

رویکردهای مختلف درباره الوهیت در آیین بودا

محمد رضایان حق*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۱۳]

چکیده

در تعریف کلاسیک ادیان سامی، اعتقاد به وجود خداوند خالق، جوهره دین محسوب می‌شود، حال آنکه برخی نظام‌های اعتقادی نظیر بودا، کنفوسیوس، تائو و آیین جین فاقد این جزءاند. برخی از محققان به سبب فقدان خدای خالق، آیین بودا را در زمره مکاتب الحادی در نظر می‌گیرند. هرچند محور آیین بودا، اعتقاد به وجود خالق نیست و هدف، رهایی انسان از رنج یا همان نیل به نیروانه است، با این حال ویژگی‌های مشترکی میان آموزه‌های بودا و حقیقت مطلق وجود دارد. در میان مکاتب بودایی گرایش‌های اعتقادی به خداوند را می‌توان در سه رویکرد خلاصه کرد؛ نخست، مکاتبی که بودا و کسانی را که به مقام آرمت (بودی‌ستوه) رسیده‌اند به مثابه خدا در نظر می‌گیرند؛ دوم، طرفداران نظریه پوشی که جهان و خدا را در حال سیرورت می‌دانند؛ رویکرد سوم تفسیری از خدا به عنوان حقیقت غایی است که در میان برخی از فیلسوفان بودایی با تعابیری نظیر «نیروانه»، «تھیما» و «دَرمه» بیان می‌شود. مطابق این دیدگاه، چون ماهیت اشیا بر ما پوشیده است، بنابراین، ما نمی‌توانیم حقیقت را توصیف کنیم. کلیدواژه‌ها: الوهیت، حقیقت غایی، دَرمه، نیروانه، تهیا، الاهیات پوشی، پانتئیزم.

مقدمه

اگر اعتقاد به خداوند یکتا اساس و جوهره دین است، به این معنا آیین بودا نمی‌تواند دین باشد، بلکه در مقابل چنین اعتقادی آیین بودا، منکر وجود خدای خالق است. مطابق این دیدگاه، برخی از پژوهشگران به سبب فقدان خدای خالق در برخی از مکاتب بودایی، آن را در زمره مکاتب الحادی و نه دین در نظر می‌گیرند. هرچند محور آیین بودا، اعتقاد به وجود خالق نیست (وارد، ۱۳۸۴: ۴۵) از لحاظ طبقه‌بندی‌های موجود غربی، این نوع دیدگاه، آیین بودا را در زمره ادیان الحادی قرار می‌دهد. یکی از مشکلات این نوع دیدگاه این است که به هر حال آیین بودا، موجودات فراطبیعی همچون خدایان و ارواح را به رسمیت می‌شناسد. دیگر آنکه نقطه مشترکی میان آیین بودا و دیگر مکاتب الحادی نظیر مارکسیسم وجود ندارد. به نظر می‌رسد این نوع طبقه‌بندی به دین «الوهی» (Theistic) یا کیش «الحادی» در اینجا مناسب نیست. برخی می‌گویند طبقه‌بندی جدیدی لازم است که در زمره ادیان «غیرالوهی» (Non-Theistic) قرار گیرد، و در این صورت آیین بودا را نیز شامل شود. از طرف دیگر، به نظر می‌رسد غیرالوهی‌دانستن آیین بودا تنگ‌نظرانه باشد، چراکه عقیده به خدای خالق را، که فقط یکی از ویژگی‌های برخی از ادیان، و نه همه ادیان، است نمی‌توان در تعریف دین منحصر دانست؛ زیرا این مفهوم فقط برای ادیان ابراهیمی یا سامی، یعنی یهودیت، اسلام و مسیحیت، محوریت دارد. در اینجا چه‌بسا دیگر نظام‌های اعتقادی نظیر آیین کنفوسیوس و تائوئیسم که از بسیاری جهات شبیه دین غربی‌ها است اما فاقد این جزء است، از این تعریف خارج شود (Keown, 1996: 4).

پیش از بررسی مفهوم «خدا» در آیین بودا، با طرح چند مسئله که بیشتر محققان درباره آن اختلاف نظر دارند، این پژوهش را آغاز می‌کنیم؛ اینکه آیا اساساً بودا به وجودی به نام خدا معتقد بوده است؟ و آیا می‌توان مفهوم «خدا» در آیین بودایی را با مفهوم «خدا» در ادیان خدا‌باوری نظیر آیین هندو یا ادیان ابراهیمی مقایسه کرد؟

این نکته را نباید نادیده گرفت که ظهور بودا در دوره‌ای بوده است که دین ودایی (آیین هندو) در معرض انتقاد بسیاری از شکاکان و همچنین مُلحدان قرار گرفته بود؛ چنان‌که در کتاب چاندُگِیَه اوپانیشاد (Chandogya Upanishad) برهمنان هندی آن زمان را، به یک دسته سگ مانند می‌کند که هر یک دُم دیگری را چسبیده‌اند و مؤمنانه می‌گویند: «اُم، اُم، بخوریم؛ اُم، بنوشیم» (Radhakrishnan, 1924: 25). به نقل از: دورانت و دورانت، ۱۳۷۸: ۳۳۰/۱. سوَسَنوید اوپانیشاد (Swasaved Upanishad) اذعان می‌دارد که نه خدایی هست، نه بهشتی، نه دوزخی، نه تناسخی، و نه جهانی؛ وداها و اوپانیشادها کار ابلهانی خودبین است؛ ایده‌ها موهوم و همه حرف‌ها دروغ است؛ مردمی که گول این حرف‌های پُرآب و تاب را خورده‌اند به خدایان و معابد و «مردان مقدس» می‌چسبند، گرچه در واقعیت میان ویشنو و سگ هیچ فرقی نیست (Ibid.: 278؛ دورانت و دورانت، ۱۳۷۸: ۳۳۰/۱).

البته از طرفی هندوها نیز دین بودایی را، در کنار آیین جین و مکتب فلسفی چارواکه (Charvakas) با نام ناستیکه‌ها (Nastikya)، یعنی کسانی که به نوعی بدعت‌گذارند، می‌شناختند. زیرا این سه مکتب فلسفی، برخلاف آستیکه‌ها (Astikas) سندیت و مرجعیت وداها را قبول نداشتند و بنابراین از نظر آنان، غیرمشرع‌اند (Flood, 1996: 82).

به نظر می‌رسد در گام نخست برای نتیجه‌گیری بهتر و درک صحیح‌تر از الوهیت در آیین بودا، نیازمند تعریف معنا و مفهوم «خداوند» هستیم. به طور کلی، اصطلاح «خداوند» را می‌توان به دو وجه تعبیر کرد: نخست خدای متشخص یا مشخص‌وار (Personal God) که گاه به صورت خدای انسان‌واری توصیف می‌شود که دارای صفاتی همچون صفات انسانی است و می‌توان با او ارتباط برقرار کرد (هیک، ۱۳۷۲: ۳۶ و ۳۷). وجه دیگری از «خداوند»، الوهیت یا مقام و مرتبه خدایی است، و به صورت غیرمتشخص (impersonal) یا به صورت فوق‌شخص (Supra-personal) تصور می‌شود (رنجبر، ۱۳۸۱: ۱۵۵).

خدای متشخص و خدای غیرمتشخص

مطابق با تعبیر اول از «خدای متشخص»، خویش‌کاری مشترک این خدا در ادیان مختلف همان وجه خالقیت و آفرینش مخلوقات است و در بسیاری از ادیان جوهره هستی محسوب می‌شود. به بیان دیگر، شناخت این خدا، ایمان به او و عمل به فرمان‌هایش، از اعتقادات اصلی پیروان ادیان خدا باور محسوب می‌شود. مطابق با این تعریف، می‌توان گفت آیین بودا آیینی الحادی و صرفاً اخلاقی است، زیرا گرایش چندانی به خدای شخصی و انسان‌وار در این آیین وجود ندارد (وارد، ۱۳۸۴: ۴۵). به بیان دیگر، بودا به وجود خالق یا هر وجود متشخص الوهی ابدی (eternal divine personal being) معتقد نیست (Taliaferro, 2013: 35; Harvey, 2019: 1). بودا معتقد است اعتقاد به خدای خالق، آدمی را منفعل و شرور می‌کند. از نگاه بودا، فرد معتقد به خدا، تلاشی برای انجام‌دادن اعمال خیر یا پرهیز از اعمال شر نخواهد داشت؛ چراکه لازمه اعتقاد به خدای خالق، سرسپردگی مطلق به تقدیرات الاهی است و این برخلاف اراده آزاد انسانی است. وی در سبده دوم (مجهیمه‌نیاکه) می‌گوید:

دین داشتن به آفرینشی [که] خداوند اعلا [خدای خالق برتر] ایجاد کرده، انسان‌ها را قاتل، دزد، بی‌عفت، دروغ‌گو، بدخواه، فحاش، یاوه‌گو، طماع، بداندیش و منحرف می‌کند. از این‌رو کسانی که به آفرینش توسط یک خدا، به عنوان عل‌هالعلل، روی می‌آورند، هیچ تمایل و تلاش و لزومی برای انجام‌دادن این عمل یا پرهیز از آن عمل ندارند (Majjhima Nikāya ii, p. 222. Sutta) (No. 10; Harvey, 2019: 227).

همچنین، از گفته‌های بودا چنین برمی‌آید که رستگاری از طریق اعمال ظاهری و شناخت خدا حاصل نخواهد شد؛ و پرسش درباره غایت جهان، خدا و ابدیت چیزی نیست جز بحث‌هایی که به اندوه و دلخوری می‌انجامد (دورانت و دورانت، ۱۳۷۸: ۳۴۰/۱).

وقتی برهمنی می‌خواست در گایا غسل، و خود را از گناهانش پاک کند، بودا گفت: «ای برهمن! اینجا خویشتن را بشوی، درست همین جا. با همگان مهربان باش. اگر دروغ نگویی، اگر جان‌انداری را نستانی، اگر نداده‌ای را نگیری و در انکار نفس پایدار باشی، دیگر چه حاجت به رفتن گایا؟ هر آبی برایت آب گایا است» (Radhakrishnan, 1924: 421). به نقل از: دورانت و دورانت، ۱۳۷۸: ۱/۳۴۰. بودا از هر گونه بحث درباره ابدیت، خلود، یا خدا پرهیز دارد. می‌گوید بی‌نهایت افسانه است، خیال‌بافته فیلسوفانی است که این فروتنی را نداشته‌اند که اعتراف کنند «پشه کی داند که این باغ از کی است». او به مناظره بر سر محدود یا نامحدود بودن جهان (حدوث و قدم جهان هستی) لبخند می‌زند (Rhys Davids, 1923: 35). به نقل از: دورانت و دورانت، ۱۳۷۸: ۱/۳۴۰، چنان‌که گویی او این اسطوره نجومی عبث فیزیکدان‌ها و ریاضیدان‌ها را، که امروزه بر سر این مسئله بحث می‌کنند، پیش‌بینی می‌کرد. او از بیان هر گونه عقیده در این زمینه‌ها پرهیز داشت: آیا جهان آغازی داشته یا انجمنی خواهد داشت؟ آیا روان همان تن است یا متمایز از آن؟ آیا برای بزرگ‌ترین پاکان هم در بهشت پاداشی هست یا نه؟ او این پرسش‌ها را «جنگل، بیابان، خیمه‌شب‌بازی، پیچ و تاب‌خوردن، و دام بحث و اندیشه» می‌نامد (Ibid.: 186)، و کاری با آنها ندارد؛ اینها به بحثی تب‌آلود، دلخوری‌های شخصی و اندوه می‌انجامد؛ هرگز به فرزاندگی و حکمت یا آرامش منتهی نمی‌شود. پارسایی و خشنودی در شناختن جهان و خدا نیست، بلکه فقط در زیست نیک‌خواهانه و دور از خودپرستی است (Ibid.: 254). آنگاه با طنزی رسواکننده پیشنهاد می‌دهد که خود خدایان هم، اگر هستی می‌داشتند، نمی‌توانستند به این پرسش‌ها پاسخ دهند (دورانت و دورانت، ۱۳۷۸: ۱/۳۴۰). او در سوره هفتم از سوره‌های بلند سوت‌پیتکه (سوره جالبه از مجموعه دیگه‌نیکایه (Digha Nikaya)) در پاسخ به پرسش درویشی که از جدایی یا یکسانی تن و روان از او می‌پرسد، خود و رهروان را شایسته پاسخ‌دادن به این گونه پرسش‌ها نمی‌بیند. بودا به

این پرسش‌ها هیچ‌گاه پاسخ نمی‌داد و ساکت می‌ماند، و این سکوتش به «سکوت جلیل» معروف است (پاشایی، ۱۳۸۹: ۴۵۹ و ۳۳۰).

علی‌رغم این سنت اصلی بی‌خدایی در آیین بودا، برخی از نویسندگان همچون آلن والاس خاطر نشان کردند که برخی از آموزه‌های وجریانیه بودایی (Vajrayana Buddhism) را می‌توان شبیه آموزه‌های کلامی مرتبط با خلقت دانست (Wallace, 2000: 1). بنابراین، این دیدگاه که در آیین بودا وجود خالق متصور نیست مقبولیت عام ندارد، زیرا آیین بودا سنتی متنوع و خلاق با گرایش‌های متعدد است. غالباً این آیین را در قالب تراواده‌ای‌اش (Theravada) الحادی دانسته‌اند، و گفته‌اند که چنین تفسیر الحادی‌ای از این آیین بدیهی نیست. ادوارد کانز می‌نویسد: «سنت بودایی آن‌قدرها هم منکر وجود خالق نیست، بلکه واقعاً اهتمامی به اینکه خالق عالم کیست ندارد. هدف اعتقاد بودایی رهانیدن موجودات از رنج و مشقت است و تفکرات نظری درباره مبدأ عالم را در قیاس با این وظیفه بی‌اهمیت می‌داند» (Conze, 1985: 39).

وجه دیگری از «خداوند»، الوهیت یا مقام و مرتبه خدایی است که از آن با عناوین غیرمتشخص (impersonal)، فوق‌شخص (Supra-personal) یا خدای لایوصف یاد می‌شود. این نگرش از مقام و منزلت خدایی نیز در سنت عرفانی تفکر مسیحی مشهود است (رنجبر، ۱۳۸۱: ۱۵۵).

با توجه به ویژگی‌هایی که بودا برای «درمه» و «نیروانا»^۲ ذکر می‌کند می‌توان گفت بودا نیز به نوعی به حقیقت غایی معتقد بوده، و گویا نخواستہ است به مفهوم کلاسیک (سنتی) «خدای انسان‌وار»، که در برخی از ادیان از او یاد می‌شود، اشاره کند. نویسنده کتاب *الاهیات بودایی (Buddhist Theology)* درباره وجه تسمیه «الاهیات» به آیین بودا با طرح این پرسش که «آیا اساساً واژه «الاهیات» برای دین غیرالوهی (Non-theistic religion) بودایی نامناسب است؟» می‌نویسد:

من معتقد نیستم که الاهیات معاصر، همیشه در مفهوم سنتی‌اش درباره خدای خالق متشخص انسان‌وار به کار می‌رود. در نوشته‌ها و آثار متألهان یهودی و

مسیحی نیز درباره حقیقت نامحدودی (Ultimate reality) که همیشه خدای انسان وار سستی نبوده، دیده شده است. و من فکر می‌کنم که کاملاً واضح است که متألهان بودایی نمی‌خواستند مثلاً درباره یک خدا بنویسند (Jackson & Makransky, 2000: 57).

نگاه بودا به خدایان ودایی و جایگاه قربانی

به نظر می‌رسد مخالفت بودا با آیین ودایی برهمنی بیشتر بر سر مراسمی است که محوریتش را قربانی تشکیل می‌دهد. تأکید بودا بر قانون آهیمسا^۳ (Ahimsa) و همچنین مهرورزی به همه جانداران در تعالیمش، موید این مطلب است.

محققان، قرن ششم قبل از میلاد را قرن ناآرامی روحی دانسته‌اند. زیرا در آیین ودایی اطاعت از کتاب‌های دینی جای عشق به خدایان را گرفته بود. مراسم قربانی به سبب ریزه‌کاری‌هایش پیچیده و بی‌نتیجه شد و به تبع آن، در انحصار کسانی درآمد که می‌توانستند جزئیات هر نوع از قربانی را به یاد آورند و متره‌ها یا اوراد مقدس را درست بخوانند. در این دوره قربانی به دلیل فرونشاندن خشم خدایان یا طلب بهروزی در زمین یا سعادت بهشت، پیش‌کش نمی‌شد، بلکه این‌گونه پاداش‌ها با درست به‌جا آوردن مراسم پیچیده و سخت و به هم پیوسته‌ای که قربانی را تشکیل می‌دهند، مستقیماً از خود قربانی حاصل می‌شد. بدین ترتیب در این دوره، قربانی که در اختیار دسته‌ای از برهمنان «جشن‌گزار» بود، خود، «دارای نیروی مرموزی می‌شود که حتی از خدایان هم برتر است» (پاشایی، ۱۳۸۰: ۷۷).

برهمنان مدعی بودند که رستگاری در جهان و رسیدن به مقاصد باارزش انسانی از راه به‌جا آوردن قربانی امکان‌پذیر است، و آنها تنها دارندگان علم قربانی بودند، و وظیفه یا درمه‌شان به‌جا آوردن آداب و مراسم قربانی بود. ادعای دیگرشان این بود که چون آنان در به‌جا آوردن قربانی و علم آن چیره‌دستی و استادی دارند، پس اساسی‌ترین طبقه جامعه به شمار می‌آیند (همان: ۷۸).

نظام قربانی ودایی، ویژه برهمنان و توانگران بود، و توده‌های مردم، روستاییان و صنعتگران و کاسب‌کاران، به جادو و جنبل اعتقاد داشتند. در جادو و جنبل آسایش، هدایت در زندگی، آرامش خاطر، حفاظت از شر، و مانند اینها را می‌جستند. بودا، جادو، کف‌بینی، طالع‌بینی، رمالی، غیب‌گویی، استخاره، احضار ارواح، تفال، تعویذ، ورد، تعبیر خواب، تسکین خشم دیو، نذر و قربانی، سحر و ابطال سحر، و هر گونه سحر و ساحری را «علم ابلهان» یا «فنون پست» می‌نامد و رهروان را از چنین کارهایی برحذر می‌دارد. نمونه کامل و تمام این‌گونه سحر و جادو و معتقدات را در مجموعه اتهره ودا (Atharva Veda) می‌توان یافت (همان).

در آیین بودا و به‌خصوص در میان رهروان بودایی هیچ موضع خاصی درباره چندخدایی (Polytheism) وجود ندارد، و این فقدان موضع‌گیری را به‌جرئت می‌توان مبتنی بر انعطاف‌پذیری آیین بودا در مقابل صور دینی مختلف زمانش دانست که در جای خود بسیار جالب و ستودنی است (رنجبر، ۱۳۸۱: ۱۵۷).

چنان‌که ذکر شد، بودا فقط با برخی از شعائر و مراسم دینی، که آنها را محصول سودجویی برخی برهمنان و نه آیین هندو می‌دانست، مخالفت داشت، تا جایی که برخی محققان همچون کانه (P. V. Kane) بودا را تنها مصلح آیین هندو می‌دانند. وی می‌گوید بودا هیچ‌گاه ادعای ایجاد کیشی جدید نداشت و همه اعمال و عقاید دین هندویی را کنار نگذاشت. تعالیم بودا بخشی از نظریه‌های دوره اوپانیشادی را می‌سازد (پاشایی، ۱۳۸۰: ۹۳).

بودا به مثابه خداوند خدایان

واژه «بودا» برای شناختن بودا و بودایی‌ها (بودی‌ستوه‌ها) است که به حس بسیار عمیقی دست یافته و با واقعیت مطلق یکسان شده‌اند. بوداییان از لقب «بودا» بیشتر در توصیفات استعاره‌ای برای معرفی واقعیت مطلق، همچون درمه (حقیقت ناجی)، شونیتا (خلأ)، تتتا (چینی)، و نظیر این عبارات، استفاده می‌کنند (Reynolds & Hallisy, 1987,)

در آیین مهاییانه چیزی به نام «بودای نخستین» (Adi-Buddha) مطرح است که در نیروانه و روشنایی محض است. این بودا و امر الوهی، قائم به ذات است و در هستی، وابسته به موجود دیگری نیست. این بودای نخستین، شبیه برهمن (برهمای) هندوئیسم است. به نوعی این بودا و این موجود الوهی، بی‌تشخص و غیرشخص‌وار، و بیشتر شایسته عنوان «هستی» است (Geoffrey, 1987: 42؛ نیز نک: حسینی، ۱۳۸۸: ۱۱۳). بوداییان، بودای نخستین را، یک واقعیتِ عالمِ مطلق متعالی توصیف کرده‌اند. بودا دارای سروجنه (Sarvajna) یا «آگاهی از هر چیزی» است (تالیافرو، ۱۳۸۲: ۱۹۲). بودا به همه معلومات ممکن، آگاه است، و در این آگاهی‌اش هیچ اشتباهی راه ندارد (Griffiths, 1994: 72).

در کتاب سوره نیلوفر سه‌گانه، که سه متن بودایی مهاییانه به شمار می‌آید، بودا به عنوان سرور عالم و آموزگار بزرگ خدایان و انسان‌ها و همه جانداران معرفی می‌شود؛ تا جایی که خدایان برهمایی در مقابل بودا سرها را پایین انداختند و در برابرش نماز بردند، صد هزار بار دورش طواف کردند، و در کنار درخت بودی بودا^۴ پیش‌کش آوردند (هارویتس و ریوز، ۱۳۹۰: ۳۲).

بعد ایزد شاهان برهمایی فوری در حضور بودا یکدل و یکصدا او را با شعر ستوده،

گفتند:

سروران عالم خیلی کمیاب‌اند
و دیدارشان مشکل است.
چون به نکوردهای بی‌شمار آراسته‌اید،
می‌توانید همه را رستگار کنید و نگه دارید.
شما آموزگاران بزرگ خدایان و انسان‌ها،
غمخوار جهان‌اید،
و جانداران ده جهت
همه، همه جا از الطاف شما برخوردار می‌شوند.
ما از پنج میلیون میلیارد بوم آمده‌ایم،
شادی یکدلی عمیق دیانه را رها کرده‌ایم

تا به آن بودا نماز ببریم

...

بعد در حضور بودا یکدل و یکصدا او را با شعر ستوده، گفتند:

ای سرور مقدس! ای خدایی در میان خدایان!

ای تو صدایت آواز [پرنده] کلونکه!

ای تو غمخوار جانداران!

حالا تو را با احترام درود می‌فرستیم!

سرور عالم خیلی کمیاب است،

چون که تنها در فواصل دراز زمان ظهور می‌کند، و آن هم فقط یک بار.

یکصد و هشتاد دورا (Dura)° خالی گذشته است، بدون بودا (همان: ۳۰۳-۳۰۶).

در جای دیگری آمده است: «شکره‌ها (یا ایندره‌ها) و برهماها، به اندازه شن‌های

گنگ، از بوم‌های بی‌شمار بودا می‌آیند». این ابیات یعنی خدایان آسمانی، از جمله

شکره‌ها (یا ایندره‌ها) و برهماها، از بوم‌های بی‌شمار در عالم جمع شده‌اند که به بودا

نماز ببرند (نیوانو، ۱۳۸۹: ۴۱۶).

نه تنها بودا بلکه بودی‌ستوها هم می‌توانند به مقام الوهیت برسند. یکی از این

بوداسف‌ها، بوداسف شگفت‌آوا است، که شاکیه‌مونی او را به مقام ارهت (Arhat)^۲

رسانده و کالبد خدایان هندویی را به خود می‌گیرد تا تعالیم و آموزه‌های بودا را به عالم

برساند. بودا، در توصیف بوداسف شگفت‌آوا، به بوداسف گل فضیلت می‌گوید:

ای گل فضیلت! تو فقط کالبد بوداسف شگفت‌آوا را می‌بینی که اینجا است. اما

این بوداسف به کالبدهای گوناگون درمی‌آید، و اینجا و آنجا این سوره را به

جانداران تعلیم می‌دهد. او گاهی به کالبد برهماشاه درمی‌آید؛ گاهی در کالبد

ایندره ظاهر می‌شود؛ گاهی به کالبد ایشوره، یا به شکل مهشوره درمی‌آید؛ یا

به شکل سردار بزرگ خدایان؛ گاهی به کالبد ویشرونه ایزدشاه درمی‌آید، و

گاهی به کالبد فرزانه شاه گرداننده چرخ؛ گاهی به کالبدهای شاهان کوچک‌تر

درمی‌آید؛ گاهی به کالبد توانگری درمی‌آید؛ گاهی به کالبد خانه خدا درمی‌آید؛

گاهی به کالبد رهرو، زن رهرو، پیش‌نشین یا زن پیش‌نشین درمی‌آید؛ گاهی به کالبد همسر توانگری یا خانه‌خدایی درمی‌آید؛ ... گاهی به کالبد خدا، اژدها، یکشه، گندروه، اسوره، گروه، کین نره، مهورگه، انسان و غیرانسان درمی‌آید؛ و به این ترتیب این سوره را تعلیم می‌دهد (هارویتس و ریوز، ۱۳۹۰: ۵۳۹-۵۴۰).

بنا بر آنچه شواهد نشان می‌دهد، از حدود قرن دوم پیش از میلاد با گرایش‌های بهکتی‌گونه (مکتب پرستش، خلوص و سرسپردگی) در آیین بودا، پرستش بودی‌ستوها نیز آغاز شد (محمودی، ۱۳۸۴: ۱۷۶).

تری‌کایه: سه کالبد بودا

اندکی پس از درگذشت بودا، این اندیشه در دل بسیاری از پیروانش افتاد که او را بالاتر از انسان بدانند. نزد هینه‌یانه‌ای‌ها، بودا انسان برتری بود که به دلیل شایستگی حاصل از زندگی‌های گذشته‌اش (سنساره) در این زندگی به کمال فراشناخت رسیده است (سوزوکی، ۱۳۹۱: ۷۳). مهاسنگیکه‌ها بودا را فراجهان می‌دانستند، و این مفهوم از آنان به مهاییانه‌ای‌ها رسید که از سه طریق به بودا می‌اندیشند، یعنی:

۱. نیرمانه‌کایه (Nirmāṇakāya): همان شاکیه‌مونی است، انسانی که بر این خاک پا نهاد و آیین را به پیروانش آموخت و در هشتادسالگی درگذشت.
۲. سم‌بوگه‌کایه (Sambhogakāya): بودای آرمانی است که از کالبد درخشانی بهره‌مند است و آیین را به بودی‌ستوها تعلیم می‌دهد.
۳. درمه‌کایه (Dharmakāya): برترین وجودی که فراگیرنده دیگران است. ذات فراشناخت، مهر و همدردی، و مطلق است.

در حقیقت بودا سه تا نیست، بلکه یکی است و تری‌کایه (Trikaya)، سه جنبه از یک بودا است (همان: ۷۴).

«درمه» یا «دهرمه» (Dharma) مفهومی کلیدی است که در ادیان هند، مانند بودا، هندو، جین و سیک، معانی متعددی دارد (Encyclopedia Britannica). در آیین بودا «درمه» به معنای نظم و قانون جهانی، آیین بودا، عنصر سازنده طبیعت یا سرشت هر چیز، حقیقت، سلوک، دادگری، رستگاری، دین، تعلیم و ... است (زرشناس، ۱۳۷۷: ۸۶ و ۸۷؛ Oxford Dictionary Of Word Religion). درمه گاهی حقیقت غایی در نظر گرفته می‌شود، چنانچه اگر بودی‌ستوه‌ها علم مطلق داشته باشند، آنچه تعلیم می‌دهند درمه خواهد بود (Jackson & Makransky, 2000: 97). مطابق این تفسیر، درمه علت و ماهیت تمام اشیا و موجودات است که تمام جهان، تجسم و ظهور او است (Chitakara, 2002: 227). اگر بخواهیم درمه‌کایه را در یک کلمه وصف کنیم شاید بهترین راه این باشد که آن را حقیقت بنامیم و هر موجودی خود باید آن را بفهمد. درمه‌کایه جمع جوهر عالم است و در جهان، یعنی در تمام اجزا و درون آن متجلی می‌شود (سوزوکی، ۱۳۹۱: ۷۹).

بوداییان معتقدند مسیح نیز تجلی درمه‌کایه در صورت انسانی است و ذاتاً متفاوت با شاکیه‌مونی نیست. سوزوکی می‌نویسد: «درمه‌کایه خود را به صورت شاکیه‌مونی برای اندیشه هندی متجلی کرد؛ زیرا با نیازهای آنان هماهنگ بود و در شخص مسیح در مرتبه سامی ظاهر شد؛ زیرا با اندیشه آنان تناسب داشت» (Suzuki, 2000: 259). آموزه سه کالبد مهاییانه با بسیاری از دیگر مفاهیم کلیدی این آیین، همچون «نیروانه»، «بوداشدگی»، «تتهاگته‌گرهه» (Tathāgata-garbha)، «شونیتا» (Śūnyatā) و «چینی» (Suchness) ارتباط پیدا می‌کند که در ادامه توضیح خواهیم داد.

نیروانه و شباهت آنها با خدا

«نیروانه» در لغت به معنای سردکردن و بیرون‌رفتن است (آرمسترانگ، ۱۳۸۵: ۶۵). ریشه این واژه مرکب از ni به معنای روگرداندن و vana به معنای زاده‌شدن شهوت، تشنگی و طلب است که در این صورت nirvana به معنای دوباره زاییده‌نشدن، دوری و پرهیز از شهوت است (سوزوکی، ۱۳۹۱: ۷۱؛ کاستاندا، ۱۳۸۸: ۲۵۹). چنان‌که بیان شد، مفهوم

محوری آیین بودا، «خدا» نیست، بلکه «نیروانه» (در زیان سنسکریت و در زبان پالی، «نیبانه») است. در اودانه، کتاب مقدسی که عموم بوداییان آن را قبول دارند، گزارشی کلاسیک از نیروانه آمده است:

ای رهروان! سپهری وجود دارد تهی از خاک و آب، آتش و هوا. آن، مکان بی‌مکان، اندیشه نامتناهی و نیستی نیست، ادراک و نه ادراک هم نیست. آن نه این جهان است و نه آن جهان. من آن را نه آمدن، نه از میان رفتن، نه آرام‌ایستادن، نه مرگ، نه تولد می‌خوانم. آن بی‌بنیاد، بی‌تکامل، بی‌توقف است: این پایان رنج است. ای رهروان! ناآمده، نازاده، نه‌خلق‌شده، نه‌صورت‌یافته وجود دارد. اگر این ... نبود، رهایی برای آمده، زاده‌شده، خلق‌شده، و صورت‌یافته وجود نداشت ... اما رهایی وجود دارد (وارد، ۱۳۸۴: ۴۵).

نیروانه صرفاً حالت منفی نیست، بلکه نقشی را در حیات بودایی بازی می‌کند که مشابه خدا است. بوداییان غالباً همان تصاویری را برای توصیف نیروانه به کار می‌برند که خداپرستان برای بیان واقعیت غایی از آن استفاده می‌کنند. شاید برخی از بوداییان به این مقایسه اعتراض کنند، زیرا مفهوم «خدا» را برای بیان تصور خود از واقعیت غایی بسیار محدودکننده می‌یابند. این تا حدی از آن‌رو است که خداپرستان کلمه «خدا» را به معنایی محدود، برای اشاره به وجودی به کار می‌برند که چندان متفاوت با ما انسان‌ها نیست. مانند حکمای اوپانیشادی، بودا تأکید می‌کرد که نمی‌توان به گونه‌ای به تعریف نیروانه پرداخت و درباره آن بحث کرد که گویی مانند هر واقعیت دیگر بشری است (آرمسترانگ، ۱۳۸۵: ۶۵). بودا منکر وجود خدایان نبود، اما معتقد بود آنها ارزش چندانی برای نوع انسان ندارند. آنها نیز در قلمرو درد و رنج و تغییر و دگرگونی بودند؛ آنان مانند همه موجودات دیگر درگیر چرخه بازایش و مرگ بودند. با این حال، در لحظات حساس حیاتش، نظیر هنگامی که تصمیم گرفت پیام خود را تبلیغ کند، گمان می‌کرد خدایان بر حیات او تأثیر دارند و نقش فعالی بازی می‌کنند. بنابراین، بودا منکر وجود

خدایان نبود، بلکه معتقد بود واقعیت غایی نیروانا، متعالی تر از خدایان است (همان: ۶۳). تمامی گرایش‌های بودایی، نیروانه را ناگفتنی و نامشروط می‌دانند؛ غلبه بر آز، تشنگی و دلبستگی و آزادی از خویشتن است و آزادی از همه امیال گذرا، راه رسیدن به نیروانه است؛ و نیز معتقدند نیروانه آرامش روحی، سکون، صلح، لذت و شناخت عالی را به همراه دارد. با این حال فرد باید این دغدغه را داشته باشد که آزادی انسان واقعاً چیست. تا حدی نمی‌توان از پرسش‌هایی درباره سرشت و ماهیت آزادی طفره رفت. ظاهراً دیدگاه بودایی این است که فقط درباره راه رسیدن به آزادی می‌توان سخن گفت، نه خود آزادی. بودا فقط درباره آنچه سودرسان و رهایی‌بخش است سخن می‌گوید. سخن گفتن درباره سرشت درونی واقعیت متعالی برای او بسیار مهم نیست. علی‌رغم همه اظهارنظرهای مخالف، باید گفت نیروانه به‌وضوح شبیه خداگرایی است (وارد، ۱۳۸۴: ۴۶).

اصطلاح مهم دیگری که در فرقه مهاییانه مطرح است «تهیا» یا «شونیتا» (Śūnyatā) است. «شونیه» یا «تهی» از ریشه «شوَه» (Śva) یا «شوی» (Śvi) به معنای بادکردن گرفته شده است. گویا این تصور است که آنچه به نظر بزرگ و بسیار می‌رسد در واقع چیزی نیست و از بیرون است که بسیار می‌نماید، و چیزی در آن نیست. «تهیت همان دل‌نیستن است» (پاشایی، ۱۳۷۹: ۱۸۰). البته تهیا به معنای عدم و نیستی نیست، بلکه به معنای یکسانی و برابری است. به این معنا که اگرچه اشیا در چشم انسان از یکدیگر متمایز و متفاوت به نظر می‌رسند، اما حالت واقعی‌شان یکسان است (نیوانو، ۱۳۸۹: ۴۱۶). در سوره لانکاواتاراسوترا (Lankavatara-sutra) آمده است که واقعیت اشیا را با عقل نمی‌توان معین و معلوم کرد. بنابراین، توصیف‌ناپذیر است. آن چیز که واقعی است باید مستقل باشد، یعنی وجودش به چیز دیگری وابسته نباشد. وجود هر آنچه ما می‌شناسیم، وابسته به وجود شرایطی خاص است و هیچ چیز نیست که وابسته به چیز دیگری نباشد (مقصود همان زنجیره علی، علت و معلول است). بنابراین، نمی‌توانیم بگوییم آن چیز، واقعی است. اصطلاح «شونیتا» یا «تهیا»، برای نشان‌دادن تعین‌نداشتن و

توصیف‌ناپذیری ماهیت واقعی چیزها به کار رفته است. بودا باور داشت که همه چیز دائماً و بی‌وقفه تغییر می‌پذیرد و هیچ چیز ثابت و متعینی وجود ندارد. از آنجا که هیچ چیز ثابت و لذا تعین‌پذیر نیست، پس هیچ چیز را هم نمی‌توان تعریف کرد. بنابراین، ماهیت اشیا توصیف‌ناپذیر است. نظریه شونیتا ناظر به همین فلسفه بودا است (چاترچی و موهان داتا، ۱۳۸۴: ۳۱۰-۳۱۱).

عقیده به خداوندی که جهان را خارج از نیستی، در زمانی غیرمشروط و به طور کلی ورای ادراک زمان ادواری خلق می‌کند، صدای ناآشنایی برای گوش بوداییان نیست. بلکه چه‌بسا آنها او (خداوند یا همان وجود ناشناخته) را، در بازتاب عقایدشان درباره تهیا (Emptiness) یا شونیتا (shunyata)، پیدا کنند (Suzuki, 2002: 4).

الاهیات پویشی و پانستیزم

وایتهد (Alfred North Whitehead) و معتقدان به الاهیات پویشی (Process theology)، برای حل مسئله حدوث و قدم جهان هستی که در سنت مسیحی و همچنین سنت رایج در ادیان سامی به صورت خلق از عدم مطرح است، به نظریه پویش خداوند و جهان اشاره می‌کنند. در این اندیشه، جهان مجموعه‌ای از خداوند و عالم هستی است که در حال سیورورت (تغییر و تحول) است. به عبارت دیگر خداوند، عالم را نیافریده بلکه جهان هستی در عرض خدا قرار دارد و به نوعی همچون خدا، فرآیندی نامخلوق است (ناجی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۶۱-۶۵). در این نگاه بر وحدت خدا و جهان تأکید می‌شود (آرمسترانگ، ۱۳۸۶: ۲۳۰) و در واقع در تضاد با این اندیشه کلاسیک (سنتی) که او را ثابت و تغییرناپذیر می‌داند، برمی‌آید (Barbour, 2002: 33). الاهیات پویشی به‌ویژه در جهان مسیحیت رشد یافته، هرچند در سنت یهودی و بودایی نیز، علاقه‌مندانی دارد (Ibid.: 31). هارتسهورن از الاهیات پویشی با عنوان «خدااباوری جدید» و «خدااباوری نوکلاسیک» یاد می‌کند (Hartshorne & Reese, 1984: 1-2).

از مفاهیم اصلی آیین بودا «زنجیره علی» یا «خاستگاه وابستگی» است، که در زبان

سنسکریت پتیچَه سَمُوپَادَه (Pratitya-samutpada) گفته می‌شود. اصطلاح pratitya به معنای وابسته، که در سروده‌های ریگ‌ودا و اوپانیشادها به معنای وابستگی به کار رفته و اصطلاح samutpada در زبان سنسکریت به معنای ظهور (rise)، خاستگاه (origin) و محصول (production) است (Williams, 1899: samputpada؛ همچنین نک: پاشایی، ۱۳۸۹: ۶۹). مطابق توضیحات سه سبد (تری پیتکه)، دوازده عامل، سبب باززایی یا تولد مجدد (سنساره) می‌شود. این دوازده عامل با یکدیگر پیوستگی دارند و از آن با عنوان «زنجیره علی» یا «خاستگاه وابستگی» یاد می‌شود. به طور خلاصه، ناآگاهی افراد بشر درباره علت اصلی وجود رنج، باعث پدید آمدن خطاهای فکری انسان و در نتیجه مانع رهایی از چرخه تولد ادواری (سنساره) می‌شود (نک: پاشایی، ۱۳۸۹: ۷۸-۶۷) این مفهوم با دیدگاه وایتهد و نظریه الاهیات پویشی‌اش ارتباط دارد.

می‌توان زمینه‌های مشترک بسیاری میان بوداییان و متفکران الاهیات پویشی، در مفهوم «خداوند» به عنوان آگاهی کیهانی، و نه به عنوان مفهوم فیزیکی آن یافت. فیلسوفان هند باستان به طور گسترده‌ای به اندیشه فرآیندگرا (Process-Oriented Thought) توجه داشتند. در میان این فیلسوفان، بودایی‌ها از حیات دنیوی (سامسارا، سنساره، تناسخ) به عنوان زنجیره‌ای مداوم (پتیچَه سَمُوپَاد) یا حدودث مشروط (زنجیره علی) یا صیوررت وابسته (Interrelated becoming) سخن گفتند. (New World Encyclopedia, Process Thought).

از باب نمونه در مراقبه یا مدیتیشن که برای فهم جریان آگاهی استفاده می‌شود، به موجب آن شخص فرآیندگرای باطنی از ماهیت هستی آگاه می‌شود و به سرعت عبور می‌کند، و همچنین نپایندگی (Anitya, anicca) (فقدان ثبات) را می‌شناسد، و از این رو به بیداری (به اشراق رسیده، بوداشده)، یعنی به نیروانه می‌رسد. بعدها مکاتب بودایی مثل یوگاچاره (مشتاق یوگه)، این دیدگاه را توسعه دادند و آن را «آگاهی مطلق»، که همان حقیقت غایی است، نامیدند (Ibid.).

خدافراگردانی یا همه‌درخدایی

خدا در هر چیزی است (Pantheism)، اگرچه نباید او را با کل جهان خلقت و به طریق اولی با هیچ بخشی از آن یکی دانست. این درک از خدا در زمره تحولات تقریباً متأخر است و از دوره قرون وسطا به بعد در میان عارفان یهود نیز رایج بوده است (آنرمن، ۱۳۹۳: ۴۱). این تلقی از خدا و جهان در میان بوداییان نیز وجود دارد. سوزوکی می‌نویسد:

هستی، خداوند است ... خداوند و هستی یکسانند، (در غیر این صورت) یا خدا هستی از دیگری دارد (واجب‌الوجود بالغیر است) که در این صورت خدا نیست (زیرا که حادث می‌شود) ... همه چیز، حقیقت وجودی‌اش از طریق هستی و از هستی است. بنابراین، اگر هستی چیزی متفاوت با خدا است، یک چیزی دارد که وجودش از چیزی به غیر از خدا است. از طرفی هیچ چیزی قبل از خدا وجود ندارد، زیرا آنچه هستی افاضه می‌کند، آفرینش است و یک آفریدگار است. برای خلق، هستی به عدم بخشیده است. آفرینش هستی‌بخشیدن به عدم است (Suzuki, 2002: 4).

نتیجه

بر اساس دیدگاه‌های مختلف پژوهشگران، می‌توان نگاه آیین بودا درباره اعتقادداشتن یا نداشتن به الوهیت را، در سه نگرش خلاصه کرد. ابتدا کسانی که معتقدند آیین بودا صرفاً آیینی اخلاقی است و به طور کلی در دسته ادیان خداناباور و الحادی قرار می‌گیرد. از یک سو می‌توان گفت نگرش این گروه در باب تعریف وجود خدا، بیشتر ناظر به ویژگی‌های وجود خالق است که جهان را از عدم آفریده یا وجودی که مشخص و توصیف‌پذیر است. چنان‌که دیدگاه ادیان سامی درباره خداوند غالباً این‌گونه است. گروه دوم پژوهشگرانی هستند که معتقدند ویژگی‌هایی که بودا برای بودی‌ستوه‌ها و بوداها ذکر می‌کند به نوعی به الوهیت خود بودای نخستین، یعنی همان شاکیه‌مونی، اشاره دارد. مطابق این نگرش، بودا قدرت خدایان هندویی را مقهور

قدرت انسان یا انسان‌های به ارهت (نیروانه) رسیده [منظور بودی‌ستوه‌ها] و روشن‌ضمیر می‌داند و معتقد است نه تنها خدایان بلکه خدای برهما نیز که وجود برتر در آیین هندو است، به بودا نماز می‌برد. زیرا مطابق اعتقاد مهاییانه، بودا جاوید مطلق است و دست‌خوش رنج و ناپایدگی نمی‌شود و بلکه می‌تواند با سه کالبد خود (نیروانه‌کایه، سم‌بوگه‌کایه و درمه‌کایه) همه موجودات را رستگار کند. به عبارت دیگر، بودا خود خدا یا تجلی خدا است. گروه سوم آن دسته از محققانی هستند که آیین بودایی را آیینی خدا‌باور معرفی می‌کنند. اما خدا نه به معنای مصطلح آن در ادیان سامی یا کیش هندو، بلکه خدایی که لایوصف است و نمی‌توان درباره آن سخن گفت. این وجود مطلق را در ویژگی‌های نیروانه بودایی و همچنین، در تهیا، شونیتا و درمه می‌توان یافت. هرچند اشکالی که به این دیدگاه گرفته شده این است که «اساساً چگونه حقیقت غایی که توصیف‌پذیر نیست، به وصف درمی‌آید؟». به نظر می‌رسد این تناقض میان سلب و ایجاب صفات حقیقت غایی، هم در آیین هندو و هم در میان عارفان اسلامی و مسیحی دیده می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. ام (OM) یکی از ماتراها و واژه عرفانی سانسکریت در آیین هندو است و در آیین‌های درمه دیگری همچون بودا و آیین جین نیز مقدس شناخته می‌شود.
۲. دو واژه‌ای که محققان معتقدند شبیه به تعبیر «خدای لایوصف» است.
۳. اهیمسا/اهیمسا (اصل بی‌آزاری)؛ یکی از اصول هشت‌گانه آیین هندو.
۴. درخت بودی/ بدهی یا درخت انجیر بیداری که به درخت بو نیز شهرت دارد؛ درختی است که در زیر آن سیدارته گئوتمه، در حدود ۵۰۰ قبل از میلاد، به روشنگری رسید و به بودا ملقب شد.
۵. فاصله زمانی بسیار طولانی و دور به زبان پالی، در آیین هندو.
۶. واژه سانسکریت و اصطلاح شاخه تراوادا بودایی از ریشه Arah به معنای باارزش‌بودن است. همچنین، به قدیسی که به عالی‌ترین مدارج کمال رسیده نیز اطلاق می‌شود. معادل این واژه در متون اسلامی «انسان کامل» است.

منابع

- آرمسترانگ، کارن (۱۳۸۵). *تاریخ خدا/باوری*، ترجمه: بهزاد سالکی و بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- آرمسترانگ، کارن (۱۳۸۶). «آیا خدا باوری آینده‌ای دارد؟»، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی و بهزاد سالکی، در: *اطلاعات*، ش ۲۳۸۸۹-۲۳۸۹۵ و ۲۳۸۹۶.
- آنترمن، آلن (۱۳۹۳). *باورها و آیین‌های یهودی*، ترجمه: رضا فرزین، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- پاشایی، ع. (۱۳۷۹). «نیروانه: بینش مقام حقیقت است یتابوتم، یعنی چنان‌که هست با نگاهی به ارنا الاشیاء کما هی»، در: *هفت آسمان*، س ۲، ش ۸، ص ۱۶۵-۲۲۶.
- پاشایی، ع. (۱۳۸۰). *هینه‌یانه: شاخه‌ای از آیین بودا*، تهران: نگاه معاصر.
- پاشایی، ع. (۱۳۸۹). *بودا*، تهران: نگاه معاصر.
- تالیافرو، چارلز (۱۳۸۲). *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه: ان‌شاءالله رحمتی، تهران: سهروردی.
- چاترجی، ساتیش چاندرا؛ موهان داتا، دریندرا (۱۳۸۴). *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه: فرناز ناظرزاده کرمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- حامدی، گلناز (۱۳۸۴). *فرهنگ اصطلاحات ادیان جهان*، تهران: مدحت.
- حسینی، سید اکبر (۱۳۸۸). «حقیقت‌غایی در آیین بودا»، در: *معرفت ادیان*، س ۱، ش ۱، ص ۹۹-۱۱۶.
- دورانت، ویل؛ دورانت، آریل (۱۳۷۸). *مشرق‌زمین: گاهواره تمدن*، جمعی از مترجمان، تهران: علمی و فرهنگی، ج ۱.
- رنجبر، امیرحسین (۱۳۸۱). *بودا: در جست‌وجوی ریشه‌های آسمان*، تهران: فیروزه.
- زرشناس، زهره (۱۳۷۷). «اصطلاحی فلسفی در ادبیات سغدی بودایی»، در: *نامه فرهنگستان*، س ۴، ش ۱، ص ۸۴-۹۴.
- سوزوکی، ب. ل. (۱۳۹۱). *راه بودا: آیین بودای مهایانه*، ترجمه: ع. پاشایی، تهران: نگاه معاصر.
- کاستاندا، کارلوس (۱۳۸۸). «بررسی تطبیقی فنا و نیروانا در آموزه‌های بودا»، ترجمه: سید عبدالحمید ضیایی، در: *پژوهش‌نامه ادب حماسی*، دوره اول، ش ۹، ص ۲۵۸-۲۷۵.

محمودی، ابوالفضل (۱۳۸۴). «راه بدهیستوه»، در: عرفان و برهان، س ۲، ش ۵، ص ۱۷۱-۲۰۳.
ناجی اصفهانی، حامد (۱۳۹۳). «خداوند از منظر الاهیات پویشی و ملاصدرا»، در: تاریخ فلسفه،
س ۴، ش ۴، ص ۷۸-۵۹.

نیوانو، نیکیو (۱۳۸۹). *آیین بودا در سوره نیلوفر*، ترجمه: ع. پاشایی، قم: نشر ادیان.
وارد، کیت (۱۳۸۴). «خدا در سنت بودایی»، ترجمه: خلیل قنبری، در: *اخبار ادیان*، ش ۱۵،
ص ۴۴-۵۲.

هارویتس، لیان؛ ریوز، جین (۱۳۹۰). *سوره نیلوفر سه گانه*، ترجمه: ع. پاشایی، قم: نشر ادیان.
هیگ، جان (۱۳۷۲). *فلسفه دین*، ترجمه: بهرام راد، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.

Barbour, I. (2002). *Nature, Human Nature, and God*, Great Britain: SPCK.

Chitkara, M. G. (2002). *Encyclopedia of Buddhism*, Vol. 13, A.P.H. Publishing Corporation.

Conze, E. (1985). *Buddhism: its Essence and Development*, New York: Harper Torch Books.

Flood, Gavin (1996). *An Introduction to Hinduism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Geoffrey, Parrinder (1987). "Triads", *Encyclopedia of Religion*, ed. by: Mircea Eliade, New York: Macmillan Publishing Company, vol. 15, p. 42.

Griffiths, P. (1994). *On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood*, Albany: State University Of New York Press.

Hartshorne, C.; Reese, W. (1984). *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany: State University of New York Press.

Harvey, Peter (2019). *Buddhism and Monotheism*, Cambridge University Press.

Jackson, Roger R.; Makransky, John (2000). *Buddhist Theology*, Great Britain: Curzon Press.

Keown, Damien (1996). *Buddhism: A Very Short Introduction*, Now York: Oxford University Press.

[newworldencyclopedia.org/entry/Process though](http://newworldencyclopedia.org/entry/Process_thought)

Radhakrishnan, S. (1924). *The Philosophy of the Upanisads*, London: George Allen & Unwin Ltd.

Rhys Davids, T. W. (1923). *Dialogues of the Buddha*; being vols. ii-iv of Sacred Books of the Buddhists, Oxford.

Suzuki, D. T. (2000). *Outline of Mahayana Buddhism*, Munshiram Manoharlal.

Suzuki, D. T. (2002). *Mysticism: Christian and Buddhist*, London: The Buddhist Society.

Taliaferro, Charles (ed.) (2013). *The Routledge Companion to Theism*, New York: Routledge.

Wallace, B. Alan (2000). "Is Buddhism Really Non-Theistic?" in: *Snow Lion Newsletter*, Vol. 15.

Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford: The Clarendon Press.