

## تطبیق منازل سلوک بودایی و برخی مفاهیم «دَهَمَّه پَدَه» 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

دَهَمَّه پَدَه 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:** سلوک، بودا، دَهَمَّه پَدَه، تصوف، آگاهی.

تاریخ دریافت مقاله: 90/12/8

تاریخ پذیرش مقاله: 90/3/23

Email: Ali fathollahi@yahoo.com

### مقدمه

دین بودایی در قرن ششم ق.م با تعلیمات گوتمه بودا و در زمینه‌ای کاملاً

هندویی به وجود آمد (ک.م.سن 1375: 83). 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 کریشانان، بودایی را شاخه‌ای از هندویی شمرده است، حال آنکه ر. دیویدز، گرایش اومانستی بودا را وجه تمایز آن از عقاید هندویی تلقی می‌کند. (زروانی 1375: 104). برخی دیگر بر این باورند که دین بودایی در آغاز به صورت عکس‌العملی در برابر قشریت و فرمالیسم بسیار سخت و فشرده دین برهمایی در هند شکل گرفت، اما به تدریج در نظام هندویی تحلیل رفت.

با توجه به اینکه سرزمین‌های شمال شرقی ایران و شمال غربی هند محل شکل‌گیری شاخه مهاییانه<sup>1</sup> بودایی و نزدیک‌ترین محل برخورد دو فرهنگ بودایی و اسلامی بوده است (فلاحی موحد 1383، ج 12: 710) و با وجود آنکه در دوره‌های اولیه، دین بودایی هیچ‌گونه الوهیتی ندارد، اما در شاخه بودایی مهاییانه، مفهوم یکتاپرستی نیز به چشم می‌خورد (شایگان 1362: 178). 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 1383، ج 12: 466). 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 1362: 147). بدین سبب شباهت‌هایی میان گفتار مشایخ تصوف ایران با اقوال بوداییان به چشم می‌خورد که نقل داستان دینی و اخلاقی بلوهر و بوداسف از جمله این شباهت‌ها است (مجتبایی 1383، ج 12: 531 به بعد). نیکلسن بر آن است که با وجود شباهت‌ها میان روش‌های تهذیب نفس، زهد و سلوک فردی در

---

<sup>1</sup>. Mahayana

تصوف و طریق بودایی، این شباهت‌ها تنها در روش است، نه در نقطه شروع.  
(ارسنجانی 1383: 467)

به همین سبب در این نوشتار پس از شناخت تاریخی دهمه‌پده<sup>2</sup>، 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 دهمه‌پده و مقایسه آن با برابر نهاده‌های صوفیانه در فرهنگ اسلامی است.

#### شناخت دهمه‌پده

کتاب دهمه‌پده از آثار مشهور فلسفی، اخلاقی بودایی و مشتمل بر مجموعه‌ای از سخنان گوتمه بودا،<sup>3</sup> مصلح بزرگ قرن ششم پیش از میلاد مسیح در درون کیش هندویی است.

دهمه‌پده 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 عقلائی دعوت می‌کند، فراگرفته است.  
(Radhan krishnan 1950: 1)

واژه پالی «دهمه»<sup>4</sup> یا «درمه»<sup>5</sup> سانسکریت، از مفاهیم اساسی همه فلسفه و مذهب‌های هند است. (پاشایی 1368: 55). دهمه یعنی نظم، قانون و فضیلت، و «پده»<sup>6</sup> 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»

<sup>2</sup>. Pada

2. Gautama Buddha

3. Dhamma

<sup>5</sup>. Dharma

5. Pada

ترجمه می‌کنند، چون دربردارنده قسمت‌هایی از کتب مذهبی گوناگون است.  
(Radhan Krishnan 1950: 1)

کریشانان می‌گویند: ما به هیچ‌وجه نمی‌توانیم تاریخ قطعی ده‌م‌پده را مشخص کنیم، چون تا حدی به تاریخ کتاب قانون<sup>7</sup> بودا بستگی دارد و ده‌م‌پده هم بخشی از کتاب قانون بودا است. بر اساس سنت بودایی مرسوم و موافق نظر «بوده‌ه گوسا»<sup>8</sup>، کتاب قانون در شورای اول نوشته شده است. بیانیه «یوان چوانگ»<sup>9</sup> درباره اینکه «تی‌پیتکه» در اواخر شورای اول به دستور «کاشیپیه»<sup>10</sup> نوشته شده بود، نشان می‌دهد که نظر عموم درباره تاریخ نگارش این کتاب به قرن هفتم میلادی برمی‌گردد. «مهاوومیشه»<sup>11</sup> به ما می‌گوید که در زمان حکومت پادشاه «واته گامانی»<sup>12</sup> (76-88 ق.م) کاهنان حکیم تا آن زمان روایات شفاهی پالی سه سب و تفسیرش<sup>13</sup> 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 تصوف اسلامی

به طور معمول اهل سلوک در همه مکاتب نهان‌گرایانه و رازآلود، طی مراحل و منازل را برای نیل به کمال نفسانی لازم می‌دانند. آیین بودایی و عرفان اسلامی 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 ده‌م‌پده و دیدگاه عارفان مسلمان را پیرامون مقامات و احوال به اجمال بررسی می‌کنیم.

<sup>7</sup>. Buddhist Canon

2. Buddhaghosa

3. Yuan Chwangs

<sup>10</sup>. Kasyapa

5. Mahavamsa

6. Vattagamani

<sup>13</sup>. Atthakatha

**الف) آیین بودایی:** بودا بر آن است که آدمی باید زنجیرهای دهگانه<sup>14</sup>: 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 1370: 197). فرقه «تهره واده»<sup>14</sup> نجات و نیل به نیروانا یا سعادت در طریق بودایی را «ارهت»<sup>15</sup> شدن یعنی انسان کامل می‌داند (زرروانی 1375: 106). ارهت با یافتن طریق هشتگانه عالی: شناخت درست، نیت درست، گفتار درست، کردار درست، زیست درست، کوشش درست، آگاهی درست و مراقبت درست، به نیروانا می‌پیوندد (جان‌بی‌ناس 1370: 194؛ نیز ر.ک. به: پاشایی 1357: 16). بودا در دهمه‌پده راه‌های هشتگانه را بهترین راه‌ها می‌داند. (Radhan krishnan 1950: 273)

در تعالیم مه‌ایانه برای نیل به مرتبه «بدهیستوه»<sup>16</sup> باید شش فضیلت اخلاقی ترجم، همت استوار، تهذیب اخلاق، صبر، تفکر و مراقبه و بینش برتر (فرزانگی) را به دست آورد. (زرروانی 1375: 110؛ شایگان 1362: 176) و مقامات دهگانه «بودی ستوه» عبارت‌اند از: 1) مقام سرور؛ 2) مقام پاکی؛ 3) مقام صبر و بردباری؛ 4) مقام آگاهی و فروزش؛ 5) مقام تسخیر ناپذیر بودن؛ 6) مقام رو به سوی بودا گردانیدن؛ 7) مقام دور رو (جمع مقامات پیشین)؛ 8) مقام بی‌حرکتی؛ 9) مقام نیک‌سرشتان؛ 10) مقام آبرآیین (معرفت بودایی). (همان: 176-178). برخی برآنند که برای سالک بودا شدن، افزون بر این کمالات دهگانه، لازم است مرحله «گوتابهمی»<sup>17</sup> آمادگی و مراحل هفتگانه دوم را نیز طی کرد.

**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: 90-92). 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

<sup>14</sup>. Theravada

2. Arahat

3. Budhisattva

<sup>17</sup>. Gotabhumi

استوار دانسته است. (هجویری 1371: 45). پیر هرات، آن را صد میدان و بالاخره ابونصر سراج، تعداد مقامات را هفت و احوال وهبی را ده مرتبه خوانده است (سراج طوسی 1382: 41 به بعد). وی مقامات سبعة را کسبی و شامل توبه، زهد، ورع، فقر، صبر، توکل و رضا می داند. اما احوال عشره را وهبی و مشتمل بر مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاهده و یقین می داند. (همان)

### مقایسه منازل سلوک در دو فرهنگ بودایی و اسلامی

روابط فرهنگی عالم اسلام و شبه قاره هند به روابط تجاری عهد باستان برمی گردد. نخستین تماس شبه قاره با اعراب مسلمان در زمان خلیفه دوم بود که مسلمانان در اولین حمله دریایی به هند مبلغانی را به آنجا اعزام کردند. (شیمیل 1375: 1-2)

برخی توفیق و نفوذ فرهنگی اسلام در هند را بدون قهر و غلبه، مدیون تلاش عرفای مسلمان می دانند. (م. سن 1375: 122)

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

**الف - شناخت درست (معرفت):** منظور بودا از شناخت درست، شناختن حقایق اربعه عالی، یعنی «حقیقت رنج»، «خاستگاه رنج»، «رهای از رنج» و «راه رهایی از رنج» است. در کتاب دهمه پآه 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 1368: 199)

دلی کز معرفت نور و صفا دید      ز هر چیزی که دید اول خدا دید  
(شستری 1368: 70)

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 2163/2/1362)

در درون یک ذره نور عارفی      به بود از صد معرفت ای صفی  
(همان/ 4403/6)

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 هندویی، 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 1368: 194 و 195)

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: 40)

امر حق را باز جواز اصلی امر حق را درنیابد هر دلی (مولوی 1362/1/2229)

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 1362: 161). بودا می‌گوید: آگاهی است که ماهیت صور ذهنی را درک کرده و هنگام ادراک شیء، آن را تعقل می‌کند. (همان: 163)

بنابراین بودا می‌گوید:

آگاهی راه بی مرگی، و ناآگاهی راه مرگ است. آگاهان نمی‌میرند، ناآگاهان پیش از این مرده‌اند. (Radhan krishnan 1950: 21)

بابا افضل کاشانی در معنی خودآگاهی می‌گوید:

پس نفس که از خود غافل است بی‌خود است؛ و این مرگ است؛ و چون از خود آگاه است با خود است؛ و این زندگانی جاویدان اوست.» (افضل‌الدین کاشانی 1337: 720)

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 1362/6/149-150)

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 1362/2/579)

آن که بیدار است و بیند خواب خوش عارف است او خاک او در دیده کش (همان 2236/2)



گر مراقب باشی و بیدار تو بینی هر دم پاسخ کـــردار تو  
(همان/2460/4)

عارفان مسلمان بر این باورند که یقظه یا بیداری امری وهبی و از منازل اولیۀ سلوک در مقامات عرفانی است. شیخ عطار همین مرحله بیداری را در سالکان طریق، وادی «طلب» تعبیر می کند (ر.ک. به: عطار 1368: 180). مولوی نیز همین نظر را دارد و می گوید:

این طلب در ماهم از ایجاد تست رستن از بی داد یارب داد تست  
(مولوی 1362 / 1337/1)

این طلب مفتاح مطلقوبات تست این سپاه نصرت و رایات تست  
(همان/1443/3)

شیخ‌الرئیس در بیان مقامات العارفین، اولین مرتبۀ سلوک را «اراده» می خواند (ابن‌سینا 1363: 455). دیگران نیز از آن به «یقظه» و «توبه» تعبیر می کنند. چنانکه مولانا گوید:

یقظه آمد نوم حیوانی نماند انعکاس حس خود از لوح خواند  
(همان/1524/4)

**ج - هوشیاری و نفی غفلت:** بودا بر این باور است که اگر نادانی از میان برود، هرگونه علیتی از میان می رود و ارهت چنین کسی است. هوشیاری مکمل بیداری و مقابل آن غفلت است. بی دزدی، کامجویی و خوشگذرانی از آثار غفلت است. (Radhan krishnan 1950: 27)

بودا در فصل دوم کتاب دهمه پآه به «هوشیاری»<sup>18</sup> به معنی پرهیز از غفلت و نادانی اشاره می کند. او در آنجا هوشیاری را به عنوان راه جاودانگی و غفلت را راه مرگ و نیستی معرفی می کند. از نظر بودا، هوشیاری، مایۀ شادی خردمندان است و سرور سبب نیل به سرحد اعلای رستگاری و نجات یعنی «نیروانا» می گردد. (Radhan krishnan 1950: 32)

<sup>18</sup>. Vigilance

ما به بیداری روان گردیم و خوش از ورای پنج و شش تا پنج و شش  
(مولوی 1126/5/1362)

شادی‌یی آمد ز بیداریش بیش که ندیده بود اندر عمر خویش  
(همان 1362/5)

که ز شادی خواست هم فانی شدن بس مطوق آمد این جان و بدن  
(همان 3090/4)

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 دهمه‌پناه 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 1370: 527)

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 دهمه‌پناه در مقابل غفلت است.

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

زیرکی بفروش و حیرانی بخر زیرکی ظن است و حیرانی نظر  
(مولوی 407/4 /1362)

در دهمه‌پناه آمده است که «هوشیاری راه جاودانگی است و غفلت راه مرگ. هوشیاران نمی‌میرند. غافلان گویی که مرده‌اند. (Radhan krishnan 1950: 27)

بر سر گنج از گدایی مرده‌ام زانکه اندر غفلت و در پرده‌ام  
(مولوی 4323/6 /1362)

عارفان، به ویژه مولوی، هوشیاری 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 وسخ  
(همان/ 2066/1-2068)

**د- ترک تعلقات یا زهد:** از دیدگاه بودا، هستی با همه عناصرش دائم در تغییر است و انسان قادر به مهار این عناصر گذرنده تبدیل پذیر نیست. تنها راه گریز بی نیازی و امساک از تماس با آنهاست. (شایگان 1362: 150). از نظر بودا عمل انسان او را دچار مرگ و زایش می کند، اما بهترین عمل، قطع تعلق و وابستگی به هستی و بودن است. انسان در این حال می تواند به نیروانا یعنی قطع تعلقات نائل شود. (همان: 165 به بعد)

مولوی نیز افعال بد انسان را سبب ایجاد رنج تلقی می کند:

رنج را باشد سبب بد کردنی بد ز فعل خود شناس از بخت نی  
(مولوی 1362 / 428/6)

در دهمه پاره دل کندن از دنیا لازمه بیداری کامل تلقی شده و آمده است که «به بیداری کامل رسیدند در این جهان، آنان که پاک و منزه و درخشان دل از دنیا برکنند و از آن دست شستند و ذهن خویشان را پرداختند و بر اصول بیداری استوار گردانند.» (Radhan krishnan 1950: 89)

ترک دنیا هر که کرد از زهد خویش بیش آمد پیش او دنیا و بیش  
(مولوی 1362 / 475/1/4)

یکی از زمینه های تزهد، شهوت پرستی است. شهوت یکی از سلاسل دهگانه است که بودا بر گسیختن آن تأکید دارد. بودا بر آن است که شهوت، موجب دل بستگی و احساس، علت میل و شهوت است. اگر احساس از بین برود، میل و شهوت نیر فروکش می کند (شایگان 1362: 156). از این رو بودا توصیه می کند: «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 العارفين علی (ع) نیز در نهج البلاغه ریشه گناهان را شهوت می داند: «وَمَا مِنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ شَيْءٍ إِلَّا يَأْتِي فِي شَهْوَةٍ» (نهج البلاغه/ خطبه 176)

ترک شهوت ها و لذت ها سخاست هرکه در شهوت فرو شد برنخاست

(مولوی 1272/2/1362)

خشم و شهوت مرد را احول کند ز استقامت روح را مبدل کند  
(همان/333/1)

در دهمه پده 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 آتشست نفس سگ چون پادشاهی و شیاطین لشکرست  
(عطار 1375: 749)

بعد از آن این نار، نار شهوتست کاندرو اصل گناه و ذلتست  
نار بیرونی به آبی بفسرد نار شهوت تا به دوزخ می برد  
نار شهوت می نیار آمد به آب ز آنک دارد طبع دوزخ در عذاب  
(مولوی 1362 / 3697/1 - 3699)

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

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

کی تواند شد در این راه خلیل عنکبوت مبتلا هم سیر پیل  
(عطار 1368: 194)

وی می گوید:

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: «الهُوی وَ  
الشَّهْوَةُ مَعْجُونَةٌ بِطِينَةِ ابْنِ آدَمَ» (هجویری 1371: 313). مولوی، خشم و شهوت را  
ناشی از بعد حیوانی وجود انسان می داند (مولوی 1362 / 1436/1)، از این رو باید با  
آن مبارزه کرد.

نفس کشتی باز رستی ز اعتذار کس تو را دشمن نماند در دیار  
(همان/ 785/2)

نار شهوت را چه چاره؟ نور دین نُورُکُم اِطْفَاءُ نَارِ الْکَافِرِینَ  
(همان/ 3700/1)

ذوالنون مصری گوید: «یکی را دیدم که اندر هوا می پرید، گفتم: این در چه

یافتی؟ گفت: قدم بر هوی نهادم تا در هوا شدم». (هجویری 1371: 308)

ه - فقر: در دهمه پله زندگی در فقر و تهیدستی از شرایط برهمن بودن است.

چنان که آمده است:

آنکه به فقر زیست و تهیدست بود، آن را برهمن خوانم. (Radhan krishnan 1950: 396)

پس فقیر آن است کاو بی واسطه است شعله‌ها را با وجودش رابطه است  
(مولوی 1362/2 / 3526/2)

صوفیان در جوع بودند و فقیر کاد فقر ان یعی کفراً یییر  
(همان/ 234/2)

گفت صوفی ما فقیر و زار و کم قوم خاتون مال دار و محتشم  
(همان/ 159/4)

در احادیث نبوی، فقر مایه افتخار و سرافرازی است (آملی 1367: 346). ابراهیم  
خواص گفت: «فقر نشانه پاکان و روش پرهیزگاران است.» (سراج طوسی 1382:  
101) و ابوذرغفاری فقر را بر غنا ترجیح می‌دهد. ابوالحسین نوری گفته است:

«تَعْتُ الْفَقِيرِ السُّكُونِ عِنْدَ الْعَدَمِ...» (کلاباذی 1422: 96)

زین همه انواع دانش روز مرگ دانش فقر است ساز راه و برگ  
(مولوی 1362/1 / 2834/1)

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 خلّق  
فقر و رنجوری به استت ای سَنَد کان تبسم دام خود را برکنند  
(همان/ 3040/1 و 3041)

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 1357: 20-21)

بودا در بیان مراقبه و توصیه به حفظ ذهن از خطا در دهمه پده می گوید:  
هوشیار باش، ذهن خود را حراست کن و خویشتن را از خطا به در آر چنان که 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 می شود،  
می توان به مقایسه آنها پرداخت.

آنک دل بیدار دارد چشم سَر      گر بخسبد برگشاید صد بصر  
گر تو اهل دل نه ای بیدار باش      طالب دل باش و در پیکار باش  
(مولوی 1224-1223/3 /1362)

در کلام عارفان درباره 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 همه وسوسه های مذموم که او را از خدا دور می دارند، نگه دارد. (سراج  
طوسی: 107)

گر مراقب باشی و بیدار تو      هر دمی بینی جزای کار تو  
چون مراقب باشی و گیری رسن      حاجتت نایبند قیامت آمدن  
هین مراقب باش گر دل بایستد      کن پی هر فعل چیز زایدت  
(مولوی 2460/4/1362 به بعد)

**ز - مهرورزی:** در آیین بودایی، مهر یا دوستی از مقامات قدسی و حالتی است  
که دل را آزاد و نرم می سازد. پیروزی مهر، از میان رفتن بدخواهی است. (ر.ک. به:  
پاشایی 1368: 49؛ و 1357: 23). بودا می گوید: باید مانند مادری که به تنها فرزندش  
به گاه خطر از عمق دل مهر می ورزد، نسبت به همه موجودات مهر بی پایان  
ورزید (همان: 50). در دهمه پده، مهر، نتیجه 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 زائیده می شود. (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 می شود.  
مهر و رقت وصف انسانی بود      خشم و شهوت وصف حیوانی بود

(مولوی 1362/1 /1436)

در فرهنگ عرفانی اسلام، عشق از اوصاف خداوند بی‌نیاز است (ر.ک. به: همان/971/6). 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 1371: 1001) 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 مرتبه عشق الهی، غیر از مهرورزی مورد نظر بوداییان است.

**ح- رضا و خشنودی:** منظور از رضا خشنودی و رضایت راهروان طریق به آیین بودا است. (Radhan krishnan 1950: 368). در دهمه پده 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 1368: 169)

در قرآن کریم رضایت خدا از هر چیزی برتر است (توبه 9: 79). 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 1382: 106). فضیل عیاض رضا را بر زهد برتری می‌دهد، زیرا راضی هیچ منزل دیگری بالای منزل خویش طلب نمی‌کند. (عطار 1370: 95)

### 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 1373: 1-2). برخی توفیق اسلام در هند را مدیون تلاش عارفان مسلمان می‌دانند. (ک.م. سن 1375: 122). 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 پایان‌دادن 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 نینداری که راهی کوتاه است  
شیرمردی باید این ره را شگرف      زانکه ره دور است و دریا ژرف‌ژرف  
(عطار 1368: 40)

آنان در سلوک همواره به عنایت الهی نظر دارند.

راه سخت است مگر یار شود لطف خدای      ورنه آدم نبرد صرفه و شیطان رجیم  
(حافظ 1368: 231)

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 1368: 230)

خَلِيلِي قُطَاعِ الطَّرِيقِ إِلَى الْجَمِي      كَثِيرٌ وَأَمَّا الْوَاصِلُونَ قَلِيلٌ  
(غنی 1340: 241)

از هزاران اندکی زین صوفیند      باقیان در دولت او می‌زیند  
(مولوی 534/2/1362)

بودا بر این باور است که «کامرانی» و «خودآزاری» هر دو به رنج منتهی



می‌شود. وی در نهایت، طریق میانه یا «مادیمیکه»<sup>19</sup> را برای نیل به مقصد و نیروانا توصیه می‌کند (پاشایی 1357: 14). امیرالمومنین علی (ع) در نهج البلاغه که از غرر متون عرفانی است درباره افراط و تفریط می‌فرماید: «لَا تُرَى الْجَاهِلُ إِلَّا مُفْرَطًا أَوْ مُفْرَطًا». (نهج البلاغه/حکمت 70). 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 1368: 92)

اینک با توجه به گستره وسیع مفاهیم عارفانه در دو فرهنگ بودایی و اسلامی 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»<sup>20</sup> 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 ناآرامی اش قصد گریز از مُلک «مارا»<sup>21</sup> دارد. البته تعبیر بودا در مذمت نفس از نظر ناپسندی نفس که مایه هوی و هوس است، به شدت تعبیر 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 683/1/1362)

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

<sup>19</sup>. Madhyamika

<sup>20</sup>. Thought

2. Mara

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

نفست از درهاست او کی مرده است از غم و بی‌آلتی افسرده است  
(مولوی 2053/3/1362)

ازدها را دار در برف فراق هین مکش او را به خورشید عراق  
(همان 2057/3)

در آیه 42 دهمه پاره آمده است:

ضمیر و ذهن گمراه، زبانی 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.  
چنان‌که آمده است: «أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ». (فروزانفر 1361: 59)

در خبر بشنو تو این پند نکو بَيْنَ جَنْبَيْكَ لَكُمْ أَعْدَى عَدُوِّ  
(مولوی 4063/3/1362)

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 785/2)

دشمن آن باشد که قصد جان کند دشمن آن نبود که خود جان می‌کند  
(همان 790/2)

در روایتی از پیامبر (ص) مبارزه با نفس، جهاد اکبر خوانده می‌شود (مجلسی  
1983، ج 67: 71). 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 1371: 302). مولانا نیز در تفسیر این  
حدیث نبوی می‌گوید:

ای شهان کشتیم ما خصم برون ماند خصمی زان بتر در اندرون  
(مولوی 1389/1/1362)

«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 1983، ج 67: 76). مولوی نیز در همین معنا می‌گوید:

سهل شیری دان که صفها بشکند شیر آن است آنکه خود را بشکند  
(مولوی 1389/1/1362)

### ج- نفی ریا و سالوس: در دهمه‌پده درباره سالوس ورزی و ریا آمده است:

بسیارند آنان که قباى 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 نهیم این دلق ازرق فام را بر باد قلاشی دهیم این شرک تقوی نام را  
(سعدی 1371: 416)

صاحب اللمع گوید: هرکس که پندارد که با تقلید لباس و رفتار به احوال اهل حقایق می‌رسد، سخت در خطاست. (سراج طوسی 1382: 437)

پشمینه پوش تندخو از عشق نشیندست بو از مستیش رمزی بگو تا ترک هشیاری کند  
(حافظ 1368: 119)

در آیه 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 1375: 830)

بسی ایمان بود کز کفر زاید نه کفر است آنکه زو ایمان فزاید  
ریا و سُمعه و ناموس بگذار بیفکن خرقه و بر بند زنار  
(شبستری 1368: 107)

نه هر که چهره برافروخت دلبری داند نه هر که آینه سازد سکندری داند  
نه هر که طرف کله کچ نهاد و تند نشست کلاه‌داری و آیین سروری داند  
هزار نکته باریک تر ز مو اینجاست نه هر که سر بتراشد قلندری دارند  
(حافظ 1368: 110)

و هموگوید:

نقد صوفی نه همه صافی بی‌غش باشد ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد  
(همان: 99)

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 1370: 437)

خواجه در معنای ذم ریا و نفی تظاهر در سلوک و رد سالوس‌ورزی آورده است:  
صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد بنیاد مکر با فلک حقه باز کرد  
بازی چرخ بشکندش بیضه در کلاه زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد  
فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد  
(حافظ 1368: 84)

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

نه عریانی، نه موهای گره‌زده، نه خود را در گل کشیدن، نه روزه داشتن، نه زمین‌گیری، نه  
ساکن نشستن پاک کند. (Radhan krishnan 1950: 141)

جنید بغدادی در نفی ظاهر و توجه به باطن فرمود: «لَيْسَ الْإِعْتِبَارُ بِالْخَرَقَةِ، إِنَّمَا  
الْإِعْتِبَارُ بِالْحِرَقَةِ». (عطار 1370: 422)

سیرم از زرق‌فروشی و نفاق عاشقی محرم اسرار کجاست؟  
(عطار 1375: 21)

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

خالص برای الله از این ژنده‌جامگان بی زرق و بی نفاق یکی خرقة‌دار کو  
(عطار 1375: 571)

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 متظاهرانه صوفیه به رنگ کبود گوید:

شیخ ما گفت اکنون خود کار بدان آمده است که مرقعی کبود بدوزند و درپوشند و پندارند همه کارها راست گشت. بر سر خُم نیل بایستند و می گویند که یک بار دیگر بدان خم فروبر تا کبودتر گردد که چنان داند صوفی، این مرقع کبود است. (محمدبن منور 1398: 286)

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

اگر می دانستیم که از لباس کاری ساخته است از آهن گذاخته جامه می ساختم، اما ندای حقیقت این است: «لَيْسَ الْإِعْتَابُ بِالْخِرْقَةِ إِنَّمَا الْإِعْتَابُ بِالْحِرْقَةِ»، (عطار 1370: 422)

**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 می دهد و رهرو را از همنشینی جاهلان باز می دارد. وی لاجرم مصاحبت نیکان سرآمد را می پذیرد. اینک به بیان مقایسه آنها می پردازیم.

- تنهایی و خلوت: بودا انسان نیک بخت را کسی می داند که از شهد تنهایی و آرامش چشیده باشد. (Radhan krishnan 1950: 205). وی در جای دیگر توصیه می کند که رهرو باید همچون کرگدن تنها سفر کند. (پاشایی 1368: 488)

روی در دیوار کن تنها نشین و ز وجود خویش هم خلوت گزین (مولوی 645/1/1362)

- 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 راه های فرونشاندن آن است. (شایگان 1362: 157)

بودا درباره بی ثمر بودن مصاحبت ابلهان با حکیمان می گوید: اگر انسان احمقی همه عمر با حکیمی همنشین شود، حقیقت را در نمی یابد؛ همچنان که قاشق مزه سوپ را نمی چشد. اما اگر انسان متفکری یک لحظه با حکیمی بنشیند، فوراً حقیقت را در می یابد، درست همچون زبان که مزه سوپ را می چشد. (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 خون ها که ریخت

(مولوی 1609 /1/1362 و 2595/3)

سهل بن عبدالله گفت: «از مصاحبت سه گروه از مردم گریزانم: ستمکاران غافل، قرآنخوانان اهل مداهنه و صوفیان نادان.» (سراج طوسی 1382: 217)  
خواب بیداری است چون با دانش است وای بیداری که با نادان نشست  
(مولوی 1609 /1/1362 /39)

- همراه شایسته گزیدن: بودا درباره گزینش همراه شایسته در سفر می گوید:  
در سفر اگر کسی بهتر از خود یا برابر با خود نیافتی تنها برو و با بی‌مایگان همنشین مشو.  
(Radhan krishnan 1950: 67)

همچنین تعبیر روایی «الوحده خیر من جلیس السوء» بر گزینش مصاحب نیکو تأکید دارد.

وَحَدَةُ الْإِنْسَانِ خَيْرٌ مِنْ جَلِيسِ السُّوءِ عِنْدَهُ وَ جَلِيسُ الْخَيْرِ خَيْرٌ مِنْ جُلُوسِ الْمَرْءِ وَحَدُهُ  
(عزالدين كاشاني 1372: 236)

مولوی نیز گوید:

ز احمقان بگریز چون عیسی گریخت صحبت احمق بسی خون‌ها که ریخت  
(مولوی 2595/3/1362)

جاهل ار با تو نماید هم‌دلی عاقبت زخمت زند از جاهلی  
(مولوی 1424/6/1362)

عارفان در سفر آفاقی که پرده از اخلاق مردمان برمی‌دارد، به هیچ وجه با مردم معاشرت نمی‌کنند. (سراج طوسی 1382: 226 و 228)، 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 637/3/1362)

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 ندیدستی تو هیچ هین مرو تنها ز رهبر سر مپیچ  
(همان/2944/1-2945)

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 1367: 502)

**ه- ویژگی‌های دانایان و کاملان:** سلوک عرفانی، محتاج راهبری 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 1117/3/1362)

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 1368: 80)

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 2163/2/1362)

- بی‌اعتنایی به شادی و اندوه دنیوی: در شرایط فرزندگان در دهمه‌پده آمده است:  
نیکان از هرچه هست، دست کشند. خوبان به خاطر هوای دل گرافه نگویند.  
فرزندگان به خوشی یا اندوه فراز و نشیب نشناسند. (Radhan krishnan 1950: 83)  
عاشقان را شادمانی و غم اوست دست‌مزد و اجرت خدمت هم اوست  
(مولوی 586/5/1362)

هر که از دیدار برخوردار شد این جهان در چشم او مردار شد  
(همان/582/2)

باز بعضی را رهایی داده‌ای  
برده‌ای از خویش و پیوند و سرشت  
هر چه محسوس است او رد می‌کند  
از غم و شادی جدایی داده‌ای  
کرده‌ای در چشم او هر خوب زشت  
وانچه ناپیداست مسند می‌کند  
(همان/700-698/2)

جنید گفت: «مِنْ صِفَةِ الْوَلِيِّ أَنْ لَا يَكُونُ لَهُ خَوْفٌ» (هجویری 1371: 324). در  
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 1367: 430)

مولانا در وصف اولیاء و بی‌اعتنایی‌شان 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 رَقُودٌ زین مَرَم  
خفته از احوال دنیا روز و شب چون قلم در پنجه تقلیب رب  
(مولوی 1362/1/391-393)

- فرو بردن خشم: بودا بر آن است که با فرونشاندن خشم، جان رهرو آرام  
خواهدشد (پاشایی 1368: 36). خشم و نفرت و بدخواهی بازدارنده رهرو از  
مهرورزی است (همان: 50). 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 1362/1/475)

بودا می‌گوید:

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

نه غضب غالب بود مانند دیو بی ضرورت خون کند مانند ریو  
(مولوی 1362/3/1117)

- 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 1382: 436)

مردن تن در ریاضت زندگی است رنج این تن روح را پابندی است  
(مولوی 1362: 489)

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 1382: 436)

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: 437)

چون نصیب مهتران دزدست و رنج کهتران را کی تواند بود گنج  
(عطار 1368: 204)

بودا برهمن را وظیفه‌شناس، باهنر، پاک، خویش‌دار و کامل تلقی می‌کند.  
«آن‌کس که غرایز پلید را - چه بزرگ و چه کوچک - خاموش کرد، و خویش‌دار را  
از گناه پاک کرد، او را راهب گویند.» (Radhan 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 1357: 140)

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 خویشتن داری را از ویژگی‌های او می‌داند. (Ibid 1950: 261)

پیش از ابن‌عربی، از سوی متفکران عالم اسلام نظریه‌های اخلاقی کمال‌گرا با بار معنای اخلاقی، ارائه شده بود. محی‌الدین ابن‌عربی 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 1380، ج 10: 374). نسفی رسیدن به مرتبه انسان کامل را غایت خواسته‌های سالکان عارف دانسته است (نسفی 1371: 4). 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. (ز.ک. به: مولوی 815/2/1362\_823). 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 1380، ج 10: 376)

یک زمانی صحبتی با اولیا بهتر از صد ساله طاعت بی‌ریا (مولوی 2163/2/1362)

بودا برای نیل به بی‌مرگی، آگاهی، زودبآوری 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 475/1/1362)

- 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 کشتاریا 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 1368: 195)

حافظ در این معنی گفته است:

درویش مکن ناله ز شمشیر احباء کاین طایفه از کشته ستانند غرامت  
(حافظ 1368: 57)

از نظر عرفا حضرت خضر در سوره کهف، نمونه ولی مطلق و پیر کامل  
طریقت و نماینده علم باطن یا حقیقت است. خضر بر اساس مصالح غیبی  
مبادرت به قتل غلامی بی گناه می نماید که حضرت موسی (ع) از آن مطلع نیست.  
آن پسر را کش خضر ببرد حلق سر آن را درنیابد عام خلق  
(مولوی 1362/1/224)

نیکلسن در تفسیر داستان موسی و خضر در سوره کهف، می گوید:  
صوفیه به نقل این دلیل مسلم علاقه زیاد دارند که ولی بالاتر از حدی است که انسانها  
بتوانند از او انتقاد کنند و حتی آنطور که جلالالدین می گوید دست او همچون دست  
خداست. (نیکلسن 1366: 160)

آنکه از حق یابد او وحی و جواب هرچه فرماید بود عین صواب  
(مولوی 1362/1/225)

- 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 بی مرگی  
است، از این رو رهرو را به یقینی استوار آراسته می گرداند (پاشایی 1357: 21). از  
نظر بودا نیروانا فراتر از بهشت و دوزخ است: «بدکاران به دوزخ، نیکان به بهشت  
و پاکان به نیروانا می روند.» (Radhan krishnan 1950: 126)

چون نماندت نیک و بد، عاشق شوی پس فنای عشق را لایق شوی  
(عطار 1368: 224)

آن محب حق ز بهر حق کجاست که ز اغراض و ز علتها جداست  
اهل حق را در عبادات جهان جنّت و دوزخ نباشد در میان  
(کاشفی 1362: 338)

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

فانی شو از این هستی ای دوست بقا این است زان راه هوا تا کی راحت به خدا این است

### نتیجه

مجاورت سرزمین‌های شرقی ایران، به ویژه بلخ، به عنوان خاستگاه تصوف سکری، با هند فراهم‌آورنده زمینه تلاقی دو فرهنگ بودایی و اسلامی است. حضور بوداییان در قرون اولیه اسلامی در شرق ایران و ورود ترجمه‌های سغدی و ختنی آثار بودایی و سیاحت صوفیان در هند باعث تأثیر و تأثر آنان از هم شده است. مقایسه منازل و مفاهیم عرفانی و اخلاقی در طریق بودایی و تصوف اسلامی نشان می‌دهد که شباهت و اثرپذیری‌ها تنها در روش است، نه در نقطه 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 سرچشمه 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 جنبه انسانی دارد؛ حال آنکه در تصوف جنبه الهی می‌یابد؛ چنانکه عشق عارفان پیش از آنکه بشری تلقی گردد، وصف حضرت حق است.

### کتابنامه

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه. 1368. ترجمه جعفر شهیدی. چ 1. تهران: انقلاب اسلامی.
- آریا. غلامعلی. 1365. طریقه چشتیه در هند و پاکستان. چ 1. تهران: زوار.
- آملی، سیدحیدر. 1367. نص النصوص فی شرح الفصوص. به تصحیح هنری کرین و عثمان یحیی. چ 2. تهران: توس.
- ابن سینا. 1363. الاشارات و التنبیهاات. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. تهران: سروش.
- ابن شعبه الحرانی. ابومحمد. 1996. تحف العقول عن آل الرسول (ص). چ 6. بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- ارسنجان‌ی. حمیرا. 1383. «تصوف در بلخ». دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. ج 12. چ 1. تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

- افضل الدين محمد كاشانى. 1337. مصنفات افضل الدين كاشانى. به تصحيح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی. تهران: دانشگاه تهران.
- پاشایی. ع. 1368. بودا. چ 4. تهران: مروارید.
- \_\_\_\_\_ . 1357. راه آیین (ترجمه ذمه پده یا سخنان بودا). چ 1. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- جان. بی. ناس. 1370. تاریخ جامع ادیان از آغاز تا کنون. ترجمه علی اصغر حکمت. چ 5. تهران: انقلاب اسلامی.
- حافظ. 1368. دیوان. به تصحیح علامه قزوینی و دکتر غنی. چ 10. تهران: اقبال.
- حامدی، گلناز. 1384. فرهنگ اصطلاحات ادیان جهان. چ 1. تهران: مدحت.
- خرمشاهی. بهاءالدین. 1372. حافظ نامه. چ 5. تهران: علمی و فرهنگی.
- زروانی، مجتبی. 1375. «نجات بخشی در دین بودا». مقالات و بررسی ها. نشریه گروه تحقیقاتی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران. س 29. دفتر 59-60.
- سجادی. سیدجعفر. 1370. فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چ 1. تهران: طهوری.
- سراج طوسی. ابونصر. 1382. اللمع فی التصوف. تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون. ترجمه مهدی محبتی. چ 1. تهران: اساطیر.
- سعدی. 1371. کلیات. به تصحیح محمدعلی فروغی. تهران: ققنوس.
- سهروردی. شهاب الدین ابو حفص عمر. بی تا. عوارف المعارف. ملحق کتاب الأحياء. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- شایگان. داریوش. 1362. ادیان و مکتب های فلسفی هند. چ 3. تهران: امیرکبیر.
- شیخ محمود شبستری. 1368. گلشن راز. به تصحیح صمد موحد. چ 1. تهران: طهوری.
- شیمیل. آنه ماری. 1373. ادبیات اسلامی هند. ترجمه یعقوب آژند. چ 1. تهران: امیرکبیر.
- عراقی. بی تا. کلیات. تهران: کتابخانه سنایی.
- عزالدين محمود كاشانى. 1372. مصباح الهدایه و مفتاح الكفایه. به تصحیح جلال الدین همایی. چ 4. تهران: مؤسسه نشر هما.
- عطار. 1366. الهی نامه. به تصحیح فواد روحانی. تهران: زوار.
- \_\_\_\_\_ . 1368. منطق الطیر. به تصحیح سیدصادق گوهرین. چ 6. تهران: علمی و فرهنگی.

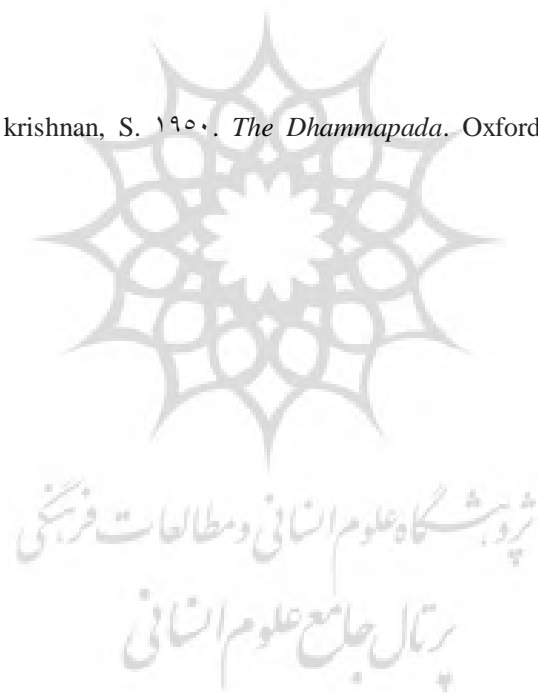
- 1368. تذكرة الاولياء. به تصحيح محمد استعلامی. چ 6. تهران: زوار.
- 1375. ديوان. به تصحيح تقی تفضلی. چ 9. تهران: علمی و فرهنگي.
- غزالی، ابو حامد. بی تا. احیاء علوم الدین. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- غنی، قاسم. 1340. تاریخ تصوف در اسلام. ج 2. چ 2. تهران: زوار.
- فروزانفر، بدیع الزمان. 1361. احادیث مثنوی. چ 3. تهران: امیرکبیر.
- فلاحی موحّد، مریم. 1383. «بودایی». دایرة المعارف بزرگ اسلامی. ج 12. چ 1. تهران: دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- قشیری، ابوالقاسم. 1367. رساله قشیریه. با تصحیحات و استدرکات بدیع الزمان فروزانفر. چ 3. تهران: علمی و فرهنگي.
- ک. م. سن. 1375. هندوئیسم. ترجمه ع. پاشایی. چ 2. تهران: فکر روز.
- کاشفی. ملاحسین. 1362. لب لباب مثنوی. به تصحیح نصرالله تقوی. چ 2. تهران: افشاری.
- کلاباذی، ابوبکر محمد. 1422. التعرف لمذهب التصوف. به تصحیح یوحنا الحبيب. چ 1. بیروت: دار صادر.
- کلینی الرازی. محمد بن یعقوب. 1388 ق. الاصول الکافی. به تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مایل هروی، نجیب. 1380. "انسان کامل". دایرة المعارف بزرگ اسلامی. ج 10. چ 1. تهران: دایرة المعارف.
- مجتبائی. فتح الله. 1383. "بلوهر و بوداسف". دایرة المعارف بزرگ اسلامی. ج 12. چ 1. تهران: دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- مجلسی. محمد باقر. 1983. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: مؤسسه الوفا.
- محمد ابن منور. 1398 ق. اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی السعید. به اهتمام ذبیح الله صفا. چ 5. تهران: سپهر.
- مستملی بخاری. ابوابراهیم. 1366. شرح التعرف لمذهب التصوف. چ 1. تهران: اساطیر.

مولوی. 1362. مثنوی معنوی. به تصحیح نیکلسن. چ 1. تهران: امیرکبیر.  
عزیزالدین نسفی. 1371. الإنسان الكامل. به تصحیح موژیبران موله. تهران: طهوری.  
نیکلسن. رینولد آلن. 1366. عرفای اسلام. ترجمه دکتر ماهدخت بانوهمایی. چ 1. تهران:  
نشر هما.

هجویری الجلابی، ابوعلی بن عثمان. 1371. کشف المحجوب. به تصحیح ژوکوفسکی.  
تهران: طهوری.

منابع انگلیسی

Radhan krishnan, S. ۱۹۵۰. *The Dhammapada*. Oxford: oxford university  
press.



## References

- Afzaloddin, Mohammad Kāshāni. (۱۹۰۸/۱۳۳۷H). *Mosannafāt-e Afzaloddin Kāshāni*. Ed. Mojtaba Minavi and Yahya Mahdavi. Tehran: University of Tehran.
- Arsanjani, Homeira. (۲۰۰۴/۱۳۸۳H). *Tasavvof dar Balkh*. Encyclopedia of Islam. Vol. ۱۲. ۱<sup>st</sup> ed. Tehran: Encyclopedia of Islam.
- Ārya, Gholām Ali. (۱۹۸۶/۱۳۶۵H). *Tariqat-e Chishtieh dar Hend va Pakestan*. ۱<sup>st</sup> ed. Tehran: Zavvār.
- Attār. (۱۹۸۷/۱۳۶۶H). *Elāhīnāme*. Ed. by Foad Rohāni. Tehran: Zavvār.
- (۱۹۸۹/۱۳۶۸H). *Manteqo Teir*. Ed. by Seyyed Sādeq Gouharin. ۷<sup>th</sup> ed. Tehran: Elmi va Farhangi.
- (۱۹۸۹/۱۳۶۸H). *Tazkerat ol Owlia*. Ed. by Dr. Mohammad Este'lāmi. ۷<sup>th</sup> ed. Tehran: Zavvār.
- (۱۹۹۶/۱۳۷۵H). *Divān*. Ed. by Taqi Tafazzoli. ۹<sup>th</sup> ed. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Azizoddin Nasafi. (۱۹۹۶/۱۳۷۵H). *Al Ensan ol Kamel*. Ed. by Marijan Mole. Tehran: Tahuri.
- Erāqi, Fakhroddin Ebrahim. (n.d.). *Kolliyāt*. Tehran: Sanā'ī Library.
- Ezoddin Mahmood Kāshāni. (۱۹۹۳/۱۳۷۲H). *Mesbāh ol Hedayat va Meftāh ol Kefāyat*. Ed. by Jalāloddin Homāyi. ۴<sup>th</sup> ed. Tehran: Homā Publication Institute.
- Falāhāti Movahed, Maryam. (۲۰۰۱/۱۳۸۳H). *Budāyi*. Encyclopedia of Islam. Vol. ۱۲. ۱<sup>st</sup> ed. Tehran: Encyclopedia of Islam.
- Foruzānfar, Badiozzamān. (۱۹۸۲/۱۳۶۱H). *Ahādīs-e Masnavi*. ۳<sup>rd</sup> ed. Tehran: Amir Kabir.
- Ghani, Qāsem. (۱۹۶۱/۱۳۴۰H). *Tārikh-e Tasavvof dar Eslām*. Vol. ۲. ۲<sup>nd</sup> ed. Tehran: Zavvār.
- Ghazāli, Abu Hāmed. (n.d.). *Ehyā-e Olumeddin*. Beirut: Darol Ehya al Taras al Arabi.
- Hāfez Shirāzi. (۱۹۸۹/۱۳۶۸H). *Divān*. Ed. by Allame Qazvini and Dr. Ghani. ۱۰<sup>th</sup> ed. Tehran: Eqbāl.
- Hāmedi, Golnāz. (۲۰۰۵/۱۳۸۴H). *Farhang-e Estelāhāt-e Adiyān-e Jahān*. ۱<sup>st</sup> ed. Tehran: Med'hat.
- Hojviri al Jalābi, Abu Ali bin Osman. (۱۹۹۶/۱۳۷۵H). *Kashf ol Mahjub*. Ed. by Zhoukovskii. Tehran: Tahuri.
- Ibn Sho'ba al Hirani, Abu Mohammad. (۱۹۹۶). *Tohafol O'qul An Aal-e Rasul*. ۷<sup>th</sup> ed. Scientific Academy (Moassasatol A'lami).
- Ibn Sina. (۱۹۸۴/۱۳۶۳H). *Al Esharāt va Tanbihāt*. Tr. and commentary by Hasan Malekshāh. Tehran: Shorush.
- Kalabazi, Abu Bakr Mohammad. (۱۴۲۲ A.H.). *At Ta'rof Lemaz'hab el Tasavvof*. Ed. by Yuhanna al Habib. ۱<sup>st</sup> ed. Beirut: Dar ul Sader.
- Kāshefi, Mullah Hossein. (۱۹۸۳/۱۳۶۲H). *Lob-e Lobab-e Masnavi*. Ed. by Nasrollah Taqavi. ۲<sup>nd</sup> ed. Tehran: Afshari.



Khorramshāhi, Bahā'oddin. (۱۹۹۳/۱۳۷۲H). *Hāfeznāmeḥ*. ۵<sup>th</sup> ed. Tehran: Elmi va Farhangi.

Koleini al Razi, Mohammad Bin Yaqub. (۱۳۸۸ A.H.). *Al Osul al Kafī*. Ed. by Ali Akbar Ghaffari. Tehran: Dar ol Ketab al Eslamieh.

Majlesi, Mohammad Bāqer. (۱۹۸۳/۱۳۶۲H). *Behār ol Anvār al Jāme'ata leldorare Akhbār al A'emmat al at'hār*. Beirut. Moassasatol Vafa.

Mayel Heravi, Najib. (۲۰۰۱/۱۳۸۰H). *Ensān-e Kamel*. Encyclopedia of Islam. Vol. ۱۰. ۱<sup>st</sup> ed. Tehran: Encyclopedia.

Mohammad Ibn Monavvar. (۱۳۹۸ A.H.). *Asrar ol Towhid fī Maqamat al Sheikh Abel Sa'eid*. With the effort of: Zabihollah Safā. ۵<sup>th</sup> ed. Tehran: Sepehr.

Mojtabāyi, Fat'hollah. (۲۰۰۴/۱۳۸۳H). *Blohar va Budasef*. Encyclopedia of Islam. Vol. ۱۲. ۱<sup>st</sup> ed. Tehran: Encyclopedia of Islam.

Mostamli Bohkari, Abu Ebrahim. (۱۹۸۷/۱۳۶۶H). *Sharh al Ta'arof Le mazhab el Tasavvof*. Ed. by Yuhanna al Habib. ۱<sup>st</sup> ed. Tehran: Asātir.

Mowlavi. (۱۹۸۳/۱۳۶۲H). *Masnavi-e Ma'navi*. Ed. by R. A. Nicholson. ۱<sup>st</sup> ed. Tehran: Amir Kabir.

*Nahjol Balaghe*. (۱۹۸۹/۱۳۶۸H). Tr. by Ja'far Shahidi. ۱<sup>st</sup> ed. Tehran: Enqelāb-e Eslami.

Nicholson, R. A. (۱۹۸۷/۱۳۶۶H). *Orafā-ye Eslam (The Mystics of Islam)*. Tr. by Dr. Mahdokht Banoo Homāyi. ۱<sup>st</sup> ed. Tehran: Homā Publications.

Noss, J. B. (۱۹۹۱/۱۳۷۰H). *Tarikh-e Jame-e Adiyān Az Aaghaaz ta Konun (A History of the World's Religions)*. Tr. by Ali Asghar Hekmat. ۵<sup>th</sup> ed. Tehran: Enqelāb-e Eslami.

Pashāyee, A. (۱۹۸۹/۱۳۶۸H). *Buddha*. ۴<sup>th</sup> ed. Tehran: Morvārid.

Qashiri, Abol Qasim. (۱۹۸۸/۱۳۶۷H). *Resale-ye Qashiriyeh*. Ed. and prepared by Badiozzaman Foruzānfar. ۳<sup>rd</sup> ed. Tehran: Elmi va Farhangi.

*Rāh-e Āyin*. (۱۹۷۸/۱۳۵۷H). Tr. by Pashāyee. A. ۱<sup>st</sup> ed. Tehran: Philosophical Society of Iran.

Sa'di. (۱۹۹۲/۱۳۷۱H). *Kolliyāt*. Ed. by Mohammad Ali Forughi. Tehran: Qoqnus.

Sajjādi, Seyyed Ja'far. (۱۹۹۱/۱۳۷۰H). *Farhang-e Estelāhāt va Ta'birāt-e Erfāni*. ۱<sup>st</sup> ed. Tehran: Tahuri.

Sen, K. M. (۱۹۹۶/۱۳۷۵H). *Hinduism*. Tr. by A. Pāshāyi. ۲<sup>nd</sup> ed. Tehran: Fekr-e Rooz.

Schimmel, Annemarie. (۱۹۹۴/۱۳۷۳H). *Adabiyāt-e Eslami-e Hend (Islamic Literatures of India)*. Tr. by Yaqub Āzhand. ۱<sup>st</sup> ed. Tehran: Amir Kabir.

Seraj Tusi, Abu Nasr. (۲۰۰۳/۱۳۸۲H). *Al lam'a fī Tasavvof*. Ed. and annotation by Reynold Allen Nicholson. Tr. by Mehdi Mohabbati. ۱<sup>st</sup> ed. Tehran: Asatir.

Shabestari, Sheikh Mahmood. (۱۹۸۹/۱۳۶۸H). *Golshan-e Rāz*. Ed. by Samad Movahed. ۱<sup>st</sup> ed. Tehran: Tahuri.

Shayegān, Dariush. (۱۹۸۳/۱۳۶۲H). *Adyān va Maktabhā-ye Falsafī-e Hend*. ۳<sup>rd</sup> 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. (۱۹۹۶/۱۳۷۵H). *Nejatbakhshi dar Din-e Buddha*. Articles and Reviews. *Journal of the Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran*. Year ۲۹. Vol. ۵۹-۶۰.

#### **English References**

Krishnan, S. Radhan. ۱۹۵۰ A.D. *The Dhammapada*.

