



مارکوس گروس

درباره تأثیرات بودیسم بر اسلام

و جستاری از ایگناز گلدزیهر

ترجمه: ب. بی‌نیاز (داریوش)

www.kandokav.net

www.kandokav.net

دربارهٔ تأثیر بودیسم بر اسلام

مارکوس گروس

ترجمه: ب. بی. نیاز (داریوش)

نام اصلی نوشته‌ها:

Buddhistische Einflüsse im frühen Islam?; Markus Groß; In: Schlaglichter (Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte); Markus Groß & Karl-Heinz Ohlig
Frühislam und Buddhismus (Neue Indizien); Markus Groß; In: Vom Koran zum Islam; Markus Groß & Karl-Heinz Ohlig (Hg.)
Über den Einfluss des Buddhismus auf den Islam; Ignaz Goldziher; In: Vom Koran zum Islam; Markus Groß & Karl-Heinz Ohlig (Hg.)

نویسنده: مارکوس گروس و یک مقاله از ایگناز گلدزیهر

مترجم: ب. بی‌نیاز (داریوش)

گرافیک: علی چکاو

انتشارات فروغ، آلمان - کلن، ۲۰۱۸

پیشگفتار مترجم

در نگاه نخست این پرسش پیش می‌آید که بودیسم چه ربطی به اسلام دارد؟ اسلام و بودیسم؟

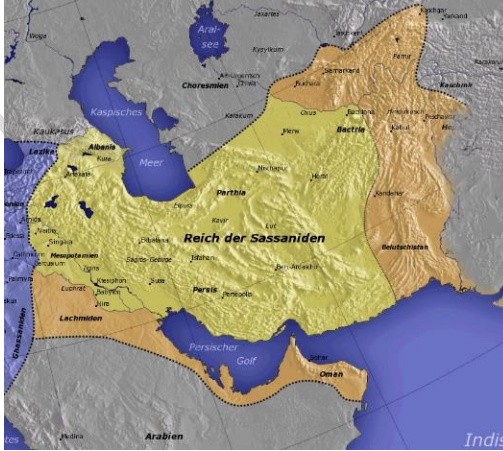
ولی اگر ما به واقعیت جغرافیا و جغرافیای سیاسی ایران در عصر ساسانیان بنگریم متوجه می‌شویم که بخش بزرگی از اطلاعات و داده‌هایی که به ما رسیده درست نبوده‌اند. زیرا همواره بر این نکته پافشاری شده است که ایران ساسانی، ایران زرتشتی بوده است. این نظریه البته افسانه‌ای بیش نیست!

برای بسیاری از ایرانیان و غیرایرانیان این افسانه تبدیل به یک واقعیت شده است که گویا در ایران عصر ساسانی، ایرانیان فقط زرتشتی بوده‌اند. شکی نیست که دین دولتی، زرتشتی بود، آن هم یک خوانش معین از این دین کهن باستانی. امروزه هر گاه سخن از ایران باستان متأخر، به ویژه دوره ساسانیان، می‌شود بلافاصله با دین زرتشت گره زده می‌شود. به عبارتی، روی دیگر سکه ایرانیت، زرتشتیت قلمداد شده است. پروفیسور سید حسن امین می‌نویسد:

«کیش بودایی از یکی دو سده قبل از میلاد به بعد در شرق ایران یعنی بلخ و بامیان، سغد و آسیای میانه و چین و ختن / ترکستان چین، رواج داشته است و این محتاج تأکید و تکرار نیست. بلکه کشفیات باستان شناسان روسی نفوذ کیش بودایی را در مناطق غربی‌ترین ثابت می‌کند. به این معنی که برخلاف آنچه مشهور است آیین دینی ایران شهر در عصر پادشاهان ساسانی همیشه و همه جا آیین زرتشتی نبوده است و در طول حکومت ساسانی ادیان دیگر- از جمله کیش بودایی نیز- در قلمرو ساسانیان (بویژه خراسان، سیستان و بلوچستان) پیرو داشته است.»^۱

^۱ امین، سید حسن: بازتاب بودا در ایران و اسلام، انتشارات میرکسری، تهران ۱۳۷۸، ص ۱۱۲

همان‌گونه که در نقشه زیر مشاهده می‌کنیم، بخش بزرگ ایران در شرق [خراسان بزرگ] قرار داشت. بخش دیگر آن هم در میانرودان تا نصیبین [در ترکیه امروزی]. بر همه آشکار است که ایرانیان ساکن میانرودان عمدتاً مسیحی بودند، به ویژه مسیحیان نستوری یا کلاً مسیحیان غیرثلیثی. ولی در شرق ایران، بوداگری حرف اول را می‌زد.



پروفسور امین ادامه می‌دهد:

«فرهنگ ایرانی و آیین زرتشتی تا هرات و مرو که سرحد نظام ساسانیان در شرق کشور بوده است گسترش داشته است. اما بالضرورة فرهنگ غالب و آیین حاکم نبوده است. چنان که به اتفاق زبان شناسان و تاریخ دانان از جمله گزارش جوینی در تاریخ جهانگشا، کلمه بخار مأخوذ از «بهارا» (یعنی وهارا در زبان سانسکریت) به معنی معبد و زیارتگاه بوداییان است.»^۲

این معبد بودایی یکی از بزرگ‌ترین معابد بودایی در شرق ایران بود که تأثیرات ژرفی بر آن دینی گذاشت که بعدها اسلام نام گرفت.

^۲ همانجا، ص ۱۱۳

دربارهٔ این معبد پروفیسور امین می نویسد:

«نوبهار بلخ هم از همان ریشه [ویهار یا وهار] است. وجود (بیهار یا وهاره)ها یعنی معابد بودایی نه تنها در افغانستان، ازبکستان، تاجیکستان و نیز استان خراسان (در اطراف مشهد و بیهق و نیشابود) ثابت است بلکه در استان‌های غربی ایران - مثل همدان - هم روستاهایی با نام «بهار» و «نوبهار» داریم. به علاوه در اطراف اراک و کردستان هم به روستاهایی با نام «فرخار» برمی‌خوریم. باز پرستشگاه‌ها و مزارهایی همچون «سوبهار» در اطراف غزنین، «شاه‌بهار» در نواحی کابل، «نوبهار» در نزدیکی بلخ، همه بقایای صومعه‌های بودایی‌اند. همهٔ این دلایل باستان‌شناسی، جغرافیایی و تاریخی نشان می‌دهد که جریان نیرومند فرهنگ و ادب بودایی در ایران پیش از اسلام از مرزهای شرقی به مناطق مرکزی و حتا غربی نیز گسترش یافته است.»^۳

کلاً می‌توان نتیجه گرفت که شرق ایران از اکثریت بودایی برخوردار بود. این تشخیص امروزه برای مورخان و ایران‌شناسان یک شناخت استاندارد است و بحثی درباره وجود یا عدم وجود بودیسم در ایران، به ویژه شرق آن، صورت نمی‌گیرد.

حال این پرسش پیش می‌آید که حتا اگر ما بپذیریم که بودیسم دین غالب در شرق ایران بوده این چه ربطی به «اسلام» دارد؟

برای پاسخگویی به این پرسش باید اندکی به عقب برگردیم. شرق ایران به ویژه مرو، مرکزی دیگری از ادیان هم بود: مسیحیت. مسیحیانی که در شرق ایران ساکن بودند، در واقع به اجبار به آنجا کوچانده شدند. این روند از زمان شاپور اول (حکومت از ۲۴۲ تا ۲۷۰ میلادی) و سپس شاپور دوم (۳۰۹ تا ۳۷۹ میلادی) صورت

^۳ همانجا، ص ۱۵

گرفت که بسیاری از عرب‌های مسیحی از سوریه امروزی - به ویژه شهر انتاکیه - ابتدا به خوزستان (گندی شاپور) انتقال دادند ولی چند دهه بعد به واسطه رشد جمعیت در میانرودان و جلوگیری از شورش‌ها، بخش بزرگی از عرب‌های مسیحی به شرق ایران کوچانده که عمدتاً در مرو اسکان داده شدند. خانواده عبدالملک مروان در همین جا [مرو] پرورش یافته بودند. و نخستین حاکم عرب در مرو، همین عبدالملک مروان بوده که ابتدا طبق سکه‌ای به دست آمده حاکم مرو بود و سپس جانشین معاویه شد. به عبارتی جمعیت عرب‌ها آنچنان زیاد بود که توانستند با همکاری باقی‌مانده مزدکیان، مانویان و حتا بودائی‌ان مرو را تسخیر کنند.

اگرچه این اعراب در تاریخ‌نگاری اسلامی، «مسلمان» نامیده شدند ولی آن‌ها، طبق پژوهش‌های نوین گروه اناره، مسیحیانی یکتاپرست نابی بودند که همیشه در جنگ و ستیز با مسیحیان تثلیثی قرار داشتند و به همین دلیل ساسانیان از آن‌ها در برابر مسیحیان تثلیثی بی‌زانس حمایت می‌کردند.

اسلام، برخلاف روایات اسلامی یک دین جدید نبود که ناگهان توسط پیامبری به نام محمد پایه‌گذاری شده باشد. اسلام از درون دعواها و ستیزهای درونی مسیحیت بیرون آمد و دست کم سه سده طول کشید تا بتواند بند ناف خود را از مسیحیت جدا کند و به عنوان دین نوینی، یعنی اسلام، وارد تاریخ بشری شود.

از این رو، شگفت‌انگیز نیست که الاهیات و مسیح‌شناسی قرآن همواره در ستیز با مسیحیان تثلیثی است. طبق پژوهش‌های درون‌دینی همکار گرامی‌ام مزدک بامدادان، می‌توان از این نظریه قاطعانه دفاع کرد. بامدادان با انبوهی از اسناد قرآنی نشان داده است که گفتمان اصلی قرآن نه با بُت‌پرستان بلکه مسیحیان تثلیثی است.^۴ قرآن مرتباً بر این نکته تأکید می‌کند که نباید برای خدا شریک درست کرد و قرار دادن عیسا و مریم با خدا در یک ردیف «شرک» است.

^۴ بامدادان، مزدک: مغاک تیره تاریخ - اسلام چگونه پدید آمد؟ انتشارات فروغ، کلن

از این رو، «مشرکان» [یعنی کسانی که برای خدا شریک می‌سازند] در قرآن هیچ کس به جز مسیحیان نیستند. قرآن در واقع ادامهٔ مسیح‌شناسی آریانیسم^۵ و مسیحیان نستوری است که عیسا را فقط پیامبر / انسان می‌دانند ولی نه خدا یا پسر او. از این رو، با توجه به متون قرآنی می‌توان با یقین نسبی گفت که یکتاپرستی اسلامی ادامهٔ یکتاپرستی مسیحیان یکتاپرست^۶ ناب است که سرچشمهٔ آن‌ها آریانیسم، مسیحیان نستوری و زیرشاخه‌های می‌باشد.

معاویه و عبدالملک مروان^۶ و پسرش ولید در واقع مسیحیانی بودند که به چنین مسیح‌شناسی باور داشتند. اگر ما از این زاویه به معاویه و عبدالملک مروان - که در تاریخ‌نگاری اسلامی بنی‌امیه نامیده شده‌اند - بنگریم، آن‌گاه می‌توانیم بخش بزرگی از تناقضات درون - اسلامی را حل کنیم.

اسلام در آغاز خود یک مجموعه بزرگ از جریان‌های مسیحی بود که همه در یک نقطه الهیات‌شناسی مشترک بودند: مسیح فقط پیامبر است و خدا هیچ شریکی ندارد. این نکته، گوهر اسلام - تا آنجا که الهیات و مسیح‌شناسی برمی‌گردد - را تا به امروز تشکیل می‌دهد. و این الهیات نه توسط پیامبری به نام محمد بلکه از سنت مسیحیت یکتاپرست برخاسته است.

هر دینی به آیین نیاز دارد، زیرا فقط و فقط توسط آیین [عبادت] است که می‌توان مردم را سازماندهی کرد. برخلاف روایات اسلامی، تا سال ۷۵۰ میلادی اساساً مکانی به نام مکه وجود نداشت. کاوش‌های باستان‌شناسی که آخرین آن توسط دن گیسون^۷ صورت گرفت این ادعا را گواهی می‌کنند.

^۵ مکتب آریوس (۲۶۰ تا ۳۲۷ میلادی)، از اسکندریه، به آریانیسم ملقب شد. آریوس معتقد بود که عیسا پسر خدا نیست، بلکه او فقط برگزیدهٔ خداست. در طی چند دهه کلیسای کاتولیک هزاران نفر از پیروان آریانیسم را قتل و عام کرد. بخشی از آن‌ها به سوی سوریه و از آنجا وارد ایران شده بودند.

^۶ از معاویه در شهر قدیره اردن [هم اکنون اُم قیس] یک سنگ نبشه یافته شده که به زبان یونانی است و با یک صلیب آراسته شده است. در این سنگ نبشته سخنی از سال هجری یا اسلام نیست فقط نوشته شده «سال ۴۲ طبق سال عربها». همچنین قبه الصخره که توسط عبدالملک مروان ساخته شده دارای یک نوشته است که در آن جا «محمد» به عنوان لقب عیسا مسیح آمده است. [بی‌نیاز]

^۷ گیسون، دن: جغرافیای قرآن. Dan Gibson: Quranic Geography.

برای شناخت مکه و آیین حج - که موضوع این کتاب است - باید آیین بودایی‌ها را در معبد بخارا پیگیری کرد. ابتدا ببینیم که بازتاب این معبد در ادبیات اسلامی چگونه است.

«روزی از روزها یکی نزد برمک و صف بیت الحرام مکه کرد و حال خانه خدا معظمه و قبله مکرمه و آنچه قریش و اعراب در محافظت و رعایت و تعظیم و اجلال آن مقام بجای می‌آرند. برمک چون این سخن استماع کرد او را عظیم موافق آمد و پسندیده افتاد و بعد از فکر بسیار به تدبیر آن مشغول گشت و در آن نواحی خانه‌ای بوضع بیت الله بنا کرد تا باریان [؟] و دیگر مملک به نزد ما آیند و آن جا آتشکده‌ای ساخت و به دیبا و حریر و جواهر گوناگون بیاراستند و گرداگرد آن بُنکده سیصد و شصت بقعه بساختند و در آن کشیشان بسیار و رهبان بیشمار متوطن گشتند و بهر خانه خادمی را بازداشتند.»^۸

شرح بالا در حقیقت گزارش‌هایی است که از پیش درباره این معبد وجود داشته است. در وسط این زیارتگاه معبد بزرگی بود که بودائیان دور آن می‌چرخیدند و مراسم خود را انجام می‌دادند. از آن جا که «نوبهار» بسیار کهن‌تر از مکه است، نمی‌توان پذیرفت که مراسم «نوبهار» از روی مراسم «مکه» کپی برداری شده باشد. پس از شکل‌گیری نخستین هسته‌های اسلام امروز در زمان خلفای عباسی، بودیسم به یک رقیب تمام عیار برای حاکمان جدید تبدیل گردید. در کتاب «مختصر البلدان» که ابن فقیه همدانی آن را از مورخ پیشین خود کرمانی برگرفته است، چنین آمده است:

^۸ بووا، لوسین: برمکیان، بنا بر روایات مورخان عرب و ایرانی. ترجمه عبدالحسین میکده، ص ۲۸، پاورقی ۱

«برمکیان در بلخ پیش از ملوک طوایف، خود از بزرگان روزگار بودند و آیین بُت پرستی^۹ داشتند. مردم، مکه و چگونه کعبه و اعتقاد قریش و عرب را به کعبه، برای ایشان وصف کردند. بدین گونه برمکیان در بلخ بر فراز بُت، خانه ای ساختند، که آن را نوبهار گویند، و معنای آن نوین است. عجم آن خانه را بزرگ داشتند و به قصد آن برفتند و پیشکش بردند و حریر پوشانیدند و علم‌ها برگنبد آن که اشبت نام داشت بیفراشتند. آن گنبد صد گز در صد گز بود با رواق‌هایی گرد که در پیرامون آن جای داشت. در گرداگرد خانه سیصد و شصت مقصوره بود که خادمان و نگهبانان نوبهار در آن‌ها ساکن بودند. هر خادم خدمت یک روزه داشت تا سال آینده، دیگر، بر سر خدمت نمی‌شد. پرده‌دار بزرگ نوبهار را برمک گفتند. یعنی که او در مکه و والی مکه (برمکه) است. بدین گونه هر کس از آنان را که بر نوبهار گمارده می‌شد برمک می‌نامیدند.»^{۱۰}

از سطور بالا می‌توان دریافت که آن چه در احادیث و روایات اسلامی زیر عنوان «بت پرستی» آمده منظور بودایی‌ها می‌باشند. پروفیسور امین می‌نویسد:

«همچنین در ادب پارسی، واژه «بت» که تصحیف و تحریف «بودا» است، نشانه‌ای دیگر از نفوذ فرهنگ و ادب بودایی در ادبیات ایرانی است. این واژه به احتمال قوی از یکی از شاخه‌های زبان‌های ایرانی میانه مثل سُغدی، خُتنی، بلخی و خوارزمی وارد زبان فارسی دری شده است و به همین دلیل، این که در ادب فارسی، از «بت»‌های مخصوص (مثل بت فرخار، بت قندهار، بت نوشاد، بت چین) سخن به میان

^۹ خواننده توجه کند که در این جا بودایی‌ها به عنوان «بت پرست» معرفی می‌شوند. این نکته از اهمیت بسیار برخوردار است. در واقع، مسلمانان از زمان خلفای عباسی بودایی‌ها را با بت پرستان یکی معرفی کرده‌اند.

^{۱۰} مختصرالبلدان، ابن فقیه همدانی، ناشر بنیاد فرهنگ ایران، ص ۱۶۳

می‌آید، در حقیقت اشاره به بودای متعلق به این مناطق جغرافیایی است که به عنوان مثل‌اعلای زیبایی مورد ستایش قرار می‌گرفته‌اند.^{۱۱}

هدف از نگارش این مقدمه توجه دادن خواننده به این نکات بوده است: ۱- ایران در دوره ساسانیان از سه دین بزرگ زرتشتی، بودایی و مسیحی تشکیل شده بود و پیروان دین زرتشتی از مجموع ادیان دیگر بیشتر نبودند. در کنار این سه دین جریانات گوناگون مزدکی / مانوی یا به طور کلی گنوسی وجود داشت که پس از پیروزی عرب‌ها ما آن‌ها را تحت نام «عُلّات شیعه» یا «شیعه‌های گزافه‌گو» [به زبان امروزی احزاب گزافه‌گو یا افراطی] می‌شناسیم، ۲- در شرق ایران بوداگری دین غالب بود و در کنار آن مسیحیان غیرثلیثی، زرتشتیان و نحله‌های گنوسی وجود داشتند، ۳- بزرگ‌ترین معبد آن روزگار در شرق معبد بودایی بود که پیروان همه ادیان از آن بازدید می‌کردند و مراسم طواف بودایی‌ها - مانند مراسم امروزی در مکه - صورت می‌گرفت. بنا بر پژوهش‌های گروه اناره، اسلام پیش از تبدیل شدنش به یک دین مستقل مجموعه‌ای از جریان‌های مسیحی غیرثلیثی بوده که در دهه‌های نخست، و پرافت و خیز فروپاشی ساسانیان از درون این مجموعه، دینی نوین سربرآورد که امروزه به آن اسلام می‌گوییم. اسلام طی یک روند ۲۰۰ الی ۳۰۰ ساله توانست سرانجام آیین دینی خود را از اصل مسیحی خود جدا کند و در این میان قبله‌گاه مسلمانان یعنی مکه نیز پایه‌گذاری شد.

^{۱۱} همانجا، ص ۱۶

پیش‌گفتار نویسنده برای ترجمه فارسی

مارکوس گروس

مدت‌ها پیش که دوستم آقای بی‌نیاز ترجمه‌ی یکی از رسالات گروه پژوهشی اناره را انجام داده بود، به ترجمه چندان خوش‌گمان نبودم. به ویژه این که خود مترجم بارها از دشواری‌های ترجمه‌ی واژه‌های تخصصی سخن رانده بود. طبعاً این دشواری برای زبان‌های اروپایی وجود ندارد، زیرا عملاً در همه‌ی زبان‌های اروپایی این واژه‌های تخصصی در حوزه‌های زبان‌شناسی، فرهنگ‌شناسی، الهیات، فلسفه و تاریخ جا افتاده‌اند. در حالی که در زبان فارسی بخشی از واژه‌ها باید «ساخته» شوند. تازه آن واژه‌هایی که مورد استفاده قرار می‌گیرند فقط برای کارشناسان قابل فهم هستند. این مشکل را ما در اروپا نداریم، زیرا بسیاری از این مفاهیم تخصصی از طریق کتاب‌های علمی مردم‌پسند وارد لایه‌های خوانندگان غیرکارشناس نیز شده‌اند.

مشکل اصلی به نظر من این است که در بسیاری از زبان‌های کشورهای اسلامی اساساً بحثی در حوزه‌های گوناگون تفکر صورت نمی‌گیرد. در کشورهایی که کوچک‌ترین شک به تفسیر تحت‌اللفظی و رسمی دینی مجازات در پی دارد و به عنوان «ارتداد» تعریف می‌گردد، طبعاً راه پرسشگری و بحث‌های متنوع بسته می‌شود. پیامد این انسداد، آسیب‌های زبانی و به تبع آن رشدنیافتگی مفاهیم است.

بدون شک همیشه در تاریخ کشورهای اسلامی انسان‌های آزاداندیش و شکاکی وجود داشتند - مانند عمر خیام که توسط مترجمی مانند فیتس‌گرالد (Fitzgerald) به اروپائیان شناسانده شد - با این وجود این یک واقعیت است که در زبان‌های فارسی و عربی به ندرت اطلاعات غیرجانبدارانه درباره‌ی ادیان دیگر غیر از اسلام یا حتی نحله‌های فلسفی مانند شکاکان یا خداناباوران پیدا می‌کنیم.

از این رو، ترجمه متون زیر که بودیسم را در ارتباط تاریخی با اسلام قرار می‌دهد یک پروژه بلندپروازانه است.

تقریباً در این اثنا تمامی ادبیات بودیستی به زبان‌های آلمانی یا انگلیسی ترجمه شده‌اند و بدین خاطر مفاهیم تخصصی بودیستی که به زبان‌های پالی و سنسکریت بوده از معادل‌های آلمانی خود نیز برخوردارند. بسیاری از این مفاهیم بودیستی هم در زبان‌های غربی و هم در زبان‌های کشورهای اسلامی فاقد معادل‌های دقیق هستند. برای نمونه، ^{۱۲}Sati، «آگاهی». در بعضی موارد (مانند کرمه، بودا، نیروانه) واژه اصلی در آلمانی جا افتاده است. اگرچه بودیسم در آلمان پیروان اندکی دارد ولی آموزه‌های بنیادی این دین نیز در مدارس نیز مورد بحث قرار می‌گیرد.

برای خواننده آلمانی، خواندن چنین متونی دشوار نیست. در حالی که در کشورهای اسلامی اطلاعات درباره این دین بسیار اندک است. این واقعیت که بودیسم به خدایی آفریننده باور ندارد باعث شده که در کشورهای اسلامی با آن مانند ادیان یکتاپرست یهودی و مسیحی رفتار نشود.

از این رو، طبیعی است که بسیاری از مسلمانان نظریه‌ای را که این دین را در کُنش متقابل با اسلام قرار می‌دهد چندان جدی نگیرند. بدین خاطر خواهشمندم که در این جا با شکیبایی و شهادت این فکر را از آغاز تا پایان دنبال کنید و سپس علیه استدلالات آن دلایل خود را ارایه دهید.

در گفته‌های پیشین‌ام با آقای بی‌نیاز به طور مفصل به پژوهش‌های نوین اناره درباره اسلام و شکل‌گیری آن تبادل نظر کردیم. نه فقط مسلمانان بلکه همه غربی‌ها تا کنون یک تصویر معین از اسلام و زندگینامه پیامبر دارند که منطبق با تاریخ‌نگاری اسلامی است. طبعاً اختلافات کوچکی در تاریخ‌نگاری نحله‌های

^{۱۲} SATI آگاهی، یکی از پنج حس معنوی و پنج نیرو است، یکی از «هفت اندام روشن‌شدگی» است و هفتمین گام از «راه هشتمانه عالی» است و در وسیع‌ترین معنا، یکی از حالات روانی است. برای چهار بنیاد آگاهی» [ع. پاشائی: بودا - گزارش کانون پالی، چاپ ششم، ۱۳۷۵، انتشارات فیروزه، تهران، ص ۵۹۰]

گوناگون اسلامی وجود دارد- برای نمونه نقش علی نزد شیعیان و سنی‌ها- ولی همگی در هسته خود مشترک هستند.

همه روزنامه‌نگاران، معلمان تاریخ و سیاست‌مداران غربی به اسطوره شکل‌گیری اسلام باور دارند: محمد، که یتیم بود، در مکه [عربستان سعودی امروزی] نزد عمویش و سپس نزد پدر بزرگش بزرگ می‌شود. به هنگام بزرگسالی به تجارت روی می‌آورد و با خدیجه، که تاجر و ثروتمند بود، ازدواج می‌کند. همین خدیجه نخستین کسی بود که به اسلام روی می‌آورد. بعدها محمد که در مکه زیر فشار قرار می‌گیرد مجبور می‌شود از مکه به یثرب [بعدها مدینه] مهاجرت کند: آغاز تاریخ اسلامی. محمد با کمک مهاجرون، یعنی کسانی که با او به مدینه آمده بودند، و انصار، یعنی مردم مدینه که به آن‌ها کمک کرده بودند، نخستین حکومت ایده‌آل اسلامی را تأسیس کرد. مدت کوتاهی پس از تسخیر مکه و انجام آخرین زیارت مکه‌اش، محمد می‌میرد. جانشینان او به تدریج تمامی خاور میانه و حتی یک بخش از اروپا را (اسپانیا، پرتغال و جنوب فرانسه) تصرف می‌کنند که البته بعدها دوباره این مناطق را از دست دادند.

گروه پژوهشی اناره تمامی این تاریخ‌نگاری را زیر علامت بزرگ پرسش قرار می‌دهد

برای چرایی این نابوری ابتدا باید پرسید که ما از کجا می‌دانیم که در گذشته چه رخ داده است؟

طبعاً می‌توان کار را راحت کرد و دید که در متون قدیمی -مانند طبری- چه نوشته شده است. ولی این هم روش چندان قابل اعتمادی نیست زیرا در همین متون، تناقضات غیرقابل حل فراوانی نهفته است. برای نمونه، همان مورد علی در نزد شیعیان و سنی‌ها که با هم بسیار متفاوت‌اند. در نهایت ولی فقط یکی از این دو روایت می‌توانند درست باشند، یعنی روایت‌های شیعیان و سنی‌ها نمی‌توانند همزمان، از منظر درون دینی که بنگریم، درست باشند.

تا آن جایی که به گروه پژوهشی اناره برمی‌گردد، ما این پرسش را در برابر خود نهاده‌ایم که شاید هر دو روایت [نسخه] درست نباشند، یا بهتر گفته شود: از نگاه پژوهشگران اناره هر دو روایت فاقد وثاقت تاریخی می‌باشند و این توصیفات تاریخی فقط روایاتی [داستان‌هایی] هستند که اهداف سیاسی را دنبال می‌کرده‌اند. برای پذیرش این یا آن رخداد تاریخی کافی نیست که ما به متونی تکیه کنیم که دوسده بعد نوشته شده‌اند. در این جا ما به معیارهای سخت و غیرقابل انکار نیازمندیم. این معیارها کدامند؟

۱- متون همزمان با رخداد

گزارشات مربوط به زندگی محمد از چنین متون همزمان برخوردار نیستند! زندگی‌نامه‌های محمد (سیره‌ها) حدود ۲۰۰ سال پس از مرگ او نگارش شده‌اند. طبیعتاً علمای اسلامی ادعا می‌کنند که سنت شفاهی (تواتر) ضامن این داستان‌ها [روایات] می‌باشد. ولی چنین ادعایی بی‌معنی است. این را امروزه هر بچه مدرسه‌ای می‌تواند در بوتۀ سنجش قرار دهد.

در زمان پیش از اسمارت فون در مدارس آلمان یک بازی بود به نام «پُست خاموش». یک دانش‌آموز از ردیف آخر می‌باید یک داستان کوتاه را که روی یک کاغذ نوشته بود، به اصطلاح درگوشی [بانجوا] برای پهلودستی‌اش تعریف کند. دومی می‌باید همان داستان را برای بعدی تعریف کند تا به آخر. در پایان می‌باید آخرین دانش‌آموز با صدای بلند داستان را برای همه بازگو نماید.

کسی که این بازی را یک بار انجام داده باشد، می‌داند که فقط متونی در علم تاریخ ارزش دارند که متعلق به زمان وقوع است. زیرا اطلاعات در روند زمان و بازگویی بسیار تغییر می‌کنند. هر چه بازه زمانی بزرگ‌تر باشد دقت اطلاعات کمتر است.

۲- باید بتوان ادعای خود را با مدارک سخت و ملموس مانند استخوان، سکه، سنگ نوشته و غیره استوار کرد

زمانی که اسکندر برایان پیروز شد یا سزار روم به منطقه گال [فرانسه امروزی] حمله کرد، همه جا اثرات فراوانی از خود باقی گذاشتند. مثلاً اسکندر شهرهای بسیاری در امپراتوری اش ساخت که با نام او گره خورده‌اند. برای نمونه قندهار امروزی که اسکندر شهر نام داشت و امروز در افغانستان واقع است. تا آن جا که به سزار برمی‌گردد: در محلی که نبرد تعیین‌کننده در گال رخ داد (آلیسیا) حفاری‌های باستان‌شناسی درستی توصیفات او [Bellum Gallicum = جنگ گال] را تأیید می‌کنند. در ضمن همه جا در منطقه گال سکه‌های گالی یافت شده است که منطبق است با سال آغاز حکومت سزار در آن جا.



ما می‌دانیم که در ایران پادشاهان بزرگی مانند کوروش، داریوش و خشایارشا واقعاً وجود داشته‌اند، زیرا سنگ‌نوشته‌های بیستون این ادعا را گواهی می‌کنند و یکی از مهم‌ترین سکه‌های باستان، سکه‌های «دریک» [دوره داریوش] هستند.

وضعیت آغاز اسلام در ارتباط با «مدارک سخت و ملموس» چگونه است؟ باید گفت که در این مورد برای آغاز اسلام هیچ مدرک ملموسی وجود ندارد. تاکنون نه از پیامبری به نام محمد و نه از چهار خلیفه راشدون سند ملموس و قابل اتکایی به دست آمده است:

نه سکه، نه سنگ‌نوشته و نه استخوان. قبر پیامبر در مدینه و مکان‌هایی مانند مکه از نظر باستان‌شناسی تاکنون مورد مطالعه قرار نگرفته‌اند که البته در این اثنا توسط حکومت سعودی‌ها ویران شده‌اند.

نخستین سکه از مکه مربوط است به ۲۰۰ سال پس از هجرت.

نخستین سنگ نوشته هم مربوط به معاویه (پنجمین خلیفه) است که البته نه به زبان عربی بلکه به زبان یونانی نوشته شده و با یک صلیب نیز مزین گشته است.



سنگ نبشته معاویه در حمام شهر قدیره [أم قیس کنونی] در اردن وقتی تمام این فاکت های را کنار هم می گذاریم به ناگزیز شک بوجود می آید و آدم باید از خودش پرسد که واقعاً ما چه می توانیم با یقین ادعا کنیم:

- آیا واقعاً پیامبری وجود داشته است؟
- آیا خاستگاه اسلام واقعاً در مکه است؟
- آیا اسلام از دل بُت پرستانِ مکه برخاسته است یعنی رقیبِ اسلام واقعاً بت پرستانِ چندخدایی ساکنِ مکه بوده اند؟
- آیا چهار خلیفه نخست، معروف به خلفای راشدین، واقعاً وجود داشتند؟
- آیا متون قرآن واقعاً توسط یک نویسنده (یعنی محمد) بیان یا نگارش شده یا این متون مجموعه ای است که توسط نویسندگان بسیاری نوشته شده است؟

آن چه که به پژوهش های اناره مربوط می شود بازنگری انتقادی از تاریخ شکل گیری اسلام است. این پرسش که آیا خدایی وجود دارد یا نه موضوع پژوهش های اناره نیست. مسئله فقط بر سر این است که بستر اولیة اسلام چه بوده است.

موضوعی که در این نوشتار بدان پرداخته می شود خاستگاه و زیارت حج است. ظاهراً همه مسلمانان بر این نکته توافق نظر دارند که آیین حج یک رسم کهن در مکه بوده که حتا پیش از اسلام نیز انجام می شده است.

و بسیاری از علمای اسلامی تأکید می‌کنند که زیارت حج در قرآن هم آمده است! ولی در این مورد هم نمی‌توان با قاطعیت چنین گفت، زیرا جاهایی که در قرآن درباره حج سخن رفته بسیار مبهم و ناروشن هستند. و در هیچ جای قرآن به صراحت نیامده که این زیارت به مکه می‌باشد. به سخنی دیگر در قرآن ما ترکیب «حج» و «مکه» را نمی‌بینیم. یعنی مفهوم حج در بافتار دیگری آمده است.

حتماً برای بسیاری از مسلمانان پرسش‌های زیر طرح شده‌اند که البته جرأت طرح آن‌ها را ندارند:

۱- اگر آیین حج پیش از محمد وجود داشته، یعنی آیینی کافرانه بود، چرا این آیین ممنوع اعلام نشد؟

۲- چرا باید در بسیاری از کشورهای اسلامی، مثلاً عربستان سعودی، زنان حجاب داشته باشند ولی در خلال مراسم حج اجازه داشتن حجاب [رویند] ندارند؟

۳- چرا در خلال مراسم حج هر مسلمانی باید یک حیوان را سر ببرد ولی اجازه کشتن یک حشره را ندارد؟

۴- چرا پوشش مردان در طی مراسم حج این طور است که شانه راست شان برهنه است در حالی که چنین پوششی در هیچ کشور اسلامی مرسوم نیست؟

درست همین پرسش آخری، نیروی محرک من برای پژوهش‌های بعدی‌ام شد. البته این ادعا کاملاً نادرست است که گفته می‌شود «پوشش زائران حج در هیچ جای دنیا وجود ندارد و مخصوص این آیین اسلامی است». کشیش‌های بودایی (در کهن‌ترین بودیسم که ادامه آن در تایلند و سری‌لانکا می‌باشد) همیشه یک چنین پوششی داشته و دارند.

از این رو، می‌باید این امکان را در نظر گرفت که زیارت اسلامی احتمالاً در جایی دیگر شکل گرفته و در اصل چیز دیگری بوده است - و این که شاید ارتباطی با بودیسم داشته باشد.

حدود ۲۵۰ سال پیش در غرب عصر روشنگری آغاز گردید؛ علوم مدرن تلاش کردند که جهان را با خرد از نو توضیح دهند. در همین رابطه نیز گروه پژوهشی ما نام عربی «اناره» [روشنگری] را برگزیده است.

اگر شرق دستاوردهای معنوی و پیشرفت غرب را می‌خواهد و نه فقط اسمارت‌فون و خودروهای پرشتاب، می‌باید تفکری که در پس این دستاوردهای عملی و فناوری هستند نیز در فرهنگ خود بگنجانند و به کار بندند و این یعنی ارجعیت خرد برایمان کور. دین، از میان برده نمی‌شود ولی مرزهایش مشخص می‌گردد- به اصطلاح انسان زمانی سراغ دین می‌رود که خرد پاسخی پیدا نکرده باشد. ولی این روشنگری در کجای جهان اسلام می‌تواند آغاز شود؟ منظورم آن روشنگری‌ای است که توسط خود افرادی با پیشینه و پیش‌زمینه اسلامی صورت گیرد نه توسط پژوهشگران غربی.

این روشنگری قطعاً در خود کشورهای اسلامی نمی‌تواند صورت گیرد، زیرا اگر روشنگران در این کشورها پرسش‌های بالا را طرح نمایند یا در تاریخ اسلام شک کنند- مانند پژوهشگران مؤسسه اناره- خیلی سریع جان خود را از دست خواهند داد.

در این جا فقط غرب می‌ماند که در این اثنا میلیون‌ها انسان با پیش‌زمینه اسلامی در آن جا زندگی می‌کنند که البته اکثراً از کشورهای عربی زبان شمال آفریقا و ترکیه هستند.

متأسفانه ولی واقعیت این است که مهاجرانی که از این کشورها آمده‌اند اکثراً از لایه‌های اجتماعی ندار هستند و عمدتاً در اروپا یک اسلام بسیار محافظه‌کار را نمایندگی می‌کنند. تعداد اندکی هم که از زاویه روشنگرانه به اسلام می‌نگرند همواره از سوی هموطنانشان منزوی شده و حتا مورد تهدید قرار می‌گیرند.

در این جا ایرانیان یک استثناء هستند. برای نمونه، در آلمان بخش بزرگی از ایرانیان از تحصیلات دانشگاهی برخوردار هستند که به طور متوسط نه تنها

تحصیلات بهتری نسبت به ترک‌ها و عرب‌های ساکن آلمان دارند بلکه حتا نسبت به خود آلمانی‌ها پیش‌ترند.

کسی - مانند من - که می‌خواهد روشنگری را در جهان اسلام به پیش ببرد، باید امید خود را روی روشنفکران فارسی‌زبان در غرب بگذارد، به این امید که از طریق ایرانیان این پیام در دیگر کشورهای اسلامی پخش و گسترده شود.

در این جا از دوستم آقای بی‌نیاز سپاسگزارم که این کار دشوار و متأسفانه بدون حق‌الزحمه را به عهده گرفته است تا آلمانی‌ها چندانی ساده‌فهم مرا به زبان خوش‌آهنگ حافظ ترجمه کند؛ و در این جا پیشگفتار خود را با یک جمله لاتینی روشنگری به پایان می‌رسانم:

SAPERE AUDE

- جرأت دانستن داشته باش / جرأت دانایی داشته باش
یا شاید در آغاز: جرأت کن پرسش‌های درست طرح کنی

پروفسور دکتر مارکوس گروس، متولد سال ۱۹۶۲. تحصیلات در رشته‌های آواشناسی و واج‌شناسی، زبان‌های هندوژرمانی (زبان‌شناسی هندوژرمانی تطبیقی)، زبان‌های هندوایرانی، لغت‌شناسی در زبان‌های رومی‌تبار، شرق‌شناسی (سامی‌شناسی و اسلام‌شناسی) و علوم اقتصادی. یکی از پایه‌گذاران مؤسسه پژوهشی اناره و به همراه پروفسور دکتر کارل هایننتس اولیگ ناشر کتاب‌های اناره.

تأثیرات بودیسم در اسلام آغازین؟

۱: نقطه آغاز طرح پرسش‌ها

۱.۱: اسلام و بودیسم - دودینی که با هم جور در نمی‌آیند
این که اسلام به عنوان یک دین شدیداً یکتاپرست - که طبق تاریخ سنتی‌اش در شبه جزیره عربستان پدیدار شده - با بودیسم که متشأش از هند است و فاقد تصویری از خداست در جایی به هم گره می‌خورند، شاید در نگاه نخست کاملاً پرت به نظر برسد. زیرا از نظر خداشناسی [الاهیات] یا بهترگفته شود فلسفی که بنگریم این دو دستگاه فکری شدیداً در تناقض با یکدیگرند.

اگرچه در بودیسم هستی خدا مستقیماً انکار نمی‌شود ولی دست کم از بیان آن پرهیز می‌شود یا به عنوان موضوعی بی‌اهمیت انگاشته می‌شود. پنداشت یکتاپرستی از زندگی پس مرگ، روز رستاخیز، است که در یک دادگاه الاهی، خدا در مقام قاضی به کردار اینجهانی انسان‌ها رسیدگی می‌کند. در حالی که آموزه بودیستی بر اصل کرمه Karma استوار است؛ طبق این اصل، همه کردارهای خوب و بد انسان بر آینده زندگی، یا در همین جهان و یا در تناسخ بعدی، بازتاب می‌یابد، چیزی که در اسلام محلی از اعراب ندارد.

این که آیا روح مرگ‌پذیر است یا نه این دو دین پاسخ‌های بسیار متفاوتی بدان می‌دهند. این که اسلام و مسیحیت به این پرسش با قاطعیت پاسخ مثبت می‌دهند یک مورد روشن است، موردی که البته در انجیل عهد عتیق ناروشن است زیرا یهودیت یا انجیل عهد عتیق چیزی به نام تقسیم بندی جسم و روح نمی‌شناسد. اکثراً بودیسم را با تعریف نادرستی از «تناسخ» شناسانده‌اند، زیرا از نگرگاه بودیسم پنداشت روح مرگ‌ناپذیر (سنسکریت: Anātman - نه روح) توهمی

بیش نیست. در برابر آن آموزه «پیدایش مشروط»^{۱۳} وجود دارد. انسان معمولاً هر چیز را که به عنوان «من»، «خود» یا «روح» قلمداد می‌کند چیزی به جز یک «لحظه» نیست که بواسطه شرایط «مشروط» می‌باشد: نوزادی که در گهواره گریه می‌کند شاید روزی در آینده به یک پیر (مرد / زن) با عصا رشد کند. طبعاً شکل دوم هستی وابسته به شکل نخست می‌باشد ولی تداوم یک روح تغییرناپذیر یا حتی یک آگاهی [وجدان] در بودیسم وجود ندارد. ارتباط نوزاد با مرد/زن پیر را می‌توان با فتیله شمعی در آغاز و پایان شب مقایسه کرد. همچنین به هنگام تولد دوباره (باززایی) رابطه دو فرد یعنی نوزاد و پیری اش شبیه روشن کردن یک شمع با شمع دیگری است که هیچ رابطه واقعی میان آن دو نیست.

آخرین فرق اساسی میان اخلاقیات این دو دین نیز قابل مشاهده است. از آن جا که بودیسم از طریق آموزه کرمه کیفر و پاداش کردار بد و خوب را به اصطلاح به عنوان قانون طبیعی در جهان بینی اش گنجانده است منطقاً برای این دین مرجع بالایی که قوانین دینی، شریعت، ممنوعیت‌ها و غیره را مشخص کند وجود ندارد. ولی به «فضایل» (سنسکریت: śīlāni) باور دارد که البته هر کس داوطلبانه خود را موظف بدانها می‌کند. هدف اصلی در بودیسم آسمان (بهشت) نیست - یک چنین چیزی فقط به عنوان ایستگاه میانی بین دو تولد دوباره وجود دارد- بلکه رهایی از رنج (mokṣa) است و نهایتاً رسیدن به نه-تولد-دوباره، نه-هستی، یا به عبارتی خاموشی (سنسکریت: nirvāna: پالی: nibbāna) است. راه به سوی این هدف، ترک کردن همه بندها و دل بستگی‌ها به زندگی است. همین مورد غالباً در غرب بد فهمیده می‌شود زیرا هدف نه تنها رهایی از آز، منافع شخصی و پلیدی است بلکه رهایی از همه قید و بندهای مثبت مانند فرزندان نیز می‌باشد. بنا بر سنت روایی بودیسم گویا خود بودا زن جوانش را پس از زادن نخستین فرزند ترک کرد و بارها توانست پدران جوان را ترغیب کند که همین کار را بکنند. به همین دلیل یکی از

^{۱۳} در زبان انگلیسی Dependent origination، سنسکریت: pratītyasamutpāda و پالی:

patīccasamuppāda گرفته می‌شود.

القاب سرزنش‌آمیزی که به او نسبت می‌دادند این بود که زنان جوان راهب‌ها را «بیوه» می‌کرد. آموزه اصلی بودیسم را می‌توان کوتاه چنین تعریف کرد: «خودت را از همه قید و بندها به زندگی رها کن آنگاه دیگر رنج نمی‌کشی.»

و این در حالی است که اسلام در میان ادیان جهانی گسترده‌ترین شریعت را دارد و این حوزه تا آن جا پیش می‌رود که، بوارونه مسیحیت، دیگر مرز میان اخلاقیات و قوانین برداشته می‌شود: یعنی آن چه که با شریعت سازگار است نمی‌تواند غیر اخلاقی باشد. اگر بخواهیم اخلاقیات اسلامی را در یک جمله خلاصه کنیم چنین می‌شود: «اگر دقیقاً آن کاری را انجام بدهی که خدا می‌خواهد به بهشت می‌روی!»

تفاوت به این بزرگی میان دو دین نمی‌تواند وجود داشته باشد. پس اگر موردی برای تأثیرگذاری بودیسم بر اسلام وجود داشته باشد نمی‌تواند به مضامین دینی آن برگردد بلکه باید آن را در جلوه‌ها بیرونی آن جستجو کرد.

حتا جستجو دربارهٔ مناسبات متقابل بودیسم و آغاز اسلام - بوارونه رابطهٔ اسلام با یهودیت، مسیحیت و زرتشت‌گرایی - برای بسیاری بی‌معنی جلوه می‌کند، با این استدلال تاریخی-جغرافیایی که: اسلام طبق باور غالب در مکه و مدینه یعنی چند هزار کیلومتر از نزدیک‌ترین محیط بودیستی شکل گرفته است و از همان روز نخست تولدش از سوی بنیانگذارش به شکل کاملی عرضه شده است و گفته می‌شود:

هرآن چه که امروز زندگی اسلامی را رقم می‌زند از همان آغاز توسط محمد به اجرا درآمده است، دست کم در بخش پایانی زندگی‌اش.

پس با این پیش‌زمینه‌ها چگونه می‌توان از تأثیرگذاری بودیسم بر اسلام سخن گفت؟

۱.۲: شک به تاریخ آغازین اسلام

به هردانشنامه اروپایی که نگاه کنیم درباره «اسلام» همان اطلاعاتی را بازمی یابیم که در همه کتاب‌های استاندارد، فیلم‌های مستند، اخبار و دیگر منابع درباره تاریخ آغازین اسلام با آن روبرو می‌شویم. البته در دهه‌های هفتاد سده بیستم پژوهشگرانی مانند گونتر لولینگ^{۱۴}، ونزبرو^{۱۵} و پاتریشا کرون / مایکل کوک^{۱۶} این تاریخ اسلامی به ظاهر شک‌ناپذیر را مورد شک قرار دادند ولی نظرات و نتایج پژوهش‌های آن‌ها در کتاب‌های استاندارد اسلام‌شناسی ذکر نشده‌اند و فقط در حاشیه به آن‌ها اشاره‌ای شده است.

شک جدی و بنیادین به ارزش تاریخی وقایع‌نگاری اسلامی به ویژه درباره آغاز اسلام در ده سال اخیر توسط گروهی از پژوهشگران عنوان گردید که هم اکنون در مؤسسه‌ای به نام Inarah گرد هم آمده‌اند. از نظر این گروه اسلام به عنوان یک دین، خاستگاهش نه در مکه بلکه در شرق میانرودان با مرکزیت مرو است.

اگر ما این حوزه جغرافیایی را که با تکیه به پژوهش‌های طولانی به جنبه‌های گوناگون آن نیز پرداخته شده به عنوان خاستگاه اسلام قرار بدهیم، آنگاه می‌توان بر این نکته پایفشاری کرد که محیط تماس میان اسلام و بودیسم بسیار محتمل‌تر خواهد بود، زیرا بودیسم در منطقه مرو و بخش‌های بزرگی از افغانستان امروزی بسیار گسترش یافته بود.

۲: نخستین نقاط تماس میان بودیسم و غرب

این که بودیسم نخستین بار در چه زمانی به اروپا راه یافت دقیقاً نمی‌توان گفت، چون در این مورد اسناد اندکی وجود دارند. ولی با قطعیت می‌توان گفت که

^{۱۴} گونتر لولینگ، Günter LÜLING: درباره قرآن نخستین. تلاش‌هایی برای بازسازی منظومه‌های مسیحی پیش از اسلام در قرآن. ارلانگن ۱۹۷۴ (چاپ دوم ۱۹۹۳)

^{۱۵} جان ونزبرو John WANSBROUGH، محیط فرقه‌ای: مضامین و عناصر تاریخ رستگاری اسلام. آکسفورد، لندن ۱۹۷۸

^{۱۶} پاتریشا کرون و مایکل کوک، Patricia CRONE & Michael COOK: هاجریسم. شکل‌گیری جهان اسلام. کمبریج ۱۹۷۷.

کلمنس فون آلكساندریا (Κλήμης Αλεξανδρείς - Clemens Alexandrinus / تولد حدود ۱۵۰ در آتن و مرگ حدود ۲۱۵ در اسکندریه)، یکی از پدران کلیسا و الهیات‌شناس یونانی در این باره نوشته است. او درباره بودا می‌نویسد:

«یک بخش از هندی‌ها پیروان آموزه‌های بودا هستند که او را به دلیل قداست فوق‌العاده‌اش مانند یک خدا می‌پرستند.» (I.XV.71.6. Stromata)

همچنین نام به اصطلاح قدیس مسیحی یهوشافاط Joasaphat که زندگینامه‌اش با جزئیات زندگی بودا همسان است احتمالاً برداشتی از مفهوم «بُدی ستوه» Bodhisattva می‌باشد.

البته باید خیلی پیشتر از آن بودیسم به اروپا راه یافته باشد: آشوکا، شاه هند، بزرگ‌ترین حاکم سلسله موریان، در سده سوم پیش از میلاد فرمان داد تا همه جا در قلمروش دستورات بودایی را بر صخره‌ها حکاکی کنند که می‌بایست در کنار ستایش خود شاه، افکار و ایده‌های بودیستی را نیز گسترش دهند. این‌ها کهن‌ترین آثار نوشتاری زبان‌های هندی هستند، زیرا وداها که بسیار کهن‌تر هستند فقط به صورت شفاهی انتقال می‌یافتند. زبان این‌کنده‌کاری‌ها سنسکریت کلاسیک نیست بلکه گویش‌های هند میانه هستند که در هر منطقه به زبان همان مردم کنده‌کاری شدند. البته با یک استثنای جالب: سنگ‌نوشته‌ای که در نزدیکی قندهار امروزی در افغانستان پیدا شد به دو زبان یونانی و آرامی نوشته شده است.^{۱۷}

^{۱۷} بعضی از پژوهشگران به دلیل جمله‌شناسی غیرآرامی متن پذیرفته‌اند که این متن می‌باید یک متن دو دیرینه باشد، یعنی واژه‌های آرامی نوشته شده‌اند ولی به هنگام خواندن واژه به واژه فارسی ترجمه می‌شدند. حال کدامین واژه‌ها در داخل این متن مبنای پارسی میانه دارند روشن نشده است. همچنین مقایسه کنید با:

در این رهگذر در افغانستان یک هنر با سبک ویژه رشد کرد که به عنوان «یونانی-بودیستی» graeco-buddhistic نام گرفته که در آن بودا در جامه یونانی ترسیم شده است.

اضافه بر این در ادبیات هندی بارها از یونانیان سخن رفته است از جمله در مبانی دستور زبان سنسکریت پانینی Pānini و در آثار کالیداس Kālidāsa، برای نمونه در نمایشنامه ای به نام شکونتلا Śākuntalā که گوته نیز با آن آشنا بود.

نوشته مشهور بودیستی «میلیندپنه» Milindapañha – پرسش‌هایی از پادشاه میلینده – گفتگوی شاه یونانی منندروس / میلینده^{۱۸} با یک راهب درباره فلسفه بودیسم را توصیف می‌کند.

همچنین در ادبیات لاتینی و یونانی ایده‌هایی وجود دارند که یادآور بودیسم می‌باشند، برای نمونه ایده تناسخ نزد افلاتون و مارک آورل Marc Aurel و ایده تناسخ از طریق «پوسته تن / حجاب جسم» در نزد گنوسی‌ها.

در این جا باید گفته شود که احتمالاً در وقایع‌نگاری اسپانیایی‌ها^{۱۹} نیز از بودایی‌ها گزارش شده است. طبق این وقایع‌نگاری، «مستعربون» ایرانیانی بودند که به اسپانیا آمده بودند که خورشید را می‌پرستیدند و «pullata demonia» را در جلوی خود حمل می‌کردند. احتمالاً منظور از خورشید در این مورد همان چرخ هشت‌پر باشد که به طور نمادین برای «راه هشتگانه عالی» به کار گرفته می‌شد. ناروشنی در این جا اصطلاح «pullata demonia» است که به نظر توماس یک دستکاری در نام

Rüdiger SCHMITT, Die iranischen Sprachen in Geschichte und Gegenwart. Wiesbaden 2000, S. 44 ff.; ein gutes Foto der Inschrift findet sich unter <http://en.wikipedia.org/wiki/Image:AsokaKandahar.jpg>

^{۱۸} مناندر Menander (۱۵۵ تا ۱۳۰ پیش از میلاد) یکی از شاهان عصر هندی-یونانی (۱۸۰ تا ۱۰ پیش از میلاد) است که هم در منابع یونانی و هم هندی ذکر شده است. افزون بر این، هستی او به خوبی توسط سکه‌های مانده از او تأیید می‌شود.

^{۱۹} س. یوحنا توماس Johannes THOMAS. s: شواهد نخستین در اسپانیا درباره اسلام، در همان جلد، ص ۱۴۹

بودا می باشد ولی اصل کلمه نه از سنسکریت یا پالی بلکه به طور غیرمستقیم از زبان پارسی میانه متأخر آمده است. معنی لاتینی این صفت تقریباً بی معنی است: pullātus (از پولوس یعنی رنگ چرکین یا چرکین رنگ) تقریباً به این معنی خواهد بود: سوگواران چرکین سیاه پوش. اگر ما به اشکال نام های بودا به ترکی نگاه کنیم، مانند Burxan / Buryan که در آن «ddh» به «r» تبدیل می شود، می توان چنین برداشتی کرد. از آن جا که در بسیاری از زبان ها تقابل «r» و «l» معمولاً به نفع «l» تمام می شود، می تواند چنین تغییر اصوات صورت پذیرفته شده باشد. اگر این گمان درست باشد بدین معنی خواهد بود که بودیست ها به همراه پیروان یک دین یکتاپرست که تا کنون مسلمان (به معنی امروزی) انگاشته می شدند، حتا تا اروپای غربی آمده باشند.

۳. بودیسم و آغاز اسلام طبق تاریخ نویسی تاکنونی

همانگونه که دیدیم بودیسم حدود دویست سال پس از مرگ بودا تا اعماق افغانستان گسترش یافته بود، سرزمینی که مشخصه بودیستی آن به راحتی از روی مجسمه های بودا در بامیان قابل مشاهده است، البته پیش از آن که این مجسمه ها توسط بنیادگرایان اسلامی منفجر شوند:

پس از آن که بودیسم افت و خیزهای سیاسی را پشت سر نهاد و جان سالم بدر برد، برای نخستین بار در تاریخش پس از شکست ساسانیان در سال ۶۴۲ میلادی با خطر جدی مواجه شد. حالا راه به سوی آسیای مرکزی برای سرداران عرب باز شده بود.

رویارویی بودیسم با اسلام در آغاز، آن گونه که بعدها در شمال هند رخ داد، منجر به ویرانی معابد و کشتار راهب ها نشد. این دو دین در بسیاری از مناطق سده ها در کنار یکدیگر وجود داشتند، مانند بامیان که حاکم آن در سده هشتم میلادی به اسلام گروید ولی معابد بودایی بیش از صد سال به بقای خود ادامه دادند. زمانی

درازی پس از غالب شدن اسلام حتا تا زمان حمله مغولان در سده ۱۳ یک بار دیگر در مرو بودیسم توانست برای مدت کوتاهی دوره‌ای پررونق داشته باشد. به هررو، نشانه‌های فراوانی حاکی از آنند که این دو دین زمان بس درازی در مراوده با هم بوده‌اند: مدتی پیش متون بودیستی که یک نویسنده مسلمان در سده ۱۴ به فارسی برگردانده بود پیدا شدند. این متون نشان می‌دهند که حتا در دوره‌های بعدی نیز بودیسم در ایران وجود داشته است. همچنین در معماری، بناهای اسلامی طبق الگوهای بودیستی ساخته می‌شدند. برای نمونه ظاهراً یکی از تأسیسات مدرسه فقهی طبق یکی از معابد بودایی بنا شده بود. با این وجود در حدود سال ۱۰۰۰ میلادی بودیسم در غرب آسیای مرکزی با سرعت رو به زوال گذاشت، به طوری که عالم صاحب نام مسلمان، بیرونی (۹۳۷-۱۰۵۰) فقط توانسته آخرین بقایای این دین در حال زوال را مشاهده و توصیف نماید.^{۲۰}

این همزیستی میان اسلام و یک دین غیریکتاپرست چنان بوده که یکی از ساختمان‌های اسلامی تحت تأثیر معماری بودیستی قرار گرفته بود. بارها نویسندگان آن روزگار نوه و بهاره (معبد نو) در بلخ، در شرق افغانستان، را ذکر کرده‌اند. شکل عربی-فارسی آن «نوبهار» می‌باشد.

گویا در آغاز سده ۸ میلادی، یعنی در زمانی که طبق نگرش پژوهشگران مؤسسه اناره هنوز اسلام در شرف تکوین بود، یک نویسنده بنی‌امیه، الکرمانی، یک گزارش مفصل درباره نوبهار نوشته بود که البته اصل آن وجود ندارد ولی در «کتاب البلدان» - کتاب کشورها- نویسنده ایرانی ابن فقیه الهمدانی^{۲۱} گنجانده شده است. اساساً حفظ یک اثر در کتابی دیگر را باید با شک و انتقاد نگریست، چون آدم را به یاد

^{۲۰} از: اوسکار فون هینوبر، Oskar VON HINÜBER، فرهنگ بودیستی در آسیای میانه و افغانستان، در:

جهان بودیسم. مونیخ، ۲۰۰۲، ص ۱۲۱، ناشر: هاینتس یشرت و ریچارد گومبریش.

^{۲۱} هریریت بوسه، Heribert Busse، تاریخ نگاری و جغرافیای اعراب (به کتاب شناسی نگاه کنید) تاریخ مرگ او را ۲۸۹ / ۸۹۷ م. ذکر کرده است.

سیره رسول الله «ابن اسحاق» می‌اندازد که در بازنویسی زندگینامه محمد از ابن هشام از آن نام برده می‌شود.

گفتنی است که طبق گفته سروانتس در مقدمه کتابش، دون کیشوت نیزنه از خود نویسنده بلکه از یک فرد عرب به نام Cide Hamete Benengeli بوده که سروانتس فقط داد آن را ترجمه کردند.

چنین داستان‌هایی درباره پیدایش کتاب‌ها که حتا خود نویسنده بدان اذعان می‌دارد اغلب به الگوهای همگانی ادبی تعلق ندارند. چنین رویکردی احتمالاً یا برای این بوده که نویسنده را بخاطر مضامین «خطرناک» اش محافظت کند، زیرا او می‌تواند ادعا کند که این نظرشخص او نیست یا، دلیل دیگرش می‌تواند این باشد که چنین ارجاعاتی باعث می‌شوند که ارزش کتاب بالاتر برود. این سبک گزارش بعدها به گونه‌ای افراطی در روایات اسلامی دنبال شد.

به هر رو، در اثر نامبرده که احتمالاً به زمان خیلی گذشته برنمی‌گردد، معبد برای مسلمانان به زبان ساده توصیف و توضیح داده می‌شود. در این کتاب به ویژه به شباهت‌های میان کعبه در مکه و نوبهار تأکید می‌شود. نویسنده به ویژه به نکات مشترک زیر اشاره می‌کند:

- هر دو مکعب هستند
- هر دو را با پارچه می‌پوشانند
- هر دو توسط زائران طواف می‌شوند
- زائران در برابر هر دو سجده می‌کنند

در ضمن، توصیف دین رقیب بسیار محترمانه است. همچنین پس از اشغال منطقه توسط مسلمانان ظاهراً برای مدت طولانی نوبهار رونق داشت، آن گونه که

زائر چینی بی جینگ^{۲۲} Yi Jing توصیف می‌کند که از نوبهار در سال ۶۸۰ میلادی دیدن کرد و آن را به عنوان مدرسه پررونق شاخه بودیستی سرواستیواده^{۲۳} Sarvāstivāda توصیف می‌کند.

نخستین برخوردهای نظامی با بودیست‌های تبت حدود سال ۷۰۰ میلادی رخ داد. حتا در حاکمیت خلفای عباسی (طبق روایت اسلامی پس از ۷۵۰ میلادی) می‌بایستی هنوز دیوانیانی بودند که قبلاً دین بودایی داشتند. برای نمونه، یحیی ابن برمک (سنسکریت: pramukha)، نوّه یکی از مقامات عالی‌رتبه نوبهار بود که وزیر خلیفه عباسی الرشید (معروف به هارون الرشید) (۷۸۶ میلادی) بود. در «کتاب الفهرست»^{۲۴} مشهور که در این زمان گردآوری شده بود لیستی از آثار بودیستی وجود دارد، برای نمونه «کتاب‌البود» که نسخه عربی درباره زندگی بودا است.^{۲۵}

با توجه به این اسناد و مدارک، بدون شک می‌توان از مراودات میان این دو دین سخن گفت. اضافه بر این، متون هنوز تصحیح نشده (ویراستاری نشده) که در

^{۲۲} بی جینگ (Yì Jìng) (法顯، ۶۳۵ تا ۷۱۳ م.) که گویا حدود نیم‌میلیون بیت بودیستی به چینی ترجمه کرده است، آخرین مسافراز سه مسافر چینی بوده که بودیسم را از هند به چین آورده‌اند. دو مسافر پیش از او فاکسیان (Fǎxiǎn) (法顯، حدود ۳۳۷ تا حدود ۴۲۲ م.) و خوآن زنگ (Xuán Zàng) (玄奘، ۶۰۲ تا ۶۶۴ م.) بودند.

^{۲۳} مکتب سرواستیواده یک جریان بودیستی برآمده در سده ۳ پیش از میلادی است که در حدود سده ۱۱ میلادی به دنبال تصرفات اسلامی از میان رفت. این نام سنسکریتی می‌باشد: سروا = همه + استی = است / هست + ریشه واد = گفتن، یعنی «آن‌هایی که می‌گویند همه چیز هستی دارد». این جریان در شمال غربی هندوستان گسترده بوده (پنجاب و شمال پاکستان امروزی) و تا آسیای مرکزی شیوع یافته بود. زبان نوشته‌ها این مکتب سنسکریت بود، نه مانند بودیسم تروهاده Theravāda که به پالی تحریر شده بود. کتاب‌های اصلی ترازمند (canonical) سنسکریتی اکثرآز میان رفته‌اند و فقط در شکل ترجمه‌های چینی و تبتی آن وجود دارند.

^{۲۴} به کتاب‌شناسی نگاه کنید.

^{۲۵} در بامیان حدود ۱۲۰۰۰ پاره متن یافت شد که در حال حاضر روی آن‌ها کار می‌شود. گزارش میانی درباره

این متون را می‌توان از تارنمای دانشگاه مونیخ در فرمت پی‌دی‌اف بارگیری کرد: Maximilian G.

Das Geheimnis der Bamiyan Fragmente, BURKHART,

آدرس اینترنتی را می‌توانید در کتاب‌شناسی بنگرید.

نزدیکی بامیان یافت شده‌اند در این باره آگاهی‌های جدیدی می‌دهند که البته هم اکنون یک گزارش موقتی از ماکزیمیلیان بورکهارت بیرون داده شده است. در این نوشته از ماکزیمیلیان بورکهارت آمده که گروه پژوهشی‌یی که روی این یافته‌ها کار می‌کند ابتدا خود را روی متون جدیدتری یعنی میان سده‌های ۲ تا ۸ میلادی متمرکز کرده است که البته بعضی از این متون به کهن‌ترین متون به دست آمده تعلق دارند. جالب‌ترین آن‌ها دو متن است که یکی از آن‌ها به شاخه بودیستی مه‌ایانه تعلق دارد و در آن سعی شده تا «جهان بینی» بودیسم را تا اندازه‌ای تلطیف کند:

در سوره Sutra یافت شده تلاش شده تا به گونه‌ای ضرورت وجود قدرت دولتی توجیه شود. دین و سیاست در این جا سازگار می‌شوند، و در این جا بستری ارایه می‌شود که نشان می‌دهد بودیسم توانسته به یک دین دولتی تبدیل شود و بدین ترتیب به اوج رونق خود برسد. پیامد این رویکرد، از جمله، پذیرش کیفر مرگ در کشورهای بودیستی است. طبعاً این شگفت‌انگیز است، زیرا ممنوعیت کشتن از فرمان‌های هسته‌ای بودیسم می‌باشد (ص ۳).

گزارش دوم در این متن ویراستاری شده احتمالاً جالب‌تر است: متن دوم از بوداهای گوناگون طلب‌یاری می‌کند؛ این متن، احتمالاً باید کتابچه عبادت برای زندگی دیرنشینی باشد. شاید به نظر چیز ویژه‌ای نباشد. ولی متن درباره یک موضوع بی‌اندازه غیرعادی گزارش می‌دهد. این متن به زبان باکتری (بلخی)، یکی از زبان‌ها محلی ایرانی میانه نوشته شده است. ولی خط آن یونانی-بلخی است، خطی که تحت تأثیر الفبای هلنیستی قرار گرفته بود. آن چه باعث شگفتی پژوهشگران شد جنس لوحه‌های این متن بود: دعاها نه روی پوست توس (غان) یا برگ‌های نخل بلکه روی چرم نوشته شده‌اند. چون ممنوعیت کشتن در

بودیسم به همه موجودات زنده برمی‌گردد، انتخاب چنین ماده‌ای برای ثبت و نگارش بسیار شگفت‌انگیز است. ینز-اووه هارتمن Jens-Uwe Hartmann می‌گوید که شاید این کتابچه یک کتابچه دعا برای سفر بوده و به همین علت روی چرم نوشته شده بود. از آنجا که در بودیسم متن نوشتاری در خود اساساً یک چیز مقدس است، استفاده از مواد مقاوم برای نوشتن قابل درک باشد. این پیوند ویژه یعنی مضمون بودیستی، خط یونانی، زبان ایرانی و قالب (فُرمَت) و جنس لوح غربی به این کتابچه جایگاه ویژه‌ای می‌دهد. (ص ۳)

ولی جالب‌ترین پاره این متن، آخرین بخش آن است که در آن آمده است:

همچنین آخرین نمونه این هندشناس یک رخدادِ بزرگ علمی است. این پاره، بخشی از به اصطلاح سوخه‌وتی و یوهه Sukhavati-Vyuha است و یک سوره از شاخه مه‌ایانه می‌باشد. در مرکز و هسته این متن، بودا آمیتابه Amitabha متعالی قرار دارد و توصیف «سرزمین ناب» سوخه‌وتی او که شبیه به بهشت است. درست مانند نمونه نخست در این جا نیز موضوع بر سر یک متن آموزشی است که گویا خود بودا آن را نوشته است. بودیسم اصلی اصلاً با چیزی به نام بهشت سروکار ندارد. به عکس، هدف آن سمساره Samsara است، یعنی قطع کردن گردش ابدی و پرنج زندگی، مرگ و نوزایی، و یافتن رستگاری است. (...) برای بخشی از نحل‌های بودیسم آسیای شرقی، به ویژه چینی و ژاپنی، ولی تولد دوباره در بهشت آمیتابه یک هدف دینی مرکزی است. آن‌ها درباره زندگی دوباره در یک وضعیت بهشت مانند تبلیغ می‌کنند. تاکنون پژوهشگران بر این نظر بودند که این تغییر مهم در مضامین دینی، به احتمال قوی از مناطق هسته‌ای بودیسم سرچشمه نگرفته است. به

عکس، آن را پیامد آمیختن بودیسم با شکل‌های دینی محلی تعریف می‌کردند. در مسیحیت می‌توان همین آمیختگی را برای نمونه در جلوه‌های خدایی مسیحی و انقلاب زمستانی به آیین کریسمس مشاهده کرد. سوخته‌وتی و بوهه از بامیان افغانستان تا حدودی حلقه‌گمشده میان بودیسم آسیای شرقی و مرکزی را نشان می‌دهد.

همان گونه که گفته شد سوخته‌وتی نام «سرزمین ناب» بودا آمیتابه در «غرب» است.^{۲۶} در این مکان می‌باید برای پیروان که هنوز برای بودائیت به رشد و پختگی لازم نرسیده‌اند محل تولد دوباره باشد، جایی که روشنی را به دست خواهند آورد. یکی از راه‌های رسیدن به این سرزمین این است که پیروان در مناجات‌های دسته‌جمعی بیش از سد بار نام آمیتابه را تکرار کنند. «سرزمین ناب» (به زبان تبتی: བདེ་བ་ཅན་ - bDe-ba-can) به عنوان رهایی از رنج و مجهز به شادی‌های گوناگون توصیف شده است.

«افزون بر این، شاریپوترا (sāriputra)، جهان سوخته‌وتی، سراسر توسط هفت ایوان [تراس]، هفت ردیف نخل تدمری و شبکه‌هایی از ناقوس‌های کوچک، زیبا و باشکوه، دربرگرفته می‌شود. (...). در جهان سوخته‌وتی برکه‌هایی از هفت نوع گنج وجود دارد و آب این برکه‌ها از هشت خصلت خوب برخوردارند و با گل‌های درخشان ثعله باقلا پوشیده شده‌اند.»^{۲۷}

^{۲۶} بودا آمیتابه یک نام متعالی، و نه اینجهانی / تاریخی، برای بودا است که به ویژه در بودیسم تبت با بودای نخستین برابر دانسته می‌شود و اغلب نگاره او بر دیوارهای دیرها نقاشی شده است. مکاتبی که به این بودا باور دارند این بودا نقش بزرگی ایفاء می‌کند، در حالی که در بودیسم اهمیتی ندارد.

^{۲۷} از: اشتفان هاج Stephen HODGE.

بورکهارت باز هم به یک نکته مهم اشاره می‌کند که این مضامین، هم در شاخه مهاییانه‌ها و هم در مکاتب گوناگون مهاییانه Mahayanah، موجود است و این نشان می‌دهد که میان ادیان آن مناطق تبادل معنوی و رقابت وجود داشته است. درباره تاریخ افغانستان و بودیسم در سده‌های ۵ تا ۸ میلادی می‌توان در تارنمای آلکساندر برزین^{۲۸} کلیاتی به دست آورد. نکات زیر در دوره نامبرده بالا به ویژه بسیار جالب هستند:

۱. در آغاز سده چهارم هون‌های سفید (هفتالیان) منطقه کنونی افغانستان را که در کنترل ساسانیان بود اشغال می‌کنند و پس از چندی دین بودیسم را می‌پذیرند.
۲. در سال ۵۶۰ میلادی ترک‌های غربی مناطق غربی جاده ابریشم در آسیای مرکزی را اشغال می‌کنند و تا باکتريا (بلخ) پیش می‌روند، آن‌ها هم دین مردم را که بودیسم بود می‌پذیرند و در سال ۵۹۰ میلادی یک صومعه بودیستی نوین در کاپیسا می‌سازند.
۳. در سال ۷۰۸ میلادی بنی‌امیه از بلخ رانده می‌شوند و به جای آن یک «حاکمیت متعصب بودایی» سرکار می‌آید. و سر راهب بزرگ نوبهار را

An Introduction to Classical Tibetan, Neudruck Bangkok
eines Lektüretextes aus dem Sukhāvātī-vyūha-Sūtra,
bkod-pa'i mdo)

2003, S. 158 (Übersetzung
tibetisch: bDe-ba-can-gyi

28

http://www.berzinarchives.com/web/de/archives/advanced/kalachakra/relation_islam_hinduism/holy_wars_buddhism_islam/holy_war_buddhism_islam_shambhala_long.html;

گفتنی است که مشخصه این تارنما در مرتبه نخست «بودیستی» است و در مرتبه بعد «بوداشناسی». به همین دلیل استفاده از داده‌های آن تا اندازه‌ای محدود است. از آن‌جا که در این متون درباره بودیسم واقعیت‌های نه‌چندان مثبت نیز آورده شده و به علاوه نویسنده یک کارشناس صاحب‌مدرک دکترا است، به نظر می‌آید که داده‌هایش روی هم رفته جدی باشند.

که قبلاً به عرب‌ها (اسلام) گرویده بود از تن جدا می‌کنند. البته این میان‌پرده سیاسی-نظامی چندان طول نمی‌کشد و عرب‌ها دوباره در سال ۷۱۵، بلخ را به فرماندهی سردار قتیبه به اشغال در می‌آورند.

۴. پس از اشغال دوباره بوارونۀ انتظار، عرب‌ها دست به انتقام‌جویی نمی‌زنند و نوبهار به عنوان مرکز عبادی به قوت خود باقی می‌ماند، همان‌گونه که زائر چینی، یی جینگ، در گزارش خود آورده است. «اسلام» آنزمانی ظاهراً آن درکی را که امروزه مسلمانان از جهاد دارند نداشتند.

۵. جالب‌ترین نکته مربوط به ارشاد و هدایت مردم محلی به اسلام می‌شود (با درک آنزمانی و نه امروزی).

به تدریج اسلام در بلخ در میان زمینداران، طبقات بالا و تحصیل‌کرده شهری از جذابیت برخوردار شد. این کشش به خاطر سطح بالای فرهنگی و علمی آن زمان اسلام بود. برای مطالعه بودیسم، فرد باید وارد [عضو] یک معبد می‌شد. نوبهار با این که در این دوره هنوز کارکرد خود را داشت ولی از ظرفیت محدود برخوردار بود، به همین دلیل پیش از ورود به آن یک دوره آموزشی جامع ضروری بود. فرهنگ اسلامی و مطالعه آن به عکس، بسیار راحت‌تر بود (تأکید از نویسنده).

اگر تلاش می‌شد تا در میان بودیست‌های تحصیل‌کرده تبلیغ دینی کرد، آنگاه باید دین جدید نسبت به بودیسم جذاب‌تر عرضه می‌شد. مشکل بودیسم در متن توضیح داده شده است: بودیسم بیشترین دین برای راهب‌هاست تا انسان‌هایی که پا در واقعیت زندگی دارند.

۴. تأملات بنیادین به هنگام مقایسه ادیان

۴.۱: روندهای همانند یا تاثیرگذاری

هدف این بخش از کتاب، مطالعه در باره عناصر احتمالی بودیسم در اسلام است. ابتدا باید این پرسش را طرح کرد که آیا در اسلام، آن گونه که شکل گرفته و امروزه عرضه می شود، عناصری وجود دارند که سرچشمه آن ها در بودیسم بوده باشد یا نه. این شباهت ها و همانندی ها نباید اتفاقی باشند بلکه باید عناصری را در برگیرند که به احتمال زیاد منشاء خود را در بودیسم دارند.

در این مورد باید بر بعضی دشواری های اصولی که در چنین مطالعاتی غیرقابل پرهیز هستند آگاه بود.

به هنگام مقایسه دو دین، دو شکل اجتماعی یا دو فرهنگ دست کم باید به برخی اشتراکات برخورد کرد.

برای نمونه، ما در تمامی ادیان مردان و زنانی را مشاهده می کنیم که منزوی و جدا از جهان تمامی زندگی خود را وقف دین شان می کنند (مانند راهب ها و راهبه های بودیستی، تائوئیسم و مسیحی، باکره های وستال و غیره). وجود چنین عناصر مشترکی به تنهایی برای ایجاد ارتباط میان این ادیان کافی نیست.

حتا یک یا دو نکته مشترک در چگونه زیستن (مانند فقدان رابطه جنسی، فقر، گیاه خواری) هنوز هم نمی توانند دلایل کافی برای همانندی های دینی باشند.

برای نمونه می توانیم به مواردی اشاره کنیم که برای انسان امروزی غیرقابل فهم است، مانند خود-اخته سازی داوطلبانه به منظورهای دینی که اسکوپزن (Skopzen) های مسیحی ارتدکس روسی (روسی: Скопцы، از پایان سده ۱۸ تا دوره

استالین) چنین می‌کردند و در میان هواداران سبلی (کیبلی Cybele) رومی و راهب‌ها تائوگرا در چین^{۲۹} نیز رسم بود.

این که یک چنین خودناقص‌سازی‌ها می‌توانند بدون تأثیرپذیری مستقیم از ادیان یا جریان‌های فکری دیگری باشد، موردِ فرقهٔ «دروازهٔ بهشت» در ایالات متحده آمریکا در سال ۱۹۹۷ بهترین نمونه است. ۳۸ نفر از این فرقه با پدیدار شدن دنباله‌دار (کومت) هیل باپ Hale Bopp در آسمان دست به خودکشی می‌زنند، با این استدلال که در پس این دنباله‌دار یک سفینه فضایی پنهان است که آن‌ها می‌توانند از طریق خودکشی سوار بر آن شوند. این که اعضای این فرقه یک زندگی مرتاضانه بدون همسررداری پیشه کرده بودند کم‌وبیش بر همگان روشن بود، ولی وقتی جسد‌ها را تشریح کردند با شگفتی متوجه شدند که شش تا از مردان قبلاً خودشان را اخته کرده بودند. آن‌چه در این رخداد شگفت‌انگیز فهم‌ناپذیر بود تعلق اجتماعی افرادِ گروه بود. اکثر اعضای این فرقه در حوزهٔ کامپیوتر در بخش طراحی وبسایت مشغول کار بودند. ابعاد وحشت‌آور چنین رخدادهایی زمانی است که مشخص می‌شود این افراد به انسان‌های باهوش و کارشناس تعلق داشته‌اند ولی به محض این که پای خدمات دینی یا «معنوی» پیش آمد دست به اقداماتی زدند که فهمش برای دیگران بسیار دشوار است.

۴.۲: یک نمونهٔ روشن برای تأثیرگذاری بودیسم بر اسلام

در این بخش می‌خواهیم با کمک چند نمونه نشان بدهم که تشابهات و همانندی‌ها تا چه اندازه رسا و گویا می‌توانند باشند. ابتدا یک نمونه از تأثیرگذاری آشکار یک دین بر دین دیگر بررسی می‌شود. این نمونه، معبدی در تایلند است به نام وَت نیوت ذمه‌پرَوَت (Wat วัดนิเวศธรรมประวัติ Nivet Dhammaprawat) که

^{۲۹} این مورد در خویش‌نامهٔ آخرین خواجه [اخته] چین و راهب بعدی تائویی ذکر شده است: آخرین خواجه — زندگی سون یائوتینگ خواجه امپراتور بوئی، روایت از خود او، لایبزیک ۱۹۹۳. نوشتهٔ سون یائوتینگ و لینگ هایچنگ (Sun Yaoting & Ling Haicheng).

نویسندگان تایلندی همگی بر این نکته تأکید دارند که این ساختمان مطابق سبک مسیحی ساخته شده است ولی راهب‌هایی که در آن زندگی می‌کنند سبک معماری آن را «گوتیک» می‌نامند.



۴.۳: یک نمونه آشکار برای روند مشابه

یافتن یک نمونه برای روند مشابه برای شکل‌گیری یک پدیده، بسیار دشوارتر از آن است که آدم فکرش را می‌کند زیرا تأثیر متقابل یا حلقه‌های اتصالی و مشترک می‌توانند آن چنان کهن باشند که امروز دیگر اثری از آن‌ها باقی نمانده باشد. با این وجود، ناقوس‌های معابد ژاپنی و کلیساهای اروپایی می‌توانند نمونه روشنی برای روندهای مشابه باشند.

همین موارد مشابه در مورد بازدید از اماکن مقدس [زیارت] نیز صدق می‌کند. زیارت به عنوان یک نهاد دینی، حتا در منطقه آند Anden نیز قابل مشاهده است. از این رو، می‌توان گفت که زیارت اماکن مقدس، چیزی است که به طور مستقل شکل می‌گیرد و به احتمال قوی این کیفیت به ماهیت خود دین برمی‌گردد.

۴.۴: نمونه‌های ناروش

در نمونه ناروشن ما نمی‌دانیم که همانندی در روند تأثیرات متقابل رخ داده یا به طور مستقل از هم این شباهت شکل گرفته است. یک نمونه ناروشن خوب از انجیل است که به «قضاوت / داوری سلیمان» برمی‌گردد که شکل مشابه آن نیز

در بودیسم قابل مشاهده است^{۳۰}. البته در داستان بودیستی قرار نیست کودک با شمشیر دو نیم شود بلکه مادر دروغین و راستین می‌بایست با یک تبر با کودک به نوعی کشمکش کنند که در این جا مادر راستین بخاطر همدردی با کودکِ گریان، آزمون را ادامه نمی‌دهد.

می‌توان پنداشت کرد که ایده این داستان از هند به خاورمیانه رفته که البته عکس آن هم ممکن است، یا شاید هم از تجارب مردم سرچشمه گرفته که ناظر بر از خودگذشتگی مادر راستین بوده‌اند.

نمونه دیگر استعاره «راه» است که در بسیاری از ادیان ظاهر می‌شود (انجیل عهد جدید: hodós؛ بودیسم: mārga، قرآن: شریعت؛ تائوئیسم: 道 (dào)). این مفهوم آن چنان از لحاظ دینی قابل توجیه و کاربردی است که پدیدار شدن آن در ادیان گوناگون می‌تواند طی رخداد‌های جداگانه و بدون تأثیر متقابل صورت گرفته باشد. به یک نمونه دیگر اشاره کنیم: طبیعت دین اساساً از مؤمنان «اطاعت» می‌طلبد، همان گونه که معنی سنتی اسلام، همانند یوگای بودیستی، اطاعت است. زیرا یوگاه در اصل به معنی «یوگ» [در فارسی «گ» به «غ» تبدیل گردید / بی‌نیاز] می‌باشد که با «یوگ» Joch در زبان آلمانی خویشاوند است. البته واژه «یوگا» بعدها طیفی از معانی پیدا کرد که امروزه نیز این معانی گوناگون مورد استفاده قرار می‌گیرند.

بهترین ترجمه از مفهوم «یوگا» در بهگودگیتا Bhagavadgita «اطاعت از اراده خدا» است که البته امروزه در غرب بیشتر معنی روزمره آن، که به نرمش‌های درون‌پویی Meditation برمی‌گردد، به کار برده می‌شود که البته این معنی یوگا در هند کهن بسیار کم مورد استفاده قرار می‌گرفت^{۳۱}.

^{۳۰} این داستان در تورات عهد عتیق، اول پادشاهان ۳، ۱۶ تا ۲۸؛ نسخه بودیستی این داستان (Jātaka 546) در متون نمونه در: مانفرد مایهوفر، کتاب راهنمای پالی با متون و واژه‌ها. مقدمه‌ای بر مطالعات زبان شناختی هندی میانه، هایدلبرگ ۱۹۵۱، ص ۲) در بخش متون.

^{۳۱} در این جا، برای نمونه، میان کرمه-یوگا (یوگای کردار)، بکتی-یوگا (یوگای ستایش)، کوندالی-یوگا، هتا-یوگا (یوگای تنظیمات پیکر- که در غرب به عنوان «یوگا» شهرت دارد) و دیگر اشکال؛ نگاه کنید به:

امکان وجود تأثیرگذاری در اینجا ممکن است ولی نه می توان آن را اثبات کرد و نه محتمل دانست.

یک نمونه از حوزه معماری می تواند ویژگی سازه یا ساختمان گرد و تقریباً نیمکره ای باشد که به طرف بالا باریک می شود که ما آن را هم در استوپه های بودیستی و هم در ساختمان های اسلامی و هم در کلیساهای مسیحی مشاهده می کنیم.

همین طور می توان به نوع بسیار مشابه تعظیم در بودیسم و اسلام اشاره کرد.

یک نمونه ناروش دیگر تکرار زمزمه وار نام خدا توسط مؤمنان است: این مورد فقط در بودیسم شاخه مهاییانه وجود دارد که در آن نام بودا یعنی آمیتابه^{۳۲} مانند یک

مانترا Mantra مدام تکرار می شود، این کار یا با نگاه کردن به مجسمه / تصویر بودا یا دیدن جلوه های خیال، مثلاً پنداشت غروب خورشید در ذهن، انجام می شود.

یک چنین مانترا را می توان نزد اعضای «انجمن بین المللی آگاهی کریشنا»^{۳۳} (در

مطبوعات عمدتاً به عنوان «هاره کریشنا» معرفی می شوند) دید که عمدتاً در پایان

سال های ۶۰ سده گذشته در ردهای نارنجی در فرودگاه ها و پارک ها جمع

می شدند. «مهه مانترایی» که آن ها زمزمه می کردند از بهگودگیتا سرچشمه می گیرد

و یک طلب یاری از کریشنا وراما، یعنی آن دو کس که ویشنو، خدای این فرقه، در

آن ها تناسخ کرده است. این مانترا بدین ترتیب است:

Hare Kṛṣṇa Hare Kṛṣṇa

Kṛṣṇa Kṛṣṇa Hare Hare

Hare Rāma Hare Rāma

Rāma Rāma Hare Har³⁴

s. Margaret STUTLEY, Hinduismus. Bern, München Wien 1998, S. 93 ff.

^{۳۲} مقایسه کنید، فصل ۳، ص ۱۱

^{۳۳} International Society for Krishna Consciousness

^{۳۴} واژه ها ندایی و به این معنی هستند: هری- زرد: کریشنا- نام فرد (در واقع: سیاه آبی، ارجوناس،

هدایت کننده درشکه از بهگودگیتا)؛ رامه- نام شخص رامه؛ قهرمان رمه یانه؛ این مانترا به شکل کوتاه شده اش

در ترانه «My sweet Lord» جورج هریسون، عضو سابق گروه بیتل، نیز آمده که البته او آن را با بندبرگردان «

Halleluja» بکار می برد.

همچنین در آیین ذکر صوفی‌ها نام خدا به شکلِ ندا، یعنی به شکل «یا الله»، «یا هو» یا «شهادتین» اسلامی تکرار می‌شود که البته در مورد اخیر به هنگام بازخوانی حروف بیشتری حذف می‌شوند تا بتوان راحت‌تر و سریع‌تر ذکر را انجام داد. حال این پرسش پیش می‌آید که آیا این یک روند همانند است یا پدیده‌ای است که از طی یک تأثیرگذاری شکل گرفته است.

در پاسخ به این پرسش می‌باید به جنبه پزشکی این روند نیز توجه داشت: بازگویی پی‌درپی و تند یک نام یا یک ماترا باعث تسریع شدید دم و بازدم می‌شود که پیامد آن ازدیاد بیش از حد تنفس است. این باعث می‌شود که خون بیش از اندازه با اکسیژن غنی شود و فشار گاز کربنیک در جریان خوب پایین آید. در این حالت، مجاری خون - همین طور در مغز نیز - تنگ می‌شوند و توأم با بالا رفتن پی‌اچ (PH) خون بخش‌های گوناگون نمی‌توانند به اندازه کافی تغذیه شوند. پیامد این روند، یک وضعیتِ خلسه است که در حالت شدت یافته باعث پریشان‌پنداری [توهم] می‌شود.

این روش ساده برای رفتن به خلسه که بدون استفاده از مواد مخدر گران‌قیمت صورت می‌گیرد، قطعاً در بسیاری از جاهای جهان به طور اتفاقی کشف شده است (برای نمونه به هنگام تند سخن گفتن بدون توقف نیز همین حالت رخ می‌دهد)، همچنین از نظر پزشکی می‌توان راه‌های دیگر ایجادِ خلسه را توضیح داد مثل بی‌خوابی، روزه گرفتن، کمبود مایعات در بدن، درد، حرکات شدید (مانند رقص)، ایجاد مانع برای محرک‌های حسی یا تشدید آن‌ها.

در این مورد روند مشابه غم‌انگیزی را می‌توان در میان بچه‌های خیابانی در همه قارها مشاهده کرد که قطعاً بدون تأثیر متقابل و صرفاً از طریق یک اتفاق به آن پی بردند: بوییدن ماده چسب منجر به نوعی خلسه / نشگی می‌شود. تأثیرگذاری متقابل در چنین مواردی را باید حتماً در نظر گرفت، به ویژه این که جنبه‌های دیگری از صوفی‌گرایی نیز خویشاوندی معینی با بودیسم دارند که البته

برای توضیح این مورد ضروری نیستند. حتا اگر رابطه‌ای میان موارد جداگانه وجود داشته باشد، این می‌تواند فقط طی مراحل یا میانجی‌های گوناگون صورت گرفته باشد.

همین هم در مورد الگوهای فراگیر Topoi صدق می‌کند که می‌توانند به شیوه‌های رفتاری کهن الگوهای Archetype انسان‌ها برگردد. ابن وژاق^{۳۵} از ابوالعناهیة Abū Atāhiyya (۷۴۸ تا ۸۲۸ م.) که در اشعارش با کلمات زیر احتمالاً به بودا اشاره می‌کند گفتاورد زیر را می‌آورد:

واگر خواهان دیدن بزرگ‌منش‌ترین انسان هستی
بنگر پادشاهی را در جامه گدایی

اگر ایات بالا واقعاً اشاره‌ای به بودا باشند بدین معنی خواهد بود که می‌بایست در دو سده نخست دست کم خطوط کلی‌یی از زندگینامه بودا برای خوانندگان آشنا بوده باشد. ولی این ایات، سندی در این خصوص عرضه نمی‌کنند، زیرا ادبیات جهانی - حتا در تاریخ جهان- سرشار از پادشاهانی است که داوطلبانه یا غیرداوطلبانه به گدایی روی آوردند.

۴.۵: یک الگوبرداری آگاهانه برای تسهیل تبلیغ دینی

یک مورد کاملاً روشن از الگوبرداری عناصر دینی از دین دیگر را در جشن کریسمس «مسیحیان» می‌یابیم که اصلاً در انجیل عهد جدید هیچ مبنایی ندارد. کریسمس در روم تازه در سده ۴ متداول شد که البته زمان آن یعنی ۲۵ دسامبر با جشن «خدای شکست‌ناپذیر خورشید» sol invictus همسان است. در این جا

^{۳۵} ابن وژاق، چرا مسلمان نیست، Prometheus Books، ۱۹۹۴، ص ۲۴۶، آلمانی:

«تفسیری نوین» از یک جشنِ مرسوم در گذشته صورت می‌گیرد تا تبلیغ برای دینِ جدید آسان‌تر شود.

هرگاه در دین جدید چیزی آشنا وجود داشته باشد، نوگرویدگان احساس راحت‌تری خواهند داشت.

همچنین در منظومهٔ رستگاری ساکسن کهن، در یک دیاتسارون از آغاز سده‌های میانه، شباهت‌های زیادی با دین ژرمنی یافت می‌شوند که بدین وسیله می‌خواستند اقوام ژرمنی را که بعضاً یا به طور سطحی به مسیحیت گرویده بودند مسیحیت را برای آن‌ها آسان‌تر کنند.

همین تاکتیک را می‌توان در مسیحی‌سازی آمریکا لاتین مشاهده کرد که آگاهانه عناصر ادیان کهن محلی را بازتفسیر کردند تا بتوانند آن عناصر را در مسیحیت بگنجانند و راه را برای تازه‌مسیحیان آسان‌تر نمایند.

۶. ۴: معیارهایی برای تأثیرگذاری

زمانی می‌توانیم از یک سند یا مدرک روشن برای تأثیرگذاری سخن بگوییم که اشاره‌ای سراسر به یک حلقهٔ اولیه ارتباط در دست داشته باشیم و بتوانیم یک سلسله عناصر مشابه در ارتباط با این حلقهٔ اولیه را نشان بدهیم. به ویژه، زمانی این عناصر مشترک از اهمیت برخوردار می‌گردند که در دین دیگر انتظارش نمی‌رود.

در مورد اسلام زمانی می‌توانیم از تأثیرگذاری این یا آن عنصر دینی سخن بگوییم که یکی از شرایط زیر برآورده شده باشد:

- این عنصر در هیچ یک از ادیان یکتاپرست که پیرامون اسلام بودند (مسیحیت، یهودیت و دین زرتشتی) وجود نداشته باشد و گزارشی هم برای وجود چنین چیزی در میان عربهای بت‌پرست نشده باشد.

- این عنصر فقط در یک محیط ویژه و یا برای یک زمان معین اعتبار دارد و در تناقضی روشنی با مابقی جزئیات اسلام باشد.

چنین شباهت‌هایی از قدرت اثباتی بسیار برخوردارند، ولی فقط زمانی ارزش دارند که چندتا از چنین موارد وجود داشته باشند. در پایین در مرتبه نخست به شباهت‌هایی پرداخته می‌شود که هر دو شرط بالا را برآورده می‌کنند.

۵. اشتراکات میان اسلام و بودیسم با نیروی اثبات‌کننده بزرگ‌تر

۵.۱: «قصید درونی» در اسلام و بودیسم: نیت و سِئنا

یکی از مفاهیم مرکزی در اسلام «نیت» است که شاید بتوان آن را به عنوان «اعلام اراده درونی پیش از انجام یک عمل دینی» تعریف کرد. یک فریضه دینی مانند نماز در اسلام زمانی از اعتبار برخوردار است که پیش از انجام آن یک «نیت» انجام بگیرد.

در یک دستورالعمل برای چگونگی انجام زیارت حج که برای مسلمانان آلمانی زبان^{۳۶} نوشته شده، مفهوم تازه ساخته شده در زبان آلمانی یعنی Neyya fassen [نیت کردن] را می‌توان در هر صفحه تارنما [وبسات] مشاهده کرد.

شگفت‌انگیزاین که در تمامی قرآن حتا یک بار مفهوم «نیت» نیامده است.

ولی در بودیسم به گونه‌ای شگفت‌انگیز از این مفهوم، یعنی «سِئنا»، استفاده شده است. زیرا رسیدن به کرمه خوب یا بد، نه به خود عمل دینی بلکه به سِئنا (سنسکریت و پالی: cetanā) وابسته است. در ضمن، همین واژه به عنوان یک واژه

^{۳۶} احمد فون دنفر Ahmad v. DENFFER، زیارت به مکه. مهم‌ترین نکات درباره عمره و حج. مونیخ ۱۹۸۷.

فرهنگی در دیگر زبان‌ها، مانند زبان تایلندی، وارد شده است که در این جا به معنی ساده «قصد» است.

کردار (کرمن) یک اعلام اراده است که در شکل زبانی و کردار معنوی بیان می‌گردد (A. III, 415). متفکران گذشته هندی واقعاً یک ماده می‌دیدند، ویروسی که ارگانسیم را آلوده می‌کند. شناخت بزرگ بودا در این بود که جایگاه «کردار» را روح / روان می‌دید و این شناخت، تمامی روند فلسفی بودیسم را رقم می‌زند. کردار، زمانی یک کردار واقعی و بااهمیت است که آگاهانه، اندیشیده شده و خواسته شده صورت بگیرد.^{۳۷}

این پنداشت از لحاظ منطقی به خوبی در چارچوب جهان‌بینی بودیسم می‌گنجد، زیرا، برای نمونه، کرمه بدنه فقط با زیرپا گذاشتن مقررات الهی حاصل می‌شود بلکه عمدتاً به عنوان نوعی به خودزیان‌رسانی ارزیابی می‌شود که انسان بخاطر کردارهای بدش بدست می‌آورد و این در حالی است که «بدی» نه مشروط به نتیجه کردار بلکه ناشی از اراده اولیه یا نیت می‌باشد. در ضمن، همین درک در نظام حقوقی مدرن کشورهای غربی نیز وجود دارد. کسی که ناخواسته [غیر عمد] کس دیگر را بکشد، قاتل نیست ولی اگر همین فرد تلاش کند فردی را با فشنگ مشقی که پنداشته فشنگ واقعی است بکشد مجازات خواهد شد.

اهمیت «سنتا» در نوشته‌های بودیستی به شرح زیر است (Anguttara Nikaya,)
Nibbedhika Sutta)^{۳۸}:

Cetanāham bhikkhave kammam vadāmi, cetaṭṭvā kammam karoti kāyena vācāya manasā...

^{۳۷} اتین لاموت Etienne LAMOTTE: بودا، آموزه‌ها و پیروانش، در: هاینس بیشرت و ریچارد گومریش (ناشران)، جهان بودیسم، مونیخ ۲۰۰۲، ص ۵۱
^{۳۸} متن پالی از:

<http://www.metta.lk/tipitaka/2Sutta-Pitaka/4Anguttara-Nikaya/Anguttara4/6->

chakkanipata/006-mahavaggo-e.html;

ترجمه آلمانی از: <http://suche.nibbanam.com>

ای راهبان، من اراده را کردار می‌نامم، زیرا پس از آن که فرد برای انجام کاری اراده کند آنگاه است که انسان کردار خود را در آثار، کلمات و افکار متحقق می‌نماید.

اهمیت نیت [قصد] در تفکر بودیستی را همچنین می‌توان در این نکته دید که مفهوم دیگری با یک معنی مشابه حتا به عنوان مفهوم کلیدی در «چرخ هشتگانه»^{۳۹} ذکر می‌شود و آن هم در بخش دوم زیر مفهوم سنسکریت: samyak-samkalpa و پالی: sammā-sankappa که بهترین ترجمه آن «منش» یا «قصد» است. لازم است که در این جا از سومین مفهوم مرکزی در بودیسم یعنی Achtsamkeit نیز بگوییم: این مفهوم، مفهوم یکی مانده به آخر در «راه هشتگانه عالی» (همچنین «اندیشه راستین» نامیده می‌شود) است. در زبان انگلیسی این مفهوم «mindfulness» از زبان پالی sammāsati ترجمه شده (Sanskrit: samyak-smṛti) است که قسماً با درون‌پویی یا مدیتیشن یکسان دانسته شده است. منظور ولی بیشتر یک نگرشِ درونی است که می‌توان آن را به عنوان «مشاهدهٔ پیوسته و فعالِ روند فکر خود» ترجمه کرد. این نگرش بنیادین - یک بودیست باید همهٔ کردار، حتا سطحی‌ترین‌شان را آگاهانه انجام دهد - تقریباً به طور دقیق با مفهوم «نیت» مطابقت دارد. عبادت فقط زمانی اعتبار دارد که آگاهانه یا از پیش خواسته انجام گیرد.^{۴۰}

۵.۲: زیارت (حج) در قرآن

^{۳۹} «چرخ هشتگانه» (برای رسیدن به نیرونه؛ سنسکریت: mārga; Pali: ariya-aṭṭhaṅgika -ārya aṣṭāṅgika maggo) در آلمانی عمدتاً در نسخهٔ خطابه‌ای آهنگین‌اش شهرت دارند: باور راستین، گفتار راستین، کردار راستین، زندگی راستین، مرگ راستین، اندیشهٔ راستین و آگاهی راستین.

^{۴۰} برای واژهٔ Achtsamkeit یک مفهوم دیگر در پالی وجود دارد: sati + patthana [آگاه شدن از آگاهی / ع. پاشانی] که از جمله در عنوان یکی از ۳۴ به اصطلاح «خطابه‌های طولانی» بودا پدیدار می‌شود، یعنی در سورهٔ Mahāsātipatthāna (سوره دربارهٔ آگاهی).

شباهت دوم برمی گردد به زیارت حج [به مکه] که ابتدا برای درک بهتر آن را معرفی می کنیم:

در قرآن مفهوم «حج» چند بار در سوره ۱۹۹-۲۰۳: ۳ می آید^{۴۱}:

وَأْتُمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ...

۱۹۶: و برای خدا حج و عمره را به پایان رسانید، و اگر [به علت موانعی] بازداشته شدید، آنچه از قربانی میسر است [قربانی کنید]؛ و تا قربانی به قربانگاه نرسیده سر خود را متراشید؛ و هر کس از شما بیمار باشد یا در سر ناراحتی داشته باشد [و ناچار شود در احرام سربتراشد] به کفاره [آن، باید] روزه ای بدارد، یا صدقه ای دهد، یا قربانی بکند؛ و چون ایمنی یافتید، پس هر کس از [اعمال] عمره به حج پرداخت، [باید] آنچه از قربانی میسر است [قربانی کند]، و آن کس که [قربانی نیافت] [باید] در هنگام حج، سه روز روزه [بدارد]؛ و چون برگشتید هفت [روز دیگر روزه بدارید]؛ این ده [روز] تمام است. این [حج تمتع] برای کسی است که اهل مسجد الحرام [=مکه] نباشد؛ و از خدا بترسید، و بدانید که خدا سخت کیفر است.

۱۹۷: حج در ماههای معینی است. پس هر کس در این [ماه]ها، حج را [برخود] واجب گرداند، [بداند که] در اثنای حج، همبستری و گناه و جدال [روا] نیست، و هر کار نیکی انجام می دهید، خدا آن را می داند، و برای خود توشه برگزید که در حقیقت، بهترین توشه، پرهیزگاری است، و ای خردمندان! از من پروا کنید.

^{۴۱} ترجمه گفتاوردهای قرآن از نسخه قرآن رودی پارت می باشند. اشتوتگارت چاپ اول، ۱۹۶۶، چاپ نهم

آن چه که توجه را به خود جلب می‌کند توضیحاتی است که در گروه‌ها [] آمده‌اند؛ این نشان می‌دهد که اصل متن اصلی عربی آن چنان مرموز و ناروشن است که بدون متون نوشته شده بعدی درباره حج و اطلاعات کنونی ما از آن غیرقابل فهم می‌باشند. اگر کسی با زندگی کنونی مسلمانان و آداب حج آن‌ها آشنایی نداشته باشد قادر به ترجمه متون بالا نیست.

رودی پارت، مترجم و مفسر قرآن آلمانی، نیز از این موضوع آگاه بود، زیرا در تفسیر مربوط به آیه ۱۹۶ از سوره ۲ می‌نویسد (ص ۴۱):

این آیه را به سختی بتوان تعبیر کرد، حتا اگر آن را با کمک کتاب اسنوک هرخرونیه (Snouck Hurgronje) یعنی «آیین حج»، صفحات ۵۱ تا ۵۴ و ۸۲ تا ۹۱ (Verspreide Geschriften I, S. 36-38 und 56-61) از همان آغاز تجزیه کنیم و یک بخش آن را به پیمان خدیبیه (در سال ۶ هجری) و بخش دیگرش را به «حجه الوداع» (۱۰ هجری) ارجاع دهیم.

پارت ادامه می‌دهد:

اسنوک هرخرونیه Snouck Hurgronje همچنین در صفحه ۵۲ دو امکان تفسیر را برای کل ماجرا می‌نویسد:

۱- اگر به هنگام ورود به منطقه مقدس با مقاومت روبرو شدید آنگاه گاوها و شترهای قربانی خود را بردارید و تا زمانی که با زور نتوانستید وارد خانه خدا شوید سرهای خود را نتراشید.»

۲- اگر جلوی شما را برای برگزاری آیین حج (که با زمان مشخصی گره خورده) گرفتند، تا زمانی که حیوانات قربانی خود را در قربانگاه مقدس سلاخی نکردید از جای خود تکان نخورید و بدین ترتیب نشان می‌دهید که نه فقط توسط شما ستایش می‌شود بلکه شما بر این اراده‌اید که حق خود را ادا کنید.»

همچنین این پرسش طرح می‌شود که این دو مفهوم کلیدی «حج» و «عمره»، که رودی پارت به معنی امروزی «زیارت» و «دیدار» ترجمه کرده است، در پیش از اسلام به چه معنی بوده‌اند. تفسیر امروزی می‌گوید که اگر دیدار از کعبه در خلال ماه‌های زیارت باشد، «حج» است و اگر در ماه‌های خارج از آن باشد «دیدار» است، ظاهراً این تشخیص به آغاز آیه ۱۹۷ از سوره ۲ برمی‌گردد:

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ^{۴۲}

حج در ماه‌های معلوم / شناخته شده

پارت: حج (زیارت) در ماه‌های شناخته شده صورت می‌گیرد.

صرف نظر از این که پارت عبارت را با یک فعل به یک جمله کامل تغییر داده است، بدون آن که آن را در گروه قرار بدهد^{۴۳}، احتمالاً نتیجه‌گیری منطقی این خواهد بود که زیارتی که خارج از زمان مقرر باشد «حج» تلقی نمی‌شود و حتماً باید همان «عمره» گفته شده باشد.

پارت در تفسیر خود، دوباره به اسنوک هرخرونیه متوسل می‌شود (ص ۴۱):

اسنوک هرخرونیه احتمال می‌دهد که فقط دو ماه ذوالقعدة و ذوالحجه مد نظر بودند، اگرچه شکل جمع أَشْهُرٌ به جای شکل قابل انتظار المثنی نشسته است. شاید بتوان این طور پنداشت که لفظ حج به معنی وسیع کلمه مورد استفاده قرار

^{۴۲} نویسه‌گردانی Transliteration در سراسر این نوشته طبق نویسه‌گردانی قرآن هانس زیرکر Hans ZIRKER صورت گرفته است. پی دی اف این نویسه‌گردانی را می‌توانید از آدرس زیر بارگیری کنید:

http://www.eslam.de/begriffe/t/transliteration_des_quran.htm

^{۴۳} مرمودوک پیکتهال همین را واژه به واژه چنین ترجمه کرده است:

„The pilgrimage is (in) the well known months”

گفتاورد از تارنمای اسلامی: www.islamcity.com

گرفته است، یعنی برای زیارت بزرگ (حج به معنی خاص کلمه) و برای زیارت کوچک (عمره). البته بعداً باید این را پذیرفت که محمد به هنگام اعلام این آیه قصد داشت که عمره را در ماه رجب جای بدهد، امری که در گذشته معمول بوده ولی بعدها از بین رفته است. آنگاه می‌توان حالت جمع واژه «أَشْهُرٌ» را به سه ماه ذوالقعدة، ذوالحجه و رجب بسط داد. البته این تعبیر در مقابل این واقعیت قرار می‌گیرد که در آیه پیشین به روشنی میان حج و عمره تفاوت قایل شده است.

از طریق این تلاش‌های تفسیری و همچنین توضیحات ترجمه‌ای پارت از اصل عربی، اساساً یک چیز روشن می‌شود: متن قرآن در این جا آن چنان گنگ و مبهم است که فقط زمانی قابل فهم می‌شود یا اندکی فهم پذیر می‌شود که آدم روند امروزی حج را در پس ذهن خود داشته باشد. تازه با هم متن قرآن هنوز ناروشن و متناقض است، زیرا زیارت از زمان‌های کهن همیشه فقط در خلال یک ماه صورت می‌گرفت، یعنی در ماه ذوالحجه. اگر ما فقط متن قرآن را در برابر خود می‌داشتیم و از آیین حج امروزی اطلاعی نمی‌داشتیم امکان نداشت که به تفاسیر بالا دست یابیم. به ویژه این که معانی این دو مفهوم کلیدی یعنی «حج» و «عمره» کاملاً ناروشن هستند.

واژه عربی برای زیارت، «حج»، در این اثنا تقریباً در همه زبان‌های غربی به عنوان واژه‌ای عربی پذیرفته شده است، ولی در اصل به معنی «جشن» است. فعل عبری آن در انجیل عهد عتیق مورد استفاده قرار گرفته است:

שָׁלוֹשׁ רִגְלִים תַּחֲג לִי בַשָּׁנָה
šāloš rəgalīm tāḥog lī ba-šānāh

سه بار در سال می‌بایست برای من جشن بگیری^{۴۴}.

^{۴۴}گفتاوردهای انجیل بر اساس نسخه انجیل البرفولدر ۱۹۰۵ صورت گرفته است؛ گفتاورد از:

اگر کسی بتواند به خود زحمت بدهد و متون قرآنی را بدون توضیحات و تفاسیر ثانوی مفسران و همچنین بدون زندگینامه‌های محمد بخواند و در این جا فقط به ابزار زبان‌شناسی تکیه کند، در این مورد به نتایج کاملاً دیگری خواهد رسید. به‌ویژه یک خطای اصولی، پایه همه توضیحاتی است که به بخش‌های مبهم و تاریک قرآن مربوط می‌گردد:

واژه‌هایی که در متون قرآنی ظاهر می‌گردند همواره برایشان آن معانی‌یی مبنا قرار می‌گیرد که امروزه [یا به عبارتی از زمان نخستین تفسیرهای قرآن] در زبان عربی داریم. این رویکرد به ویژه برای مفاهیم کلیدی دین صدق می‌کند. در حالی بخشی از این مخاطبان دست کم کسانی بود که می‌بایست تازه به دین جدید می‌گرویدند و از این رو نمی‌توانست این معانی امروزی را داشته باشند.

شاید بتوان این نمونه را با مورد «فرو بردن در آب» در مسیحیت مقایسه کرد که در تاریخ به عنوان «غسل تعمید» مسیح توسط یوحنا تعمیددهنده (یحیی تعمیددهنده) شهرت دارد. مفهوم یونانی «baptizō» که در این جا استفاده می‌شود ولی فقط به معنی «[در آب] فرو بردن» است و از جمله نیز در صحنه شام که مسیح نان خود را در شراب فرو می‌برد استفاده شده است. همچنین دو مفهوم «taufen» (tief) و «tauchen» در اصل فقط گویش‌های متفاوت از یک مفهوم هستند. در این مورد می‌توان به شباهت‌های واژه‌ای دو واژه «Luft» آلمانی و «lucht» هلندی اشاره کرد.

هیچ الاهیات‌شناس جدی به فکرش هم نمی‌رسد که «غسل تعمید» مسیح در آردن را با «غسل تعمید» مسیحی امروزی یکی بداند. زیرا غسل تعمید در اصل یک حمام آئینی بوده که به عنوان نماد شستشوی گناهان عمل می‌کرده است. دقیقاً همین خطا همواره از سوی قرآن پژوهان صورت می‌گیرد، زیرا آن‌ها نیز هر چه می‌یابند از زاویه تفاسیری تعبیر می‌کنند که سده‌ها بعد صورت گرفته است و سپس همین پنداشت‌ها و تعبیرها به زمان برآمد این دین گره می‌زنند.

در خصوص زیارت حج هم به نظر می‌رسد که گویا پنداشت‌های بعدی یا پنداشت‌هایی که کاملاً به‌گونه‌ای دیگر قابل فهم هستند به زور به یک متن غیرقابل فهم تحمیل می‌گردند.

تحلیل دقیق تر لغت‌شناسی این بخش‌های مبهم قرآن از حوصله این نوشته خارج است و می‌باید به طور جداگانه بدان پرداخته شود.

در این جا شما را با یک توصیف مدرن از زیارت [حج] که احمد فون دنفر Ahmad von Denffer تازه‌مسلمان نوشته و همچنین توصیفات دیگری که درباره حج از جوانب گوناگون در اینترنت آمده‌اند آشنا کنم:

۳.۵: لباس مردها در حج

در صفحه ۱۲ کتاب فون دنفر^{۴۵} آمده است:

مردان در احرام دو پارچه نازک سفید که هر کدام ۱ در ۱٫۸۰ متر است و به هم دوخته نشده‌اند به تن می‌کنند. پارچه کمر [لُنگ] (ازار) را دور کمر می‌بندند. «احرام» وضعیتی است که زائر از آغاز تا پایان رسمی حج در آن قرار دارد. البته در یکی از احادیث صحیح بخاری توصیف دقیق‌تری از پوشش در حج آمده است (بخاری ۵۳: ۳):

یکبار مردی پرسید: یا رسول‌الله کسی که در احرام است باید چه لباسی بپوشد؟ رسول‌الله، صلی‌علیه و سلم، گفت: این چیزها را نباید بپوشید: پیراهن، عبا، شلوار، برنوس [یک نوع لباس بربری Burnus] و جوراب چرمی؛ مگر این که کسی نعلین (صندل / پاپوش) نداشته باشد. فقط در این مورد آدم می‌تواند جوراب چرمی بپوشد ولی باید اضافات آن را تا زیر قوزک پا ببرد. در ضمن اجازه ندارید لباسی که با زعفران یا ورس (یک گیاه زردرنگ) است رنگ شده باشد.

^{۴۵} احمد فون دنفر: زیارت به مکه.

محمد علی مولانا^{۴۶} در یک زیر نویس، گیاه ورس را این گونه تفسیر کرده است:

«این حدیث توضیح می دهد که یک زوار در حالت احرام چه نباید بپوشد. مردان فقط دو پارچه نادرخته بر خود حمل می کنند، یکی از این پارچه ها از ناف تا زانورا می پوشاند (ازار) و دیگری قسمت بالاتنه را می پوشاند (رداء). و این در حالی است که زنان جامه معمولی خود را دارند. ورس (Wara) گیاهی است که لباس ها را با آن رنگ می کنند. رنگ های سرخ و زرد برای لباس ممنوع است.»
پس پوشیدن ردا به رنگ زرد یا سرخ ممنوع است. در عمل پوشش مقرر به شکل زیر است^{۴۷}:



آنچه که در این جا برجسته و چشمگیر است:

- قاعدتاً شانه راست برهنه است،
- ویژگی ای که در هیچ کشور اسلامی متداول نیست.
- رنگ سفید به عنوان رنگ مقرر

تعیین نشده است ولی رنگ های زرد تا سرخ به دلایل نامعلوم ممنوع شده اند.

^{۴۶} محمد علی مولانا Muhammad Ali Maulana دست نامه حدیث. لندن، دابلین ۱۹۷۸ (باز نشر ۱۹۸۳)،

ص ۲۳۶

^{۴۷} منبع:

Mekka und Medina, Die Städte des Propheten. Text von Eva de Vitray-Meyerovitch.

Photographien von Hussein Yoshio Hirashima. Freiburg, Basel,

Wien 1981. S. 51

- پوشش از یک تکیه بالایی [بالاتنه] و پایینی [پایین تنه] تشکیل شده که این دو بخش به هم دوخته نشده‌اند.

با یک نگاه به پوشش راهب‌های بودیستی در بودیسم تراوادا^{۴۸} Theravada (تایلند، برمه، سریلانکا، کامبوج، لائوس) می‌توان به شباهت‌های شگفت‌انگیز پی برد. ریچارد گومبریش^{۴۹} می‌افزاید:

یک راهب سه ردا (trīcīvara) می‌پوشد: یک ردای برای بالاتنه (uttarāsāṅga)، یک ردا برای پایین‌تنه (antaravāsaka) و یک روپوش (شنل) (saṃ-ghāti) (Vin 1, 94, 289)؛ یک راهبه اضافه بر این‌ها یک کمر بند (saṃkaksitā)، یک دامن (kuṣūlaka) (Vin II, 279) نیز دارد. این پارچه‌ها (پوشش) به رنگ‌های زرد یا سرخ هستند. کفش به عنوان یک چیز لوکس نگریده می‌شود، استفاده از بادبزین مجاز است.

شانه برهنه در هند کهن نشانه فروتنی بود و یک بخش از جلوه معمولی راهب‌های بودیستی می‌باشد. شنل ذکر شده در کشورهای گرم به ندرت مورد توجه قرار می‌گرفته است. به عبارتی، پوشش فقط از دو پارچه تشکیل شده است. موارد زیر نیز توجه را شدیداً به خود جلب می‌کنند:

۱. به هنگام پذیرش راهب در معبد [کهانته]، راهب برای مدت کوتاهی یک ردای سفید می‌پوشد. این در ضمن پوشش معمولی «راهبه‌های فرمان‌های هشتگانه» است. افزون بر این می‌باید در این رابطه گفته شود که پیروان غیرراهب بودیسم

^{۴۸} بودیسم تراوادا خوانشی از بودیسم است که به بودیسم نخستین نزدیک‌ترین است. کتاب‌های ترازند (canonical) تراوادا به زبان پالی است که از زبان مادری بودا کمترین انحراف را دارد؛ همچنین کردار دینی دقیقاً مطابق آن چیزی است که در در کهن‌ترین گواه‌های نوشتاری توصیف شده است و این در حالی است که بودیسم مهائانا (از جمله در چین، کره و ژاپن وجود دارد و با بودیسم و جرایانه در تبت خویشاوند است) به عنوان بسط بعدی نگریده می‌شود.

^{۴۹} ریچارد گومبریش Richard Gombrich: معنی و وظیفه سنغا، در: جهان بودیسم، مونیخ ۲۰۰۲، ص ۶۳ از: هاینس پشرت و ریچارد گومبریش.

(پالی: برای مذکر Upāsaka و برای مؤنث Upāsikā) که «راهبه‌های فرمان‌های هشتگانه» بدان تعلق دارند و در هند به طور سنتی پوشش سفید دارند^{۵۰}.

۲. رنگ اصلی پوشش راهب‌ها، بستگی به معبد دارد، میان زرد تا نارنجی، سرخ تا زرد متمایل به قهوه‌ای نوسان می‌کند. این رنگ، به عمد نباید زیبا باشد و می‌بایست آدم را به یاد گل و لای رودخانه بیندازد.

۳. پوشش راهب‌ها از یک پارچه برای بالاتنه و یک پارچه برای پایین تنه که به هم دوخته نشده‌اند تشکیل می‌گردد.

اگر در این جا شباهت به پوشش راهب‌های بودیستی به هنگام پذیرش در معبد و یا پیروان غیرراهب وجود داشته باشد، منطقی خواهد بود که کمی برداری لزوماً نباید در همه اجزاء سدرسد باشد و دست کم می‌باید در یک نقطه تفاوت داشته باشد، این تفاوت در رنگ می‌باشد. رنگ سفید در فرهنگ‌های گوناگون معانی نمادین گوناگون دارد، در اروپا به عنوان نماد معصومیت و در چین سوگواری و تا پوشش انتظار ظهور مسیح ادامه می‌یابد.

^{۵۰} ۲۲۷ ممنوعیت برای مردان و ۳۳۱ ممنوعیت برای زنان به تفصیل در باتی‌موکها (سنسکریت: prātimokṣa)، در دفترنامه مقررات دیرها، آمده است.

۵.۴: پوشش زنان

مقررات شگفت‌انگیزی که در نگاه نخست کاملاً غیرمنطقی جلوه می‌کند، به پوشش زنان برمی‌گردد. در کتاب فون دِنفر در این باره آمده است:

زنان در احرام، پوشش معمولی اسلامی را دارند که تن را می‌پوشاند. در احرام چهره نباید پوشیده شده باشد، و دستکش هم نباید به دست کرد. پوشش‌هایی که به رنگ زرد یا سرخ هستند نباید استفاده شوند، همچنین لباس‌ها نباید عطرآگین شده باشند.

مشابه آن را در یک تارنمای اسلامی مشاهده می‌کنیم^{۵۱}:

۲۱. پوشش چهره: «در حالت احرام زنان اجازه ندارند که چهره خود را با نقاب یا پارچه بپوشانند، حتا قسماً.»

اگرچه در بعضی از کشورهای اسلامی تن زن باید کاملاً پوشیده باشد و همه موجودات مؤنث از زمان بلوغ باید فقط از درون یک تور سیاه به جهان بنگرند، ولی درست در زمان بزرگ‌ترین شور و شوق دینی این شکل افراطی حجاب نه فقط وظیفه نیست بلکه به روشنی ممنوع شده است.

حجاب در بودیسم چیزی بیگانه است. راهبه‌ها و به اصطلاح «زنان فرمان‌های هشتگانه»^{۵۲} موظف به پوشش (حجاب) نیستند ولی باید سر خود را بتراشند.

^{۵۱} <http://www.ezsofttech.com/hajj/hajj4.asp>

^{۵۲} به دلایل تاریخی، زنجیره کهنات [پذیرش در معبد] راهبه‌ها در بودیسم تراوادا قطع شد و تازه در دوره جدید تلاش شد که دوباره روند پذیرش راهبه‌ها در معابد از سر گرفته شود. در این جا تلاش شده که زنان به جای ۳۰۰ ممنوعیت فقط ۸ ممنوعیتی که برای پیروان غیرراهب در نظر گرفته شده رعایت کنند که البته شامل پرهیز از روابط جنسی نیز می‌باشد. زندگی عملی این راهبه‌ها مانند زندگی راهب‌ها می‌باشد: آن‌ها اکثراً در دیر زندگی می‌کنند، موهای سر خود را می‌تراشند و پوشش سفید بر تن دارند.

۵.۵- ممنوعیت‌ها در خلال حج

درباره ممنوعیت‌ها در خلال حج فون دَنفر می‌نویسد:

به عنوان «محرمی» در «احرام» موارد زیر برای ممنوع شده است:

- پوشش چهره، برای مردان همچنین پوشش سر
- اصلاح موها، تراشیدن صورت یا طور دیگری موها را از بین بردن
- استفاده از عطر (همچنین استفاده از صابون عطرآگین باید پرهیز شود)
- دعوا کردن و جنگیدن
- نامزد کردن، ازدواج و کسی را به عقد کسی در آورد
- گفتگو درباره موضوعات جنسی
- نزدیکی جنسی (همچنین بوسیدن و غیره)
- رابطه جنسی
- شکار حیوانات، یا همکاری در شکار حیوانات
- کشتن هر موجود زنده (به استثنای وقتی آدم در خطر باشد یا سر بُردن حیوان)
- ممنوعیت‌های دیگر را می‌توان در تارنمای اسلامی ذکر شده یافت (کوتاه شده):

- خودارضایی

- لمس کردن: لمس کردن زن خود یا زنی دیگر

- دروغ گفتن و دشنام دادن

- سوگند خوردن

- کفش و جوراب

- کشتن حشرات

- ریشه کن کردن درختان

این لیست ممنوعیت‌ها تقریباً مانند لیستی است که برای راهب‌های بودیستی ممنوع شده است. به ویژه ممنوعیت کشتن حشرات بسیار جالب است که به شکل زیر توضیح داده می‌شود:

«کشتن حشرات ممنوع است، یا حتا پرت کردن یا جاروب کردن این حشرات از بدن خود مانند پارازیت‌ها، شپش، سوسک و غیره نیز ممنوع است. ضرری ندارد که آن‌ها را از یک جا به جایی دیگر انتقال داد و تاوانِ عدم رعایت این مقررات غذا دادن به فقرا است.»

گفتنی است که یکی از ابزارهایی که راهب بودیست مجاز به داشتن آن است یک تور است که برای غربال (صاف کردن) آب نوشیدنی در نظر گرفته شده تا بدین وسیله راهب سهواً باعث کشتن حشرات درون آب نشود و بدین ترتیب کرمهٔ بد کسب کند.

این که تا چه اندازه این دو ممنوعیت با اسلام سازگار هستند در این نکته می‌توان دید که از یک سو در خلال زیارت حج کشتن یک پشه ممنوع است ولی گلوی گوسفند یا بز قربانی را بریدن مجاز می‌باشد.

۵.۶: چرخیدن دور کعبه (طواف)

طواف یعنی چرخیدن دور کعبه در خلاف حرکت عقربه‌های ساعت. احمد فون دنفرد این باره می‌نویسد:
طواف: بهترین نوع عبادت در مکه طواف کعبه است. طواف از هفت دور تشکیل می‌شود.

در طواف اولی (طواف ورود، طواف القدوم) در مکه مردان (تأکید در اصل متن) سه دور نخستین را با گام‌های سریع (رمله / هروله) انجام می‌دهند، با حرکت شانه‌ها. افزون بر این پیش از آغاز طواف پارچهٔ شانهٔ احرام طوری زیر بغل سمت

راست گذاشته می‌شود که شانه‌ راست برهنه و شانه‌ چپ پوشیده می‌شود (اضطباع). پس از طواف سوم، سرعت گام‌ها معمولی می‌شوند و هر دو شانه پوشانده می‌شوند.

چرخیدن دور یک مکان مقدس (طواف) در یهودیت و زرتشت‌گرایی، و به مقدار کمی در مسیحیت، موضوع آشنایی است، ولی هیچ‌گاه نقش غالب یا برجسته‌ای نداشته است. طواف در زندگی معمولی مسلمانان نیز وجود ندارد. از این روست که اهمیت بیش از اندازه طواف در خلال مراسم حج فقط یادآور اهمیت مشابه آن در بودیسم است که نه فقط این حرکات (چرخیدن‌ها) بیرون و درون معبد صورت می‌گیرند بلکه در نیایش کوه‌های مقدس مانند کوه مشهور کایلش^{۵۳} Kailash انجام می‌شود، کوهی که دور آن می‌چرخند ولی از آن بالا نمی‌روند:

آن چه در بودیسم قابل توجه است این است که طواف در جهت حرکت عقربه‌های ساعت صورت می‌گیرد در حالی در معبد بون (Bön) در تبت، طبق مقررات بر خلاف حرکت عقربه‌های ساعت می‌باشد. اگر رابطه‌ای میان طواف خلاف حرکت عقربه‌های ساعت در مکه و طواف بودیستی وجود داشته باشد، همین استدلال می‌تواند برای جهت دیگر نیز صدق کند.

۷.۵: «دویدن» میان صفا و مروه (سعی) و نقشه اماکن مقدس

در کنار سنگ پرانی آئینی به شیطان شاید «سعی» یعنی دویدن میان دو تپه صفا و مروه عجیب‌ترین کاری باشد که در آئین حج وجود دارد. احمد فون دنفران را این‌گونه توصیف می‌کند:

^{۵۳} در فرهنگ‌نامه بودیسم

Klaus-Josef NOTZ, Das Lexikon des Buddhismus A-Z. Grundbegriffe, Traditionen,

Praxis. 2 Bd., Freiburg im Breisgau 1998.

درباره کایلش چنین آمده است: جنوب غربی تبت، مقدس‌ترین کوه بودیست‌ها، هندوها و هواداران بون (Bön). طبق ستاره‌شناسی بودیسم (: در چهار طرف این کوه، چهار جریان رودخانه برهماپوترا، ایندوس، سوتلی و کارناوالی (Brahmaputra, Indus, Sutlej und Karnavali) بیرون می‌آیند.

۱. سعی، دویدن میان دو تپه صفه و مروه، پس از طواف صورت می‌گیرد. برای این کار، باید ابتدا حیاط مسجد را از طریق باب صفه (دروازه صفه) که تقریباً روبروی سنگ سیاه قرار دارد ترک کنی. امروزه در آن جای یک نور آبی‌رنگ که به دیوار مسجد آویزان شده راه را به سوی صفه نشان می‌دهد. در راه می‌باید آیه ۱۵۸ از سوره ۲ را بخوانید:

۲. نیت. در زیر تپه صفه که امروزه مانند مروه و تمام راه آن ساختمان‌سازی شده برای «سعی» نیت می‌کنی.

در آیه نامبرده بالا چنین آمده است (سوره ۲، آیه ۱۵۸):

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ

در حقیقت، «صفا» و «مروه» از شعائر خداست [که یادآور اوست]؛ پس هر که خانه [خدا] را حج کند، یا عمره گزارد، بر او گناهی نیست که میان آن دو، سعی به جای آورد. و هر که افزون بر فریضه، کار نیکی کند، خدا حق شناس و داناست.

پارت در تفسیری درباره دویدن میان این دو تپه چنین می‌گوید: (ص ۳۶)

می‌توان پذیرفت که منظور از خدمت عبادی اضافی (بیش از تکلیف) [من تطوع خیراً] همان دور زدن صفه و مروه باشد. البته این عمل آئینی در گذشته غالباً منفی ارزشگذاری شده تا امری مجاز و بی‌غش، واقعاً غیرمثبت، یعنی آن گونه که برای اضافه بر تکلیف قابل پیش‌بینی

است. ابن مسعود حالا به جای یَطْوَفِ خوانش «لا یَطْوَفِ» را پیشنهاد می‌کند. این نکته به این دلیل از اهمیت برخوردار است چون طبق این خوانش تمامی آیه یک معنی منسجم پیدا می‌کند. طبق این خوانش می‌توان به شکل زیر ترجمه و بیان کرد:

«الصفه و عمره» (که دیگر کافرانہ نیستند) به نمادهای آئینی خدا تعلق دارند. اگر کسی زیارت (حج) خانه خدا (کعبه) یا «دیداری» (عمره) را انجام بدهد، گناهی ندارد اگر دور آن‌ها (یعنی الصفه و المروه) نچرخد. (این چرخیدن مجاز است ولی یک بخش از تکلیف حج نیست.) ولی اگر کسی داوطلبانه یک کار خیر انجام بدهد (یعنی دور آن‌ها بچرخد یا میان صفه و مروه بدود) خدا سپاسگزار است و (درباره همه چیز) مطلع است (و پاداش او را فراموش نمی‌کند). «شاید این خوانش معنی اصلی واژه را رایج بدهد در حالی که متن جدید textus receptus یک تصحیح بعدی را نشان می‌دهد و در زمانی بوده که دویدن میان صفه و مروه در نهایت در آیین تکلیفی زیارت گنجانده شده بود.

افزون بر این باید اشاره کرد:

فعلی که برای حرکت میان این دو (تپه فرضی که البته به عنوان تپه تعریف نشده‌اند) استفاده می‌شود، «یَطْوَفِ بهما» است که در حقیقت «چرخیدن دور آن دو» معنی می‌دهد که در حقیقت به همان ریشه «طواف» برمی‌گردد. تفسیر پارت نشان می‌دهد که تا چه اندازه مترجمان و ویراستاران درباره جزئیات حج دچار سردرگمی بزرگ شده‌اند. حال با این عمل آئینی چه باید کرد؟ این عمل آئینی طبق قرآن «گناهی ندارد»؛ منظور چیست، آیا بهتر است که از آن صرف نظر شود یا به عکس باید آن را انجام داد؟ ابن مسعود و ویراستار متن جدید textus receptus به این مسئله پاسخ‌های گوناگون می‌دهند.

همچنین دو فعل «حج البیت» و «اعْتَمَرَ» جالب هستند زیرا آن‌ها می‌باید به معنی زیارت بزرگ و کوچک باشند که طبیعتاً به «حج» و «عمره» نزدیک می‌باشند.

اگر ما به همه مفاهیم کلیدی که در قرآن آمده است توجه کنیم می‌توانیم ببینیم که هیچ کدام، تا آن جا که به قرآن برمی‌گردد، لزوماً آن معنی را نمی‌دهند که نمایندگان سنتی اسلام شناسی بر آن تأکید می‌کنند:

کاملاً ناروین است که «حج» و «عمره» در این متن به چه معنا هستند. بافت متن کاملاً ناویژه است و یک سلسله تفسیر را به دنبال خود دارد. اصطلاح «وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ» - حج و عمره انجام بدهید، می‌تواند به معنی هر چه باشد از جمله زیارت.

- از متن قرآن اصلاً این استنباط نمی‌شود که الصفه والمروه دو تپه هستند. به عکس در قرآن از آن‌ها به عنوان «شعائرالله» نام برده است که پارت آن را به عنوان «نمادهای آئینی» الله ترجمه کرده است، که البته این هم چندان روشن نیست.

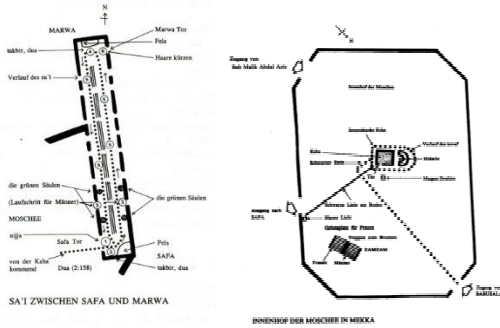
- همچنین در قرآن یک کلمه درباره «دویدن» نیامده است چه رسد به این که از یک «دویدن» اجباری میان آن دو (صفه و مروه) گفته باشد.

هانس یانزن^{۵۴} در زندگینامه پیامبر چندین بار این پرسش را طرح کرد که آیا تمامی جزئیات زندگینامه در سیره برای این اختراع نشده که به آن بخش‌های ناروین و نامفهوم قرآن پاسخ بدهد.

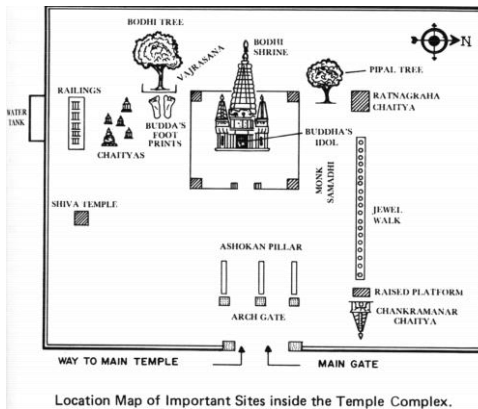
همین پرسش را می‌توان در این جا طرح کرد. آیا در این بخش‌های قرآن واقعاً موضوع بر سر چیز دیگر نبوده و جزئیات حج بعداً آنچنان «چرخانده» شده تا متن یک معنی پیدا کند؟

در پایان فصل یک مقایسه کوچک صورت می‌گیرد که می‌باید ما را به تفکر وادارد: ابتدا نقشه حیاط داخل مسجد مکه و مسیر دویدن میان دو تپه:

^{۵۴} هانس یانزن : محمد - یک بیوگرافی. مونیخ ۲۰۰۸.



و در زیر نقشهٔ معبد و تصاویر از: احمد فون دنفر، زیارت مکه. ص ۱۸ و ۲۵ روزی در نزدیکی مکانی که بودا به روشن یافتگی خود دست یافت:



Location Map of Important Sites inside the Temple Complex.

تصویر از:

Indra MAJUPURIA, Trilok Chandra Majupuria, Holy Places of Buddhism in Nepal & India.
A Guide to Sacred Places in Buddha's Lands, Bangkok 1977. S. 281

در هر دو نقشه، دو جای چهارگوش که مکان مقدس در مرکز قرار دارد قابل مشاهده است. در مکه یک چشمه وجود دارد، در تأسیسات بودیسات یک مخزن آب، و این عجیب نیست چون بدون آب این تأسیسات کارکردی نمی‌توانند داشته باشند. شگفت‌انگیزتر ولی «jewel walk» است که یادآور مسیر میان دو تپه است، البته با توجه به این که در آن جا مانند مکه نمی‌دوند بلکه «درون پویی در حال راه

رفتن» walking meditation که یکی از شکل‌های معمولی و عادی درون‌پویی در همه مکاتب بودیستی است، انجام می‌گردد. همچنین آن سه ساختمان استوپه مانند در مکه مطابق سه ستون می‌باشند.

همان طور که پیشتر اشاره شد کعبه یک محراب [کلیسایی] دارد که احتمالاً در گذشته می‌توانست در آن جا یک کلیسا بوده باشد. با این وجود، معماری حیاط داخلی و مسیر دویدن بدون الگوی در حوزه مسیحی است. هیچ کلیسایی وجود ندارد که در مرکز آن یک جای چهارگوش قرار گرفته باشد^{۵۵}. اگر از این نقطه بیاغازیم که مکه تازه بعدها به عنوان یک مکان آئینی برای دین تازه پدیدار شده برگزیده شد، قطعاً قابل تأمل خواهد بود که یک تأسیسات بودیستی مشابه آن گونه که در بالا ترسیم شده در این جا تأثیرگذار بوده است.

۵.۸: شستن پیش از زیارت

احمد فون دنفر بهداشت تن را به شکل زیر شرح می‌دهد:

پاکیزه کردن

ابتدا غسل بگیرید، و اگر امکان پذیر نبود، وضو بگیرید. گرفتن ناخن‌ها، کوتاه کردن سبیل، از بین بردن موهای زیر بغل و شرمگاه و همچنین عطرآگین کردن بدن (ولی نه لباس‌ها) از زائران خواسته شده است.

دو نکته در این جا قابل توجه هستند: از بین بردن موها و عطرآگین کردن تن. در بودیسم یکی از کارهای آئینی در خلال کهنات تراشیدن موهای سراسر است (و ابروها) و مالیدن آبی که قبلاً با یک ماده سفید رنگ خوش بو آمیخته شده است.

۵.۹: محدودیت زمانی زیارت

^{۵۵} در این جا استثناهایی وجود دارد که البته دلیل شان این است که در بعدها دور کلیسا در فاصله معینی ساختمان‌هایی درست شدند. ولی این بدین معنی نیست که از همان آغاز، کلیسا را در مرکز یک مکان معین ساخته باشند.

همان گونه که پیشتر گفته شد زیارت اسلامی در ماه ذوالحجه صورت می‌گیرد، که البته هورخرونیه در گفتاورد یادشده از سوی پارت به این نکته توجه کرده که زمان اصلی این زیارت سه ماه بوده است. ولی نکته تعیین کننده این است که زیارت نه در تمام مدت سال بلکه فقط در یک زمان معین امکان پذیر بود.

ادیان یکتاپرست چنین محدودیت زمانی برای زیارت را نمی‌شناسند. زیارت مسیحیان به اورشلیم یا روم عملاً در تمامی سال امکان پذیر است.

اصولاً آئین کهنات [پذیرش راهب‌ها در معبد] که چندین بار به عنوان الگوی مشابه آیین حج معرفی کردم ممکن می‌باشد؛ البته در این جا زندگی راهبان از محدودیت‌های زمانی برخوردار است که پیامدهای گسترده‌ای در بردارد: راهب‌ها در خلال زمان بارش مجاز به ترک معبد خود نیستند، ولی آن‌ها پیش و پس از این دوره اجازه حرکت و مسافرت دارند. از جمله دلایلی که برای این محدودیت زمانی ارائه می‌شود شکایت دهقانان از بودا بوده که راهب‌هایش در فصل بارش بذر را در مزارع زیر پا از بین می‌برند.

فصل باران که «ورشه» Varsha نامیده می‌شود (پالی: vasso، سنسکریت: varṣaḥ؛ هر دو واژه نام‌هایی برای باران هستند) از روز نخست پس از ماه کامل در ماه هشتم (جون - جولای Āṣāḍha) شروع می‌شود و تا ماه کامل ماه یازدهم (اکتبر - نوامبر) ادامه پیدا می‌کند. بازه زمانی میان این دو را در زبان انگلیسی «Buddhist (Fastenzeit) Lent» (ماه روزه) نام نهاده‌اند که برای راهب‌ها و پیروان معمولی، زمان اشتغال فعال و فشرده دینی به شمار می‌رود^{۵۶}. آغاز و پایان این دوره در مناطق هینایانه تا به امروز با جشن‌های بزرگ در معابد همراه است که بودیست‌ها سه بار دور معبد می‌چرخند یا طواف می‌کنند. با آغاز این زمان، پیروان بودیسم اغلب برای زمان «ورشه» داوطلبانه پنج و هشت فرمان / فضایل (سنسکریت: pañca یا aṣṭa śīlāni؛

^{۵۶} زمان بازگشت به دیر به سنسکریت varṣopanāyikā نام دارد و طبق مقررات کهنات وینه بیبته که Vinayapīṭaka صورت می‌گیرد.

پالی: pañca یا atṭha sīlāni) را رعایت می‌کنند^{۵۷}. ورشه در مناطق ماهایانه اساساً کنار گذاشته شده زیرا آن‌ها از لحاظ اقلیمی در یک منطقه بدون باران‌های موسمی زندگی می‌کنند.

روز آغاز دوره بارش همچنین یکی از مهم‌ترین روزهای جشن بودیستی می‌باشد یعنی آشاله پوجه Āsāḥa Pūja که در آن نخستین سخنرانی / گفتار آموزشی بودا در دشت غزال بنارس Benares و پایه‌گذاری سانگها Sangha [انجمن دینی راهب‌ها] جشن گرفته می‌شود.

گفتنی است که هنوز «سابقه خدمت» یک راهب را با تعداد دوره‌های بارش اندازه‌گیری می‌کنند که او بی‌وقفه در دیر/ صومعه سپری کرده است. آغاز و پایان دوره بارش به همین دلیل در کشورهایی که غالباً از بودیسم تراوادا پیروی می‌کنند روزهای مهم جشن هستند؛ در این روزها مردم در دیرها جمع می‌شوند و مشترکاً غذا می‌خورند و به مواضع درمه^{۵۸} Dharma گوش می‌دهند.

از آن‌جا که در آسیای جنوبی و آسیای جنوب شرقی در فصول بارانی نسبت به فصول دیگر کارهای کشاورزی به حداقل می‌رسد این فرهنگ جا افتاده که هر مرد جوان دست کم یک بار در زندگی اش یک دوره بارانی را در صومعه به عنوان راهب می‌گذراند که این زمان را دوره بلوغ [بزرگسالی] می‌نامند. به عبارتی، یک کهانت

^{۵۷} پنج ممنوعیت این موارد را دربرمی‌گیرد: کشتن حیوانات، دزدی، خطای جنسی، دروغ‌گویی و استفاده از مواد مست‌کننده. برای هشت ممنوعیت رابطه جنسی از هر نوعش، ممنوعیت غذا خوردن نابهنگام (یعنی بعد از ظهر) و همچنین تفریحات (مانند موسیقی و رقص) نیز بدان اضافه شده‌اند و خوابیدن در یک رختخواب راحت. گفتنی است که «هشت ممنوعیت» با «چرخ هشتگانه تعالی» را نباید با هم اشتباه کرد زیرا این دو کاملاً با هم متفاوت هستند.

^{۵۸} درمه یا دارما مفهومی در ادیان هندی تبار است که چندین معنی دارد اما معنای اصلی آن نظام گیتی است. مفهوم درمه قابل مقایسه با مفهوم اشه (نظام گیتی) در دین زرتشت است. این ایده که رفتار در هماهنگی با درمه (قانونمندی ذاتی جهان)، رسالت و وظیفه هر فرد است، از متون باستانی هندی و ایرانی سرچشمه می‌گیرد و این متون خوشبختی بشر را در هماهنگ شدن با نظم و قاعده بنیادین جهان (ارد یا اشه) و برآوردن مطالبات این نظم و سامان بنیادین جهان دانسته‌اند. (ویکی پدیا)

موقت صورت می‌گیرد. هنوز در چندین کشور این رسم وجود دارد که یک مرد پیش از ازدواج یا یک بداقبالی خود ساخته باید برای مدتی به معبد برود. در گذشته، این زمان سه ماه بود، ولی در بعضی موارد می‌تواند کوتاه‌تر باشد. پادشاه تایلند بومپول Bhumipol برای نمونه در سال‌های جوانی اش دو هفته به عنوان راهب زندگی کرد.^{۵۹} انجمن دینی «زنان فرمان‌های هشتگانه» در تایلند امروزی بسیار نادر است ولی در زمانی که هنوز زنجیره انجمن‌های دینی از هم پاشیده نشده بود، یعنی زمانی که راهبه‌های واقعی هنوز وجود داشتند، بسیار متداول بوده است، آنگونه که متون رسمی بودیستی در این باره گزارش داده‌اند.

اگر پیروان اسلام آغازین - یا یک نوع مسیحیت که به تدریج به اسلام منتهی شد - در مناطقی تبلیغ دینی می‌کردند که در آن جا عمدتاً جمعیت بودیستی زندگی می‌کرد، احتمالاً این نیاز وجود داشت که به نودینان جوان یک «دوره بلوغ» عرضه کنند. و چه چیز بهتر از این که عناصر موجود زیارت با چیز جدیدی گره زده شود که دیگر ظاهر بودیستی نداشت ولی برای بودیست‌ها آشنا بود.

۵.۱۰: عصر نادانی (جاهلیت) و انکارکنندگان (کافرون) در بودیسم

نکته دیگر نامگذاری زمان پیشااسلام با مفهوم «جاهلیت» است که کلاً به معنی «نادانی» ترجمه می‌شود.^{۶۰} در این جا نیز یک شباهت با فهرست نام‌های بودیستی وجود دارد، زیرا ریشه جاهلیت / نادانی - به سنسکریت اویدیا «avidyā» - به توهم

^{۵۹} نگارنده خود شاهد یک «کهنات در آخرین دقیقه» بود که مرد جوان دو هفته پیش از ازدواج برنامه‌ریزی شده‌اش (به دلیل آبهستی ناخواسته) می‌بایست به عنوان راهب، زمان حداقل را در دیر «به پایان برساند».

^{۶۰} طبق احادیث و روایات اسلامی، اسلام در یک محیط بُت‌پرستی سربرکشید، یعنی اسلام در یک مبارزه دینی، سیاسی و فرهنگی با بت پرستان شکل گرفت. البته این را روایات اسلامی می‌گویند ولی قرآن به روشنی نشان می‌دهد که طرف مقابل قرآن نه بت پرستان بلکه مشرکان بودند و این مشرکان اساساً مسیحیان تثلیثی یا منوفیزیت بودند که عیسا و مریم را جنبه خدایی می‌دادند و آن‌ها را در کنار خدا می‌پرستیدند. برای اطلاعات دقیق‌تر به: بامدادان، مزدک: مغاک تیره تاریخ - اسلام چگونه پدید آمد؟ «انتشارات فروغ رجوع کنید. [بی‌نیاز]

و آز برمی گردد و در این جا به تمامی آن چیزی گفته می شود که باعث دلبستگی به چیزهای زمینی می گردد. انسان باید بتواند بر آن ها چیره شود تا خود را از بند این دلبستگی ها رها کند و به نیروانه برسد.

یک مفهوم بنیادین دیگر در اسلام «کافر / ناپاور» است که باز تشابه آن در بودیسم شگفت انگیز است، زیرا ریشه این واژه از «انکار کردن» است [آنکرا] می باشد. همین مفهوم را در بودیسم به شکل «nāstika» وجود دارد که از دو بخش «نا» و «استی» تشکیل شده است که بهترین ترجمه آن «نفی کردن» Negieren است. این مفهوم در زمان بودا نسبتی بوده که به «ماتریالیست» ها داده می شد:

ماتریالیست ها همه آموزه های رستگاری را با تمسخررد می کنند و هر آن چه که ورای جهان قابل رویت سیرمی کند به عنوان توهم می نگرند. نام آن ها یعنی لوکایته Lokāyata، «کسانی که به جهان مادی گرایش دارند» ماهیت این نگرش را نشان می دهد. نام دیگری که بدان ها دادند کاروکا Cārvakā است که نام یکی از متفکران آنهاست. مخالفان آن ها لفظ تحقیرانه «انکار کنندگان» یا «نفی کنندگان» را استفاده می کردند (nāstika).

۶. اشتراکات بودا و محمد

۱.۶: تولد و فیل

پس از بررسی چند ارتباط میان این دو دین حال به داستان هایی می پردازیم که پیرامون این دو بنیانگذار دین ساخته شده اند.

در ترجمه انگلیسی از سیره پیامبر از ابن اسحاق که توسط گیلوم Guillaume نوشته شده در صفحه ۶۹ تولد محمد را به شرح زیر آورده است:
پیامبر در روز دوشنبه، ۱۲ ربیع الاول، در سال فیل متولد شد.

همچنین در تارنمای اسلامی «Bismika Allahuma» - مسلمانان به جدل‌های ضد اسلامی پاسخ می‌گویند- نامگذاری این سال این چنین شرح داده می‌شود:

«پیامبر محمد (صلی الله علیه و سلم) در روز دوشنبه ۱۲ ربیع‌الاول، «در سال فیل» در مکه به دنیا آمد، که مطابق است با ۲۰ آوریل ۵۷۱ میلادی. علت این نامگذاری این بوده که ابرهه الاشرام [ابرهه حبشی] فرمانده محلی اتیوپی در یمن، بر فیل خود سوار شد و سپاه خود را برای حمله و ویرانی مکه رهبری می‌کرد.»

در این جا مشخص می‌شود که ابرهه حبشی به هنگام حمله به مکه یک فیل با خود از یمن داشته است. این که چگونه فیل، که هر روز ۱۵۰ لیتر آب نیاز دارد، توانسته از یمن به مکه برود به کنار می‌نهیم. شگفت‌انگیز این است که در این جا نه تنها نام فیل بر یک سال معین نهاده می‌شود بلکه یک سوره کامل (۱۰۵) به این نام است و چنین آغاز می‌شود:

لَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ / أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ / وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ / تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ / فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ.

مگر ندیدی که خدا با اصحاب فیل چه کرد؟ (گویا اشاره‌ای است به حمله عربستان جنوبی علیه مکه که در آن یک فیل مورد استفاده قرار گرفت)

این آغاز یک سوره بسیار کوتاه ۵ آیه‌ای است؛ در ضمن در هیچ جای قرآن دیگر سخنی نه از فیل شده و از اصحاب فیل. احتمالاً باید مسلمانان آغازین با شگفتی از خود می‌پرسیدند، منظور قرآن از «اصحاب فیل» چه کسانی می‌توانند باشند که خدا با آنان چنین کرد. و چون با تکیه به مابقی سوره‌های قرآن نتوانستند به این پرسش پاسخ بدهند، یک داستان برای این سوره اختراع کردند که البته رودی پارت هم بدون هر نقدی آن را در ترجمه‌های خود مورد استفاده قرار می‌دهد.

شاید محتمل‌ترین ارتباط با فیل را بتوان در بودیسم یافت که بارها و بارها در تصاویر دیواری معابد بودیستی نقش بسته است:



Indra MAJUPURIA, Trilok Chandra Majupuria, Holy Places of Buddhism in Nepal & India. A Guide to Sacred Places in Buddha's Lands, Bangkok 1977. S. 2

مادر بودا پیش از تولد فرزندش، خواب یک فیل را می‌بیند که هم در سنسکریت و هم در پالی به خوبی ثبت شده است:

1.20⁶¹ (سنسکریت: زندگی بودا یا اعمال بودا) Buddhacarita
rakṣāvidhānam prati lokapāla lokaikanāthasya divo 'bhijagmuḥ
sarvatra bhānto 'pi hi camdrapādā bhajanti kailāsagirau viśeṣam

۲۰. «اودر هیبتِ فیلی عظیم، سفید مانند هیمالیا، مجهز به شش عاج که بر چهره‌اش خونابه خدایان جاری بود وارد زهدانِ ملکه سودونه (Suddhodana) شد تا بدین وسله پلیدی جهان را نابود سازد.»
یک نسخه به زبان پالی را در Jinacaritam (زندگی بودای منصور / پیروز) می‌یابیم^{۶۲}:

^{۶۱} این متن و متن بعدی از تارنمای زیر برداشته شده‌اند:

(به کتاب‌شناسی نگاه کنید) <http://www.ancient-buddhist-texts.net>

بودا کریته طبق نظر متداول مربوط به سدهٔ دوم پس از میلاد است که نسخهٔ ناقص سنسکریت آن و نسخه‌های کامل آن به زبان‌های چینی و تبتی به دست ما رسیده است.

^{۶۲} اوسکار فون هینوبور، راهنما [دست‌نامه] ادبیات پالی، برلین ۱۹۹۶. هینوبور این اثر را که از ۴۴۹ بیت تشکیل شده مربوط به سدهٔ ۱۳ میلادی می‌داند. حتا اگر در خصوص زمان نگارش نسخه‌های سنسکریت و پالی نتایج

So Visāla-Pañño sajjhu-dāma-dhavaḷa-amala-dassanīya-sonḍāya
sangahita-seta-vara-aravindam canda-avadāta-vara-vāraṇa-rāja-
vannam supinena sandassayitvā, ...

این خردمند بزرگ، پس از آن که خود را در یک رویا به عنوان یک فیل
زیبا، شاهانه و بزرگ منش، به سفیدی ماه، با لوتوس سفیدی از تنه
خالص سفید یافته بود که مانند یک زنجیر نقره‌ای بود ...

۶.۲: روزهای تولد، برگزیدگی به پیامبری و مرگ

بنابر روایات اسلامی روز تولد و روز مرگ پیامبر، همه در یک روز تقویمی رخ داده
است. حتا در بعضی از احادیث و روایات اسلامی آمده که روز بعثت محمد به
پیامبری نیز در همین روز رخ داده است.

در این جا نیز شباهت شگفت‌انگیزی با بودیسم وجود دارد. زیرا درباره بودا نیز
گزارش شده که روز تولد، روز «از خانه به بی‌خانگی» (پالی: pabbajjā یعنی
زندگی‌اش به عنوان یک راهب سرگردان)، روز روشن‌یافتگی و روز مرگش (ورودش
به نیروانه: سنسکریت: mahāparinirvā؛ پالی: mahāparinibbāna) همه در یک
روز تقویمی رخ داده‌اند. این روز که همه بُرش‌های تعیین‌کننده زمانی زندگی بودا
را در برمی‌گیرد در کشورهای بودیستی به عنوان روز وَسَخَه «Vesakha» (سنسکریت:
Vaiṣaka؛ پالی: Vesakha) جشن گرفته می‌شود و برابر است با نخستین روز ماه
کامل از ماه وساخه Vesākha (آوریل / می).

۷. محمد، عیسا و بودا: الگوی همگانی و واقعیت تاریخی

اگر زندگینامه‌های محمد، بودا و عیسا را با هم مقایسه کنیم، اشتراکات دیگری به
چشم می‌خورند که شاید بتوان آن‌ها را به عنوان الگوهای همگانی ادبی نگریند:

دیگری حاصل شده باشد، داستانِ فیل بخاطر ربطش به بودیسم مه‌ایانه و تراوادا، یعنی پیش از انشعاب‌شان،
نشانگر آن است که در زمانی پیش‌تر از آغاز اسلام نگارش شده بود.

۱. هر سه نفر طبق روایات در یک خانواده «معمولی» بزرگ می شوند: عیسا توسط روح مقدس به وجود آمد و یوسف وظیفه بزرگ کردن و تربیت او را دارد. مادر بودا به هنگام تولد بودا می میرد و تربیت او به خواهرش سپرده می شود. محمد هم در کودکی یتیم می شود و نزد عمو و پدر بزرگش بزرگ می شود.

۲- هر سه نفر وقتی بچه بودند برگزیدگی شان توسط افراد دیگر به عنوان پیامبر تشخیص داده می شود و با پیش گویی هایی اثبات می گردد. تأیید و پیش بینی پیامبری عیسا دو بار رخ می دهد: یک بار از طریق «مغ های شرق»، انجیل مثنیو (متی)، بخش ۲، بند ۱ که با قطعیت می توان گفت منظور مغ های زرتشتی بوده است، زیرا «ماگوس / مگوس» در یونانی یک واژه به عاریه گرفته شده است. لوکاس (لوقا) همین داستان را کاملاً طوری دیگر بیان می کند (لوکاس، بخش ۲، بند ۲۵ تا ۳۱):

بند ۲۵ تا ۳۱: آن روز یک نفر در خانه خدا بود به اسم شمعون (سیمون) که در اورشلیم زندگی می کرد. شمعون مرد خوبی بود. او خیلی دیندار و پراز روح پاک خدا بود و دائماً روز شماری می کرد که مسیح زود بیاید. چون روح پاک خدا برای او فاش کرده بود تا زمانی که پادشاه خدا، مسیح، را نبیند از دنیا نخواهد رفت. آن روز روح خدا او را هدایت کرده بود که به خانه خدا برود. پس وقتی مریم و یوسف آمدند تا عیسی را مطابق قانون مذهبی وقف خدا کنند، شمعون هم آنجا حاضر بود. پس بچه را در آغوش گرفت، خدا را شکر کرد و گفت:

خداوندا، حالا دیگر می توانم با خیال راحت بمیرم چون همانطور که به من قول دادی، او را دیدیم! بلی، نجات دهنده را که توبه مردم این دنیا بخشیده ای، با چشمانم دیده ام!

همچنین بودای آینده در کودکی با علائمی که داشت به عنوان پیامبر آینده تشخیص داده شد:

آسیته Asita، یک دوست گرامی از خانواده گوتمه، که نامش (ناسفید) از رنگ پوست تیره‌اش برگرفته شده، اشاره‌ای است به ریشه بومی‌های نخستین پیشاآریایی هند. او چندین سال، پیش از آن که برای همیشه به عزلت‌گزینی روی آورد، راهب خانگی خانواده گوتمه بود. آسیته نوزاد سه روزه را نگاه می‌کند و از روی نشانه‌هایی که روی تن بچه بوده پیش‌گویی می‌کند که این بچه خارق‌العاده است و به بودایی خواهد رسید و چرخ آموزش و دانش را به حرکت در خواهد آورد (Snip 693).^{۶۳}

در رابطه با محمد نیز، مانند داستان مُغ‌های سرزمین شرق، پیرو دینی دیگر، از روی نشانه‌ای بر روی تن محمد ۱۲ ساله پیامبریش را پیش‌گویی می‌کند: نام سُریانی این کشیش «بحیره» است. شاید این یک اتفاق باشد ولی خیلی جالب است که به زبان پالی واژه «bāhira-ka» به معنی «پیرو یک دین دیگر بودن» است.^{۶۴}

۸. یکتاپرستی و بودیسم: دو طرح دینی ناسازگار؟

مسئله ناسازگاری بالقوه بودیسم و یکتاپرستی در دوره اخیر به عنوان مسئله‌ای قابل حل تشخیص داده شد.^{۶۵}

^{۶۳} برگرفته از:

Hans Wolfgang SCHUMANN, *Der historische Buddha. Leben und Lehre des Gotama*. 4. Aufl. der Neuausg. Diederichs Gelbe Reihe, München 1995. S. 20.

^{۶۴} «بحیره» در اصل به معنی «بیرونی، بیرون از» است؛ همچنین بنگرید به:

"bāhira – kapabajjā – the ascetic life other than that of Buddhist monks"

^{۶۵} نگاه کنید به:

Heinz BECHERT, *Die Erneuerung des asiatischen und die Entstehung des abendländischen Buddhismus*, in: Heinz BECHERT und Richard GOMBRICH (Hrsg.), *Die Welt des Buddhismus*, München 2002. S. 49.

در ارتباط با مسئله «خداناواری» بودیستی، بودیست‌های کشور اندونزی دچار مشکلات فراوانی شدند. این مشکل زمانی بوجود آمد که کتاب هلموت فون گلازنپ *Helmuth von Glasenapp* «بودیسم و ایده خدا» در سال ۱۹۵۴ به زبان انگلیسی منتشر شد. این کتاب در سال ۱۹۷۰ به زبان انگلیسی با عنوان «بودیسم - یک دین خداناواری» براساس چاپ دوم آلمانی آن با همین عنوان بیرون آمد. باور به خدا (*maha esa*) یکی از اصول اساسی است که در پانچاسیلا *pancasila* مصوبه ۲۹ می ۱۹۴۵ آمده است و بخشی از قانون اساسی جمهوری اندونزی را تشکیل می‌دهد. اگر بودیسم به معنی حقیقی کلمه «خداناواری» باشد، آنگاه طبق قانون اساسی اندونزی به عنوان یک دین به رسمیت شناخته نمی‌شود. برای حل این مشکل، بودیست‌های اندونزی از دوروش متفاوت استفاده کردند که همین به انشعاب میان آن‌ها منجر گردید. گروه کوچک‌تر، نیروانه را به عنوان مهه اسا (خدا) تفسیر کرد و برای توجیه خود به بخش تعیین‌کننده اودانه *Udāna* (VIII, 3) که جزوی از مجموعه ترازمند [canonical] دینی بودیسم است تکیه کرد: «ای راهبان، حقا که چیزی زاده نشده، پدیدار نشده، خلق نشده و شکل داده نشده وجود دارد. اگر این چیز زاده نشده، پدیدار نشده، خلق نشده و شکل داده نشده وجود نمی‌داشت، رهایی از جهان زاده شدگان، پدیدار شدگان، خلق شدگان و شکل داده شدگان ناممکن می‌بود.» در این نگرش، نیروانه به عنوان «متعالی» در بودیسم درک و فهمیده می‌شود و بدین ترتیب به عنوان یک چیز همانند مفهوم خدا در دیگر ادیان برداشت می‌گردد.

البته اکثریت بودایی‌های اندونزی که اصلاً از شاخه تیره‌واده *Theradava* هستند راه دیگری را رفتند و بدین وسیله بودیسم را به عنوان یکی از سنن مردم بومی اندونزی مورد تأیید قرار دادند. آن‌ها یک آمیزش جدیدی از

تیره‌واده و بودیسم جاوه کهن بوجود آوردند و در این رهگذر پنداشت‌های آشنا در سنت جاوه کهن از آدی بودا (بودای کهن) را دوباره زنده کردند و به عنوان مفهوم خدایی بودیستی تعریف نمودند.
مفهوم آدی بودا Adibuda را می‌توان به اشکال زیر تعریف کرد:

آدی بودا (سنسکریت و تبتی: dan po'i sans rgyas) یعنی بودای نخستین یا بودای کهن، اساساً نامی برای بودیسم تنتره‌ای است که در کاله ککره Kalacakra رایج بوده و به عنوان یک اصل مطلق - خویشاوند با ذرمه کایه dharmakāya ولی شدیداً دارای خصایل انسانوار- و منشاء اصلی دینانی-بودا Dhyani-Buddhas و تمامی کهکشان (گاهی با مضامین ایسوره^{۶۶} بودایی مخلوط می‌شود) معرفی می‌شود.^{۶۷}
L.: K.L. Hazra: The Ā., Delhi 1986. (ev)

۹. جاده ابریشم به عنوان مرکز تجاری ادیان

این فاکت‌هایی که بدان‌ها اشاره شد آیا با هم چفت و جور می‌شوند؟ به نظر گروه پژوهشی اناره، اسلام نه در مکه بلکه در منطقه مرو در جنوب ترکمنستان امروزی

^{۶۶} ایسوره مفهومی گسترده در هندوئیسم است که بسته به نوع آموزش و دوره زمانی می‌تواند معانی گوناگونی داشته باشد. در نوشته‌های فلسفی کهن هندوستان بسته به بستر صحبت می‌توانست معنی‌هایی همچون روح برتر، فرمانروا، ارباب، شاه، ملکه یا شوهر داشته باشد. در نوشته‌های قرون وسطی هندویی بسته به نوع آموزش هندوئیسم، ایسوره به معنی خدا، موجود برتر، خدای شخصی یا خویشتن ویژه است. [ویکی‌پدیا/بی‌نیاز]

^{۶۷} مدخلی آسان و قابل فهم در زبان سُغدی، از:

P. Oktor Skjærvø, Introduction to Manichaean Sogdian

برای دانلود:

<http://www.fas.harvard.edu/~iranian>

همچنین کتاب زیر برای آشنایی با زبان سُغدی مفید می‌باشد:

Nicholas Sims-Williams, Sogdian. in: Rüdiger Schmitt (Hrsg.), Compendium linguarum iranicarum, Wiesbaden 1989.

شکل گرفته است. این منطقه جهانی که امروزه پرت و دور افتاده و جدا از همه مراکز تجاری جهان قرار دارد، هزار و پانصد سال پیش بر سر یکی از مهم‌ترین رگه‌های تجاری شرق و غرب قرار داشت: جاده ابریشم.

این که در جاده ابریشم تنها کالا دادوستد نمی‌شد بلکه ایده‌ها، مهارت‌ها و اختراعات نیز تبادل می‌شد نمی‌تواند شگفت‌برانگیز باشد. در طول جاده ابریشم همچنین بیماری‌ها گسترش می‌یافتند.

یکی از گنجینه‌های فرهنگی که از خاور نزدیک به خاور دور انتقال یافت، الفبای سریانی-آرامی بود که مبنای یک سلسله از الفباهای محلی را تشکیل می‌دهد.

در زبان سُعدی که یکی از زبان‌های ایرانی میانه است متون مسیحی، مانوی و بودیستی با ویژگی‌های خاص خود وجود دارند، اگرچه مانویت خود یک نمونه بسیار خوبی از دین التقاطی است. در توصیف مرگ مانی، به زبان ایرانی میانه پارتی، اصطلاحات دینی از مسیحیت، زرتشتی‌گرایی، هندوئیسم و بودیسم وجود دارد.

همچنین به زبان تُخاری که تا حدود سده ۸ در ترکستان امروزی چین گسترش داشت یک سرود درباره مانی وجود دارد که تقلیدی از یکی از سروده‌ها برای مسیح است که خود این سروده برای مسیح در اصل سروده‌ای است که برای بودا سروده شده است، چون هنوز در آن زمان بر این زبان تسلط کامل وجود نمی‌داشت. التقاط‌گرایی دینی در این محیط اصلاً پدیده‌ای خارق‌العاده نیست، بلکه -مانند همه جای جهان- یک مورد عادی است.

در ضمن می‌باید، همانگونه که در فصل سوم این نوشتار توضیح داده شد، کیفیت و ویژگی بودیسم ساکن بلخ (باکتريا) مورد توجه قرار گیرد. زیرا در مقایسه با بودیسم نخستین (وتره‌واده امروزی)، تغییراتی وارد شده که آن را به ادیان یکتاپرست خیلی نزدیک کرده بود. نکات زیر یک بار دیگر یادآوری می‌شوند:

- یک نوع ایده خدا در شکل ستایش آدی بودا (Ādibuddha یا بودای نخستین) وجود دارد.
- ایده انتزاعی و کمتر و سوسه برانگیز نیروانه (فناى مطلق) وجود ندارد بلکه یک ایده ملموس از بهشت در قالب «سرزمین ناب - سوخاوتی» وجود دارد.
- کتاب‌های عبادت بر روی چرم وجود داشت؛ به زبان سُریانی احتمالاً قریانا «qeryānā» نامیده می‌شدند.
- در این منطقه شاخه‌های گوناگون بودیستی وجود داشت که منطقاً آموزه‌ها و بحث‌های گوناگون نیز توأمأ در جریان بود.

این که در یک چنین محیطی تأثیر متقابل میان بودیسم و «آغاز اسلام» امکان‌پذیر بود، تعجب برانگیز نیست.

اگرچه طبق توصیف پیروان امیتابه [بودای نخستین] در «سرزمین ناب» (سوخاوتی) انگور یا حوریان بهشتی وجود نداشته ولی احتمالاً برای پیروان این دین مانع چندانی وجود نداشت که پس از «گرویدن» به یک دین یکتاپرست، به چنین بهشتی نیز باور کنند.

۱۰. جمع‌بندی کوتاه: چگونه می‌تواند بوده باشد؟

با جمع‌بندی بخش‌های تاکنونی حالا به فرضیه‌ای می‌رسیم که بدین وسیله آن را برای بحث طرح می‌کنم:

مردم مرزنشین عرب-سُریانی از میانرودان که وابسته به یک مسیحیت پیش از شورای نیقه بودند و عیسا را به عنوان «پسر خدا» قبول نداشتند، توسط ساسانیان به منطقه مرو اسکان داده شدند. آن‌ها در این منطقه پرت افتاده [نسبت به میانرودان/بی‌نیاز] دور از دعوای مسیح‌شناسی شاخه‌های گوناگون این دین توانستند بدون مزاحمت، ایده‌های دینی خود را گسترش بدهند. آن‌ها مدت زمان

بسیار طولانی در کنار بودیست ها زندگی می کردند و در میان آن ها تبلیغات دینی خود را پیش می بردند.

احتمالاً مسلمانان برای تسهیل تبلیغ دینی در میان بودیست ها، شاید هم بخاطر جوانان جماعت خود در پی آن بودند که یک چیز مشابه برای آیین «جذاب» دین رقیب، بودیسم، عرضه کنند. در این رهگذر عناصری از بودیسم برگرفته و تغییر داده شدند:

- زیارت [به حج] به عنوان بدیلی برای دوره موقت کهنات
- بهره گیری از داستان های زندگی بودا (تولد و فیل)
- احتمالاً برگرفتن عناصر دیگری از آموزه های بودیستی (مانند «نیت»)

زمانی پس از پیروزی بیزانس بر ایران ساسانی (از ۶۲۲ میلادی) به دلایل گوناگون، احتمالاً تهدیداتی توسط هفتالیان، بخشی از این مسیحیان دوباره به میانرودان بازگشتند و با جمعیت ساکن آن جا که البته بخشی از آن ها نوآوری های شورای نیقیه را پذیرفته بودند، تماس برقرار کردند. آموزه نوین که می گفت عیسا را باید به عنوان خدای پیکریافته نگرست با مقاومت شدید این «مؤمنان قدیمی» از مرو روبرو گردید، ولی هنوز این باورمندان خود را مسیحی قلمداد می کردند. به عنوان نیروهای مرزی سابق [در حیره / بی نیاز] این عرب-سُریانی ها، که یا اصلاً سریانی حرف می زدند یا یک زبان آمیخته ای از عربی و سریانی داشتند^{۶۸}، توانستند از ضعف این دو قدرت بزرگ استفاده کنند و خود یک کشور (دولت) عربی برپا کنند.

^{۶۸} می توان از این احتمال حرکت کرد که این دو زبان، سُریانی و عربی، هر دو در این منطقه در کنار هم مورد استفاده قرار می گرفتند مانند سویس امروزی که در کنار گویش های آلمانی سویسی زبان نوشتاری آلمانی نیز هستی دارد. مناسبات دقیق این دو زبان در این منطقه هنوز موضوع مطالعه است.

تازه بعدها بود که شکاف آن‌ها با مسیحیت تثلیثی پسانیقیه بزرگ و بزرگ‌تر شد، به طوری که پس از ۱۵۰-۲۰۰ سال این آگاهی دینی رشد کرد که آن‌ها به دینی دیگر، یک دین نوین، متعلق هستند. بدین وسیله نیاز به یک اسطوره پایه گذار دین پدید آمد. از آن جا که شرق ایران برای این اسطوره نامناسب بود - همه پیامبران از «صحرا» آمدند- یک منطقه در اعماق جنوب به عنوان نقطه شروع دین جدید برگزیده شد که می‌بایست اماکن آئینی مورد نظر را در خود جای بدهد، که بعضی از آن‌ها مانند کعبه، گویا پیشتر فقط یک کلیسای «تغییر یافته» بوده است.

در این جا عمداً شهری انتخاب شد که در شمال [نسبت به عربستان / بی‌نیاز] یک شهر بی‌اهمیت و ناشناخته بود تا بدین وسیله مراکز نوین قدرت- دمشق و بعدها بغداد- یا اماکن مقدس مسیحی کهن از گزند هررقیبی در امان باشند.

زبان این امپراتوری جدید - همچنین برای مرزبندی با مسیحیان که عمداً سریانی سخن می‌گفتند- عربی شد. ولی از آن جا که متون مقدس قدیمی به سریانی یا زبان آمیخته سریانی-عربی نگارش شده بودند، می‌بایست حالا با زبان جدید تطبیق داده می‌شدند یا به زبان جدید (عربی) ترجمه می‌شدند. این رویکرد، هم از لحاظ زبانی رخ داد یعنی از طریق ساختن یک زبان معیار عربی که هیچ‌گاه با آن سخن گفته نمی‌شده و هنوز هم نمی‌شود و هم از لحاظ مضمونی. همین باعث شد که سنت گسترده‌ای حول متون کهن که به سختی قابل درک بود بوجود آید تا بتوانند این متون را قابل درک و فهم نمایند.

بعدها در برخورد با بودائی‌ها تشابهاتی میان این دو دین شناخته شد ولی دیگر از آن دوره‌های زمانی که آن‌ها مشترکاً در شرق ایران و شمال افغانستان می‌زیستند هیچ خاطره‌ای نمانده بود.

۱۱. چند ایده برای پایان

این تز که در این نوشتار آمده اگر مورد توجه کارشناسان اسلام‌شناسی قرار گیرد، بی‌شک با نقد شدیدی روبرو خواهد شد یا از همان آغاز به عنوان چیزی پوچ و

مؤرخ، بدون بحث درباره آن، به کناری نهاده می‌شود. برای درک این تز، ابتدا می‌باید بسیاری از داده‌های تاریخ‌نگاری اسلامی را، که ما به عنوان پیش‌فرض‌های غیرقابل شک پذیرفته‌ایم، بیرون بریزیم تا بتوانیم مسیر فکری و استدلال‌ات این فرضیه را درک کنیم. و اگر درستی این تراثبات شود، آنگاه تمامی ساختمانی که مبنای همه مطالعات تاکنونی بوده در هم فرو می‌ریزد. و بدین ترتیب تمامی روایات اسلامی به ادبیات ثانوی تقلیل می‌یابند که تقریباً هیچ نقطه مشترکی با آغاز اسلام ندارد. و از آن‌جا که این نقاط تماس جدید در آغاز اسلام برای نماینده اسلام‌شناسی کلاسیک نسبتاً ناآشنا است به همین دلیل این تز برای آن‌ها پرت و بیجا جلوه می‌کند.

زمانی که زبان سُرّیانی به عنوان یک زبان سامی وارد مطالعات اسلام‌شناسی گردید، از سوی بسیاری از کارشناسان امری مقبول بود و حتا برای بسیاری دیگر نیز- به ویژه مسلمانان- جایگزینی حوری با انگور بیشتر یک حفظ آبرو بود تا نکته‌ای مزاحم. ولی گره زدن بودیسم با اسلام، که از لحاظ جغرافیایی و جهان بینی دو چیز کاملاً متمایز هستند، موضوعی است که قطعاً درک آن برای خیلی‌ها یک توقع بیش از انتظار است.

نویسنده بخوبی می‌داند که حتا از نگاه گشاده‌نظرترین نمایندگان اسلام‌شناسی سنتی این تز «غیرقابل هضم» خواهد بود.

نکات زیر شاید بتوانند برای خوانندگان روشن کنند که بسیاری از پیش‌شرط‌ها و مفروضات تاریخ سنتی اسلامی بسیار «غیرقابل هضم»‌ترین تزهستند، البته به شرطی که بدون پیش‌داوری و تعصب به آنها برخورد کنیم، زیرا ما با روایات اسلامی «بزرگ شده‌ایم» و آن‌ها را بیشتر از طریق «عادت» در خود نهادینه کرده‌ایم تا اعتقاد:

هسته و گوهر این نوشتار بر این است که زیارت حج- به هر حال یکی از پنج رکن در اسلام- به هیچ کدام از ادیان پیشین‌اش مانند یهودیت و مسیحیت ربطی ندارد بلکه از دین خدانا باور بودیستی نشأت گرفته است.

در این جا ولی فراموش می‌شود که طبق نظریه و تاریخ‌نگاری اسلامی سرچشمه زیارت حج در ابتدا در میان چند خداگرایان یا به اصطلاح بُت پرستان رایج بوده است، یعنی کسانی که محمد علیه آن‌ها سرسختانه می‌جنگید. اگر ما این دو جریان را، یعنی بت پرستی در تاریخ‌نگاری اسلامی و بودیسم را با هم مقایسه کنیم، می‌توانیم ادعا کنیم که اخلاقیات و پنداشت‌های آنجانبی مسلمانان امروزی بیشتر با باورهای مربوط به بودای نخستین (ادی بودا) و «سرزمین ناب» نزدیک هستند تا با دینی که گویا پیروانش دختران نوزاد را زنده بگور می‌کردند. و اگر استدلال شود که پذیرش زیارت حج به این دلیل بوده که گرویدن بت پرستان [بودیست‌ها] به اسلام را تسهیل نماید، همین استدلال را می‌توان دست کم در مورد بودیست‌ها ارایه داد.

نکته دوم که در این جا باید گفته شود نیروی اثبات استدلالات موجود است. و در این جا باید اعتراف شود که هیچیک از شواهد به تنهایی برای این تز متقاعدکننده نیست. ولی مجموعه استدلالات دست کم این نکته را تأیید می‌کند که این تز باید جدی گرفته شود و دنبال استدلالاتی برای اثبات یا نفی آن بود.

برای ارایه یک تز بدیل باید به تاریخ آغازین اسلام به گونه‌ای کاملاً دیگرنگریست. تاریخ‌نگاری اسلامی یک گزارش بسیار مفصل با جزئیات فراوان است که در نگاه نخست ظاهراً همه چیز با هم چفت و جور در می‌آید ولی به محض این که دقیق‌تر جستجو شود تناقضات این روایات هر چه بیشتر آشکار می‌گردند. تمامی سنت روایت اسلامی از نخستین سده‌ها مکانیسم درونی خود را دارند، یعنی همواره یک نویسنده خواننده را دست کم به یک نویسنده دیگر ارجاع می‌دهد که البته این داده‌ها ربطی مستقیم یا غیرمستقیم با فاکت‌های «ملموس» مانند سکه‌ها، یافته‌های باستان‌شناسی و غیره پیدا نمی‌کنند، و اگر چنین فاکت‌هایی پیدا شوند بیشتر به عنوان شواهدی می‌توانند به کار گرفته شوند که در مقابل سنت اسلامی قرار دارند.

با این وجود روشن است که فرضیه مناسبات متقابل اسلام آغازین و بودیسم در گره‌گاه جغرافیایی مکه به عنوان خاستگاه اسلام با چالش روبرو می‌شود. ولی درست در همین نکته ظاهراً تناقضات روایات اسلامی با یک زبان روشن سخن می‌گویند:

- مکه هیچ‌گاه مرکز تجاری پررونق نبوده است و در منابع غیراسلامی معاصر اصلاً ذکر نشده است. این مکان هیچ‌گاه بر سر یک راه تجاری مهم قرار نگرفته بود.

- مکه از لحاظ استراتژیک بیش از آن در موقعیت نامساعدی قرار داشت بود که بتواند از آن جا (از طریق صحرا و با اسب) تهاجمی علیه میانرودان آغاز کند.

- این که چقدر اطلاعات سیره / روایات قابل اعتماد هستند می‌توان به لشکرکشی از یمن به مکه با یک فیل مشاهده کرد.

- و برای پایان، به یک استدلال بسیار آشکار می‌نگریم که کسی متوجه آن نشده است: چرا پیامبر در یک منطقه خشک مانند مکه و پیرامونش، که احتمالاً یک نمونه از انواع خوک یک هفته هم نمی‌تواند دوام بیاورد، برای مکیان گوشت خوک را حرام می‌کند؟

همچنین در این جا یک سلسله تناقضات زمخت در روایات اسلامی پدیدار می‌شوند که یک تاریخ‌دان هرگز نادیده نمی‌گیرد؛ ولی چون در این جا موضوع بر سر تاریخ آغازین یک دین جهانی است به سهولت از آن می‌گذرند:

- به هنگام نخستین «غزه» پیامبر در سال ۶۲۳ گویا حدود ۸۰ نفر - که سربازان حرفه‌ای نبودند - شرکت کردند. افزون بر این، مدینه توسط مسلمانان در برابر حمله مکیان از طریق یک خندق به بلندی یک انسان محافظت می‌شد! با این وجود، گویا این مکان بی‌اهمیت با سربازان غیرحرفه‌ایش حدود ۱۵ سال بعد موفق بشوند دو قدرت بزرگ آن زمان یعنی بیزانس و ایران را به زانو در بیاورند!

همچنین اسلام‌شناسان سنتی باید اعتراف کنند که ایده بدیلی که از سوی مؤسسه اناره نمایندگی می‌شود یعنی ایده نیروهای کمکی عرب‌ها (قریش /

فودراتی، یعنی سربازان حرفه‌ای) که پس از یک جنگ پیروزمند علیه ایرانیان به تدریج مستقل شدند، احتمال بیشتری پیدا می‌کنند.

آغاز اسلام و بودیسم

شواهد تازه

شباهت های گفته شده میان بوداگری و اسلام آغازین

مراسم کهانت^{۶۹} راهبان بودایی و زیارت

آنچه که در قرآن نیامده

شاید مهم ترین حوزه ای که در آن بتوان شباهت های بودیسم و اسلام را تشخیص داد، زیارت حج باشد. واژه حج در عبری، حاج hāg است که «جشن» معنی می دهد؛ فعل آن «جشن گرفتن» است و به معنی «زیارت کردن» به کار برده نمی شد. در ارتباط با همین واژه، مفاهیم کلیدی دیگری نیز افزوده می شوند که در قرآن اشاره ای به آن ها نشده است؛ برای نمونه، واژه طَوَاف (چرخیدن دور چیزی)، زمزم (چشمه)، سعی (رفت و آمد میان صفا و مروه)، ماه های زیارت و غیره. شاید در این جا ایراد گرفته شود که بعضی از این واژه ها در قرآن در اشکال تغییر یافته آمده اند؛ برای نمونه «حج البیت» و «اعتمر» [سوره بقره، آیه ۱۵۸ / م.] که می توانند به عنوان «حج» (زیارت بزرگ) و «عمره» (زیارت کوچک) قابل برداشت باشند. ولی از خود متن قرآن نمی توان سراسر است به چنین برداشت یا تعبیری رسید. همچنین واژه ی «طواف» به عنوان اسم در قرآن نیامده، فقط به عنوان ریشه فعل آمده است. در این جا نیز می توان دید که این واژه به این معنی

^{۶۹} - واژه کهانت یا کهنوت یا کاهنی، یک واژه ی سُریانی است و به آن فرآیندی گفته می شود که طی آن افراد به مقام روحانیت ارتقا داده می شوند؛ این واژه برابر نهادِ Ordination است. [بی نیاز]

که ما امروز استفاده می‌کنیم به کار برده نشده است، زیرا این فعل نه به معنی «چرخیدن یا دور زدن» بلکه برای دویدن میان صفا و مروه به کار برده شده است (يَطَّوَّفُ بِهِمَا) [سوره بقره، آیه ۱۵۸]. در ضمن، از این سطور بسیار مبهم نمی‌توان فهمید که منظور از این مکان‌ها، کوه و تپه باشند. به عبارتی، همه بخش‌های دیگر قرآن که به گونه‌ای به زیارت مربوط می‌شوند، چیزی درباره آیین حج به ما نمی‌گویند و ما باید حتماً به نوشته‌های خارج از قرآن یعنی روایات رجوع کنیم.

فلکرپ^{۷۰} برای این نظر است که «صفا» (در واقع «صخره» معنی می‌دهد) و به اورشلیم برمی‌گردد و «مروه» همان شهر مرو است (أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا)، یعنی زیارت حج میان مرو و اورشلیم بوده و مکه در زمان‌های بعدی به عنوان مُدل یا «زیارتگاه نمادین»^{۷۱} ساخته شد. این رویکرد در اروپا این گونه انجام می‌شد که در بعضی از شهرها یا صومعه‌ها، «کلیسای مقبره مقدس»^{۷۲} یعنی کلیسای رستاخیز در اورشلیم را شبیه‌سازی می‌کردند تا زیارت‌کنندگان تنگدست اروپایی بتوانند نیازهای دینی خود را به جای آورند. این رویکرد چنان بود که در بعضی از موارد حتا باغ‌های پیرامونی، جُل جُتا، وادی جوز، کوه زیتون (با باغ‌ها) را شبیه‌سازی

^{۷۰} مقاله «ماآویای آرامی و معاصرانش» در جلد چهارم کتاب‌های اناره؛ فولکرپ
^{۷۱} دولت جمهوری اسلامی در خرداد ۱۳۹۴ یک «ضریح نمادین امام حسین و حضرت عباس» را در موزهی «دفاع مقدس» در تهران گشود. این «ضریح نمادین»، جایگزینی ست برای «حرم امام حسین / حرم حسینی» تا ایرانیانی که نمی‌توانند به عراق بروند، در آن جا زیارت کنند. ساختن چنین عبادتگاه‌های نمادین در سده‌های میانی بسیار معمول بود، به ویژه در محیط مسیحیت. برای آگاهی بیش‌تر از نشانی زیر دیدن کنید: (بی‌نیاز)

<http://www.jamejamonline.ir/newspreview/1953539364015964194>

^{۷۲} - کلیسای مقبره مقدس Church of the Holy Sepulchre: بنا به باور مسیحیان، مسیح پس از مصلوب شدنش در کلیسای مقبره مقدس به معراج می‌رود. اهمیت این کلیسای مسیحیان به مانند کعبه برای مسلمانان است (بی‌نیاز).

می‌کردند^{۷۳} تا به گونه‌ای چشم‌انداز و هوای اورشلیم را به زیارت‌کنندگان انتقال دهد. آن چه هنوز توجه برانگیز است، واقعیات زیر است:

زمان زیارت

در قرآن گفته نشده که از ازل یک ماه زیارت [به کعبه] وجود داشته است. در این جا دست کم از سه ماه و از «ماه‌های» (نه یک ماه یا دو ماه [المثنی]) سخن رفته است: (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ^{۷۴} - رودی پارت: «زیارت در ماه‌های شناخته شده [معین] صورت می‌گیرد.»). این ماه‌ها یا سه ماه، زمان باران‌های موسمی (ورسه / Versa) هستند که طی آن راهبان اجازه ترک دیرهای خود را ندارند و به دلیل گسترش بیکاری در این سه ماه بسیاری از مردان جوان تا به امروز به طور موقتی راهب می‌شوند.

پوشش و بهداشت تن به هنگام حج و برای راهبان

پوشش (لباس احرام) زائران مسلمان به هنگام زیارت حج و پوشش راهبان بودیست از یک مشخصه برجسته و مشترک برخوردار است: شانه‌ی راست برهنه است، چیزی که در کشورهای اسلامی اصلاً معمول نیست و در هیچ شمایل‌نگاری هم بازتاب نیافته است.

افزون بر این در یکی از احادیث مقرر شده است که لباس احرام نباید با گیاه ورس رنگ شده باشد؛ مفسرین اسلامی چنین تعبیر کرده‌اند که لباس احرام نباید زرد یا

^{۷۳} کهن‌ترین کپی از کلیسای مقبره مقدس در گرن‌روده (Gernrode) در سده ۱۱ میلادی ساخته شده است. این کپی با مناظر طبیعی (پارک موضوعات انجیلی) در گورلیتس (Görlitz) ساخته شد. این ساخته به نام «اورشلیم گورلیتس» شهرت دارد و در سال ۱۴۸۰ ساخته شد. برای اطلاعات بیشتر نگاه به:

[http://de.wikipedia.org/wiki/Heiliges_Grab_\(Nachbildung\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Heiliges_Grab_(Nachbildung))

^{۷۴} سوره ۲، آیه ۱۹۷. نویسه‌گردانی در این نوشته طبق نویسه‌گردانی قرآن هانس زیرکر صورت گرفته است. پی دی اف این نویسه‌گردانی را می‌توانید از نشانه زیر بدست بیاورید:

http://www.eslam.de/begriffe/t/transliteration_des-quran.htm

سرخ باشد. رنگ لباسِ راهبان بوداییِ آغازین، بسته به فرقه‌ی مربوطه، میان زرد و سرخ در نوسان بود.

در عمل، به هنگام زیارتِ حج، پوشش سفید استفاده می‌شود، مانند بودایی‌های غیرراهب (پالی: اوپاسکه [مذکر] و اوپاسیکا [مؤنث]). همچنین به هنگام آیین پذیرشِ راهبان در معابد، باید راهبِ آتی برای مدتی طولانی ردای سفید برتن کند. از آنجا که حمام کردن و تراشیدن صورت به هنگام حج ممنوع است، باید پیش از وارد شدن به وضعیتِ «احرام» (مانند داوطلبان راهبی) موهای بدن و موهای سر تراشیده و پیکرهم عطر آگین شود. این آیین تقریباً با مراسم کهناتِ راهبان بودایی همسان است. داوطلبان راهبی نیز باید موهای سر خود را بتراشند و در پایان، سر تراشیده خود را با آبی که با مواد خوشبوکننده آمیخته شده بشویند.

کردار دینی، شایست‌ها و ناشایست‌های حج

ما در اسلام هیچ نمونه‌ی مشابهی نداریم که بتوانیم «دویدن» میان دو تپه صفا و مروه را به گونه‌ای به آن گره بزنیم یا توجیه کنیم. در حالی که در بوداگری «خودپویی جنبشی» (مدیتیشن حرکتی) وجود دارد که فرد مؤمن باید با رفت و آمد میان دو نقطه معین انجام بدهد. برای نمونه در تایلند در هر دیر بودایی این نوع خودپویی به عنوان نخستین تمرین‌های خودپویی (مدیتیشن) یاد داده می‌شود.

همچنین دور زدن کعبه برخلاف عقربه‌های ساعت در اسلام چیز غریبی است - در مساجد چنین دور زدن‌هایی وجود ندارد- ولی در معابد بودایی (تقریباً در بسیاری از جشن‌ها، به هنگام مراسم کهنات در یک دیر و غیره) معمول است. برای نمونه، بودایی‌ها به هنگام زیارت کوه مقدس کایلاش، دور آن می‌چرخند، البته در جهت حرکت عقربه‌های ساعت. طبعاً چنین تفاوت‌هایی قابل درک است، زیرا تقلیدها حتماً نباید سد در سد باشند.



طوافِ مرده توسط دوستان و خویشاوندان در تایلند

همچنین مشابَهاتِ آیینِ پوششِ کعبه در بوداگری وجود دارد، در حالی که چنین چیزی در اسلام وجود ندارد.

ولی جالب‌ترین، شایسته‌ها و ناشایسته‌ها به هنگام حج می‌باشند. برای نمونه، پوششِ چهرهٔ زنان که در بسیاری از کشورهای اسلامی بر آن تکیه می‌شود به هنگام حج به طور روشن ناروا (ممنوع) اعلام شده است.^{۷۵} همین‌طور پوشیدن دست‌کش.

اگرچه اسلام هیچ محدودیتی برای آمیزش جنسی در مناسبات زناشویی قایل نشده ولی به هنگام حج هرگونه آمیزش جنسی ناروا اعلام شده است.

نکتهٔ گفتنی دیگر این است که چرا در روزهای حج کسی اجازه ندارد حتی حشرات را هم بکشد. این نکته زمانی فهم پذیراست که بدانیم یکی از پنج چیزی که راهبان بودایی می‌توانند با خود حمل کنند آبکش است تا مبادا به هنگام نوشیدن آب، ناخواسته حشره‌ای نیز خورده شود.^{۷۶} همچنین شکار به هنگام حج ناروا است. شاید گفته شود پس اگر چنین است نباید به هنگام حج اصلاً حیوانی را کشت، حتی یک حشره را. در حالی که می‌دانیم هرآستان بوس (زائر) باید یک بز یا گوسفند قربانی کند که اساساً با اصل شکار نکردن و نکشتن حشرات سازگاری ندارد. در

^{۷۵} در این اثنا بسیاری از خانواده‌ها در عربستان سعودی از زیارت حج استفاده می‌کنند تا دختران و پسران‌شان که می‌خواهند با هم ازدواج کنند بتوانند چهرهٔ یکدیگر را بدون خدشه وارد کردن به قوانین اسلامی ببینند.

^{۷۶} در قرآن آیه‌هایی وجود دارد که به همین ممنوعیت برمی‌گردد، برای نمونه آیه ۱۹۶ از سورهٔ ۲:

« حج و عمره را خاص خداوند به پایان برید، و اگر باز داشته شدید، هر آنچه میسر باشد قربانی کنید، و سرتان را تراشید، تا قربانی به قربانگاه برسد، آنگاه هرکس از شما که بیمار باشد یا سرش را آزاری رسیده باشد [و سر برترشد] براوست که کفاره‌ای بدهد [که عبارت است از] یک روز روزه یا صدقه یا قربانی، و چون امن و آسایش یافتید، هرکس که از عمره آهنگ حج تمتع کند براوست که هر آنچه میسر باشد قربانی کند، و کسی که نیابد براوست سه روز روزه در ایام حج و هفت روز پس از بازگشتن، و این یک ده کامل است، و اینها درباره کسی است که خانواده او اهل مسجدالحرام نباشد و از خداوند پروا کنید و بدانید که خدا سخت کیفر است.»

و یا در آیه ۲ از سورهٔ ۵:

«... اما هنگامی که از احرام بیرون آمدید، صیدکردن برای شما مانعی ندارد....» در این جا نیز مانند بسیاری

از نکاتی که به حج برمی‌گردد این آیه برای مسلمانان ناروشن و مبهم است.

این جا هسته یک آیین از سوی دینی دیگر برگرفته شد ولی از سوی دیگر با سنت‌های دیگر آمیخته گردیده است.

آستان بوسی [زیارت] معابد برای بودایی‌ها اساساً به این منظور بوده که به مراسم کهانت جذابیت بیشتری داده شود. پذیرش این آیین از سوی مسلمانان بدین معنا نیست که باید همه جزئیات آن نیز الگوبرداری شوند. در این روند، بعضی از عناصر تعدیل شده و یا با عناصر بومی گره زده شدند. مانند جشن کریسمس در مسیحیت که در واقع روز «خورشید شکست‌ناپذیر» [سول اینویکتوس از آیین میترایی/بی‌نیاز] است. رویکردی که می‌بایست گرویدن پیروان آیین میترایا به مسیحیت را تسهیل کند.

مبانی اسلامی‌یی که در قرآن بدان‌ها اشاره‌ای نشده

در کنار معانی مربوط به آستان بوسی که بدان‌ها اشاره شد، ما با مفاهیم بنیادی‌یی در اسلام روبرو هستیم که اساساً در قرآن یافت نمی‌شوند:

یک نمونه‌ی برجسته، مفهوم «نیت»^{۷۷} است. نماز و پرستش تنها زمانی «اعتبار» می‌یابند که با هدف یا اراده پیشین انجام شود. در بوداگری برای مفهوم «نیت»، واژه‌های گوناگونی هست.

- سنتنا cetanâ (سانسکریت / پالی: «برانگیزنده»، «آهنگ [قصد]»). «نیت» از خود عمل عبادت با ارزش تر است، زیرا یک عمل یا کردار که بدون قصد و نیت انجام گیرد، تهی از اثرات «کارمه»‌یی است.

^{۷۷} - «راه‌های هشتمگانه‌ی آیین‌رهای (بودا) عبارت هستند: ۱- شناختِ راست، ۲- نیتِ راست، ۳- گفتارِ راست، ۴- کردارِ راست، ۵- معاشِ راست، ۶- سعی و عمل در راه راستی، ۷- اندیشه کردن در راه راستی و ۸- تمرکز فکر در معنای راستی. (بازتاب اسطوره‌ی بودا در ایران و اسلام - پروفیسور سید حسن امین، ص ۲۹، تهران ۱۳۷۸، نشری میکسری) [بی‌نیاز]

- سستی sati، بیشتر در آمیزه‌ی سما-ستی (sammâ-sati) (سنسکریت: سمیک / سمرتی) و سستی + پاتھانه به کار می‌رود و برابر نهاد «توجه» است و می‌تواند به عنوان نظاره‌گر فعال و پیگیر مسیر فکر تعریف شود. و سرانجام
- سَمّا- سنکپه sammâ-sankappa (سنسکریت: سمیک- سمکلیپا)، که بهترین ترجمه آن «حالتِ درونی یا نگرش» یا «قصد / نیت» است.

همانندی‌ها در زندگی نامه بنیانگذاران بودیسم و اسلام

در کنار آیین‌های دینی، همانندی‌هایی نیز در زندگی‌نامه‌ی بودا و محمد وجود دارد.

پیش از تولد بودا، یک فیل سفید بر مادر بودا ظاهر می‌شود؛ محمد نیز در سال فیل به دنیا می‌آید.

یکی از مهم‌ترین روزهای جشن در کیش بودا، «روزِ وسخه» (سنسکریت: وایسکه، پالی: وسکه) است. گویا بودا در این روز زاده شد و در یک چنین روزی نیز زندگی «از خانه به بیخانگی» را پیشه کرد (پالی: پبیا، یعنی او زندگی‌اش را چونان راهب دوره‌گرد آغاز کرد) و در همین روز نیز به روشنایی یافتگی نایل آمد و سرانجام در همین روز نیز می‌میرد، یا بهتر گفته به نیروانه [آرامشِ مطلق / مترجم] اندر می‌آید (سنسکریت: مهاپری نیروانا؛ پالی: مهاپری نیبانا).

بنا بر روایات اسلامی نیز روز تولد پیامبر و روز مرگش و حتا روز برگزیدگی‌اش به پیامبری در یک روز بوده است.

چهارمین مورد مشترک این است که مردی از دینی دیگر (از یک دینِ قدیمی‌تر) با دیدنِ علائمی، پیشگویی می‌کند که این یا آن کس پیامبر خواهد شد. در مورد بودا، راهبی به نام آسیتِه [یا آزیتِه] و در مورد محمد یک کشیش سوری مسیحی به نام بحیره این تشخیص را می‌دهند. در این جا گفتنی‌ست که واژه‌ی «بحیره» به زبان پالی به معنی «هوادار یک دین دیگر» است و «بحیره» به زبان سُرانی «کشیش» معنی می‌دهد، هم‌آوایی این دو واژه شاید در این جا نقشی ایفا کرده

باشد، همچنین بنا بر نوشته‌های بودایی نشانه‌هایی برپیکر بودا قرار داشتند که بودا بودن (روشنایی‌یافتگی از نیروی درونی) او را فاش می‌کردند.

شباهت‌هایی که می‌توانند جدا از یکدیگر شکل گرفته باشند

یکی از همانندی‌ها که در نگاه نخست توجه را شدیداً به خود جلب می‌کند مربوط سجده کردن به هنگام نماز است که در معابد بودایی مرسوم است. جالب این جاست که معابد بودایی نیز با فرش پوشیده می‌شوند و به هنگام ورود باید کفش‌ها را درآورد.

به هنگام سجده در معابد بودایی و مساجد، نمازگزار روی زانوهای خم شده می‌نشیند و دست‌ها و پیشانی‌اش را روی زمین می‌گذارد. اگرچه سجده در بوداگری و اسلام بسیار شبیه به هم هستند، چیزی که در دیگر ادیان یکتاپرست دیده نمی‌شود - در ضمن در کلیساها و کنیسه‌ها کفش‌ها را معمولاً در نمی‌آورند - با این وجود، چنین تشابهاتی می‌توانند مستقل از یکدیگر شکل گرفته باشند. زیرا برای نمونه، در آوردن کفش به هنگام ورود به یک مکان مقدس قابل فهم و ممکن است و دودین متفاوت می‌توانند مستقل از یکدیگر به این نتیجه رسیده باشند. یکی از مواردی که می‌تواند حاصل تأثیرپذیری از بوداگری باشد، تکرار پی در پی نام خداست که وارد صوفی‌گری شده و صوفیان به آن «ذکر» می‌گویند، تکرار پی‌درپی نام بودا به هنگام عبادت به ویژه در نزد هواداران «سرزمین پاک» (شُخاوتی) معمول بوده است. ولی دم و بازدمیدن پی‌درپی برای رفتن به خلسه یک وسیله قدیمی است که می‌تواند مستقل از هم و بدون تأثیرپذیری از یکدیگر شکل گرفته باشد.

و سرانجام در به کارگیری از مفاهیم، اشتراکاتی وجود دارد که می‌توانند مستقل از یکدیگر شکل گرفته باشند؛ برای نمونه، مفهوم «جاهلیت» که به روزگار پیش از اسلام (عصر نادانی) اطلاق می‌شود، منطبق است با مفهوم «آویدیا» avidya در

کیش بودایی که به منشأ هر چیز بد نسبت داده می‌شود، یعنی «نه شناختن حقیقت و خوبی».

ناسازگاری درون‌مایه‌ای این دو دین و پاسخی بدان

ولی آخرین استدلال علیه تأثیرپذیری اسلام از کیش بودا هنوز مرتفع نشده است: گفته می‌شود که این تأثیرپذیری ناممکن است، زیرا الهیات این دو دین از بنیاد مغایر با یکدیگرند. ولی در این جا نیز در نخستین سده‌های پس از میلاد در آسیای مرکزی حوادثی در جریانات بودیستی رخ دادند که به گونه‌ای بخشی از بودیسم را به ادیان یکتاپرست نزدیک کرد: برای نمونه، مفهوم آدی بودا Adibuddha یا باور به بودای نخستین Urbuddha، به یکتاپرستی بسیار نزدیک بود و برای هواداران خود، بهشتی به نام سوخاوتی sukḥāvati یعنی «سرزمین پاک» بودای امیتابه Amitābha که در «غرب» واقع بود نوید می‌داد. این سوخاوتی یا «سرزمین پاک» جایی است که انسان‌ها به دلیل دوری از وسوسه‌های گوناگون می‌توانند به روشنایی برسند. این سوخاوتی تقریباً با پنداشت بهشت و آسمان ادیان یکتاپرستی یکسان است.

یک متن مشابهی بوداگری با سوره‌ی ۱۰۹ (الکافرون)؟

بازخوانی سوره‌ی ۱۰۹ توسط گرد. ر. پوئین

موردی که در بررسی‌های تاکنونی زیرذره‌بین قرار نگرفته این است که آیا امکان تأثیر بودیسم بر قرآن به مثابه‌ی نماینده‌ی سرسختِ یکتاپرستی وجود داشته یا خیر؟ باید گفت که دست‌کم در این جا یک نمونه وجود دارد: سوره‌ی ۱۰۹ (الکافرون) یعنی «ناباوران» یا «ناسپاسان» در حقیقت «انکارکنندگان» که ما در پایین آن را با یک متن بودایی مشابه نشان می‌دهیم.

من این سوره را پیشتر در چارچوب بررسی ابزار ادبی در قرآن مورد مطالعه قرار دادم. در این میان، گرد- ر. پوئین یک مقاله درباره‌ی تفسیر زبانی از این سوره ارائه داد:

در این مقاله نشان داده می‌شود که پیوند «ل» و «الف» و همزه یعنی «لا» مانند «لا» لزوماً نشانگر نفی نیست، بل که این همزه بیان کامل آوایی حروف تأکیدی است: یعنی «لا = واقعاً، جداً، براستی» نیز می‌تواند باشد. در این ساختار فقط می‌توان بر اساس معنی جمله تشخیص داد که این «لا»ی نفی است یا «لا»ی تأکید مثبت است. در حالی که طبق سنت اسلامی، آیات به اصطلاح سوگندی (لا اقسام... = (براستی) سوگند می‌خورم به...؛ ن. ک. به سوره‌های ۵۶، ۷۵ / س ۶۹، ۳۸ / س ۷۰، ۴۰ / س ۸۱، ۱۵ / س ۸۴، ۱۶ / س ۹۰، ۱) بنا بر معنی‌شان به عنوان تأکید درک می‌شوند. در مقابل، سوره‌ی ۱۰۹ به عنوان سندی برای مرزبندی مطلق میان مسلمانان و «کافران» تعبیر می‌گردد. با توجه به مدارکی که پوئین نشان داده می‌توان سوره ۱۰۹ را نیز مانند سوره‌های سوگندی خواند.

پوئین در این مقاله با تکیه به نسخه‌های خطی قرآن نشان داده که این حرف در نسخه‌های دست‌نویس قدیمی تر بدون الف و با همزه نوشته شده است. این بدین معناست که لا و لا دیگر قابل تشخیص نیستند.

پیامد این تشخیص این است که در همه‌ی مواردی که حرف نفی «لا» پیش از یک بست چاک‌نایی Glottal stop قرار می‌گیرد (برای نمونه پیش از یک شکل فعلی در

اول شخص مفرد) دیگر نمی‌توان آن را از حرف تأکید «لأ» تشخیص داد، مسئله‌ای که در زبان اوگاریتی همواره باعث دردسرهای خوانشی شده است. در متن عربی پایین «لا»های مشکل‌ساز با زیرخط تأکید مشخص شده‌اند. رودی پارت این سوره را این‌گونه ترجمه کرده است:

۱- قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ	بگو: ای کافران
۲- لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ	نمی‌پرستم آنچه شما می‌پرستید
۳- وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ	و نمی‌پرستید آنچه من می‌پرستم
۴- وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ	و نمی‌پرستم آنچه شما پرستیدید
۵- وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ	و نمی‌پرستید آنچه من می‌پرستم
۶- لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ	شما دین خود را دارید و من دین خود را

به جای همه جاهای مشخص شده می‌توان به جای «ن» منفی، «به راستی، واقعاً» قرار داد.

گرد پوئین همچنین به این نکته اشاره کرده که مفهوم «دین» یک آنارونیسم^{۷۸} [زمان پریشی / نابه‌هنگامی] است و برابر نهادِ Religion برای آن نادرست می‌باشد. زیرا به هنگام شکل‌گیری متن قرآن هنوز مفهوم «دین» به عنوان Religion وجود نداشت^{۷۹}. شاید بهتر باشد که «دین» را در این ساختار، منطبق با معنی ایرانی‌اش

^{۷۸} آنارونیسم یا زمان پریشی یا نابه‌هنگامی مغالطه‌ای گاه‌نگارانه است که طی آن فرد، رویداد، گفتار یا هر چیز دیگری مطابق با ارزش‌های زمان فعلی ارزیابی می‌گردد. به دیگر سخن فرد رویدادها یا شخصیت‌های تاریخی را با نگاه ارزشی امروزی تحلیل می‌نماید. استفاده از آنارونیسم می‌تواند عمدی یا غیرعمدی باشد. در صورت عمدی ممکن است فردی که از این مغلطه بهره می‌برد هدف‌های طنزپردازانه، ادبی یا تحریک‌کننده داشته باشد. صورت غیرعمدی این مغلطه نیز از سر ناآگاهی فرد مغلطه‌کار خواهد بود. (از ویکی پدیا/ بی‌نیاز)

^{۷۹} - بسیاری از مترجمان قرآن به فارسی - برای نمونه مکارم شیرازی - واژه‌ی دین را «آیین» ترجمه کرده‌اند. اگر از منظر ایرانیات زرتشتی به موضوع بنگریم، مفهوم دین در ایرانیات ساسانی به «آیین» بیشتر نزدیک است تا Religion به مفهوم امروزی‌اش. (بی‌نیاز)

«نگرش» یا منطبق با معنیِ عبرانی آن «حق / حقوق» یا خیلی ویژه‌تر «حقِ کلیسایی» ترجمه کرد. همچنین واژه‌ی «کافر» هم به معنی «بی‌باور»، «انکارکننده» و هم «ناسپاس» می‌باشد.
 حال این سوره را به جای «لا»ی نفی با «لأ»ی تأکید بخوانیم:

بگو: ای کافران	۱- قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ
(براستی) می‌پرستم آنچه شما می‌پرستید	۲- لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ
و (براستی) می‌پرستید آنچه من می‌پرستم	۳- وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ
و (براستی) می‌پرستم آنچه شما پرستیدید	۴- وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ
و (براستی) می‌پرستید آنچه من می‌پرستم	۵- وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ
(ولی) شما دین خود را دارید و من دین خود	۶- لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

را

این تغییر پیگیرانه متن به این جا منجر می‌شود که تنها تفاوت میان اسلام آغازین و دیگر نحل‌های دینی، آیین دینی می‌باشد.
 در این جا بی‌مناسبت نیست که به خوانش سنتی اسلامی این سوره نگاه‌ی بیندازیم. شیخ حمزه بوبکر^۸ Cheikh Si Hamza Boubakeur، مترجم قرآن به فرانسوی، در این باره می‌نویسد:

۸- Le Coran, Texte, traduction française et commentaire d'après la tradition, les différentes écoles de lecture, d'exégèse, de jurisprudence et de théologie, les interprétations mystiques, les tendances schismatiques et les doctrines hérétiques de l'Islam, et à lumière des théories scientifiques, philosophiques et politiques modernes, par le Cheikh Si Ḥamza Boubakeur, Recteur de l'Institut musulman de la mosquée de Paris, Tome II, Sourates XXVI à CXIV, Librairie Arthème Fayard 1979, S. 2107.

«این سوره یک گُست قطعی از دیگر مذاهب است، همچنین نشانگر آغاز حکومت پیامبر و شامل محکوم کردن تمام شبهات و سازشکاری‌ها با مذاهب موجود، از بت پرستی گرفته تا یهودیت و مسیحیت است. اسلام در این سوره همچنین بطرز اساسی و خصمانه‌ای در مورد تمام فرصت طلبی‌ها، سازشکاری‌ها با نگرش‌ها دیگر و ابهام در مورد یگانگی مطلق خدا هشدار می‌دهد. (...). در نبود دلیل امیدوار کننده، این اختلاف با تغییر جهت قبله نشان داده می‌شود. ولی باید گفت، همانطور که بارها تأکید کرده‌ایم، این گونه سوره‌ها تلاش‌هایی در جهت سازش با طبیعت و یگانگی خدا هستند. (...). مفسران در این راستا، به تلاش برای مذاکره توسط "مسلیما" (مسلیمة بن حبیب) پیامبر دروغین "یماما" (در سرزمین "یمامه") اشاره می‌کنند که به پیامبر پیشنهاد همراهی کرده بود تا عربستان را به نام خودشان پیرامون یک آیین مشترک متحد کنند. دیگر مفسران اشاره میکنند که قریشی‌ها پیشنهاد ثروت و زنان زیبا به پیامبر کرده بودند تا او از توهین به خدایان آنها چشم‌پوشد. ولی او (پیامبر) قویا مخالفت می‌کند. (...). در یک مورد مانند موارد دیگر، این مخالفت بطور واضح و جدی در این سوره‌ها بیان شده است.» (Tab. XXX, 330-332 ; Râz, XXXII, 137-148 ; I. Kath., IV, 559-561 ; Jalâl, pp. 814-815).“

می‌توانیم این چنین نتیجه بگیریم: این سوره می‌خواهد تمایز روشن و نهایی خود را نشان بدهد. مفسران برای روشن کردن این سوره، یک سلسله ارجاعات تاریخی را فهرست کرده‌اند (پیامبری دروغین، پیشنهاد نامقبول قریشان)، البته بعضی از مفسران ارجاعات دیگری را ارائه می‌دهند که گویا این سوره قرآن اشاره بدان‌ها دارد.

البته این سوره نشان می‌دهد که بعدها و در فواصل زمانی معین تفاسیر دیگری به این متن قرآن چسبانده شدند. این ارجاعات به ظاهر تاریخی را می‌باید به عنوان

مدارک ساختگی نگریست: اگر کسی بتواند نبود خود را در بزهدگاه اثبات کند، شاید مورد قبول واقع شود ولی توسل به ابزار دیگر برای اثبات بی‌گناهی خود شک برانگیز است.

در پایین به این موضوع پرداخته می‌شود که تفاوت میان تفسیر بسیار آشتی‌جویانه - که پیامد جابجایی لا و لا (la و lā) است - و تفسیر دشمنانه اسلامی چیست و حقیقت کجا می‌تواند قرار گرفته باشد.

ناهمخوانی‌ها در سوره‌ی ۱۰۹

گفتنی است که حتا مفسران غربی قرآن نیز با این سوره مشکلات خودشان را دارند. رودی پارت^{۸۱} در تفسیر خود بر این سوره نوشت:

«در سوره ۱۰۹ فقط آیه‌های ۱ و ۲ (اون) و ۶ (این) با هم قافیه می‌سازند. بل Bell می‌گوید: «این سوره قافیه‌دار نیست، مگر این که ما بپذیریم که اصلاً این سوره فقط شامل آیه‌های ۱، ۲ و ۶ می‌باشد و این که آیه‌های ۳ تا ۵، که واقعاً هیچ چیز به معنا نمی‌افزایند، بعدها بدان افزوده شده است تا به هنگام قرائت بر آن تأکید بیشتر شود. ولی احتمال این نیز بسیار کم است.» [از این مسعود در ارتباط با آیه ۱ (قل یا ایها الکافرون) نسخه یا ایها الذین کفروا گزارش شده است. این نسخه زمانی قابل توجه است که در چنین متنی آیه‌های ۱ و ۲ دیگر با هم قافیه ن‌سازند. (...). حالت ندایی یا ایها الذین کفروا (یادداشت نویسنده: ای شما که کافر هستید) (آن‌گونه که ابن مسعود در این جا نقل کرده است) یک بار در سوره ۶۶ آیه ۷ آمده است. این آیه نقطه مقابل آیه بسیار متداول یا ایها الذین آمنو می‌باشد. (یادداشت نویسنده: ای شمایی که ایمان دارید)] (...). در آیه‌های ۲-۵ تشابه معنا وجود دارد. ولی قرینگی کاملاً به فرجام نرسیده است.»

^{۸۱} ر. پارت: قرآن. ترجمه. اشتوتگارت، چاپ نخست، ۱۹۶۶، چاپ نهم ۲۰۰۴؛ تفسیر و واژه‌یاب [نمایه‌البابیی]. اشتوتگارت، چاپ نخست ۱۹۷۱، چاپ تغییرنیافته ۲۰۰۵ از سال ۱۹۷۷؛ در کنار آن نسخه دیجیتالی آن.

تا اینجا چنین مشخص شده است: برای بیت نخست، یک بدیل وجود دارد. در ضمن، توازی سجع Parallelismus membrorum ادعایی قابل تردید می‌باشد. و سرانجام قافیه‌ها با هم جور در نمی‌آیند. تنها نتیجه‌گیری منطقی این است که این سوره بعدها دچار اصلاحات عمیقی شده است.

در این جا همچنین نکات زیر بدان افزوده می‌شود که تا کنون به آن‌ها توجهی نشده است.

۱- همه‌ی مترجمان تاکنون واژه‌ی عربی «عَبَدَ» را «ستایش کردن یا پرستیدن» ترجمه کرده‌اند. ولی معنی اصلی آن «خدمت کردن» است؛ واژه‌ی «عبد- یعنی خادم، غلام» نیز از همین ریشه می‌آید [مانند «عبدالله» = خادم خدا]. در زبان سُرّیانی واژه‌ی هم‌آوای آن «عباد» می‌باشد که در اصل به معنی «ساختن، درست کردن، کارکردن» است و معنی دوم یا مجازی آن «خدمت کردن و پرستیدن» است.

۲- در این سوره همواره گفته می‌شود که «چه» پرستیده شود. برابر نهاد «چه» در زبان عربی «ما» است. و این در بیت / آیه سوم به طور دقیق آمده است:
وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ - و نمی‌پرستید آن چه من می‌پرستم. ولی در اسلام نباید یک «چیز»، بلکه یک «کس» - عربی «مَن» پرستش شود.

در ضمن، آشتی‌ناپذیری نهفته در تفسیر سنتی این سوره با بعضی از آیات قرآن در تناقض قرار می‌گیرد، برای نمونه:

سوره ۲۵ (فرقان)، آیه ۶۳: و بندگان خدای رحمان کسانی‌اند که روی زمین فروتنانه راه می‌روند، و چون نادانان ایشان را مخاطب سازند، به ملایمت پاسخ دهند

سوره ۲۹ (عنکبوت)، آیه ۴۶: و با اهل کتاب جز به [شیوه‌ای] که بهتر است مجادله نکنید مگر [با] کسانی از آنان که ستم کرده‌اند و بگویند به آنچه به سوی ما نازل شده و [آنچه] به سوی شما نازل گردیده ایمان آوردیم و خدای ما و خدای شما یکی است و ما تسلیم اویم.

سوره ۱۰ (یونس)، آیه ۱۰۰: و هیچ کس را نرسد که جز به اذن خدا ایمان بیاورد و [خدا] بر کسانی که نمی‌اندیشند پلیدی را قرار می‌دهد.

طبعاً می‌توان این تغییر موضع را با اصل «ناسخ و منسوخ»^{۸۲} در قرآن توضیح داد. زیرا آیات سازش ناپذیر در قرآن کم نیستند:

^{۸۲} ناسخ و منسوخ یک نامگذاری درون قرآنی و برگرفته از آیه ۱۰۶ سوره بقره است: «مَا تَسْخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّثْلَهَا أَوْ يَتَّبِعُهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ / هر حکمی را نسخ کنیم یا آن را به فراموشی بسپاریم بهتر از آن یا ماندش را می‌آوریم مگر ندانستی که خدا بر هر کاری تواناست». ناسخ و منسوخ از چنان جایگاه پُرارجی در دینشناسی قرآنی برخوردار بوده است که محمد بن جریر طبری در کتاب «لطف القول فی احکام شرائع الاسلام» بسیار بدان پرداخته است. دیگر تفسیرگران نیز حتا اگر خودانگیزانه و خودخواسته هم به این ابزار دریافت قرآن نپردازند، هنگام تفسیر آیه ۱۰۶ سوره بقره چاره‌ای جز این نخواهند داشت که سخن الله را در این باره واگشایی کنند. دیرتر تفسیرگران قرآن از دل ناسخ و منسوخ بگومگوهای دینشناسانه و خداشناسانه نیز بدرآوردند. برای نمونه در تفسیر المیزان می‌خوانیم:

«پس از آنچه که گذشت پنج نکته روشن گردید، اول اینکه نسخ تنها مربوط باحکام شرعی نیست بلکه در تکوینیات نیز هست، دوم اینکه نسخ همواره دو طرف می‌خواهد، یکی ناسخ، و یکی منسوخ، و یا يك طرف فرض ندارد، سوم اینکه ناسخ آنچه را که منسوخ از کمال و یا مصلحت دارد، واجد است. چهارم اینکه ناسخ از نظر صورت با منسوخ تنافی دارد، نه از نظر مصلحت چون ناسخ نیز مصلحتی دارد، که جا بر کن مصلحت منسوخ است، پس تنافی و تناقض در ظاهر آن دو است، با همین مصلحت مشترك که در آن دو است، برطرف میشود [...] پنجم اینکه آن نسبت که میانه ناسخ و منسوخ است، غیر آن نسبتی است که میانه عام و خاص و مطلق و مقید، [...] ظهور دلیل ناسخ در مدلول خودش تمام است و با این حال دلیل دیگر بر ضد آن می‌رسد که آنهم ظهورش در ضدیت دلیل منسوخ تمام است آن گاه رافع این تضاد و تنافی، همانطور که گفتیم حکمت و مصلحتی است که در هر دو هست» (تفسیر المیزان، برگ ۳۷۷).

سوره ۲ (بقره)، آیه ۲۱۷: ... و آنان پیوسته با شما می‌جنگند تا اگر بتوانند شما را از دینتان برگردانند و کسانی از شما که از دین خود برگردند و در حال کفر بمیرند آنان کردارهایشان در دنیا و آخرت تباه می‌شود و ایشان اهل آتشند و در آن ماندگار خواهند بود.

سوره ۳ (آل عمران)، آیه ۹۱: در حقیقت کسانی که کافر شده و در حال کفر مرده‌اند اگر چه [فراخنای] زمین را پراز طلا کنند و آن را [برای خود] فدیة دهند هرگز از هیچ يك از آنان پذیرفته نگردد آنان را عذابى دردناك خواهد بود و یاورانى نخواهند داشت.

سوره ۴ (نساء)، آیه ۱۸: و توبه کسانی که گناه می‌کنند تا وقتی که مرگ یکی از ایشان در رسد می‌گوید اکنون توبه کردم پذیرفته نیست و [نیز توبه] کسانی که در حال کفر می‌میرند پذیرفته نخواهد بود آنانند که برایشان عذابى دردناك آماده کرده‌ایم.

سوره ۴۷ (محمد)، آیه ۳۴: آنان که کفر ورزیدند و مانع راه خدا شدند سپس در حال کفر مردند هرگز خدا از آنان در نخواهد گذشت.

البته رودی پارت در تفسیر خود بر سوره ۳، آیات ۸۶ تا ۹۱ می‌نویسد:

«در آیات ۸۶ تا ۹۱ اظهارات گوناگونی درباره‌ی کافران و مجازات آن‌ها طرح شده است، ولی به طور مشخص گفته نشده که منظور از کافران چه کسانی هستند. یک مقایسه با سوره ۲، آیات ۱۵۹-۱۶۲ نشان می‌دهد که علی‌رغم سازگاری‌های لغوی و لفظی چه اختلافات شدیدی وجود دارد. در آن جا در ضمن تنها دو مقوله از کافران چونان

ملعونان نام برده شدند ولی در این سوره از سه نوع کافر سخن در میان است.»

برخورد قرآن با دیگر ادیان از یک سو فراخوانی است به مُداراگری و از سوی دیگر به نامُدارایی؛ البته گفتنی است که در موضع گیری سازش ناپذیرانه در سوره های گوناگون، دستورالعمل های گوناگونی هم صادر شده است. تمامی این موارد، ما را به این نتیجه می رساند که یا ما با یک روند شکل گیری قرآن رو به رو هستیم، یا این که فراکسیون های گوناگون در آغاز اسلام نظرات گوناگونی را نمایندگی می کردند یا ترکیبی از هر دو بوده است.

درباره ی سبکِ سوره ی ۱۰۹

رودی پارت درباره آیه ها / بیت هایی که در توازی سجع ناموفق بودند تذکراتی داد. در این جا شاید لازم باشد اندکی به سبک این سوره پردازیم. برای داروی بهتر ابتدا ببینیم که امکانات سبکی در عربی و انجیل عبری کدامند. یک نمونه بارز که از طریق آن می توان دید چه چیزی در عربی خوش آهنگ است، هریرت هورست^{۸۳} در صفحه ۲۲۴ کتابش توضیح داده است:

«در نوشته های ادبی یک خطابه از سلیمان، خلیفه ی اُموی (مرگ ۷۱۷ / ۹۹)، به دست ما رسیده است که فاقد سجع است ولی دارای جناس مصوت می باشد، تشابهات هنری با ترصیع و تجنیس اشتقاق (جناس اشتقاقی) به کار برده شده اند:

أَنَّ دُنْيَا دَارَ غُرُورٍ

^{۸۳} هریرت هورست، اشکال ویژه نثر هنری، در:

Helmut Gätje (Hrsg.): Grundriss der arabischen Philologie.

Band 2: Literaturwissenschaft: Wiesbaden, 1987, S. 221-164.

و منزل باطل
و تضحک باکیا
و تبکی ضاحکا
و تخفیف آنا
و توّمن خائفا
تُقفر مثریها
و تثری مقیری (فقیرها)
میاله
غراهِ
لاعبه بأهلها

«به راستی که جهان خانه‌ی غرور [کورکننده] است
و منزل باطل است
گریه کنندگان را می خنداند
و خنده کنندگان را می گریاند
و آنان که احساس امنیت دارند را می ترساند
و آنان را که می هراسند احساس امنیت می دهد
و داراها را مستمند می کند
و مستمندان را دارا
و ساکنانش را
یاری می دهد، می فریبد و به بازی می گیرد»

می توانیم این متن را این چنین تحلیل کنیم:
در آغاز یک توازی در آیه‌ها / بیت‌ها (تشابه معنایی) وجود دارد: دارِ غرور (خانه‌ی
توهم) و منزل باطل (خانه‌ی تکبر) تقریباً هم معنی هستند.

در ضمن ریشه واژه «غور» یک بار دیگر در آخرین سطر در واژه‌ی «غزاره» [از مصدر غرّ] نمایان می‌شود.

از سطر سه تا هشت قافیه‌های دوگانه (Kreuz Reim)، که شکل‌های گوناگونی از همان ریشه است، به کار برده شده، چیزی که بسیار هنرمندانه با هم چفت و جور شده است:

تضحک - ضاحکا (ریشه ضَحَك)؛ باکیا - تبکی (از ریشه بَکِی)؛ تُخیف - خائفا (خوف)؛ آمنا - تومن (أمن).

ریشه‌ها در این جا البته در بُن-شاخه‌های (Stamm) دیگر، برای نمونه در یک و چهار ظاهر می‌شوند:

در دو سطر زیر ما یک نمونه برای جناس آوایی (مصوت) از ریشه‌های: تُقفر - مُقتری و «مُثْیا - تُثْری» داریم.

هورست همچنین در صفحه‌ی ۲۲۷ یک نمونه از بکار بردن ریشه‌های هم‌آوارا ذکر می‌کند که معانی گوناگونی دارند که می‌توان با Kalauen آلمانی، جناس، مقایسه کرد. نمونه، نام کتاب زیر است:

زبدت الحلب

فی تاریخ حلب

«سرشیرِ تاریخ حلب» [یعنی: بهترین‌ها از تاریخ حلب]، نوشته‌ی ابن العدیم (مرگ ۱۲۶۲-۱۶۶۰) درباره‌ی تاریخ حلب است.

این که این بازی با واژه‌ها تنها به زبان عربی محدود نمی‌شود بل که خصیصه‌ی دیگر زبان‌های سامی نیز هست، پژوهش‌های کاسنویتس^{۸۴} درباره‌ی بازی با واژه‌ها

^{۸۴} ایمانوئل مویس کاسنویتس Immanuel Moses Casnowics، بازی با واژه‌ها در انجیل عهد عتیق، بوستون ۱۸۹۴.

(Paronomasie) در انجیل عهد قدیم و همچنین نمونه‌هایی که از عربی می‌آورد نشان می‌دهد. او چند نمونه از انجیل عهد قدیم می‌آورد و مورد بررسی قرار می‌دهد: جناس مصوت:

کتاب اشعیا، ۲۸، بند ۱۰:

כִּי צוֹ לְצָו צוֹ לְצָו קוֹ לְקוֹ קוֹ לְקוֹ זַעִיר זָעִיר זָעִיר זָעִיר

زیرا که حکم بر حکم و حکم بر حکم قانون بر قانون و قانون بر قانون، اینجا اندکی، آن جا اندکی [خواهد بود]^{۸۵}.

ریشه‌های هم‌آوا. ۱۲۹-۱۵ و ۱۶:

וַיֵּאמֶר נְשָׁמְנוֹן בְּלַחֵי הַחֲמֹר חֲמֹרִים בְּלַחֵי הַחֲמֹר הַפִּי תֵאָדָּר אֵינֶשׁ
و شمشون گفت با آرواره [فک] الاغ یک توده، دو توده! با آرواره الاغ هزار مرد کشتم.

همین ریشه در شاخه‌های اصلی گوناگون:

اشعیا، ۱، بند ۱۹:

אִם-תֵּאָבֹו וְנִשְׁמַעְתֶּם טוֹב הָאָרֶץ תֵּאָכְלוּ

اگر شما حرف شنو هستید و گوش می‌دهید، پس نیکویی [ثمره] زمین را بخورید.

ریشه دوباره در شکل مجهولش در آیه / بیت زیر به کار برده شده است: (۲۰)

וְאִם-תִּמְאַנּוּ וּמְרִיתֶם חָרֵב תֵּאָכְלוּ כִּי פִי יִהְיֶה דָבָר

ولی اگر سرپیچی کنید و سرکش باشید، آنگاه باید توسط شمشیر خورده شوید. زیرا
یهوه، زبان به سخن گشود.

نمونه‌ی مشابه دیگر، (اشعیا، ۷، ۹):

אִם לֹא תֵאָמְנוּ כִּי לֹא תֵאָמְנוּ

^{۸۵} ترجمه‌های آلمانی از انجیل البنفلدر Elbenfelder و در بعضی موارد از ترجمه لوترمی باشند.

و اگر باور نکنید، حقا که پایدار نخواهید ماند

توازی سُجع (parallelismus membrorum) یکی از ویژگی‌های مزامیراست (ن.ک. ۹، ۱۰، ۱۱، ۲۵، ۳۴) ولی در جاهای دیگر نیز نمایان می‌شود، برای نمونه در آیه‌ها / بیت‌های مشهور زیر:

أشعیاء ۴۰، بندهای ۳ تا ۴:

בְּמִדְבָּר פָּנוּ דְרָף יְהוָה יִשְׂרָוּ בְּעַרְבָה מְסֻלָּה לְאֱלֹהֵינוּ:

لوتر: راه را برای خداوند آماده کنید، و برای خداوند راهی در دشت آماده کنید!
(البنفلدز: در صحرا برای یهوه راهی بسازید؛ برای خدایمان در سبزدشت (استپ) جاده‌ای بسازید!

همین جمله نیز توسط لوقا [لوکاس] (بندهای ۴ و ۵) در انجیل لوقا نیز به عنوان یک گفتاورد آمده است:

برای آمدن خداوند راهی بسازید! راه را جلوی او باز کنید!

تکرار همین فکر با معادلی دیگر:

مزامیر، ۹، بند ۱۷:

יְשׁוּבוּ רְשָׁעִים לְשִׂאוֹלָה פֶּלֶגְזִים נִשְׁכְּחִי אֱלֹהִים
و شیریان [بی‌خدایان] به جهنم خواهند برگشت و همه کافرانی که خدا را فراموش
می‌کنند. (البنفلدز: و بی‌قانونان به جهانِ مُردگان بازخواهند گشت، همه
أمت‌هایی که خدا را فراموش می‌کنند)

پیوند دو مورد: همان ریشه فعل در دو شکل (عادل - عدالت) و توازی بیت‌ها.
مزامیر ۱۱، ۷:

יִי־צְדִיק יְהוָה צְדָקוֹת אֱהַב יִשָּׂר יִחַזוּ פְּנֵינוּ

زیرا خداوند عادل است و عدالت را دوست می‌دارد؛ مؤمنان آن را خواهند دید.

پس از این بررسی کناری دربارهٔ ابزارِ سبکی در زبان‌های سامی این پرسش پیش می‌آید که کدام یک از این ابزارها در سوره‌ی ۱۰۹ به کار گرفته می‌شوند: برخلافِ سوره‌های دیگر در قرآن که در آن جا عملاً همه‌ی ابزارهای ادبی نمایان می‌شوند، در بعضی موارد حتا فراوان به صورت جناسِ مصوت، در این سوره هیچ کدام از این ابزارهای ادبی به کار نمی‌رود.

تنها فعلی که در این جا ظاهر می‌شود، روی هم رفته هشت (!) بار در شاخهٔ اصلی‌اش قرار می‌گیرد. البته این قابل درک می‌بود اگر برای بازی با واژه‌ها، معانی مختلف به کار گرفته می‌شد. ولی این هم نیست: این فعل در همه جا دقیقاً فقط یک معنی می‌دهد (فرقی ندارد که «ستایش کردن» یا «انجام دادن» باشد).

همچنین باید وفورِ نامعمولِ اظهارات این سوره مورد توجه قرار گیرد: خیلی ساده می‌توان گفت: «ما هم نظیریم» یا «ما نظرات گوناگون داریم». البته در جاهای دیگر قرآن تکرارِ مکرراتِ چشمگیری وجود دارد، ولی در آن جا یا شبه جمله‌اند یا عباراتی هستند که در بسیاری از جاهای قرآن ظاهر می‌شوند. ولی چنین چیزی که هشت بار با همان فعل و آن هم در چهار آیهٔ کوتاه بازگوشود در قرآن وجود ندارد.

سبکِ این سوره باید برای زبان عربی، یا کلاً برای زبان‌های سامی، کاملاً ناآشنا بوده باشد. حال این پرسش پیش می‌آید که در کدام نوشته‌ها یک چنین مشخصه‌ای از تکرارِ مکررات وجود دارد. همان گونه که خواهیم دید راه حل احتمالی را باید در الگوهای نوشتاری بودیستی دید:

متون مشابه بودیستی: مَهاشی هَنّاده سوتره (سوره‌ی فریاد شیر)

اگر ما از تعبیر سنتی، و شاید بیشتر، اگر ما از تعبیر سازش‌پذیرانه‌تری که کشف گرد پوئین بر آن استوار شده بیاغازیم، در هر حال با یک همانندی توجه‌برانگیزی در

دیگه - نیکایه^{۸۶} Digha-Nikāya روبرو می شویم. وضعیت این گونه است: گویا بودا گفته است که او هر نوع ریاضت کشی را رد کرده و علیه ریاضت کشان برهنه پرسه گر (معروف به «برهنگان») موضع گیری نموده. گویا یکی از برهنگان به نام کَسپَه Kassapa نزد بودا می رود و از او می پرسد: درست است که او با همه ریاضت ها مخالف است و آن ها را نفی می کند؟ کسپه که نمی خواهد به اشتباه بودا را متهم کند از او می خواهد که موضع خود را روشن بگوید. بودا پاسخ زیر را به او می دهد:

«ای کسپه آن ها این گونه سخن می گویند: "گوتمه ریاضت کش همه ریاضت ها را رد می کند. و هر آن کس را که چنین زندگی ریاضتی را پیشه کند مرود می شمرد، و بی قید و شرط نکوهش می کند"، آن ها با کلمات من سخن نمی گویند، آن ها از من نقل قول می آورند بدون آن که چنین باشد، بدون آن که با واقعیت سازگار باشد.

(...) ای کسپه، ریاضت کشان، برهمنان، آدم های هوشمند و تیزبینی که جدل گران ساخته و پرداخته ای هستند، آدم های کاملاً باریک بینی که توسط خردمندی شان در زندگی شان (در زندگی شان که به مرگ ختم می شود) نظریه های اشتباه را در هم می شکنند. در بعضی از نکات با آن ها یکی هستیم، در بعضی نکات دیگر یکی نیستیم.

بعضی از چیزهایی که آن ها خوب می دانند، ما هم خوب می دانیم.
بعضی از چیزهایی که آن ها خوب نمی دانند، ما هم خوب نمی دانیم.
بعضی از چیزهایی که آن ها خوب می دانند، ما خوب نمی دانیم.
بعضی از چیزهایی که آن ها خوب نمی دانند، ما خوب می دانیم.

^{۸۶} کسپه سیهنه-دا-سوتره - کسپه فریاد شیر؛ از کتاب:

بعضی از چیزهایی که ما خوب می‌دانیم، آن‌ها خوب نمی‌دانند.
بعضی از چیزهایی که ما خوب نمی‌دانیم، آن‌ها خوب نمی‌دانند.
بعضی از چیزهایی که ما خوب می‌دانیم، آن‌ها خوب نمی‌دانند.
من نزد آن‌ها رفتم و این طور حرف زدم: ای دوستان مواردی را که ما
هم‌نظر نیستیم کنار بگذاریم. ولی در مواردی که هم‌نظریم خوب است
که کارشناسان گوش شنوا داشته باشند، تحقیق کنند، مطالعه کنند،
یا معلم با معلم یا جماعت با جماعت (...)).»

سرآخر کسبه برهنه وارد صومعه‌ی بودا می‌شود و به رستگاری می‌رسد.
این متن از به اصطلاح «خطابه‌های طولانی» یا «دیگه» - نیکایه» از کانون پالی
[نوشته‌های ترازمند به زبان پالی / بی‌نیازاً برگرفته شده؛ دقیق‌تر گفته شود از بخش
نخست آن (درباره‌ی اخلاق، سخنرانی هشتم: فریاد شیر)^{۸۷}. تحلیل دقیق اصل
پالی آن با ترجمه واژه به واژه که کردم در ضمیمه آخر کتاب آمده است.
گفتنی است که در کنار متن بودیستی یک نسخهٔ تبتی و چینی وجود دارد که به
اصل سنسکریتی متن ارجاع داده می‌شود.

سبک سخنان آموزشی (پندهای) بودیستی

پرسش پرهیزناپذیر این است که آیا در این جا یک فرآیند مستقل همانند وجود
داشته یا موضوع بر سر یک تأثیرپذیری واقعی است. همان گونه که در بخش ۳

^{۸۷} نسخه‌های اینترنتی متن به زبان اصلی و ترجمهٔ آن‌ها را در آدرس‌های زیر می‌یابید:

<http://www.ancient-buddhist-texts.net>; <http://www.palikanon.com>;

<http://www.tipitaka.org/>

دیدیم، سوره‌ی ۱۰۹ از طریق تکرارِ فعل یا افعال یکسان که برای قرآن نامعمول است تشخیص داده شد.

یک چنین چیز مشابهی را نیز در متون بودایی مشاهده می‌کنیم که واژه‌ی «سادهو sādhu - خوب» روی هم رفته ۱۶ بار نمایان می‌شود! برای ساختن این متن بودایی توضیح زیر لازم است:

در این جا باید مواضع یا نظرات خود را - در بودیسم باور یا ایمان گفته نمی‌شود - از دیگران مشخص کرد، البته به شکلِ دوستانه. و در همین رابطه به ۸ مورد منطقی «پرداخته» می‌شود:

- ۱- مواضع از «دیدگاهِ خودی» در برابر «دیدگاهِ دیگری».
- ۲- یکسانی / تفاوتِ نظرات: سازگاری در برابر ناسازگاری.
- ۳- ارزیابی چیزها: «خوب» در برابر «ناخوب».

سه مورد بالا را که به هم وصل کنیم می‌شود $2 \times 2 \times 2 = 8$ مورد منطقی. این «استفاده» از همه‌ی گوناگونی‌های قابل تصور با تکرارات در کنار دیگر مشخصه‌ها، برای متون بودایی نمونه‌وارند و لازم است که با چند نمونه آن را توضیح داد. هرمان اولدنبرگ Herrmann Oldenberg پژوهشگر آلمانی، در زمینه‌ی بودیسم و مترجم بخش‌های بزرگی از «سه سبد» Tipitaka، درباره سبک سخنان بودا این گونه می‌گوید^{۸۸}:

⁸⁸ Hermann Oldenberg (Übers.), Heinz Bechert (Hrsg.), Reden des Buddha - Lehre, Verse, Erzählungen. Mit einer Einführung herausgegeben von Heinz Bechert. Freiburg, Basel, Wien 1922 / 1993.

ص. ۴۳: «سبک نثر دینی بودایی با آن خشکی و مطولی اش، با تکرارات پی در پی اش اکثر اوقات شکیبایی خواننده‌ی غربی را سخت به چالش می‌کشد. کسانی که این گونه حرف می‌زنند فیلسوفانی نیستند که در دنیای واقعی زندگی می‌کنند، آن‌ها راهب‌هایی‌اند که عادت کرده‌اند هر حرکت شان را با دقتی وسواس گونه به پایان رسانند. (...)

او در جایی دیگری می‌افزاید:

«یکی از مشخصه‌های بارز این نثر گرایش آن به استفاده از تکرار مفاهیم هم معنی است. برای نمونه «ناراحت بودن، غُرزدن، عصبانی شدن»، یا «ستایش کردن، احترام گذاشتن، پرستیدن، بزرگ داشتن، تقدیر کردن». مثلاً اگر ما چند مورد الف، ب و پ را داشته باشیم و چیزی مانند «ج» در همه‌ی آن‌ها مشترک باشد، گفته نمی‌شود که «ج» برای آن سه مورد مشترک است بل که ابتدا همین چیز مشترک برای الف شرح داده می‌شود، سپس به طور جداگانه برای ب و تا به آخر.»

یک نمونه‌ی مشابه برای استفاده از معانی معادل بدون حرف ربط در بسیاری از جاهای قرآن پیدا می‌شود که در آن‌ها دو صفت بدون حرف ربط با هم به کار رفته‌اند:

«الرحمن الرحیم»

«غفور رحیم»

«علیم حکیم»

همین ترکیبات نیز در انجیل عبری نیز وجود دارد، از این نظر باید گفت که این ترکیب یک پدیده‌ی همگانی است و تنها مربوط به متون بودایی نیست. ولی نکاتی که اولدنبگ در مرتبه‌ی نخست بدان فکر کرد مواردی مانند هستند زیر که در آن چندین جمله با همان آوا چندین بار تکرار می‌شود: در متن مردی به نام «پوت‌هپه‌ده» Potthapada از بودا درباره‌ی جهان بینی‌اش می‌پرسد. در این جا فقط قسمت‌های با اهمیت آمده است:

«...» پوت‌هپه‌ده! این از سوی من گفته نشده: این جهان همیشگی

است؛ (درست) همین حقیقت است و مابقی اشتباه.»

«...» ای پوت‌هپه‌ده! این هم از طرف من گفته نشده: این جهان نا-

همیشگی است؛ (درست) همین درست است و بقیه نادرست.»

«...» ای پوت‌هپه‌ده! این هم از طرف من گفته نشده: این جهان

کرانمند است؛ (درست) همین درست است و بقیه نادرست.»

«...» ای پوت‌هپه‌ده! این هم از سوی من گفته نشده: این جهان

بی‌کران است؛ (درست) همین درست و بقیه نادرست.»

«...» ای پوت‌هپه‌ده! این هم از سوی من گفته نشده: زندگی همان

پیکر است؛ (درست) همین درست است و مابقی نادرست.»

«...» ای پوت‌هپه‌ده! این هم از سوی من گفته نشده: زندگی یک چیز

است، پیکر یک چیز دیگر؛ همین درست است و مابقی نادرست.»

به دنبال آن پرسش‌های مشابهی درباره‌ی نکات گوناگون می‌آید. بودا به همه‌ی این پرسش‌ها این گونه پاسخ می‌دهد و با تأکید می‌گوید که او به همه‌ی این پرسش‌ها (درباره‌ی بی‌کرانی و همیشگی جهان و همچنین درباره‌ی ماهیت پیکر و زندگی) اصلاً چیزی نگفته است. این توصیف ادامه می‌یابد:

ص ۶۳۷: (...). و اصلاً نمی‌توانیم ببینیم که گوتمه ریاضت‌کش به روشنی حکمی را اذعان کرده باشد، که: جهان همیشگی ست یا: جهان نه-همیشگی ست، یا: جهان کرانمند است، یا جهان بی‌کران است، یا: زندگی و پیکر همسانند، یا: زندگی یک چیز است، و پیکر یک چیز دیگر (...).

به دنبال آن تکرار واژه به واژه‌ی همه‌ی نکاتی که پیشتر گفته شده صورت می‌گیرد:

سپس راهبِ پرسه‌گر، پوت‌هپه‌ده، به این راهبان پرسه‌گرایین چنین می‌گوید: «ای دوستان، من هم طبعاً نمی‌توانم ببینم که گوتمه ریاضت‌کش حکمی روشن داده باشد: جهان همیشگی است یا: جهان نه-همیشگی است یا: جهان کرانمند است یا: جهان بی‌کران است یا: زندگی درست مانند پیکر است یا: زندگی یک چیز است و پیکر چیزی دیگر یا: ...»

به دنبال آن دو بار دیگر (!) عملاً همه‌ی پاره‌های بالا واژه به واژه تکرار می‌شوند!

با این نمونه که البته استثنا هم نیست، بیش‌تر قواعدی نشان داده می‌شوند که بیانگر ویژگی سخنوری و نوشتاری بودیستی است. گفتنی است که در ترجمه‌ی اولدنبرگ که توسط هاینتس بشرت منتشر شده این تکرارها حذف شده‌اند و همین باعث شده که متن بسیار کوتاه (و جالب‌تر) بشود.

مقایسه تطبیقی بخش‌های مورد بحث

برای داوری بهتر همانندی‌ها، مقایسه‌ای میان متن بودیستی و سوره‌ی ۱۰۹ صورت می‌گیرد:

در طرف چپ متن بودیستی و طرف راست سوره ۱۰۹ [با ترجمه‌ی رودی پارت] آمده‌اند. در بعضی موارد آیه‌های قرآن ممکن است چند بار نمایان شوند که در این جا «درست همین» به جای «نه» (لا) قرار داده می‌شود که در چنین مواردی در برابر آیه «دگریده» (modified) آمده است. این متون به سه بخش تقسیم می‌شوند: نخست، تعیین مخاطبان، دوم، برشمردن همانندی‌ها و ناهمانندی‌ها، و سوم، پایان آشتی جویانه با حفظ استقلال.

تعیین مخاطبان

۱. بگو: ای کافران!	ای کسپه Kassapa، بعضی ریاضت‌کشان و برهمن‌ها، آدم‌های هوشمند و باریک‌بین وجود دارند ...
--------------------	--

برشمردن همانندی‌ها و ناهمانندی‌ها

دگریده: ۲. من هم همان چیزی را ستایش می‌کنم که شما می‌ستایید.	بعضی چیزهایی که آن‌ها می‌گویند «خوب» اند، ما هم می‌گوییم «خوب» اند.
	بعضی چیزهایی که آن‌ها می‌گویند «نه خوب» اند، ما هم می‌گوییم «نه خوب» اند.
۴. و من ستایش نمی‌کنم (تاکنون همیشه) آن‌چه را شما ستایش می‌کنید.	بعضی چیزهایی که آن‌ها می‌گویند «خوب» اند، ما می‌گوییم «نه خوب» اند.

بعضی از چیزهایی که آن‌ها می‌گویند «نه خوب» اند، ما می‌گوییم «خوب» اند.	۵. و ستایش نمی‌کنید آن چه من ستایش می‌کنم.
و وارونه: بعضی از چیزهایی که ما می‌گوییم «خوب» اند، دیگران هم می‌گویند «خوب» اند.	دگریده: ۵. و ستایش می‌کنید، همان چیزی را که من ستایش می‌کنم.
بعضی از چیزهایی که ما می‌گوییم «نه خوب» اند، دیگران هم می‌گویند «نه خوب» اند.	
بعضی از چیزهایی که ما می‌گوییم «خوب» اند، دیگران می‌گویند «نه خوب» اند.	۳. و ستایش نمی‌کنید آن چه من ستایش می‌کنم.
بعضی از چیزهایی که ما می‌گوییم «نه خوب» اند، دیگران می‌گویند «خوب» اند.	۲. ستایش نمی‌کنم آن چه شما ستایش می‌کنید.

تفسیر نوینی بر سوره ۱۰۹

برای تفسیر سوره‌ی ۱۰۹ به سختی بتوان یک مضمون عملی برای زندگی پیدا کرد: در بسیاری از جاهای قرآن برای کافران مجازات جهنم در نظر گرفته شده است - حتی اگر آن‌ها (بعدها) به اسلام رو بیاورند. زیرا آیه‌های قرآن به اندازه کافی و با قاطعیت مردم را در برابر خطر کافران هشدار داده‌اند. پس حالا چرا باید قرآن کافران را مورد خطاب قرار بدهد و به آن‌ها بگوید که شما چیزهای دیگری را پرستش می‌کنید و نگرش دیگری دارید؟ این که به خودی خود روشن است، وگرنه که دیگر کافر نمی‌بودند.

افزون براین، در سوره کافرون - چیزی که در قرآن معمول نیست - موارد تکراری و زاید فراوانی از «ناهمخوانی‌ها» (یا همخوانی‌ها) فهرست می‌شوند، در حالی که راحت‌تر می‌بود که با یک جمله‌ی ساده اسلام را از «کافرون» جدا می‌کرد و آن را هم با تهدیدی ابدی محکم و استوار می‌ساخت. این که «کافرون» آن چه را که مسلمانان ستایش می‌کنند ستایش نمی‌کنند چیز تازه و توجه‌برانگیزی نیست. این سوره به عنوان تهدید خیلی سطحی و به عنوان دعوت به آشتی و بحث هم خیلی زمخت است.

گرد پوئین با یافته‌ی خود نشان می‌دهد که از لحاظ زبانی نه تنها تفاوت‌گذاری بلکه همخوانی هم ممکن است. همان‌گونه که گفته شد، این نگاه تنها زمانی معنا پیدا می‌کند که این سوره فقط به بعضی از نکات محدود شود و به کل دین ارجاع نشود.

همه‌ی ادیان بشارتگر همواره این تاکتیک را داشتند که میان دین بشارت‌دهنده و دین بشارت‌گیرنده نقاط مشترک بیابند.

جمله‌های این سوره‌ی قرآن فقط بر جدایی‌ها و تفاوت‌ها انگشت می‌گذارند، در حالی که جمله‌ی پایانی آن «شما به دین خودتان و ما هم به دین خودمان» - فرقی هم نمی‌کند که آیا واژه‌ی «دین» به عنوان «نگرش» (با درک ایرانی) یا به عنوان «راه»، «راستی و نیکی»، «حق» (با درک سُرِیانی یا عربی باشد) ترجمه شود - فقط به عنوان پیامد آشتی‌ناپذیری می‌تواند برداشت شود.

ولی اگر ما این متن را مُلهم از بودیسم بدانیم آن گاه کاملاً رنگ و بوی دیگری به خود می‌گیرد.

هر دو متن، مخالفان آموزه‌های نوین را مورد خطاب قرار می‌دهند یعنی کسانی را مد نظر دارند که باید بشارت شوند. پس نباید کاری کرد که مخاطبان را فراری داد! در متن بودایی تلاش می‌شود تا با برخوردی دوستانه به سوی فرقه‌های دیگر «دست‌درازا» کند:

ما البته در بعضی نکات هم نظر نیستیم ولی در بعضی دیگر هستیم!

و سرانجام درخواست می‌شود که همه گرد هم آیند و دیدگاه‌های خود را مقایسه کنند، البته به این امید که بتوانند طرف مخالف را به درستی نظرات خود متقاعد سازند.

اگر همین شیوه برای مخاطبان قرآن نیز مبنا بوده باشد، آنگاه روشن می‌شود که چرا از ۸ مورد نخستین فقط ۴ تای آن باقی مانده‌اند. چون ارزش گذاری «خوب» - «نه خوب» (پالی: خوب sādḥū - نه خوب na sādḥū) در متن پالی در ترکیبات گوناگون، و تقریباً در ساختارهای متشابه، یک جمله هشت بار تکرار می‌شود، چیزی که خیلی باعث آشفتگی فکری می‌گردد. حتا برای نگارنده به هنگام رونویسی ترجمه آلمانی چندین خطا صورت گرفت.

همچنین ترکیباتی مانند «لا أعبُد - ستایش نمی‌کنم» و «أعبُد - ستایش می‌کنم» در دبیره قرآن همسان نوشته می‌شوند و به همین دلیل نمی‌توان تفاوت آن‌ها را دید؛ البته همین باعث می‌شود که دست کم دو تا از هشت امکان در دبیره مشابه جلوه کنند. در ضمن، احتمالاً «بکارگیری» الگوی سبک بودایی برای گوش‌های عربی - آرامی بسیار اغراق‌آمیز جلوه می‌کرد.

در این جا همچنین می‌باید در نظر گرفت که ظاهراً در آغاز اسلام آرام آرام یک گونه فاصله‌گیری از مُداراگری و چرخش به سوی نامداراگری رخ می‌داد. حتا بنا به برداشت سنتی - موردی که عالمان ارتدوکس مسلمان آن را مطرح می‌کنند - آیه‌های قدیمی تری در قرآن وجود دارند که توسط آیه‌های جدیدتر که نامداراتر و آشتی‌ناپذیرتر هستند جایگزین می‌شوند. آیه‌های قدیمی را منسوخ و آیه‌های جایگزین شده را ناسخ گویند.

از این روش‌گفت‌انگیز نیست که متن اولیه بعدها دچار تغییرات و تفسیرنویین شده باشد. در مورد سوره‌ی ۱۰۹ این روند با کوتاه کردن رخ داده است.

چنانچه متن اصلی از متون بودایی الهام گرفته شده باشد- در این جا سخن از کپی برداری مستقیم نیست- آن گاه متن اصلی نیز می تواند از هشت آیه / بیت به جای چهار تا تشکیل شده باشد. در این جا فقط به یک کلمه احتیاج داشت تا متن معادل بودایی به عربی بیان شود: «بعض».

عابد بعض ما تعبدون

من بعضی از چیزهایی که شما ستایش می کنید ستایش می کنم.

بودیسم در مقایسه با ادیان یکتاپرست برای گفتگو کلاً خیلی بازتر بود- چندین سده بحث های بزرگ با برهمنان هندو مستند شده است- در حالی که ادیان یکتاپرست روی هم رفته بیشتر به آشتی ناپذیری گرایش دارند: یا به دین من یا لعنت ابدی در آن دنیا (یا شاید هم در همین دنیا).

در چنین فضایی برخورد بردبارانه و دوستانه مسلمانان در برابر دیگران می تواند قابل تصور باشد.

اگر این سوره را متأثر از الگوی بودایی بدانیم که بعدها تغییر داده شد، می توان آن را کوتاه به این شکل زیر بیان نمود:

«ای که شما دین دیگری دارید (کافرون)، در بعضی نکات هم باور هستیم در موارد دیگر ولی اختلاف وجود دارد، چون ما "دین" های متفاوتی داریم (پس گرد هم آییم و با هم گفتگو کنیم)».

۴. بودیسم بر سر جاده ی ابریشم در دوره آغازین اسلام

همان گونه که در آغاز توضیح داده شد، مکان قرینه ای برای آغاز اسلام توسط پژوهشگران اناره INARAH، نه در شبه جزیره ی عربستان بلکه در منطقه پیرامون شهر مرو بر سر جاده ی ابریشم تشخیص داده شده است. برای پاسخ گویی به این

پرسش که تأثیرگذاری بودیسم بر آغاز اسلام چطور و چگونه رخ داده است، لازم است ابتدا بدانیم که موقعیت بودیسم در این منطقه در زمان آغاز اسلام چگونه بوده است. اسکار فون هینوبر^{۸۹} در این باره می‌نویسد:

ص ۱۱۲: «اگرچه ساسانیان دین زرتشتی داشتند ولی به نظر می‌رسد که نسبت به بودیسم رفتاری مداراگرا داشتند. از زمان فروپاشی پادشاهی کوشانیان در شمال غربی هندوستان یک سلسله پادشاهی‌های کوچک پدید آمدند که ظاهراً نسبت به بودیسم نظر مساعد داشتند. پادشاهان نیز پایتخت‌های خود را با معابد، دیرها و استوپه‌ها Stupa (گنبدها) می‌آراستند. میان سده‌های ۳ و ۵ میلادی باشکوه‌ترین استوپه در جولیان در منطقه تاکسیلا و همچنین استوپه‌های پُرزرق و برق در هده (در جنوب جلال آباد) ساخته شد و معبد بامیان در کوه صخره‌ای کنده کاری گردید. در این زمان بودیسم در غرب آسیای میانه اوج رونق خود را می‌پیمود. دین بودایی نخستین ضربه‌ی سخت خود را در این منطقه از حملات هون‌های سفید (هفتالیان) دریافت کرد. هفتالیان که قصد حمله به هند داشتند بر سر راه خود گندارا و تاکسیلا را ویران کردند. ولی همان گونه که تصویر کانیسکا در روایات بودایی به گونه‌ای بس اغراق‌آمیز ترسیم شده، به همان اندازه نیز خشونتِ هون‌های سفید علیه بودیسم پروبال داده شده است. در حالی که ویرانگری هون‌های سفید در مناطق بودیستی به آن میزانی نبوده که زائر چینی هسوان-تسانگ می‌خواهد به ما بباوراند. زیرا باستان‌شناسی به ما اطلاعات بهتری

⁸⁹ Oskar von Hinüber, *Buddhistische Kultur in Zentralasien und Afghanistan*, in: Heinz Bechert und Richard Gombrich (Hrsg.), *Die Welt des Buddhismus*, München 2002. S. 108-140.

می‌دهد. (...). در حالی که گندارا و تاکسیلا واقعاً خسارات فراوانی دیدند، معابد واقع در غرب تقریباً از این حملات مصون باقی ماندند.»

اوسکار فون هینوبر، در ادامه دربارهٔ فرقه‌هایی که در این منطقه غالب بودند چنین توضیح می‌دهد:

ص ۱۱۵: «احتمالاً راهب‌هایی که به زبان گندهاری (توضیح نویسنده: یک زبان هندی میانه که با زبان پالی خویشاوند است) سخن می‌گفتند اکثراً پیروان مکتب درمه کوپتگه Dharmaguptaka بودند که در سدهٔ ۷ به فرقه‌های کوچک و بی‌اهمیت تنزل کرده بودند. هسوان تسانگ -Hsüan-tsang زائر چینی اصلاً با آن‌ها در هند برخورد نکرد و حتا در آسیای میانه فقط گروه‌های کوچکی از آن‌ها باقی مانده بودند. با از میان رفتن این مکتب، زبان گندهاری نیز بسیار محدود شد و سرانجام جای خود را به زبان سانسکریت داد، یعنی زبان سرواستیوادین Sarvāstivādin حالا به مکتب غالب تبدیل شده بود.»

به نظر می‌آید که در دورهٔ آغاز شکل‌گیری اسلام، فرقهٔ سرواستیوادین در این منطقه غالب بوده است. در این باره پ. و. باپات^{۹۰} می‌نویسد:

«در میان مکاتب بودیستی که زبان سانسکریت را به عنوان زبان ادبی خود برگزیدند، شاخهٔ سرواستیوادین به شاخهٔ ستهاویراوندین Sthaviravadins نزدیک‌تر می‌شود. با زوال ستهاویراوندین در هندوستان

⁹⁰ P.V. Bapat, Principal Schools and Sects of Buddhism, in: P.V. BAPAT, (Hrsg.), 2500 Years of Buddhism. Delhi 1956; reprint 1987, S. 86-121.

این مکتب تمامی بار مبارزه علیه نحله مهایانه را بردوش کشید. (...)
این مکتب در هندوستان، پنجاب، رونق یافت و استان مرزی شمال
غربی (امروز در پاکستان) و کانیسکا (سده نخست میلادی) بزرگ‌ترین
حامی آن‌ها بود.» (...)

این باور که همه چیزها زنده هستند، سروم آستی، توسط همین مکتب
نماینده‌گی می‌شود و احتمالاً به سمیوتا-نیکایه برمی‌گردد (پانویس: S.iv,
sabbham atthi جایی که ما با مفهوم سبهم‌اتھی (15; also cf. M, i, 3
روبرو می‌شویم. همین باور است که نام خود را به این مکتب داده است.
مانند ستهاویراوندین، سروستیوادین در میان بودایی‌ها جزو واقع‌گرایان
به شمار می‌روند.»

ستهاویراودین، نوع بیان سنسکریتی برای تره‌وادین است که تنها جریان بازمانده
بودیسم هینه‌یانه می‌باشد. این نسخه بودیسم هم اکنون دین اکثریت مردم در
کشورهای کنونی سری لانکا، برمه، تایلند، لائوس و کامبوج می‌باشد.
این نسخه‌های بودیسم، فرقه‌هایی هستند که احتمالاً بیشترین تأثیر را بر اسلام
نهاده‌اند، اگرچه نباید تأثیر بودیسم تبتی را نادیده گرفت. در خصوص شاخه
بودیسم سرواستیواده Sarvāstivāda در دانشنامه بودیسم⁹¹ با نکات زیر روبرو
می‌شویم:

سرواستیواده، سرواستیوادین، از صفحه ۴۰۵ به بعد :

«یک مکتب بودیستی که از انشعاب ستهاویرواده بیرون آمد و احتمالاً
حدود سال ۲۴۴ پیش از میلاد در دوره حکومت آشوکا (۲۷۳ تا ۲۳۲
پیش از میلاد)، شکل گرفت (...). نام ستهاویرواده از سنسکریت، «سروم

⁹¹ Klaus-Josef Notz, Das Lexikon des Buddhismus A-Z. Grundbegriffe, Traditionen, Praxis. 2 Bd., Freiburg im Breisgau 1998.

استی» sarvam asti (همه چیز هستی دارد)، برگرفته شده که تا حدود معینی مبانی فلسفی دُگم سرواستیو داده را بیان می‌کند، زیرا این مبانی با تکیه بر آموزه‌های کرمه، هستی همزمان گذشته، اکنون و آینده را پذیرفته است (...). یعنی تأثیر گذشته بر اکنون، و برای آینده آشکار بوده و شناختِ امور گذشته و آینده را در اکنون (زمان حال) داخل می‌کند. البته بدون آن که در برابر چشم دل، عمل شناخت را به امور ملموس تقلیل بدهد. در این رهگذر، سرواستیو داده به مهم‌ترین مکتب در شمال هند میانه، یعنی گندهار و کشمیر تبدیل گردید. از همین جا بود که این جریان غالب بودیستی بعداً به سوی آسیای میانه گسترش یافت، و حتا به برمه، تایلند، کامبوج نیز رسید. تأثیرات سرواستیو داده در جاوه، چین و ژاپن تا تبیت قابل اثبات می‌باشند. (...)

در نوشته‌های سنسکریت اودانه‌ورگه Udānavarga (ناشر ف. برنهارد ۱۹۶۵)، سرواستیو داده آمیزه‌ای از دهمپده Dhammapada و اودانه Udāna را در خود داشت. همچنین در این جا نیز به اهمیت این جریان بودیستی در آسیای میانه اشاره رفته است، ولی یک مورد مهم دیگر باید مشخص و روشن شود: اهمیت اودانه Udāna به نقطه‌ای تعلق دارد که در فصل بعدی بدان پرداخته خواهد شد.

۵. گزارش‌های ایتی‌وته که Itivuttaka و احادیث

یک بخش بزرگ از ادبیات سنتی اسلامی، احادیث^{۹۲} می‌باشند. این‌ها سخنان و همچنین بُرش‌هایی از زندگی پیامبر هستند که در بعضی موارد نیز وقایعی را نیز در برمی‌گیرند که پیامبر در آن‌ها دخیل بوده و آن‌ها را تفسیر می‌کرده است.

^{۹۲} برای داوری در خصوص اعتماد تاریخی به این نوع نوشتارها می‌توانید به «جمع‌بندی» نویسنده در همین جلد رجوع کنید.

کوتاه‌ترین احادیث کوچک‌ترین اطلاعات را در برمی‌گیرند، برای نمونه: این که پیامبر در سن ۶۳ سالگی درگذشت.

معمولاً چنین است که این احادیث همواره با یک زنجیره از راویان آغاز می‌شوند که البته زنجیره می‌تواند کوتاه و بلند باشد. در کهن‌ترین لایه احادیث^{۹۳} فقط یک جمله مانند «شینده‌ام» (... یا) کافی بود. بسیاری از سخنان پیامبر در مجموعه احادیث بخاری فقط به یک شخص معتمد اکتفا شده است؛ در بیشتر جاها برای نمونه به عایشه، همسر پیامبر، ارجاع شده است. در درازنای زمان، در بعضی موارد و به ویژه در زندگینامه‌های نخستین از زندگی پیامبر مانند ابن اسحاق^{۹۴}، ما با زنجیره‌ای از راویان برخورد می‌کنیم که از واقعه گزارش شده بلندتر هستند.

چنین احادیث یا روایاتی درباره پیامبر / بنیانگذار دین که با ذکر منبع گزارش همراه باشد در یهودیت و مسیحیت وجود ندارد. البته از مسیح مجموعه سخنان مانند انجیل توماس یا کلمات قصار^{۹۵} کو (Q) وجود دارد ولی گفته نمی‌شود که این سخنان چگونه و توسط چه کسانی یا به اصطلاح توسط چه راویانی به ما رسیده‌اند، یعنی بدون ذکر منبع گزارش هستند.

چنین گزارش‌دهی فقط در بودیسم وجود دارد. کلمات قصار یا گزارش حوادث که با ذکر منبع یعنی ذکر اشخاص معتمد یا جمله «شینده‌ام» آغاز می‌شوند، در

^{۹۳} مقایسه کنید با ویلفرد مادلونگ (Wilferd Madelung)، ادبیات دینی در زبان عربی، در: هلموت گتیه (Helmut Gätje) [ناشر] کلیات درباره فیلولوژی زبان عربی. جلد دوم: ادبیات‌شناسی؛ ویسبادن، ۱۹۸۷، ص ۳۰۲

^{۹۴} سیره ابن اسحاق در بازنویسی ابن هشام: زندگی محمد طبق گزارش محمد ابن اسحاق، تنظیم شده توسط عبدالملک ابن هشام، ناشر ف. وستون فلت (F. Wüstenfeldt). دو جلد، گوتینگن ۱۸۵۸-۱۸۶۰. ترجمه انگلیسی از آلفرد گولوم (Alfred Guillaume)، زندگی محمد. ترجمه‌ای از سیرت رسول‌الله ابن اسحاق، آکسفورد ۱۹۵۵

^{۹۵} در انجیل‌های متی (متیوس) و لوقا (لوکاس) از عیسا سخنانی وجود دارد که در انجیل مرقس (مارکوس) یافت نمی‌شوند. این مورد عمدتاً به یک مجموعه آموزه (که از بین رفته است) برمی‌گردد که با حرف «Q» مشخص می‌شود.

بودیسم برای زندگینامه بودا مورد استفاده قرار می‌گرفت. در بودیسم حتا یک مجموعه نوشته وجود دارد که عنوان آن به زبان پالی «Itivuttaka» [ایتی‌وُته‌که] یعنی «گفته شده / شنیده‌ام» را حمل می‌کند. در فرهنگ‌نامه بودیسم^{۹۶} درباره مفهوم ایتیتا‌کا آمده است:

«پالی، اینگونه گفته شده؛ نوشتار از جلد ۵ مجموعه سوتته‌پیتته‌که Suttapiṭaka یا به عبارتی از خودکه-نیکایا Khuddaka-Nikāya، مجموعه قوانین دینی پالی. نوشته‌های جلد یک در سخنان آموزشی بودا درباره مسایل اخلاقی هستند و در کنار بخش‌هایی از سوتته‌نیپاته Suttanipāta و اودانه Udāna کهن‌ترین جزء این مجموعه قوانین دینی [شریعت] هستند. متن پالی شماره یک در فصل ۲ و ۳ اضافات بعدی را نشان می‌دهد. یک متن سنسکریت با عنوان ایتیتو‌ته‌که توسط پیروان جریان سرواستیوادی جمع‌آوری گردیده بود (ترجمه چینی آن باقی مانده).»

مجموعه «ایتیتو‌ته‌که» که درست مانند «اودانه» از لحاظ سبکی و مضمونی شبیه هم ساخته شده‌اند، هر دو برای سرواستی‌وادی‌ها که مکتب غالب بودیستی بود اهمیت فراوان داشت. این مکتب در مروجریان غالب بودیستی بود، یعنی همان مکانی که از نظر پژوهشگران «اناره» سرآغاز اسلام بوده است. این که در این مجموعه ایتیتو‌ته‌که موضوع بر سر تاریخ‌نگاری یا وقایع‌نگاری نیست می‌توان بخوبی از توصیف اوسکار فون هینوبر^{۹۷} فهمید. در بخش دوم، بند ۲. ۵. ۴ ایتیتو‌ته‌که، هینوبر از گفتار قصار (آنگونه که گفته شد) سخن می‌گوید و ادامه می‌دهد:

⁹⁶ Klaus-Josef NOTZ, Das Lexikon des Buddhismus A-Z. a. a. O. S. 210

⁹⁷ Oskar von Hinüber, A Handbook of Pāli Literature, Berlin 1996, reissued 2001, S. 46

« ایتی وُته که » [متن این گونه شروع می شود: « این طور گفته شده »] شامل ۱۲۲ سوره کوتاه است که همه از بیت ها [آیه ها] تشکیل شده است. بدین ترتیب مانند اود (یادداشت نویسنده: منظور اودانه است) تنظیم شده و هر دو متن همواره در کنار یکدیگر در فهرست نونگه (navāṅga) § 10 ذکر شده اند. (...) این متن نام خود را از آغاز هر سونتت Suttantas [سبده گفتار آموزشی] گرفته و با همه متون دیگر در تی پی که (Tipiṭaka) § 53 تفاوت دارد. vuttam hetam bhagavatā vuttam arahatā ti me sutam « این طور گفت بودا، این طور گفت آراهانت؛ این طور شنیدم ».

این وقایع و گفتار قصار گویا در کوسمبی Kosambi [نزدیک احمدآباد امروزی] توسط یک زن به نام خوجوترا Khujjuttarā جمع آوری شده باشد که البته به عنوان افسانه قلمداد می شود. عبارت آغازین « این طور شنیده ام / این طور گفته شده »^{۹۸} « evam me sutam » در پایان هر گزارش واقعه آمده است یا به این شکل بیان می گردد: ayam pi attho vutto bhagavatā iti me sutam - این گونه درباره بودا گفته شده، این طور شنیده ام، همین فرمولبندی در اودانه نیز آمده است.

در مقدمه ای دیگر بر متون ترازمند [کانونی] بودیستی تی پی که^{۹۹}، این مجموعه این گونه توصیف می شود: (در ستون: خود که نیکایه: خود که = خُرد، کوچک)

^{۹۸} شکل « ایتی وُته که » iti-vutta-ka (پالی) یا itivṛttaka (سنسکریت) از یک بخش آغازین «-iti» که با نقل قول مستقیم مشخص می گردد (شاید بتوان آن را با «diye» ترکی مقایسه کرد) - نشانه حال کامل «vṛti» و پسوند «-ka» ساخته شده است. ترجمه هایی مانند «اینگونه گفته شد» یا «اینگونه شنیده ام» به گونه ای ترجمه آزاد این واژه هستند.

^{۹۹} Anonymus, Guide to the Tipiṭaka. Introduction to the Buddhist Canon: Bangkok 1993, S.

103;

گفتنی است که تی پی ته که (معنی تحت الفظی: سه سبده) خود به تنهایی یک کتابخانه کوچک است. چاپ بانکوک آن به حروف تایپندی بیش از ۴۰ جلد می باشد.

«کیفیت متنوع این مجموعه نه فقط شامل خطابه‌های بودا بلکه گردآوری نکات رهنامه‌ای Doktrinär، اکثراً به نظم، و گزارشاتی درباره مبارزات شخصی و دستاوردهای تراس و ترنن (یادداشت نویسنده: راهب‌ها و راهبه‌ها) و همچنین داستان‌های تولد، سرگذشت بودا و غیره هستند که می‌توانند بیانگر مضامین این مجموعه باشند.»

ص ۱۰۷، Itivuttaka Pāḷī

«رساله چهارم، شامل ۱۱۲ سوره (Sutra) است که به چهار نیپاته nipāta، مخلوطی از نظم و نثر، تقسیم شده و یکدیگر را تکمیل می‌کنند. اگرچه این مجموعه مانند اودنه شامل گفته‌های الهامی بودا است در جلوی هر بخش عبارت Iti vuttam Bhagavatā «این گونه درباره بودا گفته شده» آمده. این نوشته مانند یک دفترچه یادداشت خوانده می‌شود که در آن یادداشت‌های کوتاه بودا نوشته شده‌اند.»

یک نمونه کوچک از اودانه استخراج شده که بخوبی نشان می‌دهد که در این جا موضوع نه بر سراطاعات پیرامون زندگی واقعی بودا بلکه بر سر موضوعات اخلاقی و فلسفی - برای یک دین یکتاپرست سخن از «الاهیات» خواهد بود - می‌باشد: اودانه، جلد یک، ۸؛ ترجمه از اولدنبرگ^{۱۰۰}:

«بی‌اعتنایی در برابرزن و فرزند
این طور شنیده‌ام.»

¹⁰⁰ Hermann Oldenberg (Übers.), Heinz Bechert (Hrsg.), Reden des Buddha – Lehre, Verse, Erzählungen

با مقدمه‌ای از هاینس بیشرت. چاپ ۱۹۲۲ / ۱۹۹۳، فرایبورگ، بازل، وین، ص ۲۶۹

زمانی متعالی [بودا] در ساوتهی Sāvaththī در پیتونه، باغ آنات هپینی دیکه
Anāthapindika، در حال وقت گذراندن بود.
در آن زمان عالیجناب سمگامجی»

در ادامه گزارش داده می‌شود که در آن یک راهب همسر و فرزندش را ترک می‌کند.
زن و فرزند به جستجوی راهب می‌پردازند تا او پیدا کنند و وظایف همسری و پدری
را به او یادآوری کنند. زمانی که زن و فرزند، راهب را پیدا می‌کنند، راهب کاملاً
بی حرکت می‌نشیند و حتی یک نگاه به زن و فرزند خود نمی‌اندازد. وقتی بودا این
صحنه را می‌بیند با چند بیت این راهب را ستایش می‌کند که توانسته خود را از
همه دل بستگی‌ها (به زبان پالی: kilesa و سنسکریت: kleśa) به زن و فرزند آزاد
سازد، زیرا رهایی از دل بستگی‌ها شرط اصلی ورود به نیروانه می‌باشد.

در اسلام نیز موضوعاتی که در احادیث آمده در مرتبه نخست نه بر سر توصیف
زندگی پیامبر بلکه بر سر موضوعاتی است که در قرآن ناروشن بیان شده به عبارتی
بر سر مسایل حقوقی و الاهیاتی می‌باشد.

ولی از آنجا که زندگی یک فرد برای بسیاری از «وقایع» ضروری ناکافی است، در
بودیسم به یک حيله متوسل شده که در سیستم روایی [داستانی] گنجانده شده:
نه فقط وقایعی از زندگی بودا بلکه از زندگی پیشین او نیز آورده شده است. به این
بخش از وقایع که به زندگی پیشین بودا برمی‌گردند «جاتکه» Jātakas گفته می‌شود
و می‌توان گفت که محبوب‌ترین مجموعه داستان‌ها در کشورهای بودیستی است.
افزون بر این در Guide to the Tipitaka آمده است:

صفحه ۱۱۱. Jātaka Pālī – داستان‌های تولد بودا

«این داستان‌ها درباره زندگی آغازین گوتمه بودا، یعنی زمانی که او هنوز
یک بوده‌یستا بود، هستند. جاتکه یک کار گسترده به نظم است که
دارای پانصد و چهل و هفت داستان از زندگی آغازین بودا می‌باشد،

(معمولاً در برمه از ۵۵۰ داستان سخن است). (...) در این داستان‌های تولد، اصول اخلاقی و رفتاری نهفته است که بودهیساتا برای رشد و به کمال رسیدن خود در نظر گرفته بود تا به بودایی برسد.)

در ضمن برای «مبتدیان»، نسخه‌های کوتاه‌تری از همین داستان‌ها استخراج شده است.^{۱۱} شاید مهم‌ترین و مشهورترین این داستان‌ها، که البته برای خوانندگان غربی دشوارترین هستند، مربوط به تولد بودا به عنوان شاهزاده و سنتره Vessantara یعنی آخرین تولد دوباره بودا پیش از آن که به عنوان گوتمه سیدرته Gautama Siddharta چشم به جهان بگشاید، می‌باشند. منیخ جومسای Manich Jumsai این مورد را این چنین معرفی می‌کند:

«روش زندگی بودیستی، از خودگذشتگی و بزرگواری و همچنین یاری رساند به فقرا، نیازمندان و بیماران است (...) و چنین بوده زندگی پیشین مردی پارسا پیش از آن که به مقام بودا نایل آید.»

موضوع این داستان بر سر شاه و سنتره Vessantara (بودا در زندگی پیشینش) است که با انجام بزرگواری‌های فوق‌العاده کرمه خوب انباشت کرده. در این رهگذر، او فیل سفید جادویی‌اش را که در قلمرو پادشاهی‌اش موجبات بارش باران را فراهم می‌کرد به یک گروه از دیدارکنندگان از کلینگه Kalinga هدیه می‌کند. زمانی که خشکسالی قلمرو پادشاهی او را نیز در می‌نوردد مجبورش می‌کنند که به تبعید برود و با دو فرزند^{۱۲} و همسرش، مدی Maddi، در جنگل زندگی کنند. پس از مدتی،

^{۱۱} برای نمونه منیخ جومسای Ten Lives of Buddha بانکوک ۱۹۹۰: از همین نویسنده همچنین مدخل‌هایی بر بودیسم، تاریخ و ادبیات تایلند منتشر یافته‌اند.

^{۱۲} هر چه در تایلند این داستان به عنوان داستان Kanhāḥā (कान्हाहा) و Chaalii (चाली) می‌شناسد. نام رسمی‌تر آن - «جانکه بزرگ و سنتره»: ترجمه جامع آن به انگلیسی توسط ماری موسئس هیگینز Marie Musaeus-Higgins است:

زمانی که این شاهزاده با دو فرزندش در جنگل تنها بودند، یک برهمن پیر حریص می‌آید. او در پی دو خدمتکار برای همسر بسیار جوانش بود و از وسنتره می‌خواهد که فرزندانش را به او بدهد که او نیز دو فرزندش را به برهمن می‌دهد. داستان با حوادث جنبی مانند تلاشی فرزندان برای فرار آراسته می‌شود که البته آن‌ها را دستگیر می‌کنند. از آن جا که ایندر Indra خدا می‌ترسد که وسنتره همسرش را نیز مانند فرزندانش به کسی بدهد، تصمیم می‌گیرد برای حل مسئله دخالت کند. او خود را با ظاهری دیگر آشکار می‌کند و نزد وسنتره می‌رود و خواهان همسر او می‌شود. بودای آتی همسرش را نیز مانند فرزندانش بذل می‌کند ولی ایندرا خدا دوباره همسر را به عنوان پاداش از خودگذشتگی به وسنتره پس می‌دهد. برهمن هم که با فرزندان وسنتره بد رفتاری می‌کرد به کیفر خود می‌رسد. سرانجام دوباره باران می‌بارد و وسنتره نیز دوباره به عنوان شاه گمارده می‌شود.

صرف نظر از مفهوم ایندره «خدا» که در بودیسم غیرخدایی ظاهر می‌شود، در این جا اساساً موضوع بر سر موارد فلسفی است، مانند داستان راهب و خانواده‌اش: «رهایی از قید و بند همسر و فرزند» که همچنین فقط به عنوان یک خوانش از زندگی‌نامه خود بودا قابل مشاهده است که او نیز به هنگام «ترک خانه و زندگی» همسر و پسر تازه‌زاده شده‌اش رهوله را (رهوله Rahula به معنی «بند / یوغ» یعنی وابستگی به زن و فرزند) ترک می‌کند.

داستان وسنتره در چندین بخش تایلند و لائوس جشن مخصوص دارد، به زبان تایلندی - เทศน์มหาชาติ - Thêet Mahaachâat - («تولد دوباره بزرگ») و به صورت تصویر در بسیاری از معابد بر دیوارها نقش بسته است.

در روایات اسلامی زندگی روزمره پیامبر به تفصیل توصیف می‌شود، ولی ظاهراً این قاعده رعایت می‌شود: هر چه توصیفات دیرنوشته شده باشند، دقت در جزئیات بالاتر می‌رود.

همچنین در این جا می‌توان از یک توازی میان نوشته‌های بودیستی و سیره‌های اسلامی اشاره کرد: کارها و مشغولیات روزانه بودا در یک نوشته به نام Buddhagosa از سده ۵ میلادی توصیف شده است:

این نوشته «Sumangalavilāsinī» نام دارد که در واقع تفسیری (Atthakathā) است بر دیغانیکایه Dīgha Nikāya - سخنان قصار بلند. برای نمونه در آن جا می‌خوانیم^{۱۳}:

«وظایف در آخرین شب بیداری به سه بخش تقسیم می‌شود. نخست او برای این که جسم خود را از خستگی پیش از ظهر بخاطرنشستن بسیار طولانی رها سازد، یک بخش از وقت خود را با بالا-پایین رفتن می‌گذراند. در بخش دوم او به اتاق عطرها می‌رود ...»

این متون نمونه نشان می‌دهند که اشتیاق دانستن جزئیات زندگی پایه‌گذار یک دین، مربوط به تمامی ادیان است. ولی این چگونه وارد روایات اسلامی شده است؟ طبعاً در این جا می‌توان گفت که روایات اسلامی می‌توانند یک روند مستقل را طی کرده باشند و به اصطلاح پویایی درونی خود را داشته‌اند. ولی در این جا یک قرینه بودیستی وجود دارد که البته نزد سراسر استیسه‌ها وجود ندارد بلکه در بودیسم تنتره‌ای^{۱۴} tantrischen یافت می‌شود که اساساً مبانی بودیسم تبتی یعنی

^{۱۳} نگاه کنید به کتاب اولدنبرگ، ص ۴۵۲ (۱)

^{۱۴} نگاه کنید به:

Govinda Anagarika, Tantric Buddhism, in: P. V. BAPAT, (Hrsg.), 2500 Years of Buddhism.

Delhi 1956; reprint 1987, S. 312-327.

لامائیسیم Lamaismus را تشکیل می‌دهد. دربارهٔ راویان سنتی guru-paramparā این شاخهٔ بودیسم جانن پاورز^{۱۰۵} می‌نویسد:

«هر مرشد Guru به یک شاخه [نحله / فرقه] از آموزه‌ها و آداب وابسته است. شاخه‌های دینی در بودیسم فراوانند و همه ریشهٔ خود را در آغاز شکل‌گیری بودیسم می‌دانند. شاخهٔ دینی به این دلیل از اهمیت فوق‌العاده برخوردار است چون به عنوان تضمینی برای اصالت آموزه‌ها نگریسته می‌شود.»

در فرهنگ‌نامهٔ بودیسم در زیر مفهوم زنجیره‌های روایی مرشد به نکات زیر برمی‌خوریم^{۱۰۶}:

«(سنسکریت guruparamparā / تبتی bla brgyud) در کنار روایات کتبی در تنتره‌ها (Tantra) سنت شفاهی آموزه‌های بنیادین، آیین‌ها و اعمال درون‌پویی عناصر اساسی همهٔ ادیان تنتره‌ای وجود دارند. همین نیز برای شاخه‌های و جریانه Vajrayāna و لامائیسیم صدق می‌کند. صرف‌نظر از این پنداشت که آموزه‌های تنتره‌ای بودیسم یا توسط خود شاکیامونی، بودا، اعلام شده یا توسط قدیسین مهم بودایی به عنوان وحی خدایان، به ویژه ملهم از آدی بودا ādibuddha، انتقال مستقیم به شکل شفاهی از معلم به شاگرد یک پیش‌شرط مسلم برای حفظ این سنت و همچنین اعمال دینی آن‌ها یک اصل می‌باشد. از طریق سنت شفاهی آموزه‌ها که طی زنجیره‌ای منسجم از شاهدان به راوی رسیده،

¹⁰⁵ John Powers, Introduction to Tibetan Buddhism. Ithaca, N.Y., Dt.: Religion und Kultur Tibets. 2. Aufl. . aus dem Englischen von Jochen Eggert. O.W. Barth-Verlag (o.O.) 1995, S. 215.

¹⁰⁶ Klaus-Josef Notz, Das Lexikon des Buddhismus, a. a. O., S. 185.

معمولاً به عنوان وحی / الهام آموزه توسط خود خدا نصیب او گردیده است».

این که در اسلام نیز «نقد اسناد» انجام شده، می‌توان نزد بشرت / گروبولد Bechert / Gröbold / در صفحه ۷۹ مشاهده کرد^{۱۰۷}:

«برای این که بتوان نویسندگان فراوان این دوره و آثارشان را از لحاظ زمانی طبقه‌بندی کرد، لازم است که شجره‌نامه‌های معلمان و شاگردان paramparā را که در بسیاری از متون حفظ شده‌اند، به دقت مورد بررسی قرار گیرند و با هم مقایسه شوند.»^{۱۰۸}

۶. ادیان و التقاط‌گرایی در هند

منطقه‌ای که به عنوان مکانِ قرینه‌ای برای آغاز اسلام طرح می‌گردد، خطه‌ای است که در کنار جادهٔ ابریشم واقع است و از ماریگیانا^{۱۰۹} Marigiana تا باکتريا Baktrien [بلخ]، ادامه دارد و می‌تواند به عنوان نقطهٔ تلاقی فرهنگ‌ها ترسیم گردد. این منطقهٔ گسترده، مکانی است که التقاط‌گرایی فرهنگی و دینی را بخوبی امکان‌پذیر می‌کند. حال این پرسش طرح می‌شود که آیا میان یک دین شدیداً یکتاپرست مانند اسلام و ادیان هندی که یا به گونه‌ای افراطی چندخدایی، همه‌خدایی Pantheismus، یکی از چند خداگرایی Henotheismus یا غیرخدایی

¹⁰⁷ Bechert, H., Grönbold, G. Buddhistische Literatur: in: H. Bechert, R. Gombrich (Hrsg.), Der Buddhismus: Geschichte und Gegenwart. [Translation from Engl. by Michael Schmidt], München 1989, Neuaufl. 2000. Titel des Orig.: The World of Buddhism, London 1988, S. 66–79.

¹⁰⁸ گزارش دربارهٔ راویان احادیث اوج خود را در کتاب «طبقات الکبری» ابن سعد می‌یابد. در این جا نیز شجره‌نامه‌های راویان و یاران محمد به تفصیل آمده است. (بی‌نیاز)

¹⁰⁹ ماریگیانا در ۳۰ کیلومتری ویرانه‌های مرو کهن بوده که هم اکنون شهری جدید به نام «ماری» در ترکمنستان می‌باشد / بی‌نیاز

(مانند بودیسم آغازین) هستند می‌تواند اصلاً گرایشی برای التقاط‌گرایی وجود داشته باشد؟ بارث^{۱۱۰} در این باره می‌نویسد:

«رسالاتی که از این نظریه‌های کهن به ما رسیده عنوانِ اوپانیشادها یا دستورالعمل‌ها را بر خود دارند. با این عنوان، ادبیات گسترده‌ای به دست ما رسیده که بخش بزرگ آن آپوکریفا [غیر کانونی / تباهی‌نامه] هستند و از نظر زمانی با ادوارِ همهٔ فرقه‌های دینی گره خورده است. در این جا اوپانیشادِ ویشنو Vishnuite اوپانیشادِ چویوات Çivaite و انواع اوپانیشادهای عرفانی تا اوپانیشادِ الله وجود دارد (پانویس):

Published by Râjendralâla Mitra in the Journal of the As.Soc. of Bengal, t. xl. p. 170. For the religious reforms attempted by Akbar, see Dabistan, ch. x. t. iii. p. 48 seq., translated by Schea and Troyer. Compare H. H. Wilson, Account of the Religious Innovations

(attempted by Akbar, in his Select Works, t. ii. p. 379) تا رویای یک

دین جهانی را اعلام نمایند، چیزی که در پایان سدهٔ ۱۶ توسط اکبر، امپراتور مسلمان، با شور خاصی مورد پشتیبانی قرار گرفت.»

تا این جا اینچنین مشخص شده: اوپانیشادها که جزو مهم‌ترین نوشته‌های هندویی هستند در آغاز دوران جدید به آن یک تباهی‌نامه [آپوکریفا] یعنی «وپانیشاد-الله» اضافه شد. این نکته نشان می‌دهد که تلاش‌هایی صورت گرفت تا یک التقاط دینی^{۱۱۱} میان هندوئیسم و اسلام صورت داده شود. باخمان^{۱۱۲} در این باره می‌نویسد:

¹¹⁰ A. Barth, The Religions of India, authorized transl. by J. Wood, Reprint Delhi 1990,

Erstausgabe 1882. S. 65: Kapitel: Brahmanism – II. Philosophic Speculations.

¹¹¹ یکی از این ادیان هنوز زنده که این عناصر را به هم آمیخته است سیک‌گرایی Sikhismus است.

¹¹² P. Bachmann, Islam, in: Heinz Bechert, Georg von Simson (Hrsg.), Einführung in die

Indologie: Stand – Methoden – Aufgaben. 2., durchges., erg. und erw. Aufl., erg. Neuausg. / unter zusätzlicher Mitw. von Daw Khin Khin Su, Petra Kieffer –Pütz. Darmstadt 1993, S. 131.

«دارا شکوه، پسر محبوب شاه جهان، امپراتور مغول، (مرگ ۱۶۶۶ میلادی) اوپانشادها را به فارسی برگرداند و آن را برای مسلمانان دسترس پذیر کرد. (...)

برای استوارسازی آموزه‌های ناب، یک سلسله از آثار فقهی تدوین گردید. بدین ترتیب، گرایش‌های التقاط‌گرایی پیوسته راه خود را باز می‌کرد و سرانجام بیان مشخص خود را در دین اکبر شاه (حکومت ۱۵۵۶ تا ۱۶۰۵ میلادی) یعنی در "دین الهی" اش یافت.

در همین جلد، روابط هند با جهان غرب و خاور نزدیک نیز توصیف می‌شود^{۱۱۳}:

«بخش ده، مشخصه‌های فرهنگی هند

بند ۱۷۴: روابط با خاور نزدیک. این که پیش از فرهنگ پیشاآریایی، هند با غرب، به ویژه با میانرودان، از مناسبات و مراودات برخوردار بود از طریق یافته‌های باستان‌شناسی در ایران مورد تأیید قرار گرفته است. نقش میانجی ایران در دوره‌های بعد نیز به قوت خود باقی می‌ماند؛ به ویژه مناسبات تنگاتنگ ایرانی-هندی برای دوره آغازین ودایی قابل پذیرش هستند. مسافرت تاجران هندی به بورو (Baveru) (بابل؟) در جاتکه‌های بودایی ذکر شده‌اند. احتمالاً ورود خط [فرهنگ نوشتاری] به هند، پیامد ارتباط با آسیای غربی بوده است. به ویژه مسئله ارتباط با فلسطین و امکان تأثیرات هند بر انجیل و مسیحیت نیز مورد توجه قرار گرفته شده است. (...). مدارک قابل دسترس هنوز اجازه نمی‌دهند که قاطعانه بتوان در این مورد نتیجه‌گیری کرد. جزئیاتی مانند داستان‌های قضاوت [حکم] سلیمان و راه رفتن روی آب، تسبیح یا هاله نورانی البته

¹¹³ Halbfass W. Beziehungen zum Westen, in: Heinz Bechert, Georg von Simson

(Hrsg.), Einführung in die Indologie, (ebd.) S. 248-254.

تا آنجایی که به ریشه هندی آن‌ها برمی‌گردد، هنوز قابل بحث است. همچنین در خصوص آغاز مسیحیت و یهودیت در هند و موضوع میانجی بودن مسیحیت نستوری و به ویژه مانویان می‌توانند برای پژوهشگران وظایف جالبی عرضه کنند. (...)

تأثیر هند بر عرفان صوفی‌گری قابل پذیرش است؛ صوفی‌گری بعدها به نقطه تلاقی اسلام هندی و هندوئیسم تبدیل گردید؛ برای نمونه، شاهزاده دارا شکوه در سده ۱۷ این را با ودانته Vedānta گره می‌زند.»

و سرانجام در همین جلد^{۱۱۴} به افغانستان [امروزی] نیز در صفحه ۲۵۵ اشاره می‌شود:

«بند ۱۷۷. افغانستان. (...). مهم‌ترین مرکز بودیستی در افغانستان امروزی، بامیان بود که در تقاطع جاده‌های تجاری قرار داشت، جایی که آمیزش هنری هلنیستی، ایرانی و هندی صورت می‌گرفت و به جاهای دیگر انتقال می‌یافت. (...).»

ولی راه‌های تجاری میان اروپا و مراکز فرهنگی هند در آن دوران چگونه بود؟ آجوی کومر سینگ Ajoy Kumar Singh در همین باره می‌نویسد^{۱۱۵}:

«در سده نخست میلادی راه دریای سرخ شناخته شد و مصریان اطلاعات بسنده‌ای درباره هندوستان، سواحل آن، بندرگاه‌های آن، واردات و صادرات، اقلیم و مناسبات سیاسی آن در اختیار داشتند. در سده نخست میلادی یک دریانورد یونانی کتابی نوشت که ما آن را

¹¹⁴ V. Stache-Rosen, Beziehungen zu Zentral- und Ostasien, ebd. S. 255-260.

¹¹⁵ Ajoy Kumar Singh, Indo-Roman Trade, New Delhi 1988, S. 24.

تحت عنوان «رهنامه دریای اریتره» Periplus of the Erythraean Sea می‌شناسیم. این، یک کتاب راهنما برای دریانوردان و بازرگانان است.»

در اینجا موضوع بر سر کتابی است که به زبان یونانی نوشته شده و از نویسندۀ گمنامی از سده نخست پس از میلاد می‌باشد که به عنوان «حرکت در سواحل دریای سرخ» Periplus Maris Erythraei به یونانی-لاتینی از آن نقل می‌شود. در این کتاب، راه دریایی از مدیترانه از طریق دریای سرخ به هند به تفصیل توصیف می‌شود. ولی نویسندگان دیگر نیز به این مسیر دریایی پرداخته‌اند. سینگ این گونه ادامه می‌دهد:

«استرابو اشاره می‌کند که این راه برای اهداف تجاری بسیار مهم بوده است. این جاده از نیل و دریای سرخ می‌گذشت. او همچنین می‌نویسد: "حالا همه کالاهای هندی، عربی و اتپویی که از خلیج عربی می‌گذشتند به کوپتوس Coptos که برای چنین محموله‌هایی مرکز تجاری محسوب می‌شد، آورده می‌شدند."»

ولی این راه دریایی یک راه زمینی بسیار دشوار را نیز در برابر خود داشت که سینگ در این باره چنین می‌نویسد:

«این ما را به یک بحث کوتاه درباره برخی از جاده‌های مهم، به ویژه جاده ابریشم که جهان غرب را با هندوستان و چین وصل می‌کرد، می‌کشانند. از زمان باستان دریانوردان و بازرگانان این دو مسیر به شرق، راه زمینی و راه دریایی، را می‌شناختند. (...) راه زمینی در منطقه شمال غربی هندوستان قرار داشت. در حال حاضر این منطقه کویری است و هوای آن در روز بسیار داغ و در شب بسیار سرد است. تاریخ نویس‌های عرب این منطقه را به عنوان واحه یا مکانی حاصلخیز در کویر ترسیم کرده‌اند.»

هندوستان از طریق این منطقه تماس‌های فرهنگی و بازرگانی خود را با جهان نگه می‌داشت. استان‌های ایران در زمانِ مقدونیان یونانی و بعدها رومی‌ها، مناطقِ تجمعات به شمار می‌رفتند.

بخش بزرگ بازرگانی هندوستان از طریق زمینی صورت می‌گرفت، اگرچه راهی طولانی و دشوار بود. (...) ولی زمانی که رومی‌ها با کوشانیان روابط صمیمانه‌ای برقرار کردند، این راه زمینی بسیار مطمئن بود. علت این روابط دوستانه در مرتبه نخست این بود که تلاش‌های پارت‌ها را، که میان هندوستان و روم قرار داشتند، خنثی کنند. (...) ولی با سقوط کوشانیان آشفستگی و آشوب در منطقه شمال غربی [هندوستان] حاکم گردید. قبایل خارجی که تحت کنترل هیچ دولت قوی و مرکزی نبودند مزاحمت‌های خود را آغاز کردند و با برآمد قدرت مسلمانان در عربستان فعالیت‌های دریایی هندوستان در دریای عربستان زوال یافت. (...)»

«استرابو و پلینیوس Plinius از یک راه شمالی حرف می‌زنند که از طریق آن بازرگانان هندی به آسانی می‌توانستند به مصر، عربستان و بخش‌های غربی دسترسی یابند. این راه پیش از تأسیس امپراتوری روم ساخته شد و از هندوستان به دره کابل و سپس به بلخ ادامه می‌یافت. در آستانه عصر مسیحی راه‌های زمینی، بسیار بیشتر از راه‌های دریایی مورد استفاده قرار می‌گرفتند.»

تا این جا این طور مشخص شده است: یک راه دریایی از طریق دریای سرخ (جاده ادویه) و یک راه زمینی دشوار که دست کم برای مدت طولانی ترجیحاً استفاده می‌شد (یک بخش از جاده ابریشم). به ویژه عجیب به نظر می‌رسد که راه آبی توأم با قدرت‌گیری فزاینده مسلمانان در مقایسه با راه زمینی کمتر مورد استفاده قرار می‌گرفت.

سینگ در مورد ساسانیان می نویسد:

ص ۴۴: «ساسانیان یکی از سودمندترین راه‌های بازرگانی در آسیا را تحت کنترل خود داشتند. تماس میان مدیترانه، ایران، هندوستان و چین منجر به تبادل افکار، فناوری‌ها و ابزار تزئینی گردید.»

این که تجارت میان هند و اروپا همچنین طبق شواهد «مملوس / واقعی» مانند سکه‌ها تأیید می‌شود، سینگ در صفحه ۱۰۰ این گونه توضیح می‌دهد:

«سدها سکه رومی در بخش‌های گوناگون هندوستان از زمین بیرون آورده شدند که یا از طریق تجارت یا تراکنش‌های پولی به آن‌جا رسیده‌اند.»

به دنبال آن، از سکه‌های مربوط به دوران آگوستوس (مرگ ۱۴ پس از میلاد) تا دیوکلتیان و امپراتورهای بعدی گزارش داده می‌شود. البته این مناسبات تجاری دچار گسست نیز شده بودند ولی دوباره توسط بیزانسی‌ها رونق یافت.

«با فروپاشی امپراتوری غرب مناسبات میان دو کشور ناگهان به پایان رسید و فقط برای مدت کوتاهی و آن‌هم در مقیاس محدودی در دوره امپراتوری بیزانس رونق یافت.»

۷. همانندی‌های مستقل از هم یا تأثیرگذاری؟

۷.۱: تأثیرگذاری یا اتفاق

به هنگام مقایسهٔ اسلام و بودیسم باید، مانند مقایسهٔ فرهنگ‌ها، ادیان و نوشتارها، میان کهن‌الگوها Archetyp، که هر جا می‌توانند مستقلاً پدیدار شوند، و الگوهای تکرار شونده Topos که شکل می‌گیرند و گسترش می‌یابند، فرق گذاشت.

برای آشیل پیش‌گویی شد که او می‌تواند یا زندگی کوتاه و قهرمانانه یا یک زندگی طولانی و بی‌اهمیت داشته باشد. از آن جا که مادرش بدیل دوم را ترجیح می‌داد، پسرش را مانند یک دختر بزرگ کرد و او را از هر گونه «بازی مردانه» دور نگه می‌داشت. ولی فایده‌ای نداشت، او جوان و به عنوان قهرمان مُرد.

برای بودا هم همین رخ داد: برایش پیش‌گویی شده بود که او یک خردمند بزرگ یا یک حاکم جهانی بزرگ خواهد شد. در مورد بودا این پدرش بود که بدیل دوم را ترجیح می‌داد و او را از هر چیز نازیبا و گذرا در این جهان دور نگه می‌داشت - که باز هم فایده‌ای نداشت.

در این جا تصور یک کپی‌برداری نادرست می‌باشد زیرا این یک عادت معمولی پدر و مادر است که می‌خواهند فرزندانشان را «در جهت معینی» تربیت کنند و آن‌ها را از چیزهایی که نادرست می‌دانند دور نگه دارند، حال می‌خواهد انواع خطرناک ورزش، موتورسواری، کتاب‌های انتقادی یا سکس باشد - که البته موفقیت در این امر معمولاً چندان نیست.

در این جا تأثیرگذاری ضرورتی ندارد، زیرا داستان‌های زندگی آشیل و بودا بازتاب تجارب زندگی می‌باشد و ربطی به مناسبات فرهنگی ندارند.

مشابه آن را می‌توان در مورد حواری محبوب مسیح، یوحنا، و همزاد او در بودیسم یعنی راهب محبوب آینده Ananda مشاهده کرد. هر دوی آن‌ها در سلسله مراتب جانشینان استادان خویش فاقد اقتدار هستند و هر دو رابطهٔ تنگاتنگی با مادر استاد خود دارند:

آنند به مادر بودا در پایه گذاری یک انجمن برای راهبه ها کمک می کند و مسیح پیش از مرگش از یوحنا خواهش می کند که از مادرش مراقبت کند. برای توضیح این تشابهات، نمی توان از تأثیر متقابل سخن گفت: «حواری محبوب» حالا یکباره «دوست داشتنی ترین» است و نه کسی که «از اقتدار» برخوردار می باشد، و این که درست این فرد نزدیک ترین رابطه را با مادر استاد خود دارد، اصلاً شگفت برانگیز نیست.

همچنین شگفت برانگیز نیست وقتی یک «معراج» کوتاه مدت یا خدانمودی Theophanie در ادیان گوناگون مستقل از یکدیگر پدیدار می شود. برای نمونه، معراج محمد که سوار بر اسب بُراق (اسبی با سرزنانه) صورت می گیرد و مشابه آن در تباهی نامه های [آپوکریفا] انجیل جدید تا مرز خدانمودی آرگونه Arjuna در بهگود گیتا Bhagavad Gita ادامه می یابد.

ولی زمانی که موسی لوح قوانین را از کوه سینا پایین می آورد و مسیح یک موعظه روی کوه ایراد می کند، آنگاه قضیه فرق می کند. این جا دیگر قضیه بر سر یک الگو تکرارشونده [Topos] است که عمل می کند.

یا وقتی در عهد عتیق همواره موسی به عنوان قانونگذار، داوود به عنوان خواننده مزامیر و سلیمان به عنوان خردمند معرفی می شوند، باید آن ها را جزو الگوهای تکراری به شمار آورد و نمی توان آن ها را به عنوان کیفیت هایی ترسیم کرد که از لحاظ تاریخی قابل اثبات باشند.

چه چیزهایی را می توان به عنوان تأثیرات متقابل اسلام آغازین و بودیسم مطرح کرد؟ در این جا دوباره به معیاری که در آغاز پژوهش خود طرح کردیم برمی گردیم: این تشابه [همانندی] باید در تقابل با یک عنصر دیگر در دین قرار گرفته گیرد یا در دیگر ادیان آن منطقه معین قابل یافت نشود.

و در این جا دست کم دو تشابه یافت می شوند که پرداختن بدان ها ضروری است:

۷.۲: ممنوعیت الکل در اسلام و بودیسم

هم در یهودیت و هم در مسیحیت، نوشیدن شراب در مراسم دینی نقش بزرگی دارد و در نوشتارهای دینی این دودین حتما مثبت به آن اشاره شده است. در آغاز نیز در اسلام چنین بود:

«و از میوه‌های خرما و انگور هم [شراب] مستی آور و هم خوراک نیکو به دست می‌آورید، بی‌گمان در این امر برای خردورزان مایه عبرتی است.»
[سوره ۱۶، آیه ۶۷]

ولی در سوره ۲، آیه ۲۱۹ ممنوع می‌شود:
«از تو درباره شراب و قمار می‌پرسند، بگو در آنها گناهی بزرگ و نیز سودهایی برای مردم هست،»

رودی پارت در تفسیرش برآیه فوق می‌نویسد:

«شراب در قرآن متفاوت ارزیابی می‌شود. در سوره ۱۶، آیه ۶۷ شراب به عنوان یک نعمت الاهی ارزیابی می‌شود. آیه ۲ از سوره ۲۱۹ می‌گوید که بیشتر مایه گناه است تا مفید باشد. در سوره ۴، آیه ۴۳ بر مؤمنان ممنوع می‌شود که عبادت خود را در مستی انجام دهند. سرانجام در سوره ۵، آیه ۹۰، شراب، قمار، انصاب و ازلام به عنوان چیزهای پلید و شیطانی ترسیم می‌شوند که مؤمنان باید از آنها بپرهیزند چون شیطان از این طریق میان آن‌ها دشمنی و نفرت را برمی‌افروزد و آن‌ها را از یاد خدا و عبادت دور می‌کند.»

این تفسیر به آیه زیرتکیه می‌کند:

«ای مؤمنان شراب و قمار و انصاب و ازلام پلید و عمل شیطانی است،
از آن پرهیز کنید باشد که رستگار شوید.» [سوره ۵، آیه ۹۰]

شگفت‌انگیز این که همین شراب که به عنوان نوشیدنی شیطانی قلمداد می‌شود
در بهشت عرضه می‌گردد:

«در آن [بهشت] نهرهایی هست با آب فاسدناپذیر، شیر همیشه تازه و
شراب‌های لذیذ...» [سوره ۴۷، آیه ۱۵]

در بودیسم ممنوعیت نوشیدن الکل بخشی از «پنج فرمان» (پالی: pañca-sīlani؛
سنسکریت: pañca-sīlani) است که نه تنها برای راهب‌ها بلکه برای همه پیروان
بودیسم اعتبار دارد:

surāmeraya-majjapamādatthānā veramanī sikkhāpadam samādi-
yāmi

«سوگند یاد می‌کنم که به خود زحمت بدهم چیزهایی که روح و روان
من را آشفته و آگاهی مرا کدر می‌کنند نخورم.»

ولی در این جا هم حتماً نباید از تأثیرگذاری بودیسم سخن گفت. زیرا در حوزه
مسیحیت نیز جریان به اصطلاح «پیروان آب» [استفاده از آب به جای شراب به
هنگام غذا خوردن/بی‌نیاز] وجود داشت که نوشیدن شراب را شدیداً منع
می‌کردند. همچنین در ایالات متحد آمریکا در سال‌های ۲۰ سده بیستم،
ممنوعیت الکل prohibition بدون تأثیر بودیسم صورت گرفت. بنابراین
تأثیرگذاری بودیسم در این مورد بر اسلام می‌تواند وجود داشته باشد ولی به هیچ
وجه الزامی نیست. از این رو، این همانندی‌ها را نمی‌توان به عنوان مدرک برای
تأثیرگذاری بودیسم بر اسلام به شمار آورد.

۷.۳: روحانیت و آیین دینی در اسلام و بودیسم

آخرین موردی که در اسلام و بودیسم در شکل نخستین خود مشترک است مربوط به فقدان یک دستگاه روحانیت است.

راهبان بودیستی بطور موقتی یا نامحدود جذب نظام روحانیت بودیسم می‌شوند، آن‌ها می‌توانند هرگاه که خواستند انجمن دینی خود را ترک کنند و بعداً دوباره به آن ملحق شوند. مرتبه و مقام آن‌ها بستگی دارد به این که چند بار از فصول بارانی را در دیرگذرانده باشند. هرگاه یک راهب، دیر را ترک کند، به اصطلاح سابقه‌اش صفر می‌شود و ورود دوباره او از نو شمارش می‌گردد. برای ورود به دیر یا انجمن دینی، هیچ مراسمی صورت نمی‌گیرد. در بودیسم امروزی در تایلند فرقی نمی‌کند که یک خانه نوا افتتاح شود یا یک عروسی صورت گیرد، صبح زود نه راهب دعوت می‌شوند تا از متون دینی که اصلاً ربطی به موضوع ندارند تلاوت کنند. بعد صاحب‌خانه یا عروس و داماد به راهب‌ها مواد غذایی یا لوازم بهداشتی هدیه می‌دهند و سپس راهبان به دیر خود برمی‌گردند.

این را نمی‌توان به عنوان یک معادل برای آیین دینی قلمداد کرد. همین‌طور هم در اسلام «امام» (پیشنماز) با یک کشیش قابل مقایسه نیست. حضور امام برای این است که او در مقایسه با دیگران قرآن و نماز را بهتر می‌شناسد. اگر او بیمار شود، یک نفر دیگر از مؤمنان می‌تواند جایگزین او شود. واژه «امام» از نظر ریشه‌شناسی با حرف اضافه «امام - جلو» ربط دارد، زیرا او «جلوی جمعیت می‌ایستاد و نماز می‌خواند».

این تشابه در مقایسه با تشابهات پیشتر گفته شده بیشتر گویا می‌باشد، زیرا در ادیان دیگر بر تفاوت و فاصله میان مردم عادی و روحانیت شدیدتر تأکید می‌شود.

۸: جمع‌بندی

در مطالعات جلد پیش به نقاط اشتراک میان اسلام و بودیسم پرداخته شد. این نقاط مشترک در مرتبه نخست مربوط به جزئیات سنت این دو دین و مشخصه‌های آن‌ها که از لحاظ زمانی و مکانی محدود هستند می‌شود مانند حج یا زندگی‌نامه‌های پایه‌گذاران این ادیان.

در این نوشتار همچنین تشابهاتی میان قوانین شرعی بودیسم و قرآن از یک سو و روایات سنتی آن‌ها از سوی دیگر نشان داده شد.

صرف نظر از این‌ها، احتمال تأثیرات بر ممنوعیت‌های اصلی در زندگی روزمره مانند ممنوعیت شراب و فقدان یک نظام روحانیت وجود دارد.

ایده ارتباط میان آغاز اسلام و بودیسم با تبادل افکار و عناصر دینی در جلد پیشین هنوز در مرحله یک فرضیه بود، چیزی که خود را با علامت سؤال در عنوان رساله بیان می‌کرد. ولی در این اثنا با توجه به فزونی شواهد خود را محق می‌دانم که فرضیه خود را تا سطح یک نظریه اعتبار ببخشم.

البته هنوز مدارک غیرقابل انکار برای تأثیرگذاری بودیسم بر اسلام یافت نشده ولی مجموعه تمامی این شواهد غیرمستقیم یک نیروی اثبات کننده در خود حمل می‌کنند که - در کنار یافته‌های دیگر اعضای اناره - پیدایش آغاز اسلام را در یک محیط قرینه‌ای با جمعیت بزرگی از بودایی‌ها بسیار محتمل می‌کند.

درباره‌ی تأثیر بودیسم بر اسلام

ایگناز گلدزیهر

سخنرانی به زبان مجاری در سال ۱۹۵۳
ترجمه و تفسیر از مارکوس گروس

۱- یادداشتِ مترجم (گروس)

گرد رودیگر پوئین Gerd-Rüdiger Puin در یک کتاب‌شناسی، این مقاله و شرحی کوتاه از بن‌مایه آن را یافت و مرا در جریان قرار داد. من نیز یک نسخه‌ی دیجیتالی از همین متن با عنوان A Buddhismus hatasa az Iszlama - Goldziher Ignac را در کتابخانه‌ی الکترونیکی به زبان مجاری یافتیم^{۱۱۶}. ابتدا تصمیم گرفتیم که این متن را در مجارستان برای ترجمه به یک مترجم بدهیم، ولی به دلیل هزینه‌ی سنگین آن، از این تصمیم صرف‌نظر کردیم، و سرانجام خودم ترجمه آن را به عهده گرفتیم. ایگناز گلدزیهر در دفترهای خاطرات خود که اکثراً به زبان آلمانی نوشته است از این سخنرانی یاد کرده و همین عنوان را به مقاله داده است. او این مقاله را به ساندر چوما کُروشی Sándor Csoma Körösi، پژوهشگری که از سال ۱۷۸۴ تا ۱۸۴۲ می‌زیسته و پدر تبت‌شناسی به شمار می‌رود، تقدیم کرده است. ظاهراً گلدزیهر دوست داشت که این مقاله به زبان‌های دیگر نیز ترجمه بشود که البته این خواسته‌ی او هرگز متحقق نشد. اگرچه پاره‌هایی از این مقاله در پژوهش‌های دیگر گلدزیهر نمایان می‌شوند ولی او در هیچ جا به این وسعت به تأثیر بودیسم بر اسلام نپرداخته است.

^{۱۱۶} آدرس اینترنتی نامبرده چنین است: <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/goldziher.html>

همین متن را می‌توان از آدرس‌های اینترنتی دیگر نیز به دست آورد، برای نمونه:

<http://vmek.oszk.hu/00100/00163/html/nter2107.htm>

در همین باره در ویکی‌پدیا به زبان آلمانی^{۱۱۷} دو واگویه درباره‌ی گلدزیهر از معاصرینش دیده می‌شود، یکی زمانی است که به گلدزیهر کُرسی پروفسوری پیشنهاد شده بود که نولدکه در نامه‌ای به آن اشاره می‌کند:

«امیدوارم حالا که به پراگ رفتید شرایط بهتری نصیب‌تان بشود. در ضمن چه بهتر که دیگر نمی‌توانید به زبان مجاری کار کنید! شما برای تدریس کردن ساخته نشدید، تازه چرا باید به زبانی نوشت که هیچ کس خارج از مجارستان نه می‌فهمد و نه خواهد فهمید، به نظر این طور برایتان بهتر است.»

واگویه‌ی دوم با نظر نولدکه سازگار است و از یک شرق شناس انگلیسی به نام آنتونی اشلی بیون^{۱۱۸} Anthony Ashley Bevan می‌باشد:

«اکثر نوشته‌های گلدزیهر به زبان آلمانی انتشار یافته‌اند، ولی شوربخانه بعضی از نوشته‌هایش به زبان منزوی و گمنام مجاری نوشته شده‌اند و هنوز ترجمه نشده‌اند. از صمیم قلب آرزو دارم که هر چه زودتر همه‌ی مقالاتش برای دسترسی و مطالعه‌ی شرق شناسان ترجمه شوند، به ویژه مقالات کوتاه‌ش از ارزشی پایدار برخوردارند.»

همین، برای من انگیزه‌ای شد تا مقاله‌ی حاضر را که برای پژوهش‌های خودم بسیار باارزش است به آلمانی ترجمه کنم. همچنین امیدوارم که در آینده مابقی نوشته‌های گلدزیهر از زبان مجاری به زبان‌های دیگر ترجمه شوند. متن اصلی مجاری تفاوت زیادی با متن سخنرانی ندارد و خالی از هرگونه پانویس یا داده‌های کتاب‌شناسی است. تمام پانویس‌ها و ملاحظات در این ترجمه از مترجم [گروس] است.

^{۱۱۷} این مقاله در آن جا زیر عنوان «تأثیر بودیسم بر اسلام، ۱۹۰۲» در ستون انتشارات به زبان مجاری فهرست شده است.

^{۱۱۸} Journal of the Royal Asiatic Society, Jahrgang 122, S. 144

نام‌های عربی و هندی در متن اصلی با قوانین آوایی مجاری نوشته شده‌اند. ولی در ترجمه، تا آن جا که ممکن بود، آن‌ها را به حرف نویسی علمی تغییر داده‌ام که در بعضی موارد بسیار دشوار بود. البته در این ترجمه دیگر از بردن نام منابع ادبی که گفتاوردهای نسبتاً مشهور از آن‌ها برگرفته شده خوداری کرده‌ام. از دوست دیرینه‌ام، یوزف شوینگ Josef Schwing برای واریسی ترجمه و همچنین اشارات و پیشنهادات ارزشمندش سپاسگزارم.

متن سخنرانی

این متنی است که برای سخنرانی در تاریخ ۳۰ مارس ۱۹۰۳ در آکادمی علوم مجارستان برای گرامی‌داشتِ ساندور چوما کُروشی آماده شده بود: امروز می‌خواهیم یادِ ساندور چوما کُروشی را زنده کنیم. کسی که «برای دانستن و یاد گرفتنِ زندگی می‌کرد». همه‌ی زندگی او الگویی برای علم، پاکی روح و اخلاقِ درست بود.

او نخستین کسی بود که موفق شد در زبان و فرهنگِ اسرارآمیزِ تبت نفوذ کند و جهان بینی بودیستی را در صومعه‌های یانگلا، سبتهو و کانوم پیژوهد. او چونان پژوهش‌گری که با تأثیرات تاریخی و ادبی بودیسم آشنا بود، این سامانِ دینی را «بزرگ‌ترین فاتح جهان پس از اسکندر بزرگ» نامید. منظور او از چنین تعریفی، نه جمعیتِ وسیع پیروان بودیسم و یا مناطقی که این دین در آن جا گسترش یافته بود، بل که منظورش تأثیرات معنوی گسترده بودیسم بوده است. زیرا شرق، آرام و بدون هیاهو زندگی معنوی در غرب را پرورش می‌داد. بدین ترتیب، بدون سر و صدا عناصرِ افسانه‌ای شرقی در جهانِ افسانه‌ای ما نفوذ کردند. افسانه‌هایی که پیرامون بودا شاخ و برگ گرفتند برای ادبیات غیررسمی کلیسا و همچنین برای زندگی‌نامه‌های قدیسانِ غرب، منابع فوق‌العاده مهمی بودند. در این حوزه، هم اکنون پژوهش‌هایی صورت می‌گیرد، ولی می‌توان با یقین گفت که برای نمونه در داستان «برلاعم و جوسافت»^{۱۱۹} Barlaam and Josaphat زندگی‌نامه‌ی بودا بازتاب می‌یابد؛ درست مانند آن خصایلِ ناآشنایی که افسانه‌ی توماسِ قدیس را می‌آریند و فقط با شناخت از بودیسم است که می‌توان آن‌ها را فهمید. برای آن حوزه از دانش تاریخ که به زندگی‌نامه‌های قدیسان می‌پردازد، پرسش زیر حتمی است:

^{۱۱۹} در واقع این همان قصه مشهور «بوداسف و بلوهر حکیم» است که سرانجام با نام «یوذاسف و بلوهر» وارد ادبیات اسلامی شد. احتمالاً بسیاری از علمای متأخر مسلمان نمی‌دانستند که داستان حکمی و اخلاقی «یوذاسف و بلوهر»، زندگی‌نامه بودا است (بی‌نیاز).

بودیسم چه تأثیری می‌توانست روی مناطق اسلامی مجاور خود داشته باشد؟ آیا واقعاً نیروی تسخیرکننده‌ی افکار بودیستی که در بالا گفته شد، در این جا هم تأثیرات خود را داشته است؟

من نخستین کسی نیستم که این پرسش را مطرح می‌کند. از هنگامی که نقش تاریخی اسلام، موضوع پژوهش‌های علمی شده است، این مسئله هر چه بیشتر مورد مطالعه قرار می‌گیرد. فکر می‌کنم یک ساعتی که قرار است به چوما کروشوی اختصاص یابد، مناسب خوبی برای پرداختن بیش‌تر به این موضوع باشد.

یک

اسلام در روند شکل‌گیری اش افکار و آرای بیگانه‌ی فراوانی را جذب کرده است. دگماتیک آن نشانگر تأثیرات فلسفه‌ی یونانی است و آیین‌هایش تأثیر ادیان ایرانی را نشان می‌دهند و قوانین شرعی اش نیز متأثر از حقوق رومی ست. حتا در مهم‌ترین حوزه‌های نظریه‌ی دولت و حقوق دولتی و همچنین در نظریه‌ی خلافت که به جنبه‌های بیرونی اسلام برمی‌گردد، تأثیر [ایدئولوژی] پادشاهی ساسانی هویداست. این ایده‌های بیگانه همواره به گونه‌ای نهفته در دل این جریان قرار داشت و سرانجام به هنگام تولد اسلام و گسترش جهانی اش، نقشی بزرگ ایفا کردند.

در این جا البته به افکار یهودی و مسیحی و نهادهایی که اسلام از آن واقعاً بیرون آمد، کاری ندارم؛ آن‌ها تأثیرات نهفته یا ناپیدا نبودند، بلکه نیروهای توانمندی بودند که حتا خود بنیانگذار اسلام نیز بدان‌ها اشاره کرده است. ولی بنا بر نگرش علمی امروزی، این دیگر یک واقعیت علمی پذیرفته شده است که روح ایرانی، خود محمد را خیلی پیش از آن که پیروان اسلام در ارتباط تنگاتنگ‌تری با فرهنگ ایرانی قرار بگیرند، تحت تأثیر قرار داده بود. روز تعطیل هفته که منطبق با جمعه است و در قرآن به گونه‌ای معین تغییر داده شده، مفهوم و تعریف «شرك»، و بسیاری دیگر از این عناصر دینی، نشانگر تأثیر ایرانیست هستند. این عناصر بعدها

با عناصری که جنگجویان عرب به هنگام اشغال ایران با خود آورده بودند، آمیخته شدند.

از همین جا می‌توان فهمید که چه قدر تفکر اسلامی در برابر ایده‌های نوین باز بود. با بررسی تاریخ شکل‌گیری اسلام، همچنین می‌توانیم تأثیرات [فرهنگ] هند بر اسلام را مشاهده کنیم. این تأثیرات، واقعاً تغییرات ژرفی به جای نهاده‌اند، اگرچه می‌توان گفت که عناصر هندی در دین اسلام با این وجود مانند ایده‌های ایرانی نقشی بااهمیت ایفا کرده‌اند.

ایده‌هایی که از محیط ادیان هندی بر شکل‌گیری اسلام مؤثر واقع شدند، بار خود را در یک نقطه‌ی حساس نشان می‌دهند: آن‌ها توانستند از طریق «عرفان»، دینداری خشک اسلامی را اندکی تلطیف کنند. با آغاز سده‌ی ۱۲، عرفان غزالی - که همچنین در تاریخ فلسفه بااهمیت بود - تأثیرات بزرگی بر جای نهاد، و تحت همین تأثیرات بود که اسلام با احساس دینی ژرف‌تری آمیخته شد. ولی پیش از آن که به تأثیرات ژرف‌تر معنوی بپردازیم، لازم است که نگاهی به چند و چون پیش‌زمینه‌های تاریخی ببندازیم.

دو

خیلی پیش از برآمد اسلام، میان هند و عربستان مناسبات تجاری پرتحرکی وجود داشت. کشتی‌های هندی، عود و فلزات مرغوب را از عربستان به هند می‌بردند و تجار عرب برای خرید ادویه و چوب به هندوستان می‌رفتند. از این رو، شگفت‌انگیز نیست که در ادبیات غنایی عرب، واژه‌ها و مفاهیمی برای انواع چوب و ادویه وجود دارد که منشأ آن‌ها از هند است. از آن جا که آهن و فولاد عربستان از کیفیت پایینی برخوردار بود، ابزار جنگی مانند شمشیر و چاقواز دیرباز از هندوستان وارد می‌شد. حتی شاعران پیش از اسلام در ستایش شمشیر هندی،

یعنی هندوانی، و به ویژه شمشیر هنرمندان‌های هندی یعنی مَهْتَد^{۱۲۰} شعر سروده‌اند. این واژه‌ها شاهدی هستند برای تجارت میان هند و عربستان.

ولی وجود این روابط تجاری بدین معنی نیست که ارتباط زبانی میان این دو حوزه‌ی جغرافیایی حتماً با تأثیرات معنوی توأم بوده است. مدارکی که نشانگر عناصر هندی در فرهنگ عرب باشند، وجود ندارند. در الهامات محمد هم چنین چیزی وجود ندارد، اگرچه پیامبر اسلام خود را بر تأثیرات بیگانه نمی‌بست. تجار هندی کالاهای خود را در ساحل با کالاهای دیگر تعویض می‌کردند و سپس به راه خود ادامه می‌دادند. ولی از این روابط تجاری، یک رابطه‌ی معنوی میان این دو فرهنگ شکل نگرفت؛ تجار هندی برخلاف تجار ایرانی در عربستان ساکن نمی‌شدند؛ تاجران ایرانی در گذشته در عربستان ساکن می‌شدند و به گونه‌ای می‌توان تأثیر معنوی آن‌ها را در روزگار پیش از اسلام ردیابی کرد.

تازه پس از فتوحات اسلامی بود که روح هندی به جهان عرب نزدیک‌تر شد. در پی این فتوحات، امپراتوری عرب در مناطقی که هندیان آمد و شد داشتند نیز گسترش یافت. ارتباط معنوی با راهب‌های بودایی، عمدتاً بر مبنای تماس‌های شخصی صورت می‌گرفت. بازتاب این تماس‌ها از سده‌ی ۳ میلادی در ادبیات اسلامی نمایان می‌شود و بوداگری زیر عنوان «السومانیه» یعنی دین شمن‌ها^{۱۲۱} معرفی می‌شود. البته سمن یا شرمه نام هندی برای دنیاپرهیزان (ریاضت‌کشان) بودایی است که مفهوم شمن از آن برگرفته شده است.

^{۱۲۰} مَهْتَد صفت مفعولی از ریشه‌ی «هَتَد» یعنی «از فولاد هندی ساختن» است که عملاً از واژه‌ی «هند - هندی» برگرفته شده است. شاید بتوان آن را «به گونه‌ی هندی ساخته شده / ساخته شده به شیوه‌ی هندی» ترجمه کرد.

^{۱۲۱} - واژه‌ی «شمن» عموماً به یک واژه‌ی تونگوری ربط داده می‌شود که به نوبه‌ی خود - و همچنین در رابطه با واژه‌ی تُخاری «سمانه» یعنی (راهب بودایی) - به واژه‌ی سنسکریتی «شرمه» یا «سمنه» (زبان پالی) یعنی «بیزار بودن از چیزی» برمی‌گردد. تغییر معنی از «راهب بودیستی» به «شمنه» می‌تواند به این ربط داشته باشد که تا به امروز (برای نمونه در تایلند) از راهب‌ها برای همه‌ی رسم و رسومات «شمنی» دعوت می‌شود.

به عبارتی واژه‌ی عربی برای بوداگری، از طریق مشاهده‌ی راهب‌ها به دست آمده است. ولی هنگامی که آن‌ها [مسلمانان] دقیق‌تر با بوداگری آشنا شدند، زبان خود را با یک مفهوم نوتری غنا بخشیدند: با واژه‌ی بُد / بود که «تندیس» یا «صنم» معنی می‌دهد. جالب توجه این که اسکندر پولی‌هیستور Alexander Polyhistor که نوشته‌هایش مربوط به سال‌های میان ۸۹ تا ۶۰ پیش از میلاد است، کشیشان باکترایا [بلخ] را سمن‌ئیایوی samaniaioi نامید. اصطلاح اسلامی که توسط ایرانیان رایج شد، «بود» Budd است که معنی تندیس می‌دهد: در همین راستا اصطلاحات فارسی مانند «بُت پرست»، «بُت‌خانه» و «بُت‌کده» نیز ساخته شدند. البته در این جا متافیزیک و اخلاقیات نظام سومانیه (بودیسم) تأثیری بر جهان بینی اسلامی نداشت، فقط جنبه‌های ظاهری آن یعنی آیین ستایش تصاویر و مجسمه‌های آن بود که تأثیرات خود را نهاد، آن هم بردینی که یکتاپرستی ناب آن با تصویرسازی بیگانه بود. البته فقط فیلسوفان خود را با آموزه‌های بودیسم درگیر می‌کردند. برای این جریان معنوی نوین یعنی اسلام، آموزه‌ی تناسخ از کوشش زیادی برخوردار بود. بعضی از فیلسوفان که از اسلام بُریدند، این آموزه را با نظام فکری خود آمیختند. با این آموزه می‌شد به این پرسش پاسخ داد که چرا حتا انسان‌های مؤمن هم مجبورند زیر بار عدالت‌الاهی درد و رنج را تحمل کنند. طبق آموزه‌های بودیسم، روح یک انسان مؤمن ممکن است در زندگی پیشین در یک انسان بد ساکن بوده باشد و او حالا می‌بایست گناهان مرتکب شده‌اش را در این تناسخ بپردازد. این آموزه را کرّمه می‌گویند.

ولی همه‌ی این‌ها فقط اثرات پراکنده و ناروشنی هستند که اشاره‌ای به تأثیر ژرف و پایدار معنوی بودیسم بر اسلام نمی‌کنند.

در روند شکل‌گیری ادبیات اسلامی در روزگار خلفای عباسی که زبان پهلوی^{۱۲۲}، زبان واسطه بود، از همین راه یعنی زبان پهلوی موضوعات بسیاری از ادبیات

^{۱۲۲} - منظور از پهلوی، پارسی میانه است. البته گاهی این زبان (پهلوی) به نادرستی با زبان پارسی در یک ردیف قرار داده می‌شود.

هندی وارد ادبیات اسلامی شدند. بعدها همین عناصر هندی از طریق پردازش متون عربی راه خود را به منابع غربی نیز باز کرد. با آغاز سده‌ی دوم اسلامی (پیش از سده‌ی ۹ م.) افکار و عناصر هندی به طور پراکنده وارد محیط فرهنگی اسلامی شدند، برای نمونه از طریق ادبیات داستانی مردم‌پسند.

برهمگان آشکار است که سرچشمه‌ی داستان‌های هزارویک شب در هندوستان قرار دارد. حتا پس از گنجاندن عناصر اسلامی در این داستان‌ها، باز هم عناصر نمونه‌وار هندی حفظ شده است؛ نفوذ چنین عناصری در لایه‌های وسیع‌تر خوانندگان مسلمان، سرانجام توانست در باورهای دینی عام ریشه بدواند.

ما در تاریخ دین همه جا با این پدیده برخورد می‌کنیم. هیچ دینی وجود ندارد که در نسخه‌ی عامیانه‌اش چنین پدیده‌ای وجود نداشته باشد. شاید یکی از کارهای اساسی، بررسی این باشد که چگونه از طریق انتقال داستان‌های هزارویک و شب به محیط اسلامی، این عناصر با درک اسلامی گره زده شده‌اند.

در این جا می‌خواهم یک نمونه بیاورم. وقتی ما از سرنوشت باوری (تقدیرگرایی) حرف می‌زنیم، بلافاصله به یاد اسلام یا، آن طور که مردم در گذشته می‌گفتند، به یاد ترک‌ها می‌افتیم، یعنی پیگیرترین نمایندگان سرنوشت باوری. و این هم اتفاقی نیست. کتاب‌های آن‌ها مملو از آموزه‌هایی است که سرنوشت باوری را موعظه می‌کنند و این تبلیغات دینی در زندگی روزمره‌ی عوام نیز در مفهوم «قسمت»^{۱۲۳} بازتاب می‌یابد.

با این وجود نمی‌توان گفت که آموزه‌ی سرنوشت باوری در اسلام یا کلاً تفکر سامی‌ها از ادیان مربوط به اقوام آریایی^{۱۲۴} سخت گیرانه‌تر است. منظور ما از اقوام

^{۱۲۳} - از واژه‌ی عربی «قسمه» یعنی سرنوشت یا قسمت گرفته شده است. ریشه‌ی «قسم» در واقع به معنی تقسیم یا بخش یا پخش کردن است «است که واژه‌ی «قاسم» یعنی «تقسیم‌کننده» نیز از همین گرفته شده و یکی از القاب محمد می‌باشد.

^{۱۲۴} - مفهوم «آریایی» در زبان‌شناسی سروزاژه‌ای است برای شاخه‌ی «ایرانی- هندی» از درخت زبان‌های هند و اروپایی. این واژه تا کنون «مهمان‌نواز» ترجمه شده است و لقبی است که ایرانیان و هندیان به خود داده بودند. از شکل جمع مالکیت این واژه «آریانم» (پارسی میانه) واژه‌ی «اران» به معنی «مردمان (اقوام) ایرانی»

آریایی در این جا، یونانیان و ژرمن ها و هندی ها هستند که ما بنا بر اسطوره ها، ادیان و جریان های فلسفی شان را با ریشه های آریایی گره می زنیم. ادبیات، دین و فلسفه هندی به گونه ای بس پیگیرانه سرنوشت باورند. آموزه ی تناسخ را نیز باید به عنوان پیامد همین سرنوشت باوری نگریم. در داستان های هزار و یک شب، ما با سرنوشت باوری در اشکال گوناگون برخورد می کنیم: به اصطلاح سرنوشت هرانسانی «برپیشانی اش نوشته شده است». ما با این اصطلاح عامیانه هم در بخش های غیرمنظوم و هم منظوم هزار و یک شب روبه رو می شویم. داستان سُرّایان دیگر نیز بسیاری از واژه ها و عبارات خود را از همین جا برگرفتند، برای نمونه «داستان سیف».

«هرآن چه که رخ می دهد از ازل در معرفتِ خدایی نهان است که با قلم

برپیشانی هر کس نوشته شده است.»

یعنی خدا در لحظه ی آفرینش انسان، سرنوشت هر فرد را با قلمی بر «لوحی محفوظ» نوشته است. در متون اسلامی سخن از نوشتن برپیشانی است که البته با این یعنی «لوح محفوظ» سازگار نیست. زیرا تازه در متون بعدی است که سرنوشت در «یک کتاب» یا مانند مورد بالا در «لوح محفوظ» نوشته می شود. اسلام، این تصور را از ادبیات انجیلی آپوکریفی (تباهی نامه ای) برگرفته است. همان گونه که می بینیم، ادیب اسلامی اصرار دارد که این مورد «برپیشانی نوشته شده» را با درک اسلامی گره بزند؛ از یک سو او سخن از «لوح پیشانی» می کند، از سوی دیگر، «قلم» سنت اسلامی را به کار می برد.

این جمله که سرنوشت برپیشانی انسان نوشته شده است، در آموزه های اسلامی ثبت نشده است. به عکس، این ایده ریشه ی بیگانه دارد و تازه پس از بهره گیری از ادبیات داستانی - به ویژه از طریق داستان های هزار و یک شب - در میان مردم جا

کلمه ی «ایران» مشتق شده است. کاربرد «نژادی» این واژه توسط نازی ها - که به اشتباه آریایی ها و هندو ژرمن ها را با هم یکی می کند - با درک گلدزیهر از این مفهوم، هیچ رابطه ای ندارد. با این وجود، گلدزیهر یونانی ها و ژرمن ها را آریایی ها می داند که باید گفت برای زمان گلدزیهر که یونانی ها هم آریایی به شمار می رفتند، شگفت انگیز نیست، زیرا ما همین ریشه را در یونانی داریم: areopag

افتاد. احتمالاً این ایده از هندوستان سرچشمه گرفته شده است. بنا بر نوشته‌های ادیبان هند، وقتی انسان هنوز در دامانِ مادر است (نوزاد است) برهما بر پیشانی‌اش می‌نویسد که روی زمین چه سرنوشتی در انتظار اوست. در ضمن هیچ قدرتی نمی‌تواند علیه آن چه برپیشانی او نوشته شده است، تغییری بوجود آورد. حتی خردمندی خردمندترین‌ها نیز قادر نیست که آن چه برپیشانی نوشته شده است، پاک کند. از یک ادیب هندی، این دعا به جا مانده است:

«ای برهما، خدای بزرگ! هرگونه که می‌خواهی پاسخ گناهانم را بده، همه را تحمل خواهم کرد. فقط یک کار نکن: برپیشانی آنانی که هیچ استعداد ندارند ننویس که: تورا ادیب خواهم کرد.»

سه

نفوذ ایده‌های بیگانه به ادبیات [عرب] از راه تماس‌های مستقیم صورت گرفت؛ با گسترشِ خلافتِ اسلامی در شرق، مسلمانان به اجبار در ارتباط و تماس با دیگر فرهنگ‌ها و ادیان قرار گرفتند. به ویژه حاکمیتِ عباسیان که در بغداد متمرکز بود می‌بایست به یک مرکز روابط تبدیل می‌شد. بغداد در سده‌های ۸ و ۹ میلادی به یکی از متروپل‌های قدرتمند ارتقاء یافت، درست مانند اسکندریه در ۵۰۰ سال پیش از آن. در این زمان، بغداد نه تنها یک مرکز معنوی در آسیا بود، بلکه یک چهار راه تجاری جهانی نیز به شمار می‌رفت. مردمان بسیاری از جاهای گوناگون به آن جا می‌رفتند و تقریباً نمایندگانِ هر قوم و مردمی که در محدوده‌های مرزی خلافت می‌زیستند در بغداد و بصره به چشم می‌خورد. مرزهای خلافت در شرق و جنوب تا چین و هندوستان گسترش یافتند. در سال‌های نخست سده‌ی ۸ میلادی، جنگجویان مسلمان وارد شمال هند شدند؛ در همین زمان حُجاج، حاکم قدرت مندِ امویان در آسیای مرکزی، نیروهای خود را به آن جا ارسال داشت. لشکرکشی‌ها فرصتی برای آشنایی با بودیسم باقی نمی‌گذاشتند. ولی پیامدهای این لشکرکشی‌ها سرانجام این شد که پای عرب‌های بدوی اسکان یافته در مناطق

مُرَدابی میانرودان به این جا کشانده شد که بعدها خسارات و خرابی های فراوانی در امپراتوری بوجود آوردند.

ولی متفکران اسلامی به اندازه کافی فرصت داشتند تا با ایده های هندی آشنا شوند. راهبان پرسه گرد بودایی میان مرزهای چین و هند رفت و شد می کردند. شهر بلخ (باکتریا باستانی) که کهن ترین دیر درویشان در آسیای مرکزی در آن جا فعالیت می کرد، از لحاظ جغرافیایی به مراکز بودیستی بسیار نزدیک بود.

بغداد در این زمان نه فقط یک مرکز تجارت بود، بلکه همچنین یک مرکز ایدئولوژیکی حاکمیت دینی (تئوکراسی)^{۱۲۵} نیز بود. در محیط زندگی خلفا که چونان تبلور حاکمیت دینی بود، راست دینی اسلامی افراطی حاکم بود. این حاکمیت دینی علیه متفکران آزاد مقاومت نشان می داد و تلاش می کرد که با تمامی امکاناتش جلوی آشنا شدن این متفکران آزاد با جریان ها و ادیان بیگانه را بگیرد.

جنبش زنداقه یکی از جنبش های تحت پیگیری بود که برای رهبران دینی و دین اسلام دردسرهای فراوانی بوجود آورد. معنی دقیق این مفهوم دقیقاً روشن نیست، ولی زنداقه عنوانی بود که برای همه ی جریان های مرتد به کار برده می شد. البته باید گفت که درک اسلام سده ی دوم از مفهوم زنداقه، اساساً مخلوط کردن یا تلفیق پنداشت های دینی ادیان دیگر با اسلام بود، یعنی «شُرک». ولی زنداقه به آن کسانی که از طریق فلسفه، آموزه های اسلامی را به پرسش می کشاندند، گفته نمی شد.

خود این مفهوم - آن گونه که ما از پژوهش های جمیز دارم استستر James Darmsteter می فهمیم - از واژگان دینی ایرانی به عاریه گرفته شده است. این مفهوم از لحاظ ریشه شناسی به «زنه» ی zna پارسی کهن برمی گردد که معنی تقریبی آن، «دانستن» است. زندم zandam به معنی «دانش / آگاهی» است که البته یکی از معانی فنی آن «طیب / حکیم» Kurpfuscherei است. مفهوم زندقی از

^{۱۲۵} - گلدزیهر از واژه ی مجاری «teokratismus» استفاده کرده است.

پارسی میانه سرچشمه می‌گیرد و گویا زندقی‌ها بر این باور بوده که هم اهریمن^{۱۲۶} و هم دیومی‌توانند آفریننده‌ی کارهای نیک باشند. به هر رو، قوانین کیفری اسلامی، این واژه را برای مشخص کردن مرتدان از گنجینه‌ی واژگان دین ایرانی [زرتشتی نسخه‌ی ساسانی / بی‌نیاز] به عاریه گرفته است.

پس از شکل‌گیری اسلام، زندیق به آن ایرانیانی گفته می‌شد که به اسلام گرویده بودند ولی هنوز دین گذشته‌ی خود را به طور کامل کنار نهاده بودند و عناصر دوینی (دوآلیستی) آن را در کنار یکتاپرستی دین نوین پاسداری می‌کردند. برای نمونه، عبدالله، پسر ابن مقفع [دادویه] که مسلمان شده بود و مترجم تاریخ و ادبیات پارسی میانه به عربی بود، در لیست زنداقه قرار گرفته بود. به ویژه آن دسته از مسلمانان، زندیق نامیده می‌شدند که به مانویت گرایش داشتند.

«من می‌گویم: می‌خواهم سرورم را ستایش کنم؛

و تومی‌گویی: می‌خواهم مانی را ستایش کنم.»

این گونه، «هاینه»ی عرب، ابونواس، یکی از مخالفانش را که مرتد قلمداد می‌کند به سخریه می‌گیرد. بدین ترتیب، به هر آزاداندیشی که به رسوم دست و پا گیر اسلامی اعتنایی نمی‌کرد، برچسب زنداقه^{۱۲۷} زده می‌شد؛ درک این به اصطلاح زنداقه از اسلام، یک خداباوری ناب بود؛ و اخلاق، مبنای زندگی عملی‌شان را سمت و سومی داد.

سلسله‌ی عباسیان حاکمیت خود را با تحت پیگرد قرار دادن کسانی قرار داد که به گرایش به ارتداد داشتند. در همین رابطه یک اداره تفتیش عقاید تأسیس شد [دیوان زنداقه / بی‌نیاز] که وظیفه‌اش شناسایی متفکران مشکوک، به زندان انداختن و اعدام آن‌ها بود.

^{۱۲۶} - در دین زرتشتی رقیب پلید اهورا مزدا، «دیو» نام دارد که ریشه‌ی آن هندی است که آن هم به نوبه‌ی خود «خدا»ست ولی در دین زرتشتی [به مرور زمان] به «روح پلید» تبدیل گشته است.

^{۱۲۷} - در این جا و کل متن کتاب به جای واژه‌ی نوساخته‌ی مجاری یعنی zindikség از واژه‌ی Häresie استفاده شده که (تقریباً) همان معنی را می‌دهد و بدین ترتیب از ساختن یک واژه‌ی جدید صرف نظر کرده‌ایم.

زیرا هر کس که روی اعتقادات خود پافشاری می‌کرد، «چونان خردگرا» مرگ در انتظارش بود. در این میان، علما نیز با دقت و ویژه‌ای گناهان معنوی را مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دادند و کیفرها را در کتاب قانون به ثبت می‌رساندند.

از این رو، جنبش زنداقه موضوع بحث این کتاب نیز هست، زیرا هنگامی که جنبش نوزایی در تفکر اسلامی آغاز شد، آموزه‌های بودایی نقش مهمی ایفا کردند. برای نمونه از مردی گزارش شده که قربانی تفتیش عقاید (دیوان زنداقه) شده بود؛ گویا او در جلسه‌ای شرکت کرده بود که علاوه بر فیلسوفان و شاعران، یک پیرو سومانیه، یعنی بودیسم، در آن جلسه حضور داشت.

زنداقه، عاشق ادبیات بودایی بودند. طبعاً این مورد که مترجم آثار بودایی همان کسانی بودند که ما در بالا به عنوان زندیق^{۱۲۸} از آن‌ها نام بردیم، نمی‌تواند اتفاقی باشد: یکی از آن‌ها ابن مقفع بود و دیگری ابان ابن لاحکی نام داشت که ابونواس علیه او یک هجو سرود. در این محافل، همه به ادبیات بودایی علاقه نشان می‌دادند.

جهان بینی زنداقه چیست و چه بخشی از آن از بودیسم سرچشمه می‌گیرد؟ به این پرسش با یک واژه‌ی تخصصی اسلامی پاسخ می‌گوییم: زهد. این واژه در واقع به معنی بی‌بهرگی حقیقی از جهان مادی، تحقیر مال دنیا، ریاضت و آرامش (نفس) است. زنداقه، زهد و زندگی اخلاقی و دینی را در مرکز باور خود قرار می‌دهند. این در تقابل با اسلام است که ایده‌آل خود را نه در درون پویی (مراقبه) Meditation و رویگردانی [از مادیات] بلکه در لذایذ زندگی جستجو می‌کند. اسلام یک دین فعال، حتا تهاجمی است که به جنگ چونان وظیفه‌ی مقدس می‌نگرد و پیامبر و بنیانگذار خود را «پیامبر جنگ و براندازی» نامیده است و با هر برداشتی که مسلمانان مؤمن را به مقاصد آشتی جویانه سوق می‌دهد به مقابله برمی‌خیزد.

^{۱۲۸} - شکل انتزاعی ریشه‌ی این واژه در عربی «زندقه» است که اکثراً «بی‌خدایی، هُرْهَری، بی‌اعتقاد» ترجمه شده است. گلدزهر با کمک ابزار «ریخت‌شناسی» واژه‌ها، در زبان مجاری zindikseg را ساخت که همان «زندقی» معنا می‌دهد.

یکی از شاعرانی که نمایندهٔ چنین درکی (رسمی) از اسلام است، درباره‌ی اسلحه‌ی خاموش چنین می‌نویسد:

«یک نیزه‌ی مسیحی^{۱۲۹}، نیزه‌ای است که با خون آغشته نمی‌شود.»

از آن جا که لذایذِ زمینی (اینجهانی) در تار و پود تفکر اسلامی تنیده شده، اسلام نه تنها توانایی حذف این لذایذ را از نظام فکری اش ندارد بل که آن‌ها را حتا به آنجهان انتقال داده است. به سخن دیگر، اسلام حتا به مردگان نیز لذایذِ زمینی پایان‌ناپذیر را نوید می‌دهد. این دین برخلاف مسیحیت، شیوه‌ی زندگی ریاضتی را مطرود اعلام کرده است.

اسلام به طور مستقیم از مؤمنان می‌خواهد که چیزهای مادی را تحقیر نکنند. «هرلقمه‌ای که انسان در دهانش می‌گذارد، خدا اجرش می‌دهد!» این حدیث با این استدلال پشتیبانی می‌شود که فرد مؤمن (مسلمان) از خوردن غذا نیروی جدید به دست می‌آورد تا وظایف دینی اش را انجام بدهد.

«خدا آن مسلمانی که نیروی جسمانی اش را قوی می‌کند بیشتر دوست

دارد تا آدم ضعیف را»

این گفته‌ها را روایات اسلامی به محمد نسبت می‌دهند.

اسلام به جای شیوه‌ی زندگی دنیاپرهیزی^{۱۳۰}، جهاد یعنی جنگ مقدس را موعظه می‌کند. ما در این جا با تنها موردی در جهان بینی اسلامی برخورد می‌کنیم که فرد مسلمان با «مرگ در راه خدا» از زندگی خود صرف نظر می‌کند. البته فرد مؤمن در برابر قربانی کردن زندگی اش در اینجهان، با شادی‌ها و لذایذ بی‌کرانی در آنجهان پاداش داده می‌شود.

بنابراین شگفت‌انگیز نیست که اسلام به ادیانی که بن‌مایه‌شان زُهد (پارسایی) است با بدگمانی بنگرد. ما به خوبی می‌دانیم که تأثیرات بیگانه در روند

^{۱۲۹} - من (گروس) نه این گفتاورد و نه شاعری که این جمله را گفته می‌شناسم؛ شاید «مسیحی» kereszteny در این جا نه به طور مشخص پیروان مسیحیت، بلکه معنای «مجازی» آن مد نظر باشد.

^{۱۳۰} - گلدزیه‌ر میان شیوه‌ی زندگی «دنیاپرهیزی» چونان یک جهان بینی و «ریاضت» (رنج و محنت) تفاوت می‌گذارد.

شکل‌گیری اسلام کم نبودند. و آن دسته از منتقدان اسلام که جزو زنادقه به شمار می‌رفتند، عمدتاً کسانی بودند که خود یک شیوه زندگی ریاضتی را پیشه کرده بودند. بخشی از نمایندگان این زنادقه در آن زمان، شاعران بودند؛ شاید بعضی از شعرهای آن‌ها بتواند مشخصه‌های این جنبش را برای ما روشن سازد.

صالح بن عبدالقدوس یکی از نخستین کسانی بود که در سال ۷۸۳ به مرگ محکوم شد (که شعرهای او را براساس نقل قول‌ها در سال ۱۸۹۲ گردآوری کردم و انتشار دادم). خانواده‌ی صالح به گونه‌ای با سنت جهان‌بینی زندیقی گره خورده است، پدر صالح نیز پیش از او خیلی راحت درباره‌ی مناسک مقدس مسلمانی سخن رانده بود:

«واقعاً چقدر زائر در راه مکه از بین می‌روند؟ خدا، مکه و خانه‌هایش را نابد کند!»

«خدایا! نان کسانی که آن جا زندگی می‌کنند بیرو مردگانشان را با آتش بسوزان!»

پسرش صالح نیز به دلیل زندیقی بودن به زندان افتاد، ظاهراً او هم نظرات پدرش را دنبال می‌کرد. زُهدی که او از دنیاپرهیزان هندی فراگرفته بود، در یکی از اشعار الگوارش بازتاب می‌یابد:

«ما جهان را ترک می‌کنیم، ما دیگر به ساکنان آن تعلق نداریم. کاری به زندگان و مردگان این جهان نداریم.»

«اگر کسی در خانه‌مان را زد، به او خیره می‌شویم و می‌گوییم: این آدم متعلق به این جهان است.»

یکی از کسانی که سفت و سخت آموزه‌ی دنیاپرهیزی را تبلیغ می‌کرد، ابوالعتاهیه بود که نیم سده پس از صالح زندگی می‌کرد. در اثر ادبی ابوالعتاهیه که معاصر هارون الرشید (مرگ ۸۲۸ م.) بود و دیوان او توسط یزویت‌های بیروت منتشر شده، می‌توان او را به راستی یکی از کلاسیک‌نویسان «شعر زهد» نامید. از سده‌ی ۹ میلادی زاهدان مسلمان و غیرمسلمان به یک اندازه به او استناد می‌کنند. او

مانند صالح در سنتِ زندقی بزرگ نشد، و فعالیت شاعری اش را با ابیاتِ عاشقانه‌ای که در محافلِ اشرافی بغداد می‌خواند آغاز کرد. ولی یک باره، نگاهش تغییر کرد و شیوه‌ی زندگی مرتاضانه را پیشه کرد. سپس درباره‌ی مرگ نوشت؛ روی هم رفته، اشعار او غنابخش نوع ادبی زُهدنویسی است (این بیت‌ها در دیوانش در آغاز آورده شده‌اند). خلیفه که تا همین چندی پیش با اشعار گذشته‌ی او تفریح می‌کرد، حالا این شاعر را به اتهام زندقی به زندان انداخت. او طبق سلیقه‌ی اسلامی نمی‌نوشت، او برای بهشت، جهنم، رستاخیز و قیامت شعر نمی‌سرود. اشعار او هیچ‌گونه زهدِ اسلامی را در بر ندارند و اخلاقیات او عاری از هرگونه جزم‌گرایی اسلامی است.

این که ابوالعتاهیه متأثر از بودیسم بود، بیت‌های زیراثبات می‌کند:

اگر به دنبالِ شریف‌ترین انسان‌ها هستی
پس به آن پادشاه در جامه‌ی گدایی بنگر!

به نظر من، بدون تردید، پادشاهی که در جامه‌ی گدایی ظاهر می‌شود، یعنی شریف‌ترین انسان‌ها، هیچ‌کس نیست به جز بودا که از جایگاهِ والای خود صرف‌نظر می‌کند.

دویست سال پس از ابوالعتاهیه، یک شاعر دیگر عرب توجه ما را به خود جلب می‌کند؛ او نیز ریاضت‌کشی بودایی را موعظه می‌کند. ابوالعلاء معری (مرگ ۴۴۹ هج / ۱۰۵۷ م). بدون تردید یکی از متفکران اصیل عرب است. شیوه‌ی تفکرش چنان است که اشعار او با روح حاکم بر آن زمان سرسازگاری ندارند. او با اشعارش توانست سطح ادبیات عرب را به مرتبه‌ای بالاتر ارتقا دهد، که البته او در این جا [ظاهراً] «یک مسلمان مؤمن باقی می‌ماند». حتا نامه‌های بسیار خصوصی او با دوستانش شخصیت حقیقی او را به ما نمی‌شناسانند. آثار او هیچ چیز از آن

مبارزه‌ای که در درون او علیه تفکر حکومتی و دینی به پیش می‌برد نشان نمی‌دهند.

او همچنین دربارهٔ این مبارزه در مجموعهٔ دیگری از اشعارش سخن می‌گوید. در یکی از شاهکارهایش علیه این دُگم اسلامی که گویا قرآن، وحی الاهی است و سبکِ نگارش آن دست نیافتنی و تقلیدناپذیر است و گویا هیچ سخنور یا شاعری چیزی همانند آن نمی‌تواند بیافریند به مقابله برمی‌خیزد. و زمانی که ابوالعلاء وارد این رقابت با کتاب آسمانی شد، دست به تألیف یک قرآن تقلیدی زد. در کنار آن یک منظومه تا به امروز برای ما باقی مانده که در آن توسط لطیفه‌های گزنده، نظم اجتماعی، اقتدار دینی و قدرت دولتی را مورد حمله قرار می‌دهد.

هر جا که او می‌نگرد، استبداد، بی‌عدالتی، قدرت و قدرت‌طلبی می‌بیند؛ و او نیز به نام خرد و اخلاق این ناپسامانی‌ها را تند و تیز محکوم می‌کند. او نه فقط علیه اسلام، بل که علیه هر دین و حیانی صدای اعتراضش را بلند می‌کند. او رسوم اسلامی و قوانین‌اش را شدیداً مورد نقد قرار می‌دهد، به ویژه آیین نماز^{۱۳} و حج را. به جای احکام خشک و رسوم دینی، او اخلاق و پرهیزکاری را موعظه می‌کند. برای او، منبع زندگی نه اراده‌ی خدا و وحی، بل که خرد و آگاهی است، که البته آگاهی برای او مقامی برتر از خرد دارد:

«اگر تو در آینه‌ی خرد خویش چیزی مغایر با وجدانت (آگاهی‌ات)

می‌بینی، آن‌گاه آن چه که خرد تو نشان داده بد است.»

او همچنین حقیقت، مهربانی و از خود گذشتگی را به ارکان اخلاقیات خود تبدیل کرد.

آلفرد کِرِمِر Alfred Kremer ژرف‌ترین بررسی را از مجموعه آثار ادبی ابوالعلاء معری انجام داده است. او در پژوهش خود توجهٔ مورخان هنر را به این متفکر تنها که افکارش بسیار جلوتر از زمان خود بود جلب می‌کند.

^{۱۳} - در متن اصلی استفاده شده که «عبادت» معنی می‌دهد؛ که بیشتر «اجرای نماز، نماز خواندن» مد نظر است تا عبادت به طور کلی.

از آن زمان تا کنون ما به نوشته‌های بیشتری از میراث این شاعر دست یافته‌ایم. برای نمونه نامه‌نگاری‌های ادبی او، رینولدز ای. نیکلسون Reynolds A. Nicholson نیز پاره‌هایی از یک اثر تاکنون ناشناخته‌ی این شاعر به نام «کتابِ بخشش گناهان» را منتشر کرد. این اثر سرشار از تأملات فوق‌العاده‌ی ادبی و تاریخ دین می‌باشد و از منظر ادبیات جهانی که بنگریم یک اثر بسیار جالب و جذاب است: این اثر که تقریباً سی صد سال پیش از دانتته نوشته شده است، آغازی شبیه به کم‌دی الهی دانتته دارد. نویسنده به همراه یک «راهنمای روح» به نام علی ابن منصور در آنجهان به سیرو سیاحت می‌پردازد و در آن جا با شخصیت‌های مشهور ادبیات عرب رو به رو می‌شود.

ما انتشار نامه‌های ابوالعلاء با حبیب‌الله بن موسا را که موضوع اصلی آن‌ها برتری گیاه‌خواری است، مدیون مارگولیوت Margoliouth هستیم. ابوالعلاء همچنین اعتقاد خود را به اصل پرهیزکاری (ریاضت) پنهان نمی‌کرد: او پرهیز از مال دنیا و لذا یدِ دنیوی را تبلیغ می‌کرد. به اعتقاد او، بی‌همسری به این دلیل ضروری است چون بچه‌زایی، تورتهی دستی را گسترده‌تر می‌کند. او می‌گوید:

«فرزندان من در لذت نبودن‌ها که از هر لذت اینجهانی بهتر است زندگی

می‌کنند»

او همچنین اندیشه‌ی رهایی از جهان و ایده‌ی نیروانا [نیروانه] را برای خود درونی کرد. آرامش همیشگی را می‌توان فقط در ناوجود، نیستی، جستجو کرد، و انسان تا مادامی که از آفات زندگی در رنج است، آرامش را پیدا نخواهد کرد.

مانند بودا که وداها و متون تراژمند [کانونی] برهمنی را رد کرده بود، ابوالعلاهم قرآن و دیگر کتاب‌های مربوط به رسوم و آیین ادیان وحیانی را نمی‌پذیرفت. او مهربانی، عشق و ریاضت را تبلیغ می‌کرد. خاموشی، هدف زندگی اش بود، به همین دلیل برای او باور به یک زندگی آنجهانی ضرورتی نداشت.

در جهان شهر (متروپل) بغداد که او دو سال زندگی کرد (از ۱۰۰۷ تا ۱۰۰۹ م.) این فرصت را به دست آورد تا با بودیست‌ها آمد و شد داشته باشد. در همین جا بود که

او با آموزه‌هایی آشنا شد که تأثیر بس بزرگ‌تری بر او داشته‌اند تا بر صالح ابن عبدالقدوس. پس از دوره زندگی‌اش در بغداد او بر پایه دستمایه‌های بودیستی یک رشته اپیگرام‌های [تقریظ] فلسفی نوشت که می‌توان به عنوان یک اعتراض ضد اسلامی قلمداد کرد.

کرم‌ر حتماً این احتمال را می‌دهد که ابوالعلاء ممکن است در ارتباط با یکی از اعضای فرقه جین Jaina آموزه‌های هندی را فرا گرفته باشد. جنبش جین با بودیسم خویشاوند است و از آن هم کهن‌تر می‌باشد. مهاویرا Mahāvīra به عنوان قدیس اصلی این دین شناخته شده است و گویا استاد بودا بوده است. بنا بر جهان بینی جین، نیروانه هدف زندگی است که می‌توان از طریق ریاضت و ترک دنیا بدان نایل آمد. آموزه جین برخلاف بودیسم همه خدایان فراوان برهمایی را به رسمیت می‌شناسد و خدشه‌ای به نظام کاستی هم وارد نمی‌کند. البته خود هندی‌ها میان جین و بودیسم تفاوتی قایل نمی‌شوند، به نظر آن‌ها این دو، دو فرقه از یک دین هستند.

در این جا نباید تأثیر ایده‌های هندی بر اسلام را مانند انتقال یک نظام دگماتیکی به این دین تصور کرد؛ این تأثیرات کاملاً گزینشی صورت می‌گرفتند و حاصل فعل و انفعالات فردی هستند. این حال و هوای گزینشی که آکنده از روح «بدبینی» است، در نزد این سه فرد نامبرده در بالا به یک جهت‌گیری دینی منجر شد که زهد یعنی دنیاپرہیزی در مرکز یک زندگی اخلاقی قرار گرفت. از این سه نفر، ابوالعلاء از همه بیشتر تحت تأثیر قرار گرفته بود، و همان گونه که دیدیم، حتی به نیروانه نیز می‌اندیشید.

شاعران و فیلسوفان نام‌برده به شیوه‌ای والا به گسترش زهد در محافل فرهنگی اسلامی یاری رساندند. البته این افکار بودیستی نتوانستند نهادینه بشوند، آن‌ها فقط باعث رشد و نمو یک جنبش معنوی دیگر در جهان اسلام شدند که ما در بخش بعدی دقیق‌تر بدان خواهیم پرداخت.

چهار

اگرچه اسلام در آغاز یک دین سرشار از شوریدگی بود، ولی از همان آغاز شکل‌گیری اش نطفهٔ آیین‌گرایی و امکان انحراف به جزم‌اندیشی (دگماتیسم) را در خود حمل می‌کرد.

در الهیات اسلامی، به گونه‌ای بس بی‌روح روی ظواهر زندگی تأکید می‌شود. علمای بزرگ اسلامی با استدلال‌ات زیرکانه، برای لحظه به لحظهٔ زندگی روزمره مردم قوانین دینی عرضه کردند. آن‌ها همچنین از فیلسوفان یونانی جزم‌گرا دیدگاه‌هایی را آموختند که با اتکا به آن آموزه‌ها می‌توانستند دقیقاً حوزه‌های الهی را تعیین کنند و براساس آن بحث‌های بی‌پایانی را پیش ببرند.

جنبش صوفیان، زندگی دینی و علوم اسلامی را از پوستهٔ سخت‌اش رها ساخت. آن‌ها به جای دین‌قوانین، دین دل را قرار دادند. صوفیان، بنیان زندگی دینی را نه در رعایت رسوم و آیین بل که در نزدیک شدن به بی‌کرانی می‌نگریستند.

همه‌ی این جریان‌ها، جنبشی علیه اسلام بود که به دلیل شوق و عشق عرفانی به خدا و پیوند حقیقی با آن سرانجام به این درک رسیده بودند که هستی حقیقی فقط و فقط در خدا نهفته است و این که هیچ چیز به جز خدا وجود ندارد.

صوفیان مؤمن از سدهٔ دوم اسلامی رو به دیرها آوردند و در آن جا خانه‌نشین شدند، ولی آموزه‌های آن‌ها از میان دیوارها به بیرون راه می‌یافت. دین صوفیان با خود ادبیات سترگی به همراه آورد، که با زبان اسلامی نوشته شده بودند؛ و این محرکی شد تا بزرگ‌ترین شاعران به نگارش اشعار عرفانی و تمثیلی روی بیاورند. این جنبش همچنین زندگی اجتماعی را غنا بخشید، برای نمونه شکل‌گیری انجمن‌های دراویش [طریقت / م].

صوفی‌ها در درون اسلام، یک جریان واحد را تشکیل نمی‌دهند. نمی‌توان آموزه‌های شاخه‌های گوناگون آن را در یک سامان همگن به زور گنجانند. در بخشی از جریان‌های صوفی‌گری، زندگی مُرتاضانه و در بخشی دیگر عرفان چیره است. در سوریه تأثیرات مسیحی و در آسیای مرکزی تأثیرات هندی قابل مشاهده است.

بنا بر درک شوپنهاور، سرچشمه و روح صوفی‌گری از هند است. ولی در کنار بودیسم، عوامل دیگری نیز کم یا بیش در شکل‌گیری این نحله‌ی معنوی که در تقابل با اسلام راست دینی (ارتودوکس) است دخالت دارند. در سوریه که خاستگاه صوفی‌گری است، تأثیرات مسیحیت به وفور دیده می‌شود. البته این تأثیرات نه از مسیحیت رسمی یا کلیسایی بل که از یک نوع مسیحیت «بی‌قاعد» - اگرچه همین هم در کلیسا پا گرفته است - گرفته شده‌اند. من در جایی دیگر بدین اشاره کردم که چگونه آیین «ذکر»^{۱۳۲} یعنی زمزمه‌ی پُرشور و جانانه در میان دراویش پرسه‌گرد سوریه به جنبش «مصالیان» منجر شد. آن‌ها «دعاگویان»^{۱۳۳} نامیده شدند و با دوستان پرسه‌گر خود جمع‌ها و محافل خود را تشکیل می‌دادند. این آموزه می‌گوید که آدم با دعا به کیهان نزدیک‌تر می‌شود. آن‌ها از مال دنیا صرف نظر می‌کردند و فقط به گدایی و دعاگویی بسنده می‌کردند. این فرقه در سده‌ی ۴ هجری در میانرودان سر برآورد و تا سده‌ی ۹ هنوز در سوریه وجود داشت. با این نمونه می‌توان تا اندازه‌ای تأثیرات ژرف مسیحی بر سامان درویشی سوریه را تصور کرد.

همچنین می‌توان تأثیر مسیحیت بر صوفی‌گری را در یکی از متون انجیل عهد جدید که یکی از ارکان صوفی‌گری را بازتاب می‌دهد مشاهده کرد (انجیل متا، ۶، ۳۴-۲۵؛ لوقا ۱۲، ۲۲-۳۰).^{۱۳۴} البته این‌ها بیشتر به رفتار و کردار روزانه صوفیان ربط می‌یابد، ولی مبانی نظری صوفی‌گری از این اناجیل استخراج نشده‌اند.

^{۱۳۲} - منظور تکرار زمزمه‌وار «شهادت» یا یکی از «نام‌های خدا» است. برابر نهاد آن در مجاری ajakkultusz است که چیزی مانند «آیین لب‌جُنَبانی» معنی می‌دهد.

^{۱۳۳} - مصالیان یا دعاگویان ترجمه‌ی Euchiten است.

^{۱۳۴} - مقایسه کنید با انجیل متا، بخش ۶، بند ۲۵: پس نصیحت من این است که برای خوراک و پوشاک غصه نخورید، برای همین زندگی و بدنی که دارید خوشحال باشید. آیا ارزش زندگی و بدن بیشتر از خوراک و پوشاک نیست؟ به پرندگان نگاه کنید، غصه ندارند که چه بخورند. نه می‌کارند و نه درو می‌کنند، ولی پدر آسمانی شما خوراک آن‌ها را فراهم می‌سازد. آیا ارزش شما بیشتر از آن پرندگان نیست؟

صوفی‌گری بیشتر تحت تأثیر «جلوه‌های عامه‌پسند» انجیل بود تا الهیاتِ نهفته در آن.

ولی تأثیر ژرف‌تر بر نظریه‌ی صوفی‌گری را نحله‌ی نوافلاطونی داشت. حتا آگوست تولوک August Tholuck نخستین پژوهش‌گری که صوفی‌گری را به گونه‌ای علمی کاوید مجبور بود که تأثیر نوافلاطون‌گری بر صوفی‌گری را بپذیرد. ولی بررسی‌موشکافانه‌تر توسط آدالبرت مرکس Adalbert Merx انجام شد.

البته بعضی از پژوهشگران، مانند ادوارد جی. براون، با تأثیر بودیسم بر روند شکل‌گیری صوفی‌گری موافق نیستند. این دانشمندان فقط تأثیرات نوافلاطونی و گنوسی (عرفانی) را به رسمیت می‌شناسند. با این وجود، نمی‌توان تصور کرد که جنبش صوفی‌گری در محیط‌های بسته و منزوی بدون هیچ ارتباطی با بودایی‌ها به این ایده‌های بودیستی رسیده باشد. صوفیان مؤمن عناصر نوافلاطونی را از صوفی‌های غربی [سوری] برگرفتند و آن‌ها را با عناصر خودیافته و نوتکمیل کردند. صوفی‌گری سوری در آغاز سرشار از عناصر مسیحی و نوافلاطونی بود، ولی باید در آسیای مرکزی روی تأثیر نیرومند بودیسم انگشت گذاشت. این هم نباید برایمان شگفت‌انگیز باشد، زیرا اسلام به هنگام گسترش خود با راهبان پرتیسه‌گرد بودایی در تماس تنگاتنگ قرار گرفت.

این که تا چه اندازه صوفی‌های آسیای مرکزی ملهم از بودیسم بودند، می‌توان به نمونه‌های فراوانی اشاره کرد. ما بازتاب دنیاپرهیزی (ریاضت) صوفیانه را در یکی از کهن‌ترین زندگی‌نامه‌های صوفیان می‌بینیم که در آن عملاً شخصیت بودا توصیف می‌شود. منظورم افسانه‌ی ابراهیم بن ادهم (مرگ ۷۷۶ م.) است. در این افسانه، این شخصیت بزرگ صوفی که باید الگویی برای دنیاپرهیزی صوفیانه قرار گیرد، پسر شاه بلخ بوده است. آمده است که ادهم روزی به شکار رفته بود؛ هنگامی که می‌خواست یک روباه را شکار کند، ناگهان ندایی اسرارآمیز بر او فرود آمد که او اجازه ندارد جان هیچ موجود زنده‌ای را بگیرد. پسر پادشاه بی‌درنگ از اسب‌اش پیاده شد و جامه‌ی خود را با جامه‌ی یک چوپان عوض کرد. او هر چه

داشت به چوپان بخشید و راه بیخانگی را پیش گرفت. بعدها او به عنوان کارگری مزدور زندگی خود را در سوریه گذراند. گویا او به عنوان مردی مقدس معجزات فراوانی داشته است.

افسانه‌ای دیگر داستان دنیاپرهیزی ادهم را گونه‌ای دیگر توصیف می‌کند. در این داستان آمده که بن ادهم به هنگام گفتگو با یک گدا به این آگاهی رسید و فهمید که رضایت حقیقی یعنی چه. پس از این حادثه، او قصر خود را ترک کرد و چونان یک گدای پرسه‌گراه خود را برگزید.

در این افسانه‌ها می‌توان خطوط کلی زندگی بودا را بازشناخت. در همین راستا نیز می‌توان به افسانه‌ی «سبت»، پسرهارون الرشید، اشاره کرد که او نیز به شیوه ادهم از ثروت بزرگ خود چشم‌پوشی می‌کند و سرانجام در کلبه‌ای فقیرانه می‌میرد. افسانه دومی، سبت، که در ضمن در داستان‌های هزار و یک شب بازتاب یافته است، نولدکه را به ارتباط این داستان و زندگی بودا رساند.

ابراهیم ابن ادهم به این دلیل با بودا در یک ردیف قرار داده می‌شود، چون شخصیت او چونان نامعین و کلی پرداخته شده که قادر است هر تغییرپذیری را به خود بپذیرد. بعضی می‌گویند که او در محلی به نام سوکین در قلمروی امپراتوری بیزانس، عده‌ای می‌گویند در شهر صور (در لبنان کنونی / م)، عده‌ای دیگر گویند که او به عنوان یک جنگجوی دینی در لاذقیه Laodizäa درگذشت. در افسانه‌هایی که درباره‌ی بن ادهم نوشته شده، احترام او به حیوانات نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند، نکته‌ای که با ذهنیت بودایی سازگار است. گفته‌های زیر را به ابراهیم بن ادهم نسبت می‌دهند:

« انسانی آزاد است که روحش پیش از جسمش دنیا را ترک کند.»

«اگر برادرت به تو بگوید که از دارایی‌ات به او بدهی، و تو می‌پرسی چقدر

می‌خواهی، آن گاه کردار نیک تو ارزشی ندارد. اگر او از تو چیزی خواست

و تو پرسی که می‌خواهی با آن چه کنی، به او هیچ کمکی نکردی.»

«از دنیا مانند حیوانات درنده پرهیز کن!»

پسر پادشاه که به عنوان تارک دنیا زندگی می کرد، یک بار در صحرا با یک جوان رو به رو شد؛ او در این جوان، پسر خود را می دید. سرشار از احساس، قلب پدرانۀ اش شروع به تپیدن کرد، ولی سرانجام احساساتش را سرکوب کرد. در افسانه آمده است که او به خدا گفت:

«من به خاطر عشق به تواز مردم فرار کردم؛ فرزندان خود را یتیم کردم تا فقط تو را ببینم؛ اگر تو برای عشقات این شرط را بگذاری که مرا پاره پاره کنی، باز هم به کسی دیگر به جز تو روی نمی آورم.»
سپس او آن پسر را ترک می کند و به هنگام بدرود از خدا می خواهد:

«خدایا گناهان او را ببخش و او را در تحقق اراده اش یاری برسان.»

تأثیری که بوداگری در آسیای مرکزی بر صوفی گری گذاشت، اثرات خود را خیلی سریع در تمرینات عملی نشان داد. پرسه گران دنیا پرهیز بودایی همیشه تسبیحی در دست داشتند. این ابزار عبادت که از راهبانِ براهمانی گرفته شده بود، در نزد بودایی های شمالی [شمال هندوستان یا شرق ایران/م] که با اسلام در تماس بودند، نیز مرسوم بود. صوفیان مسلمان نیز بعدها تسبیح را از بودایی ها برگرفته و وارد ابزار عبادت خود کردند و آن را با فرمول های دینی خود سازگار کردند (تعداد مُهره های آن را ۹۹ کردند که منطبق است با ۹۹ نام خدا که در شریعت اسلامی آمده است). در مناطق شرقی ایران که جماعت های صوفی فراوان بودند ما از سده ۳ هجری با آثاری برخورد می کنیم که نشانگر استفاده از تسبیح در اسلام است.

علمای اسلامی در غرب ایران (سوریه/م) در سده ۱۴ هجری هنوز هم علیه استفاده از تسبیح بودند و می گفتند که این نوآوری با سنت های اسلامی سازگار نیست. این عادت کسب شده از راهبان بودایی آرام آرام در بسیاری از لایه های اسلامی نفوذ کرد.

همگی این افسانه ها و پدیده ها نشانگر این است که بوداگری جنبش صوفی گری در آسیای میانه را از نو شکل داد. البته این بدین معنی نیست که دین صوفیان

فقط انتقال فلسفه ودانته Vedanta-Philosophie [حکمت ودانته - در این جا از «فلسفه» ودانته نام برده شده که شاید درست تر آن «حکمت ودانته» باشد/م.]. هندویی به کویر است. استادان صوفی، با بودیسم نه از طریق کتاب‌ها بلکه از طریق زندگی روزمره یا دقیق‌تر گفته شود از طریق تماس‌های شخصی آشنا شدند. آن‌ها به طور مستقیم با راهبان ریاضت‌کش بودایی رو به رو می‌شدند، آن‌ها را الگوی خود قرار می‌دادند و برای زندگی راهی دیرها می‌شدند، روندی که سرانجام منجر به شکل‌گیری پدیده دلخواسته‌ای چون «راهب‌گدا» گردید.

این واقعیت که نخستین گروه صوفی‌ها، در شهر بلخ که پیش از اسلام مرکز بوداگری بود می‌زیستند، نشانگر تأثیر بوداگری بر صوفی‌گری است. افسانه‌ی ابراهیم بن ادهم هم می‌گوید که ابراهیم پسر پادشاه بلخ بوده است.

میان بوداگری و صوفی‌گری در سطوح کلی شباهت‌های فراوانی هست؛ ولی در جزئیات کرداری این آموزه می‌توانیم تفاوت‌های فراوانی را مشاهده کنیم. آلفرد کرمر در پژوهشی خارق‌العاده این عناصر را به همین گونه بازشناخت. کرمر نه فقط تأثیرات بوداگری بر جهان‌بینی صوفی‌گری را اثبات می‌کند، او همچنین این تأثیرات را در حوزه‌ی تجارب عرفانی نشان می‌دهد. حالا در این جا به جزئیات اشاره شده در بالا می‌پردازیم.

مشخصه برجسته صوفی‌گری، پذیرفتن آموزه نیروانه است. همان گونه که بوداگری، رسیدن به «نیکی برین» را در خاموشی مطلق روح فردی و در رهایی از شادی‌ها و رنج با نیروانه تعریف می‌کند، صوفی‌گری نیز امید خود را بر «فنا»^{۱۳۵}، حل شدن در نیستی، می‌بیند.

نیروانه‌ی بوداگری به اشکال گوناگون تعریف شده است. بخشی بر این عقیده‌اند که نیروانه نابودی کامل وجود است، چیزی که در زندگی دسترس‌ناپذیر می‌باشد. تعریف‌های مدرن‌تر، به ویژه ماکس مولر، از مفهوم «نیروانه» بیشتر متوقف کردن هستی مادی را می‌فهمد و آن را این چنین تعریف می‌کند:

^{۱۳۵} - «فنا» یعنی «محو، نابودی»، که متضاد آن «بقا» یعنی «زیستن و ماندن در جهان» است.

«نیروانا یعنی آرامشِ کاملِ روحی که در آن شادی و رنج جهانِ زمان مند دیگر نقشی ندارند؛ در این جا "من بودن" متوقف می‌شود و همه‌ی خواهش‌ها و اشتیاق‌های دل خاموش می‌شوند.»^{۱۳۶}

نیروانه در مقابل مایا یعنی در تقابل با فریبِ واقعیتِ ظاهری قرار می‌گیرد، و بیانگرِ بازسازیِ واقعیتِ حقیقی است^{۱۳۷}. «فنا» در صوفی‌گری، آشکارا پِژواکِ نیروانه است. «من» «فنا» را بدین گونه تعریف می‌کنم:

«نبودنِ فردی و تمامی آگاهی مربوط به فردیت من؛ این یعنی: رهایی انسان از همه‌ی چیزها. یعنی، دیگرانسان هیچ هدفی در زندگی ندارد، به هیچ اراده‌ای نیازمند نیست، و در این حالت است که او در اراده‌ی خدا غرق می‌شود.»

از این تعریفِ اخیر معلوم می‌شود که پندارِ صوفیان از نیروانه - برخلافِ بوداگری - با پندارِ خدای یکتا گره می‌خورد، البته خدایی که از جنس «همه‌خدایی» Pantheism است. صوفی نه در نیستی، بلکه در همه‌چیز حل می‌شود، یعنی در یک خدای بی‌کران. همان گونه که در نیروانه‌ی بودیستی، واقعیتِ مادی انسان منحل می‌شود و انسان به هیچ (نیست) تبدیل می‌گردد، «من» صوفی‌گری در وجودِ همگانی، خدای کیهانی، حل می‌شود. بدین ترتیب فرد به خدا، به قطره‌ای در اقیانوسِ بی‌کران کیهان که دیگر با هستی فرد سازگار نیست، تبدیل می‌گردد. نیروانه‌ی بودایی را می‌توان به معنی از میان رفتنِ همه‌ی آن چیزهایی دانست که سودمندی و خسران بوجود می‌آوردند. آن گونه که جلال‌الدین رومی می‌نویسد:

«بدون نگرانی و فکر کردن به سود و زیان»

^{۱۳۶} - این گفتارود مستقیم از مجاری ترجمه شده است [و منبعی برای آن گفته نشده است].

^{۱۳۷} - بودایی‌ها همواره بدین اشاره دارند که انسان با «روشن‌شدگی» اش، دیگر چیزها را آن طور می‌بیند که [واقعاً] هستند.

این وضعیت با نیروانه سازگار است و با واژه‌ی «استهلاک» مشخص می‌گردد و
اکثراً «رفتن به نیستی» ترجمه شده است. بزرگ‌ترین شاعر عارف، شمس
تبریزی^{۱۳۸}، می‌گوید:

«نه ترسا و یهودیم نه گبرم^{۱۳۹} نه مسلمانم
نه شرقیم نه غربیم نه بریم نه بحریم
نه ارکان طبیعیم نه از افلاک گردانم
نه از خاکم نه از بادم نه از آیم نه از آتشم
نه از عرشم نه از فرشم نه از کونم نه از کانم
نه از هندم نه از چینم نه از بلغار و سقسینم
نه از ملک عراقینم نه از خاک خراسانم
نه از دنیا نه از عقبی نه از جنت نه از دوزخ
نه از آدم نه از حوا نه از فردوس رضوانم^{۱۴۰}
مکانم لامکان باشد نشانم بی نشان باشد
نه تن باشد نه جان باشد که من از جان جانانم
دوئی از خود برون کردم یکی دیدم دو عالم را
یکی جویم یکی کویم یکی دانم یکی خوانم
هو الاول هو الآخر هو الظاهر هو الباطن
بغیر از هو و یا من هو دیگر چیزی نمی‌دانم»

آن کسانی که وجود خود را انکار می‌کنند و می‌خواهند در هستی مطلق حل شوند،
روح‌شان از طریقِ واقعیتِ جاری پرداخت می‌شود و به وضعیتِ فنا، خاموشی،

۱۳۸ - مرگ ۱۲۴۸، او همچنین استاد مولانای رومی پرآوازه است.

۱۳۹ - منظور دین زرتشتی است.

۱۴۰ - رضوان، واژه‌ی عربی است که بنا بر سنت اسلامی فرشته‌ایست که از بهشت پاسداری می‌کند. یک نام
رایج در میان مسلمانان می‌باشد.

می‌رسند. چنین فردی، انسان کامل است. سپس از این جایگاهِ والا، راه به سوی مرحله‌ای دیگر باز می‌شود: مرحلهٔ سرکوبِ وجود فردی. گنجینه‌ی واژگانی بودایی به گونه‌ای بس گسترده به این مراحلِ رشد می‌پردازد. در بوداگری، تتاگته^{۱۴۱} Thatagata به عنوان بالاترین مرحله مشخص شده است، مرحله‌ای که بودا بدان نایل آمد.

شاگردان و مریدان می‌توانند تا مرحلهٔ ارهتی Arhat ارتقا یابند^{۱۴۲}، یعنی مرحله‌ای که یک قدیس بردنیای مادی چیره شده است. این قدیسان می‌توانند معجزه کنند و بر همهٔ عناصر چیره گردند (من تا کنون ۲۰ تا از چنین معجزاتی را جمع‌آوری کرده‌ام که مسلمانان به قدیسان خود نسبت می‌دهند). این معجزات، انسان را به یاد آن معجزاتی می‌اندازند که هندوها به قدیسان خود که به بالاترین مرحله‌ی درون‌پویی^{۱۴۳} (مراقبه) رسیده‌اند نسبت می‌دهند. در این معجزات، سخن از تکثیرِ خویش، پرواز، راه رفتن بر آب و جابجا کردن کوه‌هاست. بدین ترتیب، توانایی‌های «ولی» مسلمان شبیه الگوهای هندی هستند.

صوفی نیز مانند یک شرم‌نه، راهب بودایی، نمی‌تواند به سادگی با تصمیم و اراده‌گرایی به «نیکی‌ترین» برسد. بنا بر آموزه‌های بودایی فقط یک راه به هدف نهایی منجر می‌شود: راه هشتگانه. همه‌ی ایستگاه‌های این راه شبیه یک راه‌پیمایی طولانی‌ست. هدف نهایی، نیروانه است. همین اصل هم در مورد

^{۱۴۱} - تتاگته در اصل به معنی «چنین رفته» (ترجمه‌ی ع. پاشائی)، این واژه‌ی پالی را بودا به هنگام سخن گفتن درباره‌ی خود به کار می‌برد. در بوداگری تراوادا میان «ارهت» و بودا فرق گذاشته می‌شود. با این که هر دو به نیروانا می‌رسند، یعنی نتیجه‌ی پایانی یکی است ولی «ارهت» نیازمند راهنمایی یک استاد است ولی «بودا» کسی است که با اتکا به نیروی خود به این مرحله فرجامین می‌رسد. بنا بر گفته‌های بودا، زنان می‌توانند به جایگاه والای «ارهت» برسند ولی نمی‌توانند بودا بشوند. در نسخه‌ی دیجیتالی مجاری این واژه Thetagota نوشته شده است.

^{۱۴۲} مرد ارزنده، مرد تمام، انسان کامل. یکی از تعاریف «آرَهت» چنین است: آن کس که سفر را به پایان آورده، وارسته از همه چیز، بندها را گسسته؛ چنین کسی از تب [سوزان شهوت] نمی‌سوزد. (ع. پاشائی: بودا، ص ۵۱۹) بی‌نیاز

^{۱۴۳} - واژه‌ای که گلدزیهر به کار برده. Ielki koncentracio است که «تمرکزروانی یا روحی» معنی می‌دهد.

«فنا»ی صوفیان صدق می‌کند: برای رسیدن به فنا باید راه معینی (طریقت) تا پایان پیموده شود؛ این راه (طریقت) از ایستگاه‌های گوناگونی تشکیل شده که هر کدام از آن‌ها «مقام» نام دارد. صوفیان این راه را که باید برای نیل به هدف بیاغازند، «سُلوک» (سفر) می‌نامند. نام دیگری که برای صوفیان به کار برده می‌شود، «اهل طریقت» است، یعنی «انسانِ راه». روی هم رفته به همه شاخه‌های صوفی‌گری، طریقت هم گفته می‌شود.

به نظر من امکان ندارد که همه‌ی این فصل مشترک‌ها میان بوداگری و صوفی‌گری اتفاقی باشند. این واقعیت که مراحل راه بودیستی و صوفی‌گری با هم تفاوت‌هایی دارند، بدین معنی نیست که میان آن‌ها سازگاری وجود ندارد. چگونه می‌توان راه انسانی که به «خاموشی کامل» پایان می‌یابد با انسانی که پیرو اصل «خدا یکی و همه چیز» است با هم سازگار باشند؟ بُن این تفکر، ولی، همسان است. حالا در این جا می‌خواهیم یک همخوانی مهم‌تر را دقیق‌تر بررسی کنیم!

یکی از مهم‌ترین مراحل بر سر راه صوفی، مرحله‌ای است که «درون‌پویی» (مُراقبه) نامیده می‌شود که تقریباً همان «مدیتیشن» معنی می‌دهد. به ویژه رسیدن به فنا، به این درون‌پویی وابسته است. در آموزه‌های بودایی همین درون‌پویی را «سَمَدهی» Samadhi یعنی غرق شدن در چیزی می‌گویند^{۱۴۴}. به خود جرأت نمی‌دهم که معنی این واژه را با یک برابر نهاد فیصله بدهم. اولدنبِrg Oldenberg این واژه را با یک واژه‌ی ترکیبی آلمانی تعریف کرده است: شاید بتوان فارسی آن را «نه چیزی بودن / چیزی نبودن»^{۱۴۵} ترجمه کرد.

درون‌پویی صوفیان در همه جنبه‌ها با سمدهی هندوها یکسان است. حتا شرایط جانبی هم با هم سازگارند. رهرو در خلوت^{۱۴۶} صوفیانه، در تنهایی برای رسیدن به «فنا» به تمرین می‌پردازد. در خلوت صوفیانه، صوفیان باید هر سال ۴۰ روز

^{۱۴۴} پاشائی در کتاب «بودا» درباره این واژه می‌نویسد: یکدلی، در معنی لغوی یعنی تمرکز، حالت (روانی)

استوار بودن. حالت استوار جان است بر موضوعی، «ای رهرو، یکدلی جان را یکدلی خوانند». م

^{۱۴۵} - در متن مجاری این واژه به آلمانی آمده است: Nichtirgendetwasheit

^{۱۴۶} - تنهایی، تنها گزیدن یا نشستن؛ واژه‌ی عربی از ریشه‌ی «خلی» یعنی تنها بودن.

خلوت‌نشینی توأم با روزه را از سر بگذرانند. البته همه شاخه‌های صوفی‌گری این چنین سخت‌گیر نیستند: در مصر شاخه صوفی‌گری دمیردشی Demirdashi به خلوت سه روزه بسنده می‌کند. در طی این مدت، درویش اجازه حرف زدن ندارند. این زمان، فقط به درون‌پویی تعلق دارد. این تفکر که درون‌پویی راه رسیدن به نیروانه است، از بوداگری به عاریه گرفته شده است.

پنج

دین پیروزمند همیشه سنت‌های دین شکست‌خورده را می‌بلعد و آن‌ها را با سامان دینی خود چنان می‌آمیزد که معانی و شکل‌های نوینی به خود می‌گیرند. همان گونه که اسلام پیروزمند سنت‌های سوری و مصری را در خود جذب کرد - بدین گونه که خدایان کهن را به عنوان قدیسان اسلامی اعلام نمود- توانست سنت‌های بوداگری به حاشیه رانده شده را از آن خود کند. به دنبال این نقل و انتقال، بقایای آیین‌های بودیستی کهن تا حدودی کیفیت مقدس خود را از دست دادند و در اشکال دنیوی به زندگی خود ادامه دادند. ومبری Vambéry از اثر تاریخی ابوبکر محمد نرشحی^{۱۴۷} پاره جالبی نقل می‌کند. در زمان این رویدادنگار (حدود ۸۴۴-۹۴۸) در بخارا، یکی از مراکز بوداگری^{۱۴۸} (واژه «بخار» در زبان مغولی به معنی «معبد بودایی» یا «دیر» است)، هر سال دو بار بازار عروسک و نگاره (نقاشی) برپا می‌شد (فروش عروسک و نگاره سالیانه حدود ۵۰۰۰ دینار بالغ می‌شد). بنا بر گزارش نرشحی این سنت در واقع بقایای یک بازار کهن بوده که در آن جا مجسمه‌های بودا به فروش می‌رسید.

جالب توجه این است که در این جا می‌بینیم چگونه یک دین شکست‌خورده آداب و رسوم مقدس خود را برای دین پیروزمند به ارث می‌گذارد. پیروزی اسلام بر

^{۱۴۷} - مرگ ۹۴۳ میلادی، مؤلف «تاریخ بخارا».

^{۱۴۸} - در متن اصلی به جای واژه «مرکز»، واژه‌ی feszek به کار برده شده که «آشیانه، زادگاه» معنی

می‌دهد.

بوداگری چندان کارساز نبود، زیرا اسلام نتوانست تقدیس و ستایش اماکن و اشیاء مقدس برگرفته از بوداگری را ریشه کن کند. در این مسیر، اسلام دست به تغییر آن‌ها زد و با خود درآمیخت. البته نباید پنداشت که در این جایگاه اراده برنامه‌ریزی شده در کار بوده است، نه! این روح حاکم بر مردم بوده که در یک روند طبیعی این در هم تنیدگی‌ها را موجب شد. به این ترتیب، اماکن مقدس بودایی به اماکن مقدس اسلامی تبدیل شدند. برای این ادعا هم نمونه‌های فراوان در دست است. در قندهار، بودایی‌ها یک کوزه‌ی آب بودا را ستایش می‌کردند که پس از تصرف آن شهر توسط مسلمانان، این کوزه به محمد نسبت داده شد. در جزیره سیلان که جای پای بودا یکی از مراکز عبادت بودائیان بود، بعدها مسلمانان همین جای پا را به «علی» نسبت دادند (این که هیچ‌گاه پای شخصیت‌های بزرگ به این منطقه باز نشده بود، ظاهراً برای مردم بی‌اهمیت بوده است).

فرناند گرنارد Fernand Grenard در یکی از آثارش می‌نویسد که در سده‌ی ۱۰ میلادی، زمانی که بوداگری در شرق ترکستان دین غالب بود قبرهای قدیسان بودایی که مزار نام داشتند به طور گسترده‌ای رایج بود؛ این قبرها هم اکنون به قهرمانان اسلامی نسبت داده می‌شوند. سرانجام در سده‌ی ۱۳ آخرین آثار بوداگری در این جغرافیا نیز از میان رفت. این قهرمانان و شخصیت‌های اسلامی حتی اگر وجود می‌داشتند، هرگز نمی‌توانستند به این منطقه‌ی آسیایی آمده باشند. این اماکن مقدس هیچ چیز نیستند به جز استوپه‌ها (گنبد‌ها)ی بودایی گذشته که در این میان نصیب حاکمان اسلامی شد.

سنت‌های محلی، پس از محو بوداگری بی‌سرپرست ماندند، و بی‌درنگ در همان مکان‌ها قدیسان اسلامی میراث بودا را صاحب شدند. قدیسان جدید و اماکن‌شان برای مردم کارکرد قدیسان بودایی را به خود گرفتند. حالا دیگر قربانی‌هایی که حول و حوش این استوپه‌ها یا اماکن مقدس انجام می‌شد، این خیرات‌ها به جای مستمندان بودایی به مستمندان مسلمان می‌رسید. سنت، مرگ‌ناپذیر است، حالا مستمندان مسلمان به جای مستمندان بودایی گذشته

خیرات دریافت می‌کردند. سنت، مرگ‌ناپذیر است، فقط توضیح آن تغییر می‌کند.

١٢. منابع مورد استفاده

- Pilgerfahrt nach Mekka, Einführung: Mohamed ARKOUN. Texté: Ezzedine GUELLOZ. Photos: Abdelaziz FRIKHA. Zürich 1978.
- H. BECHERT, R. GOMBRICH, (Hrsg.), Der Buddhismus: Geschichte und Gegenwart. [Übertr. aus d. Engl. von Michael Schmidt], München 1989, Neuaufl. 2000. Titel des Orig.: The World of Buddhism, London 1988
- Heinz BECHERT, Die Erneuerung des asiatischen und die Entstehung des abendländischen Buddhismus, in: Heinz BECHERT und Richard GOMBRICH (Hrsg.), Die Welt des Buddhismus, München 2002. S. 336 - 363
- Heinz BECHERT, Georg VON SIMSON (Hrsg.), Einführung in die Indologie: Stand - Methoden - Aufgaben. 2., durchges., erg. und erw. Aufl., erg. Neuausg./ unter zusätzlicher Mitw. von Daw Khin Khin Su, Petra Kieffer-Pülz. Darmstadt 1993.
- P.V. BAPAT, Principal Schools and Sects of Buddhism, in: P.V. BAPAT, (Hrsg.), 2500 Years of Buddhism. Delhi 1956; reprint 1987, S. 86-121.
- A. BARTH, The Religions of India, authorized transl. by J. Wood, Reprint Delhi 1990, Erstausgabe 1882.
- Christoph BURGMER (Hrsg.), Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe. Berlin 2005
- Maximilian G. BURKHART, Das Geheimnis der Bamiyan-Fragmente. PDF herunterladbar unter: http://209.85.175.104/search?q=cache:us_vvtrHyEJ:www.uni-muenchen.de/aktuelles/publikationen/einsichten/einsichten_aktuell/inhalt/kulturwissenschaften/bamiyan.pdf+buddhismus&hl=de&ct=clnk&cd=5&gl=de
- Heribert BUSSE, Arabische Historiographie und Geographie, in: Helmut GÄTJE (Hrsg.), Grundriß der Arabischen Philologie, Bd. II: Literaturwissenschaft, Wiesbaden 1987, S. 264-297.
- Patricia CRONE, Meccan Trade and the rise of Islam. Princeton 1987.
- Patricia CRONE, Michael COOK, Hagarism. The Making of the Islamic World, Cambridge 1977.
- Ahmad v. DENFFER, Wallfahrt nach Mekka. Das Wichtigste über umra und hadsch. Schriftenreihe des Islamischen Zentrums München Nr. 15. München 1987.
- El² = Encyclopedia of Islam. Leiden: Brill 1960–2004.
- Helmut GÄTJE (Hrsg.), Grundriß der Arabischen Philologie, Bd. II: Literaturwissenschaft, Wiesbaden 1987.
- Ignaz GOLDZIHNER, Islam und Parsismus (Islamisme et Parsisme), deutsch in: K.-H. OHLIG, Der frühe Islam, Berlin 2007.
- Richard GOMBRICH, Sinn und Aufgabe des Sangha, in: Heinz BECHERT und R.GOMBRICH (Hrsg.), Die Welt des Buddhismus, München 2002. S. 59-
- Markus GROSS, Neue Wege der Koranforschung aus vergleichender sprach- und kulturwissenschaftlicher Sicht, in: K.-H. OHLIG (Hrsg.), Der frühe Islam, Berlin 2007.
- Suzanne HANEEF, What everybody should know about Islam and Muslims, Lahore 1979.

- Hans Wilhelm HAUSSIG, Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstraße in vorislamischer Zeit. 2. Aufl. Darmstadt 1992
- Oskar VON HINÜBER, Buddhistische Kultur in Zentralasien und Afghanistan, in: Heinz BECHERT und Richard GOMBRICH (Hrsg.), Die Welt des Buddhismus, München 2002. S. 108-140
- O. VON HINÜBER, A Handbook of Pāli Literature, Berlin 1996, reissued 2001.
- Stephen HODGE, An Introduction to Classical Tibetan. 1. Aufl. Warminster 1990, revised edition 1993, Neudruck Bangkok 2003.
- IBN WARRAQ (Hrsg.), The Origins of the Koran. Classic Essays on Islam's Holy Book, Amherst, New York 1998.
- IBN WARRAQ, Why I am not a Muslim, Prometheus Books 1994. Deutsch: Warum ich kein Muslim bin. Berlin 2007.
- Hans JANSEN, Mohammed. Eine Biographie (Originaltitel: De historische Mohammed, Antwerpen 2007), München 2008.
- KHANTIPALO BHIKKU, Buddhism Explained, Bangkok 1992.
- Adel Theodor KHOURY, Ludwig HAGEMANN, Peter HEINE, Islam-Lexikon. Geschichte - Ideen - Gestalten. 3 Bde., Freiburg, Basel, Wien 1991.
- LAN TABUR (1993). Themenregister des Al-Qurʿān al-Karīm. aus dem Arabischen übertragen und katalogisiert von Abu-r-Riḍā Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rassoul. Islamische Bibliothek. Köln
- Étienne LAMOTTE, Der Buddha, seine Lehre und seine Gemeinde, in: Heinz BECHERT und Richard GOMBRICH (Hrsg.), Die Welt des Buddhismus, München 2002. S. 41-58
- Günter LÜLING, Über den Ur-qurʿan. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qurʿan, Erlangen 1974 (2. Aufl. 1993).
- Christoph LUXENBERG, Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, Berlin 1. Aufl. 2000, 3. Aufl. 2007.
- A. P. Buddhadatta MAHĀTHERA, Concise Pali-English Dictionary. Colombo 1957, Reprint Delhi 1994.
- Indra MAJUPURIA, Trilok Chandra Majupuria, Holy Places of Buddhism in Nepal & India. A Guide to Sacred Places in Buddha's Lands, Bangkok 1977.
- Ali Muhammad MAULANA, A Manual of Hadith. London, Dublin 1978 (Reprint 1983).
- Manfred MAYRHOFER, Handbuch des Pāli mit Texten und Glossar. Eine Einführung in das sprachwissenschaftliche Studium des Mittelindischen, Heidelberg 1951.
- Mekka und Medina, Die Städte des Propheten. Text von Eva de VITRAY-MEYEROVITCH. Photographien von Hussein Yoshio HIRASHIMA. Freiburg, Basel, Wien 1981.
- Gustav MENSCHING, Die Weltreligionen, Berlin, Darmstadt, Wien o.J.
- Sir Monier MONIER-WILLIAMS, A Sanskrit-English Dictionary, Oxford 1899, Reprint New Delhi 1981.
- Marie MUSAEUS-HIGGINS, Jātaka Māla - or Garland of Birth Stories. Bibliotheca Indo-Buddhica No. 50. Delhi 1988 (Erstausgabe Colombo 1914).
- Arafa MUSTAFA, Jürgen TUBACH, G. Sophia VASHALOMIDZE (Hrsg.), Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich. Wiesbaden 2007

- Muḥammad ibn Iṣḥāq al-NADĪM, Kitāb al-Fihrist, Engl. Übers.: The Fihrist of al-Nadīm. A tenth-century survey of Muslim culture. (Ed. and translated by) Bayard Dodge. 2 vols., New York, London: Columbia Univ. Pr. 1970.
- A. NEUWIRTH, Koran, in: H. GÄTJE (Hrsg.), Grundriß der Arabischen Philologie, Bd. II: Literaturwissenschaft, Wiesbaden 1987.
- Klaus-Josef NOTZ, Das Lexikon des Buddhismus A-Z. Grundbegriffe, Traditionen, Praxis. 2 Bd., Freiburg im Breisgau 1998.
- K.-H. OHLIG (Hrsg.), Der frühe Islam, Berlin 2007.
- K.-H. OHLIG, G.-R. PUIN (Hrsg.), Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam, Berlin (1. Aufl. 2005) 3. Aufl. 2007.
- Karl-Heinz OHLIG, Weltreligion Islam - Eine Einführung. Mit einem Beitrag von Ulrike Stölting, Mainz, Luzern 2000.
- K.-H. OHLIG, G.-R. PUIN (Hrsg.), Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam, Berlin (1. Aufl. 2005) 3. Aufl. 2007.
- Hermann OLDENBERG (Übers.), Heinz BECHERT (Hrsg.), Reden des Buddha - Lehre, Verse, Erzählungen. Mit einer Einführung herausgegeben von Heinz Bechert. Freiburg, Basel, Wien 1922/ 1993.
- R. PARET, Der Koran. Übersetzung, Stuttgart 1. Aufl. 1966, 9. Aufl. 2004.
- R. PARET, Der Koran. Kommentar und Konkordanz. Stuttgart 1. Aufl. 1971, 7., unveränderter Nachdruck 2005 der Leinenausgabe 1977.
- John PENRICE, A Dictionary and Glossary of the Koran. Reprint Delhi 1. Aufl. 1873, Neudruck 1990.
- John POWERS, Introduction to Tibetan Buddhism. Ithaca, N.Y.
- Dt.: Religion und Kultur Tibets. 2. Aufl.. aus dem Englischen von Jochen Eggert. O.W. Barth-Verlag (o.O.) 1995
- The Late Supreme Patriarch PUSSADEVA (früherer Name: Prince Vajirañāṇavarorasa). Life of Buddha. The Buddhist University, Thailand o.J.; English Version by: Siri Buddhasukh
- D. ROTHERMUND (Hrsg.), Indien - Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt. Ein Handbuch, München 1995.
- Rüdiger SCHMITT, Die iranischen Sprachen in Geschichte und Gegenwart, Wiesbaden 2000.
- Hans-Joachim SCHOEPS, (o.J.). Religionen - Wesen und Geschichte. o.O.
- Hans Wolfgang SCHUMANN, Der historische Buddha. Leben und Lehre des Gotama. 4. Aufl. der Neuausg.. Diederichs Gelbe Reihe, München 1995.
- Nicholas SIMS-WILLIAMS, Sogdian. in: Rüdiger Schmitt (Hrsg.), Compendium linguarum iranicarum, Wiesbaden 1989.
- SĪRA des Ibn Iṣḥāq in der Rezension von Ibn Hišām: Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishāk bearbeitet von Abd al-Malik Ibn Hischām, hrsg. F. WÜSTENFELDT. 2 Bde., Göttingen 1858-60.
- Engl. Übersetzung v. Alfred GUILLAUME, The life of Muhammad. A translation of Iṣḥāq's Sīrat Rasūl Allāh, Oxford 1955.
- P. Oktor SKJÆRVØ, Introduction to Manichaean Sogdian, herunterladbar unter: <http://www.fas.harvard.edu/~iranian/>

- Alois SPRENGER, Das Leben und die Lehre des Mohammad. nach bisher grösstenteils unbenutzten Quellen. zweite Ausgabe. 3. Bd. Berlin 1869.
- Margaret STUTLEY, Hinduismus - eine Einführung in die große Weltreligion, aus dem Englischen von Klaus Dahme (Titel der engl. Originalausgabe: Hinduism. The Eternal Law), Bern, München Wien 1998 (engl. Erstaussgabe 1985).
- SUN YAOTING, und LING HAICHENG, Der letzte Eunuch - Das Leben Sun Yaotings, letzter Eunuch des Kaisers Puyi, erzählt von ihm selbst, Leipzig 1993.
- Donald SWEARER, Somparn PROMTA (Hrsg.), The State of Buddhist Studies in the World 1972-1997. Center for Buddhist Studies. Chulalongkorn University. Bangkok 2000.
- Laxman S. THAKUR, Buddhism in the Western Himalaya. A Study of the Tabo Monastery, Oxford et al. 2001.
- John WANSBROUGH, The sectarian milieu: content and composition of Islamic salvation history, Oxford, London 1978.
- Alfred WIECZOREK & Christoph LIND, Ursprünge der Seidenstraße (Begleitband zu einer Ausstellung in den Reiss-Engelhorn-Museen, Mannheim), Stuttgart 2007.
- Michael WITZEL, Das alte Indien, München 2003.
- Muhammad ZAFRULLA KHAN (Übersetzer), The Quran. Arabic Text - English Translation. 3rd, revised edition. Chichester (Sussex) 1981 (Neudruck 1985).
- Hans ZIRKER, Koran-Transliteration. angefertigt von Hans Zirker PDF-Datei, herunterladbar unter:
http://www.eslam.de/begriffe/t/transliteration_des_quran.htm

منابع اینترنتی:

- <http://www.islamcity.com> dort auch Übersetzung des Korans von Pickthall
- <http://www.unbound.biola.edu>
- <http://www.ezsoftech.com/hajj/hajj4.asp>
- <http://www.bismikaallahuma.org/archives/2005/the-life-of-muhammad/>
- <http://www.cnn.com/US/9703/28/mass.suicide.pm/>
- <http://buddhism-dict.net/ddb/>
- <http://dsal.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/search3advanced?dbname=pali&query=cetana&matchtype=exact&display=utf8>
- <http://suche.nibbanam.com/>
- <http://www.accesstoinight.org/index.html>
- <http://www.accesstoinight.org/tipitaka/an/an06/an06.063.than.html>
- <http://www.ancient-buddhist-texts.net/Buddhist-Texts/K3-Udana-BJT/index.htm>
- <http://www.ancient-buddhist-texts.net/Texts-and-Translations/Buddhacarita/01-Book-I.htm>
- <http://www.ancient-buddhist-texts.net/Texts-and-Translations/Jinacaritam-Victorious-Buddha/07-Conception.htm>

http://www.berzinarchives.com/web/de/archives/advanced/kalachakra/relations_islam_hinduism/holy_wars_buddhism_islam/holy_war_buddhism_islam_shambhala_long.html

<http://www.chaf.lib.latrobe.edu.au/dcd/pali.htm>

<http://www.chaf.lib.latrobe.edu.au/dcd/pitikaresults.php>

<http://www.chaf.lib.latrobe.edu.au/dcd/tipitika.php?title=sutta%20pitaka&action=next&record=6386>

<http://www.chaf.lib.latrobe.edu.au/dcd/tipitika.php?title=sutta%20pitaka&action=next&record=6386>

<http://www.globalbuddhist.net/Others/EnglishIndex.asp>

<http://www.metta.lk/tipitaka/2Sutta-Pitaka/4Anguttara-Nikaya/Anguttara4/6-chakkanipata/006-mahavaggo-e.html>

<http://www.metta.lk/tipitaka/2Sutta-Pitaka/4Anguttara-Nikaya/Anguttara4/6-chakkanipata/006-mahavaggo-e.html>

<http://www.metta.lk/tipitaka/2Sutta-Pitaka/4Anguttara-Nikaya/Anguttara6/11-ekadasakanipata/001-nissayavaggo-p.html>

<http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/>