

تطبیق منازل سلوک بودایی و برخی مفاهیم «دهمه پده» با دیدگاه عارفان مسلمان

دکتر علی فتح‌اللهی - دکتر قاسم صحرائی

استادیار ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان

چکیده

دهمه پده از آثار مشهور فلسفی، اخلاقی گوتمه بودا، مصلح بزرگ قرن ششم پیش از میلاد مسیح، در کیش هندویی است. با توجه به اینکه نواحی شرقی ایران، به ویژه بلخ، از خاستگاه‌های تصوف ایرانی و نزدیک‌ترین محل برخورد دو فرهنگ بودایی و اسلامی به شمار می‌آمده است، گمان می‌رود آیین بودایی با پیشینه‌ای هزار ساله بر ذهن و آداب سالکان مسلمان اثر گذاشته باشد.

این نوشتار به بررسی آرا و بیان شباهت دیدگاه‌های بودایی با آراء عارفان مسلمان در بیان منازل سلوک و مقامات عرفانی یادشده در کتب متصوفه می‌پردازد. شایان ذکر است که در این مقاله مشابهت‌های لفظی و لغوی، و نیز مشابهت‌های مفهومی و معنایی بحث و بررسی شده‌اند. البته ضمن بیان مشابهت‌های منازل سلوک، مفاهیم برجسته عرفانی - اخلاقی را نیز در دو فرهنگ بررسی و مقایسه شده است.

کلیدواژه‌ها: سسلوک، بودا، دهمه پده، تصوف، آگاهی.

تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۱۲/۸

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۰/۳/۲۳

Email: Ali fathollahi@yahoo.com

دین بودایی در قرن ششم ق.م با تعلیمات گوتمه بودا و در زمینه‌ای کاملاً هندوویی به وجود آمد (ک.م.سن ۱۳۷۵: ۸۳). بودا نظریه رنج جهانی، قانون کرمه یا تداوم جبر عمل، اصل تناسخ و کوشش برای رهایی از چرخه تولد و مرگ از طریق ریشه‌کن کردن خواهش‌ها و شهوات را پذیرفت. از این‌رو، رادها کریشنان، بودایی را شاخه‌ای از هندوویی شمرده است، حال آنکه ر. دیویدز، گرایش اومانستی بودا را وجه تمایز آن از عقاید هندوویی تلقی می‌کند. (زروانی ۱۳۷۵: ۱۰۴). برخی دیگر بر این باورند که دین بودایی در آغاز به صورت عکس‌العملی در برابر قشریت و فرمالیسم بسیار سخت و فشرده دین برهمنی در هند شکل گرفت، اما به تدریج در نظام هندوویی تحلیل رفت.

با توجه به اینکه سرزمین‌های شمال شرقی ایران و شمال غربی هند محل شکل‌گیری شاخه مه‌ایانه^۱ بودایی و نزدیک‌ترین محل برخورد دو فرهنگ بودایی و اسلامی بوده است (فلاحی موحد ۱۳۸۳، ج ۱۲: ۷۱۰) و با وجود آنکه در دوره‌های اولیه، دین بودایی هیچ‌گونه الوهیتی ندارد، اما در شاخه بودایی مه‌ایانه، مفهوم یکتاپرستی نیز به چشم می‌خورد (شایگان ۱۳۶۲: ۱۷۸). نواحی شرقی ایران، به ویژه بلخ، از خاستگاه‌های تصوف ایرانی به شمار می‌آید. بنابراین، آیین بودایی که زهد و ترک تعلقات دنیوی از ویژگی عمده آن است، پیشینه‌ای هزار ساله در منطقه بلخ داشت (ارسنجانی ۱۳۸۳، ج ۱۲: ۴۶۶). بودا و عرفای مسلمان هر دو در مسئله ناپایداری مظاهر هستی متفق‌القول‌اند؛ اما بودا با اعتقاد به اصل کرمه و تناسخ، وجود را مسخ و دگرگونی مراتب متوالی پیدایش و انهدام تلقی می‌کند (شایگان ۱۳۶۲: ۱۴۷). بدین سبب شباهت‌هایی میان گفتار مشایخ تصوف ایران با اقوال

1. Mahayana

Archive of SID بوداییان به چشم می‌خورد که نقل داستان دینی و اخلاقی بلوهرو بوداییان از جمله این مشابَهت‌ها است (مجتبایی ۱۳۸۳، ج ۱۲: ۵۳۱ به بعد). نیکلسن بر آن است که با وجود مشابَهت‌ها میان روش‌های تهذیب نفس، زهد و سلوک فردی در تصوف و طریق بودایی، این شباهت‌ها تنها در روش است، نه در نقطه شروع. (ارسنجانی ۱۳۸۳: ۴۶۷)

به همین سبب در این نوشتار پس از شناخت تاریخی دهَمَه‌پده^۱، به بررسی و مقایسه آداب سلوک بودایی بر اساس این کتاب، با منازل، مقامات و مفاهیم مورد نظر عارفان مسلمان می‌پردازیم. روش کار در این تحقیق، استخراج منازل و آداب برجسته بودایی در دهَمَه‌پده و مقایسه آن با برابر نهاده‌های صوفیانه در فرهنگ اسلامی است.

شناخت دهَمَه‌پده

کتاب دهَمَه‌پده از آثار مشهور فلسفی، اخلاقی بودایی و مشتمل بر مجموعه‌ای از سخنان گوتمه بودا،^۲ مصلح بزرگ قرن ششم پیش از میلاد مسیح در درون کیش هندویی است.

دهَمَه‌پده گلچینی از عبادت، زهد و عمل پیروان بوداست. مضمون این آیات درباره انسان است و از منابع مختلفی گردآوری شده است. گرچه ممکن است که آنها تنها سخنان بودا نباشد، اما بدنه آن را روح تعلیمات بودا که انسان را به طور مداوم به کوشش‌های اخلاقی و عقلانی دعوت می‌کند، فراگرفته است. (Radhan krishnan 1950: 1)

واژه پالی «دهَمَه»^۳ یا «درمه»^۴ سانسکریت، از مفاهیم اساسی همه فلسفه و مذهب‌های هند است. (پاشایی ۱۳۶۸: ۵۵). دهَمَه یعنی نظم، قانون و فضیلت، و «پده»^۵

1. Pada

2. Gautama Buddha

3. Dhamma

4. Dharma

5. Pada

یعنی طریق و «دهمه‌پده» به معنی طریق فضیلت است. همچنین «پده» به معنی پایه و اساس نیز آمده است و بنابراین دهمه‌پده به معنی بنیان و پایه دین است. اگر «پده» به عنوان قسمتی از یک آیه تصور شود، پس «دهمه‌پده» به معنی اظهارات دینی است. چینی‌ها «دهمه‌پده» را به معنی «نص صریح کتاب مقدس» ترجمه می‌کنند، چون دربردارنده قسمت‌هایی از کتب مذهبی گوناگون است. (Radhan Krishnan 1950: 1)

کریشنان می‌گوید: ما به هیچ‌وجه نمی‌توانیم تاریخ قطعی دهمه‌پده را مشخص کنیم، چون تا حدی به تاریخ کتاب قانون^۱ بودا بستگی دارد و دهمه‌پده هم بخشی از کتاب قانون بودا است. بر اساس سنت بودایی مرسوم و موافق نظر «بوده‌ه گوسا»^۲، کتاب قانون در شورای اول نوشته شده است. بیانیه «یوان چوانگ»^۳ درباره اینکه «تی‌پیتکه» در اواخر شورای اول به دستور «کاشیپه»^۴ نوشته شده بود، نشان می‌دهد که نظر عموم درباره تاریخ نگارش این کتاب به قرن هفتم میلادی برمی‌گردد. «مهاوومیشه»^۵ به ما می‌گوید که در زمان حکومت پادشاه «واته گامانی»^۶ (۷۶-۸۸ ق.م) کاهنان حکیم تا آن زمان روایات شفاهی پالی سه سبد و تفسیرش^۷ را برای همیشه بی‌نیاز از نگارش می‌دیدند. اما در این دوره چون کاهنان امکان هلاکت نسل بشر را پیش‌بینی می‌کردند، گرد هم جمع شدند و به منظور اینکه، دین باید برای سال‌های متمادی دوام بیاورد، همین روایات شفاهی را در قالب کتاب نگاشتند. (Ibid: 2)

منازل سلوک در طریق بودایی و تصوّف اسلامی

به طور معمول اهل سلوک در همه مکاتب نهان‌گرایانه و رازآلود، طی مراحل و

1. Buddhist Canon

2. Buddhaghosa

3. Yuan Chwangs

4. Kasyapa

5. Mahavamsa

6. Vattagamani

7. Atthakatha

منزلی را برای نیل به کمال نفسانی لازم می‌دانند. آیین بودایی و عرفان اسلامی *Archives of SID* نیز از این قاعده کلی مستثنا نیست.

اینک پیش از تطبیق مباحث مورد نظر در دو فرهنگ به اختصار مراتب سلوک در دین بودایی به ویژه منازل عرفانی - اخلاقی کتاب دهمه‌پده و دیدگاه عارفان مسلمان را پیرامون مقامات و احوال به اجمال بررسی می‌کنیم.

الف) آیین بودایی: بودا بر آن است که آدمی باید زنجیرهای دهگانه^۱: علاقه به نفس، شک، شهوت، خشم، خودبینی، غضب، تمنای تناسخ مطلوب، جهل و نادانی و کبر و غرور را با قوت اراده از هم بگسلد (جان‌بی‌ناس ۱۳۷۰: ۱۹۷). فرقه «تهره واده»^۲ نجات و نیل به نیروانا یا سعادت در طریق بودایی را «ارهت»^۳ شدن یعنی انسان کامل می‌داند (زروانی ۱۳۷۵: ۱۰۶). ارهت با یافتن طریق هشتگانه^۴ عالی: شناخت درست، نیت درست، گفتار درست، کردار درست، زیست درست، کوشش درست، آگاهی درست و مراقبت درست، به نیروانا می‌پیوندد (جان‌بی‌ناس ۱۳۷۰: ۱۹۴؛ نیز ر.ک. به: پاشایی ۱۳۵۷: ۱۶). بودا در دهمه‌پده راه‌های هشتگانه را بهترین راه‌ها می‌داند. (Radhan krishnan 1950: 273)

در تعالیم مهاییانه برای نیل به مرتبه «بُدھیستوه»^۳ باید شش فضیلت اخلاقی ترحم، همت استوار، تهذیب اخلاق، صبر، تفکر و مراقبه و بینش برتر (فرزانگی) را به دست آورد. (زروانی ۱۳۷۵: ۱۱۰؛ شایگان ۱۳۶۲: ۱۷۶) و مقامات دهگانه «بودی ستوه» عبارت‌اند از: (۱) مقام سرور؛ (۲) مقام پاکی؛ (۳) مقام صبر و بردباری؛ (۴) مقام آگاهی و فروزش؛ (۵) مقام تسخیر ناپذیر بودن؛ (۶) مقام رو به سوی بودا گردانیدن؛ (۷) مقام دور رو (جمع مقامات پیشین)؛ (۸) مقام بی‌حرکتی؛ (۹) مقام نیک‌سرشتان؛ (۱۰) مقام اَبَرآیین (معرفت بودایی). (همان: ۱۷۶-۱۷۸). برخی برآنند که برای سالک بودا شدن، افزون بر این کمالات دهگانه، لازم است مرحله

1. Theravada

2. Arahat

3. Budhisattva

«گوتابھومی»^۱ آمادگی و مراحل هفتگانه دوم را نیز طی کرد. *Archive of SID* (ب) عرفان اسلامی: در عرفان اسلامی نیز سالک، باید منازل کسبی و پایدار یعنی «مقامات» و منازل وهبی و گذرا یعنی «احوال» را طی کند (سهروردی، بی‌تا: ۹۰-۹۲). میان اهل معرفت، در عدد منازل سلوک اختلاف نظر است. برخی پنج صفت، و بعضی هفت وادی، و جنید بغدادی مبنای تصوف را بر هشت خصلت استوار دانسته است. (هجویری ۱۳۷۱: ۴۵). پیر هرات، آن را صد میدان و بالاخره ابونصر سراج، تعداد مقامات را هفت و احوال وهبی را ده مرتبه خوانده است (سراج‌طوسی ۱۳۸۲: ۴۱ به بعد). وی مقامات سبعة را کسبی و شامل توبه، زهد، ورع، فقر، صبر، توکل و رضا می‌داند. اما احوال عشره را وهبی و مشتمل بر مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و یقین می‌داند. (همان)

مقایسهٔ منازل سلوک در دو فرهنگ بودایی و اسلامی

روابط فرهنگی عالم اسلام و شبه قارهٔ هند به روابط تجاری عهد باستان برمی‌گردد. نخستین تماس شبه قاره با اعراب مسلمان در زمان خلیفهٔ دوم بود که مسلمانان در اولین حمله دریایی به هند مبلغانی را به آنجا اعزام کردند. (شیمل ۱۳۷۵: ۱-۲)

برخی توفیق و نفوذ فرهنگی اسلام در هند را بدون قهر و غلبه، مدیون تلاش عرفای مسلمان می‌دانند. (م. سن ۱۳۷۵: ۱۲۲)

وجه مشترک تمدن کهن هند و ایرانی و وجود مشترکات عرفان اسلامی با عرفان هندویی در بسط و توسعه اسلام در هند مؤثر بوده است. بنابراین، تأثیر اندیشه‌های هندویی بر ذهن و اندیشهٔ عارفان مسلمان، به ویژه صوفیان خراسان، را باید نتیجهٔ رواج و رونق آیین بودایی در شرق ایران در قرن اولیه اسلامی قلمداد نمود.

الف- شناخت درست (معرفت): منظور بودا از شناخت درست، شناخت حقایق

اربعه عالی، یعنی «حقیقت رنج»، «خاستگاه رنج»، «رهایی از رنج» و «راه رهایی از رنج» است. در کتاب دهمه پلّه بودا در بیان منزلت و ترجیح «معرفت» می گوید که یک روز زندگی با معرفت و توأم با مراقبه از صد سال عمر به غفلت و پریشانی بهتر است. یک روز زندگی با آگاهی از مقام مرگ از صد سال عمر به غفلت از آن بهتر است، و یک روز زندگی به آگاهی از بالاترین آیین، بهتر از صدسال زیستن به غفلت از آن آیین است.» (Radhan krishnan 1950: 113, 114, 115)

عارفان مسلمان، شرافت انسان و فضل او بر سایر موجودات را در پرتو بهره‌مندی از استعداد معرفت خداوند می‌دانند. فریدالدین عطار، معرفت را وادی سوم سلوک می‌خواند:

هست دایم سلطنت در معرفت جهد کن تا حاصل آید این صفت
(عطار ۱۳۶۸: ۱۹۹)

دلی کز معرفت نور و صفا دید ز هر چیزی که دید اول خدا دید
(شبستری ۱۳۶۸: ۷۰)

مولوی بر آن است که یک لحظه مصاحبت با حضور قلب در محضر ارباب معرفت، نه تنها از صد سال غفلت بهتر است، بلکه از صد سال عبادت بی‌ریا نیز بهتر است. (ر.ک. به: مولوی ۲۱۶۳/۲/۱۳۶۲)

در درون یک ذره نور عارفی به بود از صد معرفت ای صفی
(همان ۴۴۰۳/۶)

آنها می‌گویند که انسان نمی‌تواند با حواس خود به ادراک خداوند بپردازد، زیرا خداوند شیئی مادی نیست. صوفیه بر این باورند که با قلب پاک و صافی می‌توان خداوند را شناخت و قلب در حکم آینه‌ای است که تمام صفات الهی در آن تجلی می‌یابد.

اساساً شناخت از سه راه «حواس»، «عقل» و «دل» به دست می‌آید. در هر دو

فرهنگ بر عنصر دل بیشتر تأکید می‌شود. البته در تفکر هندویینی، *mind* هم به

معنی دل است و هم به معنی ذهن، در حالی که عارفان مسلمان میان دل و ذهن تفاوت قائل‌اند. در دهمه‌پده به مضامین یادشده نیز اشارت رفته است:

آن را که معرفت نیست، حضور ذهن نیست. آن را که حضور ذهن نیست، معرفت نیست. آن

که به معرفت رسید و حضور ذهن یافت به نیروانا رسیده است. (Radhan krishnan 1950: 372)

چون بتابد آفتاب معرفت از سپهر این ره عالی صفت
هر یکی بینا شود بر قدر خویش باز یابد در حقیقت صدر خویش
سر ذراتش همه روشن شود گلخن دنیا برو گلشن شود
(عطار ۱۳۶۸: ۱۹۴ و ۱۹۵)

معرفتی که در دهمه‌پده سالک را به نیروانا واصل می‌گرداند، همان معرفت کشفی مورد نظر عرفا باید باشد که عارفان گفته‌اند: «سعادت حقیقی آدمی نتیجه معرفت، و برترین معرفت، معرفت خداست.» (غزالی، بی تا: ۴۰)

امر حق را باز جو از واصلی امر حق را درنیابد هر دلی
(مولوی ۱۳۶۲ / ۱ / ۲۲۲۹)

سبب این کار در فرهنگ بودایی، الوهیت برهمن و رهایی ارهت از نفسانیات و محدودیت‌های بشری است، حال آنکه در عرفان اسلامی دست پیر دست و قبضه الهی است.

ب- آگاهی و بیداری یا یقظه: به زعم بودا، آگاهی از ترکیبات ذهنی پدید آمده است. آگاهی از عناصر معنوی و لطیف مرکب است که همچنان باقی می‌ماند و حلقه رابط میان گذشته و آینده است (شایگان ۱۳۶۲: ۱۶۱). بودا می‌گوید: آگاهی است که ماهیت صور ذهنی را درک کرده و هنگام ادراک شیء، آن را تعقل می‌کند. (همان: ۱۶۳)

بنابراین بودا می‌گوید:

آگاهی راه بی مرگی، و ناآگاهی راه مرگ است. آگاهان نمی‌میرند، ناآگاهان پیش از این

مرده‌اند. (Radhan krishnan 1950: 21)

Archive of SID بابا افضل کاشانی در معنی خودآگاهی می گوید:

پس نفس که از خود غافل است بی خود است؛ و این مرگ است؛ و چون از خود آگه است با خود است؛ و این زندگانی جاویدان اوست.» (افضل‌الدین کاشانی ۱۳۳۷: ۷۲۰)

چون سر و ماهیت جان مخبر است هر که او آگاه‌تر با جان‌تر است
روح را تأثیر آگاهی بود هر که را این بیش الهی بود
(مولوی ۱۳۶۲ / ۱۴۹/۶ - ۱۵۰)

براین اساس، بودا در کتاب دهمه‌پاته دل‌کندن از دنیا را لازمه بیداری کامل

تلقی می‌کند. (Radhan krishnan 1950: 89)

هر که را باشد طمع الکن شود با طمع کی چشم و دل روشن شود
(مولوی ۱۳۶۲ / ۵۷۹/۲)

آن که بیدار است و بیند خواب خوش عارف است او خاک او در دیده کش
(همان ۲۳۳۶/۲)

گر مراقب باشی و بیدار تو بینی هر دم پاسخ کردار تو
(همان ۲۴۶۰/۴)

عارفان مسلمان بر این باورند که یقظه یا بیداری امری وهبی و از منازل اولیه سلوک در مقامات عرفانی است. شیخ عطار همین مرحله بیداری را در سالکان طریق، وادی «طلب» تعبیر می‌کند (ر.ک. به: عطار ۱۳۶۸: ۱۸۰). مولوی نیز همین نظر را دارد و می‌گوید:

این طلب در ما هم از ایجاد تست رستن از بی داد یا رب داد تست
(مولوی ۱۳۶۲ / ۱۳۳۷/۱)

این طلب مفتاح مطلوبات تست این سپاه و نصرت و رایات تست
(همان ۱۴۴۳/۳)

شیخ‌الرئیس در بیان مقامات العارفین، اولین مرتبه سلوک را «اراده» می‌خواند (ابن‌سینا ۱۳۶۳: ۴۵۵). دیگران نیز از آن به «یقظه» و «توبه» تعبیر می‌کنند. چنانکه مولانا گوید:

یقظه آمد نوم حیوانی نماند انعکاس حس خود از لوح خواند
(همان ۱۵۲۴/۴)

ج- هوشیاری و نفی غفلت: بودا بر این باور است که اگر نادانی از میان

برود، هرگونه علیتی از میان می‌رود و ارهت چنین کسی است. هوشیاری مکمل بیداری و مقابل آن غفلت است. بی‌دردی، کامجویی و خوشگذرانی از آثار غفلت است. (Radhan krishnan 1950: 27)

بودا در فصل دوم کتاب *دهمه‌پَده* به «هوشیاری»^۱ به معنی پرهیز از غفلت و نادانی اشاره می‌کند. او در آنجا هوشیاری را به عنوان راه جاودانگی و غفلت را راه مرگ و نیستی معرفی می‌کند. از نظر بودا، هوشیاری، مایه شادی خردمندان است و سرور سبب نیل به سرحد اعلای رستگاری و نجات یعنی «نیروانا» می‌گردد. (Radhan krishnan 1950: 32)

ما به بیداری روان گردیم و خوش از ورای پنج و شش تا پنج و شش (مولوی ۱۳۶۲/۵/۱۱۲۶)

شادی‌بی‌آمد ز بیداریش بیش که ندیده بود اندر عمر خویش (همان ۱۳۶۲/۵/۱۱۳۶)

که ز شادی خواست هم فانی شدن بس مطوق آمد این جان و بدن (همان ۳۰۹۰/۴/۳۰۹۰)

بودا در جای دیگر می‌گوید: هوشیاری ایجاد مصونیت می‌کند و صفتی است از آن خردمندان که به وسیله آن بر ضد غفلت مبارزه می‌کنند. (Radhan krishnan 1950: 25)

هوشیاری یا بیداری یادشده در *دهمه‌پَده* را از نظر لفظی می‌توان مرادف با «صحو» در عرفان اسلامی دانست که نقطه مقابل سُکر است و در اصطلاح صوفیه عبارت است از: «رجوع به احساس پس از غیبت». (سجادی ۱۳۷۰: ۵۲۷)

شایان ذکر است که اصطلاح «صحو» به معنای «بیداری» در برابر «سُکر» یعنی از خود بی‌خود شدن است، در حالی که هوشیاری از نظر بودا در کتاب *دهمه‌پَده* در مقابل غفلت است.

به نظر می‌رسد که اصل هوشیاری بودایی همان تحیر صوفیه باشد. عرفان و آرزو
کمال خویش به زیرکی اعتنائی ندارند، بلکه گشایش خود را در شیدایی
جست‌وجو می‌کنند.

زیرکی بفروش و حیرانسی بخر زیرکی ظن است و حیرانسی نظر
(مولوی ۱۳۶۲ / ۴ / ۴۰۷)

در دهّمه پّده آمده است که «هوشیاری راه جاودانگی است و غفلت راه مرگ.

هوشیاران نمی‌میرند. غافلان گویی که مرده‌اند. (Radhan krishnan 1950: 21)

بر سر گنج از گدایی مرده‌ام زانکه اندر غفلت و در پرده‌ام
(مولوی ۱۳۶۲ / ۶ / ۴۳۲۳)

عارفان، به ویژه مولوی، هشیاری را در تقابل با غفلت به کار می‌برند. او

غفلت را همه از تن زمینی و سفلی می‌داند:

استن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری این جهان را آفت است
هوشیاری زان جهان است و چو آن غالب آید سست گردد این جهان
هوشیاری آفتاب و حرص یخ هوشیاری آب و این عالم و سخ
(همان / ۱ / ۲۰۶۶-۲۰۶۸)

د- ترک تعلّقات یا زهد: از دیدگاه بودا، هستی با همه عناصرش دائم در

تغییر است و انسان قادر به مهار این عناصر گذرنده تبدیل‌پذیر نیست. تنها راه
گریز بی‌نیازی و امساک از تماس با آنهاست. (شایگان ۱۳۶۲: ۱۵۰). از نظر بودا عمل
انسان او را دچار مرگ و زایش می‌کند، اما بهترین عمل، قطع تعلق و وابستگی
به هستی و بودن است. انسان در این حال می‌تواند به نیروانا یعنی قطع تعلقات
نائل شود. (همان: ۱۶۵ به بعد)

مولوی نیز افعال بد انسان را سبب ایجاد رنج تلقی می‌کند:

رنج را باشد سبب بد کردنی بد ز فعل خود شناس از بخت نی
(مولوی ۱۳۶۲ / ۶ / ۴۲۸)

در دهّمه پّده دل‌کندن از دنیا لازمه بیداری کامل تلقی شده و آمده است که «به

بیداری کامل رسیدند در این جهان، آنان که پاک و مُنزه و درخشان دل از دنیا

برکنندند و از آن دست شستند و ذهن خویشتن را پرداختند و بر *Archive of SID*

استوار گرداندند. (Radhan krishnan 1950: 89)

ترک دنیا هر که کرد از زهد خویش بیش آمد پیش او دنیا و بیش
(مولوی ۱۳۶۲/۱/۴ / ۴۷۵)

یکی از زمینه‌های تزهد، شهوت‌پرستی است. شهوت یکی از سلاسل دهگانه است که بودا بر گسیختن آن تأکید دارد. بودا بر آن است که شهوت، موجب دلبستگی و احساس، علت میل و شهوت است. اگر احساس از بین برود، میل و شهوت نیر فروکش می‌کند (شایگان ۱۳۶۲: ۱۵۶). از این رو بودا توصیه می‌کند: «ای طالبان راه! زورق تهی کنید که چون تهی شد، سبک رود. شهوت و گناه را از ریشه برکنید تا به نیروانا برسید.» (Radhan krishnan 1950: 369)

امام العارفین علی (ع) نیز در *نهج البلاغه* ریشه گناهان را شهوت می‌داند: «وَمَا مِنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ شَيْءٍ إِلَّا يَأْتِي فِي شَهْوَةٍ» (نهج البلاغه/خطبه ۱۷۶)

ترک شهوت‌ها و لذت‌ها سخاست هر که در شهوت فرو شد برنخاست
(مولوی ۱۳۶۲/۲/۱۲۷۲)

خشم و شهوت مرد را احوال کند ز استقامت روح را مبدل کند
(همان ۱/۳۳۳)

در دهمه‌پده به ناپسندی نفس شهوانی به عنوان مانع نیل به نیروانا اشاره شده است:

هیچ آتشی چون شهوت و هیچ بدی چون کینه نیست. (Radhan krishnan 1950: 202)
در نهاد آدمی، شهوت چو طشت آتشت نفس سگ چون پادشاهی و شیاطین لشگرت
(عطار ۱۳۷۵: ۷۴۹)

بعد از آن این نار، نار شهوتست کاندرو اصل گناه و ذلتست
نار بیرونی به آبی بفسرد نار شهوت تا به دوزخ می‌برد
نار شهوت می‌نیار آمد به آب ز آنک دارد طبع دوزخ در عذاب
(مولوی ۱۳۶۲/۱ / ۳۶۹۷-۳۶۹۹)

بودا بر آن است که شهوت، انسان را همچون عنکبوت گرفتار دام خویش می‌کند.

هرکس از شهوت ببرد، جهان را بی هیچ آرزویی رها می‌سازد. (Radhan krishnan 1950: 347)

کی تواند شد در این راه خلیل عنکبوت مبتلا هم‌سیر پیل
(عطار ۱۳۶۸: ۱۹۴)

وی می‌گوید:

هرزه علف‌ها مزرعه‌ها را معیوب ساختند و شهوت بشریت را. (Radhan krishnan 1950: 356)
عارفان، برآند که هوی و شهوت با طینت آدمی درآمیخته است: «الْهَوَى وَ
الشَّهْوَةُ مَعْجُونَةٌ بَطِينَةٍ ابْنِ آدَمَ» (هجویری ۱۳۷۱: ۳۱۳). مولوی، خشم و شهوت را
ناشی از بعد حیوانی وجود انسان می‌داند (مولوی ۱۳۶۲/۱ / ۱۴۳۶)، از این رو باید با
آن مبارزه کرد.

نفس کشتی باز رستی ز اعتذار کس تو را دشمن نماند در دیار
(همان / ۷۸۵/۲)

نار شهوت را چه چاره؟ نور دین نُورُكُمْ إطفَاءُ نَارِ الْكُفْرَيْنِ
(همان / ۳۷۰۰/۱)

ذوالنون مصری گوید: «یکی را دیدم که اندر هوا می‌پرید، گفتم: این در چه
یافتی؟ گفت: قدم بر هوی نهادم تا در هوا شدم». (هجویری ۱۳۷۱: ۳۰۸)

ه - فقر: در دهمه پاره زندگی در فقر و تهیدستی از شرایط برهمن بودن است.
چنان‌که آمده است:

آنکه به فقر زیست و تهیدست بود، آن را برهمن خوانم. (Radhan krishnan 1950: 396)
پس فقیر آن است کاو بی‌واسطه است شعله‌ها را با وجودش رابطه است
(مولوی ۱۳۶۲/۲ / ۳۵۲۶)

صوفیان در جوع بودند و فقیر کَادَ فَقْرٌ أَنْ يُعَى كَفْرًا يُبِيرُ
(همان / ۲۳۴/۲)

گفت صوفی ما فقیر و زار و کم قوم خاتون مال دار و محتشم
(همان / ۱۵۹/۴)

در احادیث نبوی، فقر مایه افتخار و سرافرازی است (آملی ۱۳۶۷: ۳۴۶). ابراهیم
خواص گفت: «فقر نشانه پاکان و روش پرهیزگاران است.» (سراج طوسی ۱۳۸۲:

۱۰۱) و ابوذر غفاری فقر را بر غنا ترجیح می‌دهد. ابوالحسین نوری گفته است:

«نَعْتُ الْفَقِيرَ السُّكُونَ عِنْدَ الْعَدَمِ...» (کلاباذی ۱۴۲۲: ۹۶)

زین همه انواع دانش روز مرگ دانش فقر است ساز راه و برگ
(مولوی ۱۳۶۲/۱ / ۲۸۳۴)

فقر، از جمله مقامات عرفانی است که باید صوفی آن را طی کند. فقر مورد نظر صوفیه بیشتر جنبه معنوی دارد. مولانا در مثنوی مال و دنیا را به تبسم‌هایی تشبیه می‌کند که دام انسان است. بنابراین، از دیدگاه وی، انسان باید فقر و رنجوری را برگزیند نه تبسم را که مایه ابتلا و گرفتاری او می‌شود:

مال دنیا شد تبسم‌های حق کرد ما را مست و مغرور و خَلَق
فقر و رنجوری به استت ای سَنَد کان تبسم دام خود را برکند
(همان / ۱ / ۳۰۴۰ و ۳۰۴۱)

و - **مراقبه:** مراقبه در لغت به معنی حراست و رصد کردن است. مراقبه از نظر بودا گام هشتم در سلوک تلقی می‌شود. رهرو در این مرحله برای رسیدن به یکدلی گوشه آرامی برمی‌گزیند تا کام‌ها و اندیشه‌های بد را از دل خود دور سازد و از دلبستگی‌ها کناره گیرد. (پاشایی ۱۳۵۷: ۲۰-۲۱)

بودا در بیان مراقبه و توصیه به حفظ ذهن از خطا در دهمه پده می‌گوید:
هوشیار باش، ذهن خود را حراست کن و خویشتن را از خطا به در آر چنان‌که پیل مانده در گل. (Radhan krishnan 1950: 327)

از نظر عارفان، مراقبه بدایت احوال و پاسبانی نفس است. اگرچه هوشیاری مورد نظر بودا با معنای وسیع مراقبه در عرفان اسلامی تفاوت دارد، اما چون در هر دو مقوله به محافظت قوای ذهنی از امورات ناشایست توصیه می‌شود، می‌توان به مقایسه آنها پرداخت.

آنک دل بیدار دارد چشم سَر گر بخرسبد برگشاید صد بصر
گر تو اهل دل نه‌ای بیدار باش طالب دل باش و در پیکار باش
(مولوی ۱۳۶۲/۳ / ۱۲۲۳-۱۲۲۴)

Archive of SID

در کلام عارفان دربارهٔ مراقبه آمده است:

مراقبت بنده آن است که بداند و یقین کند که خداوند بر تمامی دل و درونش آگاه است. پس دل را از همهٔ وسوسه‌های مذموم که او را از خدا دور می‌دارند، نگه دارد. (سراج طوسی: ۱۰۷)

گر مراقب باشی و بیدار تو هر دمی بینی جزای کار تو
چون مراقب باشی و گیری رسن حاجتت نایند قیامت آمدن
هین مراقب باش گر دل بایدت کز پی هر فعل چیزی زایدت
(مولوی ۱۳۶۲/۴/۲۴۶۰ به بعد)

ز- مهرورزی: در آیین بودایی، مهر یا دوستی از مقامات قدسی و حالتی است که دل را آزاد و نرم می‌سازد. پیروزی مهر، از میان رفتن بدخواهی است. (ر.ک. به: پاشایی ۱۳۶۸: ۴۹؛ و ۱۳۵۷: ۲۳). بودا می‌گوید: باید مانند مادری که به تنها فرزندش به گاه خطر از عمق دل مهر می‌ورزد، نسبت به همه موجودات مهر بی‌پایان ورزید (همان: ۵۰). در دهمه‌پده، مهر، نتیجهٔ رضا و خشنودی به آیین بودا است. (Radhan krishnan 1950: 368). البته مهر همان عشق و محبت نیست، بلکه قسمی دوست داشتن توأم با خودپرستی است که از آن اندوه زاییده می‌شود. (Ibid: 213) در فرهنگ اسلامی مهرورزی و محبت به سایر آفریدگان امر نیکوی انسانی و مرضی خداست. بنابراین، مهرورزی از اوصاف اولیای بزرگ دین شمرده می‌شود. مهر و رقت وصف انسانی بود خشم و شهوت وصف حیوانی بود (مولوی ۱۳۶۲/۱/۱۴۳۶)

در فرهنگ عرفانی اسلام، عشق از اوصاف خداوند بی‌نیاز است (ر.ک. به: همان/۹۷۱/۶). از آنجا که خداوند، سرچشمه کل هستی و تنها معشوق پایدار و باقی است، بنابراین مهرورزی به دیگران در سایه مهر به حق است، چنان‌که خرمی شیخ اجل به جهان هستی نیز چنین است. (ر.ک. به: سعدی ۱۳۷۱: ۱۰۰۱) اما عشق از نگاه عارفان، مهم‌ترین احوال موهوبی و حقیقت والا و ذو مراتب جاری و ساری در نظام هستی است. به نظر می‌رسد مهر از دیدگاه بودا با عشق‌های مجازی قابل جمع باشد، اما به یقین مرتبهٔ عشق الهی، غیر از مهرورزی مورد نظر بوداییان است.

ح- رضا و خشنودی: منظور از رضا خشنودی و رضایت راهروان طریق به یقین

بودا است. (Radhan krishnan 1950: 368). در دهمه پناه چنین آمده است:

«بزرگ‌ترین نعمت‌ها تندرستی و بالاترین دولت، رضا است.» (Ibid: 204)

به منت دگران خو مکن که در دو جهان رضای ایزد و انعام پادشاهت بس
(حافظ ۱۳۶۸: ۱۶۹)

در قرآن کریم رضایت خدا از هر چیزی برتر است (توبه ۹: ۷۹). آخرین پله تکامل در مقامات روحی و سلوک عرفانی، منزل رضاست که سالک می‌تواند آن مقام را با مجاهده و ریاضت کسب کند.

پس رضا و آرامش دل بنده در زیر فرمان خداست. (سراج طوسی ۱۳۸۲: ۱۰۶). فضیل عیاض رضا را بر زهد برتری می‌دهد، زیرا راضی هیچ منزل دیگری بالای منزل خویش طلب نمی‌کند. (عطار ۱۳۷۰: ۹۵)

مقایسه برخی مفاهیم در دو فرهنگ بودایی و اسلامی

چنانکه پیش‌تر اشاره شده است، روابط فرهنگی هند با اهل حجاز به عهد سومریان می‌رسد، اما تماس‌های تبلیغی مسلمانان با هندوان به زمان خلیفه دوم برمی‌گردد (شیمل ۱۳۷۳: ۱-۲). برخی توفیق اسلام در هند را مدیون تلاش عارفان مسلمان می‌دانند. (ک.م.سن ۱۳۷۵: ۱۲۲). مفاهیم مشترک در زبان عرفان بودایی و صوفیان مسلمان از آثار مبادلات فرهنگی هر دو گروه است. اینک به مقایسه پاره‌ای از مفاهیم برجسته بودایی با عرفان اسلامی می‌پردازیم.

الف- دشواری سلوک: بودا در سوره «راه» رهروان را به گام زدن در طریق پاکی برای پایان دادن به رنج‌ها ترغیب می‌کند. سلوک در راه پاکی، انسان را از بند «مارا» رها می‌سازد و به نیروانا می‌رساند. (Radhan krishnan 1950: 274, 275, 289)

شایان ذکر است که همه مکاتب به صعوبت سلوک معنوی و سختی راه تهذیب نفس اذعان دارند. بودا همچنین در سوره فرزندگان درباره دشواری منازل سلوک می‌گوید:
اندک‌شماری به کرانه دیگر رسند، دیگران در درازای ساحل می‌دوند. (Ibid: 327)

عارفان مسلمان نیز طی طریق را دشوار می‌دانند. چنان‌که عطار بر صعوبت

طریق تأکید دارد:

بس که خشکی بس که دریا بر ره است تا نپنداری که راهی کوتاه است
شیرمردی باید این ره را شگرف زانکه ره دور است و دریا ژرف‌تر
(عطار ۱۳۶۸: ۴۰)

آنان در سلوک همواره به عنایت الهی نظر دارند.

راه سخت است مگر یار شود لطف خدای ورنه آدم نبرد صرفه ز شیطان رجیم
(حافظ ۱۳۶۸: ۲۳۱)

عطار همچنین به بسیاری جویندگان و اندک بودن واصلان، چنین اذعان کرده

است:

زان همه مرغ اندکی آنجا رسید از هزاران کس یکی آنجا رسید
عاقبت از صد هزاران تا یکی بیش نرسیدند آنجا اندکی
(عطار ۱۳۶۸: ۲۳۰)

خَلِيلِي قُطَاعِ الطَّرِيقِ إِلَى الْحِمَى كَثِيرٌ وَأَمَّا الْوَاصِلُونَ فَلَيْلٌ
(غنی ۱۳۴۰: ۲۴۱)

از هزاران اندکی زین صوفیند باقیان در دولت او می‌زینند
(مولوی ۱۳۶۲/۲/۵۳۴)

بودا بر این باور است که «کامرانی» و «خودآزاری» هر دو به رنج منتهی می‌شود. وی در نهایت، طریق میانه یا «مادیمیکه»^۱ را برای نیل به مقصد و نیروانا توصیه می‌کند (پاشایی ۱۳۵۷: ۱۴). امیرالمومنین علی(ع) در نهج‌البلاغه که از غرر متون عرفانی است درباره افراط و تفریط می‌فرماید: «لَا تُرَى الْجَاهِلُ إِلَّا مُفْرَطًا أَوْ مُفْرَطًا». (نهج‌البلاغه/حکمت ۷۰). عارفان مسلمان نیز همواره سالکان را از افراط و تفریط بر حذر داشته‌اند:

همه اخلاق نیکو از میانه است که از افراط و تفریطش کرانه است
(شبستری ۱۳۶۸: ۹۲)

اینک با توجه به گستره وسیع مفاهیم عارفانه در دو فرهنگ بودایی و اسلامی *Archives of Islamic Studies* تنها به مقایسه برخی از عناصر برجسته دو مکتب و بیان دیدگاه‌های مشابه آنها می‌پردازیم. البته در سنت بودایی به منازل مندرج در کتاب دهمه‌پده بسنده می‌کنیم، اما در تصوف اسلامی از متون معتبر و امهات آثار صوفیانه بهره خواهیم جست.

ب- مهار ذهن و نفس سرکش: در فصل سوم یا سوره «ضمیر»^۱ تأکید می‌شود که ذهن، سرکش و بی‌قرار است و به هر سو می‌جهد؛ باید ذهن سرکش را مهار کرد. به نظر می‌رسد که ضمیر و ذهن سرکش بودا همان نفس بهیمی و اماره در نزد عارفان مسلمان باشد. اما در بعضی از آیات دهمه‌پده همین ذهن بی‌ثبات و سرکش به واسطه ناآرامی‌اش قصد گریز از مُلک «مارا»^۲ دارد. البته تعابیر بودا در مذمت نفس از نظر ناپسندی نفس که مایه هوی و هوس است، به شدت تعابیر عارفان مسلمان نیست. اما بودا نیز همواره توصیه مؤکد در مهار آن دارد. بودا گوید: «خردمند، ذهن لرزان و بی‌ثبات و بی‌پناه و سرکش خود را نشانه می‌رود».

(Radhan krishnan 1950: 33)

صورت سرکش گدازان کن به رنج تا ببینی زیر او وحدت چو گنج
(مولوی ۱۳۶۲/۱/۶۸۳)

«مانند ماهی از آب گرفته و بر خاک افتاده، این ذهن این سو و آن سو می‌جهد

تا از ملک مارا بگریزد.» (Radhan krishnan 1950: 34)

نفت از درهاست او کی مرده است از غم و بی‌آلتی افسرده است
(مولوی ۱۳۶۲/۳/۲۰۵۳)

ازدها را دار در برف فراق هین مکش او را به خورشید عراق
(همان ۲۰۵۷/۳)

در آیه ۴۲ دهمه‌پده آمده است:

ضمیر و ذهن گمراه، زیانی به ما می‌رساند بزرگ‌تر از آن که دشمنی به دشمن خود، و

کینه‌جویی به کینه‌جوی دیگر زیان برساند. (Radhan krishnan 1950: 42)

در استنادات صوفیه جنبه شهوانی نفس دشمن‌ترین دشمن انسان معرفی می‌شود

Archive of SID

چنان‌که آمده است: «أَعْدَىٰ عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنَبَيْكَ». (فروزانفر ۱۳۶۱: ۵۹)

در خبر بشنو تو این پند نکو بَيْنَ جَنَبَيْكَ لَكُمْ أَعْدَىٰ عَدُو
(مولوی ۴۰۶۳/۳/۱۳۶۲)

مولوی زیان دشمن درون را بیشتر از دشمن بیرونی می‌داند. همچنان‌که انبیا از

دشمنان بیرونی به واسطه ضمیر پاک آسیب ندیدند.

نفس کشتی باز رستی ز اعتذار کس ترا دشمن نماند در دیار
(همان ۷۸۵/۲)

دشمن آن باشد که قصد جان کند دشمن آن نبود که خود جان می‌کند
(همان ۷۹۰/۲)

در روایتی از پیامبر(ص) مبارزه با نفس، جهاد اکبر خوانده می‌شود (مجلسی

۱۹۸۳، ج ۶۷: ۷۱). هجویری بر آن است که رسول(ص) مجاهدت با خصم درون را

بدان سبب بر جهاد با خصم برون برتری داد که رنج مخالفت با هوای نفس از

رنج جهاد به مراتب بیشتر است. (هجویری ۱۳۷۱: ۳۰۲). مولانا نیز در تفسیر این

حدیث نبوی می‌گوید:

ای شهان کشتیم ما خصم برون ماند خصمی زان بتر در اندرون
(مولوی ۱۳۸۹/۱/۱۳۶۲)

«غلبه بر نفس خویش بهتر از غلبه بر دیگران است. آن کس که نفس خود را

مهار کرد، همواره بر خود مسلط است.» (Radhan krishnan 1950: 104)

این بند، تداعی‌کننده سخن امیرمؤمنان علی(ع) فرمود: «أَشْجَعُ النَّاسِ مَنْ غَلَبَ

هَوَاهُ» (مجلسی ۱۹۸۳، ج ۶۷: ۷۶). مولوی نیز در همین معنا می‌گوید:

سهل شیری دان که صف‌ها بشکند شیر آن است آنکه خود را بشکند
(مولوی ۱۳۸۹/۱/۱۳۶۲)

ج- نفی ریا و سالوس: در دهم‌پده درباره سالوس‌ورزی و ریا آمده است:

بسیارند آنان‌که قبای زرد به تن کنند و به راه نادرست روند و پرهیزگار نباشند. اینان به

واسطه کردار پلید خویش به دوزخ می‌روند. (Radhan krishnan 1950: 307)

برخیز تا یک‌سو نهم این دل‌ق ازرق‌فام را بر باد قلاشی دهیم این *Archiv of SID* تقوی‌نامه
(سعدی ۱۳۷۱: ۴۱۶)

صاحب‌اللمع گوید: هر کس که پندارد که با تقلید لباس و رفتار به احوال اهل

حقایق می‌رسد، سخت در خطاست. (سراج طوسی ۱۳۸۲: ۴۳۷)

پشمینه‌پوش تندخو از عشق نشیندست بو از مستیش رمزی بگو تا ترک هشیاری کند
(حافظ ۱۳۶۸: ۱۱۹)

در آیهٔ دهمه‌پده به شرایط سالک و مذمت تظاهر در سلوک و ریاضت اشاره

شده است که در مضامین صوفیانه زیر بدان اشاره رفته است.

برو چون مرد ره بگذر ز دنیا و ز عقبی هم که تا جانت شود پرنقد ز آن انوار ربّانی
(عطار ۱۳۷۵: ۸۳۰)

بسی ایمان بود کز کفر زاید نه کفر است آنکه زو ایمان فزاید
ریا و سُمع و ناموس بگذار بیفکن خرقه و بر بند زنار
(شبستری ۱۳۶۸: ۱۰۷)

نه هر که چهره برافروخت دلبری داند نه هر که آینه سازد سکندری داند
نه هر که طرف کله کج‌نهاد و تند نشست کلاه‌داری و آیین سروری داند
هزار نکتهٔ باریک‌تر ز مو اینجاست نه هر که سر بتراشد قلندری دارند
(حافظ ۱۳۶۸: ۱۱۰)

و همو گوید:

نقد صوفی نه همه صافی بی‌غش باشد ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد
(همان: ۹۹)

در اصطلاح عارفان «ریا»، خودنمایی و تظاهر به اعمال پسندیده و ترک

اخلاص در عمل است.

هر که زند راه ریا بر دلش غیر خسارت نبود حاصلش
و آنکه عبادت به سفاهت کند روز قیامت چه ندامت کند
(طائف‌المواقف به نقل از سجادی ۱۳۷۰: ۴۳۷)

خواجه در معنای ذم ریا و نفی تظاهر در سلوک و رد سالوس‌ورزی آورده است:

صوفی نهاد دام و سر خُقه باز کرد بنیاد مکر با فلک خُقه‌باز کرد
بازی چرخ بشکندش بیضه در کلاه زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد

فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید **Archive of SID** شرمندۀ رهروی که عمل بر مغان کند
(حافظ ۱۳۶۸: ۸۴)

در آیات دیگری از دهّمه پدیه به مضمون «بی توجهی به ظاهر» و اصیل بودن
تصفیه درونی و باطنی اشاراتی رفته است:

نه عربانی، نه موهای گره زده، نه خود را در گل کشیدن، نه روزه داشتن، نه زمین گیری، نه
ساکن نشستن پاک کند. (Radhan krishnan 1950: 141)

جنید بغدادی در نفی ظاهر و توجه به باطن فرمود: «لَيْسَ الْإِعْتِبَارُ بِالْخَرِقَةِ، إِنَّمَا
الْإِعْتِبَارُ بِالْحَرِيقَةِ». (عطار ۱۳۷۰: ۴۲۲)

سیریم از زرق فروشی و نفاق عاشقی محرم اسرار کجاست؟
(عطار ۱۳۷۵: ۲۱)

«برهمنی، به موی فروپیچیده و اصل و تبار و طبقه و جامعه نیست. ای
ساده لوح، موی فروپیچیده و پوستین بز از برای چیست؟ درونت پر از زشتی
است و بیرونش را پرداخته ای.» (Radhan krishnan 1950: 393, 394)

خالص برای الله از این ژنده جامگان بی زرق و بی نفاق یکی خرقة دار کو
(عطار ۱۳۷۵: ۵۷۱)

در روایات اسلامی به این مضمون اشاره شده است که ظاهر عمل، ملاک
نیست بلکه اصل نیت عامل است زیرا که «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ». ابوسعید ابوالخیر
در انتقاد از علاقه افراطی و متظاهرانۀ صوفیه به رنگ کبود گوید:

شیخ ما گفت اکنون خود کار بدان آمده است که مرقعی کبود بدوزند و درپوشند و بپندارند
همۀ کارها راست گشت. بر سر خُم نیل بایستند و می گویند که یک بار دیگر بدان خم فروبر
تا کبودتر گردد که چنان دانند صوفی، این مرقع کبود است. (محمدبن منور ۱۳۹۸: ۲۸۶)

عطار از طیلسان و خرقة ریاکارانه دل پر خونی دارد. جنید نیز به پوشیدن
خرقة ریایی توجه چندانی ندارد. چنانکه گوید:

اگر می دانستیم که از لباس کاری ساخته است از آهن گداخته جامه می ساختم، اما ندای
حقیقت این است: «لَيْسَ الْإِعْتِبَارُ بِالْخَرِيقَةِ، إِنَّمَا الْإِعْتِبَارُ بِالْحَرِيقَةِ». (عطار ۱۳۷۰: ۴۲۲)

د- آداب مصاحبت سالکان در سلوک: در فرهنگ بودایی و اسلامی برای اهل

سلوک آداب و شرایطی ذکر شده است. بودا در وهله اول «تنهایی» و «خلوت» را

ترجیح می‌دهد و رهرو را از همنشینی جاهلان باز می‌دارد. وی لاجرم مصاحبت نیکان سرآمد را می‌پذیرد. اینک به بیان مقایسه آنها می‌پردازیم.

- تنهایی و خلوت: بودا انسان نیک‌بخت را کسی می‌داند که از شهد تنهایی و آرامش چشیده باشد. (Radhan krishnan 1950: 205). وی در جای دیگر توصیه می‌کند که رهرو باید همچون کرگدن تنها سفر کند. (پاشایی ۱۳۶۸: ۴۸۸)

روی در دیوار کن تنها نشین و ز وجود خویش هم خلوت گزین
(مولوی ۱۳۶۲/۱/۶۴۵)

- تحذیر از مصاحبت ابلهان: مفهوم نادانی در آیین بودایی حقیقتی تجربی در قلمرو حیات خاکی ما است که در واقع ندانستن حقایق اربعه رنج جهانی و راه‌های فرونشاندن آن است. (شایگان ۱۳۶۲: ۱۵۷)

بودا درباره بی‌ثمر بودن مصاحبت ابلهان با حکیمان می‌گوید: اگر انسان احمقی همه عمر با حکیمی همنشین شود، حقیقت را در نمی‌یابد؛ همچنان که قاشق مزه سوپ را نمی‌چشد. اما اگر انسان متفکری یک لحظه با حکیمی بنشیند، فوراً حقیقت را در می‌یابد، درست همچون زبان که مزه سوپ را می‌چشد.
(Radhan krishnan 1950: 64-65)

کاملی گر خاک گیرد زر شود ناقص از زر برد خاکستر شود
ز احمقان بگریز چون عیسی گریخت صحبت احمق بسی خون‌ها که ریخت
(مولوی ۱۳۶۲/۱/۱۶۰۹ و ۲۵۹۵/۳)

سهل بن عبدالله گفت: «از مصاحبت سه گروه از مردم گریزانم: ستمکاران غافل، قرآن‌خوانان اهل مداهنه و صوفیان نادان.» (سراج طوسی ۱۳۸۲: ۲۱۷)

خواب بیداری است چون با دانش است وای بیداری که با نادان نشست
(مولوی ۱۳۶۲/۱/۳۹)

- همراه شایسته گزیدن: بودا درباره گزینش همراه شایسته در سفر می‌گوید:
در سفر اگر کسی بهتر از خود یا برابر با خود نیافتی تنها برو و با بی‌مایگان همنشین مشو.
(Radhan krishnan 1950: 61)

همچنین تعبیر روایی «الوحده خیر من جلیس السوء» بر گزینش مصاحبت

نیکو تأکید دارد.

وَحَدَّةُ الْإِنْسَانِ خَيْرٌ مِنْ جَلِيسِ السُّوءِ عِنْدَهُ وَ جَلِيسُ الْخَيْرِ خَيْرٌ مِنْ جُلُوسِ الْمَرْءِ وَحَدَّةٌ
(عزالدين كاشاني ۱۳۷۲: ۲۳۶)

مولوی نیز گوید:

ز احمقان بگریز چون عیسی گریخت صحبت احمق بسی خون‌ها که ریخت
(مولوی ۱۳۶۲/۳/۲۵۹۵)

جاهل از با تو نماید هم‌دلی عاقبت زخمت زند از جاهلی
(مولوی ۱۳۶۲/۶/۱۴۲۴)

عارفان در سفر آفاقی که پرده از اخلاق مردمان برمی‌دارد، به هیچ وجه با مردم معاشرت نمی‌کنند. (سراج طوسی ۱۳۸۲: ۲۲۶ و ۲۲۸)، چنان‌که مولوی نیز در داستان مصاحبت شهری با روستایی از مجالست با فرومایگان چنین تحذیر می‌دهد:

این سزای آن که شد یار خسان یا کسی کرد از برای ناکسان
(مولوی ۱۳۶۲/۳/۶۳۷)

صوفیان سفر انفسی و سلوک معنوی بدون استمداد و همراهی با افراد برتر از خویش یا «راه‌یافتگان» آگاه از خطرات گمراهی را جایز نمی‌دانند. چنان‌که آورده‌اند:

آن رهی که بارها تو رفته‌ای بی‌قلاوز اندر آن آشفته‌ای
پس رهی را که ندیدیستی تو هیچ هین مرو تنها ز رهبر سر مپیچ
(همان ۱/۲۹۴۴-۲۹۴۵)

قشیری سفر دل یا سفر انفسی را دشوارتر می‌خواند و در بیان سفر تن

می‌گوید:

اگر با فروتر از خویش مصاحبت کردی باید او را متنبه سازی و آنکه از تو فروتر بود و با وی صحبت کنی اگر اندر حال او نقصانی بینی و او را بر آن تنبیه نکنی آن خیانت از تو باشد. (قشیری ۱۳۶۷: ۵۰۲)

ه- ویژگی‌های دانایان و کاملان: سلوک عرفانی، محتاج راهبری و راه یافته

مجرب و کامل در طریق است. بنابراین، بودا وجود برهمن یا ارهت را برای اشراق ضروری می‌داند. ارهت مرد کاملی است که به ذات بی‌مرگی رسیده است. هر که کامل‌تر بود او در هنر او به معنی بیش به صورت پیشتر (مولوی ۱۳۶۲/۳/۱۱۱۷)

بودا در بیان منزلت دانایان و اولیا می‌گوید: خورشید در روز و ماه در شب و برهمن در مراقبه نورافشانی می‌کنند، اما آن که به آگاهی و دانایی رسیده باشد روزها و شب را در پرتو روح خویش روشن می‌سازد. (Radhan krishnan 1950: 387)

نبی چون آفتاب آمد ولی ماه مقابل گردد اندر لی مع الله (شبستری ۱۳۶۸: ۸۰)

ولایت‌پذیری در تصوف از مباحث محوری عرفان اسلامی است. سالکان پس از توبه نیازمند هدایت مرشد و پیر کارآزموده‌اند. مولوی در لزوم تبعیت از اولیا می‌گوید:

هر که خواهد همنشینی خدا تا نشیند در حضور اولیا (مولوی ۱۳۶۲/۲/۲۱۶۳)

- بی‌اعتنایی به شادی و اندوه دنیوی: در شرایط فرزندگان در دهمه‌پده آمده است: نیکان از هرچه هست، دست کشند. خوبان به خاطر هوای دل گزافه نگویند. فرزندگان به خوشی یا اندوه فراز و نشیب نشناسند. (Radhnan krishnan 1950: 83)

عاشقان را شادمانی و غم اوست دست‌مزد و اجرت خدمت هم اوست (مولوی ۱۳۶۲/۵/۵۸۶)

هر که از دیدار برخوردار شد این جهان در چشم او مردار شد (همان ۵۸۲/۲)

باز بعضی را رهایی داده‌ای از غم و شادی جدایی داده‌ای برده‌ای از خویش و پیوند و سرشت کرده‌ای در چشم او هر خوب زشت و آنچه محسوس است او رد می‌کند و آنچه ناپیداست مسند می‌کند (همان ۶۹۸/۲-۷۰۰)

جنید گفت: «مِنْ صِفَةِ الْوَلِيِّ أَنْ لَا يَكُونُ لَهُ خَوْفٌ» (هجویری ۱۳۶۴) *Archive of SID*

رساله قشیریه نیز در بیان شرایط اولیاء چنین آمده است:

گویند ابراهیم‌ادهم به مردی گفت: خواهی تو از جمله اولیاء باشی؟ گفت: خواهم، گفت اندر هیچ چیز دنیا رغبت مکن و نه اندر آخرت و با خدای گرد و نفس خویش فارغ دار. (قشیری ۱۳۶۷: ۴۳۰)

مولانا در وصف اولیاء و بی‌اعتنائی‌شان به نفع و زیان دنیوی آورده است:

نی غم و اندیشه سود و زیان نی خیال این فلان و آن فلان
حال عارف این بود بی‌خواب هم گفت ایزد هُم رُقُودُ زین مَرَم
خفته از احوال دنیا روز و شب چون قلم در پنجه تَقلیب رب
(مولوی ۱۳۶۲/۱/۱۳۹۳-۳۹۳)

- فرو بردن خشم: بودا بر آن است که با فرونشاندن خشم، جان رهرو آرام خواهدشد (پاشایی ۱۳۶۸: ۳۶). خشم و نفرت و بدخواهی بازدارنده رهرو از مهرورزی است (همان: ۵۰). راه مبارزه با خشم، تمرین خویشتن‌داری است. (Radhan krishnan 1950: 231)

گفت از این خشم خدا چه بود امان گفت ترک خشم خویش اندر زمان
(مولوی ۱۳۶۲/۱/۴۷۵)

بودا می‌گوید:

آن کس که از خشم آزاد است، وظیفه شناس، باهنر، پاک و خویشتن‌دار است، او را برهمن خوانم. (Radhan krishnan 1950: 261)

نه غضب غالب بود مانند دیو بی‌ضرورت خون کند مانند ریو
(مولوی ۱۳۶۲/۳/۱۱۱۷)

- ترک غرایز حیوانی: بودا به شرایط راهب که پاک‌شدن از غرایز پلید و گناهان است، اشاره می‌کند:

آن‌کس که سوگند شکست و سخن به دروغ گفت، به سر تراشیدن راهب نشود. آنها که به تمنا و آرزو دل بسپارند، راهب نشوند. (Radhan krishnan 1950: 264)

نفی سالوس و ظاهرسازی از مفاهیم برجسته در آثار صوفیان مسلمان است، چنان‌که گفته‌اند: هر کس پنداشت که نفس را با گرسنگی و کم‌خوری رام کرده و

از آسیب آن رهیده و به آرامش رسیده، در گمراهی است. (سراج طوسی ۳۸۱: ۴۳۶) *Archive SID*

مردن تن در ریاضت زندگی است رنج این تن روح را پایندگی است
(مولوی ۱۳۶۲: ۴۸۹)

سراج بر خلوت و سلوک آگاهانه تأکید بسیار دارد: گروهی که عزلت گزیدند
و در کنج غارها خزیدند و پنداشتند با انفراد و خلوت همچون اولیاء به خدا
می‌رسند، در گمراهی‌اند، زیرا خلوت و تنهایی اولیا از سر علم و آگاهی بود.
(سراج طوسی ۱۳۸۲: ۴۳۶)

هر کس را که توانایی درون و آگاهی‌های عمیق نباشد و نفس را به تکلف به
خلوت و ناتوانی وادارد و پندارد که به مقام بزرگان رسیده است، سخت گمراه
است. (همان: ۴۳۷)

چون نصیب مهتران دردست و رنج کهنتران را کی تواند بود گنج
(عطار ۱۳۶۸: ۲۰۴)

بودا برهمن را وظیفه‌شناس، باهنر، پاک، خویشان‌دار و کامل تلقی می‌کند.
«آن کس که غرایز پلید را - چه بزرگ و چه کوچک - خاموش کرد، و خویشان را
از گناه پاک کرد، او را راهب گویند.» (Radhnan krishnan 1950: 265)

- بی‌مرگی و کمال: کمال انسان از مهم‌ترین گفتارهای عرفانی در همه فرهنگ‌ها
به ویژه فرهنگ اسلامی است.

از دیدگاه بودا حالت بی‌مرگی همان جای بی‌تغییر و مقام نیروانه و مقام
فرزانگان است. رادها کریشان بی‌مرگی را جنبه منفی نیروانا می‌داند که به طور
مثبت برترین آزادی معنوی است. (پاشایی ۱۳۵۷: ۱۴۰)

به زعم بودا یک روز زندگی با دریافت بی‌مرگی، بهتر از صد سال زندگی
بدون درک آن است (Radhan krishnan 1950: 114). بودا برهمن را انسان کامل
می‌خواند، آزادی از خشم، وظیفه‌شناسی، هنروری، پاکی و خویشان‌داری را از
ویژگی‌های او می‌داند. (Ibid 1950: 261)

پیش از ابن عربی، از سوی متفکران عالم اسلام نظریه‌های اخلاقی کمال‌گرا

بار معنای اخلاقی، ارائه شده بود. محی‌الدین ابن عربی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان اسلامی است که افزون بر تحلیل و تفسیر این بحث عرفانی، پیوند ولایت با انسان کامل را نیز مطرح کرد (مایل هروی ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۳۷۴). نسفی رسیدن به مرتبه انسان کامل را غایت خواسته‌های سالکان عارف دانسته است (نسفی ۱۳۷۱: ۴). نزد مولوی انسانی که به کمال می‌رسد، «مرد خدا» یا «ولی قائم» است. او کسی است که در هر موقعی فردیت او همچنان محفوظ است. (ر.ک. به: مولوی ۱۳۶۲/۲/۸۱۵-۸۲۳). به نظر می‌رسد که آراء مولوی و نسفی درباره سیر استکمالی انسان در الفاظی بیان می‌شود که بیشتر با حکمت شرق جهان اسلام پیوستگی دارد. (مایل هروی ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۳۷۶)

یک زمانی صحبتی با اولیا بهتر از صد ساله طاعت بی‌ریا
(مولوی ۱۳۶۲/۲/۲۱۶۳)

بودا برای نیل به بی‌مرگی، آگاهی، زودباوری و کناره‌گیری از کام و رهایی از

خشم را توصیه می‌کند. (Radhan Krishnan 1950: 21, 97, 385, 400)

ترک دنیا هر که کرد از زهد خویش بیش آمد پیش او دنیا و بیش
(مولوی ۱۳۶۲/۱/۴۷۵)

- تصرف در تکوین: در هر دو طریق بودایی و تصوف، بر مقام اطلاق و

تصرف تکوینی اولیا تصریح شده است. بودا گوید:

یک برهمن واقعی گرچه پدر و مادر را بکشد و دو پادشاه از طبقه کشاتریا را نیز به قتل

برساند و مُلکی را با متعلقاتش فدا کند، لکه‌دار نمی‌شود (Radhan Krishnan 1950: 294)

تشنگی بر کمال اینجا بود صد هزاران خون حلال اینجا بود
(عطار ۱۳۶۸: ۱۹۵)

حافظ در این معنی گفته است:

درویش مکن ناله ز شمشیر احباء کاین طایفه از کشته ستانند غرامت
(حافظ ۱۳۶۸: ۵۷)

از نظر عرفا حضرت خضر در سوره کهف، نمونه ولیّ مطلق و بی‌نیاز کامل

طریقت و نماینده علم باطن یا حقیقت است. خضر بر اساس مصالح غیبی مبادرت به قتل غلامی بی‌گناه می‌نماید که حضرت موسی (ع) از آن مطلع نیست. آن پسر را کش خضر ببرد حلق سرّ آن را درنیابد عام خلق (مولوی ۱۳۶۲ / ۱ / ۲۲۴)

نیکلسن در تفسیر داستان موسی و خضر در سوره کهف، می‌گوید:

صوفیه به نقل این دلیل مسلم علاقه زیاد دارند که ولیّ بالاتر از حدی است که انسان‌ها بتوانند از او انتقاد کنند و حتی آن‌طور که جلال‌الدین می‌گوید دست او همچون دست خداست. (نیکلسن ۱۳۶۶: ۱۶۰)

آنکه از حق یابد او وحی و جواب هر چه فرماید بود عین صواب (مولوی ۱۳۶۲ / ۱ / ۲۲۵)

- اندیشه فنا و رهایی: در فرهنگ بودایی همه چیز دستخوش رنج، زوال و زایش مجدد است. راه رهایی از چرخه زاد و مرگ، نیروانه است. نیروانه ذات بی‌مرگی است، از این رو رهرو را به یقینی استوار آراسته می‌گرداند (پاشایی ۱۳۵۷: ۲۱). از نظر بودا نیروانا فراتر از بهشت و دوزخ است: «بدکاران به دوزخ، نیکان به بهشت و پاکان به نیروانا می‌روند.» (Radhan krishnan 1950: 126)

چون نماندت نیک و بد، عاشق شوی پس فنای عشق را لایق شوی (عطار ۱۳۶۸: ۲۲۴)

آن محبّ حق ز بهر حق کجاست که ز اغراض و ز علّت‌ها جداست
اهل حق را در عبادات جهان جنت و دوزخ نباشد در میان (کاشفی ۱۳۶۲: ۳۳۸)

البته در نیروانای بودایی، انسان از چرخه زاد و مرگ رها می‌شود، اما در عرفان اسلامی بعد از مرحله فنا فرد بقاء بالله پیدا می‌کند.

فانی شو از این هستی ای دوست بقا این است زان راه هوا تا کی راهت به خدا این است (عطار ۱۳۷۵: ۶۹)

مجاورت سرزمین‌های شرقی ایران، به ویژه بلخ، به عنوان خاستگاه تصوف سگری، با هند فراهم‌آورندهٔ زمینهٔ تلاقی دو فرهنگ بودایی و اسلامی است. حضور بوداییان در قرون اولیهٔ اسلامی در شرق ایران و ورود ترجمه‌های سعیدی و ختنی آثار بودایی و سیاحت صوفیان در هند باعث تأثیر و تأثر آنان از هم شده است. مقایسهٔ منازل و مفاهیم عرفانی و اخلاقی در طریق بودایی و تصوف اسلامی نشان می‌دهد که شباهت و اثرپذیری‌ها تنها در روش است، نه در نقطهٔ شروع. وجود مصطلحات و شباهت‌های لفظی و مفهومی در بیان مقامات، ترک تعلقات و کمال‌گرایی در هر دو فرهنگ، عده‌ای از مستشرقان را بر آن داشته است تا سرچشمهٔ تصوف را عرفان بودایی تلقی کنند. پاره‌ای از مشابهاات را نباید وام‌گیری صرف تلقی کرد؛ چه بسا براساس توارد باشد؛ نه اخذ و اقتباس یکی از دیگری. برخی از آداب بودایی تنها جنبهٔ انسانی دارد؛ حال آنکه در تصوف جنبهٔ الهی می‌یابد؛ چنانکه عشق عارفان پیش از آنکه بشری تلقی گردد، وصف حضرت حق است.

کتابنامه

قرآن کریم.

- نهج‌البلاغه. ۱۳۶۸. ترجمهٔ جعفر شهیدی. چ ۱. تهران: انقلاب اسلامی.
- آریا. غلامعلی. ۱۳۶۵. *طریقه چشتیه در هند و پاکستان*. چ ۱. تهران: زوار.
- آملی، سیدحیدر. ۱۳۶۷. *نص النصوص فی شرح الفصوص*. به تصحیح هنری کرین و عثمان یحیی. چ ۲. تهران: توس.
- ابن‌سینا. ۱۳۶۳. *الاشارات و التنبیهاات*. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. تهران: سروش.
- ابن شعبه الحرانی. ابومحمد. ۱۹۹۶. *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*. چ ۶. بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- ارسنجان‌ی. حمیرا. ۱۳۸۳. «تصوف در بلخ». *دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی*. چ ۱۲. چ ۱. تهران: دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی.

افضل‌الدین محمد کاشانی. ۱۳۳۷. مصنفات افضل‌الدین کاشانی. به تصحیح مجتبی مهدوی

و یحیی مهدوی. تهران: دانشگاه تهران.

پاشایی. ع. ۱۳۶۸. بودا. چ ۴. تهران: مروارید.

_____ . ۱۳۵۷. راه آیین (ترجمه ذمه پده یا سخنان بودا). چ ۱. تهران: انجمن فلسفه ایران.

جان. بی. ناس. ۱۳۷۰. تاریخ جامع ادیان از آغاز تاکنون. ترجمه علی‌اصغر حکمت. چ ۵. تهران: انقلاب اسلامی.

حافظ. ۱۳۶۸. دیوان. به تصحیح علامه قزوینی و دکتر غنی. چ ۱۰. تهران: اقبال.

حامدی، گلناز. ۱۳۸۴. فرهنگ اصطلاحات ادیان جهان. چ ۱. تهران: مدحت.

خرم‌شاهی. بهاء‌الدین. ۱۳۷۲. حافظ‌نامه. چ ۵. تهران: علمی و فرهنگی.

زروانی، مجتبی. ۱۳۷۵. «نجات‌بخشی در دین بودا». مقالات و بررسی‌ها. نشریه گروه تحقیقاتی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران. س ۲۹. دفتر ۵۹-۶۰.

سجادی. سیدجعفر. ۱۳۷۰. فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چ ۱. تهران: طهوری.

سراج‌طوسی. ابونصر. ۱۳۸۲. اللمع فی التصوف. تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون. ترجمه مهدی محبتی. چ ۱. تهران: اساطیر.

سعدی. ۱۳۷۱. کلیات. به تصحیح محمدعلی فروغی. تهران: ققنوس.

سهروردی. شهاب‌الدین ابو‌حفص عمر. بی‌تا. عوارف‌المعارف. ملحق کتاب‌الاحیاء. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

شایگان. داریوش. ۱۳۶۲. ادیان و مکتب‌های فلسفی هند. چ ۳. تهران: امیرکبیر.

شیخ محمود شبستری. ۱۳۶۸. گلشن‌راز. به تصحیح صمد موحد. چ ۱. تهران: طهوری.

شیمل. آنه ماری. ۱۳۷۳. ادبیات اسلامی هند. ترجمه یعقوب آژند. چ ۱. تهران: امیرکبیر.

عراقی. بی‌تا. کلیات. تهران: کتابخانه سنایی.

عزالدین محمود کاشانی. ۱۳۷۲. مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه. به تصحیح جلال‌الدین همایی. چ ۴. تهران: مؤسسه نشر هما.

عطار. ۱۳۶۶. الهی‌نامه. به تصحیح فواد روحانی. تهران: زوار.

- . ۱۳۶۸. *منطق الطیر*. به تصحیح سیدصادق گوهرین. چ ۶. تهران: علمی و فرهنگی.
- . ۱۳۶۸. *تذکرة الاولیاء*. به تصحیح محمد استعلامی. چ ۶. تهران: زوآر.
- . ۱۳۷۵. *دیوان*. به تصحیح تقی فضلعلی. چ ۹. تهران: علمی و فرهنگی.
- غزالی، ابو حامد. *بی تا. احیاء علوم الدین*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- غنی، قاسم. ۱۳۴۰. *تاریخ تصوف در اسلام*. ج ۲. چ ۲. تهران: زوآر.
- فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۶۱. *احادیث مثنوی*. چ ۳. تهران: امیرکبیر.
- فلاحتی موحد، مریم. ۱۳۸۳. «بودایی». *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. ج ۱۲. چ ۱. تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- قشیری، ابوالقاسم. ۱۳۶۷. *رساله قشیریہ*. با تصحیحات و استدرکات بدیع الزمان فروزانفر. چ ۳. تهران: علمی و فرهنگی.
- ک. م. سن. ۱۳۷۵. *هندوئیسم*. ترجمه ع. پاشایی. چ ۲. تهران: فکر روز.
- کاشفی. ملاحسین. ۱۳۶۲. *لب لباب مثنوی*. به تصحیح نصرالله تقوی. چ ۲. تهران: افشاری.
- کلاباذی، ابوبکر محمد. ۱۴۲۲. *التعرف لمذهب التصوف*. به تصحیح یوحنا الحیب. چ ۱. بیروت: دار صادر.
- کلینی الرازی. محمد بن یعقوب. ۱۳۸۸ ق. *الاصول الکافی*. به تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مایل هروی، نجیب. ۱۳۸۰. "انسان کامل". *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. ج ۱۰. چ ۱. تهران: دایرةالمعارف.
- مجتباتی. فتح الله. ۱۳۸۳. "بلوهر و بوداسف". *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. ج ۱۲. چ ۱. تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- مجلسی. محمدباقر. ۱۹۸۳. *بحار الأنوار الجامعه للدرر أخبار الأئمة الأطهار*. بیروت: مؤسسه الوفا.
- محمد ابن منور. ۱۳۹۸ ق. *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی السعید*. به اهتمام ذبیح الله صفا. چ ۵. تهران: سپهر.

مستملی بخاری. ابواب‌الاهیم. ۱۳۶۶. شرح التعرف لمذهب التصوف. چ تهران: اساطیر *Archives of SID*

مولوی. ۱۳۶۲. مثنوی معنوی. به تصحیح نیکلسن. چ ۱. تهران: امیرکبیر.

عزیزالدین نسفی. ۱۳۷۱. الإنسان الكامل. به تصحیح مؤثران موله. تهران: طهوری.

نیکلسن. رینولد آلن. ۱۳۶۶. عرفای اسلام. ترجمه دکتر ماهدخت بانوهمایی. چ ۱. تهران:

نشر هما.

هجویری الجلابی، ابوعلی بن عثمان. ۱۳۷۱. کشف‌المحجوب. به تصحیح ژوکوفسکی.

تهران: طهوری.

منابع انگلیسی

Radhan krishnan, S. 1950. *The Dhammapada*. Oxford: oxford university press.

References

- Afzaloddin, Mohammad Kāshāni. (1958/1337H). *Mosannafāt-e Afzaloddin Kāshāni*. Ed. Mojtaba Minavi and Yahya Mahdavi. Tehran: University of Tehran.
- Arsanjani, Homeira. (2004/1383H). *Tasavvof dar Balkh*. Encyclopedia of Islam. Vol. 12. 1st ed. Tehran: Encyclopedia of Islam.
- Ārya, Gholām Ali. (1986/1365H). *Tariqat-e Chishtieh dar Hend va Pakestan*. 1st ed. Tehran: Zavvār.
- Attār. (1987/1366H). *Elāhināme*. Ed. by Foad Rohāni. Tehran: Zavvār.
- (1989/1368H). *Manteqo Teir*. Ed. by Seyyed Sādeq Gouharin. 6th ed. Tehran: Elmi va Farhangī.
- (1989/1368H). *Tazkerat ol Owlia*. Ed. by Dr. Mohammad Este'lāmi. 6th ed. Tehran: Zavvār.
- (1996/1375H). *Divān*. Ed. by Taqi Tafazzoli. 9th ed. Tehran: Elmi va Farhangī.
- Azizoddin Nasafi. (1992/1371H). *Al Ensan ol Kamel*. Ed. by Marijan Mole. Tehran: Tahuri.
- Erāqi, Fakhroddin Ebrahim. (n.d.). *Kolliyāt*. Tehran: Sanā'ī Library.
- Ezoddin Mahmood Kāshāni. (1993/1372H). *Mesbāh ol Hedayat va Meftāh ol Kefāyat*. Ed. by Jalāloddin Homāyi. 4th ed. Tehran: Homā Publication Institute.
- Falāhati Movahed, Maryam. (200/1383H). *Budāyi*. Encyclopedia of Islam. Vol. 12. 1st ed. Tehran: Encyclopedia of Islam.
- Foruzānfār, Badiozzamān. (1982/1361H). *Ahādīs-e Masnavi*. 3rd ed. Tehran: Amir Kabir.
- Ghani, Qāsem. (1961/1340H). *Tārikh-e Tasavvof dar Eslām*. Vol. 2. 2nd ed. Tehran: Zavvār.
- Ghazālī, Abu Hāmed. (n.d.). *Ehyā-e Olumeddin*. Beirut: Darol Ehya al Taras al Arabi.
- Hāfez Shirāzi. (1989/1368H). *Divān*. Ed. by Allame Qazvini and Dr. Ghani. 10th ed. Tehran: Eqbāl.
- Hāmedī, Golnāz. (2005/1384H). *Farhang-e Estelāhāt-e Adiyān-e Jahān*. 1st ed. Tehran: Med'hat.
- Hojviri al Jalābi, Abu Ali bin Osman. (1992/1371H). *Kashf ol Mahjub*. Ed. by Zhoukovskii. Tehran: Tahuri.
- Ibn Sho'ba al Hirani, Abu Mohammad. (1996). *Tohafol O'qul An Aal-e Rasul*. 6th ed. Scientific Academy (Moassasatol A'lami).
- Ibn Sina. (1984/1363H). *Al Esharāt va Tanbihāt*. Tr. and commentary by Hasan Malekshāh. Tehran: Shorush.
- Kalabazi, Abu Bakr Mohammad. (1422 A.H.). *At Ta'rof Lemaz'hab el Tasavvof*. Ed. by Yuhanna al Habib. 1st ed. Beirut: Dar ul Sader.

- Kāshēfi, Mullāḥ Hossein. (1983/1362H). *Lob-e Lobab-e Masnavi*. Ed. by Nasrollāḥ Taqāvi. 2nd ed. Tehran: Afshari.
- Khorramshāhi, Bahā'oddin. (1993/1372H). *Hāfeznāmeḥ*. 5th ed. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Koleini al Razi, Mohammad Bin Yaḡub. (1388 A.H.). *Al Osul al Kafī*. Ed. by Ali Akbar Ghaffari. Tehran: Dar ol Ketab al Eslamieh.
- Majlesi, Mohammad Bāqer. (1983/1362H). *Behār ol Anvār al Jāme'ata leldorare Akhbār al A'emmat al at'hār*. Beirut. Moassasatol Vafa.
- Mayel Heravi, Najib. (2001/1380H). *Ensān-e Kamel*. Encyclopedia of Islam. Vol. 10. 1st ed. Tehran: Encyclopedia.
- Mohammad Ibn Monavvar. (1398 A.H.). *Asrar ol Towhid fī Maqamat al Sheikh Abel Sa'eid*. With the effort of: Zabihollah Safā. 5th ed. Tehran: Sepehr.
- Mojtabāyi, Fat'hollah. (2004/1383H). *Blohar va Budasef*. Encyclopedia of Islam. Vol. 12. 1st ed. Tehran: Encyclopedia of Islam.
- Mostamli Bohkari, Abu Ebrahim. (1987/1366H). *Sharh al Ta'arof Le mazhab el Tasavvof*. Ed. by Yuhanna al Habib. 1st ed. Tehran: Asātir.
- Mowlavi. (1983/1362H). *Masnavi-e Ma'navi*. Ed. by R. A. Nicholson. 1st ed. Tehran: Amir Kabir.
- Nahjol Balaghe*. (1989/1368H). Tr. by Ja'far Shahidi. 1st ed. Tehran: Enqelāb-e Eslami.
- Nicholson, R.A. (1987/1366H). *Orafā-ye Eslam (The Mystics of Islam)*. Tr. by Dr. Mahdokht Banoo Homāyi. 1st ed. Tehran: Homā Publications.
- Noss, J. B. (1991/1370H). *Tarikh-e Jame-e Adiyān Az Aaghaaz ta Konun (A History of the World's Religions)*. Tr. by Ali Asghar Hekmat. 5th ed. Tehran: Enqelāb-e Eslami.
- Pashāyee, A. (1989/1368H). *Buddha*. 4th ed. Tehran: Morvārid.
- Qashiri, Abol Qasim. (1988/1367H). *Resale-ye Qashiriyeh*. Ed. and prepared by Badiozzaman Foruzānfar. 3rd ed. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Rāh-e Āyin*. (1978/1357H). Tr. by Pashāyee. A. 1st ed. Tehran: Philosophical Society of Iran.
- Sa'dī. (1992/1371H). *Kolliyāt*. Ed. by Mohammad Ali Forughi. Tehran: Qoqnus.
- Sajjādi, Seyyed Ja'far. (1991/1370H). *Farhang-e Estelāhāt va Ta'birāt-e Erfāni*. 1st ed. Tehran: Tahuri.
- Sen, K. M. (1996/1375H). *Hinduism*. Tr. by A. Pāshāyi. 2nd ed. Tehran: Fekr-e Rooz.
- Schimmel, Annemarie. (1994/1373H). *Adabiyāt-e Eslami-e Hend (Islamic Literatures of India)*. Tr. by Yaḡub Āzhand. 1st ed. Tehran: Amir Kabir.
- Seraj Tusi, Abu Nasr. (2003/1382H). *Al lam'a fī Tasavvof*. Ed. and annotation by Reynold Allen Nicholson. Tr. by Mehdi Mohabbati. 1st ed. Tehran: Asatir.

Shabestari, Sheikh Mahmood. (1989/1368H). *Golshan-e Rāz*. Ed. by Samad Movahed. 1st ed. Tehran: Tahuri.

Shayegān, Dariush. (1983/1362H). *Adyān va Maktabhā-ye Falsafī-e Hend*. 3rd ed. Tehran: Amir Kabir.

Sohrevardi, Shahāboddin Abu Hafs Omar. (n.d.). *Avāref ol Ma'āref*. Supplement to *Ketab ol Ahya*. Beirut: Dar ol Ahya al Taras al Arabi.

The Holy Qur'an.

Zarvāni, Mojtabā. (1996/1375H). *Nejatbakhshi dar Din-e Buddha*. Articles and Reviews. *Journal of the Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran*. Year 29. Vol. 59-60.

English References

Krishnan, S. Radhan. 1950 A.D. *The Dhammapada*.