

قداست و نموده‌های آن در بودیسم مهاییانه

سجاد دهقان‌زاده *

حسن نامیان **

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۸]

چکیده

گرچه شاید در نگاه نخست، بودیسم تهرآواده (هینه‌یانه) عاری از هر گونه قداستی به نظر برسد، اما در بودیسم مهاییانه اعتقاد به امر قدسی و پرستش موجودات متعالی (انواع بودا)، فضای این آیین را مشحون از قداست کرده است. به رغم تنوع آرای دین‌پژوهان، ظاهراً در بودیسم مهاییانه قداست به مثابه حقیقتی ذومراتب، دارای مجله‌های متنوع و ساحت ملکوتی همه موجودات در نظر گرفته می‌شود. نقاط عطف زندگی سیدارتاگوتمه‌بودا و تعالیم وی مبنای بسیار مهمی در اعتقاد پیروان بودایی به قداست برخی از نمادها، مفاهیم و مکان‌ها بوده است. آموزه تری‌کایه، بودی‌ستوه‌هایی مثل اولو‌کیتشوره و مبیتریه، مفاهیمی چون «شونیاتا» و «چینی» (تئاته)، اماکنی همچون استوپاها و معابد، انواع شمایل‌نگاری‌های قدسی، نمادهای دینی مثل منڈله و مجموعه اساطیر بودایی و جاتکه‌ها، در زمره برجسته‌ترین وجوه قداست در مهاییانه به شمار می‌آید. غایت اصلی پژوهش پیش رو که به روش توصیفی‌تحلیلی صورت پذیرفته، عمدتاً شناسایی عمیق‌تر قداست و نموده‌های آن در بودیسم مهاییانه بوده است.

کلیدواژه‌ها: بودی‌ستوه، بودیسم مهاییانه، سمساره، نبروانه، قداست، هنر قدسی.

* استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (نویسنده مسئول) sa.deghanzadeh@azaruniv.ac.ir

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان h_namian@yahoo.com

بیان مسئله

شالوده اصلی اندیشه «انسان دین‌ورز»، ایمان به حضور «باشندگان روحانی» در عالم هستی است. از منظری وحدت‌انگار، همه این باشندگان، صور فردیت‌یافته امری بی‌نظیر و یگانه تلقی می‌شوند. رودلف اوتو (Rudolf Otto) (۱۸۳۹-۱۹۳۷) در کتاب *مفهوم امر قدسی*، از این حقیقت «به‌کلی دیگر» به «نومینوس» (The Numinous) تعبیر کرده است (اوتو، ۱۳۸۰: ۷۶). نومینوس یا امر قدسی در اصل فراتاریخی است، اما خود را در موقعیت‌های تاریخی متجلی می‌کند (الیاده، ۱۳۸۷: ۱۲). از این‌رو، تاریخ ادیان مملو از تجلیات امر قدسی است: خدایان، اساطیر، اشیا و اماکن مقدس (همو، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۴)، متون دینی و آموزه‌های آنها از مجله‌های امر قدسی‌اند (اوتو، ۱۳۸۰: ۳۸). بنابراین، می‌توان گفت قداست به عنوان گوهره یا حداقل فصل مشترک همه ادیان، مدخل بسیار ارزشمندی در شناخت ماهیت دین تلقی می‌شود (تیلیخ، ۱۳۸۱: ۲۹۰/۱). فضای بودیسم مه‌ایانه (Mahayana) نیز نظیر بسیاری از ادیان، سرشار از نمودهای امر قدسی است. در فرقه مه‌ایانه‌ای دین بودا، نظریه همگانی‌بودن نجات، راه را برای خداگونگی و قداست انسان هموارتر کرده و اعتقاد به بودی‌ستوه‌ها (Bodhisattvas) و پرستش سایر بوداهای متعالی، فضای این آیین را آکنده از قداست کرده است (Dasgupta, 1950: 33). هرچند این ویژگی در بودیسم اولیه (Theravada) به‌ندرت دیده می‌شود (Crawford, 2002: 177). بارزترین وجه قداست را در مه‌ایانه می‌توان در بوداشناسی ویژه آن یافت. نظریه سه کالبد بودا (Tri-kaya) استخوان‌بندی بوداشناسی مه‌ایانه را شکل می‌دهد (شومان، ۱۳۷۵: ۱۱۳).

پژوهش حاضر که با غایت شناسایی و تبیین نمودهای قداست در بودیسم به روش توصیفی‌تحلیلی انجام می‌گیرد، با معضلاتی مواجه است: آیا آیین بودا در تمام مراحل تطورش، آیینی الحادی و بیگانه از قداست بوده است؟ آرای محققان در این زمینه چیست و آنها در دفاع از دعاوی خود چه براهینی اقامه می‌کنند؟ نموده‌ها و تجلیگاه‌های قداست در بودیسم مه‌ایانه کدام‌اند؟

با اینکه آثار ارزنده‌ای در زمینه موضوع پژوهش پیش رو تدوین شده (از جمله: زروانی، ۱۳۷۵؛ وارد، ۱۳۸۴؛ حسینی، ۱۳۸۸؛ چاترجی، ۱۳۸۴؛ شایگان، ۱۳۷۵)، اما ظاهراً در زبان فارسی قداست و نمودهای آن در مه‌ایانه و نیز علل و آثار آن، به شکل مستقل و مقتضی پژوهیده نشده است. چنین پژوهشی به سبب فقدان آثار فارسی در این زمینه،

اهمیت بررسی امر قدسی را به عنوان فصل مشترک همه ادیان و لزوم توجه به مبانی فکری مکتب مه‌ایانه، به عنوان یکی از رایج‌ترین و بزرگ‌ترین مکاتب بودایی، ضروری می‌نماید.

۱. قداست در بودیسم

حکم به وجود و ظهور امر قدسی در بودیسم، مسئله‌ای اختلافی است و محققان در این زمینه رهیافت‌های متنوعی دارند. شمار فراوانی از دین‌پژوهان، بودیسم اولیه را عمدتاً به دلیل رد سندیت آسمانی ادبیات ودایی، هم‌پایه «مکتب چارواکه» (Charvaka)، مکتبی غیرمشروع (Nastika) و عاری از هر گونه قداست قلمداد کرده‌اند. ظاهراً این تلقی از بودیسم اولیه بر اساس مستندات دیگری از قبیل لادری‌گری و بی‌اعتنایی سیدارتاگوتمه بودا به خدایان و همین‌طور به دلیل نفی نظام دینی برهمنی (Brahmanism) و پذیرش آموزه‌های بی‌نفسی (anatta) و «ناپایداری اشیا» (anicca) به عنوان دو مبنای هستی‌شناختی از جانب خود بودا، استوار بوده است. با توجه به مندرجات «شریعت پالی» (Pali canon)، بودا ادعای برهمنان را مبنی بر در اختیار داشتن انحصاری راه اتحاد با امر مقدس (Brahman) که فراسوی دانش و تجربه است، نقد و انکار می‌کند و واسطه فیض بودن برهمنان و سودمندی خدایان را در رستگاری انسان مردود می‌شمرد.

۱.۱. مجادلات مربوط به قداست در بودیسم

دشواری نشان‌دادن وجوه قداست در بودیسم تهرآواده عده‌ای را بر آن داشته است که بودیسم را اساساً دین به شمار نیاورند (قرایی، ۱۳۸۴: ۲۷۵). از این منظر، بودیسم، به‌ویژه در دوره‌های آغازینش، دینی کاملاً انسانی است که عقیده نجات در آن هیچ‌گونه ارتباطی با خدا یا عالم خدایان ندارد (زرروانی، ۱۳۷۵: ۱۰۵). شخص بودا اذعان می‌کرد که اگر خدایانی هم موجود باشند، آفریدگار ازلی و کنترل‌کننده ابدی عالم هستی نیستند و یقیناً قدرت نجات‌بخشی ندارند. خدایان نیز همانند انسان، در چرخه زادُمرد (samsara) سرگردان بوده و محتاج وصول به نیروانه (nirvana) یا «روشن شدگی» هستند (McDermott, 2011: 44).

در استنباطی مدرن‌تر، بودیسم نه دین، بلکه بیشتر تکنیکی روان‌شناختی و عاری از مفاد متافیزیکی تلقی شده است. مطابق این تفسیر، بودیسم در اصل، نوعی نظام عملی

مراقبه است. زیرا با ایجاد احوال باطنی و معنوی، دلهره‌های برآمده از اینیت و آنایت را از بین می‌برد و حالت آرام آگاهی را به جای آن می‌نشانند. این برداشت از آیین بودا را در غرب فلاسفه‌ای چون دان کیوپیت (Don Cupitt) ابراز کرده‌اند و معنویت را در این آیین، برتر از هر چیز دیگری دانسته‌اند (کیوپیت، ۱۳۸۰: ۲۲۲).

به زعم نگارندگان، چنین تفاسیر و نتیجه‌گیری‌هایی دربارهٔ بودیسم، تک‌جانبه و تحویل‌گرایانه است؛ زیرا نتایج پژوهش‌های بسیاری دیگر از دین پژوهان سرشناس که به طور خاص در زمینهٔ دین بودا تحقیق کرده‌اند، پرده از روی واقعیت متفاوتی برمی‌دارد. سوزوکی (Daisetsu Teitaro Suzuki) (۱۸۷۰-۱۹۶۶) معتقد است مطرح‌نبودن موضوع خدای آفریننده در آیین بودا، دلیلی بر الحادی‌بودن آن نیست و بودیسم تفسیری ماتریالیستی از جهان عرضه نمی‌کند؛ بلکه به واقعیت و قداستی فراتر از محدودیت‌های دنیوی (profane) یا پدیداری (phenomenal) اذعان دارد که ماندگار و فراگیر است و ما در آن حرکت و هستی داریم (Suzuki, 1907: 219). از سوی دیگر، آرای خود بوداییان دربارهٔ واقعیت غایی و قدسی، شباهت بسیاری به مفهوم «امر مطلق» (The Absolute) در فلسفه دارد و نیز به آسانی نمی‌توان آن را از مفهوم «خدا» در نزد متألهان و عرفایی مانند مایستر اکهارت (Meister Eckhart) (۱۲۶۰-۱۳۲۷ م.) جدا کرد (Conze, 2003: 111). نیروانه به عنوان غایت‌القصوای سلوک بودایی را به دلیل برخورداری از ثبات و جاودانگی قابل مقایسه با مفهوم «خدا» در ادیان توحیدی دانسته‌اند (Crawford, 2002: 177)، هرچند نیروانه از اوصاف و کیفیات الوهیت شخص‌وار (personal) تهی است و بیشتر به طریق سلبی درباره آن سخن گفته‌اند (زروانی، ۱۳۷۵: ۱۰۵). همچنین، اعتقاد بر آن است که مراقبه‌گر ذنبودایی که بر تْهیّا (sunyata) مراقبه می‌کند و موحد خدا باور که در حال تجربهٔ تجلیات جلوه‌های الهی است، اغلب «تجربه همسانی» را گزارش می‌کند (Parrinder, 1996: 61).

رودلف اوتو که مفهوم «امر قدسی» را جهان‌شمول و عصارهٔ همه ادیان می‌داند، این مفهوم را به طور ویژه در بودیسم نیز نشان داده است. او از نیروانه به عنوان «نومینوس» و موضوع پرستش سخن می‌گوید (Smart, 2009: 101-102) و اشتیاق عرفای بودایی به «تْهیّا» را همانند گرایش عرفای غربی به «عدم» (nothingness) دانسته است. وی در این باره می‌گوید: «آنچه عارفان ما دربارهٔ «عدم» می‌گویند به خوبی معادل مفهوم «تهیت» و «خلا» در میان عرفای بودایی است» (اوتو، ۱۳۸۰: ۸۲). به زعم اوتو، نیروانه فقط از نظر مفهومی نوعی حالت سلبی است، ولی در ساحت آگاهی و شعور آدمی، به شکل ایجابی

و به قوی‌ترین درجه، ظهور می‌یابد. پیامد چنین ظهوری، نوعی حالت «جذب‌ه و بیخودی» است که تا حد بسیاری به احوالی شباهت دارد که «هندوان» و «مسیحیان» در مواجهه با معبودهایشان تجربه می‌کنند (همان: ۹۳). وی معتقد است غیبت خدای شخصی در آیین بودا آن را از جنبهٔ قدسی بی‌بهره نمی‌کند، بلکه پارادوکس تعریف‌ناشدنی نیروانه را به عنوان نومینوس، برجسته‌تر می‌نمایاند (شایگان، ۱۳۸۰: ۴۲۳).

با وجود این، دیدگاه‌های اوتو درباره امر قدسی در بودیسم هم، در معرض نقد شماری از دین‌شناسان قرار گرفته است. مثلاً نینیان اسمارت (Ninian Smart) (۱۹۲۷-۲۰۰۱) معتقد است اوتو در کاربرد اصطلاح «نومینوس» دقیق نیست و تفسیر او از مفهوم «نیروانه» ناقص و ناتمام است. زیرا خدا یا موجودات شبه‌خدایی می‌توانند پرستش شوند نه مفهومی مانند «نیروانه» که عاری از هر گونه تشخیصی است (Smart, 2009: 101-102).

۱. ۲. دلایل احتمالی کم‌رنگی قداست در بودیسم تهرآواده

ظاهراً یکی از دلایل کم‌رنگی قداست در بودیسم اولیه، قکت و بلکه تا حدی فقدان ابعاد اسطوره‌ای و متافیزیکی در آن است. از اساطیر اندکی که در تهرآواده اهمیت دارند، داستان‌ها و افسانه‌های مربوط به زندگی بودا، بودی‌ستوه‌هایی چون میتیره (maitreya) و کوه مرو (meru) را می‌توان نام برد که در قیاس با اساطیر دامنه‌دار و بی‌شمار مه‌ایانه بسیار ناچیزند (Sadakata, 1997: 19-20). بوداشناسی اسطوره‌ای و متافیزیکی در بودیسم تهرآواده، در مقایسه با مه‌ایانه، کمتر محل توجه است؛ با اینکه در بودیسم اولیه گاهی ویژگی‌های افسانه‌ای و صفات متعالی به شخص بودا نسبت داده می‌شد، اما هویت انسانی وی از لابه‌لای زندگی طبیعی و بشری او که شامل بیماری، پیری و مرگ می‌شد، پیدا بود و همین از تبدیل شدن بودا به موجودی مینوی جلوگیری می‌کرد (Xing, 2005: 179). از این رو در بودیسم تهرآواده، بودای تاریخی مقامی قدسی مشابه با آنچه مه‌ایانه‌ای‌ها برای او قائل شدند، نیافت و صرفاً الگوی اصلی تمام افراد مقدس قلمداد شد. آرहत (Arhat) یا زنده آزاد (jivan mukti) که راه مقدس را به شیوهٔ خود بودا طی کرده است و به نیروانه نائل می‌شود، بالاترین مرتبه معنوی و قداست را در تهرآواده دارد (Johnston, 2000: 600).

دلیل دوم این کم‌رنگی ظاهراً آن است که بهکتی (bhakti) و طریق پاکبازی نسبت به معبودهای پرستیدنی، آن‌گونه که در مهاییانه وجود دارد و بر صبغه قدسی و دینی آن می‌افزاید، در تهرآواده دیده نمی‌شود. همین امر، وجود و ظهور امر قدسی را در تهرآواده با تردید مواجه کرده است. این گفته، در زمینه شعائر دینی بودایی نیز مصداق دارد: شعائر و مناسک دینی را از یک منظر می‌توان در دو نوع در نظر گرفت: شعائر مقدس و شعائر عملگرا. مقصود از شعائر عملگرا، شعائری است که با قطع نظر از عوالم الاهی فقط به منظور کسب تجربه‌های غیرمعارف، ایجاد حالات عالی‌تر آگاهی و انضباط نفسانی انجام می‌گیرد، در حالی که مناسک عبادی مقدس به عنوان رفتار الگودار و نمادین در پیشگاه وجودی مقدس مانند خداوند اجرا می‌شود (اسمارت، ۱۳۸۳: ۱۵/۱). حال اگر بودیسم اولیه را فارغ از امر قدسی و تجربه آن را از نوع تجربه باطنی و رازورزانه (Mystical) بدانیم، مراسم عبادی آن عملگرا است و از لحاظ حضور امر قدسی در آن چندان در خور توجه نخواهد بود.

۲. قداست در بودیسم مهاییانه

بسیاری از پژوهشگران ادیان بر ظهور عناصر، مفاهیم و جنبه‌های قدسی مکتب مهاییانه تأکید کرده‌اند. رایس دیویدز (T. W. Rhys Davids) (۱۸۴۳-۱۹۲۲) الاهیات مهاییانه را بزرگ‌ترین معارض و نقیض برای الحاد و لادری‌گری می‌داند (همتی، ۱۳۷۱: ۱۴). برخی دیگر از محققان معتقدند مهاییانه، در مقابل تهرآواده که «هستی حقیقی» بیرون از پدیده‌ها را انکار، و از بیان سخنان مابعدالطبیعی پرهیز می‌کند، امر مطلق جاودانه را به نام‌های گوناگون تعلیم می‌دهد (شومان، ۱۳۷۵: ۱۰۱). از نظرگاه مهاییانه، همه موجودات عالم از یک «واقعیت متعالی و قدسی» نشئت گرفته‌اند و نمودهای آن هستند (چاترجی، ۱۳۸۴: ۳۳۳). این مکتب فکری در توصیف همین واقعیت متعال و یگانه از تعبیر متنوعی مثل «تئاته» (tathata)، «بُدهی» (Bodhi)، «دهرمه» (dharma)، «پراجنا» (prajna)، «بودا» و «نیروانه» استفاده می‌کند. مکتب‌های «مادیمیکه» (madhimayaka) و «یگه‌چاره» (yogachara) به عنوان دو شاخه فلسفی از بودیسم مهاییانه، به وجود مطلق اعتقاد دارند که خمیرمایه همه پدیده‌های تجربی و فراتجربی را شکل می‌دهد. در این مکاتب فکری وجود مطلق با نام‌های غامضی همچون «خلأ یا تُهیت» و «مخزن آگاهی» (alaya vijnana) یا «چینی» (suchness) و امثال آن توصیف می‌شود (اسمارت، ۱۳۸۳: ۱۹۳/۱).

۳. مجلهای قداست در بودیسم مهاییانه

به طور معمول، در بررسی قداست و نمودهای آن در ادیان گوناگون، مجموعه‌ای از باورها، آیین‌ها، اشیا و سایر جنبه‌های حیات دینی، در ارتباط با امر قدسی مد نظر قرار می‌گیرد. ملاک مقدس بودن، تعلق به امر قدسی یا تجلی آن است (الباده، ۱۳۸۷: ۱۲-۱۳).

۳.۱. نیروانه و سمساره (مقدس و نامقدس)

نیروانه که مقصد نهایی پیروان بودایی است، اصطلاحاً یعنی «فرونشاندن عطش تمایلات»، «گریز از عوامل شاکلهٔ اینت»، «رهایی از سلسله علل زادمرد» و «رستگاری از رنج جهانی (dukha)». نیروانه همهٔ مختصات امر قدسی را دارد. زیرا پیش از هر چیز دیگری، حقیقتی نامتجانس از دنیایی است که تجربه می‌کنیم و امر توصیف‌ناپذیری است که می‌توان آن را در بهترین حالت، آرامش ابدی نامید (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۶۵-۱۶۶).

ظاهراً در تلقی بودیسم تهرآواده، نیروانه دلالت بر قلمروی مجزا و «به‌کلی دیگر» از جهان مادی دارد. به زعم تهرآواده، نیروانه محدوده‌ای فراسوی این دنیا است و هر آنچه به سمساره تعلق دارد به نیروانه مربوط نیست و همیشه سرحدهایی این دو فضای مقدس و نامقدس را از هم متمایز کرده است؛ رسیدن به علم مطلق و روشن‌شدگی و شهود آن، نیازمند تعالی از جهان مادی و عزیمت به آن ساحت مطلق است که عین آگاهی (chit) و وجود (sat) است و سالک فقط با تعالی از دنیای محسوس آگاهانه به آن می‌پیوندد (رستمیان، ۱۳۷۴: ۲۱۴).

در بودیسم مهاییانه نیز، نیروانه ساحتی متفاوت با عالم محسوسات است، اما نه به این معنا که قلمرو جغرافیایی خاصی موسوم به نیروانه وجود دارد، بلکه به این معنا که نیروانه امری مقدس و ساحتی متعال است که از ویژگی‌های عالم پدیداری (سمساره) عاری است. نیروانه عالم مطلق است و سمساره عالم مقید و متعین، اما این دو ساحت از یکدیگر جدا نیستند و اینکه نیروانه پدید آید یا سمساره، بستگی به بینش ما دارد. اگر مطلق را در قالب شکل و صورت بنگریم، سمساره به وجود می‌آید و اگر عالم پدیداری، آزاد از شکل و صورت مطمح نظر قرار گیرد، همان امر مطلق یا نیروانه خواهد بود (همان: ۲۱۹). بنابراین، در مهاییانه این اندیشه مطرح می‌شود که نیروانه و سمساره از هم جدایی‌ناپذیر و دو روی یک سکه‌اند. مخصوصاً در مکتب مادیمیکه بر این اندیشه تأکید می‌شود که تمایزی میان نیروانه و سمساره نیست و «نیروانه، همان

سمساره است». گویا مراد پیروان این فلسفه مهیانه‌ای آن بوده که نیروانه صرفاً نامی برای وجود عاری از نادانی (avidya) است و نباید آن را به مثابه‌ی باشنده‌ای در نظر گرفت که در جای دیگر وجود دارد (کازینز، ۱۳۷۹: ۱۰۷).

حتی آنگاه که انسان به مرتبه‌ی شهود و بینش مستقیم برسد، مرتبه‌ی سمساره همچنان در جای خودش به طور نسبی باقی است و شخص صاحب تجربه‌ی شهودی همچنان می‌تواند در سمساره بماند. این یعنی با وصول به بینش شهودی، ادراک حسی و محسوسات از بین نمی‌روند، بلکه باقی‌اند. از اینجا است که تفاوت نیروانه از منظر هینه‌یانه (تهراواده) و مهیانه پدید می‌آید؛ زیرا در بینش هینه‌یانه، نیروانه قلمرو و واقعیتی فراسوی عالم مادی و به‌کلی جدای از آن است و با قطع علایق مادی و دل‌بستگی‌های کرمه‌ساز، آدمی به‌خودی‌خود به نیروانه می‌رسد؛ چنین فرد واصل شده‌ای که «آرهِت» نامیده می‌شود، فقط در مدت نیروانه قبل از مرگ است که می‌تواند به مردم کمک کند. زیرا با مرگ آرهِت ارتباط او با سمساره تماماً منقطع می‌شود. این در حالی است که بر اساس بینش مهیانه‌ای نه‌تنها این ارتباط قطع نمی‌شود، بلکه اصولاً فیض از عالم مطلق دهرمه‌کایه و نیز سمبهوگه‌کایه همواره به عالم نیروانه‌کایه می‌رسد (رستمیان، ۱۳۷۴: ۲۲۰). حاصل آنکه، اتحاد نیروانه به عنوان ساحت قدسی (sacred) و سمساره به عنوان قلمرو دنیوی (profane)، یکی از محورهای اختلاف هینه‌یانه و مهیانه است و مهیانه، هم در بحث وجودشناسی و هم نجات‌شناسی بر این اتحاد تأکید دارد.

۳.۲. هنر قدسی و نمادگرایی دینی

حجم وسیعی از آثار هنری در بسترهای دینی به وجود آمده است و بسیاری از مشهورترین آثار هنری، موضوعی دینی دارند. پیکره‌های خدایان و نقاشی‌های معابد و معماری باشکوهشان تماماً در مقوله‌ی هنر مقدس می‌گنجند و مطالعه‌ی این آثار هنری قدسی به شناخت بهتر ادیان کمک می‌کند (محمودی و الیاسی، ۱۳۸۸: ۱۴۰). با پیدایش سبک هنری گندهاره بود که برای اولین بار، بودا در شکل انسانی به صورت مجسمه به تصویر درآمد (Akira, 1993: 232-235). بودا به تدریج از صحنه‌ی نگاره‌هایی که داستان‌های زندگی او را حکایت می‌کردند، جدا شد و به عنوان تندیس‌های مستقلی تراشیده، و موضوع پرستش گردید (Ibid.: 233)؛ این روند به گونه‌ای ادامه یافت که بودای بت‌شکن پس از گذشت هزار سال از درگذشتش به بزرگ‌ترین بت تاریخ تبدیل شد (ذکرگو، ۱۳۷۵: ۱۴۵).

شمایل‌نگاران، همچنین، نقش چشمگیری در تصویرپردازی ایزدان بودایی داشتند. آنها سنت‌ها، باورها و رسوم محلی و نبوغ خود را در چهره‌پردازی این خدایان وارد کردند. پیروان نیز اگر می‌خواستند معبودشان را در هیئت نیرومندتری بنمایانند، دست و سر و پای اضافی به تندیس‌ها و نگاره‌های خدایان اضافه می‌کردند تا آنها را با مطلوب دل خود منطبق‌تر کنند. بدین ترتیب هر کدام از این خدایان شکل‌های متنوعی همراه با شمار بسیاری دست، چندین سر و رنگ و قیافهٔ مختلفی بر طبق نوع پرستش و مراسم متفاوتی که خویشکاری‌شان اقتضا می‌کرد، داشتند. این‌گونه بود که خدایان مهاییانه به طرز شگفت‌آوری افزایش پیدا کردند (Bhattacharyya, 1958: 34). نمونه‌ای از این‌گونه شمایل‌نگاری ایزدان، مربوط به اوکوکتشوره است. این بودی‌ستوه را دارای هزار چشم، برای دیدن مصائب دنیا و دارای هزار دست برای یاری‌رساندن به مردم تصویر کردند (هاوکینز، ۱۳۸۰: ۹۶).

با بررسی نمادگرایی دینی و هنر قدسی بودایی و سیر تاریخی آن، درمی‌یابیم که در بودیسم از سه نوع نمادهای غیرشمایلی، نیمه‌شمایلی و شمایلی برای بیان هنری مفاهیم دینی استفاده شده است. منظور از نمادهای غیرشمایلی نمادهایی است که به طور انتزاعی به معبود اشاره دارند که مهم‌ترین آنها در هنر بودایی عبارت‌اند از: چرخ دهرمه، شیر و نیلوفر (جوادی، ۱۳۸۶: ۱۲). نمادهای نیمه‌شمایلی نمادهایی هستند که ظاهر شمایلی ندارند اما در قالب فیزیکی و مادی به معبود اشاره مستقیم دارند؛ برخلاف نمادهای غیرشمایلی که به طور انتزاعی به معبود اشاره داشتند. نمادهای بارز نیمه‌شمایلی در هنر بودایی عبارت‌اند از: استوپا، تخت خالی و جای پا (همان: ۱۳). اما نمادهای شمایلی در هنر دینی بودایی در دوران حکومت کوشانیان پدید آمد و در پایان سدهٔ نخست میلادی در گندهاره و ماتورا (Mathura) بودا به صورت انسانی مجسم شد. دو عامل اصلی در این زمینه اثربخش بود: یکی تأثیر فرهنگ و هنر یونانی، رومی و ایرانی، و دیگری نفوذ و تأثیر هندوئیسم بر دین بودایی.

۳.۳. مَنَدَلَه

مندله (mandala) یکی از تجلیگاه‌های امر قدسی است. لفظ «مندله» به معنای «حلقه و دایره» و در متون تبتی، به معنای «مرکز» و نیز «چیزی که احاطه می‌کند» ترجمه شده است. «مندله» به عنوان نمادی دینی، عبارت از دایره‌های متحدالمرکزی است که در یک

مربع محاط‌اند. در درون این نمودار خطوطی ترسیم می‌شود و تصاویر خدایان مختلف را بر آن نقش می‌کنند. مندله در عین حال تصویر رمزی عالم هستی و معبد جمیع خدایان است (الیاده، ۱۳۸۹: ۳۵۰). از مندله در بیشتر آیین‌های دینی رسمی استفاده می‌شود. این نقش در هند، چین، ژاپن و اندونزی یافت می‌شود ولی کانون واقعی آن در بین لامایی‌های تبت است (هاوکینز، ۱۳۸۰: ۱۱۹).

مندله‌ها در واقع نقشه‌های بنای جهان معنوی و تصاویری از راه رستگاری مه‌ایانه‌اند. اعتقاد بر آن است که شرق در بالای مندله قرار دارد و روی بیننده به محل طلوع خورشید است. با وجود این، بسیاری از مندله‌نگاران تبتی، شرق را در پایین مندله قرار می‌دهند و قرار است رهرو در راه رستگاری راه خورشید را دنبال کند (شومان، ۱۳۷۵: ۱۸۵). رازآموزی نومذهب، اساساً عبارت از ورود به نواحی مدور یا مقامات مختلف مندله است و این نقشه جاده مقدس، سفر رهرو را وصف می‌کند. با انجام دادن مناسک ویژه و پرداختن به مراقبه، با تبعیت از این نقشه و در نهایت با چیره‌شدن بر موانع متعددی که بر سر راه قرار دارد، رهرو به هدف نهایی نزدیک‌تر می‌شود. به وسیله مندله نوآموز به شناخت یکسانی‌اش با واقعیت نهایی، و همچنین به رهایی از چرخه تولد و مرگ می‌رسد (هاوکینز، ۱۳۸۰: ۱۱۹).

منخصوصاً در شاخه تتره‌ای آیین بودا (tantrism)، مفهوم آفرینش کیهان و جایگاه خدایان نیز در سازه مندله متعین و قابل مشاهده است. نظم‌بخشی به انبوهی از موجودات برتر، از جمله بوداها و بودی‌ستوه‌های مه‌ایانه و وجره‌یانه (گردونه الماس)، در ترتیب و چیدمان مندله‌ها مشهود است. در قرن سوم و چهارم میلادی طرح پنج بودای برتر به وجود آمد. فرقه‌های مختلف، هر یک از این پنج بودا را مطابق اعتقاد خویش، برتر از بقیه بوداها می‌دانستند و او را تجسم متعال‌تر دهرمه‌کایه (کالبد حقیقت) می‌شمردند و به همین دلیل او را در مرکز مندله قرار می‌دادند. صدر مندله معمولاً به بودی‌ستوه‌هایی مثل «وجره‌ستوه» یا «وجره‌دهاره» و گاه به «اکشویبه» یا «وایروکنا» اختصاص داده می‌شد. اما از قرن دهم میلادی، نام «بودای آغازین» یا «آدی‌بودا» برای تجسم دهرمه‌کایه رسم می‌شود. بنابراین، مندله‌ها نقشه‌هایی از عوالم قدسی‌اند که در آنها بودا، بودی‌ستوه‌ها و ایزدان کارگزار آنها در چهار نقطه اصلی دایره و بهشت‌های وابسته به آنها جایابی می‌شوند. طبعاً بودای آغازین، به عنوان تجسم امر مطلق، در مرکز دایره جای دارد (شومان، ۱۳۷۵: ۱۷۳-۱۷۴).

۳. ۴. اماکن قدسی

یکی از نمودهای آشکار و پایدار تعین مادی قداست، اماکن مقدس‌اند. در بیشتر سنت‌های دینی، عامل تقدس هر مکان، حضور یا تجلی قداست در آن است. اعتقاد بر آن است که امر قدسی مجلای تاریخی خود را ذاتاً دگرگون می‌کند و مکان مزبور از فضای دنیوی که تا آن زمان بوده است، به فضایی قدسی ارتقا می‌یابد (الیاده، ۱۳۸۹: ۳۴۵). جوهر بودا در بودیسم مهاییانه، اصلی قدسی و کیهانی تصور شده و به مرتبهٔ اعلی‌علیین صعود کرده است. از این‌رو، هر آنچه هر گونه نسبتی با بودا داشته باشد، مستعد آن است که به نمودی از قداست تبدیل شود. به همین دلیل، مکان‌های مقدس و محترم در بودیسم به نحوی با زندگی، کرامات، روشن‌شدگی و حتی مرگ بودا در ارتباط‌اند.

۳. ۴. ۱. استوپا

واژه «استوپا» (stupa) به معنای «تپه مقدس» است. استوپا را می‌توان قدیمی‌ترین بنای دینی آیین بودا دانست که اصالتاً به عنوان یادبود بودا و به منظور حفاظت از خاکستر او به شکل توده‌ای تپه‌مانند از خاک ساخته شد. تا پیش از ظهور آیین بودا در هند هیچ بنای استوپایی وجود نداشت (Brown, 1995: 7)، اما پس از مرگ بودا بقایای خاکستر او به هشت استوپا در نواحی مرکزی هند انتقال یافت. این استوپاها بعداً مکان‌هایی شدند که راهبان بودایی در آنجا جمع می‌شدند و عبادت می‌کردند. سپس به دستور آشوکا (asoka) (۳۰۴-۲۳۲ ق.م.) استوپاهای دیگری در بسیاری از نقاط هند ساخته شد که در توسعه آیین مهاییانه و پرستش استوپا بسیار مؤثر بود.

در سوترهٔ «مهاپری نیروانه» (Mahāparinirvāna Sūtra) آمده است که بودا در اواخر عمرش به شاگرد و برادر ناتنی‌اش آناندا (ananda) گفت رهبانان و راهبه‌ها نباید برای بازمانده‌های او آیین ویژه‌ای انجام دهند. با وجود این، به تدریج تأسیس و ستایش استوپا نه تنها در بین مردم، بلکه میان راهبان نیز رواج یافت. به‌مرور این جایگاه‌های مقدس ارزش قدسی یافت و مردم برای دریافت برکت، هدایایی مثل گل، بخور و آتش را به این پرستشگاه‌ها می‌آوردند. سایر سوتره‌ها شرح می‌دهند که استوپاها شایسته پرستش‌اند، نه به این دلیل که محتوای بازمانده‌های بودا هستند، بلکه به این سبب که شکلی نمادین از مکان روشن‌شدگی بودا یا مقام رسیدن او به بوداشدگی را نشان می‌دهند.

معماری استوپاها با تکیه بر نمادگرایی و رمزپردازی دینی مأخوذ از دین بودا شکل گرفته است. این مکان‌ها زیارتگاه‌های روبازی است که عموم مردم می‌توانند ضمن نیایش و طواف به دور آنها از طریق یادمان‌های فراوانی که بر روی آن نگاشته شده، تقرب و رستگاری را طلب کنند (دادور و برازنده حسینی، ۱۳۸۹: ۱۷). عبادت در استوپا شامل سه مرتبه طواف گنبد و خواندن سرودهایی در ستایش بودا است (Akira, 1987: 95).

۳. ۴. ۲. زیارتگاه‌های چهارگانه

الف. لومبینی: شهری در مرز میان هند و نپال کنونی است و بر پایه گزارش‌ها، زادگاه بودا تصور می‌شود. باغ لومبینی از دیرباز در این منطقه تقدس و اهمیت ویژه‌ای داشته است. آشوکا در فاصله سال‌های حکومتش به زیارت لومبینی می‌رفت و در این محل فرضی تولد بودا به عبادت مشغول می‌شد. به یادبود حضور آشوکا در این مکان، ستونی سنگی ساختند و بر آن کتیبه‌ای نیز نگاشتند. به باور بوداییان، متون نگاشته‌شده بر این ستون نشان می‌دهد این محل از دیرباز به عنوان مکان تولد بودا پذیرفته شده بوده است. از جمله مکان‌های زیارتی لومبینی «پوشکاری» (Puskarni) به معنای «حوضچه مقدس» است. بوداییان معتقدند مادر بودا، «مایادوی» (Maya Devi)، بدن خویش را پیش از تولد بودا در این حوضچه غسل داده و به همین دلیل، این حوضچه از تقدس ویژه‌ای در بین بوداییان برخوردار است. معبد باستانی مایادوی نیز از جمله مکان‌های مقدس و مشهور لومبینی است که آن را محل دقیق تولد بودا دانسته‌اند (ویکی‌فقه، ۱۳۹۶: ذیل «بودیسم»).

ب. بودگایا: بودگایا در منطقه بیهار (Bihar) کشور هند قرار دارد. بودگایا که محل روشن‌شدگی بودا است، مقدس‌ترین مکان برای بوداییان به شمار می‌آید. امپراتور آشوکا به زیارت این مکان نیز رفته و معبدی در آنجا بنا کرده است. از آن زمان زائران بی‌شماری به زیارت این مکان می‌شتابند (همان).

ج. سارنات: بودا در جایی از هند به نام «باغ غزالان» که اکنون «سارنات» نامیده می‌شود، نخستین موعظه خود و دهرمه‌ای را که به آن دست یافته بود، برای یاران‌ش تعلیم داد و به آنها سفارش کرد که راه میانه را برگزینند. بقعه اصلی این زیارتگاه به دست آشوکا در سده سوم ق.م. احداث شده است. در این زیارتگاه بقعه‌ها و آثار

مقدس دیگری نیز وجود دارد. افزون بر این، معابد مهم و نوبیادی نیز برای زائران سارنات ساخته شده است؛ از جمله این معابد می‌توان به معبد مردم برمه، معبد چینی‌ها، معبد ژاپنی‌ها و معبد کره‌ای‌ها اشاره کرد (همان).

د. کوسیناره: زیارتگاه کوسیناره از جمله مکان‌های مقدسی است که بوداییان به زیارت آن می‌روند. بر پایه گزارش‌ها، این مکان همان جایی است که بودا در آن درگذشت و به نیروانۀ کامل (Pari-nirvana) دست یافت. در همین محل جسدش را سوزاندند و بنای یادبودی برای او ساختند (همان). آشوکا بقعه و مناره‌هایی در این مکان بنا کرد. با اینکه از سدهٔ دوازدهم میلادی و پس از تسلط مسلمانان بر هند به این مکان بی‌توجهی شد و رو به ویرانی نهاد، اما از اواخر سدهٔ نوزدهم این مکان دوباره جایگاه و اهمیت ویژه خود را بازیافت (Khoon San, 2002: 98).

در آیین بودا، صرف نظر از این چهار زیارتگاه ویژه، معابد و زیارتگاه‌های فراوان دیگری مثل ساواتی (Savatthi) و سنکاسیا (Sankasia) وجود دارد. از نگاه بوداییان، زیارت این مکان‌ها ارزش و اهمیت ویژه دارد و به بهبود زندگی متعارف انسان و تولد دوباره او در وضعیت بهتر یاری می‌رساند (ویکی‌فقه، ۱۳۹۶: ذیل «بودیسم»). در کشورهای خاور دور نیز، مکان‌های مقدس بسیاری برای بوداییان وجود دارد. در چین، زیارت کوه‌های مقدس از دیرباز مرسوم بوده است. چهار کوه مقدس در چین به نام‌های «او-می» (Omei)، مکان مقدس بودی‌ستوه «سَمَنته بدره» (Samantabhadra)، کوه «وو-تی» (Wutai)، مکان مقدس بودی‌ستوه منجوشری (manjushri)، کوه «پوتا او» (pu-ta-o)، مکان مقدس بودی‌ستوه اولوکیئتوره و کوه مقدس «هواآ» (Hua)، مکان مقدس بودی‌ستوه کشیتی‌گریهه (Ksitigarbha) وجود دارد (Eiki, 1987: 349-350).

۳. ۵. سوتره‌های مهاییانه

در بودیسم تهرآواده، مفهوم کتاب مقدس وحیانی و فداست کلمات و زبان متون منزلت چندانی نداشته‌اند؛ در این فرقهٔ بودایی، متن مقدس «سه‌زنبیل» (tri-pitaka) هم از نظر تاریخی و هم از لحاظ نظری، فقط گزارشی از تعالیم و حیات خود بودا (suta-pitaka) و نظام جماعت دینی کهن (vinyana-pitaka) عرضه می‌کند. اما بالعکس، در بودیسم مهاییانه تمایلات بسیاری برای انتساب ویژگی‌های قدسی به متون دینی وجود دارد (اسمارت، ۱۳۸۲: ۲۰۳)، هرچند چنین تمایلی نزد فرقه‌های مختلف مهاییانه‌ای متنوع

است و همهٔ فرقه‌ها به یک اندازه متون فرقه‌ای را برخوردار از معنای قدسی و دینی در نظر نمی‌گیرند. بی‌توجهی پیروان ذن‌بودیسم به متون دینی و اعتقاد به بیهودگی آنها (راداکریشنان، ۱۳۶۸: ۶۰۰) در نگارهٔ معروفی از یکی از راهبان ذن نمود یافته که در آن وی متون مقدس را پاره می‌کند؛ این عمل نشانگر تأکید مکتب ذن به توفیق بر کلمات است (اسمارت، ۱۳۸۲: ۲۰۳). در مقابل، در مکاتبی همچون «نیچیرن» (nichiren) و «تندای» اعتقاد به متن مقدس، به‌ویژه سوترهٔ سددهرمه‌پوندریکه (saddharma pundarik sutra)، بنیادی و مبنایی به شمار می‌رود.

دلایلی را که موجب قداست متون دینی در بودیسم مهاییانه‌ای شده است می‌توان از جنبه‌های جادویی، اسطوره‌ای و معرفتی بررسی کرد. پیروان مهاییانه، سوتره‌ها را به خودی خود دارای نیرویی سحرآمیز و رهایی‌بخش در نظر می‌گیرند که قادرند انسان را در درمان بیماری‌ها و رفع مصائب یاری دهند. همچنین، قرائت و به یاد سپردن سوتره‌ها دارای آثار رمزی و فواید بی‌پایان تلقی شده است. علاوه بر این، درون‌مایه‌های رمزی برخی از متون، مؤمنان بودایی را به احترام و تکریم متن مقدس ملزم می‌کند و با این قداست‌بخشی، متن از هر گونه بی‌حرمتی و ارزیابی انسانی فراتر می‌رود. سوترهٔ نیلوفر (سددهرمه‌پوندریکه) از جمله این متن‌ها است که بی‌حرمتی به آن موجب گرفتاری معرفی شده است (Ruhe, 2005: 368).

ابعاد اساطیری و افسانه‌ای متون مقدس نیز در قداست آنها بسیار مؤثر بوده است. بنا بر یکی از این افسانه‌ها، سوتره‌های متأخر که دیرتر به دست مهاییانه‌ای‌ها رسیده، روزگاری در کام شیاطین و ازدهایان موسوم به «ناگاها» (nagas) در جهان زیرین انباشته شده بود تا آنکه زمان مناسب فرا رسید و ناگارجونه (nagarjuna) به جهان زیرین رفت و آنها را به جهان آدمیان آورد (Thunday, 1993: 77).

از دیدگاه نظری و معرفتی نیز، قداست متون در بودیسم مهاییانه‌ای تا حدی به این دلیل است که مفاد متون به طرز فزاینده‌ای با آنچه به آنها اشاره دارند، یعنی حقیقت نهایی و آن وجود متعالی که همان جسم حقیقی بودا است، یکسان تلقی می‌شود. این آموزه‌ها و متون شبیه انگشتانی است که به ماه اشاره می‌کنند و از این رو کسی که این متون را مؤمنانه درک کند به بودا و نجات نزدیک شده است (اسمارت، ۱۳۸۲: ۲۰۳).

بنابراین، از نظر بودیسم، همان‌طور که درباره هندوئیسم نیز چنین است، حقیقی که متون می‌آموزند بدون آغاز و انجام است و بودای تاریخی برای برطرف کردن موانعی

عمل می‌کند که حقیقت ازلی را پنهان کرده‌اند (کوارد، ۱۳۸۸: ۲۲۰). اگر از دیدگاه عملگریانه به این موضوع نگاه کنیم، صرف اینکه متون مقدس با آموزه‌های مقدسش به فرد کمک می‌کند تا از سمساره عبور کند و به نیروانه برسد، محترم و ارزشمند است، هرچند امروزه ارزش کلمات کتاب مقدس برای بوداییان ایزاری است نه حقیقی (همان: ۲۱۸).

۶.۳. تری‌کایه

آموزه تری‌کایه استخوان‌بندی بوداشناسی مهاییانه را شکل می‌دهد (شومان، ۱۳۷۵: ۱۱۳) و در سوتره‌ها به‌وفور بر آن تأکید شده است (سوزوکی، ۱۳۸۰: ۸۴). یکی از دلایلی که موجب شد مخصوصاً استادان یُگه‌چاره مثل آسنگه (Asanga) (۳۱۵-۳۹۰ م.) و واسوبندو (vasubandhu) (در حدود قرن ۴ میلادی)، نظریه تری‌کایه را صورت‌بندی کنند، حل مسئله پیچیده ساحت‌های وجودشناختی بودا بود (Xing, 2005: 181). «تری‌کایه» در لغت به معنای «سه جسم» است و منظور از آن، سه کالبد هر بودا است که عبارت‌اند از: دهرمه‌کایه، سمبهوگه‌کایه و نیروانه‌کایه. سنگ بنای این آموزه این عقیده است که هر بودایی فی حد ذاته همان امر قدسی مطلق و یگانه است که در این عوالم نسبی و به تعبیری در تاریخ به انحاء گوناگون تجلی کرده تا به سود همه موجودات بکوشد.

دهرمه‌کایه، کالبد حق و قانون یا آیین است و حقیقت ذاتی بودا و همه موجودات به شمار می‌رود (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۷۴). این جنبه از بودا تغییرناپذیر، پاک و منزه است و گوهره وجودی همه موجودات تصور می‌شود. «دهرمتا» (dharmata)، «دهرمه‌داتو» (dharma-dhatu)، «تتاته» (tathata)، «شونیاتا» (sunyata)، «آلیا ویجینیانه» (alayavijnana)، «بوداتا» (buddhata)، «تتاگه‌گرهه» (tathatagarbha) (شومان، ۱۳۷۵: ۱۱۴-۱۱۵)، «آدی‌بودا» (adhi-buddha)، «نیروانه» (nirvana)، «پراجنا» (prajna) و «کالبد ذاتی» (svabhavakaya) از جمله مترادف‌ها و معادل‌هایی است که برای «دهرمه‌کایه» در نظر گرفته شده است.

«دهرمه‌کایه» به رغم آنکه فی حد ذاته وصف‌ناپذیر است، اما چون تمام جهان را از خود سرشار می‌کند و خود را بنا بر علیت و طبق قابلیت‌های مختلف موجودات بر تمامی آنها آشکار می‌سازد (سوزوکی، ۱۳۸۰: ۱۵۹)، می‌توان او را از منظر موجودات جهان متناهی، دارای اوصاف اعتبار کرد (وارد، ۱۳۸۴: ۴۷). دهرمه‌کایه خود را به صورت «سمبهوگه‌کایه» متجلی می‌کند و تشخیص می‌یابد. سمبهوگه‌کایه میان دهرمه‌کایه و

نیرمانه کایه می‌ایستد و نقش واسطه میان آن دو را دارد. دهرمه کایه برای بسیاری از نفوس به اندیشه در نمی‌آید اما سمبهوگه کایه اندیشه پذیر است؛ از این رو، برای برخی به شکل «آمیتابه» و برای گروه دیگر به شکل «ایشوره» ظاهر می‌شود. سمبهوگه کایه همان دهرمه کایه انسان وار است (سوزوکی، ۱۳۸۰: ۷۷-۷۸) که جلوه‌ای از شفقت دهرمه کایه و به مفهوم خدایی است، مانند آنچه در نظام‌های دینی برهمنی وجود دارد (Chatterjee, 1987: 6-175). سمبهوگه کایه خود را بی‌هیچ محدودیتی بر طبق نیازهای عبادت‌کنندگان متجلی می‌کند. سومین کالبد بودا، نیرمانه کایه یا همان بودای تاریخی است که در تاریخ و جهان انسان‌ها نمودار می‌شود؛ او وضعیت زندگی خاکی را به خود گرفته و کالبد زمینی دارد؛ مجلای امر قدسی در تاریخ انسانی است و موجودات را به سوی رهایی هدایت می‌کند (سوزوکی، ۱۳۸۰: ۷۵).

مراتب قداست و تجلی امر قدسی در مهاییانه، در مفهوم «آدی بودا» و تجلیات آن نیز وجود دارد. آدی بودا، بودای نخستین غیرمتشخص است که تجلی و آفرینندگی او به صورت گروهی از «دیانی بوداها» (dhyani-buddhas)، «بودی ستوه‌ها» و «منوشی بوداها» (menusi-buddhas) نشان داده شده است (قرایی، ۱۳۸۴: ۳۳۴). در سلسله‌ای طولی از خدایان که در مهاییانه چیده شده‌اند، بودای نخستین در آغاز قرار دارد و سپس «آمیتابه» و پس از آن بودی ستوه «اؤلوکیئتسوره»، و در پایان نیز بودای تاریخی جای گرفته است (حسینی، ۱۳۸۸: ۱۱۰).

۳.۷. بودی ستوه

واژه «بودی ستوه» از دو جزء «بدهی» به معنای روشنی و بیداری و «ستوه» به معنای ذات و جوهر تشکیل شده است؛ از این رو، «بودی ستوه» یعنی «کسی که ذاتش معرفت کامل است» یا «کسی که توجهش معطوف به معرفت کامل است» (Poussin, 1980: 2/739). ظاهراً مقام بودی ستوه‌ای همان مقام تعیین یافته و تصورشدنی جوهر بوداشدگی و ساحت تجلی یافته امر قدسی (سمبهوگه کایه) است. در اصطلاح مهاییانه، مشاراً الیه این واژه کسی است که در مسیر طولانی روشن‌شدگی قرار گرفته و در شرف رستگاری است؛ اما او با آنکه امکان ورود به نیروانه را دارد، از روی اختیار از این ورود امتناع می‌کند، به امید آنکه بتواند نیازمندان و سایر طالبان را در طول زنجیره بسیار طولانی سمساره دستگیری کند و به رهایی برساند. مهر بی‌کران به انسان‌ها و آرزوی رستگاری

و نیک‌بختی همه آنها، وصف ویژه و برجسته بودی‌ستوه‌ها است. آنها حتی قادرند آلودگی‌های کرمه‌ای و رفتاری افراد عادی را بزدايند و آنان را شایسته رهایی کنند (محمودی، ۱۳۸۴: ۱۸۵).

از حدود قرن دوم پیش از میلاد با پیدایش گرایش‌های بهکتی‌گونه در آیین بودا، پرستش بودی‌ستوه‌ها نیز آغاز شده است (Thomas, 2000: 199-200). با این همه، تا پیدایش آیین مهاییانه در آغاز تاریخ مسیحی، این اندیشه چندان شرح و بسط نیافت؛ تفسیر خاص مکتب مهاییانه از بوداگی و راه تطهیر و تقدیس معنوی، این مفهوم را از کاربرد اولیه‌اش به ابزار و وسیله رستگاری جهانی تبدیل کرد (Nakamura, 1987: 2/266). در هنر دینی بودایی، برای نشان‌دادن برتری بودهی‌ستوه‌ها بر جهان مقید به سمساره، آنان را با گوهرهایی می‌آریند و در حالی به تصویرشان می‌کشند که تاج پنج‌نوک بر سر دارند. مهم‌ترین این شخصیت‌های اسطوره‌ای عبارت‌اند از: اولوکیئتوره، منجوشری، میتریه، کشیتی‌گرهبه (شومان، ۱۳۷۵: ۱۲۵-۱۲۷)؛ از میان بودی‌ستوه‌های بسیار بودایی، در ذیل، برای نمونه اولوکیئتوره را اندکی معرفی می‌کنیم.

اولوکیئتوره: نام بودی‌ستوه اولوکیئتوره مرکب از دو واژه «اولوکیته» (Avalokita) به معنای «ناظر» و «ایشوره» (Ishvara) معادل خدای متشخص است. سنت‌های تبتی می‌گویند اولوکیئتوره یعنی «خدایی که نگاه می‌کند». این بودی‌ستوه را «پادمه‌پانی» (Padmapani) یا «خدای نیلوفر به‌دست» نیز می‌گویند. او را در چین «کوان‌یین» (Kwan yin) و در ژاپن «کوانون» (Kwannon) می‌نامند (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۷۹-۱۸۰)؛ در تبت با نام «سپیان‌راس‌گیز» (Spyan-ras gzigs) (دارای نگاه ترحم‌آمیز) خوانده می‌شود و یکی از مهم‌ترین خدایان محافظ تبت به شمار می‌آید؛ در مغولستان او را «نیدو بر اوجسی» (Nidu-ber ujegci) (کسی که با چشم‌ها می‌بیند) و در سریلانکا «ناتا دوه» (Natha deva) می‌خوانند (محرمی، ۱۳۹۱: ۱۱۵). طبق شواهدی، پرستش اولوکیئتوره در قرن چهارم در ایالت «ماتورا» وجود داشته (همان: ۱۲۳) و در قرن پنجم با تثبیت مهاییانه شکل مشخصی یافته است (Branaccio, 2010: 2/143). سرآغاز آشنایی تبتی‌ها با این بودی‌ستوه به قرن هفتم برمی‌گردد که به‌سرعت به محبوب‌ترین خدا در میان خدایان لامایی تبدیل می‌شود. دلسوزی و غمخوارگی او در کمک به موجودات، به‌ویژه انسان‌ها، به عنوان ویژگی‌های بارز اولوکیئتوره، در هر دالایی‌لاما به صورت متوالی تجلی پیدا می‌کند (محرمی، ۱۳۹۱: ۱۲۵).

او بودی‌ستوه‌ای با مهر و عطوفت است و در زیارتگاه‌ها و معابد و در بین خدایان مه‌ایانه‌ای بسیار محبوب بوده و نجات‌دهنده‌ای قدرتمند تلقی می‌شود. در مواقع بحرانی زندگی، لابه‌رنجیدگان را می‌شنود و اجابت می‌کند (Birnbbaum, 1987: 2/11) و زمانی به روشن‌شدگی می‌رسد که آخرین ذره هم رستگار شده باشد. نقل شده که او سی‌ودو نشان از نشان‌های «مه‌اپوروشه» (Mahapurusa) یا شخص کیهانی را با خود دارد، حقیقت دهرمه را وعظ می‌کند و با فداکاری خویش رنج همگان را از بین می‌برد.

پیروان مه‌ایانه اولوکی‌تسوره را، هم خالق کیهان و نخستین علت واقعی متافیزیکی تمام موجودات آسمانی می‌دانند، و هم او را به صورت خدای شخصی تصور می‌کنند که با غمخواری‌اش، پاسخ دوستداران خود را می‌دهد. در متافیزیک مه‌ایانه، او را کامل‌ترین تجسم سمبوه‌گه‌کایه می‌دانند. زیرا خالق و مسبب این جهان مخلوق است. همچنین، بدین سبب به «خدای جهان» (Iokashvara) یا «حافظ جهان» (Ioka-natha) نیز مشهور شده است (Holt, 1991: 41).

۳.۸ روشن‌شدگی

واژه «روشن‌شدگی» (enlightenment) برای ترجمه اصطلاح سنسکریت «بودی‌هی» (Budihi)، که در لغت به معنای «بیدارشدن» است، به کار می‌رود. آیین بودا اساساً دین تجربه‌قدسی روشن‌شدگی است و بدون این تجربه، در واقع مکتب در خور توجهی نخواهد بود. شخصی که به تحقق این‌زمانی ساحت قدسی تْهیا آگاه می‌شود، در واقع به اینکه خود او و حتی همه جهان تهی است، آگاه می‌گردد و می‌تواند «سرشت چینی» یا «حقیقت قدسی» آنها را درک کند. ادراک تْهیا در اینجا نه به معنای پوچی‌انگاری، بلکه معادل تجربه‌امری اندیشه‌ناپذیر، بی‌کران، مقدس و فراسوی بود و نبود است. روشن‌شدگی، شناسایی برترین حقیقت، واقعیت قدسی و حقیقتی ناب است که خود بنیادی‌ترین کمال محسوب می‌شود (پاشایی، ۱۳۸۰: ۵۵-۵۶). در سوتره «مه‌اپری نیروانه» روشن‌شدگی را همان نیروانه و هدف زندگی بودایی دانسته‌اند (همان: ۳۲۱). «چینی» حاکی از حضور مطلق «سرشت‌بودایی» (Buddha-nature) در بستر و متن همه موجودات است و از این‌رو تمام موجودات از سرشت بودایی برخوردارند و به طور بالقوه یک بودا هستند: «راه بوداشدگی به روی همه باز است؛

در تمام اعصار موجودات نطفه بودا را در خود دارند. اگر عنصر بوداشدگی در نهاد همه افراد وجود نداشت، انزجار از رنج و گرایش به نیروانه وجود نداشت» (Parrinder, 1996: 60-61).

بر اساس آیین مهاییانه، هر شکلی از حیات، سرانجام به روشن‌شدگی خواهد رسید. زیرا علاوه بر انسان‌ها حتی حیوانات و گیاهان نیز از گوهر بودایی برخوردارند و ذاتاً به روشن‌شدگی رغبت می‌کنند (سوزوکی، ۱۳۸۰: ۱۷۵). موجودات چون دارای سرشت بودا هستند، به کسب چیز دیگری نیاز ندارند (کورلس، ۱۳۹۰: ۸۲). در ذن‌بودیسم نیز اعتقاد بر آن است که همه انسان‌ها دارای فکر روشن‌اند، فقط هنوز از این مطلب آگاه نیستند. بنابراین، هدف مکتب ذن آگاه‌کردن انسان از طبیعت قدسی خاص خویش است. این هدف در ذن‌بودیسم نه از راه کتاب آموزشی یا فعالیت‌های دیگر، بلکه از راه مراقبه به نتیجه می‌رسد (هاوکینز، ۱۳۸۰: ۱۱۱).

نتیجه

بسیاری از محققان ادیان، بودیسم اولیه و سنت تهرآواده را خالی از هر گونه قداستی تصور می‌کنند، اما بودیسم مهاییانه، در مقابل تهرآواده که هستی حقیقی بیرون از نمودها را انکار می‌کند، امر مطلق جاوید را به نام‌های گوناگون تعلیم می‌دهد. بودیسم مهاییانه واقعیت غایی را دارای سلسله مراتب می‌داند و نمودها و ظهورات مختلفی برای آن در نظر می‌گیرد. این واقعیت در متعالی‌ترین مرتبه، نامتشخص و در هنگام ظهور یا تجلی به صورت خدایی انسان‌وار در نظر گرفته می‌شود. مراتب تجلی و ظهور امر مطلق در نظریه تری‌کایه، نمایانگر سه بُعد از امر قدسی است. مراتب تجلی امر قدسی همچنین در مفهوم آدی‌بودا و تجلیات آن به صورت تعدادی دیانی‌بوداها، بودی‌ستوه‌ها و منوشی‌بوداها صورت‌بندی شده است. تفسیر مهاییانه از جوهر بودا (آموزه تری‌کایه)، بودی‌ستوه‌ها به‌ویژه آوکوکی‌تسوره، مفاهیمی چون «شونیاتا»، «چینی» و «نیروانه»، استوپاها و معابد، شمایل‌نگاری‌ها (هنر قدسی)، نمادهای دینی مثل منداکله و اساطیر بودایی، از مهم‌ترین وجوه قداست در مهاییانه به شمار می‌رود.

منابع

- اسمارت، نینیان (۱۳۸۲). «حقیقت دین: ابعاد چندگانه معنا»، ترجمه: عبدالرسول کشفی، در: نقد و نظر، ش ۳۱ و ۳۲، ص ۱۷۸-۱۹۲.
- اسمارت، نینیان (۱۳۸۳). تجربه دینی بشر، ترجمه: مرتضی گودرزی، تهران: سمت.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۷). مقدس و نامقدس، ترجمه: نصرالله زنگویی، تهران: سروش.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۹). رساله در تاریخ ادیان، ترجمه: جلال ستاری، تهران: سروش.
- اوتو، ردولف (۱۳۸۰). مفهوم امر قدسی، ترجمه: همایون همتی، تهران: نقش جهان.
- پاشایی، ع. (۱۳۸۰). فراسوی فرزادگی، تهران: نگاه معاصر.
- تیلیخ، پل (۱۳۸۱). الاهیات سیستماتیک، ترجمه: حسین نوروزی، تهران: حکمت.
- جوادی، شهره (۱۳۸۶). «نقش برجسته‌ها و مجسمه‌های هند باستان در هنر بودایی»، در: باغ نظر، ش ۷، ص ۵-۱۸.
- چاترجی، ساتیش چاندرا (۱۳۸۴). معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ترجمه: فرناز ناظرزاده کرمانی، قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- حسینی، سید اکبر (۱۳۸۸). «حقیقت غایی در آیین بودا»، در: معرفت ادیان، س ۱، ش ۱، ص ۹۹-۱۱۶.
- دادور، ابوالقاسم؛ برازنده حسینی، مهتاب (۱۳۸۹). «مطالعه تطبیقی آتشکده‌های زرتشتی و استوپاهای بودایی»، در: هنرهای تجسمی نقش مایه، س ۳، ش ۶، ص ۷-۲۰.
- ذکرگو، امیرحسین (۱۳۷۵). «از بودا تا بت: تأملی در سیر پیدایش شمایل‌گری در هنرهای بودایی»، در: نامه فرهنگ، ش ۲۲، ص ۱۳۶-۱۴۵.
- راداکریشنان، سروپالی (۱۳۶۸). تاریخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه: خسرو جهان‌داری، تهران: علمی و فرهنگی، ج ۱.
- رستمیان، محمدعلی (۱۳۷۴). «فنا و نیروانه: مقایسه‌ای بین غایت سلوک در عرفان اسلامی و بودایی»، در: هفت آسمان، ش ۲۵، ص ۱۸۹-۲۸۸.
- زروانی، مجتبی (۱۳۷۵). «نجات‌بخشی در دین بودا»، در: مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۵۹-۶۰، ص ۱۰۳-۱۱۷.
- سوزوکی، بثاتریس لین (۱۳۸۰). راه بودا، ترجمه: ع. پاشایی، تهران: نگاه معاصر.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۵). ادیان و مکاتب فلسفی هند، تهران: امیرکبیر.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۰). افسون‌زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار، ترجمه: فاطمه ولیانی، تهران: نشر فروزان.
- شومان، ولفگانگ (۱۳۷۵). آیین بودا، ترجمه: ع. پاشایی، تهران: فیروزه.
- قرایی، فیاض (۱۳۸۴). ادیان هند، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.

کازینر، ال اس. (۱۳۷۹). «مفهوم نیروانه در آیین بودا»، ترجمه: علی رضا شجاعی، در: هفت آسمان، ش ۷، ص ۹۹-۱۱۰.

کوارد، هارولد (۱۳۸۸). کتاب مقدس در ادیان جهان، ترجمه و تحقیق: به‌یان رفیعی، استاد راهنما: بهزاد سالکی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، تیریز: دانشکده‌الاهیات دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.

کورلس، راجر جی. (۱۳۹۰). «تمثیل‌هایی از سوره نیلوفر درباره ساختارشکنی»، ترجمه: علی شهبازی، در: هفت آسمان، س ۱۳، ش ۴۹، ص ۶۷-۸۸.

کیویت، دان (۱۳۸۰). *دریای ایمان*، ترجمه: حسن کامشاد، تهران: طرح نو. محرمی، زهرا (۱۳۹۱). «اولوگیتشوره: بوداسف فرزائگی و غمخواری»، در: هفت آسمان، س ۱۴، ش ۵۵، ص ۱۱۱-۱۳۰.

محمودی، ابوالفضل (۱۳۸۴). «راه بدهیستوه»، در: *برهان و عرفان*، س ۲، ش ۵، ص ۱۷۱-۲۰۳. محمودی، ابوالفضل؛ الیاسی، پریا (۱۳۸۸). «رویکردهای دینی به هنر مقدس»، در: *فلسفه دین*، ش ۴، ص ۱۳۹-۱۵۸.

وارد، کیت (۱۳۸۴). «خدا در سنت بودایی»، ترجمه: خلیل قنبری، در: *اخبار ادیان*، ش ۱۵، ص ۴۴-۵۲.

ویکی‌فقه (۱۳۹۶). «بودیسم»، در: www.wikifegh.ir.

هاوکینز، برادلی (۱۳۸۰). *آیین بودا*، ترجمه: محمدرضا بدیعی، تهران: امیرکبیر.

همتی، همایون (۱۳۷۱). «نظریه تهی در عرفان بودایی»، در: *کیهان فرهنگی*، ش ۸۷، ص ۱۲-۱۵.

Akira, Hirakawa (1987). "Stupa Worship", in: *Encyclopedia of Religion*, M. Eliade (ed.), vol.14, Macmillan.

Akira, Hirakawa (1993). *A History of Indian Buddhism: from Sakyamuni to Early Mahayana*, translated and edited by Paul Groner, Delhi.

Bhattacharyya, Benoytosh (1958). *The Indian Buddhist Iconography*, Calcutta: New India Binders.

Birnbaum, Raul (1987). "Avalokitesvara", in: *Encyclopedia of Religion*, M. Eliade (ed.), vol. 2, Macmillan.

Brancaccio, Pia (2010). *The Buddhist Caves at Aurangabad: Transformations in Art and Religion*, Netherlands: Brill.

Brown, Percy (1995). *Indian Architecture, Buddhist and Hindu*, Bombay: Taraporevala.

Chatterjee, A. K. (1987). *The Yogacara Idealism*, Delhi: Motilal Banarsidass Publidhers.

Conze, Edward (2003). *Buddhism: Its Essence and Development*, New York: Dover Publications.

Crawford, Robert (2002). *What is Religion*, London: Routledge.

Dasgupta, S. H. (1950). *Tantric Buddhism*, Calcutta: Calcutta University Press.

- Eiki, Hoshino (1987). "Buddhist Pilgrimage in East Asia", in: *Encyclopedia of Religion*, M. Eliade (ed.), vol. 11, Macmillan.
- Holt, John Clifford (1991). *Buddha in the Crown: Avalokiteshvara in the Buddhist Traditions of Sri Lanka*, New York: Oxford, Oxford University Press.
- Johnston, William M. (2000). In: *Encyclopedia of Monasticism*, London: Routledge.
- Khoon San, Chan (2002). *Buddhist Pilgrimage*, Malaysia: Subang Jaya Buddhist Association.
- Mcdermott, Gerald R. (2011). *World Religions: An Indispensable Introduction*, Thomas Nelson.
- Nakamura, Hajime (1987). "Bodhisattva Path", in: *Encyclopedia of Religion*, M. Eliade (ed.), vol. 2, Macmillan.
- Parrinder, Geoffery (1996). *Mysticism in the World Religion*, Oxford: Oneworld Publications.
- Ruhe, Brian (2005). *Freeing the Buddha: Diversity on a Sacred Path*, Delhi: Large Scale Concerns.
- Sadakata, Akira (1997). *Buddhist Cosmology*, Trans. by: Gaynor Sekimori, Tokyo: Kosei Publishing.
- Smart, Ninian (2009). *On World Religions: Religious Experience and Philosophical Analysis*, Collected Works, Vol. 1, edited by John. J. Shephered, Fatnham: Ashgate Publishing.
- Suzuki, Daisetz Teitaro (1907). *Outlines of Mahayana Buddhism*, London: Luzac & Company.
- Thomas, Edward J. (2000). *The History of Buddhist Thought*, New York: Dover Publication.
- Thundy, Zacharias P. (1993.). *Buddha and Christ: Nativity Stories and Indian Traditions*, Brill Academic Pub.
- Xing, Guang (2005). *The Concept of the Buddha*, New York: Routledge.