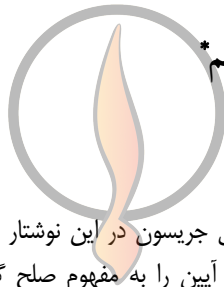


وضعیت استثنایی در بودیسم*



میشل جریسون
ترجمه علی واعظی**

اشاره: بودائی‌شناس برجسته، میشل جریسون در این نوشتار نشان داده است که برخلاف تصویر جهانی از بودیسم، که این آیین را به مفهوم صلح گره می‌زند، بودیسم نیز مثل سنت‌های دینی دیگر دارای تاریخ ستیز از اقدامات خشونت‌آمیز است. بعضی از این اقدامات خشونت‌آمیز از متون مقدس بودائی استخراج می‌شوند و برخی دیگر نیز نمادهای بودائی را به خدمت می‌گیرند. همچون نظام‌های مذهبی دیگر، منابع عقیدتی و متون مقدس سنت‌های بودائی، در مورد قوانین ضدخشونت، استثنائاتی دارند که برای کسانی که می‌خواهند تحت پرچم اصول بودائی مرتکب خشونت شوند، ابزارهای سیاسی کارایی به شمار می‌روند. جریسون این استثناهای بودائی دربارهٔ قانون ممنوعیت خشونت را به شکل جداگانه در آموزه‌های سه مکتب تراوادا، مه‌ایانا و وجرایانا بررسی کرده و در مواقع لزوم، ویژگی‌های خاص این مکاتب را یادآور شده است.

* این نوشتار ترجمه‌ای است از:

Jerryson, Michael. "The Buddhist State of Exception." In *Buddhism and the Political Process*, pp. 145-166. Palgrave Macmillan, London, 2016.

** نویسنده و مترجم

Email: Ali.vaezi55@gmail.com

مقدمه

گفتمان کنونی درباره نسبت بودیسم و خشونت کاملاً بحث برانگیز است. بخشی از این مشکل به دلیل آن تصویر جهانی از بودیسم است که این آیین را به مفهوم صلح گره می‌زند. اما برخلاف این تصویر، بودیسم مثل سنت‌های دینی دیگر دارای تاریخ ستبر از پیروانی است که دست به خودکشی می‌زنند یا در منازعات و جنگ‌ها مشارکت می‌جویند. صومعه‌های بودائی همانند پایگاه نظامی عمل می‌کنند، راهبان بودایی رهبر شورش‌ها می‌شوند و اصول بودائی مانند خطابه‌های جنگی در خدمت سران دولت‌ها قرار می‌گیرند. بعضی از این اقدامات خشونت‌آمیز از متون مقدس بودائی استخراج می‌شوند و برخی دیگر نیز نمادهای بودائی را به خدمت می‌گیرند.^۱ هرچند خشونت به اشکال متفاوتی بیان می‌شود، رابطه بودائیان با دولت تعیین‌کننده‌ترین عامل در ایجاد این نوع خشونت است. همان‌طور که ایان هریس در «گونه‌شناسی شش‌گانه» خود می‌گوید، هم دولت و هم مخالفان دولت می‌توانند خشونتشان را با اتکا به عناصر بودائی توجیه کنند. یکی از سازوکارهای سیاسی، که این دو گروه را قادر می‌سازد تا خشونت خود را به کمک بودیسم توجیه کنند، سازوکار «استثنا بر قاعده»^۲ است.

وضعیت استثنایی و دین

کارل اشمیت حقوقدان و نظریه‌پرداز آلمانی قرن بیستم استدلال می‌کند که قدرت واقعی دولت‌ها در قوانینی که وضع می‌کنند، نهفته نیست، بلکه در نقاط مبهم قانون‌گذاری - موارد استثنای قوانین - نهفته است. این استثناها در قرن بیستم به ظهور لازمه کاملاً نمایانی انجامید: وضعیت اضطراری.^۳ در واقع، آن‌گونه که جورجو آگامبن فیلسوف خاطرنشان می‌شود، حکومت‌ها، در مواجهه با «جنگ داخلی عالم‌گیر»، وضعیت اضطراری را به الگویی اثربخش در قرن بیستم بدل کرده‌اند.^۴ از بین تازه‌ترین و چشمگیرترین نمونه‌های این قدرت مواد ۱۰۷ تا ۱۵۶ قانون عمومی آمریکا است، قانون موسوم به «لایحه وطن‌دوستی»^۵ که ایالات متحده در پی حملات یازده سپتامبر آن را وضع کرد.^۶ لایحه وطن‌دوستی اعلامیه حقوق شهروندان ایالات متحده را که معمولاً خدشه‌ناپذیر تلقی می‌شد، تغییر داد. طبق لایحه وطن‌دوستی، حکومت آمریکا مجاز است حقوق افراد مظنون به فعالیت‌های تروریستی را نادیده گرفته و آزادی‌های مدنی آن‌ها را به حالت تعلیق درآورد.^۷ در اینجا، وضعیت

اضطراری، در مقایسه با حقوق شهروندی، قدرت بیشتری دارد. به دلیل همین قدرت عظیم است که وضعیت استثنایی عینکی انتقادی برای درک ماهیت و قدرت دولت فراهم می‌سازد.

بصیرت اشمیت به قلمرو سیاسی دولت‌ها محدود نمی‌شود، بلکه به قلمرو دین هم بسط می‌یابد. همانند دولت، نظام‌های دینی نیز حاوی قوانینی هستند که به وضعیت‌ها و رفتارهای اجتماعی مربوط می‌شوند. همچون مورد قوانین دولتی، در قوانین دینی نیز موارد استثنایی یافت می‌شوند که بیشترین قدرت را دارند. شاید شناخته‌شده‌ترین قوانین در سنت‌های ابراهیمی مجموعه‌ده فرمان باشد. پنج فرمان نخست این مجموعه به امور آن‌جهانی، مخصوصاً به شیوه‌های نیایش، مربوط است، اما پنج فرمان دیگر آن به تعاملات انسانی ربط دارد. ترجمه رایج یکی از پنج فرمان این است: «نباید مرتکب قتل (killing) شوی.» اما ترجمه درست این فرمان این‌گونه می‌شود: «نباید مرتکب قتل ناموجه (murder) شوی.» این تمایز بین killing (به‌عبری harag) و murder (به‌عبری ratzah) چیز کوچکی نیست. قتل (killing) به معنای گرفتن زندگی است، اما قتل ناموجه (murder) مستلزم نبود توجیه اخلاقی است. در چنین بستری که در آن قتل (killing) مادامی که قتل ناموجه (murder) به حساب نیاید مجاز است، استثناهای فراوانی وجود دارند که از قدرت پنهان برخوردارند.

بنیاد اندیشه

تأسیس ۱۳۹۴

وضعیت‌های استثنایی در آموزه‌های بودائی

در مکاتب مختلف بودائی، شاهد منابع قانونی و تفسیری متعددی هستیم که ما را شدیداً از کاربرد خشونت بر حذر می‌دارند. لکن برای فهم رابطه میان بودیسم و خشونت، باید به موارد استثنای قوانین بودائی هم نگاه اندازیم. اگر بخواهیم طبق گونه‌شناسی شش‌گانه هریس سخن بگوییم، این استثناها هم در چارچوب‌های نهادی بروز می‌یابند و هم در موضع‌گیری‌های تاکتیکی.

استثناهای بودائی دربارهٔ قانون ممنوعیت خشونت در خلأ به وجود نمی‌آیند و همیشه هم «استثنا» باقی نمی‌مانند. متون مقدسی که بر خشونت چشم می‌بندند یا حتی آن را توجیه می‌کنند، به اعمال فیزیکی خشونت ارتباط می‌یابند. نویسندگان بودائی می‌کوشند یا خشونت قبلی حاکمان بودائی را معقول جلوه دهند - مانند آجاتاسترو، شاه ماگادا که پدرش بیمبسارا را به قتل رساند - یا خشونت‌های فعلی

دولت‌های بودائی را (به‌ویژه اگر برای دفاع از دین انجام شوند) نادیده بگیرند، مثل خشونت امپراتوری ژاپن در دوره میجی (۱۸۶۸ میلادی) و بعد از آن.

در بیشتر موارد، وضعیت استثنایی بودائی به سه متغیر وابسته است:

(۱) نیت فرد مرتکب‌شونده خشونت. آیا عمل وی تصادفی است یا اختیاری؟ اگر اختیاری است، آیا بدون نفرت و طمع به آن اقدام می‌کند یا خیر؟

(۲) ماهیت قربانی. آیا قربانی انسان است یا حیوان یا موجودی فوق‌طبیعی؟ اگر قربانی انسان است، وضعیت اخلاقی او چگونه بوده است؟

(۳) مرتبه فرد مرتکب‌شونده خشونت. در موقع ارزیابی خشونت، آیا فرد مرتکب‌شونده شاه است یا سرباز یا آدمی خونریز؟

بودائی‌ها این متغیرها را برای چشم‌پوشی یا بعضی اوقات حتی برای حمایت از قاتل به کار برده‌اند. هرچند برخی متون بودائی بین تمام مکاتب بودائی مشترک است، برای حفظ تمایز این مکاتب، این استثنایها را به شکل جداگانه در آموزه‌های سه مکتب تراوادا،^۸ مهایانا^۹ و وجرایانا^{۱۰} بررسی کرده و در مواقع لزوم، ویژگی‌های خاص این مکاتب را یادآور می‌شوم.

استثنایها در متون مقدس تراوادا

در اصول عقائد تراوادا (به‌زبان پالی: *داما*^{۱۱})، خشونت به‌عنوان رفتاری ناسالم مطلقاً محکوم می‌شود؛ با وجود این، همه خشونت‌ها به یک اندازه محکوم نمی‌شوند، مخصوصاً زمانی که دولت عامل خشونت باشد. مجموعه متون رهبانی بودائی موسوم به *ویناوا پیتاکا*^{۱۲} آکنده از سناریوهای خشنی است که هریک به درجات مختلفی محکوم می‌شوند. کیفرهای خفیف‌تر شامل اعتراف کردن به گناه و نادیده گرفته شدن در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی می‌شود. شدیدترین نوع کیفر نیز طردشدن از اجتماع است. در بیشتر موارد، عواملی چون موفقیت یا عدم موفقیت عمل راهب و نیت وی از انجام آن عمل، در تعیین مجازات برای وی، نقش بسیاری ایفا می‌کند.

ماهیت عمل (کاما)^{۱۳} شخص در گرو نتیجه آن عمل است؛ کوشش ناموفق برای ارتکاب خشونت، به‌دلیل نیت بدش، مواخذه می‌شود، اما کیفرش خفیف‌تر از

کیفر تعیین شده برای انجام موفقیت‌آمیز آن عمل است. به طریقی مشابه، متون مقدس بودائی خشونت‌های تصادفی را به دلیل بی‌توجهی عاملانش عموماً محکوم می‌کند، اما برای آن در حد انجام عمدی خشونت مجازات تعیین نمی‌کند.

متغیر ۱

در سنت‌های بودائی تراوادا، راهبان سرمشق رفتار آرمانی برای مردم عادی به شمار می‌روند. بخشی از این امر به دلیل اهداف غیردنیوی راهبان است، اما بخش عظیمی از آن نیز مرهون این واقعیت است که رهنمودهای رهبانی وینایا پیتاکا به گفتمان معیار اخلاقی تراوادا شکل می‌دهد. نخستین کتاب وینایا پیتاکا، سوتابیهانگا^{۱۴} است. در این کتاب، گزارش‌های متعددی وجود دارد که قتل غیرعمد و اقدام ناموفق به قتل را از قتل عمد تفکیک می‌کند. یکی از آشکارترین نمونه‌های آن دربارهٔ تقابل دو پدر و پسر راهب است. کتاب فوق، برای برجسته کردن ویژگی‌های متمایز نیت و عمل، چند وضعیت مختلف را مثال می‌زند. هنگامی که پسر سهواً با هُل دادن پدر سبب مرگ او می‌گردد، جرمی مرتکب نمی‌شود. زمانی که پسر با هُل دادن پدر می‌خواهد وی را بکشد اما ناکام می‌ماند، مرتکب جرمی سنگین می‌شود. اما هنگامی که پسر به عمد پدر خود را به قتل می‌رساند، از جامعهٔ رهبانی یا سانگا^{۱۵} طرد می‌گردد.^{۱۶}

دربارهٔ موضوعات آسان‌مرگی و سقظ‌جنین نیز می‌توان همین منطقی را به کار گرفت. چنانچه راهب یا راهبه‌ای از مرگ^{۱۳۹۴} سریع یک آدم عادی یا شیوه‌های سقظ‌جنین حمایت کند و آن فرد هم نظر او را عملی نماید، آن راهب یا راهبه از جامعهٔ رهبانی طرد می‌شود.^{۱۷} همچون مورد پدر و پسر راهب، در اینجا نیز تنها نیت و زنة مجازات را سنگین نمی‌کند، بلکه اجرای موفقیت‌آمیز عمل نیز موجب سنگینی مجازات می‌شود. اگر توصیه راهب جامعهٔ عمل نپوشد، جزای خفیف‌تری در پی دارد. همچنین اگر توصیه راهب با عامل اصلی اقدام نسبت مستقیم نداشته باشد، مجازات کمتری برای راهب اعمال می‌شود. برای مثال، اگر راهب زنی را به سقظ‌جنین توصیه کند و آن زن به توصیه وی جامعهٔ عمل نپوشاند، اما به جای آن، توصیه وی را به کسی بازگو کند که با موفقیت آن را عملی سازد، این امر به طردشدن راهب از جامعهٔ رهبانی نمی‌انجامد. قلمرو کاما برای علل مستقیم، بیش از علل غیرمستقیم، وزن قائل است.

وضعیت ذهنی نیز عامل دیگری است که در ارزیابی نیت فرد لحاظ می‌شود. اگر پنداشته شود که راهب در حین ارتکاب جرم دیوانه بوده است، این امر سبب تخفیف یا حذف مجازات وی می‌گردد. این استثنا در مورد قتل نیز صادق است. بودا در زندگی گذشته‌اش، در قالب برهمن لوماکاسیا، صدها موجود زنده را کُشت، اما در وضعیت ذهنی مناسب قرار نداشت. او در اثر امیال دچار «پریشانی» شده بود و این متن تصریح می‌کند که جرم انسان دیوانه قابل چشم‌پوشی است.^{۱۸}

شاید قوی‌ترین و بحث‌انگیزترین نیت، دفاع از بودیسم باشد، که بعضی محققان آن را با «نظریه جنگ عادلانه» بودائی خلط کرده‌اند.^{۱۹} یکی از جدیدترین تمسک‌ها به این استثنا به راهبان بودائی میانمار مربوط می‌شود. در سال ۲۰۱۲ در جریان خشونت راکین‌ها علیه مردم روهنگیا، سازمان ملی‌گرای بودائیان برمه، موسوم به جنبش ۹۶۹، توجه جهانیان را به خود جلب کرد. نام این سازمان شکل اختصاری اعداد گوه‌های سه‌گانه است: نه صفت عالی بودا، شش ویژگی داما و نه صفت سانگا. سنت‌های بودائی سرشار از اعداد و دسته‌بندی‌هایی است که صدها سال قدمت دارد؛ با این حال، شرایطی که در آن عدد ۹۶۹ در برمه شکل گرفت، کاملاً جدید است. در دهه ۱۹۹۰ راهبی برمه‌ای به نام یوکیا و لوین عدد ۹۶۹ را در تقابل با عدد ۷۸۶، که مسلمانان جنوب آسیا از آن استفاده می‌کنند، به کار برد. عدد ۷۸۶ گرچه عمومیت جهانی ندارد، تاجران مسلمان در جنوب و جنوب‌شرق آسیا برای ابراز مسلمانی‌شان آن را به کار می‌برند. این عدد جانشین عددی الفاظ مقدسی چون «بسم الله» یا «بسم الله الرحمن الرحیم» است، عبارتی که بیشتر سوره‌های قرآن با آن آغاز می‌شود.

یکی از مشهورترین راهبان این جنبش، آشین ویراتو استدلال کرده است که مسلمانان تهدیدی برای میانمار و بودیسم هستند. از نظر اعضای جنبش ۹۶۹ و طرفدارانش، عدد ۷۸۶ شیوه پنهانی پیشبرد برنامه مسلمانان برای سیطره بر جهان در قرن بیست و یکم است، زیرا جمع اعداد ۷، ۸ و ۶ برابر با ۲۱ است.^{۲۰} جنبش ۹۶۹ برای تقابل با این تهدید جهانی، تجارت با مسلمانان و خرید کالاهای آنان را تحریم کرده است. سخن‌پراکنی‌های این جنبش درباره تهدید اسلام، به شورش‌های بودائیان علیه مسلمانان دامن زده است، که خشونت‌بارترین آن‌ها در ۲۰ مارچ ۲۰۱۳ در میکتیلا روی داد.

در ماه می ۲۰۱۳، جنبش ۹۶۹، از طریق فعالیت در فضای مجازی، ماهیت فراملی به خود گرفت و صفحه فیسبوک و حساب تویتر این جنبش، از تایلند، سریلانکا و ایالات متحده، طرفدارانی جلب کرد. نقش نیت، در اسناد منتشرشده در وبسایت این جنبش، آشکارا خود را نشان داد. در ۹ جولای ۲۰۱۳، این وبسایت مقاله‌ای با عنوان «تروریسم در مقابل نیت درست» منتشر کرد که اهمیت نیت را با ذکر نقل قول‌هایی از کتاب *سخنان بودا* نوشته کریستوفر بورچت برجسته ساخت:

تتاگاتا (بودا) تعلیم می‌دهد که تمام جنگ‌هایی که در آن‌ها انسان برای کُشتن برادر خود تلاش می‌ورزد سوگناک است، اما نمی‌گوید کسانی که ابتدا تمام ابزارهای حفظ صلح را به کار می‌گیرند و سپس با اهداف درست و عادلانه به جنگ می‌روند، سزاوار سرزنش‌اند. کسی که موجب بروز جنگ می‌شود، باید سرزنش شود. تتاگاتا وانهادن نفس را تعلیم می‌دهد، اما وانهادن همه‌چیز را به قدرت‌های شر تعلیم نمی‌دهد، اعم از اینکه این قدرت‌های شر انسان‌ها، خدایان یا طبیعت باشند.^{۲۱}

بنابراین نیت مهم‌ترین استثنا بر قاعده ممنوعیت خشونت است، استثنایی که اغلب با استثنایی دیگر همراه می‌باشد: ماهیت قربانی.

بنیاد اندیشه

منغیر ۲

کشتن موجودات نائسان، با هر نیتی که باشد،^{۲۲} سبب پردردن از سانگا نمی‌شود. راهبانی که پری جنگلی ترسناک و دیگر نائسان‌ها را بکُشدند، مرتکب جرم سنگینی می‌شوند که مجازاتش اعتراف کردن است.^{۲۲} وقتی راهب یوداین کلاغ (یا حیوانات دیگر) را می‌کُشد، به اعتراف محکوم می‌شود.^{۲۳} به‌رغم اینکه تمایز انسان از نائسان ساده به نظر می‌آید، چنان‌که بعد خواهیم دید، دربرگیرنده لایه‌ای از تفسیر است که استثنا بر قاعده را به وجود می‌آورد.

شروح بودائی از تخریفات مرتبط به قتل نیز تفاسیر مشابهی ارائه می‌کند. بوداگوسا،^{۲۴} راهب و محقق نامدار هندی قرن پنجم میلادی، در اثر خود به نام *سومانگالا ویلاسنی*،^{۲۵} قوانین رهبانی را درباره قتل تحلیل کرده و گفته است:

در مورد مخلوقات زنده فاقد فضیلت [اخلاقی]، مانند حیوانات، [کُشتن] حیوان دارای جثه کوچک سرزنش کمتر و [کُشتن] حیوان دارای جثه بزرگ

سرزنش بیشتری در پی دارد. چرا؟ زیرا در کشتن حیوان بزرگ جثه تلاش بیشتری لازم است و حتی زمانی هم که تلاش یکسانی برای کشتن آن لازم است، جسم بزرگتری دارد. در مورد موجودات دارای فضائل [اخلاقی]، مانند انسان‌ها، هرچه فضائل آن‌ها کمتر باشد، کشتن آن‌ها سرزنش کمتر و هرچه فضائل آن‌ها بیشتر باشد، کشتن آن‌ها سرزنش بیشتری در پی دارد. اما زمانی که بدن و ارزش [موجودات] یکسان باشد، به هر میزان که ناپاکی آن موجود و تلاش صورت‌گرفته برای قتل آن کمتر باشد، [کشتن آن] مستلزم سرزنش کمتری است و به هر میزان که این دو عامل بیشتر باشد، [کشتن آن] مستلزم سرزنش بیشتری است.^{۲۶}

قوانین وینایا پیتاکا و سخنان بوداگوسا، در بین مسائل دیگر، عادات غذایی پیروان مکتب تراوادا را نیز برای ما قابل‌فهم می‌سازد. بودائی‌های غیرراهب کشورهای تایلند، لائوس، برمه و سریلانکا عموماً مرغ و خوک را می‌خورند، اما از خوردن گاو خودداری می‌کنند، چون جثه بزرگتری دارد. تفسیر بوداگوسا برای نائسان‌ها و انسان‌های فاقدفضیلت نیز قلمرو مبهم و ذومراتبی در نظر می‌گیرد؛ نه فقط کشتن نائسان‌ها را دارای قباحت کمتر می‌داند، بلکه تصریح می‌کند که کشتن انسان‌های بی‌بهره از فضیلت گناه کمتری دارد.

بسیاری از متون بودائی درباره فضیلت‌مندی و خشونت سخن گفته‌اند. در بیشتر موارد، بحث خشونت درباره آسیب‌زدن به فضیلت‌مندترین موجودات است. این موجودات بودیساتواها^{۲۷} (افرادی که از راه پارسایی به مدارج رفیع روحانی رسیده‌اند و امکان بودا شدنشان وجود دارد) و بوداها هستند؛ آسیب‌زدن به آن‌ها شنیع‌ترین شکل خشونت است. احتمالاً رسواترین نوع از این رفتار، از دیواداتا، پسرعموی بودا سر زده است، کسی که چندین مرتبه برای کشتن بودا اقدام می‌کند و در یکی از اقداماتش، پای او را مجروح می‌سازد.^{۲۸} این نوع آسیب کین‌توزانه که سبب خونریزی بودا می‌گردد، یکی از دوازده گناهی است که سبب طردشدن راهب از سانگا می‌شود و هم‌تراز اعمال مادرکشی و پدرکشی است.^{۲۹} در حالی که آسیب‌زدن به یک بودا بزرگ‌ترین گناه است، آسیب‌زدن به فرد فاقدفضیلت به هیچ‌وجه این‌گونه نیست. به هر حال، اینکه بیایم برحسب میزان فضیلت‌مندی فرد مقتول، شدت قبح انواع قتل را متفاوت بدانیم، فضای بسیار وسیعی برای

استثناهای بر قاعده فراهم می‌نماید.

در وقایع‌نامهٔ اسطوره‌ای-تاریخی و معروف سریلانکا، موسوم به *مهاومسا*، شاهد به‌کارگیری این‌گونه استثناهای بر قاعده هستیم. پادشاه بودائی، دوتاگامانی^{۳۰} علیه متجاوزان دامیل (تامیل) به‌رهبری پادشاه الارا، جنگی عادلانه راه می‌اندازد. دوتاگامانی، پس از نبردی خونین که با پیروزی وی همراه است، از اینکه سبب کشتار میلیون‌ها نفر شده است، افسوس خورده و سوگوار می‌شود. اما هشت راهب تنویریافته^{۳۱} با این سخنان او را تسلی می‌دهند:

با این عمل، در مسیر آسمان مانعی ایجاد نمی‌شود. ای پادشاه آدمیان، شما فقط یک‌ونیم انسان را هلاک کرده‌اید. یک نفر از آن‌ها به‌سوی (سه) مأمَن روی آورد و دیگری پنج فرمان را پذیرفت. اما مابقی افراد ناباوران و شوررانی بودند که بیش از چهارپایان احترام نداشتند. اما شما، برای آیین بودا از جهات گوناگون شوکت و عظمت آوردید؛ لذا خاطرتان را آسوده نگاهدارید، ای فرمانروای آدمیان!^{۳۲}

از بین میلیون‌ها تنی که ظاهراً در این نبرد مُردند، فقط مرگ یک‌ونیم انسان به حساب آمد. تنها یک نفر انسان قلمداد شد، زیرا در طلب سه مأمَن (بودا، داما و سانگا) بود و از این‌رو بودائی محسوب می‌شد. سرباز دیگر بودائی نبود، لکن از پنج فرمان اخلاقی^{۳۳} بودائیان پیروی کرد و این از او یک نیمه‌انسان ساخت. در این متن، ارزش غیربودائی‌ها چنان ناچیز است که راهبان تنویریافته آن‌ها را هم‌رتبهٔ حیوانات قرار می‌دهند.

در اینجا، شاهد کاربرد دو متغیر نیت و جایگاه قربانیان هستیم. هشت راهب کاملاً تنویریافته کُشتن یک‌ونیم انسان را قابل‌بخشش می‌دانند، زیرا پادشاه در جنگ خود نیت پاک داشت؛ یعنی قصدش حمایت و دفاع از آیین بودائی بود. قرن‌ها بعد در طی جنگ داخلی ۲۶ ساله علیه بیره‌های آزادی‌بخش تامیل ایلام^{۳۴} (۱۹۸۳-۲۰۰۹)، حکومت بودائی سریلانکا و سازمان‌های سیاسی بودائی مانند جاناتا ویموکتی پرامونا^{۳۵} (جبهه آزادی‌بخش مردم)^{۳۶} منطق و موضع *مهاومسا* را فراموش نکردند. اما ادبیات *مهاومسا* ماهیت فراملی نیز به خود گرفت و به‌کمک رخدادهایی چون استفاده از اصطلاح «دامیل‌ها»^{۳۷} در مبارزات ضدکمونیستی کامبوج در طی دههٔ ۱۹۷۰ به جنوب‌شرق آسیا نیز نفوذ کرد.

هم‌زمان در تایلند، راهب سرشناس بودائی، کیتی‌ووتو^{۳۸} در طی مبارزات مردم تایلند علیه کمونیسم از تمایز انسان/ نایسان بهره گرفت. از نظر کیتی‌ووتو، کمونیست‌ها افرادی با خصال حیوانی بودند، نه اشخاصی کامل. از آن مهم‌تر اینکه وی معتقد بود مرگ کمونیست‌ها به آیین بودائی کمک می‌کند.^{۳۹} کیتی‌ووتو، برای توجیه موضعش درباره کشتن کمونیست‌ها، از حکایت *آنگوتارا نیکایا*،^{۴۰} به نام «تقدیم به کِسی، مریبی اسب»^{۴۱} کمک گرفت. این حکایت، که چندان در این مورد به کار نمی‌رفت، گفت‌وگوی بودا را با یک مریبی اسب درباره شباهت‌های تربیت انسان و اسب نقل می‌کند. در جایی از این حکایت، بودا می‌گوید که چنانچه شخصی رام‌شدنی به هیچ تعلیمی تن ندهد، شخص رام‌ناشدنی گشته می‌شود. اما مدتی کوتاه پس از این اظهار، بودا توضیح می‌دهد که در اینجا مراد از مرگ، دست کشیدن فرد از احتیاجات معنوی‌اش است، کاری که نابودی قابلیت‌های غایی او را در پی دارد.^{۴۲} هرچند استفاده کیتی‌ووتو از این متن مسئله‌دار است، استفاده وی به‌خوبی نشان می‌دهد که استثنای بودائی چگونه در توجیه خشونت کاربرد دارد.

در ۲۰ جون ۲۰۱۳، راهب بودائی عضو جنبش ۹۶۹، یو ویراتو در شهر تانگای برای گروهی از بودائیان راجع به خطر مسلمانان صحبت کرد، کسانی که از نظر او دشمن میانمار هستند. او گفت: «شما می‌توانید سرشار از عشق و محبت باشید، اما نمی‌توانید کنار سگی دیوانه بخواهید.»^{۴۳} هرچند انسان‌زدایی از دشمن رفتاری معمول در جهان است، سگ خوانده شدن مسلمانان توسط ویراتو جزو شیوه‌های خاصی است که بودیسم تراوادا برای دفاع از خشونت به کار می‌گیرد.

متغیر ۳

هرچند اخلاق رهبانی بیانگر قواعد پندآموزی است که دیگران می‌توانند آن را الگوی خود قرار دهند، ۲۲۷ قانونی که به راهبان تراوادا تعلق دارد، برای مردم عادی الزامی نیست. توقع از بودائیان عادی این است که به پنج قاعده اخلاقی عمل نمایند: خشونت نوزند، دزدی نکنند، دروغ نگویند، رابطه نامشروع جنسی نداشته باشند و مسکراتی را که ذهن را آشفته می‌سازند، مصرف نکنند. با این حال، نقش‌های متفاوت درخور اخلاق‌های متفاوت‌اند. اخلاق تاجران همانی نیست که درخور قصابان یا سربازان است (به قصابان تذکر داده می‌شود که برای جبران کارمای منفی‌شان، باید دوره طولانی اندوهباری را سپری کنند).

متون مقدس بودائی، دربارهٔ پیامدهای اشغال نظامی، با ابهام سخن می‌گویند. برخی متون دربارهٔ نحوهٔ تعامل راهبان با سربازان محدودیت‌هایی اعمال می‌کنند یا می‌گویند که سربازان، هنگام خدمت به دولت، نمی‌توانند به کسوت راهبان درآیند. با این حال، اغلب این متون سربازان را به‌خاطر انجام وظایفشان مستقیماً محکوم نمی‌کنند، اما به‌کرات بر وضعیت روحی سربازان تأکید می‌ورزند - و این دقیقاً همان جایی است که شاهد استثنا خوردن قانون هستیم.

نمونه‌ای از این‌گونه استثنا را می‌توان در کتاب چهارم و فصل هشتم سامیوتا نیکایا،^{۴۴} تحت‌عنوان «گامانی‌سامیوتا»^{۴۵} یا «گفتارهای مربوط به رؤسا»، سراغ گرفت. بودا به رئیس یوداجیوا اندرز می‌دهد؛ یوداجیوا جنگجوی مزدوری است که گمان دارد کسانی که می‌جنگند و در نبرد بر خود فشار می‌آورند، در زندگی بعدی خود در بهشت متولد می‌شوند. بودا به او می‌گوید که وقتی جنگجویی مزدور با افکاری تباه راجع به قتل‌عام و کشتن مردم دیگر می‌میرد، در زندگی بعدی‌اش در جهنم یا قلمرو حیوانی متولد می‌شود.^{۴۶} نکتهٔ مهم این ماجرا در اینجا است که بودا به یوداجیوا راجع به افکار تباهش در زمان مرگ هشدار می‌دهد، اما او را از عمل کشتن برحذر نمی‌دارد. هشدار در مورد افکار منفی هم دربارهٔ فرد متجاوز صدق می‌کند و هم دربارهٔ فرد مدافع. با این حال، با نظر به توجیهاتی که برای آدم‌کشی سربازان بودائی آورده می‌شود، تأکید بر وضعیت روحی در خلال عمل کشتن مشکل ایجاد می‌کند.

تأسیس ۱۳۹۴

این ابهام در طی جنگ‌های اخیر آسیا خود را نشان می‌دهد. در جنگ‌های داخلی اخیر با بهره‌ای آزادی‌بخش تامیل، راهبان بودایی سریلانکا به سربازان اندرز می‌دادند که ذهن خود را از رحم و شفقت آکنده سازند. وقتی سربازان بودائی دارای «ذهن آرام و خونسرد» باشند، کمتر احتمال دارد که در میدان جنگ اشتباه کنند و به غیرنظامیان آسیب بزنند.^{۴۷} در تایلند نیز راهبان ارتش بودائی معتقدند که وظیفه دارند به حفظ خونسردی سربازان کمک کنند، تا بدین‌وسیله تمرکز سربازان افزایش و میزان اشتباهات و پیامدهای اعمال آن‌ها کاهش یابد.^{۴۸}

دربارهٔ شاهان و نحوهٔ حکومت عادلانه، شاخص‌های اخلاقی خاصی در متون بودایی وجود دارد که در دنیای معاصر در مورد دولت‌مملت‌ها نیز صدق می‌کند. مطابق تفاسیر بودائی، قدیمی‌ترین نمونهٔ زمامدار عادل آشوک امپراتور موریای بوده

است. آشوک پس از جنگی موفقیت‌آمیز و خونین علیه کالینگا، که در آن بیش از صد هزار نفر کشته و صدوپنجاه هزار نفر اسیر شدند، توبه کرد و به آیین بودائی روی آورد. مطابق انتظار، سلطنت آشوک پس از روی آوردنش به بودیسم (و لذا پس از پیروزی‌هایش) تمجید می‌شود. با وجود این، آشوک پس از گرویدن به بودیسم، هرگز ارتشش را منحل نساخت. او سیاست دولتش را در زمینه مجازات اعدام حفظ کرد و بر اساس گزارش‌های مکتوب، پس از روی آوردن به سلطنت عادلانه بودائی، بیش از ۱۸۰۰۰ نفر از پیروان آیین جین را کشت و قساوت‌های بی‌شمار دیگری نیز مرتکب شد.^{۴۹}

متون مقدس قدیمی بودائیان تلویحاً حامی دولت‌هایند؛ احتمالاً بخشی از این حمایت معلول این واقعیت است که بودا در سال‌های اول خود بیشترین حمایت را از دو پادشاهی ماگادا و کوسالا دریافت نمود. رابطه بودا با این دو پادشاهی در طی زمان، به دلیل نزاع‌های خانمان‌سوز آن‌ها، دچار تنش شد. بودا، از باب پیوند اخلاقی و وجدانی‌اش با هر دو پادشاهی، به این نزاع‌ها این‌گونه واکنش نشان داد که «جنگ‌های دفاعی» معذور است، نه «جنگ‌های تهاجمی». این رویکرد به حکومت عادلانه در منابع قانونی دیگر مانند سوتاهای ۲۶ و ۲۷ دیگا نیکایا،^{۵۰} تحت‌عنوان «موعظه راجع به معرفت مبتدیان» و «غرش شیر هنگام چرخش چرخ»، نیز یافت می‌شود. در هر دو سوتا، پادشاه وظیفه اخلاقی دارد که از قانون محافظت کرده و متخلفان را مجازات کند. بالکریشنا گوکال می‌گوید که متفکران متقدم بودائی فهمی وبری از دولت داشتند: «از نظر آن‌ها دولت سازمان اعمال زور یا خشونت است که تملک آن عمدتاً در اختیار پادشاه و ابزارهای او قرار دارد».^{۵۱}

هرچند متفکران متقدم بودائی این مفهوم از دولت را بدیهی می‌انگاشتند، چنان‌که در خشونت‌های بی‌رویه دولت سریلانکا علیه بهره‌های آزادی‌بخش تامیل دیدیم، حاکمان معاصر بودائی و حامیان‌شان بودند که این مفهوم را تبلیغ و ترویج کردند. یکی از بارزترین اقدامات دولت شکنجه موسوم به ضربه زدن به چرخ دام^{۵۲} بود. در این شکنجه، افراد باید بدن‌های خود را به شکل چرخ درمی‌آوردند؛ سپس سربازان بدن‌های آن‌ها را می‌چرخاندند و فرد را آن‌قدر کتک می‌زدند تا از حال می‌رفت یا از شدت خونریزی می‌مرد.^{۵۳} کاربرد دولتی زور، در استفاده اخیر دولت تایلند از قوانین توطئه علیه حکومت نیز مشهود است. مطابق این قوانین،

شهروندانی که به پادشاهی بودائی بی‌احترامی کنند، تنبیه بدنی می‌شوند. این قوانین در سال ۱۹۰۸ تصویب شد، دوره‌ای که در آن پادشاهی تایلند از نفوذ بسیاری برخوردار بود. در حکومت نمادین شاه بامپیول (از سال ۱۹۴۶ تاکنون) خانواده سلطنتی از قوانین توطئه علیه حکومت استفاده نکرده‌اند، اما دولت این قوانین را فعال نگه داشته و استفاده می‌کند. پس از کودتای سال ۲۰۰۶ که هدفش براندازی حکومت تکسین بود، دولت تایلند دربارهٔ قوانین توطئه علیه حکومت بازنگری کرد. به فرمانده امنیت داخلی مأموریت داده شد که هرگونه فعالیت مشکوک ضدسلطنتی را گزارش نماید. وزارت اطلاعات و ارتباطات فعالیت هزاران وبسایت حاوی موضوعات مرتبط با توطئه علیه حکومت را ممنوع کرد. افزون بر این، محققان و شخصیت‌های مشهوری نیز روانه زندان طولانی‌مدت شدند (برای نمونه، یکی از آن‌ها مرد ۶۱ ساله‌ای بود که به دلیل ارسال چهار پیام تلفنی به بیست‌سال زندان محکوم شد). دیوید استرکفوس تاریخ‌نگار، در اثر همیش دربارهٔ قوانین توطئه علیه حکومت و نظام قضایی تایلند، می‌نویسد: «برخلاف گذشته، بحران تایلند توسل به قوانین توطئه علیه حکومت را شدیداً افزایش داده است. با اقدامات دادگاه دربارهٔ ۷۶۵ پرونده در بین سال‌های ۲۰۰۶ تا ۲۰۰۹ - که متوسط سالیانه آن ۱۹۱ پرونده می‌شود - شاهد افزایش چشمگیر پرونده‌ها نسبت به دههٔ گذشته هستیم، دهه‌ای که متوسط آن ۵ پرونده در سال بود.»^{۵۴}

منشأ استثنای مکتب تراوادا بر قان^{۳۹۴}ون ضدخشونت به رهنمودهای رهبانی وینایا پیتاکا برمی‌گردد؛ هرچند وینایا پیتاکا بر روابط سانگا با قدرت دنیوی متمرکز نیست، در دسته مواضع تاکتیکی هریس قرار می‌گیرد. با این وصف، این استثنای در دستهٔ چارچوب نهادی هریس خود را آشکار می‌کنند، به‌ویژه زمانی که جایگاه شخص مرتکب قتل و وضعیت قربانی در نظر گرفته شوند [در گونه‌شناسی هریس، چارچوب نهادی در برابر مواضع تاکتیکی قرار دارد (تحریریه)].

استثناها در متون مقدس مهاییانا

در بسیاری از موارد، آموزه‌های مهاییانا در قبال خشونت موضعی مشابه با موضع متون مقدس تراوادا اتخاذ می‌کنند. این متون خشونت را محکوم کرده و گشتن را عملی زیان‌بخش قلمداد می‌نمایند. در برخی سنت‌های مهاییانا همین انزجار از خشونت سالکان را ملزم می‌کند که رژیم گیاه‌خواری محض را در پیش بگیرند. با این

حال، در آموزه‌های مه‌ایانا استثنای اخلاقی هم یافت می‌شود که تابع سه متغیر نیت، جایگاه قربانی و جایگاه قاتل است. دو ایده اصلی مه‌ایانا که این استثنای را ممکن می‌سازد، عبارت‌اند از آموزه مهارت در ابزار^{۵۵} و آموزه خلأ^{۵۶}.

متغیر ۱

هرچند دو آموزه مهارت در ابزار و خلأ در مکتب مه‌ایانا توجیهاتی برای خشونت فراهم می‌نمایند، مشابه مورد سربازان در متون تراودا، عاملان در هنگام اعمال خشونت نباید دارای افکار یا نیت بد باشند، بلکه باید نیت مملو از شفقت داشته باشند. در چنین فضایی، بیشتر استثنای مستلزم این است که عامل یک بودیساتوا - موجود بیدار - باشد. اما همیشه این‌گونه نیست؛ در بعضی موارد، صرف اینکه فرد نیت بد نداشته باشد کفایت می‌کند تا خشونت او را موجه بدانیم. در بودیسم چان، رساله تفکر مطلق تصریح می‌کند که اعمال مرگ‌بار همانند آتش‌سوزی بوته‌زار است. «انسانی که روح خود را همانند [نیروهای طبیعت] سازد، سزاوار رفتار به شیوه‌ای مشابه است.»^{۵۷} به همین منوال، تفسیرهای مکتب ذن ژاپنی در مورد قتل بر پوچی عمل تأکید می‌کند. اگر شخصی از وجود حقیقی خالی باشد، در آن صورت آن شخص گشته نشده است. در عوض، گشتن به عشق و علائق روحی شخص پایان داده و طبیعت بودا را در درون وی پرورش می‌دهد.^{۵۸} در اخلاق مه‌ایانا راجع به خشونت، نیت عنصر مهمی است. مسئله فقط این نیست که عمل شخص تصادفی بوده است یا عمدی، بلکه این هم هست که شخص از روی بدخواهی عمل را انجام می‌دهد یا از روی خیرخواهی.

استثنای در مورد قتل برای غیرراهبان نیز وجود دارد؛ برجسته‌ترین نمونه آن عمل خودکشی در سنت‌های چینی است. در این سنت‌ها، لوتوس سوتر^{۵۹} در مورد عمل خودسوزی طرحی کلی ارائه می‌دهد. فصل «کردارهای اصیل شاه طبیب» از بودیساتوایی سخن می‌گوید که عطر و روغن می‌زنند، بدنش را با لباس‌های آغشته به روغن می‌پوشاند و خود را می‌سوزاند (رسم خودسوزی ۱۲۰۰ سال به طول می‌انجامد). خشونتی که در اینجا استثنا می‌شود، قربانی کردن آگاهانه جسم توسط خود شخص است. خودکشی در منابع دیگر مانند بیره‌های گرسنه جاکاتا و وی‌اگری جاکاتا نیز یافت می‌شود؛ در این متون، بودای آینده جسمش را در معرض ماده‌ببری گرسنه قرار می‌دهد تا آن را غذای توله‌هایش سازد.^{۶۰} در قرن بیستم، این استثنای

در تطابق با نیازهای زمینه‌ای خاص سنت‌های ویتنامی گسترش یافته است. خودسوزی تیچ کوانگ‌دوک در ۱۱ جون ۱۹۶۳ شکل کاملاً جدیدی از اعتراض را در اکناف جهان به وجود آورد.^{۶۱} این رفتار موجب پیدایش نگرشی جدید به خودکشی در میان بودائیان شد. در سال ۱۹۷۵، راهب ویتنامی و استاد مدیتیشن بودائی تیچ تیان‌آن در مصاحبه‌ای با مجلهٔ لوکا^{۶۲} توضیح داد که عمل خودسوزی به بودائیان امکان می‌دهد از بدن خود مانند چراغی برای راهنمایی و یاری دیگران استفاده کنند.^{۶۳} مطابق این دیدگاه، از آنجا که این افراد با نیت بد دست به خودکشی نمی‌زنند و در انجام این کار فارغ از تعلقات هستند، مرگشان استثنایی بر قاعده ممنوعیت خشونت به شمار می‌رود.

مهارت در ابزار شیوه‌ای از به کار گرفتن نیت است که موجودات بیدار شده برای کمک به بیدار کردن دیگران به کار می‌گیرند. مشهورترین مثال این مورد را می‌توان در بخشی از فصل سوم لوتوس سوترا، با عنوان «آتش زدن خانه»، سراغ گرفت. در این تمثیل، بودا مردی است که می‌اندیشد چگونه فرزندانش (مردم عامه) از خانه‌های در حال اشتعال (چرخهٔ رنج و تولد دوباره) خارج کند. فرزندانش پریشان‌تر از آن‌اند که خطر را درک کنند؛ لذا به اخطارهای او گوش فرامی‌دهند. مرد می‌اندیشد که چون رفتن به درون خانه و بیرون آوردن آن‌ها بیش‌ازحد خطر دارد، به‌طریقی دیگر، یعنی با شیوه‌ای ماهرانه، فرزندانش را از آنجا خارج کند: او به آن‌ها بازیچه‌های نفیس و گران‌بها عرضه می‌کند.

اما شاید شدیدترین تدبیر مهارت در ابزار برای توجیه خشونت در فصل «قتل با مهارت در ابزار» یافت شود: داستان ناخدای غمخوار از *اوپایاکائوسالیا سوترا*^{۶۴} یا (سوترای مهارت در ابزار). بودا در یکی از بسیار تولدهای پیشین خود ناخدای یک کشتی در دریا است. خدایان آب به او گفته‌اند دزدی در کشتی است که می‌خواهد ۵۰۰ مسافر و ناخدا را به قتل برساند. ناخدا در رؤیا می‌بیند که خدایان از او تقاضا دارند تا به‌کمک مهارت در ابزار مانع کار دزد شود، زیرا تمام ۵۰۰ مسافر از بودیساتواهای آینده‌اند و کشتن آن‌ها موجب می‌شود که آن دزد تا ابد در تاریک‌ترین جهنم‌ها گرفتار شود. ناخدا، که در این متن به «غمخوار بزرگ» موسوم است، بیدار می‌ماند و هفت روز راجع به این مخمصه تأمل می‌کند. او برای اینکه دزد را از انجام این کارهای بسیار منفی بازدارد، سرانجام تصمیم می‌گیرد که وی را بکشد و

سپس تصمیمش را عملی می‌سازد. بودا می‌گوید: «به‌دلیل این مهارت در ابزار و غمخواری بزرگ، سامسارا صد هزار سال برایم کوتاه شد. راهزن نیز مُرد تا در بهشت دوباره زنده شود.»^{۶۵} در این سناریو غمخواری موجب مهارت در ابزار می‌شود و قتل را خنثی می‌سازد (یا دست‌کم به حداقل می‌رساند).

متغیر ۲

برای فهم استثناهای مه‌ایانا راجع به قربانیان خشونت، لازم است به بودیسم مادیامیکا^{۶۶} و مکتب خلأ آن نگاهی اندازیم. تعالیم این مکتب تا حدی از مواضع پان-بودیستی نبود خود^{۶۷} و مدل حقیقت دوگانه^{۶۸} مشتق می‌شود. یک حقیقت متعارف وجود دارد که از فهم ناقص ما راجع به جهان و ویژگی‌های اصلی آن، مثل ایده «من» یا درک خود، ناشی می‌شود. در آخر، حقیقت غایی‌ای وجود دارد که بر هیچ فهم ناقصی، همچون «من» یا خود، متکی نمی‌باشد.

ناگارجونا^{۶۹} که مهم‌ترین و معتبرترین طرفدار این اصل است، ایده نبود خود را درباره کل هستی بسط می‌دهد و ادعا می‌کند که تمام پدیده‌ها عاری از جوهرند. هرچند پوچی در پی توضیح واقعیت از نظر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است، برای سنجش زندگی انسان نیز دریچه‌ای می‌گشاید. این شیوه استدلال موجب طرح این پرسش می‌شود: اگر زندگی انسان عاری از هرگونه طبیعت واقعی است - یعنی اگر قرار است مفاهیم «من» و خود را رها کنیم - پس با عمل گشتن چه چیزی معدوم می‌شود؟

یکی از عناصری که هنگام توجیه قتل همیشه حضور دارد، انسان‌زدایی از قربانی موردنظر است. در سنت تراوادا، این انسان‌زدایی خود را در جایی نشان می‌دهد که راهبان پیروان دامیل کینگ الارا یا کمونیست‌ها را نازل‌تر از انسان قلمداد کرده و نابودی آن‌ها را قابل توجیه می‌دانند. اما اشکال مشابه انسان‌زدایی در سنت مه‌ایانا نیز وجود دارد. در ۱۱ مارچ ۱۹۵۱، راهب سرشناس بودائی چین، ون زیندائو^{۷۰} ۱۸۷ راهب و راهبه بودائی منطقه نانچانگ را در زمان جنگ کره مخاطب قرار داد. او آن‌ها را به پیوستن به ارتش ترغیب کرد و گفت: «نابودسازی شیطان‌های امپریالیست آمریکایی، که صلح جهانی را از بین می‌برند، کاملاً با آموزه‌های بودائی مطابقت دارد؛ این کار نه تنها گناه نیست، بلکه موجب افتخار است.»^{۷۱} اما با ظهور ایکانتیکاها،^{۷۲} یعنی کسانی که به بودا باور ندارند و آن‌هایی

که از روشنایی محروم‌اند، ریشه‌های انسان‌زدایی در تعالیم مهاییانا عمیق‌تر می‌شود. تعالیم مهاییانا معمولاً از تبلیغ مذهبی‌ای، که افراد متعهد به عهد بودیساتوا برای آزادی موجودات ذی‌شعور انجام می‌دهند، حمایت می‌کند. این رسم فراگیر در مورد ایکانتیکاها استثنا می‌خورد. فرومایه‌ترین و پست‌ترین مخلوقات یا مرتکب بدترین رفتارها شده‌اند یا اصول اولیه این تعالیم را انکار کرده‌اند؛ از همین رو، در سطحی نازل‌تر از حیوانات قرار گرفته‌اند. بعضی متون، مانند نسخهٔ چینی از *مهاپارینیروانا سوترای* ۷۳ مکتب مهاییانا، کشتن یک مورچه را مضرتر از کشتن یک ایکانتیکا تلقی می‌نمایند. در این متن، بودا تصریح می‌کند که با کشتن آن‌ها کارمای منفی رخ نمی‌دهد:

همان طور که وقتی شخص زمین را می‌کند، علف می‌چیند، درخت قطع می‌کند، لاشه را قطعه‌قطعه کرده و ضربه می‌زند، کارمای گناه‌آلود [رخ نمی‌دهد]، عین همین سخن در مورد کسی که ایکانتیکایی را می‌کشد، صدق می‌کند؛ در اینجا نیز کارمای گناه‌آلود [رخ نمی‌دهد].^{۷۴}

احتمالاً تندترین خطابهٔ مذهبی دربارهٔ انسان‌زدایی در تعالیم مهاییانا یافت می‌شود: وقتی فرد عاری از جوهر باشد، در آن صورت چه چیزی به قتل می‌رسد؟ این خطابه ما را به استثنای سوم رهنمون می‌شود: ماهیت قاتل.

بنیاد اندیشه

متغیر ۳

مشابه استثناهای مربوط به قربانیان، ^{۳۲۴} مبنای اصلی استثناها راجع به قاتلان نیز تا حدی از نظریهٔ خلأ نشئت می‌گیرد. در سنت بودائی، شاهد آموزه‌ای هستیم که می‌گوید دو حقیقت وجود دارد: «حقیقت متعارف» که به جامعهٔ غیرروحانی مربوط است و حقایق «غایی». نمونه‌ای از این آموزه را می‌توان در متن چینی *سوستی تاماتی پاری پریچا*^{۷۵} سراغ گرفت، متنی که عمدتاً با عنوان *نحوهٔ کشتن با شمشیر حکمت* از آن یاد می‌شود.

در این متن، مانجوسری، که موجودی کاملاً تنویریافته است، برای بودا توضیح می‌دهد که چنانچه کسی موجودات دارای احساس را فقط به‌حیث نام‌ها و فکرها درک کند، آنگاه باید آن نام‌ها و فکرها را بکشد. با این حال، مادامی که شخص فکر خود را از گرفتن چاقو یا کشتن پاک کند، کشتن «تصور خود و تصور موجود دارای احساس واقعاً به‌معنای کشتن آن موجود دارای احساس است. [اگر چنین کاری را

می‌توانید] به شما اجازه می‌دهم چنین رفتاری را [با من] انجام دهید.^{۷۶} در بخش‌های بعدی این متن، مانجوسری می‌کوشد گناه ارتکاب خشونت بودیساتواها را تخفیف دهد و پیش می‌رود تا بودا را با شمشیرش بکشد. بودا تصریح می‌کند که در اینجا نه قتلی هست، نه قاتلی. لذا مانجوسری، در ازای تلاش برای کشتن بودا، متحمل هیچ واکنش منفی نخواهد شد. وقتی در نهایت «نه شمشیری هست و نه کارمایی و نه کیفری، چه کسی مرتکب کارما می‌شود و چه کسی متحمل کیفر کارمایی می‌گردد؟»^{۷۷} این متن از مدلی حقیقت دوگانه استفاده می‌کند که می‌گوید شمشیر، کارما و کیفرها بخشی از واقعیت متعارف و حقیقت مربوط به آن‌اند. اما مانجوسری به حقیقت غایی نائل شده و فهمیده است که شمشیر، کارما و پیامدها از وجود حقیقی تُهی‌اند. در چنین زمینه‌ای، خشونت از هر پیامد حقیقی عاری است. متن چینی دیگر، به نام *تخلیه اندوه آجاتاشاترو*^{۷۸} به شیوه‌ای مشابه عمل مادرکشی را توجیه می‌کند. مانجوسری از مجرمان دفاع می‌کند و توضیح می‌دهد که چون افکار آن‌ها در حین عمل پوچ بوده است، آن‌ها باید تبرئه شوند.^{۷۹} این کاربرد آموزه خلأ در جنگ‌های متعدد یافت می‌شود که برخی از آخرین نمونه‌های آن را در جنگ ژاپن با روسیه و همچنین در جنگ دوم جهانی در میان سربازان ژاپنی شاهدیم.^{۸۰}

در برخی متون، کشتن یا جنگ مادامی که به‌خاطر دفاع از مذهب باشد موجه است. در نسخهٔ تبتی از *مهایرینیروانا سوترای مه‌ایانا*، از بودائیان به‌ویژه از شاهان انتظار این است که سلاح در دست گیرند و در دفاع از مذهبشان بچنگند.^{۸۱} مشابه تعالیم تراوادا، تعالیم مه‌ایانا نیز اخلاقی برای حاکمان قائل است که با اخلاق عامهٔ مردم تفاوت دارد. در متن مغولی *تاریخ پاک فضائل دهگانه دارما*، حاکمان فرمان داده می‌شوند تا کسانی را که مخالف تعالیم بودائی‌اند از بین ببرند و در صورت ضرورت تدابیر سخت اعمال نمایند.^{۸۲} متن جنوب آسیایی *ساتیاکاپاریوارتا*، که تحت‌عنوان *تعالیم اصیل از طریق ظهورات موضوع مهارت در ابزار در قلمرو بودیساتوا ترجمهٔ آزاد* شده است، نیز دستورالعمل‌هایی برای حاکمان دارد که حاوی شیوه‌های مجاز بودائی برای شکنجه، اعدام و اشکال دیگر خشونت است. در این متن، به پادشاهان دستور داده می‌شود که از شفقت مفرط اجتناب کرده و «مردمان غیرمتمدن» را به زندان بيفکنند، مرعوب بسازند، کتک بزنند، اسیرکنند یا صدمه بزنند.^{۸۳}

در منابع عقیدتی هر دو مکتب تراوادا و مه‌ایانا می‌بینیم که بسترهای نیت‌مند،

به‌مثابه نخستین متغیر در وضعیت استثنایی، ربطی به عاملان عادی یا روحانی ندارد تا در دسته مواضع تاکتیکی هریس قرار گیرند. با این حال، متغیرهای دوم و سوم هم برای چارچوب‌های نهادی و هم برای مواضع تاکتیکی، نمونه‌هایی ارائه می‌نمایند.

استثناها در متون مقدس وجرایانا

وجرایانا اصطلاحی مناقشه‌برانگیز است و محققان در مورد سنت‌هایی که ذیل آن قرار می‌گیرند، توافق ندارند. بعضی دانشمندان می‌گویند که وجرایانا در اصل شاخه‌ای از تعالیم مهاییانا است که عمدتاً تبتی و مغولی می‌باشد. اما برخی دیگر این تعالیم را با نام‌هایی مانند تنترایانا یا مانترایانا می‌شناسند و بر این نظرند که این اصطلاح شامل سنت‌های هندی، نپالی، تبتی، مغولی و ژاپنی می‌شود. صرف‌نظر از اینکه وجرایانا را اشاره به بودیسم تبتی بدانیم یا توصیفگر سنت‌های گوناگون، قطعاً این اصطلاح شامل تنترها می‌شود. تنتره اصطلاح دیگری است که بسیار مورد مناقشه است و بحث مفصل درباره آن به نوشتار کاملاً جداگانه‌ای نیاز دارد.

متون تنتره اعمال خطا را در راستای اهداف ماورایی تجویز می‌نماید و این امر بررسی قواعد و استثنای آن را از آنچه در تعالیم تراوادا و مهاییانا آمده است، دشوارتر می‌سازد. از دیدگاه سالکان تنتره، اگر کسی در قیدوبند تابوهای رایج باشد، آن‌وقت در واقع از جهان و قیدوبندهای آن رهایی ندارد. بیشتر اعمال خطا ماهیت جنسی یا خشونت‌آمیز دارند. متون تنتره، علاوه بر اینکه به تأیید اعمال خطا گرایش دارد، به سری بودن نیز متمایل است. بیشتر سنت‌های آن برای تازه‌کاران و مرشدانی که این تعالیم را شرح می‌دهند، نیازمند آیین‌های خاص است. این پیچیدگی، متون تنتره را چندلایه می‌سازد و اغلب به هرمنوتیک بودائی درباره معانی موقت و معانی قطعی راه می‌برد. شخص می‌تواند، به مدد مرشد، در فهم متون مقدس حقیقت متعارف را قربانی حقیقت غایی سازد. برخی متون، مانند تنتره هندی و تبتی کالاجاکرا^{۸۴} (تنتره چرخ زمان) هندی و تبتی به خشونت توصیه می‌کنند، اما گفته می‌شود که این تفسیر موقتی از آن‌ها است. در حالی که این متن خوانندگان را به کشتن، دروغ، دزدی و زنا می‌محسنه تشویق می‌نماید، مفسران به دنبال توضیح ماهیت استعاری آن‌اند.^{۸۵} در چنین فضایی، استنتاج اخلاق خشونت از این متون مملو از چالش‌های آشکار هرمنوتیکی است.

تعالیم و جرایانا آکنده از متون و تفسیرهایی است که کاربرد خشونت را نفی می‌کنند. بسیاری از متون تنتره بر متون هندوئی و موضعشان دربارهٔ قربانی کردن حیوان یا طرفداری مشروطشان از خشونت موجه در به‌گود گیتا و منابع دیگر خُرده می‌گیرند. متون تنتره سخنانی می‌گویند که در واقع کاملاً مشابه با دیدگاه‌های مورد انتقادش است. برای نمونه، جاکوب دالتون تبت‌شناس در متن کالیکا پورانا^{۸۶} رهنمودهای مفصلی راجع به قربانی کردن انسان برای خدای کالی^{۸۷} یا برای بودا هروکا^{۸۸} و گردهمایی ماندالا^{۸۹} می‌یابد. در چنین مواردی، مکانی که در آن سرهای بریده‌شده فرومی‌افتند، نشانه‌هایی از موفقیت سلطنت را عیان می‌سازد.^{۹۰}

موضع به‌ظاهر متناقض متون و جرایانا به‌صورت جدی به ما تذکر می‌دهد که این متون ماهیت غیرتاریخی ندارند و عاری از موقعیت‌مندی نیستند، بلکه در زمان‌های گوناگون، به‌دست افرادی با اندیشه‌های متفاوت، به وجود آمده‌اند. این متون حاوی گزارش‌های متعددی دربارهٔ خشونت موجه هستند. چون بسیاری از بنیان‌های اخلاقی و جرایانا دربارهٔ خشونت موجه با بنیان‌های اخلاقی مه‌ایانا مشابهت دارد، برای اجتناب از تکرار غیرضروری، خلاصه‌وار سه متغیر را بررسی می‌کنم. در این متون، دو متغیر زیر برجسته‌ترین حضور را دارد: متغیر مربوط به نیت‌مندی، مثل خشونت تدافعی و کشتن برای، و متغیر مربوط به جایگاه قاتل، که عمدتاً در نقش بودیساتوا دیده می‌شود.

متغیر ۱

یکی از مضامینی که در متون و جرایانا خشونت را توجیه می‌کند، نیت دفاع است، امری که یکی از عمومی‌ترین دلایل ارتکاب خشونت می‌باشد. اما دربارهٔ نیت دفاع، پرسش‌های ذیل قابل‌طرح است: شاخصه‌های آن تهاجمی که این نوع دفاع را ایجاب می‌کند، کدام‌اند؟ این نوع دفاع کردن مستلزم چه چیزهایی است؟ در متون مقدس و جرایانا، دفاع از طریق آیین‌های قربانی و نبردهای کیهانی تدارک می‌یابد.

متون تنتره هم اهداف آیینی دارند و هم اهداف عملی و یوگایی. آنچه بیشتر به بحث ما می‌یابد اهداف آیینی این متون است که شامل موارد زیر می‌شود: تسکین در برابر بیماری‌ها، دشمنان و هیجانان؛ افزایش سرمایه، قدرت و نیکی؛ کنترل مخالفان، خدایان و تمایلات شدید؛ کشتن دشمنان، خدایان، ایدهٔ خود و...^{۹۱} یکی از آیین‌های دفاعی تنتره مناسک قربانی آتش است، مناسکی که طبق متن هندی

مهاوایروکانا ابسامبودی تنتره^{۹۲} دشمنان منفور را از پای در می‌آورد. تفسیرهای متفاوت اما نزدیک به هم از قربانی آتش وجود دارند که ماهیت خطا و خشن آن را توضیح داده و توجیه می‌کنند. راهب و دانشمند بودائی هند، بهاوایاکیرتی دربارهٔ ساکراساموارا تنتره^{۹۳} می‌نویسد:

آن وقت نابودی همه چیز، که از وجرا ناشی می‌شود، با گوشت فراوان برقرار می‌شود. این کار، ویرانگرِ مخوف همهٔ ستمکاران است. لذا شخص باید بی‌درنگ مناسک خوردن، قربانی آتش و هدایای قربانی را با گوشت سگ‌ها و خوک‌ها و [گوشت جوجه‌هایی] که تاج سرخ دارند، اجرا کند. بدون استثنا همه چیز حاصل خواهد شد و همه سلطنت‌ها مقهور خواهند گشت.^{۹۴}

در حالی که تفسیر بهاوایاکیرتی به هدف دفاعی عمل خشن قربانی کردن حیوانات استناد می‌کند، متون دیگر مواضع گسترده‌تر و شدیدتری دارند. تعالیم وجرایانا با آموزه‌های تراوادا دربارهٔ کشتن حیوانات تفاوت بسیاری دارند، به‌خصوص زمانی که پای اهداف غذایی در میان باشد. در سنت‌های مغولی و تبتی، پیروان به خوردن حیوانات بزرگ‌تر به‌جای انواع کوچک‌تر آن‌ها تشویق می‌شوند. مرگ یک حیوان بزرگ مثل گاو عده بسیاری را می‌تواند سیر کند، در حالی که از کشتن یک میگو حتی یک نفر هم سیر نمی‌شود.^{۹۵} **بنیاد اندیشه**

دفاع فقط به تهدیدات دولت مربوط نمی‌شود، بلکه حملات بازدارنده به‌منظور یک جنگ کیهانی قریب‌الوقوع را نیز شامل می‌گردد. مهم‌ترین موارد آن را می‌توان در تنترهٔ هندی و تبتی کالاجاکرا، که تنترهٔ چرخ زمان نیز خوانده می‌شود، سراغ گرفت. چنان‌که لمبرت اشمیتاسن بودائی‌شناس نقل کرده است، این متن جنگی آخرالزمانی را شرح می‌دهد که در طی آن سرانجام ارتش شاه بودیساتوای شامبالا، برای از بین بردن دین اسلام و استقرار مجدد بودیسم، بر نیروهای مسلمان پیروز شده و آن‌ها را نیست‌و نابود می‌کند. اما ما نباید بستر تاریخی این متن را نادیده بگیریم؛ محققان برآورد کرده‌اند که این متن در دورهٔ تهاجم مسلمانان از شمال هند در قرن یازدهم به وجود آمده است.

استثناهای بر قاعده محدود به مقولات منطقه‌ای و آیینی نیست. نیت دیگری که موجب توجیه خشونت می‌شود، از رسم راهبان ویتنامی نشئت می‌گیرد؛ در این

رسم، از بدن فرد برای نوعی اعتراض سیاسی استفاده می‌شود. بودائی‌های تبت نیز در سال ۱۹۹۸ این شیوه را به کار گرفتند که شباهت فراوانی به نمونه ویتنامی‌اش دارد. از سال ۲۰۰۹، بیش از ۱۲۰ نفر ویتنامی خودسوزی کرده‌اند.^{۹۶} در ۲۵ مارچ ۲۰۱۳، دالایی لامای چهاردهم هنگام بحث از خودسوزی تبتی‌ها در مصاحبه‌ای با روزنامه تأیمر هندوستان به موضوع نیت و هدف استناد نمود:

خودکشی اصولاً نوعی خشونت است، اما مسئله خوب یا بد بودن آن در واقع به انگیزه و هدف بستگی دارد. فکر می‌کنم [تا زمانی که] هدف مطرح باشد، این مردم مست [نیستند] و مشکلات خانوادگی هم ندارند. این [خودسوزی] برای بودادارما و برای منافع ملی تبتی‌ها است. اما فکر می‌کنم عامل نهایی انگیزه فردی آن‌هاست. اگر انگیزه آن‌ها بیش از حد خشمگینانه و نفرت‌زا باشد، عمل آن‌ها منفی است. [اما] اگر انگیزه آن‌ها شفقت‌آمیز و ناشی از ذهنی آرام باشد، آن وقت چنین اعمالی می‌تواند مثبت باشد. این دقیقاً دیدگاهی بودائی است. هر اقدامی، چه خشونت و چه عدم خشونت، در نهایت به انگیزه بستگی دارد (نقل شده از ویدئو).^{۹۷}

استفاده دالایی لامای چهاردهم از مفهوم انگیزه برای فهم خودسوزی، طنین‌انداز دیدگاه‌های مکاتب تراوادا و مهایانا راجع به خشونت است. از نظر دالایی لامای تبتی‌هایی که مرتکب خودسوزی می‌شوند، افکار تباہ ندارند، بلکه برای حمایت از بودیسم به این کار دست می‌زنند. به دلیل داشتن چنین نیتی، قاعده ممنوعیت خودکشی شامل آن‌ها نمی‌شود.

متغیر ۲

بعضی متون، با توسل به اصل مهارت در ابزار مهایانا، خشونت را کنشی رستگاری‌بخش معرفی می‌کنند، کنشی که اغلب با عنوان «کشتن رهایی‌بخش» از آن یاد می‌شود. متن مقدس تبتی چکیده اصلی مقاصد تمام مواظ بودا از جمله این متون است. بودیساتوا و جراکومارا کثافات قصر رودرای شیر را از بین می‌برد، با همه شیاطین مؤنث او مقاربت می‌کند - بدین وسیله آن‌ها را تطهیر می‌نماید - و ملکه رودرا را آستن می‌سازد. ملکه رودرا یک هروکا (محافظ غضبناک بودیسم) به دنیا می‌آورد که خدای هندو را کشته، او را می‌خورد و از مقعد خود دفع می‌کند. این روند سبب تطهیر رودکا شده و او را جزو پیروان تنویر یافته بودا می‌گرداند.^{۹۸}

بودائی‌های تبت که پیرو مکتب ناینگما^{۹۹} هستند، نوعی مناسک گشتن دارند که برای رستگاری دشمنان انجام می‌شود.^{۱۰۰} *ساروادورگاتیپاریسودانا* تتره^{۱۰۱}، که به تطهیر همه بدبخت‌ها ترجمه شده است، از گشتن کسانی که «از سه گوهر بودا نفرت دارند، کسانی که نسبت به تعالیم بودا نظر منفی دارند یا کسانی که مردشان [وجرایانا] را تحقیر می‌نمایند» پشتیبانی می‌کند.^{۱۰۲} این موضع تا حدی با اندیشه غمخواری توجیه می‌شود، اندیشه‌ای که طبق آن، گشتن موجود شرور وی را از ارتکاب کارمای (اقدامات) منفی بازمی‌دارد.

یکی از مشهورترین مثال‌های این مورد در متن تبتی *بیونگ می تاگ اسنانینگ پواسبرانگ رتسی آی بکود*^{۱۰۳} آمده است، متنی که ماجرای ترور حاکم تبت، لانگ دارما را در سال ۸۴۱ میلادی به تفصیل بیان می‌کند. در آن زمان، این حاکم تبت سیاستی را در پیش گرفته بود که سبب کاهش قدرت و سلطه صومعه‌ها می‌شد. او به دلیل اتخاذ این سیاست، مخالف بودا تلقی شد. نویسنده متن فوق نقل می‌کند که راهبی بودائی، از خدای نگهبان بودیسم، بصیرتی دریافت کرد که به او مأموریت می‌داد حاکم را به قتل برساند. این قتل هم کشور را از حاکم مخالف بودیسم رهانید و هم آن حاکم را با گشتنش رستگار ساخت. روایت این «گشتن رهایی‌بخش» بخشی از خاطره جمعی مردم تبت است که در مناسک رقص سالانه صومعه‌های تبتی یادآوری می‌گردد.^{۱۰۴} این نوع خشونت رهایی‌بخش در قرن نهم پایان نیافت و به شاهان بدطینت هم محدود نگردید. قتل‌های آیینی و قربانی خون در بین بودائی تتره‌ای تبت در زمان پادشاه پشه او^{۱۰۵} (۹۴۲-۱۰۲۴م) چنان رایج بود که او به‌طور علنی با آن مخالفت کرد و استدلالی تفسیری اقامه نمود که بین قربانی کردن و اعمال تتره‌ای، از قبیل آیین‌هایی رهایی‌بخش، تفاوت وجود دارد.^{۱۰۶}

منغیر ۳

مفهوم مهاییانایی بودیساتوا، به معنای کسی که روشنایی یافته یا در مسیر بیداری است، جزو اصول بنیادی وجرایانا است. مطابق برخی متون، این افراد، که شفقت و دانایی کامل به دست آورده‌اند، از معیارهای اخلاقی دوگانه برخوردارند. چنان‌که در متون مقدس راجع به بودیساتوا مانجوسری دیده شد، مردم عادی ملزم‌اند که به اصول اخلاقی موقت پایبند باشند، اما بودیساتواها می‌توانند هر کاری انجام دهند، حتی مرتکب قتل شوند. موجودات کاملاً تنوریافته اسیر تعلقات افکار بیمار خود

نیستند؛ لذا اعمال آن‌ها از دیگران متفاوت است. علاوه بر این، آن‌ها مهارت در ابزار را برای آزاد کردن مردم و حفاظت از دین به کار می‌برند. در سنت مرگن گگن (سنت حکمت درخشان)، که از تعالیم یک الامای معروف مغولی به نام مرگن گگن لویسانگدامبیجالسان پیروی می‌کند، لاماهاى تبت امپراتور مغول چنگیزخان را به‌حیث تجسد بودیساتوا و جرایانی می‌دانند. نقش او، به‌مثابه جرایانی، حفاظت از بودیسم و از بین بردن مرتدان است. این منطق در مورد مرشدان تتره‌ای، یعنی مرتاضان بودائی، نیز اعمال می‌شود. در متن تبتی *آوازه‌های ملکه بهار*، دالایی دالامای پنجم تصریح می‌کند که مرتاضان سالخورده بودائی می‌توانند اعمال خشن عادلانه انجام دهند، زیرا آن‌ها بر حالات روحی و احساساتشان مسلط‌اند.^{۱۰۷} در چنین بستری است که دالایی لامای پنجم خشونت صادره از محافظ مکتب وی، حاکم مغول گوشری خان را توجیه می‌کند. دالایی لامای پنجم می‌گوید که گوشری خان، علاوه بر اینکه مدافع دارما بود، یک بودیساتوا نیز بود.^{۱۰۸}

نتیجه‌گیری

آموزه‌های مه‌ایانا، و جرایانا و تراودا ساختار مشابهی درباره استثنای مربوط به خشونت دارند. قدرت این استنهاها در کاربردهای تاریخی‌شان واضح است؛ متأخرترین این استنهاها را می‌توان در افراط‌گرایی بودائیان در سریلانکا، میانمار و جنوب تایلند مشاهده کرد.^{۱۰۹} هرچند کارونا^{۱۱۰} (شفقت) جذاب‌ترین اصطلاح بودائی در گفتمان حقوق بشر است، محقق برجسته اخلاق بودائی، دامیان کئون می‌نویسد «بسیاری از دولت‌های مدرن (حتی دولت‌های بودائی سنتی مانند برمه/ میانمار) برای شهروندان خود ارزش ناچیزی قائل‌اند؛ لذا روشن نیست که شفقت چگونه مقامات را در بدو امر به موافقت با یک چارچوب حقوق بشری وامی‌دارد.»^{۱۱۱} سخن این محقق بیانگر این است که همچون نظام‌های مذهبی دیگر، منابع عقیدتی و متون مقدس سنت‌های بودائی، در مورد قوانین ضدخشونت، استثنائاتی دارند. این استثنائات - چه غیرفعال و چه فعال - برای کنشگران و دولت‌هایی که می‌خواهند تحت پرچم اصول بودائی مرتکب خشونت شوند، ابزارهای سیاسی کارایی است.

1. See Jerryson, M. (2013) 'Buddhist Traditions and Violence,' in M. Juergensmeyer, M. Kitts, and M. Jerryson (eds.) *the Oxford Handbook of Religion and Violence* (New York: Oxford University Press).
2. exception to the rule
3. the state of emergency
4. Agamben, G. (2005) *State of Exception* (Chicago: University of Chicago Press), p. 2.
5. The Patriot Act
6. See <http://www.gpo.gov/fdsys/pkg/PLAW-107publ56/pdf/PLAW-107publ56.pdf>, date accessed 5 July 2013.
7. U.S. Government Printing Office, 'Public Law 107-56-Oct. 26, 2001,' <http://www.gpo.gov/fdsys/pkg/PLAW-107publ56/pdf/PLAW-107publ56.pdf>
8. Theravada
9. Mahayana
10. Vajrayana
11. *dhamma*
12. *Vinaya Pitaka*
13. *kamma*
14. *Suttavibhanga*
15. *sangha*
16. Horner, I. B. (1992) *The Book of the Discipline*, Vol. I (Oxford: Pali Text Society), p. 139.
17. Horner, the Book of the Discipline, p. 145.
18. Horner, I. B. (1963–1964) *Milinda's Questions*, pp. 14–17.
19. For instance, see Bartholomeusz, T. (2002) *In Defense of Dharma* (London and New York: RoutledgeCurzon).
20. Palatino, M. (2013) 'The Politics of Numerology: Burma's 969 vs. 786 and Malaysia's 505,' *The Diplomat*, 13 May 2013, <http://thediplomat.com/2013/05/the-politics-of-numerology-burmas-969-vs-786-and-malysias-505/>
21. Burchett, C. (2003) *Sayings of Buddha* (Varanasi and Kathmandu: Pilgrims), p. 24.
22. Horner, *The Book of the Discipline*, Vol. I, pp. 146–47.
23. Horner, I. B. (1983) *The Book of the Discipline*, Vol. III, p. 1.
24. Buddhaghosa
25. Sumangala vilasini
26. Gethin, R. (2004) 'Can Killing a Living Being Ever Be an Act of Compassion?' *Journal of Buddhist Ethics* 11, 171–72.
27. *bodhisattvas*
28. Horner, I. B., (1988) *The Book of the Discipline*, Vol. V, p. 271.
29. Thanissaro (2012). In the 'Buddhist Monastic Code I, Chapter 4,' the twelve defeats are when a person: 1. is a pandaka; 2. Is a non-human; 3. Is a hermaphrodite; 4. Is an unordained person who poses as an ordained person; 5. Maintains her/his ordination in another religion when s/he accepts ordination; 6. Committed patricide; 7. Committed matricide; 8. Murdered an awakened person (*arahant*); 9. Molested an ordained nun (*bhikkhuni*); 10. Injured the Buddha enough to cause him to bleed; 11. Causes a schism in the sangha through dishonest intentions, and; 12. is an ordained nun who adopts a lay life.
30. Dutthagamani
31. arahant
32. Geiger, W. (1993) *The Mahavamsa or the Great Chronicle of Ceylon* (New Delhi and Madras: Asian Educational Services), p. 178.
33. five moral precepts (*pañcasīla*)
34. Liberation Tigers of Tamil Eelam

35. Janatha Vimukhti Peramuna
36. People's Liberation Front
37. Damils
38. Kittiwuttho
39. Keyes, C. 'Political Crisis and Militant Buddhism in Contemporary Thailand,' in B. L. Smith (ed.) *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma* (Chambersburg: Anima Books), p. 153.
40. *Anguttara Nikaya*
41. To Kesi, the Horse Trainer
42. Bhikku, T. (2010) 'Kesi Sutta: To Kesi the Horsetrainer,' *Anguttara Nikaya*.
43. Fuller, T. (2013) 'Extremism Rises among Myanmar Buddhists,' *New York Times*, 20 June 2013.
44. *Samyutta Nikaya*
45. Gamanisamyutta
46. Bodhi, B. (2000) *The Connected Discourses of the Buddha* (Boston: Wisdom Publications), pp. 1334–35.
47. Kent, D. (2010) 'Onward Buddhist Soldiers,' in M. Jerryson and M. Juergensmeyer (eds.) *Buddhist Warfare* (New York: Oxford University Press), p. 172.
48. Jerryson, M. (forthcoming) 'Pluralistic Permutations'
49. Jenkins, S. (2010) 'Making Merit through Warfare and Torture according to the *Arya-Bodhisattva-gocara-upayavis.aya-vikurvana-nirdesa Sutra*,' in *Buddhist Warfare*, p. 63.
50. *Digha Nikaya*
51. Gokhale, B. (1968) 'Dhamma as a Political Concept,' *Journal of Indian History* 44, 251.
52. *dhammacakkeghahana*
53. Abeysekera, A. (2002) *Colors of the Robe* (Columbia: University of South Carolina Press), pp. 230–31.
54. Streckfuss, D. (2011) *Truth on Trial in Thailand* (Abingdon and New York: Routledge), p. 6.
55. skill-in-means (*upaya*)
56. Emptiness (*sunyata*)
57. Demiéville, P. (2010) 'Buddhism and War,' in *Buddhist Warfare*, p. 56.
58. Demiéville, 'Buddhism and War,' p. 44.
59. *Lotus Sutra*
60. Watters, T. (1904) *On Yuan Chwang's Travels in India, 629–645 A.D.* (London: London Asiatic Society), p. 254.
61. Biggs, M. (2005) 'Dying without Killing,' in D. Gambetta (ed.) *Making Sense of Suicide Missions* (New York: Oxford University Press), p. 178.
62. *Loka*
63. 'An Interview with Thich Thien-An,' 137.
64. *Upayakausalya Sutra*
65. Tatz, M. trans., (1994) 'Murder with Skill in Means,' in *The Skill in Means* (New Delhi: Motilal Banarsidass), p. 74.
66. Madhyamika
67. *pan-Buddhist positions of no-self* (anatta; *San. anatman*)
68. *Two-truths model* (*San. satyadvayavibhaga*)
69. Nagarjuna
70. Ven. Xindao
71. Yu, X. (2010) 'Buddhists in China during the Korean War (1951–1953),' in *Buddhist Warfare*, p. 145.
72. *icchantika*
73. *Mahaparinirvana Sutra*

74. Liu, Ming-Wood (1984) 'The Problem of the Icchantika in the Mahayana Mahaparinirvana Sutra,' *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 7, 68.
75. *Susthitamati-Paripriccha*
76. Chang, G. (1983) 'How to Kill with the Sword of Wisdom,' in *A Treasury of Mahayana Sutras* (University Park: Pennsylvania State University Press), p. 65.
77. Chang, 'How to Kill with the Sword of Wisdom,' p. 69.
78. *The Catharsis of Ajatashatru's Remorse*
79. Demiéville, 'Buddhism and War,' p. 42.
80. See Victoria, B. D. (2006) *Zen at War* (Lanham: Rowman and Littlefield).
81. Schmithausen, L. (1999) 'Buddhist Attitudes toward War,' in J. E. M. Houben and K. R. Van Kooij (eds.) *Violence Denied* (Leiden and Boston: Brill), pp. 57–58
82. Wallace, V. (2010) 'Legalized Violence,' in *Buddhist Warfare*, p. 93.
83. Jenkins, S. (2010) 'Making Merit through Warfare and Torture according to the *Arya-Bodhisattva-gocara-up-ayavis-aya-vikurvan. a-nirde'sa Sutra*,' p. 64.
84. *Kalachakra Tantra*
85. Broido, M. (1988) 'Killing, Lying, Stealing and Adultery,' in D. S. Lopez Jr. (ed.) *Buddhist Hermeneutics* (Honolulu: University of Hawai'i Press), p. 100.
86. *Kalika Purana*
87. kali
88. heruka Buddha
89. *mandala*
90. Dalton, J. (2011) *Taming the Demons* (New Haven: Yale University Press), p. 90.
91. Davidson, R. (2005) *Tibetan Renaissance* (New York: Columbia University Press), p. 35.
92. *Mahavairocana Abhisambodhi Tantra*
93. *Cakrasamvara Tantra*
94. Gray, D. (2007) 'Compassionate Violence?' *Journal of Buddhist Ethics* 14, 252.
95. Ekvall, R. (1964) *Religious Observances in Tibet* (Chicago: University of Chicago Press), p. 75.
96. International Campaign for Tibet, 'Self-Immolations by Tibetans,' 19 June 2013, <http://www.savetibet.org/resources/fact-sheets/self-immolations-bytibetans/>
97. International Campaign for Tibet, 'Self-Immolations by Tibetans,' 19 June 2013, <http://www.savetibet.org/resources/fact-sheets/self-immolations-bytibetans/>
98. Dalton, *Taming the Demons*, p. 21.
99. Nyingma
100. Mayer, R. (1996) *A Scripture of the Ancient Tantra Collection, The Phur-pa bcugnyis* (Stirling: Kiscadale Publications), p. 108.
101. *Sarvadurgatiparisodhana Tantra*
102. Schmithausen, L. 'Buddhist Attitudes toward War,' p. 58.
103. *byung me tog snying po sbrang rtsi 'I bcud*
104. Meinert, C. (2006) 'Between the Profane and the Sacred?' in M. Zimmermann (ed.) *Buddhism and Violence* (Lumbini: Lumbini International Research Institute), pp. 100–1.
105. King Yeshe O
106. Dalton, *Taming the Demons*, pp. 106–8.
107. Maher, D. (2010) 'Sacralized Warfare,' in *Buddhist Warfare*, p. 85.
108. Maher, 'Sacralized Warfare,' p. 88.
109. For more on Buddhist-justified violence in southern Thailand, see Jerryson, M. (2011) *Buddhist Fury* (New York: Oxford University Press).
110. karuna
111. Keown, D. (2012) 'Buddhist Ethics,' in D. L. McMahan (ed.) *Buddhism in the Modern World* (New York: Routledge), p. 224.

