

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

(از کتاب آیین بودا در ایران: رویکردی به آثار و تأثیرات)

نویسنده: مصطفی وزیری

مترجم: حامد علیاری

گاه، دانشوران قرون پیشین در نوشته‌جات تاریخی در قاصت حاملان هم‌نواآی سنت اسلامی توصیف شده‌اند. باین وصف، برخلاف تصور 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 عمدتاً نادیده انگاشته شدند، یاری خواهد کرد.

¹ Buddhism

² Conformist

۱. جابر بن حیان، «یوگی بودایی»

یکی از شخصیت‌های بحث‌برانگیز مرتبط با جهان آیین بودا جابر بن حیان است، متخصص در علوم خفیه^۳ و کیمیاگری^۴ که در میان اروپاییان قرون وسطی بیش‌تر به نام جِبر^۵ (۸۱۵-۷۲۱ میلادی) شناخته می‌شد.^۶ جابر بن حیان در خراسان زیست و ظاهراً در طوس (شمال شرق ایران امروزی) درگذشت^۸ که نشانگر تماس بالقوه وی با هنر کیمیاگری آسیای مرکزی و هند است. جابر دو پیوند احتمالی با جهان بودایی داشت: ارتباط وی با خاندان برامکه از بلخ که اصالتاً بودایی بودند؛ و این واقعیت که جابر به گفته اهالی تبت احتمالاً نقشی پررنگ و الهام‌بخش 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^۹ مطرح شده است که بعدی دیگر به علم کیمیاگری جابر از منظر بودایی می‌افزاید.

به‌رغم پرهیز بسیاری از دانشوران اسلام از اشاره به هرگونه پیوند بودایی، سابقه جابر حاکی از آشنایی و تأثیرپذیری‌اش از آیین بوداست. جابر متعلق به حلقه خاندان برمکی در بغداد شناخته می‌شود که در فصل‌های قبلی این کتاب ذکر شده است (اصل و نصب برمکیان بودایی بوده و در کشمیر در زمینه طب تحصیل کرده بودند).^{۱۰} یحیی بن برمک، همراه با جابر، طبق اسناد، به هنر کیمیاگری آگاه بود که تلاشی در جهت ترکیب عناصر بودایی با عناصر متعدد کیمیاگری در ایران به‌شمار می‌رود.^{۱۱} جهان شرق ایران میزبان بسیاری از سنن باطن‌گرایی^{۱۲} و یوگایی^{۱۳} به‌انضمام آیین بودا، مانویت^{۱۴} و سایر سنن مرتبط با کشمیر و تبت بوده است. علاقه برامکه به علوم باطن‌گرای هند و آسیای مرکزی از یک سو و دوستی‌شان

³ Yogi

⁴ Occult sciences

⁵ Alchemy

⁶ Geber

^۷ باری، آثار متعددی هستند که به جابر بن حیان پرداخته‌اند؛ هر مؤلف روایت متفاوتی دربارهٔ احوالات و مکان تولد و مرگ وی ارائه داده است.

⁸ *The Fihrist of al-Nadīm*, vol.2 (New York: Columbia University Press, 1970), 854,

در فهرست‌الندیم، 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,

به‌نقل از هانری کورین که باور داشت جابر بن حیان در طوس درگذشت.

⁹ Michael Lee Walter

¹⁰ 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*.

¹¹ M. L. Walter, "Jābir, The Buddhist Yogi: Part I," *Journal of the Indian Philosophy* 20/4 (Dec. 1992): 425-427.

¹² Esotericism

¹³ Yogic

¹⁴ Manichaeism

با جابر بن حیّان از سوی دیگر باعث تجدید حیاتِ سننِ باطن‌گرایی و کیمیاگری متعدّد شد که از جانبِ مسلمانان به دیدهٔ سوءظنِ بدان‌ها نگریسته می‌شد.

کیمیاگری و علومِ خفیهٔ جابر به‌باورِ برخی ریشه در هند، چین^{۱۵} یا آسیای مرکزی دارد و نه سرزمین‌های اسلامی غربی مانند عراق. تحتِ حمایتِ بَرَمکیان، تلاقیِ فرهنگی و طبّی از عناصرِ هندی، آسیای مرکزی و یونانی تحتِ لوای اسلام شکل گرفت. در ترکیبِ عناصرِ علمی و فرهنگی متعدّد، جابر پیشگام بود که میراث و آثارِ کیمیاگری‌اش وی را به جهانِ هند نزدیک‌تر می‌ساخت. از این‌رو، شهرتِ جابر بن حیّان از جایگاهِ معتبرش در کیمیاگری، اعمالِ غُوصی^{۱۶} و علومِ خفیهٔ برمی‌خیزد. تأثیرگذارترین اثرِ وی *خواصّ موازین* است که ارتباطِ میانِ پیکرِ بیرونی (ظاهر) و پیکرِ مخفی و درونی (باطن) را توصیف می‌کند - یکی از مضامینِ فلسفهٔ اسماعیلی و نیز اخوان‌الصفا که در حدودِ قرونِ نهم و دهمِ میلادی شکوفا شد.^{۱۷} در اشاعهٔ آثار و اندیشهٔ جابر، اسماعیلیان در دورهٔ خودشان نقشی پررنگ ایفا می‌کنند.

معمولاً، نامِ جابر بن حیّان در برخی منابعِ شیعی در کنارِ نامِ امامِ ششمِ شیعیان جعفر صادق (ف. ۷۶۵ میلادی) به چشم می‌خورد. طبقِ گزارشِ ابن‌ندیم (ف. ۹۹۸ میلادی)، جابر در منابعِ شیعی در قامتِ شخصیتی افسانه‌ای ظاهر می‌شود و شاگردی و مریدی جعفر صادق به وی نسبت داده می‌شود.^{۱۸} در روشن‌گری پیرامونِ آشفتگیِ نظر دربارهٔ تلمذِ جابر نزدِ جعفر صادق، ابن‌ندیم می‌گوید که جعفر صادق به‌جای جعفر بَرَمکی (ف. ۸۰۳ میلادی) اشتباه گرفته شده است.^{۱۹} باری، از طریقِ دوستی و وساطتِ جعفر بَرَمکی بود که جابر

¹⁵ F. Sezgin, "Das Problem des Ġābir ibn Hayyān im Licht neue gefundener Handschriften," *ZDMG* 114 (1964): 257.

در این‌جا، فلسفهٔ مَرَدکی به‌عنوانِ دیگر منبعِ بالقوهٔ در کنارِ منبعِ هندی ذکر می‌شود. هم‌چنین، گفته می‌شود که جابر بن حیّان و زکریای رازی هر دو از منبعی مشترک در شیمی بهره بردند. در رابطه با مقالهٔ تکمیلی، بنگرید به:

M. Plessner, "Ġābir ibn Hayyān und die Zeit der Entstehung der arabischen Ġābir-Schriften," *ZDMG* 115 (1965): 23–35.

¹⁶ Gnostic

¹⁷ 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.

¹⁸ *The Fihrist of al-Nadīm*, vol.2, 854; Friemuth, "Jabir," 320.

¹⁹ *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* (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994), 16–18.

به دربار خلیفه در بغداد راه یافت.^{۲۰} به علاوه، بعید به نظر می‌رسید که جعفر صادق، امام و فقیه^{۲۱} شیعی که تقریباً چهل سال پیش از جابر بن حیان 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 خِطِ دو شخص با همین نام گرفتار شد: یکی امام ششم شیعیان جعفر صادق و دیگری جعفر برمکی - بنابراین، اسماعیلیان را می‌توان منشأ این خِطِ 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 بودایی شرقی ایران و آسیای مرکزی با تبت و هند، جابر احتمالاً علاقه‌ای خاص به جهان بودایی و تانترا 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.^{۲۲} در مطالعه منابع تبتی توسط مایکل لی والتیر که در آن از جابر بن حیان تحت عنوان ذاب^{۲۳} 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 بودایی تانترای^{۲۴} پرداخته است که شامل طول عمر، قدرت ذهن، غلبه بر بیماری و رهاسازی بدن از طبیعت خویش موسوم به حذف موانع در نظام تانترا^{۲۵} می‌شود.^{۲۶} 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 رنگین کمانی» منتهی می‌گردد. با افزایش عمر یوگی، «جسم رنگین کمانی» به وی این امکان را می‌دهد

²⁰ Kraus, "Studien," 22–24, 28–29.

ارتباط جابر بن حیان با خاندان برمکیان (خالد، یحیی و جعفر) در کتاب خود جابر با عنوان کتاب الخواص ذکر شده است:

Holmyard, *Alchemy*, 70–71.

²¹ Theologian

²² 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.

²³ Dza-bir

²⁴ Tantric

²⁵ Tantra

²⁶ Walter, "Jābir, I," 426, 427, 429–431.

تا با گام‌های استوارتر در مسیر بودیستوا^{۲۷} گام بردارد.^{۲۸} پیروان آیین بودای ماهایانا^{۲۹}ی تبت ترکیب مفهوم بودیستوا با یوگا^{۳۰} 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^{۳۱}) و ذکر یا مانتر^{۳۲}، همراه با تزکیه دیدگاه و ایجاد یک وحدت خلل‌ناپذیر جسمانی، کلامی و ذهنی تفکیک‌ناپذیر، بایستی فرد را از تمامی بیماری‌ها رها ساخته و نتیجتاً نوعی از مرگ‌ناپذیری را عرضه می‌داشت.^{۳۳} توانمندی جابر در علوم باطن‌گرا نه تنها معطوف به فراهم آوردن یک دگرذیسی معنوی و سعادت تهی‌ناپذیر در زندگی فرد بود، بلکه رسیدن به جاودانگی از طریق دست‌کاری اندام‌کردشناختی^{۳۴} را نیز شامل می‌شد. بدین‌منظور، جابربن‌حیان 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، به‌گونه‌ای که با بستن گوش‌ها، چشم‌ها، سوراخ‌های بینی و دهان به‌وسیله انگشتان، هوا را حبس و آتش را مهار کند که باعث پیچیده شدن هوا در ناحیه سر می‌شود. به‌گفته جابربن‌حیان، چنین تمریناتی همراه با رقص و آواز عقل ضعیف را قوت می‌بخشد و در کوتاه‌مدت باعث رُخدادهای معنوی و هیجانی شگفت‌انگیزی می‌گردد.^{۳۵} تمرینات توصیه‌شده توسط جابر به‌گونه‌ای طراحی شده‌اند تا اندام‌کردشناسی^{۳۶} 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 تانترای پیش‌از مرگ کاسته شود.^{۳۷} بنابراین، یوگی‌های تانترایی تبت جابر را «یوگی جاودانه» می‌نامیدند که نه تنها یک شفابخش بود، بلکه به‌عنوان بودیستوا هم شناخته می‌شد که

²⁷ Bodhisattva

²⁸ Walter, "Jābir, II," 145-147;

هم‌چنین، بنگرید به:

Walter, "Jābir, III," 27, 29.

²⁹ Mahāyāna

³⁰ Yoga

³¹ Pranayama

³² Mantras

³³ Walter, "Jābir, II," 148-153.

³⁴ Physiologic

³⁵ Walter, "Jābir, II," 154-156.

³⁶ Physiology

³⁷ Kraus, "Studien," 18.

آمده بود تا دیگران را نیز بیدار سازد. مفهوم جاودانگی وی را می‌توان هم‌راستا و هم‌تراز با مفاهیم نیروانا^{۳۸} و پری‌نیروانا^{۳۹} 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 جابربن حیان 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، احتمال دارد که تحسین جابر از سوی 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 ابن‌سینا و سامانیان بخارا

در رابطه با نبوغ ابن‌سینا (ف. ۱۰۳۷ میلادی) در طب، فلسفه و سایر علوم نیازی به مقدمه‌گویی نیست. وی در حدود ۹۸۰ میلادی در خرمیثن زاده شده که در آن زمان، مکانی نه‌چندان مشهور نزدیک شهر بخارا در جهان شرق ایران (ازبکستان امروزی) بود. منابع شناخته‌شده می‌گویند که ابن‌سینا در یک خانواده اسماعیلی دیده به جهان گشود و تحت تلمذ ابو عبدالله ناتلی، دوست پدرش و از حامیان قدرتمند اسماعیلیه، به تحصیل پرداخت.^{۴۰} دیگر منابع ابن‌سینا را منکر مرام اسماعیلی معرفی کرده و هواداری وی از اسماعیلیه را افسانه می‌خوانند. منابع مشابه درباره وابستگی ابن‌سینا به اسماعیلیان که تنها از طریق تبلیغات شفاهی کذب اشاعه یافته است، تردید دارند.^{۴۱} بنابراین، هیچ منبع موثقی در دست نیست که بر این وابستگی اشاره کند.^{۴۲} از این رو، شاید بشود ادعان کرد که ابن‌سینا به هیچ مذهب خاصی تعلق نداشت.^{۴۳} لیکن، اگر این پیشنهاد گوئتیر لولینگ^{۴۴}،^{۴۵} که نام و زادگاه ابن‌سینا سرخ‌هایی بالقوه درباره سابقه بودایی وی هستند را بپذیریم،

³⁸ Nīrvāna

³⁹ Parīnīrvāna

⁴⁰ S. C. Inati, "Ibn Sīnā," *Encyclopedia of Islam and Muslim World*, vol. 1 (Macmillan Reference USA, 2004), 337.

⁴¹ D. Gutas, "Avicenna ii: Biography," *Encyclopaedia Iranica*, accessed in March 2010.

⁴² Afhan, *Avicenna*, 59.

⁴³ 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.

⁴⁴ Günter Lüling

⁴⁵ G. Lüling "Ein anderer Avicenna Kritik seiner Autobiographie und ihrer bisherigen Behandlung," *Deutscher Orientalistentag*. 3rd Supplement to the *ZDMG* 19 (1977): 496-513.

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 بوته بحث قرار دهیم. مطابق آنچه در خودزیست‌نامه ابن سینا آمده است، باتوجه به منصب حکومتی مهم پدرش، خرمیث به عنوان محل زندگی خانواده ابن سینا مکانی گمنام به‌شمار می‌رفت. دیمیتری گوتاس^{۴۶} مدعی است که پدر ابن سینا والی شهر رمیث (اقامتگاه حاکمان سامانی) بود^{۴۷} که در قیاس با خرمیث در مجاورت اهمیت بیش‌تری داشت. به نظر بسیار محتمل می‌آید که خانواده ابن سینا دارای روابط حکومتی قوی‌ای در رمیث بودند. عموماً، حاکمان بخارا در شهر رمیث اقامت داشتند. این شهر هم‌چنین اقامتگاه زمستانی سامانیان در زمان ابن سینا بود.

رمیث در آن دوران دارای یک معبد بودایی بود. سلسله سامانیان که در سیاست به میانه‌روی و رواداری مشهور بودند، از جوامع بودایی و نیز مانوی و زرتشتی میزبانی می‌کردند. حضور آیین بودا در رمیث دو پرسش را مطرح می‌سازد: آیا پدر ابن سینا هیچ رابطه‌ای با معبد بودایی در رمیث داشت؟ آیا سامانیان آغازین خود ارتباطی با آیین بودا داشتند؟^{۴۸} پدر ابن سینا اصالتاً اهل بلخ بودایی بود و بعدها به بخارا نقل مکان کرده بود.^{۴۹} درباره 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 بودایی 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 خانواده 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) بیست‌و یک‌ساله 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 به‌جای پدرش والی کرمیث (خرمیث) شده است.»^{۵۰} به دلیل نبود اطلاعات معین، این به اصطلاح منصب حکومتی در حاله‌ای از ابهام باقی مانده است؛ ابن سینا اشاره دقیقی به کار اصلی پدرش یا خودش در آخرین روزهای سلسله سامانیان نکرده است.

از این‌گذر، ابن سینا درباره 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.

⁴⁶ Dimitry Gutas

⁴⁷ Gutas, "Avicenna ii."

⁴⁸ Lüling, "Ein anderer," 500.

⁴⁹ Afhan, *Avicenna*, 57.

⁵⁰ Gutas, "Avicenna ii."

با این 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. گونتر لولینگ با نقل قول از آنه‌ماری فون گابن^{۵۱} مدعی است که واژه سینا در اوستا به معنای «دانشمند فرهیخته» است. ظاهراً، هیچ پیوندی ریشه‌شناختی مستقیمی برای نام ابن سینا وجود ندارد، لیکن در آسیای مرکزی، یک نام بودایی، بوداسینا، در حُتَن قرن پنجم به چشم می‌خورد.^{۵۲} هم‌چنین، یک دانشور و راهب اعظم بودایی اهل هند معروف به بودی‌سینا^{۵۳} (۷۶۰-۷۰۴ میلادی) (بودی در سانسکریت یعنی بیداری) نیز می‌زیست که به ژاپن سفر کرده بود.^{۵۴} دیگر نام بودایی تاریخی که قابل توجه است، ماهاسینا^{۵۵} است (ماها در سانسکریت یعنی بزرگ).^{۵۶} حضور نام سینا یا سینا در فرهنگ و تاریخ بودایی معمول است. اگر سینا یا سینا در این مورد به معنای «دانشمند فرهیخته» است، پس نام ابن سینا می‌تواند به معنای پسر «دانشمند فرهیخته» یا در این مورد، پسر «دانشمند بودایی» باشد که حاکی از احتمال ارتباط پدر ابن سینا با معبد بودایی رمیئن و شاید حتی تصدی منصب رسمی در آن جاست. سایر دانشوران زمانه نیز دارای اسامی‌ای بودند که به خاستگاه مذهبی‌شان اشاره داشت، مانند علی‌بن عباس مجوسی (زرتشتی) و ابوسهل عیسی‌بن یحیی مسیحی.^{۵۷} نه ابن سینا و نه هیچ‌کس دیگری هرگز به دلیل انتخاب و معنای نامشان اشاره نکردند. آیا حقیقت گذشته‌ی وی پنهان شده است یا این که بعدها توسط خود ابن سینا در خودزیست‌نامه‌اش تغییر یافته است تا جایگاه و شهرت وی در جهان اسلام محفوظ بماند؟

با حضور آیین بودای اویغوری^{۵۸} - ترکی در منطقه، با توجه به نزدیکی بخارا به ترکستان و فرهنگ ترکی، نام سینا احتمالاً، گرچه نمی‌توان با قطعیت گفت، از ریشه اویغوری - ترکی بوده است.^{۵۹} افزون بر این، جایگاه فلسفی ابن سینا قطعاً درباره معرفتی دیدگاه‌های بودایی به مخاطبان وی که بدان‌ها خواهیم پرداخت، سرنخ‌هایی ارائه می‌دهد.

⁵¹ Annemarie von Gabain

⁵² Lüling, "Ein anderer," 502.

⁵³ Bodhi-sena

⁵⁴ C. Eliot, *Japanese Buddhism* (Surrey: Curzon Press Ltd., 1994), 225.

⁵⁵ Maha-sena

⁵⁶ C. Eliot, *Hinduism and Buddhism*, vol.III (Middlesex: The Echo Library, 2007), 19

⁵⁷ Lüling, "Ein anderer," 502.

⁵⁸ Uighur

⁵⁹ A. M. Sayili, "Was Ibni Sina an Iranian or a Turk?" *Isis* 31/1 (November, 1939): 23-24.

ولی، دربارهٔ پیوند احتمالی سامانیان با جهان آیین بودا چه‌طور؟ نظریه این شرایط تاریخی، رواج آیین بودا در قرن دهم در این ناحیه و رواداری مذهبی سامانیان، ارتباط پدر ابن سینا با آیین بودا و منصب وی در بخارا و اطراف آن دور از تصور نمی‌تواند باشد.

دربارهٔ نام سامانیان بخارا، پیچیدگی‌ای هست که درخور بررسی‌ست. نام و منشأی سامانیان به مکانی به نام سامان، نزدیک بلخ یا شاید نزدیک سمرقند، نسبت داده می‌شود. ابن حوقل، سیاح و جغرافی‌دان قرن دهم، ذکر می‌کند که سامان نام ناحیه‌ای در سرزمین بلخ بود که بنیان‌گذاران سلسلهٔ سامانیان نامشان را از آن‌جا گرفته‌اند.^{۶۰} ولی هیچ‌کس با قطعیت نمی‌تواند بگوید که نام سامان به‌عنوان ریشهٔ سامانیان از کجا آمده است. این احتمال وجود دارد که سامان^{۶۱} و سومان - شهر باستانی دیگر در فاصله‌ای نه‌چندان دور از بلخ و سمرقند - به مکانی مشابه اشاره دارند و واژهٔ سامانیان نیز از ریشهٔ 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 سومانیّه خوانده می‌شد.^{۶۲}

نگاه دقیق‌تر به نام سامان یا سومان می‌تواند به روشن‌گری موضوع کمک کند. بوداییان آسیای مرکزی شَمَنیه نامیده می‌شدند که با حذف حرف «ر» از واژهٔ شَرْمَنَه^{۶۳} (دوره‌گرد زاهد) در زبان سانسکریت گرفته شده و در زبان محلی سغدی، خُتَنی و تُخاری به‌ترتیب به‌شکل شَمَن^{۶۴}، شَمَن^{۶۵} و سامَم^{۶۶} درآمده بود.^{۶۷} ابن‌ندیم اشاره می‌کند که اکثریت ساکنان ماوراءالنهر شَمَنیه بودند که پیامبرشان بودا بود: «شَمَنیه مربوط به شَمَنی‌ست و این‌ها ستوده‌ترین مردمان زمین و مذاهب بودند.»^{۶۸} ابوریحان بیرونی (ف. ۱۰۴۸ میلادی) نیز از شَمَنیه و تفاوت آن‌ها با برَهَمَن^{۶۹}ها، با اشارهٔ آشکار به بوداییان و معابدشان که بهار نامیده می‌شد، سخن به‌میان آورده است.^{۷۰}

⁶⁰ Ibn Huwqal, *Kitāb Masālik wa Mamālik* (London, 1800), 304.

⁶¹ سامان هم‌چنین نام پنج روستا در ایلام، ساوه، شهرکرد، شاه‌آباد و کرمان است. بنگرید به: محمدحسین پاپلی یزدی، فرهنگ آبادی‌ها و مکان‌های مذهبی کشور (تهران: گروه جغرافیا، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۸)، مدخل «سامان»؛ حمدالله مستوفی، *نزهةالقلوب*، (تهران، ۱۳۳۶)، ۸۳-۸۲ نیز به وجود یک روستا با نام سامان در غرب ایران (عراق عجم) اشاره می‌کند.

⁶² Lüling, "Ein anderer," 502-504.

⁶³ Śramanā

⁶⁴ Śmn'nc

⁶⁵ Ś'saman

⁶⁶ Sāmam

⁶⁷ 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.

⁶⁸ *The Fihrist of al-Nadīm*, vol. 2, 824.

⁶⁹ Brahmin

⁷⁰ *Alberuni's India* (London, 1910), 21.

شبهتِ آوایی میانِ شَمَنیّه و سومانیه در ایجادِ یک ارتباطِ بینِ یک مرام و عنوانِ جغرافیایی از اهمّیتِ بالایی برخوردار است.^{۷۱} به طرزی آشفته، سومان و شَمَن اغلب در اشاره به مردمانِ بودایی به کار رفته‌اند. سایر دانشورانِ مسلمان مانندِ خوارزمی (ف. ۸۵۰ میلادی) و حمزه اصفهانی (ف. ۹۷۰ میلادی) سومانیه را با شَمَنیّه یکی دانسته‌اند و این که آن‌ها ساکنانِ سرزمین‌های شرق در مرزهای چین، هند و خراسان بودند که بُت (مجسمه‌های بودا) می‌پرستیدند.^{۷۲} در رابطه با پیوندِ جغرافیایی و بوداییِ سومانیه، مطابقِ روایاتِ سیاحِ چینی هیوان تسانگ^{۷۳} در میانهٔ قرنِ هفتم، محلّیانِ سومان یا سومانیهٔ باستان دارای دو صومعهٔ بودایی بودند.^{۷۴}

در ادامه، به بررسی منشأی نامِ بنیان‌گذارِ سلسلهٔ سامانیان، سامان‌خدا (بزرگِ سامان یا سومان) و این که آیا وی از اهالیِ شهرِ بوداییِ سامان، سومان یا سومانیه بود، می‌پردازیم. براساسِ کاربردِ واژهٔ شَمَن در اشاره به راهبان، با قطعیت نمی‌توان گفت که سامان‌خدا (شَمَن‌خدا) یک «راهبِ اعظم» بوده است و یا یک «راهبِ بوداییِ اعظم». این بدین معنا نیست که سامانیان بودایی بودند و یا تمایلاتِ بودایی داشتند، بلکه حاکی از این است که نه تنها نامِ آن‌ها بلکه نزدیکیِ جغرافیایی‌شان به جهانِ بوداییِ آسیای مرکزی و ترکستان در قرنِ دهم، بیش از آن که پیش‌تر در موردشان پنداشته می‌شد، باعثِ نزدیکیِ آن‌ها به جهانِ آیینِ بودا شد. سامانیان در اوایلِ قرنِ نهم پا به عرصه گذاشتند، زمانی که لشکرِ اسلام به گونه‌ای که در سرزمین‌های تحتِ حکومتِ صفاریان و غزنویان عمل کرده بود، هنوز آیینِ بودا را به‌طورِ کامل ریشه‌کن نکرده بود. سکوت یا تغییرِ تبارِ سامانیان باعث شد تا میراثِ بوداییِ آن‌ها مدفون باقی بماند. اگر حمایتِ آن‌ها از آیینِ بودا، چه در بُخارا یا در رَمیسن، حقیقت داشته باشد، آن‌ها مطمئناً پیش از سقوطشان در سال ۹۹۹ میلادی و هنگامِ فرارِ ابن‌سینا از زادگاهش آخرین «سینا» را در دستگاهِ حکومتی خویش استخدام کرده بودند.^{۷۵} لیکن، پایه‌گذارِ سلسلهٔ سامانیان، ابن‌سینا و حتّی خاندانِ بَرَامکَه بَلخ بالطبع بایستی در پرهیز از افشای پیوندهای بودایی‌شان به مسلمانانِ متعصّبِ آن‌زمان نهایتِ احتیاط را به‌خرج می‌دادند. پس از سقوطِ سامانیان به‌دستِ قره‌خانیانِ تُرک که در سال ۹۹۹ میلادی واردِ بُخارا شدند، شرایطِ زندگیِ ابن‌سینا دست‌خوشِ تغییر گشت. در آن‌زمان، وی از بُخارا گریخت و دلیلِ این گریز را در

^{۷۱} گوتتر لولینگ در پانوشهٔ چهل‌وهشت مقالهٔ «انتقادِ دیگرِ ابن‌سینا به خودزیست‌نامه‌اش و مواجههٔ قلبی با آن» عنوان می‌دارد که «سومانیه» شبیه به واژهٔ سانسکریتِ «شَرْمَنّا» به‌معنای «راهب» است.

^{۷۲} D. Gimaret, "Bouddha et les bouddhistes dans la tradition musulmane," *Journal Asiatique* 257 (1969): 288–289.

^{۷۳} Hsüan-tsang

^{۷۴} *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.

^{۷۵} Lüling, "Ein anderer," 504.

در سال ۹۹۹ میلادی، ابن‌سینا بایستی نوزده سال داشت، مگر این که تاریخ تولدش پیش از ۹۸۰ میلادی بوده باشد که تاریخ پذیرفته شده است.

خودزیست‌نامه‌اش «ندای ضرورت» ذکر نمود، ولی به چندوچون این «ندا» نپرداخت. جداز سقوط بُخارا، احتمال داده می‌شود که وی به‌خاطر نارواداری مذهبی سلطان محمود غزنوی که دانشمندان ارشد را برای ملحق شدن به دربارش فراخوانده بود، از بُخارا گریخت.^{۷۶}

با سقوط به‌دست مهاجمان جدید، به‌عنوان کارمند حکومت سامانی، ابن سینا شاید موقعیت خویش را در معرض خطر می‌دید.^{۷۷} 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 آگاهی‌بخشش درون نهاد مذهبی غالب آشوب برپا کرد. اغلب، برچسب جادوگری و احضار ارواح شیطانی، کافر و دیگر عناوین از جانب رقیبانش بر وی نهاده می‌شد.^{۷۸} چرا پزشک، اندیشمند و دانشمند بزرگ این‌چنینی باید در جهان اسلام طرد می‌شد؟ گرچه تمامی دانشوران توافق نظر ندارند، ابن سینا به‌ظاهر فلسفه خویش را از خارج اسلام گرفته است.^{۷۹} در کمال احترام، وی در فرهنگی غالباً اسلامی زیست که درون آن نمی‌توانست از باورهای اسلامی، مفهوم وحی و نبوت بی‌تفاوت باشد. با این‌وصف، شماری مضمون به‌صورت ترکیبی و نه لزوماً جدا وجود دارند که بخشی از نگرش فلسفی ابن سینا را نزدیک به اصول بودایی نشان می‌دهند. با توجه نمودن به موضوع تراکوچ^{۸۰} روح (تناسخ)، ابن سینا بر گشودن عرصه بحث پیرامون آن اعمال فشار نمود، گرچه قاطعانه از جانب فقهای اسلامی سرسخت رد شد که به خود وی و فلسفه‌اش مظنون بودند. ابن سینا فاصله خویش از مضمون نبوت و ضرورت آن در وحی را نیز حفظ کرد که موضع مشترک معلمان بودایی سوماتیه و حتی رمیثن بود.^{۸۱}

مضافاً، ابن سینا دیدگاه فقها نسبت به مسئله پاداش و جزا را نیز نمی‌پذیرفت. جورج حورانی^{۸۲} به این موضوع پرداخته است. به‌گفته ابن سینا، مجازات بی‌رحمانه توصیف‌شده در جهنم با غل‌وزنجیر، درون آتش و مار و عقرب آن چیزی‌ست که هرکس درحق دشمنش روا می‌دارد و این توصیفات تصویرگری صرف بی‌اساس است. در سطحی متفاوت، رستاخیز پیکر جسمانی پس از مرگ درنگ‌آین سینا از دریچه منطق قابل فهم نبوده و از جانب عقل پذیرفته نمی‌شد.^{۸۳} باری، ابن سینا عملاً پیش‌بینی کرد که استدلال اخلاقی

⁷⁶ Afnan, *Avicenna*, 63–64.

⁷⁷ Gutas, "Avicenna ii"; Luling, "Ein anderer," 499.

⁷⁸ Afnan, *Avicenna*, 75.

⁷⁹ 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 مقاله فوق، به تأثیرات آیین زُرّوان، زرتشت و مانویت بر ابن سینا نیز اشاره شده است.

⁸⁰ Transmigration

^{۸۱} مقایسه کنید با:

Luling, "Ein anderer," 504.

⁸² George Hourani

⁸³ G. F. Hourani, "Ibn Sīnā's 'Essay on the Secret of Destiny,'" *BSOAS* 29/1 (1966): 39–40,

به‌نقل از *ما بعدالطبیعه* ابن سینا.

ضروریست تا افراد از شرارت پرهیز کنند، درغیراین صورت به اعمال غیرقابل تحمّلی متوسّل خواهند شد. در سطحی دین‌جدا^{۸۴}، وی پاداش و جزا را این‌گونه توضیح داد: «مطابق پیشینیان، پاداش وقوع لذّت در روح مطابق با درجه کمال آن‌ست، درحالی‌که جزا وقوع رنج در روح مطابق با درجه کاستی آن‌ست.»^{۸۵} در این‌جا، ابن‌سینا هیچ ارجاعی به منشأی باورش در اختیار ما قرار نمی‌دهد، به‌ویژه وقتی بر «پیشینیان» اتکا می‌کند. در توضیح پاداش و جزا به‌مثابه شرایط زندگی پیشین و شرایط ذهن در زندگی کنونی، ابن‌سینا به‌سوی سطحی عمیق‌تر گام برمی‌دارد.^{۸۶} برای ابن‌سینا، ذهن (آگاهی) منبع و حامل پیوسته اعمال خوب‌بود بود که کیفیت زندگی کنونی و آتی فرد را تعیین می‌کند. این دیدگاه به مفهوم‌آفرینی بودایی تبعات کارمایی^{۸۷} در این جهان مادی شباهت دارد - چه فرد سعادت‌نیروانا را تجربه کند و چه بازتن‌یابی^{۸۸} کارمایی را.

این رویکرد ظاهراً بودایی به مفاهیم کارمایی سعادت و رنج در این جهان، نه در جهان بعدی متصوّر در بستر مذهبی، حاکی از این‌ست که ذهن تنها موجودیّت حاکم مسبب این شرایط روانی‌ست و این‌که قضاوقدر الهی نقشی درافت‌وخیز رفتار انسان ندارند. داشتن اختیار بر سرنوشت خویش مترادف با داشتن اختیار بر دانش ازپیش‌معین خدا درباره همه انسان‌هاست. در این رابطه، در پنهان نمودن ماهیت ناخداوور^{۸۹} رویکردش که در تضاد با رویکرد خداوور^{۹۰} به سرنوشت انسان قرار دارد، ابن‌سینا عامدانه به‌طور ابهام‌آمیزی عمل کرده است، ترفندی که وی را در گستره اسلام مدرّسی^{۹۱} مجاز نگه داشت.^{۹۲}

هم‌چنین، تحلیل ابن‌سینا از قوانین علت‌ومعلول بر فناپذیری میان آن‌چه انسان درک می‌کند و می‌بیند و آن‌چه فراتر از دسترس و فهم اوست اشاره دارد.^{۹۳} آن چیزی که هست نتیجه علت‌ومعلول است و از بین رفتنش هم همین‌طور؛ آیا اشیا ذاتی دارند یا این‌که ما را در لحظاتی با وجودشان فریب می‌دهند، خود در فهم انسان جای تردید دارد. این یک نوعی از شک‌گرایی^{۹۴} برجسته در فلسفه بودایی به‌ویژه پس‌از ناگارجون^{۹۵} در قرن سوم میلادی‌ست. ابن‌سینا در قامت قهرمان منطق و فلسفه تجربی ظاهر شد که تمایز

⁸⁴ Secular

⁸⁵ Hourani, "Ibn Sīnā's," 32, 33,

به‌نقل از رساله فی سرائق ابن‌سینا.

⁸⁶ Hourani, "Ibn Sīnā's," 40–41.

⁸⁷ Karmic

⁸⁸ Reincarnation

⁸⁹ Nontheistic

⁹⁰ Theistic

⁹¹ Scholastic

⁹² Hourani, "Ibn Sīnā's," 31, 43, 44.

⁹³ بنگرید به:

E. Meyer, "Philosophischer Gottesglaube: Ibn Sīnās Thronschrift," *ZDMG* 130 (1980): 226–277.

⁹⁴ Skepticism

⁹⁵ Nāgārjuna

وی میان ذات و وجود و ردّ آفرینش و حمایتش از استلالِ منطقی هستی زمینهٔ مباحثاتِ گسترده‌تری را برای جوامع مذهبی فراهم ساخت.^{۹۶}

این که ابن سینا حقیقتاً مفاهیم بودایی را پشتِ نقابِ فلسفی یونانی معرفی کرد، فرضیه‌ای است که نیازمند تحقیقاتِ آتی‌ست، ولی روش استدلالِ وی نشان داد که در مواجهه با مدافعان جزم‌اندیشی مذهبی، تمایل داشت تا بر تجربه‌گرایی^{۹۷} و دین‌جداگرایی^{۹۸} اصرار نماید. هم‌زمان، ایجادِ پنهانی پلی میان تفکرِ اسلامی و آنچه از پدرش و در بُخارا آموخته بود بایستی مطابق جهت‌گیری فرد در بسترِ اسلامی و هم غیراسلامی تفسیر می‌شد. باور بر این است که جهتِ درامان ماندن از حملهٔ آشکار و سرکوبِ وابستگان خلیفه، ناسلام‌گرایی^{۹۹} ابن سینا به‌طرزِ ظریفی در نوشته‌های غیرعربی‌اش (به‌عنوان مثال، *دانش‌نامهٔ اعلامی*، اثری به‌زبان فارسی) رسوخ یافته است.^{۱۰۰}

برای دانشمندِ نابغه‌ای هم‌چون ابن سینا که در منطقهٔ بودایی زیسته است، عدمِ آشنایی با فلسفهٔ بودایی دور از تصور می‌نماید. دست‌کم، یکی از روایات از ابن سکوتِ وی در این باره پرده برمی‌دارد. روزی، یکی از شاگردان نزد ابن سینا آمد و از او پرسید: «استاد، استاد، آیا تا به حال این موضوع را شنیده‌اید که ما فاقدِ خویشِ 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.»^{۱۰۱} این پاسخ زیرکانهٔ ابن سینا نشانگر بی‌میلی وی نسبت به ورود به بحث پیرامون مفهوم «بی‌خویشی»^{۱۰۲} در بستر بودایی آن است. ابن سینا وانمود کرد که به وجودِ «خویش» در شخصی که دربارهٔ نبودِ «خویش» مستمر و ثابت پرسیده بود، قایل نیست. فلسفهٔ «بی‌خویشی» هم‌راستا با تحلیلِ روان‌شناختیِ *آبی‌دارما*^{۱۰۳} و هستهٔ تعالیم بودایی ناگار جونا که برای افرادِ فرهیختهٔ بُخارا و آسیای مرکزی بسیار شناخته‌شده بود. در واقع، برخوردِ

^{۹۶} 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.

^{۹۷} Empiricism

^{۹۸} Secularism

^{۹۹} Non-Islamism

^{۱۰۰} 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.

^{۱۰۱} R. Sorabji, *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 297.

^{۱۰۲} Nonself

^{۱۰۳} *Abhidharma*

ابن‌سینا با موضوعات روان‌شناسی و قوای دماغی بررسی جامعی با لحاظ تحلیل *آبی‌دارما*^{۱۰۴} و سایر تعالیم بودا را می‌طلبد. در رابطه با مسئله دوگانگی جسم و روح، ابن‌سینا، 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.^{۱۰۵} وی هم‌چنین آفرینش از هیچ را رد می‌کرد و بر این استدلال بود که جهان آغازی ندارد. با حفظ این رویکرد منطقی، وی بیش‌ازپیش خاک بر چشم هم‌نوایی^{۱۰۶} مذهبی زمانه خویش پاشید. بی‌دلیل نبود که موضح ابن‌سینا راجع به هم‌پایندگی^{۱۰۷} (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 ابوحامد امام محمد غزالی طوسی قرار گرفت. نگاه عمیق‌تر به تجربه‌گرایی ابن‌سینا از طریق قدرت استدلال می‌تواند نزدیکی فلسفه وی به اندیش‌سنجی^{۱۰۸} بودایی را آشکار سازد که کم‌وبیش یک فلسفه مادی‌گرا^{۱۰۹} با بسیاری از زوایای روان‌شناختی الحاقی بود.

احتمالاً، ابن‌سینا نخستین اندیشمند اسلامی بود که روش مکتبی را به‌کار گرفت که درون جریان سرواستیوادایی^{۱۱۰} بودایی غالب در بلخ و آسیای مرکزی شکل گرفته بود.^{۱۱۱} سرواستیوادا، به‌عنوان یک جریان غیرماه‌ایانا، به‌دلیل اهمیت دادن به واقعی بودن جهان شناخته‌شده 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^{۱۱۲} بود.^{۱۱۳} یکی از چنین مدارسی که در شمال شرق بلخ مورد بررسی قرار گرفته است، پیش‌تر

^{۱۰۴} 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 *آبی‌دارما* وجود دارد.

^{۱۰۵} Bogoutdinov, "A Notable Philosophical," 30, 34.

^{۱۰۶} Conformism

^{۱۰۷} Coeternity

^{۱۰۸} Dialectics

^{۱۰۹} Materialist

^{۱۱۰} Sarvāstivādin

^{۱۱۱} 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.

^{۱۱۲} Scholasticism

^{۱۱۳} 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.

یک مجموعه استوپا^{۱۱۴} و صومعه بود.^{۱۱۵} معلّمان بودایی پیشین که به اسلام گرویدند، شاید منشأی وام‌گیری‌های بودایی بودند. در دوران تغییرمذهب به اسلام، صدها وپهرا^{۱۱۶} یا صومعه بودایی در آسیای مرکزی احتمالاً به مدارس تبدیل شدند. در این مدارس تازه‌تأسیس، مهم‌ترین آثارِ مدرّسی بودایی که سرآغازشان به تعلیم بودایی در قرن دهم میلادی مبتنی بر روش‌های برگرفته از *آبی‌دارماماهاویاسا*^{۱۱۷} بازمی‌گردد، ممکن است به‌طور شفاهی به تعلیم اسلامی انتقال یافته و با آن‌ها انطباق یافته باشند.^{۱۱۸} 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 غیراز جانب یونان به ما رسیده باشند.»^{۱۱۹} درمقام یکی از منطق‌شناس بزرگ جهان اسلام، ابن‌سینا بایستی از بسیاری از منابع هندی و بودایی دردسترسش در کتابخانه بخارا بهره برده باشد. (در بخارا و کتابخانه‌اش، ابن‌سینا به‌احتمال زیاد از طب آیورودا^{۱۲۰}ی هندی و طب چینی - تبتی بهره برده است، لیکن در کتب پزشکی‌اش هیچ اشاره‌ای بدان‌ها نکرده است). البته، کتابخانه بخارا بعداز استفاده ابن‌سینا دیری نپایید که دچار حریق گشت و نابود شد.

مانند ابن‌سینا، سایر فیلسوفان، اخترشناسان و طبیعت‌شناسان و ساکنان شرق 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 شرق ایران است، تحت‌الشعاع قرار داده است و یا پشت‌نقاب 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 درقیاس 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 صفویّه بود. برخلاف سایر فلاسفه مشهور دوران در اصفهان، وی خود را مستقیماً در عمق فلسفه و عرفان

¹¹⁴ Stūpa

¹¹⁵ Hillenbrand, *Islamic Architecture*, 175.

¹¹⁶ Vihāra

¹¹⁷ *Abhidharmamahāvibhāsa*

¹¹⁸ Beckwith, "The Sarvāstivādin," 172-173.

¹¹⁹ *Avicenna's Treatise on Logic*, Part One of *Danesh Name Alai*, edited and translated by Farhang Zabeeh, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), 3.

¹²⁰ Ayurveda

هندی فرورده بود. وی منحصرأً 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^{۱۲۱} را با احترام و افتخار به جهان اسلام معرفی کرد، اقدامات میرفندرسکی در قرن هفدهم نیز به همان اندازه اهمیت داشت که حرکتی پیش‌رونده به سوی تفاهم و گفت‌ووشنود میان مذهبی به‌شمار می‌رفت. رابطه بین عرفان ایرانی و هندی که در آثار میرفندرسکی تجلی یافته است، شاید دارای ریشه‌های شخصی عمیقی بوده باشد، ولواین که هرگز برملا نشدند.^{۱۲۲} با سفرهای مکرر به هند طی سی‌وپنج سال پایانی عمر خویش، میرفندرسکی ترجمه‌ها و تفسیرهای متعددی درباب آثار هندی آفرید و تفکر هند را به شاگردانش و معاصرانش در ایران معرفی کرد، اقدامی که بقایا و تأثیرات آن هنوز درانتظار پژوهش و شناخت است.^{۱۲۳} 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 درباره معلّمانش اطلاعاتی در دست نیست.^{۱۲۴} زمینه علاقه‌مندی وی به هند با رویکرد گورکانیان در هند فراهم آمد که سلاطین آزاداندیش آن‌ها از ترجمه متون هندوی مقدس مانند *اوپانیشاد*^{۱۲۵}، *ماهاباراتا*^{۱۲۶} و *باگاواد گیتا*^{۱۲۷} 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 تحشیه متن عرفانی هندو را که توسط نظام‌الدین پنیپاتی^{۱۲۸} 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*^{۱۲۹} را (با عنوان فارسی *جوگ باسشت*^{۱۳۰} است) رفع کرده

¹²¹ Hinduism

^{۱۲۲} مقایسه کنید با: سعید نفیسی، *سرچشمه تصوف در ایران* (تهران: فروغی، ۱۳۴۳)، ۴۱.

¹²³ 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.

¹²⁴ S. H. Rizvi, "Mir Fendereski," *Encyclopaedia Iranica*, 2005, accessed April 2010.

¹²⁵ *Upanishad*

¹²⁶ *Mahābhārata*

¹²⁷ *Bhagavad Gīta*

¹²⁸ *Panipatī*

¹²⁹ *Yoga Vāsistha*

¹³⁰ *Jūg-basasht*

و بر آن حاشیه بنویسد.^{۱۳۱} این متن گفت‌وشنودی بین واسیستا (یک پیر هندو) و رام^{۱۳۲} (شاگردش) است که ظاهراً از یوگای ودانتایی^{۱۳۳} و آیین بودای ماهایانا تأثیر پذیرفته بود.^{۱۳۴}

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 جامعه پشمی زبر برتن می‌کرد و در میان جماعت عامی اصفهان بی‌هیچ طمطراقی ظاهر می‌شد.^{۱۳۵} شماری از دوستان و همکاران میرفندرسکی در دوران شاه‌جهان گورکانی (د. ح. ۱۶۵۸-۱۶۲۸ میلادی) ایران را به قصد هند ترک کردند و مراقبه، آزاداندیشی و گیاه‌خواری پیشه کردند.^{۱۳۶} میرفندرسکی نیز به مشق گیاه‌خواری و «آهیمسا»^{۱۳۷} (خشونت‌پرهیزی) پرداخت؛ وی هرگز به زیارت مکه نرفت، زیرا مجبور بود که گوسفندی را قربانی کند.^{۱۳۸}

تحشیه میرفندرسکی بر جوگ باسشت حاکی از شناخت مفهومی وی از واژگان سانسکریت به کاررفته در عرفان هندی است. توضیحات جدید وی پیرامون معنای «لوبا»^{۱۳۹} (طمع) و «موها»^{۱۴۰} (آشفتگی) در زندگی دنیوی تنها حواشی صرف نیستند، بلکه راهنمایی عملی در چگونگی رسیدن به «شوکا»^{۱۴۱} یا سوکا^{۱۴۲} (سعادت) به شمار می‌روند.^{۱۴۳} میرفندرسکی باور داشت که سه مؤلفه عرفان هندی درهم‌تنیده شده‌اند و شناخت آن‌ها آدمی را به سعادت بی‌پایان رهنمون می‌شود.^{۱۴۴} همان‌گونه که بودا بیان کرده است،

^{۱۳۱} متن اصلی لاغو یوگا واسیستا نام داشت.

^{۱۳۲} Ram

^{۱۳۳} Vedantic

^{۱۳۴} 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.

^{۱۳۵} Mir Findiriskī, *Muntakhab-i Jūg-basasht*, 2-8.

^{۱۳۶} Rizvi, "Mir Fendereski,"

از میان این همکاران که در هند ساکن شدند، می‌توان به حکیم دستور اصفهانی و حکیم کامران شیرازی اشاره کرد.

^{۱۳۷} Ahimsā

^{۱۳۸} Mir Findiriskī, *Muntakhab-i Jūg-basasht*, 3, 8;

هم‌چنین، بنگرید به:

Cole, "Iranian Culture and South Asia," 23,

به نقل از دبستان مذاهب.

^{۱۳۹} Lobba

^{۱۴۰} Moha

^{۱۴۱} Śoka

^{۱۴۲} Sukka

^{۱۴۳} Mir Findiriskī, *Muntakhab-i Jūg-basasht*, 11.

^{۱۴۴} Mir Findiriskī, *Muntakhab-i Jūg-basasht*, 12.

«لویا» (طمع)، «موها» (آشفتگی) و «دوشا»^{۱۴۵} (نفرت) سه سمّی هستند که تداومشان نه تنها باعث سامسارا^{۱۴۶} (تولّد و مرگ در سرگشتگی) می‌گردد، بلکه رسیدن به شوکای نهایی یا نیروانا را نیز غیرممکن می‌سازند.^{۱۴۷} به نظر می‌رسد که آن چه میرفندرسکی درباره‌اش روشن‌گری کرده است، پیوندی ودانتایی - بودایی دارد.

با ذهن فرهیخته‌ای که داشت، میرفندرسکی مسائل فلسفی و عرفانی یونان، هند و جهان اسلام را در ترازوی قیاس دقیق قرار داد. وانگهی، در حاشیه‌نویسی‌هایش به مقایسه‌انگاره‌های یونانی با مفهوم برهمن یا والاترین حقیقت پرداخت.^{۱۴۸} میرفندرسکی آن چه شاهزاده گورکانی داراشکوه کوشیده بود تا در هند معرفی کند را در ایران معرفی نمود که هدفش ایجاد پلی میان مذاهب ازدریچه آرمان‌های عرفانی بود.^{۱۴۹} او به وسیله مشق ورزش مراقبه (یوگای مراقبه‌ای)، پاک‌سازی ذهن از تعلّقات، فاصله‌گیری از آیین‌های مذهبی پوچ، حفظ حالت بوودی^{۱۵۰} (بیداری) و گیاه‌خواری در پی آرمان‌های خویش گام برداشت.^{۱۵۱}

شبهت بین دو شخصیت رؤیاپرداز هندی و ایرانی جالب است. داراشکوه (۱۶۱۵-۱۶۵۹ میلادی) نیز بدان چه میرفندرسکی علاقه‌مند بود، علاقه داشت: یوگا واسیستا (جوگ باسشت).^{۱۵۲} حتی پیش از میرفندرسکی، داراشکوه در خواب دیده بود که واسیستا دستور ترجمه کتابش را به وی می‌دهد.^{۱۵۳} داراشکوه بزرگ‌ترین پسر شاه‌جهان و ممتاز محل 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 سُر اکبر) و نیز اثر خود، مجمع‌البحرین، بر آن بود تا ودانتا^{۱۵۴} را به تصوّف نزدیک سازد و یا این که پیش‌بینی یک هم‌آمیزی مذهبی میان آیین هندو و اسلام صوفی را در ذهن داشت.^{۱۵۵} (گفته شده

¹⁴⁵ Doša

¹⁴⁶ Samsāra

¹⁴⁷ 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.

¹⁴⁸ Mir Findiriskī, *Muntakhab-i Jūg-basasht*, 15-19.

¹⁴⁹ تلاش‌های مشابه جهت وحدت مذاهب در هند توسط کبیر (ف. ۱۵۱۸ میلادی) گورو نانک (ف. ۱۵۳۹ میلادی) انجام گرفته بود.

¹⁵⁰ Bodhi

¹⁵¹ Mir Findiriskī, *Muntakhab-i Jūg-basasht*, 21-24, 42.

¹⁵² 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.

¹⁵³ داریوش شایگان، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ترجمه جمشید ارجمند (تهران: فرزانه، چاپ سوم، ۱۳۸۷)، ۲۰.

¹⁵⁴ Vedanta

¹⁵⁵ بنگرید به:

است که شاید اگر این رؤیا تحقق می‌یافت، هند و پاکستان سه قرن بعد از هم‌دیگر جدا نمی‌شدند.^{۱۵۶} 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) به‌عنوان دهمین بازتن‌یافت^{۱۵۷} ویشنو^{۱۵۸} شناخته شد.^{۱۵۹} 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.^{۱۶۰} درنگاه داراشکوه، تحققِ رهایی‌نهایی، همان‌گونه که میرفندرسکی باور داشت، به‌معنای فاصله گرفتن از طمع، از خویش‌نفس‌محور درراستای انسجام ذهن از هم‌گسیخته و رسیدن به «نیروانا»، «فنا» یا در بستر هندو، «موکتی»^{۱۶۱} یا «موکشا»^{۱۶۲} بود.^{۱۶۳}

بدیهی‌ست که میرفندرسکی، علاوه بر مواجهه با ودانتا، در طول سی‌وپنج سال سفر به گجرات^{۱۶۴} و مرکز و شمال هند هم‌چنان تحت تأثیر آیین بودا نیز قرار گرفته بود. در دوران حیات وی در قرن هفدهم، با تجدیدحیات فلسفه اشراق، یونانی، زرتشتی و حتی هندی، استعداد فلسفی عجیبی در اصفهان متموج بود، لیکن فرهنگ سیاسی و سنت‌گرایی^{۱۶۵} شیعی پیش‌تر میرفندرسکی و شاگردش ملّاصدرا (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 به‌در برد. علایقش رفته‌رفته او را به انزوا و گمنامی کشاند؛ درباره ادامه زندگی‌اش وقتی از آخرین سفرش به هند بازگشت، اطلاعات چندانی در دست نیست.^{۱۶۶} مشق گیاه‌خواری، یوگا، مراقبه و اهمیت‌ها از جانب میرفندرسکی احتمالاً به شاگردان و مخاطبانش انتقال یافته است. وقتی 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 Speciale (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2010), 533–563.

^{۱۵۶} داریوش شایگان، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ۹، ۳.

^{۱۵۷} Reincarnation

^{۱۵۸} Viṣṇu

^{۱۵۹} داریوش شایگان، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ۲۵.

^{۱۶۰} مقایسه کنید با: داریوش شایگان، *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ۳۸۴–۳۸۱.

^{۱۶۱} Mūktī

^{۱۶۲} Mokṣa

^{۱۶۳} هانری کوربن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سیدجواد طباطبایی (تهران: مؤسسه 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.

^{۱۶۴} Gujarat

^{۱۶۵} Traditionalism

^{۱۶۶} Afnan, *Avicenna*, 252.

ارتباطِ خدا با کیهان و آفرینش به‌مثابهٔ موضوعاتِ مناسب جهتِ بحث در بسترِ فیزیک و نه فراطبیعت (متافیزیک) اشاره می‌کند، انگاره‌های میرفندرسکی، مشابهٔ ملاًصدرا، به‌ظاهر بیش‌تر گفت‌وگومدار^{۱۶۷} و منطقی می‌نمایند.^{۱۶۸} معرفّی سننِ عرفانی و فلسفی هند توسطِ ابوریحان بیرونی در قرنِ یازدهم و میرفندرسکی در قرنِ هفدهم هوادارانِ پذیرایی را به خود ندید، ولی عرفانِ میرفندرسکی، متأثر از ودانتای هندی و بهره‌مند از آیین بودا، از راهِ درِ پستیِ تصوّف مخفیانه واردِ منزلگاهِ فلسفهٔ اسلامی شد.

* * * *

¹⁶⁷ Dialectic

¹⁶⁸ Rizvi, "Mir Fendereski." *Encyclopaedia Iranica*, 2005.