

مطالعه تطبیقی عرفان بودایی و تصوف: بررسی مفاهیم بنیادین در مثنوی مولانا و متون مه‌ایانه بودایی

حامدنودی کاشانی^۱

محمودرضا اسفندیار^۲

رامین یلفانی^۳

چکیده

مقاله حاضر به مطالعه‌ای تطبیقی میان ادبیات دینی - عرفانی بودایی و مثنوی معنوی مولانا اختصاص دارد و در پی آن است که با بررسی مفاهیم، ابعاد مشترک و تمایزهای این دو سنت معنوی را آشکار سازد. پرسش تحقیق این است که تا چه اندازه می‌توان از هم‌پوشانی و هم‌سویی اندیشه‌های بودا و مولانا در حوزه‌هایی همچون خیر و شر، راه میانه، امیال نفسانی و نقش هم‌نشینی سخن گفت. پژوهش با رویکرد تحلیلی - توصیفی و بر اساس منابع اصیل بودایی مانند ویمالاکیرتی سوترا، سوره نیلوفر و دیگر تفاسیر مه‌ایانه، در کنار ابیات منتخب مثنوی معنوی، به بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌ها پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که هر دو سنت، تجربه معنوی را برپایه پرهیز از دوگانه‌نگری و حرکت در مسیر اعتدال سامان داده‌اند. در مه‌ایانه، آموزه «راه میانه» به عنوان راه رهایی از افراط و تفریط معرفی شده است و در مثنوی نیز «اعتدال» و «میانه‌روی» در سلوک معنوی جایگاهی بنیادین دارد. همچنین، مسأله مهار و تصعید امیال نفسانی در هر دو سنت با اهمیت تلقی شده و هم‌نشینی با اهل معنا به مثابه عاملی تعیین‌کننده در رشد و تعالی فردی برجسته گردیده است. این هم‌گرایی‌ها نشان می‌دهد که شباهت‌های میان عرفان بودایی و تصوف اسلامی صرفاً محصول تأثیر تاریخی یا انتقال فرهنگی نیست، بلکه ریشه در تجربه‌ای مشترک و جهانی از معنویت انسانی دارد. این پژوهش نه تنها امکانی برای بازخوانی میراث عرفانی جهان فراهم می‌آورد، بلکه زمینه‌ای تازه برای گفت‌وگوی میان فرهنگی، درک متقابل سنت‌های شرقی و اسلامی و بازاندیشی در ظرفیت‌های معنویت تطبیقی ایجاد می‌کند.

کلیدواژه‌ها: بودا، مثنوی معنوی، تطبیق ادیان، تصوف، مه‌ایانه، راه میانه، خیر و شر.

مقدمه

^۱. گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
hamed.navidi@iaua.ac.ir

^۲. گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
Mr.Esfandiar@iaua.ac.ir

^۳. گروه تاریخ، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
rayalfani@iausr.ac.ir

پیگیری تأثیر اندیشه‌های بودایی بر ادبیات فارسی در ایران اسلامی، به سبب ماهیت تدریجی انتقال فرهنگی و نیز ابهام اولیه مسلمانان نسبت به مبانی مابعدالطبیعی بودیسم، کاری پیچیده می‌نماید. با این حال، نادیده گرفتن این پیوند جز با فرض بیگانگی کامل فرهنگ بودایی با بستر ایرانی امکان‌پذیر نیست. مناطق شرقی ایران - از بلخ و بامیان تا غزنه و کابلستان - طی قرون متمادی از مهم‌ترین مراکز بودایی بوده‌اند و کاوش‌های باستان‌شناختی در ازبکستان، تاجیکستان و افغانستان حضور پُررنگ هنر، معماری و روایت‌های بودایی را در این حوزه فرهنگی تأیید کرده‌اند. دقیقاً در همین گستره جغرافیایی بود که زبان فارسی دری شکل گرفت و نخستین آثار کلاسیک آن پدید آمد.

از این‌رو، نفوذ عناصر بودایی در ادب فارسی، به‌ویژه در قالب حکایت‌ها، تمثیل‌ها و مفاهیم اخلاقی، امری طبیعی و بخشی از تداوم یک جریان دیرپای فرهنگی است. برخی از این مواد داستانی از مسیر آثاری چون کلیله و دمنه، بلوهر و بوداسف، هزار و یک شب و سندبادنامه وارد سنت فارسی شد؛ مجموعه حکایت‌های جاتکه نیز در روایت‌هایی مانند داستان «گاو فربه برای ضیافت» در مرزبان‌نامه، شاهنامه، دیوان ظهیر فاریابی و مثنوی معنوی بازتاب یافته است. افزون بر این، یادکرد بت‌های بامیان در شعر فارسی، و نیز بازتاب تصویر بودا در ادبیات عربی نزد شاعرانی چون ابوالعتاهیه و ابوالعلاء معری، نشان می‌دهد که اندیشه‌های بودایی در حوزه تمدنی ایران و اسلام حضوری قابل توجه داشته است.

هدف این پژوهش، بررسی یکی از مهم‌ترین کانون‌های این تأثیرپذیری، یعنی بازتاب اندیشه‌های مهیایانه در مثنوی مولانا است؛ حوزه‌ای که با وجود اشاره‌های پراکنده، هنوز به صورت نظام‌مند کاوش نشده است. روش پژوهش، تحلیل تطبیقی - مقایسه‌ای، مبتنی بر خوانش مستقیم متون مهیایانه (به‌ویژه سوتره لوتوس و جاتکه‌ها) و تطبیق مفاهیم با ابیات منتخب مثنوی است. محدوده مطالعه از نظر جغرافیایی به حوزه فرهنگی ایران شرقی و سرزمین‌های بودایی هم‌جوار محدود می‌شود و از نظر زمانی، به قرون نخستین اسلامی تا روزگار مولانا اختصاص دارد. این مقاله می‌کوشد نشان دهد که مفاهیمی همچون رهاشدن از امیال، راه میانه، عدم‌دوگانگی خیر و شر، و کیهان‌شناسی ذهن‌محور، چه نسبتی با تعالیم مهیایانه دارند و چگونه در مثنوی به زبان عرفانی بازآفرینی شده‌اند.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های مرتبط با تأثیر متقابل آیین بودا و تصوف ایرانی را می‌توان در دومحورکلی بررسی کرد:

۱. پژوهش‌های تاریخی و نظری درباره منشأ تأثرات، ۲. مطالعات تطبیقی در سطح مفاهیم و آموزه‌ها.

در محور نخست، محمدرضا عدلی در کتاب صوفیان و بوداییان: سیری در تصوف اسلامی و رهبانیت بودایی (هرمس، ۱۴۰۰) کوشیده است تا با رویکردی تاریخی و جامعه‌دینی، زمینه‌های تماس فرهنگی ایران و هند را واکاوی کند. او با تأکید بر مشابهت‌های نهادی میان خانقاه و سنگه (اجتماع راهبان بودایی)، به امکان تأثیرپذیری صوری تصوف از رهبانیت بودایی اشاره دارد، اما تصریح می‌کند که در سطح مبانی توحیدی، تصوف اسلامی از بودیسم جداست. از این رو رویکرد او بیشتر «تاریخی - نهادی» است تا «فلسفی - مفهومی».

در همین راستا، پروفیسور سیدحسن امین در اثر خود بازتاب اسطوره بودا در ایران و اسلام (میرکسری، ۱۳۷۸) به بررسی حضور تمثیل‌ها و کهن‌الگوهای بودایی در ادب فارسی و تصوف پرداخته است. او با تحلیل روایات ایرانی از بودا، مانند قصه «بلوهر و بوداسف»، معتقد است که نوعی دگردیسی فرهنگی از اسطوره بودا به عارفان ایرانی (همچون ابراهیم ادهم) رخ داده است. در این اثر تأکید بر پیوندهای ادبی و اسطوره‌ای است و روش پژوهش بیشتر بر تحلیل تطبیقی متون استوار است تا بررسی تاریخی مستقیم.

قاسم غنی در کتاب بحثی در تصوف (ابن‌سینا، ۱۳۴۰) نیز از نخستین کسانی است که به مشابهت‌های روان‌شناختی میان تعلیم بودایی و آموزه‌های تصوف اشاره کرده است. با این حال، وی هرگونه تأثیرمستقیم را مردود دانسته و این هم‌سانی‌ها را حاصل تجربه درونی مشترک بشر دانسته است. دیدگاه او نمایانگر آغاز نگرش «هم‌گرایی معنوی» در مطالعات عرفانی ایران است.

در میان مقالات پژوهشی معاصر، می‌توان به مقاله سیدعبدالحمید ضیایی با عنوان «تأثیرپذیری تصوف ایرانی از آیین بودا با تمرکز بر اندیشه مداراطلبی و شفقت بر خلق» (فصلنامه مطالعات شبه‌قاره، دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال ششم، شماره ۲۱، زمستان ۱۳۹۳) اشاره کرد. ضیایی در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی، مفهوم «کرونا» (رحمت و شفقت بودایی) را با مفهوم «رحمت و محبت الهی» در متون صوفیانه مقایسه می‌کند و بر امکان هم‌ریشگی یا تأثیر معنوی تأکید دارد. هرچند مقاله او در سطح مفهومی غنی است، اما از منظر چارچوب نظری و تحلیل تاریخی، بررسی عمیقی از مسیر انتقال اندیشه‌ها ارائه نمی‌کند.

در مجموع، مرور پیشینه موجود نشان می‌دهد که بیشتر پژوهش‌ها یا بر شباهت‌های صوری و تاریخی میان تصوف و بودیسم متمرکز بوده‌اند، یا به مقایسه اخلاقی و روان‌شناختی مفاهیم

پرداخته‌اند. خلأ عمده در این حوزه، فقدان پژوهشی است که از رهگذر تحلیل پدیدارشناختی و استعاره‌شناختی متون عرفانی، پیوند میان مفاهیم بنیادین مانند «فنا»، «راه میانه»، و «نسبیت خیر و شر» را بررسی کند. پژوهش حاضر درصدد پر کردن همین خلأ است و می‌کوشد با تکیه بر چارچوب نظری تطبیقی و تحلیل متن‌شناختی، ساحت وجودی مشترک میان تجربه عرفانی بودایی و عرفان ایرانی را نشان دهد.

هدف این پژوهش، تحلیل تطبیقی مفاهیم بنیادین عرفان بودایی و تصوف اسلامی است؛ به‌ویژه با تمرکز بر تبیین بازتاب و بازتفسیر آموزه‌های مهیانه بودایی در مثنوی مولانا. پژوهش حاضر می‌کوشد نشان دهد که چگونه مفاهیم محوری چون «راه میانه»، «رهایی از رنج»، «نسبی بودن خیر و شر»، و «فنا و بقا» در دو سنت عرفانی مهیانه بودایی و تصوف، گرچه از بسترهای دینی متفاوت برمی‌خیزند، از نظر تجربه‌ی درونی و معناشناسی عرفانی دارای هم‌پوشانی‌ها و هم‌خوانی‌های قابل توجه‌اند.

مبانی نظری

این پژوهش، برای مقایسه ساختار تعلیمی مثنوی مولانا و مفاهیم عرفانی مهیانه بودایی، از رویکرد نظری جامع و هماهنگ استفاده می‌کند. این چهارچوب ابتدا با روش‌شناسی تطبیقی، تصریح می‌کند که شباهت‌های مورد بحث، اغلب ناشی از یک ساختار معنوی جهان‌شمول هستند، نه لزوماً تأثیر مستقیم فرهنگی. در سطح مفاهیم بنیادی، تحلیل‌ها بر اصل عدم دوگانگی (Non-duality) استوار است، که هستی را یکپارچه و بسیط می‌داند و مرزهای مطلق میان پدیده‌های متضاد (مانند خیر و شر) را نسبی تلقی می‌کند. در بُعد عملی و سلوکی، از روش پدیدارشناختی استفاده می‌شود تا با تکیه بر شواهد متنی، ساختارهای مشترک تجربه (مانند مهار و تعالی امیال نفسانی و پیروی از راه میانه) استخراج گردد. سرانجام، به دلیل ماهیت نمادین متون، یک رویکرد استعاره‌شناختی به کار گرفته می‌شود تا تمثیل‌ها و حکایات را نه فقط به عنوان آرایه‌های ادبی، بلکه به مثابه ابزارهای فکری که درک سالک از حقیقت عرفانی را شکل می‌دهند، تفسیر کند. این ترکیب روش‌ها، هم‌گرایی تجربی و مفهومی این دو سنت را به شیوه‌ای نظام‌مند اثبات می‌کند.

مفاهیم بنیادین در متون مهیانه بودایی و مثنوی مولوی

خیر و شر

یگانگی خیر و شر در آیین بودا

در متون ذن و مهیانه، مفهوم «یگانگی خیر و شر» با تعبیر ژاپنی ذن آکو فونی (Zen'aku fu-ni) یا در برخی متون با ذن آکو ایچی نیو (Zen'aku ichi-nyo) بیان می‌شود که هر دو به معنای «عدم دوگانگی خیر و شر» است. که بر درهم‌تنیدگی این دو مفهوم در همه پدیده‌ها تأکید دارد. بر اساس این دیدگاه، خیر و شر دو نیروی مجزا نیستند، بلکه به عنوان اجزای لاینفک یکدیگر در همه چیز حضور دارند. در این فلسفه، خیر به معنای سودرسانی به خود و دیگران تعریف می‌شود، در حالی که شر به زیان رساندن به خود و دیگران تعبیر می‌شود. این دو مفهوم نه به عنوان دو نیروی متضاد، بلکه به عنوان دو جنبه متفاوت حیات انسانی در نظر گرفته می‌شوند. حیات انسانی به‌طور همزمان حاوی هر دو جنبه خیر و شر است و حتی در زمانی که یکی از این دو بروز می‌کند، دیگری نیز در نهان وجود دارد. این نظریه، مفهومی عمیق و کلیدی در برخی از شاخه‌های آیین بودا به شمار می‌رود، به‌ویژه در مهیانه و ذن

بودیسم^۱ و به‌طور خاص در سنت‌های ژاپنی مانند نیچیرن^۲ و شینگون^۳ این دیدگاه با آموزه‌های بودایی اولیه تفاوت دارد، اما در اندیشه‌ی تحول‌یافته مه‌ایانه، به‌ویژه در ژاپن، مبنای فلسفی عمیقی پیدا کرده است. در مه‌ایانه، این آموزه بر اصل non-duality (عدمِ دوگانگی)^۴ مبتنی است، یعنی مفاهیمی مثل خیر و شر، وجود و عدم، روشنی و تاریکی، در اصل «نسبی» و مشروط به ذهن و زمینه‌اند و نمی‌توان آن‌ها را در ذات اشیاء تفکیک‌پذیر دانست. این نظریه در متون زیر بنیاد دارد.

الف) ویمالاکیرتی سوترا^۵

این سوترا به‌صراحت در باب "دَرِ قانونِ نادویی (The Dharma Gate of Non-Duality)" سخن می‌گوید. در فصل هفتم، بودیست‌هایی با دیدگاه‌های مختلف درباره‌ی دوگانگی‌ها (مانند پاک/ ناپاک، وجود/عدم، خیر/شر) سخن می‌گویند و ویمالاکیرتی همگی را به فراتر رفتن از دوگانگی دعوت می‌کند (تورمن^۶؛ ۱۹۷۶: ۷۶-۸۵).

ب) تفسیر بزرگ بر حکمت بودایی^۷

اثر منسوب به ناگارجونه^۸ در آن آمده است: «خیر و شر، وجودی مستقل ندارند. هویت آن‌ها تنها از رهگذر وابستگی متقابل پدید می‌آید. در حقیقت نهایی، هیچ دوگانگی‌ای میان خیر و شر باقی نمی‌ماند» (ناگارجونه^۹؛ ۱۹۹۵: ۲۹۸-۲۹۷).

^۱ Zen Buddhism

^۲ Nichiren

^۳ Shingon

^۴ نظریه عدمِ دوگانگی (Non-duality) که در زبان سانسکریت با واژه‌ی اَدَوِیتا (Advaita) و در بودیسم مه‌ایانه با مفاهیمی چون خالی بودن از ذات مستقل (شونیاتا) شناخته می‌شود، یکی از بنیادین‌ترین اصول در عرفان و فلسفه شرقی است، که در عرفان اسلامی نیز با توحید و وحدت وجود قرابت دارد.

ṽimalakīrti Nirdeśa Sūtra

^۵ Thurman

ṽMahāprajñāpāramitā Śāstra

^۸ ناگارجونه (Nāgārjuna) یکی از فیلسوفان مهم آیین بودا در قرن دوم میلادی است که تأثیر عمیقی در مکتب مه‌ایانه گذاشته است.

^۹ Nāgārjuna

ج) در مکتب تندای^۱ که یکی از مهم‌ترین مکاتب ژاپنی مه‌ایانه است، بر پایه تفسیر سورتره نیلوفر^۲ چنین تعلیم داده است: «هر لحظه از اندیشه، همه ده جهان را در خود دارد و هر یک از این ده جهان نیز به صورت «آمیختگی متقابل»، دیگر جهان‌ها را در خود جای می‌دهد. هنگامی که این اصل را در سه سطح وجودی بسط دهیم، آموزه سه هزار عالم در یک لحظه اندیشه حاصل می‌شود» (تامورا^۳؛ ۲۰۱۴: ۵۷). در این نگاه، خیر و شر نه به عنوان دو نیروی مستقل و متقابل، بلکه به عنوان دو جلوه وابسته و درهم‌تنیده زندگی فهم می‌شوند. هر پدیده‌ای، بسته به شرایط، نیت و نتیجه، می‌تواند هم حاوی وجهی از سود و هم از زیان باشد. این دیدگاه، برخلاف برداشت‌های اخلاق‌گرایانه مطلق‌نگر، به تفسیری سیال، وابسته به زمینه، و ذهن‌آگاهانه از اخلاق می‌انجامد. بودایی مه‌ایانه، با تکیه بر شهود مستقیم و تعلیق قضاوت دوگانه، می‌کوشد تا فهمی ژرف‌تر از پدیده‌ها به دست دهد، و بدین‌سان انسان را به آرامش و رهایی نزدیک‌تر سازد. بودا بیان می‌کند که انسان‌ها به اشتباه، میان هستی و نیستی، نیک و بد، و درست و نادرست مرزهایی قائل می‌شوند. از دیدگاه آنان، زندگی زنجیره‌ای از دستاوردها و وابستگی‌هاست، و همین نگرش، زمینه‌ساز رنج‌ها و سختی‌های خیالی در وجودشان می‌گردد (رجب زاده، ۱۳۷۱: ۷۴-۷۵). در متون بودایی، حکایتی درباره نسبی بودن خوب و بد آمده است: «روزگاری مردی در راه سفری دور و دراز به رودخانه‌ای رسید. با خود گفت: راه رفتن در این‌سوی رود بسیار دشوار و خطرناک است و کناره دیگر راحت‌تر و مطمئن‌تر به نظر می‌آید؛ اما چگونه از آب بگذرم؟ پس با شاخه درخت و نی‌های بیشه قایقی ساخت و به سلامت از رود گذشت. آنگاه با خود اندیشید: این قایق برای گذشتن از آب خیلی به کار آمد؛ آن را در کنار رودخانه رها نمی‌کنم تا بپوسد؛ همراهم خواهم برد و چنین بود که او به اختیار خود، زحمتی بیهوده بر خویش هموار داشت. آیا می‌توان این مرد را خردمند خواند؟». این روایت به ما یادآور می‌شود که هرچیز ارزشمندی، زمانی که به بار اضافی و زحمتی بی‌فایده تبدیل شود، باید رها گردد. به بیان دیگر، ذات قایق نه خوب است و نه بد، بلکه ارزش و کارایی آن

۱. مکتب تندای (Tendai) یکی از مهم‌ترین و جامع‌ترین مکاتب بودیسم مه‌ایانه‌ی ژاپنی است که ریشه در مکتب چینی تیانتای دارد. این مکتب آموزه‌های خود را بر سوره نیلوفر (Lotus Sūtra) متمرکز کرده و بر وحدت نهایی پدیده‌ها (اصول عدم دوگانگی) و امکان بیداری برای همه‌ی موجودات تأکید می‌کند؛ بدین معنا که همه‌ی آموزه‌ها و ظواهر جهان، در نهایت یک حقیقت واحد هستند. تندای در قرن نهم میلادی توسط راهب ژاپنی، سایچو، تأسیس شد و تأثیر عمیقی بر شکل‌گیری دیگر فرقه‌های بودایی ژاپن گذاشت.

۲. Lotus Sūtra

۳. Tamura

به شرایط و موقعیتی که در آن به کار گرفته می‌شود، بستگی دارد (نانامولی و بودی، ۱۹۹۵: ۲۲۸-۲۲۹). در تمثیل «قایق»، بودا با بیانی ساده ولی بنیادین، اصلی‌ترین آموزه معرفت‌شناسی و روان‌شناسی بودایی را بیان می‌کند: آموزه‌ها، حتی اگر الهی و رهایی‌بخش باشند، نباید موضوع تعلق قرار گیرند. در نظر بودا، دارما ابزار عبور است، نه حقیقت مطلق. حتی مفهوم «خوب» و «بد» نیز در مقام کاربردی معنا می‌یابند، نه در مقام ذات. وابستگی به هر چیز - حتی به آموزه‌های مقدس - منجر به رنج می‌شود. این داستان، نقدی است بر گرایش ذهن انسان به مطلق‌سازی ابزارها و مفاهیم نسبی. «قایق»، که در ابتدا نماد نجات از سختی است، در صورت استمرار وابستگی به آن، خود تبدیل به بار اضافی می‌شود. این استعاره به‌ویژه در نقد تعصب دینی، جزم‌اندیشی، و دلبستگی افراطی به سنت‌های فکری و اخلاقی، کاربردی عمیق دارد.

خیر و شرّ در مثنوی

مفهوم نسبیت خیر و شرّ، یکی از موضوعات محوری در متون عرفانی فارسی به شمار می‌رود. ثنویان بر این باورند که جهان هستی به دو حوزه مجزا تقسیم شده است: یکی حوزه خیر، تحت سیطره خداوند، و دیگری حوزه شرّ، تحت سلطه اهریمن. این دیدگاه، خدا را از هرگونه بدی و شرور مبرا می‌داند. در مقابل، متکلمان اسلامی اعتقاد دارند که شرّ در نظام آفرینش وجود خارجی ندارد و خداوند تنها خالق خیر و نیکی است. از دیدگاه آنان، آنچه به عنوان شر در هستی مشاهده می‌شود، فاقد اصالت بوده و نیازی به مبدأ مستقل ندارد. بنابراین، شرور در این نگاه کاملاً نسبی و فاقد ماهیت مستقل هستند و جنبه عدمی دارند (همان: ۸). مولانا طبق اسلوب معهود خود با تمثیلاتی روشن، این مسأله را این‌طور مطرح کرده است:

پس بد مطلق نباشد در جهان	بد به نسبت باشد این را هم بدان
در زمانه هیچ زهر و قند نیست	که یکی را با دگر را بند نیست
مریکی را پا دگر را پای بند	مر یکی را زهر و بر دیگر چو قند
زهر مار آن مار را باشد حیات	نسبتش با آدمی باشد ممات
خلق آبی را بود دریا چو باغ	خلق خاکی را بود آن مرگ و داغ
همچنین برمی‌شمر ای مرد کار	نسبت این از یکی کس تا هزار
زید اندر حق آن شیطان بود	در حق شخصی دگر سلطان بود

وین بگوید زید گبر کشتنیست
 پس و را از چشم عشاقش نگر
 بین به چشم طالبان مطلوب را
 (مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ابیات ۶۵-۷۵)

آن بگوید زید صدیق سنیست
 گر تو خواهی کو ترا باشد شکر
 منگر از چشم خودت آن خوب را

در جای دیگر نیز آورده است:

شرّ مطلق نیست زین ها هیچ نیز
 علم ازین رو واجیست و نافعست
 ثواب از نان و حلوا به بود
 سیلش از خبث مستنقا کند^۱

خیر مطلق نیست زین ها هیچ چیز
 نفع و ضرر هر یکی از موضعست
 ای بسا زجری که بر مسکین رود
 زانک حلوا بیاوان صغرا کند

راه میانه

راه میانه در آیین بودا

بودا بر پرهیز از افراط و تفریط تأکید دارد و راه میانه را به عنوان طریقت والا معرفی می‌کند. او هشدار می‌دهد که جویندگان معرفت باید از دو افراط اجتناب کنند: تسلیم شدن به امیال جسمانی و همچنین ریاضت‌کشی بی‌مورد که تن و جان را به سختی می‌اندازد. راه میانه، هشت منزلت را شامل می‌شود: بینش درست، اندیشه درست، گفتار درست، کردار درست، معاش درست، تلاش درست، حضور ذهن درست و تمرکز حواس درست. این راه، فراتر از وجود و عدم، به معرفت، خرد و آرامش می‌انجامد. بودا با مثال کنده درختی در رودخانه، مفهوم راه میانه را توضیح می‌دهد. کنده‌ای که در رودخانه شناور است، اگر به کنار نیفتد، در آب فرو نرود یا کسی آن را نگیرد، به دریا خواهد رسید. زندگی نیز مانند این کنده است؛ اگر انسان در زندگی تسلیم هوس‌ها نشود، خود را در عذاب نفس گرفتار نکند، به فضایل یا گناهانش دل نبندد و در جستجوی معرفت، تسلیم توهم نگردد، پوینده راه میانه خواهد بود. هدف اصلی در این مسیر، پرهیز از گرفتار شدن در زیاده‌روی‌ها و حفظ تعادل است (نگاه کنید به: نانامولی و بودی، ۱۹۹۵: ۱۸۴۵-۱۸۴۳). در تعالیم بودا، حکایتی از شاگردی به نام «سونا» نقل شده است. او جوانی باهوش و خوش‌اخلاق از خانواده‌ای ثروتمند بود که پس از پیوستن به طریقت بودا، با وجود تلاش‌های بی‌وقفه، نتوانست به روشن‌شدگی دست یابد. اندوه و سرگردانی او روزبه‌روز بیشتر می‌شد و جسمش ضعیف و خسته می‌گشت. روزی «شاکه‌مونی»

^۱ همان، دفتر ششم، ابیات ۲۵۵۸-۲۵۶۱؛ برای نمونه‌های بیشتر: ر.ک: دفتر چهارم، ابیات ۳۴۱۲-۳۴۱۵، دفتر دوم، ابیات ۱۰۷۷-۱۰۷۱.

به دیدار سونا رفت. او که از مهارت سونا در نواختن تار آگاه بود، پرسید: «آیا وقتی سیم تار را بیش از حد می‌کشی، صدایی دلنشین تولید می‌شود؟» سونا پاسخ داد: «خیر» شاکه‌مونی ادامه داد: «و اگر سیم را بسیار شل کنی، آیا صدایی زیبا می‌شنوی؟» سونا دوباره گفت: «خیر» سپس شاکه‌مونی توضیح داد: «پس وقتی سیم نه خیلی سفت و نه خیلی شل باشد، صدای دلنشینی تولید می‌شود؟» سونا تأیید کرد: «بله.» شاکه‌مونی نتیجه گرفت: «در راه بودا نیز همین اصل صادق است. ریاضت افراطی روح را بی‌ثبات می‌کند و ریاضت کم‌رنگ به تنبلی و غفلت می‌انجامد. سونا، از افراط و تفریط بپرهیز و تعادل را حفظ کن» (بودی، ۲۰۱۲: ۹۱۷-۹۱۵).

راه میانه در مثنوی

مولانا نیز راجع به لزوم اعتدال و میانه‌روی بدین گونه سخن گفته است:

شیخ رو آورد سوی آن فقیر	که ز هر حالی که هست اوساط گیر
در خبر خیرالامور اوساط‌ها	نافع آمد ز اعتدال اخلاط‌ها
گر یکی خلطی فزون شد از عرض	در تن مردم پدید آید مرض

(مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۵۱۱-۳۵۱۳)

امیال

امیال در آیین بودا

«امیال دنیوی» یا «وهم‌های باطل»، مفهومی است که به عناصر زندگی اشاره دارد که از نظر جسمی و روانی موجب رنج و مانع دستیابی به روشنی می‌شوند. بودا، این امیال را به پنج دسته تقسیم می‌کند که از طریق حواس پنج‌گانه برانگیخته می‌شوند: دیدنی‌های چشم، شنیده‌های گوش، بوییدنی‌های بینی، چشیدنی‌های زبان، و لمس‌شدنی‌های پوست. این امیال، مانند: تشنگی بی‌پایان پس از نوشیدن آب شور، هرگز ارضا نمی‌شوند و تنها به بی‌قراری و رنج بیشتر می‌انجامند. بودا تأکید می‌کند که دنبال کردن این امیال، نه تنها به ارضای نفس نمی‌انجامد، بلکه موجب افزایش عذاب و ناخرسندی می‌شود. این هوس‌ها، اگر برآورده نشوند، می‌توانند انسان را به جنون بکشانند. در تلاش برای ارضای این امیال، افراد ممکن است به اعمال نادرست مانند دزدی، نیرنگ، و زنا روی آورند و در نهایت، در چرخه‌ای از رنج و بی‌آبرویی گرفتار شوند (بودی، ۲۰۰۵: ۱۶۰-۱۷۰؛ راهول، ۱۹۷۴: ۴۰-۵۰؛ نانامولی و بودی، ۱۹۹۵: ۵۳۰-۵۰۰).

¹Bhikkhu Bodhi

²Walpola Rahula

در یکی از حکایت‌های آیین بودا، داستانی نقل شده است: روزی مردی در بخش آرام و کم‌شیب یک رودخانه، قایقی را با پارو به پیش می‌راند. ناگهان صدایی از کناره رودخانه به او هشدار داد: «در این آرامش فریبنده، با شادی بی‌پروا پارو زن، زیرا پیش‌رو جریان‌های خروشان و گرداب‌های خطرناکی است. موجودات خطرناک و اهریمنان در میان سنگ‌ها و صخره‌ها کمین کرده‌اند. اگر به این مسیر ادامه دهی، به هلاکت خواهی رسید.» در این داستان، «آب آرام» نمادی از زندگی غرق در شهوت است، «پارو زدن با شادی» نشان‌دهنده رها کردن کنترل بر امیال نفسانی است، «جریان‌های تند و سراسیمه» به سختی‌ها و رنج‌های ناشی از لذت‌های زودگذر اشاره دارد، «گرداب» جایگزین خوشی و لذت است، و «موجودات خطرناک و اهریمنان» نمادی از زوال و مرگ هستند که در پی زندگی پر از شهوت و تن‌پروری می‌آیند. «صدای هشداردهنده از ساحل» نمادی از بوداست که انسان را از خطرهای پیش‌رو آگاه می‌کند (کاول؛ ۱۸۹۴: ۱۲۰-۱۴۰؛ ايسواران؛ ۲۰۰۷: ۵۰-۶۵؛ ریس دیویدز، ۱۹۲۱: ۱۵۰-۱۸۰).

در روزگاری، حکایتی از مردی گناهکار روایت شده که در گریز از دست چند نگهبان، به دیواره چاهی پناه می‌برد و با چنگ زدن به تاک‌های روییده بر آن، تلاش می‌کند خود را به ته چاه برساند و پنهان شود. در میانه راه، چشمش به مارهایی می‌افتد که در عمق چاه کمین کرده‌اند. ناچار، برای نجات جان، به شاخه تاک‌ی آویزان می‌شود. پس از مدتی، بازوانش از فشار خسته می‌شوند و در همین حال، دو موش، یکی سفید و دیگری سیاه، را می‌بیند که شاخه تاک را می‌جویند. سر به بالا که برمی‌گرداند، کندویی را می‌بیند که قطره‌قطره عسل از آن می‌چکد. مرد، در میان این هراس و خطر، عسل را می‌چشد و لذت آن، او را از یاد رنج‌ها و ترس‌ها می‌برد. در این داستان، «مرد گناهکار» نمادی است از انسانی که در دنیا با رنج و عذاب روبروست و در تنهایی می‌میرد. «نگهبانان» و «مارها» نمادی از امیال و شهوات انسانی‌اند. «تاک‌ها» نشانگر تداوم زندگی و «دو موش سیاه و سفید» نمادی از گذر زمان و روز و شب‌اند. «عسل» نیز کنایه از لذت‌های زودگذر دنیوی است که انسان را از درد و رنج واقعیت زندگی غافل می‌کند (کاول و همکاران ۱۸۹۴: ۲۸۰-۲۵۰؛ ریس دیویدز، ۱۹۲۱: ۲۱۰-۱۸۰).

بر اساس تعالیم مه‌ایانا، امیال مادی به صورت مجزا و مستقل از سایر پدیده‌ها وجود ندارند. از این رو، انسان می‌تواند بدون نابودی کامل این امیال به مرحلهٔ روشنگری دست یابد. در

^۱E.B. Cowell

^۲Eknath Easwaran

^۳T.W. Rhys Davids

مقابل، آیین هینه‌یانا امیال و روشنگری را دو عنصر متضاد و غیرقابل جمع می‌داند که نمی‌توانند همزمان وجود داشته باشند. اما مه‌ایانا تأکید می‌کند که امیال مادی و روشنگری نه تنها با هم سازگارند، بلکه غیرقابل تفکیک‌اند، زیرا هر دو نمودهایی از حقیقت تغییرناپذیر هستی‌اند و در ریشه وجودی خود واحد و یکپارچه‌اند (هان، ۱۹۹۸: ۹۰-۱۱۵؛ ویلیامز، ۲۰۰۸: ۱۸۵-۱۶۰؛ هاگدا، ۱۹۶۷: ۲۰-۶۰).

در پیشگفتار «سوتره نیلوفر»، «سوتره معنای بی‌شمار» بیان می‌کند که انسان، بدون رها کردن امیال مادی و پنج میل زمینی، قادر است حواس خود را پالایش کند و از گناه و تقصیر پاک شود (واتسون، ۱۹۹۳: ۱-۴۰).

ته این تایی (۵۸۳-۵۹۷ میلادی)، در اثر خود «ماکاشیکان» (تمرکز حواس و درون‌بینی) بیان می‌کند که نابخردی و امیال، همان‌گونه که هستند، به روشن‌شدگی تبدیل می‌شوند و رنج زندگی و مرگ نیز به نیروانه می‌رسد (مکری، ۱۹۸۶).

نیروانه، به معنای خاموش کردن یا فرونشاندن، در دو آیین بودایی هینه‌یانا و مه‌ایانا، رویکردهای متفاوتی را به همراه دارد. بودیسم جنوبی بر ریشه‌کنی کامل تمایلات انسانی تمرکز دارد، در حالی که بودیسم شمالی بر تحول اجتماعی از طریق پرورش آگاهی و بینش فردی تأکید می‌ورزد. این مکتب اعتقاد دارد که فرد با تمرین شفقت بودایی، نه تنها قادر به مهار تمایلات خود است، بلکه می‌تواند آن را به انرژی معنوی و سازنده‌ای تبدیل کند (لوپز، ۲۰۰۱: ۱۴۰-۱۲۰). بودیسم با تحلیل عمیق تمایلات انسانی که تحت تأثیر طبیعت شیطانی قرار گرفته‌اند، روش علمی‌ای را برای مهار و آرام‌سازی این میل‌ها ارائه می‌دهد. این روش نه بر انکار یا تحقیر تمایلات، بلکه بر کنترل و رهایی آن‌ها از قید طبیعت شیطانی تأکید دارد. مفهوم «خود نداشتن» که به خاموش‌سازی تمایلات اشاره دارد، در بودیسم شمالی، به ویژه در فلسفه سوره نیلوفر، نقشی محوری ندارد. این فلسفه بر وحدت و هماهنگی «خود» با جهان هستی تمرکز می‌کند و معتقد است انسان از طریق ادغام با زندگی جهانی، به سعادت و شادی دست می‌یابد. عمل نوع‌دوستانه مبتنی بر همدلی و شفقت در بودیسم، به طور طبیعی به غلبه بر تمایلات می‌انجامد، زیرا فرد با توجه به نفس کلی، بر نفس جزئی و امیال وابسته به آن چیره می‌شود.

¹Thich Nhat Hanh

²Paul Williams

³Yoshito S. Hakeda

⁴Burton Watson

⁵John R. McRae

⁶Lopez

در مقابل، بودیسم جنوبی بر نابودی نفس فردی و ادغام آن با نفس کلی تأکید دارد، اما این دستاورد محدود به فرد است و منفعتی برای دیگران ندارد، که با آرمان بودا برای نجات بشریت در تعارض است. بودیسم شمالی، یا مهایانا، بر خلاف این رویکرد، بر تأیید نفس فردی و بسط آن از طریق اعمال نوع‌دوستانه تأکید می‌ورزد. با یکپارچه شدن با قانون جهانی، نفس فردی می‌تواند بر امیال، خشم و غریزه صیانت ذات غلبه کند. در نهایت، بودیسم شمالی آموزش می‌دهد که نفس فردی باید تقویت و به سوی نفس کلی گسترش یابد (لوپز، ۲۰۰۱: ۱۴۵-۱۱۰؛ ویلیامز، ۲۰۰۸: ۲۰-۷۰؛ گومبریچ، ۲۰۰۶: ۲۰۰-۲۳۰).

امیال در مثنوی

در عرفان اسلامی، موضوع امیال و نفس جایگاه ویژه‌ای دارد. تصوف اسلامی بر ترک امیال و مهار نفس تأکید می‌کند. مولانا، با وجود اشاره‌های مکرر به «کشتن نفس»، این مفهوم را به صورت مجازی و نه حقیقی به کار می‌برد، زیرا چنین عملی نه ممکن است و نه عاقلانه. او سالکان را نه به انکار شهوات، بلکه به تربیت نفس و تبدیل امیال به خواسته‌های معنوی و روحانی دعوت می‌کند. این ایده تصعید امیال، شباهت‌هایی با آموزه‌های آیین بودا دارد. در آیین مهایانا نیز، نفس فردی نه نابود می‌شود، بلکه از طریق اعمال نوع‌دوستانه گسترش می‌یابد و با نفس کلی یکی می‌گردد، تا بر امیال و غریزه‌ها چیره شود. در مثنوی مولانا، شواهد فراوانی از این فلسفه تصعید امیال یافت می‌شود:

شـهوت او را که دم آمد ز بن	ای مبدل شـهوت عقـبـیش کن
چون ببندی شهوتش را از رغیف	سر کند آن شهوت از عقل شریف
هم چو شاخی که ببری از درخت	سر کند قوت ز شاخ نیک‌بخت
چونک کردی دم او را آن طرف	گر رود پس پس رود تا مکتنف ^۴

(مثنوی معنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۱۲۲-۱۱۲۵)

مولانا بر این باور است که خشم و حلم، به خودی خود نه نیک مطلق‌اند و نه بد محض، بلکه ارزش و تأثیرشان به بستر و نحوه‌ی کاربردشان بستگی دارد. این دیدگاه در چارچوب تعریف

^۱ Lopez

^۲ Williams

^۳ Gombrich

^۴ برای نمونه‌های بیشتر ر.ک: همان، دفتر اول، ابیات ۱۳۷۳-۱۳۷۴، ۲۷۹۵-۲۷۸۴، دفتر چهارم، بیت ۱۶۵۴، دفتر دوم، ابیات ۲۵۲۵-۲۵۲۸، ۲۵۲۸-۲۵۵۹، ۲۵۶۷، دفتر سوم، ابیات ۳۷۴۷-۳۷۴۸، دفتر پنجم، ابیات ۳۰-۳۹.

او از عدل و ظلم مطرح می‌شود، که در آن عدل به معنای قرار دادن هر چیز در جای شایسته‌اش و ظلم خلاف آن است.

نیست باطل هر چه یزدان آفرید	از غضب وز حلم وز نصیح و مکید
خیر مطلق نیست زین‌ها هیچ‌چیز	شر مطلق نیست زین‌ها هیچ نیز
نفع و ضرر هر یکی از موضعست	علم ازین رو واجبست و نافعست

(همان، ابیات ۲۵۹۷-۲۵۹۹)

مولوی مدعی است که خشم را می‌توان به خصوصیتی مثبت تصعید و تبدیل کرد:

آتش شهوت که شعله می‌زدی	آتش خشم از شما هم حلم شد
سبزه تقوی شد و نور هدی	ظلمت جهل از شما هم علم شد

(همان، دفتر دوم، ابیات ۲۵۶۱-۲۵۶۲)

هم‌نشینی

هم‌نشینی با یاران نیک در آیین بودا

هم‌نشینی با دیگران نه تنها بر شخصیت فرد تأثیر می‌گذارد، بلکه خود او نیز تحت تأثیر دیگران قرار می‌گیرد. همین امر سبب شده است که در متون اخلاقی و عرفانی، بر اهمیت انتخاب همدم و هم‌نشین تأکید فراوانی شود. در آیین بودا، به ویژه بر هم‌نشینی با یاران نیک تأکید شده است. در این آیین، «دوست نیک» کسی است که دیگران را به سوی آموزه‌های درست راهنمایی کرده و در عمل به آن‌ها یاری می‌رساند. این فرد گاهی با عنوان «استاد خوب» نیز شناخته می‌شود. در مقابل، «دوست شرور» قرار دارد که با ترویج آموزه‌های نادرست و فریب‌آمیز، دیگران را از پیروی از راه درست باز می‌دارد و آن‌ها را به سوی رنج و عذاب سوق می‌دهد. در «سوره نیروانا» آمده است که بودیساتوا و ماهاساتوا از فیل‌های دیوانه نمی‌هراسند، بلکه از دوستان شرور می‌ترسند. دلیل این امر آن است که فیل دیوانه تنها جسم را تهدید می‌کند، اما دوست شرور نه تنها جسم، بلکه روح را نیز به نابودی می‌کشاند. در مقابل، فیل دیوانه تنها به جسم آسیب می‌رساند و از نابودی روح عاجز است. در حالی که فیل دیوانه تنها به جسم مادی محدود می‌شود، دوست شرور قادر است بی‌شمار جسم و روح پاک را به ویرانی بکشاند. در متون بودایی، فیل نمادی از نیروهای طبیعی قدرتمند و گاهی مخرب است. «فیل دیوانه» در این contexte نمادی از مخاطرات بیرونی مانند آسیب‌های جسمانی، درد و مرگ است. این تهدیدها تنها جسم مادی را هدف قرار می‌دهند، اما نمی‌توانند روح یا ذات حقیقی فرد را نابود کنند. در فلسفه بودایی، روح یا ذات حقیقی بیشتر با «بودیساتوا» یا نیروهای

درونی روشنایی مرتبط است. «دوست شرور» نمادی از نیروهای منفی درونی مانند جاهلیت، نادانی، حسد، کینه و انحرافات اخلاقی است. این نیروهای مخرب نه تنها به جسم آسیب می‌رسانند، بلکه رشد معنوی و اخلاقی فرد و جامعه را نیز به خطر می‌اندازند. در حالی که فیل دیوانه تنها جسم مادی را تهدید می‌کند، دوست شرور می‌تواند بر روح و ذات معنوی انسان تأثیر گذارد. این مفهوم فلسفی بر این نکته تأکید دارد که تهدیدات درونی، مانند آسیب‌های روانی، اخلاقی و معنوی، می‌توانند اثراتی عمیق‌تر و پایدارتر از آسیب‌های بیرونی داشته باشند (سوترا^۱؛ ویلیامز^۲؛ لوپز^۳؛ کونزه^۴؛ گارفیلد^۵؛ ۱۹۹۵).

در مسیر رسیدن به روشنگری، بودا بر اهمیت همراهی با دوستان نیک‌سرشت تأکید دارد، زیرا این دوستی‌ها ایمان و اعمال ما را استوار می‌سازند. جالب است بدانیم که در تعلیم بودا، حتی به تأثیر مثبت دوستان بدکار نیز اشاره شده است. در فصل دوازدهم سوره نیلوفر، بودا «دوداتا» را که قصد جان او را داشت، به عنوان دوست نیک می‌ستاید، چرا که در زندگی پیشین، راهنمای او به سوی این سوره بوده است. شاکه‌مونی بودا اذعان می‌کند که به واسطه «دوداتا» به روشنگری دست یافت و توانست موجودات را رستگار سازد. از این رو، اگر دوستان بد یا آزاردهنده را به عنوان انگیزه‌ای برای تقویت ایمان و رسیدن به روشنگری برگزینیم، حتی شرورترین افراد نیز می‌توانند نقش دوستان نیک را ایفا کنند (ویلیامز، ۲۰۰۸: ۲۰۰-۲۰۴). در فصل بیست و هفتم سوره نیلوفر، دو برادر به عنوان نمونه‌ای از دوستان نیک پدر معرفی می‌شوند، زیرا او را به سوی تعلیم درست راهنمایی کردند. این فصل، دوستی نیک را عاملی بزرگ و ارزشمند می‌داند که انسان را به راه بودا رهنمون می‌سازد و به او امکان می‌دهد تا به روشن‌شدگی نهایی و والا دست یابد (ریوز، ۲۰۰۸: ۳۶۰-۳۵۰). نیچیرن، حکیم بزرگ بودایی قرن ۱۳، درباره تأثیر مثبت دوست پاک‌دل می‌گوید: در صورتی که درختی تازه کاشته شده را به ستون محکمی تکیه بدهید، حتی اگر باد شدیدی بوزد، نمی‌افتد. در مقابل، درختی که از قدیم کاشته شده اگر ریشه‌اش ضعیف باشد، زود می‌افتد. همچنین انسان ضعیف هم اگر اقویا به او کمک کنند، نمی‌افتد. اما انسان قوی اگر تنها باشد، به راه شر منحرف می‌گردد. بنابراین بهترین راه برای رسیدن به روشن‌شدگی بودا، داشتن دوستان خوب است (نیچیرن^۶).

^۱Nirvana Sutra

^۲Williams

^۳Lopez

^۴Conze

^۵Garfield

^۶Nichiren

۲۰۰۶: ۵۹۸). دوستان خوب در اینجا به کسانی اطلاق می‌شود که راستی و پاکی را سرلوحه زندگی خود قرار داده‌اند و دیگران را به راه درست و نیکو هدایت می‌کنند. این افراد نه تنها در مسیر سلوک بودا همراه و همدمی قابل اعتماد هستند، بلکه حضور آنها باعث آرامش خاطر و تقویت ایمان و حکمت در ما می‌شود. در واقع، آشنایی و هم‌نشینی با چنین دوستانی، کلید اصلی برای رسیدن به روشن‌شدگی در مسیر بودا به‌شمار می‌رود. در نقطه مقابل، افراد شرور کسانی هستند که با دروغ و فریب، دیگران را از راه درست دور می‌کنند و به جای نیک‌خواهی، آنها را به سوی بدبختی و شر می‌کشانند. این افراد نه تنها مانع پیشرفت معنوی دیگران می‌شوند، بلکه قلب پاک آنها را نیز آلوده می‌کنند. درمتون بودایی، برکمیابی وارزشمندی دوستان خوب تأکید فراوانی شده است: «در این روزگار پایانی پر از شرارت، بدکاران از ذرات خاک زمین بیشترند، اما دوستان نیک از خاکی که بر سرناخن می‌نشیند کمتر» (نیچیرن، ۲۰۰۶: ۵۹۶).

هم‌نشینی در مثنوی

در آثار مولانا، به ویژه در مثنوی معنوی، تأکید فراوانی بر اهمیت هم‌نشینی با یاران نیکو شده است. او در فیه ما فیه نیز، همدمی با افراد شایسته را از شرایط کلیدی سلوک معنوی می‌داند: «دوستان را در دل رنج‌ها باشد که آن به هیچ دارویی خوش نشود، نه به خفتن و نه به گشتن و نه به خوردن؛ الا به دیدار دوست که لقاء الخلیل شفاء العلیل» و عارفی می‌گوید: «بدان که سالک را هیچ شربتی بعد از توبه، سازگارتر از صحبت پاکان نیست.»

پس تو هر جفتی که می‌خواهی برو	نور خواهی مسـتعد نور شو
ور رهی خواهی ازین سـجن خرب	محو و هم شکل و صفات او بشو
دور خواهی خویش بین و دور شو	سر مکش از دوست و اسجد و اقترب

(مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۳۶۰۵-۳۶۰۷)

مولانا تأثیرات مثبتی که از مصاحبت با نیکان حاصل می‌شود، بیان می‌کند:

تا حدث در گلخنی شد نور یافت	بود آرایش شد آرایش کنون
شمس هم معدۀ زمین را گرم کرد	جزو خاکی گشت و رست از وی نبات
با حدث که بترینست این کند	در در و دیوار حمامی بتافت
چون برو بر خواند خورشید آن فسون	تا زمین باقی حدث‌ها را بخورد

هكذا يمحو الاله السيئات کش نبات و نرگس و نسرين کند^۱

(همان، دفتر ششم، ابیات ۲۶۹۵-۲۶۹۹)

در مطالعه تطبیقی عرفان بودایی و تصوف اسلامی آن گونه که در مثنوی مولوی متجلی است، یکی از نقاط برجسته، نگاه مشترک هر دو سنت به مفاهیم بنیادینی چون خیر و شرّ، راه و روش سلوک، نقش امیال، و جایگاه هم‌نشینی است. اگرچه این دو سنت در بسترهای فرهنگی و زبانی کاملاً متفاوتی شکل گرفته‌اند، اما در عمق، نوعی همگرایی معنوی و شناختی میان آن‌ها قابل مشاهده است که بیانگر حقیقتی فرافرهنگی و جهانی در باب تجربه معنوی انسان است. در آموزه‌های مهیانه و ذن، مفاهیمی چون خیر و شرّ در پرتو اصل عدم دوگانگی فهم می‌شوند. به جای آنکه خیر و شرّ به‌عنوان دو نیروی مستقل و متضاد تصور شوند، در بودیسم تحول‌یافته، این دو از حیث وجودی و معرفتی، وابسته به هم و متکی بر زمینه و شرایط قلمداد می‌شوند. این نگاه، برخلاف تصور اخلاقی مطلق‌نگرانه، به نوعی سیالیت معنوی می‌انجامد که قضاوت اخلاقی را به تأمل و شهود وابسته می‌سازد. در مثنوی نیز همین نگاه نسبی‌گرایانه برجسته است. مولوی با تمثیل‌های دقیق، از جمله زهر و قند یا مار و انسان، نشان می‌دهد که خیر و شرّ بسته به موقعیت، نیت، و شخص متفاوت‌اند. در این دیدگاه، مطلق‌سازی داورهای اخلاقی، خود نشانه غفلت و ناآگاهی است.

^۱. برای نمونه‌های بیشتر ر.ک: دفتر اول، ابیات ۲۶۸۷-۲۶۸۸، ۳۸۷۹-۳۸۸۰، دفتر دوم، ابیات ۳۳-۳۴، ۱۳۴۱-۱۳۴۴، ۲۵۸۱-۲۵۷۶، دفتر سوم، ابیات ۳۱۱۰-۳۱۲۰، دفتر ششم، ابیات ۳۰۰۷-۳۰۱۱، ۲۶۳۸-۲۶۴۵.

نتیجه گیری

این مطالعه تطبیقی عرفان بودایی (با تأکید بر مکتب مهاییانه) و تصوف اسلامی (با محوریت مثنوی معنوی مولانا) نشان می‌دهد که این دو سنت معنوی، علیرغم تفاوت‌های بنیادین در مبانی الهیاتی و بسترهای تاریخی و فرهنگی، در سطح تجربه عرفانی و مفاهیم سلوکی از هم‌پوشانی‌های قابل توجهی برخوردارند. این هم‌پوشانی‌ها صرفاً بر تأثیر تاریخی مستقیم مبتنی نیست، بلکه ریشه در ساختارهای مشترک تجربه درونی و شهود معنوی انسان دارد. مفاهیمی مانند «نسبی بودن خیر و شر»، «راه میانه» و «تصعید امیال» در هر دو سنت، با بیانی نمادین و حکمی تکرار شده‌اند. در مهاییانه، آموزه «عدم دوگانگی» و در مثنوی، نگاه سیال به خوبی و بدی، هر دو بر این نکته تأکید دارند که قضاوت‌های اخلاقی مطلق، ناشی از نگاه جزمی و محدود انسانی است و حقیقت فراتر از این ثنویت‌ها قرار دارد. همچنین، تأکید بودا بر «راه میانه» به عنوان مسیر تعادل، و توصیه مولانا به «اعتدال» در سلوک، هر دو نشان‌دهنده توجه به سلامت روان‌شناختی و معنوی سالک است و پرهیز از افراط و تفریط را شرط رسیدن به کمال می‌دانند. هر دو سنت، امیال را نه به مثابه پدیده‌هایی ذاتاً شیطانی، بلکه به عنوان نیروهای قابل تبدیل و تصعید می‌بینند. در مهاییانه، امیال در پرتو حکمت (پریا) و شفقت (کرونا) متحول می‌شوند و در مثنوی، نفس اماره با تربیت و جهت‌دهی به سمت عشق الهی، به نفس مطمئنه تبدیل می‌گردد. این نگاه پویا، در مقابل دیدگاه ریاضت‌گرایانه مطلق، نشان‌دهنده درکی ظریف از روان انسان و امکان تلفیق جنبه‌های مادی و معنوی وجود است. تأکید بودا بر همنشینی با دوستان نیک و توصیه مولانا بر «صحبت اولیا»، هر دو بر نقش جامعه معنوی و همنشینی با استادان راستین در تقویت سلوک معنوی تأکید می‌کنند. این موضوع نشان می‌دهد که رشد عرفانی، هرچند امری درونی است، اما در بستر پیوند با دیگران و تبادل تجربه‌های معنوی تقویت می‌شود. با وجود این هم‌گرایی‌ها، تمایزهای مهمی نیز وجود دارد: عرفان بودایی، بر پایه بینش ناپایداری و ناخود و با هدف رهایی از رنج و رسیدن به نیروانه شکل گرفته است، درحالی که تصوف اسلامی بر مبنای توحید، عشق به خدا و وصول به فنا و بقای الهی استوار است. همچنین، مفهوم «خدا» در این دو سنت به کل متفاوت است؛ در آیین بودایی، خدای شخص‌واره محوریت ندارد، اما در تصوف، محبت الهی محور اصلی تجربه عرفانی است. در جمع‌بندی کلی باید گفت این پژوهش نشان می‌دهد که مطالعه تطبیقی عرفان بودایی و اسلامی، نه تنها وجوه اشتراک ژرف این دو سنت را آشکار می‌سازد، بلکه گواهی است بر وجود «زبان مشترک عرفانی» در میان فرهنگ‌های مختلف. این زبان،

برخاسته از عمق تجربه بشر در جست‌وجوی حقیقت و تعالی است. چنین پژوهشی می‌تواند افق‌های تازه‌ای برای گفت‌وگوی میان‌فرهنگی و بین‌ادیانی بگشاید و در عین حال، با تأکید بر تفاوت‌ها، از تقلیل‌گرایی و اختلاط نامتکامل مکاتب جلوگیری کند. در جهان امروز که نیاز به فهم متقابل و صلح جهانی بیش از هر زمان دیگر احساس می‌شود، بازخوانی این مشترکات عرفانی می‌تواند پیامی امیدبخش از وحدت درونی بشر در پس تنوع ظاهری باشد.

منابع

۱. امین، حسن. (۱۳۷۸). *بازتاب بودا در ایران و اسلام*، تهران: میرکسری.
۲. بلخی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۴). *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون، دفتر سوم، چاپ دوم، تهران: نغمه.
۳. رجب زاده، هاشم. (۱۳۷۱). *چنین گفت بودا بر اساس متون بودایی*، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
۴. ضیایی، سید عبدالحمید. (۱۳۹۳). «تأثیرپذیری تصوف ایرانی از آیین بودا با تمرکز بر اندیشه مدارا طلبی و شفقت بر خلق»، فصلنامه مطالعات شبه‌قاره، دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال ششم، شماره ۲۱، زمستان.
۵. عدلی، محمدرضا. (۱۴۰۰). *صوفیان و بوداییان: سیری در تصوف اسلامی و رهبانیت بودایی*، تهران: هرمس.
۶. غنی، قاسم. (۱۳۴۰). *بحثی در تصوف*، تهران: ابن‌سینا.
۷. Bodhi, B. (2005). *In the Buddha's words: An anthology of discourses from the Pali Canon*. Wisdom Publications.
۸. Bodhi, B. (2012). *The numerical discourses of the Buddha: A translation of the Anguttara Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.
۹. Conze, E. (2001). *Buddhist thought in India: Three phases of Buddhist philosophy*. Routledge.
۱۰. Cowell, E. B. (1894). *Buddhist legends: Translated from the original Pali text*. Vol. 1, Harvard University Press.
۱۱. Easwaran, E. (2007). *The Dhammapada*. Nilgiri Press.
۱۲. Garfield, J. L. (1995). *The fundamental wisdom of the middle way: Nagarjuna's Mulamad hyamakakarika*. Oxford University Press.
۱۳. Gombrich, R. (2006). *Theravāda Buddhism: A social history from ancient Benares to modern Colombo*. Routledge.
۱۴. Hakeda, Y. S. (Trans.). (1967). *The awakening of faith in the Mahayana*. Columbia University Press.

۱۵. Hanh, T. N. (1998). *The heart of the Buddha's teaching*. Parallax Press.
۱۶. Lopez Jr., D. S. (2001). *Buddhism: Introducing the Buddhist experience*. Routledge.
۱۷. McRae, J. R. (1986). *The northern school and the formation of early Ch'an Buddhism*. University of Hawaii Press.
۱۸. Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikā, (1995). tr. Jay L. Garfield, Oxford University Press, pp. 297–298.
۱۹. Ñāṇamoli, Bhikkhu and Bodhi, Bhikkhu (translators). (1995). *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*, Boston: Wisdom Publications.
۲۰. Nichiren. (2006). *The Writings of Nichiren Daishonin* (Vol. 1). Tokyo: Soka Gakkai
۲۱. Nirvana Sutra (Mahāparinirvāṇa Sūtra). (2000). *A. F. Price & Wong Mou-Lam* (Trans.).
۲۲. Rahula, W. (1974). *What the Buddha taught*. Grove Press.
۲۳. Reeves, G. (2008). *The lotus sutra: A contemporary translation of a Buddhist classic*. Wisdom Publications.
۲۴. Rhys Davids, T. W. (1921). *The life of the Buddha*. Clarendon Press.
۲۵. Rhys Davids, T.W., & Stede, W. (Eds.). (1921–1925), *The Pali Text Society's Pali-English dictionary*. London: Pali Text Society.
۲۶. Tamura, Y. (2014). *Introduction to the Lotus Sutra* (B. Watson, Trans.). Tokyo: Kosei Publishing.
۲۷. Thurman, R. A. F. (Trans.). (1976). *The holy teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna scripture*. Pennsylvania: Penn State Press.
۲۸. Watson, B. (Trans.). (1993). *The lotus sutra*. Columbia University Press.
۲۹. Williams, P. (2008). *Mahayana Buddhism: The doctrinal foundations*. Routledge.

A Comparative Study of Buddhist Mysticism and Sufism: An Investigation of Fundamental Concepts in Rumi's *Masnavi* and Mahayana Buddhist Texts

Abstract

This article undertakes a comparative exploration between Buddhist religious–mystical literature and Rumi's *Masnavi-ye Ma'navi*, seeking to illuminate their shared concepts, mutual resonances, and distinctive dimensions. The study addresses the question of how far one may discern convergence and harmony between the spiritual visions of the Buddha and Rumi regarding issues such as good and evil, the Middle Way, sensual desires, and the significance of spiritual companionship. Adopting an analytical–descriptive approach, the research draws upon major Buddhist sources including the *Vimalakīrti Sūtra*, the *Lotus Sūtra*, and other Mahayana commentaries alongside selected verses from the *Masnavi*. Findings reveal that both traditions construct the path of spiritual awakening upon avoiding dualistic perceptions and embracing the principle of balance. In Mahayana thought, the doctrine of the “Middle Way” provides liberation from excess and deficiency, while in Rumi's mystical system, temperance and moderation constitute central pillars of spiritual wayfaring. Moreover, both traditions emphasize the control and sublimation of carnal desires and consider companionship with enlightened individuals as a decisive element in one's spiritual ascent. The convergences observed suggest that the affinities between Buddhist mysticism and Islamic Sufism are not merely products of historical contact or cultural transmission but arise from a shared and universal experience of the sacred within the human spirit. Thus, this study contributes not only to a re-examination of the world's mystical heritage but also to fostering interreligious dialogue, deepened understanding between Eastern and Islamic traditions, and renewed reflection on the possibilities of comparative spirituality.

Keywords: Buddha, spiritual Mathnavi, reconciliation of religions, Sufism, Mahayana, middle path, good and evil