



A Comparative Analysis of Conceptual Chains in the Rain Prayer of Nahj al-Balagha and Tibetan Buddhist Nature Invocations: An Interfaith Study

(Research Article)

Seyed Roohollah Tabatabaei Nodoushan^{1*} , Yahya Mirhoseini² 

Submission Date: 30 September 2024

Revision Date: 13 November 2024

Acceptance Date: 10 December 2024

(Page 77-103)

Abstract

In a world where environmental crises have become a global challenge, exploring the spiritual roots of the human-nature relationship in religious traditions opens new horizons for intercultural dialogue. Accordingly, this research presents a comparative analysis of the Rain Prayer in Nahj al-Balagha and Buddhist nature invocations to analyze the similarities and differences between these two texts in addressing nature and ecological crises. The study reveals that both texts adopt a holistic view, considering nature as central to understanding the truth of existence: in Islam, as divine signs (ayat) reflecting human dependence on God's mercy, and in Buddhism, as a mirror for realizing interdependence (pratītyasamutpāda) and impermanence (anicca). Key commonalities include an emphasis on humility toward cosmic laws, environmental responsibility, and a comprehensive approach to crises. In contrast, a fundamental difference lies in their theological frameworks: the Islamic Rain Prayer centers on a vertical human-God relationship and divine will, whereas Buddhist nature invocations focus on karma and harmony with cosmic rhythms. The findings highlight the necessity of intercultural dialogue to strengthen environmental ethics – a discourse that could emerge as a new paradigm in international relations.

1. PhD in Sciences of Nahj al-Balagha, University of Meybod, Meybod, Iran

2. Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Meybod, Meybod, Iran

*: Corresponding Author:

Email: tabatabaeinodoushan@meybod.ac.ir

How to cite this article: Tabatabaei Nodoushan, S. R., & Mirhoseini, Y. (2024). A Comparative Analysis of Conceptual Chains in the Rain Prayer of Nahj al-Balagha and Tibetan Buddhist Nature Invocations: An Interfaith Study, *Quarterly Journal of Nahj al-Balagha Research*, 12(47), 77-103. <https://doi.org/10.22084/NAHJ.2025.30761.3176>

Keywords: Rain Prayer of Nahj al-Balagha, Nature Invocations, Tibetan Buddhism, Environmental Ethics, Cosmic Rhythms, Interfaith Dialogue.

Extended Abstract

1. Introduction

In the contemporary world, environmental crises such as climate change and ecosystem degradation have become universal challenges. Re-examining religious and spiritual texts related to nature can provide ethical and spiritual solutions to enhance human responsibility. This research employs a comparative-analytical method with a qualitative approach, focusing on the "Rain Prayer" in Nahj al-Balagha (Sermon 115) and nature invocations in Tibetan Buddhism. The theoretical framework combines text-centered hermeneutics for interpreting semantic layers and "ecothology" to explore the relationship between religion and the environment. The study addresses a gap in existing literature by directly comparing Islamic and Buddhist liturgical texts focused on nature, highlighting their potential contributions to environmental ethics.

2. Theoretical Framework

The study utilizes a "macro-comparative" and "typological" approach, as the two subjects do not share a direct structural or genealogical relationship. The analytical framework integrates:

- Hermeneutics: To decode the semantic layers of texts.
- Ecotheology: To examine the interaction between theology and human engagement with nature.

Key concepts from Buddhism include "pratītyasamutpāda" (interdependent origination), "karma" (cause and effect), and "śūnyatā" (emptiness), while Islamic concepts center on divine signs (ayat), repentance (tawba), and hope in God's mercy (raja).

3. Method

In the present study, a qualitative comparative-analytical method was adopted. The primary sources include Sermon 115 of Nahj al-Balagha (the Rain Prayer) and nature-focused mantras from Tibetan Buddhism, such as those associated with Bodhisattvas like Tara and Vasudhārā. The analysis identifies and compares conceptual chains in both texts to uncover shared and distinct approaches to nature, ecology, and the divine.

4. Conclusion

The results of comparative analysis revealed that both texts, despite fundamental theological differences, regard nature as a central axis for understanding existential truth. Shared themes include humility toward cosmic laws, environmental responsibility, and a holistic view of ecological crises. However, the Islamic Rain Prayer emphasizes a vertical human-God relationship, divine will, and repentance, while Buddhist invocations focus on karma, interdependent origination, and harmony with cosmic rhythms. The study underscores the potential of interfaith dialogue to foster a global environmental ethic, offering shared strategies for peaceful coexistence with nature beyond ideological boundaries.

References [in Persian]

- Barṇābā. (1388 SH). *Injīl* (S. Kābulī, Trans.). Tehran: Al-Ma‘ī.
- Būys, Mary. (1376 SH). *Tārīkh-e Kish-e Zartusht* (H. Şan‘atizādah, Trans.). Tehran: Tūs.
- Bīts, Dāniyāl & Plāg, Fird. (1387 SH). *Ānthrūpūlūzhī-ye Farhangī* (M. Thulāthī, Trans.). Tehran: Intishārāt-e ‘Ilmī.
- Pāktachī, Aḥmad. (1396 SH). *Rūykard-e Bayn al-Adyānī bi Ma‘nā-ye ‘Man Ba‘d al-Dhikr’ dar Qur‘ān-e Karīm*. Muṭālī‘āt-e Qur‘ānī wa Farhang-e Islāmī, 1(1), 21-35.
- Pāktachī, A. (1398 SH). *Dars- Guftār-i Ravesh-i Taḥqīq bā Ta‘kīd bar Hawṣa-ye ‘Ulūm-e Qur‘ān wa Hadīth*. Tehran: Dānishgāh-e Imām Şādiq (‘A).
- Chays, Davīn. (1402 SH). *Āyīn-e Būdāyī dar Dawrān-e Mu‘āşir: Āmūzshahā-yi Kuhan-e Būdā barāy-e Insān-e Mu‘āşir* (S. Rafsanjānīnizhād, Trans.). Tehran: Kitāb-i Sirah.
- Sīridhī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1390 SH). *Nahj al-Balāgha* (‘A. Shīrvānī, Trans.). Qom: Ma‘ārif.
- Shamīsā, Sīrūs. (1378 SH). *Kullīyyāt-i Sabk Shināsī*. Tehran: Firdaws.
- Shuvālīyah, Zhān & Garbirān, Ālān. (1379 SH). *Farhang-i Ramzhā: Asāfīr, Rūyāhā, Rasūm, Īmā wa Ishārah, Ashkāl wa Qawālib, Chihrihā, Ranghā wa A‘dād* (S. Faḍāyilī, Trans.). Tehran: Jayhūn.
- Ṭabāṭabaei Nodoushan, S. R. & Mirḥoseini, Y. (1403 SH). Sankhshināsī wa Rīshahyābī-yi Raftārḥā-yi Iqtisādī-yi Umawiyān bā Banī Hāshim; Taḥlīlī-yi Ānthrūpūlūzhīk bā Ta‘kīd bar Mas‘alah-yi Qudrat. *Tārīkh wa Tamaddun-i Islām*, 20(49), 3-33.
- ‘Askarī Pāshāyī, ‘Aynullāh. (1400 SH). *Farhang-i Āyīn-i Būdā*. Tehran: Nigāh-i Mu‘āşir; Shulā.
- Qā‘imīniyā, ‘Alīridā. (1381 SH). *Wahy wa Af‘āl-i Guftārī*. Qom: Zhulāl-i Kawthar.
- Muṭahharī, Murtaḍā. (1372 SH). *Tawḥīd*. Tehran: Intishārāt-i Şadrā.

- Munkaram Shīrāzī, Nāṣir & Ḥamkārān. (1390 SH). *Payām-e- Imām Amīr al-Mu'minīn*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Mumdaḥī, Hasan. (1395 SH). *Āyīn-i Khirad wa 'Irfān: Tarjamah wa Sharḥ-i Nahj al-Balāghah*. Qom: Nashr-i Ḥasan Mumdaḥī.

References [In Arabic]

- Al-Qur'ān al-Karīm.
- Ibn Abī al-Ḥadīd, 'Abd al-Ḥamīd. (1404 AH). *Sharḥ Nahj al-Balāghah (M. Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Ed.)*. Qom: Maktabat Āyatullāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (1378 AH). *'Uyūn Akhbār al-Riḍā ('A) (M. Lājwardī, Ed.)*. Tehran: Nashr-i Jahān.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (1413 AH). *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. (1983 AD). *Faḍā'il al-Ṣaḥābah (Wuṣiyyullāh Muḥammad 'Abbās, Ed.)*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah.
- Ibn Mashhadī, Muḥammad. (1419 AH). *Al-Mazār (J. Qiyūmī Isfahānī, Ed.)*. Tehran: Intishārāt-i Islāmī.
- Imām 'Alī ibn al-Ḥusayn. (1403 AH). *Al-Ṣaḥīfah al-Sajjādīyah (F. Aḥmadī, Trans.)*. Qom: Rūz-i Dahum.
- Al-Ḥākim al-Nīsābūrī, Muḥammad ibn 'Abdullāh. (1411 AH). *Al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn (Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Ed.)*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Al-Dunbulī al-Khū'ī, Ibrāhīm ibn al-Ḥasan. (1320 AH). *Al-Durrah al-Najafīyah*. Tehran: Bī-Nā.
- Al-Thaqafī al-Tihrānī, Muḥammad. (1398 AH). *Tafsīr Rawān-i Jāwīd*. Tehran: Intishārāt-i Burhān.
- Al-Ṣūfī al-Tabrīzī, Mullā 'Abd al-Bāqī. (1378 SH). *Minhāj al-Wilāyah fī Sharḥ Nahj al-Balāghah (Ḥ. A'zamī, Ed.)*. Tehran: Mīrāth-i Maktūb.
- Al-Ṭayyib, Sayyid 'Abd al-Ḥusayn. (1378 SH). *Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Tehran: Intishārāt-i Islām.
- 'Abduh, Muḥammad. (Bī-Tā). *Sharḥ Nahj al-Balāghah (M. Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Ed.)*. Cairo: Maṭba'at al-Istiqāmah.
- Quṭb al-Dīn al-Rāwandī, Sa'īd ibn Hibatullāh. (1406 AH). *Minhāj al-Barā'ah ('A. al-Ḥusaynī Kūhkamarī, Ed.)*. Qom: Maktabat Āyatullāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.
- Al-Makkī, Abū Ṭālib Muḥammad ibn 'Alī. (1417 AH). *Qūt al-Qulūb fī Mu'āmalat al-Maḥbūb (B. 'Uyūn al-Sūd, Ed.)*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Al-Nawwāb al-Lāhijī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad. (1356 AH). *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Tehran: Ikhwān-i Kitābchī.
- Al-Nūrī, al-Ḥusayn. (1408 AH). *Mustadrak al-Wasā'il wa Mustanbat al-Masā'il*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt.

References [In English]

- Bcom ldan ral gri. (2005). *The Sādhana of Arya Tārā: Called 'The Wheel of Swift Protection'*. In Yeshe Zangmo (Ed. & Trans.), *Sādhana of the Ḍākinīs: A Cycle of Meditation Practices on the Tantric Deities of the Tibetan Buddhist Tradition* (pp. 55-60). Portland, OR: Orgyan Cho Dzong Publications.
- Bodhi, B. (2000). *The connected discourses of the Buddha: A translation of the Saṃyutta Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.
- Dalai Lama. (1999). *Ethics for the new millennium*. New York : Riverhead Books.
- ----- . (1991). *The path to enlightenment*. Ithaca :Snow Lion Publications.
- Davidson, R. M. (2004). *Indian esoteric Buddhism: A social history of the Tantric movement*. New York: Columbia University.
- Garfield, J. L. (Trans.). (1995). *The fundamental wisdom of the middle way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Oxford : Oxford University.
- Halliday, M. A. K., & Hasan, R. (1976). *Cohesion in English*. London: Longman.
- Harvey, P. (2000). *An introduction to Buddhist ethics: Foundations, values and issues*. Cambridge: Cambridge University.
- Loy, D. R. (2019). *Ecodharma: Buddhist teachings for the ecological crisis*. Somerville: Wisdom Publications.
- Lopez, D. S., Jr. (1998). *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*. Chicago: University of Chicago.
- Lopez, D. S., Jr. (2001). *The Tibetan book of the dead: A biography*. Princeton: Princeton University Press.
- Nāgārjuna. (1995). *Mūlamadhyamakakārikā* (J. L. Garfield, Trans.). Oxford: Oxford University.
- Nasr, S. H. (1996). *Religion and the order of nature*. Oxford: Oxford University.
- Piyadassi Thera. (1999). *The book of protection: Paritta*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Shaw, M. (2006). *Buddhist goddesses of India*. Princeton: Princeton University.
- Studholme, A. (2002). *The origins of Oṃ maṇipadme hūṃ: A study of the Kāraṇḍavyūha Sūtra*. Albany: State University of New York.
- Taylor, B. (2010). *Dark green religion: Nature spirituality and the planetary future*. Berkeley: University of California.
- Thich Nhat Hanh. (1998). *The heart of the Buddha's teaching: Transforming suffering into peace, joy, and liberation*. New York: Broadway Books.
- Thompson, E. R. (2008). Development and validation of an international English big-five mini-markers. *Personality and Individual Differences*, 45(6), 542-548. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2008.06.013>
- Willson, M. (1986). *In praise of Tārā: Songs to the Saviouress*. London: Wisdom Publications.
- White, D. G. (Ed.). (2000). *Tantra in practice*. Princeton: Princeton University.



(مقاله پژوهشی)

زنجیره مفاهیم در دعای باران نهج البلاغه و مناجات طبیعت بودیسم تبتی: مطالعه‌ای بینادینی

سید روح‌اله طباطبائی ندوشن^{۱*}، یحیی میرحسینی^۲

دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۷/۰۹ بازنگری مقاله: ۱۴۰۳/۰۸/۲۳

پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۹/۲۰

(از ص ۸۲ تا ۱۰۳)

چکیده

در جهان کنونی که بحران‌های زیست‌محیطی به چالشی عمومی تبدیل شده، واکاوی ریشه‌های معنوی رابطه انسان و طبیعت در سنت‌های دینی، افقی نو برای گفتگوهای بین‌فرهنگی می‌گشاید. از همین رو، پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی دعای باران نهج البلاغه (خطبه ۱۱۵) و مناجات طبیعت بودیسم پرداخته است تا وجوه اشتراک و افتراق این دو متن در رویارویی با طبیعت و بحران‌های زیست‌محیطی را تحلیل کند. نتیجه این نوشتار آن است که هر دو متن، با نگاهی کل‌نگر، طبیعت را محوری برای درک حقیقت هستی می‌دانند: در اسلام به مثابه آیات الهی و نشانه‌ای از وابستگی انسان به رحمت خداوند، و در بودیسم به عنوان آیین‌های برای درک وابستگی متقابل (پراتیتیا ساموتپادا) و ناپایداری (آنیکا). اشتراکات کلیدی شامل تأکید بر فروتنی در برابر قوانین هستی، مسئولیت‌پذیری زیست‌محیطی و نگاه جامع به بحران‌هاست. در مقابل، تفاوت بنیادین دو متن، در دو گانه خداآوری اسلامی در برابر نگاه کلی و علی بودیسم جلوه‌گر شده است؛ دعای باران بر رابطه عمودی انسان - خدا و نقش اراده الهی تکیه دارد، اما مناجات طبیعت بر کارما و هماهنگی با ریتم‌های کیهانی متمرکز است. برآیند این پژوهش، تأکید بر ضرورت گفتگوی بین‌فرهنگی برای تقویت اخلاق زیست‌محیطی است؛ موضوعی که می‌تواند به عنوان گفتمان جدیدی در روابط بین‌الملل مطرح شود.

کلید واژه‌ها: دعای باران نهج البلاغه، مناجات طبیعت، بودیسم تبتی، اخلاق زیست‌محیطی، ریتم‌های کیهانی.

۱. دانش آموخته دکتری علوم و معارف نهج البلاغه، دانشگاه میبد، میبد، ایران

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران

*: نویسنده مسئول

۱. مقدمه

مناجات‌های مرتبط با طبیعت در ادیان و مکاتب گوناگون، بازتابی از تلاش بشر برای درک رابطه خود با جهان و جستجوی تعادل میان نیازهای مادی و معنوی است. در این م تون، طبیعت نه صرفاً منبعی برای بهره‌برداری، بلکه آینه‌ای از حقیقت‌های متعالی و واسطه‌ای برای ارتباط با امر قدسی تلقی می‌شود. به‌عنوان نمونه در هندوئیسم، رود گنگ نماد پاکی و حیات است و نیایش‌های ریگودا به‌عنوان طلب باران و برکت خوانده می‌شود؛ در مسیحیت، دعا‌های کشاورزان برای باران در مراسم «روزهای رجوع»^۱ به‌عنوان طلب رحمت الهی اجرا و در بودیسم تبتی، مانترهای خاصی برای هماهنگی با نیروهای کیهانی و جذب باران‌های موسمی خوانده می‌شود. اما مراسم استسقاء در اسلام، ابعاد گسترده‌تری دارد. در این رابطه تراث معنوی شیعه، دربردارنده ادعیه‌ای است که هریک طیفی از معارف الهی را در خود جای داده است؛ به‌ویژه دعا‌های باران امام علی (ع) در خطبه‌های ۱۱۵ و ۱۴۳ نهج‌البلاغه^۲، که از جنبه‌های الهیاتی، ادبی، و اجتماعی عمیقی برخوردارند؛ این دعاها فراتر از یک درخواست اقلیمی، منشوری تربیتی اند که چالش‌های طبیعی را به‌مثابه نشانه‌ای از بحران‌های اخلاقی تفسیر می‌کنند و راه‌حلی جامع برای آن ارائه می‌دهند.

این پژوهش از روش تطبیقی - تحلیلی با رویکرد کیفی استفاده کرده است. روش مقایسه نیز از نوع «مطالعه تطبیقی کلان»^۳ و «مقایسه گونه‌شناختی»^۴ است؛ توضیح آنکه هرگاه دو سوژه مورد مطالعه، مستقیماً به ساختاری بزرگ تعلق نداشته یا میان ترکیب‌بندی ساختار و کارکردهای عناصر آن، مشابهت‌های اساسی وجود نداشته باشد، روش تطبیقی کلان و هرگاه میان دو پدیده، هیچ‌گونه رابطه نسبی و خویشاوندی برقرار نباشد، مقایسه از نوع گونه‌شناختی (در برابر تبارشناختی)^۵ برقرار خواهد بود (ن.ک: پاکتچی، ۱۳۸۹: ۱۷۱-۱۶۳). چهارچوب نظری تحقیق ترکیبی از هرمنوتیک متن‌محور برای تفسیر لایه‌های معنایی متون و نظریه «اکوتئولوژی»^۶ برای بررسی رابطه دین و محیط زیست است. مراد از اکوتئولوژی، شاخه‌ای از مطالعات دینی است که به بررسی رابطه بین الهیات و تعامل انسان با طبیعت می‌پردازد. این حوزه با هدف بازخوانی متون دینی و سنت‌های مذهبی در پرتو بحران‌های زیست‌محیطی مدرن شکل گرفته است. اکوتئولوژی استدلال می‌کند که ادیان می‌توانند با ارائه چهارچوب‌های اخلاقی و معنوی، نقش مهمی در ترویج حفاظت از محیط زیست ایفا کنند (Taylor, 2010: 14).

البته ذکر سه نکته مهم درباره این مقاله ضروریست؛ نخست این که برخی متون بودایی تبتی هنوز به زبان فارسی ترجمه نشده‌اند و عمده تحلیل‌ها بر اساس ترجمه‌های انگلیسی انجام شده است. ثانیاً یافته‌ها محدود به دو متن خاص است و این دو لزوماً نماینده کل سنت‌های اسلامی یا بودایی نیستند. نکته سوم

1. Rogation Days

۲. در پژوهش حاضر از میان دو خطبه، تنها خطبه ۱۱۵ نهج‌البلاغه مدنظر بوده است.

3. Macro-comparison

4. Typological

5. Genealogical

6. Eco-theology

در خصوص ترتیب زمانی دعای باران و مناجات‌های بودیسم تبتی است. اگرچه برخی عناصر طبیعت‌گرایی در آیین بودا ریشه در آموزه‌های اولیه بودایی یعنی قرن ۵ پیش از میلاد دارد، اما با توجه به این که نسخه تبتی بودیسم، متأخر است، مناجات‌های طبیعت در این آیین، عمدتاً از سده ۸ میلادی به بعد و پس از گسترش بودیسم در تبت و تأثیرپذیری از مکاتب هندی و بومی به صورت مکتوب و نظام‌مند شکل گرفت. حال آنکه دعای باران نهج البلاغه، مقارن با قرن هفتم میلادی از امیرمؤمنان صادر شده است؛ بنابراین دو متن یاد شده، از نظر زمانی حدود یک قرن فاصله دارند؛ دعای باران در نهج البلاغه از نظر تاریخی، یک قرن بر مناجات‌های طبیعت بودیسم تبتی تقدم دارد.

۱-۱. بیان مسئله

طبیعت همواره به عنوان محور درک رابطه انسان با امر متعالی یا حقیقت نهایی در ادیان و مکاتب مطرح بوده است. در جهان امروز که چالش‌های زیست‌محیطی مانند تغییرات اقلیمی و تخریب زیست‌بوم (اکوسیستم) به چالشی جهانی تبدیل شده، بازخوانی متون دینی و آیینی مرتبط با طبیعت می‌تواند راهکارهای معنوی و اخلاقی را برای تقویت مسئولیت‌پذیری انسان ارائه دهد.

اگرچه برخی مطالعات به صورت مجزا به بررسی جایگاه طبیعت در اسلام یا بودیسم پرداخته‌اند (مانند پژوهش‌های مربوط به اخلاق زیست‌محیطی در قرآن یا مفاهیم کارما در متون بودایی)، اما مقایسه تطبیقی این دو سنت فکری در قالب متون نیایشی متمرکز بر طبیعت، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این خلأ پژوهشی به‌ویژه در شرایطی اهمیت می‌یابد که چالش‌های زیست‌محیطی، لزوم همکاری فرامرزی و بین‌افکاری را بیش از پیش آشکار ساخته است.

این پژوهش با تمرکز بر دو متن برجسته؛ دعای باران نهج البلاغه (خطبه/۱۱۵) در اسلام و مناجات طبیعت در بودیسم در پی پاسخ به این پرسش است: «مهم‌ترین نقاط اشتراک و افتراق محتوایی این دو متن در مواجهه با طبیعت چیست؟ و انسان و ماوراءالطبیعه در این دو متن چه جایگاهی دارند؟»

از یک سو، دعای باران نهج البلاغه با زبان خواهش، بحران‌های طبیعی را نه تنها یک مشکل مادی، بلکه نشانه‌ای از گسست انسان از فرامین الهی می‌داند و حل آن را در گرو توبه، توکل و امیدواری به رحمت خداوند معرفی می‌کند. از سوی دیگر، مناجات طبیعت بودیسم با تکیه بر مفاهیمی مانند وابستگی متقابل (پراتیتیاساموتپادا) و کارما، بحران‌های طبیعی را پیامد مستقیم نقض هماهنگی انسان با شبکه هستی تفسیر می‌کند و راهکار را در درون‌نگری و اصلاح رفتار جمعی جستجو می‌نماید. این پژوهش با واکاوی این دو رویکرد، در پی آن است که نشان دهد چگونه الهیات اسلامی و فلسفه بودایی با وجود تفاوت‌های بنیادین در مبانی خداآوری و علّیت می‌توانند در تقویت اخلاق زیست‌محیطی و پاسخ به چالش‌های مرتبط نقش ایفا کنند.

۲-۱. پیشینه پژوهش

مطالعه مناجات‌های طبیعت در ادیان و مقایسه آن‌ها با متون اسلامی، به‌ویژه سخنان امام علی (ع)، حوزه‌ای است که تاکنون پژوهش‌های پراکنده‌ای را به خود اختصاص داده است. در این بخش، پیشینه پژوهش در سه محور زیر بررسی می‌شود:

۱. مطالعات اسلامی درباره محیط زیست و نهج‌البلاغه

- الهیات محیط زیست در اسلام: پژوهش‌هایی مانند کتاب «دین و محیط زیست» اثر سید حسین نصر (Nasr, 1996) به بررسی مفاهیم قرآنی و روایی درباره مسئولیت انسان در قبال طبیعت پرداخته‌اند. نویسنده در این پژوهش با استناد به آیات قرآن، طبیعت را «آیات الهی» می‌داند که نیازمند احترام و حفاظت است.

۲. مطالعات بودایی درباره مناجات‌های طبیعت

- مناجات‌های تبتی برای باران: در کتاب «آیین‌های طبیعت در بودیسم تبتی» (لوپز، ۲۰۰۱)، مراسمی مانند «چام»^۱ که برای طلب باران اجرا می‌شود، تحلیل شده است. لوپز تأکید می‌کند که این آیین‌ها نه تنها برای رفع بحران، بلکه برای «بیداری وجدان جمعی» طراحی شده‌اند.

۳. مطالعات تطبیقی بین ادیان

- گفت‌وگوی اسلام و بودیسم: کتاب «ادیان و محیط زیست» (فولتس، ۲۰۰۳) به مقایسه رویکردهای دینی به بحران‌های زیست محیطی پرداخته، اما دعای باران امام علی (ع) را به‌طور خاص بررسی نکرده است.

این مقاله با تکیه بر دو شکاف اصلی در پیشینه مذکور، طراحی شده است؛ نخستین شکاف، عدم مقایسه مستقیم متون اسلامی و بودایی است، بر این اساس تاکنون پژوهشی به‌صورت تطبیقی، دعای باران امام علی (ع) را با متون بودایی تحلیل نکرده است. دومین شکاف، غفلت از ابعاد غیرفردی است، بر این پایه، بیشتر مطالعات پیشین بر جنبه‌های فردی یا متافیزیکی تمرکز داشته‌اند، در حالی که این مقاله به جنبه‌های غیرفردی در دعای امام علی (ع) نیز می‌پردازد.

۳-۱. مفاهیم اصلی

بودیسم تبتی: شکلی از بودیسم است که در تبت، بوتان و مغولستان انجام می‌شود و طرفداران پرشماری در مناطق اطراف هیمالیا از جمله مناطق هندی دارجلینگ، لاداخ و زانگنان دارد. گروه‌های کوچک‌تری از پیروان این نوع از بودیسم را می‌توان در آسیای مرکزی، شمال شرقی چین، مغولستان داخلی و برخی مناطق روسیه مانند تووا یافت (Davidson, 2004: 2-4).

ذکر این نکته ضروریست که در دوران پیشامدرن، بودیسم تبتی به دلیل گسترش قدرت سلسله یوان مغول (۱۲۷۱-۱۳۶۸م) در چین، مغولستان و بخش‌هایی از سیبری، به خارج از تبت راه یافت. در عصر

1. Cham

مدرن نیز با فرار دالایی لا ما به هند و ایجاد رنسانس در صومعه‌ها، بودیسم تبتی در جامعه هندی به رسمیت شناخته شد و طرفداران پرشماری را جلب کرد (White, 2000: 21).

مطالعات بیناادیانی: منظور از مطالعات بیناادیانی، بررسی منابع دو یا چند دین و یا جستار همزمان در گرایش‌های عرفانی چند آیین و مکتب است که در سال‌های اخیر گاه رویکردی زبان‌شناختی نیز به خود گرفته است (پاکتچی، ۱۳۹۶: ۳۵-۲۱). این دست از مطالعات که عمدتاً به منظور کشف نقاط اتفاق و افتراق ادیان سامان می‌پذیرد، راهی اطمینان‌آور برای انسان‌شناسی دینی و بررسی سیر تطور مفاهیم در آیین ادیان و مذاهب است؛ کاری که در پژوهش حاضر رقم خورده است.

مناجات بودایی: منظور از مناجات در چهارچوب نظری بودیسم، نیایش‌های تأملی با منشأ انسانی است که اغلب به شکل ماترها^۱ ادا و با آهنگ درونی کلام دعاکنندگان، تکرار می‌شوند. مناجات‌های طبیعت بودیسم، نمادهایی از ارتباط انسان روشن‌ضمیر با طبیعت و نگاه اخلاقی او به مظاهر طبیعت است که گرد مفاهیمی نظیر شفقت و خرد بحث می‌کند. به عنوان نمونه، در بودیسم تبتی، مانترای «اُم مَنی پَدَمِه هوم» به عنوان نمادی از همبستگی با کائنات کاربرد دارد و احترام به طبیعت و موجودات زنده را اخلاق‌مدارانه ترویج می‌کند (Studholme, 2002: 102).

در خصوص ماهیت ماترها ذکر این نکته ضروری است که بر اساس باور بوداییان، ماترها کلمات، جملات و اصواتی موزون هستند که در تکراری پیوسته، توجه نیایش‌گر را کاملاً به خود معطوف می‌کند و با تبدیل شدن به ملکه ذهن، سبب آرامش‌بخشی می‌شود؛ ابزاری برای مراقبه که گاه با صدای بلند و یا گاه به شکل زمزمه ادا می‌شوند. در کاوش بیناادیانی مفهوم مانتره، این موضوع قابل توجه است که در آیین زرتشت، مانتره به سرایش‌های اشراقی اطلاق می‌شود که به مثابه هنری مقدس، در زندگی روزمره زرتشتیان کاربرد دارد (بویس، ۱۳۷۶: ۲۴-۲۱).

شونیاتنا^۲: مفهوم «شونیاتنا» (تهی بودن) در فلسفه بودایی به این معناست که همه پدیده‌ها فاقد ذات مستقل یا وجود ذاتی هستند و تنها در وابستگی متقابل به علل و شرایط پدید می‌آیند. این ایده که توسط ناگارجونا در مکتب مادیه‌میکه توسعه یافت، تأکید می‌کند که حتی مفاهیمی مانند «خود» یا «خدا» نیز تهی از ماهیت ذاتی هستند (Nāgārjuna, 1995: 24). شونیاتنا به بودیست‌ها می‌آموزد که دلبستگی به پدیده‌های ناپایدار، مشقت آور و رنج‌آفرین است و رهایی تنها از طریق درک تهی بودن میسر می‌شود (Garfield, 1995: 89).

پراتیتیا ساموتپادا^۳: وابستگی متقابل، اصل بنیادینی است که بر اساس آن، هیچ پدیده‌ای به صورت مستقل وجود ندارد و همه چیز در شبکه‌ای از علل و شرایط به هم پیوسته شکل می‌گیرد. این مفهوم در متون کلیدی مانند «سوتای نیدارنا»^۴ مطرح شده و نشان می‌دهد که حتی یک قطره باران نیز نتیجه

1. Mantras

2. Śūnyatā

3. Pratītyasamutpāda

4. Sutta Nipāta

تعامل بی‌شمار عوامل جوی، جغرافیایی و کیهانی است (Bodhi, 2000: 55). در بودیسم تبتی، این اصل برای توضیح بحران‌هایی مانند خشکسالی به کار می‌رود؛ خشکسالی نه یک بلای الهی، بلکه نتیجه رفتارهای ناپایدار انسان در قبال طبیعت است.

کارما^۱: کارما در بودیسم به قانون علت و اثر اشاره دارد که بر اساس آن، هر عمل (فیزیکی یا ذهنی) پیامدهایی متناسب با خود ایجاد می‌کند. برخلاف برداشت عمومی، کارما در بودیسم تبتی نه یک سیستم پاداش و تنبیه، بلکه فرایندی طبیعی است که بر اساس آن، اعمال ناشی از چهل به رنج منجر می‌شوند (Harvey, 2000: 17). به عنوان نمونه، تخریب محیط زیست (کارمای منفی) می‌تواند خشکسالی را به دنبال داشته باشد، در حالی که احترام به طبیعت (کارمای مثبت) هماهنگی با کیهان را تقویت می‌کند (Loy, 2019: 45).

۴-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

اگرچه مطالعات متعددی به صورت مجزا به بررسی جایگاه طبیعت در اسلام یا بودیسم پرداخته‌اند، اما پژوهش تطبیقی بینادینی که با تمرکز بر ژانر خاص «نیایش» و با روشی نظام‌مند به مقایسه دو سنت بزرگ اسلامی و بودایی بپردازد، بسیار اندک و پراکنده است. این خلأ زمانی آشکارتر می‌شود که درک کنیم نیایش‌های مرتبط با طبیعت، عصاره‌ای از جهان‌بینی، انسان‌شناسی و اخلاق هر دین را در خود جای داده‌اند.

این پژوهش با انتخاب دو متن برجسته - دعای باران امام علی (ع) در نهج‌البلاغه به عنوان نماد بارز عرفان و حکمت شیعی، و مناجات‌های طبیعت در بودیسم به عنوان نمونه‌ای از یک سنت غیرالهیاتی - در پی پر کردن این خلأ است. مطالعه حاضر با رویکردی تطبیقی - تحلیلی و با استفاده از چهارچوب نظری «کوتولوژی» (الهیات محیط‌زیست)، ضرورتی دوگانه دارد: از یک سو به غنای مطالعات تطبیقی ادیان می‌افزاید و با عبور از مطالعات تک‌ساختی، الگویی برای مقایسه متون نیایشی در سنت‌های مختلف فراهم می‌آورد. از سوی دیگر، با واکاوی زنجیره مفاهیم متون، درک عمیق‌تری از مبانی الهیاتی و فلسفی مواجهه ادیان با طبیعت ارائه می‌دهد که خود زمینه‌ساز تولید نظریه در حوزه فلسفه دین و اخلاق محیط‌زیست است.

۲. بحث

ارزیابی کردن سخن‌ها، فرایندی است که سبب می‌شود تا از یک سو سبک و یا به تعبیر دیگر، «فردیت» صاحب سخن (میرصادقی، ۱۳۶۷: ۳۵۵)، فرصت خودنمایی پیدا کند و از سوی دیگر، طرز تفکر و جهان‌بینی اثرگذار بر اندیشه گوینده سخن که روح یا «ویژگی متکرر» اثر نامیده می‌شود (شمیسا، ۱۳۷۸: ۱۳) خود را نشان دهد. بررسی تطبیقی دعای باران نهج‌البلاغه و مناجات طبیعت بودیسم، همین کارکرد را دارد و سبب می‌شود تا روح حاکم بر این نیایش‌ها نمایان شود. این نوع مطالعه، علاوه بر کارکرد

1. Karma

سبک‌شناختی که مربوط به ظاهر کلام است، کارکرد دیگری دارد که آن عبارت است از شناخت تطبیقی و هم‌زمان آبشخورهای فکری نیایشگران در دو سنت غیر هم‌تبار که ارزش دین شناختی بالایی دارد.

۱-۲. تحلیل محتوای دعای باران و مناجات طبیعت بر اساس مفاهیم

زنجیره مفاهیم یکی از مؤلفه‌های مهم در تحلیل فردیت و نشان‌داری بیان و نمود آوایی و خارجی توانایی ذهن انسان برای ایجاد ارتباط و انتقال پیام است؛ عرصه‌ای برای بروز توانایی سخن نیکو گفتن که با استفاده از عبارات عمیق و چینش هوشمندانه کلمات در زنجیره گفتار رقم می‌خورد؛ هر چه بهره سخن از این امکانات بیش‌تر، ساختار محتوایی گفتار استوارتر.

به بیان دیگر زنجیره مفاهیم به دنباله‌های زبانی اشاره می‌کند که از طریق روابط معنایی از جمله هم‌آیندی، به هم متصل می‌شوند. در تحلیل گفتمان، این ایده با نظریه زنجیره‌های ارجاعی^۱ مرتبط است که نشان می‌دهد چگونه مفاهیم در متن تکرار یا بازسازی می‌شوند تا انسجام ایجاد کنند (see: Halliday & Hasan, 1976: 23).

البته اگرچه بیشترین کاربرد زنجیره مفاهیم در تحلیل‌های زبان‌شناختی است، اما نباید از این موضوع غافل ماند که متون، صرفاً دارای بعد «گفتاری» نیستند، بلکه ابعاد «ضمن گفتاری» و «پساگفتاری» دارند (قائم‌نیا، ۱۳۸۱: ۳۶۲) که در نظر داشتن زنجیره مفاهیم، تسهیل‌گر فهم این ابعاد سخن و در نتیجه زمینه‌ساز کشف ساختار اندیشگانی متن است؛ ساختاری که به ما می‌فهماند که «انسان‌ها محیط پیرامون خود را چگونه می‌بینند و تحلیل می‌کنند» (بیتس و پلاگ، ۱۳۸۷: ۴۳۸). آن‌چه در پی می‌آید زنجیره مفاهیم دعای باران نهج البلاغه و مناجات طبیعت بودیسم تبتی است:

۱-۱-۲. زنجیره مفاهیم در دعای باران نهج البلاغه

زنجیره مفاهیم دعای نهج البلاغه به ترتیب عبارت است از :

۱-۱-۱-۲. بیان وضع موجود: در بخش آغازین دعای یاد شده به مثابه مقدمه، وضع موجود و شرح پریشانی جامعه خطاب به پروردگار بیان و به ذکر اثرات خشکسالی بر محیط زیست و گونه‌های گیاهی و جانوری پرداخته شده است؛ «اللَّهُمَّ قَدْ انْصَحَتْ جِبَالُنَا وَ اغْبَرَّتْ أَرْضُنَا وَ هَامَتْ دَوَابُّنَا وَ تَحَيَّرَتْ فِي مَرَابِطِهَا وَ عَجَبَتْ عَجِيجُ الثَّكَالِي عَلَى أَوْلَادِهَا وَ مَلَّتِ الرَّؤْدُ فِي مَرَاتِعِهَا وَ الْحَيْنُ إِلَى مَوَارِدِهَا» (نهج البلاغه، خطبه/۱۱۵)؛ خدایا کوه‌های ما از خشکی شکافته^۲، و زمین ما تیره شده، چهارپایان ما تشنه و در آغل‌های خود سرگشته‌اند و چونان مادران فرزندی مرده، ناله می‌کنند و از آمد و شد بی‌ثمر در چراگاه و اشتیاق به آبشخورها خسته و افسرده‌اند.

1. reference chains

۲. عمده شارحان نهج البلاغه شکافتن کوه‌ها را به معنای عام «شق» گرفته‌اند (بیهقی، ۱۴۰۹: ۲۱۰/۱؛ نواب لاهیجی، ۱۳۵۶: ۱۱۸/۱؛ صوفی تبریزی، ۱۳۷۸: ۱۲۲۳/۲) و بر اساس نظر برخی، شکافت کوه‌ها بر اثر خشکسالی، در پی اثر نباریدن باران بر فعالیت کانون‌های آتشفشانی است که فوران مواد مذاب از لایه‌های زیرین زمین را به دنبال دارد (ممدوحی، ۱۳۹۵: ۳۲۴/۵). ذکر این نکته ضروریست محمد عبده، بر خلاف عمده شارحان، فعل «انصاحت» را نه به معنای شکافتن زمین، بلکه به معنای خشک شدن علف‌های روییده بر کوه‌ها گرفته است (عبده، بی‌تا: ۲۲۵/۱).

ذکر این نکته ضروریست که در هندسه احادیث اسلامی، بیان مشکلات در دعا و عرضه داشتن آن به محضر خداوند، به معنای محدودیت در سیطره علم الهی نیست، چنان که در حدیثی از امام صادق (ع) آمده است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يَعْلَمُ مَا يُرِيدُ الْعَبْدُ إِذَا دَعَاهُ وَ لَكِنَّهُ يُحِبُّ أَنْ تُبَيَّنَ إِلَيْهِ الْحَوَائِجُ فَإِذَا دَعَوْتَ فَسَمِّ حَاجَتَكَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۷۶/۲). بنابراین یکی از آداب دعا کردن، بیان وضع موجود پیش از درخواست وضع مطلوب است؛ کاری که امیرمؤمنان در ابتدای دعای باران کردند.

از دیگر سو، بیان گرفتاری‌ها، اقدامی در راستای اظهار فقر و نیازمندی ارزیابی می‌شود؛ حالتی که در وحی الهی به حضرت موسی (ع) امر شد: «ای موسی، وقتی در پیشگاه من هستی، هم چون بنده ذلیل و فقیر باش» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۱۳/۹۰). بر این پایه، آغاز دعای باران نهج البلاغه نیز کاربرد این چنینی دارد؛ اظهار فقر کائنات در برابر پروردگار عظیم که سبب می‌شود تا آدمی نسبت به ذات یگانه خالق و مدبر امور، احساس استغنا و بی‌نیازی نداشته باشد.

این نکته را باید افزود که از سوی طلب‌کنندگان باران، اقداماتی باید انجام گیرد که از جمله آن می‌توان به پشت و رو کردن عبا توسط امام (نوری، ۱۴۰۸: ۱۸۶/۶)، همراه آوردن سالخورده‌گان و کودکان و جد کردن نوزادان از مادران برای القای حس تضرع و خشوع اشاره کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۴۱/۵-۱۴۰).

۲-۱-۱-۲. جلب ترحم الهی برای حیوانات: دومین حلقه از زنجیره مفاهیم دعای باران، جلب ترحم برای چهارپایان است؛ «اللَّهُمَّ فَارْحَمْ أَيْنَ الْأَتَّةِ وَ حَيْنَ الْحَائَةِ اللَّهُمَّ فَارْحَمْ خَيْرَهَا فِي مَذَاهِبِهَا وَ أَيْبَهَا فِي مَوَاجِبِهَا» (نهج البلاغه، خطبه/۱۱۵)؛ خدایا به ناله گوسفندان و فریاد شتران رحم کن، خدایا به سرگردانی چهارپایان در گذرگاه‌ها و فریادهایشان در آغل‌هایشان رحم کن!

پر واضح است که عوارض خشکسالی تنها مشکل چهارپایان نیست و زندگی بشر را نیز تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد. از این رو جلب ترحم برای چهارپایان، صرفاً با هدف رفع مشکل از حیوانات صورت نمی‌گیرد، بلکه در راستای جلب رحمت برای انسان‌ها تحلیل می‌شود. گواه این مطلب، اکتفاء این فقره دعا به نام بردن از حیوانات خانگی و اشاره نکردن به وحوش بیابان است، چه این که از یک سو منبع تغذیه جانوران وحشی، حیوانات دیگر است و از این رو با تهدید زیستی کمتری مواجهند. از دیگر سو، مهمترین اثر خشکسالی، کمبود پوشش گیاهی و به چالش کشیدن ذخایر غذایی چهارپایان است؛ چهارپایانی که تأمین گوشت و شیر برای زندگی انسان‌ها را بر عهده دارند و با اثرپذیرفتن از عوارض خشکسالی، حیات بشر نیز در معرض خطر قرار می‌گیرد.

البته اثبات موضوع پیش گفته، به معنای بی‌تفاوتی امام (ع)، نسبت به سرنوشت سایر موجودات نیست، چه این که امام در فقره پایانی دعا، باران را برای خزندگان و وحوش بیابان نیز طلب می‌کند. علاوه بر این، باید به این نکته اشاره کرد که بر اساس کلام امیرمؤمنان (ع)، انسان‌ها در برابر حیوانات وظایفی دارند؛ «فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّى عَنِ الْبِقَاعِ وَ الْبَهَائِمِ» (نهج البلاغه، خطبه/۱۶۷)؛ گزاره‌ای که به خوبی، حقوق حیوانات و جایگاه آن در تعالیم دینی را نشان می‌دهد.

۳-۱-۱-۲. امیدواری به رحمت خدا: حلقه میانی و اصلی زنجیره مفاهیم در دعای باران، امیدواری به رحمت الهی در برآورده شدن حاجت بارش باران و عبور از شرایط زیستی سخت حاصل از خشکسالی است؛ «فَكُنْتُ الرَّجَاءَ لِلْمُبْتَلِيسِ وَ الْبَلَاءَ لِلْمُلْتَمِسِ» (نهج البلاغه، خطبه/۱۱۵)؛ خدایا تو مایه امید هر بیچاره و حلال مشکلات هر طلب کننده هستی.

نکته قابل توجه این که در این بخش از دعای باران، دو گونه از امید به خدا قابل برداشت است؛ در برداشت ظاهری امیدواری به برآورده شدن دعای باران و در برداشت عمیق تر، امید به حضور خداوند در کنار انسان در همه مخاطرات؛ با همین رویکرد در گنجینه احادیث، چنین سفارش شده است: «وقتی دعا کردی در همان حال فکر کن حاجتت برآورده شده است» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۰۵/۹۰).

ذکر این نکته نیز ضروریست که کاربرد کلمه رجاء در این بخش از دعای باران، نشان دهنده اینست که دعاکننده باید در حالتی از خوف و توقع قرار گیرد؛ خوف از رد شدن دعا به خاطر عدم استحقاق دعاکننده و طمع به اجابت به خاطر رحمانیت خداوند. مؤید این مطلب موارد متعدد کاریست واژه «رجاء» در هر دو معنای «خوف» و «طمع» در قرآن کریم است (قرشی، ۱۴۱۲: ۶۲۰/۳). البته قرین بودن حالت های پیش گفته در هنگام دعا، مثال هایی در قرآن کریم نیز دارد، به عنوان نمونه در آیه «وَادْعُوهُ خَوْفًا وَ طَمَعًا إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ» (اعراف/۵۶) ترس از نزول عذاب در دنیا به واسطه کثرت معاصی و امیدواری به رحمت خداوند به عنوان زمینه اثرگذار در استجابت دعا مطرح شده است (طیب، ۱۳۷۸: ۳۴۳/۷) و بر همین اساس در هندسه معارف قرآنی دعایی اینچنین، از اعمال صالحه محسوب (تقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۴۳۶/۲) و در نقطه مقابل، نومیذی از رحمت خدا، خصیصه کافران دانسته شده است (سوره یوسف: ۸۷).

همچنین در جستجوی بینادینانی نمونه هایی از اثر خوف در جلوگیری از عواقب ابتلائاتی نظیر خشکسالی و قحطی، سخنی از مسیح (ع) قابل توجه است؛ «خدا می فرماید هرگاه اورشلیم بر گناهان خود بگرید و با نفس خود مجاهدت نماید در حالتی که در راه های من رونده باشد، پس من از این پس، گناهان او را به یاد نیاورم و بر او هیچ چیز از بلیه که ذکر نمودم، نرسانم» (برنابا، ۱۳۸۸: ۳۵۴).

بر پایه این حلقه مهم از زنجیره مفاهیم دعای باران، انسان باید هنگام دعا، رفتار گذشته خود را به یاد آورد؛ در عین حال که از عقوبت الهی ترسان است، به رحمت او امیدوار باشد و در این حالت، رفع حوائج خود را از پروردگار بطلبد. لذا از آن جا که در ادبیات عارفان، خوف و رجاء، دو بال سالک و لازمه سلوک توصیف شده است (مکی، ۱۴۱۷، ۳۸۱/۱)، دعا در منظومه آموزه های اسلامی به عنوان عرصه رهایی انسان به مدارج سلوک و راهی برای معرفت الله تلقی می شود؛ معرفتی که بر اساس گزاره ای از نهج البلاغه، گام نخستین دین داری است؛ «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ» (نهج البلاغه، خطبه/۱).

۴-۱-۱-۲. نقش رفتار انسان در شرایط زیستی: از دیگر مفاهیم دعای باران، نقش انسان در شرایط و بحران های زیستی است. این مفهوم، به وضوح در عبارت «نَدْعُوكَ حِينَ قَنَطَ الْأَتَامُ وَ مُنِعَ الْعَمَامُ وَ

۱. ترجمه: و خدا را از روی بیم و امید بخوانید، که یقیناً رحمت خدا به نیکوکاران نزدیک است.

هَلْكَ السَّوَامُ إِلَّا تَوَاضَعْنَا بِأَعْمَالِنَا وَ لَا تَأْخُذَنَا بِذُنُوبِنَا» (نهج البلاغه، خطبه/۱۱۵) نمایان است. امام در این بخش از دعا فرمودند: در این هنگام که مردم امیدی ندارند و ابرها از باریدن بازمانده‌اند و چرندگان^۱ از بین رفته‌اند، از تو می‌خواهیم که ما را بر کارهایمان مؤاخذه نکنی و به گناهانمان کیفر ندهی.

جمله پیش‌گفته، بیان‌گر این مهم است که بحران‌هایی مانند خشکسالی، بازخوردی از نافرمانی و عصیان انسان است. به بیان دیگر آن‌چه بر سر انسان می‌آید برآیندی از اعمال و رفتار خود اوست و خداوندی که نسبت به بندگانش اراده سختی و عسرت ندارد (ن.ک: بقره/۱۸۵) چنین ابتلائاتی را به عنوان آزمونی برای توبه و بازداشتن انسان از ارتکاب دوباره رفتارهای مغایر با حکم الهی قرار داده است. در این رابطه امیرمؤمنان (ع) در دیگر دعای باران نهج البلاغه فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ يَتَّبِلِي عِبَادَهُ عِنْدَ الْأَعْمَالِ السَّيِّئَةِ يَنْقُصُ الثَّمَرَاتِ وَ حَبْسَ الْبَرَكَاتِ وَ إِغْلَاقِ خَزَائِنِ الْحَبِزَاتِ، لِيُثَوِّبَ تَائِبٌ وَ يُفْلِعَ مُفْلِعٌ وَ يَتَذَكَّرَ مُتَذَكِّرٌ وَ يَزِدَّ جَزْرَ مُزْدَجِرٍ» (نهج البلاغه، خطبه/۱۴۳)؛ خداوند بندگانش را وقتی مرتکب گناهی می‌شوند، به کاسته شدن میوه‌ها، و بازداشتن برکات و فروبستن خزائن خیزات، تا تو به‌کننده‌ای توبه کند و گناه‌کاری دل از گناه بر کند و پندگیرنده‌ای پند گیرد و خودداری‌کننده‌ای از گناه باز ایستد.

هم‌سو با بحث باید یادآور شد که بر اساس وعده الهی، ایمان و رعایت تقوا، رفع مشکلاتی از این دست و باز شدن درهای رحمت و برکت را در پی دارد؛ «لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ» (اعراف/۹۶)؛ چنانچه مردم شهرها ایمان آورده و پرهیزکار می‌شدند همانا ما درهای برکاتی از آسمان و زمین را بر روی آن‌ها می‌گشودیم.

همچنین این را باید افزود که درخواست از خدا برای دوری از خشکسالی به دلیل اعمال سوء، در راستای مقام خوف تحلیل می‌شود؛ مقامی که در کنار رجا، انسان را در میانه گذشته‌ای تلخ و آینده‌ای شیرین قرار می‌دهد. پر واضح است که پدیداری حالت خوف سبب می‌شود تا انسان نسبت به سرانجام حیات خود بیندیشد و از طغیان و گستاخی او نسبت به خالق کاسته شود. نقطه مقابل، حالتی است که در هنگام برخورداری از نعمت و فقدان خوف در انسان به وجود می‌آید: «وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَغْرَضَ وَتَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ» (فصلت/۵۱)؛ و هنگامی که به انسان نعمت عطا می‌کنیم روی بر می‌گرداند و از ما دور می‌شود، و چون آسیبی به او رسد به دعای فراوان روی می‌آورد.

۵-۱-۲. بارانی با ویژگی‌های خاص: در زنجیره مفاهیم دعای یاد شده، عباراتی وجود دارد که توصیفات حضرت علی (ع) از بارشی خاص را نشان می‌دهد. به بیان دیگر، امیرمؤمنان (ع) به درخواست باران اکتفا نکرده، بلکه ویژگی‌های باران مورد نظر را بر شمرده است. نیازمند اثبات نیست که برخی از باران‌ها، به جای رویاندگی و ثمربخشی، سبب ویرانی و از بین رفتن محصولات باغی و زراعی می‌شوند؛ باران‌هایی که سود چندان برای بشر و محیط زیست ندارند و تنها سفره‌های آب زیرزمینی را تقویت می‌کنند. امیرمؤمنان (ع) در این رابطه، بارشی را طلبیدند که سه ویژگی بسیار مهم را دارا باشد: ۱. سبب

۱. در حالی که عمده شارحان، «سَوَامٌ» را به معنای عام چرندگان گرفته‌اند (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۲۶۶/۷؛ قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۶: ۱۹/۲)، صاحب «الدره النجفیه» آن را به معنای شتر دانسته است (دنبلی خویی، ۱۳۲۰: ۱۶۷).

پرمحصولی و فراوانی میوه‌ها شود؛ ۲. دانه‌هایش درشت باشد و ۳. به صورت مدام باشد (ن.ک: نهج البلاغه، خطبه/۱۱۵)؛ ویژگی‌هایی که بعضاً در دعای باران امام سجاد(ع) نیز ذکر شده است: بارانی فریاد رس، پربرکت، رویاننده، گسترده و پرقطره (صحیفه سجادیه، دعای نوزدهم).

در برجسته‌سازی نقش تداوم باران در حیات زمین باید افزود که بر اساس کلام امام علی(ع) چنانچه باران مانند شیر دوشیده از حیوانات مداوم باشد، رویش آفرین می‌شود؛ «أَرْسَلَهُ سَحَابًا مُتَدَارِكًا قَدْ أَصَفَّ هَيْدَبُهُ- تَمْرِيهِ الْجَنُوبُ دَرَزَ أَهَاضِيهِ... أَخْرَجَ بِهِ مِنْ هَوَامِدِ الْأَرْضِ النَّبَاتِ» (نهج البلاغه، خطبه/۹۱) یعنی؛ پس ابرها به زمین، نزدیک شد و بادهای مانند شیری که از سینه حیوانات می‌دوشند باران‌های آن را دوشیدند... خداوند با آن آب، در زمین‌های خشک، گیاه رویاند.

همچنین امیرمؤمنان در اثنای این دعا، ویژگی‌های بارش‌های زیان‌رسان یا با فواید حداقلی را نیز بر شمردند: ۱. بارانی که برکش فریننده و ۲. دانه‌هایش ریز و همراه با باد سرد باشد (ن.ک: نهج البلاغه، خطبه/۱۱۵). این فقره از دعای باران درس آموزنده دیگری را در بردارد؛ انسان باید در هنگام درخواست نعمت، با دیدی همه‌جانبه، بهترین نوع از آن نعمت را طلب کند.

۶-۱-۱-۲. خیرخواهی برای دیگران: زنجیره مفاهیم دعای باران در نهج البلاغه، مفهوم خیرخواهی برای دیگران را نیز میزبانی می‌کند؛ مفهومی که با درون‌گرایی خودبین در تضاد است. مقصود از درون‌گرایی خودبین، نه به معنای روان‌شناسی آن که با ویژگی‌هایی نظیر رفتار انفرادی و خویش‌تن‌داری قرین می‌شود (see: Thompson, 2008: 542-548) بلکه به معنای جامعه‌شناختی آن است که نشان می‌دهد فردی «خود» را بر «دیگران» ترجیح می‌دهد؛ آن‌جا که منافعش اقتضا می‌کند، چشم بر مصالح جامعه می‌بندد و حتی به بهای به خطر افتادن منافع دیگران، سعی بر تحقق نیت خود دارد؛ این خودبینی، گاه فردی است و گاه جمعی که سبب می‌شود قبیله یا قومی خود را برتری از دیگران ببیند (طباطبائی ندوشن و میرحسینی، ۱۴۰۳، صص ۲۶-۲۰).

در دعای باران عبارات «تُنْدَى بِهَا أَقَاصِينَا»^۱ و «تَأْمَنُ عَائَةً»^۲ نشان‌دهنده اینست که امیرمؤمنان، خواهان رسیدن برکات و ثمرات دعا نه فقط برای ساکنان کوفه بلکه برای مردمی است که در دوردست‌ها زندگی می‌گذرانند. ذکر این نکته ضروریست که خیرخواهی برای دیگران در این دعا، نشأت گرفته از ذات امامت است، چه این که بر اساس احادیثی نظیر «امان»، امامان امان اهل زمینند^۳؛ امنیتی در همه ابعاد، از آسایش و رفاه گرفته تا هدایت و در امان ماندن از ضلالت؛ از این رو امام، مظهر رحمت عام خداوند است که خیر را برای همگان می‌طلبد؛ چنان‌که در زیارت جامعه کبیره، ائمه شیعه چنین توصیف شده‌اند: «مُعَدِنُ الرَّحْمَةِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۶۱۰/۲؛ ابن مشهدی، ۱۴۱۹: ۵۲۴).

زنجیره مفاهیم یاد شده در شکل زیر نمایان است:

۱. بارانی می‌خواهیم که خیر آن به مردم دور از ما برسد.

۲. بارانی کامل و همگانی

۳. التَّحُومُ أَمَانٌ لِأَهْلِ السَّمَاءِ وَ أَهْلُ بَيْتِي أَمَانٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ (ن.ک: ابن حنبل، ۱۹۸۳: ۶۷۱/۲؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۳۷/۲؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۴۸۶/۲)؛ ستارگان امان اهل آسمان هستند و اهل بیت من امان اهل زمین هستند.



منبع شکل ۱. همین پژوهش

بر آمده از مطالب پیش گفته، زنجیره مفاهیم دعای باران، نشان می‌دهد که امام علی(ع) با رویکرد الهیات توحیدی، طبیعت، را آیین‌های برای شناخت صفات خداوند می‌داند و همسویی اخلاقی - عبادی با اراده الهی را شرط بهره‌مندی از مواهب طبیعت معرفی می‌کند؛ طبیعت و زمینی که در کلام امام علی(ع) آبادانی آن به عنوان یکی از مأموریت‌های بشر مطرح شده است؛ «فَأَهْبَطْهُ بَعْدَ التَّوْبَةِ لِيَعْمَرَ أَرْضَهُ بِنَسْلِهِ» (نهج البلاغه، خطبه/۹۱)؛ پس آدم را پس از توبه، هبوط داد تا با نسل خود، زمین‌اش را آباد گرداند.

۲-۱-۲. زنجیره مفاهیم در مانتراهای طبیعت بودیسم

زنجیره مفاهیم مشترک در مانتراهای طبیعت که عمدتاً کوتاه هستند به ترتیب از این قرار است:

۲-۱-۲-۱. اثر روحانی پیشوایان: از مهم‌ترین مفاهیم در مناجات طبیعت، «بودیساتوا»^۱ است؛ لقبی که به قرار گرفتگان در مسیر روشنی و بیداری روحانی اشاره می‌کند و منظور از آن، کسانی است که در قلمروهای آسمانی و در نقاطی دور از دنیا زندگی می‌کنند (چیسی، ۱۳۸۱: ۷۵-۷۱؛ عسکری پاشایی، ۱۴۰۰: ۳۴) و هر یک نمادی از مظاهر خیر و نیکی‌اند. برای نمونه در برخی متون تبتی، تارا^۲ بودیساتوایی است که به عنوان نماد شفقت و حفاظت از طبیعت مطرح و از او خواسته شده تا با مهربانی نسبت به طبیعت و هماهنگی با کائنات، انرژی مثبت، شادی و رفاه را به همه موجودات هدیه دهد (see: Shaw, 2006: 145). چنان‌که در مانترای تارای سبز آمده است: "ཐྱུ་རྩ་རྒྱ་རྩ་རྩ་ལྷ་མོ།" (Bcom) "OM TARE TUTTARE TURE SVĀHĀ" (Idan ral gri, 2005: 57)^۳؛ یعنی: ای نجات‌دهنده! همه را از ترس و رنج حفاظت کن، باشد که چنین باشد!

1. Bodhisattva

2. Tārā

3. تلفظ: اُم تاره توتاره توره سواها

نمونه دیگری که اهمیت این مفهوم را نشان می‌دهد، مانترای «OM VASUDHĀRĀ SVĀHĀ»^۱ است که متوجه «واسودهارا»، بودیساتوای نعمت و حاصلخیزی است. نام او به معنای «فوران نعمت» یا «جریان ثروت» است و او را به رنگ طلایی (نماد زمین و حاصلخیزی) تجسم می‌کنند که از کف دستانش جویبارهایی از آب و دانه‌های غذایی جاری است (Willson, 1986: 210). تکرار این مانترا در آیین‌های تبتی، با هدف جذب برکت، طلب باران و ایجاد وفور نعمت‌ها انجام می‌شود. این عمل، نمونه‌ای عینی از درک بودایی از «کارما» و «وابستگی متقابل» است، که در آن نیایش‌گر با ارسال قصد و انرژی مثبت به شبکه کیهانی، سعی در ایجاد شرایط مناسب برای رفع بحران‌هایی مانند خشکسالی دارد (Loy, 2019: 45; Harvey, 2000: 17).

در این ادبیات، باران یکی از علل و مظاهر رفاه و شادی است؛ «همه موجودات زنده از شادی برخوردار و علل شادی را در اختیار داشته باشند؛ باران و امنیت» (Nāgārjuna, 1995: 150)؛ بارانی که در تمدن‌های زراعی مختلف از آن با عنوان «جوهر آسمان»، «تخم خدای طوفان و رگبار»، «شیر آسمان» و «چشمه تمام خوشبختی‌ها» یاد می‌شود (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۲۲/۲-۱۸).

بر این پایه، هر بودیساتوا قادر به تدبیر بخشی از مشکلات و پایان دادن به رنج دیگران است؛ نقشی شبیه به بودا اما محدودتر در گستره و عمق. این نکته را البته باید ذکر کرد: رهبرانی که «دلایی لاما» یا «کارماپا» نامیده شده‌اند نیز مصداق خارجی بودیساتواها تلقی می‌شوند؛ پیشوایانی که پیروانشان، آن‌ها را دارای بیشترین و کامل‌ترین قدرت پس از بودا می‌دانند؛ قدرتی بر پایه اخلاق، خرد، شجاعت و انرژی حاصل از مراقبه (Shaw, 2006: 145) که آن را در راه خیر و نیکی به کار می‌گیرند.

برآمده از مطلب پیش گفته، در باور بوداییان بودیساتواها الگوهای اخلاقی کامل شده‌اند که از طریق مراقبه و تمرین‌های روحانی به «بیداری» رسیده‌اند. قدرت آنان نه ذاتی، بلکه حاصل تلاش فردی و جمعی در چرخه‌های تناسخ است؛ توانایی و قدسیتی اکتسابی که بر اثر تمرین و ریاضت به دست می‌آید. اما در آن سو، چنین قدسیت و توانایی در اسلام، موهبتی است که تنها به برگزیدگان عطا می‌شود.

۲-۱-۲-۲. چرخه علت و معلول: در متون بودایی هیچ پدیده‌ای خارج از چرخه علت و معلول پدیدار و بر این پایه، راهی برای اعجاز در این مسائل، تصور نمی‌شود؛ چنان‌که پیروان بودیسم با به کارگیری علل خاصی چون تجسم، مانترا و آداب مراقبه، در پی کسب معلول مطلوب، یعنی «محافظت سریع» از موانع بیرونی و درونی اند؛ عقیده‌ای برگرفته از اصل «پراتیتیا ساموتپادا»^۲ که هسته مرکزی تمام آموزه‌های بودایی را تشکیل می‌دهد. این اصل - که جمله‌ای منسوب به بوداست - می‌گوید: «با بودن این، آن هست؛ با پدید آمدن این، آن پدید می‌آید؛ با نبودن این، آن نیست؛ با زایل شدن این، آن زایل می‌شود»؛ تصویری از تسلسل علی و معلولی که در جمله زیر آمده است:

۱. تلفظاً: اُوم واسودهارا سواها

۲. Pratītyasamutpāda

"Imasmim sati, idam hoti; Imassuppādā, idam uppajjati; Imasmim asati, idam na hoti; Imassa nirodhā, idam nirujjhati"^۱ (Bodhi, 2000: 61).

در گذر از این مقدمه کوتاه به بحث اصلی، باید به این مطلب پرداخت که مطابق آموزه‌های بودیسم، طبیعت به مثابه آینه‌ای برای درک «شونیاتا»^۲ است؛ مفهومی که به انگاره تهی بودن کائنات از دخالت‌های ماوراءالطبیعی اشاره دارد. بر پایه این انگاره، پدیده‌های مختلف نظیر خشکسالی و ترسالی، سیل و طوفان و زلزله، منتسب به علل و شرایطی هستند که فقدان آن‌ها، مانع پدیداری‌شان می‌شود و اکنون که به وجود آمده‌اند، معلول علت‌هایی در بستر طبیعت‌اند؛ «همه پدیده‌ها فاقد ذات مستقل و وابسته به علل و شرایط‌اند» (Nāgārjuna, 1995: 15)؛ انگاره‌ای که در جمله دیگری از ناگارجونا، بنیانگذار مکتب میانه‌رو، به صورتی ژرف و بنیادین بیان شده است: «هیچ امری وجود ندارد که به چیزی دیگر وابسته نباشد؛ هیچ امری وجود ندارد که تهی از ذات مستقل نباشد» (Nāgārjuna, 1995: 40).

نمونه دیگری از آموزه‌های بودایی که نشان‌دهنده چرخه علت و معلول در طبیعت است را در این گزاره می‌توان یافت:

"Devā devaṃ maññanti, devā vituṃenti, devā vissamenti, devā samosamenti"^۳

یعنی: وقتی خدایان طبیعت خشمگین می‌شوند، باران نمی‌بارد. وقتی خدایان طبیعت متلاطم می‌شوند، گردباد می‌آید. وقتی خدایان طبیعت می‌لرزند، زمین می‌لرزد. وقتی خدایان طبیعت به آرامش می‌رسند، طبیعت متعادل می‌شود (Buddha, 2000: 264). البته فهم این جمله در بافت آموزه‌های بودیسم نیازمند این توضیح است که بودا در اینجا از عبارت "خدایان" (Deva) نه برای تأیید وجود موجودات ماورایی، بلکه به عنوان استعاره ادبی برای اشاره به عناصر طبیعت (آب، باد، زمین، آتش) استفاده می‌کند و مقصود او اینست که پدیده‌های طبیعی بر اساس علل و شرایط مادی خودشان رخ می‌دهند، نه بر اساس خشم یا لطف یک موجود فراطبیعی.

برای بسط مفهوم چرخه علت و معلول ذکر این نکته ضروریست که در بودیسم، طبیعت جزئی از چرخه «کارما» و اصل «پراتیتیا»^۴ است که به مفهوم وابستگی متقابل اشاره می‌کند. بر اساس اصل یاد شده، همه پدیده‌ها به طور متقابل به هم وابسته‌اند و بحران‌های طبیعی بازتابی از کارماهای منفی جمعی‌اند (see: Thich Nhat Hanh, 1998: 45). بر پایه این نکته مهم، وجود چنین مفهوم پرسامدی در آموزه‌های بودیسم، معلول شخص‌وار نبودن خداست، به بیان دیگر چون بودیسم خدای شخص‌وار ندارد، بلایا نه به عنوان تنبیه الهی، بلکه به عنوان پیامد طبیعی اعمال نادرست انسان تفسیر

۱. تلفظ: ایماسمِیم سَتی، ایدَم هَوَتی؛ ایمَسَپادا، ایدَم اَپاجَجَتی؛ ایماسمِیم اَسَتی، ایدَم نا هَوَتی؛ ایمَس نِرودها، ایدَم نِرجاتِی

2. Śūnyatā

۳. تلفظ: دَوَا دَوَا مَنجَتِی، دَوَا وِیَتِی، دَوَا وِیسمِیتِی، دَوَا سَمُوسَمِیتِی

می‌شوند (Dalai Lama, 1991: 112) بر این اساس، انسان نقش اصلی و تعیین کننده در بلایای طبیعی و یا جلب نعمت‌هایی نظیر باران را دارد، بی‌آنکه از اراده‌ای متفاوتی اثر گرفته باشد.

با تأکید بر رویکرد ویژه این پژوهش به نهج البلاغه، باید گفت بر خلاف متون بودیسم، در نهج البلاغه، طبیعت به عنوان مخلوقی در اطاعت مطلق از خداوند توصیف می‌شود: «إِنَّ الْأَرْضَ الَّتِي تَقْلُكُمُ وَالسَّمَاءَ الَّتِي تُظْلِكُمُ مُطِيعَتَانِ لِرَبِّكُمُ» (نهج البلاغه، خطبه/۱۴۳). این گزاره و نظایر آن در دعای باران، نشان می‌دهد که زمین و آسمان نه به اختیار خود، بلکه به فرمان الهی عمل می‌کنند؛ نگرشی مبتنی بر مفهوم توحید افعالی که در آن تمام پدیده‌ها تحت اراده خداوند کارایی دارند (ن.ک: مطهری، ۱۳۷۲: ۸۷).

۳-۲-۱-۲. هماهنگی با ریتم‌های کیهانی: در مناجات‌های تبتی به‌ویژه آن دسته از نیایش‌هایی که مربوط به باران می‌شود، بارها بر هماهنگی با ریتم‌های کیهانی^۱ تأکید شده است (Lopez, 1998: 77). این تأکید بر هماهنگی با ریتم‌های کیهانی، بدین سبب است که در دستگاه مفهومی بودیسم تبت، انسان بخشی جدایی‌ناپذیر از شبکه هستی و البته نه در حد اشرف مخلوقات تلقی می‌شود. بر پایه این دیدگاه، تفکیک انسان از طبیعت ناشی از «آویجا»^۲ دانسته شده (Harvey, 2000: 67)؛ مفهومی معادل نادانی که نکوهیده شده است. البته این نکته را باید افزود که هیچ یک از ادیان و آیین‌ها، انسان را جدا از شبکه هستی در نظر نمی‌گیرند. آنچه در بودیسم قابل توجه است برابر دانستن نقش انسان در طبیعت است، او نیز مانند همه موجودات سهم و نقشی در اکولوژی دارد؛ سهمی برابر و نقشی نه چندان مسئولانه و برتر؛ نگاهی که در تقابل آشکار با برخی ادیان ابراهیمی قرار دارد که انسان را به عنوان «خلیفه خدا بر زمین» در جایگاهی ممتاز تعریف می‌کنند. با این حال، تفاوت کلیدی در اینجاست که بودیسم تبتی، حتی مسئولیت انسان نسبت به طبیعت را نیز نه ناشی از جایگاه برتر، بلکه نتیجه درک وحدت وجودی او با کیهان می‌داند. این درک، ریشه در بینش بودا درباره سرشت مشروط و به هم پیوسته همه پدیده‌ها دارد، آن‌جا که می‌گوید: همه پدیده‌ها به‌طور متقابل و مشروط به یکدیگر به وجود می‌آیند. آن‌ها با هم بر می‌خیزند، با هم پایدار می‌مانند و با هم از بین می‌روند؛

"Imasmim sati, idam hoti; Imassuppādā, idam uppajjati; Imasmim asati, idam na hoti; Imassa nirodhā, idam nirujjhati"^۳ (Bodhi, 2000: 61)

این جمله به وضوح نشان می‌دهد که انسان نه حاکم بر طبیعت، بلکه جزیی جدایی‌ناپذیر از یک کل است که قوانین یکسانی بر تمام اجزای آن حاکم است.

بر اساس آموزه‌های بودیسم، انسان باید خود را همگن با سایر موجودات و عضوی از کائنات بداند و در این راستا از هرگونه رفتار معارض و حرکت در مسیر خلاف جهت هستی دوری کند. در همین ارتباط، هماهنگی انسان با کائنات باید حتی در ابتدایی‌ترین رفتارها نظیر خوانش منترها رقم بخورد؛ هر چه هم‌آهنگ‌تر، بهره از طبیعت افزون‌تر. در این راستا تکرار منترهای مرتبط با باران، نه تنها درخواستی از

1. Cosmic Rhythms

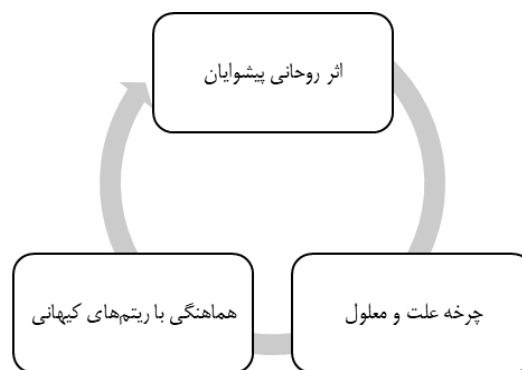
2. Avidyā

۳. تلفظ: ایماسمِ سَتی، ایدَم هُوتی؛ ایمَسپادا، ایدَم اَیاجَجَتی؛ ایماسمِ اَسَتی، ایدَم نا هُوتی؛ ایمَس نیرودها، ایدَم نیرجَاتی .

بودیساتواها، بلکه تلاشی برای هم‌ارتعاشی با فرکانس‌های انرژی کیهانی ارزیابی می‌شود. چنان‌که در بخشی از کتاب «پریث»^۱ که مجموعه اذکار محافظتی و برکت بخش است، این هم‌ارتعاشی در قالب درخواست شادی برای کائنات، به‌صورت تکرار در پایان بندهای ۱۵، ۱۶ و ۱۷ از ذکر «رتانا سوتا»^۲ آمده است: "Lokassidaṃ sukhī bhava"^۳ (Piyadassi, 1999,40) یعنی: امید که این جهان شاد باشد.

این‌را هم باید در نظر داشت که از یک‌سو به عقیده کسانی چون لائوتسه (د. ۵۲۴ ق م) فروریختن باران، علامت وحدت و هماهنگی آسمان و زمین (شوالیه و گربران، ۱۳۷۹: ۳۹/۴) و از دیگر سو حیوانات به‌عنوان نماد اصول و نیروهای کیهانی تلقی می‌شوند (همان، ۱۳۷۹: ۴۱/۳)، از این رو، احترام به حیوانات، اقدامی پیش‌دستانه برای درخواست باران و به مثابه شکر عملی در برابر نعمت‌هایی نظیر باران ارزیابی می‌شود.

شکل زیر زنجیره مفاهیم در مناجات طبیعت بودیسم تبتی را نشان داده است:



منبع شکل ۲. همین پژوهش

بر آمده از مطالب پیش‌گفته، زنجیره مفاهیم مناجات طبیعت، نشان می‌دهد که بودیسم تبتی با ترکیب فلسفه علی و رویکرد انضمامی، بحران‌های طبیعی را به‌مثابه فرصتی برای بیداری معنوی و اصلاح رفتار جمعی بازتعریف می‌کند؛ چالش‌هایی که توسط انسان ایجاد شده و حال وظیفه خود اوست که آن را رفع کند.

۲-۲. تحلیل نقاط اشتراک و افتراق محتوایی دعای باران و مناجات طبیعت

۲-۲-۱. **اشتراک‌ها:** هر دو متن، طبیعت را به‌مثابه محوری برای درک حقیقت هستی و ارتباط با امر متعالی به‌کار می‌گیرند. در دعای باران نهج‌البلاغه، طبیعت آفریده خداست و انسان با بیان نیازها و تشریح

1. Paritta

2. Ratana Sutta

3. May there be happiness تلفظاً: لُوکَسیدَنگ سُخی باوا/ ترجمه در نسخه لاتین:

بحران‌های زیستی مانند خشکسالی، وابستگی خود به نظام الهی و ضرورت توکل بر رحمت خداوند را نشان می‌دهد. در مناجات طبیعت بودیسم نیز طبیعت آینه‌ای برای درک وابستگی متقابل و ناپایداری پدیده‌هاست.

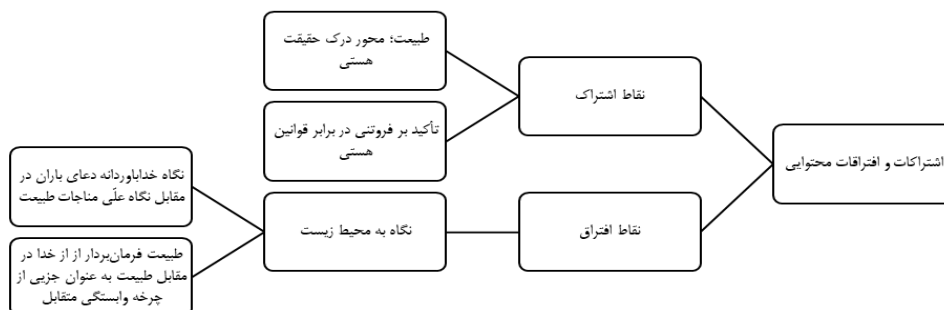
هر دو متن بر فروتنی در برابر قوانین هستی تأکید دارند: در اسلام، تسلیم در برابر اراده خداوند، و در بودیسم، پذیرش اصل کارما و پیامدهای طبیعی اعمال. افزون بر این، هر دو گونه دعا و مناجات، مسئولیت‌پذیری انسان در قبال محیط زیست را ترویج می‌کنند؛ در دعای باران نهج البلاغه از طریق توبه و اصلاح رفتار، و در بودیسم با تأکید بر هماهنگی با ریتم‌های کیهانی و کاهش کارمای منفی.

۲-۲-۲. افتراق‌ها: تفاوت بنیادین دعای باران نهج البلاغه و مناجات طبیعت بودیسم در خداباوری در مقابل نگاه کلی و علی بودیسم است. به بیان دیگر در دعای باران نهج البلاغه، خداوند به‌عنوان فاعل مُدرک و پاسخ‌دهنده به دعاها مورد خطاب قرار می‌گیرد. در این دعا بحران‌هایی مانند خشکسالی، نتیجه گناهان انسان و آزمونی الهی تفسیر می‌شود. همچنین این دعا بر رابطه عمودی انسان - خدا و نقش فعال الوهیت در مدیریت طبیعت تأکید دارد.

در مقابل، مناجات طبیعت بودیسم فاقد خطاب به وجودی فراطبیعی است و بر درون‌نگری و کشف حقیقت از طریق مشاهده طبیعت استوار است. با همین رویکرد، بحران‌های طبیعی در بودیسم، نه تنبیه الهی، بلکه پیامد کارمای جمعی و نقض هماهنگی با شبکه هستی تلقی می‌شوند. از دیگر سو، امیدواری به رحمت خدا در اسلام با مفهوم خوف و رجا همراه است؛ حال آن‌که در بودیسم، تمرکز بر درک شونیاتا (تهی بودن پدیده‌ها از ذات مستقل) و رهایی از رنج از طریق روشن‌بینی است. همچنین، در اسلام طبیعت مخلوق فرمان‌بردار خداست، اما در بودیسم، طبیعت جزئی جدایی‌ناپذیر از چرخه وابستگی متقابل است که ذاتاً مقدس شمرده می‌شود.

بر این اساس، این دو متن، به‌رغم اشتراک در احترام به طبیعت و مسئولیت‌پذیری انسان، از نظر جهان‌بینی، غایت‌شناسی، و ساز و کارهای معنابخشی به بحران‌های طبیعی، در دو قطب متفاوت قرار می‌گیرند: یکی مبتنی بر رابطه شخصی با خدای قادر متعال، و دیگری بر درک عقلانی از قوانین علی کیهان.

این اشتراکات و افتراقات محتوایی در شکل زیر نمایان است:



منبع شکل ۳. همین پژوهش

۲-۳. تحلیل چرایی اختلافات دعای باران و مناجات طبیعت

ریشه‌های اختلاف محتوایی بین این دو متن را می‌توان در دو سطح بنیادین «الهیاتی-متافیزیکی» و «انسان‌شناختی-غایت‌شناختی» ردیابی نمود. در سطح الهیاتی-متافیزیکی، علت اصلی اختلاف، به «ماهیت متفاوت امر متعالی» و «ساختار علیّت» بازمی‌گردد. از منظر اسلامی، خداوند قادر مطلق و فعال در جهان، محور نیایش قرار دارد که بر اساس اراده خود و در پاسخ به دعای بندگان، در نظام طبیعت مداخله می‌کند. این نگرش، که بر پایه آموزه «توحید افعالی» استوار است، پدیده‌ای مانند خشکسالی را می‌تواند به عنوان نشانه‌ای از ناراضی الهی و آزمونی برای توبه و بازگشت بندگان تفسیر نماید. در مقابل، بودیسم مبتنی، با انکار وجود خدای شخص‌وار، بحران‌های طبیعی را بر اساس قوانین عینی و غیرشخصی حاکم بر کیهان، یعنی «پراتیتیاساموتپادا» (اصل وابستگی متقابل همه پدیده‌ها) و «کارما» (قانون علت و اثر اخلاقی)، تبیین می‌کند. در این دستگاه فکری، خشکسالی نه یک تنبیه ماورایی، بلکه نتیجه قهری و طبیعی رفتارهای ناسازگار انسان با شبکه به هم پیوسته هستی است.

این تفاوت در مبانی متافیزیکی، به طور مستقیم بر نقش پیشوایان معنوی نیز تأثیر می‌گذارد. در سنت شیعی، امام (ع) به عنوان واسطه فیض و دارای مقام عصمت، با خداوند ارتباطی ویژه دارد و دعای او به دلیل این جایگاه الهی، امکان اجابت بیشتری دارد. حال آنکه در بودیسم، بودیساتواها موجوداتی هستند که از طریق تلاش فردی و تمرین‌های روحانی در چرخه‌های تناسخ، به روشن‌بینی رسیده‌اند و قدرت آنان اکتسابی است؛ درخواست از آنان، درخواست از الگوهای اخلاقی کامل‌شده‌ای است که قوانین کیهانی را به طور عمیق‌تری درک کرده‌اند.

در سطح «انسان‌شناختی - غایت‌شناختی»، علت اختلاف ناشی از تعریف متفاوت از جایگاه انسان و غایت نهایی عمل نیایشگر است. اسلام با طرح مفهوم خلافت الهی، برای انسان جایگاهی ممتاز و مسلط بر طبیعت قائل است که همراه با مسئولیتی اخلاقی برای آبادانی و بهره‌برداری عادلانه از مواهب طبیعی است. این جایگاه ویژه، رابطه‌ای عمودی (انسان-خدا) ایجاد می‌کند که غایت دعا در آن، تقرب به خداوند

و جلب رضایت او از طریق مفاهیمی چون «خوف» از عقاب و «رجا» به رحمت اوست. در مقابل، بودیسم با تکیه بر مفهوم «شونیاتا» (تهی بودن همه پدیده‌ها از ذات مستقل)، انسان را جزئی هم‌تراز با دیگر اجزای شبکه هستی می‌داند که برتری او نه ذاتی، بلکه تنها در پتانسیل او برای رسیدن به روشن‌بینی نهفته است. بنابراین، غایت نهایی، رسیدن به نیروانا و کاهش رنج همه موجودات از طریق شفقت و درک قوانین طبیعی است.

بر همین اساس، مکانیسم حل بحران نیز در هر سنت به گونه‌ای متفاوت طراحی شده است. راه حل اسلامی عمدتاً بر توبه و استغفار متمرکز است؛ عملی که به بازسازی رابطه عمودی با خدا می‌پردازد و اجابت دعا و رفع بحران را به اراده مستقیم او واگذار می‌کند. در مقابل، راه حل بودیستی بر درون‌نگری، اصلاح کارما و هماهنگی فعال با ریتم‌های کیهانی تأکید دارد؛ فرآیندی که مبتنی بر خودشناسی و تغییر رفتار برای ایجاد تعادل در شبکه علی طبیعت است.

در نتیجه، می‌توان گفت که علل اختلافات محتوایی بین دو متن، ریشه در دو جهان‌بینی کاملاً متمایز دارد: یکی الهیاتی - اراده‌محور که بر رابطه عمودی انسان با خدای قادر مطلق استوار است، و دیگری علی - طبیعت‌گرا که بر درک عقلانی از قوانین غیرشخصی حاکم بر کیهان تکیه می‌زند.

۳. نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی دعای باران نهج‌البلاغه و مناجات طبیعت بودیسم نشان می‌دهد که هر دو متن، به‌رغم تفاوت‌های بنیادین در جهان‌بینی، طبیعت را به‌عنوان محوری برای درک حقیقت هستی و ارتباط با امر متعالی به‌کار می‌گیرند. در دین اسلام، طبیعت آیات الهی و نشانه‌ای از قدرت و رحمت خداست که انسان را به تواضع و امیدواری به رحمت پروردگار فرا می‌خواند. در بودیسم، طبیعت آینه‌ای برای درک وابستگی متقابل پدیده‌ها و ناپایداری ذاتی آن‌هاست که مسیر رسیدن به روشن‌بینی را هموار می‌کند.

نقاط اشتراک این دو متن در تأکید بر فروتنی در برابر قوانین هستی، مسئولیت‌پذیری انسان در قبال محیط زیست، و نگاه کل‌نگر به بحران‌های طبیعی نمود می‌یابد. با این حال، تفاوت‌های ساختاری در خاستگاه الهیاتی آن‌ها چشمگیر است: دعای باران نهج‌البلاغه بر رابطه عمودی انسان - خدا و نقش فعال اراده الهی در مدیریت طبیعت تأکید می‌کند، در حالی که مناجات بودیسم با تکیه بر چرخه کارما و شبکه وابستگی متقابل، بحران‌ها را پیامد طبیعی اعمال انسان و نقض هماهنگی با کیهان می‌داند.

این مقایسه نه تنها گویای ظرفیت‌های متفاوت ادیان در مواجهه با چالش‌های زیست‌محیطی است، بلکه نشان می‌دهد که چگونه مفاهیمی مانند «خوف و رجا» در اسلام یا «شونیاتا» در بودیسم، به شکل‌دهی رفتار انسان نسبت به طبیعت کمک می‌کنند. در نهایت، این تحلیل بر ضرورت گفتگوی بین‌افکاری میان ادیان برای تقویت اخلاق زیست‌محیطی و پاسخگویی به بحران‌های جهانی تأکید می‌ورزد. مطالعه چنین متونی می‌تواند راهبردهای مشترکی برای همزیستی مسالمت‌آمیز با طبیعت، فارغ از مرزهای اعتقادی، پیش روی بشریت قرار دهد.

منابع

- القرآن الكريم
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه. تصحیح: محمد ابوالفضل ابراهیم. قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق). عیون اخبار الرضا(ع). تحقیق: مهدی لاجوردی. تهران: نشر جهان.
- ----- (۱۴۱۳ق). کتاب من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن حنبل، احمد (۱۹۸۳). فضائل الصحابه. تحقیق: وصی الله محمد عباس. بیروت: مؤسسه الرساله.
- ابن مشهدی، محمد (۱۴۱۹ق). المزار. تحقیق: جواد قیومی اصفهانی. تهران: انتشارات اسلامی.
- امام علی بن حسین (۱۴۰۳). صحیفه سجادیه. مترجم: فاطمه احمدی. قم: روز دهم.
- برنابا (۱۳۸۸). انجیل. مترجم: سردار کابلی. تهران: المعی.
- بویس، مری (۱۳۷۶). تاریخ کیش زرتشت. ترجمه: همایون صنعتی زاده. ج ۱. تهران: توس.
- بیتس، دانیل و پلاگ، فرد (۱۳۸۷). انسان شناسی فرهنگی. ترجمه: محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.
- بیهقی، علی بن زید (۱۴۰۹ق). معارج نهج البلاغه. تحقیق: محمد تقی دانش پژوه. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۶). رویکردی بین الادیانی به معنای «من بعد الذکر» در قرآن کریم. مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، (۱)، ۳۵-۲۱.
- ----- (۱۳۹۸). درس گفتار روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث. به کوشش مصطفی فروتن تنها. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- چیس، دوین (۱۴۰۲). آیین بودایی در دوران معاصر: آموزه های کهن بودا برای انسان معاصر. ترجمه: سعید رفسنجانی نژاد. تهران: کتاب سره.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق). المستدرک علی الصحیحین. تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- دنبلی خوبی، ابراهیم بن حسن (۱۳۲۰ق). الدرر النجفیه. تهران: بی نا.
- ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق). تفسیر روان جاوید. تهران: انتشارات برهان.
- سیدرضی، حسین بن محمد (۱۳۹۰). نهج البلاغه. ترجمه: علی شیروانی. قم: معارف.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۸). کلیات سبک شناسی. تهران: فردوس.
- شوالیه، ژان و گریبان، آلن (۱۳۷۹). فرهنگ نمادها اساطیر، رؤیاهای رسوم، ایما و اشاره، اشکال و قوالب، چهره ها، رنگ ها و اعداد. ترجمه: سودابه فضاییلی. تهران: جیحون.
- صوفی تبریزی، ملاعبدالباقی (۱۳۷۸). منهاج الولایه فی شرح نهج البلاغه. تحقیق: حبیب الله اعظمی. تهران: میراث مکتوب.
- طباطبائی ندوشن، سید روح اله و میرحسینی، یحیی (۱۴۰۳). سنخ شناسی و ریشه یابی رفتارهای اقتصادی امویان با بنی هاشم: تحلیلی انسان شناختی با تأکید بر مسئله قدرت. تاریخ و تمدن اسلامی، ۲۰ (۴۹)، ۳۳-۳.
- طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸). اطیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات اسلام.
- عبده، محمد (بی تا). شرح نهج البلاغه. تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید. قاهره: مطبعه الاستقامه.
- عسکری پاشایی، عین الله (۱۴۰۰). فرهنگ آیین بودا. تهران: نگاه معاصر؛ شولا.
- قائمی نیا، علی رضا (۱۳۸۱). وحی و افعال گفتاری. قم: زلال کوثر.

- قطب‌الدین راوندی، سعید بن هبه‌الله (۱۴۰۶ق). *منهاج البراعه*. تحقیق: عبداللطیف حسینی کوه‌کمری. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *توحید*. تهران: انتشارات صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۹۰). *پیام امام امیرالمؤمنین*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مکی، ابوطالب محمد بن علی (۱۴۱۷ق). *قوت القلوب فی معامله المحبوب*. تصحیح: باسل عیون السود. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ممدوحی، حسن (۱۳۹۵). *آیین خرد و عرفان ترجمه و شرح نهج البلاغه*. قم: نشر حسن ممدوحی.
- نواب لاهیجی، محمدباقر بن محمد (۱۳۵۶ق). *شرح نهج البلاغه*. تهران: اخوان کتابچی.
- نوری، حسین (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. قم: مؤسسه آل‌البیت.
- Bcom ldan ral gri. (2005). *The Sādhana of Arya Tārā: Called 'The Wheel of Swift Protection'*. In *Yeshe Zangmo (Ed. & Trans.), Sādhana of the Dākinīs: A Cycle of Meditation Practices on the Tantric Deities of the Tibetan Buddhist Tradition* (pp. 55-60). Portland, OR: Orgyan Cho Dzong Publications.
- Bodhi, B. (2000). *The connected discourses of the Buddha: A translation of the Saṃyutta Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.
- Dalai Lama. (1999). *Ethics for the new millennium*. New York : Riverhead Books.
- Dalai Lama. (1991). *The path to enlightenment*. Ithaca :Snow Lion Publications.
- Davidson, R. M. (2004). *Indian esoteric Buddhism: A social history of the Tantric movement*. New York: Columbia University.
- Garfield, J. L. (Trans.). (1995). *The fundamental wisdom of the middle way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Oxford : Oxford University.
- Halliday, M. A. K., & Hasan, R. (1976). *Cohesion in English*. London: Longman.
- Harvey, P. (2000). *An introduction to Buddhist ethics: Foundations, values and issues*. Cambridge: Cambridge University.
- Loy, D. R. (2019). *Ecodharma: Buddhist teachings for the ecological crisis*. Somerville: Wisdom Publications.
- Lopez, D. S., Jr. (1998). *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*. Chicago : University of Chicago.
- Lopez, D. S., Jr. (2001). *The Tibetan book of the dead: A biography*. Princeton: Princeton University Press.
- Nāgārjuna. (1995). *Mūlamadhyamakakārikā (J. L. Garfield, Trans.)*. Oxford: Oxford University.
- Nasr, S. H. (1996). *Religion and the order of nature*. Oxford: Oxford University.
- Piyadassi Thera. (1999). *The book of protection: Paritta*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

- Shaw, M. (2006). *Buddhist goddesses of India*. Princeton: Princeton University.
- Studholme, A. (2002). *The origins of Oṃ maṇipadme hūṃ: A study of the Kāraṇḍavyūha Sūtra*. Albany: State University of New York.
- Taylor, B. (2010). *Dark green religion: Nature spirituality and the planetary future*. Berkeley: University of California.
- Thich Nhat Hanh. (1998). *The heart of the Buddha's teaching: Transforming suffering into peace, joy, and liberation*. New York: Broadway Books.
- Thompson, E. R. (2008). Development and validation of an international English big-five mini-markers. *Personality and Individual Differences*, 45(6), 542-548. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2008.06.013>
- Willson, M. (1986). *In praise of Tārā: Songs to the Saviouress*. London: Wisdom Publications.
- White, D. G. (Ed.). (2000). *Tantra in practice*. Princeton: Princeton University.