

Issues in the Philosophy of Mind in Buddhist Thought

Saeed Geravand

Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran (Corresponding Author):

ac.geravand@azaruniv.ac.ir

Salva Rokhsari Dolatabadi

M.A. Graduate, Department of Religions and Mysticism, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran, salvarokhsary@gmail.com

۲۵

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

One of the central topics in the philosophy of mind in Buddhist thought is the nature and function of the mind. The main subjects discussed in this area include: the essence of the mind, the origin of mental impressions, mental models, the concept of the mental storehouse, the classification of mental states, mindfulness, and the mind-body relationship. Among these, the question of what the mind is and what its true nature consists of is one of the most important. In Buddhist philosophy, the mind is compared to the flame of a candle—constantly changing. It refers to awareness, thinking, and all types of perception. Another important issue is the idea of mental models. In Buddhist thought, this is significant because it helps explain the meaning of the world and makes the experience of suffering and the complexity of life more understandable. The mind-body problem is another key topic that has long been discussed. Buddhist schools, based on their particular worldview, have developed various theories and interpretations on this subject. Research findings suggest that Buddhist philosophy sees the mind and body as interacting with one another. This paper aims to explore the major questions of the philosophy of mind within Buddhism and analyze how these questions are approached in this tradition

Keywords: Mind, Philosophy of Mind, Buddhist Philosophy, Mindfulness, Awareness.

مسائل فلسفه ذهن در فلسفه بودایی^۱

سعید گراوند^۲ سلوی رخساری دولت آبادی^۳

چکیده

توجه به ذهن یکی از مباحث فلسفه ذهن در فلسفه بودایی است. در فلسفه بودایی عمده مسائل و مباحثی که در فلسفه ذهن مورد گفتگو می‌باشد به این قرار است: چیستی ذهن، منشا تأثرات ذهنی، مسئله مدل ذهنی، انبار ذهن، طبقه بندی حالات ذهنی، ذهن آگاهی و مسائل ذهن و بدن. می‌توان گفت از مهم ترین مسائل فلسفه ذهن در فلسفه بودایی پرسش از چیستی و ماهیت ذهن است. در فلسفه بودایی ذهن به مصداق شعله شمعی است که دائم در تغییر و تبدل است که می‌توان از آن به آگاهی، تفکر و تمام ادراکات یاد کرد. در تفکر بودایی یکی دیگر از مباحث فلسفه ذهن مربوط است به بحث مدل ذهنی، که در تفکر بودایی به این دلیل اهمیت دارد که می‌تواند معنای جهان را برای آدمی بهتر تبیین کند و مسئله رنج و پیچیدگی مسائل زندگی را قابل فهم گرداند. مسئله ذهن و بدن یکی دیگر از مباحث مهم فلسفه ذهن است که از گذشته‌های دور مورد گفتگو بوده است. در این زمینه مکاتب فلسفی بودایی با توجه به جهان بینی خاص خود تقریرات و نظریه‌های مختلفی ارائه کرده‌اند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که در بحث از نسبت میان ذهن و بدن، فلسفه بودایی به تعامل ذهن و بدن باور دارد. این مقاله می‌کوشد با تبیین مباحث فلسفه ذهن در فلسفه بودایی در قالب طرح پاره‌ای از پرسش‌ها مسئله ذهن و مسائل پیرامون آن را تحلیل و واکاوی کند.

کلیدواژه: ذهن، فلسفه ذهن، فلسفه بودایی، ذهن آگاهی، آگاهی

۲۶
پژوهشنامه ادیان

نیمه دوم، شماره ۳۷، بهار ۱۴۰۴

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۷

۲. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران (نویسنده مسئول):

ac.geravand@azaruniv.ac.ir

۳. دانش آموخته کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران: salvarokhsary@gmail.com

مقدمه:

ذهن و مسائل پیرامون آن نقش بسیار مهمی در زندگی انسان‌ها داشته و دارد. در سنت‌های فکری گوناگون بسیاری از فلسفه‌ها در مورد ماهیت، خاستگاه و چیستی ذهن به بحث و بررسی پرداخته‌اند. تاجایی که بخش عمده‌ای از تأملات مربوط به ذهن حاصل تحقیق و تحلیل این فلسفه‌ها می‌باشد. از جمله این فلسفه‌ها در سنت‌های کهن شرق می‌توان به فلسفه بودایی اشاره کرد. که توجه خاصی به متافیزیک ذهن و مسائل پیرامون آن دارد.

فلسفه بودایی، اگرچه به ظاهر در بحثی مستقل و جداگانه به بحث از ذهن نمی‌پردازد، اما در واقع یکی از عمیق‌ترین و گسترده‌ترین منابع در تفکر شرقی است که تقریرات و نظریه‌های بسیاری در باب چیستی ذهن، خاستگاه تأثرات ذهنی، مدل‌های ذهنی، طبقه‌بندی حالات ذهنی، مسئله علیت ذهن، ذهن آگاهی و نسبت میان ذهن و بدن در آن قابل ملاحظه است. بنابراین خلاف تصور برخی که از سر ناآگاهی تا تعصب مباحث مربوط به متافیزیک فلسفه ذهن را منحصر در قلمرو فلسفه غرب و یا بحثی مورد تحقیق فیلسوفان غربی تلقی می‌کنند، باید یادآور شد که در بحث از ذهن متفکرانی چون بودا در شمار کسانی هستند که به فهم ذهن و روشن ساختن ابعاد تازه‌ای از فلسفه آن دست یافته‌اند. با این وصف می‌توان گفت که فلسفه بودایی از فلسفه‌های اصیل شرقی است که تأملات بنیادین آن درباره‌ی ذهن و مباحث فلسفه ذهن قابل بررسی و تحقیق است. بر همین اساس در این نوشتار می‌کوشیم تقریر بودایی از ذهن را مطرح و سپس مسائل مربوط به فلسفه ذهن را تبیین و تحلیل کنیم.

پیشینه پژوهش

با وجود پژوهش‌هایی که در باب ذهن و مسائل پیرامون آن صورت گرفته است، تا کنون تحقیقی که به زبان فارسی ذهن و مسائل پیرامون آن را در فلسفه بودایی مورد تحلیل و بررسی قرار داده باشد صورت نگرفته است. در باب پیشینه پژوهش حاضر در جامعه علمی، می‌توان به مقاله «بدهی چیه در بودایی مهیانه» اثر الهه صفری دره‌ای و ابوالفضل محمودی (۱۳۹۹) اشاره کرد. این پژوهش علاوه بر بررسی چیستی، اهمیت، ویژگی‌ها و کارکردهای بودهی چیه، به مطالعه نسبت میان آن و مفاهیم بودایی از جمله "دهرمه کایه"، "نیروانه"، "تنهاگنه گریه"، "تنهااتا" و "شونیتا" پرداخته است. کتاب "فلسفه ذهن" از کیت مسلین (۱۴۰۰)، ترجمه مهدی ذاکری یکی دیگر از منابع مهم

در این زمینه می‌باشد که از سوی انتشارات علمی فرهنگی به جامعه علمی عرضه شده است. در این کتاب مسائل عمده‌ای در مورد چیستی و حالات ذهن مطرح شده است. افزون بر این مهم‌ترین مسائل و نظریات فلسفه ذهن در ارتباط با نسبت میان ذهن و بدن اعم از نظریه‌های دوگانه‌گرایی، رفتارگرایی و این‌همانی بیان شده است. مقاله «بررسی و نقد نظریه نظریه این‌همانی ذهن و بدن در فلسفه ذهن و مقایسه گذرای آن با دیدگاه ملاصدرا درباره رابطه نفس و بدن» از نعیمه نجمی‌نژاد و مرتضی رضایی (۱۴۰۲) از جمله جدیدترین پژوهش‌ها در این زمینه است که به بررسی و تحلیل نظریه یگانه‌انگاری و این‌همانی ذهن و بدن پرداخته و ضمن ارائه دیدگاهی انتقادی در این زمینه به مقایسه این موضوع با دیدگاه ملاصدرا در ارتباط با رابطه میان نفس و بدن پرداخته است. در مجموع، با وجود پژوهش‌های ارزشمندی که صورت گرفته‌اند، در هیچ یک از این پژوهش‌ها به ذهن و مسائل پیرامون آن در قلمرو فلسفه بودایی پرداخته نشده است و این امر نشان‌دهنده اهمیت و ضرورت تحقیق حاضر است می‌کوشد به تحلیل و بررسی مسائل فلسفه ذهن در فلسفه بودایی بپردازد.

قلمرو لغوی ذهن (چیته)

برای فهم بهتر مسئله ذهن (چیته) در اینجا ابتدا به قلمرو معنایی ذهن (چیته) و مشتقات آن می‌پردازیم. واژه چیته^۱ (ذهن) از ریشه چیت^۲ مشتق شده است. در اندیشه بودایی این واژه به طور گسترده‌ای در معنای مختلفی به منظور اشاره به مراتب و حالات مختلف درونی به کار می‌رود. اگرچه این واژه و قلمرو معنایی آن برای اولین بار در فلسفه هندویی به چشم می‌خورد، به نظر می‌رسد که آیین بودا و مکتب‌های فلسفی آن این واژه و مشتقات مختلف آن را از پیشینیان هندویی خود وام گرفته‌اند و با توجه به مبانی و اصول خود به تعریف و تبیین کارکرد و ماهیت آن پرداخته‌اند. (Monier, 1899, 395) در ارتباط با قلمرو معنایی چیته (ذهن) می‌توان گفت که در فرهنگ بودایی سه معنای کلی از واژه چیته قابل استنباط است:

۱. درخشیدن، روشن بودن، تغییر و گوناگونی
۲. نفس و ذهن که غالباً به جای یکدیگر به کار می‌روند

¹ Citta

² Citt

۳. نام اولین ماه از تقویم هندویی چایترا^۱ (Rhys, 1993, 266)

در این پژوهش معنای مورد نظر چیتِه (ذهن) به معنای نفس و ذهن است. گفتنی است چیتِه (ذهن) در فلسفه بودایی فقط معنای ذهن را افاده نمی کند بلکه آگاهی، عقل، خودآگاهی، نفس، حافظه، اندیشه، قصد و غرض و اندام‌های ذهنی را نیز در بردارد (Brown, 1993, 1778-1779). به علاوه این واژه در گسترده‌ترین شکل معنایی خود توسط بودا در نیکایاها^۲ به عنوان انرژی بالفعل، نامرئی و مجرد انسان و همچنین به عنوان محرک شخصیت انسان نیز به کار رفته است (Guruge, 1989, 169). به عبارت دیگر، چیتِه (ذهن) در تفکر بودایی مشتمل است بر تمامی ادراکات؛ به همین دلیل آنرا حس باطن نیز می توان تلقی کرد (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۲، ۶۵۳).

علاوه براین برای فهم بهتر قلمرو معنایی چیتِه (یا ذهن) باید متذکر شد که در فلسفه بودایی ذهن را می توان به دو قسمت تقسیم کرد و دو جنبه خاص برای آن قائل شد. یک جنبه ظاهری و دیگری جنبه باطنی؛ جنبه باطنی ذهن همان جنبه ادراک کننده آن می باشد که به آن چیتِه، منس و یا ویجنانه گفته می شود (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۱، ۳۶۴). این جنبه باطنی از ذهن، آن را قادر به دریافت و پردازش داده‌های عقلانی و حسی از جهان اطراف می کند. این درحالی است که جنبه ظاهری ذهن مشتمل است بر چهل و شش عنصر (رج: شایگان، ۱۳۸۹، ج ۱، ۳۷۶-۳۸۱، Stcherbatsky, 1956, 107-98) و سه نوع از عملکرد از قبیل: ودنا^۳ به معنای احساس، سمجنّا^۴ به معنای شناخت و چتانا^۵ یا اراده می باشد (Stcherbatsky, 1956, 98-107). باید متذکر شد که این سه جنبه از عملکرد چیتِه (ذهن) هیچ گاه به طور مستقل و جداگانه عمل نمی کنند، بلکه همزمان و یکپارچه عمل کرده و لحظه‌ای از عملکرد ذهنی را تشکیل می دهند. به طوریکه که شناخت با اراده همراه است و همزمان با ویژگی لذت جویی احساس مرتبط می شود. می توان گفت که کارکردهای چیتِه (ذهن) در فلسفه بودایی، هم جنبه معرفتی دارند و هم جنبه اخلاقی. به طور خاص، «تفکر» را می توان در فلسفه بودایی، بارزترین و برجسته ترین عملکرد چیتِه (ذهن) دانست (SamyuttaNikaya, 1991, i, 57).

¹ Chaitra

² Nikayas

³ Vedana

⁴ Samjna

⁵ Cetana

زمینه و سابقه بحث

در سنت هندویی، متون یُگه و مکتب فکری ودانته، چیتِه(ذهن) برای اشاره به آگاهی و معرفت متعالی و ناب از خود یا آتمن به کار برده می‌شود. در تفکر هندی، این واژه در معانی‌ای همچون مشاهده کردن، درک کردن، ظاهر شدن، درخشیدن، آگاه بودن از چیزی، دریافتن، دانستن و حضور داشتن به کار رفته است (Monier, 1899, 395). در ریگ وده و اتهروه وده، چیتِه(ذهن) به همراه واژگانی همچون «آشو»^۱ (به معنی زندگی یا نیروی حیاتی) و منس (به معنی اندام ذهنی و یا ذهن فروتر) جزء پرکاربردترین کلمات به کار برده شده محسوب می‌شود (Muller, 1894, 135). همچنین در اوپانیشادها گاهی به معنی تفکر نیز به کار برده شده است. فوئرشاین در باب قلمرو معنایی چیتِه(ذهن) در متون هندویی خاطرنشان می‌کند که این واژه «هر جا که قرار است پدیده‌های روانی-ذهنی مرتبط با فعالیت آگاهانه بیان شود، به کار می‌رود» (Feuerstein, 1980, 58). در مهاباراتا نیز شاهد به کار برده شدن این واژه هستیم. به طوریکه در فراز ۱۸ از باب ششم بهگودگیتا، رادهاکریشان این واژه را تحت عنوان ذهن برای اشاره به ذهن تربیت شده‌ای که در آتمن سکنی دارد معنی می‌کند (Radhakrishnan, 1948, 199). در مواردی نیز می‌توان دید که در متون اولیه هندویی مانند ریگ ودا، واژه چیتِه(ذهن) و مشتقات آن برای اشاره به ادراک و بینایی درونی و معنوی نیز به کار رفته است. با این حال، زمانی که چیتِه(ذهن) در حالت خالص خود قرار می‌گیرد، به عنوان پرجنیا^۲ و هم ردیف آن در اوپانیشادها مورد ستایش قرار می‌گیرد. در کتاب ششم از میتریه اوپانیشاد نیز واژه «چیتِه» و «چتاها» هم ردیف «پرجنیا» قرار می‌گیرند (Reat, 1990, 252). گفته می‌شود که ذهن یا چیتِه‌ای که خالص است، توانایی درک حقیقت نهایی را دارد؛ با این حال به نظر می‌رسد که تصفیه و خالص‌سازی چیتِه(ذهن)، سبب توقف فعالیت‌های آن می‌شود (Kalupahana, 1992, 12).

چیستی ذهن (چیتِه)

در بحث از مباحث فلسفه ذهن، یکی دیگر از پرسش‌های اساسی، تبیین چیستی یا ماهیت چیتِه(ذهن) می‌باشد. در مورد ماهیت و چیستی چیتِه(ذهن) می‌توان گفت که چیتِه(ذهن) عنصری

¹ Asu

² Prajna

است بسیار لطیف که از غایت لطافت، دیدن و پی بردن به چیستی و حقیقت ماهیت آن امری بسیار دشوار است (Dhs, 1974, 1_5). ذهن نیز مانند دیگر عناصر بودایی، عنصری ناپایدار و هر لحظه در حال تغییر و سیورورت است. به بیان دیگر، چیتة (ذهن) در تفکر بودایی به مصداق شعله شمعی است که دائم در تغییر و تبدل است. از این رو می توان گفت چیتة (ذهن) عنصری است چالاک (زودگذر) و سریع که کنترل آن برای انسان دشوار است و به هر چیزی که بخواهد به سرعت می پیوندد (Bhikkhu, 2000, 10). بودا در بحث از ذهن (چیتة) به راهبان خود چنین می گوید: «ای راهبان! من چنین می اندیشم که دهرمه ای وجود ندارد که مانند ذهن به سرعت بیاید و برود. یافتن مشهودی برای نشان دادن این دهرمه که ذهن چگونه و به چه سرعتی در حال آمدن و رفتن است چندان کار آسانی نیست (Quoted by: Bhikkhu, 2000, 10; Anguttara-nikaya, 1981, 14). بنابراین می توان گفت که چیتة (ذهن) از منظر فلسفه بودایی مجموعه ای از رخدادها و رویدادها در یک فرایند بی وقفه، و جریانی همواره پویا از عوامل و عناصر مختلف ذهنی می باشد. به عبارتی هر لحظه از فرایند آگاهی و ادراک، در فلسفه بودایی، حاصل ارتباط پیچیده ای از عمل و فعالیت همزمان چندین عنصر ذهنی می باشد.

خاستگاه تموجات ذهنی

در بحث از مباحث فلسفه ذهن یکی از پرسش های بنیادین در فلسفه بودایی پرسش از خاستگاه تموجات ذهنی است. می توان گفت که خاستگاه تموجات ذهنی شامل نادانی، خود آگاهی، احساس انیت، شهوت، تنفر و بیزاری، و دلبستگی به حیات می باشد. این پنج خاستگاه تموجات ذهنی در وجود آدمی ایجاد رنج و مشقت می کند و عمدتاً میوه های رنج آلود به بار می آورند که آدمی نمی تواند دمی از گزند آنان بی آساید. مقصود از خاستگاه منشا رنج همان پنج شناخت مغلول است. و اینان چون به تحرک در آیند فعالیت متضاد سه جوهر را تحکیم می بخشند و تغییر و تبدیل برقرار می سازند و جریان علت و معلول را به وجود می آورند. در فلسفه بودایی خاستگاه وجودی این مراکز رنج آلود مراتب ذهنی همان نادانی است. این پنج منشأ در واقع شامل کلیه تموجات ذهنی است که سه جوهر یا سه عنصر (گونه ها)¹ تصاعدی، انبساطی و نزولی را به کار می بندند و تغییر و تبدیل اشیا را پدید می آورند و سلسله علت و معلول را برقرار می سازند و موجب

¹ Gunas

شکوفایی تأثرات ذهنی می‌شوند. در فلسفه بودایی فقط با انقطاع کامل این پنج قسم فعالیت است که یوگی می‌تواند به مقام سمادهی و آرامش باطن دست یابد. (See: Vyasabhasya, 1907, i, 11) پرسشی که اینجا قابل طرح است این است که در فلسفه بودایی این خاستگاه تموجات ذهنی را با چه مبحثی می‌توان مقایسه کرد؟ در یک تحلیل حداقلی به نظر می‌رسد که در فلسفه بودایی این پنج خاستگاه تموجات ذهنی را می‌توان با مبحث زنجیره علیت بودایی مقایسه کرد. یعنی میان این پنج منشأ تسلسلی هست که به موجب آن هر یک از آنان معلول علت پیشین و علت معلول پسین است. سرچشمه کلیه آن‌ها نادانی است و نادانی موجب می‌شود که ائیت به ظهور برسد و آن تعلق خاطر است. یعنی آنچه را که حواس ادراک می‌کند ما از آن خود می‌پنداریم و می‌گوییم: من می‌دانم، من می‌بینم و اموری از این قبیل. بنابراین ائیت باعث می‌شود که شهوت پدید آید و از حرص و شهوت، هم تنفر و بیزاری و هم دلبستگی و تعلق به حیات عارض می‌شود (شایگان، ج ۲، ۱۳۸۹، ۶۶۱).

مدل‌های ذهنی

در بحث از پدیدار ذهن در فلسفه بودایی یکی دیگر از پرسش‌ها مربوط است به بحث مدل ذهنی. در تفکر بودایی مدل ذهنی تصویری ذهنی است که آدمی در اندیشه خود از جهان دارد. هر تصویر ذهنی در اندیشه بودایی یک مدل است. در فلسفه بودایی مدل ذهنی تعبیری است که می‌تواند تحلیل، نگرش، و تصمیم‌گیری ما انسان‌ها در مسیر زندگی را شرح و توضیح دهد. در فلسفه بودایی، مدل ذهنی به این دلیل اهمیت دارد که می‌تواند مسئله رنج و پیچیدگی دیگر مسائل موجود در زندگی را تقلیل دهد. از سوی دیگر با استفاده از مدل ذهنی می‌توان معنای جهان را بهتر ادراک کرد و به پرسش‌های هستی‌شناختی بسیاری پاسخ داد (Johansson, 1969, 74). در بحث از مباحث فلسفه ذهن پرسشی که اینجا قابل طرح است این است که آیا مدل ذهنی یک مدل علمی است؟ می‌توان گفت که مدل ذهنی یک مدل علمی نیست یعنی با تجربه و روش علمی اثبات نمی‌شود. درواقع مدل ذهنی به خاطره‌ها، احساسات، رویدادها، آموخته‌ها و تجربه‌ها تکیه دارد.

از نظر فلسفه بودایی، جهان غیرواقعی و توهم است و انسان همواره درگیر این توهم جهانی است. انسان در واقع درگیر تصاویری است که ذهن او در آینه منعکس می‌کند. درست همان‌طور که

تصویر فرد در آینه غیرواقعی و فاقد حقیقت است، این جهان نیز تصویری منعکس شده از ذهن است و فاقد حقیقت تلقی شده است.

از طرفی تمام مکاتب فلسفی بودایی بر این موضوع توافق دارند، همانطور که هیچ چیز ثابتی در جهان وجود ندارد، گرمه و روانی (چپته) که در طول زندگی‌های متعدد از یک جسم به جسم دیگر منتقل می‌شود نیز ثابت نیست. در سوتره‌ها می‌خوانیم که: «هیچ دهرمه‌ای از این جهان به جهان دیگر منتقل نمی‌شود. گرمه و نتایج اعمال که به دلیل کافی بودن علل و شرایط فعال می‌شود، قابل شناسایی است. درست مانند زمانی که به دلیل کافی بودن علل و شرایط (آینه تمیز، صورت)، تصویر صورت در آینه تمیز قابل شناسایی است، در حالی که خود صورت به آینه منتقل نمی‌شود» (Quoted in Wayman, 1984, 137).

به عبارت دیگر چون هیچ چیزی به نام آتمن یا خود ثابت وجود ندارد پس تصویر یا مدلی هم که فرد در آینه مشاهده می‌کند فاقد وجود ثابت و مستقل است. به عبارت بهتر چیزی که فرد به عنوان خود می‌بیند، در واقع تصویر یا مدلی است که فاقد حقیقت وجودی و وابسته به شرایط و علل خاص برای وجود داشتن است. ناگارجونه در توضیح این مسئله چنین می‌گوید: وقتی شخص به آینه نگاه می‌کند، مدل یا تصویری را می‌بیند که از چهره‌اش به آینه منعکس شده است و آن را دارای حقیقت می‌پندارد، در حالی که در واقع این مدل اصلاً چیزی نیست و فاقد حقیقت است. درست مانند زمانی که فرد با نگاه کردن به مدلی که انعکاس یافته از عناصر ذهنی و روانی خود است، تصور می‌کند که خود¹ را می‌بیند، در حالی که این تصویر یا مدل فاقد واقعیت و امری توهمی است. همانطور که شخص بدون نگاه کردن به آینه خود را نمی‌بیند، بدون نگاه کردن به مجموعه عناصر ذهنی نیز قادر به دیدن و صحبت کردن از خود نیست (Wayman, 1984, 139).

آینه‌ای که فرد در آن تصویری می‌بیند و آن را به اشتباه «خود» می‌پندارد، در واقع همان ذهن یا چپته است و تصویری که در آینه دیده می‌شود و به اشتباه «خود» نامیده می‌شود، در واقع مدل مجموعه‌ای از عناصر ذهنی و اسکانداها (عناصر تشکیل‌دهنده وجود انسان) است. بنابراین، می‌توان بیان کرد که تصویری که انسان از خود و عالم کثرات دارد فاقد حقیقت و وابسته به شرایط است و در واقع یک توهم است. انسان دچار توهم شده و چنین استنباط می‌کند که یک «خود» مستقل و

¹ Ahaṃkāra

واقعی دارد در حالی که چنین پدیده‌ای حقیقی نیست و اصلاً وجود ندارد. مانند زمانی که انعکاس شعله شمع در آینه را با خود شعله حقیقی یا دیگر توهمات مقایسه می‌کنیم؛ مدل منعکس شده در آینه از شعله شمع فاقد حقیقت است دقیقاً همانطور که خود شعله نیز به دلیل وجود وابسته و همواره در حال تغییری که دارد نیز، فاقد حقیقت است. براساس فلسفه بودایی این مسئله به روشنی نشان‌دهنده پوچی و بی‌حقیقتی همه پدیده‌ها هستند (Ratie, 2017, 210-223).

انبار ذهن (آلایاویجانه)

بحث از انبار ذهن در مباحث فلسفه ذهن یکی دیگر از مسائل فلسفه بودایی است. چراکه ذهن (چیتة) در فلسفه بودایی علاوه بر اندیشیدن به معنی اندوختن و ذخیره کردن هم می‌باشد. به این معنی چیتة (ذهن) در تفکر بودایی، مخزن و انباری است که در آن دانه‌های تفکر و اعمال آدمی انباشته و ذخیره می‌شود. بر این اساس در تفکر بودایی، از آن به آلایاویجانه یاد می‌شود. این کلمه مرکب از دو جز آلایا^۱ یعنی انبار و ویجانه^۲ به معنی قوه تمیز و آگاهی است. مقصود از این واژه، مخزنی است که در آن تأثرات ذهنی حاصل از افکار و اعمال آدمی اندوخته می‌شوند (See: Anguttara-nikaya, 1981, 14_16). باید متذکر شد، اگرچه این بخش از آگاهی و ذهن وظیفه محافظت نگهداری از دانه‌های سالم و ناسالم اعمال و گفتار و ذهن آدمی را دارد، اما خود به هیچ وجه دستخوش فساد و آلودگی نمی‌شود و همواره در حالت خالص و پاک خود قرار دارد. درواقع آلایا، مخزن و انبار تمامی نطفه‌های تأثرات پیشین آدمی است و اساس و محمل خود این آگاهی، آگاهی محض است (Dasgupta, 1992, vol 5, 119-121). به عبارت دیگر آلایاویجانه نقش یک انبار ذهنی را ایفا می‌کند، بدون اینکه هرگونه آلودگی و یا تغییری را تجربه کند. این انبار ذهن تمامی رخدادها، تجارب، اشتباهات و تمایلات گذشته را در خود ذخیره می‌کند و هرگاه با محرک‌ها و عناصر خارجی روبه‌رو شود، این ذخایر به عمل تبدیل می‌شوند.

در تفکر بودایی این فرایند از انبار ذهن، تحت تأثیر قانون کَرَمه و علیت است و به نوعی به تجلی ذهن انسان در دنیای کثرات و تعینات تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر در آلایا جهل حاصل می‌شود و از عدم روشن شدگی یا عدم روشنفکری که حاصل از جهل است مشاهده کننده و موضوع

¹ Alaya

² Vijnana

مشاهده، جهان مادی و ادراک کننده آن و کثرات بی‌شمار پدیدار می‌شوند (Asvaghosa, 1907, 75). درواقع، از طریق این حالت از ذهن است که جهان محسوسات و تعینات در پیش‌روی چشمان انسان، قابل دیدن و مشاهده است. اقیانوس و امواج روی آن مثالی است که برای تبیین این حالت از ذهن قابل طرح است. فعالیت‌ها و رخداد‌های بی‌وقفه جهان محسوسات در اینجا به امواج دریا تشبیه می‌شود، در حالیکه به صورت ابدی در حال غوطه‌ور شدن در اقیانوس بی‌کران هستند و بدنه اصلی اقیانوس که امواج از آن نشأت گرفته‌اند و بر روی آن غلت می‌خورند به تنهاگت (اینچینی)، و در نهایت بادهایی که سبب برانگیخته شدن این امواج ابدی در سطح اقیانوس شده‌اند به چرخه سمساره تشبیه شده‌اند (Suzuki, 1907, 130).

۳۵

پژوهشنامه ادیان

طبقه‌بندی حالات ذهنی (چیتة)

در مباحث فلسفه ذهن، در فلسفه بودایی یکی دیگر از مسائل مهم، بحث طبقه‌بندی مراتب و حالات ذهنی است که براساس آن می‌توان گفت که در فلسفه بودایی حالات ذهنی:

- یا پراکنده‌اند
- یا پریشان و از هم گسیخته
- یا قرار یافته
- یا معطوف و متوجه به شئی واحد
- یا کاملاً خاموش و متوقف‌اند (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۲، ۶۵۴؛ See: Vyasacommentary, 1949, i, 1).

در فلسفه بودایی دو حالت اولی یعنی پریشانی و پراکنده‌گی به کلیه انسان‌ها تعلق می‌گیرد. با این تفسیر که حیات روانی ما مدام دستخوش پراکنده‌گی و پریشانی است. مرتبه دوم از حالات ذهنی که قرار یافتگی نام دارد وقتی تحقق می‌پذیرد که آدمی نیروی ذهنی خود را متوجه بررسی، تحقیق و مطالعه بسازد. یعنی این مرتبه از حالات ذهنی مستلزم تمرین معنوی و ورزش ذهنی است مانند حل یک مسئله ریاضی یا تفکر درمورد یک مسئله خاص و اموری از این قبیل. ولی این مرتبه از مراتب و حالات ذهنی نیز قادر نیست که ما را به سوی آزادی یعنی انقطاع مطلق و خاموشی برساند. در فلسفه بودایی دو مرتبه آخری یعنی احوالی که به واسطه آن ذهن متمرکز در شئی می‌گردد و به تفکر و مراقبه می‌پردازد و سرانجام خاموش می‌شود و به آرامش مطلق نایل می‌آید،

از جمله حالات و مراتب مطرح در مکتب یُگه است. براین اساس است که در فلسفه بودایی یُگه در حقیقت عبارت است از حذف مراتب ذهنی، نفسانی و عقلانی. باید متذکر شد این حالات معرف آگاهی خاصی است که از لحاظ کیفی با آگاهی متعارف ما انسان‌ها متفاوت است و انسان به این حالات نمی‌رسد مگر از طریق ورزش ذهنی، تمرین، مراقبه و ریاضت معنوی. (See: Dasgupta, 1992, vol 5, 151-153) باید متذکر شد که این مراتب و حالات ذهنی گوناگون تحت تأثیر گونه‌ها هستند و بر حسب آنکه ذهن آلوده به پلیدی‌های ماده یا متمایل به فعالیت ذهنی باشد از تأثیرات مختلف این سه جوهر برخوردارند.

در بحث از طبقه‌بندی حالات ذهنی باید متذکر شد که در فلسفه بودایی جهان متشکل از هفتاد و پنج عنصر است. این عناصر شامل یازده «عنصر مادی»، چهار و شش «عنصر ذهنی»، «ذهن» (به عنوان عنصری مستقل و جداگانه)، چهارده نیروی لطیف و سه عنصر لایتناهی و غیرترکیبی، می‌باشد (شایگان، ج ۱، ۱۳۸۹، ۳۶۴). براین اساس دو زیرمجموعه برای ذهن و عوامل مربوط به آن در طبقه‌بندی حالات ذهنی اختصاص داده شده است که به دو بخش عینی (ظاهری) و ذهنی (باطنی) تقسیم می‌شوند. ذهن باطنی، که به عنوان عاملی مستقل در نظر گرفته می‌شود و با عناوینی مانند چیتة، ویجانه و منس یاد می‌شود، و ذهن ظاهری که محتوای ذهن را در بر می‌گیرد و شامل حواس ظاهری^۱، احساسات^۲، ایده‌ها^۳، اراده‌ها^۴ و مفاهیم ذهنی متعدد دیگری است که شامل چهار و شش عنصر جداگانه ذهنی می‌باشد (Stcherbatsky, 1956, 15).

در فلسفه بودایی باید به این موضوع توجه داشت که این دو جنبه از ذهن هرگز جدا از یکدیگر نیستند بلکه مکمل یکدیگر هستند و در عملکرد به عنوان لازم و ملزوم یکدیگر عمل می‌کنند. به عبارت دیگر، از دیدگاه فلسفه بودایی، در هر لحظه از ادراک ذهنی، ذهن به‌طور مستقل از عنصر ذهنی‌ای که در آن لحظه حضور دارد، حاضر است. برای مثال، در لحظه‌ای که ذهن رنگ قرمز را ادراک می‌کند، دو عنصر ذهنی عمده به‌طور همزمان حضور دارند: یکی قوه بصری و دیگری ذهن که به عنوان یک قوه جداگانه و مستقل از دیگر قوا، در نقش دریافت‌کننده حضور دارد. این جنبه خالص و صرف از ذهن که در هر لحظه ادراکی حاضر است، همیشه و در هر شرایطی خالص

¹ Sparca

² Vedana

³ Samjna

⁴ Cetanas

و پاک باقی می ماند و تحت تأثیر عوامل آلودگی قرار نمی گیرد. ذهن به عنوان یک قوه محض، منشأ آگاهی صادر شده از لحظه ادراک است و ذاتاً پاک و خالص باقی می ماند.

ذهن آگاهی (بودهی چیته)

ذهن آگاهی (بودهی چیته)، در مباحث فلسفه ذهن از جهات مختلفی اهمیت بسیار دارد. ذهن آگاهی یعنی توانایی حضور کامل در لحظه حال، که می تواند نقش مهمی در حیات معنوی انسان داشته باشد. در فلسفه بودایی ذهن آگاهی (بودهی چیته) یک نوع مهارت و روش زندگی است که در هر شرایطی به ما آدیان کمک می کند تا تناقض ها، تنش های درونی و رفتارهای ناصواب را از بین ببریم (Stcherbatsky, 1956, 132). به عبارت دیگر، ذهن آگاهی اولین قدم در رسیدن به مقام روشن شدگی و حقیقت تنهاگته است (Suzuki, 1998, 206). در اینجا بودهی به معنی بیدار و آگاه شده و چیته به معنی دل و یا ذهن می باشد که در با تسامح زیاد بر «ذهن و یا دل روشن شده» دلالت دارد. علاوه بر واژه بودهی چیته که به معنای ذهن آگاهی است، در متون و ادبیات بودایی واژه «بودهی هیردایا»¹ نیز به عنوان معادلی برای این ذهن آگاهی در متون بودایی کاربرد دارد (Suzuki, 1907, 295).

در یک تحلیل حداقلی می توان گفت که ذهن آگاهی، تمرین و مهارت آگاهی است که باعث می شود آدمی با اندیشه و تفکر عمیق تری به مسائل، افکار، احساسات و رخدادهای زندگی پاسخ بدهد. باید توجه داشت که بذهن آگاهی ارتباط بسیار عمیقی با مفهوم «بودهی ستوه» در فلسفه بودایی دارد. درواقع ذهن آگاهی (بودهی چیته) ذاتی است که یک بودهی ستوه باید در مسیر سلوک داشته باشد. به عبارت دیگر یک بودهی ستوه به اعتبار محقق شدن ذهن آگاهی در او است، که می تواند یک بودهی ستوه باشد (Santideva, 1997, 15-2). سالک برای رسیدن به مقام بودهی ستوه و برای محقق ساختن ذهن آگاهی در وجود خود و به کمال رساندن آن، سه مرحله در پیش رو خواهد داشت (Dhammsiri, 1986, 113-128). این سه مرحله به این صورت است که سالک باید ابتدا به انجام اعمال عبادی مقدماتی و ابتدایی که شامل اعتقاد به بودا، دهرمه و سنگهه است اهتمام بورزد؛ در مرحله دوم، سالک باید به تفکر روشن شدگی دست یابد. او باید بتواند به فهم این موضوع برسد که برای رسیدن به مقام روشن شدگی اراده کند و نسبت به رسیدن به روشن

¹ Bodhihrdaya

شدگی دلبستگی تام داشته باشد. در مرحله سوم از مراتب سلوک است که سالک به انجام ریاضت، تمرینات اخلاقی و کسب فضایل و دوری از رذایل اخلاقی همت می‌کند تا بتواند ذهن باطنی اندرون خود را بیدار سازد و به مقام آگاهی برساند.

باید توجه داشت که در فلسفه بودایی، ذهن به معنای آگاهی در درون تمام انسان‌ها وجود دارد و به همین دلیل است که مه‌ایانه، بودا شدن و رسیدن به روشن‌شدگی را برای همه به طور یکسان برای همه ممکن می‌داند. ذهن (چیتة) در درون تمامی موجودات ذی‌حیات وجود دارد، درست مانند خورشیدی که همیشه می‌تابد. ممکن است میزان نوری که از خورشید می‌رسد به نسبت پاکیزگی هوا متفاوت باشد، اما این یک حقیقت است که خورشید همیشه وجود دارد و می‌تابد اگرچه ابرهای تیره و یا گرد و غبار جلوی تابش آن را گرفته باشند، آفتاب همیشه آنجاست و همیشه بر همه چیز و همه کس می‌تابد (Quoted in Suzuki, 1907, 300).

به این ترتیب در فلسفه بودایی با محقق ساختن ذهن آگاهی (بودهی چیتة) و استغراق تام در سمادهی است که سالک می‌تواند فراتر از واقعیت تولد، پاستگی و حتی مرگ حرکت کند. در این مرحله است که با دست‌یابی به حقیقت و درک این که تمامی اشیا و امور در واقع فاقد حقیقت وجودی هستند، جهان خاصیت علی و معلولی خود را از دست می‌دهد و در نهایت تأثیرات انبار ذهن یا آلا‌یاویجانه شروع به ناپدید شدن می‌کنند. بنابراین، اینجاست که جهان در چشم سالک به صورت مایا (توهم) جلوه می‌کند و او می‌تواند به حقیقت و مفاهیم چیتة، منس، ویجانه، دهرمه‌های پنج‌گانه و... پی ببرد (Suzuki, 1998, 210). در این مرحله، سالک با دست‌یابی به حقیقت ذهن آگاهی (بودهی چیتة)، به این واقعیت پی می‌برد که: «هر چیزی که در جهان بیرون پدیدار شده است، در حقیقت ذهن است که به صورت کثرت در عالم نمایان شده است؛ جسم، دارایی‌ها، مقام و منزلت، همه و همه چیزی جز خود ذهن نیستند» (Suzuki, 1998, 242).

مسئله ذهن و بدن در فلسفه بودایی

گفتنی است اگرچه خود بودا به مسائل نظری توجهی نمی‌کرد و آن را سبب گمراهی و بیهوده می‌دانست، همین مسائل نظری سبب به وجود آمدن تفاسیر متعددی بین بوداییان شد. مسئله ذهن و بدن نیز یکی از پدیدارهای مورد اختلاف است که مکاتب فکری مختلف بودایی از قبیل شونیاده واده، یُگه‌چاره، سوترانتیکا و ویاشیکه، بر اساس جهان‌بینی خود، درباره آن نظریه‌پردازی

کرده‌اند. پرسش اصلی در اینجا این است که در فلسفه بودایی چه رابطه‌ای میان ذهن و بدن حاکم است؟

در نگاه اول با توجه به نگرش بودایی‌ها به سمساره و حفظ کَرَمه ممکن است اینطور به نظر برسد که این مکتب به دوگانه‌گرایی جوهری معتقد است. «مدعای اصلی دوگانه‌انگاری این است که انسان مرکب از دو جوهر مستقل است: ذهن غیرفیزیکی و بدن فیزیکی. شخص صاحب آگاهی و به طور کلی آگاهی همان ذهن است نه بدن. در طول حیات ذهن و بدن به نحوی به یکدیگر پیوند خورده‌اند به گونه‌ای که هریک می‌تواند بر دیگری تأثیر بگذارد. این پیوند با مرگ قطع شده و بدن دچار فروپاشی می‌شود ولی ذهن مستقل از بدن به وجود خود ادامه می‌دهد» (کیت مسلین، ۱۳۸۸، ۶۵).

۳۹

پژوهشنامه ادیان

با فرض این تعریف از دوگانه‌انگاری جوهری و اهمیت زیادی که در فلسفه بودایی بر سمساره و اهمیت کَرَمه‌های پیشین و تأثیر آن‌ها بر لحظه حال وجود دارد، می‌توان به این استنباط رسید که فلسفه بودایی نیز به تعامل میان ذهن و بدن معتقد است چرا که در تفکر بودایی نیز «چیتة که غالباً به عنوان ذهن ترجمه می‌شود، هسته هویت فرد و مرکز هدفمندی، فعالیت، تداوم و احساسات است. چیتة نه-خود^۱ نیست بلکه خود تجربی و کارکردی است. چیتة عمدتاً آگاه است اما توسط فرایند آگاهی زودگذر محدود نیست. برعکس، شامل تمام مراتب آگاهی و حتی ناخودآگاه است. بر این اساس، تداوم و هویت فرد توسط چیتة محافظت می‌شوند» (Johansson, 1969, 30). مفهوم نه-خود در فلسفه بودایی از مسائل بحث برانگیز به شمار می‌رود و دیدگاه‌های متناقضی در خصوص تبیین صحیح آن ارائه شده است. در برخی از این دیدگاه‌ها فلسفه بودایی علاوه بر نفی خود جوهری، نوعی از خود واقعی ثنوی را مطرح می‌کند. (هاشم پور، گراوند، ۱۴۰۱، ۳۱۹) هومر در ارتباط با این مسئله از وجودی حقیقی سخن می‌گوید که نیروانا نیست او معتقد است خودی وجود دارد که تغییر می‌یابد و به خود حقیقی بدل می‌شود. و یا کونزه معتقد به خودی است که نامشروط است، او می‌گوید: نیروانا اما درک شدنی است. (Harvey, 2004, 17-19) باید توجه داشت که مسئله نه-خود در مکاتب بودایی بسط و گسترش فلسفی و عرفانی یافته است و به همین دلیل است که در ارتباط با این موضوع تعدد و تفاوت نظر در میان این مکاتب دیده می‌شود.

¹ Anatta

سوزوکی در باب توجه به این رویکردهای متفاوت از نه-خود در مکاتب هینیانه و مهاییانه چنین مطرح می‌کند: «تحلیل نه-خود که در هینیانه تحلیلی و مدرسی است، در مهاییانه تجربی و شهودی است.» (سوزوکی، ۱۳۹۱، ۵۳) بنابراین می‌توان چنین استنباط کرد که فلسفه بودایی نیز حقیقت انسان را چیتة یا همان ذهن می‌داند. با این تفسیر که چیتة (ذهن) نه صاحب احساسات و تجارب است و نه عامل اعمال، گفتار، کردار یا حتی فکر و اندیشه.

یکی از مکاتب فلسفی بودایی شونیواوا است. این مکتب به رهبری ناگارجونه با باور به «شونیا» (خالی بودن)، هستی را فاقد واقعیت مستقل می‌داند. باید به این مسئله توجه داشت که ناگارجونه به قانون «منشا وابسته»^۱ باور دارد و براساس این باور چنین استدلال می‌کند که همه چیز به‌طور وابسته به هم و به شرایط و علل مختلف پدید می‌آید و هیچ چیز در این جهان به‌طور مستقل و از خود وجود ندارد. و هر چیزی که وجود مستقل نداشته باشد فاقد وجود حقیقی بوده و شونیا است. این فلسفه نشان‌دهنده یک نوع «خالی بودن» یا «پوچ بودن» در موجودات و پدیده‌ها است، به گونه‌ای که هیچ چیزی نمی‌تواند ذاتاً مستقل و ثابت باشد (Varela, 1991, 223). ناگارجونه این قانون را بر همه چیزها از جمله: سوژه‌ها و ابژه‌ها، اشیاء و ویژگی‌های آن‌ها، علل و نتایج، و حتی مفاهیمی مثل «خود» و «نیروانا» اعمال می‌کند. نتیجه‌گیری او این است که: «هیچ چیزی وجود ندارد که وابسته به چیزی دیگر نباشد (و هر چیزی که وابسته به چیزی دیگر باشد، تهی است). بنابراین، هیچ چیزی وجود ندارد که خالی و تهی نباشد» (Kalupahana, 1986, 18-19). به این ترتیب می‌توان چنین استدلال کرد که ناگارجونه و پیروان او به «تهیت ذهن» باور دارند چرا که ذهن نیز فاقد واقعیت مستقل می‌باشد و همواره حاصل عملکرد پویای عناصر ذهنی بوده و همیشه در حال شدن است.

در مقابل، مکتب یُگه‌چاره دیدگاه متفاوتی دارد. این مکتب در خصوص ذهن و اجزای ذهنی موضعی ایده‌آلیستی اتخاذ کرده است. به عبارت دیگر، در فلسفه ایده‌آلیسم ذهنی، تمامی پدیده‌ها به عنوان ایده‌های ذهنی شناخته می‌شوند و در این نگرش، اصالت با ذهن است (Jaworski, 2011, 248). به این معنا که معتقدند تنها چیزی که می‌توان اصالت هستی را به آن نسبت داد، پدیدار ذهن است. پیروان این مکتب بر این باورند که ذهن نمی‌تواند وجود نداشته باشد، زیرا در غیر این

¹ pratityasamutpada

صورت تمامی استدلال‌های بشری بی‌معنی و بی‌اعتبار خواهند شد (Nagarjuna, 2020, 14). در اندیشه یُگه‌چارین‌ها، هر امری که خارج از ذهن وجود دارد صرفاً ایده‌های ذهنی هستند. ذهن تنها اصل واقعی موجود است. حتی مجموعه دهرمه‌ها نیز که مکاتب تهرواده آن‌ها را تار و پود جهان هستی معرفی می‌کردند در منظومه فکری این مکتب حاصل خیال و پرداخته و برساخته توهمی بی‌بود تعبیر شده است (شایگان، ج ۱، ۱۳۸۹، ۳۹۵). درواقع، دنیای خارجی و عالم عینی چیزی نیست جز تجلیات ذهن خود ما؛ با این وصف می‌توان ارتباط بین اشیا و آگاهی مربوط به آن‌ها را متفاوت دانست.

سوترانتیکا نیز به عنوان یکی از مکاتب فکری در فلسفه بودایی با ویباشیکه بر سر مسئله واقعی بودن هر دو عالم عین و ذهن توافق دارد (رک: چاترجی، ۱۳۸۴، صص ۳۲۵-۳۲۷). پیروان این مکتب با نظر یُگه‌چاره که معتقد است جهان و هستی تنها دانستگی و ذهن محض است، مخالف هستند. به نظر آنان، بدون وجود یک «موضوع» برای دانش، خود دانش نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین، باید بپذیریم که جهان بیرونی یا به عبارت دیگر، جهان تعینات، حقیقت دارد. به عبارت دیگر، عقیده این مکتب این است که «همه چیز وجود حقیقی دارد» (Keith, 1923, 160-161). بر این اساس، تمامی دهرمه‌ها یا به عبارت دیگر نامه روپه‌ها (پدیده‌های مادی) حقیقت دارند. به همین دلیل، این مکتب فلسفی را جزو مکاتب واقع‌گرای بودایی می‌دانند. به عبارت دیگر به عقیده پیروان این مکتب اگر انسان هیچگاه و هیچ کجا یک شی بیرون از ذهن را ادراک نکرده باشد، چگونه می‌تواند بگوید که شعور به سبب وهم و خیال یک چیز بیرونی به نظر می‌رسد؟ اینکه پیروان مکتب یُگه‌چاره عبارت «یک شی بیرونی» را به کار می‌برند، در حالی که معتقد به غیر واقعی بودن همه چیزهای خارج از ذهن می‌باشند، مانند این است که قائل به وجود فرزندی برای یک زن نازا باشیم. «چگونه ممکن است ما همه اشیا بیرون از ذهن را غیر واقعی بدانیم و وجود آن‌ها را ناشی از وهم بشماریم و مدعی شویم که هرگز آن‌ها را درک نکرده‌ایم و بعد بگوییم که اشیا بیرون از ذهن با آگاهی و شعور ما یکسان هستند؟» (چاترجی، ۱۳۸۴، ۳۲۱) با اتخاذ این دیدگاه پیروان مکتب ویباشیکه و سوترانتیکا را می‌توان دارای دیدگاهی در چارچوب رئالیسم تفسیر کرد چراکه معتقد به حقیقت جهان کثرات و عناصر موجود در آن، ذهن و عناصر مربوط به آن می‌باشند.

نتیجه:

- ذهن در فلسفه بودایی به عنوان مفهومی پیچیده و چند بعدی شناخته می‌شود که شامل جنبه‌های مختلفی چون آگاهی، حافظه، احساسات، تفکر و اراده است.
- ذهن در فلسفه بودایی ماهیتی ناپایدار و در حال تغییر دارد که تحت تأثیر عوامل مختلف قرار می‌گیرد. این مفهوم به سرعت تغییر می‌کند و فرآیندهای ذهنی و روانی متعددی را در هر لحظه تجربه می‌کند. به همین دلیل، ذهن نه یک موجود ثابت، بلکه مجموعه‌ای از فعل و انفعالات درونی است که به‌طور مداوم در حال تحول است.
- بودهی ستوه به عنوان بالاترین مرتبه‌ی سلوک در فلسفه بودایی است که تمامی افراد توان رسیدن به آن را دارند و تنها زمانی محقق می‌شود که فرد با تربیت و مراقبت ذهن خود و آرام ساختن آن به مقام «بودهی چیت» و یا «ذهن آگاهی» برسد.
- ذهن در فلسفه بودایی محل ذخیره شدن دانه‌های کَرَمه می‌باشد و تحت عنوان آلائیویجنانه (انبار ذهن) به عنوان عاملی شناخته می‌شود که از یک زندگی به زندگی دیگر انتقال یافته و دانه‌های نارس کَرَمه را با خود حمل می‌کند.
- در فلسفه بودایی جهان کثرات متشکل از مدل‌های ذهنی می‌باشد. مدل‌های ذهنی تصاویری هستند که توسط عناصر ذهنی و خود ذهن به وجود آمده‌اند و انسان آن‌ها را در آینه ذهن خود می‌بیند و واقعی می‌انگارد. آینه‌ای که فرد در آن تصویری می‌بیند و آن را به اشتباه «خود» می‌پندارد، در واقع همان ذهن یا چیت است و تصویری که در آینه دیده می‌شود و به اشتباه «خود» نامیده می‌شود، در واقع تصویر مجموعه‌ای از عناصر ذهنی و اسکانداها (عناصر تشکیل دهنده وجود انسان) است.
- اگرچه در نگاه اول ممکن است اینچنین به نظر آید که مکتب بودا به طور کلی به دوگانه‌گرایی جوهری در ارتباط با مسئله ذهن و بدن باور دارد، با مطالعه‌ی هرچه دقیق‌تر مکاتب مختلف فلسفی بودایی روشن می‌شود که براساس جهان‌بینی مختص به خود، یُگه‌چاره دیدگاهی ایده‌آلیستی، شونیه‌واده دیدگاهی پوچ‌گرایانه و سوترانتیکه و ویاشیکه موضعی واقع‌گرایانه در ارتباط با این موضوع اتخاذ کرده‌اند.

- نتایج تحقیق نشان می‌دهد که با توجه به تنوع دیدگاه‌های مطرح شده در مکاتب فلسفی بودایی و تعاریف متفاوتی که از واقعیت ذهن و بدن در این مکاتب وجود دارد، نگرش یکسانی در باب نسبت میان ذهن و بدن در این مکاتب وجود ندارد.

منابع:

۱. شایگان، داریوش. (۱۳۸۹). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. جلد ۱. تهران: انتشارات امیر کبیر.
۲. _____ (۱۳۸۹). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. جلد ۲. تهران: انتشارات امیر کبیر.
۳. کیت، مسلین. (۱۳۸۸). *درآمدی بر فلسفه ذهن*. ترجمه مهدی ذاکری. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. کیت، مسلین. (۱۴۰۰). *فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۵. چاترجی، ساتیش چاندرا. (۱۳۸۴). *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*. مترجم: فرناز ناظر زاده کرمانی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.
۶. سوزوکی، ب. ال (۱۳۹۱)، *راه بودا*، ترجمه ع. پاشایی، تهران: نگاه معاصر.
۷. هاشم پور، امیر. گراوند، سعید. (۱۴۰۳) *پدیدار «نه‌خود» و مسائل پیرامون آن در فلسفه بودا*، پژوهش‌های ادیانی، (۲۳)، ۳۰۸-۳۳۲. Doi: 10.22034/jrr.2024.356321.2058
۸. صفری دره‌ای الهه، محمودی ابولفضل. (۱۳۹۹). *بدهی چیتة در بودایی مهاییانه*. دوفصلنامه علمی *جاویدان خرد*. (۳۷)، ۱۴۵-۱۶۷. Doi: 10.22034/iw.2020.249877.1454
۹. نجمی نژاد، نعیمه. رضایی، مرتضی. (۱۴۰۲). *بررسی و نقد نظریه این‌همانی ذهن و بدن در فلسفه ذهن و مقایسه گذرای آن با دیدگاه ملاصدرا در رابطه نفس و بدن*. دوفصلنامه پژوهش‌های هستی‌شناختی. (۲۴)، ۶۳۱-۶۵۶. Doi: 10.22061/orj.2024.2081

1. Anguttara-Nikaya, (1981), tr. Bhikkhu B., PTS Publication, London.
2. Asvaghosa, (1907), The awakening of faith in the Mahayana doctrine: the new Buddhism. Translated by Richard Timothy, Christian Literature Society, Shanghai.
3. Bhikkhu N., (2000), A Study of The Concept of Citta as Depicted in The Pali Tipitaka, Department Of Buddhist Studies University of Delhi, Delhi.
4. Brown L., (1993), NEW SHORTER OXFORD ENGLISH DICTIONARY, Clarendon Press, Oxford.

5. Chatterjee, Satish Chandra. (2005). *Introduction of Indian philosophical schools*. Translator: Farnaz Nazerzadeh Kermani. Qom: Religious Studies and Research Center. (In Persian)
6. Dasgupta S., (1992), *A History of Indian Philosophy*. Cambridge University Press, London.
7. Dhammsiri, (1986), *Fundamentals of Buddhist Ethics*, The Buddhist Research Society, Singapore.
8. Dh-s. Dhammasangani, (1974), *A Buddhist Manual of Psychological Ethics*. Trans. Rhys Davids, Third edn, PTS, London
9. Guruge A. & Weeraratne, (1989), *Encyclopaedia of Buddhism*, vol. IV, fascicle 4. Government of Sri Lanka. Colombo.
10. Harvey, Peter (2004), *The Selfless Mind*, New York, Routledg Curzon.
11. Hashempour, Amir. Garavand, Saeed. (2022) The phenomenon of “no-self” and issues surrounding it in Buddhist philosophy, *Religious Studies*, (23), 308-332. (In Persian) Doi: 10.22034/jrr.2024.356321.2058
12. Johansson R. E. A, (1969), *The psychology of Nirvāṇa*, George. Allen & Unwin, London.
13. Kalupahana D, (1986) *Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way*, State University of New York Press, Albany.
14. Kalupahana D, (1992), *THE PRINCIPLE OF BUDDHIST PSYCHOLOGY*, Sri Satguru Publications, Delhi.
15. Kethe, Meslin. (2009). *An introduction to the philosophy of mind*. Translated by Mahdi Zakari. Qom: Islamic Science and Culture Research Institute. (In Persian)
16. Keith, Meslin. (2021). *Philosophy of Mind*, translated by Mehdi Zakeri. Tehran: Scientific and Cultural Publications. (In Persian)
17. Keith A. B., (1923), *Buddhist philosophy in India and Ceylon*, Gordon Press, New York.
18. Monier W., Sir M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford University Press, London
19. Müller, F. M., (1894), *The Sacred Books of the East*, Vol. 49: Buddhist Mahayana Texts, Part 2: xii–xix; 110–144, Oxford University Press, London.
20. Nagarjuna, (2020), *The Noble Mahāyāna Sūtra “The Rice Seedling”*, Translated by the Dharmasāgara Translation Group under the patronage & supervision of 84000: Translating the Words of the Buddha.
21. Najminejad, Naimeh. Rezaei, Morteza. (2023). Reviewing and criticizing the theory of the identity of mind and body in the philosophy of mind and comparing it with Mulla Sadra's view on the relationship between soul and body. *Journals of ontological research*. (24), 631-656. (In Persian) Doi: 10.22061/orj.2024.2081
22. Radhakrishnan S., (1948), *The Bhagavadgita*, George Allen & Unwin, London.
23. Reat N. R., (1990), *THE ORIGINS OF INDIAN PSYCHOLOGY*, Asian Humanities Press, Berkeley, California.
24. Rezaei, Morteza. (2016) Half a look at the topics of philosophy of mind. *Marafet Monthly journal*, 25(2), 31. (In Persian)

25. Rhys D. & William S., (1993), *PALI-ENGLISH DICTIONARY*, Motilal Banarsidas Publishers, Pvt' Ltd. Delhi.
26. Safari Elaha, Mahmoudi Abolfazl. (2020). Bodhicitta in Mahayana Buddhism. *Javidan Khard biannual scientific journal*. (37), 145-167. (In Persian) Doi:10.22034/iw.2020.249877.1454
27. Samyutta-Nikaya, (1991), trn. F.L. Woodward, PTS Publication, London.
28. Santideva Acharya, (1997), *A Guide to the Bodhisattva way of life; Bodhicaryavatara*. snow Lion publications, vesna Awallace Ithaca & New York.
29. Shaygan, Dariush. (2010). *Indian religions and philosophical schools*. Volume 1. Tehran: Amir Kabir Publishing House. (In Persian)
30. Shaygan, Dariush. (2010). *Indian religions and philosophical schools*. Volume 2. Tehran: Amir Kabir Publishing House. (In Persian)
31. Stcherbatsky, T., (1956), *The Central Conception of Buddhism*, Calcutta: Susil Gupta Ltd.
32. Stcherbatsky, T., (1958), Buddhist Logic, *Journal of the American Oriental Society*, vol1, pp132_133, Mouton.
33. Suzuki DT, (1998), *Studies in the lankavatara sutra*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi.
34. Suzuki DT., (1907), *Outlines of Mahayana Buddhism*, Luzac & Company Publishers to The University of Chicago, Chicago.
35. Suzuki, BL. (2012). *The Way of Buddha*. Translated by Askari Pashaei. Tehran: Negah-e Moaser.
36. Taheri, Omidreza. (2017). A comparative study of the problem of mind in the thought of Descartes, Mulla Sadra, Leibniz and some common approaches in cognitive sciences. *Hikmat Sadraei biannual scientific journal*, 5(25), 125-137. (In Persian)
37. *The Patanjali Yoga-Sutra*, (1949) with Vyasa Commentary, trans, by Bengali Baba, Poona, Second Edition.
38. *The Yoga-Darsana, The Sutras of Patanjali*, (1907) with the Bhasya of Vyasa, trans., by Ganganatha Jha, Bombay.
39. Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*, Institute of Technology, Massachusetts.
40. Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*, Institute of Technology, Massachusetts.
41. Wayman A., (1984), *The Mirror as a Pan-Buddhist Metaphor-Simile in Buddhist Insight*, Essays by Alex Wayman, edited by George Elder, 129–151, Motilal Banarsidass, Delhi.