

Bönism in Encounter with Buddhism

Sajad Dehghanzadeh¹

Nayer Moieni²

(Received on: 2024-06-22; Accepted on: 2024-12-21)

Abstract

“Bönism” is a technical term used to describe the “indigenous religion of Tibet,” which, while influenced by Buddhist teachings, transformed from a purely ritualistic and primitive faith into a secret and philosophical doctrine. Despite opposing views, the impact of secretive Buddhism (*Vajrayāna*) in Tibet has been significant enough that Tibetan scholars now speak of both pre-Buddhist and post-Buddhist forms of “Tibet’s indigenous religion.” This study, using a descriptive-analytical approach, aims to identify the gradually systematized foundations of Bönism and analyze the key outcomes of its encounter with secretive Buddhism. The findings suggest that shamanism, animism, elaborate sacrifices, sky burial, extreme mysticism, adherence to magical practices, mythic/organic cosmological views, as well as a growing emphasis on the body and attention to instincts, can be considered the theoretical and practical foundations of the orthodox form of the Bön faith. These aspects were philosophically and mystically shaped due to the spread of the teachings of Buddhism in Tibet, especially through a wise figure named Tonpa Shenrab. On the other hand, the Bön faith was influenced by *Mahāyāna* and *Vajrayāna* Buddhist teachings during its process of indigenization, increasing its focus on mystical, disciplinary, and ritual aspects. Moreover, the formation of Tibetan Buddhism, or Lamaism, is one of the most important consequences of the encounter between Tantric Buddhism and Bönism. Interestingly, Bönism was neither simply a sect of Buddhism nor a complete representation of indigenous Tibetan beliefs, but rather an eclectic religion that inherited teachings from both Buddhism and Bönism, growing in parallel with the two.

Keywords: Bön religion, shamanism, Vajrayāna, Tibetan Buddhism

1. Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran
(Corresponding Author). Email: sa.deghanzadeh@azaruniv.ac.ir

2. MA in Religions and Mysticism, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. Email: n.moeany@gmail.com

بُنیسم در مواجهه با بودیسم

سجاد دهقانزاده^۱

نیر معینی^۲

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱]

چکیده

«بُنیسم» اصطلاحی فنی در وصف «دین بومی تبت» است که ضمن تأثر از تعالیم بودایی، از یک کیش مطلقاً شاعیری و ابتدایی به مرامی سرّی و فلسفی دگرگون شد. با وجود دیدگاه‌های مخالف، اثربخشی بودیسم سرّی (وجره‌یانه) در تبت تا اندازه‌ای بوده که تبت‌شناسان اکنون می‌توانند از صورت‌های پیشابودایی و پسابودایی «دین بومی تبت» دم بزنند. پژوهش پیش‌رو با روش توصیفی - تحلیلی، در پی شناسایی مبانی به تدریج انتظام‌یافته بُنیسم و نیز بررسی پیامدهای اصلی مواجهه آن با بودیسم سرّی است. یافته‌ها نشان می‌دهند شمن‌باوری، جان‌باوری، قربانی‌گزاری‌های مفصل، تدفین آسمانی، رازورزی افراطی، التزام به کنش‌های جادویی، نگرش‌های کیهان‌شناختی اسطوره‌ای/ارگانیک و نیز تأکید فزاینده بر جسم و توجه به غرایز را می‌توان در زمره مبانی نظری و عملی صورت‌ارتدوکسی آیین بُن در نظر گرفت که از قبل اشاعه آیین بودا در تبت به‌ویژه به واسطه فرزانه‌ای به نام تنپاشراب، صبغه فلسفی و عرفانی به خود گرفتند. حال آنکه آیین بُن هم در مقابل تعالیم مهاییانه‌ای و وجریانه‌ای بودایی راطی فرایند بومی‌سازی متأثر کرد و بیشتر بر وجه رازورزانه، انضباطی و آیینی آن افزود. همچنین شکل‌گیری بودیسم تبتی یا لامائیسم، از مهم‌ترین پیامدهای مواجهه بودیسم تنتره‌ای و بُنیسم است. جالب‌رآنکه، آیین بُن نه انشعابی از فقط بودیسم بود و نه نماینده کامل باورهای بومی تبت، بلکه آیین التقاطی جداگانه‌ای بود که تعالیم خود را از بودیسم و بُنیسم هم‌زمان به ارث برد و به موازات آن دورش کرد.

کلیدواژگان: آیین بن، شمن‌باوری، وجره‌یانه، بودیسم تبتی

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

sa.deghanzadeh@azaruniv.ac.ir

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران

n.moeany@gmail.com

بیان مسئله

«محیط دینی تبت» یکی از حوزه‌های شرقی است که آیین بودا توانست پس از تجربه فرازها و فرودهای فراوان در آن مستقر شود. با توجه به شواهد کافی، نه هینه‌یانه، بلکه از شعبه‌های متأخر مهاسانگی‌کای بودایی، «مهاییانه» (Mahayana) به ویژه «وجریانه» (Vajrayana) در تبت گسترش یافتند (Snellgrove & Richardson, 1968: 68) با اینکه پادشاهانی بودایی مسلک مثل آشوکا (۲۶۸ ق.م - ۲۳۲ ق.م)، مناندر (۹۵ - ۱۲۵ ق.م) و کانیشکا (۱۲۷ - ۱۵۰ م) از قبل تمهیدات حضور بودیسم را در شرق آسیا فراهم آورده بودند، گسترش بودیسم در تبت در پروسه‌ای طولانی بین قرن‌های هفتم تا سیزدهم میلادی و در پی رواج تعاملات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی امپراطوری‌های وقت تبتی، عمدتاً از سرزمین‌های جنوب چین اقتباس شد (Snellgrove, 1993: 493).

فرقه‌های بودایی زمانی که بنا به دلایل تاریخی، سیاسی و معرفتی در مجاورت دین بومی تبت قرار گرفتند، اثربخشی و اثرپذیری متقابل را هم‌زمان تجربه کردند. گرچه نظام دینی مهاییانه و وجریانه در هند به راحتی از هم تفکیک می‌شدند، در تبت کمیّت و کیفیت تأثیر آنها به طور متمایز به دشواری شناسایی شدنی است (Snellgrove, 1993: 493). با این حال، بررسی در حد امکان ابعاد هم‌کنشی بودیسم و بنیسم، هم پیشینه دینی مردم تبت و هم آنچه که امروزه در اصطلاح «بودیسم تبتی» نامیده می‌شود را روشن تر می‌کند. خوشبختانه به مدد پژوهش‌های دقیق، حالا طلوع و غروب بودیسم از روشنی تقریبی برخوردار است، ولی مطالعات تبت شناختی بسیار نوپا هستند؛ از این رو دین پژوهان حوزه تبت بر اثر قلت منابع موثق، تعبیر متنوعی از ماهیت آیین بُن ارائه می‌کنند؛ برای نمونه چارلز آلفرد بل (۱۹۴۵ - ۱۸۷۰) درباره دلیل اصلی کمبود منابع در این باره معتقد است از یک طرف مردم باستانی تبت پیش از آمیخته شدن با دیگر فرهنگ‌ها هیچ نیازی به ثبت سنت‌های خود احساس نکرده‌اند، از سوی دیگر پادشاهان بعدی که غالباً حامی کیش وارداتی بودیسم بودند، به سبب کم‌توجهی

یابی توجهی به دوره پیشابودایی تبت، تمهیدات ثبت و ضبط دین بُن را فراهم نیاورده‌اند (Bell, 1931: 8). همچنین سام‌وان شایک (ت ۱۹۷۲) به سیاقی مشابه، باورمند است اختلافِ آرا درباره ماهیت بُنیسم، به دلیل ابهام در مدلول واژه بُن و نیز کمبود اسناد طبقه‌بندی شده است؛ زیرا تا اواسط قرن هفتم میلادی در تبت، اساساً هیچ خبری از خط نوشتاری وجود نداشت و همین امر، عامل اثربخشی در تشدید این ابهام شده است (Schaik, 2011: 11). با این حال ظاهراً رأی روشن در این باره، نتیجه‌گیری و فرض گروهی از تبت‌شناسان از جمله «پِرکوارنه» (ت ۱۹۴۵) است که اصطلاح «بُنیسم» را اساساً درباره «دین بومیان تبت قبل از اشاعه بودیسم» به کار می‌برند (Kvaerne and Thargyal, 1993: 9)؛ در حالی که اگر ما با این گروه از محققان هم‌داستان شویم، به منظور بررسی ابعاد دین پیشابودایی تبت و نیز پیامد اشاعه بودیسم مهیایانه و وجره‌یانه در تبت، دست‌کم دو چالش اصلی پیش‌رو داریم: الف) آیین بُن در جایگاه کیش سنتی و بومی تبت چه ماهیتی دارد؟ ب) پیامدهای اصلی رویارویی بُنیسم و بودیسم کدام‌اند؟

۱. ادبیات تحقیق

شاید بتوان مجموعه‌آثاری را با عنوان کلی «دین تبت» سراغ گرفت که اهتمام اصلی آنها معرفی و تبیین دین مردم تبت است (e.g. Bell, 1931; Tucci, 1980; and Kvaerne, 1996)؛ ولی نکتل عجیب اینکه در بیشتر این آثار، کانون توجه «بودیسم تبتی» است نه دین بومی پیشابودایی تبت. در زبان فارسی نیز پژوهش مستقلی درباره بُنیسم و تعامل آن با بودیسم وجود ندارد؛ هرچند شماری از آثار درباره شاخه‌های مختلف «بودیسم تبتی» و «تنتریسم بودایی» با تأکید بر اندیشه موعودگرایی و نجات وجود دارند (برای مثال: موحدیان عطار و جعفری، ۱۳۹۲). با این وجود، مقاله «تأثیر فرهنگ‌های غیربودایی در انتظام دینی بودیسم مهیایانه» (۱۳۹۶) نشان می‌دهد که انعطاف‌پذیری و تسامح‌گرایی بودیسم مهیایانه

به همراه وجود ظرفیت‌های الهیاتی مناسب در فرهنگ‌های چین، ژاپن و تبت، شرایط را برای بالندگی بودیسم مهیایانه در کشورهای خاوری مهیا کرد. همچنین پژوهشی با عنوان «شمایل‌نگاری دینی در هنر بودایی» (۱۳۹۷) درمی‌یابد که «در اثر گسترش بودیسم در تبت، از طرفی بسیاری از ویژگی‌های ایزدان بومی تبتی به پانتئون بودایی افزوده شده‌اند و از سوی دیگر خیلی از بوداهای کیش بودا در اثر ادغام یا همانندپنداری با ایزدان محلی تبتی چهره‌ای تقریباً متفاوت به خود گرفته‌اند؛ نمونه بارز آن «اولوکیتشوره» است که به واسطه یکسان‌انگاری با ایزد تبتی حامی اسب‌ها، «هایاگریوا»، از یک بودای مشحون از شفقت، به ایزدی با سیمای خشن و خویش‌کاری‌های متفاوت تغییر ماهیت داد.

۲. بُنیسم به روایت تبت‌شناسان

«بُنیسم» (Bönism) برگرفته از واژه لاتینی «بُنوس» (Bonus)، به معنای «خیر و نیکی» است؛ اما به یک اعتبار به مجموعه‌ای از باورها و مناسک دینی/ جادویی سازمان‌یافته اشاره دارد که پیش از گسترش بودیسم در مناطق شرقی تر آسیا، در تبت (Xizang) رایج بوده‌اند (Bell, 1931: 8). اما برداشت درون دینی و برون دینی از ساختار، ماهیت و مصداق «بُنیسم» تا اندازه‌ای متفاوت است. سنت‌های شفاهی و بومی تبت، قدمت بُنیسم را بسیار دیرینه (حداقل ۱۷۰۰ ق.م) می‌دانند و می‌گویند آیین بُن از نظر خاستگاه نه تنها هیچ ارتباطی به دین بودا ندارد، بلکه خود دربرگیرنده آموزه‌ها و اعمالی اساساً ضد بودایی‌اند. بیشتر دین‌شناسان، مدلول بُنیسم را آیینی فرض می‌کنند که بسیاری از مؤلفه‌های دینی آن بی‌شباهت به آیین بودا نیست و به دست تِنپا شِراب^۱ تأسیس شده است. این رویکرد در یک تحلیل نهایی بُنیسم را شکل و شعبه‌ای بدعت‌آمیز از آیین بودا می‌داند. فرضیه دیگر، بُنیسم را آیین التقاطی نوپدیدی می‌داند که به موازات بودیسم و بُنیسم شکل گرفته است. از این دیدگاه، گرچه آیین بُن پرستش خدایان محلی، پیشکش قربانی، انجام رقص‌های

سری و... را دربر می‌گیرد و از سوی دیگر قرابت‌هایی هم با دین بودا دارد، اما نه مطلقاً برآیند آیین بومی تبت است و نه فرقه‌ای که فقط از آیین بودا ناشی شده باشد (Kvaerne and Thargyal, 1993: 9-10).

با وجود این، تبت‌شناسانی نظیر هلموت هافمان^۲ (ت ۱۹۵۶) و سام‌وان شایک، با ترسیم دو صورت متقدم و متأخر برای آیین بُن، از نظریه متأخر بودن صورت واقعی این آیین دفاع می‌کنند (Hoffmann, 1912: 5). به زعم آنان، باورها و مناسک پراکنده دین تبت پیش از اختلاط با نهادهای سری بودیسم را می‌توان تحت عنوان «بُنِیسم ارتدوکسی» یا «بُنِیسم سیاه» مطرح کرد که از وجوه جادویی، آنیمیستی و ناتورالیستی و از صورتی غیرنظام‌مند برخوردار بود؛ ولی اصطلاح «بُنِیسم متأخر» یا «بُنِیسم سفید» نشان از تعالیم منسجم فرزانه‌ای به نام تِنپاشراب هم عصر سیدارتاگوتاما بودا (قرن ۶ ق.م) است که با تشبّه به الگوی تعلیمی بودا، بدیل فلسفی‌تری را به عنوان راه رستگاری پیش روی تبتی‌ها قرار داد (Rinpoche, 2002: 21).

Kvaerne, 1996: 9;).

هلموت هافمان در تشریح بُنیسم ارتدوکسی (سیاه)، آن را اساساً شمن باورانه می‌داند. به باور او، صبغه شَمَن باورانه آیین بُن، ناشی از حضور همان صورت رایج دین ابتدایی در تبت است که همواره در نواحی سیبری، آسیای مرکزی، ترکستان شرقی و غربی و حتی در چین حضور داشته است. به گمان هافمان، اساساً «شمن باوری» به عملکردها و باورداشت‌های دینی اقوامی اشاره می‌کند که از یک منظر جان باورانه به جهان می‌نگرند و بر اساس آن آدمی را قادر به استعانت و طلب برکت از ارواح مستور در جهان پیرامونی می‌دانند (Hoffmann, 1912: 11-15). بر اساس این تفسیر، چون شمن باوری به دنبال آن است که از طریق تعامل با نیروهای غیبی و ارواح مرموز طبیعت، موانع موجود بر سر راه ساکنان جهان را کنار بزند، جنبه‌های مثبت جهان را تقویت کند و رنج‌های معیشتی آدمی را از رهگذر استعانت از ارباب انواع کاهش دهد، به همین سبب در تبت حضور و سازگاری بیشتری یافته است

و در اصل، اعتقاد به ارواح نهان و نیروهای مستور طبیعت که پیرامون آدمیان ساکن و در حال جولان هستند، زیرساخت اصلی آیین بُن را شکل می‌دهد (Power, 2007: 497-498). پرکوارنه - تبت شناس نروژی معاصر - نیز باورمند است آیین بُن قبل از ورود بودیسم به تبت، آمیزه‌ای از شمنیزم، آنیمیزم و ناتورالیزم بود و همواره بر انجام قربانی‌ها خطاب به ارواح اهریمنی و انجام آیین‌های سَری تأکید داشت. پیروان این صورت ابتدایی از دین، به حیات پس از مرگ به شدت اعتقاد داشتند و به منظور رستگاری روح متوفی، مناسبک تدفین را با دفن لوازم حیات، خوراک، نوشیدنی و قربانی حیوانی برگزار می‌کردند (Kværne, 1984: 277). ایشان همچنین از اساطیر آفرینشی چشمگیری برخوردار بودند و در مواجهه با هر رویداد ناخوشایندی، با این تصور که آن پیامد خشم ارواح موذی است، لازم می‌دانستند واکنشی چندمرحله‌ای را از خود به نمایش بگذارند: الف) کهانت و رایزنی آیینی با ارواح (oracle)؛ ب) ستاره‌بینی (astrology)؛ ج) انجام شعائر تجویزی سَری (Snellgove & Richardson, 1968: 55).

تبت شناس معاصر دیگری به نام اس. جی. کارمای (ت ۱۹۳۶) با رهیافتی همدلانه‌تر معتقد است آیین بُن، آیینی «قراردادی» و «بشرساخت» نیست، بلکه بیانی حقیقی از ارتباط ذاتی انسان با ارواح غیبی است و اساساً ارتباط واقعی پادشاهان نخستین تبت را با خدایان سماوی بیان می‌کند. مردم تبت بر دیرینگی اندیشه‌های دینی خود به شدت تأکید می‌کنند و بر این باورند که این آیین از زمان اولین امپراطوری تبت تا عصر طلایی سی و سومین پادشاه تبت - سونگ تسن گامپو - حدود ۶۲۰ سال استمرار داشته است؛ ولی با اشاعه آموزه‌های غریب‌ومی بودایی، دوره دینی جدیدی شروع شده است و به تبع آن آیین بُن از شکل اولیه شمن باورانه و طبیعت‌گرایانه خود تا حدودی دور شده است؛ به بیانی دیگر، بُنیسم به تدریج به آیینی بدل شده است که تعالیم ابتدایی شمن باورانه و فلسفی را که ظاهراً و نه در واقع در تضاد با هم هستند، هم‌زمان دربر دارد (Karmay, 1997: 156 & 160).

۳. مبانی نظری

«باور به وجود روابط ذاتی، ارگانیک، چندجانبه و اندام‌وار میان انسان، ارواح (خدایان) و طبیعت»، از بنیادی‌ترین اندیشه‌هایی است که خود را در قالب‌های متنوع نظری و عملی آیین بُن به‌وفور نشان می‌دهد که براین‌درک شهودی از عالم هستی است. بیشینه‌مندرجات متون باستانی تبت نظیر «شعائر تجویزی به‌مثابه‌ راهی برای نزول و تجلّی خدایان است»، «امکان تعامل با ارواح به شیوه‌های مختلف وجود دارد» و «بین انسان و کائنات ارتباط ذاتی وجود دارد» (Rinpoche, 2002: 33) به‌تلویح بیان می‌کنند از نظر بومیان تبت، انسان‌ها و دیگر موجودات همراه با محیط پیرامونی خود، کل زیستی همگنی را شکل می‌دهند؛ برای نمونه حسب تصاویر منقوش بومیان تبت در کوهستان‌ها درباره‌ معانی شعائر بومی تبت، اعتقاد بر آن است که مناسک، در اصل پرتوهای نور (یعنی همه‌ شئون) هستی را به هم‌گره می‌زنند و اساساً از دو ساحت درونی و بیرونی برخوردارند؛ انسان‌ها تنها جلوه‌ بیرونی مناسک را که به شکل آواز، کوبیدن بر طبل، ترنم اساطیر و سرودهای مقدس است، مشاهده می‌کنند و به‌ناچار قادرند تنها ابعاد عینی این رفتارها را با یقین تجربی تجزیه و تحلیل کنند؛ درحالی‌که ساحت درونی و سَری مناسک عبارت است از تجمّع، تمرکز و بیان همبستگی تمام شئون هستی. پیتر فورست (Peter Furst) (ت ۱۹۴۸) ظاهراً به‌درستی بر این نکته تأکید می‌کند که «نظام فکری پیشابودایی در تبت، بیان‌کننده‌ نوعی فلسفه زندگی است که بنا بر آن همه‌ موجودات اعم از گیاهان، انسان‌ها، حیوانات، سنگ‌ها، رعد و برق و حتّی اشیاء زنده‌اند و ضمن برخورداری از قوای مستور ذاتی، در تعامل جبلی و دائم به سر می‌برند» (Rinpoche, 2002: 163).

«قول به حضور فراگیر ارواح در جهان و امکان تعامل با آنها از طریق مدیوم‌ها» مبنای دیگری است که می‌توان از طرز فکر بومیان تبتی به دست آورد. نمونه‌ متنی که اصل ارتباط با عالم ارواح و نیز کیفیت آن را بیان می‌کند، در گزیده‌ای یافت می‌شود که متعلق به قرن هشتم

می‌لاید است و اقسام کنش‌های مردم تبّت و ترس آنان از خشم و غضب خدایان محلی (Yul-Lha) را نشان می‌دهد (Sumegi, 2008: 23-24): «اگر شما را ناراحت کردیم، باشد که آشتی کنیم...؛ اگر ما بر روی کوه‌های مرتفع فریاد برآوردیم... و به طور اتفاقی آتش سوزی در جنگل‌ها... به راه انداختیم و از این‌رو خدایان را آزرده‌خاطر ساختیم، از گونه‌های متعدد گیاهان به آنها پیشکش می‌کنیم... باشد که همه کینه‌های شما آرام گیرد و همه بیماری‌های ما بهبود یابد، باشد که نفرت و کینه‌توزی شما آرام گیرد».

نزد پیروان بُن، تنها مدیوم ارتباط با ارواح مستور، «شمن» نام دارد؛ اما چون در این منظر جهان برخوردار از دو ساحت «خیر/ نور» و «شر/ تاریکی» فرض می‌شود، شمن‌ها نیز دو دسته‌اند: الف) شمن سیاه؛ ب) شمن سفید. بیشتر شمن‌های سفید در تبّت مرد هستند و لباس‌هایی کم‌رنگ و غالباً سفید بر تن می‌کنند. آنها برای برقراری ارتباط با ارواح، برخلاف شمن‌های سیاه، به انجام سفرهای روحانی اقدام نمی‌کنند، بلکه آنها ارواح را به حضور خویش دعوت می‌کنند و همواره به پیشگاه ارواح خیر دعا می‌کنند (Kharitonova, 2004: 537-538).

«انتساب وجه آسمانی و شجره‌نامه الهی به پادشاهان تبّتی» سوّمین اندیشه شامخ در آیین بُن است. مردم تبّت به منظور تأکید بر قداست و جایگاه والای پادشاه، او را فرزند آسمان و نماینده خدایان سماوی بر روی زمین تلقی می‌کردند. گواه این موضوع، حضور این تلقی در بیشتر روایت‌های عرفی و دینی مردم تبّت است؛ برای نمونه در افسانه‌های عرفی تبّتی روایت می‌شود که «پادشاه نیاکری تسان‌پو، هفت فرزند داشت که نه افرادی عادی، بلکه بسان خدایان بودند؛ آنان در طول روز در زمین اقامت داشتند و شامگاهان به مسکن خود در آسمان باز می‌گشتند» (K. Paulenz, 2007: 310-311). افزون بر این اعتقاد بر آن است که شاهان تبّتی در طول امپراطوری و رسالت‌شان همچون پرتوهای نوری که در مجموع «ریسمان آسمانی» یا «حلقه اتصال عوالم آسمانی و زمینی» (Dum) را شکل می‌دهند،

در اتحاد همیشگی با خدایان آسمان به سر می‌برند؛ از این رو هریک نماینده‌ی ساحتی از آسمان الهی و بلکه خود آن هستند. در نتیجه‌ی التزام به چنین باورهایی بود که پیروان آیین بُن ادعا می‌کردند مرگی برای امپراطوران در کار نخواهد بود؛ زیرا آنان با اتمام رسالت‌شان بر روی زمین، در نهایت از طریق همان «ریسمان آسمانی» به آسمان برین صعود می‌یابند (Thundup, 2002: 362-366). بنا بر روایات تبتی، آسمان مشتمل بر نه مرتبه است؛ این مراتب کیهانی به ریسمان یا نردبانی می‌ماند که پادشاهان می‌توانند از طریق آن از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر صعود و نزول کنند؛ چنان‌که در اسطوره‌ی مربوط به نخستین پادشاه تبت آمده است که او به عنوان فرزند خدایان، از آسمان بر زمین فرود آمد و با اتمام رسالت‌اش در زمین، افکار و احساسات او دوباره از طریق مراتب نه‌گانه آسمان به موطن اصلی خود در آسمان برین بازگشت (Hoffmann, 1912: 15-18). با وجود این، باید خاطرنشان کرد این فرجام نیک آسمانی برای پادشاهان تا زمانی صادق است که آنان در رسالت الهی معهودشان همواره صداقت و مسئولیت‌پذیری داشته باشند (Schaik, 2011: 13)؛ برای نمونه مردم تبت امپراطور کری د سرون تسان (Khri- Ide-sron-Dtsan) را به دلیل تخطی از وظایفش، دیوی می‌دانند که سعی در ایذا و نابودی پیروان آیین بُن داشت؛ به همین دلیل او اولین پادشاهی است که جنازه‌ای در پس خود باقی گذاشت و برای پادشاهان بعد او نیز چنین سرنوشتی رقم خورد (Kvaerne and Thargyal, 1993: 19). از آن زمان به بعد پادشاهان جنبه الهی خود را از دست دادند و به افراد عادی تبدیل شدند (K. Paulenz, 2007: 311-310). می‌دانیم که از عوامل اثربخش در شکل‌گیری جهان‌بینی اقوام، جبر موقعیت‌های جغرافیایی است. موقعیت مکانی تبت به گونه‌ای است که رشته کوه‌های بسیار مرتفعی اطراف آن را از شرق تا غرب محصور کرده‌اند. افزون بر این، ارتفاع بسیار بلند، عظمت، تسخیرناپذیری، چینش بهت‌آور رشته کوه‌ها و به‌ویژه امتداد دریاچه مقدس ماناساروار

(Manasarovar) در مجاورت آنها، از دلایل مضاعفِ «قداست کوه‌ها» نزد مردم بومی تبت شده است؛ چنان‌که محتوای بیشتر افسانه‌ها و اساطیر تبتی به رشته کوه‌های پیرامونی به نوعی مرتبط است. با وجود این، به عقیده بومیان تبت، قداست کوه‌ها نه با چشم ظاهری، بلکه با چشم باطنی درک شدنی است و تحقق این درک شهودی، به طهارت باطنی و برائت از تمامی شرور خواهد انجامید (Moran and Johnson, 1989: 14). از مقدس‌ترین کوه‌ها می‌توان به قلّه تسه (Tse) در مرز تبت و نپال و وقلّه کایلاسا (Kailāsa) در هیمالیا اشاره کرد (Tucci, 1980: 218). کوه‌ها همچنین «نقطه اتصال آسمان برین و زمین» و بلکه «ستون‌های آسمان» هستند. معمولاً بیان مستقیم اسامی کوه‌ها، تابو (قدغن) فرض می‌شود و به جای نام اصلی‌شان از تعبیراتی مثل «زیبا»، «مقدس» و «مرتفع» استفاده می‌شود. البته ایشان از قله‌های کوه‌ها با عنوان قرارگاه یا عرش خدایان یاد می‌کنند که بر آنها پادشاهان از آسمان برین فرود آمده‌اند و برکت و نعمت‌هایی را برای مردم به ارمغان می‌آورند. در نتیجه، قداست پادشاهان و قداست کوه‌ها مرتبط و همساز یکدیگر هستند (Sumegi, 2008: 20). نیز باید خاطرنشان کرد اعتقاد به قداست کوه‌ها، آموزه‌ای است که بعدها خود را بعینه در بودیسم تبتی نشان داده است. در بودیسم تبتی تسلط بر کوه‌ها نشان‌دهنده قدرت و توانایی لاما (Lama) در راهنمایی سالک به روشن‌شدگی است (Berzin, 2000: 13).

پیروان آیین بُن جهان را به لحاظ کیهان‌شناسی ذومراتب فرض می‌کنند که هر مرتبه از آن تحت تدبیر ایزدانی خاص اداره می‌شود. ایشان معتقدند عالم هستی سه ساحت اصلی دارد: آسمان، زمین و جوّ میانه. به زعم پیروان آیین بُن، لها (Lha) خدایان مدبّر آسمان هستند، کلو (Klu) ایزدانِ مدبّر سطح زمین و ماتحت آن می‌باشند و نین‌تسان (Nyen-btsan) دسته‌ای از ایزدان هستند که به تدبیر کوه‌ها و فضای میانه می‌پردازند (Tucci, 1980: 167). هر دسته از این ایزدان، به هرگونه خطا و عصیان در قلمرو مورد تدبیرشان

پاسخ درخوری از قبیل بلایای طبیعی و امراض لاعلاج می‌دهند و چه بسا اسباب مرگ عصیان‌کاران را فراهم می‌کنند. با وجود این، برقراری ارتباط سودمند و مؤثر میان خدایان و موجودات قلمروهای تحت حمایت آنان با وساطت شمن‌ها امکان‌پذیر است (Schaik, 2011: 24-33).

دیگر اندیشه مطرح دینی نزد بومیان تبت، «قول به تنوع و تعدد خدایان» (polytheism) بوده است. این خدایان بی‌شمار تمام شئون عالم هستی چون کوه‌ها، چشمه‌ها، درختان و رودها را تحت سلطه خود دارند و از هرگونه تجاوز به قلمرو خود ممانعت می‌کنند (Kvaerne, 1997: 8). نکته دارای اهمیت درباره نظام خداباوری مردم تبت، استفاده ابزاری ایشان از خدایان برای تحصیل سعادت و رفاه فردی است. براساس شواهد کافی و به طریق تحلیلی می‌توان دریافت که مردم تبت به دلیل داشتن علایق غالباً دنیوی، به امکان تحقق رستگاری در دنیای مشهود باور دارند و در این راستا از هر ابزاری که با تحصیل منافع مادی‌شان ناسازگار نباشد، بهره می‌گیرند. از این رو در اینجا هم فرض سلسله‌مراتب خدایان و هم پرستش ایزدان چندگانه غالباً از خاصیتی مصلحت‌گرایانه برخوردار است، همان چیزی که مصادیق آن را می‌توان در بودیسم تبتی مشاهده کرد. مردم با رویکردی مصلحت‌گرایانه می‌کوشند از رهگذر دعاها و هدایا، روابط مثبت دوجانبه‌ای را با همه ایزدان خیر و شر داشته باشند. آنها همچنین خیربودن خدایان را با ساخت مجسمه‌هایی به رنگ سفید و شرارت و پلیدی ایزدان را با ساخت مجسمه‌های سیاه نشان می‌دهند (Nagano, 2004: 592).

۴. اصول عملی

نوامیس حاکم بر جهان، مردم تبت را برای بقا و نیل به سعادت دنیوی، ناگزیر از داشتن چالش‌هایی در برابر ارواح و سرانجام ابراز کنش‌های دینی کرده است؛ از این رو می‌توان

«آیین‌گرایی افراطی» را از ویژگی‌های بارز دین بُن در نظر گرفت که مهر تأییدی است بر صبغه شعاعی آن. همچنین «بازخوانی اساطیر آفرینشی به عنوان جزئی از شعاع دینی و تشریفات رسمی»، یکی از رفتارهای شاخصی است که در سنت باستانی تبتی بُن بسیار رایج بوده است. اجرای آیین‌ها و بازخوانی اساطیر مقدس، اساساً یادآوری و تداعی‌کننده لحظه‌ای قدسی است که طی آن، ارواح از آسمان برین بر زمین فرود می‌آیند و آن‌گاه تمایز بین آسمان، زمین و فضای میانه فراموش می‌شود. بنا بر یک تحلیل، می‌توان گفت فلسفه چنین تکراری، همچنین اعطای توان و شور معنوی به همه انسان‌ها برای ادامه زندگی و نیز القای ضرورت تبعیت از آداب گذشتگان و احیای خط‌مشی‌های نیاکان، برای استقرار سعادت فردی و اجتماعی است (Tucci, 1980: 233).

از این میان بر اساس منابع چینی، آیین قربانی زیربنای ساختمان دینی آیین بُن را شکل می‌داد. قربانی‌های انسانی و حیوانی در تبت، گاهی به مثابه کفاره معاصی ارتكابی از سوی متعهدان پیمانی است که با ارواح و ایزدان منعقد می‌کردند یا با انجام قربانی تمامی ایزدان را ملزم به برکت‌بخشی می‌کردند. بنا بر این فرض، نزول برکات آسمانی تا زمانی ادامه می‌یابد که دین‌داران پایبند به عهد مقدس باشند، وگرنه به منظور دلجویی و برقراری آشتی مجدد با ایزدان، آنها ملزم خواهند بود قربانی انجام دهند تا بار دیگر از برکات آسمانی بهره‌مند گردند. قربانی در اینجا نوعی اعلان ندامت و نیت جبران به عالم خدایان است و رقص‌های دیوانه‌وار در حین انجام آن، لازمه دستیابی به کمال و غلبه بر ارواح برای تأمین نیازهای مادی و معنوی پنداشته می‌شوند (Ramchandra, 1997: 8). افزون بر این، بررسی‌ها نشان می‌دهند اهداف قربانی‌های سوختنی در بُنیسم، موارد بیشتری را هم دربر می‌گیرد: الف) تسکین سگان آسمان و زمین؛ ب) موفقیت در انعقاد عهد صلح با امپراطوری‌های بیگانه؛ ج) سرافرازی در کشورگشایی‌ها؛ د) مصون ماندن از حملات دشمنان بیگانه.

آیین‌های تدفین در تبت از جهات بسیاری منحصر به فرد است و گاهی از آن به قربانی تعبیر می‌شود. یکی از مصادیق عجیب این آیین‌ها، «تدفین آسمانی» نامیده می‌شود. این آیین در حالی که میراثی از آیین بن است، امروزه توسط بودائیان تبت نیز معمول است. در این مراسم، جسد متوفی توسط «لاما» شکافته و بریده می‌شود که تمهید خروج روح متوفی از بدن فرض می‌شود. سپس جسد را غسل داده و آن را در حالت جنینی قرار می‌دهند. آن‌گاه جسد را با پارچه‌ای می‌پوشانند و در کنج خانه بر روی سکویی پوشیده با پرده‌های سفید می‌گذارند. سحرگاهان جسد پیچیده شده با پارچه و نخ‌ها در تابوتی نهاده می‌شود و به مکانی منتخب در ارتفاعات کوه‌ها می‌برند. جسد را روی تخته سنگی می‌گذارند تا توسط کرکس‌ها خورده شود (Martin, 1996: 353). همواره در ارتفاعات این کوه‌ها لاشخورهایی حضور دارند تا تکه‌های جسد را تناول کنند. اعتقاد ایشان بر این است که کرکس‌ها، ارواح آسمانی هستند و بدن را که روح همچنان در آن باقی مانده است، به آسمان برین می‌برند تا زمان تولد دوباره در آنجا مستقر شود. بعد از حمل جسد به ارتفاعات کوه‌ها، لاما شروع به خواندن اوراد خاصی خطاب به کرکس‌ها می‌کند و بدین سان جسد را به کرکس‌ها پیشکش می‌کنند که این آخرین عمل خیرخواهانه در حق فرد متوفی به شمار می‌آید. بعد از خورده شدن جسد، استخوان‌ها را با نظارت لاما جمع و آسیاب می‌کنند و سپس با ترکیب کردن با آرد جو به عنوان غذا به پرندگان می‌دهند (Pembal, 2012: 92). به گفته هافمن، در این آیین بدن فرد متوفی در حکم قربانی است و با این روش سعی می‌شود روح از تن خارج شود و به آسمان برین صعود می‌یابد (Hoffman, 1912: 22-24). از دلایل رواج چنین روش تدفینی در تبت، می‌توان به کمبود زمین‌های مناسب برای تدفین، نبود منابع سوختنی برای سوزاندن اجساد (Martin, 1996: 370)، شرایط اقلیمی سرد و یخبندان و در نتیجه دشواری یافتن زمینی خالی از برف برای دفن اجساد مردگان در بسیاری از روزهای سال اشاره کرد (Xinran, 2004: 156).

یکی دیگر از شاخصه‌های برجسته بُنیسم، ابعاد جادو یا ورانه آن است و کارکردی که سحر و جادو در این صورت ابتدایی از دین ایفا می‌کند، به غایت بنیادین و کاربردی است. در این مرام فکری جادو عبارت است از فنونی برای سیطره بر ارواح و بهره‌کشی از آنها در جهت منافع مادی و عینی (Harper, 1984: 82; 89). هرچند به فراخور قول ایشان به دو ساحت خیر و شر در عالم هستی، ایشان در خصوص جادو نیز به دو طیف جادوی سیاه و جادوی سفید قائل بودند. مهم‌ترین کارکرد جادوی سفید، ترمیم ریسمان آسمانی است. به گفته مردم بومی تبت این ریسمان، آسمان و زمین را به هم پیوند می‌دهد و به برکت این ریسمان انسان‌ها از زندگی جاودانی برخوردار می‌شوند. با گذشت زمان به دلیل غفلت انسان و اعمال غیر اخلاقی او از هم گسسته و جانداران به بیماری و بداقبالی دچار می‌شوند و زمین مملو از ارواح شریر و اغواگر می‌گردد؛ به همین دلیل شمن‌ها به ترمیم ریسمان آسمانی می‌پردازند (Pratt, 2007: 64).

مردم تبت سرگردانی روح را عامل بیماری و نشانه‌های بیماری را ناشی از شکنجه‌هایی می‌دانند که ارواح پلید بر روح انسان تحمیل می‌کند. شمن‌ها با کوبیدن بر طبل، دمیدن بر شپش‌پور، بستن نخ‌هایی بر جوارح فرد بیمار و خواندن اساطیر آفرینش سعی بر ترغیب و سرکوبی ارواح شریر دارند (Berglie, 2004: 794). افزون بر این، شمن‌ها با ساخت قفس‌های چوبی پیچیده به پارچه‌های رنگین می‌کوشیدند با اسیر کردن ارواح پلید در آن به رفع بیماری و بداقبالی تمام موجودات و انسان‌ها بپردازند (Snellgrove and Richardson, 1968: 55). بنابراین شفا بخشی یکی دیگر از مبانی اصلی در آیین بُن بود که بخش اعظمی از اعمال آن مربوط به بازیابی روح فرد بیمار است. بر اساس این فرض، روح اصلی ذاتی یا نیرویی حیاتی است که در هر انسان و موجودی وجود دارد که با نیروهای فراطبیعی در ارتباط است و گاهی به صورت موقت در درختان، صخره‌ها، دریاچه‌ها، رودها و ساکن می‌شود (Power, 2007: 249). به گفته استین (R. A. Stein) (ت ۱۹۱۱) روح، خدای محافظت‌کننده شخص است که با خدایان محلی ارتباط دارد (Karmay, 1997: 192).

در اینجا پرسش پیش می‌آید که از نظر پیروان آیین بُن چه عواملی سبب سرگردانی روح فرد و اسارت آن به دست ارواح شریر می‌گردد؟ در بنیسم آنچه سبب فرار روح از بدن و سرگردانی آن می‌شود، برهم خوردن تعادل عناصر سازنده جسم و روح آدمی است. در اینجا نیروهای شریر تمثیلی از عوامل و پدیده‌های منفی است که می‌توانند به ویژگی‌های مثبت انسان آسیب برسانند. پدیده‌هایی مثل جنگ و بیماری در زمرهٔ اموری هستند که سبب ضعف جسمی و تقلیل عناصر پنج‌گانه در فرد می‌شوند که در نهایت منجر به بروز به اختلال‌های روانی و جسمی در فرد تبدیل می‌گردد. شمن‌های تبتی با یک پیکان سه‌سر که نمادهای عناصر خمره بر آنها تعبیه شده است و به وسیله گردنبندهای فیروزه‌ای و گوزن‌های خمیری که سمبل روح‌اند، به بازیابی ارواح فرد بیمار و برقراری تعادل بین عناصر می‌پردازند (Rinpoche, 2002, 20-34).

۵. مواجهه با بودیسم و پیامدهای آن در تکوین بودیسم تبتی

تمهیدات مجاورت بودیسم و بنیسم در عهد سونگ تسن گامپو - پادشاه پُرآوازهٔ تبتی - فراهم شد که پیامدهای آن تاکنون تحت نظام‌های فکری و عناوین متفاوتی نمایان شده است. سونگ تسن گامپو در حکمرانی‌اش همواره به چین، مغولستان و ترکستان لشکرکشی کرد و در نهایت توانست قدرت سیاسی و نظامی خود را به نقطهٔ اوج برساند. او در پی فتوحاتش با شهربانوانی از چین و نپال وصلت نمود و اهتمام تام در ترویج مرام‌های بودایی ایشان کرد. اما می‌توان به سیاق تحلیل بر مبنای قراین دریافت که اقدام وی در حمایت از بودیسم به هیچ‌وجه از باب کشف دین حق و در ادامه گرویدن به آن نبوده است، بلکه او بنا بر اهداف سیاسی و به امید آنکه تحت تأثیر آموزه‌های صلح جویانهٔ بودایی جامعه‌ای یک‌پارچه مستقر شود، از بودیسم حمایت کرد (see: Bell, 1931: 34). این حکم دربارهٔ سایر

پادشاهان تبتی نیز صادق است و ایشان حامی بودیسم به مثابه دینی بودند که سرزمین شان را از هرج و مرج و اختلاف ها بر سر منافع مادی دور می کرد. آیین بودا به یقین از عهده ایفای این نقش به خوبی برمی آمد؛ زیرا نخست با تقویت ابعاد اجتماعی و سیاسی معیشت مردم تبت، به حاکمیت قوام بیشتری بخشید و آن گاه در جایگاه آیینی که اسباب نجات از رنج ها و پاسخ گویی به دغدغه های روحی و جسمی را فراهم می کند، در تبت اشاعه یافت و با ترویج تسامح و آرامش طلبی، بیابان تبت را به باغی سرسبز و خرم تبدیل کرد.

در زمینه گسترش روزافزون بودیسم در تبت، توجه به نقش پادمه سمبهاوا (Padamasambhava) که در مهارت های بودیسم و جره ای یا تنتره ای دستی توانا داشت، لازم است. در حقیقت توانایی های فوق العاده و جادویی پادمه سمبهاوا در مقابله با ارواح پلیدی که تا آن زمان مردم تبت برای جذب منافع مادی به پیشگاه آنان قربانی می نمودند، بود که رغبت تبتی ها را به خود جلب کرد. همچنین پادمه سمبهاوا با برخورداری از پشتوانه حکومتی، اولاً خدایان دین بُن را در جایگاه کارگزاران خدایان بودایی اعلام کردند؛ ثانیاً با اقتباس باورها و مناسک آیین بُن، آنها را متحمل آسیب های جدی کرد. او همچنین با تأسیس رهبان گاه های بودایی، توانست بستر مناسبی را برای ترویج بودیسم و جریانه فراهم آورد. با وجود این، پس از پادشاه سونگ تسن، این صورت از بودیسم به دلیل مخالفت صاحب منصبان بومی که اغلب پیرو آیین بُن بودند، تا مدت ها رونق چندانی نداشت (Power, 1957: 148). در نهایت آنکه رویکرد صلح جویانه، آرامش طلبی و اندیشه های نوین آیین بودا، آن هم در بحبوحه جنگ های داخلی و خارجی توجه امپراطوران تبتی را به خود جلب کرد (Bell, 1931: 34) که بودیسم طی آن توانست بر عقاید خرافی آیین بُن غلبه کند و در تبت به خوبی گسترش یابد (پاشایی، ۱۳۸۰ ه.ش، ص ۱۶۰). افزون بر این، پایه های آنچه امروزه با عنوان لامائیسم/ بودیسم تبتی به عنوان شکلی از تنتره یانه مطرح

می‌شود نیز در قرن هفتم میلادی از سوی پادمه سمبهاوا تأسیس شد؛ ولی آتیشا (Atiṣa) بود که در قرن یازدهم میلادی به احیا و بازسازی دوباره آن پرداخت (پاشایی، ۱۳۸۰هـ.ش، ص ۱۶۰). همچنین «سونگ خاپا لوسانگ دراک پا» (Tsong Khapa Losang Drak pa) از برجسته‌ترین شخصیت‌های دینی در تبت است. آثار او کلیاتی از فلسفه بودایی و آموزه‌های سوتره‌ها و تنتره‌ها هستند. او با تأسیس صومعه گاندن (Ganden) واقع در ۴۰ کیلومتری جنوب لhasا که امروزه یکی از سه صومعه بزرگ مکاتب دینی تبت است، به انتظام تعلیم بودایی به شیوه خود پرداخت.

پیامد رویارویی آیین بودا و آیین بُن بیش از همه خود را در ساحت «یزدان‌شناسی آیین بُن» نشان می‌دهد. درحالی‌که ایزدان بومی تبت پیش‌تر در قالب سه دسته لحاظ شده و خویش‌کاری‌های مبهمی داشتند، در ادامه از اندیشه انواع بوداها در بودیسم مه‌ایانه متأثر شدند و شمار طبقات خدایان محلی دست‌کم تا هشت طبقه افزایش یافت: ایزدان دُد (Dud)، نودیبین (Nod Byin)، ته‌تسان (The- bTsan)، در (Dre)، (پیام‌رسانان مرگ)، لها (خدایان آسمان)، سرین‌پو (Srin- po) (دیوهای آدم‌خوار)، مو (Mu) (دیوان شرور) و گان‌در (Gan- dre) که ایزدانی آسیب‌رسان بودند (کاوندیش، ۱۳۷۸هـ.ش، ص ۱۱۰ - ۱۱۲). اما افزایش شمار خدایان از سوی دیگر موجب افول شهرت ایزدان محلی گردید. از آنجاکه بُنیسم عمدتاً نگرش‌های جان‌باورانه را تداعی می‌کند، بر حضور روابط علی بین موجودات تأکید دارد و معیشت را مطلقاً متأثر از اراده ایزدان خیر و شر می‌داند؛ در نتیجه دغدغه اصلی پیروان آن صیانت از سلامتی، محصولات زراعی، مال و ثروت در برابر ارواح شریر و نیز تکریم ایزدانی بود که در تأمین نیازها و تحقق رفاه مردم نقش بسیار مهمی داشتند. همین نگرانی‌های همیشگی از اسباب شکل‌گیری تدریجی نوعی دل‌آزردگی، ملالت، بی‌اعتمادی،

ترس و خشم به همین ایزدان محلی بوده است. مبلغان بودایی هم آتش این تنور دل‌آزردگی را بیشتر کردند و به منظور تقویت امکان نفوذ و کسب مرجعیت در تبت، از راهکار تعویض یا تخریب ساحت ایزدان محلی بهره بردند؛ چنان‌که پادمه سمبهاوا خدایان کوه‌ها (Nyen) که چهره‌های خشمگین، لباس‌هایی به رنگ قرمز بر تن و کلاهی بر سر، سوار بر اسب‌هایی به رنگ قهوه‌ای به تصویر کشیده می‌شوند را نه ایزدانی اصیل، بلکه عاملان بودهیستوه‌های حافظ دهرمه معرفی می‌کرد (K. Paulenz, 2007: 16/328-321). او نام خدایان کینه‌توز بین دو کوه تسانگ (Tesang) و دباس (Dbus) را به د-ج-یی-یوم (Do-je-yi-yum) تغییر داد (Tucci, 1980: 166-168) و نیز وقتی در تبت برای غلبه بر بلایای طبیعی به مراقبه آیینی می‌پرداخت، با معرفی ایزدان مشهور محلی به عنوان عاملان بودهیستوه‌ها، آنها را کارگزار دین خود اعلام کرد. پادمه سمبهاوا همچنین با تأسیس رهبانگاه‌های بودایی، توانست بستر مناسبی را برای ترویج بودیسم و جریان‌ه فراهم آورد.

باوجود این، رشد و گسترش بودیسم در تبت چندان هم به‌اسانی و به شکل مستمر اتفاق نیفتاده است؛ برای نمونه سی‌وهفتمین پادشاه تبت به نام لن‌درمه (۸۳۴-۸۴۲ م.) دستور داد رهبانگاه‌های بودایی ویران کردند و طرفداران آیین بودا مورد ضرب و شتم قرار گیرند تا مانع ترویج بودیسم در تبت شود (power, 1957: 148). البته این رویکرد خصمانه در تبت زیاد موفق نبود و مشرب صلح‌جو، آرامش‌طلب و اندیشه‌های جدید آیین بودا آن هم در بحبوحه جنگ‌های داخلی بعدی، دوباره توجه امپراطوران تبتی را به خود جلب کرد (Bell, 1931: 34)؛ در نتیجه بودیسم طی قرون بعدی و البته این بار با توانی مضاعف و تأثیرگذارتر، توانست بر ابعاد خرافی آیین بُن غلبه کند و در تبت به خوبی گسترش یابد و آثار دینی متعددی را موجب شود (پاشایی، ۱۳۸۰ه.ش، ص ۱۶۰).

«تقویت ابعاد شعاعی دین بودا به تأسی از آیین‌گرایی مفصل آیین بُن» و در مقابل «انتظام دینی و رشد ابعاد باطنی دین بن» یکی دیگر از مهم‌ترین نتایج دوجانبه مواجهه بودیسم و بُنیسم بوده است. به استناد پژوهش‌های موثق (Reynolds, 2005: 10)، آیین بودا در گذر زمان خیلی از تعالیم عملی و سری آیین بُن را در خود جذب کرد و آنها را برای یکپارچگی کردار انسان‌ها با ارواح خیرخواه، شفای بیماری‌ها، شکوفایی قوای ثمربخش در عالم مادی به کار بسته است، هرچند غایت نهایی ایشان همواره وصول به کمال‌رهایی از رنج‌ها و آثار ناشی از کارمای بد بوده است. اما در مقابل، پژوهش‌های کوارنه در زمینه بُنیسم نشان می‌دهد که «اندیشه‌هایی چون روشن‌شدگی، کارما و بودهیستوه هم در اندیشه‌های تبتیان هیچ سابقه‌ای نداشته‌اند؛ ولی با اشاعه بودیسم در تبت به این آیین راه یافته است» (Kvaerne and Thargyal, 1993: 12). چون از نظر تبتیان «ایزدان خیر و ارواح شر توأمان خواستار قربانی‌های خونی‌اند» (Berglie, 2004: 794-790/16) و لازم است همواره برای دلجویی از ایزدان کوشید؛ کاملاً طبیعی است که نزد ایشان آیین قربانی بهترین و مؤثرترین شیوه ارتباط با ایزدان و شفای بیماری‌ها و رهایی از انواع رنج‌ها دانسته شود. به گفته هافمان «تبتیان به منظور دلجویی و تسکین سگان آسمان و زمین حیواناتی از قبیل گاومیش، اسب و گوسفند قربانی می‌نمودند» (Hoffmann, 1912: 21). قربانی درواقع با آرام کردن ارواح که به دلایلی گوناگونی بر جهانیان خشم گرفته بودند، شفا، سلامتی، خوشی و شادی را به ارمغان می‌آوردند (Kvaerne and Thargyal, 1993: 12). به منظور درک هرچه بیشتر شکوه و تفصیل آیین‌گرایی مردم بومی تبت، توجه به جزئیات برگزاری مراسم کلورل (Klu rol) که جشن آغاز سال جدید تبتی بود، بخش معظمی از وجه آیینی بُنیسم و تأثیر بعدی بودیسم بر شیوه‌های متأخرتر برگزاری این آیین را روشن می‌کند (karmay, 1997: 339-379). این مراسم که دوره‌های

باستانی در کوه‌ها و تپه‌ها برگزار می‌شد، با ورود آیین بودا نه در کوه‌ها، بلکه در میدان‌ها، مزارع گندم، جو و عدس برگزار گردید. همچنین بعدها افرادی که در این مراسم شرکت می‌کردند، به تقلید از بوداییان کتب مقدسی را خطاب به ارواح می‌خوانند و برای احترام به جهات چهارگانه سه بار به دور محلی که مراسم در آنجا برگزار می‌شد طواف می‌کردند (Yamaguchi, 2004: 2/577-589). افزون بر این با اشاعه آیین بودا در تبت، قربانی‌های باطنی جایگزین قربانی‌های خونین و وحشیانه در تبت شدند. ایشان تحت تأثیر نظام اخلاقی بودایی، اهیمنسا و شفقت بودایی بعدها به منظور تسکین خشم و غضب ارواح مجسمه‌هایی از خمیر خوراکی می‌ساختند و به عنوان قربانی حیوانی و انسانی در قربانگاه قرار می‌دادند؛ اگر پرنده یا حیوانی آن را می‌خورد، این رویداد نشانه پذیرش قربانی از جانب ایزدان ارزیابی می‌شد (Sihle, 2006: 252). قربانی‌های ظاهری در تبت این چنین به تدریج به شکل قربانی‌های باطنی درمی‌آمدند (Hoffmann, 1912: 21-22). همچنین مراسم تدفین مردگان، از جمله تدفین آسمانی که پیش‌تر ذکر شد، در دوره‌های باستان در تبت به صورت گردهمایی‌های عظیمی انجام می‌شد و گاهی به مدت سه سال با تشریفات بسیار پیچیده‌ای انجام می‌گرفت و مبالغ هنگفتی را صرف این مراسم می‌کردند. اما با اشاعه آیین بودا در تبت، آداب و رسوم مربوط به مراسم سوگواری تغییر یافت و آنان دیگر قربانی‌های خونین و دفن لوازم رفاه به همراه فرد متوفی برای آرامش و سعادت او را امری بیهوده می‌دانستند و به این باور رسیدند که او خود باید در حیات با اعمال و کردارهای خوب خود شایستگی رفاه و آسایش بعد از مرگ را کسب کند (Shile, 2006: 253).

برجسته‌ترین براینده تعامل دوجانبه دو آیین نامتجانس را می‌توان در انقلاب دینی «لامائیسم» یا «بودیسم تبتی» مشاهده کرد. لامائیسم که به یک معنا مترادف «بودیسم تبتی»

است، آیینی رازورز و برخورددار از صبغه‌های سری و جادویی است که با التقاط تنتریسم بودایی با شمن باوری و جان باوری تبتی، اساساً یک انقلاب دینی را در تبت منجر شده است. هیچ‌یک از بوداییان تبت منکر این امر نیستند که آموزه‌های تنتریسم بودایی بخش جدایی ناپذیر آیین بودای تبتی است (Britfeld, 2004: 16/ 341-354). افزون بر این، بودیسم تبتی نزد پژوهشگران، عنوانی برای کلیه متون آیین‌های تنتره‌یانه است که نخست در تبت تکوین یافته‌اند؛ اما اکنون نه تنها در تبت، بلکه در سراسر جهان ترویج یافته است. به بیانی دیگر، بودیسم تبتی که پایه‌های آن در قرن‌های هفتم و هشتم میلادی بنا نهاده شده بود، در اواخر قرن دهم تا سیزدهم میلادی یعنی دوره تاریخی سوم احیا گردید، هرج و مرج‌هایی که در این دوره جریان داشت، در شکل‌گیری این آیین نقش چشمگیری داشتند (Austine and Wappell, 1895: 7-16).

در این جنبش دینی، «لاما» معادل گورو در زبان سنسکریت است که نقش سترگی در رساندن انسان‌ها به سعادت ایفا می‌کند. لاما از دو کلمه «لا» یا متعالی و «ما» یا مادر مشتق شده است؛ به معنای متعالی‌زاده، شخص برتر، آنها از همان ابتدای تولد دارای فضیلت و تعالی خاصی هستند. لاماها با وجود اینکه رشد معنوی عظیمی را پشت سر می‌گذارند، دیگران را در تقویت بعد وجودی یاری می‌رساند. ایشان واسطه‌هایی هستند که برکت، نعمت و آموزه‌های دینی را به انسان‌های عادی منتقل می‌کنند و افراد مستعد را یاری می‌رسانند؛ آنها همچون چراغی هستند که در تاریکی سالکان را راه می‌نمایانند تا مسیر پیش‌رو را با موفقیت پیمایند و ذهن را از تمامی تعلقات مادی برهانند و به سوی افکار معنوی سوق دهند. بوداییان تبتی حتی از لاما‌هایی که زنده نیستند و در آسمان برین به سر می‌برند، پیروی می‌کنند (Ramchandra, 1977: 63-79). وجه تسمیه لامائیسم هم بر اساس تأکید عمده آن بر نقش مرشد و اهمیت تلمذ

است. با وجود این، تبتی‌ها کاربرد اصطلاح «لامائیسم» در مورد دین‌شان را نمی‌پسندند و همچنان برای تمایز از بودیسم، خود را «انجمن تولکوها» می‌نامند (هیلنز، ۱۳۸۹: ص ۲۰۶). تولکو هم در اصطلاح معادل «لامای تجسم یافته» است. تولکو روح اعلای ساکن در «توشیتا» است که از روی اراده، کالبد خاکی به خود می‌گیرد و پس از انجام وظایف دینی در زمان مقرری دار فانی را وداع می‌گوید.

قلب لامائیسم، منترها هستند و منتریانه عنوان دیگری برای لامائیسم به حسب تأکید بر راه نجات فرض می‌شود. منتره ترکیبی از هجاهای مقدس است که منبع اصلی پرانا (قوای معنوی و شکل خاصی از آگاهی) است. لفظ منتره مرکب از «مَن» به معنای «اندیشیدن و تعمق» و «تره» به معنای «محافظة یا رهانیدن از چرخه سمساره» است؛ پس منتره در اصطلاح، اندیشه آزادی و رهایی از چرخه بازتولد یا سمساره، منبع فضل و دانش معنوی است که به وسیله مرشدان معنوی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود (Tsongkhāpa, 2016: 1/61). سالکان منتریانه، منتره را پرتوهای نوری می‌دانند که از خرد کیهانی سرچشمه می‌گیرد؛ به همین دلیل به منتره در حکم کلام الهی می‌نگرند که در ظرف کلمات و هجاها گنجانیده شده است. در منتریانه روشن‌شدگی تنها با تکرار منتره‌ها حاصل نمی‌شود، بلکه نجات معهود در آن با التزام به برخی اصول عملی و مراقبه‌ای هم همراه است. اولین قدم در منتریانه، انتخاب منتره‌ای متناسب با طلب سالک است و بهتر است منتره‌ها به دست مرشدان معنوی انتخاب گردند. بوداییان تبت بسیاری از متون تنتره آیین بودای هندی را به زبان تبتی ترجمه کرده‌اند؛ ولی از میان همه این متون چهار تنتره مرجعیت بیشتری دارد؛ کریا تنتره (Kriya Tantra) یا تنتره کنش، چریا تنتره (Charya Tantra) یا تنتره کردار، مهاییگا تنتره (Mahayoga Tantra) و ییگا تنتره (Yoga Tantra).

نتیجه

یکی از فرهنگ‌های دینی غیروطنی که آیین بُن را در تبت به وفور متأثر می‌سازد و آن را از مرام قبیله‌ای به مرامی شبه‌فلسفی و رازورزانه درآورد و به طور طبیعی در مواردی نیز خود از آن تأثیر پذیرفت، «بودیسم» بود. گفته می‌شود از میان فرقه‌های اصلی بودایی، بیشتر اعمال و اندیشه‌های «مهایانه» و «وجریانه» در تبت گسترش یافتند. این دو فرقه با اینکه در هند قابل تفکیک از هم بودند، شناسایی تأثیر هر کدام به طور جداگانه در تبت با دشواری زیادی همراه است.

جان باوری، شعایرگرایی افراطی، نگاه ارگانیک به هستی، پیشگویی به عنوان راهی برای پی‌بردن به اراده‌خدایان، اهمیت جسم انسان و آیین‌های سری، وجه الهی پادشاهان، قداست کوه‌ها، قربانی و تدفین آسمانی را می‌توان در زمره اندیشه‌های ارتدوکسی آیین بُن در نظر گرفت. البته ظهور مفاهیم فلسفی، اندیشه رنج جهانی (دوکهه)، روشن‌شدگی (نیروانه)، بازتولد (سمساره) و عدم جوهر ثابت (آناत्मन) در ادبیات دینی بُنیسم و نیز تبدیل برخی از شعایر آیین بُن به رکنی از مناسک اصلی آیین بودایی سری را می‌توان عمده‌ترین تأثیرات متقابل بودیسم و بُنیسم فرض کرد.

همچنین اندیشه‌هایی چون مفهوم مندله، اهمیت جسم، مباحث مفصل مربوط به چاکره‌ها، مفهوم عمل و آثار عمل، تأثیر جادویی و سری اسباب شعایری، اهمیت گورو و بحث تجسد و تناسخ، موارد دیگری از تلفیق بینش‌های تبتی و بودایی را نشان می‌دهد که در مجموع پایه‌های آنچه در اصطلاح «بودیسم تبتی» نامیده می‌شود را شکل می‌دهند. دریافت‌های بودیسم تبتی گرچه از آیین بودای اصیل بسیار افراطی است، خود را ذاتاً بودایی اصیل می‌داند و بر لزوم داشتن مرشد معنوی تأکید می‌کند.

افزون بر این، همانندی‌های نظریه شفقت بودهیستوه‌ها در تنتریسم بودایی و شمن‌ها در

بُنیسم برای نجات مردم از رنج در کنار شباهت تلقی بودایی از ماهیت رنج بار جهان و اندیشه حضور جهانی ارواح مودی در بُنیسم و نیز هماهنگی رازورزی تنتریسم بودایی با فعالیت های سری شمن ها برای غلبه بعد فراطبیعی جهان، از مقدمات و مقومات سازگاری بودیسم با بُنیسم و هم کنشی آن دو بوده است. در نهایت می توان گفت هم کنشی بودیسم و بُنیسم در حوزه های الهیات، فلسفه و عرفان بسیار چشمگیر است. آیین بُن تحت تأثیر بودیسم، رنگ فلسفی و نظام مند به خود گرفت و در مقابل، بُنیسم وجه جادویی و ساحرانه بودیسم را تا حد زیادی تقویت کرد.

پی نوشت ها

۱. تنپاشراب بعد از تجربه حیات های متمادی، در نهایت به صورت تنپاشراب، برادر کوچک آگ پا، از خادمان مراتب هفت آموزگار متولد شد. او تعالیم بُن را در بهشت دریافت کرد و با انتخاب کشوری که خواستار آن بود (در تبّت) به دنیا آمد. هم زمان با الهام تولد فرزند بر پدرش، وی در زهدان مادر نزول یافت و این عنوان را به خود گرفت. وی در سن ده سالگی تمامی علوم کائنات را آموخت و آیین خود را در اقصی نقاط جهان تعلیم داد. زمانی دیو خیاب پا، یکی از دختران او را دزدید و بعد از چندی تنپاشراب دختر و فرزندانش را از آن پس می گیرد. خیاب پا بار دیگر اسبان او را می دزد و تنپاشراب در پی اسبان دزدیده شده اش ابتدا برف، آتش و سپس گردباد که موانع راه او بودند را پشت سر می گذارد و در جستجوی اسب دزدیده شده اش به کوه مقدس کونگ پو می رسد. او در آنجا با مردمی روبرو می شود که به دلجویی از ارواح و پیشکش قربانی حیوانی و انسانی، برای کسب منفعت تمسک می جستند و به آنها اشکال قربانی با آرد جو، غلبه بر اجنه ها و دیوها را می آموزد. به دنبال این امر، او خانه و خانواده را ترک می کند و به ریاضت و گوشه نشینی و رهبری بن پوها در کوه کونگ پو می پردازد و در ۸۲ سالگی وفات می یابد. ملاحظه می شود که افسانه تنپاشراب تا حدودی همسان با حیات سیدارتا گوتا ما بوده است.

۲. هلموت هافمان در کتاب ادیان تثبت اظهار می‌دارد ما درباره فرگشت دین بُن پس از مواجهه با فرقه‌های بودایی می‌توانیم حداقل سه صورت یا دوره را ترسیم کنیم: الف) برودل بُن (Brodol-Bon): شکلی عوامانه و ابتدایی از آیین بُن که عاری از هرگونه مبانی کلامی و فلسفی است و اسناد تاریخی کافی بر پیشینه آن در دست نیست؛ ب) خایار بُن (Khayar-Bon): دوره‌ای از تاریخ بُنیسم که در آن آیین به تدریج متشکل از مبانی فلسفی و کلامی پیچیده شده و صورتی از یک نظام نظری و عملی به خود می‌گیرد؛ ج) بسگیور بُن (Bsgyur-Bon): دوره‌ای که می‌توان آن را دوره شکوفایی آیین بُن نامید و در آن ترجمه و تفسیر عناصر دینی دوره‌های قبلی بسیار رواج پیدا می‌کند.

کتاب‌نامه

پاشایی، ع. (۱۳۸۰ ه.ش). تاریخ آیین بودا. تهران: مؤسسه نگاه معاصر.
کاوندیش، ریچارد. (۱۳۸۷ ه.ش). اسطوره‌شناسی: دایرةالمعارف مصور اساطیر ادیان مشهور جهان. ترجمه: رقیه بهزادی. تهران: انتشارات علم.
هیلنز، جان راسل. (۱۳۸۹ ه.ش). ادیان زنده شرق. ترجمه: جمعی از مترجمان. قم: انتشارات ادیان و مذاهب.

Austine, L. and Wappell, M. B. (1895). *Lamaism*, London: W. H., Allen and Colimited.
Bell, C. (1931). *The Religion of Tibet*. Oxford: Clarendon press.
Berglie, P. A. and Kharitonova, V. (2004). *Shamanism an Encyclopedia of world beliefs, practes and culture*, Vol 16, Edited: M. N., Walter, and E. J.N., Fridman, Santa Bahara and California: ABC Publication.
Hoffmann, H. (1912). *The Religions of Tibet*, New York: Green wood Press.
Karmay, S. G. (1997). *The Arrow and Spindel studies in history, myths, ritual and belifs in Tibet*, Kathamandu and Nepal: Mandala book point Publication.
Kvaerne, p., *the Bon Religion of Tibet (The Jconography of a Living Tradition)*, Boston, Shambhala Publications, 1996.

- Kvaerne, P. (1997). *Religions of Tibet in practice*, Edited: D.S., Lopez, New Jersey: Princeton University Press.
- Kvaerne, P. and Thargy, (1993). *Bon, Buddhism and Democracy: The Building of Tibet national identity*, Asia studies: Nisa Publication.
- Power, J. (2007). *Introduction to Tibetan Buddhism*, New York: Snow Lion Publicatio.
- Reynolds, J. (2005). *The Oral tradition from Zhang- Zhung: In Introduction to the Bon-Po Dzoghen teaching of oral tradition from zhang- zhung knows as the zhang- zhung snyan-rgyud*, Thamel and Kathmandu: Vajra Publication.
- Schaik, S. V. (2011). *Tibet: A History*, New Haven and London: Yale University press.
- Sihle, N. (2006). *Buddhism in world cultures: Comparative persective*, Edited: S. C, Berkwitz, Harvard: ABC Publication.
- Snellgrove, D. L. and Richardson, H.E. (1968). *A Cultural history of Tibet*, London: New York, Weidenfeld and Nicolson: Pvaeger.
- Snellgrove, David. L. (1993), *Tibetan Buddhism*, in Encyclopedia of Religions, ed. Mircae Eliade, Vol, 2, New York: Macmillan
- Tucci, G. (1980). *The Religions of Tibet*, London, Berkely, Routledge and Kegan Paul: University of California Press.
- Yamaguci, S. (2004). *New Horizons in Bon studies*, Vol 2, Edited: S. G. Karmay and Nagano, Delhi: Sanjanya Pubilcation.

References

- Austine Waddell, L. 1895. *Lamaism*. London: W. H. Allen and Co. Limited.
- Bell, Charles. 1931. *The Religion of Tibet*. Oxford: Clarendon Press.
- Berglie, Per-Arne, and Valentina Kharitonova. 2004. *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Cultures*, Vol. 16. Edited by Mariko N. Walter and Eva J. N. Fridman. Santa Barbara and California: ABC Publication.
- Cavendish, Richard. 2008. *Mythology: The Illustrated Encyclopedia of the Myths of the World's Religions*. Translated by Roghayyeh Behzadi. Tehran: Elm Publications.
- Hilton, John Russell. 2010. *The Living Religions of the East*. Translated by a Group of Translators. Qom: Religions and Denominations Press.

- Hoffmann, Helmut. 1912. *The Religions of Tibet*. New York: Greenwood Press.
- Karmay, Samten Gyeltsen. 1997. *The Arrow and the Spindle: Studies in History, Myths, Rituals, and Beliefs in Tibet*. Kathmandu and Nepal: Mandala Book Point Publication.
- Kvaerne, Per, and Thargy. 1993. *Bon, Buddhism and Democracy: The Building of Tibetan National Identity*. Asia Studies: Nisa Publication.
- Kvaerne, Per. 1996. *The Bon Religion of Tibet: The Iconography of a Living Tradition*. Boston: Shambhala Publications.
- Kvaerne, Per. 1997. *Religions of Tibet in Practice*. Edited by Donald S. Lopez. New Jersey: Princeton University Press.
- Pashae, A. 2001. *History of the Buddha Religion*. Tehran: Negah-e Moaser Institute.
- Power, John. 2007. *Introduction to Tibetan Buddhism*. New York: Snow Lion Publications.
- Reynolds, John. 2005. *The Oral Tradition from Zhang-Zhung: Introduction to the Bon-Po Dzogchen Teaching of Oral Tradition from Zhang-Zhung, Known as the Zhang-Zhung Snyan-Rgyud*. Thamel and Kathmandu: Vajra Publication.
- Schaik, Sam van. 2011. *Tibet: A History*. New Haven and London: Yale University Press.
- Sihle, Nicolas. 2006. *Buddhism in World Cultures: Comparative Perspectives*. Edited by Stephen C. Berkwitz. Harvard: ABC Publication.
- Snellgrove, David L. 1993. "Tibetan Buddhism." In *Encyclopedia of Religions*, edited by Mircea Eliade, Vol. 2. New York: Macmillan.
- Snellgrove, David L., and Hugh E. Richardson. 1968. *A Cultural History of Tibet*. London: Weidenfeld and Nicolson; New York: Phaeger.
- Tucci, Giuseppe. 1980. *The Religions of Tibet*. London, Berkeley: Routledge and Kegan Paul; University of California Press.
- Yamaguchi, Shun. 2004. *New Horizons in Bon Studies*, Vol. 2. Edited by Samten Gyaltzen Karmay and Nagano. Delhi: Sanjanya Publication.