



<https://ui.ac.ir/en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 12, Issue 1, No.25, Spring & Summer 2021. pp.17-18

Received: 11/11/2020 Accepted: 06/04/2021

A Reflection on the Meaning of Faith in Buddhism

Homeyra Arsanjani *

*Corresponding author: Ph. D. Graduated of Religion and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies

University of Tehran, Tehran, Iran

Author of the Great Islamic Encyclopedia and member of the Department of Religions and Mysticism

ar_homeyra@yahoo.com

Abstract

Buddhism is one of the world's great religions intending to bring about a moral, ideal, and thoughtful living. Buddhism changed the conception of faith by emphasizing meditation and self-knowledge instead of belief and ritualism. Buddhist texts speak of faith (saddha) and confidence in the Buddha as a teacher, which is a necessary condition for the first step on the path. This faith is not, however, regarded as a sufficient condition for salvation, but each person, following Buddha, should seek the truth and experience Liberation through his own personal effort and intelligence; everyone can achieve enlightenment by realizing one's own Buddha-nature. The fact that in Buddhism preliminary/initial faith requires some knowledge has raised controversies about the valuation of knowledge above faith, but there is no doubt that the blind and obligatory faith is rejected. Among the various Buddhist schools, Shin Buddhism (Amida Buddha/Pure Land) with a total reliance on Other-power or Amida, and Zen Buddhism in which confidence in Self-power leads to the realization of one's own true mind, as two models of faith, Shinjin and Chushin, are suggested. In the present study, after analyzing the conception of faith in Buddhist texts, the two models are compared with the Christian faith. Also, the closest words to Saddha in the Pāli Canon, especially Bhakti, have been discussed. William Sessions enumerates six models of faith arguing about some of their features that Shinjin exemplifies or permits and other features that Shinjin excludes. He also discusses the differences and the structural similarities between the Buddhist faith and the Christian faith. In this regard, Shinjin and Choshin differ from the Christian faith; for example, Shinjin can be considered faith, but the Other-power, as its 'object' of faith, is Amida's not God's (or Christ's); and Choshin is not a personal relation, hence, there is no 'object' of faith and no external agent-cause of faith. In fact, Choshin is not dependent on the trust of another but is self-reliance. However, Buddhist transformation and Christian conversion in terms of achieving one's deepest-original self, the necessity of faith for the supreme goal of enlightenment in Buddhism and of salvation in Christianity, the Nembutsu (call/think on Amida) and Christian prayer, are similar in many respects. Also, both Choshin experience and Christian-faith experience are essentially supernatural with a deep and lasting authority as regards their transcending causality.

Keywords: Buddhism, Faith (Saddha), Shinjin, Amida Buddha, Chushin.

References

- Cantwell, C. (2009). *Buddhism, the Basis*. London: Routledge.
- Conze, E. (1954). "the Buddhism of Faith", *Buddhist Texts through the Ages*. Edward Conze (Ed.), Oxford:

Bruno Cassirer Ltd.

- Das Gupta, M. , (1930), “Sraddha and Bhakti in Vedic Literature”, *Indian Historical Quarterly* , Narendra Nath law (Ed.), vol. VI, Calcutta , Caxton Publications, pp. 315-333.
- Dutt , N., (1979), “Place of Faith in Buddhism”, *Indian Historical Quarterly*, Narendra Nath law (Ed.), vol . XVI, Calcutta, Caxton Publications, pp. 639-646.
- Eliot, C. (1954). *Hinduism and Buddhism*. vol. 2, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Grierson, G. A. (1980). Bhakti-Marga. In: Hastings, J. (Ed.).*The Encyclopedia of Religion and Ethics*. vol. II, Edinburgh & New York: T. & T. Clark Ltd.
- Harris, E. J. (1998). *What Buddhists Believe*. Oxford: One World Publications.
- Horner, I. B. (1954). The Dhamma. In: Conze, E. (Ed.). *Buddhist Texts through the Ages*. Oxford: Bruno Cassirer Ltd.
- Humphreys, C. (1955). *Buddhism*. London: Penguin Books.
- Humphreys, C. (1984). *A Popular Dictionary of Buddhism*. London: Curzon Press Ltd.
- Jayathilleke, K. N. (2008). *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Klostermaier, K. K. (1999). *Buddhism, A Short Introduction*. Oxford: One World Publications.
- Kyokai, B. D. (1966). *The Teaching of Buddha*. Tokyo: (n.p).
- Linge, T. (1971). “Faith (Buddhism)”, *A Dictionary of Comparative Religion*, S. G. F., Brandon (Ed.), Weidenfeld and Nicolson Ltd.
- Macdonell, A. A. (1965). *A Practical Sanskrit Dictionary*. London: Oxford University Press.
- Mommaers, P., & Bragt, J. V. (1995). *Mysticism Buddhist and Christian, Encounters with Jan Van Ruusbroec*. New York: Crossroad Publishing Company.
- Moore, G. F. (1954). *History of Religions*. New York: Charles Scribner’s Sons Publishers.
- Pannyanada, S. (2001). *Saddha (Faith) Is the Fundamental Step to Become a Buddhist*. Retrieved January 23, 2001, from: <http://www.myanmarnet.net/nibbana/article 1.htm>.
- Pashai, A. (1996). *Gautama Buddha*. Sixth Edition. Tehran: Firuzeh Publication.
- Pelikan, Jaroslav, (1987), “ Faith”, *The Encyclopedia of Religion*, M. Eliade (Ed.), vol.5, London & New York, Collier Macmillan Publishers;
- Radhakrishnan, S. (2014). *History of Philosophy: Eastern and Western*. Translated by Khosrow Jahandari. Fourth Edition. Tehran: Elmi Farhangi Publication.
- Rahula, W. (2008). *What the Buddha Taught*. England: One World Publications.
- Schumann, H. W. (1996). *Buddhism: An Outline of Its Teaching and Schools*. Translated by A. Pashai, Second Edition. Tehran: Firuzeh Publication.
- Sessions, W. L. (1994). *The Concept of Faith, A Philosophical Investigation*. New York: Cornell University Press.
- Smart, N. (2011). *The Religious Experience of Mankind*. vol.1, Translated by Morteza Goodarzi. Fourth Edition. Tehran: Samt Publication.
- Suzuki, D. T. (2006). *Mysticism: Christian and Buddhism*. Translated by Ozra Ismaili. Second Edition. Tehran: Mosallas Publication.
- Thomas, E. (1996). *The History of Buddhist Thought*. London & New York: Routledge.
- Turner, R. L. (1969). *A Comparative Dictionary of the Indo – Aryan Languages*. London: Oxford University Press.
- Werner, K. (1993). Love and Devotion in Buddhism. In: Werner, K. (Ed.). *Love Divine, Studies in Bhakti and Devotional Mysticism*. Richmond: Curzen Press.

الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال دوازدهم، شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۰

ص ۷۱-۸۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱/۱۷ تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۸/۲۱

تأملی بر معنای ایمان در آیین بودا

حمیرا ارسنجانی*، دانش‌آموخته دکتری رشته ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران

مؤلف دایره المعارف بزرگ اسلامی و عضو گروه ادیان و عرفان

ar_homeyra@yahoo.com

چکیده

آیین بودا در زمره ادیان بزرگ جهان به‌شمار می‌آید و با جذابیت‌های خاص خود درصدد است حیاتی اخلاقی، آرمانی و متفکرانه را به ارمغان آورد. بودیسم با تأکید بر تأمل و خودشناسی به جای اعتقادورزی و شعائرگرایی، معنای ایمان را متحول ساخت؛ هرچند آن را از صحنه زیست بشری محو نکرد. متون بودایی از ایمان (سدها) به بودا به‌مثابه راهنما/آموزگار به‌عنوان شرط لازم برای آغاز سلوک سخن می‌گویند؛ اما این ایمان، شرط کافی برای نجات نیست و هرکس می‌باید همچون بودا در جست‌وجوی حقیقت برآید تا با تحقق بودای درون خویش به اشراق دست یابد و خود، نجات را تجربه کند. این نکته که ایمان آغازین در بودیسم مستلزم نوعی معرفت است، اختلاف‌نظرهایی را در باب تقدم ایمان یا معرفت برانگیخته است؛ اما بی‌تردید ایمان کورکورانه و الزام‌آور در بودیسم مطرود است. در میان فرق گوناگون بودایی، سنت شین (آمیدابودا/سرزمین پاک) با اتکای کامل بر نیروی «دیگر» یا آمیدا و ذن بودیسم با اعتماد بر نیروی «خود» برای تحقق ذهن حقیقی، به‌عنوان دو مدل ایمانی شین‌جین و چوشین مطرح شده‌اند. در این مقاله، پس از واکاوی معنای ایمان در متون بودایی، این دو مفهوم ایمانی در مقایسه با ایمان مسیحی و نیز واژه‌های قرین با سدها به‌ویژه بهکتی بررسی شده‌اند.

واژه‌های کلیدی:

آیین بودا، ایمان (سدها)، شین‌جین، آمیدابودا، چوشین

* مسؤل مکاتبات

مقدمه

ایمان واژه‌ای دینی و الهیاتی است و بنا بر تعریف غالب، نگرشی درونی است که رابطه انسان را با خدای متعال یا با نجات غایی تبیین می‌کند. ایمان عمدتاً با مفاهیمی چون شناخت و معرفت عقلی، اعتقاد (به گزاره‌ها یا اصولی خاص)، اعتماد و اتکا، تصدیق (پذیرش یک سخن به مثابه حقیقت)، اطاعت و پیروی (از اصول عبادی و اخلاقی)، وابستگی و تسلیم، تعهد و وفاداری، تجربه قدسی و انجمن ایمانی ارتباط معنایی می‌یابد. بالطبع، بر حسب اینکه از کدام سنت دینی سخن می‌گوییم، ایمان در قالب یک یا چند از این مفاهیم معنا می‌یابد که در آن سنت دینی درباره آن تأکید شده است (Pelikan, 1987: vol.5, 250-255). بدین لحاظ ایمان هر دین متعلقات معینی دارد و حاوی هویت دینی خاص است که از ایمان دین دیگر متمایز می‌شود. توجه به این نکات، ارائه تعریفی جامع و مانع از ایمان را برای متألهان دشوار ساخته است. ایمان بودایی نیز از این امر مستثنی نیست و با توجه به نفوذ تفکرات و پیروان بسیار این آیین در سراسر جهان، مباحث گوناگونی درباره این موضوع و نیز در مقایسه آن با ایمان مسیحی پدید آمده است.

طرح مسئله

از منظر جهان‌پسامسیحی که باور به خدا لازمه یک دین دانسته می‌شود، بودیسم معمولاً به مثابه دین تلقی نمی‌شود؛ اما اگر خداباوری (theism) یهودی - مسیحی و خدا ناباوری (atheism) غربی دو قطب متضاد با هم در نظر گرفته شوند، می‌توان بی‌خدایی (godless) بودیسم را حدفاصل میان این دو قطب انگاشت که در عین حال، به اولی نزدیک‌تر است. در واقع، آیین بودایی به راز هستی انسانی باور دارد؛ اما این راز را نه خدا (با ویژگی مشخص یا انسان‌وار خدا باوران)، بلکه «مطلق» (the Absolute) یا «ذهن واحد» (the One Mind) می‌نامد. بودیسم با رویکردی کاملاً سلبی در مواجهه

با امر استعلایی، آن را شونیتا (Sūnyatā) یا «تهیگی» و «خلاً بزرگ» (Great Void) می‌نامد و رهایی انسان از وضعیت نامطلوبش را نه در وحدت با خدا بلکه تنها در برقراری رابطه‌ای محض و گشودگی کلی با هستی امکان‌پذیر می‌داند. در این رابطه «عدم دوئیت» میان انسان و جهان و در وحدت بی‌تمایز (آمیزه پیچیده‌ای از وحدت و کثرت)، «تعالی امر فرابود»، «تعالی درون‌بود» نامیده می‌شود. بدین سان، رابطه عمودی انسان با خدای مسیحیت که یک «تو»، با ویژگی‌های شخص‌وار (شعور، احساس، اراده) است، در اینجا با رابطه افقی «خود» با دیگر واقعیت‌ها جایگزین می‌شود که رابطه‌ای دوطرفه و متقابل در میان روابط هم‌بسته و مشروط همه چیز است. دغدغه بودیسم فردیت و تمامیت (the All-One) است نه آغاز و انجام جهان. آنچه مدنظر است توجه به وحدتی اصیل و آغازین، بدون سروکار داشتن با منشأ این وحدت است؛ از این‌روست که ایمان به وجودی فراتر از حیطه قوای طبیعی وجود ندارد. ایمان بودایی ایمان به وحدت و شعور کائنات است؛ زیرا جهان تصادف محض یا کائوس (chaos) نیست، بلکه دهرمه یا درمه/دهمه یا دمه (Dharma/ Pāli Dhamma)^۱، یعنی «قانون»، بر همه واقعیت‌های طبیعی و نیز بر همه جنبه‌های حیات بشری حاکم است. این ایمان، نوری است که انسان به واسطه آن متبرک می‌شود؛ زندگی او هدفمند است و غایتی دارد (نیل به نیروان؛ Nirvāna/ Pāli Nibbāna) و هر عمل او تابع قانون کرمه یا کمه (Karma/ Pāli Kamma) (= عمل اختیاری) است و آن عمل براساس ویژگی اخلاقی‌اش، عکس‌عملی در پی خواهد داشت. بدین لحاظ، ایده خلق جهان توسط یک خدای خیر سبب تعلق خاطر و دل‌بستگی‌هایی در آدمیان و درگیر شدن ذهن انسان با تمایزها

۱. شومان چندین معنا برای درمه ذکر کرده است: نظم کیهانی و قانون طبیعی حاکم بر جهان، تعالیم و آیین بودا، قواعد سلوک و کردارهایی که از نظر کرمه‌ای درست‌اند، پیشامدها و واقعیت‌ها که ظهورات قانون طبیعی‌اند، محتویات اندیشه‌ای یا موضوعات روانی، عناصر کلی سازنده وجود (نک: شومان، ۱۳۷۵: ۱۱۳-۱۱۴).

یکدلی، خرد یا فراشناخت، ایمان) در زندگی بودایی است و یکی از چهار فضیلت رفتاری (ایمان یا اعتماد به فضایل عقلی و معنوی، اصول اخلاقی، احسان یا بخشش بی‌چشمداشت، خرد) برای رسیدن به سعادت شمرده می‌شود (پاشایی، ۱۳۷۵: ۲۷ و ۲۸؛ Linge, 1971: 276; Klostermaier, 1999: 79; Rahula, 2008: 8, 83; Conze, 1954: 185; Horner, 1955: 52-65; Macdonell, 1965: 320; Turner, 1969: 735).

جایگاه ایمان در آیین بودایی، هم در ورود به طریق و هم به لحاظ استقامت در طریق حائز اهمیت است. ایمان مقدماتی دارای متعلقات سه‌گانه بودا، دهمه یا دمه (آموزه‌ها) و سنگهه (Sangha) (طریقت) است. در تشریف آیینی به ایمان که در حضور معلم یا راهب بودایی صورت می‌پذیرد، مؤمن بودایی به این سه گوهر ایمان پناه می‌جوید. تعبیر «پناه‌بردن به سه گوهر»، تصدیق اعتماد بر اموری است که درخور اتکا هستند. کسی که ایمان ندارد، صلاحیت ورود به سنگهه یا انجمن راهبان را ندارد. مرحله آغازین برای ورود فرد به سفر معنوی‌اش در طریق آزادی و نجات، مستلزم پذیرش دائمی بودا به‌عنوان معلم لایق، دمه به‌عنوان تعالیم کامل و راستین و سنگهه به‌عنوان نمونه آرمانی زیستن است؛ اما این مرحله آغازین هرگز یک ایمان کورکورانه به‌شمار نمی‌آید و شخص بودایی خود را محاط در گوهرهای سه‌گانه نمی‌یابد؛ بلکه با میل و رغبت به سوی آنها حرکت و سلوک دارد. ایمان توصیه‌شده در بودیسم، ایمانی عقلانی مبتنی بر این دعوت است که «بیا و ببین» و نه «بیا و اعتقاد بورز»؛ ایمانی که دیدن، دانستن و درک کردن است.

به عبارت دیگر، تحکیم و تأیید تدریجی ایمان مقدماتی با درک و فهم مستقیم از راه دیدن میسر می‌شود و این اثبات تجربی ایمان، در حکم توجیه حقانیت ایمان، همیشه بخشی از معنای ایمان تلقی می‌شود؛ بنابراین، ایمان در آیین بودا به معنای پذیرش اعتقادات نظری یا ایمانی مبتنی بر مرجعیت محض نیست؛ بلکه اعتماد به معلم و آموزه‌های او (چهار حقیقت شریف، حقیقت

و دوئیت‌ها (خیر و شر) می‌شود که از دیدگاه بودیسم نامطلوب و مذموم است و مانع رسیدن به هدف غایی (محو دوگانگی‌ها و چندگانگی‌ها) می‌شود. در این نگرش، هرگونه رابطه شخصی با خدا نیز ابژه‌ساختن خدا و تقلیل رابطه حقیقی به تضاد دوگانه ابژه - سوژه است. افزون بر اینکه این جهان خود و هم و زایدۀ جهل ذهن انسانی انگاشته می‌شود (Mommaers, 1995: 70-80, 124-126, 130, 133).

وجود مؤلفه‌هایی همچون نگرشی وحدت‌گرا، تأکید بر بُعد شناخت و اصالت عقل، ارائه نوعی ایمان برای تدارک بستر نجات انسان، محققان را در دسته‌بندی بودیسم ذیل عرفان، دین یا فلسفه دچار تردید ساخته است و برخی برآنند که بودیسم درنهایت، عرفانی است که بیشتر فلسفی است تا دینی (Mommaers, 1995: 128).

ازجمله پرسش‌های پیش روی ما آن است که سنت بودایی با چنین دیدگاه خاص انسان‌شناسی و تمرکز بر نجات انسان، چه شاخصه و جایگاهی برای ایمان قائل است. آیا ایمان را از لوازم نجات انسان به‌شمار می‌آورد. اگر چنین است - با توجه به اینکه آیین بودا یک سیستم یگانه نیست و مکاتب متعددی دارد که ذکر آرای همه آنها در این مقال نمی‌گنجد - کدام مکاتب بودایی و با چه برداشتی، مفهوم ایمان را بسط و شرح داده‌اند و چه نکاتی از این مفاهیم ایمانی نگاه ما را به ایمان مسیحی معطوف خواهد کرد.

در این بحث، معنا و کارکرد ایمان بودایی در سه حوزه متون کانون پالی، مکاتب مهم در این زمینه و واژه‌های مرتبط با ایمان در بستر اندیشه بودایی - که درواقع سه مبحث مکمل هم‌اند - ضمن رویکردی مقایسه‌ای و تطبیقی با ایمان مسیحی، بررسی و تحلیل شده است.

۱. واژه ایمان و کاربرد معنایی آن در متون بودایی

واژه سدها (Saddhā) در زبان پالی معادل شردها (Śraddhā) در زبان سنسکریت، به معنای ایمان، اعتماد و اطمینان است. ایمان در متون بودایی یکی از پنج نیروی شریف (انرژی یا استقامت، تفکر یا آگاهی، مراقبه یا

و الهام‌بخش بر انسان دارد، قلب را آرام و از آلودگی‌هایی چون حرص، بدخواهی، غرور، تنبلی و تردید پاک می‌سازد و امنیت درونی و شفافیت به بار می‌آورد (Klostermaier, 1999:76, 203).

براساس آموزه‌های بودایی، هر گونه تعلق و دلبستگی مانعی برای نجات در زندگی است و حتی دلبستگی به بودا نیز از این قاعده مستثنی نیست. کسی که ایمان و دلبستگی صرف به بودا دارد، اگرچه به تولد دوباره در بهشت بشارت داده می‌شود، این موقعیت می‌تواند او را دچار لغزش و احساسات نامطلوب کند؛ به همین سبب، بودا از پیروانش نمی‌خواهد گفته‌های او را با مرجعیت خود او بپذیرند یا رد کنند؛ بلکه از آنها می‌خواهد این سخنان را در تجربه خود بیازمایند تا درست و خطا بودن آنها را بیابند. بر اساس این، برای کشف حقیقت باید کاملاً بر درک و شعور خود متکی بود (Jayathilleke, 2008: 388, 390; Eliot, 1954: vol.2, 131). به بیان مفسران متون بودایی، ایمان‌داشتن به بودا یا به هر شخص گوینده در آغاز راه، به معنای پذیرش موقتی نظر یا موضوع گفته‌شده به‌منظور اثبات درستی و حقیقت‌بودن آن است و در مراحل بعدی است که می‌توان و می‌باید با بینش شخصی به حقیقت تعالیم رسید؛ بنابراین، این مرحله که در متون بودایی «حفاظت و حراست از حقیقت» برای شخص مؤمن نامیده می‌شود و او تنها حضور بودا را همچون روحی حامی و همدل احساس می‌کند، نباید برای او الزام و تعهدی نسبت به نظرها یا گفته‌ها بیاورد. با وجود این، ایمان مقدماتی ضروری است؛ زیرا تردید پیشرفت در طول طریق را متفی می‌سازد. طی طریق نیازمند عملی متهورانه و عزمی راسخ است که با جهش ایمانی میسر می‌شود و به قول بوداییان، ایمان پنج عامل ترس و نگرانی، یعنی: مقتضیات زندگی، از دست دادن شهرت، مرگ، بازآیش بد و تأثیرگذاری بر احساسات دیگران نسبت به خود را از شخص دور می‌سازد. بدین لحاظ، ایمان هم موهبت است و هم فضیلت. براساس

زنجیر علی، بی‌جوهری و ناپایداری وجود یا همان آموزه نسبیت و تهیگی همه چیز از خودبود) به‌منزله راهی به سوی هدف مطلوب است (پاشایی، ۱۳۷۵: ۵۸۲؛ Linge, 1971: 276; Rahula, 2008: 8-9; Klostermaier, 1999: 79, 92, 203; Harris, 1998: 49; Cantwell, 2009; 12-13; Pannyanada, 2001.; Humphreys, 1984: 76). بودا از همگان خواست دستورالعمل معنوی او را قبل از اختیارکردن، با تجربه شخصی بیازمایند و آن را نه به سبب احترام به او، بلکه به دلیل عقلانی‌بودنش بپذیرند؛ گرچه باید تصدیق کرد بارها بر وجوب ایمان به دانش بی‌کران بودا در متن مقدس تأکید شده است (راداکریشنان، ۱۳۹۳: ۱/۱۵۹).

بدین‌سان، ایمان آغازین که بر اثر رحمت بودا در دل بیدار شده و به معنای رغبت و تمایل شخصی برای یافتن حقیقت است، مدد رسان و راهنمای فرد در راستای رشد خرد و کشف حقیقت درونی یا بوداسرشتی خود خواهد بود؛ چندانکه سلوک معنوی او بدون این ایمان، ممکن نخواهد شد؛ در عین حال، در آموزه‌های بودا، ایمان هرگز وسیله نجات و آزادی نهایی انگاشته نمی‌شود و از این‌رو، پس از مرحله اعتماد، کوشش فرد ضروری است. بودا و بوداهی‌ستوه‌ها (Bodhisattva/ Pāli Bodhisatta) = بوداشوندگان) فقط منبع الهام نیروی‌اند و این خود فرد است که مسئول ارتقای خویش است. بودا پیروانی را که صاحب خردند ستایش می‌کرد، نه آنها که ایمان افراطی به او دارند؛ به سبب آنکه در بودیسم چنین ایمانی را بی‌ریشه و مانع نجات می‌دانند. با خرد درست، شخص حقیقت را آنگونه که هست می‌بیند. او به‌واسطه شناسایی یا خرد می‌بیند، نه اینکه به‌وسیله ایمان، اعتقاد بورزد؛ به همین دلیل، نیروی ایمان باید با نیروی شناخت همراه باشد؛ یعنی ایمانی معقول که در فهم ریشه دارد. رهرو برخوردار از فهم، ایمانش را هماهنگ با آن فهم بنیان می‌نهد (پاشایی، ۱۳۷۵: ۵۸۲؛ Rahula, 2008: 9; Harris, 1998: 49; Pannyanada, 2001.; Jayathilleke, 2008: 384; Kyokai, 1966: 74-75, 182-183). به باور اندیشمندان بودایی، چنین ایمانی تأثیری آرامش‌دهنده

نه سبب معرفت، ظاهر می‌شود (Jayathilleke, 2008: 383). در این میان، برخی دیگر در نقد نظریات این دو، ضمن توجه به خطای آنها در ترجمه دقیق واژه‌های پالی، برآنند که آموزه‌ها و شریعت بودایی، بی‌ایمانی را طرد می‌کند نه فرد بی‌ایمان را. به نظر آنها این آموزه‌ها، ایمان را ترغیب و ایمان‌نداشتن را تخریب می‌سازد (Jayathilleke, 2008: 385).

دات دو معنای متمایز برای «سدها» بر می‌شمارد: یکی پساده (pasāda) یا ایمانی که پادزهری برای تردید (نسبت به خرد بودا و تعالیم او) و وهم است و آرامش ذهن و لذتی آرام به بار می‌آورد؛ دیگری، اعتماد به نفس که حاصل آن نیرو و انرژی است تا اینکه فرد با اتکا بر قابلیت‌های خود به کامل‌ترین وجه عمل کند (Dutt, 1979: vol. 16, 639; Kyokai, 1966: 182). از نظر او، در دو طریق اول (یا طریق مشهور) و دوم، از طرق رسیدن به نیروانه، که توجه آنها بیشتر معطوف به انضباط ذهنی و عقلی است تا انضباط جسمانی، سدها به معنای ایمان، از جمله نکات توصیه‌شده تلقی نمی‌شود؛ ولی در موارد نادری در متون نیکایه، که شامل بیشترین ذکر از بودا به مثابه متعلق سدهاست، به سدها به‌عنوان سومین طریق رسیدن به نیروانه اشاره شده است؛ این طریق که چندان با اصول عقل‌گرایانه پیش نمی‌رود، برای پیروان معمولی آیین بودایی اهمیت داشته است که البته دغدغه‌ها و علایق آنها در بودیسم اولیه نادیده گرفته می‌شد. آنها جایگاهی در طرح رشد معنوی نداشتند؛ در حالی که از آغاز، «سدها» را یکی از روش‌های عملی برای ارتقای معنوی خود می‌دانستند و این نگرش موجب آرامش و تمرکز ذهنی آنها می‌شد؛ هر چند در هر حال، براساس متون اولیه بودایی، آنان نمی‌توانستند به نیروانه برسند (Dutt, Jayathilleke, 2008: 386; Dutt, 1979: vol. 16, 640-642).

درخصوص جایگاه سدها (ایمان) در میان رهروان و راهبان نیز بحث شده است. بر مبنای متون بودایی، زندگی

متنی از سم‌پوته – نیکایه (Samyutta Nikāya)، «با ایمان از سیل می‌توان گذشت» (پاشایی، ۱۳۷۵: ۶۲۷ – ۴۲۸؛ Jayathilleke, 2008: 391; Klostermaier, 1999: 203; Conze, 1954, 185; Horner, 1955: 54; Kyokai, 1966: 180).

ایمان مذکور به معنای اتکا و اعتماد بر معلم، در عین اهمیت بسیار، حسی ناکافی برای نجات است؛ به همین سبب، ایمان شاخصه یک ارهت (Arhat/ Pāli Arahant)^۱ (روشنی‌یافته کامل) به‌شمار نمی‌آید. با توجه به اینکه بودا هرگز پیروانش را از نقادی و داوری منع نمی‌کند، ایمان پیشینی مطلق هرگز مطلوب نیست و در چنین دیدگاهی، ارزش معرفت فوق ایمان است. درواقع، تفاوت اساسی این ایمان با ایمان ادیان غربی (به‌ویژه مسیحیت) در همین نکته است؛ زیرا در نظرگاه آنان، ایمان به معنای «باورداشتن اموری است که نمی‌توانیم آنها را شرح دهیم» (Jayathilleke, 2008: 383-384, 387).

نقش ایمان در آیین بودا موضوعی است که سبب مناقشات و اختلاف‌نظرهای بسیاری در میان محققان شده است. به نظر پوسین (Louis De La Vallée Poussin)، در نگرش بودیسم به ایمان، تعارض و شاید تضاد به چشم می‌خورد؛ زیرا اعتقادی نمود می‌یابد که در آن پرس‌وجوی نقادانه، کلیدی برای درک معرفت دانسته شده است؛ حال آنکه در متون پالی بر ایمان تأکید شده و آمده است «شریعت، فرد با ایمان را حفظ و فرد بی‌ایمان را نابود می‌کند». کیت (A. B. Keith) هرچند مانند پوسین، ایمان را در حکم «پیش‌فرض اجتناب‌ناپذیر» و خاستگاه معرفت صحیح می‌داند که می‌تواند فرد را به سعادت نیروانه هدایت کند، جایگاه عملکرد عقلانی را محفوظ می‌داند. او برخلاف پوسین، به اتصال کافی میان آتوریت نهایی بودا و مطالبه فرد برای احترام به استقلال عقلی‌اش قائل است و به نظر او، آموزه‌های بودا در حکم یک فرصت مناسب و

۱. ارهت کسی است که از بند تعلقات و امیال رسته و به سرشت حقیقی وجود یعنی به اشراق معنوی و نیروانه رسیده است.

یک رهرو، با ایمان - ایمان به تنهاگته (Tathāgata) (= چنین آمده، به حقیقت رسیده؛ لقب بودا) - آغاز می‌شود و در مواردی نیز این ایمان برای آنها، به نحو کلی، توصیه شده و سودمند دانسته شده است؛ اما به رهروان اخطار داده می‌شود ایمان افراطی به معلم در حکم یک دلبستگی است و بنابراین، مانع رشد و کمال معنوی خواهد شد نه مدد رسان آن (Dutt, 1979: vol. 16, 642). راهبان نیز می‌توانند سدها را پایه اصلی رسیدن به آزادی قرار دهند. در این روند، ابتدا ذهن را از آلودگی‌های ذهنی پاک می‌کنند و سپس ایمان را سخ به بودا، دمه و سنگه را در خود توسعه می‌بخشند. هرچه بیشتر ذهن خود را پاک کنند، در ایمان به سه گوهر قوی‌تر خواهند شد. این ایمان موجب تمرکز ذهن و لذت عمیق و آرامش جسمی و ذهنی می‌شود (Dutt, 1979: vol. 16, 644-645; Horner, 1954: 52-53).

۲. بسط مفهوم ایمان در مکاتب بودایی، رویکردی مقایسه‌ای با ایمان مسیحی

در میان مکاتب بودایی، محققان به مکتب «سرزمین پاک» (Pure Land) که به لحاظ گسترش در ژاپن توسط شین‌ران (۱۱۷۳-۱۲۶۳م)، در غرب به شین بودیسم معروف است، و ذن (Zen) بودیسم ژاپنی ("چان" / Ch'an چینی، "سون" / Sōn کره‌ای) که از مکتب دهیانه (Dhyāna) سنت بودایی مهیانه برخاسته است، توجه خاص داشته‌اند. آنها با توجه به انواع مدل‌های ایمانی، درباره مفهوم و ویژگی‌های ایمان در این سنت‌ها و چگونگی تطبیق این مفاهیم با مفهوم ایمان مسیحی به‌منظور یافتن نکات تشابه و تفارق میان آنها بحث کرده‌اند (Sessions, 1994: 211ff.).

۲.۱. مفهوم ایمان در سنت بودایی شین که شین‌جین (Shinjin) نام گرفته، از جمله این مفاهیم است. محققانی همچون اودا (Ueda) و هیروتا (Hirota)، شین‌جین را به‌مثابه ویژگی اساسی انسانی از رابطه‌ای ناهم‌ساز و غیرمعمول میان یک خود انسانی و آمیدا بودا تلقی کرده‌اند

که تفاوت و همسانی را به «تفاوت در عین همسانی» و «همسانی در عین تفاوت» مبدل می‌کند. محور این رابطه، فهم عمل «نمبوتسو» (Nembutsu) در بودیسم سرزمین پاک است که به معنای ذکر یا اندیشیدن (nem) به بودا (butsu) است. مکررنامیدن آمیدا بودا و تمرکز و تأمل کردن بر آن: namu-amida-butsu نامو - آمیدا - بوتسو (تعبیر ثلاثی از عبارت سنسکریت: nama-amita-buddhaya ناما آمیتا بودایا = ستایش بودای روشنایی بی‌کران)، نامو (در سنسکریت: namas یا namo) به معنای ستایش یا ادای احترام است که در تفسیر فلسفی پیروان شین چیزی بیش از ستایش محض آمیدا بوداست. آنها با اصطلاح نامو - آمیدا - بوتسو، ایمان مطلق خود را به آمیدا به‌عنوان کسی که برای آنان امکان تولد دوباره را در سرزمین پاک و سعادت فراهم آورده است، بیان می‌دارند؛ بدین معنا که برای دریافت موهبت تولد دوباره در سرزمین پاک، که عاری از هر رنجی است، تنها بر آمیدا اتکا کنند.

بنابراین، این عبارت به‌عنوان نمادی فلسفی به دو بخش تقسیم می‌شود: نامو و آمیدا - بوتسو. نامو مظهر و نماینده فرد مؤمنی است که آلوده به گناهان ممکن است؛ در حالی که آمیدا - بوتسو، بودایی است که نور و روشنایی بی‌کران و حیات ابدی است. وقتی انسان مؤمن عبارت نامو - آمیدا - بوتسو را بیان می‌کند، او خود، نامو - آمیدا - بوتسو است. در واقع، این آموزه‌ها بر این نگرش مبتنی است که فضیلت تسری‌پذیر است و یک بودای بزرگ می‌تواند فضیلت خود را به مؤمن مخلص تسری بخشد؛ از این رو، عبارت فوق بیشتر به‌عنوان اصطلاحی متافیزیکی، نماد یگانگی ذهن و عین، پیرو (مؤمن) و آمیدا، فاعل شناسا (سوژه) و موضوع شناسایی (ابژه)، نامو (پرستش‌گر) و بودا (پرستش‌شده)، فرد آلوده به گناه و بخشنده یا نجات‌دهنده مطلق و درنهایت نماد یگانگی هر یک از ما و آمیدا، همه

۱. Smriti در زبان سنسکریت و nien در زبان چینی، به معنای «به یاد داشتن» است.

(Pranidhāna = Vows) یا عهد و پیمان آمیدا به شیوه‌ای عمل می‌کند که گویی عمل نمی‌کند؛ زیرا این عهدها به نحو طبیعی، بی‌تلاش و آزاد، بیان خودجوش عشق و شفقت آمیدا به موجوداتی است که از چرخه بی‌پایان تولد و مرگ‌های پی‌درپی در رنج‌اند (Sessions, 1994: 214-216؛ سوزوکی، ۱۳۸۵: ۱۶۱-۱۶۲). انسان، موجودی مقید و محدود به شرایط زمان و مکان و علیت، هرگز نمی‌تواند به اتکای خود به نیروانه یا اشراق دست یابد؛ از این رو، می‌باید «نیروی دیگر» که خارج از این هستی محدود است، عمل کند؛ اما منبع این نیرو باید در درون ما، هم‌دل با ما و در عین حال خارج از ما باشد؛ وگرنه درکی از محدودیت‌های ما نخواهد داشت. درون‌بودن و در عین حال خارج‌بودن، مملو از معنابودن و در عین حال هیچ معنایی نداشتن که به «معنای بی‌معنایی» تعبیر می‌شود، از بوداجنا (Buddhajñā) (= Buddha-wisdom/خرد - بودا) ناشی می‌شود که ورای ادراک است. این چنین است که بر درک ناپذیری بوداجنا و نمو - آمیدا - بوتسو تأکید می‌شود (سوزوکی، ۱۳۸۵: ۱۶۱-۱۶۳).

ویژگی‌های شین‌جین به‌عنوان یک مفهوم ایمانی را چنین برشمرده‌اند: ۱. شین‌جین، پرستش یا نیایش آمیدا به آن روشی نیست که به یک خدا - با ورطه‌ای عبورناپذیر میان خود و خدا - ابراز می‌شود. ماهیت آمیدا بودا چیزی جز خود شخص نیست. شین‌جین تحقق بوداسرشتی خود است؛ ۲. گویا نمبوتسو که شخص به‌واسطه آن به رابطه با آمیدا دست می‌یابد، تجلی طبیعی ذهن بودا در شخص و ظهور خود آمیدا بر خود انسانی است. پس نمبوتسو و آمیدا یکی‌اند. نمبوتسو و شین‌جین نیز تفکیک‌ناپذیرند؛ زیرا شین‌جین ما را به این رابطه وارد می‌کند. به‌طور خلاصه، آمیدا چیزی جز خود شخص نیست؛ ۳. شین‌جین یک تصمیم یا انتخاب ارادی یا یک فعل محاسبه‌گرانه که شخص انجام دهد، نیست، بلکه فعل شخص انسانی است بدون فاعل انسانی، هر فاعلیتی در آن باید به آمیدا نسبت داده شود؛ ۴. شین‌جین دو وجه دارد؛ یکی اینکه طبیعی و

موجودات و بودا به‌شمار می‌آید؛ اینگونه است که در خلوص ایمان، فرد قادر به تحقق ذهن بودا در ذهن خود و زیستن در سرزمین او می‌شود و تجربه اشراق متعال و وحدت عرفانی به وقوع می‌پیوندد (Sessions, 1994: 108-110؛ Kyokai, 1966: 212-213؛ سوزوکی، ۱۳۸۵: ۱۵۳، ۱۶۷، ۱۷۵-۱۷۶؛ اسمارت، ۱۳۹۰: ۱/ ۲۹۹).

به تعبیر سوزوکی، این اشراق بی‌درنگ، زمین را به سرزمین پاک مبدل می‌سازد. شما نمی‌توانید به آسمان بالا بروید و منتظر بمانید تا این تبدیل و استحاله به وقوع بپیوندد؛ آنگونه که در رستاخیز مسیحی عیسای مصلوب به آسمان عروج می‌کند یا عارف مسیحی در حس وحدت با خدا صعودی رو به بالا را تجربه می‌کند. در اشراق بودایی، تجربه وحدت با همه چیز و احساس اصیلی از تعالی به چشم می‌خورد. در این تجربه، انسان با تحقق بوداسرشتی درون، خود را نه وابسته به زمین و نه جدا و مستقل از آن می‌یابد؛ بلکه به نحو برگشت‌ناپذیری آن‌چنان درگیر آن نیست که در لذات آن غوطه‌ور شود. در واقع، او در حالی که زندگی می‌کند، به رنج زیستن پایان می‌دهد (سوزوکی، ۱۳۸۵: ۱۴۲ - ۱۴۵؛ Mommaers, 1995: 125).

شین‌جین، نگرش یا وضعیت شخصی است که واقعاً نمبوتسو را تحقق می‌بخشد؛ بنابراین، در نمبوتسوی حقیقی، شین‌جین عنصر محوری است؛ اما نکته این است که این کیفیت اصلاً عمل خود انسان انگاشته نمی‌شود، بلکه کاملاً موهبت آمیداست. در باور سنتی به نمبوتسو، انجام‌دادن این کنش معنوی از صمیم قلب و با اخلاص، که نجات یا اشراق را تضمین می‌کند، چیزی بیش از «نیروی خود» (jiriki = self-power)، با مددگرفتن از آمیدا نیست؛ اما طبق نظر شین‌ران، فعل نمبوتسو تماماً از سوی آمیداست و شخص باید کاملاً متکی بر «نیروی دیگر» (tarik = other-power) یعنی آمیدا باشد؛ بنابراین، نه قانونی برای پیروی، نه دستورالعمل اجرایی و نه روش و راهنمایی برای چگونگی آن وجود دارد؛ بلکه کنشی است که نه - کنش است. نیروی پرنیده‌انه

خودانگیخته (Jinen = being by itself) جینن: جی به معنای "از خودش" یا "با خودش"؛ نن یعنی طبیعی و خودانگیخته) است، بی هیچ هدایت درونی و الزام بیرونی. دیگر اینکه تحقق خود است، دستیابی موهبت‌آمیز به «خود» عمیق، یعنی همان بوداسرشتی «خود» که با بوداسرشتی آمیخته متفاوت نیست. این همان تحقق توانایی‌های عمیق‌تر شخص است که از طریق «خود» سطحی او در دسترس نیست؛ ۵. نکته مقابل این خود تحقق یافته، خودِ دلبسته، خودِ محبوس در عطش‌ها و تمایلات است که در آیین بودایی شرّ به‌شمار می‌آید؛ زیرا شخص را به جهنم زایش‌های مجدد سوق می‌دهد؛ ۶. اما بشارت در این نکته است که آمیخته‌هایی از بند زندان تعلقات را برای ما امکان‌پذیر می‌سازد. با سپردن خود و تکیه کردن مطلق و بی‌قید و شرط، خالصانه نه با تردید بر آمیخته؛ ۷. شین جین موهبتی رایگان، بی‌چشمداشت و مسلم از سوی آمیخته است که پذیرش خالصانه و سپاسگزارانه آن، فرد را قادر می‌سازد تا با ندامت و تأسف^۱ بر دلبستگی‌های پیشین هستی شرّ خود، این هستی را متحول سازد و با روش و نگاه جدیدی در زندگی، طنین مثبت اشراق، روشنی و شادی را در کل وجود خود بپراکند؛ ۸. شین جین به‌مثابه دستیابی بی‌واسطه به تولد در سرزمین پاک، در زندگی فعلی و وضعیت حال اتفاق می‌افتد، نه بعد از مرگ و نه در بهشتی آن‌جهانی یا ساحتی روحانی در جهان دیگر؛ واقعیتی اینجایی و اکنونی است؛ زیرا جایگاه اشراق از جایگاه حلقه رنج کرم‌های متمایز نیست، بلکه در واقع، آن را متحول و دگرگون می‌سازد (Sessions, 1994: 215-219؛ سوزوکی، ۱۳۸۵: ۱۶۱).

سشنز از محققان این حوزه، مفهوم شین جین را در ۶

مدل ایمانی بررسی می‌کند: ۱. مدل اعتقادی یا باور به گزاره‌ها (belief/propositional model)؛ شین جین به‌عنوان یک تجربه از نگرش گزاره‌ای فراتر می‌رود؛ زیرا همه آنها آشکالی از تعلقات خود و صبغه‌ای از «نیروی خود» است؛ ۲. مدل سرسپردگی و عاشقانه (devotion model) که متضمن گزینشی ارادی در شیوه زندگی و به‌منزله اتکا بر «نیروی خود» است. این مدل در تضاد با اتکای کامل بر آمیخته و شین جین آن را طرد می‌کند. با وجود این، دارای ویژگی‌هایی است که در شین جین نیز یافت می‌شود؛ مانند اینکه ایمان شیوه کامل زندگی است نه صرفاً مجموعه محدودی از باورها و اعمال (شین جین نیز ریشه تعلق به خود را قطع می‌کند) و شخص نه به‌مثابه مشارکت بخش‌هایی از یک فردیت، بلکه با تمام وجود در این شیوه می‌زید (همان‌گونه که شین جین در پی خود کلی است)؛ ایمان استقامتی پایدار است نه تجربه‌های تکه‌تکه (شین جین نیز غیر واپس‌گراست)؛ ۳. مدل امید (hope model) که متکی بر خواسته‌ها، تمهیدات و انتظارات است؛ حال آنکه همه این وجوه خود تجربی و محدود، در شین جین متعالی شده و اساساً ساختار گذرا و ارزش‌شناختی شین جین با تضمین آینده خوب ناسازگار است؛ هرچند کاملاً بیگانه با آن نیز نیست؛ ۴. مدل رابطه شخصی (personal relationship model) که شاید مشخص‌ترین ویژگی شین جین باشد، عنصر تفاوت را در آن نشان می‌دهد؛ یعنی یک رابطه معتمدانه میان دو شخص یا دو خود شخصی کاملاً متفاوت؛ یکی خود تجربی و نسبی که درگیر تعلقاتش است و قادر به نجات خود نیست و دیگری خود شفق‌آمیز و متعالی؛ البته برقراری این رابطه، موهبتی از سوی «نیروی دیگر» است نه «نیروی خود». شناخت این حقیقت باید ایمان راسخ به خودباوری باشد که با حس سپاسگزاری و شادی اذعان می‌شود. مدل رابطه شخصی سهم بسزایی در روشن‌سازی عناصر اصلی تفاوت میان خود و آمیخته دارد؛ ۵. مدل اعتماد (confidence model) که مؤلفه شباهت و

۱. به نظر اودا و هیروتا، مفسران این دیدگاه، معنای واژه repentance توبه، نه به لحاظ گناه، بلکه به لحاظ شرمساری و تأسف، که به کنه هستی شخص می‌رسد، مطرح است (پاورقی: ۱۰۶).

اما نکته درخور ذکر در مقایسه مفهوم شین جین با ایمان مسیحی، تفاوت آنها در متعلق ایمان است که در شین جین آمیدا و در ایمان مسیحی خدا یا عیسی مسیح است. آمیدا خدا نیست، اما صفاتی خداگونه دارد؛ همچون فرازمانی بودن، لطف بی حد و مرز، نیروی مقاومت‌ناپذیر و تقرب و نزدیکی با «خود» آدمیان. وانگهی، ایمان مسیحی مفارقت میان خالق و مخلوق را حفظ می‌کند. همچنین، شباهت‌های میان تغییر یا استحاله بودیسم و تشریف یا نوگروی مسیحی، از منظر تبدیل خود تجربی فعلی (آزمند و گناهکار) به خود جدید و میان نمبوتسو و نیایش مسیحی، به لحاظ پدیدارشناسی و وجود عناصری چون «به دیگری اندیشیدن»، «سپاسگزاری» و «شادی و وجد» نیز درخور تأمل است. افزون بر این، شین جین به‌نحو ناهم‌سازنما تمایز و وحدت را در کنار هم قرار می‌دهد؛ حال آنکه در ایمان مسیحی ضمن حفظ فاصله میان خالق و مخلوق، به نوعی وحدت عرفانی با خدا وجود دارد که از محدودیت‌های فهم عادی فراتر می‌رود (Sessions, 1994: 225).

در این میان، هامفری با توجه به نقش بودهی ستوه‌ها در پیدایش مفهوم ایمان بودایی، در تبیین مکتب «سرزمین پاک» بر این باور است که در مکتب تهروده (Theravāda) بودایی، ایمان، ایمان یک رهرو (مسافر) به یک راهنماست و راهنمایی مشهور راهی را نشان می‌دهد که خود، آن را پیموده است؛ بنابراین، رهرو بی هیچ تردیدی آن راه را دنبال می‌کند. اینک، ایمان باید در مکتب سرزمین پاک بسط یابد. راهنما کاپیتان کشتی‌ای می‌شود که کشتی نجات برای همگان است. ایمان، ایمان به نیروی بودهی ستوه است تا گناهکار را از نتایج گناهانش و از جهانی که موجب این دریافت او شده بود، رهایی بخشد. در اشکال اولیه مکاتب بودهی ستوه، ایمان فقط به‌واسطه عمل به فضایل، پارمیتاها (Pāramitās) به وجود می‌آید که همه آنها مستلزم تلاشی سخت است (Humphreys, 1955: 161). در ژاپن، هونن و

همسانی در شین جین را توضیح می‌دهد؛ یعنی همسانی و وحدت بین سوژه و ایزه در این رابطه؛ سرشت آمیدا بودا نباید غیر از بوداسرشتی خود شخص تلقی شود. در این مدل، تفاوتی میان خود و دیگری نیست؛ چون دیگری همان خود عمیق‌تر اوست؛ در اینجا ایمان وضعیتی غیررابطه‌ای و آگاهانه با تحقق خود عمیق‌تر شخص است که با احساس ژرفی از آرامش، تشویش‌ناپذیری و اعتماد مشخص می‌شود؛ البته ثبات اعتماد لزوماً به معنای بقای جوهر نیست که از سوی همه بوداییان رد می‌شود؛ ضمن اینکه «خود»ی که در مدل اعتماد تحقق می‌یابد، نه خود تجربی بلکه «خود» عمیق‌تری است که با خود بودایی و متعالی شین جین قیاس‌پذیر است؛ ۶. مدل نگرشی (attitude model)؛ این مدل نیز عنصر دیگری از شین جین را توضیح می‌دهد؛ بدین معنا که به‌واسطه نگرشی خاص به ساختار نسبی خود - جهان، تفاوت و همسانی مبدل به «تفاوت در وحدت و همسانی» و «وحدت در تفاوت» می‌شود. چنانچه سمساره (Samsāra) (چرخه وجود) و نیروانه (حقیقت غایی و مطلق)، به نحو هم‌زمان، در تضاد متقابل و در همسانی با یکدیگرند. در این مدل، ایمان نگرشی نسبی، بنیادین و کل‌گراست که هم «خود»ی را که در جهان است و هم جهانی را که آن را در بر می‌گیرد، تعیین می‌کند؛ بنابراین، خود و جهان در تضاد و تغایر با هم، اما به‌ضرورت در ائتلاف با یکدیگرند (Sessions, 1994: 221-224).

گفتنی است با توجه به سه مؤلفه شین جین، یعنی تمایز، همسانی و استحاله (تمایزی که همسانی می‌شود)، استفاده از مدل‌های ایمانی و ناسازگاری‌های میان آنها تنش‌های ناهم‌ساز درون مفهوم شین جین - مانند تنش میان دیگربودگی آمیدا و همسانی آن با بوداسرشتی خود شخص - را منعکس می‌کند؛ اما همین ناهم‌سازنمایی و منحصربه‌فرد بودن که در بسیاری از مفاهیم ایمانی مشترک است، شین جین را در خانواده مفاهیم ایمان قرار می‌دهد (Sessions, 1994: 222, 226, 227).

یکی‌اند (Humphreys, 1955: 165).

۲۰۲. مفهوم دیگر ایمان در مکتب بوداییِ ذن ارائه می‌شود که بر اساس آن، بدون ایمان، هیچ عملی در آیین بودا نمی‌تواند به اشراق منتهی شود و برای اشراق، ایمان هم ضروری است و هم کافی؛ بنابراین، ایمان نه تنها آغاز طریق بلکه نتیجه نهایی آن است. این ایمان، ایمان دوگانه‌انگار سوبژه - ابژه مرسوم غربیان نیست و اصلاً متعلقی ندارد؛ بلکه تحقق طبیعی ذهن حقیقی خود ماست؛ نوعی «اعتماد به خود» یا «نیروی خود» است. پارک (Sung Bae Park)، محقق و راهب کره‌ای، این ایمان غیر دوگانه‌انگار، یعنی چوشین (Choshin) را ایمان پاتریارکی (patriarchal faith = tsu-hsin) نامیده و درباره تمایز میان آن و ایمان نظری/آموزه‌ای (doctrinal faith = kyoshin = chiao-hsin) بحث کرده است. به نظر او، ایمان نظری، مقدمه‌ای برای عمل و اشراق و ایمان پاتریارکی، عمل و اشراق است. ایمان نظری، ایمان به یک بودا و ایمان پاتریارکی، ایمان یک بوداست. ایمان نظری باور به این است که من می‌توانم بودا شوم و ایمان پاتریارکی تصدیق این است که من از پیش، بودا هستم. چنین ایمانی با ایمان خدامحور ادیان نیز متفاوت است؛ زیرا ایمان به متون مقدس یا الوهیت منجی و وجود خدایی متعال نیست، بلکه تحقق بوداشرستی خود و تهیت همه چیز و تجربه مستقیم اصل وابستگی است که در آن همه دهرمه‌ها تهی‌اند. بدین‌سان، این ایمان غیر دوگانه‌انگار نه هدیه‌ای از سوی خداست و نه محصول قابلیت‌ها و افعال خطاپذیر انسانی است؛ از این رو نمی‌توان آن را به اعتماد و یا تصدیق تقلیل داد؛ معطوف به هیچ گزاره یا شخص دیگری هم نیست؛ بلکه حالتی از بودن آگاه، «ذهن واحد» یا آگاهی بی‌تمایز است که اساساً سببی ندارد؛ به همین دلیل، ایمانی برگشت‌ناپذیر (nonbacksliding faith/ irreversible condition) و وضعیتی استوار و محکم از اشراق تلقی می‌شود (Sessions, 1994: 227-229). در مقایسه مفهوم پارک از ایمان، یعنی چوشین، با مفهوم اودا و هیروتا از ایمان،

شاگردش شین‌ران، با ارائه تعابیری همچون «نام آمیتابها (Amitābha) باید با همه وجود و در همه حال و بدون هیچ وقفه‌ای تکرار شود؛ زیرا این عهد و سوگند آمیدا بوداست»، این مکتب را به آموزه‌ای افراطی از ایمان بدل کردند. در این دیدگاه که در شین‌ران بیش از هونن ظاهر شد، ایمان تنها لوازم نجات تلقی شد و همه فلسفه اخلاق گوتمه بودا در حاشیه قرار گرفت. آمیدا منبع بی‌کران لطف بود و آن را به همگان اعطا می‌کرد. کافی است فرد گناهکار به آن ایمان آورد تا در سرزمین پاک باشد. درواقع، مبنای چنین ایمانی تئوری گناه ازلی است. ما انسان‌ها عمیقاً در کرمه گرفتار آمده‌ایم؛ تلاش ما بی‌فایده است، فقط می‌توانیم آن را به آمیدا بسپاریم تا ما را نجات دهد و او چنین خواهد کرد. چنین نگرشی نوعی انفعال معنوی و انتظار منفی برای لطف در عالی‌ترین دلالت دینی‌اش، به معنای درهم‌شکستن رسوب‌ها یا وابستگی‌ها و ذوب‌کردن خود در بی‌کرانگی دهرمه دهاتو (Dharmadhātu)^۱ (= حیطه دهرمه، ذات و حقیقت دهرمه، حیطه "بود" و واقعیت محض) است که آگاهی فرد را بر فراز تضادها و از قلمرو تمایزات به چینی «ذهن محض» می‌برد (Humphreys, 1955: 162-163).

بنابر این نظر، آموزه بودهی ستوه، بینشی را به مکاتب اولیه بودایی افزود که آموزه‌ای از ایمان و عمل (کوشش‌های سخت مراقبه و اخلاقیات) است. اگرچه ایمان صرف، تنها می‌تواند انسان‌های خاص را به اشراق برساند که هدف نهایی همه مکاتب بودایی است؛ زیرا عوام که در سیطره سمساره‌اند، نه اعتلای عرفانی آگاهی را می‌شناسند و نه در فضایل سیله (Sīla) (= سلوک اخلاقی) و دهیانه (= مراقبه، تأمل، تمرکز) می‌کوشند تا به پرچنا (Prajñā/ Pāli pañña = wisdom) (= خرد، فرزاندگی، بینش کامل به حقایق چهارگانه) برسند؛ یعنی ساحتی که در آن سمساره و نیروانه

۱. این واژه بیان‌کننده دهرمه در معنای هستی‌شناسی است نه شناخت‌شناسی؛ درواقع مترادف با مطلق است.

یعنی شین جین، می توان گفت چوشین برخلاف شین جین که به نحو ناهم‌ساز سه مدل ایمانی (رابطه شخصی، اعتماد، نگرشی) را در خود دارد، فقط نمونه‌ای از مدل اعتماد است؛ حالتی از آگاهی که با یک احساس عمیق و پایدار از «اعتماد به خود» مشخص می‌شود. افزون بر این، چوشین سرسپردگی به نیروی فرابشری و نیمه‌الوهی بودا را که در شین جین مطرح است، به طور کلی نفی نمی‌کند؛ بلکه سرسپردگی را در حد مددگرفتن از راهنما به‌مثابه وسیله‌ای برای رسیدن به ایمان پاتریارکی و در نتیجه، دستیابی به اشراق به کار می‌گیرد. به باور پارک، سرسپردگی مؤلفه ایمان آموزه‌ای است و تنها می‌تواند برای دستیابی به ایمان پاتریارکی مفید واقع شود (Sessions, 1994: 230-232). در این زمینه، اندیشمندان ذن نظریه دیگران مبنی بر تأکید این مکتب بر «نیروی خود» را نمی‌پذیرند و عدم دوگانگی میان «نیروی خود» و «نیروی دیگر» را مطرح می‌کنند (Mommaers, 1995: 92).

در مقایسه چوشین با ایمان مسیحی نیز شباهت‌ها و تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد که می‌توان آنها را این‌گونه برشمرد: ۱. نقش محوری اشراق در چان‌ذن (ذن) بودیسم همانند نقش نجات در اندیشه خداپاوارانه مسیحی است. چوشین برای هدف عالی اشراق ضروری و کافی است؛ چنانکه ایمان برای هدف عالی نجات در مسیحیت ضرورت دارد؛ ۲. چوشین و ایمان مسیحی، نه محصول کوشش‌های تجربی معمولی و خطاپذیر انسانی، بلکه هر دو موهبت‌اند؛ یعنی رویدادهایی بی‌کوشش‌اند که نه انتخاب و نه قصد می‌شوند، بلکه برای شخص سپاسگزار بی‌اختیار می‌آیند؛ ۳. از منظر پدیدارشناسانه، هر دو به لحاظ منشأیت و بستگی علی (causality)، اساساً فراطبیعی‌اند؛ اما موهبتی بودن چوشین به‌عنوان چیزی از سوی عاملی بیرونی تجربه نمی‌شود تا به فاعلی دیگر نسبت داده شود؛ در حالی که ایمان مسیحی به شخصی الهی یا عاملی استعلایی (خدای پدر، روح‌القدس) نسبت داده می‌شود؛ ۴. هر دو تجربه، در آئوریت‌بودن مشابهت دارند. وضعیت چوشین، آئوریت‌های ماندگار، عمیق و باثبات بر تمامیت حیات شخص است که البته برای فرد

مسیحی، خدا آئوریت‌غایی و ایمان به مسیح نیز آئوریت‌ه معرفتی است؛ ۵. چوشین هم «تحقق خود» (self-realization) و هم «تغییر خود» (self-transformation) است؛ یعنی تغییر خود متعارف (روح رنجور، جاهل و مشروط شخص) و دستیابی به عمیق‌ترین خود (ذهن حقیقی، اصیل و روشنی‌یافته). ایمان آوردن به مسیح نیز مستلزم تحقق خود و تغییر خود است که «تولد جدید» نام گرفته است. در هر حال، هم ایمان مسیحی و هم ایمان چوشین در این نکته، یعنی نیازی ناهم‌سازنما به از دست دادن خود ظاهری و سطحی و معمولی و دستیابی به خود اصیل واقعی و حقیقی و عمیق، توافق دارند؛ ۶. بسیاری از پی‌آیندها و پیامدهای چوشین و ایمان مسیحی همچون آرامش، آزادی و رهایی، اطمینانی آرام‌بخش، یکپارچگی شخصیت، عمق و ژرفا نیز به هم شبیه‌اند؛ ۷. چوشین تصمیم‌گرفتن و رهسپار شدن بر طریق است؛ حالتی از یقین و عزم راسخ که شخص را در عمل به مراقبه (meditation/bhāvanā) نگاه می‌دارد. ایمان به مسیح نیز مستلزم وفاداری ماندگار است که شخص را در سراسر زندگی هدایت می‌کند (Sessions, 1994: 234-237). با وجود این نکات اشتراک و افتراق میان دو مدل ایمانی چوشین و مسیحی، اگر کارکرد هماهنگ و مکمل آنها را (همچون اعضای یک خانواده) در زندگی‌های انسان‌های گوناگون با توجه به اینکه روش‌های متفاوتی برای هدفی مشترک‌اند، در نظر بگیریم، می‌توانیم هر دو را متعلق به یک خانواده مفهومی بدانیم (Sessions, 1994: 238).

این رأی که شین جین در ژاپن و چوشین در کره، نمونه‌های مستقل و در عین حال، متفاوتی از مدل ایمانی اعتماد به‌شمار می‌آیند، گویای برخی تفاوت‌های محوری در درون سنت بودایی مه‌ایانه میان دو اندیشه ژاپنی و کره‌ای است (Sessions, 1994: 241).

۳. نگاهی به واژه‌های مشابه یا مرتبط با سدها در متون بودایی از دیگر موضوعات بحث‌شده، کاربرد واژه «سدها» در

۳. نگاهی به واژه‌های مشابه یا مرتبط با سدها در متون بودایی از دیگر موضوعات بحث‌شده، کاربرد واژه «سدها» در

کانون پالی در مقایسه با واژه‌های دیگری چون بهتی (Bhattī) یا بهکتی (Bhakti) در سنسکریت، به معنای دلبستگی است که حتی برخی از محققان این دو را مترادف دانسته‌اند. همچنین، پساده به معنای درک و شناخت (رضایت‌بخش) ذهنی و پما (pema) به معنای مهر و دلبستگی است که به فرزند مرتبط است. بر اساس این، ایمان دارای سه جنبه است: جنبه احساسی و عاطفی، جنبه کوششی و عملی، جنبه معرفتی و عقلانی؛ یعنی فرد بودایی با ایمان خود، حقیقت آموزه‌های بودا، حقیقی بودن کرمه (عمل و عکس‌العمل)، واقعیت نیروانه و اثربخشی مراقبه را که راهبان بودایی تعلیم می‌دهند، می‌پذیرد (Klostermaier, 1999: 202-203; Jayathilleke, 2008: 385, 387; شومان، ۱۳۷۵: ۱۴۸).

در این میان، رابطه میان سدها و بهکتی از موضوعات بحث‌انگیز در میان دین‌پژوهان بوده است. آنها برای ورود عنصر بهکتی به دین بودایی، خاستگاه‌های متفاوتی قائل شده‌اند. برخی از آنها تأثیر آیین مزدایی یا مسیحیت - به‌ویژه در ایده‌های متأخر بودایی مانند آمیتابها (آمیدا) به معنای: فروغ بی‌پایان و یکی از بدهی‌ستوه‌ها که متضمن ایمان به نیروی برتر برای نجات است - و برخی دیگر نظریه انتقال پرستش و سرسپردگی از خدایان شخصی دین هندویی مانند شیوا و کریشنا به بدهی‌ستوه‌ها را مطرح کرده‌اند؛ اما آنچه مسلم است پرستش بدهی‌ستوه‌ها به‌عنوان موجودات آرمانی و نیمه‌اسطوره‌ای که نجات جهان را بر عهده دارند، تداوم طبیعی پرستش خود بوداست و پرستش بدهی‌ستوه‌ها بیشتر در حکم یک جریان رقیب برای اشکال گوناگون پرستش در دین هندویی بود تا اینکه تقلیدی از آنها باشد. بنابر این نظر، لزومی ندارد خاستگاه بهکتی در آیین بودایی در دین دیگری جستجو شود (Thomas, 1996: 178-179, 194, 200; Eliot, 1954: vol. 2, 181, 182; Cf. Grierson, 1980: vol.2, 547).

بیشتر پژوهشگران ادیان شرقی برآن‌اند که بهکتی به

معنای ایمان و نه اعتقاد است و آن هم ایمان عاشقانه نه ایمان صرف. بهکتی مستلزم یک خدای شخصی است که متعلق این ایمان باشد؛ از این رو، اساساً دربردارنده نگرش یگانه‌پرستی در مفهوم دینی است که نخست در ادبیات بودایی سده ۴ ق م ظاهر شده و پس از آن به ادبیات سنسکریت وارد شده است. در این زمینه، شواهد باستان‌شناسی حاکی از ظهور آیین بهکتی در سده ۲ ق م در ادبیات هندویی است. هرچند هیچ مدرکی مبنی بر تماس آنها با بودیسم پیش از این زمان وجود ندارد، در همین دوره، شاهد ظهور پرستش بدهی‌ستوه‌ها در دین بودایی نیز هستیم. در هر حال، به نظر می‌رسد ایده بهکتی با نگرش چندخدایپرستی و شاعرگرایی عهد برهمنی سازگاری ندارد و در معنای اصطلاح دینی، در ادبیات متقدم هندویی (به‌ویژه سمهیتاهای ودایی/Vedic Samhitās) و نخستین اوپانشدها (Upanishads) نیز به کار نرفته است؛ بنابراین، می‌باید در دوره‌های بعدی ظاهر شده باشد. قدیم‌ترین نمونه ادبی آن، اشعار بهگودگیتا (Bhagavad-Gītā) در پرستش خدای کریشناست که در آنها نجات مبتنی بر قدرت بخشایش خدا جایگزین نجات متج از نظام کرمه و انجام مناسک می‌شود (Das Gupta, 1930: vol.6, 315, 322; Grierson, 1980: vol.2, 539; Moore, 1954: 134-135; Thomas, 1996: 199-200). افزون بر آن، بهکتی در دین بودایی، نه به‌منابۀ فرآیندی ذهنی و عقلانی، بلکه نوعی تصعید و والایش و معنوی‌سازی عواطف و احساسات بر حسب هدف فرادنیوی و فراعقلانی است که همان هدف غایی نجات است و برخلاف بهکتی در دین هندویی، عاری از جنبه‌های جنسی و تمایلات شهوانی انسانی است (Werner, 1993: 45; Das Gupta, 1930: vol.6, 326).

نتیجه

در آیین بودا به دلیل موضع تعلیق و لادری که این آیین در زمینه مفهوم نظری خدا و دیگر دغدغه‌های مهم ادیان مانند آغاز و انجام جهان اتخاذ می‌کند، به نحوی که

یگانگی همه موجودات و آمیدا بودا تلقی می‌شود. شین‌جین، وضعیت تحقق نمبوتسو در فرد پرستش‌کننده است؛ زیرا ماهیت آمیدا بودا چیزی جز خود شخص نیست و این نگرش، دستیابی موهبت‌آمیز به «خود» عمیق و تحقق بوداسرشتی خود را فراهم می‌سازد؛ اما این کیفیت نه حاصل عمل خود انسان و «نیروی خود»، بلکه به‌طور کل موهبت آمیدا و «نیروی دیگر» دانسته می‌شود. در واقع، انجام‌دادن این کنش معنوی از صمیم قلب و با اخلاص، نجات یا اشراق را تضمین می‌کند. در این زمینه، باور برخی بر آن است که در این فرقه، ایمان بی‌قید و شرط به آمیدا به‌مثابه تنها لوازم نجات، به نگرشی افراطی مبدل شده است؛ به نحوی که اخلاق بودایی به حاشیه رفته است. در مقایسه مفهوم شین‌جین با ایمان مسیحی نیز به نکاتی چون تفاوت در متعلق ایمان، عناصر مشترک در نمبوتسو و نیایش مسیحی، تغییر خود گناهکار به خود جدید در هر دو نگرش و مقایسه رابطه میان «تمایز و وحدت» در آن دو اشاره کرده‌اند.

مدل ایمانی چوشین، نگرش غیر دوگانه‌انگاری است که برای اشراق، هم ضروری است و هم کافی. چوشین متعلق ندارد؛ بلکه تحقق طبیعی ذهن حقیقی خود ماست، نوعی «اعتماد به خود» یا «نیروی خود» است، ایمان یک بوداست نه ایمان به یک بودا، تحقق بوداسرشتی خود و تهیت همه چیز و حالتی از بودن ذهن آگاه است. در مقایسه مفهوم چوشین با ایمان مسیحی نیز به نکاتی چون تشابه در ضروری و کافی بودن ایمان برای نجات، موهبتی‌بودن و فراطبیعی‌بودن آن به لحاظ منشأیت و تغییر و تحقق «خود» اشاره کرده‌اند؛ در عین حال، وجود عامل استعلایی بیرونی (خدا یا مسیح) در ایمان مسیحی، آن را از عمل به مراقبه در چوشین متمایز می‌سازد.

از واژه‌های مهم آمده در متون پالی قرین با سدها، بهکتی یا بهتی به معنای دل‌بستگی و ایمانی عاشقانه (معمولاً به یک خدای شخصی) است که پژوهشگران درباره خاستگاه و رابطه آن با ایمان بودایی بحث کرده‌اند.

اندیشیدن به این امور را کنار می‌نهد، سخن‌گفتن از ایمان چندان آسان نیست؛ حتی گاه امری متناقض می‌نماید؛ با این همه، دین‌پژوهان واژه «سدها» در کانون پالی را مترادف با ایمان می‌دانند و اهمیت آن را در بودیسم، کمتر از اهمیت ایمان در ادیان دیگر نمی‌یابند. سدها به معنای پذیرش آغازین سه گوهر آیین یعنی بودا، دهمه و سنگهه است. رهرو طریق بودیسم برای آغاز سلوک نیاز به ایمانی مقدماتی به بودا و تعالیم او دارد که می‌توان آن را به‌منزله تشریف آیینی تلقی کرد؛ اما این لزوم به معنای رغبت و تمایل شخصی برای یافتن حقیقت است و هیچ الزام و تعهدی برای شخص نمی‌آورد. پس از این مرحله، کوشش عقلانی فرد ضروری است و او باید این ایمان را با تجربه شخصی بیازماید و درست و خطا بودنش را بیابد؛ زیرا آموزه‌ها تنها به دلیل عقلانی‌بودنشان باید پذیرفته شوند؛ از این رو، در بودیسم هر گونه ایمان افراطی و مبتنی بر مرجعیت محض که دل‌بستگی را در پی دارد، مطرود و مانع کمال معنوی و نجات شخص به‌شمار می‌آید. بدین لحاظ، ارزش معرفت و شناخت بر ایمان پیشی می‌گیرد.

آیین بودا زهدان سیستم‌ها و مکاتب متعددی است که با وجود تمایزاتی که دارند، در باور به اصولی چون بی‌جوهری، ناپایداری و رنج در هستی مشترک‌اند. در این میان، محققان به دو مکتب «سرزمین پاک» یا شین بودیسم و ذن بودیسم به لحاظ بسط مفهوم ایمان توجه داشته‌اند. مدل ایمانی در سنت بودایی شین به شین‌جین و در مکتب بودایی ذن به چوشین تعبیر می‌شود.

پیروان شین با ذکر نامو - آمیدا - بوتسو، ایمان مطلق خود را به آمیدا بودا به‌عنوان کسی بیان می‌دارند که برای آنان امکان تولد دوباره را در «سرزمین پاک» فراهم آورده است و برای دریافت این موهبت تنها بر آمیدا اتکا می‌کنند. این عبارت، نماد یگانگی فاعل شناسا (سوژه) و موضوع شناسایی (ابژه)، نامو (پرستش‌گر) و بودا (پرستش‌شده)، فرد گناهکار (و گرفتار در کرمه) و نجات‌دهنده مطلق و درنهایت، نماد

منابع

- 15- Humphreys, Christmas, (1984), *A popular Dictionary of Buddhism*, London, Curzon Press Ltd;
- 16- Jayathilleke, K.N., (2008), *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London, George Allen & Unwin Ltd;
- 17- Klostermaier, Klaus K., (1999), *Buddhism, A Short Introduction*, Oxford, Oneworld Publications;
- 18- Kyokai, Bukkyo Dendo, (1966), *The Teaching of Buddha*, Tokyo, Author;
- 19- Linge, Treror, (1971), "Faith (Buddhism)", *A Dictionary of Comparative Religion*, S. G. F., Brandon (Ed.), Weidenfeld and Nicolson Ltd;
- 20- Macdonell, Arthur Anthony, (1965), *A Practical Sanskrit Dictionary*, London, Oxford University Press;
- 21- Mommaers, Paul, & Bragt, Jan Van, (1995), *Mysticism Buddhist and Christian, Encounters with Jan Van Ruusbroec*, New York, Crossroad Publishing Company;
- 22- Moore, George Foot, (1954), *History of Religions*, New York, Charles Scribner's Sons Publishers;
- 23- Pannyanada, Sao, (2001) *Saddha (Faith) is the Fundamental Step to become a Buddhist*, Retrieved January 23, 2001, from: <http://www.myanmar.net/nibbana/article1.htm>;
- 24- Pelikan, Jaroslav, (1987), "Faith", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (Ed.), vol.5, London & New York, Collier Macmillan Publishers;
- 25- Rahula, Walpola, (2008), *What the Buddha Taught*, England, Oneworld Publications;
- 26- Sessions, William Lad, (1994), *The Concept of Faith, A Philosophical Investigation*, New York & London, Cornell University Press;
- 27- Thomas, Edward, (1996), *The History of Buddhist Thought*, London & New York, Routledge;
- 28- Turner, R. L., (1969), *A Comparative Dictionary of the Indo – Aryan Languages*, London, Oxford University Press;
- 29- Werner, Karel, (1993), "Love and Devotion in Buddhism", *Love Divine, Studies in Bhakti and Devotional Mysticism*, Karel Werner (Ed.), Richmond, Curzen Press;
- ۱- اسمارت، نینیان، (۱۳۹۰)، *تجربه دینی بشر*، ترجمه مرتضی گودرزی، تهران، سمت، چاپ چهارم.
- ۲- پاشایی، عسکری، (۱۳۷۵)، *بودا، گزارش کانون پالی*، تهران، انتشارات فیروزه، چاپ ششم.
- ۳- راداکریشنان، سروپالی، (۱۳۹۳)، *تاریخ فلسفه شرق*، ترجمه خسرو جهاننداری، جلد دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
- ۴- سوزوکی، دایستز تیتارو، (۱۳۸۵)، *عرفان مسیحی و بودایی*، ترجمه عذرا اسماعیلی، تهران، نشر مثلث، چاپ دوم.
- ۵- شومان، هانس ولفگانگ، (۱۳۷۵)، *آئین بودا، تعلیمات و مکتب‌های بودایی*، ترجمه عسکری پاشایی، تهران، انتشارات فیروزه، چاپ دوم.
- 6- Cantwell, Catty, (2009), *Buddhism, the Basis*, London & New York, Routledge;
- 7- Conze, Edward, (1954), "the Buddhism of Faith", *Buddhist Texts Through the Ages*, Edward Conze (Ed.), Oxford, Bruno Cassirer Ltd;
- 8- Das Gupta, Mrinal, (1930), "Sraddha and Bhakti in Vedic Literature", *Indian Historical Quarterly*, Narendra Nath law (Ed.), vol. VI, Calcutta, Caxton Publications, pp. 315-333;
- 9- Dutt, N., (1979), "Place of Faith in Buddhism", *Indian Historical Quarterly*, Narendra Nath law (Ed.), vol. XVI, Calcutta, Caxton Publications, pp. 639-646;
- 10- Eliot, Charles, (1954), *Hinduism and Buddhism*, vol. 2, London, Routledge & Kegan Paul Ltd;
- 11- Grierson, George A, (1980), "Bhakti-Marga", *The Encyclopaedia of Religion and Ethics*, James Hastings (Ed.), vol. II, Edinburgh & New York, T. & T. Clark Ltd;
- 12- Harris, Elizabeth J., (1998), *What Buddhists Believe*, Oxford, Oneworld Publications;
- 13- Horner, I. B., (1954), "the Dhamma", *Buddhist Texts Through the Ages*, Edward Conze (Ed.), Oxford, Bruno Cassirer Ltd;
- 14- Humphreys, Christmas, (1955), *Buddhism*, London, Penguin Books;