

The Doctrine of Five Skandhas in Buddhist Anthropology (Based on the Pali Canon)

Hossein Saberi Varzaneh

Assistant Professor, Faculty Member, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding author), h_saberi_v@ut.ac.ir

۴۱

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

In the anthropology of Indian schools, we mainly encounter essentialist views. The Buddha's theory, as can be deduced from the Pali Canon, is in conflict with essentialist metaphysical views and considers such theories to be the result of ignorance and the cause of the continuation of suffering. In contrast, the Buddha, in order to explain the ontological nature of man, proposes the doctrine of the five skandhas or the five aggregates, and on this basis, he gives a different view of the truth of human existence. In this study, we have attempted to explain the theory of the skandhas using a descriptive-analytical method and based on the Pali Canon as well as the works of Buddhist scholars. In short, according to this doctrine, man is a being composed of rupa or physical form, vedanā or feeling, sannā or cognition, samkāra or volitional actions and intentions, and vinnāna or consciousness. Each of these skandhas has sub-divisions and has multiple functions. There are several important characteristics that are somehow common to each of the five skandhas: 1- none of them would have the identity they have in human existence without the other, 2- all are conditioned and are in the causal and necessary chain of phenomena, 3- all five skandhas are impermanent, 4- none of them is the constituent of the Atman/substantial soul, and 5- through this theory, the Buddha tries to provide a functional explanation of man that can help in the concrete life and action of someone who wants to reach Nirvana. Finally, some of these Skandhas have an eschatological position and are related to the issue of reincarnation and human rebirth.

Keywords: Buddha, Pali Canon, Skandha, Human, Anātman, Body

آموزه "پنج اسکنده" در انسان‌شناسی بودایی (با محوریت متون مقدس پالی)^۱

حسین صابری ورزنده^۲

چکیده

در انسان‌شناسی‌های مکاتب هندی، عمدتاً با دیدگاه‌هایی جوهرگرا مواجهیم. نظریه بودا آن‌چنان که از متون مقدس پالی می‌توان استنباط کرد، با دیدگاه‌های متافیزیکی جوهرگرا در تقابل است و چنین نظریاتی را حاصل جهل و موجب استمرار رنج می‌داند. بودا در مقابل، برای تبیین وجودشناسانه انسان، آموزه پنج اسکنده یا پنج توده تقویم‌بخش را مطرح می‌کند و بر اساس آن، تلقی متفاوتی از حقیقت وجود انسان به دست می‌دهد. در این پژوهش تلاش کرده‌ایم تا با روش توصیفی-تحلیلی و با ابتناء بر متون مقدس پالی و همچنین آثار بوداشناسان، به تبیین نظریه اسکنده‌ها بپردازیم. به طور خلاصه بر طبق این آموزه، انسان موجودی است مرکب از روپه یا صورت جسمانی، ودنا یا احساس، سنا یا شناسایی، سمکازه یا افعال ارادی و مقاصد و ویتانه یا آگاهی. هر یک از این اسکنده‌ها در ذیل خود تقسیماتی می‌پذیرند و کارکردهای متعددی دارند. چند خصوصیت مهم وجود دارد که به نحوی هر پنج اسکنده در آن مشترکند: ۱- هیچ کدام بدون دیگری هویتی را که در وجود انسان دارا هستند، نخواهند داشت، ۲- همگی مشروط هستند و در سلسله علی و ضروری پدیدارها قرار دارند، ۳- هر پنج اسکنده ناپایدار هستند، ۴- هیچ کدام از آنها مقوم آتمن/نفس جوهری نیستند و ۵- اینکه بودا از مجرای این نظریه، تلاش می‌کند که تبیینی کارکردی از انسان به دست دهد که بتواند در مقام عمل و زندگی انضمامی، به کسی که خواهان رسیدن به نیروانه است، کمک کند. نهایتاً اینکه برخی از این اسکنده‌ها، جایگاه فرجام‌شناختی دارند و با مسئله تناسخ و تولد دوباره انسان مرتبطند.

۴۲

پژوهشنامه ادیان

سال ۱۹، شماره ۳۵، بهار و تابستان ۱۴۰۳

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۱

۲. استادیار، عضو هیات علمی دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول): h_saberi_v@ut.ac.ir

کلید واژه: بودا، متون مقدس پالی، اسکنده، انسان، فقدان نفس، بدن

بیان مسئله

یکی از مهمترین اندیشه‌های بودا، آموزه نفی وجود خود یا نفس ثابت و جوهری^۱ در انسان است (Conze, 1962: 34) که گاه از معادل شونیتا^۲ (تهی بودگی) نیز در توصیف آن^۳ استفاده می‌شود. مالالاسکرا عالم بودایی ترواده‌ای خاطر نشان می‌کند که این دیدگاه، وجه ممیزه آیین بودا از دیگر ادیان و نظام‌های فلسفی است و همه تعالیم دیگر بودا اصولاً با آن در ارتباطند (Hamilton, 1996: XV-XVI). اگرچه این اظهار نظر کمی مبالغه‌آمیز است و ما نمونه‌هایی را در تاریخ اندیشه سراغ داریم که نه تنها جوهر نفسانی را منکر شده‌اند (Hume, 1975, I, iv, 6; Ayer, 1946: 135-) بلکه پای از این فراتر گذاشته و حتی وجود هرگونه حالت ذهنی را نیز رد کرده‌اند (Ramsey, 2022)، اما با این همه، غرابت و محوریت این آموزه بودایی، چیزی نیست که از چشم اهل نظر پنهان بماند. این دیدگاه وقتی در بستر بودایی خود مطرح می‌گردد، همواره می‌تواند این پرسش را برانگیزد که اگر در پشت افکار انسان، شخص متفکری وجود ندارد و در پس افعال وی، فرد فاعلی دست اندرکار نیست، در این صورت، آن کیست که رنج می‌کشد؟ آن کیست که دوباره متولد می‌گردد؟ آن کیست که مبداء و مرجع مسئولیت اخلاقی است؟ آن کیست که به تجربه نیروانه نائل می‌شود؟ آن کیست که بار کرمه زندگی گذشته را بر دوش می‌کشد؟ آن کیست که گذشته‌های خود را به یاد می‌آورد؟ (Harvey, 1995: 8) برای پاسخ به پرسش‌هایی از این دست، نخست باید به این پرسش پاسخ داد که طبق تعالیم بودا، انسان کیست یا به عبارت بهتر، انسان چیست؟ (Hamilton, 1996: XVI)

از اعصار گذشته تا به اکنون، هم بودائیان معتقد به آموزه "اتّتا/نفی وجود نفس جوهری" و هم بوداشناسان بیرون از این زیست‌جهان فرهنگی، تلاش کرده‌اند که بر اساس متون بودایی کهن و نخستین، به نحوی به پرسش مزبور پاسخ دهند و تقریری روشن و معقول از محتوای نظر بودا/بودائیان به دست دهند. در حوزه انسان‌شناسی و بر طبق آموزه اتّتا که نفس جوهری را نفی

1. anattā/anātman

2. śūnyatā

۳. اصطلاح شونیتا در ست بودایی معانی مختلفی دارد و عمده تفصیل‌ها در خصوص آن، به سنت مهاییانه و مکتب مادهیمکه بازمی‌گردد و وجه هستی‌شناختی دارد (Williams, 2008: 68-69).

می‌کند، و همچنین بر اساس انگاره آنیتی^۱ که نافی وجود هرگونه ثبات و جاوداگی در عالم امور مشروط/سمساره است (Conze, 1962: 36; Rhys Davids & Stede, 1921-25: 392 [article: nicca])، بودا نه دوگانه‌انگار جوهری^۲ است و نه وحدت‌انگار مادی‌گرا^۳ و نه وحدت‌انگار روح‌گرا^۴. با توجه به این مطلب، در متون بودایی و در پاسخ به پرسش از چیستی انسان، آموزه پنج اسکنده^۵ یا پنج توده/مجموعه و اصل تقوم‌بخش^۶ مطرح می‌شود که در کنار هم قرار می‌گیرند و انسان را تشکیل می‌دهند: ۱- روپه^۷، ۲- ودنا^۸، ۳- سنا^۹، ۴- سمکاره^{۱۰} و ۵- وینانه^{۱۱} (Samyutta, Nikāya, III, 56-57 & 86). یکی از خصوصیات مهم این پنج اصل تقوم‌بخش این است که هیچ کدام نسبتی با تشخص ندارند، و بنابراین، انسان در حقیقت فاقد تشخص و من است (Conze, 1962: 38). در این مقاله تلاش می‌کنیم تا با روش توصیفی-تحلیلی و با ابتناء بر متون مقدس پالی (به خصوص سبد آموزه^{۱۲}) و همچنین تحقیقات بوداشناسان، تبیینی از آموزه اسکنده ارائه دهیم. این آموزه خالی از برخی ابهامات نیست و تحقیق در باب آن به چند جهت با دشواری همراه است. نامألوف بودن خود انگاره اسکنده که در مقابل دیدگاه جوهرانگار و ذات‌گرای مرسوم قرار دارد، فقدان ارائه تصویری منسجم و یکپارچه از این آموزه در متون بودایی، عدم وحدت رویه در اصطلاح‌شناسی متون مزبور (Dasgupta, 1975: 86, n.1) و همچنین وجود بعضی فقرات که به نحوی مؤید وجود نوعی "خود"^{۱۴} هستند (Dhammapada, 160 & 379)، از جمله این موانع

1. Anitya; pali: Anicca
2. Substantial Dualism
3. Materialistic Monism
4. Spiritualistic Monism
5. Skandha; Pali: Khandha
6. pancakkhandha
7. rūpa
8. vedanā
9. saññā
10. samkhāra
11. viññāna

۱۲. در کنار این نظریه، ما دیدگاه شش عنصری (Cha-dhātu) و دوازده عنصری (Dvādasāṅga) را هم داریم که شهرت کمتری دارند و گهگاه در متون بودایی به آنها اشاراتی شده است (بنگرید به: Kalupahana, 1992: 72-77; Ward, 1947: 73-74). بررسی این دو نظریه مجال دیگری می‌طلبد.

13. Sutta Pitaka
14. attā

است و می‌تواند سازگاری منطقی جهان‌بینی بودایی را به چالش بکشد. این ناسازگاری‌های متنی حتی موجب شکل‌گیری مکتبی در آیین بودای متقدم شد که مشهور به مکتب بودگله^۲ یا شخص‌انگاران^۳ است که شخص را واقعیتی غیر از امور مشروط (دهرمه‌ها) و امر نامشروط (نیروانه) می‌دانستند (Harvey, 1995: 7; Williams, 2005: 86; Westerhoff, 2018: 53ff.; Cousins, 2004: 84ff. و در میان بوداشناسان متأخر نیز برخی را بر آن داشت که باور به وجود نوعی خود یا نفس حقیقی یا برتر را در متون مقدس پالی مسلم یا محتمل بیانکارند (Conze, 1980: 109-111; Grimm, 1958: 6 & 133; Collins, 1990: 71).

ظاهراً در زبان فارسی مقاله، پایان‌نامه یا کتاب مستقلی به آموزه/اسکندهه نپرداخته و آنچه هست، اشاراتی گذرا در متون تألیفی و ترجمه‌ای است که بیشتر درصدد بیان کلیت آموزه‌های بودا بوده‌اند و در قالب کتاب تاریخ ادیان یا تاریخ فلسفه‌های هندی-بودایی نظری اجمالی به این مطلب داشته‌اند (برای نمونه: چاترجی و داتا، ۱۳۸۴: ۳۰۱-۳۰۲؛ شایگان، ۱۳۸۳: ۱۵۲-۱۵۳؛ پاشایی، ۱۳۶۲: ۷۲-۷۶) و یا تمرکزشان عمدتاً بر روی آموزه انّا (نفی خود) بوده و مطلب تفصیلی‌ای درباره پنج اسکندهه مطرح نکرده‌اند (برای نمونه: هاشم‌پور و گراوند، ۱۴۰۳). اما در زبان انگلیسی مقالات و کتب متعددی به این موضوع پرداخته‌اند که در متن مقاله حاضر به آنها ارجاع داده‌ایم و از تبیین‌ها و تقسیمات آنها استفاده برده‌ایم. در میان آنها، کتاب همیلتون (Hamilton, 1996) و بويسورت (Boisvert, 1995) بحث مفصلی در این زمینه مطرح کرده‌اند و وتر (Vetter, 2000) فقرات مربوط به مبحث اسکندهه را از وینه‌پیتکه و چهار نیکایه اصلی سوتیه‌پیتکه جمع‌آوری کرده است. لازم به ذکر است که ما در این تحقیق، مضامینی همچون آنگه و انّا را مفروض گرفته‌ایم و تفصیلی در خصوص مفاد آنها ارائه نمی‌دهیم و همچنین به پیشینه مفاهیم اصلی این تحقیق در متون براهمنه‌ای و اوپنیشدی نمی‌پردازیم. بررسی تاریخی این مفاهیم نیازمند مجال دیگری است و بحث مستقلی را می‌طلبد.

آموزه اسکندهه

۱. برای قرائن دیگر، ر.ک: Harvey, 1995: 21-23؛ همچنین برای اطلاعات مختلف attā و pudgala در متون بودایی بنگرید به: Collins, 1990: 71-78.

2. Pudgalavāda
3. Personalists

بودا در کنار اذعان به اصل رنج^۱ در زندگی (Samyutta Nikāya, I, i, 216; I, v, 537)، در هستی‌شناسی و به تبع آن در انسان‌شناسی‌اش سه اصل مهم را مطرح نظر قرار می‌دهد که به نحوی سنگ بنای جهان‌بینی بودایی هستند. یکی این که هیچ امر امشروطی وجود دارد و یک سلسله علی بی‌آغاز همه هستدگان را در برگرفته، همچنین هیچ امر ثابت و پایداری در قالب آرخه جهان یا مبداء و منشاء آن در هستی وجود ندارد (Nirvāṇa-Sūtra, VIII, 416a)، و دیگر اینکه هیچ خود یا نفس یا ذاتی در پس پدیده‌های ذهنی انسان نیست و بنابراین، مفاهیم روح و نفس متعلقی در انسان ندارند (Dhammapada, 7). این پیش‌فرض‌های کلان، چند نتیجه مهم به دنبال دارند:

- ۱- بودا نه هیچ‌انگار و منکر جهان هستی و کیهان است و نه مطلق‌انگار و وحدت‌گرا. واقعیاتی هستند (از جمله انسان‌ها)، اما ثابت و جوهرین و نامشروط نیستند (Warder, 2008: 117-118).
- ۲- انسان دارای جوهر جسمانی و نفسانی ثابتی نیست، بنابراین، مقولات جوهر و عرض در این جهان‌بینی قدرت تبیینگری خود را از دست می‌دهد.

۳- دیدگاه‌هایی که نفس را متعلق علم حضوری یا شهود مستقیم می‌دانند، از نظر بودا دچار خطا هستند (دیدگاه خطا^۲). چنین متعلقی اصلاً وجود ندارد. آنچه هست، زنجیره‌ای از حالات و کیفیات به هم پیوسته و ناپایدار است که انسان را تقوم می‌بخشد.^۳

۴- اگر نفس یا روحی وجود ندارد و اگر بپذیریم که آنچه عموماً "من" نامیده می‌شود (که منشاء تشخیص و تفرد نیز هست)، دلالت بر همین نفس یا روح جوهری دارد، بنابراین، "من" نیز بی‌معناست. واقعیتهای نام من در انسان وجود ندارد و به تبع آن تشخیص و تفرد انسان نیز پنداری بیش نیست. یک نوع تعین سیال وجود دارد، اما تشخیص من جوهری، وجود واقعی و فی‌نفسه ندارد (Kalupahana, 1992: 69-70).

۵- اگر روح یا نفس جوهرینی در پس پدیدارهای ذهنی نیست، بنابراین، هرگونه تلاشی برای به سعادت رساندن یا کامل کردن نفس یا روح نیز بی‌معناست (بنگرید به: چاترجی و داتا، ۱۳۸۴: ۲۹۴-۳۰۱). از این جهت است که بودا می‌گوید: "همه دهرمه‌ها/عناصر هستی بدون خود

1. dukkha
2. micchāditti

۳. برای نظریه‌ای مشابه با این تلقی در نزد ویلیام جیمز، بنگرید به: James, 1950: 400-401

هستند. هر که به حکمت این را دریابد، از رنج می‌رهد. راه رسیدن به پاکی این است (Dhammapada, 279؛ همچنین ر.ک: 56-59: Rahula, 1978).

این رویکرد سلبی به دیدگاه‌های مرسوم راجع به ابعاد وجودی و عناصر تقویم‌بخش انسان، با آموزه‌ای ایجابی (دیدگاه درست)^۱ همراه می‌شود. انسان وجود دارد و اگر وجود دارد، یعنی متقوم از عناصر ناپایدار واقعی یا دهرمه‌ها^۲ است. در واقع، یکی از معانی اصلی دهرمه در متون بودایی، عناصر و مبادی‌ای است که همه موجودات متقوم از آنها هستند و از این جهت، با آرخه یونانی مشابهت دارد. البته این دهرمه‌ها همگی واجد خصوصیت ناپایداری هستند و هیچ کدامشان از اصول کلی فوق‌الذکر مستثنی نیستند (Kalupahana, 1986: 85-86). همه امور جسمانی و ذهنی متقوم از این دهرمه‌ها هستند و دسته‌بندی‌های مختلفی نیز از آنها ارائه شده است. یکی از ساده‌ترین و در عین حال مشهورترین دسته‌بندی‌های دهرمه‌ها، تقسیم آنها در ذیل پنج اسکنده است (Stcherbatsky, 1923: 5-6).

واژه اسکنده در وداها به معنای شاخه درختان است از این جهت که انبوه‌ای هستند که به تنه درخت متصلند و همچنین به معنای کتف است که آن نیز چسبیده به بدن است و در اوپنیشدها معنای انبوه آتش و آب و دود را نیز دارد (Boisvert, 1995: 16-17). پس به طور کلی به معنای انبوه، توده، مجموعه یا گروه است (Rhys Davids & Stede, 1921-1925: 256-257) و معنایی که در نظریه بودایی به خود می‌گیرد، با این معنای لغوی اخیر قرابت دارد. اسکنده‌ها توده‌ها یا انبوه‌های عناصر در تغییری هستند که تجمیع آنها در کنار یکدیگر و با نسبت مشخص، تک تک موجودات را شکل می‌بخشد و انسان‌ها نیز از این قاعده مستثنی نیستند (Kalupahana, 1992: 69). بنابراین، ما با یک نظریه مجموعی^۳ درباره ساختار وجودی انسان مواجهیم و نه یک دیدگاه ذات‌گرایانه^۴ مبتنی بر نظریه جوهر و عرض. در سمیوت‌نیکایه چنین آمده است: "پنج اسکنده وجود دارد که تحت دل‌بستگی هستند. آن پنج تا چه هستند؟ اسکنده روپه/صورت جسمانی که تحت دل‌بستگی است، اسکنده ودنا/احساس که تحت دل‌بستگی است، اسکنده سنا/ادراک که

1. sammāditthi

۲. برای معانی مختلف آن، ر.ک: Collins, 1990: 88-92

3. dharma

4. bundle theory

5. essentialism

تحت دلبستگی است، اسکندهه سَمکارَه/صورت‌بخشی‌های ارادی که تحت دلبستگی است، اسکندهه ویَنانه/آگاهی که تحت دلبستگی است (Samyutta Nikāya, III, 56؛ همچنین ر.ک: Nyanatiloka, 1988: 159-166).

از همین سیاهه تا حدود زیادی مشخص می‌شود که ما در وهله نخست نه با جواهر نفس و بدن، بلکه با پنج حالت یا وضعیت جسمانی-ذهنی/روان‌تنی^۱ مواجهیم که در تمایزشان از یکدیگر، نقش صحیح خود را ایفاء نمی‌کنند، بلکه در نسبتی که با یکدیگر دارند، و همچنین در تاثیر و تاثیری که پیشان برقرار است، کارکرد خود را به عنوان مقومات انسان بروز می‌دهند (Harvey, 1993: 29). این گذار از جواهر بالذات متمایز به حالات دارای کنش متقابل، تا حدود زیادی از عافیت‌سوزی پرسش فلسفی نحوه تاثیر و تأثیر بین جواهر بالذات متمایز می‌کاهد و همچنین به بحث بودا سویه‌های کارکردگرایانه می‌دهد. آنچه در درجه نخست اهمیت قرار دارد، وجه هستی‌شناختی پنج اسکندهه نیست، بلکه نحوه ظهور و کارکرد آنها اهمیت دارد (Rhys, 1996: xxix; Davids, 1975: 55). دلیل آن هم روشن است، دغدغه اصلی بودا، متافیزیک و هستی‌شناسی و انسان‌شناسی نظری نیست، برای او رهایی از چرخه بازپیدایی و رنج اهمیت دارد و بر این اساس، بسیاری از تحلیل‌های وی سویه‌های عملی و کارکردی و انضمامی دارند.

گاهی در متون بودایی، اسکنده‌ها با رنج یکی دانسته شده است. علت اصلی آن چیزی نیست جز اینکه بودا، بودن و دلبستگی به امور مشروط را با رنج پیوند می‌زند. "بنیاد جهان بر رنج است (Samyutta Nikāya, I, i, 216)", "تولد همانا و روبرو شدن با رنج همانا (Samyutta Nikāya, I, v, 537)". وقتی انسان به فرادانش نجات‌بخش دست پیدا نمی‌کند و موفق به رهایی از چرخه بازپیدایی نمی‌شود، بازگشت وی به زندگی در قالب همین پنج اسکندهه است، و چون هر آنچه در این جهان قرار دارد، مشروط و ناپایدار است، بنابراین، همه وضعیت‌های این سویی، وضعیت‌هایی رنج‌آلود هستند و در وضعیت اسکنده‌ها قرار داشتن نیز از این قاعده مستثنی نیست. اسکنده‌ها در ذیل قانون فراگیر آنگه قرار دارند و محکوم به نابودی هستند، و آنچه چنین است، همراه با رنج و عدم رضایت است (Hamilton, 2000: 36). بودا می‌گوید: "تولد رنج است، پیر شدن رنج است، بیماری رنج است، مرگ رنج است، یکی شدن با امر نامطلوب رنج است، نرسیدن به آنچه

می‌خواهیم رنج است، جدا شدن از امر مطلوب رنج است، مخلص کلام اینکه: پنج اسکنده که تحت وابستگی هستند، همگی رنج هستند (Samyutta Nikāya, V, xii, 11)؛ همچنین بنگرید به: 15: 9 (Majjhima Nikāya). "پس روشن می‌گردد که چون در بند توده‌های تقوم‌بخش خود هستیم، به انواع رنج‌ها گرفتار می‌آییم (همچنین بنگرید به: Buddhaghosa, 2010: VII, 16).

همچنین هیچ کدام از این پنج توده تقوم‌بخش به تنهایی و همچنین در کنار یکدیگر، مقوم "من یا نفس جوهری" نیستند (Samyutta Nikāya, III, 22). در اینجا بودا بین دو دیدگاه تمایز می‌گذارد. یکی دیدگاهی است که انسان‌های نافرهیخته اختیار می‌کنند و در میان اسکنده‌ها "من جوهری" یا "خود جوهری" را می‌جویند و دیگری دیدگاه فرهیختگان و فرزندگان که اصل آنرا را در همه امور ساری و جاری می‌دانند و از این پندار رهایی می‌یابند: "شخص ناآموخته ... روپه را چنین می‌داند: این از برای من است، این من هستم، این خود من است." همین خطای شناختی را بودا در خصوص چهار اسکنده دیگر هم تکرار می‌کند و سپس اضافه می‌کند که: "شاگرد شریفی که خوب تعلیم دیده ... چون به روپه بنگرد، گوید که: این از برای من نیست، این من نیستم، این خود من نیست" و در ادامه همین حکم را برای چهار اسکنده دیگر هم جاری می‌سازد (Majjhima Nikāya, 22, 15). پس آنچه من، خود، جوهر نفسانی یا شخص خویش می‌دانیم، واقعیتی فرایداری ندارد و چنین تصدیقی، حاصل نادانستگی و گرفتاری در دانستگی روزمره (نادانستگی) است.

برخی بوداشناسان تلاش کرده‌اند تا بر اساس فحوای متون بودایی و همچنین پیش‌زمینه اوپنیشدی بحث آتمن، براهینی نیز برای این مدعا به دست دهند: ۱- آتمن باید در مقام کنترل‌کننده‌ای درونی نقش ایفاء کند. اما هیچ کدام از پنج اسکنده چنین خصوصیتی ندارند. برای مثال، جسم ما در معرض بیماری و فناست و ما هیچ تفوق و کنترلی بر آن نداریم. چهار اسکنده دیگر نیز به همین صورت خارج از استیلای ما فعالیت می‌کنند. پس هیچ کدام آنها و همچنین مجموعشان نمی‌توانند در نقش آتمن باشند. ۲- خصوصیت آتمن، ثبات و بهجت‌آفرینی است. اما هر پنج اسکنده ناپایدار و موجب رنج هستند، بنابراین نمی‌توان آنها را آتمن دانست. ۳- ما در مقام ادراک و احساس و تجربه است که به وجود نوعی آتمن قائل می‌شویم. اما آتمن خود تجربه نیست، چون تجربه در تغییر است و آتمن باید ثابت باشد، همچنین نمی‌توان آتمن را کاملاً جدای از احساس و ادراک و تجربه تلقی کرد، زیرا بدون تعین ادراکی، سخن از مدرک بی‌معناست، و نهایتاً اینکه

نمی‌توان آتمن را مدرک و دارای احساس و ادراک و تجربه دانست، چرا که در این صورت نیز نوعی جدایی بین مدرک و مدرک وجود خواهد داشت و جدایی نافی فرض وجود آتمنی است که با ادراک تعین می‌پذیرد و متعلق التفات قرار می‌گیرد و نوعی هم‌سنخی با ادراک دارد. با توجه به این براهین، می‌توان گفت که در میان اسکنده‌ها، موردی که بتوان آن را آتمن دانست، وجود ندارد، و مجموعه اسکنده‌های فاقد آتمن نیز نمی‌توانند مثبت وجود آتمن باشند (Keith, 1923: 136-138; Gethin, 1998: 97-103; Collins, 1990: 75-76).

اسکنده روپه یا ماده و صورت جسمانی

ترکیب rūpakhandha اشاره به یکی از اسکنده‌های تقویم‌بخش انسان دارد. واژه rūpa در اصل به معنای صورت، شکل و نمود است. برای مثال در ترکیب rūpāyatana که به معنای شیء مشهود و متعلق بینایی است، همین معنای شکل و نمود شیء مندرج است. همچنین ترکیب nāmarūpa که از نظر لغوی به معنای "نام و صورت" است، عمدتاً ناظر به "ذهن و بدن" فهمیده می‌شود (Kalupahana, 1986: 115). از این جهت، واژه rūpa در rūpakhandha بر مبنای اصل لغوی آن که به معنای صورت است، می‌تواند اشاره به شکل و ظاهر انسان داشته باشد که تعبیر دیگری از بدن جسمانی متعین اوست. بر همین سیاق واژه arūpa دلالت بر اسکنده‌هایی دارد که سویه ذهنی دارند و در مقابل روپه هستند. البته واژه روپه در معنای وسیع‌ترش اشاره به خصوصیات صوری همه اشیاء مشهود دارد، اما آنچه در انسان‌شناسی بودایی حائز اهمیت است، همان مدلول محدود واژه است (Hamilton, 1996: 3-4). یکی از مهمترین خصوصیات روپه نفوذناپذیری آن است، به این معنا که اگر روپه x مکان y را اشغال کند، در این صورت، همزمان ممکن نیست که روپه دیگری از همان نوع شاغل آن مکان باشد (Stcherbatsky, 1923: 11).

روپه دارای تقسیماتی است که در متون بودایی مورد اشاره قرار گرفته، از جمله در سمیوت‌نیکایه چنین آمده: "روپه چیست؟ چهار عنصر اصلی و همین‌طور هر چیز جسمانی که از این چهار عنصر ناشی می‌شود (III, 56)". گاهی گروه اول، عناصر نخستین و گروه دوم، عناصر ثانویه یا متفرع^۱ دانسته شده‌اند. چهار عنصر اصلی عبارتند از خاک، آب، آتش و باد. گاهی عنصر مکان هم مطرح شده که البته بیرون از این بافتار است و نمی‌توان آن را ذیل اسکنده روپه قرار داد (در سنت

تروادهای مکان را ذیل امور منتشی از چهار عنصر ذکر کرده‌اند. بنگرید به: 34 (Boisvert, 1995). این چهار عنصر به ترتیب متضمن چهار خصوصیت سختی (مو، ناخن، دندان، پوست، استخوان و . . .)، نرمی (خون، اشک، بزاق، خلط و . . .)، حرارت (گرمایی که موجب هضم غذا می‌شود و . . .) و حرکت (تنفس، گازهای درون معده و شکم و . . .) هستند و هیچ یک نیز بدون سه عنصر دیگر امکان وجود ندارد (Boisvert, 1995: 35-36; *Majjhima Nikāya*, 28, 6-25). از همین جاست که گاهی در تعریف روپه، آگاهی نیز آورده شده است، زیرا ما با روپه‌ای سر و کار داریم که در یک ارگانسیم نقش ایفاء می‌کند، یا به عبارت دیگر، روپه‌ای مد نظر است که مقوم "بدن" است و نه جسم محض (Gethin, 1986: 36; Hamilton, 1996: 14).

۵۱

پیش‌شماره ادیان

در خصوص امور منتشی از/مبتنی بر چهار عنصر یا همان عناصر ثانویه، بحث روشنی در سوته‌پیتکه وجود ندارد، اما از فحواوی عبارات می‌توان پذیرفت که پنج اندامی که پنج حس ظاهری بر مبنای آنها تحقق پیدا می‌کنند، از جمله آنها هستند. این پنج اندام حسی عبارتند از: چشم، گوش، زبان، بینی و سطح بدن. البته در نظریه حواس بودایی، ذهن^۱ نیز جزء حواس دانسته شده، ولی غیر از مواردی معدود، آن را در زمره امور مربوط به روپه نیاورده‌اند، بلکه در ذیل وینانه تعریفش کرده‌اند (Hamilton, 1996: 5-7; Kalupahana, 1987: 29). در کنار این اندام‌های حسی، متعلق‌های آنها در جهان خارج نیز جزء این عناصر اشتقاقی دانسته شده که البته در ذیل روپه انسان نیز تحقق دارند. پنج متعلق حواس عبارتند از: صورت رؤیت‌پذیر، صدا، مزه، بو و وجوه ملموس اشیاء (Rahula, 1978: 20). در/بهبی‌دمه این سیاهه به بیش از بیست مورد افزایش پیدا می‌کند که غیر از موارد مذکور، شامل این امور هم می‌شود: قوه جنسی زنانه، قوه جنسی مردانه، قوه حیات جسمانی، سبکی، انعطاف‌پذیری، انطباق‌پذیری، بروزات جسمانی، بروزات صوتی، رشد، تداوم، نابودی، نپایندگی و . . . (Dhammasangani, 167ff.).

عناصر مادی تقسیمات دیگری هم پذیرفته‌اند (عناصر درونی و بیرونی، عناصر رویت‌پذیر و رؤیت‌ناپذیر، عناصر کوچک و بزرگ، عناصر دور و نزدیک، عناصر کثیف و لطیف و . . .) که تأثیری در اصل موارد مذکور ندارند. البته در میان آنها، تقسیم عناصر به درونی^۲ و بیرونی^۳، از این

جهت که در خصوص دیگر اسکنده‌ها هم مطرح شده، اهمیت بیشتری دارد. عناصر بیرونی عناصری هستند که متعلق به خودِ شخص هستند و عناصر بیرونی عناصری هستند که به افراد و اشخاص دیگر تعلق دارند. این تقسیم‌بندی بر اساس عناصر مختلف نیست، بلکه مبتنی بر نوع تعلق و نسبت عناصر به شخص مدرک است. بنابراین، برای مثال، گوشی که به من تعلق دارد، نسبت به من عنصری درونی است و گوش دیگری چون به من تعلق ندارد، نسبت به من عنصری بیرونی است. این تقسیم متضمن واقع‌نگری بودایی هم هست. چیزهایی در جهان وجود دارند که وجودشان مبتنی بر ادراک شدنشان توسط من نیست. بدون ادراک من نیز آنها وجود دارند. به وضوح مشخص است که چنین دسته‌بندی‌های بیش از اینکه کارکرد منطقی داشته باشند، ناظر به کارکردهایی هستند که در آیین بودا اهمیت دارند و همچنین در نسبت با ادراک شخص تعریف شده‌اند (Boisvert, 1995: 43-47; Kalupahana, 1987: 17).

اسکنده ودنا یا احساس/حس کردن

در ترکیب نام‌ه‌روپه، روپه را مورد بررسی قرار دادیم. چهار اسکنده دیگر، در ذیل نام‌ه قرار می‌گیرند و وجه ذهنی دارند. همه اینها البته تحت قوانین جهان‌شمول هستندگان هستند: ۱- در یک نظام علی ضروری، فراگیر و ازلی-ابدی قرار دارند و مشروطند، ۲- ناپایدارند و ۳- فاقد نفس جوهری و ذات حقیقی هستند. بنابراین، وقتی صحبت از وجه ذهنی می‌شود، منظور تقابل دوگانه گرایانه جوهری بین بدن و ذهن نیست. در اینجا جوهری وجود ندارد، حالات ناپایداری را داریم که در نسبت با یکدیگر وجود دارند و کارکردهای خود را بروز می‌دهند: ما با یک موجود روان - تنی سر و کار داریم. کیفیاتی در کنار هم قرار می‌گیرند و در هیئت یک اندامواره فعالیت می‌کنند (Kalupahana, 1987: 15).

مورد نخست در میان اسکنده‌های ذهنی^۱، ودنا است که به احساس^۲ یا حس کردن^۳ ترجمه می‌شود (Vedanā از ریشه ved، به معنای دانستن و تجربه کردن است). تقسیمات زیادی از توده/مجموعه ودنا صورت گرفته که یکی از مشهورترین تقسیمات، تقسیم بر اساس شش قوه ادراکی حسی است (Majjhima Nikāya, III, 282). اندام‌های حسی فی‌نفسه در ذیل روپه قرار دارند، اما وقتی با

1. arūpakkhanda
2. feeling
3. sensation

متعلق‌های خود تماس و ارتباط برقرار می‌کنند، حس تحقق می‌پذیرد (Rahula, 1978: 21)، بنابراین، تفاوت ودنا با روپه، به همین وجه سوپژکتیویته آن بازمی‌گردد (Boisvert, 1995: 51). در بحث از روپه، به پنج اندام حسی اشاره کردیم. هر یک از آن اندام‌ها با تماس با متعلق خود، انطباعی را پدید می‌آورند (آگاهی بصری، آگاهی شنوایی، آگاهی لمسی، آگاهی ذائقه‌ای، آگاهی رائحه‌ای) که در ذیل ودنا قرار می‌گیرند. اما به آنها باید ذهن را نیز اضافه کرد (آگاهی ذهنی). در سنت بودایی مبنای جسمانی مَنس، گاهی قلب دانسته شده و واژه قلب^۱ در زبان سنسکریت جایگاه ادراکی نیز دارد و کارکردهای شناختی به آن نسبت داده می‌شود. برخی مفسرین بودایی نیز تلاش کرده‌اند تا قلب را در اینجا با مغز ارتباط دهند. برخی نیز قائل شده‌اند که منس هیچ اندام حسی مرتبطی ندارد. متعلق ادراک آن را درمّه دانسته‌اند که معانی مختلفی دارد و در اینجا عمدتاً به معنای افکار و تصورات و تصاویر ذهنی یا پدیدارهای شناختی تفسیر شده است (Hamilton, 1996: 22-30; Rahula, 1978: 21). کسانی چون ریس دیویدز قائلند که منس به عنوان حس ششم، جایگاهی شبیه به حس مشترک در سنت ارسطویی دارد و نوعی حس درونی و مشرف بر سایر حواس است (Rhys Davids, 1914: 68).

همچنین این انطباعات از آن جهت که احساساتی را در ما پدید می‌آورند، به سه دسته تقسیم شده‌اند: انطباعات مطلوب، انطباعات نامطلوب و انطباعات خنثی (Majjhima Nikāya, I, 302) و از این جهت که قوه مدرکه آنها، پنج اندام حسی یا منس است، ادراکات به دو دسته انطباعات جسمانی و ذهنی قابل تقسیمند (Samyutta Nikāya, V, 210). اما نکته مهم دیگر در باب این اسکنده، حضور ودنا در سلسله علّی دوازده‌گانه‌ای است که نهایتاً به رنج منتهی می‌شود. ودنا محصول تماس^۲ است و منجر به میل و عطش^۳ می‌شود که سرانجام ما را در چنبره رنج گرفتار می‌سازد (شایگان، ۱۳۸۳: ۱۵۴-۱۵۷؛ چاترجی و داتا، ۱۳۸۴: ۲۷۰-۲۷۴). از این جهت، گاهی برای تبیین وضعیت نیروانه یا وضعیت رهایی از رنج، تعبیر وضعیت نابودی احساس نیز به کار رفته که ناظر به همین نقش مهم احساس در ایجاد رنج است (Boisvert, 1995: 57ff.): "آن کس که ودنا

1. hṛdaya
2. sparśa
3. tṣṣṇā

را نابود سازد، از حرص و دلبستگی خلاص می‌گردد، او به رهایی کامل نائل می‌شود (Samyutta Nikāya, IV, 204).

اسکنده سنا یا شناسایی

سنا در پیتکه‌ها به معانی مختلفی به کار رفته (Rhys Davids, 1900: 7, n.2)، اما عمدتاً به معنای ادراک حسی و آگاهی است و در اینجا معادل شناسایی (حسی)^۱ بهتر می‌تواند معنای این اصطلاح را در این بافتار بودایی‌اش منتقل کند (Boisvert, 1994: 78). اسکنده سنا یکی دیگر از توده‌هایی است که سویه ذهنی دارد. ودنا حکایت از وضعیتی انفعالی در قبال متعلقات حسی داشت و انطباعات حسی را دریافت می‌کرد. سنا یک قدم جلوتر از آن قرار دارد و نوعی شناخت مقوله‌ای و نسبتاً انتزاعی‌تر است. طبق بیان سمیوته نیکایه: سنا را سنا می‌خوانند چون به واسطه سنا چیزی شناسایی می‌شود، مثلاً آبی، زرد، قرمز و سفید (Samyutta Nikāya, III, 87). بنابراین، در سطح سنا، صرفاً انطباعاتی رنگین نیست که ادرا می‌شود، بلکه سنخ یا طیف رنگ نیز مورد شناسایی قرار می‌گیرد. ریس دیویدز برای شناسایی سنا دو مرحله یا دو کارکرد را از هم متمایز می‌کند: ۱- در وهله نخست سنا بر انطباعات حسی تأمل می‌کند و آن را مورد التفات قرار می‌دهد و ۲- در مرتبه دوم آن را شناسایی کرده و به آن نام می‌دهد (Rhys Davids, 1914: 49-50). خود پدیده نام دادن به مجموعه‌ای از ادراکات نشان می‌دهد که سنا مرتبه ادراکی‌ای بالاتر از ودناست، چرا که از طریق سنا، ما کثرتی از انطباعات اولیه را در ذیل یک نام دسته‌بندی می‌کنیم. پس نوعی وحدت‌بخشی به کثرات ادراکی از جمله کارکردهای سناست، و بدین جهت، می‌توان معادل خوداندریافت^۲ را نیز معادل خوبی برای آن دانست (Hamilton, 1995: 57-59).

سنا یا شناسایی بر طبق شش ادراک حسی پیش‌گفته، به شش دسته تقسیم می‌شود. شناسایی صورت، شناسایی صدا، شناسایی بو، شناسایی مزه، شناسایی شیء ملموس و شناسایی پدیدارهای ذهنی. خصوصیت مهم همه اینها این است که تحت عطش و دلبستگی قرار دارند و بنابراین، موجبات رنج را فراهم می‌سازند، همچنان که سایر اسکنده‌ها نیز همین خصوصیت را دارند و در واقع آنچه که می‌تواند به سنا پایان دهد، چیزی جز قطع تماس نیست (Samyutta Nikāya, III, 59).

1. recognition
2. apperception

60). در وبهنگه که بخشی از ابهی دمه پیکه است، تقسیمی سه بخشی از انواع سنا ارائه شده که بدین قرار است: ۱- سنای خوب و مفید، ۲- سنای بد و مضر و ۳- سنای خنثی (Vibhanga, 28). همچنان که گفته شد، سنا به عطش و دلستگی مدد میرساند و از این جهت، بد، مضر و مانع رهایی است. اما طبق برخی متون، بعضی سناها به طریقی می توانند خوب، مفید و مدد رسان به رهایی باشند. در انگوترنیکایه از زبان بودا به ده سنا اشاره شده که یادآوری آنها می تواند ثمرات خوبی به ارمغان آورد: شناسایی ناپایداری، شناسایی فقدان آتمن، شناسایی نامطلوبیت، شناسایی خطر، شناسایی رها کردن، شناسایی بی تفاوتی، شناسایی انقطاع، شناسایی دزدگی از کل جهان، شناسایی ناپایداری اشیاء مرکب و شناسایی ذهن آگاهی در هنگام تنفس (به نقل از: Boisvert, 1994: 84). چنین ادراکاتی نتیجه فهم خصوصیات عام هستندگان است و نمی توان به یقین گفت که آیا این سناها، جزء اسکنده سنا هستند یا در اینجا سنا ناظر به طیف دیگری از معانی است. حداقل طبق نظر بوده گوشه که قائل است اسکنده سنا در سطح شناسایی خصوصیات عام هستندگان نیست (Buddhaghosa, 2010: 437)، سناهای ده گانه مذکور را نمی توان در ذیل اسکنده سنا تعریف کرد. به بیان بوده گوشه، کارکرد اسکنده سنا تفسیر مدرکات بر اساس نشانه هاست، همچون نابینایی که فیلی را توصیف می کند (Buddhaghosa, 2010: 462).

اسکنده سمکاره یا افعال ارادی

سمکاره از واژه های پر کاربرد در نظام های فلسفی هندی و دارای معانی پیچیده و متعدد است (stcherbatski, 1923: 18; Rhys Davids, 1924: lxxxi) و در اندیشه بودایی، طیف معنایی وسیعتری نیز به خود می گیرد. یکی از معانی سمکاره با سمساره^۱ پیوند خورده است. در این جهانی که همه چیز در آن مشروط است، می توان به بیان دیگر گفت که همه چیز در آن سمکاره است. بر طبق این بیان، یکی از معانی سمکاره "پدیده مشروط" است (هم بر معلول و هم بر علت معین می توان اطلاقش کرد، چون هر دو به نحوی در یک سلسله علی نامتناهی مشروطند). از این جهت، وقتی گفته می شود که چیزی سمکاره است، می توان متوجه شد که ناپایدار و غیر جوهری و فاقد آتمن و رنج آور نیز هست (Hamilton, 1995: 87; Boisvert, 1994: 94): "همه سمکاره ها

ناپایدارند (Samyutta Nikāya, I, 200; Digha Nikāya, ii, 157). "در این معنای عام، سمکاره بر همه اسکنده‌ها و بر همه اشیاء جهان قابل اطلاق است و فقط نیروانه از آن مستثناست (Rahula, 1978: 22, n.2).

معنای محدودتر سمکاره، ناظر به اراده و خواست^۱ است و در سمیوتنه‌نیکایه می‌خوانیم که سمکاره همان شش گروه اراده است که در نسبتشان با شش دریچه حواس تعریف می‌شوند: "اراده معطوف به صورت‌ها، اراده معطوف به صداها، اراده معطوف به بوها، اراده معطوف به مزه‌ها، اراده معطوف به ملموسات و اراده معطوف به پدیدارهای ذهنی . . . با پدید آمدن تماس، اراده پدید می‌آید (Samyutta Nikāya, III, 60)". به همین جهت، یکی از رایج‌ترین ترجمه‌های سمکاره در بحث از اسکنده‌ها، صورت‌بخشی‌های ارادی^۲ است و از این جهت، در مقابل ادراک حسی و شناسایی قرار می‌گیرد که افعالی غیرارادی هستند (Rahula, 1978, 22). همچنین سمکاره را محصول نادانی دانسته‌اند. جهل (عدم بصیرت رهایی‌بخش)، سمکاره را پدید می‌آورد. در نبود بصیرت رهایی‌بخش، افعال^۳ ارادی‌ای از ما سر می‌زند. اینکه افعال ارادی فرد به چه نحوی تحقق می‌پذیرد، بسته به سطح و نوع نادانی اوست. مقاصد خوب و بدی که از طریق افعال خود پی می‌گیریم، به واسطه جهل است. آنکه از نادانی رهایی پیدا می‌کند و به بصیرت رهایی‌بخش نائل می‌شود، نه مقاصد بد دارد و نه مقاصد خوب. به طور کلی اراده و خواهش در او خاموش می‌شود (Samyutta Nikāya, II, 82). به نظر می‌رسد در سیاق بحث اسکنده، منظور از سمکاره همین افعال ارادی و پروراندن مقاصد باشد (Hamilton, 1995: 71). همچنین، ادراکات حسی ترکیبی، عواطف مرکب و مفاهیم پیچیده را نیز در حوزه امور مربوط به سمکاره تعریف کرده‌اند (Dasgupta, 1975: 94).

تقسیمات متعدد دیگری از سمکاره‌ها ارائه شده که عمدتاً مبهم و گذرا هستند. از جهتی سمکاره‌ها در ذیل سه عنوان دسته‌بندی شده‌اند: سمکاره‌های بدنی (از بدن آغاز می‌شوند و توسط آن خود را بروز می‌دهند)، سمکاره‌های گفتاری (از سخن آغاز می‌شوند و . . .)، سمکاره‌های ذهنی (از ذهن آغاز می‌شوند و . . .) (Boisvert, 1994: 97-98). بر طبق این تحلیل، سمکاره هر فعل جسمانی،

1. volition

2. volitional formation

3. karma

گفتاری یا ذهنی است که دارای برخی پیامدها در آینده است. در کنار این معنا، سمکاره گاهی به معنای نیروی حیاتی‌ای است که موجب ابقاء زندگی است و لزوماً با مرگ خاموش نمی‌شود، بلکه برعکس، در خصوص اکثر انسان‌ها پابرجا باقی می‌ماند و به شکلی موجب می‌شود که فرد در چرخه بازپیدایی بماند و دوباره به زندگی سراسر رنجش بازگردد. در وصف بودا گفته شده که زمانی به نیروانای نهایی وارد شد که سمکاره خود یا انرژی حیاتی‌اش را وانهاد (*Digha Nikāya*, 559; *Kathā-vatthu*, ii, 108; ii). از این جهت، سمکاره کارکرد فرجام‌شناختی بسیار مهمی دارد. فارغ از اینها، در متون بودایی گاهی به ذکر تفصیلی مصادیق عمدتاً ذهنی سمکاره پرداخته‌اند و تا ۵۲ مورد را نام برده‌اند. برخی از مهمترین مصادیق آن عبارتند از: توجه، اراده، عزم، اعتماد، تمرکز، تمیز، نیرو، خواهش، انزجار یا نفرت، غفلت، نخوت، خودنگری و ... (*Dhammasangani*, 13 & 84-85 & 118; Rahula, 1987: 23).

اسکنده وینانه یا آگاهی

وینانه که عمدتاً معادل ذهن و افکار^۱ به کار برده می‌شود (Hamilton, 1996: 105-106)، در بحث اسکنده‌ها عنصر تقوم بخشی است که بر اساس آن، استمرار هویت شخص (شخص پدیداری) تبیین می‌شود، بدون اینکه سخنی از جوهر ثابت و سرمدی به میان آید. همچنین وینانه مجموعه‌ای از آگاهی‌های گسسته و لحظه‌ای نیستند که توسط نفسی پنهان و رازوار وحدت پیدا کنند (*Majjhima Nikāya*, III, 18; Kalupahana, 1992: 72). این اسکنده نیز در خصوصیت مهمی با سایر اسکنده‌ها شباهت دارد و آن اینکه، فاقد استقلال وجودی است و در نسبت و ارتباطش با سایر اسکنده‌ها امکان تحقق دارد: "بیکهو، شاید کسی بگوید که جدای از صورت، جدای از احساس، جدای از ادراک، جدای از افعال ارادی، من به ظهور و بروز آگاهی واقفم ...، اما این محال است (*Samyutta Nikāya*, III, 53). " به عبارت دیگر، اگر سایر اسکنده‌ها دست‌اندرکار نباشند، سخن گفتن از وجود آگاهی به عنوان یکی از مقومات وجود انسان بی‌معناست، پس این اسکنده یز همچون سایر اسکنده‌ها، مشروط، ناپایدار و فاقد آتمن است (*Kalupahana*, 1992: 72;). (Boisvert, 1995: 113-114).

همچنان که ریس دیویدز نیز اشاره می‌کند (Rhys Davids, 1914: 22)، فقراتی در متون پالی هست که به نحوی می‌تواند دست‌آویز این دیدگاه قرار گیرد که وینانه امری پایدار است (Samyutta Nikāya, II, 94; IV, 67؛ همچنین ر.ک: شایگان، ۱۳۸۳، ۱۶۱-۱۶۲)، و حتی این آموزه مطرح شده است، که این وینانه است که پس از مرگ دوباره به زهدان مادر بازمی‌گردد (Digha Nikāya, II, 63). چنین فقراتی گویای محوریت وینانه در بحث تولد دوباره و تناسخ هستند و نشا می‌دهند که وینانه به نوعی، حلقه پیوند به زندگی گذشته فرد و زندگی اکنونی است (Boisvert, 1995: 123)، اما در سیاق کلی ادیشه بودایی نمی‌توان گفت که ثابت دانستن آن صحیح است (Majjhima Nikāya, I, 258; Samyutta Nikāya, II, 95)، به خصوص اگر ناپایداری را ناظر به لباس و خلع مدام بدانیم که البته می‌تواند همراه با نوعی تداوم پدیداری باشد (Boisvert, 1995: 115؛ همچنین ر.ک: Hamilton, 1996: 84-85). به عبارت دیگر با با یک جریان مستمر طرفیم، که حالات آگاهی یکی پس از دیگری همدیگر را مشروط و متعین می‌سازند و چنین جریان مستمری این تصور را پدید می‌آورد که ما با یک پدیده ثابت پایدار مواجهیم، اما در واقع آنچه هست، جریان مستمر و در عین حال، ناپایدار آگاهی است.

در متون پالی ابهام‌های زیادی در خصوص این اسکنده وجود دارد. برخی وینانه را آگاهی یا احساس صرف بدون محتوا دانسته‌اند که به نحوی، مبنای وجودشناختی احساس، ادراک، تصورات و اراده‌هاست (Stcherbatsky, 1923: 13-16). اما در مقابل، برخی بوداشناسان قائلند که وینانه اگرچه صرفاً آگاهی است، اما بدون متعلق و محتوا نیست، بلکه متناظر با شش قوه حسی، وینانه دارای شش نوع آگاهی است: آگاهی به شکل، بو، مزه، صوت، امر ملموس و تصورات (Samyutta Nikāya, III, 61). البته کار وینانه شناسایی این متعلق‌ها نیست، یعنی وینانه تشخیص نمی‌دهد که این رنگ است و آبی یا قرمز است. شناسایی بر عهده حواس و سنّاست، وینانه صرفاً به حضور این متعلق‌ها واقف است و به عبارت دیگر، نوعی ادراک هستنده‌یاب است، وینانه درک حضور می‌کند، وینانه وجهی از وجود ماست که صرفاً به متعلق التفات اولیه دارد و از ای جهت، فرع بر تماس حسی است (Majjhima Nikāya, I, 111; Rahula, 1978: 23; Hamilton, 1996: 88-90). البته برخی بوداشناسان کارکرد سطح بالاتری را نیز به وینانه نسبت می‌دهند که عبارت

است از حکمت و دانایی^۱. وینانه عنصری در درون ماست که از طریق آن به درک چهار حقیقت شریف نائل می‌شویم (Jayatilke, 1963: 434-435). از این جهت، هم می‌تواند منتهی به بازپیدایی گردد، در صورتی که در سطح امور مشروط باقی بماند، و هم می‌تواند مقدمات رهایی را فراهم آورد، اگر معطوف به شناخت حقایق رهایی‌بخش گردد.

نتیجه‌گیری

نظریه اسکنده‌ها در متون مقدس پالی ابهامات زیادی با خود به همراه دارد و بوداشناسان نیز در خصوص جایگاه و چیستی و تقسیمات و مصادیق آن، اختلاف نظر دارند. اما این انگاره از جهتی، تلاشی است در جهت گذار از متافیزیک‌های جوهرگرا و گذار به سوی تلقی‌ای از انسان که بیشتر کارکردگرایانه و ناظر به توانایی‌هایی است که انسان در ساحات مختلف بودن، ادراک کردن و انفعالات عاطفی از خود بروز می‌دهد. آنچه اهمیت دارد، این است که ما در چه گستره‌اس ظهور و بروزاتی داریم و اگر به بررسی دقیق این حالات و وجنات پردازیم، مشخص می‌گردد که نامشروط بودگی، ثبات، جاودانگی و نفس‌مند بودن، جزء خصوصیات این حالات نیست. این حالات در کنار هم مقوم وضعیتی وجودی و البته در سیلان هستند که می‌توان از آن تعبیر به موجودی روان-تنی کرد. در اینجا ما با جواهر متمایزی که به نحوی در کنار هم قرار گرفته‌اند، مواجه نیستیم، بلکه با مجموعه‌ای به هم پیوسته از عناصر ناپایدار تقوم‌بخش سر و کار داریم که ویژگی‌هایی جسمانی، ادراکی، ارادی و عاطفی را از خود بروز می‌دهند.

هیچ یک از این اسکنده‌ها یا درمه‌های پنج‌گانه که در ذیل خود تقسیماتی را هم می‌پذیرند، بدون حضور چهار اسکنده دیگر، آن چیزی نیستند که در یک فرد انسانی می‌بینیم. رویه بدون عناصر شناختی و عاطفی، مطلقاً بدن نیست و عناصر ادراکی و عاطفی نیز بدون مبنای فیزیکی خود، هیچگونه تعینی نمی‌پذیرند و از بالقوگی پای فراتر نمی‌گذارند. از مجرای بدنمندی است که امکان تماس برقرار می‌شود و از طریق تماس است که امکان ظهور و بروزات ادراکی و عاطفی و ارادی امکان‌پذیر می‌گردد. بنابراین، التفات صرف اگرچه خصوصیت وینانه است، اما این ویژگی در بستر رویه و تماس‌های فیزیکی امکان‌پذیر است و تا قوای ادراک حسی امکان حضور پدیده

ادراکی را در ساحت حس و ذهن فراهم ن سازند، آگاهی می تواند به آن التفات حاصل کند. ناگاسنا حکیم بودایی از شاه میلیندا راجع به چیستی ارا به پرسش می کند. نهایتاً بحث به اینجا منتهی می شود که ارا به چیزی جزء مجموعه چرخ ها و چوب ها و محور و نگه دارنده ها نیست که در کنار هم به ارا به تحقق می بخشد. اینکه ارا به را چیزی جز مجموعه همین عناصر که در کنار هم کاردهای خاصی را از خود بروز می دهند، بدانیم، فریبی بیش نیست (شایگان، ۱۳۸۳: ۱۵۲-۱۵۳). بر این اساس به پرسش هایی بازمی گردیم که در مقدمه بحث مطرح کردیم. از نگاه بودا پرسش هایی از این دست که: آن کیست که احساس می کند، آن کیست که ارتباط برقرار می کند، آن کیست که می بیند، آن کیست که میل دارد، آن کیست که پیر می شود و می میرد و . . . پرسش هایی هستند که درست و با دقت طرح نشده اند. شکل درست طرح چنین پرسش هایی باید به این صورت باشد که: تحت چه شرایطی، احساس، ارتباط، بینایی، میل، پیری، مرگ و . . . پدید می آید (Samyutta Nikāya, II, 12). فرض وجود مدرکی که مبداء و منتهای چنین فعالیت هایی است، فرضی غیرانتقادی و مبتنی بر القاء نادرستی است که ساختار مرسوم گزاره ها به ذهن ما انسان ها تحمیل می کنند. این ساختار زبانی، ناظر به فهم عرفی است که نوعی من تجر بی را در ضمن هر فعالیت ادراکی و احساسی پیش فرض می گیرد، اما نمی توان انگاره های متافیزیکی را با ابتناء بر ساختار زبان روزمره و تصورات عرفی استنباط کرد (Warder, 2008: 116-117).

منابع

- پاشایی، ع (۱۳۶۲). بودا، تهران: انتشارات مروارید.
- چاترجی، ساتیش چاندرا؛ داتا، دریندراموهان (۱۳۸۴). معرفی مکتب های فلسفی هند، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۳). ادیان و مکتب های فلسفی هند، جلد اول، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- هاشم پور، امیر؛ گراوند، سعید (۱۴۰۳). پدیدار نه-خود و مسائل پیرامون آن در فلسفه بودا، پژوهش های ادیانی، ۱۲ (۲۳): ۳۰۸-۳۳۲.
- Ayer, Alfred Jules (1946), *Language, Truth and Logic*, UK: Penguin Books.
- Buddhaghosa (2010). *Visuddhimagga: The Path of Purification*, Translated by Bhikkhu Nanamoli, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Collins, Steven (1990). *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Conze, Edward (1962). *Buddhist Thought in India*, London: George Allen & Unwin LTD.
- Conze, Edward (1980). *Buddhism: Its Essence and Development*, London: Bruno Cassirer Pub.
- Cousins, L. S (2004). Person and Self, in *Buddhism, Critical Concepts in Religious Studies*, Edited by Paul Williams, Vol 2, Routledge, 84-101.
- Dasgupta, Surendranath (1975). *A History of Indian Philosophy*, Vol I, Cambridge: Cambridge University Press.
- *Dhammapada*, (1950). Trans by S. Radhakrishnan, Oxford: Oxford University Press.
- *Dhammasangani* (1900). Trans by C. A. F. Rhys Davids, London: Royal Asiatic Society.
- *Digha Niāya, The Long Discourse of the Buddha* (1995). Trans by Maurice Walshe, Boston: Wisdom Publication.
- Gethin, Rupert (1986). The Five Khandhas, *Journal of Indian Philosophy*, 14(1), 35-53.
- Gethin, Rupert (1998). *The Foundations of Buddhism*, Oxford: Oxford University press.
- Grimm, George (1958). *The Doctrine of the Buddha*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Hamilton, Sue (1996). *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*, London: Cambridge University Press.
- Hamilton, Sue (2000). *Early Buddhism, The I of the Beholder*, London: Routledge.
- Harvey, Peter (1993). The mind-body relationship in Pāli Buddhism: A philosophical investigation, *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, 3(1), 29-41.
- Harvey, Peter (1995). *The Selfless Mind*, London: Routledge.
- Hume, David (1975). *A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge, revised by P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.
- Jayatilleke, K. N (1963). *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London: Routledge.
- James, William (1950). *The Principles of Psychology*, New York: Henry Holt & Co.
- Kalupahana, David (1986). *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kalupahana, David (1987). *The Principles of Buddhist Psychology*, Albany: State University of New York Press.
- Kalupahana, David (1992). *A History of Buddhist Philosophy*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- *Kathā-Vatthu: Points of Controversy* (1915). Trans by Shwe Zan Aung & Rhys Davids, London: Pali Text Society.
- Keith, Berriedale (1923). *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, Oxford: Clarendon Press.

- *Majjhima Nikāya: The Middle Length Discourses of the Buddha* (1995). Translated by Bhikkhu Nanamoli & Bhikkhu Bodhi, Boston: Wisdom Publications.
- *Nirvāṇa-Sutra, Mahāparinirvāṇa-Sutra* (2013). Translated by Mark Blum, Vol I, USA: Bukkyo Dendo Kyokai America.
- Nyanatiloka, Ven (1988). *Buddhist Dictionary*, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Rahula, Walpola (1978). *What the Buddha Taught*, London: Gordon Fraser.
- Ramsey, William (2022). "Eliminative Materialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/materialism-eliminative/>.
- Rhys Davids, T. W (1900). *A Buddhist Manual of Psychological Ethics*, London: Royal Asiatic society.
- Rhys Davids, T. W (1914) *Buddhist Psychology*, London: G Bell & Sons LTD.
- Rhys Davids, T. W.; Stede, W (1921-1925). *Pali-English Dictionary*, London: Pali Text society.
- *Samyutta Nikāya: The Connected Discourse of the Buddha* (2003). Translated by Bhikkhu Bodhi, Boston: Wisdom Publications.
- Stcherbatsky, TH (1923). *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma'*, London: Royal Asiatic Society.
- Vetter, Tilmann (2000). *The Khandha Passages*, Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- *Vibhanga: The Book of Analysis* (2010). Trans by Oathaamkyaw Ashin Thittila, The Pali Text Society.
- Ward, C. H. S (1947). *Buddhism: Hinayana*, London: Epworth Press.
- Warder, A. K. (2008). *Indian Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Westerhoff, Jan (2018). *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Paul (2005). *Buddhism: The early Buddhist Schools and Doctrinal History; Theravāda Doctrine*, Volume 2, London: Routledge.
- Williams, Paul (2008). *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, London: Routledge.