

دیدگاه‌های علاءالدوله سمنانی درباره بودیزم و بوداییان

سیده فاطمه زارع حسینی^۱

چکیده

علاءالدوله سمنانی - صوفی بلندآوازه و برجسته سده‌های هفتم و هشتم هجری ایران - سال‌ها پیش از ورود به تصوف، از نوجوانی وارد دستگاه ارغون، ایلخان متعصب بودایی شد و حدود ده سال از عمر خویش را در معیت و صحبت او به سر برد و طی این مدت نسبتاً طولانی مجال مناسب برای آشنایی و هم‌سخنی مستقیم با بوداییان، بویژه روحانیان و بخشیان بودایی و آگاهی از باورها و اعمال بوداییان به دست آورد. همچنین وی بنا به ادعای خودش، به خاطر تسلط بر زبان‌های ترکی و مغولی توانسته بود منابع بودایی را مطالعه نماید. بنابراین انتظار می‌رود که اطلاعات و دانسته‌های سمنانی از آیین بودا و راه و روش و معتقدات روحانیان بودایی در برخی از آثارش به نحو قابل توجهی راه پیدا کرده باشد. نظر به آن که بررسی بودیزم در آثار سمنانی موضوعی جدید است و فقط در چند اثر به صورت پراکنده و ناکافی بدان پرداخته شده است. در این پژوهش سعی بر آن است تا از طریق مطالعه، بررسی و تحلیل اشارات و عبارات سمنانی درباره بودیزم و بوداییان که در شماری از نوشته‌هایش منعکس شده است بتوانیم به دیدگاه‌های در باب بودا، بوداییان و باورهای بودایی دست یابیم تا ضمن بررسی انتقادی اطلاعات سمنانی در این زمینه، جنبه‌هایی از سرگذشت نیمه‌روشن آیین بودا و بوداییان در ایران نیز آشکار گردد.

کلید واژه‌ها:

علاءالدوله سمنانی، بودیزم، بوداییان، بخشی، تناسخ.

^۱ - استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد. zarez-h@um.ac.ir

پیشگفتار

آیین بودا در دوران فرمانروایی ایلخانان مغول در ایران رواج و رونقی فراگیر و چشمگیر یافت و بوداییان به علت تعصب برخی از ایلخانان بودایی مخصوصاً ارغون نسبت به این آیین و حمایت بی‌دریغ‌شان از پیروان آن از عدّه و عدّه‌ای شایان و فراوان برخوردار گشتند و گروه‌های زیادی از بوداییان از هند، چین، تبت، ترکستان و... رخت اقامت به ایران کشیدند. یکی از صوفیان معاصر این ایام، علاءالدوله سمنانی از صوفیه بسیار برجسته و نامدار عهد مغول است که به اثرات محیط بودایی‌اش در زندگی، آراء، افکار و سوگیری‌های فکری و عقیدتی او کمتر توجه شده است. می‌توان ادعا کرد در تاریخ تصوف ایران و در میان صوفیان ایرانی شاید هیچ کس به اندازه علاءالدوله سمنانی فرصت و امکان آشنایی با بوداییان و شناخت مستقیم و کسب آگاهی از باورها و رفتارهای بودایی را نداشته است. در واقع، وی نخستین صوفی‌ای است که پیوندی بس نزدیک با بودیزم یافت. محیط بودایی‌ای که او مدتی از ایام خویش را در آن سپری کرد. احتمالاً به قدر کافی الهام‌بخش وی در ایجاد پیوندی بین بودیزم و تصوف بوده است. وی همچنین از این بخت برخوردار بود که از نزدیک مجال گفتگو و مباحثه با بوداییان و روحانیان بودایی درباره باورهای بودایی را داشته باشد و حتی شماری از آنان را به اسلام بگرواند (سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۲۴-۲۲۵).

سمنانی دوست و مصاحب بسیار معتمد و عزیز ارغون (حک. ۱۲۸۴/۶۸۳-۱۲۹۱/۶۹۰) بود. این رفاقت از زمانی که سمنانی در نوجوانی وارد دربار شد و ارغون نیز در عتفوان جوانی به سر می‌برد، آغاز شد. فرض بر آن است که به سبب همین آشنایی و ارتباط درازمدت وی با بوداییان بازتاب‌هایی از باورها و آموزه‌های بودایی در نوشته‌ها و آثارش راه یافته و گهگاه به قلم او به بوتّه نقد و ردّ کشانده شده است. حتی به گمان نویسنده این سطور، احتمالاً تجربه‌های عرفانی، ریاضت‌ها، چله‌نشینی‌ها، واقعه‌ها، مکاشفات و مشاهدات فراوان سمنانی بی‌تأثیر از بودیزم نبوده باشد. حتی بین سرگذشت علاءالدوله و بودا نیز شباهت‌هایی ذکر شده است مانند ترک دربار و قصر برای در پیش گرفتن زهد و معنویت، وسوسه شدن از جانب شیطان در باب ترک مقام و لذّات دنیوی، تأسیس مکانی برای گردهمایی پیروان، انجام مراقبه و پرهیز از خوردن گوشت جانوران شکارشده نظیر آهو و خرگوش (Vaziri, 2012: 128). افزون بر این، اشراف و تسلط او به زبان‌های ترکی و مغولی، زندگی در دربار ارغون بودایی و آشنایی نزدیک و بی‌واسطه و مواجهه مستقیم با بوداییان، گزارش‌ها و برداشت‌هایش از این آیین و پیروان آن را درخور توجه و تتبع و شایان توجه می‌سازد که برای اطلاع از وضعیت آیین بودا و بوداییان در ایران سده‌های هفتم و هشتم هجری نیز سودمند تواند بود.

دیدگاه‌های علاءالدوله سمنانی درباره بودیزم و بوداییان / ۱۱۷

از میان آثار پرشمار علاءالدوله، چهار اثر حاوی اشاراتی صریح و مستقیم به بودا، بودیزم و بوداییان بوده‌اند که عبارتند از: *چهل مجلس*، *العروه لأهل الخلوه و الجلوه*، رساله "بیان الإحسان لأهل العرفان" و رساله "سرّ البال لذوی الحال" - که این دو رساله اخیر در مجموعه‌ای به نام *مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی* به چاپ رسیده‌اند. همه این آثار مدتها پس از آن که وی دربار ایلخانی را ترک گفته است، به رشته تحریر درآمده‌اند.

از گزارش‌ها و اشاراتی که در نوشته‌های سمنانی در مورد بودا، آیین بودایی، بوداییان و روحانیان بودایی آمده است، می‌توان به نکات جالب توجهی برخورد که تا کنون مطمح نظر قرار نگرفته و شایان بررسی دقیق‌تر و عمیق‌تری است. تقریباً هیچ تحلیل علمی‌ای درباره تعاملات بین فرهنگ بودایی و تصوف در ایران پسامغول انجام نیافته و تحقیق درباره این موضوع در زبان فارسی مغفول مانده است. در آثار متعدد و پرشماری هم که درباره علاءالدوله، احوال، آراء، افکار و آثارش تاکنون به چاپ رسیده است، هیچ‌جا به طور مستقل و به تفصیل به این موضوع خاص پرداخته نشده و تنها در یک مقاله و دو کتاب در زبان فارسی^۱ و کتابی به زبان انگلیسی^۲ اشاراتی مفید ولی پراکنده دیده می‌شود که کفایت این موضوع را نمی‌کند و همچنان باب تحقیق در این خصوص را باز می‌گذارد. در این زمینه چند پرسش قابل طرح است: سمنانی از چه منابع یا از چه طرقی با آیین بودا و بوداییان آشنایی یافته است؟ کدام عقاید و اعمال بوداییان در آثار سمنانی مجال طرح یافته و کدام یک بیش از همه مورد توجه و نقد او قرار گرفته است؟ دیدگاه‌ها و مواضع سمنانی نسبت به بودیزم و بوداییان بیشتر معرف کدام یک از فرقه‌های بودایی است و تا چه حد مطابق واقع بوده است؟ و این که نگاه سمنانی به آیین بودا و پیروان آن نگاهی درون‌دینی و انتقادی است یا به دیدگاه کثرت‌گرایانه عرفانی نزدیک‌تر است؟

در این جستار بر آنیم تا از طریق بازخوانی اشارات و مطالبی که راجع به بودا، بوداییان و موضوعات مرتبط با آیین بودا در شماری از آثار سمنانی آمده‌اند، تصویری از نگرش وی درباره بودا، عقاید بوداییان و نحوه تلقی سمنانی از آنها (اعم از نقد یا رد)، واژگان و اصطلاحات بودایی، و مباحثات و مناظرات و موضوعات مورد مناقشه وی با بزرگان و روحانیان بودایی فرادید آوریم و با نگاهی انتقادی آنان را بررسی نماییم. به علاوه، از این رهگذر می‌توان راجع به بحث پرابهام و

^۱ - چاووش اکبری، رحیم، "تقابل دیدگاه‌های علاءالدوله سمنانی و پیروان بودیزم درباره بی‌آزاری"، فرهنگ قومس، سال ششم، شماره ۲۰، تابستان ۱۳۸۱، صص ۵۸ - ۷۲؛ امین، سید حسن، *بازتاب اسطوره بودا در ایران و اسلام*، تهران: میرکسری، ۱۳۷۸؛ محمدی، کاظم، *علاءالدوله سمنانی*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱، صص ۲۰۷ - ۲۱۸

^۲ Vaziri, Mostafa, *Buddhism in Iran*, New York: Palgrave Macmillan, 2012

ناروشن سرنوشت بودیزم در ایران قرن‌های هفتم و هشتم هجری به آگاهی‌هایی دست یافت و بخشی از ابهامات مربوط به این موضوع را روشن ساخت. در آغاز، اندکی به شرح حال سمنانی و نفوذ سیاسی او و وضع بودیزم در ایران آن عهد خواهیم پرداخت و زان پس بحث و بررسی بودیزم در آثار سمنانی را پی خواهیم گرفت.

شرح حال و جایگاه عرفانی علاءالدوله سمنانی

رکن‌الدین ابوالمکارم علاءالدوله احمد بن محمد سمنانی (۶۵۹-۷۳۶ ق) از معروف‌ترین و معتبرترین صوفیان دوران مغول بود. پدرش شرف‌الدین محمد بن احمد بیابانکی در زمان ارغون یکچند حکومت عراق و بغداد را داشت و عمویش وزیر ارغون و دایی‌اش قاضی بود (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۱۶۹). در کودکی علوم زمان را فرا گرفت و در نوجوانی (گویا در پانزده سالگی)، پیش از سال ۶۹۰ ق (نفیسی، ۱۳۳۳: ۳۶۰) به همراه عموی خویش، ملک جلال‌الدین، در دستگاه ارغون خان وارد شد، به خدمت ارغون درآمد و نزد او قرب و منزلت یافت. وی طی این مدت زندگی در دربار و مبادرت به شغل حکومتی تجربه‌های فراوانی اندوخت. تصور می‌رود که در این ایام به زبان‌های ترکی و مغولی تسلط یافت و "در آن فن نیز آیتی بود" (سمرقندی، ۱۳۵۳، ۱: ۷۳). البته درباره این که آیا واقعاً سمنانی در عین تسلط به زبان مغولی، آثار بودایی مغولی هم در اختیار داشته و قادر به فهم ادبیات دشوار بودایی بوده است یا نه، نمی‌توان قضاوت کرد یا پاسخی قطعی داد. حتی به زعم برخی، با توجه به تعصب بودایی ارغون و اسلام‌ستیزی‌اش از یک سو و تقرب علاءالدوله و پدر و عمویش در دستگاه ایلخان مغول، در این نکته که سمنانی جوان و پدرش از گرایش‌های اسلامی چندان قوی‌ای برخوردار بوده باشند، باید با دیده تردید نگریست (Vaziri, 2012: 125).

به هر حال، در بحبوحه جنگ قدرتی که بین ارغون بودایی و الیناق سردار مشهور سلطان احمد تگودار عموی ارغون در حوالی قزوین روی داد و علاءالدوله در آن معرکه حضور، و قصد داشت جلادت و شجاعت خویش را به رخ ارغون بکشد، حالتی روحانی و جذبه‌مانند به وی دست داد که بر اثر آن صحبت خلق بر دلش سرد شد و میل به عزلت و عبادت یافت. در سال ۶۸۵ ق بالاخره از سلطان مغول رخصت بازگشت به سمنان را دریافت کرد (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۱۷۰-۱۷۱). در سال ۶۸۷ ق در زی‌اهل تصوف درآمد (اقبال، ۱۳۷۶: ۵۰۹) و در ۶۸۸ ق راهی بغداد شد و به صحبت نورالدین عبدالرحمان کسرقی اسفراینی نایل شد و چندی بعد از او اجازه ارشاد یافت. از سال ۷۲۰ ق در خانقاه سکاکیه- در صوفی‌آباد خداداد نزدیک بیابانک- مسکن گزید و به ارشاد و دستگیری خلق و تعلیم مریدان مشغول گشت (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۱۷۲). در این خانقاه شانزده سال به سر آورد و صد و چهل اربعین گذرانید. سرانجام بخش زیادی از ثروت خود را وقف صوفیان کرد

(سمرقندی، بی تا: ۲۸۰). گفتنی است که حتی در ایام پس از کناره‌گیری از خدمت دیوانی و اشتغال به تصوف و عزلت در خانقاه هم برخی از بخشیان از جانب ارغون گهگاه به دیدارش می‌آمدند (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۱۷۱). وی از طریق عبدالرحمان اسفراینی (م. ۶۹۵ ق) و شیخ احمد جورفانی (م. ۶۶۹ ق) خرقه خود را به شیخ رضی‌الدین علی لالا (م. ۶۴۲ ق) از مشایخ کبرویه می‌رسانید (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۱۶۹). سرانجام در سن ۷۷ سالگی در ۷۳۶ ق در صوفی‌آباد وفات یافت و همان جا مدفون شد (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۱۷۴). شاخه‌ای از سلسله کبرویه به نام "رکنیه" نیز منسوب به اوست (Trimingham, 1971: 56).

جایگاه و نفوذ سیاسی علاءالدوله سمنانی در دستگاه ایلخانی

گذشته از مردم عادی که در سراسر مملکت مرید این شیخ بزرگ بودند، بزرگان عصر از مغول و ایرانی نیز به وی ارادت می‌ورزیدند به خدمتش می‌رفتند. حلّ مسائل غامض سیاسی را به کمک انقباس و کراماتش از او می‌خواستند و یا وساطت نزد سلاطین را به او وامی‌گذاشتند (بیانی، ۱۳۷۱، ۲: ۷۱۴-۷۱۵). برای مثال، در ماجرای اختلاف و معارضه‌ای که بین امیرچوپان از فرماندهان بزرگ مغول با ایلخان ابوسعید رخ داد به خواهش امیرچوپان نزد ایلخان رفت و سعی بسیار کرد تا میان سلطان و امیر آشتی برقرار سازد. ولی ابوسعید با این که علاءالدوله را با ادب و احترام و خضوع وافر پذیرفت. مسئول او را اجابت نکرد (سمرقندی، ۱۳۵۳، ۱: ۷۳؛ ۷۵). غازان و الجایتو نیز به وی ارادت می‌ورزیدند و به پایتخت دعوتش می‌کردند. گویند الجایتو پس از اتمام بنای شهر سلطانیه از وی خواست تا به این شهر جدید درآید و قصور و ابنیه را افتتاح و با انقباس خود آنها را متبرک سازد (سمرقندی، ۱۳۵۳، ۱: ۷۱).

پیش از ورود به بحث بررسی بودیزم و بوداییان در آثار سمنانی بهتر است بر وضعیت بودیزم در ایران دوره مغول نظری بیفکنیم.

بودیزم در دوران مغول

از میان ایلخانان مغول، هلاکو، اباقا و ارغون بوداییانی پرحرارت و با روحانیان بودایی، بویژه با لاماهای تبتی بسیار محشور بودند و عبادت‌گاه‌های بودایی ساختند و ثروتی فراوان در آنها جای دادند. در این دوران معابد بودایی ظاهراً در سراسر ایران به‌خصوص در مراغه، تبریز و خوشان پراکنده بوده است (الهی، ۱۳۸۳: ۵۵؛ اشپولر، ۱۳۸۶: ۱۸۷). گویا بودیزم از نوع تنزل‌یافته تبتی و تنترایی آن آیین رسمی سلاطین ایلخانی به شمار می‌رفت (ساندرز، ۱۳۶۳: ۲۴۵). جوامع تازه‌مهاجر در شهرهای ایران به‌ویژه در مراغه، تبریز و سلطانیه که از تبت، هند، ترکستان و جاهای دیگر آمده

بودند نه افرادی روستایی یا بی‌سواد، بلکه استادانی هنرمند و یا اشخاصی باسواد و فرهیخته بودند. راهبان بودایی ایران به مکتب مه‌ایانه که دارای فنون بسیار پیشرفتهٔ مراقبه و یوگا بودند تعلق داشتند (Vaziri, 2012: 122; 124).

ارغون فرزند اباقا متعصب‌ترین و پر قدرت‌ترین سلطان بودایی ایران بود که هفت سال سلطنت کرد. نوشته‌اند که شجاع، سفاک و زیباروی بود و دوران حکومت او را باید عصر رواج سحر و ساحری در ایران دانست (الهی، ۱۳۸۳: ۵۷). دورهٔ فرمانروایی وی را می‌توان دوران اوج قدرت آیین بودایی و نیز اوج قدرت دین یهود در ایران قلمداد کرد. علاقهٔ شخص خان به آیین بودا سبب شد که از چین، تبت، هند و سرزمین اویغور بوداییان جدیدی به ایران روی آورند و در سراسر ایالات پراکنده شوند و به ساختن بتکده‌ها و گردآوری پیروان مشغول شوند (ساندرز، ۱۳۶۳: ۱۷۳). وی به-غایت به طریقهٔ بخشیان (= روحانیان بودایی) اعتقاد داشت و همواره آنان را تربیت و تقویت می‌نمود (همدانی، ۱۳۹۴، ۲: ۱۰۴۲). سمنانی هم در یکی از آثارش از قدرت و ثروت یافتن بوداییان و دخل و تصرف آنان در اوقاف، مدارس، مساجد و خانقاه‌های دنیای اسلام زبان به شکوه می‌گشاید (سمنانی، ۱۳۶۲: ۳۱۳). در چنین جوئی بزرگان مغولی به تبع خان و به تحریض و تشویق بخشیان گروه‌گروه به آیین بودایی می‌گرویدند و ایران در ظاهر به یک سرزمین بودایی تبدیل شده و مسلمانان در انتظار فرصت سر در بال خود فرو برده بودند (الهی، ۱۳۸۳: ۵۷-۵۸). مدتی بعد این فرصت برای مسلمانان فراهم آمد و پس از تشرّف غازان به اسلام و به فرمان وی معابد بودایی ویران یا مبدل به مسجد شدند و روحانیان بودایی مکلف شدند که یا اسلام بیاورند و یا ایران را ترک کنند (اشپولر، ۱۳۸۶: ۱۹۳). گویا آخرین باری که از بوداییان در ایران نام و نشانی می‌یابیم. در زمان الجایتو است که در اثر بلواها و کشمکش‌های فرقه‌ای مسلمانان، الجایتو و اشراف و بزرگان مغول را که در تردید و دودلی به سر می‌بردند تحریک به بازگشت به دین بودایی کردند ولی از آن همه تقلاً طرفی برنستند و سرانجام یا به سرزمین خود بازگشتند یا در گوشه‌ای خزیدند و آیین بودا برای همیشه در ایران به خاموشی و فراموشی گرایید (اشپولر، ۱۳۸۶: ۱۹۶).

بررسی بودیزم و بوداییان در آثار علاءالدولهٔ سمنانی

تمام گزارش‌ها و مطالب و مباحث مرتبط با بودیزم و بوداییان در آثار علاءالدولهٔ سمنانی را که در سه اثر وی (چهل مجلس، العروه لأهل الخلوه و الجلوه و رسالهٔ بیان الاحسان) انعکاس یافته است، به طور کلی می‌توان در سه مقوله بررسیید:

۱- واژگان و اصطلاحات بودایی

۲- مناظرات سمنانی با بوداییان و نقد یا ردّ باورها و آموزه‌های آنان

۳- دیدگاه سمنانی درباره بخشیان بودایی

اکنون به تبیین و تحلیل مقولات فوق‌الذکر در سه اثر سمنانی - چهل مجلس، العروه لأهل الخلوه و الجلوه و رساله بیان الإحسان لأهل العرفان می‌پردازیم.

۱- واژگان و اصطلاحات بودایی

۱-۱- بودا، شاکمون، شاکمونی، سمنانی در چند فقره با عناوین و نام‌های گوناگون از بودا یاد می‌کند: «شاکمون» یا «شاکمونی» (سمنانی، ۱۳۶۶: ۸۳؛ ۸۴؛ ۱۵۱). این کلمه در دستنویس‌های مختلف چهل مجلس، العروه و بیان الاحسان به صورت‌های «ساکمونی»، «ساکامونی»، «شاکامونی» و «شاکامونی» نیز آمده است (سمنانی، ۱۳۶۶: ۳۲۷). وی در جایی اظهار می‌دارد که «شاکمون نزد ایشان همچنین است که به نزدیک ما پیغمبر علیه السلام و چون کار او به انتها می‌رسد، او را «ترخان» می‌گویند یعنی «واصل» (سمنانی، ۱۳۶۶: ۸۴).

۱-۲- بخشی، این واژه از واژگانی است که علاءالدوله در جای‌جای آثارش فراوان آن را به کار می‌برد و بر روحانیان بودایی اطلاق می‌کند. در عرف بوداییان، «بیگو» ("Bhikkhu")، به «رهبان»، «مرد بودایی عضو سنگهه» (Bowker, 1997: 144) یا «رهروی که به سنگهه یا انجمن رهروان وابسته است» (سوزوکی، ۱۳۸۰: ۱۸۲) اطلاق می‌شود. برخی این کلمه را از ریشه سنسکریت "bhikshu" و در اصل به معنی «عالم بودایی» می‌دانند که بعد از حشر و نشر با قوم اویغور که طایفه‌ای از ایشان دین بودایی داشتند، به دایره لغات مغولان راه یافت به معنای «مردی که دارای اطلاع وسیع است». مغولان از این بخشیان اویغوری جمعی را به عنوان دبیری و کتابت به خدمت خود گرفتند که آنها علاوه بر آشنا کردن مغولان با خط اویغوری، دسته‌ای از آنان را به آیین بت‌پرستی بودایی واداشتند و به همین مناسبت کلمه «بخشی» در میان مورخان قدیم معانی «بت‌پرست، عالم سحر، منشی، و کاتب» را پیدا کرده است (اقبال، ۱۳۷۶: ۸۷).

در نظری دیگر، «بخشی» واژه‌ای است ترکی، مشتق از واژه چینی "po- shih" به معنی «آموزگار»، «فرزانه»، «دانا» و به لاما یا دانشمند بودایی به‌ویژه در دوره حاکمیت مغول در ایران «بخشی» اطلاق می‌شود. پس از سرکوب و انهدام بودیزم در ایران، این واژه بر کاتبانی که اسناد مغولی یا ترکی را می‌نوشتند اطلاق می‌شد و به مرور زمان به هر استاد صاحب مهارتی از جمله ساحران و شیادان نیز گفته می‌شد (Jackson, 1960, 1: 953).

کلمه بخشی به معنی عالم، مجتهد، معلم، کاهن و روحانی هنوز در زبان‌های مغولی، منچو، قلموق و قرقیز باقی مانده است (مصاحب، ۱۳۴۸، ۱: ۳۹۴). گویا بخشیان از ملیت‌های مختلف مانند بخشیان هندی، ختایی، کشمیری، ترکی و تبتی بوده و در دستگاه ایلخانان، بخشیان تبت بیش از

بخشیان دیگر ملل مورد توجه بوده‌اند (سمنانی، ۱۳۶۶: ۳۲۴). در ادامه این نوشتار از بخش‌یانی که علاءالدوله با آنان مراد و مباحثه داشته است، بیشتر خواهیم گفت.

۱- ۳- ترخان، واژه‌ای است ترکی که به صورت «درخان» یا «طرخان» هم نوشته می‌شود در لغت به معنای «آزاد» است و در اصطلاح، کسی را می‌گفتند که از همه تکالیف دیوانی معاف بود (شریک امین، ۱۳۵۷: ۸۹). در میان مغولان، اشراف لشکری ملقب به «ترخان» بودند و ایشان را از پرداخت مالیات معاف می‌داشتند. هنگام حضور در لشکر اگر غنیمتی به چنگ می‌آمد، به آنها تعلق داشت و هرگاه اراده می‌کردند، می‌توانستند بی‌اذن و اجازه نزد خان بروند (شاد، ۱۳۳۶، ۲: ۱۰۶۹). در جشن‌ها مقامی شایسته داشتند و هر کدام از دست خان کاسه‌ای شراب می‌ستاندند (اقبال، ۱۳۷۶: ۹۰). همچنین تا زمانی که ۹ گناه از آنان سر نزرده بود او را مؤاخذه نمی‌کردند و تا ۹ نسل از فرزندان از پرداخت مالیات معاف بودند (شریک امین، ۱۳۵۷: ۸۹). گویا در دوره مغول این واژه جانشین کلمه «آغاجی» یا «آغجی» شد. آغاجی یا آغجی عنوان منصب خاصی در دستگاه سلاطین و امرای ماوراءالنهر و خراسان بود که صاحب آن واسطه بین سلطان و رعیت محسوب می‌شد و به سبب حشمت و نفوذی که داشت، بدون واسطه و میانجی و بدون التزام به رعایت نوبت و رخصت نزد سلطان بار می‌یافت (مصاحب، ۱۳۴۸، ۱: ۱۷۰).

این واژه در نسخه‌های *چهل مجلس و العروه* به صورت‌های «برخان»، «برخان»، «ترخان»، «ترخوان»، «برخوان»، «یرخون» و «یرخن» آمده است. بنا بر نوشته‌های سمنانی، در سلسله‌مراتب اعتقادی آن دسته از بخشیان که به تناسخ معتقد بوده‌اند به آخرین مرحله تکامل انسان ناسوتی از قفس بدنش «ترخان» می‌گفته‌اند. ترخان به معنی «واصل» به صراحت از زبان سمنانی نقل شده است (سمنانی، ۱۳۶۶: ۸۴؛ سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۶۸). به نظر می‌رسد احتمالاً این کلمه که در متون مغولی به معنای «آزاد و بزرگی که در دربار مغولان از مزایایی مانند پرداختن مالیات برخوردار بوده‌اند» آمده است، با حفظ معنای «آزاد» و تحصیل مفهوم «قریب»، «مقرب» و «واصل» وارد دستگاه واژگانی عقیدتی بخشیان دوره مغول شده و به مفهوم «آزاد از قفس بدن» و «واصل» استعمال یافته باشد (سمنانی، ۱۳۶۶: ۳۲۸-۳۲۹).

۱- ۴- نوم (Nom) / نون (Non)، درباره این واژه چند نظر مطرح است: نوم لغتی چینی به معنی «ملت»، «شریعت»، «دین»، «راه دین» است (دبیر سیاقی، ۱۳۷۵: ۹۷۴) و در مغولی به معنای «شرع»، «دین»، «قانون مقدس»، «اخلاق»، «رساله مذهبی یا اخلاقی» و «وظیفه دینی» است. برخی بر این نظرند که این کلمه در اصل سغدی بوده و بعداً از طریق زبان اویغوری به زبان مغولی راه یافته است (سمنانی، ۱۳۶۶: ۳۲۹). در دیدگاهی مشابه، برخی بر آنند که در ازبکستان و شمال افغانستان

متون بودایی به زبان ترکی قدیم بوده و بعدها به سغدی ترجمه شده است. در این زبان‌ها واژه «دارما» (Dharma) به «نوم» (nom) ترجمه شده که برگرفته از زبان یونانی و در اصل به معنی «قانون» است. مدتی بعد کلمه نوم، که به ازای دارما از زبان سغدی گرفته شده بود به سایر زبان‌های آسیای میانه، که متون بودایی به آن زبان‌ها ترجمه شده بودند، راه یافت، از جمله به زبان ایغوری و مغولی. ترک‌های ایغوری و مغول‌ها این واژه را از سغدی‌ها گرفتند و آن را در معنای «کتاب» به کار بردند. در زبان مغولی مدرن، «نوم» نه فقط به ازای کلمه «دارما» به کار می‌رود بلکه به معنی «کتاب» نیز هست. در این معنا به کتاب‌هایی اطلاق می‌شود که دارما در آنها مکتوب شده است. از دیدگاهی دیگر، ریشه این کلمه سنسکریت است و از لغت «اوم» گرفته شده است (سمنانی، ۱۳۶۶: ۳۲۹).^۲ طبق اظهارات خود سمنانی، بوداییان کتابی دارند به اسم «نوم» که طریقه ایشان در آن بیان شده و زعمشان آن است که سخن خداست (سمنانی، ۱۳۶۶: ۸۴). وی فقط یک بار به مطلبی که در نون آمده است، اشاره می‌کند آن هم زمانی که در حضور ارغون سرگرم مباحثه با یکی از بخشیان در باب رعایت اصل بی‌آزاری به عنوان یکی از اصول مهم و مسلم بودایی است، بیان می‌کند که «شاکمونی در نون نگفته است که اگر پای بر گیاه تر نهند چنانکه خسته شود و راه آبشخور آن شاخ در بند شود، میان آن کس و خدا راه در بند شود و اگر پای بر گیاه خشک نهند چنانکه شاخ گیاه بشکند چون آن جزو از جزو دیگر جدا شود، میان او و خدا حجاب شود؟» (سمنانی، ۱۳۶۶: ۱۵۱-۱۵۲). ناگفته نماند که به جز علاءالدوله، رشیدالدین فضل الله همدانی نیز در آغاز کتاب خود اذعان می‌کند که از حکایات و روایات یک بخشی به نام کمالشری (Kamala-sri Bahsi) که بر معرفت نوم (کتاب شاکمونی) آگاه و دانا بوده، بهره برده است (جامع التواریخ تاریخ هند و سند و کشمیر، ۱۳۸۴: ۲).

۱- ۵- سومنات، لغتی است سنسکریت مرکب از سومه (= ماه) و نات (= صاحب) به معنی «خداوندگار ماه» (بیرونی، ۱۳۷۶: ۴۲۹). شهری قدیمی در اقصای شرقی خلیجی در ساحل جنوبی شبه جزیره کاتھیپوار در گجرات هند که معبد و پرستشگاه شیوا در آنجا به عظمت و شکوه موصوف و نزد مسلمانان به بتخانه سومنات مشهور بوده است. بت و معبود سومنات عبارت است از صورت آلت رجولیت مهادوا (شیوا). سلطان محمود غزنوی در سال ۴۱۶ ق پس از تحمل مشقات راه و

^۱ - به نقل از: الکساندر برزین، «گفتگوی اسلامی-بودایی» و «برخی ویژگی‌های مشترک اسلام و بودیزم» مندرج در سایت: www.studybuddhism.com. متأسفانه به جز این وب سایت منبع دیگری در تأیید این ادعا یافت نشد.

^۲ - به نقل از: محمد لوی عباسی، *دائرة المعارف هند*، ص ۵۶. متأسفانه جستجوهای نگارنده برای یافتن این اثر قرین توفیق نشد!

عبور از بیابان‌ها و مهالک سخت سومنات را فتح کرد، بتکده را ویران نمود. بت اعظم را که گویند پنج ذراع طول داشت شکست و قسمت‌هایی از آن را به مکه، مدینه و غزنین برد (مصاحب، ۱۳۴۸، ۱: ۱۳۷۸). با آن که می‌دانیم سومنات یکی از مهم‌ترین و محترم‌ترین زیارتگاه‌های هندوان است ولی جالب آن که سمنانی در چهل مجلس در شرح حال بخشی پرنده سه بار از این مکان نام برده و اذعان کرده است که این بخشی به کفاره گناهی که نادانسته مرتکب شده بود به زیارت این معبد رفت (سمنانی، ۱۳۶۶: ۸۳).

۲- مناظرات سمنانی با بوداییان و نقد یا ردّ باورها و آموزه‌های آنان

مجادلات و مباحثات سمنانی با بوداییان (سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۶۷) که به قول خودش زیاد هم بوده (سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۲۴)، حکایتگر آگاهی‌های جالب توجه وی (فارغ از صحت و سقم آنها) در باب عقاید و اعمال بودایی است. برخی از این مباحثات در دوران خدمت او در دربار ارغون، خواه در حضور خان و خواه در غیاب وی، و بعضی دیگر در دوران اعتزال‌اش از شغل حکومتی بوده است. جالب است بدانیم بنا به اقرار خود او، تعدادی از بخشیان پس از مباحثه و شنیدن استدلال‌هایش درباره اتحاد و تناسخ قانع می‌شدند و اسلام می‌آوردند و بر ایمان خود می‌ماندند (سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۴۵؛ سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۷۱). ولی گاه اسلام آوردن بعضی از آنان ظاهری و مصلحتی بود مثلاً زمانی برخی از آنان که در مباحثات و مجادلات با سمنانی محکوم شده بودند، به اسلام گرویدند و با علاءالدوله نماز گزار شدند اما بعداً مرتد شدند (سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۷۱).

علاءالدوله در جواب مکتوب عبدالرزاق کاشانی از بوداییان با نام «شکمانیون» به معنی «پیروان شاکمون = بودا» یاد کرده است؛ آنجا که در ردّ اندیشه وحدت وجود و این عبارت ابن عربی در *الفتوحات المکیه* که می‌گوید: «سبحان من أظهر الأشیاء و هو عینها» (ابن عربی، بی تا، ۲: ۴۵۹) تأکید می‌کند که «حتی دهریون، طبیعیون، یونانیون و شکمانیون هم از این عقیده استنکاف می‌ورزند» و در پایان نامه عبدالرزاق را به توبه‌ای نصح و ار برای رهایی از این ورطه گمراهی فرا می‌خواند (سمنانی، ۱۳۶۲: ۳۴۴). وی سه عقیده بوداییان را سبب کفر آنان دانسته است: قول به اتحاد؛ عقیده به تناسخ و تبدیل قالب در سلوک و ریاضت تا رسیدن به مرتبه ترخانی که دیگر تناسخ به پایان می‌رسد و تا روز حشر به همین وضع می‌ماند؛ و باور داشتن به این که هر کس جهد و کوشش نماید و ریاضت ورزد، شاکمونی (= بودا) و ترخان شود بر خلاف مسلمانان که به ختم نبوت قائلند (سمنانی، ۱۳۶۶: ۸۴). مورد اخیر، به طور خاص تداعی‌کننده باور به بودی‌ستوه‌ها در بودیزم مهاییانه است.

۲- ۱- بت پرستی، سمنانی تصریح می‌کند که ارغون بت پرست بود و بخشیان و بت پرستان از اطراف بر او جمع آمده بودند (سمنانی، ۱۳۶۶: ۶۹). به تقریر وی، «بتان را به صورت شاکمونی از

بهر عوام ساخته‌اند. چون مرد از درجه عوام درگذشت و او را در عالم ارواح به ارواح شاکمونی آشنایی افتاد، بعد از آن بت پرستیدن عیب باشد» (سمنانی، ۱۳۶۶: ۸۴). او بت‌پرستی را کار عوام بودایی می‌داند که برای افراد دارای درجات و مراتب بالاتر در این دین امری مذموم تلقی می‌شود. شاید بتوان منظور از این بت‌ها را مجسمه‌هایی از بودا دانست که نزد بوداییان بسیار ارجمند و سزاوار تعظیم و تکریم بوده است.

۲-۲- تناسخ، علاءالدوله در آثار خود تناسخ را از باورهای بوداییان معرفی نموده، ایرادات و اشکالاتی بر آن وارد دانسته و با لحنی قاطع و محکم چند استدلال در رد و ابطال آن آورده است. با آن که تناسخ بودایی با اندیشه معاد و آخرت قابل جمع نیست (موحدیان عطار، ۱۳۹۳: ۶۳)، ولی سمنانی تقریر متفاوتی از آن ارائه می‌دهد:

به باور او، سالکان بودایی در سلوک به تناسخ و در وصول به اتحاد باورمندند و می‌گویند که چون تناسخ به نهایت برسد، وصول حاصل می‌شود و آن وصول را اتحاد می‌خوانند و با وجود این اتحاد، به طریق تناسخ سرای آخرت و آنچه در آن است اعم از نعمات بهشتی و عذاب‌های دوزخی را اثبات می‌کنند. در اثبات تناسخ دعوی می‌کنند که کمال مطلوب فقط با عبور از صفات ذمیمه (صفات سبعیه، بهیمیه، شیطانیه و...) میسر است و گذشتن از صفات ذمیمه نیز تنها با خلع بدن اول و پیوستن به بدنی دیگر (وقوع تناسخ) امکان‌پذیر است (سمنانی، ۱۳۶۶: ۲۶۷-۲۶۸).

وی به این ادعا چنین پاسخ می‌دهد که برای عبور از صفات ذمیمه، و کسب صفات حمیده و نیل به کمال نیازی به اعتقاد به بدن و کالبد دیگر نیست و سالکان طریقت در همین یک بدن بر تمامی صورت‌های صفات ذمیمه نفسانی، حیوانی و شیطانی خود غلبه می‌یابند و آنچه از صفات و صور مختلف می‌بینند درحقیقت صور صفات نفس اماره‌شان است. مثلاً در آغاز سلوک کسی که صفت شهوت در او غالب باشد، خود را در صورت حمار می‌بیند و چون آن صفت ذمیمه به کلی نفی و نابود شود، می‌بیند که آن حمار مرده است. به همین منوال قوت شهوت را همچون خری فربه و سرکش یا قوت غضب را مانند خوکی باهیبت یا شیری یا سگی فربه و بزرگ درمی‌یابند. در اواسط سلوک این صفات را ضعیف و لاغر، و در نهایت مرده می‌یابند. به این ترتیب، مورچه که نمایانده صفت حرص است ابتدا همچند فیلی نموده می‌شود و سالک را سخت می‌گزد و یا صفت حقد و کینه که به صورت اژدهایی بزرگ نمایان می‌شود و سالک از او می‌گریزد اما به واسطه امداد شیخ و تعلیم و تلقین ذکر از جانب وی آن صفات ذمیمه مغلوب و پایمال می‌گردند. آنگاه برای او صفات حمیده ملکی حاصل می‌شود تا آن که همین طور با جذب الهی ترقی می‌کند تا آن جا که به محضر حق تعالی حاضر و متخلق به اخلاق الهی گردد. همه این فرایندها بدون نیاز به عبور از بدنی به

بدن دیگر میسر خواهد شد. به همین منوال زمانی هم که فرد به صفات حمیده متحلی شود، خود را در صورت ملائکه نورانی خواهد دید. بنابراین، نیازی نیست که به سبب رفع هر صفتی بدنی را خلع نماید و وارد بدنی دیگر شود (سمنانی، ۱۳۹۶: ۱۳۲؛ ۲۲۴-۲۲۵؛ سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۶۸). به نظر می‌رسد که علاءالدوله در اینجا تناسخ مورد قبول بوداییان را به عنوان تجربه زندگی‌های مختلف روح در کالبدهای گوناگون با تغییر احوال و مقامات روح سالک در سیر و سلوک عرفانی خلط کرده و نتیجه مطلوب خود-ردّ و ابطال تناسخ را اخذ کرده است.

همچنین از تناسخیان این پرسش را طرح می‌کند که آیا تبدیل جسم و چرخه تناسخ نهایت دارد یا بی‌نهایت است؟ و خود این گونه جواب می‌دهد که دو گونه پاسخ قابل ارائه است: اگر جواب مثبت است و بگویند تناسخ نهایت ندارد، بطلان عقیده ایشان اثبات می‌شود زیرا خودشان می‌گویند که بقای ارواح بدون ابدان محال است. اما اگر برای تناسخ نهایی قائل باشند، چند شق مفروض است: یا از این نسخ، کمال مطلوب در دین حاصل می‌شود یا در دنیا یا هر دو و غیر از این محال است. حال، اگر کمال در دین حاصل شود برای نمونه، نفس حضرت محمد مصطفی (ص) در کدام بدن فرود آید که مانند او یا بهتر از خودش باشد؟ و چنانچه کمال در دنیا باشد برای مثال، نفس اسکندر در کدام بدن فرود آید که همه زمین را بگیرد و مسلمان باشد و اگر کمال هم دینی و هم دنیوی باشد مثلاً نفس سلیمان- که باد و جن و انس و وحوش و طیور مسخرش بودند- در کدام بدن فرود آید؟ حال آن که هیچ بدنی قابلیت و صلاحیت حمل روح این سه شخص را ندارند و کمال در هر یک از این سه نفر متناهی شده است. بنابراین، معلوم می‌گردد که هر یک از آنان روحی جداگانه دارند که به کمال می‌رسند و از اینجا بطلان مذهب تناسخ آشکار می‌شود. در غیر این صورت، لازم می‌آید که روح به قهقرا بازگردد یعنی نیکبخت بدبخت و بدبخت نیکبخت شود و این سخن از حکمت و عقل دور است و به عبث و بازی نزدیک‌تر است. بدیهی است که هر چه از حکمت عاری و از عقل سلیم دور باشد، هرگز از حق تعالی سر نخواهد زد (سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۷۲-۲۷۳).

سمنانی علت درافتادن بوداییان در "وادی تناسخ و بداعتقادی" را سوءفهم و برداشت نادرست آنان از مطالعه و درک آثار و کتب استادان‌شان می‌داند و اذعان می‌دارد که خودش آن کتب را خوانده (هرچند اشاره‌ای به نام و نشان این کتاب‌ها و محتوایشان نکرده است)، اما حقیقت امر چیزی غیر از تناسخ است. کتب مزبور شرح واقعات گوناگونی است که مؤلفان آن آثار در عالم غیب دیده‌اند. مثلاً گاه خود را چون مرغی دیده‌اند بر سر درختی که شاخ آن مثل زبرجد و میوه‌هایش مانند مروارید و مزه آن شیرین‌تر از عسل و خوشبوتر از مشک بوده است. سپس در کوشکی بر صورت آدمی

درآمده‌اند و حوران و غلمان دیده و آوازهای پاک و خوش شنیده و از شراب‌هایی ناب و لذت‌بخش نوشیده و بوهایی خوش و دلکش و وصف‌ناشدنی بوییده و بعد از مدتی به فلان کوه در لباس این بدن جسمانی برآمده‌اند. به نظر علاءالدوله این واقعه درحقیقت، در مقام لطیفه قلبی و نفسی بوده که در حال ترقی به لطیفه قلبی است و تمام این مشاهدات در یک بدن و به کسوت خیال از روی تبدیل صفات مختلف رخ داده است (سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۷۰). با این حال، برخی از بوداییان به غلط تصور کرده‌اند که آن صورت طیری (مرغ) از آن بدن خلع شده و به بدن انسانی فرود آمده است و ندانسته‌اند که اینها واقعاتی است که به حسب صفات نفس و دل مصور می‌شود تا از این طریق سالک از حقیقت و معنای آن صفات اطلاع یابد.

از دیدگاه سمنانی، تناسخ تبعات و لوازم فاسدی هم دارد و به قول او عده‌ای از این عقیده به عنوان مستمسکی برای کسب نهایت لذت از دنیا و اشتغال به گناه استفاده می‌کردند و این خیال فاسد را در سر می‌پروراندند که گویا همیشه در این دنیا هستند و به این بدن گنده بازمی‌گردند و در مزبله دنیا به نجاست بر مردار آلوده می‌شوند (سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۷۵).

۲-۳- اتحاد، یکی دیگر از موارد اختلاف نظر و مباحثه سمنانی با بوداییان بر سر مسأله اتحاد است. علاءالدوله اتحاد را از دیدگاه بودا این گونه تشریح می‌کند که نفوس چون قطراتند و حق تعالی همچون دریا. چون قطره به دریا برسد با آن متحد می‌شود و چنین کسی را «برخان» گویند به معنی «واصل». وی در پاسخ می‌گوید که آن قطره اگر از همان دریا بیرون آید تا کمال حاصل کند. لازم می‌آید که آن دریا حائز کمال نباشد در حالی که حق تعالی از نقص منزّه است و اگر از دریای دیگر که ناقص بوده بیرون بیاید، شرک اثبات می‌گردد، حال آن که شرک نزد ایشان باطل است و در توحید ثابت‌قدم‌اند. همچنین باید پرسید که چرا آن قطره به کمال رسیده به همان دریایی که جهت تحصیل کمال بیرون آمده بود، واصل می‌شود. اگر در دریا کمال داشت بیرون آمدنش برای کسب کمال، مصداق تحصیل حاصل و در نتیجه محال است، و اگر کمال نداشت، بعد از به دست آوردن کمال واصل شدن به دریای ناقص خلاف حکمت است (سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۷۰-۲۷۰؛ سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۲۴). گذشته از این، بنا به ادعای بوداییان اگر قطره از جنس دریاست، پس اتحاد رخ نمی‌دهد؛ زیرا اتحاد جایی پدیدار می‌شود که دو چیز یکی شود؛ حال آن که دریا و قطره در اصل یکی‌اند و قطره همان دریاست. از حیثی دیگر، اگر می‌گویند این قطره از دریا بیرون آمده است تا کامل گردد و صفاتی دیگر حاصل نماید و به درّی در صدف بدل گردد پس اتحاد به این معنا هم باطل است؛ چون قطره در عین دریا و از جنس آن نیست و با دریا یکی نمی‌شود. آنها کمال تناسخ را اتحاد می‌دانند. در صورتی که کمالی متصور نیست به این جهت که درّ چیزی دیگر است و

صدف چیزی دیگر و دریا چیزی دیگر (سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۷۰-۲۷۱). علاءالدوله که سعی در اجتناب از تکفیر قائلان به حلول و اتحاد دارد، عذر ایشان را از آن جهت می‌داند که حق را گم و خود را اثبات کرده‌اند و با آن که حق تعالی هرگز گم نمی‌شود، ولی آنها می‌خواهند فراتر از ادعای یهودیان و مسیحیان درباره خدا، دعوی الوهیت کنند. این در حالی است که بدون در اختیار داشتن دلایل محکم عقلی و نقلی یا بهره‌مندی از واردی حقیقی در بیابان کفر سرگردان و در دریای زندگه غرقه مانده‌اند (سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۷۴-۲۷۵). چنین به نظر می‌رسد که مقایسه اتحاد با وصل به نیروانه و مثال دریا توسط سمنانی بیشتر با اتحاد صوفیانه و عرفانی تطابق دارد تا وصل به نیروانه در بودیزم مگر این که احتمال دهیم که بوداییان معاصر سمنانی در ایران به خلاف بودا، نیروانه را نه به معنای خاموشی و به مفهومی سلبی، بلکه به مفهومی ایجابی و ثبوتی می‌پنداشته‌اند. همچنین این اشکال بر استدلال سمنانی وارد است که بوداییان را دنبال‌کننده دعوی الوهیت می‌داند حال آن که چنین چیزی تطابقی با واقع امر ندارد.

۲- ۴- شرک و خدای نامحصور، سمنانی ضمن توضیح تجلی صفاتی برای مریدان و این که حق تعالی در هر صفتی به صورتی خاص بر بنده تجلی می‌کند و خداوند از همه این صور منزّه است. عقیده بخشیان به شرک و خدای نامحصور (خدایان متعدد) را به نقد می‌کشاند. بنا به قول سمنانی، بخشیان ترک می‌گویند همچنان که آثار نامحصور است. خدا نامحصور است و هر شی‌ای خدایی دارد. وی در رد این باور این گونه استدلال می‌کند که ایشان از آنجا به این باور غلط درافتاده‌اند که به قیام اشیاء، که قیامشان به تجلی قیومی حق است و به فیض بقای حق باقی‌اند نظر دارند. پس هر چیزی حقیقتی دارد که آن فیض به او می‌رسد و آن چیز را باقی می‌دارد چندان که می‌خواهد. بنابراین، پنداشته‌اند که هر فیضی خدایی دارد و به همین جهت خدایان بسیار تصور کرده‌اند. اگرچه ایشان خدای (متعال) را بزرگ‌تر از خدایان دیگر می‌دانند ولی آن فیوض را خدا گفتن و خدا دانستن خطایی بزرگ و شرک محض است (سمنانی، ۱۳۶۶: ۲۴۵-۲۴۶).

۳- دیدگاه سمنانی در باب بخشیان (= روحانیان، عالمان بودایی)

علاءالدوله بین دو دسته از بخشیان فرق می‌نهد و داوری دوگونه‌ای اظهار می‌کند. از دیدگاه او، بعضی از آنان محترم و صاحب درجات و مقامات‌اند هرچند بر دین اسلام نیستند و برخی دیگر پیرو باطل، جاه‌طلب و بی‌نصیب از حقیقت‌اند حتی اگر به دین مبین اسلام هم مشرف شده باشند. به تصریح سمنانی، ارغون بت‌پرست بود و بخشیان و بت‌پرستان از اطراف بر او جمع آمده بودند. ایلخان حکم کرده بود که هر بخشی‌ای را که در قلمرو مملکتش بیابند یا از هندوستان بیاید تا زمانی که نزد وی نیاورده‌اند، اجازه خروج از ایران را نخواهد داشت. حتی بودند بخشییانی که ارغون

چندین نوبت پای‌شان را بوسه می‌داد و اعتقادی تمام بدانان داشت (سمنانی، ۱۳۶۶: ۶۹-۷۰). زمانی خبر آوردند که بخشی‌ای به نام «پرنده» از هندوستان آمده است. به گفته سمنانی، «ارغون پیاده نزدیک ثلث فرسنگ به استقبال او رفت و او را فرو آورد» و او شخصی مرتاض بود که چهل سال پیاپی در خلوت بوده است (سمنانی، ۱۳۶۶: ۷۰). اما وقتی به نزدیک ارغون می‌آید، نه تنها بت را سجده نمی‌کند بلکه ارغون را نیز از سجده کردن بت منع می‌نماید و به بهشت و دوزخ و حشر و نشر و حساب و یگانگی خداوند ایمان دارد و گویا به دلیل همین باورهایش دیگر بوداییان مرام و مسلک او را قبول نداشتند و طریقه او را مشابه طریقه مسلمانان می‌خواندند (سمنانی، ۱۳۶۶: ۸۴). او در برابر ایلخان ابراز استغنا می‌کند و می‌گوید: «ما را به چه کار آوردی و کسی را که با خدا کاری باشد، بر تو به چه کار آید؟ این بخشیان که پیش تو اند، بخشی نه‌اند و گریخته اینجا آمده‌اند تا از تو آبرویی و مالی حاصل کنند». سپس به ارغون می‌گوید که «از ایشان پرس که اول چون کسی در خلوت رود و به ریاضت مشغول گردد، در عالم غیب ماه و آفتاب و انوار بیند، تا ایشان دیده‌اند یا نه. و دیگر، کسی که اینجا نشسته است و حقیقت او در هندوستان یا در ترکستان سیر می‌کند، آن چه چیز است؟» چون ایشان را پرسید، از این حالات خبر نداشتند (سمنانی، ۱۳۶۶: ۷۰). این مطلب می‌رساند که تعدادی از روحانیان بودایی مدعیانی بی‌بهره از حقیقت بودند که به امید کسب جاه و مال و نام و نان در عهد مغول- به‌ویژه دوران ارغون که عزمی راسخ در حمایت از دین بودایی داشت- به ایران آمده بودند.

بخشی پرنده شرح بدایت احوال خود را با او در میان گذاشته و از ریاضات شاق، احوال عجیب و چهل سال خلوت مداوم خود سخن گفته بود (سمنانی، ۱۳۶۶: ۸۱-۸۳). سمنانی به دیده تحسین و قبول به این بخشی می‌نگریست و تجربیات و مقامات روحانی و طرز سلوکش را تأیید می‌نمود و گهگاه بعضی از مریدانش را جهت کسب راهنمایی و حل مشکلات سلوک به او ارجاع می‌داد. یک بار برای یکی از شاگردانش مشکل و عقده‌ای در سلوک پیش می‌آید از این قرار که در اربعین (چله‌نشینی) تجلی روح آمیخته با ذکر نور را تجربه می‌نماید و می‌پندارد که حق تعالی را دیده و چیزی نمانده است که شیطان ایمانش را بر باد دهد. سمنانی او را برای کسب آگاهی بیشتر نزد بخشی پرنده که در ریاضت‌هایش مقاماتی عالی‌تر از مقامات آن مرید را تجربه کرده بود، می‌فرستد. مشکل مرید پس از گفتگو با بخشی حل می‌شود و می‌فهمد که بالاتر از آن مقاماتی که درک کرده، هم هست (سمنانی، ۱۳۶۶: ۷۹-۸۲) و نباید فریفته القانات شیطان شد. متأسفانه در جستجوهای نگارنده معلوم نشد که این شخص متعلق به کدام فرقه بودایی بوده است، زیرا آراء و احوال او به عقاید دیگر بوداییان کمتر شباهت دارد.

برعکس مورد فوق، سمنانی در مواردی متعدد نگاه مثبتی به بعضی از بخشیان بودایی ندارد و آنان را افرادی سودجو، دنیاپرست و عاری از حقیقت و معنویت می‌داند. برای مثال، یک بار در حضور ارغون با یکی از بخشیان مباحثه و او را متهم به نقض قوانین بودایی در رعایت بی‌آزاری و بی‌اطلاعی و ناآگاهی از اصول عقیدتی آیین بودا و بی‌مبالاتی و بی‌توجهی نسبت به احکام عملی و اصول اخلاقی آن آیین معرفی می‌نماید و سرانجام در بحث بر او غالب، و آن بخشی هم خوار و خجل می‌گردد (سمنانی، ۱۳۶۶: ۱۵۱-۱۵۲). البته می‌توان احتمال داد که مکالمه سمنانی با ارغون و بخشی‌ها حاوی پاره‌ای اغراق‌ها نیز باشد، زیرا وی این داستان را دهه‌ها بعد آنگاه که ارغون از دنیا رفته و غازان اسلام آورده بود، برای مریدانش نقل می‌کند و طبیعی است که در نقل این داستان‌ها خودش پیروز میدان و غالب بر خصم باشد (سمنانی، ۱۳۶۶: ۱۵۱-۱۵۲).

در العروه آن جا که از فرق بین ایمان و اسلام، و تلازم ایمان و عمل صالح سخن می‌راند تصریح می‌کند که «اکنون جماعتی از بخشیان حکمای هند و براهمه و رهبانان مهتک‌کن که دعوی مسلمانان کنند و ریاضت کشند. متابعت قرآن و حدیث نکنند. آن تعب بیهوده ایشان را جز عذاب هیچ حاصلی نخواهد بود» (سمنانی، ۱۳۶۲: ۱۹۹). این نقل بیانگر این می‌تواند بود که در آن عصر (احتمالاً پس از مسلمان شدن ایلخانان) عده‌ای از بوداییان به ظاهر اسلام آورده بودند اما اهتمامی به اجرای شریعات و پایبندی به احکام شرع نداشته‌اند. همچنین در ردیه‌های سمنانی بر تناسخ و اتحاد مورد قبول بوداییان که در بخش‌های ۲-۲ و ۳-۲ این گفتار ذکرشان آمد شماری از بوداییان حاضر در آن مجلس پس از استماع پاسخ‌های سمنانی از ارائه جواب باز می‌ماندند و اسلام می‌آوردند و حتی با وی نماز می‌گزاردند، اما وقتی از پیش سمنانی می‌رفتند، بعضی از آنان مرتد می‌شدند و بعضی در اسلام محکم و پابرجا می‌ماندند (سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۷۱).

نتیجه‌گیری:

علاءالدوله سمنانی از معدود صوفیانی بود که پیش از ورود به سلک تصوف اقبال و مجالی مناسب یافت تا از نزدیک و به صورت مستقیم و رو در رو با بوداییان به‌ویژه ارغون خان مغول و روحانیان بودایی (بخشیان) دیدارها و گفتگوهای متعدد داشته باشد. همین امر و نیز مطالعه آثار بودایی (طبق ادعای خودش) دامنه آگاهی‌ها و دانسته‌های وی از آیین بودا و اصول عقیدتی و عملی آن آیین را وسعت بخشید و موجب شد که حتی مدت‌ها پس از جدایی‌اش از دربار ایلخان و گروش به تصوف و تصنیف آثار صوفیانه، اطلاعات و گزارش‌ها و داوری‌هایش درباره بودیزم و بوداییان به شماری از آثارش راه یابد. گزاره‌ها و گزارش‌های سمنانی در باب بودیزم در سه مقوله قابل بحث و بررسی است: ۱. در آثار مزبور چند واژه و اصطلاح بودایی دیده می‌شوند که به کرات

به کار رفته‌اند: شاکمون یا شاکمونی (بودا)، بخشی (به معنی روحانی بودایی)، ترخان (به معنی واصل)، نوم (به عنوان کتابی مقدس بوداییان) که به نظر می‌رسد گزارش‌های ارائه شده در این زمینه تا حد زیادی صحیح است، هرچند در مورد سومنات به راه خطا رفته و آن را معبدی بودایی تصور کرده است. ۲. سمنانی به چهار باور بودایی اشاره و آنها را نقد یا ردّ می‌کند: بت‌پرستی، تناسخ، اتحاد، شرک و خدای نامحصور، که البته نحوه اشکال گرفتن وی به باورهای بودایی و استدلال علیه آنها نشان می‌دهد که درکی درست و مطابق واقع از آنان نداشته و بیشتر در صدد تطبیق بعضی از آن آموزه‌ها (مانند تناسخ و اتحاد) با باورهای دین اسلام و عرفان اسلامی و سپس ردّ آنها بوده است. ۳. وی نسبت به بخشیان دیدگاهی دوگانه ابراز می‌کند: از یک سو بودایی راستین، حقیقت‌جو و پایبند به دین مانند بخشی پرنده را به دیده تحسین و تکریم می‌نگرد و حتی در حل مشکلات سلوکی و معنوی برخی از مریدانش از او یاری می‌گیرد؛ و از سوی دیگر، بوداییان جاه‌طلب، مدعی و منافق را تقیح و با نکوهش و سرزنش از آنان یاد می‌کند مثل شماری از بخشیان دربار ارغون یا آن بخشییانی که بعد از مسلمان شدن یا به احکام شرع واقعی نمی‌نهادند یا مرتد می‌شدند. احتمال می‌رود که به دلیل رواج بودیزم و جره‌یانه و مهاییانه در روزگار سمنانی، باورها و رفتارهای بودایی مطرح‌شده در آثار او بیشتر معرف دیدگاه‌های دو فرقه بودایی و جره‌یانه و مهاییانه باشد. در مجموع، علاءالدوله سمنانی که از مشاهده سیطره بوداییان بر اسلام و مسلمانان خاطری رنجور دارد، به‌ویژه هنگام بحث و گفتگو با بخشیان بودایی با نگاهی درون‌دینی و با موضعی انتقادی به بودیزم و بوداییان می‌نگرد، با این حال، این نوع نگاه مانع آن نمی‌شود که با موضعی مداراگرانه به تمجید بوداییان صادق و وفادار به آیین بودا نپردازد.

این جستار تنها به یک جنبه از مبحث گسترده رابطه بودیزم و تصوف به طور عام و در ایران به طور خاص پرداخته و این بحث از زوایا و رویکردهای دیگر هنوز نیازمند بررسی‌ها و ارزیابی‌های بیشتر است.

منابع و مأخذ:

- ۱- ابن عربی، محی‌الدین محمد بن علی، بی‌تا، الفتوحات المکیه، ج ۲، بیروت: دار صادر.
- ۲- اشپولر، برتولد، (۱۳۸۶)، تاریخ مغول در ایران، ترجمه: محمود میرآفتاب، چاپ نهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳- اقبال، عباس، (۱۳۷۶)، تاریخ مغول و اوایل ایام تیموری، تهران: نامک.
- ۴- الهی، امیرسعید، "ایلخانان بودایی ایران"، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش ۸۱-۸۲ و ۸۳، تیر مرداد و شهریور ۱۳۸۳، صص ۵۴-۵۹.
- ۵- امین، سید حسن، (۱۳۷۸)، بازتاب اسطوره بودا در ایران و اسلام، تهران: میرکسری.
- ۶- بیانی، شیرین، (۱۳۷۱)، دین و دولت در ایران عهد مغول، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۷- بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد، (۱۴۱۸ ق / ۱۳۷۶ ش)، تحقیق ما للهند من مقوله مقبوله فی العقل أو مرذوله، قم: بیدار.
- ۸- چاووش اکبری، رحیم، "تقابل دیدگاه‌های علاءالدوله سمنانی و پیروان بودیسم درباره بی‌آزاری"، فرهنگ قومس، سال ششم، شماره ۲۰، تابستان ۱۳۸۱، صص ۵۸-۷۲.
- ۹- دبیر سیاقی، سید محمد، (۱۳۷۵)، نام‌ها و صفت‌ها و ضمیرها و پسوندهای دیوان لغات‌الترک محمود کاشغری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۰- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۵)، دنباله جستجو در تصوف ایران، چاپ ششم، تهران: امیرکبیر.
- ۱۱- ساندروز، ج. ج، (۱۳۶۳)، تاریخ فتوحات مغول، چاپ دوم، ترجمه: ابوالقاسم حالت، تهران: امیرکبیر.
- ۱۲- سمرقندی، دولت‌شاه، (بی‌تا)، تذکره الشعراء، تصحیح محمد عباسی، تهران: کتابفروشی بارانی.
- ۱۳- سمرقندی، کمال‌الدین عبدالرزاق، (۱۳۵۳)، مطلع سعیدین و مجمع بحرین، تصحیح: عبدالحسین نوایی، ج ۱، تهران: کتابخانه طهوری.
- ۱۴- سمنانی، علاءالدوله، (۱۳۶۶)، چهل مجلس، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: ادیب.
- ۱۵- سمنانی، علاءالدوله، (۱۳۶۹)، رساله "بیان الإحسان لأهل العرفان"، مصنفات فارسی، به اهتمام: نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۶- سمنانی، علاءالدوله، (۱۳۶۹)، رساله "سرّ البال لذوی الحال"، مصنفات فارسی، به اهتمام: نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۷- سمنانی، علاءالدوله، (۱۳۶۲)، العروه لأهل الخلوه و الجلوه، تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- ۱۸- سوزوکی، بناتریس لین، (۱۳۸۰)، راه بودا، ترجمه ع. پاشایی، تهران: نگاه معاصر.
- ۱۹- شاد، محمدپادشاه، (۱۳۳۶)، فرهنگ آندراج، به کوشش: سید محمد دبیر سیاقی، تهران: کتابخانه خیام.
- ۲۰- شریک امین، شمیسی، (۱۳۵۷)، فرهنگ اصطلاحات دیوانی دوران مغول، تهران: فرهنگستان ادب و هنر ایران.

- ۲۱- محمدی، کاظم، (۱۳۸۱)، علاءالدوله سمنانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۲۲- مصاحب، غلامحسین، (۱۳۴۸)، دائره‌المعارف فارسی، ج ۱، تهران: فرانکلین.
- ۲۳- موحدیان عطار، علی، (۱۳۹۳)، تناسخ گذشته و اکنون، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ۲۴- نفیسی، سعید، "علاءالدوله سمنانی"، یغما، ش ۷۶، آبان ۱۳۳۳، صص ۳۵۸-۳۶۲.
- ۲۵- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله، (۱۳۸۴)، جامع التواریخ (تاریخ هند و سند و کشمیر)، تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- ۲۶- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله، (۱۳۹۴)، جامع التواریخ (تاریخ مبارک غازانی)، تصحیح و تحشیه: محمد روشن و مصطفی موسوی، ج ۲، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
27. Bowker, John, 1997, *The Oxford Dictionary of World's Religions*, Oxford: Oxford University Press
28. Jackson, p., "Baksi", *Encyclopedia Iranica*, Ehsan Yar Shater (ed.), New York: Bibliotheca Persica Press, 2000, vol. 3, pp. 535- 536
29. Spuler, B. "Bakhshi", 1960, *Encyclopedia of Islam*, Leiden, Brill, vol. 1, p. 953
30. Trimingham, J. Spencer, 1971, *The Sufi Orders In Islam*, Oxford: Oxford University Press
31. Vaziri, Mostafa, 2012, *Buddhism in Iran*, New York: Palgrave Macmillan.

Viewpoints of Ala, al- Dawla Simnani on Buddhism and Buddhists

Seyyede Fateme Zare Hoseini, Assistant Professor, Department of Comparative Religious Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University, Mashhad

Abstract

Ala' al-Dawlah Simnani, one of the most famous Sufis of the eight-century (A.H.) Iran, who spent over ten years of his life as a courtier at the Ilkhanid court, and who, since his teenage years, was a cherished companion of the emperor Arghun, had the proper opportunity of being in direct contact with Buddhists, particularly their priests, as well as of getting familiar with their beliefs and practices. Moreover, due to his perfect knowledge of Turkish and Mongol languages, he could refer to the Buddhist sources directly. Bearing these factors in mind, it is expected that one finds Simnani's knowledge on Buddhism and Buddhist practices reflected in his works. Considering the fact that the examination of Buddhism in the works of Simnani is an unprecedented task, and so far, it has been discussed insufficiently in very few works, the present research, through the examination and analysis of Simnani's words on and references to Buddhism and Buddhists in his works, aims to study Simnani's viewpoint and position toward Buddha, Buddhists and their beliefs, as well as to make clear certain aspects of the unclear story of Buddhism and Buddhists in Iran.

Keywords:

Ala' al- Dawla Simnani, Buddhism, Buddhists, Bakhshi, transmigration