

تأثیر فرهنگ های غیربودایی در انتظام دینی بودیسم مهاییانه

سجاد دهقانزاده*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۰۳]

چکیده

به زعم برخی از دین‌شناسان، صورت‌بندی نظام‌مند الاهیات مهاییانه عمدتاً مرهون بسط فلسفی عرفانی آموزه‌های بودیسم سنتی (تھراواده) است. با وجود این، تأثر از ادیان و فرهنگ‌های غیربودایی و سازگاری با فرهنگ‌ها و سنت‌های دینی بومی نیز در آن نقش بسزایی داشته‌اند. پژوهش حاضر به روش توصیفی تحلیلی در پی تبیین مشابهت‌ها و تأثیر فرهنگ‌های غیربودایی بر انتظام دینی مهاییانه است و یافته‌های آن نشان می‌دهد که تأثیر هندوئیسم بر بودیسم نه‌تنها در زمینه کیهان‌شناسی و مجموعه معبودهای مهاییانه‌ای، بلکه در مناسک و ادبیات مهاییانه نیز دیده می‌شود. فرهنگ ایرانی عمدتاً بر بوداشناسی، نجات‌شناسی و خلق معبودهای شخصی مهاییانه تأثیر داشته و ظاهراً اثربخشی فرهنگ یونانی مخصوصاً در زمینه هنر قدسی و شمایل‌نگاری است. انعطاف‌پذیری مهاییانه در مواجهه با ادیان خاور دور نیز عمدتاً در زمینه یزدان‌شناسی مهاییانه قابل تفتّح است.

کلیدواژه‌ها: ادیان ایرانی، بودیسم مهاییانه، بودی‌ستوه، شمایل‌نگاری یونانی، هندوئیسم.

مقدمه

طی نخستین سده‌های پیش و پس از میلاد، صورت دینی جدید و اصلاح‌طلبانه‌ای از دین بودا شکل گرفت و در مسیری متفاوت با دیدگاه بودیسم سنتی (Theravada) رشد کرد. این طریقه جدید، که معمولاً با عنوان «مهایانه» شناخته می‌شود، در آغاز چیزی جز التقاط گرایش‌های موجود نبود، هرچند سنت گریان به افراطی و بدعت‌گذار بودن آن باور دارند. مطرح کردن نظریه عمومی‌تر رستگاری و اعتقاد به انواع بوداها موازی با برخورداری از روحیه تسامح دینی، قابلیت سازگاری با ادیان و فرهنگ‌های بیگانه، همان چیزهایی که در بودیسم سنتی به‌ندرت دیده می‌شود (Crawford, 2002: 177)، از عوامل درونی انتظام و توسعه مهاییانه به شمار می‌رود (Dasgupta, 1950: 33). در کنار این عوامل درونی، نباید از تأثیر عوامل فرهنگی بیرونی نیز غافل شد؛ مشابهت‌هایی را که میان بودیسم مهاییانه با سنت‌های دینی هندوی، ایرانی، یونانی، مسیحی وجود دارد نمی‌توان به‌سادگی اتفاقی دانست، هرچند هیچ‌سنگه و محک دقیقی را نیز نمی‌شناسیم که احتمالات اثرپذیری مهاییانه از فرهنگ‌های بیگانه را دقیقاً نشان دهد.

پژوهش حاضر که با هدف شناسایی و تبیین تأثیر فرهنگ‌های غیربودایی در انتظام دینی بودیسم مهاییانه به روش توصیفی تحلیلی انجام می‌گیرد، با مسائل و پرسش‌هایی مواجه است: احتمال تأثیر سایر فرهنگ‌ها بر بودیسم مهاییانه بر اساس چه مستندات قابل بررسی است؟ کدامین فرهنگ‌های غیربودایی در فرآیند صورت‌بندی نظام دینی مهاییانه اثربخش بوده‌اند و چنین تأثیری بیشتر در چه زمینه‌هایی قابل واکاوی است؟ چه عوامل تاریخی و فرهنگی در زمینه این تأثیر و تأثر اهمیت دارند؟

ادبیات تحقیق

نهاد تجدد در پژوهش خود (۱۳۸۴) به این نتیجه می‌رسد که در نهایت آیین بودایی شمالی (مهایانه) تحت تأثیر آیین رستگاری و آخرت‌اندیش زرتشت، به دین‌رهای تبدیل شد. امیرحسین ذکرگو (۱۳۷۶) و همین‌طور حسن رضایی (۱۳۷۶) نقش جاده ابریشم را در انتقال فرهنگ خاور میانه و خاور نزدیک به آسیای شرقی و شکل‌گیری بودیسم چینی و ژاپنی بسیار تعیین‌کننده ارزیابی می‌کنند؛ علی‌فرح‌بخش (۱۳۸۴) در پژوهش خود به این نتیجه می‌رسد که اندیشه‌های مهاییانه پس از ورود به دست چینیان

متحول شد و آیین بودای چینی به شکلی که با سبک هندی آن تفاوت‌های بسیاری داشت شکل گرفت؛ هری کنتک (۱۳۸۱) به ورود و حضور دست‌کم پنج مترجم ایرانی آثار بودایی در فاصلهٔ میان اواسط قرن دوم تا اوایل سدهٔ چهارم اشاره می‌کند؛ بردلی هوکینز (۱۳۸۰) در بخشی از کتاب خود ورود بودیسم به چین، پیدایش فرقه‌های بودایی چینی و در نهایت تکمیل الاهیات بودیسم مه‌ایانه به صورت بودیسم چینی و ژاپنی را تشریح می‌کند؛ ماه‌نیر شیرازی (۱۳۹۱) به این نتیجه رسیده است که با ظهور و گسترش بودیسم در شرق آسیا ظرفیت‌های هنری به خدمت دین جدید درآمد و شمایل بودا در قالب نقاشی‌ها و دیوارنگاری‌ها و تندیس‌هایی ظهور یافت؛ شهاب ستوده‌نژاد (۱۳۸۱) نقش ویژه ایرانیان بودایی را در گسترش و انتظام دینی بودیسم مه‌ایانه می‌کاود. یافتهٔ پژوهش او حاکی از آن است که ایرانیان در نتیجهٔ نوعی گرایش باطنی شدید به بودیسم، از قرن دوم میلادی در نقش مبلغان دین بودایی وارد چین شدند و با ترجمهٔ آثار بودایی و بالطبع با هماهنگ‌سازی آن با فرهنگ خودی نقش برجسته‌ای در اشاعه و تکمیل الاهیات بودایی ایفا کردند؛ بیتا حنیفه (۱۳۹۰) نیز تأثیر فرهنگ ایرانی را در شکل‌گیری هنر بودایی می‌کاود. همچنین، در زمینهٔ پژوهش حاضر می‌توان به آثار برخی از دین‌شناسان برجسته چون مری بویس (۲۰۰۲)، داسگوپتا (۱۹۵۰)، ای. ایموتو (۱۹۸۳)، ماساتو توجو (۲۰۱۱)، رادهاکریشنان (۱۹۶۲)، و پائول ویلامز (۲۰۰۹) به عنوان ادبیات تحقیق اشاره کرد.

به رغم سودمندی فراوان این آثار، ظاهراً خلأ پژوهش دربارهٔ مشابهت‌ها و تأثیر سایر فرهنگ‌ها در انتظام دینی بودیسم مه‌ایانه احساس می‌شود. چنین پژوهشی مخصوصاً به سبب لزوم توجه به روند ساختمان دینی مکتب مه‌ایانه، به عنوان یکی از مکاتب بودایی رایج و بزرگ ضروری می‌نماید.

تأثیر هندوئیسم

آیین بودا اصالتاً در محیطی هندویی به وجود آمد و زندگی سیدارتا گوتاما (Siddhartha Gautama) با مشایعت گروهی از مرتاضان هندویی سپری شد. به رغم آنکه خود بودا پاره‌ای از باورهای هندویی از قبیل سندیت آسمانی وداها (Vedas) را ترک، و طریقت تازه‌ای برای رستگاری از چرخهٔ تناسخ (Samsara) معرفی کرد، اما اندیشه‌ها و تعالیم او به‌وفور متأثر از هندوئیسم بوده و به‌طور ویژه‌ای صبغهٔ اوپانیشادی

(Upanisadic) دارد (شایگان، ۱۳۷۵: ۱۲۶/۱-۱۲۷)؛ این تأثیر به قدری است که هندشناسانی چون «راداکریشنان» (Radhakrishnan) (۱۸۸۸-۱۹۷۵) معتقدند آیین بودا حداقل در آغاز ظهورش شعبه‌ای از آیین هندو بوده است (Radhakrishnan, 1962: 1/361). هندشناسان برجسته دیگری همچون ماکس مولر (Max Muller) (۱۸۲۳-۱۹۰۰)، شرباتسکی (Scherbatsky) (۱۸۶۶-۱۹۴۲) و کیت وارد (Keith Ward) (م. ۱۹۳۸) درباره تأثیر عوامل غیربودایی مانند دین برهمنی (Brahmanism) در توسعه مهایانه، سخن‌ها گفته‌اند و به این تأثیر، مخصوصاً در زمینه مفاهیمی همچون الوهیت، پرستش عاشقانه (Bhakti) و امر مطلق، توجه کرده‌اند (Murti, 2008: 81).

تأثیر هندوئیسم بر بودیسم در مناسک و ادبیات مهایانه نیز قابل مشاهده و بررسی است. پل ویلیامز (Paul Williams) (م. ۱۹۵۰) معتقد است تأثیری که هندوئیسم سنتی بر بودیسم از طریق اشکال مناسک مهایانه‌ای داشته، بیش از تأثیر مستقیم آن در زمینه تفکر فلسفی و الاهیاتی بوده است (Williams, 2009: 85). گاهی مناسک مهایانه و هندویی با هم ترکیب شده و هر دو آیین از یکدیگر تأثیر پذیرفته‌اند؛ مثلاً در مقاطعی از تاریخ و در ایالت‌هایی همچون بنگال، بیهار و جاوه، آیین‌های پرستش شیوا (Siva) و بودا ادغام شده و صورتی ترکیبی پیدا کرده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۷: ۲۲۶)؛ از لحاظ ادبیات و متون مقدس نیز در سبک نوشتاری و درون‌مایه برخی از سوتره‌های (sutras) مهایانه با برخی از پورانه‌ها (puranas) مشابهت‌های فراوانی وجود دارد (Studholme, 2002: 19-20).

معبودهای مهایانه و ایزدان هندو

پیروان مهایانه عمدتاً به دلیل تنازع برای بقا و کسب انسجام دینی، هویت و خویش‌کاری شماری از ایزدان ودایی و برهمنی را با آموزه‌های خود تطبیق دادند و در جهت سازگاری تغییرات متناسبی را در آنها ایجاد کردند (George, 2008: 474). به این طریق، خیلی از ایزدان هندویی، به تناسب اعتقاد عامه و البته غالباً با خویش‌کاری متفاوتی به آیین بودا راه یافتند (ورونیکا، ۱۳۷۳: ۲۶۲) و افسانه‌ها و اساطیر جدیدی درباره آنها شکل گرفت (George, 2008: 475): برهما (Brahma) خدای هندو با عنوان مها برهما (Maha Brahma) وارد پانتئون بودایی شد؛ ویشنوی (Visnu) ودایی با عنوان پادمه‌پانی (Padmapani) یا اولوکیتشوره (Avalokitisvara) وظیفه دیده‌بانی و محافظت از جهان بودایی را بر عهده گرفت و به درخواست‌ها و نیازهای مردم پاسخ می‌داد؛

اولوکیتشوره به مرور زمان مهاویشنو (Maha-Visnu) نامیده شد؛ شیوا (Shiva) با عنوان مهایوگی (Maha-Yogi) در پانتئون بودایی پذیرفته شد و نهایتاً ایزد نبرد در اساطیر هندویی، ایندرا (Indra)، نیز معمولاً در مهایانه با نام ساکرا (Sakra)^۱ ظاهر می‌شود که تأثیرات و اعمال قوای شریری مانند مارا (Mara) را کنترل می‌کند (Ibid.: 474). تصویر یامانتاکا (Yamantaka)^۲ از الگوی خدای مردگان هندویی، یمه (yama)، اقتباس شده و پرستش بودا به منزله خدا و آفریننده نیز از باورهای توده‌ای هندو مایه گرفته است. وردها و اذکار بودایی نیز از آیین هندو تأثیر پذیرفته‌اند؛ این اوراد مصطلح جادویی و افسون‌های محافظت‌کننده بخشی از سنت مهایانه شده‌اند و به تعبیری می‌توان اظهار کرد، مندرجات اتهروه ودای (Atharvaveda) هندویی در بودیسم سرّی، و تا حدی در مهایانه، جامه جدیدی بر تن کردند (آشتیانی، ۱۳۷۷: ۶۴۰). با وجود این، دسته دیگری از خدایان ودایی همچون وارونا (Varuna: خدای آسمان)، آگنی (Agni: خدای آتش)، وایو (Vayu: خدای باد) جایگاه والایی در مجمع معبودهای بودایی نیافتند و نقش کم‌رنگ و جایگاه پایینی داشته‌اند (Viswanatha, 2007: 159).

تقارن زمانی رشد شیواپرستی و ویشنوپرستی با اهمیت یافتن بودی‌ستوه‌های مهایانه‌ای در قرون اولیه میلادی بسیار در خور توجه است و به همین دلیل ظاهراً چندان عجیب نیست که در این دوره شاهد ویژگی‌های مشترکی در شمایل‌نگاری بودی‌ستوه‌های مهایانه و اقانیم تثلیث هندویی (Trimurti) باشیم. برای نمونه، تأثیرهای برهمینیم به طور ویژه‌ای در شمایل‌نگاری اولوکیتشوره بسیار در خور توجه است: اولوکیتشوره و شیوا در تمثال‌ها و نگاره‌های مربوط، لباس و آرایش موی کاملاً مشابهی دارند و اسبابی که در دست دارند، مانند یکدیگر است (Blurton, 1992: 30). گاهی نیز ویژگی‌های چند خدای هندویی در شمایل‌نگاری اولوکیتشوره مشهود است: او با یک نیلوفر آبی در دست، بر شیری سوار است و در دست دیگرش نیزه سه‌شاخه‌ای دارد؛ در واقع، اولوکیتشوره با نیلوفر لاکشمی (Lakashmi)^۳، شیر دورگا (Durga)^۴ و نیزه سه شاخه شیوا، نمایی از نیروهای برترین خدایان هندویی یافته است (آشتیانی، ۱۳۷۷: ۶۲۶).

در برخی از سوتره‌ها توصیف‌هایی که از بودی‌ستوه‌های مهایانه صورت گرفته، اقتباس عناصری از سنت هندویی قابل مشاهده است. مثلاً سوتره کاراندایوهه (Karandavyuha) در ترسیم شخصیت اولوکیتشوره از اوصاف خدایان پوران‌های بسیار بهره برده است؛ اولوکیتشوره در این متن همانند وصف‌های مربوط به شیوا، در هیئتی

دارای هزار دست و هزار چشم توصیف شده است (Studholme, 2002: 37). نام اولوکیتشوره (اولوکیتته+ایشوره) هم در این زمینه در خور توجه است. زیرا در هندوئیسم متأخر به کاربردن پسوند ایشوره، نشانگر نوعی پیوند با شیوا است (Blurton, 1992: 30; Studholme, 2002: 37).

اوتارۀ ویشنو و تجلی جوهر بودا

بر اساس سنت اساطیری هندویی، هر گاه بحران و خللی در هیئت عالم پدیداری رخ دهد، خدای ویشنو از باب شفقت و به حکم وظیفۀ صیانت از نظم امور، در هیئت پیکری زنده، تجسم و تجلی (Avatara) می‌یابد و به طور شگرفی پیرایه‌ای متناسب با اوضاع می‌بندد (شایگان، ۱۳۷۵: ۲۶۵/۱) تا نابسامانی را بسامان کند (نک: گیتا، ۷، ۸-۷). این آموزۀ هندویی شباهت بسیار به برخی از آموزه‌های مهاییانه‌ای دارد. پیروان مهاییانه معتقدند بوداهای بی‌شماری وجود دارند، که به دلیل برخورداری از شفقت بسیار، در مواقع لزوم برای دستگیری از انسان‌ها در عالم خاکی ظاهر می‌شوند. در سدّرمه‌پوندریکه‌سوتره (saddharma pundarik sutra) (به انگلیسی: Lotus Sūtra) گوتامابودا مبدل به موجودی ازلی و دارای قدرت مطلق می‌شود که در مواقع متعددی همچون ویشنو بر زمین هبوط می‌کند و تجلی می‌یابد (Farquhar, 1984: 112). از میان انبوه بودی‌ستوه‌های مهاییانه، دوباره نقش اولوکیتشوره در این زمینه شایان توجه است. اولوکیتشوره با ایده پوروشه کیهانی (نک: ریگ‌ودا، ۱۰، ۹۰) ارتباط می‌یابد و قادر است به فراخور نیازهای اشخاص، خود را در صورت‌های مختلفی به صورت تناگته (Tathagata)،^۵ پرتیکه بودا (Pratyeka Buddha)،^۶ آرهِت (Arhat)،^۷ بودی‌ستوه، برهما، ایندرا و غیره متجلی کند (Studholme, 2002: 44).

در مهاییانه مفهوم تجلی و هبوط در آموزۀ تری‌کایه (سه بدن) نیز کاملاً مشهود است. آموزۀ تری‌کایه استخوان‌بندی بوداشناسی و بلکه کیهان‌شناسی مهاییانه را شکل می‌دهد (شومان، ۱۳۷۵: ۱۱۳) و در سوتره‌ها بسیار بر آن تأکید شده است (لین سوزوکی، ۱۳۸۰: ۸۴). بر اساس این آموزه، هستی (جوهر بودا) عبارت است از سه ساحت یا سه بدن: دهرمه‌کایه (Dharma-Kaya)، (بدن حقیقت)، سمبهوگه‌کایه (Sambhuga-Kaya) (بدن سرور و روشنایی) و نیرمانه‌کایه (Nirmana-Kaya) (بدن تاریخی و زمینی). دهرمه‌کایه غیرمتشخص خود را به صورت سمبهوگه‌کایه متجلی و متشخص می‌سازد؛ در حالی که

دهرمه کایه به اندیشه درنمی‌آید، سمبهوگه کایه اندیشه‌پذیر است و از این‌رو، برای برخی به شکل آمیتابه (Amitabh)^۸ و برای گروه دیگر به شکل ایشوره (خدای متشخص) ظاهر می‌شود. سمبهوگه کایه همان دهرمه کایه انسان‌وار است که جلوه‌ای از شفقت دهرمه کایه و به مفهوم خدایی است، مانند آنچه در نظام‌های دینی برهمنی وجود دارد (Chatterjee, 1987: 175-6). اما جوهر بودا به عنوان نیرمانه کایه برای دستگیری، مختصات زندگی خاکی را به خود می‌گیرد؛ او مجلای امر قدسی در تاریخ انسانی است و موجودات را به سوی رستگاری هدایت می‌کند (لین سوزوکی، ۱۳۸۰: ۷۵).

مشابته‌ها و تأثیرهای وحدت وجودی

برخی از محققان سنگ بنای فلسفه مهاییانه را در سنت بودایی اولیه و آیین هندو دیده‌اند و فلسفه مهاییانه را صرفاً توسعه بیشتر تعالیم تراوده تحت تأثیر فلسفه برهمنی می‌دانند (Moriz, 1993: 221). از مفاهیم اساسی هندوئیسم که در بودیسم مهاییانه به هیئتی ظاهراً متفاوت درآمده است، دو مفهوم برهمن (جوهر کیهانی) و آتمن (جوهر انسانی) بسیار مهم‌اند. ذات یگانه (نک: ریگ‌ودا، ۱۰، ۱۲۹)، واحد اول یا موجود کلی در مبادی فلسفه ادبیات ودایی نیز مطرح شده است که از آن در رساله‌های اوپانیشادی به اصل «برهمن-آتمن» تعبیر می‌شود؛ این اصل بر این‌همانی جوهر الاهی و انسانی دلالت دارد و با اندک اختلافی در نزد فلاسفه مهاییانه دیده می‌شود. اندیشه‌وران مهاییانه عناوینی چون «دهرمه کایه» (Dharma-kaya) «تئاته» (Tathata)، «شونیاتا» (Sunyata)، «آلیا ویجینیانه» (Alayavijnana)، «بوداتا» (Buddhata)، «تتاگته گربهه» (Tathatagarbha) (شومان، ۱۳۷۵: ۱۱۴-۱۱۵)، «آدی بودا» (Adhi-buddha)، «نیروانه» (Nirvana)، «پرجنا» (Prajna) و «کالبد ذاتی» (Svabhava-kaya) را جایگزین «برهمن» اوپانیشادی کرده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۷: ۴۵۸) و آن را غایت‌القصوای سلوک بودایی در نظر گرفتند. «اشوه گهوشه» (Asvaghosa) (۸۰-۱۵۰ م.)^۹ این واقعیت مطلق را «تئاته» (Tathata) یا «چینی» (suchness) نامید.

بر اساس مبادی برهمنیزم، آتمن وجود الاهی هم تمام عالم را فرا می‌گیرد و هم در درون فرد یافت می‌شود. در سنت بودایی نیز همه انسان‌ها در باطن خویش نیروانده یا بودائیت را دارند و هر یک، به دلیل برخورداری از جوهر بودا، بودایی بالقوه قلمداد می‌شود. این جنبه از وجود انسان «سرشت بودا» خوانده می‌شود و شبیه آتمن هندویی است (Einhorn, 2002: 81). پژوهشگرانی مثل سوزوکی (Daisetsu Teitaro Suzuki)

(۱۸۷۰-۱۹۶۶) با تکیه بر متون شریعت پالی و سوتره‌های مهاییانه می‌گویند به اعتقاد بودایی‌ها نطفه‌تتاگته و روشن‌شدگی در هیئتی اصیل و جاودان در نهاد همه موجودات وجود دارد، هرچند غالباً تحت تأثیر شهوت (Kama) و نادانی (Avidya) تیره می‌گردد. وحدت وجود اوپانیشادی موجب شد مکتب ناگارجونا (به نام شونیه‌واده) سمساره و نیروانه را دو نمود یک واقعیت بدانند و مکتب آسنگه (Asanga) (۳۱۵-۳۹۰ م.) و واسوبندو (vasubandhu) (در حدود قرن ۴ میلادی) با ترک اصل بودایی «نبود یک ذات در بنیان همه نموده» (Anatta) برترین هستی را برای یگه‌چاره (yogachara)، آگاهی ناب و تفکیک‌ناپذیری معرفی می‌کند که گوهر غیرنسبی همه نموده‌های نسبی است.

بهکتی یا سرسپاری عاشقانه

توسعه مهاییانه با گرایش‌های بهکتی هندویی بسیار مربوط بوده است؛ بسیار محتمل است که مخصوصاً آموزه‌های بهگودگیتا در رشد ابعاد بهکتی مهاییانه اثربخش بوده باشد. بنا بر آنچه شواهد نشان می‌دهد، از حدود قرن دوم پیش از میلاد با پیدایش گرایش‌های بهکتی‌گونه در آیین بودا، پرستش بوداها و بودی‌ستوه‌ها نیز آغاز شده است (Conze, 2003: 199-200). یکی از عوامل اشاعه و مقبولیت بسیار مهاییانه آن بود که فحوای بهکتی‌گونه آموزه‌های آن به مطالبه همه اقشار اجتماعی که نیازی مبرم به پرستش عاشقانه موجود برتر احساس می‌کردند، پاسخ می‌داد و قلوب آنها را مجذوب خود می‌کرد. با وجود این، ظهور بهکتی در مهاییانه با تحولات فلسفی به‌خصوصی همراه شد و در نهایت به رشد و انتظام مهاییانه انجامید. در بودیسم تراوده ایمان و سرسپاری نقش بسیار ناچیزی در رستگاری داشت، اما در مهاییانه راه بهکتی با راه فرزانیگی و حکمت هم‌پایه شد. راه معرفت (jnana) و مراقبه (Dhyana) برای مردم عادی و حتی برای برخی از رهبانان سهل‌الوصول نبود؛ از این رو به راه بهکتی یا طریق آسان ایمان‌گرویدند (آشتیانی، ۱۳۷۷: ۴۴۷). بودی‌ستوه‌های مهاییانه با قدرت عظیم روحانی و فضیلتشان قادرند حتی قانون کرمه را ابطال کنند؛ در این برداشت نیز بودیسم از هندوئیسم الگوبرداری کرده است (همان: ۲۹۰). زیرا بر اساس دین خداباورانه برهمنی، نیروی مطلق ایشوره بر قانون کرمه و چرخه سمساره استیلا دارد و از باب لطف می‌تواند مجازات کرمه‌ای را لغو کند. این باور در بهگودگیتا که متنی کاملاً برهمنی است، به‌طور ویژه‌ای نمایان است (نک: گیتا، ۹، ۳۰-۳۲).

تعمق در فضایل بودا، تکرار نام و مراقبه درباره شمایل او، در سنت اولیه بودایی از شیوه‌های ابراز توجه و محبت به بودا بود؛ این شیوه‌ها اهمیت ویژه‌ای در بودیسم مهیانه پیدا کرد (Nakamura, 1999: 84). در سنت مهیانه، مؤمنان در ابراز بهکتی با تبعیت از زندگی‌ای سرشار از فضایل بودا، خود را به پاک زیستن متعهد می‌کنند و با این تلقی که پرستش عاشقانه بودا موجب انباشت فضیلت خواهد بود، راه کمال را مثل خود بودا می‌پیمایند و به اینکه بودی‌ستوها سوگند خورده‌اند تا موجودات را به رستگاری برسانند ایمان دارند (Conze, 2003: 157-159). بدین‌سان، بهکتی به سنت اساساً غیرخداباور بودایی هرچه بیشتر شکل دینی داد و منزلت ویژه‌ای به خدایان شخصی اختصاص داد (اسمارت، ۱۳۸۳: ۱/۱۹۵-۱۹۶). از مهم‌ترین مکاتب مهیانه که بر پایه بهکتی شکل گرفته، می‌توان به مکتب سرزمین پاک (Pure Land) اشاره کرد که به طور گسترده‌ای در چین و ژاپن رواج یافت (همان: ۳۰۰).

تأثیر ادیان ایرانی

آیین زرتشت (Zoroastrianism)، آیین زروان (Zurvanism)، مانویت (Manichaeism) و میتراپرستی (Mithraism) را می‌توان در زمره منابع محتمل اثربخش در الاهیات و اسطوره‌سازی مهیانه قلمداد کرد (Basham, 1981: 40). به استناد شواهدی ادعا می‌شود، شماری از اساطیر مهیانه تا حدی از سنت‌های دینی ایرانی اقتباس شده‌اند (اسمارت، ۱۳۸۳: ۱/۱۹۰)؛ مری بویس (Mary Boyce) (۱۹۲۰-۲۰۰۶)، پژوهشگر مشهور مطالعات زرتشتی، به تأثیر ادیان ایرانی بر مهیانه باور دارد. ادعا می‌شود نفوذ ایرانیان در هند و متعاقباً تأثیر فرهنگی بر آنها، از سده سوم ق.م. تا قرن سوم میلادی، مخصوصاً در ایالت کشمیر اتفاق افتاده و شامل نفوذ مانویت و از طریق حضور گسترده اقوام سکایی، اشکانی و باختری مقیم شمال هند صورت گرفته است؛ این اقوام، سنت‌های دینی ایرانی را به تدریج وارد بودیسم کرده‌اند (ستوده‌نژاد، ۱۳۸۱: ۵۰۰).

در توسعه و انتظام دینی مهیانه، تأثیر مانویت را نمی‌توان نادیده گرفت؛ اسنادی وجود دارند که بر برخی مراحل تلفیق میان بودیسم و آیین مانی دلالت دارند (Doniger, 1999: 160). به واسطه مانویت، دوگانه‌انگاری ایرانی و نظریه نبرد نور و ظلمت در هیئتی متشکل از باورهای زرتشتی، بودایی و تائویی به چینی‌ها عرضه شد. همجواری مانویان و بودایی‌ها سبب شد مانویان واژگان بودایی را درباره مفاهیم خود به

کار گیرند و در چین مانویت را آیین روشنایی و مانی را بودای روشنایی بخوانند (تجدد، ۱۳۸۴: ۳۱۸). اهمیت روشنایی در اسطوره‌های بودیسم تبتی نیز بی‌گمان سرچشمه مانوی دارد و نیز می‌توان گفت این‌همانی روشنایی و بیداری که در مه‌ایانه اهمیت دارد، زائیده تفکر هند و ایرانی است. تبتی‌ها بر آنند که در آغاز دو نور ازلی وجود داشته است: یکی سیاه و دیگری سفید. از این دو نور ازلی، دو انسان به وجود می‌آید: یکی انسان سیاه که مظهر عدم است و دیگری انسان سفید که مظهر وجود است. این نظریه یادآور اندیشه زروانی است که بی‌گمان از راه مانویان ایرانی به تبت رسیده است (همان: ۳۲۰).

مانویت بر بودیسم سرّی چنان تأثیرات در خور توجهی داشت که حتی ادعا می‌شود، بودیسم سرّی تحت تأثیر جنبش مانوی شکل گرفته است. یکی از بارزترین این تأثیرات، تأثیر الگوی مندک‌ای^۱ مانوی در بودیسم سرّی است. در الگوی مندک‌ای مانوی یک خدای بزرگ با شش یا هشت خدای وابسته به او، که نماینده جنبه‌ها و صفاتش هستند، احاطه شده است. این الگو به طرز گسترده‌ای در میان ادیبان هند و ایرانی دیده می‌شود: از جمله، گروه خدایان پیمان مردم میتانی (Mitanni) (۱۴۰۰ ق.م. بین‌النهرین)، آدیتیه‌های (Adityas) ودایی (۱۰۰۰ ق.م.)، امشاسپندان زرتشتی، خدایان هفت روز هفته رومی میترای، پنج بودای متعالی و هشت بودی‌ستوه و ویدیا راجه‌ها (Vidya-rajās) در بودیسم سرّی (Tojo, 2009 b: 5).

تأثیر میترائیسم نیز در بودیسم مه‌ایانه در خور توجه است؛ تا جایی که برخی مه‌ایانه را ترکیبی از بودیسم سنّتی و میترائیسم دانسته‌اند (Tojo, 2009a: 6). محققان در این زمینه بیشتر به نمادپردازی نور و صفات مربوط به آیین پرستش میترا و انتساب بودی‌ستوه‌ها به این صفات توجه کرده‌اند و منشأ باور به آمیتابه، وایروکنا و تعدادی دیگر از بودی‌ستوه‌ها را در آیین میترای و زروانی جست‌وجو کرده‌اند (Dayal, 1999: 39; Rosenfield, 1967: 228). به علاوه، در هنر قدسی بودایی نیز، در بحث روایت نمادها و نشانه‌ها از امر قدسی، با میترائیسم شباهت بسیار وجود دارد. شباهت فراوان مفهوم زرتشتی «شر» و ایده بودایی «مارا» نیز شایان توجه است. بر اساس سنّت زرتشتی، وجود شر و موجود شرور، واقعیتی ستیزه‌گر در زندگی است. مشابه با این در مه‌ایانه، «مارا» موجودی شرور است که مردم را از راه راست گمراه می‌کند. از آنجا که قدمت این ایده در دین زرتشت بیشتر است، شاید غیرمستقیم در بودیسم تأثیر گذاشته باشد (Sagar, 1992: 34). علاوه بر این، نظام فرجام‌شناسی و رستگاری‌شناسی زرتشتی را نیز در

تبدیل مه‌ایانه به آیین رهایی دسته‌جمعی مؤثر دانسته‌اند (تجدد، ۱۳۸۴: ۳۱۴). در بودیسم تبتی، «کتاب مردگان» مؤلفه‌های ایرانی بسیاری از جمله نمادپردازی نور و شرح آخرت‌شناسی فردی را در بردارد (Foltz, 2013: 102).

آمشاسپندان، فرّوشی‌ها، ایزدان ایرانی و صورت‌بندی بودی‌ستوها

قابطه محققان حوزه ادیان، یکی از عوامل مؤثر در شکل‌گیری و تفصیل مفهوم بودی‌ستوه در مه‌ایانه را دین و فرهنگ ایرانی دانسته‌اند (Dayal, 1999: 30) و چنین استدلال می‌کنند که چون بسیاری از بوداها، و بودی‌ستوه‌هایی همچون آمیتابه، اولوکیتشوره، منجوشری (Manjosri) و کشیتی‌گرهه (Ksitigarbha) پیشینه روشنی در فرهنگ هندی ندارند، احتمال می‌رود که از ادیان و فرهنگ‌های بیرونی از جمله فرهنگ ایرانی اقتباس شده باشند (Murti, 2008: 142). آمشاسپندان و فرّوشی‌ها (Faravashi) در دین زرتشت شباهت‌هایی اساسی با دیانی‌بوداها و بودی‌ستوه‌های مه‌ایانه دارند و اغلب بودی‌ستوها در مفهوم مه‌ایانه‌ای آن، از صبغه ایرانی برخوردارند (Basham, 1981: 39). محقق معاصر ژاپنی، ماساتو توجو (Masato Tojo) معتقد است، مطابقت یا شباهت ایزدان ایرانی با معبودهای مه‌ایانه از طریق بررسی اسامی و خویش‌کاری آنها، ملاحظات شمایل‌نگاری و مدارک باستان‌شناختی مشخص می‌شود؛ مثلاً آمیتابه و آمیتایوس (Amitayous) با میترا (Mithra) و زروان (Zurvan)، اولوکیتشوره با سروش (Sraosa)، مه‌استامه‌پراما (Mahasthamaprapta)^{۱۱} با رشنو (Rasnu)^{۱۲} و وایروکنا (Vairocana) با میترا همانندی‌هایی اساسی دارند (Tojo, 2011: 115). در بودیسم مه‌ایانه دیانی‌بوداها و بودی‌ستوها شمه یا الگویی از جوهر روحانی امشاسپندان را دارند (تجدد، ۱۳۸۴: ۳۱۴)؛ امشاسپندان مجرداتی مشخص‌اند و بودی‌ستوها نیز تجسم و تعین علم و محبت‌اند. فرّوشی‌ها را نیز می‌توان با بودائیت بالقوه درون و نیز با بودی‌ستوه‌های بهشت توشیتا مقایسه کرد (Dayal, 1999: 339). بر اساس مفهوم فرّوشی، اشیای گوناگون دنیای مادی، سایه‌هایی از اعیان اصیل مینوی‌اند و هر موجود عینی رونوشتی از نمونه‌های ازلی است. به همین سیاق در مه‌ایانه اعتقاد بر آن است که اگر بوداهایی بر روی زمین حاضر بوده‌اند، احتمال دارد بوداهایی مینوی هم در آسمان باشند (Sagar, 1992: 34).

برخی از محققان معتقدند در تفصیل برخی از بودی‌ستوه‌های مشهور مه‌ایانه‌ای، الگوی ایزدان ایرانی تأثیرگذار بوده‌اند؛ برای نمونه، بودی‌ستوه میتریه

(Maiterya) در دوره شاهنشاهی کوشانی (Kushan Empire) (۶۰-۳۷۵ م.) از جایگاه والایی برخوردار شد. اهمیت‌یافتن او را با دوره اعتقاد به مسیحای یهودی و موعود زرتشتی، سوشیانت، معاصر دانسته‌اند (Rosenfield, 1967: 227). بسیاری از محققان معتقدند مفهوم منجی موعود ایرانی (سوشیانت) در کسوت میتریه منجی وارد تفکر بودایی شده و از این‌رو، آیین بودا در این زمینه نیز وامدار آیین زرتشتی است (Sponberg, 1988: 10; Boyce, 2002: 84). ادعای می‌شود میتریه نامش را از میترای ایرانی و نجات‌دهندگی‌اش را از سوشیانت گرفته است (تجدد، ۱۳۸۴: ۳۱۴؛ Imoto, 1983: 129-132).

همچنین، بیشتر محققان غربی، آمیتابه را برخاسته از سنت‌های دینی ایران باستان معرفی کرده‌اند. آمیتابه به عنوان نور بی‌پایان با نمادپردازی روشنایی خدای میترا و به عنوان آمیتایوس، زمان بی‌کران، با زروان ارتباط دارد (Ruhe, 2005: 368). به طور کلی مفاهیم مربوط به نور و روشنایی، اصالتاً در اعتقادات هند و بودایی چندین برجسته بوده و ایموتو، حضور چنین عنصری را در مفهوم آمیتابه و بودیسم شمالی، مرتبط با تأثیراتی برخاسته از دیانت زرتشتی می‌داند (Machida, 1988: 20&29). قدمت این تأثیرات به قرن اول میلادی مربوط می‌شود. در زمان تسلط کوشانی‌ها، ایرانیانی که به آیین مهاییانه گرویده بودند، عقاید میتراپرستی را به مهاییانه وارد کردند و به این شکل، پرستش آمیتابه رواج یافت و در نتیجه آن شکلی از مهاییانه به نام سرزمین پاک به وجود آمد (Ruhe, 2005: 368). ویژگی نجات‌بخشی و اوصاف بهشت آمیتابه شباهت اساسی با سنت زرتشتی دارد. در مکتب سرزمین پاک صرف تلفظ و ذکر نام آمیتابه می‌تواند موجب نجات و رستگاری شود. این ایمان رستگاری‌گرایانه با آموزه بودایی «تلاش شخصی برای نجات» که در بودیسم سنتی یا همان بودیسم نیکایه (Nikaya Buddhism) دیده می‌شود، متفاوت است و به نظر می‌رسد از سنت زرتشتی اخذ شده باشد (Foltz, 2013: 101-102). ذکر «نمبوتسو» (Nembutsu) در مهاییانه همان تأثیر و کارکرد نجات‌بخشی ذکر آهونه وئیریّه (Ahuna vairya) در دین زرتشت را دارد. در کتاب مقدس زردشتیان، *اوستا*، مذکور است که هر کس در زندگی این جهانی برای اهورامزدا «آهونه وئیریّه» را بخواند، وی روانش را از فراز پل چینود (Cinvad) به بهشت و بهترین زندگی و بهترین روشنایی می‌رساند (*اوستا*)، ۱۳۷۱: یسنا، هات ۱۹، بند ۶).

هنر دینی و شمایل‌نگاری ایرانی

یکی از مفاهیم مهم زرتشتی که احتمالاً در هنر مهبایانه تأثیر داشته، مفهوم خورنه (Xvarnah) است. در میتراپرستی خورنه بسان هاله نور اقبال تصور شده است و در شمایل‌نگاری اطراف صورت پادشاهان و روحانیان دینی مزداپی نشان داده می‌شود. انعکاس خورنه در تصاویر بودا و بودی‌ستوه‌ها و نیز در هنر قدسی مسیحی مشهود است (کوربن، ۱۳۸۴: ۶۲ و ۹۴). در پیکرتراشی بودایی، صورت‌های زیبای بودا با هاله زرتشتی خورنه تراشیده می‌شد. علاوه بر نگاره‌ها و تندیس‌های بودایی، خورنه را بر سکه‌های پادشاهان کوشانی نیز می‌توان دید (تجدد، ۱۳۸۴: ۳۱۴). در برخی از این سکه‌ها نگاره «شانه‌های مشتعل» دیده می‌شود و بودا شاکيامونی یا میتربه با هاله‌ای از نور در اطراف آنها به تصویر کشیده شده‌اند؛ این مشابهت، نوعی ادغام نمادپردازی اهورامزدا با بودا است و می‌تواند به معنای تأثیر دین زرتشتی بر بودیسم قلمداد شود (Rose, 2011: 79). از سوی دیگر، خدایان و ایزدان ایرانی حضور گسترده‌ای در حجاری‌های سبک هنری گندهاره (Gandahara) دارند. تصویر برخی از آنها به‌ویژه امشاسپندان با آموزه‌های ناب زرتشتی مطابقت داشت و تصویر بعضی دیگر منعکس‌کننده شکل محبوبی از مزداپرستی و بیانگر اعتقادات طبقه حاکم کوشانی است (ذکرگو، ۱۳۷۶: ۱۹۶).

تأثیر ادیان ایرانی علاوه بر شمایل‌نگاری بوداها و بودی‌ستوه‌ها، در معماری و سبک بناهای مذهبی نیز مشهود است. در آغاز دوره کوشانی، بودایی‌های آسیای مرکزی شروع به ساختن استوپاهایی (Stupas)^{۱۳} برای جای‌دادن بقایای مقدس بودا کردند. معماری بسیاری از این بناها به سبک آتشکده‌های زرتشتی نزدیک است و به نظر می‌رسد عناصری را از آتشکده‌های زرتشتی به عاریت گرفته باشند. همچنین، بعضی از مناسک زیارت معابد نیز به سنت‌های ایرانی شباهت دارد؛ مثلاً سنت ستایش در زیارتگاه‌ها با حلقه‌های گل، که در میان بوداییان باختر شایع بود، ظاهراً از مناسک مربوط به الاهی حاصلخیزی، آناهیتا (Anahita)ی ایرانی، اخذ شده است (Foltz, 2013: 101).

در زمینه تأثیر ادیان ایرانی بر بودیسم نقش مترجمان ایرانی و جاده ابریشم را نمی‌توان نادیده گرفت. ایرانیان با ترجمه متون بودایی به چینی نقش مهمی در انتقال بودیسم به شرق داشتند. تجار و مبلغانی که بودیسم را به آسیای مرکزی و چین بردند، غالباً از زمینه فرهنگی ایرانی برخوردار بودند. یکی از معروف‌ترین آنها «آن شی کائو»

(An Shigao) نام داشت که از وی با عنوان شاهزاده‌ای ایرانی یاد شده است. یکی از مهم‌ترین کارهای او ترجمه‌ای از متن «سوکاوتی و یوهه» است (کتک، ۱۳۸۱: ۲۵۷ و ۲۶۱). پژوهشگران ادیان، بازرگانان و مسافران راه ابریشم را از جمله عوامل مؤثر در رشد و گسترش بودیسم مهاییانه و تأثیرپذیری آن از ادیان و فرهنگ‌های دیگر دانسته‌اند. به‌ویژه از این راه فرهنگ و اندیشه ایرانی تأثیراتی را بر بودیسم مهاییانه بر جای گذاشته است. در طول راه ابریشم، تمدن ایرانی و سه تمدن بزرگ آسیای مرکزی یعنی تمدن بلخی، تمدن سغدی و تمدن خوارزمی، که هر سه بنیاد ایرانی داشتند، هنر و دین و فرهنگ ایرانی را به شمال هند و چین رساندند (قریب، ۱۳۷۶: ۲۴۸-۲۴۹).

تأثیرات یونان

گرچه بسیار محتمل است که اندیشه‌های یونانی در انتظام تفکر دینی مهاییانه سهمی داشته باشند، اما نمی‌توان آن را به طور یقین‌آوری اثبات کرد. زیرا بازرگانان و دریانوردانی که احتمالاً در انتقال این اندیشه‌ها نقش داشته‌اند، چنین فعالیت‌هایی را ثبت و ضبط نکرده‌اند (Mcneill, 1963: 348). حضور و تأثیر احتمالی اندیشه‌های یونانی مخصوصاً در زمان کوشانیان و در منطقه شمال غربی هند مشهود است. پس از آشوکا (Asoka) (۲۳۲-۲۷۲ ق.م.) بودیسم در ناحیه شمال غرب هند به توسعه خود ادامه داد و صور تازه‌ای به خود گرفت. در قرن اول میلادی، کوشانیان به شمال غربی هند تاختند و جایگزین سلاطین محلی شدند و به تدریج تمدن و فرهنگ یونانی و باختری را اقتباس کردند. از پادشاهان بزرگ این قوم که منشأ اثر بسیار در انتشار بودیسم شدند، می‌توان به کانیشکا (Kaniska) (سده اول میلادی) و مناندر (Menander) (سده دوم میلادی) اشاره کرد. با توجه به حضور یونانیان در این ناحیه و مشایعت طبقه حاکم با آنها فرصتی مناسب برای آمیزش اندیشه‌های یونانی و هندی وجود داشته است. پس از مناندر ارتباطات تجاری میان هند و شهرهای یونان افزایش یافت و دوباره، بازرگانان در انتقال مفاهیم دینی نقش بسزایی داشتند. ادعا شده است که خود مسیحیت در زمینه اندیشه موعودگرایی و امدار تفکرات یونانی است؛ چه بسا و امداری این اندیشه از یونان در خصوص مهاییانه هم صادق باشد.

به‌علاوه، تعدادی از خدایان یونانی در مجمع معبودهای مهاییانه به شکلی راه یافته و نقشی بر عهده گرفتند. یکی از دلایل آن رواج مجسمه‌سازی و توجه به پیکرهای

خدایان و قهرمانان در نزد یونانیان بود. پیروان مهیانه پیکره‌های بوداها و بودی‌ستوه‌ها را به سبک خدایان یونانی تراشیدند و تحت حمایت کوشانیان، که به بودیسم مهیانه گرایش داشتند، پانتئون بودایی را بسیار توسعه دادند. به تدریج الگوی خدایان یونانی مانند هرمس (Hermes)،^{۱۴} دیونیسوس (Dionysus)،^{۱۵} زئوس (Zeus)،^{۱۶} و هراکلس (Herakles)،^{۱۷} توجه مهیانه‌ای‌ها را برانگیخت و بدین سان پانتئون مهیانه تحت تأثیر آنها قرار گرفت؛ مثلاً هرکول یا هراکلس که بنا بر اساطیر یونان محافظ دمتریوس (Demetrius)^{۱۸} است، مدلی برای بودی‌ستوه و جره‌پانی (Vajrapāni) شد که هادی و محافظ سیدارتاگوتاما فرض می‌شود. احتمال دارد مهیانه‌ای‌ها از این رهگذر سعی در نشان دادن تعالی جوهر بودا نسبت به خدایان یونانی داشته‌اند (Foltz, 2013: 44).

تأثیر تمدن یونانی بر هنر بودایی آشکارتر از اثر آن بر الاهیات بودایی است (McNeill, 1963: 349). بودیسم تحت تأثیر فرهنگ یونانی از لحاظ معماری و پیکرتراشی رشد در خور توجهی پیدا کرد. در این زمینه دوباره مکتب هنری گندهاره قابل ذکر است که تحت تأثیر یونانیان بود؛ در نتیجه همین تأثیر بسیاری از معابد بودایی به سبک یونانی پدیدار شدند. این تأثیر از طریق آسیای مرکزی و چین به ژاپن هم رسید و تأثیراتی را در معماری معابد آن سرزمین‌ها نیز بر جای نهاد. پیکرتراشی بودایی از لحاظ حالات و چهره و لباس نیز یونانی شد؛ در دوره پارت‌ها هنوز تندیس‌ها و تصاویر بودا نمایان نشده بود. تصاویر بودا نخستین بار در گندهاره، در شمال پاکستان کنونی و در ماتورا (Mathura) در هند مرکزی، در خلال نیمه دوم قرن اول میلادی و در اوایل حکومت کوشانیان پدیدار شد. تصویر بودا ابتدا به صورت نماد نشان داده می‌شد و به تدریج به شکل تندیس درآمد (Akira, 1993: 232).

تأثیر انطباق با فرهنگ‌های خاور دور

آیین بودا پس از ورود به چین، به منظور اشاعه و ترویج و در جهت انطباق با ایدئال فرهنگی بومی، دچار تحولات بسیار شد. مترجمان چینی نقش بسزایی در تبدیل آیین بودای هندی به آیین بودای چینی ایفا کردند. آنان متون بودایی را بر اساس منابع فکری خود ترجمه و تفسیر کردند؛ با وجود این، روند گسترش تعالیم مهیانه به سبک چینی آن بسیار طولانی بود. بزرگ‌ترین شخصیتی که اندیشه مهیانه را برای چینیان پذیرفتنی و دلنشین کرد کوماره جیوه (Komarajiva) بود که در ۴۰۱ میلادی به چین وارد شد و

بیش از سی و پنج سوتره مه‌ایانه‌ای را ترجمه کرد. ترجمه‌های وی برای ذهنیت چینی بسیار پذیرفتنی‌تر بود (فرح‌بخش، ۱۳۸۴: ۳۶). علاوه بر مترجمان، مفسران و نویسندگان چینی برای تفسیر آموزه‌های مه‌ایانه از اصطلاحات و مفاهیم تائویی استفاده می‌کردند (اسمارت، ۱۳۸۳: ۳۰۸/۱). بدین ترتیب عمل‌گرایی چینی با مابعدالطبیعه هندی ترکیب شد (سوزوکی، ۱۳۸۰: ۱۹-۲۰). چیزی در فلسفه مه‌ایانه وجود داشت که مکتب تائو را در ذهن چینیان تداعی می‌کرد. از این‌رو، بوداییان مه‌ایانه فرصت را مغتنم شمردند و در به‌کارگیری آموزه‌های لائوتزو (Lao Tzu) و چوانگ‌تزو (Chuang Tzu) درنگ نکردند و همان تعالیم را با اندیشه‌های خود حتی‌الامکان هماهنگ کردند. این روش تأویل آیین مه‌ایانه‌ای به «کوئی» (روشنگری معنا) معروف است (همان: ۲۴).

یکی از محصولات انطباق و ترکیب بودیسم مه‌ایانه‌ای و آیین تائو، مکتب چان^{۱۹} است که از ماهیتی چینی برخوردار است، زیرا بدون تردید از آموزه‌های موجود در آثار کهن تائویی متأثر بوده و رنگ و بوی آنها را به خود گرفته است. یکی‌پنداشتن نیروانه و سمساره در فلسفه مه‌ایانه، به نحو شایان توجهی با نگرش اولیه تائویی به تائو قابل قیاس است (اسمارت، ۱۳۸۳: ۳۰۷/۱ و ۳۱۰). همانندپنداری و امتزاج بوداها و بودی‌ستوه‌ها با خدایان بومی چینی وجه دیگر این تأثیر و تأثر است. با به هم آمیختن بودیسم، تائوئیسم و اساطیر سنتی، مجموعه خدایان چینی بسیار غنی‌تر شدند (همان: ۳۰۱) و بودیسم برای آنکه با تائوی چینی مردمی سازگار شود به‌شدت رنگ اعمال جادویی به خود گرفت (Doniger, 1999: 160).

آیین بودای مه‌ایانه در ژاپن نیز به‌وضوح خصلت ژاپنی به خود گرفت (ارهارت، ۱۳۸۴: ۹۳). هنگامی که آیین بودا در قرن ششم میلادی وارد ژاپن شد، مردم ژاپن ابتدا بودا را یک کامی (Kami)^{۲۰} خارجی می‌پنداشتند؛ بعدها وقتی آیین بودا بیشتر ژاپنی شد، خدایان بودایی با همان شور و حرارت پرستش می‌شدند که پیش‌تر کامی‌ها پرستیده می‌شدند (همان: ۷۹). کامی‌ها و بوداها با یکدیگر معادل‌سازی می‌شدند و عناصر و فرهنگ ژاپنی با سنت‌های بودایی که عمدتاً از چین و کره وارد شده بودند، در هم آمیخت. در دوره «هی‌آن» (Heian) (۷۹۴-۱۱۸۵) حرکت به طرف ترکیب و ادغام مکاتب مختلف صورت گرفت. سنت‌های بودایی مناسک و اعمال ژاپنی را وام می‌گرفتند و به نحو فزاینده‌ای با خدایان و اعمال دین بومی شینتو (shinto) درمی‌آمیختند. در این دوره معبد‌های ترکیبی که جین‌گوجی (Jinguji) خوانده می‌شدند، ساخته شدند، اما در عین

حال، بوداییان بیش از پیش بوداها و بودی‌ستوه‌ها را با کامی‌های بومی یکی گرفتند. در کره نیز، مه‌ایانه چینی با دین شمنی (Shamanism) کره درآمیخت و شکلی از بودیسم پدید آورد که می‌توان آن را «آیین بودای کره‌ای» نامید. آیین بودا خدایان محلی کره‌ای را پذیرفت و در خود جذب کرد (دوستدار، ۱۳۸۴: ۳۷).

نتیجه

مه‌ایانه از درون گرایش‌ها و مکاتب بسیاری که در مجموع به عنوان «بودیسم سستی» از آن یاد می‌شود، سربرآورد و تدریجاً انتظام یافت. محققان بر احتمال تأثیر ادیان و فرهنگ‌های غیربودایی، در روند قداست‌بخشی و انتظام دینی بودیسم مه‌ایانه تأکید کرده‌اند. دلیل آن وجود مشابهت‌های بسیاری است که در زمینه مفاهیم دینی و مضامین فرهنگی مه‌ایانه‌ای با ادیان و فرهنگ‌هایی از قبیل هندوئیسم، زرتشتی‌گری، مانویت، فرهنگ یونانی، اسلام و مسیحیت وجود دارد. وجود شواهد تاریخی دال بر همجواری آیین مه‌ایانه و این فرهنگ‌ها احتمال تأثیر و تأثر را افزایش می‌دهد. تأثیرات احتمالی هندوئیسم در بودیسم مه‌ایانه‌ای را می‌توان در این مؤلفه‌ها خلاصه کرد: ورود خدایان هندو به مجمع خدایان مه‌ایانه، تأثیر مفاهیم کیهان‌شناسی هندو در بودیسم، شباهت با مضامین اوپانیشادی و پورانه‌ای، تأثیر مفاهیم فلسفی مانند مفهوم برهمن و آتمن در روند قداست‌بخشی بودیسم مه‌ایانه‌ای، تأثیر جنبش‌های بهکتی هندویی در گسترش آیین‌های پرستش و قداست‌بخشی به بودا و بودی‌ستوه‌ها.

ادیان و سنت‌های ایرانی و بودایی در مقاطع مختلف تاریخی در مجاورت یکدیگر قرار داشته‌اند و این موجب شده است بسیاری از مفاهیم و سنت‌های مه‌ایانه را حاصل تأثیرات ادیان ایرانی به شمار آورند. از راه‌هایی که این تأثیرات را ممکن ساخته است می‌توان به نقشی که مترجمان ایرانی در ترجمه متون بودایی داشته‌اند و نیز نقش راهبردی جاده ابریشم در انتقال و اختلاط فرهنگی اشاره کرد. مهم‌ترین مباحثی که در زمینه تأثیرات ادیان ایران مطرح شده چنین است: تأثیر آیین زرتشت به ویژه مفهوم آمشاسپندان و فروشی‌ها در پیدایش و تکامل بودی‌ستوه‌های مه‌ایانه و تأثیر مانویت.

محققان به تأثیر اندیشه و فرهنگ یونانی در شکل‌گیری برخی مفاهیم و نموده‌های قدسی مه‌ایانه توجه کرده‌اند. این تأثیر در عرصه الاهیات در مفاهیمی همچون موعودگرایی و ورود خدایان یونانی به آیین مه‌ایانه و در عرصه هنر، در شمایل‌نگاری و

پیکرتراشی بودیسم مهاییانه‌ای قابل بررسی است. مهاییانه در دورانی در هند رشد کرد که مسیحیت به سمت شرق گسترش یافته بود. وجود ارتباطات تجاری و روابط فکری متنوعی که بین شرق و غرب وجود داشت، موجب شد بعضی محققان به این باور برسند که مسیحیت بر بودیسم مهاییانه‌ای تأثیر گذاشته است. گسترش مأموریت‌های تبلیغی مسیحی، مجاورت با ایران که به مرکزی برای انتشار مسیحیت نسطوری به سراسر آسیا شد و نیز برخی شباهت‌ها بین مفاهیم و آموزه‌های مسیحی و بودیسم مهاییانه‌ای از دلایل تأثیرات، مطرح شده است. مهاییانه در هر کشوری صورتی دیگر به خود گرفت و با سنت‌ها و باورهای محلی انطباق یافت. این انطباق و التقاط در چین و ژاپن از بالندگی بیشتری برخوردار بوده است. از این رو شاهدیم که این آیین در چین با ادیان بومی به ویژه تائو و در ژاپن با شینتو درآمیخته و شکل‌های مختلفی از بودیسم مهاییانه‌ای پدید آورده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. نام کامل او Śakro devānām indraḥ است و بنا بر کیهان‌شناسی بودایی حاکم یکی از آسمان‌ها موسوم به Trāyastriṃśa تلقی می‌شود.
۲. خدای مرگ در بودیسم تبتی.
۳. لکشمی، الهه سعادت و زیبایی و همسر ویشنو است.
۴. الهه دورگا، همسر شیوا و نماد ابعاد خشن شکتی است.
۵. تناگته لقب بودا و به معنای «چنین رفته» است.
۶. لفظاً «به‌تنهایی به روشنایی رسیده».
۷. یا زنده آزاد (jivan mukti).
۸. آمیتابه (نور بی‌پایان) به عنوان خداوندگار فرقه «سرزمین پاک» شناخته می‌شود.
۹. نویسنده هندی مربوط به قرن اول یا دوم میلادی که کتاب *بیداری ایمان در مهاییانه* به او منسوب است.
۱۰. «مَندَلَه» (لفظاً حلقه و دایره) عبارت است از نگاره‌ای که شکل دوایر متحدالمرکزی را نشان می‌دهد که در مربعی محاط است. این شکل، الگوی مینیاتوری از کائنات به دست می‌دهد.
۱۱. نماد حکمت است. او اغلب یکی از اقاییم تثلیثی است که در آن آمیتابه و اولوکیتشوره حاضرند.
۱۲. فرشته عدالت؛ ایزدی که روز سوم پس از مرگ، سر پل چینیود به اعمال خوب و بد درگذشتگان رسیدگی می‌کند.
۱۳. واژه «استوپا» به معنای «تپه مقدس» است.
۱۴. خدای راه‌ها و جاده‌ها و رهنمون مسافران.
۱۵. ایزد شراب و باروری در یونان باستان.
۱۶. ایزد باران و پدر سماوی.
۱۷. نام قهرمان اسطوره‌ای یونان و روم باستان فرزند زئوس.

۱۸. ایزدبانوی کشاورزی، باروری و ازدواج.
۱۹. به ژاپنی ذن.
۲۰. در دین شیئتو به خدایان و ارواح کامی می‌گویند که از نظر لغوی به معنای «موجودات برتر» است (اسمارت، ۱۳۸۳: ۳۳۱/۱).

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۷). *عرفان بودیسم و جینیسم*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ارهارت، بیرون (۱۳۸۴). *دین ژاپن: یکپارچگی و چندگانگی*، ترجمه: ملیحه معلم، تهران: سمت.
- اوستا (۱۳۷۱). گزارش و پژوهش: جلیل دوست‌خواه، تهران: مروارید.
- اسمارت، نینیان (۱۳۸۳). *تجربه دینی بشر*، ترجمه: مرتضی گودرزی، تهران: سمت.
- بهگود گیتا (۱۳۷۴). ترجمه: محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- تجدد، نهال (۱۳۸۴). «نقش زبان‌های ایرانی در انتشار چند دین در آسیای مرکزی و چین»، در: *بخارا*، ش ۴۷، ص ۳۱۱-۳۲۱.
- حنیفه، بی‌تا (۱۳۹۰). بررسی تأثیر عناصر ایرانی پیش از اسلام در هنر بودایی، استاد راهنما: منصور حسامی، استاد مشاور: داریوش فرد دهکردی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکده هنر، تهران: دانشگاه الزهرا.
- دوستدار، حبیب (۱۳۸۴). «آیین بودای کره‌ای»، در: *اخبار ادیان*، ش ۱۵، ص ۳۶-۴۱.
- ذکرگو، امیرحسین (۱۳۷۶). «هویت معنوی جاده ابریشم»، در: *ایران‌شناخت*، ش ۵، ۱۷۸-۱۹۷.
- رضایی باغبیدی، حسن (۱۳۷۶). «نقش جاده ابریشم در انتقال مانویت به شرق»، در: *ایران‌شناخت*، ش ۵، ص ۲۱۲-۲۲۷.
- ستوده‌نژاد، شهاب (۱۳۸۱). «نقش ویژه ایرانیان بودایی در ترویج و گسترش بودیسم در چین و جنوب شرقی آسیا»، در: *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۱۶۴، ص ۴۹۵-۵۰۶.
- سوزوکی، بتاتریس لین (۱۳۸۰). *راه بودا*، ترجمه ع پاشایی، تهران: نگاه معاصر.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۵). *ادیان و مکاتب فلسفی هند*، تهران: امیرکبیر.
- شومان، ولفگانگ (۱۳۷۵). *آیین بودا*، ترجمه: ع. پاشایی، تهران: فیروزه.
- شیرازی، ماه‌منیر (۱۳۹۱). «بررسی ویژگی‌های پیکره و شمایل‌نگاری بودا در دیوارنگاری و مجسمه‌های بودا در مشرق‌زمین»، در: *فصلنامه هنرهای تجسمی نقش‌مایه*، ش ۵، ش ۱۳، ص ۱۱۳-۱۲۶.
- فرح‌بخش، علی (۱۳۸۴). «آیین بودای چینی»، در: *اخبار ادیان*، ش ۱۶، ص ۳۴-۳۷.
- قریب، بدرالزمان (۱۳۷۶). «سغدی‌ها و جاده ابریشم»، در: *ایران‌شناخت*، ش ۵، ص ۲۴۶-۲۸۱.

- کتک، هری (۱۳۸۱). «مترجمان ایرانی متون بودایی در چین»، ترجمه: عسگر بهرامی، در: *ایران‌شناخت*، ش ۲۰-۲۱، ص ۲۵۶-۲۶۳.
- کورین، هانری (۱۳۸۴). *ارض ملکوت*، ترجمه: ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: طهوری.
- وارد، کیت (۱۳۸۴). «خدا در سنت بودایی»، ترجمه: خلیل قنبری، در: *اخبار ادیان*، ش ۱۵، ص ۴۴-۵۲.
- ورونیکا، ایونس (۱۳۷۳). *شناخت اساطیر هند*، ترجمه: باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- هوکینز، بردلی (۱۳۸۰). *آیین بودا*، ترجمه: محمدرضا بدیعی، تهران: امیرکبیر.
- Akira, Hirakawa (1993). *A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana*, translated and edited by Paul Groner, Delhi.
- Basham, Arthur L. (1981). "The Evolution of the Concept of the Bodisattva", *Bodisattva Doctrine in Buddhism*, By Leslie Kawamura, Cataloguing in publication data.
- Blurton T. (1992). Richard, *Hindu Art*, British Museum Press
- Boyce, Mary (2002). *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Chatterjee, A. K. (1987). *The Yogacara Idealism*, Delhi: Motilal Banarsidass Publiders.
- 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.
- Dayal, har (1999). *The Bodisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Doniger, Wendy (1999). "Buddhism", in: *Merriam Websters Encyclopedia of World Religions*, Publisher: Merriam-Webster.
- Einhorn, Stefan (2002). *Concealed God*, Pennsylvania: Templeton Foundation Press.
- Farquhar, John Nicol (1984). *An Outline of the Religious Literature of India*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Foltz, Richard (2013). *Religions of Iran: from Prehistory to the Present*, London: One World Publications.
- George, Vensus A. (2008). *Paths to the Divine: Ancient and Indian*, Washington. D.C.: Council for Research in Values & Philosophy.
- Imoto, E. (1983). *Mihrak and Other Iranian Words*, Orient, Vol. 18.
- Machida, Soho (1988). "Life and Light, the Infinite: A Historical and Philological Analysis of the Amida Cult", by Victor H. Mair, Editor Sino-Platonic Papers, Number 9, University of Pennsylvania.
- McNeill, William H. (1963). *The Rise of the West: A History of the Human Community*, Chicago, the University of Chicago.
- Moriz, Winternitz (1993). *A History of Indian Literature: Buddhist Literature and Jaina Literature*, Delhi: Motilal Banarsidass.

- Murti, T. R. V. (2008). *The Central Philodophy of Buddhism: A Study of the Madhyamika System*, London: Routledge.
- Nakamura, Hajime (1999). *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*, Delhi: Motilal Banarsidass Pub.
- Radhakrisnan, S. (1962). *Indian Philosophy*, London: Allen and Unwin LTD.
- Rose, Jenny (2011). *Zoroastrianism: An Introduction*, New York: I. B. Tauris.
- Rosenfield, John M. (1967). *The Dynastic Arts of the Kushans*, California: University Of California Press.
- Ruhe, Brian (2005). *Freeing the Buddha: Diversity on a Sacred Path*, Delhi: large Scale Concerns.
- Sagar, Krishna Chandra (1992). *Foreign Influence on Ancient India*, New Delhi: Northern Book Center.
- Sponberg, Alan (1988). *Maitreya, the Future Buddha*, Edited by Alan Sponberg and Helen Hardacre, Cambridge University Press.
- Studholme, Alexander (2002). *A Study of the Karandavyuha Sutra, The origins of Om Mani Padme Hum*, New York: State University of New York Press.
- Tojo, Masato (2009 a). *An Introduction to the Simorgian Culture and Mithraism*, Mithraeum Japan.
- Tojo, Masato (2009 b). *Manichaeism, Esoteric Buddhism and Oriental Theosphy*, Mithraeum Japan.
- Tojo, Masato (2011). *On the History of Incorporation of Iranian Gods into Buddhism*, Mithraeum Japan
- Viswanatha, S.V (2007). *Racial Synthesis in Hindu Culture*, Routledge, 2007
- Williams, Paul (2009). *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Routledge.

The Issue of Divorce in the Cotemporary Catholic Church

Ahmad Reza Meftah*

Mohammad Hassan Abdullahi**

[Received: 23-04-2017 / Accepted: 25-07-2017]

Impermissibility of divorce in Christianity and canons deriving from it, like privation of participation in Holy Communion, always causes many difficulties for Christians, particularly for Catholics. In contemporary world the problems, such as civil marriage without following Christian laws and cohabitation in which two persons live together without any canonical and formal marriage, has confronted the church with a great challenge. Finding out that it is necessary to present new ideas about family issues, some theologians like Hans Kung has demanded to reform and alter marriage and divorce laws. In contrast, traditional theologians persist in keeping Christian traditions and speak purely of more pastoral cares, without any alterations in laws. Meanwhile, some theologians like cardinal Kasper, though considering the prohibition of divorce as a dogmatic and inconvertible law, sympathetically accept reconsidering the established divorce dictums in the church. General demands and new ideas of Christian thinkers made the church to form an episcopal council and make decision on the subject. This council didn't make any changes in the biblical laws related to divorce, but showed some flexibility toward its consequences and permitted participation in the Eucharist in the case of the local church identification. This flexibility shows that, though the alteration of Christian dogmas and laws is difficult, it is possible to alter some Christian laws.

Keywords: Catholic Church, marriage, divorce, Canon laws, Kasper, Hans Kung, family assembly.

* Associate Professor, Department of Abrahamic Religions. University of Religions and Denominations (Corresponding Author). (meftah555@gmail.com)

** PhD Candidate of Comparative Religious Studies, Theology of Christianity, University of Religions and Denominations. (mh.abdollahi@yahoo.com)