**جنگ و صلح از منظر سنت‌های دینی هند**

محمدرضا عدلی[[1]](#footnote-1)

**چکیده**

یکی از اصول مشترک در میان سه دینِ هندویی، بودایی و جَیْنی، اصل اعتقادی اَهیمسا[[2]](#footnote-2) («بی‌آزاری»، «عدم خشونت») است. اَهیمسا در وهلۀ نخست به معنی پرهیز از ایجاد درد و رنج در موجودات زنده است که البته در این سه دین تعابیری دیگر نیز بر آن افزوده شده است. نخستین بار در *اوپَنیشدها* به این اصل اشاره شد پس از آن در متون حماسی هندویی نشان آن را می‌یابیم. در دین جَینی بیش از دو دین دیگر بر این اصل تأکید می‌شود و احکام فراوانی در ارتباط با آن وجود دارد. اما در سنت بودایی با اعتدال بیشتری از اَهیسما سخن رفته است. با این حال، در هر سه دین انسان‌ها تحت شرایطی مجاز به اعمال خشونت هستند. در واقع در زندگی اجتماعی از جنگ و درگیری گریزی نیست؛ اما مجازات (دَندَه[[3]](#footnote-3)) افراد خاطی با آزار (هیمسا) رساندن فرق دارد. باری مهاتما گاندی تفسیر متفاوتی از این اصل ارائه داد و از آن در مبارزات اجتماعی خود بهره برد. در این مقاله به بررسی این مفهوم در متون هندویی، جَینی، بودایی و نیز آثار گاندی می‌پردازیم.

**کلیدواژه‌ها**

اهیمسا، عدم‌خشونت، هندویی، جَینی، بودایی، گاندی.

**War and Peace According to Religious Traditions of India**

**Mohammad Reza Adli**

*Assistant Professor, Department of Comparative Religion and Mysticism, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran***.**

Ahiṁsā or "non-violence" is a common teaching among three main Indian religions, i.e. Hinduism, Jainism and Buddhism. It primarily means "not to injure" and be compassionate towards every creature, but the religious traditions of India have interpreted this concept differently. The concept first appeared in the Upaniṣads and then in the Hindu epic literature. Jainism put a strong emphasis on ahiṁsā, so it introduced strict laws on it which demand the followers' attention. On the other hand, one can find a relatively moderate version of ahiṁsā in Buddhist tradition. In spite of their emphasis on non-violence, these three religious traditions occasionally allow their followers to exercise violence against each other. Actually conflicts and oppositions are the bitter fruits of the social life and nobody can escape from it. But in Indian religious traditions there is a sharp distinction between just war and unjust violence, i.e. between punishment (daṇḍa) and injury (ahiṁsā). However Mahatma Gandhi presented a completely different interpretation of ahiṁsā, as thenonviolent resistance, and applied it to rebel against British government. This essay tries to survey ahiṁsā in the Indian religious traditions as well as to trace the concept in Gandhi's view.

**Keywords**

ahiṁsā, non-violence, Hinduism, Jainism and Buddhism, Gandhi.

**مقدمه**

امروزه هرگاه از «پرهیز از خشونت» سخن به میان می‌آید، بی‌اختیار نام کشور هند و مهاتما گاندی (1869-1948م) به خاطر می‌رسد. گاندی یکی از سرشناس‌ترین شخصیت‌های سدۀ اخیر است که بیشتر او را به واسطۀ مبارزات سیاسی‌ و کوشش‌هایی که برای استقلال هند صورت داده است، می‌شناسیم. اما باید توجه داشت که گاندی مصلحی دینی نیز بوده است. او با نگرشی نوین به سنت‌های کهن هندی توانست نهضتی را شکل دهد که موجب بروز تحولاتی گسترده در زندگی مردمان هند شد. مهمترین مولفۀ این نهضت تأکید بر آموزۀ اَهیمسا[[4]](#footnote-4) («عدم خشونت») بوده است. در این مقاله می‌کوشیم پیشینۀ این آموزه را در سنت‌های دینی هندی بررسی کنیم.

کشور هند از دیرباز مهد ادیان و مکاتب گوناگون بوده است، این امر تنوع چشمگیری را در حوزۀ باورها و اصول اعتقادی هندی به وجود آورده است. اما بی‌تردید، این مکاتب گوناگون در برخی از اصول با هم اشتراک دارند. یکی از مهمترین اصولی که در میان سنت‌های گوناگون هندی، به ویژه سه دین مهم هندویی، بودایی و جَیْنی، مشترک است، آموزۀ اَهیمسا می‌باشد. با این حال، این آموزه در این سه سنت تعریف یکسانی ندارد. از این رو، برای بررسی دقیق این آموزه باید به گذشته‌های دور باز گردیم تا ببینیم که از چه زمانی اذهان هندوان با اَهیمسا عجین شده است.

*وداها*[[5]](#footnote-5)، کهن‌ترین متن دینی بازمانده از هندو-ایرانیان است. هندو-ایرانیان، که خود را آریایی می‌خواندند، مردمانی بودند که از حدود هزارۀ دوم پیش از میلاد به تدریج به سرزمین‌های هند و ایران مهاجرت کردند و رفته‌رفته باورها و فرهنگ خویش را در این مناطق گسترش دادند. در هند، دین آریائیان رواجی تام یافت و به ویژه در نواحی شمالی شبه قاره به دین غالب بدل شد. این دین، که به دین ودایی (یا برهمنی) موسوم بوده است، مبتنی بود بر پرستش خدایان متعددی که بسیاری از آنان تجسم نیروهای طبیعت بودند. انسان‌ها می‌توانستند با این خدایان (دِوه‌ها[[6]](#footnote-6)) ارتباط برقرار کنند و با اهداء قربانی نظر آنان را جلب نمایند. قربانی آئین مفصلی بود که برهمنان (روحانیان) متولی برگزاری آن بودند. در طی این آئین پیشکشی‌های گوناگونی (نظیر غلات، شیر، گوشت حیوانات و ...) به خدایان تقدیم می‌شد. برهمنان این پیشکشی‌ها را بر آتش می‌نهادند و سرودهای *ودایی* را زمزمه می‌کردند. آنان باور داشتند که اگر این آئین را دقیقاً بر طبق قواعد مندرج در سنت انجام دهند، در مقابل، خدایان ملزم می‌شوند که خواسته‌های آنان را برآورده سازند.[[7]](#footnote-7) افزون بر این، جامعه *ودایی* جامعه‌ای طبقاتی بود و از چهار طبقۀ روحانیان، امیران، پیشه‌وران و خادمان تشکیل می‌شد. هر فرد بسته به آنکه در چه طبقه‌ای به دنیا می‌آمد وظیفه‌ای بر عهده‌اش نهاده می‌شد و انجام آن وظیفه مهمترین‌ مسئولیت دینی و اجتماعی آن فرد به شمار می‌رفت.

باری در دورۀ ودایی (حدود 1500-500 ق.م) آموزۀ «پرهیز از خشونت»، به شکلی که بعدها متداول شد، در اندیشۀ دینی هندوان جایی نداشته است. زیرا از یک سو، در قربانی‌های مفصل خون اقسام مختلف حیوانات ریخته می‌شد و از سوی دیگر، در مجموعه خدایان *ودایی*، خدایانی بودند که از هیچ‌گونه خشونتی پروا نداشتند. توصیف کردارهای این قبیل خدایان در متون *ودایی* آمده است. اما از اواخر دورۀ *ودایی* رفته رفته شاهد بروز نشانه‌هایی از این آموزه هستیم. این امر به طور خاص در متونی موسوم به *اوپنیشدها*[[8]](#footnote-8) دیده می‌شود.

همزمان با شکل‌گیری *اوپنیشدها*، تحول مهم دیگری نیز در جامعۀ دینی هند پدیدار شد، آن عبارت بود از ظهور جماعت‌هایی از زاهدان، که از آداب و آئین‌های اجتماعی و دینیِ آن عصر رویگردان بودند (به ویژه آئین قربانی). این گروه‌ها که تحت عنوان کلی شرَمَنَه‌ها[[9]](#footnote-9) یا زاهدان سرگردان شناخته می‌شوند، زهد و ریاضت را تنها راه رهایی می‌دانستند، از این رو، از زندگی دنیوی کناره می‌جستند و به حیات رهبانی روی می‌آوردند. از دل همین گروه‌ها بود که دو دین جَیْنی و بودایی ریشه گرفتند. این دو دین هیچگونه اعتباری برای متون و سنت *ودایی* قائل نبودند، از این رو، برهمنان آنها را بدعت‌گزار یا غیرسنتی می‌خوانند. در این دو دین (به ویژه دین جَیْنی) بود که اصل اعتقادی اَهیمسا شکل کامل‌تری به خود گرفت.

با ظهور ادیان جَیْنی و بودایی دورۀ ودایی به پایان ‌رسید. دین ودایی که تحولاتش از زمان شکل‌گیری *اوپنیشدها* آغاز شده بود توانست با جذب عناصر زاهدانه و سنت‌های بومی پیشاآریایی، سنت دینی نوینی را شکل دهد که دین هندویی خوانده می‌شود. در دین هندویی نیز، مانند ادیان جَیْنی و بودایی، اَهیمسا یکی از مهمترین آموزه‌های دینی است. حال در اینجا به بررسی این آموزه در هر یک از این ادیان می‌پردازیم. اما پیش از آن نخست نگاهی می‌اندازیم به معنای اصطلاح اَهیمسا.

اَهیمسا در زبان انگلیسی معمولاً به non-violence («عدم خشونت») ترجمه می‌شود. البته واژۀ non-violence در زبان انگلیسی تحت تأثیر فعالیت‌های مهاتما گاندی رواج یافته و در واقع نخستین بار خود گاندی این اصطلاح را به زبان انگلیسی وارد کرده است (Borman, 1986: 3)، چنانکه در واژه‌نامه‌های قدیمی‌تر انگلیسی این واژه دیده نمی‌شود[[10]](#footnote-10)؛ آنچه که در واژه‌نامه‌های امروزی ذیل non-violence آمده است نیز کاملاً ردپای گاندی را نشان می‌دهد، از جمله در *واژه‌نامۀ آکسفورد* چنین آمده است: «سیاستِ استفاده از روش‌های صلح‌آمیز و بدون اعمال فشار برای ایجاد تغییرات سیاسی و اجتماعی»[[11]](#footnote-11). در ادبیات چند دهۀ اخیر فارسی نیز، تحت تأثیر ترجمه‌های صورت‌گرفته از زبان‌های اروپایی، اصطلاح «عدم ‌خشونت» در همین معنی به کار رفته و در زمرۀ اصطلاحات علوم سیاسی و اجتماعی قرار گرفته است. اما این تعبیر نوین هیچ ارتباطی با معنی اَهیمسا، آنگونه که در متون دینی هندی مطرح شده است، ندارد. چنانکه در ادامۀ این مقاله بیان خواهد شد، اصطلاح اَهیمسا در سنت‌های دینی هندی به معنی خودداری از هیمسا («آزار») است، یعنی پرهیز از ایجاد درد و رنج در موجودات زنده، به ویژه انسان‌ها و حیوانات (Radhakrishnan, 1947: 201). از این رو، به نظر می‌رسد «عدم خشونت»، با توجه به معانی نوینی که بر آن افزوده شده است، معادل مناسبی برای اصطلاح اَهیسما[[12]](#footnote-12) نیست و سبب به وجود آمدن درک نادرستی از آن می‌شود (Bodewitz, 1999: 17). بنابراین، شاید به کار بردن معادل «بی‌آزاری[[13]](#footnote-13)» برای آن مناسب‌تر باشد.

**دین هندویی**

چنانکه پیشتر بیان شد در ادبیات دورۀ ودایی نخستین بار در *اوپَنیشدها*ست که به طور ضمنی از آموزه اَهیمسا سخن رفته است. تحول مهمی که در *اوپنیشدها* صورت گرفته این است که در این متون آئین قربانی وجهی باطنی یافته است. در واقع در *اوپنیشدها* بیش از آیینِ ظاهریِ قربانی بر قربانی کردن امیال نفسانی و خویشتن‌داری تأکید می‌شود. اگرچه مخالفت با این آئین به طور علنی مطرح نمی‌شود، اما در اشارات و تمثیل‌های آن این مخالفت مشهود است (Deussen, 1908: 61-62). از جمله در *موندَکَه* *اوپنیشد* اقسام مختلف قربانی به «قایق‌هایی بی‌ثبات» تشبیه شده است که به رهایی و نجات منجر نمی‌شوند و کسانی که به اثربخشی این قربانی‌ها دلبسته‌اند در واقع «فریب‌خوردگان ... و نابینایانی هستند که نابینایی دیگر راهبر آنان شده است» (*Muṇḍaka Upaniṣad* 1, 2, 7-8, in *The Principal Upaniṣads,* 1951: pp. 676-677).[[14]](#footnote-14)

باری واژۀ اَهیمسا در معنی بی‌آزاری نخستین بار در *چاندوگیَه اوپنیشد* به کار رفته است. در آنجا از گونه‌ای از قربانی سخن می‌رود که به آئین و تشریفات خاصی نیاز ندارد و «هنگامی که فرد گرسنگی و تشنگی می‌کشد و از لذت‌ها پرهیز می‌کند» این قربانی محقق می‌شود. نتیجۀ چنین قربانی‌یی «خویشتن‌داری، بخشندگی، عدالت، بی‌آزاری و صداقت» (*Chāndogya Upaniṣad* 3. 17. 4., in Ibid, 396) است. بدین ترتیب، رفته‌رفته اَهیمسا در زمرۀ اصول محوری سنت هندویی قرار می‌گیرد، به وجهی که نجات و سعادت ابدی بدون تحقق آن دست‌نیافتنی قلمداد می‌گردد. در *یوگه‌سوتره*، که از متون عرفانی هندویی است، گفته ‌می‌شود که سالک راستین باید از هر خشونتی بپرهیزد. «اگر فضیلت "بی‌آزاری" در ضمیر سالک نقش بندد، هر جا که او پای نهد عداوت از میان بر می‌خیزد» (*Yoga Sutra* 2.35, in *Pātanjali’s Yoga Sūtras*, 1998: 164).

در سنت هندویی مفهوم بی‌آزاری با آموزۀ کرمه[[15]](#footnote-15) و تناسخ نیز ارتباط دارد (Juergensmeyer, 1986 b: 464). واژۀ کرمه، به معنی «عمل»، یکی از آموزه‌های محوری در سنت هندویی است، بر اساس آن، هر عملی که آدمی انجام می‌دهد در زندگی بعدیش مستقیماً تأثیر می‌گذارد. در واقع این آموزه نوعی نظام جزاء و پاداش در سنت هندویی است. برطبق آن اگر آدمی به جانداری آزار رساند در زندگی بعدیِ خود نتیجۀ آن آزار را خواهد دید.

به طور خلاصه باید گفت اَهیمسا یکی از فضائلی است که هندوان آن را گاه برترین فضیلت آدمی می‌شمارند. اگر فردی نتواند در دورۀ جوانی و میانسالی خود این اصل را به طور کامل رعایت کند، سنت هندویی این فرصت را به او می‌دهد که در دورۀ پایانی حیاتش این آموزه را به نحو شایسته محقق سازد. توضیح اینکه در سنت هندویی زندگی هر فرد از چهار مرحله (آشرمه[[16]](#footnote-16)) تشکیل می‌شود: شاگردی (برهمه‌چاریه[[17]](#footnote-17))، زندگی در خانواده (گریهستهه[[18]](#footnote-18))، عزلت‌نشینی در جنگل (وَنَپرستهه[[19]](#footnote-19)) و ترک دنیا (سنیاسه[[20]](#footnote-20)). بر طبق این نظامِ چهار مرحله‌ای، انسان پس از آنکه در دورۀ شاگردی با معارف دینی آشنا شد، باید ازدواج کند و تشکیل خانواده دهد. در این دو مرحله، فرد به سبب اقتضائات زندگی ممکن است نتواند اصل بی‌آزاری را به نحو شایسته رعایت نماید. اما در دو مرحلۀ آخر که صرفاً به عبادت و مراقبه اختصاص دارد وی می‌تواند از هرگونه آزاررسانی به موجودات اجتناب کند.

باری در دین هندویی نیز همچون سایر ادیان، تحت شرایطی افراد مجاز به اعمال خشونت هستند. اساساً بر طبق جهان‌بینی هندویی، در عصر ناکاملی[[21]](#footnote-21) که ما در آن زندگی می‌کنیم هیچ یک از آموزه‌های دینی به طور کامل امکان تحقق ندارند، از این رو، آموزۀ اهیمسا نیز مجال آن را ندارد که تحقق کامل یابد. انسان‌ها ناخواسته درگیر جنگ می‌شوند و حاکمان ناگزیرند که مجرمان را مجازات کنند. اما مجازات (دَندَه[[22]](#footnote-22)) با آزار (هیمسا) فرق دارد. در واقع مجازات عملی مشروع است که گناه‌کاران را به سزای عملشان می‌رساند (Radhakrishnan, 1947: 203). البته در اینجا نیز حدودی وجود دارد، و در هر صورت پرهیز از افراط، به تأکید، سفارش شده است.

همچنین بر طبق دین هندویی، هر فرد، بسته به آنکه در چه طبقه‌ای (یا در چه آشرمه‌ای) زندگی‌ می‌کند، وظیفۀ خاصی (سوَه-دهرمه[[23]](#footnote-23)) به عهده دارد. برای فردی که در زمرۀ جنگ‌آوران است جنگیدن نه تنها گناه به شمار نمی‌رود، بلکه وظیفه‌ای دینی است. این موضوع، به ویژه، در حماسۀ معروف *بهگودگیتا*[[24]](#footnote-24) بازتاب یافته است.

*بهگودگیتا* به معنی «سرود خداوند» بخشی از حماسۀ بزرگ هندی، موسوم به *مهابهارته*[[25]](#footnote-25) می‌باشد. این حماسه به توصیف جنگ دو طایفۀ هندی، کَورَوه‌ها[[26]](#footnote-26) و پاندَوه‌ها[[27]](#footnote-27)، می‌پردازد. این دو طایفه که رهبرانشان عموزاده بودند، به سبب زیاده‌خواهی و شرارت کَورَوه‌ها در مقابل هم قرار گرفتند. کریشنا، از ایزدان محبوب هندویی، در این داستان در کسوت دوست و ارابه‌ران اَرجونه[[28]](#footnote-28) (فرماندۀ پاندوه‌ها) ظاهر می‌شود و او را به طریق درست هدایت می‌کند.

بر طبق آنچه در این حماسه آمده است، آنگاه که سپاهیان کَورَوه‌ها و پاندَوه‌ها به میدان نبرد پای نهادند و در انتظار فرمانی برای آغاز جنگ بودند، ناگهان اندوهی جانکاه قلب اَرجونه، را به درد می‌آورد، چراکه می‌بیند که دوستان و خویشان رو در روی هم قرار گرفته و قصد جان هم کرده‌اند. در آن دم، با خود چنین می‌اندیشد که «کشتن خویشان و آشنایان برای به دست آوردن قدرت گناهی نابخشودنی است.» بنابراین نه از روی ترس، بلکه به سبب رعایت اصول اخلاقی و حرمت نهادن به احساسات انسانی، کمان خود را برزمین می‌نهد، رو به کریشنا کرده، به او می‌گوید که قصد جنگیدن ندارد. اما کریشنا در پاسخ به ارجونه یادآور می‌شود که او جنگ‌آور و فرمانده سپاه است، بنابراین وظیفه و خویشکاری (سوَه-دهرمه) او جنگیدن است، و اگر نجنگد مرتکب گناهی بزرگ می‌شود:

«تو برای کسانی محزون شده‌ای که نباید اندوهشان را خورد؛ و آنگاه از خرد سخن می‌گویی! انسان دانا نه برای مردگان اندوهگین می‌شود و نه برای زندگان. [زیرا] هرگز زمانی نبود که من نباشم و یا تو نباشی و یا این فرمانروایان مردم نباشند، و از این پس نیز هرگز زمانی نخواهد آمد که ما نباشیم. همانطور که [روحِ] متجسد کودکی، جوانی و پیری را تجربه می‌کند، به همین وجه نیز [پس از مرگ] به جسم‌های دیگری وارد می‌شود.[[29]](#footnote-29) حکیم دانا از این موضوع سرگشته نمی‌شود. ... [در واقع] این جسم‌های آن [روحِ] متجسدِ ازلی، فناناپذیر و ادراک ناشدنی هستند که به پایان [راه] می‌رسند. پس بجنگ ای فرزند بهارت! ... آن [روح] نه می‌کشد و نه جان می‌سپارد. او نه زاده شده است و نه می‌میرد و هرگز از بودن بازنمی‌ایستد. او زاده‌نشده، ابدی، جاودانه و ازلی است، وقتی که جسم می‌میرد او (=روح) نمی‌میرد. ... بنابراین تو نباید برای آن اندوهگین شوی. ... هر کسی که زاده می‌شود یقیناً روزی خواهد مرد و هر مُرده‌ای نیز بی‌تردید دوباره زاده خواهد شد. از این روی، تو نباید هرگز برای امور حتمی و اجتناب‌ناپذیر اندوهگین شوی. ...

افزون بر این، با توجه به وظیفه‌ات، نباید تردیدی به خود راه دهی. زیرا برای جنگاوران عملی بهتر از جنگیدن نیست. خوشا به حال جنگاورانی که چنین جنگی را آغاز می‌کنند، جنگی که دروازه‌های بهشت را به روی آنان می‌گشاید. اما اگر تو از این نبرد، که وظیفۀ توست، شانه خالی کنی، در واقع وظیفه‌ات را رها کرده‌ای و به دام گناه افتاده‌ای.

افزون بر این، تمام حاضران این رسوایی تو را نقل خواهند کرد. و برای هر انسان شرافتمندی بدنامی بدتر از مرگ است. این جنگجویان گمان می‌برند که تو از ترس از جنگیدن خودداری می‌کنی؛ [در نتیجه] تویی که زمانی نزد آنان عزیز و محترم بوده‌ای، در چشمشان خُرد خواهی شد. کسانی هم که از پیش با تو یکدل نبودند هر چه ناگفتنی است در وصف تو می‌گوید و توان و قدرت تو را به سُخره خواهند گرفت. به راستی چه چیزی از این دردآورتر خواهد بود؟

اگر کشته شوی به بهشت خواهی رفت و اگر پیروز شوی در زمین کامیاب خواهی بود. پس برخیز و نبرد آغاز کن» (*Bhagavad Gītā*, 2. 11-37 in *Sacred Books of the East*, 1908: 43-47).

چنانکه ملاحظه شد به رغم تأکید سنت هندویی بر اَهیمسا، کریشنا ارجونه را به کشتن سپاهیان دشمن ترغیب می‌کند. تحسین جنگ در دیگر حماسۀ بزرگ هندویی، *راماینه*[[30]](#footnote-30)، نیز دیده می‌شود. این حماسه مجموعه‌ایست از داستان‌های بهم پیوسته که خلاصه کردن آن کار بسیار دشواری است. داستان اصلی روایت زندگی شاهزاده‌ای به نام رامه[[31]](#footnote-31) و همسرش سیتا[[32]](#footnote-32) است. رامه که فرزند محبوب پدر است به دسیسۀ بدخواهان به تبعید فرستاده می‌شود. او به همراه سیتا راهی جنگل می‌شود و در آنجا راوَنۀ[[33]](#footnote-33) دیو با نیرنگ سیتا را می‌رباید. رامه پس از آنکه از ماجرا با خبر می‌شود به کمک سپاهی از میمون‌ها به جنگ با راونه می‌رود، او را می‌کشد و سیتا را آزاد می‌کند (*Rāmāyaṇa of Vālmīki,* 1989). البته باید در نظر داشت که بر طبق سنت هندویی رامه تجلی خدای ویشنو است، در واقع در ابتدای داستان چنین آمده است که خدایان که از بیداد راونۀ دیو به تنگ آمده بودند از ویشنو درخواست یاری می‌کنند و ویشنو نیز در پیکری انسانی متجسد می‌شود و به جنگ با راوَنه می‌رود. اگرچه پژوهشگران تلفیق حماسۀ *راماینه* با مذهب ویشنویی را امری متأخر می‌دانند که بعدها به جریان اصلی داستان اضافه شده است ([Narayana Rao](http://mesas.emory.edu/home/people/faculty/rao.html), 1986: 215)، اما به هر روی این نبرد، نبرد میان نیکی و بدی است. از این رو، همچون نبرد ارجونه با دشمنانش، مشروعیت دارد. راج بالکاران و والتر دورن در مقاله‌ای معیارهایی که برای جنگ مشروع[[34]](#footnote-34) (=جهاد) ذکر می‌شود را با آنچه در سنت هندویی آمده تطبیق داده‌اند. در واقع در ادبیات هندویی برای پرهیز از افراط‌گری بر این معیارها تأکید می‌شود. این معیارها عبارتند از: علت درست، نیت درست، به صرفه بودن جنگ، حقانیت، اینکه جنگ آخرین گزینه باشد، تناسب جرم و تاوان، منش درست در هنگام جنگ و پس از آن (Balkaran, et.al, 2012: 6-19).

**دین جَیْنی**

در میان ادیان هندی، هیچ دینی به اندازۀ دین جَیْنی بر اصل بی‌آزاری تأکید نمی‌کند. در یکی از متون مقدس جَیْنی چنین آمده است که «ارواح تمام کاملان و قدیسان، چه در گذشته، چه حال و چه در آینده، چنین اظهار می‌دارند ... که: هر موجودی که نفس می‌کشد، همۀ جانداران، از هر گونه‌ای که باشند، نباید کشته شوند یا با آنها با خشونت رفتار شود، نباید خوار شمرده شوند، یا آزار ببینند، و یا رانده گردند. این قانونِ ناب، تغییرناپذیر و همیشگی است و دانایانی که به حقیقت جهان آگاه‌اند آن را برای همگان آشکار کرده‌اند» (*Ācārāṅga Sūtra*, 1.4.1 in *Jaina Sutras*, 2008 :56).

چنانکه پیشتر بیان شد در حدود سدۀ ششم پیش از میلاد سنت دینی نوینی، موسوم به دین جَیْنی، در هند پدیدار شد. البته خود جَیْنی‌ها معتقدند که دین‌شان از زمانی بی‌آغاز وجود داشته است و در هر عصری پارسایانی روشن‌بین، که ملقب به جَیْنَه[[35]](#footnote-35) («فاتح») بود‌ه‌اند، پیام این دین را به دیگر مردمان می‌رسانده‌اند. این افراد لقب دیگری نیز داشتند، آنان را تیرتَهمکَرَه[[36]](#footnote-36) («گُدارساز»، «سازندۀ معبر») نیز می‌خواندند، که اشاره‌ای است به این موضوع که این آموزگاران با تعالیم خود گذرگاهی بر رودخانۀ بازپیدایی می‌ساخته‌اند و اینگونه اسباب رهایی مردمان را از چرخۀ تناسخ فراهم می‌آورده‌اند. بر طبق سنت جَیْنی، در دورۀ کنونی بیست و چهار جَیْنَه به توالی ظهور کرده‌اند که معرفت درست (سَمیَگ‌جنانه[[37]](#footnote-37))، ایمان درست (سَمیَگ‌دَرشَرنه[[38]](#footnote-38)) و عمل درست (سَمیَگ‌چاریتره[[39]](#footnote-39)) را برای مردمان آشکار کردند.

اما پیشینۀ تاریخی این سنت به پارشْوَه[[40]](#footnote-40) و مَهاویرَه[[41]](#footnote-41) (بیست و سومین و بیست و چهارمین جَیْنَه) باز می‌گردد. هر دو فرد در نواحی شمالی هند زندگی می‌کردند. بنا بر شواهدی که از متون اولیه بودایی به دست آمده مَهاویرَه تقریباً با بودا همعصر بوده است. پارشْوَه نیز آنگونه که در متون مقدس جَیْنی آمده دو سده پیش از مَهاویرَه می‌زیسته است (حدود سدۀ هفتم ق.م.). سنت جَیْنی در واقع سنتی زاهدانه است. که بیش از هر چیز بر ریاضت‌کشی و ترک‌دنیا تأکید می‌کند. این زهد مشخصاً در آموزۀ اَهیمسا بروز و تجلی می‌یابد. در ادبیات جَیْنی بر این آموزه بسیار تأکید شده و از آن به عنوان مهمترین شرط نجات یاد شده است.

بر طبق سنت جَیْنی هر موجودی دارای «روح» یا «جانی» (جیوَه[[42]](#footnote-42)) است که به سختی در بند ماده (کرمَه) اسیر است، نجات آن موجود در گرو رهایی روح از زندان ماده است، با این رهایی او می‌تواند خلوص نخستین خود را دوباره به دست آورد و از علم مطلق و سعادت ابدی برخوردار گردد. اساساً توصیف جَینی‌ها از پدیده‌های عالم توصیفی ثنوی است. جوهر حیات (جیوه) در تقابل با مادۀ کرمه است. چنین ثنویتی را در مکتب سانکهیه[[43]](#footnote-43) نیز می‌بینیم. در سانکهیه نیز جوهر حیات (پوروشه[[44]](#footnote-44)) کاملاً با مادۀ بی‌جان (پرَکریتی[[45]](#footnote-45)) تفاوت دارد. هدف انسان نیز این است که با مجاهدتی روحانی این دو عنصر را از یکدیگر جدا نماید. این رویکرد ثنوی کاملاً با مکاتب غیرثنوی دین برهمنی اولیه (نظیر آنچه در *اوپنیشدها*، *بهگودگیتا* و مکتب ودانتَه[[46]](#footnote-46) می‌بینیم) در تضاد است. بر طبق تعالیم ودانتَه، ماده تجلی جوهری غیرمادی، روحانی و ابدی است که در ضمیر (آتمن) همۀ موجودات پنهان است (Zimmer, 1952: 249; Jacobi, 1915: 465).

اما باید توجه داشت که جَیْنی‌ها جیوه یا «جوهر حیات» را به تمام پدیده‌هایی که ما معمولاً آنها را بی‌جان می‌دانیم، نسبت می‌دهند. این جاندارپنداری جَیْنی با آنچه در سایر سنت‌های هندی وجود دارد متفاوت است، مثلاً در دین بودایی گفته نمی‌شود که گیاهان نیز از حیاتی مشابه با خدایان، انسان‌ها و حیوانات برخوردارند. اما جَیْنی‌ها نه تنها برای گیاهان بلکه برای هر موجود و هر عنصری دیگر نیز روح و حیات قائل‌اند (De Bary, et.al, 1958: 46).

در دین جَیْنی، تمام موجودات عالم، بر اساس تعداد حواسی که دارند، به پنج دسته بخش شده‌اند: بالاترین گروه، شامل موجوداتی می‌شود که از پنج حس برخوردارند نظیر انسان‌ها، خدایان، حیوانات برتر، و تمام موجودات دوزخی و شرور. از این میان، انسان‌ها، خدایان، موجودات دوزخی و برخی از حیوانات (از جمله، میمون، گاو، اسب‌، فیل‌، طوطی‌، کبوتر، و مار) دارای هوش و آگاهی‌اند. دستۀ دوم موجودات، بر طبق نظر جَیْنی‌ها، چهار حس (لامسه، چشایی، بویایی و بینایی) دارند. حشرات بزرگ در این زمره قرار می‌گیرند، مانند مگس‌ها، زنبورها و پروانه‌ها. دستۀ سوم، موجوداتی که سه حس (لامسه، چشایی و بویایی) دارند، شامل حشرات کوچک مانند، مورچه‌، کک، ساس و ... می‌شوند. موجودات دو حسی دستۀ چهارم را تشکیل می‌دهند که تنها دو حس لامسه و چشایی دارند، نظیر کرم، زالو، حلزون و موجودات ذره‌بینی. سرانجام دسته آخر موجودات که تنها یک حس (لامسه) دارند؛ این دستۀ بزرگ خود به پنج گروه تقسیم می‌شود: گیاه‌تَنان[[47]](#footnote-47) که ممکن است مانند درخت ساده باشند و صرفاً یک روح داشته باشند یا همچون شلغم ارواح بی‌شمار داشته باشند؛ خاک‌تنان[[48]](#footnote-48) که شامل زمین و تمام چیزهایی است که منشأ زمینی دارند (نظیر سنگ‌ها، خاک، مواد معدنی و ...)؛ آب‌تنان[[49]](#footnote-49) یعنی اقسام گوناگون آب مانند رودها، برکه‌ها، دریاها و باران؛ آتش‌تنان[[50]](#footnote-50) یعنی تمام اقسام نور و آتش؛ و بادتنان[[51]](#footnote-51) یعنی تمام اقسام بادها و گازها. بنابراین تمام موجودات عالم جاندارند. در هر سنگی که در جاده‌ای افتاده روحی وجود دارد، آن روح چنان در بند ماده گرفتار است که نمی‌تواند از مقابل پایی که بدان ضربه می‌زند بگریزد، حتی نمی‌تواند فریاد کشد، با این حال از هستی خود رنج می‌برد. هنگامی که کبریتی روشن می‌شود، یک موجود آتش‌تن زاده می‌شود؛ او روحی دارد گرچه ممکن است تنها لحظه‌ای زنده باشد، اما شاید این روح روزی در بدن انسانی دوباره زاده شود. بنابراین در هر قطرۀ باران، در هر ذرۀ خاک و در هر ترنم نسیم روح زنده‌ای موجود است (Ibid, 46-47).

بنابراین آسیب رساندن به تمام موجودات گناهی نابخشودنی به شمار می‌رود، اما گرفتن جان موجوداتی که در طبقات بالاتری قرار دارند، نسبت به موجودات پایین‌رتبه‌تر، پیامدهای ناگوارتری برای فرد به همراه خواهد داشت. با این حال، حتی بدرفتاری با زمین و آب نیز ممکن است برای سعادت روح خطرناک باشد. برای مردمان عادی (غیر راهبان)، ممکن نیست که از آسیب رساندن به موجودات تک‌حسی (ردۀ پنجم) اجتناب کنند، اما آسیب غیرضروری یا از روی سرکشی گناهی بزرگ به شمار می‌رود. اما راهبان جینی، عهد می‌بندند که تا حد ممکن از آسیب‌ رساندن به تمام اقسام موجودات بپرهیزند. البته برای اینکه زنده بمانند ناچارند که غذا بخورند، اما برای اینکه خودشان به گیاهان آسیب نرسانند، تهیه و تدراک غذا را به مردم عادی می‌سپارند. راهبان از خوردن سیب‌زمینی و سایر گیاهان ریشه‌ای نیز اجتناب می‌کنند، زیرا، طبق سنت جَیْنی، تصور می‌شود که این قبیل گیاهان ارواح بیشتری دارند. آنها آب را از صافی عبور می‌دهند و بعد می‌نوشند، تا کمترین آسیب را به ارواح موجود در آن برسانند. همچنین توری‌یی در مقابل بینی و دهان خود قرار می‌دهند تا به بادتنان و موجودات زندۀ معلق در هوا زیان فراوانی نرسد. راهبان جینی نمی‌دوند و پای خویش را نیز بر زمین نمی‌کوبند، مبادا که به ارواح موجود در زمین، به سنگ‌ها و یا حشرات کوچکی که در زیر زمین زندگی می‌کنند، آسیبی برسد. بسیاری از راهبان جَینی جارویی در دست دارند و پیش از آنکه گامی به پیش نهد، به آرامی پیش پای خود را جارو می‌کنند، تا ناخواسته حشره‌ای در زیر پای آنان قرار نگیرد (Ibid, 48). این تأکید بر اَهیمسا در ادبیات جَیْنی نیز بازتاب گسترده‌ای یافته است:

«آدمی باید بداند که چه چیزی روح را دربند می‌کند و نیز بداند که چگونه می‌توان از این اسارت رها شد.

فاتح[[52]](#footnote-52) از چه اسارتی سخن گفته و چه معرفتی را برای رهایی تعلیم داده است؟

هرکس، حتی به مقداری اندک، به موجود زنده یا بی‌جان آزار رساند؛ یا این عمل را برای فرد دیگری بپسند، هرگز از رنج رها نخواهد شد.

اگر انسانی موجودات زنده را بکشد، یا به واسطۀ فرد دیگری جان آنها را بگیرد، یا عمل کشتن را برای دیگری بپسندد، گناهش به مراتب فزونتر خواهد بود» (*Sūtrakṛtāṅga,* 1.1.1-5 qouted by De Bary, et.al, 1958: 53).

در قطعه‌ای دیگر چنین آمده است:

«خاک و آب، آتش و باد

سبزه، درختان و گیاهان، و همۀ موجوداتی که در حرکتند،

چه از تخم بیرون آمده باشند و چه از زهدان،

چه از سرگین زاده شده باشند و چه از آب[[53]](#footnote-53)

اینها اقسام مختلف موجودات زنده‌اند

بدان که همگی در طلب شادکامی‌اند

کسی که به آنها آزار رساند [در واقع] به خود آزار رسانده است

و [در زندگی بعدی] در میان آنها زاده خواهد شد...

برخی از انسان‌ها پدر و مادر را ترک می‌گویند تا زندگی رهبانی در پیش گیرند

اما همچنان از آتش استفاده می‌کنند؛

اما او [=مهاویره] گفته است که: "چه سست ایمان است

آنکه برای کامجویی خویش [به دیگری] آزار رساند."

کسی که آتشی می‌فروزد، جاندارانی را بی‌جان می‌کند

اگر آتش را خاموش کند نیز آتش را بی‌جان کرده است

پس دانا کسی است که از این قانون آگاه است

و هرگز آتشی نمی‌افروزد.

جان‌هایی در خاک هست و جان‌هایی در آب،

حشرات پَرّان در آتش می‌جهند،

تمام کرم‌هایی که در چوب زندگی‌ می‌کنند

همه می‌سوزند، چون آتشی روشن می‌شود.

حتی گیاهان نیز جاندارند، [چون] قابلیت رشد دارند،

بدنشان به غذا نیاز دارد، [چون] در زمرۀ افرادند

برخی برای کامجویی خویش، بی‌ملاحظه، آنها را می‌بُرند

با چنین عملی، جان‌های بسیاری گرفته می‌شود.

آنکه بی‌مبالات، گیاهان را نابود می‌سازد، خواه جوانه‌های نورس و خواه درختان بالغ،

در پشت خویش شاخه‌ای کاشته است[[54]](#footnote-54)؛

[چراکه] او [=مهاویره] گفته است: راهش به خطاست

آنکه برای کامجویی خویش به گیاهان آزار می‌رساند» (*Sūtrakṛtāṅga,* 1. 1-9 quoted by Ibid, 56-57).

برای رعایت دقیق قانون اَهیسما در دین جَیْنی مقررات سختی دربارۀ غذا خوردن وضع شده است. در دین جَینی خوردن هر نوع گوشتی حرام است و تخطی از قانون اَهیمسا به شمار می‌رود، از این رو تمام مومنان جَیْنی گیاه‌خوارند. همچنین در سنت جَیْنی خوردن عسل، نوشیدنی‌های سُکرآور، بادمجان، گیاهان ریشه‌ای، و برخی دیگر از میوه‌ها نیز حرام است. اما به رغم چنین احکام سخت‌گیرانه‌ای، در این دین نیز در مواردی اعمال خشونت به عنوان عملی مشروع معرفی شده است.

در واقع دین جَیْنی هرگز مخالف لشگرکشی پادشاهان نبوده است. چندین پادشاه‌ بزرگ جَیْنی به جنگاوری شهره بودند. پادشاه شهیر آنان، کومارَپاله[[55]](#footnote-55)، اگرچه گیاه‌خواری را در کل قلمروی حکمرانی خود الزامی اعلام کرد، اما در دوران پادشاهی‌اش هرگز از نبرد بازنایستاد. در مجموع باید گفت که در دین جَیْنی جنگ ابزاری است برای تداوم حاکمیت، اما از آن به عنوان آخرین راهکار یاد می‌شود. از این رو، به حاکمان توصیه می‌شود که به سادگی به جنگ تن در ندهند (De Bary, et.al, 1958: 86-87). اما در پرهیز از جنگ و خونریزی، هیچ پادشاهی به پای آشوکا (البته پس از آنکه توبه کرد و بودایی شد) نمی‌رسد و در متون مقدس جَیْنی نیز، هیچ جا به اندازۀ متن بوداییِ *سوترۀ نور طلایی*[[56]](#footnote-56) از صلح و پرهیز از جنگ سخن نرفته است.

**دین بودایی**

دین بودایی در زمرۀ کهن‌ترین ادیان تبلیغی جهان است. این دین از بدو ظهورش در شمال هند (سدۀ پنجم پیش از میلاد)، به‌واسطۀ راهبانی که پیام بودا را به سرزمین‌های اطراف می‌بردند در گسترۀ جغرافیایی وسیعی انتشار یافت. این گسترش اگرچه در همۀ زمان‌ها به یک میزان نبوده است اما تا روزگار ما ادامه یافته تا آنجا که امروزه در اقصی ‌نقاط جهان پیروان این دین دیده می‌شوند. اکثر بودائیان جهان به یکی از دو مذهب عمدۀ بودایی، یعنی تهرواده[[57]](#footnote-57) یا مهایانه[[58]](#footnote-58)، تعلق دارند. در حدود 98 درصد بودائیان جهان در آسیا به‌سر می‌برند، اما شمار قابل توجهی نیز در اروپا، آمریکای شمالی و استرالیا حضور دارند. دین بودائی همچنانکه که گسترش می‌یافت، بنا به ضرورت و با توجه به سنت‌های محلی هر منطقه تغییراتی حاصل می‌کرد. این دین کوشید تا خود را با زمینه‌های فرهنگی، زبانی و جغرافیایی متفاوت سازگار سازد. اعمال و باورهای محلی غالباً در دین بودایی حفظ شدند و به‌طریقی به کار خود ادامه دادند و نیز زمینه‌های اجتماعی و سیاسی هر منطقه تأثیر مهمی بر تحولات دین بودایی داشته‌اند. بنابراین دین بودایی سنتی یکپارچه نیست. در این دین هیچ سازمان مرکزی واحد، متن رسمی مشترک و اصول اعتقادی ثابتی وجود ندارد. این دین دربردارندۀ مجموعه‌ای از سنت‌های متنوع و متکثر است که در قلمروی جغرافیایی گسترده‌ای انتشار یافته‌اند؛ از این رو، می‌توان گفت به معنای واقعی کلمه دینی کثرت‌گراست (Kinnard, 2006: 47).

به رغم این تنوع چشم‌گیر، در میان سنت‌های متکثر بودایی عناصر مشترکی نیز وجود دارد. این عناصر دربردارندۀ مجموعه‌ای از باور‌ها و آئین‌ها است که اگرچه بسته به زمینۀ خاص‌شان با هم متفاوتند، اما همۀ بوداییان این باورها و اعمال را به رسمیت می‌شناسند و بدان پایبندند. برای نمونه تمام بودائیان هر روزه ذکر اصلی دین بودایی را که به «سه گوهر» یا «سه پناهگاه» مشهور است زمزمه می‌کنند: «پناه می‌برم به بودا، پناه می‌برم به دهرمه («دین»)[[59]](#footnote-59)، پناه می‌برم به سنگهه («جماعت مومنان»[[60]](#footnote-60))». همچنین اصول اعتقادی مشترکی نیز وجود دارد که همۀ بوداییان بدان باور دارند، اما، مهمترین عامل وحدت‌بخش برای بودائیان سراسر جهان شخص بودا است. اگرچه هر یک از مکاتب بودایی به بودا از نظرگاه خاص خود می‌نگرند، اما همگی بر این موضوع اجماع دارند که باید او را محترم شمرد و به وی پناه جست. آنچه نقش بودا را در دین بودایی تا این اندازه برجسته کرده این است که بودا به عنوان نمونه و الگویی برای تمام بودائیان به‌شمار می‌روند. در دین بودایی پیروی از تعالیم بودا یا ستایش او (آنگونه که در برخی فرقه‌ها مرسوم است) به خودی خود کافی نیست، بلکه هر بودایی باید بکوشد که خود «بودا» شود، و این کار تنها با الگو قرار دادن شخص بودا امکان‌پذیر است.[[61]](#footnote-61)

دین بودایی نیز همچون دین جَینی، دینی زاهدانه است، از این رو، سنت رهبانی در این دین هستۀ اصلی دین را تشکیل می‌دهد و از این حیث، دین بودایی با ادیانی که رهبانیت به مثابۀ جریانی فرعی و ثانویه در آنها شکل گرفته است، تفاوت دارد. با آنکه مطابق سنت بودایی هر فردی که به «سه گوهر» یا «سه پناهگاه» دین بودایی اقتدا کند در زمرۀ بوداییان جای می‌گیرد، اما آرمان اصلی دین بودایی زندگی در کسوت راهبان است. البته بودا در موعظه‌هایش احتمال رسیدن به نیبّانه[[62]](#footnote-62) (سنسکریت: نیروانه) و رهایی از رنج را برای پیروان عامی خویش نیز ممکن می‌دانست، اما تعالیمی که در متون بودایی ذکر شده است از آن حکایت دارد که تحقق این امر تقریباً غیرممکن است. راه دشوار نیبّانه و رسیدن به مقام اشراق (بودهْی[[63]](#footnote-63)) راهی است که فرد تنها با ترک زندگی عرفی و گسستن پیوندهای دنیوی می‌تواند در آن گام بگذارد. بنابراین، تنها با پیوستن به سلک راهبان و اجرای دقیق تعالیم بودا است که می‌توان به تحقق چنین خیالی دل بست (Collcutt, 1986: 41).

باری در دین بودایی نیز به سبب ماهیت زاهدانه‌اش بر اصل اَهیمسا تأکید می‌شود. اما نه با آن شدتی که در دین جَیْنی سراغ داریم. مثلاً در دین جَینی برای آنکه به موجودات زنده آسیبی نرسد، به راهبان توصیه می‌شود تا حد امکان از استفاده از آب بپرهیزند، درحالیکه بودا استحمام و آراستگی را بر شاگردان خود واجب کرده بود. همچنین بر خلاف دین جَینی که بر گیاه‌خواری تأکید می‌کند، در دین بودایی چنین تأکید وجود ندارد و راهبان مجازند که هر غذایی را که مردم بر کاسۀ آنان می‌نهند بخورند.[[64]](#footnote-64)

 در واقع، به گفتۀ رایس دیویدز، متون بودایی بر نوعی انسانیت معقول تأکید می‌کنند (Rhys Davids, 1908: 231). بودا طریقت خود را «طریق میانه[[65]](#footnote-65)» می‌نامد، بدین معنا که راهی است میان افراط در زندگی دنیوی و تفریط در زهد شدید و ریاضت‌های سخت. بودا از پیروانش می‌خواهد که از زندگی متعارف دنیوی فراتر روند، اما در عین حال تأکید می‌کند که رهایی به واسطۀ آزار جسم حاصل نمی‌شود. او غلبه بر حرص، نفرت و وهم، و پرورش امور متضاد آنها یعنی عدم دلبستگی، شفقت عاشقانه و بینش (یا خرد) را تنها راه رهایی می‌داند. هشت جنبه یا هشت وجه این طریق در همان نخستین محاورۀ بودا ذکر شده است. هر یک از آنها با صفت سَمیک[[66]](#footnote-66) (به معنی «درست»، «کامل» یا «مناسب») وصف شده‌اند که عبارتند از: 1. دید درست 2. نیت درست 3. گفتار درست 4. کردار درست 5. معیشت درست 6. کوشش درست 7. آگاهی درست 8. تمرکز درست. در این طریق هشت‌گانه، که بی‌تردید اساس اخلاق بودایی است، دوبار از اصل «بی‌آزاری» سخن رفته است. یک بار در اشاره به «نیت درست» و بار دیگر در ذیل «کردار درست»[[67]](#footnote-67).

همچنین «بی‌آزاری» نخستین حکم از احکام دهگانه‌ایست که راهبان بودایی ملزم به رعایت آن هستند. و نیز نخستین حکم از احکام پنجگانه که برای بوداییان عامی (غیر راهب) وضع شده است.[[68]](#footnote-68) در بسیاری از سوتره‌های بودایی نیز به این آموزه اشاره شده است.[[69]](#footnote-69)

اما در بُعد اجتماعی اصل اَهیسما، بیش از همه، در زمان آشوکا در دین بودایی منشأ اثر شد. آشوکا از پادشاهان مشهور هند در سدۀ سوم پیش از میلاد است که تحت حمایت او دین بودایی گسترشی تام یافت. در منابع بودایی آمده است که آشوکا پس از به قدرت رسیدن ابتدا از مذهب آجیوکه‌ها[[70]](#footnote-70) حمایت می‌کرد، در آن زمان امپراتوری بی‌رحم بود که جز کشورگشایی به چیزی نمی‌اندیشید، اما پس از فتح کالینگا (اُریسا)[[71]](#footnote-71)، در حدود 260 ق.م، چنان از کشتارهایی که در آنجا واقع شد متأثر گشت که از آن پس تصمیم گرفت از خشونت پرهیز کند، در آن زمان در اثر آشنایی با راهبی بودایی به خطای خویش پی برد و به سلک بودائیان عامی پیوست. پس از آن دیگر خلق و خویش به کلی متحول شد، از این رو، او را آشوکای عادل (دهرماشوکا[[72]](#footnote-72)) خواندند. آشوکا که در پی آن بود که اصول بودایی را در سرتاسر قلمروی امپراتوریش به اجرا در آورد، کوشید احکام و فرمان‌های دین دلخواهش را به شکلی سازمان‌یافته در مناطق مختلف منتشر کند. بسیاری از کتیبه‌های آشوکا که این فرمان‌ها در آنها حکاکی شده تا روزگار ما باقی مانده است. این کتیبه‌ها یا در دل صخره‌ها حکاکی می‌شدند و یا اینکه در ستون‌های خاصی که به همین منظور طراحی و ساخته شده بودند. زبان و خط کتیبه‌ها متناسب با زبان محلی هر منطقه بود. از این رو، در کنار سه یا چهار گویش عمدۀ زبان پراکریت، برخی کتیبه‌ها به زبان آرامی (در مناطق فارسی زبان) و برخی دیگر به زبان یونانی (در مناطق یونانی‌نشین) هستند (Warder, 2004: 236-237).

آشوکا نخستین و دومین فرمان از صخره‌های احکام خود را کاملاً به آموزۀ اَهیمسا اختصاص داده است، جاییکه مردم را به دین خود فرامی‌خواند: «در این مکان کشتن هر جانداری ممنوع است. این کشتن، خواه برای مقاصد آیینی باشد و خواه برای جشن‌ و خوشگذرانی، باید متوقف گردد. چنین اعمال ظالمانه‌ای فراوان در این قبیل مجالس صورت می‌پذیرد. ... از این پس، حتی یک حیوان نیز نباید کشته شود» (*Inscriptions of Asoka*, 1877: 117).

در فرمان دوم دستور می‌دهد، تجهیزات درمانی و پزشکی برای انسان‌ها و حیوانات فراهم شود. مثلاً توصیه می‌کند گیاهان دارویی کاشته شود. در فرمان چهارم نیز دوباره به اصل اَهیمسا اشاره می‌کند، در آنجا نیز به آئین قربانی، که «برای صدها سال سبب مرگ حیوانات گوناگون‌ شده است»، به شدت می‌تازد (Ibid., 118- 119).

آنچه تا کنون بیان شد، گزارش مختصری بود از آموزه اَهیسما در سه دین هندویی، جَینی و بودایی. همانطور که دیدیم پرهیز از خشونت در هر سه سنت دینی از مفاهیم محوری است که بر آن بسیار تأکید و سفارش شده است. این سنت‌ها، به ویژه دین جَینی، در شکل‌گیری اندیشۀ گاندی بسیار موثر بوده‌اند. البته تعالیم اسلام، دینی که گاندی از دوران کودکی با آن آشنایی داشت، و نیز آموزه‌های مسیحی، که گاندی در زمان تحصیل در انگلستان با آنها آشنا شد نیز بر وی اثر نهادند. همۀ این عوامل سبب شد که گاندی قرائت نوینی را از آموزۀ اَهیمسا ارائه دهد و تا بدانجا پیش رود که تعالیمش به مثابۀ سنتی دینی جلوگر شود؛ دینی با محوریت عدم‌خشونت. در بخش پایانی این گزارش آراء گاندی را در این باره مرور می‌کنیم.

**گاندی و عدم خشونت**

چنانکه در مقدمه این مقاله اشاره شد، در دورۀ معاصر آموزۀ اَهیمسا به واسطۀ فعالیت‌های گاندی شهرتی جهانی یافته است. گاندی تعریف خاصی از این آموزۀ دینی ارائه داده، تعریفی که ادراک امروزی ما از «عدم خشونت» تحت تأثیر آن پدید آمده است. از نظر گاندی «عدم خشونت»، به هیچ وجه، واکنشی منفعلانه نیست، بلکه او اَهیمسا را برترین و استوارترین نیروی موجود در جهان می‌داند. نیرویی که قادر است دگرگونی‌ها گسترده‌ای را به بار آورد:

«فضائلی از قبیل شفقت، عدم خشونت، و عشق به همۀ انسان‌ها، زمانی به راستی آشکار و آزموده می‌شوند که در مقابل خبائثی چون بی‌رحمی، خشونت و نفرت قرار گیرند ... این که برخی می‌گویند اَهیمسا در مواجهۀ با قاتلان ثمری ندارد، و نوعی خودکشی به شمار می‌رود، سخنی نادرست است ... در واقع این عمل آزمونی حقیقی برای اَهیمسا ست. ... اگر اَهیمسا در وجود ما نمی‌تواند به چنین تعالی و اوجی برسد، موضوعی دیگر است. این کاملاً نادرست است که ما به سبب ناتوانی و عجز خویش اَهیسما را ناتوان بپنداریم. ... بنابراین بر ما واجب است که از تمام نیرو و خرد خویش برای درک قدرت حقیقی اَهیمسا بهره بریم» (Gandhi, 1961: 36).

در واقع اَهیسما در اندیشۀ گاندی ابعاد گوناگونی داشته است که می‌توان به طور خلاصه به این موارد اشاره کرد (Borman, 1986: 4-5):

1. او به نوعی باور داشت که ثنویتی در عالم حاکم است، که این ثنویت نتیجۀ تقابل «خشونت» و «عدم-خشونت» می‌باشد. در واقع او خشونت را نیروی شر یا اصل اهریمنی موجود در عالم می‌دانست که هیچگونه خیری از آن حاصل نمی‌شود. از این رو، به باور وی، عدم‌خشونت خیر مطلق و خشونت شرارت محض است.
2. گاندی احساس می‌کرد که رسالتی بر دوش دارد. او چنین اظهار می‌داشت که رسالت و وظیفۀ اوست که به همۀ مردمان جهان اعلام کند که تمام رنج‌های بشری درمانی بجز «عدم خشونت» ندارد.
3. او همچنین امر قدسی یا حقیقت متعال را امری اخلاقی می‌دانست و از اصطلاح سنسکریت ستیه[[73]](#footnote-73) («حقیقت») برای سخن گفتن از خداوند استفاده می‌کرد، بدین ترتیب، از معنویتی دَم می‌زند که بیش از هرچیزی مبتنی بر اخلاق است. از سوی دیگر، گاندی این حقیقت را با اَهیمسا یکسان قلمداد می‌کرد. البته او اغلب از اَهیسما به عنوان ابزاری برای تحقق و تجلی حقیقت سخن می‌گوید، اما از آنجا که در نظرگاه او در هر فعل اخلاقی وسیله و هدف قابلیت جانشینی دارند، یعنی یکی را می‌توان به جای دیگری نشاند، از این رو، او عدم‌خشونت و «حق» را یکی می‌داند. حقی که در واقع به واسطۀ عدم خشونت آشکار می‌شود. او در این باره می‌گوید: «اَهیمسا خدای من است و حق خدای من است. آنگاه که در طلب اَهیمسایم، حق می‌گوید: "آن را در من بجو" و زمانی که در طلب حقم، اَهیسما می‌گوید: "آن را در من بجو"» (Gandhi, 1962: 5). گاندی برای تبیین این موضوع از اصطلاح سَتیه‌گرَهَه[[74]](#footnote-74) («پافشاری بر حقیقت») استفاده کرده است که به نیروی مستتر در حقیقت اشاره دارد (Juergensmeyer, 1986 a: 482).

بدین ترتیب، اندیشۀ عدم خشونت پس از گاندی در سنت‌های هندی چشم‌اندازی گسترده‌تر یافت. با این همه، نتوانست از بروز خشونت‌های گاه و بیگاه جلوگیری کند. برای نمونه می‌توان به «اغتشاش گجرات»[[75]](#footnote-75) در سال 1969 اشاره کرد، این واقعه دردآور یکی از بزرگترین نزاع‌های میان هندوان و مسلمان در دورۀ معاصر است که به ویژه جامعۀ مسلمان هند بشدت از آن آسیب دید (بر طبق گزارش پلیس از 512 کشته 430 نفر مسلمان بودند، البته بنا بر گزارش‌های غیر رسمی آمار کشته‌شدگان بیش از 2000 نفر بوده است)[[76]](#footnote-76). از سوی دیگر در جامعه بودایی نیز، به رغم تأکید فراوان این دین بر عدم خشونت، شاهد رخدادهایی مشابه بودیم. یکی از این وقایع، در سال اخیر در کشور میانمار رخ داد، که در طی آن یک گروه از راهبان افراطی بودایی به رهبری فردی که خود را «بن لادن برمه» می‌خواند، به آزار مسلمانان آن کشور پرداختند.[[77]](#footnote-77) باری، آنچه در این جنبش‌های خشونت‌آمیز ملاحظه می‌شود این است که، در اینجا نیز نظیر سایر سنت‌های دینی، اقلیتی افراطی بی‌توجه به آموزه‌های صریح ادیانِ خود به اصحاب دیگر ادیان آزار می‌رسانند. چنین اقداماتی همواره واکنش‌هایی را در میان راست‌کیشان برانگیخته است، از جمله در واقعۀ میانمار شاهد بودیم که دالای لاما، رهبر بودائیان تبت، به راهبان برمه یادآور می‌شود که: «ما مردان دین هستیم ... بودا همواره ما را به بخشش، مدارا و شفقت فرا می‌خوانده است.»[[78]](#footnote-78)

با این همه، تجربۀ نهضت گاندی و وقایع تلخ و خشونت‌باری که قبل و بعد از آن در سرزمین هند رخداده، سبب شده است که امروزه همچنان ندای خشونت‌ستیزی در جامعۀ هند طنین‌انداز باشد. این امر به ویژه در دهه‌های اخیر با تأکید بر مفهوم جهانی‌شدن وجوه جدیدتری یافته است. در سال‌های گذشته همایش‌های مختلفی در کشور هند و کشورهای مجاورِ آن با تأکید بر این امر برپا شده است که هدف آنها رسیدن به راهکاری برای حل این معضل بوده است.

**نتیجه**

چنانکه ملاحظه شد، مفهوم اَهیسما از مفاهیم محوری در سنت‌های دینی هند است. اگرچه این مفهوم در متون اولیه *ودایی* چندان پُررنگ نبوده است اما در سیر تحول خود با تأثیرپذیری از سنت‌های بومی سرزمین هند رفته‌رفته شکل‌ کامل‌تری به خود گرفت تا اینکه سرانجام در سه دین هندویی، بودایی و جَینی جایگاهی استوار یافت. اَهیسما در این ادیان دارای دو وجه است: از وجه نخست مفهومی اخلاقی است که ضامن برقراری نظم اجتماعی و جلوگیری از بروز خشونت در جامعه است. زیرا مومنانی که آزار نرساندن و پرهیز از خشونت را از وظایف دینی خود می‌دانند، مسلماً در تحقق آن جد و جهد بیشتری از خویش نشان خواهند داد. از وجهی دیگر، مفهوم اَهیمسا با مبحث نجات‌شناسی نیز پیوند خورده است. مطابق آنچه در سنت‌های دینی هند آمده است کسی که به سایر جانداران (اعم از انسان، حیوان و گیاه) آزار رساند، پس از مرگ، نتیجه این عمل خویش را خواهد دید و از نجات و رستگاری ابدی محروم خواهد ماند. باری در این سنت‌ها تأکید شده است که به غیر از راهبان که تمام زندگی خود را وقف دین کرده‌اند و از زندگی اجتماعی متعارف کناره گرفته‌اند، سایر مردم در رعایت اصل «پرهیز از خشونت» نباید افراط کنند. در واقع افراد مطابق وظایف اجتماعی‌یی که بر عهده دارند گاه ناچار به اعمال خشونت می‌شوند، مثلاً برای جنگجویی که از میهن خویش پاسداری می‌کند، جنگ با دشمن نه تنها خطا نیست بلکه وظیفه‌ای دینی به شمار می‌رود. البته چنانکه پیشتر ذکر شد، در اینجا نیز فرد ملزم به رعایت موازینی است، و نباید از چهارچوب‌های تعیین شده پا فراتر نهد.

اما مفهوم اَهیمسا در اندیشه گاندی به وجه دیگری مطرح شده است. گاندی از پایبندی بی‌قید و شرط به اَهیسما سخن می‌گفت و بر این باور بود که در هیچ شرایطی فرد مجاز به اعمال خشونت نیست. البته این نظر گاندی که در بدو امر افراطی به نظر می‌رسید و برخی از دوستان و همراهنش نیز آن را ناکارمد می‌پنداشتند، سرانجام کارگر افتد و هند را از سلطۀ بیگانگان رهانید. گاندی به عنوان مصلحی هوشمند، با توجه به شرایط وقت هند، کوشید بهترین بهره را از این مفهوم کهن هندی کسب کند و جهانیان را با ظرفیت‌های پنهان شفقت، خویشتن‌داری و صبر آشنا سازد. او اَهیمسا را با مفاهیمی از قبیل عفت و اعتدال پیوند ‌زد و آن را به معنی یکسان‌ پنداشتن خویش با همۀ موجودات عالم دانست. به باور وی، اساس اَهیمسا خویشتن‌داری و کف‌نفس است که این امر حاصل نمی‌شود مگر به واسطۀ تزکیه نفس و تهذیب اخلاقی. او در آخرین جمله از زندگی‌نامۀ خودنوشتش اینگونه همۀ مردم جهان را به پرهیز از خشونت و ترویج شفقت فرا می‌خواند: «به خوانندۀ این نامه درود می‌فرستم ... و از وی می‌خواهم که در ستایش خدای حقیقت با من همصدا شود: "خدایا! عطیۀ اَهیمسا را در اندیشه، گفتار و کردار ما جای ده"» (Gandhi, 1940: 269).

**منابع**

شایگان، داریوش، (1346) **ادیان و مکتب‌های فلسفی هند**، ج.1، تهران: امیرکبیر.

عدلی، محمدرضا، (1387) «مفهوم قربانی (یجنه/یسنه) در هند و ایران باستان»، **پژوهشنامۀ ادیان**، سال دوم، شمارۀ 4، تهران: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی.

عدلی، محمدرضا، (1392) **صوفیان و بوداییان: سیری در تصوف اسلامی و رهبانیت بودایی**، تهران: انتشارات هرمس.

قدیر، س. ا.، (1362) «تفکر فلسفی در هند پیش از اسلام»، **تاریخ فلسفه در اسلام**، ج.1، ترجمۀ فتح الله مجتبایی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

* Balkaran, Raj, Dorn, Walter A., (2012), Violence in the *Vālmīki Rāmāyaṇa*: Just War Criteria in an Ancient Indian Epic, *Journal of the American Academy of Religion*, Published by Oxford University Press.
* *Bhagavad Gītā,* (1908), in *Sacred Books of the East*, vol. 8, Kāshiāth Trimbak Telang (trans.), Oxford: Clarendon Press.
* Bodewitz, Hewk W., (1999), Hindu Ahiṁsā and its Roots, *Violence Denied: Violence, Non-violence and Rationalization of Violence in South Asian Cultural History*, Jan E. M. Houben and Karel R, Van Kooij (eds.), Leiden, Brill.
* Borman, William, (1986), *Gandhi and Non-violence*, New York: State University of New York Press.
* Collcutt, Martin, (1986), *Buddhist Monasticism*, in Encyclopaedia of Religion, vol.10, Mircea Eliade (ed.), New York, Macmillan.
* De Bary, Theodore & et. al., (1958), *Sources of Indian Tradition*, vol.1, New York, Columbia University Press.
* Deussen, Paul, (1908), [*The Philosophy of the Upanishads*, Edinburgh, [T.&T. Clark](https://archive.org/search.php?query=publisher%3A%22T.%26T.+Clark%22).](https://archive.org/details/philosophyupani00deusgoog)
* Gandhi, Mohandas K., (1940), *An Autobiography, or The Story of My Experiments with Truth*, translated by Mahadev Desai and Pyarelal Nair, Ahmedabad.
* Gandhi, Mohandas K., (1962), *God Is Truth*, Anand T. Hingorani, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan.
* Gandhi, Mohandas K., (1961), *In Search of the Supreme*, vol.II, V.B. Kher, Ahmedabad, The Navajivan Publishing House.
* *Inscriptions of Asoka,* (1877), Prepared by Alexander Cunningham, Calcutta, Office of the Superintendent of Government Printing.
* Jacobi, Hermann, (1915), *Jainism*, in Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 7, James Hastings (ed.), Edinburgh: T. & T. Clark.
* *Jaina Sutras,* (2008), translated by Hermann Georg Jacobi, Forgotten Books, (First published 1884).
* Juergensmeyer, Mark, (1986 a), *Gandhi*, in Encyclopaedia of Religion, vol.5, Mircea Eliade (ed.), New York, Macmillan.
* Juergensmeyer, Mark, (1986 b), *Nonviolence*, in Encyclopaedia of Religion, vol.10, Mircea Eliade (ed.), New York, Macmillan.

*Just War*, (2009),inEncyclopædia Britannica, Student and Home Edition,  Chicago.

* Kinnard, Jacob, (2006) *Buddhism*, in Worldmark Encyclopedia of Religious Practices, vol.1, Thomas Riggs (ed.), New York, Thomson Gale.
* Narayana Rao, V., (1986), *Rāmāyaṇa*, in Encyclopaedia of Religion, vol.12, Mircea Eliade (ed.), New York, Macmillan.
* *Pātanjali’s Yoga Sūtras*, (1998), translated By Rāma Prasāda, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers.
* Radhakrishnan, S., (1947), *War and Non-Violence*, in Religion and Society, London: George Allen & Unwin LTD.
* *Rāmāyaṇa of Vālmīki*, (1989), condensed and translated by P Lal, Delhi, Vikas Publishing.
* *Rāmāyaṇa*, (1891), 4 vols, translated into English Prose from Original Sanskrit of Vālmīki, Manmatha Nath Dutt (ed.), Calcutta: Deva Press.
* Rhys Davids, T. W., (1908), *Ahiṁsā*, in Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol.1, James Hastings (ed.), Edinburgh, T. & T. Clark.
* *The Principal Upaniṣads*, (1951), translated by S. Radhakrishnan, London: George Allen & Unwin LTD.
* Warder, A. K., (2004), *Indian Buddhism*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers.
* Zimmer, Heinreich (1952), *Philosophies of India*, Joseph Campbell (ed.), London, Routledge and Kegan Paul Ltd.

1. . استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی (moh.adli@iauctb.ac.ir) [↑](#footnote-ref-1)
2. . ahiṁsā [↑](#footnote-ref-2)
3. . daṇḍa [↑](#footnote-ref-3)
4. . ahiṁsā [↑](#footnote-ref-4)
5. . Vedas [↑](#footnote-ref-5)
6. . devas [↑](#footnote-ref-6)
7. . برای توضیحات بیشتر نک. (عدلی، 1387: 101-135). [↑](#footnote-ref-7)
8. . Upaniṣads [↑](#footnote-ref-8)
9. . Śramaṇa [↑](#footnote-ref-9)
10. . See for instance *A New English Dictionary on Historical Principles*, (1908), ed. by James A.H. Murray, Volume VI, L to N, Part II, Oxford, Clarendon Press. [↑](#footnote-ref-10)
11. . “The policy of using peaceful methods, not force, to bring about political or social change”, *Oxford Advanced Learner’s Dictionary*, (2013), 8th edition (app edition), Oxford University Press. [↑](#footnote-ref-11)
12. . گروهی از متخصصان زبان سنسکریت ahiṁsā را به معنی «آرزوی نه-کشتن [=کشتن کسی را آرزو نکردن]»، وجه تمنایی از ریشۀ han (اوستایی:ǰan ، «کشتن») می‌دانند. اما بودِویتس معتقد است که این ریشه‌شناسی، هم به لحاظ نحوی و هم به لحاظ معناشناسی نادرست است. او اَهیمسا را مشتق از hiṁs («آزردن») می‌داند و معنی‌ «بی‌آزاری» را برای آن پیشنهاد می‌کند. او معتقد است اگرچه در «بی‌آزاری» نیز معنی «نه-کشتن» مستتر است، اما این اصطلاح عامتری است که سایر اقسام آزار و خشونت را نیز دربر می‌گیرد (Bodewitz, 1999: 17-18). [↑](#footnote-ref-12)
13. . non-injury ، معادل «بی‌آزاری» را نخستین بار فتح الله مجتبایی در ترجمۀ مقالۀ «تفکر فلسفی در هند پیش از اسلام» به کار برده است نک. (قدیر، 1362 : 41). داریوش شایگان نیز آن را به «عدم آزار» ترجمه کرده است نک. (شایگان، 1346: 197). [↑](#footnote-ref-13)
14. . البته باید توجه داشت که آیین قربانی نزد برخی از گروه‌های هندوایرانی عملی بیرحمانه بود که در آن گاهی خون تعداد زیادی از حیوانات ریخته می‌شد، چنین قربانی‌هایی که تنها طبقات بالای جامعه از عهدۀ اجرای آن بر می‌آمدند، مخالفت‌هایی را برانگیخت. همچنین تأکید فراوان بر آداب ظاهری قربانی که سعادت افراد در گرو اجرای دقیق جزئیات آن قلمداد می‌شد، برخی از حکیمان را بر آن داشت که مردم را به تأمل در باطن این اعمال دعوت کنند. در ایران نیز در کلام زرتشت، این قبیل قربانی‌های وحشیانه تقبیح شده است. به ویژه آنجا که گوشوروَن (به معنی «روان گاو» ایزد نگاهدارندۀ حیوانات سودمند) از ظلم و خشونت و آزار آدمیان به اهورامزدا شکایت می‌برد (*اوستا*، یسن 29: 1). [↑](#footnote-ref-14)
15. . karma [↑](#footnote-ref-15)
16. . āśrama [↑](#footnote-ref-16)
17. . brahmacarya [↑](#footnote-ref-17)
18. . gṛhastha [↑](#footnote-ref-18)
19. . Vanaprastha [↑](#footnote-ref-19)
20. . saṃnyāsa [↑](#footnote-ref-20)
21. . بر طبق سنت هندویی تاریخ کنونی عالم به چهار عصر تقسیم می‌شود؛ عصر اوّل کریته یوگه (Kṛtayuga) نام دارد که عصری طلائی بوده است. مردمان در آن دوره در علم شهودی و معرفت حضوری بسر می‌بردند، از این رو، از هر گناه و تجاوزی مبرا بودند. اما رفته‌رفته انسان‌ها از آن کمال نخستین فاصله گرفتند تا به عصر چهارم، کالی یوگه (Kāliyuga)، رسیدند. در این دوره (عصر کنونی) تاریکی، جنگ و اختلاف گستردش یافته است. این زمانی است که ارزش‌های معنوی و اخلاقی رو به تباهی می‌گذارد و این دورۀ جهانی به پایان کار خویش نزدیک می‌شود. [↑](#footnote-ref-21)
22. . daṇḍa [↑](#footnote-ref-22)
23. . svadharma [↑](#footnote-ref-23)
24. . *Bhagavad Gītā* [↑](#footnote-ref-24)
25. . *Mahābhārata* [↑](#footnote-ref-25)
26. . Kauravas [↑](#footnote-ref-26)
27. . Pāndavas [↑](#footnote-ref-27)
28. . Arjuna [↑](#footnote-ref-28)
29. . کریشنا در اینجا مطابق با باور هندوان به تناسخ از فناناپذیری روح با ارجونه سخن می‌گوید تا بدین وسیله او را به جنگیدن ترغیب کند. در واقع به او می‌گوید با کشتن دشمنانت در نبرد، زندگی آنان پایان نمی‌پذیرد، بلکه همانطور که جسم آدمی در زمان حیات به شکل‌های مختلف تغییر می‌کند (کودکی، جوانی و پیری) پس از مرگ نیز صرفاً این جسم است که تغییر شکل می‌دهد و حیات روح پایان نمی‌یابد. [↑](#footnote-ref-29)
30. . Rāmāyaṇa [↑](#footnote-ref-30)
31. . Rāma [↑](#footnote-ref-31)
32. . Sitā [↑](#footnote-ref-32)
33. . Rāvaṇa [↑](#footnote-ref-33)
34. . Just War (see *Just War*, 2009) [↑](#footnote-ref-34)
35. . Jaina [↑](#footnote-ref-35)
36. . tīthaṃkara [↑](#footnote-ref-36)
37. . samyagjnāna [↑](#footnote-ref-37)
38. . samyagdarśana [↑](#footnote-ref-38)
39. . samyagcāritra [↑](#footnote-ref-39)
40. . Pārśva [↑](#footnote-ref-40)
41. . Mahāvīra [↑](#footnote-ref-41)
42. . jīva [↑](#footnote-ref-42)
43. . سانکهیه (sāṃkhya) یکی از شش مکتب فلسفی دین هندویی است. زیمر معتقد است که هم در دین جَینی و هم در مکتب فلسفی سانکهیه، سنت‌هایی غیر آریایی و غیرودایی که ریشه در باورهای بومی پیشا آریایی دارند، به روشنی مشهود است. (Zimmer, 1952: 249) [↑](#footnote-ref-43)
44. . purusha [↑](#footnote-ref-44)
45. . prakriti [↑](#footnote-ref-45)
46. .vedānta [↑](#footnote-ref-46)
47. . vegetable bodies [↑](#footnote-ref-47)
48. . earth-bodies [↑](#footnote-ref-48)
49. . water-bodies [↑](#footnote-ref-49)
50. . fire-bodies [↑](#footnote-ref-50)
51. . wind-bodies [↑](#footnote-ref-51)
52. . به فاتح بزرگ (مهاویره) اشاره دارد. [↑](#footnote-ref-52)
53. . منظور از موجوداتی که از سرگین زاده می‌شوند، شته، ساس و سایر حشرات کوچک است و منظور از موجوداتی که از آب زاده می‌شوند نیز موجودات کوچک موجود در آبها ست. [↑](#footnote-ref-53)
54. . یعنی در زندگی بعدی گیاه خواهد شد. [↑](#footnote-ref-54)
55. . Kumārapāla [↑](#footnote-ref-55)
56. . *Suvarṇaprabhāsa* *Sūtra* (*Golden Light Sutra*) [↑](#footnote-ref-56)
57. . Theravāda [↑](#footnote-ref-57)
58. . Mahāyāna [↑](#footnote-ref-58)
59. . Dharma [↑](#footnote-ref-59)
60. . Saṅgha [↑](#footnote-ref-60)
61. . Ibid. [↑](#footnote-ref-61)
62. . Skt. nirvāṇa, Pāli. nibbāna [↑](#footnote-ref-62)
63. . bodhi: enlightenment [↑](#footnote-ref-63)
64. . برای اطلاعات بیشتر دربارۀ آداب اجتماعی راهبان بودایی نک. (عدلی، 1392: 152-187). [↑](#footnote-ref-64)
65. . madhyamā-pratipad (Pali: majjhimā paṭipadā) = The Middle Way [↑](#footnote-ref-65)
66. . samyak (Pali: samma) [↑](#footnote-ref-66)
67. . Majjhima iii. 251; Saṁyutta v. 9 quoted by Rhys Davids, 1908: 231. [↑](#footnote-ref-67)
68. . Vinaya i. 83, Aṅguttara iii. 203 quoted by Ibid. [↑](#footnote-ref-68)
69. . Ibid. [↑](#footnote-ref-69)
70. . Ājīvika : از مذاهب مهم آن عصر بود که سنتش تا مدت‌ها تداوم یافت. [↑](#footnote-ref-70)
71. . Kalinga (Orissa) [↑](#footnote-ref-71)
72. . Dharmāśoka [↑](#footnote-ref-72)
73. .Satya [↑](#footnote-ref-73)
74. . satyagraha [↑](#footnote-ref-74)
75. . 1969 Gujarat riots [↑](#footnote-ref-75)
76. . See http://en.wikipedia.org/wiki/1969\_Gujarat\_riots. [↑](#footnote-ref-76)
77. . به نقل از: http://www.guardian.co.uk/world/video/2013/apr/16/burma-bin-laden-buddhist-monk-video [↑](#footnote-ref-77)
78. . به نقل از:

 http://abcnews.go.com/International/dalai-lama-pleads-myanmar-monks-end-violence-amid/story?id=19013148 [↑](#footnote-ref-78)