرد، اما آن خدای خشمگین دست‌بردار نبود. او زیر لب زمزمه کرد: «تو را خواهم گرفت، درست اولین باری که فکری از مندا، مفرضانه یا نامهربانانه داشته باشی.» او «مانند سایه‌یی همیشه حاضر» گوئمه را همه‌جا دنبال می‌کرد تا در یک لحظه‌ی ضعف او را به دام بیندازد.⁴² مدت درازی بعد از آن که گوئمه به «روشن‌شدگی بی‌برتر» رسید او هنوز می‌بایست مراقب مازه باشد که نماینده‌ی چیزی است که روان‌شناسان یونگی شاید آن را روی سایه‌وار^۱ او بخوانند، یعنی همه‌ی عناصر ناآگاه در درون روان که با آزادی ما می‌جنگند. روشن‌شدگی هیچ‌گاه آسان نیست. ترسناک است که خودهای قدیمی‌مان را پشت سر بگذاریم، چون آن‌ها تنها راه چه‌گونه زندگی کردن است که می‌شناسیم. حتا اگر آن چیز آشنا قانع‌کننده نیست مایلیم به آن بچسبیم چون از ناشناخته می‌ترسیم. اما لازمه‌ی زندگی مقدسی که گوئمه در پیش گرفته بود آن بود که هر چیزی را که دوست داشت و هر چیزی را که شخصیت اصلاح‌نشده‌اش را می‌ساخت پشت سر بگذارد. او می‌بایست در هر گوشه‌یی با آن بخش از خودش (که مازه نماد آن بود) که از این ترک نفس کلی خود را پس می‌کشید مبارزه کند. گوئمه به عنوان انسان در جستجوی راه زندگی کاملاً متفاوتی بود، و به دنیا آوردن این خود نو مستلزم زایمانی سخت و طولانی بود. همچنین مهارت می‌خواست و گوئمه به راه افتاد تا معلمی پیدا کند که بتواند او را در راه روشن‌شدگی تعلیم دهد.

جنگجو

وقتی گوتمه جمهوری دورافتاده‌ی سکه را پشت سر گذاشت و وارد سرزمین مگذه شد به مرکز تمدن نو پا گذاشته بود. افسانه‌های پالی می‌گویند که او ابتدا مدتی بیرون راجه‌گهه، پایتخت مگذه و یکی از قدرتمندترین شهرهای در حال توسعه ماند. می‌گویند موقعی که برای غذایش گدایی می‌کرد طرف توجه شخص مهمی مثل بیمبی‌ساره شاه^۱ قرار گرفت. شاه طوری تحت تأثیر بیکوئی جوان شکیه‌یی قرار گرفت که خواست او را وارث خودش بکند.^۱ پیداست که این آب و تاب خیالی اولین دیدار گوتمه از راجه‌گهه است، اما این واقعه جنبه‌ی مهمی از رسالت آینده‌ی او را تأکید می‌کند. گوتمه به یکی از خاندان‌های مهم کپله‌وتو^۲ تعلق داشت و با شاهان و حکومت‌گراها هیچ مشکلی نداشت. هیچ نظام کاشتی در سکه وجود نداشت اما همین‌که به جریان اصلی جامعه‌ی آن منطقه رسید، خود را به عنوان یک کشتریه، عضو کاشت مسئول حکومت، معرفی کرد. اما گوتمه می‌توانست به ساختارهای جامعه‌ی ودایی با عینیت یک بیرونی نگاه کند. او جایی بزرگ نشده بود که می‌بایست به برهمن‌ها احترام بگذارد و هرگز نسبت به آن‌ها احساس ضعف نمی‌کرد؛ بعدها وقتی انجمن‌اش را بنا کرد، هر جور طبقه‌بندی خشکی را در زمینه‌های اصل و نسب رد کرد. این موضع انتقادی در آن شهرهایی که نظام کاشت

در حال فروپاشی بود به دردش خورد. این نکته هم مهم است که اولین جایی که گوتمه رفت یک عزلتگاه دورافتاده نبود بل که یک شهر صنعتی بزرگ بود. او بیش تر زندگی کاری اش را در شهرهای کوچک و بزرگ ساحل گنگ خواهد گذراند که در آن ها خمودگی و سردرگمی گسترده یی وجود داشت که ناشی از تغییر و آشوبی بود که با شهری شدن همراه بود. و در نتیجه آن جا تشنگی معنوی زیاد وجود داشت.

گوتمه در این اولین دیدارش از راجه گنه زیاد آن جا نماند، بل که به دنبال معلمی می گشت که بتواند او را در شاگردی معنویش راهنمایی کند و مبانی سیروسلوک قدسی را به او یاد دهد. احتمالاً گوتمه در سکه رهروهای کمی دیده بود اما همین که سفر را در طول راه های تجاری نو که شهرهای منطقه را پیوند می داد آغاز کرد، می بایست از جمعیت بزرگ ییگوهای زردخرقه یی سیار متعجب شده باشد که کاسه ی گدایی به دست کنار بازرگان ها راه می رفتند. در شهرهای کوچک آن ها را می دید که بی صدا دم در خانه ها می ایستادند که «سؤال» نمی کردند بل که فقط کاسه هاشان را جلو می بردند، و صاحب خانه — که آرزومند بود خیری ببرد و تولد مجدد خوبی نصیبش شود — معمولاً خوشحال بود که آن را با باقیمانده ی غذا پر کند. وقتی گوتمه از جاده خارج شد که در جنگل های درخت های انجیر معابد، آبنوس و نخلی که دور زمین های زیر کشت را گرفته بودند بخوابد به دسته هایی از رهروهایی برخورد که در اردوگاه ها با هم زندگی می کردند. بعضی از آن ها زن هاشان را هم آورده بودند و در آن محیط طبیعی خانواده درست کرده بودند، و در عین حال سیروسلوک قدسی شان را هم دنبال می کردند. حتا برهنه هایی بودند که «جستجوی جلیل» را پذیرفته بودند، هنوز از سه آتش مقدس مراقبت می کردند و در متن سفت و سخت تر. و دایی دنبال روشن شدگی بودند. در طی باران های موسمی — که از اواخر خرداد آغاز می شد و کاملاً تا اواخر شهریور ادامه می کرد — سفر ناممکن می شد و خیلی از رهروها با هم در جنگل ها یا در گردشگاه ها و قبرستان های حومه زندگی می کردند تا سیلاب ها فروکش کنند و جاده ها دوباره قابل عبور و مرور شوند. تا زمانی که گوتمه آمد که به آن ها بپیوندد ییگوهای سیار سیمای مشخص این چشم انداز را



نیرویی بودند که در جامعه به حساب می‌آمدند. آن‌ها هم مثل بازرگان‌ها تقریباً یک کاشت پنجم شده بودند.²

در روزهای آغازین خیلی‌ها این پیشه‌ی خاص آجیوه^۱ را پذیرفتند خصوصاً برای فرار از کار شاق زندگی خانوادگی و شغل منظم. همیشه بعضی ترک خان‌ومان گفته‌هایی بودند که بیش‌تر گوشه گرفته‌ها، بدهکارها، و ورشکسته‌ها و فراری‌های از عدالت بودند. اما تا موقعی که گوئمه این جستجو را آغاز کرد آن‌ها نظم‌یافته‌تر شده بودند و حتا مستقل‌ترین رهروها هم می‌بایست عقیده‌ی را اظهار کنند که وجودشان را توجیه کند. به این ترتیب تعدادی مکاتب مختلف توسعه یافته بودند. در سرزمین‌های کارآمد جدید کوشله و مگذه، حکومت اعمال مهار بیش‌تری را بر ساکنان آغاز کرده بود و اجازه نمی‌داد که مردم شیوه‌ی زندگی دیگری را بپذیرند که هیچ کمکی به کل جامعه نمی‌کرد. رهروها می‌بایست ثابت کنند که سربار نبودند بل که فیلسوف‌هایی بودند که باورهاشان می‌توانست سلامت معنوی کشور را بهبود ببخشد.³

اکثر عقاید نو بر نظریه‌ی تولد مجدد و گمته متمرکز بود: هدف‌شان به دست آوردن رهایی از چرخه‌ی بی‌وقفه‌ی ستاره بود که آن‌ها را از این زندگی به آن می‌برد. اوپه‌نشد‌ها تعلیم داده بودند که علت اصلی رنج نادانی است: وقتی که جستجوگر دانش ژرفی از خود حقیقی و مطلق‌اش (آتمن) به دست آورده باشد، درمی‌یابد که دیگر درد را خیلی حاد حس نمی‌کند و آگاهی‌هایی از یک رهایی نهایی دارد. اما رهروهای مگذه، کوشله و جمهوری‌های شرق دشت گنگ به واقعیات علاقه‌مندتر بودند. آن‌ها به جای این که نادانی را علت اصلی دوگمته بدانند، آرزو / تشنگی (تھا) را مجرم اصلی می‌دانستند. منظورشان از آرزو / تشنگی آن اشتیاق شریفی نبود که انسان‌ها را به جستجوهای الهام‌بخش و تعالی‌بخشی مثل سیروس‌لوک قدسی می‌کشاند، بل که آن نوع خواست یا آرزویی بود که مجبورمان می‌کند بگوییم «من می‌خواهم». آن‌ها از آز و خودپرستی جامعه‌ی نو خیلی نگران

بودند، و همان طور که دیدیم مردان زمانه شان بودند و منش فردگرایی و اتکا به نفس را که در بازار پیدا شده بود پذیرفته بودند اما مثل فرزانه های دیگر عصر محوری می دانستند که خودخواهی می تواند خطرناک باشد. رهروهای گنگ شرقی معتقد بودند که این تنهای تشنه بود که مردم را در قید ستاره نگه می داشت. استدلال شان این بود که همه ی اعمال ما تا حدی از تشنگی سرچشمه می گیرد. وقتی می فهمیدیم چیزی می خواستیم برای گرفتن آن قدم برمی داشتیم؛ وقتی مردی به دنبال زنی بود، سعی می کرد که اغوایش کند؛ وقتی مردم عاشق می شدند، می خواستند معشوق را تصاحب کنند و بی اختیار دل می بستند و آرزومند بودند. هیچ کس به خودش زحمت نمی دهد که کار سخت و غالباً کسل کننده را برای گذران زندگی پیش بگیرد مگر این که طالب راحتی های مادی باشد. پس آرزو اعمال (گمه / گرته) مردم را تشدید می کرد، اما هر عملی نتایج درازمدت داشت و نوع وجودی را که شخص در زندگی بعدی اش خواهد داشت مشروط می کرد.

در نتیجه گمه به تولد مجدد می انجامد؛ اگر می توانستیم از انجام هر عملی پرهیز کنیم شاید فرصت آزاد کردن خودمان از چرخه ی تولد نو و رنج و مرگ را می داشتیم. اما آرزوهایمان ما را به عمل کردن وامی داشتند، بنا بر این رهروان به این نتیجه رسیدند که اگر می توانستند تنها از دل و جان حذف کنند، دست به گمه ی کمتری می زدند. اما خانه خدا بخت خلاص کردن خود از آز / آرزو را نداشت. کل زندگی اش یک فعالیت محکوم بعد از دیگری بود.^۴ وظیفه اش به عنوان مرد متأهل به وجود آوردن فرزند بود و بدون میزانی از شهوت نمی توانست با همسرش همخوابه شود. نمی توانست با موفقیت یا ایمان مشغول تجارت یا صنعت باشد مگر آن که کمی احساس از در او باشد. اگر شاه یا کشته بود و آرزوی قدرت نداشت نمی توانست حکومت کند یا با دشمنانش بجنگد. در واقع بدون تنها و اعمالی (گمه) که از آن منتج می شد جامعه متوقف می شد. زندگی خانه خدا که میل و آرزو بلندپروازی به آن غالب بود او را به فعالیت هایی وامی داشت که او را به شبکه ی وجود پیوند می دادند: ناگزیر دوباره متولد خواهد شد تا زندگی پُر درد دیگری را تحمل کند. درست است که

خانه خدا می توانست با دست زدن به گمّی خوب نکو کرد به دست آورد. می توانست مثلاً به یِکُو صدقه بدهد و به این ترتیب اعتباری ذخیره کند که می تواند در آینده برایش سودمند باشد. اما از آن جا که همه ی گمّها محدود بودند فقط می توانستند نتایج محدود داشته باشند. نمی توانستند خانه خدا را به آرامش بی کران- نیبانه برسانند. بهترین کاری که گمّی مان می تواند برای مان بکند تضمین این امر است که شاید در زندگی بعدی به صورت یک خدا در یکی از جهان های آسمانی زاییده شویم، اما حتا آن وجود آسمانی هم روزی به آخر خواهد رسید. در نتیجه چرخه ی بی پایان وظایف و مسئولیت ها که زندگی یک خانه خدا را می سازند نماد مناره و محرومیت از تقدس شد. خانه خدا که به این کار یکنواخت فعالیت سرنوشت ساز بسته شده بود امید رهایی نداشت.

اما رهرو در موقعیت بهتری بود. رابطه ی جنسی را رها کرده بود: بچه یا وابسته یی که حمایتش کند نداشت، و لازم نبود کار کند یا به تجارت مشغول شود. او در مقایسه با خانه خدا زندگی نسبتاً بی کار و کنش داشت.^۱ اما اگرچه رهرو گمّی کم تری می کرد اما هنوز آرزو هایی را تجربه می کرد که او را به این زندگی می بست. حتا متعهد ترین رهرو می دانست که خود را از آرزو آزاد نکرده است. او هنوز از شهوت رنج می برد و هنوز گاهی آرزومند کمی راحتی در زندگیش بود. در واقع گاهی محرومیت به آرزو دامن می زند. چه طور رهرو می تواند خودش را آزاد کند؟ چه طور می تواند به خود حقیقی اش دست پیدا کند و آن را از جهان مادی آزاد کند، در حالی که به رغم بهترین تلاش هایش می بیند که هنوز مشتاق چیزهای زمینی است؟ در مکتب های زهبانی^۲ اصلی تعدادی راه حل متفاوت پیدا شد. استادی یک دمه توسعه می داد، نظامی از نظریه و تربیت، که باور داشت این می تواند مشکلات لاینحل را حل کند. بعد جمعی از شاگرد ها را جمع کرد و چیزی را تشکیل داد که به سنگه^۳ یا گنه^۳ (اصطلاحات کهن ودایی برای دسته بندی های قبیله یی در آن منطقه) معروف بود. این سنگه ها پیکره های تنگ بافی مثل فرقه ها یا انجمن های دینی جدید

نبودند. آن‌ها زندگی مشترک کمی داشتند یا اصلاً نداشتند، هیچ قاعده‌ی رفتاری نداشتند و اعضا به انتخاب خودشان می‌آمدند و می‌رفتند. هیچ چیزی نبود که جلوی رهرویی را بگیرد که به محض پیدا کردن یک دمه‌ی مطلوب‌تر، استادش را رها نکند، و به نظر می‌رسید که رهروها در اطراف می‌گردند تا بهترین استادی را که می‌توانند پیدا کنند. برای بیکوها رسم شده بود که در جاده همدیگر را صدا کنند و بپرسند: «استادت کیست؟ و از کدام دمه پیروی می‌کنی؟»

احتمالاً خود گوتمه هم که در مگده و کوشله سفر می‌کرد، از رهروهای عابر همین را پرسیده بود، چون دنبال استاد و سنگ می‌گشت. ابتدا شاید برخورد عقاید را گیج‌کننده دیده باشد. سنگ‌ها رقابت‌جو بودند و از دمه‌شان همان قدر پرخاشگرانه حمایت می‌کردند که بازرگان‌ها در بازار کالاهاشان را تبلیغ می‌کردند. شاگردهای مشتاق شاید استادهاشان را به راحتی «بودا» («روشن شده») یا «استاد خدایان و انسان‌ها» می‌خواندند.^۶ مثل کشورهای دیگر معوری، هیجان مناظره، بحث‌های پیچیده‌ی زیاد و علاقه‌ی عمومی به این موضوعات وجود داشت. زندگی دینی ملکه‌ی طلق. چند متعصب خودمحور نبود، بل که موضوع مورد علاقه‌ی همه بود. استادان در تالارهای شهر با هم مناظره می‌کردند؛ جمعیت جمع می‌شدند تا سخنرانی عمومی را گوش کنند.^۷ مردم غیرروحانی طرف یکی را می‌گرفتند و از یک سنگ در مقابل آن‌های دیگر پشتیبانی می‌کردند. وقتی رهبر یکی از سنگ‌ها به شهر می‌آمد، خانه‌خداها، بازرگان‌ها و مقامات حکومتی به دنبالش می‌گشتند و از او درباره‌ی دمه‌اش می‌پرسیدند و از شایستگی‌های آن با همان نوع شور و شوقی بحث می‌کردند که امروزه مردم از تیم‌های فوتبال صحبت می‌کنند. غیرروحانی‌ها می‌توانستند نکات ظریف‌تر این مناظره‌ها را درک کنند اما علاقه‌شان هیچ‌وقت نظری نبود. دانش دینی در هند یک معیار داشت: آیا اثر می‌کند؟ آیا شخص را عوض می‌کند، درد زندگی را تسکین می‌دهد، آرامش می‌آورد و امید رهایی فرجامین را به همراه خواهد داشت؟ هیچ‌کس به نظریه‌ی متافیزیکی به خاطر خود آن علاقه‌مند نبود. دمه می‌بایست جهت‌گیری عملی داشته باشد؛ مثلاً تقریباً هفت

ایدئولوژی‌های رهروهای جنگل‌نشین سعی می‌کردند از خشونت جامعه‌ی نو کم کنند و اخلاق آهِیسا^۱ (بی‌آزاری) را ارتقا دهند، که از مهربانی و صمیمیت حمایت می‌کرد.

به این ترتیب آجیوکه‌ها^۲ که پیرو دو استاد مگلی گوساله^۳ و پوزنه گُئِه^۴ بودند نظریه‌ی رایج گُئِه را انکار می‌کردند: آن‌ها باور داشتند که همه سرانجام از متنازه خلاص خواهند شد اگرچه این فرآیند هزاران سال طول بکشد. هر کسی باید از یک تعداد ثابت زندگی بگذرد و هر شکلی از زندگی را تجربه کند. منظور این دَئِه پروردن آرامش دل بود؛ نگرانی برای آینده بی‌معنا بود، چون همه چیز از پیش مقدر شده بود. ماده‌گراها که رهبرشان اجیته‌ی^۵ فرزانه بود با روحی مشابه نظریه‌ی تناسخ / تولد مجدد را انکار می‌کردند با این استدلال که چون انسان‌ها مخلوقات کاملاً جسمانی‌اند بعد از مرگ فقط به عناصر برمی‌گردند. بنا بر این، رفتارشان هیچ اهمیتی نداشت چون سرنوشت همه مثل هم بود؛ اما احتمالاً بهتر بود که نیت خیر و شادی را به‌رورند، یعنی با کردن کارهایی که دوست داشتند و دست زدن فقط به آن گُئِه‌هایی که به هدف‌ها کمک می‌کرد. سَنجَیه^۶ رهبر شکاک‌ها، احتمال هر حقیقت فرجامین را رد می‌کرد و این را تعلیم می‌داد که هدف همه‌ی گُئِه‌ها باید پروردن دوستی و آرامش دل باشد. چون همه‌ی حقیقت نسبی بود، کار بحث فقط شاید به تندی می‌کشید و می‌بایست از آن اجتناب کرد. جَین‌ها^۷ که در زمان زندگی گوتمه، وَرْدَمانه جناتی پوتره^۸ مشهور به مهاویره^۹ (پهلوان بزرگ) رهبرشان بود، بر این عقیده بودند که گُئِه‌ی بد، روح را با غبار نر می‌پوشاند که به آن فشار می‌آورد. بنا بر این بعضی سعی می‌کردند که از هرگونه فعالیتی بپرهیزند خصوصاً آن گُئِه‌هایی که ممکن بود به مخلوق دیگری حتا یک گیاه یا حشره — صدمه بزند. بعضی جین‌ها سعی می‌کردند بی‌حرکت بمانند، مبادا که ناخواسته روی تکه چوبی پا بگذارند یا

1. ahimsā

2. Ājīvaka

3. Makkali Gosāla

4. Pūraṇa Kassapa

5. Ajita

6. Sañjaya

7. Jain

8. Vardhamāna Jnātiputra

9. Mahāvīra

قطره آبی بریزند چون این شکل‌های پست زندگی همه ارواح زنده‌یی در درون‌شان هست که با گم‌هی بدی که در زندگی‌های پیشین کرده‌اند به دام افتاده‌اند، اما جین‌ها اغلب این مهربانی فوق‌العاده را با عذاب دادن به خودشان ترکیب می‌کردند، در تلاش برای سوزاندن اثرات گم‌هی بد کفاره‌های هولناک می‌دادند؛ گرسنگی شدید می‌کشیدند، از نوشیدن یا شست‌وشو پرهیز می‌کردند و خود را در معرض سرما و سرمای شدید قرار می‌دادند.^۸

گوتمه به هیچ‌یک از این سنگ‌ها نپیوست. در عوض به همسایگی ویسالی^۱ پایتخت جمهوری ویدیحه^۲ رفت تا وارد دمه‌ی آلاله کالامه^۳ بشود که به نظر می‌رسید شکلی از سانکیه^۴ را تعلیم می‌دهد.^۵ ممکن است گوتمه از پیش با این مکتب آشنا بوده باشد چون فلسفه‌ی سانکیه (تشخیص) را اولین بار استاد قرن هفتمی کپله^۶ که پیوندهایی با کپله‌وتو^۷ داشت، تعلیم داده بود. این مکتب معتقد بود که نادانی ریشه‌ی مشکلات ماست، نه آرزو؛ رنج ما از فقدان درک‌مان از خود حقیقی گرفته می‌شود. ما این خود را با زندگی روانی‌ذهنی^۶ معمول‌مان اشتباه می‌گیریم، اما برای رسیدن به رهایی باید در سطحی عمیق آگاه شویم که خود هیچ ربطی به این حالات ذهنی گذرا، محدود و نامطلوب ندارند. خود جاودانی بود و با روح مطلق (پوروشه)^۷ یکی بود که در هر چیز و هر کس نهفته است اما جهان مادی طبیعت (پزگرتی)^۸ آن را پنهان می‌کند. هدف سیر و سلوک قدسی بر اساس سانکیه آموختن تشخیص پوروشه از پزگرتی بود. طالب می‌بایست بیاموزد که بالاتر از سردرگمی عواطف زندگی کند و عقل، یعنی پاک‌ترین بخش انسان را بی‌رورد که قدرت منعکس کردن روح جاودانی را دارد به همان طریق که گُل در آینه منعکس می‌شود. این فرآیند آسان نبود اما به محض آن که رهرو حقیقتاً آگاه می‌شد که خود راستین‌اش کاملاً آزاد، مطلق و جاودانی است به رهایی می‌رسید. طبیعت (پزگرتی) آن‌گاه فوراً از خود پس

1. Vesālī

2. Videha

3. Ālāra Kālāma

4. Sāṃkhya

5. Kapila

6. psycho-mental

7. puruṣa

می کشید چنان که یکی از متن های کهن می گوید: «مانند رقصنده یی که بعد از راضی کردن اربابش دور می شود».^{۱۰} وقتی این اتفاق افتاد رهرو به روشن شدگی خواهد رسید چون به طبیعت حقیقی اش بیدار شده است. دیگر دست رنج نمی تواند به او برسد چون او می داند که جلودانی و مطلق است. در واقع درمی یابد که می گوید: «او رنج می کشد» نه «من رنج می کشم»، چون درد تجربه ی دوری شده است دور از آن چه که او حالا درک کرده که هویت حقیقی اش است. فرزانه ی روشنی یافته به زندگی اش در جهان ادامه خواهد داد و باقی مانده ی کثیف بدی را که کرده بود خواهد سوزاند، اما موقعی که مرد دیگر به دنیا نخواهد آمد، چون او به رهایی از پرگرتی مادی رسیده بود.^{۱۱}

گوتنه سانکیه را مطلوب خودش دید و موقعی که می خواست ذهنی خودش را بسازد، بعضی عناصر این فلسفه را نگه داشت. این ایدئولوژی برای کسی مثل گوتنه که اخیراً سرخوردگی جهان را تجربه کرده بود به روشنی جذاب بود چون سانکیه به طالب می آموخت که همه جا در جستجوی تقدس باشد. طبیعت (پرگرتی) فقط پدیده یی گذرا بود، و هر قدر ازاردهنده هم که به نظر می رسید، باز واقعیت نهایی نبود. اما برای آنان که حس می کردند جهان جای بیگانه یی شده است، سانکیه بینشی شفا دهنده بود چون تعلیم می داد که طبیعت به رغم ظاهر ناامیدکننده اش دوست ماست. می تواند به انسان ها کمک کند که به روشن شدگی برسند. هر آفریده یی در جهان طبیعی، مثل مردها و زن ها، با این نیاز به آزاد کردن خود به حرکت درمی آمد؛ به این ترتیب، طبیعت قاطعانه می خواست از دور خارج شود و بگذارد خود آزاد شود. حتا رنج هم نقشی رهایی بخش داشت، چون هر چه بیش تر رنج می کشیدیم بیش تر وجودی را آرزو می کردیم که از چنین دردی آزاد است؛ هر چه بیش تر قید و بندهای جهان پرگرتی را تجربه می کردیم، بیش تر مشتاق رهایی بودیم. هر چه بیش تر می فهمیدیم که نیروهای بیرونی زندگی ما را مقید می کنند، بیش تر آرزومند واقعیت مطلق بی قید و شرط پوروشه بودیم. اما آرزوی مرتاض هر قدر نیرومند هم که می بود، غالباً می فهمید خود را از جهان مادی آزاد کردن خیلی سخت است.

انسان‌های میرا، که گرفتار زندگی پریشان عواطف و زندگی آشوب‌طلب تن بودند، چه‌طور می‌توانستند به این آشفتگی غلبه کرده تنها با عقل زندگی کنند؟

گوته‌ه خیلی زود با این مشکل روبه‌رو شد و فهمید که تأمل در حقایق سانکیه هیچ آرامش واقعی به همراه نمی‌آورد، اما ابتدا پیشرفت خوبی داشت. آلاسه‌کالا‌فه او را به عنوان شاگرد پذیرفت و قول داد که او در زمان بسیار کوتاهی دمه را خواهد فهمید و به اندازه‌ی آموزگارش خواهد دانست. او آن آموزه را از آن خود خواهد کرد. گوته‌ه به سرعت در مبانی مهارت پیدا کرد و به‌زودی توانست آموزه‌های استادش را به همان مهارت اعضای دیگر سنگه شرح بدهد، اما گوته‌ه متقاعد نشده بود. یک چیزی کم بود. آلاسه‌کالا‌فه به او اطمینان داد که او این آموزه‌ها را خواهد «فهمید» و به یک «دانش بی‌واسطه»ی آن‌ها خواهد رسید. آن‌ها حقایقی جدا از خود او باقی نخواهند ماند، بل که چنان با روان او می‌آمیزند که واقعیت زندگی او خواهند شد. به‌زودی او تجسم زنده‌ی دمه خواهد شد. اما این اتفاق نمی‌افتاد. او، آن‌طور که آلاسه‌کالا‌فه پیش‌بینی کرده بود به آن آموزه «وارد نشد» و «ساکن آن نشد»؛ آن آموزه‌ها انتزاعات دور متافیزیکی باقی ماندند و به نظر می‌رسید که چندان به شخص او ربط نداشتند. هر چه سعی می‌کرد نمی‌توانست به نشانه‌یی از خود واقعی‌اش برسد که آن چه پوسته‌ی نفوذناپذیر پرگرتی به نظر می‌رسید، سرسختانه آن را پنهان می‌کرد. این یک مشکل دینی رایج است. مردم اغلب به حقایق یک سنت ایمان می‌آورند، شهادت دیگران را می‌پذیرند، اما می‌فهمند که هسته‌ی درونی دین، ذات درخشان آن، دست‌نیافتنی باقی می‌ماند. اما گوته‌ه برای این رویکرد وقت زیادی نداشت. هیچ‌گاه نمی‌پذیرفت که چیزی را برپایه‌ی اعتماد بگیرد و بعدها موقعی که سنگه‌ی خودش را دارد، مصرانه به شاگردانش هشدار می‌دهد که هیچ چیز را اصلاً از حرف مردم نپذیرند. نباید هر چیزی را که استادشان گفته نسنجیده در بست قبول کنند، بل که در هر نقطه دمه را آزمایش کنند و مطمئن شوند که با تجربه‌شان همخوان است.

پس او حتا در همین مرحله‌ی اولیه‌ی جستجویش از قبول دمه‌ی آلاسه‌کالا‌فه

به عنوان یک موضوع ایمان خودداری می‌کرد. او پیش استادش رفت و از او پرسید که چه‌طور توانسته این آموزه‌ها را «بفهمد»: مسلماً حرف کس دیگری را در این زمینه باور نکرده بود؟ آلازه‌کالافه اذعان کرد که به «دانش بی‌واسطه»ی سانکیه‌اش تنها با تأمل و نظاره نرسیده بود. او به این آموزه‌ها فقط با اندیشه‌ی عادی عقلی نفوذ نکرده بود بل که از تربیت یوگا هم استفاده کرده بود.^{۱۲}

نمی‌دانیم که تمرین‌های یوگا اولین بار کی در هند پیدا شد.^{۱۳} شواهدی هست که شکلی از یوگا پیش از تهاجم قبایل آریایی در شبه‌قاره تمرین می‌شده است. مهرهایی از هزاره‌ی دوم ق م پیدا شده که مردمی را نشان می‌دهد که در حالتی که ممکن است یک حالت یوگا باشد نشسته‌اند. هیچ گزارش مکتوبی از یوگا نیست مگر خیلی بعد از زمان زندگی گوتمه. متن‌های کهن را در قرن‌های دوم و سوم م و بنا بر آموزه‌های عارفی به نام پتنجلی^۱ که در قرن دوم ق م می‌زیسته نوشته‌اند.^۲ روش‌های نظاره و تمرکز پتنجلی بر پایه‌ی فلسفه‌ی سانکیه بود اما در نقطه‌ی شروع می‌شود که سانکیه قطع می‌شود. هدفش نه طرح یک نظریه‌ی متافیزیکی بل که پروردن یک وجه متفاوت دانستگی بود که حقیقتاً بتواند به حقایقی برسد که فراتر از دسترس حواس قرار دارند. این شامل سرکوب دانستگی عادی به وسیله‌ی فنون روان‌شناختی و فیزیولوژیکی دقیق است که به یوگی بینش‌هایی می‌دهد که فراحسی و فوق عقلی هستند. پتنجلی مثل آلازه‌کالافه می‌دانست که نظرپردازی و مدیتیشن معمولی نمی‌تواند خود را از پرگرتی آزاد کند: یوگی می‌بایست با نیروی محض به این برسد. او می‌بایست راه‌های معمول درک واقعیت را کنار بگذارد، فرایندهای تفکر معمولش را حذف کند، از خود (نه خود) دنیایی‌اش خلاص شود و به عبارتی دل بی‌میل و نافرمانش را به زور به حالتی ببرد که فراتر از دسترس خطا و وهم / پندار است. اما باز چیزی فراطبیعی درباره‌ی یوگا وجود نداشت. پتنجلی باور داشت که

۱. Patanjali

۲. اشاره است به یوگا سوتره‌ی پتنجلی. — هستی‌پیکوش. برگردان یوگا سوتره. ج. پاشایر، بناب

یوگی فقط از ظرفیت‌های روان‌شناختی و ذهنی طبیعی‌اش بهره می‌گیرد. اگرچه پُتنجلی مدت‌ها بعد از مرگ بودا درس می‌داد پیداست تمرین یوگا که اغلب با سانکیه در پیوند بود در زمان حیات گوئنه به خوبی در منطقه‌ی گنگ تثبیت شده بود و در میان رهروان جنگل رواج داشت. معلوم شد که یوگا برای روشن‌شدگی گوئنه حیاتی است و او بعدها تربیت سنتی آن را برای توسعه‌ی دمی‌ی خود سازگار می‌کند. بنا بر این مهم است که روش‌های سنتی یوگیانه‌یی را درک کرد که گوئنه احتمالاً از آلاره کالافه یاد گرفته بود و آن‌ها او را در جاده‌ی نیتانه قرار دادند.

واژه‌ی «یوگا» از فعل یُوج^۱ به معنی «یوغ بستن» یا «به هم بستن» گرفته می‌شود.^{۱۴} هدف آن پیوستن دل یوگی با خود او و مهار کردن تمام قدرت‌ها و تمایلات دل بود، تا دانستگی به روشی که به‌طور عادی برای انسان‌ها ناممکن است یکپارچه شود. دل ما به آسانی پریشان می‌شود. غالباً مشکل است که برای مدت زیادی روی چیزی متمرکز شویم. به نظر می‌رسد که اندیشه‌ها و خیال‌ها بی‌اختیار به سطح دل می‌آیند، حتا در نامناسب‌ترین لحظات. ظاهراً ما تسلط کمی روی این تمایلات ندانسته داریم. مقدار زیادی از فعالیت ذهنی ما خودکار است: یک تصور، تصور دیگری را به ذهن می‌آورد، که با تداعی‌هایی که مدت‌ها از یاد رفته و به فراموشی سپرده شده‌اند ترکیب شده‌اند. ما به ندرت یک چیز یا یک اندیشه را همان‌طور که هست در نظر می‌گیریم، چون با تداعی‌های شخصی‌اشباع می‌شود که فوراً آن را وامی‌پیچند و ملاحظه‌ی عینی آن را برای ما ناممکن می‌کنند. بعضی از این فرایندهای روانی ذهنی انباشته از دردند: آن‌ها با نادانی، خودپرستی، اشتیاق، انزجار و غریزه‌یی برای صیانت نفس مشخص می‌شوند. آن‌ها قدرتمندند چون در فعالیت‌های ناهشیار (واستا)ها^{۱۵} ریشه دارند که مهارشان مشکل است اما تأثیر عمیقی در رفتار ما دارند. مدت‌ها پیش از آن که فروید و یونگ روان‌کاوی جدید را توسعه دهند یوگی‌های هند جان / ذهن ندانسته / ناهشیار را کشف کرده بودند و تا حدی یاد گرفته بودند که آن را مهار کنند. به این ترتیب یوگا عمیقاً در راستای منش

عصر محوری بود — تلاش آن برای کامل تر آگاه کردن انسان ها از خودشان بود و آوردن آن چه که فقط به طور کمرنگی دریافت می شد به نور روشن روز. این به ورزشنده^۱ توانایی می دهد که واستاهای سرکش را بشناسد و اگر مانع پیشرفت معنوی اش شدند، از دست آن ها خلاص شود. این یک فرآیند مشکل بود و یوگی در هر مرحله ی راه به نظارت دقیق مرشد نیاز داشت، درست همان طور که تحلیل شونده ی جدید به حمایت تحلیل گرش نیاز دارد. یوگی برای رسیدن به این مهار ناهشیاری، می بایست همه ی پیوندهایش را با جهان عادی پاره کند. در ابتدا مثل هر رهرویی می بایست «به بی خانگی برود» و به جامعه پشت کند. بعد می بایست تحت برنامه ی پرهیز و تمرین دقیقی قرار بگیرد که او را قدم به قدم فراتر از الگوهای رفتاری معمولی و عادت های ذهن می برد. او به عبارت دیگر خود قدیمی اش را می کشت و امید می رفت که به این ترتیب خود حقیقی اش را که حالت کاملاً متفاوتی از هستی بود بیدار کند.

همه ی این ها برای بعضی مردم غربی که تجربه ی بسیار متفاوتی از یوگا داشته اند عجیب به نظر می رسد. فرزانه ها و انبیای عصر محوری به تدریج درمی یافتند که خودپرستی بزرگ ترین مانع تجربه ی مطلق و واقعیت مقدسی است که آن ها در جستجویش بودند. مرد یا زن می بایست خودخواهی را که چنان مخصوص انسانیت مان است کنار بگذارد اگر می خواهد واقعیت خدا، بزهفن یا نیتانه را دریابد. فیلسوف های چینی تعلیم می دادند که مردم اگر می خواهند به روشن شدگی دست پیدا کنند، باید آرزوها و رفتارشان را تسلیم ریتم های اصلی زندگی کنند. انبیای عبرانی از تسلیم به خواست خدا حرف می زدند. بعدها عیسی به شاگردانش خواهد گفت که جستجوی معنوی مستلزم مرگ خود است: دانه ی گندم پیش از این که به قوای کاملش دست پیدا کند و میوه بدهد باید بر زمین بیافتد و بمیرد. محمّد (ص) اهمیت اسلام را موعظه می کرد یعنی تسلیم وجودی تمام هستی به خدا. رها کردن خودخواهی و خودپرستی چنان که خواهیم دید محور اصلی دَمّه ی خود گوئمه خواهد

شد، اما یوگی‌های هند پیش از آن اهمیتش را دریافته بودند. یوگا را می‌توان برچیدن نظام‌مند خودپرستی توصیف کرد که این خودپرستی نظر ما را از جهان و امی‌پیچد و جلوی پیشرفت معنوی‌مان را می‌گیرد. آن‌هایی که امروزه در امریکا و اروپا یوگا تمرین می‌کنند همیشه این هدف را ندارند. غالباً تربیت یوگا را به کار می‌برند تا سلامت‌شان را بهبود ببخشند. فهمیده‌اند این تمرین‌های تمرکز به مردم کمک می‌کند که آرام شوند یا اضطراب بیش از حد را سرکوب کنند. گاهی بیمارهای سرطانی از فنون تجسم یوگی‌ها برای رسیدن به جذبه‌ی معنوی استفاده می‌کنند؛ آن‌ها سعی می‌کنند که سلول‌های بیمار را مجسم کنند و نیروهای ناهشیار را بیدار کنند که با پیشرفت بیماری بجنگند. اگر به تمرین‌های یوگا درست عمل کرده شود مسلماً می‌توانند به تسلط ما اضافه کنند و آرامش بیاورند، اما یوگی‌های اولیه این راه را برای این شروع نمی‌کردند که احساس بهتری داشته باشند و عادی‌تر زندگی کنند. آن‌ها می‌خواستند عادی بودن را از بین ببرند و خود / من‌های دنیایی‌شان را کاملاً محو کنند.

خیلی از رهروهای دشت گنگ هم، مثل گوتمه، فهمیده بودند که با تأمل در یک دمه به روش بحثی منطقی نمی‌توانند به آن‌رهایی که در جستجویش هستند برسند. این شیوه‌ی عقلی تفکر فقط از بخش کوچکی از جان / ذهن استفاده می‌کرد— و موقعی که رهروها سعی می‌کردند اختصاصاً در امور معنوی متمرکز شوند— معلوم می‌شد که [جان] زندگی-هرج و مرجی خاص خودش را دارد. آن‌ها متوجه شدند هر قدر هم سخت سعی کنند متمرکز شوند باز دائماً باید با لشکری از پریشانی‌ها و تداعی‌های بی‌فایده که به دانستگی‌شان هجوم می‌آورد بجنگند. همین‌که شروع می‌کردند آموزه‌های یک دمه را به عمل درآورند، انواع مقاومت را هم در خودشان کشف می‌کردند که به نظر قراتر از اختیار آن‌ها بود. نیروی اراده‌شان هر قدر هم قوی می‌بود، باز قسمت مدفونی از آن‌ها هنوز در آرزوی چیزهای ممنوع بود. به نظر می‌رسید که تمایلات پنهانی در روان بود که سرسختانه با روشن‌شدگی می‌جنگید، نیروهایی که متن‌های بودایی آن‌ها را به صورت هازه مجسم می‌کنند.

غالباً این کشش‌های ناهشیار نتیجه‌ی شرطی‌شدن گذشته بودند که در درون رهروها پیش از این که به سن استدلال برسند جا گرفته بودند یا بخشی از ارثیه‌ی ژنتیکی آن‌ها بود. البته رهروهای گنگ درباره‌ی ژن حرف نمی‌زدند؛ آن‌ها این مقاومت را به گمهی بد زندگی پیشین نسبت می‌دادند. اما آن‌ها چه‌طور می‌توانستند از این شرطی‌شدن بگذرند و به خود مطلق برسند که معتقد بودند فراتر از این آشوب ذهنی قرار دارد؟ چه‌طور می‌توانستند خود را از این پرگرتی جنون‌آمیز نجات دهند؟

رهروها به دنبال آزادی بودند که برای دانستگی عادی ناممکن است و خیلی اساسی‌تر از آن آزادی است که امروزه در غرب به دنبالش هستند که معمولاً مستلزم یاد گرفتن کنار آمدن با محدودیت‌های مان است. رهروهای هند می‌خواستند از شرطی‌شدن که مشخصه‌ی شخصیت انسان بود رها شوند و محدودیت‌های زمان و مکان را که ادراک‌مان را محدود می‌کنند خنثی کنند. آن آزادی که آن‌ها به دنبالش بودند احتمالاً به چیزی نزدیک بود که بعدها پولس قدیس آن را «آزادی پسران خدا» می‌خواند،^{۱۵} اما آن‌ها به این راضی نبودند که منتظر بمانند تا این را در جهان آسمانی تجربه کنند. آن‌ها با تلاش خودشان این جا و حالا به آن می‌رسند. اعمال یوگا طراحی شده بودند که موانع ندانسته‌ی روشن‌شدگی را از بین ببرند و شرطی‌شدن را از شخصیت انسان پاک کنند. همین که این کار انجام می‌گرفت، یوگی‌ها باور داشتند که سرانجام با خود حقیقی‌شان، که نامشروط، جاودانه و مطلق بود، یگانه خواهند شد.

بنا بر این خود نماد اصلی بُعد مقدس وجود بود که همان عملکردهایی را داشت که خدا در یکتاپرستی، یزهفن / آتمن در هندویسم و خیر در فلسفه‌ی افلاطونی داشت. وقتی گوتمه سعی کرده بود در دنگهی آلاره سالافه «ساکن شود» خواسته بود واردو ساکن آن نوع آرامش و کل‌بودگی شود که بنا بر سرفریدایش، اولین انسان‌ها در عدن تجربه کرده بودند. دانستن این آرامش عدنی، این شالوم، این نیبانه از نظر مفهومی کافی نبود؛ او آن نوع «دانش بی‌واسطه» می‌خواست که او را به طور کامل به اندازه‌ی محیط جسمانی که در آن زندگی و تنفس می‌کنیم فرابگیرد. او

معتقد بود که این حس آرام هماهنگی فرانمودین را در اعماق روانش کشف خواهد کرد که او را کاملاً دیگرگون خواهد کرد؛ او به خود نویی می‌رسد که دیگر در برابر رنج‌هایی که تن وارث آن‌ها است آسیب‌پذیر نخواهد بود. مردم در همه‌ی کشورهای محوری به دنبال شکل‌های درونی‌تر معنویت بودند، اما تعداد کمی، مثل یوگی‌های هندی، تماماً به آن می‌رسیدند. یکی از بینش‌های عصر محوری این بود که قدسینه فقط چیزی در «آن بیرون» نبود؛ در زمینه‌ی هستی هر کسی درنمودین و حاضر بود، که این ادراک بنا بر سنت در بینش اوپه‌نیشدی به صورت یکی بودن بزهفن و آتمن بیان شده است. با این وجود اگرچه قدسینه به اندازه‌ی خودهای مان به ما نزدیک بود اما معلوم شد که پیدا کردنش خیلی سخت است. دروازه‌های عدن بسته شده بود. در روزگار قدیم فکر می‌کردند که قدسینه آسان در دسترس انسان است. دین‌های باستانی باور داشتند که خدایان، انسان‌ها و همه‌ی پدیده‌های طبیعی از یک جوهر الاهی ساخته شده‌اند: هیچ شکاف هستی‌شناختی بین انسان‌ها و خدایان نبود. اما قسمتی از آن پریشانی که به عصر محوری سرعت می‌بخشید این بود که این بُعد مقدس یا الاهی تا حدی از جهان عقب نشسته بود و به معنایی برای مردها و زن‌ها بیگانه شده بود.

در متن‌های اولیه‌ی کتاب مقدس عبرانی می‌خوانیم که مثلاً ابراهیم یک‌بار با خدایش غذا خورد که به شکل یک مسافر معمولی در اردوگاه او ظاهر شده بود.^{۱۶} اما انبیای عصر محوری خدا را غالباً به صورت شوک ویران‌کننده‌ی تجربه می‌کردند. اشعیا^۱ وقتی رؤیایی از خدا در معبد دید وحشت مرگبار وجودش را فراگرفت.^{۱۷} ارمیا^۲ الاهیانه را به صورت دردی می‌شناخت که اعضایش را متشنج می‌کرد، قلبش را می‌شکست و او را وامی‌داشت که مثل مست‌ها تلو تلو بخورد.^{۱۸} کل زندگی حزقیال^۳ که شاید معاصر گوتمه بوده باشد، گسستگی بنیادی را نشان می‌دهد که حالا میان قدسینه از یک طرف و خود آگاه نگهدارنده از طرف دیگر وجود دارد: خدا این نبی را با چنان اضطرابی آزار می‌داد که نمی‌توانست تلرزد؛ وقتی همسرش مرد، خداوند

سوگواری را برای او ممنوع کرد؛ مجبورش کرد مدفوع بخورد و مثل پناهنده‌های خانه‌به‌دوش دور و بر شهر بگردد.^{۱۹} گاهی به نظر می‌رسید که برای وارد شدن به حضور الاهی باید پاسخ‌های عادی فرد متمدن را انکار کرد و با خود جهانی خشونت ورزید. یوگی‌های آغازین سعی می‌کردند همین نوع حمله را به دانستگی عادی‌شان بکنند تا خود را به سوی درک خود نامشروط و مطلق که باور داشتند در درون است، سوق دهند.

یوگی‌ها باور داشتند که خود فقط موقعی می‌تواند آزاد شود که آن‌ها فرایندهای فکری معمول‌شان را از بین برده باشند، اندیشه‌ها و احساسات‌شان را خاموش کرده و آستانهای ندانسته را که با روشن‌شدگی می‌جنگند محو کرده و از بین برده باشند. آن‌ها با عادت‌های ذهنی متعارف‌شان درگیر جنگ بودند. یوگی در هر نقطه‌یی از سفر درونی‌اش ضدکاری را می‌کرد که به‌طور طبیعی پیش می‌آمد؛ هر عمل یوگیانه برای تضعیف پاسخ‌های معمول ساخته شده بود. یوگی مثل هر مرتاضی زندگی معنوی‌اش را با «ترک کردن» جامعه آغاز می‌کرد اما بعد یک قدم جلوتر می‌رفت. روان او حتا با روان خانه‌خدا مشترک نبود؛ او خود انسانیت را «ترک می‌کرد». یوگی‌های هند به جای طلب رضایت در جهان مادی، در هر مرحله‌ی سفرشان مصمم بودند که از زندگی کردن در آن بپرهیزند.

۱۷. **لا‌ده‌کالامه** احتمالاً گوتمه را یکی یکی با این تمرین‌های یوگیانه آشنا کرده است. اما در ابتدا پیش از آن که گوتمه حتا بتواند شروع به مراقبه کند، می‌بایست بنیاد درستی از اخلاق را بنا کند. اعمال اخلاقی خودپرستی‌اش را مهار می‌کردند و زندگی‌اش را با کاهش دادن آن تا حد ضروریات پاک می‌کردند. یوگا به ورزش‌ها و چنان تمرکز و انضباط فردی قدرتمندی می‌دهد که اگر برای هدف‌های خودخواهانه به کار رود می‌تواند شیطانی شود. بنا بر این طالب باید پنج «نهی» یا «خودداری» (یقه)^۱ را رعایت کند تا مطمئن شود که خود (نه «خود») سرکش‌اش را سفت و سخت مهار کند. یقه طالب را از دزدی، دروغ‌گویی، خوردن مستی‌آورها، کشتن یا آزار مخلوقی

دیگر یا داشتن رابطه‌ی جنسی منع می‌کند. این قواعد مشابه آن‌هایی است که برای مریدهای غیرروحانی جین تجویز می‌شد و اخلاق اَهِمِسا (بی‌آزاری) و عزم مقاومت در برابر آرزو و رسیدن به وضوح ذهنی و جسمی مطلق را منعکس می‌کند که میان اکثر مرتاض‌های گنگ مشترک بود. تا وقتی این یمه طبیعت ثانوی گوئمه نشده بود اجازه نداشت به اعمال یوگیانه‌ی پیشرفته‌تر پیش برود.²⁰ او هم می‌بایست به نی‌یمه‌هایی (اعمال بدنی و روانی) عمل کند که شامل پاکی و سواسی، مطالعه‌ی دمه، و پرورش عادت آرامش بود. به علاوه تمرین‌های مرتاضانه (پَنَس) ^۲ هم بود: طالب می‌بایست گرما و سرمای شدید، گرسنگی و تشنگی را بدون شکایت تحمل کند و به کلمات و حرکاتش مسلط باشد که هیچ‌گاه نمی‌بایست اندیشه‌های درونی‌اش را فاش کنند. فرآیند آسانی نبود اما همین که گوئمه در یمه و نی‌یمه‌ها مهارت پیدا کرد، احتمالاً کم‌کم «شادی وصف‌ناپذیر»ی را تجربه می‌کرد که متن‌های کلاسیک یوگیانه می‌گویند نتیجه‌ی این کف نفس، متانت و اَهِمِسا است.²¹

آن وقت گوئمه برای اولین تمرین حقیقی یوگیانه آماده بود: آسنه ^۳ یا وضع بدنی‌یی که مشخصه‌ی یوگا است.²² هر یک از این روش‌ها انکار یک گرایش طبیعی انسان را در پی داشت و اجتناب اصولی یوگی را از جهان نشان می‌داد. در آسنه یاد می‌گرفت که پیوند میان دل و حواسش را با حرکت نکردن قطع کند. می‌بایست چار زانو یا پشت صاف در وضعیتی کاملاً بی‌حرکت بنشیند. این به او فهماند که بدن ما به حال خود که گذاشته شود در حرکت دائم است: پلک می‌زنیم، می‌خارانیم، کش و قوس می‌آییم، همان‌طور که نشسته‌ایم جابه‌جا می‌شویم و سرمان را در پاسخ به محرک‌ها برمی‌گردانیم. حتا در خواب هم واقعاً بی‌حرکت نیستیم. اما در آسنه یوگی چنان بی‌حرکت است که بیش‌تر شبیه مجسمه یا گیاه است تا انسان. اما به محض این که در آن مهارت پیدا کرد بی‌حرکتی غیرطبیعی آن آرامش درونی را منعکس می‌کند که او سعی می‌کند به دست بیاورد.

بعد یوگی از نفس کشیدن خودداری می‌کند. تنفس احتمالاً بنیادی‌ترین،

خودکارترین و غریزی‌ترین عملکرد بدنی ماست و مطلقاً برای زندگی ضروری است. ما معمولاً به تنفس مان فکر نمی‌کنیم، اما گوتمه حالا می‌بایست در فن پراناایامه^۱ مهارت پیدا کند، یعنی تنفسی که رفته رفته آهسته‌تر و آهسته‌تر می‌شود.^{۲۳} هدف نهایی، مکث کردن بود، یعنی تا آن‌جا که امکان داشت بین بازدم و دم تدریجی مکث کرده شود، به طوری که به نظر می‌رسید تنفس کاملاً متوقف شده بود. پراناایامه بسیار متفاوت از تنفس ناموزون زندگی عادی است و بیش‌تر شبیه روش نفس کشیدن ما در خواب است، وقتی که ناهشیاری در رؤیاها و در تصاویر خواب‌آلودگی بیش‌تر برای مان قابل دسترس می‌شود. نه تنها اجتناب از تنفس، نفی بنیادی جهان را از طرف یوگی نشان می‌داد؛ بل که از همان ابتدا فهمیدند که پراناایامه اثر عمیقی در حالت ذهنی او دارد. طالب هنوز در مراحل اولیه می‌فهمد که پراناایامه احساسی مشابه اثر موسیقی ایجاد می‌کند خصوصاً وقتی که خود او بزند: یک احساس عظمت، گستردگی و بزرگی آرام وجود دارد. به نظر می‌رسد که شخص تن خودش را تسخیر می‌کند.^{۲۴}

موقمی که گوتمه در این اعمال جسمی مهارت پیدا کرد، آماده‌ی تمرین ذهنی-اکاگرتا^۲ بود: یعنی «یکدلی» یا تمرکز کردن «بر یک نقطه».^{۲۵} در این تمرین یوگی از فکر کردن خودداری می‌کند. طالب‌ها می‌آموزند که روی یک شیء یا اندیشه یکدله شوند، یا تمرکز کنند تا هر عاطفه یا تداعی دیگری نادیده گرفته شود، و نمی‌پذیرفتند که حتا به یکی از عوامل مخلی که به دل‌شان هجوم می‌آورد فکر کنند.

گوتمه به تدریج از حالت عادی جدا می‌شد و سعی می‌کرد به آزادی خود جاودان نزدیک شود. او پرتیاهاره^۳ (پس کشیدن از حواس) را یاد گرفت یعنی توانایی نظاره‌ی یک شیء فقط با عقل، در حالی که حواسش خاموش باقی می‌ماندند.^{۲۶} در دارائه^۴ (تمرکز) یاد گرفت که خود را در زمینه‌ی هستی‌اش تصور کند مثل نیلوفری که از برکه یا نور درونی بیرون می‌آید. طالب در طی مدیتیشن با متوقف کردن موقت تنفس، امیدوار است که از دانستگی‌اش آگاه شود و به قلب عقل‌اش نفوذ کند که

می‌اندیشیدند او آن‌جا خواهد توانست تصویری از روح جاودان (پُورُوشه) را ببیند.²⁷ هر دارانه قرار بود دوازده پرانا یا مه طول بکشد و بعد از دوازده دارانه یوگی چنان عمیق در درون خود فرو می‌رفت که خود به خود به یک حالت «جذب / استغراق» (دیانه)¹ به پالی، جائه² می‌رسید.²⁸

متن‌ها تأکید می‌کنند که همه‌ی این‌ها کاملاً متفاوت از تفکراتی هستند که در زندگی روزمره داریم. شبیه حالت ناشی از مواد مخدر هم نیست. موقعی که یوگی ماهر در این اعمال استاد می‌شد معمولاً می‌فهمید که به یک شکست‌ناپذیری تازه‌یی، حداقل در مدت مدیتیشن‌اش، رسیده است. او دیگر به هوا توجه نداشت؛ جریان ناآرام دانستگی‌اش مهار شده بود و او مثل خود، نسبت به تنش‌ها و تغییرات محیط تأثیرناپذیر شده بود. او می‌فهمید که مجذوب آن شی یا تصویر ذهنی شده بود که با این روش در آن نظاره می‌کرد. چون او حافظه و سیل تداعی‌های شخصی تربیت‌نشده‌یی را که معمولاً برانگیخته‌ی یک شی است سرکوب کرده بود، دیگر حواسش از آن به طرف علایق خودش معطوف نمی‌شد، او به آن ذهنیت نمی‌داد، بل که می‌توانست آن را «چنان که بود» ببیند، عبارتی که برای یوگی‌ها بسیار مهم بود.³ «من» کم‌کم از تفکر او ناپدید می‌شد و شی دیگر از طریق صافی تجربه‌ی او دیده نمی‌شد. در نتیجه حتا کسل‌کننده‌ترین اشیا کیفیت‌های کاملاً نویی نشان می‌دادند. بعضی طالب‌ها شاید تصور می‌کردند که در این نقطه آن‌ها کم‌کم از طریق لایه‌ی واپیچنده‌ی پرگرتی نگاه کوتاهی به پُورُوشه می‌اندازند.

یوگی وقتی با استفاده از این فنون در آموزه‌های دمه‌اش تأمل می‌کرد آن‌ها را چنان زنده تجربه می‌کرد که یک ترکیب‌بندی عقلی این حقایق در مقایسه با آن رنگ می‌باخت. منظور آلا ره کالافه از دانش «بی‌واسطه» همین بود، چون فریب‌ها و خودپرستی دانستگی عادی دیگر بین یوگی و دمه‌اش قرار نمی‌گرفت؛ او آن را با وضوح نویی «می‌دید»، بدون لایه‌ی واپیچنده‌ی تداعی‌های ذهنی. این تجربه‌ها

1. dhyāna

2. jhāna

3. قابل مقایسه است با عبارت «کما می‌دیدن» در عرفان اسلامی. م.

فریب نیستند. تغییرات روانی بدنی ساخته و پرداخته‌ی پرانیامه و اعمالی که به یوگی یاد می‌دادند به فرآیندهای ذهنی‌اش مسلط باشد و حتا انگیزه‌های ندانسته‌اش را مهار کند یک تغییر در دانستگی به وجود می‌آورد. یوگی ماهر حالا می‌تواند کارهای بزرگ روحی بکند که برای مردم عادی ناممکن بود: او روشی را آشکار کرده بود که دل وقتی به شیوه‌ی خاصی تربیت شود می‌تواند مطابق آن کار کند. در نتیجه‌ی مهارت او قابلیت‌های نوروشن شده بودند درست مثل این که رقصنده یا ورزشکار توانایی‌های کامل بدن انسان را نشان بدهد. محققان جدید متوجه شده‌اند که در طی مدیتیشن ضربان قلب یوگی‌گنند می‌شود، ریتم‌های مغزش به صورت متفاوتی درمی‌آیند، از نظر عصبی از محیطش جدا می‌شود و شدیداً به موضوع مدیتیشن‌اش حساس می‌شود.²⁹

موقعی که یوگی وارد استغراق (جائنه) شد از میان رشته‌یی از حالت‌های روانی می‌گذرد که به‌طور فزاینده‌یی عمیق می‌شود و ارتباط کمی با تجربه‌ی معمولی دارند. در اولین مرحله‌ی جائنه کاملاً از محیط بی‌واسطه‌اش بی‌خبرست و یک حس شوق و شادی بزرگ خواهد داشت که یوگی فقط می‌تواند آن را آغاز رهایی غایی‌اش بداند. او هنوز گاهی تصوراتی دارد و افکار منزوی در دلتش سوسو می‌زند، اما می‌فهمد که در مدت این استغراق، فراتر از دسترس آرزو و لذت یا درد بود و می‌توانست با تمرکزی مجذوبانه به شیء، نماد یا آموزه‌یی که به آن نظاره می‌کرد خیره شود. در جائنه‌های دوم و سوم یوگی چنان مجذوب این حقیقت‌ها شده بود که کاملاً دست از فکر کردن می‌کشید و دیگر حتا از شادی پاکی که مدت کوتاهی پیش از آن برخوردار بود آگاه نبود. در چهارمین و آخرین جائنه چنان با نمادهای دمه‌اش آمیخته بود که حس می‌کرد با آن‌ها یکی شده است و از هیچ چیز دیگر آگاه نبود. چیز خارق‌العاده‌یی در مورد این مراحل وجود نداشت. یوگی می‌دانست که او این‌ها را برای خودش آفریده است اما تعجبی نداشت که تصور می‌کرد که واقعاً از جهان می‌گذرد و به هدفش نزدیک می‌شود. اگر او واقعاً ماهر بود می‌توانست فراتر از جائنه‌ها برود و وارد رشته‌ی

از چهار آیتنه^۱ (مراحل مراقبه) شود که چنان شدید بودند که یوگی‌های آغازین حس می‌کردند به قلمروهای سکونت خدایان وارد شده‌اند.^{۳۰} یوگی به تدریج چهار مرحله‌ی جان را تجربه می‌کرد که به نظر می‌رسید او را با حالت‌های نوی هستی آشنا می‌کند: یک حس بی‌کرانگی؛ یک دانستگی پاک که فقط از خودش آگاه است؛ و یک ادراک غیاب، که به طرز متناقض‌نمایی، فراوانی است. تنها یوگی‌های بسیار مستعد به این سومین آیتنه می‌رسیدند که «نیستی» خوانده می‌شد چون هیچ نسبتی با هیچ شکلی از وجود در تجربه‌ی این جهانی نداشت. هستی دیگری نبود. هیچ واژه یا مفهومی برای توصیف آن وجود نداشت. بنا بر این درست‌تر بود که آن را «هیچ» خواند تا «چیزی». بعضی آن را این‌طور وصف کرده‌اند وارد اتاقی شدن و چیزی آن‌جا ندیدن: یک حس تهیا، فضا و آزادی وجود داشت.

یکتاپرست‌ها اظهارات مشابهی درباره‌ی تجربه‌ی‌شان از خدا کرده‌اند. الهی‌دان‌های یهودی، مسیحی و مسلمان همه، به شیوه‌های متفاوتی، متعالی‌ترین فیضان‌های الاهیانه را در دانستگی انسان «نیست» یا «هیچ» خوانده‌اند. همچنین گفته‌اند که بهتر است بگوییم خدا وجود ندارد چون خدا فقط پدیده‌ی دیگری نبود. در رویارویی با تعالی / فرانمودینگی^۲ یا تقدس زبان در اثر مشکلات ناممکن اشتباه می‌کند و این نوع اصطلاحات منفی راهی است که عارفان به‌طور غریزی انتخاب می‌کنند که «دگریت / غیریت» آن را تأکید کنند.^{۳۱} قابل درک است که آن یوگی‌ها که به این آیتنه‌ها رسیده بودند تصور کنند سرانجام آن خود نامحدود را تجربه کرده‌اند که ساکن هستی هستی آن‌ها است. آلا ره‌کالافه یکی از معدود یوگی‌های روزگارش بود که به مرتبه‌ی «نیستی» رسیده بود؛ او مدعی بود که «وارد» خود «شده بود» که مقصد جستجویش بود. گوتمه شاگرد بی‌نهایت مستعدی بود. یوگا معمولاً به شاگردی طولانی نیاز دارد که می‌تواند یک عمر طول بکشد، اما گوتمه در زمان تقریباً کوتاهی توانست به استادش بگوید که او هم به مرتبه‌ی «نیستی» رسیده است. آلا ره‌کالافه شاد شد. او از گوتمه دعوت کرد که در

رهبری سَنَگه شریک‌اش باشد اما گوتمه قبول نکرد. او همچنین تصمیم گرفت که فرقه‌ی آلا‌ره‌کالا‌فه را ترک کند.

گوتمه مشکلی با روش یوگیانه نداشت و شاید آن را برای بقیه‌ی زندگیش به کار می‌برد. اما نمی‌توانست تعبیر استادش را از تجربه‌ی مراقبه بپذیرد. این جا او آن شک‌گرایی را در مورد نظریه‌های متافیزیکی نشان داد که مشخصه‌ی کل زندگی دینی‌اش خواهد بود. چه‌طور حالت «نیستی» می‌توانست خود را نامشروط و نیافریده باشد، در حالی که می‌دانست که او این تجربه را برای خودش ساخته است؟ این «نیستی» نمی‌توانست مطلق باشد چون او آن را با مهارت یوگیانه‌اش به وجود آورده بود. گوتمه سرسختانه صادق بود و به خودش اجازه نمی‌داد تعبیری که حقایق آن را تضمین نمی‌کرد فریض دهد. حالت متعالی دانستگی که به دست آورده بود نمی‌توانست نیثانه باشد چون وقتی از جذبه‌اش بیرون می‌آمد هنوز دستخوش میل، آرزو و اشتیاق بود. او خود را اصلاح‌نشده‌ی آزمندش باقی مانده بود. او با این تجربه به‌طور دائم دیگرگون نشده بود و به آرامش پایداری دست نیافته بود. نیثانه نمی‌توانست موقتی باشد! این تناقض داشت چون نیثانه جاودان بود.³² سرشت گذرای زندگی معمولی‌مان یکی از نشانه‌های اصلی دوْگه و خاستگاه دائمی درد بود. اما گوتمه آماده بود که برای آخرین بار این خوانش تجربه‌ی یوگیانه را امتحان کند. مرتبه‌ی «نیستی» بالاترین آیتّه نبود. مرتبه‌ی چهارمی بود که «نه ادراک و نه نه ادراک» خوانده می‌شد. این حالت بسیار خالص می‌توانست به خود بیانجامد. او شنید که یوگی دیگری به نام اوْدْکّه رانه‌هَوْتّه^۱ به امتیاز نادر رسیدن به این آیتّه‌ی بلند دست یافته است پس رفت که به سَنَگه‌ی او بپیوندد به این امید که اوْدْکّه بتواند او را به این اوج استغراق یوگیانه ببرد. او باز هم موفق بود اما گوتمه وقتی به خودش برگشت، فهمید که هنوز طعمه‌ی آرزو، ترس و رنج است. نمی‌توانست توضیح اوْدْکّه را بپذیرد که می‌گفت وقتی به این مرتبه‌ی نهایی یوگیانه وارد شده بود خود را تجربه کرده بود.³³ آیا آن چه که این عارف‌ها آن را خود جاودان می‌خواندند احتمالاً فقط

فریب دیگری بود؟ تمام کاری که این نوع یوگا می‌توانست بکند این بود که به ورزشنده فراغت مختصری از رنج بدهد. نظریه‌ی متافیزیکی ساتکیه-یوگا به دردش نخورد، چون نمی‌توانست حتا برای یوگی با استعداد هیچ رهایی غایی به همراه بیاورد.

بنا بر این گوتمه برای مدتی یوگا را کنار گذاشت و به ریاضت‌کشی (پَنس) رو آورد، که بعضی رهروان جنگل معتقد بودند می‌تواند همه‌ی گمته‌های منفی را بسوزاند و از بین ببرد و به آزادی برسد. او نیرویش را با پنج مرتاض دیگر یکی کرد و با هم کیفرهای دقیق‌شان را تمرین کردند، اگرچه گاهی گوتمه گوشه‌نشینی می‌کرد، و اگر چشمش به چوپانی در افق می‌افتاد دیوانه‌وار از میان جنگل‌ها و بیشه‌ها می‌دوید. در طی این دوره گوتمه یا برهنه بود یا زبرترین کنف را به خود می‌پیچید. در شب‌های سرد سوزناک زمستان در هوای آزاد، روی تشکی از سیخ می‌خوابید و حتا از ادرار و مدفوعش تغذیه می‌کرد. آن قدر نفشش را نگه می‌داشت که به نظر می‌رسید سرش می‌خواهد بترکد و غرش ترسناکی در گوش‌هایش بود. غذا خوردن را کنار گذاشت و استخوان‌هایش «مثل یک ردیف میله... یا تیرهای یک سرپناه کهنه» بیرون زده بود. وقتی به شکمش دست می‌زد تقریباً می‌توانست ستون مهره‌هایش را حس کند. موهایش ریخت و پوستش سیاه و خشک شد. یک بار خدایانی که از آن‌جا می‌گذشتند او را دیدند که کنار جاده دراز کشیده، و نشانه‌های کمی از زندگی در او بود. طوری که آن‌ها فکر کردند او مرده است. اما همه‌ی این کارها بی‌حاصل بود. ریاضت‌هایش هر قدر سخت هم که بود، شاید حتا به خاطر آن‌ها بدنش باز برای توجه فریاد می‌زد و او هنوز گرفتار آرزو و اشتیاق بود. در واقع بیش از همیشه از خودش آگاه بود.³⁴

بالاخره، گوتمه می‌بایست با این واقعیت رو به رو شود که ریاضت‌کشی هم به همان اندازه‌ی یوگا بی‌ثمر است. تمام چیزی که بعد از این حمله‌ی پهلوانانه به خودپرستی‌اش به دست آورد قفسه‌ی بیرون زده‌ی سینه و بدنی بود که به‌طور خطرناکی ضعیف شده بود. خیلی ساده ممکن بود بمیرد و هنوز به آرامش نرسیده.

نرسیده بود. در این وقت او و پنج همراهش نزدیک اوروویلا^۱ در ساحل رود پهن یوزفجرا^۲ بودند. او می‌دانست که پنج ییکژی دیگر به او به چشم رهبرشان نگاه می‌کنند و مطمئن بودند که او اولین کسی خواهد بود که به رهایی غایی از اندوه و تولد مجدد می‌رسد. او به خودش گفت هیچ‌کس نمی‌تواند بیش‌تر از این خودش را در معرض کیفرهای طاقت‌فرسا قرار دهد اما به جای آزاد کردن خود از محدودیت‌های انسانی‌اش، فقط عذاب بیش‌تری برای خود درست کرده بود. به پایان راه رسیده بود. او در بیش‌ترین حد توانایی‌های قابل ملاحظه‌اش، راه‌های رسیدن به روشن‌شدگی را امتحان کرده بود اما هیچ‌کدام اثر نکرده بودند. دمه‌هایی که استادان بزرگ روزگار تعلیم می‌دادند از اساس ناقص به نظر می‌رسید؛ خیلی از ورزندگان آن‌ها مثل او بیمار، درمانده و تکیده به نظر می‌رسیدند.^{۳۵} بعضی از مردم نومید می‌شدند و جستجو را رها می‌کردند و به زندگی راحتی که پشت سر گذاشته بودند، برمی‌گشتند. شاید خانه خدا محکوم به تولد مجدد بود اما مرتاض‌هایی که جامعه را ترک کرده «به بی‌خانگی رفته بودند» هم این‌طور به نظر می‌رسیدند.

یوگی‌ها، مرتاض‌ها و رهروهای جنگل همه فهمیده بودند که خودِ خودآگاه و تا ابد آزمند در ریشه‌ی مشکل بود. مردها و زن‌ها دائماً دل مشغول خودشان بودند و همین ورود به قلمروی آرامش مقدس را برای‌شان محال می‌کرد. آن‌ها به روش‌های گوناگون سعی کرده بودند این خودپرستی را از بین ببرند و زیر جریان ناآرام حالت‌های دانسته و استاهای ندانسته به یک اصل مطلق برسند که باور داشتند آن را در اعماق روان خواهند یافت. یوگی‌ها و مرتاض‌ها خصوصاً تلاش کرده بودند از جهان مادی گوشه بگیرند در نتیجه نسبت به شرایط بیرونی بی‌اعتنا شدند و گاهی به نظر می‌رسید به سختی زنده‌مانند. آن‌ها فهمیدند که خودپرستی چه قدر می‌تواند خطرناک باشد و تلاش کردند با آرمان اَهِمسا از آن بکاهند، اما خاموش کردن این خودخواهی به نظر ناممکن می‌رسید. هیچ‌کدام از این روش‌ها برای گوتمه جواب ندادند؛ آن‌ها تغییری در خود دنیایی او ایجاد نکردند؛ او هنوز دست‌خوش

تشنگی / آرزو بود و هنوز در رنج‌های دانستگی غوطه‌ور بود. کم‌کم این فکر به سرش افتاده بود که خود مقدس فریب است. شاید کم‌کم شروع کرده بود به این‌طور فکر کردن که خود نماد مفید واقعیت ابدی نامشروطی نبود که او در جستجویش بود. جستجوی یک خود تقویت‌شده شاید حتا از آن خودپرستی که لازم بود او آن را از بین ببرد حمایت می‌کرد. با این‌همه گوئنه امیدش را از دست نداد. هنوز مطمئن بود که انسان‌ها می‌توانند به آزادی غایی روشن‌شدگی برسند. از این به بعد او فقط به یافت‌های خودش تکیه خواهد کرد. شکل‌های تثبیت شده‌ی معنویت به دردش نخوردند، پس تصمیم گرفت راه خودش را برود و سرسپرده‌ی دئهی هیچ استاد دیگری نباشد. فریاد زد: «بی‌شک باید برای رسیدن به روشن‌شدگی راه دیگری وجود داشته باشد!»³⁶

و در همان لحظه که به نظر می‌رسید به بن‌بست رسیده است، آغاز راه‌حلی جدید به او آشکار شد.

روشن شدگی

افسانه‌ها می‌گویند کودکی گوتمه در یک حالت ناهشیار سپری شده بود، دور از آن دانش رنج که به تنهایی می‌تواند ما را به بلوغ معنوی برساند، اما در سال‌های بعد او به یاد می‌آورد که لحظه‌یی بوده است که به او اشاراتی از وجه دیگری از هستی رسیده است. پدرش او را برد تا شخم زدن آیینی دشت‌ها را پیش از کشت سال آینده تماشا کند. همه‌ی مرده‌های روستاها و شهرهای کوچک در این رویداد سالانه شرکت می‌کردند، بنا بر این سوئودنه موقعی که برای کار رفت پسر کوچکش را زیر سایه‌ی درخت جام به پرستارهایش سپرد. پرستارها هم راه افتادند بروند شخم‌زنی را تماشا کنند، و گوتمه که دید تنهاست بلند شد نشست. در یک روایت این داستان به ما گفته‌اند وقتی که به دشتی که شخمش می‌زدند نگاه می‌کرد توجه‌اش به علف‌های جوانی جلب شد که تکه‌تکه شده بودند و حشرات و تخم‌هایی که در این جوانه‌های تازه گذاشته بودند از بین رفته بودند. پسر کوچک به این کشتار خیره شده بود و غم عجیبی به دلش افتاد طوری که گویی بستگان او بودند که کشته شده بودند.^۱ اما روز زیبایی بود و بی‌اختیار یک احساس شادی پاک در دلش پیدا شد. ما همه چنین لحظه‌هایی را تجربه کرده‌ایم که نامنتظر و بدون هیچ تلاشی از طرف ما با آن‌ها روبه‌رو می‌شویم. در واقع به محض این که شروع به تأمل در شادی‌مان می‌کنیم و می‌پرسیم که چرا چنین شادیم و خودآگاه می‌شویم، آن تجربه محو می‌شود. وقتی

پای «خود» را به میان می‌کشیم این شادی از پیش طراحی نشده نمی‌تواند پایدار بماند: اساساً یک لحظه‌ی خلسه است، جذبه‌یی که ما را به بیرون از تن و به فراتر از منشور خودپرستی مان می‌برد. چنین اِکستازی^۱ که در لغت به معنای «بیرون ایستادن از خود» است، هیچ ربطی به اشتیاق و آزی ندارد که مقدار زیادی از زندگی بیداری ما را مشخص می‌کند. همان‌طور که گوئنه بعدها به خاطر آورد، آن «جدا از چیزهایی که تنها را بیدار می‌کنند وجود نداشت». کودک با لحظه‌یی غم‌خوارگی خودجوش از خود بیرون آمده بود، و این موقعی بود که به خود اجازه داده بود درد مخلوقات که هیچ ارتباطی به شخص او نداشتند در قلبش رخنه کند. این فوران همدلی، دور از خودپرستی لحظه‌یی رهایی معنوی برایش آورده بود.

پسر به‌طور غریزی به خود مسلط شد و در وضعیت آسنه^۲ نشست، با پشت صاف و چارزانو. او که یوگی فطری بود وارد جانه / دیانه‌ی اول شد، استغراقی که در آن دیانه‌گر / مراقبه‌گر شادی آرامی حس می‌کند اما هنوز می‌تواند فکر و تأمل کند.^۳ هیچ‌کس به او فنون یوگا را یاد نداده بود اما کودک برای چند لحظه مزه‌ی چیزی را چشید که شاید شبیه از خود بیرون رفتن باشد. شرح [این واقعه] به ما می‌گوید که جهان طبیعی استعداد معنوی گوئنه‌ی جوان را تشخیص داد. همان‌طور که روز سپری می‌شد، سایه‌های درخت‌های دیگر حرکت می‌کردند، اما نه سایه‌ی درخت جام که همچنان پسر را از آفتاب سوزان حفظ می‌کرد. وقتی پرستارها برگشتند از آن معجزه حیرت کردند و رفتند سؤنودنه را آوردند، که پیش پسر سر فرود آورد. مسلماً این عناصر آخر تخیلی‌اند اما داستان استغراق، خواه تاریخی باشد خواه نه، در افسانه‌ی پالی اهمیت دارد و می‌گویند نقش حیاتی در روشن‌شدگی گوئنه بازی کرده است.

سال‌ها بعد، درست بعد از این که گوئنه، با آمیزه‌یی از خوش‌بینی و نومیدی،

1. *ecstasy*2. *āsana*

۳. یا، به اصطلاح بودایی‌ها با «توجه دل» و «پایداری دل در اندیشه» همراه است. ه.ع. پاشایی، بودا.

فریاد زد: «بی شک باید راه دیگری به روشن‌شدگی وجود داشته باشد!» این تجربه‌ی کودکی را به یاد آورد. در آن لحظه‌ی باز هم از پیش طراحی و جستجو نشده، خاطره‌ی آن خلسه‌ی کودکی به سطح ذهنش آمد. گوئمه‌ی تکیده‌ی خسته‌ی سخت بیمار «سایه‌ی خنک درخت جام» را به یاد آورد که بی شک «خنکای» نیتانه را به یاد می‌آورد. اکثر یوگی‌ها فقط بعد از سال‌ها مطالعه و کار سخت می‌توانستند به جائی اول برسند، اما این بی هیچ تلاش او پیشش آمده بود و به او طعمی از نیتانه را چشانده بود. از وقتی که از کپله‌وتو بیرون آمده بود، از همه‌ی شادی‌ها چشم پوشیده بود، و این قسمتی از جنگ او با تشنگی / از بود. در طی سال‌های ریاضت‌کشی‌اش تقریباً جسمش را نابود کرده بود، به این امید که از این راه بتواند خودش را به‌زور به جهان مقدس برساند که برعکس وجود پُررنج معمولی-انسان بود. با وجود این او در کودکی بی هیچ زحمتی بعد از یک تجربه‌ی شادی پاک به آن خلسه‌ی یوگیانه رسید. همان‌طور که به خنکای درخت جام فکر می‌کرد، در آن حال ضعف، تسکین دوره‌ی نقاهت (نیوته) بعد از یک عمر تب را مجسم کرد. بعد فکر خارق‌العاده‌یی به مغزش خطور کرد. از خودش پرسید: «آیا این می‌تواند راه روشن‌شدگی باشد؟» آیا مرشدهای دیگر اشتباه می‌کردند؟ به جای زجر دادن خودهای بی‌رغبت‌مان به طرف رهایی غایی، شاید بتوانیم بی‌کوشش و خودبه‌خود به آن برسیم. آیا نیتانه می‌تواند در ساختار انسانیت ما ساخته شده باشد؟ اگر بچه‌ی تعلیم‌نندیده‌یی می‌توانست به جائی اول برسد و حتا بدون تلاش نشانه‌هایی از نیتانه داشته باشد، پس یافت یوگیانه باید عمیقاً طبیعی-انسان‌ها باشد. به جای این که از یوگا حمله‌یی به انسانیت بسازند، شاید می‌توانستند آن را برای پرورش گرایش‌های ذاتی به کار ببرند که به چیتو-ویموتی،^۱ یا «آزادی دل» می‌انجامد که مترادف روشن‌شدگی متعالی بود؟

به محض این که گوئمه جزئیات آن تجربه‌ی کودکی را خوب بررسی کرد، متقاعد شد که احساسش درست است. این واقعاً راه نیتانه بود. حالا تنها کاری که

می‌بایست می‌کرد اثبات آن بود. چه چیزی آن حالت شادی آرام را ایجاد کرده بود که این همه آسان به جائی اول تبدیل شده بود؟ یک عنصر اساسی آن چیزی بود که گوئمه آن را «تنهایی» یا خلوت خواند. او را تنها گذاشته بودند؛ اگر پرستارهایش با پر حرفی‌هایشان حواسش را پرت کرده بودند او هیچ وقت نمی‌توانست وارد حالت وجد یا خلسه شود. مراقبه احتیاج به خلوت و سکوت دارد. اما این تنهایی فراتر از تنهایی جسمی بود. با نشستن زیر درخت جام دلش از آرزوی چیزهای مادی و هر چیز ناسالم و بی‌حاصل جدا شده بود. گوئمه از شش سال پیش که خانه را ترک کرده بود داشت با طبیعت انسانی‌اش می‌جنگید و هر میل آن را خرد می‌کرد. به هر نوع لذتی بدگمان بود. اما حالا از خودش می‌پرسید چرا باید از آن نوع شادی که در آن بعد از ظهر مدت‌ها پیش تجربه کرده بود بترسد؟ آن نشاط پاک هیچ ارتباطی به اشتیاق آزمندانه یا آرزوی جسمانی نداشت. بعضی تجربه‌های شادی‌آور می‌توانستند عملاً به یک ترک خودپرستی و رسیدن به یک حال بلند یوگیانه منجر شود. به محض این که گوئمه این سؤال را از نو پیش خودش مطرح کرد، با قاطعیت معمولی آکنده از اعتمادش جواب داد: «من از چنین لذت‌هایی نمی‌ترسم».^۱ سز کار ایجاد دوباره‌ی خلوتی بود که به خلسه‌ی او منجر شده بود و پروردن آن حالات سالم (گوئمه) دل بود مثل آن غم‌خوارگی بی‌قصد و غرضانه‌ی که او را واداشته بود برای حشرات و جوانه‌های نورسته‌ی علف‌ها دل بسوزاند. در عین حال به‌دقت از هر حال دل که مفید نبوده و مانع روشن‌شدگی‌اش بود پرهیز کند.

البته او با رعایت «پنج خودداری» که چنین فعالیت‌های ناسالم یا «زیان‌باری» (اکوئمه)^۲ مثل خشونت، دروغ، دزدی، مستی و رابطه‌ی جنسی را منع می‌کرد از پیش در راستای این خطوط حرکت می‌کرد. اما فهمید که حالا این کافی نیست. او باید نگرش‌های مثبتی را پرورش دهد که متضاد این پنج حجاب / مانع بودند. بعدها می‌گوید شخصی که در جستجوی روشن‌شدگی است باید «سرشار از نیرو، مصمم و ثابت‌قدم» به دنبال آن حالت‌های «مفید»، «سالم» یا «ماهرانه»

(کُؤَنَه) باشد که سلامت معنوی را بهبود بخشند. اَهِیسا (بی‌آزاری) فقط می‌تواند قسمتی از راه باشد؛ به جای فقط پرهیز از خشونت، طالب باید با همه چیز و همه کس آرام و مهربان رفتار کند؛ باید دل مهر و غم‌خوارگی را در خود پرورد که با هر احساس بدخواهی که تازه پیدا شده مقابله کند. دروغ نگفتن خیلی مهم بود اما این هم حیاتی بود که به «گفتار راست» مشغول باشی و مطمئن باشی که هر چه گفته‌ای ارزش گفتن داشته است: یعنی «مستدل، دقیق، روشن و سودمند» بوده است. علاوه بر پرهیز از دزدی یِکُؤ می‌بایست به طرز مثبتی از گرفتن هر خیراتی که به او می‌دادند شاد می‌شد، و هیچ ترجیح شخصی از خود نشان نمی‌داد و می‌بایست از داشتن حداقل محض خوشحال می‌بود.^۴ یوگی‌ها همیشه بر این عقیده بودند که پرهیز از پنج «نهی» به «شادی بی‌پایان» منجر خواهد شد اما با پرورش سنجیده‌ی این حالات مثبت جان، چنین اِکستاسی مطمئناً می‌توانست دوبرابر شود. گوئمه باور داشت همین‌که این رفتار «ماهرانه» طوری عادت طالب شود که طبیعت ثانوی باشد، او «در درون خود شادی نابی احساس می‌کند» که نه عین همان احساس شادمانی بچگی او زیر درخت جام‌بل که شبیه آن خواهد بود.^۵

این خاطره‌ی تقریباً پروستی،^۱ بنا بر متن‌ها، نقطه‌ی عطفی برای گوئمه بود. او مصمم شد که از آن به بعد با سرشت انسان کار کند نه با آن بجنگد — حالات جان را که به روشن‌شدگی منجر می‌شدند تقویت کند و از هر چیزی که مانع رشد توانایی‌اش می‌شد رو بگرداند. گوئمه چیزی را می‌پرورد که «راه میانه» می‌خواند که پرهیز دو حد بود: یکی کامرانی یا لذت‌طلبی جسمی و عاطفی، و دیگری خودآزاری یا ریاضت‌کشی سخت (که می‌توانست درست به اندازه‌ی کرانه‌ی دیگر مخرب باشد). او تصمیم گرفت که باید بلافاصله برنامه‌ی تنبیهی را که با پنج همراهش دنبال کرده بود کنار بگذارد. آن برنامه او را طوری بیمار کرده بود که به هیچ‌وجه نمی‌توانست «شادی نابی» را که پیش‌درآمد رهایی بود تجربه کند. برای اولین بار بعد از ماه‌ها غذای سفت خورد، با چیزی شروع کرد که متن‌ها آن را کُؤَمَنَه^۲ می‌خوانند، یک-

۱. Proustian. اشاره است به مارسل پروست. م.

شیربرنج تسکین بخش. وقتی پنج بیگو دیدند که او غذا می خورد، وحشت کردند و با انزجار دور شدند و متقاعد شدند که گوتمه از جنگ به خاطر روشن شدگی دست کشیده است.^۶

البته این طور نبود. گوتمه باید با مراقبت از خود به آرامی به سلامت بازگشته باشد و در این مدت احتمالاً شروع به توسعه‌ی نوع یوگای خاص خود کرده باشد. او دیگر امیدوار نبود که خود ابدی‌اش را کشف کند چون کم‌کم فکر می کرد که این خود یکی دیگر از آن فریب‌هایی بود که مردم را از روشن شدگی باز می داشت. یوگای او برای این طراحی شده بود که کمک کند او با سرشت انسانی‌اش بهتر آشنا شود، تا بتواند در رسیدن او به نیثه مؤثر باشد. ابتدا به عنوان مقدمه‌ی مراقبه، عملی می آمد که «آگاهی» (ستی)^۱ خوانده می شد که او در آن رفتارش را در هر لحظه‌ی روز به دقت بررسی می کرد. او به فراز و نشیب احساسات و هیجاناتش همراه با نوسانات دانستگی‌اش توجه می کرد. اگر آرزوی جسمی پیدا می شد به جای این که فقط آن را خرد کند، توجه می کرد که چه چیزی آن را به وجود آورده و چه قدر طول می کشد تا از بین برود. او روشی را مشاهده کرد که حواس و اندیشه‌هایش با جهان بیرونی در تعامل بودند، و از هر عمل بدنی‌اش آگاه بود. او از شیوه‌ی راه رفتن، خم کردن و کشیدن اعضایش آگاه می شد و از رفتارش در هنگام «خوردن، نوشیدن، جویدن و چشیدن، کار کردن مزاج، راه رفتن، ایستادن، نشستن، خوابیدن، بیدار شدن، حرف زدن و ساکت ماندن»^۲ او به روشی توجه داشت که اندیشه‌ها بنا بر آن در دلش جاری می شدند و همین طور به جریان دائم آرزوها و ناراحتی‌هایی که می توانستند در نیم ساعت کوتاه او را به زحمت بیاندازند. او از روشی «آگاه» شد که به یک صدای ناگهانی یا تغییر دما پاسخ می داد و دید که حتا یک چیز کوچک چه قدر سریع آرامش دلش را به هم می زند. این «آگاهی» با روحیه‌ی درون نگری و سواسی پرورده نمی شد. گوتمه به این طریق انسانیت‌اش را زیر ذره بین نمی برد تا خودش را برای «گناهانش» تنبیه کند. گناه در نظام او جایی نداشت، چون هر گناهی فقط

«بی‌فایده» خواهد بود: گناه، طالب را در خودی تثبیت می‌کند که او تلاش می‌کرد از آن فراتر برود. استفاده‌ی گوئمه از کلمات کوئنه و اکوئنه مهم است. مثلاً رابطه‌ی جنسی نه به این علت در بین پنج یمه آمده بود که گناه بود بل که به شخص کمک نمی‌کرد که به نیثانه برسد؛ رابطه‌ی جنسی مظهر آرزویی بود که انسان‌ها را در ستاره زندانی می‌کرد؛ انرژی‌ی را مصرف می‌کرد که بهتر بود در یوگا به کار برده شود. بیکو مثل ورزشکاری که ممکن است پیش از یک مسابقه‌ی مهم از غذاهای معینی پرهیز کند، از رابطه‌ی جنسی اجتناب می‌کرد. رابطه‌ی جنسی کاربردهای خودش را داشت اما برای کسی که درگیر «جستجوی جلیل» بود، «مفید» نبود. گوئمه طبیعت انسانی‌اش را برای این بررسی نمی‌کرد که به ضعف‌های آن حمله کند، بل که با شیوه‌ی کارکرد آن آشنا می‌شد تا از ظرفیت‌های آن بهره ببرد. او متقاعد شده بود که راه حل مشکل رنج در درون خود او قرار دارد، در چیزی که او آن را «این جسد چند ذرع، این تن و جان» می‌خواند.^۸ رستگاری از صفای طبیعت این جهانی‌اش خواهد آمد پس او می‌بایست آن را بررسی کند و چنان از نزدیک آن را بشناسد که یک پرورنده‌ی اسب یاد می‌گیرد اسبی را که تعلیم می‌دهد بشناسد.

اما تمرین آگاهی همچنین بیش از پیش او را از حضور غالب رنج و آرزویی که آن را به وجود می‌آورد عمیق‌تر آگاه می‌کرد. همه‌ی این اندیشه‌ها و اشتیاق‌ها که دانستگی‌اش را شلوغ کرده بودند دوره‌ی کوتاهی داشتند. همه چیز ناپاینده یا گذرا (آئیچه)^۱ بود. اشتیاق هر قدر هم شدید بود، باز به‌زودی محو می‌شد و چیزی کاملاً متفاوت جای آن را می‌گرفت. هیچ چیز مدتی طولانی باقی نمی‌ماند، حتا خوشی. مراقبه هم باقی نمی‌ماند. سرشت گذرای زندگی یکی از علت‌های اصلی رنج بود و همان‌طور که گوئمه احساساتش را لحظه به لحظه ثبت می‌کرد از این هم آگاه شد که دوگی زندگی به ضربه‌های اصلی بیماری، پیری و مرگ محدود نمی‌شد. بر یک اساس روزانه، یا حتا ساعتی پیدا می‌شدند، در تمام ناامیدی‌ها، طرد شدن‌ها، سرخوردگی‌ها و شکست‌هایی که در طول یک روز برای مان پیش می‌آمد: او بعدها

توضیح خواهد داد که « درد، اندوه و ناامیدی دو گانه اند، اجبار به این که نزدیک چیزی باشیم که از آن بدمان می آید رنج است، جدا بودن از چیزی که دوست داریم رنج است، به دست نیاوردن چیزی که می خواهیم رنج است. »^۹ درست است که در زندگی لذت هست اما همین که گوئیم این را در معرض موشکافی بی رحمانه ی آگاهی قرار داد متوجه شد که ای بسا مواقعی که رضایت ما به معنای رنج برای دیگران است. ثروت یک شخص معمولاً به فقر و محرومیت دیگری بستگی دارد؛ وقتی چیزی را که ما را شاد می کند به دست می آوریم بلافاصله نگرانی از دست دادن آن شروع می شود؛ موضوع آرزویی را دنبال می کنیم حتا موقعی که در ته دل مان می دانیم که این در درازمدت ناخشنودمان خواهد کرد.

همچنین آگاهی گوئیم که رواج آرزو یا تشنگی که علت این رنج است بسیار حساس کرد. خود، حریص است و دائماً می خواهد چیزها و مردم دیگر را زود ببلعد. ما تقریباً هیچ وقت چیزها را چنان که هستند نمی بینیم بل که بینش ما از این که آن ها را می خواهیم یا نه، چه طور می توانیم آن ها را به دست آوریم، یا چه طور آن ها می توانند به ما سود برسانند رنگ می گیرد. بنا بر این نظرمان از جهان از آزمندی مان و ایچیده می شود، و وقتی آرزوهایمان با آرزوهای دیگران برخورد می کند، این غالباً به خصومت و دشمنی می انجامد. گوئیم از این پس معمولاً تشنگی (تھا) یا «آز» را با «کینه» (دوسته)^۱ یا «نفرت» پیوند می دهد. وقتی می گوییم «می خواهم» اغلب می بینیم که اگر مردم دیگر مانع آرزوهای مان شوند یا در جایی که شکست خورده ایم موفق شوند آکنده از حسادت، رشک و خشم می شویم. چنین حالت های دل «ناماھرانه» اند چون ما را بیش تر از همیشه خودخواه می کنند. آز، و همراهش کینه، به این ترتیب علت مشترک بیش تر بدبختی و شز در جهان اند. از یک طرف آز و آرزو وادارمان می کند به چیزهایی «چنگ بزنیم» یا «بجسبیم» که هیچ وقت نمی توانند رضایت پایدار بدهند. از طرف دیگر دائماً ما را وامی دارند که از شرایط کنونی مان ناراضی باشیم. همان طور که گوئیم به مشاهده ی شیوه ی پرداخت که آرزویی پشت آرزوی

دیگر جان و دلش را تسخیر می‌کرد، متوجه شد که چه‌طور انسان‌ها بی‌وقفه آرزو می‌کنند چیز دیگری شوند، به جای دیگری بروند و چیزی را به دست بیاورند که ندارند. گویا آن‌ها دائم به دنبال شکلی از تولد مجدد، نوع جدیدی از وجود بودند. تشنگی (تنها) حتا در میل به تغییر وضع بدن، رفتن به اتاق دیگر، خوردن یک غذای مختصر یا دست‌کشیدن ناگهانی از کاری و پی‌هم‌صحبتی گشتن ظاهر می‌شود. این میل‌های کوچک ساعت به ساعت و دقیقه به دقیقه عاجزمان می‌کنند در نتیجه هیچ استراحتی نمی‌توانیم بکنیم. ما با این اجبار چیز متفاوتی شدن نابود و پریشان می‌شویم. گوئمه این طور نتیجه گرفت که «جهان که سرشت‌اش تغییر است دائماً می‌خواهد چیز دیگری بشود. دستخوش تغییر است، فقط موقعی شاد است که گرفتار فرایند تغییر باشد، اما این عشق به تغییر، میزانی از ترس به همراه دارد و خود این ترس دوگانه است.»^{۱۰}

اما موقعی که گوئمه در این حقایق تأمل می‌کرد این کار را به شیوه‌ی معمولی بحثی نمی‌کرد. او فتون یوگا را برای اثرگذاری در آن‌ها آورد، در نتیجه آن‌ها از هر نتیجه‌ی که با تعقل عادی به آن می‌رسیدند زنده‌تر و بی‌واسطه‌تر شدند. گوئمه هر روز بعد از این که خیرات کافی برای غذای روزانه‌اش جمع می‌کرد که معمولاً قبل از ظهر آن را می‌خورد، دنبال جای دورافتاده‌یی می‌گشت، در حالت آسسته می‌نشست و تمرین‌های یوگانه‌ی اِکاگرِتا یا یکدلی و تمرکز را شروع می‌کرد.^{۱۱} او این آگاهی را در متنی یوگانه تمرین می‌کرد و در نتیجه بینش‌هایش وضوح نویی پیدا می‌کرد. او می‌توانست آن‌ها را «بی‌واسطه» ببیند، به آن‌ها وارد شود و یاد بگیرد که آن‌ها را بدون صافی خودپرستی خودنگهدار که آن‌ها را وادی پیچد بررسی کند. انسان‌ها معمولاً نمی‌خواهند فراگیرندگی درد را بفهمند، اما گوئمه حالا با مهارت یک یوگی تعلیم یافته، یاد می‌گرفت که «چیزها را چنان که هستند ببیند». اما او در این حقایق منفی‌تر متوقف نشد؛ او با همان شدت حالت‌های «ماهرانه» را هم پرورش می‌داد. او بعدها توضیح داد که شخص در حالی که دارد تمرین‌های یوگانه می‌کند، چارزانه

می‌نشینند و از طریق حبس دم پرانیامه که شامل حالت دیگری از دانستگی است، می‌تواند با پرورش این حالت‌های مثبت و مفید دلش را پاک کند.

همین‌که او بدخواهی و کینه را از دلش بیرون کرد بی دشمنی زندگی می‌کند و هم سرشار از غم‌خوارگی است و بهروزی تمام جانداران را می‌خواهد.... همین‌که عادت‌های روانی تنبلی و سستی را از خود دور کرد نه فقط از تنبلی و سستی آزاد می‌شود بل که دلی دارد که روشن، آگاه از خود و کاملاً هشیار است؛... به محض این که اضطراب و نگرانی را دور کرد بی اضطراب زندگی می‌کند و دلش آرام و بی حرکت می‌شود؛... همین‌که شک را از دل دور کرد با دلی زندگی می‌کند که از شک سست‌کننده فراتر می‌رود و دیگر دستخوش حالات بی‌فایده [اکوئنه]ی روانی نیست.

به این روش یوگی از کینه، سستی، اضطراب و تردید «دلش را پاک می‌کند».^{۱۲} برهمن‌ها باور داشتند که با گم‌ی آیینی قربانی حیوان به این نوع پاکی معنوی رسیده بودند. اما گوتمه حالا می‌فهمید که هر کسی می‌تواند این پاکی را بدون وساطت پرستار / مرد دین و از طریق گم‌ی روانی مراقبه ببرود. به باور او اگر مراقبه در عمق مناسب و به شیوه‌ی یوگیانه انجام گیرد می‌تواند گرایش‌های ناآرام و مخرب دل دانسته و ندانسته را دیگرگون کند.

گوتمه در سال‌های بعد ادعا کرد که روش یوگیانه‌ی جدیدی که او توسعه داده بود نوع کاملاً متفاوتی از انسان را به دنیا آورد که در سلطه‌ی آرزو، از و خودپرستی نبود. او توضیح می‌داد که این به شمشیری می‌مانست که از غلافش بیرون کشیده باشند یا ماری که پوست انداخته باشد: «شمشیر و مار یک چیز بودند، و پوست مار و غلاف چیز کاملاً دیگری».^{۱۳} در این نظام مراقبه جای قربانی را می‌گیرد؛ در عین حال پرورش غم‌خوارگی جای ریاضت‌کشی تنبیهی کهنه (پس) را خواهد گرفت. او معتقد بود که غم‌خوارگی به طالب، دسترسی به ابعاد تا این زمان ناشناخته‌ی

انسانیت‌اش را هم خواهد داد. موقعی که گوئنه از آلازه کالافه تعلیم یوگا می‌گرفت یاد گرفته بود که از طریق چهار حالت پیاپی جائه به حالت بالاتر دانستگی برسد: هر استغراقی برای یوگی بینش و فرهیختگی معنوی بزرگ‌تری می‌آورد. حالا گوئنه این چهار جائه را با آمیختن آن‌ها با چیزی که او «بی‌کرانه‌ها» (آئه‌مه) می‌خواند دگرگون کرد. او هر روز در مراقبه عمداً احساس مهر را برمی‌انگیخت — «آن احساس عظیم، گسترنده و بی‌کرانی که هیچ کینه‌یی نمی‌شناسد» — و آن را به چهار گوشه‌ی جهان هدایت می‌کرد. او هیچ جاننداری را — گیاه، حیوان، اهریمن، دوست یا دشمن — از پرتو این مهر محروم نمی‌کرد. در اولین «بی‌کرانه» که با اولین جائه مطابقت دارد او احساس مهر را برای همه کس و همه چیز پرورد. وقتی در این استاد شد به پرورش غم‌خوارگی با دومین جائه پیش رفت، یاد گرفت با مردم و چیزها رنج بکشد و با دردشان همدلی کند همان‌طور که زیر درخت جام‌رنج سبزه‌ها و حشرات را حس کرده بود. موقعی که به جائه‌ی سوم رسید یک «شادی همدلانه» را پرورش داد که از شادی دیگران شاد شود، بدون این که فکر کند که این چه‌طور ممکن است به خودش برگردد. بالاخره موقعی که به جائه‌ی چهارم رسید که در آن یوگی چنان در موضوع نظاره‌اش غرق شده بود که او ورای درد و لذت بود، گوئنه مشتاق یک نگرش یکسان‌دلی کامل نسبت به دیگران بود که در آن نه جذب و نه دفع احساس کند.^{۱۴} این حالت بسیار مشکل بود چون مستلزم آن بود که خود را کاملاً از آن خودپرستی آزاد کند که همیشه نگاه می‌کند ببیند چه‌طور چیزها و مردم دیگر می‌توانند برایش مفید یا مضر باشند؛ مستلزم آن بود که او همه‌ی ترجیحات شخصی‌اش را کنار بگذارد و خیرخواهی کاملاً بی‌طرفانه‌یی را بپذیرد. آن‌جا که یوگای سنتی در یوگی حالت استقلال تأثیرناپذیری را به وجود می‌آورد تا یوگی بیش از پیش به جهان بی‌اعتنا شود، گوئنه یاد می‌گرفت که با عمل غم‌خوارگی کلی به همه‌ی جانداران، از خودش فراتر برود و انضباط‌های کهنه را از مهر پر کند.

مقصود آگاهی و بی‌کرانه‌ها هر دو خنثی کردن قدرت آن خودپرستی بود که

توانایی انسان را محدود می‌کند. یوگی به جای گفتن «من می‌خواهم» یاد خواهد گرفت که به دنبال خیر دیگران باشد؛ به جای مغلوب شدن در برابر کینه یا نفرتی که نتیجه‌ی آزمندی خودمرکز ماست، گوئمه یک یورش غم‌خوارانه‌ی مهر و نیکخواهی را ترتیب می‌داد. وقتی این حالت‌های مثبت ماهرانه با جدیت یوگیانه پرورش می‌یافتند می‌توانستند آسان‌تر در انگیزه‌های ندانسته‌ی مغزمان ریشه کنند و عادت شوند. بی‌کرانه‌ها برای برطرف کردن موانعی طراحی شده بودند که ما میان خود و دیگران می‌کشیم تا خود شکننده‌ی مان را حفظ کنیم؛ آن‌ها در جستجوی دامنه‌ی وسیع‌تر هستی و افق‌های گسترده‌تری بودند. همین‌طور که دل از محدودیت عادی خودخواهانه‌اش آزاد می‌شد و همه‌ی جانداران را شامل می‌شد، حس می‌شد که «گسترده، بی‌حد، تعالی‌یافته، بی‌کینه، یا بدخواهی کوچک» شده است. حالا دانستگی همان قدر بی‌نهایت احساس می‌شد که صدایی که یک بوق‌زن ماهر با صدف ایجاد می‌کرد، و گمان می‌کردند که همه‌ی فضا را پر می‌کند. این یوگای غم‌خوارگی (گروئا)^۱ اگر به سطح خیلی بالا برده شود یک «آزادی دل» (چیتو-ویموتی) به وجود می‌آورد و این عبارتی است که در متن‌های پالی به جای خود روشن‌شدگی به کار برده می‌شود.^{۱۵} گوئمه از طریق تربیت آگاهی هم کم‌کم آرامش عمیق‌یابنده‌یی را تجربه می‌کرد، خصوصاً وقتی که این با پرائایانه همراه بود. او کم‌کم کشف می‌کرد که زندگی بدون آرزوهای خودخواهانه چه طور است — یعنی آرزوهایی که زندگی و روابط ما با دیگران را مسموم کرده ما را در چارچوب کوچک نیازها و آرزوهای مان زندانی می‌کنند. او همچنین کم‌تر تحت تأثیر این اشتیاق‌های سرکش قرار می‌گرفت. به این نکته پی برده‌اند که این عادت خودپژوهی موشکافانه به پیروان بودایی کمک کرده است که عوامل مخلی را که ما را از آرامش محروم می‌کنند زیر نظر بگیرند؛ همان‌طور که مراقبه‌گر از سرشت گذرای آن اندیشه‌ها و خواست‌های مهاجم آگاه می‌شود، یکی شدن با آن‌ها یا دیدن آن‌ها به هر روشی به مثابه‌ی «مال من» مشکل می‌شود. در نتیجه آن‌ها کم‌تر مزاحم می‌شوند.^{۱۶}

نمی‌دانیم چه قدر طول کشید گوتمه سلامت‌اش را بعد از سال‌ها ریاضت‌کشی به دست بیاورد. کتاب‌های مقدس به این فرایند سرعت می‌بخشند تا آن را نمایشی‌تر کنند و این برداشت را ایجاد کنند که گوتمه بعد از یک کاسه شیربرنج آماده‌ی آخرین نبرد با خودش بود. این نمی‌تواند حقیقت داشته باشد. اثرات آگاهی و پرورش، حالت‌های ماهرانه وقت می‌گیرند. خود گوتمه می‌گفت که می‌تواند حداقل هفت سال طول بکشد و تأکید می‌کرد که خود نو به تدریج در طی دوره‌ی طولانی توسعه می‌یابد. او بعدها به شاگردانش هشدار می‌دهد «درست همان‌طور که اقیانوس به تدریج شیب پیدا می‌کند، به تدریج می‌رود و به تدریج بدون هیچ شیب ناگهانی سرازیر می‌شود، در این روش، تعلیم، انضباط و عمل به تدریج اثر می‌کنند بدون هیچ ادراک ناگهانی حقیقت فرجامین».^{۱۷} متن‌ها نشان می‌دهند که گوتمه در یک شب به روشن‌شدگی بی‌برتر^{۱۸}ش رسید و بودا شد، چون آن‌ها کم‌تر نگران حقیقت تاریخی بودند تا یافتن طرح عمومی فرایند رسیدن به رهایی و آرامش درونی.

از این‌رو در یکی از قدیمی‌ترین بخش‌های کتاب‌های بودایی می‌خوانیم که گوتمه بعد از این که پنج همراهش رهایش کردند و اولین غذایش را خورد به سمت اوروویلا حرکت کرد و آرام آرام راهی آن جا شد. وقتی که به بینانینگامه^۱ در کنار رود نیزنجرآ رسید، متوجه «زمینی دلپذیر، بیشه‌ی خوش، رودی درخشان با کناره‌های دلپذیر و آرام شد، که در آن نزدیکی روستایی بود که ساکنانش او را تغذیه خواهند کرد».^{۱۸} گوتمه فکر کرد که این درست همان محل انجام آخرین تلاشی است که او را به روشن‌شدگی می‌رساند. اگر بنا بود رضایت آرامی را که آن‌طور آسان به اولین جانه‌ی زیر درخت جام تغییر مقام داده بود باز تولید کند، مهم بود که جای دلخواهی را برای مراقبه‌اش پیدا کند. در سنت آمده که او زیر یک درخت بودی^۲ می‌نشاند و وضعیت آسنة را به خود می‌گیرد، عهد می‌کند که از این جا نمی‌رود تا به نیائنه برسد. این بیشه‌ی دلپذیر حالا به بودیگما^۳ معروف است و زیارتگاه مهمی است چون فکر

می‌کنند محلی است که گوتمه به یته‌بوئه،^۱ روشن‌شدگی یا بیداری‌اش رسید. این جا بود که بودا شد.

اواخر بهار بود. دانشمندا بنا به سنت تاریخ روشن‌شدگی گوتمه را در حدود ۵۲۸ ق م دانسته‌اند اگرچه اخیراً بعضی برای تاریخ دیرتری در نیمه‌ی اول قرن پنجم استدلال می‌کنند. متن‌های پالی اطلاعاتی درباره‌ی واقعه‌ی آن شب می‌دهند اما چیزی نمی‌گویند که برای یک بیرونی که در یک برنامه‌ی بودایی نبوده چندان معنایی داشته باشد. آن‌ها می‌گویند گوتمه در سرشت عمیقاً مشروط همه‌ی زندگی، چنان‌که ما آن را می‌شناسیم، غرق تفکر شده بود که همه‌ی زندگی‌های گذشته‌اش را دیده و دوباره به آن حالت «خلوت» و تنهایی رسید که در کودکی آن را تجربه کرده بود. او بعد به آسانی به اولین جائه لغزید و از میان حالت‌های هر چه والاتر دانستگی پیش رفت تا به بینشی رسید که برای همیشه او را دگرگون و متقاعدش کرد که از چرخه‌ی متناوب و تولد مجدد آزاد شده است.^{۱۹} اما به نظر می‌رسد که چیز چندان نویی در این بینش نیست. این بینش در سنت به چهار حقیقت جلیل معروف است و آن را آموزه‌ی بنیادی آیین بودا می‌دانند. اولین این حقایق، حقیقت جلیل رنج (دوگه) بود که کل زندگی انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. دومین حقیقت جلیل این بود که علت این رنج تشنگی / آرزو (تھا) است. در سومین حقیقت جلیل گوتمه تأکید کرد که نیثه راهی برای خروج از این ورطه است و سرانجام مدعی شد که راهی را کشف کرده است که از رنج و درد به توقف یا قطع آن در حالت نیثه منتهی می‌شود. در این حقایق چیز فوق‌العاده بدیعی به نظر نمی‌رسد. اکثر رهروان و مرتاض‌های شمال هند با سه حقیقت اول موافق بودند و خود گوتمه از همان آغاز جستجویش به آن‌ها معتقد بود. اگر چیز جدیدی بود همان حقیقت چهارم بود که در آن گوتمه اعلام کرد که راهی به سوی روشن‌شدگی یافته است، روشی که او آن را راه هشتگانه‌ی جلیل می‌خواند. هشت جزء یا هشت گام این راه باز هم به «سه آموزش» یا با یک نقشه‌ی عمل سه‌گانه‌ی توجیه می‌شود که شامل سلوک / اخلاق، سمادی / مراقبه و فراشناخت است:

۱. yathabhuta، دیدن چیزها چنان‌که هستند. م.

۱. سلوک / اخلاق (سَبَه)^۱ که شامل گفتار درست، کردار درست و زیست درست است. این اساساً از پرورش حالت‌های « ماهرانه » به روشی که بحث کردیم تشکیل می‌شود.

۲. سمادی / مدیتیشن^۲ که از پرورش‌های بازبینی‌شده‌ی یوگای گوته شامل کوشش درست، آگاهی درست و یکدلی درست تشکیل می‌شود.

۳. فراشناخت (پَنّا)^۳: شامل دو فضیلت شناخت / دانش درست و ادب‌شی درست که به طالب توانایی می‌دهد که از طریق سلوک و سمادی، دُمّی بودا را بفهمد، « بی‌واسطه » وارد آن بشود و آن را در زندگی روزمره‌اش به کار برد به روشی که در فصل بعد از آن بحث خواهیم کرد.

اگر حقیقتی در داستان رسیدن گوته به روشن‌شدگی در یک شب در بود گیا باشد می‌تواند این باشد که او به یک یقین ناگهانی مطلق رسید که واقعاً روشی را کشف کرده است که اگر با شور دنبال کرده شود جستجوگر سخت‌کوش را به نیانه می‌رساند. او این را از خودش نساخته بود؛ یک آفرینش نو یا ابداع خود او نبود. برعکس او همیشه تأکید می‌کرد که او فقط « راه خیلی باستانی، جاده‌ی قدیمی را کشف کرده است که انسان‌های یک عصر دور در آن سفر کردند. »^{۲۰} بوداهای دیگر، پیشینیان او، این راه را در زمانی بی‌نهایت پیش از این یاد داده‌اند، اما این دانش باستانی در طی سال‌ها کمرنگ شده و کاملاً فراموش شده بود. گوته تأکید می‌کرد که این بینش فقط بیان چیزها است « چنان که هستند »؛ آن راه در خود ساختار وجود نوشته شده بود. بنا بر این، راه، آن دُمّی تمام‌عیار بود چون آن اصول بنیادی را که بر حیات عالم حاکم است روشن می‌کرد. اگر مردان، زنان، جانوران وخدایان این راه را می‌رفتند همه می‌توانستند به روشن‌شدگی‌یی برسند که برای‌شان آرامش و خرسندی به همراه می‌آورد، چون دیگر با عمیق‌ترین نهادشان نمی‌جنگیدند.

اما این را هم باید دانست که چهار حقیقت جلیل نظریه‌ی عرضه نمی‌کنند که بتوان آن را تنها با عقل منطقی قضاوت کرد؛ آن‌ها صرفاً حقایق مفهومی نیستند.

دُمه‌ی بودا در اصل یک روش بود و از شدت متافیزیکی یا دقت علمی‌اش نیست که پیروز می‌شود یا شکست می‌خورد بل که این ناشی از میزان تأثیر آن است. این حقایق مدعی‌اند که رنج را پایان می‌دهند نه به این علت که مردم با یک اعتقادنامه‌ی رهایی‌بخش و باورهای معینی موافق‌اند، بل که به این دلیل که برنامه یا شیوه‌ی زندگی گوئنه را پذیرفته‌اند. در طی قرن‌ها مردما و زن‌ها واقعاً فهمیده‌اند که این برنامه برای‌شان تا حدی آرامش و بینش به همراه آورده است. ادعای بودا، که فرزانه‌های بزرگ دیگر عصر محوری هم آن را منعکس کرده‌اند، این بود که مردما و زن‌ها با رسیدن به ورای خود به واقعیتی که از فهم عقلی آن‌ها فراتر می‌رود، کاملاً انسان می‌شوند. بودا هرگز مدعی نبود که دانش او از چهار حقیقت جلیل یکه است، بل که اولین کسی بود که در این عصر حاضر آن‌ها را «فهمیده بود» و آن‌ها را واقعیت زندگی‌اش کرده بود. او فهمید که آن آرزو، کینه و نادانی را که انسانیت را اسیر خودش کرده خاموش کرده است. او به نیثئه رسیده بود. و اگرچه هنوز دستخوش بیماری‌های جسمانی و ناملايمات دیگر بود، اما دست هیچ چیز نمی‌توانست به آرامش درونی او برسد یا موجب درد سختی در جان‌ش شود. روش‌اش جواب داده بود. او در پایان آن شب سرنوشت‌ساز زیر درخت بودی پیروزمندانه فریاد کرد: «سیروسلوک قدسی تا پایان‌اش کاملاً زندگی کرده شده است! آن چه باید کرد کرده شد؛ دیگر کاری نیست که کرده شود!»²¹

آن‌هایی از ما که بر اساس برنامه‌ی بودایی سلوک و سَمادی زندگی نمی‌کنند هیچ راهی برای قضاوت در این مدعا ندارند. بودا همیشه کاملاً به وضوح گفته است که دُمه‌اش را نمی‌توان فقط از راه تفکر عقلانی فهمید. فقط وقتی معنای حقیقی‌اش را آشکار می‌کرد که «بی‌واسطه» بر اساس روش‌های یوگیانه و در متن اخلاقی درست فهمیده می‌شد.²² چهار حقیقت جلیل معنای منطقی داشتند اما الزام‌آور نمی‌شدند تا زمانی که طالب یاد گرفته باشد که با آن‌ها در یک سطح عمیق یکی شود و آن‌ها را با زندگی خودش یگانه کند. و فقط آن وقت است که او «شادمانی»، «خوشحالی» و «آرامشی» را تجربه خواهد کرد که بنا بر متن‌های پالی موقی در س...

پیدا می‌شود که خود را از خودپرستی رها کنیم، از زندان خودمحوری آزاد شویم و حقیقت‌ها را «چنان‌که هستند ببینیم».²¹ بدون آن سلوک و شمادی که بودا تجویز کرده بود، چهار حقیقت مثل پارتیتور موسیقایی شکل انتزاعی خواهد داشت و تا موقعی که روی کاغذ نوشته شده برای اکثر ما نمی‌تواند زیبایی حقیقی آن موسیقی را آشکار کند بل که آن را باید برای ارکستر تنظیم کرد و نوازنده‌ی ماهری آن را بنوازد.

اگرچه حقیقت‌ها معنای عقلانی دارند اما متن‌ها تأکید می‌کنند که آن‌ها از طریق استدلال بحثی به گوتمه آشکار نشدند. او در حالی که زیر درخت بودی به مراقبه نشسته بود آن‌ها از اعماق هستی‌اش «بالا آمدند». او در درونش با نوعی «دانش بی‌واسطه» به آن رسید. این دانش را یوگی‌یی کسب می‌کند که به انضباط‌های یوگا با «پشتکار، شور و شوق و خودداری» عمل کرده باشد. گوتمه چنان مجذوب این حقیقت‌ها، که موضوع نظاره‌اش بودند، شده بود که هیچ چیز میان آن‌ها و دل و جان‌اش فاصله نمی‌انداخت. او تجسم انسانی آن‌ها شده بود. وقتی مردم روشی را که او رفتار می‌کرد و به وقایع پاسخ می‌داد مشاهده می‌کردند، می‌توانستند ببینند که دمه چه‌طور است؛ آن‌ها می‌توانستند نیثه را به شکل انسانی ببینند. به منظور سهیم شدن در تجربه‌ی گوتمه باید به حقیقت‌ها یا روحیه‌ی محو کامل خود نزدیک شد. باید آماده باشیم که از خودهای اصلاح‌نشده‌ی کهنه‌مان دست برداریم. اخلاق غم‌خوارانه و یوگایی که گوتمه طراحی کرده بود تنها وقتی رهایی به همراه داشتند که طالب آماده بود که همه‌ی خودپرستی را کنار بگذارد. مهم است که گوتمه در لحظه‌یی که زیر درخت بودی به نیثه رسید فریاد نکرد «من آزاد شدم» بل که گفت «آن آزاد شد!»²⁴ او از خود فراتر رفته بود، به اِکستاسیس رسیده بود و یک بُعد «بی‌کرانه»ی تعالی‌یافته‌یی از انسانیت‌اش را کشف کرده بود که پیش از آن ناشناخته بود.

منظور بودا وقتی در آن شب بهاری ادعا کرد به نیثه رسیده چه بود؟ آیا او چنان‌که این کلمه متضمن آن است «خاموش شده بود»، مثل یک شعله‌ی شمع خاموش شده بود؟ گوتمه در طول جستجوی شش ساله‌اش به طرز خودآزارانه‌یی به

پیشواز نابودی نرفته بود بل که روشن شدگی را جستجو کرده بود. او خواسته بود که به توانایی کامل اش به عنوان انسان بیدار شود نه این که نیست و نابود شود. نیثانه به معنای خاموشی شخصی نبود؛ آن چه که خاموش شده بود شخصیت او نبود بل که آتش از و کینه و فریب بود. در نتیجه او از «خنکا» و آرامش خجسته‌یی برخوردار شد. بودا با بیرون کردن حالت‌های «غیرمفید» دل به آرامشی رسیده بود که از خودگذشتگی می‌آید؛ این وضعیتی است که آن‌هایی از ما نمی‌توانیم تصورش کنیم که هنوز در آرزوهای خودپرستانه‌یی گرفتاریم که ما را نسبت به دیگران تندخو می‌کنند و دیدمان را واهی می‌چند. به همین علت است که بودا همیشه در سال‌های بعد از روشن شدگی اش نپذیرفت که نیثانه را تعریف یا توصیف کند؛ او می‌گفت چنین کاری «نادرست» است چون کلمه‌یی نیست که چنین حالتی را برای شخص روشن نشده وصف کند.²⁵ رسیدن به نیثانه به این معنی نبود که بودا دیگر هرگز رنجی را تجربه نخواهد کرد. او پیر خواهد شد، بیمار خواهد شد و مانند هر کس دیگر خواهد مرد، و در حین مردن درد را تجربه خواهد کرد. نیثانه به شخص بیدار شده ایمنی خلسه‌مانند نمی‌دهد، بل که مأمی درونی می‌دهد که به مرد یا زن توانایی می‌بخشد که با درد زندگی کند، آن را تسخیر کند، تأییدش کند و در میان رنج، آرامش عمیق دل را تجربه کند. بنا بر این نیثانه در درون پیدا می‌شود، درست در دل هستی هر شخص. حالتی کاملاً طبیعی است؛ از روی لطف به ما عطا نشده و منجی فراطبیعی آن را برای مان به دست نیاورده است؛ هر کسی که راه روشن شدگی را مثل گوئمه با جهد به‌رورد می‌تواند به آن برسد. نیثانه مرکز آرامش است؛ به زندگی معنا می‌دهد. مردمی که تماس شان را با این محل آرام از دست می‌دهند و زندگی شان را به سوی آن جهت نمی‌دهند می‌توانند از هم بهاشند. هنرمندان، شاعران و موسیقی‌دانان می‌توانند کاملاً خلاق شوند تنها اگر از این هسته‌ی درونی آرامش و کمال کار کنند. همین که شخص یاد گرفت که به این هسته‌ی آرامش دست پیدا کند دیگر ترس‌ها و آرزوهای متعارض او را به حرکت و انمی‌دارند، و او می‌تواند با درد، اندوه و غم با آرامش روبه‌رو شود. یک انسان روشن یا بیدار نیرویی را در درون کشف کرده است که از مرکزیت یافتن درست، که ورای دسترس خودخواهی است، می‌آید.

همین‌که گوئیم به این عالم درونی آرامش که نیثانه است رسیده بود بودا شده بود. او معتقد بود همین‌که خودپرستی خاموش شود دیگر هیچ شعله یا سوختی نخواهد بود که وجود تازه‌یی را روشن کند چون آن تشنگی (ثنا) که او را به ستاره می‌برد سرانجام از میان رفته بود. موقعی که او بمیرد به پری‌نیثانه،^۱ که آسودگی فرجامین اوست خواهد رسید. اما باز این هم آن‌طور که غربی‌ها خیال می‌کنند، به معنای خاموشی کامل نیست. پری‌نیثانه حالتی از وجود است که ما نمی‌توانیم به‌فهمیم مگر این که خودمان روشن شده باشیم. هیچ واژه یا مفهومی برای آن وجود ندارد چون زبان ما از داده‌های حسی وجود ناشاد و دنیایی‌مان گرفته شده است؛ ما واقعاً نمی‌توانیم زندگی‌ای را که در آن هیچ خودپرستی از هیچ نوعی نباشد تصور کنیم. اما این به آن معنی نیست که چنین وجودی ناممکن است؛ این یک بدعت بودایی شد که معتقدند روشنی‌یافته بعد از مرگ دیگر وجود نخواهد داشت.^{۲۶} به همین روش یکتاپرست‌ها اصرار دارند که هیچ کلمه‌یی نیست که بتواند به درستی واقعیتی را که آن‌ها «خدا» می‌خوانند وصف کند. بودا بعدها به پیروانش می‌گوید «آن که به آسودگی فرجامین‌اش (پری‌نیثانه) رفته او را نمی‌توان با هیچ میزانی تعریف کرد. هیچ کلمه‌یی وجود ندارد که بتواند او را وصف کند. چیزی که فکر می‌کردند ممکن است درک کند از بین رفته است و همین‌طور هر وجهی از کلام.»^{۲۷} از نظر اصطلاحات صرفاً دنیایی، نیثانه «نیست» بود، نه به این علت که وجود نداشت، بل که به این دلیل که ربطی به هیچ چیزی که ما می‌شناسیم نداشت. اما آن‌هایی که به زور انضباط‌های یوگا و اخلاق غم‌خوارانه توانسته بودند به این مرکز آرام درونی برسند فهمیدند که از حالت هستی بی‌اندازه غنی‌تری برخوردارند چون یاد گرفته بودند که بدون محدودیت‌های خودپرستی زندگی کنند.

گزارش به روشن‌شدگی رسیدن بودا زیر درخت بودی در متن‌های پالی می‌تواند خواننده‌ی جدید را در احساس سردرگمی و سرخوردگی رها کند. این یکی از جاهایی است که این کتاب‌های تیره‌واده‌یی^۲ برای کسانی که یوگی ماهر نیستند مبهم می‌شوند، برای این که با چنین جزئیاتی به اصطلاحات فنی مراقبه‌یی

می‌پردازند. برای یک بیرونی داستانی که در کتاب بعدی نیدانه گنا گفته شده مفیدتر است که مفهوم روشن‌شدگی را برای میرندگان عادی دسترس‌پذیرتر می‌کند. همانند روایت آن از «به بی‌خانگی رفتن» گوتمه، این داستان معانی روان‌شناختی و معنوی روشن‌شدگی را به روشی بررسی می‌کند که یک «پیش‌نشین» یا بودایی مبتدی می‌تواند بفهمد، چون هیچ زبان مخصوص یوگیانه ندارد بل که گزارشی کاملاً اسطوره‌یی از روشن‌شدگی می‌دهد. نویسنده سعی نمی‌کند که به معنای ما تاریخ بنویسد بل که در عوض از تصویرهای بی‌زمان کمک می‌گیرد تا چیزی را که شامل کشف نیثانه است نشان دهد. او از نقش مایه‌های رایج اسطوره‌شناسی، که به‌طرز شایسته‌یی آن را شکل پیشامدرن روان‌شناسی توصیف کرده‌اند، استفاده می‌کند که راه‌های درونی روان را شناسایی کند و جهان مبهم دل‌ندانسته را روشن‌تر کند. آیین بودادینی اساساً روان‌شناختی است، پس جای تعجب نیست که نویسندگان آغازین بودایی چنین استفاده‌ی ماهرانه‌یی از اسطوره‌شناسی کرده باشند.²⁸ باز باید به یاد بیاوریم که هیچ‌یک از این متن‌ها نگران این نیستند که به ما بگویند عملاً چه اتفاقی افتاد بل که بیش‌تر مقصودشان کمک به خواننده است تا به روشن‌شدگی خودش برسد.

نیدانه گنا نیاز به شهادت و اراده را تأکید می‌کند: گوتمه را مشغول یک نبرد پهلوانانه با تمام آن نیروهایی در خودش نشان می‌دهد که سدّ راه رسیدن به نیثانه بودند. می‌خوانیم که گوتمه بعد از خوردن شیربرنج، شاهوار مثل شیر با قدم‌های بلند به طرف درخت بودی رفت تا آخرین تلاش‌اش را برای آزادی بکند و مصمم بود که همان شب به مقصودش برسد. ابتدا درخت را دور زد و سعی کرد جایی را پیدا کند که همه‌ی بوداهای قبلی موقعی که بالاخره موفق شده بودند به نیثانه برسند آن‌جا نشسته بودند، اما هر جا که می‌ایستاد «زمین پهن‌اور بالا می‌رفت و پایین می‌نشست مثل این که چرخ‌گاری بزرگی بود که روی ناف افتاده بود و یکی داشت روی لبه‌ی آن راه می‌رفت.»²⁹ بالاخره گوتمه به سمت شرقی درخت نزدیک شد و وقتی آن‌جا ایستاد زمین بی‌حرکت ماند. گوتمه به این نتیجه رسید که این باید آن «ننه‌ای

ثابت» باشد که همه‌ی بوداهای پیشین آن جا قرار گرفته بودند، پس او رو به شرق، منطقه‌ی سپیده، در وضعیت آسنة نشست، با این انتظار راسخ که می‌خواهد عصر نویی را در تاریخ انسانیت آغاز کند. گوئمه با خود عهد کرد «اگر پوست و عضلات و استخوان‌هایم با همه‌ی گوشت و خون بدنم خشک شوند آن را خواهم پذیرفت! اما از جایم تکان نخواهم خورد تا به فراشناخت برتر و نهایی برسم.»³⁰

متن لرزش باورنکردنی زمین را موقعی که گوئمه درخت بودی را دور می‌زد تأکید می‌کند تا به یادمان بیاورد که این داستان را تحت‌اللفظی نخوانیم. این یک محل فیزیکی نیست؛ درخت جهان که در محور عالم ایستاده مشخصه‌ی رایج اسطوره‌ی رستگاری است. جایی است که نیروهای الاهی به جهان می‌ریزند و انسانیت با مطلق‌رو به‌رو می‌شود و خودش کامل‌تر می‌شود. فقط باید صلیب عیسی را به یاد بیاوریم که بر اساس افسانه‌ی مسیحی در همان نقطه‌ی ایستاد که درخت دانش خیر و شر در باغ عدن ایستاده بود. اما در اسطوره‌ی بودایی، گوئمه‌ی انسان در این مکان محوری می‌نشیند نه یک انسان-خدا، چون انسان‌ها باید بدون کمک فراطبیعی خود را نجات دهند. متن‌ها این را روشن می‌کنند که گوئمه به این محور عالم، مرکز اسطوره‌یی که کل عالم را با هم نگه می‌دارد، آمده بود. «نقطه‌ی ثابت» آن حالت روان‌شناختی است که قادرمان می‌کند جهان و خودمان را در توازن کامل ببینیم. بدون این ثبات روان‌شناختی و این جهت‌گیری درست، روشن‌شدگی ناممکن است: به این دلیل است که همه‌ی بوداها می‌بایست در این محل بنشینند — یا به این حالت دل — پیش از این که بتوانند به نیثانه برسند. این آن محور عالم است، نقطه‌ی ثابت آرامش که انسان‌ها در خیلی از اسطوره‌های جهان در آن جا با واقعیت و نامشروط مواجه می‌شوند؛ آن «جایی» است که چیزهایی که در جهان مادی مطلقاً مخالف به نظر می‌رسند در آن «جمع اضداد»^۱ که یک تجربه‌ی قدسینه را تشکیل می‌دهد جمع می‌شوند. زندگی و مرگ، تهیا و پُرا، جسمانی و روحانی به هم

۱. coincidentia oppositorum، با مطابقت اضداد: «تجربه‌ی وجدآمیز وحدتی که ورای تناقضات

ظاهری زندگی خاکی وجود دارد. «کرن آرمنرانگ. دگرگونی بزرگ. ترجمه‌ی ع. پاشایی و نشر...

پاشایی. تهران: فراروان ۱۳۸۹. ص ۴۹۴.

می‌آمیزند و به هم می‌پیوندند، مثل پره‌های چرخ که در ناف آن جمع می‌شوند، به روشی که برای دانستگی عادی تصورناپذیر است.^{۳۱} موقعی که گوتمه به حالت تعادل کاملی رسید که در کودکی زیر درخت جام نظری به آن انداخته بود، وقتی که قوایش متمرکز شده بود و به خودپرستی‌اش مسلط بود باور داشت که آماده است که در «نقطه‌ی ثابت» بنشیند. او سرانجام در موقعیتی بود که بینش برتر را دریافت کند. اما نبرد هنوز تمام نشده بود. گوتمه هنوز می‌بایست با آن نیروهای باقی‌مانده‌ی درونش بجنگد، با آن‌هایی که به زندگی اصلاح‌نشده می‌چسبیدند و نمی‌خواستند من بمیرد. مازه، خود سایه‌وار، گوتمه، پیش او ظاهر شد، آراسته مثل یک چگه‌وئی یا گرداننده‌ی چرخ یا شاه جهان، با ارتشی عظیم. خود مازه سوار فیل‌ی بود که قدش ۱۵۰ فرسخ بود. هزار دست درآورده بود که هر کدام سلاح مرگباری را تاب می‌داد. اسم مازه یعنی «فریب».^۱ او مظهر نادانی‌یی است که ما را از روشن‌شدگی باز می‌دارد چون او مثل یک چگه‌وئی فقط می‌توانست پیروزی را تصور کند که با زور به دست می‌آید. گوتمه هنوز کاملاً روشن نشده بود، پس سعی کرد مقابله به مثل کند، چون فضیلت‌هایی را که به دست آورده بود سلاح‌های دفاعی می‌دید مثل شمشیر یا سپری که این ارتش مرگبار را نابود می‌کرد.^{۳۲} اما، نویسنده ادامه می‌دهد، به رغم قدرت مازه، گوتمه در «وضعیت مغلوب‌نشدنی»، مقاوم در برابر چنین فشار شرم‌آوری نشسته بود. وقتی مازه نه طوفان هولناک را به طرف او پرتاب کرد، گوتمه بی‌حرکت ماند. خدایانی که دور گوتمه جمع شده بودند که شاهد رسیدن او به نیثانه باشند، از وحشت فرار کردند و او را تنها گذاشتند. در نظر بودایی وقتی مردها و زن‌ها در جستجوی رستگاری هستند، نمی‌توانند انتظار هیچ حمایت الهی را داشته باشند.

در این نقطه مازه به گوتمه نزدیک شد و او را به گفت‌وگوی عجیبی مشغول کرد. او به گوتمه گفت: «از این جا بلند شو، این جا نه مال تو که مال من است.» مازه فکر می‌کرد گوتمه از جهان فراتر رفته است؛ او در برابر هرگونه ضدیت بیرونی

۱. البته مازه، در لغت به معنی «مار» است، یعنی کشنده. م.

آسیب‌ناپذیر است. اما مازه سرور این جهان بود، و این او، یعنی چگه‌وئی، بود که می‌بایست در این مرکز محوری بنشیند. او نفهمیده بود که خشم، کینه و خشونت که او همان موقع از خود نشان داده بود صلاحیت او را از اشغال موضع زیر درخت بودی از او گرفته بود، که این محل فقط مال انسانی است که با غم‌خواری زندگی می‌کند. گوتمه یادآور شد که مازه برای روشن‌شدگی کاملاً آماده نیست؛ او هیچ‌گاه تلاش معنوی نکرده، هرگز خیرات نکرده، هرگز تمرین یوگا نکرده بود. پس گوتمه نتیجه گرفت: «این جا نه مال تو، که مال من است.» او به دنبال آن گفت در زندگی‌های پیشین‌اش تمام دارایی‌هایش را بخشیده بود و حتا زندگی‌اش را فدای دیگران کرده بود. مازه چه کرده بود؟ آیا می‌توانست شاهد‌هایی بیاورد شهادت بدهند که او چنین کارهای غم‌خوارانه‌یی کرده است؟ سربازان مازه فوراً یک‌صدا مثل یک نفر فریاد زدند: «من شاهد او هستم!» و مازه پیروزمندانه رو به گوتمه کرد و از او خواست تا ادعاهایش را تأیید کند.^{۳۳}

اما گوتمه تنها بود؛ او هیچ انسان یا خدایی نداشت که بتواند به عنوان شاهد او برای آمادگی روشن‌شدگی‌اش عمل کند. بنا بر این کاری کرد که هیچ چگه‌وئی هرگز نکرده بود: کمک خواست. در حالی که دست راستش را دراز می‌کرد تا زمین را لمس کند، به زمین التماس کرد که به کارهای غم‌خوارانه‌ی گذشته‌ی او شهادت دهد. زمین با غرشی تکان‌دهنده جواب داد: «من شاهد تو هستم!» فیل مازه از وحشت به زانو در آمد و سربازانش گریختند و از ترس به هر طرف می‌دویدند.^{۳۴} وضعیت شهادت دادن زمین، که بودا را این‌طور نشان می‌دهد که چارزانو در وضعیت آسنة نشسته با دست راستش زمین را لمس می‌کند، یک تمثال محبوب در هنر بودایی است. نه تنها نماد طرد عرض‌اندام بی‌حاصل مازه از طرف گوتمه است، بل که این نکته‌ی عمیق را نشان می‌دهد که بودا واقعاً به جهان تعلق دارد. دمه طاق‌فرسا است اما خلاف طبیعت نیست. بین زمین و انسان از خودگذشته قرابت عمیقی وجود دارد چیزی که گوتمه وقتی که خلسه‌ی زیر درخت جام را به یاد آورد حس کرده بود. مرد یا زنی که به دنبال روشن‌شدگی است با ساختار بنیادی عالم همساز است.

اگرچه به نظر می‌رسد که خشونت مازه و سپاهش به جهان فرمان می‌رانند، اما آن که حقیقتاً با قوانین اساسی وجود همساز است بودای غم‌خوار است.

بعد از این پیروزی بر مازه، که واقعاً پیروزی بر خودش بود، دیگر چیزی نبود که جلوی گوتمه را بگیرد. خدایان از آسمان‌ها برگشتند و نفس‌نفس‌زنان منتظر او شدند تا به رهایی نهایی‌اش برسد، برای این که آن‌ها هم به اندازه‌ی هر انسانی به کمک او نیاز داشتند. حالا گوتمه وارد اولین جانه شد و به جهان درون دل راه یافت؛ موقعی که سرانجام به آرامش نیلئه رسید همه‌ی جهان‌های عالم بودایی به لرزه درآمد، بهشت‌ها و دوزخ‌ها تکان خوردند، و درخت بودی روی مرد روشنی‌یافته گلچه‌های سرخ بارید. در سراسر همه‌ی جهان‌ها،

درخت‌های گل‌دار شکفتند؛ درخت‌های میوه‌دار از بار میوه‌هاشان خم شدند؛ نیلوفرها روی تنه‌ی درخت‌ها گل دادند... منظومه‌ی ده هزار جهانی مثل دسته‌گلی بود که چرخ‌زنان از هوا فرستاده شده بود.³⁵

اقیانوس مزه‌ی شورش را از دست داد، ناییناها و ناشنواها توانستند ببینند و بشنوند؛ معلول‌ها توانستند راه بروند و غل و زنجیرهای زندانی‌ها به زمین ریخت. همه چیز ناگهان لحظه‌یی به آزادی و توان نو نظر انداختند؛ برای چند لحظه هر شکلی از زندگی توانست | شکل | کامل‌تر خودش بشود.

اما بودای تازه نمی‌توانست جهان را نیابتاً نجات دهد. هر موجودی باید به برنامه‌ی گوتمه عمل کند تا به روشن‌شدگی‌اش برسد؛ او نمی‌تواند کار آن‌ها را برای‌شان بکند. اما اول به نظر می‌رسید که بودا، که حالا دیگر باید گوتمه را به این اسم بخوانیم، مخالف تعلیم دمه بود، با آن که فقط این دمه می‌توانست هموعانش را نجات دهد. او اغلب به سکیه‌مونی،^۱ خاموش‌جمهوری سکه معروف خواهد بود چون دانشی که به دست آورده بود نگفتنی یا وصف‌ناپذیر بود و با کلمات نمی‌شد. آن را

وصف کرد. با این‌همه در سراسر منطقه‌ی گنگ، خصوصاً در شهرها، مردم در آرزوی یک بینش معنوی نو بودند. بنا بر متن‌های پالی تقریباً فوراً بعد از روشن‌شدگی بودا دو بازرگان عابر به اسم‌های *ٲٲوشه*^۱ و *ٲٲٲوشه*^۲ که از طریق یکی از خدایان از این واقعه‌ی بزرگ آگاه شده بودند پیش بودا آمدند و به او نماز بردند.^۳ آن‌ها اولین پیروان «پیش‌نشین» یا غیرروحانی او شدند.^۴ اما به رغم این موفقیت آغازین بودا هنوز ناراضی بود. به خودش گفت دَمَاش مشکل‌تر از آن است که بشود توضیح داد. مردم آماده نیستند انضباط‌های یوگیانه و اخلاقی طاقت‌فرسایی را که لازمه‌ی آن است تحمل کنند. نه فقط مردم نمی‌خواستند از آرزوهایشان چشم‌پوشی کنند بل که اکثرشان از دل‌بستگی‌شان لذت می‌بردند و نمی‌خواستند به پیام خودزدایی او گوش دهند. بودا تصمیم گرفت: «اگر دَمَاش را تعلیم بدهم، مردم آن را نخواهند فهمید و این برای من خسته و نومیدکننده خواهد بود.»^۵

اما بعد بزهمای خدا مداخله کرد؛ او با دقت زیاد روشن‌شدگی گوتمه را تماشا کرده بود و از شنیدن این تصمیم برآشفته. بزهما با ناامیدی فریاد زد، اگر بودا نپذیرد که دَمَاش را تعلیم بدهد «جهان از دست خواهد رفت، جهان بختی نخواهد داشت!» او تصمیم به مداخله گرفت. متن‌های پالی کاملاً ناخودآگاه خدایان را به روایت‌شان وارد می‌کنند. خدایان بخشی از عالم‌شان بودند و این افسانه‌ها که نشان می‌دهند مازه و بزهما در داستان بودا شرکت می‌کنند، مشارکت بردبارانه‌یی را روشن می‌کند که میان دین نوی آیین بودا و کیش‌های قدیمی‌تر وجود خواهد داشت. به خلاف انبیای عبرانی که خدایان رقیب همسایه‌های بت‌پرست‌شان را به چشم تحقیر نگاه می‌کردند، بوداییان آغازین چنین نیازی حس نمی‌کردند که پرستش سنتی را که هنوز شمار زیادی از مردم آن را به جا می‌آوردند سرکوب کنند. در عوض

1. Tapussa

2. Bhalluka

۳. نماز بردن: ادای احترام به شیوه‌ی بودایی که سر فرود آوردن، و به خاک افتادن، و بوسه زدن به پای بودا

است. م.

۴. ریچارد فرنس. دین‌های جاده‌ی ابریشم. ترجمه‌ی ع. پاشایی. تهران: فراروان ۱۳۸۵، ص ۵۶.

بودا را این طور نشان می‌دهند که می‌گذارد خدایان در بعضی لحظات زندگی کمکش کنند. بزنها هم مثل مازه شاید نماینده‌ی یک جنبه‌ی شخصیت خود بودا بود. این شاید روشی برای این پیشنهاد بود که خدایان فرافکنی‌هایی از نیروهای ناهشیار انسان بودند. داستان مداخله‌ی بزنها شاید نشان دهد که کشمکشی در دل بودا بود و در حالی که بخشی از او می‌خواست گوشه‌یی بگیرد و بی‌مزاحمت از آرامش نیثانه بهره‌مند شود، بخش دیگری از او بود که فهمیده بود نمی‌تواند به سادگی هم‌نوعانش را این طور ندیده بگیرد.

در معکوس کردن کامل نقش‌های معمولی‌شان، بزنها آسمان را ترک کرد، به زمین فرود آمد، پیش بودای نو زانو زد، و استدعا کرد: «ای سرور، لطفاً دته را تعلیم بده... مردمی هستند که آرزوی کمی در آن‌ها مانده که از نبود این روش ناشادند؛ بعضی آن را خواهند فهمید.» او از بودا خواش کرد که «به نژاد انسان که غرق درد است نگاه کند و به دوردست‌ها سفر کند تا جهان را نجات دهد.»³⁸ غم‌خوارگی یک جزء اساسی روشن‌شدگی بودا بود. افسانه‌یی می‌گوید که گوتمه از پهلوی مادرش در سطح قلبش متولد شد.³⁹ این تمثیلی است — که البته نباید آن را به‌طور لفظی فهمید — از تولد یک انسان معنوی. تنها وقتی که یاد می‌گیریم با دل‌مان زندگی کنیم و رنج دیگران را حس کنیم طوری که گویی رنج ماست، حقیقتاً انسان می‌شویم. آن‌جا که مرد یا زن حیوان صفت علاقه‌ی شخصی‌اش را مقدم می‌دارد، شخص معنوی یاد می‌گیرد که درد دیگران را بشناسد و در صدد تسکین آن برآید. خیلی از ما خود را در یک حالت بی‌مهری عمدی نگه می‌داریم، وضعی مشابه کاخ خوشباشی بسیار محافظت شده‌ی گوتمه‌ی جوان. اما گوتمه در طی مراقبه‌ها و آمادگی طولانی‌اش برای بوداگی، کلّ خودش را به روی حقیقت دوخته باز کرد و اجازه داد که واقعیت رنج در عمیق‌ترین زوایای هستی‌اش طنین‌انداز شود. او با «دانش بی‌واسطه» خود را واداشته بود که حقیقت جلیل رنج را بفهمد، تا آن‌جا که با آن یکی شده و کاملاً با آن درآمیخته بود. او نمی‌توانست در نیثانه‌ی خصوصی‌اش در به‌رویش ببندد و در امان بماند؛ به این ترتیب او به نوع جدیدی از کاخ خوشباشی وارد می‌شد.

چنین عقب‌نشینی، پویایی ذاتی دَمّه را نقض خواهد کرد: بودا نمی‌توانست چهار «بی‌کرانه» را عمل کند و فقط برای نفع معنوی خودش به چهار گوشه‌ی زمین احساسات خیرخواهانه بفرستد، در حالی که هموعانش در جهانی به خطا رفته از بین می‌رفتند. یکی از راه‌های اصلی‌ای که او در آن به چیتو-وسوئی، [آزادی دل، یا] آزادی روشن‌شدگی رسیده بود، از طریق پروردن مهر و همدلی دور از خودپرستی بود. دَمّه ایجاب می‌کرد که او به بازار برگردد و درگیر امور جهان اندوهبار شود.

جای ستایش بسیار دارد که بزغهای خدا (یا بخش برتر شخصیت بودا) این را فهمید. بودا با دقت به درخواست او گوش داد و متن‌های پالی می‌گویند «از روی غم‌خوارگی او با چشم یک بودا به جهان خیره شد.»⁴⁰ این نکته‌ی مهمی است. بودا کسی نیست که فقط به رستگاری خودش رسیده باشد، بل که کسی است که با رنج دیگران همدردی می‌کند اگرچه خودش در برابر درد مصونیت پیدا کرده باشد. حالا بودا پی برد که دروازه‌های نیثه به روی همه «کاملاً باز» است؛ او چه‌طور می‌توانست در دلش را به روی هموعانش ببندد؟⁴¹ یک بخش اساسی حقیقت که او در زیر درخت بودی به آن «رسیده» بود آن بود که اخلاقی زندگی کردن، زندگی کردن برای دیگران است. او چهل و پنج سال بعدی زندگی‌اش را به پیاده سفر کردن بی‌خستگی در شهرهای دشت گنگ گذراند و دَمّه‌اش را برای خدایان، جانوران، مردها و زن‌ها آورد. این حمله‌ی غم‌خوارانه نمی‌توانست هیچ حد و حدودی داشته باشد.

اما چه کسی می‌بایست اول این پیام را بشنود؟ بودا فوراً به دو استاد پیشین‌اش، آلاره کالافه و اوڈکه دامه‌پوئه، فکر کرد، اما بعضی خدایان که در آن نزدیکی منتظر بودند به او گفتند که آن‌ها هر دو اخیراً درگذشته‌اند. این غم بزرگی بود. مرشدانش مردان خوبی بودند که حتماً دَمّه‌ی او را می‌فهمیدند؛ حالا به خاطر خطایی که آن‌ها مرتکب نشده بودند فرصت‌شان را از دست داده بودند و باز به زندگی پر از درد دیگری محکوم شده بودند. این خبر می‌توانست حس اضطراب تازه‌یی به بودا بدهد. او بعد آن پنج ییگو را به یاد آورد که آن انضباط‌های تنبیهی پَس را با او تمرین می‌کردند. آن‌ها

وقتی که او اولین غذایش را خورده بود با وحشت از او دور شده بودند اما او نمی توانست بگذارد این طرد شدن قضاوتش را تیره کند. به یادش آمد موقعی که با هم بودند آن ها چه قدر مفید و یاری رسان بودند و مستقیماً به راه افتاد تا آن ها را پیدا کند. با شنیدن این که آن ها حالا در باغ آهوان بیرون وارانسی (بنارس کنونی) زندگی می کنند، سفرش را آغاز کرد، مصمم بود که چرخ دُفه را به حرکت در آورد و چنان که او می گفت: « طبل نیبانه ی بی مرگ را به صدا در آورد. »⁴² او انتظار زیادی نداشت. بودا اشتباهاً باور داشت که آموزه اش را فقط برای چند صد سال پیروی خواهند کرد. اما مردم را می بایست نجات داد و بودا با همان سرشت روشن شدگی یی که به آن رسیده بود، ناگزیر بود هر کاری که می تواند برای آن ها بکند.

با این همه اولین تلاش گوئته برای یاد دادن یک شکست کامل بود. او سر راهش به
 نیا^۱ از کنار یک آشنا گذشت، به اسم اوپکه^۲، جینی که فوراً متوجه تغییری در دوستش
 شد. او با تعجب گفت: «چه آرام به نظر می‌رسی! چه هوشیار! خیلی آرامی! پوست
 روشن است، چشم‌هایت درخشان‌اند! استادت کیست؟ و این روزها پیرو دمه‌ی کی
 هستی؟» آغاز کاملی بود. بودا توضیح داد که هیچ معلمی نداشته، به هیچ سنگه‌یی
 تعلق ندارد. تاکنون، هیچ‌کس مانند او در جهان نبوده چون او یک آزهنت / ازهنت
 «کامل / ارجمند» شده بود که بالاخره به «روشن‌شدگی بی‌برتر» رسیده بود. اوپکه با
 ناباوری فریاد زد: «چه! حتماً نمی‌خواهی بگویی که یک بودا، یک جینه^۳، یک پیروز
 معنوی، مقدسی هستی که همه‌ی ما منتظرش هستیم؟» بودا گفت: بله. او به همه‌ی
 تشنگی‌ها پیروز شده بود و واقعاً می‌شد او را جینه خواند. اوپکه با شک به او نگاه کرد
 و سرش را تکان داد، گفت: «خواب و خیالت را دنبال کن دوست من، من از این راه
 می‌روم.» ناگهان از جاده‌ی اصلی به راه فرعی رفت و راه مستقیم نیثانه را رد کرد.^۱
 بودا هم بی‌اعتنا به سفر و ارائسی‌اش ادامه داد، شهر مهمی که مرکز آموزش
 برهمن‌ها بود. اما بودا در آن شهر نماند بل که مستقیماً به باغ آهوان در حومه‌ی

۱. پینته^۱ رفت که می‌دانست پنج همراه سابق‌اش آن‌جا زندگی می‌کنند. وقتی بیکوها دیدند او دارد نزدیک می‌شود نگران شدند. تا آن‌جا که آن‌ها می‌دانستند، گوته، معلم سابق آن‌ها، سیر و سلوک قدسی را رها کرده و به تجمل و تن‌پروری برگشته بود. دیگر نمی‌توانستند مثل گذشته، با احترامی شایسته‌ی یک مرتاض بزرگ به او خوشامد بگویند. اما آن‌ها مردان خوبی بودند، پایبند آیمسا و نمی‌خواستند احساسات او را جریحه‌دار کنند. آن‌ها تصمیم گرفتند که اگر گوته دلش خواست می‌تواند کمی پیش آن‌ها بنشیند و بعد از آن راه درازی که آمده نفسی تازه کند. اما وقتی بودا نزدیک‌تر آمد آن‌ها کاملاً آرام شدند. شاید آن‌ها هم مجذوب آرامش و اعتماد به نفس تازه‌ی او شدند، چون یکی از بیکوها جلو دوید و به او خوشامد گفت، خرّقه و کاسه‌ی او را گرفت در حالی که بقیه برایش جایی مرتب کردند، آب، زیرپایی و حوله آوردند تا رهبر سابق‌شان پایش را بشوید. آن‌ها با محبت به او خوشامد گفتند و به او «دوست» خطاب کردند.^۲ اغلب این اتفاق می‌افتد. غم‌خواری و مهربانی رفتار بودا اغلب خصومت انسان‌ها، خدایان و جانوران را به همین صورت آرام می‌کند.

بودا مستقیماً رفت سر اصل مطلب. توضیح داد که آن‌ها واقعاً دیگر نباید او را دوست صدا بزنند چون خود کهنه‌ی او ناپدید شده بود و او پایگاه کاملاً متفاوتی داشت. او حالا یک تاتخته^۳ بود، لقب کنجکاوی برانگیزی که در لغت به معنای «چنین رفته» است. خودپرستی او خاموش شده بود. آن‌ها نباید تصور کنند که او سیر و سلوک قدسی را رها کرده بود. خلاف آن کاملاً صحت داشت. یقین قاطع و فوریتی در سخنش بود که همراهانش هیچ‌گاه پیش از آن نشنیده بودند. او گفت: «گوش کنید! من حال بیمارگ نیانه را یافته‌ام. به شما تعلیم خواهم داد! دمه را به شما یاد خواهم داد!»^۳ اگر آن‌ها به آموزه‌های او گوش می‌دادند و آن را به عمل درمی‌آوردند آن‌ها هم می‌توانستند از هنت شوند؛ آن‌ها می‌توانستند رد او را دنبال کنند، به حقیقت برین وارد شوند و آن را به واقعیتی در زندگی‌شان تبدیل کنند. تنها کاری که می‌بایست بکنند این بود که خوب به او گوش بدهند.

انگاه بودا اولین گفتار یا سوره‌اش را موعظه کرد، که آن را در متن‌ها به اسم سوره‌ی به‌کردش در آوردن جرج دفعه^۱ حفظ کرده‌اند، چون آن آیین را به جهان آورد و عصر نوی را، که حالا راه درست زندگی کردن را می‌دانست، برای انسانیت به حرکت درآورد. مقصود آن انتقال اطلاعات پیچیده‌ی متافیزیکی نبود، بل که هدایت پنج بیکو به روشن‌شدگی بود. آن‌ها می‌توانستند مثل خود او آزهنت شوند اما آن‌ها هیچ وقت با استادشان برابر نخواهند شد چون بودا، به‌تنهایی، تنها و بدون کمک کس دیگری به نیثانه رسیده بود. بعد او امتیاز بیش‌تری به‌دست آورده بود، یعنی با تصمیم موعظه کردن برای نژاد انسان، یک سقا سم‌بودا^۲ شدن، یک آموزگار روشن‌شدگی بی‌برتر. بعدها آموزه‌ی بودایی تأکید خواهد کرد که سم‌بودا هر ۳۲،۰۰۰ سال یک بار روی زمین ظهور خواهد کرد، موقعی که دانش دمه کاملاً از روی زمین محو شده باشد. کوتاه، بودای عصر ما شده بود، و کارش را در باغ آهوان ایسیپتته شروع کرد. اما او چه چیزی را تعلیم خواهد داد؟ بودا برای نظریه‌ها یا اصول اعتقادی وقت نداشت؛ او نه الاهیاتی داشت که منتقل کند، نه نظریه‌ی درباره‌ی علت ریشه‌ی دوگه، نه داستان‌هایی از یک گناه نخستین، و نه تعریفی از واقعیت فرجامین داشت. او هیچ نکته‌ی در چنین نظرپردازی‌هایی نمی‌دید. آیین بودا برای آن‌هایی که ایمان را با باور به نظرات دینی الهام‌شده‌ی خاصی یکی می‌دانند آزاردهنده است. الاهیات هر کسی برای بودا مسئله‌ی کاملاً بی‌تفاوتی بود. قبول نظریه‌ی به اعتبار مرجعیت کس دیگر در چشم او حالتی «ناماهرانه» بود که نمی‌توانست به روشن‌شدگی ببرد چون سلب مسئولیت شخصی بود. او فضیلتی در تسلیم شدن به یک عقیده‌ی رسمی نمی‌دید. «ایمان» به معنای اطمینان به وجود نیثانه و عزم اثبات آن به خود بود. بودا همیشه اصرار داشت که شاگردانش هر چه را که او به آن‌ها می‌آموزد با تجربه‌ی خودشان امتحان کنند و هیچ چیزی را از روی شنیده‌ها نپذیرند. یک اندیشه‌ی دینی می‌تواند خیلی آسان یک بت روانی بشود، یعنی چیز دیگری برای چسبیدن به آن، موقعی که غرض از دمه کمک به مردم برای رها کردن بود.

«رها کردن» یکی از نکات کلیدی آموزه‌ی بودا است. روشنی‌یافته‌ی حتا به معتبرترین آموزش‌ها هم نمی‌چسبید. همه چیز گذرنده بود و هیچ چیز پاینده نمی‌ماند. تا وقتی که شاگردانش این را در بند بند هستی‌شان باز نمی‌شناختند، هرگز به نیکنه نمی‌رسیدند. حتا موقعی که آموزه‌های خود او کارشان تمام شد، باید آن‌ها را کنار گذاشت. او یک‌بار آن‌ها را شبیه به یک گلک دانست و داستان مسافری را گفت که به آب بسیار پهناوری رسیده بود و ناچار بود که از آن بگذرد. نه پلی در کار بود و نه لنجی، پس کلکی ساخت و پارو زد و از رود گذشت. اما بعد بودا از شنونده‌هایش پرسید، مسافر باید با آن کلک چه کند؟ آیا باید تصمیم بگیرد که چون کلک برایش خیلی مفید بوده آن را به پشت‌اش بگذارد و هر جامی‌رود به زور آن را با خود ببرد؟ یا باید فقط آن را به جایی ببندد و به سفرش ادامه بدهد؟ جواب روشن بود. بودا نتیجه گرفت «بیکنوها، آموزه‌های من درست به همان روش، مثل آن کلک‌اند برای گذشتن از رودخانه و نه برای چسبیدن به آن‌ها. اگر سرشت کلک‌وار آن‌ها را به درستی درک کنید حتا آموزه‌های خوب (دمه) را هم رها خواهید کرد، چه برسد به آموزه‌های بد!»^۴ دفعه‌ی او کاملاً عملی بود. کار آن انتشار تعریف‌های قابل اطمینان یا راضی کردن کنجکاوی عقلی شاگرد درباره‌ی سؤالات متافیزیکی نبود. تنها هدف‌اش قادر ساختن مردم به عبور از رودخانه‌ی درد به «ساحل دیگر» بود. وظیفه‌ی او تسکین رنج و کمک به شاگردانش بود که به آرامش نیکنه برسند. هر چیزی که در خدمت این مقصود نبود اهمیتی نداشت.

به این ترتیب هیچ نظریه‌ی پیچیده‌ی درباره‌ی آفرینش عالم یا هستی یک وجود متعال در کار نبود. این امور شاید جالب باشند اما به شاگرد روشن‌شدگی یا رهایی از دوگانه نمی‌دهند. روزی بودا زمانی که در بیشه‌ی درخت‌های سیمسپا^۱ در کوسمبی^۲ زندگی می‌کرد چند برگ چید و به شاگردانش گفت هنوز برگ‌های خیلی زیادی دارند در جنگل می‌رویند. پس او هم فقط چند آموزه‌ی را به آن‌ها داده و خیلی‌های دیگر را نگه داشته بود. چرا؟ «برای این که شاگردان من، آن‌ها کمکی به

شما نمی‌کنند، در جستجوی تقدس مفید نیستند، شما را به آرامش و دانش بی‌واسطه‌ی نیکنه نمی‌برند.»^۵ او به رهروی که مدام او را با فلسفه کلافه می‌کرد گفت مثل مردی زخمی است که تن به درمان نمی‌دهد مگر این که نام کسی را که به او تیر زده و روستایی را که از آن آمده بداند؛ او پیش از دست پیدا کردن به این اطلاعات بی‌فایده خواهد مرد. به همین طریق آن‌هایی که نمی‌پذیرند بر اساس روش بودایی زندگی کنند مگر این که درباره‌ی آفرینش جهان یا سرشت مطلق بدانند پیش از آن که به جواب آن پرسش‌های غیرقابل دانستن برسند در رنج خواهند مرد. چه تفاوتی می‌کرد اگر جهان ازلی بود یا در زمان آفریده شده بود؟ غم، رنج و بدبختی همچنان وجود خواهد داشت. بودا فقط نگران توقف درد بود. بودا به بیگوئی که به فلسفه تمایل داشت گفت: «من این جا و حالا درمانی برای این شرایط ناشاد تعلیم می‌دهم پس همیشه آن چه را که برایت توضیح نداده‌ام و دلیل این توضیح ندادن را به خاطر بسپار.»^۶

اما بودا وقتی که با پنج همراهش در باغ آهوان‌رو به‌رو شد می‌بایست از جایی شروع کند. چه‌طور می‌خواست از سوءظن‌شان بکاهد؟ می‌بایست نوعی توضیح منطقی از چهار حقیقت جلیل بدهد. نمی‌دانیم او آن روز واقعاً چه چیزی به پنج بیگو گفت. بعید است آن گفت‌وگویی که در متن‌های پالی‌اولین گفتار یا اولین سوره خوانده می‌شود گزارش مو به موی تعلیم او در آن موقعیت بوده باشد. موقعی که کتاب‌های بودایی نوشته می‌شدند احتمالاً ویراستارها تصادفاً به این سوره (سوئه)، که مبانی را به راحتی عرضه می‌کند، برخوردند و آن روایت را در این نقطه وارد کردند.^۷ اما این اولین گفتار از بعضی جهات مناسب بود. بودا همیشه دقت می‌کرد که آموزه‌هایش مناسب نیازهای شنونده‌هایش باشد. این پنج بیگو نگران ترک ریاضت گوتمه بودند، بنا بر این بودا این سوئه را با اطمینان دادن مجدد به آن‌ها شروع کرد، و نظریه‌ی را که پشت راه میله‌اش بود توضیح داد. او گفت مردمی که قدم به تقدس گذاشته بودند می‌بایست از دو کرانه‌ی کامرانی یا لذت جسمانی از یک طرف و خودآموزی یا ریاضت بیش از حد از طرف دیگر پرهیز کنند. هیچ‌کدام مفید بودند

چون به نیانه نمی‌بردند. در عوض او راه هشت‌گانه را کشف کرده بود که واسطه‌ی شاد میان این دو گزینه بود و او می‌توانست تضمین کند که رهروان را مستقیماً به روشن‌شدگی خواهد برد.

بعد بودا خلاصه‌یی از چهار حقیقت جلیل گفت: حقیقت رنج، حقیقت خاستگاه رنج، حقیقت رهایی از رنج یا نیانه، و راهی که به این رهایی می‌انجامد. اما این حقایق به صورت نظریه‌های متافیزیکی عرضه نشدند بل که به صورت یک برنامه‌ی عملی بودند. کلمه‌ی دَمَه نه تنها آن‌چه را که هست بل که آن‌چه که باید باشد را هم نشان می‌دهد. دَمَه‌ی بودا تشخیص مشکل زندگی و نسخه‌یی برای درمان بود که دقیقاً باید دنبال می‌شد. هر یک از حقیقت‌ها در گفتار او سه سازه داشتند. اول، او بیکو^۸ها را وامی‌داشت که حقیقت را ببینند. بعد، توضیح می‌داد که در آن زمینه چه باید کرد: رنج می‌بایست «کاملاً شناخته شده» باشد؛ تشنگی، خاستگاه یا علت رنج، می‌بایست «رها کرده شود»؛ نیانه، رهایی یا توقف رنج می‌بایست در دل اَرَهنت^۹ «واقعیت شود»؛ و راه هشت‌گانه می‌بایست «دنبال کرده شود». بالاخره بودا آن‌چه را که به دست آورده بود توضیح داد: او دَوُگَه^{۱۰} را «بی‌واسطه» درک کرده بود؛ تشنگی را رها کرده بود؛ نیانه را تجربه کرده بود؛ راه را تا آخرش دنبال کرده بود. توضیح داد موقعی که به او ثابت شد که دَمَه واقعاً کارا بود و او عملاً آن برنامه را کامل کرده بود، و روشن‌شدگی‌اش کامل شده بود: او پیروزمندانه فریاد زده بود: «به آزادی نهایی رسیده‌ام!»^{۱۱} او واقعاً از ستساره آزاد شده بود، می‌دانست که راه میانه، راه حقیقی بود، و زندگی و شخص خود او آن را ثابت کرده بود.

متن‌های پالی به ما می‌گویند که کوندَنیه^۱ یکی از آن پنج بیکو^۲ همچنان که به گفتار بودا گوش می‌داد «بی‌واسطه» شروع به تجربه‌ی آموزه‌ی او کرد.^۳ مثل این که از اعماق هستی‌اش در او «جوشید». گویی آن را بازشناخت — همیشه آن را می‌شناخته است.^{۱۰} این روشی است که کتاب‌های مقدس بودایی همیشه گرویدن یک شاگرد جدید به دَمَه را توصیف می‌کنند. این، قبول صرف به یک اصل اعتقادی

نبود. بودا واقعاً در باغ آهوان آداب تشریف به پا کرده بود. او مثل قابله‌یی، به تولد یک انسان روشن کمک می‌کرد، یا اگر تشبیه خود او را به کار ببریم، شمشیر را از نیام و مار را از پوست کهنه‌اش بیرون کشید. موقعی که خدایان که در باغ آهوان جمع شده بودند تا به این اولین مختار گوش دهند چیزی را که برای کوندنیه اتفاق افتاد دیدند، از شادی فریاد زدند: «آن سرور چرخ دُفه را در باغ آهوان وارانسی به گردش درآورده است!» خدایان در آسمان‌ها، یکی بعد از دیگری، با این فریاد هم‌صدا شدند تا به محل سکونت خود بزه‌ها رسید. زمین جنبید و از نوری پر شد که از هر خدایی درخشان‌تر بود. بودا با شادمانی اظهار کرد: «کوندنیه می‌داند! کوندنیه می‌داند!» کوندنیه چیزی شده بود که سنت بودایی بعدی او را «به رود رسیده» (سوتاپته^۱) خواهد خواند.^{۱۱} او هنوز کاملاً روشن نشده بود، اما شک‌هایش از بین رفته بود، دیگر به هیچ دُمّه‌ی دیگری علاقمند نبود و آماده بود که در روش بودا غرق شود و مطمئن بود که آن دُمّه او را به طرف نیثه خواهد برد. او تقاضا کرد که در سَنگه‌ی بودا پذیرفته شود. بودا گفت: «بیا بیکو، دُمّه خوب تعلیم شده است. سیروسلوک قدسی را زندگی کن که برای همیشه به رنج تو پایان خواهد داد.»^{۱۲}

اما متن‌های پالی شامل روایت دیگری از این اولین آموزه در باغ آهوان هستند. این روایت فرآیند بسیار طولانی‌تر و کاملاً متفاوتی را توصیف می‌کند. بودا هر بار دو بیکو را تعلیم می‌داد، و سه‌تای دیگر به وارانسی می‌رفتند تا برای هر شش نفرشان به اندازه‌ی کافی غذا گدایی کنند. این‌طور گفته‌اند که بودا در این تعلیم‌های صمیمانه‌تر بیکوها را به یوگای خاصش مشرف کرد و آن‌ها را با تمرین «آگاهی» و «بی‌کرانه‌ها» آشنا کرد.^{۱۳} مسلماً دیانه یا مراقبه برای روشن‌شدگی ضروری بود. نمی‌شد دُمّه واقعی در زندگی بشود یا «بی‌واسطه» آن را فهمید مگر این که طالب‌ها عمیقاً در خود فرو می‌رفتند و یاد می‌گرفتند که جسم و جان‌شان را زیر ذره‌بین یوگیانه‌ی بودا قرار دهند. کوندنیه نمی‌توانست با گوش دادن به یک گفتار و پذیرفتن حقیقت‌های آن از روی شنیده‌ها «به رود رسیده» شود و به «دانش

بی‌واسطه^۱ی خاصش از دمه برسد. حقیقت‌های رنج و تشنگی را نمی‌توان به‌درستی درک کرد مگر این که بیکوها در دقائق تجربه‌شان از آن‌ها آگاه شده باشند؛ راه هشت‌گانه‌یی که او تعلیم می‌داد شامل پرورش مراقبه بود. تعلیم این پنج بیکو تقریباً مسلماً بیش از یک صبح طول کشیده بود؛ حتا اگر آن‌ها از پیش یوگی‌های ماهر و در اخلاق آهیمسا متبحر بوده باشند باز هم دمه به زمان نیاز داشت تا اثر کند. در هر صورت متن‌های پالی می‌گویند که مدت زیادی از «جوشیدن» دمه در کوندنیه گذشته بود که، وپه،^۲ بدیه،^۳ مه‌نانامه^۴ و آسجی^۵ هم «به رود رسیده» شدند.^{۱۴}

فرمول‌بندی معقول دمه مکمل عمل مراقبه بود که طالب را قادر به «دریافتن» آن می‌کرد. بیکوها از طریق یوگا می‌توانستند با حقایقی که آن آموزه سعی داشت بیان کند، یکی شوند. یکی از مکررترین موضوعات مدیتیشن بودایی چیزی بود که زنجیر علی یا همزایی مشروط (پتیجه - سمؤپاده^۵) می‌خواندند، که احتمالاً بودا آن را در یک مرحله‌ی بعدی به عنوان مکمل حقیقت رنج توسعه داده بود، اگرچه متن‌های پالی می‌گویند که او این زنجیر علی را بلافاصله پیش و پس از روشن‌شدگی نظاره می‌کرد.^{۱۵} زنجیر علی، چرخه‌ی زندگی جاندار را از طریق دوازده حلقه‌ی مشروط شده و مشروط‌کننده توصیف می‌کند، و سرشت گذرای زندگی ما را ترسیم می‌کند و نشان می‌دهد چه‌طور هر شخصی بی‌وقفه چیز دیگری می‌شود.

به (۱) نادانی (۲) گمه وابسته است؛ به گمه (۳) دانستگی وابسته است؛ به دانستگی (۴) نام و شکل وابسته است؛ به نام و شکل (۵) اعضای حسی وابسته است؛ به اعضای حسی (۶) تماس وابسته است؛ به تماس (۷) احساس وابسته است؛ به احساس (۸) تشنگی وابسته است؛ به تشنگی (۹) دلبستگی وابسته است؛ به دلبستگی (۱۰) وجود وابسته است؛ به وجود (۱۱) زاییده شدن وابسته است؛ به زاییده شدن (۱۲) دوگه؛ پیری و مرگ، اندوه، زاری، فلاکت، غم و یأس بستگی دارد.^{۱۶}

1. Vappa

2. Bhaddiya

3. Mahānāma

4. Assaji

5. Pījeca'samuppāda

این زنجیر علی محور آموزه‌ی بودایی شد اما فهمیدنش آسان نیست. آن‌هایی که آن را تا حدودی ترساننده می‌بینند می‌توانند از این حقیقت احساس راحتی کنند که بودا یک‌بار بیکوئی را که ادعا می‌کرد این زنجیر برایش آسان است سرزنش کرد. باید آن را استعاره‌ی دانست که می‌خواهد روشن کند که شخص چه‌طور می‌تواند دوباره زاده شود وقتی — چنان که بودا داشت کم‌کم به این نتیجه می‌رسید — که هیچ خودی نبود که از یک زندگی به دیگری رفته باقی بماند. چه چیز بود که دوباره زاییده می‌شد؟ آیا قانونی هست که تولد مجدد را به دو گه پیوند بدهد؟

اصطلاحاتی که در زنجیر علی به کار رفته‌اند چندان روشن نیستند. مثلاً «نام و شکل» فقط اصطلاح پالی برای «شخص» بود؛ «دانستگی» (وینایانه / ویگیانه)^۱ جامعیت افکار و احساس‌های یک شخص نیست، بل که نوعی جوهر اثری است، آخرین تصور یا انگیزه‌ی انسان دم مرگ، که با تمام گمگی زندگی‌اش مشروط شده است. این «دانستگی» نطفه‌ی یک «نام و شکل» نو در رحم مادرش می‌شود. شخصیت این جنین را کیفیت «دانستگی» شخص محضر پیش از او مشروط می‌کند. همین‌که جنین به این «دانستگی» پیوندد، چرخه‌ی زندگی نویی می‌تواند شروع شود. جنین اعضای حسی را شکل می‌دهد و بعد از تولدش این‌ها با جهان خارجی «تماس» برقرار می‌کنند. این تماس جسمی «احساس‌ها» را پدید می‌آورد که به «تشنگی»، یعنی قدرتمندترین علت دو گه می‌انجامد. تشنگی به «دلبستگی‌ها» منجر می‌شود که جلوی رهایی و روشن‌شدگی ما را می‌گیرند و به «وجود» نویی محکوم‌مان می‌کنند، تولدی نو، و اندوه، بیماری، غم و مرگ دیگر.^{۱۷}

این زنجیر علی با نادانی شروع می‌شود که به این ترتیب علت فرجامین رنج، اگر نه قدرتمندترین علت آن، می‌شود. اکثر رهروان منطقه‌ی گنگ باور داشتند که تشنگی اولین علت دو گه است، در حالی که اوپنیشدها و سانکیه می‌اندیشیدند نادانی از سرشت واقعیت مانع اصلی رهایی است. بودا توانست این دو علت را ترکیب کند.^{۱۸}

او معتقد بود که هر شخصی زنده است چون پیش از وجود او موجوداتی بودند که چهار

حقیقت را نمی‌دانستند و بنا بر این نمی‌توانستند خود را از تشنگی و رنج آزاد کنند. شخصی که درست نداند می‌تواند اشتباهات عملی سختی بکند. مثلاً، یوگی شاید تصور می‌کرد که در یکی از حالت‌های بالاتر جذبه / استغراق نیثانه است و تلاش بیش‌تر را برای رهایی کامل انجام نمی‌داد. در بیش‌تر روایت‌های زنجیر علی که در متن‌های پالی آمده دومین حلقه گمه نیست بل که اصطلاح سخت‌تر سنکاره^۱ (گمه‌ساز) است. اما هر دو کلمه از یک ریشه‌ی فعل مشتق می‌شوند: کری^۲ (کردن). سنکاره تا حدودی ناشیانه به «حالت‌ها یا چیزهایی که شکل گرفته یا آماده شده‌اند» ترجمه شده است.^{۱۹} به این ترتیب اعمال ما (گمه) «دانستگی» را برای یک وجود آینده آماده می‌کنند؛ آن‌ها دانستگی را شکل می‌دهند و مشروط می‌کنند. چون بودانیت‌های ما را گمه‌ی دل یا گمه‌ی روانی می‌دید، زنجیر علی اشاره می‌کند که آن عواطفی که انگیزه‌ی اعمال بیرونی ما هستند، در آینده نتایجی خواهند داشت؛ یک عمر پر از انتخاب‌های آزمندانه و فریب بر کیفیت آخرین اندیشه‌ی محتضر (وینانه / ویگانه) ما تأثیر خواهد داشت و این بر نوع زندگی‌یی که درباره آینده داریم اثر خواهد داشت. آیا این آخرین «دانستگی» محتضر که به یک «نام و شکل» نو منتقل می‌شود وجودی ابدی و ثابت بود؟ آیا همان شخص بارها و بارها زندگی خواهد کرد؟ بله و خیر. بودا باور نداشت که «دانستگی» آن نوع خود پاینده‌ی ابدی بود که یوگی‌ها در جستجویش بودند، بل که آن را به مثابه‌ی آخرین کورسوی انرژی می‌دید، مثل شعله‌یی که از یک فتیله به دیگری می‌جهد.^{۲۰} شعله هیچ‌گاه ثابت نیست؛ آتشی که سر شب روشن شده هم آتشی است که هنوز در سپیده‌دم می‌سوزد و هم نیست.

در زنجیر علی هیچ وجود ثابتی وجود ندارد. هر حلقه به حلقه‌ی دیگری وابسته است و مستقیماً به چیز دیگری منتهی می‌شود. بیان کاملی از «شدن» است که بودا آن را یک حقیقت گریزناپذیر زندگی انسان می‌دید. ما همیشه سعی می‌کنیم چیز

۱. sankhāra در لغت به معنی «همکار» و در اصطلاح به معنی کزنه / گمه‌ساز است. م.

متفاوتی شویم، برای حالت نویی از هستی تلاش می‌کنیم و در واقع مدتی طولانی نمی‌توانیم در یک حالت بمانیم. هر سنکازه جایش را به سنکازه‌ی بعدی می‌دهد؛ هر حالتی فقط پیش‌درآمد حالت دیگری است. بنا بر این هیچ چیز را نمی‌توان در زندگی ثابت دانست. شخص را باید یک فرایند دانست، نه وجودی تغییرناپذیر. وقتی بیکوئی در زنجیر علی مراقبه می‌کند و به طرز یوگیانه آن را می‌بیند و از روشی که بنا بر آن هر اندیشه و احساسی پیدا و ناپیدا می‌شود آگاه می‌شود، «دانش بی‌واسطه»^۱ی از این حقیقت به دست می‌آورد، درمی‌یابد که به هیچ چیز نمی‌توان اتکا کرد، که همه چیز ناپایدار / نپاینده (آنیچه)^۲ است و الهام خواهد گرفت که تلاش‌هایش را برای آزاد شدن از این زنجیر بی‌پایان علت و معلول دو برابر کند.^{۲۱}

این ارزیابی دائم خود و توجه به نوسانات زندگی روزمره یک حالت تسلط آرام را ایجاد می‌کند. وقتی تمرین روزانه‌ی آگاهی در مراقبه‌ی بیکو ادامه پیدا می‌کند، برای او بینشی به سرشت شخصیت می‌آورد که عمیق‌تر و بی‌واسطه‌تر از هر بینشی ریشه داشت که با استنتاج عقلی می‌توانست تولید شود. به خودانضباطی بزرگ‌تری هم می‌انجامد. بودا برای استغراق‌های وجدآمیز بزه‌من‌ها وقت نداشت. او اصرار داشت که رهروانش همیشه با آرامش رفتار کنند و نمایش عاطفی را ممنوع کرده بود. اما آگاهی هم بیکو را از اخلاق رفتارش آگاه‌تر می‌کرد. او توجه کرد که چه‌طور اعمال «ناما هرانه»^۳اش می‌تواند به مردم دیگر صدمه بزند و حتا انگیزه‌اش می‌توانست زیان‌آور باشد. پس بودا نتیجه گرفت نیت‌های ما گم هستند و عواقبی دارند.^{۲۲}

نیت‌هایی که دانسته یا ندانسته، الهام‌بخش اعمال ما بودند، کنش‌های روانی بودند که درست به اندازه‌ی هر عمل بیرونی اهمیت داشتند. تعریف دوباره‌ی گمه به صورت چیثا^۴ (نیت، اختیار) کاری انقلابی بود؛ این کل مسئله‌ی اخلاق را عمیق‌تر می‌کرد که حالا در دل و جان قرار می‌گرفت و نمی‌توانست صرفاً موضوع رفتار بیرونی باشد.

اما آگاهی (ستی) بودا را به نتیجه‌ی هنوز بنیادی‌تری هدایت کرد. سه روز بعد از این که سه بیکو «به رود رسیده» شدند، بودا در باغ آهوان گفتار دومی ایراد کرد که در آن نظریه‌ی یگه‌ی آن‌ا‌ا‌یش (نه - خود) را شرح داد.²³ او شخصیت انسان را به پنج «توده» یا «سازه» (کنده)² تقسیم کرد: تن، احساس‌ها، ادراک‌ها، حالات دل (دانسته و ندانسته) و دانستگی، و از بیکوها خواست در هر کنده / توده به نوبت توجه کنند. مثلاً تن و احساس‌های ما مدام در هر لحظه‌ی عوض می‌شوند. آن‌ها برای مان درد می‌آورند، مایوس و سرخورده‌مان می‌کنند. همین را باید راجع به ادراک‌ها و حالات دل / دل خواست‌های مان بگوییم. به این ترتیب هر کنده، چنان که در معرض دو گه‌بود یعنی ناقص و گذرا، نمی‌توانست متشکل از یک خود یا شامل آن باشد که خیلی از مرتاض‌ها و یوگی‌ها به دنبالش بودند. بودا از شاگردانش پرسید آیا درست نبود که شخص شریف بعد از بررسی هر کنده بداند که نمی‌تواند کاملاً با آن یکی شود، چون خیلی ناراضی‌کننده بود؟ او می‌بایست بگوید: «این مال من نیست؛ این چیزی نیست که من واقعاً هستم؛ این خود من نیست.»²⁴ اما بودا فقط وجود خود جاودانی مطلق را انکار نکرد. حالا ادعا می‌کرد که نه خود بل که هیچ خود ثابتی هم وجود ندارد. اصطلاحات «خود» و «خودم» فقط قرارداد بودند. شخصیت هیچ هسته‌ی ثابت و بی‌تغییری نداشت. همان‌طور که زنجیر علی‌نشان می‌داد هر جاننداری مدام در حال تغییر بود؛ او فقط یک پشته‌ی حالت‌های گذرنده‌ی وجود ناپایدار بود.

بودا در تمام عمرش این پیام را تکرار کرد. آن‌جا که فیلسوف قرن هفدهمی رنه دکارت³ اظهار می‌کرد «می‌اندیشم، پس هستم» بودا به نتیجه‌ی متضادی رسید. هر چه بیش‌تر به روش آگاه یوگیانه‌ی که توسعه داده بود فکر می‌کرد برایش روشن‌تر می‌شد که چیزی را که «خود» می‌خوانیم فریب است. به نظر او هر چه دقیق‌تر خودمان را بررسی کنیم، مشکل‌تر می‌توانیم چیزی پیدا کنیم که بشود آن را دقیقاً به عنوان یک هویت ثابت تعیین کرد. شخصیت انسان یک هستی ایستا نبود

که اتفاقاتی برایش بیافتد. هر شخصی که زیر میکروسکوپ تحلیل یو گیانه قرار می‌گرفت، یک فرآیند بود. بودا دوست داشت استعاره‌هایی مثل آتش فروزان یا رود شتابان را برای توصیف شخصیت به کار ببرد؛ نوعی هویت داشت اما هرگز در هیچ لحظه‌یی همان نبود که لحظه‌ی قبل بود. آتش در هر ثانیه متفاوت بود؛ مصرف شده و از نو آفریده شده بود کاری که مردم می‌کردند. بودا خصوصاً با تشبیه زنده‌یی دل انسان را به میمونی مانند می‌کرد که در جنگل پرسه می‌زند: «میمون این شاخه را می‌گیرد و بعد رها می‌کند و آن شاخه را می‌گیرد.»²⁵ چیزی که ما آن را به عنوان «خود» تجربه می‌کنیم، واقعاً فقط اصطلاحی برای راحتی کار است، چون ما دائماً در حال تغییریم. به همین روش شیر می‌تواند به ترتیب لور، کره، روغن و روغن صاف کرده بشود. فایده‌یی ندارد که هیچ یک از این تبدیلات را «شیر» بدانیم گرچه این کار به یک معنا درست است.²⁶

دیوید هیوم،^۱ تجربه‌گرایی اسکاتلندی قرن هجدهم، به نتیجه‌یی مشابه رسید اما با تفاوتی مهم: او انتظار نداشت که بینش‌اش بر رفتار اخلاقی خوانندگانش تأثیر بگذارد. اما در هند عصر محوری دانش اهمیتی نداشت مگر این که آن را دیگرگون کننده دانسته باشند. دته الزام به عمل بود و نظریه‌ی آن‌اگا یک گزاره‌ی فلسفی انتزاعی نبود بل که بودایی‌ها را ملزم می‌کرد طوری رفتار کنند که گویا منی وجود نداشت. اثرات اخلاقی آن گسترده‌اند. نه تنها تصور «خود» به افکار ناماها رانه درباره‌ی «من و مال من» می‌انجامد و انگیزه آرزوهای خودخواهانه‌ی ما است؛ بل که خودپرستی را مسلماً می‌توان سرچشمه‌ی هر شزی توصیف کرد: دلبستگی بیش از حد به خود می‌تواند به حسد یا تنفر از رقیبان، منی، خودبزرگ‌بینی، غرور، سنگدلی، و وقتی خود احساس تهدید کند، به خشونت و نابودی دیگران منجر شود. غربی‌ها اغلب نظریه‌ی آن‌اگی بودا را نیهیلیستی / نیست‌انگاران‌ه و مایوس‌کننده می‌دانند، اما همه‌ی دین‌های بزرگ جهان که در بهترین حالت‌شان در طی عصر محوری شکل گرفتند در صدد مهار من. سیری‌ناپذیر. هراسان هستند که این همه

آسیب می‌رساند، اما بودا بنیادگراتر بود. آموزه آن‌اگی او در صدد نیست کردن خود نبود. او فقط نمی‌پذیرفت که خود هیچ‌گاه وجود داشته است. اشتباه بود که آن را یک واقعیت ثابت بدانیم. هر برداشت غلطی نظیر این، نشانه‌ی آن نادانی بود که ما را در چرخه‌ی رنج سرگردان نگه می‌داشت.

آن‌اگا مثل هر آموزه‌ی بودایی یک نظریه‌ی فلسفی نبود بل که در اصل عملی بود. همین که شاگردی از طریق یوگا و آگاهی «دانش بی‌واسطه» آن‌اگا را به دست آورد از دردها و خطرات خودپرستی رها خواهد شد، که این یک محال منطقی خواهد شد. در کشورهای معوری دیده‌ایم که ناگهان به مردم احساس تنهایی و گم‌شدگی در جهان دست می‌داد و حس می‌کردند که از عدن و بعد مقدسی که به زندگی معنا و ارزش می‌دهد در تبعید قرار گرفته‌اند. بیش‌تر دردشان از عدم امنیت در جهانی با فردگرایی تشدید شده در اقتصاد بازار نو سرچشمه می‌گرفت. بودا تلاش می‌کرد بی‌کوه‌هایش را وادارد ببینند که «خود»ی ندارند که لازم باشد از آن دفاع کنند، بادش کنند، تملق‌اش را بگویند، گولش بزنند و به خرج دیگران بالایش ببرند. همین که رهرویی در انضباط آگاهی ورزیده می‌شد، می‌دید آن چه ما «خود» می‌خوانیم واقعاً چه قدر گذرا است. او دیگر من‌اش را وارد این حالت‌های روانی گذرنده نمی‌کرد و با آن‌ها یکی نمی‌شد. او یاد می‌گرفت که آرزوها، ترس‌ها و خواست‌هایش را مثل پدیده‌های دور بداند که چندان ربطی به او نداشتند. بودا در آخر دومین گفتار به پنج بی‌کوه توضیح داد که او به محض این که این آرامش و یکسان‌دلی را به دست آورد، خواهد فهمید که آماده‌ی روشن‌شدگی است. «آزش از بین می‌رود و همین که تشنگی‌هایش ناپدید شدند، آزادی دلش را تجربه می‌کند.» او به مقصد رسیده بود و می‌توانست همان فریاد پیروزمندانه‌ی را بکشد که خود بودا وقتی که به روشن‌شدگی رسیده بود کشیده بود. «سیر و سلوک قدسی تا پایانش زندگی کرده شد! کاری که می‌بایست کرد به انجام رسید؛ دیگر کاری نیست که کرده شود!»²⁷

و در واقع موقعی که پنج بی‌کوه توضیح بودا را درباره‌ی آن‌اگا شنیدند به روشن‌شدگی کامل‌شان رسیدند و آزهنت شدند. متن‌ها به ما می‌گویند که این مرز

دل‌هاشان را پر از شادی کرد.²⁸ شاید عجیب به نظر برسد: چرا باید آن‌ها از شنیدن این که خودی که همه‌مان عزیزش می‌داریم وجود ندارد آن همه شاد شده باشند؟ بودا می‌دانست که آن‌اگا می‌تواند هولناک باشد. یک بیرونی که برای اولین بار این نظریه را می‌شنود ممکن است بترسد و فکر کند: «من نیست و نابود خواهم شد؛ دیگر وجود نخواهم داشت!»²⁹ اما متن‌های پالی‌شان می‌دهند که مردم آن‌اگا را با آسودگی و شادی پذیرفتند، کاری که پنج بیگ‌و کردند و این به عبارتی «ثابت کرد» که آن‌اگا درست است. موقعی که مردم آن‌طور زندگی می‌کردند که گویا من وجود ندارد، می‌فهمیدند شادترند. آن‌ها همان نوع وسعت وجود را تجربه می‌کردند که از عمل به «بی‌کرانه‌ها» می‌آمد، که این برای از تخت به زیر کشیدن «خود» از مرکز عالم خصوصی‌مان و قرار دادن موجودات دیگر به جای آن طراحی شده بود. خودپرستی محدودکننده است؛ وقتی که ما به چیزها تنها از یک دیدگاه خودخواهانه نگاه می‌کنیم، دیدمان محدود می‌شود. زندگی کردن فراتر از دسترس از، کینه و ترس‌هایی که همراه اضطراب حاد درباره‌ی مقام و بقای‌مان می‌آیند، رهایی‌بخش است. شاید آن‌اگا وقتی که به شکل یک تصور انتزاعی پیشنهاد شود مایوس‌کننده به نظر برسد اما وقتی مردم آن‌را زندگی می‌کردند زندگی‌شان را دیگرگون می‌کرد. مردم که آن‌طور زندگی می‌کردند که گویا هیچ خودی نداشتند، می‌فهمیدند که به خودپرستی‌شان غلبه کرده‌اند و احساس خیلی بهتری داشتند. با درک آن‌اگا با «دانش بی‌واسطه» ی یک یوگی، می‌فهمیدند به وجود غنی‌تر و کامل‌تری تغییر کرده‌اند. بنا بر این آن‌اگا باید چیزی حقیقی درباره‌ی وضع انسان بگوید اگرچه نمی‌توانیم به‌طور تجربی ثابت کنیم که خود وجود ندارد.

بودا باور داشت که زندگی بی‌خود / ناخودپرستانه مردها و زن‌ها را به نیثانه می‌برد. یکتاپرست‌ها خواهند گفت که این آن‌ها را به حضور خدا خواهد آورد. اما به نظر بودا مفهوم یک خدای شخص‌وار بسیار محدودکننده بود، چون می‌رساند که حقیقت برین فقط وجود دیگری است. نیثانه نه یک شخصیت بود و نه محلی مثل بهشت. بودا همیشه وجود هر اصل مطلق یا وجود برتر را انکار می‌کرد برای این که

این می‌توانست چیز دیگری برای چسبیدن به آن باشد، بند و مانع دیگری در راه روشن‌شدگی. مفهوم خدا را هم مثل نظریه‌ی خود می‌توان برای کمک کردن به من و بزرگ کردن آن به کار برد. حساس‌ترین یکتاپرستان در یهودیت، مسیحیت و اسلام همه از این خطر آگاه خواهند بود و از خدا به روش‌هایی حرف می‌زنند که یادآور کم‌حرفی بودا درباره‌ی نیثانه است. آن‌ها هم اصرار می‌کنند که خدا موجود دیگری نیست، که تصور ما از «وجود» چنان محدود است که دقیق‌تر این است که بگوییم خدا وجود ندارد و «او» نیست بود. اما در سطحی عام‌تر مسلماً درست است که «خدا» اغلب به سطح بتی که به شکل و شباهت پرستندگان «او» آفریده شده تقلیل پیدا می‌کند. اگر تصور کنیم که خدا به‌طور مبالغه‌آمیزی موجودی شبیه ما است با علایق و نفرت‌هایی مشابه ما، بسیار آسان است که «او» را واداریم بعضی از بی‌رحمانه‌ترین، خودخواهانه‌ترین و حتا مرگ‌بارترین امیدها، ترس‌ها و پیش‌داوری‌های مان را تأیید کند. این خدای محدود به این ترتیب در بعضی از بدترین قساوت‌های دینی در تاریخ سهیم بوده است. بودا احتمالاً باور به خدایی را که مهر تأیید مقدسی بر خودهای ما می‌زند «ناما هرانه» توصیف می‌کرده است؛ این می‌توانست فقط مؤمن را در خودپرستی مخرب و خطرناکی قرار دهد که می‌بایست از آن فراتر برود. روشن‌شدگی مستلزم آن است که ما یک چنین تکیه‌گاه‌های دروغین را رد کنیم. به نظر می‌رسد که فهم یوگیانه‌ی «بی‌واسطه»ی آن‌کا یکی از آن روش‌های اصلی بود که بودایی‌های آغازین با آن نیثانه را تجربه می‌کردند. و در واقع همه‌ی ایمان‌های عصر محوری به این یا آن روش تأکید می‌کردند که ما فقط اگر محو کامل خود را عمل کنیم خودمان را راضی خواهیم کرد. به دینی رفتن برای «گرفتن» چیزی مثل گوشه‌نشینی، راحت در پس‌زندگی، نادیده گرفتن اصل مطلب است. پنج بیکو که در باغ آهوان به روشن‌شدگی رسیدند این را در سطحی عمیق درک کرده بودند.

حالا آن‌ها می‌بایست دمه را به دیگران بدهند. چنان‌که خود بودا یاد گرفته بود، درک اولین حقیقت جلیله دوگانه به معنای همدلی با اندوه دیگران بود؛ نظریه‌ی آن‌کا

متضمن این بود که روشنی‌یافته باید نه برای خود بل که برای دیگران زندگی کند. حالا شش آزهنت وجود داشت اما تعدادشان هنوز کم‌تر از آن بود که بتوانند جهان غرق در درد را روشن کنند. بعد ظاهراً ناگهان سیل اعضای جدید به سَنگه‌ی کوچک بودا سرازیر شد. اولین آن‌ها یَسه^۱ پسر بازرگانی ثروتمند اهل وارانسی بود. او مانند گوتَسه در ناز و نعمت زندگی کرده بود اما شبی بیدار شد و دید که خدمتکارانش دور تختش خوابیده‌اند و چنان زشت و ناشایست بودند که او آکنده از انزجار شد. این حقیقت که متن‌های دیگری مثل یندانه کُنا بعدها بدون توضیح دقیقاً همین داستان را درباره‌ی گوتَسه‌ی جوان می‌گویند، طبیعت سرنمونی این داستان را نشان می‌دهد. این شیوه‌ی اسلوب‌دار^۲ توصیف آن بیگانگی بود که خیلی از مردم در منطقه‌ی گنگ تجربه می‌کردند. داستان پالی به ما می‌گوید که یَسه احساس دل شکستگی کرد و با اندوه فریاد زد: «این وحشتناک است! هولناک است!» جهان ناگهان زشت، بی‌معنا و بنا بر این تحمل‌ناپذیر به نظر رسید. یَسه فوراً تصمیم گرفت «به بی‌خانگی برود» و دنبال چیز بهتری باشد. یک جفت دمپایی طلایی پوشید، آهسته از خانه‌ی پدرش بیرون رفت و به طرف باغ آهوان به راه افتاد، همان‌طور زیر لب می‌گفت «ترسناک! هولناک!» بعد به بودا برخورد که زود بیدار شده بود و در روشنایی خنک سحری قدم می‌زد. بودا با نیروی روانی تقویت‌شده‌ی یک مرد روشنی‌یافته یَسه را شناخت و اشاره کرد که بنشینند و با لبخند گفت: «ترسناک نیست؛ هولناک نیست. بیا بنشین یَسه، من به تو دَمَه را تعلیم خواهم داد.»^{۳۰}

آرامش و نرمی بودا فوراً به یَسه اطمینان خاطر داد. دیگر آن ترس بیمارکننده را حس نمی‌کرد بل که شاد و امیدوار بود. او با قلبی شاد و آرام حال درستی برای روشن‌شدگی داشت. دمپایی‌اش را درآورد و کنار بودا نشست که قدم به قدم راه میانه را به او یاد داد، از آموزه‌ی بسیار مقدماتی درباره‌ی اهمیت پرهیز از ثها [تشنگی] و لذت جسمانی شروع کرد و فواید سیر و سلوک قدسی را توصیف کرد. اما وقتی دید که یَسه پذیرا و آماده است، آموزش او را با چهار حقیقت جلیل ادامه داد. یَسه همان‌طور که

گوش می‌داد «بینش پاک دمه در او پیدا شد» و چهار حقیقت در جان او نشستند، گفته‌اند به همان راحتی که رنگ در تکه پارچه‌یی تمیز نفوذ می‌کند و آن را رنگ می‌کند.³¹ همین‌که دل یشه با دمه «رنگ شد» راهی نبود که بتوان آن دو را از هم جدا کرد. این «دانش بی‌واسطه» بود چون یشه دمه را در چنان سطح عمیقی تجربه کرده بود که تماماً با آن یکی شده بود. دمه او را دیگرگون کرده و کل هستی‌اش را «رنگ کرده» بود. این تجربه‌ی رایجی بود وقتی مردم برای اولین بار دمه را می‌شنیدند خصوصاً وقتی خود بودا آن را تعلیم می‌داد. آن‌ها حس می‌کردند که دمه کاملاً جوابگوی نیازهای‌شان است و برای‌شان کاملاً طبیعی و مطلوب بود و آن‌ها به معنایی همیشه آن را می‌دانستند. در متن‌های پالی هیچ جور گروش‌های اکنده از رنج یا نمایشی مشابه گروش پولس قدیس در جاده‌ی دمشق نمی‌یابیم. چنین تجربه‌ی سریعی را بودا احتمالاً «ناماهرانه» می‌دانست. مردم باید با طبیعت‌شان هماهنگ باشند، همان‌طور که خود او زیر درخت جام بود.

درست همین‌که یشه «به‌رود رسیده» شد، بودا متوجه شد که بازرگان پیری به طرف آن‌ها می‌آید و فهمید که این باید پدر یشه باشد؛ او بعد از ایدئ¹ یا نیروهای معنوی که فکر می‌کردند با مهارت پیشرفته‌ی در یوگا به دست می‌آید کمک گرفت و یشه را ناپدید کرد. پدر یشه بسیار ناراحت بود؛ همه‌ی خانواده به دنبال یشه می‌گشتند، اما او ردّ دمپایی طلایی را گرفته بود که مستقیماً او را نزد بودا آورد. دوباره بودا از بازرگان خواست که بنشینند و به او فهماند که به زودی یشه را خواهد دید و پدر را مثل پسر تعلیم داد. بازرگان فوراً تحت تأثیر قرار گرفت و فریاد زد: «سرور، این فوق‌العاده است! کاملاً فوق‌العاده! دمه چنان روشن شده است که گویا شما چراغی را در تاریکی نگه داشته‌اید و چیزی را که عمیقاً به خطا رفته بود درست کرده‌اید.» او بعداً اولین کسی بود که دست به کاری زد که از آن به بعد به سه پناه معروف شد: اظهار اعتماد کامل به بودا، به دمه و به سنگه‌ی بیگوها.³² او همچنین یکی از اولین «پیش‌نشین‌ها» یا پیروان غیرروحانی هم شد که به زندگی خانه‌خدایی ادامه داد اما به شکل تغییر یافته‌ی از روش بودایی عمل کرد.

ښه، که پدرش او را نمی‌دید، همان‌طور که به بوداگوش می‌داد به روشن‌شدگی کامل رسید و به نیثه رفت. در این لحظه بودا او را به پدرش آشکار کرد و بازرگان به ښه التماس کرد که به خاطر مادرش هم که شده، به خانه برگردد. اما بودا آرام توضیح داد که ښه آرهنټ شده است و حالا این برایش ناممکن است که مثل خانه‌خداها زندگی کند. او دیگر تحت تاثیر تشنگی‌ها و آرزوهای نیست که به او توانایی می‌داد که وظایف تولیدمثلی و اقتصادی خانه‌خدا را تحقق بخشد؛ او به ساعت‌ها سکوت و خلوت برای مراقبه نیاز دارد که این در خانه‌ی پدری امکان‌پذیر نبود. او نمی‌توانست برگردد. پدر ښه فهمید، اما از بودا خواست که آن روز با ښه به عنوان رهرو همراهش میهمان او باشند. موقع ناهار، بودا مادر و همسر سابق ښه را تعلیم داد و آن‌ها اولین مریدان «پیش‌نشین» زن او شدند.

اما خبر به بیرون از خانه پخش شد. چهار نفر از دوستان ښه که از خانواده‌های تاجر پیشه‌ی برجسته‌ی وارانسی بودند چون شنیدند که او حالا خر قه‌ی زرد می‌پوشد چنان تحت تاثیر قرار گرفتند که برای تعلیم پیش بودا آمدند. پنجاه نفر از دوستان ښه از خانواده‌های بزمین و کشرنه‌ی روستاهای اطراف هم همین کار را کردند. چیزی نگذشت که همه‌ی این مردان جوان از کاشت‌های نجیب‌زاده و حکومتگر به روشن‌شدگی رسیدند متن‌ها می‌گویند که بنا بر این در مدت کوتاهی شصت و یک آرهنټ در جهان وجود داشت، از جمله خود بودا.

سنگه تقریباً فرقه‌ی بزرگ شده بود اما نمی‌شد گذاشت که آرهنټ‌های نو در رهایی نیافته‌شان خوش بگذرانند. پیشه‌ی آن‌ها گوشه‌گیری خودخواهانه از جهان نبود؛ آن‌ها هم می‌بایست به بازار برگردند و به دیگران کمک کنند که رهایی از درد را بیابند. آن‌ها حالا به خاطر دیگران زندگی خواهند کرد، همان‌طور که دمه مقرر کرده بود. بودا به شصت بی‌گوش گفت

«حالا بروید، و برای بهروزی و شادی مردم، از روی غم‌خوارگی برای جهان، برای خیر، بهروزی و شادی خدایان و انسان‌ها سفر کنید. هیچ در

نفرتان نباید به یک راه برود. بیکوها، دمه را آموزش دهید، و در سیر و سلوک قدسی تأمل کنید. موجوداتی هستند که فقط آرزوی کمی در درون شان مانده که از نشنیدن دمه رنج می‌برند؛ آن‌ها آن را خواهند فهمید.³³

آیین بودا نظریه‌یی برای یک گروه نخبگان ممتاز نبود؛ دینی برای «مردم» برای «بسیار» (بهوَجَنه^۱) بود. در عمل بیش‌تر برای طبقات بالا و روشنفکران جذاب بود اما در اصل به روی همه باز بود و هیچ کس از هر کاشتی که بود نادیده گرفته نمی‌شد. برای اولین بار در تاریخ کسی برنامه‌ی دینی‌ای را تجسم کرده بود که به یک گروه محدود نبود، بل که هدف آن همه‌ی انسان‌ها بودند. این حقیقتی خاص فهم نبود، مثل آن چه که فرزانه‌های اژه‌نیشدها موعظه می‌کردند. در فضای آزاد، در شهرهای کوچک و نو و در طول راه‌های تجاری بود. مردم هر وقت دمه را می‌شنیدند شروع می‌کردند به جمع شدن در سنگه که نیرویی شده بود که در دشت گنگ به حساب آورده می‌شد. اعضای انجمن نو به «پیروان تشرف‌یافته‌ی آموزگاری از سَگه» معروف بودند، اما آن‌ها خود را فقط انجمن بیکوها (بیکو سَنگه) می‌خواندند.³⁴ مردمی که به آن می‌پیوستند می‌فهمیدند که به کل مناطق انسانیت‌شان که تا آن زمان خواب بود «بیدار» شده بودند؛ یک واقعیت اجتماعی و دینی نو به وجود آمده بود.

۱. bahujana، مردم بسیار، انبوه مردم، جمعیت، توده‌ها. م.

گسترش آیین

هنر بودایی معمولاً بودا را این‌طور تصویر می‌کند که تنها نشسته و در خلوت مراقبه‌اش غرق شده است اما در حقیقت قسمت اعظم زندگی او یعنی از زمانی که موعظه‌ی دینه را آغاز کرده بود در احاطه‌ی جمعیت بزرگ و شلوغ مردم سپری شد. وقتی سفر می‌کرد معمولاً صدها پیگُو همراهی‌اش می‌کردند که چنان بلند صحبت می‌کردند که بودا گاهی می‌بایست تقاضای کمی سکوت کند. پیش‌نشین‌ها یا شاگردان غیرروحانی او اغلب این دسته‌ی رهروان را در طول جاده‌ها در گردونه‌ها و گاری‌های پر از آذوقه دنبال می‌کردند. بودا در شهرهای کوچک و بزرگ زندگی می‌کرد نه در عزلت‌گاه‌های دورافتاده‌ی جنگلی. اما اگرچه چهل و پنج سال آخر زندگی او در دید عموم گذشت، متن‌ها با این مرحله‌ی طولانی و مهم بیش‌تر سرسری برخورد کردند و برای زندگی‌نامه‌نویس چیز کمی گذاشتند که روی آن کار کند. این کاملاً خلاف کار عیسی است. انجیل‌ها تقریباً هیچ چیز از زندگی آغازین عیسی نمی‌گویند و فقط داستان‌شان را به‌طور جدی از وقتی شروع می‌کنند که او موعظه‌ی رسالتش را آغاز می‌کند. به هر حال کتاب‌های مقدس بودایی گفتارهای بودا را ثبت می‌کنند و پنج سال اول کار آموزش او را با جزئیات‌اش توصیف می‌کنند اما بعد از آن بودا از نظر ناپدید می‌شود و بیست سال آخر زندگی‌اش تقریباً تماماً ثبت نشده است. بودا شاید این کم‌حرفی را تأیید می‌کرد. آخرین چیزی که می‌خواست، یک

کیش شخصیت بود، و همیشه اصرار داشت که مهم دَهه بود، نه او. همان طور که گفته ایم او می گفت «آن که مرا می بیند، دَهه را می بیند، و آن که دَهه را می بیند، مرا می بیند.»^۱ علاوه بر این، بعد از روشن شدگی اش دیگر هیچ چیز نمی توانست واقعاً برایش اتفاق بیافتد. او «خود»ی نداشت، خودپرستی اش خاموش شده بود، به تنگنه معروف بود، فردی که، تقریباً به سادگی، «رفته» بود. حتا وقتی متن های پالی سال های آغازین رسالتش را بازگو می کنند کم تر به حقیقت تاریخی علاقه دارند و بیش تر به معنای نمادین داستان های شان علاقه مندند. بودا یک سرنمون زندگی معنوی شده بود، تجسم دَهه و نیثه. او نوع جدیدی از انسان بود: دیگر گرفتار رنج های از و کینه نمی شد، یاد گرفته بود که دلش را مهار کند که بدون خودپرستی زندگی کند. او هنوز در جهان زندگی می کرد، اما ساکن بُعد مقدس دیگری هم بود، که یکتاپرستان آن را حضور الاهی خواهند خواند. بنا بر این متن ها در گزارش شان از این سال های آغازین آموزش، چیزی از اندیشه ها و احساسات بودا به ما نمی گویند، اما از فعالیت های او استفاده می کنند که نشان دهند بودایی های آغازین چه طور با جهان شهری، تجاری، سیاسی و دینی شمال هند ارتباط داشتند.

کتاب های مقدس می گویند که بودا در اواخر فروردین یا اوایل اردیبهشت به نیثه رسید، اما سالی را که در آن این واقعه ی مهم رخ داد معلوم نمی کنند. سنت مدت ها این تاریخ را ۵۲۸ ق م می دانست، اگرچه بعضی دانش پژوهان نو آن را دیرتر تا ۴۵۰ می دانند.^۲ اگر گاه شماری احتمالاً تسریع شده ی متن های پالی را دنبال کنیم بودا احتمالاً در شهریور بعد از پایان باران های موسمی شصت رهره را روانه کرد که آموزش دهند. انجمن نوی بودا مثل سنگه های دیگر سازمانی آزاد و ستیار بود. رهره ها هرجا که می شد در هوای باز می خوابیدند: «در جنگل، زیر درخت ها، زیر پیش آمدگی صخره ها، در دره های تنگ، در غارهای کنار تپه ها، در قبرستان ها، در بیشه ها، در هوای باز، روی توده های کاه.»^۳ اما هر روز مدتی را به مراقبه می گذراندند و برای مردمی که به دَهه نیاز داشتند موعظه می کردند، خصوصاً آن هایی که در شهرهای جدید که بیماری زمانه شدیدتر حس می شد، زندگی می کردند موعظه دَمان

موفق بود: آن‌ها نه فقط «پیش‌نشین‌ها» بل که اعضای جدیدی برای سنگه جذب می‌کردند و بودا به آن شصت رهرو اختیار داده بود که نومریدهایی برای خودشان بگیرند و آن‌ها را به عنوان رهروان کاملاً پرورده به انجمن قبول کنند.^۴

بودا که باز تنها ماند، به اوروویلا^۱ برگشت. در راه دته را به سی مرد جوان شلوغ تعلیم داد که سخت در تعقیب یک روسپی محلی بودند که با پول آن‌ها در رفته بود. بودا پرسید: «کدام برای تان بهتر است؟ به دنبال یک زن گشتن یا پیدا کردن خودتان؟»^۵ این اتفاق تمثیل واضح هجوم بی‌حاصل انسان به دنبال لذت است که فقط می‌تواند سرخوردگی و ضعف به بار بیاورد. جوان‌ها بعد از گوش دادن به بودا همه «به رود رسیده» شدند و به سنگه پیوستند. اما وقتی بودا به اوروویلا رسید به گروهی بسیار چشمگیرتری دست یافت و این موقعی بود که او با موفقیت کل یک سنگه‌ی هزار برهمنی را مشرف کرد؛ آن‌ها در جنگل‌های اطراف اوروویلا، گیا و کنار رود نیزنجرا به رهبری سه برادر کشته^۲ زندگی می‌کردند. این داستان را باید احتمالاً به عنوان یک تمثیل خواند که نشانگر برخورد بودایی‌های آغازین با سنت ودایی کهن است.^۶ این برهمن‌ها «به بی‌خانگی رفته» بودند و موهای‌شان را رها کرده بودند که به نشانه‌ی ردّ شیوه‌ی زندگی مستقر و منظم جامعه‌ی عادی ژولیده و نمدی بشود، اما آن‌ها هنوز آداب کهن را با دقت تمام به جا می‌آوردند و از سه آتش مقدس مراقبت می‌کردند.

بودا زمستان را با اجتماع اوروویلا گذراند و تعدادی معجزه‌ی چشمگیر کرد. او مار کبرای خیلی خطرناکی را که نماد عامیانه‌ی الاهیانه است رام کرد؛ برهمن‌ها مار را در حجره‌ی آتش مقدس‌شان گذاشته بودند. او خدایانی را که شب به خلوتگاه او سر می‌زدند و کل جنگل را با درخشش مافوق طبیعی روشن می‌کردند سرگرم کرد. او به‌طور معجزه‌آسایی برای مراسم آتش هیزم خُرد کرد، به آسمان‌ها صعود کرد و یک گل آسمانی آورد، و به کشته که رهبر گروه اوروویلا بود نشان داد می‌تواند فکرش را بخواند. متن‌های پالی و زندگی‌نامه‌های بعدی حاوی داستان‌هایی از چنین نشانه‌ها

و شگفتی‌هایی هستند که بودا اجرا می‌کرد، که در اولین نگاه اعجاب‌آور است. فکر می‌کردند که عمل یوگا به یوگی ماهر نیروهای (ایذی) می‌دهد که سلطه‌ی دل تعلیم‌دیده را به ماده نشان می‌دهد اما یوگی‌ها عموماً علیه عمل ایذی هشدار می‌دادند چون مرد روحانی می‌توانست به سادگی به یک شعبده‌باز صرف تنزل کند.^۷ خود بودا خیلی از این جور خودنمایی‌ها انتقاد می‌کرد و شاگردانش را از عمل ایذی در انظار عمومی منع می‌کرد. اما رهروهایی که متن‌های پالی را نوشتند احتمالاً باور داشتند که چنین شاهکارهایی ممکن است و احتمالاً این داستان‌ها را به عنوان جدل به کار می‌بردند. رهروهای تیره‌واده که این متن‌ها را نوشتند شاید در موعظه‌شان این را مفید می‌دیدند که نقل کنند بودا این قدرت‌های چشمگیر را داشت. به علاوه وقتی با برهمن‌ها و مقامات دین ودایی بحث می‌کردند مفید بود که بتوانند نقل کنند که بودا بازی با خدایان کهن (مانند کبرای مقدس در حجره‌ی آتش) را پذیرفته بود و کاملاً شکست‌شان داده بود؛ اگرچه او فقط کثرت‌نه بود بیش‌تر از برهمن‌ها قدرت داشت. بعداً متن‌ها می‌گویند که بودا کل نظام کاشت را به چالش گرفت. او تأکید می‌کرد: «این فقط تولد نیست که شخص را برهمن یا بیرون از کاشت می‌کند، بل که اعمال (کمه) است.»^۸ پایگاه دینی به رفتار اخلاقی وابسته است نه به حادثه‌ی توارث [یعنی، اصل و نسب]. مثل همیشه بودا مثل فرزانه‌های محوری دیگر، استدلال می‌کرد که ایمان باید از اخلاق تأثیر بگیرد که بدون آن آیین کار بی‌حاصلی است.

این اخلاق بودا بود نه اعمال نیروهای معجزه‌آسای او که بالاخره کُشه را متقاعد کرد. باز این جا متن‌ها شاید پیشنهاد می‌کردند که نمایش مبالغه‌آمیز ایذی می‌توانست نتیجه‌ی معکوس بدهد: مسلماً یک شکاک را متقاعد نمی‌کرد. بعد از هر معجزه، کُشه فقط به خودش می‌گفت: «این رهروی بزرگ پرابهت و قدرتمند است اما مثل من آرَهنت نیست.» بالاخره بودا او را منقلب کرد و از غرور و رضایت از خودش بیرون آورد. او گفت: «کُشه تو آرَهنت نیستی و اگر این طور ادامه دهی هیچ‌گاه به روشن‌شدگی نخواهی رسید.» چنین خودپرستی بی‌حد و حصری کاملاً باز زدگی

معنوی ناسازگار بود. سرزنش به هدف خورد. گشپه که مرتاض مشهوری بود همه چیز را در باره‌ی خطرات چنین اعتماد به نفسی می‌دانست. به خاک افتاد و التماس کرد که به سنگه بپیوندد. هر دو برادرش و همه‌ی هزار شاگردشان از او پیروی کردند. حالا انبوهی از نومریدان تازه بودند که موهای نمدی‌شان را تراشیدند، لوازم مقدس‌شان را دور ریختند و «به رود رسیده» شدند.^۹ بعد همه در غیا جمع شدند تا سومین گفتار بزرگ بودا را بشنوند.

بودا چنین آغاز کرد: «بیگوها همه چیز در حال سوختن است» حواس و هر چیزی که آن‌ها در جهان بیرونی از آن تغذیه می‌کردند، تن، دل و عواطف همه مشتعل بودند. چه چیزی باعث این آتش‌سوزی شده بود؟ سه آتش از و کینه و فریب.^{۱۰} تا موقعی که مردم به این شعله‌ها سوخت می‌رساندند به سوختن ادامه می‌دادند و هرگز نمی‌توانستند به خنکای نیثه برسند. پنج گنده («توده‌ها» یا «سازه‌ی شخصیت») به این ترتیب تلویحاً به «دسته‌ها»ی هیزم شبیه بودند. یک بازی در کلمه‌ی اوپادانه^۱ («چسبیدن» / دلبستگی) بود که معنای ریشه‌یی آن «سوخت» بود.^{۱۱} این از ما برای چیزهای این جهان است که ما را شعله‌ور نگه می‌دارد و مانع روشن‌شدگی ما می‌شود. مثل همیشه این از و تشنگی با کینه و نفرتی پیوند می‌خورد که مسئول شر و خشونت بسیار در جهان است. تا موقعی که سومین آتش نادانی [یا، فریب] همچنان می‌سوزد، شخص نمی‌تواند چهار حقیقت جلیل را بفهمد، که برای رهایی از چرخه‌ی سوزان «تولک، پیری و مرگ، همراه با اندوه، سوگواری، درد، غم و یأس» ضروری بودند.^{۱۲} بنا بر این بیگو باید دل‌کنده^۱ شود. هنر آگاهی به او یاد خواهد داد که از پنج توده‌اش جدا شود و شعله‌ها را خاموش کند. بعد می‌تواند رهایی و آرامش نیثه را تجربه کند.

سوره‌ی آتش نقد بی‌نظیر نظام‌ودایی بود. نماد مقدس آن، آتش، تصویر همه‌ی

۱. upādāna: چسبیدن به سوختی که آتش تولد مجدد را روشن نگه می‌دارد. م.

۲. passion - dispassionate به‌طور کلی به همه‌ی هیجان‌ها و احساس‌هایی چون آز، کین، شتم، شهوت، عشق و مانند این‌ها گفته می‌شود.

چیزهایی بود که بودا حس می‌کرد در زندگی خطا هستند: نماینده‌ی اجاق و خانه بود که همه‌ی طالبان مشتاق می‌بایست از آن «به بی‌خانگی بروند» و نشانه‌ی روشن نیروهای ناآرام، مخرب اما گذرایی بود که دانستگی انسان را می‌سازند. سه آتش از، کینه و نادانی، همتای طعنه‌آمیز سه آتش مقدس وداها بودند: بزَهْمَن‌ها با این باور غلط که یک گروه نخبه‌ی روحانی تشکیل می‌دهند، از این آتش‌ها مراقبت می‌کردند و با این کار فقط خودپرستی‌شان را تشدید می‌کردند. این سوره تصویر مهارت بودا در سازگار کردن دَهْمَاش با شنونده هم بود، تا بتواند واقعاً درباره‌ی وضع آن‌ها صحبت کند. بعد از این که آتش پرست‌های قبلی به گفتار بودا گوش دادند، که خیلی قدرتمند درباره‌ی دانستگی دینی آن‌ها صحبت می‌کرد، همه به نیثئه رسیدند و آزَهْمَت شدند. در اواخر دسامبر بودا به سوی راجه مَهَه پایتخت مَگَدَه حرکت کرد و این هزار بیگونی نو هم همراهش بودند. ورودشان آشوبی به پا کرد. مردم شهرها تشنه‌ی معنویت تازه‌یی بودند و به محض این که بیمبی ساره شاه شنید که مردی که ادعا می‌کردند بودا است بیرون شهر در نهالستان اردو زده با گروه عظیمی از خانه‌خداهای بزَهْمَن به دیدار او رفت. وقتی همه فهمیدند کُشَه رئیس سابق اجتماع اُورُویلا حالا شاگرد بودا است تعجب کردند، و وقتی کُشَه برای‌شان دلایل ترک آتش پرستی‌اش را توضیح داد خیلی تحت تأثیر قرار گرفتند. وقتی موعظه‌ی بودا را شنیدند همه‌ی خانه‌خداها — که متن‌های پالی می‌گویند ۱۲۰،۰۰۰ نفر بودند — از «پیش‌نشین‌ها» شدند و آخر از همه بیمبی ساره شاه پیش بودا به خاک افتاد و التماس کرد که او را هم به عنوان مرید «پیش‌نشین» بپذیرد. شاه از وقتی که بچه بود امیدوار بود به بودایی‌گوش بدهد که دَهْمَیی را موعظه کند که او بتواند بفهمد. حالا آرزویش برآورده شده بود. این آغاز مشارکت طولانی بودا و شاه بود، که او را آن شب به شام دعوت کرد.

سر غذا شاه به سَنگَه هدیه‌یی داد که در توسعه‌ی انجمن بودایی تأثیر تعیین‌کننده‌یی خواهد داشت. او گردشگاه یا باغ خوشباشی (آرامه^۱) معروف به

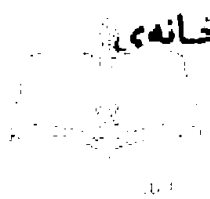
خیزرستان ولوونه^۱ را که درست بیرون راجه‌گهه بود به عنوان خانه‌ی سنگه‌ی بیگوها اهدا کرد. رهروها می‌توانستند آن‌جا در محلی ساکت و آرام زندگی کنند که در عین حال برای شهر و مردمی که به مشورت با آن‌ها نیاز داشتند قابل دسترسی بود. یشه «نه خیلی دور از شهر بود و نه خیلی نزدیک به آن... در دسترس مردم بود اما آرام و دورافتاده.»^{۱۳} بودا هدیه را پذیرفت که یک راه حل عالی بود. «خلوت» رهروان او می‌بایست روان‌شناختی باشد نه یک جدایی جسمی کامل از جهان. انجمن به خاطر مردم وجود داشت نه فقط برای تقدیس شخصی رهروها. بیگوها به میزانی از سکوت برای مراقبه نیاز داشتند که بتوانند آن‌جا دل‌کندن و خلوت درونی‌یی را که به نیثانه می‌برد توسعه دهند، اما اگر آن‌طور که دمه می‌خواست آن‌ها تماماً برای دیگران زندگی کنند، پیش‌نشین‌ها می‌بایست بتوانند به دیدن آن‌ها بیایند و یاد بگیرند که چه‌طور از رنج‌شان بکاهند. هدیه‌ی خیزرستان مقدمه‌یی شد و اهداکنندگان ثروتمند دیگر باغ‌های مشابه دیگری را در حومه‌ی شهر به سنگه دادند که قرارگاه منطقه‌یی بیگوهای سیار شد.

بودادو ماه در آرامه‌ی نو ماند و در طی این مدت بود که دو نفر که مهم‌ترین شاگردهای او بودند به سنگه پیوستند. یکی ساری‌پوئه^۲ و دیگری موگالانه^۳ که هر دو در خانواده‌های بزه‌من در روستاهای کوچک بیرون راجه‌گهه به دنیا آمده بودند. آن‌ها در یک روز ترک دنیا کردند و به سنگه‌ی شکاک‌ها به رهبری سنجیه پیوستند. اما هیچ‌کدام به روشن‌شدگی کامل نرسیدند و عهد کردند هر که اول به نیثانه رسید فوراً به دیگری بگوید. در وقت دیدار بودادو دوست در راجه‌گهه زندگی می‌کردند و یک روز ساری‌پوئه اشجی (یکی از پنج بیگوئی اولی) را دید که داشت غذای خیراتی می‌گرفت. آرامش و وقار رهرو فوراً او را تحت تأثیر قرار داد و متقاعد شد که او به راه حل معنوی رسیده است، پس به روش سنتی به او سلام کرد و پرسید که پیرو چه استاد و دمه‌یی است. اشجی با این فکر که او در سیر و سلوک قدسی صرفاً مبتدی است فقط خلاصه‌یی از دمه را برایش گفت، اما همان قدر کافی بود. ساری‌پوئه

همان جا « به رود رسیده » شد و با عجله رفت تا خبر را به موگگلانه بدهد. دوستش هم « به رود رسیده » شد و آن‌ها با هم به آن خیزرانتان رفتند که از بودا بخواهند به سنگه‌ی او پیوندند و با رنجش سنجیه ۲۵۰ نفر از شاگردان او را با خود بردند. وقتی بودا دید که ساری پوئه و موگگلانه نزدیک می‌شوند به‌طور غریزی فهمید که آن‌ها چقدر مستعدند. او به بیکوها گفت: « این‌ها شاگردان اصلی من خواهند بود. آن‌ها کارهای بزرگی برای سنگه خواهند کرد. »^{۱۴} و همین‌طور هم شد. دو دوست مایه‌ی الهام دو مکتب اصلی آیین بودا شدند که حدود ۲۰۰ تا ۳۰۰ سال بعد از مرگ بودا توسعه یافت.^{۱۵} تیرمواده‌ی زاهدانه‌تر و متمایل به رهبانیت، ساری پوئه را بنیادگذار دوم می‌داند. او جانی تحلیلی داشت و می‌توانست دئه را طوری بیان کند که به خاطر سپردنش آسان باشد. اما دین‌داری او برای مکتب مهاییانه‌ی مردم‌گرا بیش از حد خشک بود، چون این مکتب روایتش از آیین بودا مردم‌سالارانه‌تر است و بر اهمیت غم‌خواری تأکید می‌کند. مهاییانه موگگلانه را معلم خود می‌داند؛ او به خاطر ابدی‌اش مشهور بود می‌توانست به‌طور رمزی به آسمان‌ها صعود کند و از طریق نیروهای یوگیانه‌اش توان خارق‌العاده‌یی داشت که فکر مردم را بخواند. این حقیقت که بودا ساری پوئه و موگگلانه هر دو را ستایش می‌کرد نشان می‌دهد که هر دو مکتب معتبرند و در واقع آن‌ها بسیار صلح‌آمیزتر از مثلاً کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در جهان مسیحی، همزیستی کرده‌اند.

اما همه عاشق بودا نبودند. در طی اقامتش در خیزرانتان خیلی از شهروندان راجه‌گه به‌طور قابل درکی نگران رشد چشمگیر سنگه بودند. اول بزه‌من‌های آشفته‌مو و حالا شکاک‌های سنجیه — بعد چه کسی خواهد بود؟ گوئنه‌ی رهرو با گرفتن همه‌ی مردان جوان‌شان، آن‌ها را بی‌فرزند و زن‌هاشان را بیوه کرده بود. چیزی نمی‌گذرد که خانواده‌هاشان خواهند مرد و از بین خواهند رفت! وقتی توجه بودا را به این موضوع جلب کردند او به بیکوها گفت نگران نباشند؛ این فقط چند روزی دوام داشت و مسلماً بعد از یک هفته یا در این حدود مشکل متوقف شد.^{۱۶}

متن‌های پالی می‌گویند که در حدود همین موقع‌ها بودا سری به خانه‌ی



پدری‌اش در کپله‌وتتو زد اما هیچ جزئیاتی از آن به ما نمی‌دهند. اما کتاب‌های مقدس و شروح بعدی گوشتی روی استخوان برهنه‌ی متن‌های پالی می‌کشند و این داستان‌های پساکانونی بخشی از افسانه‌ی بودا می‌شوند.^{۱۷} آن‌ها به ما می‌گویند سوتودنه که شنید پسرش حالا بودای مشهوری است و در راجه‌گهه موعظه می‌کند. پیکری را با گروهی عظیم نزد او فرستاد تا از او دعوت کنند از کپله‌وتتو دیدار کند. اما وقتی این جمعیت سکینه‌یی‌ها به موعظه‌ی بودا گوش دادند، آزهنت شدند و پیغام سوتودنه را فراموش کردند — این توالی رویدادها نه بار اتفاق افتاد. بالاخره پیغام دعوت را به بودا دادند و او با بیست هزار بیکو^{۱۸} به سمت زادگاهش حرکت کرد. سکینه‌یی‌ها باغ‌نیگروده^{۱۹} را در بیرون کپله‌وتتو در اختیار بیکوها گذاشتند و این قرارگاه اصلی سنگه در سکه شد، اما سکینه‌یی‌ها با نشان دادن غرور و نخوتی که به آن معروف بودند نپذیرفتند که به او نماز ببرند. پس بودا که به عبارتی خود را تا سطح آن‌ها پایین می‌آورد نمایش چشمگیری از ابدی اجرا کرد. او از زمین بلند شد، آتش و آب از اندام‌هایش فوران کرد و او بالاخره در گذرگاهی جواهرنشان در آسمان راه رفت. شاید او سعی می‌کرد بنا به عادتش به روشی با سکینه‌یی‌ها حرف بزند که آن‌ها بتوانند درک کنند و به دل‌شان وارد شود. پدرش سوتودنه می‌خواست او چگه‌وتی شود یک گرداننده‌ی چرخ یا شاه‌جهان، و گفته‌اند که این چهره‌ی افسانه‌یی شاهوار در آسمان قدم برمی‌دارد. بودا در اوروویلا به مرتاض‌های بزهمن نشان داده بود که می‌تواند به خدایان‌شان پیروز شود؛ حالا او به سکینه‌یی‌ها نشان داده بود که از هر چگه‌وتی بالاتر است. و آن نمایش اثر داشت اگرچه اثری سطحی. سکینه‌یی‌ها مبهوت و تسلیم شدند و در برابر بودا تعظیم کردند.

اما طبق معمول ابدی نمی‌توانست اثر پایداری داشته باشد. روز بعد سوتودنه بهت‌زده شد که دید پسرش در کپله‌وتتو برای غذاگدایی می‌کند: چه‌طور جرأت می‌کرد نام خانوادگی را چنین بدنام کند! اما بودا پدرش را نشانده و دثه را برایش توضیح داد و دل سوتودنه نرم شد. او فوراً «به رود رسیده» شد اگرچه تقاضای تشریف

به سَنگِه را نکرد. او کاسه‌ی بودا را گرفت و او را به داخل خانه هدایت کرد که آن‌جا موقع ناهاری که به احترام او تهیه شده بود همه‌ی زن‌های خانه مریدان پیش‌نشین او شدند با یک استثنای مهم. زن سابق بودا کنار ماند که شاید قابل درک باشد که با مردی که او را بدون خداحافظی رها کرده بود هنوز خصومت داشته باشد.

در متن‌های پالی آمده که در مدت نامشخصی بعد از این دیدار کپیله‌وتو، بعضی از جوانان برجسته‌ی سَنگِه به بی‌خانگی رفتند و به سَنگِه پیوستند، از جمله راهوئه پسر هفت ساله‌ی بودا که می‌بایست برای مشرف شدن تا بیست سالگی صبر کند، و سه نفر از بستگان بودا: پسر عمویش آنندَه؛^۱ برادر ناتنی‌اش نندَه؛^۲ و دیوَدته^۳ برادر زنش. به همراه آن‌ها سلمانی‌شان اوپالی^۴ هم بود که او را همراه آورده بودند تا سر بیگوهای جدید را بتراشد اما خود او تقاضای پیوستن به سَنگِه کرد. همراهانش خواستند تا سلمانی پیش از آن‌ها پذیرفته شود تا غرور سَنگِه‌یی‌شان را بشکنند.^{۱۸} بعضی از این سَنگِه‌یی‌ها چهره‌های مهمی در انجمن شدند. اوپالی استاد مهمی در قاعده‌ی زندگی زهبانی شد و آنندَه که مردی آرام و دقیق بود در بیست سال آخر عمر بودا ملازم خاص او بود. از آن‌جا که آنندَه از هر کس دیگری به بودا نزدیک‌تر و تقریباً تمام مدت با او بود، از گفتارها و کلمات او بسیار مطلع بود، اما یوگی ماهری نبود. به‌رغم این حقیقت که او فاضل‌ترین مرجع دَمَه شد، چون توانایی مراقبه کردن نداشت، در طول زندگی بودا به نیکنه نرسید. در مورد دیوَدته خواهیم دید که کتاب‌های بودایی نقشی مشابه یهودا در داستان انجیل به او می‌دهند.^{۱۹}

ذکر انجیل‌ها با تصاویر رنگارنگ‌شان از شاگردهای عیسی، خواننده‌ی غربی را مشتاق دانستن بیش‌تر درباره‌ی این بودایی‌های آغازین می‌کند. این‌ها چه کسانی بودند که هزار هزار به سَنگِه می‌پیوستند؟ چه چیز آن‌ها را به سوی بودا می‌کشید؟ متن‌های پالی چندان چیزی به ما نمی‌گویند. افسانه‌ها می‌گویند که اولین اعضا از کاشت‌های بزهمَن و کشتریه بودند، اگرچه پیام برای «همه» موعظه می‌شد و از پیوستن همه کس استقبال می‌شد. بزرگان‌ها هم به انجمن جلب می‌شدند؛ آن‌ها

مثل رهروها «مردان نو»ی جامعه‌ی در حال توسعه بودند و به ایمانی نیاز داشتند که پایگاه اساساً بدون کاشت آن‌ها را منعکس کند. اما هیچ داستان موجزی از گروش‌های فردی مثل داستان‌های انجیلی. رها کردن تورها از سوی ماهی‌گیران و ترک کردن دیوان‌ها از طرف مالیات‌بگیرها وجود ندارد. آئنده و دیودته در جمعیت بیکوها مشخص‌اند اما تصویرشان در مقایسه با مطالعات زنده‌تر شخصیت بعضی از شاگردان عیسی هنوز نمادگرایانه^۱ و اسلوب‌دارند.^۲ حتا ساری پوته و موگلانه شاگردان مهم بودا را چهره‌های بی‌رنگی نشان داده‌اند با شخصیت ظاهراً کمی. هیچ توصیف تأثرانگیزی درباره‌ی رابطه‌ی بودا با پسرش وجود ندارد؛ راهوله در افسانه‌های پالی فقط مثل یکی از رهروها ظاهر می‌شود. بودا به او مدیتیشن یاد می‌دهد همان طور که به هر بیکوی دیگری می‌داد و هیچ چیزی در این روایت نیست که فرض کند آن‌ها پدر و پسرند. تصاویر برای ما مانده نه شخصیت‌ها، و ما غربی‌ها با عشق‌مان به فردیت می‌توانیم احساس نارضایتی بکنیم.

اما این غلط فهمیدن سرشت تجربه‌ی بودایی است. خیلی از این رهروهای اولیه دقیقاً با تأمل در نظریه‌ی آن‌اگا به روشن‌شدگی رسیدند. این آن‌ها را قادر ساخت که از خود فراتر روند؛ در واقع بودا وجود چیزی به عنوان شخصیت ثابت را انکار می‌کرد. او باور سفت و سخت به یک بخش اصلی مقدس. تقلیل‌ناپذیر خودی^۳ را فریب «ناما هرانه» می‌دانست که سر راه روشن‌شدگی قرار می‌گرفت. در نتیجه‌ی معنویت آن‌اگا، خود بودا در کانون پالی به مثابه‌ی یک نوع معرفی می‌شود نه یک فرد. او با انواع دیگر در رقابت است: با شکاک‌ها، برهمن‌ها و جین‌ها. او رهایی‌اش را دقیقاً مدیون از بین بردن آن ویژگی‌های متمایز و خصوصیات فردی است که غربی‌ها در قهرمانان‌شان ارزش زیادی برای آن قائل‌اند. همین در مورد شاگردانش صادق است. چندان چیزی نیست که بودا را از بیکوهایش، که همه را به مثابه‌ی بوداهای کوچکی ترسیم کرده‌اند، متمایز کند. آن‌ها مثل او غیرشخصی شده و به عنوان افراد ناپدید شده‌اند. متن‌های کانونی این گمنامی را با نپذیرفتن تحقیق در

اسرار دل آن‌ها حفظ می‌کنند. همچنین ویژگی‌های فردی مطلوب منش آن‌ها را پیش از رسیدن به روشن‌شدگی آشکار نخواهند کرد. اتفاقی نیست که دیوژته و آئنزه هستند که از مردم عادی مشخص می‌شوند. دیوژته پر از خودپرستی است و آئنزه آرام نتوانسته است به روشن‌شدگی برسد و در نتیجه خصوصیات شخصی قابل مشاهده‌تری دارد تا مثلاً غول معنوی مثل ساری پوئه. ما در روزهای آخر زندگی بوداییش تر درون دل آئنزه را خواهیم دید، اما چنان که خواهیم دید، او نمی‌تواند در دیدگاه بودا سهیم باشد. بیکوها به آن غربی که این فقدان شخصیت را تقبیح می‌کند احتمالاً جواب می‌دهند که تسلیم خود بهایی است که ارزش دارد برای آرامش درونی نیکنه پرداخته شود، و این احتمالاً برای کسی که هنوز زندانی خودی خود است ناممکن است.

اما غیر شخصی بودن بودا و شاگردهایش به این معنا نیست که آن‌ها سرد و بی‌احساس بودند. آن‌ها نه تنها مهربان و غم‌خوار بودند بل که عمیقاً اجتماعی بودند و تلاش‌شان برای برقراری ارتباط با «همه» مردمی را که این نبود خودپرستی را جذاب می‌دیدند جلب می‌کرد.

بودا مثل همه‌ی رهروانش دائماً در سفر بود و تا جایی که ممکن بود برای شنونده‌های بیش‌تری موعظه می‌کرد اما در طی سه ماه باران‌های موسمی که سفر سخت بود به ماندن در خیزرانستان بیرون راجه‌گه رو می‌آورد. اگرچه حالا این پارک به سنگه تعلق داشت بیکوها هنوز چیزی در آن نساخته بودند و در فضای باز زندگی می‌کردند. اما بازرگان ثروتمندی از یشه دیدن کرد و از چیزی که دید خوشش آمد و پیشنهاد کرد که شصت کلبه برای رهروان بسازد و بودا هم اجازه داد. بعد آن بازرگان بودا و رهروان را به ناهار دعوت کرد. غذا دادن به یک چنین جمع بزرگی موضوع کم‌اهمیتی نبود و در صبح مهمانی تمام اهل خانواده در حالی که خدمتکارها غذای لذیذ آبگوشت، برنج، سس‌ها و شیرینی را آماده می‌کردند غوغا به پا کرده بودند. بازرگان چنان مشغول بود و با عجله این طرف و آن طرف می‌رفت و دستور می‌داد که

به سختی وقت داشت به برادرزنش ^۱آناه پیندیکه^۱ خوشامد بگوید. او بازرگانی اهل ساوئی بود که برای کار به راجه گهه آمده بود. آناه پیندیکه با سردرگمی پرسید: «چه خبر است؟» معمولاً وقتی از آن خانواده دیدن می کرد شوهر خواهرش برایش تهیه نمی گرفت. عروسی بود؟ یا قرار بود خانواده از بیمبی ساره شاه پذیرایی کند؟ بازرگان گفت: «هیچ کدام»؛ بودا و رهروانش برای ناهار می آمدند.

آناه پیندیکه به سختی می توانست آن چه را که شنیده باور کند، با ناباوری پرسید: «گفتی «بودا»؟» آیا واقعاً یک بودای روشنی یافته به جهان آمده بود؟ آیا می توانست فوراً به دیدنش برود؟ بازرگان با کم حوصلگی گفت: «الان موقعش نیست.» و باز با عجله دور شد. «می توانی فردا صبح زود بروی با او صحبت کنی.» آناه پیندیکه چنان هیجان زده بود که به سختی توانست بخوابد، و سپیده صبح با عجله به سمت خیزدالستان به راه افتاد. اما همین که از شهر بیرون رفت وحشتی که در کشورهای معوری آن همه گسترده بود به او غلبه کرد. احساس بی پناهی کرد. «نور از جهان رفته بود و او فقط می توانست تاریکی را جلویش ببیند.» با ترس پیش رفت تا بودا را دید که در نور صبح گاهی قدم می زدند. وقتی بودا آناه پیندیکه را دید صندلی ای به او تعارف کرد و به اسم صدایش کرد. او هم مثل یسه فوراً شاد شد و همین طور که به بودا گوش می داد احساس کرد که آموزه با چنان مرجعیتی از درون می جوشد که به نظر می رسید در عمق جانش نقش می بست. فریاد زد: «عالی است سرور!» و به بودا التماس کرد که او را به پیش نشینی بپذیرد. روز بعد، او از بودا در منزل شوهر خواهرش پذیرایی کرد و از او دعوت کرد که از شهرش ساوئی، پایتخت کشور کوسله، دیدن کند.^{۱۹}

ساوئی احتمالاً در اواخر قرن ششم پیشرفته ترین شهر حوضه ی گنگ بود. در ساحل جنوبی رود ریوتی^۲ در تقاطع دو راه تجاری ساخته شده بود و هفتاد هزار خانوار ساکن آن بودند. ساوئی که مرکز مهم تجاری بود خانه ی تجار ثروتمند زیادی مثل آناه پیندیکه بود و گفته اند که نام شهر مشتق از لغت ساروتمی^۳ بود، چون محلی بود که در آن «همه چیز یافتنی بود». ساوئی رادیوارهای عظیم و برج های دیده بانی

به بلندی چهل تا پنجاه پا حفاظت می‌کرد؛ راه‌های اصلی از جنوب به شهر می‌رسیدند و در یک میدان باز در مرکز شهر به هم می‌پیوستند.²⁰ اما به رغم رونق ساوُتی، هیجان تب‌آلود آناه پیندیکه از فکر ملاقات یک بودای واقعی نشان می‌دهد که خیلی از مردم حس می‌کردند که خلأ آزارنده‌یی در زندگی‌شان باز می‌شود. این دقیقاً محلی برای سنگه بود.

آناه پیندیکه در برپا کردن پایگاهی برای بودا از هیچ خرجی مضایقه نکرد. او سخت دنبال محل مناسبی می‌گشت و سرانجام تصمیمش به پارکی قرار گرفت که به شاهزاده چیته^۱ وارث مسلم تخت شاهی کوشله تعلق داشت. شاهزاده نمی‌خواست آن را بفروشد — تا این که آناه پیندیکه گاری‌هایی پر از سکه‌های طلا آورد و آن‌ها را همه جاروی زمین پارک پهن کرد تا زمین کاملاً با پولی پوشانده شد که او می‌خواست پیشنهاد کند. فقط محل کوچکی نزدیک دروازه مانده بود و شاهزاده چیه که با تأخیر متوجه شد که این یک خرید عادی نیست و عاقلانه است که همکاری کند آن را مجانی داد و آن‌جا دروازه‌خانه ساخت. بعد آناه پیندیکه بیشه‌ی چیته را برای سنگه آماده کرد. دستور داد «ایوان‌های روباز طراحی کردند، دروازه‌هایی ساختند، تالارهای شنوندگان به پا کردند، آتش‌خانه‌ها، انبارها و قفسه‌هایی ساختند، راه‌ها را هموار کردند، چاه‌هایی آماده کردند، حمام درست کردند، استخر کنند و عمارت‌هایی ساختند.»²¹ این یکی از مهم‌ترین مراکز سنگه خواهد شد.

اما این‌ها برای مردانی که «بی‌خانگی» را پذیرفته بودند ترتیباتی بسیار پرزرق و برق بودند. در مدت کوتاهی بودا سه پارک بزرگ داشت، در راجه‌گهه، کپيله‌وتو و ساوُتی که رهروها می‌توانستند آن‌جا زندگی و مراقبه کنند و پیرامون‌شان استخرهای نیلوفر، درخت‌های انبوه انبه و راهروهای سایه‌دار نخل‌ها بود. بانی‌های دیگر به سرعت از نمونه‌ی آناه پیندیکه پیروی کردند. سه صراف اهل کوشمبی در ساحل رود جوُمنّا^۲ به محض این که شنیدند بودا در ساوُتی آموزش می‌دهد آمدند تا موعظه‌ی او را در بیشه‌ی چیته بشنوند و فوراً او را به شهرشان دعوت کردند. هر

کدام‌شان آن جایک «پارک شادمانی» (آرامه) برای سنگه آماده کردند. نه فقط به خرج خودشان ساختمان‌هایی بنا کردند بل که مثل بانی‌های دیگر آرامه را نگه داشتند و خودشان هزینه نگهداری آن را می‌دادند. بیمبی ساره شاه خدمتکاران زیادی را برای خیزدستان استخدام کرد طوری که آن‌ها یک روستای کامل را پر می‌کردند. اما رهروان در تحمل زندگی نمی‌کردند. اتاق‌های‌شان اگرچه جادار بود اما ساده بود و کلبه‌ها به ندرت اثاثیه داشتند، طوری که مناسب پیروان راه میانه بود. هر بیکوویی زاویه‌ی خاص خود را داشت اما این زاویه غالباً فقط جایی بود که با پارتیشن جدا شده بود و فقط تخته‌یی داشت که رویش بخوابد و یک صندلی با پایه‌های تاشو.^{۲۲}

بیکوها همه‌ی سال را در این آرامه‌ها زندگی نمی‌کردند بل که همچنان بیش‌تر وقت‌شان را در سفر بودند. ابتدا بیش‌ترشان حتا در طی باران‌های موسمی هم سفر می‌کردند اما فهمیدند که این بی‌احترامی است. فرقه‌های دیگر مثل جین‌ها در فصل باران سفر نمی‌کردند چون بیش‌از حد به حیات وحش صدمه می‌رساند و اصل آبمسا را نقض می‌کرد. مردم کم‌کم می‌پرسیدند چرا این پیروان شکیه‌مؤنی در طی باران‌های موسمی به سفرشان ادامه می‌دادند، «علف‌های تازه را لگدمال می‌کردند، به گیاهان رنج و به خیلی از مخلوقات کوچک آسیب می‌رسانند؟» می‌گفتند، حتا کرکس‌ها هم در این فصل بالای درخت‌ها می‌مانند. چرا فقط رهروان بودا حس می‌کردند باید به زحمت در راه‌ها و جاده‌های گلی آمد و شد بکنند، و جز به خودشان به هیچ کس توجهی نمی‌کردند؟^{۲۳}

بودا به این نوع انتقاد حساس بود و وقتی این شکایت‌ها را شنید گوشه‌گیری در فصل باران‌های موسمی (وِشه^۱) را برای همه‌ی اعضای سنگه اجباری کرد. اما او از خانه‌به‌دوشان دیگر یک قدم جلوتر رفت و زندگی جمعی زهبانی را ابداع کرد. رهروهای فرقه‌های دیگر یا در طی وِشه تنها زندگی می‌کردند یا هر جا که اتفاقاً بودند اقامت می‌کردند، در فضای بی‌درخت جنگل با مرتاض‌هایی که پیرو دُمه‌ی

کاملاً متفاوتی بودند سهیم می شدند. بودا به بیکوهایش فرمان داد در طی وِشه با هم زندگی کنند نه با اعضای فرقه‌های دیگر. آن‌ها می‌توانستند یکی از آرامه‌ها یا یک اقامت‌گاه بیرون شهر (آواسه^۱) را که رهروها هر سال از نو می‌ساختند انتخاب کنند. هر آرامه و آواسه مرزهای ثابتی داشت؛ هیچ رهروی اجازه نداشت خلوت‌خانه را بیش از یک هفته در طی سه ماه باران‌های موسمی ترک کند مگر به علت خیلی موجهی. به تدریج رهروها زندگی اجتماعی‌ای را پدید آوردند. آداب ساده‌یی را طراحی کردند که در تالار اجتماعات اقامت‌گاه‌شان به جا می‌آوردند. صبح‌ها مراقبه می‌کردند و به تعلیماتی که بودا یا یکی از رهروهای پیش‌کسوت می‌داد گوش می‌دادند. بعد کاسه‌هاشان را برمی‌داشتند و به طرف شهر حرکت می‌کردند تا قوت روزشان را پیدا کنند و ناهارشان را، که وعده‌ی اصلی غذای‌شان بود، بخورند. بعد از ظهرها می‌خوابیدند و بعد از آن عصرها بیش‌تر مراقبه می‌کردند.

اما علاوه بر این‌ها بیکوها می‌بایست یاد بگیرند با هم در صلح و صفا زندگی کنند. مشکلات ناگزیر زندگی با مردمی که ممکن بود آن‌ها را شخصاً مطلوب ندانند آرامشی را که بنا بود در مراقبه به دست آورده باشند محک می‌زد. اگر بیکوها نمی‌توانستند با هم مهربان باشند پر توافشانی غم‌خوارگی به چارگوشه‌ی زمین کار بی‌حاصلی بود. گاهی بودا می‌بایست رهروهایش را سرزنش کند. یک‌بار برای مراقبت نکردن از بیکویی که اسهال خونی داشت آن‌ها را توبیخ کرد.^{۲۴} در مورد دیگری وقتی بودا و همراهانش به ساوتی سفر می‌کردند یک دسته از رهروها جلوتر از بقیه به یکی از اقامت‌گاه‌های محلی‌شان رفتند و همه‌ی تخت‌ها را گرفتند. ساری پوته‌ی بیچاره که به نظر می‌رسید گلودرد بدی داشت مجبور شد شب را بیرون زیر درخت بگذراند. بودا به رهروان خطا کار گفت که چنین بی‌ادبی‌ی کلّ رسالت سنگه را تضعیف می‌کند چون مردم را از دمه دور می‌کند.^{۲۵} اما به تدریج بهترین بیکوها آموختند که تمایلات خودخواهانه‌شان را کنار بگذارند و به دوستان‌شان توجه کنند. شخصی که اول با خیرات غذا از شهر برمی‌گشت کلبه را برای دیگران

آماده می‌کرد، صندلی‌ها را می‌چید و آب برای پخت و پز آماده می‌کرد. کسی که آخر از همه به خانه می‌رسید باقی مانده‌ی غذاها را می‌خورد و همه چیز را دور می‌ریخت. یکی از رهروها به بودا گفت: «ای سرور، مادر تن مان بسیار متفاوتیم اما فکر می‌کنم فقط یک دل داریم.» چرا نباید علایق و نفرت‌های خود را نادیده بگیرد و فقط کاری را بکند که دیگران می‌خواهند؟ این بیکو احساس خوش‌بختی می‌کرد که با چنین همراهانی سیر و سلوک قدسی را پیش گرفته است.²⁶ بودا در زندگی جمعی. و سه راه دیگری پیدا کرده بود که به رهروانش یاد بدهد برای دیگران زندگی کنند.

پسیندی^۱، شاه کوشله، خیلی تحت تأثیر دوستی و شادی زندگی آرامه‌های بودایی قرار گرفت. به بودا گفت این با زندگی دربار که در آن خودخواهی، آز و خشونت نظم زمانه بود در تضاد کامل بود. شاهان با شاهان دیگر می‌جنگیدند، برهمن‌ها با برهمن‌های دیگر؛ خانواده‌ها و دوستان دائماً با هم اختلاف داشتند. اما او در آرامه بیکوها را می‌دید که «مثل شیر با آب بدون جار و جنجال با هم زندگی می‌کنند و با چشم‌های مهربان به هم نگاه می‌کنند.» او متوجه شد که در فرقه‌های دیگر مرتاض‌ها پوست و استخوان‌اند، و به این نتیجه رسید که شیوه‌ی زندگی‌شان به آن‌ها نمی‌سازد. «اما این جا بیکوها را می‌بینم که خندان و خوش‌رفتار، از ته دل شاد... هوشیار و آرام‌اند، عصبی نیستند، با خیرات زندگی می‌کنند، دل‌شان مثل آهوی وحشی آرام است.» شاه با ابروهای به هم کشیده گفت وقتی او در شورا می‌نشند دائماً حرفش را قطع می‌کنند و حتا سؤال‌پیش می‌کنند. اما وقتی بودا جمعیت عظیم رهروها را مخاطب قرار می‌دهد، هیچ‌یک از آن‌ها حتا سرفه نمی‌کند و گلویش را صاف نمی‌کند.²⁷ بودا داشت روش زندگی دیگری می‌آفرید که نواقص شهرها و دولت‌های جدید را کاملاً روشن می‌کرد.

بعضی دانشمندان معتقدند که بودا فرمانروایی مثل پسیندی و بیمبی ساره را در برنامه‌ی اصلاح سیاسی و اجتماعی شریک خود می‌دید. نظرشان این است که سنگه برای مقابله با فردگرایی شایعی طراحی شده بود که این فردگرایی با پیشرفت

جامعه از یک منش قبیله‌یی جمعی به یک اقتصاد رقابتی بی‌امان بازار، اجتناب‌ناپذیر بود. سنگه طرح کلی برای یک نوع متفاوت سازمان اجتماعی بود و اندیشه‌هایش به تدریج تصفیه می‌شد تا به مردم می‌رسید. آن‌ها به کنار هم قرار دادن مکرر بودا و چگه‌وتی در متن‌ها اشاره می‌کنند؛ می‌گویند بودا بنا بود دانستگی انسان را اصلاح کند، در حالی که شاهان اصلاحات اجتماعی را مطرح می‌کردند.^{۲۸} اما اخیراً دانشمندان بحث کرده‌اند که بودا نه تنها از سلطنت و کار با آن‌ها به این روش حمایت نمی‌کرد بل که به نظر می‌رسید که منتقد سخت پادشاهی بود و سبک جمهوری حکومت را ترجیح می‌داد که هنوز در سنگه‌ی زادگاهش رایج بود.^{۲۹}

بعید به نظر می‌رسد که بودا چنین بلندپروازی‌های سیاسی داشته باشد. او مسلماً هر جور دخالت در برنامه‌ی اجتماعی را یک «چسبیدن» / دل‌بستگی نامفید به جهان مادی می‌دانست. اما بودا مسلماً تلاش می‌کرد روش نوی انسان بودن را به وجود آورد. رضایت آشکار بیکوهایش نشان می‌داد که این آزمایش نتیجه داشت. لطف فراطبیعی در رهروها دمیده نشده بود یا به حکم یک خدا اصلاح نشده بودند. روشی که بودا طراحی کرده بود صرفاً یک ابتکار انسانی بود. رهروهایش یاد می‌گرفتند که روی قدرت‌های طبیعی‌شان با چنان مهارتی کار کنند که زرگری ممکن است تکه‌یی فلز بی‌جلا را شکل دهد و آن را براق و زیبا کرده و به آن کمک کند که خود کامل‌ترش بشود و به بالقوه‌اش برسد. به نظر می‌رسید تربیت کردن مردم برای این که بدون خودخواهی زندگی کنند و خوشبخت باشند امکان داشت. اگر بیکوها غمگین و سرخورده می‌بودند، این احتمالاً نشان می‌داد که شیوه‌ی زندگی‌شان به انسانیت‌شان آسیب می‌رساند. از حالت‌های «ناماهرانه» مثل خشم، تقصیر، بی‌مهری، حسادت و آز پرهیز می‌کردند نه به این علت که خدایی آن‌ها را ممنوع کرده بود یا «گناه‌کارانه» بودند بل که به این دلیل که فهمیده بودند میدان دادن به چنین عواطفی برای طبیعت انسان مضر است. غم‌خواری، رعایت ادب، توجه، دوستی و مهربانی که لازمه‌ی زندگی زهبانی بود ریاضت‌کشی نو را تشکیل می‌داد. اما به خلاف پُش کهنه‌ی افراطی، هماهنگی و توازن می‌آفرید. اگر با جدیت

پرورده می شد می توانست چیتو- ویموئی- (آزادی دل) نیاته را به وجود آورد، که یک حالت روان شناختی کاملاً طبیعی دیگر بود.

اما دته‌ی کامل فقط برای رهروان ممکن بود. سرو صدا و شلوغی خانه‌ی معمولی هندی مراقبه و یوگا را به کارهای ناممکن بدل می کرد، پس فقط رهرویی که ترک دنیا کرده بود می توانست به نیاته برسد. پیش نشینی مثل آناته پیندیکه که مشغول فعالیت‌های تجاری و تولیدی بود که سوخت آن «آز» بود، نمی توانست امیدوار باشد که سه آتش از و کینه و فریب را خاموش کند. بهترین حالتی که مرید پیش نشین می توانست به آن برسد تولد مجدد در شرایطی بود که برای روشن شدگی مطلوب تر باشد. چهار حقیقت جلیل برای پیش نشین نبودند؛ آن‌ها می بایست «یافت شوند» و این دانش بی واسطه بدون یوگا، که برای برنامه‌ی کامل بودایی اساسی بود به دست نمی آمد.³⁰ بدون پرورش آگاهی، نظریه‌ی مثل آن‌کا معنا پیدا نمی کرد. اما بودا مردم غیررهرو را ندیده نگرفت. به نظر می رسد که دو خط اصلی موعظه وجود داشت: یکی برای رهروها و دیگری برای پیش نشین‌ها.

این در داستان اندوهبار مرگ آناته پیندیکه معلوم شد. وقتی او به طرز مهلکی بیمار شد، ساری پوئه و آنژده به دیدارش رفتند و ساری پوئه موعظه‌ی کوتاهی در باب ارزش وارستگی کرد: آناته پیندیکه می بایست خود را بپرورد که به حواسش نجسبند چون این تماس با جهان بیرونی او را در ستاره اسیر خواهد کرد. شاید فکر کنید که این آموزه‌ی بنیادی بودایی بود اما آناته پیندیکه قبلاً هیچ وقت آن را نشنیده بود. همان طور که گوش می داد اشک از چشمش سرازیر شد. آنژده با نگرانی پرسید: «چه شده، خانه خدا؟ آیا حالت بدتر شده؟» آناته پیندیکه گفت نه، مشکل این نبود؛ از این غمگین شده بود که «اگرچه سال‌ها من در خدمت استاد و بیگوهای نظاره گر بودم، هیچ وقت پیش از این چنین حرفی درباره‌ی دته نشنیده بودم.» ساری پوئه توضیح داد که این آموزه را به پیش نشین‌ها نمی دادند. فقط برای آن‌هایی بود که زندگی خانوادگی را پشت سر گذاشته بودند. آناته پیندیکه گفت این درست نیست. چنین اموری را باید به خانه‌ها تعلیم داد: بعضی‌ها بودند که تشنگی کمی در آن‌ها مانده بود و مستعد روشن شدگی بودند و بنا بر این می توانستند به نیاته برسند.

آنان‌ه پیندیکه آن شب درگذشت و گفته‌اند که از نو در آسمان در مقام «به رود رسیده» زاییده شد و فقط هفت تولد دیگر در پیش داشت. این را بی‌شک نعمت می‌دیدند اما به نظر می‌رسد که پاداش کمی برای بخشندگی و خدمت بی‌دریغش بود. پنهان نگه داشتن یک چنین آموزه‌ی اساسی از پیش‌نشین‌ها به نظر ناعادلانه می‌رسد اما این اندیشه که همه باید شرایط معنوی یکسان داشته باشند اساساً فکر نویی است.

دین پیشامدرن تقریباً همیشه در دو سطح هدایت می‌شد، با نخبگانی که تمام عمرشان را به مطالعه و تأمل در کتاب‌های مقدس می‌گذراندند و به پیش‌نشین‌های قهراً نادان‌تر تعلیم می‌دادند. برابری کامل دینی فقط موقعی امکان‌پذیر می‌شود که همه با سواد باشند و به کتاب‌های مقدس دسترسی داشته باشند. قانون / قانون بودایی تا قرن اول ق م نوشته نشده بود و حتا آن موقع هم دست‌نوشته‌ها کم‌یاب بودند. هر کس که می‌خواست دمه را بشنود می‌بایست پیش بودا یا یکی از رهروان برود.

سنگه چه چیزی را برای پیش‌نشین‌ها موعظه می‌کرد؟ پیش‌نشین‌ها از همان آغاز به بودا «پناه برده بودند» زن‌ها و مردهای پیش‌نشین به رهروها غذا می‌دادند و از آن‌ها حمایت می‌کردند، و از این راه نکوکرد به دست می‌آوردند که برای‌شان تولد مجدد خوب به همراه داشت. همچنین رهروها به پیش‌نشین‌ها یاد می‌دادند که چه‌طور اخلاقی زندگی کنند و گه‌ی خوب و پاک به جا آورند که دورنمای معنوی آن‌ها را پیش ببرد. همه این را بده‌بستان عادلانه‌یی می‌دانستند. بعضی پیش‌نشین‌ها مثل آنان‌ه پیندیکه وقت زیادی را با بودا و بیگوها می‌گذراندند. آن‌ها را تشویق می‌کردند که پنج سوگند اخلاقی بخورند — که دمه‌یی برای مبتدی‌ها بود. آن‌ها نباید جان کسی را بگیرند؛ نباید دزدی کنند، دروغ بگویند یا چیز مستی‌آوری بنوشند؛ باید از بی‌بندوباری جنسی پرهیز کنند. این‌ها بیش‌تر شبیه اعمالی بود که برای مریدان پیش‌نشین جین لازم بود. در روزهای اوپوسه هر ماه پیش‌نشین‌های

بودایی اعمال خاصی برای جایگزین کردن روزه و پرهیز اوپه‌وسته^۱ و دایی قدیم داشتند که در عمل آن‌ها را وامی داشت بیست و چهار ساعت مثل نومریدان سنگه زندگی کنند: آن‌ها از رابطه‌ی جنسی پرهیز می‌کردند، نمایش و معرکه را تماشا نمی‌کردند، لباس‌های موقرانه می‌پوشیدند و تا ظهر هیچ غذای سفت نمی‌خوردند.^{۳۲} این به آن‌ها مزه‌یی از زندگی کامل‌تر بودایی می‌چشاند و شاید الهام‌بخش بعضی بود که رهرو شوند.

رهرو بودایی مثل هر یوگی پیش از آن که بتواند حتا شروع به مراقبه کند می‌بایست پرورش اخلاقی غم‌خوارگی، کفر نفس و آگاهی را به‌جا آورد. پیش‌نشین‌ها هرگز نمی‌توانستند به یوگای جدی ارتقا پیدا کنند، پس در این سلوک اخلاقی (سیله) متمرکز می‌شدند که بودا آن را با موضع زندگی آن‌ها سازگار کرده بود. مردها و زن‌های پیش‌نشین به این ترتیب پی‌معنویت کامل‌تری را می‌ساختند، که در وجود بعدی به دردشان می‌خورد. آن‌جا که رهروان فنون «ماهرانه» را در مدیتیشن یاد می‌گرفتند، پیش‌نشین‌ها در اخلاق «ماهرانه» تمرکز می‌کردند.^{۳۳} خیرات کردن به بیکوها، راست گفتن در همه حال و رفتار مهربانانه و عادلانه با دیگران به آن‌ها کمک می‌کرد که حالت سالم‌تر دل را توسعه دهند و آتش‌های خودپرستی را اگر کاملاً خاموش نمی‌کنند، کم کنند. این سلوک اخلاقی یک مزیت عملی هم داشت؛ می‌توانست دیگران را تشویق کند که با آن‌ها رفتاری مشابه داشته باشند. در نتیجه علاوه بر به دست آوردن نکوکرد در زندگی‌های بعدی‌شان، راه‌های خوشبخت‌تر بودن را در این زندگی یاد می‌گرفتند.

دقه برای بازرگان‌ها و صراف‌هایی مثل آناته‌پیندیکه که جایی در نظام و دایی نداشتند خیلی گیرایی داشت. تجار می‌توانستند اخلاق «ماهرانه» ی بودا را درک کنند، چون برپایه‌ی اصل سرمایه‌گذاری عاقلانه بود. برگشتی سودده داشت، در این زندگی و در زندگی بعدی. رهروان تعلیم می‌دیدند که از احوال روانی گذرنده‌ی‌شان

آگاه باشند؛ به پیش‌نشین‌ها اِپَه‌نَدَه‌ی^۱ (هشیاری) در روابط مالی و اجتماعی را توصیه می‌کردند.^{۳۴} بودا به آن‌ها می‌گفت برای وقت اضطرار پس‌انداز کنند، از وابستگان‌شان مراقبت کنند، به بیکوها خیرات بدهند، از وام گرفتن دوری کنند، اطمینان پیدا کنند که برای نیازهای فوری خانواده‌شان به اندازه‌ی کافی پول دارند و با دقت پول‌شان را سرمایه‌گذاری کنند.^{۳۵} آن‌ها می‌بایست صرفه‌جو، عاقل و جدی باشند. در سیگالَه‌وَدَه سوئه،^۲ توسعه‌یافته‌ترین سوره در زمینه‌ی اخلاق پیش‌نشین، به سیگاله تعلیم داده شد که از می‌نوشی، شب‌زنده‌داری، قمار، تنبلی و دوست‌های ناباب دوری کند.^{۳۶} روایت پیش‌نشینانه‌یی از گفتار / سوره‌ی آتش وجود دارد که در آن مرید را ترغیب می‌کنند که از سه «آتش خوب» مراقبت کند: از وابستگانش مراقبت کند؛ از زن، فرزندان و خدمتکارانش مواظبت کند، و حامی بیکوها در تمام سنگه‌های مختلف باشد.^{۳۷}

اما مثل همیشه، فضیلت اصلی غم‌خوارگی بود. روزی پِسیِنْدی‌شاه و همسرش بحثی داشتند که در آن هر دو تأیید کردند که هیچ چیز برای‌شان از خودهاشان عزیزتر نیست. این آشکارا نظری نبود که بودا بتواند در آن سهمیم باشد، اما وقتی شاه درباره‌ی این بحث به او گفت، بودا سرزنشش نکرد، بحث آن‌کا را شروع نکرد و گفتاری در مورد راه هشت‌گانه موعظه نکرد. در عوض مثل معمول به دیدگاه پِسیِنْدی وارد شد و روی آن چه که در دل او بود بنا کرد — نه روی آن چه که بودا فکر می‌کرد که باید آن‌جا باشد. بنا بر این به شاه نگفت که «خود» فریب است، چون بدون یک زندگی با یوگای منظم او نمی‌توانست این را «ببیند». در عوض به او گفت که به این توجه کند: اگر او دریافته بود که هیچ چیزی برای او عزیزتر از خودش نیست، پس این هم باید درست باشد که مردم دیگر هم «خودهای جداگانه»‌شان را عزیز می‌دانند.

۱. appanada. این کلمه را در دو فرهنگ پالی ندیدم. شاید مقصود نویسنده appamāda باشد که به معنی هشیاری است و آن را حضور آگاهی و بنیاد هر جور پیشرفتی دانسته‌اند — ع. پاشایی. بودا ۱۴۸۳. تهران: نگاه معاصر. ویژه‌نامه. م.

بنا بر این بودا نتیجه گرفت « شخصی که خود را دوست دارد، نباید به خود دیگران صدمه بزند. »³⁸ او باید از چیزی پیروی کند که سنت‌های دیگران را قاعده‌ی طلایی خوانده‌اند: « آن چه به خود نمی‌پسندی به دیگران مپسند. »³⁹ پیش‌نشین‌ها نمی‌توانند خودپرستی‌شان را کاملاً خاموش کنند، اما می‌توانند تجربه‌ی خودخواهی‌شان را برای همدلی با آسیب‌پذیری مردم دیگر به کار ببرند. این، آن‌ها را به ورای زیاده‌طلبی‌های من خواهد برد و با هم‌سا آشنا خواهد کرد.

روشی را که بودا با آن برای پیش‌نشین‌ها موعظه می‌کرد در گفتار مشهور او برای کالامن‌ها⁴⁰ می‌بینیم، این‌ها قومی بودند که در شمالی‌ترین حاشیه‌ی حوضه‌ی گنگ زندگی می‌کردند و زمانی یک جمهوری قبیله‌یی داشتند اما حالا مطیع کوشه بودند. آن‌ها به تدریج به تمدن شهری نو کشیده می‌شدند و این تجربه را نگران‌کننده و تضعیف‌کننده می‌یافتند. وقتی بودا از شهر کینه‌پوته‌ی⁴¹ آن‌ها می‌گذشت، آن‌ها هیأتی را فرستادند تا نظر او را بپرسد. آن‌ها توضیح دادند که مرتاض و آموزگار، یکی بعد از دیگری، پیش‌شان آمده بودند؛ اما هر رهرو و برهمنی آموزه‌ی خود را شرح می‌داد و بد آموزه‌ی دیگران را می‌گفت. نه تنها این دمه‌ها با هم در تناقض بودند، بل که بیگانه هم بودند، و از جریان اصلی پیچیده‌ی فرهنگ می‌آمدند. آن‌ها پرسیدند: « کدام یک از این آموزگارها درست می‌گفت و کدام غلط؟ » بودا در جواب‌شان گفت می‌فهمد که چرا کالامن‌ها پریشان هستند. مثل همیشه کاملاً وارد موقعیت آن‌ها شد. او آشفتگی‌شان را با تند و تند گفتن دمه‌ی خودش بیش‌تر نکرد، و یک نظریه یا آموزه‌ی دیگر به آن‌ها نداد تا با آن کشمکش داشته باشند، بل که تعلیم فی‌البداهه‌یی را برگزار کرد (شبیه فنون سؤال و جواب فرزانه‌های معجوری دیگر مثل سقراط و کنفوسیوس) تا به کالامن‌ها کمک کند خودشان چیزها را بفهمند. او با این حرف شروع کرد که یکی از دلایل سردرگمی‌شان این است که انتظار داشتند دیگران جواب را به آن‌ها بگویند اما وقتی به دل خودشان نگاه می‌کنند می‌فهمند که در واقع چیزی را که درست بود از پیش می‌دانستند.

او گفت «بیایید کالامن‌ها، از شنیده‌ها راضی نباشید یا از روی اعتماد چیزی را حقیقت نگیرید.» مردم در مورد مسئله‌ی اخلاق باید خودشان تصمیم بگیرند. مثلاً از خوب است یا بد؟ کالامن‌ها جواب دادند: «بد، سرور». آیا آن‌ها توجه کرده بودند که وقتی کسی طعمه‌ی از می‌شود و مصمم است چیزی را که می‌خواهد به دست آورد، احتمال دارد که بکشد، بدزدد یا دروغ بگوید؟ بله، کالامن‌ها این را دیده بودند. و آیا این نوع رفتار، شخص خودخواه را منفور، و هم به این دلیل، غمگین نمی‌کرد؟ و همین‌طور هم کینه، یا چسبیدن به آن چه آشکارا فریب است به جای این که سعی کنند اشیا را چنان که واقعاً هستند ببینند؟ آیا این احساسات همه به درد و رنج نمی‌انجامیدند؟ او قدم به قدم از کالامن‌ها می‌خواست که از تجربه‌ی خودشان کمک بگیرند و تاثیر «سه آتش» از، کینه و نادانی را بفهمند. در پایان بحث کالامن‌ها فهمیدند که در واقع ذهن‌ی بودا را از پیش می‌دانسته‌اند. بودا نتیجه گرفت: «به همین دلیل بود که گفتم به هیچ آموزگاری متکی نباشید. وقتی خودتان می‌دانید این چیزها «مفید»ند (کُوسَنَه) و آن چیزها «نامفید» (اکُوسَنَه)، پس باید به این اخلاق عمل کنید و به آن بچسبید، مهم نیست که دیگری به شما چه می‌گوید.»^{۴۱}

او همچنین کالامن‌ها را متقاعد کرد که در حالی که باید از از، کینه و فریب دوری کنند، آشکارا این هم سودمند خواهد بود که به فضیلت‌های مخالف آن‌ها: «نه - از، نه - کینه، نه - فریب.» عمل کنند. اگر خیرخواهی، مهربانی و بخشندگی را پرورش می‌دادند و تلاش می‌کردند فهم درستی از زندگی پیدا کنند، درمی‌یافتند که مردم شادتری هستند. اگر زندگی دیگری در پیش بود (بودا نظریه‌ی تولد مجدد را به کالامن‌ها تحمیل نکرد که شاید با آن آشنا نبوده باشند) پس این گمهی خوب ممکن بود برای آن‌ها بار دیگر تولد مجددی به مثابه‌ی خدایان در آسمان‌ها به بار بیاورد. اگر جهان دیگری وجود نداشت، آن وقت این شیوه‌ی زندگی ملاحظه کارانه و صمیمانه ممکن بود دیگران را ترغیب کند که رفتار مشابهی با آن‌ها داشته باشند. حداقل اش این بود که آن‌ها می‌دانستند رفتار خوبی داشته‌اند — و این همیشه مایه‌ی آسودگی خیال بود. بودا برای کمک به کالامن‌ها در ساختن این دل

«ماهرانه» یک فن مراقبه یاد داد که نسخه‌ی پیش‌نشین «بی‌کرانه‌ها» بود. آن‌ها اول باید تلاش کنند که دل‌شان را از حسد، احساس‌های بدخواهی و فریب آزاد کنند. بعد باید احساس‌های مهر را به همه‌ی جهات هدایت کنند. وقتی این کار را بکنند وجودی افزون شده و بزرگ گشته را تجربه خواهند کرد. می‌فهمند که از «مهر بی‌قیاس والای فراوان» پُرند؛ مرزهای دیدگاه محدودشان را خواهند شکست و کل جهان را در بر خواهند گرفت. از تنگ‌نظری خودپرستی فراتر خواهند رفت و برای لحظه‌یی وجدی را حس می‌کنند که آن‌ها را از خودشان بیرون می‌برد، «بالا، پایین، اطراف و همه‌جا» و حس خواهند کرد قلب‌شان با یکسان‌دلی بی‌قصد و غرض بسط می‌یابد.⁴² زنان و مردان پیش‌نشین شاید نمی‌توانستند به پایداری نیثانه برسند اما می‌توانستند اشاراتی از آن آزادی فرجامین داشته باشند.

پس، بودا به‌طور همانند به رهروها و پیش‌نشین‌ها یک حمله‌ی غم‌خوارانه یاد می‌داد که از خودپرستی‌یی بکاهند که در جامعه‌ی پرخاشگر نو رواج پیدا کرده و انسان‌ها را از بعد مقدس زندگی محروم کرده بود. حالت ماهرانه‌یی که او سعی داشت ترغیب کند به خوبی در این شعر کانون‌پالی بیان شده است:

باشد که همه‌ی جانداران شاد باشند! ناتوان یا توانمند، بالا مقام یا میان‌مایه
یا فرومایه،

کوچک یا بزرگ، دیدنی یا ندیدنی، نزدیک یا دور،
زنده یا هنوز زاده نشده — باشد که همگان به تمامی شاد باشند!
باشد که کسی به کسی دروغ نگوید، یا جایی جانداری را کوچک نشمرد.
باشد که هیچ‌کس برای جانداری آسیب نخواهد، از خشم یا از کین!
باشد که همه‌ی جانداران را دوست بداریم چون مادری که تنها فرزندش را!
باشد که اندیشه‌های مهرورزی کل جهان را، بالا، زیر، سراسر، سرشار
کند، —

بی‌حد؛ مهری بی‌کران به همه‌ی جهان،

بی‌کرانه، آزاد از کین و دشمنی!⁴³

پیش‌نشینی که به این نگرش دست می‌یافت، راه درازی را در راه معنوی پیش رفته بود.

کتاب‌های مقدس چند نمونه از مریدان پیش‌نشین می‌آورند که بیرون از سنگه مراقبه می‌کردند و به نیکنه رسیدند، اما این کارکشته‌های خلوت‌نشین استثنا بودند نه قاعده. گمان می‌کردند آزهنت نمی‌تواند به زندگی خانه‌خدایی ادامه دهد؛ او بعد از رسیدن به روشن‌شدگی یا فوراً به سنگه خواهد پیوست، یا خواهد مرد. ظاهراً این اتفاقی بود که برای سوتودنه، پدر بودا افتاد که در پنجمین سال گسترش آیین پسرش به نیکنه رسید و روز بعد درگذشت. وقتی بودا خبر را شنید به کپيله و توتو برگشت و مدتی در گردشگاه نیکروده ماند. این اتفاق به توسعه‌ی جدیدی در سنگه منجر شد که به نظر می‌رسید بودا ابتدا از آن استقبال نکرد.

در زمانی که در آرامه‌ی نیکروده زندگی می‌کرد بیوه‌ی پدرش پنجاپتی گوتمی^۱ به دیدنش آمد؛ او خاله‌ی بودا هم بود و بعد از مرگ مادرش مادر رضاعی بودا شده بود. او به خواهرزاده‌اش گفت چون حالا او آزاد است می‌خواهد به سنگه پذیرفته شود. بودا قاطعانه رد کرد. هیچ امکان پیوستن زنان به انجمن وجود نداشت. حتا با آن که پنجاپتی سه بار التماس کرد که تجدید نظر کند او نظرش را تغییر نداد. پنجاپتی خیلی غمگین از حضور او مرخص شد. چند روز بعد بودا به سمت وِسالِی^۲ پایتخت جمهوری ویدیه^۳ در ساحل شمالی رود گنگ حرکت کرد. او غالباً آن‌جا در آرامه می‌ماند که تالاری داشت که بامش دو شیب بلند داشت. یک روز صبح آننده دید که پنجاپتی با جمعی از زنان دیگر سکنه‌یی روی ایوان ایستاده گریه می‌کند و حشت کرد. پنجاپتی موهایش را کوتاه کرده و خرّقه‌ای زرد پوشیده و تمام راه را از کپيله و توتو پیاده آمده بود. پاهایش ورم کرده و کثیف و خسته بود. آننده فریاد زد: «گوتمی با چنین حال و روز این‌جا چه کار می‌کنی؟ چرا گریه می‌کنی؟» پنجاپتی گفت: «آن خجسته، زن‌ها را به سنگه نمی‌پذیرد.» آننده نگران شد. گفت: «این‌جا منتظر باش تا من از تقاته بپرسم.»

اما بودا همچنان رسیدگی به این موضوع را رد می‌کرد. لحظه‌ی سختی بود. اگر همچنان مانع ورود زنان به سنگه می‌شد معنی‌اش این بود که او نیمی از نژاد انسان را برای روشن‌شدگی فاقد شرایط لازم می‌دانست. اما دمه بنا بود برای همه باشد: برای خدایان، جانوران، دزدان، مردان همه‌ی کاشت‌ها — آیا فقط شامل حال زن‌ها نمی‌شد؟ آیا تولد مجدد به صورت یک مرد نهایت امید آن‌ها بود؟ آن‌ده راه دیگری را امتحان کرد. از بودا پرسید «آقا، آیا زن‌ها می‌توانند «به رود رسیده» و در نهایت هم از هشت شوند؟» بودا جواب داد: «می‌توانند، آن‌ده». «پس حتماً کار خوبی است که پنجاپتی پذیرفته شود.» آن‌ده التماس کرد و مهربانی پنجاپتی را به بودا وقتی که مادرش مرده بود یادآوری کرد. بودا با بی‌میلی به شکست تن داد. پنجاپتی می‌توانست به سنگه وارد شود مشروط به آن که هشت قاعده‌ی سخت را می‌پذیرفت. این پیش‌بینی‌ها روشن می‌کرد که رهروهای زن (بیگونی‌ها)^۱ از تبار پست‌تری بودند. رهرو زن باید همیشه وقتی در حضور یک بیگونی مرد است بپایستد، حتی اگر آن بیگونی جوان یا تازه مشرف شده باشد؛ رهروهای زن باید همیشه خلوت‌نشینی و سه را در آرامه‌یی با رهروهای مرد بگذرانند نه به تنهایی؛ آن‌ها باید هر دو هفته یک‌بار از یک بیگونی تعلیم بگیرند؛ آن‌ها نمی‌توانند آداب را خودشان به جا آورند؛ رهرو زنی که دست به خطای بزرگی زده باشد باید پیش بیگونها و بیگونی‌ها هر دو توبه کند. رهرو زن باید از هر دو سنگه‌ی مردها و زن‌ها تقاضای تشرف کند؛ هیچ‌وقت نباید بیگونی را سرزنش کند، اما بیگونی می‌تواند او را سرزنش کند؛ همین‌طور نمی‌تواند برای بیگونها موعظه کند. پنجاپتی با خوشحالی این مقررات را پذیرفت و به‌طور شایسته‌یی مشرف شد، اما بودا هنوز ناراحت بود. او به آن‌ده گفت اگر زن‌ها به انجمن پذیرفته نشده بودند، هزاران سال به دمه عمل می‌کردند؛ اما دمه حالا فقط پانصد سال دوام خواهد آورد. قبیله‌یی که در آن زن‌های زیادی هست آسیب‌پذیر بوده نابود خواهد شد؛ همین‌طور سنگه‌یی که اعضای زن دارد نمی‌تواند خیلی دوام بیاورد. آن‌ها همان‌طور به انجمن افتادماند که آفت زنگ به شالیزار می‌افتد.^{۴۴}

باید در باره‌ی این زن‌گریزی چه فکری بکنیم؟ بودا همیشه برای زن‌ها مثل مردها موعظه کرده بود. یک بار اجازه داده بود هزارها زن بیگونی شوند و موفقیت‌های معنوی آن‌ها را ستوده و گفته بود آن‌ها می‌توانند باره‌روهای مرد برابر باشند و پیش‌گویی کرده بود نخواهد مرد مگر تعداد کافی مرید رهرو. مرد و زن و پیش‌نشین زن و مرد دانا داشته باشد.⁴⁵ به نظر می‌رسد اختلافی در متن‌ها وجود دارد و این بعضی از دانشمندان را بر آن می‌دارد که نتیجه بگیرند داستان پذیرش توأم با بی‌میلی زنان و هشت قاعده بعدها اضافه شده و بازتابی از مردسالاری انجمن است. تا قرن اول ق م بعضی از رهروها مسلماً زن‌ها را به خاطر خواست‌های جنسی خودشان که مانع روشن‌شدگی‌شان بود سرزنش می‌کردند و زن‌ها را مانع کلی پیشرفت معنوی می‌دانستند. دانشمندهای دیگر استدلال می‌کنند که بودا با این که روشنی‌یافته بود نمی‌توانست از قید و بندهای اجتماعی زمانه آزاد شود و نمی‌توانست جامعه‌یی را تصور کند که مردسالار نباشد. آن‌ها اشاره می‌کنند که به رغم بی‌میلی آغازین بودا، تشرف زنان عملی بنیادستیزانه بود که برای اولین بار به زنان انتخابی به جز خانه‌داری می‌داد.⁴⁶

در عین حال که این درست است، مشکلی برای زنان وجود دارد که نباید روی آن سرپوش گذاشت. در ذهن بودا شاید زنان کاملاً از «شهوتی» که روشن‌شدگی را ناممکن می‌کرد جدایی‌ناپذیر بودند. به ذهنش خطور نکرد موقعی که از خانه به خاطر جستجویش به بیخانی می‌رفت همسرش را هم با خودش ببرد، کاری که بعضی از خانه‌رها کرده‌ها می‌کردند. او فقط این‌طور فرض کرد که همسرش نمی‌تواند در رهایی شریک او باشد. اما این به این دلیل نبود که او میل جنسی را مثل آبای مسیحی کلیسا نفرت‌انگیز می‌دید بل که به این علت بود که او به همسرش وابستگی داشت. کتاب‌های مقدس قطعه‌یی دارند که برای دانشمندان تقریباً مسلم است که دستکاری رهروان است. آن‌نژده در روزهای آخر عمر بودا از او می‌پرسد: «ای سرور، ما باید چه‌طور با زنان رفتار کنیم؟» «به آن‌ها نگاه نکنید، آن‌نژده.» «اگر آن‌ها را نبینیم، چه‌طور باید با آن‌ها رفتار کنیم؟» «با آن‌ها حرف نزنید، آن‌نژده.» و اگر مجبور شدیم

با آن‌ها حرف بزنیم؟» «باید [مراقبه‌ی] آگاهی را به‌جا آورد، آن‌ده.»^{۴۷} شاید بودا شخصاً این زن‌گریزی کامل را تأیید نمی‌کرد، اما امکانش هست که این واژه‌ها باقی‌مانده‌ی نگرانی‌یی را منعکس کنند که نمی‌شد به آن غلبه کرد.

اگر بودا احساس‌های منفی درباره‌ی زنان داشت، این خاص عصر محوری بود. متأسفانه تمدن با زنان مهربان نبوده است. کشفیات باستان‌شناختی نشان می‌دهد که زمانی در جوامع پیشاشهری زنان را بسیار ارجمند می‌دانستند، اما پیدایش دولت‌های نظامی و تخصصی شدن شهرهای اولیه منجر به زوال موقعیت آن‌ها شد. آن‌ها مایملک مردان شدند، از بیش‌تر حرفه‌ها کنار گذاشته شدند و در بعضی از قانون‌نامه‌های کهن در معرض کنترل گاهی شدید شوهرهاشان قرار گرفتند. زنان نخبه توانستند به اندکی قدرت بچسبند، اما در حدود زمانی که بودا در هند موعظه می‌کرد، زنان در کشورهای محوری از فقدان مقام اجتماعی بیش‌تری رنج می‌بردند. در ایران، عراق و بعدها در کشورهای یونانی‌گرا زنان حجاب داشتند و پرده‌نشین حرم‌ها بودند، و اندیشه‌های زن‌ستیزانه رواج پیدا کرد. زنان آتن کلاسیک (۵۰۰-۳۲۳) خصوصاً محروم و تقریباً کاملاً از جامعه منزوی بودند؛ گفته‌اند که فضیلت مهم آن‌ها سکوت و فرمانبری بود. سنت‌های اولیه‌ی عبرانی شاهکارهای زنانی مثل مریم،^۱ دُبُوزَه^۲ و یاعیل^۳ را ستوده بودند اما بعد از اصلاح نبیانه‌ی ایمان، زنان در قانون یهود به پایگاه مرتبه‌ی دوم تنزل پیدا کردند. قابل توجه است که در کشوری مثل مصر که ابتدا در عصر محوری شرکت نداشت نگرش آزاداندیشانه‌تری به زنان وجود داشت.^{۴۸} به نظر می‌رسد که معنویت نو شامل یک خصوصیت ذاتی نسبت به زنان بود که تا روزگار ما باقی مانده است. جستجوی بودا در پهلوانی‌گریش مردانه بود؛ کنار گذاشتن با عزم همه‌ی قید و بندها، ردّ جهان خانوادگی و زن‌ها، نبرد تنها، و نفوذ به قلمروهای نو نگرش‌هایی هستند که مظهر فضیلت مردانه شده‌اند. تنها در جهان مدرن است که این نگرش تغییر کرده است. زن‌ها «آزادی» خود را جستجو کرده‌اند (آن‌ها حتا همان کلمه‌یی را به کار برده‌اند که بودا استفاده کرده بود)؛ آن‌ها هم مرجعیت کهن را نپذیرفته‌اند و سفر تنهای خود را آغاز کرده‌اند.

بودا پیش‌بینی کرده بود که زنان به انجمن آسیب خواهند رساند، اما در واقع اولین بحران بزرگ در سَنگه در اثر تضاد من‌های مردانه به وجود آمد.⁴⁹ بر اساس اصول بودایی، خطا موقعی مورد ملامت است که خطاکار بفهمد که خطا کرده است. در کوشمبی رهرویی صادق و فرهیخته تعلیق شد، اما اعتراض کرد که تنبیه‌اش ناعادلانه بوده، چون او نفهمیده بود که دست به خطایی زده است. بیگوهای کوشمبی فوراً به جناح‌های متخاصم تقسیم شدند و بودا چنان از این چنددستگی ناراحت شد که رفت تا تنها در جنگل زندگی کند و با فیلی دوست شد که او هم از دست هم‌تاهای پرخاشگر رنج کشیده بود. بودا گفت کینه هرگز با کینه‌ی بیش‌تر آرام نمی‌شود؛ تنها با دوستی و همدردی می‌توان آن را آرام کرد.⁵⁰ او می‌دید هر دو گروه حق داشتند اما خودپرستی همه‌ی بیگوهای درگیر، دیدن دیدگاه دیگران را برای‌شان ناممکن کرده بود، اگرچه بودا سعی کرد هر جناحی را وادارد که موقعیت دیگری را درک کند. او به ساری پوئه و پِجاپتی که حالا رئیس سَنگه‌ی زنان بود گفت با هر دو طرف با احترام رفتار کنند؛ به آن‌اته پیندیکه گفت بخشش‌هایش را عادلانه به هر دو گروه بدهد. اما بودا راه‌حلی برای‌شان پیشنهاد نکرد: راه حل می‌بایست از خود شرکت‌کنندگان باشد. بالاخره، بیگوئی تعلیق‌شده کوتاه آمد؛ اگرچه آن موقع نمی‌دانست اما خطایی مرتکب شده بود. او فوراً به مقامش برگشت و غائله ختم شد.⁵¹

این داستان اطلاعات زیادی از سَنگه‌ی آغازین به ما می‌دهد. هیچ سازمان محکم و هیچ مرجعیت مرکزی وجود نداشت. به سَنگه‌های جمهوری کهن نزدیک‌تر بود، که همه‌ی اعضای آن، به نسبت پادشاهی‌های جدید، برابر بودند. بودا نپذیرفت که فرمانروایی مقتدر و سلطه‌دارنده باشد، و شباهتی به پسر اعظم انجمن‌های دینی مسیحی متأخر نداشت. در واقع شاید درست نباشد که از یک انجمن صحبت کنیم؛ در واقع بیش‌تر تعدادی انجمن‌های مختلف وجود داشتند که هر کدام در منطقه‌ی خاصی از حوضه‌ی گنگ بودند. باوجود این، همه‌ی اعضا

همان دمه را داشتند و از شیوه‌ی زندگی یکسانی پیروی می‌کردند. هر شش سال بیکوها و بیکوئی‌های پراکنده جمع می‌شدند که اعتراف به ایمان مشترکی را بخوانند که آن را پائی‌موته^۱ («بند») می‌خواندند.^{۵۲} چنان‌که از نامش پیداست هدف آن بستن سنگه به هم بود:

پرهیز از هر آن‌چه که مضر است،
رسیدن به آن‌چه ماهرانه است،
و صفا دادن دل خود؛
این چیزی است که بودا تعلیم می‌دهد.

صبر و تحمل بالاترین همه‌ی ریاضت‌هاست؛
و بوداها مدعی‌اند که نیائنه بالاترین ارزش است
کسی که به دیگری آزار می‌رساند واقعاً از زندگی خانه «به بی‌خانگی نرفته»
است.

کسی که به دیگران آسیب می‌رساند ره‌رو حقیقی نیست.

هیچ عیب‌جویی، هیچ آسیب‌رسانی، خودداری،
دانستن قوانین مربوط به غذا، بستر و صندلی،
استفاده از ادراک بالاتر مشتق از مراقبه—
این چیزی است که بیداران تعلیم می‌دهند.^{۵۳}

بودا اهمیت زیادی به این مراسم می‌داد که شبیه گردهمایی‌های عمومی بود که مشخصه‌ی جمهوری‌ها بود. هیچ‌کس اجازه نداشت در پائی‌موته شرکت نکند، چون این تنها چیزی بود که سنگه‌ی آغازین را با هم نگه می‌داشت.

خیلی بعد، بعد از مرگ بودا این از بر خوانی یا ذکر ساده جایش را به یک گردهمایی مفصل و پیچیده‌تری داد که هر اجتماع محلی در هر منطقه دو هفته یک‌بار در روزهای آویخته برگزار می‌کرد. این تغییر، انتقال سنگه را از فرقه به انجمن مشخص کرد. به جای ذکر دمه، که آن‌ها را از فرقه‌های دیگر مشخص می‌کرد، رهروهای مرد و زن حالا قواعد سنگه را می‌خواندند و خطاهای شان را اعتراف می‌کردند. تا این وقت تعداد مقررات سنگه خیلی بیش‌تر از زمان بودا بود. بعضی دانشمندان استدلال می‌کنند که دو یا سه قرن طول کشید که قاعده، چنان‌که در وینه ثبت شده، شکل نهایی‌اش را پیدا کند، اما بعضی معتقدند که حداقل به‌طور قابل ملاحظه‌ی خاستگاه روح انجمن را می‌توان به خود بودا برگرداند.^{۵۴}

سنگه قلب آیین بودا است چون شیوه‌ی زندگی‌اش از بیرون تجسم حالت درونی نیثه است.^{۵۵} رهروهای مرد و زن باید به «بیرون بروند» نه تنها از زندگی خانوادگی بل که حتا از خودهای خودشان. بیکو و بیکونی، این گداهای خیرات‌بگیر، «تشنگی» را رها کرده‌اند که با گرفتن و خرج کردن می‌آید و کاملاً به چیزی وابسته‌اند که به آن‌ها می‌دهند و یاد می‌گیرند که با همان اندک شاد باشند. شیوه‌ی زندگی سنگه به اعضایش فرصت مراقبه می‌دهد و به این ترتیب آتش‌های نادانی و آز و کینه را که ما را به چرخه‌ی رنج می‌بندند خاموش کنند. آرمان غم‌خواری و مهر برای همه به آن‌ها یاد می‌دهد که خودپرستی را کنار بگذارند و برای دیگران زندگی کنند. رهروهای مرد و زن با تبدیل این نگرش‌ها به عادت می‌توانند آرامش درونی تزلزل‌ناپذیری را به دست آورند که نیثه است، یعنی مقصد سیر و سلوک قدسی. سنگه یکی از قدیمی‌ترین نهادهای داوطلبانه‌ی باقی‌مانده روی زمین است؛ فقط انجمن جین‌ها می‌تواند با قدمت مشابهی به خود بیابد. پایداری آن چیز مهمی درباره‌ی انسانیت و زندگی انسان به ما می‌گوید. امپراتوری‌های بزرگ که ارتش‌های گسترده‌ی سربازان در آن مستقر بودند همه فرو ریختند، اما اجتماع بیکوها حدود ۲۵۰۰ سال باقی ماند. این تضادی است که در افسانه‌های آغازین بودایی به آن اشاره شده که بودا را کنار چگه‌وتی قرار می‌دهند. به نظر می‌رسد که پیام این است که

زنده ماندن تان نه از حفظ و دفاع از خودتان بل که با رها کردن خودتان به دست می‌آید.

اما اگر چه اعضای سنگه از زندگی اکثریت بزرگ جمعیت روگردانده بودند، مردم از آن‌ها بیزار نبودند بل که آن‌ها عمیقاً برای شان جذاب بودند. پیش‌نشین‌ها بیگوها و بیگوئی‌ها را خانه‌رها کرده‌های ناامیدکننده نمی‌دیدند بل که به دنبال آن‌ها بودند. این باز به ما می‌گوید مردم آن شیوهی زندگی را که بودا آورده بود نه فقط غیرانسانی نمی‌دیدند، بل که عمیقاً برای شان انسانی بود. آرامه‌ها اُتراق‌گاه‌های غم‌انگیزی نبودند؛ شاهان، برهمن‌ها، بازرگان‌ها، گنجه، روسپی‌های پیشین درباری، آریستوکرات‌ها و اعضای فرقه‌های دیگر آن‌جا جمع می‌شدند. پسیندی و بیمبی ساره دائماً به آن‌جا می‌آمدند تا از بودا طلب اندرز بکنند، در حالی که او شامگاه کنار برکه‌ی نیلوفر نشسته بود یا در ایوان کلبه‌اش دراز کشیده بود و به شاپرک‌ها نگاه می‌کرد که به سوی شعله‌ی شمع پرواز می‌کردند. درباره‌ی دسته‌های مرتاض‌ها می‌خوانیم که به اقامت‌گاه‌های بودایی سرازیر می‌شدند؛ هیأت‌ها می‌آمدند تا از بودا سؤال کنند. نجبا و بازرگان‌ها سوار بر فیل می‌آمدند و جوانان ثروتمند یک ناحیه دسته‌جمعی می‌رانند تا بودا را به شام دعوت کنند.

در میان همه‌ی این هیجان و فعالیت چهره‌ی خوددار و ساکت بودا بود، «بیدار» نو. او برای آن‌هایی از ما که نمی‌توانیم به‌طور کامل به ترک خود بپردازیم مبهم و ناشناختنی باقی می‌ماند چون او بعد از روشن‌شدگی ناشخص‌گونه شد اگر چه هرگز نامهربان و سرد نبود. هیچ علامتی از کشاکش یا تلاش از طرف او وجود ندارد. او چنان‌که در شب روشن‌شدگی‌اش به صدای بلند گفت هر کاری را که می‌بایست بکند تمام کرده بود. او تهاکت بود، مردی که ناپدید شده بود. او نه دلبستگی شخصی داشت و نه عقاید پرخاشگرانه‌ی تعصب‌آمیز. غالباً او را در متن‌های پالی به موجودات غیر انسان شبیه می‌دانند، نه به این خاطر که او را غیرطبیعی می‌دانستند بل که به این دلیل که مردم نمی‌دانستند او را چه‌طور طبقه‌بندی کنند.

روزی برهمنی بودا را دید که مجموع و نظاره‌گر زیر درختی نشسته، است

«قوایش در استراحت و دلش آرام بود، و همه چیز او حال و هوای خودپروردگی و آرامش داشت.» این منظره برهمن را پُر از هیبت کرد. بودا فیلی عاج‌دار را به یاد او می‌آورد؛ همان تأثیر نیروی عظیم و توانایی بسیاری را داشت که مهار شده بود و به مجرای آرامش بزرگی هدایت شده بود. پروردگی، خویشتن‌داری و آرامش بود. برهمن هیچ‌وقت پیش از این مردی مثل او ندیده بود. پرسید: «آقا، شما خدا هستید؟» بودا جواب داد: «نه» برهمن باز گفت: «آیا دارید فرشته... یا روح می‌شوید؟» باز جواب «نه» بود. برهمن به عنوان آخرین چاره پرسید: «آیا شما انسان هستید؟» اما بودا جواب داد که نیست. او چیز دیگری شده بود. از زمانی که آخرین بودا هزاران سال پیش روی زمین زیسته بود جهان انسانی مثل این ندیده بود. بودا گفت که او یک‌بار در زندگی قبلی خدا بوده؛ او به صورت حیوان و انسانی عادی زیسته بود اما هر چیزی که او را پای‌بند انسانیت اصلاح‌ناپذیر قدیمی می‌کرد از بین رفته بود «ریشه‌اش کنده شده، مثل کُنده‌ی ریز شده‌ی نخل، از میان رفته بود.» بودا پرسید که آیا برهمن هرگز نیلوفر سرخی را دیده بود که زندگی‌اش را زیر آب شروع کرده و روی برکه آمده بود تا جایی که دیگر با سطح آن تماس نداشت؟ او به میهمانش گفت: «من همین‌طور در جهان به دنیا آمده و رشد کرده‌ام اما از جهان فراتر رفته‌ام و دیگر تماسی با آن ندارم» او با رسیدن به نیک‌بختی در این زندگی توانایی نویی را در طبیعت انسان آشکار کرده بود. زندگی در این جهان درد با آرامش، با کنترل و هماهنگی با خود و سایر آفریده‌ها ممکن بود. اما مرد یا زن برای رسیدن به این ایمنی آرام می‌بایست از خودپرستی‌اش آزاد شود و کاملاً برای موجودات دیگر زندگی کند. یک چنین مرگ خود، تاریکی نبود هر چند که ممکن بود به نظر بیرونی‌ها ترسناک برسد؛ این مردم را کاملاً از طبیعت‌شان آگاه می‌کرد، به این ترتیب آن‌ها در اوج ظرفیت‌شان زندگی می‌کردند. برهمن چه‌طور می‌بایست بودا را طبقه‌بندی کند؟ بودا به او گفت: «مرا همچون کسی که بیدار شده به یاد بیاور.»⁵⁶

پری‌نیتله

در یک بعد از ظهر، چهل و پنج سال بعد از روشن‌شدگی بودا پسیندی شاه در شهر میدلومنه^۱ در سَکِه بی‌خبر به دیدار او آمد. او حالا پیرمردی بود و اخیراً به بودا گفته بود که زندگی سیاسی دارد خشونت‌بارتر از قبل می‌شود. پادشاهان «مست قدرت»، «دل‌مشغول از» و دائماً مشغول «جنگ با استفاده از فیل، اسب، گردونه و پیاده‌نظام» بودند.^۱ به نظر می‌رسید که حوضه‌ی گنگ از خودپرستی ویرانگری شعله‌ور بود. سال‌ها بود که کوشه‌ی ارتش مَگده را که برای به دست آوردن برتری انحصاری در منطقه تلاش می‌کرد عقب رانده بود. و خود پسیندی غم‌زده بود. همسر عزیزش تازه درگذشته بود و او دچار افسردگی شدیدی شده بود. این چیزی بود که وقتی رخ می‌داد که شما به انسان‌های از کار افتاده‌ی دیگر اعتماد کنید. پسیندی دیگر در هیچ جای جهان احساس آسایش نمی‌کرد؛ به تقلید از «به بی‌خانگی رفتن» رهروهای سیار به ترک قصرش رو آورده بود و فرسخ‌ها با سپاهش می‌راند و بی‌هدف از جایی به جای دیگر می‌رفت. او در یکی از این گشت و گذارهای بی‌هدف به سَکِه رسیده بود که شنید بودا در آن نزدیکی اقامت دارد. بلافاصله شوق فراوانی در او پیدا شد که می‌خواهد در حضور او باشد. فکر کرد که بودا درخت بزرگی را به یاد او می‌آورد؛ او ساکت، منزوی، ورای مزاحمت‌های ناچیز جهان بود اما می‌توانستید در

وقت بحران آن جا پناه بگیرید. فوراً به میدلومنه راند و وقتی جاده غیرقابل عبور شد پیاده شد، شمشیر و دستار شاهی را به سردارش دیگه کاراینه^۱ سپرد و پیاده به کلبه‌ی بودا رفت. وقتی بودا در را باز کرد پسیندی پاهایش را بوسید. بودا پرسید: «چرا به این تن پیر ضعیف چنین افتخاری می‌دهید؟» شاه جواب داد چون آرامه برایش آسودگی می‌آورد؛ چون آرامش سنگه خیلی با خودخواهی، خشونت و آز دربارش فرق دارد. اما از این گذشته، پسیندی نتیجه گرفت: «آن خجسته هشتاد ساله است و من هم هشتاد ساله‌ام.»^۲ آن‌ها دو پیرمرد بودند و می‌بایست در این جهان تاریک محبت‌شان را به هم نشان دهند.

وقتی پسیندی کلبه را ترک کرد و به جایی برگشت که دیگه کاراینه را گذاشته بود، فهمید که سردارش رفته و نشان شاهی را هم با خود برده است. با عجله به جایی که ارتش اردو زده بود رفت و آن نقطه را خالی دید؛ فقط یکی از ندیمه‌ها با یک اسب و یک شمشیر مانده بود. او به شاه گفت که دیگه کاراینه به ساوتی برگشته بود و داشت کودتایی را برای به تخت نشاندن شاهزاده ویدوفا^۳، وارث پسیندی سازمان می‌داد. پسیندی اگر ارزشی برای جانش قائل بود نمی‌بایست به ساوتی برگردد. شاه سالخورده تصمیم گرفت به مگده برود چون با خاندان سلطنتی آن نسبت سببی داشت. اما این یک سفر دور و دراز بود و پسیندی مجبور بود در راه نسبت به معمول غذاهای نامناسب و آب متعفن بخورد. وقتی به راجه گهه رسید دروازه‌ها را بسته بودند و پسیندی مجبور شد در یک مهمان پذیر ارزان بخوابد. آن شب شدیداً اسهال خونی گرفت و بیمار شد و پیش از سحر درگذشت. ندیمه که حداکثر تلاشش را برای پیرمرد کرده بود شروع کرد به بیدار کردن کل شهر: «سرورم، پادشاه کوشله که به دو کشور فرمان می‌راند مثل بینواها مرد و حالا در استراحت‌گاه عمومی بی‌نواها در بیرون یک شهر غریب افتاده است.»^۳

بودا همیشه پیری را یک نماد دؤگه می‌دید که همه‌ی موجودات میرا از آن رنج می‌برند. چنان که پسیندی گفته بود خود او حالا سالخورده بود. آننذه، که او هم دیگر

جوان نبود تازگی از تغییر استادش نگران بود. پوستش چروک خورده بود، اندام‌هایش ناتوان بودند، بدنش خم شده بود و به نظر می‌رسید حواسش دارند از کار می‌افتند. بودا در تأیید او گفت: «همین‌طور است، همین‌طور است، آن‌نده.»^۴ پیری واقعاً بی‌رحم بود. اما داستان سال‌های آخر بودا کم‌تر به فاجعه‌ی زیبایی‌شناختی پیر شدن و بیش‌تر به آسیب‌پذیری سالمندان می‌پردازد. جوانان جاه‌طلب در برابر بزرگ‌ترهای‌شان می‌ایستادند، پسرها پدران‌شان را می‌کشتند. در این مرحله‌ی پایانی زندگی بودا متن‌ها به وحشت جهانی می‌پردازند که در آن همه‌ی حس مقدس بودن از دست رفته است. خودپرستی به هر چیز مقدم است؛ غم‌خوارگی و مهر از حسادت، کینه، از و جاه‌طلبی نمی‌کاهند. مردمی که سر راه امیال دیگران قرار گیرند بی‌رحمانه از بین می‌روند. نزاکت و احترام پاک ناپدید شده است. کتاب‌های مقدس با تأکید خطرهایی که بودا نزدیک به پنجاه سال تلاش کرده بود با آن‌ها مقابله کند، مجبورمان می‌کنند با بی‌رحمی و خشونت جامعه روبه‌رو شویم که او مبارزه‌ی ناخودپرستی و مهرورزی‌اش را علیه آن‌ها به راه انداخته بود.

حتا سنگه هم از این روحیه‌ی دنیایی در امان نبود. هشت سال پیش، باز هم دو دستگی انجمن را تهدید کرده بود و به همکاری در نقشه‌ی برای کشتن بیمبی‌ساره شاه متهم شده بود، پیرمرد دیگری که سی و هفت سال پیرو مخلص بودا بوده است. ما گزارش کاملی از این شورش را فقط در وینیه می‌بینیم. این شاید کاملاً تاریخی نباشد اما هشدار می‌دهد، که حتا اصول سنگه هم می‌تواند فاسد و مرگبار شود. بر اساس وینیه مجرم دیوژته برادرزن بودا بود که بعد از اولین سفر بودا به خانه به کیپله‌وتو، وارد سنگه شد. شرح‌های بعدی به ما می‌گویند که دیوژته از جوانی بدخواه بود و زمانی که با گوته‌ی جوان بزرگ می‌شدند همیشه دشمن قسم‌خورده‌ی او بود. اما متن‌های پالی چیزی از این نمی‌دانند و دیوژته را رهرویی تماماً مؤمن معرفی می‌کنند. ظاهراً او سخنان برجسته‌ی بود و بودا که پیرتر شد دیوژته از سلطه‌ی او روی انجمن عصبانی بود. او تصمیم گرفت پایگاه قدرت خودش را بسازد. دیوژته همه‌ی حس زندگی دینی را از دست داده بود، و بی‌وقفه شروع کرد به بالا

بردن خودش و افق دیدش محدود شد: به جای آن که با عشق به طرف چهار گوشه‌ی زمین دست دراز کند، او فقط روی حرفه‌ی خودش متمرکز شده بود و از کینه و حسد می‌سوخت. ابتدا به شاهزاده آجاته‌ستو، پسر و وارث بیمبی ساره شاه و فرماندهی کل قوای ارتش مگدی نزدیک شد. او شاهزاده را با نمایش‌های خیره‌کننده‌ی ابّدی تحت تأثیر قرار می‌داد، که این یک نشانه‌ی مسلم دنیایی کردن قدرت‌های یوگیانه‌اش بود. اما شاهزاده حامی دیوَدّته شد: هر روز پانصد درشکه برای دیوَدّته در آرامه‌ی شاهین‌کوه / کورسی‌کوه، درست بیرون راجه‌گَهه، می‌فرستاد همراه با تل‌های نامناسب غذا برای بیگوه‌ها. دیوَدّته رهروی مورد عنایت دربار شد؛ تملق به سرش افتاد و تصمیم گرفت کنترل سَنگه را به دست بگیرد. اما وقتی بودا را از فعالیت‌های برادرزنش آگاه کردند ناراحت شد. رفتار ناماهرانه در این مقیاس فقط می‌تواند پایان نامطلوبی برای دیوَدّته به بار بیاورد.^۵

دیوَدّته موقعی دست به اولین اقدامش زد که بودا در خیزدالستان بیرون راجه‌گَهه ساکن بود. دیوَدّته در مقابل جمع عظیمی از بیگوه‌ها رسماً از بودا خواست استعفا بدهد و سَنگه را به او واگذار کند. او با چرب‌زبانی گفت: «آن خجسته، حالا پیر و سال خورده است و سال‌ها بر دوشش سنگینی می‌کنند... و به مرحله‌ی آخر زندگی‌اش رسیده است. بگذارید حالا استراحت کند.» بودا قاطعانه نپذیرفت: او سَنگه را حتا به دست ساری پوْته و موگْلانه، دو شاگرد برجسته‌اش، هم نمی‌سپرد. چرا باید این مقام را به روح از دست‌رفته‌ی مثل دیوَدّته بدهد؟ دیوَدّته تحقیر شده و خشمگین آرامه را ترک کرد و قسم خورد انتقام بگیرد. بودا چندان نگران رهبری انجمن نبود. او همیشه می‌گفت سَنگه به یک مرجع مرکزی نیاز ندارد چون هر رهرویی مسئول خودش بود. اما هر تلاشی برای کاشتن بذر نفاق، چنان که دیوَدّته کرده بود، مطرود بود. فضای خودپرستی، جاه‌طلبی، دشمنی و رقابت با زندگی معنوی کاملاً ناسازگار بود و علت وجودی سَنگه را نفی می‌کرد. بنا بر این بودا خود و انجمن‌اش را علناً از دیوَدّته جدا کرد و به ساری پوْته گفت او را در راجه‌گَهه تقبیح کند. او توضیح داد: «قبلاً دیوَدّته یک طبیعت داشت؛ حالا طبیعت دیگری دارد.» اما ضربه وارد شده بود. بعضی مردم

شهر عقیده داشتند که بودا به محبوبیت تازه‌ی دیوژته پیش شاهزاده حسادت می‌کند؛ اما عاقل ترها از اظهار نظر خودداری می‌کردند.^۶

در عین حال دیوژته با پیشنهادی پیش شاهزاده آجاته‌ستو رفت. او گفت در روزگار قدیم مردم بیش‌تر از حالا عمر می‌کردند. بیمبی ساره شاه زنده می‌ماند و شاید آجاته‌ستو هرگز به تخت نمی‌نشست. چرا او پدرش را نمی‌کشت، در حالی که دیوژته بودا را می‌کشت؟ چرا این دو پیرمرد باید سر راه آن‌ها قرار می‌گرفتند؟ دیوژته و آجاته‌ستو با هم یک گروه عالی تشکیل می‌دادند و به چیزهای حیرت‌انگیزی می‌رسیدند. شاهزاده این فکر را پسندید، اما وقتی سعی کرد با دشنه‌یی که به رانش بسته بود به اندرونی شاه برود، دستگیر شد و به همه چیز اعتراف کرد. بعضی از افسران ارتش وقتی نقش دیوژته را در تلاش برای قتل شنیدند می‌خواستند همه‌ی سنگه را بکشند اما بیمبی سازه خاطر نشان کرد که بودا پیش از آن دیوژته را طرد کرده است و نمی‌تواند مسئول اعمال این خلاف‌کار باشد. وقتی آجاته‌ستو را پیش او آوردند، شاه اندوهگین از او پرسید که چرا می‌خواست او را بکشد. آجاته‌ستو با صداقت آرامش‌بخشی گفت: «من کشور را می‌خواهم، پدر» بیمبی سازه بی‌دلیل سال‌ها شاگرد بودا نبود. او فقط گفت: «شاهزاده، اگر کشور را می‌خواهی، مال تو است.»^۷ او مثل پنبیندی احتمالاً از امیال ناما‌هرانه و پرخاشگرانه‌یی که در سیاست لازم بود آگاه بود، و شاید می‌خواست سال‌های آخر زندگی‌اش را وقف زندگی معنوی کند. اما کناره‌گیری به نفعش نبود. آجاته‌ستو با حمایت ارتش پدرش را دستگیر کرد و به او گرسنگی داد تا مرد.

بعد، شاه جدید از دسیسه‌ی دیوژته برای کشتن بودا پشتیبانی کرد، و آدم‌کش‌های تعلیم‌دیده‌ی ارتش را در اختیارش گذاشت. اما همین‌که اولین نفر با تیر و کمان به بودا نزدیک شد ترس به او چیره شد و در جایش می‌خکوب شد. بودا با مهربانی گفت: «بیا دوست من، نترس.» چون خطای رفتارش را دیده بود، جرمش بخشوده شد. بعد بودا آموزه‌های مناسب پیش‌نشین را به آن سرباز داد و آن آدم‌کش پشیمان بعد از مدت کمی مرید بودا شد. همدست‌های او هم یکی یکی همین کار را

کردند.^۹ بعد از این دیوژته مجبور شد که کارها را خودش به دست بگیرد. سنگ بزرگی را از پرتگاه پایین انداخت به این امید که بودا را خرد کند، اما فقط خراشی به پای بودا رسید. بعد فیلی به اسم نالی‌گیری^۱ را که به درنده‌خویی معروف بود کرایه کرد و او را به طرف بودا رها کرد. اما همین که نالی‌گیری شکارش را دید، امواج مهری که از بودا می‌تابید به او غلبه کردند، خرطومش را پایین آورد و آرام ایستاد در حالی که بودا پیشانی‌اش را نوازش می‌کرد، و به او توضیح می‌داد که خشونت در زندگی بعدی به او کمک نخواهد کرد. نالی‌گیری با خرطومش خاک را از پای بودا برداشت و به پیشانی خودش پاشید و عقب عقب رفت و همچنان با اشتیاق به بودا خیره شده بود تا از نظر ناپدید شد. بعد در آرامش به اصطبل برگشت و از آن روز به بعد حیوان دیگری شد.^۹

توطئه‌گرها که دیدند بودا در برابر این حمله‌ها مقاوم به نظر می‌رسد تاکتیک‌هایشان را تغییر دادند. آجانه‌ستو^{۱۰} که در تلاشش برای قدرت موفق شده بود دیوژته را رها کرد و یکی از شاگردان پیش‌نشین بودا شد. دیوژته حالا تنها بود و سعی کرد در درون سنگه پشتیبان پیدا کند. او پیش بعضی از رهروان جوان‌تر و بی‌تجربه‌تر ویسالی رفت با این استدلال که راه میله‌ی بودا انحراف غیرقابل قبولی از سنت است. بودایی‌ها باید به آرمان‌های سخت‌تر ریاضت‌کشی سنتی‌تر برگردند. دیوژته پنج قاعده‌ی نو پیشنهاد کرد: تمام اعضای سنگه باید در طی باران‌های موسمی در جنگل زندگی کنند؛ آن‌ها باید تنها به صدقات تکیه کنند و نباید دعوت به غذا خوردن در خانه‌های پیش‌نشین‌ها را بپذیرند؛ به جای خرقه‌های نو باید فقط لباس‌های ژنده‌پاره‌ی دور ریخته را که از خیابان‌ها جمع می‌کنند بپوشند؛ به جای کلبه باید در هوای آزاد بخوابند؛ و هرگز نباید گوشت هیچ موجود زنده‌ی را بخورند.^{۱۰} این پنج قاعده شاید هسته‌ی تاریخی داستان روگردانی دیوژته را نشان دهند. ظاهراً بعضی از بی‌کوه‌های محافظه‌کارتر نگران بودند که معیارها از دست می‌روند و شاید سعی کرده باشند که از سنگه‌ی اصلی جدا شوند. دیوژته شاید با این جنبش اصلاحی

مرتبط بوده باشد و دشمنانش، طرفداران راه میانه‌ی بودا، توانسته باشند او را با ساختن افسانه‌های نمایشی که در وینه می‌بینیم بدنام کنند.

وقتی دیوژته پنج قاعده‌اش را منتشر کرد و از بودا خواست که آن‌ها را برای همه‌ی سنگه اجباری کند، بودا نپذیرفت و یادآور شد که هر رهرویی که می‌خواهد به این شیوه زندگی کند کاملاً آزاد است اما اجبار در این امور مخالف روح انجمن است. رهروان باید خودشان تصمیم بگیرند و مجبور نباشند که از دستورات کس دیگری پیروی کنند. دیوژته به وجد آمده بود. بودا تقاضای پرهیزکارانه‌ی او را رد کرده بود! او پیروزمندانه به پیروانش اعلام کرد که بودا تسلیم تجمل و تن‌پروری شده و این وظیفه‌ی آن‌ها است که از برادران فاسدشان کناره‌گیری کنند.^{۱۱} دیوژته با پانصد رهرو جوان به تپه‌ی گیاسیسه^۱ بیرون راجه‌گهه گریختند، اما بودا ساری پوئه و موگلانه را فرستاد تا بیکوهای شورشی را دوباره برگرداند. وقتی دیوژته دید که آن‌ها نزدیک می‌شوند بلافاصله خیال کرد آن‌ها بودا را رها کرده و آمده‌اند به او بپیوندند. او که خوشحال شده بود گروهی را جمع کرد و تا دیروقت شب با مریدانش گفتگو کرد. بعد به این بهانه که پشتش درد می‌کند به رختخواب رفت، و رشته‌ی کلام را به ساری پوئه و موگلانه سپرد. همین‌که این دو پیشکسوت وفادار شروع به صحبت کردند، به‌زودی توانستند بیکوها را تشویق کنند که پیش بودا برگردند که آن‌ها را بدون مواخذه و تنبیه پذیرفت.^{۱۲} بعضی متن‌ها می‌گویند که دیوژته خودکشی کرد؛ متن‌های دیگر می‌گویند که او پیش از این که بتواند با بودا آشتی کند مرد. حقیقت این داستان‌ها هر چه که باشد نکته‌ی آشکاری را درباره‌ی رنج پیری نشان می‌دهد؛ حکایت عبرت‌آموزی است. حتا سنگه هم از خودخواهی، جاه‌طلبی و نفاق که آن‌ها در زندگی عمومی شایع بود در امان نبود.

بودا در سال‌های آخر عمرش به این خطر فکر می‌کرد. او حالا هشتاد ساله بود. تا این زمان آجاته‌ستو شاه به خوبی به تخت مگنه تثبیت شده بود و مرتب از بودا

دیدن می‌کرد. او طرح تهاجم به جمهوری‌های مله، ویدیقه، لیچهاوی،^۱ کولیه^۲ و وِجی را می‌ریخت که همه در شرق کشورش بودند و یک اتحاد دفاعی تشکیل داده بودند که جمعاً به «وِجی‌ها» معروف بودند. شاه مصمم بود که آن‌ها را از روی نقشه پاک کرده جذب کشور خودش کند، اما پیش از آن که حمله‌اش را آغاز کند وزیرش وِته‌کاره‌ی^۳ بَرَهْمَن را نزد بودا فرستاد تا به او بگوید که چه می‌خواهد بکند و به‌دقت به نظرات او گوش بدهد. بودا مرموز بود. او به وِته‌کاره گفت تا زمانی که وِجی‌ها به سنت‌های جمهوری‌خواهی وفادار بمانند؛ «انجمن‌های مکرر و پُر شرکت‌کننده» برگزار کنند؛ با هم با توافق زندگی کنند؛ به سالمندان احترام بگذارند؛ بادقت به نصایح‌شان گوش بدهند؛ و قوانین و دین‌داری نیاکان‌شان را به‌جا آورند، آجانه‌ستو شاه نخواهد توانست آن‌ها را شکست بدهد. وِته‌کاره به دقت گوش داد و به بودا گفت که چون وِجی‌ها در حال حاضر از همه‌ی این شرایط برخوردارند پس در حقیقت شکست‌ناپذیرند. او برگشت تا خبر را به شاه اعلام کند.^{۱۳} اما در سنت بودایی هست که مدت کوتاهی بعد از این آجانه‌ستو موفق شد وِجی‌ها را شکست بدهد. او با فرستادن جاسوس‌هایی به جمهوری‌ها برای کاشتن بذر اختلاف در میان رهبران به این شاهکار دست یافت. پس در حرف‌های بودا، بعد از این که در پشت سر وِته‌کاره بسته شده بود، تأثر و اضطرابی وجود داشت. او همان شرایط را برای سنگه به کار برد؛ تا زمانی که اعضایش به بیکوهای بزرگ‌تر احترام می‌گذاشتند، گردهم‌ایی‌های مکرر برگزار می‌کردند، و کاملاً به دمه صادق می‌ماندند سنگه باقی می‌ماند.

جمهوری‌های قبیله‌یی محکوم به نابودی بودند. آن‌ها به گذشته تعلق داشتند و در مدت کوتاهی سلطنت‌های نظامی‌گرای نو آن‌ها را کاملاً از بین می‌بردند. چیزی نمی‌گذرد که پسر پِسیِنْدی شاه شکیه‌یی‌ها، مردم خود بودا، را شکست می‌دهد و قتل‌عام می‌کند. اما سنگه‌ی بودا یک نسخه‌ی نوی به‌روز و به‌طور معنوی ماهرانه‌ی حکومت‌های کهن جمهوری‌خواه بود. ممکن بود به ارزش‌هایی وفادار بماند که بعضی از سلطنت‌های خشن‌تر و جبری‌تر در خطر فراموش کردن آن‌ها بودند. اما

این، جهانی خطرناک بود. سنگه نمی‌توانست از اختلاف داخلی، بی‌احترامی به بزرگ‌ترها، نبود مهر، و سطحی بودن که در طی رسوایی دیوژته پیدا شده بودند جان به‌در ببرد. بیکوها و بیکونی‌ها باید آگاه، از نظر معنوی هشیار، فعال و به اعمال مراقبه که تنها آن می‌توانست برای شان روشن‌شدگی بیاورد، وفادار باشند. انجمن تا زمانی که رهروان از کارهای ناماهرانه پرهیز کنند، از بین نخواهند رفت، کارهایی مثل «غیبت، تنبلی کردن، و معاشرت کردن؛ تا زمانی که دوستان بی‌بند و بار نداشته باشند و اسیر این جور مردم نشوند؛ تا زمانی که در نیمه‌راه جستجوی‌شان نمانند و به یک سطح متوسط معنویت راضی نباشند.»^{۱۴} اگر آن‌ها در این کار شکست بخورند، سنگه رانمی‌توان از هیچ نهاد دنیایی تشخیص داد؛ طعمه‌ی فساد سلطنت‌ها خواهد شد و نومیدانه فاسد خواهد شد.

بودا بعد از ملاقات با وِشه‌کاره تصمیم گرفت راجه‌گهه را ترک کند و به شمال سفر کند تا خلوت‌نشینی وِشه را در ویسالی بگذراند. گویا برملا شدن نقشه‌های آجاته‌ستوشاه برای «از بین بردن و نابود کردن» وِجی‌ها موقتاً او را دلزده کرد و او را از قربانی که با جمهوری‌های در معرض حمله احساس می‌کرد آگاه کرد. او بیش‌تر زندگی کاری‌اش را در کوسله و مگده‌گذرانده بود و رسالت مهمی را آن‌جا به انجام رسانده بود. اما اکنون او، پیرمردی که خود از خشونت‌ی که سوخت زندگی سیاسی این سرزمین‌ها بود رنج برده است، به سمت مناطق حاشیه‌یی‌تر حوضه‌ی گنگ می‌رفت.

بودا همراه با دسته‌ی بزرگ رهروان به آهستگی از میان قلمروی مگدی سفر کرد، اول نالنده و بعد پاتلی‌گافه^۱ (پتنه‌ی^۲ کنونی)، که بعدها پایتخت آشوکا (۲۶۹-۲۳۲ ق م) شاه بزرگ بودایی شد، که سلطنتی را پی خواهد ریخت که از خشونت می‌پرهیزد و سعی می‌کند اخلاق غم‌خوارانه‌ی دمه را تجسم بخشد. بودا متوجه دژهای بزرگی شد که وزرای مگدی به خاطر آمادگی جنگی که با وِجی‌ها در پیش داشتند می‌ساختند و بزرگی آینده‌ی شهر را پیش‌گویی می‌کرد. آن‌جا هیائی از

مردان پیش‌نشین استراحتگاهی در اختیار بودا گذاشتند، فرش‌هایی پهن کردند و چراغ روغنی بزرگی آویختند و بودا تمام شب بیدار نشست و روایتی از دمه را که با نیازهای پیش‌نشین‌ها سازگار بود موعظه کرد. او متذکر شد که دوران‌دیشی رفتار ماهرانه می‌تواند برای مرد یا زن پارسا حتا در این جهان سودمند باشد، و تضمین خواهد کرد که در زندگی‌های بعدی‌شان در راه روشن‌شدگی جلوتر خواهند بود.^{۱۵}

بالاخره بودا به ویسالی رسید. اول همه چیز مثل همیشه به نظر می‌رسید. او در انبه‌استانی متعلق به آمبه‌پالی^۱ منزل کرد، که یکی از روسپیان پیشین مهم شهر بود. او بیرون آمد تا با کاروانی از گردونه‌های تشریفاتی به بودا خوشامد بگوید. پیش پایش بنشیند و به دمه گوش کند و او را برای ناهار دعوت کند. درست موقعی که بودا موافقت کرده بود، اعضای قبیله‌ی لیچهاوی که در ویسالی زندگی می‌کردند، در دسته‌ی باشکوهی سوار گردونه‌هایی به رنگ‌های درخشان متفقاً راه افتادند تا خودشان بودا را دعوت کنند. منظره‌ی حیرت‌انگیزی بود و بودا وقتی آن را دید لبخند زد و به بیگوهایش گفت که حالا آن‌ها تصویری از شکوه خدایان در آسمان دارند. لیچهاوی‌ها دور بودا نشستند که با صحبت دمه آن‌ها را «برمی‌انگیخت، الهام می‌بخشید و ترغیب می‌کرد». لیچهاوی‌ها در پایان این گفت‌وگو دعوت شام‌شان را مطرح کردند و وقتی بودا به آن‌ها گفت که او قبلاً قول داده که با آمبه‌پالی غذا بخورد، آن‌ها خوی خوش‌شان را از دست ندادند بل که بشکن زدند و فریاد زدند «وای، دختر انبه ما را شکست داد، دختر انبه از ما زرنک‌تر بود!» آن شب سر شام روسپی پیشین درباری انبه‌استان را به سنگه بخشید، و بودا مدتی آن‌جا ماند و برای بیگوها موعظه کرد. دور و بر بودا همان جنب‌وجوش، درخشش و هیجان معمول وجود داشت و در قلب آن تشویق دائم به زندگی شدید درونی. آگاهی و مدیتیشن.^{۱۶}

اما بعد تصویر کم‌کم تیره شد. بودا و رهروانش ویسالی را ترک کردند و در روستای همسایه، بیلووکامکه^۲ اقامت کردند. بعد از مدتی که آن‌جا ماندند، او ناگهان رهروانش را مرخص کرد: آن‌ها باید به ویسالی برگردند و هر جا که می‌توانند برای

خلوت‌نشینی در فصل باران‌های موسمی اقامت کنند. او و آن‌نذه در پیلوؤ گام‌گه خواهند ماند. خلوت نویی وارد زندگی بودا شد. و از این لحظه به نظر می‌رسد که از شهرهای بزرگ فاصله می‌گیرد و در جستجوی محل‌هایی گمنام‌تر است. گویا آماده می‌شد که جهان را ترک کند. بعد از این که بیکوها رفتند بودا سخت بیمار شد اما با کف نفس بزرگی درد را سرکوب کرد و به بیماری‌اش غلبه کرد. هنوز حقش نبود که بمیرد و به نیثانه‌ی فرجامین (پری‌نیثانه) برسد که روشن‌شدگی‌ای را که زیر درخت بودی به آن رسیده بود کامل می‌کرد. در ابتدا می‌بایست با سنگه وداع کند. بنا بر این بودا بهبود یافت، اتاق بیماری را ترک کرد و بیرون آمد و روی ایوان کلبه‌یی که در آن اقامت داشت با آن‌نذه نشست.

بیماری او آن‌نذه را تا مغز استخوانش تکان داده بود. وقتی کنار بودا نشسته بود با نگرانی گفت: «من عادت دارم آن سرور را سالم و سلامت ببینم.» برای اولین بار فهمید که استادش ممکن است بمیرد. گفت: «حس کردم بدنم خشک شده، نمی‌توانستم خوب ببینم، دلم پریشان بود.» اما این فکر خیالش را راحت کرد: بودا تا درباره‌ی جانشینی و حکومت سنگه — که با مرگ استاد می‌بایست تغییر کند — ترتیبات عملی نمی‌داد، از دنیا نمی‌رفت. بودا آه کشید. صبورانه پرسید: «سنگه چه انتظاری از من دارد، آن‌نذه؟» بیکوها همه هر چیزی را که او می‌بایست به آن‌ها بیاموزد می‌دانستند. هیچ نظریه‌ی سری‌یی برای چند رهبر برگزیده وجود نداشت. چنین فکرهایی مثل «من باید به سنگه حکومت کنم» یا «سنگه به من وابسته است» به فکر یک مرد روشنی‌یافته نمی‌رسید. بودا بی‌وقفه ادامه داد: «من پیرم آن‌نذه، هشتاد ساله‌ام، تنم مثل یک گاری کهنه، فقط به کمک چاره‌های موقتی می‌تواند حرکت کند.» تنها فعالیتی که برایش راحتی و نشاط می‌آورد مدیتیشن بود که او را به آرامش و رهایی نیثانه رسانده بود. و برای هر بیکو و بیکوئی باید چنین باشد. «هر یک از شما باید خودش جزیره‌ی خودش باشد، خودش، و نه کس دیگری، پناه خودش باشد.» هیچ بودایی نمی‌تواند به دیگری وابسته باشد و به یکی از جمع‌شان برای رهبری انجمن نیاز داشته باشد. «دنه — و فقط دنه —. پناه او»

بود. «^{۱۷} بیکوها چه طور می توانند به خود متکی باشند؟ آن ها از پیش جواب را می دانستند: با مدیتیشن، تمرکز، آگاهی و وارستگی پرورش یافته از جهان. سنگه به هیچ کس که به آن حکومت کند، به هیچ مرجعیت مرکزی نیاز نداشت. همه ی مقصود شیوه ی زندگی بودایی یافتن یک منبع درونی بود که کاملاً مغایر یک چنین وابستگی بیرونی بود.

اما آنّذه هنوز به نیّانه نرسیده بود. او یوگی ماهری نبود و نتوانسته بود به این حد از کفایت برسد. او شخصاً به استادش وابسته بود و الگوی آن بودایی هایی می شد که آماده ی چنین پهلوانی یوگیانه یی نیستند، بل که به یک سرسپردگی انسانی تر (بکتی)^۱ به بودا نیاز دارند تا آن ها را تشویق کند. آنّذه چند روز بعد شوک دیگری دید وقتی که نومریدی خبر درگذشت ساری پوْته و موگْلانه در نالنده را برای شان آورد. اما باز بودا کمی از پریشانی آنّذه عصبانی شد. او چه انتظاری داشت؟ آیا این ذات دمه نبود که هیچ چیز برای همیشه باقی نمی ماند و همیشه جدایی از هر چیز و هر کسی که دوست داریم پیش می آید؟ آیا آنّذه تصور می کرد که ساری پوْته قوانین و بینش هایی را که بودایی ها با آن زندگی می کنند با خود برده است یا این که این نامه ی فضیلت و دانش مراقبه هم از سنگه رفته است؟ آنّذه ی درمانده اعتراض کرد که: «نه، سرور». فقط این بود که او نمی توانست به یاد بیاورد که ساری پوْته چقدر به همه ی آن ها بخشنده بود، چه طور با توضیح خستگی ناپذیرش از دمه به آن ها غنا بخشیده و کمک شان کرده بود. دیدن کاسه ی گدایی و خرقه اش تأثرانگیز بود؛ آن ها را نومریدی با خود آورده بود که خبر درگذشت او را برای بودا آورده بود. بودا باز گفت: «آنّذه، هر یک از شما باید خود را جزیره ی خود کند، خود و نه کس دیگر را پناه خود کند؛ هر یک از شما باید دمه را جزیره اش کند، دمه و نه چیز دیگر را پناه خود کند.»^{۱۸}

بودا که اصلاً از مرگ دو نزدیک ترین شاگردش ناراحت نبود، خیلی خوشحال بود که آن ها به پری نیّانه رسیدند که رهایی فرجامین آن ها از ناپایداری های

میرندگی بود. باعث شادی او بود که دو شاگردی داشت که آن همه مورد علاقه‌ی
 همه‌ی سَنگه بودند! چه‌طور او می‌توانست اندوهگین و متأسف باشد وقتی که آن‌ها
 به منزل غایی جستجوی‌شان رسیده بودند؟^{۱۹} بالاین وجود برای روشنی‌یافته‌ها
 اندوه و غمی در روزهای آخر بودا هست. جز آن‌نده هیچ‌یک از حلقه‌ی درونی باقی
 نمانده بودند. متن‌ها سعی می‌کنند این را پنهان کنند، اما دیگر جمعیت هیجان‌زده و
 شام و ناهارهای رنگارنگ با دوستان وجود نداشت. در عوض بودا و آن‌نده، دو پیرمرد،
 تنها تلاش می‌کردند، و خستگی زنده ماندن و درگذشت یاران را تجربه می‌کردند که
 این مصیبت حقیقی پیری را تشکیل می‌دهد. این که حتا بودا ممکن بود نشانه‌هایی
 از این داشته باشد و بالقوه احساس یأس کند با آخرین حضور مازه، خود سایه‌وار او،
 در زندگی‌اش القا می‌شود. او و آن‌نده تازه روزهایی را با هم تنها در یکی از
 نیایش‌گاه‌های فراوان و یسالی گذرانده بودند و بودا گفت که برای مرد روشنی‌یافته‌ی
 کاملی مثل او، اگر می‌خواست، این امکان بود که بقیه‌ی این دوره از تاریخ را زندگی
 کند. متن‌ها می‌گویند که این اشاره‌ی بزرگی برای آن‌نده بود. اگر او به بودا خواهش
 می‌کرد که از روی غم‌خواری برای خدایان و انسان‌هایی که به هدایت او نیاز دارند در
 جهان بماند، او این قدرت را داشت که به زندگی ادامه دهد. اما از طرف دیگر، آن‌نده‌ی
 بیچاره که آمادگی این موقعیت را نداشت، اشاره‌ی بودا را نگرفت و بنا بر این از بودا
 نخواست که تا پایان این عصر تاریخی با سَنگه بماند. بعضی اعضای سَنگه‌ی
 آغازین آن‌نده را به خاطر این کوتاهی‌اش سرزنش می‌کردند — که این پاداش
 ناچیزی برای سال‌ها خدمت صادقانه به استادش بود که خود بودا مسلماً قدر آن را
 می‌دانست. اما وقتی بودا به این نکته اشاره کرد آن‌نده متوجه اهمیت آن نشد، جواب
 مؤدبانه و محافظه‌کارانه‌ی داد و رفت تا زیر درختی در آن نزدیکی بنشیند.

شاید برای لحظه‌ی حتا بودا آرزوی گذرایی برای رفیقی داشت که می‌توانست
 بهتر بفهمد در دل او چه می‌گذرد، چون حس می‌کرد که زندگی‌اش رو به زوال می‌رود.
 چون درست در این لحظه مازه، خود سایه‌وار او، ظاهر شد. مازه اغواگرانه زمزمه کرد:
 «بگذار تناخته حالا به پری‌نیبانه‌اش برسد.» چرا ادامه بدهد؟ او مستحق آسایش

نهایی‌اش بود؛ نبرد بیش‌تر فایده‌یی نداشت. بودا برای آخرین بار مازه را عقب راند. او به سعادت نیکنه‌ی فرجامین‌اش وارد نمی‌شد مگر این که رسالت‌اش کامل می‌شد و مطمئن می‌شد که انجمن و سلوک قدسی به‌درستی تثبیت شده‌اند. اما او افزود که این خیلی زود خواهد بود. به مازه گفت: «تا سه ماه تناگته به پری‌نیکنه‌اش خواهد رسید.»²⁰

کتاب‌های مقدس می‌گویند در این زمان بود که در نیایش‌گاه چَپله^۱ در ویسالی بودا آگاهانه و عمدتاً «میل به زیستن را رها کرد».²¹ این تصمیمی بود که در سراسر کیهان طنین انداخت. جهان انسان‌ها را زلزله‌یی لرزاند که باعث شد حتا آنّده بفهمد که چیز بسیار مهمی در جریان است، و در آسمان‌ها طبل پرهیبتی شروع به نواختن کرد. بودا به آنّده‌ی حالا پشیمان گفت دیگر خیلی دیر شده، چون ملازمش به او التماس می‌کرد به زندگی ادامه بدهد. او حالا می‌بایست با سنگه صحبت کند و با رهروانش رسماً خداحافظی کند. او در تالار بزرگ پر نقش و نگار آرامه‌ی ویسالی با همه‌ی بیکو‌هایی که در آن حوالی اقامت داشتند حرف زد. چیز تازه‌یی نداشت به آن‌ها بگوید. گفت: «فقط چیزهایی را به شما آموخته‌ام که خودم به‌طور کامل تجربه کرده‌ام.» او هیچ چیز را از روی اعتماد به دیگری نگرفته بود و آن‌ها هم می‌بایست دمه را برای خود واقعیت بسازند. باید کاملاً تمام حقایقی را که او آورده بود بیاموزند، از طریق مراقبه آن‌ها را تجربه‌ی زنده‌یی بکنند، تا آن‌ها هم آن حقایق را با «دانش بی‌واسطه» یک یوگی بشناسند. از این‌ها گذشته، باید برای دیگران زندگی کنند. سیر و سلوک قدسی فقط برای سود فرد روشنی‌یافته طراحی نشده بود و نیکنه‌پاداشی نبود که بیکو‌ها بتوانند خودخواهانه برای خودشان نگه دارند. آن‌ها باید دمه را «به خاطر مردم، برای بهروزی و شادی توده‌ی مردم، از روی غم‌خواری برای کل جهان و برای خیر و بهروزی خدایان و انسان‌ها» زندگی کنند.²²

صبح روز بعد، پس از این که بودا و آنّده برای غذا در شهر دریوزگی کردند، بودا برگشت و مدت درازی به ویسالی چشم دوخت؛ این آخرین باری بود که آن را می‌دید.

بعد راه روستای بنده‌گامه^۱ را در پیش گرفتند. به نظر می‌رسید که از این نقطه خانه‌به‌دوشی‌های بودا از نقشه‌ی جهان متمدن دور می‌شود. بعد از این که مدتی در بنده‌گامه ماند و بیگن‌های آن جا را تعلیم داد همراه با آن‌نده به آهستگی رو به شمال سفر کرد، از طریق روستاهای هتی‌گامه،^۲ آمبه‌گامه،^۳ جَمْبُوگامه^۴ و بوگنه‌گامه^۵ (که همه‌ی آن‌ها بدون این که اثری از آن‌ها مانده باشد ناپدید شدند) رفت تا به پاوا^۶ رسید که آن جا در بیشه‌یی که به چوئنده‌ی^۷ زرگزاده تعلق داشت اقامت کرد. چوئنده به بودا ادای احترام کرد، با دقت به تعلیم‌اش گوش داد و او را به ناهاری عالی دعوت کرد، که شامل قدری سوکره‌مڈوه^۸ («غذای نرم خوک‌ها») بود. هیچ کس کاملاً مطمئن نیست که این غذا واقعاً چه بود؛ بعضی از شروح می‌گویند که گوشت خوک ابداری بود که آن را در بازار می‌فروختند (بودا هرگز گوشت حیوانی را که مخصوص او کشته باشند نمی‌خورد)؛ دیگران استدلال می‌کنند که یا شکلی از گوشت خوک جرخ‌کرده بود یا غذایی از قارچ‌های دنبانی که خوک‌ها آن را دوست داشتند. بعضی می‌گویند این معجون خاصی بود که چوئنده — که می‌ترسید بودا آن روز بمیرد و به پری‌نیپانه‌اش برسد — باور داشت که عمر او را برای مدت نامعلومی طولانی خواهد کرد.^{۲۳} در هر صورت بودا به خوردن سوکره‌مڈوه اصرار کرد و به بیگن‌ها گفت که غذای دیگر سفره را بخورند. وقتی غذایش تمام شد به چوئنده گفت که آن چه مانده را دفن کند چون هیچ کس — نه حتا خدایان — نمی‌تواند آن را هضم کند. این فقط می‌تواند ارزیابی نامطلوب از مهارت‌های آشپزی چوئنده باشد، اما بعضی از دانشمندهای جدید می‌گویند که بودا فهمید که سوکره‌مڈوه زهرآلود بود: آن‌ها تنهایی آخر عمر بودا و دور افتاده بودن محل را نشانه‌ی فاصله‌ی میان بودا و سنگه می‌بینند و معتقدند که بودا هم مثل آن دو شاه سالخورده مرگ همراه با خشونت داشت.^{۲۴}

اما متن‌های پالی حتا این امکان وحشتناک را در نظر نمی‌گیرند. تقاضای بودا که چوئنده غذا را دفن کند عجیب بود اما او مدتی بیمار بود و انتظار می‌رفت که به

1. Rhandagāma

2. Hatthigāma

3. Ambagāma

4. Jambugāma

5. Bhoganagāma

6. Pāvā

7. Cunda

8. sūkaramaddava

زودی از دنیا برود. آن شب او خون بالا آورد و دچار درد شدیدی شد، اما باز هم بیماری‌اش را مهار کرد و با آنّذه به سمت کُوسی‌نارا^۱ حرکت کرد. او حالا در جمهوری مَله بود که به نظر می‌رسید ساکنانش علاقه‌ی بی‌اندیشه‌های بودا نداشتند. متن‌ها می‌گویند که گروه معمول رهروان همراهی‌اش می‌کردند، اما به جز آنّذه هیچ پیش‌کسوت انجمن با او نبود. بودا در راه کُوسی‌نارا خسته شد و آب خواست. اگرچه آب جوی ساکن و گل‌آلود بود، به محض این که آنّذه با کاسه‌ی بودا به آن نزدیک شد آب زلال شد. کتاب‌های مقدس روی چنین وقایعی تأکید می‌کنند تا از تنهایی این روزهای آخر بکاهند. می‌شنویم که بودا در آخرین مرحله‌ی سفرش یک رهگذر اهل مَله را گرواند که به طرز مناسبی پیرو استاد قدیمی او آلاره کالامه بود. این مرد چنان تحت تأثیر کیفیت تمرکز بودا قرار گرفت که همان‌جا سه پناه را به زبان آورد و به بودا و آنّذه دو خرقة از پارچه‌ی زربفت هدیه کرد. اما وقتی بودا خرقة‌اش را پوشید آنّذه با تعجب گفت که خرقة در کنار درخشش پوستش کاملاً کدر به نظر می‌رسد؛ بودا توضیح داد که این علامت آن است که او در مدتی کوتاه — وقتی به کُوسی‌نارا رسید — به نیئانه‌ی فرجامین‌اش خواهد رسید. کمی بعد به آنّذه گفت که هیچ کس نباید چوئّذه را برای مرگ او سرزنش کند: دادن آخرین غذای خیراتی به یک بودا پیش از این که به پری‌نیئانه برود کاری با امتیاز بزرگ بود.^{۲۵}

این پری‌نیئانه چه بود؟ آیا فقط یک خاموشی بود؟ اگر این‌طور بود چرا این نیستی را به این معنی دستاورد باشکوهی می‌دانستند؟ این نیئانه‌ی «نهایی» یا آخری چه تفاوتی با آرامشی داشت که بودا زیر درخت بودی به آن رسیده بود؟ کلمه‌ی نیئانه یعنی «خنک شدن» یا «خاموش شدن» مثل شعله. اصطلاح برای رسیدن به نیئانه در این زندگی در متن‌ها سه-اویادی-بیسنه^۲ است. از هُنت سه آتش-آز، کینه و نادانی را خاموش کرده بود اما تا زمانی که در این تن زندگی می‌کرد، از هوش و حواسش استفاده می‌کرد، و احساس‌ها را تجربه می‌کرد هنوز باقی‌مانده‌ی (بیسنه) از «سوخت» (اویادی) در او بود. احتمال یا امکان آتش‌سوزی بیش‌تر وجود داشت. اما

وقتی آزهنتی می‌مرد این کَنده [یا، پنج نوده] هرگز نمی‌توانست دوباره مشتعل شود و نمی‌توانست به شعله‌ی یک وجود نو سوخت برساند.²⁶ بنا بر این آزهنت از ستاره آزاد بود و می‌توانست کاملاً جذب آرامش و ایمنی نیانه شود.

اما معنای آن چه بود؟ دیده‌ایم که بودا هیچ‌گاه نمی‌پذیرفت که نیانه را تعریف کند، چون اصطلاحاتی نداریم که برای این تجربه که از دسترس حواس و ذهن فراتر می‌رود مناسب باشند. بودا مثل آن خداپرستانی که ترجیح می‌دهند از خدا با اصطلاحات سلبی صحبت کنند، گاهی ترجیح می‌داد آن چه را نیانه نبود توضیح دهد. او به شاگردانش گفت نیانه حالتی است.

«ای رهروان، حالی است که در آن نه خاکی هست، نه آبی، نه گرمایی (یا، فروغی) نه هوایی، نه بی‌کرانگی فضا، نه بی‌کرانگی دانستگی، نه نیستی، نه ادراک و نه نه-ادراک، نه این جهان نه آن جهان. هم خورشید و هم ماه است.

ای رهروان، من آن را نه آمدن می‌خوانم نه رفتن، نه ایستادن، نه مرگ و نه زادن. بی‌پایداری، بی‌پیشرفت و بی‌بنیاد است: این پایان رنج است.»²⁷

این به آن معنا نیست که نیانه واقعاً «هیچ» بود؛ دیده‌ایم که این یک بدعت بودایی شد که ادعا کنند آزهنت در نیانه دست از بودن یا وجود داشتن برمی‌دارد. اما این وجودی‌ورای خود و شادمانه بود چون هیچ خودپرستی در آن وجود نداشت. آن‌هایی از ما که روشن نشده‌ایم و افق‌ها مان هنوز از خودپرستی محدود است نمی‌توانیم این حالت را تصور کنیم. اما آن‌هایی که به مرگ من رسیده بودند می‌دانستند که ناخودپرستی تهیا نبود. وقتی بودا سعی کرد نشانه‌ی بی‌شاگردانش بدهد که این

۱. به نقل از ع. پاشایی. بودا ۱۳۸۶: ۱۰۵. در متن انگلیسی: «که آن‌جا نه زمینی هست، نه آب، نه نور نه

هوا، نه بی‌نهایت یا فضا، نه بی‌نهایت خرد اما، نهایت مطلق هم نیست... نه این جهان است و نه جهان

دیگر، هم خورشید است و هم ماه.

بهشت عدن. صلح آمیز در قلب روان به چه چیز می مانست، اصطلاحات منفی و مثبت را مخلوط کرد. او گفت نیثانه « خاموشی آزا، کینه و فریب » بود؛ سومین حقیقت جلیل بود؛ « نیالوده »، « ناسست کننده »، « متلاشی نکننده »، « نقض ناپذیر »، « نا-رنج »، « نا-پیشانی »، و « نادمی » بود. همه ی این صفات تاکید می کردند که نیثانه هر چیزی را که ما در زندگی تحمل ناپذیر می بینیم پاک می کند. حالتی از عدم نبود: « بی مرگ » بود. اما چیزهای مثبتی هم بود که می شد درباره ی نیثانه گفت: « حقیقت »، « لطیف »، « ساحل دیگر »، « جلودانه »، « آرامش »، « بالاترین مقصد »، « آسودگی »، « پاکی، آزادی، استقلال، جزیره، پناه، بندر، پناهگاه، فراسو » بود.²⁸ خیر اعلای انسان ها و خدایان بود، آرامش و رای درک و پناهی کاملاً امن بود. خیلی از این تصورات یادآور کلماتی هستند که یکتا پرستان برای توصیف خدا به کار برده اند. در واقع نیثانه بسیار شبیه خود بودا بود. بعدها بودایی های مکتب مهاییانه ادعا خواهند کرد که او چنان کامل از نیثانه آکنده بود که با آن یکی شده بود. درست همان طور که مسیحیان وقتی در عیسای انسان تأمل می کنند می بینند خدا به چه شبیه است، این بودایی ها هم می توانستند بودا را به مثابه ی تجلی انسانی این حالت ببینند. مردم حتا در زندگی خودشان نشانه هایی از این داشتند. بزه منی که نمی توانست بودا را طبقه بندی کند چون او دیگر با هیچ دسته ی دنیایی یا آسمانی جور در نمی آمد، این را حس کرده بود که بودا مثل نیثانه، « چیز دیگری » بود. بودا به او گفته بود که « آن بیدار » است، مردی که خود را از تنگناهای ملال آور در دناک انسانیت این جهانی رها کرده و به چیزی در فراسو رسیده بود. پسیبندی شاه هم بودا را به مثابه ی پناهگاه، مقام امن و پاکی دیده بود. وقتی خانه را ترک کرده بود با طبیعت انسانی اش آزمایش کرده بود تا این که این منطقه ی نوی آرامش درونی را کشف کرده بود. اما او یگانه نبود. هر که خود را به طور جدی وقف سیر و سلوک قدسی می کرد می توانست این آرامش عدنی را در درونش بیابد. بودا چهل و پنج سال به صورت انسانی بدون خودپرستی زندگی کرده بود؛ بنا بر این قادر بود با درد زندگی کند. اما حالا که به پایان زندگی اش نزدیک می شد، نزدیک بود که خود را از آخرین

تحقیرهای سن خود خلاص کند؛ کَنده، آن «دسته‌های هیزم» که در جوانی‌اش با آتش و فریب آتش گرفته بودند، مدت‌ها بود که خاموش شده بودند و حالا می‌شد دورشان ریخت، او داشت به ساحل دیگر می‌رسید. پس با ضعف اما با اعتماد به نفس بالایی به سوی شهر کوچک ناشناخته‌یی می‌رفت که آن جا به پری‌نیپانه می‌رسید.

بودا و آنَنده، دو پیرمرد، با جمعیت بی‌گوه‌های‌شان از رود هیرنیه‌وتی^۱ گذشتند و به یک سالستان^۲ رسیدند که به کُوسی‌نارا می‌رفت. حالا دیگر بودا درد می‌کشید. دراز کشید و درخت‌های سال فوراً شکوفه دادند و گلبرگ‌هاشان را روی او ریختند، اگرچه فصل شکوفه کردن‌شان نبود. آن محل پُر از خدایان بود، و بودا گفت برای این آمده‌اند که شاهد آخرین پیروزی او باشند. اما آن چه برای بودا افتخار بیش‌تری به همراه داشت وفاداری پیروانش به دَمه‌یی بود که او برای‌شان آورده بود.

بودا همان‌طور که در حال احتضار دراز کشیده بود، دستوراتی در مورد خاکسپاری‌اش داد. با خاکسترش می‌بایست همان کاری را بکنند که با خاکستر چَکِه‌وتی می‌کنند؛ جسدش را می‌بایست در پارچه‌یی بپیچند و با چوب معطر بسوزانند و باقی‌مانده‌هایش را در چارراه یک شهر بزرگ دفن کنند. بودا از اول تا آخر زندگیش با چَکِه‌وتی پیوند خورده بود، و بعد از روشن‌شدگی، گزینه‌ی دیگری متفاوت از قدرتی که بر پایه‌ی خشونت و فشار بود به جهان پیشنهاد کرده بود. تدارکات خاکسپاری‌اش توجه را به این ترکیب ناهمخوان طعنه‌آمیز جلب کرد. شاهان بزرگ منطقه که وقتی گوتمه‌ی جوان به مَگَده و کوسله رسید بود آن همه قدرتمند به نظر می‌رسیدند، حالا هر دو خاموش شده بودند. خشونت و سنگدلی مرگ‌شان نشان می‌داد که سلطنت‌ها از خودخواهی، از، جاه‌طلبی، حسادت، کینه و تخریب سوخت می‌گرفتند. آن‌ها ثروت و پیشرفت فرهنگی آورده بودند؛ آن‌ها نماینده‌ی روند پیشرفت بودند و برای مردم خیلی سودآور بودند. اما یک شیوه‌ی دیگر زندگی هم وجود داشت که خود را چنان خشونت‌بار تحمیل نمی‌کرد. این شیوه وقف خودبزرگ‌گردانی نبود، و زنان و مردان را شادتر و مهربان‌تر می‌کرد.

تدارکات خاکسپاری بیش از تحمل آنّذه بود. وضع اسفناک او در این روزهای آخر شکاف عظیمی را به خاطرمیان می‌آورد که روشنی نیافته‌ها را از آرزنت‌ها جدا می‌کند. آنّذه از نظر فکری همه چیز را در مورد آیین بودا می‌دانست، اما این دانش جایگزین «دانش بی‌واسطه»ی یوگی نبود. وقتی کم‌کم درد از دست دادن استادش را تجربه می‌کرد این دانش نمی‌توانست کمکی به او بکند. این خیلی خیلی بدتر از مرگ ساری پوته بود. او حقیقت جلیل رفیع را با ذهن منطقی این جهانی‌اش درک می‌کرد اما آن را جذب نکرده بود که با کل وجودش بیامیزد. او هنوز نمی‌توانست این حقیقت را قبول کند که همه چیز نپاینده است و می‌گذرد. چون او یوگی ماهر نبود نمی‌توانست در این نظریه‌ها «نفوذ کند» و از آن‌ها واقعیتی زنده بسازد. به جای احساس یقین یوگیانه فقط درد خام احساس می‌کرد. آنّذه بعد از این که به دستورات بی‌شور و حرارت بودا درباره‌ی خاکسترش گوش داد از کنار تخت استادش بلند شد و به یکی از کلبه‌های دیگر رفت. مدتی طولانی ایستاد و گریه کرد و سرش را به نعل درگاه کلبه گذاشت. احساس می‌کرد کاملاً شکست خورده است: بی‌گویی سالخورده گریه می‌کرد که «من هنوز مبتدی هستم. به هدف سیر و سلوک قدسی نرسیده‌ام؛ جستجوی‌ام به آخر نرسیده است.» او در اجتماع غول‌های معنوی‌یی زندگی می‌کرد که به نیثانه رسیده بودند. حالا کی به او کمک خواهد کرد؟ چه کسی به فکر او بود؟ «نزدیک است استادم به پری‌نیثانه‌اش برسد — استاد غم‌خواری که همیشه با من مهربان بود.»

وقتی بودا از اشک‌های آنّذه شنید به دنبالش فرستاد. گفت: «کافی است، آنّذه. غمگین نباش، غصه نخور.» آیا او بارها و بارها توضیح نداده بود که هیچ چیز ثابت نیست بل که جدایی قانون زندگی است؟ بودا حرفش را این‌طور تمام کرد که «آنّذه، تو سال‌ها با عشق و مهربانی همیشه در خدمت من بودی. به نیازهای جسمم رسیده‌ای، و با تمام زبان و دلت از من حمایت کرده‌ای. همه‌ی این‌ها را برای کمک به من کرده‌ای با شادی و از ته دل. تو نکوکرده‌اندوخته‌ای، آنّذه. همچنان جهد کن و تو هم به‌زودی روشن خواهی شد.»²⁹

اما آنّده هنوز در کشاکش بود. فریاد زد: «سرور، در این شهر کوچک ملال آور با دیوارهای گلین به آسایش فرجامینت نرو؛ این اُتراق‌گاه جنگلی وحشی، این جای دورافتاده.» بودا بخش بزرگ‌تر کاری‌اش را در شهرهای بزرگی مثل راجه‌گهه، کوشمبئی، ساوتی و وارانسی گذرانده بود. چرا نمی‌توانست به یکی از این شهرها برگردد و جستجویش را در حالی که مریدان شریفش احاطه‌اش کرده‌اند به پایان برساند به جای این که این‌جا تنها در میان این نامؤمنان نادان بمیرد؟ متن‌ها نشان می‌دهند که سَنگه‌ی آغازین از ناشناخته بودن کُوسی‌نارا و این حقیقت که استادشان در دوردستِ جنگل درگذشت ناراحت بودند. بودا سعی کرد با اشاره به این که کُوسی‌ناراروزگاری شهر پررونق و پایتخت بزرگ یک چکّه‌وئی بوده آنّده را شاد کند. اما انتخاب کُوسی‌نارا از سوی بودا کمابیش مسلماً دلیل عمیق‌تری داشته است. هیچ بودایی هرگز نمی‌تواند روی دستاوردهای گذشته استراحت کند؛ سَنگه باید همیشه رو به جلو حرکت کند تا به جهان گسترده‌تری یاری بدهد. و بودا به شهر کوچک دلگیری مثل کُوسی‌نارا به همان چشم نگاه نمی‌کند که مرد روشنی‌نیافته نگاه می‌کند. سال‌ها دل‌دانسته و دل‌ندانسته‌اش را تعلیم داده بود تا واقعیت را از یک دیدگاه کاملاً متفاوتی ببینند که از فضای واپیچنده‌ی خودپرستی که قضاوت اکثر انسان‌ها را تیره می‌کند آزاد است. او به وجهه‌ی بیرونی که خیلی از ما به آن تکیه می‌کنیم تا حسِ «خود»مان را زنده نگه داریم نیازی نداشت. او در مقام قناعت خودپرستی‌اش «رفته» بود. بودا وقت نداشت به خودش فکر کند حتی در بستر مرگ. درست تا آخرین لحظه به زندگی برای دیگران ادامه داد، مَلّی‌های کُوسی‌نارا را دعوت کرد که به پیشه بیایند تا در پیروزی‌اش سهیم باشند. همچنین وقت گذاشت به درویش عابری تعلیم بدهد که به فرقه‌ی دیگری تعلق داشت اما به طرف آموزه‌ی بودا کشیده شده بود، اگرچه آنّده اعتراض کرده بود و می‌گفت که بودا بیمار و خسته است.

بالاخره بودارو به آنّده کرد، با همدردی معمولش که می‌توانست به دل‌آورد شود گفت: «آنّده، شاید تو فکر کنی «حرف استاد حالا مربوط به گذشته است؛ حالا

دیگر استادی نداریم.» اما نباید آن را این طور ببینی. بگذار بعد از رفتن من دمه و روشی که به تو یاد داده‌ام استاد تو باشد.³⁰ او همیشه به پیروانش گفته بود که نه به او بل که به دمه نگاه کنند؛ خود او اصلاً مهم نبود. بعد رو کرد به جمعیت بیگانه‌هایی که او را در آخرین سفرش همراهی کرده بودند و بار دیگر به آن‌ها یادآوری کرد که «همه چیز می‌گذرد، با پشتکار به دنبال رهایی تان باشید.»³¹

بودا که آخرین نصیحت را به پیروانش کرد به اغما فرو رفت. بعضی از رهروان احساس کردند که می‌توانند ردّ سفر او را از طریق حالت‌های بالاتر دانستگی که او اغلب در دیانه سیر می‌کرد دنبال کنند. اما او به فراتر از هر حالتی رفته بود که انسان‌هایی که دل‌شان هنوز در سلطه‌ی تجربه‌ی حسی است آن را می‌شناسند. در این حال خدایان شاد شدند، زمین لرزید و آن ییگانه‌هایی که هنوز به روشن‌شدگی نرسیده بودند گریه کردند، بودا خاموشی را تجربه کرده بود، که اگر به طور متناقض‌نما بگوییم، برترین حالت هستی و مقصد غایی انسانیت بود:

مانند شعله‌یی که از باد خاموش شود
به آسودگی می‌رود و نمی‌توان آن را تعریف کرد،
مرد روشنی‌یافته از خودپرستی آزاد شد
به آسودگی می‌رود و نمی‌توان آن را تعریف کرد.
رفته و رای همه‌ی تصورات —
رفته و رای قدرت کلمات.³²

یادداشت‌ها

Introduction

1. *Majjhima Nikāya*, 89.

1. Renunciation

1. The date of Gotama's birth and "Going Forth" are now disputed. Western scholars once imagined that he had been born in about 563 and would, therefore, have left home in about 534, but recent scholarship indicates that Gotama could have left home as late as 450 B.C.E. Heinz Berchant, "The Date of the Buddha reconsidered," *Indologia Taurinensis*, 10.
2. Gotama's son was called Rāhula, which has traditionally been understood to mean "fetter." Some modern scholarship has questioned this derivation.
3. *Majjhima Nikāya*, 36, 100.
4. *Ibid.*, 26, 36, 85, 100.
5. *Jātaka*, 1:62
6. Luke 9:57–62; 14:25–27; 18:28–30.
7. *Majjhima Nikāya*, 26.
8. *Anguttara Nikāya*, 3:38.
9. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*, (trans. Willard J. Trask), Princeton, NJ, 1954.
10. *Majjhima Nikāya*, 26.

11. *Udāna*, 8:3.
12. *Sutta-Nipāta*, 3:1.
13. Karl Jaspers. *The Origin and Goal of History*, trans. Michael Bullock, London, 1953.
14. *Ibid.*, 2-12.
15. *Ibid.*, 7, 13.
16. *Ibid.*, 28-46.
17. *Genesis* 2-3.
18. Joseph Campbell, *Oriental Mythology, The Masks of God*, New York, 1962, 211-18.
19. *Vinaya: Cullavagga*, 6:4; 7:1.
20. *Majjhima Nikāya*, 4.
21. Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Leiden, 1935; *Das Tragische und die Geschichte*, Hamburg, 1943 passim.
22. Richard F. Gombrich, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London and New York, 1988, 33-59.
23. *Ibid.*, 33-34; Hermann Oldenberg, *The Buddha: His Life, His Doctrine, His Order* (trans. William Hoey), London, 1882, 19-21, 44-48; Trevor Ling, *The Buddha: Buddhist Civilization in India and Ceylon*, London, 1973, 66-67.
24. Sukumar Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India*, London, 1962, 73.
25. Jaspers, *Origin and Goal*, 48-49.
26. *Ibid.*, 55.
27. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols., Chicago and London, 1974, 108-35.
28. Ling, *The Buddha*, 38-55; Michael Carrithers, *The Buddha*, Oxford and New York, 1983, 13-18; Gombrich, *Theravāda Buddhism*, 50-59.
29. Ling, *The Buddha*, 48-49.
30. Gombrich, *Theravāda Buddhism*, 349-50; Carrithers, *The Buddha*, 12-14.

31. Ling, *The Buddha*, 53–63; Michael Edwardes, *In the Blowing Out of a Flame: The World of the Buddha and the World of Man*, London, 1976, 27–29.
32. Richard F. Gombrich, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, London and Atlantic Highlands, NJ, 1996, 31–33; *Theravāda Buddhism*, 46–48; Carrithers, *The Buddha*, 24–25; Ling, *The Buddha*, 47–52.
33. Ling, *The Buddha*, 65–66; Oldenberg, *The Buddha*, 41–44.
34. *Chandogya Upaniṣad*, 6:13.
35. Oldenberg, *The Buddha*, 59–60.
36. *Ibid.*, 64; Campbell, *Oriental Mythology: The Masks of God*, 197–98.
37. Dutt, *Buddhist Monks*, 38–40.
38. *Jātaka* I, 54–65 in Henry Clarke Warren, *Buddhism in Translation*, Cambridge, Mass., 1900, 48–67.
39. *Dīgha Nikāya* 2:21–29.
40. *Jātaka* I:54.
41. *Ibid.*, I:61.
42. *Ibid.*, I:63.

2. Quest

1. *Sutta-Nipāta* 3:1.
2. Trevor Ling, *The Buddha: Buddhist Civilization in India and Ceylon*, London, 1973, 76–82; Hermann Oldenberg, *The Buddha: His Life, His Doctrine, His Order* (trans. William Hoey) London, 1882, 66–71; Michael Carrithers, *The Buddha*, Oxford and New York, 1983, 18–23; Sukumar Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries in India*, London, 1962, 38–50.
3. Ling, *The Buddha*, 77–78.
4. Richard F. Gombrich, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London and New York, 1988, 47.
5. *Ibid.*, 48–49.
6. Oldenburg, *The Buddha*, 67.

7. Carrithers, *The Buddha*, 25.
8. Ling, *The Buddha*, 78–82; Joseph Campbell, *Oriental Mythology: The Masks of God*, New York, 1962, 218–34.
9. Ling, *The Buddha*, 92; Mircea Eliade, *Yoga. Immortality and Freedom* (trans. William J. Trask), London, 1958, 102.
10. Sāṃkhya Karita, 59.
11. Eliade, *Yoga*, 8–35.
12. *Majjhima Nikāya*, 26, 36, 85, 100.
13. Eliade, *Yoga*, 35–114, for a discussion of classical yoga.
14. *Ibid.*, 4–5.
15. Galatians, 4:1–11.
16. Genesis 18 cf. The Acts of the Apostles 14:11–17, where the people of Lystra think that Paul and Barnabas were epiphanies of the gods Zeus and Hermes.
17. Isaiah 6:5.
18. Jeremiah 44:15–19.
19. Ezekiel, 4:4–17; 12; 24:15–24.
20. Eliade, *Yoga*, 59–62.
21. *Yoga-Suttas* 2:42.
22. Eliade, *Yoga*, 53–55.
23. *Ibid.*, 55–58.
24. *Ibid.*, 56.
25. *Ibid.*, 47–49.
26. *Ibid.*, 68–69.
27. *Ibid.*, 70–71.
28. *Ibid.*, 72–76; 167–73; Carrithers, *The Buddha*, 32–33; Edward Conze, *Buddhist Meditation*, London, 1956, 20–22.
29. Carrithers, *The Buddha*, 30, 34–35.
30. *Ibid.*, 33; Eliade, *Yoga*, 77–84.
31. Karen Armstrong, *A History of God*, London and New York, 1993.
32. *Majjhima Nikāya*, 26, 36, 85, 100.
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*, 12, 36, 85, 200.

35. Ibid., 36

36. Ibid.

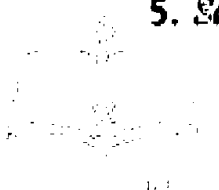
3. Enlightenment

1. Joseph Campbell, *Oriental Mythology: The Masks of God*, New York, 1962, 236.
2. *Majjhima Nikāya*, 36.
3. Ibid.
4. *Anguttara Nikāya* 9:3; *Majjhima Nikāya*, 38, 41.
5. *Majjhima Nikāya*, 27, 38, 39, 112.
6. Ibid., 100.
7. *Dīgha Nikāya*, 327.
8. *Saṃyutta Nikāya*, 2:36.
9. Vinaya: *Mahāvagga*, 1:6.
10. *Udana*, 3:10.
11. *Majjhima Nikāya*, 38.
12. Ibid.
13. *Majjhima Nikāya*, 2.
14. Hermann Oldenberg, *The Buddha: His Life, His Doctrine, His Order* (trans. William Hoey), London, 1882, 299–302; Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, Oxford, 1957, 102.
15. *Anguttara Nikāya*, 8:7:3; Richard F. Gombrich, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, London and Atlantic Highlands, NJ, 1996, 60–61.
16. Michael Carrithers, *The Buddha*, Oxford and New York, 1983, 75–77.
17. *Anguttara Nikāya*, 8:20.
18. *Majjhima Nikāya*, 100.
19. Ibid., 36; *Saṃyutta Nikāya*, 12:65.
20. *Saṃyutta Nikāya*, 12:65.
21. *Majjhima Nikāya*, 36.
22. Vinaya: *Mahāvagga*, 1:5.

23. *Dīgha Nikāya*, 1:182.
24. *Majjhima Nikāya*, 36.
25. *Anguttara Nikāya*, 10:95.
26. Oldenberg. *The Buddha*, 279–82.
27. *Sutta-Nipāta*, 5:7.
28. *Jātaka*, 1:68–76; Henry Clarke Warren, *Buddhism in Translation*. Cambridge, Mass., 1900, 71–83.
29. *Jātaka*, 1:70.
30. *Ibid.*, 1:71.
31. Mircea Eliade. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (trans. Willard R. Trask). New York and London, 1957, 33–37; 52–54; 169. Joseph Campbell, *The Hero With a Thousand Faces*. Princeton, NJ, 1986 edn., 40–46, 56–58; *The Power of Myth* (with Bill Moyers). New York, 1988, 160–62.
32. *Jātaka*, 1:72.
33. *Ibid.*, 1:73.
34. *Ibid.*, 1:74.
35. *Ibid.*, 1:75.
36. Vinaya: *Mahāvagga*, 1:4.
37. *Ibid.*, 1:5.
38. *Ibid.*
39. Eliade, *Sacred and Profane*, 200; Campbell, *The Power of Myth*, 174–75.
40. Vinaya: *Mahāvagga*, 1:5.
41. *Ibid.*
42. *Ibid.*, 1:6.

4. Dhamma

1. Vinaya: *Mahāvagga*, 1:6.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Majjhima Nikāya*, 22.
5. *Samyutta Nikāya*, 53:31.



6. *Majjhima Nikāya*, 63.
7. Vinaya: *Mahāvagga*, 1:6; *Saṃyutta Nikāya*, 56:11.
8. *Ibid.*
9. According to Buddhist legend in the later commentaries, Kondaṇṇa was the *brahmin* who came to examine the infant Gotama, and prophesied that he would become a Buddha. Because of his conversion experience, he was always known as Aññāta Kondaṇṇa: Kondaṇṇa who knows.
10. Vinaya: *Mahāvagga*, 1:6.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.* These first Buddhists, we are told, graduated at once from "stream-enterers," with only seven lives ahead, to Arahants, fully enlightened human beings who are liberated from *samsāra*. Later tradition taught that there were two intermediate steps for most people: [1] the "once-returner" (*sakadāgāmi*) with only one earthly life left, and [2] the "never-returner," (*anāgāmi*), who will only be reborn in heaven as a god.
13. *Majjhima Nikāya*, 26. Tillman Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, London, New York, Copenhagen and Cologne, 1986, xxix.
14. Vinaya: *Mahāvagga*, 1:6.
15. *Saṃyutta Nikāya*, 12:65; *Dīgha Nikāya*, 14; Vinaya: *Mahāvagga*, 1:1; *Udāna*, 1:1-3.
16. Vinaya: *Mahāvagga*, 1:1.
17. Michael Carrithers, *The Buddha*, Oxford and New York, 1983, 68-70; Hermann Oldenberg, *The Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*, (trans. William Hoey), London, 1882, 224-52; Karl Jaspers, *The Great Philosophers: The Foundations* (trans. Ralph Meinheim), London, 1962, 39-40; Vetter, *Ideas and Meditative Practices*, 240-42.
18. Richard F. Gombrich, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London and New York, 1988, 62-63; Oldenberg, *The Buddha*, 240-42; Carrithers, *The Buddha*, 66.

19. Vetter, *Ideas and Meditative Practices*, 50–52; Oldenberg, *The Buddha*, 243–47.
20. Vetter, *Ideas and Meditative Practices*, 49–50.
21. Oldenberg, *The Buddha*, 248–51; Carrithers, *The Buddha*, 57–58.
22. *Anguttara Nikāya*, 6:63.
23. Vinaya: *Mahāvagga*, 1:6; *Samyutta Nikāya*, 22:59.
24. Ibid.
25. *Samyutta Nikāya*, 12:61.
26. *Dīgha Nikāya*, 9.
27. Vinaya: *Mahāvagga*, 1:6.
28. Ibid.
29. *Mijjhima Nikāya*, 1.
30. Vinaya: *Mahāvagga*, 1:7.
31. Ibid.
32. Ibid., 1:8. In fact, scholars believe that during the Buddha's lifetime, disciples simply made a "Single Refuge" to the Buddha alone and that the Triple Refuge did not become customary until after the Buddha's death.
33. Vinaya: *Mahāvagga*, 1:11.
34. Sukumar Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India*, London, 1962, 33.

5. Mission

1. *Samyutta Nikāya*, 22:87.
2. Andrew Skilton, *A Concise History of Buddhism*, Birmingham, U.K., 1994, 19.
3. Vinaya: *Cullavagga*, 6:4.
4. Vinaya: *Mahāvagga*, 1:12; Sukumar Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India*, London, 1962, 22.
5. Vinaya: *Mahāvagga*, 1:13.
6. Ibid., 1:14–20.
7. Mircea Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom* (trans. Willard R. Trask), London, 1958, 85–90.

8. *Sutta-Nipāta*, 136; *Udāna*, 1:4.
9. *Vinaya: Mahāvagga*, 1:20.
10. *Ibid.*, 1:21; *Saṃyutta Nikāya*, 35:28.
11. Richard F. Gombrich, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London and New York, 1988, 65–69.
12. *Vinaya: Mahāvagga*, 1:21.
13. *Ibid.*, 1:22.
14. *Ibid.*, 1:23.
15. Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, Oxford, 1957, 91–92.
16. *Vinaya: Mahāvagga*, 1:24.
17. *Jātaka*, 1:87; Commentary on the *Anguttara Nikāya*, 1:302; Edward J. Thomas, *The Life of Buddha in Legend and History*, London, 1969, 97–102; Bhikkhu Nānamoli (trans. and ed.), *The Life of the Buddha, According to the Pāli Canon*, Kandy, Sri Lanka, 1972, 75–77.
18. Thomas, *Life of Buddha*, 102–3.
19. *Vinaya: Cullavagga*, 6:4; *Saṃyutta Nikāya*, 10:8.
20. Trevor Ling, *The Buddha: Buddhist Civilization in India and Ceylon*, London, 1973, 46–47.
21. *Vinaya: Cullavagga*, 6:4; *Saṃyutta Nikāya*, 10:8.
22. Dutt, *Buddhist Monks*, 58.
23. *Vinaya: Mahāvagga*, 3:1.
24. *Ibid.*, 8:27.
25. *Vinaya: Cullavagga*, 6:5–9.
26. *Majjhima Nikāya*, 128; *Vinaya: Mahāvagga*, 10:4.
27. *Majjhima Nikāya*, 89.
28. Ling, *The Buddha*, 140–52; Michael Edwardes, *In the Blowing Out of a Flame: The World of the Buddha and the World of Man*, London, 1976, 30–31.
29. Gombrich, *Theravāda Buddhism*, 81–86; Michael Carrithers, *The Buddha*, Oxford and New York, 1983, 95–97.
30. *Dīgha Nikāya*, 3:191.

31. *Majjhima Nikāya*, 143.
32. Ling, *The Buddha*, 135–37; Gombrich, *Theravāda Buddhism*, 75–77.
33. Carrithers, *The Buddha*, 86–87.
34. Gombrich, *Theravāda Buddhism*, 78.
35. *Anguttara Nikāya*, 2:69–70.
36. *Digha Nikāya*, 3:180–83.
37. *Anguttara Nikāya*, 4:43–45.
38. *Saṃyutta Nikāya*, 3:1–8.
39. Shabbat 31A; cf. Matthew, 7:12; Confucius, *Analects* 12:2.
40. *Anguttara Nikāya*, 3:65.
41. *Ibid.*
42. *Ibid.*
43. *Sutta-Nipāta*, 118.
44. Vinaya: *Cullavagga*, 10:1.
45. *Digha Nikāya*, 16; Isalene Blew Horner, *Women Under Primitive Buddhism*, London, 1930, 287.
46. Rita M. Gross, “Buddhism,” in Jean Holm with John Bowker (eds.), *Women in Religion*, London, 1994, 5–6; Anne Bancroft, “Women in Buddhism,” in Ursula King (ed.), *Women in the World's Religions, Past and Present*, New York, 1987, *passim*.
47. *Digha Nikāya*, 16.
48. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, New Haven and London, 1992, 11–29.
49. *Majjhima Nikāya*, 128.
50. *Dhammapada*, 5–6.
51. Vinaya: *Mahāvagga*, 10:5.
52. Dutt, *Buddhist Monks*, 66.
53. *Dhammapada*, 183–85.
54. Gombrich, *Theravāda Buddhism*, 92; Oldenberg, *The Buddha: His Life, His Doctrine, His Order* (trans. William Hoey), London, 1882, xxxiii.
55. Gombrich, *Theravāda Buddhism*, 88–89.
56. *Anguttara Nikāya*, 4:36.

6. Parinibbāṇa

1. *Saṃyutta Nikāya*, 3:25.
2. *Majjhima Nikāya*, 89.
3. Bhikkhu Nānamoli (trans. and ed.), *The Life of the Buddha, According to the Pāli Canon*. Kandy, Sri Lanka, 1972, 285. (This story is in the commentaries and not in the Canon.)
4. *Majjhima Nikāya*, 104.
5. *Vinaya: Cullavagga*, 7:2.
6. *Ibid.*, 7:3.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*, 7:5.
13. *Dīgha Nikāya*, 16.
14. *Ibid.*
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*, *Saṃyutta Nikāya*, 47:9.
18. *Dīgha Nikāya*, 16; *Aṅguttara Nikāya*, 8:10.
19. *Ibid.*, 47:14.
20. *Dīgha Nikāya*, 16; *Aṅguttara Nikāya*, 8:10.
21. *Dīgha Nikāya*, 16.
22. *Ibid.*
23. Nānamoli, *Life of Buddha*, 357–58.
24. Michael Edwardes, *In the Blowing Out of a Flame: The World of the Buddha and the World of Man*, London, 1976, 45.
25. *Dīgha Nikāya*, 16.
26. Richard F. Gombrich, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London and New York, 1988, 65–69.
27. *Udāna*, 8:1.

28. *Saṃyutta Nikāya*, 43:1–44.
29. *Dīgha Nikāya*, 16.
30. *Ibid.*, *Anguttara Nikāya*, 76.
31. *Dīgha Nikāya*, 16; *Anguttara Nikāya*, 4:76.
32. *Sutta-Nipāta*, 5:7.



واژه‌نامه

آتمن *Ātman*: خود، جاوید، تغییرناپذیر که یوگی‌ها، مرتاض‌ها و پیروان فلسفه‌ی سائکینه در جستجوی آن هستند. در اُپنیشدها باور بر این بود که با بزه‌فن یکی است.

آرامه *Ārāma*: آرامش‌گاه، «باغ نظر»، گردشگاه یا باغ تفریحی که آن را به عنوان اقامت‌گاه به انجمن بودایی بخشیده باشند.

آسنه *Āsana*: وضعیت درست برای مدیتیشن یوگیانه، با پشت صاف و چارزانو نشستن.

آواسه *Avāsa*: اقامتگاه‌های روستایی برای خلوت‌نشینی در فصل باران‌های موسمی که اغلب رهروان بودایی هر سال آن را از نو می‌ساختند.

آیتنه *Āyatana*: عوالم یا مراحل مدیتیشن که یوگی بسیار پیشرفته به آن‌ها می‌رسد. **آرهنت** *Arahant*: «کامل / ارجمند»ی که به نیثائه رسیده است.

آکوسله *Akusala*: ناسالم، نادرست. حالت‌های «ناماهرانه» یا «غیرمفید» که مانع جستجوی روشن‌شدگی خواهند شد.

آن‌آتا *Anattā*: «نه-خود»؛ نظریه‌یی که وجود یک شخصیت ثابت، پایدار و مجزا را انکار می‌کند.

اُپادانه *Upādāna*: «چسبیدن»، دلبستگی؛ از نظر ریشه‌شناختی به اُپادی *upādi* یا سوخت مربوط است.

اُپوسته *Uposatha*: روزهای روزه و پرهیز در سنت بودایی.

اوپنه‌نیشد Upanisad: متن‌های خاض‌فهم یا باطنی که فهم رمزامیز و معنوی شده‌یی از وداها را توسعه داده‌اند که بعدها اساس هندویسم را شکل خواهند داد.

آهیمسا Ahimsā: «بی‌آزاری»؛ اخلاق مقبول خیلی از مرتاض‌های شمال هند برای مقابله با پرخاشگری دولت‌های نو.

ایدی Iddhi: سلطه‌ی روح بر ماده؛ قدرت‌های «معجزه‌آسا»یی که فکر می‌کردند حاصل مهارت در یوگا است، مثلاً پرواز یا توانایی تغییر شکل به خواست خود.

اکاگراتا Ekāgratā: یکدلی؛ در یوگا، تمرکز دل «بر یک نقطه».

برهمن Brahman: اصل بنیادی، متعالی و مطلق عالم در دین ودایی و اوپنه‌نیشدی.
برهمن Brahmin: عضو کاست روحانیان در جامعه‌ی آریایی، مسئول قربانی و انتقال وداها.

برهمن‌چریه Brahmacariya: سیر و سلوک قدسی، جستجوی روشن‌شدگی و رهایی از درد.

بودا Buddha: شخص روشنی‌یافته، روشن، یا بیدار.

بوداسف Bodhisatta (بودی‌سته): مرد یا زنی که مقدر است به روشن‌شدگی برسد.
سنسکریته: بودی‌مَنوه.

بیگُو Bhikkhu: «رهرو مرد». رهروی که برای غذای روزانه‌اش در یوزه‌گی می‌کند؛
شکل مؤنث آن بیگُونی bhikkunī است، یعنی رهروی زن.

پاتی‌موکه Pātimokkha: «بند»؛ مراسمی که در آن رهروهای آغازین هر شش سال دور هم جمع می‌شدند که دهمی بودایی را از بر بخوانند؛ بعدها، بعد از مرگ بودا، این به از برخوانی قواعد رهبانی انجمن و اعتراف به خطاها تبدیل شد که هر دو هفته یک بار برگزار می‌شد.

پَبباجا Pabbajja: «به بی‌خانگی رفتن»؛ عمل ترک دنیای یک رهرو به منظور گذراندن سیر و سلوک قدسی. بعدها اولین قدم در تشریف بودایی.

پرانایا‌فه Prāṇāyāma: تمرین‌های تنفس در یوگا که حالت استغراق و بهروزی را القا می‌کند.

پرتیاهاره Pratyāhāra: در یوگا، یک «پس کشیدن حواس» از موضوعات حس، یا اشیای بیرونی، توانایی نظاره‌ی یک شیء فقط با دل.

پزکرتی Prakṛti: طبیعت، جهان طبیعی در فلسفه‌ی سائکته.

پیری‌نیپانه Parinibbāṇa: «نیپانه‌ی فرجامین»؛ آخرین آسودگی روشنی‌یافته که وقت مرگ دست می‌دهد، چون او دوباره در وجود دیگری زاییده نخواهد شد.

پورو‌شه Puruṣa: روح مطلق که در فلسفه‌ی سائکته همه‌ی موجودات را شامل می‌شود. تپس Tapas: [در لغت به معنی «تف»] و در اصطلاح، ریاضت‌کشی است.

تائگته Tathāgata: «چنین‌رفته» عنوانی که بعد از روشن‌شدگی به بودا دادند، گاهی به صورت «آن‌کامل» برگردانده می‌شود.

تئها Tanhā: «تشنگی»، از یا آرزو، که قدرتمندترین علت رنج است.

تی‌پی‌تکه Tipiṭṭaka: در لغت به معنی «سه سبد» است سه بخش اصلی قانون / کانون پالی. [به سنسکریت تری‌پی‌تکه Tripiṭaka]

جانه Jhāna: یک استغراق یوگیانه؛ جریان اندیشه‌ی یکپارچه که در چهار مرحله‌ی متمایز عمق پیدا می‌کند. سنسکریت: دیانه dhyāna.

جینه Jina: پیروز، عنوان احترام‌آمیز بودا که جین‌ها به کار می‌بردند.

چک‌ه‌و‌ئی Cakkavatti: [گرداننده‌ی چرخ، شاه چرخ] فرمانروای جهان یا شاه عالم. فرهنگ عام‌ه‌ندی، که به تمام جهان حکومت خواهد کرد و به‌زور عدالت و درستکاری را تحمیل خواهد کرد.

چینو-ویمو‌ئی Ceto-vimutti: «آزادی دل»؛ مترادف روشن‌شدگی و رسیدن به نیپانه.

دارانه Dhāraṇa: اصطلاحی در یوگا: «تمرکز». فرایند تجسم درونی که در طی آن یوگی از دانستگی‌اش آگاه می‌شود.

دو‌ک‌ه Dukkha: رنج یا «خطا، معیوب، نامطلوب».

دَهه Dhamma: در اصل شرایط طبیعی اشیاء، جوهر آن‌ها، قانون بنیادی وجودشان؛
بعد: حقیقت دینی، نظریه‌ها و اعمالی که یک نظام دینی خاص را
می‌سازد. سنسکریت: دَرْمَه dharma.

سانکیه Sāṃkhya: «تمییز»: فلسفه‌ی شبیه یوگا که اولین بار گپیله‌ی فرزانه در قرن
دوم ق م آن را موعظه کرد.

سکیمونی Sakyamuni: «فرزانه‌ی جمهوری سَکَه» لقبی که به بودا داده‌اند.
سَمْمَا سَمْبُودَا Sammā Sambuddha: استاد روشن‌شدگی، که هر ۳۲,۰۰۰ سال یکی از
آن‌ها در میان انسان‌ها ظهور می‌کند؛ سیدته‌گوتفه سَمَاسَم‌بودای
عصر ما است.

سامادی Samādhi: یکدلی؛ تمرکز یوگیانه؛ مدیتیشن؛ یکی از اجزای راه هشت‌گانه به
روشن‌شدگی.

سَمْسَارَه Samsāra: «همچنان رفتن»: چرخه‌ی زاد و مرگ و زاییده شدن مجدد که
مردم را از یک زندگی به زندگی دیگر پیش می‌راند؛ گذرا بودن و
ناآرامی وجود مادی.

سَنکَّارَه Sankhāra: «همکارها»: شکل‌گیری. [نیت‌ها، یا] عنصر سازنده‌ی کَمَه که
وجود بعدی فرد را تعیین می‌کنند و شکل می‌بخشند.

سَنگَه Sangha: در اصل انجمن یا گردهم‌آیی قبیله‌یی، یک پیکره‌ی باستانی حکومت
در جمهوری‌های کهن شمال هند؛ بعدها فرقه‌یی که پیرو دَهه‌ی
یک استاد خاص بود؛ سرانجام، انجمن بودایی یَتُوه‌ها.

سُوتَه Sutta: سوره. گفتار دینی. سنسکریت: سُوْتَرَه.
کَشتریَه ksatriya: کاشت جنگ‌آور، نجبا و حکومتگرها؛ مسئول حکومت و دفاع در
جامعه‌ی آریایی.

کَمَه Kamma: اعمال، کارها. سنسکریت: کَرْمَه / کارْمَن karman.

کَنْدَه Khandha: «توده‌ها، شاخه‌ها»: اجزا یا سازه‌های شخصیت انسان در نظریه‌ی

آن‌اگی بودا. پنج «توده» کالبد، احساس‌ها، ادراک، حالات دل و دانستگی هستند.

کوشله kusala: سالم، درست؛ حالت‌های «ماهرانه» یا «مفید» دل که بودایی‌ها به منظور رسیدن به روشن‌شدگی باید آن‌ها را در خود پیورورند.

گوتمی Gotamī: نام هر زنی که به قبیله‌ی گوتّمه تعلق داشته باشد.

نیبانه Nibbāna: «خاموشی، خاموش کردن»: خاموشی خود که روشن‌شدگی و رهایی از درد (دوْگه) را به همراه می‌آورد. سنسکریت: نیروانه Nirvāṇa.

نیکایه Nikāya: «مجموعه‌های» سوره‌ها در کانون پالی.

نی‌یفه‌ها Niyamas: اعمال و پرورش‌های جسمی و روان‌شناختی که پیش‌نیاز مدیتیشن یوگیانه هستند.

واشنا Vāsanā: فعالیت‌های ناهشیار دل.

ودا Veda: متن‌های الهام شده، که برهمن‌ها در نظام دینی آریایی آن‌ها را از بر می‌خواندند و تعبیر و تفسیر می‌کردند.

وّه Vassa: گوشه‌گیری در طی باران‌های موسمی از خرداد تا شهریور.

ویشنه Vaiśya: سومین کاشت کشاورزها و دامپرورها در نظام آریایی.

وینّه Vinaya: آیین‌نامه‌ی زهبانی انجمن بودایی؛ یکی از «سه سبد» یا تی‌پتکه.

یقه Yama: «خودداری‌ها» یی که یوگی‌ها و مرتاض‌ها به جامی آورند. آن‌ها از دزدی،

دروغ‌گویی، داشتن رابطه‌ی جنسی، خوردن چشانه‌های مستی‌آور یا

کشتن یا آزار رساندن به موجودی دیگر نهی شده‌اند.

یوگا Yoga: تربیت «یوغ بستن» به نیروهای دل به منظور پرورش حالت‌های دیگر دانستگی و بینش.

یوگی Yogin: ورزنده‌ی یوگا.

نمایه‌های نام‌ها و مفهوم‌ها

بیردا ۱۷-۱، ۲۰، ۳۱، ۳۴، ۴۵، ۴۷، ۵۱، ۵۸	۷-۶۲، ۶-۷۵، ۸۱، ۵-۸۲، ۱۰۰-۹۱، ۱۰۲
۶۴، ۶۶، ۸۰، ۹۰، ۹۹، ۱۸۲، ۱۹۵-۱۹۹	۱۳-۱۰۴، ۱۱۶، ۲۲-۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۸
گوشه ۱، ۲، ۷-۱۴، ۲۳-۳۱، ۳۳-۵، ۳۹-۴۱	۱۳۱-۳۳، ۱۳۶، ۱۳۸، ۲۶-۱۲۵، ۵۲-۱۵۱
۵-۴۳، ۵۵-۴۷، ۷۱-۵۸، ۱۰۴-۷۴	۱۵۷-۵۸، ۱۶۰-۶۱، ۱۷۱-۸۰، ۱۹۵، ۱۹۷
۱۰۷-۱۰۹، ۱۱۱، ۱۲۳، ۱۳۴، ۱۶۳، ۱۷۹	۱۹۹
۱۹۸، ۱۹۹	آتمن ۵-۴۴، ۵۵، ۸۶۷-۱۹۵
روشن‌شدگی ۱-۳، ۴-۷، ۹-۱۱، ۱۴-۳۲	آجیزکه ۵۹
۴۷-۵۲، ۵۴، ۶۱، ۶۴-۷، ۶۹-۸۷۷، ۸۰-۴	آجیره ۵۵
۹۰-۳، ۹۶-۷، ۹۹-۱۱، ۱۱۲-۱۵، ۱۲۰	آرزو ۱۵، ۵-۲۳، ۲۷، ۲۹، ۳۱، ۳۳، ۳۸
۱۲۲-۲۳، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۰-۳۱، ۱۳۳	۵۴-۷، ۶۰-۱، ۶۵-۶، ۷۰، ۷۳، ۶-۷۵، ۷۸
۱۳۷-۳۸، ۱۴۵-۴۶، ۱۵۲-۵۴، ۱۵۹، ۱۶۱	۸۲، ۸-۸۴، ۹۰، ۹۲، ۹۴، ۹۶، ۱۰۳-۰۴
۱۶۹-۷۱، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۹۵-۹۹	۱۱۹-۲۰، ۱۲۵-۲۶، ۱۳۲، ۱۷۳، ۱۹۷
رمر ۳-۶، ۷-۹، ۱۲-۲۴، ۳۰-۳۳، ۴۵-۵۱	آرایی ۶-۳۴، ۲۰-۲، ۲۵-۶، ۶۳، ۱۹۶
۵۴-۶۱، ۶۴-۷، ۷۶-۹۲، ۱۱۱-۱۲، ۱۱۵	۱۹۸-۹۹
۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۷-۳۰، ۱۳۳-۳۴	آزادی دل ۸۱، ۹۰، ۱۰۵، ۱۲۵، ۱۹۷
۱۲۷-۴۹، ۱۵۱، ۱۵۳-۵۴، ۱۵۶-۵۸، ۱۶۱	آسایش فرجامین ۱۸۱
۱۶۳-۶۴، ۱۶۶-۶۷، ۱۶۹-۷۰، ۱۷۴	آشته ۷۰، ۸۰، ۸۷، ۹۱، ۹۹، ۱۰۱، ۱۹۵
۱۷۶-۷۷، ۱۸۲، ۱۹۵-۹۶	آسیای مرکزی ۹-۳۴
نیانه ۴-۱۴، ۱۷، ۲۷-۸، ۳۰-۳۳، ۳۹-۵۷	آشوکا ۲-۲، ۱۶۹



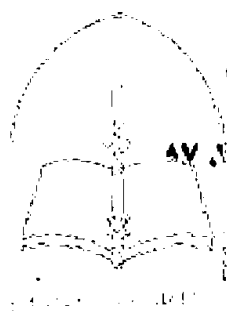
اشعيا ۶۸	آگامی ۸۴، ۸۷، ۸۹، ۹۱، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۸۱
افلاطون ۳۱، ۳۴	۱۲۰، ۱۳۱، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۵، ۱۷۰، ۱۷۲
اِکاگزتا ۷۱، ۸۷	اگنی ۲۸
اِکستاسیس ۸۰، ۸۳	آلاره کالانه ۶۰، ۶۲، ۶۷، ۶۹، ۷۲
اَلِگارشی ۴۱	۵۷۴، ۸۸، ۱۰۵، ۱۷۶
اُمبه پالی ۱۷۰	اَنَنده ۱۳۶-۳۸، ۱۴۵، ۱۵۲، ۱۵۵-۱۶۲، ۱۶۳
اُمبه گامه ۱۷۵	۱۷۰-۸۱
اَن آتا ۱۱۸-۲۲، ۱۳۷، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۹۵، ۱۹۹	اَواشه ۱۴۲، ۱۹۵
اَنائِه پیندیکه ۱۳۹-۴۱، ۱۴۵-۴۷، ۱۵۶	اَیَنته ۵۷۴
انبیای عبرانی ۳۴، ۳۷، ۶۵، ۱۰۴	اَیین بودا ۲، ۳۲
انجمن ۳، ۵، ۴۱، ۵۳، ۵۷، ۱۲۶، ۱۲۸، ۲۹	اَبی دمه پیتکه ۵
۱۳۲-۳۳، ۱۳۶، ۱۵۲-۵۴، ۱۵۶، ۱۵۸	اَپه مته ۸۹
۱۶۳-۶۴، ۱۶۷-۶۹، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۶	اَپه ننده ۱۴۸
۹۹-۱۹۸، ۹۶-۱۹۵	اَپه-نی-شد ۴۴
انجیل ۲، ۶، ۹، ۱۳، ۱۲۷، ۱۳۶	اَجاته سنو ۱۶۴-۶۹
اَنیچه ۸۵، ۱۱۷	اجپته ۵۹
اَویادانه ۱۳۱، ۱۹۵	ارجمندان ۱۲
اَویالی ۱۳۶	ارمیا ۶۸
اَویَنکه ۱۰۷	اَزَهت ۱۰۷
اَویوشته ۳۷، ۴۲، ۱۴۷، ۱۵۸	اَزهنت ۱۲، ۱۰۷-۰۹، ۱۱۲، ۱۲۰، ۱۲۳
اَویسه نیشد ۴۴-۶، ۵۵، ۶۸، ۱۱۵، ۱۲۶	۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۴۵، ۱۵۲-۵۳، ۱۷۶-۷۷
۹۶-۱۹۵	۱۸۰، ۱۹۵
اَویته وسته ۳۷، ۱۴۷	استغراق ۳۷۲، ۷۵، ۸۰، ۱۱۶، ۱۷، ۱۹۷
اَودانه ۵	اَسجی ۱۱۴، ۱۳۳
اَودَگه ۷۵	اسکاتلند ۱۱۹
اَودَگه رامه پوئه ۷۵، ۱۰۵	اسلام ۱۲، ۳۲، ۶۵، ۱۲۲



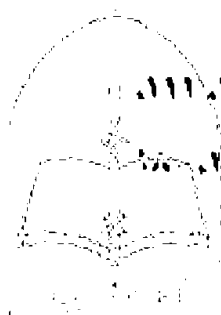
اژدگه ۵۴۴	بَنده گانه ۱۷۵
اژوویلا ۷۷، ۹۱، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۵	بودانف ۱۲، ۵۰
اولین گفتار ۸، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۳	بوداگوشه ۸
آهیمسا ۵۹، ۷۰، ۷۷، ۸۳، ۱۰۸، ۱۱۴، ۱۴۱	بوداویپنی ۲۷
۱۴۹، ۱۹۶	بۇدگوسه ۸
ایندی ۱۰-۱۱، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۶۴	بودگیا ۹۱، ۹۳
۱۹۶	بودی شنه ۱۲، ۵۰، ۱۹۶
ایران ۳۲، ۳۳، ۱۵۵	بوگنه گانه ۱۷۵
ایپیته ۱۰۸-۹	به بی خانگی رفتن ۱۴، ۲۵، ۲۶-۷، ۹۸، ۱۶۱
ایندره ۲۸	۱۹۶
باران‌های موسمی ۳، ۵۴، ۱۲۸، ۱۳۸	به رود رسیده ۱۱۳-۱۲، ۱۱۸، ۱۲۴، ۱۲۹
۱۴۱-۴۲، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۹۵، ۱۹۹	۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۴۶، ۱۵۳
باغ آهوان ۱۰۶-۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۸	عَدن ۱۷۸، ۳۳
۱۲۲-۲۳	بهُوجنه ۱۲۶
باغ خوشباشی ۵۰، ۱۳۲	بی خانگی ۱۴، ۲۳، ۲۵، ۳۰، ۴۶-۹، ۵۱، ۶۵
بدیّه ۱۱۴	۹۸، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۵۷
برمه ۳	۱۶۱، ۱۹۶
برهما ۴۵، ۱۰۳-۵، ۱۱۳	بیدار ۳۱، ۱۲۶، ۱۵۹
برهمن ۷، ۳۵، ۳۹، ۴۱، ۵۴، ۹۴۸، ۹۵۳-۴، ۶۵	بی کرانه ۸۹، ۹۵، ۱۰۵
۶۸، ۶۷، ۸۸، ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۲۵، ۱۲۹-۳۰	بی کرانه‌ها ۸۹، ۱۱۳، ۱۲۱، ۱۵۱
۱۳۲-۳۷، ۱۴۳، ۱۵۹-۶۰، ۱۶۸، ۱۹۶-۹۹	بیگن ۳۰، ۵۳-۴، ۵۷، ۷۷، ۸۳-۵، ۱۰۶
برهمنه تجربه ۲۳، ۱۹۶	۱۰۸-۱۱۵، ۱۱۷-۱۱۸، ۱۲۰-۲۲، ۱۲۴-۲۷
دسپاره ۱۲، ۱۲۶	۱۳۱-۳۸، ۱۴۱-۴۸، ۱۵۳-۵۹، ۱۶۲
دلوزگه ۱۰۳	۱۶۶-۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۹-۸۰، ۱۸۲، ۱۹۶
بنارس ۱۰۶	۱۹۸
بند ۲۳-۴، ۱۲۲، ۱۵۷، ۱۹۶	بیگوشگه ۱۲۶



۱۷۸، ۱۶۸، ۱۶۵	يېڭۇنى ۱۵۳
۱۹۹، ۱۱۸، ۱۹۹	پىلۇۋگامىگە ۱۷۰
۸۲، ۵۳، ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۴	بىمى سازه ۷، ۵۳، ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۴
۱۵۹، ۱۶۳، ۶۵	۱۵۹، ۱۶۳، ۶۵
۸۳، ۶۹، ۸۳	بىن النهرين ۳۴
۹۳، ۲۱۲، ۱۱۲، ۱۳، ۱۲۲	بى واسطە ۷۲، ۸۷، ۹۳، ۱۱۲، ۱۳، ۱۲۲
۵۹، ۷۲، ۱۶۹	پاتلى گامە ۱۶۹
۷۲، ۱۶۰، ۷۲	پاتى موگە ۱۵۷، ۱۹۶
۱۲۴، ۶۷، ۱۲۴	پارگ شادمانى ۱۴۱
۳۵، ۴۷، ۴۰، ۱۷، ۱۴، ۲، ۱۰، ۸، ۶، ۴، ۲	پالى ۲-۴، ۸، ۶، ۴، ۲، ۱۰، ۱۴، ۱۷، ۴۰، ۴۷، ۳۵
۴۴، ۱۰۵، ۱۰۳، ۹۷، ۹۲، ۹۲، ۹۰، ۸۰، ۷۲، ۵۳	۴۴، ۱۰۵، ۱۰۳، ۹۷، ۹۲، ۹۲، ۹۰، ۸۰، ۷۲، ۵۳
۱۳۲، ۱۲۵، ۱۰۳، ۹۸، ۴، ۱۳۲	۱۱۱-۱۶، ۱۲۱، ۱۲۳-۲۴، ۱۲۸-۳۰، ۱۳۲
۳، ۱۷۰، ۱۶۳، ۱۵۹، ۱۵۱، ۱۴۸، ۳۷، ۱۳۴	۳، ۱۷۰، ۱۶۳، ۱۵۹، ۱۵۱، ۱۴۸، ۳۷، ۱۳۴
۹، ۱۹۷، ۱۷۵	۹، ۱۹۷، ۱۷۵
۱۴۵، ۱۰۶، ۸۸، ۷۶، ۷۰، ۱۴۵	يېڭا ۸، ۲۶، ۱۹۶
۱۰۳، ۲-۶۳، ۱۹۶	يېڭىلى ۲-۶۳، ۱۹۶
۷۲، ۱۷۳، ۱۵۹، ۱۵۲، ۱۲۸، ۱۰۸، ۷۲	يېڭى ۱۶۹
۱۹۷، ۱۸۱	يېڭى - سىمۇپادە ۱۱۴
۱۵، ۱۳، ۱۵	يېڭى ۱۵۲، ۵۳، ۱۵۶
۹۲، ۷، ۸۶، ۸۱، ۷۸، ۷۰، ۶، ۵۴، ۹۲	يېڭى ۷۱، ۱۹۷
۱۲۵، ۱۲۳، ۱۲۰، ۱۶، ۱۱۴، ۱۱۲، ۱۰۷، ۹۷	يېڭى ۶۷، ۷۲، ۳۰، ۶۰
۱۹۷، ۱۵۸، ۱۴۶، ۱۳۱	يېڭى ۱۳۴
۸۷، ۷۳، ۷۱، ۶۹، ۶۶، ۶۳، ۴۳، ۴، ۸۷	يېڭى ۸۳
۹۸، ۱۹۶، ۱۷۶، ۱۷۲، ۱۴۷	يېڭى ۹۷، ۱۷۲، ۱۷۶
۱۲۳، ۹۷، ۹۲، ۷، ۸۶، ۸۰، ۶، ۵۵	يېڭى ۵
۹۷، ۱۷، ۵۹، ۶۵۴، ۴۳، ۲۹، ۹۷	يېڭى ۱۴۳، ۴۴، ۱۴۸، ۱۵۹، ۱۶۱، ۶۲



چیتو- ریموئی ۸۱، ۹۰، ۱۰۵، ۱۴۵، ۱۹۷	۵۳-۱۵۰، ۲۶-۱۴۵، ۱۳۱، ۱۱۵، ۹۲
چین ۹، ۲۳۱، ۳۲	تی پینکه ۴، ۶، ۱۹۷، ۱۹۹
حزقیال ۶۸	نیره واده ۳، ۶، ۸، ۱۱، ۲، ۹۸، ۱۳۰، ۱۳۴
حقیقت جلیل رنج ۹۲، ۱۰۵، ۱۸۰	جائکه ۵، ۸
حقیقت رهایی از رنج ۱۱۲	جان ۶۶، ۷۴، ۸۳، ۸۵، ۸۷، ۹۵، ۱۱۳
حقیقت فرجامین ۵۹، ۹۱	۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۶۹
حقیقت‌ها ۷۳، ۹۵، ۱۱۲، ۱۲۴	جانه ۳، ۷۲، ۸۹، ۲۸۰، ۲۹۱، ۱۰۲، ۱۹۷
خاموش- جمهوری سَنگه ۱۰۳	جستجوی جلیل ۵۲، ۸۵
خاموشی ۲۷، ۷۹۶، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۹۹	جَمبُوگامه ۱۷۵
خانه خدا ۳۰، ۳۷، ۴۶، ۴۹، ۵۶، ۶۹، ۷۷	جینه ۵۹، ۱۴۰، ۴۱
۱۵۲، ۲۵-۱۲۴، ۱۳۲، ۱۴۵-۳۶، ۱۵۲	جین ۷، ۵۹، ۶۰، ۷۰، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۵۸
خاورمیانه ۳۲	۱۹۷
خردگرایی یونانی ۳۲	جینه ۱۰۷، ۱۹۷
خروج ۲۷، ۳۷، ۹۲	جوئنا رود ۱۴۱
خود ۴۴، ۶، ۵۷، ۵۵، ۵۶۰، ۹۶۷، ۲۷۱	جرخ دَته ۱۰۶، ۱۱۳
۱۹۵، ۱۲۲، ۱۱۸، ۱۶-۱۱۵، ۸۴، ۷۸، ۵۷۴	جسیدن ۱۳۱، ۱۴۲، ۱۹۵
خود نامشروط ۶۹، ۷۵	جَگَه‌زَنی ۴۹، ۵۲، ۱۰۰-۰۱، ۱۳۵، ۱۴۴
خودی ۱۳۷	۱۵۹، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۹۷
خیرات‌بگیر ۳۰	چمپا ۴۰
خیزرانستان ۱۳۳-۳۴، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱	چندوگه اَوَینه‌نیشد ۴۴
۱۶۲	چَنه ۵۱، ۵۰
خیزرانستان ولوژنه ۱۳۳	چوَلَه‌زَنگه ۵
دانو ۳۲، ۳۹	چوَنده ۷۶-۱۷۵
دارانه ۷۱-۲، ۱۹۷	چهار حقیقت ۹۵، ۱۱۵، ۱۲۴
دانش بی واسطه ۶۲-۳، ۶۷، ۹۵، ۱۰۵، ۱۱۱	چهار حقیقت جلیل ۹۲-۴، ۱۱۱-۱۲، ۱۲۳
۱۱۳، ۱۱۷، ۱۲۰-۲۱، ۱۲۲، ۱۴۵، ۱۷۴، ۱۸۰	۱۴۵، ۱۳۱
	چیشا ۱۱۷



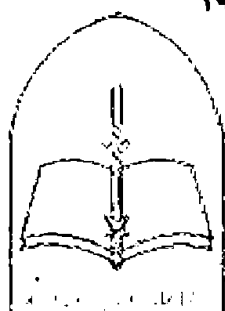
دیوژنه ۱۳۶، ۳۸، ۱۶۳، ۶۷، ۱۶۹	دبوزه ۱۵۵
راجه گنه ۴۰، ۵۳، ۴، ۱۳۲، ۳۵، ۱۳۸، ۴۰	درخت بودی ۹۱، ۵۹۴، ۹۹، ۹۷، ۱۰۱، ۰۲
۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۸۱	۱۰۵، ۱۷۱، ۱۷۶
راه میانه ۸۳، ۱۱۱، ۱۲، ۱۲۳، ۱۴۱، ۶۷، ۱۶۶	درخت جام ۷۹، ۸۳، ۸۹، ۹۱، ۱۰۰، ۱۰۲
راهوله ۲۳، ۲۵، ۱۳۶، ۳۷	۱۲۴
راه هسنگانه ۴، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۴۸، ۱۹۸	درخت دانش خیر و شر ۹۹
راه هسنگانه ی جلیل ۹۲	ذومه ۱۷، ۱۹۸
روح جاودان ۷۲	دشت گنگ ۳، ۴۰، ۴۴، ۴۷، ۵۵، ۶۶، ۱۰۵
روح مطلق ۶۰، ۱۹۷	۱۲۶
روشن شدگی بی برتر ۹۱	دگریت / غیریت ۷۴
روشن شده ۵۸	دلبنگی ۱۶، ۲۴، ۲۷، ۱۱۴، ۱۵، ۱۱۹، ۱۳۱
روشنی یافته ۱، ۱۴، ۶۱، ۹۷، ۱۰۲، ۱۱۰	۱۲۴، ۱۵۹، ۱۹۵
۱۲۳، ۱۳۹، ۱۵۴، ۱۷۱، ۱۷۳، ۷۴، ۱۸۲	دلکنده ۱۳۱
۱۹۷، ۱۹۶	دسه ۱، ۹، ۱۴، ۱۷، ۵۷، ۶۲، ۶۴، ۷، ۷۱، ۲
رهایی غایی ۷۳، ۷۶، ۷، ۸۱	۸، ۷۷، ۹۵، ۹۳، ۱۰۲، ۱۰، ۱۱۲، ۱۴، ۱۱۹
رهروهای جنگل ۷۷	۲۹، ۱۲۲، ۳۶، ۱۳۲، ۴۳، ۱۴۲، ۱۴۵، ۴۷
ریاضتکشی تنبیهی ۸۸	۱۴۹، ۵۰، ۱۵۳، ۵۸، ۱۵۷، ۱۶۸، ۷۲، ۱۷۴
زردشت ۳۱	۱۷۹، ۱۸۲
زنجیر علی ۱۱۴، ۱۸	دوسه ۸۶
زنجیر علی یا همزایی مشروط ۱۱۴	دوگه ۳۴، ۳۸، ۴۲، ۵۱، ۵۵، ۷۵، ۷، ۸۵، ۹۲
زاین ۹	۱۰۴، ۱۰۹، ۱۰، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۵، ۱۱۸، ۱۲۲
ساحل دیگر ۱۱۰، ۱۷۸، ۷۹	۱۶۲، ۱۹۹
ساروشتی ۱۴۰	دومین گفتار ۱۲۰
ساری پوئه ۱۳۳، ۳۴، ۱۳۷، ۳۸، ۱۴۲، ۱۴۵	دیانه ۷۲، ۸۰، ۱۱۳، ۱۸۲، ۱۹۷
۱۵۶، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۸۰	دیگه کارائنه ۱۶۲
سازه ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۳۱، ۱۹۸	دیگه نیکیانه ۴



سانکبه ۲، ۴۶۰، ۱۱۵، ۱۹۵، ۹۸۱۹۷	شنگه ۴۱، ۸۵۷، ۶۰، ۶۲، ۷۵، ۱۰۷، ۱۱۳
سانکبه-بوگا ۷۶	۱۲۳-۲۶، ۱۲۸، ۲۹، ۱۳۱، ۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰، ۴۴
ساؤئی ۸، ۴۰، ۱۳۹، ۴۲، ۱۶۲، ۱۸۱	۱۴۶-۴۸، ۱۵۲، ۵۳، ۱۵۶، ۵۹، ۱۶۲، ۷۵
سبد خوابط و احکام ۴	۱۸۱، ۱۹۸
شنتی ۳۲، ۵۳، ۵۵، ۵۹، ۷۰، ۶۹، ۷۲	شنگه‌ی بیگو ۱۳۳
۸۷۶، ۸۰، ۸۲، ۴، ۸۷، ۹۵، ۹۷، ۱۰۰	شپاسین ۴۶
۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۸، ۲۳، ۱۲۶	سوناپته ۱۱۳
۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۴۵	سؤته ۴، ۱۱۱، ۱۹۸
۱۲۹-۵۱، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۳، ۶۴	سؤته‌پینکه ۲
۱۷۲، ۱۷۷، ۱۸۱، ۸۲	سؤته-نیپانه ۵
سرنمون ۱۳، ۸۲۷، ۳۶، ۴۷، ۱۲۸	سؤته وینکه ۵
سری لانکا ۳، ۹	سؤدودنه ۴۱، ۴۸، ۵۰، ۷۹، ۸۰، ۱۳۵، ۱۵۲
سقراط ۱۲، ۳، ۲۴، ۳۱، ۹۳۷، ۱۴۹	سوره ۴، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۹۸، ۹۹
شکبا ۴۰	سوره‌ی آتش ۱۳۱، ۱۴۸
شگه ۴۱، ۴۷، ۵۳، ۴، ۱۲۶، ۱۳۵، ۳۶، ۱۴۰	سوره‌ی به‌گردش درآوردن چرخ دمه ۱۰۹
۱۴۴، ۱۶۱، ۱۹۸	سؤگزە-مئدوه ۱۷۵
شکینه ۴۱، ۴۷، ۵۳، ۱۳۵، ۳۶، ۱۵۲، ۱۶۸	سونه ۳۶
۱۹۸	سومین حقیقت جلیل ۹۲، ۱۷۸
شکینه‌مونی ۱۰۳، ۱۴۱	سه آتش مقدس ۳۷، ۵۴، ۱۲۹، ۱۳۲
شعادی ۹۲، ۳، ۵۹۴، ۱۹۸	شه-اؤپادی-پینته ۱۷۶
شفا شم‌بودا ۱۰۹	سه پناه ۱۲۴، ۱۷۶
شنجیه ۵۹، ۱۳۳، ۳۴	سه سبد ۴، ۱۹۷، ۱۹۹
شسازە ۲۹، ۳۰، ۴۳، ۴۶، ۵۰، ۵۹، ۷۰، ۵۵	سیدته ۲۴، ۴۸، ۹۸، ۱۹۸
۸۵، ۹۲، ۹۷، ۱۱۲، ۱۴۵، ۱۷۷، ۱۹۸	سیدته گوتته ۱-۲، ۷، ۲۳، ۴
سنسکریت ۶، ۱۷، ۳۶، ۴۰، ۴۴، ۹۹۱۹۶	سیگالە‌ۆده سؤته ۱۴۸
سنکازه ۱۱۶، ۱۷، ۱۹۸	سیله ۶۳، ۹۳، ۱۲۷



سپنانیگاه ۹۱	کاخ خوشباشی ۵۱۰۴، ۴۹
شالوم ۶۷، ۳۳	کاست ۳۵، ۳۹، ۴۱، ۴۶، ۵۳، ۱۲۵، ۱۳۰
شاه جهان ۴۸، ۱۰۰، ۱۳۵	۱۳۶-۳۷، ۱۵۳، ۱۹۶، ۱۹۸-۹۹
شاهین کوه ۱۶۴	کالامن ۵۰-۱۲۹
شخصی شده ۱۳۷، ۴۶، ۲۹	کاملان ۱۲
شرونی ۷-۳۶	کانون ۸، ۱۰-۱۱
شکاکها ۱۳۷، ۳۴-۱۳۳، ۵۹	کانون پالی ۳، ۶، ۱۰-۳، ۱۶، ۲۵، ۱۹۹
شوم ۳۳	کبرای مقدس ۱۳۰
نیوتیکیتو ۵۴۴	کیله ۱۹۸، ۶۰
خدن ۱۷۸، ۱۲۰، ۹۹، ۸۰، ۶۷، ۳۳	کیله و ژو ۲۳، ۳۹، ۴۱، ۴۵، ۵۱، ۵۳، ۶۰
عصر طلایی ۳۳	۸۱، ۱۳۵-۳۶، ۱۴۰، ۱۵۲، ۱۶۳
عصر محوری ۴۸، ۴۲، ۳۹، ۵۰، ۳۴، ۲-۳۱	کتاب آداب دیرنشینی ۵
۵۱، ۵۶، ۶۵، ۶۸، ۹۲، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۵۵	کتاب مقدس ۷۶، ۳۳، ۳۹
غم خوارگی ۹، ۱۲، ۱۵، ۸۰، ۸۲-۳، ۸۸-۹	کتاب مقدس عبرانی ۶۸
۱۰۱، ۱۰۴-۵، ۱۰۸، ۱۲۵، ۱۳۴، ۱۴۲	کرکس کوه ۱۶۴
۱۴۵، ۱۴۷، ۴۸، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۷۳-۷۲	کره ۱۷، ۵۶، ۱۹۸
فراشناخت ۹۹، ۹۳	کرونا ۹۰
فرانمودینگی ۷۲	کره ۹، ۱۱۹، ۱۷۵
فریود ۶۲	کری ۱۱۶
فعالیت‌های نامشمار ۱۹۹، ۶۴	کُنبه ۵۹، ۱۲۹-۳۲
فلسفه‌ی جاودان ۲۶	کُسترنه ۳۵-۶، ۴۱، ۵۳، ۵۶، ۱۲۵، ۱۳۰
قاعده‌ی طلایی ۱۲۹	۱۳۶، ۱۹۸
قدسینه ۱۴، ۶۸، ۱۰۰	کُمه ۵، ۱۷، ۲۹، ۴۳، ۵۵-۷، ۵۹، ۶۰-۱، ۶۷
قربانی ازلی ۳۶	۷۶، ۸۸، ۱۱۴-۱۷، ۱۳۰، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۹۸
کانارسیس ۳۴	کُمه‌ساز ۱۱۶
کانولیک ۱۳۴	کُتنکه ۵۱



لانوژه ۳۱	کندگه ۵
للیته-ویستره ۸	کند ۸۲، ۸۶، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۳۱، ۱۵۷
لوقا ۶	۱۶۰، ۱۷۷، ۱۹۸
لیجهاوی ۱۶۸، ۱۷۰	کنفوسیوس ۱۲، ۲۴، ۳۱، ۳۴، ۳۸، ۹۲
لین-جی ۱	کوشله ۸، ۴۱، ۴۵، ۴۸، ۵۵، ۵۸، ۸۲، ۸۵
مئوریه ۲	۸۸، ۱۳۹، ۴۰، ۱۴۳، ۱۴۹، ۵۰، ۱۶۱، ۶۲
ماده‌گراها ۵۹	۱۶۹، ۱۷۹، ۱۹۵، ۱۹۹
مازه ۵۱، ۲، ۶۶، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۷۳، ۷۴	کوشمبی ۴۰، ۱۱۰، ۱۴۱، ۱۵۶، ۱۸۱
ماهرانه ۸۲، ۳، ۸۷، ۹۳، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۹۹	کولیه ۴۱، ۱۶۸
میتیه ۱۴	کوزاتیه ۸۳
مقیمه نیکابه ۴	کوندلیه ۴۹، ۱۱۲، ۱۳
محمد (ص) ۱۲، ۶۵	کینه پوتیه ۱۴۹
مهوری ۳۱، ۵، ۳۷، ۴۰، ۴۳، ۴۸، ۵۶، ۵۸	گرداننده‌ی چرخ ۱۰۰، ۱۳۵، ۱۹۷
۶۵، ۶۸، ۹۴، ۵، ۹۹، ۱۰۱، ۱۱۹، ۲۰، ۱۲۲	گناه نخستین ۱۰۹
۱۳۰، ۱۳۹، ۱۴۹، ۱۵۵	گنگ ۳، ۲۰، ۲۳، ۳۰، ۴۰، ۴۳، ۴۵، ۷
مدینین ۶۳، ۷۱، ۳، ۹۳، ۱۱۴، ۱۳۷، ۱۴۷	۵۲، ۶۴، ۶۶، ۷۰، ۷۰، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۵
۱۷۰، ۷۲، ۱۹۵، ۱۹۸	۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۹، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۶۱
مراقبه ۶۹، ۵۷۴، ۸۰، ۸۲، ۸۴، ۵۸۴، ۸۸، ۹۱	۱۶۹
۹۳، ۹۵، ۹۸، ۱۰۴، ۱۱۳، ۱۴، ۱۱۷، ۱۲۵	گنگ، رود ۲۳، ۴۰، ۱۵۲
۱۲۷، ۲۸، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۵	گنه ۵۷
۱۴۷، ۱۵۱، ۵۲، ۱۵۵، ۱۵۷، ۵۸، ۱۶۹، ۱۷۲	گوئی ۱۵۲
۱۷۴	گیا ۱۰، ۵۹، ۶۴، ۶۹، ۷۰، ۷۵، ۸۱، ۲
مرناض ۲۳، ۴، ۳۱، ۴۵، ۶، ۶۱، ۷۰	۸۷، ۹۱، ۹۳، ۹۸، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۱۳
۷۶، ۷، ۹۲، ۱۰۸، ۱۱۸، ۱۳۱، ۱۳۵	۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۴۱
۱۴۲، ۲۳، ۱۴۹، ۱۵۹، ۱۹۵، ۹۶، ۱۹۹	۱۶۴، ۱۷۲، ۱۸۰، ۱۹۵، ۱۹۷، ۹۹
مرقس ۶	گباسیه ۱۶۷



مریم ۱۵۵	نه - خود ۱۱۸
مسیحیت ۱۲۲، ۳۲	نیوژنه ۸۱، ۲۷
مصر ۲۹، ۳۲، ۳۴، ۳۷، ۴۶، ۶۲، ۸۵	نیدانه کتا ۸، ۱۱، ۱۴، ۲۷، ۸۱، ۹۸
۱۱۹، ۱۵۵	نیرنجر ۷۷، ۹۱، ۱۲۹
مکلی کوساله ۵۹	نیروانه ۱۷، ۱۹۹
مکده ۷، ۴۱، ۴۵، ۴۸، ۵۳، ۵۵، ۵۸، ۱۳۲	نیشتانکارانه ۱۱۹
۱۶۱-۶۲، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۹	نیستی ۵۷۴
مله ۴۱، ۱۶۸، ۱۷۶	نیکانه ۴، ۱۹۹
منش ۱۴، ۳۲، ۳۷، ۴۰، ۴۷، ۵۶، ۶۲، ۱۳۸	نیگروده ۱۳۵، ۱۵۲
۱۲۴	نیه ۴، ۴۱، ۴۹، ۱۱۳، ۱۴، ۱۱۹
مورگلا ۱۲۳-۳۴، ۱۳۷، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۷۲	نیهبلینی ۱۱۹
مهاپری نیانه ۴	نی یمنه ۷۰
مهانامه ۱۱۴	وارانی ۴۰، ۱۰۶، ۷، ۱۱۳، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۸۱
مهاوگه ۵	واشنا ۶۴، ۵، ۶۹، ۷۷
مهاویره ۵۹	واقعیت فرجامین ۴۵، ۱۰۹
میانما ۲۳	وئه ۳۷، ۵۵، ۶۸، ۱۱۴، ۱۵، ۱۲۶، ۱۹۵-۹۶
میتیره ۱۴	وجود برتر ۱۲۱
میدلومنه ۱۶۱-۶۲	وَجی ۳۴، ۴۱، ۱۶۸، ۱۶۹
نالنده ۱۶۹، ۱۷۲	ودا ۷، ۲۸، ۳۶، ۷، ۴۳، ۷، ۵۳، ۴، ۵۷، ۱-۶۰
نالی گیری ۱۶۶	۶۷، ۷۵، ۱۱۸، ۱۲۹، ۳۲، ۱۲۷، ۱۷۱، ۱۷۸
نامهرانه ۸۶، ۱۰۹، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۴	۱۹۵-۱۹۶، ۱۹۹
۱۳۷، ۱۲۴، ۱۶۴، ۶۵، ۱۶۹، ۱۹۵	وردماثه جنانی پوتزه ۵۹
نظم ازلینی ۳۵، ۳۷	وروگه ۲۸
نقطه ی ثابت ۹۹-۱۰۰	زئه ۸۶، ۱۴۲، ۴۳، ۱۵۳، ۱۶۸-۶۹
نگهبان نظم الاهی ۲۸	زسه کاره ۱۶۸
نهایتان ۱۳۲	ویننی ۱۴، ۲۸



۱۳۹، ۱۳۷، ۲۵-۱۲۳، ۷۲، ۵۷	ویدوژده ۱۶۲
یکتاپرسی ۶۷، ۳۲	ویدینه ۱۶۸، ۱۵۲، ۶۰، ۴۱
یکدلی ۱۹۸، ۱۹۶، ۸۷، ۷۱	ویالی ۷۴-۱۷۳، ۷۰-۱۶۹، ۱۶۶، ۱۵۲، ۶۰
یکدلی درست ۹۳	ویشنه ۷-۳۵
یکسان‌دلی ۱۵۱، ۱۲۰، ۸۹، ۱۵، ۱۳	ویگیانه ۱۶-۱۱۵
یقه ۱۹۹، ۱۶۲، ۸۵، ۷۰، ۶۹	وینانه ۱۶-۱۱۵
یوج ۶۲	وینه پتکه ۵-۲
یوحنا ۶	هتی‌گامه ۱۷۵
یوگا ۳، ۶، ۹-۱۰، ۱۲، ۶۳، ۷-۶۹، ۷۴، ۷۰	هنت جزء ۹۲
۷۶، ۸۰-۱، ۵۸۴، ۹۸۷، ۹۳، ۹۵، ۹۷	هنت‌گام ۹۲
۱۰۱، ۱۱۳-۱۴، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۲۵	همدلی ۱۴۹، ۱۲۲، ۱۰۵، ۸۹
۹۹-۱۹۶، ۴۸-۱۴۷	هند ۹-۲۸، ۲۶، ۴-۲۳، ۴-۱۳، ۹-۶، ۴-۲
یوگای غم‌خوارگی ۹۰	۲-۳۱، ۵-۳۴، ۴۱-۴۳، ۵۸، ۴-۶۳، ۶۶
یوگی ۹۵، ۹۸۷، ۸۳، ۱-۸۰، ۷۷-۶۳، ۱۰	۹۸-۱۹۶، ۱۵۵، ۱۴۵، ۱۲۸، ۱۱۹، ۹۲، ۹-۶۷
۹۸، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۳۰	هندویسم ۱۹۶، ۶۷، ۴۴، ۳۲
۱۹۹، ۱۹۵، ۱۸۰، ۱۷۴، ۱۷۲، ۱۴۷، ۱۳۶	هیرینه‌وتی ۱۷۹
یونانی ۱۵۵، ۳-۳۱	هیوم، دیوید ۱۱۹
یونگ ۶۴	هیمالیا ۲۳
یهودی ۷۴، ۳۷، ۳۵، ۳۲، ۸	باعیل ۱۵۵
	ینته‌بونه ۹۲

KAREN ARMSTRONG

BUDDHA

Trans. by
Nastaran Pashaie

Fararavan Publishing Co.
Psychology, Parapsychology & Mysticism

گوئیم در سراسر زندگیش با کیش شخصیت می‌جنگید، و مدام توجه شاگردهایش را از خود منحرف می‌کرد. نه زندگی و شخصیت او بلکه آموزه‌اش مهم بود. او در میان رنج زندگی، به آرامش و ایمنی دست یافته بود. گوئیم به این ترتیب بودا شد، یعنی روشنی یافته یا بیدار. هر کدام از شاگردهایش اگر روش او را دنبال می‌کردند می‌توانستند به همان روشن‌شدگی برسند. اما اگر مردم شروع کنند به ستایش گوئیم‌ی انسان توجه‌شان از وظیفه‌شان منحرف می‌شود و این کیش می‌تواند تکیه‌گاهی شود برای به وجود آوردن وابستگی بی‌ارزشی که فقط می‌تواند مانع پیشرفت معنوی شود.



ISBN 978-964-2842-23-0



انتشارات فراروان