

اولوکیئتیشوره: بوداسف فرزانی و غم خوارگی

زهرا محرمی*

چکیده

مفهوم بوداسف از مفاهیم بسیار مهم در سنت مهاییانه‌ای آیین بوداست. برخلاف سنت هینه‌یانه، که فقط یک بوداسف در آن به چشم می‌خورد، که آن هم بودای تاریخی (شاکیه‌مونی) است، در مهاییانه، بوداسفان بی‌شماری وجود دارد که بوداسف اولوکیئتیشوره، با دو صفت برجسته پرجنا (فرزانی) و کرون (غم‌خوارگی) یکی از آنهاست. در واقع، همین مهربانی و دل‌سوزی بی‌نهایت در بوداسفان است که موجب می‌شود آنها بیش از آنکه در فکر حصول نیروانه خود باشند دغدغه خاطرشان، یاری رساندن به موجوداتی باشد که در بند گرفتاری‌اند. ظهور او، برای کمک به موجودات، در شکل‌های مختلفی از بوداها و بدهی‌ستوها و در قلمروهای مختلف است. محبوبیت بوداسف اولوکیئتیشوره و سرانجام کیش او، نه فقط در هند، بلکه در سراسر کشورهای آسیای شرقی، رواج یافت. تظاهرات متفاوت او در هنر نگارگری و تندیس‌سازی تابع تفاسیری است که از دو مفهوم اصلی فرزانی و غم‌خوارگی در فرهنگ‌های مختلف شکل گرفته است. مقاله‌ای که پیش روست، درصدد معرفی این شخصیت، بوداسف اولوکیئتیشوره، است.

کلیدواژه‌ها: بوداسف، اولوکیئتیشوره، کرون (غم‌خوارگی)، پرجنا (فرزانی)، کوئن‌یین، منتره شش سیلابی.

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادیان شرق از دانشگاه ادیان و مذاهب؛ z.moharrami@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۹۱/۶/۲۵؛ تاریخ تأیید: ۹۱/۱۲/۹]

مقدمه

بوداسف اولوکیئتسوره از مهم‌ترین و برجسته‌ترین بوداسفان سنت مه‌ایانه، به ویژه در میان ملت‌های آسیای شرقی است. با اینکه خاستگاه او را سرزمین هند می‌دانند، اما شهرت و آوازه غم‌خوارگی و دل‌سوزی‌اش به حال انسان‌ها، مرز تمامی فرهنگ‌های بودایی شرق آسیا، جنوب و جنوب شرقی را در هم نوردیده و نه تنها در قلوب مردم، به صورت شخصیت نجات‌دهنده از خطرات و برآورنده خواجج آنها، جایی برای پرستش خود باز کرده، بلکه در هنر نگارگری و تندیس‌سازی آیین بودا نیز جلوه کرده است.

متون مه‌ایانه، به دو صورت از غم‌خوارگی بوداسف سخن گفته‌اند؛ گاهی غم‌خوارگی بوداسف (چه مرد باشد و چه زن) چنان است که وی قسم یاد می‌کند تا زمان رهایی و نجات دیگران، بیداری خود را به تعویق اندازد؛ گاه نیز، این غم‌خوارگی، بوداسف را با سرعت هرچه تمام‌تر، به سمت بودا شدن پیش می‌برد تا در این مقام او بتواند بیشترین کمک ممکن را به موجودات کند. اما آنچه مهم است این است که در هر دو صورت، بوداسف، در مسیر رسیدن به کمال معنوی (بودی چیتّه / bodhicitta)، از روشن‌شدگی خود صرف نظر می‌کند (Buswell, 2003: 420).

۱. مفهوم بوداسف

بُدھی ستّوه (bodhisattva) یا به فارسی بوداسف، به معنای موجودی که در آینده به روشن‌شدگی می‌رسد و بودا می‌شود، یکی از مهم‌ترین مفاهیم سنت بودایی مه‌ایانه (Mahayana) است. مفهوم بوداسف را در سنت هینه‌یانه (Hinayana) نیز می‌بینیم، البته با این تفاوت که در این سنت، بوداسف صرفاً به شخص شاکیه‌مونی (Sakyamuni)، بودای تاریخی، اطلاق می‌شود.

احتمال اینکه واژه بوداسف، صورت فارسی‌شده اشکال سُعدیِ واژه‌هایی چون pwtystb یا pwty باشد، بسیار است. بوداسف، مرکب از دو جزء است که بخش اول آن pwty یا pwdy در واقع، همان بُدھی (Bodhi) به معنای «بیداری و روشنی» در زبان سنسکریت است.

معادل چینی و ژاپنی واژه «بوداسف» به ترتیب، پو-سا (bosatsu) بوساتسو (pu - sa) است. ژاپنی‌ها، بوساتسو را موجودی می‌دانند که به واسطه دستاورد معنوی بزرگش، می‌تواند به مقام بوداگی برسد، اما او، به سبب سوگندی که یاد کرده، تا زمانی که به همه موجودات

دیگر در دست‌یابی‌شان به بوداگی یاری نرسانیده، خود را در مرتبه‌ای پایین‌تر از یک بودا نگه می‌دارد. کما اینکه در اعتقاد عامیانه، «بوداسف» موجودی آسمانی است که غم‌خوار و دل‌سوز همه جانداران است و این دل‌سوزی، بی‌نهایت است (kodansha) (پاشایی، ۱۳۷۹: ۲۱۷-۲۱۹).

۲. تبارشناسی بوداسف اولوکیشوره

اولوکیشوره (Avalokitesvara)، نام سنسکریتی این بوداسف است که مرکب از دو بخش «اولوکیتا (avalokita)» و «یشوره (Isvara)» است (Eliade, 1987: 11): اولوکیتا به معنای «نگاه‌کننده به (looking on)»، (glance) (Clifford Holt, 1991: 31) و «یشوره» به معنای «خدا» (lord) (Britannica, 1995: 733). اما وقتی این دو واژه با هم ترکیب شده و کلمه واحدی را شکل می‌دهند معنای متفاوتی به خود می‌گیرد. مانند: «خدایی که دیده می‌شود»، «خدایی که از بلندی دیده می‌شود»، «خدایی که می‌بیند/ خدایی که از بلندی می‌بیند»، «خدایی که صداهای او را می‌شنود (یا) جهانیان را مشاهده می‌کند» (Clifford Holt, 1991: 31).

به عقیده اس. ک. نایاکارا (S. K. Nanayakara) (۱۹۶۷)، avalokita مجهول وجه وصفی فعل avalokayati است و از آنجا که چنین صفت‌هایی معنای معمولی و رایج واژه را نمی‌دهند، از این جهت می‌توان گفت که ریشه سنسکریتی lok به معنای دیدن همراه با پسوند -ava معنای «مراقب» یا «ناظر بر» را می‌دهد. بنابراین، حالت ترکیبی اولوکیشوره ممکن است به معنای «خدایی که می‌بیند یا خدایی که زیر نظر دارد» به کار رود (Ibid.).

البته در برخی تفاسیر، بخش دوم این نام «شوره» (svara) به معنای «صدا» (sound) به کار رفته است (Fischer-Schreiber, 1994: 24). از این‌رو، کسانی که «یشوره» را در معنای «خدا» (lord) به کار برده‌اند، اولوکیشوره را به معنای «خدایی که پایین را می‌نگرد» می‌گیرند (Powers, 2000: 29) و آنهایی که «شوره» را به معنای «صدا» گرفته‌اند، چنین معنایی را برای آن در نظر می‌گیرند: «کسی که صداهای جهان را می‌شنود»، «صدایی که در جهان پرتوافکنی می‌کند» (Fischer-Schreiber, 1994: 24) و «دریافت‌کننده صداهای جهان» (Buswell, 2003: 61).

برای این بوداسف، اسامی دیگری نیز ذکر کرده‌اند. مانند: لوکشوره (lokesvara)، لوکناثه (lokanatha)، مهاکارونیکه (mahakarunika)، مهاکارونیکه-مونی (mahakarunika-muni)، سمته موکا (samantamukha)، پدمه پانی (padmapani) و

اولوکیتشوره را در ژاپن، به نام کان‌نون (Kannon)، کان‌زئون (Kanzeon) و کان‌جی‌زای (Kanjizai) می‌شناسند که معادل چینی آنها به ترتیب: کوئن-یین (Kuan-Yin)، کوئن-شیه -یین (Kuan-shih-yin) و کوئن-تزو-تسای (Kuan-tsu-tsai) است (Lokesh, 1999: 429). «کان» در معنای «نگاه کردن به چیزی» و «زئون» به «تصور فریادهای مردم» اشاره دارد. چه فریادی که ناشی از درد و رنج باشد و چه برای رسیدن به آرزوها؛ از آنجا که این بوداسف، مردم را با تعلیم آموزه‌های مناسب با خود آنها نجات می‌دهد و آنها را به آرزوهایشان می‌رساند از این‌رو، به غم‌خواری بی‌کرانه، رحمت و عشق نیز شهرت دارد (پاشایی، ۱۳۸۹: ۵۶۸). چانگ‌کوان (Ch' ang-Kuan)، در تفسیری که بر سوره *اَوْتَمَسْکَه* وی پولیا (Avatamsaka - vaipulya - sutra) (۷۴۷-۷۸۷ م.) نوشته، می‌گوید:

در نسخ اصلی سنسکریت، دو نام متفاوت برای این بوداسف وجود دارد که علت این تفاوت، فرقی است که مترجمان چینی این نسخ، بین نام‌های این بوداسف قائل شده‌اند.

عموم مترجمان چینی، غیر از سیوئن-زانگ (Hsuan-tsang)، «ایشورَه» را به معنای «صدا» (sound) آورده‌اند. سیوئن-زانگ، عبارت کوئن-تزو-تسای را نام صحیح چینی برای اولوکیتشوره می‌داند. تزو-تسای به معنای ایشوره است (Lokesh, 1999: 425-6)، اما وقتی کم‌کم، این واژه (تزو-تسای) معنای اصلی خود را از دست می‌دهد، مترجمان چینی به جای آن از واژه لوکه (Loka) «جهان» / شیه (shih) استفاده می‌کنند و آن را به صورت کوئن-شیه-یین، در معنای «کسی که به گریه‌های جهانیان گوش می‌دهد» به کار می‌برند. از این‌رو، Avalokita - svara به معنای کسی است که لوگوس^۱ Svara را درک کرده است (Ibid.: 426).

در اصطلاح‌شناسی جدید، می‌بینیم که avalokita svara، بیننده جهان/لوگوس، همان بره‌ماست، که svvara نقش توصیفی این نام را بر عهده دارد (Ibid.). Avalokitesvara، Avalokita-svara و تبدیل صورت Olo' ispare به شکل Avaloketsavara در تندیس گندهاران، تبدیلات و مراحل صورت‌های نوشتاری نام این بوداسف است. توجهی که سیوئن-زانگ برای دو صورت مختلف شوره و ایشوره می‌آورد، چیزی جز تساوی این دو نیست. او می‌گوید:

شوره همان ایشوره؛ شَبده (sabda)، برَهمن (Brahman)؛ و لوگوس نیز نماد کیهانی است (Ibid.: 427).

این بوداسف در تبت، با نام سپین-رَس - گزیگز (Spyan-ras gzigs) (با نگاه ترحم‌آمیز) خوانده می‌شود و یکی از مهم‌ترین خدایان محافظ تبت به شمار می‌آید؛ در مغولستان او را نیدو- بر اوچگیسی (Nidu-ber ujegci) (اویی که با چشم‌ها می‌بیند) و در سری‌لانکا، ناسا دوه (Natha deva) خوانده می‌شود که اغلب او را با مَیتریَه (Maitria) اشتباه می‌گیرند (Eliade, 1987: 24).

در سوره نیلوفر، او را با نام سنسکریتی‌اش، اولوکیثسوره می‌خوانند که کوماره جیوه (Kumara Jiva) آن را به کوئن-شیه-یین (شنونده صداهای جهان) ترجمه کرده است (12) (Ibid.:

در باره خاستگاه نام این بوداسف، به نقل از بودا شاکیه‌مونی، در سوره نیلوفر، چنین آمده است:

این نام از عهد و پیمان بوداسف، برای شنیدن صدا/ناله رنج هر موجودی که او را برای رهایی و نجات صدا می‌زند، برمی‌خیزد (Ibid.).

در جنوب شرقی آسیا، پدمه‌پانی (حامل نیلوفر) و لُوکِشورَه (خدای جهان) از جمله القاب اولوکیثسوره است که بیشترین شهرت را در این منطقه جغرافیایی به خود اختصاص داده است (11) (Ibid.:). مَهاکرونا (Maha Karuna) در معنای «غم‌خوارگی بزرگ» نیز از القاب دیگر این بوداسف است (24) (Fischer-Schreiber, 1994). کرونا، به معنای آرزوی آزادی و رهایی دیگران از رنج است. از کرونا (غم‌خوارگی) و پَرَجنا (prajna) (خرد و فرزانیگی) به عنوان دو فضیلتی یاد می‌شود که به عقیده بوداییان، کسانی که پای در راه بوداگی و روشن‌شدگی می‌گذارند باید خود را به این دو صفت بیارایند (419) (Buswell, 2003). از آنجایی که غم‌خوارگی در اولوکیثسوره، در حد غایت و نهایت خود به کمال رسیده بود، از این‌رو، او را تجلی غم‌خوارگی بی‌کران دانسته و به وی لقب «مَهاکرونا» و «مَها مَیتری (maha maître) (مهر و محبت)» می‌دهند (49) (Clifford Holt, 1991).

همچنین اولوکیثسوره را از این جهت که راهنمای سایر بوداسفان مشتاق است مَهاستوه

(mahasattva) بوداسف (موجود بزرگ) نیز می‌گویند. نقل شده که او سی‌ودو نشان از نشان‌های مَهاپوروشَه (mahapurusa) (شخص کیهانی) را با خود دارد، حقیقتِ دَرَمَه (Dharma) را وعظ می‌کند و با فداکاری خویش، رنج همگان را از بین می‌برد. شاید از این‌روست که او به گوهر سَنگَه (Sangharatna) و مَهاپوروشه (قدرت فرد برای بودا یا چَکروَرَتین (Cakravartin) شدن) نیز مشهور شده است (Ibid.).

به طور کلی، می‌توان گفت عموم لقب‌هایی که به اولوکیئتسوره نسبت داده می‌شود با کارهای او در ارتباط است که بعضاً در قالب هنر نگارگری و مجسمه‌سازی خود را نشان می‌دهد (Eliade, 1987: 11).

۳. تولد اولوکیئتسوره در پاک‌بوم پَدَمَه واتِی (padmawati)

بر مبنای آنچه در متن *مانی کابوم* (Mani Kabum) آمده، در پاک‌بوم پدمه واتِی، یک حاکم جهانی با نام زانگ پوچوگ (Zang Pochog) مدت‌ها بود که در آرزوی داشتن فرزند پسر به سر می‌برد. آرزوی خود را بارها به پیشگاه سه گوهر (بودا، دَرَمَه، سَنگَه) عرضه می‌کرد و پیش‌کارانش را به دنبال جمع‌آوری گل‌های نیلوفر می‌فرستاد. در یکی از این روزها، یکی از خادمان پادشاه، نیلوفری را به بزرگی بال‌پرنده لاشخور و در حال شکوفا شدن، در دریاچه‌ای پیدا می‌کند و خبر آن را به پادشاه می‌رساند. پادشاه، این نشانه‌ها را در جهت برآورده شدن آرزوی خود تعبیر می‌کند. وقتی نیلوفر شکوفا می‌شود، پسری حدوداً شانزده‌ساله، با بدنی سفیدرنگ و مزین به نشانه‌های جسمانی کمال یک بودا، در آن ظاهر می‌شود که از جسمش نور ساطع می‌شد. او فریادی از سر تأسف به حال موجوداتی که در رنج‌اند، می‌کشد.

همه ملازمان پادشاه و از جمله خود وی، آن پسر را تکریم و احترام می‌کنند و او را به قصر فرا می‌خوانند. پادشاه، به خاطر تولد معجزه‌گونه‌اش، به او نام «نیلوفرزاده» یا «نیلوفرسُرشَت» می‌دهد و در این باره، با بودا آمیتابه، سرور خود، سخن می‌گوید. آمیتابه می‌گوید: او تجلی تمامی فعالیت‌های بودایان و ظهور قلب‌های آنهاست و نامش، اولوکیئتسوره است که در جهت رضایت تمامی جانداران تلاش خواهد کرد (Rinpoche, at: http://www.kagyu-asia.com/t_arya_avalokitesvara.htm)

در سوره‌های بودایی، چنانچه ظواهر نشان می‌دهد نه فقط برای کوئن-یین/ اولوکیئتسوره، بلکه برای مطلق بوداسفان، روز تولدی مشخص نشده است. اما شاید به طور نمادین و سمبلیک، روز تولد شاهزاده میائوشان (Miao-shan)، یعنی نوزدهمین روز از دومین

ماه سال، به عنوان روز تولد کوئن - بین / اولوکیئتسوره شناخته شده است. جشن تولد کوئن - بین، برای اولین بار در «سال‌نامه ماهانه» بخش (هوئن - چو چینگ - کو ای) قوانین ناب هوئن - چو (pure Rules of Huan - chu) (Huan-chu- ching - kuei)، آیین‌نامه راهبان که به وسیله چان مستر چونگ - فینگ مینگ - پن (Ch'an Master Chung-Feng Ming-Pen)، در سال ۱۳۱۷ برای معبد شخصی‌اش هوئن - چوان (Huan - Chu' An) وضع شد، به ثبت رسید. وی این روز را، مانند روزهای تولد سایر خدایان چینی، جشن بزرگی برای دوستدارانش می‌داند و آن را نمونه مستدلی از تغییر و تحول چینی کوئن - بین می‌خواند. او معتقد است در این روز، مانند روز بزرگداشت نیروانه (Nirvana) بودا، باید پیش‌کش‌هایی همچون گل، شمع، عود، میوه و غذاهای لذیذ تهیه شود و ادعیه و نیایش‌ها نیز باید با صدای بلند قرائت شوند (Yu, 2001: 295).

۴. نسب اولوکیئتسوره

از بوداسف اولوکیئتسوره، به عنوان محبوب‌ترین چهره در میان خدایان بودایی مه‌ایانه سراسر آسیا یاد شده است (Ibid.: 11). درباره اصل و نسب معنوی این بوداسف تعابیر مختلفی به چشم می‌خورد، مثل اینکه او را تجلی خود - زاد و این‌جهانی بوداآمیتابه (Amitabha Bodha) (Britannica, 1995: 733)؛ تجلی قدرت بوداآمیتابه به صورت یک بوداسف (Fischer-Schreiber, 1994: 24) و پیش‌کار اصلی بوداآمیتابه (Kodansh) می‌دانند. برخی هم او را تجلی برهما (Brahma)^۳، یکی از خدایان پیشین هندو، می‌دانند. این گروه معتقدند با پیدایش گرایش مابعدالطبیعی در آیین بودا و جانشینی بودا شاکیه‌مونی به جای آمیتابه، برهما و سُکره (Sakra)، که هر دو از مریدان و خادمان بودا بودند، نامشان به ترتیب، به اولوکیئتسوره و مه‌استمپراپتا (Mahasthamaprapta) تغییر پیدا می‌کند (Lokesh, 1999: 426). از این‌رو، اولوکیئتسوره را تجلی بودایی برهما می‌دانند که تقاضای چرخش چرخ دمه را از بودا شاکیه‌مونی دارد (Ibid.). در واقع دلیل ظهور و تجلی اولوکیئتسوره و مه‌استمپراپتا در متن سوره آمیتایور - دیانه (Amitayur-dhyana-sutra)، تکمیل حقیقت درمه بیان شده است (Clifford Holt, 1991: 34).

اینکه اولوکیئتسوره خادم، تبدیل به یکی از خدایان عام و مورد قبول آیین بودا شود تنها در این صورت قابل فهم و درک است که طبق آنچه در (Amarakosa/1/6) آمده، لوکسه (lokesa) با برهما مترادف باشد و برهما نیز، نمونه اصلی و نخستین الگوی اولوکیئتسوره باشد.

بدین صورت اولوکیتشوره به صورت یک خدای قدرتمند، آن گونه که شایسته و سزاوار اوست، تثبیت می‌شود (Lokesh, 1999: 427).

البته نتیجه برخی تلاش‌ها نیز برای مشخص کردن ریشه‌های اولوکیتشوره، مسلم انگاشتن یک مدل ترکیبی برای پدید آمدن خدایان مهیانه است. فرض این است که خدایان مهیانه به تقلید از خدایان مختلف جنبش‌های مذهبی همسایگان‌شان طراحی شده‌اند، مثل آنچه مالمان (Mallmann) (۱۹۴۸) درباره عملکرد پیشینیان ایرانیان می‌گوید. او احتمال می‌دهد که اولوکیتشوره، خورشید خدایی بوده که از پیشینیان ایرانیان زرتشتی اقتباس شده که مهم‌ترین کارش، از بین بردن نیروهای تاریکی و در مرتبه بعدی حفاظت از همه انواع در برابر خطرات بوده است؛ او همچنین، از بزرگ‌ترین شخصیت‌های منجی بودای مهیانه‌ای در امور اخلاقی، کیهانی و طبیعی جهان بوده است. به عقیده مالمان، اولوکیتشوره می‌رفت تا به گونه‌ای خاص، تبدیل به شخصیتی شود که حافظ درمه بودایی و دارای قدرت از بین برنده نیروهای تاریکی، غفلت و بی‌دینی شود. عده‌ای هم معتقدند خدایان، همانند خداگونگی اصول بوداگی پیشین یا از لحظات مؤثر در زندگی بودا شاکیه‌مونی پدید آمده‌اند. همانند، گیوسپ توسی (Giuseppe Tucci) (۱۹۴۸)، که اولوکیتشوره را تجسم نگاه مهربان بودا شاکیه‌مونی می‌داند.

اما وقتی به قدرت نجات‌بخش این بوداسف و مهربانی او و گستره محبوبیت او در میان بوداییان آسیایی خوب نگاه شود، چنین دیدگاهی به نظر درست نمی‌آید (Eliade, 1987: 11-12). پیروان مهیانه، اولوکیتشوره را هم خالق کیهان و نخستین علت واقعی متافیزیکی تمام موجودات آسمانی می‌دانند و هم او را به صورت خدای شخصی می‌دانند که با غم‌خوارگی‌اش، پاسخ دوستداران خود را می‌دهد. در متافیزیک مهیانه، او را تجسم سم بوگه کایه (Sambhogakaya) ^۴ (کالبد بهره‌مندی) می‌دانند. زیرا او خالق و مسبب این جهان مخلوق است. همچنین او بدین سبب، به لوکشوره (خدای جهان) یا لوکناته (حافظ جهان) نیز مشهور شده است (Clifford Holt, 1991: 41).

گرونا پوندریکه (karunapundarika) ^۵ که در اوایل قرن پنجم به چینی ترجمه شده، اولوکیتشوره را نخستین پسر آمیتابه در تجسم پیشین می‌داند. اما سنت‌های کتب مقدس مهیانه معتقدند اولوکیتشوره، در میان یکی از هزاران موجود بی‌شماری است که تاریخ بشری دارند و رشد و توسعه معنوی و ایثار او، موجب شده چنین نتیجه موقفی - مثل یک بوداسف - به دست آید (Eliade, 1987: 11-12).

بوداسف اولوکیشوره در هند، جنوب شرقی آسیا، تبت و در چین تا زمان سلسله تانگ (Tang)، صورت مذکر و مردانه‌ای داشت و از زمان سلسله‌های پنج‌گانه، شکل مؤنث و زنانه به خود می‌گیرد و به چینی کوئن - بین خوانده می‌شود. نزدیک به زمان مینگ (Ming)، این روند، تکمیل و کوئن - بین به صورت یک ایزدبانو مطرح می‌شود. البته این تغییر شکل به حالت مؤنث، به طور کامل ابداع چینیان نبوده، بلکه ریشه در متون مقدس دارد (Yu, 2001: 303).

چون - فَنگ - یو (Chun-Fang-Yu)، یکی از دلایلی که برای تبدیل و تحولات تاریخی ظهورات کوئن - بین، از شخصیت مردانه و دوجنسیتی به حالت مؤنث و شخصیت مادرانه در چین ذکر می‌کند، پیوند و ارتباط مفهوم غم‌خوارگی با واژه «زن» و «مادر بودن» در فرهنگ چینیان، از زمان سلسله سونگ (Song) و نیز رواج تصوراتی چون «پدر خشن است» و «مادر، مهربان و دوست‌داشتنی است»، می‌داند، که از چنین القابی برای ستایش کاربندان بودایی (چه مرد و چه زن) که از لحاظ روحی، در مرتبه والایی بودند، استفاده می‌شد (Anne Devido, 2010: 72-73).

اما این صرفاً نظر اندیشمندان چینی است، و سنت بودایی چین دیدگاهی را نمی‌پذیرد. چنان‌که کاوسون (cabezon) (۱۹۹۲) می‌گوید، آیین بودا، از دو خصلت و فضیلت اولیه یک بوداسف، فرزانیگی و غم‌خوارگی، به ترتیب به عنوان ویژگی‌ای برای جنس مؤنث و مذکر یاد می‌کند. به نظر می‌رسد چنین سمبل‌های بودایی درباره خرد مادرانه و عشق پدرانه، از مفاهیم تبتی و هندی درباره اصل و نسب اخذ شده باشد. پیروان هر سه سنت بودایی (هینه‌یانه، مه‌یانه و وَجَرَه‌یانه (Vajrayana)) باید در پی سرشت حقیقت باشند. خرد، موجب روشن‌شدگی و علت رایج و معمول است. مانند مثال آب و خاک، که در نسبت‌سنجی با مادر و پدر، باید گفت که این مادر نیست که به فرزندش نسل می‌بخشد، بلکه ادامه نسل از طرف پدر است (Yu, 2001: 416).

اگرچه کوئن - بین اغلب به صورت مذکر به تصویر کشیده می‌شود، ولی گاهی هنرمندان چینی، برای اینکه بر ویژگی‌های مهربانی و پاک‌دامنی این بوداسف تأکید کرده باشند از خصوصیات جنس مؤنث در تصاویر و شمایل و تندیس‌ها استفاده می‌کنند (Jeremy, 2004: 50).

نقل شده که از قرن ۱۲، شهرت کوئن - بین چینی و مؤنث، از طریق افسانه میائوشان، شاهزاده چینی، بود که وی به دلیل علاقه و گرایش که به آیین بودا داشت پیشنهاد ازدواج با

کسی را که انتخاب پدرش بود، رد می‌کند. به همین دلیل، پدر تصمیم به قتل شاهزاده می‌گیرد؛ که به دلیل همین کَرَمَه (karma) بدش - تصمیم به قتل دخترش، که یک راهبه بودایی است - بیمار می‌شود. میاثوشان - که دو آرمان بوداسفی، یعنی خرد و غم‌خوارگی و وفای فرزندی، در او متجلی بود - از دست‌ها و چشم‌هایش، داروی شفابخشی برای پدر تهیه کرده و تا بهبودی کاملش، از او مراقبت می‌کند. بعد از این ماجرا، به طرز معجزه‌آسایی چشم‌ها و دست‌های شاهزاده رشد کرده و بدین ترتیب، تجلی هزار چشم و هزار دست کوئن - بین می‌شود (Anne Devido, 2010: 73).

محبوب‌ترین تمثال این بوداسف در چین، که در قرن هشتم (تانگ ۶۱۸-۹۰۷) پیدا شده، با خصوصیات زنانه طراحی شده (Ibid.) اما شمایل همین بوداسف، پیش از سلسله سونگ، ویژگی مردانه دارد و پس از این دوران، ویژگی هر دو جنس را دارد (Britannica, 1995: 733). تفسیر دیگری نیز درباره جنسیت این بوداسف وجود دارد که مذکر یا مؤنث بودن او را رد می‌کند و او را فراتر و متعالی‌تر از تمایزات جنسی می‌داند و معتقد است او همه دوآلیسم‌های دیگر را در محیط سَمساره (Samsara) (عالم ناسوت) داراست. چنانچه در بعضی از اشکال هنری، برای اینکه بر غیاب هویت جنسیتی این بوداسف تأکید کرده باشند از خصوصیات هر دو جنس مؤنث (شال آویزان و خطوط نرم) و مذکر (سیبیل) استفاده شده است (Ibid.: 733). اما در مورد کان‌نون (در ژاپن) گفته شده که در اصل مذکر است، ولی خاصاً برای آن دسته از زنانی که در آرزوی مادر شدن هستند و یا در حال به دنیا آوردن فرزند خود، و او را برای کمک فرا می‌خوانند، به صورت مؤنث است (Ibid.).

۵. رسالت اولوکیئتسوره

اولوکیئتسوره درصدد است همه موجودات را از رنج و اندوه نجات دهد. وقتی او با غم‌خوارگی بی‌کرائش به موجودات در سه قلمرو آرزو، شکل و بی‌شکل خیره می‌شود و آلودگی و ناپاکی و رنج آنها را می‌بیند، اشک از چشمانش جاری می‌شود. پس از اکرام بودایان، از آنها درباره چگونگی کمک به این موجودات می‌پرسد. همه آنها به یک چیز اشاره می‌کنند که اگر می‌خواهی به این جانداران کمک کنی باید وجودت مملو و آکنده از عشق و مهربانی و غم‌خوارگی شود و هیچ‌گاه از کارت خسته و منصرف نشوی. بوداآمیتابه، چگونگی توسعه غم‌خوارگی را به او تعلیم داده و او را برای انجام رسالتش، قوی و نیرومند می‌کند. تمام وجود او، متناسب با نیاز و شرایط حاجت‌مندان، به شکل بوداها و بودی‌ستوها درمی‌آید.

مثل حضور او به صورت بودا گیجه‌جین (Gyajin) در قلمرو خدایان، برای مهار غرور خدایان و رهانیدن آنها از رنج؛ به صورت بودا تکزن‌گری (Thagzangri) در قلمرو نیمه‌خدایان، برای مهارشان از جنگ و نبردهای دایمی؛ به صورت بودا شاکیه‌مونی (Sakyamuni) در قلمرو انسان‌ها، برای رفع رنج ناشی از تولد، پیری، بیماری و مرگ؛ به صورت بودا سینگ‌ریتن (Rabtan Senge) در قلمرو حیوانات، برای مهار آلودگی‌شان از غفلت و رفع رنج آنها از شکار شدن و خورده شدن و شکنجه شدن؛ به صورت بودا نمک‌زود (Namkhazod) در قلمرو ارواح گرسنه، برای مهار آلودگی‌شان از تنگ‌نظری و رفع رنج آنها از گرسنگی و تشنگی و به صورت بودا چوکی‌گیلپو (Choky gyalpo) در قلمرو جهنم، برای مهار آلودگی‌شان از نفرت و رفع رنج آنها از گرما و سرمای شدید و سایر رنج‌ها. از این‌روست که او می‌تواند بدون اینکه از یاد کسی غافل شود به همگان یاری رساند (Rinpoche, at: http://www.kagyu-asia.com/t_arya_avalokitesvara.htm)

بعد از گذشت مدت‌ها از نجات جانداران، وقتی اولوکیتشوره می‌بیند که از شمار اینان، چیزی کم نمی‌شود پی می‌برد که سمساره، امری پایان‌ناپذیر است. از این‌رو، تصمیم به رهایی خودش می‌گیرد. عهدشکنی می‌کند و سرش به هزار قطعه تقسیم می‌شود. نزد آمیتابه از پایان‌ناپذیری سمساره شکایت می‌کند. آمیتابه به او می‌گوید سمساره را نه آغازی است و نه پایانی، و تو باید تا آخر سمساره به موجوداتی که در رنج و اندوه به سر می‌برند کمک کنی. سپس سر قطعه قطعه شده او را جمع کرده و به یازده عدد می‌رساند. به ده تایی آنها ظاهری آرام و مهربان می‌بخشد و به یکی هم، چهره‌ای خشمگین (برای آن دسته از موجوداتی که با ابزار صلح مهار نمی‌شوند). اولوکیتشوره از او تقاضای هزار دست و هزار چشم می‌کند که آمیتابه با خواست او موافقت می‌کند و او را تعلیم می‌دهد که اگر می‌خواهی در شش قلمرو، رنج را از بین ببری باید این منتره شش‌سیلابی را اشاعه دهی. آن منتره شش‌سیلابی این است: OM MANI PAD ME HUNG

که هر بخش از این منتره، به ترتیب، علت و شرایط تولد دوباره را در هر یک از شش قلمرو مذکور پایان می‌دهد (Ibid.).

۶. محل سکونت اولوکیتشوره

بودا آمیتابه، منتره شش‌سیلابی را به شکل نوری در این جهان، بر کوه پوتالا (Potala) ظاهر می‌کند و از اولوکیتشوره می‌خواهد به آنجا رفته و جانداران را نجات دهد. وقتی

اولوکیئتسوره می‌آید تمام جهان، آکنده از نشانه‌های عجیب و غریب و انوار درخشانی می‌شود که سطح ماه و خورشید را می‌پوشاند. در آن هنگام که بودا شاکیه‌مونی، در حال تعلیم این منتره بود، کسی از او درباره آن نور می‌پرسد. بودا می‌گوید: از اینجا تا ورای غرب جهان‌های بی‌شمار، جایی است به نام پدمه‌واتی، که در آن بوداآمیتابه و بوداسفی است به نام اولوکیئتسوره، که به این جهان آمده تا موجودات را از رنج و محنت برهاند. او کامل‌ترین بوداسفان است و برای کمک به دیگران، می‌تواند به هزاران چهره ظاهر شود (Ibid.).

بنا به عقیده سیوئن زانگ، راهب چینی قرن هفتم، این کوه در ساحل مالایا (Malaya) قرار دارد، که از قرن دهم این منطقه، به صورت یک جزیره شناخته‌شده که از ساحل بندر نینگ-پو (Ning-po) چین جنوبی که پو-تو-شن (P' u-t o Shan) (کوه پوتالاکا (Potalaka)) نامیده می‌شد، فاصله زیادی دارد.

در میان ژاپنی‌ها نیز، به کوه پوتالاکا، به عنوان محل سکونت این بوداسف اشاره شده است. اما ظاهراً، درباره محل استقرار این کوه اختلاف وجود دارد. بعضی آن را در آبشارهای ناچی (Nachi) درون مجموعه سواحل کومانو (Kumano)، نزدیک اقیانوس کی پنینسولا (Kii Peninsula) در کوه‌هایی در نیکو (Nikko) و در سواحل کاسوگا (Kasuga) در نارا (Nara) ذکر کرده‌اند (Eliade, 1987: 12).

یکی از نسخ سوره/وتمسکه (متن مقدس تاج گل)، این مکان را با عنوان کوه پوتالاکا، نامی که بین بوداییان آسیا مشهور است، معرفی می‌کند. چنانچه گفته شده نشانه‌های واقعی و جغرافیایی این کوه در آسیا، مشخص شده است (Ibid.).

۷. پیدایش و گسترش کیش اولوکیئتسوره

ظاهراً، درباره خاستگاه مکانی این بوداسف، برخی بر این نظر اتفاق دارند که از مرزهای شمال غربی هند آغاز و در توالی زمان، به ترتیب به چین، کره و ژاپن کشیده می‌شود (Ibid.). برخی هم، مثل مالمان، خاستگاه تاریخی کیش بودایی اولوکیئتسوره را خاص منطقه شمال شرقی هند و مربوط به دوران پادشاهی کنیشکه (Kanishka) می‌دانند. به نظر می‌رسد سخن گفتن درباره تاریخ دقیقی که سرسپردگی به بوداسف اولوکیئتسوره آغاز شد و زمانی که او بر افق محبوبیت قرار می‌گیرد، دشوار باشد.

طبق آثار به جا مانده از چینیانی که به سرزمین هند سفر کرده‌اند، می‌توان گفت پرستش اولوکیئتسوره، در قرن چهارم، در ماسوره (Mathura)، وجود داشته است (Ibid.). فا هیان

(Fa Hian)، یکی از مسافران چینی به سرزمین هند (۴۱۴-۳۹۹ م.) است که می‌گوید انسان‌های متعلق به عصر «ترجمه بزرگ»، پرجنا پارمیتا (Prajna Paramita)، منجوشیری (Manjusri) و اولوکیثوره را می‌پرستیدند؛ و در جایی دیگر، از احوالات شخصی خود در مطالبه کمک از اولوکیثوره می‌گوید از سفر دریایی، از سیلون به چین، در مسیر بازگشت به خانه بوده که گرفتار طوفانی سخت می‌شود و از بوداسف اولوکیثوره درخواست و تقاضای کمک و یاری می‌کند.

هیون توسنگ (Hiwen Thusang) هم از جمله کسانی است که در قرن هفتم به هند سفر می‌کند. وی در اثر خود، در چندین جا از اولوکیثوره و مواجهه خود با او سخن می‌گوید (Cowell, at: <http://www.sacred-texts.Com/journals/ia/adh.htm>).

تصاویری نیز از اولوکیثوره، در کنار یکی از مقدس‌ترین مکان‌ها در جهان بودایی، یعنی «مقام الماس»، محل روشن‌شدگی بودا شاکیه‌مونی، در بودگایه (Bodh Gaya)، در آثار وی به چشم می‌خورد (Eliade, 1987: 13).

اوج تقدس و پرستش بوداسف اولوکیثوره در هند شمالی، مربوط به قرون سوم تا هفتم است (Britannica, 1995: 733). او به صورت یک شخیصت مادرگونه، نجات‌دهنده و پیر و مرشد و مورد پرستش همه اقشار مردم، اعم از روحانی و غیرروحانی (عوام) است (Buswell, 2003: 59). پرستش آریا اولوکیثوره، الگویی برای آغاز پرستش سایر اشکال اولوکیثوره، در قرن دوم میلادی، در هند شد (Matsunami, 2007: 56).

پرستش بوداسف اولوکیثوره، به صورت کوئن - یین، از سوی چینیان در قرن اول میلادی آغاز شد و در حوالی قرن ششم نیز وارد تمام معابد بودایی این سرزمین شد. از جزیره پو-تو، در نزدیکی نینگ - پو، می‌توان به عنوان یکی از مهم‌ترین مراکز پرستش این بوداسف در چین یاد کرد (Britannica, 1995: 733).

اما محبوبیت بوداسف اولوکیثوره، محدود به سرزمین چین نشد؛ بلکه گستره آن، کم‌کم مرزهای چین را درنوردید و از طریق کره، برای نخستین بار، بلافاصله بعد از آیین بودا، وارد سرزمین ژاپن شد. تصاویر به دست‌آمده از او، در زمان نارا، در معبد هوریو-جی (Horyu-ji)، نشان می‌دهد که ظاهراً، این کیش در اواسط قرن هفتم وارد ژاپن می‌شود و محبوبیتش چنان گسترش می‌یابد که سراسر ژاپن را تحت سیطره پرستش خود قرار می‌دهد (Ibid.) به نحوی که سایر بوداسفان را تحت‌الشعاع خود قرار داده و به حاشیه می‌راند (Buswell, 2003: 61).

سرآغاز آشنایی تبتی‌ها با این بوداسف به قرن هفتم برمی‌گردد که به سرعت هم به محبوب‌ترین چهره در میان خدایان لامایی تبدیل می‌شود و دل‌سوزی و غم‌خوارگی او در کمک به موجودات، به ویژه انسان‌ها، به عنوان ویژگی‌های بارز اولوکیئتسوره، در هر دالای‌لاما به صورت متوالی تجلی پیدا می‌کند (Britannica, 1995: 733).

اسطوره‌های تبتی، اولوکیئتسوره را نیای تبتی‌ها می‌دانند. آنها معتقدند نخستین سلسله تبتی‌ها، سروری - بتسن - سگم - پو (Sruri-btsam-sgam-po) (قرن هفتم)، تجلی اولوکیئتسوره بوده است (Eliade, 1987: 14).

و اما حضور آیینی اولوکیئتسوره را به سری‌لانکا، بر اساس شواهد و مدارک به دست آمده از نگارگری و کتیبه‌ها، می‌توان مربوط به قرون هفت تا ده دانست. ولی ثبت این بوداسف و کیش او در جهان سیاسی - اجتماعی سینه‌الا (Sinhala)، تا مدت‌ها به طول می‌انجامد و وقتی در اواخر دوره میانی گمپولا (Gampola) (قرن ۱۴) این کار عملی می‌شود منجر به تغییر هویت اولوکیئتسوره و فراموشی هویت اصلی او می‌شود. دیگر او را با نام ناسا (Natha)، شکل مخفف (Lokesvara Natha)، یکی از مشهورترین القاب اولوکیئتسوره، می‌شناسند که در قرون بعدی، تبدیل به یک خدای قدرتمند ملی و مشروع سیاسی، در پایتخت دورافتاده کندیان (Kandyan) می‌شود (Clifford Holt, 1991: 91).

در واقع، یکی از دلایل موفقیت و گسترده‌گی کیش بوداسف اولوکیئتسوره را در بیرون از سرزمین هند، می‌توان به ویژگی ذاتی آیین بودا، یعنی هم‌زیستی آن با برهمنیسم ودهای و آیین هندو در هند، ربط داد که هیچ وقت درصدد تحمیل یا جانشینی خود به جای آیین میزبان در سرزمین‌های مختلف نبوده است (Yu, 2001: 2-3).

۸. فضایل و معجزات اولوکیئتسوره

اولوکیئتسوره را خالق جهان چهارم، جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، و از جمله خالق خود ما می‌دانند که این در واقع، یکی از دلایل شهرت و محبوبیت اوست (Getty, 1914: 52, 94). همچنین درباره او گفته شده که وی، در فاصله زمانی نبود بودای تاریخی گئوتمه (Gautama) و ظهور بودای آینده (میتریه)، حافظ جهان است (Britannica, 1995: 733). او را مثل قاصد و سفیری می‌دانند که در قلمروهای مختلف جهان کار می‌کند (Eliade, 1987: 12). حفاظت جهانیان از آتش‌سوزی، غرق شدن در دریاها و رودخانه‌ها، قتل، حمله شیطانی، خطر حیوانات درنده، خطر راه‌زنان، خطر سقوط در پرتگاه، خطرات نظامی، بدی آب و هوا،

جرائم قانونی و ... از جمله اقدامات بوداسف اولوکیثشوره در دفع خطرات است. همان‌گونه که او بدی‌ها را می‌ستاند، می‌تواند به بانوانی که در حسرت و آرزوی مادر شدن هستند فرزند دختر یا پسر عطا کند (Britannica, 1995: 733; kodansha). همان‌گونه که این بوداسف، مصونیت و ایمنی را برای موجودات، در این جهان فراهم می‌کند، به انتقال مؤمنان، به سرزمین پاک آمیدا، بعد از مرگشان هم یاری می‌رساند (kodansha). چنانچه در متون مقدس سرزمین پاک نیز به این عمل بوداسف اشاره شده که او دوستداران خود را از بستر مرگ به سوی تولدی دوباره در سرزمین روح (Spirit) هدایت می‌کند (Eliade, 1987: 12).

توصیف زیبایی در فصول اولیه کاره- / این- د- و یوهه (Kara.n.da-vyuha) درباره هبوط و تنزل اولوکیثشوره به جهنم آویچی (Hell Avichi)، برای نجات و رهانیدن ارواحی که یمه (yama)، خدای جهان پایین‌تر، آنها را حبس و زندانی کرده وجود دارد:

انجمنی که در سرواستی، گرداگرد بودا حلقه زده بودند ناگهان اشعه‌های نوری را می‌بینند که از جهنم بیرون آمد و همه جا آراسته و مزین شد با ستون‌هایی از سنگ‌های قیمتی، حجره‌هایی که درها و پلکانش زرانود شده بودند، دریاچه‌هایی پر از آب و درختانی با تنه طلایی و برگ‌های نقره‌ای وقتی یکی از میان جمع، از بودا می‌پرسد این تالوهای نور از آن کدامین بوداسف است، می‌گوید بوداسف باشکوه، اولوکیثشوره، که برای نجات موجودات محبوس، وارد جهنم بزرگ آویچی شده، جهنمی که مثل پاتیلی می‌ماند که تعداد زیادی از موجودات، درست مانند لویبایهای قرمزی در یک دیگ پر از آب جوش، به درون آن پرت شده‌اند.

چگونه ممکن است بوداسف بتواند وارد آنجا شود؟

ورود بوداسف اولوکیثشوره به جهنم آویچی درست مانند ورود یک امپراتور با طمطراق سلطنتی‌اش به باغ مجلل و باشکوه است. وقتی نزدیک جهنم می‌شود جهنم، خنک می‌شود و او متحمل هیچ تغییری نمی‌شود. با ورود او، نیلوفرهایی به بزرگی چرخ‌های ارابه شکوفا می‌شود، دیگ‌های پر از آب جوش به دریاچه‌ای از عسل بدل می‌شوند و ... یمه در حیرت این شکوه و جلال، لب به ستایش او می‌گشاید که، ستایش ترا اولوکیثشوره مهشوره (Maheswara)، اعطاکننده موهبت‌ها، قهار و بهترین ناظر، ... و درنهایت، سه مرتبه او را طواف می‌کند و او بیرون می‌رود.

بوداسف از جهنم بیرون رفته و وارد شهر پریتاس (Pretas) می‌شود؛ جایی که اهالی‌اش با صورت‌هایی شبیه به صورت‌های سوخته، از فرط لاغری همچون اسکلت و شکم‌هایی برآمده

مانند کوه و دهان‌هایی گشوده چون چشم‌های سوزن هستند؛ با ورود اولوکیئتسوره، شهر چهره‌ای دیگر به خود می‌گیرد. صاعقه پایان می‌پذیرد، شهر رو به خنکی می‌گراید، ناگهان در نگاهبانان خشمگین و نیزه به دست، احساس نیک‌خواهی و دل‌سوزی به وجود می‌آید وقتی بوداسف اولوکیئتسوره به محل زندگی موجودات می‌نگرد وجودش آکنده از غم‌خوارگی می‌شود، غم‌خوارگی‌اش مثل آب رودخانه‌ای از تمام وجودش بر شهر و موجوداتش فرو می‌ریزد. شهر گلوبی تازه می‌کند و زندگی، خرمی از سر می‌گیرد.

بودا در وصف او می‌گوید هرگز چنین ظهوری از تئاتر (Tathagata)‌ها، آن‌گونه که در بوداسف اولوکیئتسوره وجود دارد، وجود نداشته، او روزانه هزاران موجود بی‌شمار را به کمال می‌رساند و به خاطر آنها، نیروانه خود را به تأخیر می‌اندازد (Cowell, at: <http://www.sacred-texts.Com/journals/ia/adh.htm>).

بوداسف اولوکیئتسوره، کمک‌کننده و یاری‌رسان همه موجوداتی است که به هنگام خطر، نام او را بخوانند. او کسی است که فریادهای موجودات را می‌شنود.

۹. بوداسف اولوکیئتسوره در آیین هنر

آنچه در دنیای هنر نگارگری، مجسمه‌سازی و نیز مکتوباتی چون متون آیینی و متون مقدس درباره بوداسف اولوکیئتسوره به چشم می‌خورد، گوناگونی و تنوع تصاویر اوست؛ به طوری که در سوره نیلوفر از اولوکیئتسوره، به سبب ظهورات متفاوت (سی‌وسه شکل) و متناسب با هر موجودی برای رستگاری‌اش، به عنوان استاد دستاویز خوب، یاد می‌شود (Ibid.). بر اساس برخی سنت‌ها، هر یک از این اشکال سی‌وسه‌گانه با ظهورات و تجلیات گوناگون موجودات آسمانی در روی زمین در ارتباط است (Jeremy, 2004: 50).

گستره و دامنه این ظهورات را در آثار هنری از ساده‌ترین شکل آن، یعنی آب - ماه (water-moon)، تا پیچیده‌ترینشان، یعنی هزاردست و هزارچشم، که نمایان‌گر قدرت نجات‌بخش اوست، دربرمی‌گیرد.

از جمله نمادهای اولوکیئتسوره در هنر، گل نیلوفر است که حالت نشکفته‌اش، حاکی از دل‌جاندارانی است که هنوز به روشن‌شدگی نرسیده‌اند و شکفته آن نیز، دلالت بر دل‌روشن‌شده بودایان می‌کند (Lokesh, 1999: 461) و نیز از این‌روست که به او لقب پدمه‌پانی داده‌اند.

در نگاره‌ها، معمولاً او را به رنگ سفید (و در نیپال به رنگ قرمز) ترسیم می‌کنند (Britannica, 1995: 733) و اغلب برای او، یازده سر با دست‌های متعدد، که بیشترین آنها به

هزار می‌رسد، به تصویر می‌کشند (Irons, 2008: 36, 75) که یازده سر او، چنان که گفته شده، یا اشاره دارد به خدای بینی مطلق که بر همه جهات احاطه دارد و یا با سوگندهای یازده‌گانه بوداسف برای کمک به موجودات، در ارتباط است (Eliade, 1987: 13). کثرت و تعدد دستان او نیز سمبل قدرت و توانایی او در یاری رساندن به موجودات است (Kodansha).

در تصاویر به دست آمده از تجلیات اولوکیتشوره در تبت، عموماً جایگاهی به نام وَجَرَه‌سَنَه (vajrasana) یا دیانه‌سَنَه (dhyanasana) دیده می‌شود که بوداسف بر روی پیتا (سکوی) کنگره‌داری نشسته که نمایان‌گر مدیتیشن (مراقبه) و حصول معنوی اوست. همچنین شال آویخته‌ای نیز، به نشانه روح پرشور و حرارت، که در اطراف جسم او به رقص درمی‌آید، به چشم می‌خورد. از آنچه در دستان (اصلی یا فرعی) این بوداسف هست می‌توان به تسبیح (نماد ادواری بودن زمان)، نیلوفر آبی (نماد خلوص، درمه ابدی، خود – ایجاد و کمال) (Lokesh, 2002: 324)، دیانه مودرَه (dhyana-mudra) (نماد تمرکز معنوی، دستور مدیتیشن و حالت تقدیس شده)، وِرَدَه – مودرَه (varada-mudra) (نماد اعطای هدایا و رحمت) (Ibid.: 326)، نیزه سه‌شاخه (نماد پیروزی بر زمان پیشین برهمنی و عوالم سه‌گانه)، شمشیر (نماد خرد و معرفت) (Ibid.: 330)، عصای الماس شاهی (نماد بقا و خردی که اشتیاق/غضب را نابود می‌کند) و ... اشاره کرد (Ibid.: 334).

در پس‌زمینه تمامی این تصاویر، هاله‌ای از نور و نقش‌های گل‌دار به صورت قرینه، طراحی شده است (Ibid.).

در بعضی سوره‌ها، اولوکیتشوره صرفاً در پس‌زمینه قرار دارد و به صورت پیش‌کار فرودست بودا به تصویر کشیده می‌شود (Buswell, 2003: 61). در بعضی از تصاویر او نیز، می‌توان تصویری از پدر معنوی بودا آمیتابه را در تاجی که بر سر اوست، مشاهده کرد (Eliade, 1987: 13).

نتیجه‌گیری

دیدیم که از مهم‌ترین مفاهیم سنت بودایی مه‌ایانه، که در سنت هینه‌یانه هم به چشم می‌خورد، مفهوم بدهی‌ستوه (بودای آینده) است. از ویژگی‌های برجسته این بوداسفان غم‌خواری و دل‌سوزی آنها نسبت به حال موجودات است تا حدی که حاضرند از بیداری و روشن‌شدگی خود، تا زمانی که دیگر موجودات نجات نیافته و به رهایی نرسیده‌اند، صرف نظر کرده و در واقع، بوداگی‌شان را به تأخیر اندازند. بوداسف اولوکیتشوره هم یکی از

بوداسفانی است که به خاطر دل‌سوزی بی‌حدش، به او لقب مهاکرونا، یعنی غم‌خوارگی بی‌کران، داده‌اند.

این بوداسف، آموزه‌هایی را که با درک و فهم و خرد و توانایی مردم متناسب است به آنها تعلیم داده، از این طریق موجب نجات و رهایی آنها از بند گرفتاری‌ها می‌شود و همچنین به آنها در رسیدن به آرزوهایشان - مادی و معنوی - کمک می‌کند.

نه تنها برای اولوکیئتسوره، بلکه برای هیچ بوداسفی روز تولدی مشخص نشده است. با این حال، برخی روز تولد شاهزاده میائوشان را، به صورت سمبلیک، به عنوان روز تولد او ذکر کرده‌اند. در مورد محل زندگی اش هم به کوه پوتالاکا اشاره شده که نشانه‌های جغرافیایی این کوه - که در متن مقدس تاج گل هم آمده - وجودش را در آسیا حتمی می‌کند.

اولوکیئتسوره، محبوب‌ترین چهره در میان خدایان مهاییانه سراسر آسیا است. برخلاف پیروان مهاییانه، که او را خالق کیهان و نخستین علت واقعی متافیزیکی همه موجودات آسمانی می‌دانند، سنت‌های کتب مقدس مهاییانه اولوکیئتسوره را یک موجود با تاریخ بشری می‌دانند که رشد معنوی و فداکاری بی‌دریغ او نسبت به موجودات در بند گرفتاری، موجب حصول مقام بوداسفی برایش شده است. نام‌ها و القاب اولوکیئتسوره، در جای‌جای قلمرو محبوبیتش متفاوت است. او در سرزمین‌های مختلف، صور جنسی متفاوتی به خود گرفته و طبق برخی تفاسیر، حتی او فراتر از تمایزات جنسی دانسته شده است که در هنر نگارگری نیز این تغییرات دیده می‌شود که هر یک دلالت بر ویژگی خاصی در این بوداسف می‌کند.

آغاز و پیدایش کیش اولوکیئتسوره هم به لحاظ زمان و مکان، اختلافی است. مثلاً از نظر مالمان، شمال شرقی هند و زمان پادشاهی کنیشکه را می‌توان خاستگاه این کیش دانست؛ یا به عقیده فاهیان، اولوکیئتسوره، مورد پرستش انسان‌های متعلق به عصر ترجمه بزرگ بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. کلمه‌الله یا خود کیهانی logos.
۲. کوماره جیوه (۳۴۴-۴۱۳) از بزرگ‌ترین مترجمان کتب مقدس بودایی از سنسکریت به زبان چینی است که توانسته با تلاش‌های گسترده خود، ایده‌های دینی و فلسفی بودایی را در سرزمین چین گسترش دهد. حوزه مطالعاتی او در ابتدا، بودیسم هیینه‌یانه بود که بعدها به مطالعه درباره مکتب مادیمیکه تغییر پیدا می‌کند. شهرت او به دلیل داشتن دانش دایرةالمعارفی هندی و آموزه ودایی‌اش بود. از او به عنوان مؤسس مکتب معروف مترجمان یاد کرده‌اند (Encyclopedia Britannica, 1995: vol. 7, p. 31).
۳. برهما یکی از خدایان اصلی هندویسیسم در دوره متأخر ودایی است. او را مذکر می‌دانند که با برهمن، یعنی

قدرت برتر و واقعیت غایی که فاقد هر گونه جنسیتی است، متفاوت است. هندوها معتقدند برهما از یک تخم زرین و گاهی از یک نیلوفری که از ناف ویشنو بیرون زده، متولد شده است. با اوج گرفتن پرستش ایزدان فرقه‌ای، برهما کم کم به حاشیه رانده و تحت الشعاع دو خدای دیگر هندویی، ویشنو و شیوه قرار می‌گیرد. امروزه نیز معابد مستقل بسیار کمی وجود دارد که به او اختصاص داشته باشد، اما در تمامی معابدی که مختص ویشنو و شیوه باشد، وجود شمایل برهما را در آن ضروری می‌دانند. در هنر نگارگری نیز معمولاً او را با چهار چهره، که نماد چهار ودا، متقدم‌ترین کتب مقدس هند، چهار یوگه (دوره) و چهار ورنه (طبقات اجتماعی) و چهار دست، با دستورات مربوط به آیین قربانی و مهره‌های نیایش و یک کتاب، به تصویر می‌کشند (Encyclopedia Britannica, 1995: vol. 2, pp. 460-461).

۵. تری کایه (سه سید) یکی از مفاهیمی است که در سنت مه‌ایانه (از شاخه‌های بودیسم) دیده می‌شود که به روش‌های بودن و هستی یک بودا - نه فقط بودای تاریخی - اشاره می‌کند: ۱. نیرمانه کایه (کالبد حقیقی) که بودا مثل سایر انسان‌هاست؛ یعنی دست‌خوش بیماری، پیری و مرگ می‌شود؛ مثل شاکیه‌مونی؛ ۲. سم‌بوگه کایه (کالبد بهره‌مندی)؛ در واقع بودای آرمانی و آموزگار بوداسفان است. او را تجلی سومین جنبه از یک بودا می‌دانند؛ یعنی: ۳. درمه کایه (کالبد انتقالی) که برترین حقیقتی است که به هر چیزی هستی می‌بخشد و شناخت آن برای هر کسی بی‌واسطه صورت می‌گیرد (Encyclopedia Britannica, 1995: vol. 11, p. 925).

منابع

پاشایی، ع. (۱۳۷۹). «واژه بوداسف در بخش دانش‌نامه دین»، در: هفت آسمان، س ۲، ش ۶ ص ۲۱۷-۲۱۹.

پاشایی، ع. (۱۳۸۹). آیین بودا در سوره نیلوفر، تعبیری نو از سوره سه‌گانه نیلوفر، نیکو نیوانو، قم: نشر ادیان.

Anne Devido, Elise (2010). *Taiwan's Buddhist Nuns*, Sunny Press.

Buswell, Robert E. (2003). *Encyclopedia of Buddhism*, USA: Macmillan.

Clifford Holt, John (1991). *Buddha in the Crown: Avalokiteshvara in the Buddhist Traditions of Sri Lanka*, New York: Oxford, Oxford University Press.

Cowell, Edward B., "The Northern Buddhist Legend of Avalokiteswara's Descent into the Hell Avich," available at: <http://www.sacred-texts.Com/journals/ia/adh.htm>

Edward Soothill, William, Compiled// Hodous, Lewis (2000). *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms: With Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali index*, Motial Banarasidas.

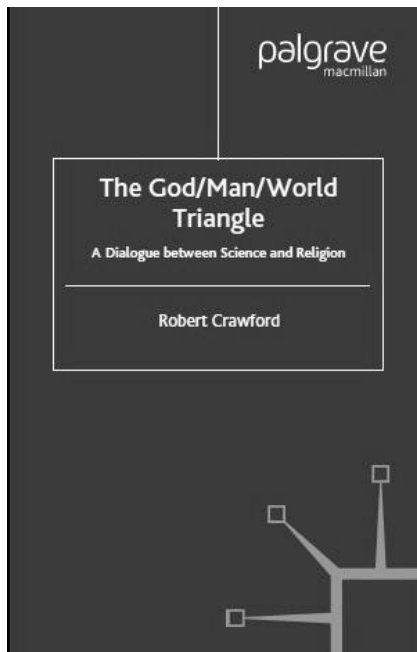
Eliade, Mircha (1987). *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan.

- Encyclopedia Britannica, inc. (1995). *The New Encyclopedia Britannica*.
- Encyclopedia of Japan, *Kodansha*.
- Fischer-Schreiber, Ingrid (1994). *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*, Boston: Shambala.
- Getty, Alice (1914). *The Gods of Northern Buddhism*, Oxford at the Clarendon Press.
- Humphreys, Christmas (1997). *A Popular Dictionary of Buddhism*, Curzon.
- Irons, Edward A. (2008). *Encyclopedia of World Religions: Encyclopedia of Buddhism*, New York: Facts on File, Inc.
- Jeremy, Robert (2004). *Chinese Mythology (A to Z)*, New York: Facts on File, Inc.
- Lokesh, Chandra (1999-<2003>). *Dictionary of Buddhist Iconography*, International Academy of Indian Culture and Aditiya Prakashan.
- Lokesh, Chandra (2002). *The Tibetan Iconography of Buddhas, Bodhi Sattvas, and Other Deities: a Unique Pantheon*, D. X. Printworld.
- Powers, John (2000). *A Concise Encyclopedia of Buddhism*, One World
- Rinpoche, Venereble Shangpa, "Arya Avalokiteshvara & the Six-syllable Mantra," available at: http://www.kagyu-asia.com/t_arya_avalokitesvara.htm
- Yu, Chun-Fang (2001). *Kuan-Yin: the Chinese Transformation of Avalokiteshvara*, New York: Colombia University Press.

معرفی کتاب

مثلث خدا، انسان و جهان: گفتمانی بین علم و دین

حمیدرضا عبدلی مهرجردی*



مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Crawford Robert, (2000). *The God/Man/World Triangle: A Dialogue between Science and Religion*, Great Britain: Macmillan Press LTD, 233 pages.

انسان‌ها از دیرباز مواضع متنوعی درباره خدا، جهان و انسان اتخاذ کرده‌اند و کوشیده‌اند بین این سه، معرفتی هماهنگ ارائه دهند. هرگاه یک ضلع از مثلث خدا، جهان و انسان دستخوش تحول شود، دو ضلع دیگر نیز به ناچار متحول می‌شوند. چالش‌هایی که در اوایل قرن هفدهم میلادی اندیشمندان و متألّهان را به بحث از رابطه علم و دین واداشت به دلیل مواضع جدیدی

بود که فیزیک، روان‌شناسی، زیست‌شناسی و ... اتخاذ کرده بودند. فیلسوفان و متکلمان در حل چنین چالش‌هایی گاه به تضاد و تعارض علم و دین و زمانی به تباین کلی آن دو حکم

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی از دانشگاه اصفهان؛ hamidreza.abdoli@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۹۰/۱۲/۱۷؛ تاریخ تأیید: ۹۱/۱۲/۹]

کردند. برخی نیز به این نتیجه رسیدند که این دو نمی‌توانند نسبت به هم بی‌اعتنا باشند، بلکه می‌توانند با یکدیگر بر سر میز معرفت نشسته و رخنه‌های یکدیگر را پر کنند.

از جمله کسانی که به این امر مهم پرداخته و کوشیده فرآیند چنین تحولاتی را در طول تاریخ و بین فرهنگ‌ها و سنت‌های دینی متفاوت جویا شود «رابرت کروفرود» است. کروفرود که سابقه استادی دین در دانشگاه‌های انگلیس، آمریکا، نیجریه و آفریقای جنوبی را دارد، مقالات متعددی نیز در نشریات دینی و کلامی چاپ کرده است. او که کتاب‌هایی چون *دین چیست؟*، *حماسه تجسد خدا*، *آیا ما هرگز می‌میریم؟*، *معناهی به مطالعه دین را نگاشته است*، با تألیف کتاب *مثلث خدا، انسان و جهان: گفتگویی بین علم و دین*، نامزد جایزه الاهیات و علوم طبیعی جان تمپلتون شد. اگرچه به نظر می‌رسد تاکنون هیچ یک از کتاب‌های او به فارسی ترجمه نشده است، ولی کتاب اخیرش مورد ارجاع بسیاری از مقالات و کتاب‌های غیرفارسی در حوزه فلسفه و دین قرار می‌گیرد که این نشان‌دهنده اهمیت و جایگاه این کتاب اوست.

این اثر نشان می‌دهد که چگونه می‌توان با استفاده از علم و دین معرفت خود را ساماندهی کرد و فهمید جهان چگونه است و چگونه می‌توان درباره خدا اندیشید. نویسنده این دیدگاه را که انسان‌ها موجودات مکانیکی هستند نقد می‌کند، چراکه معتقد است این دیدگاه نه بر علم مبتنی است و نه بر دین. به اعتقاد نویسنده کتاب، علم و دین مکمل یکدیگرند و این گفته آئنشتاین که «علم بدون دین لنگ و دین بدون علم کور است» سخنی بجاست. کروفرود نشان می‌دهد که چگونه علم و دین می‌توانند در شکل‌گیری فهم ما از خدا، جهان و انسان به یکدیگر یاری رسانند. علم چگونگی وجود اشیا را توصیف می‌کند و دین با معانی، ارزش‌ها و غایات آنها سر و کار دارد. زمانی دین در تعارض با علم قرار می‌گیرد که بخواهیم همه چیز را از روزن مبانی مکانیکی و شیوه علم‌گرایی ببینیم. او در مقابل جداانگاری و تضاد علم و دین می‌ایستد و معتقد است این روند دین را به امری شخصی و درونی تبدیل می‌کند. اگرچه علم می‌تواند تا حد زیادی پرده از قوانین جهان بردارد، ولی توصیفاتش از خدا، جهان و انسان ناتمام است.

کتاب به دو بخش اصلی و یازده فصل تقسیم می‌شود. بخش اول شامل فصل یک تا شش و بخش دوم دربردارنده فصل هفت تا یازده است. بخش اول توسعه علوم در غرب و تأثیر آنها در فهم انسان از خدا را نشان می‌دهد. بخش دوم مدل‌های متنوع تصور خدا و رابطه او با جهان را ذکر کرده و تعیین می‌کند که کدام مدل مناسب علم مدرن است. ویژگی

ارزشمند این کتاب گستره وسیع آن از لحاظ تاریخی و بیان موضوعات علمی، دینی و فلسفی در این جهت است. مسایل علمی مهمی مد نظر نویسنده قرار گرفته‌اند، از قبیل: نظریه‌های تکامل، مکانیک کلاسیک و کوانتوم، نسبیت خاص و عام، نجوم قدیم و مدرن و نظریه‌های اخیر کیهانی درباره منشأ جهان. اکنون، به اجمال، گزارشی از هر یک از فصول این کتاب ارائه می‌کنیم.

خدا کجاست؟

در فصل اول کتاب بیان می‌شود که چگونه فهم علمی از جهان بسط یافت. این مسئله با نگاه دینی و فلسفی دوره باستان و قرون وسطا به جهان مقایسه می‌شود. دیدگاه قدیم، خدا را در جهان فعال می‌دانست، برای کارش غایت و هدفی در نظر داشت و به بشر ارزش و معنا می‌بخشید. اما نگاه جدید متوجه قوانینی است که رفتار طبیعت را توصیف می‌کنند. نتیجه چنین نگاهی، ارائه تصویری ماشینی از جهان است. خدا در جهان مدرن به یک تماشاچی تبدیل شده است که از دور جهان را می‌نگرد و تنها هر از گاهی پا به میدان می‌گذارد.

این فصل کوتاه با دو عنوان کلی، جهان را از دو منظر قدیمی و جدید می‌نگرد. اگرچه، به گمان برخی، آثار علمی قبل از قرن هفدهم ارزش کمی داشته است، نگاه به تاریخ علم عکس این مطلب را ثابت می‌کند. مصریان قدیم روش ساده‌ای برای محاسبه اختراع کرده، همچنین دایره را به ۳۶۰ درجه تقسیم کردند. بابلیان طول سال را اندازه گرفتند، و تلاش‌های بعدی یونانیان بر اساس آن یافته‌ها، علم جغرافیا را پایه‌ریزی کرد. یونانیان ریاضیات را بسط دادند. مسلمانان دانشمندی چون بیرونی، ابن‌هیثم، بتانی و ... را تقدیم جامعه علمی کردند. خیام توانست معادلات درجه سه و درجه چهار را حل کند که این بزرگ‌ترین دستاورد جبری ریاضیات مدرن به شمار می‌رود. اما دلیل اهمیت پیشرفت‌های علمی پس از قرن هفدهم این است که قدما بیشتر می‌خواستند جهان و معنایش را بفهمند، نه چگونگی عملکرد آن را.

جرقه‌های نگاه نو به جهان را پیش از قرن هفدهم دانشمندی چون کپلر و گالیله زده بودند. دیدگاه جهانی جدید با نگاه سنتی تفاوت ویژه‌ای داشت؛ از جمله اینکه زمین را مرکز عالم نمی‌دانست؛ دیدگاهی که خدای دینی سنتی را تهدید می‌کرد. دیگر اینکه به اعتقاد گالیله، قوانین طبیعت قابل تبیین بر اساس فرمول‌های ریاضی نبودند. اندیشه‌های توماس آکویناس که پیش‌تر کوشیده بود بر اساس مبانی ارسطویی براهینی بر اثبات وجود خدا اقامه

کند، با خورشیدمحوری کپرنیک و گالیله تهدید شد. به هر حال، از آنجا که پس از قرن هفدهم نگاه انسان‌ها به جهان دگرگون شد، خدا نیز نزد آنها مفهوم دیگری یافت. فرانسویس بیکن، نیوتن و داروین سهم ویژه‌ای در این تغییر داشتند. مؤلف کتاب می‌کوشد چگونگی این تحول را تشریح کند.

آیا خدا در جهان است؟

فصل دوم ابتدا از نظریه تکامل بحث می‌کند. نویسنده معتقد است این نظریه جهان را تبدیل به یک ارگانیسم می‌کند و با طرح برهان بر وجود خدا و حضور او در جهان درمی‌آویزد. هنگامی که داروین این نظریه را طرح کرد، برخی از الاهی‌دانان آن را رد کرده و برخی آن را شیوه خلقت جهان از سوی خداوند خواندند و کوشیدند آن را در چارچوب مسیحیت بگنجانند. طرح داروین به علاوه انتقادات تاریخی از کتاب مقدس باعث شد برخی از متألهان به حوزه‌های اخلاق شخصی و احساسات پناه ببرند. در این فصل ضمن بیان زندگی و پیش‌زمینه فکری داروین، نظریه تکامل وی تبیین می‌شود، و اینکه چگونه مشاهدات زیست‌شناسانه او دیدگاهش را نسبت به خدا و معجزات دستخوش تغییر کرد. داروین با مطالعه عمیق طبیعت دریافت که انواع نمی‌توانند ثابت و نامتغیر باشند. در گذر زمان انواعی که بهترند باقی می‌مانند و به تدریج نوع جدیدی متولد می‌شود. داروین در کتاب *هبوط انسان* (*Descent of Man*) بشر را شکل تکامل یافته موجوداتی مادون انسان خواند که مغزی کوچک‌تر داشتند و فاقد ویژگی‌های اخلاقی، هنری و ... بودند. پیش از اینکه داروین کتاب *منشأ انواع* (*Origin of Species*) را منتشر کند گفته می‌شد که این موجودات را خالق آفریده است که می‌توانند خود را با محیط وفق دهند. اما داروین این وفق‌پذیری را به شیوه زیست‌شناختی تشریح کرد؛ به این صورت که موجودات زنده برای بقا با یکدیگر درگیر شده و حالت طبیعی بهتر را انتخاب می‌کنند. انتخاب طبیعی (*natural selection*) خدا را به عنوان علت این وفق‌پذیری معرفی کرد. از آنجا که داروین خدا را سبب‌ساز همه چیز محسوب می‌کرد، در سال ۱۸۶۸ هم خیر و هم شر را به دلایل زیست‌شناختی به خدا منتسب دانست.

مؤلف در قسمت جداگانه‌ای با عنوان «دین» به این مسئله می‌پردازد که نظریه تکامل چگونه اندیشه دینی را متحول کرد. پیش از این نظریه، بشر تافته جدابافته‌ای بود که خدا او را به طور خاص و با صبغه الاهی خلق کرده بود، ولی پس از نظریه تکامل به موجودی مبدل شد که در فرآیند تکامل به چنین جایگاهی رسیده بود و بنابراین دیگر باور به خدا

نمی‌توانست امری فطری باشد. نکته دیگر اینکه بر اساس تاریخ‌نگاری کتاب مقدس، خلقت انسان در سال ۴۰۰۴ پیش از میلاد رخ داده بود، ولی نظریه تکامل چنین چیزی را تأیید نمی‌کرد.

فصل سوم کتاب با عنوان «پس از داروین» مباحثی چون چگونگی آغاز حیات، نئوداروینیسم، ژن‌ها و دی‌ان‌ای‌ها، نظریه چارلز داکینز درباره وجود خدا، نوع‌دوستی و ... را بررسی می‌کند. نویسنده می‌کوشد چگونگی ارتباط این مسایل زیست‌شناختی با وجود خدا را نشان دهد. نئوداروینیسم و ایده نراهبرد بودن ایمان دینی نقد و بررسی می‌شود. کروفورد معتقد است این سخن ریچارد داکینز که ایمان دینی، اعتمادی چشم‌بسته و بی‌چون و چراست، اعتباری ندارد، چراکه این باور دچار سوء تفاهم نسبت به دین است و بشر را امری مکانیکی می‌پندارد.

نظریه آینشتاین در فیزیک و تغییر دیدگاه نیوتنی نسبت به جهان به طور خلاصه در فصل چهارم مطرح می‌شود. ما هنوز در جهانی پویا (dynamic) و به هم پیوسته زندگی می‌کنیم. بعد از بیان دیدگاه جدید در خصوص جهان، نوبت به جایگاه انسان در جهان می‌رسد و سپس باید دید که خدا چگونه با این جهان مرتبط می‌شود. آینشتاین بزرگ‌ترین دانشمند قرن بیستم دیدگاه علمی رایج نسبت به زمان، مکان، ماده، گرانش و نور را متحول کرد. به هر یک از این موضوعات جداگانه در این فصل پرداخته می‌شود و نشان داده می‌شود که چگونه نسبیت عام چشم‌انداز بشر به جهان را تغییر داد. از نگاه آینشتاین، علم و دین از هم جدایی‌ناپذیرند؛ چراکه او قوانین جهان را همان اراده‌الاهی می‌دانست. او تلاش خود را برای فهم قوانین جهان از قبیل گرانش و انحنای فضا (curvature of space) کوشش برای فهم اندیشه خداوند می‌خواند. در واقع، آینشتاین قوانین طبیعت را با خدا برابر گرفته و یک وحدت وجودی (pantheist) به شمار می‌رود. نگاه آینشتاین در تقابل با ادیان سامی، که به خدایی مجزا و خالق جهان قائل‌اند، به اندیشه هندی نزدیک‌تر است. البته آینشتاین خدا را شخص‌وار (personal) می‌دانست. نظریه نسبیت این امکان را برای ما فراهم می‌آورد که بتوانیم خدا را حاضر مطلق و در عین حال فرامکانی درک کنیم. نظریه نظام چهاربعدی (space time) آینشتاین (سه بعد مربوط به فضا و یک بعد مربوط به زمان) بسیاری از فیزیک‌دانان و متألّهان را بر آن داشت تا اظهار کنند که احتمالاً خداوند در بعد دیگری از جهان قرار دارد. اما کروفورد معتقد است که لازم نیست تعالی خداوند را به چنین شیوه‌ای فهمید؛ بلکه این امر به عظمت و تقدس او وابسته است.

این چه جهانی است و ما چه هستیم؟

در فصل پنجم نشان داده می‌شود که اگرچه علم پرده از بسیاری از رازهای عالم برداشته، اما رازها و پرسش‌های بی‌شمار دیگری بر آن افزوده است. رازهایی چون کوانتوم و نتایجش برای آغاز جهان، سیاه‌چاله‌ها، زمان انگاری، (imaginary time) تردید نسبت به رفتار ذرات ریز و ... به نظر می‌رسد این جهان پویا و قابل اندازه‌گیری است، اما تلاش‌هایی صورت گرفته تا حضور خداوند در چنین جهانی را نشان دهد. این فصل می‌کوشد با طرح پرسش‌های دیگری چهره فیزیکی جهان را بیشتر برای مخاطبان نمایان کند و به مباحثی چون الکترون‌ها، کل‌نگری، (holism) اصل تکمیل‌گری، (principle of complimentary) آغاز جهان و نظریه مهبانگ، بی‌نظمی و ... بپردازد. جایگاه خدا در چنین جهانی، جایگاه خالق امور تازه و شگفت‌انگیز است، خالقی که به تمام ذرات عالم اجازه انتشار و آزادی داده است. خدای جهان سنتی خدایی بود که فعلش با مداخله مستقیم در عالم همراه بود، اما نگاه جدید به عالم بهتر می‌تواند رابطه خدا با آزادی جهان را تبیین کند.

در فصل ششم بر تمایز ویژه انسان از سایر جانداران تکیه می‌شود. ما انسان‌ها در مقایسه با سایر جانداران به دلیل روان‌شناسی و توانایی ذهنی، آزادی انتخاب، ارزش‌ها، درک نفس ناطقه، شخصیت و میل به پرستش متمایز می‌شویم و بنابراین چیزی بیش از یک موجود زنده مکانیکی هستیم. نویسنده برای تبیین دقیق شخصیت آدمی که باز نمودی از هویت و ماهیت اوست، به تأمل در دیدگاه‌های سارتر و جان لاک می‌پردازد و در نهایت اثبات می‌کند که انسان برخلاف سایر جانداران موجودی است که تن و روان او با یکدیگر اتحاد یافته و موجودی خودآگاه، کل‌نگر و دارای تمایلات متعالی و برتر است. آنها موجوداتی هستند که می‌توانند با خدا نیایش کرده و به او عشق بورزند.

سنت هندی و سنت سامی

فصل هفتم و هشتم کتاب به ترتیب دیدگاه‌های «سنت هندی» و «سنت سامی» دربارهٔ مثلث خدا، انسان و جهان را جویا می‌شود. اگرچه تفاوت‌هایی در هر یک از این دیدگاه‌ها وجود دارد ولی بیشتر آنها معتقد به حضور یک وجود روحانی و غیرمادی در جهان هستند. بشر نیز در این سنت‌ها به عنوان موجودی ناقص تعریف شده است که به خاطر ارزش‌های مادی غافل مانده و نیاز به رهایی و رستگاری دارد. در فصل هفتم، که سنت هندی بررسی می‌شود، از هر یک از آیین‌های هندو، بودا و سیک جداگانه و به اجمال گزارشی ارائه می‌شود.

نظرگاه هندو به جهان به دیدگاه علمی نزدیک‌تر است تا دیدگاه سامی، چراکه به اعتقاد آیین هندو سیاره‌ما یکی از بی‌شمار جهان‌هایی است که به طور متناوب در حالت تکامل، آلودگی، فروپاشی و سپس آغاز عصر جدید هستند. اما آیین بودا از آنجا که انسان را به واحدهای کوچک و کوچک‌تر تقسیم می‌کند، با جزءنگری در علم قابل مقایسه است. بودا معتقد است خدایان به هیچ کس برای نیل به خیر برتر یا نیروانا کمک نمی‌کنند. خدا در آیین سیک موجودی ابدی، خالق، غیرزمانمند و قائم به ذات است که فیض خود را در جهان آشکار می‌کند. خدا در آیین هندو و سیک برخلاف بودا جهان را با قدرت اراده خود خلق کرده و حافظ آن است.

سنت سامی (ابراهیمی) که عنوان فصل هشتم کتاب است، عهده‌دار تفحص در خصوص سه دین بزرگ سامی، یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام است. یهودیان به توحید الهی باور دارند و معتقدند خلقت جهان هدفمند است، و خدا را می‌توان با افعالش در جهان شناخت. در مسیحیت، مسیح پسر خداست. به اعتقاد کروفرود، مسیحیت نیز دین توحید و یکتاپرستی است و بر شخصیت خدای پدر تأکید دارد. او می‌کوشد به شماری از مهم‌ترین شبهات مربوط به مسیحیت به شیوه‌ای عقلانی پاسخ گوید.

به اعتقاد کروفرود مسلمانان موحدند و حضرت محمد (ص) را فرستاده خدا می‌دانند. «الله» نام خدای مسلمانان است که نام‌های نیکو (اسماء الحسنی) از آن اوست. «الله»، متعالی، حق، نور، بصیر، شهید، سمیع و خالق است. اگرچه خدای اسلام مقتدر است، اما رحمتش بر همه جهانیان می‌تابد. خدا در قلب مؤمنان حضور دارد. نکته جالب توجه اینکه به اعتقاد کروفرود، اگرچه برخی مسلمانان به دلیل (اعتقاد به) جبروت و ربوبیت الهی به جبرگرایی متهم هستند، قرآن کریم اعمال خوب و بد انسان‌ها را به خودشان منتسب می‌کند. او احتمال می‌دهد که اعتقاد به جبرگرایی در بین برخی مسلمانان از باورهای پیش از اسلام تأثیر گرفته باشد. کروفرود نگاه مثبت اسلام به تولد مسیح از مریم باکره و عروج مسیح را ذکر می‌کند و زبان به تمجید از اسلام می‌گشاید، چراکه قرآن تمام پیامبران را می‌پذیرد و از این رو دینی صادق و حقیقی است. از نگاه قرآن، حضرت مسیح ظهور حضرت محمد (ص) را از پیش نوید داده بود. نویسنده کتاب سپس به برخی از باورهای شیعیان و اهل سنت اشاره می‌کند و بر رنج‌هایی که تاکنون شیعیان ایران متحمل شده‌اند، صحه می‌گذارد.

نتیجه اینکه تمام ادیان ابراهیمی آینده روشنی برای جهان پیش‌بینی می‌کنند. اما برخلاف دیدگاه خوش‌بینانه دینی، تصویر علمی از پایان جهان، تصویری غم‌فراست؛ زیرا بر

اساس قانون دوم ترمودینامیک، ماده به طور فزاینده‌ای به سمت بی‌نظمی و هرج و مرج پیش می‌رود تا به «مرگ گرما» (heat death) منجر شود.

تصورات مختلف از خدا

فصل نهم ابتدا به بررسی مدل‌های متفاوت جهان از نگاه علم می‌پردازد و سپس مدل‌هایی از خداوند ارائه می‌کند. منظور از مدل‌های خدا تصویرهای متفاوتی است که انسان‌ها از خدا ارائه کرده‌اند. نخستین تصور مطرح شده تصور «دوگانگی خداوند» است. خدا در این تصویر، گاه شخص‌وار و گاه غیرشخص‌وار است. از یک سو، او خالق جهان است و به انسان آزادی عمل بخشیده و از دیگر سو، از جهان متأثر و با انسان در ارتباط است. بنابراین، او به هنگام خلقت غیرزمانی و غیرشخص‌وار و وقتی با جهان و انسان ارتباط پیدا می‌کند، زمانمند و شخص‌وار است. این مدل تا حدی و نه تماماً قابل مقایسه با مدل سانکارا از خداست. اما مدل تجسد که به حلول خدا در انسان قائل است را می‌توان در آیین بودا و مسیحیت یافت. بر اساس یک تفسیر، هر یک از مسیح و بودا خدای متجسد هستند. آیین سیک و برخی از صوفیه شیعه، که در تاریخ به خداوندی امام اول قائل شدند، را نیز می‌توان در این مدل گنجانند.

هنگامی که کروفورد دیدگاه تثلیث مسیحیت را بیان می‌کند، به جایگاه ویژه و برتر مسیح در قرآن - برخلاف یهود - اشاره می‌کند، او این احتمال که سه شکل حضور خدا در عالم به صورت خدای پدر، خدای پسر و روح‌القدس بعداً در مسیحیت پیدا شده باشد را مطرح کرده و تلاش برخی از متکلمان برای جنبه توحیدی بخشیدن به آن را نیز ذکر می‌کند. در هر صورت، مدل تثلیث، ارتباط شخص‌وار خدا با جهان را نشان می‌دهد؛ تصویری که قابل تبیین با علوم اجتماعی و فیزیک نیست. بودا نیز خدای شخص‌وار را نشان می‌دهد؛ اما خدای اسلامی صفاتی مشترک با انسان دارد.

نویسنده در فصل دهم با عنوان «آیا خدا وجود دارد؟»، براهین مختلف فلسفی و کلامی اثبات وجود خدا را به طور خلاصه بیان می‌کند و می‌کوشد مشخص کند که آیا خدا امری احساسی است یا می‌توان بر وجود او برهان عقلی اقامه کرد. اشکالات هیوم بر برهان معجزه نیز نقد و بررسی می‌شود. از دیدگاه کروفورد، خدا در متون دینی وجود دارد و بنابراین، بر اساس «بازی‌های زبانی» (language games) ویتگنشتاین خدا در زبان دینداران امری معنادار است؛ اما این خدا لزوماً واقعیت خارجی ندارد و برای همین دان کیوپیت نیز که غیرواقع‌گرا و

متأثر از بودیسم است، خدا را به عنوان یک حقیقت متعالی نمی‌پذیرد. اما حضرت محمد (ص)، عیسی، ناناک و پیامبران بنی‌اسرائیل به خدایی با حقیقت خارجی باور دارند که با هیچ یک از ارزش‌های انسان برابری نمی‌کند. کروفرود در نقد ایمان غیرواقع‌گرایانه معتقد است خدا در زبان دینی امری واقعی و حقیقی است. به نظر او، باور به وجود خدا در مقابل عدم باور به وجود خدا، عاقلانه‌تر است.

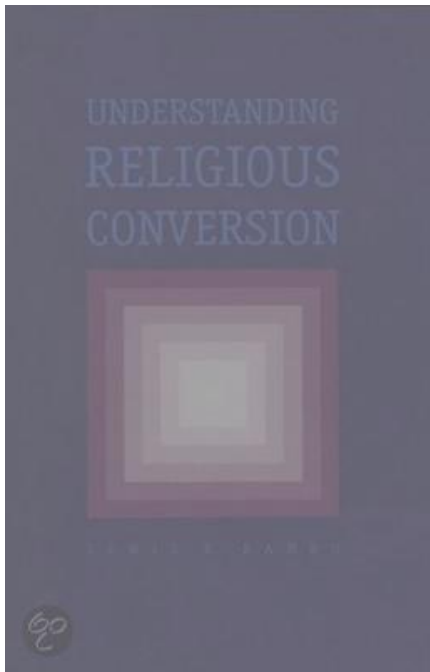
نتیجه‌گیری

کروفرود در فصل فرجامین کتاب *مثلت خدا، انسان و جهان: گفتمانی بین علم و دین*، الگوی جدید خود از این مثلث را ارائه می‌کند. او در فصل یازدهم، خدا، جهان و بشر را در کنار هم جمع می‌کند و بر این مسئله تأکید دارد که بین هر یک از اینها هم، می‌تواند پیوستگی وجود داشته باشد و هم، ناپیوستگی. نویسنده تصویر مناسب از خدا برای گفتمان مدرن را «عالِم کیهانی» (Cosmic Scientist) می‌نامد؛ خدایی که تنها یک مشاهده‌گر منفصل از عالم نیست، بلکه کاملاً درگیر مشارکت و تدبیر جهانی است که نمونه خلقت بزرگ او محسوب می‌شود. این خلقت نه تنها در دفاع از شر موفق است، بلکه می‌تواند مدافع تمام کسانی باشد که به عشق به خدا پاسخ گفته‌اند.

گفتنی است که کتاب *مثلت خدا، انسان و جهان: گفتمانی بین علم و دین*، هم اکنون ترجمه شده و به یاری خداوند به زودی منتشر خواهد شد.

فهم پدیده تغییر دین

مهدی حسن‌زاده*



Lewis R. Rambo. (1993). *Understanding Religious Conversion*, New Haven and London: Yale University Press, 240 Pages.

اخیراً، مطالعات «تغییر دین» در دین‌پژوهی از جایگاه والایی برخوردار شده و آثار بسیاری در این زمینه به چاپ رسیده است. از جمله آنها کتاب فهم پدیده تغییر دین نوشته لوئیس رامبو است، که از مهم‌ترین پژوهش‌گران معاصر این حوزه محسوب می‌شود. وی پژوهشگر و دین‌شناس معاصر است، که کارشناسی ارشد و دکترای خود را به ترتیب در سال‌های ۱۹۷۳ و ۱۹۷۵، در دانشگاه شیکاگو، در حوزه

روان‌شناسی و دین به پایان رساند و تألیفات متعدد و مهمی در زمینه تغییر دین دارد.^۱ در کتاب فهم پدیده تغییر دین، که حجم آن افزون بر دویست صفحه است، مؤلف می‌کوشد

* استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه فردوسی مشهد؛ hasanzadeh@ferdowsi.um.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۹۰/۱۰/۲۶؛ تاریخ تأیید: ۹۱/۱۲/۹]

فهم بهتر و دقیق‌تری از این پدیده به دست داده و نشان دهد که تغییر دین اصیل بیشتر یک فرآیند است تا حادثه. بنا بر تعریف رمبو، اصطلاح تغییر دین (conversion) عبارت است از بریدن از یک صورت قدیمی و گرایش به گروه‌های دینی، شیوه‌های زندگی، نظام‌های اعتقادی و شیوه‌های جدید ارتباط با الوهیت یا ذات حقیقت (see Rambo, 1993: 3; Rambo, 1987: 73). با این حال، تغییر دین انواعی دارد (see Romanes, 1896: 98; Pond, 1986: 6-8; Armstrong, 2; Kriebel, 1907: 7) و از جمله آنها تغییر دین دفعی در برابر تدریجی است. برای اینکه تغییر دین، دفعی باشد یا تدریجی، ویژگی‌های متفاوتی بیان شده است (برای مثال نک: James, 1963: 228; Kriebel, 1907: 93). ممکن است این تقسیم‌بندی پرسش‌هایی را برانگیزد: از جمله اینکه کدام یک از دو نوع تغییر دین مذکور حقیقی است؟ چنان‌که گفته شد، در کتاب فهم پدیده تغییر دین، رمبو می‌کوشد نشان دهد که تغییر دین اصیل بیشتر یک فرآیند است تا حادثه.

در ادامه می‌کوشیم بخش‌های گوناگون این کتاب را به اختصار معرفی کنیم.^۲ این کتاب دارای دیباچه، مقدمه، ده فصل، خاتمه و نتیجه‌گیری است. در دیباچه و مقدمه، و در بیان علت تألیف کتاب، رمبو تأکید دارد که این اثر می‌خواهد نقش عوامل متعدد و دخیل در پدیده تغییر دین را نشان دهد، لذا تأکید دارد که علاوه بر توجه به موضوعات فردی، اجتماعی و فرهنگی دخیل در تغییر دین، «به دیدگاه دینی نیز توجه ویژه‌ای» شده است (Rambo, 1993: xv-xiv). همچنین، رمبو در اینجا تعریف تغییر دین را هم مطرح می‌کند. وی ضمن بیان تعریف خود از این اصطلاح - که در بالا بدان اشاره شد - تأکید می‌کند که در این کتاب واژه «تغییر دین» در معانی چندی به کار رفته است: تحول از بی‌دینی به دینداری؛ از دینی به دین دیگر درآمدن؛ در درون یک دین خاص از فرقه‌ای به فرقه دیگر وارد شدن و ... (Ibid.: 2).

فصل اول: مدل‌ها و روش‌ها

در این فصل، وی بیان می‌کند که هر بررسی کامل از تغییر دین باید بر اساس مدل کل‌نگرانه (holistic model) باشد. هرچند، از نظر رمبو، هیچ مدلی نمی‌تواند تمام واقعیت این پدیده را نشان دهد (Ibid.: 7)، اما به عقیده وی، هرگونه بررسی در خصوص تغییر دین دست کم باید چهار مؤلفه فرهنگی، اجتماعی، فردی و دینی را مد نظر قرار دهد. از همین روی، برای اینکه کاملاً گستردگی و پیچیدگی تغییر دین شناخته شود، او معتقد است

باید از رشته‌های انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و مطالعات دینی توأمان کمک گرفت، و در کنار آنها به سیاست، اقتصاد، زیست‌شناسی و دیگر دانش‌ها نیز توجه کرد (Ibid.: 7).

علاوه بر مدل کل‌نگرانه، رَمبو معتقد است مدل مرحله‌ای (stage model) نیز برای فهم پدیده تغییر دین ضروری است. مدل مرحله‌ای در نظر وی از این جهت مناسب است که در آن «تغییر دین، فرآیند تحول در طول زمان تلقی شده و به طور کلی ارائه‌دهنده توالی فرآیندهاست، هرچند این فرآیند گاهی صورت مارپیچ دارد، یعنی جای مراحل، بالا و پایین می‌شود» (Ibid.: 16). فصول بعدی کتاب، تقریباً بیان مراحل مد نظر او در «تغییر دین» و شرح و تفصیل آنهاست.

فصل دوم: زمینه

از نظر رَمبو، در حقیقت، زمینه (context) تصویر کلی از عوامل متضاد، درهم‌آمیخته و دیالکتیکی است که فرآیند تغییر دین را، هم، به پیش می‌برد و هم، جلوی آن را می‌گیرد (Ibid.: 20). در اینجا رَمبو میان زمینه خرد و کلان تمایز می‌گذارد: زمینه کلان، به محیط بزرگی اشاره دارد که دربرگیرنده نظام‌های سیاسی، سازمان‌های دینی، مسایل مربوط به بوم‌شناسی، و همکاری‌های چندملیتی و نظام‌های اقتصادی است (Ibid., 21-22). در حالی که زمینه خرد بیشتر شامل بستگان، دوستان، گروه‌های دینی و نژادی و اهالی منطقه محل سکونت می‌شود (Ibid.: 20).

در ادامه، مسایل کلی پیرامون ابعاد فرهنگی، اجتماعی، فردی و دینی زمینه و پس از آن ساز و کارهای خاص آن مورد توجه قرار می‌گیرد. برخی از این ساز و کارهای خاص برای رَمبو عبارت‌اند از: عوامل مخالفت و طرد (forces of resistance and rejection)، قلمروهای پذیرندگی (enclaves of receptivity) و سازگاری (congruence). در مورد عوامل مخالفت و طرد، رَمبو معتقد است گرچه عوامل درون زمینه می‌توانند تغییر دین را به پیش برند، اما به طور مؤثری می‌توانند جلوی آن را نیز بگیرند (Ibid.: 36).

همچنین، در مورد قلمروهای پذیرندگی، رَمبو معتقد است زمینه‌ها به ندرت شبیه هم هستند. در سراسر دنیا، گروه‌هایی هستند که زندگی به نسبت متمایز و مستقلی دارند و در محیطی مخالف با ارزش‌های خود محصورند. ممکن است این قلمروها یا به منزله محیط‌هایی باشند که در آنها انواع خاصی از تغییر دین انتظار می‌رود،

یا به مثابه منابع مؤثری باشند که در برابر تلاش تبلیغی تغییر دین ایستادگی می‌کنند (Ibid.: 36).

در ادامه، رَمبو، سازگاری، یعنی میزان هماهنگی عناصر دینی جدید با عوامل زمینه‌ای خرد و کلان موجود، را عامل مؤثر دیگری در وقوع تغییر دین می‌داند. از نظر رَمبو، اشتراکات و سازگاری‌های بین دو فرهنگ می‌تواند جریان تغییر دین را شکل داده و یا تسریع کند (Ibid.: 37-38).

فصل سوم: بحران

از نظر مؤلف، بحران عبارت است از احساس مغایرت میان برخی اوضاع واقعی و شرایط خیالی و آرمانی (Ibid.: 47). در حقیقت، در حالت بحران، نمادها، اسطوره‌ها و معیارهای مألوف انسان از کار باز ایستاده و فرصتی برای انتخاب گزینه دینی جدید فراهم می‌کنند. در مورد واسطه‌های بحران، رَمبو، به تجارب عرفانی، تجارب نزدیک به مرگ، بیماری و سلامتی، تجربه «آیا همه چیز همین است؟» (Is That All There is?)، تمایل به تعالی، حالات دگرگون شده آگاهی (Altered States of Consciousness)، شخصیت بی‌ثبات، آسیب‌شناسی، ارتداد، و بحران‌های به ظاهر فعال شده اشاره دارد (Ibid.: 48-55). برای مثال، از نظر رَمبو، شاید فردی به تمام اهداف خود در زندگی رسیده باشد، ولی باز هم از خود بپرسد که «آیا همه چیز همین است؟» (Ibid.: 50). چنین دریافتی، از نظر رَمبو می‌تواند منجر به جست‌وجو برای گزینه‌های جدید یا فهم دوباره پایه‌های دین خود شود.

فصل چهارم: جست‌وجو

در واقع، برای رَمبو مفهوم جست‌وجو با این فرض آغاز می‌شود که «انسان می‌خواهد بیشترین استفاده را از معنا و هدف در زندگی ببرد و جهالت و آشفتگی را برطرف کند» (Ibid.: 56). اما در شرایط غیرعادی و بحرانی این جست‌وجو الزام‌آور می‌شود. در یک تقسیم‌بندی کلی، از نظر نویسنده، نوکیش احتمالی می‌تواند در برابر بحران، فعال یا منفعل بوده، یا زمانی منفعل و زمانی فعال باشد (Ibid.). در هر صورت، برای اینکه بحران به تغییر دین بینجامد، به آمادگی‌های متعدد نوکیش بستگی دارد: آمادگی ساختاری (structural availability)، آمادگی عاطفی (emotional availability)، آمادگی عقلانی (intellectual availability) و آمادگی دینی (religious availability) (Ibid.: 60).

نکته مهم دیگر برای نویسنده در این فصل، انگیزه‌هایی است که باعث پیگیری و حل بحران می‌شود. وی با اشاره به دیدگاه برخی روان‌شناسان دین، چهار انگیزه عمده را طرح می‌کند: نیاز به تجربه شادی و دوری از درد، نیاز به نظام عقلانی، نیاز به بالا بردن عزت نفس، و نیاز به ایجاد و حفظ روابط. در ادامه، مؤلف دو عامل انگیزشی دیگر به آنها می‌افزاید: قدرت (power) و تعالی (transcendence) (Ibid.: 64). در مورد قدرت، گاهی تغییر دین می‌تواند باعث شفا، یا قدرت در دست گرفتن کنترل زندگی خود و قدرت غلبه بر مرگ شود (Ibid.); یعنی این موارد مرتبط با قدرت می‌توانند انگیزه‌ای برای تغییر دین باشند. تعالی هم می‌تواند انگیزه‌ای برای فراتر رفتن از سطح کمال موجود خود باشد، یعنی فرد تغییر دین را در جهت تکامل و رشد می‌داند و می‌خواهد بدین وسیله از لحاظ اخلاقی، عاطفی و شناختی به کمال برسد (Ibid.).

فصل پنجم: حامی

حامی (advocate) یا مبلغ، و هویت و انگیزه او موضوع این فصل است. به اعتقاد رمبو، پیش از این، بیشتر پژوهش‌گران در زمینه تغییر دین، تنها به نوکیش توجه داشتند، اما وی معتقد است، میان حامی و نوکیش احتمالی، رویارویی پویا و حساسی وجود دارد. طی مرحله مواجهه، هر دو طرف ماهرانه به پیش می‌روند، برنامه‌ریزی می‌کنند و روش‌های گوناگونی را به کار می‌برند. حامی، هدف احتمالی مخاطبان را ارزیابی کرده، روش‌های ترغیب‌کننده‌ای را طرح‌ریزی می‌کند تا نوکیش‌های احتمالی را به جامعه دینی بکشاند (Ibid.: 66). از نظر رمبو، این موضوع مسایل چندی را دربرمی‌گیرد: آیا در تبلیغ حامیان، تغییر دین امری اساسی است؟ انگیزه آنها برای عمل تبلیغ چیست؟ آنها چه برداشتی از تغییر دین دارند؟ از نظر حامی، تغییر دین مطلوب چیست؟ و ... رمبو معتقد است میان شیوه و ایدئولوژی مبلغ و نوکیشی که جذب عمل تبلیغ می‌شود، رابطه وجود دارد. سکولار بودن یا نبودن، نوع باورهای دینی، برداشت از تغییر دین، الگوهای شغلی، و انگیزه‌های حامی در تغییر دین، نشان‌دهنده ماهیت او هستند. مثلاً در برداشت حامی از تغییر دین، آیا، طبق دیدگاه او، نوکیش‌ها مجبورند به کلی شیوه‌های کفرآمیز خود را کنار بگذارند؟ مبلغ به فرهنگ بومی احترام می‌گذارد یا خیر؟ (Ibid.: 71) از نظر رمبو، بر اساس پاسخ دریافتی، توفیق یا عدم توفیق مبلغ و نیز، نوع نوکیش تا حدی مشخص خواهد شد.

در انگیزه حامی، نویسنده به مؤلفه‌هایی چون اراده خدا، ملی‌گرایی و خدمت اشاره می‌کند

(Ibid.: 73-75). برای مثال، رَمبو در خصوص انگیزه خدمت می‌گوید گاهی انگیزه حامی در تبلیغ کمک به دیگران است. آنها می‌کوشند روش‌های کشاورزی، مراقبت‌های پزشکی، اشکال سازمان‌یافته و تدریجی آموزش، و دیگر مزیت‌های نوین جامعه معاصر را به جوامع هدف آموزش دهند (ibid.: 75). از نظر رَمبو، امروزه می‌توان مبلغانی را که هدف اولیه تبلیغشان رستگاری انسان‌هاست، از مبلغانی که بیشترین اهمیت را به مسائل اقتصادی و سیاسی می‌دهند، متمایز کرد.

فصل ششم: شگردهای حامی در جذب نوکیش

در این فصل، نویسنده مؤلفه‌هایی را طرح می‌کند که در آنها ادیان و مبلغانشان در جذب نوکیش به شیوه‌های متفاوتی عمل می‌کنند؛ مؤلفه‌هایی همچون میزان تبلیغ و مزیت‌های احتمالی مسلک دینی جدید ... (Ibid.: 76). نویسنده می‌خواهد نشان دهد که برخی ادیان شگردهای گسترده و موشکافانه‌ای در جذب نوکیش دارند و برخی نه. مثلاً گروه‌هایی چون کلیسای ارتدوکس سوری (Syrian Orthodox Church) تمایل کمی به نوکیش دارند. برعکس، گروه‌هایی چون مجمع بپتیست جنوبی (Southern Baptist Convention) بر فعالیت‌های مرتبط با عضوگیری نظام‌مند، تعلیم و نگهداری نوکیش تأکید دارند (Ibid.:78).

به نظر رَمبو، برخی مزیت‌های احتمالی دین جدید انتخاب شده، می‌تواند مواردی از این دست باشد: نظامی برای معنادهی، وسیله‌ای برای به دست آوردن رضایت خاطر، شیوه‌ای برای زندگی، داشتن رهبری قدرتمند، و احساس به دست آوردن قدرت معنوی و روحانی (Ibid.: 81-86).

فصل هفتم: مواجهه میان حامی و نوکیش

این فصل به برخورد مبلغان با اشخاصی که در مرحله بحران و جست‌وجو به سر می‌برند، اختصاص دارد. از نظر رَمبو، ارتباط آنها دیالکتیکی خواهد بود، به این معنا که مواجهه‌ها، تبادلات پیچیده‌ای هستند که می‌توانند به موافقت یا مخالفت بینجامند (Ibid.: 87).

از جمله نکاتی که رَمبو در این فصل بدان اشاره می‌کند این است که، در مواجهه، بیشتر اشخاص مورد نظر گزینه دینی جدید را نمی‌پذیرند؛ وی در تأیید آن از یافته‌های برخی مورخان در مورد واکنش مردم ایگبو (Igbo) نسبت به مسیحیت در نیجریه استفاده می‌کند (Ibid.: 88-90). رَمبو، در ادامه و در همین راستا، به مباحثی چون مقاومت در برابر حامی،

روابط کلان اجتماعی، زمینه به مثابه عامل شتاب‌دهنده برای تغییر دین، عامل دینی در زمینه، اشاعه نوآوری، و انگیزه‌ها و تجارب می‌پردازد (Ibid.: 90-94).

رَمبو راجع به نحوه واکنش حامی و نوکیش در برابر یکدیگر، دو بخش با موضوع سازگاری‌های حامی (missionary adaptations) و سازگاری‌های نوکیش (convert adaptations) می‌آورد. در مورد اول، وی به چند راهکار موجود برای مبلغ اشاره دارد که عبارت‌اند از: مدارا، ترجمه، جذب، مسیحی‌سازی [با توجه به سنت مسیحی مؤلف]، فرهنگ‌پذیری و ادغام (Ibid.: 97-99). در مورد اخیر، مبلغ تحت تأثیر فرهنگ بومی نوکیش قرار می‌گیرد و آنها را ضمیمه فرهنگ خود می‌کند (Ibid.: 99). در ارتباط با نوکیش نیز، نویسنده به عواملی همچون نوسان، بررسی دقیق، تلفیق و بومی‌سازی اشاره می‌کند (Ibid.: 99-101). برای مثال، در مورد نوسان، رَمبو معتقد است نوکیش‌ها میان باورهای سنتی و دین جدید در نوسان‌اند. احتمالاً پذیرش آنها صوری بوده و شناخت عمیقی در کار نیست. ممکن است انگیزه عده‌ای از تغییر دین دریافت منافع مادی در دوران تنگ‌دستی باشد. آنها بعد از دوران سختی و محنت به روش‌های سابق خود باز می‌گردند (Ibid.: 100).

فصل هشتم: تعامل

چنان‌که رَمبو می‌گوید، اشخاصی که پس از مواجهه آغازین، روابط خود را با گزینه دینی جدید ادامه می‌دهند، تعاملشان با گروه دینی مقصد شدت می‌یابد. در این زمان، نوکیش‌های احتمالی در مورد تعالیم، شیوه زندگی و انتظارات خود از گروه، بیشتر می‌آموزند و با فرصت‌های رسمی و غیررسمی آماده می‌شوند تا به طور کامل‌تر به گروه ملحق شوند، هر چند شدت و تداوم این مرحله از گروهی به گروه دیگر متفاوت است (Ibid.: 102).

از موضوعات دیگر این فصل، محدوده‌سازی (encapsulation) است، که برای توضیح آن نویسنده از مثال کودک بیماری استفاده می‌کند که برای محافظت از او در مقابل باکتری‌ها و ویروس‌های محیط خارج، حباب پلاستیکی بزرگی درست کرده، او را در آن قرار می‌دهند (Ibid.: 104). به طرز مشابه، رَمبو معتقد است در صورت تحول اشخاص، لازم می‌شود از سه طریق بر جریان اطلاعات آنها نظارت شود: فیزیکی، اجتماعی و عقیدتی (Ibid.: 105). برای مثال، از نظر او، محدوده‌سازی اجتماعی در پی هدایت نوکیش احتمالی به آن دسته از الگوهای شیوه زندگی است که روابط مهم با خارج را محدود می‌کند (Ibid.: 104-105).

به نظر رَمبو، برای اثربخش کردن محدوده‌سازی، چند جنبه اهمیت ویژه دارد. برای مثال، روابط باعث ایجاد تعهدات عاطفی به گروه شده و آنها را تحکیم می‌کند؛ آیین‌ها، روش‌های آمیختن و یکی شدن و ارتباط سامان‌مند با طریقه جدید زندگی را به دست می‌دهند؛ و نقش‌ها، با اعطای یک رسالت خاص، التزام نوکیش را تحکیم می‌بخشند (Ibid.: 107-108).

فصل نهم: تعهد

نوکیش احتمالی پس از دوره تعامل، با انتخاب و متعهد شدن مواجه می‌شود. از نظر رَمبو، تعهد چند عامل مهم را دربرمی‌گیرد: اتخاذ تصمیم (decision making)، مناسک، تسلیم (surrender)، سامان‌دهی مجدد زندگی (biographical reconstruction)، و اصلاح انگیزشی (motivational reformulation). برای مثال، تصمیم، نقطه عطفی در این مرحله بوده و نشانگر شروع آن است. به خاطر آن، مناسکی برپا شده و با اعلان عمومی انتخاب نوکیش نهایی می‌شود. این مناسک، هم، بیانگر تحول شخص است و هم، به او اجازه می‌دهد که وارد دین جدید شود (Ibid.: 124).

فصل دهم: نتایج

از نظر رَمبو، بررسی و تحلیل نتایج تغییر دین «پیچیده و چندوجهی» است (Ibid.: 142). وی معتقد است در بررسی نتایج باید پنج نکته را در نظر گرفت: نقش گرایش فردی در ارزیابی؛ ماهیت نتایج؛ بررسی‌های عمیق نتایج اجتماعی، فرهنگی و تاریخی؛ نتایج روان‌شناسانه؛ و نتایج الاهیاتی (Ibid.). برای مثال، در مورد نقش گرایش فردی در ارزیابی، وی معتقد است کسی که می‌خواهد نتایج تغییر دین را بررسی کند باید موضع خود را در برابر پرسش‌های زیر روشن کند: دیندار است یا نه؟ اگر دیندار نیست، نگاه وی درباره ماهیت تغییر دین مورد بررسی چیست؟ اگر دیندار است، دین او مشابه شخص مورد بررسی است یا نه؟ هدف وی از بررسی چنین پدیده‌هایی چیست؟ و ... (Ibid.: 142-144).

در مورد ماهیت نتایج تغییر دین نیز، پرسش‌های زیر را برمی‌شمرد: تغییر دین چند جنبه زندگی را تحت تأثیر قرار می‌دهد؟ چگونه تغییر دین موجب تحولات گسترده‌ای می‌شود؟ نوکیش‌ها تا چه حد با زمینه کلان سازگار یا از آن جدا می‌شوند؟ (Ibid.: 145)

نتیجه‌گیری

مؤلف در انتها به مرور مختصر مراحل هفت‌گانه تغییر دین پرداخته و موضوعاتی را مطرح می‌کند که باید در پژوهش‌های آینده تغییر دین مد نظر باشد: مطالعه در مورد تجارب تغییر دین زنان و همجنس‌بازان، ماهیت تغییر دین در شکل‌گیری و انتقال سنت‌های دینی، و تاریخ نظام‌مند تغییر دین در گسترش ادیان (Ibid.: 174-176). درنهایت، کتاب فهم پدیده تغییر دین می‌خواهد به این پرسش پاسخ دهد که تغییر دین حقیقی چیست. از نظر نویسنده، تغییر دین حقیقی با طی مراحل هفت‌گانه پیشنهادی در این کتاب حاصل می‌شود: زمینه، بحران، جست‌وجو، مواجهه، تعامل، تعهد و نتایج.

پی‌نوشت‌ها

۱. برخی از آثار وی در این زمینه عبارت‌اند از:
"Theories of Conversion" (1999). in: *Social Compass* 46, no. 3, pp. 259-271; "Converting: Stages of Religious Change" (1999). In: *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*, ed. by Christopher Lamb and M. Darrol Bryant, London, pp. 23-34; "Anthropology and the Study of Conversion" (2003). in: *The Anthropology of Religious Conversion*, ed. by Andrew Buckser and Stephen D. Glazier, Lanham, Md. pp. 211-222.
۲. نگارنده امیدوار است به زودی ترجمه این کتاب، که با همراهی الهام موحدی انجام شده، منتشر گردد.

منابع

- Armstrong, Herbert W. (1972). *Just What Do You Mean... Conversion?*, Pasadena, CA: Worldwide church of god.
- James, William (1963). *The Variety of Religious Experience: An Study in Human Nature*, New York: University Books.
- Kriebel, Oscar S (1907). *Conversion and Religious Experience*, Pennsburg: Penna.
- Pond, Enoch (1986). *Conversion: its Nature and Importance*, Boston: Congressional Publishing Society.
- Rambo, Lewis R. (1993). *Understanding Religious Conversion*, Yale University Press.
- Rambo, Lewis R. (1987). "Conversion", in: *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Vol. 4, New York: McMillan.
- Romanes, George John (1896). *Thoughts on Religion*, Chicago, The Open Court Publishing Company.