

آیینِ بودا در ایران

رویکردی به آثار و تأثیرات

مصطفی وزیری

(مدرسِ انسان‌شناسی و فلسفه در دانشگاهِ اینسبروکِ اتریش)

مترجم:

حامد علیاری

فهرست مطالب

۱	یادداشتِ مترجم
۵	دربارهٔ مؤلف
۱۱	نقدنامه و چکیده
۱۳	سپاس‌نامه
۱۷	یادداشتِ مؤلف
۱۹	پیش‌گفتار
۲۹	فهرستِ کوتاه‌نوشتِ نشریات
۳۱	فهرستِ نقشه‌ها و تصاویر

بخشِ اول: تعاملاتِ آغازین

۳۵	گسترش و تأثیراتِ آغازینِ آیینِ بودا در ایران
۶۱	مانی، «بودای روشنایی»

بخشِ دوم: آثار

۸۳	داستانِ افسانه‌ایِ بودا در ایران
۱۱۷	قدمگاه (ردپاهای مقدّس) و غارهای صومعه‌مانند در ایران
۱۵۳	نوبهار و زیارتگاه‌های اسلامی استوپامانند
۱۸۷	آیینِ بودا در دورانِ مغول در ایران

بخشِ سوم: تأثیرات

۲۲۳	آیینِ بودا و زُهدگراییِ آغازین در شرقِ ایران

جابر بن حیان، ابن سینا و میرفندرسکی: آیا پیوندی بینشان با آیین بودا هست؟ ۲۵۷

بخش چهارم: پیوست

مقدمه‌ای بر مفاهیم معنوی و فلسفی کلیدی بودا..... ۲۷۹

خشونت‌پرہیزی و خردگرایی: تأثیر رمزآلود بودایی ۲۹۴

پس‌گفتار ۳۰۳

واژه‌نامه ۳۰۷

کتاب‌شناسی ۳۰۹

تقدیم به برادرم تورج، روشنی زندگی ام

مترجم

«تو را دوست می‌دارم، وقتی در مسجد به سجده می‌افتی، در معبد زانو
می‌زنی و در کلیسا دعا می‌خوانی. زیرا، من و تو فرزندان یک مذهبیم و
آن روح است.» - خلیل جبران

مترجم

یادداشت مترجم

با کاوش در باب تعاملات جهان بودایی با فرهنگ‌های غالب ایران در دوران پیشا و پس‌اسلامی، این کتاب نشان می‌دهد که آثار و تأثیرات متقابل آیین بودا فرهنگ مادی و معنوی ایران را حتی پس از زدوده شدن لفظ «آیین بودا» از زبان ادبی و عامیانه منطقه به موقعیت کنونی رسانده‌اند. در مسیر تاریخ خویش، به واسطه مرزهای باز شرق ایران و خلیج فارس با مناطق بودایی و درهم آمیزی متعاقب دو جهان، فرهنگ ایرانی نظام هنر، شمایل‌نگاری، نمادگرایی مذهبی، ادبیات و زهدگرایی بودایی را اقتباس و در خود جذب نمود.

در این کتاب «جهان ایرانی» یعنی فلات ایران و مناطق مجاور با ساکنانی تاریخی متأثر از زبان‌های نزدیک به هم یا متأثر از فرهنگ مردمان آن اقلیم که نقش مهمی در توسعه و اشاعه آیین بودا^۱ به‌ویژه در قرون آغازین ایفا نمودند. آموزه‌های سیدارتا گوتاما شکیمونی^۲ (بودا^۳) قلمروهای اجتماعی و فرهنگی متنوعی را از بدو تولد خویش در قرن پنجم پیش از میلاد درنور دیده است. این آیین دارای تاریخی غنی و پیچیده است که گستره تأثیرش از هند به سرزمین‌های آسیای مرکزی و جاده ابریشم را دربرمی‌گیرد. ایران در زمره سرزمین‌هایی است که تعاملاتی فرای تصور را با جهان بودایی تجربه کرده است. البته رد پای این تعاملات به دلایل مختلف سیاسی و مذهبی طی قرن‌ها از نظرها پنهان شده است.

در رابطه با پیوند آیین بودا با سایر مذاهب و تعاملات جهان بودایی با سایر سرزمین‌ها، آثاری چند به رشته تحریر درآمده‌اند، لیکن هیچ‌یک صرفاً به ارتباط آیین بودا و جهان ایرانی از منظر علوم اجتماعی نپرداخته‌اند. در این میان، آیین بودا در ایران: رویکردی به آثار و تأثیرات^۴ از مصطفی وزیری اولین اثر به‌شمار می‌رود که از دریچه انسان‌شناختی منحصرأ به پیوندها و تعاملات بین آیین بودا و جهان ایرانی می‌پردازد.

¹ Buddhism

² Siddhartha Gautama

³ Buddha

⁴ *Buddhism in Iran: An Approach to Traces and Influences*

ازمنظر تاریخی، موقعیت جغرافیایی ایران آن را به دیگ جوشان فرهنگ‌ها و مذاهب تبدیل نموده بود. در این اثنا، اقوام در ایران هم‌جوشی گسترده‌ای با آیین بودا را تجربه کردند. با سپری شدن قرن‌ها، گسترش آیین بودا در ایران هم با چالش‌هایی روبه‌رو گشت و هم انطباق‌های مختلفی را تجربه نمود. پس از سقوط امپراتوری هخامنشیان، فلات ایران شاهد ظهور اشکانیان و ساسانیان بود که در مواجهه با موضوع مذهب، رویکردی متفاوت و تاحدی متناقض اتخاذ کردند. ظهور امپراتوری اشکانیان (۲۲۴-۲۴۷ پیش از میلاد) نقطه عطف مهمی را رقم زد، چراکه آن‌ها رویکردی روادارانه نسبت به مذاهب از جمله آیین بودا اتخاذ کردند. در این دوران بود که شکوفایی جوامع بودایی به‌ویژه در مناطق خراسان و سیستان رخ داد. صومعه‌ها به مراکز یادگیری بدل شدند که دانشوران ایرانی در آن‌جا با متون بودایی مواجه شده، به ترجمه و تفسیر آن‌ها در چارچوب فرهنگی خویش پرداختند. باری، پیدایش امپراتوری ساسانیان (۲۲۴-۶۵۱ پیش از میلاد) به ایجاد تغییر در آزادی مذهبی منجر گردید. حاکمان ساسانی دین زرتشت را در جایگاه مذهب رسمی امپراطوری رواج دادند که به نزول جایگاه آیین بودا منتهی شد. با این وجود، تعدادی از سنن و مناسک بودایی در مناطق شرق ایران از گزند تحولات مصون ماندند. مواجهه ساسانیان با آیین بودا صرفاً ستیزه‌جویانه نبود، بلکه تعاملی پیچیده از هم‌زیستی و رقابت محسوب می‌شد. فلسفه بودایی با تأکید بر شفقت و رفتار اخلاقی در بستر غالباً زرتشتی نیز طنین‌انداز شد. این طنین‌افکنی فلسفی را حتی می‌توان در دوران اسلامی و در آرای کسانی چون ابن‌سینا، میرفندرسکی و جابر بن حیان نیز مشاهده نمود. البته، همان‌گونه که وزیر می‌دارد، برخی اسناد و شواهد دال بر پیوند فلاسفه مزبور با آیین بودا بر احتمالات مبتنا دارند که نیازمند کاوش و تحلیل بیش‌تری هستند.

پژوهش حاضر اثری مهم در شناخت اهمیت تاریخی و فرهنگی آیین بودا درون بستر ایرانی‌ست. همان‌طور که از عنوان اثر پیداست، با اتخاذ رویکردی انسان‌شناختی، مؤلف سنن فرهنگی، ساختارهای اجتماعی و بازنمایی‌های نمادین حاصل از تعاملات بین آیین بودا و جهان ایرانی را از صافی مذاقه گذرانده است. برای نمونه، توسعه جامعه رهبانیت^۱ بودایی در ایران بازتاب‌دهنده یک فرایند تلفیقی است که آداب‌وسنن زرتشتی محلی به واسطه آن مجذوب سنن بودایی گشتند. به علاوه، تأسیس صومعه‌ها به عنوان مراکز یادگیری و تجمع بوداییان هم‌زمان با فراهم ساختن زمینه جذب سنن محلی روند اشاعه تعلیم بودایی را نیز شتاب بخشید.

اثر حاضر یک جستار تاریخی منحصر به فرد پیرامون آثار و تأثیرات آیین بودا در جهان ایرانی به شمار می‌رود که حضور برخی از آن‌ها را می‌توان هنوز هم در ایران شیعی مشاهده نمود. به عبارت دیگر، به مدد روش پژوهش انسان‌شناختی در این اثر است که مؤلف از وجود مضامین بودایی پنهان در فلسفه، ادبیات، معماری، هنر، و حتی عرفان شرق ایران پرده برمی‌دارد. حتی بسیاری باور دارند که فلسفه و جهان‌بینی

^۱ Monasticism

بودایی برخی از شعرا و روشن‌فکران نوین^۱ ایران را نیز تحت تأثیر قرار داد که از آن جمله می‌توان به صادق هدایت و سهراب سپهری اشاره کرد. باری، ماهیت التقاطی معنویت ایرانی بستر مناسبی را جهت کاوش این آثار فراهم می‌آورد که حاکی از استمرار طنین‌افکنی میراث آیین بودا درون قلمرو روح ایرانی‌ست.

جان کلام، این اثر از این‌رو منحصر به فرد و بی‌سابقه به‌شمار می‌رود که چشم‌اندازی کاملاً نو به‌روی مطالعات تاریخ فرهنگی ایران می‌گشاید. افزون‌براین، هم‌زمان با تأکید بر دست‌وپنجه نرم کردن جهان ایرانی با میراث مذهبی چندوجهی خویش، آثار برجای‌مانده از آیین بودا را یادآور طیف گسترده از تأثیراتی معرفی می‌کند که در شکل‌دهی تمدن ایرانی ایفاگر نقش بودند. با تصدیق و تدقیق این پیوندها، دانشوران و متخصصین به‌تساوی می‌توانند به بینشی عمیق‌تر نه‌تنها نسبت به تاریخ آیین بودا در ایران بلکه به تبعات گسترده‌تر تبادلات فرهنگی در جهان به‌سرعت در حال تغییر دست یابند. افزون‌براین، اثر مصطفی وزیری روایتی سرشار از تبادل، انطباق و انعطاف فرهنگی را آشکار می‌سازد. نظریه تعاملات موجود در امتداد جاذبه ابریشم تا هم‌زیستی ناملموس در دوران ساسانیان و پس از فتح اسلام، سیر آیین بودا در ایران گواهی بر هم‌پیوندی و اشتراک نظام اعتقادی بشری‌ست. با تابانیدن نور شناخت بر این جنبه غالباً نادیده‌نگاشته‌شده از تاریخ ایران، مؤلف درک عمیق‌تری از ساختار رنگین‌کمانی میراث فرهنگی ایران در اختیار خواننده قرار می‌دهد. پذیرش این تاریخ نه‌تنها به غنای شناخت منجر می‌گردد، بلکه روح رواداری و کنج‌کاوی را نسبت به هزاران شیوه‌ای که باورها از طریق آن تجربه انسانی را در زمان و مکان مختلف شکل داده‌اند، تقویت می‌کند.

دو نکته در رابطه با چگونگی کار ناقابل مترجم درخور ذکر است. نخست، در ترجمه اصطلاحات فنی و واژگان علمی، مترجم کوشیده است تا حتی‌الامکان از نویسه‌گردانی واژگان بیگانه اجتناب کند و دقیق‌ترین و نزدیک‌ترین معادل‌های فارسی را به‌کار برد که شکل انگلیسی آن‌ها همگی در پانویس آورده شده است. البته، در مواردی اندک، مترجم خود اقدام به معادل‌سازی واژگانی نموده است که اساس و مرجع وی در این امر فرهنگ آکسفورد^۲ و فرهنگ میریام وبستر^۳ بوده است. دوم، در ترجمه برخی جملات طولانی که انگشت‌شمارند، سعی مترجم بر آن بوده است تا با پرهیز از بریدن رشته کلام، برگردان جمله را در قالب چند جمله ارائه دهد.

در پایان، مترجم لازم می‌داند از همه کسانی که او را در این امر یاری رسانده و راهنمایی کرده‌اند، از صمیم قلب سپاس‌گزاری کند. از همسر خود، سرکار خانم شهلا طهماسب‌پور که همیشه یار و یآوری شکیبا بوده است، مثل همیشه، از دوست و مشوق خویش، آرمان حیدرزاده که با نواندیشی و نگاه انتقادی

^۱ Modern

^۲ Oxford English Dictionary

^۳ Merriam-Webster Dictionary

همواره افق‌های فکری تازه‌ای پیش‌روی وی گشوده است. و از همه مهم‌تر، از دکتر مصطفی وزیری، مؤلف اثر و همکار ایشان دکتر اصغر فیضی که با قبول زحمتِ بازبینی نهایی اثر، ارائه انتقادات و پیشنهادات سازنده و حمایتِ خلل‌ناپذیرشان از فرایند ترجمه، نقشی کلیدی در تولد اثر پیش‌رو ایفا کردند.

حامد علیاری

پاییز ۱۴۰۳

درباره مؤلف

مصطفی وزیری دانش‌آموخته رشته‌های علوم سیاسی از دانشگاه ایالتی لوئیزیانا^۱، جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی از دانشگاه پاریس^۲ و نیز پزشکی از دانشگاه اینسبروک^۳ اتریش است. از سال ۱۹۸۶، وی به تدریس علوم انسانی، انسان‌شناسی دین و مطالعات بین‌فرهنگی در دانشگاه‌های ایالات متحده و اتریش مشغول بوده است. در حال حاضر، وزیری به تدریس انسان‌شناسی دین و فلسفه بین‌فرهنگی هند و آسیای مرکزی در دانشگاه اینسبروک مشغول است. پژوهش‌های وی همچنین بر شعر کهن فارسی، میراث فکری جاده ابریشم و شرق‌شناسی^۴ پسااستعماری^۵ متمرکز است. وزیری پژوهش‌هایی نیز در زمینه زبان‌ها و خط‌های مختلف اروپا، خاورمیانه، نپال، هند و شمال غرب آفریقا انجام داده است. برخی از آثار وی، به‌انضمام *آیین بودا در ایران: رویکردی انسان‌شناختی به آثار و تأثیرات* (۲۰۱۲)، *در زمینه تاریخ، ادبیات، فلسفه و مذهب عبارتند از ایران به‌مثابه ملت خیالی: برساخت هویت ملی*^۶ (۲۰۱۳ و ۱۹۹۳)، *شورش خاموش مولانا و شمس: تشابهات با ودانتا، آیین بودا و شیواپرستی*^۷ (۲۰۱۵)، *فلسفه رهایی: از بودا تا خیام*^۸ (۲۰۱۹) و *تلاقی خرد در مسیر جاده ابریشم: شعر تحول‌آفرین خیام*^۹ (۲۰۲۱).

* * * *

¹ Louisiana State University

² Université de Paris

³ Universität Innsbruck

⁴ Orientalism

⁵ Postcolonial

⁶ *Iran as Imagined Nation, the Construction of National Identity*

⁷ *Rumi and Shams' Silent Rebellion: Parallels with Vedanta, Buddhism, and Shaivism*

⁸ *Liberation Philosophy: From the Buddha to Omar Khayyam*

⁹ *The Confluence of Wisdom along the Silk Road: Omar Khayyam's Transformative poetry*

این کتاب تقدیم می‌گردد به روانِ ماهاتما گاندی که ردپای انسانی،
خسونت‌پرہیز و مردم‌سالارِ وی همواره راهنمای مسیرِ آتی ما خواهد بود.
مؤلف

«به سابق ایام، خراسان، فارس، عراق و موصل، تا حوالی شام، بر آیین
[بوداییان] بوده‌اند تا بدان‌گاه که ستارهٔ زرتشت از آذربایجان درخشید و او
به بلخ به آیین مجوس بخواند ... [نتیجتاً، بوداییان] جلای وطن کردند و
به خاور بلخ شدند.»

ابوریحان بیرونی - تحقیق ماللهند؛ ترجمهٔ منوچهر صدوقی سها

نقدنامه و چکیده

«آیین بودا در ایران» از دکتر وزیری شاهکاری ست که به موضوعی سابقاً بکر می‌پردازد. فصول مربوط به «قدمگاه» و «گنبد» حاوی بسیاری از نظرات نو و روشنگر است. کتاب مزبور جوانب متعدّد تفکر و سنت بودایی در ایران را از دوران اسلامی و پیشااسلامی شناسایی می‌کند. مواجهه مؤلف با تعاملات بین آیین بودا، دین زرتشت، مانویّت و اسلام از جذابیت ویژه‌ای برخوردار است و بینش وی نسبت به ابعاد مختلف موضوع را آشکار می‌سازد.»

فتح‌الله مجتبایی، هندشناس و مورخ ادیان

«برخورد مصطفی وزیری با آیین بودا در ایران» جامع‌ترین نمونه‌ای ست که من تا به حال دیده‌ام. این اثر چندبُعدی و پیرانگر است و جایی که شواهد فرعی و به‌حاشیه‌رانده شده‌اند، مؤلف بدان اذعان می‌کند. مهم‌ترین بارزه اثر در رویکرد انسان‌شناختی آن نهفته است که موضوع مدنظر را به‌مثابه تعامل فرهنگی دوسویه در بوته بررسی قرار می‌دهد.»

مایکل جی. مورونی، استاد تاریخ خاور نزدیک، دانشگاه کالیفرنیا، لس‌آنجلس

«آیین بودا در ایران» نخستین اثر دانشورانه درباره موضوعی ست که به ژرفای آن پرداخته می‌شود. به‌لطف پژوهش کوشای وزیری، نور شناخت بر این عرصه دانش‌پژوهی بسیار نادیده‌انگاشته شده تابانده شده است.»

مهدی امین‌رضوی، استاد فلسفه دین و مدیر مرکز مطالعات آسیای کورت

لایدِر، دانشگاه مری واشنگتن

«به‌شیوه‌ای پیشگامانه، این کتاب به تحلیل موضوعی مهم می‌پردازد که عمدتاً نادیده انگاشته شده است: یعنی تعاملات آیین بودا با فلات ایران در دوران پیشا و پسااسلامی. اثر پیش‌رو خوانشی با رویکرد چالش‌برانگیز و اصیل است که برای علاقه‌مندان به آیین بودا، تصوّف و شکل‌گیری فرهنگ و شمایل‌نگاری ایرانی یک ضرورت به‌شمار می‌رود.»

دنیس هرمان، پژوهشگر ارشد مرکز ملی پژوهش‌های علمی، پاریس

با کاوش در باب تعاملات جهان بودایی با فرهنگ‌های غالب ایران در دوران پیشا و پسااسلامی، این کتاب نشان می‌دهد که آثار و تأثیرات متقابل آیین بودا فرهنگ مادی و معنوی ایران را حتی پس از زدوده شدن لفظ «آیین بودا» از زبان ادبی و عامیانه منطقه به موقعیت کنونی رسانده‌اند. در مسیر تاریخ خویش، به واسطه مرزهای باز شرق ایران و خلیج فارس با مناطق بودایی و درهم آمیزی متعاقب دو جهان، فرهنگ ایرانی نظام هنر، شمایل نگاری، نمادگرایی مذهبی، ادبیات و زهدگرایی بودایی را اقتباس و در خود جذب نمود.

* * * *

سپاس نامه

حین نگارش کتاب حاضر، سعادت این را داشتم تا از کمک و توجه تعدادی از افرادِ گران‌مایه بهره‌مند گردم.

در وهلهٔ اول، وظیفهٔ خود می‌دانم تا مراتبِ سپاس‌گزاری‌ام را نسبت به میزبانانم در کشورها و مناطقی که به‌منظور پژوهش و بازدید راهی آن‌جا شده بودم، ابراز بدارم. در جریان نگارش این کتاب، همسرِ الیسون^۱ پیشینیان من بود و مرا نه فقط در سفرها همراهی کرد، بلکه با خوانش چندین بارهٔ نگارش‌های پی‌درپی فصول این کتاب مرا از کمک‌های ارزندهٔ خود به‌طریق مختلف برخوردار گردانید. مرهون خانم شهرزاد اسفرجانی هستم که نقشی اساسی در تهیهٔ منابع، نقشه‌ها و تصاویر بی‌نظیر و به‌اشتراک گذاشتن دیدگاه‌های شخصی‌اش داشت. البته، اگر حضور و راهنمایی فکریِ پروفسور مایکل جی. مورونی^۲ از دانشگاه کالیفرنیا ی‌س‌انجلس^۳ نبود، این کتاب هرگز با کیفیت کنونی به زیور طبع آراسته نمی‌شد.

دکتر دنیس هرمان^۴ از مرکز ملی پژوهش‌های علمی^۵ پاریس بابت خواندن و ارائه نظرات بر نسخهٔ پیش‌ازچاپ اثر لطف بزرگی درحق این‌جانب به‌جا آورد. در ارائهٔ خیل عظیمی از منابع و مقالات مهم مختلف با موضوع مطالعات هندوایرانی و تصوف، وی از هیچ مساعدتی دریغ ننمود. تشکر ویژه‌ای دارم از پروفسور لیندا هررا^۶ از دانشگاه ایلینوی^۷ به‌خاطر خواندن نسخهٔ پیش‌ازچاپ و ارائهٔ پیشنهادات ارزشمند از زاویهٔ انسان‌شناختی که منجر به جریان روان‌تر روایات در کتاب گردید. به‌خاطر خواندن نسخهٔ پیش‌ازچاپ و توصیه‌های مهم، مرهون پروفسور مهدی امین‌رضوی از دانشگاه مری واشنگتن^۸ هستم. کلام دل‌گرم‌کننده و محبت‌آمیز وی همواره الهام‌بخش من بوده است. با فراهم ساختن امکان مباحثات برای من و خواندن چندین فصل از نسخهٔ پیش‌ازچاپ که به بهبود نهایی آن‌ها منتهی گردید، پروفسور مایکل

¹ Allison

² Michael G. Morony

³ University of California, Los Angeles

⁴ Denis Hermann

⁵ Centre National de la Recherche Scientifique

⁶ Linda Herrera

⁷ University of Illinois

⁸ University of Mary Washington

کوک^۱ از دانشگاه پرینستون^۲ متتهای سخاوت را به خرج داد. همچنین، به خاطر مباحثه‌ای که داشتیم و ارسال پیوست‌ها و منابع مرتبط، سپاس‌گزارِ پروفسور کارل ارنست^۳ از دانشگاه کارولینای شمالی^۴ هستم. افزون‌براین، از بحث‌ها و نظراتِ پیشینِ راجِ گونسالکوره^۵ و داییِ فرهیخته‌ی وی دکتر دا سیلوا^۶ در سریلانکا درباره‌ی فصلِ بودا بهره‌ی وافى را بردم.

به‌طَرُقِ مختلف، مرهونِ کسانی هستم که مرا از رهنمودهای خویش بی‌نصیب نگذاشتند و از معرفى منابعِ معینِ جهتِ پژوهشِ بیش‌تر مضایقه نمودند؛ این افراد عبارتند از پروفسورها آصف بیات، ریچارد بولیت^۷، دیمتری گوتاس^۸، فریدون وَهْمَن، کیوین وَنِ بلادل^۹ و فرانک گریفل^{۱۰}. در کاوشِ حضورِ اساطیرِ هندی در ادبیاتِ فارسی، عباسِ صفّاری به‌شکلی محبّت‌آمیز توجّه مرا به‌سمتِ مضامینی خاصِ معطوف ساخت. به‌هنگامِ حضور در تهران، از مباحثه با پروفسور فتح‌الله مجتبابیِ هندشناس از طریقِ مکالمهٔ تلفنی دل‌گرم گشته و بهره‌ی کافی را بردم. همچنین، برای بحث‌های بسیارِ راجع‌به مضامینِ اسلامی و مانوی، قدردانِ سیریل گلاسه^{۱۱} از نیویورک هستم.

حینِ نقل‌مکان‌های دایمی، اغلب نیازمندِ مقالات و منابعی بودم که به آن‌ها دسترسی نداشتیم؛ بابتِ یافتنِ محلّ اقامتِ من و ارسالِ مقالاتِ مهمّ متعدّد، دکتر فرهاد رستمی، جاناتان جانکساری^{۱۲} و مریم شجاع‌کریمی سزاوارِ سپاسِ فراوانی هستند. قدردانِ مسعودِ تهرانی، فریمهر سولدوزی، فرشته حاجیان‌پور، شعله الهامی و چاندرا کاکى^{۱۳} هستم که اندوخته‌ها و مساعدت‌های خویش را در اختیارِ من گذاشتند. به‌علاوه، به‌خاطرِ ویرایشِ نسخهٔ پیش‌ازچاپِ اثر و ارائهٔ پیشنهادتِ جانبی، مرهونِ سوزان لورند^{۱۴} هستم. در بازدید از غارهای پُلُمون در مازندران، جا دارد تا مراتبِ امتنانِ خود را به دکتر هومن ملوک‌پور بابتِ مهمان‌نوازیِ سخاوت‌مندانه‌اش ابرازِ بدارم.

و سرانجام، وظیفهٔ خود می‌دانم تا از پروفسورها شوکرو هانیوغللو^{۱۵} و سیروس شایق از دانشگاهِ پرینستون بابتِ حمایتِ بزرگوارانه‌شان سپاس‌گزاری کنم. من فرصتِ این را داشتم تا از حمایتِ گروه

¹ Michael Cook

² Princeton University

³ Carl Ernst

⁴ University of North Carolina

⁵ Raj Gonsalkorale

⁶ Da Silva

⁷ Richard Bulliet

⁸ Dimitri Gutas

⁹ Kevin van Bladel

¹⁰ Frank Griffel

¹¹ Cyril Glassé

¹² Jonathan Jancsary

¹³ Chandra Khaki

¹⁴ Susan Lrand

¹⁵ Şükrü Hanioglu

مطالعات خاور نزدیک^۱ دانشگاه پرینستون برخوردار گردم. کارکنان کتابخانه یادبود استرلینگ^۲ دانشگاه پیل^۳ نیز برای کمک‌های صبورانه‌شان در چند سال اخیر لایق تشکر بسیاری هستند. اشتیاق وافر هیئت تحریریه انتشارات پلگریو مک‌میلان^۴، به‌ویژه سخت‌کوشی روبین کورتیس^۵، سردبیر بخش انسان‌شناسی، چاپ این کتاب را میسر ساخت. در پایان، فرصت را مغتنم می‌شمرم تا از دوست عزیز خود دکتر اوتا مالی^۶ به‌خاطر حمایت معنوی و دل‌گرمی‌های بی‌شائبه‌اش قدردانی کنم. نیازی به‌گفتن نیست، دکتر اصغر فیضی که به‌سان یک روح در دو بدن هستیم، همواره پشتیبان من در این پژوهش و سایر پژوهش‌ها بوده است. نهایتاً، مسئولیت هرگونه کاستی و نیز محتوای مباحثات مطرح‌شده در این کتاب را شخصاً بر عهده می‌گیرم.

* * * *

^۱ Department of Near Eastern Studies

^۲ Sterling Memorial Library

^۳ Yale University

^۴ Palgrave Macmillan

^۵ Robyn Curtis

^۶ Uta Maley

یادداشت مؤلف

عزمِ کندوکاو در ژرفای مبحثِ آیینِ بودایی^۱ تاریخی در پیوند با ایرانِ مُلهم از ارتباطِ شخصی من با جهانِ ایرانی و بودایی شکل گرفت. به واسطهٔ فهمِ این موضوع که فرهنگِ بودایی، ظاهراً به‌طورِ نامشهود، تاجه‌اندازه با حیاتِ فرهنگی در ایران تعامل داشته است، این عزمِ راسخ گردید و هم‌راستا با این کشف، تمایل به اشتراک گذاشتنِ این دیدگاهِ نو توأم با تلفیقِ آثارِ پیشین در قالبِ یک نگرهٔ جدید برانگیخته شد.

علاقهٔ من به آیینِ بودا در سال ۱۹۹۰ هم‌زمان با نخستین سفرهایم به برخی کشورهای دارای میراثِ بودایی مانند ژاپن، تایلند و نپال آغاز شد. در اواخرِ دههٔ ۱۹۹۰، پس از تکمیلِ تحصیلاتِ پزشکی خویش در اتریش، من به نپال نقل‌مکان کردم تا به‌عنوان پزشکِ داوطلب در آن‌جا مشغول به کار گشته و زندگی کنم. طیٔ چهار سال طبابت در مناطق روستایی مختلف در نپال، من بیش‌ازپیش با جهانِ هندو بودایی آشنایی یافتم. پس از انجامِ سفرهایی به لداک^۲، کشمیر، سیکیم^۳، سریلانکا، پاکستان و ایران و نیز طبابت در افغانستان به مدتِ سه سال و نیم، با فهمِ عمیق‌ترِ این موضوع که ایران، در مجاورتِ فرهنگی و جغرافیایی بسیاری از مناطقِ بودایی قرونِ وسطی، نمی‌توانسته است از تأثیرِ آیینِ بودا مصون بماند، انگیزهٔ من دوچندان گردید. با این باور، پر واضح گشت که جهانِ شرقِ ایران از منظرِ جغرافیایی همواره با جهانِ هندی و بودایی در حذقواصلِ زمانیِ مختلف مرزهای مشترکی داشته است. در سطحی فرهنگی، من آموختم که مردمِ ایران و بوداییان فراتر از آنچه همیشه تصوّرش را داشته‌ایم، دارای اشتراکاتِ بسیاری هستند؛ لیکن، چنان‌که اغلب رخ می‌دهد، روایاتِ خطّی از تاریخِ این پیوند را از نظرها پنهان ساخته‌اند.

همانا، طیٔ قرونِ جدایی میانِ جوامعِ اسلامی و بودایی، شکافِ بینِ این دو جهانِ از منظرِ تاریخی و فرهنگی در حالِ گسترش بوده است. علاقهٔ زیادی در هردو طرف نسبت به ورود به گفت‌وگوهای جدی و کوشش‌های فرهنگی و دانش‌ورانهٔ مشترک وجود نداشته و ندارد. حینِ اقامت در نپال، به‌شخصه دربارهٔ سردیِ فرهنگی بینِ جهان‌های اسلامی و بودایی (و نیز هندو) آگاهی یافتم. به‌هنگامِ چهار سال طبابت در نپال، برخی از بیمارانِ هندو و بودایی من، با شنیدنِ نامِ کوچکم، اغلب دربارهٔ این‌که آیا اهلِ کشوری

^۱ Buddhism

^۲ Ladakh

^۳ Sikkim

مسلمان هستیم، از همکاران نپالی‌ام جویا می‌شدند. با شنیدن پاسخ مثبت، آن‌ها همیشه شگفت‌زده می‌گشتند. عمیقاً بر این باورم که آن‌ها الزاماً علاقه‌مند به مذهب من نبودند، بلکه درواقع، تعجبشان از این بود که یک نفر از دنیای اسلامی به مردم بودایی - هندو بدون چشم‌داشت خدمت می‌کند. البته، بن‌بست تاریخی و نیز فرهنگی منجر به عدم قربات و تعامل میان کشورهای اسلامی و جهان بودایی برای قرون متمادی موردپرسش چنین مردمی بوده است. ناباوری آن‌ها گاهی به‌اوج می‌رسید وقتی با شنیدن نپالی صحبت کردن من با بیماران و تماشای این‌که چطور من مشتاقانه یادگیری فرهنگشان را درپیش گرفته بودم. با نگاهی به گذشته دور، شاید من ناخودآگاه به‌امید گذر از فراز دیوار کلیشه‌سازی دیرین و مستحکم بین جوامع بودایی و اسلامی و شکاف‌های فرهنگی میان ما انسان‌ها رهسپار آن‌جا گشته بودم.

در اوایل سال ۲۰۰۸، این انگیزه را یافتم تا اثر مقدّماتی کوتاهی را به رشته تحریر درآورم، ولی افق پژوهشی‌ام به‌سرعت گسترش یافت و تحقیقاتم ارتباط بسا عمیق‌تر بین آیین بودا و ایران را بر من آشکار گردانید. باتوجه‌به ماهیت پیچیده موضوع و کمبود شواهد، این پژوهش تکلیف آسانی نبود. ازاین‌رو، تصمیم من نوشتن یک اثر شرق‌شناختی^۱ یا یک روایت بودایی نبود، بلکه ارائه تفسیری انسان‌شناختی از تأثیرات متقابل و تعاملات بود. وانگهی، من به‌مراتب علاقه‌مند و غرق در پژوهش درباره آن‌دست از دانشورانی گشتم که پیرامون مبحث آیین بودا و هندوستان دریوندا ایران به تحقیق پرداخته بودند.

هدف کتاب حاضر برپای گفت‌وگو پیرامون هویت‌های فرهنگی مبتنی بر کلیشه‌های تاریخی بر ساخته است که اغلب بی‌چون‌وچرا مورد پذیرش قرار می‌گیرند. تلفیق فرهنگ ایرانی نوین^۲ ترکیبی از صدها عنصر بومی و بیگانه مانند بسیاری دیگر از فرهنگ‌های ملی در سرتاسر جهان است. ایران در مسیر تاریخ خویش با آیین بودا بیگانه نبوده است، بلکه بخشی از آن فرهنگ را در خود هضم کرده است. هم‌زمان، آیین بودا نیز از تأثیرات ایران مصون نمانده است.

گرچه هنوز راه طولانی‌ای پیش از رمزگشایی از تمامی عناصر فرهنگ درپیش است، دست‌کم با ردّ انگ‌زنی شرم‌آور و به‌طرز ظالمانه‌ای کوتاه‌بینانه بر سایر جوامع مذهبی و قومی ازجانب پیشینیانمان و پیروان جزم‌اندیش آن‌ها و نیز این باور که پیروزی و تحمیل یک دین یا یک گروه بر دیگری تنها راه زیست عادلانه است، باید گام نخست را برداریم. درسایه امکانات جدید، شاید برخی از ما باید خود را بازیافت‌پذیریم تا به درک بهتری از وجوه مشترک انسانی در سطوح منطقه‌ای و جهانی برسیم.

مصطفی وزیری

کتابیات^۳ - پاییز ۲۰۱۱

^۱ Orientalistic

^۲ Modern

^۳ Connecticut

پیش‌گفتار

کندوکاو پیرامون موضوعات مربوط به ایران، چه تاریخی، باستان‌شناختی، دین‌پژوهی و یا فرهنگی، اغلب روی آثار پژوهشی خالص ایرانی و در بسیاری مواقع روی قالب‌بندی‌های شرق‌شناسی تکیه می‌شود. این آثار به‌ندرت بر سرزمین‌های شرقی ایران مانند افغانستان، پاکستان، نپال، هند و حتی سریلانکا در مقام منشأی تحقیق می‌نگرند. کتاب حاضر کوشیده است تا جایگاه پژوهش‌های ایرانی و غربی را محترم شمرده و در عین حال قالب‌بندی‌های رایج شرق‌شناسان، ایران‌شناسان و اسلام‌شناسان را به‌چالش بکشد. از این‌رهگذر، منابع الهام مؤلفه‌های آن‌چه از نگاه دانشوران و اسلام‌شناسان تمدن «اسلامی» یا «شیعی» و یا حتی «ایرانی» نامیده شده است در یک گستره وسیع جغرافیایی مورد کاوش قرار می‌گیرد.

نظربه فرهنگ دیرینه آیین بودا^۱ در سرزمین‌های شرقی ایران مانند افغانستان در همسایگی که میزبان بزرگ‌ترین مجسمه‌های سنگی بودا در جهان است، تعاملات جهان‌بودایی با جهان ایرانی در عرصه‌های فرهنگ، تاریخ، مذهب، عرفان و ادبیات از چنان درهم‌تنیدگی‌ای برخوردار است که دور از ذهن می‌نماید. گرچه حضور و تأثیر آیین بودا در ایران از دید غالب ایرانیان بعید به‌نظر می‌رسد، اثر حاضر بر آن است تا بر این موضوع نور شناخت بتاباند که ایران قدیم و ایران نوین^۲ تاچه‌اندازه از سنن، مناسک مذهبی - عرفانی، معماری و ادبیات بودایی وام گرفته‌اند.

هدف کتاب

هدف اصلی این کتاب کاوش در باب تعاملات بین جهان‌بودایی و فرهنگ‌های غالب ایران در دوره‌های پیشا و پس‌اسلامی از قرن اول تا دست‌کم قرن هفدهم میلادی است که به ارائه آثار و تأثیرات متقابل و نیز اهمیت رسوم مشابه می‌پردازد - فرایندی که حتی پس‌از زدوده شدن لفظ «آیین بودا» از زبان فرهنگی ایران، فرهنگ مادی و معنوی ایران را به شکل کنونی‌اش درآورد. به‌علاوه، هدف ارائه دیدگاه نو نسبت به تاریخ اسلام شیعی و ایران است که به‌جای پذیرش بی‌چون‌وچرای آن، به ارزیابی آن با لحاظ

^۱ Buddhism

^۲ Modern

عوامل انسان‌شناسی و تطبیقی می‌پردازد. با ورود اسلام در قرن هفتم و بعدها قرن هشتم، عناصر بودایی از پیش موجود در جهان ایرانی که دارای فرهنگ مشترکی با افغانستان و آسیای مرکزی بود، انطباق‌های تاریخی اساسی‌ای را تجربه کردند. هم‌زمان، این‌دست از عناصر بودایی فرهنگ اسلامی در حال ظهور را تحت تأثیر قرار دادند.

به‌رغم اشاره‌های ناچیز به آیین بودا در منابع تاریخی اسلامی و ایرانی، نمی‌توان امضای آیین بودا به پای بسیاری از عرصه‌های فرهنگ ایرانی را نادیده گرفت. با این حال، موضوع درهم‌آمیختگی فرهنگ بودایی با فرهنگ شیعی - ایرانی توجهات بسیاری را جلب نکرده است و بنابراین ثبت تکرر تماس و میان‌وام‌گیری‌ها^۱ در زمینه دانش پژوهی بین جوامع درگیر به حاشیه رانده شده است. این اثر بر آن بوده است تا پژوهش پیرامون موضوع نادیده‌نگاشته‌شده آیین بودا در ایران و جوامع اسلامی خاورمیانه (و حتی مکه) را از اختفای تاریخی بیرون بیاورد.

باتوجه به شواهد جزئی و آثار پراکنده آیین بودا در ایران، همراه با لحاظ مهم‌ترین مضامین در پرداختن به فرهنگ مادی و ادبی ایران، کتاب حاضر به چهار بخش تقسیم شده است. بخش نخست به پیدایش و گسترش فرهنگ بودایی در قرون اولیه میلادی و تأثیرات متقابل آن در حوزه‌های مذهبی ایرانی شامل ظهور مذهب عرفانی متأثر از آیین بودایی مانویت^۲ در قرن سوم پس از میلاد و بعد از آن می‌پردازد. مانی، پیامبر قرن سوم میلادی و پیروان بعدی وی تجلی بخش پیامدهای چنین تعاملاتی با جهان بودایی هستند، به‌گونه‌ای که ردپای این تأثیرات را می‌توان در گسترش تعالیم وی و جذب بسیاری از انگاره‌ها و رسوم بودایی در ایران و آسیای مرکزی مشاهده کرد.

سیر تأثیرات متقابل بین جهان‌های بودایی و ایرانی در دوران باستان و قرون وسطی چندبعدی بوده و عرصه‌های هنر، شمایل‌نگاری^۳، نمادگرایی دینی، ادبیات و ژده‌گرایی^۴ را دربرمی‌گیرد. مرزهای باز جهان شرق ایران در جای‌جای خراسان پهناور امکان مهاجرت مبلغان بودایی و تعاملات با فرهنگ بودایی غالب منطقه را به مدت تقریباً هزار سال، از ظهور سلسله کوشانیان^۵ در قرن نخست میلادی، فراهم نمود. مسیرهای تجاری دریایی خلیج فارس و زمینی و مجاورت جغرافیایی این‌دست از تعاملات فرهنگی بین بوداییان و ساکنان ایران را ممکن ساخت.

بخش دوم کتاب آثار برجای‌مانده از فرهنگ بودایی در ایران پس از افول این آیین در شرق ایران و آسیای مرکزی بعد از قرن دهم را از صافی تدقیق می‌گذراند. آثار موردبررسی در این بخش هم در منابع ادبی و هم در اشیای مرتبط با فرهنگ قابل مشاهده هستند. یکی از آثار ادبی بقا، ترجمه و انتقال افسانه

¹ Interborrowing

² Manichaeism

³ Iconography

⁴ Asceticism

⁵ Kushān

زندگی بودا، بَلَوهر و بودا/سِف^۱، در نوشته‌های نویسندگان شیعه در ایران است. گاه‌شمار انتقال مفهوم مزبور مورد بررسی قرار خواهد گرفت و خلاصه‌ای مختصر از افسانه زندگی بودا نیز بازگو شده و توضیحاتی درباره آن ارائه خواهد شد. هم‌چنین، پیوند مرتبط با وَسَنَتَر/جَانَتَا^۲، دیگر افسانه بودایی نیز که به ادبیات زهدگرایی ایرانی راه یافته است، مورد تأکید قرار خواهد گرفت.

به‌عنوان اشیای مرتبط با فرهنگ، سنت تکریم قدمگاه‌ها در ایران از صافی بررسی و تحلیل خواهند گذشت. تعداد زیادی از قدمگاه‌هایی که ادعا می‌شود رد پای امامان شیعه یا دیگر چهره‌های اسلامی مقدس در ایران هستند، آثار مادی استمرار و بقای شمایل‌نگاری و تشریفات‌گرایی^۳ آیین بودا به‌شمار می‌روند که اکنون در بستری اسلامی شناسایی می‌شوند. سایر آثار مانند غارهای صخره‌کند^۴ در شماری از مناطق ایران که دارای مشخصات صومعه هستند، به‌منظور اثبات احتمال اشغال توسط راهبان بودایی، در بوته بحث قرار می‌گیرند. یک فصل نیز به جست‌وجوی ریشه‌های واژه «نوبهار» اختصاص داده شده است - واژه‌ای که پیش‌تر به صومعه‌های استوپایی بودایی اطلاق می‌شد و اکنون نام تعدادی از روستاها و مناطق در ایران است.

جهت شناسایی جوانب معماری و تشریفات‌گرایی بودایی که به فرهنگ دینی ایرانی انتقال یافته‌اند، ویژگی‌های آیینی و معماری مشابه میان استوپاهای بودایی و زیارتگاه‌های شیعی یا صوفی مورد مذاقه قرار می‌گیرند. نهایتاً، در پرداختن به آثار بودایی در ایران، معرفی آیین بودا در قرن سیزدهم در ایران توسط حاکمان مغول و پیوند آن با بخش به‌جامانده از زندگی بودا در جامع/تواربخ رشیدالدین فضل‌الله همدانی مورد تأکید و بحث قرار خواهد گرفت. به‌علاوه، معبد سنگ‌کند^۵ بودایی داش‌کسن و گنبد استوپاماند سلطانیه در دوره آرخون مغول مختصراً مورد بحث قرار می‌گیرند. موقعیت دو شخصیت برجسته صوفی دوران مغول، علاءالدوله سمنانی و امیر سیدعلی همدانی، در پس‌زمینه فرهنگی بودایی وقت تصویری از تعاملات صوفی - بودایی قرون سیزدهم و چهاردهم ارائه می‌دهند.

بخش سوم اثر حاضر به برخی از تأثیرات آیین بودا بر شماری از نحله‌های فکری و فرهنگی در ایران اختصاص یافته است. یکی از این نحله‌ها که از فرهنگ بودایی تأثیر پذیرفت، ظهور زهدگرایی در خراسان و شرق ایران در اوایل قرن هشتم هم‌زمان با ورود اسلام بود. یک دلیل مبرهن بر این تأثیر جغرافیایی بود، زیرا مناطق مزبور پیش‌از فتح اسلام غالباً بودایی بودند. هم‌چنین، این استدلال اقامه خواهد شد که اطلاق عنوان «صوفی‌گری» [یا تصوف] به جنبش زهدگرایی آغازین قرن هشتمی

¹ Bilawahr wa Budāsef

² Vassantara Jātaka

³ Ritualism

⁴ Rock-hewn cave

⁵ Stūpa

⁶ Stone-carved footprint

به‌خصوص در شرق ایران زمان‌پریشی^۱ صرف در قدیس‌نگاری^۲ اسلامی پساقرن‌یازدهمی‌ست. این تلاش برای بخشیدن هویت اسلامی واحد به تمامی جنبش‌های زُهدگرایی در سرتاسر سرزمین‌های اسلامی صرف‌نظر از خرده‌فرهنگ‌های منطقه‌ای و انگیزه‌های پس‌هریک از این جنبش‌ها محسوب می‌شد. در ادامه، قسمتی از فصل هشتم به مناسک بودایی و تقارن آن‌ها با زُهدگرایی اسلامی شده در منطقه خراسان بزرگ می‌پردازد.

با اتکا بر منابع فرعی و پژوهشی، فصل نهم استدلال عجیبی مبنی بر پیوندهای بودایی برخی از فلاسفه اسلامی و شخصیت‌های عرفانی را مطرح می‌سازد. در میان دیگران، حیات و اندیشه‌های جابر بن حیان (ف. ۸۱۵ میلادی)، ابن سینا (ف. ۱۰۳۷ میلادی) و میرفندرسکی (ف. ۱۶۴۰ میلادی) آن‌ها را به‌طریق مختلف به آیین بودا پیوند می‌دهد.

سرانجام، بخش چهارم، تحت‌عنوان پیوست، مفاهیم فلسفی کلیدی بودا را در مقام یک چارچوب مرجع می‌کاود تا نفوذ آتی تعالیم و افسانه بودا به ادبیات زُهدگرایی در ایران را مطرح کند. فصل پایانی، مقدمه‌ای بر تأثیر رمزآلود بودایی در گفتمان‌های خردگرایی^۳، ناخداآوری^۴ و خشونت‌پرهیزی^۵ است که در ایران اسلامی و پیرامون آن برای قرن‌ها، ولو ناسامان‌مند، پی گرفته شدند.

این پژوهش مبتنی بر تحقیقات تجربی و نیز کار میدانی و مشاهده است. منابع اولیه و ثانویه نیز به‌کار گرفته شده‌اند. مضافاً، پی‌ریزی انسان‌شناختی قرابت عرفان، شمایل‌نگاری، معماری مذهبی و هنر میان ایران، افغانستان، آسیای مرکزی و هندوستان را هدف قرار داده است. این پژوهش کوشش کرده است تا مسیرهای جدیدی به‌سمت درک چگونگی تأثیرپذیری حیات مذهبی و فرهنگی ایرانی از آیین بودا طی قرون متمادی بگشاید.

رویکرد پژوهش

زیربنای این تحقیق به درهم‌آمیختگی فرهنگ‌ها و ادیان اشاره دارد. در تاریخ بشری، هرگز فرهنگی «اصیل» وجود نداشته است. تاریخ یک فرهنگ به‌خصوص در مکان و زمانی خاص شروع نمی‌شود، بلکه بالعکس، استمرار و بازسورت‌بندی هنجارها و عادات پیشین است. نسل‌های بشری از طریق تجارت، تهاجم و مهاجرت همواره با یک‌دیگر تعامل داشته‌اند. جذب، همگون‌سازی^۶ و اتخاذ ویژگی‌های فرهنگی یا رفتاری رواج‌یافته به‌وسیله جوامع متعامل و حتی ایستادگی آن‌ها در برابر هم‌دیگر همگی الگوهای

¹ Anachronism

² Hagiography

³ Rationalism

⁴ Nontheism

⁵ Nonviolence

⁶ Assimilation

طبیعی‌ای هستند که به نسخه‌های جدیدتری از ادیان و فرهنگ‌ها منتهی می‌گردند. به‌عنوان یک سرزمین پهناور دارای فرهنگ و قومیت چهل‌تکه و تعاملات گسترده با جوامع بسیار، ایران در طول تاریخ متلاطم خویشتن هرگز «اصیل» باقی نمانده است. هراندازه که ایران بر معماری، مناسک مذهبی، هنر و دیگر عرصه‌های سایر جوامع تأثیر گذاشته است، جوامع دیگر نیز در مقابل عرصه‌های مزبور در ایران را تحت تأثیر قرار داده‌اند.

طی قرن‌ها، روحانیون زرتشتی و اسلامی دغدغه دفاع از اصالت ادیان الهی‌شان را داشته و منکر هرگونه تأثیر خارجی بوده‌اند. این دغدغه‌مندی تأثیر تعاملات بین مردمان بومی ایران و مردمان سرزمین‌های مجاور را که بالطبع موجب بده‌بستان و خلاقیت فرهنگی طیّ صدها سال شده است، نادیده انگاشته است. بنابر ماهیت کشورگشایی، اسلام نمی‌توانسته است در مواجهه با فرهنگ‌ها و مرام‌های از پیش برقرارگشته و قدرتمند در سرزمین‌های فتح‌شده از اسکندریه تا ایران و آسیای مرکزی دست‌نخورده باقی بماند. ظهور عباسیان در میانه قرن هشتم نویدبخش گسست از قبیله‌گرایی عربی اُمویان در راستای خلق یک تمدن چندفرهنگی بزرگ‌تر بود. با توجه به رویکرد روادارانه دست‌کم خلفای نخست عباسی مانند منصور، هارون الرشید و مأمون، دیری نگذشت که کتابخانه‌ها مملو از ترجمه‌های کتب پیشااسلامی به‌انضمام کتب هندی گردید و دانشوران و فلاسفه غرق در اندیشه‌های خردگرایانه^۱ و فرهنگ‌های بیگانه گشته و به معرفی این اندیشه‌ها در سرزمین‌های اسلامی پرداختند که مفاهیم قبیله‌ای و منطقه‌ای را به‌زودی از تن اسلام می‌سترد. از این‌رو، اشاعه جریان‌های فرهنگی و فکری خارجی درون جوامع اسلامی نه‌تنها پذیرای نوکیشان جدید شد، بلکه بستری را برای اسلام فراهم آورد تا شیوه درهم‌آمیختگی^۲ ای را هدف قرار داده و از کوتاه‌بینی خویش بالاچار دست بردارد.

درهم‌آمیختگی و پیوند عناصر مذهبی و دینی مختلف از این‌رو بر باور به وجود هرگونه مذهب یا فرهنگ «اصیل» خطّ بطلان می‌کشد. با این‌حال، دانشوران نوینی هستند که به‌مخالفت با الگوی درهم‌آمیختگی و پیوند یا حتی ابهام لفظ «تأثیر» در دانش پژوهی برمی‌خیزند.^۳ حتی پرهیز از الفاظ «تأثیر» و «تلفیق» نیز نمی‌تواند این واقعیت را تغییر دهد که تعاملات فرهنگ‌ها به وام‌گیری‌ها و اتخاذ متقابل ویژگی‌های آن فرهنگ‌ها منجر می‌شود. همانا، تعاملات می‌توانند به درآمیختگی عناصر خارجی در نظام خودی منتهی گردند. برای نمونه، در نتیجه تعاملات آیین تائو^۴ و آیین بودا در چین، هیچ‌یک از مرام‌های

^۱ Rationalistic

^۲ Syncretic

^۳ بنگرید به:

Tony K. Stewart and Carl W. Ernst, "Syncretism," *South Asian Folklore: An Encyclopedia*, edited by Peter J. Claus and Margaret A. Mills (New York: Garland Publishing, Inc. 2003).

^۴ Taoism

رقیب از گزند تأثیر دیگری مصون نمانده‌اند.^۱ هراندازه که دین زرتشت و اسلام آیین بودا را به‌دیده یک آیین رقیب نگریسته‌اند، تعاملات آن‌ها با آیین بودا در آسیای مرکزی و شرق ایران پویایی میان‌وام‌گیری‌ها را برای قرن‌ها درهم‌آمیزی زنده نگه‌داشته‌اند. امروزه، چشم‌اندازها و روش‌های جدید در پژوهش انسان‌شناختی می‌توانند ما را به اصلاح دیدگاه‌های خطی‌مان و نیل به نتیجه‌گیری‌های نو رهنمون شوند.

یافتن تشابهات، مقایسه و ردیابی تأثیرات متقابل میان مؤلفه‌های فرهنگی غالب در ایران و جهان بودایی تنها با توسل به تحقیقات تاریخی متکی بر ملاحظات انسان‌شناختی ممکن بوده است. روایات تاریخی قرون‌وسطایی همیشه اطلاعات جامع و به‌قدر کافی بی‌طرف جهت برآوردن نیازهای نسل ما و نیز حلقه‌های روشن‌فکری‌مان را عرضه نداشته‌اند. روایات تاریخی تحریف‌شده، محدود و گاهاً سوگیرانه از منظر مذهبی در اکثر موارد از اشاره به آیین بودا و نقش آن در ایران خودداری کرده‌اند. گه‌گاه، تبلیغات حکومتی به ارائه روایات تاریخی سوگیرانه منجر شد؛ در این مورد، سوگیری‌ها اغلب علیه مانویت و مذاهب هندی بودند که انگ کفر بر آن‌ها زده می‌شد؛ سوگیری‌ها علیه دین زرتشت در دوران اسلامی غالباً مبهم و مختلط بود. این پنهان‌کاری آمیزش و تأثیر در گزارش‌های تاریخی ایران اسلامی در واقع واقعیت موجود را تغییر نداد. آشنایی حتی نخستین اندیشمندان اسلامی مانند کندی (ف. ۸۷۳ میلادی) با حکمت هندی و بودایی را نمی‌توان انکار کرد.^۲ آشنایی با و کاربرد علوم هندی مانند ریاضی، نجوم و طب در جهان اسلام مشهود و اشاره به آن مجاز بود و گویا به‌اندازه اذعان به تأثیرات هندوبودایی بر فلسفه و معنویت اسلامی مشکل‌آفرین نبود. با این وجود، در گذر زمان، آیین‌های هندی و بودایی تهدیدی برای اسلام محسوب می‌شدند و از جریان اصلی فکری اسلامی کنار گذاشته شدند؛ دست‌کم، تاحذی غیرقابل‌اشاره گشتند.

پژوهش تاریخی تجربی را نمی‌توان بر خطیت روند رویدادها آن‌گونه که توسط مورخان قرون وسطی گزارش شده است، مبتنی ساخت. مشکل‌آفرین‌ترین واقعیت در تاریخ‌نگاری این است که تاریخ را غالباً پیروزمندان می‌نویسند و نه شکست‌خوردگان. کتب تاریخی قرون‌وسطایی که در دست ماست، تماماً مبتنی بر واقعیات نیستند، بلکه مملو از سوگیری‌های فرقه‌ای و حکومتی‌اند که با احتیاط خاص باید از آن‌ها استفاده کرد. روایات تاریخی خطی آن‌ها چیز تازه‌ای نصیب کنج‌کاوی ما نسبت به درک عمیق‌تر تعاملات مردمان در گذشته نمی‌گردانند. بدین ترتیب، برای نیل به اهداف خویش، رو به‌سمت انسان‌شناسی میان‌فرهنگی کرده‌ایم تا پرده از آثار و تأثیرات بودایی برجای‌مانده در فرهنگ ایران برداریم.

^۱ بنگرید به:

T. H. Barrett, "Taoist and Buddhist Mysteries in the Interpretation of the 'Tao-Te Ching,'" *JRAS* 2 (1982): 35–43.

^۲ *The Fihrist of al-Nadīm*, vol. 2 (New York: Columbia University Press, 1970), 831–32; S. Afnan, *Avicenna: His Life and Works* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1958), 22.

با این کار، توانسته‌ایم تا به بازبرساخت^۱ روایت آیین بودا در حیات فرهنگی، ادبی و معنوی گذشته ایران بپردازیم.

احتمالاً، به‌منظور تحقیقات تاریخی نتیجه‌بخش‌تر، رویکرد انسان‌شناختی روایت یک فرهنگ به‌خصوص را واقعی‌تر می‌سازد. عرب‌شناس اسپانیایی، خولیان ریبرا^۲ (ف. ۱۹۳۴)، در تفسیر تاریخ اسپانیا درسایه تأثیرات اسلامی دست‌به‌دامن اصول فرهنگ‌پذیری^۳، همگون‌سازی، تقلید، اتخاذ و رویکردی رفتارگرا^۴ گردید.^۵ در راستای بررسی چگونگی تأثیرپذیری ایران از آیین بودا باوجود گذشت قرن‌ها، می‌توان به‌شیوه مشابه عمل کرد.

با استحکام‌بخشی به روش پژوهش، در مواقع دیگر، می‌توان با تدقیق انگاره‌ها و رویدادها حتی خارج از بستر تاریخی‌شان به نتایج عمیق‌تری دست یافت. تاریخ‌گرایی^۶ روایی قدیمی که با کنارهم قرار دادن علت و معلول در یک بستر تاریخی معین پشتیبانی می‌شود، همیشه نمی‌تواند ما را به سرچشمه انگاره‌ها و رویدادهای موردمذاقه رهنمون شود. اغلب، ریشه‌های انگاره‌ها و رویدادها مربوط به منابعی خارج از یک فرهنگ، زبان یا آیین هستند. با تمرکز بر وجوه مشترک خارج از شرایط تاریخی و مکانی، حقیقت تاریخی گاهی خود را آشکار می‌سازد. به عبارت دیگر، شرایط تاریخی در فرهنگ‌های مختلف و زمان‌های مختلف می‌توانند ریشه‌های مشترکی نشان دهند. مشابه آثار پروفیسور توشیهیکو ایزوتسو^۷ فقید، زبان‌شناس و متخصص عرفان اسلامی و نیز فلسفه‌های بودایی، تائویی و ودانتایی^۸، از این دست از شباهت‌ها می‌توان پرده برداشت. ایزوتسو نسبت به تاریخ‌گرایی علمی خشک رویکردی انتقادی داشت و با رمزگشایی از وجوه مشترک فرهنگ‌ها در چارچوبی فراتاریخی^۹، در مسیر فلسفه تطبیقی و گفتمان درون‌تمدنی در خدمت شناخت عمیق‌تر از گذشته بشر حرکت کرد.^{۱۰}

^۱ Reconstruction

^۲ Julián Ribera

^۳ Acculturation

^۴ Behaviorist

^۵ بنگرید به:

Thomas F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), 11, 12, 194, 296; Thomas F. Glick and Oriol Pi-Sunyer, "Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History," *Comparative Studies in Society and History* 11/2 (April, 1969): 145-46.

قدردان مایکل جی. مورونی هستم که توجه مرا به سمت رویکرد خولیان ریبرا معطوف گردانید (مؤلف).

^۶ Historicism

^۷ Toshihiko Izutsu

^۸ Vedantic

^۹ Metahistorical

^{۱۰} بنگرید به: شهرام پازوکی، «گفت‌وگوی فراتاریخی و فراگفت‌وگو در اندیشه ایزوتسو»، سخن‌گوی شرق و غرب، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۲)، ۱۹-۱۱. برای دیدگاه‌های گوناگون پیرامون مسائل شرق‌شناسی، تاریخ‌گرایی غربی و نیز

دیدگاه تاریخی زمان‌مند^۱ خطی‌تر و دارای یک مسیر مشخص است که دفاع از آن نیز آسان‌تر است. درمقابل، اتخاذ یک دیدگاه فراتاریخی یا خارج از زمان‌مندی تاریخی به‌منظور شناسایی شباهت‌های فرهنگی و رفتاری بین دو فرهنگ بیش‌تر مستلزم برخورد با ناخودآگاه و شناسایی واقعیت در یک سطح دیگر است.^۲ برخی از تشابهات بین آیین بودا و عادات ایرانی شاید ریشه در خارج از بستر تاریخی مربوطه دارند و شاید بر شالوده یک رفتار ناخودآگاه استوار گشته‌اند. تکریم قدمگاه‌ها و طواف یک زیارتگاه یا استوپا نمونه‌های بارز اشتراکات فرهنگی موجود میان دو جامعه هستند. بنابراین، اثبات شباهت‌های بین عادات فرهنگی و معنوی بودایی و ایرانی نه‌تنها نتیجه قرابت جغرافیایی بلکه ممکن است مبتنی بر شواهد ناخودآگاه باشند.

در قرار دادن آیین بودا در ترازوی سنجش و قیاس با ویژگی‌های فرهنگی و مذهبی غالب در ایران، مواجهه ما نه با مرام‌های آیین بودا و دین اسلام به‌خودی‌خود بلکه ترجیحاً با علم دین‌پژوهی^۳ است.^۴ (مطالعه فنی دین از دیدگاه تاریخی در یک بستر فرهنگی و مردمی). همواره بهتر است به‌خاطر داشته باشیم که این مردم هستند که حاملان یک تغییر فرهنگی‌اند و نه ادیان. مردم هستند که معبد می‌سازند، به نگارش و تفسیر کتب می‌پردازند و رواداری و سخت‌گیری نشان می‌دهند؛ نهایتاً، مردم هستند که مبتنی بر شرایط اجتماعی - اقتصادی و سیاسی، درباره چگونگی جذب، انطباق، تقلید و مقاومت در برابر تأثیرات خارجی تصمیم می‌گیرند. فرهنگ‌ها نمی‌توانند خود را حصر کرده و از تعامل با فرهنگ‌های خارجی اجتناب کنند. مسافران، ساکنان جدید، مهاجمان، مبلغان، دانشوران و بازرگانان آموخته و تجارب خویش از فرهنگ خویش و سایر فرهنگ‌ها را جذب و اشاعه می‌دهند و بنابراین به عامل فرهنگ‌پذیری تبدیل می‌شوند. در این‌جا، ادیان دست‌خوش رفتار مردم می‌گردند. هراندازه احکام دینی ثابت و تغییرناپذیر باشند و درباره رفتار مردم امرونی کنند، مردم مسیر و میزان تغییر دین در فرهنگ‌های خود را مدیریت خواهند نمود. به‌همین‌خاطر، اسلام و آیین بودا از منطقه‌ای به منطقه دیگر یا از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوتند و درواقع گاهی تفاوت بنیادینی بینشان در مکانی مختلف و تاریخی مختلف وجود دارد. مردم ایران از این‌گذر نسخه مخصوص به‌خود از اسلام را به‌سوی مسیری هدایت کردند که در رابطه با میراث و

انسان‌گرایی، بنگرید به مجموعه مقالات و مباحثات دانشوران غربی، ژاپنی و ایرانی (اکتبر ۱۹۷۷) در اثر به فارسی ترجمه‌شده اندیشه غربی و گفت‌وگوی تمدن‌ها، (تهران: انتشارات فرزانه، چاپ سوم، ۱۳۸۷).

^۱ Temporal

^۲ در رابطه با بحث پیرامون شکل‌گیری و مطالعه «ادیان آسمانی» و «دین قومیتی»، بنگرید به:

U. Bianchi, C. J. Bleeker, and A. Baussani (eds.), *Problems and Methods of the History of Religions*, (Leiden: E. J. Brill, 1972), 20-58.

^۳ Religionswissenschaft

^۴ در رابطه با علم دین، مطالب مفیدی در اثر فتح‌الله مجتبابی با عنوان دین‌پژوهی (چاپ هرمس، ۱۳۸۰) ارائه شده است.

تجارب فرهنگی پیشین آن‌ها، نشانه‌های درهم‌آمیختگی و فراگیرندگی^۱ با مکتب بودا و سایر سنت‌های دیگر را از خود بروز داده است.

ایران در تقاطعی قرار گرفته بود که سنن مذهبی متعدّد در آن‌جا با یک‌دیگر در رقابت بودند و هم‌زمان همگی را با خود ممزوج می‌داشت. در برابر استیلای قدرتمند دین زرتشت و اسلام، آیین بودا در فلات ایران به حاشیه رانده شد؛ لیکن، تأثیرات آن، هم در بستر تاریخی ملموس و هم در سطح ناخودآگاه، در فرهنگ انکارناپذیر است.

استدلال این پژوهش از این‌رو نه‌تنها به ارائه تغییر الگوواره^۲ در درک ما از میزان نزدیکی آیین بودا به حیات ایرانی می‌پردازد، بلکه ابزاری را جهت بازاندیشی برداشتمان از فرهنگ ایرانی و روایت رایج از تاریخ آن معرفی می‌کند. روایت رایج تاریخ معمولاً یا در قالب کلی‌گویی‌های قومی - ملی و یا اسلامی بوده است. در مسیر تاریخ، با گذر زمان، بنابر انگ‌زنی ناروا و سوگیرانه اسلام در گذشته، دانش ایرانیان درباره آیین بودا و آیین هندو^۳ یا هند عموماً در سطحی ابتدایی باقی ماند. در مقابل، دانش هندیان از دین زرتشت، اسلام، زبان فارسی و ایران دست‌کم طی قرون متعدّد تعاملات با جهان ایرانی شکوفا شده است. این اثر همچنین امیدوار است تا حسّ علاقه پژوهش درباره آیین بودا و فرهنگ جهان هندی را برانگیزاند. مادامی‌که ایران قصد نداشته باشد تا پا را از محدودیت‌های مذهبی، فرهنگی و ملی‌گرایانه و حتی تفاخرآمیزش فراتر بگذارد، پیش‌داوری و انگ‌زنی‌های افاده‌آمیزش به‌قیمت انحراف آن‌چه در نگاه ممکن است اصالتاً «اسلامی» یا «ایرانی» باشد به‌پایان نخواهد رسید.

سرانجام، رویکرد این کتاب، در کلام نمادین یکی از همکاران، عرضه یک «جفت عینک نو»^۴ است تا به‌واسطه آن بتوان فرهنگ‌های درهم‌آمیخته گذشته و حال و نیز حیات فرهنگی در ایران را با تازگی دید. کم‌تری نسبت به ابعاد بودایی پنهان در پس‌زمینه مشاهد کرد.

* * * *

^۱ Inclusiveness

^۲ Paradigm shift

^۳ Hinduism

فهرستِ کوتاهِ نوشتِ نشریات

BSOAS: خبرنامهٔ دانشکدهٔ مطالعاتِ شرق و آفریقا

BSOS: خبرنامهٔ دانشکدهٔ مطالعاتِ شرق

IBIPS: مؤسسهٔ مطالعاتِ فارسیِ بریتانیا در ایران

JAOS: نشریهٔ انجمنِ شرق‌شناسیِ آمریکا

JRAS: نشریهٔ انجمنِ آسیاییِ سلطنتی

ZDMG: نشریهٔ انجمنِ شرق‌شناسیِ آلمان

جملگی دیگر نشریات و مجلات در پانویس‌ها و کتاب‌شناسی با عنوانِ کامل آمده‌اند.

فهرست نقشه‌ها و تصاویر

نقشه ۱.۱. نقشه جنوب، مرکز و غرب آسیا در دوران باستان و قرون وسطی
نقشه ۱.۴. نقشه ایران

تصویر ۱.۴. قدمگاه بودا در کاتماندوی نپال
تصویر ۲.۴. قدمگاه امام رضا در شهرک قدمگاه، نیشابور - خراسان
تصویر ۳.۴. معبد سنگی بودایی داش گسن، نزدیک سلطانیه
تصویر ۴.۴. مجموعه غار در پُلُمون مازندران، ایران
تصویر ۵.۱. استوپای سلطانیه، ایران، ۱۸۶۲
تصویر ۵.۲. استوپای (گنبد) ایلخانی سلطانیه، ایران
تصویر ۶.۱. مجسمه سر بودا در موزه زنجان، ایران

بخشِ اوّل: تعاملاتِ آغازین

گسترش و تأثیرات آغازین آیین بودا^۱ در ایران

درآمد

بخش شرقی ایران، جغرافیای مشترکی با خراسان بزرگ که متصل به چین - هندوستان و آسیای مرکزی است، به‌طور طبیعی از تأثیرات آیین بودا و گسترش آن در مناطق مزبور بهره برده است. بودا در لومبینی^۲ نیال متولد شد و دیری نگذشت که تعالیمش در هندوستان و در منطقه گندارا^۳ - واقع در مابین پاکستان و افغانستان امروزی - از جانب سلاطین و سلسله‌ها مورد حمایت قرار گرفت. از طریق مرزهای باز، جاده ابریشم و جاده ادویه (مسیر دریایی خلیج فارس)، تاجران، مبلغان و مهاجران بودایی به ایران آمدند و در قالب گروه‌های متفرقه در دوران هخامنشیان و عمدتاً سلوکیان و اشکانیان به حیات خویش ادامه دادند. در زمان ساسانیان، با به‌قدرت رسیدن دین حکومتی زرتشت، ترویج آیین بودا محدودتر شد، تاحدی که این آیین از رسیدن به مرزهای غربی بازماند.

تراوش و میراث بودایی در دوران باستان تا قرن دهم میلادی ایران مانند یک کوزه شکسته چهل تکه است که بسیاری از تکه‌هایش یا ناپدید گشته‌اند و یا جذب مذاهب و فرهنگ‌های قدیم شده‌اند؛ با این حال، در این فصل، سعی بر پیوند دادن تکه‌های باقی‌مانده به واسطه یک باز یافت پژوهشی شده است تا بتوان به نمایی از گذشته دست یافت.

* * *

این واقعیت که آیین بودا حیات مذهبی و فرهنگی در ایران را تحت تأثیر قرار داد، انکارناپذیر است؛ لیکن، بسیاری از آثار آیین بودا در ایران به وسیله ادیان رقیب زرتشتی آغازین (از قرن سوم تا قرن هفتم) و بعدها اسلام زوده شده، جذب و یا پنهان گشتند. در این فصل، با بازبرساخت^۴ و کنارهم قرار دادن مجموعه‌ای از تعاملات و تأثیرات متقابل میان جهان‌های ایرانی و بودایی، شرحی مختصر از گسترش آیین بودا ارائه

¹ Buddhism

² Lumbini

³ Gandhāra

⁴ Reconstructing

می‌شود. برخی از حوزه‌هایی که حضور چنین درآمیزی‌ای در آن‌ها به واسطه شواهد پراکنده قابل مشاهده است، عرصه‌های هنر، شمایل‌نگاری^۱، معماری، باورهای مذهبی، عرفان و ادبیات هستند.

گستره زمانی تماس بین این دو جهان با امپراتوری مائوریان^۲ هند (۱۸۵-۳۲۲ پیش از میلاد) آغاز شد. تعامل میان جهان ایرانی و آیین بودا شامل تماس مستقیم در خراسان بود (خراسانی که بخشی از شمال افغانستان، شمال شرقی ایران و بخش‌هایی از آسیای مرکزی را دربرمی‌گرفت). در ایران، نه تنها سلسله نامتمرکز اشکانیان (۲۲۴ میلادی - ۲۴۷ پیش از میلاد) بسط آیین بودا به سمت غرب را ممکن ساخت، بلکه شماری از نخبگان اشکانی نیز به آیین بودا گرویدند. ظهور سلسله کوشانیان^۳ (حد. ۳۷۵-۸۰ میلادی) و اتخاذ آیین بودا توسط آن‌ها در قرن اول میلادی در افغانستان امروزی و خراسان آیین بودا را به پشت دروازه‌های ایران رسانده و جریان آزاد تبادل [فرهنگی] بلامانع را میسر ساخت.

در خراسان، در دوره رواداری فرهنگی عصر کوشانی، تأثیرات متقابل، زبان‌های مشترک و میراث‌ها باعث پیوند فرهنگ‌های ایرانی و بودایی شدند. تماس‌های جهان بودایی با ایرانی در دوران باستان و قرون وسطی از طریق مجاورت جغرافیایی مستقیم و مهاجرت‌نشین بوداییان در ایران و نیز به صورت غیرمستقیم از طریق مسافرت، تبلیغات مذهبی، تجارت و مهاجرت رخ دادند. جاده ابریشم و سایر مسیرهای تجارت انتقال انگاره‌ها و فرهنگ‌ها توسط مهاجرت‌نشینان، مبلغان و بازرگانانی که در مسیر چین، ترکستان، آسیای مرکزی، خراسان و ایران سفر می‌کردند را ممکن ساخت. آیا می‌توان بسیاری از غارهای صومعه‌مانند، قدمگاه‌ها و زیارتگاه‌های ناشناس برجای مانده را بقایای سکونتگاه‌های بودایی این دوران پیشااسلامی دانست؟ [این بقایا] بایستی مربوط به این دوره سیال ازمنظر فرهنگی باشد و نه دوره‌های بعدی.

بعدها، با ظهور ساسانیان (۶۵۰-۲۲۴ میلادی) که دین زرتشت را در ایران و سرزمین‌های غربی‌اش رواج دادند، بسط آیین بودا به سمت غرب با دشواری مواجه شد. در کتیبه‌ای در نقش رستم، اشاره به مرتدین به‌طور ویژه بر نابودی بُت‌های سَمَنّا - براهَمَنّا^۴ (بوداییان و برهمنیان) تأکید می‌شود که از حضور آیین بودا در ایران در دوران ساسانیان حکایت می‌کند.^۵ نظریه سیاست‌های ستیزه‌جویانه ساسانیان

¹ Iconography

² Mauryan

³ Kushān

⁴ Samanabrāhmana

⁵ Philippe Gignoux, "Les quatre Inscriptions du Mage Kirdīr," *Studia Iranica* 9 (1991): 69-70; Christopher J. Brunner, "The Middle Persian Inscription of the Priest Kirdēr at Naqš-e Rostam," in *Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History: Studies in Honor of George* (1974): 108-109;

هم‌چنین، بنگرید به:

M. Sprengling, "Shahpuhr I, the Great on the Kaabah of Zoroaster (KZ)," *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 57/4 (October, 1940): 341-43, 366, 384, 407;

زرتشتی و سلسله‌های اسلامی متعدّد بعدی، آیین بودا به‌سوی چین، تبت، شمال هند و نپال بسط یافت. سه سلسله اسلامی سنت‌شکن صفاریان (۱۰۰۳-۸۶۱ میلادی)، غزنویان (۱۱۸۷-۹۶۳ میلادی) و سلجوقیان (۱۱۹۴-۱۰۳۷ میلادی) اساساً نشانه‌های مشهود آیین بودا در ایران و مناطق شرقی آن را ریشه‌کن کردند. تا آن زمان تعاملات بین آیین بودا و سنت‌های فرهنگی داخل ایران در یک صحنه باز و بعداز آن به‌صورت ناآشکار ادامه یافت.

گسترش آیین بودا و بافت چهل‌تکه با جهان ایرانی

آیین بودا در طول سلسله‌های متوالی متعدّدی ترویج داده شد، ولی نه بودا و نه بوداییان در درجهٔ اول هرگز قصد ورود به سیاست را نداشتند، لیکن هردو اقتدار و اختیار حکومت را محترم می‌شمردند. آیین بودا در گذشته «قویاً مخالف هرگونه قیام خشونت‌آمیز علیه شاهان بود، ولی داستان‌هایی از عزل شاهان در مواردی حاد به‌واسطهٔ خیزش‌های مردمی در جاتکا^۱ دیده می‌شود. باری، [این مرام غیرخشونت‌آمیز] هم‌چنین برآن بود تا شاهان را محدود ساخته و آن‌ها را به گرویدن به آرمان شفقت عالم‌گیر تشویق کند.»^۲

بالین‌حال، وقتی قدرت‌های امپراتوری مبلغان را پشتیبانی و تأمین مالی می‌کردند، آیین بودا توانست به‌طور مؤثرتری گسترش یابد. افزون‌بر این حمایت، جابه‌جایی بوداییان به‌خاطر عدم ممنوعیت‌های غذایی و بهداشتی برخلاف قوانین سفت‌وسخت آیین برهمنی و تجارت زمینی و دریایی با حضور پررنگ‌تر تجار بودایی^۳ درمقایسه با برهمنیان نیز به این گسترش کمک کرد. علاوه‌بر مسیرهای تجاری دریایی (بندرهای خلیج فارس)، جغرافیای طبیعی خراسان و جادهٔ ابریشم به عرصه‌های عمدهٔ نفوذ آیین بودا به قلب ایران تبدیل گشتند. درواقع، جغرافیای خراسان امکان پیوند آن و اشتراک میراث با چند جهان مهم را فراهم ساخت: هندی، چینی - تُرکی - اویغوری و سرزمین ایران. در آن مناطق، میان‌وام‌گیری عناصر فرهنگی، تحرکات جمعیت‌ها و مهاجرنشین‌های جدید برای قرن‌ها ادامه یافت.

ادعایی مطرح شده بود مبنی‌براین که آگاهی از آیین بودا در آسیای مرکزی و خراسان مقارن با دورهٔ خود بودا رخ داده است. برخی منابع گزارش می‌دهند که بودا شخصاً از مناطق آسیای مرکزی دیدن کرده

R. Emmerick, "Buddhism, I. In Pre-Islamic Times," *Encyclopaedia Iranica* (London: 1990), 493.

¹ *Jātaka*

² A. K. Warder, "On the Relationships between Early Buddhism and Other Contemporary Systems," *BSOAS* 18/1 (1956): 46, 61.

³ G. Samuel, *The Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 197.

است.^۱ حتی در هنر گندارا، بودا به همراه دو بازرگان از منطقه بلخ (واقع در شمال افغانستان امروزی) به تصویر کشیده شده است. این مضمونیست که توسط هیوان تسانگ^۲ (شوان زانگ^۳)، سیاح چینی قرن هفتم نیز در سفرنامه‌اش گزارش شده است. مطابق افسانه، دو بازرگان بلخی به هنگام دیدار از هند عازم بودگایا^۴ شده بودند که بودا در آن جا به درجه روشن‌بینی^۵ (نیروانا) نایل آمده بود. آن دو از آذوقه‌شان یک و عسل به بودا تعارف کرده و شاگرد وی گشتند؛ آن‌ها موی بودا را به عنوان تبرک با خود آوردند و نخستین استوپا^۶ (زیارتگاه بودایی) را در بلخ بنا کردند.^۷ با این وجود، هیچ مدرک استواری مبنی بر پایه‌ریزی آیین بودا توسط این دو بازرگان بلخی در سرزمین مادری‌شان در دست نیست.^۸ افسانه این دو بازرگان ممکن است به سادگی حین استیلای آیین بودا در منطقه بلخ ساخته شده باشد.

نخستین تماس خراسان و همسایگان آن با آیین بودا احتمالاً به قرن سوم پیش از میلاد بازمی‌گردد که برابر با تقریباً سیصد سال پس از حیات بودای تاریخی است. در آن زمان، امپراتوری مائوریان در هندوستان که چندراگوپتا^۹ آن را بنیان نهاده بود، قدرت را بردست گرفته و یونانیان را از صحنه سیاسی به‌در کرد. پس از این که چندراگوپتا برای رسیدن به روشن‌بینی به سلک زهدگرایی^{۱۰} چین^{۱۱} در جنوب هندوستان درآمد، نوه‌اش شاه‌آشوکا^{۱۲} (۲۷۷-۲۶۴ پیش از میلاد) بی‌هیچ تعلقی به نظام کاست^{۱۳} و از روی پشیمانی به خاطر اعمال خشونت‌آمیزش در جنگ (به‌ویژه بعد از نبرد و خون‌ریزی در کالینگا^{۱۴}) به آیین بودا گروید. بدین ترتیب، شاه‌آشوکا سیاست صلح‌طلبانه‌ای در پیش گرفت و دستور داد تا دارما^{۱۵}ی بودا توسط مبلغان در سرزمین‌های دور اشاعه گردد. به واسطه این تغییر اوضاع، آیین بودا شتاب تاریخی

¹ B. N. Puri, *Buddhism in Central Asia*, (New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1987), 214-215.

² Hsüan-tsang

³ Xuanzang

⁴ Bodhgāya

⁵ Enlightenment

⁶ Stūpa

⁷ *Si-Yu-Ki: Buddhist Records of the Western World*, translated from the Chinese of Hiuen-tsiang, A.D. 629 by Samuel Beal (Delhi: Oriental Books Reprint Cooperation, 1969), 47-48.

⁸ R. E. Emmerick, "Buddhism in Central Asia," in *The Encyclopedia of Religion*, edited by Mircea Eliade, vol. 2 (New York: Macmillan, 1987), 401;

هم‌چنین، بنگرید به:

Puri, *Buddhism in Central Asia*, 90.

⁹ Chandragupta

¹⁰ Asceticism

¹¹ Jain

¹² Aśoka

¹³ Caste

¹⁴ Kalinga

¹⁵ Dharma

بی‌سابقه‌ای گرفت. از این رو، تلفیق آیین بودا و زبان رسمی سلسله هخامنشیان یعنی «آرامی - ایرانی» نخستین نمونه از پیوند تاریخی مابین جهان‌های بودایی و ایرانی در زمان آشوکا بود.^۱

طبق برآوردها، قلمرو آشوکا بخش‌هایی از مناطق خراسان، هندوکش^۲ و سیستان را دربرمی‌گرفت.^۳ از این‌گذر، دارمای (تعالیم) بودا در دوره آشوکا در شماری از مناطق اشاعه یافت. حضور مبلغان وی تا یاوانا^۴ (منطقه یونان^۵ در یونان^۶)، سریندیا^۷ و سایر سرزمین‌های غربی مانند ایران و همسایگان غربی‌اش می‌رسید.^۹ منابع گوناگون به آگاهی از و مواجهه بالقوه با آیین بودا حتی در پالمیرای سوریه، یهودیه و اسکندریه اشاره می‌کنند.^{۱۰} این ادعا چیزی‌ست که شاید ابوریحان بیرونی را مجاب ساخت تا به گسترش آیین بودا به سمت ایران، عراق، از موصل تا سوریه نیز اشاره کند؛ گسترشی که تا به قدرت رسیدن دین زرتشت در قرن سوم میلادی ادامه یافت که باعث انزوای آیین بودا درون امپراتوری ساسانی گردید.^{۱۱} در حدود سال ۲۵۰ پیش از میلاد، مبلغان آشوکا، تحت رهبری پسر آشوکا، ماهیندرا^{۱۲}، به جزیره سریندپ^{۱۳} (که پیش‌تر به نام سیلان^۱ و امروزه به نام سریلانکا شناخته می‌شود) رسیدند که آیین بودا تا به امروز در آن جا برقرار بوده است.

^۱ بنگرید به:

G. Fussman, "Aśoka and Iran," *Encyclopaedia Iranica*, accessed January 2010.

^۲ Hindu Kush

^۳ R. E. Emmerick, "Buddhism among Iranian Peoples," in *The Cambridge History of Iran*, vol. 3 (2), edited by Ehsan Yarshater (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 951.

^۴ Yavana

^۵ Ionian

^۶ در رابطه با تأثیرات آیین بودا بر تفکر یونان و اندیشه یزدان‌شناختی یهودی - مسیحی، بنگرید به:

J. Duncan M. Derrett, "Consolation and a Parable: Two Contacts Between Ancient Greece and Buddhists," *BSOAS* 65/3 (2002): 518-528.

^۷ Serindia

^۸ سریندیا شامل خوارزم و سغد باستان به عنوان پادشاهی‌های ختن و کوچا بود.

^۹ K. N. Dikshit, "Buddhist Centers in Afghanistan," in *India's Contribution to World Thought and Culture*, edited by Lokesh Chandra et al. (Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970), 229.

^{۱۰} Wilhelm Halbfass, "Early Indian References to the Greeks and the First Western References to Buddhism," in *Die Datierung des historischen Buddha*, Part 1 Gottingen, 1991): 204-206.

کلیمت اسکندرینه (حد. ۲۱۵-۱۵۰) علاوه بر اشاره به تعالیم «بوتا» (بودا)، به فرقه‌های هندی به نام «سارامانای» (معادل سانسکریت «شراماناس» در اشاره به بوداییان) اشاره می‌کند که مشق رهبانیت و زهدانیت می‌کردند. هم‌چنین، بنگرید به:

R. Webb, "The Early Spread and Influence of Buddhism in Western Asia," *Buddhist Studies Review* 10/1 (1993): 77-79;

جوامع راهب عرفانی و نوع‌رانی بعدی را می‌توان تأثیر مستقیم آیین بودا و مفهوم بودایی «سنگا» دانست.

^{۱۱} *Alberuni's India*, vol. 1, translated and edited by Edward C. Sachau (London, 1910), 21.

^{۱۲} Mahindra

^{۱۳} Serendip

در دوره آشوکا بود که آیین بودا در منطقه گندارا و کشمیر و در حدود دو قرن بعد در بلخ، شرق ترکستان (ختن^۲ و کاشغر^۳ - امروزه، واقع در غرب چین)، سُعد^۴ (تاجیکستان امروزی) و شرق ایران معرفی شد.^۵ دست کم سی و نه ستون کنده کاری شده آشوکا که تا به حال پیدا شده اند،^۶ گواهی بر این هستند که مهاجرنشینان مبلغان بودایی بذری تاریخی مرام نهایی آیین بودا را در آن نواحی کاشتند. او دستور ساخت ویهارا^۷های (بهار - صومعه های بودایی) متعدّد و برپایی بیش از هشتاد و چهار هزار استوپا را صادر کرد^۸ که تعدادی شان تا فتح اسلام در قرن هفتم هم چنان برپا بودند. آشوکا جایگاه یک مرام جهانی را به آیین بودا بخشید تا با فرقه هندو خلط نشود.^۹

ظهور آیین بودا در مقام یک مرام جهانی تحت امپراتوری کوشانیان (حد. ۳۷۵-۶۰ میلادی)، به ویژه تحت پادشاهی کانیشکا^{۱۰} (حد. ۱۵۲-۱۲۷ میلادی)، با اتنا بر شالوده ای محقق گشت که پیش تر تحت پادشاهی آشوکا (۲۲۷-۲۶۴ پیش از میلاد) و بعدها توسط میناندر^{۱۱} (۱۳۰-۱۵۵ پیش از میلاد) (که در منابع هندی با نام میلیندا^{۱۲} شناخته می شود) در شمال غربی هندوستان و بخش هایی از خراسان افکنده شده بود. کوشانیان خراسان و بخش غربی هندوستان را از منظر سیاسی و فرهنگی یکپارچه نگه داشتند، به گونه ای که شیواپرستی^{۱۳} (آیین شیوا^{۱۴}) و آیین بودا در خراسان ظاهراً همزیستی پیشه کردند.^{۱۵} موفقیت کوشانیان در واقع منوط به رواداری مذهبی شان و همگون سازی^{۱۶} سایر فِرَق و مذاهب به انضمام میتراپرستی^{۱۷} و دین زرتشت بود. با درآمیزی سنن ایرانی و هندی باستان در هنر کوشانی و نوشته های

¹ Ceylon

² Khotan

³ Kāshgar

⁴ Soghdiana

⁵ Puri, *Buddhism in Central Asia*, 90.

⁶ Emmerick, "Buddhism Among Iranian Peoples," 950.

⁷ Vihāra

⁸ Emmerick, "Buddhism Among Iranian Peoples," 951.

⁹ Emmerick, "Buddhism Among Iranian Peoples," 952.

¹⁰ Kaniśka

¹¹ Menander

¹² Milinda

¹³ Shaivism

¹⁴ Śiva

¹⁵ P. Banerjee and R. C. Agrawala, "Hindu Sculptures in Ancient Afghanistan," in *India's Contribution to World Thought and Culture*, edited by Lokesh Chandra et al. (Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970), 217; K. C. Sagar, *Foreign Influences on Ancient India* (Delhi: Northern Book Centre, 1992), 270;

هم چنین، بنگرید به:

M. Longworth Dames "Afghānistān," *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*, edited by Th. Houtsma (Leiden: 1993), 160.

¹⁶ Assimilation

¹⁷ Mithraism

بودایی‌شان، کوشانیان نمادها و الهگان مذهبی متعددی را در تاروپود امپراتوری و جامعه خود همگون‌سازی کردند. درحالی‌که مراکز اصلی امپراتوری در مَتورا^۱ و پیشاور (پوشاپورا)^۲ قرار داشتند، «جهان‌میهن‌گرایی»^۳ فرهنگی کوشانیان آمیزش هنر و فرهنگ هندی با خراسانی را اشاعه داد. دراین‌اثنا، با ساختن مراکز بودایی در گندارا (که آن را سرزمین نیلوفرها^۴ می‌نامیدند)، کوشانیان آن‌جا را به‌عنوان قلمرو هنری - فلسفی - معنوی خویش حفظ کردند. سرزمین گندارا تحت حکومت کوشانیان شامل اودیانا^۵ (درهٔ سوات^۶) و تَکسیلا^{۷، ۸} تا رود کابل^۹ بود که تا کرانهٔ غربی رود سِند^{۱۰} (پاکستان و افغانستان امروزی) گسترش یافته بود. گرچه اقامتگاه تابستانی کوشانیان در نزدیکی بگرام^{۱۱} (نزدیکی کابل) قرار داشت، آن‌ها دژهای خویش را هم‌چنان در سایر مناطق حفظ کردند. پیوند جهان ایرانی با آیین بودا به‌واسطهٔ نزدیکی و درآمیزی جغرافیایی، زبانی و فرهنگی تقویت شد. گرچه ریشه‌های قومی و زبانی کوشانیان نامعلوم است^{۱۲}، آن‌ها زبان باخترانی^{۱۳} (با القای یونانی)، یکی از زبان‌های ایرانی میانه را اتخاذ کردند که عمدتاً در خراسان شمالی و آسیای مرکزی تکلم می‌شد.^{۱۴} به‌هنگام ظهور سلسلهٔ کوشانیان که بعدها زبان باخترانی^{۱۵} را اتخاذ کردند، سایر زبان‌ها و فرهنگ‌های ترکستان به خصوص از مناطق کاشغر و خُتن نیز درون فرهنگ زبانی گسترده‌تر آیین بودا جای گرفتند. در این دوره، زبان خُتنی، تُخاری^{۱۶} و یونانی مورد استفاده قرار می‌گرفتند، درحالی‌که در جنوب هندوکش، زبان سانسکریت^{۱۷}، پراکریت^{۱۸} (هندي میانه) و خروشتی^{۱۹} (خطی قدیمی که برای نوشتن زبان‌های سانسکریت و گنداری استفاده می‌شد) به کار می‌رفتند. تا پیش از دستیابی ساسانیان به غرب قلمرو کوشانیان که زبان فارسی میانه و خط پهلوی در آن زمان رواج یافتند، وضعیت بدین‌منوال بود.

¹ Mathura

² Pushapura

³ Cosmopolitanism

⁴ "Lotus Land"

⁵ Udyāna

⁶ Swat

⁷ Taxila

^۸ خرابه‌های باستانی تَکسیلا در سی‌وپنج کیلومتری شمال غربی راولپندی (نزدیک اسلام‌آباد امروزی) قرار دارد.

⁹ Kabul River

¹⁰ Indus River

¹¹ Bagram

¹² Sten Konow, "On the Nationality of the Kuşanās," *ZDMG* 68 (1914): 85, 88;

طبق گمانه‌زنی‌های استن کونو، کوشانیان یا از ریشهٔ ترکی بودند و یا ایرانی.

¹³ Bactrian

¹⁴ Emmerick, "Buddhism in Central Asia," 400.

¹⁵ Bactrian

¹⁶ Tokhāri

¹⁷ Sanskrit

¹⁸ Prākrit

¹⁹ Kharushti

کانیشکا، پادشاه کوشانی، آیین بودا را رواج داده و مقدمات اعتلای فکری و هنری آیین بودا را فراهم آورد؛ به‌خاطر حمایتش از آیین بودا، گاهی از کانیشکا تحت‌عنوان آشوکای دوم نام برده می‌شود. در این دوره، روند گسترش و تبلیغ نظام‌مند آیین بودا در خراسان از جنوب به شمال در امتداد مسیر تجاری بود. از منطقه گندارا، آیین بودا به شرق خراسان، با مراکز مهمش در هده^۱ (نزدیک جلال‌آباد فعلی در افغانستان)، به سمت بامیان^۲، بلخ و تا شمال به‌طرف نواحی آسیای مرکزی گسترش یافت. کوشانیان دستور ساخت شمار بسیاری از ویهارها، استوپاها و تندیس‌های بودا را صادر کردند که بقایای برخی از آن‌ها برجای مانده است. خرابه قدیمی‌ای که امروزه در تپه‌کلان^۳ واقع در هده قرار دارد، ویهاری بود که نگارا ویهارا^۴ نامیده می‌شد.^۵ در این صومعه بزرگ، بقایای مجسمه، مو و دندان بودا نگهداری می‌شد که این ویهارا را به یک مکان زیارتی بودایی مهم بدل ساخته بود.^۶ در بازدید خود از منطقه، هیوان تسانگ گزارش می‌دهد که زائران برای مشاهده مجسمه بودا یک سکه طلا می‌پرداختند.^۷ طبق گزارش‌های هیوان تسانگ، کانیشکا صومعه بودایی بزرگی را در نزدیکی بگرام ساخته بود^۸ که احتمالاً شاه‌بهار نامیده می‌شد.^۹ هیوان تسانگ همچنین به توصیف نواحی کاپیسا^{۱۰} و بگرام - با نزدیک به صد معبد بودایی و بیش از شش هزار راهب و نیز ده معبد هندو و بیش از هزار روحانی از مذاهب مختلف - پرداخته است که آیین بودایی ماهایانا^{۱۱} در آن‌جا رواج داشت.^{۱۲} در روایتی قدیمی‌تر از فا هین^{۱۳}، سیاح چینی، در حدود

^۱ Hadda

^۲ Bāmīyān

^۳ Tappe Kalān

^۴ Nagara Vihāra

^۵ نام ولایت ننگرهار (در شرق افغانستان امروزی) در زبان پشتو ریشه در نگارا ویهارا دارد. من توانستم تا به تازه‌ترین تصاویر این مکان باستانی دست یابم؛ غیر از مقداری آوار پوشیده با گل، چیز قابل شناسایی‌ای وجود نداشت (مؤلف).

^۶ Si-Yu-Ki: *Buddhist Records of the Western World*, 95; Dikshit, "Buddhist Centers in Afghanistan," 232.

^۷ Si-Yu-Ki: *Buddhist Records of the Western World*, 96-97.

^۸ شترک در نزدیکی بگرام جایی‌ست که سکه‌های کانیشکا با تصویر بودا پس از کاوش در آن‌جا پیدا شد.

^۹ Emmerick, "Buddhism among Iranian Peoples," 955;

هم‌چنین، بنگرید به:

A. S. Melikian-Chirvani, "L'évocation littéraire du bouddhisme dans l'Iran musulman," *Le Monde Iranien et l'Islam* 2 (1974): 9-10;

اسدالله سورن ملکیان - شیروانی در مقاله خویش با عنوان «یادآوری ادبی آیین بودا در ایران مسلمان» به دو منبع ارجاع می‌دهد: (۱) *برهان قاطع* که از یک بُت‌کده نزدیک کابل به نام شاه‌بهار نام می‌برد؛ و (۲) *تاریخ بیهقی* که به دره شاه‌بهار نزدیک غزنی اشاره می‌کند.

^{۱۰} Kapiśa

^{۱۱} Mahāyāna

^{۱۲} Si-Yu-Ki: *Buddhist Records of the Western World*, 55.

^{۱۳} Fa-hien

^{۱۴} فا هین نخستین سیاح چینی بود که به هند سفر کرد و مجموعه‌ای از متون مقدس را جهت ترجمه به چینی با خود آورد.

سال ۴۰۰ پس از میلاد، گزارش شده است که آیین بودای هینایانا^۱ در شرق ترکستان، گندارا، درّه سوات، بلخ، بامیان و ایران رواج یافته بود.^۲ وی همچنین آورده است که بگرام در منطقه کاپیسا دارای یک صومعه در مسیر کاروانی پیشاور به بلخ بود.^۳ از طرف دیگر هیوان تسانگ از رونق حدوداً صد و بیهارای بودایی در بلخ خبر می‌دهد که بیش از سه هزار راهب بودایی هینایانا را در خود جای داده و دارای مجسمه‌های زیبایی از بودا با پارچه‌های ابریشمی و تزئینات چشم‌گیر بود.^۴

در دوران کوشانیان، آیین بودا از طریق مسیر تجاری تا ترمذ^۵، سغد، کاشغر، ختن و باقی سیریندیا به سمت شمال گسترش یافت.^۶ طبق گزارش‌های هیوان تسانگ، ترمذ (دارامیترا^۷) با ده صومعه، هزار راهب و تعدادی غار صومعه‌مانند به یک مرکز مهم فراگیری بودایی بدل شد.^۸ ترمذ، بلخ، سمرقند و بخارا همگی به مراکز آیین بودا در هزاره نخست بدل شدند. گرچه سمرقند و بخارا به اندازه سایر مراکز در منطقه دارای صومعه و پیروان نبودند،^۹ نقشی کلیدی در انتقال آیین بودا به مناطق تبت ایفا کردند. گسترش آیین بودا به شمال در ترکستان^{۱۰} (خراسان شمالی) منجر به بسط بیش‌تر از طریق سرزمین پارت به چین شد. منابع چینی به تعدادی دانشور از منطقه پارت یا ایران مانند شاهزاده اشکانی موسوم به آن شی کائو^{۱۱} (نام چینی‌اش) اشاره می‌کنند که پیش از عزیمت به چین جهت ترجمه متون بودایی، برای دانش‌اندوزی درزمینه آیین بودا در تخارستان^{۱۲} توقف کرد.^{۱۳}

¹ Hinayāna

² Puri, *Buddhism in Central Asia*, 98, 99, 130, 213.

³ Dikshit, "Buddhist Centers in Afghanistan," 232;

هم‌چنین، بنگرید به:

R. N. Frye, "Notes on the History of Architecture in Afghanistan," *Ars Islamica* 11/12 (1946): 202.

⁴ Sally Hovey Wriggins, *The Silk Road Journey with Xuanzang* (Boulder: Westview Press, 2004), 41.

⁵ Tirmīdh

⁶ Paolo Daffina, "Sulla piu antica diffusione del buddismo nella Serindia e nell'Iran orientale," *Acta Iranica* 4 (1975): 184, 188, 190; Emmerick, "Buddhism, I: In Pre-Islamic Times," 493.

در رابطه با سیریندیا، بنگرید به یادداشت شماره ده.

⁷ Dharmamitra

⁸ Si-Yu-Ki: *Buddhist Records of the Western World*, 39.

⁹ Emmerick, "Buddhism among Iranian Peoples," 960.

^{۱۰} دو گروه از مردمان تخاری اهل قفقاز بودند که به زبان‌های هندواروپایی تکلم می‌کردند؛ یکی در کوچا و ترفان و دیگری در غرب منطقه شرقی بلخ که به تخارستان معروف شد.

¹¹ An Shih Kao

¹² Tukhāristān

¹³ Puri, *Buddhism in Central Asia*, 87, 96–97, 214–215; E. G. Pullyblank, "An Shih-Kao," *Encyclopaedia Iranica*, 1984, accessed October 2010;

هم‌چنین، بنگرید به:

Webb, "The Early Spread," 61.

به مدت سه قرن، کوشانیان فلسفه، هنر و ادبیات بودایی را در سرزمین‌های شرقی ایران شکل دادند. مکتب هنری‌ای که هنر گندارا نام گرفت، به ظاهر از تلفیق عناصر بومی یونانی، هندی، غرب ایران (ساسانیان) و خراسانی جهت بازنمایی انگاره‌های بودایی بهره می‌گرفت. برخلاف باور رایج که تصاویر انسان‌دیس بودا به انضمام بودای نشسته در حالت مراقبه برخاسته از سرزمین هند هستند، این مکتب گندارا بود که نخستین بار تصاویر این‌چنینی و مجسمه‌های بودا را در حدود قرن اول آفرید و نه هندوستان. حالات ظاهری گوناگون بودا به شمایل تبدیل شدند، مانند شانه‌های پوشیده‌شده با یک خرقة، موهای مجعد حلزونی‌شکل، هاله‌ای ماه به دور سر و گوش‌های دراز و حالت ایستاده با یک دست بلندشده یا حالت چهارزانو.^۱ گرچه به‌منظور نمایش رفتار انسانی و زمینی بودا، وی در حالت قدم‌زنی نیز به‌تصویر کشیده شده است، چنین تصویرسازی زمینی‌ای عموماً در راستای کاستن از تصویر متعال و خداگونه او تلقی می‌شد.^۲ این‌ها مکمل هنرنمایی استثنایی مکتب گندارا بودند.

بالین‌وجود، در پژوهش‌های نوین^۳، منبع الهام اصلی پیکرتراشی از بودا در هنر گندارا مورد تردید قرار گرفته است.^۴ با این استدلال، برخی ترجیح می‌دهند که هنر گندارا را تحت‌عنوان هنر «یونانی - بودایی» بنامند.^۵ برخی دانشوران هندی اظهار می‌دارند که هنر گندارا تماماً هندی با تأثیراتی برگرفته از یونان است و این که مفهوم نیلوفر به‌عنوان نشیمنگاه بودا ریشه‌ای هندی دارد.^۶ برخی، ولو با تأکید کمتر، استدلال کرده‌اند که تندیس‌های بودا، استوپاها و درون‌مایه‌های هنر کوشانیان بیش‌تر یادآور

^۱ Simon Gaulier et al. *Buddhism in Afghanistan and Central Asia* (Leiden: E. J. Brill, 1976), 5; Emmerick, "Buddhism among Iranian Peoples," 955.

^۲ مقایسه کنید با:

Robert L. Brown, "God on Earth: The Walking Buddha in the Art of South and Southeast Asia," *Artibus Asiae* 50/1-2 (1990): 73-107.

^۳ Modern

^۴ Ananda Coomaraswamy, "The Origin of the Buddha Image," *The Art Bulletin* 9/4 (June 1927): 287-329;

هم‌چنین، بنگرید به:

Emmerick, "Buddhism among Iranian Peoples," 955;

هم‌چنین، بنگرید به:

Gaulier et al. *Buddhism in Afghanistan and Central Asia*, 3-6; Pentti Aalto, "On the Role of Central Asia in the Spread of Indian Cultural Influence," in *India's Contribution to World Thought and Culture*, edited by Lokesh Chandra et al. (Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970), 257.

^۵ J. B. "Greco-Buddhist Sculpture," *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 8/6 (June, 1913): 133-134.

^۶ Chhaya Bhattacharya, "India—A Major Source of Central Asian Art," in *India's Contribution to World Thought and Culture*, edited by Lokesh Chandra et al. (Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970), 290, 296-297.

درون‌مایه‌های هخامنشی و ساسانی ایرانی هستند تا هندی.^۱ به‌رغم اختلاف‌نظر برسرِ خاستگاهِ هنرِ پیکرتراشی و شمایل‌نگاری، جای تردیدی نیست که تندیسِ بودا در اشکالِ مختلف برای سده‌ها در مقامِ نماد، هویت و اساسِ شمایل‌نگاریِ بودایی وجود داشت که جای‌گزینِ نمادهای پیشینِ بودایی مانند چرخِ دارما^۲ و قدمگاه‌های بودا گشته بود. با این وجود، هنرِ بودایی تک‌منشایی نبوده است، بلکه تلفیقی بوده است. وانگهی، از جانبِ برخی ادعا شده است که معبدِ بودایی به‌سبکِ گندارا در تَکسیلا دارای اشتراکاتِ بسیاری در سبکِ معماری با ایران باستان، سوریه و حتی مصر دارد.^۳

یکی از تحولاتِ اجتماعی، فکری و معنویِ مهمّ دورانِ کوشانیان در خراسان شکل‌گیریِ مکتبِ بودایی ماهایانا بود. ظهورِ این مکتبِ عملی در خراسان واکنشی به آیینِ بودایِ ملائطی سلسله‌مراتب‌وار^۴ بود که دردسترسِ عوام قرار گرفت. مردم در این مکتب به‌دردت درگیرِ مطالعاتِ متنی و درسی می‌شدند، بلکه مراقبهٔ ساده و تکریمِ بقایایِ مقدّس و نیز انجامِ فرائضِ گردِ استوپا را ترجیح می‌دادند. این انعطاف‌پذیری به افرادِ متوسطِ این آزادی را داد تا به‌طورِ مستقل در جایگاهی غیر از روحانیت به رهایی و روشن‌بینی دست یابند.^۵ در سطحِ منطقه، فلسفه و روانشناسی آیینِ بودایِ ماهایانا با فیلسوفانی مانندِ واسوباندو^۶ و آسانگا^۷ شتاب گرفت. هم‌چنین، طیّ این دوره بود که آثارِ مرتبط با تعالیمِ عالی بودا مانندِ *آبی‌دارما*^۸ و ادبیاتِ منظومِ تَفُوق یافتند.^۹

توسعهٔ مکتبِ بودایی ماهایانا در دورانِ حکومتِ کوشانیان در خراسان و آسیای مرکزی به رشدِ فرهنگِ بوداهایِ دستگیر یا بودیستوا^{۱۰} (بوداهای روشن‌بین که به دیگران کمک می‌کنند) منجر شد که در حالِ گسترش به سایرِ سرزمین‌ها بود.^{۱۱} تکاملِ منجی مسیحایی درونِ مکتبِ بودایی ماهایانا باعثِ

^۱ Rudolf M. Riefstahl, "Persian Islamic Stucco Sculpture," *The Art Bulletin* 13/4 (December, 1931): 455; H. Heras, "Expansion of Buddhism in Afghanistan," *The Maha Bodhi* 43/4 (April 1935): 180–182;

هم‌چنین، بنگرید به:

P. K. Acharya, "Indo-Persian Architecture," in *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry* (London, 1933), 3.

^۲ Wheel of dharma

^۳ Herwin Schaefer, "Two Gandhāran Temples and Their Near Eastern Sources," *JAOS* 62/1 (March, 1942): 61, 65, 67.

^۴ Scholastic

^۵ Stephen C. Berkwitz, *South Asian Buddhism*: (New York: Routledge, 2010), 171;

هم‌چنین، بنگرید به:

Heinz Bechert, "Zur Frühgeschichte des Mahāyāna-Buddhismus," *ZMDG* 113 (1963): 530–535.

^۶ Vasubhandu

^۷ Aśanga

^۸ *Abhidharma*

^۹ Emmerick, "Buddhism in Central Asia," 402.

^{۱۰} Bodhisattva

^{۱۱} بنگرید به:

ظهور مفهوم بودای آتی، «میتریا»^۱، شد - بودیستوای آسمانی که درانتظار زمان مناسب جهت بازتولد در کالبد انسانیست تا برای یاری طلبان جهان رهایی بهارمغان آورد.^۲ منبع این مفهوم بودایی منجی نامعلوم است، گرچه گمانه‌زنی‌ها به سنی مجاور میتراپرستی یا دین زرتشت در شرق ایران و آسیای مرکزی اشاره دارند.^۳ گرچه اشتراک مفهوم منجی بین دو مرام بعید به نظر می‌رسد، مفهوم آخرت‌شناختی زرتشتی «سوشیانت»^۴ قطعاً قدیمی‌تر از مفهوم میتریای بودایی بود و نماد آخرالزمانی آن به‌عنوان منبع تأثیرگذار بر توسعه مفهوم میتریا ذکر شده است.^۵ بوداییان و زرتشتیان در شرق ایران، خراسان و آسیای مرکزی همزیستی کرده‌اند و توسعه موازی هر دو ممکن است برخاسته از درآمیزی طبیعی بوده باشد و یا این که مفهوم بودایی احتمالاً در واکنش به دین قدرتمند و غالب زرتشت ظهور کرده است.

بالین‌وجود، اگر مفهوم مسیحایی میتریا درواقع ریشه‌ای ایرانی داشت،^۶ پس شاید علاوه‌بر خاستگاه زرتشتی، تحت تأثیر میتراپرستی و مرام ایران‌باستانی دوگانگی^۷ یعنی آیین زروان^۸ نیز قرار می‌گرفت.^۹ شباهت نام و کارکرد بنیان‌گذار یک فرقه، میترا^{۱۰}، به «میتریا» حاکی از پیوند ایرانی محتمل است، ولی تشابه آوایی نیز ممکن است تصادفی باشد.^{۱۱} علاوه‌بر شباهت بین واژگان میترا و میتریا، دیگر لفظ پالی^{۱۲} مشابه، «میتیا»^{۱۳}، با معنایی مشابه نیز در رابطه با این پیوند آوایی ذکر شده است که مسئله خاستگاه مفهوم منجی در آیین بودا را بیش‌ازپیش دچار ابهام می‌سازد.^{۱۴}

Gaulier et al., *Buddhism in Afghanistan*, 12; David Scott, "The Iranian Face of Buddhism," *East and West* 40 (1990): 68.

¹ Maitreya

² Berkwitz, *South Asian Buddhism: A Survey*, 101.

³ Scott, "The Iranian Face of Buddhism," 67.

⁴ Saoshyant

⁵ Pandit Sheonarian, "Zoroastrianism and Buddhism," *The Maha Bodhi* 42/1 (January 1934): 19;

هم‌چنین، بنگرید به:

Emmerick, "Buddhism among Iranian Peoples," 956.

⁶ Daffina, "Sulla piu antica diffusione del Buddismo," 179.

⁷ Duality

⁸ Zurvanism

⁹ Emmerick, "Buddhism among Iranian Peoples," 956.

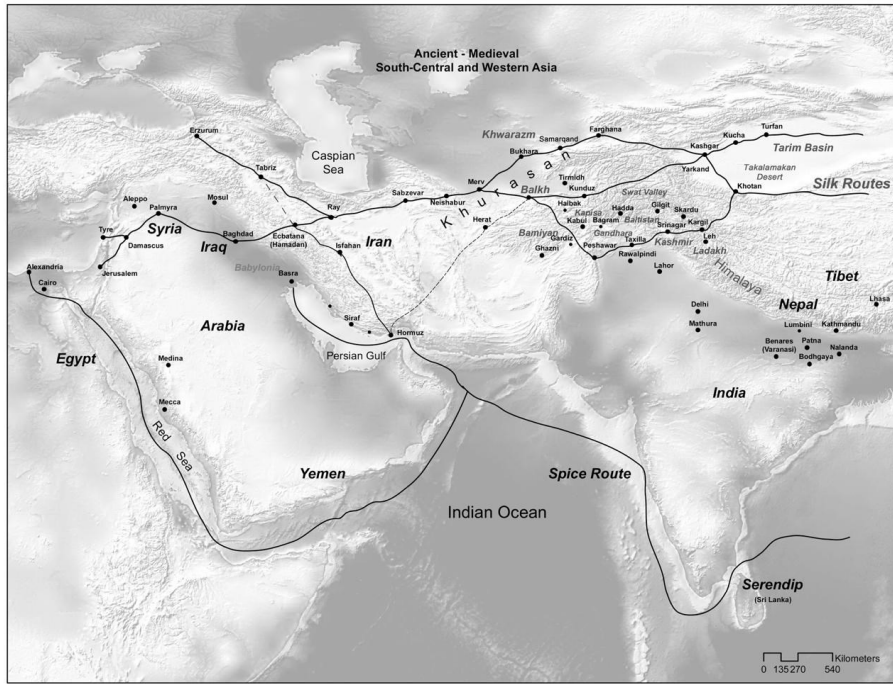
¹⁰ Jacques Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'Iran Ancien* (Paris, 1962), 248-249.

¹¹ Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'Iran*, 244.

¹² Pali

¹³ Metteya

¹⁴ Scott, "The Iranian Face of Buddhism," p.68.



نقشه ۱.۱. نقشه جنوب، مرکز و غرب آسیا در دوران باستان و قرون وسطی

اذعان به به‌کارگیری مفاهیم بودیستوا و میتریا برای دو شخصیت ایران باستان که حین مأموریت خویش نام گرفتند، امری جالب است. شخصیت نخست که عنوان بودیستوا بدو داده شد، یک شاهزاده اشکانی بود که سلطنت خویش را به عمویش سپرد تا حیات رُهبانیت^۱ درپیش گرفته، به مطالعه و ترجمه متون بودایی و سوتراها^۲ با موضوع مراقبه به زبان چینی بپردازد.^۳ شخصیت دوم که عنوان میتریا بدو داده شد، مانی پیامبر در قرن سوم میلادی بود. بسیاری از پیوندهای ایرانی - بودایی را می‌توان در جهان مانوی یافت - موضوعی که در فصل بعدی به آن خواهیم پرداخت. در این‌جا، ذکر این نکته کافی‌ست که در منابع مانوی، بودا به‌عنوان پیشوای مانی معرفی شده است. مانی به‌مثابه «میتریا»، «پیامبر روشنایی»، یا «بودای روشنایی» شناخته شده است که نماد روشن‌بینی نهایی یا بوداییت^۴ است.^۱ انگاره بودایی میتریا

^۱ Monasticism

^۲ Sutra

^۳ Webb, "The Early Spread," 61.

^۴ Buddhahood

میتريا از تفسیری نو برخوردار گردید که مانی را تحت عناوین «جفت الهی» بودا، «بودای خداوند»، یا حتی در برخی سرودهای مذهبی مانوی، «مانی بودا» معرفی می‌کرد.^۲ این پیوندها میان جهان‌های ایرانی و بودایی گویا بیش‌ازپیش به تعامل عمیق‌تر این دو جامعه و کاربرد مفاهیم «بودیستوا» و «میتريا» اشاره دارند.

افزون‌براین، تاجایی که انگاره میتريا و شمایل‌نگاری آن به خاستگاهی ایرانی و آسیای مرکزی اشاره دارند، نباید از تأثیرات وارده بر شمایل‌نگاری بودایی در آسیای مرکزی که مصادف با سال ۲۰۰ پیش‌ازمیلاد آغاز شده بود، غافل ماند.^۳ بسیاری از یافته‌های باستان‌شناختی در خراسان شامل تصاویری از بودا، بودیستوا و میترياست. صدها پرستشگاه بودایی سنگی نشانگر تأثیر عادات ساسانیان آغازین بر بوداییان هستند. غارنگاره‌های مربوط به الهگان خورشید و ماه ایرانی که در فندُقستان^۴ یافت شده است و نیز سکه‌های کوشانی تصاویر الهگان زرتشتی را بر خود دارند.^۵ این موارد حاکی از مبادله درون‌مایه‌های هنری، واژگان، الهگان، رسوم و چهره‌های نمادین میان آیین بودا و جهان ایرانی غالب هستند.^۶ درآمیزی فرهنگی و هنری میان آیین بودا و مذاهب و هنر ایران، آسیای مرکزی و هند بازتاب‌دهنده مرزهای باز میان این جهان‌هاست.^۷ نمونه‌های فراوانی هستند: عناصری از داستان زندگی بودا - تولد، روشن‌بینی، نخستین خطابه در پارک آهوان^۸ در سرنات^۹ و «پری‌نیروانا»^{۱۰} (مرگ نهایی) - همگی برای اولین بار در منطقه هندوآفغان و خراسان در نگاره‌ها به‌تصویر کشیده شده‌اند.^{۱۱}

^۱ Hans-Joachim Klimkeit, "Buddhistische Übernahmen im iranischen und türkischen Manichäismus," in *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens*, edited by Walther Heissig and Hans-Joachim Klimkeit, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987), 62.

^۲ Klimkeit, "Buddhistische Übernahmen," 58, 64, 69.

^۳ Daffina, "Sulla piu antica diffusione del buddismo," 179, 180, 187;

هم‌چنین، بنگرید به:

Scott, "The Iranian Face of Buddhism," 67.

^۴ Fondukistān

^۵ بنگرید به:

T. Bloch, "Die zoroastrischen Gottheiten auf den Münzen der Kušāṇa-Könige," *ZMDG* 64 (1910): 739-744.

^۶ مقایسه کنید با:

Scott, "The Iranian Face of Buddhism," 45.

^۷ Martha L. Carter, "An Indo-Iranian Silver Rhyton in the Cleveland Museum," *Artibus Asiae* 41/4 (1979): 311-314.

^۸ Deer Park

^۹ Sarnath

^{۱۰} Parinirvāṇa

^{۱۱} Gaulier et al. *Buddhism in Afghanistan*, 7.

دیگر پیوند ایرانی، بودی‌دارمای^۱ افسانه‌ای است که معرفی فنون مراقبه جدید در چین به سال ۵۲۰ میلادی به وی نسبت داده شده است. باور بر این است که بودی‌دارما - بنیان‌گذار مکتب بودایی چان^۲ (زن)^۳ در چین - اهل نواحی ایرانی‌شده آسیای مرکزی یا سغد و یا ختن باشد.^۴ این روایت بی‌تردید با این باور رایج که بودی‌دارما اهل هندوستان، سرزمین بودا بود، در تضاد است.^۵ این اظهارنظر که بسیاری از مبلغان و پیران، به انضمام بودی‌دارما، به چین نقل‌مکان کردند، بسیار عاقلانه می‌نماید - به‌ویژه در قرن ششم میلادی، زمانی که آیین بودا در آسیای مرکزی قویاً برقرار گشته بود و به‌سوی شرق سمت چین و تبت درحال پیش‌روی بود. در این رابطه، گفته شده است که انگاره «بودیستوا» از طریق آسیای مرکزی - ختن و نه هند راه خود را به‌سوی چین باز کرده است.^۶

در سطحی متفاوت، تلفیق مضامین هنری میان دین زرتشت و آیین بودا در خراسان و آسیای مرکزی، با این وجود، متضمن چیزی بیش از صرف شباهت‌های تصادفی است. نگاره‌های متعلق به بودا پیداشده در کاراتپه واقع در ترمذ باستانی، حاوی شراره‌های آتش که از شانه‌های بودا زبانه می‌کشند و یا هاله‌های آتشین با نوشته «بودامزدا»^۷، به‌ظاهر از چنین تلفیقی حکایت می‌کنند که محصول دوران کوشانیان است.^۸ درحالی‌که بوداییان آسیای مرکزی لفظ «مزدا» (دانا) را برای پروردگار خویش بودا (بودامزدا) به‌کار می‌بردند، اتخاذ لفظ «اهورامزدا» (پروردگار دانا) از جانب زرتشتیان گویا عنوانی افتخاری بوده است.^۹ مضافاً، سنگ‌نگاره‌ای از بودا متعلق به قرن دوم میلادی و هنر گنداری دوران کوشانیان حاوی هاله‌ای پشت‌سر بوداست که مشخصه بارز اهورامزدا در پرستش‌گاه‌های زرتشتی بود.^{۱۰} استدلال‌هایی مطرح شده است که درون‌مایه هنری نور یا شراره آتش به‌عنوان زداپنده جهل و ناپاکی تأثیرات زرتشتی - ایرانی و نه لزوماً هندی بر هنر بودایی‌اند.^{۱۱} باری، اظهار شده است که کاربرد شراره

¹ Bodhidharma

² Chan

³ Zen

⁴ Jeffrey Broughton, *The Bodhidharma Anthology: The Earliest Records of Zen* (Los Angeles, Berkeley: University of California Press, 1999), 54.

⁵ Webb, "The Early Spread," 62.

به‌نقل از متن یانگ هیوان چی؛ طبق نظر هیوان چی، بودی‌درما از اهالی پو سو هو چن بود که با مناطق مزبور آسیای مرکزی یکی‌ست.

⁶ Scott, "The Iranian Face of Buddhism," 71.

⁷ Buddha-Mazda

⁸ Boris J. Stavinsky, "'Buddha-Mazda' from Kara Tepe in Old Termez (Uzbekistan): A Preliminary Communication," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 3/2 (1980): 89-94.

⁹ Stavinsky, "'Buddha-Mazda,'" 93-94.

¹⁰ Muriel B. Christison, "Buddhist Stele (Krannert Art Museum)," *The Burlington Magazine* 108/765 (December, 1966): 631.

¹¹ Scott, "The Iranian Face of Buddhism," 52;

آتش یا نور به عنوان نماد دانش برتر و ماهیت درخشان الوهیت در سنن مذهبی هندی نیز قابل مشاهده است.^۱ برخی از درون‌مایه‌های هنری به‌ظاهر از منابع ایرانی مانند خورشید، ماه و شراره آتش که در شمایل‌نگاری بودا استفاده شده‌اند، پیش‌تر در شمایل‌نگاری هندو مورد استفاده قرار می‌گرفتند.^۲ تعدادی از این شباهت‌های میان فرهنگی امکان شناسایی دقیق خاستگاه اصلی تأثیر را دشوار می‌سازند.

دیگر مدرک دال بر درآمیزی شمایل‌نگاشتی^۳، نگاره‌های موجود در وپه‌اراهای (بهار) بودایی هستند که تجلی اشتراک شمایل‌نگاری ایرانی - بودایی‌اند. برای مثال، در یکی از نگاره‌ها، دو الهه ایرانی میترا^۴ (خورشید) و مائو^۵ (ماه) در برابر بودا در حالت تسلیم و فرمان‌برداری به تصویر کشیده شده‌اند.^۶ گذشته از تأثیرات متقابل متجلی در دوران کوشانیان، می‌توان تأثیرات ساسانیان بر هنر بودایی را نیز مشاهده نمود. برخی تصاویر بودا و «بودیستوا» که در ختن پیدا شده‌اند، حاکی از پوشش به‌سبک ساسانی، با سربند، ریش سیاه و سبیل تاب‌خورده هستند که مؤید تأثیرات ایرانی‌اند.^۷ مضامین مشابه ساسانی را می‌توان در شمایل‌نگاری تبتی در رابطه با لباس «بودیستوا»، تاج و زیورآلات شاهان محلّی و اشرافیت بلندپایه دید.^۸ تأثیر ساسانیان بر هنر و معماری خاص بودایی به‌طور برجسته‌ای در تصاویر مربوط به «میتریا» و «بودیستوا» با تاج قرن ششمی به‌سبک ساسانی مشهود است.^۹ شباهت‌های بین معابد سنگی ساسانی یا مجسمه‌های بودایی (برای مثال، مجسمه‌های دوقلوی بامیان متعلق به قرن ششم میلادی) می‌توانند نمونه دیگری از تأثیرات متقابل میان جهان‌های ایرانی و بودایی باشند.^{۱۰} هنر و تصویرگری ساسانی - بودایی را هم‌چنین می‌توان در بقایای دیوارنگاره‌های کوه خواجه در مجموعه باستانی سیستان نزدیک دریاچه هامون مشاهده کرد، جایی که معماری بودایی آسیای مرکزی و خراسان درهم ادغام گشته و با تصویرگری به‌سبک ساسانی تکمیل شده‌اند.^{۱۱} ظاهراً این مجموعه یک مکان زیارتی زرتشتی در دوران

Patricia E. Karetzky, *Early Buddhist Narrative Art: Illustration of the Buddha from Central Asia to China, Korea and Japan* (Maryland: University Press of America, Inc., 2000), 5-6.

^۱ Bhattacharya, "India—A Major Source of Central Asian Art," 295.

^۲ Bhattacharya, "India—A Major Source of Central Asian Art," 293.

^۳ Iconographic

^۴ Mithra

^۵ Mao

^۶ Scott, "The Iranian Face of Buddhism," 57-59.

^۷ Sir Auriel Stein, "A 'Persian Bodhisattva,'" *Studia Indo-Iranica, Ehregabe fur Wilhelm Geiger*. (Leipzig, 1931), 267-271.

^۸ Guiseppe Tucci, "Iran et Tibet," *Acta Iranica* 1 (1974): 300.

^۹ Scott, "The Iranian Face of Buddhism," 51-52.

^{۱۰} Karetzky, *Early Buddhist Narrative Art*, 5.

^{۱۱} S. Turdy Kawami, "Kuh-e Khwaja, Iran, and Its Wall Paintings: The Records of Ernest Herzfeld," *Metropolitan Museum Journal* 22 (1987): 21, 22, 50.

اشکانیان و حتی ساسانیان بوده است و بنابراین این فرضیه پژوهشی که مکان موردنظر پیش‌تر معبدی بودایی بود، رد شده است.^۱

در پایگاه ساسانیان در بین‌النهرین، اشاره به کشف مجسمه به‌سبک گنداری شیوا در کوخاه^۲ (یا کوخاه^۳) نیز جالب‌توجه است که مؤید روابط فرهنگی میان جهان ساسانی و هندوبودایی است.^۴ به‌رغم نبود شواهد مبنی بر حضور شیواپرستی در بین‌النهرین، هنر گنداری کوشانیان توانسته بود راه خود را به‌سوی غربی‌ترین سرحدات امپراتوری ساسانیان باز کند.

در تعاملات خویش در سطح فکری، برخلاف انتظار، باتوجه به سیاست فرهنگی زرتشتی انحصاری‌شان، ساسانیان علاقه وافری به علوم و ادبیات هندی، ازجمله آیین بودا، از خود نشان دادند. با حمایت انوشیروان، برزویه طبیب مطالب کافی جهت نگارش کلیله‌ودمنه خویش به‌زبان فارسی میانه را در سال ۵۷۰ میلادی با خود آورد. جدال پنج فصل کلیله‌ودمنه که مطابق پنچاتانترا^۵ی سانسکریت (مجموعه‌ای باستانی از حکایات تمثیلی حیوانات) هستند و برخی فصول از حماسه هندی ماهاباراتا^۶، باقی برگرفته از داستان‌های تولد بودا یا جاتکا هستند.^۷

سرزمین هند شهره به این بود که حکایات از زبان حیوانات سخن‌گو گفته می‌شوند. در دوران صدر اسلام، کلیله‌ودمنه از فارسی میانه به عربی و بعدها به فارسی ترجمه شد. برگردان این اثر ادبی ساسانی گویا ادبیات و ریزنگارگری^۸ ایرانی را تحت تأثیر قرار داد، به‌طوری‌که حیوانات به شخصیت‌های غالب داستانی بدل شدند که پیش‌تر سبکی شناخته‌شده در ادبیات آیین بودا بود. قطعاً، بسیاری از جاتکاهای بودایی کوشانی نه‌تنها به فرهنگ ادبی ساسانی بلکه به نوشته‌ها و آثار هنری دوران اسلامی نیز رسوخ کردند. در یکی از جاتکاهای کوشانی، داستانی با شخصیت‌های پرنده آورده شده است که سیمرغ، پادشاه پرندگان، به‌همراه جغد و سایر پرندگان در آن حضور دارند^۹ - مضمونی که در آثار ادبی فریدالدین عطار نیشابوری (ف. ۱۲۳۰ میلادی) و آثار ریزنگاره^{۱۰} ادوار بعدی ظاهر می‌شود. استفاده مولانا از نمادهای

^۱ Soroor Ghanimati, "New Perspectives on the Chronological and Functional Horizons of Kuh-e Khwaja in Sistan," *IBIPS* 38 (2000): 138, 140, 143.

^۲ Kūkhah

^۳ Kūhah

^۴ Maurizio Taddei, "On the Śiva Image from Kūhah, Mesopotamia," *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 31/4 (1971): 548-552.

^۵ *Pančatantra*

^۶ *Mahābhārata*

^۷ A. Coomaraswamy, "Miniature from Turkish and Persian Books of Fables," *Bulletin of Museum of Fine Arts* 26/157 (October, 1928): 89; Daniel Gimaret, "Traces et Paralleles du Kitāb Bilawhar wa Būdāsf dans la tradition arabe," *Bulletin d'Etudes Orientales* 24 (1971): 117-120.

^۸ Miniature

^۹ Coomaraswamy, "Miniature from Turkish and Persian Books of Fables," 90.

^{۱۰} Miniature

حیوانات و پرندگان در قرن سیزدهم جهت رساندن یک پیام در شعر خویش پی‌رو الگوی کلیله‌ودمنه و جاتکاهای بودایی‌ست.^۱ درواقع، مثنوی معنوی مولانا، به‌همراه مضامین قرآنی و نبوی‌اش، شامل حدوداً شصت حکایت هندی برگرفته از افسانه بودایی بلوهر و بوداسف^۲ و نیز سندبادنامه و کلیله‌ودمنه است (مورد برجسته دیگر، طوطی‌نامه یا چهل طوطی فارسی‌ست که کاملاً برگرفته از منابع بودایی بود و در فرهنگ روایی صوفی نیز نقل می‌شد).^۳ ازاین‌رو، شایسته است گفتن این که به‌رغم ستیزه‌جویی دین زرتشت و بعدها اسلام علیه آیین بودا، تبادلات و تأثیرات متقابل در سطح فکری و فرهنگی بالامان ادامه یافت.

در کاوش تبادلات فرهنگی بودایی، سطح دیگر تعامل میان ایران و تبت بود که پیوندهای مهم متعددی به‌ظاهر بینشان وجود داشته است. گرچه امپراتوری ساسانیان با تبت مرز مشترک نداشت، پیوند و انتقال میان ایران و تبت برخاسته از دو مجرا بود: ۱) حاکمیت تبت بر برخی مناطق آسیای مرکزی شامل لداک^۴ و مناطق مجاور کشمیر، گلگت^۵ و بدخشان؛ ۲) به‌واسطه تماس تبت در قرون وسطی با پادشاهی اویغور^۶ در ترکستان که اساساً سرزمینی مانوی بود و ازمنظر فرهنگی با جهان ایرانی پیوند داشت.^۷ آخرت‌شناسی^۸ «بودایی» که در اثر مشهور کتاب تبتی مردگان^۹ تدوین شده است، حاوی نه‌تنها مفاهیم بودایی هندی بلکه انگاره‌های آخرت‌شناختی غیربودایی ایرانی نیز است. برای نمونه، مفهوم زندگی برزخی چهل‌ونه‌روزه میان دو حیات [دنیا و آخرت] و سرگردانی آگاهی [ضمیر] فرد به‌مدت چهل‌ونه روز در مقام «بردو»^{۱۰} که در کتاب تبتی مردگان توصیف شده است، لزوماً ریشه‌ای بودایی ندارند.^{۱۱} به‌سان سایر موارد متعدد، این تأثیر برخاسته از این واقعیت است که پیش از نفوذ به تبت در قرن هفتم، آیین بودا

^۱ فتح‌الله مجتبیایی، «داستان‌های هندی در ادبیات فارسی»، در یکی قطره باران، به‌تصحیح احمد تفضلی (تهران، ۱۳۷۰)، ۴۷۵-۴۷۶.

^۲ *Bilawahr wa Budāsef*

^۳ فتح‌الله مجتبیایی، «داستان‌های هندی در ادبیات فارسی»، ۴۸۲ و ۴۷۶-۴۷۷.

Gimaret, "Traces et Paralleles," 119;

هم‌چنین، بنگرید به:

B. M. Pande, "Indian Religions and the West: Historical Perspective," in *India's Contribution to World Thought and Culture*, edited by Lokesh Chandra et al. (Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970), 620.

^۴ Ladakh

^۵ Gilgit

^۶ Uighur

^۷ Tucci, "Iran et Tibet," 301-305.

^۸ Eschatology

^۹ *Tibetan Book of the Dead*

^{۱۰} Bardo

^{۱۱} Tucci, "Iran et Tibet," 302-303.

برای حدود هزار سال در خراسان و آسیای مرکزی با جهان ایرانی مواجه شده بود. علاوه بر این، انگاره‌های «حیات نامتناهی» یا «زمان نامتناهی» آیین زروان ایرانی به نظر بر کتاب پیدایش تبتی تأثیر گذاشته‌اند.^۱ در دیگر باور آخرت‌شناختی تبتی، به «پل چینوت»^۲ که به جهان دیگر منتهی می‌شود، اشاره شده است. طبق توصیفات، «پل چینوت» واسطه عبور از دوزخ به بهشت است که بازتابی از باور مذهبی ایرانی باستان می‌نماید.^۳ افزون بر این، برخی پیوندها محدود به تبت نیستند، بلکه می‌توان آن‌ها را در باورهای چینی نیز یافت. به عنوان مثال، اسطوره تبتی آفرینش حاوی دوگانه نور سفید و سیاه که در دو موجود درگیر در پیکار خیر و شر تجسم یافته است، ممکن است در آیین زروان و مانویت ایران باستان ریشه داشته باشد که به گونه‌ای مشابه مفهوم بین - یانگ^۴ در آیین تائوئیست که دو نیرو هم‌دیگر را تکمیل می‌کنند.^۵ تأثیر پیشین دوگانه باوری^۶ ایرانی «نور و تاریکی» و نیز اهورامزدا و اهریمن بر مفهوم چینی بین - یانگ نیز مطرح گشته و در بوته استدلال قرار گرفته است.^۷ دلیل این تشابهات در تبت و چین این است که دین زرتشت و مانویت^۸ ایران فراسوی مرزهای تبت را درنور دیده و راه خویش را تا شمال چین - جایی که بیش‌ترین تأثیر را گذاشتند - باز کرده بودند. البته، جای تعجب نیست، زیرا به لطف تعاملات و اتحادهای سیاسی مابین ساسانیان و دودمان چینی تانگ^۹، مضامین و مفاهیم ایرانی پیش‌تر تا قرون هفتم و هشتم تأثیر خود را بر سبک‌های هنر و صنعت‌گری چینی گذاشته بودند.^{۱۰}

جوزپه توجی^{۱۱} اذعان می‌دارد که مفهوم آفرینی ایرانی از «پل چینوت» تبتی که به آخرت‌شناسی اسلامی نیز راه یافته است (در زبان فارسی، این پل به «پل صراط» مشهور است)، به واسطه ترجمه عرب‌های کاستالیا^{۱۲} به اروپای قرون وسطی نیز نفوذ یافت.^{۱۳} پی‌رو تحقیقات توجی، اسدالله سورن ملکیان - شیروانی پژوهشی مشتمل بر فهرستی از تأثیرات متقابل محتمل و جالب میان جهان‌های ایرانی

¹ Scott, "The Iranian Face of Buddhism," 70, 72.

² Chinvat Bridge

³ Tucci, "Iran et Tibet," 303, 306.

⁴ Yin-yang

⁵ Tucci, "Iran et Tibet," 304.

⁶ Dualism

⁷ P. Schmidt, "Persian Dualism in the Far East," in *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry* (London, 1933), 405-406.

در این مقاله، پیتیر اسمیت برای واژه چینی «بین» (نیروی تاریکی) تلفظ «ییم» را پیشنهاد می‌دهد که با لفظ «ییم»، نام دیگر اهریمن انطباق دارد - این امر نمی‌تواند تصادفی باشد.

⁸ Manichaeism

⁹ T'ang

¹⁰ Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization* (New York: Cambridge University Press, 1982), 283, 286.

¹¹ Guiseppe Tucci

¹² Castalia

^{۱۳} شاید دانته بهره مستقیمی از این قواعد آخرت‌شناختی شرقی برده باشد.

و تبتی پیش از و حین عصر بودایی^۱ (تبت در قرن هفتم بودایی گشت) را منتشر کرد. باور بر این است که تقلید تبتی‌ها از تجهیزات شکار، ظروف شراب، اسباب ضیافت، برخی درون‌مایه‌های هنری ایرانی و استفاده از ابریشم ایرانی (پرنیان) در لباس‌های سلطنتی از طریق مجرای مهاجرت و تجارت در تبت رسوخ یافته است.^۲ از طریق مسیر تجاری مشابه، تبتی‌ها که در کنار اهالی ختن دارای بهترین مُشک بودند، آن‌گونه که با ارجاع در منابع ادبی ذکر شده است، محصولات خویش را دردسترس ایرانیان قرار دادند.^۳ ارجاعات تبتی به سرزمین و مردم «تاژیگ»^۴ (تاجیک) در کتب پزشکی‌شان و نیز اشاره به این‌که تاجیک‌ها یا ایرانیان شرقی صنعتکاران خوب کاغذ هستند، بیش‌ازپیش مؤید سطح تبادلات تبت با جهان ایرانی‌ست.^۵ این گفته که برخی درون‌مایه‌های بودایی تبت از منابع ایرانی وام گرفته شده‌اند، گواهی افزون بر تبادلات میان دو فرهنگ است. ماه سرخ‌رنگ، نماد آیینی ساسانی را می‌توان بر سر بودا یا بالای استوپا مشاهده نمود.^۶ امروزه، این هلال ماه سرخ‌رنگ را می‌توان در تقریباً تمامی انواع استوپاها در کشورهای ناحیه هیمالیا^۷ دید (همین ماه سرخ‌رنگ [یا به‌عبارتی، هلال احمر] در نمادها و پرچم‌های اسلامی نیز حضور دارد). به‌همین ترتیب، نماد سلطنتی ایرانی چتر که در شمایل‌نگاری بودایی تبت بالای سر بودا یا مادرش ماهامایا^۸ دیده می‌شود، احتمالاً وام‌گیری دیگری‌ست.^۹ نهایتاً، کشمیر و تبت بسیاری از آثار علمی از هند و ایران (و نیز از منابع یونانی) را جمع‌آوری کردند که سرانجام با وساطت و حمایت بَرَمکیان در بغداد در اواخر قرن هشتم و اوایل قرن نهم ترجمه شده و در جهان اسلام به‌انضمام ایران به‌کار گرفته شدند. در همین عصر ترجمه بود که تعدادی از کتابهای بودایی به‌انضمام کتاب‌های زندگی بودا به عربی و فارسی ترجمه شدند، منابعی که بعدها توسط فقهای شیعی مانند ابن‌بابویه قُمی و ملامحمدباقر مجلسی در آثارشان گنجانده شدند.

^۱ A. S. Melikian-Chirvani, "Iran to Tibet," in *Islam and Tibet—Interactions along the Musk Routes*, edited by Anna Akasoy, Charles Burnett, and Ronit Yoeli-Tlalim (Surrey: Ashgate, 2011), 89–115.

^۲ Melikian-Chirvani, "Iran to Tibet," 90, 97–108;

هم‌چنین، بنگرید به:

Mario Bussagli, "Bronze Objects Collected by Prof. G. Tucci in Tibet: A Short Survey of Religious and Magic Symbolism," *Artibus Asiae* 12/4 (1949): 338–39.

^۳ Raphael Israeli, "An Arabic Manuscript on China and Tibet," *Arabica* 39, Fasc. 2 (July, 1992): 214; Melikian-Chirvani, "Iran to Tibet," 93–95.

^۴ *Ta-zhig*

^۵ Ronit Yoeli-Tlalim, "Islam and Tibet: Cultural Interactions—Introduction," in *Islam and Tibet—Interactions along the Musk Routes*, edited by Anna Akasoy, Charles Burnett, and Ronit Yoeli-Tlalim (Surrey: Ashgate, 2011), 3.

^۶ Melikian-Chirvani, "Iran to Tibet," 109–110.

^۷ Himalaya

^۸ Mahāmaya

^۹ Melikian-Chirvani, "Iran to Tibet," 111, 114.

علاوه بر این، در مرز غربی تبت، در هنر بودایی ختن، ظاهراً تصویر رستم به چشم می‌خورد که پهلوان ایرانی اسطوره‌ای در پیکر «بودیستوا» تجسد یافته است.^۱ نکته به‌ویژه جالب این است که بسیاری از نوشته‌های بودایی در ختن، منطقه به‌اصطلاح ایرانی‌شده آسیای مرکزی، خلق شده‌اند. برای مثال، سخنان بودا در *داماپاد*^۲ به‌زبان گنداری (در منطقه افغانستان) به‌تاریخ قرن دوم یا سوم ثبت شدند. این کتاب نیز همانند سایر ادبیات بودایی مهم از جمله کتاب ختنی مکتب بودایی ماهایانا، کتاب *زمباستا*^۳ (مجموعه اشعار درباره تعلیم بودا که مابین قرون هفتم و هشتم سروده شده‌اند) در ختن مابین قرون نهم و دهم تدوین شد.^۴

تأثیر به‌مراتب عمیق‌تر فرهنگ ایرانی بر آیین بودا زمانی رخ داد که قبایل ترک چادرنشین باستان اهل مغولستان مناطق قرغانه، سغد و تخارستان در آسیای مرکزی را فتح کردند. این قبایل با مذاهب ایرانی متعددی مانند آیین زروان، دین زرتشت، مانویت و البته آیین بودا در تماس قرار گرفتند که برخی‌شان را از جهان و زبان‌های ایرانی میانه اتخاذ کردند.^۵ بنابراین، آیین بودای ترکی در آسیای مرکزی تحت تأثیر واژگانی و مفهومی آیین بودا در سرزمین‌های شرقی ایران قرار گرفت. به‌عنوان مثال، به‌تبعیت از یکی از تأثیرات ایرانی، یکی از شاهان اویغور عنوان پوسا^۶ (بودیستوا) را پیش از تأسیس امپراتوری‌اش در قرن هفتم برای خود برگزید.^۷ هم‌زمان، به برخی از شاهان ترک عناوینی با مضمون «شاه دانا» داده می‌شد که شاید بر مفهوم زرتشتی «پروردگار دانا» («هورامزدا») مبتنا داشت.^۸

پر واضح است که ساسانیان از راه خشکی به‌سوی شرق با جوامع بودایی تجارت می‌کردند. تجارت دریایی با سیرندپ (سیریلانکا) و هند از طریق خلیج فارس شبکه دیگری با جهان هندو بودایی آفرید. به‌نظر می‌رسد ساسانیان حتی یک مهاجرنشین کوچکی نیز در سیرندپ عمدتاً بودایی داشتند.^۹ کشتی‌های تجاری از مبدأ سیرندپ و بخش جنوبی هندوستان که در بنادر خلیج فارس مانند ریوآردشیر، نزدیک

^۱ Stein, "A 'Persian Bodhisattva,'" 271–273.

^۲ *Dhamapada*

^۳ *Zambasta*

^۴ Gaulier et al., *Buddhism in Afghanistan*, 3; Emmerick, "Buddhism among Iranian Peoples," 959; Scott, "The Iranian Face of Buddhism," 48.

^۵ Annemarie Von Gabain, "Iranische Elemente im Zentral und Ostasiatischen Volksglauben," *Studia Orientalia* 47 (1974): 57, 59.

^۶ Von Gabain, "Iranische Elemente," 58, 67–68.

^۷ P'u-sa

^۸ Hans-Joachim Klimkeit, "Buddhism in Turkish Central Asia," *Numen* 37 fasc.1 (June 1990): 58;

هم‌چنین، بنگرید به:

Wolfgang Scharlipp, "Kurzer Überblick über die buddhistische Literatur der Turken," *Materialia Turcica* 6 (1980): 45.

^۹ Von Gabain, "Iranische Elemente," 59.

^{۱۰} David Whitehouse, "Excavation at Sīrāf: Fifth Interim Report," *IBIPS* 10 (1972): 87.

بندر امروزی بوشهر و نیز بندر مهم سیراف پهلو می‌گرفتند، احتمالاً تنها کالا با خود نمی‌آوردند^۱، بلکه حامل مهاجران و اشیایی نیز بودند که به‌طریق فرهنگی مختلف بر منطقه خلیج فارس تأثیر گذاشتند - موضوعی که تابه‌حال در عرصه انسان‌شناسی نامکشوف باقی مانده است. درهمین راستا، تعداد زیادی زیارتگاه قدمگاه در مناطق خلیج فارس باقی مانده است که در بخش دوم اثر حاضر بدان خواهیم پرداخت. در تجارت دریایی، برخی مطالعات حتی نشانگر مبادلات باستانی و قرون وسطایی میان ایران و جنوب شرق آسیا همراه با حضور عناصر ایرانی در فرهنگ و زبان‌های مالایی^۲ و نیز حضور جمعیت ایرانی در پادشاهی سیام^۳ (تای^۴) هستند.^۵ لیکن، موضوع تعاملات بین فرهنگ خلیج فارس و آیین بودای اقیانوس هند کمابیش نیازمند تحقیق و تحلیل بیش‌تر است.

جهت نتیجه‌گیری، ازمنظر تاریخی این ادعا به‌جاست که مرزهای فرهنگی رخنه‌پذیر میان فرهنگ‌های بودایی و غیربودایی در سرزمین‌های شرقی ایران تا حدود قرن نهم، با ظهور صفاریان، سیال و باز باقی ماند و با غزنویان در قرن یازدهم پایان یافت. پیش از ظهور این دو سلسله در دوران اسلامی آغازین، آیین بودا در خراسان و مجاورت آن شکوفا گشت. حکومت‌های بودایی مانند ترک‌شاهی‌ها در مناطق امروزی افغانستان قبل از ورود اسلام بسیار بارور بوده‌اند. تغییرمذهب خاقان ترک‌شاهی، تاگپار^۶ (۵۸۱-۵۷۲) به آیین بودا و بعدها برادرش نیوار^۷، پیوستگی و نیروی دیگری به فرهنگ و معماری بودایی و هندو در خراسان و جنوب آن بخشید.^۸ هیوان تسانگ در قرن هفتم درباره دو مجسمه عظیم الجثه صخره‌کند^۹ بودا در بامیان گزارش می‌دهد که به‌باور برخی، مابین اواسط قرن ششم و اوایل قرن هفتم ساخته شده‌اند.^{۱۰} این دو مجسمه غول‌پیکر برجای مانده احتمالاً محصول هنر و معماری بودایی این دوره هستند. بخش اعظم غارنگاره‌های بودایی در بامیان بایستی در حدود اواسط قرن هفتم خلق شده باشند و گرچه تجارت و زیارت تا قرن نهم ادامه داشت، عصر بودایی در آن‌جا با ظهور غزنویان در قرن

¹ David Whitehouse and Andrew Williamson, "Sasanian Maritime Trade," *IBIPS* 11 (1973): 43-45.

² Malayan

³ Siam

⁴ Thai

⁵ M. Ismail Marcinkowski, "The Iranian Siamese Connection: An Iranian Community in the Thai Kingdom of Ayutthaya," *Iranian Studies* 35/1-3 (Winter-Summer 2002): 23-46.

⁶ Taghpar

⁷ Nivār

⁸ D. Sinor, "The Turk Empire (553-682)," in *History of Civilizations of Central Asia*, vol. 3, edited by B. A. Litvinsky et al. (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999), 333.

⁹ Banerjee and Agrawala, "Hindu Sculptures in Ancient Afghanistan," 220.

¹⁰ Rock-hewn

¹¹ Deborah Klimburg-Salter, "Buddhist Painting in the Hindu Kush ca. VII th to X th Centuries," in *Islamisation de l'Asie centrale: Processus locaux d'acculturation du VII e au XI e siècle*, edited by Étienne de la Vaissière (Paris: *Studia Iranica*, Cahier 39, 2008), 140, 149.

دهم پایان یافت.^۱ جالب این که این دو مجسمه کنده کاری شده به قولی از جانب غزنویان مورد سوءاستفاده قرار گرفتند و آن‌ها را با بُت‌های ذکر شده در قرآن یعنی لات و مَنات یکی معرفی می‌کردند.^۲ تمثیل قرآنی این چنینی تلویحاً به موضوع یورش و نابودی بُت‌ها در معبد سومنات^۳ در گجرات^۴ به سال ۱۰۲۵ میلادی توسط غزنویان شمایل‌شکن نیز اشاره می‌کند. تعدادی از شعرای نخست ایرانی به‌طور ضمنی به این دو مجسمه غول‌پیکر اشاره می‌کنند. دانشوران مسلمان قرون وسطی نیز به مجسمه‌های مزبور اشاره داشته‌اند، از جمله ابن ندیم (ف. ۹۹۸) که می‌گوید بوداییان از کشورهای مختلف برای زیارت به بامیان می‌آمدند.^۵

سرنوشت آیین بودا در خراسان، شرق ایران، کابل و سنده تا ظهور سلسله صفاریان در شرق ایران شکننده باقی ماند. فرمانروای سنت‌شکن این سلسله، یعقوب لیث صفار (۸۷۹-۸۴۰) به کابل حمله کرد که بعدها مورد تاخت‌وتاز سُبُکْتِگین غزنوی در اواخر قرن دهم قرار گرفت. این دست از حملات متوالی و بعدها حمله محمود غزنوی مقدمات نابودی فرهنگی گسترده آیین بودا و هندو را در خراسان و سایر مناطق شرق ایران فراهم آورد.^۶ پیکار ضدبودایی یعقوب لیث صفار وی را برآن داشت تا به کشور «کافر» هند دست‌اندازی کند و هرجا توانست، آیین بودا و هندو را سرکوب کند. جانشین یعقوب، برادرش عمر که پادشاه ترک‌شاهی کمالو^۷ را شکست داد، با فرستادن پنجاه بُت طلا و نقره (تلفیقی از الهگان بودایی و هندو) به خلیفه معتمد عباسی که بعدها روانه مکه شدند^۸ - شاید برای به‌نمایش گذاشتن رسم بُت‌شکنی خلیفه و تجدید خاطره تاریخی شکستن بُت‌ها توسط محمد - در راه خدمت به منافع خلافت بغداد قدم

¹ Klimburg-Salter, "Buddhist Painting in the Hindu Kush," 138, 148, 155

² Melikian-Chirvani, "L'évocation littéraire," 60,

به نقل از بُرهان قاطع.

مردم محلی بامیان به یاد دارند که قسمتی از پای یکی از مجسمه‌های بودا با شلیک توپ یا به‌دستور اورنگ‌زیب گورکانی در قرن هفدهم و یا احتمالاً به‌فرمان نادرشاه ایرانی در قرن هجدهم آسیب دیده بود؛ این دو روایت به‌ترتیب برگرفته از منابع زیر هستند:

(Takayasu Higuchi, Gina Barnes, "Bamiyan: Buddhist Cave Temples in Afghanistan," p. 300), (Talbot, et al., "The Rock-Cut Caves and Statues of Bamian," pp. 341, 348).

³ Somnath

⁴ Gujarat

⁵ *The Fihrist of al-Nadīm*, vol. 2, translated and edited by Bayard Dodge (NY: Columbia University Press, 1970), 828-29.

⁶ Sindh

⁷ Andre Wink, *Al-Hind-the Making of the Indo-Islamic World: Early Medieval India and the Expansion of Islam 7th-11th Centuries*, vol. 1 (Leiden: E. J. Brill, 1990), 126; Banerjee and Agrawala, "Hindu Sculptures in Ancient Afghanistan," 219.

⁸ Kamālū

⁹ Wink, *Al-Hind—the Making*, 124;

هم‌چنین، بنگرید به:

C. E. Bosworth, "The Armies of the Saffārids," *BSOAS* 31/3 (1968): 551.

برداشت. مجموعه دیگر از بُت‌ها که از کابل و لوگر^۱ جمع‌آوری شدند، در سال ۸۹۶ میلادی توسطِ عمر فرستاده شدند.^۲ خلیفه مأمون نیز اشیای هندوبودایی شامل برخی از بُت را جهت نمایش عموم زائران مسلمان روانه کعبه ساخت.^۳ باری، دسته‌های کوچکی از بوداییان هم‌چنان در مناطق مرتفع و حتی در دره بامیان و سِند تا قرن دهم به حیات خود ادامه دادند و این درحالی‌ست که کل منطقه حتی تا قرن یازدهم اسلامی نگشته بود.^۴

پس از فتح کامل و تحکیم این قدرت‌های دودمانی در سرزمین‌های بودایی ایران تا خراسان و سِند تا قرن یازدهم، جوامع بودایی گرفتار آوارگی و مهاجرت ناخواسته گشتند و تماس مستقیم با آن‌ها قطع شد. تفکر بودایی به زندگی کشاورزی محدود گشته و رفته‌رفته در دل دیگر جوامع جذب شد. بوداییان در برخی نواحی در برابر سپاه مسلمین برای دفاع از خود سلاح به‌دست نگرفتند.^۵ از این جهت، حق انتخابشان کم‌تر گردید، به‌ویژه وقتی از قبول عنوان «ذمی» [یا اهل‌ذمه] (نامسلمان) جهت ادامه حیات در نواحی غالباً مسلمان سرباز زدند.^۶ شاید به‌خاطر اجتناب از انزوا و نیز فرار از پرداختِ جِزیه، بسیاری احتمالاً به اسلام گرویدند. صومعه‌های بودایی‌شان خالی شد و راهبان یا تغییرمذهب دادند و یا جلای وطن کردند. به‌دلیل شرایط دشوار در سِند، بوداییان آن‌جا به‌قولی داوطلبانه به اسلام گرویدند.^۷ می‌توان این‌گونه پنداشت که دسته‌های پراکنده جوامع بودایی در ایران هرگز در شرایط خوبی به‌سر نبردند. ولی، همان‌گونه که پیش‌تر ذکر شد، حذف عینی آیین بودا نه توانست میراث برجای‌مانده از آن را از بین ببرد و نه از تأثیرات وارده آن بر فرهنگ‌ها، از جمله در ایران، در دوران اسلامی جلوگیری کند.

^۱ Logar

^۲ ابوالحسن علی بن مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۲، (تهران، ۱۳۴۴)، ۶۳۳-۶۳۲؛

Wink, *Al-Hind—the Making*, 124.

^۳ Finbarr Barry Flood, *Objects of Translation: Material Culture and Medieval “Hindu-Muslim” Encounter* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), 30.

^۴ F. B. Flood, “Between Cult and Culture: Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum,” *The Art Bulletin* 84/4 (December, 2002): 648; Flood, *Objects of Translation*, 37;

هم‌چنین، بنگرید به:

Higuchi, Barnes, “Bamiyan: Buddhist Cave Temples in Afghanistan,” 299;

هم‌چنین، بنگرید به:

C. E. Bosworth, “The Development of Persian Culture under the Early Ghaznavids,” *IBIPS* 6 (1968): 34.

^۵ M. L. Bhatia, “Identifying Buddhism in Early Islamic Sources of Sind,” *Buddhist Studies Review* 19/2 (2002): 160, 164.

^۶ باین وجود، برخی سیاحان عرب در سِند از بوداییان و هندوها تحت‌عنوان «ذمی» و نه «کافر» نام می‌بردند؛ بنگرید به:

Bhatia, “Identifying Buddhism,” 162.

^۷ Flood, *Objects of Translation*, 38.

ادامه هم‌آمیزی به‌رغم مقاومت‌ها

به‌رغمِ عزیمتِ جمعیت و فرهنگِ بودایی از شرقِ ایران و آسیای مرکزی، اشکالِ متعدّدِ هنر، ادبیات و عرفان (به‌احتمالِ زیاد) ماهیتاً بودایی باقی مانده و فرهنگِ اسلامی آن مناطق را تحت تأثیر قرار دادند. به‌واسطهٔ مواجههٔ اسلام با هنر و فرهنگِ بودایی موجود، تمایل به هم‌آمیزیِ عناصرِ فرهنگیِ کهن با نو، نه آشکارا مجاز، در دورانِ اسلامی ادامه یافت. شهرهای شرقِ ایران شاملِ نیشابور، از خراسان تا شهرهای بلخ، بخارا، مرو و غزنی، از میراثِ دیرینِ هنر و معماریِ بودایی برخوردار بودند که بر ساختمانِ مساجد و درون‌مایه‌های هنریِ مذهبی تأثیر گذاشت.^۱ درواقع، برخی از ابنیهٔ یادبود و اشیای بودایی معماران و هنرمندان را تحت تأثیر قرار دادند، زیرا چنین درون‌مایه‌هایی به سرزمین‌های اسلامی خاور نزدیک نیز راه یافته بودند.^۲ تصویرگریِ شمایل‌نگاشتی و تمثال‌های انسان‌دیس، به‌رغمِ ممنوعیتِ ازجانبِ نهادِ اسلام، همچنان در آثارِ هنریِ شرقِ ایران و خراسان حضور داشتند.^۳ در تقلید از تصویرگریِ بودایی (و مسیحی)، حتی چهرهٔ پیامبر اسلام نیز، به‌رغمِ تمامیِ مقاومت‌های اسلامی، در مواقعی - ولو گاهاً پوشیده - به‌تصویر کشیده شد.^۴ تعاملاتِ فرهنگی و شمایل‌نگاشتی مشابه میانِ آیینِ بودا و سایرِ مناطق را می‌توان در هنر و معماریِ محلی‌شان اثبات کرد.^۵

رویکردِ ضدّسنت‌شکنِ مسلمانانِ مذهبیِ متوسطِ علیهٔ این‌دست تصویرگری به‌سبکِ هندی وارداتی با بُت‌پرستی مرتبط بود و ازین‌رو محکوم به نابودی یا مخدوش‌سازی گردید، به‌طوری‌که چهرهٔ شخصیت‌های مقدّسِ اسلام و حتی حیوانات در برخی موارد پاک می‌شدند.^۶ باوجودِ ممنوعیتِ ترسیمِ چهره‌های انسانی مطابقِ احادیثِ نبوی^۷، حرمتِ بازنماییِ تصویری یا انسانی از جانبِ شیعیانِ ایران نادیده انگاشته شد. شاید، بدین‌خاطر است که شیعیان، متأثر از شمایل‌نگاریِ بودایی و مانوی قدرتمند، سرانجام به شبیه‌سازی و جای‌گزینیِ تصاویرِ بودا و مانوی با تصاویر و نگاره‌های پیامبرِ اسلام و ائمه نمودند.

ترئیّناتِ مساجدِ اسلامی با طلا و سایرِ انواعِ تذهیبات به‌دیدهٔ تقلیدیِ هندوبودایی نگریسته می‌شد و ازاین‌گذر موردانتقادِ برخیِ فقهایِ مسلمان نیز بود.^۸ به‌شیوهٔ مشابه، استفادهٔ خلفایِ قرون‌وسطایی از اشیای شمایل‌های بودایی به‌عنوانِ بخشی از فرهنگِ مادی تلقی می‌شد که از فرهنگِ بودایی به‌اصطلاح

^۱ Ulrike Al-Khamis, "The Iconography of Early Islamic Lusterware from Mesopotamia: New Considerations," *Muqarnas* 7 (1990): 109.

^۲ Al-Khamis, "The Iconography," 109-110.

^۳ Flood, "Between Cult and Culture," 644.

^۴ همان‌جا.

^۵ بنگرید به:

Gina L. Barnes, "An Introduction to Buddhist Archaeology," *World Archaeology* 27/2 (October, 1995): 165-182.

^۶ Flood, "Between Cult and Culture," 646-649.

^۷ Riefstahl, "Persian Islamic Stucco Sculpture," 438.

^۸ Flood, *Objects of Translation*, 36.

بُت‌پرست به فرهنگ اسلامی بُت‌شکن انتقال یافته بود.^۱ حینِ اسلامی‌سازی و تغییرمذهب گستردهٔ خراسان، برخی از میراثِ بودایی به جهان اسلام انتقال یافتند. کاسهٔ صدقهٔ منتسب به بودا و قدمگاه‌های بودا به‌ترتیب به پیامبر اسلام^۲ و شخصیت‌های مقدس اسلامی در ایران و جاهای دیگر نسبت داده شدند. استوپاهای بودایی به مزارِ قهرمانان و قدیسان تبدیل شدند و نذوراتِ اهدایی مؤمنین به زیارتگاه‌ها از سنتِ بودایی به اسلام منتقل شد.^۳

ورودِ بسیاری از جاتکاهای بودایی و حکایاتِ هندی به نثرِ فارسی^۴ از طریق خراسان و به‌کارگیری جاتکاه‌ها توسطِ شعرای فارسی‌گویِ نامی سرنخ‌های بیش‌تری دربارهٔ هم‌آمیزیِ حکمتِ بودایی و ادبیاتِ فارسی در اختیار قرار می‌دهد. تغییراتِ زبانی تحت تأثیرِ سانسکریت هم‌زمان با انتقالِ جاتکاهای بودایی به ادبیاتِ فارسی رخ داد. پیرامونِ چگونگیِ تأثیرِ زبانِ سانسکریت و قطعاً نه یونانی بر زبان‌های محلی در خراسان پیش‌از اسلام و بعدها بر زبانِ عربیِ وارداتی در آثارِ ادبیِ تولیدشده در منطقهٔ مزبور، فتح‌الله مجتبیایی اطلاعاتِ متعددی ارائه می‌دهد. این بدین معناست که حینِ دورانِ اسلامی، نه‌تنها آثارِ علمی هندی بسیاری همراه با سایرِ آثارِ بودایی به عربی ترجمه شدند، بلکه تشابهاتِ زبانی، صرف‌ونحو و آواشناسی نیز از زبان‌های پیشااسلامی شامل سانسکریت به عربی انتقال یافتند و بعدها توسطِ نویسندگان اسلامی، اغلب از اهالی غیرعربِ خراسان و مناطق آسیای مرکزی، مورد استفاده قرار گرفتند.^۵

ظاهراً، بوداییان گویا از خراسان و ایران رانده شدند، ولی میراثِ در فرهنگ رسوخ‌یافتهٔ آن‌ها، ولو پراکنده، در دورانِ اسلامی جذب شدند و نفوذِ آیین، حکایات و معنویتِ بودایی تأثیرِ همیشگی‌ای بر مناسکِ زهدگرایی، ادبیات و شمایل‌نگاری در ایران اسلامی گذاشت.

انتقالِ دیگر عناصرِ فرهنگِ بودایی به ایرانِ اسلامی موضوعِ فصولِ مربوط به بررسیِ آثار و تأثیراتِ است. باین‌وجود، پیش‌از ظهورِ فرهنگِ اسلامی، مانویت به دیگر مجرای انتقالِ مفاهیم و مناسکِ بودایی به ایران تبدیل شده بود که موضوعِ فصلِ بعدی‌ست.

^۱ مقایسه کنید با:

Flood, *Objects of Translation*, 37.

^۲ Leonardo Olschki, "The Crib of Christ and the Bowl of Buddha," *JAOS* 70/3 (July—September, 1950): 164.

کاسهٔ صدقهٔ بودا نخستین بار به ایران انتقال یافت.

^۳ T. Duka, "The Influences of Buddhism Upon Islam," *JRAS* (January 1904): 141.

اشیا و بقایای بیش‌تری منتسب به محمد در خراسان هستند که شاید خاستگاهِ بودایی داشته باشند. بالاخص، موی محمد که در گارِ گاهِ هرات نگهداری می‌شود، یادآورِ موی بوداست که در جلال‌آباد و حتی در بلخ نگهداری می‌شود.

^۴ فتح‌الله مجتبیایی، «داستان‌های هندی در ادبیاتِ فارسی»، ۴۷۶؛

Gimaret, "Traces et Paralleles," 119.

^۵ فتح‌الله مجتبیایی، *نحو هندی و نحو عربی*، (تهران: نشر کارنامه، ۱۳۸۳)، ۱۵۶، ۹۹-۸۱، ۵۶، ۵۳.

مانی، «بودای روشنائی»

درآمد

تأکید موضوع مانی و مانویت^۱ در ایران و اشاعه این مکتب در مناطق آسیای مرکزی و چین بر این است که خود مانی و نیز مرام برجای مانده از وی به مسیری جهت تلفیق مانویت با آیین بودا و انتقال برخی از مناسک، باورها و هنر بودایی - مانوی به جهان ایران اسلامی تبدیل شدند. این بدین معناست که آیین بودا^۲ با مانویت پیشااسلام درهم آمیختند و درهم آمیزی این دو مرام در ایران پسااسلام نیز به بسیاری از عرصه‌های فرهنگی رخنه یافت. برای نمونه، در کتاب نقاشی مانی،/رژنگ، از بازنمایی تصویری در راستای اشاعه باورهای مذهبی در میان عامه مردم استفاده شده است که نمونه‌های مشابه آن را می‌توان در هنر تصویری و ادبیات تشیع نیز مشاهده نمود. وانگهی، در آیین بودا، هنر نگارگری و تأثیر آن بر باورهای مردم نیز بسیار قابل توجه است.

افزون براین، تأثیر مانویت بر تصوف و شاخه‌های آن و حتی پیدایش تشیع آغازین غلات و نیز فرقه اسماعیلیه بسیار چشم‌گیر بود. درواقع، مانویت مسیر میانه‌ای ایجاد کرد که داستان افسانه‌ای بودا از طریق آن به ادبیات و کتب شیعه و آثار مؤلفانی مانند ابن بابویه قمی و ملامحمدباقر مجلسی راه یافت. گرچه هنوز یک مطالعه جامع انسان‌شناختی فرهنگی پیرامون تأثیر آیین مانویت بر ایران پسااسلامی در حیطه‌های مذهب، عرفان، هنر، تذهیب کتب و زیارتگاه‌ها صورت نگرفته است، این فصل مقدمه‌ای است که به گوشه و کنار نوک کوه یخ عظیم آیین بودا - مانویت در دریای فرهنگی ایران اشاراتی می‌کند.

مانی بنیان‌گذار آیین مانویت در میانه قرن سوم میلادی بود که ابتدا در جهان ایرانی توسعه و رواج یافت و این مرام جدید به یکی از گسترده‌ترین مذاهب جهان در آن دوران بدل گشت. مانی خود نخستین فرد و نه آخرینشان بود که زمینه تماس نزدیک میان مرام خویش و آیین بودا را فراهم آورد.

¹ Manichaeism

² Buddhism

همگون‌سازی^۱ مناسک و مفاهیم بودایی توسط جوامع مانوی شرق ایران و آسیای مرکزی باعث نزدیکی بیش‌تر آیین بودا و مانویت به ایران و فرهنگ ایرانی در فواصل زمانی مختلف گردید.

مانویان در روند تاریخ خود دست‌کم دو هجرت بزرگ را تجربه کردند: عزیمت به شرق به سمت آسیای مرکزی، ترکستان و چین در واکنش به آزارگری‌های ساسانیان در اواخر قرن سوم و عزیمت به غرب به سمت شمال آفریقا و جنوب اروپا حین ظهور امپراتوری اسلامی و گسترش پیش‌رونده آن. نخستین مهاجرت در دوره ساسانیان به سمت شرق مانویان را با بوداییان آسیای مرکزی و مناطقی از چین مواجه گردانید که باورها و مناسک مانویان را به شدت تحت تأثیر قرار داد. در این فصل، هم‌بستگی برآمده میان مانویت و آیین بودا، تأثیرات آیین بودا بر مانویت و تأثیر متعاقبی که مانویت در معرفی برخی عناصر آیین بودا در ایران وارد آورد را از صافی کاوش می‌گذرانیم. پیوند بودایی در رابطه با هم خود مانی به عنوان بنیان‌گذار مانویت و هم جوامع مانوی آسیای مرکزی مورد بسترکاوی قرار خواهد گرفت. تمرکز این بحث از این‌رو نه بر ماهیت مانویت به مثابه یک دین به‌خودی‌خود بلکه بر فصول مشترک آن با آیین بودا و نقش آن به عنوان واسطه عرضه آن‌چه از آیین بودا وام گرفته شده بود به ایران معطوف شده است.

* * *

مانی پیامبری نواندیش بود که در قرن سوم میلادی می‌زیست (۲۷۶ یا ۲۷۴-۲۱۶ میلادی).^۲ وی در بخشی از بین‌النهرین معروف به بابل^۳ به دنیا آمد که در جنوب عراق امروزی قرار دارد. زبان مادری‌اش آرامی^۴ شرقی (سریانی)^۵ بود، ولی تسلط کافی‌ای بر زبان فارسی میانه و قبطی^۶ نیز داشت.^۷ مادر مانی، مایس^۸ یا مرمیریم^۹، ظاهراً از خانواده اشراف اشکانی بود، گرچه تبارنامه اشرفی مانی ممکن است بعدها به تقلید از پیشینه خانوادگی سلطنتی بودا بر ساخته شده باشد.^{۱۰} به هر حال، هردوی این معلّمان معنوی، بودا و مانی، چنان به تصویر کشیده شده‌اند که زندگی پرتجمل را فدای طریق ریاضت کرده‌اند.

^۱ Assimilation

^۲ G. Haloun and W. B. Henning, "The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mānī, the Buddha of Light," *Asia Major* 3 (1953): 196-201.

^۳ Babylonia

^۴ Aramaic

^۵ Syriac

^۶ Coptic

^۷ W. Sundermann, "Mani, India and the Manichaean Religion," *South Asian Studies* 2 (1986): 15.

^۸ Mays

^۹ Marmaryam

^{۱۰} *The Fihrist of al-Nadīm*, vol. 2, (NY: Columbia University Press, 1970), 773. Ibn Nadīm states that she was of Arsacid (Ashkānid) stock.

هم‌چنین، بنگرید به:

I. Scheftelowitz, "Stammt der Religionsstifter Mānī aus dem iranischen Herrscherhaus der Arsakiden," in *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry* (London, 1933), 403.

پدرِ مانی، پاتِک^۱، اصالتاً اهلِ شهرِ اِکباتانا^۲ (همدان) در غربِ ایران بود. پاتِک که انسانی مذهبی بود، به‌قولی بارها به معبدی یا به‌عبارتِ دقیق‌تر یک «بُنکده» در شهرِ تیسفون^۳ در نزدیکی بغدادِ امروزی رفته بود. در یکی از دیدارهایش از این معبد، وی صدایی را می‌شنود که او را به پرهیز از گوشت، مُسکرات و ازدواج امر می‌نماید.^۴ موقعیتِ این رخداد مهم است، زیرا شهرِ تیسفون پایتختِ اشکانیان و بعدها ساسانیان بود و در بین‌النهرین این دوره، مسیحیت، دینِ زرتشت و غُوصیه^۵، سه مذهبِ نه‌چندان شناخته‌شده، به داشتنِ بُنکده مشهور بودند. این به‌نظر حاکی از این است که اگر معبدِ موردنظر در تیسفون معبدِ مشرکینِ غُوصیِ بابلی نبوده باشد، یا عبادتگاهی چینی، هندو (شیوا)^۶ بود و یا بودایی^۷. اندیشیدن به این موضوع که آیا پدرِ مانی، از نسلِ اشکانیانِ روادار ازمنظرِ مذهبی، تمایلاتِ بودایی داشته است و بر فرزندِ جوانش تأثیر گذاشته است، بسیار جالب‌توجه می‌نماید. به این پرسش نمی‌توان با قطعیت پاسخ داد.

مانی تحتِ تعلیمِ معنویِ پدرش و در محیطِ فرهنگی غنی درونِ جامعهٔ چندقومی و چندمذهبی^۹ بین‌النهرین رشد یافت. مانی خود را بانیِ مذهبی جدید خواند، شروع به ایرادِ موعظه و نوشتن در بین‌النهرین نمود و با شاپورشاهِ ساسانی تماس برقرار کرد که کتابِ خویش به‌زبانِ فارسی میانه و با عنوانِ *شاپورگان* را بعدها به او تقدیم نمود.

بعدها به‌درخواستِ وی، مانی رهسپارِ هند شد و در آن‌جا به‌مدّت یک سال به موعظه و مطالعه مشغول گشت. بسیاری از دانشوران استدلال می‌کنند که مانی پیش‌از عزیمت به هند بذِ مذهبِ جدیدِ خویش را براساسِ غُوصیهٔ مسیحی و مفاهیمِ دوگانه‌باور^{۱۰} مذاهبِ ایران‌باستانیِ زُرّوانی^{۱۱} و زرتشتی در ذهن پرورانده بود. احتمال دارد که وی عناصرِ بودایی را درست پس‌از دیدارش از هند به آیینِ خویش افزود.

¹ Patek

² Ecbatana

³ Ctesiphon

⁴ *The Fihrist of al-Nadīm*, vol. 2, 773–774; M. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983), 404;

هم‌چنین، بنگرید به:

R. Bulliet, "Naw Bahar and the Survival of Iranian Buddhism," *IBIPS* 14 (1976):144.

⁵ Gnosticism

⁶ Śiva

⁷ M. Taddei, "On the Śiva Image from Kūhah, Mesopotamia," *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 31/4 (1971): 548–552.

^۸ مقایسه کنید با:

G. Widengren, *Mani and Manichaeism* (London, 1965), 69,

نقل شده در *مانی به‌روایت ابن‌ندیم* (یادداشت‌ها) تصحیح محسن ابوالقاسمی.

⁹ Multiconfessional

¹⁰ Dualist

¹¹ Zurvanism

باری، پیش از پرداختن به شرایطی که تحت آن آیین بودا با شکل نهایی مانویت ممزوج گشت، بگذارید تا ریشه‌های آیین غنوصی و دوگانه‌باور مانی را به اختصار مورد ملاحظه قرار دهیم.

مانی، تحت تأثیرات دوگانه‌باوری^۱

باتوجه به ریشه‌های فرهنگی اصیل خویش، مانی با آیین زُرّوان^۲، دین زرتشت و میتراپرستی^۳ آشنا بود. ظاهراً، وی دوگانه‌باوری را از آیین زُرّوان، یک مذهب پیشازرتشتی مبتنی بر مفهوم آغازین دوگانه‌باوری کیهان^۴، گرفت که در آن زُرّوان خدای نخست و پدر خدایگان برادر، اورمزد^۵ و اهریمن^۶، «جفت‌های ازلی» است که به ترتیب نماد خیر و شر هستند.^۷ به رغم دین آیین زُرّوان بر گردن مانویان، پیروان مانی بعدها از دیدگاه مفهوم‌آفرینی پالوده خویش از دوگانه‌باوری به انتقاد از آیین زُرّوان برخاستند.^۸ مانی تهدید به مقابله با آموزه‌های زرتشت نمود و نخبگان زرتشتی پاسخ خشونت‌آمیزی دادند؛ نهایتاً، تمامی ادبیات مانوی را نابود کردند و آیین مانویت را در قرون بعدی به چالش کشیدند.^۹ وانگهی، تأثیر دین زرتشت بر مانی در *شاپورگان* وی مشهود است، جایی که مانی خدای زرتشتی «مهر» یا «میترا» را هم‌تراز با خورشید در پیکار با خدایان پلیدی می‌داند.^{۱۰}

دوگانه‌باوری در زمان مانی تازگی نداشت. نظریه گذشته دیرین و باشکوه این انگاره در تمدن بشری، مانی در ظاهر بر شانه‌های معلمان پیشینی ایستاده بود که مفهوم مزبور را نخستین بار پرورش و گسترش داده بودند. در رابطه با خاستگاه سایر تأثیرات، در سطحی انسانی، غنوصیان بابل باور داشتند که روح انسان ذره‌ای نور بود که در دام تن آدمی که مادی و از این رو پلید است، گرفتار گشت.^{۱۱} این تصویرگری

¹ Dualism

² Zurvanism

³ Mithraism

⁴ Cosmos

⁵ Ohrmazd

⁶ Ahriman

⁷ J. Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'Iran Ancien*, (Paris, 1962), 273.

⁸ W. Sundermann, "How Zoroastrian Is Mani's Dualism?" *Manichaica Iranica*, vol.1, edited by C. Beck et al. (Rome: Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, 2001), 44, 54.

⁹ D. Scott, "Manichaean Responses to Zoroastrianism (Politico-Religious Controversies in Iran, Past to Present: 3)," *Religious Studies* 25/4 (December, 1989): 435-438, 442, 445.

¹⁰ M. Boyce, "On Mithra in Manichaean Pantheon," in *A Locust's Leg: Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*, edited by W. B. Henning and E. Yarshater (London, 1962), 44-54;

هم‌چنین، بنگرید به:

W. Lentz, "The 'Social Function' of the Old Iranian Mithra," 246, 253; Sundermann, "How Zoroastrian Is Mani's Dualism?" in *Henning Memorial Volume* (London: Lund Humphries, 1970), 39-42.

¹¹ Morony, *Iraq after*, 405; H. P. Hasenfratz, "Iran und der Dualismus," *Numen* 13 Fasc.1 (July, 1983): 38-39, 41.

عُنُوصی از روشنایی و تاریکی ملهم از فرقه میترا بود.^۱ برای مانی، خدای روشنایی و خدای تاریکی هردو نمایانگر پیکارِ همیشگی بینِ خیر و شر در سطحی کیهانی و انسانی هستند. تأثیرِ مسیحیت بر مانویت نیز انکارناپذیر است. نه تنها شخص عیسی بلکه مفاهیم مسیحی نیز الهام بخش مانی بودند.^۲ طبق برداشت‌های تاریخی، می‌توان متصور شد که در زمان مانی، فلسفه بودایی و نیز آموزه‌های مسیحیت آغازین شاید در نواحی سوری - مصری یونانی شده نفوذ کرده باشند.^۳ دیگر منبع دانش مسیحی آیین بودا در نوشته‌های کلیمت اسکندریه^۴ (حد. ۲۰۲ میلادی) نهفته است.^۵ دانش یونانی و مسیحی آیین بودا - حتی اشاره به تولد بودا از مادری باکره از جانب نویسنده مسیحی هیپرونیموس^۶ (حد. ۴۲۰-۳۵۰ میلادی) - گویا مربوط به چنین مواجهه‌هایی بود.^۷ از این‌گذر، همگون‌سازی مفاهیم مسیحی درون مذهب مانویت مسیحیتی را شامل می‌شد که تاحدی «آغشته» به آیین بودایی زمانه بود.

برای مانویت، عیسی چهره‌ای قابل ستایش بود، درحالی که موسی و دینش ناخوشایند و نامقبول بودند.^۸ خدای اسرائیل و مفهوم انجیلی از خدا هم‌شان با شیطان قلمداد می‌شد.^۹ در اشاره به انتظار یک منجی مرسوم در سنن یهودی کهن (عهد عتیق) و مسیحی نو (عهد جدید)، مانی خود را حواری روشنایی، آخرین پیامبر (خاتم الانبیا)، می‌دید که نه تنها تحقق منجی‌گرایی^{۱۰} مسیحی بلکه پایان بخش

^۱ Morony, *Iraq after*, 401.

^۲ Francois De Blois, "Dualism in Iranian and Christian Traditions," *JRAS* 10/1 (April, 2000): 2, 7-13.

^۳ R. Webb, "The Early Spread and Influence of Buddhism in Western Asia," *Buddhist Studies Review* 10/1 (1993): 64-65, 73, 76; N. N. Battacharyya, "India's Contribution to Islamic Thought and Culture," in *India's Contribution to World Thought and Culture*, edited by Lokesh Chandra et al. (Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970), 574;

هم‌چنین، بنگرید به:

J. Duncan M. Derrett, "Consolation and a Parable," 518-528.

^۴ Clement of Alexandria

^۵ D. Scott, "Christian Responses to Buddhism in pre-Medieval Times," *Numen* 32 Fasc. 1 (Jul., 1985): 88-90;

هم‌چنین، بنگرید به:

W. Halbfass, "Early Indian References to the Greeks and the First Western References to Buddhism," in *Die Datierung des historischen Buddha*, Part 1 (Gottingen, 1991), 204.

^۶ Hieronymus

^۷ Halbfass, "Early Indian References to the Greeks," 206.

^۸ محمد بن عبدالکریم شهرستانی، *الملل والنحل*، ج ۱، (تهران، ۱۳۸۷)، ۴۱۳؛ هم‌چنین، بنگرید به:

D. Scott, "Manichaean Views of Buddhism," *History of Religion* 25/2 (November, 1985): 101.

^۹ S. Stoumsa and Gedaliahu G. Stoumsa, "Aspects of Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and Under Early Islam," *The Harvard Theological Review* 81/1 (January, 1988): 42.

^{۱۰} Messianism

انتظارِ عالم‌گیرِ منجی نیز بود.^۱ با تأکید بر حقارتِ تنِ آدمی، نوشته‌جاتِ مانوی رستاخیزِ عیسی را رد می‌کردند: «چراکه تن نباید دگرگون بلکه باید رها شود، زیرا مملو از نیروهای منفی‌ست که تحتِ هدایتِ طمع و شهوتند.»^۲ درمقابل، دیگر نوشته‌جاتِ مانوی متأثر از آیینِ بودا از واژه «تصلیب»^۳ استفاده نمی‌کنند، بلکه به‌طرزِ جالبی ادعا می‌کنند که عیسی و مانی هردو واردِ «پری‌نیروانا»^۴ - «نیروانا»^۵ می‌نهای - قلمرو روشنایی شده‌اند که فرد در آن از چرخه تولد و مرگ رهاست.^۶

درحالی‌که مسیحیت بر مانویت در روزهای آغازین تأثیر گذاشت، در دوره‌های بعدی، جامعه مانوی خود راهبانِ مسیحی و حیاتِ رهبانی در بین‌النهرین و نیز در سوریه را تحتِ تأثیر قرار داد.^۷ میان رُهبانیت^۸ هندیِ آغازین (آیین بودا) که ریاضت‌های روانی و جسمانی طاقت‌فرسای را مشق می‌کردند و نفوذِ آن به رُهبانیتِ مسیحیِ خاورِ نزدیک به‌واسطه مانویت پیوندی پیشنهاد شده است.^۹

درکنارِ مسیحیت، باور بر این است که مانی از منابعِ غنوصیِ بین‌النهرین بهره برده و آن‌ها را جذب کرده است. به‌باورِ برخی، دوگانه‌باوریِ بنیادینِ مانی بیش‌تر نزدیک به غنوصیه است تا سایر اشکالِ دوگانه‌باوری.^{۱۰} لیکن، دوگانه‌باوریِ مانی و مانویانِ بعدی ممکن است بیش‌تر «دوگانه‌باوریِ اجتماعی» باشد که دسته‌بندیِ «فرزندانِ تاریکی» و «فرزندانِ روشنایی» را مبنا قرار می‌دهد (مزدک (ف. ۵۲۸)، پیامبری که سه قرن پس‌از مانی ظهور کرد، دوگانه‌باوری را احیا کرد و به‌انتقاد از نابرابریِ ساختارِ اجتماعیِ زرتشتی و شکافِ اقتصادیِ محلیِ میانِ فقیر و غنی برخاست).^{۱۱} ضمناً، شباهت‌های معینی نیز،

¹ Hans-Joachim Klimkeit, "Buddhistische Übernahmen im iranischen und türkischen Mänichismus," in *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens*, edited by Walther Heissig and Hans-Joachim Klimkeit, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987), 58.

² H-J. Klimkeit, "Jesus' Entry into Parinirvāna Manichaean Identity in Buddhist Central Asia," *Numen* 33/2 (December, 1986): 225-226.

³ Crucifixion

⁴ Parinirvāna

⁵ Nirvāna

⁶ H-J Klimkeit, "Christians, Buddhists and Manichaeans in Medieval Central Asia," *Buddhist Christian Studies* 1 (1981): 48-49.

⁷ Arthur Voobus, "The Origin of Monasticism in Mesopotamia," *Church History* 20/4 (December, 1951): 33-35, 36.

⁸ Monasticism

⁹ Voobus, "The Origin of Monasticism," 36.

¹⁰ Hasenfratz, "Iran und der Dualismus," 42.

¹¹ Sundermann, "How Zoroastrian," 39.

به‌گفتهٔ ورنر زوندرمن، مزدک (ف. ۵۲۸)، پیامبری که سه قرن پس‌از مانی ظهور کرد، دوگانه‌باوری را احیا کرد و به‌انتقاد از نابرابریِ ساختارِ اجتماعیِ زرتشتی و شکافِ اقتصادیِ محلیِ میانِ فقیر و غنی برخاست. ازاین‌رو، ضدامادی‌گراییِ مانی در سنتِ مزدکی و بعدها برخی طریقت‌های ژهدگرا در ایران رسوخ یافت، گرچه آیینِ مزدک و، انشعابِ بعدیِ آن، خرم‌دینیهِ فرقه‌ای زرتشتی باقی ماندند. بنگرید به: ابوریحان بیرونی، *آثارالباقیه*، ترجمهٔ اکبر داناسرشت، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶)، ۳۱۰؛ محمدبن عبدالکریم شهرستانی، *الملل والنحل*، ج ۱، (تهران، ۱۳۸۷)، ۴۲۳، به‌نقل از عیسی‌بن‌وزاق که می‌گفت آیینِ مزدک در اصولِ خویش با آیینِ مانی برابری می‌کند. هم‌چنین، بنگرید به:

به‌ویژه در پیوند با روح، بین باورهای مندایی^۱ آغازین عراق سُفلی و مانویان بعدی ذکر شده است.^۲ در جهان‌میهن‌گرایی^۳ بین‌النهرینی خویش، مانی خواست تا مذهبی نو و یگانه را اشاعه دهد که از منظر معنوی باعث پیوند میان غرب و شرق گردد؛ و برای این منظور، از غنوصیان بین‌النهرین جدا شد و رهسپار هند گشت تا به موعظه و پیش‌بردِ آرمانِ خویش بپردازد. انگیزهٔ مانی هرچه بود، جهان‌بودایی را مقصدِ بعدیِ خویش نساخت. وی از طریقِ خلیج‌فارس مسیرِ درهٔ سِند^۴ در غربی‌ترین بخشِ هند (جنوب‌شرقی پاکستانِ امروزی) را درپیش گرفت و احتمالاً مابین ۲۴۲ و ۲۴۰ میلادی از آسیای مرکزی نیز دیدن کرد.^۵ سفرِ وی در دورانِ حکومتِ کوشانیان^۶ رخ داد که از آیین بودا در هندوستان، خراسان و آسیای مرکزی شدیداً حمایت می‌کردند. این سفرِ دریایی و مواجهاتِ بعدیِ مانویت با آیین بودا بدون پیامد نبود.

تأثیرات بودایی بر مانویت

نفوذِ عناصرِ بودایی در تعلیمِ مانوی در سه مرحله روی داد. نخستین مرحله گزارش‌های خودِ مانی دربارهٔ بودا طی دوره‌ای که کاربردِ واژگانِ بودایی معین هنوز متداول نگشته بود را دربرمی‌گرفت.^۷ مرحلهٔ دومِ بودایی‌سازی^۸ مانویت است، زمانی که جوامعِ مانوی در تبعید از مناسکِ بودایی تقلید نمودند و اقدام به نگارشِ متونی به زبان‌های آسیای مرکزی کردند که به معرفیِ واژگانِ بودایی به‌ویژه در زبانِ اشکانی (پارتی)^۹ منتهی گردید. بعدها، این متون به زبانِ سُغدی^{۱۰} و اویغوری^{۱۱} ترجمه شدند. سومین و آخرین مرحله از تعاملِ مانوی - بودایی در چین اتفاق افتاد و در تفاسیرِ چینی از تعلیمِ مانوی تجلی یافت. مانویتِ بدان‌اندازه در آیین بودا در چین نفوذ کرد که متونِ بودایی چینی (و تاحدّی متونِ تائویی^{۱۲}) مانی را در قامتِ «بودای روشنایی» به تصویر کشیدند.

De Blois, "Dualism in Iranian," 14.

^۱ Mandaean

^۲ در رابطه با تعریفِ روح و غسلِ تعمید در سنتِ مندایی، بنگرید به:

Mark Lidzbarski, "Das mandäische Seelenbuch," ZDMG 61 (1907): 689-698; Scheftelowitz, "Stammt der Religionsstifter," 404.

^۳ Cosmopolitanism

^۴ Indus

^۵ Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia* (London, 1908), 12-21.

محمد اقبال عنوان می‌دارد که در زمان مانی، «... مبلغان بودایی شروع به تبلیغ نیروانا در کشور زرتشت کرده بودند.»

^۶ Kushāns

^۷ Sundermann, "Mani, India," 15.

^۸ Buddhization

^۹ Parthian

^{۱۰} Soghdian

^{۱۱} Uighur

^{۱۲} Taoist

در مرحله نخست، تکامل تشابهات بین مانویت و آیین بودا صرفاً با کاشتن بذر انگاره‌های بودا و بودایی توسط خود مانی در آموزه‌هایش آغاز شد. درباره تأثیر هند بر مانی و آیین مانویت، نخستین بار ابوریحان بیرونی در قرن یازدهم به اظهار نظر پرداخت. بیرونی عنوان داشت که مانی «ایران‌شهر» (ایران بزرگ تحت حاکمیت ساسانیان) را ترک کرد و عازم هند شد، جایی که وی درباره تراکوچ^۱ روح (تناسخ یا بازتن‌یابی) آموخت که طبق آن، روح جاودان است و هرگز از بین نمی‌رود، بلکه به‌خاطر گناهانش، با محکومیت به بازتن‌یابی^۲ نزولی، مجازات می‌گردد.^۳

همانا، مفهوم بودایی بازتن‌یابی در صورت‌بندی مانوی در سه مسیر پدیدار می‌شود: مرگ و محکومیت نهایی؛ زندگی و بیداری؛ و بازتولد به‌مثابه فرصتی دیگر جهت رهایی.^۴ مانی رستاخیز نهایی تن را انکار کرد، ولی به توضیح سرنوشت روح در جهان آخرت پرداخت.^۵ مفهوم مانوی بازتن‌یابی در بسیاری از منابع اسلامی، مسیحی و مانوی روایت شده است. گروهی معتقدند که بری از خطایا هستند، از سعادت و دانش ابدی برخوردارند، درحالی‌که مستمعین و مذهبیین نوعی بازتولد و تجدید حالت وجودی‌ای را تجربه می‌کنند.^۶ علاوه بر انگاره بازتن‌یابی، مانی همچنین مناسک مخصوص «آهیمسا»^۷ یا عدم کشتار جانداران، گیاه‌خواری، تجرد، پرهیز از مُسکرات و شیوه‌های افراطی زهدانیت و رُهبانیت را آموخت. درحالی‌که بسیاری از این مناسک ممکن است تک‌به‌تک به تأثیرات غنوصی نسبت داده شوند، شکل ترکیبی همه آن‌ها شاید ریشه در آیین بودای هندی داشته باشد.^۸ مانی به‌عنوان یک هنرمند به قدرت و نقش ترغیب‌کننده هنر و نقاشی در مذهب واقف بود^۹ و آن‌چه از شمایل‌نگاری^{۱۰} بودایی آموخت، بر مقبولیت و اثربخشی پیامش افزود.

در آثار قدیس‌نگاشتی^{۱۱} مانوی، مانی ظاهراً خود را بودای آینده یا «میتریا»^{۱۲} نامیده است. این انتساب منجی‌مدار را می‌توان در ادبیات بودایی آسیای مرکزی مشاهده کرد، جایی که برای مانویان متأثر

^۱ Transmigration

^۲ Reincarnation

^۳ Alberuni's India, vol. 1, 54–55.

^۴ P. Bryder, "Manichaeism iii: Buddhist Elements in," *Encyclopaedia Iranica*, 2005, accessed July 2010.

^۵ A. V. W. Jackson, "The Doctrine of Metempsychosis in Manichaeism," *JAOS* 45 (1925): 247.

^۶ Jackson, "Doctrine of Metempsychosis," 248–252, 261–268.

^۷ Ahimsā

^۸ Morony, *Iraq after*, 405; Sundermann, "Mani, India," 11, 16;

هم‌چنین، بنگرید به:

Voobus, "The Origin of Monasticism," 35.

^۹ Willa Jane Tanabe, "Book Review of *Manichaean Art and Calligraphy* by Klimkeit," 167.

^{۱۰} Iconography

^{۱۱} Hagiographical

^{۱۲} Maitreya

از مسیحیت در سرزمین‌های غربی، مانی شفیع^۱ یا تسلی‌بخش^۲ موعود عیسی در باب بیست‌وششم از فصل پانزدهم انجیل یوحنا^۳ است. ^۴ به‌رغم ظهور این روایات شرقی و غربی که مانی را در محیط بودایی و مسیحی مخصوص به‌خودشان در جایگاه ناجی ترسیم می‌کردند، مانی خود کوشید تا بر موانع زبان و جغرافیا که محدودیت‌هایی بر پیامبران پیشین تحمیل کرده بودند، فائق آید تا بتواند آموزه‌های خویش را توأمان در شرق و غرب اشاعه دهد.^۵

اشاره خود مانی به بودا در *شاپورگان* که به‌زبان فارسی میانه در اواسط قرن سوم نوشته شده است،^۶ مؤید ارتباط وی با جهان بودایی است، به‌گونه‌ای که در تأیید ادعاهای خویش، بر شخصیت بودا تکیه می‌کند. مانی بودا را پیامبری می‌دید به‌سان دیگر پیامبران در تاریخ مانند زرتشت و خود را نیز در زمره این جمع ارجمند قرار می‌داد. در *شاپورگان* که آن را پس از بازگشت از هند نوشت، مانی عنوان می‌دارد: «اصول عقاید و اعمال همان است که پیغمبران خدا در هر زمان آورده‌اند و در بعضی از قرون به‌دست [بودا] (بُت) به بلاد هند فرستاده شده و در بعضی دیگر، به‌دست زرتشت به ایران و در پارهای دیگر از قرن‌ها، به‌دست عیسی به مغرب زمین؛ سپس، دوره این نبوت شد و به‌دست من که مانی هستم، در این قرن اخیر، به زمین بابل این دین و این شریعت بیامد.»^۷

در *شاپورگان*، مانی تاریخ حیات بودا را پیش از زرتشت عنوان داشت، از این‌رو دانشوران مسلمان مانند ابوریحان بیرونی و محمدبن عبدالکریم شهرستانی که زمان ظهور بودا را مابین ابراهیم و زرتشت و یا مابین نوح و زرتشت عنوان داشته بودند را دچار سردرگمی ساخت.^۸ مانی بعدها به اطلاعات مؤثق‌تری دست یافت و در اثر بعدی خویش، *کتاب غولان*^۹، با این اظهارنظر که بودا مابین زرتشت و عیسی می‌زیسته است، زمان پیشنهادی خود درباره حیات بودا را تغییر داد؛ باین‌حال، هردو تاریخ پیشنهادی وی مبتنی بر گمانه‌زنی بودند.^{۱۰}

ادعاهایی که به بودای موعود بودن مانی مربوط بودند، مرتباً مطرح می‌شدند. در یکی از منابع، گزارش شده است که مانی پادشاه توران^{۱۱} (توران‌شاه) را به آیین خویش درآورد و شاه را برآن داشت تا این سخن را به وی بگوید: «از میان این همه، تو بزرگ‌ترین و باشکوه‌ترین هستی، زیرا درحقیقت تو خود

¹ Paraclete

² Comforter

³ John

⁴ Klimkeit, "Jesus' Entry into Parinirvāna," 227.

⁵ Scott, "Manichaean Views of Buddhism," 102.

⁶ W. Sundermann, "Manichaean Traditions on the Date of the Historical Buddha," in *Die Datierung des historischen Buddha*, edited by Heinz Bechert, Part 1 (Gottingen, 1991), 429.

^۷ ابوریحان بیرونی، *آثارالباقیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶)، ۳۰۸؛ *شهرستانی، الملل والنحل*، ج ۱، ۴۱۸.

⁸ Sundermann, "Manichaean Traditions on the Date," 430–431.

⁹ *Book of the Giants*

¹⁰ Sundermann, "Manichaean Traditions on the Date," 432–435.

¹¹ Tūrān

بودا هستی.^۱ روایاتی از این دست به مرجع مانویان آسیای مرکزی و امتدادِ جاذهٔ ابریشم پیرامونِ مانی در مقامِ بودای موعود یا «میتِریا» بدل شدند - بودایی که بخشی از آخرت‌شناسی^۲ دین‌جداآی رسمی آیین بودایِ ماهایانا^۳ بود. باوجودِ ادعاهای مانویِ بعدی، مشخص نیست که آیا مانی حقیقتاً خود را «بودا میتِریا»^۴ می‌دید و باور داشت که تعلیمِ بودا به‌دستِ پیروانِ جزم‌اندیش^۵ پس از وی دچار تباهی شده‌اند.^۶ باری، ادعای مانی مبنی‌براین که او «میتِریای» موعود یا بودای بازگشته است که قصدِ به‌انجام رساندنِ تکلیفِ «بوداییت»^۷ را دارد، در منابعِ پارسی و سُعدیِ بعدی بازتاب یافته است.^۸

تقلیدِ بعدی از آیینِ بودا شاید برخاسته از شخصِ مانی باشد. صومعهٔ مانوی، مانِستان^۹، به‌عنوان نسخهٔ مانویِ وِیهارا^{۱۰} یا سَنگا^{۱۱}ی بودایی شناخته می‌شد^{۱۲} و شماری از داستان‌های تولدِ بودا (جَاتَکَا)^{۱۳} با ادبیاتِ مانوی ممزوج گشتند.^{۱۴} یک تفاوتِ این است که قلندرانِ مانوی، برخلافِ هم‌تایانِ بوداییِ خویش، به‌دنبالِ دریافتِ صدقه نبودند؛ نیازهای غذایی آن‌ها احتمالاً توسطِ مردمِ برطرف می‌شد.^{۱۵}

مرحلهٔ دَوَمِ تکاملِ بوداییِ مانویّت پس از مرگِ مانی آغاز شد. مانویانِ شرقِ ایران، خراسان و آسیای مرکزی رفته‌رفته مانی را تحت‌عنوانِ بودای موعود و بازگشته نامیدند. در ادبیاتِ آسیای مرکزی، مانی گه‌گاه به‌عنوانِ «جفتِ الهی» «بودا میتِریا» یا حتّی «بودای خداوند» توصیف شد.^{۱۶} در برخی سرودهای مانوی، الفاظی نظیرِ «بودای مانی» یا «مانی بودا» به‌چشم می‌خورد، درحالی‌که سایر منابع از مانی تحت‌عنوانِ «پدر، رهبر، واعظ، شفابخش، بیدارگر و ناجی؛ خداوند متعال» نام می‌برند.^{۱۷} با اهمّیت یافتنِ

¹ Sundermann, "Mani, India," 13.

² Eschatology

³ Secular

⁴ Mahāyāna

⁵ Buddha Maitreya

⁶ Dogmatic

⁷ Scott, "Manichaean Views of Buddhism," 103.

⁸ Buddhahood

⁹ Klimkeit, "Buddhistische Übernahmen," 61–63, 64.

¹⁰ Mānistān

¹¹ Vihāra

¹² Sangha

¹³ Sundermann, "Mani, India," 16, 17.

¹⁴ Jātaka

¹⁵ Klimkeit, "Jesus' Entry into Parinirvāna," 235.

¹⁶ Bryder, "Manichaeism iii,"

¹⁷ Klimkeit, "Buddhistische Übernahmen," 64.

¹⁸ Klimkeit, "Buddhistische Übernahmen," 69.

در برخی سرودهای پارسی، عیسی نیز یکی از بوداها ذکر می‌شود و در برخی سرودهای چینی، از وی تحت‌عنوانِ «بودای عیسی» یا «عیسای بودا» نام برده می‌شود. بنگرید:

Franzmann, *Jesus in the Manichaean Writings* (London: T&T Clark Ltd., 2003), 29;

هم‌چنین، بنگرید به:

Klimkeit, "Christians, Buddhists and Manichaeans," 49.

و جذب پیروان بیشتر، این اظهارات با ادعای بودایی وارد رقابت شدند و مقبولیتشان حتی در نواحی تحت تسلط دین زرتشت به چالش کشیده شد.

در رابطه با انتخاب زبان و اتخاذ واژگان و مفاهیم بودایی، به جاست تا به بنیان‌گذار مانویت آسیای مرکزی، حواری مانی، مار آمو^۱ (نام امروزی آمودریا در آسیای مرکزی) اشاره کنیم که به زبان پارتی موعظه می‌کرد و می‌نوشت. بسیاری از درون‌مایه‌ها و داستان‌های بودایی کم‌کم در نوشته‌جات مانوی پارتی پدیدار شدند. مانویان بسیاری از مناسک و واژگان رقیب بودایی‌شان را درون آیین خویش همگون‌سازی کردند. شاید طعن‌آلود باشد که در تلاششان جهت نشان دادن خویش به عنوان بازتدوین‌کننده آیین بودا و ناجی جامعه بودایی، مانویان خود در پایان بسیاری از مفاهیم و مناسک اساساً بودایی را اتخاذ کردند. مجموعه‌ای از واژگان بودایی در فرهنگ معنوی مانوی معرفی شدند. واژه «سامسارا»^۲، چرخه تولد و مرگ، «شکمن بُت»^۳ (بودای شکیمونی^۴)، «نیربن»^۵ (نیروانا)، «میتراگ»^۶ (میتریا) و «شمن»^۷ (شمن^۸ یا قلندر بودایی) به سادگی توسط مانویان اتخاذ شدند.^۹ به‌واقع، مانویان بسیاری از مضامین بودایی ماهایانا را به نفع خویش به کار گرفتند. مضامینی از قبیل «دارما»^{۱۰} (حکم یا آموزه)، «کارونا»^{۱۱} (شفقت)، «سونیاتا»^{۱۲} (تهدیه‌گی^{۱۳})، «بودی»^{۱۴} (بینش)، «بودیستوا»^{۱۵} (بیدارگر دیگر موجودات)، «پراچنپارامیتا»^{۱۶} (خرد کامل)، «وپایا»^{۱۷} (ابزار ماهرانه)، حتی «بودای روشنایی» و قلمرو روشنایی بی‌کران به نام «آمیتا»^{۱۸} (از دو واژه سانسکریت «آمیتا» و «با» به ترتیب به معنای بی‌کران و

¹ Mār Ammō

² Samsāra

³ Š'qmn bwt

⁴ Shakyamuni

⁵ Nyrb'n

⁶ Mytrg

⁷ Šmn

⁸ Shaman

⁹ B. A. Litvinsky, "India and Soviet Central Asia," in *India's Contribution to World Thought and Culture*, edited by Lokesh Chandra et al. (Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970), 270;

هم‌چنین، بنگرید به:

Scott, "Manichaeon Views of Buddhism," 105.

¹⁰ Dharma

¹¹ Karūnā

¹² Sunyāta

¹³ Emptiness

¹⁴ Bodhi

¹⁵ Bodhisattva

¹⁶ Prajñāpāramitā

¹⁷ Upāya

¹⁸ Amitābha

روشنایی) که همگی از مجموعه‌واژگان بودایی وام گرفته شدند.^۱ در نزدیک نمودن تفاسیر خویش از «سامسارا» به آیین بودای تراودا^۲، مانویان وابستگی به تن، ماده و جهان را مفهومی منفی قلمداد کردند. برخلاف سطح عمیق‌تر از واقعیت یعنی «نیروانا» به‌عنوان قلمرو روشنایی، این وابستگی سامسارایی دنیوی جنبه «منفی» یا «تاریک» امور بود. این و تفاسیر مشابه مفاهیم بودایی قطعاً در خدمت دوگانه‌باوری آیین مانی بودند.^۳

روان‌شناسی آگاهی مانوی مشتمل بر نوسانات پنج انبوهه شخصیت روانی - جسمانی^۴ انسان بر *آبی‌دارمای*^۵ بودایی و حتی تفسیر مفصل آیین بودای تراودا مبتنا داشت.^۶ باری، وجه اشتراک آیین بودا و مانویت در مواجهه زاهدانه با تن، ذهن و جهان مادی‌ست و این که «نیروانا»ی بودایی بایستی هم‌شان «قلمرو روشنایی» مانوی قلمداد می‌شد.^۷

تفاوت بنیادین میان مانویت و آیین بودای ماهایانا درباره مسئله جهان مادی بود. مانویان آن را منفی می‌دیدند، درحالی که بوداییان ماهایانا هستی را کم‌تر دوقطبی می‌نگریستند و درمقابل عدم تعلق به جهان مادی به‌عنوان بخشی از راه میانه به‌سمت مقام نهایی «نیروانا» را می‌آموختند.^۸

جوامع بودایی و مانوی آسیای مرکزی، به‌رغم اختلاف‌نظر مرامی، تا ورود اسلام مابین قرون هفتم و هشتم، زمانی که هردو جامعه به‌سمت چین رانده شدند، دوشادوش یک‌دیگر زیستند. معرفی متعاقب مانویت در چین و به‌طور ویژه در پادشاهی اویغور به‌واسطه تغییرمذهب شاه اویغور، خاقان بوگو^۹ به مانویت به‌ترتیب در سال ۶۹۴ و ۷۶۲ رخ داد.^{۱۰} تحت حمایت وی، ترجمه متون مانوی از سغدی به اویغوری، باوجود نارواداری اویغورها نسبت به آیین بودای محلی، منجر به سطح دیگری از بودایی‌سازی آیین مانی به‌واسطه فرهنگ بودایی دوران پیشین گردید. حین این مرحله، علی‌رغم اتخاذ مفاهیم بودایی

^۱ Scott, "Manichaean Views of Buddhism," 106–108; Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'Iran Ancien*, 245; Bryder, "Manichaeism iii,"

^۲ Theravāda Buddhism

^۳ Scott, "Manichaean Views of Buddhism," 108–110; D. Scott, "Buddhist Responses to Manichaeism: Mahāyāna Reaffirmation of the 'Middle Path'?" *History of Religions* 35/2 (November, 1995): 156.

هم‌چنین، بنگرید به:

Klaus Rohrborn, "Zur Terminologie der buddhistischen Sekundarüberlieferung in Zentralasien," *ZDMG* 133 (1983): 273–296.

^۴ Psychophysical

^۵ *Abhidharma*

^۶ Scott, "Manichaean Views of Buddhism," 109.

^۷ Scott, "Buddhist Responses to Manichaeism," 148–149.

^۸ Scott, "Buddhist Responses to Manichaeism," 152.

^۹ Khagān Bögü

^{۱۰} Scharlipp, "Kurzer Überblick," 41.

کلیدی ازجانب بزرگان مانوی، اویغورها مانویت را بر آیین بودا ترجیح داده و به ترویج آن پرداختند - تلفیق پرآشوب دو مرام در فضای مذهبی اویغور.

سومین مرحله از تعامل و اشاعه مانوی - بودایی در سرزمین چین پدیدار گشت و مقدمات هم‌جوشی آیین بودا و مانویت چینی را فراهم آورد. در ادبیات مانوی چینی، افسانه مربوط به تولد و رسالت مانی تقریباً مشابه افسانه بودا گشت: مادر مانی، پس از رعایت آداب امساک، مانی را از سینه خویش زایید.^۱ این افسانه شبیه به افسانه تولد بوداست که طبق آن، بودا از پهلوی مادرش قدم به عالم خاکی گذاشته است. تولد لائو تسه^۲، بنیان‌گذار آیین تائو^۳، نیز به طریق مشابهی در چین رنگ‌ولعاب اسطوره به‌خود گرفته است. بنابراین، درباره تولد «سه قدیس»، لائو تسه، بودا و مانی در مقام موجودات فراطبیعی در ادبیات مانوی چینی اسطوره‌سازی شده است.^۴ به‌علاوه، مانی در مقام تحقق رسالت بودا ترسیم می‌شود. حتی در یکی از متون مانوی، به این نکته اشاره می‌شود که چرا مانویان، برخلاف بوداییان که خرقه‌ای قرمز یا زعفرانی می‌پوشند، خرقه‌ای سفیدرنگ برتن می‌کنند: «سیصد سال پس از نیروانای بودا، رنگ «کسایا»^۵ [خرقه راهبان بودایی] به سفید تغییر خواهد یافت و دیگر رنگ نخواهد شد.»^۶ به‌عنوان نماد آیین پاک و خالص خویش، راهبان مانوی خرقه سفید می‌پوشند. بازنمایی مانی در چین و نوشته‌جات آسیای مرکزی به‌یک‌اندازه صبغه بودایی داشت. مانی در ادبیات مانوی چینی در جایگاه «حاکم مطلق»، «بودای روشنایی» و خرد تام شناخته می‌شود.^۷ دل‌بستگی چینی‌ها به مانی چنان پر قدرت بود که فردوسی (ف. ۱۰۲۰ میلادی) را که به کتاب نقاشی مانی با عنوان /رژنگ اشاره می‌کند، به‌اشتباه به این باور رهنمون شد که مانی پیامبر و استاد نقاش اهل چین بوده است.^۸ مانویت در چین تا زمان دودمان مینگ^۹ (۱۶۴۴-۱۳۶۸ میلادی) رونق داشت، دوره‌ای که نیروهای تائویی قدرتمند رفته‌رفته تسلط یافتند و مانویت

¹ Haloun and Henning, "The Compendium," 191.

² Lao Tzu

³ Taoism

⁴ Haloun and Henning, "The Compendium," 190; Sundermann, "Manichaeism Meet Buddhism," *Manichaica Iranica*, vol.1, edited by C. Beck et al. (Rome: Instituto italiano per l'Africa e l'Oriente, 2001), 550.

افسانه تولد بودا از پهلوی مادری باکره و شباهت آن به تولد عیسی از مادری باکره ازجانب غربیان قرن دوم مانند تریپتوس و هیپرونیوس به‌طور گسترده پذیرفته شد. بنگرید به:

B. M. Pande, "Indian Religions and the West: Historical Perspective," in *India's Contribution to World Thought and Culture*, edited by Lokesh Chandra et al. (Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970), 619.

⁵ Kasāya

⁶ Haloun and Henning, "The Compendium," 192.

⁷ Haloun and Henning, "The Compendium," 189.

^۸ ارژنگ در زبان پارتی به‌معنای نقاشی‌ست: بنگرید به:

Haloun and Henning, "The Compendium," 209-210.

⁹ Ming

سرانجام درخفا به حیاتش ادامه داده و نهایتاً ناپدید گشت.^۱ پیشنهاد شده است که نام «مینگ» (به معنای روشنائی) شاید به بنیان‌گذار دودمان اشاره داشته باشد که قصد داشت خاطره جوامع مخفی مانوی را در چین زنده نگه‌دارد.^۲

این مرحله باز باعث دشمنی بوداییان چینی شد که آیین مانویت را در نوشته‌ها و جدل‌های خود به‌چالش می‌کشیدند که به کوششی مشابه از جانب همتایان تبتی‌شان در پلید جلوه دادن مانی و مانویت منتهی شد.^۳ آن‌گونه که جوامع مانوی مفاهیم و عناصر بودایی را جذب کردند، برخی جوامع بودایی در این مناطق مفاهیم و مناسک مانوی را اتخاذ نمودند.^۴ وانگهی، ذکر شده است که مانویان نیز بر مضامین بودایی تبتی متعددی تأثیر گذاشتند.^۵

بنابراین، سه مرحله بودایی‌سازی آموزه‌های مانی تداوم تأثیر آیین بودا بر آیین مانویت را توضیح می‌دهند. این چاشنی مرامی بودایی در فواصل زمانی مختلف نقش مهمی در ظهور اسلام در ایران ایفا کرد، زیرا مسلمانان در شرق ایران و آسیای مرکزی با حضور مانویت مواجه شده بودند. بنابراین، تأثیر مانویان آسیای مرکزی بر توسعه مذهبی و فرهنگی در عراق و سرزمین ایران در آغاز عصر اسلامی باعث پراکندگی و آمیختگی عناصر بودایی درون «دُخت‌فرهنگ»^۶ ایران شد. این فرایند و انسان‌شناسی مانویت پژوهشی وسیع‌تر را می‌طلبد که فراتر از محدوده این فصل است. باین‌حال، بگذارید تا شماری از مضامینی که مانویان در ایران اسلامی در عصر پیشا و پسالاسلامی معرفی کردند را به‌اختصار از صافی بحث بگذرانیم.

آیین مانویت و ایران

به‌هنگام تبعید، تأثیر بودایی بر مانویان در آسیای مرکزی نه‌تنها در قلمرو مرامی فوق‌الذکر بلکه در هنر و شمایل‌نگاری مانوی نیز تجلی یافت. به‌واسطه معماری گنبد و محراب (مکانی مقدس) و به‌تصویر کشیدن چهره‌های مقدس خویش درحالت نشسته مانند «بودیستوا» در مانستان‌های خویش، مانویان شرقی به‌یقین قصد نمایش تأثیرات بودایی را داشتند. هنر مانوی چنان تمام‌وکمال با سبک‌ها و مضامین بودایی انطباق یافت که به‌سختی می‌توان میان سبک‌ها و مضامین هنری دو آیین تمایز قایل شد.^۷

^۱ Scott, "Manichaean Views of Buddhism," 114.

^۲ Gernet, *A History of Chinese Civilization*, 286.

^۳ Scott, "Buddhist Responses to Manichaeism," 150–152.

^۴ Scott, "Buddhist Responses to Manichaeism," 154–155.

^۵ Scott, "Buddhist Responses to Manichaeism," 159–160.

^۶ Daughter culture

^۷ هانس یوواخیم کلیمکایت، هنر و خوش‌نویسی مانوی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور (تهران: نشر اسطوره، ۱۳۸۴)، ۲۳۳.

همانند بوداییان در معابد خویش، مانویان نمادهای خویش را با استفاده از پارچه‌های ابریشمی در اهتزاز و سایر پرچم‌های پارچه‌ای به نمایش می‌گذاشتند.^۱ کمال ظرافت آن‌ها در خوش‌نویسی - مانویان صفحات نوشته‌جات خویش را با مرکب زرّین، سیاه و سرخ تزئین می‌کردند - پس‌زمینه‌ای بودایی داشت^۲ (تزئین قرآن با خطوط زرّین و سرخ تاثیر هنر مانوی است). نماد نیلوفر، وام‌گرفته‌شده از هنر بودایی، در هنر مانوی به کرات ظاهر می‌شود، به‌طوری‌که مانی و سایر قذّيسان اغلب به‌حالت نشسته روی نیلوفر دیده می‌شوند. نیلوفر نماد پاکی^۳ و شکوفایی ذهن است، درحالی‌که تن آدمی از طریق جهان تغذیه می‌شود. تمامی این نمادهای هنری و شمایی از مانویان بودایی‌شده بعدها به فرهنگ مذهبی، معنوی و ادبی ایرانی در دوران اسلامی انتقال یافت. افزون‌براین، غارنگاره‌های مانویان، ملهم از منابع بودایی، تصاویر درختان، پرندگان و گل‌ها را به نمایش می‌گذاشتند.^۴ ممنوعیت بازنمایی تصویر انسانی در دوران اسلامی بدین معنا بود که درون‌مایه‌های هنری پرندگان و گل‌ها برگرفته از منابع مانوی در سفال‌گری، مقبره‌ها، مساجد و ریزنگاره‌ها به کار می‌رفتند.

استعاره‌های معنوی و ادبی مانوی به پیوندی میان همتایان بودایی‌شان و، به‌طور اهم، شعرای صوفی ایران بدل شدند. استعاره‌های پراهمیت برای مانویان عبارت بودند از «دریا»، نماد منبع جنبش که باعث تولّد و مرگ می‌شود یا «سامسارا»ی بودایی؛ «مروراید»، نماد روح زنده به‌دام‌افتاده درون تاریکی پوسته سخت خویش، تن؛ «کشتی»، نماد حقیقت گرفتار در دریای طوفانی زندگی که نیازمند یک قطب‌نما و ناخداست یعنی یک رهنامه^۵ و یک راهنما؛ «گوهر»، نماد سه گوهر بودایی (بودا، دارما و سنکا)؛ «درخت»^۶، نماد زندگی که زیر سایه آن می‌توان به خرد و روشن‌بینی دست یافت (مشابه درخت بودی)؛ و سرانجام «نغمه» (موسیقی)، نماد قدرت الهی.^۸

در سطحی ادبی، ظهور نام بودا در زبان و شعر فارسی با کاربرد آن توسط مانی به زبان فارسی میانه آغاز شد. استفاده از عنوان «بُت - بوت» در کتاب *شاپورگان* می‌تواند نخستین نمونه باشد؛ که بعدها در

^۱ هانس یوواخیم کلیماکیت، هنر و خوش‌نویسی مانوی، ۲۱۸، ۶۷.

^۲ هانس یوواخیم کلیماکیت، هنر و خوش‌نویسی مانوی، ۲۲۳-۲۲۲، ۷۵-۷۳. در اثر خویش، کلیماکیت در اشاره به مانویان از جاحظ نام می‌برد که هنر و خوش‌نویسی زندق را ستایش می‌کند.

^۳ هانس یوواخیم کلیماکیت، هنر و خوش‌نویسی مانوی، ۲۴۶، ۲۴۳، ۶۸.

^۴ هانس یوواخیم کلیماکیت، هنر و خوش‌نویسی مانوی، ۲۲۱-۲۲۰.

^۵ Miniature

^۶ Doctrine

^۷ استفاده از استعاره سرو، نماد درخت همیشه‌سبز، توسط شعرای ایرانی شاید اشاره تلوّیحی به استعاره قدیمی بکاررفته از جانب بزرگان آیین مانویت و مزدک دارد. طرح سرو خمیده یا بته‌جقه به‌قولی به مرگ مزدک ارجاع دارد، به‌طوری‌که پس از مرگ مزدک، سر سرو راست‌قامت به‌نشانه شکست موقت خمیده شد. بنگرید به: طاهره عطروش، *بته‌جقه چیست؟* (تهران: مؤسسه فرهنگی هنری سی‌بال هنر، ۱۳۸۵)، ۷۷-۷۴، ۳۵.

^۸ هانس یوواخیم کلیماکیت، هنر و خوش‌نویسی مانوی، ۲۶۵، ۲۶۲، ۲۵۰، ۲۴۸، ۶۴، ۵۸-۶۰.

زبان‌های پارتی، سُعدی و پهلوی، به‌ترتیب به «بُتا^۱»، «بُتی^۲» و «بُت^۳» تغییر یافت.^۴ در تلفظ صحیح نام «بودا» به‌سانسکریت، واج واپسین «ا» غیرملفوظ است و از این رو «بود» تلفظ می‌شود. نهایتاً، فارسی نو در دوران اسلامی واژه «بُت» را برای «بود – بودا» اتخاذ کرد، ولی این واژه به‌تدریج و به‌اشتباه معنای بُت یا شیء موردپرستش به‌خود گرفت.^۵ درحالی‌که برخی از دانشوران دوران آغازین اسلامی از واژه «بود» برای بودا استفاده می‌کردند که در نوشته‌های جاحظ، ابوالحسن علی‌بن‌مسعودی، محمدبن‌عبدالکریم شهرستانی و ابوریحان بیرونی دیده می‌شود، دیگران، به‌ویژه شعرای فارسی زبان، واژه «بود» را به‌معنای «بُت» به‌کار می‌بردند.^۶ بعدها، بسیاری از شاعران فارسی‌زبان واژه بُت را در مقامِ نمادِ زیبایی و پدیدهٔ موردستایش استفاده می‌کردند. قیاس بُت با زیبایی بیش‌تر به مجسمهٔ بودای آراسته با گونه‌ها و لب‌های سرخ، اغلب با هالهٔ ماه در پس‌زمینه، مرتبط است که به‌دستِ راهبان کشمیر و ترکستان ساخته می‌شدند – مناطقی که در شعر فارسی با نامِ چین شناخته می‌شدند. شعرای اعصار و مناطق مختلف که می‌کوشیدند منت‌های زیبایی را بیان کنند، از تشبیهاتی مانند «بُتِ ماه‌روی»، «بُتِ آراسته»، «بُتِ فرخار^۷»، «بُتِ قندهار»، «بُتِ چین» و «بُتِ زیبا» استفاده می‌کردند. وقتی شاعری از «چشمِ بادامی» و «لبِ غنچه» به‌عنوان نمادهای زیبایی نام می‌برد، احتمالاً به‌صورتِ تلویحی به چهرهٔ بودای ترکستانی (بُتِ چین) با چشمانِ بادامی و لبِ غنچه اشاره دارد. شاعران حتی در توصیفِ فضایل «بودیستوا» و «میتِریا» نیز به کاربرد تشبیهاتی نظیر «بُتِ دستگیر»، «بُتِ مهربان» و «بُتِ گل‌رخ» متوسل شده‌اند.^۸ همچنین، نمونه‌های بی‌شماری از استعاراتی از قبیل «بُتخانه» یا «بُتکده» و «نوبهار» (معابد بودایی عموماً بدین نام شناخته می‌شدند) جهت اشاره به معبدِ ممنوعه در سنتِ اسلامی در شعر فارسی وجود دارند. برخی از نمونه‌های کاربرد «بُت» در شعر فارسی عبارتند از:

این همه لطف و سرکشی قسمت خلق چون شود این همه حسن و دلبری بر بت ما چرا بود

9

چون چهره نمود آن بت زیبا ماه از سوی چرخ بت‌پرست آمد

¹ Botta

² Pwty

³ Bot

⁴ H. W. Bailey, "The Word 'But' in Iranian," *BSOS* 6/2 (1931): 279–280;

هم‌چنین، بنگرید به:

Sundermann, "Manichaean Traditions on the Date," 427–428.

⁵ De Vaux, B. Carra. "Budd," *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1986), 1283; A. K. Coomaraswamy, "The Origin of the Buddha Image," *The Art Bulletin* 9/4 (June, 1927): 297.

⁶ De Vaux, "Budd," 1284.

^۷ فرخار نام دیگرِ نوبهار (صومعهٔ بودایی) است، مانندِ نوبهارِ کابل، بدخشان، طالقان و نیشابور.

⁸ Melikian-Chirvani, "L'évocation littéraire," 20, 34–35, 57;

بالین حال، ماه اغلب به «میتِریا» نسبت داده می‌شود.

9

آمد بت میخانه تا خانه برد ما را بنمود بهار نو تا تازه کند ما را

9

بهرتر از این یار چیست، خوشتر از این کار چیست پیش بت من سجود، گرد نگارم طواف
مولانا

این جهان چون بُت است و ما شَمَنیم^۱ بُت پرستی گرفته ایم همه
رودکی

مسلمان گر بدانستی که بُت چیست بدانستی که دین در بُت پرستی ست

9

به زیر کفر ایمانی ست پنهان درون هر بُتی جانی ست پنهان
شیخ محمود شبستری

در بستری گسترده تر، تأثیراتِ مانویّت بر برخی احکامِ اسلامی و شیعی، به ویژه در حیره^۲ (کوفه امروزی)، پایتختِ امیرنشینِ لَخمیان^۳ و حتّی میانِ اعضای طایفه محمد (قریش) را می توان به جمعیتِ مانویِ پراکنده در خاورِ نزدیک پیش از ظهورِ اسلام نسبت داد.^۴ چنانچه میانِ مانویان و اعرابِ پیشااسلامی هم جوشی ای رخ داده باشد، پس احتمالاً روایتِ جدیدِ مانوی از تصلیبِ عیسی به طورِ غیرمستقیم بر تفسیرِ اسلامی تأثیر گذاشته است. عموماً، اندیشمندانِ مانوی، به واسطهٔ آشنایی عمیق با مسیحیت، نسبت به مسیحیانِ اُرتدُکس^۵ که به زعمِ مانویان، بیش تر به یهودیت گرایش داشتند و «نیمه مسیحی» بودند، احساسِ برتری می کردند. مانویان این جسارت را به خرج دادند که ادّعا می کردند عیسی بر صلیب را رد کنند. آن ها باور داشتند که عیسی از جهانِ روشنائی در کالبدی روح وار آمده بود که ممکن نبود بر سرِ صلیب بمیرد و این که تنِ خاکِ وی بود که بر صلیب شد. این دیدگاهِ مانوی نسبت به عیسی به طرزِ دقیقی در قرآن اتّخاذ شده است (سورهٔ نساء، آیات ۱۵۷-۱۵۸).^۶

^۱ شَمَن (سَمَن) واژهٔ جای گزینِ قلندرِ بوداییِ اهلِ آسیای مرکزی ست (شَمَنیه نیز معادلِ آیینِ بودا).

^۲ Hira

^۳ Lakhmid

^۴ Morony, *Iraq after*, 407.

^۵ Orthodox

^۶ Stoumsa et al., "Aspects of Anti-Manichaeism," 38.

^۷ E. G. Browne, *A Literary History of Persia* (London, 1902), 162; Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1992), 53; Moshe Gil, "The Creed of Abū 'Amir," in *Israel Oriental Studies XII*, edited by Joel L. Kraemer, (Leiden: Brill, 1992), 41.

مناسکِ مانویِ تجرّد، گیاه‌خواری، امساک از مُسکرات، خشونت‌پرهیزی نسبت به حیوانات و گیاهان و زُهدگرایی^۱ و نیز اعتقاد به بازتن‌یابی ممکن است همگی بر فرقه‌های زُهدگرایی اسلامی در عراق، ایران، آسیای مرکزی و شمال آفریقا تأثیر گذاشته باشند. در دوران صدر اسلام، نفوذِ مفهومِ تناسخ در میان شیعیانِ غُلّاتِ عراق و اسماعیلیّه در شمال آفریقا احتمالاً مربوط به تأثیرِ مانویست^۲. امتناع از قبولِ مفاهیمِ مذهبی از قبیلِ رستاخیزِ مردگان، جهانِ آخرت، وجودِ بهشت و جهنّم و روزِ قیامت از طرفِ مسلمانانِ غیرسُنی شاید برخاسته از محیطِ مانویِ غیراسلامی‌شان باشد. شیعیانِ غُلّات بر جاودانگیِ روح و رستاخیزِ معنوی در این دنیا که روح در آن‌جا به واسطهٔ بازتن‌یابی پاداش یا کیفر داده می‌شود، تأکید می‌کردند.^۳ در عراق، مابینِ قرونِ هفتم و هشتم، مسلمانانِ جدا از جریانِ اصلی به انضمامِ شیعیانِ افراطی مورد سوءظن بودند. در این بین، چندین شخصیتِ متفکّر بدون وابستگی به هیچ فرقه‌ای مابینِ قرونِ هشتم و نهم مانند ابن‌مقفع، عیسی بن‌وراق^۴، بشّار بن بُرد^۵ و صالح بن عبدالقدّوس به اتهامِ باورهای غیراسلامی بالاحصِ مانوی کشته شدند.^۶ بر این‌دست از مَظنونینِ مانویِ انگِ «زندیق» زده شد.^۷ تا قرنِ دهم، واژهٔ زندیق هم‌چنین به عنوانی متداول تبدیل شد برای اشاره به دوگانه‌باورانِ مانوی معروف به «دیناوری» - مردمی که در اطرافِ شهرهای نیشابور و سمرقند زندگی می‌کردند.^۸

گروه‌های شیعیانِ غُلّاتِ مشروعیّتِ خلافت را نمی‌پذیرفتند و خلافتِ اُموی را لعن می‌کردند؛ غلوّ فضایل و نقّشِ علی و ویژگی‌های برترِ خاندانِ وی به احتمال زیاد از آیینِ مانویّتِ محلی سرچشمه گرفته است.^۹ برخی اعدادِ مقدّس نیز شاید از مانویّت به تشبّع انتقال یافته باشند: برای نمونه، مفهومِ دوازده چهرهٔ مقدّس (اثمّه) و هفتادودو یارِ شهید.^{۱۰} بدونِ کاوشِ عمیق در دلِ موضوعِ خاستگاهِ فرقهٔ اسماعیلیّه و ریشهٔ انگاره‌هایشان، می‌توان گفت که انتساباتِ فوق‌انسانی و ادعاهای آخرت‌شناختی‌شان دربارهٔ امامتِ امام

^۱ *The Fihrist of al-Nadīm*, vol. 2, 784–785.

^۲ بنگرید به:

W. Tucker, "Bayan b. Sam'an and the Bayaniyya: Shi'ite Extremists of Umayyad Iraq," *The Muslim World* LXV 4 (1975): 241–253.

^۳ F. Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 1992), 56–57, 66–67, 68; Browne, *A Literary History of Persia*, 279.

^۴ بنگرید به:

C. Colpe, "Anpassung des Manichäismus an den Islam," *ZDMG* 109 (1959): 82–91.

^۵ بنگرید به:

J. Van Ess, "Die Kāmīlīya-Zur Genese einer haresiographischen Tradition," *Die Welt des Islam* 28/1–4 (1988): 141–153.

^۶ Duka, "The Influences of Buddhism upon Islam," 129.

^۷ Massignon, "Zindik," *Concise Encyclopedia of Islam*, 659–660.

^۸ Sundermann, "Dīnāvārīya," *Encyclopaedia Iranica*, 1995.

^۹ Daftary, *The Ismā'īlīs*, 68.

^{۱۰} P. Van Lindt, *The Names of Manichaean Mythological Figures: A Comparative Study on Terminology in the Coptic Sources*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992), 164.

جعفر و پسرش اسماعیل، امام غایب، نه تنها در مکتب معتزله بلکه در تشیع غلات نیز ریشه دارد.^۱ باور بر این است که انگاره امام خاتم یا غایب که یک مفهوم آخرت‌شناختی است، برگرفته از آیین مانویت است.^۲ باور اسماعیلیه به بازتن‌یابی، همراه با سایر باورهای جداز جریان اصلی، نگرانی‌هایی بین فقها ایجاد کرد، مبنی بر این که مفاهیم آن‌ها ریشه در خارج از اسلام دارد.^۳

دسته مشابهی از اسماعیلیان جنگ‌جو بر حیات سیاسی و مذهبی ایران خیمه زدند، تا این که توسط لشکر مغول در قرن سیزدهم برچیده شدند. نفوذ عناصر مانوی در برخی فرق شیعه، طریقت‌های افراطی تصوف و حتی جنبش‌های سیاسی در ایران - گرچه موضوعی بحث‌برانگیز است - هم‌چنان باید در آینده از صافی تحقیق گذرانده شود.

نکته پایانی

مانی و مانویان بعدی درگذر تاریخشان باورها و مناسک بودایی‌ای که به فرهنگ ایرانی و حیات مذهبی‌شان رسوخ یافته بود را اتخاذ نمودند. در نتیجه نفوذ فکری و معنوی و نیز تبلیغات مذهبی خود در ایران، مانویت با دین زرتشت و اسلام به اختلاف برخورد. اگرچه آیین مانویت خود دوام نیاورد، گستره جغرافیایی پهناور آن و نقشی که در بده‌بستان فرهنگی ایفا کرد در جلوگیری از زوده شدن کامل آیین بودا از ایران بسیار اساسی بود.

¹ Daftary, *The Ismā'īlīs*, 87-88, 195.

² Daftary, *The Ismā'īlīs*, 294-295.

³ N. McClelland, *Encyclopedia of Reincarnation and Karma* (Jefferson, NC: McFarland & Co. Inc. Publishers, 2010), 124. J. Walbridge, *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardī and Platonic Orientalism* (Albany: State University of New York Press, 2001), 77.

دروزی، فرقه‌ای دیگر در خاورمیانه که در رابطه با فرقه اسماعیلیه شایان ذکر است، نیز بر بازتن‌یابی باور دارد و تن را به مثابه «پیراهن» می‌داند و این که روح آدمی به محض مرگش کالبدی نو بر تن می‌کند؛ بنگرید به:

M. Hidayet Hosain, "The Druzes, Their Origin, Manners, and Customs," in *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry* (London, 1933), 158;

هم‌چنین، بنگرید به:

Daftary, *The Ismā'īlīs*, 198, 200; Ian Stevenson, *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation* (Charlottesville: The University of Virginia Press, 1974), 271.

بخشِ دوّم: آثار

داستان افسانه‌ای بودا در ایران

درآمد

داستان افسانه‌ای زندگی بودا ابتدا از طریق منابع مانوی در دو قرن نخست دوران اسلامی به عربی و بعدها به فارسی ترجمه شد. تأثیری که این روایت از بودا در ادبیات عمومی اسلامی به‌خصوص شیعی و نیز فرهنگ تصوف و ادبیات عرفانی فارسی گذاشت، به‌گونه‌ای بود که هنوز هم می‌توان حضور این اسطوره را در لابه‌لای اشعار و استعاره‌های فارسی مشاهده نمود. بودا شاهزاده‌ای بود که قصر را ترک کرد و در مسیر یافتن رهایی از رنج و حیرت در زندگی، خود را به‌شکل یک ریاضت‌کش بدون هیچ وابستگی‌ای به مال و مقام دنیا درآورد. الگوی شاهزاده‌ای که رخت گدا برتن کرد تا شادی را در زندگی کشف کند، شاه‌اسطوره‌ای بود که تأثیرات خود را در ایران پسااسلامی گذاشت؛ این شاهزاده با همان مشخصات ولی بدون ذکر نام بودا در بسیاری از آثار فقهی و ادبی شیعی پدیدار می‌شود. هرچند امضای بودا در منابع زدوده شده است، این فصل می‌کوشد تا افسانه مزبور را هم از خاستگاه و تکوین‌گاهش بازگو کند و هم جوانب ادبی متفاوتش را از صافی بررسی بگذراند.

* * *

به‌رغم تفاوت‌های بنیادین میان اسلام و آیین بودا، اغلب در کمال تعجب پیروان خویش، دو سنت با یک‌دیگر درهم‌آمیخته‌اند. ظاهر داستان افسانه‌ای بودا در منابع اسلامی نشانگر تبادل خرد [حکمت]، هرچند تصادفی، میان آیین بودا، اسلام و ایران است. در نوشته‌جات شیعی و تاریخی اسلامی، بودا (بوداسف) در مقام یک قدیس و خردمند [حکیم] در کنار پیامبر و چهره‌های مقدس اسلام معرفی می‌شود. افسانه بودای تاریخی در قالب گاه‌شمار زندگی وی، جست‌وجوی معنوی و روشن‌بینی وی ارائه شده است. با این حال، اشاعه‌دهندگان آغازین این افسانه به‌جای اشاره مستقیم به این موضوع که داستان برگرفته از سنت بودایی بوده است، به دست‌کاری و اسلامی‌سازی آن پرداختند. متعاقباً، داستان سنتی بودا به‌عنوان یک شاهزاده در منابع ادبی اسلامی و فارسی و نیز سنن مسیحی و یهودی پدیدار شد. نفوذ این افسانه سرمشق در ایران مؤید تبلور نوعی از زهد و اخلاق است که الگوهای بودایی مشق می‌کردند. در بخش

اول این فصل، اشاعه افسانه بودا را از منظر زمانی واکاوی کرده و بر کاربرد این روایت بودایی که نماد تعلیم حکمت در ادبیات شیعی و فارسی بوده است، نور شناخت می‌تابانیم. در بخش دوم این فصل، داستان یکی از تولدهای پیشین بودا، جاتکا^۱ را در قالبی خلاصه بازگو کرده و مورد بررسی قرار می‌دهیم. داستان مزبور از زبان خود بودا درباره زندگی پیشینش است که با فرهنگ مذهبی پیشاسلامی ایرانی انطباق یافته و به زبان سغدی^۲، یکی از زبان‌های ایرانی آسیای مرکزی، و بعدها به فارسی نوشته شده است.

بخش اول: بلوهر و بوداسف^۳

کتاب بلوهر و بوداسف شرح افسانه‌ای بوداست که از منابع بودایی سرچشمه گرفت و بعدها در منابع مانوی پیش از ترجمه به عربی و فارسی ظاهر شد. این افسانه بودایی در نوشته‌های نویسندگان برجسته و جزم‌اندیش شیعه مانند ابن بابویه قمی و ملامحمدباقر مجلسی در ایران قرن دهم و هفدهم نفوذ کرد که سرچشمه بودایی‌اش برای آن‌ها احتمالاً نامعلوم بود.

خاستگاه این داستان بایستی منابع سیلانی^۴ بوده باشد، گرچه پس از آن در منابع بودایی مانند بودا چریتا^۵ نوشته آشواگوسا^۶، دانشور و شاعر بودایی در دربار شاه‌کانیشکا^۷ در قرن دوم میلادی، ثبت شد.^۸ در آن زمان، این افسانه کهن به احتمال قوی توسط مانویان از منابع بودایی به زبان‌های ایرانی میانه و بعدها توسط دیگران در دوران ترجمه در بغداد قرن نهم به عربی و سپس به فارسی برگردانده شد؛ و نام بودا تحت عنوان «بوداسف» (یا «یوداسف»^۹)، برگرفته از بودیستوا^{۱۰}، شناخته شد که در منابع مانوی به شکل «بودیستف»^{۱۱} ظاهر گشت.^{۱۲} نویسندگان مانوی ناگزیر افسانه بودا را با سلیقه و آموزه‌های

^۱ Jātaka

^۲ Soghdian

^۳ Bilawahr wa Budāsef

^۴ Ceylonese

^۵ Buddha Ārita

^۶ Aśvaghosa

^۷ Kaniśka

^۸ فتح‌الله مجتبیایی، «بلوهر و بوداسف»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۲ (تهران، ۱۳۸۳)، ۵۳۱؛ هم‌چنین، بنگرید به: فتح‌الله مجتبیایی، «داستان‌های هندی در ادبیات فارسی»، در *یکی قطره باران*، به تصحیح احمد تفضلی (تهران، ۱۳۷۰)، ۴۷۸؛ هم‌چنین، بنگرید به:

D. Scott, "Christian Responses to Buddhism in pre-Medieval Times," *Numen* 32 Fasc. 1 (July, 1985): 90.

^۹ Yuzāsef

^{۱۰} Bodhisattva

^{۱۱} Bodisaf

^{۱۲} W. Sundermann, "Die Bedeutung des Parthischen für die Verbreitung buddhistischer Wörter indischer Herkunft," in *Manichaica Iranica*, vol.1, edited by C. Beck et al. (Rome:

مذهبی‌شان انطباق دادند، به‌طوری‌که نسخه‌های مانوی و بودایی این افسانه یکی نیستند؛ به‌باور برخی دانشورانِ نوین^۱، داستان بیش‌تر رنگ‌ولعابِ مانوی دارد.^۲

داستان با «بوداسف» (بودا) آغاز می‌شود که به‌دنبال چاره‌ای برای مسئلهٔ رنج می‌گردد. در مسیر جست‌وجو، وی به پیری به‌نام «پَلَوهر» برمی‌خورد که حکمتش الهام‌بخش او [بوداسف] می‌شود. «پَلَوهر» به‌عنوان تخلصِ رازآلود و درعین‌حال نمادین و مخفی برای این مرشدِ فرزانه باقی می‌ماند.^۳ در افسانهٔ پَلَوهر و بوداسف، شاهزاده، بوداسف، و پیر زاهد، پَلَوهر، به گفت‌وگو می‌نشینند تا این‌که بوداسف به روشن‌بینی رسیده و به دیارِ خویش بازمی‌گردد. پس‌از بازگشت، بوداسف پدر و هم‌میهنانِ خویش را به آیینِ رهایی از رنج فرامی‌خواند و از آن‌ها می‌خواهد تا کیشِ عوامِ فریب را ترک کنند.

این افسانهٔ بودا براساسِ روایتِ مانوی ازطریقِ ترجمه و تألیفِ شخصیت‌های ادیب و فقهی متعدّد در جوامع اسلامی نفوذ کرد. آثارِ این نویسندگانِ اسلامی آغازینِ ردّپای بودایی برجسته و همیشگی ولی پنهان در ادبیاتِ عربی اسلامی و نیز سنت‌های ادبی فارسی و فقهی شیعی برجای گذاشت. معرفّی این افسانهٔ بودایی حلقه‌های مذهبی و ادبی ایرانی را واردِ بافتارِ معنوی بودایی ساخت.

یحتمل، مترجمانِ اولیهٔ عربی درموردِ ماهیتِ بودایی آن‌چه در حلقه‌های ادبی اسلامی معرفّی می‌کردند، آگاهی داشتند. این نویسندگانِ مسلمان متأخّر بودند که با روایاتِ دست‌کاری‌شده مواجهه داشتند و این‌که افسانهٔ مزبور برخاسته از ادبیاتِ بودایی‌ست را فراموش کردند. به‌نظر می‌رسد شاید به‌این‌دلیل که حافظانِ تشیع به معرفّی یک اسلامِ ناب، بدون بدعت و تأثیرپذیری از منابعی غیراز ادیان ابراهیمی افتخار می‌کردند. در مخیلةٔ نویسندگانِ شاخصِ شیعی، ابن‌بابویه قُمی (ف. ۹۹۱ میلادی) و ملامحمدباقر مجلسی (ف. ۱۶۹۹ میلادی)، نمی‌گنجید که دانسته به امتزاجِ مطالبِ بودایی در آثارشان پرداخته باشند. باری، افسانهٔ بودا به‌طرزِ عجیبی به‌واسطهٔ منابعِ اسلامی مجاز مانندِ آثارِ این نویسندگان و نه ازطریقِ اندیشمندانِ ضدّ دین و گروه‌های سرّی راهِ خویش را به ایران باز کرد. در متنِ ذیل، تلاش خواهد شد تا نخستینِ کوشش‌ها جهتِ معرفّی کتابِ پَلَوهر و بوداسف را یافته و به بررسیِ دخل‌وتصرف‌ها در آن و تأثیراتِ وارده‌اش بر ادبیاتِ اخلاقی و زُهدگرایی^۴ بپردازیم.

Instituto italiano per l'Africa e l'Oriente, 2001), 170; H. W. Bailey, "The Word 'But' in Iranian," *BSOS* 6/2 (1931):282.

^۱ Modern

^۲ فتح‌الله مجتبیایی، «پَلَوهر و بوداسف»، ۵۳۳-۵۳۲.

^۳ فتح‌الله مجتبیایی، «پَلَوهر و بوداسف»، ۵۳۵؛ این گمانه‌زنی مطرح است که آیا نامِ «پَلَوهر» برگرفته از «پورویتای» هندی (در اشاره به مرشدانِ فرزانه) است که با تلفظ‌ها و زبان‌های متعدّدی انطباق یافته و به «پولوهیرا» و سپس در زبانِ عربی، به «پَلَوهر» و بعدها به «پَلَوهر» و غیره تغییر یافته است. نفوذِ نامِ «پَلَوهر» به‌عنوان راهنمای معنوی بودا که به‌قولی بدون پیر یا مرشد به روشن‌بینی رسید، شاید بعدها به نخستینِ زندگی‌نامهٔ ثبت‌شدهٔ بودا افزوده شده باشد.

^۴ Asceticism

منابع اسلامی و تاریخی ترجمه افسانه بودا

اندیشمندان عرب و فارس احتمالاً از طریق دو مجرا با آیین بودا و نوشته‌جات بودایی در دوران اسلامی آشنایی یافتند. یکی از مجاری تماس با جوامع و راهبان بودایی در دهه‌های نخست دوران اسلامی در قرن هفتم و متعاقباً در قرن هشتم در خراسان و آسیای مرکزی و نیز عراق بود.^۱ مجرای دیگر غیرمستقیم و از طریق نفوذ فرهنگ و ادبیات بودایی درون نوشته‌جات اسلامی در طول «عصر ترجمه»^۲ در دوران خلافت عباسیان از اواخر قرن هشتم تا اوایل قرن نهم میلادی بود.

باور بر این است که افسانه بودا دراصل توسط مانویان، احتمالاً به وسیله گروهی به نام دیناوریّه، نوشته و پراکنده شده است، به ویژه در مناطق بودایی آسیای مرکزی که جوامع مانوی پرشماری در آن جا زندگی می‌کردند.^۳ این فرضیه که سرچشمه افسانه ترجمه شده بلوهر و بوداسف مانویت^۴ آسیای مرکزی بوده است، با کشف دو متن دیگر در ترفان^۵ (غرب چین) مابین ۱۹۰۲ تا ۱۹۱۴ تقویت شد؛ هردو متن مطابق کتاب بلوهر و بوداسف بوده و فرضیه خاستگاه آسیای مرکزی اثر مزبور را تأیید می‌کردند.^۶ گمان می‌رود که افسانه بودا هم‌چنین توسط مانویان متأخر آسیای مرکزی به زبان اویغوری^۷ در حدود قرن هشتم میلادی نوشته شده باشد.^۸ به علاوه، پیرامون پیشنهاد آسیای مرکزی به عنوان خاستگاه افسانه بودا، والتیر هنینگ^۹ به شعری با عنوان بلوهر و بوداسف منتسب به رودکی در بخارا (ف. ۹۴۱ میلادی) که گرایش مذهبی‌اش نیز محلّ مجادله است) یا مقلّد معاصر وی اشاره می‌کند که به خطی غیراز الفبای فارسی

^۱ R. Webb, "The Early Spread and Influence of Buddhism in Western Asia," *Buddhist Studies Review* 10/1 (1993): 59-60

به نقل از:

Rhys Davids; G. Vajda, "Die Zindīqs im Gebiet des Islam zu Beginn der 'Abbasidenzeit," in *Der Mānichaismus*, edited by Geo Widengren (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977), 434;

هم‌چنین، بنگرید به:

D. Gimaret, "Bouddha et les bouddhistes dans la tradition musulmane," *Journal Asiatique* 257 (1969): 313;

اکبر ثبوت، «بودا»، *دانش‌نامه جهان اسلام*، (تهران، ۱۳۷۷)، ۴۹۹.

^۲ Age of Translation

^۳ W. Sundermann, "Dīnāvārīya," in *Manichaica Iranica*, vol.1, edited by C. Beck et al. (Rome: Instituto italiano per l'Africa e l'Oriente, 2001), 533-536;

این جامعه مانوی ظاهراً در نزدیکی نیشابور و سمرقند سکونت داشتند.

^۴ Manichaeism

^۵ Turfan

^۶ D. Gimaret, *Le Livre de Bilawhar et Būdāsf: Selon la Version Arabe Ismaelienne*, (Geneve, Paris: Librairie Droz, 1971), 42.

^۷ Uighur

^۸ فتح‌الله مجتبابی، «بلوهر و بوداسف»، ۵۳۱.

^۹ Walter Bruno Henning

نوشته شده است.^۱

بدین ترتیب، مانویان مجرای ورود افسانه بودا به جهان اسلام و ایران بودند. نسخه اصلی دو کتاب، کتاب‌الْبُد و بَلَوهر و بوداسف، از آن چه تصوّر می‌شود فارسی میانه یا سُعدی بود، به زبان عربی ترجمه شد (به دلیل گم شدن نسخه اصلی، زبان اصلی این افسانه بودا به گونه‌ای محلّ پرسش است). افسانه بودا از این رو یکی از نخستین نوشته‌های بودایی است که تا به حال وارد جهان ادبی اسلامی شده است.

ابن ندیم (ف. ۹۹۸ میلادی) در اثر خویش، کتاب‌الفهرست، فهرستی از آثار هندی موجود به زبان عربی را ارائه می‌دهد که شامل سه کتاب بودایی درباره زندگی بودا به زبان عربی است: کتاب‌الْبُد، بَلَوهر و بوداسف و کتاب بوداسف مفرد.^۲ لیکن، جزئیات ترجمه به شکل یک راز باقی مانده است. بسیاری معتقدند که بَلَوهر و بوداسف مابین ۷۵۰ و ۹۰۰ میلادی ترجمه شده است.^۳ ولی به دلیل نفوذ زودتر آن در حلقه‌های ادبی اسلامی، ترجمه آن احتمالاً در میانه قرن هشتم صورت گرفته است.^۴ ابن ندیم اشاره می‌کند که آب‌ان بن عبد الحمید (ف. ۸۱۵ میلادی)، مشهور به آب‌ان لاجقی، برگردان عربی کتاب از زبان فارسی میانه^۵ را تحت حمایت فضل و یحیی برمکی، نوادگان برامکه بودایی بلخ، به انجام رساند. علاقه به آیین بودا در بغداد باید ناشی از یحیی برمکی، دست‌راست خلیفه هارون الرشید، باشد که علاقه شخصی‌ای به آیین بودای نیاکانش داشت.

کتاب‌الْبُد با بَلَوهر و بوداسف امتزاج یافت که بعدها نیز توسط آب‌ان لاجقی به قالب مثنوی درآمد. گذشته از اثر آب‌ان لاجقی، نسخه کوتاه‌شده‌ای از افسانه بودا ممکن است در یکی از فصول اثری منتسب به ابن مقفع (ف. حد. ۷۶۰ میلادی) باقی مانده باشد که مؤید آگاهی از و ترجمه احتمالی افسانه بودا پیش از آب‌ان لاجقی در میانه قرن هشتم و چه بسا قبل‌تر است.^۶

^۱ W. B. Henning, "Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rūdakī," in *A Locust's Leg. Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*, edited by W. B. Henning and E. Yarshater (London, 1962), 89, 93;

هم‌چنین، بنگرید به:

Gimaret, *Le Livre*, 6.

^۲ *The Fihrist of al-Nadīm*, vol. 2, translated and edited by Bayard Dodge (NY: Columbia University Press, 1970), 717.

^۳ Gimaret, *Le Livre*, 61; S. M. Stern and Sofie Walzer, *Three Unknown Buddhist Stories in an Arabic Version* (Columbia: University of South Carolina Press, also by Oxford: Bruno Cassirer, 1971), 1.

^۴ مقایسه کنید با:

Gimaret, "Traces et Paralleles du Kitāb Bilawhar wa Būdāsf dans la tradition Arabe," *Bulletin d'Études Orientales* 24 (1971): 132-133.

^۵ *The Fihrist of al-Nadīm*, vol. 1, 260.

^۶ K. A. Fariq, "The Poetry of Abān al-Lāhiqī," *JRAS* 1/2 (April, 1952): 46.

^۷ Gimaret, *Le Livre*, 61; Webb, "The Early Spread," 71;

در اثر ابن‌مقفع، بوداسف در مقام یک شاهزاده اشکانی ظاهر می‌شود.^۱ درحقیقت، یک شاهزاده اشکانی هم وجود داشت که لقب بوداسف (بودیستوا) به وی داده بودند. این شاهزاده اشکانی، آن شی کاتو^۲ (به زبان چینی)، با رها کردن سلطنت خویش و برتن کردن جامه رهبانیت، قدم در مسیری مشابه مسیر بودا گذاشت. وی سپس عازم چین شد تا به مشق آیین بودا پرداخته و متون بودایی هینایانا^۳ را از زبان گنداری - پراکريت^۴ به چینی برگرداند.^۵ نسخه ابن‌مقفع، گرچه به قدر کافی نزدیک به کتاب بلوهر و بوداسف بود، نه به عنوان نسخه اصلی افسانه بودا پذیرفته شد و نه منبع اقتباس‌های آتی منابع شیعی درباره افسانه بودا گشت. مترجمانی که نوشته‌ها و افسانه‌های پیشااسلامی و برون‌اسلامی مانند زندگی بودا را در جهان اسلام معرفی می‌کردند، بعدها مورد سوءظن قرار گرفته و برچسب مرتد بر آن‌ها زده شد. ابن‌مقفع مترجم شاخص چندین اثر مهم فارسی میانه، شامل زندگی مانی و مزدک^۶، به زبان عربی بود. در سنّ سی‌وشش‌سالگی، وی به زندیق بودن و اعتقاد به دوگانه‌باوری^۷ (مانویت)^۸ و نیز به خاطر انتقاد ستیزه‌جویانه از منصور،^۹ خلیفه دوم عباسیان، به خیانت متهم گشته و از قرار معلوم کشته شد (یا شاید مجبور به سکوت گردید). در اوایل خلافت عباسیان، آبان لاجقی نیز به زندیق مانوی بودن متهم شد^{۱۰}.

فتح‌الله مجتبیایی، «بلوهر و بوداسف»، ۵۳۴. این فصل در *نهایة الأرب فی اخبار الفرس والعرب* (تاریخ اساطیری ایران هم‌راستا با و نزدیک به شاهنامه) آمده است؛ هم‌چنین، بنگرید به:

E. G. Browne, "Some Account of the Arabic Work Entitled *Nihāyatu 'l-irab fi Akhbārī 'l-Furs wal-'Arab*, Particularly of That Part Which Treats of the Persian Kings," *JRAS* (1900): 216–217.

¹ Browne, "Some Account of the Arabic Work Entitled," 217;

هم‌چنین، بنگرید به:

book review of D. Lang by S. M. Stern, "The Wisdom of Balahvar: A Christian Legend of the Buddha," *BSOAS* 22 (1959): 151.

² An Shih Kao

³ Hinayāna

⁴ Gandhārī-Prākrit

⁵ E. G. Pullyblank, "An Shih-Kao," *Encyclopaedia Iranica*, 1984, accessed October 2010;

هم‌چنین، بنگرید به:

B. N. Puri, *Buddhism in Central Asia*, (New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1987), 214–215;

هم‌چنین، بنگرید به:

Webb, "The Early Spread," 61.

⁶ Fariq, "The Poetry," 54.

⁷ Dualism

⁸ F. Griffel, *Apostasie und Toleranz im Islam: Die Entwicklung zu al-Gazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktion der Philosophen*, (Leiden: Brill, 2000), 85.

⁹ A. Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (NY: Routledge, 2001), 22.

¹⁰ Vajda, "Die Zindīqs," 445;

هم‌چنین، بنگرید به:

Fariq, "The Poetry," 52–53, 54.

ولی با برخورداری از پشتیبانی خاندانِ بَرَامَکَه، به سرنوشتِ ناگوارِ ابنِ مقفَع دچار نشد.

افسانه بودا در حلقه‌های شیعی

و این گونه از طریق آثار مترجمان عربی، افسانه بودا راه خویش را به آثار نویسندگان شیعی طی قرن‌ها باز کرد. در حلقه شیعی ایران، افسانه بودا در اثر نویسنده قرن دهمی، ابن بابویه قُمی، هم‌چنین مشهور به شیخ صدوق، پدیدار شد که کتاب‌هایش در زمینه فقه آثاری بنیادین بودند. بنابراین، ابن بابویه قُمی پذیرای داستان نقل‌شده بودا گشت که از نقطه پیدایش بودایی و مانوی خویش بسیار دور شده و به واسطه ترجمه عربی سرانجام به دست او رسیده بود.^۱ انتقال افسانه بَکَوهر و بوداسف از ابن بابویه قُمی به دیگر فقیه شیعی مطرح در ایران، ملا محمدباقر مجلسی، تقریباً هفتصد سال بعد ادامه یافت که روایت ابن بابویه قُمی را عیناً در هفدهمین جلد اثر عظیم خویش با عنوان بحار/انوار گنج‌انید. بعدها، مجلسی همان بخش را به فارسی ترجمه کرد و در کتاب خویش، عین‌الحیات، آورد که قسمت کوتاهی از آن در ادامه بازگو شده است. روایت مشابه هم‌چنین در قرن هجدهم در زبده‌التواریخ محمد محسن بن محمد کریم مستوفی نقل شد.^۲ اقتباس منظوم از نسخه مجلسی نیز در هندوستان قرن هجدهم در نظم جوهر نجفعلی فیض‌آبادی ظاهر شد.^۳

شاید باعث شگفتی و حتی بهت خوانندگان تازه‌کار گردد که مجلسی، یک فقیه جزم‌اندیش و قدرتمند شیعی که بر بخش عمده‌ای از نزدیک به چهارصد سال اخیر آرا و خرافات تشیع در ایران تأثیر گذاشته است، قلم به دست گرفت تا داستان بودا را در مهم‌ترین آثار دینی‌اش روایت کند. نارواداری مجلسی نسبت به جوامع غیراسلامی و حتی غیرشیعی طی تغییرمذهب گسترده به تشیع در دوران صفوی شهره عام‌وخاص است. به دستور وی، بُت‌های هندوی ساکنان اصفهان نابود گشتند و یهودیان مشهد نیز مجبور به پذیرش تشیع شدند.^۴ درواقع، منتقدان مجلسی باور داشتند که تعصب و افراطی‌گری مذهبی‌اش، توهین به سه خلیفه و سرکوب اقلیت‌ها از جانب وی مقدمات حمله افغان‌های اهل‌تسنن به ایران را فراهم آورد که بساط صفویان را در سال ۱۷۲۲ برچید.^۵ مضاف براین، افراطی‌گری شیعی که با اقدامات مجلسی قوت گرفت، مؤلفه جدید سرکوب تمامی دیگر دیدگاه‌ها را معرفی کرد.^۶ بنابراین، امتزاج افسانه بودا از جانب مجلسی در نوشته‌های وی حتی تعجب‌آورتر می‌نماید. ملا محمدباقر مجلسی می‌دانست که افسانه مزبور حکایت حکمت‌آمیز هندی و نه بودایی‌ست. چنان‌چه مجلسی از هویت بودایی داستان خویش مطلع

^۱ Hans-Joachim Klimkeit, "Das Weiterleben manichäischer Erzählstoffe im Islam," in *Studia Manichaica*, edited by Ronald E. Emmerick et al. (Berlin: Akademie Verlag, 2000), 368.

^۲ Gimaret, *Le Livre*, 28; Stern, Walzer, *Three Unknown Buddhist Stories*, 12–14.

^۳ Gimaret, *Le Livre*, 29 (notes).

^۴ سیدحسین امین، *بازتاب اسطوره بودا در ایران و اسلام*، (تهران: انتشارات میرکسری، ۱۳۷۸)، ۱۳–۱۲.

^۵ C. Turner, *Islam without Allah: The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran* (Surrey: Curzon Press, 2000), 149.

^۶ Turner, *Islam without Allah*, 150.

بود، یا آن را به‌مثابه یک روایت کفرآمیز کنار می‌گذاشت و یا آن را از احادیث اسلامی آکنده ساخته و افسانه مزبور را کاملاً اسلامی می‌گرداند. شیوه اخیر پیش‌تر توسط اسلاف مجلسی به کار گرفته شده بود؛ مجلسی نادانسته وارد قلمرو ادبیات بودایی گشته و آن را با زبان اسلامی ارائه داده بود. پیش از پرداختن به روایت عین‌الحیات مجلسی از افسانه بودا، بگذارید تا دیگر مرجع داستان بلوهر و بوداسف را از منبع شیعه اسماعیلیه بررسی کنیم. این منبع از این‌رو مهم است که روایت ابن‌بابویه قمی (و نیز مجلسی) به‌طور گسترده با این نسخه اسماعیلی افسانه مزبور هم‌خوانی دارد که مؤید خاستگاه مشترک آن‌هاست.

نسخه اسماعیلی افسانه بودا

بقای داستان بلوهر و بوداسف در ترجمه عربی کهن را می‌توان در نسخه اسماعیلی یافت. این روایت بودایی قدیمی‌ترین و طولانی‌تری نسخه عربی موجود از افسانه بوداست که توسط اسماعیلیان اخیراً در بمبئی به سال ۱۸۸۹ چاپ شد. کشف این نسخه اسماعیلی از کتاب بلوهر و بوداسف شباهت این افسانه با تمامی دیگر نسخه‌های اسلامی و غیراسلامی را آشکار می‌سازد.^۱ حفظ داستان بلوهر و بوداسف به‌زبان عربی توسط اسماعیلیان هند، همراه با جزئیات مفصل، مقایسه آن با نسخه برگرفته از ابن‌بابویه و نیز با برگردان گرجی، یونانی و عبری افسانه را ممکن می‌سازد. در نبود هرگونه مدرک متناقض، این نسخه اسماعیلی ظاهراً منبع تمامی دیگر نسخه‌ها و برگردان‌های گرجی، یونانی و غیره بوده است^۲، مگر این‌که نسخه مشابهی باشد که گم شده است.

در ردیابی نفوذ افسانه بودا از نسخه اسماعیلی به آثار فقه‌های شیعی و شعرای فارسی، باید چندین پژوهش ارزشمند را مورد لحاظ قرار داد. در سال ۱۹۶۹، دنیل ژیماره^۳ در مقاله‌ای مستدل و مستند درباره بلوهر و بوداسف و حضور آن در اثر ابن‌بابویه قمی بخش کوتاهی را آورد.^۴ در سال ۱۹۷۱، دو کتاب تحقیقی مجزا راجع به موضوع و مضامین بلوهر و بوداسف هم‌زمان انتشار یافتند. یکی اثر دنیل ژیماره، کتاب بلوهر و بوداسف: مطابق نسخه عربی اسماعیلی^۵ که به بررسی نسخه اسماعیلی بمبئی می‌پرداخت؛ دیگری اثر ساموئل میکلس استرن^۶ و سوفی والتزر^۷، سه داستان بودایی ناشناس در نسخه‌ای عربی^۸ بود.

^۱ دو نسخه عربی پراکنده دیگر، هال و قاهره، پیش از کشف نسخه بمبئی پیدا شده بودند؛ بنگرید به:

Stern, Walzer, *Three Unknown Buddhist Stories*, 2.

^۲ Stern and Walzer, *Three Unknown Buddhist Stories*, 1–2; Gimaret, *Le Livre*, 3.

^۳ Daniel Gimaret

^۴ Gimaret, "Bouddha et les bouddhistes," 282–286.

^۵ *Le Livre de Bilawhar et Būdāsf: Selon la Version Arabe Ismaélienne*

^۶ Samuel Miklos Stern

^۷ Sofie Walzer

^۸ *Three Unknown Buddhist Stories in an Arabic Version*

استرن و والتز به سه داستانی می‌پرداختند که ابن‌بابویه گویا به متن اصلی اسماعیلی افزوده و در کتاب خویش گنجانده بود. لیکن، طبق نظر ژیماره، کاربرد واژه «ناشناس» از طرف استرن و والتز برای سه داستان همراه‌کننده است، زیرا منشأی «شناخته‌شده» این سه داستان را می‌توان در *جأتکاهای بودایی* متعدّد یافت.^۱

کاوش مختصر این سه داستان به‌خودی‌خود جالب است. این داستان‌ها در *اکمال‌الدین و اتمام‌النعمه* ابن‌بابویه قُمی آمده‌اند و در کتاب استرن و والتز نیز به دو زبان عربی و انگلیسی گنجانده شده‌اند. به‌طور خلاصه، داستان نخست از این سه داستان در مورد موی سفید یک پادشاه است که نزدیک‌تر شدن رسول مرگ را نشان می‌دهد. با مشاهده این نشانه، پادشاه تصمیم می‌گیرد تا زاهد شود. این داستان مشابه دو *جأتکای بودایی*، نیمی^۲ و کولا - سوتاسوما^۳ است.^۴ هنوز معلوم نیست که چگونه ابن‌بابویه قُمی در منابع بودایی بدان دست یافته و به‌ثبت رسانده است.

داستان دوم دربارهٔ جمجمهٔ یک پادشاه و جمجمهٔ یک گداست که به‌هنگام مرگ شبیه و برابرند. نظیر این داستان را می‌توان در اثر قرن‌نهمی حنین‌بن‌اسحاق با عنوان *نوادرالفلاسفه* مشاهده کرد: «خواستم تا استخوان بردگانشان را از استخوان شاهانشان سوا کنم، ولی هردو را یکسان یافتم.»^۵ این حکمت که همه به‌هنگام مرگ برابر هستند، دست‌کم با این دو رباعی عمر خیام (ف. ۱۱۳۱ میلادی) هم‌خوانی دارد:

خاکی که به‌زیر پای هر نادانی ست کف صنمی و چهرهٔ جانانی ست
هر خشت که بر کنگرهٔ ایوانی ست انگشت وزیر یا سر سلطانی ست

9

ای دیده اگر کور نئی گور بین وین عالم پرفته و پرشور بین
شاهان و سران و سروران زیر گلند روهای چو مه در دهن مور بین
سعدی (ف. ۱۲۹۲ میلادی) نیز عقیدهٔ مشابهی در این باره دارد:

¹ Gimaret, "A Propos de," *Arabica* 20, Fasc. 2 (June, 1973): 186–191.

² *Nimi*

³ *Culla-Sutasoma*

⁴ *The Jātaka, or Stories of the Buddha's Former Births*, edited by E. B. Cowell, vols. 5–6 (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1990), 68, 91.

⁵ Stern and Walzer, *Three Unknown Buddhist Stories*, 7.

ای پادشاه شهر چو وقت فرارسد تو نیز با گدای محلت برابری

داستان سوم تکرار داستان اصلی بوداست. این داستان در مورد شاهزاده‌ای است که قصر و همسر خویش را ترک می‌کند تا به دنبال حل معمای فانی بودن زندگی برود. شاهزاده در مسیر جست‌وجوی معنوی خویش از تجربه تاهل دیگر پرهیز کرده و به یک دوره گرد تغییر هویت می‌دهد. چهار مواجهه شاهزاده - مشاهده یک فرد بیمار، یک مرد سال خورده، یک جنازه و یک راهب مرتاض - در داستان سوم منعکس شده‌اند. گفت‌وگوهای شاهزاده (به نام بوداسیف) با همراه خویش درباره ماهیت ناپایدار زندگی در رابطه با شرایط انسانی متزلزل از فصاحت برخوردار بوده و دارای ارزش ادبی و نیز معنوی است.¹ مفهوم داستان بودا در شعر عرفانی فارسی با استعاره‌های متفاوت منعکس شده است.

جهت درک بهتر چگونگی حضور افسانه بودا در نوشته‌های شیعی در ایران، ذکر دو نکته درباره ابن بابویه حائز اهمیت است. نخست، نسخه ابن بابویه قُمی با کتاب بلوهر و بوداسیف عربی اسماعیلی هم‌خوانی دارد. لیکن، سه داستان افزوده یا «ناشناس» در نسخه اسماعیلی وجود ندارند (متن عربی کامل تمامی بخش‌ها از آن ابن بابویه را می‌توان در نسخه چاپ‌شده در تهران به سال ۱۳۰۱ یافت.² دوم، مشخص نیست که آیا سه داستان افزوده ابن بابویه از متن اسماعیلی حذف شده‌اند و یا این که ابن بابویه آن‌ها را به اثر خویش افزوده است.³ باید به خاطر داشت که هم‌خوانی نسخه اسماعیلی با متن ابن بابویه به‌واقع بیانگر این نیست که منبع ابن بابویه قُمی نسخه اسماعیلی بوده است و یا حتی چرا ممکن است وی سه داستان مزبور را به اثر خویش افزوده باشد. باری، ابن بابویه نخستین معمار افسانه بودا در ادبیات شیعی بود.

از آنجایی که مضامین کلی بلوهر و بوداسیف در نسخه اسماعیلی دیده می‌شوند و در اثر ابن بابویه نیز تلفیق گشته‌اند، اکنون ضروری است تا به اختصار به این مضامین بپردازیم. طبق نظر ذیل ژیماره، نسخه اسماعیلی بمبئی مشتمل بر چهار بخش است. بخش اول پیش‌گفتار است که بر روایت سنتی تولد شاهزاده بوداسیف می‌پردازد که بعدها قصر را ترک کرده و پس از تجربه چهار مواجهه، زندگی زاهدانه‌ای اختیار می‌کند. بخش دوم درباره بلوهر، زاهد و پیر فرزانه‌ای اهل سرنديپ⁴ (سريلانکای امروزی) است. در این بخش، مطابق تعالیم بلوهر به بوداسیف، حکمت الهی و حقیقی دوازده‌سترس افراد است؛ وقتی دردسترس قرار بگیرد، همه قادر نیستند تا آن را به‌درستی به‌کار ببندند. بلوهر می‌آموزد که حکمت [یا خرد] به‌سان نور خورشید است: برخی آن را به‌وضوح می‌بینند و برخی به‌سختی، درحالی که سایرین از

¹ Stern, Walzer, *Three Unknown Buddhist Stories*, 28–38.

² Z. Matar, "The Buddha Legend: A Footnote from an Arabic Source Author(s)," *Oriens* 32 (1990): 440–442.

³ Stern, Walzer, *Three Unknown Buddhist Stories*, 3.

⁴ Serendip

دیدنش عاجز هستند. در پایان این بخش، پلَوهر برای بارِ دوم بوداسف را ترک کرده و به او نصیحت می‌کند که عنانِ ذهن خود را به‌دست گیرد و در رشدِ عقلانی ثبات‌قدم به‌خرج دهد.

بخشِ سوم به بازگشتِ بوداسف به آیینِ راستینِ ژُهد و براندازیِ خرافه‌پرستی می‌پردازد. وی به‌عنوان بنیان‌گذارِ آیینِ راستینِ ژُهدگرایی شناخته می‌شود که با خرافه‌پرستی تباه گشته بود. بوداسف مذهبِ حقیقی‌ای را احیا می‌کند که ازجانبِ بودایانِ آغازین پیش‌بینی شده بود. این بخش با اشاره به کامیابی‌های تبلیغی بوداسف به‌تنهایی و بدون کمکِ پلَوهرِ فرزانه ادامه می‌یابد.

بخشِ چهارم پس‌گفتار است که دربارهٔ موفقیتِ بوداسف در تغییرمذهبِ مردمِ سَوِیلات^۱ (در سِرندِیپ)^۲ به آیینِ ژُهدگرایی و براندازیِ خرافه‌پرستی سخن به‌میان می‌آورد. در همین بخش، فرشته‌ای او را پیامبر اعلام می‌کند و به او می‌آموزد تا ترکِ دنیا کرده و مأموریتِ خویش را علنی سازد. چهار فرشته بوداسف را به آسمان‌ها بلند می‌کنند. سرانجام، در پایانِ مأموریتِ خویش، بوداسف به کشمیر بازمی‌گردد که در آن‌جا نیز می‌میرد. (محلِ مرگِ واقعی بودای تاریخی کشمیر نه بلکه کوشینارا^۳ است) باید افزود که کشمیر از لحاظِ آوایی شبیهِ کوشینارا بوده و ممکن است انگاشتِ اشتباه از کوشینارا باشد.^۴ ذکرِ کشمیر به‌جای کوشینارا خود سرچشمهٔ یک افسانهٔ کنج‌کاوی‌برانگیز و گیج‌کنندهٔ دیگری است.^۵

اکنون، پس از مروری کوتاه بر نسخهٔ اسماعیلی کتابِ پلَوهر و بوداسف، آسان‌تر می‌توان تشخیص داد که ابن‌بائوئه کدام بخش‌ها را در نوشته‌های خویش گنجانده است. ذیلِ ژیماره عنوان می‌دارد که ابن‌بائوئه قُمی بخش‌های اول، دوم و چهارم نسخهٔ اسماعیلی به‌همراهِ تغییراتِ اِعمالی خود را در اثرش آورده است. برای مثال، ابن‌بائوئه قُمی غیبتِ امامِ دوازدهم شیعیان را به خروجِ پلَوهر از زندگی بوداسف ربط می‌دهد. وی هم‌چنین ادعان می‌کند که عمرِ طولانی ازجانبِ خداوند به چهره‌های استثنایی مانند

^۱ Sawilābatt

^۲ *The Travels of Ibn Battuta in the Near East, Asia and Africa 1325–1354*, translated and edited by Rev. Samuel Lee (New York: Dover Publications, 2004), 185;

در کتابِ سفرهای ابن‌بطوطه در خاور نزدیک، آسیا و آفریقا ۱۳۵۴–۱۳۲۵ آمده است که بندرِ صلوات واقع در سِرندِیپ (سریلانکای امروزی) است.

^۳ Kuśināra

^۴ Gimaret, *Le Livre*, 11–24.

^۵ رابطهٔ پیچیدهٔ بین بوداسف و کشمیر با رابطهٔ عیسی و کشمیر خلط شده است. مؤلف اثر حاضر شخصاً از به‌اصطلاح «آرامگاهِ عیسی» در سریناگار کشمیر دیدن کرده‌است که بر سرِ درِ آن این عبارت نقش بسته بود: «زیارتِ حضرت بودا سوف». به‌گمان بسیاری از نظریه‌پردازان، برای نمونه نیکولاس نوتوویچ با فرضیهٔ اواخر قرن نوزدهمی‌اش و بعدها هولگر کرشتن با کتابِ خویش تحت‌عنوان عیسی در هندوستان زیست (۱۹۸۴)، مکانِ مزبور آرامگاهِ عیسی است. باین‌حال، مقاماتِ مذهبی محلیِ کشمیر فرضیهٔ عیسی را رد کرده و باور دارند که این آرامگاه متعلق به قدیس صوفی‌ست. نظریه تاریخ بودایی کشمیر و کاربردِ بی‌پروای نام «بودا سوف» یا مشابهاً «بوداسف» ازجانبِ نویسندگانِ اسلامی مانند ابن‌بائوئه و مجلسی و معادلِ مسیحیِ مشابهِ آن یعنی «یوآصف یا یوآصف»، مکانِ موردنظر در سریناگار باین‌همه یک استوای بودایی سابق بوده است و به‌ویژه پس از استقرارِ تصوف در کشمیر پس از قرن چهاردهم، به‌اشتباه به آرامگاهِ عیسی یا زیارتگاهِ یک صوفی نسبت داده شده است.

بَلَوهر و نیز امام غایب اعطا می‌شود تا به احیای دین حقیقی پرداخته و به امور دنیا سروسامان ببخشند.^۱ با به‌کار بردن اسامی بسیاری از پیامبران ابراهیمی در بازنویسی داستان بَلَوهر و بوداسف، ابن‌بائویه قُمی داستان مزبور را اسلامی ساخت. قصد وی این بود تا این داستان را حتی‌الامکان برای مسلمانان جذاب گرداند. با ربط دادن رویدادهای بودایی به اسامی و سنن مذهبی ابراهیمی و اسلامی، وی در کوشش خویش موفق بود.^۲ بدیهی‌ست که ابن‌بائویه در بیان پیام‌های اسلامی و شیعی خود از داستانی غیرابراهیمی استفاده کرد. قرن‌ها گذشته است و هویت بودایی داستان‌های ابن‌بائویه هنوز در حلقه‌های فقهی شیعه ناشناخته باقی مانده است.

دیگر نسخه مشابه با روایت ابن‌بائویه قُمی از آن ملامحمدباقر مجلسی‌ست که در آموزه‌های اخلاقی و زاهدانه وی به‌کار رفته است. جهت نمایش بهتر هویت و تأثیر قدرتمند این افسانه بودایی تأثیرگذار در ایران، خلاصه بازنویسی‌شده نسخه ملامحمدباقر مجلسی از داستان بَلَوهر و بوداسف موجود در عین‌الحیات وی در ادامه آورده شده است. در روایت مجلسی، نام بوداسف به یوداسف تغییر یافته است (در اثر زکریای غلابی و نه مجلسی بود که حرف «ب» به «ی» تغییر یافت).^۳ داستان زندگی و یک دست‌چین از نقل‌تولدهای پیشین (جَآتکا) بودا و رسیدنش به نیروانا در گفتار یک فقیه شیعه متعصب مانند مجلسی، باوجود انحرافات و تمایلات شخصی وی، به‌طور حیرت‌انگیزی تشریح شده است.

داستان بَلَوهر و بوداسف در عین‌الحیات مجلسی

پس از مقدمه^۴، داستان با یک شاه از هند آغاز می‌شود که به‌نشانه پاداش پرستش بُتها، صاحب پسری شده است. وی نام پسرش را یوداسف می‌گذارد. یکی از چندین منجم به شاه اطلاع می‌دهد که این فرزند وارث تاج‌وتخت وی نخواهد شد، بلکه درعوض به جایگاهی برتر در حکمت و پارسایی خواهد رسید. با شنیدن این پیش‌بینی، شاه تصمیم می‌گیرد تا فرزندش را درون محوطه قصر سرگرم نگه دارد.

شاهزاده در نازونعمت قصر پدر بزرگ می‌شود، ولی به‌رغم نبود افراد معنوی و مذهبی در اطرافش، صاحب فضایی در پارسایی می‌گردد و خرد پرسشگر او شروع به شکوفایی می‌کند. پس از این‌که از جانب یکی از معتمدان قصر درباره چرایی ممنوعیتش از ترک قصر مطلع می‌شود، یوداسف راجع به این موضوع یک روز با پدرش به بحث می‌نشیند و از وی می‌پرسد که آیا خطایی از او سرزده است یا این‌که [شاه] این‌گونه می‌خواهد او را نسبت به امور زندگی ناآگاه نگه‌دارد؟ شاهزاده به شاه قول می‌دهد که اگر اجازه

^۱ Gimaret, *Le Livre*, 30–31.

^۲ سیدحسن امین، *بازتاب اسطوره بودا در ایران و اسلام*، ۱۸۰.

^۳ این تغییر حرف نخست بوداسف اساس ترجمه‌های گرجی، لاتین و غیره نام مزبور به «یوسافات» یا «یوداساف» است.

^۴ ملامحمدباقر مجلسی، *عین‌الحیات*، (تهران، ۱۳۴۷)، ۲۸۵–۲۷۶.

خروج از قصر را به او دهد، هیچ مشکلی پیش نخواهد آمد، زیرا وی در طلب کشف حقیقت است. با گفتن این که صرفاً به خاطر حفظ جان پسرش بوده است، شاه تصمیم خود را توجیه می‌کند.

شاه به اکراه اجازه ترک قصر را به فرزندش می‌دهد و فرمان مشایعت شاهزاده توسط محافظان را در شهر صادر می‌کند. یوداسیف دوست و محرم‌رازش را همراه خود می‌برد. در نخستین دیدار، شاهزاده با دیدن دو گدا، یکی کور و دیگری متورم و کم‌خون، یکه می‌خورد. یوداسیف از دوستش می‌پرسد که این دو مرد چگونه به وضعی چنان فلاکت‌بار دچار گشته‌اند. «اگر جهان مسکن امنی برای آدمی نیست، پس انسان کجای این جهان می‌تواند امنیت یابد؟» گرچه غمگین بود، پس از چند روزی حضور در شهر، او پیرمردی را دید که کمر خمیده‌اش اجازه راه رفتن به او نمی‌داد. بعد از این، یوداسیف فهمید که پس از چند روز، ماه و سال، مرگ به آدمی چه نزدیک است - چه سریع زندگی می‌گذرد!

شاهزاده سپس جویا شد که آیا فردی پارسی تاکنون به این مصائب انسانی توجه کرده است یا نه. دوست شاهزاده به او اطمینان داد که چنین افرادی در ایام قدیم اطراف قصر بودند، ولی به خاطر عدم تمایل به آگاهی این پارسیان، شاه دستور ترک دیار به آن‌ها داده بود. یوداسیف جوان در طلب یافتن پاسخ برای پرسش‌هایش بود و تا روزی که مردی ناشناس از سرزمینی دور وارد زندگی او شده و وضعیت را برای همیشه تغییر دهد، زندگی فکوره‌انه‌ای را در قصر درپیش گرفت.

این مرد ناشناس اهل سرندپ بلوهر^۱ (بلوهر) نام داشت، زاهدی فرزانه که در ظاهر یک بازرگان به قصد دیدار یوداسیف به قصر آمده بود. پس از ورود به قصر، داستانی ساخت مبنی بر این که قصد فروش دارویی معجزه‌آسا را دارد که به نابینا بینایی، به ناشنوا شنوایی، به ناتوان توانایی و به نادان دانایی می‌بخشد و حتی درباره دشمنان قسم‌خورده آدمی نیز آگاهی می‌دهد. بلوهر گفت که این دارو مخصوص شاهزاده است. مأمور دربار گفت: «دارو را ابتدا به من نشان بده و اگر آن را مناسب دیدم، به شاهزاده تقدیم می‌کنم.» بلوهر در پاسخ وی گفت که این دارو نیازمند چشمانی جوان و قوی‌ست و کسی جز شاهزاده نمی‌تواند به آن نگاه کند. شاهزاده یوداسیف و بلوهر سرانجام در یک شب آرام دیدار کردند و با داستان‌هایی که بلوهر به یوداسیف نقل می‌کرد، حقیقت زندگی رفته‌رفته آشکار گردید.

پس از شنیدن نخستین داستان، شاهزاده تحت تأثیر قرار گرفته و تمایل یافت تا حکایات بیش‌تری درباره پارسی و حکمت بشنود. بلوهر به تعلیم یوداسیف در مورد ماهیت متزلزل زندگی انسان در این جهان ادامه داد. در نقطه‌ای، شاهزاده از بلوهر می‌خواهد تا درباره بیهودگی جهان داستانی را نقل کند. بلوهر داستان مردی را تعریف می‌کند که روزی یک فیل دنبالش می‌کرد. مرد ناامید از نزدیک‌ترین درخت بالا می‌رود. با نگاه به پایین، در پای درخت درون یک چاه، چهار مار به‌همراه یک اژدها با دهان باز را می‌بیند. مرد به بالا نگاه می‌کند و متوجه دو موش سیاه و سفید می‌شود که مشغول جویدن شاخه‌ای

^۱ Balohar

هستند که او از آن آویزان است. سپس، مرد ناگهان متوجه عسل در شاخه نزدیکش می‌گردد. با بی‌توجهی به خطر درکمین، او شروع به لیسیدن عسل نموده و از طعم شیرین آن لذت می‌برد. بلوهر این داستان را برای یوذاسیف تفسیر می‌کند. او می‌گوید که چهار مار نماد اخلاط چهارگانه انسان به‌انضمام احساسات عمیق هستند که خطری برای زندگی‌اش محسوب می‌شوند. دو موش سیاه و سفید نماد گذر روز و شب هستند و ازدها با دهان باز نیز مظهر مرگ درانتظار است. دراین‌میان، مرد آویزان از شاخه زندگی زندگی را به‌شیرینی عسل می‌چشد - شیرینی عسل ذهن او را از خطر عاقبت طعمه دنیا شدن منحرف می‌سازد. یوذاسیف، متأثر از این داستان، به بلوهر چنین می‌گوید: «ای پیر فرزانه، حکایات بیش‌تری هم‌چون این برایم نقل کن».

بلوهر داستان یک فرد که سه دوست داشت را برای یوذاسیف تعریف کرد. این فرد دوست اول را بسیار دوست می‌داشت و به‌خاطر خوشنودی‌اش، حاضر به انجام هرکاری بود. او دوست دوم را نیز دوست می‌داشت، ولی نه به‌اندازه دوست اول. دوست سوم را نیز اغلب نادیده می‌انگاشت. به‌هنگام نیاز، دو دوست اول فرد را مأیوس ساختند، تالین که دوست سوم نهایتاً به‌یاری او شتافت. بلوهر به شاهزاده توضیح می‌دهد که دوست اول و دوم به‌ترتیب ثروت و فرزند هستند و دوست سوم - یگانه دوست وفادار - عمل صالح است.

یوذاسیف به بلوهر گفت که این داستان‌ها عمیقاً وی را متأثر ساخته و دربارهٔ بیهودگی و فانی بودن جهان به او بینش بخشیده‌اند. بلوهر داستان‌های جالبی را یکی‌پس‌ازدیگری نقل می‌کند. شاهزاده جوان سپس از پیر فرزانه درمورد جهان آخرت جويا شد. بلوهر به او گفت که شناخت این جهان فانی اساس رسیدن به زندگی جاودان است. پیرامون نحوه آمادگی خویش برای مرحلهٔ دیگر معرفت، یوذاسیف خواستار اندرز شد. بلوهر به او توصیه کرد تا از طریق ترک دنیا به حکمت دست یابد.

متعجب از این معرفت بی‌واسطه، یوذاسیف از بلوهر پرسید که چرا مردم از این دانش برای رهایی از خطرات زندگی بهره نمی‌جویند. بلوهر پاسخ داد: دانش زندگی این‌چنینی شبیه خورشید است که بر همگان می‌تابد. اگر کسی توانایی بهره‌مندی از آفتاب را ندارد، این تقصیر خورشید نیست. آن‌هایی که قلب‌شان پذیراست، از این روشنایی به اشراق خواهند رسید و آن‌هایی که قلب‌شان مسدود است، هیچ بهره‌ای از این معرفت و حکمت نخواهند برد.

بلوهر به یوذاسیف اطمینان می‌دهد کسانی هستند که پس از سال‌ها زندگی در آشفتگی، قلب‌هایشان روشن می‌گردد. ذوق‌زده از شنیدن این سخن، یوذاسیف می‌پرسد که آیا پدرش به این حکمت دست یافته است. بلوهر به او پاسخ داد که پدرش دراین‌باره مردّد بود و دراین‌رابطه داستان دیگری را با این مضمون نقل کرد که شاهان درمورد این معرفت شنیده‌اند، ولی ترجیح می‌دهند آن را نادیده گرفته و فراموش کنند.

یوذاسیف خواست تا سنّ بلوهر را بداند. بلوهر به طرز زیرکانه و مرموزی گفت: «من دوازده سال دارم.»

شاهزاده گفت: «ولی تو به ظاهر شصت ساله می‌نمایی.»

بلوهر این حدس یوذاسیف را تأیید کرد و اذعان داشت که شصت سال پیش به دنیا آمده است، ولی دوازده سال است که به درک عمیقی از زندگی دست یافته است؛ چهل و دو سال باقی را صرف مشغولیت‌های متعدّد در جهان فانی کرده است.^۱

گفت‌و شنود میان زاهد فرزانه و شاهزاده ادامه یافت. پیرامون مسئله مرگ، بلوهر داستان دیگری را نقل کرد. بلوهر داستان شاهزاده‌ای را بازگو کرد که در سنّ سی و دو سالگی درباریان و لشکریان داخل و اطراف قصر را برای برگزاری جشن گردهم‌آورد. شاهزاده مسرور دستور داد تا یک آینه بیاورند. به هنگام تماشای خود در آینه، متوجّه موی سفیدی در ریش سیاهش گردید. او شروع به گریستن کرد و از این که جوانی‌اش دیگر عزیمت کرده است، غمگین شد. درنگاه وی، موی سفید «رسول مرگ و دشمن سلطنتش» بود.

شاهزاده از تخت خویش پایین آمد و درباریان و لشکریان وفادارش را که حاضر بودند جانشان را فدای او کنند، متهّم ساخت که به دشمن قسم‌خورده جوانی و شادی اجازه ورود به قصر داده‌اند. درباریان به سوی شاهزاده شتافتند و از او خواستند تا دشمن را شناسایی کند تا او را نابود سازند. جهت یافتن دشمن متجاوز، آشوبی درگرفت. پس از فروکش کردن آشوب، شاهزاده آن‌گاه گفت: «دشمن به چشم ناپیداست، به جز نشانه‌هایش که «رسول مرگ» هستند و به من هشدار می‌دهند که روزهای سلطنتم به شماره افتاده‌اند و باید خود را آماده تسلیم آن‌چه ساخته‌ام بگردانم.» درباریان شاهزاده را خاطرنشان ساختند که چاره‌ای برای مرگ نیست. سپس، شاهزاده برآن شد تا تاج و تخت و از این رو لذت دنیوی را رها کند تا به مشق شفقت و عشق بپردازد - موقعیتی که می‌توانست به او در بازگرداندن زندگی‌اش به وضعیتی حقیقی کمک کند.

از این که بلوهر معرفت و حکمتش درباره زندگی را وسعت می‌بخشید، یوذاسیف غرق در شغف می‌گردید، ولی هم‌چنان تشنه شنیدن داستان‌های بیش‌تری بود. بلوهر داستان دیگری را درباره یک وزیر نقل کرد که قصد داشت چشمان شاه را به روی واقعیت زندگی باز کند، ولی بایستی درانتظار لحظه مناسب می‌نشست. در این هنگام، وزیر جمجمه‌ای را به پارچه‌ای پیچیده و با خود به قصر آورد؛ آن را باز کرده، به زمین انداخت و مشغول لگد زدن به آن شد. سربازان گوش به فرمان صدور حکم دست‌گیری و

^۱ این پاسخ به طرز چشم‌گیری مشابه پاسخ بایزید بسطامی، عارف قرن نهم، است؛ وقتی از او درباره سنش پرسیدند، پاسخ داد که چهار سال دارد و هفتاد سال باقی را صرف شناخت حقیقت کرده است. بنگرید به:

R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, (New York, 1907), 57.

اعدام فوری وی از جانب شاه به‌خاطر این رفتار توهین‌آمیزش بودند. ولی شاه خشم خود را فروخورد و از اعلام مجازات برای وزیر منصرف شد.

بالین‌حال، وزیر همین کار را برای روزهای متعددی مکرراً انجام داد و حتی در دهان و سوراخ چشمان جمجمه گِل فرو کرد. سردرگم از این عمل، شاه از دلیل این کار وی جویا شد. وزیر از شاه تقاضای صبر و فرصت نمود. وی در کمال احترام سخنان حکیمانه‌ای را بر زبان جاری ساخت که به‌سان پیکان در اشیای نرم نفوذ می‌کردند و با برخورد به سنگ کمانه می‌کردند.

وزیر شروع به صحبت درباره‌ی ذهن پرسشگرش نمود. وی گفت که روزی جمجمه‌ای را در قبرستان سلطنتی یافت و گمان کرد که از آن شاه بوده است. به‌امید بازگشت به زندگی شاهانه‌اش، وزیر جمجمه را در پارچه‌ای ابریشمی پیچید، عطرآگینش کرد و در بهترین نقطه‌ی خانه‌اش نگه داشت. او به شاه گفت که برای روزهای متوالی بارها به انجام این تشریفات پرداخته است، ولی شاهد هیچ تغییری نبوده است.

او با خود اندیشید که شاید این جمجمه متعلق به یک فقیر باشد. بنابراین، آن را در مکانی خاک‌گرفته و فرسوده نگه‌داری کرد، ولی باز متوجه هیچ تغییری در وضعیت جمجمه نشد. سپس، تصمیم گرفت تا بفهمد که این جمجمه متعلق به شاه است یا گدا و از این‌رو به‌دنبال تفاوت‌های بین جمجمه شاه و گدا گشت. وی خواست تا تمایلات و حالات زندگی را که روزی محتوای درون جمجمه را اشغال کرده بودند، تصور کرده و زنده گرداند. وزیر به جمجمه شاه زنده اشاره کرد و گفت که نباید هرگز توسط بیگانگان لگدمال شود. وزیر این‌گونه جسورانه شاه خویش را مخاطب قرار داد: «عالی‌جناب، من نمی‌خواهم شاهد روزی باشم که تن شما به‌سان تن دیگران به‌زیر پا و قصرتان به‌دست دیگران بیافتد و این که فراموش بشوید.» شاه به‌خود لرزید و دانه‌های اشک بر چهره‌اش جاری شدند؛ این لرزش وی را به روشن‌بینی رهنمون شد و برای باقی سلطنتش فیلسوفان پارسا که به او مراجعه می‌کردند به‌خوبی تا پایان عمرش در کنار وی زیستند.

آخرین داستانی که بلوهر به یوداسیف نقل نمود، درباره‌ی فرزند یک شاه بود. در این داستان، پدر از ترس این که روزی فرزندش ممکن است خردمند و پرهیزکار گردد، او را در انزوا نگه می‌دارد. ولی وقتی شاهزاده با افراد بیمار و پیر رودررو می‌شود و شاهد مرگ افراد می‌گردد، دلیلی قانع‌کننده می‌بیند تا به قصر بازگشته و درباره‌ی سر زندگی به تأمل بپردازد. بنابر توصیه‌های منجمان، شاه مقدمات ازدواج شاهزاده را فراهم می‌آورد تا از این آشفته‌گی خلاصی یافته و دست از آرمان‌های خویش بردارد.

بلوهر به این داستان نمادین ادامه می‌دهد. البته، این داستان تلنگری به یوداسیف درباره‌ی وضعیت زندگی شخصی‌اش بود.

سرانجام، بلوهر آماده‌ی بازگشت به دیار خویش می‌گردد. یوداسیف از عزیمت بلوهر غمگین می‌شود، ولی تمرکز خویش را بر مراقبه معطوف ساخته و برنامه‌ی خویش مبنی بر ترک قصر و تعلیم حقیقت در

جای جای مملکت را به اجرا درمی آورد. خداوند چهار فرشته را برای تقدیس یوذاسیف می فرستد و به او فرمان می دهد تا به تعلیم پارسیایی و زندگی آخرت مشغول گردد. یکی از فرشتگان به دستور خداوند کنار یوذاسیف می ماند تا او را در ترک سلطنت دنیوی که به رسوایی و تباهی منتهی ست، و انتخاب سلطنت جاودانه همراهی کند. یوذاسیف از طرف خدا فرمان می یابد تا حکمت و معرفت خویش را به سایر سرزمین ها بگستراند.

با تأیید این مأموریت، یوذاسیف قصر را ترک گفته و قدردان مرشد خویش بلوهر باقی ماند که وی را نسبت به سعادت معنوی پدرش نیز متوجه ساخته بود. یوذاسیف گه گاه به پدرش پیغام فرستاده و وی را در جریان کوشش های زاهدانه خویش می گذارد و از او دعوت می کند تا راه پارسیایی و فروتنی درپیش گیرد. شاه به دیدار فرزندش شتافته و به گام نهادن در مسیر مشابه راغب می گردد. یوذاسیف سپس از شهری به شهر دیگر مسافرت می کند تا راه رسیدن به روشن بینی را بیاموزد. آخرین توقف گاه وی کشمیر بود، جایی که با گرفتن سر خویش به سمت غرب و پاهایش به سمت شرق در حالت درازکش، سرانجام به جهان روشنایی ملحق گشته و دار فانی را وداع می گوید.

ملا محمد باقر مجلسی با این گفته نتیجه گیری می کند که یوذاسیف مردی بود واعظ حقیقت و نه صرف افکار سطحی فلاسفه. همچنین، بخش داستان شاهزاده بودا را با این سخن به پایان می رساند: «امید که حق تعالی جمیع مؤمنان را عقل مبرا از شهوت ها، دیده بینا، گوش شنوا و زبان به حقایق و معارف گویا کرامت فرماید، تا از این معارف و حکمت ها منتفع گردند.»^۱

کل داستان یوذاسیف و بلوهر، شامل سه داستان ناشناس، لابه لای احادیث و سخنان حکیمانه پیامبر اسلام، امامان چهارم و هفتم شیعه در اثر مجلسی گنجانده شده است. زیرکی محض بود که بودا را در کنار دیگر پیام آوران و مردان مقدس الله در جایگاه یک فرستاده مشروع قرار داد. باتوجه به جوهر اصیل و حکمت استوارش، امکان این نبود که افسانه بودا از جانب مبلغان اسلامی و مروّجان حدیث مانند ابن بابویه قمی و ملا محمد باقر مجلسی به سادگی کنار گذاشته شود. ریشه بودایی این افسانه حتی به ذهن پیروان عامی و فقهای شیعی نیز خطور نمی کرد، به ویژه این که در آثار چهره های سنت شکن برجسته ای هم چون ابن بابویه و مجلسی آمده بود. شاید، هیچ کس در حلقه شیعی جرأت نمی کرد به خاستگاه حقیقی افسانه بودا اشاره کند و یا این سخن را مطرح سازد که مرامی غیرابراهیمی و کفرآمیز در معتبرترین ادبیات مذهبی شیعی نفوذ کرده است. در مقام فقیه، ابن بابویه و مجلسی هردو کوشیدند تا نسخه خویش از

^۱ بریده و بازگویی متن برگرفته از ملا محمد باقر مجلسی، *عین الحیات*، (تهران، ۱۳۴۷)، ۳۴۱-۳۷۶ است؛ بریده دیگری نیز از *عین الحیات* مجلسی تحت عنوان *بلوهر و یوذاسیف* (کراچی: بنگاه نشر پیرمحمد ابراهیم، ۱۹۷۳) موجود است. علاوه بر این، دو نسخه از بریده *بلوهر و یوذاسیف* در قالب دو چاپ مجزا از *عین الحیات* مجلسی وجود دارد: یکی چاپ تهران، ۱۲۸۰، تحت نظارت میرزا علی خوش نویس و دیگری چاپ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶.

اسلام ناب را ارائه داده و بنیاد شیعی مستحکمی برای جامعه بیافرینند؛ بعید می‌نماید که هیچ‌یک از آن‌ها آگاهانه خطرِ آلودن تشیع به تعلیم و حکمت بودایی را به‌جان خریده باشند.

حتی پیش از دوره مجلسی، کتابِ *بلوهر و بوداسف* بر گفتمان زهد و فلسفه درون ادبیات اسلامی در ایران تأثیر گذاشته بود. نسخه بازنویسی شده اقتباس ابن بائویه از *بلوهر و بوداسف* با عنوان کتاب *بلوهر و بوداسف* توسط نظام‌الدین شامی در اواخر قرن چهاردهم به زیور طبع آراسته شد. به گفته ذیل ژیماره، این اثر در قالب دو نسخه مجزا پیدا شد که از چشم شرق‌شناسان به‌دور مانده است. یکی از این نسخه‌ها، به تاریخ ۱۴۰۱-۱۳۹۸ میلادی، در موزه بریتانیا^۱ و دیگری، به تاریخ ۱۴۰۸-۱۴۰۷ میلادی، در کتابخانه مالک تهران نگهداری می‌شود. اثر شامی بیش‌تر دارای لحن فلسفی‌ست که بر مفهوم «عقل» ابن‌سینا تأکید دارد؛^۲ اقتباسی آزاد از افسانه مزبور، آراسته به نظم فارسی و عربی و نیز شماری مثل و حکایت که شامی آورده است.^۳

اهمیت آشکار و تجلی تاریخی افسانه بودا اشکال و دخل و تصرف‌های بسیاری را در فرهنگ اسلامی و ایرانی تجربه کرده است. داستان بودای جوان که زندگی شاهانه‌اش را به‌قصد سفر معنوی عمیق ترک می‌گوید، بارها و بارها مطرح شده است. در این زمینه، نمی‌توان از روایات زاهدانه زیبا و مفصل موجود در بسیاری از آثار قدیس‌نگاشتی^۴ غافل بود - به‌ویژه در تذکرةالاولیای فریدالدین عطار نیشابوری در قرن سیزدهم، مشتمل بر داستان ابراهیم بن‌آدم در قرن هشتم میلادی، شاهزاده‌ای که قصر، همسر و فرزندش را ترک کرده، دیگر هرگز ازدواج نمی‌کند و خود را به‌شکل زاهد دوره‌گرد و غارنشین درمی‌آورد. دیگر نسخه اسلامی داستان شاهزاده‌ای که ترک قصر می‌کند تا زندگی زاهدانه‌ای پیشه کند، افسانه احمدالستی، پسر خلیفه هارون الرشید است.^۵ السبتی به‌قولی قصر پدرش را ترک کرده، پیشه‌ای نازل اختیار کرد و در کلبه‌ای محقر زیست تا به روشن‌بینی برسد. حکایت احمدالستی گویا در *هنر/رویک شب* نیز گنجانده شده است که خود ریشه‌ای بودایی دارد.^۶

^۱ British Museum

^۲ Gimaret, *Le Livre*, 43-46;

هم‌چنین، بنگرید به: سیدحسن امین، *بازتاب اسطوره بودا در ایران و اسلام*، ۱۹۳-۱۹۲.

^۳ فتح‌الله مجتبابی، «بلوهر و بوداسف»، ۵۳۳.

^۴ Hagiographical

^۵ T. Nöldeke, "As-Sabtī, der Sohn des Hārūn ar-Rašīd," *ZDMG* 43 (1889): 327-328; M. Schreiner, "As-Sabtī, der Sohn des Hārūn ar-Rašīd," *ZDMG* 45 (1891): 301-302,

ام. شراینر در مقاله خود به این می‌پردازد که آیا داستان فرزند هارون الرشید ساختگی بوده است و یا سوءقرائت اسناد تاریخی.

^۶ Nöldeke, "As-Sabtī, der Sohn des Hārūn ar-Rašīd," 327;

هم‌چنین، بنگرید به:

T. Duka, "The Influence of Buddhism Upon Islam," *JRAS* (January 1904): 133.

درباره تأثیرات مستقیم و غیرمستقیمی که ممکن است افسانه بودا بر بسیاری از نحله‌های معنوی و افسانه‌های مشابه گذاشته باشد، تنها می‌توان به گمانه‌زنی متوسل شد. در این‌جا، به‌اختصار به روایاتی می‌پردازیم که شایان قیاس بوده و جلوه‌گر برخی تشابهات با کتاب *بَلَوهر* و *بوداسف* هستند.

آیا حکایات و اندرزنامه‌های دیگری ملهم از افسانه بودا وجود داشته‌اند؟^۱

۱. *مرزبان‌نامه*

گنجاندن داستان شاهزاده بودا و تجربه زاهدانه وی در ادبیات شیعی از یک سو پدیده فرهنگی‌پذیری^۲ در ایران و از سوی دیگر شخصیت‌بخشی به بودا در حلقه‌های ادبی فارسی بود. یکی از آثار ادبی مهم به‌نام *مرزبان‌نامه* از همان واژگان و حتی برخی حکایات به‌کاررفته در کتاب *بَلَوهر* و *بوداسف* بهره برده است.^۳ تألیف اسپهبد مرزبان دراصل به‌گوشِ مازندرانی (مازنی) حدود ۱۰۱۰ میلادی و ترجمه و تدوین سعدبن‌روایینی^۴ حدود اواخر قرن دوازدهم/اوایل قرن سیزدهم، *مرزبان‌نامه* مجموعه‌ای از حکایات تمثیلی و اندرزهای اخلاقی‌ست که زمان نگارش آن بسا قبل‌تر از قرن سیزدهم بوده و قطعاً از ادبیات بودایی آسیای مرکزی و هند تأثیر پذیرفته است. در این کتاب، گفت‌وگوی میان شاه‌اردشیر و مهران به دانا درباره بیهودگی ثروت کوتاه‌اندیشانه و میل و کسب پارسایی شبیه به موعظه‌های *بَلَوهر* است.^۵ در بخشی دیگر، داستان مردی نقل شده است که فیلی به‌دنبالش می‌افتد و نهایتاً از درختی بالا رفته و گرچه مرگ درانتظار اوست، در آن‌جا مشغول چشیدن طعم عسل می‌گردد؛ این حکایت مشابه حکایت موجود در کتاب *بَلَوهر* و *بوداسف* است.^۶ تقریباً قطعی‌ست که نویسنده این اثر ادبی چندین حکایات از افسانه بودا را در اثرش گنجانیده است.

^۱ افسانه بودا شاید بر سایر نوشته‌جات پیشااسلامی‌ای که یا مضمون مشابهی با کتاب *بَلَوهر* و *بوداسف* داشتند و یا به‌طور غیرمستقیم بخش‌هایی از داستان را اقتباس کرده بودند، تأثیر خویش را گذاشته باشد. در دوران ساسانیان، کتاب *جاویان خرد*، با عنوان *آداب بونرجمهر*، تألیف حدود قرن ششم و ترجمه به عربی احتمالاً توسط ابن‌مقفع در دوران اسلامی، حاوی برخی مضامین بودایی راجع به فانی بودن جهان، اندرز و نیز پرسش‌وپاسخ‌هایی مشابه گفت‌وشنودهای نقل‌شده در کتاب *بَلَوهر* و *بوداسف* بود. بنگرید به:

Gimaret, *Le Livre*, 39–41.

^۲ Acculturation

^۳ D. M. Lang, "Parable and Percept in the Marzubān Nāme," in *W. B. Henning Memorial Volume*, (London: Lund Humphries, 1970), 233–235;

جهت تحلیل مفصل داستان که در نسخه‌ها مختلف پدیدار می‌شود، هم‌چنین، بنگرید به:

M. T. Houtsma, "Eine unbekannte Bearbeitung des Marzban-nameh," *ZDMG* 52 (1898): 359–392.

^۴ E. G. Browne, *A Literary History of Persia* (London, 1902), 478.

^۵ Lang, "Parable," 233.

^۶ Lang, "Parable," 236–237.

۲. حکایت بشرِ بازرگان و راهبِ سِرِنْدِیپ

دیگر نسخه‌ بازنویسی‌شده داستان بودا در اثر قرن سیزدهمی اسحاق بن ابراهیم شمس سجاسی، اهل شهر زنجان، با عنوان *فراتدالسلوک* دیده می‌شود. سجاسی اذعان می‌کند که خود را یک تلفیقگر نوآور داستان‌های حکمت‌آمیز از طریق تلفیق حکایات متعدّد می‌داند. داستان مدّ نظر در این جا که به افسانهٔ *بَلَوهر* و *بوداسف* شباهت دارد، حکایت *بشرِ بازرگان* و *راهبِ سِرِنْدِیپ* اثر سجاسی‌ست.

در این داستان بازآفرینی‌شده، بشر نام یک بازرگان موفق است که نگرانی‌اش پیرامون حفظ ثروتِ هنگفتِ خویش زندگی‌اش را به‌طور مصیبت‌باری زیورور کرده است. او خیال‌ها و رؤیاهای متعدّدی دربارهٔ مردی برفرازِ کوهی در سِرِنْدِیپ را تجربه می‌کند که صاحبِ دارویی جادویی‌ست که اگر روی مرده ریخته شود، آن را زنده می‌کند. بازرگان داستان برای درمانِ ذهنِ مغشوشِ خویش به دنبال این دارو می‌گردد. غلامِ این بازرگان به او می‌گوید که این خیال چیزی بیش از یک توهم و وسوسهٔ شیاطین نیست و نمی‌تواند واقعیت داشته باشد. بشر متقاعد می‌شود که چنین دارویی را باید پیدا کند؛ بنابراین، سختی سفرِ طولانی به کوهستانِ سِرِنْدِیپ را به جان می‌خرد و در آن جا با راهبی زاهد که در غار به مراقبه مشغول است، دیدار می‌کند. بازرگان دربارهٔ مشکلِ خود به راهب می‌گوید و از او دارویی می‌طلبد که وی را از نگرانی و ترس از مرگ برهاند. راهب سپس با بشر به بحث می‌نشیند و به او می‌گوید که وابستگی به خانواده، ثروت و تجملاتِ این دنیا باعثِ نگرانی و ترسِ وی از مرگ می‌گردند. آدمی باید بکوشد تا خود را از شهوت، طمع و تلاطمِ گذشته و رویدادهای نیامدهٔ آینده رها سازد. راه‌رهایی خاموش کردنِ آتشِ طمع و شهوت است. بازرگان به راهب می‌گوید: «تو از کلامِ شیوایی برخوردار هستی. به‌نظر داروی جادویی‌ای که من به دنبالش هستم، در اختیارِ توست.» راهب به او هشدار می‌دهد که این دارو تنها در صورتی اثرگذار خواهد بود که انسان توهماتِ خودساخته را از ذهنش بزدايد. این دارو قلب‌های مرده را زنده می‌سازد، به‌گونه‌ای که قلب او را هم. به‌هنگامِ آمادگی جهتِ بازگشت به دیارِ خویش، بازرگان از راهب طلبِ دعای خیر می‌کند. راهب می‌گوید: «از خداوند عمرِ جاودان در وادی فنا بطلب.» پس از بازگشت به سرزمینِ خویش، بشر ثروت و داراییِ خود را می‌بخشد و عزلتِ زاهدانه اختیار می‌کند.^۱

این نسخهٔ خلّاقانه به‌وضوح بازسازی خلاصه‌شده از داستانِ *بَلَوهر* و *بوداسف* است. متن و بافتارش ارزشمند است، چراکه شخصیت‌پردازیِ آن پیام حکمت‌آمیزِ مشابه را انتقال می‌دهد. بازرگان ثروتمند و راهبِ سِرِنْدِیپ به‌ترتیب شخصیتِ *بوداسف* و *بَلَوهر* هستند - *بَلَوهری* که داروی جادویی‌ای برای درمانِ دل‌بستگانِ طمع و شهوت دارد. گفت‌وگو و اندرزهای راهب پیرامونِ نگرانیِ دنیوی و فانی بودنِ دنیا ظاهراً برگرفته از داستانِ اصلیِ *بَلَوهر* و *بوداسف* می‌نماید. از منظرِ جغرافیایی و تاریخی، شهرِ سجاسی،

^۱ برگرفته از *آیین رهروی، فراتدالسلوک* اثر اسحاق بن ابراهیم شمس سجاسی، به تصحیح علیرضا ذکاوتی قره‌گوزلو (تهران: اهل‌قلم، ۱۳۸۲)، ۱۴۰-۱۳۵.

زنجان، در نزدیکی سلطانیّه، جاییست که آیین بودای مغولان قرن سیزدهم قرار بود طیّ نیم قرن آتی احیای هنر و روایت بودایی را در آن جا رواج دهد.

۳. رسائل اخوان الصفا

در مجموعه رسائل اخوان الصفا، دیگر منبع اسلامی، اشاراتی به شاهزاده‌ای شده است که ترک دنیا می‌کند. در یکی از ارجاعات در آن، این چنین آمده است: «خداوند ما را برگزیده است و پیغمبرانی به سوی زمین ما فرستاده است تا ساکنانش را خردمند سازند؛ از جمله چنین پیغمبران، البُد (بودا)، برهمن^۱ و بوداسف و پلوه^۲ است.» هم‌چنین، در توصیه به ترک مادیات جهت رسیدن به کمال، ارجاع دیگری پلوه^۳ شده است.

اخوان الصفا، نویسندگان رسائل، عقل را والاترین قوه آدمی معرفی کرده‌اند، زیرا با استفاده از روش استدلال اخلاقی می‌تواند جوانب مادی و معنوی هستی را بسنجد. اخوان الصفا انجمنی مخفی بود که پیش از قرن دهم تشکیل شده بود و اعضای آن می‌کوشیدند تا خردگرایی^۴ را با مذهب آشتی دهند. این جامعه پنجاه‌ویک رساله با مؤلفانی ناشناس درباره موضوعات بسیاری نگاشت. تک‌نگاشت‌هایی با محوریت موضوعات معنوی شامل «حیات زاهدانه»، «عرفان» و «بینش خلسه‌مند یا سعادت‌مند» می‌شد. تالاقی^۵ دیدگاه‌ها پیرامون جهان مادی و معنوی از جانب آن‌ها با هدف مطابقت با زمانه و فرهنگ انجام می‌گرفت.^۶ آن‌ها قاطعانه نارواداری مذهبی را رد کرده و تحقیق عقلانی رواج می‌دادند. در شک‌گرایی^۷ خویش، آن‌ها به این می‌اندیشیدند که قدرت تعقل عطاشده به بشریت می‌تواند نجات‌بخش او گردد؛ در غیر این صورت، بدون قدرت تعقل در روز قیامت نیز سربار خواهند بود.^۸ به‌خاطر اتخاذ ارزش‌های معنوی

^۱ Brahmin

^۲ Gimaret, *Le Livre*, 36;

هم‌چنین، بنگرید به فتح‌الله مجتبیایی، «پلوه و بوداسف»، ۵۳۴-۵۳۳، ۵۳۲. ذنبیل ژیماره معتقد است باین‌حال، این امکان وجود دارد که ابوحامد امام محمد غزالی طوسی در کیمیای سعادت خویش داستان را از رسائل اخوان الصفا برگرفته باشد؛ بنگرید به:

Gimaret, *Le Livre*, 37-38.

^۳ علی اصغر حلبی، گزیده رسائل اخوان الصفا (تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰)، ۱۲۰-۱۱۸.

^۴ Rationalism

^۵ Monograph

^۶ Synthesis

^۷ Browne, *A Literary*, 379;

بعدها، آرا و کتب اخوان الصفا در میان مسلمانان اسپانیا نیز رسوخ یافت. شاید بی‌ارتباط نباشد اذعان به این که مفهوم «وحدت وجود» ابن عربی (ف. ۱۲۴۰)، عارف و فیلسوف آندلسی، ملهم از رسائل اخوان الصفا با محوریت تکامل کثرت از وحدت و بازگشت کثرت به وحدت مطرح شده است. هم‌چنین، بنگرید به: علی اصغر حلبی، گزیده رسائل اخوان الصفا، ۴۳، ۶۸.

^۸ Skepticism

^۹ علی اصغر حلبی، گزیده رسائل اخوان الصفا، ۲۷۴، ۱۹۳-۱۹۲، ۱۶۷، ۱۶۲، ۱۵۹، ۸۸-۸۷، ۶۷، ۶۱.

و استقبال از مباحثاتِ رهایی، بسیار محتمل است که اعضای این انجمنِ فکری با دیدگاه‌های بودایی معنوی و فلسفه هندوستان کاملاً آشنا بوده و از آن‌ها تأثیر پذیرفته باشند.^۱ افزون‌براین، اخوان‌الصفا در موضوع بازتن‌یابی^۲ اندیشه‌هایشان را علاوه بر منابع یونانی از منابع بودایی و هندی نیز وام گرفته بودند.^۳

۴. کیمیای سعادتِ غزالی

دیگر چهره‌ای که قویاً از محتوای افسانه بودایی تأثیر پذیرفته است، ابوحامد امام محمد غزالی طوسی (ف. ۱۱۱۱ میلادی)، فیلسوف اسلامی و صوفی اهل شمال شرق ایران است. با توجه به مکان جغرافیایی و زمان زیست وی، بسیار محتمل است که غزالی دسترسی مستقیم یا غیرمستقیم به ادبیات بودایی مانند بَلَوهر و بوداسف داشته است، همان‌گونه که به واسطه اثرش به فلسفه یونان و ابن سینا دسترسی داشت. نسبت به این فرضِ فرعی نمی‌توان به قطعیت رسید، زیرا غزالی هیچ حکایت به‌خصوصی شبیه به افسانه بودا را در آثارش بازآفرینی نکرده است. باری، اثر مشهور وی، کیمیای سعادت، سرشار از تمثیل‌ها و اندرزها با محوریت زهد و مراقبه است که رویکردش را به قدر کافی به محتوای بَلَوهر و بوداسف نزدیک می‌سازد.

کیمیای سعادت شامل چهار بخش است که دو بخش نخست آن به تکالیف مذهبی پرداخته و در حکم راهنمایی برای امور دنیوی مانند تجارت، ازدواج و رفتار اجتماعی است. لیکن، بخش‌های سوم و چهارم عمیقاً درگیر بحث‌هایی درباره زندگی زاهدانه و فکورانه هستند. بخش سوم حاوی ده فصل عمدتاً با مضامین و نگرش‌های شدیداً مشابه به مضامین بَلَوهر و بوداسف است. برای نمونه، غزالی برای بیماری وابستگی به دنیا و مآذیات درمان تجویز می‌کند. به علاوه، مضامینی از قبیل ترک نفس، استنباط غلط، تکبر، کلام زیان‌بار و ترک جاه و حشمت نیز به چشم می‌خورند.

بخش چهارم کتاب، مشتمل بر ده فصل، حاوی مضامین بودایی و یوگایی^۴ مشابه بسیاری از قبیل محاسبه و مراقبه، فقر و زهد، توکل و توحید، تفکر و ندامت و نیز بحثی درباره کلید سعادت‌نهایی پیش از مرگ است که بازتابی از مضامین بودایی‌اند. غزالی به طرز ماهرانه‌ای مراقبه و سطوح مختلف آن را از ابتدایی‌ترین سطح یعنی رهایی از جهالت تا بالاترین سطح یعنی رسیدن به وحدت به بوتۀ بحث

^۱ C. Ernst, "Islamization of Yoga in the 'Amrtakunda' Translations," *JRAS* 13/2 (July, 2003): 213-215;

هم‌چنین، بنگرید به ارجاعاتی درباره حکایات حکمت‌آمیز هندی: علی اصغر حلبی، *گزیده رسائل اخوان‌الصفا*، ۲۸۸-۲۹۳.

^۲ Reincarnation

^۳ مَلَّاصدرا/سفارالاربعه (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۸)، ۱۰؛ مقایسه کنید با:

J. Blank, *Mullahs on the Mainframe: Islam and Modernity among Daudi Bohras* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2001), 171; S. Schmidtke, *Theologie, Philosophie und Mystik im Zwölfterschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts*, (Leiden: Brill, 2000), 217.

^۴ Yogic

می‌گذارد.^۱ وی به مخالفت با مراقبه بدون زندگی در غارها که توسط بسیاری مشق می‌شود، پرداخته و آن را رد می‌کند.^۲

در رابطه با موضوع فقر و زهد، ابوحامد امام محمد غزالی طوسی نقل قولی از پیامبر اسلام می‌آورد که سبک زندگی درویشی را می‌پسندید و آن گونه هم زیست.^۳ وی همچنین در پیوند با مفهوم ترک دنیا و اختیار خضوع از زاهدان نامی پیشین اهل بلخ مانند ابراهیم بن آدهم و ابوعلی شقیق بلخی نقل می‌کند^۴ (باکنار قرار دادن ابراهیم بن آدهم و ابوعلی شقیق بلخی، شخصیت‌های اسطوره وار بلخ بودایی با پیغمبر اسلام غزالی زیرکانه ریشه های عقاید قرض گرفته خود را پنهان میکند). مهم است این موضوع را به‌خاطر داشته باشیم که تأکید غزالی در گفتمان ترغیب‌کننده‌اش بر مسئله رسیدن به سعادت و رستگاری در این دنیاست. گرچه اسلام الزاماً بر این تأکید دارد که رستگاری در جهان آخرت است، رسیدن به سعادت در جهان دیگر در گفتمان وی چندان پررنگ نیست.

مشخص نیست که غزالی تاچه اندازه از کتاب *بلوهر و بوداسف* بهره برده است. گرچه غزالی کوشیده است تا استدلال‌های خویش را با شواهد اسلامی و احادیث نبوی اثبات کند، حکمت غزالی در کیمیای سعادت احتمالاً ملهم از *بلوهر و بوداسف* بوده است. غزالی چه به حکمت بودایی و هندی دسترسی داشته است یا نه، ریشه یکی از حکایات مشهور وی در دیگر اثرش با عنوان *احیاءالعلوم*^۵ را می‌توان در گفتمان بودا (اودانا^۶) دربارهٔ فیل و مرد نابینا جست. به‌طور خلاصه، حکایت از زبان بودا نقل می‌شود که روزی یک پادشاه تمامی مردان نابینا را به قصر آورده و به آن‌ها یک فیل نشان می‌دهد. آن‌ها سر، پشت، پا، دم و قسمت‌های دیگر بدن فیل را لمس می‌کنند. سپس، پادشاه از آن‌ها می‌خواهد تا آن چه را با دست‌هایشان لمس کرده‌اند توصیف کنند. آن‌هایی که پای فیل را لمس کرده بودند، آن را یک ستون توصیف کردند؛ آن‌هایی که گوش فیل را لمس کرده بودند، آن را پرپاش توصیف کردند؛ و این گونه نه پاسخ متفاوت داده شد. این که هر کدام به پاسخ خویش چنان مطمئن بودند، اسباب سرگرمی پادشاه شد (البته این تمثیل در مکتب چین هم رایج است). غزالی از این تمثیل بودایی بهره گرفته است تا علیه آن دست از فیلسوفان و فقیهانی که به شیوه سطحی خویش به دانش ابدیت جهان، روح و غیره اذعان می‌کنند، زبان به اعتراض

^۱ ابوحامد امام محمد غزالی طوسی، *کیمیای سعادت*، ج ۲ (تهران، ۱۳۵۴)، ۵۴۳، ۵۶۸-۵۲۷.

^۲ ابوحامد امام محمد غزالی طوسی، *کیمیای سعادت*، ج ۲، ۵۴۶.

^۳ ابوحامد امام محمد غزالی طوسی، *کیمیای سعادت*، ج ۲، ۴۲. احادیثی چنین درباره زهد برخاسته از آثار قدیس نگار صوفی، ابو عبد الرحمن بن حسین سلمی (ف. ۱۰۲۰ میلادی) است.

^۴ ابوحامد امام محمد غزالی طوسی، *کیمیای سعادت*، ج ۲، ۴۳۴.

^۵ برای قدیمی ترین تحلیل *احیاءالعلوم* غزالی، بنگرید به:

Dr. Hitzig, "Ueber Ghazzālī's *Ihyā' ulūm al-dīn*," ZDMG 7 (1853): 172-186.

^۶ Udāna

بگشاید.^۱ این حکایت بودایی به‌طور گسترده‌ای از جانب چهره‌های ادبی مانند مولانا که در قالب نظم به جهالت انسان پرداخته است، تکرار شده است. در پایان، در اظهار این که آشنایی و استفاده ابوحامد امام محمد غزالی طوسی از منابع بودایی نیازمند تحقیقات بیشتری است، باید جانب احتیاط را رعایت کنیم.

۵. نسخه‌های یهودی - مسیحی افسانه بودا

افسانه بودا حتی به سنت یهودی - مسیحی نیز راه یافت. ترجمه عبری - مسیحی افسانه بودا براساس نسخه عربی بود. این که نسخه مسیحی شده داستان - با اختلاف بسیار از منابع اسلامی ولی وفادار به هسته اصلی داستان - ریشه در افسانه بودا داشته است، پس از قرن نوزدهم مورد پذیرش قرار گرفت. ترجمه گرجی بلوهر و بوداسف داستانی بازنویسی شده درباره بوداست که ظاهری کاملاً مسیحی به‌خود گرفته است.^۲ ظاهراً برگردانی مابین نسخه عربی اصلی و ترجمه یونانی اخیر بوده است. در نسخه یونانی، نام «بوداسف» به «یوآصف» یا «یوآصف» و نام «بلوهر» به «برلعم» تغییر یافته است؛ بنابراین، عنوان این نسخه «برلعم و یوآصف» است (براساس عنوان بوداسف که با املای «یوآصف» یا «یوآساف» در متون عربی آمده است^۳). در یک تحریف جالب، هردوی بلوهر و بوداسف به‌عنوان حواریون عیسی معرفی می‌شوند. مطابق افسانه، بوداسف (یوآصف) نخست پدرش را و سپس کل جمعیت هند را به دین مسیحیت درآورد.^۴ باری، مترجم نسخه یونانی گاه‌شماری تاریخی افسانه بودا و تاریخ انتقال آن را نادیده انگاشته و نسخه مسیحی تحریف‌شده‌ای با افزونه‌های زمان‌پریش^۵ آفریده است. در زمان پاپ سیکستوس^۶ پنجم (۱۵۹۰-۱۵۸۵ میلادی)، باور بر این بود که افسانه مسیحی شده یونانی داستان قدیس یوحنا دمشقی^۷ (ف. حد. ۷۴۹-۶۷۵ میلادی) است.^۸

^۱ Rhys Davids, "Does Al Ghazzālī Use an Indian Metaphor?" *JRAS* (January, 1911): 200-201;

هم‌چنین، بنگرید به:

A. Zarrinkoob, "Persian Sufism in Its Historical Perspective," *Iranian Studies* 3/3-4 (Summer-Autumn, 1970): 185.

^۲ Stern, Walzer, *Three Unknown Buddhist Stories*, 1-14; I. Goldziher, *Vorlesungen Über den Islam*, (Heidelberg, 1910), 161; Duka, "The Influence," 129.

^۳ Sundermann, "Die Bedeutung," 167-168.

^۴ Webb, "The Early Spread," 71-72 (notes); Gimaret, *Le Livre*, 51-52; Stern, Walzer, *Three Unknown Buddhist Stories*, 1.

^۵ Anachronistic

^۶ Pope Sixtus

^۷ Saint John of Damascus

^۸ J. P. Asmussen, "Barlaam and Iosaph," *Encyclopedia Iranica*, 1988, accessed July 2010; Stern, "The Wisdom of Balahvar: A Christian Legend of the Buddha," 151.

در سال ۱۹۵۷، دیوید ام. لنگ^۱ حکمت بَلَهَوَر: افسانه مسیحی بودا^۲ را منتشر کرد که نخستین اثر مهمی بود که افسانه بودا را به نسخه مسیحی پیوند داده و پیرامون خاستگاه و گاه‌شماری ترجمه متعاقب نسخه عربی اصلی اقامه استدلال می‌کرد.^۳ نسخه مسیحی این افسانه بودایی از قرن یازدهم میلادی به بعد مورد بهره‌برداری کلّ دنیای مسیحیت قرار گرفت. شصت نسخه به زبان‌های مختلف انتشار یافت.^۴ علاوه بر این، ترجمه عبری بَلَوهر و بوداسف مستقیماً براساس متن عربی بود. ترجمه در اوایل قرن سیزدهم توسط آبراهام بن‌خسداى انجام یافته، عنوان پسر شاه و زاهد^۵ گرفت و به منبعی برای اقتباس منظوم عبری - فارسی از کتاب شاهزاده و صوفی بدل شد.^۶ مسیحی‌سازی حکایات و آموزه‌های بودایی به نظر سنگ‌بنای تعامل گسترده‌تر هندوایرانی و بودایی - مسیحی - اسلامی در مسیر تاریخ بوده است.^۷

آخرین حضورهای افسانه بودا در ایران

شباهت‌های برخی آثار ادبی در ایران حاکی از تأثیر افسانه بودا نه تنها بر آثار ابن‌بابویه قمی و ملا محمدباقر مجلسی بلکه بر آثار ادبی قرون بعدی است. طبق تحشیة سیدحسن امین، نظم و نثر فارسی با قابلیت‌های متعدد رفته‌رفته از قرن هجدهم تا قرن بیستم بیش‌تر براساس کتاب بَلَوهر و بوداسف پدیدار شدند. می‌توان از چندین نویسنده نام برد که افسانه بودا را دانسته و نادانسته در ادبیات فارسی در ایران باز معرفی کرده‌اند: سیدقریش غزنوی (ف. ۱۸۴۴) که عین‌الحیات مجلسی را در اثر خویش گنجاند؛ ملاحبیب‌الله شریف کاشانی (۱۹۲۱-۱۸۴۶) که بخشی از داستان را به نظم برگرداند؛ معین‌الاسلام تبریز (ف. ۱۹۲۱) که وی نیز به‌قالب نظم درآورد؛ و آیت‌الله سیدحسن جهانی اصفهانی (۱۹۸۸-۱۹۰۱) که از نسخه ابن‌بابویه در سروده خویش استفاده کرد. افسانه بودای موجود در بحارالانوار مجلسی به ترتیب در سال ۱۹۴۲ و ۱۹۶۴ میلادی توسط میرزا شکرالله مشکات و شیخ عبدالرحیم حائری از عربی به فارسی

¹ David M. Lang

² *The Wisdom of Balahvar: A Christian Legend of the Buddha*

^۳ تحلیل مفصل نسخه مسیحی را می‌توان در اثر ذیل یافت:

The Wisdom of Balahvar: A Christian Legend of the Buddha, (London: Allen & Unwin, NY: Macmillan, 1957).

⁴ P. Almond, "The Buddha of Christendom: A Review of the Legend of Barlaam and Josaphat," *Religious Studies* 23/3 (September, 1987): 391.

گفته می‌شود لئو تولستوی در میانه زندگی‌اش تأثیر بسیاری از این افسانه پذیرفته بود، به گونه‌ای که دست از امور مادی شست (مقاله فوق، یادداشت‌ها، ۳۹۱).

⁵ *Ben ham-melek wa Han-nazir*

⁶ Gimaret, *Le Livre*, 27, 47.

⁷ L. Olschki, "The Crib of Christ and the Bowl of Buddha," *JAOS* 70/3 (July-September, 1950): 161-164.

ترجمه شده و در تهران انتشار یافت.^۱ در اوایل قرن بیستم، شیخ محمدتقی بُهلُول، محمدعلی ناصح، آیت‌الله سیدعلی نقی امین و آیت‌الله محمدباقر کمره‌ای ترجمه‌ها، سرایش‌ها و ترتیب‌های جدیدی از کتاب *بَکُوهر و بودا سِف* آفریدند.^۲ گستره و شمار این نویسندگان و آثار گواهی بر این حقیقت است که انتقال افسانه بودا کزروی نبوده است، بلکه درواقع، افسانه مزبور عمیقاً در فرهنگ مذهبی ایران و منطقه جا گرفته بود.

نکته پایانی

به‌عنوان تحلیل پایانی، افسانه بودا قطعاً جایگاه ویژه‌ای در فرهنگ دینی و ادبی ایران، تصوف و اسلام یافت، ولی تأثیرات و نفوذ آن هنوز به‌طور کامل ازجانب کلیت جوامع اسلامی به‌رسمیت شناخته نشده است. طی اسلامی‌سازی سریع جوامع تازه‌فتح‌شده به‌هنگام ورود اسلام و پس‌از آن، بسیاری از شمایل، منابع و سایر آثار بودایی یا نابود شدند یا جهت مقبول‌تر و جذاب‌تر ساختن آن‌ها در نگاه مخاطبان، با ظواهر دیگری انطباق یافتند. عربی‌سازی، فارسی‌سازی و اسلامی‌سازی شخصیت و زندگی بودا برای جوامعی که درباره آیین بودا هیچ و یا کم‌ترین دانشی نداشتند، مقدمات کاربرد افسانه بودا توسط نویسندگان مسلمان را کمابیش بدون چالش و بی‌چون‌وچرا تا به‌اخیر فراهم ساخت.

هرچند *بَکُوهر و بودا سِف* منبع تعلیم حکمت و زُهد در فرهنگ اسلامی گشتند، پرسش‌های مهم متعدّد مطرح‌شده ازجانب ذیل ژیماره هم‌چنان به‌جا هستند. اگر *بَکُوهر و بودا سِف* درمیان محافل ادبی و زُهدگرایی شناخته شده بود، با زبان‌های مختلف در سنت‌های یهودی - مسیحی انطباق یافته بود و حتی توسط ملا محمدباقر مجلسی به فارسی ترجمه شده بود، پس چرا هرگز در مناطق سوری - عراقی و ادبیات اسلامی عرب اهمیت مستقیمی نیافت؟ چرا افسانه بودا، با این که در قرن دوم دوران اسلامی به عربی ترجمه شد، در ادبیات زُهدگرایی پنهان و ناشناس نگه داشته شد؟^۳ آیا حکایات معنوی افسانه *بَکُوهر و بودا سِف* از مسیرهای دیگری به ادبیات اسلامی، به‌انضمام ادبیات ایران، راه یافتند یا این که سخنان بودا در قالب دیگر اسامی قابل ذکر و مجاز مطرح شدند. درهرحال، اشاعه این افسانه به‌طرز چشم‌گیری گسترده بوده است؛ و تنها هویت بودایی آن حذف شده است.

^۱ سعید نفیسی، سرچشمه تصوف در ایران (تهران: فروغی، ۱۳۴۳)، ۱۴.

^۲ سیدحسن امین، بازتاب اسطوره بودا در ایران و اسلام، ۲۱۵-۱۹۲.

^۳ Gimaret, "Traces," 105, 111, 131-132.

بخش دوم: جاتکای سُعدی - فارسی: داستان تولدِ پیشین بودا

این داستانیست که بودا یک بار به شاگردِ خویش آنندا^۱ تعریف کرد و به وَسَنَتِرا جاتکا^۲ معروف شد. این داستان به اندازهٔ بَلَوهر و بوداسف آثارِ بسیاری از خود بر جای گذاشته است، ولی جاتکا به نظر در حلقه‌های زهدگرایی تأثیرِ بزرگی بر مشقِ سخاوت، ترکِ دنیا و فقر در خراسان و آسیای مرکزی گذاشته است. داستانِ مزبور هم‌چنین در حلقه‌های ادبی ایران نیز از اهمیت برخوردار بود، زیرا به زبانِ سُعدی، یکی از زبان‌های شرقِ ایران که تا دو قرن پس از ورودِ اسلام در سُعد استفاده می‌شد، نوشته شده بود. سُعد منطقه‌ای مابین بلخ، بخارا و سمرقند در دورانِ باستان و قرونِ میانه بود که تا فرغانه گسترش یافته و بخشی اعظمی از آسیای مرکزیِ امروزی را شامل می‌شد. جاتکا نیز اهمیت دارد، زیرا ترجمهٔ فارسیِ کاملِ آن اخیراً (۲۰۰۴) در بازارِ کتابِ ایران انتشار یافت.

جاتکا واژه‌ای پالی^۳ است که برای اشاره به زیست‌نامه‌های افسانه‌ایِ متعدّد از زندگی‌های پیشین بودا به کار می‌رود. این داستان‌ها که دست‌کم پانصد و چهل و هفت عدد از آن‌ها مستند شده‌اند، با هدفِ الهام‌بخشی و تعلیمِ پرورشِ شخصیت و حکمتِ اخلاقی به نگارش درآمده‌اند. وَسَنَتِرا جاتکایی که در این جا مورد بحث قرار می‌گیرد، توسطِ پُلِ پلیو^۴ در اوایلِ قرنِ بیستم در چین پیدا شد. فرض بر این است که جاتکای مزبور طیّ دورهٔ افولِ آیینِ بودا و زبانِ سُعدی در آسیای مرکزی ثبت شده است. این جاتکا نخست توسطِ روبرِ گوتیو^۵ در نشریهٔ آسیاتیک^۶ در سال ۱۹۱۲ به فرانسوی ترجمه شد^۷ که نهایتاً نیز چند دهه بعد موردِ بازبینی و تصحیح قرار گرفت.^۸ متن دوباره توسطِ اِمیلِ بنونیست^۹ در سال ۱۹۴۶ ترجمه شد. در ایران، بدرالزمان قریب ترجمهٔ فارسیِ خود را با نسخهٔ اصلیِ سُعدی و ترجمهٔ نخستِ فرانسوی مقایسه کرد. این جاتکا به زبان‌های پالی، تبتی، برمه‌ای، تایلندی و سایرِ زبان‌ها همراه با تغییراتی موجود است.^{۱۰}

شواهدِ برخی تأثیراتِ فرهنگی و مذهبیِ ایرانی را می‌توان درونِ داستان مشاهده نمود. جاتکای شاهزاده وَسَنَتِرا (کِرِداریِ آرمانی) علاوه بر محتوایِ هندی‌اش از وجوهِ ایرانیِ متعدّد برخوردار است که با

^۱ Ananda

^۲ Vassantara Jātaka

^۳ Pali

^۴ Paul Pelliot

^۵ Robert Gauthiot

^۶ Journal Asiatique

^۷ روبرِ گوتیو استادِ مطالعاتِ سُعد و ایران بود که بسیاری از اسنادِ سُعدی کشف‌شده در آسیای مرکزی و چین را رمزگشایی کرد؛ بنگرید به:

S. Levi, "Central Asian Studies," *JRAS* (October, 1914): 956-957.

^۸ I. Gershevitch, "On the Soghdian Vassantara Jātaka," *JRAS* 2 (April, 1942): 97-101.

^۹ Émile Benveniste

^{۱۰} بدرالزمان قریب، *روایتی از تولدِ بودا: متنِ سُعدی وَسَنَتِرا جاتکا* (تهران: نشر اسطوره، ۱۳۸۳).

چاشنی فرهنگی دوران پیشااسلامی حکایت می‌کند. بنابراین، تأثیرات میتراپرستی^۱ و آیین زُرّوان^۲ ایرانی و نیز افسانه هندی رامایانا^۳،^۴ در جاتکا مشهود است.

در کُنه این داستان، ما می‌خوانیم که بودای روشن‌بین درباره رویدادهای زندگی پیشین خود که وی را به مرحله روشن‌بینی زندگی کنونی‌اش رهنمون شدند، به شاگرد خویش آنّدا^۵ نقل می‌کند. داستانی که بودا تعریف می‌کند، درباره تولّد پیشین وی قبل از تولّد نهایی‌اش است، زمانی که درقامت یک «بودیستوا» (با عنوان شاهزاده و سترا معروف به سوداشین^۶)، به‌مدد «کارما»^۷ی مثبت همیشگی خویش، با هموار ساختن مسیر منتهی به زندگی بعدی‌اش، نهایتاً به «نیروانا»^۸ رسیده و به اسوه‌ای برای طالبان پی‌روی از آموزه‌هایش تبدیل می‌شود.

داستانی که بودا به آنّدا بازگو کرد، البته شباهت‌های زیادی با زندگی کنونی و آخر او دارد، به‌گونه‌ای که پیرامون ریزه‌کاری‌ها و رویدادهای بسیاری، با سراسر طول عمرش زمانی که نهایتاً به روشن‌بینی رسید، اشتراک دارد. مضامین اصلی جاتکا براساس نسخه‌های فرانسوی^۹ و فارسی^{۱۰} در ادامه خلاصه و بازنویسی شده است. گرچه برخی بخش‌های جاتکای اصلی درهنگام کشف آن هرگز بازیابی نشد، داستان دارای جریان و معنای منسجمی است. بگذارید تا این حکایت بودایی گیرا را به‌خاطر خصلت ادبی و اخلاقی‌اش به‌طور مختصر نقل کنیم.

بودای روشن‌بین این‌گونه شروع به نقل داستان برای آنّدا می‌کند:

¹ Mithraism

² Zurvanism

³ Rāmāyana

⁴ S. Ghose, *Legend of Ram: Antiquity to Janmabhumi Debate* (Delhi: Bibliophile South Asia, 2004), 141,

سانوجیت گوس در *افسانه رام: بحث برسر قدمت تا زادگاه نشان می‌دهد که باتوجه به وجود برخی شباهت‌ها، نویسندگان و سترا جاتکا با افسانه رام در رامایانا آشنا بودند. ریچارد گومبریچ نیز با ارائه تشابهاتی چند پیرامون دوران تبعید رام، استدلال می‌کند که داستان شاهزاده و سترا وام‌گیری مستقیمی از کتاب رامایانا است. وجه تمایز هندو و بودایی دو داستان در ملاحظات اخلاقی آن نهفته است. بنگرید به:*

R. Gombrich, "The Vassantara Jātaka, the Rāmāyana and the Dasaratha Jātaka," *JAOS* 105/3 (July-September, 1985): 427–437.

^۵ پیش از مرگش، بودا آنّدا را درباره آینده طریقتش آگاه ساخت؛ بنگرید به:

D. Kalupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1976), 93, 114.

^۶ Sudašen

^۷ Karma

^۸ Nirvāna

^۹ R. Gauthiot, "Une version soghdienne du Vassantara Jataka," *Journal Asiatique* (in two separate articles; janvier-fevrier/mai-juin 1912), 163–193, 429–510.

^{۱۰} بدرالزمان قریب، *روایتی از تولّد بودا: متن سُعدی و سترا جاتکا*.

روزی در سرزمینی، ملکه دربارهٔ رؤیای خود به همسرش، شاه‌شیوی^۱، گفت که هفت گوهر از طرفِ خدای خورشید واردِ پهلویِ راستِ وی گشته و خارج شدند و وی را به تولدِ پسرِی مژده دادند. این خبر شاه را چنان خوشحال ساخت که برای عبادتِ خدا به‌زانو افتاد. وقتی پسر متولد شد، چهره‌اش شبیهِ چهرهٔ خدای خورشید بود و نامش را سوداشین گذاشتند. جشن‌های بسیاری برگزار شد و شاه‌شیوی برای فقرا خیرات کرد. سال‌ها سپری شدند و شاهزاده سوداشین بزرگ شد و ازدواج کرد. او صاحبِ یک پسر به‌نام کریشنیان^۲ و یک دختر به‌نامِ یالین^۳ شد.

روزی، شاهزاده سوداشین قصر را به‌قصدِ شهر ترک کرد و گدایان و فقرای بسیاری دید. پس از بازگشت به قصر، شاه‌شیوی متوجهِ آشفتگیِ فرزندش شد و از او پرسید که چه‌چیزی او را برآشفته است. شاهزاده اندوهِ خویش دربارهٔ فقری که مشاهده کرده بود را درمیان گذاشت و اجازه خواست تا به فقرا، بیماران، نابینایان، ضعفا و نیازمندیانی که به قصر می‌آیند، خیرات کند. شاه این اجازه را داد تا هرآنچه فرزندش می‌خواهد در اختیارِ فقرا قرار دهد، ولی او را از دادنِ فیلِ سلطنتیِ گران‌بها با شش عاج منع کرد.^۴ پس از دریافتِ اجازهٔ پدر برای کمک به فقرا، شاهزاده سوداشین ذوق‌زده گردید.

نوکرانِ قصر به شهر رفتند و به‌صورتِ علنی اعلام نمودند که فقرا به‌قدرِ نیازشان با تأییدِ شاهزاده غذا، لباس، احشام و حتی طلا و نقره دریافت خواهند کرد. در این میان، سوداشین با آبِ معطرِ حمام کرد، لباسِ زیبایی پوشید و اعلان داشت که قصد دارد موجودات را نجات داده و به‌سوی نیروانا هدایت‌شان کند - همان راهی که بوداهای پیشین درپیش گرفته بودند.

هزاران‌هزار گدا و فقیر از همهٔ کیش‌ها، نه‌تنها از اطراف بلکه از سرزمین‌های دور، به‌امیدِ بهره‌مندی از سخاوتِ سوداشین نوع‌دوست واردِ قصر می‌شدند. روزی، برهمن‌ها با تبریک و تهنیت به‌خاطرِ این عملِ خیرخواهانه نزد سوداشین آمدند. این کار باعث شد تا شاهزاده احساس کند که شاید به آرمانِ شادی و رهاییِ خویش نزدیک گشته است.

برهمن‌ها به‌امیدِ دریافتِ هدیه آمده بودند. لیکن، آن‌ها جز فیلِ سلطنتی با شش عاج چیزِ دیگری نمی‌خواستند. سوداشین به برهمن‌ها گفت که تقاضای این فیل را از او نکنند، زیرا از بخشیدنِ این فیل به‌خصوص منع شده است. با این وجود، گرچه سوداشین کوشید تا آن‌ها را به تغییرِ انتخاب متقاعد سازد، برهمن‌ها هم‌چنان فیلِ سلطنتی را می‌خواستند. برهمن‌ها ناامید گشته و تصمیم به بازگشت گرفتند. ولی سوداشین نمی‌خواست آن‌ها را ناخشنود گردانده و دست‌خالی راهی سرزمینشان سازد. او موافقت کرد که فیلِ ممنوعه را به آن‌ها بدهد. در کمالِ قدرشناسی، برهمن‌ها برای شاهزاده دعا کردند.

¹ Šivi

² Krishnian

³ Jalin

^۴ روبر گوتیو از فیلی با شش ویژگیِ ارزشمند نام برده است؛ بنگرید به:

Gauthiot, "Une version soghdienne du Vassantara Jataka," 174.

دربارهٔ تصمیم خود مبنی بر نجات موجودات و هدایت آن‌ها به سوی نیروانا، همان راهی که بوداهای پیشین درپیش گرفته بودند، سوداشین به تأمل پرداخت. فیل سلطنتی شروع به گریستن کرد و سوداشین با او هم‌دردی نمود؛ او به فیل گفت که گریه نکند، زیرا تصمیم وی از دادن این هدیه نه تنها شاد کردن یک انسان بلکه رهایی تمامی موجودات از جمله خود این فیل رنجور بوده است.

پس از این که برهمن‌ها به همراه فیل سلطنتی قصر را ترک کردند، شاه فیل‌بان را دید که گریه می‌کند. شاه از او پرسید که آیا اتفاقی برای شاهزاده افتاده است و یا یکی از فیل‌ها مرده است. مرد به شاه پاسخ داد: «هیچ‌یک از این اتفاقات نیافتاده است، بلکه فیل سلطنتی به برهمن‌ها هدیه داده شده است.» با شنیدن ماجرا، شاه‌شیوی با این ضربهٔ روحی از هوش رفت. پس از مدتی، شاه تمامی وزیرانش را فراخواند تا راجعه گناهی که فرزندش مرتکب شده بود، به بحث پردازند. سوداشین فراخوانده شد و به‌خاطر سرپیچی از فرمان و خواست پدرش، مورد عتاب شاه خشمگین قرار گرفت. سوداشین به‌نشانهٔ احترام درمقابل شاه زانو زد و به او گفت: «عالی‌جناب، هیچ‌چیزی یا هیچ‌کسی ابدی نیست ... من از این رو فیل را بخشیدم که تمام موجودات را نجات داده و از آن‌ها مراقبت کرده باشم ... جملگی ثروت این جهان چیزی نیست مگر سراب و فریب.»

با شنیدن این سخنان، شاه حتی خشمگین‌تر گردید. از وزیرانش پرسید که برای پسر نافرمانش چه مجازاتی مناسب خواهد بود. یکی از وزیران پیشنهاد کور کردنش را مطرح ساخت که دیگر نتواند ببیند و چیزهایی که برای به‌دست آوردنشان تلاشی نکرده است را نتواند ببخشد. وزیر دیگر قطع دستانش را پیشنهاد داد. وزیر سوم قطع پاهایش را مطرح ساخت. وزیر چهارم به‌دار آویختنش را پیشنهاد داد و این که بدنش به‌عنوان هدفی برای تیراندازی مورد استفاده قرار گیرد. وزیر پنجم که موردلطف شاه بود، مخالف همهٔ این اعمال خشونت‌آمیز بود، زیرا جان انسان، به‌ویژه جان فرزند، گران‌بها بوده و نمی‌توان به‌راحتی آن را گرفت. این وزیر موافق تبعید شاهزاده به یک منطقهٔ کوهستانی دور بود. شاه‌شیوی این مجازات را ترجیح داد و به فرزندش دستور داد تا به‌مدت ده سال ازمقابل چشمانش دور شود.

سوداشین از این تغییروضعیت برآشفته و مجبور بود تا، ولو دردآور، همسرش مندوری^۱ را در جریان زندگی جدیدش در تبعید در کوهستان‌های دورافتاده بگذارد. شاهزاده عدم قطعیت آینده را از نظر گذرانده، به این اندیشید که آیا دوباره خانواده‌اش را خواهد دید یا نه و به همسرش گفت که مراقب خود و دو فرزندشان باشد. مندوری، غرق در اشک و ناامیدی، اصرار کرد که همراه او برود. سوداشین از او خواست بماند تا از تحمل گرسنگی، سختی و خطر هلاکت درامان باشد. مندوری به او گفت که اگر بماند، خودش را خواهد کشت و این باعث عذاب وجدان عمیق وی خواهد شد.

^۱ Mandori

تصمیم بر این شد که کلّ خانواده همراه هم راهی تبعید شوند. افرادِ قصر کوشیدند تا شاه را از تصمیمش منصرف بدارند، ولی همگی بیهوده بود. خانواده بایستی می‌رفت. بدون اطلاع شاه، وزیر فرزانه‌ای که زندگی سوداشین را نجات داده بود، سوراتِ مفصلی را برای ده سالِ آتی مهیا کرد: دلیجان، خوراکی، نوشیدنی، یک چترِ تزیین‌شده، پوشاک و جواهرات.

دلیجان به‌راه افتاد. پس‌از مسافتی، سوداشین توقف کرد، رو به‌سوی زادگاهش چرخاند و نخست به‌احترامِ پدرومادش تعظیم کرد و دعا نمود، سپس به‌احترامِ خویشان، افراد و نوکرانش دعا کرد و بابتِ ضعف‌هایش از آن‌ها طلبِ درک و بخشش نمود. او قول داد که به‌محض رسیدن به آن سطح معنوی که به‌دنبالش بود، آن‌ها را از چرخهٔ تولّد و مرگ، سامسارا^۱، خواهد رها کند. در ادامهٔ راه، آن‌ها به یک برهمن برخوردند. سوداشین از او مقصدش را جویا شد. برهمن پاسخ داد که راهی قصریست که شنیده است شاه آن صاحبِ سخاوت‌مندترین پسر به‌نام سوداشین است. وی می‌خواست تا هدیه‌ای از این شاهزاده بگیرد. سوداشین به برهمن گفت که آن شاهزاده خود اوست، ولی به‌خاطر ارتکابِ خطا تبعید شده است. با شنیدن این، برهمن ناراحت و ناامید گشته و با خود اندیشید که امیدش واهی و دروغین بوده است. سوداشین از برهمن خواست تا گریه نکند، چراکه هنوز چیزی برای هدیه دادن به او دارد. شاهزاده یک تاج گل طلایی را به او داد که وزیر برای او داخلِ جعبه‌های آذوقه گذاشته بود. به‌امیدِ نابودی جهنم و نجاتِ تمامی موجودات و هدایتِ آن‌ها به‌سوی نیروانا بعداز رسیدن به مقام بودا، مسیرِ مشابهی که تمامی بوداهای پیشین طی کرده بودند، سوداشین در دادنِ این هدیه هیچ تردید و تأسفی به‌خود راه نداد. بودای روشن‌بین داستان را ادامه داده و از گروهِ بیش‌تری از برهمن‌ها خبر می‌دهد که به‌امیدِ گرفتن هدیه از شاهزاده، راهِ دیدار او را درپیش گرفته‌اند.

هر بار، سوداشین چیزی را از متعلقات و سوراتِ خویش برداشته و به زائران نیازمند می‌داد، تااین‌که دیگر تمامی متعلقات و البسهٔ خانواده به‌انضمامِ اسبابِ کودکان را هدیه داد. به‌امیدِ نابودی جهنم و نجاتِ تمامی موجودات و هدایتِ آن‌ها به‌سوی نیروانا بعداز رسیدن به مقام بودا، مسیرِ مشابهی که تمامی بوداهای پیشین طی کرده بودند، شاهزاده دلیجان، اسب و تمامی آذوقه‌شان را بدون هیچ تردید یا تأسفی بخشید.

درحالی‌که ازمیانِ سنگ‌ها و خارها که پاهایشان را به‌شدت زخمی کرده بود، به‌سختی راه می‌رفتند، سوداشین اکنون مجبور بود تا پسرش را بر دوش خود حمل کند و مندوری نیز دخترشان را. در نهایتِ درد و خستگی، مندوری نشست و گریست. سوداشین به همسرِ دلبندِ خویش، ملکهٔ آینده، یادآوری کرد که او بایستی در قصر می‌ماند و با او در این راه قدم نمی‌گذاشت. مندوری سرش را چرخاند و وقتی نگاهش بر پاهای خونین‌ومالینِ سوداشین که استخوان‌هایش هم بیرون زده بود افتاد، دردِ خویش را فراموش کرد.

^۱ Samsāra

سوداشین از مندوری خواست که بایستد تا پیش از تلف شدن کودکان در این شرایط طاقت‌فرسا، بتوانند سریع‌تر حرکت کنند. مندوری سوداشین را بغل کرد و روبه پروردگار گفت که گشاده‌دستی و بزرگی همسرش آن‌ها را در این شرایط قرار داده است، ولی به‌خاطر آن ممکن است که آن‌ها به‌همراه کودکانشان از گرسنگی و تشنگی در این برهوت بمیرند.

پروردگار از آسمان‌ها شاهد بود که چگونه این بودیستوها در راه نجات موجودات متحمل رنج می‌شوند. برای خلاصی آن‌ها از رنج، سرزمینی با باغ‌ها، درختان میوه، رودخانه‌ها و اسب‌ها و نیز سایر زیبایی‌های طبیعت را مقابل سوداشین و خانواده‌اش گسترانید. پروردگار در ظاهر پیرمردی ریش‌سفید به زمین آمد. پیرمرد سوداشین و خانواده‌اش را به نشستن روی فرش در باغ دعوت کرد که خدمتکاران در آن‌جا به پذیرایی با غذا و میوه مشغول بودند. پس از خوردن غذا و رفع تشنگی، پیرمرد سوداشین و خانواده‌اش را به قصر شهری در نزدیکی برد، او را بر تختی طلایی نشاند و تاج سلطنت بر سرش گذاشت. ولی پس از هشت روز عیش و نوش در قصر، سوداشین به پیرمرد گفت که باید طبق فرمان پدرش عمل کرده و روانه تبعیدگاه کوهستانی‌اش گردد. پروردگار، در ظاهر پیرمرد، گفت که این سخن سوداشین را می‌فهمد و از او به‌خاطر صداقتش تمجید کرد.

خانواده بار دیگر روانه سفر شد، ولی این بار با سوراتانی که پیرمرد تهیه دیده بود. نزدیک کوهستان، زاهدی برهمن به سوداشین نزدیک شد و از او پرسید که آیا یک زُروانی^۱ یا نارایانی^۲ است یا این که پرستشگر خدایی دیگر. پس از دادن پاسخ منفی، سوداشین هویتش را آشکار ساخته و دلیل تبعیدش را بازگو کرد. مرد زاهد درباره عناصر خطرناک مناطق کوهستانی به آن‌ها هشدار داد، آن‌ها را به کلبه خود برد و به آن‌ها میوه تعارف کرد که تنها خوراکی آن مناطق بود. سپس، سوداشین و خانواده‌اش به مکانی رسیدند که در آن‌جا می‌توانستند برای خود کلبه موقری بسازند.

وقتی در خانه جدید خویش مستقر گشتند، تمامی گونه‌های حیوانات وحشی به دیدار سوداشین شتافتند و پاهای او را لیسیدند. برای تهیه غذا، مندوری هرروز میوه جمع می‌کرد. روزها از پس دیگر سپری شد، تا این که یک روز که مندوری بیرون از خانه بود، برهمنی نزد سوداشین آمد و از خواست تا یکی از فرزندان را به او بدهد، زیرا او فرزندی نداشت که به او کمک کند. سوداشین مشغول عبادت شد و سپس با خواسته برهمن موافقت نمود. وی تأکید کرد که به امید نابودی جهنم و نجات تمامی موجودات و هدایت آن‌ها به سوی نیروانا بعد از رسیدن به مقام بودا، مسیر مشابهی که تمامی بوداهای پیشین طی کرده بودند، در بخشش هرآن‌چه تا به حال بخشیده است، هیچ تردید و تأسفی نداشته است. با مشاهده بخشش فرزند به برهمن، زمین لرزید و دریاها متلاطم گشتند، تمامی خدایان با دیده مقابسه به جهان

^۱ Zurvan

^۲ Narayan

مردمان عاذه نگریستند و زبان به تحسین شجاعت، پاک‌دلی و عدم تعلّق دنیویِ سوداشین بودیستوا گشودند.

در این اثنا، مندوری مشغول چیدن انار بود. ولی هر بار که اناری را می‌چید، ناگهان از دستش به زمین می‌افتاد. او احساس کرد که افتادن انار به زمین نشانه این است که سوداشین فرزندانِشان را بخشیده است. هم‌زمان با گذر این فکر از ذهنش، مندوری از هوش رفته و بر زمین افتاد. سرانجام، به‌هوش آمد و وقتی به کلبه رسید، سوداشین را تنها یافت. بدون دریافت پاسخ، سه بار درموردِ کودکان از او پرسید، تا این که نهایتاً سوداشین ماجرا را تعریف کرد. مندوری پریشان‌خاطر بود که یک برهمن بدذات فرزندانِشان را از آن‌ها گرفته بود. او می‌گریست که کودکان دیگر از آن‌ها نیستند؛ کودکان را از آن‌ها گرفته بودند و زندگی را از او. او هم‌چنان می‌گریست و سوداشین می‌کوشید تا او را آرام کند.

کودکان را به بانوانِ قصر دادند که با اشک شوق بر چهره، آن‌ها را بغل کردند و درباره پدر و مادرشان جويا شدند. کودکان به همه گفتند که پدر و مادرشان در نزدیکی کوهستان زندگی می‌کنند، جایی که با شاخه‌های درخت برای خود کلبه‌ای ساخته‌اند و فرش و لباس‌شان از الیاف گیاهی‌ست؛ این که آن‌ها برای زنده ماندن میوه و گیاه می‌خورند و در میان حیوانات وحشی زندگی می‌کنند. شاه نیز این سخنان را شنید و گریه کرد. او وزیرانش را فراخواند و از آن‌ها خواست تا شرافتِ سوداشین را مورد توجه قرار دهند که علاوه بر بخشش فیلِ سلطنتی چندین سال قبل، کودکانش را نیز بخشیده بود.

شاه‌شوی پیک را با این پیام نزد سوداشین و مندوری فرستاد: «ای فرزند عزیزم، من تو را می‌بخشم؛ همراه همسرت مندوری به این‌جا بازگرد.» مندوری از پیک پرسید که آیا فرزندانِشان را دیده است و آیا آن‌ها درامانند. پیک به او اطمینان داد که کودکان نزد شاه در قصر درامان بودند. سوداشین به پدرش پیام فرستاد که تبعید وی تاکنون شش سال شده است و طبق فرمان سلطنتی، او باید ده سال در تبعید بماند. پیک پیامِ سوداشین را به شاه تحویل داد. وزیران فراخوانده شدند تا اردوی مجلّی بزرگی را جهت بازگرداندن سوداشین و مندوری از کوهستان ترتیب دهند. وقتی به آن‌جا رسیدند، سوداشین و مندوری را در کلبه یافتند. وزیران پس از تعظیم وارد کلبه شده و پیام شاه را تحویل دادند. سوداشین نیز تعظیم نمود، به پدرش ادای احترام کرد و به وزیران خوش‌آمد گفت. مقدمات بازگشت انجام گرفت.

پس از بازگشت، سوداشین وارد قصر شد و با پدرش دیدار کرد که به‌خاطر سوءقضاوتش از او طلب بخشش نمود. شاه‌شوی تاج را بر سر سوداشین نهاد، به او گفت که شاه باشد و هرآن‌چه را که می‌خواهد به مردم ببخشد. سال‌ها گذشت و سوداشین سراسر عمر خود به مردمش خیرات کرد.

بودای روشن‌بین داستان را به‌اتمام رسانده و به آن‌دا خاطرنشان می‌سازد که این داستان مردی بود که چیزهای بسیاری را در زندگی‌اش بخشید. «و من، بودا، در زندگی‌های پیشینم، گنج‌ها، فیل‌ها، تاج و تخت، شهرها، زنانِ قصر، جایگاه سلطنتی ... پسر، دختر، همسر، تنم، حتی پاها و سر را بخشیدم؛

و هرآن‌چه را که بخشیدم، با پاک‌دلی و بدون تردید و تأسّف بخشیدم تا همه موجودات را نجات داده باشم. ای آتندا، من رنج کشیدم تا نفس خود را مهار کنم، نه این که نفس مرا مهار کند.»
 پس از شنیدن این داستان، آتندا برخاست، خرقة‌اش را برتن کرد، سه بار در برابر بودا تعظیم کرد و زانو زد و از او پرسید: «سرورم، سوداشین، مَن‌دوری و شاه‌شیوی چه کسانی بودند؟»
 بودا پاسخ داد: «سوداشین من بودم، شاه‌شیوی شاه کنونی [پدر بودا] بود و مَن‌دوری یَشودور^۱ [همسر بودا] بود.» و این بود داستان ایزدبودای شَکیمونی^۲.

برآمد

این جاتکای اخلاقی نمونه نثر ادبی تولیدشده در منطقه فرهنگی سغد در آسیای مرکزی به‌دست جوامعی‌ست که بودایی بودند و در راه نیروانا رنج می‌بردند. داستان‌های ثبت‌شده مشابه در آسیای مرکزی و سرزمین‌های شرقی ایران شالوده زهدگرایی تلفیقی نو در دوران اسلامی در منطقه را افکندند که بایستی میان جهت‌گیری اسلامی و بودایی خود تدریجاً تمایز قابل می‌شد. با وام‌گیری از حکایات تعلیمی مشابه، مفاهیم و مناسک بسیار از مکاتب و مشایخ بودایی در افغانستان، شرق ایران و آسیای مرکزی، این فرهنگ زهدگرایی شرقی ایران چیزهای زیادی از آیین هزارساله و به‌کمال‌رسیده بودا آموخت که در یک فصل اثر حاضر به آن خواهیم پرداخت.

کاوش پیرامون گستره انتقال ادبیات بودایی به‌زبان‌های سغدی، باختری و سایر زبان‌های محلی به ادبیات زهدگرایی و تصوّف فارسی و عربی مستلزم پژوهشی تازه است. اهمیت و داستان مشابه ابراهیم‌بن‌آدهم، شاهزاده‌ای در بلخ که به زاهدی دوره‌گرد بدل شد، شاید تنها نوک کوه یخ فرهنگ بودایی عظیم باشد که سراسر دوران اسلامی را درنور دیده است. شکل‌گیری مناسک زاهدانه مانویان آسیای مرکزی در دوران پیشااسلامی و فرقه ملامتیه در قرن نهم در نیشابور و منطقه خراسان را شاید بتوان مستقیماً متأثر از فرهنگ زهد بودایی منعکس در افسانه‌های بودایی دانست که پیش‌تر به‌زبان‌های محلی خراسان و آسیای مرکزی دردسترس قرار گرفته بودند. زهد و زهدگرایی بودا در جاتکای فوق‌الذکر که وی را به نیروانا رهنمون شد، الگویی عالم‌گیر بود که زاهدان ایران هرگز از آن بی‌اطلاع نبودند. برای بوداییان و زاهدان خراسان، رهایی عالم‌گیر و نهایی انسان از بند رنج منوط به ترک حقیقی تعلّق به سه سم مهلک بوده است: دل‌بستگی، خشم و زیستن در توهم.

¹ Yashodor

² Shakyamuni

قدمگاه (ردپاهای مقدس) و غارهای صومعه‌مانند در ایران

در جست‌وجوی آثار آیین بودا^۱ در ایران اسلامی، هیچ تصویری از بودا به‌هر شکلی مگر در تعدادی ریزنگاره^۲ باقی نمانده است. معابد و سایر شواهد مادی گذشته بودایی یا نبود شدند و یا در دوران اسلامی‌سازی تمامی مؤلفه‌های غیراسلامی فرهنگ مذهبی در ایران به زیارتگاه‌ها یا مساجد تبدیل گشتند. با این حال، دو جنبه به‌جای‌مانده از فرهنگ بودایی حین فرایند اسلامی‌سازی دست‌نخورده باقی مانده‌اند و امروزه یادآورد بوداییان ایران هستند: یکی زیارتگاه‌های مربوط به قدمگاه‌های سنگ‌کند^۳ و دیگری غارهای صخره‌کند^۴ متروکه. قدمگاه‌های زیارتی در ایران تا به‌حال به‌هیچ شکلی مورد پژوهش جدی قرار نگرفته‌اند. نتیجتاً منشأ این سنت زیارتی در ایران شیعه هرگز مورد تردیدی نبوده است که از مردم و دوران بودایی مستقر در ایران باقی مانده است. شماری از غارهای زیرسوال در ایران مورد مطالعه قرار گرفته‌اند که شباهت آن‌ها به غارهای بودایی شناخته‌شده در افغانستان و آسیای مرکزی به هویت بودایی آن‌ها اشاره دارد. در این فصل، هردوی این شواهد مادی را به‌لحاظ تاریخ و اهمیتشان در انتقال از آیین بودا به اسلام در ایران را از صافی بررسی می‌گذاریم.

بخش اول: قدمگاه بودا: نگاهی به قدمگاه در ایران

مقدمه‌ای بر بوداپادا^۵ یا قدمگاه بودا

در کنار تصویر بودا، قدمگاه سنگ‌کند او نیز جزو اشیای مورد احترام مهم در فرهنگ و شمایل‌نگاری^۶ بودایی به‌شمار می‌رفت (به‌عنوان مثال، در آیین چین^۷ و نیز برهمن^۸). تعداد زیادی از قدمگاه‌ها در ایران

¹ Buddhism

² Miniature

³ Stone-carved footprint

⁴ Rock-hewn cave

⁵ Buddhapāda

⁶ Iconography

⁷ Jainism

امروزی وجود دارند که مورد احترام قرار می‌گیرند و ظاهراً در فرایند اسلامی‌سازی ایران بدون هیچ نشانه خاصی حاکی از هویت بودایی‌شان برجای مانده‌اند. بنابراین، گرچه تکریم و تقدیس ردپاها اساساً اسلامی نبوده و هیچ پشتوانه قرآنی یا حدیثی نداشت، این دست از بقایای بی‌خطر در ایران هویتی اسلامی به‌خود گرفتند. این امر به‌نظر به یک سنت در تقلید ناخودآگاه از بوداییان تبدیل شده است. صدها اماکن دارای قدمگاه (ردپاها) رفته‌رفته به چهره‌های اسلامی متعدّد مانند امامان شیعه نسبت داده شدند. قدمگاه متشکل از دو واژه فارسی‌ست: «قدم» به‌معنای «پا» (دراین مورد، ردپا) و «گاه» به‌معنای «مکان» (دراین مورد، یعنی پرستشگاه). ازاین‌گذر، ایران به‌عنوان یک جامعه اسلامی همان‌گونه‌که بوداییان درقبال قدمگاه‌های بودا عمل کرده بودند، نتیجتاً تکریم و تقدیس این قدمگاه‌ها را با آغوش باز پذیرفت. با گذشت زمان و گسست حیات مذهبی ایران از آیین بودای شرقی، نماد قدمگاه جایگاهی مهم در حیات مذهبی اسلامی ایران پیدا کرد، به‌طوری‌که درنگاه مردم عادی نمایانگر چیزی نوعاً شیعی بود و نه بودایی.

می‌توان فرض کرد که شمار قابل‌توجهی از قدمگاه‌ها در سراسر ایران و نیز در افغانستان^۲ حین ظهور فرهنگ اسلامی دست‌نخورده باقی ماندند، زیرا فاقد امضای بودایی و بی‌خطر بودند. بسیاری از این ردپاهای کنده‌شده ازجانب نخبگان فرهنگی شیعی به‌عنوان نقوش معجزه‌آسای برجای‌مانده از پاهای امامان‌شان و نوادگان پیامبر اسلام معرفی شدند که از اماکن مختلف ایران دیدن کرده بودند. درمیان قدمگاه‌های سنگ‌کند پرشمار در ایران، اکثریت به امام اول و هشتم (علی و رضا) و نیز به پیامبر خیالی خضر (خضر نبی) و مابقی به بسیاری دیگر از مردان مقدّس گاه‌ها ناشناس محلی نسبت داده شده‌اند. اطراف مشهد و نیشابور، قدمگاه‌ها به‌وفور یافت می‌شوند، شاید به‌این‌دلیل که مرز خراسان درامداد جاده ابریشم به‌روی جهان بودایی آسیای مرکزی باز بود. قدمگاه‌ها نیز به‌وفور در مناطق جنوبی و خلیج‌فارس یافت می‌شوند، زیرا تجارت دریایی درامداد جاده ادویه بین سیریلانکای بودایی و هند رایج بود.

سنت تکریم قدمگاه چهره‌های مقدّس در اسلام، به‌ویژه در اسلام شیعی در ایران، پدیده‌ای‌ست که ما را وادار می‌سازد تا درپیوند با معرفی آیین بودا در ایران و استقرار مبلغان به تحقیق بپردازیم. لیکن، نخست باید سنت شمایل قدمگاه در خارج از ایران را مورد ملاحظه قرار دهیم. اکنون، بگذارید سنت قدمگاه در جهان بودایی را، به‌بهانه اشاعه آن در ایران، به‌اختصار بکاویم.

^۱ Brahmanism

^۲ نمونه‌ای از قدمگاه را می‌توان در کابل، در کارته‌سخی نزدیک دانشگاه کابل مشاهده کرد که شیعیان هزاره آن را «نظرگاه» می‌نامند - مکانی که به‌باور شیعیان، علی یک بار در آن‌جا به‌اقامه نماز ایستاده و ردپایش روی سنگ افتاده است. گروه باستان‌شناسی دانشگاه کابل باور دارد که مکان موردنظر زمانی یک صومعه بودایی بوده است و ازاین‌رو تقاضای کاوش برخی قسمت‌های این مکان را مطرح ساخته‌اند که ازجانب مسئولین زیارتگاه پذیرفته نشده است (در بهار سال ۲۰۱۰، من از این مکان دیدن کردم - مؤلف).

خاستگاه بوداپادا

کندن قدمگاه بودا سنتی باستانی و پیش‌درآمدی بر ظهور مجسمه و بازنمایی انسانی بودا محسوب می‌شد. باوری هندی وجود داشت که پای («پادا»^۱) در زبان سانسکریت^۲) خداوند جهت پرستش نزدیک‌ترین بخش به انسان‌هاست - دلیلی برای برهمن^۳ها جهت تکریم قدمگاه به‌مثابه مصداق جسمانی خدای ویشنو^۴ به‌شیوه‌ای مشابه، بوداییان به تکریم قدمگاه‌های بودا در هند پرداختند و این سنت را به هرجا که مبلغان جهت ساختن معبد می‌رفتند، همراه خود بردند. قدمت نخستین قدمگاه بودا به صد سال پیش از میلاد مسیح و چه‌بسا قبل‌تر بازمی‌گردد و خاستگاه مفهوم تکریم قدمگاه‌ها و سایر بقایای مادی مانند مو، دندان و مجسمه را می‌توان در متون بودایی آغازین یافت. هیچ تاریخ دقیق شناخته‌شده‌ای برای نخستین قدمگاه ویشنو در دست نیست، ولی تعدادی از دانشوران موافقت می‌کنند که درون‌مایه قدمگاه بودا برخاسته از سنت برهمنی است.^۵

گاهی، ردپاها به‌طور نمادین بزرگ‌تر بوده و درواقع هم‌اندازه پای انسان نیستند. این ردپاها از سنگ کنده شده و نمایانگر تنها بخشی از بدن بودا یا حتی نخستین حضورش در آن‌جا هستند که با باور بودایی مبنی بر فانی بودن جهان هم‌خوانی دارد. از این‌رو، به‌سان سایر بقایای بودایی، ردپاها عموماً مورد احترام قرار گرفته و برای تماشای زائران درون استوپا^۶ها نگه‌داری شده‌اند. چنین ردپاهایی و دیگر بقایا نمادهایی خیالی و باز هستند که در ذهن زائران مراجع معنا می‌یابند.^۷

یکی از بحث‌برانگیزترین ردپاها بر قلّه کوهستانی (کوهستان «سری‌پادا»^۸) یا کوهستان «قدمگاه مقدس»^۹) در سیریلانکای امروزی (سیلان^{۱۰})، مشهور به سیرندیپ^{۱۱} در دوران باستان و قرون وسطی) واقع است که در میان عموم به قلّه آدم^{۱۲} مشهور است. این نام امروزه خاستگاه بودایی کهن افسانه ردپا را تکذیب می‌کند. بوداییان ادعا می‌کنند که زیر سنگ‌کندهای بزرگ، قدمگاه واقعی بودا برجای‌مانده از

^۱ Pāda

^۲ Sanskrit

^۳ Brahmin

^۴ Viśnu

^۵ J. Hall, *Illustrated Dictionary of Symbols in Eastern and Western Art*, translated into Persian (Tehran: Farhang Mo'aser, 2004), 232.

^۶ J. N. Kinnard, "The Polyvalent Pādas of Viṣṇu and the Buddha," *History of Religion* 40/1 (August, 2000): 49.

^۷ Stūpa

^۸ Kinnard, "The Polyvalent," 36, 40.

^۹ Sri Pāda

^{۱۰} Holy footprint

^{۱۱} Ceylon

^{۱۲} Serendīp

^{۱۳} Adam's Peak

یکی از سه دیدار افسانه‌ای وی از جزیره در طول عمرش وجود دارد.^۱ زائران طی قرن‌ها و تا به امروز از قلّه مزبور بالا رفته‌اند تا به ردپای موجود در آن‌جا ادای احترام کنند؛ البته، منبع درآمدی نیز برای صومعه بودایی محلی نیز بوده است.

مطابق سنن و عقاید مذهبی، این ردپاهای غول‌پیکر از جانب برخی به عنوان قدمگاه بودا و از جانب برخی به عنوان قدمگاه شیوا^۲ تعبیر شده‌اند.^۳ پس از این بود که مسلمانانی که جهت سکونت در جزیره بعدها بدان‌جا مسافرت کردند، این داستان را تعریف کردند که قدمگاه مزبور از آن آدم به هنگام هبوطش از بهشت به زمین است. این روایات توسط مسافران راهی جزیره از سلیمان سیرافی در سال ۸۵۱ میلادی تا ابن بطوطه در قرن چهاردهم و بعدتر ثبت شد.^۴ به عنوان توجیهی برای این که ردپا از آن آدم است، وقایع‌نگاران مختلفی روایتی از هبوط آدم از بهشت به جزیره سرنديپ را بر ساختند.^۵ مطابق وقایع‌نگاران مسلمان قرون وسطی مانند ابوالحسن علی بن مسعودی^۶، محمد بن عبدالکریم شهرستانی^۷ و حمدالله مستوفی^۸، پس از فرود بر قلّه کوهستانی که ردپایش بر آن‌جا ماند، آدم راه مکه را درپیش گرفت تا به ساخت کعبه پرداخته و حوا را در عرفات ملاقات کند.

افسانه مذعی هبوط آدم از بهشت به نظر کوششی در راستای اسلامی‌سازی باور بودایی سیریلانکایی آغازین بوده است. اساساً، برای بومیان سیریلانکا، کوهستان مقدس که بعدها قلّه آدم نامیده شد، کوهستان روهنا^۹ است - خانه خدای سومنا^{۱۰} که بسته به افسانه، گاهی با عنوان سامان^{۱۱} یا یاما^{۱۲} نیز

^۱ K. Malalgoda, "Millennialism in Relations to Buddhism," *Comparative Studies in Society and History* 12/4 (October, 1970): 432-433.

^۲ Śiva

^۳ Kinnard, "The Polyvalent," 57.

^۴ *The Travels of Ibn Battuta in the Near East, Asia and Africa 1325-1354*, translated and edited by Rev. Samuel Lee (New York: Dover Publications, 2004), 183, 189, 191.

^۵ مورخان مسلمان و نیز ابن بطوطه در سفرنامه خویش به سرنديپ یا سرنديپ اشاره می‌کنند. بنگرید به:

The Travels of Ibn Battuta, 183.

باور بر این است که واژه «سرنديپیتی» در زبان انگلیسی (به معنای پیشامد مثبت یا کامیابی تصادفی) احتمالاً ریشه در داستان فارسی سه شاهزاده سرنديپ دارد. بنگرید به:

The American Heritage Dictionary.

هم‌چنین، بنگرید به:

Geng Shimin, Hans Joachim-Klimkeit, Jens Peter Laut, "Die Geschichte der drei Prinzen: Weitere neue manichäische-türkische Fragments aus Turfan," *ZDMG*, 139 (1989): 329-345.

^۶ ابوالحسن علی بن مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۱، (تهران، ۱۳۴۴)، ۲۵.

^۷ محمد بن عبدالکریم شهرستانی، *الملل والنحل*، ج ۲، (تهران، ۱۳۸۷)، ۳۷۴.

^۸ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، (تهران، ۱۳۳۶)، ۳-۲.

^۹ Rohana

^{۱۰} Sumana

^{۱۱} Saman

^{۱۲} Yama

شناخته می‌شود. طبق افسانه، سومنا در قلّه این کوه به پیشوازِ بودا رفت. آن گونه که منابع بودایی ذکر می‌کنند، سومنا نخستین میوه رستگاری را از بودا دریافت کرده و از او تقاضای یک محلّ پرستش یا استوپا نمود.^۱ از این رو، قلّه مزبور را در زبان پالی^۲ سومناکوتا^۳ نامیده‌اند.^۴

به‌رغم اسلامی‌سازیِ بعدیِ این داستان، در جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله همدانی، در بخشی مشتمل بر زندگی بودای شکیمنی، پیرامون قدمگاه سنگ‌کند بودا برفراز کوهستانی در سرنديپ چنین آمده است: پیروانِ برخی ادیان او را [بودای] آدم می‌نامند که ردّپایش روی کوهستانی در سرنديپ نقش بسته است.^۵ درواقع، مسلمانان نه تنها ردّپای مزبور را به آدم نسبت دادند، بلکه بسیاری دیگر از زیارتگاه‌ها و مساجدِ موجود در قلمروی جزیره غالباً بودایی را نیز از آنِ خُضر نامیده و به او منتسب کردند.^۶ بنابراین، برای مسلمانان، آدم و خُضر جای آن‌چه که متعلّق به بودا بود را گرفتند.

به احتمال زیاد، نخستین مسلمانی که اعلام کرد این ردّپا متعلّق به آدم است، سلیمان سیرافی (بندری ایرانی در خلیج فارس) در قرن نهم بود.^۷ سلیمان و بعدها ابوزید سیرافی، دریانوردی دیگر از منطقه خلیج فارس، هردو شناخت خوبی از هند و چین داشتند و از آنجایی که دیگر سیاحان و وقایع‌نگاران عرب نیز قلّه را قلّه آدم می‌نامیدند، توانستند مخاطبان ادعای سلیمان مبنی بر تعلّق ردّپا به آدم را متقاعد سازند. قلّه آدم هیچ پیشینه‌ای در منابع سربلانکایی تا قرن یازدهم نداشت.^۸ سلیمان، مبدع آشکارای سنتِ آدمی، نقل می‌کند که آدم چنان عظیم‌الجثّه بود که وقتی بر جزیره فرود آمد، یکی از پاهایش را روی قلّه گذاشت و دیگری را وسطِ اقیانوس.^۹

¹ S. Paranavitana, "The God of Adam's Peak," *Artibus Asiae* 18 (1958): 12.

² Pali

³ Sumanakūta

⁴ Paranavitana, "The God," 22, 33;

سومنا گاهی در ادبیاتِ پالی و سربلانکایی و نیز جاتکاها هم‌ارزِ خدای یاما (همتای ییما در اسطوره‌شناسی ایرانی) است.

^۵ رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ، (تهران، ۱۳۸۴)، ۱۱۱.

⁶ P. Franke, *Begegnung mit Khidr : Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam* (Stuttgart: Franz Steiner, 2000), 231, 233.

^۷ سیدقاسم یاحسینی، سیراف شهرِ گفت‌وگوی فرهنگ‌ها (بوشهر: انتشارات شروع، ۱۳۸۴) ۹۵-۹۳. سفرنامه جغرافیایی سلیمان منبعی برای جغرافی دانان آتی مانند این فقیه گشت.

⁸ Paranavitana, "The God," 20, 16.

^۹ سیدقاسم یاحسینی، سیراف شهرِ گفت‌وگوی فرهنگ‌ها، ۲۲۹، ۹۴-۹۳. در اواسطِ قرنِ نهم، آن‌ها کوشیدند تا این ادعا را مطرح سازند که نوح، موسی، عیسی و محمد نیز پیامبران هند و چین بودند، زیرا فرض می‌کردند که مسلمانان عاذی بی‌سواد هستند و هیچ شاختی از لائو تسه، کُنفسیوس یا بودا ندارند. بنگرید به: سیدقاسم یاحسینی، سیراف شهرِ گفت‌وگوی فرهنگ‌ها، ۱۴۹-۱۵۰. نگارش کتاب اخبارالچین والهند توسط سلیمان آغاز و به وسیله ابوزید سیرافی خاتمه یافت؛ ویراسته‌های بعدی توسط شهریار رامهرمزی با عنوان عجایبالهند (حد. ۹۵۳ میلادی) به‌رشته تحریر درآمدند. تمامی این‌ها مرجع و منبعی شدند برای اطلاعات تحریف‌شده درباره سیلان، هند و چین.

پیوند دادن کوهستان مقدّس و قدمگاه بودا به آدم و خدای سامی که آدم را روی قلّه فروفرستاد، اقتباسی مستقیم از سنت سیریلانکایی و پالی قلّه به‌مثابه منزلگاه خدای جزیره بود. اقتباس اسلامی نه‌تنها تلاشی برای تلفیق دادن فرقه سومنا و آیین بودا با اسلام بود، بلکه رقابت با اساطیر ازپیش‌موجود نیز محسوب می‌شد. همان‌طور که در بالا ذکر شد، در باور بودایی سیریلانکا، قلّه با دیدار بودا و نیز سومنا یا یاما مرتبط است.^۱ سنن اسلامی (یا ابراهیمی) نیای نخست انسان را آدم، نخستین بشر، می‌دانند. این روایت با اسطوره سیریلانکایی که یاما پدر نخست آدمی‌زاد است، هم‌خوانی دارد.^۲ فرقه یامای سیریلانکا بعدها از حکایات تمثیلی بودایی تأثیر پذیرفت. بعدها، فرقه یامای باورمند به قدمگاه بودا از جانب مسلمانان باورمند به سنت آدمی قدمگاه به‌خاطر شباهت اسطوره‌ای جذب و دگرگون شد. بدین ترتیب، اقتباس داستان هبوط آدم از بهشت به سیریلانکا را باید با لحاظ فرهنگ و منابع اسطوره‌شناختی جزیره مزبور و نه لزوماً مؤلفه‌های مرتبط فی‌نفسه اسلامی از صافی مذاقه گذراند.



تصویر ۴.۱. قدمگاه بودا در کاتماندوی نپال

^۱ Paranavitana, "The God," 54, 72.

^۲ Paranavitana, "The God," 74.

از این رو، سریلانکا با هبوطِ آدم از بهشت و گذاشتنِ ردپایِ غول‌پیکر بر آن‌جا مرتبط است. حقیقتاً، هیچ توضیحِ منطقی‌ای وجود ندارد که چرا برخی از وقایع‌نگارانِ مسلمان جزیرهٔ کوچک و غالباً بودایی در اقیانوس هند را به‌عنوان نخستین محلّ هبوطِ آدم از بهشت به زمین برگزیدند، مگر این که با جای‌گزینی بودا و آدم قصد داشتند تا برای مهاجرنشینان، بازرگانان و سیاحانِ مسلمان جزیره مکانی زیارتی ساخته باشند. این جعلِ مذهبی تدریجاً به روایاتِ تاریخیِ وقایع‌نگارانِ مسلمانِ قرونِ وسطی رسوخ یافت و توجّه فراوانی را به‌خود جلب کرد. وقایع‌نگارانِ مسلمان با انتسابِ ردپا به پیامبرِ اسلام به‌راحتی نمی‌توانستند ادّعای خود را موجه جلوه دهند، زیرا می‌دانستند که در متقاعد ساختنِ اکثریتِ مسلمانانِ مردّد به سفرِ پیامبر به آن جزیره با دشواری مواجه خواهند شد. ردپایِ آدم به‌عنوان جای‌گزینِ ردپایِ بودا راحت‌تر جا افتاد.

در پیوندِ اسلامی دیگر، یک قدمگاهِ سنگ‌کند در نزدیکی کعبه در مکه به ابراهیم نسبت داده شده و «مقامِ ابراهیم» نام گرفته است. ناصر خسروی قبادیانی، شاعر و سیاحِ قرنِ یازدهم، در *سفرنامه* خویش این ردپا را متعلّق به ابراهیم نبی می‌داند.^۱ امکانِ پیوندِ بودایی با قدمگاهِ موجود در مکه کنج‌کاوی‌برانگیز است، به‌ویژه اگر مقایسهٔ صومعهٔ بوداییِ نوبهارِ بلخ با توصیفِ کعبه توسطِ جغرافی‌دانانِ مسلمان مانند ابن‌فقیه^۲ و یاقوتِ حموی^۳ را که در فصلِ بعدی به‌بحث گذاشته خواهد شد، موردِ ملاحظه قرار دهیم. وانگهی، انتسابِ ردپاها به پیامبرانِ انجیلی، یکی در سریلانکا و دیگری در مکه، طبیعتاً قطعیتِ بیش‌تری به این فرض می‌افزاید که قدمگاه‌های موجود در سریلانکا و مکه شاید برخاسته از سنتِ مشابهی باشند که به‌منظورِ منحرف ساختنِ توجّهات از خاستگاهِ بودایی‌شان ابداع شده است. قدمگاهِ ابراهیم در مکه باید با لحاظِ امکانِ هرگونه حضورِ بودایی در آن منطقه موردِ ارزیابی قرار گیرد.

هم‌چنین، به‌باورِ بسیاری، هرچاکه پیامبرِ اسلام قدم می‌گذاشت، ردپاهای وی، معروف به «قدمِ رسول» بر روی سنگ نقش می‌بست. چندین ردپایِ دیگر در «قُبّة الصخره» در اورشلیم (حینِ معراج)، بالای کوهِ ابوزبیده در طائف همراه با ردپایِ یک آهو و در دمشق و قاهره وجود دارند که به‌قولی به پیامبر نسبت داده شده‌اند. (ردپاها به این دو شهر آورده شدند، جایی که پیامبر هرگز به آن‌جا سفر نکرده بود).^۴ چنین اظهاراتی دربارهٔ قدمگاهِ پیامبر هیچ پشتوانهٔ حدیثی یا فقهی ندارد.^۵ ظاهراً، این سنت به زمانی بازمی‌گردد که مسلمانان وارد هند شدند و مشاهده کردند که سنتِ تکریمِ قدمگاه‌های خدایانِ هندو بودایی

^۱ ناصر خسرو، *سفرنامه* (تهران، ۱۳۴۴)، ۹۹، ۸۸؛ هم‌چنین، بنگرید به:

R. Firestone, *Journeys in Holy Lands: The Evolution of Abraham-Ishmael Legend in Islamic Exegesis* (Albany: State University of New York Press, 1990), 212 (notes).

^۲ Ibn al-Faqīh, *Kitāb al-Buldān*, edited by M. J. de Goeje, (Brill, 1885), 322–324.

^۳ یاقوتِ حموی، *کتاب معجم‌البلدان*، ج ۲ (تهران، ۱۹۶۵)، ۸۱۸.

^۴ B. Wheeler, *Mecca and Eden: Ritual, Relics and Territory in Islam* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2006), 78–79.

^۵ P. Hasan, "The Footprint of the Prophet," *Muqarnas* 10 (1993): 335.

جزو مناسک متداول است. از این‌گذر، قدمگاه پیامبر، قدم رسول نیز در بخش‌های مختلف هند مطرح شد. حتی در مواردی خاص، در زمان گورکانیان مابین قرن شانزدهم و نوزدهم، جهت اعتباربخشی به قدمگاه‌ها، ادعا می‌شد که برخی از آن‌ها به‌عنوان تبرک از مکه خریداری و یا آورده شده‌اند.^۱ سنت قدمگاه و کاربرد شمایی آن بی‌تردید برخاسته از سنت بودایی با تاریخی طولانی در پس آن است. گسترش سامان‌مند آیین بودا در آسیای مرکزی، خراسان و شرق ایران در دوران باستان آیین هندی سنتی تکریم قدمگاه بودا را مطرح ساخت. سکونتگاه‌های پراکنده جوامع بودایی در مناطق مختلف خاور نزدیک، به‌انضمام ایران، به‌احتمال قوی قدمگاه‌هایی را برجای گذاشتند که اکنون اسلامی می‌شدند و به‌عنوان اماکن زیارتی اسلامی مورد حفاظت قرار می‌گرفتند.

قدمگاه در ایران

به‌دلیل نبود توجه و پیشینه اسلامی، بازنمایی شمایل‌نگاشتی^۲ مذهبی قدمگاه در ایران قطعاً ریشه در سنت هندی و بالخصوص بودایی دارد. چگونه می‌توان تعیین کرد که قدمگاه‌های موردبررسی بودایی هستند یا نه؟ بخشی از پاسخ در ماهیت کاربرد چندگانه و باز قدمگاه‌ها نهفته است که می‌توانند به‌طریق مختلف توسط گروه‌های مختلف به‌کار گرفته شوند.^۳ ماهیت سیال قدمگاه باعث قرار گرفتن آن‌ها در دسترس گروه‌های مرامی و مذهبی شد تا ادعاهای جدیدی درباره آن‌ها مطرح سازند. تداول آیین قدمگاه در دوران پیشااسلامی با ارجاعی از هیوان تسانگ^۴ در قرن هفتم پشتیبانی می‌شود - هیوان تسانگ با تعدادی از ردپاهایی در اندازه‌های مختلف در دره سوات^۵ - گندارا (اودیانا)^۶، برجای‌مانده از سلسله کوشانیان^۷ در خراسان و هند، مواجه شده بود. کاروان‌های تجاری قرون میانه که از ترکستان بودایی می‌آمدند و راهی نیشابور، سبزوار، ری، همدان و بغداد^۸ بودند و نیز از طریق خلیج فارس طبیعتاً بازرگانان و مبلغان خارجی بسیاری از جمله بوداییان را به آن نواحی می‌آوردند. انتقال و استمرار شمایل‌نگاری بودایی به ایران اسلامی به‌قیمت غلتیدن تدریجی این سنت قدیمی‌تر به وادی فراموشی تمام شد.

^۱ Hasan, "The Footprint," 337, 339-341.

^۲ Iconographic

^۳ مقایسه کنید با:

Kinnard, "The Polyvalent," 56.

^۴ Hsüan-tsang

^۵ Swat

^۶ Udyāna

^۷ Kinnard, "The Polyvalent," 57.

^۸ Kushāns

^۹ W. Barthold, *An Historical Geography of Iran*, translated by Svat Soucek, edited with an introduction by C. E. Bosworth, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), 44, 50, 98-99.

در رابطه با این که این دست از قدمگاه‌ها تاجه‌اندازه به واسطه تلاش‌های مبلّغان بودایی در ایران پیشا و پس‌اساسانی گسترش یافتند، گزارش ثبت‌شده‌ای در دست نیست. و با کوشش‌های بعدی جهت اسلامی‌سازی این قدمگاه‌ها، اطلاع دقیق و قطعی درباره قدمت قدمگاه‌ها و این که آیا نسل جدیدتری از آن‌ها در تقلید از سنت بودایی برای چهره مقدس اسلامی کنده شده است یا نه، دشوار است. این نکته مهم است که سنت قدمگاه که در ایران به امامان شیعه و نوادگان‌شان نسبت داده شد، به‌شیوه‌ای دقیقاً مشابه در فرهنگ و سرزمین‌های بودایی (که هنوز هم تداوم دارد) به مکان زیارتی بدل گشت. نظریه تعاملات گذشته ایران با جهان بودایی، قدمگاه به‌ویژه در ایران به احتمال زیاد خاستگاهی بودایی دارد. بحث حاضر درباره قدمگاه در ایران تمامی سبب‌دوستانه و سه قدمگاه تاکنون شناسایی شده در ایران^۱ را تک‌تک مورد بررسی قرار نخواهد داد، بلکه فقط به موقعیت مکانی آن‌ها و سکونت استنباطی بوداییان در گذشته در آن مناطق اشاره خواهد کرد. مقدمه‌ای مشتعل بر دسته‌بندی سه‌گانه درک بهتری از این قدمگاه‌ها ارائه می‌دهد: (۱) روستاها یا نواحی‌ای که نامشان قدمگاه است؛ (۲) قدمگاه‌هایی که به زیارتگاه چهره‌های مقدس شیعی تبدیل شده‌اند؛ و (۳) قدمگاه‌هایی که نزدیک روستایی با نام نوبهار (معبد بودایی) واقع شده‌اند.

در دسته اول، سیزده روستا و ناحیه با نام قدمگاه وجود دارد. این نواحی احتمالاً دارای قدمگاه یکی از چهره‌های مقدس هستند. گاهی، نام قدمگاه برای اشاره به یک ناحیه به‌تنهایی می‌آید؛ گاهی نیز نام چهره مقدسی که ردپایش در آن‌جا به زیارتگاه تبدیل شده است، پس از واژه قدمگاه می‌آید. نام قدمگاه در مناطق ساوه، نیشابور، مرودشت و فومن به‌تنهایی می‌آید. نام چهره مقدس متصل به واژه قدمگاه نیز در مناطق جیرفت، بندرعباس، میناب، بافت، شهر بابک و دو نقطه در بیرجند دیده می‌شود.^۲ قدمگاه نام قلّه‌ای با ارتفاع حدوداً سه‌هزار متر در هفتادکیلومتری شرق دماوند است.^۳

دسته دوم قدمگاه‌ها شامل زیارتگاه واقعی‌ست که در فرهنگ آبادی‌ها و مکان‌های مذهبی کشور (۱۳۸۸) اثر محمدحسین پاپلی یزدی ثبت و گزارش شده‌اند. از میان آن‌ها، نیمی مربوط به قدمگاه علی هستند. از این دست قدمگاه‌ها، تعداد صدودو، هشتادودو، هفتادوشش، هجده، نه و هفت مورد به ترتیب در جیرفت، میناب، بندرعباس، بم، بیرجند و زرنده قرار دارند که بسیاری‌شان در ارتفاع بالا، مابین ۱۷۰۰ تا

^۱ محمدحسین پاپلی یزدی، فرهنگ آبادی‌ها و مکان‌های مذهبی کشور (تهران: گروه جغرافیا، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۸)، بنگرید به مدخل «قدمگاه».

^۲ محمدحسین پاپلی یزدی، فرهنگ آبادی‌ها و مکان‌های مذهبی کشور، بنگرید به مدخل «قدمگاه»، ۳۹۳.

^۳ L. Adamec (ed.), *Historical Gazetteer of Iran*, vol. 1 (Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1976), 507.

۲۲۰۰ متر بالاتر از سطح دریا، واقع شده‌اند. قدمگاه‌های واقع بر فراز کوه‌ها باز پیوندی بودایی دارند. مابقی در کرمان، داراب، مرودشت، ایرانشهر و دزفول هستند.^۱

جیرفت بالاترین تعداد قدمگاه‌های زیارتی را دارد. در دوران پیشین، ناحیه بین کرمان و جیرفت بایستی احتمالاً دارای جمعیتی بودایی می‌بود؛ به‌علاوه، جیرفت از تاریخ طولانی تجارت با هند برخوردار بود.^۲ مطابق *مُروجُ الدَّهَبِ* ابوالحسن علی بن مسعودی در قرن دهم، وقتی بودا (که او را بوداسف^۳ می‌نامند) رسالت خویش را در هند علنی کرد، پیش از عزیمت به منطقه فارس در ایران، راهی زابلستان، سیستان، سِند^۴ و سپس کرمان شد.^۵ این ممکن است نقشه غیر واقعی از سیروسفر بودای تاریخی باشد، ولی می‌توان این فرض را کرد که مسعودی قصد داشته است به راهبی بلندمرتبه، بودیستوا^۶ (بوداسف)، به‌عنوان رهبر جمعیت بودایی اشاره کند که آیین خویش را در مناطق ایرانی سیستان، کرمان و فارس تا نواحی ساحلی خلیج فارس گستراند.

در جیرفت، بیش‌تر قدمگاه‌ها نام امامان شیعه متعددی را بر خود دارند و باقی به‌نام تعدادی شیخ صوفی نام‌گذاری شده‌اند که در میان‌شان به‌طرز جالبی پیر کشمیری و پیر کشمیران از هند نیز دیده می‌شود. یکی از قدمگاه‌ها به‌نام دانیال نبی نام‌گذاری شده است و دو عدد از آن‌ها به پیامبر خیالی خضر نسبت داده شده‌اند.^۷ باتوجه به ارتباط و تجارت جیرفت و اطراف کرمان با هند، تعداد فراوان قدمگاه‌های پراکنده در این شهر قویاً بر ضرورت پژوهش آتی و تحقیقات باستان‌شناختی درباره ساکنان و فعالیت‌های گذشته در این منطقه، به‌ویژه در پیوند با تماس فرهنگی‌شان با جهان هندی و مخصوصاً آیین بودا، تأکید دارد.

^۱ محمدحسین پاپلی یزدی، *فرهنگ آبادی‌ها و مکان‌های مذهبی کشور*، ۶۳۸-۶۳۶. شماری اماکن مذهبی دیگر با نام «گذرگاه» درون و اطراف جیرفت، کرمان و بم وجود دارند که هویت و خاستگاهشان را باید تعیین کرد، باین‌حال این اماکن منطقه کرمان را به‌طرز جالبی به تقاطع رویدادهای مذهبی مبذل می‌سازد.

^۲ B. Spuler, *Iran in Früh-Islamischer Zeit* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1952), برای سکونتگاه‌های بودایی جیرفت، بنگرید به نقشه. برای تجارت جیرفت با هند در دوران باستان، بنگرید به: W. H. Siddiqi "India's Contribution to Arab Civilization," in *India's Contribution to World Thought and Culture*, edited by Lokesh Chandra et al. (Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970), 581.

^۳ Budāsef

^۴ Sindh

^۵ ابوالحسن علی بن مسعودی، *مُروجُ الدَّهَبِ*، ج ۱، ۵۸۸.

^۶ Bodhisattva

^۷ A. Krasnowolska, "Kezr," *Encyclopaedia Iranica*, 2009, accessed in April 2010;

در *دانش‌نامه ایرانیکا*، آنا کراسنولسکا تنها به یک قدمگاه در جیرفت اشاره می‌کند. محمدحسین پاپلی یزدی، *فرهنگ آبادی‌ها و مکان‌های مذهبی کشور*، ۶۳۷.

قدمگاه خضر

در دسته دوم قدمگاه‌های زیارتی واقعی، شمار زیادی به خضر نسبت داده شده‌اند که زندگی افسانه‌ای او مظهر طول عمر و چشمه جوانی (آب حیات) است. اطلاعات بیش‌تر درباره خضر و شرایطی که باعث شد تا قدمگاه‌های بسیاری به وی به‌عنوان جای‌گزینی برای بودا منتسب شوند، آموزنده خواهد بود.

پیش از پرداختن به قدمگاه‌های خضر، بگذارید افسانه خضر را که نامش نه‌تنها با زیارتگاه‌های مختلفی در ایران بلکه با سایر اماکن مقدس در جهان اسلام گره خورده است، به‌اختصار تعریف کنیم. جز روایات اسطوره‌ای، شواهد متقنی دال بر وجود خضر در دست نیست. مطالعه جامع خضر و ظهور و شیوع اسطوره وی در اثری با عنوان *مول‌جهه با خضر* (۲۰۰۰) از پاتریک فرانک^۲ انجام گرفته است. فرانک توضیح می‌دهد که نیاز معنوی عمیق فرهنگ اسلامی باعث شد تا خضر به‌خاطر طول عمر و جاودانگی‌اش جایگاه یگانه‌ای بیابد. طبق تفاسیر اسلامی، آیات شصت تا هشتاد و دو سورة کهف که به داستان موسی پرداخته‌اند، غیرمستقیم با خضر مرتبطند، ولی نامی از او در هیچ کجای قرآن نیامده است.^۳ مشخص نیست که چگونه نام خضر در مقام یک پیر عارف و راهنما با موسی ارتباط یافته است. در سنت اسلامی، خضر یک شخصیت مرموز معرفی می‌شود و در عین حال به‌عنوان پیغمبر خدا توصیف می‌شود که نماد «علم لدنی» است.^۴ سایر روایات متناقض در عوض خضر را با افسانه گیلگمش یا با اسکندر مرتبط دانسته‌اند که راه چشمه جوانی (آب حیات) را در پیش گرفت. در روایات مشابه، ایلیا، ادریس و حتی عیسی (که به‌قولی هنوز زنده است) با خضر مرتبطند، زیرا او نماد جاودانگی و طول عمر است و نام خضر نیز در زبان عربی به‌معنای «سبز» است که به پیامبر زنده اشاره دارد.^۵ مطابق تفاسیر اسلامی رایج، خضر در مقام یک راهنمای معنوی موسی را به راه راست رهنمون شد که از منظر صوفیانه عمیق، حاکی از برتری معرفت عرفانی و معنوی خضر در مقایسه با سایر پیامبران است.^۶

این پیامبر و راهنمای ناشناس و اسرارآمیز در ادبیات صوفی^۷ نیز به‌عنوان معلم معنوی و مرشد ناشناس برخی صوفیان مانند ابراهیم بن ادهم معرفی شده است.^۱ خضر هم‌چنین راهنمای ناشناس طریقت

^۱ *Begegnung mit Khidr*

^۲ Patrick Franke

^۳ Franke, *Begegnung*, 2, 60, 65–66.

^۴ A. Rippin, "Khidr," *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*, edited by Ian Richard Netton, (London/New York: Routledge, 2008), 348.

^۵ A. J. Wensinck, "Khadir or Khidr," *Concise Encyclopedia of Islam* (Boston/Leiden: Brill Academic Publishers, 2001), 232–235.

^۶ بنگرید به:

A. H. Zarrinkoob, "Persian Sufism in Its Historical Perspective," *Iranian Studies* 3/3–4 *Persian Sufism in Its Historical Perspective* (Summer–Autumn, 1970): 196.

^۷ Franke, *Begegnung*, 293–296, 175–264.

اویسیه شناخته می‌شود که پیروان آن باید از جانب خِضر پذیرفته شوند.^۲ سیدحسین نصر باور دارد که خِضر به واسطه طول عمرش نه تنها با سنت یهودی - مسیحی بلکه در مورد تشیع، با امام دوازدهم یا غایب نیز گره خورده است.^۳ علاوه بر این، ابن بائوئه قُمی (ف. ۹۹۱) و ملا محمد باقر مجلسی (ف. ۱۶۹۹)، فقهای شیعی، ادعاهای خویش درباره خِضر را بر احادیث شیعی بنیان نموده‌اند که طبق آن‌ها، علی و نوادگانش در فرصت‌های مختلفی با خِضر ملاقات کرده‌اند و این که طول عمر خِضر گواهی زنده بر زندگی طولانی امام غایب است که هم‌چنان در غیبت به سر می‌برد.^۴

برخی منابع اسلامی پیوندهای جالبی را میان خِضر و بودا مطرح می‌سازند. محمد بن عبدالکریم شهرستانی در قرن دوازدهم باور داشت که شخص خِضر همان بوداست و عنوان داشت که بسیاری از دانشوران مسلمان در صدد اثباتش برآمده بودند.^۵ افزون بر این، افسانه بودایی مشابه دیگری توسط ابورفاعه القریسی (ف. ۹۰۲) ثبت شده است که به گفته پاتریک فرانک، نخستین بار در اثر ابواسحاق ثعلبی آمده است. در این افسانه، خِضر به عنوان یک شاهزاده توصیف می‌شود که از قصر پدرش گریخته و در مقام یک زاهد مجرد در هند خود را وقف مراقبه و عبادت مستمر ساخت. این روایت در دوره‌ای که افسانه بودا در ادبیات زهدگرایی^۶ اسلامی و مسیحی متعدد مورد اقتباس قرار می‌گرفت، مترادف با افسانه بودا انگاشته می‌شود.^۷ در این جا، زندگی و حکمت خِضر با زندگی و آموزه‌های بودا انطباق یافته است. گرچه پیوند میان خِضر و بودا در ادبیات اسلامی به گونه‌ای پیچیده است، به وجود این پیوند در یکی از منابع اسلامی اشاره شده است. محمد بخاری در قرن نهم از قرار معلوم حدیثی درباره خِضر ارائه می‌دهد که نوعی بازی واژگانی با نام خِضر به معنای «سبز» است. مطابق حدیث نبوی، «خِضر روی گیاهی سفید می‌نشست که برگ‌هایی سبز از زیرش جوانه زده بود.» مشابه این حدیث نبوی درباره بودا نیز گفته شده

¹ Abul Hassan Hujwiri, *The Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, translated and edited by Reynold A. Nicholson (Lahore Edition: Zaki Enterprises, 2002), 103-105.

² Franke, *Begegnung*, 237-239.

پیروان طریقت اویسیه از یک مرشد معین نسل خود پی‌روی نمی‌کنند، بلکه الهامات درونی‌شان را از خِضر دریافت می‌کنند.

³ M. Aminrazavi, *The Wine of Wisdom: The Life, Poetry and Philosophy of Omar Khayyam* (Oxford: Oneworld, 2007), 144-145.

به نقل از سیدحسین نصر.

⁴ Franke, *Begegnung*, 294-297.

⁵ محمد بن عبدالکریم شهرستانی، *الملل والنحل*، ج ۲، (تهران، ۱۳۸۷)، ۴۳۱؛ با این وصف، ابوریحان بیرونی دیدگاه‌های متفاوتی از هم‌عصرانش ارائه می‌دهد که هرمس را همان بودا (بوداسف) می‌دانند؛ بنگرید به ابوریحان بیرونی، *آثار الباقیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶)، ۱۸۸.

⁶ Asceticism

⁷ Franke, *Begegnung*, 57-58.

است: «بودا روی گل‌های نیلوفر سفید بزرگی راه می‌رفت که زیرش برگ‌های سبز رویده بودند»^۱ به‌عنوان یک پیامبر خیالی، خُضر جهتِ جای‌گزینی با شخصیتِ بودا که نامش در جهان اسلام قابل‌ذکر نبود، گزینه‌ی مناسبی شناخته شد.

هم‌چنین، نامِ خُضر پوششی در دسترس و جامع جهتِ نام‌گذاری و مشروعیت‌بخشی به تعداد قابل‌توجهی از زیارتگاه‌ها، قدمگاه‌ها و غارها چه در سیریلانکا و چه در منطقه‌ی خلیج فارس بدل شد. مطابق سفرنامه‌ی ابن بطوطه، به غاری در نزدیکی قدمگاه بودا در قلّه‌ی آدم عنوانِ خُضر داده شده بود.^۲ ظهورِ مکررِ نامِ خُضر در اشاره به اماکن مقدّس در سیریلانکا و خلیج فارس به‌نظر انتخابی سهل برای اماکن بودایی پیشین بوده است. نظریه تجارتِ تاریخی و روابطِ دریایی بین سیریلانکای بودایی و منطقه‌ی خلیج فارس در ایران، تأثیراتِ متقابل، به‌خصوص مرتبط با آیین بودا، شاید عمیق‌تر از آن چیزی‌ست که پیش‌تر فرض می‌شد.^۳ طیّ اسلامی‌سازی اماکن متعدّد در مناطق خلیج فارس و سیریلانکا، گمان می‌رود که مسلمانان هردو ملّت در آن نواحی هم‌زمان نامِ خُضر را برای برخی زیارتگاه‌های بودایی برگزیدند، زیرا معرفیِ خُضر خیالی نیازمند هیچ مدرکِ متقنی نبود. (به‌خاطرِ حضورِ جمعیتِ هندوبودایی در خلیج فارس، شاید بی‌ربط نباشد اشاره به این‌که امروزه زیارتگاهی هندوبودایی در بندرعبّاس هست که ظاهراً روی زیارتگاه قدیمی با تصاویرِ مخدوش بودا و سایرِ خدایان هندو در سال ۱۹۳۱ بنا شده است. امروزه، تصاویرِ بودا و سایرِ خدایان هندو در این معبد در معرض بازدید قرار دارند.)

چون خُضر از قرار معلوم مدفنِ «واقعی‌ای» ندارد،^۴ تعدادی از قدمگاه‌ها در عوض به او نسبت داده شده‌اند.^۵ مطابق بررسی، یازده قدمگاهِ منتسب به خُضر در جیرفت و اطرافِ کرمان و نیز در بندرعبّاس قرار دارند. قدمگاهِ او در جزیره‌ی هُرمز نیز وجود دارد. باقی زیارتگاه‌های منتسب به خُضر را می‌توان در آبادان، چابهار و نزدیکِ کابل یافت.^۶

^۱ S. H. Yusuf, "Buddha in the Qu'rān," in *Common Ground Between Islam and Buddhism* (Louisville, KY: Fons Vitae, 2010), 121.

^۲ *The Travels of Ibn Battuta*, 183.

^۳ تعدادی واژه‌ی مشترک میان زبان فارسی نو و سینالی وجود دارد که نشانگرِ تبادلِ فرهنگی بین دو کشور در دورانِ اوج تجارتِ دریایی هستند.

^۴ احمد اقتداری، *آثار شهرهای باستانی: سواحل و جزایر خلیج فارس و دریای عمان* (تهران: انجمن آثار مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۵)، ۵۵، ۱۶۶. در دو دهه‌ی اخیر، ظاهراً یک غار در دامنه‌ی تپه‌ای نزدیک به شهر قُم وجود داشته است که در آن‌جا یک عارف (با نام شیخ مجتهدی) ادعای ملاقات با خُضر را مطرح ساخت. پس از مرگِ شیخ، مسجدی کوچک بر بالای تپه جهتِ زیارت به‌نام «کوه خُضر» ساخته شد. هم‌چنین، راجع به این موضوع که خُضر هم‌نشینِ همیشگی امام دوازدهم غایبِ شیعیان است، روی تابلو حدیثی نوشته شده است. (بابت قرار دادن این روایت در اختیار من در سال ۲۰۱۱، مرهون دکتر دینس هِرمان و همکار ایشان در ایران هستم.)

^۵ Krasnowolska, "Kezr," *Encyclopaedia Iranica*.

^۶ Franke, *Begegnung*, 104, notes.

قدمگاه‌های بلااساس منتسب به خُضر در جنوب ایران و نیز قدمگاه‌های منتسب به سایر مردان مقدّس در جزیرهٔ هُرمُز و در بوشهر^۱، بندر دِیّر و بندر لنگه که همگی پیوندهایی دریایی با سِریلانکا و هندوستان داشتند، ممکن است با سکونت تاجران و مبلّغان بودایی مرتبط باشند.^۲ چندین زیارتگاه ناشناس (بقعه) در شهرهای خلیج فارس به خُضر نسبت داده می‌شوند.^۳ در جنوب و بسیاری از جزایر خلیج فارس، ساختار برخی از این زیارتگاه‌های خُضر به شکل استوایی نوعاً بودایی به نظر می‌رسد. این شباهت معماری بر ضرورت بررسی باستان‌شناختی و انسان‌شناختی عمیق‌تر جهت ردیابی تبادل فرهنگی و مذهبی مابین مناطق اقیانوس هند و خلیج فارس تأکید دارد.

پدیدهٔ انتساب قدمگاه به چهره‌های مقدّس آسمانی حتّی تردید بیش‌تری را دربارهٔ ماهیت و تاریخ پیشین این زیارتگاه‌ها و قدمگاه‌ها در ایران برمی‌انگیزد. علاوه بر خُضر، دیگر چهره‌ای که دارای قدمگاه‌ست، امام غایب یا امام دوازدهم شیعیان است. باور بر این است که ردّ پای این امام غایب در چندین مکان در ایران برجای مانده است. در حدود هجده قدمگاه به او نسبت داده شده‌اند. گرچه در برخی از این نواحی که این هجده قدمگاه یافت می‌شوند، احتمالاً به‌طور نمادین «قدمگاه دوازده امام» نام گرفته‌اند.^۴

قدمگاه‌های به‌نام خُضر تردید بیش‌تری را نسبت به اعتبارشان برمی‌انگیزند. واضح است که جماعت مذهبی لزوماً نیازمند مدرک تاریخی جهت اعتباربخشی به ایمان و آیینشان نبودند. لیکن، در جهت اثبات تاریخی، خاستگاه بودایی ممکن قدمگاه‌های «خُضر» در خلیج فارس پژوهش بیش‌تری می‌طلبد.

قدمگاه امام رضا

شایسته است تا نگاهی نزدیک‌تر بر قدمگاه منتسب به امام رضا، هشتمین امام شیعیان، بیان‌داریم که به دعوت خلیفهٔ عباسی مأمون (د. خ. ۸۳۳-۸۱۳) از مدینه به خراسان ایران هجرت کرد. امام رضا نهایتاً در نوغان (مشهد امروزی در شمال شرقی ایران) ساکن شد و در سال ۸۱۸ نیز در آن‌جا درگذشت. می‌توان استدلال کرد که قدمگاه‌های این امام شیعی برای مردم دین‌دار باورکردنی‌تر از قدمگاه‌های ناشناس دیگرست، زیرا در واقعیت او پا بر خاک ایران گذاشته و در آن‌جا سفر کرده است.

^۱ دو قدمگاه دیگر وجود دارند: یکی متعلّق به علی (نزدیک فرودگاه) و دیگری پسرش ابوالفضل که در میان محلّیان به عباسعلی مشهور است: بنگرید به احمد اقتداری، *آثار شهرهای باستانی: سواحل و جزایر خلیج فارس و دریای عمان*، ۱۶۹-۱۶۷.

^۲ مقایسه کنید با:

S. R. Rao, "Shipping in Ancient India," 92; L. Gopal, "Indian Shipping in Early Medieval Period," 114; both in *India's Contribution to World Thought and Culture*, edited by Lokesh Chandra et al. (Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970).

^۳ احمد اقتداری، *آثار شهرهای باستانی: سواحل و جزایر خلیج فارس و دریای عمان*، ۱۶۷، ۱۶۶، ۵۵.

^۴ محمدحسین پاپلی یزدی، *فرهنگ آبادی‌ها و مکان‌های مذهبی کشور*، ۶۳۷.

در ردیابی مسیرِ امام رضا از نقطهٔ ورودِ وی در استانِ خوزستان^۱ در جنوب غربِ ایران، به انضمام توقّف‌گاه‌هایش در روستاها و شهرهای سراسر کشور، مجموعه‌ای از قدمگاه‌های منتسب به او را می‌یابیم. تعدادِ زیادی از قدمگاه‌ها هم‌چنین در استان‌های مختلفِ ایران منتسب به نوادگانِ امام رضا هست. قدمگاه‌های پراکنده در بسیاری از مناطق، از اصفهان در مرکزِ ایران تا شمال و شرق شاملِ شهرهای سبزوار، سمنان، شاه‌رود، دامغان، نیشابور و مشهد دیده می‌شوند. بررسی گاه‌شناختی^۲ و جغرافیایی مسیر عبورِ امام رضا از ایران با دنبال نمودنِ مسیرِ قدمگاه‌ها توسطِ بنیادِ پژوهش‌های اسلامی آستانِ قدس رضوی در سال ۱۳۸۷ با عنوانِ *جغرافیای تاریخی هجرتِ امام رضا از مدینه تا مَرو* انتشار یافت. در این اثر، معمّای قدمگاه‌های پراکنده و تصادفی منتسب به این امام حل نشده است که گاهی ده‌ها یا صدها کیلومتر دورتر از مسیرِ اصلی حرکتِ وی قرار دارند. باتوجه‌به مسیرِ حرکتِ امام رضا از استانِ فارس تا خراسان، این ناهم‌خوانی به‌مراتب زیاد است. در بررسی کلیِ مسیرِ امام، قدمگاه‌های استانِ خوزستان در شهرهای شوشتر و دزفول واقع شده‌اند. این قدمگاه‌ها بسیار موردِ احترام قرار می‌گیرند ولی درعین‌حال، طبق توضیحاتِ اثرِ فوق‌الذکر، اصالتِ آن‌ها مبهم و غیرمحرز است.^۳ پیرامونِ این دو شهر، در حدود ده زیارتگاهِ دیگر به‌دلایلی منتسب به امام رضا وجود دارند. این زیارتگاه‌ها نه دارای مزار هستند و نه قدمگاه. ماهیت و کاربردِ این زیارتگاه‌ها در دورانِ پیشااسلامی قابل‌تأیید نیست. به‌رغمِ اهمیتِ مذهبی‌شان برای زائران، این زیارتگاه‌ها در اثرِ چاپ‌شدهٔ آستانِ قدس رضوی بی‌اساس، فاقدِ سندیت و ناشناس تلقی شده‌اند.^۴

طبق بررسی‌های بنیادِ مزبور، مقصدِ بعدیِ امام رضا پس از خوزستان شهرِ یزد بود که پیرامونش قدمگاه‌های متعدّدی منتسب به امام رضا واقع شده‌اند. یکی از این قدمگاه‌ها در خرائق (یا مشهّدک)، شصت کیلومتری یزد قرار دارد. قدمگاهِ دیگر در فراشاه است که آل‌بویه^۵ در قرنِ یازدهم به‌قولی دستور ساختِ یک زیارتگاه را برای این قدمگاه دادند. اصالتِ این دو قدمگاه درمیان محقّقان شیعی محلّ بحث بوده است.^۶ افزون‌بر قدمگاه‌ها، زیارتگاه‌های مختلفی منتسب به برادرانِ امام رضا در یزد نیز وجود دارد.

^۱ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، (تهران، ۱۳۳۶)، ۱۳۱ که دربارهٔ وجودِ دست‌کم یک مکانِ هندی در خوزستان سخن - نشانه‌ای بر این که جوامع - هندوبودایی ممکن است طیّ سالیان و تجارت از طریقِ خلیج فارس، در خوزستان و جنوبِ ایران و عراق سکنی گزیده باشند.

^۲ Chronological

^۳ جلیل عرفان‌منش، *جغرافیای تاریخی هجرتِ امام رضا از مدینه تا مَرو* (مشهد: انتشارات آستانِ قدس رضوی، ۱۳۸۷)، ۶۴-۶۲.

^۴ جلیل عرفان‌منش، *جغرافیای تاریخی هجرتِ امام رضا از مدینه تا مَرو*، ۶۴.

^۵ آل‌بویه شیعیان زیدی بودند که به پنج امام اعتقاد داشتند، ولی با گذشتِ زمان، بیش‌تر به امامیه شهرت یافتند.

^۶ جلیل عرفان‌منش، *جغرافیای تاریخی هجرتِ امام رضا از مدینه تا مَرو*، ۱۰۴.

توقّف‌گاه بعدی امام رضا شهر مهمّ نائین در مرکز ایران بود. قدمگاه بافران (پنج کیلومتری نائین) و قدمگاه‌های مختلف دیگر در نائین ردپای این امام به‌شمار می‌روند، گرچه گزارش‌های تاریخی آغازین به مسیر امام از بافران به نائین اشاره‌ای نمی‌کنند.^۱ باور بر این است که قدیمی‌ترین مسجد نائین یک آتشکده زرتشتی سابق بوده است و قدمگاه سنگ‌کند نیز در ضلع جنوب‌شرقی این مسجد قرار دارد.^۲ نائین در مسیر فارس به نیشابور واقع شده است. باری، رام دیگری از فارس به نیشابور هست که از نائین نمی‌گذرد. وجود قدمگاه‌های منتسب به امام رضا در هردو جاده منتهی به نیشابور امری متناقض است؛ از لحاظ جغرافیایی ناممکن است که امام از هردو جاده حرکت کرده باشد. به عبارت دیگر، باوجود تمامی قدمگاه‌های منتسب به امام رضا، امکان ندارد که او هرگز از نائین و مجاورت آن عبور کرده باشد.^۳ با این اوصاف، اصالت قدمگاه‌ها در نائین و حضور روستایی به نام نوبهار در نزدیکی آن حاکی از این است که قدمگاه‌های مجاور می‌توانند محصول جوامع بودایی آن‌جا بوده باشند. این امر به مراتب مؤید روایت ابوالحسن علی بن مسعودی است که درباره هفت بُتکده بزرگ یا نوبهار گزارش می‌دهد که یکی از آن‌ها تا پیش از اشغال توسط زرتشتیان، نزدیک اصفهان (در مجاورت نائین) بالای تپه‌ای به همراه تعدادی بُت قرار داشت.^۴

شش قدمگاه دیگر در بندرعباس و میناب و یکی در جیرفت قرار دارند.^۵ این مناطق در جنوب و شرق مسیر اصلی حرکت امام واقع شده‌اند و نمی‌توان آن‌ها را قاطعانه به وی نسبت داد. مشهورترین قدمگاه سنگ‌کند در بیست و شش کیلومتری شهر نیشابور در شهری کوچک به نام قدمگاه قرار گرفته است. گفته می‌شود که وقتی امام رضا برای نماز روی سنگ ایستاد، ردپاهایش بر روی سنگ افتاد؛ با این حال، براساس مکان اصلی اقامه نماز، مفسران انتقادی شیعه باور دارند که ردپاها بعدها کنده شده‌اند.

دیگر قدمگاه سنگ‌کند در حومه نیشابور در مزار امامزاده محروق قرار دارد که مقبره عمرخیام نیز در آن‌جا واقع شده است.^۶ در محوطه این قدمگاه، درخت کهنی نیز هست که مردمان محلی به عنوان یک «درخت مقدّس» به آن نوارهای رنگی می‌بندند و با تاج گل آن را می‌آرایند. این آیین درخت‌ستایی غیراسلامی انگاشته شده و اخیراً از جانب مقامات مذهبی ممنوع شده است. منشأ تأثیر در این مورد و سایر موارد تکریم «درختان مقدّس» در فرهنگ مذهبی ایرانی به احتمال فراوان سنت هندی «درخت

^۱ جلیل عرفان منش، *جغرافیای تاریخی هجرت امام رضا از مدینه تا مرو*، ۱۰۹.

^۲ جلیل عرفان منش، *جغرافیای تاریخی هجرت امام رضا از مدینه تا مرو*، ۱۱۰.

^۳ جلیل عرفان منش، *جغرافیای تاریخی هجرت امام رضا از مدینه تا مرو*، ۱۱۱-۱۱۲.

^۴ ابوالحسن علی بن مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۱، ۵۹۱-۵۸۹.

^۵ محمدحسین پاپلی یزدی، *فرهنگ آبادی‌ها و مکان‌های مذهبی کشور*، ۶۳۶.

^۶ جلیل عرفان منش، *جغرافیای تاریخی هجرت امام رضا از مدینه تا مرو*، ۱۳۳.

مقدّس» و نیز تکریم «درختِ بودی»^۱ در آیین بودا همراه با کاربردِ شمایلِ درختِ سرو به عنوانِ نمادِ زندگی جاودانه در آیین مانویّت^۲، مَزَدَک^۳ و حتّی دینِ زرتشت است.^۴



تصویر ۲.۴. قدمگاهِ امام رضا در شهرِ قدمگاه، خراسان

دیگر نکته قابل مشاهده در رابطه با امام رضا از منظرِ بودایی تندیسِ سنگی سه آهو در سه حالتِ مختلف در باغراهِ ورودی شهرِ قدمگاه است. در کنارِ این تندیس، تابلویی با عبارتِ «ضامنِ آهو» (در اشاره به امام رضا) نصب شده است. داستانِ ضمانتِ جانِ آهو توسطِ بودا نزدِ شکارچی در ادبیاتِ بودایی آمده است.

^۱ Bodhi Tree

^۲ Manichaeism

^۳ Mazdakism

^۴ طاهره عطروش، بَته حَقّه چیست؟ (تهران: مؤسسه فرهنگی هنری سی بال هنر، ۱۳۸۵)، ۷۷-۷۴، ۳۵.

از این جهت، پیش از پرداختِ بیش‌تر به بحثِ قدمگاه‌ها در سایر نقاطِ ایران، شاید شایسته باشد در این‌جا به افسانهٔ آهو مرتبط با بودا و انطباقِ آن با فرهنگِ شیعی و امام رضا بپردازیم.

شمایل‌نگاری آهو در آیین بودا و اسلام شیعی

در رابطه با امام رضا، بجاست تا اهمیتِ بازنمایی آهو در آیین بودا و اسلام را به‌اختصار مورد بحث قرار دهیم. در آیین بودا، آهو هم در شمایل‌نگاری و هم در داستان‌های بودایی یا جاتکا^۱‌ها از اهمیتِ بالایی برخوردار است.^۲ در محاصرهٔ گله‌ای از آهوان، در مکانی معروف به پارکِ آهوان^۳ در سرنات^۴ (نزدیک شهر مقدس بنارس هندو)، بودا نخستین خطابۀ خویش دربارهٔ «چهار حقیقتِ والا»^۵ و «راهِ میانه»^۶ را ارائه کرد. تعدادی دیوارنگاره متعلق به قرن هشتم و نهم از آسیای مرکزی وجود دارند که در آن‌ها بودا در جمع تعدادی آهو، یکی در هر طرفش، نشسته است.^۷ گاهی، دو آهو درپای تختِ نیلوفر بودا دیده می‌شوند. حتی افسانه‌ای هست که یک بار بودا آهوی به‌دام‌افتاده‌ای را آزاد کرد. شکارچی آهو درابتدا به‌خاطر از دست دادنِ شکارِ خویش بسیار خشمگین بود، ولی پس از گوش دادنِ صبورانه به سخنان بودا دربارهٔ تبعاتِ «کارما»^۸ و تولدِ دوبارۀ بعدی، این‌که چرا نباید هیچ آهو یا موجود زنده‌ای را بکشد، منصرف شد و خشمش فرونشست.^۹ مضمون بودا و شکارچی آهو در نقاشی‌ای قابل‌مشاهده است که در یکی از غارهای صخره‌کند^{۱۰} بامیان^{۱۱} معروف به ککرک^{۱۲} پیدا شده است.^{۱۳} در این رابطه، فرّخی سیستمی، شاعر فارسی‌گوی قرن یازدهم، این‌گونه به تصاویر آهو در معابدِ بودایی اشاره می‌کند:

ملک چنان‌که ز آزادی سزید گزید ز آهوان چو نگاری ز بُت‌کدهٔ فرخار^{۱۴}

^۱ Jātaka

^۲ در یکی از جاتکاها، بودا در قامتِ یک غزالِ زرین تجسم می‌یابد.

^۳ Deer Park

^۴ Sarnath

^۵ Four Noble Truths

^۶ Middle Path

^۷ S. Gaulier et al., *Buddhism in Afghanistan and Central Asia* (Leiden: E. J. Brill, 1976), 18–19.

^۸ Karma

^۹ E. Holland, *The Story of the Buddha* (Delhi: Asian Educational Series, 2003), 110;

هم‌چنین، بنگرید به:

P. Bigandet, *The Life or Legend of Gaudama the Buddha of the Burmese*, vol.2, (London, 1880), 161.

^{۱۰} Rock-cut cave

^{۱۱} Bāmīyān

^{۱۲} Kakrak

^{۱۳} K. N. Dikshit, "Buddhist Centers in Afghanistan," in *India's Contribution to World Thought and Culture*, edited by Lokesh Chandra et al. (Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970), 235.

^{۱۴} علی‌اکبر دهخدا، *لغت‌نامه*، بنگرید به مدخل «بُت‌کده». فرخار یک واژهٔ سُعدی به معنای معبدِ بودایی‌ست.

دو آهوی روبه‌جلو در دو طرفِ چرخ دارما^۱ به نمادِ شمایی آموزه‌ها و آیین بودا بدل شدند.^۲ تندیس آهو و چرخ دارما هنوز بر سردر ورودی بسیاری از استوپا^۳ها، ویهارا^۴ها و صومعه‌ها در تبت، بوتان، سیکیم^۵، لداک^۶ و نپال استفاده می‌شود. (در این رابطه، می‌توان دو آهوی زرین موجود در کعبه پیشااسلامی را به یاد آورد که در فصل بعدی به آن‌ها پرداخته خواهد شد.)

در دوران اسلامی، مضمون بودایی که شکارچی آهو را از کشتن شکارش منصرف می‌سازد، در زمانی که آثار آیین بودا و فرهنگش در خراسان زده می‌شدند، به گونه‌ای با امام رضا انطباق یافته و به او پیوند داده شد. حکایت مشابه آهو و شکارچی در شمایل‌نگاری شیعی نیز دیده می‌شود که ریشه در خراسان دارد. با گذر زمان و انسجام تشیع، بازنمایی داستان آهو همچنان در نقاشی‌ها، درون‌مایه‌های قالی و فرش و طیّ صد سال اخیر در دیوارکوب^۷ها ظاهر شد. این بازنمایی‌ها اغلب حاوی تصویری از امام رضا با هاله‌ای نور در پشت سر، با چهره مشخص و یا پوشیده، و نیز یک آهو در کنارش است که در تیررس تیروکمان شکارچی‌ست. امام دستش را بلند کرده و به‌منظور منصرف نمودن شکارچی، کف دستش را به سمت او گرفته است؛ به‌زیر تصویر نیز عبارت «ضامن آهو» نوشته شده است. در سایر نقاشی‌ها، امام در حالت نشسته به همراه دو آهو مقابل پایش دیده می‌شود. این افسانه و دیگر موارد مشابه دقیق بودایی دارند.

یکی از مشابهت‌های بسیار جالب دربارهٔ روستایی با قدمگاه امام رضاست. این روستا در شمال شرق ایران منشأی حکایتی جالب است که آن را می‌توان قابل‌قیاس با مشابه بودایی‌اش دانست. این روستا در چهل کیلومتری سمنان، نزدیک دامغان، آهوان نام دارد (به معنای پارک آهو). در نسخه شیعی این داستان، آهوان همان روستایی‌ست که به‌هنگام دیدار امام رضا از آن‌جا، یک آهو به او ادای احترام کرده و دربارهٔ سوء قصد علیه جان امام وی را مطلع نموده است. به لطف هشدار آهو، امام جان سالم به‌در می‌برد.^۸ دیگر نسخه تنها به این اشاره می‌کند که امام جان آهو را به همان شیوه که در بالا ذکر شد، نجات می‌دهد و از این‌رو روستا را آهوان می‌نامند.^۹ این روستا در ارتفاع حدوداً دوهزارمتری قرار دارد که در شرق آن نزدیک به کاروانسرای قدیمی، ویرانه‌های یک بنای سنگی چهارگوشه استوپاشکل با برج‌هایی در دو

¹ Wheel of dharma

² Hall, *Illustrated Dictionary*, 71.

³ Stūpa

⁴ Vihāra

⁵ Sikkim

⁶ Ladakh

⁷ Poster

^۸ جلیل عرفان‌منش، *جغرافیای تاریخی هجرت امام رضا از مدینه تا مرو*، ۱۱۶.

^۹ Adamec, *Historical Gazetteer*, vol. 1, 20–21.

طرف قابل مشاهده است.^۱ به‌طرز کنج‌کاوی‌برانگیز، این روستا نیز پیش‌تر میزبان مقبره‌های بی‌نام مقدّس مختلفی بوده است که حمدالله مستوفی در قرن چهاردهم به آن‌ها اشاره کرده است.^۲

جائگای مشابه که در نقّاشی نیز بازنمود یافته است، حکایت بودا را نقل می‌کند که به‌شکل آهو درآمد تا از یک توطئه قتل پرده بردارد و فردی را از غضب شاه نجات دهد.^۳ حتّی نام روستای ایرانی، آهوان نیز یادآور پارک آهوان در سرنات بیرون پنارس^۴ است - جایی که بودا نخستین خطاب‌اش را ارائه کرد.

این حکایات گواهی بر تأثیر بودایی بر فرهنگ و شمایل‌نگاری مذهبی شیعی ایران هستند. مقصود مذهبی از افسانه اسلامی‌شده آهو شاید کوششی ناخودآگاه در راستای نمایش جنبه ضدّخسونت و ضدّکشتار تشیع بوده است که در امام رضا تجلّی یافته است - چهره محبوب شیعی درمقابل «اسلام سنی جنگ‌طلب». درحالی‌که نجات آهو به‌دست امام بسیاری از شیعیان را تحت تأثیر قرار داده است، کسی ظاهراً متوجّه این موضوع نشده است که چرا یک افسانه کاملاً مشابه در جوامع بودایی مجاور نیز قابل مشاهده است.

سایر قدمگاه‌ها

اکنون، بگذارید تا دسته سوّم قدمگاه‌ها را که در نزدیکی روستاهایی با نام نوبهار (به‌معنای صومعه بودایی) واقع شده‌اند، به‌اختصار از صافی بحث بگذرانیم. ترکیب قدمگاه و روستایی با نام نوبهار توأمان قویاً مؤید این‌ست که در گذشته، قدمگاه و صومعه بودایی ترکیبی مقدّس برای زیارت بوده است. تعداد ترکیباتی از این‌دست در منطقه سبزوار و نیشابور قابل‌توجّه است، زیرا هردو شهر در مسیر جاده ابریشم در خراسان و نزدیک به جهان بودایی واقع شده‌اند. همان‌طور که در فصلی بعدی پیرامون نوبهار ذکر خواهد شد، بیش‌از دوجین روستا با نام نوبهار در اطراف مشهد، نیشابور و سبزوار وجود دارند. در همین مناطق، می‌توان شاهد قدمگاه‌های پرشماری بود که یا به امام رضا و یا سایر چهره‌های مقدّس شیعی نسبت داده می‌شوند. مضافاً، در مناطق بیرجند، اصفهان و نائین، روستاهایی با نام نوبهار و دارای قدمگاه نیز فراوان است.

^۱ Adamec, *Historical Gazetteer*, vol. 1, 21.

«آهوان» هم‌چنین به‌عنوان نام رشته‌تپه‌هایی کوچک واقع در جاده میناب ذکر می‌شود، بنگرید به:

Adamec, *Historical Gazetteer*, vol. 4, 7.

روستایی دیگر با نام «آهوبم» در جاده یزد به نیشابور واقع شده است، بنگرید به:

Adamec, *Historical Gazetteer*, vol. 2, 13.

^۲ G. Le Strange, *The Lands of Eastern Caliphate* (London, 1966), 366,

به‌نقل از *نزهة القلوب* حمدالله مستوفی.

^۳ M. Sullivan, *The Birth of Landscape Painting in China*, vol. 2 (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1962), 145.

^۴ Benares

ترکیب قدمگاه و نوبهار در یک ناحیه دلیل کافی‌ای برای انجام تحقیقات باستان‌شناختی جهت شناسایی میراث بودایی مدفون در این مناطق ایران به‌شمار می‌رود. این تحقیقات باید قدمگاه‌های کنده‌شده و رهاشده پیش‌از ورود اسلام را از قدمگاه‌های ایجادشده بعدی توسط شیعیان تفکیک کرده و قدمت آن‌ها را تعیین کند.

برآمد

با این فرض که حکم ذیل پاسخ‌گوی نیاز تمامی مسلمانان آینده با فرهنگ‌های گوناگون است، احکام نبوت محمد و اسلام تکریم و تقدیس هر نوع اشیای مادی و جای‌گزینی آن‌ها با خدای نادینی را حرام اعلام کرده است. لیکن، شیعیان ایرانی این حکم را تماماً نپذیرفتند. ایرانیان نه تنها عمل تکریم اشیای مقدس را ریشه‌کن نکردند، بلکه از منظر فرهنگی به انطباق آن با روایت شیعی پرداختند. به‌عنوان بخشی از فرهنگ برخاسته از دوران پیشااسلامی، اشکال متفاوتی از تکریم مذهبی در ایران زنده ماندند. قدمگاه نماد چنین پیوستگی‌ای بوده است. قدمگاه نشانه آشکار فرهنگ‌پذیری^۱ یا انطباق تقلیدی شمالی بودایی و معرفی خلفائه آن در بستر اسلامی‌ست. بسیار محتمل است که تنها تعدادی قدمگاه معتبر از دوران بودایی بالاخص در نیشابور، خراسان و مناطق خلیج‌فارس باقی مانده باشند و در راستای جذب زائرانی که به تکریم چنین زیارتگاه‌هایی آشنایی داشتند و با انجام آن به آرامش می‌رسیدند، مروّجان اسلام شیعی احتمالاً قدمگاه‌های بیش‌تری منتسب به چهره‌های مقدس را در روستاها و نواحی گمنام از نو ساخته باشند. و این‌گونه بود که میراث بودایی به‌طور کامل از ایران زدوده نشد؛ تنها ظاهرش تغییر یافت. زائران، چه بودایی و چه شیعی، همچنان به تکریم قدمگاه‌های بی‌نام طی آیینی که ریشه‌اش در خارج از احکام اسلامی‌ست، پرداختند.

بخش دوم: غارهای «بودایی» در ایران

پیشینه بسیاری از غارهای متروکه در اطراف شهرها و روستاهای ایران از حافظه تاریخی مردمان عادی و حتی ساکنان فعلی در مجاورت غارهای مذکور زدوده شده است. در برخی نواحی، مردم تمایل دارند تا ساکنان این غارها را یا افراد ماقبل تاریخ و یا کافر بدانند. تردید عطش‌افزایی نسبت به هویت و کارکرد صدها غار متروکه در سرتاسر ایران در میان مردم موج می‌زند. در این بخش، هویت بودایی شماری از غارها را مورد بررسی قرار می‌دهیم تا به شناخت جای‌گزینی از آن‌ها دست یابیم. تعدادی غار صخره‌کند^۲

^۱ Acculturation

^۲ Rock-cut cave

در دامنه کوه در نواحی مختلف ایران پراکنده شده‌اند که براساس مطالعات قبلی، می‌توان فرض کرد که صرفاً به‌منظور رهبانیت^۱ و مراقبه بودایی ساخته شده‌اند.

اهمیت تاریخی و مذهبی غارها

شناخت غارها در سنت مذهبی مستلزم وجود تاحدودی کهن‌الگووار^۲ انگاره غار است و این کهن‌الگو^۳ در میان مذاهب به‌طرق مختلف درک می‌شود. دین زرتشت و اسلام هرگز دارای فرهنگ غارنشینی و رهبانیت نبودند، به‌جز صوفیان و زاهدان آغازین دوره اسلامی که غار را برای مراقبه برمی‌گزیدند. در سنت زرتشتی، غارها در افسانه اوستایی باستان بار معنایی منفی دارند و به‌عنوان مخفیگاه دشمن تلقی می‌شوند، درحالی‌که برای هندوبواییان، غارها به‌منزله منزلگاه معنوی تمثیلی هستند که خدایان در اختیار تارکان دنیا قرار داده‌اند تا در آن‌جا احساس امنیت و آرامش کنند.^۴ گرچه «مضمون غار» پیوندی تاریخی با میترا و میتراپرستی^۵ و نیز مناسک مسیحی و صوفی دارد، درمقایسه با سایر مناسک ایرانی و خاور نزدیک، در آیین بودا از اهمیت بیش‌تری برخوردار است.^۶

مراقبه غارنشینی سنتی جاری در آیین بودا بود. غار تاریخی راجگیر^۷ که بودا در آن به مراقبه می‌پرداخت، نمایانگر فرهنگ غارنشینی قلندران بودایی آتی‌ست. یکی از شمایل‌های بودایی کهن در هنر گنداری دوران کوشانیان^۸ تصویر بودا در سایه یک غار است، زیرا مضمون و عمل مراقبه در غار از اهمیت بالایی برخوردار بود.^۹ از آن‌جایی‌که غارها در نقش حجره‌های اعتکاف و نیز زیارتگاه و پاگودا^{۱۰} ظاهر می‌شدند، کاربرد غارها در آیین بودا گسترده‌تر از سایر مذاهب و مرام‌ها بوده است. عموماً، بوداییان درزمینه کندن صومعه ازدل صخره‌ها تاریخ طولانی‌ای دارند؛ نمونه‌هایی را می‌توان در بزیلیک^{۱۱} اطراف کویر تکلمکان^{۱۲} مشاهده نمود.^{۱۳} غارهای بودایی در سریلانکا و در بودگایا^{۱۴}ی هند نیز نمایانگر سنت

¹ Monasticism

² Archetypal

³ Archetype

⁴ A. C. Soper, "Aspects of Light Symbolism in Gandhāran Sculpture," *Artibus Asiae* 13/1-2 (1950): 63-64.

⁵ Mithraism

⁶ Soper, "Aspects of Light," 67-69, 72.

⁷ Rajgir

⁸ Kushān

⁹ Soper, "Aspects of Light," 65-66.

¹⁰ Pagoda

¹¹ Bezelik

¹² Takalamakan

¹³ D. C. Gladney, "Central Asia and China: Transnationalization, Islamization and Ethnicization," in *The Oxford History of Islam*, edited by John Esposito (New York: Oxford University Press, 1999), 440.

¹⁴ Bodhgāya

غارنشینی بودایی‌ست. سنتِ غارهای سنگ‌کند یا حجره‌های اعتکاف در افغانستان نیز بودایی شناخته شده‌اند که برخاسته از میزبانی دورودراز افغانستان از آیین بوداست. مجموعه‌غارهای افغانستان شامل تپه‌سردار و تپه‌زیتون در استان غزنی، لقمان، در بامیان (هزار غار)، در جلال‌آباد (صدوهشتاد غار)، در فیل‌خانه، در بلخ و استوپا و صومعه صخره‌کند در آیبک^۱ (دویست غار) مابین تاشگورکان^۲ و پل خُمی در تخت‌رستم^۳ شباهت‌هایی با غارهای صخره‌کند در ایران دارند، بدین‌معنا که غارهای مشابه در ایران نیز مورد استفاده راهبان بودایی قرار می‌گرفتند. افراد محلی در قرن نوزدهم هم‌چنان در بسیاری از هفتصدوپنجاه غار بودایی صخره‌کند در امتداد صخره هزاروسیصدمتری نزدیک مجسمه غول‌پیکر بودا در بامیان سکونت داشتند.^۴ این غارهای بودایی با پلکان‌های صخره‌کند به یک‌دیگر متصلند و در حدود پنجاه عدد از آن‌ها دارای دیوارنگاره‌هایی با مضامینی از قبیل بوداها، بودیستوها و جاتکا‌های متعدد هستند.^۵

حتی وقتی ایران رسماً تحت حاکمیت مذهبی زرتشتی و بعدها اسلامی بود، ولو دشوار، آیین بودا از طریق مبلغان و تجارت از مسیر جاده ابریشم و جاده ادویه به ایران نفوذ کرد و گویا راهبان بودایی نیز جزوی از جمعیت بودند؛ مناسب رهبانی‌شان نیز در ساخت غارها دخیل بود. به‌علاوه، آیین بودا تحت حاکمیت ایلخانیان مغول در قرن سیزدهم به‌عنوان یک آیین مهم استقرار یافت و آن‌گونه که انتظارش می‌رفت، راهبان به زندگی رهبانی و غارنشینی خود در این دوره نیز ادامه دادند. بنابراین، انتساب برخی از غارها در ایران به بوداییان گوشه‌گیر رهبانی، چه از دوران پیشااسلامی و چه دوران مغول، جای هیچ تعجبی ندارد. دشواری تعیین قطعی هویت غارها در ایران، برخلاف افغانستان، در نابودی کامل ویژگی‌های بودایی‌شان شامل آثاری از قبیل مجسمه‌ها و دیوارنگاره‌ها نهفته است. در این بخش، تعدادی از غارها که پیش‌تر در مراغه، مناطق خلیج فارس و سلطانیه مورد بررسی قرار گرفته‌اند و نیز تعدادی از غارهای فراموش‌شده در مازندران که مورد بازدید مؤلف قرار گرفته‌اند، در پیوند با ماهیت بودایی نهان‌گرای احتمالی‌شان مورد مطالعه قرار می‌گیرند.

پنج مجموعه‌غار مورد مطالعه قرار گرفته‌اند. مجموعه نخست در نزدیکی مراغه - نخستین پایتخت ایلخانیان بودایی در سال ۱۲۶۰ میلادی - در استان آذربایجان شرقی قرار دارد. مجموعه دوم اطراف

¹ Haibak

² Tāshgurkān

³ S. Mizuno (ed.), *Haibak and Kashmir-Smat: Buddhist Caves Temples in Afghanistan and Pakistan Surveyed in 1960* (Kyoto University, 1962);

هم‌چنین، بنگرید به:

Dikshit, "Buddhist Centers in Afghanistan," 236; W. Simpson, "The Buddhist Caves of Afghanistan," *JRAS* 14/4 (October, 1882): 319-331.

⁴ M. G. Talbot et al. "The Rock-Cut Caves and Statues of Bamian," *JRAS* 18/3 (July, 1886): 332-333.

⁵ T. Higuchi and G. Barnes, "Bamiyan: Buddhist Cave Temples in Afghanistan," *World Archaeology* 27/2 Buddhist Archaeology (October, 1995): 282, 296; Talbot, et al., "The Rock-Cut," 333, 348-349.

خلیج فارس هست که احتمالاً توسط تاجران و مبلغان مهاجرنشینی که میان سریلانکا - هند و خلیج از راه دریا در سفر بودند، ساخته شده است. مجموعه بعدی در قونقور اولانگ^۱ (چمن‌زار شاهین‌ها) در کنار شهر سلطانیه - آخرین پایتخت ایلخانیان - قرار دارد. مجموعه دیگر در پلمون و آب‌آسک استان مازندران واقع شده است که در ادامه به اختصار به آن‌ها پرداخته خواهد شد. سایر غارهای پراکنده صرفاً بنابر هویت بودایی احتمالی‌شان مورد اشاره قرار خواهند گرفت.

۱. غارهای مراغه

مجموعه نخست شامل دو غار است که یکی در دامنه تپه رصدخانه مشرف به شهر مراغه^۲ و دیگری در روستای وَرْجُوئی واقع در شش کیلومتری جنوب مراغه قرار دارند. در روستای وَرْجُوئی، علاوه بر غار، مقبره‌ای هم به نام امامزاده معصوم وجود دارد. باور بر این است که این مقبره روی یک پرستشگاه قدیمی‌تر (شاید یک معبد میتراپی - مهری^۳ یا یک صومعه بودایی به سبک تبتی) ساخته شده است.^۴ به‌رغم فرضیات زرتشتی، مهری، مسیحی و مزدکی^۵ درباره هویت این غارها، باتوجه به شباهت آن‌ها به غارهای بودایی در افغانستان و موقعیت جغرافیایی‌شان نزدیک مراغه که آیین بودایی مغولی نخستین بار در آن‌جا برقرار گشت، هویت این غارها به احتمال زیاد بودایی‌ست تا هرچیز دیگری. این غارها شبیه به اینیه بودایی صخره‌کند موجود در افغانستان و آسیای مرکزی بالاحص ترکستان هستند.^۶ شباهت‌های بین الگوی معماری غارهای مراغه و آسیای مرکزی برخاسته از ورود مغول‌ها به غرب ایران، برجای ماندن همتای جغتایی آسیای مرکزی آن‌ها در اواسط قرن سیزدهم و فراهم شدن امکان مهاجرت راهبان بودایی از ترکستان به مراغه و تبریز است.

مانند برادرش کوبلای‌خان در چین، هلاکوخان، مؤسس سلسله مغولی ایلخانیان در ایران، به آیین بودا گروید. بعد از نابودی خلافت عباسیان در بغداد در سال ۱۲۵۸ میلادی، هلاکوخان مراغه را در سال ۱۲۶۰ پایتخت خود ساخت و آیین بودا را یکی از مذاهب جدید کشور اعلام نمود. او دستور ساخت صومعه‌های بودایی را در ایران صادر کرد. بدین ترتیب، راهبان و مبلغان بودایی دست‌کم تا چهل سال بعد

^۱ Qonqor Olong

^۲ رصدخانه طرحی بود که توسط خواجه‌نصیرالدین طوسی وزیر و منجم دربار مغول به اجرا درآمد. رصدخانه در پنج کیلومتری شمال غربی شهر کنونی مراغه قرار دارد.

^۳ Mihri

^۴ P. Varjāvand, "Emāmazāda ii: Forms, Decorations, and Other Characteristics," *Encyclopaedia Iranica*, accessed May 2010; Arezou Azad, "Three Rock-Cut Cave Sites in Iran and Their Ilkhanid Buddhist Aspects Reconsidered," in *Islam and Tibet — Interactions along the Musk Routes*, edited by Anna Akasoy, Charles Burnett, and Ronit Yoeli-Tlalim (Surrey: Ashgate, 2011), 43, 219–221.

^۵ Azad, "Three Rock-Cut," 215–219.

^۶ W. Ball, "How Far Did Buddhism Spread West," *Al-Rāfidān* 10 (1989): 8.

در مراغه ساکن شدند. در میان جمعیت خارجی در آذربایجان، حتی افراد چینی از جمله تعدادی منجم نیز بودند که با خواجه نصیرالدین طوسی، منجم مشهور ایرانی، در مراغه همکاری می‌کردند.^۱ پس از هلاکوخان، فرمانروای دیگر مغول، ارغون‌خان، دستور ساخت صومعه‌های بودایی بیش‌تری را صادر کرد.^۲ نظریه گسترش آیین بودا در ایران، دلیلی برای تردید به این نیست که غارهای منطقه مراغه به‌منظور رهبانیت و مراقبه راهبان بودایی کنده شده‌اند.

مطابق پژوهش وارویک بال^۳، غارهای موجود در تپه رصدخانه شامل پانزده اتاق به‌هم‌پیوسته هستند. قسمت‌های خارجی دچار آسیب شده‌اند، ولی در مرکز هر اتاق دو سکو جهت قرار دادن بت یا شمایل وجود دارد. شباهت این غارها به غارهای نزدیک خلیج فارس به‌ویژه چهل‌خانه و ساختار کارکردی کلی‌شان به‌عنوان صومعه شبیه غارهای بودایی آسیای مرکزی‌ست.^۴ برخی از اتاق‌ها دارای یک سکو می‌مانند برآمده صخره‌کند در مرکز به‌منظور «طواف» هستند که در غارهای بودایی ترکستان نیز قابل مشاهده است.^۵ با این وجود، وضعیت و ظاهر غارهای ورجوی در مراغه کم‌تر گزارش شده است، گرچه هویت بودایی‌شان آشکارا می‌تواند بر این مبتنی باشد که مراغه در اواسط قرن سیزدهم در ایران پایتخت آیین بودا بود. هردوی این غارها نشانگر غربی‌ترین نقطه گسترش آیین بودا در ایران هستند. علی‌رغم این واقعیت که هیچ‌یک از غارهای مراغه دارای هیچ نوع برنگاشت، دیوارنگاره یا سایر علائم شمالی نیستند، به‌دلیل استقرار آیین بودا در این منطقه، ماهیت آن‌ها همچنان حاکی از بودایی بودنشان است. افزون‌براین، نظریه این که زیارتگاه امامزاده معصوم در مراغه اسلامی شده است (به‌باور برخی، آرامگاه همسر یکی از بزرگان محلی بود)، این معبد قدیمی را باید به‌قصد کشف هویت بودایی احتمالی‌اش نیز مورد تحقیق بیشتر قرار داد.

۲. غارهای خلیج فارس

مجموعه دومی که در منطقه خلیج فارس مورد بررسی قرار گرفته است، مشتمل بر دو غار به‌نام‌های چهل‌خانه و کلات حیدری‌ست. این غارها نخستین بار توسط احمد اقتداری در ایران به‌سال ۱۹۶۹ مورد عکس‌برداری قرار گرفتند و اطلاعاتشان انتشار یافت. در دهه هفتاد و هشتاد میلادی، وارویک بال مجموعه مقالاتی را منتشر کرد که حاوی نتایج تحقیقات وی پیرامون این غارها بود. این دو مکان در نزدیکی خلیج فارس در دسترس سیاحان دریایی و به‌احتمال زیاد، پذیرای مهاجرنشین‌های هندی و

¹ Barthold, *An Historical Geography*, 215.

² W. Ball, "Two Aspects of Iranian Buddhism," *Bulletin of the Asia Institute of Pahlavi University* 1-4 (1976): 141.

³ Warwick Ball

⁴ Ball, "Two Aspects," 129-133, 138.

⁵ Ball, "Two Aspects," 137-138.

⁶ Azad, "Three Rock-Cut," 222.

بودایی بودند. وانگهی، به‌نظر می‌رسد که ماهیت و ویژگی‌های متمایز این غارها حاکی از اینند که صرفاً محل سکونت نبودند، بلکه به‌منظور رهبانیت نیز مورد استفاده قرار می‌گرفتند.

اهمیت منطقه خلیج فارس به‌خاطر مبادلات دریایی‌اش با جهان هندوبودایی‌ست که از ویرانه‌های تاریخی برجای‌مانده بسیاری از جمله غارها و زیارتگاه‌های استوپاشکل در دامنه تپه‌ها مشهود است. غارهای چهل‌خانه در هفتادکیلومتری بوشهر به‌طرف خشکی، در میانه راه بین روستاهای زیرراه و سعدآباد، در کرانه شرقی رود شاپور واقع شده‌اند و در شمال این غارها نیز روستایی به‌نام بَرَمک وجود دارد. وجود روستایی به‌نام بَرَمک در نزدیکی غارها قابل‌توجه است، زیرا، همان‌طور که در فصل بعدی بدان پرداخته خواهد شد، بَرَمک به‌معنای کشیش اعظم بودایی‌ست.^۱ این روستا ممکن است بعداز به‌قدرت رسیدن خاندان بَرَمکی در دوران عباسیان به‌ویژه خالدبن بَرَمک (ف. ۷۸۱)، والی قلمرو فارس که تا خلیج فارس گسترش یافته بود، نام‌گذاری شده باشد. نام‌گذاری یک روستا به‌نام خاندان بَرَمکی که اصالتاً بودایی بودند، هم‌چنین می‌تواند به این معنا باشد که روستای مذکور و نواحی اطرافش، به‌انضمام غارها، احتمالاً دارای میراث بودایی بوده است.

ارتفاع غارهای چهل‌خانه به‌اندازه سه طبقه است، با سی اتاقک قابل‌رؤیت از مقابل و چندین اتاقک دیگر در پشت که جهت دسترسی به آن‌ها نیاز به نردبام است. بسیاری از این اتاقک‌های مستطیل دارای طاقچه‌های بزرگی برای قرار دادن بُت یا شمایل هستند. جهت طواف آیینی، راهروها در جلو و عقب به یک‌دیگر وصل شده‌اند.^۲ بیرون غارها در قسمت پیشین صخره، کنده‌کاری بیضوی با یک سکو، تخت بودا، قابل‌مشاهده است؛ الگوی مشابه را می‌توان در سایر غارها دید.^۳ این‌دست از سکوهای نشیمن روی صخره از جانب احمد اقتداری تحت‌عنوان «شاه‌نشین» (تخت بودا) قلمداد شده‌اند.^۴

در این غارها، هیچ نوشته یا تاریخی دیده نمی‌شود. به‌باور وارویک بال، غارهای چهل‌خانه متعلق به دوره ساسانی/اوایل دوران اسلامی هستند که توسط راهبان مورد استفاده قرار می‌گرفتند.^۵ این غارها احتمالاً در دروان ایلخانیان بودایی مورد استفاده قرار می‌گرفتند. ساختار و طرح کنده‌کاری این غارها شبیه به غارهای بودایی شرق افغانستان و هند^۶ و نیز غارهای کلات حیدری نزدیک بوشهر است.

قدمت غار کلات حیدری، واقع در شصت‌کیلومتری بوشهر، طبق برآوردها به قرن سوم تا دهم بازمی‌گردد.^۷ این غارها در دامنه کوه مند نزدیک ساحل خلیج فارس قرار دارند. روی صخره، چهارده دهانه

^۱ H. W. Bailey, "Iranica," *BSOAS* 11/1 (1943): 1–5.

^۲ W. Ball, "Some Rock-cut Monuments in Southern Iran," *IBIPS* 24 (1986): 108–109; Ball, "Two Aspects," 106–113.

^۳ Ball, "Some Rock-cut," 109.

^۴ احمد اقتداری، آثار شهرهای باستانی: سواحل و جزایر خلیج فارس و دریای عمان، ۳۳۳.

^۵ Ball, "Two Aspects," 112–113.

^۶ Ball, "Some Rock-cut," 108; Ball, "Two Aspects," 123.

^۷ Ball and Whitehouse, "Qal'at Haidari," 149.

نیمه‌حلقوی با راهرو هست که از مقابل و عقب به یک‌دیگر متصلند. آنچه در نگاه اول بسیار جالب‌توجه می‌نماید، صخره کنده‌کاری‌شده بیضوی بزرگ با یک سگوی برآمده زیر یک طاق به‌عنوان جایگاه مجسمه (بودا)ست. به‌گفته افراد محلی، برخی از طاقچه‌ها حاوی «تصاویری» بودند که توسط «یک خارجی» روده شده‌اند.^۱

گمان می‌رود که این غارها مدت کوتاهی توسط راهبان مسیحی نسطوری^۲ مورد استفاده قرار گرفته‌اند.^۳ در فاصله‌ای نه‌چندان دور از این غارها مسجدی با نام «مسجد سنگی» قرار دارد. این احتمال وجود دارد که مسجد مزبور پیوندی با جوامع نسطوری داشته باشد، ولی تمامی نشانه‌های یک صومعه بودایی را می‌توان در آن یافت.^۴ این مسجد روی تپه‌ای با یک ورودی اصلی و چندین ورودی کوچک نزدیک‌به‌هم، درواقع در نقش راهرو، ساخته شده است که همگی به صحن اصلی منتهی می‌شوند. در نزدیکی مسجد سنگی، غارهای کلات حیدری بیش‌تر دارای ویژگی‌های معماری بودایی‌اند تا مسیحی. در پژوهش خویش در دهه شصت میلادی، احمد اقتداری هم‌چنین به این موضوع پی برده است که غارهای کلات حیدری بیش‌تر شبیه به معبد بودایی یا هندو هستند.^۵ برنگاشت‌های حک‌شده روی دیوارها و تنظیم قبله به‌سمت مکه احتمالاً در قرن سیزدهم پس‌از تغییرمذهب مغولان به اسلام ایجاد شده‌اند.^۶

مجموعه‌ای دیگر از غارها در خلیج فارس هست که ممکن است به تجارت دریایی هندوایرانی در قرون وسطی به‌ویژه دراطراف سیراف مرتبط باشد. سیراف، واقع در دویست‌و‌بیست‌کیلومتری شرق بوشهر در ساحل خلیج فارس، بندر پرخطرهایست که تاریخش به دوران ساسانیان بازمی‌گردد.^۷ در رابطه با سیراف، دو جنبه متمایز موردتوجه است که شاید حکایتگر خاستگاه بودایی غارها باشد: شباهت‌های غارهای سیراف^۸ با غارهای چهل‌خانه و کلات حیدری و نیز وجود روستایی نزدیک سیراف و بندرذیر به‌نام بُتخانه^۹. در دامنه تپه‌ای در بُتخانه، ویرانه یک بنای استوپاشکل مستطیل در ابعاد ۳۰ × ۱۸۰ × ۶۰ متر، با

^۱ Ball, "Some Rock-cut Monuments in Southern Iran," 95.

^۲ Nestorian

^۳ W. Ball and D. Whitehouse, "Qal'at Haidarī," *IBIPS* 14 (1976): 150; Ball, "Some Rock-cut," 112.

^۴ Ball, "Some Rock-cut," 112.

^۵ احمد اقتداری، آثار شهرهای باستانی: سواحل و جزایر خلیج فارس و دریای عمان، ۲۴۳.

^۶ L. Bier, "The Masjid-i Sang Near Dārāb and the Mosque of Shahr-i Īj: Rock-cut Architecture of the Il-Khan Period," *IBIPS* 24 (1986): 122.

^۷ Whitehouse and Williamson, "Sasanian Maritime Trade," 29–49.

^۸ Ball, "Some Rock-cut," 106; Ball, "Two Aspects," 120–121;

احمد اقتداری، آثار شهرهای باستانی: سواحل و جزایر خلیج فارس و دریای عمان، ۴۰۸–۴۰۶، ۳۷۰، ۳۶۱ (طبق گزارش اقتداری، گویا دو مجموعه غار اطراف سیراف و بندرطاهری وجود دارند).

^۹ برخی از محلیان آن را «بوتانه»، شکل تحریف‌شده بُتخانه، می‌نامند.

برآمدگی‌هایی روی بام و گنبدی آسیب‌دیده در بالا^۱ قرار دارد که با چنین ویژگی‌هایی آن را تاحدی بدون بحث به یک معبد تاریخی بودایی شبیه به استوپاهای مکعب‌شکل در افغانستان بدل می‌سازد. این بنای واقع در دامنه تپه در ایران در میان مردمان محلی به‌عنوان مرکز دانش‌اندوزی در دوران باستان شناخته می‌شد.^۲ ترکیب غارهایی به‌سبک بودایی و روستایی به‌نام بُتخانه با معبدی استوپاشکل در دامنه تپه ما را به این باور رهنمون می‌شود که در دوران باستان، زمانی که میان سیراف و سایر بنادر خلیج فارس با هندوستان تجارت انجام می‌گرفت، این ناحیه شاید سکونتگاه بوداییان بود. گرچه محصولات هند حتی تا قرن دهم در سیراف یافت می‌شدند^۳، این تجارت در دوران اسلامی و زلزله سیراف روبه کاهش گذاشت.^۴

غارهای واقع در سیراف و اطراف آن شاید به پیوند دیرینه با جهان بودایی از طریق اقیانوس هند ربط داشته باشند. به‌لطف حضور پررنگ هندیان و مبادلات آن‌ها با مناطق خلیج فارس، حتی اسامی هندی نیز در آن مناطق رایج است؛ برای نمونه، مصب شط‌العرب در بندر بصره عراق، نزدیک‌ترین نقطه به هند، هنوز «هند» نامیده می‌شود.^۵ کاوش‌ها در نواحی خلیج و شرق عربستان نیز مؤید ارتباط با هندو از دوران باستان هستند.^۶ طبق گزارش‌های هیوان تسانگ، سیاح چینی در قرن هفتم، این بوداییان بودند که در نواحی خلیج فارس به تجارت مشغول بودند.^۷ مضافاً، سیراف به‌عنوان بندری ساسانی^۸ و قرون وسطایی در خلیج فارس (در مسیر جاده ادویه) تا پیش از وقوع زمین‌لرزه در سیراف به‌سال ۹۷۷، با چین، سریلانکا و هند بودایی روابط تجارت داشت.^۹

غارهای دیگری در اطراف خلیج فارس نیز پراکنده‌اند که محل اعتنا هستند. در بندرتیس نزدیک چابهار، دو مجموعه غار صخره‌کند وجود دارد.^{۱۰} درون غارها و دیواره‌هایشان نوشته‌هایی به‌زبانی غیراز

^۱ احمد اقتداری، آثار شهرهای باستانی: سواحل و جزایر خلیج فارس و دریای عمان، ۳۰۹.

^۲ احمد اقتداری، آثار شهرهای باستانی: سواحل و جزایر خلیج فارس و دریای عمان، ۴۲۶-۴۲۰.

^۳ Barthold, *An Historical Geography*, 160.

^۴ Rao, "Shipping in Ancient India," 92; Gopal, "Indian Shipping in Early Medieval Period," 104.

^۵ H. Rawlinson, "Notes on the Ancient Geography of Mohamrah and the Vicinity," in *Studies on the Geography of Islamic Countries by Henry Rawlinson*, edited by Fuat Sezgin, (Frankfurt, 1997), 256.

^۶ N. Shaikh, "Indus-Gulf Relations: A Reassessment in the Light of New Evidence," in *The Silk Road: The Highways of Cultures and Commerce*, edited by Vadime Elisseeff (UNESCO: Berghahn Books, 2000), 81-92.

^۷ J. Elverkog, *Buddhism and Islam on the Silk Road* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010), 32.

^۸ Whitehouse, "Excavation at Sīrāf," 87.

^۹ J. Gernet, *A History of Chinese Civilization* (New York: Cambridge University Press, 1982), 289.

^{۱۰} احمد اقتداری، آثار شهرهای باستانی: سواحل و جزایر خلیج فارس و دریای عمان، ۶۵۷-۶۴۷.

عربی و فارسی دیده می‌شوند که بر میراث هندی و پیشااسلامی این غارها اشاره دارند. به دلیل نزدیکی به جهان هندی (پاکستان امروزی)، جوامع بودایی در گذشته در بندر تیس ساکن شدند.^۱ این غارها احتمالاً توسط راهبان بودایی ساکن تیس و چابهار در دوران پیشااسلامی مورد استفاده قرار می‌گرفتند. مجموعه دیگری از غارها در امتداد کرانه خلیج فارس در منطقه نابتند در مسیر کوشکنار - گاوبندی نزدیک خمیران قرار دارند.^۲ این غارها باید به جهت ویژگی‌ها و کارکردهای رهبانی‌شان مورد بررسی قرار گیرند.

روی هم رفته، غارهای منطقه خلیج فارس، باتوجه به شباهتشان به یک‌دیگر و به غارهای افغانستان، آسیای مرکزی و هند، حکایتگر حضور مبلغان، راهبان و تاجران بودایی (و حتی چینی) ساکن در آن نواحی هستند. معماری غار با لحاظ کارکرد طواف و رهبانیت بر فراز صخره‌ها، جزئیات طاقچه‌ها و سکوهای مخصوص قرار دادن مجسمه بودا و سایر بُتها، وجود اماکنی به نام بهار، بهارستان، بُتخانه و برمک در نزدیکی و نیز زیارتگاه‌های استوپاشکل در نواحی مجاور غارها همگی گواهی بر هویت بودایی^۳ این غارها و خطا بطلانی بر اشغال این مراکز از جانب نسطوریان هستند - عمدتاً به این دلیل که غارهای صومعه مانند نسطوری فاقد کارکرد طواف و دیگر ویژگی‌های متمایز بودایی هستند.

۳. غارهای سلطانیه

مجموعه بعدی غارهایی که گمان می‌رود بودایی باشند، در اواسط دهه هفتاد میلادی توسط جیانروبرتو اسکارچیا^۴ گزارش شدند و حدود بیست سال بعد مورد بازدید آرزو آزاد قرار گرفتند. این غارها نزدیک سلطانیه، در دامنه شمالی کوه رستم، حدود دو کیلومتری جنوب شرقی روستای ویار قرار دارند. گفته می‌شود که غارهای مزبور توسط «فرهاد»، شخصیت ادبی افسانه‌ای، به خاطر معشوقه‌اش «شیرین» کنده شده‌اند و از این رو آن‌ها را «اتاق فرهاد» می‌نامند.^۵ دسترسی به این غارها تنها از طریق پله‌های صخره‌کند میسر است و ویژگی‌های ساختاری، سبکی و شمایل‌نگاشتی^۶ ای که اسکارچیا عنوان می‌دارد، از یک مجموعه بودایی دوره ایلخانیان در قرن سیزدهم حکایت دارند.^۷

غارهای سلطانیه در مجاورت روستایی به نام ویار واقع شده‌اند - نامی که احتمالاً مستقیماً برگرفته از واژه سانسکریت «ویهار» به معنای صومعه بودایی‌ست. این که چرا سایر اسامی‌ای مانند «بهار» یا

^۱ Barthold, *An Historical Geography*, 146.

^۲ احمد اقتداری، آثار شهرهای باستانی: سواحل و جزایر خلیج فارس و دریای عمان، ۴۷۳.

^۳ Ball, "Some Rock-cut," 112.

^۴ Gianroberto Scarcia

^۵ G. Scarcia, "The Vihār of Qonqor-Olong: Preliminary Report," *East and West* 25/1-2 (1975): 99.

^۶ Iconographic

^۷ Scarcia, "The Vihār," 99.

«نوبهار» به‌جای ویار استفاده نشده‌اند را می‌توان با حضورِ لاماهای بودایی بتّی در ایران طیّ اوایلِ دورهٔ ایلخانیان توضیح داد که ممکن است عنوان «ویهار» را بر نامِ محلّی «بهار» ترجیح داده باشند. و از این‌رو، نامِ ویار^۲ (ویهار)، روستایی نزدیکِ سلطانیّه را می‌توان شکلِ تحریف‌شدهٔ واژهٔ ویهار پنداشت. در همین منطقه، آرغون‌خان سلطانیّه را بنیان نهاد و بنای استوپاشکلِ باشکوهی (بزرگ‌ترین گنبدِ خشتی جهان - گنبدِ سلطانیّه) را ساخت که هنوز هم به‌عنوان مکانِ مهمّی در ناحیه محسوب می‌شود.



تصویر ۳.۴. معبدِ سنگی داش‌گسن، نزدیکِ سلطانیّه

این غارهای غیرقابل‌دسترس نزدیکِ سلطانیّه در مناطقِ سفیدکوه مشرف به ویار قرار دارند که یک چاه مقدّس نیز در آن‌جا واقع در درّه‌های قونقور اولانگ وجود دارد. نزدیکِ غارها بالای کوه، زیارتگاهی منتسب به امام علی قرار دارد.^۳ به‌باورِ محلّیان، این چاه توسطِ یک اژدها حفاظت می‌شود و چوپانانِ

^۱ Lama

^۲ روستای دیگری به‌نام ویار نزدیکِ همدان قرار دارد. بنگرید به:

Scarcia, "The Vihār," 100.

^۳ Scarcia, "The Vihār," 101;

محمّدتقی سجّادی، تاریخ و جغرافیای تاریخیِ رامسر (تهران: انتشاراتِ معین، ۱۳۷۸)، ۳۳۵، ۳۳۱.

متناوباً طی آیینی محلی در آن جا گوسفند قربانی می‌کنند. انگاره اژدها در معبد سنگ‌کند بودایی معروف به داش‌کسن نزدیک دهکده ویاړ ممکن است برگرفته از کنده‌کاری یک جفت اژدهای بزرگ روی صخره‌ها باشد که گمان می‌رود ساخته دست هنرمندان چینی، تبتی یا آسیای مرکزی باشد که در عصر ایلخانیان به این ناحیه آمده بودند.^۱ این معبد سنگی، در دوازده کیلومتری سلطانیه، در کنار ده ویاړ که در تصویر دیده می‌شود، یکی از شاهکارهای دوران حکومت ارغون است که تندیس سر بودا اخیراً در آن جا پیدا شده است.

فرایند اسلامی‌سازی بعد از تغییر مذهب غازان خان از آیین بودا به اسلام شرح دقیق این غارها و نیز هدف از ساخت بنا و زیارتگاه سلطانیه در بالای کوه را مبهم و دچار تحریف گردانید. مجاورت غارهای مذکور با روستای ویاړ در نزدیکی پایتخت بودایی ایلخانیان به کارکرد بودایی و رهبانی آن‌ها اشاره دارد. باز، لازم به ذکر است هیچ عنصر شمالی بودایی دیگری، غیر از سر بودا برجای نمانده است، مگر خرابه معبد داش‌کسن، یک جفت اژدهای کنده‌کاری شده که می‌بایست در نگاه مسلمانان بُتشکن بی‌خطر پنداشته شده باشند. طبق اظهارات آرزو آزاد در پژوهش‌های خویش پیرامون این غارها، پس از کاوش‌های باستان‌شناختی کامل، شواهد بیش‌تری دال بر ماهیت بودایی زیارتگاه‌ها و غارها به دست خواهد آمد.

۴. غارهای پُلُمون

پُلُمون شهری در استان مازندران، حدود صدویست کیلومتری شرق تهران در امتداد جاده هراز است؛ جاده هراز پس از عبور از آمل و سبزوار به سوی شرق و دل خراسان ادامه می‌یابد. غارهای پُلُمون در دشت شرقی کوه دماوند واقع شده‌اند. این غارهای کنده‌شده در صخره‌های دامنه شمال شرقی کوه دماوند از لحاظ معماری به گونه‌ای طراحی شده‌اند که روبه طلوع خورشید صبحگاهی باشند و از نور خورشید تا آخرین لحظات بعد از ظهر بهره کافی را ببرند. همچنین، از این غارها تا رودخانه مجاور مسیر پیاده کوتاهی‌ست. این غارها در سه سطح به هم پیوسته با سی دهانه به اندازه‌های مختلف هستند. درون غارها می‌توان از طریق یک پلکان نردبام‌شکل سنگ‌کند که اکنون آسیب دیده است، به بالاترین طبقات دسترسی داشت. ارتباط بین اتاق‌ها (حدود شصت مورد) به واسطه راهروهاست. اتاق‌ها دارای ابعاد متفاوتی هستند و سکویی جهت قرار دادن اشیاء درونشان وجود دارد. احتمالاً، جهت پاک کردن آثار هنری یا دیوارنگارها و یا حتی شمایل‌کنده‌کاری شده، لایه‌های اصلی دیوارها تراشیده شده‌اند. بیرون از غار روی صخره‌ها، یک طاقچه طاق‌شکل جهت قرار دادن مجسمه کنده شده است. روی صخره‌ها، نزدیک به صد سوراخ ناشی از تراشیدگی دیده می‌شود که گویی برخی اشیاء را برداشته و آثارشان را از بین برده باشند.

^۱ Azad, "Three Rock-Cut," 227.

مردمان محلّی این غارها را «کافرکلی» می‌نامند که در زبان محلّی مازنی یعنی «لانه کافر». اتّفاق نظر محلّی بر این است که این غارها زمانی توسط غیرمسلمانان اشغال شده بودند. ماهیت مذهبی و رُهبانی این غارها و نیز نشانه‌های ظاهری‌شان حاکی از وجود شمایل‌ها و مجسمه‌های متعدّد درون آن‌هاست که همگی به سکونت احتمالی بوداییان (اهل آسیای مرکزی که از طریق جاده ابریشم بدان‌جا آمده بودند) در غارهای مزبور اشاره دارند.



تصویر ۴.۴. مجموعه غار در پُلْمونِ مازندران، ایران

در فاصله تنها سه کیلومتر به سمت غرب، در آب آسک، مجموعه دیگری مشتمل بر هفت الی ده غار با ویژگی‌های مشابه قرار دارد. برخی از این غارها توسط روستاییان جهت نگهداری گوسفند و بُز استفاده می‌شوند. مسیر باریک منتهی به غارهای دوردست از بین رفته است و دسترسی به غارهای دورتر را اگرچه ناممکن به طرز خطرناکی دشوار ساخته است (مؤلف کوشش کرد تا نیمه راه به غارها را طی کند، ولی رانش خاک و سنگ و شیب خطرناک رسیدن به غارهای دورتر را غیرممکن ساخت). دیگر نشانه نمادین این ناحیه زیارتگاهی روی صخره‌هاست که از پُلْمون و آب آسک در کنار جاده (پیش از کنده‌راه) فاصله

زیادی ندارد. این زیارتگاه غیرقابل دسترس در مجاورت غارها بایستی بخشی از مجموعه جامعۀ بودایی برای عبادت و مراقبه بوده باشد.

باین حال، با قبول این فرض، در صورت نبود هرگونه مدرک مادی متقن، به نتیجه گیری قطعی نمی توان دست یافت که این غارها در پُلُمون و آب آسک توسط راهبان بودایی در گذشته مورد استفاده قرار می گرفتند. باری، زندگی غارنشینی، اشاعۀ آیین بودا در امتداد جاذۀ ابریشم و ورود و سکونت مبلغان اهل آسیای مرکزی و افغانستان از طریق جاذۀ قرون وسطایی که از نیشابور، سبزوار، آمل، پُلُمون تا ری و غربی ترین نقاط می گذشت، این نتیجه گیری را بسیار محتمل می سازد. این غارنشینان نواحی ای را برای غارهای صومعه مانند خویش انتخاب می کردند که دارای این ویژگی ها باشند: دسترسی دایمی به آب یا رودخانه، در معرض نور خورشید، دارای سنگ های نرم تر جهت کنده کاری آسان تر و برخورداری از امنیت و دور از دسترس مهاجمان از هرسو. این معیارها به طور مشابهی توسط راهبان غارنشین بامیان و بلخ و نیز کشورهای بودایی امروزی مانند سریلانکا که غارهای صومعه مانند در آن جا بسیار شایع و رایج است، لحاظ می شد.

سایر غارها

در میان بسیاری دیگر از غارها در ایران، می توان به سه غار صخره کُند نزدیک روستای قلعه جوق در صدوپنج کیلومتری شرق همدان در غرب ایران اشاره کرد. این غارها در دل یک تپۀ سنگی مشرف به یک درّه کنده شده اند. از روی تصاویر و توصیفات این غارها، غار بزرگ تر در سمت راست به راهروی به طول هفده متر باز می شود که اتاق هایی هم اندازه در دو طرف راهرو وجود دارند. بیرون روی صخره، در حدود فاصلۀ نه متری از دهانۀ راهرو، یک طاقچۀ بیضوی شکل و یک سکوی مخصوص مجسمه کنده شده است؛^۱ به گونه ای طراحی شده است که زائران می توانند شمایل را از فاصله ببینند.

تعداد دیگری از غارهای پراکنده در نیاسر، چهل و سه کیلومتری غرب کاشان^۲ و در لارستان فارس، در مسیر شیراز به بندرعباس قرار دارند. یکی از غارهای لار که چندین برنگاشت به خط هندی دیوگاری^۳ در آن دیده می شود، در روستای عمادیه واقع شده است.^۴ اطلاعات کافی ای در دست نیست تا بتوان به وسیلۀ آن تأیید کرد که این غارها تاریخاً بودایی یا هندو بوده اند. باین اوصاف، بدون اشاره به هویت

^۱ مصطفی سلاحي، *غارهای ایران* (تهران: انتشارات صدا، ۱۳۷۸)، ۱۱۷-۱۱۲.

^۲ مصطفی سلاحي، *غارهای ایران* (تهران: انتشارات صدا، ۱۳۷۸)، ۱۲۱-۱۱۸.

^۳ Devanagari

^۴ Ball, "Two Aspects," 143, editorial note.

هندو یا بودایی‌شان، ابن بطوطه در سفرهای خویش در قرن چهاردهم متوجّه تعدادی تارک دنیا شده بود که شیخشان را ابوذّلف می‌نامیدند.^۱



نقشه ۱.۴. نقشه ایران

دسته دیگر غارها که نیازمند پژوهش بیش‌تر است، غارهایی معروف به غار ابراهیم بن آدهم در نزدیکی نیشابور در درّه هفت‌غار هستند. نکته قابل‌ذکر این‌ست که طبق روایت، ابراهیم، مانند اسطوره بودا زندگی شاهانه خویش در بلخ را رها کرد و به‌مدّت نه سال در یک غار در نیشابور به مراقبه مشغول شد. بسیار محتمل است که غار ابراهیم یک غار بودایی بوده باشد که در دوران اسلامی به‌نام ابراهیم نام‌گذاری شد.

¹ *The Travels of Ibn Battuta*, 64.

غارِ مدّنظر در ناحیه‌ای از نیشابور واقع شده است که همان‌گونه که پیش‌تر ذکر شد، روستاهای متعدّدی با نامِ نوبهار در آن‌جا وجود دارند که نشانه‌ای دیگر بر حضور پیشین آیین بودا در آن ناحیه است. در استانِ آذربایجان شرقی، خانه‌غارهای مسکونی چشم‌نوازِ کَندوان، در شصت کیلومتری تبریز، به‌قولی حدودِ هفتصد سال پیش کنده شده‌اند. نزدیک به این تاریخ، ایلخانیان بودایی بر تمامی آذربایجان و ماورای آن حکم می‌راندند. اگرچه امروزه توسطِ مردمِ محلی اشغال شده‌اند، غارهای کَندوان پژوهشی کامل پیرامون گذشته و هدف از کندنشان را می‌طلبند.

برآمد

به‌دلیل نابودی تمامی اشکال فرهنگِ رُهبانیت و باطن‌گرایی^۱ ازجمله آیین بودا، بسیاری از غارها در سرتاسر ایران متروکه و بلااستفاده گشته‌اند. دلایل پسِ ترکِ این غارها و چالش‌های احتمالی پیش‌روی این غارنشینان متفاوت است. سیاستِ نارواداریِ مذهبی زرتشتیان و بُت‌شکنی مسلمانان در ادامه به موانعی بر سرِ راهِ گسترشِ آیین بودا بدل گشتند. کاهش و انقراضِ غارنشینان بودایی شاید هم‌چنین با تجرّد و جمعیت‌زدایی در یک محیطِ عمدتاً غیربودایی که شمارِ راهبانِ داوطلب در آن‌جا اندک بود، شتاب گرفته باشد. قطعاً، جنگ‌ها، سوانح طبیعی مانندِ زمین‌لرزه و آزارواذیتِ محلی دلایلی به‌قدرِ کافی قوی بودند که این غارها متروکه ماندند و راهبانِ بودایی به سرزمین‌های شرقی که می‌توانستند زندگی رُهبانی خود را در آن‌جا از سر بگیرند، نقل مکان کردند.

بعد از تغییرمذهبِ ایلخانیان به اسلام در اواخرِ قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم، غارنشینی معنوی و آیین بودا از ایران رخت برپستند. باری، غارهای متروکه پیشاسلامی و نیز دوران مغول هنوز یادآور و نمادِ رُهبانیت هستند که روزی از پناهگاهی امن جهتِ مشقِ تعالیم بودا در فلاتِ ایران برخوردار بود.

^۱ Esotericism

نوبهار و زیارتگاه‌های اسلامی استوپا^۱ مانند

درآمد

در ایران شیعه، این گونه وانمود می‌شود که ساخت زیارتگاه‌هایی با گنبد و ضریح که زائران اطراف آن‌ها شمع روشن کرده و تسبیح به دست گردشان به طواف می‌پردازند، یک ابتکار شیعی است (ضمناً، این سنت در مذهب تسنن وجود ندارد). سبک معماری گنبد روی یک مدفن زیارتی چهارگوشه که دور آن طواف می‌کنند و دیگر مناسک شیعه پنداشته می‌شود که تماماً ابتکار شیعی هستند. تمامی این معماری‌ها و مناسک شبیه به زیارتگاه‌ها و اعمال آیینی بودایی گذشته هستند که در هندوستان، تبت و نپال هم‌زمان مشهودند. زیارتگاه‌های بودایی با عنوان استوپا نیز دارای معماری چهارگوشه گنبددار هستند که در گوشه و کنارشان بیرق‌های ادعیه آویزانند. در این استوپاها، زائران شمع روشن می‌کنند، راهبان و باورمندان با تسبیح ذکر می‌گویند و طواف می‌کنند.

به استوپای داخل یک صومعه بودایی «نوبهار»^۲ (به زبان سانسکریت) گفته می‌شود. در زبان بلخی، این واژه تحت عنوان «بهار» شناخته می‌شود که قدیمی‌ترین این زیارتگاه‌ها (که تا قرن دهم میلادی دوام داشت) نیز در بلخ با نام «نوبهار» وجود داشت.

معماری و مناسک بودایی نوبهار بلخ نه تنها به سبک بنای کعبه در مکه و آیین‌های عبادی رایج در آن شباهت داشت که مورخین و جغرافی‌دانان اسلامی به آن پرداخته‌اند، بلکه کلیت نوبهار به عنوان یک الگوی زیارتی برای صوفیان پسامغول و نیز شیعیان پساصفوی تبدیل شد.

باتوجه به این شباهت معماری و مناسک زیارتی میان جهان بودایی و ایران شیعی، آیین نهفته و مستمر بودا را در ایران می‌توان با یک عینک تاریخی واضح‌تر رؤیت کرد. در این راستا، این فصل بازمانده‌های فرهنگ «نوبهاری» را در اختیار پژوهشگران تاریخ فرهنگ و باستان‌شناسان آینده قرار می‌دهد.

¹ Stūpa

² Vihār

* * *

آیین بودا^۱ در نواحی‌ای غیر از نواحی دارای بقایای قدمگاه‌ها حتی قرن‌ها پس از عزیمت عینی‌اش از ایران هم‌چنان آشکار بود. عناوین برگرفته از برای صومعه‌ها و استوپاهای بودایی در قالب نام منطقه یا روستا در ایران حتی تا به امروز باقی مانده‌اند. مراسم آیینی و الگوهای معماری مرتبط با استوپاهای بودایی به دوران اسلامی نیز انتقال یافتند. جهت اثبات اهمیت مستمر آیین بودا در ایران، این فصل هردو حوزه تأثیر بودایی یعنی هم تاریخچه نوبهار و هم معماری و مناسک آن در بستر جغرافیای ایران و فرهنگ و شمایل‌نگاری^۲ مذهبی شیعی را خواهد کاوید.

بخش اول: صومعه بودایی نوبهار و تاریخ پس آن

آثار مادی و مفهومی آیین بودا در ایران را می‌توان در اسامی اماکن و استعاره‌های ادبی یافت که از جهان بودایی وارد ایران اسلامی شده‌اند. در این بخش از بحث، برآنیم تا عنوان باختری «نوبهار» یا «بهار» (برگرفته از «ویهارا»^۳ یا «ویهار» به زبان سانسکریت^۴) را از صافی ملاحظه بگذرانیم. در قالب اسم روستاها یا نواحی‌ای که شاید در گذشته میزبان جوامع بودایی با یک معبد بودند، میراث نوبهار در ایران استمرار یافت. در این قسمت، نوبهار و واژگان مشابه از منظر تاریخی و درسایه جغرافیای ایران امروزی مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

نوبهار: جستاری جغرافیایی و ادبی

واژه سانسکریت «ویهار» به معنای صومعه بودایی‌ست. این واژه سانسکریت در جهان ایرانی به واژه باختری «بهار» تبدیل شده است. در دوران حکومت کوشانیان^۵ در خراسان و هند، ویهاراها به سبک هنر گنداری^۶ ساخته می‌شدند، سبکی که اوج معماری و هنر یونانی - هندی - ایرانی‌ست. گرچه برخی از پژوهشگران باور داشته‌اند که معماری کوشانی به‌ویژه در ساخت ویهاراها متأثر از معماری ایرانی بود، احتمالاً منبع تأثیر پیشینی وجود داشته است. شاید سبک زیگورات^۷ بابلی^۸ یا معبد چوبی توخالی‌ست که

^۱ Buddhism

^۲ Iconography

^۳ Vihāra

^۴ Sanskrit

^۵ Kushān

^۶ Gandhāran

^۷ Ziqurat

^۸ Babylonian

بر ساخت و پهاراهای مشابه تأثیر گذاشته است.^۱ این تأثیر ممکن است زمانی رخ داده باشد که هند از طریق ایران با بین‌النهرین در دوران باستان ارتباط داشت.^۲

در فرهنگ فاخر بودایی، درمیان بسیاری از وپهاراهای تاریخی برجسته، وپهارای بلخ به شهرتی افسانه‌ای رسید، زیرا جغرافی‌دانان و سیاحان اسلامی قرون وسطی دربارهٔ این صومعه بودایی باشکوه و بزرگ نوشتند که در زبان فارسی به نوبهار معروف شد. شباهت آوایی میان «نوبهار» «نَووبهار»^۳ توسط سِر هنری راولینسون^۴ مطرح گردید.^۵ باین وجود، مؤلف کتاب *مُعجم‌البلدان*، یاقوت جَمَوی (ف. ۱۲۲۹ میلادی)، خاستگاه نام مزبور را به بحث می‌گذارد. وی می‌نویسد که وقتی ساختمان نوبهار کامل شد، رسم بود تا صومعه جدید را با نخستین گیاه بهاری بپاریند که توضیحی‌ست بر چرایی سنت افزودن پیشوند «نو» به معنای جدید به واژه «بهار» به معنای صومعه و نتیجتاً «نوبهار» به معنای صومعه جدید.^۶

گسترش نوبهار و آیین بودا به سمت غرب خراسان یعنی در سرزمین ایران پس‌زمینه‌ای در دوران حکومت اشکانیان دارد که ناسامان‌مند و نامتمرکز بوده است. همچنین، ارجاعات تاریخی به تغییرمذهب تعدادی از اشراف اشکانی به آیین بودا اشاره دارند. در دوران ساسانیان همان‌گونه که وضعیت سکونت جوامع بودایی در ایران در سنگ‌نوشته‌های کرتیر^۷، موبد اعظم زرتشتی درباره ساسانی، انعکاس یافته است، با دین رسمی زرتشتی جزم‌اندیش خویش در برابر آیین بودا روادار نبودند.^۸

باری، گسترش آیین بودا در مسیرهای تجارت باز و محیط روادار عمدتاً مشخصه دوران پیشاسلامی در ایران بود. تجارت دریایی با هند بنادر خلیج فارس را به‌روی تبادلات میان فرهنگی به‌واسطه بازرگانان و مبلغان هند و سرندیپ^۹ (که منحصرأ بودایی بود) باز نگه‌داشت - البته، بنابر ممنوعیت سفر و تغذیه

^۱ P. K. Acharya, "Indo-Persian Architecture," in *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry*, (London, 1933), 4;

همچنین، بنگرید به:

H. Schafer, "Two Gandhāran Temples and Their Near Eastern Sources," *JAOS* 62/1 (March, 1942): 61, 65, 67.

^۲ M. Mallowan, "An Early Mesopotamian Link with India," *JRAS* 2 (1970): 192-194.

^۳ Nava vihār

^۴ Sir Henry Rawlinson

^۵ A. S. Melikian-Chirvani, "L'évocation littéraire du bouddhisme dans l'Iran musulman," *Le Monde Iranien et l'Islam* 2 (1974): 11 (notes).

^۶ یاقوت جَمَوی، کتاب *مُعجم‌البلدان*، ج ۲ (تهران، ۱۹۶۵)، ۸۱۸.

^۷ Kertir

^۸ C. J. Brunner, "The Middle Persian Inscription of the Priest Kirdēr at Naqš-e Rostam," in *Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History: Studies in Honor of George C. Miles* (Beirut: American University of Beirut Press, 1974), 108-109; P. Gignoux, "Les quatre Inscriptions du Mage Kirdēr," *Studia Iranica* Cahier 9 (1991): 69-70;

همچنین، بنگرید به:

R. E. Emmerick, "Buddhism, I. In Pre-Islamic Times," *Encyclopaedia Iranica* (London: Routledge & Kegan Paul, 1990), 493.

^۹ Serendīp

برهمن^۱ها، بایستی غیربرهمن و درمیانشان گروه‌های بودایی سخت‌کوش می‌بودند. وانگهی، ایران با شرکای تجاری خراسانی و آسیای مرکزی خویش درامتداد جاده ابریشم ارتباط نزدیکی نگه‌داشت. رفت‌وآمد کاروان‌های تجاری و نیز مبلغان بودایی که در دوران پیشاسلامی از نیشابور و سبزوار تا ری و غربی‌ترین نقاط ایران عبور می‌کردند، احتمالاً گرفتار تبعیض مذهبی نبودند.

قدرت‌فزاینده فرهنگ بودایی و نوبهار از دوران پیشاسلامی تا قرن دهم در خراسان بی‌دلیل نبود. هیوان تسانگ^۲، سیاح چینی در قرن هفتم که در مسیرش به هند از بلخ می‌گذشت، گزارش داد که بلخ غیراز معبد نوبهار درحدود صد معبد بودایی با بیش‌از سه‌هزار راهب دارد و جایی‌ست که دندان و دسته‌جاروی بودا به‌عنوان بقایای مقدس نگهداری می‌شوند.^۳ تاریخ دقیق ساخت نوبهار در بلخ را نمی‌توان تعیین کرد، گرچه وقایع‌نگاران اسلامی مانند ابوالحسن علی‌بن مسعودی (ف. ۹۵۶ میلادی) در قرن دهم ساخت نوبهار را به منوچهر، پادشاه افسانه‌ای پیشاساسانی، نسبت می‌دهند.^۴ گزارش‌های تاریخی متعددی معمولاً به شکوفایی نوبهار در بلخ به‌عنوان یک مکان زیارتی مقدس دارای مجسمه‌های زیبای ملبس به ابریشم و مزین به تزیینات بودا اشاره می‌کنند. ابوالحسن علی‌بن مسعودی در *مروج الذهب* و محمدبن عبدالکریم شهرستانی در *الملل والنحل* خویش در قرن دوازدهم شرح هفت نوبهار مشهور و سایر بُتکده‌های معروف را ارائه می‌دهند. این نوبهارها در بلخ، ترکستان و فرغانه روی تپه‌های نزدیک اصفهان با تعدادی بُت تا پیش‌از اشغال معبد توسط زرتشتیان؛ صناعه؛ مکه، به‌همراه تعدادی بُت وارداتی از منطقه سوریه؛ و معبدی در دمشق که نهایتاً «مسجد اُموی» نام گرفت، قرار داشتند - مکان مسجد اُموی در دوران پیشاسلامی یک کلیسا بود و در دوران پیشامسیحی صومعه‌ای بزرگ با چندین مجسمه بزرگ.^۵ بااین‌وصف، این اظهارات قرون میانه‌ای باید با لحاظ کاوش‌های باستان‌شناختی آتی و شواهد موجود مورد سنجش قرار گیرند.

نظربه سیل ورود بازرگانان و مبلغان از خراسان، شرق ایران و همسایگان شرقی آن و نیز این‌که استقرار آیین بودا تاحه‌اندازه از استحکام برخوردار بود، منطقی‌ست تا سکونتگاه‌های بوداییان و ارتباط آن‌ها با حیات فرهنگی ایرانی داخلی را پیش‌از ورود اسلام تصور کنیم. منطقه اصفهان احتمالاً در دوران

¹ Brahman

² Hsüan-tsang

³ Si-Yu-Ki: *Buddhist Records of the Western World*, translated from the Chinese of Hiuen-tsiang, C.E. 629 by Samuel Beal (Delhi: Oriental Books Reprint Cooperation, 1969), 44-45; S. H. Wriggins, *The Silk Road Journey with Xuanzang* (Boulder: Westview Press, 2004), 41; W. Barthold, *An Historical Geography*, 15; Emmerick, "Buddhism among Iranian Peoples," 953.

⁴ ابوالحسن علی‌بن مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۱، (تهران، ۱۳۴۴)، ۵۸۹.

⁵ ابوالحسن علی‌بن مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۱، ۵۹۱-۵۸۹.

⁶ ابوالحسن علی‌بن مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۱، ۶۱۱؛ محمدبن عبدالکریم شهرستانی، *الملل والنحل*، ج ۲، (تهران، ۱۳۸۷)، ۳۷۷-۳۷۸. شهرستانی هیچ اشاره‌ای به معابد دمشق و مکه نمی‌کند.

اشکانیان دارای جوامع بودایی بود که این حضور در دوران ظهور ساسانیان ادامه داشت. یحتمل، آن گونه که از اسامی جغرافیایی امروزی پیداست، صومعه‌های بودایی نوبهار متعددی در سرزمین ایران ساخته شدند.

مجموعه صومعه نوبهار بلخ به‌طور ویژه‌ای تأثیرگذار بود. نویسندگان این نوبهار را یک معبد چهارگوشه با یک استوپای گنبددار توصیف کرده‌اند. ابن فقیه در قرن دهم گزارش داد که صومعه مزبور جایی بود که غیر عرب‌ها (عجم) در آن بُت (مجسمه‌های بودا) نگه می‌داشتند و پرچم‌های طولی (عَلَم) از فراز گنبد می‌آویختند. مجموعه نوبهار دارای سیصد و شصت حجره برای این تعداد راهب بود که هر یک در سال یک روز را عهده‌دارِ رتق و فتق امور صومعه بودند. ابن فقیه هم‌چنین ادعا می‌کند که خاندان سلطنتی بودایی چین و کابل به نوبهار می‌آمدند و در مقابل بُتِ بزرگ معبد به سجده می‌افتادند.^۱

دیگر شرح تاریخی کوتاه از نوبهار را می‌توان در کتاب *حدود العالم* یافت که به احتمال فراوان در خراسان و حدود سال ۹۸۲ میلادی توسط مؤلفی ناشناس نگاشته شده است. این اثر تنها منبع در نوع خود است که به نقاشی و هنر باشکوه در معبد نوبهار اشاره می‌کند.^۲ آثار هنری رنگارنگ در صومعه‌های بودایی رایج بودند (و هنوز هم رایج هستند). در توصیف نوبهار، إدوارد جی. براون^۳ از *آثار البلاد و اخبار العباد* زکریابن محمد قزوینی، پزشک، منجم و جغرافی‌دان، این چنین نقل می‌کند: «ایرانیان و ترکان عادت به تکریم آن [نوبهار] داشتند، به زیارت آن می‌رفتند و هدایا و نذورات پیشکش می‌کردند. طول آن [نوبهار] یکصد آرش [تقریباً چهل و هشت متر]^۴، عرضش همان اندازه و ارتفاعش چیزی بیش‌تر بود و نگاه‌داری‌اش بر عهده برامکه. سلاطین هند و چین به آن‌جا می‌آمدند و وقتی می‌رسیدند، بُت‌ها را می‌پرستیدند و دست برآمک را می‌بوسیدند؛ و حکم برآمک در سرتاسر آن سرزمین ارجحیت داشت.»^۵ توصیف نوبهار در دوران قرون میانه همیشه با شرح خاندان برامکه و وابستگی آن‌ها در مقام روحانیون بلندپایه بودایی همراه بود. پیوند کنج‌کاوی برانگیز میان صومعه بودایی بلخ و برامکه که در بغداد و جهان اسلام وارد سیاست شدند، بررسی دقیق‌تری را در این‌جا می‌طلبد.

^۱ Ibn al-Faqīh, *Kitāb al-Buldān*, edited by M. J. de Goeje (Brill, 1885), 322–323.

^۲ *Hūdūd al-‘Ālam min al-Mashriq ala al-Maghrib*, A Persian Geography (982 C.E.), translated and commented by V. Minorsky (London, 1937), 337.

^۳ Edward G. Brown

^۴ واحد اندازه‌گیری باستانی معادل ۴۸–۴۶ سانتی‌متر.

^۵ E.G. Browne, *A Literary History of Persia* (London, 1902), 257–258.

نوبهار - کعبه و برامکه بودایی

به واسطه اهمیت مجموعه نوبهار از منظر معماری و نیز شمایل‌نگاشتی^۱، وقایع‌نگاران اسلامی از این عمارت یا تاریخ جذاب پس آن غافل نماندند. علاقه خاندان برامکه و وابستگی قبلی‌شان در بلخ پس از رسیدن آن‌ها به مناصب مهم درون خلافت عباسیان در قرن هشتم افزایش یافت. به علاوه، شباهت مذهبی و معماری نوبهار به کعبه (خانه خدا در مکه) از یک سو (که هردو بنای مکعب هستند) و راهب اعظم برجسته، موسوم به برمک، از سوی دیگر توجه این نویسندگان را به خود جلب نمود.

دو مرجع مهم دوران اسلامی به نوبهار بلخ با جزئیاتی چند اشاره کرده‌اند: ابن‌فقیه در قرن دهم و یاقوت حموی در قرن سیزدهم. ابن‌فقیه که گزارشش براساس روایت پیشینی از ابوحفص کرمانی بود، نه تنها ویژگی‌های ظاهری بنای نوبهار با پرده‌آرایی‌ها و تزئینات ظریفش را با کعبه دوران اسلامی مقایسه کرد، بلکه به نکاتی درباره شباهت مراسم طواف گردِ ابنیه مزبور و عمل سجود در اطراف نوبهار و کعبه پرداخت.^۲ هم‌چنین، در توصیف ابوالحسن علی‌بن مسعودی، نوبهار دارای یک محوطه بزرگ بود، پرده‌آرایی‌های زیبایی داشت و برمک راهب اعظم آن بود که سیاست‌مدار عباسی معروف، خالد بن برمک از نوادگان وی بود.^۳ برای ناظران مسلمان، سنت طواف و سجود در مقابل بنای چهارگوشه (استوپا برای بوداییان و کعبه برای مسلمانان) بایستی به طرز چشم‌گیری مشابه می‌بود.^۴ با نگاهی به گذشته، درباره خاستگاه حقیقی عمل طواف کعبه تنها می‌توان به گمانه‌زنی پرداخت. البته، مناسک زیارت و طواف مکه را نه می‌توان مبتنی بر احادیث متواتر از پیامبر و نه قرآن دانست.^۵ تاریخ شروع زیارت و طواف مکه در دوران اسلامی را باید با پس‌زمینه زیارت کعبه در دوران پیش از اسلام سنجید.

دیگر مقایسه کوتاه ولی گیرا میان مکه و بلخ را عطاءملک بن محمد جونی، مورخ دوران مغول در قرن سیزدهم انجام داد: «در قرون پیشین، بلخ در منطقه شرق جایگاهی برابر با مکه در منطقه غرب داشت.»^۶

^۱ Iconographical

^۲ Ibn al-Faqīh, *Kitāb*, 322–324.

^۳ ابوالحسن علی‌بن مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۱، ۵۹۰–۵۸۹.

^۴ Melikian-Chirvani, "The Buddhist Ritual in the Literature of Early Islamic Iran," *South Asian Archeology*, 1981, Sixth International Conference of South Asian Archeologists in W. Europe, (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 275;

هم‌چنین، بنگرید به:

Melikian-Chirvani, "L'évocation littéraire," 16.

^۵ G. R. Hawting, "We Are Not Ordered With Entering It But Only With Circumambulating It," "Hadīth" and "Fiqh" on Entering the Ka'ba," *BSAOS* 47/2 (1984): 228–242, especially 233, 241 (notes).

^۶ عطاءملک بن محمد جونی، *تاریخ جهانگشای جونی* (تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۷)، ۲۰۸.

به شیوه مشابه، شعر دقیقی (ف. ۹۸۰ میلادی) این گونه به مقایسه جایگاه نوبهار بلخ (گرچه آن را آشکده‌ای زرتشتی می‌پنداشت)^۱ و اهمیت مذهبی آن با جایگاه و اهمیت مکه برای اعراب پرداخت:^۲

به بلخ گزین شد بران نوبهار که یزدان پرستان بدان روزگار
مران جای را داشتند چنان که مر مکه را تازیان این زمان

و اما قیاس بین کعبه و نوبهار ابتدا توسط ابن فقیه گزارش شد که روایتش را از اثر اصلی ابوحفص کرمانی برگرفته بود. تمایل کرمانی برای ایجاد چنین ارتباطی به نظر راهبردی جهت حمایت از خاندان بَرامکه و پیوند پیشین آن‌ها با نوبهار بود.^۳ آن چه در روایت کرمانی باعث سردرگمی می‌گردد، ایجاد ارتباط مبهم میان بَرامکه با مکه و نیز با بلخ است. این ادعا که بَرامکه در ساختن نوبهار بلخ از کعبه به عنوان پیش نمونه تقلید کردند، توسط کرمانی مطرح شد و به وقایع نگاری‌های آتی نیز نفوذ کرد. باری، میان گزارش کرمانی^۴ که حدود سال ۸۰۰ میلادی می‌زیست و گزارش ابن فقیه حدود یک قرن بعد و نیز آن دسته از نویسندگان که به شرح نوبهار و بَرامکه بلخ پرداخته‌اند، تناقض وجود دارد. بدون تمرکز روی جزئیات تناقضات، می‌توان گفت که رابطه شخصی کرمانی با نوادگان بَرامکه^۵ که پیشینه بودایی برخاسته از بلخ داشتند، وی را برآن داشت تا با تمجید از بَرامکه و مرتبط ساختن آن‌ها با پرده‌داری مکه، بر جهت‌گیری شخصی‌اش فائق آید. از آنجایی که فقط قسمت‌های ناقص اثر ابوحفص کرمانی توسط نویسندگان بعدی مانند ابن فقیه روایت شد^۶، جهت اشاره دقیق به آن چه گفته شده است، کوبین و ن بلادل^۷ از نسخه مشهود استفاده کرده است که مستقیماً برگرفته از اثر اصلی کرمانی است (که با نسخه ابن فقیه با

^۱ بنگرید به:

S. M. Yusuf, "The Early Contacts between Islam and Buddhism," *University of Ceylon Review* 13/1 (January, 1955): 21;

هم‌چنین، بنگرید به:

P. Schwarz, "Bemerkungen zu den arabischen Nachrichten über Balkh," in *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry* (London, 1933), 440–441.

^۲ مقایسه کنید با:

W. Barthold, "Der Iranische Buddhismus und sein Verhältnis zum Islam," in *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry* (London, 1933), 29.

^۳ مقایسه کنید با:

Schwarz, "Bemerkungen," 443.

^۴ C. E. Bosworth, "Abū Hafs 'Umar Kirmānī and the Rise of the Barmakids," *BSOAS* 57/2 (1994): 268–282.

^۵ Bosworth, "Abū Hafs," 269–270.

^۶ K. Van Bladel, "The Bactrian Background of the Barmakids," in *Islam and Tibet—Interactions along the Silk Routes*, edited by Anna Akasoy, Charles Burnett, and Ronit Yoeli-Tlalim (Surrey: Ashgate, 2011), 61.

^۷ Kevin van Bladel

ویرایش میخائیل یان دِ خویه^۱ به سال ۱۸۸۵ تفاوت‌هایی دارد). در این‌جا، شایسته است تا بخشی از روایت ابن‌فقیه (نسخه مشهد) براساس گزارش کرمانی درباره موضوع نوبهار، برآمکه و مکه را نقل کنیم: در بلخ، نوبهار قرار دارد که به‌دست برمکیان ساخته شد. برای مدت طولانی‌ای، برمکیان پیش از ملوک الطوایف جزو نجبای بلخ بودند. مذهب آن‌ها بُت‌پرستی بود. سپس، توصیف مکه، کعبه، مناسک قریش و اعراب پی‌رواش را شنیدند. از این‌رو، خانه نوبهار را به تقلید از خانه مقدس خدا ساختند، در اطرافش بُت برپا کردند، آن را با ابریشم زربافت و پارچه ابریشمی آراییدند و جواهرات گران‌قیمت بدان نصب کردند ... آن‌ها پرده‌دار اعظم آن را «برمک» می‌نامیدند، زیرا خانه را شبیه به خانه مکه ساخته بودند و می‌گفتند که پرده‌دار آن «عهده‌دار مکه است (آبر مکه [یا بر مکه]). در میان آن‌ها، هر کس به پرده‌داری می‌رسید، برمک نامیده می‌شد.^۲

این پیوند زمان‌پریش^۳ زیرکانه با نوبهار، توگویی از روی مکه طراحی شده باشد، و استعمال نام «برمک» برای پرده‌داران مکه بایستی با هدف حذف آیین بودا و رابطه برآمکه با صومعه بودایی بلخ از صحنه اسلامی انجام شده باشد. هم‌چنین، این هدف را دنبال می‌کرد تا گذشته برمکیان و تغییرمذهب متعاقبشان به اسلام را به گذشته و تغییرمذهب بسیاری از اصحاب پیامبر از بُت‌پرستی به اسلام شبیه گرداند. این انگاره که برمکیان در آرزوی ساخت به اصطلاح بُت‌کده نوبهار به تقلید از بُت‌کده پیشااسلامی کعبه بودند، به‌ظاهر جعلی تاریخی از جانب ابوحفص کرمانی بود که بعدها نیز به آثار نویسندگان بعدی وارد شد. معبد نوبهار و کعبه دراصل بودایی بودند، ولی کرمانی، ابن‌فقیه و نویسندگان بعدی با قبول این نکته که برمکیان خاستگاه بلخی و بودایی (به اصطلاح بُت‌پرست) داشتند، اجداد این خاندان را به‌طور گیج‌کننده و مزورانه‌ای به اسلام و مکه ربط دادند.

مقایسه معماری دو بنای مذهبی نیز جالب‌توجه است. ساخت استوپاها در اشکال مختلف مانند نوبهار چهارگوشه معروف با یک گنبد و مزین به مجسمه‌های بودا بخشی از خلاقیت شمایل‌نگاشتی خراسان بود. بنابراین، نوبهار را نمی‌توان به‌هیچ‌عنوان تقلیدی از کعبه در سرزمینی دوردست دانست، گرچه خلاف این پنداشت ممکن است حقیقت داشته باشد. البته، جزئیاتی چند هستند که از امکان ساخت یک کعبه پیشااسلامی به تقلید از یک استوپای بودایی چهارگوشه مانند نوبهار پشتیبانی می‌کنند.

می‌دانیم که بنای نوبهار کاملاً چهارگوشه (هر طرف آن به طول چهل و هشت متر یا صد آرش) و دارای یک گنبد بود. این شکل ظاهری نویسندگان قرون میانی متعددی را به این نتیجه‌گیری سوق داد

¹ Michael Jan de Goeje

² Van Bladel, "The Bactrian," 64,

به نقل از ابن‌فقیه.

³ Anachronistic

که کعبه نیز به همین شکل بوده است که به رغم احتمال نابودی گنبد به همراه جملگی شمایل در آن، شاید ساختار مکعب شکل خود را از دوران پیشااسلامی حفظ کرده بود. در رابطه با بازسازی کعبه پس از نابودی آن در جنگ داخلی در اوایل خلافت اُمَوّیان به سال ۶۸۳ میلادی، طبق روایتی، معماران حبشه‌ای از سران مکه درباره شکل بام کعبه جويا شدند که سران مکه بام مسطح را بر شیب‌دار (گنبد شکل) ترجیح دادند.^۱ به عبارت دیگر، بام مسطح مکه یک نوآوری پسااسلامی است. شاید بی دلیل نبوده است که زیارتگاه‌های اسلامی بعدی و حتی مساجد سنت گنبد را حفظ کردند که در معماری اصیل «خانه خدا» یافت می‌شد.

طبق ادعای روایات متعدد، نگاره‌های موجود در دیواره‌های کعبه تصویر پیامبرانی از جمله ابراهیم، پسرش اسماعیل مقابل وی سوار بر اسب و نیز عیسی همراه مادرش مریم را به نمایش می‌گذراند؛ ظاهراً، این نگاره‌ها تا پیش از نابودی کعبه طی جنگ داخلی به خوبی حفظ شده بودند.^۲ دیگر شخصیت‌های آسمانی (یا مقدّس) گفته می‌شد که در آثار هنری داخل کعبه به تصویر کشیده شده‌اند.^۳ بعید به نظر می‌رسد که نگاره‌های پیشااسلامی کعبه، زیارتگاهی که متولیان آن پیش از پیامبر اسلام نه مسیحی بودند و نه یهودی، حاوی تصاویری از شخصیت‌های انجیلی بوده باشد. ماهیت این نگاره‌ها را شاید، در صورت وجود، می‌توان باقی‌مانده آثار هنری هندو بودایی پیشااسلامی دانست، به ویژه که تعداد زیادی بُت هم در کعبه نگهداری می‌شد. بخشیدن هویت‌های اسلامی به این نگاره‌ها و تصاویر بی‌نام یا «ناشناس» در کعبه احتمالاً کار نویسندگان مسلمان بود. تنها می‌توان به این گمانه‌زنی پرداخت که نگاره‌ها همچنان پس از اسلامی‌سازی کعبه نگهداری می‌شدند، زیرا ممنوعیت تصویرنمایی در اسلام به نظر براساس احادیث متواتر خیلی بعدها جامه عمل پوشید.

نشانه دیگر مبنی بر حضور بالقوه بوداییان در عربستان این است که در قرن سیزدهم، رشیدالدین فضل‌الله همدانی در جامع/تواریخ خویش اظهار می‌دارد که ساکنان مکه و مدینه و برخی اعراب و ایرانیان در دوران پیشااسلامی پی‌رو بودای شکیمونی^۴ بودند و مجسمه‌های بودا درون کعبه نگهداری می‌شد.^۵ اظهار نظر رشیدالدین فضل‌الله همدانی احتمالاً با ریزنگاره^۶ (با مبدئیت ایران) قرن شانزدهمی هم‌خوانی دارد که پیامبر را در حال شکستن مجسمه ظاهراً از آن بودای نشسته به حالت مراقبه و مجسمه هَنومَن^۷

^۱ G. R. D. King, "The Paintings of the Pre-Islamic Ka'ba," *Muqarnas* 21 (2004): 219.

^۲ King, "The Paintings," 219–220;

ابوالحسن علی بن مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۱، ۶۲۷.

^۳ محمد بن عبدالکریم شهرستانی، *الملل والنحل*، ج ۲، ۳۷۵؛ ابوالحسن علی بن مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۱، ۵۸۹.

^۴ Buddha Shakyamuni

^۵ رشیدالدین فضل‌الله همدانی، *جامع‌التواریخ*، (تهران، ۱۳۸۴)، ۱۶۳.

^۶ Miniature

^۷ Hanuman

(خدایی هندو با سرِ میمون) نشان می‌دهد.^۱ سایرِ مشخصاتِ پیشااسلامی اعراب که محمد بن عبدالکریم شهرستانی توصیف می‌کند، ممکن است بیش‌تر با باورهای هندی هم‌خوانی داشته باشند. گفته می‌شود که پیش‌از ورودِ اسلام، اعراب به بازتن‌یابی^۲ باور داشتند و مفاهیمِ وحی و نبوت^۳ را رد می‌کردند که همگی با باورِ بودایی نیز هم‌خوانی دارند.

افزون‌براین، ابوالحسن علی بن مسعودی در بحثِ پیرامونِ بودا (بوداسف) از رهروانِ بودا تحت‌عنوان جامعهٔ بُت‌پرست یاد می‌کند که کعبه (بیت‌الحرام) نیز جزو معابدشان بود.^۴ او هم‌چنین عنوان می‌دارد که قبیلهٔ قُریش مکه دارای دو مجسمهٔ آهوی زرین بود که یکی از آن‌ها در ورودی کعبه و دیگری داخلِ آن قرار داده شده بود.^۵ در جریانِ سیل در مکه که باعث نابودی کعبه شد، یکی از آهوهای زرین گم شد و قبیلهٔ قُریش بنابراین تصمیم گرفت تا آهوی دیگر را نیز از کعبه بردارد.^۶ همان‌طور که در فصلی پیشین درموردِ آهوی امام رضا بحث شد، آهو نمادی نوعاً بودایی‌ست. در تشابهی معنادار، مجسمه‌های دو آهوی زرین در دو طرفِ چرخ دارما^۷ی نمادین تابه‌امروز بر سردرِ ورودی صومعه و ویهاراهای بودایی دیده می‌شود.

آیین بودا چگونه توانسته بود به مکه برسد؟ سفرهای دریایی هندیان به یمن، عربستان و مصر به‌گونه‌ای مستند هستند. در دوران پیشااسلامی، مکه یک جامعهٔ چندخدایی^۸ روادار و نیز یک مرکز تجارت بود که در مجاورتِ دریای سرخ در مسیرِ جاذهٔ ادویه قرار داشت و تاجران و مبلغانی با پیشینهٔ متفاوت از طریق خشکی و دریا جذب می‌کرد. زیارتگاهِ مکه نه تنها مکانی برای زیارتِ سالانه در دوران پیشااسلامی بود، جایی که ریختنِ هر خونی حرام بود، بلکه مکانی بود که بازرگانان از سرزمین‌های مختلف به‌انضمامِ هند برای زائران بازارِ مکاره برپا می‌داشتند.^۹ مطابقِ دیگر سنتِ اسلامی، برهمن‌های هند جهتِ پرستش و ادای احترام به بُت‌ها در دوران پیشااسلامی به مکه سفر می‌کردند.^{۱۰} ناصر خسروی

^۱ C. Tortel, *L'Ascete et le Bouffon: qalandars, vrai ou faux renoncants en islam ou l'Orient indianise*, (Arles: Actes Sud, 2009), 118

(نسخهٔ اصلی این ریزنگاره در موزهٔ هنرِ اسلامی در برلین نگهداری می‌شود).

^۲ Reincarnation

^۳ محمد بن عبدالکریم شهرستانی، *الملل والنحل*، ج ۲، ۳۸۵-۳۸۳.

^۴ ابوالحسن علی بن مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۱، ۵۸۹، ۱۳۳؛ مسعودی هم‌چنین اشاره می‌کند که مذهبِ قُریش پیش‌از اسلام شبیه به آیینِ بودایی (شَمَنیّه) آسیای مرکزی و چین بود.

^۵ ابوالحسن علی بن مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۱، ۴۸۶.

^۶ ابوالحسن علی بن مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۱، ۶۲۷.

^۷ Wheel of dharma

^۸ Polytheistic

^۹ P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, (NJ: Gorgias Press LLC, 2004), 168-169.

^{۱۰} Y. Friedmann, "Medieval Muslim Views of Indian Religions," *JAOS* 95/2 (April-June, 1975): 214,

به‌نقل از *تاریخ الرسول والملوک* محمد بن جریر طبری.

قبادیانی در قرن یازدهم از مشاهدۀ هندیان یمن با نوع به‌خصوصی از مدل مو، ریش و پارچه‌ای (لنگی) که دور کمرشان می‌پیچیدند، اشاره می‌کند.^۱ تنها می‌توان فرض کرد که این هندیان که برای تجارت به مکه می‌آمدند، به‌طور جالب، بی‌هیچ ممنوعیتی احتمالاً ترکیبی از هندوها و بوداییان بوده‌اند، ولی هردو جمعیت در دوران قرون میانه عموماً تحت‌عنوان هندو (در اشاره به هندیان) شناخته می‌شدند. دیگر ارجاعات تاریخی مؤکداً به پیوند میان هند و عربستان اشاره دارند. در نوشته‌جات تاریخی، سکونتگاه‌های هندیان در عربستان، یمن، بابل و مصر در دوران اوج روابط تجاری مورد تصدیق قرار گرفته‌اند.^۲ باور بر این است که حتی هندیان در مکه و مدینه نیز ساکن شده‌اند که توضیحی است بر وجود واژگان و اسامی متعدّد ادویه‌جات هندی به‌زبان سانسکریت در زبان عربی (مانند عنبر، مُشک، زنجبیل و کافور).^۳ (کشف مجسمۀ بودا در سال ۲۰۲۳ در معبد مصری بندر برنيس^۴ در کنار دریای سرخ که متعلق به دوران رومی‌ست، از سفر بوداییان تاجر، مبلغ و زائر به شرق مصر و غرب عربستان - مکه در امتداد دریای سرخ حکایت می‌کند).

باتوجه‌به این نشانه‌ها و اظهارات ازجانب برخی وقایع‌نگاران، تنها می‌توان حدس زد که کعبه شاید ویهارای بودایی دیگری پیش از اسلام بوده باشد. در قیاس با مناسک بودایی، مناسک [حجاج یا] زواری مسلمان در حج به‌انضمام طواف چپ‌گرد کعبه و سجود را باید مورد ملاحظه قرار داد. به‌علاوه، حاجیان ملزم به تراشیدن سر و بستن إحرام (لباس بدون آستین و دوخته‌نشده) هستند و باید از به‌پا کردن کفش جلوگیری، بریدن شاخه‌های درختان، صید و شکار و برقراری رابطه جنسی خودداری کنند. این احکام قویاً با سنت رهبانی بودایی مطابقت می‌کنند.^۵ با این وصف، در سنت اسلامی، این هنجارها به‌عنوان حالات

^۱ ناصر خسرو، *سفرنامه* (تهران، ۱۳۴۴)، ۱۰۱.

^۲ مقایسه کنید با:

Rao, "Shipping in Ancient India," 92; Gopal, "Indian Shipping in Early Medieval Period," 114;

هم‌چنین، بنگرید به:

Webb, "The Early Spread," 66.

^۳ Siddiqi, "India's Contribution to Arab Civilization," 586;

هم‌چنین، بنگرید به:

Bhattacharyya, "India's Contribution to Islamic Thought and Culture," 574.

^۴ Berenice

^۵ مقایسه کنید با:

Siddiqi "India's Contribution to Arab Civilization," 586-588;

هم‌چنین، بنگرید به:

B. Wheeler, *Mecca and Eden: Ritual, Relics and Territory in Islam*, (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2006), 64-67, 72.

موقت طهارت توصیف می‌شوند که توسط حجاج در کعبه انجام می‌شوند و نماد طهارت در باغ پاک عدن به‌شمار می‌رود و طواف نیز به گناه آدم اشاره دارد.^۱ به‌رغم این توضیحات پیرامون سنت اسلامی، شباهت آن‌ها به مناسک بودایی بسیار چشم‌گیر است. باری، ظاهراً هیچ حافظه تاریخی‌ای درباره پیوند بوداییان با مکه باقی نمانده است.

خاندان برامکه بودایی

مقایسه نوبهار و کعبه تنها به معماری و کارکرد آیینی محدود نمی‌شود. در نوشته‌جات خویش، ابوحفص کرمانی و ابن‌فقیه به‌اشتباه ادعا می‌کنند که روحانی اعظم متولی مکه و روحانی اعظم متولی نوبهار هر دو برمک نامیده می‌شدند («بر» در اشاره به متولی و «مک» در اشاره به مکه).^۲ شباهت آوایی اساسی تأویل تحریف‌شده «برمک» بود که هیچ ارتباطی با پرده‌داری مکه نداشت. برمک درواقع نام راهب اعظم صومعه بودایی بود که برگرفته از واژه سانسکریت «پرموکا» به‌معنای «مقام ارشد» (پرموگ^۳ در زبان تبتی) و واژه باختری «پرمک^۴» بود. با ورود واژه «پرمک» به زبان عربی، واچ بیگانه «پ» به «ب» تغییر یافت و «پرمک» به «برمک» تبدیل شد.^۵

راهب اعظم نوبهار، نخستین برمک در شجره‌نامه خاندان برمکیان، در زمان خلیفه سوم عثمان (د. خ. ۶۵۶-۶۴۴ میلادی) به اسلام تغییرمذهب داد. (گرچه شواهد دردست غیرمتقن و مبهم هستند، گفته می‌شود که تبار برامکه احتمالاً به هپتالیان^۶ بلخ بازمی‌گردد^۷ - ربط برمک به اعراب، اسلام و مکه یک بازسازی زمان‌پریش دوران اسلامی‌ست) مطابق وقایع‌نامه‌ها، پس از گروش و بازگشت به بلخ از به‌اصطلاح دیدار از مکه و مدینه، برمک و خانواده‌اش، جز همسر و پسرش، به‌قولی به‌اتهام دست کشیدن از میراث بودایی و تغییرمذهب به اسلام، توسط اشرافیت محلی کشته شدند. تنها پسر بزرگ برمک که نام او نیز برمک بود و از مرگ گریخته بود، به تحصیل علوم و طب در کشمیر پرداخت و بعدها در بلخ ساکن گشته و حرفه پدرش به‌عنوان راهب اعظم در نوبهار را ازسر گرفت.^۸ به‌نظر می‌رسد که

یکی از دلایل طواف چپ‌گرد توسط حجاج می‌تواند این باشد که در زمان‌های پیشین، برای ایجاد تمایز بیش‌تر میان طواف اسلامی و طواف بودایی، اقدام به این تغییر شده است. (پيروان آیین بُن تبتی دور استوپا وحتی کوه مقدس کاپلش در غرب تبت به‌شکل چپ‌گرد طواف می‌کنند.)

¹ Wheeler, *Mecca and Eden*, 64.

² Ibn al-Faqih, *Kitāb*, 322.

³ Par-mog

⁴ Parmak

⁵ Bailey, "Iranica," 1-5.

⁶ Hephthalites

⁷ Harmatta, "Tokharistan and Gandhara under Western Turk Rule (650-750): Part I History of the Region," in *History of Civilizations of Central Asia*, vol.3, edited by B. A. Litvinsky et al. (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999), 371.

⁸ Van Bladel, "The Bactrian," 66.

کشته شدن پدرش بَرَمَک یک بودایی باقی ماند. در سال ۷۰۹ میلادی، وی صاحبِ پُرسی به نام خالِد شد که درواقع، فرزندِ آخرین بَرَمَک در بلخ محسوب می‌شد. خالِد بَرَمَکی که دربدو تولد بودایی بود، بعدها به اسلام گروید و به چندین منصبِ وزارتی در دستگاهِ خلافتِ عباسی رسید.^۱

این امر هم‌چنین به بقای نوبهار و ادامهٔ حیاتِ آیین بودا در بلخ تا دست‌کم اوایلِ قرنِ هشتم اشاره دارد که طی آن، زُهدگرایی^۲ تازه‌تطبیق‌یافته هم‌زمان با ورودِ اسلام درحالِ ظهور بود. نیاکانِ بودایی بَرَمَکه گویا در عصرِ ترجمه در بغداد در اواخرِ قرنِ هشتم موجبِ جلبِ توجُّهاتِ به‌سمتِ علومِ هندی شدند. یحیی حتی به موفقیتی بیش‌تر از پدرش خالِد دست یافت و تاحدی ازروی علاقهٔ اجدادی و شخصی به آثارِ هندی و بودایی، از ترجمهٔ متونِ سانسکریت در دربارِ عباسیان در بغداد حمایت کرد.^۳ بدین‌مضمون، ابوالحسن علی‌بن‌مسعودی، مانندِ سایرِ وقایع‌نگارانِ مسلمان، از چگونگی رسیدنِ خالدبن‌بَرَمَک به مناصبِ بالا و افول در دربارِ خلیفهٔ مقتدر هارون‌الرَّشید (د. خ. ۸۰۸-۷۸۶ میلادی) گزارش می‌دهد.^۴ مسعودی هم‌چنین شرحی مفصّل دربارهٔ افولِ خاندانِ بَرَمَکه و اضمحلالِ نهایی‌شان در سال ۸۰۳ میلادی ارائه می‌دهد. افولِ بَرَمَکه نه‌تنها به‌دلیلِ جذبِ بسیاری از عناصرِ غیراسلامی (هندو - بودایی - یونانی) به حلقهٔ فکریِ بغداد بلکه به‌خاطرِ ازدواجِ ننگینِ جعفر بَرَمَکی، فرزندِ یحیی، با خواهرِ هارون‌الرَّشید، عباسه، رخ داد که فرزندی ناخواسته به‌دنیا آورده بود.^۵ به‌هر دلیلی که بود، با علاقهٔ وافرِ خویش به علوم و فلسفهٔ هندی و پیشینهٔ بودایی‌شان، بَرَمَکیان به‌خاطرِ دخالتِ کوتاهِ خویش در فرهنگِ فکریِ جهانِ اسلام به‌زیر کشیده شدند.

صرفاً جهتِ ایجادِ پیوندِ میانِ جوانبِ تاریخیِ فراوانِ توأم با حذفِ آیین بودا از عرصهٔ تاریخ و فرهنگ، مقایسهٔ نوبهار با کعبه ازجانبِ وقایع‌نگارانِ اسلامی وابسته به خاندانِ بَرَمَکیان انجام گرفت. هدفِ نویسندگان از ارائهٔ سیرِ تاریخیِ مدّ نظرِ خویش اثباتِ این بود که بُت‌پرستی در غرب (مکه) و شرق (بلخ) ماهیتی یکسان داشتند که هر دو مقهورِ اسلام فاتح گشتند. هم‌زمان، سرخ‌هایی دراختیار ما قرار داده‌اند که نوبهار و کعبه نه‌تنها در ظاهر بلکه ازمنظرِ کارکرد به‌عنوانِ زیارتگاه نیز شبیه به هم بودند.

^۱ پس از تصرّفِ کاملِ خراسان و آسیای مرکزی بود که خالد و چندین گروگانِ دیگر در زمانِ خلیفه هشام‌بن‌عبدالملک (د. خ. ۷۴۳-۷۲۴ میلادی) به پایتختِ اُمویان در سوریه آورده شدند، بنگرید به:

Van Bladel, "The Bactrian," 30.

^۲ Asceticism

^۳ Van Bladel, "The Bactrian," 74-86.

^۴ ابوالحسن علی‌بن‌مسعودی، مروج‌الدّهب، ج ۱، ۵۸۹.

^۵ ابوالحسن علی‌بن‌مسعودی، مروج‌الدّهب، ج ۲، ۳۸۳، ۳۷۶-۳۷۳، ۳۷۲-۳۷۳؛ هم‌چنین، بنگرید به:

J. Scott Meisami, "Mas'udī on Love and the Fall of the Barmakids," *JRAS* 2 (1989): 252-277.

بقای نوبهار پس از اسلام

تا پیش از فتح اسلام، آیین بودا در بلخ مذهب غالب در هردو سوی آمودریا (رود جیحون) بود.^۱ صومعه بودایی معروف نوبهار در بلخ قطعاً بلافاصله بعد از ورود اسلام به بلخ نابود نگردید، زیرا طبق گزارشات، برمک پس از بازگشت از کشمیر توانست به بلخ و در نوبهار دوباره مشغول به کار گردد. هم‌چنین، می‌دانیم که در دوره صفاریان (حدود ۸۷۰ میلادی) بود که مجسمه‌های بودا از بامیان تخلیه شده و به بغداد فرستاده شدند که نشانه‌ای دیگر بر استمرار آیین بودا در دوران اسلامی است. حتی در بخارا، دویست سال پس از فتح اسلام، حدود اواسط قرن نهم (در دوره سامانیان)، مجسمه‌های بودا سالی سه بار به حراج گذاشته می‌شدند.^۲ این ارجاعات به استمرار آیین بودا و بقای نوبهار در اوایل دوران اسلامی اشاره دارند که طولانی‌تر از تصوّر عمومی است.

حتی پس از اضمحلال نهایی آیین بودا در خراسان، نام و مکان نوبهار در بلخ و جاهای دیگر مقدس باقی ماند. گفته شده است که ویرانه‌های نوبهار تا اواخر قرن پانزدهم برجای مانده بود و در میان محلّیان تحت عنوان «بهار» شناخته می‌شد.^۳ با این وجود، نام «نوبهار»، به گفته ابن حوقل (ف. اواخر ۹۰۰ میلادی)، هم‌چنان برای نام‌گذاری اماکن به کار می‌رفت و مرتبط با معابد و میراث بودایی پنداشته می‌شد. نوبهار نام دروازه‌های مهم در بلخ و سمرقند بود.^۴ در دوران اسلامی، «نوبهار» نه تنها هم‌چنان نام روستاها و اماکنی در افغانستان و ایران بود که به‌طور بالقوه مربوط به میراث بودایی است، بلکه به عنوان استعاره نیز در ادبیات فارسی استفاده می‌شد.

وقتی معبد بودایی حقیقی مذت‌های مدیدی بود که از بین رفته بود، کاربرد ادبی نوبهار در شعر فارسی هم‌چنان به چشم می‌خورد. نوبهار استعاره‌ای ادبی بود در اشاره به معبدی که مجسمه‌های آراسته بودا (بُت) با لبان سرخ، چهره گرد و مزین به جواهرات در آن قرار داشت. مسعود سعد سلمان، شاعر فارسی‌گوی قرن یازدهم (همانند سایر شعرا از جمله فرخی سیستانی، انوری و فردوسی)، درباره نوبهار چنین سروده است:

آورد نوبهار بُتان را و هیچ بُت مانند تو به‌خوبی در نوبهار نیست

¹ Barthold, *An Historical Geography*, 20.

² Barthold, "Der Iranische Buddhismus," 31.

مقایسه کنید با:

J. Elverskog, *Buddhism and Islam on the Silk Road*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010), 51.

³ Melikian-Chirvani, "Buddhism: in Islamic Times," *Encyclopedia Iranica* (London: Routledge & Kegan Paul, 1990), 497,

به نقل از روایت ابوحاتم اسفزاری.

⁴ Ibn Huwqal, *Kitāb Masālik wa Mamālik*, Sir William Ouseley (London, 1800), 223, 252.

به‌طور خلاصه، صومعه بودایی نوبهار در بلخ در قرون آتی دوران اسلامی نابود شد، ولی به‌جایش نماد شمایی دیگری قرار گرفت که نام و آوازه بلخ را فارغ از مذهب سرزمین مقدس نگه داشت. نه نجف عراق، محل اصلی مدفن، بلکه مزار شریف به‌عنوان آرامگاه فرضی علی (امام اول شیعیان) در ولایت بلخ با بازتأکید ناآگاهانه بر شکوه گذشته نوبهار دوباره به مکان زیارتی دیگری تبدیل شد (برخی از منتقدین این آرامگاه را شفاهاً مدفن قدیمی زرتشت و برخی دیگر آن را مدفن مار آموی مانوی می‌دانند). بقایای آیین بودا طی قرون آتی پس از اضمحلالش مدفون شدند، ولی نام افسانه‌ای نوبهار به‌مثابه عنوان رسمی صومعه بودایی هم‌چنان به بازگویی میراث جغرافیایی در افغانستان و ایران ادامه داد.

نوبهار و تاریخ بعدی آن در ایران

امروزه، هیچ اثری از صومعه بودایی موسوم به نوبهار در ایران دیده نمی‌شود، گرچه نام «نوبهار» در جغرافیای تاریخی‌اش بقا یافته است. در دوران اشکانیان و حتی ساسانیان، مهاجرنشینان بودایی تعدادی استوپا و صومعه ساخته بودند و برخی از آن‌ها احتمالاً تا اوایل دوران اسلامی پابرجا ماندند. معابد بودایی بیش‌تری توسط مغول‌ها در قرن سیزدهم ساخته شدند، ولی پس از تغییرمذهب مغولان به اسلام، همگی یا نابود شدند و یا به مسجد یا زیارتگاه صوفیان تبدیل گشتند. اتفاق مشابه می‌تواند در مورد نوبهارهای برجای‌مانده از ایران پیشا‌اسلامی رخ داده باشد: نوبهارهای مزبور در دوران اسلامی یا متروکه ماندند و یا به‌همان شیوه که بسیاری از آتشکده‌های زرتشتی در ایران اسلامی تغییر کاربری داده و یا از بین رفته بودند، به مسجد و زیارتگاه تبدیل شدند. می‌توان تصوّر کرد که جوامع بودایی پیشین تعدادی نوبهار بنا کردند و نام «نوبهار» به‌همان شیوه که در افغانستان بقا یافته بود، به‌عنوان نام مناطق و روستاها در بخش‌های مختلف ایران به‌کار رفت. همان‌طور که بررسی پیش‌رو نشان خواهد داد، برخی مناطق و روستاها طبق سنت نام «نوبهار» و یا واژگانی مشابه که به معبد بودایی اشاره دارند را بر خود داشته‌اند.

نسل‌های مسلمان بومی روستاها و نواحی‌ای با نام نوبهار در ایران اسلامی هرگز این تردید را به خود راه نداده‌اند که ممکن است پیوندی بودایی با نام مزبور وجود داشته باشد، زیرا خاطرات بودایی کاملاً زدوده شده‌اند. از آن‌جایی که واژه نوبهار در فارسی نو متشکل از دو واژه بوده که به‌طور تحت‌اللفظی به‌معنای «بهار نو» است، ریشه‌شناسی واژه ممکن است مانع از تشخیص سایر معانی و دلالت‌های تاریخی نوبهار توسط افراد شده باشد. باری، باید به‌خاطر داشت که واژه «بهار» برگرفته از واژه سانسکریت «ویهار» است و هیچ ربطی به واژه فارسی «فصل بهار» ندارد. وانگهی، معنای تحت‌اللفظی را نباید از قلم انداخت.

مطابق شناسایی صورت گرفته در پژوهش آغازین ریچارد بولییت^۱ در سال ۱۹۷۶، نام نوبهار تاریخاً در مناطقی مانند بُخارا، سمرقند، ری و نزدیک سبزوار و بیهق حضور داشت.^۲ به گفته عظامَلِک بن محمد جَوینی، مورخ قرن سیزدهمی، نام بُخارا در زبان اوغوری^۳ و خُتنی برگرفته از «بُخار» (ویهار در سانسکریت) است؛ از این جهت، بُخارا یا ویهارا همانند بهار به معنای مراکز یادگیری بودایی است.^۴ نوبهار هم‌چنین به عنوان نام تعدادی روستا و محلی مابین بلخ و هرات تا کُردستان در غرب ایران دیده می‌شود. به همین ترتیب، چندین نوبهار دیگر در مسیر تجاری بین هرات و سبزوار قرار دارند که می‌توان انتظار داشت برای عبادت تاجران و مبلغان بودایی ساخته شده بودند. در میان این نوبهارها، یکی از آن‌ها در منطقه کوچکی در شرق ویرانه‌های قرون وسطایی نیشابور و دیگری در نزدیکی قدمگاه در شرق نیشابور واقع شده‌اند.^۵

طبق آخرین بررسی‌ها پیرامون نوبهار، براساس بررسی نواحی مذهبی و باستانی در سال ۲۰۰۹، دست کم بیست و سه روستا با نام نوبهار در ایران هست - به انضمام ده روستای از پیش شناسایی شده که علی‌اکبر دهخدا در *لغت‌نامه* به گزارش آن‌ها پرداخته است.^۶ این روستاها در نواحی‌ای از نائین؛ گناباد؛ سنج، سقز و بیجار در کُردستان؛^۷ سیرجان؛ همدان؛^۸ تفرش؛^۹ رفسنجان؛ تربت حیدریه با چهار نوبهار؛ اصفهان؛ سبزوار با دو نوبهار؛ مشهد با دو نوبهار؛ و نیشابور با چهار نوبهار^{۱۰} پراکنده شده‌اند. باید خاطرنشان کرد که تعداد زیادی از نوبهارها در استان خراسان واقع شده‌اند. اماکن بی‌شماری به نام نوبهار در افغانستان وجود دارند که نمی‌توان در این جا به آن‌ها پرداخت، زیرا خارج از حیطه پژوهشی اثر پیش‌رو هستند.

^۱ Richard Bulliet

^۲ R. Bulliet, "Naw Bahar and the Survival of Iranian Buddhism," *IBIPS* 14 (1976): 140.

^۳ Uighur

^۴ عظامَلِک بن محمد جَوینی، *تاریخ جهانگشای جَوینی*، ۱۸۲.

^۵ Bulliet, "Naw Bahar," 141; Melikian-Chirvani, "Buddhism: in Islamic Times," 497; Melikian-Chirvani, "The Buddhist Ritual in the Literature of Early Islamic Iran," 272-273,

اسدالله سورن مَلِکیان - شیروانی در مقاله خویش با عنوان «رسوم بودایی در ادبیات ایران اسلامی آغازین» ذکر می‌کند که بیش از ده روستا در اطراف نیشابور و مشهد با نام نوبهار وجود دارد.

^۶ علی‌اکبر دهخدا، *لغت‌نامه*، بنگرید به مدخل «نوبهار».

^۷ حمدالله مستوفی، *تُرّه‌القلوب*، (تهران، ۱۳۳۶)، ۱۲۷ که به وجود یک روستا در کُردستان با نام بهار که قبلاً دژ بوده است، اشاره می‌کند.

^۸ G. Le Strange, *The Lands of Eastern Caliphate* (London, 1966), 193 (for Seerjān, 311).

^۹ L. Adamec, *Historical Gazetteer of Iran*, vol. 1, (Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1976), 482.

^{۱۰} محمدحسین پائلی یزدی، *فرهنگ آبادی‌ها و مکان‌های مذهبی کشور* (تهران: گروه جغرافیا، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۸)، بنگرید به مدخل «نوبهار».

هیچ سند عینی‌ای در دست نبوده است و هیچ کاوش باستان‌شناختی‌ای نیز تاکنون انجام نگرفته است که بدون نتیجه قطعی اثبات کند که این نوبهارها نام‌های قدیمی‌ای با پیوندی بودایی هستند یا این که نام‌هایی متأخرند. در فرایند اسلامی‌سازی، احتمالاً هیچ عنصر بودایی آشکاری باقی نماند. باین‌حال، در سال ۲۰۰۶، یک تیم کاوش ایرانی - ژاپنی مشترک ظاهراً ویرانه‌های متعلق به یک بنای بودایی را در دوازده کیلومتری غرب سبزوار در روستای پیراستیر یافتند. تیم باستان‌شناسان این بنای بودایی را توصیف کرده‌اند، ولی گزارش کامل آن هنوز منتشر نشده است.^۱

ظاهراً در این ناحیه، برای دست‌کم چندین قرن، مردم جهت زیارت و ادای احترام به مقبره پیر صوفی (مزار پیر) به روستای پیراستیر می‌آمدند. باور رایج این‌ست که تبار پیر در گذشته به یکی از اصحاب علی، امام اول شیعیان، می‌رسد.^۲ در نبود اسناد و شواهد، باید به این یافته باستان‌شناختی اکتفا کرد که سبزوار (درست واقع در مسیر تجاری واصل آسیای مرکزی، خراسان و غرب ایران) و مجاورت آن میزبان جامعه‌ای بودایی بود. احتمالاً حین فرایند اسلامی‌سازی، برخی زیارتگاه‌ها شاید نظیر مقبره پیراستیر استوپاهای بودایی بودند که با گذر زمان ظاهر صوفیانه به‌خود گرفته‌اند. بی‌تردید، سبزوار با دو روستا به‌نام نوبهار در اطرافش و قرار گرفتن در مسیر تجاری ترکستان بودایی که از نیشابور گذشته و به ری می‌رسید، می‌توانست جوامع مهاجرنشین و مبلغ بودایی را در دوران پیشاسلامی و حتی اوایل دوران اسلامی جذب کرده باشد.

شکل کوتاه‌تر نام «نوبهار» «بهار» است. ایران امروزی دارای مجموعاً پنج روستا به‌نام بهار در نزدیکی بجنورد، بیرجند^۳، قوچان^۴، مشهد و همدان است. پانزده روستای دیگر اشکال دیگری از نام بهار مانند بهاران، بهارآباد، بهارخانه و بهارو بر خود دارند. مضافاً، ده روستای دیگر بهارستان نام دارند که یکی در نزدیکی نیشابور واقع شده است. نهایتاً، ده روستا که ترکیبی از نام بهار به‌علاوه اسامی دیگر یا پسوند را بر خود دارند، در بخش‌های مختلف کشور پراکنده‌اند^۵ که برخی از آن‌ها در مناطقی (ازجمله

^۱ درباره این کاوش، دو تارنما در دسترس هست، ولی شوربختانه، دست‌کم تاجایی که من اطلاع دارم، اثر چاپی‌ای تاکنون انتشار نیافته است. سرپرستی تیم کاوش ایرانی بر عهده آقای حمید فهیمی بوده است.

(<http://www.chn.ir/en/news/?section=2&id=6226>, and <http://www.cais-soas.com/News/2006/March2006/04-03-remnants.htm>).

^۲ سیدحسن امین، *بازتاب اسطوره بودا در ایران و اسلام*، (تهران: انتشارات میرکسری، ۱۳۷۸)، ۱۲۰. باور بر این است که این پیر از نوادگان کمیل بن زیاد نخعی بوده است؛ به‌علاوه، به‌باور برخی، خاستگاه معنوی مکان مزبور طریقت صوفی نوربخشیه است.

^۳ Adamec, *Historical Gazetteer of Iran*, vol. 2, 75.

نام این روستا در پنجاه کیلومتری شرق بیرجند بهار است.

^۴ آرغون‌خان ایلخانی ساخت یک صومعه بودایی را در قوچان آغاز کرد که توسط غازان‌خان تکمیل شد. بنگرید به:

Ball, "Two Aspects of Iranian Buddhism," 141.

^۵ محمدحسین پاپلی یزدی، *فرهنگ آبادی‌ها و مکان‌های مذهبی کشور*، بنگرید به مدخل «بهار». هم‌چنین، بنگرید به:

اصفهان، مشهد و تربت حیدریه) هستند که پیش‌تر در مجاورتشان نوبهار وجود داشته است. افزون‌براین، نامِ دروازه‌ای در طوس (در نزدیکی مشهد)، به سان بُخارا و سمرقند، نیز بهار است.^۱ دو نامِ دیگر نیز برخاسته از زبان و منطقهٔ آسیای مرکزی که به معنای صومعه بودایی هستند، در ایران به چشم می‌خورند: «فَرخار» و «نوشاد». «فَرخار» یک واژهٔ سُدی است که به سان نوبهار یعنی معبد بودایی^۲. در حدود/عالم، «فَرخارِ بزرگ» مکانی در تَبَت دارای بُتکدهٔ بزرگ است.^۳ ابوریحان بیرونی در آثار/الباقیه از «فَرخار» و «بهاره» به عنوان معابد بودایی مابین خراسان و هند نام می‌برد.^۴ هم‌چنین، از اشعارِ شعرای ایرانی می‌فهمیم که فَرخار، واقع در تالِقان و بدخشان (هر دو در افغانستان) معابدی بودایی بودند.^۵ شاعرانِ کهنِ بزرگِ فارسی‌گو مانند رودکی، سعدی، نظامی، منوچهری و فرخی سیستانی از واژهٔ فَرخار به عنوان استعاره‌ای برای بُتکده‌ای معروف (با مجسمه‌های زیبای بودا) استفاده کرده‌اند.^۶ واژهٔ فَرخار در اشاره به معبد بودایی این‌گونه به ترتیب در شعرِ سعدی و منوچهری بازتاب یافته است:

مُغان که خدمت بُت می‌کنند در فَرخار ندیده‌اند مگر دلبران بُت‌رو را

9

بوستان گویی بُتخانهٔ فَرخار شده است مرغکان چون شَمَن و گلبنکان چون و ثنا

رودکی نیز در قرنِ دهم دربارهٔ «فَرخارِ بزرگ» تَبَت چنین سروده است:

فَرخار بزرگ و نیک جایی‌ست کان موضع آن بُت نوایی‌ست

Adamec, *Historical Gazetteer of Iran*, vol. 3, 74–75.

^۱ R. Frye, "Notes on the History of Architecture in Afghanistan," *Ars Islamica* 11/12 (1946): 201 (notes).

^۲ علی اکبر دهخدا، *لغت‌نامه*، بنگرید به مدخل «فَرخار». دهخدا از ولادیمیر مینورسکی نقل می‌کند که باور داشت «فَرخار» هیچ رابطه‌ای با واژهٔ سانسکریت «ویهارا» ندارد. هم‌چنین، بنگرید به:

Melikian-Chirvani, "The Buddhist Ritual in the Literature of Early Islamic Iran," 272–273.

^۳ *Hūdūd al-‘Ālam*, 263.

^۴ Birunī, *al-Āthār al-bāqiya ‘an al-qurūn al-khāliya* (*The Chronology of Ancient Nations*), translated and edited by Edward Sachau (London, 1879), 188;

حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، ۱۰.

^۵ Melikian-Chirvani, "L'évocation littéraire," 38–39, 41–44.

^۶ علی اکبر دهخدا، *لغت‌نامه*، بنگرید به مدخل «فَرخار».

در ایران، دو روستا نام فرخار را بر خود دارند: یکی نزدیک نیشابور و دیگری با نام فرخاران نزدیک تبریز^۱ (پایگاه سلسله پیشین ایلخانیان مغول).

در پیوند با نام «نوشاد»، باور بر این است که واژه مزبور معادل دیگر معبد بودایی نوبهار در بلخ و یا در اشاره به آن مورد استفاده قرار می گرفته است. گاهی، مورخان و شاعران (فرخی سیستانی، مسعود سعد سلمان و ناصر خسروی قبادیانی) نوبهار و نوشاد را به جای یکدیگر استفاده می کردند که گویا هردو نام یک معبد هستند.^۲ نوشاد احتمالاً ناحیه‌ای در ترکستان نزدیک بلخ که معابد بودایی متعددی داشت، بوده است.^۳ در ایران، تنها یک روستا به نام نوشاد نزدیک بیجار وجود دارد (جایی که در نزدیکی نیز می توان شاهد یک نوبهار بود). همچنین، روستای دیگری با نام نوشادی در منطقه رامهرمز در جنوب ایران واقع شده است.^۴ در اشاره به معبد نوشاد به عنوان یک مکان زیارتی، فرخی سیستانی استعاره وار چنین سروده است:

خلق را قبله گشت خانه تو هم‌چو زین پیش خانه نوشاد

معادل دیگر نوبهار که به معنای معبد بودایی است، واژه قندهار^۵ است (که نباید آن را با شهر قندهار در افغانستان اشتباه گرفت). دو روستای دیگر نیز با نام قندهار، یکی نزدیک مراغه (نخستین پایتخت ایلخانیان بودایی در آذربایجان) و دیگری اطراف بندرعباس واقع شده‌اند.^۶

چندین اسامی روستا در بخش‌های مختلف ایران هستند که باعث این کنج‌کاوی می شوند که آیا اسامی مزبور به طریقی با میراث بودایی پیوند دارند. برای نمونه، واژه «بُت»، شکل کوتاه نام «بودا»، به اشکال گوناگون در اسامی روستاها و مناطق دیده می شود، از جمله روستای بُتکده و بُتان هردو در نزدیکی نیشابور.^۷ بُتان بالا و بُتان پایین نام دو روستا در منطقه ساوه هستند؛ در منطقه رامهرمز نیز دو روستا به این نام‌ها وجود دارد. دیگر اسامی حاوی واژه «بُت» عبارتند از بُتی در بندرعباس، بُتی در چابهار،

^۱ علی اکبر دهخدا، *لغت‌نامه*، بنگرید به مدخل «فرخار». در فرهنگ آبادی‌ها و مکان‌های مذهبی کشور اثر محمدحسین پاپلی یزدی، اشاره‌ای به فرخاران نمی شود؛ باین وصف، از سه روستا به نام‌های فرخان بالا، فرخان پایین، فرخان خردو و نیز فرخان شاهراه نام برده می شود. چهار روستا جملگی در منطقه قوچان واقع شده‌اند (فرخان را می توان تلفظ تغییر یافته فرخار دانست) - و قوچان نیز جایی بود که ایلخانیان یک صومعه بودایی در آن جا ساختند.

^۲ علی اکبر دهخدا، *لغت‌نامه*، بنگرید به مدخل «نوشاد».

^۳ علی اکبر دهخدا، *لغت‌نامه*، بنگرید به مدخل «نوشاد»، به نقل از فضائل بلخ مجتبی مینوی.

^۴ محمدحسین پاپلی یزدی، فرهنگ آبادی‌ها و مکان‌های مذهبی کشور، بنگرید به مدخل «نوشاد».

^۵ دو شاعر، نظامی و ادیب صابر، با استفاده از واژگان «نوبهار» و «قندهار» در مفهوم بُت کده در یک قطعه و به واسطه بازی واژگانی، اشعاری سروده‌اند.

^۶ محمدحسین پاپلی یزدی، فرهنگ آبادی‌ها و مکان‌های مذهبی کشور، بنگرید به مدخل «قندهار».

^۷ Melikian-Chirvani, "L'évocation littéraire," 64.

بُتک‌آباد در اصفهان، بُتو در نیشابور و بُت‌خانه در بوشهر، نزدیک سیراف.^۱ این اسامی به بُتکده اشاره می‌کنند و یا به‌نوعی با بُت ارتباط دارند. نظربه‌این‌که نه زرتشتیان و نه مانویان پیشااسلامی هرگز بُتکده نداشتند، بُتکده‌های مدّ نظر احتمالاً معابدی بودایی (یا شاید هندو) بودند.

دیگر اسامی روستاها در ایران که نامِ بودا را بر خود دارند و یا دست‌کم به‌ظاهر دلالتِ بودایی دارند، عبارتند از بودان در نجف‌آباد؛ بودلا در بیجار، بودیان در صومعه‌سرا؛ و بودینه در بروجرّد.^۲

نام دیگری که در مسیر جست‌وجوی میراثِ بودایی فراموش‌شده بیش‌ازاندازه جلوه‌گری می‌کند، واژهٔ بَرَمک است. همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، بَرَمک عنوانی بود که در بلخ به راهبِ اعظمِ صومعهٔ بودایی اطلاق می‌شد. در ایران، چهار روستا به‌نامِ بَرَمک وجود دارند که عبارتند از بَرَمک در دشتستان و بَرَمک بالا، بَرَمکِ وسط و بَرَمکِ پایین هر سه در منطقهٔ مَمَسَنی.^۳ در این مناطق، به‌سانِ دیگر مناطق متعدّد ایران و افغانستان، به‌طرزی جالب، بسیاری از افراد حتّی هنوز هم هستند که نامِ خانوادگی‌شان بَرَمکی یا بَرَمکیان است.

پیوندِ نادیده‌نگاشته‌شده میانِ منطقهٔ مَمَسَنی و یک معبدِ احتمالی بودایی در نورآبادِ مَمَسَنی قابل‌مشاهده است که یک زیارتگاهِ قدیمی به‌نامِ امامزاده آهِنین در آن‌جا قرار دارد. این زیارتگاه هشت‌گوشه بوده و در هر طرفش یک شاه‌نشین (جایگاهِ مجسمه) هست.^۴ این زیارتگاه گمنامِ دارای شاه‌نشین ممکن است پیش‌تر معبدی بوده باشد که محلّ نگه‌داری مجسمه‌ها بود. بنابراین، ترکیبِ سه روستا به‌نام‌های بَرَمک و یک آرامگاهِ احتمالاً بودایی که به زیارتگاهی اسلامی تبدیل شده است، این را محتمل می‌سازد که منطقهٔ مَمَسَنی گذشته‌ای بودایی داشته است. برای چرایی وجود نامِ بَرَمک در اسامی روستاهای مذکور، دو احتمال وجود دارد. این اسامی شاید به‌افتخارِ خاندانِ معروفِ سابقاً بودایی بَرَمکه (که در دستگاهِ خلافتِ عباسیان خدمت می‌کردند) انتخاب شده‌اند و یا شاید راهبِ اعظمِ بودایی ناحیه (بَرَمک) در دورهٔ شکوفاییِ آیینِ بودا در جامعهٔ روادارِ ایران در آن روستاها می‌زیست که تا به‌حال نامِ بَرَمک را بر خود حفظ کرده‌اند.

سایر اسامی بودایی

وقتِ آن است تا تمرکزِ خود را به‌سمتِ جنوبِ ایران و منطقهٔ خلیج‌فارس معطوف سازیم که چند نامِ شهر در آن‌جا از گذشتهٔ بودایی حکایت می‌کنند.

^۱ محمدحسین پاپلی یزدی، فرهنگِ آبادی‌ها و مکان‌های مذهبی کشور، بنگرید به مدخل «بُتان».

^۲ محمدحسین پاپلی یزدی، فرهنگِ آبادی‌ها و مکان‌های مذهبی کشور، بنگرید به مدخل «بود».

^۳ محمدحسین پاپلی یزدی، فرهنگِ آبادی‌ها و مکان‌های مذهبی کشور، بنگرید به مدخل «بَرَمک»، ۹۸.

^۴ Varjāvand, "Emāmzāda iii: Number, Distribution, and Important Examples, *Encyclopaedia Iranica*, accessed May 2010.

نام شهر چابهار در جنوب شرقی ایران دلالتی بودایی دارد. نام «شاهبهار» با صومعه بودایی ساخته شده برای شاهان کوشانی در بگرام و نیز بُتخانه‌ای به همین نام در نزدیکی غزنی مرتبط است.^۱ وجود نام شاهبهار در جایی دیگر ما را به این نتیجه‌گیری سوق می‌دهد که آیین بودا در دوران باستان در بلوچستان و سِند حضور داشته است که چابهار امروزی نیز در این منطقه قرار دارد. به عنوان سندی بر حضور جوامع بودایی در بخش‌هایی از بلوچستان و سِند، مانی پیامبر در اواسط قرن سوم به منطقه بلوچستان و سِند سفر کرد که شاهش، توران‌شاه، بودایی بود.^۲ به علاوه، حضور هندیان در تیس نزدیک چابهار ثبت شده است.^۳ امروزه در چابهار، مقبره‌ای منتسب به قدّیس محلی به نام نامحمد هست. با نگاهی به چندین تصویر از این زیارتگاه، جای تردیدی نیست که معماری این زیارتگاه تماماً هندی است.^۴ این زیارتگاه را می‌توان به درستی یک معبد پیشااسلامی یا عنصری از شاهبهار موردنظر دانست. و از این رهگذر، حضور بوداییان در بلوچستان و سِند می‌تواند دلیلی بر وجود یک شاهبهار بوده باشد و این که با گذشت زمان، صدای «ش» در گویش محلی به «چ» تغییر یافته است (و شاهبهار نخست به چاهبهار و بعدها به چابهار تغییر یافته است).

در جست‌وجوی میراث بودایی در مناطق بلوچستان و سیستان، نام شهر زاهدان در شمال چابهار را بدین جهت که مرکز مهم عارفان و زاهدان بوده است، باید از صافی تدقیق گذراند. به دلیل نزدیکی به خلیج فارس و جهان هندی، چابهار و زاهدان در دوران پیشین میزبان مهاجرنشینان هندی و بودایی از راه دریا بوده است. زاهدان شکل جمع «زاهد» و به معنای سکونتگاه «زاهدان» است. شباهت این دست از اسامی شهرها و مجاورت جغرافیایی آن‌ها به جهان بودایی باستان ما را به این فکر وامی‌دارد که آیا اسامی چابهار و زاهدان در حقیقت ریشه در میراث هندی و بودایی دارند - میراثی که البته امروز به‌بوتۀ فراموشی سپرده شده‌اند.

برآمد

صومعه بودایی نوبهار در بلخ با بنای باشکوهش، جایگاه آموزشی‌اش و اهمیت متولیان‌ش با عنوان بَرَمک ذهن وقایع‌نگاران را به خود مشغول کرد. اشاعۀ نام نوبهار تا بدان سوی مرزها در ایران که در آن‌جا نیز

^۱ Melikian-Chirvani, "The Buddhist Ritual in the Literature of Early Islamic Iran," 9, به نقل از مجمع‌الفرس سروری.

^۲ Sindh

^۳ W. Sundermann, "Mani, India and the Manichaean Religion," *South Asian Studies* 2 (1986): 16.

^۴ Barthold, *An Historical Geography of Iran*, 146.

^۵ احمد اقتداری، آثار شهرهای باستانی: سواحل و جزایر خلیج فارس و دریای عمان (تهران: انجمن آثار مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۵) ۶۷۷-۶۷۶.

توجه فرهنگی مهمی را جلب کرد، صرفاً به این دلیل نبود که نامی جذاب می‌نماید، بلکه مهم‌تر از همه، چون به یک مرکز اجتماعات آیینی بودایی اشاره داشت. در رابطه با این که آیین بودا تا چه اندازه در ایران در ادوار مختلف رواج داشت، اسناد و شواهد عینی‌ای در دست نیست، ولی اشارات تاریخی و جغرافیایی دربارهٔ اسامی مکان‌ها مانند نوبهار می‌توانند راهگشای یافته‌های پیشگامانه‌ای عمدتاً از طریق اقدامات باستان‌شناختی و پژوهش‌های انسان‌شناختی بیش‌تر در نواحی مورد بررسی گردند. در حالی که میراث بودایی را نمی‌توان از ارجاعات تاریخی و جغرافیایی در ایران امروزی آشکارا مشاهده نمود، میراث مزبور را می‌توان به شکل نهفته در پس‌زمینه یافت.

بخش دوم: شباهت زیارتگاه شیعی با استوپای بودایی در ایران

همان‌طور که پیش‌تر بحث شد، ابن فقیه صومعه نوبهار در بلخ را یک بنای چهارگوشه گنبددار با پرچم‌ها و علم‌های نصب‌شده توصیف می‌کند. وی در ادامه توضیح می‌دهد که زائران غیرعرب (عجم) به تکریم و زیارت صومعه مزبور شتافته و هدایایی به آن پیشکش می‌کردند.^۱ این توصیف با زیارتگاه‌ها و آرامگاه‌های صوفی و شیعی به‌ویژه در ایران مطابقت می‌کند. البته، بسا قبل از اشاعه تشیع در ایران، زیارتگاه‌ها و آرامگاه‌های استوپاماند پیش‌تر در سراسر آسیای مرکزی و خراسان پراکنده بودند.^۲ گسترش معماری مذهبی این‌چنینی درون ایران بعدها به الگویی برای زیارتگاه‌های صوفی و شیعی بدل شد. در این زیارتگاه‌های اسلامی، بقایای مدفون یک صوفی، امام و یا امامزاده داخل یک ضریح چهارگوشه با دیواره‌های مشبک تزئین شده نگهداری می‌شود. برفراز این زیارتگاه‌ها، گنبدی توخالی قرار گرفته است که بر بالای آن پرچم و علم نصب می‌شود و زائران به طواف و زیارت ضریح مکعب‌شکل پرداخته و هدایای خویش را نیز پیشکش می‌کنند. هدف از طواف در بستر بودایی و نیز شیعی تزکیه افکار و اعمال است. به‌طریق فزاینده‌ای آشکار می‌گردد که انگاره استوپا در ایران ناپدید نشده است، بلکه دچار تحول و انطباق گشته است تا با شرایط تاریخی و مذهبی جدید سازگاری یابد.

از نقطه نظر معماری و مذهبی، نوبهار یا استوپا به‌نظر گذار ظریفی به زیارتگاه اسلامی انجام داده است، زیرا الگوهای مذهبی و شمایل‌نگاری شیعی جز تأثیر الگوی بودایی استوپا سرمشق دیگری نداشتند، گرچه معابد بودایی را هم نباید از قلم انداخت. ترکیب مراسم آیینی و معماری مشابه و مجاورت جغرافیایی به جهان بودایی، نظریه مراسم موازی، تأثیرات متقابل را به‌شدت محتمل می‌سازد. بگذارید

^۱ Ibn al-Faqīh, *Kitāb*, 322–324.

^۲ بنگرید به:

T. Zarcone, "Une route de sainteté islamique entre l'Asie centrale et l'Inde: La voie Ush-Kashghar-Srinagar," *Cahiers d'Asie Centrale* 1–2 (1996): 236–246.

نخست پس‌زمینه تاریخی کوتاهی دربارهٔ تکامل استوپا در جهان بودایی و ورود آن به ایران اسلامی ارائه دهیم.

انگاره استوپا

استوپا در ابتدا بنایی تپه‌شکل و گنبددار بود که روی پایه‌ای چهارگوشه یا استوانه‌ای ساخته می‌شد و نخستین بنای بودایی بود که بقایا و اشیای برجای‌ماندهٔ بودا در آن نگهداری می‌شد. سنت استوپاسازی توسط شاه‌آشوکا^۱ (حد. ۲۳۷-۲۷۳ پیش‌از‌میلاد) پایه‌گذاری شد.^۲ گفته می‌شود که نخستین استوپا روی خاکستر جنازهٔ بودا ساخته شد، ولی بناهای بعدی به‌گونه‌ای طراحی شدند که دارای اتاقکی بسته به‌عنوان محل زیارت و نگهداری بقایای بودا یا شاگردانش بودند. دوستداران و پیروان به‌نشانهٔ احترام دور استوپا می‌گشتند.^۳ بوداییان راهبان اعظم یا مردگانشان را دفن نمی‌کردند و از این‌رو به‌نوعی هیچ مقبره یا زیارتگاه مذهبی‌ای نداشتند. باری، در مکتب بودایی سرواستیوادایی^۴ که در شرق ایران و خراسان رواج داشت، باور بر این بود که چون جهان اجازهٔ بازآفرینی پیکر بودا را نمی‌دهد، بقایا و پیکر همراهانش را می‌توان عبادت کرد که در ساخت و تکریم استوپا تجلی یافته است.^۵

در دوران باستان، مدفن‌ها بالاتر از سطح زمین ساخته می‌شدند. این سنت محتملاً توسعهٔ استوپاها در هند را تحت تأثیر قرار داده است که اساساً برای قبرهای سلطنتی استفاده می‌شدند. این مفهوم به بوداییان یک محل مقدس مرتبط با بقایا یا حتی خود بودا انتقال یافت که پیروان در آن جا آیین طواف را به‌جا می‌آوردند.^۶ استوپای بودایی، دست‌کم در بستر هندی، در معماری خویش بیش‌از مراسم مذهبی‌اش دچار تحول گشت.^۷ بعدها، آیین طواف به‌منظور تکریم شارع اعظم و معلم معنوی، بودا، انجام می‌گرفت.

شکل و معماری استوپاها از استوپای هندی بزرگ به استوپاهایی با اشکال و ابعاد مختلف در مناطق آسیای مرکزی، خراسان و شرق ایران تغییر یافت.^۸ حتی در معماری صخره‌ای بودایی، استوپاهای صخره‌کند^۹ متعددی وجود دارند که انجام طواف و سایر مناسک در آن‌ها ممکن است. نخستین

^۱ Aśoka

^۲ Wriggins, *The Silk Road*, 43.

^۳ S. C. Berkwitz, *South Asian Buddhism: A Survey* (New York: Routledge, 2010), 27.

^۴ Sarvāstivādin

^۵ P. R. Myer, "Bodhisattvas and Buddhas: Early Buddhist Images from Mathurā," *Artibus Asiae* 47/2 (1986): 133 (notes), 136.

^۶ چیمز هال، فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب، ترجمهٔ رقیه بهزادی (تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۸۳)، ۱۱۰.

^۷ G. Combaz, "L'évolution du stūpa en Asie: Contributions Nouvelles et vue d'ensemble," *Melanges chinois et buddhiques*. Bruxelles, vol. 3 1934-35, (Juillet 1935): 94.

^۸ Melikian-Chirvani, "Recherches sur l'architecture de l'Iran bouddhique I," *Le Monde Iranien et l'Islam* 3 (1975): 5-7.

^۹ Rock-hewn stūpa

استوپاهای بودایی به قرن سوم پیش از میلاد (در سانچی^۱ هند) بازمی‌گردند و آن‌هایی که در نواحی خراسان و ایران ساخته شده‌اند، احتمالاً تا قرن هفتم میلادی و حتی بعدتر برپا بوده‌اند. در دوران آغازین، تحت حکومت کوشانیان، دندان، مو و جمجمه بودا به عنوان بقایای مقدس در محل استوپاهایی در هده^۲ (نزدیک جلال‌آباد امروزی)، بلخ و بگرام نگهداری می‌شدند که بعدها به اماکن زیارتی بدل شدند. اعمال طواف و سجود در استوپاها هم‌چنان توسط بوداییان تبت، نپال، لداک^۳، بوتان و سیکیم^۴ تا به امروز انجام می‌شود.

انگاره پس استوپا و معماری آن ارائه یک ساختمان عظیم با گنبد گروی جهت نمایش خاستگاه آسمانی‌اش است.^۵ این بازنمایی نمادین و معنوی هم‌زمان با توسعه مکتب هنر گنداری به شمالی بودایی بدل شد و استوپا حتی به بنایی به مراتب پیچیده‌تر و پرنقش‌ونگارتر تحول یافت. در افغانستان، مابین قرن پنجم و ششم میلادی، شکل بنا از استوپای مدورپایه توپ‌دره در نزدیکی کابل به استوپای مکعب‌پایه مانند استوپاهایی در گل‌دره (هم‌چنین موسوم به موسایی) در لوگر^۶ و تکیسیلا^۷ (شمال غرب اسلام‌آباد امروزی) تغییر یافت.^۸ گرچه قسمت‌هایی از آن ویران شده است، مطابق تصاویر و مطالعات آکساندر لیزین^۹، استوپای گل‌دره در افغانستان دارای پایه‌ای چهارگوشه به طول ۱۲/۹ متر، یک سکوی برآمده به طول ۴/۳ متر روی یک سکوی دیگر است. قطر گنبد توخالی در بالا نیز ۸/۸۱ متر است.^{۱۰} این استوپای چهارگوشه گنبددار عبادت‌گاه مهمی بود که زائران مناسب بودایی را در آن به جا می‌آوردند. استوپاهای چهارگوشه دیگری نیز بعدها ساخته شد، از جمله در استوپایی در شترک نزدیک پنجشیر و نیز استوپای چرخ‌فلک در بلخ با سکویی چهارگوشه که قدمتش به اواخر عصر بودایی بازمی‌گردد.^{۱۱}

طرح استوپای چهارگوشه یا مکعب‌پایه در شهرهای واقع در امتداد جاده ابریشم تا آسیای مرکزی و ترکستان چین مورد تقلید قرار گرفت. استوپای مکعب‌پایه تبتی نمونه مشابه الگوی استوپای افغانی - ایرانی بود.^{۱۲} در این پیوند، بسیار محتمل است که «گومپا»^{۱۳}ی تبتی (استوپا یا نیایشگاه که احتمالاً برگرفته

¹ Sanchi

² Hadda

³ Ladakh

⁴ Sikkim

⁵ Combaz, "L'évolution," 99; Melikian-Chirvani, "Recherches," 33.

⁶ Logar

⁷ Taxila

⁸ A. Lezine, "Trois Stupa de la Région de Caboul," *Artibus Asiae* 27/1-2 (1964): 5-48.

بنگرید به تصاویر قدیمی باشکوه از استوپاها در انتهای مقاله مزبور.

⁹ Alexandre Lézine

¹⁰ Lezine, "Trois Stupa," 6-10.

¹¹ Melikian-Chirvani, "Recherches," 14-17, 21;

هم‌چنین، بنگرید به:

Combaz, 136.

¹² Melikian-Chirvani, "Recherches," 10, 33.

از واژه تَبَتی «گوم» به معنای «آشنایی یافتن با»، «مراقبه کردن» است) که مشتقات گُومپا واژه فارسی «گومبا یا گُومبد» (با تلفظ /گُمبَد/ یا به قول برخی، /گُمبَد/) را به جا گذاشته باشد. ممکن است واژه مزبور در زبان عربی و فارسی وام‌واژه‌ای از زبان تَبَتی باشد. در رابطه با تأثیرات وارده بر استوپای مکعب‌پایه، به گفته اسدالله سورن مَلِکیان - شیروانی، استوپاهای مکعب‌پایه‌ای که در خراسان (و نیز در نواحی افغانی - پاکستانی) و تا پایان عصر بودایی مابین قرن ششم و هفتم میلادی برپا بودند، از معماری ساسانی آتشکده چهارطاق، احتمال با درون‌مایه‌های تزئینی یونانی، تأثیر پذیرفته‌اند.^۳ سقف گنبددار بر فراز یک بنای چهارگوشه هم‌چنین در کاخ‌های ساسانیان و بیزانس^۴ مابین قرون سوم و چهارم نیز دیده می‌شد.^۵ شکل استوپا در هند معمولاً بیش‌تر گُروی و نیمه‌گُروی بود. شاید به‌خاطر تأثیرات معماری محلی (در این مورد، ساسانی - زرتشتی) بود که معابد و استوپاها در خراسان و آسیای مرکزی بیش‌تر چهارگوشه بودند تا گُروی. در این صورت، استوپای چهارگوشه می‌توانست پایه‌ای برای یک گنبد نیمه‌گُروی در بالا باشد که بسیاری در مناطق بودایی ساخته شدند.

در رابطه با نمادگرایی معنوی‌اش، استوپا بازنمایی‌کننده بودای میرا پس از پری‌نیروانا^۶ (مرگ نهایی) بود و گاهی حتی بقایای یک راهب برجسته درون استوپا نیز دفن می‌شد.^۷ یادبودهای قبر بودا یا سایر قدیسان بودایی در قالب استوپا احتمالاً در نقطه تلاقی چهارراهی ساخته می‌شدند که زائران جهت نهادن تاج‌گل، عطرآگین ساختن و رنگ کردن زیارتگاه و ادای احترام با قلبی آرام و پاک در آن‌ها دررفت‌وآمد بودند.^۸ پرده‌آرایی استوپا و شیشه‌کاری و نیز تزئینات پررنگ و لعاب همگی به سبک هنر گنداری و خراسانی انجام می‌گرفتند که از شیوه‌های به‌کاررفته در استوپاهای هندی متفاوت بودند.^۹ استوپا به بنایی تبدیل شد که در آن پرچم‌های دعا به اهتزاز درآمده و شمایل مذهبی نصب شد که با تاج‌گل و نوارها و پارچه‌های رنگی تزئین می‌شد. تمامی این ویژگی‌ها، به‌طرز جالبی، در مقبره‌های خراسان در دوران اسلامی به‌کار رفته‌اند.^{۱۰}

^۱ Gumpa

^۲ واژه «گُمبَد» هم‌چنین می‌تواند برگرفته از واژه عربی «قُبّه» به معنای بنایی با سقف گنبدمانند باشد، بنگرید به:

Zarcone, "Une route de sainteté," 245.

^۳ A. Pope, *Persian Architecture* (Tehran: Soroush Press, 1969 & 1976), 36; Melikian-Chirvani, "Recherches," 19-21, *Lezine*, "Trois Stupa," 12-16.

^۴ Byzantine

^۵ T. Higuchi and G. Barnes, "Bamiyan: Buddhist Cave Temples in Afghanistan," *World Archaeology* 27/2 Buddhist Archaeology (October, 1995): 293.

^۶ Parinirvāna

^۷ Myer, "Stupas," 25.

^۸ Myer, "Stupas," 25.

^۹ مقایسه کنید با:

H. G. Franz, "Ein unbekannter Stūpa der Sammlung Gai und die Entwicklung des Stūpa im Gebiet des alten Gandhāra," *ZDMG* 109 (1959): 132, 146-147.

^{۱۰} Melikian-Chirvani, "L'évocation littéraire," 18.

استوپای بودایی، زیارتگاه شیعی و شمایل‌نگاری مشابه

هم‌چنین، باید خاطرنشان کرد که ترکیب مراسم آیینی در تکریم بقایا، اشیا یا افراد مقدس به‌نظر جز در آیین بودا مشابهی در دین زرتشت و آیین مانویت^۱ پیشااسلامی ایران ندارد. حال، بگذارید به چگونگی رسیدن رسوم بودایی به جایگاهی مناسب در فرهنگ دینی ایران بپردازیم.

طرح استوپای چهارگوشه با گنبد توخالی نیمه‌کروی بر بالا به معماری اسلامی نیز منتقل شد که جوامع صوفی و شیعی هردو از آن بهره بردند. مدفن عارفان، امامان و امامزادگان شیعه در اماکنی این‌چنینی به زیارتگاه تبدیل شد که زائران در آن‌جا همانند بوداییان تسبیح‌به‌دست به انجام طواف و روشن کردن شمع می‌پرداختند. گذار استوپای بودایی به بقعه شیعی در جهان ایرانی به‌سرعت رخ داد.^۲ در قرن سیزدهم، رشیدالدین فضل‌الله همدانی در جامع/تواریخ «مقبره» بودا را یک گنبد با پایه‌ای چهارگوشه دارای پنجره‌های مشبک و نرده‌دار توصیف می‌کند^۳ - طرح وام‌گرفته‌شده‌ای از دوران بودایی پیشااسلامی‌ای که می‌توان در زیارتگاه امامزاده دارای ساختمان چهارگوشه، پنجره‌های تزئین‌شده و ضریح^۴ مشاهده نمود.

نفوذ شمایل‌نگاری معماری و مذهبی بودایی در دوران اسلامی که در شرق ایران آغاز شد، آهسته و احتمالاً استمرار آگاهانه یا ناآگاهانه آیین بودا بود. در قرن اول اسلام، برپایی هرگونه زیارتگاه یا بود ممنوع بود و پیشنهاد می‌شد که مدفن مسلمانان پرهیزکار به‌صورت مسطح با نمادهای ساده نشانه‌گذاری شود.^۵ در مراحل بعدی دوران اسلامی در شرق ایران، با بنای مقبره حاکمان و چهره‌های پرهیزکار، ممنوعیت ساخت زیارتگاه زیرپا گذاشته شد که نخست در مناطق بودایی‌نشین آغاز گشت. نخستین مقبره‌های این‌چنینی در خراسان توسط سامانیان برای اسماعیل سامانی مربوط به اواخر قرن نهم و اوایل قرن دهم در بخارا ساخته شد.^۶ به‌نظر می‌رسد که مابین قرون نهم و دهم، بخارای تحت حکومت سامانیان، به‌رغم همه آن‌چه با ورود اسلام در منطقه تجلی یافته بود، هم‌چنان دارای جمعیت بودایی بود.^۷ این مقبره‌های

^۱ Manichaeism

^۲ مقایسه کنید با:

B. A. Litvinsky and Zhang Guang-da, "Central Asia, the Crossroads of Civilization," in *History of Civilizations of Central Asia*, vol. 3, edited by B. A. Litvinsky et al. (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999), 490.

^۳ S. S. Blair, "The Mongol Capital of Sultāniyya, 'the Imperial,'" *IBIPS* 24 (1986): 113.

^۴ Varjāvand, "Emāmzāda ii," *Encyclopaedia Iranica*.

^۵ G. A. Pugachenkova, "Urban Development and Architecture: Part One, Transoxiana and Khurasan," in *History of Civilizations of Central Asia*, vol. 4 part 2, edited by C. E. Bosworth and M. S. Asimov, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2003), 519–521.

^۶ L. Rempel, "The Mausoleum of Isma'il the Samanid," *Bulletin of the American Institute for Persian Art and Archeology* 4/4 (December, 1936): 204;

هم‌چنین، بنگرید به:

Pope, *Persian Architecture*, 43; Pugachenkova, "Urban Development," 521.

^۷ Barthold, "Der Iranische Buddhismus," 30.

اولیه از طرح بودایی پیشاسلامی یک استوپای چهارگوشه با گنبدی توخالی بر بالا بهره برده بودند. مقبره اسماعیل درواقع به قدیمی‌ترین آرام‌گاه در دوران اسلامی بدل شد که بعدها در ساخت مقبره عارفان و صوفیان برجسته توسط ایلخانیان مغول در قرن چهاردهم و چهره‌های مقدس شیعی به‌ویژه پس از تغییرمذهب گسترده به تشیع در ایران قرن شانزدهم دوران صفوی مورد تقلید قرار گرفت.^۱

مقبره سلطان‌سنجر سلجوقی (ف. حد. ۱۱۵۷ میلادی) در مرو نمونه دیگری از تأثیرات معماری استوپای بودایی‌ست. سلسله غوریان در قرن دوازدهم که بعد از غزنویان در افغانستان و دره سیند ظهور یافتند، به ساخت زیارتگاه‌هایی ادامه دادند که از سبک معماری بودایی استوپا و نیز درون‌مایه‌های تزئینی هندو بهره جسته بود.^۲

پیش‌تر به طواف زائران مسلمانان عرب و اهل‌تسنن گرد زیارتگاه اشاره شد که تنها می‌توان آن را با طواف کعبه مرتبط دانست.^۳ برخی حتی اظهار داشته‌اند که زیارتگاه چهارگوشه و آیین طواف گرد آن برای شیعیان ایران که با سنن مکه طی قرن‌ها اختلاف داشتند، جای‌گزینی برای زیارت مکه محسوب می‌شد. این فرض از جانب حامد آلگار^۴ رد شده است که باور دارد شیعیان در دوران پیشانویس^۵ سخت کوشیدند تا به‌رغم مصائب سفر و درگیری با سنن مکه زیارت مکه را به‌جا بیاورند.^۶

معمولاً در زیارتگاه‌های شیعی، پیکر تدفین‌شده چهره مقدس در مرکز بنا نگهداری می‌شد که گرد آن نه‌تنها زائران به طواف می‌پرداختند، بلکه اعمال صدقه، نذرین و عبادت جهت استجابت دعا و گره‌گشایی از مشکلات را نیز انجام می‌دادند. خارج از ساختمان زیارتگاه، گنبدی دیده می‌شد که روی آن پرچم (علم) و یا چندین بیرق ادعیه نصب می‌شد. زائران شیعه معمولاً برای عبادت از تسبیح استفاده می‌کردند و در داخل یا خارج زیارتگاه شمع روشن می‌کردند و این درحالی‌ست که همه این مناسک حتی امروزه هم توسط بوداییان بازدیدکننده از ویهار یا استوپای بودایی انجام می‌شوند. صدها اگر نه هزاران زیارتگاه بودایی کوچک ساده در راه‌ها هستند که پیروان بودایی در آن‌جا شمع روشن کرده و عبادت می‌کنند. مورد مشابه را می‌توان در ایران شیعی در قالب زیارتکده‌های تورفته در دیوار یا سقاخانه‌های کنار

¹ Varjāvand, "Emāmazāda ii," *Encyclopaedia Iranica*.

² Indus

³ F. B. Flood, "Ghūrīd Architecture in the Indus Valley: The Tomb of Shaykh Sādan Shahīd," *Ars Orientalis* 31 (2001): 129–166.

⁴ موضع فکری‌ای که وهابیان بنیادگرایی قرن نوزدهم را بر آن داشت تا زیارتگاه‌ها و بقاع مسلمانان شیعه عراق به‌ویژه مقبره امام سوم شیعیان حسین را مورد هجوم قرار دهند. شیعیان از دید فقهای اهل‌تسنن به‌عنوان قبوریون یا قبرپرستان شناخته شده‌اند.

⁵ Hamid Algar

⁶ Premodern

⁷ H. Algar, "Emamzada i: Function and Devotional Practice," *Encyclopaedia Iranica*, accessed July 2011,

حامد آلگار درباره این موضوع که زیارت امامزاده جای‌گزین زیارت مکه بود، با جمشید ارجمند مخالفت می‌کند.

جاده مشاهده نمود که افراد در آن جا شمع روشن کرده و رازونیا می‌کنند. مشابه این زیارتکده‌های کنار راه در مسیحیت نیز وجود دارد.

دیگر تحول مشابه تکریم سیار بود. در شمایل‌نگاری بودایی، تصویر بودا یا بودیستوا جهت حمل در سفر یا رازونیا شخصی در یک رُخ‌نگاره مندلا^۱ مانند حکاکی یا نقاشی می‌شد.^۲ در ایران شیعی، «تمثال» محمد و علی نیز به دلایل مزبور نه تنها در قالب مشابه مندلا مانند به نام «شمایل» بلکه در قالب‌های مزین به جواهرات و تذهیب شده تولید می‌شوند. سنت نگه‌داری شمایل یا تمثال پیامبر اسلام و امام علی در خانه هم نشانه ایمان است و هم به عنوان حافظ الهی اهل خانه از هر گزند محسوب می‌شود.^۳ در تمثال علی، معمولاً هاله‌ای نورانی پشت سر او دیده می‌شود که علاوه بر بازنمایی عنصر نور (امام نورانی)، تمامی صفات الهی را نیز به او می‌بخشد.^۴ شیعیان مؤمن در ایران امروزه غالباً با بوسیدن تمثال علی و نهادن آن بر پیشانی به طور پی‌درپی به قصد رازونیا آن را تکریم می‌کنند. فضایل آموزش‌گری و بخشندگی منتسب به علی اغلب توسط درویشان^۵ مورد تأکید قرار می‌گیرد که مشابه آن را می‌توان با انتساب قدرت نگه‌دارندگی و بخشندگی از جانب بوداییان باورمند به بودا مشاهده نمود. آیین ادای احترام به و تکریم تمثال علی و محمد در تشیع ایرانی، با به تصویر کشیدن چهره و ویژگی‌های ظاهری این شخصیت‌های مقدس، احتمالاً نسخه ایرانی‌شده شمایل‌نگاری ست - به‌ویژه باتوجه به ممنوعیت تصویرسازی از چهره‌های مقدس در اسلام. ناگفته نماند، مانی با کتاب /رژنگ خویشت از طریق نقاشی ترفند آموزش باورهای مذهبی را پیشه کرد که خود از آیین بودا وام گرفته بود. شیوه آموزش مذهب به واسطه شمایل یا هنرهای تجسمی و تزئینی در تشیع فی‌نفسه یک وام‌گیری بزرگ از سنت‌های بودایی و مانویت بوده است.

ایرانیان هم‌چنان به تهیة تصاویر چهره‌های مذهبی‌شان به‌ویژه علی و حسین و حتی مهدی و به تصویر کشیدن داستان‌ها و رخدادهای زندگی آن‌ها و مهم‌تر از همه به تصویر کشیدن جنگ و کشته شدن حسین و اهل‌بیت وی در کربلا ادامه دادند. روش مصورسازی و تذهیب کتاب، میراث دوران ایلخانیان، بسیاری از مضامین اسلامی/شیعی مانند ماجرای اعلام جانشینی علی از جانب محمد (موسوم به غدیر خم) را دربرمی‌گرفت.^۶ شیعیان نیز به سان بوداییان و مانویان قدرت هنر در ترویج پیامشان را

^۱ Mandala

^۲ P. Granoff, "A Portable Buddhist Shrine from Central Asia," *Archives of the Asian Art* 22 (1968/1969): 80-95.

^۳ بنگرید به:

M. A. Amir-Moezzi, "Icône et contemplation: Entre l'art populaire et le soufisme dans le shi'isme imamite (Aspects de l'imamologie doudecimaine XI)," *Bulletin of the Asia Institute* V 20 (2010): 1.

^۴ Amir-Moezzi, "Icône," 3-4, 6.

^۵ Amir-Moezzi, "Icône," 8-9.

^۶ S.S. Blair, "The Development of the Illustrated Book in Iran," *Muqarnas* 10 (1993): 268.

دریافتند. درواقع، بازنمایی تصویری محمد در ایران و هند طی قرون پس از ورود اسلام به دلایل ذکرشده رواج بیش‌تری یافت.^۱ گرچه تصویرسازی براساس احادیث برای مسلمانان منع شد و پایان یافت،^۲ ایرانیان هم‌زمان تمثال‌های تزئین‌شده امامان و قدیسان خویش را در مساجد، زیارتگاه‌ها و خانه‌هایشان می‌آویختند. این خود شاید منعکس‌کننده استمرار تأثیر شمایل‌نگاشتی بودایی به‌ویژه بعد از معرفی ریزنگاره بودایی در ایران در دوران ایلخانیان در قرن سیزدهم بود، زیرا شمایل‌نگاری این‌چنینی حداقل جزو مناسک نبود و حداقل طی قرن‌ها موردتغییر اعراب سنی بوده است. در رابطه با روان‌شناسی شمایل‌نگاری، حدود هزار سال قبل، ارزیابی ابوریحان بیرونی این بود که افراد عادی به تکریم چهره‌ها و تصاویر نمادین نیاز دارند. بیرونی فرهنگ توده عوام در اسلام را چندان متفاوت از برهمن‌ها نمی‌دید: اگر آن‌ها در کنارشان تصویر محمد و کعبه را داشته باشند، آن را خواهند بوسید و بر گونه‌هایشان خواهند مالید و اگر کعبه واقعی و محمد را از نزدیک ببینند، به خاک خواهند افتاد.^۳ بازنمایی تصویری برای توده عوام ملموس‌تر است و نقش به‌یادماندنی‌تری بازی می‌کند، زیرا، طبق توضیحات ابوریحان بیرونی، «ذهن عوام متمایل به جهان محسوس است و از جهان اندیشه‌های انتزاعی بیزار است ... و از این‌روست که مردم عادی تنها به بازنمایی‌های تصویری رضایت می‌دهند.»^۴ از این جهت، /رژتگ مانی تعالیم و تبلیغات دینی را برای عام از طریق شمایل‌نگاری مؤثرتر از کلمات سنجید و اشاعه داد.

دیگر شباهت چشم‌گیر میان شمایل‌نگاری بودایی و اسلامی این‌ست که به‌همان شیوه که اعضای بدن و اشیای احتمالاً متعلق به بودا مانند مو، دندان و جمجمه به شمایل پرستش و زیارت در استوپاها در سرتاسر سرزمین‌های بودایی بدل شدند، اعضای بدن محمد مانند مو، ناخن، دندان و متعلقاتش مانند نعلین، عصا و کاسه در مدرسه‌های اسلامی یا زیارتگاه‌های واقع در سرزمین‌های مختلف نیز مورد تکریم قرار گرفتند.^۵

هم‌چنین، جالب است تا تأثیر ایرانیان بر نقاشی، تصویرسازی کتب و تذهیب نسخ خطی آیین چین هندی غربی که در ادوار مختلف مشهود است را مورد ملاحظه قرار داد؛ بنگرید به:

A. C. Eastman, "Iranian Influences in Śvetāmbara Jaina Painting in the Early Western Indian Style," *JAOS* 63/2 (April-June, 1943): 93-113.

^۱ O. Grabar, "The Story of Portraits of the Prophet Muhammad," *Studia Islamica* 96, Ecriture, Calligraphie et Peinture (2003): 19-38 and VI-IX.

گفته می‌شود که رخ‌نگاره محمد از شمایل‌نگاری پیشامسیحی و حتی متأثر از مسیحیت الهام گرفته است.

^۲ Almir Ibrić, *Islamisches Bilderverbot vom Mittel—bis ins Digitalzeitalter*, (Wien: LIT Verlag, 2006), 19, 27, 53.

^۳ *Alberuni's India*, vol. 1, translated and edited by Edward C. Sachau (London, 1910), 111; F. Mujtābai, *Hindu-Muslim Cultural Relations* (Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2008), 36, 44-46.

^۴ *Alberuni's India*, 111.

^۵ Wheeler, *Mecca and Eden*, 72-73, 79-81, 96.

در سطح هنری، معابد و استوپاهای بودایی معمولاً سَنَتِ خَلْأَنَهٗ نقش‌ونگارهای رنگین روی دیوارها یا طلاکاری و نقره‌کاری اشیا را حفظ کرده‌اند. زیارتگاه‌ها و مقبره‌های اسلامی در ایران بعد از قرن دهم سبک‌های هنری مشابه تزئین و آذین‌بندی با تصاویر پرندگان، درون‌مایه‌های گل‌بته‌دار، منبت‌کاری، آینه‌کاری، کنده‌کاری و اشیا و نیز دارای گنبد و درهای طلا یا نقره‌کوب را حفظ کردند.^۱ نیازی به گفتن نیست، این اقدامات تزئینی و مناسک در دنیای شیعی آن‌گونه که در بالا توصیف شد، انتقادات مسلمانان سَنَتِ سَلَفی را برانگیخت که جامعه شیعه را «قبوریون» یا «قبرپرستان» نامیده‌اند.^۲ در دنیای تسنن، برخلاف تشیع، مقبره زیارتی خلّافا و مردان مقدّس (غیر از محمد و اهل‌بیتش) وجود ندارد. دفن اعضای بدن یک امام یا یک فرد مقدّس در تشیع در یک ساختار استوپاماند برای طواف و زیارت شکلی از یادآوری و تکرار سَنَتِ بودایی در ایران است.

در ایران، صدها بقعه شیعی یا امامزاده با همان ساختار استوپا با نقش‌های تزئینی مشابه مانند نقش‌های موجود در صخره‌های کوهستان‌ها و زیارتگاه‌های غارکند^۳ دورافتاده ساخته شده‌اند. بسیاری از این زیارتگاه‌های صخره یا غارکند بر فراز تپه‌ها محتملاً از زیارتگاه‌های پیشاسلامی به مساجد و بُقاع شیعی تغییر شکل داده‌اند. هم‌چنین، زیارتگاه‌های گنبددار شبیه استوپا تعدادشان بیش‌تر و بیش‌تر شد.

در جهان ادبی، گنبد استوپای بودایی مرتبط با و نماد مفهوم کائنات است. همان‌طور که اسدالله سورن ملّیکیان - شیروانی اذعان می‌کند، تعدادی استعاره ادبی در شعر فارسی هستند که به گنبد اشاره دارند: «گنبد گردان»، «گنبد دوار»، «گنبد تیزگرد»، «گنبد لاجورد» و «گنبد نیلوفری».^۴ ربط دادن ناخودآگاه گنبد به «چرخ گردون» مشابهت دیگری در ادبیات فارسی است که احتمالاً ملهم از دلالت بودایی معنا یافته است.

در نمونه دیگری از شمایل‌نگاری بودایی، مایه نیلوفر کاربرد ادبی داشته است. نیلوفر در آیین بودا نماد شکوفایی و خلوص به‌رغم تماس ریشه‌اش با آبِ گل‌آلود است. استعاره نیلوفر یک تشبیه‌سازی با زندگی بشر است که چرخه تولّد و مرگ (سامسارا^۵) را در این دنیای آب و گل تجربه می‌کند، ولی شکوفایی‌اش مانند گل نیلوفر خارج از مادیات این جهان است. در هنر گندارا و متورا^۶ در حدودِ قرون سوم و چهارم، بودا در مقام فرمانروای عالم نشسته روی نیلوفر دیده می‌شود.^۷ ارتباط نیلوفر با بودا و نیز گنبد استوپا سرنخ دیگری است مبنی‌بر این که هنر و استعاره بودایی در فرهنگ هنری و ادبی ایران هم‌چنان حضور داشتند.

^۱ Varjāvand, "Emāmzāda ii."

^۲ بنگرید به:

Algar, "Emāmzāda i."

^۳ Cave-hewn

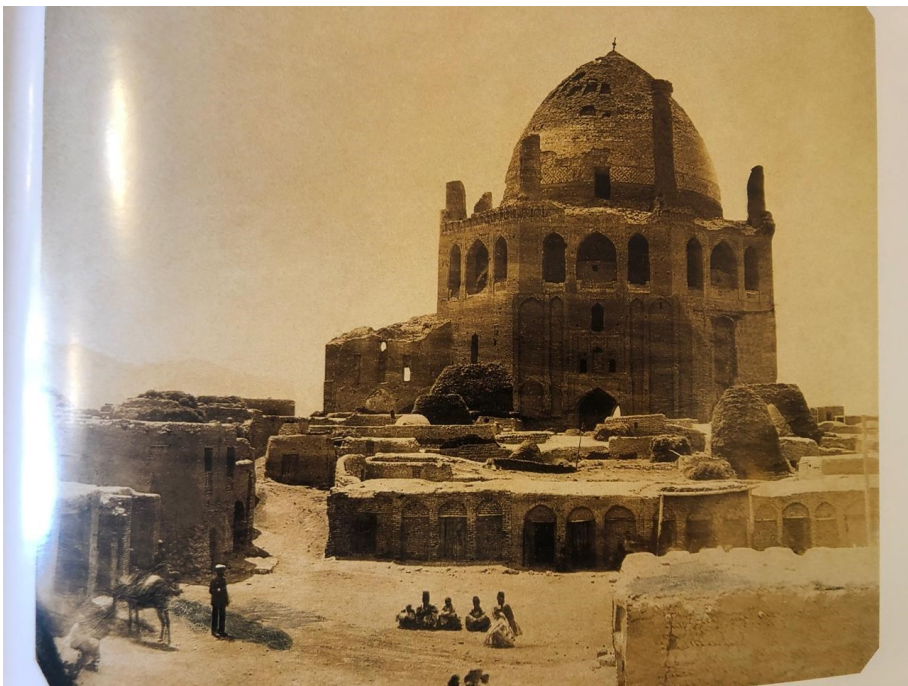
^۴ Melikian-Chirvani, "Recherches," 33.

^۵ Samsāra

^۶ Mathura

^۷ Hall, *Illustrated Dictionary*, s.v. "lotus."

در سطح مناسک دینی، جهت برطرف نمودن نیازهای معنوی جامعه شیعی در ایران، ظاهراً نیاز به این بود تا به واسطه زیارت بقعه و زیارتگاه یکتاپرستی اسلامی تکمیل و تقویت گردد. رواج زیارت از امامزاده‌ها در میان شیعیان ایران با رهنمون‌های مذهبی ملامحمدباقر مجلسی، فقیه شیعی قرن هفدهم، شتاب گرفت.^۱ بدین ترتیب، نقاشی‌های مربوط به وقایع عاشورا و سایر نقاشی‌هایی از این دست پس از سلسله صفویان در قرن شانزدهم در زیارتگاه‌ها پدیدار شدند. مقاصد عرفانی و معنوی زائران از ادای احترام به زیارتگاه‌ها، چه بودایی و چه شیعی، شاید دارای منشأ ناخودآگاه مشابهی باشند، با این تفاوت که تنها شمایل موردتکریم و فرهنگ محیط تغییر کرده است. حتی امروزه، شباهت‌های موجود بین اعمال زائران بودایی و شیعی با مشاهده ابنیه مشابه و نیز رفتار مشابه افراد در جریان طواف در استوپاهای بودایی یا زیارتگاه‌های شیعی آشکار می‌گردد. این شباهت در انجام طواف گرد ضریح، بستن دخیل و روشن کردن شمع به قصد نذرونیاز چشم‌گیر است.



تصویر ۵. ۱. سلطانیه، ایران، ۱۸۶۲

^۱ Algar, "Emāmzāda i."

برخی از زیارتگاه‌های تاریخی

ازمنظر تاریخی، چندین زیارتگاه استوپاشکل قدیمی در جنوب ایران هستند که به پیامبر خیالی خُضر نسبت داده می‌شوند. یک بقعه نیمه‌ویران منتسب به خُضر در بندرعباس هست که شباهت معماری‌اش به استوپای بودایی به‌سختی محل بحث است. این زیارتگاه دارای پایه‌ای چهارگوشه بوده و زیر گنبدش چندین برآمدگی گرد دارد. از لحاظ بنا، شبیه به زیارتگاه خُضر در بوشهر است که معماری‌اش به‌سبک معابد هندی‌ست. بسیاری از زیارتگاه‌های خُضر در منطقه خلیج فارس از معماری به‌سبک هندی و بودایی بهره می‌برند.^۱ همین سبک معماری را در جزایر قشم، هرمز و خارک نیز می‌توان مشاهده کرد. پیش‌از تأیید قاطعانه خاستگاه بودایی‌شان، تمامی این زیارتگاه‌ها را باید از صافی بررسی و پژوهش تطبیقی گذراند.



تصویر ۵. ۲. استوپای ایلخانی سلطانیه، ایران

^۱ احمد اقتداری، آثار شهرهای باستانی: سواحل و جزایر خلیج فارس و دریای عمان، ۸۵۱، ۵۶۱، ۵۴۹-۵۴۸، ۵۰۹.

باید به‌خاطر داشت که مغولان بودایی که بر ایران حکم می‌راندند، سهمشان از میراث معماری را برجای گذاشتند. جدال تعدادی زیارتگاه عارفان و صوفیان، آن‌ها بنای استوپاشکل باشکوهی موسوم به مقبره یا یادبود اولجایتو (د. س. ۱۳۱۶-۱۳۰۴ میلادی) را در پایتختِ بعدی‌شان یعنی سلطانیه ساختند.^۱ مردمان محلی سلطانیه باور دارند که درواقع کسی در مقبره مزبور دفن نشده است و این خود به این معناست که مقصود اصلی از ساختن این استوپای غول‌پیکر تداوم و بقای میراثی بود که آرغون‌خان بودایی آن را آغاز کرده بود. تغییرمذهب غازان‌خان (فرزند آرغون) از آیین بودا به اسلام در سال ۱۲۹۵ میلادی و برادرش از مسیحیت به آیین بودا و بعدها به اسلام مقصود اصلی از ساختن بنای سلطانیه را در هاله‌ای از ابهام فرومی‌برد. اولجایتو اساساً بودایی بود و این بنا نمی‌توانست مقبره او باشد، پس شایعه مقبره ممکن است پس از تغییرمذهب وی به اسلام مطرح شده باشد، گرچه لاماها (روحانیون بودایی تبت) نیز به‌طور مذبحانه کوشیدند تا اولجایتو را به آیین بودا بازگردانند.^۲ در دوران پسالایحانی، بسیاری از ابنیه بودایی یا ویران شدند و یا تبدیل به مسجد و زیارتگاه گشتند. بنای سلطانیه بعدها به‌عنوان «مقبره» اولجایتو شناخته شد. این بنا با هویت اشتباهی درمیانه سرزمینی پهناور بدون هرگونه حلقه اتصالی به آیین بودا همچنان پابرجاست. بنای مزبور از بزرگ‌ترین گنبد‌های جهان آن دوران بود که زمان آرغون‌خان به یکی از بزرگ‌ترین استوپاهای بودایی تبدیل شد. اطراف این استوپا یا بهتر بگوییم در شعاع دوازده کیلومتری از هر طرف این گنبد ویرانه‌های زیادی موجود است که هنوز مورد کاوش قرار نگرفته‌اند و با بی‌تفاوتی به مخروبه تبدیل شده‌اند. (البته، طبق گفته مردم محلی، بسیاری از مجسمه‌های کوچک و دیگر اشیای معماری دوران بودایی این شاهکار قرن سیزدهمی یا ربوده و یا به شکلی پنهان نگه داشته شدند.) همان‌طور که هم‌تایان مغولشان از خاندان کوبلای‌خان معبد‌های بودایی بسیار بزرگ و با عظمت در مغولستان بر پا کردند، این محتمل است که آرغون‌خان بودایی با ساختن بزرگ‌ترین استوپای جهان قصد پایتخت ساختن سلطانیه در جهان بودایی را در سر داشت، به‌خصوص با احداث یک معبد سنگ‌کند بزرگ نزدیک ده و یار به‌نام داش‌کسن (به‌ترکی یعنی «سنگ‌کند») که در نوع خود در جهان بی‌نظیر است.

برآمد

بدیهی‌ست که انگاره ساختن مدفن و مقبره از زمان‌های باستان در بسیاری از فرهنگ‌ها رایج بوده است. با این وجود، مسلمانان آغازین مانند پیامبر و حتی تا زمان خلافت عباسی در گورستان‌های ساده با

^۱ Pope, *Persian Architecture*, 64.

^۲ Lama

^۳ B. Spuler, *Die Mongolen in Iran : Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350*, (Berlin: Akademie Verlag, 1968), 191.

قبرهای هم‌سطح زمین و حتی در خانه‌های شخصی‌شان دفن می‌شدند.^۱ بنابراین، سنت ساخت مقبره در میان اعراب پیشااسلامی و قطعاً زرتشتیان نیز رایج نبود، چراکه آن‌ها اجساد را به لاشخورها می‌سپردند.^۲ گرچه رابرت هیلنبراند^۳ استدلال می‌کند که فکر اولیه مقبره در اسلام ریشه در فرهنگ مسیحی تکریم و تقدیس مقبره‌ها به‌ویژه در منطقه سوریه دارد. این ادعا محتمل است، ولی این نکته را باید مطرح کرد که خراسان و سرزمین‌های داخلی در مسیر جاده ابریشم تأثیر اولیه و بیش‌تری از مفهوم معماری و مناسکی مانند طواف بودایی به‌گردد استوپا پذیرفته‌اند.

شاهد این بودیم که سنت ساخت زیارتگاه‌ها یا مدفن افراد مقدس جهت زیارت و طواف گرد یک بنای مکعب گنبددار در مذهب تشیع پابرجا گشت. بسیاری از زیارتگاه‌های نوساز از روی استوپاها و نوبهارها الگو گرفتند و زیارتگاه‌های قدیمی وضعیت پیشااسلامی خود را از دست دادند و از منظر فرهنگی بازسازی شدند. فارغ از قدمت زیارتگاه، تزئینات گنبدخانه، عمل طواف و سجود و سایر مناسک آیینی و معنوی پیوندخورده با زیارتگاه پسااسلامی به‌طرز چشم‌گیری مشابه فرهنگ شمایل‌نگاری و تشریفات‌گرایی^۴ بودایی باقی ماندند. تصویرسازی از افراد مقدس نزدیک به عالی‌ترین مقام در اسلام - محمد - یا ساخت زیارتگاه و انجام مراسم در اطراف آن هیچ توجیه اسلامی‌ای نداشت و درواقع مغایر با بُتشکنی اسلامی بود. مطابق الگوی توزیع بقایای بودا در استوپاها توسط آشوکا در سرزمین‌های پهناور جهت مشروعیت بخشی به تمدن بودایی، با ساخت زیارتکده برای بقایا و اشیای متعلق به محمد و چهره‌های مقدس شیعی متعدد، سران حکومت‌های اسلامی درصدد بسط اقتدار اسلام برآمدند تا میان مذهب و تمدن پیوند برقرار کرده و به مذهبشان مشروعیت بخشند.^۵ از این‌رو، زیارتگاه‌های شیعی و صوفی به‌نام چهره‌های مقدس پرشمار شاید پیامد و حتی اعتباربخشی ناخودآگاه به استمرار سنت آیینی و شمایل‌نگاری کهن بوده است که زمانی در سرزمین‌های دوردست شرقی ایران شناخته‌شده بود.

* * *

^۱ R. Hillenbrand, *Islamic Architecture: Form, Function, and Meaning*, (New York: Columbia University Press, 1994), 253, 254.

قدیمی‌ترین مقبره اسلامی موجود در سامرا قرار دارد که به قرن نهم بازمی‌گردد.

^۲ Hillenbrand, *Islamic Architecture*, 254.

^۳ Robert Hillenbrand

^۴ Ritualism

^۵ مقایسه کنید با:

Wheeler, *Mecca and Eden*, 97.

آیین بودا^۱ در دوران مغول در ایران

در جست‌وجوی آثار مادی آیین بودا پس از سقوط ایلخانیان مغول در قرن چهاردهم در ایران، تقریباً چیزهای زیادی با امضای قاطع بودایی متقن نیافتیم، گرچه پنج فرمانروای نخست مغول همگی بودایی بودند. البته، بنای سلطانیّه، معبد داش‌کسن و مجسمه سر بودا (که حال در موزه زنجان نگهداری می‌شود) کم‌ترین آثار برجای‌مانده از فرهنگ قدرتمند بوداییان مغول محسوب می‌شوند. این نبود شواهد به‌دلیل تغییرمذهب ایلخانیان به اسلام و نابودی یا تغییرشکل متعاقب آثار آیین بوداست؛ یکی از آثار بودایی متقن مربوط به این دوره را می‌توان در اثر مورخ مشهور وقت، رشیدالدین فضل‌الله همدانی (ف. ۱۳۱۸ میلادی) یافت که زندگی و آیین بودا را ثبت کرده است. این نوشته تاریخی، مشهور به جامع‌التواریخ، اثر ارزشمندی‌ست که در بخش نخست این فصل مورد تأکید و تحلیل قرار خواهد گرفت. نکاتی درمورد ریزنگاره‌های بودا در جامع‌التواریخ و در مجمع‌التواریخ مطرح خواهد شد.

البته، مغول‌ها بناهای دیگر تاریخی‌ای در ایران برجای گذاشتند و تأثیرات مغولان ایلخانی به‌طور کلی بر هنر، شمایل‌نگاری^۲، معماری و عرفان بی‌چون‌وچرا مشهود است. در بخش دوم این فصل، جنبه دیگر آیین بودایی مغول یعنی تصوّف تحت تأثیر منش بودایی مورد ملاحظه قرار خواهد گرفت. با پیشتازی شخصیت برجسته آن‌زمان، علاءالدوله سمنانی (ف. ۱۳۳۶ میلادی) که ازدل محیط بودایی یک تصوّف نوین و تلفیقی پدید آورد، سزاوار یک بررسی جدید و دقیق‌تر است. گرچه سال‌های پایانی زندگی سمنانی مصادف با دوران اسلامی مغولان نوکیش بود، تفکیک تصوّف وی که آن نیز از محیطی بودایی برمی‌خاست، از فرهنگ بودایی سابقاً مهم عصر ایلخانیان دشوار است. ارتباط علاءالدوله سمنانی با آیین بودا و ظهور نهایی‌اش درقامت یک صوفی همراه با امیر سیدعلی همدانی، دیگر صوفی برجسته عصر بودایی، از صافی بررسی خواهد گذشت.

^۱ Buddhism

^۲ Miniature

^۳ Iconography



تصویر ۶. ۱. مجسمه سر بودا در موزه زنجان، ایران

بخش اول: آیین بودا در تاریخ‌نگاری فارسی

درآمد

نکته طعن‌آلود این‌ست که درگیری محلی و رقابت قبیله‌ای در مغولستان که باعث شد تموچین جوان (چنگیزخان) بدترین ویران‌گری‌های انسانی را در تاریخ رقم زند، هم‌زمان زمینه را برای گسترش آیین خشونت‌پرهیز بودا در آسیا و نیز ایران فراهم آورد، گرچه خشونت در سطح نظامی پرهیزناپذیر بود. (تناقض دیگر که یک بحث جداگانه می‌طلبد، این‌ست که حکومت مغولان یک جامعه روادار را بنیان نهاد و نخستین «نوین‌گری»^۱) را در ایران معرفی کرد که پس از سقوطشان، رواداری مذهبی - فرهنگی و نقش پررنگ زن در جامعه به‌پایان رسید.) نوادگان چنگیز، هلاکوخان و کوبلای‌خان، از مسیر شمن‌گرایی^۲ سنتی پدربزرگ خویش که الوهیت فرمانروا و طالع‌بینی در آن مرکزیت داشت^۳، خارج شدند و به آیین بودا

^۱ Modernity

^۲ Shamanism

^۳ C. R. Bawden, "Astrologie und Divination bei den Mongolen—die Schriftlichen Quellen," ZDMG 108 (1958): 317–337.

علاوه‌بر آیین لامای تبتی، مغولان روش درمان سحرآمیزی را نیز توسعه دادند.

تغییرمذهب دادند.^۱ هلاکوخان عزم یورش به ایران را کرد، تا بغداد لشکرکشی کرد و نهاد پانصدساله خلافت عباسی، مهم‌ترین لنگر مذهبی - سیاسی جوامع اسلامی را برانداخت. سال ۱۲۵۸ میلادی مقارن بود با کشته شدن آخرین خلیفه، معتصم‌الله. بنابراین، نابودی خلافت عباسی به‌دست مغولان به‌عنوان یک فاجعه و یک ضربه کاری بر اعتبار اسلام قلمداد می‌شد و درعین حال، سرور سیاسی را به اروپای مسیحی آورد و جمعیت غیرمسلمان در ایران و درون خلافت اسلامی را تقویت نمود. پایان خلافت سنی امتیاز طولانی مدتی برای شیعیان فراهم ساخت و باعث شد تا اقتدار شیعی پس از سقوط ایلخانیان در عراق و ایران در قرون پیش‌رو گسترش یابد.^۲ به‌همان شیوه‌ای که هلاکوخان فرمانروای بودایی غرب آسیا و ایران گشت، نوه چنگیز، کوبلای خان نیز فرمانروای بودایی چین شد. هلاکوخان به‌عنوان یک نوکیش بودایی امپراتوری ایلخانیان را بنیان نهاد^۳ که از زمان اضمحلال ساسانیان در قرن هفتم، نخستین حکومت بود که تمامی نقاط ایران را متحد می‌ساخت. هلاکوخان شهر مراغه در شمال غرب ایران را در سال ۱۲۶۰ میلادی به‌عنوان پایتخت جدیدش برگزید. تصمیم وی مبنی بر معرفی آیین بودا در ایران، جامعه‌ای که بیش از ششصد سال تاریخ اسلامی را اندوخته بود، چالشی بود که نوه وی آن را بر عهده گرفت. تردیدی نیست که هلاکوخان، پسرش آباخان، نوه‌اش ارغون خان و نتیجه‌اش غازان خان همگی بودایی بودند.^۴ آن‌ها اسامی مغولی‌شان را تا پیش از تغییرمذهب غازان خان و برادرش اولجایتو به اسلام حفظ کردند. ارغون خان (۱۲۹۱-۱۲۵۸ میلادی) دواشته‌ترین بودایی درمیان این چهار نفر بود که دستور ساخت استوپا - گنبد و معبد سنگی سلطانیه را داد. در دوران حکومت وی، شمن‌گرایی مغولی که درمقام یک گرایش فرهنگی درکنار آیین بودا از زمان هلاکوخان ادامه یافته بود، جایگاه رسمی خویش را کاملاً از دست داد.^۵ بااین‌وجود، بعد از تغییر عصر مغولان بودایی به اسلام، جنبه عرفانی شمن‌گرایی، ولو مفهوماً متفاوت، شاید یک دلیل بود که دربار مغول با احترام و آغوش باز با تصوف برخورد می‌نمود.^۶

^۱ B. Spuler, *Die Mongolen in Iran: Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350* (Berlin: Akademie Verlag, 1968), 178-179.

^۲ A. Bausani, "Religion under the Mongols," in *The Cambridge History of Iran*, vol. 5, edited by Harold Walter Bailey and Basil Gray (Cambridge: Cambridge University Press, 1968 reprinted 2001), 538.

^۳ R. Amitai-Preiss, "Evidence for the Early Use of the Title *ilkhān* among the Mongols," *JRAS* 1/3 (November, 1991): 353-361.

طبق فرمان هلاکوخان، عنوان ایلخان تا پایان دهه ۱۲۵۰ میلادی تنها برای جانشینان وی به کار می‌رفت.

^۴ J. Pfeiffer, "Reflections on a 'Double Rapprochement': Conversion to Islam Among the Mongol Elites during the Early Ilkhanate," in *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, edited by Linda Komaroff (Leiden/Boston: Brill, 2006), 371.

^۵ Bausani, "Religion under the Mongols," 540.

^۶ J. P. Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 182;

گرچه مغولان بعدها از منظر مذهبی روادار گشتند، روابط و خدمات مسلمانان به مغولان بودایی مملو از تنش بود. عموماً، مسلمانان مغولان را به دیده کفار می‌نگریستند که باید با آنها جنگید و عادات مغولان مانند ذبح نامناسب گوسفندان باعث شد تا بسیاری از بازرگانان مسلمان آن سرزمین را ترک کنند.^۱ در بستر جدل‌آمیز مشابه، بوداییان آغازین (همان‌طور که در مکتوب کالچاکرای قرن یازدهمی بازتاب یافته است) طریقه ذبح و پخت گوشت توسط مسلمانان را وحشیانه می‌پنداشتند.^۲

دلایل سیاسی دیگری نیز برای این تنش‌ها وجود داشت. در برهه‌هایی چند، مغولان آغازین تصور می‌کردند که چون مسلمانان آغازین در راستای بسط امپراتوری خویش جهت تحمیل مذهبشان به زور متوسل شده بودند، پس آن‌ها نیز می‌توانستند به شیوه مشابه عمل کنند. مغولان حتی برای مدت کوتاهی برنامه‌ریزی بزرگی جهت تغییر کعبه به یک بُتکده (احتمالاً بودایی) را مدّ نظر قرار دادند.^۳ تبعیض قبیله‌ای و مذهبی اولیه در حکومت مغولان ایلخانی از تعداد نسبتاً اندک اسامی فارسی - اسلامی در مناصب حکومتی هویداست. در دوران حکومت هلاکو خان در عصر بودایی، حدود شش درصد از مناصب حکومتی در اختیار افرادی با اسامی فارسی - اسلامی بود. این تعداد در دوره آباخان، یگودار احمد (برادر آباخان که توسط برادرزاده‌اش ارغون خان عزل شد)، ارغون خان و غازان خان، به ترتیب به ده، یازده، سیزده و بیست و یک درصد افزایش یافت.^۴

و این‌گونه بود که با تغییر مذهب غازان خان به اسلام آخرین حضور آیین بودا در ایران که تقریباً نیم قرن طول کشید، به پایان خویش نزدیک شد. آیین بودا با تغییر مذهب غازان خان به‌طور کامل پایان نیافت، زیرا برادر و جانشینش اولجایتو برای مدتی به آیین بودا تغییر مذهب دادند. تغییر در سیاست مذهبی زمانی رخ داد که در شانزدهم ژوئن ۱۲۹۵، غازان خان در حضور شیخ صدرالدین ابراهیم حموی در فیروزکوه^۵ از آیین بودا به اسلام گروید و «پادشاه اسلام» لقب گرفت. با این حال، در رابطه با صداقت تغییر مذهب وی یا آنچه او درباره اسلام می‌فهمید، کسی چندان مطمئن نبود. اولجایتو درباره غازان خان در نامه‌ای به سلطان مملوک در مصر چنین نوشت: «او در ظاهر یک مسلمان ولی در باطن یک کافر

R. Amitai-Preiss, "Sufis and Shamans: Some Remarks on Islamization of the Mongols in the Ilkhanate," *Journal of the Economic and the Social History of the Orient* 42/1 (1999): 39.

¹ J. A. Boyle, "Rashid al-Din: The First World Historian," *IBIPS* 9 (1971): 25.

² *Kālācakra*

³ J. Elverskog, "Ritual Theory across the Buddhist-Muslim Divide in Late Imperial China," in *Islam and Tibet—Interactions along the Musk Routes* edited by Anna Akasoy, Charles Burnett, and Ronit Yoeli-Tlalim (Surrey: Ashgate, 2011), 298.

⁴ J. Aubin, "Émirs mongols et vizirs persans dans les remous de l'acculturation," *Studia Iranica* 15 (1995): 43–44.

⁵ Pfeiffer, "Reflections," 374.

⁶ Spuler, *Die Mongolen*, 184–185.

بود.^۱ از این رو، جای تعجب نیست که اعتقادات و رفتارِ غازان خان گاهی در تضاد با هم قرار می‌گرفتند، به‌ویژه زمانی که با همسر پدرِ مرحومش، آرغون خان، ازدواج کرد که ظاهراً برخلافِ قانونِ شریعتِ اسلام منع شده بود.^۲ بنابراین، دربارهٔ این که تغییرمذهبِ وی یک حرکتِ سیاسی جهتِ حفظِ تاج‌وتخت در مواجهه با مخالفتِ فزایندهٔ رهبرانِ دینی مسلمان با مذهبِ بودایی بیگانه (که پدرانِش آن را معرفی کرده بودند) بود یا حاکی از اعتقادش به سبکِ زندگی مغولی یا شمن‌گرایانه، نمی‌توان با قطعیت سخن گفت.^۳ به‌نظر می‌رسد که فشارِ اجتماعی و سیاسی به‌طورِ فزاینده‌ای باعثِ نگرانیِ مغولان در ایران شده بود. باری، مغولانِ آتی همواره نشان دادند که چگونه مذهب را - چه آیین بودا و چه اسلام - به ابزاری برای مقاصدِ سیاسی‌شان بدل کردند.^۴

پس از تغییرمذهب، غازان خان دستورِ تغییرِ حیاتِ مذهبی از آیین بودا به اسلام را صادر کرد که تبدیلِ معابدِ بودایی به زیارتگاه‌ها و مساجد^۵ و نیز پی‌روی از خط‌مشی نیکوکاری و خیریه را شامل می‌شد. ترجیحِ غیرمنتظرهٔ اسلام بر آیین بودا از جانبِ غازان خان باعثِ وقفه‌ای ناگهانی در زندگی، فلسفه، ادبیات، هنر و عرفانِ بودایی دست‌کم در سطحِ ظاهری گردید. سیاستِ جدید برآن شد تا تمامی آثارِ مشهودِ میراثِ بودایی در ایران را تغییر دهد. به این دلیل و اسلامی کردنِ سیاست و فرهنگ در قرونِ بعدی، هیچ‌یک از نشانه‌های مادیِ مشهود از عصرِ بودایی مانندِ مجسمه‌های بودا، معابد یا سایرِ نمادهای محسوس را نمی‌توان در هیچ‌جای ایران یافت. با این حال، این نابودسازیِ مادیِ آیین بودا در جلوگیری از نفوذِ تأثیراتِ بودایی به عرصه‌های مختلفِ فرهنگی به‌طورِ کامل موفقیت‌آمیز نبود. بذره‌های ترکیبِ عناصرِ فرهنگی بودایی، اسلامی، آسیای مرکزی و ایرانی طی نیم قرن استیلای آیین بودا در ایران در قرن سیزدهم کاشته شدند. این بذرها بنا بود تا در قرونِ آتی جوانه بزنند.

افولِ آیین بودا بلافاصله اتفاق نیافتاد. نزدیک به اواخرِ عصرِ مغولانِ بودایی، وقتی آیین بودا هنوز بر دربارِ حاکم بود (یعنی طی دهه‌های مختلفِ مابین ۱۲۵۸ و ۱۲۹۵ میلادی)، شمارِ زیادی از راهبانِ بودایی از تبت، کشمیر، اوغور و آسیای مرکزی به ایران آورده شدند. بنابراین، تغییرمذهبِ غازان خان به اسلام بلافاصله حیاتِ آیین بودا در دربار یا پیرامونش را پایان نداد، زیرا روحانیونِ بودایی بلافاصله ایران را ترک نکردند. به‌رغمِ تغییرمذهبِ غازان، هنوز امیدهایی برای آیین بودا وجود داشت. حتی برادرِ غازان خان

¹ R. Amitai-Preiss, "Ghazan, Islam and Mongol Tradition: A View From the Mamlūk Sultanate," *BSOAS* 59/1 (1996): 10.

² Amitai-Preiss, "Ghazan, Islam," 1-3, 9.

به‌طورِ کلی، مغولان فاقدِ شناختِ عمیق از اسلام تلقی شده‌اند.

^۳ بنگرید به:

Amitai-Preiss, "Sufis and Shaman," 42.

^۴ مقایسه کنید با:

Pfeiffer, "Reflections," 372.

^۵ Spuler, *Die Mongolen*, 180, 187.

اولجایتو، پس از ترک مسیحیت، به آیین بودا گرویده بود، ولی بعدها به اسلام تغییرمذهب داد. روحانیون بودایی به‌طور مذبوحانه‌ای کوشیدند تا در اوایل قرن چهاردهم اولجایتو را به آیین بودا بازگردانند.^۱ این امر حاکی از این است که روحانیون بودایی پیش از مرگ اولجایتو در سال ۱۳۱۶ میلادی هنوز در ایران و اطراف تبریز^۲ و نیز سلطانیه (دو پایتخت ایلخانیان) حضور داشتند. وقتی ابوسعید بهادرخان جانشین اولجایتو شد، بوداییان مجبور گشتند تا با پنهان شدن، گریختن از کشور و تغییرمذهب به اسلام جان سالم به‌در ببرند. این دوره‌ای بود که خود رشیدالدین فضل‌الله همدانی، بنیاد فرهنگی وی در تبریز و نیز اثر تاریخی‌اش به ورطه نابودی غلتیدند. در سال ۱۳۱۸ میلادی، در سن هفتادویک‌سالگی، رشیدالدین فضل‌الله همدانی به توطئه علیه اولجایتو و مسموم ساختن وی متهم گشته و نهایتاً به مرگ محکوم شد.^۳ تغییرات فرهنگی و چندگانگی آیین بودا در ایران در اشکال گوناگون تجلی یافت. گرچه می‌توان به نکاتی چند در این‌جا اشاره کرد، تأثیرات بودایی بر هنر و شمایل‌نگاری در ایران پسامغول هم‌چنان نیازمند تحقیق و تحلیل بیش‌تر است. هنر پسامغول در ایران عرصه‌ای بود که بذره‌های بودایی - مغولی در آن ریشه‌های استواری دوانیدند. حتی در دوران بعدی، شاهد هنر ریزنگارگری^۴ در ایران و آسیای مرکزی هستیم که هم‌چنان تحت تأثیر سبک چینی (ترکستان و اوغور)^۵ بود، زیرا این شکل از هنر منحصر به فرد در دوران مغول معرفی شده بود.^۶ ریزنگاره‌های موجود در جامع/تواریخ رشیدالدین فضل‌الله همدانی (حتی در مجمع/تواریخ چهارجلدی حافظ آبرو) نشانگر تأثیرات چینی و مغول بر تصاویر دارای سرآزین، البسه بلند و کمربند هستند که همگی در تضاد با بازنمایی تصویری علنی و ممنوعیت اسلامی هستند.^۷ هنرمندان اوغور/چینی به خدمت گرفته شدند تا در صومعه‌های بودایی در ایران و خاور نزدیک طی دوران مغول دیوارنگاره‌هایی بیافرینند. سبک کاری‌شان به‌طور ویژه‌ای با درون‌مایه‌های شمایل‌نگاشتی^۸ بودایی مانند پادشاهی نشسته بر تخت به‌حالت چهارزانو یا استفاده از آهو به‌عنوان حیوان

^۱ Spuler, *Die Mongolen*, 191; K. Jahn, "Kamālashrī—Rashīd al-Dīn's 'Life and Teaching of Buddha,' A Source for the Buddhism of the Mongol Period," *Central Asiatic Journal* 2 (1956): 83.

^۲ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، (تهران، ۱۳۳۶)، ۸۸ عنوان می‌دارد که ساکنان تبریز عمدتاً اهل تسنن شافعی بودند، لیکن مردمان بسیاری از فرق و مذاهب دیگر نیز در آن‌جا زندگی می‌کردند؛ تصور می‌شود که در زمان مستوفی هنوز بوداییان در تبریز حضور داشتند.

^۳ Boyle, "Rashīd al-Dīn," 20.

^۴ Miniature

^۵ Uighur

^۶ E. Esin, "Two Miniatures from the Collections of Topkapi," *Ars Orientalis* 5 (1963): 142.

^۷ David J. Roxburgh, "Persian Drawing, ca. 1400-1450: Material and Creative Procedures," *Muqarnas* 19 (2002): 50-51.

^۸ H. C. H., "A Fourteenth Century Persian Miniature," *The Bulletin of the Cleveland Museum of Art* 19/2 (February, 1932): 23-25, 31.

^۹ Iconographic

همراه، توأم با برخی درون‌مایه‌های مانوی، آثار دیوارنگاری و ریزنگارگری را در اوایل و اواخر دوران مغول در ایران تحت تأثیر قرار داد.^۱ نقاشی شمایل بودا در حالات متفاوت در نسخه‌های باقی‌مانده در مجمع‌التواریخ حافظ آبرو هم‌چنان دردسترس است. حتی بعد از نابودی آیین بودا در ایران، ردپای سبک شمایل‌نگاری بودایی به‌طور کامل از ریزنگارگری زده‌نشده و مضامین عمدتاً با شمایل‌نگاری شاعرانه و خیالی دیگری جای‌گزین شدند. از سال ۱۴۰۰ تا ۱۴۵۰ میلادی، برخی نقاشی‌های ایرانی متأثر از سبک چینی شمایل‌نگاری بودایی را به‌نمایش گذاشتند.^۲ سایر عرصه‌ها از قبیل سفال‌گری و معماری تأثیراتی را حفظ کردند که ریشه در گروه‌های چندقومی از هنرمندان بودایی داشت که به‌مدت بیش از پنجاه سال ساکن ایران بودند. تاریخ‌نگاری عرصه دیگری بود که بودا و آیین بودا را در حیات فرهنگی ایرانی معرفی نمود.

زندگی بودا در نوشته‌جات فارسی قرن چهاردهم

پیروزی مغولان و معرفی آیین بودا در ایران توسط آنان نیز در دورانی روی داد که یکی از نخبگان فرهنگی ایران، پزشک، سیاست‌مدار و مورخ مشهور آن زمان، رشیدالدین فضل‌الله همدانی مجموعه‌ای از زندگی خود درباره تاریخ جهان را به‌اتمام رساند که مشتمل بر روایتی از زندگی و آموزه‌های بودا نیز بود. رشیدالدین یک یهودی اهل همدان بود که تاریخ تغییرمذهبش به اسلام، ولو نه با قطعیت، سال ۱۲۹۸ میلادی ذکر می‌شود. به‌واسطه روابط نزدیک صوفیان قلندریه با ایلخانیان، رشیدالدین فضل‌الله همدانی توسط درویش ایشان مینگلی^۳ که ارتباط بینشان چندین دهه دوام یافت، به دربار معرفی شد. رشیدالدین نخست به‌عنوان یک پزشک و بعدها درمقام یک سیاست‌مدار به دربار ایلخان آباخان (۱۲۸۱-۱۲۶۵ میلادی) راه یافت و نهایتاً به‌عنوان یک مورخ در سال ۱۳۰۰ میلادی از جانب غازان‌خان (۱۳۰۴-۱۲۹۵ میلادی) و اولجایتو (۱۳۱۶-۱۳۰۴ میلادی) برای نوشتن تاریخ جهان گماشته شد. بنابراین، رشیدالدین به یکی از چهره‌های رسمی هزارفن در حیات فکری ایرانی بدل شد.

به‌دستور غازان‌خان، رشیدالدین جامع‌ترین روایات تاریخی (به‌انضمام زندگی و آموزه‌های بودا)، یکی از جالب‌ترین روایات موجود را در دانش‌نامه مشهورش جامع‌التواریخ در تبریز گرد آورد.^۵ نکته بالسیویه جالب دیگر چگونگی درک و ارائه زندگی و آموزه‌های بودا به مخاطبان ایرانی در دوران سیاسی متلاطم

^۱ مقایسه کنید با:

Esin, "Two Miniatures," 143-144, 147-150.

^۲ Roxburgh, "Persian Drawing," 52-54.

^۳ Ishān Mengli

^۴ Pfeiffer, "Reflections," 383.

^۵ Spuler, *Die Mongolen*, 150.

افول آیین بودا و پیشامدهای عجیب مابین تغییرمذهب غازان‌خان در سال ۱۲۹۵ میلادی و مرگ رشیدالدین فضل‌الله در سال ۱۳۱۸ میلادی است.

در ببحوه این دوره بحرانی، اثر تاریخی رشیدالدین، گرچه تقریباً بخش‌هایی از آن بعدها نابود شد، به‌طرز چشم‌گیری حاوی بخشی مفصل درباره زندگی و جوانب مختلف آیین بودا بود. این نخستین بار در ایران اسلامی بود که غیر از کتب مفقودالایر و یا ارجاعات مختصر توسط نویسندگان قرون میانه از قبیل ابن‌ننیم، ابوالحسن علی‌بن مسعودی، ابوریحان بیرونی، ابوسعید بن محمود گردیزی، مروزی، ایرانشهری و محمد بن عبدالکریم شهرستانی در آثار خویش، آموزه‌های آیین بودا با جزئیاتی این‌چنینی ثبت و حفظ می‌شد.

واضح است که رشیدالدین فضل‌الله هم گردآورنده تمامی وقایع‌نگاشت‌های دریافتی‌اش از همکاران هندی، چینی و دیگران بود و هم در تألیف نوشته‌جات تاریخی نقش داشت. از این‌گذر، زمینه‌های تألیف، ویرایش و تفسیر متون تاریخی رشیدالدین تاحدودی نامشخص باقی مانده است، زیرا با قطعیت نمی‌توان گفت که کدام بخش‌ها افزوده‌های وی بوده است و کدام بخش‌ها از منابع دیگر گردآوری شده‌اند.^۱ در بخش مربوط به زندگی بودا، مسلم است که وی از سخنان و نوشته‌های کامالاشری^۲، راهب بودایی یا «بخشی کشمیری» («بیکشو»^۳ در زبان سانسکریت)، بهره برده است، ولی بخش مزبور به‌نظر می‌رسد که حاوی تغییرات و اقتباس‌های خود رشیدالدین برای مخاطبان مسلمان نیز است. این امر هم‌چنین به این واقعیت اشاره دارد که فضایی بودایی مانند کامالاشری باوجود تغییرمذهب غازان‌خان به اسلام در ایران باقی ماندند. از این‌رو، دستاوردهای تاریخ‌نگارانه رشیدالدین فضل‌الله اثری بی‌بدیل مشتمل بر معرفی آموزه‌های محوری بودا برای ملتی که قرن‌های متمادی مسلمان بودند را شامل می‌شد.

از این‌رو، رشیدالدین به مورخی نمادین در اوایل قرن چهاردهم بدل گشت که آیین بودا را از ناشناختگی خارج ساخته و وارد نوشته‌جات تاریخی ادبی نمود؛ اثر وی بعدها مبنای کار حافظ آبرو (ف. ۱۴۳۰ میلادی)^۴، مورخ قرن پانزدهمی درباره شاهرخ (پسر تیمور) در هرات، قرار گرفت که زندگی مصور بودا را در مجمع‌التواریخ خویش گنجانید.

^۱ بنگرید به:

B. Hoffmann, *Waqf im mongolischen Iran: Rašīduddīns Sorge um Nachruhm und Seelenheil*, (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000), 73–74.

^۲ Kamālāshrī

^۳ Bhikṣu

^۴ با وام‌گیری از *ظفرنامه* نظام‌الدین شامی تا مرگ تیمور، اثر تاریخی حافظ آبرو بخش‌هایی از تاریخ بلعمی و رشیدالدین را دربرمی‌گیرد. بنگرید به:

B. Spuler, *Persian Geography and Historiography* (Singapore: Pustaka National Pte Ltd, 2003), 131–133.

منابع مفهوم آفرینی از زندگی بودا

اثر اندیشمندانه ابوریحان بیرونی درباره آیین برهمن^۱ هندی در قرن یازدهم و نوشته‌جات رشیدالدین فضل‌الله همدانی درباره آیین بودا حدود سیصد سال بعد نمونه‌هایی از آثار ارزشمند و اصیل به‌شمار می‌روند، ولواین که مؤلفان (بیرونی و رشیدالدین) خود برهمن^۲ یا بودایی هندی نبودند.^۳

توصیفات رشیدالدین به نمونه منحصر به فردی از یک اقدام اندیشمندانه مشترک ایرانی - بودایی بدل گشت. رویکرد زیرکانه‌ای که رشیدالدین در پرداختن به آیین بودا پیش گرفت، ایجاد پل ارتباطی میان مطالب بودایی و واژگان اسلامی بود. برای نمونه، وی عنوان پیامبر خدا را برای بودا به‌کار می‌برد که احتمالاً با هدف بخشیدن مقبولیت بیش‌تر بدان در نگاه مخاطب مسلمان انجام می‌شد، زیرا وی اثر خویش را نه در دوران اوج آیین بودا بلکه به‌هنگام افول آن می‌نگاشت.

سوال مهمی که هم‌چنان مطرح است، این‌ست که نسخه آیین بودای ارائه‌شده توسط کامالاشری و رشیدالدین فضل‌الله بازتاب‌دهنده عقاید و مناسک شکل تبّتی از آیین بودا بود که نخبگان ایلخانی بدان باور داشتند یا این‌که شکل دیگری از آیین بودا را نمایندگی می‌کرد. نوشته‌های کافی‌ای درباره آیین بودای ایلخانیان در دست نیست تا بتوان با قطعیت گفت که آیا آیین بودای تبّتی هم‌راستا با فرمانروایی ایلخانیان ایران در اواخر قرن سیزدهم تکامل یافت.^۴ درباره منابع مربوط به مکتب خاصی از آیین بودا که کامالاشری در ترسیم داستان بودا جهت تابانیدن نور شناخت بر این مسئله از آن‌ها استفاده کرده است، دو اثر پژوهشی انجام گرفته‌اند.

اثر نخست، اثر کارل یان^۵، منابعی را ارزیابی می‌کند که شاید کامالاشری از آن‌ها در بر ساخت^۶ نسخه خود از تعلیم بودا بهره برده است. یان باور دارد که نسخه‌های بودایی متعدّد مستفاد در بر ساخت فصول مرتبط با آیین بودا در جامع^۷ /تواریخ رشیدالدین فضل‌الله غالباً کشمیری و هندی شمالی و نیز چینی هستند و نه مغولی شرقی یا حتی نسخه‌های تبّتی آیین بودا.^۸ رشیدالدین احتمالاً قصد داشت تا نسخه‌ای از آیین بودا را معرفی کند که پیش‌تر در ایران مشق می‌شد و در مسیر رواج قرار داشت. مغولان در ایران، شاید بنابر اقدامات تبلیغاتی تبّتی تاریخی در مغولستان، تمایل وافری به آیین بودای ماهایانا^۸ تبّتی داشتند و از این‌رو، به‌رغم اظهار نظر کارل یان، نامحتمل بود که نوشته‌جات تاریخی برخلاف انتظار نخبگان مغول

¹ Brahmanism

² Brahmin

³ S. H. Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, edited by Mehdi Aminrazavi (Richmond: Curzon Press, 1996), 232.

⁴ Jahn, "Kamālāshrī," 82–83.

⁵ Karl Jahn

⁶ Construct

⁷ Jahn, "Kamālāshrī," 84, 113, 120–121.

⁸ Mahāyāna

ظاهر شده باشند. بنابراین، پژوهش‌یان نور شناخت کافی‌ای بر منابع مستفاد در نگارش درباره آیین بودا در آثار تاریخی فارسی نمی‌تاباند.

حدود بیست‌وشش سال بعد از انتشار مقاله کارل یان، گرگوری شوپن^۱ دسترسی کاملاًشری به و کاربرد منابع بودایی ارائه‌شده برای ایرانیان در جامع‌التواریخ را مورد بازاریابی قرار داد. شوپن در پژوهش خویش دست‌کم سه منبع را معرفی می‌کند که یان در میان منابع مستفاد کاملاًشری در بر ساخت فصولی در باب آیین بودا از شناسایی دقیقشان ناکام مانده بود. شوپن دو منبع برگرفته از کاملاًشری را ترجمه‌های تبتی متونی می‌داند که در آن چه نسخه گِلگِت^۲ (شهری در بالتستان، نزدیک بدخشان افغانستان) نامیده می‌شود و نیز متون سانسکریت و پالی^۳ ریشه دارند که همگی به مکتب هینایانا^۴ (تراوادا^۵) آیین بودا اشاره می‌کنند.^۶ متن سوم یک متن نپالی بود که در متون سانسکریت با موضوع ظهور بودای آینده، «میتریا^۷»، ریشه داشت. این متن در فصل هفدهم اثر فارسی رشیدالدین فضل‌الله به چشم می‌خورد.^۸

پیشنهاد منابع کشمیری و هندی شمالی از جانب کارل یان بنابراین از جانب گرگوری شوپن با پیشنهاد منابع تبتی و نپالی به چالش کشیده شد. هم‌چنین، نکته مهم این‌ست که گرچه یان به کاربرد منابع ماهایانا در جامع‌التواریخ باور داشت^۹، شوپن بر مرجعیت برخی منابع هینایانا استدلال می‌کرد.^{۱۰} تفاوت مهم دیدگاه میان این دو پژوهشگر اساساً مبتنی بر زبان ترجمه متون برگرفته از کاملاًشری و رشیدالدین نیست، بلکه بر موقعیت جغرافیایی و تغییرات مرامی و واژگانی انجام گرفته در آن متون است. می‌توان نتیجه گرفت که کاملاًشری قصد داشت تا منابع ماهایانای تبتی و نپالی را ارائه دهد، ولی احتمالاً از این بی‌اطلاع بود که متون مزبور ممکن است برگردان منابع هینایانای اصلی باشند. بنابراین، تمایل مغولان ایلخانی به آیین بودای تبتی در نوشته‌جات ستوده می‌شد، با این تفاوت که کاملاًشری و رشیدالدین خود نمی‌دانستند که نسخه‌های تبتی و نپالی مورد استفاده‌شان برگردان منابع بودایی غیرتبتی هستند. این نکات جزئی و فنی شاید برای خواننده کمی کسل‌کننده باشد، ولی با در نظر گرفتن ادعای تبتی بودن نوشته رشیدالدین و حتی اعتقاد مغولان به آیین بودای تبتی، پیرامون زندگی و تعالیم بودا در اثر رشیدالدین فضل‌الله از ترجمه منابع غیرتبتی استفاده شده است.

¹ Gregory Schopen

² Gilgit

³ Pali

⁴ Hīnayāna

⁵ Theravāda

⁶ G. Schopen, "Hīnayāna Texts in a 14th Century Persian Chronicle: Notes on Some of Rashīd al-Dīn's Sources," *Central Asiatic Journal*, 26 (1982): 225–227.

⁷ Maitreya

⁸ Schopen, "Hīnayāna Texts," 228–230.

⁹ Jahn, "Kamālāshrī," 120, 127.

¹⁰ Schopen, "Hīnayāna Texts," pp. 227, 234, 235.

با استفاده از روایاتِ تَبَتی و نپالی سَتّی‌ای که کاملاً شری در اختیارش قرار داده بود، رشیدالدین بر ساختِ خویش را با زبانی فصیح ارائه داد. این بیست فصل حاوی بسیاری از اسامی هندی و واژگان سانسکریت هستند. این ارائه تاریخی و زیست‌نامه‌ای در نگاهِ مسلمانانِ قرن چهاردهمی بیگانه می‌نمود، زیرا برای نخستین بار بود که نه تنها با واژگان و مفاهیم مذهبی ناآشنا مواجه می‌شدند، بلکه با زندگی‌نامه یک «پیامبر» غیرابراهیمی آشنایی می‌یافتند که از جانبِ مسلمانان بُت‌شکن به عنوانِ پیامبرِ برحق شناخته نمی‌شد و با سوءظنِ بدان نگریده می‌شد.

جهتِ کاهشِ تنش، با اجتناب از کاربردِ واژگانی که ممکن بود موجبِ رنجشِ مسلمانان شود، رشیدالدین فضل‌الله در راستای تقویتِ ارائه خویش برای مخاطبانش به کاربردِ بسیاری از واژگانِ اسلامی متوسل شد. در سرتاسرِ جامع‌التواریخ، وی به‌زیرکی از کاربردِ نامِ آشنای بودا پرهیز کرده و در عوض از عنوانِ قبیله‌ای بودا یعنی «شَکیمونی»^۱ استفاده کرد که برای غیربوداییان نامی نه‌چندان آشنا بود. رشیدالدین (مانندِ کاملاً شری تاحذی کم‌تر) به این موضوع حساسیت داشت که آیین بودا و سایرِ مذاهبِ هندی در نگاهِ مسلمانان متعصبِ ایران و جاهای دیگر با بُت‌پرستی و چندخدایی^۲ مرتبط بودند. بنابراین، عاقدانه به نگارشِ یک مقدمهٔ زیرکانه پرداخت که بودا را تحت‌عنوانِ شَکیمونی معرفی می‌کرد و بدو جایگاهی برابر با پیامبرِ اسلام می‌بخشید.

بودا در جامع‌التواریخ

در این جا، بگذارید تا روایتِ زندگی بودا موجود در بیست فصلِ نسخهٔ فارسی جامع‌التواریخ را خلاصه و مورد بررسی قرار دهیم.

این بیست فصل با ارائهٔ اطلاعاتی چند پیرامون پیشینهٔ مذهبی، با اشاره به سنن مذهبی هندی و پیامبران‌شان آغاز می‌شود. رشیدالدین توضیح می‌دهد که هند دارای پیامبرانِ بسیاری است، ولی چند نفر از آن‌ها شریعتِ مخصوص به خود را دارند: ویشنو^۳، برهما^۴، شیوا^۵ و نهایتاً شَکیمونی (بودا). رشیدالدین در میان این پیامبران والاترین جایگاه را به شَکیمونی می‌دهد و مدعی است که پیروانِ شَکیمونی وی را، برخلافِ سایرِ پیامبران، پیامبرِ رافت می‌نامند.^۶ در همان بخش، متنِ مزبور به کتابِ مقدسِ شَکیمونی با عنوانِ آبی‌دارما^۷ مشتمل بر تعالیمِ مهمِ پیامبرانِ پیشین اشاره می‌کند - از این رو، اگر هر کس کتابِ آبی‌دارما را

^۱ Shakyamuni

^۲ Polytheism

^۳ Viśnu

^۴ Brahma

^۵ Śiva

^۶ رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ، (تهران، ۱۳۸۴)، ۱۰۳-۱۰۲.

^۷ Abhidharma

بخواند، تعلیم دیگر پیامبران را نیز خوانده است.^۱ این ادعای رشیدالدین و کامالاشری نیز با هدف تقویت جایگاه بودا انجام می‌شد که او را، به‌سان پیامبران انجیلی، به‌عنوان پیامبری دارای کتاب معرفی می‌کردند. درواقع، تاآن‌جا که اطلاع داریم، بودا فاقد هرگونه «کتاب مقدس» بود. *آبی‌دارما* صرفاً یکی از کتب مهم تهیه‌شده توسط بوداییان بعدی مشتمل بر اهم آموزه‌های فلسفی بودا در رابطه با کارکرد درونی ذهن بود. انتساب مفهوم «کتاب مقدس» به بودا با هدف ایجاد پیوند میان تعلیم بودا با تعلیم سایر پیامبران و هم‌تراز نمودن بودا درگاه مسلمان با پیامبران اهل کتاب انجام گرفت - راهبردی که رشیدالدین در راستای ترغیب مسلمانان ایران به تعدیل نگرششان نسبت به آیین بودا بدان متوسل شد.

بخش بعدی به جزئیات پیرامون تولد بودای نوزاد می‌پردازد:

پدر بودا پادشاه سرزمین بود؛ مادرش با چنگ زدن به شاخه درخت در جنگل او را به دنیا آورد. در نخستین ساعتی که پا به دنیا گذاشت، بودا هفت قدم برداشت؛ زیر هر قدمش گل‌ها شکفتند و گنجینه‌های پنهانی آشکار گشتند. پس از هفت قدم، شکیمونی به چهار سو نگاه کرد و گفت: «این آخرین تولد من است ... من دیگر باز نخواهم گشت. با گذر به این جهان، وجود خویش را پاک خواهم گردانید و به «عالم» خویش بازخواهم گشت.

هم‌زمان با بزرگ شدن شکیمونی، در قصر از او به‌خوبی مراقبت می‌شد. وی هیچ تمایلی به زندگی تجملاتی از خود نشان نمی‌داد. وقتی بیست‌ونهم ساله بود، در جریان گردش در سطح شهر، شکیمونی چهار وضعیتی مختلفی انسانی را مشاهده نمود: بیماری، پیری، مرگ و یک راهب. بعدها، مخفیانه تصمیم گرفت تا قصر را ترک کرده و به گروهی از زاهدان نزدیک رود گنگ^۲ بپیوندد. در آن‌جا بود که سرش را تراشید و قسمتی از موهایش را به والدینش فرستاد؛ باقی نیز توسط فرشتگان به آسمان هشتم برده شد. به مدت شش سال، شکیمونی به مشق ریاضت پرداخت، تا این که از آسمان به او رسالت وحی شد.^۳

رشیدالدین فضل‌الله به محتوای این وحی پرداخت زیادی نمی‌کند، ولی طبیعتاً پس از شش سال مراقبه و زهد، شکیمونی به نیروانا^۴ نایل آمده بود، چیزی که رشیدالدین برای مخاطبانش آن را هم‌تراز با وحی معرفی می‌کند. در همان بخش، رشیدالدین عنوان می‌دارد که شکیمونی باورمند به دیگر مذاهب حتی مذهب آدم است که ردپایش (قدمگاه) روی سنگی بالای کوهی در سرندپ^۵ (سریلانکا) باقی مانده است. (به‌سان دیگر نویسندگان مسلمان قرون میانی، رشیدالدین نیز در توجیه یکی بودن بودا و آدم به‌خاطر یکی شدن قدمگاه آن دو ناتوان بود).

^۱ رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ، ۱۰۵-۱۰۴.

^۲ Ganges

^۳ رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ، ۱۱۶-۱۱۱.

^۴ Nīrvāna

^۵ Serendīp

درادامه، رشیدالدین فضل‌الله به توصیفِ نبردی می‌پردازد که شَکِیمونی حین آن ابلیس را که تسلیمِ قوای معنویّت وی می‌شود، شکست داده و خجل می‌سازد. ابلیس معادل با «مارا»^۱ در زبان پالی، الهه اهریمنی توهم و وسوسه معرفی می‌شود که قصدِ ممانعتِ بودا از نیل به نیروانا را داشت. رشیدالدین توضیح می‌دهد که پس از رسیدن به روشن‌بینی، شَکِیمونی دربارهٔ ده رفتارِ شیطانی سخن به میان می‌آورد که باید از آن‌ها پرهیز کرد: سه رفتار برخاسته از نفس، چهار رفتار برخاسته از زبان و سه رفتار برخاسته از قلب. هم‌چنین، به پایه‌ریزیِ «راهِ هشت‌گانه»^۲ شَکِیمونی توسطِ وی نیز پرداخته می‌شود. در روایتِ رشیدالدین، شَکِیمونی راهِ میانه با پرهیز از ریاضت‌کشی سخت را در رسیدن به روشن‌بینی ترجیح می‌دهد. شَکِیمونی درادامه اصولِ گیاه‌خواری، روزه‌داری و «آهیمسا»^۳ (خشونت‌پرهیزی و عدمِ کشتارِ جانداران) را در گفت‌وگو با ریاضت‌کشان راه بنیان می‌گذارد.^۴

در فصلِ هشتم، رشیدالدین مدّعی می‌شود که شَکِیمونی هشتادوچهارهزار بار در موقعیّت‌های انسانی مختلف متولّد شده است. در یکی از این موقعیّت‌ها، شَکِیمونی درقامتِ بازرگانی ظاهر می‌شود که جوانی را از گمراهی نجات داده و وی را از چرخهٔ تولّد و مرگِ متوالی یا سامسارا^۵ می‌رهاند. در زندگی دیگر، شَکِیمونی به یک جوان پند می‌دهد تا از شهوتِ اغوای زنان به‌مثابهٔ ابزاری جهتِ رهایی از ناخشنودی از زندگی دوری نماید و او را به تجرّد توصیه می‌کند.^۶

فصولِ دهم تا پانزدهم به سطوحِ مختلفِ بازتن‌یابی (تناسخ) می‌پردازند.^۷ مؤلف توضیح می‌دهد که در چرخهٔ سامسارا، انسان‌ها باتوجه‌به اعمال یا کارما^۸شان می‌توانند در قالبِ شش دسته‌بندی تولّد یابند: از پست‌ترین تا والاترین، این دسته‌بندی شاملِ تولّد در جهنّم، تولّد به‌عنوانِ یک شیطان دررنج، تولّد درقامتِ یک حیوان، تولّد درمقامِ یک انسان، تولّد مابینِ جهانِ انسان‌ها و فرشتگان و نهایتاً در والاترین مقام یعنی جایگاهِ فرشتگان. در فصلِ دوازدهم، به‌عنوانِ مثال، انسانی به‌خاطرِ خودخواهی و تحقیرِ دیگران درمقامِ یک الاغ بازتن‌می‌یابد.^۹ رشیدالدین هم‌چنین به ارائهٔ این انگارهٔ بودایی می‌پردازد که افراد با شخصیت‌های خاصی متولّد می‌شوند و متمایل به دانایی، نادانی، رنج یا آشفستگی هستند. پیام اصلی این‌ست که یک فرد در چرخهٔ آمدورفت به این جهان مجازات گشته یا پاداش داده خواهد شد و نه پس از

¹ Māra

² Eightfold Path

³ Ahimsā

^۴ رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ، ۱۲۵-۱۲۳، ۱۲۰-۱۱۸.

⁵ Samsāra

^۶ رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ، ۱۲۸-۱۲۶.

⁷ Reincarnation

⁸ Karma

⁹ Reincarnate

^{۱۰} رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ، ۱۵۰-۱۳۱، ۱۳۰.

مرگ در بهشت یا جهنم. بازتابِ کارمایی - بازگشتِ اعمال، چه خوب یا بد، به‌سوی فرد - انگاره‌ای بودایی‌ست که رشیدالدین در قالبِ کارمایِ زندگی کنونی بدان پرداخته است.^۱

در بخشِ دیگر که زندگیِ شَکِیمونی را پوشش می‌دهد، رشیدالدین فضل‌الله دربارهٔ چگونگیِ آزمودنِ قابلیتِ ذهنیِ شَکِیمونی توسطِ فرشتگان با طرح پرسش‌های اخلاقی و عقلانی در سطوح مختلف بحث می‌کند. در برخی از پاسخ‌های شَکِیمونی به فرشتگان، او از «انسانِ کامل» سخن می‌گوید. این انسان کسی‌ست که افراد را از فقر و جهل رها می‌سازد، از آن‌ها دست‌گیری می‌کند و عقلِ درمانده را تعالی می‌بخشد تا به حقیقتِ مطلق نایل آید.^۲ شَکِیمونی هم‌چنین آمدنِ مَیْتِریا، بودای آینده را پیش‌بینی می‌کند. پس از تولدِ مَیْتِریا که آخرین بوداست، تمامی نارضایتی‌های پیش‌روی بشر برطرف می‌شود؛ انسان‌ها دیگر گرفتارِ جهل، آشفستگی، طمع، خشم و حسادت نمی‌شوند.^۳

مضمونِ فصلِ هجدهم پرسش از شَکِیمونی دربارهٔ بهشت و جهنم و سرانجامشان است. او پاسخ می‌دهد که ساختارِ بدنیِ فعلیِ انسان نه تابِ آتشِ جهنم و نه ظرفیتِ بهره‌مندیِ کامل از نعماتِ بهشتی را دارد. جهنمِ بدنِ آدمی را سوزانده، بی‌درنگ آن را به خاکستر تبدیل می‌کند و رسیدن به بهشتِ پیکری والاتر از بدنِ فعلیِ انسان را می‌طلبد. شَکِیمونی تلویحاً رستاخیزِ جسمانیِ جهتِ داوریِ پایانی را رد می‌کند. در این قسمت، رشیدالدین از کلامِ تلویحی استفاده می‌کند تا توجُّهات را از فهمِ اسلامی متداول از بهشت و جهنم با ویژگی‌های خارق‌العاده منحرف گرداند. درعوض، وی به این مفهومِ بودایی اذعان می‌کند که رفتارِ آدمی در شرایطِ زمینی و نه در بهشت یا جهنم با پاداش یا مجازات مواجه خواهد شد.

در فصلِ نوزدهم، رشیدالدین فهرستی از مناطق و جوامعی که پیش‌تر به آیین بودا بودند و از پیروانِ شَکِیمونی محسوب می‌شدند را ارائه می‌دهد. این فهرست حاوی مناطقی‌ست از قبیل چین، تبت، کاتماندو^۴، برخی نواحی هند، آسیای مرکزی و خراسان که شهره به باور بر آیین بودا بودند. باری، رشیدالدین فضل‌الله و کامالاشُری نیز به مناطقی اشاره می‌کنند که گرچه شواهدِ کافی‌ای مبنی بر بودایی بودنشان در دسترس نیست، قطعاً پرداختن بدان‌ها جالب‌توجه می‌نماید. یک ادعای باورنکردنی این‌ست که ساکنانِ مکه و مدینه و سایر عرب‌ها و عجم‌ها (ایرانیان) پیش‌از ظهورِ اسلام پیروانِ شَکِیمونی بودند. به‌گفتهٔ رشیدالدین، مجسمه‌هایی با ویژگی‌هایی شبیه به شَکِیمونی درونِ کعبه نگه‌داری و تکریم می‌شد، تااین‌که پیامبرِ اسلام فرمانِ نابودیِ این بُت‌ها را صادر کرد.^۵ (ادعای بُت‌شکنیِ محمد در ریزنگاره‌ای

^۱ رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ، ۱۴۶.

^۲ رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ، ۱۵۳-۱۵۱.

^۳ رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ، ۱۵۹-۱۵۴ (فصل هفدهم).

^۴ Kathmandu

^۵ رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ، ۱۶۳.

به تصویر کشیده شده است که در آن، بُت‌های کعبه شبیه به بودا در حالت نشسته و نیز مجسمه هَنومَن^۱ - خدایی هندو با سر میمون - به‌پایین کشیده می‌شوند؛ این ریزنگاره اکنون در موزه هنرهای اسلامی برلین نگه‌داری می‌شود. رشیدالدین به سایر پیروان شَکیمونی در نواحی عراق، سوریه و مصر اشاره می‌کند که اعتقادشان در نهایت با شکلی از شیواپرستی^۲ (آیین شیوا) تلفیق یافت. علاوه‌براین، وی اذعان می‌کند که حَبَش^۳ (اتیوپی) و زَنگ^۴ (زنگبار) زمانی به آیین بودا بودند.^۵ اظهارات رشیدالدین را می‌توان به‌طور بالقوه هم‌راستا با جاه‌طلبی‌های شاهانی مانند آشوکا^۶ در قرن سوم پیش‌ازمیلاد و کانیشکا^۷ در قرن دوم پیش‌ازمیلاد دانست که تحت پادشاهی آن‌ها مبلّغان و بازرگانان بودایی از طریق دریا و خشکی آیین بودا را به مکان‌های بسیاری بردند. درواقع، حتی پیش‌از رشیدالدین، ابوریحان بیرونی درباره گسترش آیین بودا در غرب به‌سوی ایران، عراق و سوریه نوشته بود.

فصل بیستم، آخرین فصل در اثر رشیدالدین درباره زندگی بودا، به گزارش «پَری‌نیروانا»^۸ شَکیمونی در کوشینارا^۹ی هند پرداخته است. مطابق تصویر ارائه‌شده توسط رشیدالدین، مرگ شَکیمونی زیر یک گنبد شفاف رخ می‌دهد، به‌گونه‌ای که مانند یک شیر در آن‌جا دراز کشیده و به خواب می‌رود. در لحظه مرگ، فروزه‌های نورانی از گنبد به‌سمت آسمان زده می‌شود. بعد از سه روز، مردی وارد کوشینارا می‌شود تا از تعالیم شَکیمونی بهره‌مند گردد و وقتی مطلع می‌شود که بودا در گذشته است، شروع به گریستن می‌کند. در کمال ناامیدی، او نگاهش را به‌سمت آسمان چرخانده و شَکیمونی را می‌بیند که این پیام را بر زبان جاری می‌سازد: «من نه زاده شده‌ام و نه مرده‌ام، من نه از جایی آمده‌ام و نه به جایی خواهیم رفت.» با دریافت این پیام، از شعف به خود می‌لرزد و حالتی از بصیرت را تجربه می‌کند که بعدها درباره‌اش کتابی الهام‌بخش می‌نویسد.

در بخش پایانی فصل بیستم، رشیدالدین فضل‌الله مخاطبان‌ش را خاطرنشان می‌سازد که همه آن‌چه راجع به احوالات بودا نقل شد، مطابق روایات مردمان کشمیر و هند بود. وی در قالب بخشی مشتمل بر تفاسیر شخصی‌اش به ردّ مفهوم بودایی تناسخ می‌پردازد که احتمالاً بعدها توسط خود او یا کسی دیگر افزوده شده است. هیچ مشخص نیست که بخش مزبور پس‌از تغییرمذهب رشیدالدین به اسلام و شاید

¹ Hanuman

² Shaivism

³ Habash

⁴ Zang

^۵ رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ، ۱۶۳-۱۶۲.

برخی از سکه‌های بودایی کوشانیان در صومعه دُبرا دامو در حبشه (اتیوپی) یافت شده‌اند؛ بنگرید به:

Bhattacharyya, "India's Contribution to Islamic Thought and Culture," 574.

⁶ Aśoka

⁷ Kanishka

⁸ Parinirvāna

⁹ Kuśināra

پس از غلبه اولجایتو بر تردیدهای اعتقادی‌اش و گرویدن به اسلام نوشته شده باشد. بعد از سال ۱۳۱۶ میلادی، وقتی اولجایتو درگذشت و ابوسعید بهادرخان قدرت را به دست گرفت که به کشته شدن رشیدالدین در ۱۳۱۸ نیز انجامید، آشفتگی و اختلاف نظر مذهبی بیش‌تری رخ داد، زیرا ایران تحت فرمانروایی ابوسعید بهادرخان (۱۳۳۵-۱۳۱۶ میلادی) دوباره قدم در مسیر اسلامی‌سازی می‌گذاشت. به‌رغم تغییرات دوباره مذهبی و فرهنگی در ایران، روایت بودایی جایگاهی همیشگی در تاریخ‌نگاری فارسی قرن چهاردهم یافت.

* * *

با ثبت زندگی و آموزه‌های بودای شکیمونی در آذربایجان ایران مابین اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم، رشیدالدین خدمت ادبی بزرگ اندیشمندان بی‌سابقه‌ای را به‌انجام رساند که هیچ مورخی پیش از او بدان دست نیافته بود. با وجود بخش‌های مفقود، پرداخت پشtkارانۀ وی به تاریخ، علم، فرهنگ، ادیان و آداب و رسوم مردمان جهان که کم‌تر موردتوجه قرار گرفته‌اند، جامع‌التواریخ را در سبک و محتوا منحصر به فرد ساخته است.^۱

بودای مصور

علاوه بر اهمیت ادبی و تاریخی‌اش، جامع‌التواریخ به‌خاطر بازنمایی‌های مصور و تصاویرش به‌خصوص در بخش مربوط به بودای شکیمونی حائز اهمیت بود. گرچه بازنمایی مصور برخلاف احکام اسلامی بود، راهبان مهاجر و هنرمندان چینی و اوغور در دربار آروغون و غازان‌خان جهت نمایش هنر بودایی‌شان از جانب روحانیون بودایی حمایت شدند.^۲ درحالی‌که هنرمندان سبک هنری بومی‌شان را من‌باب احترام به هنجارهای فرهنگ محلی سازگار می‌ساختند، هنر بصری به ابزار دیگری جهت ترویج آیین بودا در ایران بدل شد. در هنر بصری، از رسیدن بودا به نیروانا تا مرگ پایانی‌اش، او درقامت یک پیامبر مکرم، تماماً پوشیده و مطابق سنت اسلامی، حتی عمامه به‌سر و دارای ریش نشان داده می‌شود، این درحالی‌ست که در بستر بودایی نیمه‌برهنه ترسیم می‌شود. در پژوهش کوتاه جالبی، شیلا کنبی^۳،^۴ به مقایسه تصویر ارائه‌شده از بودا در جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله در قرن چهاردهم و مجمع‌التواریخ حافظ آبرو در قرن پانزدهم پرداخته است. هر دو متن به‌طور مشابهی بودا را درقامتی تماماً اسلامی نشان داده‌اند که کاملاً با

^۱ مقایسه کنید با:

T. Allsen, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 83-84.

^۲ J. von Hammer-Purgstall, *Geschichte der Ilchane* (Darmstadt, 1842), 47.

^۳ Sheila Canby

^۴ S. R. Canby, "Depictions of Buddha Shakyamuni in the *Jami' al-Tavarikh* and the *Majma' al-Tavarikh*," *Muqarnas* 10 (1993).

نگرش اسلامی مطابقت یافته است. در صحنه‌ای، بودا زیر یک درخت ایستاده و مشغول صحبت با یک برهمن است که رنگ پوستش تیره‌تر از پوست روشن بودا می‌نماید. پوشش برهمن بیش‌تر نمایان‌گر پوشش هندی‌ست، درحالی‌که لباس بودا بیش‌تر شبیه به پوشش مسلمانان خاورمیانه است. درواقع، تصویر ارائه‌شده از پوشش و سیمای محمد به‌هنگام دریافت وحی از جبرئیل در جامع/تواربخ رشیدالدین تقریباً مشابه با ظاهر اسلامی بوداست.^۱ در یکی از تصاویر در مجمع/تواربخ، ماهامایا، مادر بودا، با سر و شانه کاملاً پوشیده و حجاب نوعاً اسلامی درحالی‌که، مطابق افسانه بودایی اصلی، به شاخه درختی در جنگل چنگ زده است، او را به دنیا می‌آورد. حتی مادر بودا نیز با رعایت احکام پوشش زنان در اسلام نیز در مقام یک زن مقدس مورد احترام شناخته می‌شد.

در مجمع/تواربخ، مرگ بودا توجهات را به سه جنبه متوجه می‌سازد. نخست، بودا درون بنایی شبیه به زیارتگاه تیموری به‌سبک سمرقند می‌میرد. دوم، پیکر بودا کاملاً پوشیده است. او نه در کفن پیچیده شده است و نه داخل تابوت است که مطابق سنت اسلامی‌ست. در این‌جا، ما شاهد یک احکام غیراسلامی هستیم. سوم، در نمونه آسیای شرقی، بودا دست راست خود را زیر سرش گذاشته است، درحالی‌که در تصاویر موجود در مجمع/تواربخ، وی دست چپش را زیر سر خود گذاشته است.^۲

در جامع/تواربخ، سایر تصاویر زندگی بودا مطابق شمایل‌نگاری نوعاً بودایی با برخی تغییرات ایرانی و اسلامی هستند. در یکی از تصاویر، بودا دو انار را به شیطان (ابلیس) تعارف می‌کند و انار میوه‌ای‌ست که تاحد زیادی با ایران مرتبط شناخته می‌شود.^۳ در ترسیم معماری اطراف مکان مقدسی که بودا پری‌نیروانا را در کوشینارا تجربه کرد، هنرمندان ابنیه‌ای به‌سبک نوعاً ایرانی با گنبدی بلورین^۴ به‌جای استوپا^۵ (بنای بودایی گنبدی‌شکل سنتی) به‌کار برده‌اند.

برآمد

در دوران مغول، شکاف‌های مذهبی در سطوح مختلف وجود داشتند. سقوط خلافت پانصدساله عباسیان از قدرت اهل‌تسنن کاست و فرصت‌های جدیدی پیش‌روی جوامع اهل‌تشیع در ایران و عراق گشود. افزون‌براین، مغولان آیین بودا، مذهبی کاملاً متفاوت را در ایران معرفی کردند و پویایی فرهنگ ایرانی را

^۱ بنگرید به بازنمایی مصور در:

Sheila S. Blair and Jonathon M. Bloom, "The Mirage of Islamic Art: Reflections on the Study of an Unwieldy Field," *The Art Bulletin* 85/1 (2003): 176.

^۲ Mahāmāyā

^۳ تمامی نمونه‌ها برگرفته از منبع زیر هستند:

Canby, "Depictions of the Buddha," 301–309.

^۴ G. M. Meredith-Owens, "Some Remarks on the Miniature in the Society's 'Jāmi' Al-Tawārīkh," *JRAS* 2 (1970): 198, plate 2.

^۵ Canby, "Depictions of Buddha," 307–308; Meredith-Owens, "Some Remarks," 198.

^۶ Stūpa

به‌مدت نیم قرن دست‌خوش تغییر گردانیدند. بعد از افول مغولان بودایی، آوارگی گروه‌های مذهبی، برآمدن نزاع‌طلبی و تحوّل فرهنگ همگی توأم با تضعیف انسجام عمومی رخ دادند. عرصه اجتماعی - فرهنگی پس از معرفی آیین بودا در ایران قدرت اسلام را کاهش داد و تصوّف بیش‌ازپیش قدرت گرفت. معرفی آیین بودا در ایران همراه خویش مراکز جدید فراگیری، رُهبانیت^۱، هنر و تاریخ‌نگاری بودایی را آورد. مضافاً، قدرت صوفیان و تمایل بوداییان به تصوّف سکوی شروعی برای نوع جدیدی از عرفان شد که دوران پسمغول در ایران و آسیای مرکزی را آشکار گردانید. به‌خاطر این تمایل، وقتی آیین بودا طرد شد، بسیاری از مراکز بودایی به مراکز و زیارتگاه‌های صوفی تبدیل شدند. مورّخانی مانند رشیدالدین کوشیدند تا نگرش احترام‌آمیزی نسبت به مرام بودایی کلیشه‌ای در کشوری مسلمان بیافرینند. به‌رغم تمامی تلاش‌ها پس از رویدادهای متلاطم و سقوط مغولان بودایی در سال ۱۳۳۵ میلادی، فرهنگ تصوّف نهایتاً به عامل تسلّی و وحدت تبدیل شد. بعد از تجربه آیین بودا برای نیم قرن، نه ایران و اسلام و نه تصوّف به‌طور کلی نتوانستند نسبت به تأثیرات نافذی که آیین بودا وارد آورده بود، بی‌تفاوت باقی بمانند. بااین‌حال، زندگی‌نامه و آموزه‌های بودا که در نوشته‌های تاریخی رشیدالدین فضل‌الله همدانی بازتاب یافته‌اند، تنها اسناد باقی‌مانده در اختیار ما از آخرین عصر بودایی به‌شمار می‌روند.

بخش دوم: تصوّف علاءالدوله سمنانی: طنین بودایی دوره مغول

انسان‌شناسی، ساختار بودایی و تحوّل در راه آذربایجان

علاءالدوله سمنانی به‌عنوان یک صوفی دوران مغول در ایران شناخته می‌شود، ولی باتوجه به شرایط بودایی‌ای که او حدود پانزده سال در آن قرار داشت، به‌سختی می‌توان تمامی عوامل تعیین‌کننده پشت‌پرده در تأثیرات وارده بر زندگی وی و مسیر انتخابی‌اش چه به‌عنوان یک «بودایی» در قصر با رغون‌خان و چه بعدها در قامت یک «صوفی» را بررسی کرد. پیش از پرداختن به بستر بودایی و صوفی‌اش، بگذارید به اختصار تعاملات فرهنگی آن عصر را از صافی ملاحظه بگذرانیم. تقریباً، هیچ تحلیل پژوهشی متقنی مرتبط با تعاملات بین فرهنگ بودایی و تصوّف در ایران پسمغول دردست نیست. احساسات ضدآیین بودا و وقایع نگاشت‌های تحریف‌شده ثبت‌شده توسط صوفیان و نویسندگان مسلمان بعدی ردپای آیین بودا به‌ویژه تمایل تعامل بین صوفیان و بوداییان را در این دوره پنهان نمودند. به‌رغم بودایی بودن ایلخانیان، این کوشش جهت کم‌رنگ جلوه دادن تعاملات این‌چنینی صورت گرفت. باری، حضور صدها و یا حتی هزاران فاضل بودایی در کشور بایستی واسطه تعاملی بین غیربوداییان و بوداییان را آفریده باشد. لیکن، پس از این که استیلای مسلمانان تمامی عناصر بودایی را نابود ساخت، شواهد آشکار کمی از بوداییان برجای ماند. به‌دلیل نابودی کامل عناصر بودایی از صحنه ایران و عدم اشاره آشکار به آیین بودا از طرف

^۱ Monasticism

صوفیان، اثبات کامل هرگونه استدلال پیرامون تأثیر آیین بودا بر تصوّف ایرانی جز به واسطه شواهد فرعی کار آسانی نیست.

ارتباط میان آیین بودا و اسلام همیشه پرتنش بوده است، زیرا نگرش اسلامی جزم‌اندیش همواره آیین بودا را به‌مثابه «بُت‌پرستی» برشمرده است.^۱ باری در سطح عرفانی و عقلانی، آیین بودا با رواداری صوفیان زمانه مواجه شد. جوامع مهاجر جدید بودایی در شهرهای ایران به‌ویژه مراغه، تبریز و سلطانیّه که از تبت، هند، ترکستان و جاهای دیگر می‌آمدند، دهقان یا بی‌سواد نبودند، بلکه از جرگه فضلّا، هنرمندان و ادبا بودند که به‌امید عاملیت در تحقّق تحول فرهنگی در ایران بدان‌جا آورده شده بودند. حضور چنین جوامع بودایی‌ای بایستی تأثیرگذار بوده باشد، به‌ویژه در قلمرو معنوی و فلسفی درمیان تعدادی از کارکشته‌ترین و آگاه‌ترین صوفیان در ایران.

تعامل میان آیین بودا و هم‌نوایی^۲ اسلامی در اوایل دوران ایلخانیان محتملاً پرتنش باقی ماند، بالاخص وقتی خلافت اسلامی در بغداد، مهم‌ترین تجلّی مذهبی، به‌دست هلاکوخان بودایی نابود شد. پس از صدور فرمان ساخت معابد بودایی در سرتاسر ایران، این ناسازگاری افزایش یافت. در اوایل عصر ایلخانی، هلاکوخان دستور ساخت یک معبد در خوی را داد.^۳ در روایت جغرافیایی قرن چهاردهمی خویش، حمدالله مستوفی اهالی خوی را دارای رنگ پوست سفید و سیمای خُتنی توصیف می‌کند که به مهاجرنشینان بودایی جدید از بخش‌های ترکستان اشاره دارد. او معتقد است که به‌این‌خاطر از خوی به‌عنوان ترکستان ایران یاد می‌شود.^۴ مهاجرت بوداییان از ترکستان، تبت و شمال‌غرب هند به خوی و نهایتاً تبریز و سلطانیّه بایستی در دوره هلاکوخان، آرغون و بعد از آن تسریع شده باشد. مستوفی هم‌چنین گزارش می‌دهد که مردمانی از ملیت‌ها و مذاهب مختلف در شهر سلطانیّه سکونت داشتند، باین‌وجود از هیچ گروه به‌خصوصی یا وابستگی مذهبی‌شان نام نمی‌برد.^۵

^۱ مقایسه کنید با:

Z. A. Ben-Dor, "Buddhism and Islam," *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, vol. 1, edited by Josef W. Meri (New York: Routledge, 2006), 119–120.

^۲ Conformism

^۳ A. Pope, *Persian Architecture* (Tehran: Soroush Press, 1969 & 1976), 62;

هم‌چنین، بنگرید به:

A. S. Melikian-Chirvani, "Buddhism: in Islamic Times," *Encyclopedia Iranica* (London: Routledge & Kegan Paul, 1990), 498.

گرچه هیچ سندی مبنی بر موقعیت دقیق این صومعه در شهر دردست نیست، شاید بتوان آن را همان بنایی دانست که اکنون خلوت‌گاه شمس تبریزی نامیده می‌شود: شمس یک درویش دوره‌گرد، راهنمای معنوی مولانا و اصالتاً اهل شهر خوی بود.

^۴ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، ۹۷.

^۵ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، ۸۸، ۶۰.

این تغییر در جمعیت‌شناسی و فرهنگ معنوی نمی‌توانسته است بدون تبعات فرهنگی آتی در ایران بوده باشد. شاید در این دوره بود که برخی از غارهای صخره‌کند^۱ به‌منظور مراقبه و رهبانیت در سرتاسر کشور ایجاد شدند. فرهنگ و جمعیت‌شناسی ایران ناگزیر به تغییر حتمی بود. نمی‌دانیم که چه تعداد معبد بودایی در سراسر ایران بنا شدند، ولی می‌دانیم که پس از تغییر مذهب غازان‌خان در سال ۱۲۹۵ میلادی و اولجایتو حدوداً پیش از ۱۳۱۶ میلادی معابد مزبور یا ویران شدند^۲ و یا به مسجد یا زیارتگاه تبدیل گشتند. هم‌زمان با بنا در شهرهای مختلف ایران، معابد بودایی حتی در بغداد نیز ساخته شدند.^۳ سیل روحانیون و هنرمندان بودایی که وارد ایران می‌شدند، اکثریت ایرانیان اهل‌تسنن را به‌حالت آماده‌باش دفاعی درآورد. شماری از مراکز معنوی بودایی مشهور در اوایل حکومت ایلخانیان ساخته شدند. ارغون‌خان (۱۲۸۴-۱۲۹۱ میلادی) ساخت یک صومعه بودایی نزدیک شهر قوچان را آغاز کرد که توسط پسرش غازان‌خان تکمیل شد.^۴ این صومعه پس از تغییر مذهب غازان‌خان به اسلام پابرجا نماند. باین‌حال امروزه، روستایی به‌نام بهار در نزدیکی قوچان قرار دارد. گفته می‌شود که یکی از صومعه‌های ساخته‌شده به‌دستور ارغون‌خان دارای دیوارنگاره‌هایی از جمله رُخ‌نگاره وی بود. هیچ‌یک از آن‌ها باقی نمانده‌اند.^۵

در روستای شنب در نزدیکی تبریز، ارغون‌خان معبد بودایی دیگری ساخت که آن نیز به‌دستور پسرش غازان‌خان پس از تغییر مذهب به اسلام ویران شد. از آنجایی که این روستا مورد علاقه غازان‌خان بود، بنای مزبور را به حال خود رها نکرد، بلکه مقبره و مدرسه‌ای در آن‌جا ساخت و آن مکان را غازانیه نامید.^۶ به‌گفته گای له استرنج^۷، در قرن چهاردهم، حاکم مغول سلیمان‌شاه دستور ساخت روستای بهار در حدود سیزده کیلومتری همدان را صادر کرد.^۸ در این مورد به‌خصوص، بدیهی‌ست که درباره چرایی ساخت یک روستا با نام بهار در یک ناحیه کم‌اهمیت تنها می‌توان به گمانه‌زنی پرداخت، مگر این که احتمالاً یک معبد بودایی یا بهار پیش‌تر در آن‌جا وجود داشته باشد که شاید مربوط به میراث مغولی بودایی آغازین بوده است.

تحول مراکز معنوی از آیین بودا به تصوّف تغییر یافت. در نیمه نخست قرن چهاردهم بود که شماری از زیارتگاه‌های صوفی مهم به‌عنوان اماکن دیدنی برای سیاحان و زائران در طلب مراقبه با یک فرد

^۱ Rock-hewn cave

^۲ Bausani, "Religion Under the Mongols," 541, 544.

^۳ Michael Dumper, Bruce E. Stanley, *Cities of the Middle East and North Africa: A Historical Encyclopedia* (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, Inc., 2007), 58.

^۴ W. Ball, "Two Aspects of Iranian Buddhism," *Bulletin of the Asia Institute of Pahlavi University* 1-4 (1976): 141.

^۵ L. S. Diba, "Invested with Life: Wall Painting and Imagery before the Qajars," *Iranian Studies* 34/1-4 (2001): 10.

^۶ W. Barthold, *An Historical Geography of Iran*, translated by Svat Soucek, edited with an introduction by C. E. Bosworth, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), 220.

^۷ Guy Le Strange

^۸ G. Le Strange, *The Lands of Eastern Caliphate* (London, 1966), 193.

مقدّس و بهره‌مندی از زیارتگاه جهت انجام مراسم استغفار یا برآوردن حاجات بنا شدند^۱ - مناسکی که به مخالفت دیدگاه فقه‌های اهل تسنّن نسبت به این تغییر جهت به سمت مراسم آیینی خارج از اسلام منجر گردید که با مغولان آغاز شده بود.

شمار زیادی از راهبان بودایی که به ایران آورده شدند، ظاهراً دست کم تا قرن چهاردهم در آن جا باقی ماندند.^۲ نظریه این واردات فرهنگی، ساخت صومعه‌های بودایی و تغییر جمعیت‌شناختی، می‌توان تصوّر کرد که چه نوعی از مجادلات و تعاملات میان بوداییان و مسلمانان (به‌ویژه صوفیان) در دربار سلطنتی و معبد، مسجد و سطح شهر طی دهه‌هایی که این دو نظام اعتقادی (به‌ظاهر) متفاوت در فضای جغرافیایی مشابهی سهیم بودند، رخ می‌داد.

آن‌چه در دوران پسامغول روی داد را نمی‌توان فارغ از معامله‌به‌مثل میان بوداییان و صوفیان دانست. ویژگی‌های رایج و غالب مناسک بودایی از جانب گروه‌هایی از زاهدان و صوفیان جوان و پارسا رعایت و احتمالاً تقلید می‌شد. صوفیان با همتایان بودایی خود وجوه تشابهی یافتند و درواقع تمایل وافر به دربار بودایی ایلخانیان نشان دادند. جای تعجب نیست که تصوّف حتّی پیش از تغییرمذهب مغولان از آیین بودا به اسلام در دربار ایلخانیان محبوبیت یافته بود. در دهه‌های نخست حکومت مغولان، یکی از پسران هلاکوخان، یگودار احمد (۱۲۸۴-۱۲۸۲ میلادی)، با وساطت صوفیان از آیین بودا به اسلام تغییرمذهب داد.^۳

بایستی شباهت معنوی تأثیرگذاری میان آیین بودا و تصوّف بوده باشد که غازان‌خان خواست تا اسلام صوفی را اختیار کند و نه صرف اسلام رایج را. ساخت مقبره باشکوه برای پیران صوفی مانند بایزید بسطامی در بسطام خراسان تاحدی ادامه یافت که این اماکن به مراکز زیارتی بدل شدند. این آیین احتمالاً از روی مناسک بودایی که طبق آن، باورمندان به قدّیس درون ضریح در استوپا ادای احترام کرده و گرد آن طواف می‌کنند، تقلید شده است. زیارت مقبره‌های صوفی رفته‌رفته، گرچه نه به‌طور رسمی، به یک آیین سنتی در جریان اصلی اسلام تبدیل شد که آن را می‌توان طلّیعه مناسک زیارت شیعی در قرون بعدی تلقّی کرد. با خروج تصوّف از فرهنگ منزوی خویش و ورود به عرصه آگاهی جمعی و صحنه سیاست در دوران مغول در ایران و پس از آن، آیین مزبور در بسیاری از نواحی ای شکوفا گشته و گسترش

¹ L. G. Potter, "Sufis and Sultans in Post-Mongol Iran," *Iranian Studies* 27/1-4 (1994): 78-79.

² A. Wink, *Al-Hind-the Making of the Indo-Islamic World: The Salve Kings and the Islamic Conquest 11th - 13th Centuries* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 350,

به‌نقل از:

K. Jahn's Rashid al-Din's history of India.

³ Pfeiffer, "Reflections," 383.

یافت که از پذیرش هر نوعی از مرجعیت مذهبی و سیاسی برای قرن‌های متمادی سرباز می‌زدند، تا این که تصوف پس از ظهور صفویان نهایتاً تحت اختیار حکومت درآمد.^۱

سقوط ایلخانیان در سال ۱۳۳۵ میلادی بدین معنا بود که همه آن‌هایی که با آیین بودا ارتباط داشتند، مجبور به تغییرمذهب و یا جلالی وطن شدند. این امر نسل دوم مهاجران بودایی، راهبان بودایی و حتی ایرانیان نوکیش بودایی و نیز شمن‌ها را شامل می‌شد که از مغولستان به ایران آمده بودند و اعمال خلسه، جادوگری و اقدامات حیرت‌انگیزشان مورد تحسین صوفیان بود.^۲ باری، گفته شده است که حتی پس از تغییرمذهب به اسلام صوفی، برخی از راهبان بودایی در ایران همچنان مناسک بودایی‌شان را به جا می‌آوردند.^۳ تغییرمذهب از آیین بودا به تصوف یا بالعکس قابل تصور بود، زیرا این امر برای برخی از بوداییان آسیای مرکزی، کشمیر و تبت رخ می‌داد که به دل‌خواه از آیین بودا به تصوف تغییرمذهب می‌دادند.^۴ افزون‌براین، صوفیان ایران پسامغول بایستی نوکیشان بودایی را درون گروه‌هایشان جذب کرده باشند.^۵ حتی با لحاظ فرایند فرهنگ‌پذیری،^۶ میزان و جهت تغییر، اصلاحاتی که آیین بودا حین این دوره متلاطم وارد تصوف ساخت را نمی‌توان به راحتی و دقیق ارزیابی نمود، ولی می‌توان با قطعیت گفت که آیین بودا رسماً ناکارآمد شناخته شده و آشکارا کنار گذاشته شد.

بنابراین، به کارگیری مطالعه موردی جهت تحلیل برخی مواجهات و تشابهات آیین بودا با فرهنگ تصوف می‌تواند مفید باشد. در ادامه، به این انتقال فرهنگی و تشابهات خواهیم پرداخت که به وسیله صوفی پیشگام، علاءالدوله سمنانی، تجلی یافتند. سمنانی شخصیت مشهور زمانه خویش بود که موضع

¹ Potter, "Sufis and Sultans," 100–102.

² Amitai-Preiss, "Sufis and Shamans," 39, 41.

³ Amitai-Preiss, "Sufis and Shamans," 41

به نقل از جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله همدانی.

⁴ T. Zarcone, "Between Legend and History: About the 'Conversion' to Islam of Two Prominent Lamaists in the Seventeenth-Eighteenth Centuries," in *Islam and Tibet—Interactions along the Musk Routes*, edited by Anna Akasoy, Charles Burnett, and Ronit Yoeli-Tlalim (Surrey: Ashgate, 2011), 282–283, and A. Papas, "So Close to Samarkand, Lhasa: Sufi Hagiographies, Founder Myths and Sacred Space in Himalayan Islam," in *Islam and Tibet—Interactions along the Musk Routes*, edited by Anna Akasoy, Charles Burnett, and Ronit Yoeli-Tlalim (Surrey: Ashgate, 2011), 270–271;

هم‌چنین، بنگرید به:

T. Zarcone, "Sufism from Central Asia among the Tibetan in the 16–17th Centuries," *The Tibet Journal* Autumn 20/3 (1996): 96–97.

^۵ گرچه این وابستگی میان مغولان و آیین تصوف و ابزار نوکیش ساز تصوف ممکن است درست باشد، درباره اغراق و تبلیغ نقش صوفیان در تغییرمذهب ترکان پشامغول از جانب واسیلی بارتولد اختلاف نظر وجود دارد؛ بنگرید به:

J. Paul, "Islamizing Sufis in Pre-Mongol Central Asia," in *Islamisation de l'Asie centrale: Processus locaux d'acculturation du VII e au XI e siècle*, edited by Étienne de la Vaissière (Paris: *Studia Iranica*, Cahier 39, 2008), 297–317.

^۶ Acculturation

فکری و انگاره‌های صوفیانه‌اش باعث پیوند آیین بودای دوران ایلخانیان با تصوّف گردید. از این رو، سمنانی اولین الگوی بودایی - صوفی است که تا بیست و نه سالگی در قصر آرغون خان بودایی به سر برد و ناگهان قصر (تبریز) را برای ریاضت صوفیانه ترک نمود (تشبیه استعاره‌ای و شاید الگو برداری از زندگی و تصمیم بودا برای ترک قصر در سن بیست و نه سالگی). هم‌چنین، به اختصار به امیر سیدعلی همدانی، دیگر مبلغ صوفی دوران مغول نیز خواهیم پرداخت که تجربه سفر و اقامت در مناطق بودایی کشمیر، بالتستان^۱ و لداک^۲ را داشت.

علاءالدوله سمنانی

سمنانی صرف یک صوفی نبود که در فرهنگ تصوّف پرورش یافته باشد، بلکه بالعکس، حیات حرفه‌ای خویش را در حلقه بودایی مغولان ایلخانی آغاز کرد. وی نخستین صوفی برجسته بود که ارتباط نزدیکی با آیین بودا برقرار کرد. محیط بودایی آغازین اطرافش احتمالاً به حدّ کافی الهام‌بخش وی گردید تا بالطبع به آفرینش گونه مختلطی^۳ از آیین بودا و تصوّف اقدام نماید. ارغون خان ایلخانی یک بودایی دواشته بود و سمنانی نیز معتمدترین و گرامی‌ترین دوست وی محسوب می‌شد. دوستی آن‌ها با ورود سمنانی به دربار حدوداً در پانزده سالگی آغاز شد که خود ارغون خان نیز در آن زمان جوان سال بود.^۴ وقتی ارغون خان به قدرت رسید، رویکردی خصمانه نسبت به اسلام داشت و ترجیح داد تا درباریان یهودی و مسیحی را در کنار بوداییان به خدمت بگیرد. این بدین معناست که وابستگی پدر علاءالدوله سمنانی به دربار ارغون خان و پدرش آباخان باید علقه‌ای قبیله‌ای^۵ و نیز بودایی بوده باشد. در دوران سلطنت ارغون خان، پدر سمنانی والی عراق و عمویش نیز وزیر گردید. از این رو، جای تردید است که سمنانی جوان و پدرش هرگونه تمایلات اسلامی داشتند - بلکه شواهد اولیه دالّ بر علاقه سمنانی به اندیشه بودایی‌اند. خود سمنانی روایت می‌کند که پس از یک دهه حضور در دربار ارغون خان در تبریز و سلطانیّه، پیامبر اسلام و بایزید بسطامی در میدان جنگ طی رؤیایی عرفانی بر او متجلی شده و وی را به تغییر تعلّق معنوی‌اش به اسلام و تصوّف رهنمون می‌شوند. پس از این رؤیای عرفانی، پیران صوفی خارج از دربار به او توصیه می‌کنند که یک سال و نیم دیگر در کنار ارغون خان بماند و بعداً از او اجازه عزیمت بگیرد. سمنانی مدعی‌ست که یک سال و نیم را صرف ریاضت و زهد کرده و مخفیانه به خواندن قرآن و گفتن ذکرهای

^۱ Baltistān

^۲ Ladakh

^۳ Hybrid

^۴ مقایسه کنید با:

J. J. Elias, *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of Alā' ad-dawla as-Simnānī*, (Albany: State University of New York Press, 1995), 18.

^۵ پدر علاءالدوله سمنانی ظاهراً از بزرگان طایفه‌ای در نزدیکی سمنان بود. بنگرید به:

Elias, *The Throne Carrier of God*, 14.

صوفیانه^۱ دور از چشمِ آرغون خان پرداخت. ظاهراً، گروهی وی به تصوّف تاحدودی متأثر از تأثیراتِ عوامل بیرون از دربار رخ داده است.

علاءالدوله سمنانی خود را صوفی معرفی کرد و نسل‌های بعدی صوفیان نیز وی را نه یک بودایی بلکه یک صوفی توصیف می‌کردند. با تضعیفِ امپراتوریِ مغولانِ بودایی، وقتی اشاره به آیین بودا در جامعه دوباره مسلمان ناممکن و ننگین شد، بیش از ده سال حضورِ سمنانی در دربارِ آرغون خان و درمعیّتِ اطرافیانِ بودایی‌اش به‌بوتهٔ نسیان سپرده شد. لیکن، هراندازه سمنانی در آینده کوشید تا از آیین بودا فاصله بگیرد، این امر واضح است که دورانِ جوانی‌اش را در صِرَفِ خلای معنوی سپری نکرده بود - محیطِ معنویِ اطرافِ وی در اوایلِ حضورش در دربارِ آرغون خان آکنده از آیین بودا بود و این موضوع که وی برآن شد تا درجهتِ گرویدن به تصوّف از آیین بودا خروج کند، باید گواهی بر خاستگاهِ غیرصوفی وی باشد. برچسبِ صوفی به‌عنوان یک عنوانِ اسلامی پس از تضعیف و نهایتاً نابودیِ مغولانِ بودایی به‌مراتب با شدّت و حدّتِ بیش‌تری بر افرادی مانند سمنانی نهاده شد.

جالب‌ترین شرح دربارهٔ سمنانی بعد از سکونتِ سمنانی در روستای صوفی‌آباد، واقع در دوازده کیلومتری جنوب‌غربِ سمنان (در خراسان) و پنج کیلومتری بیابانک (زادگاهِ سمنانی)، توسطِ شاگردش امیراقبال سیستانی نوشته شد. در اثرِ خویش با عنوانِ *چهل مجلس*، سیستانی گفت‌وگوها و حکایاتِ منقولِ سمنانی را ثبت کرده است. این روایت یک پس‌برساخت^۲ گفتمانِ سمنانی پس از خروجش از دربارِ ایلخانیان محسوب می‌شود، بنابراین امیراقبال سیستانی و نیز علاءالدوله سمنانی در پرداختن به باورمندیِ سمنانی بر اسلام و ناباورمندیِ وی بر آیین بودا در دورانِ خدمت به و مصاحبت با آرغون خان بودایی از امکانِ مبالغه برخوردار بودند. درمیانِ پس‌برساختِ خویش از تجاربِ به‌دست‌آمده در دربارِ آرغون خان، سمنانی سرنخ‌هایی چند پیرامونِ تجاربِ بودایی در جریانِ جُستارِ معنوی‌اش را آشکار می‌سازد. اگر سمنانی واقعاً در سال‌های جوانی‌اش دوستِ نزدیکِ آرغون خان بودایی ضداسلام بود، پس اذعانِ وی به این که یک مسلمانِ مؤمن بوده و یا حتّی به‌عنوان یک مسلمان بزرگ شده است را باید به‌دیدهٔ تردید نگریست. وی شرح می‌دهد که به‌رغمِ مسلمان بودن، به‌دلیلِ نگرشِ ستیزه‌جویانهٔ دربار نسبت به مناسکِ اسلامی، او هرگز روزه نمی‌گرفت و نمی‌توانست نماز بخواند.^۳ باین‌وجود، او بر دیدگاهِ احترام‌آمیزش به مراقبه تأکید دارد و به چندوچونِ مراقبهٔ خویش می‌پردازد.^۴ گه‌گاه، سمنانی به کافر یا هندو بودنِ متّهم می‌شد؛ که

^۱ Elias, *The Throne Carrier of God*, 20.

^۲ Postconstruction

^۳ امیراقبال سیستانی، *چهل مجلس* (تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۹)، ۱۶۰.

^۴ امیراقبال سیستانی، *چهل مجلس*، ۲۱۰، ۱۳۱.

در کلام عامیانه، مترادف بودایی بود. همین امر الهام بخش وی گردید تا شعری بسراید که در آن خود را به استعاره ملامت می کند که چرا راه درست اسلام را برنگزیده است.^۱

گفته می شود که ارغون خان بودایی در محاصره مشاوران و درباریان عمدتاً بودایی بود. این امر که ارغون خان یک بودایی انعطاف ناپذیر بود را نمی توان در این جا نادیده انگاشت. وی و سمنانی در کودکی کنار هم بزرگ شدند.^۲ ارغون خان جزو نسل نخست مغولان متولد ایران بود که تحت آموزش بودایی قرار گرفت. در دربار، مرسوم بود که راهبان بودایی به مباحثه با دانشوران مسلمان بپردازند تا بدین وسیله حقانیت جایگاه بودایی ارغون خان را به اثبات رسانند.^۳ علاءالدوله سمنانی اشارات مستقیمی به شرکت خود در مباحثه با راهبان بودایی به هنگام اقامت در سلطانیه می کند.

به طور ویژه، سمنانی در چهل مجلس داستانی را روایت می کند که روزی مشغول مراقبه بود و ارغون خان وارد چادر وی شد. ارغون خان شروع به ادیت سمنانی نمود؛ سمنانی او را نادیده گرفت، ولی ارغون خان نزدیک تر نشست و به شوخی با او ادامه داد. سمنانی دست از مراقبه نکشید و همچنان ارغون خان را نادیده گرفت. ارغون خان از برخورد سرد سمنانی دل خور گشته، او را ترک کرد و به تعدادی از راهبان دستور داد تا جهت ارباب سمنانی با او به مباحثه بنشینند. او به یکی از راهبان دستور داد تا از سمنانی راجع به موضوعی بودایی پرسد تا دانش وی را بیازماید. «بخشی [راهب بودایی] بخندید و گفت: او در کودکی با ما بوده است، او چه نمی داند که از او سوال کنم؟» به رغم مقاومت راهب، ارغون خان همچنان اصرار داشت که او باید از سمنانی چیزی پرسد. سپس، راهب روبه سمنانی کرد و از او پرسید، «آن کس که نزدیک من می آید که او را علاءالدوله [سمنانی] می گویند و اشارت به تو می کنند، کدام عضو تو سمنانی ست؟» این پرسشی محیل و نسبتاً دشوار در باب فلسفه «بی خویشی»^۴ به عنوان بخشی از عقل گرایی^۵ بودایی سخن پردازانه^۶ بود. با شنیدن این پرسش، سمنانی زانو زد و به راهب (بخشی) چنین پاسخ داد: «این مجموع من است.» در ادامه، طبق ادعای خود سمنانی، با این گفته که «بخشی متعجب شد، ولی چون دیدم با من بحث کرد و به جهت دین [آیین بودا] جواب می باید داد»، رویکردی زیرکانه در برابر راهب اتخاذ نمود. سمنانی این چنین ادامه می دهد: «مصلحت چنان دیدم که اول ارغون را که رنجیده است، دل خوش کنم و بعد از آن سخن گویم تا تمام به نفع او نباشد. روی به ارغون کردم و گفتم: دل پادشاه آیین جهان نمای باشد، اگر به انصاف بشنود، من ثابت کنم که این هندو را که چنین عزیز

^۱ امیرقبال سیستانی، چهل مجلس، ۱۱۵، ۳۳.

^۲ D. F. Reynolds (ed.), *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2001), 188.

^۳ Elias, *The Throne Carrier of God*, 18.

^۴ Nonsell

^۵ Intellectualism

^۶ Rhetorical

می‌دارد، هیچ نیست و دین شاکمونی [شَکیمونی] که به آن می‌نازد نمی‌داند و پی‌رو او نیست ... چون او از خدا دور است و سخن شاکمونی [شَکیمونی] نمی‌شنود، پادشاه را از دعای او و متابعت او چه فایده دهد؟^۱

با شنیدن این انتقاد، بخشی دربار از علاءالدوله سمنانی پرسید: «چه چیز است که من سخن شاکمونی [شَکیمونی] را خلاف کرده‌ام بگو؟» سمنانی حین ایراد یک انتقاد جدل‌آمیز طولانی مدعی شد که به‌دستور این راهب، غلامان شاخه گیاهان تر را بریده‌اند. سمنانی زیرکانه این پرسش را مطرح نمود که چگونه یک راهب می‌تواند این واقعیت را فراموش کند که اعمالش ناقض تعلیم شَکیمونی بوده است. بنابراین، سمنانی بدین‌وسیله کنایه زد که آیین بودا را بهتر از این راهب می‌شناسد و می‌داند که تعلیم بودا مخالف آسیب زدن و نابود کردن هر نوع موجود زنده‌ای از قبیل گیاهان است.

روایت چهل مجلس به این مواجهه جالب میان آرغون‌خان و علاءالدوله سمنانی بیش‌تر می‌پردازد. با شنیدن این استدلال، آرغون‌خان سمنانی را به کناری کشید، دستش را گرفت و به او گفت: «دریغ نباشد که هم‌چو تو کسی پس‌روی دین باطل کند؟» سمنانی سپس پرسید: «دین باطل کدام است؟» آرغون‌خان در پاسخ گفت: «دین محمد تو.» سمنانی پاسخ داد: «معاذالله، دین حق دین محمد است.» آرغون‌خان روبه او کرد و گفت: «نه تو این ساعت می‌گفتی که در دین شاکمونی [شَکیمونی] هرکه گیاهی را لگدمال و شکسته کند، راه به او بسته می‌شود؟ ... [حال آن‌که] محمد تو احکامی در میان خلق نهاده است چنان‌که مردمان به ریختن خون رغبت کنند و کشتن آدمی از احکام او لازم به نظر می‌آید. تصور کن پیامد اخلاقی چه باشد جایی که شکستن شاخ گیاهی یک عمل زشت است، کشتن خلق بنگر که چگونه باشد.» سمنانی پاسخی زیرکانه به آرغون‌خان داد، با تشبیه شاخه خشکیده یا علف هرز که قطع آن به نفع رشد گیاه است، به یک کافر که مرگش باعث ارتقای جامعه مؤمنان می‌گردد رواست. پس از این مکالمه، سمنانی خاطرنشان ساخت که وقت آن رسیده است تا آرغون‌خان را ترک کند و به زادگاهش در سمنان بازگردد.^۲ لیکن، طبق زندگی‌نامه سمنانی، وی قصر را به بهانه بیماری‌ای ترک کرد که پزشکان قادر به علاجش نبودند.^۳

این احتمال وجود دارد که گفت‌وگوی سمنانی با آرغون‌خان حاوی تعدادی مبالغه و زمان‌پریشی^۴ باشد. سمنانی داستان فوق را درحالی برای شاگردش نقل می‌کرد که از مرگ آرغون‌خان و تغییرمذهب غازان‌خان به اسلام دهه‌ها گذشته بود. در پس‌پس‌ساخت زندگی‌نامه سمنانی، باور احتمالی وی به آیین بودا به‌هنگام اقامتش در دربار آرغون‌خان بایستی انکار و مخفی می‌شد، زیرا ممکن بود مردم تردید کنند که

^۱ امیراقبال سیستانی، چهل مجلس، ۱۳۶، ۱۳۱.

^۲ تمامی شواهد برگرفته از امیراقبال سیستانی، چهل مجلس، ۱۳۶، ۱۳۱ هستند.

^۳ Reynolds, *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* 191.

^۴ Anachronisms

گفته‌ها و تمایل وی به تصوّف صادقانه نبوده است. با این وجود، این واقعیت را نمی‌توان زدود که تولّد و مرگِ سمنانی در دوران ایلخانیان رخ داد که آیین بودا هم‌چنان مرامِ مورداعتقادِ اکثریتِ سلسله حاکم بود. به‌علاوه، به‌رغمِ کراهِت یا شاید بیم از اقرار به این واقعیت، سمنانی سال‌های نوجوانی‌اش تا بیست‌ون‌سالگی را در محیطِ محافظت‌شده کاملاً بودایی سپری کرده بود.

شناختِ عمیقِ وی از آیین بودا (به‌خصوص از مکتبِ تبتی آن) در مواردِ پراکنده‌ای قابل‌مشاهده است. در برخی از گفت‌وگوهای فلسفی‌اش، سمنانی به مفهومِ بازتن‌یابی (تناسخ) اشاره می‌کند که آن را مورداعتقادِ بخشی‌های (راهبان بودایی) ترکستان و حتی برخی از مسلمانان توصیف می‌کند.^۱ سمنانی در صحبتِ راجعه‌به فرایندِ روشن‌بینی خویش هیچ تردیدی را به خود راه نداد، فرایندی که طی آن، تاحّد زیادی شبیه به روایتِ بودا از تولدهای پیشینش، هفت تولّدِ پیشینش بر او تجلّی گردید.^۲ مطابق توضیحاتِ وی، روشن‌بینی سمنانی شاملِ خروجِ کارمایی^۳ از مرتبهٔ موجودی پست به انسانِ کاملی بود که توانایی شناختِ کاملِ ذاتِ خود را داراست و می‌تواند حقیقتِ هرچیزی را درک کند.^۴ تمامِ این موارد به‌طرز چشم‌گیری مفاهیمی بودایی هستند.

وانگهی، در زندگی‌نامهٔ سمنانی اشاره‌ای به یک راهبِ بودایی (بخشی) به‌نامِ پَریندا^۵ می‌شود. به‌واسطهٔ عمقِ فهمِ معنوی پَریندا، علاءالدوله سمنانی با او رابطهٔ دوستانه‌ای داشت و وی را می‌ستود. بعدها، پس از این که سمنانی دربار را در سال ۱۲۸۶ میلادی با هدفِ خلوت‌گزینی در زادگاهش بیابانک نزدیکِ سمنان ترک کرد، این دوستِ بودایی^۶ درصددِ ملاقات با او برآمد، ولی سمنانی شاید از روی ترس این که او را قایل به آیین بودا بدانند و یا شاید شاخ‌وبرگی که سمنانی در روایتِ پس‌برساختِ خودِ اعمال کرده است، به‌قولی ملاقات با این راهبِ بودایی دوست را نپذیرفت. ولی قابل‌ملاحظه است که این راهبِ بودایی در پی سمنانی تا بیابانک سفر کرده بود.

سمنانی به‌دنبال اختیارِ حیاتی به‌مراتب معنوی بود و از این‌رو عزمِ ترکِ زندگی در دربار را کرد. چه آگاهانه و چه ناآگاهانه، عزیمتِ سمنانی از قصر به‌قصدِ اختیارِ حیاتِ زاهدانه شبیه به زندگی بودا بود، زیرا بودا نیز در بیست‌ون‌سالگی قصر را به‌منظورِ رُهبانیت ترک کرده بود. بعد از ترکِ سمنانی، در مسیرِ صوفی شدنِ غازان‌خان، وی چندین خانقاهِ صوفی ساخت و موقوفاتِ دیگری نیز ایجاد کرد.^۷ خانقاهی که وی در

^۱ امیراقبال سیستانی، چهل مجلس، ۱۱۹.

^۲ امیراقبال سیستانی، چهل مجلس، ۱۲۲.

^۳ Karmic

^۴ امیراقبال سیستانی، چهل مجلس، ۱۴۶، ۱۴۵.

^۵ Parinda

^۶ Elias, *The Throne Carrier of God*, 18 (notes).

^۷ Reynolds, *Interpreting the Self*, 191–192.

روستای صوفی‌آباد ساخته بود، سمنانی در آن مستقر و مشغول تعلیم بود که بعدها ویران شد، ولی ویرانه‌های آن امروزه هم قابل مشاهده است.

شبهت میان خلسه معنوی سمنانی و بودا قابل توجه است و نباید آن را نادیده انگاشت. گفته می‌شود که سمنانی مواجهه‌ای با شیطان داشته است که در گوش وی سخنی بدین مضمون را نجوا کرده است: «تو چیز مهمی را بی‌ملاحظه و بدون قطعیت برگزیده‌ای. یک انسان عاقل نباید بدون تعمق جدی به‌سادگی دست از خوشی‌های زندگی بردارد که بزرگ‌ترین آن‌ها نزدیکی به سلطان و آشکارترین آن‌ها تحقق تمایلات روح و شادمانی قلب در حرکت درمسیر هدف خویش از عنفوان جوانی است.»^۱ سمنانی از وسوسه‌های شیطانی دیگری درباره بیهودگی روزه‌داری، مراقبه و ترک ثروت و لذت سخن به‌میان می‌آورد و در پاسخ شیطان چنین گفت: «همانا، من جهان و ازاین‌رو لذت آن را طلبیدم و به رفیع‌ترین جایگاهش نایل آمدم؛ لیکن، روح من به‌اشمزاز از آن و طالبان آن روی گردانید. من داوطلبانه آن را ترک کردم، نه چون مجبور بودم ... من از لذت غیرملاّل آور وقتی بهره‌مند می‌شوم که هر ساعت شوق تجربه آن‌چه در ساعت پیشین را داشتم داشته باشم. لذت حقیقی آن‌ست که بهره‌مند از آن را دچار ملال نسازد.»^۲ درواقع، سمنانی با قدم نهادن در این راه، درقبال یک زندگی زاهدانه بدون تعلقات و وابستگی‌های دنیوی، از همه چیز از جمله تعلقات دنیوی و حتی خانواده‌اش دست کشید.^۳

مفهوم نجوای شیطانی در گوش سمنانی قویاً یادآور وسوسه بودا از جانب مارا^۴ و ممانعت از رسیدن وی به نیرواناست. هم‌چنین، شبهات فراوانی به تمثیل بودایی و داستان تجربه ملاقات با شیطان توسط ابراهیم‌بن‌آدم در طول رسیدن به روشن‌بینی دارد. با ترک ثروت و زندگی شاهانه و تأسیس «مکتب اخوان صوفی» در صوفی‌آباد، علاءالدوله سمنانی ما را به یاد تلاش‌های بودا در راستای رهایی خویش از زندگی شاهانه گذشته‌اش و ایجاد «سنگاه» (جماعت بوداییان) در سرنات^۵ نزدیک بنارس^۶ می‌اندازد. سمنانی نه‌تنها به شیوه مراقبه‌اش می‌پردازد، بلکه در چندین مورد به امساک خود از خوردن گوشت شکار حیواناتی چون آهو و خرگوش اشاره می‌کند.^۷ جای تردیدی نیست که سمنانی به‌هنگام اقامتش در محیط

^۱ Reynolds, *Interpreting the Self*, 192.

^۲ Reynolds, *Interpreting the Self*, 193.

^۳ Elias, *The Throne Carrier of God*, 24–25; Pfeiffer, "Reflections," 381.

^۴ Māra

^۵ دراین‌جا «مارا» را نباید معادل دقیق «شیطان» در اسلام (یا «ابلیس» در مقام همتای الله) بلکه به‌عنوان یک پدیده روان‌شناختی قلمداد کرد.

^۶ Sangha

^۷ Sarnath

^۸ Benares

^۹ امیراقبال سیستانی، چهل مجلس، ۱۴۰، ۱۳۹.

بودایی دربارهٔ آرغون‌خان از زندگی بودا مطلع و ملهم گشته بود. بدین‌وسیله، سمنانی شاید درصدد برآمده بود تا به «بودای» تصوّف تبدیل شود.

راهبان بودایی در ایران از مکتبِ ماهایانا و تانترا بودند که بر فنونِ مراقبه و یوگای فوق‌العاده پیشرفته تسلّط داشتند. سمنانی تا جایی پیش رفت که توانست یک روشِ یوگایی و معنوی جهتِ تجلّی درونی چاکراهای هفت‌گانه (هفت مرکزِ قدرت) در بدن را توسعه دهد. این یک شیوهٔ مراقبهٔ روانی‌جسمانی بود که ازجانبِ بسیاری از گروه‌های صوفیِ بعدی مانندِ طریقتِ نقشبندیّه تکامل و تطابق یافت.^۳

بدین‌ترتیب، سمنانی زمینهٔ وحدتِ آیین بودا و تصوّف را هموار نمود. تغییرِ فرهنگِ سیاسی در ایران تصوّف را برای راهبان بودایی به نزدیک‌ترین ملجأی فکری و معنوی بدل ساخت. پس از کناره‌گیری رسمی از صحنهٔ سیاست، سمنانی به تبلیغِ مرامِ عرفانی‌ای پرداخت که بر وحدتِ تمامیِ فِرَقِ فرامی‌خواند و حتّی بوداییانی که حینِ اسلامی‌سازیِ گسترده بعداز تغییرمذهبِ غازان‌خان به‌جای ترکِ اجباریِ ایران قصدِ تغییرمذهب داشتند^۴ را نیز دعوت می‌کرد.

سمنانی قطعاً می‌توانست تفاوت‌ها و شباهت‌های بینِ اهدافِ آیین بودا و تصوّف را درک کند. یک تفاوتِ عمده، دست‌کم در ظاهر، این بود که به‌دلیلِ ممنوعیتِ اسلام، هیچ نوعی از بازنمایی نمادین - برخلافِ تقدیسِ تصاویر بودا توسطِ بوداییان - در تصوّف موردِ تکریم قرار نمی‌گرفت. فضایی بودایی خردمند به‌خوبی آگاه بودند که تعالیمِ اساسی بودا برخلافِ تمامیِ مناسکِ خرافی ازقبیلِ تکریمِ بُت‌ها و تمثال‌هاست. سمنانی یک بار دربارهٔ دوستِ راهبِ خویش، پَریندای بخشی که همیشه مخالفِ بُت‌پرستی کورکورانه بود و دربارهٔ مسائلِ بنیادینِ زندگی و سرانجامِ آن به تعمّق می‌پرداخت (ویژگی‌هایی که وی را بیش‌تر به اسلامِ صوفی نزدیک ساخت تا آیین بودا)، با تعریف و تمجید لب به‌سخن گشود.^۵ دراین‌جا، سمنانی، به‌مددِ آشنایی عمیقش با آیین بودا و تصوّف و شباهت‌های بینشان، اساساً به این موضوع اشاره می‌کند که محتوای فلسفه و عقیدهٔ پَریندای بخشی درمقامِ یک راهبِ بودایی مشابهِ تصوّفِ اسلامی بود.

¹ Yogic

² Chakra

³ C. Ernst, "Situating Sufism and Yoga," *JRAS* 15/1 (April, 2005): 24-25.

⁴ I. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2nd edition 2002), 233;

هم‌چنین، بنگرید به:

Bausani, "Religion under the Mongols," 545.

⁵ Elias, *The Throne Carrier of God*, 18,

به‌نقل از چهل مجلسِ امیراقبال سیستانی.

علاءالدوله سمنانی هیچ علاقه‌ای به برتن کردن کسوت صوفی در بند تشریفات گرای^۱ اسلام نداشت. به باور بسیاری، او نیز سخنان صوفیان دیگر را تکرار می‌کرد، این که احکام اسلامی مختص جاهلان است و نه کسانی که ماهیت هستی را به درستی درک می‌کنند.^۲ در عوض باور به آیین بودا، سمنانی انتخاب کرد تا یک صوفی در جامعه اسلامی باشد، ولی هرآنچه درباره آیین بودا فراگرفته بود را نتوانست فراموش کند. باوجود اختلاف نظر میان صوفیان و بوداییان، تصوف و آیین بودا چنان در جوانب کلیدی به هم نزدیک بودند که هم‌جوشی شان تقریباً نامحسوس بود.

سمنانی با نورالدین اسفراینی (ف. ۱۳۱۷ میلادی)، یکی از مشایخ طریقت کبرویه، مرواده نزدیکی داشت. کبرویه که توسط نجم‌الدین کبری (۱۲۲۱-۱۱۴۶ میلادی) پایه‌گذاری شده بود، طریقتی صوفیانه بود که پیروان آن بر مدارای سیاسی و همکاری معنوی با سایر گروه‌ها تأکید داشتند.^۳ باین حال، سنگ‌بنای مرام کبرویه «سلوک معنوی» بود و کبرویان «فن ریاضت و مراقبه» را نیز معرفی کردند.^۴ سمنانی گونه مختلط عرفانی ابتکارآمیز خویش از آیین بودا و تصوف را وارد کبرویه نمود که به سالکان و نظریه‌پردازان طریقت انتقال یافت.

تصوف امیر سیدعلی همدانی و جهان بودایی

موفقیت مهم تصوف در دوران مغول عموماً کاهش فروپاشی‌های فرهنگی و مذهبی بودایی بود و درپایان نیز درقامت ناجی اسلام شکست خورده عباسیان ظاهر شد. قرون سیزدهم و چهاردهم دوران گذار و تکوین یکپارچه‌سازی زیرلایه‌های باقی‌مانده آیین بودا با تصوف بود. متأثر از خویشاوندی مادریش علاءالدوله سمنانی، علامه امیر سیدعلی همدانی (۱۳۸۴-۱۳۱۴ میلادی)، از اهالی همدان، به یکی دیگر از چهره‌های صوفی زمانه‌ای بدل شد که تصوف و آیین بودا حین آن تراوشات یکدیگر را جذب می‌کردند. به عنوان یک پیر کبروی، همدانی سفرهای بسیاری را در کشمیر، لداک و آسیای مرکزی به ویژه بالتستان (منطقه خودگردان شمال پاکستان) انجام داد و مریدان غیرمسلمان فراوانی در آن نواحی جذب نمود.^۵

^۱ Ritualism

^۲ Elias, *The Throne Carrier of God*, 27 (notes)

به باور بسیاری، یکی از این صوفیان سیدحیدر آملی‌ست.

^۳ Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 233,

ایرا لاپیدوس باور دارد که طریقت کبرویه توسط علاءالدوله سمنانی بنیان نهاده شد، باین حال فرقه مزبور نام به اصطلاح بنیان گذار خویش نجم‌الدین کبری را گرفت.

^۴ T. Lawson, "The Spiritual Journey in Kubrawi Sufism," in *Reason and Inspiration in Islam*, edited by Todd Lawson, (London: I. B. Tauris, 2005), 364-366.

^۵ امیر سیدعلی همدانی، *اسرارالنقطه*، ترجمه و مقدمه محمد خواجهی (تهران: انتشارات مولی، چاپ سوم، ۱۳۸۸)، ۲۱ (مقدمه). گفته می‌شود که علاءالدوله سمنانی دایی امیر سیدعلی همدانی بوده است، بنگرید به:

عمده ساکنان بالتستان تا قرن چهاردهم و پانزدهم بودایی بودند^۱ و بخش بزرگی از اهالی لداک (شمال غربی هند در نواحی کشمیر و جنوب غربی تبت) تا به امروز بودایی مانده اند (به جز شهر کارگیل^۲ که شیعه هستند و بخشی از شهر لِه^۳ در لداک که مسلمان هستند). در سال ۱۳۲۰ میلادی، حاکم کشمیر یک بودایی بود که بعدها به آیین تصوف گروید^۴، باین حال گفته می شود که تا ورود نسخه امیر سیدعلی همدانی از تصوف در سال ۱۳۷۲ میلادی ساکنان کشمیر عموماً بودایی و هندو بودند. ظاهراً، نسخه صوفی اسلام به قولی نخستین بار توسط همدانی در بالتستان معرفی شد.^۵ در قرون بعدی، پیروان تصوف در مناطق بودایی مانند تبت، لداک، کشمیر و شرق ترکستان ساکن شدند.^۶ مهاجرت گروه هایی از ایران به مناطق کشمیر و لداک^۷ در دوران پسامغول و قرابت ذاتی میان آیین بودا و تصوف یک همزیستی هماهنگ بین دو مرام در منطقه شمال غربی هند و پیرامون فلات تبت را ایجاد نمود.^۸ دیگر گواه دال بر سکونت ایرانیان در ناحیه کشمیر را می توان در آثار هنری شان (به خصوص قالی) و سیمای سفیدرنگشان مشاهده کرد.

آیین بودا برای همدانی مرامی بیگانه نبود. وی نه تنها هندوان و بوداییان مناطقی که بدان جا سفر می کرد و اقامت می گزید را جذب کرد، بلکه برخی از مفاهیم معنوی بودایی و ودانتایی^۹ را در کتاب خویش با عنوان *اسرار النقطه* تفسیر نمود. با معرفی یوگای تانترا و پرانا یاما^{۱۰} (تمرین تنفس) که منتهی به

A. H. Hamadani, "Life and Works of Sayyid Ali Hamadani," *Encyclopedic Survey of Islamic Culture*, edited by Mohamed Taher (Delhi: Anmol Publications, 1998), 111;

هم چنین، بنگرید به:

Elias, "Sufism," 601.

¹ Shridhar Kaul and H. N. Kaul, *Ladakh through the Ages: Towards a New Identity* (Delhi: M. L. Gidwani Indus Publishing Company, 3rd edition, 2004), 118.

² Kargil

³ Leh

⁴ Hamadani, "Life and Works," 106–108.

⁵ S. Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nūrbakhshīya between Medieval and Modern Islam* (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), 249—

کتاب *امیدهای مسیحایی و چشم اندازهای عرفانی: طریقت نوربخشیه مابین اسلام قرون وسطایی و نوین* دارای یک فصل کامل درباره تصوف در بالتستان و لداک است. هم چنین، بنگرید به:

Kaul et al., *Ladakh through the Ages*, 118–119.

⁶ Zarcone, "Sufism from Central Asia," 96–114.

^۷ در شهر کارگیل که مابین لِه (مرکز ایالت لداک) و سریناگار (مرکز ایالت کشمیر) قرار دارد، شمار مهاجران شیعی چنان فراوان بود که شهر مزبور امروزه نیز غالباً شیعه محسوب می شود، در حالی که شهر لِه دارای جمعیت بودایی و مسلمان است.

^۸ جهت مقایسه انسان شناختی آیین بودای تبتی و تصوف آفریقای شمالی، بنگرید به:

G. Samuel, "Tibet as a Stateless Society and Some Islamic Parallels," *The Journal of Asian Studies* 41/2 (February, 1982): 222–227.

⁹ Vedantic

¹⁰ Pranayama

یگانگی با خویش پنهان^۱ می‌گردد، امیر سیدعلی همدانی جنبه مهم دیگری به تصوف مختلط خویش افزود. وی به سالکان آموخت که به وسیله تمرینات تنفس طولانی می‌توانند به مقام عقلانیت، ادراک و وساطت میان تن و ذهن برسند و از قیل این تمرینات، مسیر منتهی به مقام‌های دیگر سرانجام آن‌ها را به کشف بزرگ نور درونی رهنمون می‌شود.^۲

همدانی یک صوفی معمولی نبود، بلکه یک پیر نوآور بود که از وارد نمودن مفاهیم هندوبودایی کارما^۳ و تناسخ درون واژگان خویش حذری نداشت. برای او، هدف از تناسخ یا بازگشت مکرر به این جهان ظواهر پالودن کارمای فرد است. زندگی پس از تناسخ که فرد در آن اعمال والا و اخلاقی انجام داده است، زمینه تجربه بهشت روی زمین را برایش فراهم می‌سازد و از طریق این عروج معنوی، فرد آن‌چه همدانی قیامت (بهشت) می‌نامد یا به‌طور نمادین «بیداری» را نیز تجربه می‌کند.^۴

مانند علاءالدوله سمنانی، امیر سیدعلی همدانی نیز از نسل و محیطی می‌آمد که آیین بودا در آن مؤلفه‌ای مهم بود. تأثیر بینش مشترک بوداییان و صوفیان به‌طریقی در نگرش همدانی بازتاب یافت. این‌که وی کوشید تا آیین بودا و تصوف را تلفیق و نهایتاً یکی سازد، بسیار محتمل است. وی به سفرش نه تنها به نواحی بودایی لداک و ترکستان بلکه به جزیره غالباً بودایی سریندپ جهت ادای احترام به اصطلاح قدمگاه آدم نیز اشاره می‌کند.^۵ از آنجایی که قدمگاه هم‌چنین متعلق به بودا نیز شناخته شده است، زیارت همدانی از آن برفراز کوهستانی واقع در یک جزیره دور حاکی از این‌ست که وی شاید می‌خواست است تا جو هم‌آمیزی محتمل آیین بودا و اسلام صوفی را بیافریند. درهرحال، وی به‌ظاهر در جذب بوداییان و هندوان به طریقت خویش موفق بوده است.

نگرش انسان‌مدار و جهان‌میهن^۶ درمیان برخی از صوفیان این عصر مانند اندیشمندان خَلّاقی به‌سان امیر سیدعلی همدانی از عدم توجه به مرزهای جغرافیایی، فرهنگی و مذهبی پشتیبانی می‌کرد. گسترش طریقت کُبرویه به خارج از خراسان، تا زمانی‌که اندیشه‌های تصوف نقش‌بندیه^۷ رفته‌رفته در مناطق آسیای

^۱ Hidden self

^۲ امیر سیدعلی همدانی، *اسرارالنقطه*، ۱۹-۱۵ که تمامی امور معنوی را به‌طور نمادین با اشاره به نقطه، به‌معنای مرکز وجود، تعریف می‌کند.

^۳ Karma

^۴ امیر سیدعلی همدانی، *اسرارالنقطه*، ۶۲-۴۵.

^۵ امیر سیدعلی همدانی، *اسرارالنقطه*، ۳۱، ۳۰ (مقدمه).

^۶ Cosmopolitan

^۷ J. Paul, "Influences indiennes sur la naqshbandiyya d'Asie centrale," *Cahiers d'Asie Centrale* 1-2 (1996): 205,

یورگن پال در مقاله خویش با عنوان «تأثیرات هند بر نقش‌بندیه آسیای مرکزی» استدلال می‌کند که آیا آیین بودا در زمان ظهور فرقه‌های صوفی مانند نقش‌بندیه در قرون چهاردهم و پانزدهم هم‌چنان در آسیای مرکزی تأثیرگذار بود.

مرکزی و حتی هند نفوذ کردند، به کوشش‌های همدانی و مریدان بعدی وی نسبت داده شده است.^۱ به نظر می‌رسد که تصوفِ قدرتمند فرهنگِ هندوبودایی کشمیر و اطرافِ آن را در خود حل نمود، لیکن بسیاری از عناصرِ هندوبودایی نیز جذبِ تصوفِ منطقه گشتند (امروزه در کشمیر از همدانی به‌عنوان شیخ پیر و بنیان‌گذارِ اسلامِ عرفانی یاد می‌شود). به‌رغمِ انتسابِ فرقه‌ای به طریقتی که از جانبِ علاءالدوله سمنانی و امیر سیدعلی همدانی نمایندگی می‌شد، عناصرِ بودایی‌ای که آن‌ها در مناطقِ جغرافیایی بودایی شاملِ ایران، درجوارِ سرزمین‌های بودایی شرقی، جذب و به‌کار بردند را نباید در گفت‌وگوی میان‌فرهنگی - دینی، رواداریِ تمدنی و مطالعاتِ جامعی که صوفیانِ نواندیش شاخص درصددِ تجلی‌اش بودند، نادیده یا کم‌اهمیت انگاشت.

برآمد

بی‌هیچ تردیدی، تصوفِ مغول و پسامغول در تماسِ مستقیم با آیینِ بودا قرار گرفت. این مواجهه ثمراتِ فرهنگی، معنوی و ادبی در ایران داشت. در راستای غلبه بر نفسِ شخصیت‌های صوفی مانند سمنانی و همدانی، فنون و تمریناتِ معنوی به‌سبکِ بودایی را ارتقا دادند، ولی هم‌چنان از واژگانِ تصوفِ استفاده می‌کردند. با اتخاذِ برخی ویژگی‌های کلیدی آیینِ بودا، آن‌ها به بازتفسیرِ فلسفه و معنویتِ بودایی پرداختند. نتیجتاً، سمنانی و همدانی، در کلامِ انسان‌شناختی، به عاملانِ فرهنگ‌پذیری میانِ تصوف و آیینِ بودا تبدیل شدند. در طولِ حیاتِ خویش، آن‌ها تعاملاتِ چنان طولانی‌ای را با فرهنگِ بودایی تجربه کرده بودند که گریز از تأثیرِ آن برایشان دشوار بود.

در دورانِ مغول، صوفیان در ایران با هم‌تایانِ آسیای مرکزی خویش در ارتباط بودند و اندیشه‌های گوناگونی از مولانا (ف. ۱۲۷۳ میلادی)، عراقی (ف. ۱۲۸۹ میلادی) و صدرالدین قونوی (مرید و فرزندخواندهٔ ابن‌عربی) و نیز طریقت‌های صوفیانهٔ کُبریّه و قلندریّه را برگرفته بودند. در نتیجهٔ هجومِ مغولان به دستگاهِ خلافت و اسلام، تصوف به‌عنوان تنها راه نجاتِ اسلام شناخته شد. بسطِ تصوف چنان شتابی به خود گرفت که دو ایلخانِ مغول، غازان‌خان و اولجایتو، به آیینِ تصوف درآمدند و حتی اولجایتو در ادای احترام به بایزید بسطامی، پیرِ عارفان در قرنِ نهم، سه فرزند از ده فرزندش را بایزید، بسطام و طیفور نام نهاد.^۲ بنابراین، اسلام در دورانِ پسامغول بر شالودهٔ تصوف دوباره برپا شد، به‌ویژه با ظهورِ

^۱ D. DeWeese, "The Eclipse of the Kubravīyah in Central Asia," *Iranian Studies* 21/1-2 (1988): 53-55, 58-59, 83;

در رابطه‌با مشابه بودایی و نقشبندی، بنگرید به:

A. F. Buehler, "Sharī'at and 'ulamā in Ahmad Sirhindī's 'Collected Letters,'" *Die Welt des Islam*, 43/3 (2003): 314.

^۲ L. Lewisohn, "The Esoteric Christianity of Islam," *Islamic Interpretations of Christianity*, edited by Loyd Ridgeon (New York: St. Martin's Press, 2001), 132;

هم‌چنین، بنگرید به:

طریقت‌های صوفی قدرتمند کُبرویه، نوربخشیه، نقشبندیه و نعمت‌اللهیه.^۱ پیامد دیگر سقوط عباسیان به‌دست مغولان باعث شد تا اقلیت شیعی دست‌بالا را داشته باشد - مانند سربداران سبزوار که بعدها با ظهور صفویان (۱۷۲۲-۱۵۰۱ میلادی) تقریباً صدوپنجاه سال بعد از سقوط مغولان ایلخانی، بیش‌ازپیش قدرت یافتند.

سقوط سلسله ایلخانیان طومار آیین بودای تحت حمایت حکومت را در ایران درهم پیچید. ازمنظر تاریخی، مشخص نیست که پیروان و مبلغان بودایی در جریان دوره گذار آشفته به کجا رفتند. احتمالاً، یا به تصوف گرویدند و یا راهی آسیای مرکزی و تثبت شدند. مراکز بودایی در شهرهایی مانند مراغه، تبریز و سلطانیه ازهم پاشیدند. صوفیان به واسطه‌های معنوی‌ای تبدیل گشتند که نوکیشان بودایی را جذب می‌کردند، مناسکی چند متعلق به آن‌ها را اتخاذ می‌نمودند و برخی از آرمان‌های بودایی را تحت رهنمودهای صوفیان برجسته پیشگام دوران مغول مانند علاءالدوله سمنانی و امیر سیدعلی همدانی حفظ می‌کردند.

* * * *

G. Lane, *Early Mongol Rule in Thirteenth-Century Iran* (London: Routledge Curzon, 2003), 229-230.

¹ L. Lewisohn, "An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part 1: The Ni'matullāhī Order: Persecution, Revival and Schism," *BSOAS* 61/3, (1998): 437-464, and L. Lewisohn, "An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part 2: A Socio-Cultural Profile of Sufism, from the Dhahabī Revival to the Present Day," *BSOAS* 62/1 (1999): 36-59.

بخشِ سوّم: تأثیرات

آیین بودا^۱ و زهدگرایی^۲ آغازین در شرق ایران

تمایز میان زهدگرایی آغازین و تصوّف آن گونه که در این فصل به اختصار از صافی تحلیل گذرانده می شود، مشتمل بر دو جنبه از شناخت است. نخست و از همه مهم تر، باتوجه به دوره زمانی، منطقه جغرافیایی، شباهت ها و شواهد فرعی، فرهنگ زهدگرایی در شرق ایران (خراسان) احتمالاً به وسیله سنن بودایی (و نیز مانوی) زاهدانه از پیش موجود ایجاد گشته و از آن ها تأثیر پذیرفت. دوم، می توان استدلال کرد که میان جنبش زاهدانه در شرق ایران و نوعی از تصوّف توسعه یافته در عراق در نخستین قرن پس از ورود اسلام هیچ ارتباطی وجود نداشت و این که در قرون بعدی بود که این دو با یکدیگر تلفیق شدند. توجه ما بر منطقه شرق ایران متمرکز خواهد بود، جایی که فرهنگ زهدگرایی مواجهه نزدیکی با آیین بودا داشت. در این جا ضروری ست تا میان زهدگرایی آغازین در شرق ایران و بخش هایی از خراسان در سه قرن نخست پس از اسلام و شکل گیری بعدی تصوّف در همان منطقه و جاهای دیگر تمایز قابل شد.

تلفیق و اسلامی سازی زمان پریش^۳ زهدگرایی شرق ایران و تصوّف در عراق در مسیر تاریخ در دو سطح رخ داد: در یک سطح، آثار ادبی قدیس نگارانی^۴ مانند ابوعبدالرحمن بن حسین سلمی (ف. ۱۰۲۰ میلادی)، عبدالکریم بن هوازن قشیری (ف. ۱۰۷۰ میلادی)، علی بن عثمان هجویری (ف. ۱۰۷۷ میلادی) و فریدالدین عطار نیشابوری (ف. حد. ۱۲۲۰ میلادی) وجود داشت. به طور ویژه، ابوعبدالرحمن بن حسین سلمی که در آثارش به ارائه آمیزه ای از زیست نامه ها و اعمال زاهدان و صوفیان عراق و خراسان می پردازد، تأثیر خاصی در ایجاد یک تصوّف همه فراگیر و اسلامی داشت.^۵ سطح دیگر هم جوشی شامل مهاجرنشینان صوفی بود که از عراق وارد خراسان می شدند. همان طور که برخی باور داشتند، جنبش

¹ Buddhism

² Asceticism

³ Anachronistic

⁴ Hagiographer

⁵ L. Ridgdon, *Morals and Mysticism in Persian Sufism: A History of Sufi-futuwwat in Iran* (New York & Oxon: Routledge, 2010), 31.

تصوّف نه یک جنبش واحد و یکدست در ایران بود و نه یک جنبش جهانی.^۱ این فصل بر سطح نخست تمرکز خواهد داشت - کوششی برحسب آثار سُلمی و قُشیری و دیگران جهتِ چگونگیِ برِساختِ^۲ یک هویتِ صوفی با ایجادِ پیوند میان زاهدانِ شرقِ ایران در خراسان پیش از قرونِ نهم و دهم میلادی که عنوانِ «صوفی» بر خود نداشتند. بنابراین، کاربردِ زمان‌پیشِ عنوانِ «صوفی» نخستین بار در تاریخ‌نگاریِ توسطِ ابوعبدالرحمن بن حسین سُلمی انجام شد که لفظِ مزبور را برای شخصیت‌های خراسانی‌ای استفاده کرد که صرفاً زاهدانی بودند در دوره‌ای احتمالاً متأثر از آیین بودا و مانویت^۳.

با اثرِ مذهبیِ قدرتمندِ خویش دربارهٔ تصوّف، سُلمی هرگونه تحقیقِ آتی پیرامونِ منابعِ غیراسلامی تأثیر بر زهدگرایی در خراسان به‌انضمامِ آیین بودا را اگر نه ناممکن دشوار ساخت. حتی پیش از سُلمی، ابونصر عبدالله بن یحیی سِرّاج (ف. ۹۸۸ میلادی) دربارهٔ تفاوتِ فاحش میان محیطِ فرهنگی صوفیان رشدیافته در عراق و زاهدانِ اهلِ خراسان به مخاطبانِ هوشمندِ خویش هشدار داد.^۴ دیگر چهرهٔ پیشگام، ابوبکر محمد بن ابراهیم کلابادی (ف. ۹۴۴) نیز تفاوت‌های موجود در جوامع زاهدان به‌ویژه در میان سالکان خراسان را ترسیم نموده بود.^۵ لیکن با معرفیِ تصوّف به‌عنوانِ یک فرقهٔ معنوی و عرفانی هم‌نوا^۶ عالم‌گیر درونِ اسلام، سُلمی کوشید تا این دست از تفاوت‌ها و تقسیم‌بندی‌ها را نادیده بگیرد.

با سرعتِ گرفتنِ اسلامی‌سازی و جذبِ یا طردِ متعاقبِ تمامیِ عناصرِ فرهنگی و مذهبیِ پیشااسلامی، پیوندِ بوداییِ این زهدگراییِ آغازین یا دست‌کم اشاره‌های آشکار به آن بیش‌ازپیش دور از ذهن گشت. این بی‌احتیاطی و بی‌مسئولیتیِ قدیس‌نگاریِ چون سُلمی فهمِ دقیق‌ترِ تاریخِ عرفان را برای هزارهٔ بعدی به‌مراتب دشوار کرد. زندگی‌نامهٔ چهره‌های زاهد برِساخته شدند و با اتکا بر احادیث و سیرهٔ نبوی پیرامون زُهد به‌عنوانِ توجیه و توضیحِ اعمالِ زاهدانه، با سنتِ اسلامیِ اخیر مرتبط گشتند. با هجومِ سیل‌آسای نوشته‌جاتِ اسلامیِ راجع به تصوّف درادامه، یافتنِ ریشه‌های بومی و منابعِ تأثیر بر زهدگراییِ خراسان بیش‌ازپیش دشوار گشت. آیینِ بودایِ خراسان طیِ قرن‌ها به‌خاطرهای دور تبدیل شد. جوامعِ عرفانی و صوفی رفته‌رفته در مناطقِ متعددِ پدیدار گشتند که بدونِ اشارهٔ زیاد به گذشتهٔ بسیار دور، به موعظه می‌پرداختند، از یک‌دیگر منشعب می‌شدند و وجودِ خویش را با اتکا بر بنیان‌گذارانِ نمادینِ طریقتِ خویش توجیه می‌کردند. در هرکجای جهانِ اسلام که گروهی محلی از عارفان پدیدار گشتند، فارغ از ریشه‌های اجتماعی فرهنگی‌شان، خودبه‌خود و در عین حال اغلب به‌اشتباه به‌عنوان شاخه‌ای دیگر از تصوّف قلمداد

^۱ J. Chabbi, "Réflexions sur le Soufisme Iranien Primitif," *Journal Asiatique* 266 (1978): 41–42.

^۲ Construct

^۳ Manichaeism

^۴ A. T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2007), 67–68.

^۵ Chabbi, "Réflexions," 42, 44–45, 47.

^۶ Conformist

شدند، توگویی واژه «صوفی» تنها توضیح در دسترس برای هرگونه گرایش عرفانی بود. تحریف‌ها زمانی عمیق‌تر گشتند که گروهی با پس‌زمینه‌های اجتماعی فرهنگی متفاوت در خراسان، عراق و مصر همگی صوفی شناخته شدند. نویسندگان صوفی متدین مانند سَلَمی و قُشیری خود نیز ترجیح دادند تا اطلاعات راجعه به فرایند فرهنگی طبیعی مبادله میان مسلمانان و بوداییان در نسل نخست دوران اسلامی در خراسان و شمال ایران را دستکاری یا حذف کنند.

ظهور زُهدگرایی آغازین در بلخ و نیشابور به انضمام زاهدان ملامتیه در قرن نهم را باید از منظر شیوه‌های زُهدشان در روزهای ابتدایی اسلام از صافی ملاحظه و مباحثه گذراند، زمانی که آیین بودا دست‌خوش تغییر و در حال عزیمت از آن مناطق بود. بنابراین، از دسته‌بندی این جریان‌های زاهدانه به شدت منحصر به فرد تحت لوای یک رنگ تصوف وارداتی از عراق باید پرهیز نمود، زیرا منطقه خراسان با میراث غنی خویش با انتقال پژوهاک‌های گذشته بودایی‌اش هم‌چنان به شکوفایی حتی در دوران اسلامی ادامه داد.

بگذارید تا پاک‌سازی فرهنگ بودایی که زاهدان ملامتیه و دیگر متفکران در خراسان قربانی جزم‌اندیشان اسلام شدند را به اختصار مورد ملاحظه قرار دهیم. این پاک‌سازی در هر صورتش موفقیت‌آمیز بود که به فقها و ناقلان احادیث اسلامی مانند سَلَمی این قدرت را داد تا توجّهات را از سمت تأثیرات آیین بودا در شرق ایران منحرف سازند.

مبادلات فرهنگی خراسان

توسعه مجموعه‌ای از تمرینات یوگا^۱، تانترا^۲ و مراقبه در هند و نفوذ بعدی آن‌ها در میان زاهدان خراسان و آسیای مرکزی یکی از جنبه‌های مبادلات زاهدانه در آن منطقه بود. جنبه دیگر، حضور قدرتمند فرهنگ بودایی سرامانا^۳ (به فارسی، شَمَن^۴) یا قلندر بودایی بود که تأثیر به‌سزایی بر فرهنگ زُهدگرایی منطقه گذاشت.

از منظر جغرافیایی، خراسان و مناطق جنوبی‌اش در فرهنگ‌های هندی، ایرانی و چینی - ترکی سهیم بودند. تغییر شدید از رواداری و چندفرهنگ‌گرایی^۵ خراسان به یکپارچگی و یکدست‌سازی^۶ جوامع اسلامی به واسطه استیلای سیاسی و جزم‌اندیشی نخبگان فرهنگی آن حاصل شد - دلیلی کافی برای اسلامی‌سازی تمامی شئون زندگی از جمله شیوه زُهدگرایی. جو سیاسی و مذهبی پرشور حاکم بر

^۱ Yoga

^۲ Tantra

^۳ Śramaṇa

^۴ Shaman

^۵ Multiculturalism

^۶ Homogenization

خراسان و شرق ایران که توسط فرمانروایان سلسله‌های صفاریان و غزنویان و دو قهرمان اسلامی بُت‌شکن آن‌ها یعنی یعقوب لیث صفار و سلطان محمود غزنوی ایجاد شده بود، به برچیده شدن عناصر غیراسلامی مادی در سرزمین‌هایشان منجر شد. نابودی و غارت معابد هندوبودایی در خراسان و هند و آزار غیرمسلمانان ازجانب دو سلسله فوق‌الذکر که در فصل دوم بدان پرداخته شد، سامانیان مجاور در بخارا را در قرن دهم میلادی روادارتر و مترقی‌تر می‌نمایانید.

تا آغاز قرن یازدهم، مشخص نیست که آیا صومعه بودایی نوبهار (ویهارا)^۱ در بلخ و سایر صومعه‌ها هنوز مورد استفاده قرار می‌گرفتند یا نه.^۲ در اوایل قرن یازدهم میلادی، سلطان محمود غزنوی یورش‌های متعددی به ویهاراهای بودایی در کابل، هندوکش و سایر مراکز برد. مابین سال ۱۰۰۰ و ۱۰۲۵ میلادی، هند به‌تنهایی هدف بار توسط غزنویان مورد هجوم قرار گرفت. تا قرن دوازدهم میلادی که اشغال و چپاول دانشکده نالند^۳، مرکز بودایی مهم یادگیری در شمال هند، توسط مسلمانان امکان بقای هرگونه عنصر بودایی در آن منطقه را مورد تردید می‌ساخت. یورش‌هایی از این‌دست علیه بوداییانی ادامه یافت که ازجانب فرمانروایان متعصب تحت‌عنوان مُشرک و بُت‌پرست نامیده می‌شدند.^۴ سلطان محمود غزنوی، با سیاست اسلامی‌سازی متعارف و جزم‌اندیش خویش، وقتی فرمان سوزاندن تمامی آثار فلسفی اسلامی ناهم‌نواهی نویسندگان معتزله خردگرا را به‌هنگام رسیدن به شهر ری صادر کرد، پا فراتر گذاشت.^۵ حتی در مقام یک حامی بزرگ ادبیات، محمود اغلب نمی‌توانست از پس قول‌هایی که به ادیبان و دانشوران می‌داد برآید و این‌که همیشه قدردان خدمات آن‌ها در دربارش نبود.^۶ در طول این دوره، فردوسی (ف. ۱۰۲۰ میلادی)، شاعر حماسه‌سرای نامی، تنها به‌دلیل ستایش شاهان و قهرمانان ایرانی پیشاسلامی در شاهنامه، از حق دفن شدن در قبرستان مسلمانان محروم گشت.^۷ چندی پیش از فردوسی، دقیقی (ف. ۱۰۲۰ میلادی)، شاعر حماسه‌سرای نامی، تنها به‌دلیل ستایش شاهان و قهرمانان ایرانی پیشاسلامی در شاهنامه، از حق دفن شدن در قبرستان مسلمانان محروم گشت.^۸ چندی پیش از فردوسی، دقیقی (ف. ۱۰۲۰ میلادی)، شاعر حماسه‌سرای نامی، تنها به‌دلیل ستایش شاهان و قهرمانان ایرانی پیشاسلامی در شاهنامه، از حق دفن شدن در قبرستان مسلمانان محروم گشت.

^۱ Vihāra

^۲ مقایسه کنید با:

B. N. Puri, *Buddhism in Central Asia* (New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1987), 89.

^۳ Nālandā

^۴ D. Scott, "Buddhism and Islam: Past to Present Encounters and Interfaith Lessons," *Numen* 42 (1995): 142–143.

^۵ Nonconformist

^۶ F. B. Flood, *Objects of Translation: Material Culture and Medieval "Hindu-Muslim" Encounter*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009), 34; F. Mujtabai, *Hindu-Muslim Cultural Relations*, (Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2008), 43.

^۷ C. E. Bosworth, "The Development of Persian Culture under the Early Ghaznavids," *IBIPS* 6 (1968): 38.

^۸ Mujtabai, *Hindu-Muslim*, 21, 23–24, 32, 46.

۹۸۰ میلادی)، شاعرِ زرتشتی که زمانی تحتِ حمایتِ سامانیان بود، به‌خاطرِ اعتقادِ آشکارش به دینِ زرتشت، به‌قولی قربانیِ غضبِ کورکورانهٔ سلطان محمود غزنوی شد.^۱

باری، به‌رغمِ حملاتِ نظامیِ درجریان و زدودنِ شواهدِ مادیِ آیینِ بودا، عرفان و فلسفهٔ بودایی بلافاصله ناپدید نگشت. بقای آیینِ بودا منوط به تنوعِ گستردهٔ آن، از شکلِ رسمی تا مخفی آن، به‌ویژه در امتدادِ جاذهٔ ابریشم بود.^۲ پرسشِ این‌ست که بوداییان تا چه‌مدتِ توانستند باوجودِ تهاجم‌های وجودیِ مستمر به حیاتِ خویش ادامه دهند. با جای‌گزینیِ تدریجیِ آیینِ بودا با شکلِ جدیدی از عرفان در دورانِ اسلامی که حتی در مواجهه با زُهدانیت و رُهبانیت^۳ بودایی درحالِ زوال پیوندهایش به اعتقادات و مناسکِ گذشته را حفظ کرده بود، تحولِ فرهنگیِ خراسان به واقعیت تبدیل شد.

درحالی‌که هندوها و بودایی‌ها موردِ آزارِ فرمانروایانِ متعصب قرار می‌گرفتند، چهرهٔ تأثیرگذارِ خراسان که شجاعانه دربرابرِ جزیمتِ سهمگینِ آن‌ها ایستاد، ابوریحان بیرونی (ف. ۱۰۴۸ میلادی) بود. باتوجه‌به این‌که بیرونی بعداز سقوطِ سامانیان بخارا سیزده سال از عمرش را در دربارِ سلطان محمود غزنوی (هندستیز) سپری کرده بود، ملاحظاتِ ارزشمند و موثق و روایتِ صحیحِ ازمنظرِ انسان‌شناختیِ این دانشمند و «هندشناس» بزرگ به‌مراتب برجسته و مؤثر در شناختِ هند و ادیان‌ش شد. باری، دررابطه‌با موضوع «بُت‌پرستی» منتسب به هندوبوداییان، بیرونی توضیح داد که سِلکِ بلندپایهٔ آیینِ برهمن^۴ و آیینِ بودا نیز ازاین‌رو مشوقِ پرستشِ بُت یا تمثال نیستند و این‌که برداشتِ مسلمانان از هندوها و نیز بوداییان به‌عنوان بُت‌پرستان نادرست است. علی‌رغمِ چنین شفاف‌سازی‌هایی، کلیشه‌سازی و غرض‌ورزی علیهٔ تمامیِ جوامعِ مذهبیِ غیرمسلمان ادامه یافت، تااین‌که در جهانِ اسلام حاکم شد. ابوریحان بیرونی کوشید تا به مطالعهٔ آیینِ بودا بپردازد و تلاش کرد تا هم‌کیشانِ مسلمانِ جزم‌اندیشِ خویش را آموزش دهد، ولی به شکستِ خویش در این مسیر اذعان نمود. بیرونی آن‌قدر که ادیانِ هند را به‌خوبی می‌شناخت، دانشِ کافی دربارهٔ جهانِ بودایی نداشت و برای جزئیاتِ بیش‌تر مخاطبانِ خویش را به اثرِ قرن‌نهمیِ ابوالعباسِ ایرانشهری ارجاع می‌داد^۵ (درحال‌حاضر، آثارِ وی مفقود است). بااین‌حال، بیرونی رویکردِ ناداورانهٔ خویش نسبت‌به مذاهبِ هندی را به شاگرد و دوستِ خویش، ابوسعیدبن‌محمود گردیزی منتقل کرد که او نیز

^۱ Birunī, *al-Āthār al-bāqiya 'an al-qurūn al-khāliya* (*The Chronology of Ancient Nations*), introduction, translated and edited by Edward Sachau (London, 1879), xiii.

^۲ S. Gaulier et al., *Buddhism in Afghanistan and Central Asia* (Leiden: E. J. Brill, 1976), 2–4.

^۳ Monasticism

^۴ Brahmanism

^۵ Mujtabai, *Hindu-Muslim*, 56, 62;

اثری سحرآمیز تألیف نمود، گرچه درمقایسه با اثر بیرونی از اصالت کمتری برخوردار بود.^۱ در *زین/الخبار*، گردیزی از تجربه‌گرایی^۲ بودایی و ردّ ضرورت نبوت از جانب بوداییان و نیز جای‌گزینی بهشت و جهنم با تناسخ کارمایی^۳ سخن به میان می‌آورد.^۴ دیگر نویسندگان بحرالعلوم اسلامی قرون میانی که با ارجاعاتی به آیین بودا در آثارشان به مذاهب هندی پرداختند، عبارتند از ابوبکر مروزی، محمدبن احمد شمس‌الدین مقدسی (ف. ۹۴۶ میلادی) و ابن ندیم (ف. ۹۹۸ میلادی) و نیز محمدبن عبدالکریم شهرستانی (ف. ۱۱۵۳ میلادی) که اثرش یادآور آثار مفقود درباره آیین برهمن و بوداست.^۵ شایان ذکر است که ابوسعیدبن محمود گردیزی و ابوبکر مروزی، در میان دیگران که به عربی می‌نوشتند، آثار خویش درباره مذاهب هندی و بودایی را به زبان فارسی نگاشتند.^۶

تنش میان نیروهای ویرانگر و سازنده در خراسان در جست‌وجوی یک توازن فرهنگی ادامه یافت. در مواجهه با استیلای عربی - اسلامی در خراسان و تحمیل جزمیت اسلامی ظالمانه، با معرفی حکمت و افسانه‌های دوران پیشاسلامی نه تنها از جهان ایرانی بلکه از جهان هندی، چهره‌های ادبی و فکری به مقابله با آن برخاستند.

وانگهی، لشکرکشی‌های نظامی فرمانروایان سلسله‌های صفاریان و غزنویان زمینه را برای سلسله سلجوقیان ترک در قرن یازدهم و دوازدهم فراهم ساخت تا به اسلامی‌سازی بیش‌تر منطقه ادامه دهند. ریچارد نلسون فرای^۷ اشاره می‌کند که سلسله سلجوقیان آراواذیت بسیاری از قلندران بودایی در خراسان^۸، مانویان و مسیحیان را آغاز کرده و از این‌رو باعث پنهان شدن آن‌ها شده بود.^۹ به دلیل ترس از آراواذیت، بسیاری از اندیشمندان و زاهدان ناهم‌نواي درون جامعه اسلامی نوپا مجبور به جذب انگاره‌های اسلامی و پنهان‌کاری شدند. به علاوه، در عوض ردّ کامل، حامیان جدید فرهنگ اسلامی اتخاذ روش‌های نوآورانه، زاهدانه، ادبی، فقهی و علمی با شامل ساختن سایر سنن از قبیل آیین بودا درون بستر مجاز اسلامی را مفیدتر از مبارزه بیهوده یافتند. از این‌رو، شرق ایران به پهنه مهم بسیاری از پیشرفت‌های

^۱ Y. Friedmann, "Medieval Muslim Views of Indian Religions," *JAOS* 95/2 (Apr.- Jun., 1975): 216.

هم‌چنین، بنگرید به:

V. Minorsky, "Gardīzī on India," *Iranica Twenty Articles* (Publications of the University of Tehran, 1964), 202.

^۲ Empiricism

^۳ Karmic

^۴ ابوسعیدبن محمود گردیزی، *زین/الخبار* (تهران، بدون تاریخ)، ۲۸۸-۲۸۹، ۲۸۶.

Minorsky, "Gardīzī on India," 208.

^۵ B. B. Lawrence, "Shahrestānī on Indian Idol Worship," *Studia Islamica* 38 (1973): 63-64.

^۶ Khan, "A Twelfth Century," 200.

^۷ Richard Nelson Frye

^۸ *The Fihrist of al-Nadīm*, vol. 2 (NY: Columbia University Press, 1970), 824.

^۹ R. N. Frye, *Bukhara: The Medieval Achievement* (Norman: University of Oklahoma Press, 1965), 115.

فرهنگی و فکری در چند قرن نخست حکومت اسلامی بدل شد.

تأثیر آیین بودا در شرق ایران

از نقطه نظر انسان‌شناختی، در طول گذار متلاطم از فرهنگ بودایی هزارساله خراسان، امکان نداشت که رویارویی آیین بودا و اسلام بدون برانگیختن یک تغییر فرهنگی رخ داده باشد. طبیعتاً میزان تغییر فرهنگی بر تکرر تماس میان دو گروه، رواداری و روابط قدرت بینشان و الگوهای جمعیت‌شناختی منطقه بستگی داشت. علاوه بر تأثیر آیین بودا بر سایر عرصه‌های فرهنگی، مذهبی، مدرسی^۱ و زاهدانه را می‌توان قوی پنداشت. میان تأثیرات بودایی رویکردهای مدرسی خاصی بود که ظاهراً از جانب دانشوران مسلمان تقلید شدند.

جهت به‌خاطر سپردن سخنان و تعالیم معنوی بودا، سوتراها^۲ کوتاهی جمع‌آوری و مکتوب شدند. چنین کوشش مشابهی برای جمع‌آوری احادیث محمد شد که بلافاصله بعد از افول فرهنگ بودایی در خراسان بزرگ بوقوع پیوست. سوترا و بعد از آن حدیث هر دو محتوا و نقش مشابهی را به‌ثمر رساندند. از آنجایی که آموزه‌ها و سخنان (احادیث) پیامبر اسلام نه توسط اصحاب نزدیک وی و نه خود پیامبر نوشته نشدند، گردآوری این سخنان تقریباً دویست و پنجاه سال پس از مرگ پیامبر به یک فعالیت جدی در شرق ایران و آسیای مرکزی بدل شد. به‌منظور جلوگیری از جعل احادیث به‌قصد منافع مذهبی و سیاسی^۳، سامان‌مندسازی آموزه‌های بانی مذهب مزبور حائز اهمیت بود. از این‌گذر، گردآوری مجموعه احادیثی تحت‌عنوان صحیح^۴ نخست توسط محمد بن عیسی ترمذی (ف. ۸۹۲ میلادی) و بعدها به‌وسیله محمد بخاری (ف. ۸۷۰ میلادی) و همتایش مسلم بن حجاج نیشابوری (ف. ۸۷۵ میلادی) انجام گرفت. گردآورندگان حدیث به برخی از مجموعه‌ها رنگ و لعاب عرفان بخشیدند که نقطه‌عزیمت پیوند دادن اسلام تسنن به عرفان محسوب می‌شود. باین اوصاف، برخی اعتبار تعدادی از احادیث نقل شده را رد کردند^۵ و برخی دیگر کلیت این اقدام را مورد انتقاد قرار دادند.^۶ البته، کسانی نیز بودند که در زمینه حدیث

^۱ Scholastic

^۲ Sutras

^۳ مقایسه کنید با:

I. Goldziher, "Kämpfe um die Stellung des Hadīth im Islam," ZDMG 61 (1907): 860–862.

^۴ E. G. Browne, *A Literary History of Persia* (London, 1902), 351.

^۵ Goldziher, "Kämpfe," 864–865;

هم‌چنین، بنگرید به:

J. Chabbi, "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan: IIIe/IXe siècle – IVe/Xe siècle," *Studia Islamica* 46 (1977): 23.

^۶ بنگرید به:

V. Tokatly, "The A'lām al-hadīth of al-Khattābī: A Commentary on al-Bukhārī's Sahīh or a Polemical Treatise?" *Studia Islamica* 92 (2001): 53–91.

یا دانش دین مهارتِ چندانی نداشتند و بدونِ زیرِ سوال بردنِ اعتبارِ چنین گفته‌هایی، مورخان از این احادیثِ نقل‌شده به‌عنوانِ ابزاری جهتِ نیل به اهدافشان بهره بردند. ولی جهتِ اعتبارزدایی از تمامی عناصرِ ناسازگار یا غیراسلامی رودرروی اسلام، جنبشِ گردآوریِ حدیث در خراسان را می‌توان ملهم از الگوی بوداییِ سوترها (حکایاتِ پندآموزِ بودایی که توسطِ بودا بیان می‌شد) پنداشت. بوداییان به‌واسطهٔ تجربهٔ تاریخی خویش آموخته بودند که تعلیمِ آیینشان تنها با مکتوب ساختنِ سخنانِ بودا (برای نمونه، دامپادا)^۱ حفظ می‌شود.

اسلام در آغازِ راهِ خویش فقط قرآن را دردست داشت و فاقدِ هرگونه فقهی بود؛ بایستی ساخته می‌شد و شرقِ ایران جایی بود که نقشِ برجسته‌ای داشت. گرچه تأثیراتِ بودایی بر معتزله و تفکرِ فقهی نظری موردبحث است، یک چهرهٔ مرتبط با معتزله به‌دلیل تماس‌های مکررش با بوداییان منطقه قابلِ توجه است. از اهالیِ ترمذ، جهم‌بن صفوان (ف. ۷۴۶ میلادی)^۲ به نمادِ خردگرایی^۳ یا «ذهری» (مادی‌گرایی)^۴ بدل شد و از این‌گذر آماجِ انتقاد و مقابلهٔ جدیِ متفکرانِ اسلامی مکتب‌گرا قرار گرفت. نسبت به تأثیرِ تماسِ مکررِ جهم‌بن صفوان بر نگرشِ فقهی وی نمی‌توان تردید داشت. مریدانِ بعدیِ وی، پیروانِ مکتبِ جهمیه، عمدتاً دانشورانِ غیرعرب بودند^۵ که خود را هم‌پیمان با ایرانیان و ترکان درمقابلِ سایرِ مسلمانان قرار می‌دادند.^۶ برای جهمیه، مفهومِ ایمانِ شناختِ قلبی (و عقلی) بود که ضرورتی برای انجامِ احکام نمی‌دید، و انکارِ کلامی وجودِ خدا را مجاز می‌دانست که درکنارِ دیگر اعمالِ سؤال‌برانگیز، ازجانبِ فقهایی اشعری محافظه‌کار برچسبِ کُفر بر آن‌ها نهاده می‌شد.^۷ جهمیه استدلال می‌کردند که قرآن برای تمامی دوران‌ها نیست و این که خدا با موسی سخن نگفته است؛ آن‌ها هم‌چنین انتسابِ تمامی صفاتِ انسانی به خدا را رد می‌کردند و به مجازاتِ بینِ مرگ و قیامت اعتقاد نداشتند.^۸

ابوسلیمان حمدبن محمد خطابی (ف. ۹۹۸ میلادی) به‌هنگامِ اقامت در بلخ این نقد را دربارهٔ صحیح بخاری نوشت. مشابه با اثر خطابی آثارِ متعلق به ابن قتیبه و ابن فراق هستند. هم‌چنین، بنگرید به:

C. Melchert, "Bukhārī and Early Hadith Criticism," *JAOS* 121/1 (January-March, 2001): 7–19.

^۱ *Dhamapada*

^۲ J. Van Ess, "Jahm b. Safwān," *Encyclopaedia Iranica*. 2008, accessed April 2010.

^۳ Rationalism

^۴ Materialism

^۵ F. Griffel, *Apostasie und Toleranz im Islam: Die Entwicklung zu al-Gazālī's Urteil gegen die Philosophen und die Reaktion der Philosophen* (Leiden: Brill, 2000), 140.

^۶ W. M. Watt, "The Political Attitudes of Mu'tazilah," *JRAS* 1/2 (April, 1963): 40.

^۷ J. M. Pessagno, "The Murji'a, Īmān and Abū 'Ubayd," *JAOS* 95/3 (July-September, 1975): 385;

هم‌چنین، بنگرید به: محمدبن عبدالکریم شهرستانی، *الملل والنحل*، ج ۱، (تهران، ۱۳۸۷)، ۱۱۲–۱۱۱.

^۸ Watt, "The Political Attitudes," 39–40;

هم‌چنین، بنگرید به:

احمدبن حنبل (ف. ۸۵۵ میلادی)، بنیان‌گذار فرقه حنبلی مذهب تسنن، و سایر منتقدان بعدها ادعا کردند که منطق و فن جدلی بودایی در اصول «کلام» یا فقهی نظری نفوذ کرده بود و به واسطه تماس‌های منظم جهم‌بن صفوان با راهبان بودایی، مسؤولیت این نفوذ عمدتاً متوجه وی بود.^۱ مضامین موجود آیین بودا و مانویت در فقه «کلامی» مانند تناسخ (تراکوچ^۲ روح) و رد اعتبار هرگونه «استنباط» یا «استدلال» یا تحلیل نظری که فراتر از حواس پنج‌گانه جهت اثبات وجود خدا و تفسیر قرآن^۳ و دیگر انگاره‌های پنهانی بودند، از جانب جهم و نیز شیعیان غلات عراق ترویج داده شدند.^۴ به اصطلاح مبادلات جهم‌بن صفوان با هم‌تایان بودایی‌اش را می‌توان عامل نفوذ مفاهیم دین‌جدا^۵ و گفت‌وگومدار^۶ در کلام و فقه اسلامی دانست. همان‌طور که پیش‌بینی می‌شد، به‌خاطر موضع منطق‌گرا و مادی‌گرایش، موضعی

G. Vajda, "A propos de perpétuité de la rétribution d'outre-tombe en théologie musulmane," *Studia Islamica* 11 (1959): 29–30.

¹ D. Gimaret, "Bouddha et les bouddhistes dans la tradition musulmane," *Journal Asiatique* 257 (1969): 300–301;

هم‌چنین، بنگرید به:

S. Pines, "A Study of the Impact of Indian, Mainly Buddhist, Thought on Some Aspects of Kalām Doctrines," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 17 (1994): 184,

مفروض اصلی مقاله «مطالعه تأثیر اندیشه عمدتاً بودایی هندی بر برخی از جنبه‌های اصول کلام» از شلومو پاینز در مقاله‌ای از ذیل ژیماره با عنوان «بودا و بوداییان در سنت اسلامی» آمده است؛ در رابطه با خاستگاه هندی «کلام»، بنگرید به:

Van Ess, "Jahm b. Safwān," *Encyclopaedia Iranica*;

در رابطه با خاستگاه غیراسلامی و مسیحی کلام، بنگرید به:

Michael Cook, "The Origins of 'Kalām,'" *BSOAS* 43/1 (1980): 32–43;

هم‌چنین، بنگرید به:

A. S. Tritton, "Foreign Influences on Muslim Theology," *BSOAS* 10/4 (1942): 837–842.

حتی معتزله عراق نیز ظاهراً به‌نوعی از آیین بود تأثیر پذیرفته است. شایان‌ذکر است که حلقه متکلمون (فقه‌ای کلام) در بصره جایی بود که واصل‌بن عطا (بنیان‌گذار معتزله) و سایر پیروان معتزله، بوداییان غیرعرب و عرب به دیدار هم می‌شتافتند.

بنگرید به:

Vajda, "Die Zindīqs im Gebiet des Islam zu Beginn der 'Abbasidenzeit," 434;

هم‌چنین، بنگرید به:

Gimaret, "Bouddha et les bouddhistes dans la tradition musulmane," 313; Subut, "Buddha," 499.

² Transmigration

^۳ مقایسه کنید با:

Gilliot, "La théologie musulmane en Asie Centrale et au Khorasan," *Arabica* 49, Fasc. 2 (April, 2002): 136–138.

^۴ بنگرید به:

W. Tucker, "Bayan b. Sam'an and the Bayaniyya: Shi'ite Extremists of Umayyad Iraq," *The Muslim World* LXV 4 (1975): 245.

⁵ Secular

⁶ Dialectic

ارتدادآمیز که به مقابله با دیدگاه‌های مسلمانان سنتی نسبت به خدا، وحی و قرآن برخاست، جهنم به مرگ محکوم شد.^۱

بنابراین، میراث فکری عظیم منطقه شرق ایران در شکل‌دهی مدرسی‌گرایی^۲ اسلامی و گفتمان نظری یا «کلام» پی‌رو سنی بودایی برقرار دست بالا را داشت.^۳ نفوذ سنت پرسابقه بودایی در منطقه بر ابعاد فقهی و نظری دین جوان اسلام اجتناب‌ناپذیر بود. باری، کوشش مسلمانان مکتبی در راستای جذب و اسلامی‌سازی این نفوذها بود و در مواقع مواجهه مستقیم نیز معطوف به رد و مرتد خواندن مبلغین آن‌ها. شرق ایران به نقطه کانونی شکل‌گیری سایر جریان‌های مذهبی و معنوی تبدیل شد. یکی از این جریان‌ها، جنبش زهدگرایی قرن هشتم و نهم به‌ویژه در بلخ و نیشابور بود.

زهدگرایی خراسان - واژه زمان‌پریش «صوفی»

شیوه‌های زهد در مناطق شرق ایران توسط یک فرد ابداع نشد، بلکه از دل زهدگرایی پیشبودایی، بودایی و نیز اشکال تغییریافته زهدگرایی پیش‌از و پس‌از اسلام تکامل یافت. گرچه خود زرتشت یک عارف یا شمن شناخته می‌شود^۴ و بر جوانب الهی بشر باور داشت، پیروان دین زرتشت تأثیر چندانی بر توسعه فرهنگ باطن‌گرایی^۵ و عرفانی اسلامی در ایران نداشتند.^۶ در دوران اسلامی، شیوه‌های زهد و ریاضت بایستی به‌تدریج از سایر اشکال زهدگرایی و از فرهنگ بودایی (و حتی مانوی) اصیل جدا می‌شدند تا با شرایط تاریخی و فرهنگی جدید سازگار گردند. در مواجهه با موانع موجود در خراسان، تغییرمسیری از مفهوم «علم نیروانایی»^۷ به سمت «علم باطنی»، در بر ملا نکردن صورت گرفت. چنین تغییری باتوجه به شباهت‌های دو مفهوم طبیعی و ممکن بود که به عمل زهد اصالت و پیوستگی می‌بخشید. به‌رغم تغییر ردپاهای فرهنگی، هدف غایی تغییری نکرد.

در بحث و تمایز میان زهدگرایی شرق ایران و تصوف عراق، تابانیدن نور شناخت بر چندین مفهوم حائز اهمیت است. واژه «صوفی» (عارف اسلامی) در قیاس با «زهد» حضور کم‌رنگی در نواحی فارسی‌شده خراسان در اوایل قرون هفتم و هشتم داشت. باین‌وصف، تنها پس از قرن دهم بود که واژه وارداتی

^۱ Griffel, *Apostasie*, 139–142.

^۲ Scholasticism

^۳ C. Gilliot, "L'exégèse du Coran en Asie centrale et au Khorasan." *Studia Islamica* 89 (1999): 129–164.

^۴ مقایسه کنید با:

P. Gignoux, "Corps Osseux et Âme Osseuse: Essai sur le chamanisme dans l'Iran Ancien," *Journal Asiatique* 267 (1979): 42, 44, 79.

^۵ Esotericism

^۶ بنگرید به:

M. Boyce, "On the Orthodoxy of Sasanian Zoroastrianism," *BSOAS* 59/1 (1996): 26–27.

^۷ Nīrvāṇic

«صوفی» توجّه گسترده‌ای را در خراسان به خود جلب کرد.^۱ واژه «تصوّف»، آن گونه که در نوشته‌جات آغازین صوفیان و وقایع‌نگارانی مانند ابو عبد الرحمن بن حسین سلمی، عبد الکریم بن هُوَازِن قُشیری، علی بن عثمان هُجویری و بعدها فریدالدین عطار نیشابوری ظاهر شد، مفهومی وارداتی از عراق است که محتوای مذهبی‌اش به وسیلهٔ مرشدان صوفی در عراق ساخته و پرداخته شده بود. وقایع‌نگاران صوفی فوق‌الذکر، بعد از قرن یازدهم، زاهدان آغازین برجستهٔ خراسان مانند ابراهیم بن آدم، ابوعلی شقیق بلخی و بایزید بسطامی را به‌طور زمان‌پیش در قامت صوفی معرفی کردند.^۲ زاهدان ملامتی زادهٔ نیشابور در قرن نهم هرگز از لفظ صوفی استفاده نکردند و درواقع از صوفیان و از تشریفات‌گرایی^۳ اسلامی فاصله گرفتند. همانند ملامتیان، درویش دوره‌گرد اویغور^۴ ترک آسیای مرکزی بودند که در قرن نهم میلادی از بوداییان الهام گرفته بودند. این درویش پیشااسلامی در سرتاسر خراسان پراکنده بودند و بعدها به راه‌اندازی صومعه‌ها و انجام فریضهٔ امساک، شیوه‌های تنفس، ذکر و استفاده از تسبیح و سایر آداب پرداختند.^۵ کارزار قرن هشتمی - تا قرن دهم - جهت اسلامی‌سازی ترکان آسیای مرکزی که عمدتاً بودایی بودند، هم‌چنین زمینهٔ ظهور فرقه‌های درویشی قدرتمند متعدد را فراهم نمود.^۶ باین‌وجود، همین زاهدان در نهایت و به‌غلط، به‌خاطر نبودِ واژهٔ بهتر، عنوان صوفی گرفتند.

برخورد با «زُهد» در چارچوب گستردهٔ مقصود زاهدان صورت نگرفت و از این‌رو عمدتاً با تعریف محدود آن در چارچوب تصوّف مرتبط باقی ماند. ماهیت زاهدان، آنچه از آن پرهیز می‌کردند و هدف از پرهیزکاری‌شان تا به‌حال به‌طور کامل توضیح داده نشده است.^۷ با پدیدار شدن احادیث پشتیبان در توجیه و اسلامی‌سازی زُهد در آثار مهمّ قدیس‌نگاران، آشفتگی دربارهٔ مقصود و معنای زُهد شناخت عمیق فرهنگ زاهدانه در خراسان را تحت‌الشعاع قرار داد. با انتساب تمامی شیوه‌های زُهد به پیامبر و اصحابش،

^۱ Karamustafa, *Sufism*, 60.

^۲ نویسندگان متعددی بی‌هیچ اساسی حکما و زُهاد بلخ و ترمذ را صوفی می‌نامیدند، گرچه برخی از این به‌اصطلاح صوفیان علاقه‌مند به فلسفهٔ غنوصی، اخوان‌الصفا یا نوافلاطونی و حتّی بودایی بودند. مقایسه کنید با:

B. Ratke, "Theologen und Mystiker in Hurāsān und Transoxanien," *ZDMG* 136 (1986): 551-559.

^۳ Ritualism

^۴ Uighur

^۵ Th. Menzel, "Die ältesten türkischen Mystiker," *ZDMG* 79 (1925): 274, 276-277.

انتقال و مسیحی‌سازی مشابهٔ مناسک و شمایل بودایی را می‌توان در میان مسیحیانی که در آسیای مرکزی بودایی‌نشین زیستند، مشاهده نمود، بنگرید به:

L. Olschki, "The Crib of Christ and the Bowl of Buddha," *JAOS* 70/3 (July-September, 1950): 163-164.

^۶ بنگرید به:

T. Zarcone, "Une route de sainteté islamique entre l'Asie centrale et l'Inde: La voie Ush-Kashghar-Srinagar," *Cahiers d'Asie Centrale* 1-2 (1996): 233-236.

^۷ L. Kinberg, "What Is Meant by Zuhd," *Studia Islamica* 6 (1985): 27-28.

سنت‌گرایان و فقه‌های صوفی باعث شدند تا زهد در دسترس استفاده گسترده مسلمانان پرهیزکار عادی و نیز صوفیان قرار گیرد. صوفیان و فقها در فهم و تفسیر خود از زهد هم‌چنان در بستر یکتاپرستی و سنت اسلامی حرکت کردند. مطابق گفته یک فقیه مسلمان، زهد یعنی پی‌روی از حدیث و سنت یا سیره نبوی.^۱ این تعریف اسلامی از زهد گویای تحول بعدی در مفهوم‌آفرینی از این عمل است، زیرا شواهد مکتوب آن دوران سرنخ‌هایی ارائه می‌دهند که زهد در شرق ایران هیچ پیوند منسجمی با فقه مدرسی یا تصوف قرن نهم نداشت.^۲ حتی جنید بغدادی (ف. ۹۱۰ میلادی)، صوفی مشهور، میان زاهدان و صوفیان شرقی زمانه خویش تمایز قایل بود.^۳ یعنی زهد و زاهدان خراسان بزرگ بدون صوفی بودن ابعاد و نقشی فرهنگی، جغرافیایی و تاریخی خودشان را در نوشته‌های فقها و صوفی‌های مؤمن از دست دادند.

عبدالکریم بن هوازن قشیری نخستین کاربرد واژه صوفی را به ابوهاشم کوفی در اوایل قرن نهم نسبت داده است.^۴ در جایی دیگر، گفته شده است که عنوان صوفی نخستین بار در اواخر قرن نهم برای ابوبکر الواسطی به کار رفت که از عراق راهی نیشابور و بعدها مرو گشته و در سال ۹۳۰ میلادی در مرو درگذشت.^۵ پس از الواسطی، دیگر صوفیان عراق و شام (به‌خصوص بعد از اعدام حلاج در بغداد به سال ۹۲۲) با مهاجرت به خراسان و ایجاد جوامع در آن‌جا پا جای پای وی گذاشتند و از این‌گذر، زمینه ایجاد هم‌جوشی میان صوفیان غرب و زاهدان یعنی ملامتیان شرق را فراهم ساختند.^۶ شرق ایران تا قرن نهم میلادی با تصوف غرب بیگانه بود.

صوفی‌سازی^۷ ملامتیه در شرق ایران توسط سلمی

نخستین کس که تمامی اشکال پیشین شیوه‌های زهد به‌انضمام از آن فرقه ملامتیه را با تصوف پیوند داد و تلفیق نمود، ابو عبد الرحمن بن حسین سلمی (ف. ۱۰۲۱ میلادی)، اهل نیشابور، از قبیله‌ای عرب بود. وی دغدغه گردآوری و نقل احادیث را داشت و مدت چهل سال را صرف سفر در عراق و سایر سرزمین‌های اسلامی نمود. وی قرآن را از دیدگاه صوفیانه تفسیر نمود (حقیقت/تفسیر) که بر آن بود تا اندیشمندان اسلام و تصوف را به یک‌دیگر نزدیک سازد. راهبرد بی‌سابقه سلمی بر ساختن یک اثر زیست‌نامه‌ای و

^۱ Kinberg, "What Is Meant," 40.

^۲ Chabbi, "Remarques," 24.

^۳ C. Melchert, "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.," *Studia Islamica* 83 (1996): 70.

^۴ R. A. Nicholson, "A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism, with a List of Definitions of the Terms "Sūfi" and "Tasawwuf," Arranged Chronologically," *JRAS* (April, 1906): 305.

^۵ Chabbi, "Remarques," 31; the whole book dedicated to Wāsiṭi is by L. Silvers, *A Soaring Minaret: Abu Bakr al-Wasiti and the Rise of Baghdadi Sufism* (Albany: State University of New York Press, 2010).

^۶ Karamustafa, *Sufism*, 60–61.

^۷ Suficization

توصیفی برای زاهدان آغازین خراسان با نهادن برچسب «صوفی» روی تک‌تک آن‌ها بود که کاملاً زمان‌پریش و ناموجه بود. او همچنین زندگی آن‌ها را با احادیث و یا برخی آیات قرآنی پشتیبان هم‌راستا گردانیده و آن‌ها را به چهره‌های مقدس اسلامی تبدیل می‌کرد - ترفندی که برخی از شخصیت‌های نامی را مجبور ساخت تا سلمی را به جعل حدیث متهم سازند.^۱ سلمی تنها کسی نبود که به این کار متهم شد؛ عارف پیشگام عراقی در قرن هشتم، حسن البصری نیز مورد اتهام قرار گرفت، ولی علمای زمان البصری ظاهراً علاقه بی‌چون‌وچرای به جعل حدیث داشتند و از این‌رو از انتقاد از وی امتناع کردند.^۲ دست‌کاری و تلفیق کوشش‌های معنوی متعدد با تصوف توسط سلمی با هدف زدودن آثار تأثیرات غیراسلامی بر توسعه زهدگرایی شرق ایران از طریق پیوند دادن آن با تصوف عراق صورت گرفت. «صوفی‌سازی» زهدگرایی آغازین و زاهدان غیرصوفی همچنین به وسیله شاگرد سلمی، قشیری^۳ و قدیس‌نگاران آتی مورد تقلید قرار گرفت و ادامه یافت.

«صوفی‌سازی» فرهنگ زهد شرق ایران هم‌تراز با اسلامی‌سازی فرهنگ سیاسی قرن یازدهمی سلجوقیان بود که پس از تقویت و پشتیبانی از دانشوران حدیث اهل تسنن و مراکز یادگیری مدرسی از جانب سلسله غزنویان سنت شکن به قدرت رسیدند.^۴ با پشتیبانی از مطالعات مدرسی در مدارس اسلامی که در ادای احترام به وزیر سلجوقی، خواجه نظام‌الملک (ف. ۱۰۹۲ میلادی)، عنوان نظامیه بر آن‌ها نهاده شد، اسلامی‌سازی مناطق مزبور شتاب گرفت. ثبت و ضبط سرگذشت‌ها، اعمال و نیات زاهدان در یک بستر نبوی تصور و انگاره‌های صوفیان مذهبی بعدی را دست‌خوش تغییر گرداند و آن‌ها فعالیت‌هایشان را نه تنها از روی چهره‌های زاهد آغازین بلکه از روی پیامبر اسلام و سایر چهره‌های مکرم اسلام الگوبرداری کردند. چندی‌چون زهدگرایی آغازین بلخ، نیشابور و دیگر مناطق مجاور را تنها می‌توان با احادیث پشتیبان از قبیل آثار معماران صوفی مانند ابو عبد الرحمن بن حسین سلمی آشکار ساخت.

همان‌گونه که ابوالعلا عقیفی عنوان می‌دارد، منابع حدیث سلمی را نمی‌توان تأیید نمود،^۵ لیکن نقل برخی از روایات به چندین نسل قبل بازمی‌گردد.^۱ در اثر خویش، کتاب الفتوت، سلمی احادیثی را از ناقلان

^۱ ابو عبد الرحمن بن حسین سلمی، «یادداشت‌هایی درباره» *آداب الصُحبة و حُسن العشرة*، به قلم مئیر یاکوب کیستر، ج ۲، (تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸)، ۳۶-۳۷. در میان متهم‌کنندگان سلمی، محمد بن یوسف قطان و ابن جوزی بودند؛ هم‌چنین، بنگرید به: ابوالعلا عقیفی، «الملا متیه والصوفیه و اهل الفتوة»، ج ۲، (تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸)، ۳۹۱-۳۹۲.

^۲ سلمی، «یادداشت‌هایی درباره» *آداب الصُحبة و حُسن العشرة*، ۳۶.

^۳ عبد‌الکریم بن هوزن قشیری، *رساله قشیریّه*، (تهران: نشر زوار، ۱۳۷۸)، ۵۰۱-۴۹۸، ۴۰۳-۳۹۷، ۳۴۹-۳۴۵، ۲۷۷-۲۷۳، ۱۷۳، ۱۶۸-۱۶۷، ۸۷-۸۶.

^۴ Silvers, *A Soaring Minaret*, 37-38.

^۵ ابوالعلا عقیفی، «الملا متیه والصوفیه و اهل الفتوة»، ۳۴۰-۳۳۹.

متعدد مانند محمد بخاری و مسلم بن حجاج نیشابوری، جنید بغدادی و حتی امامان شیعه و نیز سخنانی از زاهدانی مانند ابراهیم بن آدهم، بایزید بسطامی و ذوالنون مصری نقل می‌کند^۲ - که همگی معطوف به تلفیق صوفیان مصری و عراقی، زاهدان خراسانی، پیامبر اسلام و امامان شیعه بود.

در بر ساخت فرهنگ و رسوم صوفی، سلمی لحن مذهبی پر شور زمانه خویش را اتخاذ نمود. در راستای مقایسه زاهدان نخستین با پیامبر اسلام و آشکار ساختن فرهنگ و مناسک مشترک میان سنت نبوی و تصوف، وی سرگذشت، فضایل، سبک زندگی و سیره پیامبر را در مرکزیت آثار صوفیانه خود قرار داد. با معرفی پیامبر در مقام اسوه‌ای برای زهدگرایی و تصوف، سلمی مردم را به پی‌روی از پیامبر و قرآن دعوت می‌کند.^۳ با افزودن پیامبر به حلقه زاهدان و صوفیان، سلمی بر آن بود تا سوءظن عوام را بزنادید و تصوف و موارد هم‌تراز آن را در نگاه خیل عظیم مسلمانانی مقبول‌تر سازد که دیگر نمی‌توانستند با تصوف به‌مثابه عنصری غیراسلامی به مخالفت بپردازند.^۴ از این رو، وی تلاقی و اسلامی‌سازی زهدگرایی شرق ایران و تصوف عراق را به‌انجام رسانید.^۵ با یکپارچه ساختن گروه‌های نایکدست زاهدان و عارفان، وی بسیاری را متقاعد ساخت که تصوف از تبار اسلام بوده است.^۶ همان‌گونه که در برخورد وی با بایزید بسطامی شاهد هستیم، سلمی زاهدان نخستین را به مسلمانان صوفی شدیداً پرهیزکار بدل ساخت.^۷

بالین اوصاف، و با این ادعا که برخی از زاهدان خراسان از فرقه ملامتیه و سایر فرق (که سلمی هیچ اشاره‌ای به نام این فرق نمی‌کند) مشقت سفر به عراق و سوریه را به‌جان خریدند تا به تبادل اندیشه با برادران صوفی‌شان در آن‌جا بپردازند، سلمی با ظرافتی خاص درباره رابطه میان طریقت ملامتیه و صوفیان استدلال می‌کند.^۸ در این رابطه، سلمی به سفر معنوی ابراهیم بن آدهم از بلخ به حجاز، عراق و نهایتاً سوریه (که سرانجام در آن‌جا درگذشت) اشاره می‌کند. سلمی کوشید تا یک زاهد نوعاً خراسانی قرن هشتم یعنی ابراهیم بن آدهم را در قامت یک صوفی دل‌سوز ترسیم کند. این حرکت ترفندین وی در جهت منحرف ساختن توجهات بود. در اصل، این ملامتیان بودند که به آرمانی جلوه دادن ابراهیم بن آدهم پرداخته بودند: شاهزاده‌ای که در مسیر تزکیه نفس به زاهدی فقیر بدل شد، و از ورود به حتی اماکن عمومی به‌خاطر

^۱ سلمی، «یادداشت‌هایی درباره» *آداب الصُحبة و حُسن العشرة*، ۱۱۰-۱۰۲.

^۲ سلمی، *کتاب الفتوة*. به تصحیح سلیمان آتش، ج ۲، (تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸)، ۲۷۵، ۲۶۹، ۲۵۴، ۲۶۰، ۲۵۳-۲۵۲، ۲۴۵.

^۳ سلمی، «یادداشت‌هایی درباره» *آداب الصُحبة و حُسن العشرة*، ۴۰-۳۷.

^۴ مقایسه کنید با: ابوالعلا عفی، «الاماتیه والصوفیه و اهل الفتوة»، ۳۹۷.

^۵ Chabbi, "Remarques," 13-14.

^۶ Melchert, "The Transition," 55, 58.

^۷ J. A. Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sufism* (Surrey: Curzon Press, 2001), 25-26.

^۸ J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Band 1 (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1990), 141-148.

ظاهر ژنده‌اش محروم شد - تحقیر و ملامتِ نفسِ خویش.^۱ انتخابِ ابراهیم بن‌آدهم از سوی ملامتیان به‌عنوان الگو و چهره نمادین روایتی منفک از آیین بودای وقت نبود، به‌ویژه این که زندگی ابراهیم بن‌آدهم به‌طور انکارناپذیری نسخه نعل‌به‌نعل افسانه بودا بود - شاهزاده‌ای که جامه درویشی زاهد را برتن کرد. تمثیل بودایی به‌کاررفته در داستان زندگی ابراهیم بن‌آدهم در بسیاری از آثار قدیس‌نگاشتی اسلامی بازتاب یافت؛ باری، این تطابق و رابطه معنادار میان زندگی بودا و ابراهیم بن‌آدهم هرگز برای مخاطبان مسلمانی که وی را صرفاً یک صوفی مسلمان شناختند، توضیح داده نشد. ملامتیان غیر از ابراهیم بن‌آدهم هم‌چنین بایزید بسطامی قرن‌نهمی را به‌عنوان الگوی ساده‌زیستی، توگویی یک پیر ملامتی بود، معرفی کردند.

شیوه صادقانه زهد و فروتنی معنوی ملامتیان غیرصوفی باعث شرم‌ساری برخی مسلمانان «طمع‌کار» و صوفیان «ریاکار» می‌شد. به‌دلیل نبود یک عنوان مناسب، ملامتیان گاهی مجوسی (زرتشتی) نامیده می‌شدند.^۲ واژه ملامت (به‌معنی سرزنش) ظاهراً توسط بنیان‌گذاران این فرقه، حمدون قصار و ابوحفص حداد، انتخاب شد تا نشانگر نفی جسم و اصل زمینه‌سازی رنج جسمانی جهت نیل به لذت روحانی باشد. هم‌چنین، نفس^۳ را به‌عنوان منبع ریا و خودبینی هدف قرار می‌داد.

اگر ما آیین بودا را به‌عنوان منبع الهام زهدگرایی آغازین در بلخ سابقاً بودایی که با ابراهیم بن‌آدهم آغاز شد و بعدها به نیشابور انتقال یافت، تلقی کنیم، اهمیت ملامتیان در نیشابور تا قرن نهم میلادی آشکارتر می‌گردد. نه‌تنها ملامتیان فرهنگ زهدگرایی آغازین بلخ همراه با اصول بودایی‌اش را حفظ کردند، بلکه فرهنگ خود نیشابور و جمعیت بودایی نیز احتمالاً در نقش منبع تأثیر ظاهر شدند. در رابطه با جمعیت نیشابور، ریچارد بولیت^۴ عنوان می‌دارد که قبل از تغییرمذهب گسترده به اسلام، هنوز زرتشتیان، مسیحیان، یهودیان و شاید حتی بوداییان در این شهر زندگی می‌کردند.^۵ با صوفی‌سازی و نیز اسلامی‌سازی ملامتیه از سوی سلمی، سرنوشت پایانی ملامتیان به یک استیلای ادبی منتهی شد. یک کاسه نمودن بی‌اساس ملامتیه با تصوف توسط سلمی بسیار آسان بود، زیرا ملامتیان، به‌جز موضعی قوی علیه ریاکاری و برخورداری از اخلاق اجتماعی والا، گروهی فاقد مطالب مکتوب و شاید حتی فاقد هرگونه تعریف بودند.^۶ به‌عنوان یک ترفند، سلمی خود را توأمان یک ملامتی و صوفی می‌دانست.^۱

^۱ Abul Hassan, Hujwiri, *The Kashf al-Mahjub*, (Lahore Edition: Zaki Enterprises, 2002), 67-69, 183-184.

^۲ ابوالعلا عقیفی، «لاملامتیه و الصوفیه و اهل الفتوة»، ۳۷۸، ۳۷۴، ۳۶۷-۳۶۶، ۳۶۰؛ عبدالحسین زرین‌کوب، جست‌وجو در تصوف ایران (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹)، ۳۷۹-۳۷۸، ۳۴۵، ۳۳۵؛ هم‌چنین، بنگرید به:

I. Goldziher, *Vorlesungen Über den Islam* (Heidelberg, 1910), 168-169.

^۳ عقیفی، «لاملامتیه و الصوفیه و اهل الفتوة»، ۳۴۵، ۳۳۷.

^۴ Richard Bulliet

^۵ R. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge: Harvard University Press, 1972), 15.

^۶ محمد رضا شفیعی کدکنی، قلندریه در تاریخ (تهران: سخن، ۱۳۸۶)، ۱۱۱-۱۰۹، ۱۰۱.

به واسطه این استیلای زهدگرایی نخستین شرق ایران، می‌توان برخی از مناسک بودایی که جامعه اسلامی برتن کردند را بازشناخت: مراقبه، سرکوب نفس، تواضع صیرف، ترک طمع دنیوی و موارد دیگر. برخی از جمله ابوسعید خرقشی (ف. ۱۰۱۶ میلادی)، معاصر سلمی، با کوشش سلمی جهت هم‌آمیزی صوفیان و ملامتیان مخالفت کردند.^۲

ملامتیان در طول حیات خویش تحت عناوین گوناگون شناخته شدند، ولی هرگز مرتبط با تصوف تلقی نشدند. پیروان طریقت ملامتیه از قرن نهم به بعد در بسیاری از مناطق تحت حکومت اسلامی پراکنده شدند. لیکن، به گفته برخی، ملامتیان در مراحل پایانی حیات خویش به ورطه انحطاط اخلاقی غلتیدند که باعث ایجاد کژفهمی و فرصت برای بسیاری از دشمنانشان شد تا با نادیده انگاشتن شروع عزت‌مند آن‌ها و تمرکز بر پایان منحطشان به قضاوت و طرد آن‌ها بپردازند.^۳ دیگر دیدگاه این‌ست که جریان ملامتیه پایانی نداشت، بلکه در عوض دست‌خوش دگردیسی گشته و احتمالاً در قامت درویش قلندری و خاکساری پدیدار گشت.^۴ با این اوصاف، تأثیرات ملامتیان به نظر دارای طیف گسترده‌ای فراتر از تصور برخی‌ست، چراکه آن‌ها هم‌چنین بر گروه دیگری از صوفیان پسامغول آسیای مرکزی یعنی خواجهگان تأثیر گذاشتند.^۵ مخالفت آن‌ها با تصوف متعارف، دست‌کم گونه‌ای از تصوف که سلمی تبلیغ می‌کرد، جایگاه رموزترین فرقه زهدگرایی را برای ملامتیه به‌ارمغان آورد و پرسش‌های مربوط به خاستگاه آن‌ها بی‌پاسخ باقی ماند.

تمامی مناسک و مفاهیم مانند مراقبه، ذکر، فقر و حریت آشنا به نظر رسیده و پژواکی از آیین بودای زمانه بودند که سلمی و قشیری به‌طرز هوشمندانه‌ای کوشیدند تا در نوشته‌های خویش هیچ اشاره‌ای بدان نکنند. به‌رغم سیلی از احادیث و آیات قرآنی که این‌دو در جهت اسلامی‌سازی خاستگاه زهدگرایی آغازین بدان‌ها متوسل شدند، تطابق موجود میان مناسک و مفاهیم زاهدان آغازین و بوداییان خراسان را نمی‌توان انکار کرد. مناسک معنوی و زهدگرایی‌ای که از جانب سلمی و قشیری اسلامی شناخته می‌شد، هم‌چنان در میان گروه‌هایی از بوداییان خراسان و اطراف آن تا پایان قرن دهم رواج داشت. قشیری از تمامی زاهدان غیرمسلمان تحت عنوان فاسد نام می‌برد، زیرا آن‌ها از شریعت اسلامی پی‌روی نمی‌کنند؛ «از بیرون، آن‌ها به‌ظاهر درون یک خیمه‌اند، ولی به‌زیر خیمه از یک نشا (قبیله) نیستند.»^۶ وی احتمالاً

¹ C. Melchert, "Sufis and Competing Movements in Nishapur," *IBIPS* 39 (2001): 240.

² Karamustafa, *Sufis*, 65.

^۳ عقیفی، «الملامتیه والصوفیه و اهل الفتوة»، ۳۳۸-۳۳۹.

^۴ عبدالحسین زرین‌کوب، جست‌وجو در تصوف ایران، ۳۴۵-۳۳۸.

⁵ J. Paul, "Solitude within Society: Early Khawjagani Attitude toward Spiritual and Social Life," *Sufism and Politics*, edited by Paul L. Heck (Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2007), 154.

⁶ Trumpp, "Einige Bemerkungen über den Sufismus," *ZDMG* 16 (1862): 243-244.

^۷ قشیری، رساله قشیریته، ۸۷-۸۶.

ملاطیان و سایر زاهدانِ ملهم از آیین بودای پراکنده را در زمرهٔ فِرَقی قرار داد که از اسلام پی‌روی نمی‌کردند؛ از جملهٔ این فِرَق و از زاهدانِ کرامی (که بیش‌تر ریشه در مانویت داشتند) نیز نام می‌برد که معاصرِ ملاطیان در نیشابور بودند. بنابراین، هویتِ اسلامی تمامی جنبش‌های معنوی به‌واسطهٔ تبلیغاتِ تصوّف از جانبِ سُلَمی و قُشیری در سطحِ ادبی به‌اثبات رسید، درحالی‌که درواقعیت چالش‌های مداوم در برابر احکامِ اسلامی به‌قوتِ خویش باقی ماندند. عزیمتِ آیینِ بودا از ادبیاتِ زُهد و تصوّف این کنج‌کاوی را برمی‌انگیزد که به‌راستی نقشِ آیینِ بودا در تکاملِ زُهدگرایی شرقِ ایران و خراسان که بعدها دیگر طریقت‌های تصوّف در ایران را نیز تحت تأثیر قرار داد، چه میزان بوده است.

مناسک و مفاهیم مشابهِ آیین بودا و زُهدگرایی (تصوّف)

هدفِ ما در این بخش تابانیدن نورِ شناخت بر اعمال و مناسکی‌ست که میان آیین بودا و زُهدگرایی و نیز تصوّف همگانی و متداول و شاخه‌های آن در ایران و سرزمین‌های مجاور مشترکند. (به‌منظورِ سهولتِ کاربرد، واژهٔ تصوّف از این‌بعد مترادف با «زُهدگرایی» مورد استفاده قرار خواهد گرفت). البته، ورود به بحثِ پیرامونِ تکاملِ تصوّف با گسترشِ آن در سرتاسرِ تمامی مناطقِ امپراتوریِ اسلامی از جمله آسیای مرکزی، هند، جنوب‌شرقی آسیا، ایران، عراق، خاورِ نزدیک، شمالِ آفریقا و اسپانیایِ مسلمان، بدونِ مدنظر قرار دادنِ نقشِ پیچیده و مختلفِ سرزمین‌های میزبان که تک‌تک نیازمندِ پژوهشی جامع هستند، امری ناممکن است. همان‌گونه‌که طبقِ اظهاراتِ برخی از نویسندگان، «تصوّفِ عربی» ازمنظرِ جغرافیایی متفاوت از «تصوّفِ ایرانی» بوده است که با رویدادهای تاریخی، جنبش‌ها، باورشناسی‌های مذهبی و شخصیت‌ها تعین می‌یابد.^۲ اظهارنظرِ مشابهی را نیز می‌توان درونِ جهانِ اسلام با تنوعی از اعمال و اعتقاداتِ صوفیانه در ادوارِ تاریخیِ مختلف مطرح کرد. تعریفِ فراگیر و مطلق برای تصوّف در تمامی سرزمین‌ها و در تمامی ادوارِ تاریخی وجود ندارد و تأثیراتِ وارده بر مناسکِ تصوّف با تکامل و گسترشِ آن بسیار گسترده و متنوع بوده است. بااین‌حال، وجودِ مناسکِ مشابه در سننِ بودایی و صوفی نتیجهٔ رسوخِ مفاهیم و مناسکِ بودایی در زُهدگراییِ اسلامی در شرقِ ایران بود، به‌گونه‌ای که این‌دست از اعمال (مانندِ استفاده از تسبیح) تدریجاً در اسلام و فرهنگِ تصوّفِ عمومی اعتبار یافتند.

مفهومِ تأثیرِ آیینِ بودا بر تصوّف و شباهت‌های بین آن‌ها در دانش‌پژوهی غربی تازگی ندارد. بحثِ مزبور برای دهه‌ها در جریان بوده است، ولی یا به‌طورِ کامل بدان پرداخت نشده است و یا نتیجه‌گیریِ متفق‌القولی حاصل نیامده است. در قرنِ نوزدهم، آلفرد فون کرمر^۳ و راینهارت دوزی^۴ به شباهت‌های بین

^۱ Ideology

^۲ A. Qambar, "Some Differences between Arab and Persian Schools of Sufism," *Islam and the Modern Age* 14/4 (November, 1983): 259.

^۳ Alfred von Kremer

^۴ Reinhart Dozy

آیین بودا و تصوّف اشاره کردند. به‌همین ترتیب، ادوارد جی. براون^۱ و رینولد نیکلسون^۲ نیز در اوایل قرن بیستم به این موضوع پرداختند، ولی پاسخ‌های آن‌ها تردیدآمیز بود و پی‌رو استدلال‌های منسجم نبود. این فرضیه که تصوّف از دل فلسفه هندی و دانتا^۳ رشد یافت نیز توسط آلفرد فون کرمر و راینهارت دوزی و نیز مکس هورتن^۴ مطرح گردید.^۵ چهره دیگری که به این موضوع پرداخت، ایگناتس گلدزیهر^۶ است که درباره تأثیر آیین بودا بر اسلام، با تمرکز ویژه بر شباهت‌های موجود بین آیین بودا و تصوّف، مقاله‌ای را به سال ۱۹۰۳ در بوداپست به چاپ رساند.^۷ درسوی دیگر، رینولد نیکلسون معتقد بود که درباره «تأثیر آیین بودا بر تفکر محمدی مبالغه شده است.»^۸ در ایران دهه شصت میلادی، سعید نفیسی کتابی را به شناسایی ریشه‌های چندگانه تصوّف اختصاص داد که توجه ویژه‌ای به آیین بودا در آن شده بود.^۹ بعد از اشاره مختصر از جانب آلفرد فون کرمر، مارتینو مورنو^{۱۰} در دهه چهل میلادی^{۱۱} و به دنبال وی رابرت چارلز زینر^{۱۲} در دهه شصت میلادی به اقامه استدلال درباره تأثیر همه‌خداگرایی^{۱۳} و دانتایی بر تصوّف پرداختند.^{۱۴}

همانا، مناسک زاهدان آیین چین^{۱۵}، مانویت، مرتاضان افراطی آیین شیوا^{۱۶} نیز در خراسان و آسیای مرکزی شناخته شده بودند. تأثیرات آن‌ها بر توسعه زهدگرایی اسلام در منطقه راه، به‌ویژه با انتقال و اشاعه

^۱ Edward G. Brown

^۲ Browne, *A Literary History*, 301, 442–443.

^۳ Reynold Nicholson

^۴ R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, (London: Arkana Penguin Books, 1989), 18.

^۵ Vedanta

^۶ Max Horten

^۷ R. Dozy, *Essai sur l'Histoire de l'Islamisme* (Leyde/Paris, 1879), 314–315, 317, 339.

هم‌چنین، بنگرید به:

M. Horten, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik* (2 volumes), (Heidelberg, 1927–1928).

^۸ Ignaz Goldziher

^۹ مقاله اصلی ایگناتس گلدزیهر به زبان مجاری بود، ولی یک سال بعد، بریده‌ای از آن با ترجمه انگلیسی توسط تی. دوکا با عنوان «تأثیر آیین بودا بر اسلام» در نشریه *انجمن آسیایی سلطنتی* (ژانویه ۱۹۰۴، ۱۴۱–۱۲۵) به چاپ رسید. باین‌وجود، گلدزیهر بخش‌هایی از این مقاله‌اش را در کتاب خود با نام *گفتاری درباره اسلام* (۱۹۱۰) گنجانده است.

^{۱۰} Nicholson, *The Mystics of Islam*, 18–19.

^{۱۱} سعید نفیسی، *سرچشمه تصوّف در ایران* (تهران: فروغی، ۱۳۴۳)، ۵۸–۵۶، ۵۵، ۴۱، ۳۵–۳۲، ۲۱–۲۰. هم‌چنین، بنگرید به:

A. H. Zarrinkoob, "Persian Sufism in Its Historical Perspective," *Iranian Studies* 3/3–4 (Summer-Autumn, 1970): 146–147.

^{۱۲} Martino Moreno

^{۱۳} Martino M. Moreno, "Mistica musulmana e mistica indiana," *Annali Lateranensi* 10 (1946): 103–212.

^{۱۴} Robert Charles Zaehner

^{۱۵} Pantheism

^{۱۶} R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (London, 1960).

^{۱۷} Jainism

^{۱۸} Shaivism

متون یوگایی هندی در حلقه‌های صوفیان در مراحل بعدی، نباید ناچیز انگاشت.^۱ هرکدام از این آیین‌ها و تأثیراتشان در عرفان دوره بعد از اسلام پژوهش‌های نوینی می‌طلبند. همچنین، نباید از تلفیق درویشی‌گری هندی و اسلامی و محبوبیت فلسفه اسلامی استدلالی متأثر از هند نیز غافل بود.^۲ مفهوم سامکاری^۳ (با نام شانکارا^۴ اشتباه نشود) خودشناسی (آتما^۵) به عنوان عامل رهایی و شناخت حقیقت والا (برهمن^۶ و دانتایی) با مفهوم صوفیانه افشای این حقیقت که جهان توهمی بیش نیست، ارتباط قوی‌ای دارد. اگرچه این مرام‌های غیربودایی مورد مناسبی برای پژوهشند، در دامنه تحقیق این اثر جای نمی‌گیرند و تأثیرات وارده آن‌ها بر تصوف اسلامی در این‌جا مورد بررسی قرار نمی‌گیرد. این‌ها فقط اشارات اجمالی‌ای هستند که بنابر آن‌ها می‌توان صرفاً برخی از تأثیرات مکاتب هندی بر تصوف اسلامی را متصور شد.

در پی فتح اسلام و سیاست‌های تعصب‌آمیز، بوداییان خراسان و شرق ایران مجبور به تشکیل ساختارهای متعددی شدند که با عرفان خودجوش و غیررسمی با جوامع مسلمان مجاور همراه شد.^۷ بنابراین، شباهت‌های معین میان آیین بودا و زهدگرایی یا تصوف اسلامی محدود به جغرافیا بوده و نیز با زمان‌بندی مقارن‌گذار از فرهنگ بودایی به اسلامی مرتبط است.

باری، شواهد قوی‌ای در دست هست که همانا آیین بودا و تصوف همگانی در واقع به‌خاطر فرایند فرهنگ‌پذیری^۸ در شرق ایران و خراسان که پیش‌تر بحث شد، دارای مفاهیم و مناسک قویاً مشابهی هستند. در بخش پیشین این فصل، زمینه‌های تاریخی و جغرافیایی در راستای اثبات گذار آیین بودا در

^۱ بنگرید به:

C. Ernst, "The Islamization of Yoga in the 'Amrtakunda' Translations," *JRAS* 13/2 (July, 2003): 199–226.

هم‌چنین، بنگرید به:

Ernst, "Situating Sufism and Yoga," *JRAS* 15/1 (April, 2005): 15–43, 20–40; Ernst, "Two Versions of a Persian Text on Yoga and Cosmology, Attributed to Shaykh Mu'in al-Din Chishti," *Elixir* 2 (2006): 69–76/124–125; Ernst, "The Limits of Universalism in Islamic Thought: The Case of Indian Religions," *Muslim World* 101 (January, 2011): 10–14.

هم‌چنین، بنگرید به:

G. A. Lipton, "Muhibb Allāh Ilāhābādī's Taswiya Contextualized," in *Muslim Cultures in Indo-Iranian World during the Early Modern and Modern Periods*, edited by Denis Hermann and Fabrizio Speziale (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2010), 475–497.

^۲ D. Deak, "Śahādāt or Śahā Datta? Locating the Mysterious Fakir in the Marathi Texts," in *Muslim Cultures in Indo-Iranian World during the Early Modern and Modern Periods*, edited by Denis Hermann and Fabrizio Speziale (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2010), 501–532.

^۳ Samkara

^۴ Shankara

^۵ Atma

^۶ Brahmin

^۷ Scott, "Buddhism and Islam," 142.

^۸ Acculturation

خراسان اسلامی تازه‌فتح‌شده ارائه شد. قرن نخست حضور اسلام در خراسان مقارن با اوج همگون‌سازی^۱ و تقلید فرهنگی بود و در نتیجه آمیزش مادر فرهنگ‌های آیین بودا و اسلام، دُخت‌فرهنگ^۲ زهدگرایی زاده شد که بعدها با تصوّف ادغام یافت. شواهد از چنان قوّتی برخوردارند که می‌توان درباره این موضوع اندیشید که «تصوّف (یا زهدگرایی) نسخه تعدیل‌شده آیین بودا توسط اسلام است.»^۳

تماس و تلفیق

سازگاری غیرجزمی آیین بودا این امکان را بدان می‌داد تا تسلیم شرایط فرهنگی و مذهبی جدید شود، تاجایی که قادر بود همان اعمال و مناسک را در ظاهری دیگر حفظ کند. نگرش آشکارا جامعی در میان بوداییان ماهایانا^۴ وجود داشته است که خلاصه آن را می‌توان در یکی از سوتراها مشاهده نمود: «آیین بودا صرفاً آیین بودا نیست» و تمامی تعالیم دیگر نیز درون آیین بودا جای می‌گیرند.^۵ از همین رو، آخرین توصیه بودا به شاگردانش این بود که وقتی زمان تغییر و اصلاح مرام وی فرا برسد، آن‌ها حتی ملزم به ترک نظام تعالیم و مناسک او هستند.^۶ این هم‌جوشی معنوی ممکن بود، زیرا هم مسلمانان و هم بوداییان دست به تغییراتی زدند و زمینه مشترکی جهت گذار از آیین بودا به زهدگرایی اسلامی را آفریدند. حتی با گذشت زمان، اشتراک مناسک صوفی با بودایی به‌طرز چشم‌گیری آشکارا باقی ماند، ولی دانشوران مسلمان پیشانویس^۷ در کل برای قرن‌ها به تأثیرات متقابل میان آن‌ها هیچ اشاره‌ای نکردند و آن را از صافی بررسی نگذراندند.

ارجاعات موجود در آثار تاریخی زن چینی، هندی^۸ و اسلامی مانند نوشته‌جات فریدالدین عطار نیشابوری (ف. حد. ۱۲۲۰ میلادی) حاکی از آشنایی و تعامل میان صوفیان و پیروان بوداست. برای نمونه، عطار داستان جذّاب یک شخصیت زاهد اهل بلخ را نقل می‌کند که به‌باور برخی، شاگرد ابراهیم‌بن‌آدهم، ابوعلی شقیق بلخی (ف. ۸۱۰ میلادی) بوده است. مواجهه شقیق با جوامع بودایی (بُت‌پرستان) ترکستان که عمدتاً در آن زمان بودایی‌نشین بود، در این‌جا از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در طول جست‌وجوی معنوی خویش، شقیق از صومعه‌های بودایی ترکستان دیدن کرده و از یک راهب بودایی این سوال را

^۱ Assimilation

^۲ Parent culture

^۳ Daughter culture

^۴ Duka, "The Influences of Buddhism," 131.

^۵ Mahāyāna Buddhism

^۶ T. Cleary, "Buddhism and Islam," *Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan*, 27 (1982): 35–36.

^۷ R. Gethin, *The Foundations of Buddhism* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 80, 72.

^۸ Premodern

^۹ Scott, "Buddhism and Islam," 146,

می‌پرسد: «چرا به جای بُت‌ها خدا را نمی‌پرستی؟» به‌گفته عطار، بودایی پاسخ داد: «اگر خدای تو قادر به پاسخ‌گویی جستارِ معنویات است، چرا برای جست‌وجو نزد ما آمده‌ای؟» با شنیدن این، گفته می‌شود که شقیق از لحاظِ معنوی به‌خود لرزید و غرق در تأمل شد.^۱ پرسشی راهب دربارهٔ چرایی عزیمتِ ابوعلی شقیق بلخی به ترکستان و اقامت در صومعه‌های بودایی موضوع جالبی است که فریدالدین عطار نیشابوری بدان نپرداخته است و از این‌رو راجع به آن تنها می‌توان به گمانه‌زنی اکتفا کرد. لیکن، این واقعیت که گفت‌و شنود با راهب به نقطهٔ بیداری در زندگی ابوعلی شقیق بلخی بدل شد، تأثیر مهمّ آیین بودا بر شقیق و احتمالاً بر نسلی از زاهدان دوره‌گردِ بلخ و منطقهٔ شرقی ایران را نشان می‌دهد. در تلاش برای زدودن مفهوم بودایی بیداری درونی از تصوف تاحّد امکان، عطار و قدیس‌نگارانِ قبل از وی در پرداختن به دلیلِ اقامتِ شقیق در ترکستان درجوارِ بوداییان قطعاً تسامح به‌خرج داده‌اند.

به‌منظورِ شناختِ بهترِ پیوندهای بودایی‌آغازین با زهدگرایی در دورانِ اسلامی جدید، ضروری است تا افسانهٔ قرن‌هشتمی ابراهیم‌بن‌آدهم، نخستین زاهد در شهرِ درحالِ تغییر از آیین بودا به اسلامِ بلخ، مورد تأکید قرار گیرد. در میانِ قدیس‌نگاران، عطار به‌ویژه در بازبرساختنِ زندگی ابراهیم‌بن‌آدهم، با توصیفِ یک صوفی که زندگی و تجاربِ معنوی‌اش درواقع هم‌تراز با از آن بودا یا بودیستوا^۲ بود، به‌طور مؤثری به آفرینشِ یک بودا درقامتِ اسلامی یعنی «بودای زهدگرایی شرقی، یا بودای تصوف» پرداخته است. بنابراین، آیین بودا نه‌تنها خاستگاهِ داستانِ زندگی بودا بود، بلکه به‌مثابهٔ سکوی شروع زهدگرایی در بلخ در قرنِ هشتم به‌شمار می‌رفت که در قرنِ نهم به نیشابور و جاهای دیگر نیز گسترش یافت.

این که ابراهیم پس از ترکِ زندگی شاهانه، همسر و فرزندِ تازه‌متولدشدهٔ خویش، چگونه به‌طور پنهانی از بلخ خارج شد و درجهتِ مراقبه و جست‌وجوی پاسخ برای آشتی‌انسان و یافتنِ راه روشن‌بینی، در غارهای اطرافِ نیشابور عزلت گزید، توسطِ عطار ثبت شده است.^۳ ابراهیم به یکی از نخستین «غارنشینان» - شیکافته - اسلام در شرقِ ایران بدل شد.^۴ هجویری و قشیری، هر دو در قرنِ یازدهم میلادی، نیز ادعا کردند که ابراهیم شاگرد و مریدِ پیامبرِ خیالیِ خضر بود.^۵ ارتباطِ خضر و ابراهیم

^۱ فریدالدین عطار نیشابوری، تذکرةالاولیا (تهران: انتشارات زوار، چاپ هشتم، ۱۳۷۴)، ۲۲۳-۲۲۲؛ هم‌چنین، بنگرید به: Gramlich, *Alte Vorbilder des Sufitums* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1996), 16-17. (This is a detailed scholarly account of Shāqīq, 13-62.) Ratke, "Theologen," 540, 542, 549.

^۲ Bodhisattva

^۳ عطار نیشابوری، تذکرةالاولیا، ۱۲۷-۱۰۵.

^۴ R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, (New York, 1907), 232;

هم‌چنین، بنگرید به: فتح‌الله مجتبابی، «ابراهیم‌بن‌آدهم»، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲، (تهران، ۱۳۶۸)، ۴۰۴.

^۵ Hujwīrī, *The Kashf al-Mahjub*, 103-105;

قشیری، *رساله قشیریّه*، ۱۰۱-۱۰۰.

ممکن است به سادگی ملهم از داستان *بَلَوهر و بودا/سِف*^۱ بوده باشد. در این افسانه بودایی، نقل شده است که بودا تحت تعلیم یک زاهد به نام *بَلَوهر* قرار می گیرد.

طبق روایت *عطار*، پس از رسیدن ابراهیم بن آدهم به روشن بینی، فرزندش در قامت یک مرد رشید به ملاقات پدر شتافت. این بخش از داستان مطابقت کاملی با داستان بودا دارد که همسر و فرزند خردسالش راهولاً^۲ را ترک گفته و سال ها بعد آن ها را باز ملاقات کرد. ملاقات ابراهیم با پسرش پس از رسیدن به روشن بینی دقیقاً مشابه ملاقات بودا با فرزندش است.^۳ افزون بر این، ملاقات ابراهیم در بحبوحه یک بحران معنوی حیاتی با ابلیس که مدام او را وسوسه می کرد، به موقعیت روان شناختی بودا در مواجهه با مارا^۴ (الهه توهّم و شهوت) که وی را در شب نیروانا^۵یش وسوسه می نمود، بی شباهت نیست. ابلیس در فهم اسلامی و صوفی تجسم شیطان نیست، بلکه مربوط به نفس آدمی ست (شهوت، حسادت یا طمع). ابلیس از ابراهیم می پرسد: «پادشاهی و آن چندان نعمت بگذاشتی تا گرسنه به حج می روی؟ با تجمل هم به حج توان رفتن.» ابراهیم پاسخ می دهد: «الهی، دشمن را بر دوست گماری تا وی را گمراه کند؟ رفتن این بادیه را به خاطر تو قطع توانم کرد.» ابراهیم در ادامه می گوید: «ابلیس از من برמיד و قوتی از غیب پدید آمد. معلوم شد که ابلیس گرد دنیا دار گردد.»^۶ در روایت *عطار*، وقتی ابلیس شکست خورد، دروازه رهایی و روشن بینی ابراهیم به رویش گشوده شد.

ابراهیم هیچ مقبره یا آرامگاه شناخته شده ای ندارد که در سنت اسلامی، به ویژه برای کسی که مشهور و دارای شاگردان بسیاری بود، نامعمول است. بودا نیز مدفن به خصوصی ندارد. *عطار* درباره پایان ابراهیم مطمئن نیست که آیا در بغداد درگذشت یا در سوریه.^۷ آیا ابراهیم صرفاً شخصیتی خیالی بود که در جهت آزمودن آرای مقامات مذهبی اسلامی به عنوان جایگزین داستان بودا معرفی شد؟ آیا می تواند تلفیقی نمادین بوده باشد؟

فرایند انطباق افسانه بودا در راستای انتقال داستان های سایر صوفیان یا چهره های مقدس اسلامی در آمیخته در پیوند با تعاملات سایر فرهنگ های بودایی با اسلام ثبت و ضبط شده است. اسناد به زبان جاوه ای از اواخر قرن پانزدهم و اوایل قرن شانزدهم (مقارن با فتح این جزیره توسط مسلمانان) حاکی از

¹ *Bilawahr wa Budāsef*

² Rahula

^۳ مجتبیای، «ابراهیم بن آدهم»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲، ۴۰۴.

⁴ Māra

⁵ Nirvāna

^۶ تمامی شواهد برگرفته از فریدالدین *عطار* نیشابوری، *تذکرة الاولیا*، ۱۲۷-۱۰۵ هستند.

^۷ *عطار* نیشابوری، *تذکرة الاولیا*، ۱۲۷. اقامت ابراهیم بن آدهم در سال های پایانی عمرش در مناطق صوفی بغداد و سوریه بر ساختی در جهت پیوند زاهدان خراسانی به صوفیان سرزمین های غربی ست.

این هستند که مرام و روایت بودا یا بودیستوا که در میان اهالی جاوه تحت عنوان بیما^۱ شناخته می‌شد، جامعه مبدل اسلامی برتن کرد که گرچه محتوای داستان تغییری نکرد، جزئیات ظاهری دست‌خوش تحول گردید. بیما به یک صوفی مسلمان تبدیل شد که از مسیر دریا راهی مکه بود. در راه، وی با خضر ملاقات می‌کند که به عنوان یک مرشد عارف، اغلب در مسیر صوفیان قرار می‌گیرد. خضر به بیما می‌گوید که پرستش مکان مکه بُت‌پرستی محض است و مکه حقیقی را باید درون قلب جست. مکه‌ای که در غرب واقع شده است، حقیقی نیست، زیرا در آن‌جا چیزی جز سنگ نیست.^۲

انطباق روایت بودا با ذات‌ه اسلامی به‌ظاهر در مورد روایت جاوه و در مورد ابراهیم‌بن‌آدهم و شخصیت‌های مشابهی صادق است که بوداییانی در قامت صوفی بودند. این یک شباهت عمده میان دو سنت است که به‌طرز محسوس و نامحسوس در قلمرو قدیس‌نگاری اسلامی ابتکار شده است.

مقایسه

بگذارید تا مقایسه را با مناسک مشهودتر آغاز کنیم. به واسطه عدم محبوبیت و یا ممنوعیت رُهبانیت در جوامع اسلامی، زاهدان نخستین، برخلاف راهبان بودایی، به حیاتی غیررُهبانی و غیرنهادینه‌شده ادامه دادند. صوفیان بعدی مرکز اخوت غیرمسجدپایه‌ای را همانند صومعه ایجاد کردند. با ایجاد یک اخوت یا محلّ تجمع به‌نام خانقاه (که ممکن است خاستگاهش مانستان مانوی بوده باشد)،^۳ صوفیان مشابه بوداییان عمل کردند که جماعت سنگا^۴ را داشتند.^۵ احتمال زیادی دارد که انگاره بودایی سنگا در اصل تأثیر بر مانستان مانوی (اخوت و صومعه) بوده باشد که خانقاه صوفیان از آن نشأت گرفته است.

با چرخاندن و شمردن دانه‌های تسبیح، در عظمت بودا، دارما^۶ (آموزه، راه) و سنگا (جماعت)، بوداییان مدام فریضه مانتر^۷ (ذکر) را به‌جا می‌آورند.^۸ به‌شیوه مشابه، صوفیان نیز با در دست داشتن تسبیح اذکار خویش را زیر لب زمزمه می‌کردند. جالب این‌که در ابتدا، استفاده تسبیح توسط صوفیان از جانب فقهای اسلامی جزم‌اندیش که احتمالاً متوجه خاستگاه غیراسلامی آن شده بودند، محکوم می‌شد. نهایتاً، جلال‌الدین سیوطی (ف. ۱۵۰۵ میلادی)، دانش‌نامه‌نویس مصری، در دفاع از کاربرد تسبیح دفاعیه‌ای

^۱ Bhima

^۲ A. H. Johns, "From Buddhism to Islam: An Interpretation of the Javanese Literature of the Transition," *Comparative Studies in Society and History* 9/1 (Oct., 1966): 40-50.

^۳ سیدحسن امین، *بازتاب اسطوره بودا در ایران و اسلام*، (تهران: انتشارات میرکسری، ۱۳۷۸)، ۱۲۸.

^۴ Sangha

^۵ اغلب، صوفیان بر پنهان نگه داشتن تعلیم و مناسکشان به‌عنوان اسرار از افراد مذهبی جزم‌اندیش جامعه اصرار داشتند. به‌همین دلیل، به‌دیده سوءظن به خانقاه نگریسته می‌شد.

^۶ Dharma

^۷ Mantras

^۸ L. A. Waddell, "Rosaries in Ceylonese Buddhism," *JRAS* (July, 1896): 575-577.

نوشت.^۱ تسبیح بودایی، در اشاره به صدوهشت وسوسه انسان، صدوهشت دانه دارد. در سنت هندی، عدد صدوهشت مقدس است: صدوهشت / وپانیشاد^۲ و صدوهشت دعای مریدی و ارادت.^۳ تسبیح صوفی (و عموماً اسلامی) دارای نودونه دانه در اشاره به نودونه نام خداست.

سنت مراقبه بودایی توسط صوفیان اتخاذ و انجام می‌شد. نه تنها بحث‌های گسترده‌ای از سوی نویسندگان صوفی درباره اهمیت مراقبه در طول سالیان مطرح شده است، بلکه اشعار صوفیانه بی‌شماری نیز در پیوند با مراقبه (به معنای نزدیک‌تر شدن به خویش) سروده شده است.^۴ با اختلافاتی چند از فرقه‌ای به فرقه دیگر، صوفیان سردابه غارمانند خانه یا مسجد، روی تپه یا مکانی در دل طبیعت را برای روزه‌داری و مراقبه انتخاب می‌کردند. مکان مخصوصی به نام چله‌خانه (چهل منزلگاه - چهل روز مراقبه) وجود داشت که به مراقبت زاهدانه اختصاص داده شده بود و به چهل روز عزلت و مراقبه در مسیر نیل به عمیق‌ترین سطح قدرت ذهنی و آگاهی اشاره داشت. شیوه طاقت‌فرسای روزه‌داری و مراقبه مشابه بوداییان و پیاسانام نام دارد که تا قرن هفتم بسیاری از زائران مشتاق را به بلخی می‌کشاند که هنوز یک مرکز بسیار مهم بودایی به شمار می‌رفت.

دیگر عمل رایج در میان صوفیان تمرینات تنفسی مشتمل بر حبس دم بود که هدفش ایجاد تعادل میان قدرت بدنی و ذهن بود. این تمرین شاید به تقلید از تمرین یوگایی هندوبودایی پرانا یاما^۵ (تمرین تنفس) با هدفی مشابه انجام می‌گرفت.^۶ هدف از ترکیب یوگا، حالت قرارگیری بدن، مانترا و فن تنفس

^۱ Duka, "The Influences," 135;

هم‌چنین، بنگرید به:

Moreno, "Mistica musulmana," 146-147.

^۲ Upanishad

^۳ Bakhty

^۴ بنگرید به:

W. Doniger, *The Rig Veda: An Anthology* (London: Penguin, 1981), 12.

^۵ قشیری در رساله قشیریّه و ابونصر عبدالله بن یحیی سراج در کتاب المجمع موافقت خویش را با مراقبه اعلام می‌دارند که به وسیله آن می‌توان آن چه بر چشم‌ها پوشیده است را دید، به نقل از:

Martino M. Moreno, "Mistica musulmana e mistica indiana," *Annali Lateranensi* 10 (1946): 185-186;

قشیری، رساله قشیریّه، ۳۴۹-۳۴۵ (معادل اصطلاحی دیگر مراقبه، سر به جیب بردن است - برای نمونه، در شعر صائب تبریزی.)

^۶ Vipassanā

^۷ Pranayama

^۸ بنگرید به:

C. Ernst, "Sufism and Yoga According to Muhammad Ghawth," *Sufi* 29 (Spring 1996): 9; Ernst, "Situating Sufism," 24.

هم‌چنین، بنگرید به:

Ernst, "Islamization of Yoga," 216-217; V. Bouillier, "Dialogue Entre les Nāth Yogīs et l'Islam," in *Muslim Cultures in Indo-Iranian World during the Early Modern and Modern*

به‌عنوان بخشی از نظام تانترا وارد ساختن نیروی کیهانی یا علوی به‌درون جسم خاکی برای رسیدن به ادراکی والا تر بود. درواقع، تمرینات تنفس به یکی از اصلی‌ترین فعالیت‌های صوفیان طریقت قرن چهاردهمی نقشبندیّه در آسیای مرکزی بدل شد.^۱ چنین مناسک صوفیانه‌ای را به‌سختی می‌توان به‌طرز متقاعدکننده‌ای به پیامبر اسلام درکل نسبت داد.

همانند بوداییان، برخی فرقه صوفی حتّی سر خویش را می‌تراشیدند و گیاه‌خواری می‌کردند.^۲ باری، شواهد متقن کافی‌ای دالّ بر گیاه‌خوار بودن بودا دردست نیست^۳ و به‌همین دلیل برخی بوداییان گیاه‌خوار نیستند. عمل تراشیدن موی سر و صورت که درمیان بوداییان و راهبان بودایی متداول بود، ازجانب شماری از فرقه صوفی ایرانی ناهمنوا مانند قلندریّه و جلالیه انجام می‌گرفت.^۴ این امر تراشیدن سر، ریش و سبیل، حتّی ابرو جامعه اسلامی را شوکه می‌کرد.^۵ داشتن ریش درمیان مردان مقدّس و صوفیان مسلمان همیشه مطابق سنّت نبوی بود. باین‌وصف، به‌ویژه قلندریان داشتن ریش را امری تشریفاتی و ازاین‌رو غیرضروری می‌شمردند، زیرا با زاید و متحقّر دانستن سنن اسلامی از لحاظ معنوی، آن‌ها را ردّ می‌کردند.^۶ گفته می‌شود که مولانا (ف. ۱۲۷۳ میلادی)، شاعر صوفی اهل بلخ، ریش خود را می‌تراشید، ولی قدری را نگه می‌داشت تا تفاوت چهره مردانه‌اش از سیمای زنانه مشخص شود.^۷ وی هم‌چنین به‌طرز زیرکانه و طعن‌آلودی بر پرهیزکارانی که دغدغه ریش دارند می‌تازد که برخلاف پرهیزکاران بدون ریش (قلندریان)، از مسیر حکمت‌آموزی دور شده‌اند: «بسیاری ریش صوفیان را خوش است، اما تا صوفی ریش را شانه کند عارف به خدا می‌رسد.»^۸ علاوه‌براین، شمس تبریزی و بعد نوه مولانا، عارف چلبی و برخی دیگر از اعضای فرقه شمس تبریزی (تلفظ ترکی) سر، ریش، سبیل و ابروی خود را می‌تراشیدند.

Periods, edited by Denis Hermann and Fabrizio Speziale (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2010), 566.

^۱ J. Paul, "Influences indiennes sur la naqshbandiyya d'Asie centrale," *Cahiers d'Asie Centrale* 1–2 (1996): 210–213.

^۲ J. Frembgen, *Derwische: Gelebter Sufismus* (Koln: Dumont Buchverlag, 1993), 152, 155–160; Goldziher, *Vorlesungen*, 153, 164–165; M. Fakhri, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2004), 248; Duka, "The Influences," 140.

^۳ بنگرید به:

A. Waley, "Did Buddha Die of Eating Pork?" *Melanges chinois et bouddhiques* (1931–1932, Bruxelles, 1932): 343–354.

^۴ عبدالحسین زرّین کوب، جست‌وجو در تصوّف ایران، ۳۷۵. دراویش جلالی حتّی مثنوی‌ای با عنوان تراش‌نامه سروده بودند.

^۵ مقایسه کنید با: محمدرضا شفیعی کدکنی، قلندریّه در تاریخ، ۱۰۴، ۷۴. شفیعی کدکنی عمل تراشیدن مو درمیان قلندریان را

یک سنّت مزّدکی و ساسانی می‌داند. هم‌چنین، بنگرید به: عبدالحسین زرّین کوب، جست‌وجو در تصوّف ایران، ۳۷۵.

^۶ Ridgeon, "Shaggy or Shaved? The Symbolism of Hair among Persian Qalandar Sufis," *Iran and the Caucasus* 14 (2010): 243, 248.

^۷ Ridgeon, "Shaggy or Shaved?" 237.

^۸ به‌نقل از: عبدالحسین زرّین کوب، جست‌وجو در تصوّف ایران، ۳۶۳.

قلندریان گاهی تنها با پیچیدن پارچه‌ای عبامانند به خود به شکل نیمه‌عریان در انظار عمومی ظاهر می‌شدند. این عمل قطعاً در اسلام بیگانه پنداشته می‌شد. باباطاهر عریان، شاعر قرن یازدهمی اهل همدان که به‌باور برخی از قلندریان بود، بدون پوشش مناسب و کامل در جامعه حاضر می‌شد و ازین رو لقب عریان (برهنه) بر وی نهاده شد.^۱ سنایی شاعر قرن یازدهمی اهل غزنی به‌عنوان یک قلندری با پای برهنه می‌گشت. سرانجام دیگر قلندریان حتی با افراطی به‌مراتب بیش‌تر، ظاهراً به‌تقلید از برخی زاهدان هندی (بیش‌تر شبیه به پیروان شیوا)، به مصرف حشیش، حتی برتن کردن پوست ببر، پلنگ و شیر^۲ و نیز انجام سایر اعمال مانند آویختن گردن‌بند و انداختن حلقه آهنی از جمله به‌دور اندام تناسلی‌شان ختم شد.^۳ به‌خاطر این اعمال که نگرش ایمان‌گرایی عصیان‌آمیز خود را به‌واسطه آن نسبت به اسلام و تصوف محافظه‌کار اعلام می‌داشتند، قلندریان به‌تدریج طرد شدند و نسل‌های بعدی‌شان روبه نیستی نهادند. لیکن، انگاره اولیه تراشیدن موی سر و صورت و نیمه‌برهنگی بایستی دراصل از اندیشه‌های بودایی و هندی در آسیای مرکزی^۴ درمیان این صوفیان ناهم‌نوا نشأت گرفته باشد.

در نمونه‌ای دیگر از اعمال مشابه، به‌نشانه ظاهری تمایز از افراد عادی، صوفیان در ایران خرقة می‌پوشند که بیش‌تر شبیه به جیورا^۵ است که راهبان بودایی برتن می‌کنند.^۶ تمایل وافر صوفیان به خلوت و عزلت درجهت فرونشاندن وسوسه قابل‌قیاس با عمل گوشه‌نشینی همراه با مراقبه بوداییان است. و عمل تجرد صوفیان همراه با زهد یادآور برخی از رسوم زهدگرایی هندی^۷ و بودایی است. مفهوم بازتن‌یابی^۸ (تناسخ)^۹ و کارما^{۱۰} هرگز در نظام اعتقادی تصوف تبلور نیافته است. بااین‌حال، شماری از فیلسوفان صوفی و حتی برخی از فرقه‌های باطن‌گرایی بودند که به مفاهیمی این‌چنینی معتقد بودند. همانا، تعدادی از گروه‌ها و افراد در ایران و عراق که از بوداییان، غنوصیان^{۱۱} و حتی نوفیثاغورثیان^۱

^۱ C. Tortel, *L'Ascète et le Bouffon: qalandars, vrai ou faux renonçants en islam ou l'Orient indianisé*, (Arles: Actes Sud, 2009), 30–31.

^۲ Tortel, *L'Ascète*, 86–88.

^۳ Ridgeon, "Shaggy or Shaved?" 242.

^۴ مقایسه کنید با:

Scott, "Buddhism and Islam," 146–147

^۵ Civara

^۶ منشأ خرقة رهبانیت به بودا بازمی‌گردد که راهبان را با آن آشنا ساخت.

^۷ Paul, "Influences indiennes," 207–210.

^۸ Reincarnation

^۹ Transmigration

^{۱۰} Karma

^{۱۱} Gnostic

نوفیثاغوریان^۱ (یا تناسخ‌گرایان) تأثیر پذیرفته بودند، به بازتن‌یابی یا تجربه روح از زندگی در کالبد‌های مختلف باور داشتند.^۲

ادعا می‌شود که فیلسوفان و صوفیان برجسته مانند عمر خیام^۳، شیخ شهاب‌الدین سهروردی^۴ و عزیزالدین نسفی^۵ درزمره کسانی بودند که شاید به‌مفهوم خاصش از بازتن‌یابی اعتقاد داشتند (البته این ادعا به‌خصوص در مورد عمر خیام بدون پشتوانه است). در میان برخی فرق در ایران دوران پسامغول، بازتن‌یابی به‌گونه‌ای بخشی از نظام اعتقادی‌شان شده بود. فرقه قرن چهاردهمی و پانزدهمی حروفیه^۶ بعدها فرقه نقطویه و فرقه اهل حق به شکلی از بازتن‌یابی و کارمای دنیوی اعتقاد داشتند.

باور به تجرد، تناسخ و رستاخیز دنیوی از سوی محمود پسیخانی، بنیان‌گذار فرقه نقطویه، هسته اصلی معنویت نقطویه را شکل می‌داد که همگی احتمالاً به تأثیرات بودایی پسامغول اشاره دارند.^۷ درواقع، یک

^۱ Neo-Pythagorean

^۲ M. Smith, "The Doctrine of Reincarnation in Persian Thought," *The Aryan Path* 14 (January, 1943): Bombay,

^۳ علیرضا ذکاوتی قره‌گوزلو، عمر خیام (تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۱)، ۲۱-۲۰، ۱۴، ۱۲؛ هم‌چنین، بنگرید به: صادق هدایت، «مقدمه‌ای بر رباعیات خیام»، در نوشته‌های فراموش‌شده صادق هدایت، به‌تصحیح مریم دانایی برومند (تهران، ۱۳۷۶)، ۵۸.

^۴ سهروردی مفهوم تناسخ را معرفی کرد که برگرفته از بوداسف (بودا) بود، بنگرید به: شیخ شهاب‌الدین سهروردی، حکمت/لاشراف (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷)، ۳۴۵-۳۴۴؛ هم‌چنین، بنگرید به:

S. Schmidtke, *Theologie, Philosophie und Mystik im Zwölferschittischen Islam des 9./15. Jahrhunderts*, (Leiden: Brill, 2000), 227-230; Walbridge, *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardī and Platonic Orientalism* (Albany: State University of New York Press, 2001), 73, 76-77.

^۵ عزیزالدین نسفی، کشف‌الحقایق (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶)، ۲۲۲-۲۲۱، ۱۹۰-۱۸۷.

^۶ نوشته‌های فضل‌الله نعیمی استرآبادی درباره تناسخ و وحدت وجودی شبیه به برخی از اندیشه‌های غنوصیست، گرچه بسیاری او را دارای جایگاه خداوندی می‌دانند. بنگرید به:

H. Ritter, "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit, II. Die Anfänge der Hurūfisekte," *Oriens* 7/1 (June 30, 1954): 1.

حتی برخی فضل‌الله نعیمی استرآبادی را ظهور دوباره منصور حلاج می‌دانستند، به‌ویژه با اثر اعتقادی - تعلیمی‌اش با عنوان *جاودان‌نامه*، بنگرید به: عبدالحسین زرین‌کوب، دنباله جست‌وجو در تصوف/ایران (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹)، ۵۶، ۵۰؛

Orkhan Mir-Kasimov, "Jāvdān-Nāma," *Encyclopaedia Iranica*, 2008, accessed April 2010;

هم‌چنین، بنگرید به:

Orkhan Mir-Kasimov, "Notes sur deux textes Hurūfī: Le Jāvdān-Nāma de Fadlallāh Astarābādī et l'un des ses Commentaires, le Mahram-Nāma de sayyid Ishāq," *Studia Iranica* Fasc. 2/35 (2006): 203-235.

هم‌چنین، بنگرید به:

H. Algar, "Horufism" *Encyclopaedia Iranica*, 2004; Browne, "Some Notes on the Literature and Doctrines of the Hurūfī Sect," *JRAS* (January, 1898): 61-94.

^۷ A. Amanat, *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism* (New York: I. B. Tauris, 2009), 77.

در رابطه با اعتقاد نقطویه به تناسخ جسمانی، هم‌چنین، بنگرید به: علی محمد آقامحمدی، مانی: مانی‌گری، صوفی‌گری (تهران: انتشارات فرهاد، ۱۳۸۴)، ۱۸۲-۱۸۱، ۸۳، ۲۵؛ سیدحسن امین، بازتاب اسطوره بودا در ایران و اسلام، ۱۶۱-۱۵۰.

وقایع‌نگار صفوی بعدها عنوان داشت که وقتی نُقطویان مورد آزار و اذیت قرار گرفتند و به هند گریختند، فرهنگِ تناسخ سرانجام از ایران رخت بربست.^۱ بعدها، فرقه باطن‌گرای اهل‌حق در غرب ایران بیش‌تر به مفهوم کارمای دنیوی به‌مثابه نوعی از «مکافات باطنی» پرداختند - انگاره‌ای که طبق آن، بدی درحق دیگران سرانجام گریبان‌گیر خود انجام‌دهنده بدی می‌شود (بد می‌کنی، بد می‌بینی).^۲ این مکافات کارمایی درمقام پیوندی به تولد بعدی، چه درقامت انسان و چه حیوان، انگاشته می‌شود. ترکیب تناسخ و کارمای زندگی‌های پیشین^۳ به‌گونه‌ای‌ست که با هر بار تولد در این جهان رخ می‌دهد. ضمناً، اعتقاد این فرقه به هزارویک بازتن‌یابی طی پنجاه‌هزار سال هم‌راستا با تزکیه شخصیت و عمل آدمی تا نقطه کمال است.^۴ این سه فرقه همگی جریان‌های پسایلخانی - مغولی بودند که شاید به‌طور غیرمستقیم با بقایای آیین بودا در ایران به‌ویژه در سرزمین‌های شمال‌غربی در تماس بوده‌اند.

گذشته‌ازاین، نقش «پیر» در تصوّف حیاتی‌ست. عنوان «پیر» به استاد یا مرشدی اطلاق می‌شود که به‌واسطه گفت‌ووشنودِ خصوصی و تک‌به‌تک با سالک یا رهرو، استمرار و انتقالِ تعلیم عرفانی را تضمین می‌کند. درمقام مقایسه، بودیستوا در آیین بودا (دست‌کم در آیین بودای ماهایانا) کسی‌ست که زندگی و کارش وقف بیدارسازی دیگران هم‌زمان با خالی نگذاشتن جهان از یک بودای زنده است. کار بودیستوا در چارچوب دغدغه‌مندی عملی وی نسبت به نابرابری‌های دیگران از طریقِ کرונה^۵ (شفقت) به‌عنوان مکمل حکمت‌آموزی ارزش می‌یابد. در فرهنگ تصوّف، افرادی مانند ابراهیم بن‌آدهم، بایزید بسطامی و مولانا را می‌توان قابل‌قیاس با بودیستوا دانست. چنان‌چه آن‌ها بودایی بودند، مجسمه‌ها و تمثال‌هایشان حتماً ساخته می‌شد. به‌علاوه، توسعه مفاهیم صوفی از قبیل «واصل» و «دستگیر» نیز منطبق بر وظایف بودیستوا در آیین بوداست.

مطابق با مفاهیم بودایی سونیاتا^۶ (تهیگی^۷) و نیروانا، صوفیان به «فنا»، «نیستی» و «عدم» متوسّل می‌شوند که بر فروپاشی ذهن نفس‌محور اشاره داشته و به‌عنوان ابزارِ درون‌ریزی کرامت‌هاست. «فنا»

^۱ K. Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs* (The President and Fellows of Harvard College, 2002), 6,

به‌نقل از اسکندر منشی.

^۲ V. Minorsky, *Notes Sur la Secte des Ahl-e-Haqq* (Paris: Edition Ernest Leroux, 1922), 252-253.

^۳ Ziba Mir-Hosseini, "Breaking the Seal: The New Face of the Ahl-e Haqq," in *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, edited by K. Kehl-Bodrogi et al. (Berlin 1995, Leiden: Brill, 1997), 180.

^۴ H. Halm, "Ahl-e Haqq," *Encyclopaedia Iranica*, 1984, accessed in February 2010; Mir-Hosseini, "Inner Truth and Outer History: The Two Worlds of the Ahl-i Haqq of Kurdistan," *International Journal of Middle East Studies* 26/2 (May, 1994): 281.

^۵ Karūnā

^۶ Śūnyāta

^۷ Emptiness

همچنین بر ناپایداری «خویش» اشاره دارد. این تجربه فنا مانند یا نیروا ناماند برخاسته از ذهن خالی ازلی مشاهده گر جهان مادی ست که «جایگاه تغییرناپذیر کیهان تغییرپذیر»^۱ محسوب می شود. درباره سه اصل مهم بودایی آناتا^۲ یا آن آتما^۳ (بی خویشی^۴)، آنیکا^۵ (ناپایداری) و دوکاء^۶ (ناخشنودی) که در تمامی امور نهادینه هستند، بودا به روشن گری پرداخت. صوفیان و شاعران ایرانی بالسویه به «بی خویشی»، «فانی» بودن همه چیز در زندگی و ناخشنودی و «درد» به عنوان واقعیت های هستی اشاره کرده اند. درواقع، استعاره «عشق» در تصوّف گاهی به یک حالت پنهانی و بی کران خارج از وجود این جهانی دلالت می کند که آن ها را می توان هم شأن «نیروانا» در آیین بودا دانست. گرچه عشق در شعر تصوّف توسط برخی از مفسران منتسب به ذات و کمال خدا پنداشته می شود، هم زمان یک حالت بیداری ذهن انسان به واقعیت بیرون از خود و نیز یک چارچوب مرجع به شمار می رود و مولانا در اشعارش به کرات پیرامون بُعد غیرانسان مدار و نیروانایی عشق این گونه سخن را به آسمان روشن ابدی برده است:

در شب غفلت جهانی خفته اند ز آفتاب عشق ما را روز شد

9

شرح عشق ار من بگویم بر دوام صد قیامت بگذرد و آن ناتمام

9

شاخ عشق اندر ازل دان بیخ عشق اندر ابد این شجر را تکیه بر عرش و ثری و ساق نیست^۷

صوفیان، همانند بوداییان، فلسفه «بی خویشی» را به پدیده ناپایداری پیوند دادند که هیچ چیز در نظام بشری آن گونه که لحظه ای پیش بود، نیست و هیچ چیز به طور کلی ثابت باقی نخواهد ماند. در هر دو بستر صوفی و بودایی، ذهن ورزیده خود را از طریق مراقبه خالی می کند، تا این که تجربه «بی خویشی» معنا می یابد. فریدالدین عطار نیشابوری، صوفی قرن سیزدهم، درباره «بی خویشی - بی خودی» و نبود خویش حقیقی در هر چیزی در مختارنامه کلام را این گونه در عذوبت به مای معین رسانده است:

گر می خواهی که بازیابی این راز بی خود شو و با بی خودی خویش بساز
چون بی خودی ست اصل هر چیز که هست تو کی یابی چو در خودی جویی باز

9

¹ Zaehner, *Hindu and Muslim*, 54.

² Anatta

³ An-atma

⁴ Nonsell

⁵ Annicca

⁶ Dukka

⁷ W. Chittick, *The Sufi Path of Love : The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: State University of New York Press, 1983), 196, 215.

نیست شو تا هستی‌ات از پی رسد تا تو هستی، هست در تو کی رسد؟

9

از هستی خویش پاک بگریز کین راه به نیستی توان رفت

با گام برداشتن در پیِ رذپای صوفیانهٔ عطار، مولانا نیز در موردِ «بی‌خویشی» ابیاتِ بسیاری را سروده است که در مثنویِ معنوی و دیوانِ شمس قابل مشاهده است:

در آن مجلس که خوبانند، ز شادی پای‌کوبانند ز بی‌خویشی نمی‌دانند که اوّل چیست یا ثانی
زهی سودای بی‌خویشی که هیچ از خویش نیندیشی که پس گشتی تو یا پیشی، که خشتک یا گریبانی
ز بی‌خویشی از آن سوتر، همی تابد یکی گوهر یکی مه‌روی سیمین‌بر، مر او را فرّ سلطانی

تجربهٔ «بی‌خویشی» در بسترِ تصوّف به‌عنوان نمادِ یگانگی با خدا تفسیر شده است و از این‌ره‌گذر به آگاهی از کلیّت وجود از سطح یک حلقهٔ هستی‌شناختی ابدی و نه از یک ادراکِ بشریِ افقی و خطّی دائماً درگیر جهانِ اشیای متغیّر اطلاق می‌گردد. به عبارت دیگر، خداآگاهی^۱ جای‌گزین خداآگاهی^۲ متعارف می‌شود. صوفیان از آرمانِ خدای محلی و قبیله‌ای موجود در مذاهبِ سامی خاور نزدیک فاصله گرفتند و همچنین این مفهومِ اسلامی که خدا و انسان متفاوت از هم و مخالف یکدیگرند را نیز انکار می‌کردند.^۳ برای نمونه، مولانا مانند بسیاری از شاعرانِ صوفی به‌جهت داشتن عقایدِ همه‌خداگرایی^۴ مورد سوءظنّ قرار گرفت، زیرا بر وجودِ خدای غیرشخصی و شناختِ تجربیِ واقعیّت بدون اتّکای آن‌چنانی بر پرهیزکاری تأکید داشت. در این میان، دیگران وی را یکتاپرست می‌نامیدند.^۵ البته تأکید بر مفهوم «خدا» در این قالب یک آگاهی نامیرا و همیشگی‌ست که در بیداریِ ذهن با خدا (فنا) پیوسته و یکی می‌شود. از این رویکرد، رسیدن به خداآگاهی در تصوّف موردِ مشابهِ دیگری با مفهومِ بوداییِ سونیاتاست که طبق آن، تمامی پدیده‌ها در مفهومِ غاییِ تهی هستند. نیروانا و فنا و خداآگاهی ابعادِ الهی و مقدّس ندارند. کشفِ تهیگی^۶ فی‌نفسه یک حالتِ بی‌شکل، ناآفریده و نامیراست که ابدی‌ست و در ذهنِ مراقبه‌گر پدیدار می‌شود - انسانِ تهی از خود به مطلقیتِ هستی هیچ پی برده است. نیروانا و پری‌نیروانای بودا را بنابراین می‌توان هم‌تراز مفهومِ صوفیانهٔ فنا و خروج از قلمرو انسانی و ورود به خداآگاهی دانست که هم‌تراز با مفهوم عشقِ ابدی نیز هست.

¹ God-consciousness

² Self-consciousness

^۳ مقایسه کنید با:

J. Campbell, *The Power of Myth* (New York: Anchor Books, 1991), 25, 56.

⁴ Pantheism

⁵ A. Bausani, "Theism and Pantheism in Rumi," *Iranian Studies* 1/1 (Winter, 1968): 8, 14, 18.

⁶ Emptiness

در سطحی مذهبی، مفهوم صوفیانه «بی‌خویشی» یا بودایی «آنا تا» در آموزه‌های اسلامی پذیرفته نیست. به دلیل اعتقاد اسلامی به وجود روح (روان فراجاهانی، والاترین عنصر - نیروی محرکه روحانیت) و نفس (خویش نازل‌تر) که مبنای اعتقاد به وجود این جهان و جهان دیگر به‌شمار می‌رود^۱، هم‌نوایی^۲ اسلامی همواره مغایر با مفهوم صوفیانه فنا بوده است. از سوی دیگر، در جست‌وجوی سطح بالاتری از شناخت، در عوض انتخاب مفهوم «بی‌خویشی» صوفیان به عنوان اساس فهم واقعیت پیچیده هستی، فیلسوفان اسلامی بر هوش خردمند (عقل) تکیه کردند. یکی از ویژگی‌های هوش خردمند این‌ست که نه جسم است و نه روح، گرچه می‌تواند واقعیت هستی را بدون وساطت زمان درک کند.^۳ برداشت فلاسفه از هوش خردمند مستقیماً مؤید مفهوم صوفی فنا یا بی‌خویشی نبود، ولی به‌خاطر ناهمخوانی‌شان این‌دو مفهوم به یک‌دیگر مرتبط بودند.^۴ با این‌وصف، به‌رغم کوشش‌های صوفیان بزرگ، شکاف برسر موضوع خویش - خود واقعی بین هم‌نوایی اسلامی و تصوف، نقش و سرنوشت این موضوع به‌صورت گسترده باقی مانده است. بی‌دلیل نیست که فقهای مکتبی اسلام با تصوف به‌صورت آشکار مخالف هستند.

در سطحی دیگر، هم بوداییان و هم صوفیان بر ماهیت باده زندگی در زمان حال ارج می‌نهند و نه بر تفسیر گذشته یا آتی آن. لحظات می‌آیند و می‌روند و به نیستی می‌پیوندند. مذهب برای هستی تاریخ و مبدأ و مقصد قایل است، اما در این‌باره، دیدگاه بودایی (و صوفی) مراقبه‌آمیزی چنین می‌گوید: «شراره‌ها در تالطم، زاده از آتش، به دل آتش سقوط می‌کنند. جهان‌ها درنوسانند، از آتش زاده می‌شوند و باز به کام آتش می‌غلتنند - تولد و مرگ یا «چرخ شدن» (سامسارا) دائماً درتغییر.»^۵ این تولد و بازتولد زندگی چرخه‌وار و زودگذر است؛ آن‌چه به‌نظر هیچ دست‌خوش تغییر نمی‌شود، لحظه حال است که همیشه خود را تکرار می‌کند. مبدأ و مقصد زمان فقط از دیدگاه یک ذهن به‌دام افتاده در چرخه تولد و مرگ حس می‌شود. چرخه لذت، محنت، شهوت، نفرت، ذهن، تمامی احساسات، طمع، خشم، توهّم و اشیای آگاهی^۶، طبق موعظه‌های بودا، می‌سوزند و بی‌پایان دوباره پدیدار می‌شوند، باز به خاکستر فروکاسته و ناپدید می‌شوند.^۷ بخش اعظمی از شعر تصوف نیز به این نوع از نگاه به واقعیت اشاره دارند. مفهوم‌آفرینی

^۱ بنگرید به:

S. Gilliat, "Islamic and Buddhist Doctrines of Personhood: Some Reflections for Interfaith Dialogue," *World Faiths Encounter* 6 (1993): 28-32.

^۲ Conformism

^۳ A. S. Tritton, "Man, nafs, rūh, 'aql," *BSOAS* 34/3 (1971): 495.

^۴ بنگرید به: عزیزالدین نسفی، *کشف‌الحقایق*، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۹۵-۹۴؛ هم‌چنین، بنگرید به:

Parviz Morewedge "The Logic of Emanation and Sūfism in the Philosophy of Ibn Sīnā (Avicenna), Part II," *JAOS* 92/1 (January-March, 1972): 1-18.

^۵ A. B. Govinda, "Meditation on the Origination and Destruction of World," *The Maha Bodhi* 43/7 (July 1935): 397.

^۶ Objects of consciousness

^۷ Govinda, "Meditation," 398-399.

صوفیانه نیز بدین گونه است که جهان هر لحظه در نیستی ناپدید می شود و بی پایان از نو می آغازد. شعر زیر از مثنوی معنوی مولانا به زیبایی تجدید و تکرار جهان در هر نوبت و لحظه را بیان می کند:

هر نفس نو می شود دنیا و ما بی خبر از نو شدن دنیای ما
عمر هم چون جوی نو می رسد مستمری می نماید در جسد

دیگر تشابهات غیر معمول آیین بودا و تصوف

دیگر تشابهات بین مناسک و اعتقادات صوفیان و بوداییان مربوط به موضوعات فراطبیعی^۱ و استفاده از زبان عامیانه است که اشاره به اعتقادات غیر معمول هردو سنت دارد. برخی صوفیان نیز از منابع هندی و بودایی در قلمرو قدرت های جادویی و فراطبیعی وام گرفتند. قدرت های معجزه آسای جادویی مرشدان در برخی سنن بودایی و صوفی توصیف شده اند. برخی از توانایی های معمول روایت شده عبارت بودند از قدرت های فراجهانی شناخت کامل، خود تکثیری^۲، پرواز در هوا، راه رفتن روی آب، جابه جایی کوه ها و تغییر قوانین طبیعت با اتکا بر پدیده های مافوق احساس^۳. در واقع، پس از تحت تأثیر قرار دادن دالای لامای^۴ پنجم با به نمایش گذاشتن قدرت های جادویی و تردستی ها، برخی از صوفیان در قرن هفدهم اجازه اقامت در تبت را دریافت کردند.^۵ با تحت تأثیر قرار گرفتن از مشاهده اعمال جادویی صوفیان در قیاس با لاماه که نیز دارای قدرت های جادویی تانترایی^۶ بودند، گفته می شود که برخی از تبتی ها از آیین بودا به تصوف تغییر مذهب دادند.^۷ حکایت های مشابهی درباره شماری از اهالی نیال و کشمیر پیشانین وجود دارد که از آیین هندو و بودا به اسلام صوفی تغییر مذهب دادند. بسیاری از قدرت های فراطبیعی و معجزه آسای صوفیان که در تذکرة الاولیای فریدالدین عطار نیشابوری به ویژه در رابطه با زاهدان خراسان و آسیای مرکزی، نقل شده اند حاکی از ریشه های هندی و آسیای مرکزی این اقدامات هستند.

¹ Metaphysical

² Self-multiplication

³ Duka, "The Influence of Buddhism," 139.

هم چنین، بنگرید به:

H. J. Kissiling, "Die Wunder der Derwische," ZDMG 107 (1957): 348–361.

مقاله فوق اعمال عجیب درویش را در بستر فراروان شناسی می کاود. هم چنین، بنگرید به:

Ernst, "Situating Sufism," 33–34.

⁴ Dalai Lama

⁵ A. Papas, "So Close to Samarkand, Lhasa: Sufi Hagiographies, Founder Myths and Sacred Space in Himalayan Islam," in *Islam and Tibet—Interactions along the Musk Routes*, edited by Anna Akasoy, Charles Burnett, and Ronit Yoeli-Tlalim (Surrey: Ashgate, 2011), 270–271.

⁶ Tantric

⁷ T. Zarcone, "Between Legend and History: About the 'Conversion' to Islam of Two Prominent Lamaists in the Seventeenth-Eighteenth Centuries," in *Islam and Tibet—Interactions along the Musk Routes*, edited by Anna Akasoy, Charles Burnett, and Ronit Yoeli-Tlalim (Surrey: Ashgate, 2011), 282–283.

به دلیل پذیرش گسترده قابلیت‌های خارق‌العاده صوفیان از جانب عموم مسلمانان، قدرت جادویی مشابهی به امامان شیعه با جایگاه والاتر و البته به پیامبر اسلام نسبت داده شد. برای نمونه، برخی از سوتر/های بودایی عنوان می‌دارند که بودا به قلمرو روشنایی و خورشید وارد شده بود و بنابراین هیچ سایه‌ای نداشت و محمد نیز به‌قولی بدون سایه بود.^۱ در کنار دیگران، معمار کبیر این‌دست از باورپراکنی‌های اسلامی (نه لزوماً صوفی خالص) ملّا محمد باقر مجلسی، فقیه شیعه قرن هفدهمی در ایران بود.

با گذر زمان، هم‌جوشی مناسک برخاسته از خراسان و عراق به بنیان یک دسته‌بندی بزرگ‌تر از تصوّف تبدیل شد که درونش سه مؤلفه به‌وجود آمد: «شریعت»، «طریقت» و «حقیقت». دیگر صوفیان بعدها مؤلفه چهارم یعنی «معرفت» را افزودند.^۲

به‌طور خلاصه، منشأی طیف گسترده‌ای از مناسک و مفاهیم صوفی را می‌توان در آیین بودا^۳ یا سایر نظام‌های هندی یافت. عمدتاً به‌خاطر میل وافر عارفان به عدم رعایت آیین و احکام مذهبی، هردوی صوفیان و بوداییان فرهنگ مَریدوم‌رادی انتقال تعالیشان را تاحدی حفظ کردند که همواره باعث نگرانی طبقه روحانی شده است. دیگر تأثیر متقابل انتخاب زبان توسط بوداییان و صوفیان بود. انتخاب زبان «غیرالهی» و محلی از جانب هردو مرام باعث طرد شدن زبان‌های «الهی» و مذهبی فرهنگ‌های آن‌ها گردید. این امر حاکی از این‌ست که هردو سنت در راستای گفت‌و شنود درباره واقعیت زندگی قصد داشتند تا از تأثیرات زبان و جزمیت مذهبی اجتناب کنند. تعالیم بودا بایستی با زبان‌های محلی دریافت می‌شدند، ولی در مقاطعی به‌طرز نامناسب سبک قرائت ادبیات ودایی^۴ (چاند/ها^۵) را به خود گرفته بودند. درواقع، خود بودا در زمانه خویش به ردّ زبان مذهبی پرداخته بود و از همه خواسته بود تا تعالیم وی را به‌زبان محلی‌شان یاد بگیرند.^۶ در مقیاسی گسترده‌تر، در مقام زبان محلی بسیاری از مردمان در آسیای مرکزی، خراسان و شرق ایران، زبان فارسی (به‌جای عربی) گزینه انتخابی عرفا و شعرای متعددی جهت انتقال دانش تصوّف و آموزه «این‌جاو اکنون» بی‌هیچ پیچیدگی یا ضرورتی برای تفسیر مذهبی شد. تاحدی، شعر

^۱ کازوئو موریموتو، پیوند آیینی بودا و عرفان اسلامی (تهران، ۱۳۸۸)، ۵۱-۵۰، ابعاد فرازمینی و قدرت‌های جادویی امامان و پیامبر را می‌توان به‌کرات در بحارالانوار مجلسی مشاهده نمود.

^۲ در رابطه با بنیان اسلامی (شیعی) طریقت‌های متفاوت تصوّف در ایران، بنگرید به:

R. Gramlich, *Die Schiitischen Derwischorden Persiens* (Wiesbaden: Kommissionsverlag Franz Steiner GmbH, 1976).

^۳ بنگرید به: کازوئو موریموتو، پیوند آیینی بودا و عرفان اسلامی، ۴۴-۲۷.

^۴ Chandas

^۵ Vedic

^۶ Jan Nattier, "Church Language and Vernacular Language in Central Asian Buddhism," *Numen* 37 Fasc. 2 (December, 1990): 201;

هم‌چنین، بنگرید به:

Victor H. Mair, "Buddhism and the Rise of the Written Vernacular in East Asia: The Making of National Languages," *The Journal of Asian Studies* 53/3 (August, 1994): 707-751.

تصوّف فارسی جای‌گزینی برای سوتر/های بودایی شد، زیرا شعر و سوتر/ها هردو آموزه‌های کوتاهی به‌زبان قابل‌فهم توسط مردم عادی بودند؛ با این تفاوت که اشعار صوفیانه آموزه‌هایی بدون مرجع و مرشد بودند، درحالی‌که سوتر/ها موعظه‌های بودا محسوب می‌شدند.

برآمد

به‌رغم حذف تعاملات بوداییان با طبقه زاهدان نوظهور در شرق ایران ازجانب مسلمانان هم‌نوا مانند ابوعبدالرحمن بن‌حسین سلمی، تأثیرات آیین بودا درون چارچوب جغرافیایی و زمانی معین راه توگویی وجود نداشته‌اند یا بی‌اهمیت بوده‌اند، نمی‌توان به‌سادگی نفی کرد. با این اوصاف، استدلال‌های مطروحه این فصل حاکی از این نیستند که زهدگرایی آغازین شرق ایران با آیین بودا صرفاً مشابهت داشته است، بلکه شواهد به‌حاشیه‌رانده‌شده به این موضوع اشاره دارند که پیدایش زهد یا زهدگرایی پیامد ادامه مستقیم آیین بودای درحال افول منطقه بوده است.

جابر بن حیان، ابن سینا و میرفندرسکی: آیا پیوندی بینشان با آیین بودا^۱ هست؟

گاه، دانشوران قرون پیشین در نوشته‌جات تاریخی در قامت حاملان هم‌نوا^۲ی سنت اسلامی توصیف شده‌اند. باین وصف، برخلاف تصوّر پیشین، می‌توان جای‌گزین این‌دست از تفاسیر اسلامی را مبتنی بر شواهد استنباطی و غیرمستقیم چنین دانشورانی هم‌سو با آیین بودا معرفی کرد. تحلیل شرایط مربوط به زندگی و رویکردهای فکری برخی چهره‌ها پیوند آن‌ها با آیین بودا را به‌طریق مختلف آشکار می‌سازد.

بحث پیش‌رو کوششی جهت تابانیدن نور شناخت بر برخی از پیوندهای بودایی جابر بن حیان، ابن سینا و میرفندرسکی، شخصیت‌های برجسته دنیای اسلام، به‌منظور به‌چالش کشیدن برداشت یک‌طرفه قدیمی‌ست و هم‌زمان تلاش در راستای آشکار ساختن تأثیرات متقابل پنهان میان فرهنگ‌های بودایی و اسلامی به‌شمار می‌رود.

بگذارید این شخصیت‌های برجسته که جایگاه و میراث فکری‌شان در بستر اسلامی بحث‌برانگیز بوده است را به‌ترتیب زمانی از صافی ملاحظه بگذرانیم. جوانب احتمالاً بودایی زندگی و آثارشان ما را در شناخت عناصر بودایی موجود در ایران که عمده‌تاً نادیده انگاشته شدند، یاری خواهد کرد.

۱. جابر بن حیان، «یوگی^۳ بودایی»

یکی از شخصیت‌های بحث‌برانگیز مرتبط با جهان آیین بودا جابر بن حیان است، متخصص در علوم خفیه^۴ و کیمیاگری^۵ که در میان اروپاییان قرون وسطی بیش‌تر به‌نام جبر^۶ (۸۱۵-۷۲۱ میلادی) شناخته می‌شد.^۷

^۱ Buddhism

^۲ Conformist

^۳ Yogi

^۴ Occult sciences

^۵ Alchemy

^۶ Geber

^۷ باری، آثار متعددی هستند که به جابر بن حیان پرداخته‌اند؛ هر مؤلف روایت متفاوتی درباره احوالات و مکان تولد و مرگ وی ارائه داده است.

جابر بن حیان در خراسان زیست و ظاهراً در طوس (شمال شرق ایران امروزی) درگذشت^۱ که نشانگر تماس بالقوه وی با هنرِ کیمیاگری آسیای مرکزی و هند است. جابر دو پیوند احتمالی با جهان بودایی داشت: ارتباط وی با خاندانِ برامکه از بلخ که اصالتاً بودایی بودند؛ و این واقعیت که جابر به گفته اهالی تبت احتمالاً نقشی پررنگ و الهام بخش در سبک زندگی یوگی بودایی داشته است. در این بخش، برآنیم تا نگرش تبتی به جابر بن حیان در مقام یک یوگی بودایی را بررسی کنیم؛ این نگرش از جانب مایکل لی والتیر^۲ مطرح شده است که بُعدی دیگر به علمِ کیمیاگری جابر از منظر بودایی می افزاید.

به رغم پرهیز بسیاری از دانشوران اسلام از اشاره به هرگونه پیوند بودایی، سابقه جابر حاکی از آشنایی و تأثیرپذیری اش از آیین بوداست. جابر متعلق به حلقه خاندانِ برمکی در بغداد شناخته می شود که در فصل های قبلی این کتاب ذکر شده است (اصل و نصبِ برمکیان بودایی بوده و در کشمیر در زمینه طب تحصیل کرده بودند).^۳ یحیی بن برمک، همراه با جابر، طبق اسناد، به هنرِ کیمیاگری آگاه بود که تلاشی در جهت ترکیبِ عناصرِ بودایی با عناصرِ متعددِ کیمیاگری در ایران به شمار می رود.^۴ جهان شرق ایران میزبان بسیاری از سنن باطن گرایی^۵ و یوگایی^۶ به انضمام آیین بودا، مانویت^۷ و سایر سنن مرتبط با کشمیر و تبت بوده است. علاقه برامکه به علوم باطن گرایی هند و آسیای مرکزی از یک سو و دوستی شان با جابر بن حیان از سوی دیگر باعث تجدید حیاتِ سننِ باطن گرایی و کیمیاگری متعدد شد که از جانب مسلمانان به دیده سوءظن بدان ها نگریسته می شد.

کیمیاگری و علوم خفیه جابر به باور برخی ریشه در هند، چین^۸ یا آسیای مرکزی دارد و نه سرزمین های اسلامی غربی مانند عراق. تحت حمایتِ برمکیان، تلاقی فرهنگی و طبی از عناصر هندی،

^۱ *The Fihrist of al-Nadīm*, vol.2 (New York: Columbia University Press, 1970), 854,

در فهرستِ اندیم، زادگاه وی کوفه ذکر شده است؛

M. K. Friemuth, "Jabir ibn Hayyan," *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*, edited by Ian Richard Netton (London/NY: Routledge, 2006), 321,

به نقل از هانری کوربن که باور داشت جابر بن حیان در طوس درگذشت.

^۲ Michael Lee Walter

^۳ M. L. Walter, "Jābir, The Buddhist Yogi II: 'Winds' and Immortality," *Journal of the Indian Philosophy* 24 (1996):159, referring to Holmyard "An Essay on Jābir Ibn Hayyān," *Studien zur Geschichte der Chemie*.

^۴ M. L. Walter, "Jābir, The Buddhist Yogi: Part I," *Journal of the Indian Philosophy* 20/4 (Dec. 1992): 425–427.

^۵ Esotericism

^۶ Yogic

^۷ Manichaeism

^۸ F. Sezgin, "Das Problem des Ġābir ibn Hayyān im Licht neue gefundener Handschriften," *ZDMG* 114 (1964): 257.

در این جا، فلسفه مزدکی به عنوان دیگر منبع بالقوه در کنار منبع هندی ذکر می شود. همچنین، گفته می شود که جابر بن حیان و زکریای رازی هر دو از منبعی مشترک در شیمی بهره بردند. در رابطه با مقاله تکمیلی، بنگرید به:

آسیای مرکزی و یونانی تحت لوای اسلام شکل گرفت. در ترکیب عناصر علمی و فرهنگی متعدد، جابر پیشگام بود که میراث و آثار کیمیاگری‌اش وی را به جهان هند نزدیک‌تر می‌ساخت. از این رو، شهرت جابر بن حیّان از جایگاه معتبرش در کیمیاگری، اعمال غنوصی^۱ و علوم خفیه برمی‌خیزد. تأثیرگذارترین اثر وی *خواصّ موازین* است که ارتباط میان پیکر بیرونی (ظاهر) و پیکر مخفی و درونی (باطن) را توصیف می‌کند - یکی از مضامین فلسفه اسماعیلی و نیز اخوان الصفا که در حدود قرون نهم و دهم میلادی شکوفا شد.^۲ در اشاعه آثار و اندیشه جابر، اسماعیلیان در دوره خودشان نقشی پررنگ ایفا می‌کنند.

معمولاً، نام جابر بن حیّان در برخی منابع شیعی در کنار نام امام ششم شیعیان جعفر صادق (ف. ۷۶۵ میلادی) به چشم می‌خورد. طبق گزارش ابن‌ندیم (ف. ۹۹۸ میلادی)، جابر در منابع شیعی در قامت شخصیتی افسانه‌ای ظاهر می‌شود و شاگردی و مریدی جعفر صادق به وی نسبت داده می‌شود.^۳ در روشن‌گری پیرامون آشفتگی نظر درباره تلمذ جابر نزد جعفر صادق، ابن‌ندیم می‌گوید که جعفر صادق به‌جای جعفر برمکی (ف. ۸۰۳ میلادی) اشتباه گرفته شده است.^۴ باری، از طریق دوستی و وساطت جعفر برمکی بود که جابر به دربار خلیفه در بغداد راه یافت.^۵ به علاوه، بعید به نظر می‌رسد که جعفر صادق، امام و فقیه شیعی که تقریباً چهل سال پیش از جابر بن حیّان در مدینه زیسته بود، دغدغه علوم خفیه‌ای که در خراسان و هند مشق می‌شد را داشته باشد.

لیکن، اگر اسماعیلیان را عامل گسترش آثار جابر بدانیم، پس احتمالاً آن‌ها بودند که بر رابطه وی با جعفر صادق، پدر اسماعیل (امام غایب اسماعیلیه)، تأکید کردند. از این رو، اشاره به نام جعفر در تنگنای خلیط

M. Plessner, "Ġābir ibn Hayyān und die Zeit der Entstehung der arabischen Ġābir-Schriften," *ZDMG* 115 (1965): 23–35.

¹ Gnostic

² Friemuth, "Jabir," 321; P. Kraus, "Studien zu Jābir ibn Hayyān," *Isis* 15/1 (February, 1931): 7, 14, 20;

هم‌چنین، بنگرید به:

E. J. Holmyard, *Alchemy* (New York: Dover Publication Inc. 1990), 73;

مقایسه کنید با:

Y. Marquet, "Quelles furent les relations entre 'Jābir ibn Hayyān' et les Ihwān as-Safā," *Studia Islamica* 64 (1986): 40–41, 47, 50; A. Hamdani, "An Early Fātimid Source on the Time and Authorship of the 'Rasā'il Ihwān al-Safā'," *Arabica* 26 Fasc. 1 (February, 1979): 73.

³ *The Fihrist of al-Nadīm*, vol.2, 854; Friemuth, "Jabir," 320.

⁴ *The Fihrist of al-Nadīm*, vol.2, 854;

مقایسه کنید با:

S. N. Haq, *Names, Natures and Things: The Alchemist Jābir ibn Hayyān and his Kitāb al-Ahjar* (Netherland: Kluwer Academic Publishers, 1994), 16–18.

⁵ Kraus, "Studien," 22–24, 28–29.

ارتباط جابر بن حیّان با خاندان برمکیان (خالد، یحیی و جعفر) در کتاب خود جابر با عنوان *کتاب‌الخواص* ذکر شده است:

Holmyard, *Alchemy*, 70–71.

⁶ Theologian

دو شخص با همین نام گرفتار شد: یکی امام ششم شیعیان جعفر صادق و دیگری جعفر برمکی - بنابراین، اسماعیلیان را می‌توان منشأی این خلط اسمی «عامدانه» قلمداد کرد.

در صورتی که پیوند جابر با خاندان برامکه مسجل بوده باشد، این پیوند ما را به این سوق می‌دهد که نظریه ارتباط قرن هشتمی آیین بودای شرق ایران و آسیای مرکزی با تبت و هند، جابر احتمالاً علاقه‌ای خاص به جهان بودایی و تانتر داشته است. احتمال زیادی وجود دارد که جست‌وجوی جابر بن حیان در پی پیوند میان ذهن و جسم وی را توأمان از لحاظ متنی و فردی در تماس با منطقه هند و آسیای مرکزی قرار داده است تا علم خویش را بدون واسطه و مستقیم محک بزند.^۱ در مطالعه منابع تبتی توسط مایکل لی والتیر که در آن از جابر بن حیان تحت عنوان ذابره^۲ نام برده شده است، جابر در قامت یک صوفی در طلب اسرار کیمیاگری معرفی می‌شود. باور بر این است که وی در راستای تقویت بنیه جسمانی و ذهنی، به مشق آیین بودای تانترایی^۳ پرداخته است که شامل طول عمر، قدرت ذهن، غلبه بر بیماری و رهاسازی بدن از طبیعت خویش موسوم به حذف موانع در نظام تانتر^۴ می‌شود.^۵ در بستر معنوی سنت کیمیاگری، دگردیسی عناصر پست به عناصر والا و مشعشع که ته‌مانده اندکی پس از مرگ برجای می‌گذارند، به واسطه فنون مهار ذهن و تزکیه جسم صورت می‌گیرد. این پیشرفت و دگردیسی معنوی، در کلام جابر بن حیان، به «جسم رنگین‌کمانی» منتهی می‌گردد. با افزایش عمر یوگی، «جسم رنگین‌کمانی» به وی این امکان را می‌دهد تا با گام‌های استوارتر در مسیر بودیستوا^۶ گام بردارد.^۷ پیروان آیین بودای ماهایانا^۸ تبت ترکیب مفهومی بودیستوا با یوگا^۹ را سودمند یافتند - نوآوری مطرح‌شده از جانب جابر که توسط یوگی‌های تبت مورد استعمال و اتخاذ قرار گرفت. تمرینات یوگایی جابر اعم از نشستن به حالت راست و گرد، با ترکیب شیوه‌های تنفس تانترایی (پرانایاما^{۱۰}) و ذکر یا مانتر^{۱۱}، همراه با تزکیه دیدگاه و ایجاد یک وحدت خلل‌ناپذیر جسمانی، کلامی و ذهنی تفکیک‌ناپذیر، بایستی فرد را از تمامی بیماری‌ها

^۱ مقایسه کنید با:

M. L. Walter, "Jabir, the Buddhist Yogi, Part III: Considerations on an International Yoga of Transformation," *Lungta* 16 (2003): 21–25, 31.

^۲ Dza-bir

^۳ Tantric

^۴ Tantra

^۵ Walter, "Jābir, I," 426, 427, 429–431.

^۶ Bodhisattva

^۷ Walter, "Jābir, II," 145–147;

هم‌چنین، بنگرید به:

Walter, "Jabir, III," 27, 29.

^۸ Mahāyāna

^۹ Yoga

^{۱۰} Pranayama

^{۱۱} Mantras

رها ساخته و نتیجتاً نوعی از مرگ‌ناپذیری را عرضه می‌داشت.^۱ توانمندی جابر در علوم باطن‌گرا نه تنها معطوف به فراهم آوردن یک دگردیسی معنوی و سعادت تهی‌ناپذیر در زندگی فرد بود، بلکه رسیدن به جاودانگی از طریق دست‌کاری اندام‌کردشناختی^۲ را نیز شامل می‌شد. بدین منظور، جابر بن حیّان بالغ کردن ذهن نابالغ را یک تکلیف ضروری می‌پنداشت.

برای رسیدن به جاودانگی، یوگی باید دست‌کم شش ماه تمرینات مراقبه و پرانایاما را انجام دهد، به گونه‌ای که با بستن گوش‌ها، چشم‌ها، سوراخ‌های بینی و دهان به وسیله انگشتان، هوا را حبس و آتش را مهار کند که باعث پیچیده شدن هوا در ناحیه سر می‌شود. به گفته جابر بن حیّان، چنین تمریناتی همراه با رقص و آواز عقلی ضعیف را قوت می‌بخشد و در کوتاه‌مدت باعث رُخدادهای معنوی و هیجانی شگفت‌انگیزی می‌گردد.^۳ تمرینات توصیه‌شده توسط جابر به گونه‌ای طراحی شده‌اند تا اندام‌کردشناسی^۴ انسان را با دست‌کاری گازها و سوخت‌وساز بدن با سطحی متفاوت سازگار کنند که در شیوه‌ای چرخه‌وار ذهن را تحت تأثیر قرار می‌دهد و ذهن نیز قادر خواهد بود تا برخی امیال جسمانی و روانی را در بدن مهار کند - حالتی از بدن و ذهن که بر خیلی از سموم و شیاطین غلبه می‌کرد. عقل و روح مؤلفه‌هایی هستند که باید پالوده گردند تا از میزان آسیب به نظام تانترا پیش از مرگ کاسته شود.^۵ بنابراین، یوگی‌های تانترايي تبت جابر را «یوگی جاودانه» می‌نامیدند که نه تنها یک شفابخش بود، بلکه به عنوان بودیستوا هم شناخته می‌شد که آمده بود تا دیگران را نیز بیدار سازد. مفهوم جاودانگی وی را می‌توان هم‌راستا و هم‌تراز با مفاهیم نیروانا^۶ و پری‌نیروانا^۷ در آیین بودا دانست - پایان حضور در منزلگاه موقت جسم و جهان مادی.

این روایت بودایی از جابر حاکی از ضرورت بازنگری و بازاریابی نسخه‌های موجود درباره حیات فکری و حرفه‌ای اوست تا بتوان زنگار هرگونه پیش‌داوری را از آن‌ها زدود. تکلیف بنیادین تابانیدن نور شناخت بر عناصر بودایی مدفون در پیوند با دانشوران قرون گذشته مانند جابر بن حیّان ابزاری جهت مشاهده جوانب تمام‌نمای تعاملات فرهنگی در بستر جغرافیایی و تاریخی معقول است. وانگهی، جستار علمی و معنوی جابر در خراسان و ارتباط وی با خاندان برمکی نشانه‌هایی بر مبادلات موجود میان آیین بودا و دین جوان سال اسلام هستند. با اندیشه‌هایی که احتمالاً برخاسته از منابع بودایی و یا سایر منابع هندی بود، جابر نقشی کلیدی در شکل‌گیری علوم و معنویت جدید در دوران اسلامی آغازین ایفا کرد. همچنین،

¹ Walter, "Jābir, II," 148-153.

² Physiologic

³ Walter, "Jābir, II," 154-156.

⁴ Physiology

⁵ Kraus, "Studien," 18.

⁶ Nīrvāna

⁷ Parīṇīrvāna

احتمال دارد که تحسین جابر ازسوی تبتیان آنها را به این سوق داد تا وی را به آیین بودا پیوند زنند، ادعایی که باین همه ممکن است تاحدی دارای بنیان تاریخی بالقوه‌ای بوده باشد.

۲. پیوندهای بودایی ابن سینا و سامانیان بخارا

در رابطه با نبوغ ابن سینا (ف. ۱۰۳۷ میلادی) در طب، فلسفه و سایر علوم نیازی به مقدمه‌گویی نیست. وی در حدود ۹۸۰ میلادی در خرمیسن زاده شده که در آن زمان، مکانی نه‌چندان مشهور نزدیک شهر بخارا در جهان شرق ایران (ازبکستان امروزی) بود. منابع شناخته‌شده می‌گویند که ابن سینا در یک خانواده اسماعیلی دیده به جهان گشود و تحت تلمذ ابو عبدالله ناتلی، دوست پدرش و از حامیان قدرتمند اسماعیلیه، به تحصیل پرداخت.^۱ دیگر منابع ابن سینا را منکر مرام اسماعیلی معرفی کرده و هواداری وی از اسماعیلیه را افسانه می‌خوانند. منابع مشابه درباره وابستگی ابن سینا به اسماعیلیان که تنها از طریق تبلیغات شفاهی کذب اشاعه یافته است، تردید دارند.^۲ بنابراین، هیچ منبع موثقی در دست نیست که بر این وابستگی اشاره کند.^۳

از این رو، شاید بشود اذعان کرد که ابن سینا به هیچ مذهب خاصی تعلق نداشت.^۴ لیکن، اگر این پیشنهاد گونتر لولینگ^۵،^۶ که نام و زادگاه ابن سینا سرنخ‌هایی بالقوه درباره سابقه بودایی وی هستند را بپذیریم، به سمت کاوش ارجاعات و اشارات متعددی در این زمینه هدایت می‌شویم. این موارد عبارتند از اهمیت زادگاه، شغل پدر و معانی نام «سینا». معمای دیگر، خاستگاه سلسله سامانیان (د. ح. ۹۹۹-۸۱۹ میلادی) و وابستگی یا عدم وابستگی بودایی بنیان‌گذار این سلسله است.

بگذارید نخست زادگاه ابن سینا را در بوتۀ بحث قرار دهیم. مطابق آنچه در خودزیست‌نامه ابن سینا آمده است، باتوجه به منصب حکومتی مهم پدرش، خرمیسن به عنوان محل زندگی خانواده ابن سینا مکانی گمنام به شمار می‌رفت. دیمتری گوتاس^۷ مدعی است که پدر ابن سینا والی شهر رمیسن (اقامتگاه حاکمان سامانی) بود^۸ که در قیاس با خرمیسن در مجاورت اهمیت بیش‌تری داشت. به نظر بسیار محتمل می‌آید که

^۱ S. C. Inati, "Ibn Sīnā," *Encyclopedia of Islam and Muslim World*, vol. 1 (Macmillan Reference USA, 2004), 337.

^۲ D. Gutas, "Avicenna ii: Biography," *Encyclopaedia Iranica*, accessed in March 2010.

^۳ Afnan, *Avicenna*, 59.

^۴ E. G. Browne, *A Literary History of Persia* (London, 1902), 289; F. Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 1992), 212.

^۵ Günter Lüling

^۶ G. Lüling "Ein anderer Avicenna Kritik seiner Autobiographie und ihrer bisherigen Behandlung," *Deutscher Orientalistentag*, 3rd Supplement to the *ZDMG* 19 (1977): 496–513.

^۷ Dimitry Gutas

^۸ Gutas, "Avicenna ii."

خانوادهٔ ابن سینا دارای روابط حکومتی قوی‌ای در رمیثن بودند. عموماً، حاکمان بخارا در شهر رمیثن اقامت داشتند. این شهر همچنین اقامتگاه زمستانی سامانیان در زمان ابن سینا بود.

رمیثن در آن دوران دارای یک معبد بودایی بود. سلسلهٔ سامانیان که در سیاست به میانه‌روی و رواداری مشهور بودند، از جوامع بودایی و نیز مانوی و زرتشتی میزبانی می‌کردند. حضور آیین بودا در رمیثن دو پرسش را مطرح می‌سازد: آیا پدر ابن سینا هیچ رابطه‌ای با معبد بودایی در رمیثن داشت؟ آیا سامانیان آغازین خود ارتباطی با آیین بودا داشتند؟^۱ پدر ابن سینا اصالتاً اهل بلخ بودایی بود و بعدها به بخارا نقل مکان کرده بود.^۲ دربارهٔ دلیل مهاجرت وی در این بستر، تنها می‌توان به حدس و گمان متوسل شد، ولی پس از سقوط بلخ به دست صفاریان و غزنویان ضدآیین بودا در قرن دهم میلادی، مکان آرمانی جهت نقل مکان برای هر بودایی‌ای بخارای تحت حکومت سامانیان روادار بود. تا قرن دهم که سامانیان شکست خوردند، در خود بخارا سطحی از فرهنگ بودایی غالب بود. پاسخ قطعی به هردو پرسش فوق دشوار است، گرچه شرایط تاریخی و نشانه‌های پراکنده به وابستگی بودایی پیشین سامانیان و نیز پدر و خانوادهٔ ابن سینا اشاره دارند.

پس از مرگ پدرش، منصب حکومتی وی، هرچه بود، به ابن سینای جوان رسید. در این باره، دیمیتری گوتاس می‌نویسد: «او (ابن سینا) بیست و یک ساله بود. وی همچنین دارای منصب اجرایی بود، شاید والی شهر. این واقعیت که مرگ پدرش و مسئولیت‌های حکومتی وی توأمان ذکر می‌شوند، این گمانی‌زنی را توجیه می‌کند که وی شاید به جای پدرش والی کریمیثن (خرمیثن) شده است.»^۳ به دلیل نبود اطلاعات معین، این به اصطلاح منصب حکومتی در حاله‌ای از ابهام باقی مانده است؛ ابن سینا اشارهٔ دقیقی به کار اصلی پدرش یا خودش در آخرین روزهای سلسلهٔ سامانیان نکرده است.

از این گذر، ابن سینا دربارهٔ شغل پدرش و نیز منصب خویش پیش از فرار از زادگاهش و اقامت در شهرهای مختلف پس از سقوط سامانیان در سال ۹۹۹ میلادی اطلاعات چندانی در اختیار خواننده قرار نداده است. باین وجود، نام «سینا» را می‌توان سرنخی مربوط به شغل پدرش تلقی کرد. البته، در جهان فارسی‌زبان وی پورسینا (پسر سینا) نامیده می‌شد و در عربی نیز عنوان «ابن» به معنای «پسر ...» است. بنابراین، کلیت نام ابن سینا به معنای «پسر سینا» است. نظریه این که نام پدر وی گفته می‌شود عبدالله بود، «سینا» ممکن است که عنوان شغلی وی بوده باشد. «سینا» یک اسم اسلامی رایج نبود. گوتنر لولینگ با نقل قول از آنه‌ماری فون گابن^۴ مدعی است که واژهٔ سینا در اوستا به معنای «دانشمند فرهیخته» است. ظاهراً، هیچ پیوند ریشه‌شناختی مستقیمی برای نام ابن سینا وجود ندارد، لیکن در آسیای مرکزی، یک نام

¹ Lüling, "Ein anderer," 500.

² Afnan, *Avicenna*, 57.

³ Gutas, "Avicenna ii."

⁴ Annemarie von Gabain

بودایی، بوداسینا، در خُتَن قرن پنجم به چشم می‌خورد.^۱ هم‌چنین، یک دانشور و راهبِ اعظمِ بودایی اهل هند معروف به بودی‌سِنَا^۲ (۷۶۰-۷۰۴ میلادی) (بودی در سانسکریت یعنی بیداری) نیز می‌زیست که به ژاپن سفر کرده بود.^۳ دیگر نامِ بودایی تاریخی که قابلِ توجّه است، ماهاسِنَا^۴ است (ماها در سانسکریت یعنی بزرگ).^۵ حضورِ نامِ سِنَا یا سینا در فرهنگ و تاریخِ بودایی معمول است. اگر سِنَا یا سینا در این مورد به معنای «دانشمندِ فرهیخته» است، پس نامِ ابن سینا می‌تواند به معنای پسرِ «دانشمندِ فرهیخته» یا در این مورد، پسرِ «دانشمندِ بودایی» باشد که حاکی از احتمالِ ارتباطِ پدرِ ابن سینا با معبدِ بوداییِ رَمِیَن و شاید حتّی تصدّی منصبِ رسمی در آن جاست. سایرِ دانشورانِ زمانه نیز دارای اسامی‌ای بودند که به خاستگاهِ مذهبی‌شان اشاره داشت، مانند علی بن عباسِ مجوسی (زرتشتی) و ابوسهل عیسی بن یحیی مسیحی.^۶ نه ابن سینا و نه هیچ‌کسِ دیگری هرگز به دلیلِ انتخاب و معنای نامشان اشاره نکردند. آیا حقیقتِ گذشته‌ی وی پنهان شده است یا این‌که بعدها توسطِ خودِ ابن سینا در خودزیست‌نامه‌اش تغییر یافته است تا جایگاه و شهرتِ وی در جهانِ اسلام محفوظ بماند؟

با حضورِ آیینِ بودایِ اویغوری^۷ - تُرکی در منطقه، با توجّه به نزدیکیِ بُخارا به تُرکستان و فرهنگِ تُرکی، نامِ سینا احتمالاً، گرچه نمی‌توان با قطعیت گفت، از ریشهٔ اویغوری - تُرکی بوده است.^۸ افزون‌براین، جایگاهِ فلسفیِ ابن سینا قطعاً دربارهٔ معرفّیِ دیدگاه‌های بودایی به مخاطبانِ وی که بدان‌ها خواهیم پرداخت، سرنخ‌هایی ارائه می‌دهد.

ولی، دربارهٔ پیوندِ احتمالیِ سامانیان با جهانِ آیینِ بودا چه‌طور؟ نظریه این شرایطِ تاریخی، رواجِ آیینِ بودا در قرنِ دهم در این ناحیه و رواداریِ مذهبیِ سامانیان، ارتباطِ پدرِ ابن سینا با آیینِ بودا و منصبِ وی در بُخارا و اطرافِ آن دور از تصوّر نمی‌تواند باشد.

دربارهٔ نامِ سامانیانِ بُخارا، پیچیدگی‌ای هست که درخورِ بررسی‌ست. نام و منشأیِ سامانیان به مکانی به نامِ سامان، نزدیکِ بلخ یا شایدِ نزدیکِ سمرقند، نسبت داده می‌شود. ابن حوقل، سیاح و جغرافی‌دانِ قرنِ دهم، ذکر می‌کند که سامان نامِ ناحیه‌ای در سرزمینِ بلخ بود که بنیان‌گذارانِ سلسلهٔ سامانیان نامشان را از آن‌جا گرفته‌اند.^۹ ولی هیچ‌کس با قطعیت نمی‌تواند بگوید که نامِ سامان به‌عنوانِ ریشهٔ سامانیان از کجا

¹ Lüling, "Ein anderer," 502.

² Bodhi-sena

³ C. Eliot, *Japanese Buddhism* (Surrey: Curzon Press Ltd., 1994), 225.

⁴ Maha-sena

⁵ C. Eliot, *Hinduism and Buddhism*, vol.III (Middlesex: The Echo Library, 2007), 19

⁶ Lüling, "Ein anderer," 502.

⁷ Uighur

⁸ A. M. Sayili, "Was Ibnī Sina an Iranian or a Turk?" *Isis* 31/1 (November, 1939): 23-24.

⁹ Ibn Huwqal, *Kitāb Masālik wa Mamālik* (London, 1800), 304.

آمده است. این احتمال وجود دارد که سامان^۱ و سومان - شهر باستانی دیگر در فاصله‌ای نه‌چندان دور از بلخ و سمرقند - به مکانی مشابه اشاره دارند و واژه سامانیان نیز از ریشه سومان گرفته شده است. میراث سومان به سلسله‌های ساسانیان و کوشانیان بازمی‌گردد. سومان یکی از قدیمی‌ترین مراکز آیین بودا در دوران کوشانیان بود و در دوران سامانیان، این شهر سومانیه خوانده می‌شد.^۲

نگاه دقیق‌تر به نام سامان یا سومان می‌تواند به روشن‌گری موضوع کمک کند. بوداییان آسیای مرکزی شمّیه نامیده می‌شدند که با حذف حرف «ر» از واژه شرمنا^۳ (دوره گرد زاهد) در زبان سانسکریت گرفته شده و در زبان محلی سغدی، ختنی و تخاری به ترتیب به شکل شمن^۴، شمن^۵ و سامم^۶ درآمد بود.^۷ ابن ندیم اشاره می‌کند که اکثریت ساکنان ماوراءالنهر شمّیه بودند که پیامبران بودا بود: «شمّیه مربوط به شمّنی‌ست و این‌ها ستوده‌ترین مردمان زمین و مذاهب بودند.»^۸ ابوریحان بیرونی (ف. ۱۰۴۸ میلادی) نیز از شمّیه و تفاوت آن‌ها با برهمن^۹‌ها، با اشاره آشکار به بوداییان و معابدشان که بهار نامیده می‌شد، سخن به میان آورده است.^{۱۰}

شباهت آوایی میان شمّیه و سومانیه در ایجاد یک ارتباط بین یک مرام و عنوان جغرافیایی از اهمیت بالایی برخوردار است.^{۱۱} به طرزی آشفته، سومان و شمن اغلب در اشاره به مردمان بودایی به کار رفته‌اند. سایر دانشوران مسلمان مانند خوارزمی (ف. ۸۵۰ میلادی) و حمزه اصفهانی (ف. ۹۷۰ میلادی) سومانیه را با شمّیه یکی دانسته‌اند و این‌که آن‌ها ساکنان سرزمین‌های شرق در مرزهای چین، هند و خراسان بودند که بُت (مجسمه‌های بودا) می‌پرستیدند.^{۱۲} در رابطه با پیوند جغرافیایی و بودایی سومانیه، مطابق

^۱ سامان هم‌چنین نام پنج روستا در ایلام، ساوه، شهرکرد، شاه‌آباد و کرمان است. بنگرید به: محمدحسین پائلی یزدی، فرهنگ آبادی‌ها و مکان‌های مذهبی کشور (تهران: گروه جغرافیا، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۸)، مدخل «سامان»؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، (تهران، ۱۳۳۶)، ۸۳-۸۲ نیز به وجود یک روستا با نام سامان در غرب ایران (عراق عجم) اشاره می‌کند.

^۲ Lüling, "Ein anderer," 502-504.

^۳ Śramanā

^۴ Śmn'nc

^۵ Ś'saman

^۶ Sāmam

^۷ P. Aalto, "On the Role of Central Asia in the Spread of Indian Cultural Influence," in *India's Contribution to World Thought and Culture*, edited by Lokesh Chandra et al. (Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970), 251.

^۸ *The Fihrist of al-Nadīm*, vol. 2, 824.

^۹ Brahmin

^{۱۰} *Alberuni's India* (London, 1910), 21.

^{۱۱} گوتتر لولینگ در پانویست چهل‌وهشت مقاله «انتقاد دیگر این‌سینا به خودزیست‌نامه‌اش و مواجهه قبلی با آن» عنوان می‌دارد که «سومانیه» شبیه به واژه سانسکریت «شرمنا» به معنای «راهب» است.

^{۱۲} D. Gimaret, "Bouddha et les bouddhistes dans la tradition musulmane," *Journal Asiatique* 257 (1969): 288-289.

روایات سیاح چینی هیوان تسانگ^۱ در میانه قرن هفتم، محلّیان سومان یا سومانیّه باستان دارای دو صومعه بودایی بودند.^۲

در ادامه، به بررسی منشأ نام بنیان‌گذار سلسله سامانیان، سامان خدا (بزرگ سامان یا سومان) و این که آیا وی از اهالی شهر بودایی سامان، سومان یا سومانیّه بود، می‌پردازیم. براساس کاربرد واژه شَمَن در اشاره به راهبان، با قطعیت نمی‌توان گفت که سامان خدا (شَمَن خدا) یک «راهب اعظم» بوده است و یا یک «راهب بودایی اعظم». این بدین معنا نیست که سامانیان بودایی بودند و یا تمایلات بودایی داشتند، بلکه حاکی از این است که نه تنها نام آن‌ها بلکه نزدیکی جغرافیایی‌شان به جهان بودایی آسیای مرکزی و ترکستان در قرن دهم، بیش از آن که پیش‌تر در موردشان پنداشته می‌شد، باعث نزدیکی آن‌ها به جهان آیین بودا شد.

سامانیان در اوایل قرن نهم پا به عرصه گذاشتند، زمانی که لشکر اسلام به گونه‌ای که در سرزمین‌های تحت حکومت صفاریان و غزنویان عمل کرده بود، هنوز آیین بودا را به‌طور کامل ریشه‌کن نکرده بود. سکوت یا تغییر تبار سامانیان باعث شد تا میراث بودایی آن‌ها مدفون باقی بماند. اگر حمایت آن‌ها از آیین بودا، چه در بخارا یا در رمیش، حقیقت داشته باشد، آن‌ها مطمئناً پیش از سقوطشان در سال ۹۹۹ میلادی و هنگام فرار ابن سینا از زادگاهش آخرین «سینا» را در دستگاه حکومتی خویش استخدام کرده بودند.^۳ لیکن، پایه‌گذار سلسله سامانیان، ابن سینا و حتی خاندان بَرَامَکَه بَلَخ بالطبع بایستی در پرهیز از افشای پیوندهای بودایی‌شان به مسلمانان متعصب آن زمان نهایت احتیاط را به خرج می‌دادند.

پس از سقوط سامانیان به دست قره‌خانیان ترک که در سال ۹۹۹ میلادی وارد بخارا شدند، شرایط زندگی ابن سینا دست‌خوش تغییر گشت. در آن زمان، وی از بخارا گریخت و دلیل این گریز را در خودزیست‌نامه‌اش «ندای ضرورت» ذکر نمود، ولی به چندوچون این «ندا» نپرداخت. جدّال سقوط بخارا، احتمال داده می‌شود که وی به‌خاطر نارواداری مذهبی سلطان محمود غزنوی که دانشمندان ارشد را برای ملحق شدن به دربارش فراخوانده بود، از بخارا گریخت.^۴

با سقوط به‌دست مهاجمان جدید، به‌عنوان کارمند حکومت سامانی، ابن سینا شاید موقعیت خویش را در معرض خطر می‌دید.^۵ وی که باقی زندگی‌اش را دائماً در فرار از خوارزم به گرگان، ری، اصفهان و نهایتاً به همدان سپری کرد، به فیلسوفی جنجالی بدل شد که اندیشه‌های آگاهی‌بخش درون نهاد

¹ Hsüan-tsang

² Si-Yu-Ki: *Buddhist Records of the Western World*, translated from the Chinese of Hiuen-tsiang, 629 C.E. by Samuel Beal (Delhi: Oriental Books Reprint Cooperation, 1969), 40.

³ Lüling, "Ein anderer," 504.

در سال ۹۹۹ میلادی، ابن سینا بایستی نوزده سال داشت، مگر این که تاریخ تولّدش پیش از ۹۸۰ میلادی بوده باشد که تاریخ پذیرفته شده است.

⁴ Afnan, *Avicenna*, 63–64.

⁵ Gutas, "Avicenna ii"; Lüling, "Ein anderer," 499.

مذهبی غالب آشوب برپا کرد. اغلب، برچسبِ جادوگری و احضارِ ارواحِ شیطانی، کافر و دیگر عناوین ازجانبِ رقیبانش بر وی نهاده می‌شد.^۱ چرا پزشک، اندیشمند و دانشمندِ بزرگِ این‌چنینی باید در جهان اسلام طرد می‌شد؟

گرچه تمامی دانشورانِ توافق‌نظر ندارند، ابن‌سینا به‌ظاهر فلسفهٔ خویش را از خارج از اسلام گرفته است.^۲ در کمالِ احترام، وی در فرهنگی غالباً اسلامی زیست که درونِ آن نمی‌توانست از باورهای اسلامی، مفهومِ وحی و نبوتِ بی‌تفاوت باشد. باین‌وصف، شماری مضمون به‌صورتِ ترکیبی و نه لزوماً جدا وجود دارند که بخشی از نگرشِ فلسفی ابن‌سینا را نزدیک به اصولِ بودایی نشان می‌دهند. با توجه نمودن به موضوعِ تراکوچ^۳ روح (تناسخ)، ابن‌سینا بر گشودنِ عرصهٔ بحثِ پیرامونِ آن اعمال فشار نمود، گرچه قاطعانه ازجانبِ فقهایی اسلامی سرسخت رد شد که به خودِ وی و فلسفه‌اش مظنون بودند. ابن‌سینا فاصلهٔ خویش از مضمونِ نبوت و ضرورتِ آن در وحی را نیز حفظ کرد که موضعِ مشترکِ معلّمانِ بودایی سومانیه و حتی رمیثن بود.^۴

مضافاً، ابن‌سینا دیدگاهِ فقها نسبت به مسئلهٔ پاداش و جزا را نیز نمی‌پذیرفت. جورج حورانی^۵ به این موضوع پرداخته است. به‌گفتهٔ ابن‌سینا، مجازاتِ بی‌رحمانهٔ توصیف‌شده در جهنم با غل‌وزنجیر، درونِ آتش و مار و عقرب آن چیزی‌ست که هرکس درحقّ دشمنش روا می‌دارد و این توصیفاتِ تصویرگری صرفِ بی‌اساس است. در سطحی متفاوت، رستاخیزِ پیکرِ جسمانی پس از مرگ درنگاهِ ابن‌سینا ازدریچهٔ منطق قابل‌فهم نبوده و ازجانبِ عقل پذیرفته نمی‌شد.^۶ باری، ابن‌سینا عملاً پیش‌بینی کرد که استدلال اخلاقی ضروری‌ست تا افراد از شرارت پرهیز کنند، درغیراین‌صورت به اعمالِ غیرقابل‌تحملی متوسل خواهند شد. در سطحی دین‌جدا^۷، وی پاداش و جزا را این‌گونه توضیح داد: «مطابقِ پیشینیان، پاداش وقوع لذّت در روح مطابق با درجهٔ کمالِ آن‌ست، درحالی‌که جزا وقوع رنج در روح مطابق با درجهٔ کاستی آن‌ست.»^۸ دراین‌جا، ابن‌سینا هیچ ارجاعی به منشأی باورش دراختیارِ ما قرار نمی‌دهد، به‌ویژه وقتی بر «پیشینیان»

^۱ Afnan, *Avicenna*, 75.

^۲ P. Morewedge, "The Logic of Emanation and Sūfism in the Philosophy of Ibn Sīnā (Avicenna), Part I," *JAOS* 91/4 (October-December, 1971): 469, 472–473.

در مقالهٔ فوق، به تأثیراتِ آیینِ زُرّوان، زرتشت و مانویت بر ابن‌سینا نیز اشاره شده است.

^۳ Transmigration

^۴ مقایسه کنید با:

Lüling, "Ein anderer," 504.

^۵ George Hourani

^۶ G. F. Hourani, "Ibn Sīnā's 'Essay on the Secret of Destiny,'" *BSOAS* 29/1 (1966): 39–40,

به‌نقل از *مابعدالطبیعهٔ ابن‌سینا*.

^۷ Secular

^۸ Hourani, "Ibn Sīnā's," 32, 33,

به‌نقل از *رساله فی سرالقدر ابن‌سینا*.

اتکا می‌کند. در توضیح پاداش و جزا به مثابه شرایط زندگی پیشین و شرایط ذهن در زندگی کنونی، ابن سینا به سوی سطحی عمیق‌تر گام برمی‌دارد.^۱ برای ابن سینا، ذهن (آگاهی) منبع و حامل پیوسته اعمال خوب بود بود که کیفیت زندگی کنونی و آتی فرد را تعیین می‌کند. این دیدگاه به مفهوم آفرینی بودایی تبعات کارمایی^۲ در این جهان مادی شباهت دارد - چه فرد سعادت نیروانا را تجربه کند و چه بازتن‌یابی^۳ کارمایی را.

این رویکرد ظاهراً بودایی به مفاهیم کارمایی سعادت و رنج در این جهان، نه در جهان بعدی متصور در بستر مذهبی، حاکی از این است که ذهن تنها موجودیت حاکم مسبب این شرایط روانی است و این که قضاو قدر الهی نقشی درافت و خیز رفتار انسان ندارند. داشتن اختیار بر سرنوشت خویش مترادف با داشتن اختیار بر دانش از پیش معین خدا درباره همه انسان‌هاست. در این رابطه، در پنهان نمودن ماهیت ناخدا باور^۴ رویکردش که در تضاد با رویکرد خدا باور^۵ به سرنوشت انسان قرار دارد، ابن سینا عاقدانه به طور ابهام‌آمیزی عمل کرده است، ترفندی که وی را در گستره اسلام مدرسی^۶ مجاز نگه داشت.^۷

هم‌چنین، تحلیل ابن سینا از قوانین علت و معلول بر فناپذیری میان آن‌چه انسان درک می‌کند و می‌بیند و آن‌چه فراتر از دسترس و فهم اوست اشاره دارد.^۸ آن چیزی که هست نتیجه علت و معلول است و از بین رفتنش هم همین‌طور؛ آیا اشیا ذاتی دارند یا این که ما را در لحظاتی با وجودشان فریب می‌دهند، خود در فهم انسان جای تردید دارد. این یک نوعی از شک‌گرایی^۹ برجسته در فلسفه بودایی به‌ویژه پس از ناگارجونا^{۱۰} در قرن سوم میلادی است. ابن سینا در قامت قهرمان منطق و فلسفه تجربی ظاهر شد که تمایز وی میان ذات و وجود و رد آفرینش و حمایتش از استلال منطقی هستی زمینه مباحثات گسترده‌تری را برای جوامع مذهبی فراهم ساخت.^{۱۱}

¹ Hourani, "Ibn Sīnā's," 40-41.

² Karmic

³ Reincarnation

⁴ Nontheistic

⁵ Theistic

⁶ Scholastic

⁷ Hourani, "Ibn Sīnā's," 31, 43, 44.

^۸ بنگرید به:

E. Meyer, "Philosophischer Gottesglaube: Ibn Sīnās Thronschrift," *ZDMG* 130 (1980): 226-277.

⁹ Skepticism

¹⁰ Nāgārjuna

^{۱۱} مقایسه کنید با:

P. Morewedge, "The Logic of Emanation and Sūfism in the Philosophy of Ibn Sīnā (Avicenna), Part II," *JAOS* 92/1 (January-March, 1972): 1-18;

هم‌چنین، بنگرید به:

Morewedge, "Philosophical Analysis and Ibn Sīnā's 'Essence-Existence' Distinction," *JAOS* 92/3 (July-September, 1972): 425-435.

این که ابن سینا حقیقتاً مفاهیم بودایی را پشت نقاب فلسفی یونانی معرفی کرد، فرضیه‌ای است که نیازمند تحقیقات آتی است، ولی روش استدلال وی نشان داد که در مواجهه با مدافعان جزم‌اندیشی مذهبی، تمایل داشت تا بر تجربه‌گرایی^۱ و دین‌جداگرایی^۲ اصرار نماید. هم‌زمان، ایجاد پنهانی پلی میان تفکر اسلامی و آنچه از پدرش و در بخارا آموخته بود بایستی مطابق جهت‌گیری فرد در بستر اسلامی و هم غیراسلامی تفسیر می‌شد. باور بر این است که جهت درمان ماندن از حمله آشکار و سرکوب وابستگان خلیفه، ناسلام‌گرایی^۳ ابن سینا به طرز ظریفی در نوشته‌های غیرعربی‌اش (به‌عنوان مثال، دانش‌نامه / اعلامی، اثری به زبان فارسی) رسوخ یافته است.^۴

برای دانشمند نابغه‌ای هم‌چون ابن سینا که در منطقه بودایی زیسته است، عدم آشنایی با فلسفه بودایی دور از تصور می‌نماید. دست‌کم، یکی از روایات از این سکوت وی در این باره پرده برمی‌دارد. روزی، یکی از شاگردان نزد ابن سینا آمد و از او پرسید: «استاد، استاد، آیا تابه‌حال این موضوع را شنیده‌اید که ما فاقد خویش مستمر هستیم؟» ابن سینا سکوت اختیار کرد. [شاگرد دوباره پرسید: «استاد، استاد، چرا پاسخ مرا نمی‌دهید؟» ابن سینا پاسخ داد: «من تنها پاسخ کسی را می‌دهم که سوال پرسیده است.»^۵ این پاسخ زیرکانه ابن سینا نشانگر بی‌میلی وی نسبت به ورود به بحث پیرامون مفهوم «بی‌خویشی»^۶ در بستر بودایی آن است. ابن سینا وانمود کرد که به وجود «خویش» در شخصی که درباره نبود «خویش» مستمر و ثابت پرسیده بود، قایل نیست. فلسفه «بی‌خویشی» هم‌راستاست با تحلیل روان‌شناختی / بی‌دارما^۷ و هسته تعالیم بودایی ناگارجونا که برای افراد فرهیخته بخارا و آسیای مرکزی بسیار شناخته‌شده بود. درواقع، برخورد ابن سینا با موضوعات روان‌شناسی و قوای دماغی بررسی جامعی با لحاظ تحلیل / بی‌دارما^۸ و سایر تعالیم بودا را می‌طلبد. در رابطه با مسئله دوگانگی جسم و روح، ابن سینا، ولو به‌طور متناقض، کوشید تا ساختار انسان را به یک زیرلایه یعنی ذهن (آگاهی) تقلیل دهد. در این صورت، سایر اندام‌های جسمانی به‌مثابه ابزاری در خدمت آگاهی هستند.^۹ وی هم‌چنین آفرینش از هیچ را رد می‌کرد و بر این استدلال بود

¹ Empiricism

² Secularism

³ Non-Islamism

⁴ A. M. Bogoutdinov, "A Notable Philosophical Production of the Tadjik People: Ibn Sina's Donish-Nameh," *Philosophy and Phenomenological Research* 11/1 (September, 1950): 29–30.

⁵ R. Sorabji, *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 297.

⁶ Nonsself

⁷ Abhidharma

^۸ درباره ارتباط انبوه‌های روان‌جسمانی و جزءبندی‌شان به غایی‌ترین و بس‌خردترین واحدها، طبقه‌بندی‌ای منظم که ساختمان شناخت مرتبط با واقعیت‌های غایی را شکل می‌دهد، بحثی تحلیلی در *بی‌دارما* وجود دارد.

⁹ Bogoutdinov, "A Notable Philosophical," 30, 34.

که جهان آغازی ندارد. با حفظ این رویکرد منطقی، وی بیش از پیش خاک بر چشم هم‌نوایی^۱ مذهبی زمانه خویش پاشید. بی‌دلیل نبود که موضع ابن سینا راجع به هم‌پایندگی^۲ (ابدیت در ابدیت) جهان با خدا، مفهوم نبود رستاخیز و انکار دانش خدا بر موجودات و امور فانی یا خاص از جانب وی مورد هجوم ابو حامد امام محمد غزالی طوسی قرار گرفت. نگاه عمیق‌تر به تجربه‌گرایی ابن سینا از طریق قدرت استدلال می‌تواند نزدیکی فلسفه وی به اندیش‌سنجی^۳ بودایی را آشکار سازد که کم‌وبیش یک فلسفه مادی‌گرا^۴ با بسیاری از زوایای روان‌شناختی الحاقی بود.

احتمالاً، ابن سینا نخستین اندیشمند اسلامی بود که روش مکتبی را به کار گرفت که درون جریان سرواستیوادایی^۵ بودایی غالب در بلخ و آسیای مرکزی شکل گرفته بود. سرواستیوادا، به عنوان یک جریان غیرماه‌ایانا، به دلیل اهمیت دادن به واقعی بودن جهان شناخته شده بود. شایان ذکر است که قبل از ورود کامل اسلام، آیین و فلسفه بودایی در هردو سوی رود جیحون قدرتمند بود و این مناطق هم‌مرز با بلخ در آسیای مرکزی بعدها در دوران اسلامی دارای بیش‌ترین تعداد مدرسه‌ها بودند که گسترش آن‌ها در خاور نزدیک مستقیماً متأثر از انگاره بودایی (ویهارا - صومعه و مرکز تعلیم راهبان) ترکیب عبادت با مدرسی‌گرایی^۶ بود. یکی از چنین مدرسی که در شمال شرق بلخ مورد بررسی قرار گرفته است، پیش‌تر یک مجموعه استوپا^۷ و صومعه بود. معلمان بودایی پیشین که به اسلام گرویدند، شاید منشأی وام‌گیری‌های بودایی بودند. در دوران تغییرمذهب به اسلام، صدها ویهارا^۸ یا صومعه بودایی در آسیای مرکزی احتمالاً به مدارس تبدیل شدند. در این مدارس تازه‌تأسیس، مهم‌ترین آثار مدرسی بودایی که سرآغازشان به تعلیم بودایی در قرن دهم میلادی مبتنی بر روش‌های برگرفته از آبی دارما ماهوویاسا^۹

¹ Conformism

² Coeternity

³ Dialectics

⁴ Materialist

⁵ Sarvāstivādin

⁶ C. I. Beckwith, "The Sarvāstivādin Buddhist Scholastic Method in Medieval Islam and Tibet," in *Islam and Tibet—Interactions along the Musk Routes*, edited by Anna Akasoy, Charles Burnett, and Ronit Yoeli-Tlalim (Surrey: Ashgate, 2011), 169.

⁷ Scholasticism

⁸ V. V. Barthold, *Four Studies on the History of Central Asia*, translated from the Russian by V. and T. Minorsky, Volume II of Ulugh Beg Series (Leiden: E. J. Brill, 1958), 5;

هم‌چنین، بنگرید به:

R. Hillenbrand, *Islamic Architecture: Form, Function, and Meaning* (New York: Columbia University Press, 1994), 174–175.

⁹ Stūpa

¹⁰ Hillenbrand, *Islamic Architecture*, 175.

¹¹ Vihāra

¹² *Abhidharmamahāvibhāsa*

بازمی‌گردد، ممکن است به‌طور شفاهی به تعلیم اسلامی انتقال یافته و با آن‌ها انطباق یافته باشند.^۱ شاید، آن‌چه ابن‌سینا در کتابش *منطق‌المشرقیین* می‌نویسد، بی‌ارتباط نباشد. ابن‌سینا به‌طور ابهام‌آمیزی به سایر منابع برگرفته از خویش در استدلال‌هایش اشاره می‌کند: «و نامحتمل نیست که برخی از علوم شاید از جایی دیگر غیر از جانب یونان به ما رسیده باشند.»^۲ در مقام یکی از منطق‌شناس بزرگ جهان اسلام، ابن‌سینا بایستی از بسیاری از منابع هندی و بودایی در دسترسش در کتابخانه بُخارا بهره برده باشد. (در بُخارا و کتابخانه‌اش، ابن‌سینا به‌احتمال زیاد از طبّ آیوروذائی هندی و طبّ چینی - تبتی بهره برده است، لیکن در کتب پزشکی‌اش هیچ اشاره‌ای بدان‌ها نکرده است). البته، کتابخانه بُخارا بعد از استفاده ابن‌سینا دیری نپایید که دچار حریق گشت و نابود شد.

مانند ابن‌سینا، سایر فیلسوفان، اخترشناسان و طبیعت‌شناسان و ساکنان شرقی ایران و آسیای مرکزی نیز باید به‌لحاظ مذهب و جهت‌گیری فلسفی اصلی‌شان مورد بررسی قرار گیرند. اغلب اوقات، کوشش‌های فلسفی یونانی اندیشه‌های اصیل این دانشوران را که برخاسته از جهان شرقی ایران است، تحت‌الشعاع قرار داده است و یا پشت نقاب فلسفه و علوم یونانی پنهان شده‌اند. ابن‌سینا یک اندیشمند سامان‌مند و باهوشی بود که به‌احتمال زیاد بسیاری از عناصر هندی و آسیای مرکزی را در روش‌های پزشکی و فلسفی خویش تلفیق کرد، ولی درباره آن‌ها در قیاس با عناصری از منابع یونانی سخن‌چندانی نگفت. از این‌رو، بر تعاملات و تجارب وی با جهان بودایی ظاهراً سرپوش نهاده شد، گرچه آثار و تأثیرات سابقه و اندیشه وی در فلسفه به‌اصطلاح اسلامی قابل‌انکار نیست.

۳. میرفندرسکی و پیوند هندی وی

میرابوالقاسم فندرسکی (۱۶۴۰-۱۵۶۲ میلادی)، معروف به میرفندرسکی، صوفی، شاعر و فیلسوف دوران صفویه بود. برخلاف سایر فلاسفه مشهور دوران در اصفهان، وی خود را مستقیماً در عمق فلسفه و عرفان هندی فروبرده بود. وی منحصرأ تنها با آیین بودا مرتبط نیست، بلکه در گستره وسیع فلسفه و عرفان هندی جای می‌گیرد. پس از ابوریحان بیرونی در قرن یازدهم که زبان سانسکریت را فراگرفت و آیین هندو^۴ را با احترام و افتخار به جهان اسلام معرفی کرد، اقدامات میرفندرسکی در قرن هفدهم نیز به‌همان اندازه اهمیت داشت که حرکتی پیش‌رونده به‌سوی تفاهم و گفت‌ووشنود میان‌مذهبی به‌شمار می‌رفت. رابطه بین عرفان ایرانی و هندی که در آثار میرفندرسکی تجلی یافته است، شاید دارای

^۱ Beckwith, "The Sarvāstivādin," 172-173.

^۲ *Avicenna's Treatise on Logic*, Part One of *Danesh Name Alai*, edited and translated by Farhang Zabeeh, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), 3.

^۳ Ayurveda

^۴ Hinduism

ریشه‌های شخصی عمیقی بوده باشد، ولواین که هرگز برملا نشدند.^۱ با سفرهای مکرر به هند طی سی و پنج سال پایانی عمر خویش، میرفندرسکی ترجمه‌ها و تفسیرهای متعددی در باب آثار هندی آفرید و تفکر هند را به شاگردانش و معاصرانش در ایران معرفی کرد، اقدامی که بقایا و تأثیرات آن هنوز در انتظار پژوهش و شناخت است.^۲

میرفندرسکی و پدرش احتمالاً از تبار خراسانیان آسیای مرکزی بودند، هرچند گفته می‌شود که وی اهل استرآباد بود. وی ظاهراً علاقه‌مند به کیمیاگری و علوم خفیه بود، ولی دربارهٔ معلمانش اطلاعاتی در دست نیست.^۳ زمینهٔ علاقه‌مندی وی به هند با رویکرد گورکانیان در هند فراهم آمد که سلاطین آزاداندیش آن‌ها از ترجمهٔ متون هندی مقدس مانند *اوپانیساد*^۴، *ماهاباراتا*^۵ و *باگواد گیتا*^۶ به فارسی حمایت می‌کردند. بعضی حتی امیدوار بودند که روزی میان آیین هندو و اسلام هم‌جوشی رخ دهد. پنج سال پس از سفرش به هند، میرفندرسکی مسئولیت ویرایش و تحشیهٔ متن عرفانی هندو را که توسط نظام‌الدین پَنیپاتی^۷ در قرن شانزدهم از سانسکریت به فارسی ترجمه شده بود، بر عهده گرفت. تردیدی نیست که میرفندرسکی با زبان سانسکریت آشنایی داشت؛ وی این اطمینان را داشت که می‌تواند ابهامات بخش‌های منتخبی از متن مشهور *یوگا واسیستا*^۸ را (با عنوان فارسی *جوگ باسشت*^۹ است) رفع کرده و بر آن حاشیه بنویسد.^{۱۰} این متن گفت‌ووشنودی بین واسیستا (یک پیر هندو) و رام^{۱۱} (شاگردش) است که ظاهراً از یوگای ودانتایی^{۱۲} و آیین بودای ماهایانا تأثیر پذیرفته بود.^{۱۳}

فتح‌الله مجتبیایی، پژوهشگر و هندشناس ایرانی، کوشیده است تا به دلیل مسافرت‌های مکرر میرفندرسکی به هند، دوری از ایران و دغدغه‌مندی وی نسبت به عرفان هندی پی ببرد. وی میرفندرسکی را در قامت فیلسوفی توصیف می‌کند که هیچ علاقه‌ای به مناصب مدرسی یا حکومتی نداشت. او جامعهٔ پشمی زبر برتن می‌کرد و در میان جماعت عامی اصفهان بی‌هیچ طمطراقی ظاهر

^۱ مقایسه کنید با: سعید نفیسی، *سرچشمهٔ تصوف در ایران* (تهران: فروغی، ۱۳۴۳)، ۴۱.

^۲ Mir Abu'l Qāsim Findiriskī, *Muntakhab-i Jūg-basasht*, introduction and editing of bilingual edition of Persian and English by F. Mojatabai based on a PhD dissertation at Harvard University 1976, (Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2006), 26–27.

^۳ S. H. Rizvi, "Mir Fendereski," *Encyclopaedia Iranica*, 2005, accessed April 2010.

^۴ *Upanishad*

^۵ *Mahābhārata*

^۶ *Bhagavad Gita*

^۷ Panipatī

^۸ *Yoga Vāsistha*

^۹ *Jūg-basasht*

^{۱۰} متن اصلی لاغور *یوگا واسیستا* نام داشت.

^{۱۱} Ram

^{۱۲} Vedantic

^{۱۳} J. Cole, "Iranian Culture and South Asia 1500–1900," in *Iran and the Surrounding World: Interactions in Culture and Cultural Politics*, edited by Nikki Keddie and Rudi Matthee (Seattle: University of Washington Press, 2002), 22.

می‌شد.^۱ شماری از دوستان و همکاران میرفندیرسکی در دوران شاهجهان گورکانی (د. ح. ۱۶۵۸-۱۶۲۸ میلادی) ایران را به قصد هند ترک کردند و مراقبه، آزاداندیشی و گیاه‌خواری پیشه کردند.^۲ میرفندیرسکی نیز به مشق گیاه‌خواری و «آهیمسا»^۳ (خشونت‌پرهیزی) پرداخت؛ وی هرگز به زیارت مکه نرفت، زیرا مجبور بود که گوسفندی را قربانی کند.^۴

تحشیه میرفندیرسکی بر جوگ باسشت حاکی از شناخت مفهومی وی از واژگان سانسکریت به کاررفته در عرفان هندی‌ست. توضیحات جدید وی پیرامون معنای «لوبا»^۵ (طمع) و «موها»^۶ (آشفتگی) در زندگی دنیوی تنها حواشی صرف نیستند، بلکه راهنمایی عملی در چگونگی رسیدن به «شوکا»^۷ یا سوکا^۸ (سعادت) به شمار می‌روند.^۹ میرفندیرسکی باور داشت که سه مؤلفه عرفان هندی درهم‌تنیده شده‌اند و شناخت آن‌ها آدمی را به سعادت بی‌پایان رهنمون می‌شود.^{۱۰} همان‌گونه که بودا بیان کرده است، «لوبا» (طمع)، «موها» (آشفتگی) و «دوشا»^{۱۱} (نفرت) سه سمی هستند که تداومشان نه تنها باعث سامسارا^{۱۲} (تولد و مرگ در سرگشتگی) می‌گردد، بلکه رسیدن به شوکای نهایی یا نیروانا را نیز غیرممکن می‌سازند.^{۱۳} به نظر می‌رسد که آن‌چه میرفندیرسکی درباره‌اش روشن‌گری کرده است، پیوندی ودانتایی - بودایی دارد.

با ذهن فرهیخته‌ای که داشت، میرفندیرسکی مسائل فلسفی و عرفانی یونان، هند و جهان اسلام را در ترازوی قیاس دقیق قرار داد. وانگهی، در حاشیه‌نویسی‌هایش به مقایسه انگاره‌های یونانی با مفهوم برهمن یا والاترین حقیقت پرداخت.^{۱۴} میرفندیرسکی آن‌چه شاهزاده گورکانی داراشکوه کوشیده بود تا در هند معرفی کند را در ایران معرفی نمود که هدفش ایجاد پلی میان مذاهب ازدیچه آلمان‌های عرفانی

¹ Mir Findiriskī, *Muntakhab-i Jūg-basasht*, 2-8.

² Rizvi, "Mir Fendereski,"

از میان این همکاران که در هند ساکن شدند، می‌توان به حکیم دستور اصفهانی و حکیم کامران شیرازی اشاره کرد.

³ Ahimsā

⁴ Mir Findiriskī, *Muntakhab-i Jūg-basasht*, 3, 8;

هم‌چنین، بنگرید به:

Cole, "Iranian Culture and South Asia," 23,

به نقل از دبستان مذاهب.

⁵ Lobba

⁶ Moha

⁷ Šoka

⁸ Sukka

⁹ Mir Findiriskī, *Muntakhab-i Jūg-basasht*, 11.

¹⁰ Mir Findiriskī, *Muntakhab-i Jūg-basasht*, 12.

¹¹ Doša

¹² Samsāra

¹³ P. D. Premasiri, "The Social Relevance of the Buddhist Nibbana Ideal," in *Buddhist Thought and Ritual*, edited by David J. Kalupahana (Delhi: Motilal Banarsidass, 2001), 51.

¹⁴ Mir Findiriskī, *Muntakhab-i Jūg-basasht*, 15-19.

بود.^۱ او به وسیله مشق ورزش مراقبه (یوگای مراقبه‌ای)، پاک‌سازی ذهن از تعلقات، فاصله‌گیری از آیین‌های مذهبی پوچ، حفظ حالتِ بوودی^۲ (بیداری) و گیاه‌خواری در پی آرمان‌های خویش گام برداشت.^۳ شباهتِ بین دو شخصیتِ رؤیاپردازِ هندی و ایرانی جالب است. داراشکوه (۱۶۵۹-۱۶۱۵ میلادی) نیز بدان‌چه میرفندرسکی علاقه‌مند بود، علاقه داشت: یوگا و اسیستا (جوگ باسشت).^۴ حتی پیش از میرفندرسکی، داراشکوه در خواب دیده بود که واسیستا دستور ترجمه کتابش را به وی می‌دهد.^۵ داراشکوه بزرگ‌ترین پسر شاه‌جهان و ممتاز محل^۶ هند بود. داراشکوه سرانجام قربانی خشم برادر جوان‌تر خویش اورنگ‌زیب گشت که او را به اتهام ارتداد بی‌رحمانه اعدام کرد. بی‌تردید، داراشکوه یک جنگجوی سیاسی با قابلیت تبدیل شدن به یک سلطان مقتدر نبود؛ او یک عارف و رؤیاپرداز بود که با ترجمه پنجاه اوپانیشادش (نسخه‌ای به نام سر/کبر) و نیز اثر خود، مجمع‌البحرین، بر آن بود تا ودانتا^۷ را به تصوف نزدیک سازد و یا این که پیش‌بینی یک هم‌آمیزی مذهبی میان آیین هندو و اسلام صوفی را در ذهن داشت.^۸ (گفته شده است که شاید اگر این رؤیا تحقق می‌یافت، هند و پاکستان سه قرن بعد از هم‌دیگر جدا نمی‌شدند.)^۹ در تلاش برای عالم‌گیر ساختن پیام این دو مذهب، داراشکوه کوشید تا با اتکا بر شباهت‌های میان این دو سنت پیش برود، تا این که خود را گرفتار تفاوت‌های موجود میانشان سازد. در بستر هندی، این راهبرد آشتی‌طلبانه تا جایی پیش رفت که علی (داماد پیامبر و چهارمین خلیفه مسلمانان) به عنوان دهمین بازتن‌یافت^{۱۰} ویشنو^{۱۱} شناخته شد.^{۱۲} داراشکوه به اذعان و ستایش دستاوردهای هندوها می‌پرداخت. وی حتی «بُت‌پرستی» را نوعی شناخت نخستین آگاهی انسان می‌دانست که توانست تکامل یابد و معنای ذاتی و حقیقی مذهب را درک کند.^{۱۳} درنگاه داراشکوه، تحققِ رهایی نهایی،

^۱ تلاش‌های مشابه جهت وحدت مذاهب در هند توسط کبیر (ف. ۱۵۱۸ میلادی) گورو نانک (ف. ۱۵۳۹ میلادی) انجام گرفته بود.

^۲ Bodhi

^۳ Mir Fındiriskī, *Muntakhab-i Jūg-basasht*, 21–24, 42.

^۴ در رابطه با ترجمه متون هندو توسط داراشکوه و سایر مسلمانان، بنگرید به:

C. Ernst, "Muslim Studies of Hinduism? A Reconsideration of Arabic and Persian Translations from Indian Languages," *Iranian Studies* 36/2 (June, 2003): 184–187.

^۵ داریوش شایگان، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ترجمه جمشید ارجمند (تهران: فرزانه، چاپ سوم، ۱۳۸۷)، ۲۰.

^۶ Vedanta

^۷ بنگرید به:

S. D'Onofrio, "A Persian Commentary to the Upaniṣads: Dārā Šikōh's 'Sirr-i Akbar'," in *Muslim Cultures in Indo-Iranian World during the Early Modern and Modern Periods*, edited by Denis Hermann and Fabrizio Speziale (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2010), 533–563.

^۸ داریوش شایگان، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ۹، ۳.

^۹ Reincarnation

^{۱۰} Viṣṇu

^{۱۱} داریوش شایگان، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ۲۵.

^{۱۲} مقایسه کنید با: داریوش شایگان، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ۳۸۴–۳۸۱.

همان گونه که میرفندرسکی باور داشت، به معنای فاصله گرفتن از طمع، از خویش نفس‌محور در راستای انسجام ذهن از هم گسیخته و رسیدن به «نیروانا»، «فنا» یا در بستر هندو، «موکتی»^۱ یا «موکشا»^۲ بود.^۳ بدیهی است که میرفندرسکی، علاوه بر مواجهه با ودانتا، در طول سی و پنج سال سفر به گجرات^۴ و مرکز و شمال هند هم‌چنان تحت تأثیر آیین بودا نیز قرار گرفته بود. در دوران حیات وی در قرن هفدهم، با تجدید حیات فلسفه اشراق، یونانی، زرتشتی و حتی هندی، استعداد فلسفی عجیبی در اصفهان متوج بود، لیکن فرهنگ سیاسی و سنت‌گرایی^۵ شیعی پیش‌تر میرفندرسکی و شاگردش ملاًصدرا (ف. ۱۶۴۰ میلادی) را طرد کرده بود و آثار آن‌ها بسیار محدود مانده بود. گرچه میرفندرسکی خود را در ایران تنها مسلمانی یافت که به ترویج عرفان هندی و هم‌آمیزی محتمل آن با تصوف اسلام می‌پردازد، برخلاف داراشکوه در هند، از مرگی هولناک جان سالم به در برد. علایقش رفته‌رفته او را به انزوا و گمنامی کشاند؛ دربارهٔ ادامهٔ زندگی‌اش وقتی از آخرین سفرش به هند بازگشت، اطلاعات چندانی در دست نیست.^۶ مشق گیاه‌خواری، یوگا، مراقبه و آهیمنسا از جانب میرفندرسکی احتمالاً به شاگردان و مخاطبان‌ش انتقال یافته است. وقتی به ارتباط خدا با کیهان و آفرینش به مثابهٔ موضوعات مناسب جهت بحث در بستر فیزیک و نه فراطبیعت (متافیزیک) اشاره می‌کند، انگاره‌های میرفندرسکی، مشابهٔ ملاًصدرا، به ظاهر بیش‌تر گفت‌وگومدار^۷ و منطقی می‌نمایند.^۸ معرفی سنن عرفانی و فلسفی هند توسط ابوریحان بیرونی در قرن یازدهم و میرفندرسکی در قرن هفدهم هواداران پذیرایی را به خود ندید، ولی عرفان میرفندرسکی، متأثر از ودانتای هندی و بهره‌مند از آیین بودا، از راه در پستی تصوف مخفیانه وارد منزلگاه فلسفه اسلامی شد.

* * * *

^۱ Mūkti

^۲ Mokṣa

^۳ هانری کورنن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمهٔ سیدجواد طباطبایی (تهران: مؤسسهٔ فرانسوی روابط بین‌المللی، چاپ سوم، ۱۳۸۰)، ۴۸۰؛ هم‌چنین، بنگرید به:

Rizvi, "Reconsidering the Life of Mullā Sadrā Shīrāzī (d. 1641): Notes towards an Intellectual Biography," *IBIPS* 40 (2002): 184.

^۴ Gujarat

^۵ Traditionalism

^۶ Afnan, *Avicenna*, 252.

^۷ Dialectic

^۸ Rizvi, "Mir Fendereski." *Encyclopaedia Iranica*, 2005.

بخش چهارم: پیوست

مقدمه‌ای بر مفاهیم معنوی و فلسفی کلیدی بودا

درآمد

این فصل کوتاه کوششی است در راستای تابانیدن نور شناخت بر تعالیم فلسفی و معنوی کلیدی بودا به‌منظور فهم این‌که چگونه جذبۀ مرام وی طیف وسیعی از مناطق و مردمان را به خود جلب نمود. به‌علاوه، این کاوش مقدمات شناخت روابط آیین بودا^۱ با و تأثیراتش بر فرهنگ‌های مجاور و مرام آن‌ها را فراهم می‌سازد. این مرام‌ها عبارتند از آیین مانویت^۲ و اسلام که هر کدام اغلب با پیامدهای غیرمنتظره، آیین بودا را به‌نوبۀ خود و در بستر تاریخی و جغرافیایی متناسب خویش تجربه کردند. به‌جهت توانایی در بازشناسی، مقایسه و مقابله تأثیراتی که آیین بودا نهایتاً بر این فرهنگ‌ها و مذاهب گذاشت، باید شناخت واضح‌تری از مبنا و فلسفۀ آیین بودا داشت.

* * *

نوع جهانی که از سوی بودا معرفی شد، یک جهان غیرشخصی به‌دور از مرام خدامدار و ایمان‌مدار بود. یک رویکرد روان‌شناختی به نوسانات ذهن به‌شمار می‌رفت. بودا مخاطبانش را به تمرکز بر شیوه‌های رهاسازی خویشتن از تعلّق دایم به دغدغه‌مندی و اضطرابات بی‌امان ذهن دعوت می‌کرد. هرچند پیروان جزم‌اندیش بعدی وی طیّ سالیان به تقدیس و حتی ستایش بودا پرداختند^۳، آموزه‌های وی در همان ابتدا عمدتاً بدون تغییر ماقی ماندند؛ او اصرار داشت که اعمال یا کارما^۴ی خود افراد و نه خدایان واقعیت زندگی‌شان را تعیین می‌کند.

ازمنظر اسلامی، مرام بودا از الگوی نبوت و مذهب ابراهیمی باستان تبعیت نمی‌کرد. در هزارۀ نخستش در مناطق خراسان شرقی، این مکتب با محبوبیت خاصی مواجه شد. لیکن، خلافت اسلامی نوظهور و لشکرهای صفّاری و غزنوی هم‌پیمان آن‌ها در قرن نهم و دهم میلادی پیروان بودا را کافر یا

¹ Buddhism

² Manichaeism

³ Arthur Lillie, "Buddhist Saint Worship," *JRAS*14/3 (July, 1882): 218–226.

⁴ Karma

بُت‌پرست می‌دانستند، چراکه بودا اهل کتاب یا از سلالهٔ ابراهیم (یهودیان، مسیحیان و مسلمانان) نبود. افزون‌براین، عدم برخورداری از عنوان «پیامبر الهی» باعث شد تا مواجههٔ پیروان بودا با مسلمانان بعدها تحت تأثیر قرار گیرد.

باری، در برخی نوشته‌های اسلامی تاریخی، شماری از نویسندگان قوی‌قلم بودا را «نبی‌الهندی» (پیامبر هندی) نامیدند، درحالی‌که سایر منابع جایگاهی برابر با پیامبر خیالی خضر به وی دادند.^۱ لیکن، مسلمانان عموماً پذیرش بودا و پیروان وی را امری جنجال‌برانگیز می‌دیدند و احساس می‌کردند که آیین بودا یا باید مشروعیت یابد و یا بالکل کنار گذاشته شود. دیدگاه مسلمانان جز در حلقه‌های فلاسفه و عارفان - صوفیان پیرامون بودا و آیین بودا به‌طور کلی بدوی و تاحدی تبعیض‌آمیز باقی ماند.

شایان‌توجه است که بودا یک پیامبر نبود. بر او الهامات الهی نازل نمی‌شد و هیچ نوعی از وحی را از خدا یا فرشتگانش دریافت نمی‌کرد. وی مدعی داشتن پیامی ویژه از مبدای آسمانی نبود و هیچ کتاب مقدسی نیز بر جای نگذاشت. باوجود آیین برهمن^۲ مستحکم و قدرتمند در شبه‌قارهٔ هند، وی رویکردی ناخداپسند^۳ جهت حل معمای رنج و آشفستگی انسان پایه‌ریزی کرد. «بودا» لفظی معمول در دوران پیشابودایی به‌معنای «بیدار شده» بود؛ ازاین‌جهت، نامی بود که بر سیدارتا گوتاما شکیمونی^۴، پس از درک کامل درد و رنج روانی بشری در سی‌وپنج‌سالگی‌اش، نهاده شد. به‌منظور تمربخشی مطلوب، بگذارید به‌اختصار پیام بودا را از صافی ملاحظه بگذرانیم.

جست‌وجو

سیدارتا حدوداً به‌سال ۵۶۳ پیش‌ازمیلاد در خانوادهٔ سلطنتی برهمن^۵ در نپال هم‌مرز با هند از مادر زاده شد. مطابق داستان‌هایی که به بازبرساخت^۶ زندگی سیدارتا پرداخته‌اند، بیست‌ونه سال نخست زندگی شاهانهٔ وی مملو از شادکامی و دانش‌اندوزی بدون هرگونه تجربهٔ رنج یا دشواری بود. درمسیر شروع جستار معنوی خویش، وی مصرانه پدرش را تحت فشار قرار داد تا اجازهٔ خروج از قصر را به او دهد و ازاین‌رو بتواند از نزدیک شاهد زندگی مردم عادی باشد. دیدن یک فرد کهن‌سال، یک بیمار، یک جنازه و یک راهب بودایی جوان حین پرسه‌زنی پرسش‌گرانه‌اش در سطح شهر وی را به آستانهٔ یک فهم عمیق‌تر از ماهیت این‌جهانی زندگی کشاند. پدیدهٔ تولد، سال‌خوردگی، بیماری، زوال و مرگ ظاهراً بدون نشانه‌ای مشخص حاکی از منشأ و معنای این چرخهٔ تکراری رنج‌آور بود. او در این اندیشه بود که

^۱ محمدبن عبدالکریم شهرستانی، الملل والنحل، ج ۲، (تهران، ۱۳۸۷)، ۴۳۱.

^۲ Brahmanism

^۳ Nontheistic

^۴ Siddharthā Gautāma Shakyamuni

^۵ Lumbini

^۶ Reconstruction

اگر قرار باشد که زندگی همهٔ انسان‌ها در تنگنای دشواری مواجهه با پیری، بیماری و مرگ ناگهانی پایان یابد، پس توضیح این پیام سردرگم‌کنندهٔ زندگی چه خواهد بود.

تماشای راهب در شهر به‌ظاهر نماد یک سرنخ، راه منتهی به گره‌گشایی از کلاف آشفتگی و سردرگمی انسانی کهن بود. او احساس ضرورت نمود که به‌دنبال توضیح و راه‌حلی برای این استبداد سرگشتگی بی‌پایان انسان بگردد. و از این‌رو، یک شب، سیدارتای جوان تصمیم گرفت مخفیانه قصر را به‌مقصد جنگل ترک کند و به‌امید یافتن یک راه‌حل، در آن‌جا به یوگی^۱‌ها و مرشدان دیگر پیوندد. مراقبه و سایر تمرینات زاهدانهٔ جسمانی یوگی‌ها موجب روشنی و خوشنودی موقت ذهن می‌گردید، ولی با خاتمهٔ مراقبه نیز این تجربه به نیستی می‌پیوست و به‌دلیل عدم برخورداری از یک جاپای محکم در ذهن، این فرایند بایستی بارها و بارها تکرار می‌شد. سیدارتا در پی یک فهم بنیادین بود، نوعی از دانش که تسلطی ماندگار بر ذهن داشته باشد. او باور داشت که تعدادی فن خودمولد^۲ باید در روان آدمی ایجاد شوند که از وجود دانش مستمر در تسکین ذهن بی‌تاب و آشفته بی‌نیاز باشند. وی در پی دانش پایدار بود. در کلام چوگیام ترونکپا^۳، وی در جست‌وجوی دانش کهن برای خود و دیگر انسان‌ها بود که مانند یک نانوائی قدیمی و برقرار هر روز نان تازه و داغ بپزد.^۴ سیدارتا در پی فهمیدن و کنار آمدن با سه سردرگمی و درد بی‌اختیار مانند پیری، بیماری و مرگ، و سه تمایل زهرآلود ذهن مانند طمع، خشونت و بی‌خردی به‌عنوان کلیدی برای باقی‌ماندهٔ عمر هر بشر بود.

صعوبت‌های زهد و مراقبه نزد مرشدها و یوگی‌های مختلف برای شش سال بی‌هیچ تأثیر پایداری یا دست‌کم تأثیری که سیدارتا در پی آن بود، ادامه یافت. پس از شش سال، درمیانهٔ زندگی ریاضت‌وار افراطی، وی این توصیهٔ معلم موسیقی رهگذر به شاگردانش را شنید که سازشان را نه زیاد سفت کوک کنند که سیم‌هایش بشکند و نه زیاد شل که ننوازد. با شنیدن این سخن، حالتی از یک بینش الوهی سیدارتا را فراگرفت. روزهٔ خود را شکست، سرش را تراشید و حمام کرد؛ هرآن‌چه او را از یوگی‌های زاهد هم‌مسلكش که مانند خود وی به‌دنبال راه فراری از رنج انسانی بودند، جدا می‌کرد را انجام داد. تصمیم سیدارتا بر ترک خودریاضتی^۵ درست می‌نمود، ولی هفته‌های بیش‌تری از مراقبه طول کشید تا نهایتاً پس از یک شب حیاتی و سرنوشت‌ساز زیر درختی مشهور به درخت بودی^۶، سیدارتا به شناختی کامل رسید. او تمامی وسوسه‌ها و توهمات شیطانی زندگی را (در قالب تجلی شیطان و وسوسه‌هایش، مارا)^۷

¹ Yogi

² Self-generating

³ Chögyam Trungpa

⁴ Chögyam Trungpa, *Glimpses of Abhidharma* (New Delhi: Shambhala, 2002).

⁵ Self-mortification

⁶ Bodhi

⁷ Nīrvāṇa

شکست داد، به نیروانا^۱ رسید^۲ و آتش آشفته‌گی ذهن را فرونشاند. این آتش فرونشاندن سه عامل بیرونی پیری، بیماری و مرگ و سه زهر درون‌ذهنی طمع، خشم و بی‌خردی را تبدیل به یک دانش و آگاهی روزمره کرد. وی دریافت که آن دانشی که در ژرفای ذهن خود وی دفن شده بود. این پیروزی روان‌شناختی به آغازی پیشگامانه با آگاهی جدید بدل شد. از این‌رو، سیدارتا بعدها «بودا» یعنی به‌روشن‌بینی‌رسیده یا بیدار شده نام گرفت. پس از آن شب سرنوشت‌ساز زیر درخت بودی و طی هفت هفته متوالی پیش‌رو، بودا راه‌حل سرگشتگی و دوکاهی (حضور در مکانی نامناسب یا ناخشنودی ذهن) بشر را در قالب چهار انگاره معروف به «چهار حقیقت والا»^۳ خلاصه نمود.

مبنای چهار حقیقت والا

بودا از عقاید و سبک زندگی مردم متوجه شد که انسان از تاریخ طولانی رنج بشری چیزی نیاموخته است؛ افراد دائماً ولی نادانسته خود را در موقعیت‌های پرمخاطره و اضطراب‌آور خودساخته قرار می‌دهند. باعث شگفتی بودا شد که چرا و چگونه نسل‌های فراوانی از افراد خود را درگیر طمع، خشونت، اندیشه‌های فراطبیعی پیچیده و تخیلات مذهبی انتزاعی ساخته و دلهره و ترس بهشت، جهنم و خدایان را به دل خود راه می‌دهند. بودا رؤیای زندگی جدید با محیطی متفاوت را در سر نداشت؛ بلکه، رویکرد کلی وی تغییر جهت زندگی با ساختارشکنی نتیجه‌گیری‌های متحجر و نومیدانه ذهن در زندگی کنونی و برقرار ساختن لنگرگاهی در ذهن بود که بتواند به کز برداشت‌های زندگی و مرگ یا سامسارا^۴ خاتمه دهد.^۵

در مورد نگرانی‌های هستی بشر، پرسش‌گری‌های کنج‌کاوی‌برانگیز بودا هم‌بستگی بین یک ذهن ضعیف و ناپایدار و تمایل به پناه بردن بر قدرت‌های اسرارآمیز را آشکار نمود که رفتاری به‌مراتب متداول در هند بود. ازدید بودا، رسم آیینی استغاثه در کنار خودریاضتی برای نجات یافتن از مجازات پس از مرگ و حتی جاودانگی پس از مرگ از یک ذهن خام برمی‌خاست.^۶ برای اصلاح این انحراف فکری، وی مسائلی را مطرح نمود که با ایجاد ترس و حس اتکا بر قدرت‌ها و اعجاز‌های خدا یا خدایان، ذهن را در تنگنای نوسانات خویش و نیز دلهره فراطبیعی خودساخته‌اش گرفتار کرده بود. بودا در پی‌روی از مسیر

Patricia E. Karetzky, *Early Buddhist Narrative Art: Illustration of the Buddha from Central Asia to China, Korea and Japan* (Lanham, MD: University Press of America, Inc., 2000), xl.

¹ Māra

² D. Keown, *Buddhism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 22–24.

³ Dukka

⁴ Four Noble Truths

⁵ Samsāra

^۶ بنگرید به:

Otto Schrader, "Zum Ursprung der Lehre vom Samsāra," *ZMDG* 64 (1910): 333–335.

⁷ Y. Karunadasa, "The Buddhist Doctrine of Anatta," in *Buddhist Thought and Ritual*, edited by David J. Kalupahana (Delhi: Motilal Banarsidass, 2001), 11–12.

مادی‌گرایان پیشین هند کوشید تا از مفهوم قدرتمند تاریخ انسانی با رنگ و لعاب داستان‌های افسانه‌ای مذهبی مانند داستان‌های آفرینش، قدرت خدایان، موقعیت پس از مرگ و معمای بهشت و جهنم اسطوره‌زایی کند. این باورهای فراطبیعی بدون تجربه ملموس شخصی از نسلی به نسل دیگر رسیده بود.^۲ بودا شخصاً به مخالفت شدید با تصور پایان جهان پرداخت،^۳ هرچند تصویرسازی از جهنم سرانجام در آیین بودا نفوذ کرد.^۴ به نظر می‌رسید که انسان با تشویش از مرگ و زندگی از یک سو و تلاطم ذهن پرعطشش از سوی دیگر در یک بحران دایمی زیست می‌کند.

بودا تاجایی که می‌توانست کوشید تا ذهن گرفتار را رها سازد که دیگر نیک‌بود مورد قضاوت و معامله ذهن نباشد. سخن معروف بودا به یک راهب در این زمینه این بود که «آن‌چه خوب است را باید ترک کرد، به سان آن‌چه بد است را.»^۵ همه این‌ها در راستای معطوف نمودن تمرکز ذهن بر خود و رفتار میمون‌مانندش در پیردن از این شاخه به آن شاخه بدون روشی برای رام کردن آن بود. در این بین، مرام وی شالوده یک دیدگاه ناخدا باور به مثابه ابزاری دردست افراد جهت خلاصی خویش از اضطراب وجودی را افکند. بودا به‌طور بنیادین از زندگی آرام بدون ذهن زهرآلود و آتکا بر فراطبیعت رازدایی کرد.^۶ لیکن، بودا می‌دانست که آزادی ناگهانی ذهن بدون داشتن جای‌گزینی برای آن می‌تواند به طرز خطرناکی به خلای هستی منتهی شود. با فهم روان‌شناسی انسان، بودا یک شیوه شخصی ولی تدریجی^۷ را برای مردمان عادی جهت ترک عادات و تمایلات ذهنشان مناسب دید. در ترک عادات ذهن، بودا حتی خطر «خودکشی معرفت‌شناختی»، حس بیهودگی و مرگ روانی جسمانی نهایی را نیز احتمال می‌داد.

به‌طور بنیادین، در سطح روان‌شناختی، بودا می‌دید که دلیل ریشه‌ای دوکا یا ناخشنودی در عدم فهم ماهیت‌گذرای هر امر جسمانی و روانی و در عوض وابستگی به امری گذرا نهفته است. در نگاه وی، آن‌چه باعث این وابستگی می‌شد، مفهوم «خویش» بود، لیکن عملاً بر این باور بود که چیزی به نام «خویش» وجود ندارد. برای بودا، خویش ترکیبی از ویژگی‌های جسمانی و روانی بود. آتمان^۸ یا آن‌چه افراد به‌عنوان

^۱ Materialist

^۲ David J. Kalupahana, "Pratityasamut Pada and the Renunciation of Mystery," in *Buddhist Thought and Ritual*, edited by Kalupahana (Delhi: Motilal Banarsidass, 2001), 21, 31.

^۳ D. Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism* (Delhi: Motilal Banarsidass, 2008), 10, 21.

^۴ Th. Schreve, "Ein Besuch im Buddhistischen Purgatorium: Aus dem Tibetischen erstmalig übersetzt," *ZDMG* 65 (1911): 471–486.

هم‌چنین، بنگرید به:

B. C. Law, *Heaven and Hell in Buddhist Perspective* (Varanasi: Pilgrims Publishing, 2004).

^۵ D. Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities* (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1992), 101.

^۶ P. D. Premasiri, "The Social Relevance of the Buddhist Nibbana Ideal," in *Buddhist Thought and Ritual*, edited by D. J. Kalupahana (Delhi: Motilal Banarsidass, 2001), 45–46

^۷ Karunadasa, "The Buddhist Doctrine," 12–16.

^۸ Atma

خویش می‌شناختند نیز گذرا (آن آتمان^۱ یا آناتا^۲ - بی‌خویشی) بود، پس بار دیگر، این واقعیت که افراد خود را به چیزهایی وابسته می‌کنند که اساساً وجود ندارند و ماهیتی نیز گذرا دارند، بودا را به این باور سوق داد که توهم برخاسته از وابستگی بر امور ناپایدار از قبیل «خویشتن» همچنین باعث آشفتگی، نومی‌دی و اندوه می‌گردد. ناپایداری تمام امور جهان باید طوری بحث می‌شد که ماهیت تهیگی خویش و جهان انسان را به‌سوی یک زندگی بدون وابستگی و آزادمنش سوق می‌داد. فهم دو تجربه ناپایداری و بی‌خویشی به‌خودی‌خود انسان را می‌تواند یک‌باره از ذهن جزم‌اندیشش رها سازد.

برخلاف اندیشمندان مادی‌گرا و طبیعت‌گرای هندی پیشین که مخالف نظام برهمنی هم‌نوا^۳ بودند، بودا پیرامون مسئله ناپایداری جهان و منشأ آن طور دیگری فکر می‌کرد. این‌دست از اندیشمندان مادی‌گرا بر این دیدگاه بودند که عناصر آغازین هوا، آتش، خاک و آب پایدار هستند و مشتقات آن‌ها در حالت ناپایداری قرار دارند و از این‌رو اولین دسته را واقعی و دومینش را غیرواقعی می‌پنداشتند.^۴ با این‌وجود، ناگارجونا^۵ (۲۵۰-۱۵۰ میلادی)،^۶ فیلسوف بودایی بزرگ که درباره موضوع ناپایداری به تأمل پرداخته است، با بیان این دیدگاه که انسان از آب، هوا، خاک، گرما، فضا و آگاهی تشکیل یافته است و هیچ‌یک از این‌ها دارای جوهر مجزاً نیستند، فلسفه بی‌خویشی^۷ یا خویش دایماً متغیر بودا را توضیح داد. از این‌رهگذر، بی‌خویشی یا سونیاتا^۸ (تهیگی)^۹ ویژگی غالب هر چیزیست که حالت سیال، همواره در وضعیت بینابین (مَدیامیکا^{۱۰}) و ناماندگار امور است. ناگارجونا بر ناجوهرمندی^{۱۱} عالم تأکید داشت و ناپایداری، ماهیت متغیر و تهیگی همه‌چیز را پیشنهاد می‌داد؛ بنابراین، درنگاه وی، کسانی که به روشن‌بینی رسیده‌اند، تهیگی غایی را در جهان پدیده‌ها و در آگاهی‌شان تجربه می‌کنند.^{۱۲}

ناگارجونا با ابتدا بر مفهوم «بی‌خویشی» بودا نظریه «پدیدایی وابسته»^{۱۳} خویش را پرورش داد. پدیدایی وابسته به حالت «شدن» مستمر خویش و هر چیز دیگر براساس مشروط‌مندی و تغییرپذیری

^۱ An-atman

^۲ Anatta

^۳ Conformist

^۴ Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy*, 13.

^۵ Nāgārjuna

^۶ G. Samuel, *The Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 22.

^۷ Nonself

^۸ Sunyāta

^۹ Emptiness

^{۱۰} Madhyamika

^{۱۱} Nonsubstantiality

^{۱۲} R. D. Gunaratne, "Space, Emptiness and Freedom," in *Buddhist Thought and Ritual*, edited by David J. Kalupahana (Delhi: Motilal Banarsidass, 2001), 38-40; Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy*, 167

^{۱۳} Dependent arising

دایمی ماهیت جهان است.^۱ برای بودا و ناگارجونا، پدیدآیی وابسته بدین معنا بود که پیکر جسمانی و مؤلفه‌های روانی ذهن هیچ‌کدام پایدار و ثابت نیستند. بنابراین، هردو حالتی از وابستگی یک پدیده بر پدیده دیگری است که در زمان و مکان وجود داشته و بر زمان و مکان وابسته است - همگی در معرض تعامل و تغییر مداوم قرار دارند. حالت پدیدآیی وابسته حالتی اثبات‌پذیر است، چراکه لحظه‌به‌لحظه رخ می‌دهد. این استدلال هیجان‌انگیز ناگارجونا و بودا باعث ظهور سطح دیگری از دانش و آگاهی شد که می‌توان آن را «شدن و درانتظار شدن» یا «امور به‌شکلی که شده‌اند و نه به‌شکلی که واقعاً هستند» نامید.^۲ این به فضای ذهن اجازه خلاقیت و انعطاف می‌داد تا از منطق مطلق‌گرا و این‌پنداشت که تمامی اشکال و حالات امور پایدار هستند، پرهیز کند.

به‌منظور تحکیم مبنای چهار حقیقت والای خویش، آموزه سه‌گانه محوری مشتمل بر سه مفهوم جاودانه را مطرح ساخت: تمامی امور آنیکا^۳ (ناپایدار) هستند؛ دوکا (احساس ناخشنودی بی‌امان) در کُنه زندگی جاری است؛ و تمامی پدیده‌ها بدون جوهر هستند و در عوض، دارای آنا تا (بی‌خویشی یا ناجوهرمندی - تهیگی) هستند. برای شناخت مفهوم بنیادین ناجوهرمندی و ناپایداری تمامی امور در کل صحنه زندگی، افراد باید درباره میزان وابستگی‌های شدید خویش به زندگی و محتوای آن تجدیدنظر کنند. تمامی ارتباطات با افراد، اشیا و خویش باید از نو تعریف شوند و نهایتاً رها گردند. تمامی لحظات پدیدآینده بی‌ثباتند، چراکه بلافاصله ناپدید می‌شوند و امور تغییر می‌یابند. بدون فهم کاملاً جامع از این فرایند، فرد محکوم به فریب‌خوردگی درباره تداوم بدون فهم تغییر است. درجهت کاستن از میزان کُز برداشت نسبت به «زمان»، گذشته، حال و آینده، بودا از «زمان حال تاریخی» سخن گفت که یعنی «وجود داشتن بدون پیامد گرفتارکننده‌ای با گذشته».^۴

هم‌چنین، به‌منظور کاستن از دوکا یا ناخشنودی زندگی، بودا چهار انگاره تحت‌عنوان «حقایق والا» را مطرح نمود. مطابق آیین بودای کهن، این چهار حقیقت عبارتند از (۱) تعریف دوکا به‌عنوان بخشی از زندگی طبیعی و روان‌شناختی؛ (۲) دلیل پیدایی دوکا؛ (۳) پیامدهای ناشی از توقّف دوکا؛ و (۴) راه منتهی به توقّف دوکا که عمل‌محور است. راه هشت‌گانه^۵ به توصیف عملی می‌پردازد که باید انجام شود.

^۱ D. Kalupahana, *Karma and Rebirth: Foundation of the Buddha's Moral Philosophy* (Dehiwala, Sri Lanka: Buddhist Cultural Centre, 2006), 37-46.

^۲ Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy*, 52, 59.

^۳ Annicca

^۴ Kalupahana, *Ethics*, 31

^۵ Eightfold Path

حقیقتِ والایِ اول و دوم: ماهیتِ دوکا

حقیقتِ والایِ اول عنوان می‌دارد که دوکا - حیرت و اضطراب در تغییرِ شرایط، در مرگِ ناگزیرپذیرِ دیگران و بالاخره مرگِ خود - واقعیتِ ذاتی هستی‌ست. بنابراین، این مسئولیتِ ناخشنودان است که ناخوشنودیِ خود را فرونشانند. حقیقتِ والایِ دوم عنوان می‌دارد که وابستگیِ انسان به تعلقات و عقاید، چه زمینی یا آسمانی، ریشهٔ رنجِ آدمی بوده است. این وابستگی‌ها و سایرِ اضطراب‌های عمیقاً ریشه‌ای باید پیش‌از جستنِ راهِ چاره نخست درک و پذیرفته شوند. در بسترِ بودایی، دغدغه‌مندیِ عاطفی با تعلّق چه به انسان یا اشیا و وابستگی به دیدگاه‌های عقلانی یا عقایدِ مذهبیِ خویش جملگی به مانعی واقعی بر سرِ راهِ زیستنِ مطابقِ طبیعتِ حقیقیِ خویش تبدیل شده‌اند.

در تعریفِ بودا، وجودِ وابستگی در ذهنِ دلیلِ عمیقاً ریشه‌ایِ تشویش است. بودا دوکا را در سه ساحت می‌دید: «رنج» فعال، «تغییر» تدریجی و «شرایط» نامناسب. رنج هم جسمانی و هم روانی‌ست. روان‌شناسیِ تغییر یک حالت و لذّت است که پایدار نمی‌ماند؛ تغییر می‌کند، پایان می‌یابد (و اگر تکرار شود، تأثیرِ مشابهی نخواهد داشت). از این‌رو، ناپایداریِ تجربه موجبِ دلهره و درماندگی‌ست. شرایط در کُنهِ آرزوها و کُنش‌های ما جای دارد که بدون هیچ پایانی یا درمانی برای این تمایلاتِ انسانیِ دایم درآموشدند.^۱

در توضیحِ دلایلِ دوکا، بودا به سه سمِ روانی اشاره کرد که می‌توان این دسته‌بندی را از منظرِ زبانی مختلف توصیف نمود. این سه سم با اشکالِ مختلفشان عبارتند از (۱) هوس، میل، طمع، عطش، حرص، وابستگی و طلب؛ (۲) نفرت، پرخاش‌گری، خشم، حسادت، نابخشودگی و خشونت؛ (۳) غفلت، بی‌خردی، جهل، آشفته‌گی و کاستی در خودشناسی. در نگاره‌های بوداییِ سنتی، تانکاها، این سموم در قالبِ سه جانور نشان داده شده‌اند: خوک نمادِ طمع؛ مار نمادِ خشم؛ و مرغ نمادِ غفلت. جای تعجب نیست که اگر به این سموم توجه نشود، نهایتاً شاهدِ یک زندگیِ نوسانیِ ناخشنود با بسیاری از بحران‌های پیدا و پنهان خواهیم بود.

در تفصیلِ دو حقیقتِ والایِ نخست، بودا از پذیرفتنِ اعمالِ مذهبی یا زاهدانه به‌مثابهٔ پایه‌ای معنوی جهتِ تسکینِ دوکا امتناع می‌کرد (شاید تسکینِ موقتی). وی هم‌چنین هرگونه موکول کردنِ آزادی به جهانِ بعدی یعنی بهشت را ناوارد دانسته و مصر بود که این جهان فرصتی‌ست برای زیستنِ یک زندگی بدونِ دغدغه و در عین حال بدونِ دل‌بستگی که نباید آن را ازدست داد. وقتی آدمی در این دنیا با رنج و عذاب مواجه می‌گردد، تمامی وعده‌های آخرالزمانی رنگ می‌بازند. او هرگز موافقِ پرهیزکاری

¹ R. Gethin, *The Foundations of Buddhism* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 61-62.

² Thangkas

خودخوشایند و اخلاق‌مداری محاسبه‌گرانه به‌عنوان جای‌گزینی برای تحقیق پیرامون ریشه واقعی نسیان و رنج آدمی نبود، بلکه این‌دست از طرز فکرها را درمقام فریب‌معنوی و سراب‌یقین می‌دید.

به‌رغم کاوش در ژرفا، نه تمامی ریشه‌های پیچیده نارضایتی بی‌امان در زندگی را می‌توان توضیح داد و نه تمامی مسائل فلسفی را می‌توان با قطعیت بیان نمود. لیکن، به‌گفته بودا، دلیل ریشه‌ای تمامی ناشادکامی‌ها به‌طور کلی هوس و طمع بوده است. رام کردن هوس و طمع در ذهن روشن از مشکلات پیچیده بعدی زندگی جلوگیری می‌کند. سردرگمی وجودی خود یک بن‌بست دیگر در زندگی آرام است. در رابطه با مواجهه با اضطراب وجودی، شکلی از دوکا، نقلی جالب یا سوتر^۱ وجود دارد که طبق آن، از بودا ده سوال پرسیده می‌شود که آن‌ها را بدون پاسخ و بلاتکلیف باقی می‌گذارد: «۱) آیا جهان ابدیست یا ۲) ابدی نیست؟ ۳) آیا جهان متناهیست؟ یا ۴) نامتناهیست؟ ۵) آیا روح و جسم یکی هستند؟ یا ۶) روح و جسم دو چیز متفاوتند؟ ۷) آیا تن‌آگانا^۲ (یک بودا یا فرد به‌روشن‌بینی‌رسیده با ذهن مادرزاد ناآلوده به شرایط) بعد از مرگ وجود دارد یا ۸) وجود ندارد؟ یا ۹) هم وجود دارد و هم وجود ندارد؟ یا ۱۰) نه وجود دارد و نه وجود ندارد؟» در پاسخ، بودا این‌گونه لب‌به‌جواب گشود: «موضوع این نیست که انسان می‌تواند به‌مدد این عقیده که جهان ابدیست ... یا ابدی نیست، زندگی معنوی داشته باشد یا این‌که می‌تواند پس از مرگ زندگی کند یا نه.»^۳ بودا در ذهن واقع‌بین (و ناخداپاور^۴) خویش از پاسخ به این‌دست از سوالات سرباز زد و به یک منظور این موضوعات را گشوده باقی گذاشت: توضیحات فلسفی درباب موضوعاتی این‌چنینی نمی‌توانند به توقف دوکای عاطفی و موقعیتی روزانه کمک کنند و کسی نیز قادر نیست با موضوعات فلسفی این‌چنینی تجربه مستقیمی برقرار کند. باوجود علاقه بودا به فلسفه جدلی و احترام به حکمت، وی هم‌چنین محدودیت‌هایی بر دانش گذاشته و گمانه‌زنی‌های بی‌اساس را برای رهایی ناسودمند می‌دید.^۵

حقیقت‌الای سَوم: نیروانا

بودا واژه نیروانا (واژه‌ای مرکب که پیش از بودا هرگز استفاده نشده بود^۶) را در بیان رهایی از سامسارا (چرخه بی‌پایان تولد و مرگ) ابداع کرد. نیروانا در لغت به‌معنای «فرونشاندن شعله» است. شعله نمادین یا

¹ *Sutras*

² *Tathāgata*

³ Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 66, 68.

⁴ *Nontheistic*

⁵ A. K. Warder, "On the Relationships between Early Buddhism and Other Contemporary Systems," *BSOAS* 18/1 (1956): 58–59.

⁶ D. Kalupahana, *The Buddha and the Conception of Freedom* (Dehiwala, Sri Lanka: Buddhist Cultural Centre, 2008), ix, 1–2.

دوکای مورد اشاره شعله آتش شخصی‌ست که به واسطه سه سمّ روانی تولید می‌شد: (۱) وابستگی/طمع/هوس؛ (۲) نفرت/خشونت/خشم؛ و (۳) غفلت/جهل - که همگی زندگی آدمی را چالش برانگیز و از لحاظ روان‌شناختی رنج‌آور می‌سازند. اضطراب و شعله ملال‌انگیز پیری، بیماری و مرگ در نیروانا خاموش می‌شود و آرامش طبیعی در ذهن خفته بیدار می‌گردد. به محض این‌که شعله‌ها شناسایی شوند، فرونشانده شده و نهایتاً خاموش می‌گردند، تمامی قیدوبندهای اضطراب و احساسات زیان‌بار می‌گسلند و شخص می‌تواند از فواید آنی بهره‌مند گشته و سبکی و شادکامی را تجربه کند. نیروانای بودا فراتر از جست‌وجو و خشنودی شخصی اوست. هدف وی یافتن راه‌حلی برای رنج آدمی و شرایطی برای آزادی و فراغ ذهن انسان بود که می‌توانست در مقیاسی وسیع‌تر در نسل‌های آتی نایل آید. به علاوه، آموزه‌های وی نه تنها یک گروه یا گروهی دیگر بلکه تمامی انسان‌ها و نیز هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با جملگی طبیعت زنده را مورد هدف قرار می‌داد.

بهترین توصیف برای آزادی نیروانایی را می‌توان ترک تعلّق و تمایل به چیزهای موجود در شرایط ناپایدار و گذرا با مشاهده آغاز و پایان آن‌ها با یک چشم درونی دانست. نیروانا فرایند دوگانه فرونشانی و سوسه‌های برخاسته از سه سمّ به دنبال حذف تدریجی‌شان به منظور آزادی نهایی و استمرار آرامش فردی بود. پس، نه تنها نیروانا مترادف با فراغ ذهن بود، بلکه توقّف تمامی تمایلات از جمله حتی تمایل به خویش ابدی و وجود ابدی (در زندگی پس از مرگ) را شامل می‌شد. از آنجایی که ماهیت آمدرافت در این زندگی، سامسارا، نامتناهی‌ست، درک این عدم تناهی فرصتی برای تبدیل این پوچی نامتناهی و حتی بی‌معنا به یک نیروانای معنادار به شمار می‌رود.^۱ گرچه نیروانا می‌تواند به سونیاتای (تُهیگی) نهایی وجود و به پایان زندگی ختم شود، حسی از «اکنونگی»^۲ را می‌آفریند که در آن آدمی با درک روشن از آگاهی و زمان با زمان به یگانگی می‌رسد - حکمتی که فراتر از موقعیت شخصی‌ست.^۳ به عبارت دیگر، نیروانا به حالت شناخت ماهیت بی‌خویشی، ناپایداری و اکنونگی درون چارچوب زمان در جهان متغیّر تبدیل می‌شود که جملگی باید به رهایی از پدیده‌تُهی وجود منتهی گردند.

نیروانا نه یک واقعیت غایبی امور بود و نه یک حالت غایبی؛ حالتی از روشن‌بینی با این آگاهی بود که دانش امور قطعی نه بلکه گذراست. در این حالت از شناخت، فرد به روشن‌بینی رسیده وجود همه امور را تصدیق می‌کند و می‌پذیرد که همه چیز ماهیتاً ناپایدار هستند. حتی دل‌بستگی به شادی و آزادی نیز ازدید بودا منفی قلمداد می‌شد، زیرا به طور خودکار به ایجاد متناقض خویش منجر می‌شود و باعث بروز

^۱ K. Nishitani, *Religion and Nothingness*, translation and introduction by Jan van Bragt (Berkeley: University of California Press, 1983), 169–177.

^۲ Nowness

^۳ مقایسه کنید با:

ناشادکامی می‌گردد. بودا استدلال می‌کرد که اگر خویش را به‌مثابه مالک واقعی خود و جهان و هرآنچه در آن‌ست نپنداریم، این خویش نمی‌تواند نسبت به آن‌چه از این جهان درک می‌شود تمایل یا اضطرابی تولید نماید.^۱ بنابراین، همگی در حالتِ دگرگونی به‌سر می‌برند و هیچ‌کدام پایدار نیستند و این اساس فلسفه بی‌خویشی‌ست.

در رابطه با وابستگی به جسم، بودا نتوانست فرایندهای طبیعی تشویش جسمانی‌ای که همواره باعث رنج آدمی بوده‌اند، با تولّد آغاز شده و با بیماری، سال‌خوردگی، زوال و مرگ ادامه می‌یابند را متوقف کند. در عوض، وی ترکیب جدیدی از دانش و آگاهی را جهت مواجهه بهتر با ناپایداری وجود بشر پیشنهاد داد. او با برداشتن تمرکز از روی جسم و تمرکز بر تمرین حضور در لحظات پدیدآینده در دسترس، بدون فوت کامل افکار به‌خاطر آینده عاقلانه زوال‌پیکر جسمانی را با رأفت قلبی می‌پذیرد. در ترکِ جملگی آزمندی‌ها و دل‌بستگی‌ها از قبیل دل‌بستگی به زندگی و بازتولّد، او درباره تجربه خویش از نیروانا و مرگ این‌گونه سخن به‌میان آورد: «دانش و بینش در من برخاستند؛ آزادی‌ام تزلزل‌ناپذیر است. این آخرین تولّد من است؛ حال، شدنِ آتی دیگری درین نخواهد بود.»^۲ جان کلام، بودا دریافت که ذهن اندیشگر انسان را از واقعیتِ طبیعت جدا کرده است و از این‌رو ذهن زیاده‌خواه و زندگی طبیعی با یک‌دیگر به تضاد برمی‌خورند. تنها راه‌حلّ دایمی، ولو ناسازگار با تمایل انسان به بقا، درکِ چرخه وجود (سامسارا) و جبرگرایی زیست‌شناختی^۳ (تولّد و مرگ) است. چطور ذهن آزاد آدمی به دامِ ذهنِ مشوّش می‌افتد بودا و بالاخره دیگران را به راهِ نیروانا معطوف کرد.

در گنجاندن و توضیح رفتارِ انسان در آموزه‌هایش، بودا می‌بایست مفهوم کارما (از ریشه «کر» به‌معنای عمل یا «کار») را مورد ملاحظه قرار می‌داد.^۴ در نگاه بودا، فعالیت‌های جسمانی لزوماً اساس تغییر زندگی فرد از وضعیت بد به خوب نبودند؛ بلکه، ذهن سرچشمه تمامی کارهای خوب و بد به‌شمار می‌رفت. بودا پیرامون وجود سه سم یا کارمای بد، برخاسته از رفتار، زبان و فکر - رفتار بد، گفتار بد و اندیشه بد - بحث می‌کرد.^۵ هم‌زمان، عرصه تغییر این کارماها را نیز آزاد و مشروط و نه جبری می‌دید. در مواجهه با باور کارما و بازتولّد از نوع هندی آن رویکردی بنیادشکن اتخاذ نمود.^۶ بودا اعتقاد داشت کارما به‌معنای کار خوب و کار بد است و هرکدام عواقب خود را به‌بار می‌آورند، کارما یک امر فراطبیعی نیست که جایی انباشته شود و در یک جسم جدید حلول یابد. بدیهی‌ست که ابطال کارما (توقف علّت و معلول منفی) بر بسیاری عوامل از قبیل شخصیت، موقعیت و سایر جوانب ظریف ذهن و عمل بستگی دارد. البته،

^۱ Kalupahana, *Ethics*, 93.

^۲ Kalupahana, *Ethics*, 28.

^۳ Biological determinism

^۴ کارما به رفاه فعلی و آتی فرد و محیطش، به پیامدهایی به‌مراتب گسترده‌تر از خوب‌بودی اعمال اشاره دارد.

^۵ Kalupahana, *Karma*, 49.

^۶ Keown, *Buddhism*, 37; Kalupahana, *Ethics*, 100.

به طرز اجتناب‌ناپذیر، بوداییان بعدی درکل (متأثر از سنت برهمنی) شدیداً بر پیوند بین کارما و بازتولد تأکید داشتند که دانشوران نوین^۱ را به بحث پیرامون جوانب بخرد این مفاهیم و تصور آیین بودا بدون نظریه کارمایی سوق داد.^۲ (طغیان آیین بودای زن^۳ از کارما و بازتولد چرخه‌وار - دو مفهوم فراطبیعی موردعلاقه شبه‌قاره هند - فاصله گرفت).

تلفیق شناخت ناپایداری، ترک ترس از مرگ، حذف محتوای زیان‌بار ذهن که انگیزه‌های اضطراب‌زا تولید می‌کند، ردّ قطعیت خویش غیرفراطبیعی و مواجهه همیشگی و ریشه‌ای با مفهوم کارما و بازتولد (سامسارا) همگی به جوانب درهم‌تنیده نیروانا (اصلی سومین حقیقت والا) بدل شده‌اند.

حقیقت والا: چهارم: راه میانه

رویکرد ناخداآور بودا به مسائل دنیوی اساساً مسئولیت و پاسخ‌گویی را از عهده هر قدرت آسمانی برمی‌داشت و آن را مستقیماً در دست خود افراد به‌عنوان مهارگران عنان سرنوشت خویش قرار می‌داد. این امر پرورش شخصیتی قوی‌تر با انگیزه نیل به پرهیزکاری و مدیریت زندگی در این جهان فانی را می‌طلبد. نیروانا را نباید نتیجه نهایی دانست و یا آن را با قدسیت شخص خلط کرد، بلکه به‌مثابه یک طلوع و فرایند شکوفایی روزانه در جهت گام برداشتن در مقام وقار و هوشمندی قلمداد کرد. فرد به‌روشن‌بینی‌رسیده نباید خود را منزوی ساخته و به عاملی منفعل تبدیل گردد؛ درغیراین‌صورت، «فرد به‌روشن‌بینی‌رسیده را باید نجات داد. کسی باید به او غذا بدهد و او را به آبریزگاه ببرد. ما نیازمند بخشی در بیمارستان مختصّ روشن‌بینی خواهیم بود.»^۴ تجربه نیروانا آن‌گونه که توسط بودا معرفی شد، یک تعدیل روان‌شناختی و یک آزمون ادراک با استفاده از ذهن جهت تفسیر تجارب حسّی جهان بیرونی با آگاهی کامل به‌مدد ذهنی بود که گاهی دچار لغزش و گمراهی می‌گردد. بنابراین، ذهن نقطه مرکزی تحول است. درکلام بودا، شناخت ذهن فی‌نفسه روشن‌بینی و نیل به آزادی‌ست.

راه میانه عنوانی بود برگرفته از تجارب شخصی بودا. لفظ «میانه» به اتخاذ موضعی مابین دو حدّ غایی از هر رفتاری اشاره می‌کرد - چه در دیدگاه، اعمال یا حتی انجام عادات معنوی. باور بر این‌ست که بودا عمل معنوی راه میانه را از یک استاد موسیقی الهام گرفته است.

راه میانه‌ای که بودا مطرح نمود، چکیده راه هشت‌گانه بود. هشت مینا مراحل یا سطوحی از شناخت در گذر زمان نیستند؛ گروهی از اعمال فلسفی‌اند که مشتمل بر رفتار، اندیشه، گفتار و جسم هستند که باید به‌طور هم‌زمان جامه عمل به خود ببوشند. این موارد عبارتند از دیدگاه درست، نیت درست، گفتار

¹ Modern

² Paul J. Griffiths, "Notes Towards a Critique of Buddhist Karmic Theory," *Religious Studies* 18/3 (September, 1982): 277-291.

³ Zen

⁴ Trungpa, *Glimpses*, 16.

درست، کردار درست، معاش درست، تلاش درست، ذهن آگاهی^۱ درست و تمرکز/مراقبه درست. از این رو، راه هشت‌گانه شناختی از ذهن را ارائه می‌دهد که اکنون می‌تواند دوکای ایجادشده توسط سه سم را وارونه گرداند. به عبارت دیگر، طمع به ناوابستگی و عدم تمایل تبدیل می‌شود که حتی عدم اشتیاق به نیروانا یا روشن‌بینی را نیز دربرمی‌گیرد. خشم به عشق و شفقت به تمامی موجودات تبدیل می‌شود و آشفته‌گی و غفلت نیز به آرامش و حکمت^۲.

سه حقیقت والای نخست به شالوده ذهن فرد و حقیقت والای چهارم نیز به ابزار چاره‌گزینی بدها^۳ روزانه مبتنی بر موقعیت‌ها و تجربه‌های پیش‌رو تبدیل شدند. از این رهگذر، راه هشت‌گانه به جای کشاندن سالکان خویش به گوشه انزوا و اعتزال، به تکمیل مفهوم شخصیت و خویشی در قلمرو اجتماعی و اخلاقی انجامید.

تمامی هشت مؤلفه راه میانه مهم هستند، ولی هشتمین مؤلفه والا یعنی تمرکز یا مراقبه درست به عملی بدل شد که در سایر مرام‌های عرفانی و زاهدانه از جمله تصوف نیز نفوذ کرد. تمرکز درست باید همراه با مؤلفه والای هفتم، ذهن آگاهی درست، انجام شود. ذهن آگاهی یعنی آگاهی از جسم، احساسات، اندیشه‌ها، ذهن و آنچه آدمی درباره دارما یا «قوانینی» که زندگی را حفظ می‌کنند می‌داند.^۴

راه هشت‌گانه چهار مرحله از مراقبه در جست‌وجوی هماهنگی کامل راه میانه، هماهنگی میان انسان و جهان مادی را دربرمی‌گیرد. هم‌چنین، عملی‌ست در راستای فراهم نمودن رفاه برای خود و دیگران. چهار مرحله مراقبه عبارتند از قدرت‌های مراقبه‌ای، دانش برتر، بینش و فضایل بدون چهارچوب مشخص. برای پرورش حکمت، دو نوع مراقبه وجود دارد: شاماتا^۵ (مراقبه آرامش‌بخش، آرام‌سازی ذهن) و ویپاسانا^۶ (مراقبه بینش‌مند). به واسطه مراقبه آرامش‌بخش، ذهن مشوش به آسایش و آرامش می‌رسد. در این ترفند ابتدایی، فرد قضاوت‌های بزرگ را به خاطر قضاوت‌های کوچک ترک می‌کند و تجربه بزرگ را به خاطر تجربه کوچک نادیده می‌انگارد. بدین ترتیب، وابستگی به تجربه رنگ باخته و ناملموس می‌شود ولی ریشه‌کن نمی‌گردد. با این وجود، آن گونه که روپرت گتین^۶ به تفصیل عنوان می‌دارد، مراقبه بینش‌مند را به مثابه درک سه اصل همیشگی ناپایداری، بی‌خویش و ناخشنودی، و کناره‌گیری از تمامی تجربه‌ها و قضاوت‌های دارای نقصان تلقی می‌کند. بنابراین، فرد نه تنها نباید تجربه کوچک را بر تجربه بزرگ ترجیح دهد، بلکه در عوض، تجربه‌های ذهن را باید ناپایدار بیانگارد، چراکه آن‌ها از یک خویش پایدار نشأت نمی‌گیرند و از این رو قضاوت‌ها و انگ‌زنی‌های واهی را باید بالکل ترک گفت. با این حذف وابستگی‌های

^۱ Mindfulness

^۲ Gethin, *The Foundations*, 80,82.

^۳ Dharma

^۴ Shamathā

^۵ Vipassanā

^۶ Rupert Gethin

ذهنی به تجارب و عقاید شخصی، فرد به حسی از شادکامی دست می‌یابد و نیروانا نیز قابل‌دستیابی می‌گردد.^۱

مطابق آموزه‌های بودا، تمامی ابزار از قبیل پرورش فضایل، اخلاقیات، عمل مراقبه و حتی دارما را می‌توان با یک وسیله نقلیه (یانا^۲) یا قایق مقایسه کرد: وقتی آدمی به ساحل مقابل می‌رسد، نباید قایق را دائماً بر دوش خود حمل کند. به عبارت دیگر، «نهایتاً، آن گونه که تشبیه قایق نشان می‌دهد، وابستگی به حتی آموزه و مناسک آیین بودا را نیز باید ترک کرد.»^۳ این امر بر ضرورت نه تنها ترک تقدیس بودا از جانب پیروان وی بلکه بر پرهیز از تبدیل سخنان ابزارمانند وی به تعلیم ثابت و مقدس اشاره دارد.

به عنوان تحلیل نهایی، تمرکز بودا و بوداییان بر تغییر وضعیت بیرونی در جهت یافتن آسودگی زمینه تغییر درک درونی را فراهم آورد که آگاهی آدمی را یک محصول گذرای شرایط محیطی می‌بیند. به گفته بودا، شرط‌زدایی از ذهن شرطی شده کار اصلی است؛ از این رو، تجربه نیروانا با جای ندادن به چیزی در یاد، همان گونه‌ای است که آتش خاموش شده جایی در یادها ندارد.^۴ و آخرین کلمات بودا پیش از مرگش یا نیروانای نهایی این بود: «زوال در همه امور ذاتی است؛ اطمینان یابید که در مسیر روشنی ذهن می‌کوشید.»^۵

برآمد

آموزه‌های بودا شاید به ظاهر ادامه آموزه‌های خردگرا^۶ - مادی‌گرایان ناخدا باور هندی پیشین (چارواکا^۷، آجیویکا^۸ و جینا^۹) بنمایند که هدفشان ساختار شکنی تفکر مذهبی ساده لوحانه زمانه وی در قرن پنجم پیش از میلاد بود. بودا مرام ناخدا باوری را برقرار نمود که تحت لوای آن افراد به زمامداران سرنوشت خویش بدل گشتند. هدف وی ترکیب تجربه‌گرایی^{۱۰} با اخلاق بود. در بیرون گذاشتن خدا و شیطان از دایره تعیین شرایط خوب و بد آدمی، بودا به انسان‌ها اختیار تام داد.^{۱۱} تمرکز تعلیم او بر تمرین ذهن جهت

^۱ Gethin, *The Foundations*, 182–199;

هم‌چنین، بنگرید به:

Keown, *Buddhism*, 84–96.

^۲ Yanā

^۳ Gethin, *The Foundations*, 80, 72.

^۴ D. Kalupahana, "Consciousness", *Buddhist Psychology, Encyclopedia of Buddhism Extract* (Dehiwala, Sri Lanka, 1995), 76–77.

^۵ Keown, *Buddhism*, 28.

^۶ Rationalist

^۷ Carvaka

^۸ Ajivika

^۹ Jaina

^{۱۰} Empiricism

^{۱۱} K. Malalgoda, "Millennialism in Relation to Buddhism," *Comparative Studies in Society and History* 12/4 (October, 1970): 425.

درکِ ذهن و جهان به شیوه نو و بی نظیر بود. کشف و خنثی نمودنِ وسوسه‌های ذهن نیز هدفی در راستای تسکینِ هوسِ اضطراب‌آفرینِ دایمی بود. این نیروانا بود، رهاییِ نهایی از استبدادِ ذهن - نهایتاً، مشاهدهٔ امور آن گونه که هستند و می‌شوند، نه آن گونه که ما می‌خواهیم آنها را مشاهده کنیم و آنها را با اسامی و اشکالِ مختلف در خاطرمان انباشت کنیم. تعلیمِ بودا نه در قالبِ مذهب بود و نه به خودی خود فلسفه، بلکه یک راهبردِ تجربی که شاملِ حالِ انسان‌های دوران و نقاطِ متفاوتِ جهان می‌شد.

حدودِ دویست و پنجاه سال پس از مرگِ بودا، آموزه‌های بودا از پیلهٔ گمنامیِ ژُهدگرایی^۱ هندی بیرون آمدند و شروع به گستراندنِ بال در سرتاسرِ جهان نمودند. گسترشِ پیامِ وی در هندِ باستان، آسیای مرکزی - افغانستان، شرقِ ایران و سیریلانکا در اوایلِ قرنِ سومِ پیش از میلاد هم‌زمان با تغییرِ مذهبِ شاه‌آشوکا^۲ی مائوری^۳ به آیینِ بودا رخ داد. باری، اوجِ اعتلای آیینِ بودا زمانی محقق شد که حکومتِ کوشانیان^۴ از رشد و گسترشِ آیینِ بودا در بخش‌هایی از افغانستان - پاکستانِ امروزی (سرزمینِ گندارا^۵ که از پیشاور تا رودِ کابل بسط یافته بود) و شمال غربِ هند به‌ویژه تحتِ پادشاهیِ کانیشکا^۶ در قرنِ دومِ پس از میلاد حمایت کردند. تا آن زمان، پیامِ بودا به چین و پشتِ دروازه‌های ایران رسیده بود. استقرارِ مستحکمِ آیینِ بودا در خراسان و آسیای مرکزی در قرنِ دوم تا قرنِ دهمِ تدریجاً تعلیمِ بودا را به ایران آورد، ولو نه همواره مستقیم. ظهورِ ژُهدگراییِ ملهم از آیینِ بودا در شرقِ ایران در دورانِ پسااسلامی حدودِ قرنِ هشتم و انتقالِ داستان‌ها و افسانهٔ زندگیِ معنویِ بودا به ادبیاتِ مذهبی و قدیس‌نگاری^۷های عرفانیِ ایرانی، نظم و نثر و سایرِ قطعاتِ تمثیلیِ مردمانِ فلاتِ ایران را در بسترها و سطوحِ مختلف در معرضِ آموزه‌های بودا قرار داد. گرچه مردمِ ایران غالباً پی‌روِ دینِ زرتشت و بعدها اسلام بوده‌اند، همان‌طور که شاهدش هستیم، جایگاهِ پنهانی‌ای را در فرهنگِ خویش برای بودا و منشِ بودا عامدانه یا غیرعامدانه حفظ کرده‌اند.

* * * *

¹ Asceticism

² Aśoka

³ Mauryan

⁴ Kushān

⁵ Gandhāra

⁶ Kaniška

⁷ Hagiography

خسونت پرهیزی و خردگرایی: تأثیر رمزآلود بودایی

بازشناسی اهمیت موضع خردگرا، خسونت پرهیز و گه‌گاه ناخداپور^۲ شماری از چهره‌های ادبی ایران و مجاورت آن در قرون میانه از اهمیت برخوردار است. گرچه با قطعیت نمی‌توان اثبات نمود که منابع هندی، به‌خصوص بودایی، الهام‌بخش اولیه این چهره‌ها بوده‌اند، بین موضع مزبور و نگرش بودایی شباهت‌هایی وجود دارد. طیف تفاسیر خسونت پرهیزی یا آهیمسا^۳ (عدم کشتار) درمیان ژهاد و فلاسفه قرون میانه‌ای از مخالفت با ریختن خون انسان و ذبح حیوانات تا مشق گیاه‌خواری را شامل می‌شود. اتخاذ گفتمان خردگرا در این بستر از جانب آن‌ها به‌معنای رد مداخله فراطبیعی در زندگی انسان و نیز کلیت مفهوم وحی و حتی ضرورت نبوت است.

نوافلاطونیان^۴ و فیثاغورثیان^۵ در مقام حامیان دین جدائی خسونت پرهیزی احتمالاً بر طبقه روشن‌فکر دوران اسلامی تأثیر گذاشته‌اند. مانی (ف. ۲۷۴ میلادی)، با اندیشه‌های غنوصی^۶ اش و حمایت از خسونت پرهیزی و ناخداپوری^۷، شاید دیگر منبع تأثیر بر چهره‌های ادبی مانند ابن مقفع (ف. حد. ۷۶۰ میلادی) بوده است. همان‌گونه که ذکر شد، گفتمان‌های ابن مقفع درصد رازدایی از خدا، نبوت و وحی برآمدند.^۹ اصلی‌ترین موافقان گسترش دیدگاه‌های خسونت پرهیز و ناخداپور مانی و مانویان بعدی بودند که تاحد زیادی از آیین بودا تأثیر پذیرفته بودند (موضوعی که در فصل سوم بدان پرداخت شد).

^۱ Rationalism

^۲ Nontheistic

^۳ Ahimsā

^۴ Neo-Platonist

^۵ Pythagorean

^۶ Secular

^۷ Gnostic

^۸ Nontheism

^۹ بنگرید به:

Dominique Urvoy, "La démystification de la religion dans les textes attribués à Ibn al-Muqaffā," in *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, edited by F. Niewohner and O. Pluta (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999), 92.

مبحث مبسوط قرن نهمی براهیما^۱ نخست توسط عیسی بن وراق (ف. ۸۶۱ میلادی) و بعدها از جانب احمد بن یحیی راوندی (ف. ۹۱۰ میلادی) مطرح شد که مخالف قربانی کردن و نیز ضرورت وحی و نبوت بود، چراکه باور داشت عقل آدمی بی عیب و نقص و مختار سرنوشت خویش است.^۲ در پس فرقه تمثیلی هندی «براهیما» انگاره‌هایی نهفته است که در تضاد با آرای جزمی ظاهر می‌شوند؛ الهامات خشونت‌پرهیز و ضد فراطبیعی حقیقی این دیدگاه‌ها شاید از منابع و آرای بودایی (یا احتمالاً مانوی) نشأت گرفته‌اند.^۳ گاهی، حامیان براهیما گفته می‌شود که حتی وجود خدا را نیز رد می‌کنند.^۴

جالب این‌که واژه براهیما شبیه به برهما^۵ی هندی‌ست. در رابطه با برداشت مسلمانان از برهما در قرون میانه، محمد بن عبدالکریم شهرستانی (ف. ۱۱۵۳ میلادی) پیروان بودا را شاخه‌ای از برهما (برهمن^۶) می‌داند که کوشیدند تا ناخردی نبوت را اثبات کنند.^۷ گرچه تمامی متون قرون پیش درباره مذاهب هندی عاری از خطا نیستند، ارتباط بین واژه برهما و مرام ناخدا باور بودا و نیز کاربرد براهیما توسط عیسی بن وراق و احمد بن یحیی راوندی در انکار وحی احتمالاً، دست‌کم از منظر واژگانی، دارای ریشه و هدف مشابهی‌ست.

احمد بن یحیی راوندی اهل خراسان، به ظاهر یک مانوی، قدرت فراطبیعی وحی و نبوت را منکر بود. اثر مشهور وی کتاب‌الدامغ (در کنار اثر دیگرش کتاب‌الزمرّد) یک پیش‌نمونه ادبی و نقیضه‌ای در بی‌اعتبارسازی سبک و محتوای معجزه‌آسای قرآن بود، چراکه قرآن بنابر به اصطلاح کمال ادبی عربی

^۱ Barāhima

^۲ S. Stroumsa, "The Barāhima in Early Kalām," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985): 229–241;

هم‌چنین، بنگرید به:

S. Stroumsa, "The Blinding Emerald: Ibn Rāwand's Kitāb al-Zumurrud," *JAOS* 114/2 (April-June, 1994): 166; Stroumsa, "From Muslim Heresy to Jewish-Muslim Polemics: Ibn Rāwandī's Kitāb al-Dāmigh," *JAOS* 107/4 (October-December, 1987): 767–772.

کتاب‌الدامغ از احمد بن یحیی راوندی اثری جدل‌آمیز است که به نقد آیات متناقض قرآن پرداخته است. هم‌چنین، بنگرید به:

R. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (New York, 1907), 375; M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2004), 97.

^۳ Stroumsa, "The Barāhima," 239–240;

هم‌چنین، بنگرید به:

Stroumsa, "The Blinding Emerald," 166;

هم‌چنین، بنگرید به:

N. Calder, "The Barāhima: Literary Construct and Historical Reality," *BSOAS* 57/1 (1994): 43, 46–8.

^۴ S. Stroumsa, "The Religion of the Freethinkers of Medieval Islam," in *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, edited by F. Niewohner and O. Pluta (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999), 46, 57.

^۵ Brahma

^۶ Brahmin

^۷ M. S. Khan, "A Twelfth Century Arab Account of Indian Religions and Sects," *Arabica* 30, Fasc. 2 (June, 1983): 200.

تقلیدناپذیرش دارای جایگاه والایی نزد مسلمانان بود که ادعا می‌شد غیرعرب‌زبانان قادر به فهم و تولید آن نیستند.^۱ اثر قرن یازدهمی ابوالعلا مَعَرّی با عنوان *رسالة الغفران* نقیضه‌ای دیگر در ردّ باور به بهشت و جهنّم و اعتقادات ساده‌لوحانه مردم است.^۲

خشونت‌پرهیزی و دیدگاه‌های خردگرا از قرن نهم و دهم به نسل‌های بعدی انتقال یافتند که تجلّی آن را می‌توان در ابوالعلا مَعَرّی (ف. ۱۰۵۸ میلادی)، شاعر نابینای خردگرا و گیاه‌خوار سختگیر سوری، مشاهده کرد. اندیشه‌ها و اعمال وی نیز به‌باور برخی خاستگاه هندی (مکتب جین) دارد (یا دست‌کم از خارج از اسلام نشأت گرفته است).^۳ او احیای خردگرایی را هدف خود قرار داد، گرچه فلسفه خردگرایی دوباره توسط ابوحامد امام محمد غزالی طوسی (ف. ۱۱۱۱ میلادی)، صوفی و فقیه قدرتمند، شکست خورد.^۴ از بسیاری جهات، ابوالعلا مَعَرّی شبیه به زکریای رازی بود که از انگاره خودمختاری انسان با قدرت منطقی به‌عنوان تنها ناجی آدمی با ردّ وحی و نبوت حمایت می‌کرد.^۵ ابوالعلا مَعَرّی وارث جریان طغیان علیه خداپاوری جزمی و ادعای مذهبی بود که پیش‌تر اثرائتش را با آثار پیشگامانه اندیشمندانی هم‌چون عیسی بن‌ورّاق، ابواسحاق النّظام (ف. حد. ۸۴۵ میلادی)^۶ و احمدبن یحیی راوندی برجای گذاشته بود – چهره‌هایی که به بی‌اعتبار ساختن خدا، قرآن و احکام اسلام متهم شدند.^۷

^۱ *The Fihrist of al-Nadīm*, vol. 1, 420–421;

هم‌چنین، بنگرید به:

Nicholson, *A Literary*, 375; Fakhry, *A History*, 97.

^۲ در رابطه با بریده‌هایی از کتاب *رسالة الغفران*، بنگرید به:

Nicholson, *A Literary*, 316–320.

هم‌چنین، بنگرید به: ابوالعلا مَعَرّی، *رسالة الغفران*، ترجمه حیدر شجاعی (تهران: مجد، ۱۳۷۹).

^۳ Fakhry, *A History*, 107.

^۴ M. A. Badran, “denn die Vernunft ist ein Prophet—Zweifel bei Abū’l-‘Alā’ al-Ma‘arrī,” in *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, edited by F. Niewohner and O. Pluta (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999), 75.

^۵ H. Daiber, “Rebellion gegen Gott: Formen atheistischen Denken im frühen Islam,” in *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999), 35–37;

هم‌چنین، بنگرید به:

Fakhry, *A History*, 105, 106;

هم‌چنین، بنگرید به:

O. Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985/2002), 42.

^۶ مذهب ابواسحاق النّظام مانویت ذکر شده است، ولی مکس هورتین استدلال می‌کند که از مکاتب رواقی‌گری، مادی‌گرایی، افلاطونی و ارسطویی تأثیر پذیرفته است؛ بنگرید به:

M. Horten, “Die Lehre von Kumūn bei Nazzām: Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Islam,” *ZDMG* 63 (1909): 774–792. 12.

^۷ بنگرید به:

ابوالعلا مَعَرّی توسط شرق‌شناسان قرن نوزدهم به‌عنوان یک «شاعر فیلسوف» و «آزاداندیش» مانند شخصیت‌های مشابه قبل و بعد وی توصیف شده است.^۱ بسیاری باور دارند که مَعَرّی با شعر بنیادشکن خویش احتمالاً منبع الهام و جسارتِ عمر خیّام (ف. ۱۱۳۱ میلادی) در سرودن فارسی آن‌چه وی به‌عربی سروده بود، بوده است.^۲ هردو شاعر به داشتن دیدگاه‌های غیراسلامی متّهم شدند.^۳ هم‌چنین، برخی از مسلمانان سنتی بر این باور بودند که ابوالعلا مَعَرّی و عمر خیّام خداناباور^۴ یا احیاگر برخی سنن باستانی هستند و مسلمانان بدگمان نیز برچسبِ زندق (نامسلمان، حتی مانوی) بر آن‌ها نهاده بودند.^۵ این‌که عمر خیّام الهاماتِ شاعرانه و غیرمذهبی‌اش را از ابوالعلا مَعَرّی نامتعارف گرفته بود یا نه را نمی‌توان با قطعیت اثبات نمود، ولی هردو شاعر سخت گیاه‌خوار^۶ و اندیشمند خردگرا بودند و شباهت‌های موجود در پیام‌های آن‌ها در استعاره‌های شاعرانه‌شان چشم‌گیر است. جهت تسکین در راه‌ماندگان سفر دشوار زندگی، عمر خیّام به بخشودگی شعری متوسّل می‌شود. مهدی امین‌رضوی اذعان می‌کند که «رویکرد خیّام اساساً بودایی ست ... حلّ مسئله رنج به‌طرز چشم‌گیری شبیه به راه بودایی ست.»^۷ امتناع خیّام از افراط، پرهیز از گمانه‌زنی فراطبیعی، عدم تلاش برای حلّ معمای آفرینش و انکار رنج‌بری مستقل از خدا - همگی بدون چشم‌پوشی از دنیا - یادآور «چهار حقیقت والا»^۸ی بودا هستند.^۹ خیّام بر تجربه‌گرایی^۱ تأکید می‌کند و

J. Van Ess, "Ebn Rāvandī, Abu'l-Hosayn Ahmad," *Encyclopaedia Iranica*, 1997, accessed July 2010; C. Colpe, "Anpassung des manichäismus an den Islam (Abū Isā al-Warrāq)," in *Der Mānichäismus*, edited by Geo Widengren (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977), 464-476;

هم‌چنین، بنگرید به:

M. Watt, "Abū Isā Warrāq," *Encyclopaedia Iranica*, 1983, accessed July 2010; S. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rawandi, Abu Bakr al-Razi and Their Impact on Islamic Thought* (Leiden/Boston/Koln: Brill, 1999); Stroumsa, "The Religion of the Freethinkers," 43-59.

^۱ I. Goldziher, "Abū-l-'Alā al-Ma'arrī als Freidenker," *ZDMG* 29 (1875): 637-641;

برای ترجمه آلمانی منتخب اشعار ابوالعلا مَعَرّی بنگرید به:

A. von Kremer, "Philosophische Gedichte des 'Abū-l-'alā' Ma'arrī," *ZDMG* 38 (1884): 40-52.

^۲ O. Rothfeld, *Umar Khayyam and His Age* (Bombay: D. B. Taraporevala Sons & Co. 1922), 64-65.

^۳ Aminrazavi, *The Wine of Wisdom: The Life, Poetry and Philosophy of Omar Khayyam* (Oxford: Oneworld, 2007), 87.

^۴ Atheist

^۵ جعفر آقایی چاووشی، «آیا خیّام و ابوالعلا مَعَرّی زندق بوده‌اند؟»، نوزده مقاله درباره حکیم عمر خیّام نیشابوری (خراسان: نیشابورشناسی، بدون تاریخ)، ۱۶-۱.

^۶ جعفر آقایی چاووشی، «آیا خیّام و ابوالعلا مَعَرّی زندق بوده‌اند؟»، ۷-۶.

^۷ Aminrazavi, *The Wine of Wisdom*, 99, 106-109.

^۸ Four Noble Truths

^۹ Aminrazavi, *The Wine of Wisdom*, 107.

تردید خویش درباره گمانه‌زنی‌های مابعدالطبیعی و تصویرسازی مذهبی از زندگی پس از مرگ را با تحذیر مردم نسبت به اتکا بر استدلال خردمندانه این گونه به اشتراک می‌گذارد:

قومی متفکّرند اندر ره دین قومی به گمان افتاده در راه یقین
می‌ترسم از آن که بانگ آید روزی کای بی‌خبران راه نه آنست و نه این

9

رندی دیدم نشسته بر خنگ زمین نه کفر و نه اسلام و نه دنیا و نه دین
نی حق، نه حقیقت، نه شریعت، نه یقین اندر دو جهان کرا بُود زهره این؟

خردگرایی و خشونت‌پرهیزی در بستر معنوی‌اش بالسویه مورداحترام فراوان حامیان زهدگرایی آغازین و فلسفه در ایران بودند. ابن‌سینا (ف. ۱۰۳۷ میلادی) و میرفندرسکی (ف. ۱۶۴۰ میلادی) تنها دو مورد از کسانی هستند که خشونت‌پرهیزی و گیاه‌خواری را اتخاذ نمودند و با آرایشان جزمیت اسلامی هم‌نوا را به‌چالش کشیدند.

دیگر نماینده خردگرایی و خشونت‌پرهیزی، شیمی‌دان، شاعر، موسیقی‌دان و آوازخوان، ابوبکر محمدبن زکریای رازی (ف. ۹۳۲ یا ۹۲۵ میلادی) از اهالی ری بود. زکریای رازی هم‌چنین بزرگ‌ترین نابغه طب بالینی در میان پزشکان جغرافیای اسلامی به‌شمار می‌رفت. برجسته‌ترین اثرش در زمینه آبله و سرخک بود. بیماری آبله برای پزشکی یونانی ناشناخته بود؛ نتیجتاً، اثر وی از سال ۱۴۹۸ تا ۱۸۶۶ بیش از چهل بار ترجمه و چاپ شد.^۲ آثار فلسفی زکریای رازی تاحدی به‌دلیل ناپدید شدن نوشته‌های فلسفی‌اش چندان شناخته‌شده نیست. ولی، آنچه باقی مانده است، به‌طرز منحصربه‌فردی گویاست. وی باور نداشت که فلسفه و مذهب بتوانند روزی به وحدت برسند. او نه تنها مخالف آزار و کشتار جانداران بود،^۳ بلکه هرگونه ادعای اثبات‌ناپذیر درباره وحی و نبوت را نیز انکار می‌کرد. در کمال بهت باورمندان مسلمان، وی مفهوم وحی را رد کرد و استدلال نمود که هیچ نیازی به نبوت نیست، زیرا هرکس به‌قدر کافی از عقل و هوش بهره‌مند است که بتواند خود را در این جهان نجات دهد.^۴ به‌گفته زکریای رازی، وحی سرچشمه خون‌ریزی بیش‌تر بود و این را غیرضروری می‌دید که کسی با ادعای برخورداری از دانش وحی الهی به سایرین کم‌اقبال فاقد این توانایی بتازد. در این‌راستا، زکریای رازی دو اثر را به این موضوع اختصاص داد: *فی حیل المتنبین* (درباب معجزات پیامبران دروغین) و *نقص‌الادیان* (درباب رد نبوت).^۵ رد نبوت از جانب

¹ Empiricism

² Afan, *Avicenna*, 203.

³ Fakhry, *A History*, 100, 102–103.

⁴ Afan, *Avicenna*, 34–35, 203–205; Fakhry, *A History*, 105–106.

⁵ Fakhry, *A History*, 106.

از هردوی این آثار توسط ابوریحان بیرونی نام برده شده است (که رساله بیرونی قابل مشاهده است).

زکریای رازی با آیین برَهْمَن^۱ (احتمالاً، آنچه عیسی بن‌وزاق آن را براهِیما می‌نامید) نیز مرتبط است، درحالی‌که هرگونه تأثیر ازسوی آرای فیثاغورثی بر زکریای رازی گمانه‌زنی‌ست.^۲ باور بر این است که رازی خردگرایی آزاداندیشانه‌اش را از دیگر دانشور قرن دهمی یعنی ابوالعبّاس ایران‌شهری آموخته است.^۳ اثر ایران‌شهری درباب آیین بودا^۴ و دانش وی از فلسفه بودایی شاید خاستگاه موضع فکری رازی علیه کشتار جانداران و علیه ضرورت وحی و نبوت بوده است. (ابوریحان بیرونی هم اشاره به این اثر بودایی ایران‌شهری می‌کند که یا گم یا نابود شده است).

وانگهی، ابوالحسن علی بن مسعودی (ف. ۹۶۵ میلادی) در مروج‌الدّهَب خویش زکریای رازی را پی‌رو مرام صابئه حرّان می‌نامد^۵ که در آن نیز نبوت انکار شده است.^۶ مسعودی عنوان می‌دارد که مرام صابئه توسط بوداسف^۷ (بودا یا بودیستوا)^۸ پایه‌گذاری شده است که بدین طریق بر پیوند میان اندیشه‌های هندی و بودایی میان صابئان اشاره می‌کند. محمدبن عبدالکریم شهرستانی درباره صابئان و نداشتن کتاب آسمانی، استقبال از فلسفه خردگرایی و مادی‌گرایی^۹، بت‌پرستی و خاستگاه هندی‌شان جزئیات زیادی ارائه داده است.^{۱۱} گرچه شواهد فرعی ظاهراً به این موضوع اشاره دارند، این که زکریای رازی تحت تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم آیین بودا قرار گرفته بود و از چه طریقی این تأثیر حاصل آمده بود را نمی‌توان با قطعیت تأیید کرد.

درهرحال، رازی اصلی آهِیْمِسا را اتخاذ نمود و با دیدی تجربی به وجود انسان نگرست که هیچ جایگاه ضروری‌ای را برای هرگونه قدرت الهی در امور انسانی قایل نبود. در آن دوران آغازین اسلام،

¹ Brahmanism

² Fakhry, *A History*, 106.

³ Stroumsa, "The Religion of the Freethinkers," 54–55.

⁴ F. Mujtabai, *Hindu-Muslim Cultural Relations* (Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2008), 56, 62,

به نقل از ابوریحان بیرونی.

⁵ گروهی از کافران در سوریه و بین‌النهرین بودند که حتی تا بعد از قرن نهم میلادی بر کفر خویش باقی ماندند، تا وقتی که برای درمان ماندن از آزارواذیت خود را صابئان نامیدند.

⁶ ابوالحسن علی بن مسعودی، مروج‌الدّهَب، ج ۱، (تهران، ۱۳۴۴)، ۶۰۱؛ هم‌چنین، بنگرید به:

Khan, "A Twelfth Century," 202.

⁷ Budāsef

⁸ Bodhisattva

⁹ R. Webb, "The Early Spread and Influence of Buddhism in Western Asia," *Buddhist Studies Review* 10/1 (1993): 63–65;

ابوالحسن علی بن مسعودی، مروج‌الدّهَب، ج ۱، ۵۸۸.

¹⁰ Materialism

^{۱۱} محمدبن عبدالکریم شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، (تهران، ۱۳۸۷)، ۳۶۲–۳۶۱، ۵۸–۵۷، ۲۷، ۲۳؛ ج ۲، ۸۲–۸۱؛ هم‌چنین، بنگرید به: اکبر ثبوت، «بودا»، دانش‌نامه جهان اسلام (تهران، ۱۳۷۷)، ۵۰۱.

خداناباوری^۱ متفاوت از دوران فعلی تعبیر می‌شد، ولی اگر هم رازی به وجود خدا شک داشت، این نوع خداناباوری کافی نبود و این گونه شد که طرد گشته و هرگز هواداران سازمان‌یافته‌ای نیافت.^۲

گرچه نام بردن از آیین بودا نزد مسلمانان متعصب غیرممکن بود، اندیشه‌های بودایی در میان طبقه روشن‌فکر قرون اسلامی شناخته شده بودند. احتمال دارد که نویسندگان اسلامی پیشین از دسته‌بندی‌هایی هم‌چون براهیما، صابثان یا فیثاغورثیان و نوافلاطونیان به‌عنوان پوشش استفاده کرده باشند، تا بدین ترتیب توجهات را منحرف سازند و از این‌دست اظهارات جلوگیری کنند که آیین بودا نقشی تعیین‌کننده در خشونت‌پرهیزی و تجربه‌گرایی داشته است. توضیح دقیق گستره و شیوه‌های پی‌روی از خردگرایی و خشونت‌پرهیزی توسط افراد بسیار دشوار است، با این حال عاقلانه به نظر می‌رسد که این جریان انگاره‌ها یحتمل از منابع غیراسلامی، در این‌مورد تاحدی از فلاسفه هندی و منابع بودایی، نشأت گرفته باشد.

در میان چهره‌های ادبی، داستان‌نویس ایرانی قرن بیستمی مشهور صادق هدایت (ف. ۱۹۵۱)، شاید آخرین نفر در زمره ادیبان بود که بر حمایت از خشونت‌پرهیزی، تجرد، گیاه‌خواری^۳ و دین‌جداگرایی^۴ مُصرّانه باقی ماند. بازتاب عمیق اندیشه هندی یا بودایی بر یکی از برجسته‌ترین و پیچیده‌ترین داستان‌هایش، *بوف کور*، شاید حاصل اقامت کوتاهش در هند باشد. در این داستان، هدایت تمثیل‌ها و مضامین متعددی مانند رنج، ناپایداری زندگی و حضور بسیاری از موجودات زنده درون یک فرد (بازتن‌یابی‌های پیشین)، اهمیت این‌جاو اکنون، پوچی جهان، استعاره گل نیلوفر، جوانب تانترایی^۵ یگانگی جنسی مذکر و مؤنث و حتی رنگ ارغوانی را بسط می‌دهد که همگی قویاً حاکی از تأثیرات هندوبودایی هستند.^۶ هدایت هم‌چنین علاقه شدیدی به فلسفه عمر خیام دارد و در *بوف کور* که در هند تکمیل و چاپ شد، مضامین متعدّد برگرفته از رباعیات خیام از قبیل ناپایداری زندگی، نبود بهشت و جهنم و غنیمت شمردن دم را به‌کار برده است.^۸

ناهم‌نوایی^۹ صادق هدایت و مواجهه کوتاهش با فلسفه هندوبودایی به علاقه وی به تجربه‌گرایی در زندگی شخصی و نوشته‌هایش اشاره دارند و سرانجام منحصر به فرد و غیرمتعارف بودنش وی را به منتقد

^۱ Atheism

^۲ Afnan, *Avicenna*, 34.

^۳ صادق هدایت حتی تاجایی پیش رفت که در قالب اثری کوتاه به‌نام *فوائد گیاه‌خواری* (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۲) به تحلیل علمی و اخلاقی فواید گیاه‌خواری پرداخته و اسامی تمامی چهره‌های نابغه تاریخی که گیاه‌خوار بودند را در اثر خویش برشمرد.

^۴ Secularism

^۵ Reincarnation

^۶ Tantric

^۷ سیروس شمیسا، *داستان یک روح* (تهران: انتشارات فردوس، چاپ ششم، ۱۳۸۳)، ۱۲۳-۱۰۶.

^۸ سیروس شمیسا، *داستان یک روح*، ۱۳۵-۱۳۳.

^۹ Nonconformism

سرسختِ فرهنگِ بومی و مذهبِ اسلامی‌اش بدل ساخت. در این‌جا بی‌ربط نیست که به شاعر و هنرمند، سهراب سپهری و آشنایی و حتی تمایلاتِ قوی وی به زن اشاره کرد.

در پایان، ترویجِ خشونت‌پرهیزی و خردگرایی از سوی طبقهٔ روشن‌فکر در ایرانِ حینِ ادوارِ مختلف از تاریخِ آن به‌ظاهر دست‌کم تاحدی با ناخدا باوری و تجربه‌گرایی جهان‌های بودایی و هندی مرتبط بوده است. ایستادگی در برابرِ تحمیلِ جزمیتِ مذهبی، خشونت‌پرهیزی، منکرِ مفهومِ نبوت و حکمِ الهی لزوماً توهین به مقدساتِ مردم نبوده است، بلکه در راستایِ حقوقِ فکری و خردمندیِ غیرمذهبیون و تحققِ آن در قالبِ یک هم‌زیستیِ مسالمت‌آمیز بود. ضرورتِ دایمی وجودِ کسانی که بنیان‌ها و باورهایِ فراطبیعی را می‌لرزاند تا از بندِ تبعیضِ «یزدان‌شناسیِ ترس»^۱ بگریزند، انگیزه‌های اخلاقیِ شدیدی دربارهٔ حقوقِ گروه‌ها و افراد را در دورانِ نوین مطرح ساخته‌اند. در این راستا، برایِ سهیم نمودنِ تمامیِ گروه‌های جامعه در حقوقِ یکسان و پرهیز از خشونت در ایرانِ نوین، حامیانِ مذهبی و غیرمذهبی در کنارِ یکدیگر نهایتاً ناگزیر به تغییرِ رویکردِ خویش هستند تا جوامعِ تحمل‌ناپذیرِ گذشته را تبدیل به جوامعِ کثرت‌گرای تحمل‌پذیر تبدیل سازند.

* * * *

^۱ Theology of fear

^۲ بنگرید به:

Navid Kermani, *Der Schrecken Gottes: Attar, Hiob und die metaphysische Revolte* (München: Verlag C. H. Beck, 2005).

پس گفتار

در راستای ارائه یک شناختِ جای‌گزین از جهانِ ایرانی و بودایی، این کتاب مضامین متعدّد مرتبط با تعاملاتِ جهانِ ایرانی با فرهنگِ بودایی را از صافی بحث گذراند. باری، همان‌گونه که اسدالله سورن ملّکیان - شیروانی و دیوید اسکات^۱ عنوان داشته‌اند، ابعادِ بودایی عمیق‌تری در حیاتِ فرهنگی ایران نهفته است که نیازمندِ کاوش در عرصه‌های انسان‌شناسی فرهنگی و نیز باستان‌شناسی هستند. نه تنها تمامی آن‌چه زیر زمین دفن شده‌اند، بلکه بسیاری از برج‌های استوانه‌ای‌شکل، غارها، ویرانه‌ها و زیارتگاه‌های متروکه و گمنام در ایران باید مورد بررسی دقیق قرار گیرند تا خاستگاه و نقشِ اولیه‌شان آشکار گردد.

جهتِ رمزگشایی از اصول و عاداتِ یک فرهنگ، باید دست‌به‌دامنِ سایر ابزارهای اندازه‌گیری علم و علومِ اجتماعی شد. در مسیر شناختِ خاستگاه برخی اشیاء و عادات فرهنگی که در خارج از گسترهٔ فرهنگِ غالب قرار دارند، شماری از تاریخ‌نگاری‌های مذهبی و ملی‌گرایی بی‌پشتوانه باید از جانبِ معیارهای انسان‌شناختی و باستان‌شناختی تطبیقیِ جدیدتر به‌چالش کشیده شوند. ترجمه‌ها و تفسیرهای جدیدِ متونی که پیش‌تر دردسترس نبودند، می‌توانند ما را به بینش‌های جدیدِ پیرامونِ نقشِ آیینِ بودا^۲ در ایران رهنمون شوند. در اثرِ حاضر، یک روایتِ بوداییِ ابتدایی دربارهٔ ایران ارائه شده است، لیکن دربابِ روایت‌های انسان‌شناختیِ مشابهِ پیرامونِ نقشِ ناملموس و پنهانی و درعین‌حالِ متنقذِ آیینِ مانویّت^۳، مَزَدَک^۴ (خرمدینیّه)، میتراپرستی^۵، شیواپرستی^۶ و مسیحیت در ساختارِ فرهنگی ایران بسیار تعلّل شده است. به‌عنوانِ یک دُخت‌فرهنگ^۷، ایران دارای بسیاری از خصایصِ موروثی‌ست که اگر تبار

^۱ David Scott

^۲ Buddhism

^۳ Manichaeism

^۴ Mazdakism

^۵ Mithraism

^۶ Shaivism

^۷ Daughter culture

مادرفرہنگ‌های آن را ردیابی کنیم، می‌توانیم خصایص مزبور را مشاهده نماییم. تعاملات گذشته میان جهان‌های بودایی و ایرانی به استحاله برخی جوانب فرهنگ در ایران منتهی شده است که تاکنون ادامه یافته است. ارائه شباهت‌ها و هم‌ترازی‌های بین این دو جهان در این کتاب با هدف تعمیق شناخت ما از جریان‌های فرهنگی و فکری سابقاً ناشناخته و اشاره به میزان بده‌بستان میان ایران، اسلام و آیین بودا انجام گرفته است. به‌منظور اثبات این که برخی از انطباق‌های فرهنگی در ایران اسلامی احتمالاً به‌طور جزئی یا کلی عناصر خویش را از فرهنگ بودایی گرفته‌اند، تقلید از شمایل‌نگاری^۱ و تصویرگری بودایی توسط ریزنگارگران^۲ در دوران اسلامی، تأثیرات بودایی در حیات فرهنگی سواحل خلیج فارس و توسعه فلسفه و معنویت ناخداپاورانه^۳ در ایران بررسی دقیق‌تری را می‌طلبد.

مانند بسیاری از کشورهای دیگر، ایران براساس اطلاعات محدود برجای‌مانده در منابع تاریخی غالباً تحریف‌شده تصویری ناکامل از خود دارد. برخی سوءبرداشت‌ها درباره ایران منوط به یک روایت مذهبی یا ملی تک‌بعدی هستند که تفسیر منابع تاریخی را به‌نفع جهت‌گیری مرامی یا باورشناختی^۴ خاص به‌قهر برده است. اغلب اوقات، آرمان‌پردازان^۵ و شهروندان متوسط در ایران دارای دو برداشت فرهنگی و تاریخی هستند که گاهی متمایز و گاهی درهم‌تنیده‌اند: ایرانی اسلامی و ایرانی ملی‌گرا و دین‌جداگرا^۶ رویکردهای علمی جدید در مطالعه فرهنگ و تاریخ باید جای‌گزین‌های جامع‌تر و غیرتفرقه‌انگیز و بینش عمیق‌تر نسبت به فرهنگ‌های بنیادین و تأثیرات خارجی در اختیار مخاطبان و عموم مردم قرار دهند. با بسط رویکردها، می‌توان امیدوار بود که روایت‌های تاریخی غالباً سوگیرانه و ناقص عرصه را تسلیم گزینه‌های عقلانی جامع‌تر سازند و جای‌گزین ناب‌گرایی^۷، ملی‌گرایی و مذهب‌گرایی عجین‌شده شوند.

ملّت‌هایی مانند ایران باید این مسیر را طی کنند تا بتوانند در گفت‌وگوهای جهانی و میان‌دینی جدید شرکت کنند. هرچه شناخت ما از ماهیت چندوجهی فرهنگ ایرانی عمیق‌تر باشد، میزان احترام و فرصت هم‌زیستی‌مان با سایر مرام‌ها و فرهنگ‌ها نیز بیش‌تر خواهد بود. هم‌چنین، به افراد این مجال را خواهد داد تا از مفاهیم ازپیش‌پنداشته و ثابت «از آن من» و «از آن تو»، «درست» و «نادرست» در قلمرو میراث فرهنگی فاصله بگیرند، به‌ویژه در وضعیت جهانی پویایی که ما امروزه در آن زندگی می‌کنیم.

آخرین نکته این است که اصل «پرسش‌گری» به یک ابزار حیاتی و یک انگیزه مهم جهت پیشرفت علوم تبدیل شده است که بدون آن در اندیشه علمی و عقلانی تحجر حاکم می‌گردد. همین اصل مطرح

^۱ Parent culture

^۲ Iconography

^۳ Miniaturist

^۴ Nontheistic

^۵ Ideologic

^۶ Ideologue

^۷ Secular

^۸ Purism

نمودنِ سوال، تردیدافکنی و اقامهٔ استدلالِ متقاعدکننده و مقایسه‌ای دربارهٔ باورهای سابقاً پذیرفتهٔ عرصهٔ علومِ اجتماعی را پویاتر نیز می‌سازد. رواداریِ سیاسی و مذهبی از طرفِ دیگر مستلزمِ تجدیدنظر در برخی از عادات و اعتقاداتِ مذهبی، ملی‌گرایی و یا باورهای غلطِ فرهنگی دیگرست. نهایتاً، در پژوهش‌های آتی و در راستای رویکردی انسان‌گرا، پیش‌از جاری نمودنِ قلم بر کاغذ، باید فراسوی مرزهای ملی را درنوردید. پژوهشگرِ جهان‌دیده از تماشای تنوعِ لذت می‌برد، ولی دراصل با مشاهدهٔ شباهت‌های برجسته در فرهنگ‌های انسانی‌ست که زبان به تحسینِ صمیمانه می‌گشاید.

* * * *

واژه‌نامه

سانسکریت - پالی به فارسی

Ahimsā	خسونت‌پرهیزی
An-atma/Anatta	خویش ناپایدار، بی‌خویشی
Annicca	ناپایداری
Atma	خویشِ تغییرناپذیر و غایی
Bhikṣu	راهبِ بودایی یا بخششی
Bodhisattva	بودای دستگیر
Bodhi	بینش، حالتِ بیداری
Citta	ذهنِ اندیشمند
Dharma	آموزه‌های بودایی، طریق
Dukka	ناخشنودی، دشواری، ناشادکامی
Hinduism	آیین هندو
Jātaka	داستان تولدهای پیشینِ بودا
Karma	اعمال و نتایجشان
Karunā	شفقت
Lobba	طمع
Mantra	اذکارِ مقدّس
Maitreya	بودیستوای موعود یا بودای آینده
Māra	الهیّه توهّم و وسوسه
Moha	آشفتگی و فریب
Nīrvāṇa	رهایی پایانی از نفس و سامسارا؛ فرونشانی هوس
Parīnīrvāṇa	مرگِ کاملِ بدونِ بازگشت
Pranayama	تمرینِ تنفس

Sadhu	مرتاض
Samsāra	تولّد و مرگِ بی‌آغاز، جهانِ شدنِ مستمر
Sangha	جماعتِ بودایی
Shamathā	مراقبهٔ آرامش‌بخش
Śramanā	دوره‌گردِ زاهد، راهبِ بودایی (شَمَن)
Sri Pāda	قدمگاهِ مقدّس
Stūpa	بنا یا زیارتگاهِ بوداییِ دارای بقایای مقدّس
Śunyāta	تُهیگی
Sutra	موعظه یا آموزهٔ کوتاهِ منتسب به بودا
Tantra	تمریناتِ یوگایی و مشقِ آیین‌ها
Vihāra	صومعهٔ بودایی
Vipassanā	مراقبهٔ بینش‌مند

کتاب‌شناسی

- اصفهانی، حمزه. *تاریخ پیامبران و شاهان*. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶.
- اقتداری، احمد. *آثار شهرهای باستانی: سواحل و جزایر خلیج فارس و دریای عمان*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۵.
- امین، سیدحسن. *بازتاب اسطوره بودا در ایران و اسلام*. تهران: انتشارات میرکسری، ۱۳۷۸.
- اندیشه غربی و گفت‌وگوی تمدن‌ها. تهران: انتشارات فرزانه، چاپ سوم، ۱۳۸۷.
- آقامحمدی، علی‌محمد. *مانی: مانی‌گری، صوفی‌گری*. تهران: انتشارات فرهاد، ۱۳۸۴.
- پاپلی یزدی، محمدحسین. *فرهنگ آبادی‌ها و مکان‌های مذهبی کشور*. تهران: گروه جغرافیا، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۸.
- پازوکی، شهرام. «گفت‌وگوی فراتاریخی و فراگفت‌وگو در اندیشه ایزوتسو»، *سخن‌گوی شرق و غرب*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.
- ثبوت، اکبر. «بودا»، *دانش‌نامه جهان اسلام*. تهران، ۱۳۷۷.
- جوینی، عطاملک‌بن محمد. *تاریخ جهانگشای جوینی*، به تصحیح محمدبن عبدالوهاب قزوینی. تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۷.
- چاووشی، جعفر آقایی. «آیا خَیام و ابوالعلا مَعری زندیق بوده‌اند؟»، نوزده مقاله درباره حکیم عمرخیام نیشابوری. خراسان: نیشابورشناسی، بدون تاریخ.
- حلبی، علی اصغر. *گزیده رسائل اخوان‌الصفاء*. تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰.
- دهخدا، علی اکبر. *لغت‌نامه*، ج ۴۴-۱. تهران: انتشارات مجلس و مؤسسه لغت‌نامه دهخدا، ۱۳۴۶-۱۳۲۵.
- ذکاوتی قره‌گوزلو، علیرضا. *عمرخیام*. تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۱.

- زرّین کوب، عبدالحسین. جست‌وجو در تصوّف ایران. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- _____ . دنباله جست‌وجو در تصوّف ایران. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- سجّادی، جعفر. «بُت در قرآن و منابع اسلامی». دانش‌نامه جهان اسلام. تهران، ۱۳۷۵.
- سجّادی، محمّدتقی. تاریخ و جغرافیای تاریخی رامسر. تهران: انتشارات معین، ۱۳۷۸.
- سجّاسی، اسحاق بن ابراهیم شمس. آیین رهروی، فرائد السلوک، به تصحیح علیرضا ذکاوتی قره‌گوزلو. تهران: اهل قلم، ۱۳۸۲.
- سلاحی، مصطفی. غارهای ایران. تهران: انتشارات صدا، ۱۳۷۸.
- سَلَمی، ابوعبدالرحمن بن حسین. «بادداشت‌هایی دربارهٔ آداب الصُّحبة و حُسن العشرة، به قلم مئیر یاکوب کیستر ابوعبدالرحمن بن حسین سَلَمی، ج ۲ (به کوشش نصرالله پورجوادی). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸.
- _____ . تاریخ صوفیه، ترجمه و تصحیح غزل مهاجری‌زاده. تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۸۹.
- _____ . کتاب‌الفتوة، به تصحیح سلیمان آتش. ابوعبدالرحمن بن حسین سَلَمی، ج ۲ (به کوشش نصرالله پورجوادی). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸.
- _____ . منهاج‌العرفان، به تصحیح اتان کولبرگ. ابوعبدالرحمن بن حسین سَلَمی ج ۲ (به کوشش نصرالله پورجوادی). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی. حکمت‌الاشراق، ترجمه و تصحیح سیدجعفر سجّادی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- سیستانی، امیراقبال. چهل مجلس. تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۹.
- شایگان، داریوش. آیین هندو و عرفان اسلامی، ترجمه جمشید ارجمند. تهران: فرزانه، چاپ سوم، ۱۳۸۷.
- شفیعی کدکنی، محمّدرضا. قلندرّیه در تاریخ. تهران: سخن، ۱۳۸۶.
- شمیسا، سیروس. داستان یک روح. تهران: انتشارات فردوس، چاپ ششم، ۱۳۸۳.
- شهرستانی، محمّد بن عبدالکریم. الملل والنحل، ج ۱-۲. تهران، ۱۳۸۷.
- عرفان‌منش، جلیل. جغرافیای تاریخی هجرت امام رضا از مدینه تا مرو. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۸۷.

- عطار نیشابوری، فریدالدین. *تذکره الاولیا*. تهران: انتشارات زوار، چاپ هشتم، ۱۳۷۴.
- عطروش، طاهره. *بته جقه چیست*. تهران: مؤسسه فرهنگی هنری سی بال هنر، ۱۳۸۵.
- عفیفی، ابوالعلا. «الملا متیه والصوفیه و اهل الفتوة»، ج ۲. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸.
- غزالی طوسی، ابوحامد امام محمد. *کیمیای سعادت*، ج ۱-۲. تهران، ۱۳۵۴.
- فضل الله همدانی، رشیدالدین. *جامع التواریخ*، به تصحیح محمد روشن. تهران، ۱۳۸۴.
- فلاحی - موحد، مریم. «آیین بودایی». *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. تهران، ۱۳۸۳.
- قبادیانی، ناصر خسرو. *سفرنامه*. تهران، ۱۳۴۴.
- قریب، بدرالزمان. *روایتی از تولد بودا: متن سغدی و سسترا جاتکا*. تهران: نشر اسطوره، ۱۳۸۳.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. *رساله قشیریه*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی و تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: نشر زوار، ۱۳۷۸.
- کلیمکایت، هانس یوواخیم. *هنر و خوشنویسی مانوی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: نشر اسطوره، ۱۳۸۴.
- کوربن، هانری. *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سیدجواد طباطبایی. تهران: مؤسسه فرانسوی روابط بین‌المللی، چاپ سوم، ۱۳۸۰.
- گردیزی، ابوسعید بن محمود. *زین الاخبار*. تهران، بدون تاریخ.
- مانی به روایت ابن ندیم، تصحیح محسن ابوالقاسمی. تهران: انتشارات طهوری، چاپ سوم، ۱۳۸۷.
- مجتبایی، فتح الله. «ابراهیم بن آدهم»، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲. تهران، ۱۳۶۸.
- _____ . «بلوهر و بوداسف»، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۲. تهران، ۱۳۸۳.
- _____ . «داستان‌های هندی در ادبیات فارسی»، یکی قطره باران، به تصحیح احمد تفضلی. تهران، ۱۳۷۰.
- _____ . *دین پژوهی*. چاپ هرمس، ۱۳۸۰.
- _____ . *نحو هندی و نحو عربی*. تهران: نشر کارنامه، ۱۳۸۳.
- _____ . *ملا محمد باقر بحار الانوار*، ج ۱۳. تهران، بدون تاریخ.

- _____ . عین‌الحیات. تهران، ۱۳۴۷.
- مستوفی، حمدالله. *نُزهة القلوب*. تهران، ۱۳۳۶.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن. *مُروج الذهب*، ج ۱-۲. تهران، ۱۳۴۴.
- مَعَرّی، ابوالعلا. *اشعار ابوالعلا مَعَرّی*، ترجمه امیر چناری. تهران: زوار، ۱۳۸۵.
- _____ . *رسالة الغفران*، ترجمه حیدر شجاعی. تهران: مجد، ۱۳۷۹.
- ملاصدرا، صدر المتألهین. *اسفار الاربعة*. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۸.
- موریومتو، کازوتو. *پیوند آیینی بودا و عرفان اسلامی*. تهران، ۱۳۸۸.
- میرفندرسکی، ابوالقاسم. *منتخب جوگ باسشت*، به تصحیح و مقدمه فتح‌الله مجتبیایی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
- نَسَفی، عزیزالدین. *کشف الحقایق*، به تصحیح و مقدمه احمد مهدوی دامغانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۸۶.
- نفیسی، سعید. *سرچشمه تصوف در ایران*. تهران: فروغی، ۱۳۴۳.
- هال، جیمز. *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمه رقیه بهزادی. تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۸۳.
- هدایت، صادق. «مقدمه‌ای بر رباعیات خیام»، *نوشته‌های فراموش شده صادق هدایت*، به تصحیح مریم دانایی برونمند. تهران، ۱۳۷۶.
- _____ . *ترانه‌های خیام*. تهران: انتشارات جاویدان، ۱۳۱۳.
- _____ . *فوائد گیاه‌خواری*. تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۲.
- همدانی، امیر سیدعلی. *اسرار النقطه*، ترجمه و مقدمه محمد خواجهوی. تهران: انتشارات مولی، چاپ سوم، ۱۳۸۸.
- یاحسینی، سیدقاسم. *سیراف شهر گفت‌وگوی فرهنگ‌ها*. بوشهر: انتشارات شروع، ۱۳۸۴.
- یاقوت جموی، شهاب‌الدین ابوعبدالله. *کتاب معجم البلدان*، ج ۲. تهران، ۱۹۶۵.

Aalto, Pentti. "On the Role of Central Asia in the Spread of Indian Cultural Influence." In *India's Contribution to World Thought and*

Culture, edited by Lokesh Chandra et al., 249–262. Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970.

Acharya, P. K. “Indo-Persian Architecture.” In *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry*, 3–13. London, 1933.

Adamec, Ludwig W. (ed.). *Historical Gazetteer of Iran*. Vols. 1–4, Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1976, 1981, 1988, 1989.

Afnan, Soheil. *Avicenna: His Life and Work*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1958.

Algar, Hamid. “Emamzada i: Function and Devotional Practice,” *Encyclopaedia Iranica*. Accessed July 2011.

———. “Horufism,” *Encyclopaedia Iranica*. 2004. Accessed June 2011.

Al-Khamis, Ulrike. “The Iconography of Early Islamic Lusterware from Mesopotamia: New Considerations.” *Muqarnas* 7 (1990): 109–118.

Allsen, Thomas T. *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Almond, Philip. “The Buddha of Christendom: A Review of the Legend of Barlaam and Josaphat,” *Religious Studies* 23/3 (September, 1987): 391–406.

Amanat, Abbas. *Apocalyptic Islam and Iranian Shi’ism*. New York: I. B. Tauris, 2009.

Aminrazavi, Mehdi. *The Wine of Wisdom: The Life, Poetry and Philosophy of Omar Khayyam*. Oxford: Oneworld, 2007.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali. “Icône et contemplation: Entre l’art populaire et le soufisme dans le shi’isme imamite (Aspects de l’imamologie doudécimaine XI).” *Bulletin of the Asia Institute* V 20 (2010): 1–12.

Amitai-Preiss, Reuven. “Evidence for the Early Use of the Title *īlkhān* Among the Mongols.” *JRAS* 1/3 (November, 1991): 353–361.

———. “Ghazan, Islam and Mongol Tradition: A View From the Mamlūk Sultanate.” *BSOAS* 59/1 (1996): 1–10.

———“Sufis and Shamans: Some Remarks on Islamization of the Mongols in the Ilkhanate.” *Journal of the Economic and the Social History of the Orient* 42/1 (1999): 27–46.

Arberry, A. J. *Muslim Saints and Mystics: Episodes from the Tadkirat al-Auliya*. Iowa: Omphaloskepsis, 2002.

Asmussen, J. P. “Barlaam and Iosaph,” *Encyclopedia Iranica*. 1988. Accessed July 2010.

Aubin, Jean. “Émirs mongols et vizirs persans dans les remous de l’acculturation.” *Studia Iranica* 15 (1995): 7–96.

Avicenna’s Treatise on Logic. Part One of *Danesh Name Alai*. Translated and edited by Farhang Zabeeh. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

Azad, Arezou. “Three Rock-Cut Cave Sites in Iran and Their Ilkhanid Buddhist Aspects Reconsidered.” In *Islam and Tibet—Interactions along the Musk Routes*, edited by Anna Akasoy, Charles Burnett, and Ronit Yoeli-Tlalim, 209–230. Surrey: Ashgate, 2011.

B. J. “Greco-Buddhist Sculpture.” *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 8/6 (June, 1913): 133–136.

Babayan, Kathryn. *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. The President and Fellows of Harvard College, 2002.

Badran, Muhammad Abū al-Fadl. “denn die Vernunft ist ein Prophet—Zweifel bei Abū’l ‘Alā’ al-Ma‘arrī.” In *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, edited by F. Niewöhner and O. Pluta, 61–84. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999.

Bailey, H. W. “Gāndhārī.” *BSOAS* 11/4 (1946): 764–797.

———“Iranica.” *BSOAS* 11/1 (1943): 1–5.

———“The Word ‘But’ in Iranian.” *BSOS* 6/2 (1931): 279–283.

Ball, W. “How Far Did Buddhism Spread West?” *Al-Rāfidān* 10 (1989): 1–13.

———“Some Rock-cut Monuments in Southern Iran.” *IBIPS* 24 (1986): 95–115.

———“Two Aspects of Iranian Buddhism.” *Bulletin of the Asia Institute of Pahlavi University* 1–4 (1976): 103–143.

Ball, W. and Whitehouse, David. “Qal’at Haidarī.” *IBIPS* 14 (1976): 147–150.

Banerjee P. and Agrawala, R. C. “Hindu Sculptures in Ancient Afghanistan.” In *India’s Contribution to World Thought and Culture*, edited by Lokesh Chandra et al., 215–227. Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970.

Barnes, Gina L. “An Introduction to Buddhist Archaeology.” *World Archaeology* 27/2 (October, 1995): 165–182.

Barrett, T. H. “Taoist and Buddhist Mysteries in the Interpretation of the ‘Tao-Te Ching’,” *JRAS* 2 (1982): 35–43.

Barthold, V. V. *Four Studies on the History of Central Asia*. Translated from the Russian by V. Minorsky, Volume II of Ulugh Beg Series, Leiden: E. J. Brill, 1958.

Barthold, W. “Der Iranische Buddhismus und sein Verhältnis zum Islam.” In *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry*, 29–31. London 1933.

——— *An Historical Geography of Iran*. Translated by Svat Soucek, edited with an introduction by C.E. Bosworth, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Bashir, Shahzad. *Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nūrbakhshīya between Medieval and Modern Islam*. Columbia: University of South Carolina Press, 2003.

Bausani, A. “Religion under the Mogols.” In *The Cambridge History of Iran*. Vol 5, edited by Harold Walter Bailey, Basil Gray, Cambridge: Cambridge University Press (1968 reprinted 2001).

——— “Theism and Pantheism in Rumi.” *Iranian Studies* 1/1 (Winter, 1968): 8–24.

Bawden, C. R. “Astrologie und Divination bei den Mongolen—die Schriftlichen Quellen.” *ZDMG* 108 (1958): 317–337.

Bechert, Heinz. “Zur Frühgeschichte des Mahāyana-Buddhismus.”

ZMDG 113 (1963): 530–535.

Beckwith, Christopher I. “The Introduction of Greek Medicine into Tibet in the Seventh and Eighth Centuries.” *JAOS* 99/2 (April-June, 1979): 297–313.

——— “The Sarvāstivādin Buddhist Scholastic Method in Medieval Islam and Tibet.” In *Islam and Tibet Interactions along the Musk Routes*, edited by Anna Akasoy, Charles Burnett, and Ronit Yoeli-Tlalim, 163–175. Surrey: Ashgate, 2011.

Ben-Dor, Zvi Aziz. “Buddhism and Islam.” *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, Vol. 1, edited by Josef W. Meri, 119–120. New York: Routledge, 2006.

Berkey, Jonathan P. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Berkwitz, Stephen C. *South Asian Buddhism: A Survey*. New York: Routledge, 2010.

Bhatia, M. L. “Identifying Buddhism in Early Islamic Sources of Sind.” *Buddhist Studies Review* 19/2 (2002): 159–181.

Bhattacharya, Chhaya. “India—A Major Source of Central Asian Art.” In *India’s Contribution to World Thought and Culture*, edited by Lokesh Chandra et al., 289–298. Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970.

Bhattacharyya, N. N. “India’s Contribution to Islamic Thought and Culture.” In *India’s Contribution to World Thought and Culture*, edited by Lokesh Chandra et al., 573–578. Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970.

Bianchi, U., Bleeker, C. J., and Baussani A. (eds.). *Problems and Methods of the History of Religions*. Leiden: E.J. Brill, 1972.

Bier, Lionel. “The Masjid-i Sang Near Dārāb and the Mosque of Shahr-i-Īj: Rock-cut Architecture of the Il-Khan Period.” *IBIPS* 24 (1986): 117–130.

Bigandet, Paul A. *The Life or Legend of Gaudama the Buddha of the Burmese*. Vol.2, London, 1880.

Bilohar and Yoozasif. Karachi: Peer Mohammad Ebrahim Trust, 1973.

Birunī, Abu Rayhān. *Al-Āthār al-bāqiya ‘an al-qurūn al-khāliya (The Chronology of Ancient Nations)*. Translated and edited by Edward Sachau, London, 1879.

——— *Alberuni’s India*. Vol. 1 & 2, translated and edited by Edward C. Sachau, London, 1910.

Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. New York: Routledge, 2001.

Blair, Sheila S. “The Development of the Illustrated Book in Iran.” *Muqarnas Essays in Honor of Oleg Grabar* 10 (1993): 266–274.

——— “The Mongol Capital of Sultāniyya, ‘the Imperial.’” *IBIPS* 24 (1986): 139–151.

Blair, Sheila S. and Bloom, Jonathon M. “The Mirage of Islamic Art: Reflections on the Study of an Unwieldy Field.” *The Art Bulletin* 85/1 (2003): 152–184.

Blank, Jonah. *Mullahs on the Mainframe: Islam and Modernity among Daudi Bohras*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2001.

Bloch, T. “Die zoroastrischen Gottheiten auf den Münzen der Kuṣaṇa-Könige.” *ZMDG* 64 (1910): 739–744.

Bogoutdinov, A. M. “A Notable Philosophical Production of the Tadjik People: Ibn Sina’s Donish-Nameh.” *Philosophy and Phenomenological Research* 11/1 (September, 1950): 25–39.

Bosworth, C.E. “Abū Hafs ‘Umar Kirmānī and the Rise of the Barmakids.” *BSOAS* 57/2 (1994): 268–282.

——— “The Appearance and Establishment of Islam in Afghanistan.” *Islamisation de l’Asie centrale: Processus locaux d’acculturation du VII^e au XI^e siècle*, edited by Étienne de la Vaissière, *Studia Iranica Cahier* 39 (2008): 97–114.

——— “The Armies of the Saffārids.” *BSOAS* 31/3 (1968): 534–554.

——— “The Development of Persian Culture under the Early Ghaznavids.” *IBIPS* 6 (1968): 33–44.

——— “Introduction.” In *History of Civilizations of Central Asia*. Vol. 4 part 2, edited by C.E. Bosworth and M. S. Asimov, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2003 (first published by UNESCO, 2000).

Bosworth, C.E. and Bolshakov, O. G. “Central Asia under the Umayyads and the Early ‘Abbasids.” In *History of Civilizations of Central Asia*. Vol. 4 part 1, 27–46. UNESCO, 1998.

Bouillier, Véronique. “Dialogue Entre les Nāth Yogīs et l’Islam.” In *Muslim Cultures in Indo-Iranian World during the Early Modern and Modern Periods*, edited by Denis Hermann and Fabrizio Speziale, 565–583. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2010.

Böwering, Gerhard. “Ideas of Time in Persian Sufism.” *IBIPS* 30 (1992): 77–89.

Boyce, Mary. “On Mithra in Manichaean Pantheon.” In *A Locust’s Leg: Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*, edited by W. B. Henning and E. Yarshater, 44–54. London, 1962.

——— “On the Orthodoxy of Sasanian Zoroastrianism.” *BSOAS* 59/1 (1996): 11–28.

Boyle, John Andrew. “Rashīd al-Dīn: The First World Historian.” *IBIPS* 9 (1971): 19–26.

——— “The Religious ‘Mathnavīs’ of Farīd al-Dīn Attār.” *IBIPS* 17 (1979): 9–14.

Brereton, Joel P. “‘Tat Tvam Asi’ in Context.” *ZDMG* 136 (1986): 99–109.

Broughton, Jeffrey L. *The Bodhidharma Anthology: The Earliest Records of Zen*. Los Angeles, Berkeley: University of California Press, 1999.

Brown, John Pair. *The Dervishes: Or Oriental Spiritualism*. London: Frank Cass & Co. 1968. Originally published in 1868.

Brown, Robert L. "God on Earth: The Walking Buddha in the Art of South and Southeast Asia." *Artibus Asiae* 50/1-2 (1990): 73-107.

Browne, Edward G. *A Literary History of Persia*. London, 1902.

——— "Some Account of the Arabic Work Entitled *Nihāyatu'l-irab fi Akhbāri'l-Furs wal-'Arab*, Particularly of That Part Which Treats of the Persian Kings." *JRAS* (1900): 195-259.

——— "Some Notes on the Literature and Doctrines of the Hurūfī Sect." *JRAS* (January, 1898): 61-94.

——— *A Year amongst the Persians*. London, 1893.

Brunner, Christopher J. "The Middle Persian Inscription of the Priest Kirdēr at Naqš-i Rostam." In *Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History: Studies in Honor of George C. Miles*. Beirut: American University of Beirut Press, 1974, 97-113.

Bryder, P. "Manichaeism iii: Buddhist Elements in." *Encyclopaedia Iranica*. 2005. Accessed July 2010.

Buehler, Arthur F. "Sharī'at and 'ulamā in Ahmad Sirhindī's 'Collected Letters.'" *Die Welt des Islam*, Vol. 43, Issue 3, Transformations of the Naqshbandiyya, 17th-20th Century (2003): 309-320.

Bulliet, Richard W. "Naw Bahar and the Survival of Iranian Buddhism." *IBIPS* 14 (1976): 140-145.

——— *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

Bussagli, Mario. "Bronze Objects Collected by Prof. G. Tucci in Tibet: A Short Survey of Religious and Magic Symbolism." *Artibus Asiae* 12/4 (1949): 331-347.

Calder, Norman. "The Barāhima: Literary Construct and Historical Reality." *BSOAS* 57/1, in Honor of J. E. Wansbrough (1994): 40-51.

Campbell, Joseph. *The Power of Myth*. New York: Anchor Books, 1991.

Canby, Sheila R. "Depictions of Buddha Shakyamuni in the *Jami' al-Tavarikh* and the *Majma' al-Tavarikh*." *Muqarnas* 10 (1993): 301–309.

Carter, Martha L. "An Indo-Iranian Silver Rhyton in the Cleveland Museum." *Artibus Asiae* 41/4 (1979): 309–325.

Chabbi, Jacqueline. "Réflexions sur le Soufisme Iranien Primitif." *Journal Asiatique* 266 (1978): 37–55.

———. "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan: IIIe/IXe siècle – IVe/Xe siècle." *Studia Islamica* 46 (1977): 5–72.

Chittick, William C. *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: State University of New York Press, 1983.

Chodkiewicz, Michel. *Le Sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*. Paris: Editions Gallimard, 1986.

Christison, Muriel B. "Buddhist Stele (Krannert Art Museum)." *The Burlington Magazine* 108/765 (December, 1966): 630–633.

Clam, Jean. "'Das Paradoxon des Monotheismus' und die Metaphysik des Ibn 'Arabī." *ZDMG* 142 (1992): 275–286.

Cleary, Thomas. "Buddhism and Islam." *Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan*. 27 (1982): 31–38.

Cole, Juan. "Iranian Culture and South Asia 1500–1900." In *Iran and the Surrounding World: Interactions in Culture and Cultural Politics*, edited by Nikki Keddie and Rudi Mathee, 15–35. Seattle: University of Washington Press, 2002.

Colpe, Carsten. "Anpassung des Manichäismus an den Islam (Abū Isā al-Warrāq)." In *Der Manichäismus*, edited by Geo Widengren, 464–476. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

———. "Anpassung des Manichäismus an den Islam." *ZDMG* 109 (1959): 82–91.

Combaz, Gisbert. "L'évolution du stūpa en Asie: Contributions Nouvelles et vue d'ensemble." *Melanges chinois et buddhiques*. Bruxelles, Vol. 3 1934–35, (Juillet 1935): 93–144.

Cook, Michael A. "The Origins of 'Kalām.'" *BSOAS* 43/1 (1980): 32–43.

Coomaraswamy, Ananda K. "Miniature from Turkish and Persian Books of Fables." *Bulletin of Museum of Fine Arts* 26/157 (October, 1928): 89–91.

——— "Note on the Philosophy of Persian Art." *Ars Islamica* 15/16 (1951): 125–128.

——— "The Origin of the Buddha Image." *The Art Bulletin* 9/4 (June 1927): 287–329.

Corbin, Henry. *Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée*. Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2003. First published in 1977.

Crone, Patricia. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Piscataway, NJ: Gorgias Press LLC, 2004.

D'Onofrio, Svevo. "A Persian Commentary to the Upaniṣads: Dārā Šikōh's 'Sirr-i Akbar.'" In *Muslim Cultures in Indo-Iranian World During the Early Modern and Modern Periods*, edited by Denis Hermann and Fabrizio Speziale, 533–563. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2010.

Daffinà, Paolo "Sulla più antica diffusione del buddismo nella Serindia e nell'Iran orientale." Monumentum H. S. Nyberg, I, *Acta Iranica* 4 (1975): 179–192.

Daftari, Farhad. *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 1992.

——— "Sectarian and National Movements in Iran, Khurasan and Transoxania During Umayyad and Early 'Abbasid Times." In *History of Civilizations of Central Asia*. Vol.4 part 2, edited by C.E. Bosworth and M. S. Asimov, 41–60. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2003. First published by UNESCO, 2000.

Daiber, Hans. "Rebellion gegen Gott: Formen atheistischen Denken im frühen Islam," In *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, 23–44. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999.

De Blois, François. "Dualism in Iranian and Christian Traditions." *JRAS* 10/1 (April, 2000): 1–19.

De Jong, J. W. "Emptiness." *Journal of Indian Philosophy* 2/1 (1972): 7–15.

De Vaux, B. Carra. "Budd." *The Encyclopedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1986, 1283–1284.

Deák, Dušan. "Šahādat or Šahā Datta? Locating the Mysterious Fakir in the Marathi Texts." In *Muslim Cultures in Indo-Iranian World during the Early Modern and Modern Periods*, edited by Denis Hermann and Fabrizio Speziale, 501–532. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2010.

Derrett, J. Duncan M. "Consolation and a Parable: Two Contacts between Ancient Greece and Buddhists." *BSOAS* 65/3 (2002): 518–528.

DeWeese, Devin. "The Eclipse of the Kubravīyah in Central Asia." *Iranian Studies* 21/1–2 (1988): 45–83.

———. *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Türkles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1984.

Dhammapada: The Sayings of the Buddha. Rendering by Thomas Byrom, Boston: Shambhala, 1993.

Diba, Layla S. "Invested with Life: Wall Painting and Imagery before the Qajars." *Iranian Studies* 34/1–4, Qajar Art and Society (2001): 5–16.

Dikshit, K. N. "Buddhist Centers in Afghanistan." In *India's Contribution to World Thought and Culture*, edited by Lokesh Chandra et al., 229–238. Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970.

Doniger, Wendy. *The Rig Veda: An Anthology*. London: Penguin, 1981.

Dozy, R. *Essai sur l'Histoire de l'Islamisme*. Leyde/Paris, 1879.

Duchesne-Guillemin, Jacques. *La Religion de l'Iran Ancien*. Paris, 1962.

Duka, T. "The Influence of Buddhism upon Islam." *JRAS* (January, 1904): 125–141.

Dumper, Michael and Stanley, Bruce E. *Cities of the Middle East and North Africa: A Historical Encyclopedia*. California: ABC-CLIO, Inc., 2007.

Eastman, Alvan C. "Iranian Influences in Śvetāmbara Jaina Painting in the Early Western Indian Style." *JAOS* 63/2 (April-June, 1943): 93–113.

Edward J. Thomas. *The History of Buddhist Thought*. New York: Dover Publications, Inc., 2002. (Originally published in London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1951).

Elias, Jamal J. "Sufism." *Iranian Studies* 31/3–4, A Review of the 'Encyclopaedia Iranica' (Summer-Autumn, 1998): 595–613.

——— *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of Alā' ad-dawla as-Simnānī*. Albany: State University of New York Press, 1995.

Eliot, Charles. *Hinduism and Buddhism*. Vol. 3, Middlesex: The Echo Library, 2007.

——— *Japanese Buddhism*. Surrey: Curzon Press Ltd., 1994.

Elverskog, Johan. *Buddhism and Islam on the Silk Road*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010.

——— "Ritual Theory across the Buddhist-Muslim Divide in Late Imperial China." In *Islam and Tibet—Interactions along the Musk Routes*, edited by Anna Akasoy, Charles Burnett, and Ronit Yoeli-Tlalim, 293–311. Surrey: Ashgate, 2011.

Emmerick, R. E. "Buddhism among Iranian Peoples." In *The Cambridge History of Iran*. Vol. 3 (2), edited by Ehsan Yarshater, 949–964. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

——— "Buddhism in Central Asia." In *The Encyclopedia of Religion*, edited by Mircea Eliade, Vol. 2, 400–404. New York: Macmillan, 1987.

——— "Buddhism I: In Pre-Islamic Times." *Encyclopaedia Iranica*. 492–496. London: Routledge & Kegan Paul, 1990.

Ernst, Carl W. "Esoteric and Mystical Aspects of Religious Knowledge

in Sufism.” *Islam and the Modern Age* 15/14 (November, 1984): 201–208.

——— “Islamization of Yoga in the ‘Amrtakunda’ Translations.” *JRAS* 13/2 (July, 2003): 199–226.

——— “The Limits of Universalism in Islamic Thought: The Case of Indian Religions.” *Muslim World* 101 (January, 2011): 1–19.

——— “A Man without Attributes: Ibn ‘Arabi’s Interpretation of Abu Yazid al-Bistami.” *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* XIII (1993): 1–18.

——— “Muslim Studies of Hinduism? A Reconsideration of Arabic and Persian Translations from Indian Languages.” *Iranian Studies* 36/2 (June, 2003): 173–195.

——— “Situating Sufism and Yoga.” *JRAS* 15/1 (April, 2005): 15–43.

——— “Sufism and Yoga According to Muhammad Ghawth.” *Sufi* 29 (Spring 1996): 9–13.

——— “Two Versions of a Persian Text on Yoga and Cosmology, Attributed to Shaykh Mu‘in al-Din Chishti” *Elixir* 2 (2006): 69–76/124–125.

Esin, E. “Two Miniatures from the Collections of Topkapi.” *Ars Orientalis* 5 (1963): 141–161.

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2004.

Farès, Bicher. “Futuwwa.” *E. J. Brill’s First Encyclopedia of Islam, 1913–1936*. Vol. 9, Leiden: Brill, 1993, 79–80.

Fariq, K. A. “The Poetry of Abān al-Lāhiqī.” *JRAS* 1/2 (April 1952): 46–59.

Filanovič, Margarita I. and Usmanova, Zamira I. “Les frontières occidentales de la diffusion du bouddhisme en Asie centrale.” *Cahiers d’Asie Centrale* 1–2 (1996): 185–200.

Firestone, Reuven. *Journeys in Holy Lands: The Evolution of Abraham-Ishmael Legend in Islamic Exegesis*. Albany: State University of New York Press, 1990.

Flood, Finbarr Barry. "Between Cult and Culture: Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum." *The Art Bulletin* 84/4 (December, 2002): 641–659.

——— "Ghūrid Architecture in the Indus Valley: The Tomb of Shaykh Sādan Shahīd." *Ars Orientalis* 31 (2001): 129–166.

——— *Objects of Translation: Material Culture and Medieval "Hindu-Muslim" Encounter*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.

Franke, Patrick. *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*. Stuttgart: Franz Steiner, 2000.

Franz, Heinrich Gerhard. "Ein unbekannter Stūpa der Sammlung Gai und die Entwicklung des Stūpa im Gebiet des alten Gandhāra." *ZDMG* 109 (1959): 128–147.

Franzmann, Majella. *Jesus in the Manichaean Writings*. London: T&T Clark Ltd., 2003. Frembgen, Jürgen W. *Derwische: Gelebter Sufismus*. Köln: Dumont Buchverlag, 1993.

Friedmann, Yohanan. "Medieval Muslim Views of Indian Religions." *JAOS* 95/2 (April-June, 1975): 214–221.

Friemuth, Maha El Kaisy. "Jabir ibn Hayyan." *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*, edited by Ian Richard Netton, 320–321. London/NY: Routledge, 2006.

Frye, Richard N. *Bukhara: The Medieval Achievement*. Norman: University of Oklahoma Press, 1965.

——— "Notes on the History of Architecture in Afghanistan." *Ars Islamica* 11/12 (1946): 200–202.

Fussman, G. "Aśoka and Iran." *Encyclopaedia Iranica*. Accessed January 2010.

Gaborieau, Marc "The Discovery of the Muslims of Tibet by the First Portuguese Missionaries." In *Islam and Tibet—Interactions along the Musk Routes*, edited by Anna Akasoy, Charles Burnett, and Ronit Yoeli-Tlalim, 253–259. Surrey: Ashgate, 2011.

Gaulier, Simone, Jera-Bezard, Robert, and Maillard, Monique. *Buddhism in Afghanistan and Central Asia*. Part I, Introduction—Buddha-Bodhisattva. Leiden: E. J.Brill, 1976.

Gauthiot, R. “Une version soghdienne du Vassantara Jataka.” *Journal Asiatique* (two articles; janvier-fevrier/mai-juin 1912): 163–193/429–510.

Gernet, Jacques. *A History of Chinese Civilization*. 2nd edition, New York: Cambridge University Press, 1982.

Gershevitch, Ilya. “On the Soghdian Vassantara Jātaka.” *JRAS* 2 (April, 1942): 97–101. Gethin, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Ghanimati, Soroor. “New Perspectives on the Chronological and Functional Horizons of Kuh-e Khwaja in Sistan.” *IBIPS* 38 (2000): 137–150.

Ghose, Sanujit. *Legend of Ram: Antiquity to Janmabhumi Debate*. Delhi: Bibliophile South Asia, 2004.

Gignoux, Philippe. “Corps Osseux et Âme Osseuse: Essai sur le chamanisme dans l’Iran Ancien.” *Journal Asiatique* 267 (1979): 41–79.

——— “Les quatre Inscriptions du Mage Kirdīr.” *Studia Iranica* Cahier 9 (1991): 7–108. Gil, Moshe. “The Creed of Abū ‘Āmir.” In *Israel Oriental Studies XII*, edited by Joel L. Kraemer, 9–57. Leiden: Brill, 1992.

Gilliat, Sophie. “Islamic and Buddhist Doctrines of Personhood: Some Reflections for Interfaith Dialogue.” *World Faiths Encounter* 6 (1993): 28–32.

Gilliot, Claude. “L’exégèse du Coran en Asie centrale et au Khorasan.” *Studia Islamica* 89 (1999): 129–164.

——— “La théologie musulmane en Asie centrale et au Khorasan.” *Arabica* 49, Fasc. 2 (April, 2002): 135–203.

Gimaret, Daniel. “Bouddha et les bouddhistes dans la tradition musulmane.” *Journal Asiatique* 257 (1969): 273–316.

——— *Le Livre de Bilawhar et Būdāsf: Selon la Version Arabe Ismaélienne*. Geneve – Paris: Librairie Droz, 1971.

——— “A Propos de,” *Arabica* 20, Fasc. 2 (June, 1973): 186–191.

——— “Traces et Parallèles du Kitāb Bilawhar wa Būdāsf dans la tradition arabe.” *Bulletin d’Études Orientales* 24 (1971): 97–133.

Gladney, Dru C. “Central Asia and China: Transnationalization, Islamization and Ethnicization.” In *The Oxford History of Islam*, edited by John Esposito. Oxford University Press, 1999.

Glassé, Cyril. *The New Encyclopedia of Islam*. 3rd edition, Chichester, UK: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2008.

——— *The New Encyclopedia of Islam*. London: Stacy International, 2002.

Gleave, Robert. “Qaramite (Carmatians).” In *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*, edited by Ian Richard Netton, 525–528. London/NY: Routledge, 2008.

——— “Zanadiqa.” In *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*, edited by Ian Richard Netton, 696–697. London/NY: Routledge, 2008.

Glick, Thomas F. and Pi-Sunyer, Oriol. “Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History.” *Comparative Studies in Society and History* 11/2 (April, 1969): 136–154.

Glick, Thomas F. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

Gobillot, Geneviève. “Un Penseur de l’amour (*hub*) le mystique khurāsānien al-Hakīm al-Tirmidhī (m.318/930).” *Studia Islamica* 73 (1991): 25–44.

Goldziher, Ignaz. “Abū-l-‘Alā al-Ma‘arrī als Freidenker.” *ZDMG* 29 (1875): 637–641.

——— “Kämpfe um die Stellung des Hadīt im Islam.” *ZDMG* 61 (1907): 860–872.

——— *Vorlesungen Über den Islam*. Heidelberg, 1910.

Gombrich, Richard. "The Vassantara Jātaka, the Rāmāyana and the Dasaratha Jātaka." *JAOS* 105/3, Indological Studies Dedicated to Daniel H. H. Ingalls (July-September, 1985): 427–437.

Gopal, Lallanji. "Indian Shipping in Early Medieval Period." In *India's Contribution to World Thought and Culture*, edited by Lokesh Chandra et al., 108–122. Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970.

Govinda, Anagarika B. "Meditation on the Origination and Destruction of World." *The Maha Bodhi* 43/7 (July, 1935): 396–400.

Grabar, Oleg. "The Story of Portraits of the Prophet Muhammad." *Studia Islamica* 96, Écriture, Calligraphie et Peinture (2003): 19–38 + VI–IX.

Gramlich, Richard. *Alte Vorbilder des Sufitums: Scheiche des Ostens*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1996.

———. *Die Schiitischen Derwischorden Persiens*. Zweiter Teil: Glaube und Lehre, Wiesbaden: Kommissionsverlag Franz Steiner GMBH, 1976.

Granoff, Phyllis. "A Portable Buddhist Shrine From Central Asia." *Archives of the Asian Art* 22 (1968/1969): 80–95.

Green, Tamara M. *The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran*. Leiden: E. J. Brill, 1992.

Griffel, Frank. *Apostasie und Toleranz im Islam: Die Entwicklung zu al-Gazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktion der Philosophen*. Leiden: Brill, 2000.

Griffiths, Paul J. "Notes Towards a Critique of Buddhist Karmic Theory." *Religious Studies* 18/3 (September, 1982): 277–291.

Gunaratne, R. D. "Space, Emptiness and Freedom." In *Buddhist Thought and Ritual*. Edited by David J. Kalupahana. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001. (First published in NY: Paragon House, 1991).

Gutas, D. "Avicenna ii: Biography." *Encyclopaedia Iranica*. Accessed in March 2010.

H. C. H., "A Fourteenth Century Persian Miniature." *The Bulletin of the Cleveland Museum of Art* 19/2 (February, 1932): 23–25, 31.

Halbfass, Wilhelm. "Early Indian References to the Greeks and the First Western References to Buddhism." In *Die Datierung des historischen Buddha*, 197–208. Part 1, Göttingen, 1991.

Halm, H. "Ahl-e Haqq." *Encyclopaedia Iranica*. 1984. Accessed in February 2010.

Haloun G. and Henning, W. B. "The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light." *Asia Major* 3 (1953): 184–212.

Hamadani, Agha Hussain. "Life and Works of Sayyid Ali Hamadani." *Encyclopedic Survey of Islamic Culture*, edited by Mohamed Taher, 105–154. Delhi: Anmol Publications, 1998.

Hamdani, Abbas. "An Early Fātimid Source on the Time and Authorship of the 'Rasā'il Ihwān al-Safā.'" *Arabica* 26 Fasc. 1 (February, 1979): 62–75.

Hamm, F. R. "Die 'Verkörperung' des Bodhisattva im Pāli-Jātaka." *ZDMG* 118 (1968): 357–366.

Hammer-Purgstall, Josef von. *Geschichte der Ilchane: Der Mongolen in Persien*. Darmstadt, 1842.

Haq, Seyd Nomanul. *Names, Natures and Things: The Alchemist Jābir ibn Hayyān and his Kitāb al-Ahjār*. Netherland: Kluwer Academic Publishers, 1994.

Harmatta, J. "Tokharistan and Gandhara Under Western Türk Rule (650–750): Part I History of the Region." In *History of Civilizations of Central Asia*. Vol.3, edited by B. A. Litvinsky et al., 367–403. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999. (First published by UNESCO 1996).

Harvey, Peter (ed.). *Buddhism*. New York: Continuum, 2001.

Hasan, Perween. "The Footprint of the Prophet." *Muqarnas* 10 Essays in Honor of Oleg Grabar (1993): 335–343.

Hasenfratz, H. P. "Iran und der Dualismus." *Numen* 13 Fasc.1 (July,

1983): 35–52. Hawting, G. R. “‘We Are Not Ordered With Entering It But Only With Circumambulating It.’ ‘Hadīth’ and ‘fiqh’ on Entering the Ka‘ba.” *BSAOS* 47/2 (1984): 228–242.

Henning, W. B. “Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rūdakī.” In *A Locust’s Leg. Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*, edited by W. B. Henning and E. Yarshater, 89–104. London, 1962.

Heras, H. “Expansion of Buddhism in Afghanistan.” *The Maha Bodhi* 43/4 (April, 1935): 180–182.

Higuchi, Takayasu and Barnes, Gina. “Bamiyan: Buddhist Cave Temples in Afghanistan.” *World Archaeology* 27/2 Buddhist Archaeology (October, 1995): 282–302.

Hillenbrand, Robert. *Islamic Architecture: Form, Function, and Meaning*. New York: Columbia University Press, 1994.

Hitzig, Dr. “Ueber Ghazzālī’s *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn*” *ZDMG* 7 (1853): 172–186.

Hoffmann, Birgitt. *Waqf im mongolischen Iran: Raġīduddīns Sorge um Nachruhm und Seelenheil*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000.

Holland, Edith. *The Story of the Buddha*. Delhi: Asian Educational Series, 2003. (First published in 1923).

Holmyard, Eric J. *Alchemy*. New York: Dover Publication Inc., 1990. (First published in 1957).

Horten, M. “Die Lehre von Kumūn bei Nazzām: Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Islam.” *ZDMG* 63 (1909): 774–792.

——— *Indische Strömungen in der islamischen Mystik*. (2 volumes) Heidelberg, 1927–1928.

Hosain, M. Hidayet. “The Druzes, Their Origin, Manners, and Customs.” In *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry*, 156–162. London, 1933.

Hourani, George F. “Ibn Sīnā’s ‘Essay on the Secret of Destiny’” *BSOAS* 29/1 (1966): 25–48.

Houtsma, M. Theodor. “Eine unbekannte Bearbeitung des Marzban-

nameh.” *ZDMG* 52 (1898): 359–392.

Hūdūd al-‘Ālam min al-Mashriq ala al-Maghrib. A Persian Geography (982 A.D.). Translated and commented by V. Minorsky, London, 1937.

Hujwārī, Abul Hassan. *The Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism*. Translated and edited by Reynold A. Nicholson. Lahore Edition: Zaki Enterprises, 2002. (First edition 1911).

Ibn al-Faqīh al-Hamadani, *Kitāb al-Buldān*. Edited by M. J. de Goeje, Brill, 1885.

Ibn Huwqal. *Kitāb Masālik wa Mamālik*. Sir William Ouseley, London, 1800. (New copy edited by Fuat Sezgin, Frankfurt 1992).

Ibrić, Almir. *Islamisches Bilderverbot vom Mittel—bis ins Digitalzeitalter*. Wien: LIT Verlag, 2006.

Inati, Shams C. “Ibn Sīnā.” *Encyclopedia of Islam and Muslim World*. Vol. 1, Editor in Chief Richard C. Martin, Macmillan Reference USA, 2004, 337–338.

Inayat Khan, Hazrat. *The Mysticism of Sound and Music*. Boston, MA: Shambhala, 1996.

Iqbal, Muhammad. *The Development of Metaphysics in Persia*. London, 1908.

Israeli, Raphael. “An Arabic Manuscript on China and Tibet” *Arabica* 39, Fasc. 2 (July, 1992): 207–215.

Izutsu, Toshihiko. *Philosophie des Zen Buddhismus*. Hamburg: Rowohlt Verlag, 1991.

——— *Sufism and Taoism: The Key Philosophical Concepts*. Berkeley & Los Angeles: California University Press, 1984.

Jackson, A. V. Williams. “The Doctrine of Metempsychosis in Manichaeism.” *JAOS* 45 (1925): 246–268.

Jahn, Karl. “Kamālashrī—Rashīd al-Dīn’s ‘Life and Teaching of Buddha,’ A Source for the Buddhism of the Mongol Period.” *Central Asiatic Journal* 2 (1956): 81–128.

Johns, A. H. "From Buddhism to Islam: An Interpretation of the Javanese Literature of the Transition." *Comparative Studies in Society and History* 9/1 (October, 1966): 40–50.

Juvaynī, Atā Malik. *Chingiz Khan: The History of the World-Conqueror (Tārīkh-i Jahān Goshā Juvaynī)*. Translated and edited by J. A. Boyle, UNESCO edition 1997. (First edition Manchester University Press 1958).

Kaegi, Adolf. *The Rigveda: The Oldest Literature of the Indians*. Boston, 1886.

Kalupahana, David J. *The Buddha and the Conception of Freedom*. Dehiwala, Sri Lanka: Buddhist Cultural Centre, 2008.

——— *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1976.

——— "Consciousness." *Buddhist Psychology, Encyclopedia of Buddhism Extract* – No. 4, Published by the Department of Buddhist Affairs, Ministry of Buddhasasana— Dehiwala, Sri Lanka, 1995.

——— *Ethics in Early Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2008. (First edition by the University of Hawaii Press in 1995).

——— *A History of Buddhist Philosophy: Continuities And Discontinuities*. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1992.

——— *Karma and Rebirth: Foundation of the Buddha's Moral Philosophy*. Dehiwala, Sri Lanka: Buddhist Cultural Centre, 2006.

——— *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2006. (First published by the State University of New York, 1986).

——— "Pratityasamut pada and the Renunciation of Mystery." In *Buddhist Thought and Ritual*, edited by David J. Kalupahana, Delhi: Motilal Banarsidass, 2001. (First edition New York: Paragon House, 1991).

——— *The Principles of Buddhist Psychology*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1992. (First published by State University of New York Press, 1987).

——— *The Wheel of Morals: Dhamma-Cakka*. Dehiwala, Sri Lanka: Buddhist Cultural Centre, 2008.

Karamustafa, Ahmet T. *Sufism: The Formative Period*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2007.

Karetzky, Patricia E. *Early Buddhist Narrative Art: Illustration of the Buddha from Central Asia to China, Korea and Japan*. Lanham, MD: University Press of America, Inc. 2000.

Karunadasa, Y. "The Buddhist Doctrine of Anatta." In *Buddhist Thought and Ritual*, edited by David J. Kalupahana. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001. (First edition NY: Paragon House, 1991).

Karunaratne, W. S. "Citta." In *Buddhist Psychology, Encyclopedia of Buddhism Extract—No. 4*, Published by the Department of Buddhist Affairs, Ministry of Buddhasasana—Dehiwala, Sri Lanka, 1995.

Kaul, Shridhar and Kaul, H. N. *Ladakh through the Ages: Towards a New Identity*. Delhi: M. L. Gidwani Indus Publishing Company, 3rd edition, 2004.

Kawami, S. Trudy. "Kuh-e Khwaja, Iran, and Its Wall Paintings: The Records of Ernest Herzfeld." *Metropolitan Museum Journal* 22 (1987): 13–52.

Keith, A. Berriedale. "The Doctrine of the Buddha." *BSOS* 6/2 (1931): 393–404.

Keown, Damien. *Buddhism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Kermani, Navid. *Der Schrecken Gottes: Attar, Hiob und die Metaphysische Revolte*. München: Verlag C. H. Beck, 2005.

Khan, M. S. "A Twelfth Century Arab Account of Indian Religions and Sects." *Arabica* 30, Fasc. 2 (June, 1983): 199–208.

Kinberg, Leah. "What Is Meant by Zuhd?" *Studia Islamica* 6 (1985): 27–44.

King, G. R. D. "The Paintings of the Pre-Islamic Ka'ba." *Muqarnas* 21, Essays in Honor of J. M. Rogers (2004): 219–229.

Kinnard, Jacob N. "The Polyvalent Pādas of Viṣṇu and the Buddha." *History of Religion* 40/1 Buddhist Art and Narrative (August, 2000): 32–57.

Kissiling, Hans-Joachim. "Die Wunder der Derwische." *ZDMG* 107 (1957): 348–361. Klimburg-Salter, Deborah. "Buddhist Painting in the Hindu Kush ca. VIIth to Xth Centuries." In *Islamisation de l'Asie centrale: Processus locaux d'acculturation du VII^e au XI^e siècle*, edited by Étienne de la Vaissière. 131–159. Paris: *Studia Iranica*, Cahier 39, 2008.

Klimkeit, Hans-Joachim. "Buddhism in Turkish Central Asia." *Numen* 37 fasc.1 (June, 1990): 53–69.

——— "Buddhistische Übernahmen im iranischen und türkischen Manichäismus." In *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens*, edited by Walther Heissig and Hans-Joachim Klimkeit, 58–75. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987.

——— "Christians, Buddhists and Manichaeans in Medieval Central Asia." *Buddhist Christian Studies* 1 (1981): 46–50.

——— "Das Weiterleben manichäischer Erzählstoffe im Islam." In *Studia Manichaica*, edited by Ronald E. Emmerick et al., 366–373. *Internationaler Kongress zum Manichäismus, 14.-18. Juli, 1997*, Berlin: Akademie Verlag, 2000.

——— "Jesus' Entry into Parinirvāṇa Manichaean Identity in Buddhist Central Asia." *Numen* 33/2 (Dec., 1986): 225–240.

Konow, Sten. "On the Nationality of the Kuṣaṇas." *ZDMG* 68 (1914): 85–100. Krasnowolska, Anna. "Ḳezr." *Encyclopaedia Iranica*. 2009. Accessed in April 2010.

Kraus, Paul. "Studien zu Jābir ibn Hayyān." *Isis* 15/1 (February., 1931): 7–30.

Lane, George. *Early Mongol Rule in Thirteenth-Century Iran*. London: Routledge Curzon, 2003.

Lang, David M. "St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasap Romance." *BSOAS* 17/2 (1955): 306–325.

——— “Parable and Percept in the Marzubān Nāme.” In *W.B. Henning Memorial Volume*. 231–237. London: Lund Humphries, 1970.

——— *The Wisdom of Balahvar: A Christian Legend of the Buddha*. London: Allen & Unwin, New York: Macmillan, 1957.

Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2nd Edition 2002.

Law, B. C. *Heaven and Hell in Buddhist Perspective*. Varanasi: Pilgrims Publishing, 2004. (First published in 1925).

Lawrence, Bruce B. “Shahrastānī on Indian Idol Worship.” *Studia Islamica* 38 (1973): 61–73.

Lawson, Todd. “The Spiritual Journey in Kubrawi Sufism.” In *Reason and Inspiration in Islam*, edited by Todd Lawson, 364–379. London: I. B. Tauris, 2005.

Le Strange, G. *The Lands of Eastern Caliphate*. London, 1966. (First published in 1905).

Leaman, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985/2002.

Lentz, Wolfgang. “Mani und Zarathustra.” *ZDMG* 82 (1928): 179–206.

——— “The ‘Social Function’ of the Old Iranian Mithra.” In *Henning Memorial Volume*, 245–255. London: Lund Humphries, 1970.

Levi Scott, C. and Sela, Ron (eds.). *Islamic Central Asia: An Anthology of the Historical Sources*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

Lévi, Sylvain. “Central Asian Studies.” *JRAS* (October, 1914): 953–963.

Lewisohn, Leonard. “An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part 1: The Ni’matullāhī Order: Persecution, Revival and Schism.” *BSOAS* 61/3 (1998): 437–464.

——— “An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part 2: A Socio-Cultural Profile of Sufism, from the Dhahabī Revival to the Present Day.” *BSOAS* 62/1 (1999): 36–59.

——— “Palāsī’s Memoir of Shaykh Kujujī, a Persian Sufi Saint of the Thirteenth Century.” *JRAS Third Series*, 6/3 (November, 1996): 345–

366.

——— “The Esoteric Christianity of Islam.” *Islamic Interpretations of Christianity*, edited by Loyd Ridgeon, New York: St. Martin’s Press, 2001.

Lewy, Hildegard. “Points of Comparison between Zoroastrianism and the Moon-Cult of Harrân.” In *A Locust’s Leg. Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*, edited by W. B. Henning and E. Yarshater, 139–161. London, 1962.

Lézine, A. “Trois Stupa de la Région de Caboul.” *Artibus Asiae* 27/1–2 (1964): 5–48.

Libbrecht, Ulrich. *Within the Four Seas . . . : Introduction to Comparative Philosophy*. Leuven, Belgium: Peeters, 2006.

Lidzbarski, Mark. “Das mandäische Seelenbuch.” *ZDMG* 61 (1907): 689–698.

Lieu, Samuel N. C. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992.

Lillie, Arthur. “Buddhist Saint Worship.” *JRAS* 14/3 (July, 1882): 218–226.

Lipton, G. A. “Muhibb Allāh Ilāhābādī’s Taswiya Contextualized.” In *Muslim Cultures in Indo-Iranian World during the Early Modern and Modern Periods*, edited by Denis Hermann and Fabrizio Speziale, 475–497. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2010.

Litvinsky, B. A. “India and Soviet Central Asia.” In *India’s Contribution to World Thought and Culture*, edited by Lokesh Chandra et al., 263–274. Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970.

Litvinsky, B. A. and Guang-da, Zhang. “Central Asia, the Crossroads of Civilization.” In *History of Civilizations of Central Asia*. Vol.3, edited by B. A. Litvinsky et al., 473–490. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999. (First published by UNESCO 1996).

Longworth Dames, M. “Afghānistān.” *E.J. Brill’s First Encyclopaedia of Islam 1913–1936*, edited by Th. Houtsma, Leiden: 1993, 146–173.

Lüling, Günter. "Ein anderer Avicenna. Kritik seiner Autobiographie und ihrer bisherigen Behandlung." *Deutscher Orientalistentag*. 3rd Supplement to the *ZDMG* 19 (1977): 496–513.

Mair, Victor H. "Buddhism and the Rise of the Written Vernacular in East Asia: The Making of National Languages." *The Journal of Asian Studies* 53/3 (August, 1994): 707–751.

Malalgoda, Kitsiri "Millennialism in Relation to Buddhism." *Comparative Studies in Society and History* 12/4 (October, 1970): 424–441.

Mallowan, Max. "An Early Mesopotamian Link with India." *JRAS* 2 (1970): 192–194.

Marcinkowski, M. Ismail. "The Iranian Siamese Connection: An Iranian Community in the Thai Kingdom of Ayuttahya." *Iranian Studies* 35/1–3 (Winter-Summer 2002): 23–46.

Marquet, Yves. "Quelles furent les relations entre 'Jābir ibn Hayyān' et les 'Ihwān as-Safā'." *Studia Islamica* 64 (1986): 39–51.

Massignon, Louis. "Zindik." In *Concise Encyclopedia of Islam*. Boston/London: Brill Academic Publishers, Inc., 2001, 659–660.

McClelland, Norman C. *Encyclopedia of Reincarnation and Karma*. Jefferson, NC: McFarland & Co. Inc. Publishers, 2010.

Meisami, Julie Scott. "Mas'ūdī on Love and the Fall of the Barmakids." *JRAS* 2 (1989): 252–277.

Melchert, Christopher. "Bukhārī and Early Hadith Criticism." *JAOS* 121/1 (January-March, 2001): 7–19.

——— "Sufis and Competing Movements in Nishapur." *IBIPS* 39 (2001): 237–247.

——— "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E." *Studia Islamica* 83 (1996): 51–70.

Melikian-Chirvani, Assadullah Souren. "Buddhism: in Islamic Times," *Encyclopedia Iranica*. London: Routledge & Kegan Paul, 1990, 496–499.

——— "The Buddhist Ritual in the Literature of Early Islamic Iran,"

South Asian Archeology, 1981, Sixth International Conference of South Asian Archeologists in W. Europe, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 272–279.

——— “Iran to Tibet.” In *Islam and Tibet – Interactions along the Musk Routes*, edited by Anna Akasoy, Charles Burnett, and Ronit Yoeli-Tlalim, 89–115. Surrey: Ashgate, 2011.

——— “L’évocation littéraire du bouddhisme dans l’Iran musulman.” *Le Monde Iranien et l’Islam* 2 (1974): 1–72.

——— “Recherches sur l’architecture de l’Iran bouddhique I.” *Le Monde Iranien et l’Islam* 3 (1975): 1–61.

Menzel, Th. “Die ältesten türkischen Mystiker.” *ZDMG* 79 (1925): 269–289.

Meredith-Owens, G M. “Some Remarks on the Miniature in the Society’s ‘Jāmi’ Al-Tawārīkh.” *JRAS* 2 (1970): 195–199.

Meyer, Egbert. “Philosophischer Gottesglaube: Ibn Sīnās Thronschrift.” *ZDMG* 130 (1980): 226–277.

Minorsky, V. “Gardīzī on India.” *Iranica Twenty Articles*. Publications of the University of Tehran, 1964, 200–215.

——— *Notes Sur la Secte des Ahlé-Haqq*. Paris: Edition Ernest Leroux, 1922.

Mir-Kasimov, Orkhan. “Jāvdān-Nāma,” *Encyclopaedia Iranica*, 2008. Accessed April 2010.

——— “Notes sur deux textes Hurūfī: le Jāvdān-Nāma de Fadlallāh Astarābādī et l’un des ses Commentaires, le Mahram-Nāma de sayyid Ishāq.” *Studia Iranica Fasc. 2/35* (2006): 203–235.

Mir-Hosseini, Ziba. “Breaking the Seal: The New Face of the Ahl-e Haqq.” In *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, edited by K. Kehl-Bodrogi et al. 175–194. Collected Papers of the Symposium, Berlin 1995, Leiden: Brill, 1997.

——— “Inner Truth and Outer History: The Two Worlds of the Ahl-i Haqq of Kurdistan.” *International Journal of Middle East Studies* 26/2 (May, 1994): 267–285.

Mizuno, Seiichi (ed.). *Haibak and Kashmir-Smat: Buddhist Caves Temples in Afghanistan and Pakistan Surveyed in 1960*, Kyoto University, 1962.

Mojaddedi, Jawid Ahmad. *The Biographical Tradition in Sufism: The tabaqāt Genre from al-Sulamī to Jāmī*. Surrey: Curzon Press, 2001.

——— *Hindu-Muslim Cultural Relations*. Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2008.

Moreno, Martino M. "Mistica musulmana e mistica indiana." *Annali Lateranensi* 10 (1946): 103–212.

Morewedge, Parviz. "The Logic of Emanation and Sūfism in the Philosophy of Ibn Sīnā (Avicenna), Part I." *JAOS* 91/4 (October–December, 1971): 467–476.

——— "The Logic of Emanation and Sūfism in the Philosophy of Ibn Sīnā (Avicenna), Part II."

JAOS 92/1 (January–March, 1972): 1–18.

——— "Philosophical Analysis and Ibn Sīnā's 'Essence-Existence' Distinction." *JAOS* 92/3 (July–September, 1972): 425–435.

Morony, Michael. *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.

Murti, T. R. V. "Some Comments on Philosophy of Language in the Indian Context."

Journal of Indian Philosophy 2/3–4 (March–June, 1974): 321–331.

Myer Prudence, R. "Bodhisattvas and Buddhas: Early Buddhist Images from Mathurā." *Artibus Asiae* 47/2 (1986): 107–142.

——— "Stupas and Stupa-Shrines." *Artibus Asiae* 24/1 (1961): 25–34.

N. K. Singh (ed.), *Global Encyclopedia of Islamic Mystics and Mysticism*. Vol. 2, Delhi: Global Vision Publishing House, 2009, 267–300.

Nasr, Seyyed Hossein. "Al-Hikmat, Al-Ilāhiyyah and Kalām." *Studia Islamica* 34 (1971): 139–149.

——— *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*. Edited by Mehdi Aminrazavi, Richmond: Curzon Press, 1996.

Nattier, Jan. "Church Language and Vernacular Language in Central Asian Buddhism." *Numen* 37, Fasc. 2 (December, 1990): 195–219.

Netton, I. and Meisami, J. S. "Futuwwa." *Encyclopedia of Arabic Literature*, Vol. 1, edited by Julie Scott Meisami and Paul Starkey, 240–241. London: Routledge, 1999.

Nicholson, Reynold A. *A Literary History of the Arabs*. New York, 1907.

——— "A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufiism, With a List of Definitions of the Terms "Sūfi" and "Tasawwuf," Arranged Chronologically." *JRAS* (April, 1906): 303–348.

——— *The Mystics of Islam*. London: Arkana Penguin Books, 1989 (First published in 1914).

Nishitani, Keiji. *Religion and Nothingness*. Translation and introduction by Jan van Bragt, Berkeley: University of California Press, 1983.

Nöldeke, Theodor. "As-Sabtī, der Sohn des Hārūn ar-Rašīd." *ZDMG* 43 (1889): 327–328.

——— "Sūfi." *ZDMG* 48 (1894): 45–48.

Obeyesekere, Gananath. *Imagining Karma: Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek Rebirth*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2002.

Olschki, Leonardo. "The Crib of Christ and the Bowl of Buddha." *JAOS* 70/3 (July– September, 1950): 161–164.

Pande, B. M. "Indian Religions and the West: Historical Perspective." In *India's Contribution to World Thought and Culture*, edited by Lokesh Chandra et al., 615–622. Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970.

Papas, Alexandre. "So Close to Samarkand, Lhasa: Sufi Hagiographies, Founder Myths and Sacred Space in Himalayan Islam." In *Islam and Tibet—Interactions along the Musk Routes*, edited by

Anna Akasoy, Charles Burnett, and Ronit Yoeli-Tlalim, 261–279. Surrey: Ashgate, 2011.

Paranavitana, S. “The God of Adam’s Peak.” *Artibus Asiae* 18 (1958): 5–78.

Paul, Jürgen. “Influences indiennes sur la naqshbandiyya d’Asie centrale.” *Cahiers d’Asie Centrale* 1–2 (1996): 203–217.

——— “Islamizing Sufis in Pre-Mongol Central Asia.” In *Islamisation de l’Asie centrale: Processus locaux d’acculturation du VII^e au XI^e siècle*, edited by Étienne de la Vaissière, 297–317. Paris: *Studia Iranica*, Cahier 39, 2008.

——— “Solitude within Society: Early Khāwjaḡāni Attitude toward Spiritual and Social Life.” *Sufism and Politics*, edited by Paul L. Heck. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2007.

Pessagno, J. Meric “The Murji’a, Īmān and Abū ‘Ubayd.” *JAOS* 95/3 (July–September, 1975): 382–394.

Pfeiffer, Judith. “Reflections on a ‘Double Rapprochement’: Conversion to Islam Among the Mongol Elites during the Early Ilkhanate.” In *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, edited by Linda Komaroff, 369–389. Leiden/Boston: Brill, 2006.

Pines, Shlomo. “A Study of the Impact of Indian, Mainly Buddhist, Thought on Some Aspects of Kalām Doctrines.” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17 (1994): 182–203.

Plessner, Martin. “Ġābir ibn Hayyān und die Zeit der Entstehung der arabischen Ġābir-Schriften.” *ZDMG* 115 (1965): 23–35.

Pope, Arthur Upham. *Persian Architecture*. Tehran: Soroush Press, 1969 & 1976.

Potter, Lawrence G. “Sufis and Sultans in Post-Mongol Iran.” *Iranian Studies* 27/1–4 *Religion and Society in Islamic Iran during the Pre-Modern Era* (1994): 77–102.

Powers, John. *A Concise Encyclopedia of Buddhism*. Oxford: Oneworld, 2000.

Premasiri, P. D. “The Social Relevance of the Buddhist Nibbana Ideal.”

In *Buddhist Thought and Ritual*, edited by David J. Kalupahana, Delhi: Motilal Banarsidass, 2001. (First edition NY: Paragon House, 1991).

Pugachenkova, G. A. "Urban Development and Architecture: Part One, Transoxiana and Khurasan." In *History of Civilizations of Central Asia*. Vol.4 part 2, edited by C.E. Bosworth and M. S. Asimov, 507–556. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2003. (First published by UNESCO, 2000).

Pullyblank, E. G. "An Shih-Kao," *Encyclopaedia Iranica*. 1984. Accessed October 2010. Puri, B. N. *Buddhism in Central Asia*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1987.

Qambar, Akhtar. "Some Differences between Arab and Persian Schools of Sufism." *Islam and the Modern Age* 14/4 (November, 1983): 259–272.

Rao, S. R. "Shipping in Ancient India." In *India's Contribution to World Thought and Culture*, edited by Lokesh Chandra et al., 83–105. Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970.

Ratke, Bernd. "Theologen und Mystiker in Hurāsān und Transoxanien." *ZDMG* 136 (1986): 540–541.

Rawlinson, Sir Henry. "Notes on the Ancient Geography of Mohamrah and the Vicinity." In *Studies on the Geography of Islamic Countries by Henry Rawlinson*, edited by Fuat Sezgin, 255–260. Frankfurt, 1997.

Rempel, L. "The Mausoleum of Isma'il the Samanid." *Bulletin of the American Institute for Persian Art and Archeology* 4/4 (December, 1936): 198–209.

Reynolds, Dwight Fletcher (ed.). *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2001.

Rhys Davids, T. W. "Does Al Ghazzali Use an Indian Metaphor?" *JRAS* (January, 1911): 200–201.

Ridgeon, Lloyd. *Morals and Mysticism in Persian Sufism: A History of Sufi-futuwwat in Iran*. New York & Oxon: Routledge, 2010.

——— “Shaggy or Shaved? The Symbolism of Hair among Persian Qalandar Sufis.” *Iran and the Caucasus* 14 (2010): 233–264.

Riefstahl, Rudolf M. “Persian Islamic Stucco Sculpture.” *The Art Bulletin* 13/4 (December, 1931): 438–463.

Rippin, Andrew. “Khidr.” *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*. Edited by Ian Richard Netton, London/NY: Routledge, 2008, 348.

Ritter, Helmut. “Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit, II. Die Anfänge der Hurūfisekte.” *Oriens* 7/1 (June, 30, 1954): 1–54.

Rizvi, Sajjad H. “Mīr Dāmād and the Debate on *Hudūt-i Dahrī*,” *Muslim Cultures in Indo-Iranian World during the Early Modern and Modern Periods*, edited by Denis Hermann and Fabrizio Speziale, 449–473. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2010.

——— “Mir Fendereski.” *Encyclopaedia Iranica*. 2005. Accessed April 2010.

——— “Reconsidering the Life of Mullā Sadrā Shīrāzī (d. 1641): Notes towards an Intellectual Biography.” *IBIPS* 40 (2002): 181–201.

Röhrborn, Klaus “Zur Terminologie der buddhistischen Sekundärüberlieferung in Zentralasien.” *ZDMG* 133 (1983): 273–296.

Rothfeld, Otto. *Umar Khayyam and His Age*. Bombay: D. B. Taraporevala Sons & Co. 1922.

Roxburgh, David J. “Persian Drawing, ca. 1400–1450: Material and Creative Procedures.” *Muqarnas* 19 (2002): 44–77.

Rust, E. Gardner. *The Music and Dance of the World’s Religions*. Westport, CT: Greenwood Press, 1996.

Sagar, K. C. *Foreign Influences on Ancient India*. Delhi: Northern Book Centre, 1992.

Samuel, Geoffrey *The Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge University press, 2008.

——— “Tibet as a Stateless Society and Some Islamic Parallels.” *The*

Journal of Asian Studies 41/2 (February, 1982): 215–229.

Sayili, Aydin M. “Was Ibnī Sina an Iranian or a Turk?” *Isis* 31/1 (November, 1939): 8–24.

Scarcia, Gianroberto. “The Vihār of Qonqor-Olong: Preliminary Report.” *East and West* 25/1–2 (1975): 99–104.

Schaefer, Herwin. “Two Gandhāran Temples and Their Near Eastern Sources.” *JAOS* 62/1 (March, 1942): 61–67.

Scharlipp, Wolfgang. “Kurzer Überblick über die buddhistische Literatur der Türken.” *Materialia Turcica* 6 (1980): 37–53.

Scheftelowitz, I. “Stammt der Religionsstifter Māni aus dem iranischen Herrscherhaus der Arsakiden.” In *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry*, 403–404. London, 1933.

Schimmel, Annemarie. *Mystische Dimensionen des Islam: Die Geschichte des Sufismus*. 2. Auflage, München: Eugen Diederichs, 1992.

Schmidt, P. “Persian Dualism in the Far East,” In *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry*, 405–406. London, 1933.

Schmidtke, Sabine. *Theologie, Philosophie und Mystik im Zwölferschittischen Islam des 9/15 Jahrhunderts*. Leiden: Brill, 2000.

Schopen, Gregory. “Hīnayāna Texts in a 14th Century Persian Chronicle: Notes on Some of Rashid al-Din’s Sources.” *Central Asiatic Journal* 26 (1982): 225–235.

Schrader, Otto. “Zum Ursprung der Lehre vom Samsāra.” *ZMDG* 64 (1910): 333–335.

——— “Zur Bedeutung der Namen Mahāyana und Hīnayāna.” *ZMDG* 64 (1910): 341–346.

Schreiner, Martin. “As-Sabtī, der Sohn des Hārūn ar-Rašīd.” *ZDMG* 45 (1891): 301–302.

Schreve, Th. “Ein Besuch im Buddhistischen Purgatorium: Aus dem Tibetischen erstmalig übersetzt.” *ZDMG* 65 (1911): 471–486.

Schwarz, P. "Bemerkungen zu den arabischen Nachrichten über Balkh." In *Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry*, 434–443. London, 1933.

Scott, David A. "Buddhism and Islam: Past to Present Encounters and Interfaith Lessons." *Numen* 42 (1995): 141–155.

——— "Buddhist Responses to Manichaeism: Mahāyāna Reaffirmation of the 'Middle Path'?" *History of Religions* 35/2 (November, 1995): 148–162.

——— "Christian Responses to Buddhism in pre-Medieval Times." *Numen* 32 Fasc. 1 (July, 1985): 88–100.

——— "The Iranian Face of Buddhism." *East and West* 40 (1990): 43–77.

——— "Manichaean Responses to Zoroastrianism (Politico-Religious Controversies in Iran, Past to Present: 3)." *Religious Studies* 25/4 (December, 1989): 435–457.

——— "Manichaean Views of Buddhism." *History of Religion* 25/2 (November 1985): 99–115.

Sezgin, Fuad. "Das Problem des Ġābir ibn Hayyān im Licht neue gefundener Handschriften." *ZDMG* 114 (1964): 255–268.

Shah-Kazemi, Reza with an Essay by Shaykh Hamza Yusuf. "Buddha in the Qu'rān?" In *Common Ground between Islam and Buddhism*. 113–136. Louisville: Fons Vitae, 2010.

Shaikh, Nilofer. "Indus-Gulf Relations: A Reassessment in the Light of New Evidence." In *The Silk Road: The Highways of Cultures and Commerce*, edited by Vadime Elisseeff, UNESCO: Berghahn Books, 2000.

Sheonarian, Pandit. "Zoroastrianism and Buddhism." *The Maha Bodhi* 42/1 (January 1934): 18–21.

Shimin, Geng and Klimkeit, Hans-Joachim, and Laut, Jens Peter. "Die Geschichte der drei Prinzen: Weitere neue manichäische-türkische Fragments aus Turfan." *ZDMG* 139 (1989): 329–345.

Shun-ying, Mu and Yao, Wang. "The Western Regions (His-yü) under the T'ang Empire and the Kingdom of Tibet." In *History of Civilizations of Central Asia*. Vol. 3, edited by B. A. Litvinsky et al., 349–366. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999. (First published by UNESCO 1996).

Siddiqi, W. H. "India's Contribution to Arab Civilization." In *India's Contribution to World Thought and Culture*, edited by Lokesh Chandra et al., 579–588. Madras: Vivekananda Rock Memorial Committee, 1970.

Sikand, Yoginder. *Muslims in India: Contemporary Social and Political Discourses*. Delhi: Hope India Publications, 2006.

Silvers, Laury. *A Soaring Minaret: Abu Bakr al-Wasiti and the Rise of Baghdadi Sufism*. Albany: State University of New York Press, 2010.

Simpson, William. "The Buddhist Caves of Afghanistan." *JRAS* 14/4 (October, 1882): 319–331.

Sinor, D. "The Türk Empire (553–682)." In *History of Civilizations of Central Asia*. Vol.3, edited by B. A. Litvinsky et al., 327–349. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999. (First published by UNESCO 1996).

Si-Yu-Ki: Buddhist Records of the Western World. Translated from the Chinese of Hiuen-tsiang, A. D. 629 by Samuel Beal, Delhi: Oriental Books Reprint Cooperation, 1969. (First published in London, 1884).

Smith, Margaret. "The Doctrine of Reincarnation in Persian Thought." *The Aryan Path* 14 (January, 1943): Bombay, 10–15.

Solihu, Abdul Kabir Hussain. "Spiritual Ascent in Buddhism, Christianity and Islam." *Transcendent Philosophy*. London Academy of Iranian Studies 8 (December, 2007): 151–182.

Soper, Alexander C. "Aspects of Light Symbolism in Gandhāran Sculpture." *Artibus Asiae* 13/1–2 (1950): 63–85.

Sorabji, Richard. *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Sprengling, M. "Shahpuhr I, the Great on the Kaabah of Zoroaster (KZ)." *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 57/4 (October, 1940): 341–429.

Spuler, Bertold. *Die Mongolen in Iran: Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220–1350*. Berlin: Akademie Verlag, 1968.

——— *Iran in Früh-Islamischer Zeit*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1952.

——— *Persian Geography and Historiography*. Singapore: Pustaka National Pte Ltd, 2003. (First published Leiden: Brill, 1968).

Stavinsky, Boris J. "'Buddha-Mazda' from Kara Tepe in Old Termez (Uzbekistan): A Preliminary Communication." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 3/2 (1980): 89–94.

Stein, Sir Aurel. *Early Relations between India and Iran*. London, 1937.

——— "A 'Persian Bodhisattva,'" *Studia Indo-Iranica, Ehregabe für Wilhelm Geiger*. Leipzig, 1931, 267–271.

Stern, S. M. "The Wisdom of Balahvar: A Christian Legend of the Buddha." *BSOAS* 22 (1959): 149–152.

Stern, S. M. and Walzer, Sofie. *Three Unknown Buddhist Stories in an Arabic Version*. Columbia: University of South Carolina Press, also by Oxford: Bruno Cassirer, 1971.

Stevenson, Ian. *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*. 2nd edition, Charlottesville: The University of Virginia Press, 1974.

Stewart Tony K. and Ernst, Carl W. "Syncretism." In *South Asian Folklore: An Encyclopedia*, edited by Peter J. Claus and Margaret A. Mills, Garland Publishing Inc., 2003.

Strong, Fredrick J. "The Buddhist Doctrine of Two Truths as Religious Philosophy." *Journal of Indian Philosophy* 1/3 (November, 1971): 262–271.

Stroumsa, Sara. "The Barāhima in Early Kalām." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985): 229–241.

——— "The Blinding Emerald: Ibn Rāwandī's Kitāb al-

Zumurrud.” *JAOS* 114/2 (April–June, 1994): 163–185.

——— *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rawandi, Abu Bakr al-Razi and Their Impact on Islamic Thought*. Leiden/Boston/Koln: Brill, 1999.

——— “From Muslim Heresy to Jewish-Muslim Polemics: Ibn Rāwandī’s Kitāb al-Dāmigh.” *JAOS* 107/4 (October-December, 1987): 767–772.

——— “The Religion of the Freethinkers of Medieval Islam.” In *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, edited by F. Niewöhner and O. Pluta, 43–59. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999.

Stroumsa, Sara and Stoumsa, Gedaliahu G. “Aspects of Anti-Manichaeism Polemics in Late Antiquity and under Early Islam.” *The Harvard Theological Review* 81/1 (January, 1988): 37–58.

Sullivan, Michael. *The Birth of Landscape Painting in China*. Vol. 2, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1962.

Sundermann, Werner. “Christ in Manichaeism.” *Manichaica Iranica*, Vol.1, edited by C. Beck et al., 5–12. Rome: Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente, 2001.

——— “Die Bedeutung des Parthischen für die Verbreitung buddhistischer Wörter indischer Herkunft.” In *Manichaica Iranica*, Vol.1, edited by C. Beck et al., 165–179. Rome: Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente, 2001.

——— “Dīnāvārīya.” *Encyclopaedia Iranica*. 1995. Accessed December 2010.

——— “Dīnāvārīya,” In *Manichaica Iranica*, Vol.1, edited by C. Beck et al., 533–536. Rome: Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente, 2001.

——— “How Zoroastrian Is Mani’s Dualism?” *Manichaica Iranica*, Vol.1, edited by C. Beck et al., 39–58. Rome: Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente, 2001.

——— “Mani, India and the Manichaean Religion.” *South Asian Studies* 2 (1986): 11–19.

——— “Manichaeism Meet Buddhism.” In *Manichaica Iranica*,

Vol.1, edited by C. Beck et al., 545–554. Rome: Instituto italiano per l’Africa e l’Oriente, 2001.

——— “Manichaeon Traditions on the Date of the Historical Buddha.” In *Die Datierung des historischen Buddha*, edited by Heinz Bechert, 426–438. Part 1, Göttingen, 1991.

Taddei, Maurizio. “On the Śiva Image from Kūhah, Mesopotamia.” *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli* 31/4 (1971): 548–552.

Talbot, M. G., Maitland, P. J. and Simpson, William. “The Rock-Cut Caves and Statues of Bamian.” *JRAS* 18/3 (July, 1886): 323–350.

Tanabe, Willa Jane. “Book Review of *Manichaeon Art and Calligraphy* by H-J Klimkeit.” *Buddhist-Christian Studies* 3 (1983): 166–168.

The Fihrist of al-Nadīm. Vol. 1 & 2, translated and edited by Bayard Dodge, NY: Columbia University Press, 1970.

The Jātaka, or Stories of the Buddha’s Former Births. Vols. 5–6, edited by E. B. Cowell, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1990 (First published by the Cambridge University Press 1895).

The Ruba’ iyyat of Omar Khayyam. Translated by Avery and Heath-Stubbs, Penguin Books, 1981.

The Travels of Ibn Battuta in the Near East, Asia and Africa 1325–1354. Translated and edited by Rev. Samuel Lee, New York: Dover Publications, 2004.

Tokatly, Vardit. “The A’lām al-hadīth of al-Khattābī: A Commentary on al-Bukhārī’s Sahīh or a Polemical Treatise?” *Studia Islamica* 92 (2001): 53–91.

Tortel, Christiane. *L’Ascète et le Bouffon: qalandars, vrai ou faux renonçants en islam ou l’Orient indianisé*. Arles: Actes Sud, 2009.

Tritton, A. S. “Foreign Influences on Muslim Theology.” *BSOAS* 10/4 (1942): 837–842.

——— “Man, nafs, rūh, ‘aql.” *BSOAS* 34/3 (1971): 491–495.

Trumpp, E. "Einige Bemerkungen über den Sufismus." *ZDMG* 16 (1862): 241–245.

Trungpa, Chögyam. *Glimpses of Abhidharma*. New Delhi: Shambhala South Asian Editions, 2002.

Tucci, Guiseppe. "Iran et Tibet." *Acta Iranica* 1 (1974): 299–306.

Tucker, William. "Bayan b, Sam'an and the Bayaniyya: Shi'ite Extremists of Umayyad Iraq." *The Muslim World* LXV 4 (1975): 241–253.

Turner, Colin. *Islam without Allah: The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran*. Surrey: Curzon Press, 2000.

Urvoy, Dominique. "La démystification de la religion dans les textes attribués à Ibn al-Muqaffa'." In *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, edited by F. Niewöhner and O. Pluta, 83–94. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999.

Vajda, Georges. "A propos de perpétuité de la rétribution d'outre-tombe en théologie musulmane." *Studia Islamica* 11 (1959): 29–38.

———. "Die Zindīqs im Gebiet des Islam zu Beginn der 'Abbasidenzeit." In *Der Manichäismus*, edited by Geo Widengren, 418–463. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

Van Bladel, Kevin. *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*. New York: Oxford University Press, 2009.

———. "The Bactrian Background of the Barmakids." In *Islam and Tibet—Interactions along the Musk Routes*, edited by Anna Akasoy, Charles Burnett, and Ronit Yoeli-Tlalim, 43–88. Surrey: Ashgate, 2011.

Van den Bos, Matthijs. *Mystic Regimes: Sufism and the State in Iran from the Late Qajar Iran to the Islamic Republic*. Brill, Leiden, 2002.

Van Ess, Josef. "Die Kāmīliyya-Zur Genese einer häresiographischen Tradition." *Die Welt des Islam* 28/1–4 (1988): 141–153.

———. "Ebn Rāvandī, Abu'l-Hosayn Ahmad." *Encyclopaedia Iranica*. 1997. Accessed July 2010.

——— “Jahm b. Safwān.” *Encyclopaedia Iranica*. 2008. Accessed April 2010.

——— “Jonathan Brown, The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Hadīth Canon.” *Journal of the Near Eastern Studies* 68/1 (January, 2009): 72–75.

——— *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Band 1, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1990.

Van Lindt, Paul. *The Names of Manichaeon Mythological Figures: A Comparative Study on Terminology in the Coptic Sources*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992.

Varjāvand, Parvīz. “Emāmzāda ii: Forms, Decorations, and Other Characteristics.” *Encyclopaedia Iranica*. Accessed May 2010.

——— “Emāmzāda iii: Number, Distribution, and Important Examples.” *Encyclopaedia Iranica*. Accessed May 2010.

Von Gabain, Annemarie. “Iranische Elemente im Zentral und Ostasiatischen Volksglauben.” *Studia Orientalia* 47 (1974): 57–70.

Von Kremer, A. “Philosophische Gedichte des ‘Abū-l ‘alā’ Ma‘arrī.” *ZDMG* 38 (1884): 40–52.

Vööbus, Arthur. “The Origin of Monasticism in Mesopotamia.” *Church History* 20/4 (December, 1951): 27–37.

Waddell, L. A. “Rosaries in Ceylonese Buddhism.” *JRAS* (July, 1896): 575–577.

Walbridge, John. *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardī and Platonic Orientalism*. Albany: State University of New York Press, 2001.

Waley, Arthur. “Did Buddha Die of Eating Pork?” *Mélanges chinois et bouddhiques*. (Premièr volume: 1931–1932), Bruxelles, 1932, 343–354.

Walter, Michael Lee. “Jābir, The Buddhist Yogi: Part I.” *Journal of the Indian Philosophy* 20/4 (December, 1992): 425–438.

——— “Jābir, The Buddhist Yogi II: ‘Winds’ and Immortality.” *Journal of the Indian Philosophy* 24.

——— “Jabir, the Buddhist Yogi, Part III: Considerations on an International Yoga of Transformation.” *Lungta* 16 (2003): 21–36.

Warder, A. K. “On the Relationships between Early Buddhism and Other Contemporary Systems.” *BSOAS* 18/1 (1956): 43–63.

Watt, W. Montgomery. “The Political Attitudes of Mu’tazilah.” *JRAS* 1/2 (April, 1963): 38–57.

——— “Abū Isā Warrāq.” *Encyclopaedia Iranica*. 1983. Accessed July 2010.

Webb, Russell. “The Early Spread and Influence of Buddhism in Western Asia.” *Buddhist Studies Review* 10/1 (1993): 57–82.

Wensinck, A. J. “Khadir or Khidr.” *Concise Encyclopedia of Islam*. Boston/Leiden: Brill Academic Publishers, 2001, 232–235.

Wheeler, Brannon. *Mecca and Eden: Ritual, Relics and Territory in Islam*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2006.

Whitehouse, David. “Excavation at Sīrāf: Fifth Interim Report.” *IBIPS* 10 (1972): 63–87.

Whitehouse, David and Williamson, Andrew. “Sasanian Maritime Trade.” *IBIPS* 11 (1973): 29–49.

Wink, André. *Al-Hind-the Making of the Indo-Islamic World: Early Medieval India and the Expansion of Islam 7th-11th Centuries*. Vol. 1, Leiden: E. J. Brill, 1990.

Wolfson, H. A. “The Kalam Problem of Nonexistence and Saadia’s Second Theory of Creation.” *The Jewish Quarterly Review* 36/4 (April, 1946): 371–391.

Wriggins, Sally Hovey. *The Silk Road Journey with Xuanzang*. Boulder: Westview Press, 2004.

Yoeli-Tlalim, Ronit. “Islam and Tibet: Cultural Interactions—Introduction.” In *Islam and Tibet—Interactions along the Musk Routes*,

edited by Anna Akasoy, Charles Burnett, and Ronit Yoeli-Tlalim, 1–16. Surrey: Ashgate, 2011.

Yusuf, S. M. “The Early Contacts between Islam and Buddhism.” *University of Ceylon Review* 13/1 (January, 1955): 1–28.

Zaehner, R. C. *Hindu and Muslim Mysticism*. London: University of London, The Athlone Press, 1960.

Zarcone, Thierry. “Between Legend and History: About the ‘Conversion’ to Islam of Two Prominent Lamaists in the Seventeenth-Eighteenth Centuries.” In *Islam and Tibet— Interactions along the Musk Routes*, edited by Anna Akasoy, Charles Burnett, and Ronit Yoeli-Tlalim, 281–292. Surrey: Ashgate, 2011.

——— “Sufism from Central Asia Among the Tibetan in the 16–17th Centuries.” *The Tibet Journal* (Autumn 1996): 96–114.

——— “Une route de sainteté islamique entre l’Asie centrale et l’Inde: La voie Ush-Kashghar-Srinagar.” *Cahiers d’Asie Centrale* 1–2 (1996): 227–254.

——— “Persian Sufism in Its Historical Perspective.” *Iranian Studies* 3/3–4 *Persian Sufism in Its Historical Perspective* (Summer-Autumn, 1970): 139–220.

Zeina, Matar. “The Buddha Legend: A Footnote from an Arabic Source Author(s).” *Oriens* 32 (1990): 440–442.