

فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان
سال ششم شماره بیست و یکم زمستان ۱۳۹۳ (صص: ۹۹-۱۱۸)

تأثیر پذیری تصوّف ایرانی از آیین بودا

با تمرکز بر اندیشه ی مدارا طلبی و شفقت بر خلق

دکتر سید عبدالحمید ضیایی*

چکیده

نقطه ی عزیمت فکری آیین بودا و تصوّف ایرانی (خراسانی)، تمرکز بر مفهوم رنج و رهایی انسان ها از رنج است. در هر دو آیین، در جهت تقلیل مرارت انسان ها، اصل شفقت به عنوان مبنا اختیار شده است. صوفیان خراسان، هم به لحاظ جغرافیایی و هم به لحاظ فرهنگی متأثر از فرهنگ و عرفان بودایی هستند و شباهت های انکار ناپذیر و چشمگیری بین بودیسم شرقی و صوفیسم خراسانی وجود دارد. با توجه به چالش های خونین معاصر و جدال های دینی و فرقه ای، طرح دوباره ی مفهوم شفقت می تواند به گفتگوی ادیان و فرهنگ های درحال نزاع یاری برساند. در این مقاله از رویکرد مقایسه ای و روش تحلیل متون مکتوب بودایی و تصوّف خراسان استفاده شده و ضمن اشاره به درگاه های نفوذ آیین بودا در تصوّف ایرانی، کوشش شده است تا همانندی های این دو مشرب عرفانی، در باب مفاهیم قبیل مدارا و شفقت مورد بررسی و تبیین قرار گیرد.

واژه های کلیدی: تصوّف خراسان، آیین بودا، مدارا، پلورالیسم، شفقت، عشق دیگرخواهانه

مقدمه

فارغ از مباحث و مجادلاتِ درازدامن و بی نتیجه ی فلسفی درباره ی نوع انسان، به چه پرسش هایی باید و می توان پرداخت که شاید اندکی از رنج آدمیان و اندوه ازلی و ابدی آنان بکاهد؟ خاستگاه رنج های واقعی آدمیان گوشت و خون دار چیست؟ همین آدمیانی که

*Email: ziai2001@pnu.ac.ir

استادیار عرفان تطبیقی دانشگاه پیام نور اصفهان

تیر زهر آلودِ مرگ را در سینه دارند و با کمترین فاصله، چشم در مگاکِ گرسنه ی عدم دوخته اند! آئین بودا و تصوف خراسان، دو مکتب رازگرایانه که اهتمام خود را فروکاستنِ رنج انسان ها و تقلیلِ مرارت آنان دانسته اند. آیا می توان از ورای فاصله های بعید تاریخی و اقلیمی، بین این دو دبستانِ عرفانی پُل بست و به جستجوی راهی برای رهایی از رنج مشترک آدمیان برآمد؟ آیا از "نیروانا"ی بودا و "فنا"ی صوفیان کاری بر می آید؟ یا این که باید مطالعه شیوه های زیستن انسانی و اخلاقی مشترک در دو مدرسه ی عرفانی را بیازیم؟ آیا مطالعه ی سبکِ زندگی عرفانی، بدون مطالعه پیشفرض های متافیزیکی آن ممکن و در صورت امکان، مطلوب خواهد بود؟ بررسی تطبیقی عرفانهای متفاوت، کاری ارزشمند و درعین حال دشوار است؛ زیرا تطبیق دو آیین عرفانی که در دو قلمرو متفاوت جغرافیایی و فرهنگ و تاریخ متمایز پدید آمده اند، بدون توجه به مبادی هرمنوتیکی تفسیر وقایع/ متون از یکسو و افق های معنایی این آیین ها ازسوی دیگر، کاری بی نتیجه و عبث خواهد بود

بیان مسأله

به نظر پژوهشگران، از بین آیین های کهن رایج و مورد اعتنای اقوام آسیای مرکزی، بودیسم را می توان یکی از گسترده ترین آنها دانست. این مذهب از موطن اصلی خود در شمال هندوستان آغاز شد و در دوران کوشانیان، در اثر کوشش و فعالیت هیأت های مذهبی در افغانستان امروزی و سپس در ماوراء النهر و فرغانه گسترش یافت. آثار قدیمی تر بودیسم در قرقیزستان هم پیدا شده است. علاوه بر آن در بخش های شمال شرقی چین، منابع محلی تماس با این مذهب را از اوایل سال های میلاد مسیح ذکر کرده اند، که این تماس گویا از طریق آسیای مرکزی انجام گرفته است (Chen, 1972:32) در تبیین چرایی شکل گیری و تکامل بودیسم در این منطقه، محققان دین معتقدند که "موقعیت و شرایط مذهبی در آسیای مرکزی قبل از دوران اسلامی عبارت بوده است از یک محیط وسیع گذشت و اغماض. هیچ مدرکی نشان نمی دهند که هرگز مذهبی کوشیده باشد تا خود را به عنوان مذهب دولتی و حکومتی بر سراسر آسیای مرکزی بقبولاند. آسیای مرکزی همیشه محل امنی برای معتقدان آیین های متعدد و تحت تعقیب در کشورهایمانند ایران و بیزانس بود. شهرهای آسیای

مرکزی باتوجه به مردم اصلی آنها و اختلاط طبقات، به صورت چهارراهی برای ایدئولوژیها و اعتقادات و مذاهب گوناگون به شمار می‌رفت، و از این محل و طریق بود که به‌طور طبیعی طرح ایجاد یک آیین مشترک در تمامی آیین‌های موجود به تدریج مطرح می‌شد." (بلیسنکی، ۱۳۶۴: ۲۵۶). این خصلت پس از اسلام نیز محفوظ ماند. چنان که ریچارد فولتس اشاره کرده است شکوفایی و تحول آیین بودا بیشتر ناشی از حمایت بازرگان‌های مسافری بود که به دیرها و بقاع بودایی بذل و بخشش می‌کردند. به این دیرها و بهاره و به این بقعه‌ها که معمولاً بقایای جسد بودا را در آن نگه‌داری می‌کردند، استوئه می‌گفتند. اهمیت اقتصادی و دینی استوئه‌ها به دوره اسلامی کشیده می‌شود و تا امروز هم در افغانستان و آسیای مرکزی ادامه دارد. بقاع مشایخ صوفیه، مثل استوئه‌های پیش از آن، زیارتگاه و مراکز اصلی دین عامیانه‌اند. نماد این استمرار را می‌توان در عَلم‌هایی دید که روزگاری ایرانی‌های بودایی بالای استوئه‌ها می‌افراشتند، و امروزه هم در آن منطقه همان عَلم‌ها زینت‌بخش قبه‌های بقاع صوفیه‌اند (Foltz, 2004: 61-77).

البته این آمیختگی و التقاط، محدودیتی نداشته و شامل تأثیر آموزه‌های زرتشتی و مسیحی بر آیین بودا نیز می‌شده است (Walir, 1928). برخی از تحقیقات زبان‌شناسی انجام شده بر روی کهن‌ترین متون بودایی در چین و ژاپن، ناظر به تأثیر زبان و فرهنگ ایرانی در فرایند ترجمه کتب و دیگر نوشته‌های دیانت بودایی است حضور مترجمان ایرانی به مثابه کشیش‌های بودایی در آسیای میانه و چین، در جای‌جای متون دینی خاور دور مشهود است (Imoto, 1983: 129-132). از جمله بازتاب‌ها و آثار ظهور کیش بودایی در جنوب آسیا، وجود برخوردهای عقیدتی و زبانی بین بودائیان و ایرانیان آسیای میانه و حاصلش گرایش ایرانیان آن منطقه به دین بودا و شاخه‌های متفاوت اعتقادی آن مذهب نوین بود. شناخت واژه‌های ایرانی در متون چینی به ما این آگاهی را نیز می‌رساند که به احتمال قوی، ایرانیان آسیای میانه در نشو و نما و اعتقادات در حال شکل‌گیری فرقه ماهایانا در شمال هند که قرن‌ها زیر نفوذ ایرانیان و سکا‌های مهاجر و هلنیست‌های تمدن یونان بوده، نقشی چشمگیر داشته‌اند. از سوی دیگر گهواره و زادگاه عرفان خراسان را نیز باید در همین دیار جستجو کرد. خراسان قدیم و آسیای میانه در روزگار گذشته اجزای لایتجزی ایران زمین به

شمار می رفتند. پس از ظهور دین مبین اسلام، بودیسم به شکل ظاهری از این دیار رخت بر بست اما چنان که در جامعه شناسی دین گفته می شود سنت های فرهنگی، به سادگی و به سرعت از بین نمی روند بلکه در فرهنگ جدید، به شکل های جدید بازتولید می شوند (David A. Snow, 1984:90). سنت و فرهنگ بودایی نیز از این قاعده مستثنی نیست و پاره ای از عناصر فرهنگی بودایی، در اشکال و آموزه های اخلاقی در بستر تصوف ایرانی، متبلور و متجلی شد. یکی از مهم ترین و ارزشمندترین آموزه های مزبور، اصل شفقت و مدارا طلبی است.

پیشینه تحقیق

در این مقاله کوشش بر آن است تا با تعمق در ریشه های آیین بودا و منابع تصوف خراسانی به برخی از این شباهت ها و اثرپذیری ها اشاره شود. در این زمینه تا کنون کار تطبیقی در خوری انجام نشده است. در بعضی از منابع به صورت متمایز این مسأله مورد اشاره واقع شده از جمله سید حسن امین (۱۳۷۸) که البته بحثی مستقل در این خصوص در این کتاب دیده نمی شود. سعید نفیسی (۱۳۷۱)، داریوش شایگان (۱۳۶۲) و عبدالحسین زرین کوب (۱۳۸۵) اشاراتی مجمل به این مسأله داشته اند اما چندان به بحث توارد یا تأثیر این اندیشه و تعاملات دو مکتب صوفیانه نپرداخته اند.

اهداف تحقیق

مطالعات عرفان تطبیقی / مقایسه ای، علاوه بر ارزش تئوریک، شأن عملی و کاربردی ویژه ای نیز دارد. این نوع مطالعه، به رغم دشواری های بسیار و مه آلودگی و ابهام ذاتی، گاه می تواند در جهان معنا باخته و خلأ آمیز معاصر، به آفرینش معنا منجر شود. با توجه به وضعیت بغرنج رشد رادیکالیسم خشونت گرا در جهان (که تحولات واپسین آن را در کشتار مسلمانان در میانمار و جنایات دولت (اصطلاحاً اسلامی) داعش می توان دید، این مقاله با همکاو و ایجاد افق مشترک از طریق خوانش متون عرفانی بودایی و ایرانی، نوعی از گفت و گوی تمدن ها و فرهنگ ها را مجسم ساخته و با این شیوه به مفاهمه و هم سخنی فرهنگ ها مدد می رساند. تردیدی نیست که رویکرد ناقدانه و منصفانه به ادیان و عرفان های دیگر، نه تنها به معنی تبلیغ، تهاجم یا نفوذ فرهنگی نخواهد بود، بلکه به آشنایی خود از طریق درک

دیگری منجر خواهد شد. در این پژوهش از روش تحلیلی - توصیفی استفاده شده و با رجوع به منابع و متون اولیه بودایی و تصوف خراسانی، مبادی و مبانی مشترک اخلاقی بویژه مفهوم شفقت بررسی و تحلیل گردیده است.

شفقت و مدارا در آیین بودا

در اخلاق بودایی به ده اصل تربیتی (دَسَه سیله: *Dasa sila*) بر می خوریم که اهمیت بسیار دارند. خودداری از بی جان کردن موجودات؛ خودداری از تصرف در مالی که به شخص اعطا نشده است؛ خودداری از بی عفتی؛ خودداری از دروغ گویی؛ خودداری از شراب خواری و مستی؛ خودداری از پرخوری و خوردن پس از نیم روز؛ خودداری از رقص و آواز و موسیقی و تماشای لهو و لعب؛ خودداری از استعمال زیورآلات، عطریات و آرایش‌ها؛ خودداری از به کار بردن بسترهای نرم و مجلل؛ خودداری از پذیرفتن زر و سیم. (شومان، ۱۳۷۵: ۸۰-۸۱) از نظر بودا، سه رذیلت، ریشه همه نادرستی‌های جهان است:

"ای رهروان! سه ریشه نادرست هست. آن سه کدام‌اند؟ ای رهروان! آز، کینه و فریب، سه ریشه نادرست‌اند؛ این‌های رهروان! به راستی سه ریشه نادرست‌اند... آز و کینه و فریب برخاسته از دل، مرد بداندیش را نابود می‌کنند. چنان‌که میوه آوردن خیزران، آن را". (پاشایی، ۱۳۸۰: سوره ۵۱).

مهم ترین تعلیم بودا در این باب این است که "هر چیزی خاستگاهی دارد و خاستگاه رنج، تشنگی است؛ یعنی طلب و شهوت که مایل به اینجا و آنجاست. هر چیزی که در جهان عزیز و لذت‌آورست، تشنگی از آنجا پیدا می‌شود؛ خاستگاه رنج آنجاست" (پاشایی، ۱۳۶۲: ۲۶). در نگاه بودا آدمیان در سه دسته ی کلان جای می گیرند؛ کسی که نمی بارد، کسی که تنها بر یک ناحیه می بارد و کسی که به همه جا می بارد. کسی که غذا، نوشابه، پوشاک، وسیله نقلیه، حلقه گل، عطر، مرهم، بستر، خانه و روشنایی، به محبان، برهمنان، گدایان، مسافران، و مستمندان نمی دهد او فرومایه‌ای است که نمی بارد. کسی که تنها برخی از اینها می دهد و نه همه را، او بر یک ناحیه می بارد؛ اما کسی که همه چیز را می دهد و می بخشد، او به همه جا می بارد.... دلسوز نبودن برای دیگران، جزء اندیشه‌های نادرست است که باید آن را ریشه کن کرد (پاشایی، ۱۳۸۰: سوره های ۷۵ و ۸۰).

بودا به صراحت می گوید که انتساب به وی یا مرید بودن بی تبعیت عملی، سودی برای سالک نخواهد داشت و از چنین سالکانی تبری می جوید:

"حتی اگر رهروی، جامه رویی مرا چسبیده، درست پشت سر من بیاید، پا جای پای من بگذارد، اما آزمند کامها باشد، کامرانی پیشه کند، در دل بداندیش، در عزم تباه، پریشان یاد، ناهشیار، نامجموع، پراکنده دل و حواسش نا به فرمان باشد، پس اوای رهروان! از من دور خواهد بود و من از او. چرا چنین است؟ چون او دمه را نمی بیند، چون دمه را نمی بیند، مرا نمی بیند، اما اگر رهروی صد فرسنگ دورتر از من زندگی کند و آزمند کامها نباشد، کامرانی پیشه نکند، در دل، بداندیش و در عزم تباه نباشد، آگاهی اش پایدار، هشیار، مجموع، دلش یکدل و حواسش خوب به فرمان باشد، آن گاه او به من نزدیک است و من به او. چرا چنین است؟ چون او دمه را می بیند، چون دمه را می بیند، مرا می بیند" (پاشایی، ۱۳۸۰:سوره ۹۲).

دوست گرفتن نیز در نگاه بودا، آدابی خاص دارد. وی نشستن با فرزندگان، اهل علم و معرفت، درست پیمانان و شکیبایان، اصیلان و نیکان را سبب شادکامی می داند و معتقد است: "اگر چنین همراهانی نیافتید، مانند شاهان که ملک فتح شده را رها می کنند و مانند پیلان که در جنگل یکه و تنها می روند، شما هم یکه و تنها بروید" (بودا، ۱۳۸۰: فصل ۲۳، بند ۳۲۹). بر خلاف نظام طبقاتی و کاست های هند، بودا معتقد است که "یک فرد به خاطر خانواده و یا تولدش نیست که برهن می شود. در هر کس که حقیقت و رستگاری وجود داشته باشد، او فرد مبارکی است و او برهن واقعی است" (هیوم، ۱۳۷۳: ۱۰۵-۱۰۶). همچنین بر خلاف نگاه مدرن که به افسون زدایی از جهان و تسخیر و تصرف طبیعت معطوف است، در آیین بودا، انسان، فرزند طبیعت است، نه ارباب آن. طبیعت صرفاً متعلق به او نیست و آدمی نمی باید و نمی تواند بر آن تسلط یافته یا بدان تجاوز و تعدی کند:

"تعالیم بودا ... دیدگاهی احترام آمیز و غیرخسونت آمیز را نسبت به همه موجودات، و با تأکیدی بیشتر، نسبت به درخت، توصیه می کند. هریک از پیروان بودا باید هرچند سال یکبار، درختی را بنشانند و از آن مراقبت کند تا ریشه ای مطمئن بیابد..." (ورنر منسکی، ۱۳۷۸: ۲۰۲).

بوداییان به موجودات زنده احترام می‌گذارند. سنت خرید ماهی و پرندگان در قفس در جشن وساک (Wesak) و آزاد کردن آنها، نمونه‌ای از این احترام است. در زمان بودا، خوردن گوشت ممنوع نبود؛ ولی اعضای سنگه مجاز نبودند حیوانی را برای خوراک بکشند یا حتی پرورش دهند؛ زیرا این کار، مستلزم گرفتن جان و برخلاف اصل اهیمنسا بود؛ اما می‌توانستند از گوشتی که اعضای خانواده به آنها می‌دادند بخورند؛ مشروط بر آنکه مشخصاً برای آنها کشته نشده و تنها مازاد مصرف مردان خانواده باشد. بوداییان می‌کوشند اصل نگرفتن جان را رعایت کنند و کم‌ترین تعداد حیوانات لازم را برای تغذیه مردم بکشند.

"در متون بودایی، مانند سوترای لَنکاواتارا *Lankavatara Sutra* آمده است یک بودای ستوه (بودای بالقوه) که همه موجودات را چون تنها فرزند خود می‌نگرد، نمی‌تواند در گوشت‌خواری افراط کند. به همین جهت خوراک مناسب برای یک بودای ستوه؛ برنج، جو، گندم، کره، روغن، عسل و شکر است. بسیاری از بوداییان معتقدند اگر بتوان یک رژیم غذایی گیاهی کافی تهیه کرد، باید چنین کنند" (ورنر منسکی، ۱۳۷۸: ۲۰۲-۲۰۴).

محبت و ایثار، از مهم‌ترین ارکان تفکر بودایی است. پرهیز از کینه ورزی و فریب دیگران که معادل صورت محبت و ایثار نیز هست به کرات در متن *Dhamma- Pada* به مثابه یکی از متون کانونی بودیسم اولیه - مورد توجه و اعتنا قرار گرفته است: "زیرا هرگز نمی‌توان تنفر را با تنفر از میان برد؛ تنفر تنها با محبت از میان برداشته می‌شود" (بودا، ۱۳۸۰: سرود ۱، بند ۵).

"بگذار انسان بر خشم خود با محبت فایق آید؛ بگذار او بر بدی‌ها با خوبی فایق آید؛ بگذار او در مقابل آدم طماع، گشاده‌دست بوده و در مقابل دروغ‌گو، راست‌گو باشد" (بودا، ۱۳۸۰: سرود ۱۷، بند ۳).

در خطابه‌ی معروف بودا در باغ غزالان نیز از زبان پیشوای آیین بودیسم در باره‌ی "دشنام" چنین می‌شنویم:

"اگر کسی از روی حماقت در مورد من کار غلطی انجام دهد، من در مقابل این کار، او را در ظل محبت بی‌شائبه خود قرار خواهم داد؛ هرچه از ناحیه او بدی بیشتر شود، از ناحیه من خوبی اضافه خواهد شد" (هیوم، ۱۳۷۳: ۱۰۷).

از مهم ترین پیشفرضهای بودا برای رواداری و مدارا توسط به قاعده ی زرین اخلاقی است . بر همین مبنا می گوید: «دیگران را چون خود بدار، قتل مکن، و (دیگران را) به کشتار وامدار» (بودا، ۱۳۸۰: فصل دوازدهم، بند ۱۲۹).

از سوی دیگر با رفتارشناسی و روانشناسی دقیقی یاد آوری می کند که سزاوارتر آن است که به خود و خطاهای خود بپردازیم. بودا در مذمت بینندگان عیوب دیگران و فارغدان از عیب های خویش می گوید:

"خطای دیگران را مثل گاو جار می زنند و می پوشانند خطای خود را چون قماربازی نابکار، چهره ی باخته را. آن کس که عیب دیگران را دید و به سرزنش گروید، آلودگی اش فزونی یافت که ستردن این لکه ها دشوار است" (بودا، ۱۳۸۰: بندهای ۲۵۲ و ۲۵۳)

البته در بین فرقه های بودایی نیز کم و کیف شفقت ورزی نسبت به دیگران متفاوت است. این اختلاف را حتی در نامگذاری فرقه ها نیز می توان مشاهده کرد: "مهاییانه یا چرخ بزرگ، لقب و صفتی بود که بر گروهی از بوداییان اطلاق شد که بودیسم مورد پذیرش آنها انسان های بیشتری را همراه خود به نیروانه می رساند. به همین دلیل، از سر تحقیر، پیروان فرقه ی دیگر را، هینه یانه یعنی چرخ کوچک، خواندند؛ اگر چه این افراد (پیروان مکتب چرخ کوچک)، صفت «تراوادا» را بر خود اطلاق می کنند" (شایگان، ۱۳۵۷: ۱۶۹).

تفاوت دو فرقه با توجه به حکایت سعدی در گلستان درباب "صاحب دلی که از مدرسه به خانقاه آمد" قابل فهم تر است. فرقه هینه یانه، با تأکید بر آزادی شخص می گوید: هر کس باید خودش تلاش کند و به رهایی برسد (بوش، ۱۳۸۶: ۳۶۸) و به سایر افراد کاری نداشته باشد که آیا به نیروانه می رسند یا خیر؛ براین اساس، به مکتب آنها چرخ کوچک گویند؛ چون هر شخصی تنها به نجات خویش می اندیشد. اما حواریون مکتب مهاییانه بر این باورند که: دیگران را هم باید با خود برد؛ بنابراین، به آن چرخ بزرگ می گویند؛ چون افراد بیشتری را همراه می برد (شایگان، ۱۳۵۷: ۱۶۹).

بد نیست بدانیم که در الهیات بودایی، آوالوکیتا یا آوالوکیتشورا (Avalokites'vara)، در زمره بودی ستوه ها و یا بوداهای بالقوه قرار گرفته است و این ویژگی را دارد که تا هنگامی که آخرین موجودات به نیروانه نرسند، او به مقام نیروانه نمی رود و پس از پایان یافتن

مراحل نجات موجودات عالم، به این مقام رهسپار می‌شود؛ بدین سبب، او را خدای مهر و محبت نیز می‌نامند (بوش، ۱۳۸۶: ۳۷۹)

عشق دیگر خواهانه (Altruism) در تصوف ایرانی - اسلامی

رویکردهای پلورالیستیک (البته از سنخ پلورالیسم نجات، نه الزاما پلورالیسم صدق) در عرفان ایرانی - اسلامی به نحو حیرت انگیزی پدیدار شده است. آزاداندیشی به مثابه مقدمه‌ی پلورالیسم، از ویژگی‌های عرفا و متصوفه است که می‌توان سرچشمه و آبشخور این مسأله را در شهود عرفانی و گرایش و باور عارفان به وحدت وجود جستجو کرد. سرچشمه‌ی این اندیشه را علاوه بر معارف اسلامی و مآثورات ارجمند دین مبین اسلام، می‌توان در سنت و فرهنگ بودایی نیز جستجو و ردیابی کرد.

آموزه محوری برابری ادیان، نخستین بار با تعالیم حسین بن منصور حلاج وارد تصوف شد. هنگامی که در حضور او کسی مردی یهودی را سگ خطاب کرد حلاج به او خرده گرفت و با خشم به او پرخاش کرد و گفت: همه ادیان از آن خداست هر طایفه‌ای را به دینی مشغول کرده است. مقصد و منظور در همه آنها یکی است و اختلافی میان آنها نیست (مینوی، ۱۳۶۷: ۵۵).

حلاج ایده‌ی خود مبنی بر پذیرفتنی بودن همه ادیان را در شعر نیز آورده است:

تفکرت فی الادیان جد محقق	فالفیتها اصلا شعب جما
فلا تطلبن للمرء دینا فانه	یصدعن الاصل الوثیق و انما
یطالبه اصل یعبر عنده	جمیع المعالی و المعالی فیفهما

(حلاج، ۱۳۷۹: ۸۳)

پس از شهادت حلاج، عارف شمع آجین، عین القضاة همدانی، شورمندانه به ترویج آموزه صلح کل بین ادیان پرداخت: «ای دوست اگر آنچه نصاری در عیسی دیدند تو نیز ببینی ترسا شوی و اگر آنچه جهودان در موسی دیدند تو نیز ببینی جهود شوی، بلکه آنچه بت پرستان دیدند در بت پرستی تو نیز ببینی بت پرست شوی و هفتاد و دو مذهب جمله منازل راه خدا آمده» (عین القضاة همدانی ۱۳۷۴: ۲۸۵).

عزیزالدین نسفی صاحب کتاب الانسان الکامل نیز اختلاف مذاهب را ناشی از دریافت های مختلف دانسته و با اشاره به داستان معروف پیل و کوران، اختلاف برداشت های دینی را نشأت گرفته از اختلاف در دید و حس می شمارد (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۶۴)

سخن حلاج با سخن عین القضاة و نسفی تفاوت مبنایی دارد. اگر آن دو عارف، پیروان سایر ادیان را معذور می دانند، اما حلاج اساساً به تساوی ادیان قایل است. حال که از حلاج به عنوان نماینده ی کبیر صوفیان اهل سکر سخن در میان آوردیم بهتر است کلام پدر عرفان نظری و عارف بزرگ مکتب صحو، ابن عربی را نیز درباره ی این نگاه پلورالیستیک بیان کنیم:

لقد صار قلبی قابلاً کل صورة فمرع الغزلان و دیر لرهبان
و بیت الاوثان و کعبه طائف والواح تورات و صحف لقران
ادین مدین الحب انی توجهت رکائبه فالحب دینی و ایمانی
(سهروردی، ۱۳۶۴: ۹)

ابن عربی، پا را از این هم فراتر نهاده و بر این باور است و مخاطب را نیز وصیت می کند که " خود را پای بند عقیده ی معینی مکن تا دیگران را تکفیر کنی که چون پای بند عقیده مشخصی شدی خیرکثیر را از دست داده ای. خدا در هر زمان و در هر مکان موجود است و بر هر چیز قادر. چنین خدایی را یک عقیده واحد محدود نخواهد کرد" (الفاخوری، ۱۳۵۸: ج ۱/ ۲۸۶). صدالبته بی نیاز از شرح است که عارفان مزبور و صاحبان این آراء گاه در مقام عمل، غیرت دینی شدیدی داشته و حتی بنا به ملاحظات فرقه ای، برخوردهای عنیفی بین آنان در می گرفت! همین آزاد اندیشی و تسامح نظری، باعث شد که چکیده ی عرفان ابن عربی در حوزه ی عملی این شود که شفقت بر خلق خدا، از غیرت در راه خدا، ارجمند تر و بایسته تر است. عارفان دیگر نیز در کنش و منش خود، انسان را مراعات می کردند و عرفان را عبارت از ریاضت بر خود و شفقت بر خلق می پنداشتند. با یزید بسطامی در این آرزو بود که ای کاش اندامش گسترده شود، یا جهنم کوچک شود تا غیر از خودش در آن جای نگیرد: "دوست دارم که روز قیامت خیمه ام را بر بالای جهنم زنم تا جهنم با دیدن من فسرده شود و من رحمتی باشم خلق را" (عطارنیشابوری، ۱۳۷۲: ۱۸۱)

عطاء سلمی، هرگاه بلایی طبیعی بر سر مردم فرود می آمد می گریست و می گفت این از شومی عطاست. اگر عطا بمیرد مردم رهایی می یابند (زرین کوب، ۱۳۵۳: ۵۴). و این امر مستلزم خود نادیدن است و فروتنی و کف نفس. شیخ ابوسعید ابوالخیر در پاسخ امام ابوالقاسم قشیری که خود را پیلی دانسته بود و بوسعید را پشه ای، گفته بود: «برو به نزدیک استاد شو و بگو که آن پشه هم تویی ما هیچ چیز نیستیم» (محمد ابن منور میهنی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۲۳۶). شبلی انبانی گندم می خرد و پس از طی مسیری طولانی در می یابد که موری را در آن انبان با خود آورده و سرگشته کرده است:

ز رحمت بر او شب نیارست خفت به مأوای خود بازش آورد و گفت
مروت نباشد که این مور ریش پراکنده گردانم از جای خویش
(سعدی، ۱۳۸۷: ۸۷)

برخلاف نگاه های متعصبانه ی شریعتمداران جزم اندیش، گناهکاران نیز در منظر عرفا حرمت داشتند. شیخ ابوسعید ابوالخیر در نیشابور به جمعی بر می خورد که مشغول شراب خواری بودند شیخ رو به آنها کرد و گفت:

«خدا همچنین که در این جهان خوش دلتان می دارد در آن جهان خوش دلتان دارد! آن جمله برخاستند و در پای اسب شیخ افتادند و خمرها بریختند و سازها بشکستند و توبه کردند و از نیک مردان گشتند به برکت نظر مبارک شیخ ما قدس الله روحه العزیز» (زرین کوب، ۱۳۵۳: ۱۵۹). دامنه ی این نوع دوستی، در بین عارفان مسلمان تا بعدی گسترش می یابد که برخی از صوفیان محبت به همه جانوران را ترویج می کردند شیخ احمد رفاعی حتی به سگ و خوک هم سلام می کرد و گاه سگش را چرب کرده و شستشو می داد و مواظبت می کرد. (همان، ۱۷۶).

یکی از حکایات مشهوری که نخستین ریشه های آن را باید در داستان های آیین بودا و جینیسم جستجو کرد داستان فیل و کوران است. این حکایت از ادبیات هندی به آثار صوفیان ایرانی راه یافته و به بیان های مختلف و اهداف کمابیش مشابه بیان گردیده است. دامنه ی نفوذ این حکایت تا به حدی بوده که جان هیک، پلورالیست مشهور معاصر، بارها در آثار خود مخاطبان را به آن ارجاع داده است (Hick, 1985: 137-138).

در بررسی آثار مولانا نیز می توانیم به طور خاص تجلی مفهوم مدارا و شفقت را ببینیم. مولانا خودبزرگ بینی را یکی از عمده ترین موانع مدارا می داند خروج آدمی از دایره تنگ خودپرستی همان است و یکایک بنی آدم را مَن خویش شمردن و دوستدار بشریت گردیدن همان.

هر که بی من شد همه من ها خود اوست دوست جمله شد چو خود را نیست دوست
آینه بی نقش شد یابد بها زانکه شد حاکی جمله نقش ها
(مولوی، ۱۳۷۱: دفتر پنجم، ۲۶۶۵ و ۲۵۶۶)

بدون ذکر این بیت از مولوی، شرح دیدگاه وی در باب انسان دوستی ابتر خواهد بود؛
گفت انسان پاره انسان بود پاره ای از نان یقین که نان بود.
(همان، دفتر دوم، ۷۲۶)

در آیین بودا، قانون کارما و اصل عمل و عکس العمل حاکم است، در دیدگاه مولانا نیز این امر ساری و جاری است:

چیست احسان را مکافات؟ ای پسر!
لطف و احسان و ثواب معتبر
(مولوی، ۱۳۷۱: دفتر دوم، ۲۵۶۹)
چاره دفع بلا نبود ستم
چاره احسان باشد و عفو و کرم
(مولوی، ۱۳۷۱: دفتر ششم، ۲۵۹۰)

قاعده ی زرین اخلاقی (هر چه بر خود نمی پسندی بر دیگران هم نپسند) و نیز اصل مهم و مذکور اخلاق بودایی، نیز از چشم مولانا دور نمانده است. در دفتر ششم، هر دو اصل معروف علم اخلاق که شالوده تمام قوانین و ارزشهای اخلاقی است، معرفی و مورد تاکید واقع شده است

آنچ بر تو خواه آن باشد پسند
بر دگر کس آن کن از رنج و گزند
(مولوی، ۱۳۷۱: دفتر ششم، ۴۵۲۸)

و نیز:

آنچ نپسندی به خود ای شیخ دین
چون پسندی بر برادر ای امین؟
(مولوی، ۱۳۷۱: دفتر ششم، ۱۵۶۹)

در تحلیل مبانی تئوریک مدارا از دیدگاه مولانا، مهمترین رکن، نظریه وحدت وجود است که ریشه های کهن آن را علاوه بر متون دینی و عرفان اسلامی، باید در اندیشه های هندو - بودایی جستجو کنیم. در آثار مولانا، این رکن در قالب تمثیل های بدیع و لطیف فراوانی انعکاس یافته است:

همچو آن یک نور خورشید سَمَا صد بُودِ نسبت به صحنِ خانه ها
لیک یک باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان

(مولوی، ۱۳۷۱: دفتر چهارم، ۲۴۱۹-۲۴۲۰)

بی تردید ربطی وثیق میان اندیشه ی وحدت وجود و روحیه مداراگرایی و سعه ی صدر مولانا وجود دارد. مولانا مثنوی خود را «دُکَانِ وحدت» خوانده و جز «واحد و آحد» هر چیز دیگری را بت دانسته است:

مثنوی ما دُکَانِ وحدت است غیر واحد هر چه بینی آن بت است

(مولوی، ۱۳۷۱: دفتر ششم، ۱۵۲۸)

باورمندان به تمام ادیان و کیش ها متوجه خداوند هستند و بالمآل، دگراندیش و دشمن، اساسا نمی تواند حضور و وجود داشته باشد:

مؤمن و ترسا جُهود و گبر و مُغ جمله را رو سویِ آن سلطان اُلغ
بلک سنگ و خاک و کوه و آب را هست وا گشتِ نهانی با خدا

(مولوی، ۱۳۷۱: دفتر ششم، ۲۴۱۹-۲۴۲۰)

رکن دوم مدارا، قائلیت به تاویل پذیری حقیقت و نسبی بودن آن در ساحت نظری است.

کین حقیقت قابلِ تاویل هاست وین توهم مایهٔ تخیل هاست
آن حقیقت کان بود عین و عیان هیچ تاویلی نگنجد در میان

(مولوی، ۱۳۷۱: دفتر دوم، ۳۲۴۷-۳۲۴۷)

و سرانجام به این نتیجه گیری نهایی می رسد که:

آنکِ گوید: جمله حق اند، احمقی است و آنکِ گوید جمله باطل او شقی است

(مولوی، ۱۳۷۱: دفتر دوم، ۲۹۴۲)

در حکایتی مشهور آورده اند که وقتی نزد سراج‌الدین قونیوی تقریر کردند «که مولانا گفته است که من با هفتاد و سه مذهب یکی‌ام؛ چون صاحب غرض بود، خواست که مولانا را برنجاند و بی‌حرمتی کند. یکی را از نزدیکان خود که دانشمند بزرگ بود فرستاد که بر سر جمعی از مولانا بپرس که تو چنین گفته‌ای؟ اگر اقرار کند او را دشنام بسیار بده و برنجان! آن کس بیامد و برملاء سؤال کرد که شما چنین گفته‌اید که من با هفتاد و سه ملت یکی‌ام؟ [مولانا در پاسخ] گفت: گفته‌ام. آن کس زبان بگشاد و دشنام و سفاهت آغاز کرد. مولانا بخندید و گفت: با این نیز که تو می‌گویی یکی‌ام. آن کس خجل شده بازگشت.» (جامی، ۱۳۳۶: ۴۶۱). رکن سوم تئوری مدارا، فارغ ماندن از جزم اندیشی (دگماتیسم) و تعصب فکری است. کلام و تمثیل‌های مولانا در این باب، سخت دلکش و شنیدنی است:

سخت‌گیری و تعصب خامی است تا جنینی کار خون‌آشامی است

(مولوی، ۱۳۷۱: دفتر سوم، ۱۲۹۷)

نی‌نگویم ز آنک خامی تو هنوز در بهاری تو ندیدیستی تموز
این جهان همچون درخت است ای کرام ما بر او چون میوه‌های نیم‌خام
سخت گیرد خام‌ها مرشاخ را ز آنکه در خامی نشاید کاخ را
چون پیخت و گشت شیرین لب‌گزان سست گیرد شاخ‌ها را بعد از آن

(مولوی، ۱۳۷۱: ۱۲۹۲-۱۲۹۵)

یکی از نکات مهمی که در مبحث مدارا از آیین بودا و نیز صوفیان مسلمان می‌توان آموخت و جهان‌مدرن نیز سخت به آن محتاج است "حقیقت‌طلبی، در مقام نظر و عدالت‌طلبی، در مقام عمل، است" اما در تحقق این ایده بویژه در باره‌ی فقره‌ی نخست باید توجه داشت که "مهمترین و کلان‌ترین عقائد ما، در باب «از کجا آمده‌ایم؟»، «به کجا خواهیم رفت؟»، «برای چه آمده‌ایم؟»، «آیا عالم یا عوالم دیگری در فراسوی طبیعت هست یا نه؟»، «آیا خدا وجود دارد یا نه؟»، «آیا جهان هستی هدفی دارد؟»، «آیا نظام جهان‌نظام اخلاقی است یا نه؟»، «معنای زندگی چیست؟»، و از همه مهمتر «چه باید کرد؟»، هیچیک حاصل یک استدلال خدشه‌ناپذیر و قاطع نیست" (ملکیان، ۱۳۸۰: ۱۲۶). علاوه بر این، اگر هم کسی بگوید که پاسخ این پرسش‌ها را از دین برحق خود گرفته است، "گوینده‌ی این سخن خود

را از ارائه دلیل قاطع بر یکایک عقائد خود معاف کرده است، اما بار اثبات سه مدعا را بر دوش خود نهاده است: یکی حجیت معرفتشناختی سخن کس یا کسانی که کتب مقدس دینی و مذهبی به آنان منسوب است؛ دیگری وثاقت تاریخی خود این کتب؛ و سوم اعتبار هرمنیوتیکی فهمی که از گزاره‌های موجود در این کتب داشته است؛ و هیچیک از این سه مدعا از مدعیات آفاقی بالفعل نیست، بلکه هر سه از مدعیات آفاقی بالقوه‌اند" (ملکیان، ۱۳۸۰: ۱۲۶). بنا بر همین استدلال، ضرورت مدارا و شفقت بر دیگران و باورهایشان، بیش از پیش نمایان می‌شود.

نتیجه

در خراسان قدیم، در عین تحول و تغییر دینی، همچنان تا مدت‌های طولانی بازمانده افکار و مناسک بودایی، به شکل استحاله‌شده یا متفاوتی در برخی از نومسلمان‌شده‌ها باقی ماند و عارفان خراسان نیز به علت همجواری جغرافیایی و به سبب مجاورت فرهنگی در مناسک و مفاهیم از عرفان بودایی اثر پذیرفتند. با توجه به پیوستگی‌های تاریخی و فرهنگی تصوف ایرانی و آیین بودا می‌توان دریافت که اندیشه‌ی مدارا و شفقت، بقیه السیف فرهنگ بودایی در آسیای میانه است که به مرور زمان و با تطور ظاهر، در اقوال و افعال صوفیان خراسانی خود را نشان داده است. نگارنده معتقد است که می‌توان از ورای فاصله‌های بعید تاریخی و اقلیمی، بین این دو دبستان عرفانی پُل بست و به جستجوی راهی برای رهایی از رنج مشترک آدمیان برآمد. در حوزه‌ی عرفان اسلامی - ایرانی، عرفان بغداد نیز از این واقعه و تأثیر آن برکنار نمانده است اما به حیث فقد یا ضعف ادله موجود مبنی بر اثر پذیری عارفان مکتب بغداد از آموزه‌های بودایی، از طرح و بحث در باره‌ی آن صرف‌نظر شده است.

منابع

- ۱- الفاخوری، حنا، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات زمان، ۱۳۵۸.
- ۲- بلیسنکی، آ، خراسان و ماوراء النهر، ترجمه پرویز ورجاوند، تهران: نشر گفتار، ۱۳۶۴.
- ۳- بودا، راه حق دماپادا (متن بودایی)، ترجمه رضا علوی (از زبان پالی)، تهران: نشر و پژوهش فروزان روز، ۱۳۸۰.
- ۴- _____، چنین گوید او، ایتی ووتکه (متن کهن بودایی)، ترجمه و تحقیق ع. پاشایی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳.
- ۵- بوش، ریچارد و دیگران، ادیان در جهان امروز، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
- ۶- پاشائی، عسگر، بودا: گزارش کانون پالی، تهران: انتشارات فیروزه، ۱۳۶۲.
- ۷- پاشایی، ع، هیینه یانه، شاخ های از آیین بودا. چاپ دوم. تهران: مؤسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
- ۸- جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح مهدی توحیدپو، تهران: کتابفروشی محمودی، ۱۳۳۶.
- ۹- _____، نفحات الانس، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰.
- ۱۰- حلاج، حسین بن منصور، مجموعه آثار، ترجمه قاسم میرآخوری، تهران: انتشارات یادآوران، ۱۳۷۹.
- ۱۱- زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۳.
- ۱۲- _____، سرّ نی، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۸.
- ۱۳- _____، دنباله جست و جو در تصوف ایران، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۹.

- ۱۴- سعدی، بوستان، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ نهم، ۱۳۸۷.
- ۱۵- سهروردی، شهاب الدین، عوارف المعارف، ترجمه ابو منصور اصفهانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
- ۱۶- شومان، هانس و لفاگانگ، آیین بودا، طرح تعلیمات و مکتب‌های بودایی، ترجمه عسکری پاشایی، چاپ دوم، تهران: فیروزه، ۱۳۷۵.
- ۱۷- عطارنیشابوری، فریدالدین، تذکره الاولیاء، تصحیح دکتر محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۲.
- ۱۸- ملکیان، مصطفی، راهی به راهی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، چاپ نخست، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
- ۱۹- مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، براساس نسخه نیکلسون، تهران: نشر بهزاد، ۱۳۷۱.
- ۲۰- مینوی، مجتبی، نقد حال، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
- ۲۱- میهنی، محمد بن منور، اسرار التوحید، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۱.
- ۲۲- ورنر منسکی و دیگران، اخلاق در شش دین جهان، ترجمه حسین وقار، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۸.
- ۲۳- همدانی، عین القضاة، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران: انتشارات منوچهری، ۱۳۷۴.
- ۲۴- هیوم، رابرت. ا، ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ سوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.

1- Chen, K, **Buddhism In China**, Princeton University Press, 1964.

2-Foltz, Richard, **Spirituality in the Land of the Noble**, Oxford, Oneworld Publications , 2004.

- 3- Hick, **God and the univers of Faith**, Macmillan, London, 1973.
- 4- Hick, John, **Problems of Religious pluralism**, St Martin Press, new York, 1985.
- 5- Imoto, E, **Mihrak And Other Iranian Words**. Orient, Vol, xviii, 1983.
- 6- K.K.S.Chen, **Buddhism in China**, Princeton, 1972.
- 7- Walir Budgu, Sir E.A, **Monks of The mublai Khan; Emperor of China**, London, 1928.
- 8- Tarling, N, **The Cambridge History of Southeast Asia**, Volume One, From Early Times To C. 1800, 1992, Cambridge University Press, Edited in 2003.
- 9- Zurcher, E, **Aliens And Respected Guests: The Role of Foreign Monks In Early Chinese Buddhism**. Transactions of The International Conference of Eastern Studies, The Toho Gakkai , 1995.
- 10- David A. Snow **The Sociology of Conversion**. Annual Reviews. Social. 1984. No. 10.

All References in English

- 1- A. Belinesky, **khorestan va mavaraon-nahr**, trans parviz varhjavand, tehran, Goftar pub, 1986
- 2- Alfakhuri, Hana, **tarikh e faldafeh dar jahan e eslami**, trans abdo-mohammad aayati, zaman pub, tehran, 1980.
- 3- Attar neyshaburi, faridoddin, **Tazkaratol oliyae**, ed .mohammad edtelaami, tehran, zovvar pub, 1994.
- 4- Buddha, **chenin gooyad oo, iti votekka**, matn e kohan e buddaee, trans a.pashae, ghom, markaze motaaleaat va tahghighat e adyan va mazaab pub, 2003.
- 5- Buddha, **raah e hagh, damma pada**, matn e buddaee, tran\ s reza alavi (az zaban e pali), tehran, farzan rooz pub, 2000.

- 6- Bush richard va digaran, **adyan dar jahan e emruz**, jahan e mazhabi, trans abdollahim govahi, tehran, daftar e nashr e farhang eslami, 2005.
- 7- Chen ,K.K.S , **Buddhism In China**, Princeton University Press, 1964.
- 8- Chen, K.K.S, **Buddhism in China**, Princeton, 1972.
- 9- David A. Snow .**The Sociology of Conversion**. Annual Reviews. Social, 1948, No. 10.
- 10- Foltz, Richard , **Spirituality in the Land of the Noble**, Oxford, Oneworld Publications , 2004.
- 11- Hallaj, hosein ibn mansour, **majmoue aasaar**, trans ghasem mirakhuri, yaadavaran pub, tehran, 1999.
- 12- Hamadani, eynolghozat, **tamhidaat**, ed afif osayran, manuchehri pub, 1996.
- 13- Hick, **God and the univers of Faith**, Macmillan, London, 1973.
- 14- Hick, john, **Problems of Religious pluralism**, St Martin Press, new York, 1985.
- 15- Hume, robert, **adyaan e zendeye jahan**, trans abdollahim govahi, 3th ed , tehran daftar e nashre farhang e eslami, 1995.
- 16 -Imoto, E , **Mihrak And Other Iranian Words**, Orient, Vol, xviii, 1983.
- 17- Jami, abdollahim, **nafahatol ons**, tehran, ettelaat pub, 1992.
- 18- Jami, abdollahim, **nafahatol ons**, ed. Mehdi tohidpour, tehran, 1938.
- 19- Malekiyan, mostafa, **Raahi beh rahaee**, jostaar haee dar bareye aghlaaniyat va mjaenaviyat, 1th ed, negaah e moaser pub. Tehran, 2000.
- 20- Mowlavi, jalaaloddin mohammad, **Mathnavi**, bar asaas e noskheye nikolson, tehran, behzad pub, 1993.

- 21- Minovi, mijtaba, **naghd e haal**, Teran: khaarazmi pub, 1989.
- 22- Mihani, mohammad ibn monavvar, **Asraarotohid**, ed mohammad reza shafiee kadkani, Tehran, agah pub, 1993.
- 23- Pashae, askar, **buddha, gozaresh e kanoon e pali**, Terhan, firooze pub, 1984.
- 24-Pashae, **hina yana, shaakkeh ee az aaeen e buddha**, 2nd eddition, terhran , negaah e moaaser pub, 1999.
- 25- Sa`di, **Bustaan**, ed. Gholamhoseyn yousefi, khaarazmi pub, 9th ed, 2007.
- 26-Sohravardi, shahaboddin, **Avaarefolmaaref**, trans aboo mansur esfahani, elmi va farhangi pub, 1986.
- 27- Soman hans volfgang, **Aaeen e buddha**, tarh taelimaat v a maktab haaye buddhaee. Trans askari pashae, 2th ed, 1978.
- 28-Tarling, N. (Edited) (2003). **The Cambridge History of Southeast Asia**. Volume One, From Early Times To C. 1800, 1992, Cambridge University Press.
- 29- Verner mensky, pegi morgan, and the others, **Akhlaagh dar 6 din e jahan**, Trans hoseyn vaghar, Tehran, ettelat pub, 1997.
- 30-Walir Budgu, E.A (1928), **Monks of The mublai Khan**; Emperor of China, London,
- 31-Zarrin koob, abdol hoseyn, **Arzesh e mirase sufiyyeh**, Amir kabir pub, 1974.
- 32- Zarrin koob, abdohoseyn, **Donbaleh jostejoo dar tasavof e Iran**, amirkabir pub,1990.
- 33-Zurcher, E, **Aliens And Respected Guests: The Role of Foreign. Monks In Early Chinese Buddhism**. Transactions of The International Conference of Eastern Studies, The Toho Gakkai ,1995.

